



دو فصلنامه

محکمات

شماره مجوز: ۲۸۹۶۵/د ۱۹۳

دو فصلنامه علمی تخصصی فلسفه سال ششم، شماره هشتم، زمستان ۱۴۰۰



مجله

دوفصلنامه مجله فلسفه

سال ششم، شماره هشتم، زمستان ۱۴۰۰
صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی فلسفه دانشگاه تربیت مدرس (معاونت دانشجویی فرهنگی
و اجتماعی)
مدیر مسئول و سردبیر: سینا سالاری خرم

همکاران افتخاری:

دکتر چارلز تالیافرو (کالج سنت اولاف، آمریکا)، دکتر برنارد رجینستر (دانشگاه برون، آمریکا)، دکتر دیوید ریپلی (دانشگاه موناخ، استرالیا)، دکتر یاری کاوکوآ (دانشگاه یوسکولا، فنلاند)، دکتر موسی محمدیان (دانشگاه احمد آباد، هند)، دکتر علاء الدین ملک اف (موسسه الهیات آذربایجان، جمهوری آذربایجان)، دکتر مهدی اخوان (دانشگاه علامه طباطبایی)، دکتر ابراهیم آزادگان (دانشگاه صنعتی شریف)، دکتر سید محسن اسلامی (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر رضا اکبری (دانشگاه امام صادق (ع))، دکتر سیدمحمدعلی حجتی (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر داود حسینی (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر امیرحسین زادیوسفی (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر مصطفی زالی (دانشگاه تهران)، دکتر محمد سعیدی مهر (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر اسدالله فلاحی (مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)، دکتر حمیدرضا محبوبی آرائی (دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر لطف الله نبوی (دانشگاه تربیت مدرس)

صفحه آرائی: رویا فارسی

فضای مجازی ما:

سایت: jphil.ir

تلگرام: [tmuphil](https://t.me/tmuphil)

فهرست مطالب:

- آزادی اراده و فلسفه به مثابه‌ی درمان در فلسفه‌ی دکارت..... ۱
- استدلال از راه ریسک استقرائی و توجیه دخالت ارزش‌های غیر معرفتی..... ۱۰
- توکویل، دموکراسی و آزادی..... ۱۸
- تبیین مواقف و روش استدلالی کتاب بنیادگذاری برای متافیزیک اخلاق..... ۲۶
- وجود ذهنی؛ آمیزه‌ای معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی..... ۳۳
- نگاهی فلسفی به مساله اندازه‌گیری در مکانیک کوانتومی..... ۴۱
- نقد و بررسی پلورالیسم و عینیت علم هلن لانجینو..... ۴۹
- در دفاع از حمل رمزانشی..... ۵۷

آزادی اراده و فلسفه به مثابه‌ی درمان در فلسفه‌ی دکارت

بهنام اخگر

کارشناس ارشد فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف

akhgar1374@gmail.com

چکیده

این مقاله می‌کوشد که با بهره‌گیری از مفهوم آزادی نزد دکارت، ایده‌ی فلسفه به مثابه‌ی درمان را مطرح سازد. امکان فلسفه به مثابه‌ی درمان به این صورت باز می‌شود که آزادی اراده سلسله‌مراتبی است و می‌توان از درجات نازل‌تر یا بالاتر آزادی در اراده سخن گفت. بدین ترتیب، می‌توان بر آزادی خود افزود تا زندگی شادمان‌تری داشت. برای نزدیکی به آزادی آرمانی اراده، لازم است که نظریه‌ی انفعالات نفسانی دکارت و نظریه‌ی روش دکارت را توأمان به کار گرفت. ذهن باید روش‌مند و آماده گردد و سپس انفعالات را بشناسد تا بتواند انفعالات خود را مدیریت و راهبری کند.

کلیدواژه‌ها: دکارت، انفعالات نفسانی، آزادی اراده، فلسفه به مثابه‌ی درمان.

۱. مقدمه

نزد دکارت، فلسفه به درختی می‌ماند که متافیزیک ریشه‌اش، فیزیک تنه‌اش و مهم‌ترین ثمره‌ی آن اخلاق است (Descartes, 1985: I:186). مراد او از اخلاق نیز، برخوردارگی از بهروزی و شادمانی (Ibid: I:125, III:258)، یعنی برخوردارگی از ذهنی خرسند و راضی است (Ibid: III:257). برای نیل به این هدف است که دکارت از انفعالات نفسانی بحث

می‌کند. ادعای این مقاله این است که در فلسفه‌ی دکارت، اولاً، با بنیان قرار دادن آزادی و ثانیاً، با جمع میان روش (کتاب قواعد هدایت ذهن) و اخلاق دکارت (کتاب انفعالات نفسانی)، می‌توان از فلسفه به مثابه‌ی درمان سخن گفت. انفعالات همواره از عللی خارج از اراده به ما وارد می‌شوند و مانعی برابر به‌روزی و شادمانی‌اند، اما به علت بهره‌وری اراده از آزادی، می‌توان به نحوی انفعالات را کنترل و مدیریت کرد و شادمانی را افزون ساخت.

آزادی اراده در متافیزیک دکارت و انفعالات نفسانی در فیزیک او بنیان دارد. آنچه بحث آزادی و انفعالات را به یکدیگر مرتبط می‌سازد، اتحاد نفس و بدن است. میان نفس و بدن انسان تمایزی حقیقی وجود دارد، به نحوی که نفس و بدن دو جوهراند و وجه اشتراکی میان آن‌ها نیست. با این حال، نفس و بدن با یکدیگر متحداند و تأثیر و تأثر متقابل دارند (Ibid: II:56). با توجه به این اتحاد، می‌توان با استمداد از مفاهیم متافیزیکی و روش‌شناختی دکارت، انفعالات نفسانی برآمده از ساحت فیزیکی را مدیریت کرد. در واقع، فلسفه به یاری ما می‌آید تا انفعالات نفسانی را راهبری کنیم. از این رو، فلسفه‌ی اخلاق دکارت همچون درمانی است برای حفظ آزادی اراده در برابر انفعالات نفسانی. در بخش نخست مقاله، به تلقی دکارت از آزادی و در بخش دوم، به تلقی او از انفعالات نفسانی می‌پردازم. در بخش سوم، چگونگی بهره‌بری از آزادی برای مدیریت انفعالات را ذیل عنوان «فلسفه به مثابه‌ی درمان» مطرح می‌کنم.

۲. آزادی اراده

نزد دکارت، از یک سو، وجود ما متکی به خدا است (Descartes, 1985: II:31) و بلکه مشیت و نظم الهی بر همه چیز حاکم است (Ibid: I:206). آیا با وجود مشیت الهی می‌توان از آزادی اراده سخن گفت؟ از سوی دیگر، همواره انفعالات نفس ما را متأثر می‌سازند (Ibid: I:343) و آزادی ما را محدود. بر این اساس، آیا می‌توان قائل به اراده‌ی آزاد بود؟ پاسخ دکارت چنین است که ما از آزادی و عدم تعین اراده‌ی خویش، چنان ادراک واضح و متمایزی داریم که

نمی‌توانیم قائل به آزادی اراده نباشیم^۱ (Ibid: I:206)، زیرا آن را بزرگ‌تر از هر قوه‌ی دیگر در خود می‌یابیم (Ibid: II:40).

در ساحت نظری، اراده زمانی در کمال آزادی است که ادراکی واضح و متمایز داشته‌باشد و حکمی ضروری بدان کند. در اینجا، عقل ضرورتاً ادراک واضح و متمایز را تصدیق می‌کند و در این حکم کاملاً آزاد است، زیرا نیرویی خارج از این ادراک دخیل نبوده‌است (Ibid: II:40). اگر ادراک عقلی ما مبهم باشد و یا هر دو سوی حکم را به یک اندازه درست بدانیم و با این حال، حکمی را صادر کنیم، از اراده‌ی آزاد خود به درستی استفاده نکرده‌ایم و شایسته است که از صدور حکم پرهیز کنیم.

بر همین اساس، در ساحت عملی (یعنی در ساحت کنش‌هایی که به اتحاد نفس و بدن مرتبط‌اند) نیز، اگر کنش ما این مراحل را طی کند، کاملاً آزاد^۲ خواهد بود: ۱. تصویری واضح و متمایز از چیزی که خوب است، داریم. ۲. این تصور ما را وامی‌دارد که حکم^۳ به خوبی آن چیز کنیم. ۳. این حکم ما را به دنبال کردن آن چیز راه می‌برد و قصد^۴ به آن را در ما ایجاد می‌کند. ۴. این قصد حرکتی را در غده‌ی صنوبری موجب می‌شود. ۵. حرکت غده‌ی صنوبری به حرکت در اندام‌های بدن ختم می‌شود (Hoffman, 2009: 210). بنابراین، اراده در شکل دادن حکم (Nolan, 2016: 418) و شکل دادن قصد (Hoffman, 2009: 211) دخیل است.

در تبیین آزادی تمایزی هست که امکان فلسفه به مثابه‌ی درمان را فراهم می‌کند. اگر انسان را سوژه‌ی اندیشنده بدانیم، اراده‌ی او محض، نامتناهی و نامتعیّن است که هنوز وجود بدن در آن لحاظ نشده‌است. اما، اگر انسان را موجودی بدن‌مند بدانیم و آزادی اراده را در کارکرد تجربی‌اش بنگریم، آن‌گاه اراده همواره در حال متعیّن‌شدن است، زیرا همواره با انفعالات مواجه

^۱ در اینجا، آزادی متافیزیکی اراده مراد است که به کمک معیار وضوح و تمایز حاصل می‌شود.

^۲ این بند به تبیین آزادی آرمانی اراده می‌پردازد، نه آزادی اراده در کارکرد تجربی‌اش.

^۳ judgment

^۴ Volition

است. بر این اساس، می‌توان به «آزادی آرمانی» و «آزادی سلسله‌مراتبی» قائل بود: ۱. در آزادی آرمانی بدن لحاظ نشده‌است و اراده در آزادی کامل با تصورات واضح و متمایز متعین می‌گردد. ۲. در آزادی سلسله‌مراتبی به علت حضور بدن، هم ادراکات تماماً واضح و متمایز نداریم و هم در معرض مداوم انفعالات هستیم. در این حالت، آزادی اراده واجد درجه‌بندی کیفی است (Christofidou, 2009: 639) و می‌تواند به آزادی آرمانی نزدیک‌تر یا از آن دورتر شود. هرچه اراده از آزادی آرمانی فاصله بگیرد، به درجات نازل‌تر آزادی می‌رسد و در نتیجه، از شادمانی زندگی کاسته می‌شود. از آن جا که آزادی اراده واجد درجه‌بندی است و امکان نزدیک شدن به آزادی آرمانی وجود دارد، می‌توان از فلسفه به مثابه‌ی درمان سخن گفت.

۳. انفعالات نفسانی

انفعال^۵ سه معنای متفاوت در فیزیک، فیزیولوژی و اخلاق دارد (Nolan, 2016: 563). انفعال در اخلاق^۶ عبارت است از ادراک، احساس یا هیجان نفس که به واسطه‌ی افعال بدنی ایجاد و ابقاء می‌شود و به نفس ارجاع دارد (Descartes, 1985: I:338-39). بنابراین، انفعالات نفسانی حالات نفسانی‌اند که اولاً، معلول بدن‌اند و ثانیاً، به اشیاء خارجی یا به بدن ارجاع ندارند، بلکه به نفس ارجاع دارند^۷. (Cottingham, 1993: 140). بنابراین، بحث انفعالات نفسانی به بحث تمایز و اتحاد نفس و بدن گره خورده‌است. انفعالات نفسانی، با حرکات جسمانی در سیستم عصبی و خون برانگیخته می‌شوند. جهان مادی ممتد بر بدن ما نیرو وارد می‌کند. این نیرو موجب ایجاد حرکت در بدن می‌شود و آن حرکت در نفس انفعالی را

⁵ Passion

^۶ یعنی در رابطه‌ی میان نفس و بدن.

^۷ مراد این است که انفعالات نفسانی از حالتی در نفس حکایت می‌کنند، نه از حالتی خارج از نفس، هر چند که خود معلول حرکات بدنی‌اند. برای مثال، شنیدن صدای توپ به شیئی خارجی ارجاع دارد، ادراک گرسنگی به بدن ما ارجاع دارد و ادراک لذت و خشم به نفس ما ارجاع دارد.

ایجاد می‌کند. از این رو، انفعالات نفسانی اولاً، همراه با تصوراتی مغشوش و مبهم‌اند و ثانیاً، اراده در ایجاد آن‌ها دخالتی ندارد و بلکه کارکرد آزادانه‌ی اراده را در شکل‌گیری حکم یا قصد مخدوش می‌سازند.

انفعالات نفسانی می‌توانند در شکل‌گیری حکم به خوبی یا بدی چیزی اثرگذار باشند. انفعالات ممکن است ما را از تلاش و توجه برای تحصیل تصورات واضح و متمایز روی‌گردان سازند و یا از موفقیت در تحصیل آن بازدارند. در این صورت، حکم براساس تصویری مبهم و یا براساس همان انفعال شکل خواهد گرفت. انفعالات می‌توانند در شکل‌گیری قصد نیز اثرگذار باشند. اگر حکمی براساس تصویری واضح و متمایز شکل گرفته‌باشد، انفعالات می‌توانند با منحرف ساختن توجه ما از آن تصور و حکم، قصدی برخلاف آن حکم در ما ایجاد کنند (Hoffman, 2009: 226, 229). بنابراین، انفعالات می‌توانند با منحرف کردن توجه ما از تصورات واضح و متمایز، آزادی اراده را در شکل‌گیری حکم مخدوش سازند. پس از آن که اراده حکمی را تصدیق کرد، باید قصد به دنبال کردن آن حکم کند. انفعالات می‌توانند در فاصله‌ی میان حکم و قصد نیز آزادی اراده را مخدوش سازند و بر شکل‌گیری قصد تأثیر گذارند.

۴. فلسفه به مثابه‌ی درمان^۸

در یک تلقی، می‌توان فلسفه را به فرایندی درمانی تعریف کرد که درمان سردرگمی‌ها و ناخرسندی‌های انسان‌ها را وظیفه‌ی خود می‌داند. این تلقی تأکید بسیاری بر تفکر انتقادی دارد (Rosner, 2004: 213-14). یکی از اهداف دکارت از فلسفه نیز همین است، زیرا در پی بهروزی است. از آنجا که انسان دکارتی موجود اندیشنده‌ی بدن‌مند است، بهروزی و شادمانی نیز باید در اتحاد نفس و بدن بحث شود (Cottingham, 2008: 245). از این رو، این بحث به آزادی اراده گره می‌خورد، زیرا استفاده‌ی درست از اراده‌ی آزاد آن چیزی است که بیشترین

⁸ Philosophy as therapy

رضایت و شادمانی را در زندگی به ارمغان می‌آورد (Descartes, 1985: III:325). دکارت می‌خواهد ذهن را پرورده کند تا آزادی اراده افزون گردد و بهروزی حاصل آید و این مستلزم درون‌نگری مداوم است. ذهنی روش‌مند^۹ می‌تواند رضایت به ارمغان آورد، زیرا می‌تواند صواب و خطا را تشخیص دهد، قوی باشد و بدون تأثیری‌پذیری از انفعالات، شادمانی را در خود جست‌وجو کند. بدین ترتیب، فلسفه به مثابه‌ی درمان، باید بتواند نور عقل را بیشینه کند که اراده‌ی قوی‌تر و آزادتر گردد. همچنین، به‌کارگیری این فرایند، برای همگان ممکن است، زیرا همگان به یک اندازه از عقل برخوردارند (Ibid: I:111).

اگر اراده ضعیف باشد و حتی کنش‌هایش کاملاً ناآزادانه متعین گردند، مسؤولیت اخلاقی از دوش کنشگر برداشته نمی‌شود و همچنان مسؤول کنش‌های خود است. او نیز نسبت به این که اراده‌ی خود را رها کرده که به هر سو رود و رضایت به ناآزاد بودن آن داده‌است، مسؤولیت اخلاقی دارد. بنابراین، باید بکوشیم که بر انفعالات نفسانی خود غلبه کنیم و آن‌ها را ذیل حکم عقل درآوریم، تا قصد ما به دنبال کردن چیزی یا دوری کردن از چیزی، براساس احکام محکم و متعین شکل گیرد. اراده را باید چنان قوی کرد که در شکل‌گیری حکم، شکل‌گیری قصد و به وقوع پیوستن کنش از آزادی هر چه بیشتر برخوردار باشد.

این با به‌کارگیری توأمان کتاب قواعد هدایت ذهن و کتاب انفعالات نفسانی ممکن است. دکارت در انفعالات می‌گوید که فقط قصد اراده کافی نیست، بلکه وجه شناختی نیز مهم است^{۱۰} (Ibid: I:345). در قواعد نیز می‌گوید که باید نور عقل را پرورش داد تا در تمام شرایط زندگی اراده را در انتخاب‌هایش راهبری کند (Ibid: I:10). وجه شناختی در کتاب انفعالات را می‌توان همان نور عقل در کتاب قواعد دانست^{۱۱} و این دو را نقطه‌ی اتصال این دو کتاب شمرد. همچنین،

^۹ well-ordered mind

^{۱۰} به همین علت است که می‌گوید اگر میل با شناخت درست تطابق داشته‌باشد، همواره خوب است (Descartes, 1985: I:379).

^{۱۱} هر دو را می‌توان تأکید بر این دانست که باید متعلق شناخت را با تصورات هر چه بیشتر واضح و متمایز بشناسیم. این جز با به‌کارگیری مستمر روش درست شناختن، حاصل نمی‌آید.

در انفعالات می‌گوید که آمادگی و تمهیدات کافی لازم است تا بتوانیم حاکم انفعالات خود گردیم و آنان را مهار و هدایت کنیم (Ibid: I:403). این آمادگی می‌تواند با به‌کارگیری مستمر روش و پروردن نور عقل حاصل آید. بنابراین، تمرین روش^{۱۲} نیز لازم است تا تأملات عملی ما به ثمر نشیند.

دکارت در نامه‌ها می‌گوید که کافی است انفعالات خود را تابع عقل قرار دهیم (Ibid: 265:III). با این حال، نمی‌توان مستقیماً با فعلی ارادی، انفعالات را برانگیخت یا جلوشان را گرفت، اما می‌توان انفعالات را مدیریت کرد. بدین منظور، باید ذهن را پرورده و روش‌مند سازیم. غایت روش، نیل به احکام صحیح‌تر و دقیق‌تر است و آن نیز راه رسیدن به بهروزی است. باید در به‌کارگیری روش‌مند ذهن و اراده ممارست و تکرار ورزید تا تبدیل به عادت شود و اراده عادت به خودانگیختگی در شکل‌دادن حکم و قصد کند. در این صورت، از اراده‌ای قوی بهره‌مند می‌گردیم که توان مدیریت انفعالات را دارد.

چنان که گفته‌شد، هرچند که ساحت عاطفی و هیجانی ما، با بدن‌مندی ما در ارتباط است و مدام با انفعالات مواجه است، اما می‌توانیم انفعالات را مدیریت کنیم. از این جا است که ایده‌ی «درمان» مطرح می‌شود و فلسفه هدایت روش‌مند ذهن را به ما می‌آموزد تا در نهایت، انفعالات را در سلطه‌ی خود درآوریم. فلسفه‌ی اخلاق دکارت روزنه‌ای به امید می‌گشاید و ما را نوید می‌دهد که با فهم علل روانی و جسمانی انفعالات، می‌توانیم به زندگی‌ای غنی نزدیک شویم و از نیروهای خارجی که مدام بر ما فشار می‌آورند، تا حد امکان رهایی یابیم (Cottingham, 2008: 246-8). زندگی همراه با خوشبختی، داشتن ذهنی خرسند و کام‌یافته است. بدین منظور، باید با بهره‌وری مداوم و مستمر از روش، آن را تبدیل به عادت کنیم تا بدین صورت، از اراده‌ای قوی برخوردار گردیم. در این صورت است که می‌توانیم از آزادی بیشتر و در نتیجه، بهروزی بیشتر برخوردار گردیم. هر چه نور عقل بیشتر شود و اراده قوی‌تر گردد، به

^{۱۲} منظور از روش قواعد آسان و اطمینان‌بخشی است که اگر دقیقاً به‌کار گرفته شوند، معرفت و نور عقل را افزایش می‌دهند (Descartes, 1985: I:16).

آزادی آرمانی نزدیک‌تر می‌شویم. در نتیجه، فلسفه به مثابه‌ی درمان، در واقع، پاسداری از آزادی و نزدیک شدن به آزادی آرمانی است، زیرا استفاده‌ی درست از اراده‌ی آزاد است که بیشترین رضایت و شادمانی را در زندگی به ارمغان می‌آورد و فضیلت نیز از آن جهت خوب است که مبتنی بر اراده‌ی آزاد ما است (Descartes, 1985: III:261).

نتیجه‌گیری

آزادی اراده در کارکرد تجربی‌اش، به علت بدن‌مندی، سلسله‌مراتبی است و می‌تواند به آزادی آرمانی نزدیک شود. هر چه به آزادی آرمانی نزدیک‌تر شویم، شادمانی و بهروزی زندگی افزون می‌شود، زیرا از رضایت ذهنی بیشتری برخوردار می‌گردیم. در نتیجه، استفاده‌ی درست از اراده‌ی آزاد بیش‌ترین شادمانی را در زندگی به ارمغان می‌آورد. برای نزدیک شدن به آزادی آرمانی باید ذهن را در مسیری روش‌مند آماده ساخت، به گونه‌ای که با به‌کارگیری مستمر روش ذهن را بدان عادت داد و سپس به پژوهش در انفعالات نفسانی خود پرداخت. از این طریق، با افزون ساختن نور عقل، از اراده‌ای قوی برخوردار می‌شویم که توان مدیریت انفعالات و نیل به بهروزی را دارد. بدین ترتیب، با بنیان قرار دادن آزادی و به‌کارگیری توأمان کتاب قواعد و کتاب انفعالات، می‌توان از ایده‌ی فلسفه به مثابه‌ی درمان در فلسفه‌ی دکارت سخن گفت.

منابع

- Christofidou, Andrea (2009). «Descartes on freedom, truth, and goodness». *Nous*. Vol 43, No 4/ December 2009. PP: 633-655.
- Cottingham, John (2008). *Cartesian Reflections*. First published. New York: Oxford university press.
- Cottingham, John (1993). *A Descartes Dictionary*. First published. Massachusetts: Blackwell.

- Descartes, Rene (1985). The Philosophical Writings of Descartes. Translated by John Cottingham and Robert Stoothoff and Dugald Murdoch. Vol I-III. First published. New York: Cambridge University Press.
- Hoffman, Paul (2009). Essays on Descartes. First published. New York: Oxford university press.
- Nolan, Lawrence (2016). The Cambridge Descartes lexicon. First published. New York: Cambridge university press.
- Rosner, David J. (2004). «Philosophy as therapy». Havi Carel and David Gamez. What philosophy is. New York: Continuum. PP: 213-225.

استدلال از راه ریسک استقرائی و توجیه دخالت ارزش‌های

غیر معرفتی

جلال عبدالمهی

کارشناس ارشد فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف

jalaljalal13721372@gmail.com

چکیده

دخالت ارزش‌های غیر معرفتی در استدلال علمی بحث‌های فراوانی به همراه داشته است. یکی از راه‌هایی که می‌تواند این دخالت را توجیه نماید، استدلال از راه ریسک استقرائی است. در این مقاله من استدلال داگلاس له دخالت ارزش‌های غیر معرفتی را بررسی می‌کنم. با طرح یک پرسش جدید، مشابه پرسشی که داگلاس اساس استدلال خود قرار می‌دهد، نشان خواهم داد این استدلال ممکن است با یکی از دو اشکال زیر مواجه شود: استدلال یا گرفتار دور و ارجاع‌های بی‌پایان است و یا به امور ظاهراً مبهمی می‌انجامد.

۱. مقدمه

تقریباً توافق عامی در مورد دخالت ارزش‌ها در بعضی از حوزه‌های مربوط به علم وجود دارد. مثلاً همگان می‌پذیرند که ارزش‌های اجتماعی می‌تواند در تعیین حوزه‌های پژوهشی که باید پیگیری شوند، تاثیر داشته باشد. اما، پذیرش دخالت ارزش‌های غیر معرفتی در استدلال علمی^{۱۳} - فرایندی که نحوه استنتاج نظریه یا فرضیه را تعیین می‌کند- با بحث‌های فراوانی همراه است. استدلال از راه ریسک استقرایی^{۱۴} یا نقد متدیک^{۱۵} از جمله مستمسک‌هایی‌اند که با اتکاء بر

¹³ Scientific reasoning

¹⁴ Argument from inductive risk

¹⁵ Methodological critique

آن‌ها سعی می‌شود دخالت مشروع^{۱۶} و غیرمستقیم^{۱۷} ارزش‌های غیرمعرفتی در استدلال علمی توجیه گردد (Elliott&Steel,2018:6&Douglas,2000:564). مطابق این استدلال علم مشحون از استقراست، به همین جهت محتوای علمی غیریقینی است. طبیعی است که قضاوت-کردن در چنین موقعیتی با پذیرش ریسک همراه است: تعمیم‌دادن توصیف از شواهد محدود مشاهده‌شده به موارد مشاهده‌نشده و بکارگیری نظریه در جایی فراتر از شواهد موجود، دو منبع عمده برای چنین ریسکی هستند. اما با وجود این ریسک با پرسش مقابل مواجه می‌شویم: چگونه می‌توان قضاوت کرد که شواهد موجود برای حمایت از یک ادعا کافی هستند؟ یا چگونه می‌توان قضاوت کرد که حمایت فراهم‌آمده از شواهد برای طرح آن ادعا در جامعه کافیست؟ داگلاس ۱۸ برای پاسخ به این پرسش، دخالت ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی را ضروری می‌داند و، بدین ترتیب، دخالت ارزش‌های غیرمعرفتی در استدلال علمی را توجیه می‌کند.

در ادامه، استدلال داگلاس را بیان می‌کنم. سپس نشان می‌دهم که در این استدلال مشکلاتی مضمراً است.

۲. استدلال داگلاس له دخالت ارزش‌های غیرمعرفتی

داگلاس، برای دفاع از نقش مشروع ارزش‌ها در استدلال علمی استدلالی دوبخشی^{۱۹} مشتمل بر استدلال درونی^{۲۰} و استدلال بیرونی^{۲۱} اقامه می‌کند. استدلال درونی بر این نکته اشاره دارد که صرفاً براساس ارزش‌های معرفتی، امکان تصمیم‌گیری در مورد حدکفایت شواهد برای حمایت از نظریه وجود ندارد. ارزش‌های معرفتی صرف نمی‌توانند حدکفایت شواهد را تعیین نمایند، زیرا دارای کارکردهای دیگری به شرح زیرند: ارزش‌هایی مثل کفایت‌تجربی و سازگاری دلالت‌گر میزان مقبولیت حداقلی نظریه‌اند؛ ارزش‌هایی مثل قدرت‌تبیینی و توانایی پیش‌بینی

¹⁶ Legitimate

¹⁷ Indirect

¹⁸ Douglas

¹⁹ Two-fold

²⁰ Internal Argument

²¹ External Argument

موفق میزان استحکام پشتیبانی شواهد از نظریه را نشان می‌دهند؛ ارزش‌هایی مانند سادگی و ثمربخشی به میزان ارزشمندی نظریه برای پیگیری در آینده اشاره دارند. هیچ‌یک از این موارد نمی‌توانند دلالت‌گر کفایت شواهد باشند (Douglas, 2018: 83-4). بدین ترتیب، در استدلال درونی ادعا می‌شود که ارزش‌های معرفتی، که داگلاس آن‌ها را ارزش‌های درونی می‌نامد، نمی‌توانند حدکفایت شواهد برای حمایت از نظریه را معین سازند. «با توجه به این ملاحظات پرسش از میزان شواهد بی‌پاسخ ۲۲ می‌ماند» (Ibid: 84). روشن است که این استدلال از ادعای ضرورتی ۲۳ صحبت می‌کند که مطابق آن دانشمند ضرورتاً و به‌ناچار از اموری غیر از ارزش‌های معرفتی در استدلال علمی استفاده می‌کند (Betz, 2018: 95).

استدلال بیرونی، بخش دیگر استدلال داگلاس است. مطابق این استدلال، اقتدار ۲۴ علم در جامعه، که نشانه‌اش پذیرش گسترده مدعیات علم و مبنای گرفتن این مدعیات در تصمیم‌گیری است، باعث ایجاد مسئولیت ۲۵ در علم می‌گردد. مثلاً، همگان انتظار دارند که دانشمندان به عنوان تولیدکنندگان مدعای علمی، داده‌ها را با دقت بررسی کنند و در نتیجه‌گیری‌ها از داده‌ها به‌خوبی استفاده کنند (Douglas, 2018: 87). اما مسئولیت‌های فوق تنها نوع مسئولیت نیستند، بلکه نوع دیگری از مسئولیت نیز وجود دارد و داگلاس با مبنای قرارداد همین نوع مسئولیت، برای دخالت ارزش‌های غیرمعرفتی در تعیین حدکفایت استدلال می‌کند.

همانند هر انسانی، دانشمندان عهده‌دار مسئولیت‌های عمومی‌ای در رابطه با عضویت‌شان در جامعه انسانی هستند. دانشمندان همانند دیگر افراد جامعه در هنگام بیان مدعای خود در محافل عمومی باید به دلالت‌گری مدعایشان بیاندیشند. «زمانی که ما مدعا را در محافل عمومی بیان می‌داریم، با فرض زمینه‌ای که در آن صحبت می‌کنیم، از ما انتظار می‌رود شاهد کافی برای حمایت از مدعایمان در دست داشته باشیم» (Ibid: 88). توجه به زمینه، لزوم توجه دانشمندان به پیامدهای اخلاقی و اجتماعی مدعایشان را نشان می‌دهد: باید با ملاحظه این پیامدها در مورد

²² Unanswered

²³ Necessity Claim

²⁴ Authority

²⁵ Responsibility

حدکفایت تصمیم‌گیری کنند. از اینجا داگلاس نتیجه می‌گیرد که در هنگام تصمیم‌گیری در باب حد کفایت، باید ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی جامعه مورد ملاحظه قرار گیرد (Ibid).

منظور داگلاس از توجه به دلالت‌گری مدعیات، اندیشیدن به امکان خطاهای نهفته در بیان مدعیات است. ملاحظه جامعه برای تصمیم‌گیری باعث می‌شود که دانشمند به امکان اشتباه انکاری^{۲۶}-عدم اذعان به درستی ادعایی که در واقع کاذب است- توجه کند. سعی در کاهش هر یک از این دو امکان اشتباه، منطقاً باعث بالارفتن امکان دیگر می‌گردد و انتظار می‌رود که دانشمند با وزن کردن این دو امکان اشتباه در نسبت با زمینه‌ای که در آن قرار داد، تعادلی را بین آن‌ها برقرار نماید. اگر فرد بخواهد از امکان اشتباه اثباتی اجتناب کند، باید از درستی مدعیاتش مطمئن گردد و این احتمال بالارفتن عدم اظهار مدعایی را به دنبال دارد که ممکن است در واقع درست باشد. مثلاً، در مورد آلودگی آب شهری، دانشمندی را تصور کنید که شواهد اندکی در دست دارد. چنانچه هدف این دانشمند، کاهش دادن امکان خطای اثباتی باشد، او به جای اظهار آلودگی آب شهری بایستی به دنبال شواهدی بیشتر باشد. اما چنانچه هدف او کاهش امکان خطای انکاری باشد، چون، در واقع، هدفش کاهش احتمال عدم اذعان به درستی ادعایی است که در واقع درست است، مجاز است آلودگی آب شهری را اعلام دارد. در این مثال، نقش زمینه را می‌توان بدین شکل بیان کرد: با توجه به اینکه آلودگی آب ممکن است وابسته به سلامتی مردم باشد، از دانشمند انتظار می‌رود که با وزن کردن پیامدهای اجتماعی اشتباه انکاری و اثباتی، اشتباه انکاری را ترجیح دهد و، لذا، نتایجش را منتشر کند. در عوض، در مورد جرم یک ستاره، لزومی به ترجیح اشتباه انکاری و انتشار سریع نتایج نیست، زیرا جرم ستاره ربط مستقیمی به مردم ندارد و لازم است که او بررسی‌های بیشتری انجام دهد تا از اشتباه اثباتی اجتناب کند (Ibid: 88-9).

بدین ترتیب، داگلاس از نقش علم در جامعه و اقتدارش، مسئولیت سنگین اخلاقی دانشمندان در قبال مدعیاتشان را نتیجه می‌گیرد. و سپس به یکی از انواع مسئولیت‌ها یعنی اندیشیدن به

²⁶ False negative

²⁷ False positive

پیامدهای مدعیات دانشمند در جامعه می‌پردازد و از این نکته که بعضی از مدعیات با توجه به وضعیت جامعه بسیار حیاتی‌اند، نتیجه می‌گیرد که دانشمند اخلاقاً باید تعادلی را بین خطاهای ممکن با توجه به ارزش‌های جاری در جامعه ایجاد نماید. بدین شکل، دخالت ارزش‌های غیرمعرفتی در تعیین حدکفایت و لذا استدلال‌علمی، اخلاقاً ضروری می‌گردد.

استدلال درونی از شکاف بین شواهد و نظریه‌های علمی صحبت می‌کند. این شکاف نشان می‌دهد که شواهد و ارزش‌های معرفتی یا درونی به‌تنهایی نمی‌توانند نظریه را متعین سازند و لذا همواره امری دلبخواهانه در کار است. مدعای استدلال بیرونی حکایت‌گر مدعای وظیفه‌ی ۲۸ی است که مطابق آن دانشمند الزام و قیدی اخلاقی دارد تا صریحاً داروی‌های اخلاقی و اجتماعی را وارد استدلال‌علمی سازد (Betz, 2018: 94). یعنی داگلاس شکاف و امردلبخواهانه را با اتکا به اخلاق و الزام اخلاقی توجه به مدعیات علمی رفع می‌کند.

در ادامه سعی می‌کنم با این استدلال روبه‌رو شوم و تا حدی در نتیجه‌ای که داگلاس گرفته تشکیک ایجاد نمایم.

۳. ایراد استدلال

استدلال درونی با نه گفتن به این پرسش که "آیا ارزش‌های معرفتی می‌توانند حدکفایت را تعیین کنند؟" (۱)، نتیجه گرفت که ارزش‌های معرفتی نمی‌توانند حدکفایت را تعیین سازند و این، جا را برای استدلال بیرونی باز کرد. از استدلال بیرونی نتیجه شد که اخلاقاً لازم است ارزش‌های معرفتی را در تعیین حدکفایت تاثیر داد. کاملاً روشن است که هدف داگلاس نشان‌دادن لزوم دخالت ارزش‌های غیرمعرفتی است. اکنون، جهت تشکیک در استدلال فوق، پرسشی را که داگلاس برای رسیدن به هدفش طرح کرده، دوباره مطرح می‌کنم: آیا با دخالت ارزش‌های غیرمعرفتی همراه با ملاحظه ارزش‌های معرفتی می‌توان حدکفایت را تعیین کرد؟ (۲) مسیر من جهت تشکیک در استدلال داگلاس نشان دادن این نکته خواهد بود که پاسخ به پرسشی که من طرح کرده‌ام، روشن نیست. البته داگلاس می‌تواند بگوید «پاسخ پرسش (۲)

برای من مهم نیست، چراکه هدف من توجیه دخالت ارزش‌های غیرمعرفتی بود و با طرح پرسش (۱) به هدفم رسیده‌ام. لذا، بی‌پاسخ ماندن پرسش (۲) اهمیتی ندارد». اما من فرض می‌کنم که داگلاس باید به پرسش (۲) پاسخ دهد.^{۲۹}

پاسخ به این پرسش دو حالت می‌تواند داشته باشد. اگر پاسخ به این پرسش مثبت باشد، اکنون، داگلاس باید نشان دهد که چگونه ارزش‌های غیرمعرفتی و معرفتی، رویه‌هم‌رفته، می‌توانند حدکفایت را تعیین کنند. یکی از پاسخ‌های احتمالی می‌تواند این باشد: استانداردهای متغیر یا انعطاف‌پذیر که بسته به ارزش‌های غیرمعرفتی تغییر می‌کند (John, 2015 & Wilholt, 2013). در بخش قبل توضیح دادم که این یکی از الزامات استدلال داگلاس است که استانداردهای معرفتی بسته به زمینه تغییر کنند.

منظور از تغییر استانداردهای معرفتی این است که حدکفایت شواهد با توجه به پیامدهای اجتماعی مدعیات تعیین گردد. از توضیحات داگلاس چنین برمی‌آید که وزن کردن اشتباه اثباتی و اشتباه انکاری، به تغییر میزان شواهد و استانداردهای لازم برای اظهار یک مدعا می‌انجامد. او خود از کلمه استاندارد انعطاف‌پذیر ۳۰ به عنوان استاندارد اشاره دارد که به دانشمند اجازه می‌دهد تا بسته به زمینه‌ای که در آن به فعالیت می‌پردازد به «دلالت‌گری‌های بالقوه مدعیاتش در نسبت با اشتباهات اثباتی و اشتباهات انکاری بردازد» (Dauglas, 2018: 89). لذا می‌توان گفت که الزام دخالت ارزش‌های غیرمعرفتی در استدلال علمی، تغییر استانداردهای معرفتی بسته به زمینه اجتماعی است. تغییر استانداردهای معرفتی به این معنی است که حدکفایت شواهد با توجه به پیامدهای اجتماعی مدعیات تعیین گردد. بسته به پیامدهای زمینه‌ای، در موقعیتهایی که لازم است استانداردهای معرفتی را بالا می‌بریم و شواهد بیشتری را لازم میدانیم تا از اشتباه اثباتی اجتناب کنیم؛ و در برخی دیگر از موقعیتهای استانداردها را پایین می‌آوریم و شواهد کمی را کافی می‌دانیم تا از اشتباه انکاری اجتناب کنیم. یعنی مطابق تجویز حاصله از استدلال داگلاس، ما با توجه به زمینه و ارزش‌های غیرمعرفتی، بایستی استانداردهای معرفتی را تغییر دهیم. اما روشن است که استانداردهای معرفتی، چه بالا بالا بروند چه پایین، در نهایت براساس ارزش‌های

^{۲۹} حداقل از نظر من طرح چنین پرسش‌هایی در کارهای تحلیلی کاملاً جاافتاده و مشروع است.

معرفتی مبتنا می‌یابد. یعنی اکنون داگلاس دوباره توجه ما را به ارزش‌های معرفتی برمی‌گرداند. اما نکته این است که مطابق با مدعای استدلال درونی، ارزش‌های معرفتی نمی‌توانند حدکفایت را مشخص سازند؛ چنانچه ارزش‌های معرفتی نتواند کارکرد تعیین حدکفایت را داشته باشد، معلوم نیست که ارجاع دوباره به ارزش‌های معرفتی-حتی اگر نامش این بار در قالب استاندارد معرفتی متغیر باشد- چگونه می‌تواند حدکفایت را مشخص سازد.

و چنانچه پاسخ به پرسش (۲) منفی باشد، لازم است به فکر اضافه کردن امور دیگری برای تعیین حدکفایت باشیم، دقیقاً همان کاری که داگلاس در مواجهه با پرسش (۱) انجام داد. اکنون باید این پرسش را طرح کرد چه امر دیگری لازم است به ارزش‌های معرفتی و غیرمعرفتی اضافه گردند تا حدکفایت تعیین شود. معلوم نیست که چه امری دیگری باید اضافه گردد تا حدکفایت تعیین شود. من نمی‌خواهم و نمی‌توانم، دقیقاً، این امر لازم را مشخص کنم. ولی صرف طرح این پرسش از این منظر مهم است که شاید هیچ‌گاه نتوان به پاسخ دقیق چنین پرسشی رسید و لذا شاید هیچ‌گاه نتوان حدکفایت شواهد برای حمایت از نظریه را تعیین کرد. آیا نرسیدن به پاسخ می‌تواند اضافه کردن هر امری را مجاز گرداند، حتی اگر برای آن امر استدلالی شبیه آنچه داگلاس اقامه می‌کند، اقامه گردد. به علاوه، چه تضمینی برای این است که با اضافه کردن آن امر جدید می‌توان حد کفایت را تعیین کرد، کما اینکه مورد پیشنهادی داگلاس هم نتوانست حدکفایت را مشخص سازد.

پس به طور خلاصه من سعی کردم با طرح پرسش (۲) در استدلال داگلاس، تشکیک ایجاد نمایم. طرح این پرسش و بررسی پاسخ‌های احتمالی نشان می‌دهد که نتیجه مورد نظر داگلاس، یا گرفتار یک دور معرفتی است که خود داگلاس منکرش است و یا با مشکل ابهام در تعیین-بخشی دقیق به پاسخ احتمالی مواجه است.

منابع

- Betz, G (2018). Why the Argument from Inductive Risk Doesn't Justify Incorporating Non-Epistemic Values in Scientific Reasoning, Current Controversies in Values and Science: 84-109

- Douglas, Heather E. (2000). "Inductive Risk and Values in Science." *Philosophy of Science* 67 (4): 559–579.
- Douglas, Heather E. (2018). Why Inductive Risk Requires Values in Science, *Current Controversies in Values and Science*. 81-93
- John, Stephen. (2015), a. "Inductive Risk and the Contexts of Communication." *Synthese* 192 (1): 79–96.
- Kevin C. Elliott and Daniel Steel (2018). Introduction: Values and Science: *Current Controversies*: 1-12
- Wilholt, T. (2013). Epistemic trust in science. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 64(2), 233–253.

توکویل، دموکراسی و آزادی

جواد ترکاشوند

ارشد فلسفه، دانشگاه بین المللی امام خمینی ره، قزوین

javad.torkashvand73@gmail.com

چکیده

الکسی دو توکویل (۱۸۰۵-۱۸۵۹) را می‌توان یکی از مایه‌ورترین فیلسوفان سیاسی سده نوزدهم دانست که به تامل درباب «آزادی و دموکراسی» پرداخته است. چنان‌که اثر سترگ او «دموکراسی در آمریکا»، مهم‌ترین مرجع درباب شناخت و مطالعه «دموکراسی جدید» به شمار می‌آید. اما، او بیش از آن‌که هواخواه دموکراسی باشد، دل در گروی آزادی داشت، زیرا معتقد بود دموکراسی زمانی نیرومند است که ریشه در آزادی داشته باشد در غیر این صورت به شیوه‌ای ستمگرانه می‌انجامد. این مقاله در پی آنست نشان دهد چرا توکویل آزادی را مقدم بر دموکراسی می‌داند و «برابری شرایط» چه نقشی در استقرار و تکوین آن دارد.

واژگان کلیدی: فلسفه سیاست، توکویل، دموکراسی، برابری شرایط، آزادی

۱. مقدمه

توکویل، پیش‌بینی می‌کرد که دموکراسی روزی در تمام جهان گسترش و سرنوشت محتوم تمام ملت‌های آینده خواهد بود (Mansfield, 2010: 7). چنان‌که، او نزدیک به دو قرن پیش، مهم‌ترین کتاب درباره دموکراسی حاکم بر جهان یعنی «دموکراسی در آمریکا» (زین پس دموکراسی) را نوشت (Siedentop, 1994: 7). وی در دیباچه دموکراسی می‌گوید؛ در دوران جدید، شرایط برابری سیاسی و اجتماعی شهروندان از هر دوران دیگری بیشتر است و می‌توان گفت نظیر آن در هیچ زمان و نقطه‌ای از جهان سابقه نداشته است. به طوری‌که در همه‌جا

«برابری شرایط» زندگانی ملت‌ها به نفع دموکراسی گردش داشته است و همه مردم با کوشش و تلاش به پیشرفت آن کمک کرده‌اند تا جایی که سلطه دموکراسی به آرامی همه نهادها، روحیات و افکار مردم را نسبت به دیگر شیوه‌های زمامداری تسخیر کرده بود و دیگر نوعی رژیم سیاسی صرف نبود بلکه فراتر از آن تبدیل به نوعی نظم سیاسی و اجتماعی شده بود. از همین رو، معتقد بود که «جهانی تماماً نو به علم سیاستی نو نیاز دارد» (Tocqueville, 2002: 17).

توکویل با مطالعه و مشاهده پیامدهای دو انقلاب آمریکا و فرانسه در پی واکاوی این مسئله بود که چرا دموکراسی در آمریکا بدون برخورد به موانع در جهت تمایلات طبیعی خود پیش رفته است و این جهش‌ها براساس آزادی رشد یافت و هماهنگ با رسوم و سنن در قوانین ریشه دوانید و شکفته شد. در حالیکه، انقلاب فرانسه با آن‌که سودای «دموکراسی، آزادی و برابری» را در سر می‌پروراند نه تنها به آزادی و نظم حقوقی، سیاسی و اجتماعی منتج نشد بلکه به باور وی «فقدان آزادی» آثار مخربی را برای کشورش به بار آورد که میراث آن بی‌ثباتی، آشوب و ناامنی، ترور و تغییرات پی‌درپی بود و شهروندان فرانسوی به چیزی فراتر از پول‌پرستی، مال‌اندوزی و بندگی در برابر مستبدان فکر نمی‌کردند. به همین دلیل، او در تقابل «دموکراسی» با «آزادی» جانب آزادی را می‌گیرد و بر این باور است که تنها آزادی است که می‌تواند این تباهی‌ها را که در واقع در سرشت جوامع و دموکراسی‌ها سرشته‌اند، براندازد و از تاثیر زیان‌بار آن‌ها جلوگیری نماید و باز تنها آزادی است که می‌تواند اعضای یک جامعه را از انزوا درآورد، انزوایی که در آن، یک فرد فقط سرگرم امور شخصی خویش است و به دیگران کاری ندارد؛ زیرا این آزادی است که انسان‌ها را به تماس با یکدیگر وامی‌دارد و بدان‌ها احساس عضویت فعالانه در اجتماع می‌بخشد (توکویل، ۱۳۹۵: ۱۹). این نوشتار در پی آنست که دموکراسی را در جغرافیای فکری توکویل تشریح کند و نشان دهد که چرا با بیم و امید بدان می‌نگریست و در گام بعد به مفهوم آزادی به مثابه مهم‌ترین ارزش و فضیلتی که در نزد وی بر دموکراسی اولویت دارد، پرداخته می‌شود.

۲. دموکراسی و «برابری شرایط»

توکویل، در تعریفی نخستین دموکراسی را «برابری شرایط یا موقعیت^۱» و نوعی «شیوه زیست^۲» تعریف می‌کند (Mansfield, 2010: 18). از این رهیافت، پرسش اساسی توکویل این است که چگونه برابر شدن وضع اجتماعی افراد در جهان جدید روند پیشرفت و استقرار یک جامعه دموکراتیک را تسهیل می‌کند. او برای کشف طبیعت و ماهیت دموکراسی بین سال‌های ۱۸۳۱-۱۸۳۲ به آمریکا سفر کرد، به کشوری که به نظر می‌رسید دموکراسی در آن به «حدومرزهای طبیعی» خود رسیده بود. از این رو، ویژگی اصلی دموکراسی آمریکایی برای او در این عبارت خلاصه می‌شد که برابری شرایط و امکانات در آمریکا چونان عامل محرکه‌ای است که همه عوامل دیگر از آن سرچشمه می‌گرفتند:

در میان چیزهای تازه‌ای که در آمریکا نظر مرا جلب کرد هیچ کدام به اندازه مشاهده مساوات و برابری امکانات برای مردم در من اثر نگذاشت. خیلی زود متوجه شدم که این عامل چه تاثیر شگفتی در جریان امور اجتماع دارد. در نتیجه همین برابری است که جامعه مسیر معینی را طی کرده است، قوانین گردش خاصی یافته‌اند، دولت‌ها تجربیات جدیدی آموخته و افراد نظریات خاصی به دست آورده‌اند (توکویل، ۱۳۹۶: ۶۵).

توکویل با پی بردن به نقش برابری برای مردمی که در دوران جدید زیست می‌کردند متوجه این نکته مهم شد که دایره نفوذ «برابری شرایط» از نفوذ سیاست و حدود قوانین وسیع‌تر است و به عبارتی دیگر، تسلط و تاثیر آن در امور اجتماعی کمتر از حکومت نیست. به همین دلیل نیز معتقد بود که «جهان جدید» نیازمند «علم سیاستی جدید» است، زیرا بر این باور بود که روند تاریخ از «نابرابری» به سوی بیشتر شدن «برابری شرایط و وضع اجتماعی» در حرکت است. لذا، زیست شهروندی با مفهوم «برابری» در دنیای جدید و قدیم با گستری گسترده روبرو شد و توکویل، سرآغاز این پیشرفت بسوی «برابری» را در آمریکا می‌دید و این مهم در اروپا نیز به دوران تسلط و استقرار خود نزدیک می‌شود:

¹ Equality of conditions

² Way of life

تقارنی میان دنیای جدید و قدیم به نظرم می‌رسید. می‌دیدم که گرچه مساوات و برابری امکانات در دنیای قدیم هنوز مانند آمریکا توسعه نیافته و به حدود نهایی خود نرسیده است، ولی هر روز بیشتر از روز پیش در حال توسعه است و دریافتم این دموکراسی که در آمریکا ناظر آن بودم در اروپا نیز با سرعت به دوران تسلط خود نزدیک می‌شود (همان: ۶۵-۶۶).

او برای تحلیل حرکت آرام و تدریجی «مناسبات و تحولات تاریخی» به سوی «برابری شرایط و موقعیت اجتماعی» به سراغ «زبان‌شناسی» و «تاریخ زبان» در واکاوی سیر معنایی واژه «جتلمن» می‌رود که کاربردی متفاوت پیدا کرده بود، نسبت به آنچه که در آغاز داشت. لذا، دلالت آن را به عنوان نزدیک‌تر شدن طبقات اجتماعی با یکدیگر می‌داند که از چند سده پیش آغاز شده تا جایی که پیشینه این واژه را «تاریخ دموکراسی» در دوران جدید در نظر می‌گیرد:

چندین سده است که واژه «جتلمن» در انگلستان کاربردی متفاوت از آنچه که در آغاز داشت، پیدا کرده است ... بررسی ارتباط میان تاریخ زبان و خود تاریخ، در اینجا باید بی‌گمان روشن‌گر باشد. از همین روی، اگر ما دگرگونی‌های واقع در زمان و مکان واژه gentleman را پیگیری کنیم که [ریشه] این واژه از gentilhomme فرانسوی مشتق شده است، درمی‌یابیم که دلالت آن به موازات نزدیک‌تر شدن فاصله طبقات انگلیسی و آمیختگی آن‌ها با یکدیگر پیوسته وسیع‌تر شده است. با سپری شدن هر سده‌ای، می‌بینیم که این واژه در مورد مردانی کمی فرورته‌تر از نظر اجتماعی به کار برده می‌شود. این دلالت نوین همراه با انگلیسی‌های مهاجر به آمریکا می‌رود. اکنون در ایالات متحد، این واژه در مورد همه شهروندان بدون هیچ‌گونه تمایزی به کار بسته می‌شود. به یک تعبیر می‌توان گفت که تاریخ این واژه، تاریخ خود دموکراسی است (توکویل، ۱۳۹۵: ۱۴۷-۱۴۸).

بنابراین، دموکراسی در اندیشه توکویل، واژه‌ای است که هم به معنای یک نظام سیاسی که در آن حاکمیت از آن مردم است و هم به معنای وضع اجتماعی، یعنی برابری وضع و حال مردم و کلیه متعلقات آن به کار برده شده است (کنن هوتز، ۱۳۹۳: ۲۱). البته توکویل این نکته را

می‌افزاید که تنها وضعیت اجتماعی افراد نیست که احوال آن‌ها را مقید و مشروط می‌کند، بلکه آنچه وضع و حال فرد را معین می‌کند برابری شانسی‌ها است نه برابری موفقیت‌ها، زیرا زیستن در یک جامعه دموکراتیک شانسی‌ها و موقعیت‌های برابری را در اختیار افراد گوناگون قرار می‌دهد که هر شخصی قادر است با تلاش و کوشش فردی شرایط موفقیت خود را فراهم کند. از این‌رو، این مفهوم برابر شدن در واقع جریانی است که در بطن پویندگی یا دینامیک جامعه مضمّن است و ابعاد گوناگون دارد که یک جنبه حقوقی است مانند برابری در مقابل قانون و حقوق سیاسی شهروندان و وجه دیگر آن فرهنگی است همچون شیوه زندگی افراد، تربیت مردم و تصور افراد از جامعه خود که در آن برابر هستند (همان: ۱۳).

۳. آزادی دموکراتیک

توکویل آنقدر به آزادی می‌اندیشید که پنج سال پس از نگارش جلد نخست دموکراسی در ۱۸۴۰ جلد دوم آن را با ارائه مجموعه پیشنهادهایی برای پاسداشت آزادی در دموکراسی‌ها به نگارش درآورد. چنان‌که می‌کوشید دموکراسی و آزادی را با عظمت مرتبط نماید (Mansfield, 2010: 1). زیرا، آزادی برای توکویل آن آرمان سیاسی‌ای بود که بسیار به آن دل بسته بود و به ستایش آن می‌پرداخت. با این توضیح، نگاه توکویل به آزادی را می‌توان چنین خلاصه کرد: «من مفهوم آزادی معتدل و منظم را مفهومی وصف کرده‌ام که توسط باور [مذهبی]، اخلاق، و قوانین، مقید شده است... این تبدیل به [موضوع] مورد علاقه شدید من در تمام طول عمرم شد» (Richter, 2007: 247). با وجود این، آزادی در قاموس توکویل، به موازات دموکراسی، در میان مفاهیم بسیار مبهم و چندوجهی قرار می‌گیرد، آن گونه که مفسران تاریخ فلسفه سیاست بیان کرده‌اند، برداشت و تفسیر وی از آزادی متفاوت بوده است، چنان‌که دست کم می‌توان سه معنای متفاوت در واکاوی او از آزادی را مشاهده کرد؛ یکم، آزادی واقعی، دوم، آزادی در کشاکش حکومت اشرافی و دموکراتیک و سوم، آزادی همچون خیری ذاتی و نخستین برای بشر یعنی آزادی در بیان، کردار، و زیستن بدون فشار و اجبار است. در واقع، بر اساس این نگرش، سخن گفتن از آزادی چونان خیر نخستین برای ملل، اقوام و افرادی که هرگز آن را تجربه نکرده‌اند بی‌فایده است:

توکویل، آزادی را در سه مفهوم یا زمینه متفاوت به کار می‌گیرد: اول بر حسب مزایایی که به واسطه دوام [یا زندگی] سیاسی یک حکومت آزاد

فراهم می‌شود؛ دوم، بر حسب تمایزی که بین آزادی دموکراتیک و اشرافی قائل است؛ و سوم، بر حسب تمایل لفظی او به تحسین آزادی همچون یک خیر ذاتی، خیری که تنها افرادی می‌توانند درک‌اش کنند که آن را تجربه کرده باشند، خیر بزرگی که نمی‌توان [تنها] به واسطه نتایجش درباره آن داوری کرد. آزادی، لذت قادر بودن به سخن گفتن، عمل کردن، و نفس کشیدن بدون اجبار است، [اموری] که خدا و طبیعت آن را پرورانده‌اند. در واقع بر اساس این دیدگاه به آزادی همچون یگانه خیر، آزادی را نمی‌توان برای اقوام و افرادی تحلیل و تشریح کرد که هرگز «این مزه عالی» را نچشیده‌اند (Richter, 2007: 247).

علاوه بر این، او اضافه می‌کند، کشمکش‌هایی که در پی می‌آیند مانند تضادهای میان افراد، گروه‌ها و احزاب نباید بیش از حد بزرگ و هراس‌انگیز باشند به طوری که نظم را به خطر بیندازد یا منجر به انقلاب شود. بلکه این امور را باید به مثابه تلاش منحصر به فرد یک زندگی سیاسی آزاد در جهت نیرو و سلامت جامعه مورد تقدیر قرار داد. نسخه اصلاح شده این تحلیل در متن مربوط به یادداشت‌های سفر به انگلستان وی در ۱۸۳۵ نیز دوباره نمایان شده است. در آن زمان، انگلستان مهد جمهوری‌های دموکراتیک نبود، بلکه «مهد آزادی» زندگی سیاسی انگلیسی بود که آن را مایه پویایی اقتصادی آن کشور یافته بود. زیرا، به باور او در انگلستان، رونق و رفاه به واسطه سیاست‌ها و قوانین آزاد و آرام فراهم شده است:

زندگی در آزادی ضروری است، نه برای آشفتن [جامعه] به وسیله هیجان و جنبش و خطر دائمی ... من انگیزه‌هایی را در روح انسانی انگلستان می‌بینم که زندگی سیاسی به آن داده است. ... قوانین در انگلستان، جرأت جستجوی سعادت، آزادی در پیگیری شادی، علم به عادات مورد نیاز برای دست یافتن به آن و اطمینان به لذت بردن از آنچه که مولود آن‌ها است را می‌بخشد (Tocqueville, 1958: 116).

بنابراین، توکویل در جلد نخست دموکراسی (۱۸۳۵) و دقیقاً پس از آن طی زمانی که مشغول نوشتن جلد دوم کتاب در سال ۱۸۴۰ بود، استدلال هایش در باب برتری‌های یک زندگی سیاسی اصیل در یک حکومت آزاد را بسط می‌دهد. او در جلد نخست دموکراسی در باب حقوق شهروندی مورد نیاز برای چنین نظم سیاسی آزاد در یک جامعه دموکراتیک را مشخص می‌کند: «آزادی مطبوعات، آزادی تجمع، آزادی تشکیل احزاب، آزادی مذهب، و رقابت میان احزاب» (Richter, 2007: 249). از این تفسیر، او شرایط جامعه آزاد و دموکراتیک را وضعیتی فعال و پویا می‌داند، درحالی‌که در جوامع غیرآزاد سلطنتی و اشرافی همه چیز آرام و بی‌حرکت به نظر می‌رسد تا جایی گویی مردم آن هیچ امید و آرزویی ندارند. پس، در اولی صحبت جز بر سر بهبود و ترقی نیست. اما، در دیگری وضع چنان است که گویی جامعه آن‌چه را آرزو می‌کرده است تحصیل نموده و دیگر هیچ آرزویی ندارد. جز آن‌که آرام بگیرد و در پرتو نعم و امتیازاتی که به دست آورده است استراحت کند. با این حال، کشوری که در آن، آن‌همه برای ترقی و کسب سعادت مجاهدت و کوشش می‌کنند از دیگری که آن‌همه از سرنوشت خود راضی به نظر می‌رسد آسایش و رفاه بیشتری دارد. حال، وقتی وضع این دو کشور در نظر گرفته شود آن‌همه احتیاجات جدیدی که در کشور آزاد همه روزه احساس می‌شود، با بی‌نیازی کشور دیگری که هیچ احتیاجی احساس نمی‌کند باورکردنی نیست. این نظر که درباره کشورهای آزاد سلطنتی و یا در کشورهایی که اشرافیت حکومت می‌کند صدق می‌نماید به طریق اولی درباره کشورهای جمهوری دموکراتیک صدق می‌نماید، زیرا در جمهوری‌های دموکراتیک دیگر صحبت بر سر این نیست که قسمتی از هیئت اجتماع در صدد بهبود و ترقی جامعه باشند، بلکه کلیه افراد جامعه در این راه کوشش می‌کنند (توکویل، ۱۳۹۶: ۳۲۴).

نتیجه‌گیری

توکویل، یکی از فیلسوفان سیاسی سترگی است که به «سنجش دموکراسی و ستایش آزادی» پرداخته است. چنان‌که معتقد بود آزادی‌گرایی جدید به علم سیاستی نو نیازمند است، زیرا مفهوم «برابری شرایط» برای شهروندان در جهان جدید به قدری مهم است که پیش از آن سابقه نداشته و این امر به ترویج و استقرار «دموکراسی» نیز سرعت بخشیده است. از این‌رو، دموکراسی در اندیشه وی همچون شیوه‌ای از زیست به موازات «آزادی» در مسیر پیشرفت قرار گرفته بود. اما،

توکویل بیش و پیش از دموکراسی، دغدغه پاسداری از آزادی و حقوق بشر را داشت. زیرا، نگران این مسئله بود که چگونه در دوران مدرن «استبداد و ستمگری» نه از راه نظام‌های سلطانی و پادشاهی مطلق بلکه از درون نظام‌های نوآئینی برمی‌خیزد که شکل و شمایل دموکراتیک دارند. بنابراین، او مدافع و منتقد دموکراسی بود و آزادی را مقدم بر آن می‌دانست، بدین دلیل که دموکراسی می‌تواند بر حسب اینکه شرایط برقراری آن چه باشد به آزادی یا به اقتدارگرایی و ستمگری اکثریت منتهی شود.

منابع

- توکویل، آ. (۱۳۹۶). تحلیل دموکراسی در امریکا، مترجم: رحمت الله مقدم مراغه ای، تهران. نشر علمی و فرهنگی
- توکویل، آ. (۱۳۹۵). انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن، مترجم: محسن ثلاثی، تهران. نشر مروارید
- کنن هوتتر، ژ. (۱۳۹۳). توکویل، مترجم: بزرگ نادرزاد، تهران. نشر هرمس
- Mansfield, H. C, (2010). Tocqueville, A Very Short Introduction, Oxford university press
- Richter, M. (2006). "Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies", in C. B. welch (ed.), The Cambridge Companion to Tocqueville. Cambridge: Cambridge University Press, 245-275
- Smith, S. B. (2012). Political philosophy. Yale University Press
- Tocqueville, A. ([1835] 2002). Democracy in America. trans. H C. Mansfield & D Winthrop. Chicago: University of Chicago Press
- Tocqueville, A. (1958). Journeys to England and Ireland, trans. George Lawrence, ed. J. P. Mayer. London: faber & faber
- Siedentop, L. (1994). Tocqueville, Oxford university press

تبیین مواقف و روش استدلالی کتاب بنیادگذاری برای متافیزیک اخلاق

آرش باقری محمدآبادی
دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تهران
Bagheri.arash73942014@gmail.com

چکیده

در میان مفسران اختلافاتی برای فهم مواقف ادعایی و روش استدلالی کتاب بنیادگذاری برای متافیزیک اخلاق کانت موجود است. آن‌ها درباره اینکه منظور کانت از تحلیلی و ترکیبی بودن روش متن چیست و همچنین در تبیین مواقف متن اختلاف دارند. در نوشتار پیش‌رو مواقف متن مشخص شده، و نشان داده می‌شود که منظور کانت از روش‌های مذکور طبق اصطلاح‌شناسی فلسفه نقادی و نه اصطلاح‌شناسی سنتی، فهمیدنی است.

مقدمه

مقاله پیش‌رو درباره بیانی از مقدمه‌ی کتاب بنیادگذاری برای متافیزیک اخلاق (از این به بعد بنیادگذاری) است. کانت می‌گوید هدف این کتاب جستجو و تأسیس اصل نهایی اخلاق است (Kant, 2002: 4:392).^۱ پس کتاب بنیادگذاری دو هدف را پی می‌گیرد. حال کانت برای اینکه به این اهداف دوگانه دست یابد چگونه عمل می‌کند؟ او می‌گوید: «در این اثر من روشی را اتخاذ کرده‌ام که باور دارم مناسب‌ترین [روش] است، و این است که به طور تحلیلی از شناخت مشترک به تعیین اصل نهایی آن [شناخت مشترک] می‌رسم و [بعد] به طور ترکیبی از بررسی این اصل و منابع آن به شناخت مشترک بازگشته‌ام» (Ibid, 4:392). کانت برای اینکه به این روش عمل کند و به اهداف دوگانه‌ی جستجو و بعد تثبیت اصل نهایی اخلاق دست یابد، کتاب را به سه بخش تقسیم کرده است. بخش‌بندی کتاب مطابق بیان خود کانت (Ibid, 4:392) به این طریق است:

^۱ ارجاع دهی به متون (جز درس‌های منطق) بر مبنای شماره‌گذاری صفحات Kants gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe (Berlin: deGruyter, 1902-) است.

بخش اول: گذار از شناخت عقلانی مشترک اخلاق به فلسفی.

بخش دوم: گذار از فلسفه مردم‌پسند اخلاق به متافیزیک اخلاق.

بخش سوم: گام نهایی از متافیزیک اخلاق به نقد عقل عملی محض.

شرح فقرات فوق دستور کار این نوشتار است. با توجه به این بخش بندی پرسش‌هایی مطرح می‌شود. گذار کردن چه معنایی دارد؟ هر گذاری که کانت مطرح می‌کند در چه نقطه‌ای از متن به انجام می‌رسد؟ مراد کانت از تحلیلی و ترکیبی بودن روش او چیست و با توجه به این بخش‌بندی در کجا این روش‌ها را اعمال کرده است؟ همچنین وقتی کانت می‌گوید که در انتها به شناخت مشترک بازگشته است، در چه نقطه‌ای از متن این بازگشت را انجام داده است؟ پاسخ دادن به این پرسش‌ها که مقصود این نوشتار است در درک خواننده از کل اثر یاری خواهد رساند، چرا که فهمیدن پاسخ این پرسش‌ها به منزله‌ی فهمیدن این است که سیر استدلالی کانت در کل کتاب چیست و به همین خاطر همواره در کتب شرح بنیاد موضوعی مهم در کانت شناسی بوده است. نشان دادن موافق در متن و فهم روش کانت در استدلال خود مطابق با هدف دوگانه کتاب، موضوع این نوشتار است.

تبیین موافق و نقاط انتقال در بخش‌های کتاب

بخش نخست با این عبارت آغاز می‌شود: «هیچ چیزی در هیچ جای جهان و حتی خارج از جهان نمی‌تواند به اندیشه درآید که به طور بی قید و شرط خوب دانسته شود مگر اراده‌ی خوب» (Ibid, 4:393). در ادامه کانت به توضیح این عبارت می‌پردازد که اراده خوب به خودی خود خوب است. عنوان بخش نخست کتاب «گذار از شناخت عقلی مشترک اخلاق به [شناخت] فلسفی» است. پس موقف نخست «شناخت عقلی مشترک اخلاق» است. در ابتدای بخش دوم می‌گوید: «اگر ما تا اینجا مفهوم خود از وظیفه از کاربرد مشترک عقل عملی خود بدست آورده‌ایم، به هیچ روی نباید از این نتیجه گرفت که با آن به مثابه مفهومی تجربی رفتار کرده‌ایم» (Ibid, 4:406). از این گفته نتیجه گرفته می‌شود که موقف «شناخت عقلی مشترک اخلاق» نه یک موقف تجربی صرف وابسته به شرایط که همچنین امری عقلانی است. پس باید نتیجه بگیریم، اینکه اراده‌ی خوب به خودی خود خوب است، مفهومی عقلانی است، و کانت بعداً خود به طور گذرا بر این دریافت مهر تأیید می‌زند: «مفهومی از یک اراده که... سوای از هر مقصودی خوب است... [این مفهوم] از پیش در فاهم‌ی دقیق نهفته است و بیشتر نیاز به آشکار کردن دارد تا آموختن» (Ibid, 4:397). اینکه مفهوم اراده‌ی خوب در فاهمه نهفته است و آموختنی نیست، نشان از این دارد که داشتن شناختی از اراده‌ی خوب، خودش یک شناخت عقلانی مستقل و نهفته در آگاهی است که نیازی به آموزش و روند تجربی ندارد، و ما می‌توانیم این شناخت را آگاهی اخلاقی نام بنهیم. آگاهی اخلاقی این است

که موجود آگاه به این امر، درمی‌یابد که باید طبق مقتضیات اراده‌ی خوب به انجام هر عملی که تحت این نوع از اراده کردن قرار می‌گیرد اراده نماید، چرا که تنها چیزی که در جهان یا حتی خارج آن بدون هیچ حدودی و شرطی خوب است همین است. بدین ترتیب آگاهی اخلاقی نخستین موقف کتاب بنیاد است. کانت این آگاهی اخلاقی را در کتاب نقد عقل عملی واقعیت عقل^۱ (Kant, 2015: 5:31) نام‌گذاری می‌کند. بدین ترتیب شناخت اخلاقی از پیش در عقل هست، و با رجوع به عقل می‌تواند به عنوان واقعیتهای مورد قبول نزد هر سوژه پذیرفته شود. فهم این مسئله برای فهم روش کانت در متن حائز اهمیت است. حال برای رسیدن از شناخت عقلانی مشترک به فلسفی، گذار لازم است. کانت می‌خواهد از دل یک موقف (در اینجا شناخت عقلانی مشترک اخلاق) به موقف بعدی برسد. پس برای اینکه بتواند به انجام این فرایند دست بزند، باید از دل تحلیل خود یک موقف، بتوان موقف بعدی را بیرون کشید. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که باید میان هر موقف با موقف بعدی یک همبستگی مفهومی جدی وجود داشته باشد، یعنی از تحلیل دقیق یک موقف گذار به موقف بعدی تکمیل می‌شود.^۲ کانت گذار از موقف نخست به دوم را با بررسی مفهوم وظیفه کلید می‌زند، چرا که مفهوم اراده‌ی خوب را در خود دارد. پس برای جمع بندی این بحث، مشخص می‌شود که معنای موقف نخست کتاب، آگاهی اخلاقی سوژه‌ی خردورز مرید است که به طور عقلانی بدون اتکا به تجربه برای او حاصل می‌شود، و کانت گذار از این موقف را با شروع بررسی مفهوم وظیفه که از همین آگاهی اخلاقی در موجود متناهی نتیجه می‌شود در بخش اول (Kant, 2002:4:397) آغاز می‌کند. گذار در جایی که فرمول امر مطلق را ارائه می‌دهد کامل می‌شود (Ibid, 4:402)، و بدین ترتیب به موقف شناخت فلسفی اخلاق می‌رسد.

¹ Fact of reason

^۲ در اینجا باید توجه نماییم که این تبیین از گذار کردن اصلاً محل توافق نیست. برای مثال دیتر شونکر معتقد است که گذار کردن نزد کانت رسیدن به موقف بعدی است به طوری که فرایند متن به خودی خود در این رابطه ضروری نیست. یعنی مفهوم گذار در خود نحوه حرکت نیست، بلکه صرفاً استدلال آوری برای خود موافق و در نتیجه صرفاً چستی خود موافق اهمیت دارد (Schönecker, 2009: 99). همچنین تیمرمان طراحی دقیق متنی را نمی‌پذیرد (Timmermann, 2007: 14). اما روش تحلیلی متن نمی‌تواند به نحو دیگری باشد مگر اینکه از دل گذارها موافق به ضرورت از دل همدیگر بیرون کشیده شوند و در نتیجه روند متن باید لاقبل به نحوی ضروری باشد.

بخش دوم با موقف فلسفه مردم پسند اخلاق می‌آغازد. دیتر شونکر به همراه آلن وود به عنوان پیشگام این نحوه تفسیر ساختار کتاب بنیادگذاری، بر خلاف مفسران پیشین، عقیده دارند که در آغاز بخش دوم شاهد یک شروع تازه هستیم (Schönecker/Wood, 2015: 8)،^۱ و تیمرمان (Timmermann, 2007: 13) و آلیسون (Allison, 2011, 35) تفسیر مشابهی دارند. این دقت نظر گرچه بر تمام مفسران بیست سال اخیر اثرگذار بوده، ولی به نظر می‌رسد که موجه نباشد. چرا که اشاره‌ی کانت به اشتباه فیلسوفان، در بخش نخست (Kant, 2002: 4:404)، نشان‌دهنده‌ی پیوستگی دو بخش نخست است، پس موقف «فلسفه مردم پسند اخلاق» که به تبیین اشتباه فیلسوفان از اصل اخلاق اشاره دارد، از دل بررسی همان موقف «شناخت فلسفی اخلاق» برمی‌آید و شاهد یک آغاز تازه در بخش دوم نیستیم. آغاز گذار بخش دوم با عبارت «ولی برای آنکه... فقط با گام‌های طبیعی از داوری اخلاقی عادی ... به فلسفی نرسیم، بلکه از فلسفه مردم پسند ... به متافیزیک دست یابیم... باید قوه عملی عقل را از قواعد کلی تعیین‌کننده‌ی آن تا جایی که مفهوم وظیفه از آن زاده می‌شود دنبال کنیم...» (Kant, 2002: 4:412). این گذار طبق اشاره کانت با «گام گذاشتن به متافیزیک اخلاق» (Ibid, 4:426) کامل می‌شود. در موقف متافیزیک اخلاق اصل نهایی اخلاق (یکی از اهداف متن) تبیین می‌شود که همان اصل خودآیینی^۲ است.

بخش سوم با موقف متافیزیک اخلاق آغاز می‌کند و در نتیجه خودآیینی را در آغاز بحث قرار می‌دهد. اما کانت می‌خواهد مطابق هدف دیگر خود تأسیس این اصل نهایی را دستور کار قرار دهد. حال چون این اصل تجربی نبوده بلکه عقلانی است، تأسیس آن جز در حدود عقل محض ممکن نیست. پس کلنت باید به نقد عقل عملی محض گام بردارد. حال با توجه به اینکه این کار باید نه در موقف متافیزیک اخلاق بلکه در نقد عقل محض صورت گیرد، کانت باید از بحث درباره‌ی خودآیینی به مقدمات نقد عقل عملی محض منتقل شود. همانطور که خودش اشاره می‌کند این کار با اشاره به فراهم کردن این مقدمات برای چنین نقدی در حدود عقل محض در پایان زیربخش نخست از بخش سوم کتاب (Ibid, 4:447) صورت می‌گیرد.^۳

^۱ کتاب مشترک ایشان در اصل به زبان آلمانی در سال ۲۰۰۲ منتشر شده است و در نتیجه معرفی ایشان به عنوان «پیشگام» این نحوه از تفسیر درست است، و با اینکه سال چاپ ترجمه در ۲۰۱۵ بعد از طبع آثار آلیسون و تیمرمان و ... است، آن‌ها متن کتاب اصلی به زبان آلمانی را قبلاً خوانده‌اند و در کتابشناسی آثارشان نیز بدان اشاره کرده‌اند.

2 Autonomy

^۳ بنا بر تفسیر مشهور Reinhard Brandt توسط به دو نظرگاه در صفحه 4:450 بنیادگذاری محل برداشتن گام از متافیزیک اخلاق به نقد عقل عملی محض است و مشکل تأسیس که در موقف متافیزیک اخلاق حل

همچنین بازگشت به شناخت مشترک که در متن (Ibid, 4:392) وعده داده شده است، با عبارت «کاربرد عملی عقل مشترک انسان درستی این استنتاج را تأیید می‌کند» انجام می‌پذیرد (Ibid, 4:454). بدین ترتیب مواقف متن تبیین می‌شود.

بحث در روش

در باب روش متن میان مفسران توافق وجود ندارد. چون بیان شد که دو بخش اول در امتداد هم هستند، و همچنین چون بیان شد که موقف نخستین متن همان آگاهی اخلاقی پذیرفته شده یا واقعیت عقل است، روش تحلیلی متن، نه یک روش تحلیلی-مفهومی^۱، مثلاً چنانکه شونکر-وود (Schönecker/Wood: 2015, 12) بیان می‌دارند، بلکه روش تحلیلی به همان معنایی است که کانت در تمهیدات بیان می‌دارد (4:274-275). یعنی بر مبنای چیزی که پیشاپیش از صحت آن اطمینان حاصل کرده‌ایم، در اینجا واقعیت عقل، آغاز می‌کند و با این روش به خاستگاه آن می‌رسد. از طرفی وقتی پیوستگی دو بخش نخست تأیید شود، تفسیر پاول گایر نیز باطل است، که بخش نخست را تحلیلی و بخش دوم را ترکیبی لحاظ می‌کند (Guyer, 2007: 34). همچنین جز یافتن اصل نهایی اخلاق در بخش دوم و جز پذیرفتن پیوستگی دو بخش نخست، کانت خود در پایان بخش دوم به تحلیلی بودن بخش دوم اذعان می‌کند (Kant, 2002: 4:445). همچنین چون در همانجا بیان می‌دارد که برای این روش تحلیلی از مفهوم پذیرفته شده‌ی اخلاق آغاز می‌کنیم، این تبیین که روش تحلیلی در اینجا هماهنگ با بیان کانت از روش تحلیلی در تمهیدات است، تأیید می‌شود. دلیل اشتباه گایر در تفسیر این است که بیان کانت در تمهیدات در مورد روش ترکیبی و تحلیلی را نمی‌تواند با روش کتاب بنیادگذاری جفت و جور کند، به این دلیل ساده که در نیافته است که موقف آغازین متن باید «واقعیت خود عقل»، که برای عقل پذیرفته شده است باشد. به همین خاطر کاربرد تحلیلی و ترکیبی را در بیان کانت تقریباً همان کاربرد سنتی تر این واژه‌ها، و نه کاربرد کانتی آن‌ها، لحاظ می‌کند.

در مورد روش ترکیبی، باید گفت که چون طبق بیان کلنت روش ترکیبی در حدود خود عقل محض صورت می‌گیرد، و از آنجا که کانت در بخش سوم از متافیزیک اخلاق به حدود عقل محض گام می‌گذارد، طبیعی است که در حدود عقل محض روش ترکیبی به کار گرفته شود، و بدین ترتیب روش کانت در بخش سوم طبق بیان او در تمهیدات (Kant, 2004: 4: 274)

ناشدنی است در موقف متافیزیک اخلاق با توسل به این دو نظرگاه حل می‌شود (Allison, 1990: 220). اما مسئله‌ی مهم این است که اصلاً بدون حضور در موقف نقد عقل عملی محض توسل به این دو نظرگاه از پیش ممکن نیست، فلذا کانت باید پیش تر خود را به این موقف رسانده باشد.

¹ conceptual-analytical

در مورد روش فهمیدنی است نه چنانکه مفسران تبیین می‌کنند، با تطبیق اصطلاح‌شناسی کانتی با اصطلاح‌شناسی سنتی که در مورد روش ترکیبی به کار می‌رود. برای مثال شونکر برای فهمیدن روش ترکیبی کانت به درس‌گفتارهای منطق یاشه رجوع می‌کند (Schönecker, 2009: 95n). کانت در منطق یاشه بیان می‌دارد که روش ترکیبی برای کارهای علمی پیچیده مناسب است و روش تحلیلی برای کاربرد عامه (Kant, 1992: 639). بدین ترتیب شونکر با توسل به این متن هم آغاز کردن متن از شناخت عادی اخلاق و هم پیچیدگی مثال‌زدنی بخش سوم متن را توجیه می‌کند. یا به عنوان مثالی دیگر دیدیم که گایر با توجه به اصطلاح‌شناسی سنتی به تبیین روش کانت می‌پردازد، اما سیر طی شده در این نوشتار نشان می‌دهد که باید روش کانتی را با توجه به اصطلاح‌شناسی فلسفه نقادی و نه درس‌گفتارهای منطق عمومی یا اصطلاح‌شناسی سنتی فلسفه دریافت.

نتیجه‌گیری

بدون فهمی دقیق از مفهوم «واقعیت عقل» در کتاب نقد عقل عملی و اصطلاح‌شناسی کانتی در مورد روش آنطور که در کتاب تمهیدات می‌آید، نمی‌توان به فهمی از ساختار استدلالی کتاب بنیادگذاری برای متافیزیک اخلاق راه یافت. در رابطه با مواضع اثر در این نوشتار به دقت سخن گفته شده است، و همچنین بیان شد که دو بخش نخست در امتداد یکدیگر، و نه به طور مجزا، برای دست یافتن به هدف نخست اثر یعنی «جستجوی اصل نهایی اخلاق» به روش تحلیلی - هماهنگ با توضیح کانت از این روش در تمهیدات - نوشته شده است. همچنین بخش سوم برای توجیه و تأسیس اصل نهایی اخلاق، که هدف دوم نوشتار بود، در حدود عقل محض به تقریر درآمده است، و به همین خاطر معنای روش ترکیبی در اینجا هماهنگ با معنای روش ترکیبی در کتاب تمهیدات است. و در نتیجه با توجه به متون کانت و در دیالوگ با مفسران مهم کانت در تبیین مواضع و روش متن می‌توان به یک پاسخ نهایی درباره‌ی این مسائل دست یافت.

منابع

آثار اصلی:

- Kant, Immanuel (2015): Critique of Practical Reason, Translated and Edited by Mary Gregor, Cambridge University Press.

- Kant, Immanuel (2002): *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Translated by Allen W.Wood, Yale University Press.
- Kant, Immanuel (1992): *Lectures on logic*, Translated and Edited by J. Michael Young, Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (2004): *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*, Translated and Edited by Gary Hatfield, Cambridge University Press.

منابع ثانوی:

- Allison, Henry E. (1990): *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press.
- Allison, Henry E. : (2011): *Kant's "Groundwork for the Metaphysics of Morals": A Commentary*. Oxford University Press.
- Guyer, Paul (2007): *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Reader's Guide*, continuum.
- Schönecker, Dieter, (2009): *The Transition from Common Rational Moral Knowledge to Philosophical Rational Moral Knowledge in the Groundwork*, Edited by Karl Ameriks and Otfried Höffe, In *Kant's Moral and Legal Philosophy*, Cambridge University Press.
- Timmermann, Jens, (2007): *Kant's "Groundwork of the Metaphysics of Morals": A Commentary*. Cambridge University Press.
- Wood, Allen W./ Schönecker, Dieter, (2015): *Immanuel Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals A Commentary*, Translated by Nicholas Walker, Harvard University Press.

وجود ذهنی؛ آمیزه‌ای معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی

کسری فارسیان

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس

aminseydi14@gmail.com

چکیده

در این مقاله برآنم که با اثبات دو جنبه‌ی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی برای وجود ذهنی، به بحث پیرامون وجود ذهنی بپردازم. از آنجا که وجود ذهنی، در هم‌تنیده‌ی با علم حصولی است، محور اصلی بحث را علم حصولی قرار داده‌ام. برای اثبات دو جنبه‌ی مذکور، ابتدا از چیستی علم حصولی بحث می‌کنم، سپس با بیان دو دلیل جدید، به اثبات علم‌حصولی مبادرت-ورزیده و مفادش را مورد کنکاش قرار خواهم داد تا از این رهگذر، جهت معرفت‌شناختی وجود ذهنی را سامان دهم، سپس با اثبات تقرر نفسانی، جهت هستی‌شناختی آن را خواهم نمود. رویکرد من در این نوشتار، تحلیلی-توصیفی است.

طرح مسأله

مدعا در وجود ذهنی این است که ما تقرری نفسانی اعلمی داریم که متوقف در خود نیست (دیگر نما) و در عین معادل خارجی داشتن و تطابق با خارج، بی‌اثر است. برای تقریر درست مدعا در وجود ذهنی، باید به این پرسش پاسخ داد: نحوه‌ی وجود علم حصولی چگونه است و تفاوتش با وجودهای دیگر چیست؟ محل نزاع در وجود ذهنی، پاسخ به این پرسش است، نه بحث از عینیت ذهن و خارج. بحث از وجود ذهنی دارای دو جهت می‌باشد: یک جهت معرفت‌شناختی و یک جهت هستی‌شناختی. اصل اثبات علم حصولی که واقعا علم به خارج و مطابقت با واقع است، بحث از جنبه‌ی معرفت‌شناختی وجود ذهنی است که بسیاری از فیلسوفان

^۱. مراد از تقرر نفسانی نحوه وجود است.

آن را فرو گذاشته‌اند. مسأله‌ی هستی‌شناختی وجود ذهنی این است که وجودی که در ذهن من است چه نوع تفرری دارد؟ چرا با وجود انحفاظ ذاتیات، انسان ذهنی با انسان خارجی، از حیث دارا بودن آثار خارجی متفاوت‌اند و یکی‌شان در خارج دارای آثار است و دیگری بی‌بهره از آثار؟

از آنجا که بستر اصلی طرح‌بحث در وجود ذهنی، علم حصولی است، برای اثبات جهات معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی در وجود ذهنی، ابتدا از چیستی علم حصولی سخن خواهیم گفت، سپس به اثبات آن پرداخته و مفادش را بیان خواهیم کرد تا از این رهگذر جهت معرفت-شناختی وجود ذهنی را سامان دهیم، سپس با اثبات تقرر نفسانی جهت هستی‌شناختی آن را می‌نمایم. مطالب طرح شده در این نوشتار، با وجود الهام‌گیری از کلمات فیلسوفان، در آثار فلسفی پیشین سابقه‌ای ندارد.

علم حصولی؛ دیگرنمائی و مطابقت با واقع

مطلق علم، انکشاف است؛ خواه از قسم حصولی باشد و خواه از قسم حضوری؛ با این تفاوت که در اولی انکشاف مرآتیی، عکسی، ظلّی (سایه‌ای)، تبعی و بی‌اثر است، اما در دومی انکشاف حقیقی، اصلی و دارای اثر.

متعلق علم حضوری خودنمائی است و دقیقاً خود را می‌نمایاند نه دیگری را، اما متعلق علم حصولی صورت حاصله‌ای در نفس است که خودنمائی نمی‌کند بلکه دیگرنما است؛ به اصطلاح حیثیت‌اش «ما به ینظر» است، نه «ما فیه ینظر»؛ غرق در دیگری است و دقیقاً او را نشان می‌دهد. آن مفهوم گزاره‌ای که در ذهن من وجود دارد، مطابقت صددرصدی با محکی خارجی خود دارد. این تطبیق، خاصیت ذاتی علم حصولی است.

اثبات علم حصولی

زمانی که می‌گوییم «می‌دانم» و «علم دارم»، این گزاره‌ها به چه معناست؟ اگر مفهوم، خود حقیقت را نشان ندهد و از او گزارش و خبر ندهد، نمی‌توانم بگویم علم دارم؛ بنابراین در نهاد علم مطابقت و انکشاف خوابیده است. همان‌گونه که ذات هستی، وحدت و بساطت چیزی جز هست، وحدت و بساطت نیست و هیچ‌گونه تکثری به حسب ذاتشان ندارند، ذات علم نیز چیزی جز علم که همان انکشاف است، نیست. به طور کلی می‌توان گفت ذات هر چیزی خودش است و ذات علم نیز خودش، خودش است و خودش چیزی جز انکشاف نیست.

برای اثبات علم حصولی، اثبات یک مصداق از علم حصولی (علم‌مّا) کفایت می‌کند. یک راه عقلی شکل‌گرفته در سنت ما برای اثبات علم حصولی، نفی سفسطه است. اما از این طریق نیز می‌توان اقامه‌ی برهان کرد: هر امری که نسبت به آن حالت اضطرار عقلی داریم و ضرورت

عقلی در آن نهفته است، علم حصولی را نشان می‌دهد. تمام قضایای ضروری اولی^۱ برای تحصیل علم ما کافی است. مثل اصل این همانی؛ هرچیزی خودش خودش است؛ چرا که مفاد اصل این همانی این است که «بالضرورة در خارج، چنین است»، پس به علم حصولی رسیدیم؛ چرا که مدعا در علم حصولی آن است که خارج آنچنان که هست به دستم آمد. اضطرار و ضرورت از نهاد این قضیه و قضایای مشابه‌اش نظیر «الاربعه زوج» یا «الکل اعظم من الجزء» و... برمی‌خیزد^۲ و از این طریق ما به واقع می‌رسیم؛ در واقع با بیان این قضایا می‌خواهیم بگوئیم که خارج جز این اصلا نمی‌تواند باشد.

در این استدلال از علم و وجود ذهنی به خارج می‌رسیم و نه بالعکس (از خارج به وجود ذهنی نمی‌رسیم) چنانکه خواجه در بحث وجود ذهنی عمل کرده است (حلی، ۱۴۱۷: ۴۰)؛ چرا که بدین طریق، مسأله‌ی مطابقت حل می‌شود نه با آن طریقه‌ای که خواجه‌نصیر پیموده است.

مفاد علم حصولی چیست؟

لازمه‌ی علم حصولی انطباق است. وقتی می‌گویم «علم دارم»، یعنی واقع برای من کشف شده است. ممکن است اشکال شود که در جهل مرکب نیز من ادعا می‌کنم که علم دارم، پس علم یقینی با جهل مرکب چه تفاوتی دارد؟! در جهل مرکب، علم بالمعنی الاعم داریم، اما در علم یقینی، علم بالمعنی الاخص برای ما حاصل می‌شود و علم به معنای حقیقی کلمه، علم بالمعنی الاخص است. اوست که دقیقا علم است؛ «اساسا علم اگر علم باشد، حتما باید مطابقت با واقع داشته باشد» (حلی، ۱۳۷۱: ۳۰۸). هویت علم حقیقی (علم بالمعنی الاخص، نه علم بالمعنی الاعم که جهل مرکب را هم شامل می‌شود)، چیزی جز این نیست که حتما باید واقع را بنمایاند. بحث علم حصولی، بحث علم بالمعنی الاخص است نه بالمعنی الاعم که شامل جهل هم می‌شود.

با این بیان روشن شد که با پذیرش علم حصولی، سر از مطابقت علم با خارج درآوردیم. بنابراین تا کنون هم وراء‌نمایی وجود ذهنی اثبات گردید و هم انکشاف وجود ذهنی از واقع و

۱. قضایایی که در آنها تصور طرفین برای حکم‌کردن کافی است.

۲. با این قید، جهل مرکب خارج می‌شود. در جهل مرکب علم داریم اما اضطرار از نهادش خارج نمی‌شود؛ در واقع «نمی‌داند که نمی‌داند». در علم بالمعنی الاخص، کشف ضروری دارد.

مطابقتش با واقع. ایضا نشان داده شد که خاصیت ذاتی علم حصولی یا علم بالمعنی الاخص یا معرفت حقیقی، همان کشف وراء است.^۱

تا این جا بحث مربوط به جهت معرفت‌شناختی در وجود ذهنی بود (اثبات اصل علم حصولی؛ اساساً علمی داریم یا نه؟)

تقرر نفسانی علم حصولی ۲ (وجود ذهنی)

ادله‌ای که بر وجود ذهنی اقامه کرده‌اند، بدیهی است و در واقع نوعی تنبه است. در اینجا به ذکر دو دلیل که در آثار قدما ذکر نگردیده است، می‌پردازم:

استدلال اول: وجدانیات؛ بالوجدان مفهوم دردی دارم که غیر حقیقت درد است، و بالوجدان مفهوم درد از حقیقت درد خبر می‌دهد جز آنکه اثر آن را ندارد؛ این مثال تصویری است. درد دیروز ملال‌آور بود؛ مثال تصدیقی. با این استدلال گرچه وجود ذهنی فی‌الجمله به اثبات می‌رسد، اما شمولیت این دلیل فقط در حد وجدانیات برآمده از تصور و تصدیق است و تمام مصادیق وجود ذهنی را دربر نمی‌گیرد.

استدلال دوم: این استدلال گرچه لابه‌لای کلمات فیلسوفان در بحث‌های مختلف دیده می‌شود، اما به صورت یکجا و منسجم و در قالب یک استدلال بر وجود ذهنی مطرح نگردیده است:

تصورات و تصدیقاتی درون خود می‌یابیم که یک نحوه تقرر دارند - ولو از مفاهیم عدمی یا امتناعی باشند-. این تصورات و تصدیقات، علم حقیقی به خارج و به وراء خود و محکی خود است و حکایت کشفی از خارج دارند و بر آنها صدق می‌کنند؛ تفاوتی ندارد که این را از طریق شهود دریابیم یا به وسیله عقل و یا ترکیب شهود و عقل. بالوجدان می‌یابیم که اثر خارج را ندارند؛ خواه اثر ذاتی و خواه اثر عارضی مثل مفهوم نمو.

چنین وجودهای انکشافی‌ای که وجود دارند، از محکی خارجی‌اش نیز حکایت می‌کند ولی اثر او را ندارند؛ باید غیر از خود آن محکی باشند. تا اینجا مغایر بودن وجود ذهنی با وجود خارجی را نشان دادیم. برای آن که مطابقت و انکشاف شکل گیرد باید گفت موطن تقرر صورت حاصله برای عالم غیر از موطن تقرر صورت خارجی است؛ جایگاه اولی ذهن است و جایگاه دومی عین و خارج.

۱. اگر این نکته خوب درک شود، بحث شبه اصلا معنی ندارد.

۲. تقرر نزد عالم، دقیق‌تر از تقرر نفسانی است. می‌گوئیم نفسانی چون در انسان دیده‌ایم.

اکنون باید تقرر نفسانی‌اش را اثبات کنیم: وقتی گزاره‌ای را تشکیل می‌دهیم حداقل بخشی از آن حکم است و حکم، کار نفس است پس چنین گزاره‌ای نفسانی است. تمام تصورات در طریق تصدیق نیز حکم تصدیق (گزاره) را دارند. پس این سخن هم در مورد تصور صادق است و هم در مورد تصدیق.

پس آنچه به وجود ذهنی موجود می‌شود، اولاً وجود دارد، ثانیاً وجودش غیر از وجود خارجی است و ثالثاً نحوه‌ی وجودش نفسانی است؛ ولی از طرفی دقیقاً خارج را هم نشان می‌دهد؛ یعنی وجود نفسانی صرف ندارد (که حالت کشف نداشته باشد) بلکه وجود نفسانی - علمی دارد (حالت کشف دارد). این دقیقاً همان وجود ذهنی است. این دلیل بر وجود ذهنی، دلیل عامی است که تمام مصادیق و افرادش را شامل می‌شود و نشان می‌دهد که هر آنچه از سنخ تصور و تصدیق است، از سنخ وجود ذهنی است.

در بستر تاریخی بحث وجود ذهنی، برای مفاهیم فلسفی هم یک نحوه وجود ذهنی فرض می‌شد، اما به مرور با طرح اشکال معروف وجود ذهنی (جوهر یا عرض بودن)، وجود ذهنی اختصاص به ماهیات یافت.

اما با این استدلال نشان داده شد که بخلاف رأی پیشینیان، که کارایی علم حصولی (وجود ذهنی) را صرفاً در حیطه‌ی ماهیات می‌پنداشتند، باید گفت گستره‌ی حکایت‌گری علم حصولی، فراتر از ماهیات و حتی معقولات ثانی است و هیچ‌گونه فرقی میان مفاهیم فلسفی مثل «مفهوم من»، «مفهوم اصل عدم تناقض» و مفاهیم ماهوی مثل «مفهوم درخت» نیست؛ به طور کلی می‌توان ادعا کرد هر آنچه بیرون از موطن مفهوم و گزاره‌ی حکمی است را دربرمی‌گیرد؛ به عبارت دیگر، هر آنچه علم حصولی است را شامل می‌شود. این گره‌کوری است که در بحث صدرا هم حل نشده بود.

برخی فیلسوفان سعی داشته‌اند تا از طرقی نظیر تصور کلی طبیعی (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۶) یا از راه امور عدمی (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۴) وجود ذهنی را اثبات کنند. اما این طرق، در سنخ خاصی از تصورات؛ تصورات عدمی، کارآمد است و دیگر تصورات را نمی‌نمایاند. علاوه بر این، صرفاً پایه اول وجود ذهنی (مغایرت) را به اثبات می‌رساند و از اثبات پایه دوم (در خارج بودن) ناتوان است. سایر ادله‌ی اثبات وجود ذهنی نیز یا مبتلا به همین اشکال‌اند و یا از اشکالات دیگری رنج می‌برند،^۱ لذا من سعی در ارائه‌ی استدلالی نوین داشتم.

۱. در متن تفصیلی این موارد را ذکر کرده‌ام.

حال که نشان داده شد که وجود ذهنی هم خاصیت تقرر نفسانی دارد و هم خاصیت انکشاف. باید پرسید: مراد از تقرر نفسانی (حضور نزد عالم) چیست؟ آیا مراد این است که علم حصولی دو تکه است؟ یا نفس تقرر نفسانی‌اش، علمی است؟

تقرر نفسانی علم حصولی همان علمیت و انکشاف‌اش است. مثلاً در گرسنگی که می‌گوئیم تقرر نفسانی دارد، گرسنگی را از آن نمی‌گیریم و بعد بگوئیم تقرر نفسانی دارد، بلکه خود گرسنگی است که تقرر نفسانی دارد. هکذا در علم. حالت انکشاف ذاتی اوست اما وجود و تقررش، نفسانی است. در این وجود (وجود علمی) نحوه وجودش از همان اول نفسانی است و در عین حال حالت علمی دارد. یعنی اولاً وجودی نفسانی است و ثانیاً با حفظ نفسانیت، علمیت و انکشاف ذاتی دارد، اما ذاتی وجودی که بعینه یکی هستند نه ذاتی ماهوی که در آن جنس و فصلی داریم و عام و خاصی. اساساً وجود ذهنی یعنی وجودی نفسانی، معرفتی، ادراکی که ناظر به وراء خودش است. قید «نظارت به وراء خودش» بسیار مهم است و گرنه می‌شود گفت که علم حضوری هم تقرر نفسانی است ولی صورت حاصله‌ای در وسط نیست، بلکه ربط به خارج است. اما در علم حصولی ما می‌خواهیم بگوئیم وجود ذهنی چیزی است غیر از وجود خارجی و تقررش غیر از تقرر خارجی است. با این بیان، خاصیت وجود ذهنی که همان، اخبار از خارج است، به دست می‌آید؛ به نحوی که اولاً خارج شبح نشود و ثانیاً خارج‌نمائی با همان تقرر نفسانی رخ می‌دهد نه با اضافه‌ی نفس به خارج. به بیان عقلی می‌توان گفت که در علم حصولی، علم و معلوم یک چیزاند: علم را درون خود داریم، در عین حال ترس نیز—مثلاً— در درون ماست. فرق علم و ترس چیست؟ آنچه باعث شد علم تقرر نفسانی پیدا کند، جهت علمی اوست. علم، ذات و ذاتی‌اش، انکشاف است. پس وجود للعالم‌اش غیر از هویت انکشافی نیست. در ترس، گرچه تقرر نفسانی داریم، اما هویتش انکشاف نیست.

اساساً نحوه وجودی که وجود ذهنی دارد، کشف واره است لذا می‌توانیم بگوئیم وجود کشفی، مرآت‌ی و حکائی. وقتی در وجود ذهنی می‌گوئیم «له نحو من الوجود» دقیقاً مرادمان این است.

رد دو قول رقیب؛ شبح و اضافه

با استدلالی که در اثبات علم حصولی ذکر شد، هر دو قول نفی می‌شود؛ چرا که در اضافه مدعا این است که اضافه‌ای به خارج صورت می‌گیرد و تقرر نفسانی‌ای وجود ندارد (فخررازی، ۱۴۱۰: ۳۲۴/۱). در قول شبح نیز، با وجود آنکه تقرر نفسانی پذیرفته می‌شود، رکن علمیت و مطابقت با واقع انکار می‌شود (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۳۷۲: ۳۰۲/۱). اما در این نوشتار

نشان داده شد که علم حصولی (وجود ذهنی)، هویتش صورت حاصله در نزد عالم است و مطابقت صددرصدی با خارج دارد.

اگر علم همان اضافه به خارج باشد در مطلق گزاره‌های معطوف به خارج (مطلق تصورات و تصدیقات) می‌باید هیچ خطایی در هیچ تصور و تصدیقی پیش نیاید! وقتی می‌گوئیم علم ما اضافه به خارج است؛ یعنی به سان علم حضوری شود که سراسر صدق و حق است، پس باید خطایی نباشد؛ چون خطا در جایی معنی دارد که فاصله‌ای بین مدرک و مدرک باشد و اللازم باطل فالمقدم مثله. پس گزاره‌هایی داریم که گاه مطابق است و گاه نیست؛ پس باید هویتی غیر اضافی داشته باشد و چنین چیزی تقرر نزد عالم دارد؛ پس غیر از وجود خارجی‌اش تقرر دیگری دارد که همان تقرر نزد عالم یا تقرر نفسانی است.

وقتی اثبات کردیم وجود ذهنی تقرر نفسانی دارد، پس قول به اضافه پاسخ یافته و در مطالب پیشین عینیت وجود ذهنی با خارج را نشان داده بودیم، لذا قول به شبیح نیز پاسخ می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار نشان داده شد که وجود ذهنی دارای دو جنبه‌ی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی است. با اثبات علم حصولی، وراء نمایی، انکشاف و مطابقت وجود ذهنی با واقع نشان داده شد تا بدین طریق جهت معرفت‌شناختی حاصل آید. با ارائه‌ی دو دلیل نوین در اثبات وجود ذهنی و اثبات تقرر نفسانی و بیان نحوه‌ی وجودش، جهت هستی‌شناختی نیز به دست آمد. با صورت‌بندی نوینی که برای وجود ذهنی ذکر شد، قول به اضافه و شبیح نیز ابطال گشت.

منابع

- ابن سینا. (۱۴۰۴ق). الشفاء (الالهیات). قم: انتشارات کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی‌نجفی.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۷ق). کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تقدیم حسن حسن‌زاده آملی. قم: مؤسسه النشر العلمی.
- همو. (۱۳۷۱). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید و یلیه رساله التصور و التصدیق. چاپ پنجم. قم: بیدار.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۱۰ق). المباحث المشرقیه، تصحیح و تعلیق محمد المعتمم بالله البغدادی. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العربی.

سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح هانری کربن، نجفقلی حبیبی و سیدحسین نصر. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

ملاصدرا. محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۰ش). الشواهد الربوبیه فی مناہج السلوکیه، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی و حاشیه ملاهادی سبزواری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

نگاهی فلسفی به مساله اندازه گیری در مکانیک کوانتومی

سید معین دوستانی نژاد

دانشجوی کارشناسی فیزیک، دانشکده فیزیک، دانشگاه صنعتی اصفهان

smdoostani@gmail.com

چکیده

مساله اندازه گیری، یکی از مسائل و معضلات مهم در مبانی مکانیک کوانتومی است که علی رغم تلاش های فلاسفه فیزیک و فیزیکدانان، هنوز به نتیجه ی مورد توافقی نرسیده است. در مقاله حاضر پس از طرح این مساله بنابر تقریر مادلین، به بیان مدل های پیشنهادی برای حل آن و تبیین پیش فرض های فلسفی این مدل ها خواهیم پرداخت. در نهایت به بیان برخی از اشکالات وارد شده به این راه حل ها پرداخته و نشان می دهیم هیچ یک از این مدل ها در حل مساله اندازه گیری موفق نبوده اند.

مقدمه

دایسون^۱، فیزیک دان برجسته معاصر، در سخنرانی خود در انجمن ریاضی آمریکا، ریاضیدانان و فیزیکدانان را به دو گروه تقسیم کرد؛ پرنده صفتان و قورباغه صفتان. همان طور که پرندگان در ارتفاع پرواز می کنند و افق های وسیع را می بینند، عالمان پرنده صفت نیز افق های دور را می بینند و با نگاهی کلان به مسائل می نگرند. در مقابل، همانگونه که قورباغه ها فقط گیاهانی را می بینند که در اطرافشان روئیده اند، دانشمندان قورباغه صفت نیز فقط به جزئیات بعضی اشیاء خاص می پردازند و مسائل را یک به یک و جداگانه فهم می کنند. البته وی در ادامه اذعان کرد که پیشبرد علم مرهون تلاش هر دو گروه است.

یکی از نکات مهمی که سالیانی دراز مغفول واقع شده بود اما در دهه های اخیر مورد توجه دوباره قرار گرفته است، داد و ستد میان فیزیک و فلسفه است. فلسفه ای که در پس فرمالیزم های فیزیکی قرار دارد، باعث طرح مسائل و ایده های فیزیکی و حتی شکل گیری مدل های

¹Freeman Dyson (1923-2020)

جدید می‌شود. ضمن اینکه ملاحظات فلسفی به فیزیکدانان وسعت و در عین حال عمق در نگاه بخشیده و شرط لازم برای پرنده صفت بودن در تعبیر دایسون است. از طرفی نتایج حاصل از کارهای فیزیکی منجر به طرح سوالات و دغدغه های جدید فلسفی می‌شود.^۱ مساله اندازه گیری نیز از این قاعده مستثنا نیست. پیش فرض ها و نگرش های فلسفی متفاوت باعث شکل گیری مدل های متفاوت برای تبیین این مساله شده است. در این نوشته ابتدا اندازه گیری کوانتومی را بیان کرده، سپس به طرح مساله اندازه گیری که در واقع تعارض میان اندازه گیری کوانتومی با مکانیک کوانتومی است، خواهیم پرداخت. در گام آخر نیز مدل های ارائه شده برای حل این مساله و اشکالات آنها را بررسی می‌نمائیم.

اندازه گیری کوانتومی

مادلین، فیلسوف آمریکایی، در تحلیل خود از اندازه گیری کوانتومی به تبیین سه موضوع می‌پردازد:^۲

۱- نتایج اندازه گیری: در سیستم های کوانتومی با حالاتی^۳ مواجهیم که به صورت ترکیبی خطی از حالت های دیگر هستند؛ البته این ترکیب خطی، خود حالتی مستقل است و با حالاتی که ماهیتا غیر مستقل اند، متفاوت است. پس از اندازه گیری، سیستم مورد نظر یکی از حالات موجود در ترکیب خطی را اختیار می‌کند و نتیجه ای معین^۴ از میان مقادیر ممکن، برای کمیت مشاهده پذیر حاصل می‌شود.

۲- آماری بودن اندازه گیری: نتایجی که نظریه پیشنهاد می‌کند، طبق قانون بورن^۵ احتمالاتی اند. به بیان دیگر، هر یک از حالت های اندازه گیری شده، با احتمالی مشخص تحقق می‌یابند.

۳- اثرگذاری اندازه گیری: در فرایند اندازه گیری، حالت سیستم تغییر کرده و تحولات آینده سیستم تحت تاثیر قرار می‌گیرد. در واقع پس از اندازه گیری، حالت سیستم به ویژه حالت متناظر با مقدار اندازه گیری شده تبدیل می‌شود.

^۱ بنگرید به (مهدی گلشنی، ۱۳۹۰: ۳۶۰)

^۲ بنگرید به (Tim Maudlin, 1995)

^۳ states

^۴ deterministic

^۵ Born rule

اندازه گیری کوانتومی در مقابل مکانیک کوانتومی ۱

شهود معمول ما درباره اندازه گیری این است که سیستم مورد اندازه گیری، واجد کمیتی است که ما آن را اندازه گیری می کنیم. در واقع انتظار داریم اندازه گیری خاصیتی را آشکار سازد که سیستم پیش از فرایند اندازه گیری واجد آن بوده است. به طوری که حتی اگر اندازه گیری روی سیستم صورت نگیرد نیز، سیستم این خاصیت را دارا باشد؛ مثلاً در اندازه گیری مکان ذره، انتظار داریم ذره پیش از اندازه گیری در مکانی حضور داشته باشد و ما با اندازه گیری، آن مکان را بیابیم. فیزیک کلاسیک نیز دقیقاً این شهود ما را برآورده می کند.

اما مکانیک کوانتومی به ما می گوید حالت سیستم قبل از اندازه گیری به صورت برهم نهی^۲ از ویژه حالت های ممکن است. غیر شهودی بودن این امر در آزمایش گربه شرودینگر به خوبی نمایان است. در این آزمایش فرضی، قبل از بررسی سیستم، حالت سیستم به این صورت بیان می شود:

$$|\text{cat}\rangle = N(|\text{alive}\rangle + |\text{dead}\rangle)$$

که در واقع بیانگر این است که حالت گربه ترکیبی خطی از حالت های زنده و مرده با احتمال برابر است.

اما این برهم نهی ویژه حالت ها، منشا تعارضی اساسی میان اندازه گیری کوانتومی با مکانیک کوانتومی است. مکانیک کوانتومی حالت سیستم را ترکیبی خطی از ویژه حالت ها معرفی می کند، در حالی که اصل اندازه گیری به ما می گوید حالت سیستم پس از اندازه گیری تنها یک ویژه حالت است.

آلبرت^۳ در این باره می نویسد:

دینامیک به طرز عجیبی در مورد آنچه هنگام اندازه گیری رخ می دهد، غلط است. با این حال به نظر می رسد در زمانی که اندازه گیری نمی کنیم همین دینامیک توصیف درستی از آنچه واقع می شود، ارائه می دهد. (Albert, 1992:79)

مدل های ارائه شده در مساله اندازه گیری

برای حل معضل اندازه گیری راه حل هایی پیشنهاد شده است. مادلین بر اساس سه گزاره غیر قابل جمع زیر، به تبیین این راه حل ها می پردازد. (Maudlin, 1995:7)

۱- تابع موج کامل است.

^۱ بنگرید به (علیرضا منصوری، ۱۳۹۰)

^۲ superposition

^۳ David Albert (1954)

۲- معادله تحول دینامیکی، یک معادله خطی است.

۳- حاصل اندازه گیری، نتیجه ای معین خواهد بود.

طبق دیدگاه وی، در هر یک از مدل های پیشنهاد شده، تنها دو گزاره از میان این سه گزاره به عنوان اصل پذیرفته شده است. بنابراین می توان راه حل های ارائه شده را در قالب سه مدل عمده در نظر گرفت: مدل متغیرهای نهان^۱، مدل تقلیل و آگاهی^۲ و مدل حالت نسبی^۳.

۱-۴. مدل متغیرهای نهان

تعارض میان اصل اندازه گیری و مکانیک کوانتومی ناشی از این فرض بود که تابع موج، توصیف کاملی از واقعیت فیزیکی ارائه می کند؛ اما اگر تابع موج را ناقص در نظر بگیریم، می توانیم بگوییم سیستم قبل از اندازه گیری نیز، در همان ویژه حالت معین پس از اندازه گیری بوده است. اما از آنجا که توصیف مکانیک کوانتومی از سیستم ناقص بوده، تابع موج حالت معین ذره را مشخص نکرده، بلکه صرفاً برهمه‌نی از حالات ممکن را نمایش داده است.

طبق این دیدگاه تابع موج درک ما از سیستم را توصیف می کند. بنابراین تقلیل تابع موج یک تغییر فیزیکی نیست؛ بلکه صرفاً یک تغییر معرفتی است. توضیح آنکه معرفت ما نسبت به حالت سیستم، قبل از اندازه گیری، صرفاً به برهمه‌نی از حالت های ممکن منحصر است و با وجود اینکه سیستم واقعاً در یک حالت معین قرار دارد، ولی ما شناختی نسبت به این حالت معین سیستم نداریم. در حالی که پس از اندازه گیری نسبت به حالت معین سیستم شناخت پیدا می کنیم. بنابراین تابع موج در این حالت، تنها همان ویژه حالت معین خواهد بود.

در مدل متغیرهای نهان موجبیت کلاسیک برقرار است. در واقع ذرات در تمام اوقات دارای سرعت و مکان مشخصی هستند. این تعیین مکانی ذرات به عنوان یک اصل هستی شناسانه^۴ در این مدل پذیرفته شده است.

گرچه این تعبیر در وهله اول جالب به نظر می رسد؛ اما مشکلاتی را نیز در پی دارد؛ از جمله: ناتوانی در تبیین پدیده تداخل (interference).

سنگ بنای این مدل را دو بروی در ۱۹۳۰ گذاشت. دو سال بعد اما قضیه ای که نویمان^۵ مدعی اثبات آن شده بود، به شدت این نظریه را تحت الشعاع قرار داد. طبق این قضیه هیچ نظریه موجبیتی حاوی متغیرهای نهان نمی تواند در تمامی نتایج با مکانیک کوانتومی سازگار

¹ Hidden variables

² Collapse & Consciousness

³ relative state

⁴ ontological axiom

⁵ John Neumann (1903-1957)

باشد. با این حال بوهم در ۱۹۵۱ توانست نظریه ای حاوی متغیرهای نهان ارائه دهد که کاملاً با مکانیک کوانتومی سازگار باشد.

نهایتاً با وجود اینکه این مدل از مزایای مهمی مثل موجبیتی بودن و بی نیازی از ناظر غیر کوانتومی در تقلیل تابع موج برخوردار است، اما به علت وجود اشکالاتی در آن، مورد استقبال واقع نشد. از این اشکالات می‌توان به تفسیر غیرشهودی از واقعیت، ناتوانی در تبیین پدیده تداخل و غیر موضعی بودن که در تعارض با نسبیت خاص است، اشاره نمود. (مهدی گلشنی، ۲۸۷:۱۳۹۰)

۲-۴. مدل تقلیل و آگاهی

سنگ بنای این مدل را نویمن نهاد. وی با پذیرش کامل بودن تابع موج و بیان دو اصل زیر به حل مساله اندازه گیری پرداخت:

- ۱- وقتی هیچ اندازه نمی‌گیری صورت نمی‌گیرد حالت سیستم های فیزیکی بر اساس معادله دینامیکی حرکت، یعنی معادله شرودینگر مشخص می‌شود.
- ۲- وقتی اندازه می‌گیری انجام می‌شود، تحول حالت براساس اصل تقلیل صورت می‌گیرد؛ نه براساس معادله شرودینگر.

به عبارتی برهمکنش سیستم با دستگاه اندازه گیری باعث می‌شود که حالت ترکیبی سیستم به یک حالت مشخص تغییر یابد. اما سوال مهمی که باید به آن پاسخ داد این است که منظور از «دستگاه اندازه گیری» چیست؟ منشأ طرح این سوال این است که وقتی دو ذره با هم برهمکنش داشته باشند، هیچ تقلیلی در تابع موجی رخ نمی‌دهد. درحالی که در اثر برهمکنش ذره با آنچه ما آن را «دستگاه اندازه گیری» می‌شماریم، تابع موج دچار تقلیل می‌شود. حال آنکه می‌دانیم دستگاه اندازه گیری نیز مجموعه ای از ذرات است.

همین طور ممکن است گفته شود آیا اینکه تقلیل را به صورت یک اصل، در عرض اصول دیگر در نظر بگیریم نوعی اصلاح موضعی^۱ نظریه نیست؟ این سوالات انگیزه ای شد تا ویگنر^۲ به شرح و بسط اندیشه های نویمن بپردازد. تعبیر او مبتنی بر این ایده بود که شاخص اندازه گیری، ادراک^۳ است. ضمن اینکه وی دو گزاره را به عنوان اصل در نظر گرفت:

- ۱- مشاهده کننده و مشاهده شونده تشکیل مجموعه ای واحد می‌دهند.

¹ ad hoc

² Eugene Wigner (1902-1995)

³ Consciousness

۲- اگر A بر B اثر کند، B نیز بر A اثر می‌کند. بنابراین، از آنجا که جهان فیزیکی بر ذهن آگاه اثر می‌گذارد، ذهن آگاه نیز بر جهان فیزیکی اثرگذار خواهد بود. براساس این تعبیر، تمام اشیای فیزیکی پیش از اندازه‌گیری مطابق دینامیک کوانتومی تحول می‌یابند؛ اما در فرایند اندازه‌گیری، فعالیت سیستم ادراکی ناظر سبب می‌شود که کل مجموعه، اعم از سیستم فیزیکی، دستگاه اندازه‌گیری و سیستم ادراکی، همگی دچار تقلیل شوند. به بیان دیگر، سیستم‌های فیزیکی محض که فاقد ناظر آگاه هستند، همواره مطابق معادلات دینامیکی حرکت کار می‌کنند، اما سیستم‌هایی که دارای ناظر آگاه هستند، براساس قواعد پیچیده تری تحول می‌یابند. تبیین فرایند اندازه‌گیری و تقلیل تابع موج با محوریت یک مفهوم متافیزیکی، یعنی ادراک، مورد قبول فیزیک دانان واقع نشد و آنها به تلاش برای حل مساله اندازه‌گیری با کمک مفاهیم فیزیکی ادامه دادند. این کوشش‌ها منجر به معرفی زیر مدل GRW شد.

مدل GRW: شکل اولیه این مدل در ۱۹۸۶ توسط گیراردی، ریمینی و وبر ارائه شد.^۱ ایده آنها این بود که معادله دینامیکی استاندارد به گونه‌ای اصلاح شود که پس از فرایند اندازه‌گیری، فرم تابع موج تغییر کند؛ به نحوی که دامنه یکی از جملات بزرگ شده و دامنه سایر جملات به سمت صفر میل کند. به این ترتیب حالت سیستم از یک حالت ترکیبی به یک ویژه حالت مشخص تقلیل می‌یابد.^۲

اگرچه این مدل به لحاظ ساختار ریاضیاتی بسیار زیبا و رضایت بخش است، اما دارای نقطه ضعفی نیز می‌باشد؛ به عنوان مثال توصیفی که از واقعیت فیزیکی ارائه می‌دهد، شهودی نیست. همین طور از آنجا که این مدل برای توصیف سیستم‌هایی است که متشکل از ذرات تمایزپذیر هستند، تعمیم آن به سیستم‌های متشکل از ذرات یکسان و تمایزناپذیر، مشکل است. این اشکالات به نسخه پیشرفته این مدل، که به مدل QMUPL شهرت دارد نیز وارد است.^{۳-۴} مدل حالت نسبی

مدل حالت نسبی با فرض کامل بودن تابع موج ارائه شده است و در آن اساساً تقلیلی صورت نمی‌گیرد. اورت ۳ در واکنش به مساله اندازه‌گیری، امکان صدق معادلات دینامیکی حرکت را برای کل جهان مطرح کرد و اصل تقلیل را کنار گذاشت. او برای توضیح اینکه

¹ Ghirardi-Rimini-Weber Model

^۲ بنگرید به (Ghirardi, 2002)

³ Hugh Everett (1930-1982)

چگونه ناظر در فرایند اندازه گیری در نهایت به نتایج معین دست می‌یابد، این ایده را مطرح کرد که دستیابی به نتایج معین تجربی، ناشی از تجربه ذهنی ناظرانی است که خود آنها را باید به‌عنوان یک سیستم فیزیکی که با مکانیک کوانتومی توصیف می‌شوند، در نظر گرفت.

به دنبال کار اورت، دویت^۱ تعبیری بر اساس ایده وی ارائه نمود که به نظریه چند جهانی^۲ شهرت یافت. طبق این نظریه، هر یک از مولفه‌های حالت ترکیبی، نمایش دهنده جهانی مستقل است. از طرفی در فرایند اندازه‌گیری، هریک از ویژه‌حالتها در یکی از این جهان‌ها رخ می‌دهد. در واقع اگرچه تابع موج به صورت ترکیبی از حالات است، ولی ناظر همه اجزای تابع موج را مشاهده نمی‌کند؛ بلکه تنها آن جزء و ویژه‌حالتی را مشاهده می‌کند که متناظر با جهان اوست. به بیان دیگر هر یک از ویژه‌حالت‌های موجود در تابع موج، در جهان خود که کاملاً مستقل از سایر جهان‌ها است، تحقق یافته است.

این مدل نیز با مشکلاتی روبروست؛ از جمله آنکه طبق این تعبیر، جهان‌های موجود وابسته به جملات موجود در تابع موج هستند. از طرفی جملات موجود در تابع موج بستگی به این دارند که تابع در چه پایه‌ای نوشته شده است. بنابراین جهان‌های موجود وابسته به پایه‌ای خواهند شد که تابع موج در آن نوشته شده است. در حالی که در مکانیک کوانتومی هیچ پایه‌ای بر پایه دیگر رجحان ندارد.

اشکال دیگر این است که با در نظر گرفتن جهان‌های متعددی که هر یک از مؤلفه‌های حالت ترکیبی سیستم قرار است در آن جهان‌ها رخ دهند، مفهوم احتمال در نتایج اندازه‌گیری معنای خود را از دست می‌دهد؛ زیرا هر یک از ویژه‌حالت‌ها در جهان مربوط به خود قطعاً رخ می‌دهد.

نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر، پس از طرح مساله اندازه‌گیری، به تحلیل مدل‌های ارائه شده برای حل این مساله و اصول فلسفی آنها پرداختیم. بنابراین آنچه گذشت، مشاهده نمودیم که در همه این مدل‌ها نارسایی‌ها و اشکالاتی وجود دارد. بنابراین مساله اندازه‌گیری هنوز به عنوان یک مساله باز در مبانی مکانیک کوانتومی شناخته می‌شود.

¹ Bryce Dewitt(1923-2004)

² Multiverse Theory

منابع

گلشنی، مهدی، ۱۳۹۰، تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر، چاپ پنجم، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
منصوری، علیرضا، ۱۳۹۰، "مسئله اندازه‌گیری در مبانی فلسفی مکانیک کوانتوم"، فلسفه علم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۱۳۷-۱۶۰

-Albert, D. 1992. *Quantum Mechanics and Experience*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

-Bub, J. 1998. "Quantum measurement problem", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge

-Ghirardi G. 2002. "Collapse Theories", *Stanford Encyclopedia of philosophy*, <http://plato.stanford.edu>

-Maudlin, Tim 1995. "Three measurement problems", *Topoi*, Vol. 14. No. 1, pp.7 – 15

نقد و بررسی پلورالیسم و عینیت علم هلن لانجینو

محمد علی عاشوری کیسمی

دانشجوی دکتری فلسفه هنر، دانشگاه علامه طباطبائی

m_ashori@atu.ac.ir

چکیده

هلن لانجینو از مطرح‌ترین فیلسوفان علم با رویکرد فمینیستی است. لانجینو معتقد است برای رهایی علم از برنامه‌های مردمحور، باید رویکردی پلورالیستی اتخاذ کرد. او با تکیه بر رویکرد فمینیستی، مفهوم جدیدی از عینیت ارائه می‌دهد که بر مبنای پلورالیسم استوار است. در این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی، پلورالیسم و عینیت علم از منظر لانجینو بررسی می‌شود. ابتدا نظرات لانجینو تبیین و سپس نقد لویشنر مبنی بر وجود دور در این نظرات ارائه خواهد شد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد گرچه نقد لویشنر وارد است، اما راه‌کاری که ارائه می‌دهد بر پیش‌فرضی خوشبینانه و غیرواقعی استوار است. کلمات کلیدی: لانجینو، استاندارد مشترک، عینیت، علم، پلورالیسم.

۱. مقدمه

هلن لانجینو از شناخته شده‌ترین چهره‌های معاصر فلسفه علم با رویکرد فمینیستی است. از جمله مهم‌ترین مباحث مطرح شده توسط لانجینو می‌توان به عینیت علم اشاره کرد. او نشان می‌دهد عواملی وجود دارند که می‌توانند این عینیت را به خطر بیندازند؛ اما ماهیت اجتماعی تولید علم قادر است این خطر را از میان بردارد. از جمله مهم‌ترین موضوعاتی که در مبحث عینیت مطرح می‌کند پلورالیسم است. این اهمیت تا جایی است که معتقد است بدون پلورالیسم، نمی‌توان از عینیت علم دفاع کرد.

در میان نقدهایی که به پلورالیسم و عینیت علم از منظر لانجینو می‌پردازند، نقد آنا لویشر را می‌توان از بااهمیت‌ترین‌ها دانست. لویشر با لانجینو همسو بوده و در تلاش است همراه با نشان دادن ایراد در استدلال‌های لانجینو، راه‌کاری جهت رفع آن ارائه دهد.

با توجه به تاثیرگذاری و اهمیت لانجینو به عنوان یک فیلسوف علم فمینیست در جهان، جای خالی بررسی نظرات او در پژوهش‌های فارسی به چشم می‌خورد. در پژوهش حاضر قصد داریم ابتدا پلورالیسم و عینیت علم از منظر لانجینو را مورد بررسی قرار دهیم. در ادامه این مسیر نقد و پیشنهاد لویشر مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱-۱. پیشینه پژوهش

در زبان فارسی پژوهش‌های انجام شده درباره نظریات لانجینو از جهت کمی محدود است. پژوهش شیخ‌رضایی و بیکران بهشت (۱۳۹۸) از جمله معدود پژوهش‌ها به زبان فارسی است. پژوهش مذکور به بررسی جایگاه ارزش‌ها در علم و تشریح ارزش‌های سازنده ۱ و ارزش‌های زمینه‌ای ۲ از منظر لانجینو می‌پردازد و تصویر روشنی از این بخش از نظریات او را برای مخاطب فراهم می‌سازد.

در پژوهش‌های بین‌المللی بررسی نظرات لانجینو بسیار مبسوط‌تر از زبان انجام شده است. به‌عنوان پژوهشی که نظریات لانجینو و ایراد لویشر را مورد بررسی قرار داده است می‌توان به مقاله ایگی (۲۰۱۹) اشاره کرد. در این پژوهش ایگی نشان می‌دهد اگر مفهوم هنجارهای مشترک را به گونه‌ای دیگر درک شود، می‌توان ایراد لویشر را برطرف کرد. بر خلاف لویشر، پیشنهاد ایگی عملگرایانه نیست. به بیانی دیگر، برای برطرف کردن دور، تغییر در برداشت عمومی از مفهوم هنجارهای مشترک راهی بسیار دشوار - حتی اگر نگوئیم دشوارتر از دعوت به پلورالیسم - خواهد بود.

۲. پلورالیسم و عینیت علم لانجینو

لانجینو در تلاش است تا رویکرد فمینیستی جدیدی در فلسفه علم پایه‌گذاری کند که مفهوم جدیدی از عینیت را بر مبنای معرفت‌شناسی اجتماعی^۳ ارائه می‌دهد. او نشان می‌دهد که تصویر قالب این است که علم دیدگاهی عینی از جهان ارائه می‌کند. اما مفهوم عینیت برای علم به دو معنای ظاهراً متفاوت از هم به کار می‌رود. در معنای اول عینیت با پرسش‌هایی در مورد صدق و ماهیت ارجاعی نظریه‌های علمی، یعنی با مسائل رئالیسم علمی پیوند خورده است (عینیت

¹ Constitutive

² Contextual

³ Social Epistemology

دانش علمی). از این منظر علم را عینی دانستن، برابر با این مدعا خواهد است که بگوییم دانشی که علم برایمان فراهم می‌کند توضیحی دقیق از حقایق جهان طبیعی است. در معنای دوم، عینیت با شیوه‌های پژوهش در ارتباط قرار دارد (عینیت روش‌ها و روندهای مورد استفاده دانشمندان). در این معنا عینی دانستن علم مطابق با این مدعا است که دیدگاهی که علم ارائه می‌کند با تکیه بر معیارهای غیراختیاری و غیرذهنی در گسترش، پذیرش و رد فرضیه‌ها و نظریات سازنده این دیدگاه به دست آماده است. لانجینو معتقد است که در تصور قالب، عینیت در معنای اول وابسته به عینیت در معنای دوم است. به سخن دیگر دانش علمی عینی است، اگر و تنها اگر روندها و شیوه‌های دانشمندان عینی باشند (Longino, 1990, 62-63).

لانجینو استدلال می‌کند که رابطه یک به یک و منحصر به فردی میان شواهد و فرضیات وجود ندارد. او نشان می‌دهد که فرضیه‌ها چیزی بیش از مجموعه داده‌ها هستند. دانشمندان مشاهده‌گران و استدلال‌کنندگانی بهتر از دیگران نیستند. بر این اساس، همواره شکافی منطقی میان شواهد و فرضیه‌های دانشمندان وجود خواهد داشت. برای پر کردن این شکاف منطقی، در استدلال شهودی به برخی مفروضات زمینه‌ای^۱ در ارتباط میان شواهد و فرضیه‌ها تکیه می‌شود. حال اگر استدلال شهودی همیشه حاوی مفروضات زمینه‌ای باشد، این مفروضات می‌توانند بر پذیرش فرضیه‌ها اثر بگذارند (Longino, 2002: 124-128). در چنین شرایطی عینیت علم به خطر خواهد افتاد. چراکه عینیت در معنای دوم قابل حصول نخواهد بود و به تبع آن عینیت به معنای اول نیز حاصل نخواهد شد.

برای رهایی از در خطر افتادن عینیت، استدلال لانجینو به ماهیت اجتماعی تولید علم تکیه می‌کند. به عقیده او اعضای مجامع تولید علم قادرند تا ادعاهای افراد را پیش از آن‌که تحت عنوان علم انتشار یابند را مورد بررسی قرار دهند. انتقادات سایر اعضای جامعه علمی به بررسی ادعا کمک کرده و در صورت لزوم اصلاحات لازم برای مفروضات فراهم می‌شود. در چنین شرایطی امکان انتقاد در جامعه علمی بسیار بااهمیت خواهد شد. لانجینو استدلال می‌کند برای این‌که عینیت حفظ شود باید امکان گفتگوی انتقادی وجود داشته باشد. در جریان گفتگوی انتقادی، نیاز به قضاوت درباره شرایط وجود خواهد داشت. برای قضاوت لانجینو به چهار معیار اشاره می‌کند: ۱- وجود جایگاهی عمومی برای گفتگوی انتقادی (مانند ژورنال‌ها، انجمن‌های گفتگو، کنفرانس‌ها و ...)، ۲- پاسخگو بودن جامعه علمی نسبت به انتقادات، ۳- برابری اقتدار

¹ Background Assumptions

فکری اعضای جامعه علمی و امکان ورود افراد به جامعه علمی و ۴- وجود برخی استانداردهای مشترک ۱ میان اعضای جامعه علمی (Longino, 1990: 76-81).

لانجینو با دیگر فمینیست‌ها هم نظر است که برنامه‌های علمی مردم‌محورانه ۲ هستند؛ اما برخلاف سایر فمینیست‌ها معتقد است نباید به جای برنامه‌ای مردم‌محور، برنامه‌ای فمینیستی اتخاذ کرد و حتی چنین کاری را سیاستی رهایی بخش نمی‌داند (Longino, 1990: 213). آلترناتیو لانجینو یک رویکرد پلورالیستی است. او تفاوت‌های اجتماعی را منابع معرفتی می‌داند. به عقیده لانجینو حذف مشارکت افراد واجد شرایط در جوامع علمی یک نارسایی شناختی خواهد بود. لانجینو معتقد است که تنها با دیدگاه پلورالیستی می‌توان عینیت علم را تضمین کرد (Longino, 2002: 132).

لانجینو نشان می‌دهد که حتی در یک جامعه باز، سه گونه شرایط وجود دارند که می‌توانند انتقاد را در علم محدود کرده و در نتیجه آن را غیرعینی کنند. ۱- نقد فرضیات نمی‌تواند نامحدود باشد، در صورتی که از منظر منطقی، نقد مفروضات زمینه‌ای می‌تواند بدون محدودیت باشد. ۲- فعالیت‌های انتقادی، هر چند که برای تولید علم بسیار حیاتی هستند، اما تاکید بر آنها چه در مورد فرضیه‌ها و چه در طراحی آزمایش به میزان کافی وجود ندارد. به عنوان مثال مقالاتی که نتایج منفی را گزارش می‌کنند، کمتر منتشر می‌شوند. ۳- گاهی هیچ کدام از افراد جامعه علمی، از وجود مفروضات زمینه‌ای مطلع نیست. به بیانی دیگر، این مفروضات در تمامی افراد گروه شیوع پیدا کرده است. برای رهایی از این محدودیت‌های عینیت، لانجینو معتقد است که هر چه نظرات متعدد بیشتری در جامعه علمی وجود داشته باشد (پلورالیسم)، احتمال اینکه فعالیت علمی عینی باشد را افزایش می‌دهد (افزایش عینیت). در پایان با توجه به محدودیت‌ها و راه‌های رهایی از محدودیت‌ها لانجینو نتیجه می‌گیرد که عینیت به درجات وجود دارد (Longino, 1990: 79-81).

۳. نقد به استانداردهای مشترک و ارائه راه حل توسط لویشنر

آنا لویشنر معتقد است که معیاری استانداردهای عمومی لانجینو حاوی یک دور است. همان‌طور که پیشتر دانستیم، لانجینو در معیار سوم برای قضاوت، برابری اقتدار فکری و امکان ورود افراد به جامعه علمی و در معیار چهارم، استانداردهای مشترک را ذکر می‌کند. نکته قابل

^۱ لانجینو از شش دسته استانداردهای مشترک نام می‌برد: کفایت تجربی، نوآوری، ناهمگونی هستی‌شناختی، پیچیدگی ارتباط، کاربردی بودن برای نیازهای کنونی بشر و عدم تمرکز قدرت (Longino, 1995: 386-389).

^۲ Androcentric

توجه این است که استانداردهای مشترک به جامعه علمی امکان می‌دهد که تصمیم بگیرد چه مباحثی و چه افرادی برای آن مباحث واجد شرایط هستند (Longino, 1995: 385). لانجینو قصد دارد تا با این روش از ورود افرادی که صلاحیت لازم برای مباحث را ندارند جلوگیری کرده تا پیشرفت علمی تهدید نشود.

لویشر نشان می‌دهد میان معیار سوم و چهارم لانجینو یک تضاد وجود دارد. لانجینو برای عینیت، تنها مشارکت مشارکت‌کنندگان واجد شرایط را قابل قبول می‌داند. همزمان او قضاوت درباره واجد شرایط بودن یا نبودن یک مشارکت‌کننده را نیازمند استانداردهای مشترک میان تمام اعضای جامعه می‌داند. به عبارتی دیگر مشارکت‌کننده باید با نظرات و انتظارات تثبیت شده جامعه مطابقت داشته باشد. لویشر نشان می‌دهد که در مباحث لانجینو یک دور وجود دارد: عینیت استانداردها پیش‌نیازی برای پلورالیسم می‌شود که آن پلورالیسم عینیت استانداردها را تشکیل می‌دهد (Leuschner, 2012: 193).

لویشر هم نظر با لانجینو، پلورالیسم را برای عدم جهت‌گیری‌های ناشی از مفروضات زمینه‌ای مفید می‌داند. اما معتقد است استانداردهای مشترک می‌توانند غرض‌ورزانه بوده و وارد دور شویم. برای رهایی از این دور، لویشر پیشنهاد تصمیمات مورد به مورد سیاسی را ضروری می‌داند. او معتقد است پلورالیسم برای این که وارد دور نشود، باید از خارج و با تصمیمات سیاسی ارزیابی و تنظیم شود تا اطمینان حاصل کنیم که حاوی جهت‌گیری نباشد. البته باید در نظر داشت که آنچه لویشر تصمیمات سیاسی می‌خواند، نظرات کارشناسان هیئت‌های متخصص سیاسی مانند کمیته‌های اخلاق و آژانس بین‌المللی انرژی اتمی و سازمان‌های بین‌المللی است که به صورت پلورالیستی توسط هیئت‌های دولتی و میان دولتی دانشگاهی و غیره سازماندهی شده باشند (Leuschner, 2012: 194-197).

۴. نقد به راه حل لویشر

اگر راه حل لویشر را، همان‌طور که خود او اعلام می‌کند و با مطالعه موردی قصد نشان دادن آن را دارد پراگماتیستی بدانیم (Leuschner, 2012: 197)، باید ببینیم آیا چنین راه حلی در عمل می‌تواند موفقیت آمیز باشد یا خیر؟

برای بررسی این امر، چند مطالعه موردی می‌تواند روشنگر باشد. در تاریخ ۱۸ ژانویه سال ۲۰۱۸، دبیر کل سازمان بهداشت جهانی ۱ از نحوه توزیع واکسن کرونا میان کشورهای جهان انتقاد کرد. انتقاد دبیر کل به این بود که تا آن تاریخ، کشورهای متمول جهان با رویکرد «اول-

¹ World Health Organization (WHO)

من» ابتدا برای جمعیت جوان (خطر کم) خود اقدام به خرید واکسن کرده‌اند، در حالی که برای افراد سالمند (افراد در معرض خطر) کشورهای فقیر واکسن خریداری نشده است (Farge, 2021).

به‌عنوان نمونه موردی دیگر می‌توان به خروج دولت آمریکا از توافق اقلیمی پاریس^۱ اشاره کرد. دولت وقت آمریکا به جهت این‌که توافق‌نامه پاریس به زیان اقتصاد خود می‌دانست، اقدام به خروج از آن کرد (Dennis, 2020). بسیاری از مقامات دولتی و سازمان‌های جهانی از این اقدام و تصمیم آمریکا ابراز نگرانی کردند، اما در عمل این‌گونه جهت‌گیری‌ها نتوانست منجر به خروج دولت وقت آمریکا از این توافق‌نامه شود. این موارد نمونه‌هایی از تصمیمات سیاسی دولت‌ها هستند که بر پایه نظرات هیئت‌ها و سازمان‌های تخصصی جهانی استوار نیست.

در نمونه موردی آخر تهدید به قطع کمک مالی سازمان بهداشت جهانی توسط دولت آمریکا را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در جریان گسترش ویروس کرونا، دولت وقت آمریکا سازمان بهداشت جهانی را به ارائه پیشنهادات بد و خطر آفرین برای جان انسان‌ها متهم کرد. در جریان این اتهام، رئیس‌جمهور دولت آمریکا سازمان بهداشت را به «عروسک خیمه شب‌بازی چین» تشبیه کرد که اطلاعات مورد نیاز جامعه جهانی را در اختیار همگان قرار ن می‌دهد. در این مناقشه، دولت آمریکا سازمان بهداشت جهانی را به قطع کمک‌های مالی در صورت عدم تغییر رویکرد تهدید کرد (Holland & Nichols, 2020). صرف نظر از صحت و یا سقم ادعای دولت وقت آمریکا، این نمونه نشان می‌دهد که دولت‌ها دارای ابزار فشار بر سازمان‌های جهانی علمی برای تغییر در رویکردها هستند.

لویشر نشان می‌دهد که استانداردهای مشترک جامعه علمی می‌توانند جهت‌گیرانه باشند. او پیشنهاد می‌دهد برای خروج از این دور، تصمیمات سیاسی برای ارزیابی و تنظیم پلورالیسم باید به کار رود تا تصمیم‌گیری حاوی جهت‌گیری نباشد. او معتقد است نظرات کارشناسی هیئت‌هایی تخصصی باید این تصمیمات سیاسی را اتخاذ کنند. و در آخرین مرحله سازماندهی این هیئت‌ها را به صورت پلورالیستی بر عهده هیئت‌های دولتی می‌گذارد. حال این راه‌کار بر مبنای یک پیش‌فرض استوار است که هیئت‌های دولتی اگر به صورت پلورالیستی هیئت‌های کارشناسی را انتخاب کنند، مشکل جهت‌گیری برطرف خواهد شد و یا محتاطانه‌تر این‌که، امکان جهت‌گیری کمتر می‌شود.

¹ The Paris Agreement

در نمونه‌های موردی پژوهش حاضر دیدیم که دولت‌ها، حتی در موارد بسیار حیاتی ممکن است جهت‌گیرانه عمل کرده و در عمل مقابل نظرات هیئت‌های کارشناسی بایستند و حتی در راستای حذف نگاه پلورالیستی قدم بردارند. با توجه به اینکه بخش قابل توجهی از هزینه‌های دانشگاه‌ها و موسسات علمی توسط بودجه‌های دولتی تامین می‌شود، تاثیرگذاری دولت‌ها بر این سازمان‌ها نیز چندان دور از ذهن نیست. راه‌کاری که لویشنر ارائه می‌دهد، گرچه در تلاش است که از ایده‌آل‌گرایی بپرهیزد و پراگماتیستی باشد، اما در عمل این راه‌کار بر پیش‌فرضی خوش‌بینانه و غیر واقعی استوار است. در موارد مختلف شاهد هستیم که دولت‌ها، مقابل نظرات پلورالیستی ایستاده و حتی گاهی در تلاش برای جهت‌دهی به سازمان‌های علمی هستند.

نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش نشان می‌دهند که پلورالیسم، جایگاه بسیار مهمی در عینیت علم از منظر لانجینو دارد. با این حال، نقد لویشنر به درستی بر وجود دور در رویکرد پلورالیستی لانجینو اشاره دارد. لویشنر برای خروج از این دور و بازسازی مجدد نظریات لانجینو رویکردی هنجاری و روشی سیاسی ارائه می‌دهد. همانطور که مشخص شد، این روش سیاسی بر مبنای پیش‌فرضی خوش‌بینانه و غیر واقعی استوار است. بر این اساس، می‌توان گفت که گرچه نقد لویشنر به نظریات لانجینو وارد است، اما او راه حل او چندان قابل اتکا نیست.

منابع:

- شیخ‌رضایی، حسین. بیکران بهشت، حامد. (۱۳۹۸). «فمینیسم و جایگاه ارزش‌ها در علم: بررسی دیدگاه هلن لانجینو». فلسفه علم، ۹(۱۸)، ۲۰۳-۲۴۰.
- Dennis, Bradly. (2020, November 4). Trump makes it official: U.S. will withdraw from the Paris Climate Accord. The Washington Post. Retrieved December 4, 2021, from <https://www.washingtonpost.com/climate-environment/2019/11/04/trump-makes-it-official-us-will-withdraw-paris-climate-accord/>.
- Eigi, Janna. (2019). «How to think about shared norms and pluralism without circularity: A reply to Anna Leuschner». Studies in History and Philosophy of Science Part A, 75, 51-56.
- Farge, Emma. (2021, January 18). Vaccine nationalism puts world on brink of 'catastrophic moral failure'- who chief. Reuters. Retrieved December 5, 2021,

- from <https://www.reuters.com/business/healthcare-pharmaceuticals/vaccine-nationalism-puts-world-brink-catastrophic-moral-failure-who-chief-2021-01-18/>.
- Holland, Steve. Nichols, Michelle. (2020, May 29). Trump cutting U.S. ties with World Health Organization Over Virus. Reuters. Retrieved December 6, 2021, from <https://www.reuters.com/article/us-health-coronavirus-trump-who/trump-cutting-u-s-ties-with-world-health-organization-over-virus-idUSKBN2352YJ>.
- Leuschner, Anna. (2012). «Pluralism and objectivity: Exposing and breaking a circle». *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 43(1), 191-198.
- Longino, Helen. (1990). *Science as social knowledge. Values and objectivity in scientific inquiry*. Princeton: Princeton University Press.
- Longino, Helen. (1995). «Gender, politics, and the theoretical virtues». *Synthese*, 104, 383-397.
- Longino, Helen. (2002). *The Fate of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.

در دفاع از حمل رمزانشی

حسن همتائی

دانشجوی دکتری فلسفه‌ی منطق، دانشگاه تربیت مدرس

hhamtaii@modares.ac.ir

چکیده

ماینونگ‌گرایان دو حمل‌گرا، در توضیح چگونگی تصدیق گزاره‌هایی مانند "دایره‌ی مربع دایره است"، علاوه بر اشیاء متداول و رابطه‌ی حملی متداول، هم به اشیاء نامتداولی مانند مربع‌دایره و هم به گونه‌ی نامتداولی از حمل، مانند حمل رمزانشی، ملتزم می‌شوند. بار اضافه‌ی این تعهدهای متافیزیکی همواره انگیزه‌ای برای ارائه‌ی شیوه‌های فروکاست صورت‌بندی‌های دو حمل‌گرایانه به صورت‌بندی‌های متداول بوده است.

اینجا کمی درباره‌ی چِستی حمل رمزانشی خواهم گفت و خانواده‌ای از راهکارهای فروکاست حمل رمزانشی به حمل متداول را معرفی خواهم کرد. سپس استدلالی علیه سازگاری آنها پیش خواهم کشید که شاهدهی بر اصالت حمل ماینونگی، لااقل در شکل تقریرشده توسط زالتا است.

رمزانش

بازنویسی فرم منطقی جمله‌ی [مربع‌دایره، مربع است] با فرض معنای متداول حملی برای رابط "است" و ذیل تحلیل اوصاف خاص راسل، به این جمله منتهی می‌شود که [شیء یگانه‌ای وجود دارد که خاصیت مربع‌بودگی و دایره‌بودگی را دارد و آن شیء، خاصیت

مربع‌بودگی را دارد]. البته نظر به این که مربع‌دایره وجود ندارد، گزاره‌ی بیان‌شده توسط این جمله، کاذب شمرده خواهد شد. اما این گزاره به یک معنای شهودی، واقعاً صادق است: مربع‌دایره هرچه نباشد، بالاخره مربع است؛ هرچند هم که موجود نباشد.

راهکار ماینونگ‌گرایان دوحمل‌گرا در توضیح چگونگی تصدیق گزاره‌هایی از این قبیل، آن است که از یک‌سو علاوه بر اشیاء متداولی مانند میز و پرگار به اشیاء نامتداولی مانند مربع و مربع‌دایره متعهد شوند و از سوی دیگر علاوه بر حمل متداول (ارسطویی)، به گونه‌ی نامتداولی از حمل ملتزم گردند. زالتا (Zalta, 1983) گونه‌ی نخست حمل را، نمونش^۱ و گونه‌ی دوم را رمزانش^۲ می‌نامد. این که خاصیت F به نحو متداول بر شیء x حمل شود (یعنی شیء x خاصیت F را برآورده کند) را زالتا به صورت متداول Fx نوشته و چنین می‌خواند که F, x را می‌نموند. نیز این که خاصیت F به نحوه‌ی ماینونگی بر شیء x (ماینونگی) حمل شود (یعنی F متعین‌کننده‌ی x باشد) را به فرم xF نمادگذاری کرده و چنین می‌خواند که F, x را می‌رمزاند.

اکنون چنانچه رابطه‌ی حملی واقع در جمله‌ی [مربع‌دایره، مربع است] را چونان حمل رمزانشی، تعبیر کرده و آن را به شکل [مربع‌دایره، خاصیت مربع‌بودگی را می‌رمزاند] بخوانیم قادر خواهیم بود آن را صادق بشماریم. از این قرار، حمل ماینونگی را می‌توان با آن مفهومی از حمل متناظر دانست که اجازه می‌دهد جمله‌هایی مانند [مربع‌دایره، مربع است] صادق شمرده شوند.

بنیادی‌ترین اصل نظام زالتا، طرح فراگیر اشیاء انتزاعی است که مطابق آن، هر نمونه‌ای از عبارت زیر، که در آن ψ فرمولی دلخواه فاقد موارد آزاد x باشد، یک اصل موضوع است:

$$(\exists x)(A!x \& (\forall F)(xF \equiv \psi))$$

در اینجا، $A!x$ چنین خوانده می‌شود که x ، انتزاعی است. بنا بر این اصل، متناظر با هر شرط دلخواهی که طی فرمول ψ روی خاصیت‌ها گذاشته شود، شیئی انتزاعی چون x می‌توان سراغ کرد به نحوی که رمزانش هر خاصیتی توسط این شیء، معادل با برآورده شدن آن شرط باشد. این اصل بیان‌کننده‌ی تقریر زالتا از اصل ماینونگی آزادی افتراض است.

از این قرار، مربع‌دایره عبارت خواهد بود از آن شیء انتزاعی یگانه‌ای که رمزانش هر خاصیتی توسط آن، معادل با این است که $F = R \vee F = S$ باشد (که در اینجا R خاصیت دایره‌بودگی و S خاصیت مربع‌بودگی است):

¹ Exemplifying

² Encoding

$$\alpha = \iota x(A! x \& \forall F(xF \equiv (F = R \vee F = S)))$$

بدین ترتیب، این که مربع دایره، دایره است، در معنای رمزانشی (یعنی αR)، صادق و در معنای نمونشی (یعنی $R\alpha$)، کاذب تلقی می‌شود. اما علی‌رغم این ظرفیت تبیین‌کنندگی، بار اضافی تعهدهای متافیزیکی نظام‌های ماینونگی دوحمل‌گرا (از قبیل نظام زالتا)، همواره انگیزه‌ای برای ارائه‌ی شیوه‌های فروکاست صورت‌بندی‌های دوحمل‌گرایانه به صورت‌بندی‌های تک‌حمل‌گرا (ی ارسطویی/نمونشی) بوده است.

فروکاست

در اینجا خانواده‌ای از راهکارهای فروکاست حمل رمزانشی به حمل نمونشی را معرفی خواهیم کرد که با ایده‌ی پلانتینگا (Plantinga, 1983) آغاز می‌شود. به باور وی، گفتن اینکه x, F را می‌رمزاند، واقعاً عبارت است از گفتن اینکه x و F ، نسبت رمزانش را در معنای ارسطویی می‌نموند.

$$xF \rightleftharpoons D(F, x)$$

فاین (Fine, 1984) بر آن است که نظریه‌ی دوحملی زالتا و نظریه‌ی دوحمولی پارسونز^۱، دوگان همدیگر هستند. توضیح اینکه بنا به تقریر پارسونز از نظریه‌ی ماینونگ، چنین نیست که همه‌ی خاصیت‌ها بتوانند در ساختمان اشیاء ماینونگی مشارکت کنند. خاصیت‌های متداول، یا هسته‌ای^۲ از قبیل کوه‌بودگی و مربع‌بودگی، می‌توانند در تعریف اشیاء ماینونگی اخذ شوند و در برابر، خاصیت‌های نامتداول، موسوم به برون‌هسته‌ای^۳ مانند خاصیت وجود، امکان و سازگاری، از شرکت در ساختمان اشیاء، منع می‌شوند. ما این رویکرد را دوخاصه‌گرایی می‌نامیم. دوخاصه‌گرایی ماینونگ‌گرا، تنها به یک شیوه از حمل، یعنی همان حمل متداول، ملتزم هستند. پارسونز بر آن است که متناظر با هر خاصیت برون‌هسته‌ای، یک نسخه‌ی رقیق‌شده^۴ از آن خاصیت وجود دارد که دیگر هسته‌ای است. بنا به پیشنهاد فاین، حمل رمزانشی خاصیت F بر شیء x را می‌توان با حمل نمونشی خاصیت رقیق‌شده‌ی F^w بر x هم‌ارز گرفت.

$$xF \rightleftharpoons F^w x$$

¹ Parsons

² Nuclear

³ Extranuclear

⁴ watered-down

جکت دو پیشنهاد برای فروکاست رمزانش زالتا به حمل متداول ارائه می‌دهد. طی پیشنهاد نخست (Jacquette, 1989) تابعی به نام تابع برون‌هسته‌ای زوزاین^۱ را با نماد S معرفی می‌کند که هر شیء ماینونگی را به طبیعت/زوزاین آن نگاشت می‌نماید. براین اساس قاعده‌ی هم‌ارزی زیر را پیش می‌نهد:

$$xF \leftrightarrow \overline{E!}x \& F \in S(x) \& \neg Fx$$

که در اینجا $\overline{E!}$ خاصیت نقیض وجود است. ازاین‌قرار، اینکه شیء x خاصیت F را برمزاند چنین تحلیل می‌شود که x موجود نیست؛ خاصیت F عضوی از زوزاین x است و x خاصیت F را نمی‌نموند.

پیشنهاد دوم جکت (Jacquette, 1997) مبتنی بر معرفی خاصیت اسناد یافتگی^۲ یک خاصیت به طبیعت یا زوزاین یک شیء است. جکت این‌که "خاصیت F^n به طبیعت (یا زوزاین) $x_1 \dots x_n$ اسناد می‌شود" را با عبارت $A(F^n, x_1 \dots x_n)$ نمایش داده و بدین‌وسیله طرح فروکاست زیر را ارائه می‌دهد:

$$(\forall x)[xF \equiv (\overline{E!}x \& A(F, x))]$$

مطابق این طرح هرگاه زالتا از رمزانش خاصیتی توسط شیئی سخن می‌گوید منظورش اسناد خاصیتی به طبیعت آن شیء است.

پاشنیچک (Paśniczek, 1999) که خودش واضع یک نظام ماینونگی دو‌حمل‌گرایانه است بر آن است که هر مورد از حمل درونی (یعنی رمزانشی) یک خاصیت مانند F بر یک شیء ماینونگی را می‌توان با حمل بیرونی (یعنی نمونشی) خاصیت به‌نحو درونی F بودگی بر آن شیء هم‌ارز گرفت. مثلاً شرلوک‌هولمز، به نحو درونی (یعنی رمزانشی)، کارآگاه است و به نحو بیرونی (یعنی نمونشی) دارای خاصیت درون‌کارآگاه‌بودگی است.

کرین (Crane, 2013) نیز بر آن است که آنچه در زبان زالتا، رمزانش یک خاصیت توسط یک شیء است را می‌توان بازنمایی آن شیء توسط آن خاصیت دانست. بدین ترتیب، این‌که شرلوک‌هولمز خاصیت کارآگاه‌بودگی را می‌رمزاند، صورت دیگری از گفتن این است که شرلوک‌هولمز توسط خاصیت کارآگاه‌بودگی بازنمایی می‌شود.

مکافات

¹ Sosein

² Attribution

وجه مشترک راهکارهای فروکاست فوق این است که در آنها به جای آنکه رمزانش را گونه‌ی خاصی از رابطه‌ی حملی بشماریم، آن را صرفاً یک نسبت چند موضعی خاص نمونشی در نظر گرفته‌ایم. بدین ترتیب آنچه را که زالتا به شکل رابطه‌ی رمزانشی (یک موضعی) میان یک خاصیت متداول و یک شیء انتزاعی، صورت‌بندی می‌کند، در قالب رابطه‌ی حملی متداول میان نسبت دو موضعی متعین‌شدگی، یک شیء انتزاعی و یک خاصیت متداول صورت‌بندی می‌شود. اگر $D(Z, \gamma)$ نماد متعین‌شدگی شیء γ توسط خاصیت Z باشد طرح کلی چنین فروکاستی چنین است:

$$xF \rightleftharpoons D(F, x)$$

بنابراین اینکه "مربع دایره، دایره‌بودگی را می‌رمزاند" چنین ترجمه می‌شود که "مربع دایره، دایره‌بودگی و متعین‌شدگی، در رابطه‌ی حملی متداول با همدیگر هستند". برای آنکه عبارت سمت چپ را به فرم آشناتر موضوع-محمولی درآوریم می‌توان خاصیت یک موضعی F^D را به شکل زیر از روی نسبت دو موضعی D انتزاع کرد:

$$F^D = \lambda x D(F, x)$$

که F^D در اینجا همان خاصیت متعین‌شدگی توسط F است و داریم:

$$xF \rightleftharpoons F^D x$$

مثلاً "مربع دایره، دایره‌بودگی را می‌رمزند"، چنین بازنویسی می‌شود که "مربع دایره، متعین‌شدگی توسط دایره‌بودگی را می‌نموند".

روشن است که آنچه را که پاشنچک، خاصیت به‌نحو درونی F بودگی می‌خواند، به وضوح، بیان دیگری از خاصیت متعین‌شدگی توسط P است. نیز هم نسبت بازنمایندگی کرین میان x و F ، و هم نسبتی را که جکت در فرمول $A(F, x)$ میان خاصیت F و (طبیعت) x در نظر می‌گیرد به وضوح بازنوشت نسبت D هستند و می‌توان آن‌ها را به ترتیب معادل حمل خاصیت بازنمودگی توسط F و خاصیت متعین‌شدگی توسط F بر x دانست. عضویت F در زواین x را نیز اگر در قالب $\in (F, x)$ بازنویسی کنیم شباهتش با نسبت D روشن‌تر می‌شود. در طرح فاین نیز باید در نظر داشت که خاصیت‌های رقیق‌شده، خاصیت‌های مقیدشده به شکل‌دهی اشیاء انتزاعی‌اند بنابراین، بازنویسی طرح فاین با تصریح بر این قید، چنین خواهد بود که حمل رمزانشی خاصیت F بر یک شیء را چونان حمل متداول خاصیت شکل‌یافتگی از F بر آن شیء ترجمه کنیم.

اکنون خاصیت متعین‌شدگی توسط F ، اسنادیافتگی از F ، شکل‌یافتگی از F ، به‌نحودرونی F بودگی و باز نمودگی توسط F ، همگی با خاصیتی این‌همان هستند که حاصل انتزاع لامبدا از فرمول $D(F, x)$ است و با F^D نشان می‌دهم.

با این همه، مشکل مهمی درباره‌ی این تحلیل وجود دارد. نظام زالتا به صراحت، انتزاع خاصیت‌ها و نسبت‌ها از فرمول‌های رمزانشی را منع می‌کند. یعنی انتزاع F^D از فرمول $D(F, x)$ (متناظر با فرمول رمزانشی x^F) مجاز نیست. منع انتزاع از فرمول‌های رمزانشی، تمهیدی است که زالتا برای پیشگیری از بروز پارادکس کلارک (Clark, 1978) اختیار کرده است. به عبارت دیگر، پذیرش هریک از شیوه‌های فروکاست فوق، بلافاصله پارادکس کلارک را بازتولید می‌کند. از این قرار، و تا هنگامی که در هر یک از آنها راهی برای دفع پارادکس پیشنهاد نشده باشد، انتزاع خاصیت F^D ممتنع خواهد بود. ما این را شاهدهی بر رد طرح مشترک فروکاست پلانینگا، فاین، جکت، پاشنیچک و کرین، و تقویت‌کننده‌ی این حکم می‌دانیم که حمل ماینونگی، لاقل در صورت تقریرشده توسط زالتا، به اندازه‌ی حمل متداول، اصیل است.

منابع

- Crane, T. (2013). *The Objects of Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, R. (1978). Not Every Object of Thought has Being: A Paradox in Naive Predication Theory. *Noûs* 12(2), 181.
- Fine, K. (1984). Critical Review of Parsons' "Non-Existent Objects". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 45(1), 95-142.
- Jacquette, D. (1989). "Mally's heresy and the logic of Meinong's object theory". *History and Philosophy of Logic* 10:1, 1-14,
- Jacquette, D. (1996). *Meinongian Logic: The Semantics of Existence and Nonexistence*. W. De Gruyter.
- Pańniczek, J. (1998). *The Logic of Intentional Objects, A Meinongian Version of Classical Logic*. Dordrecht: Kluwer.

-Zalta, E. N. (1983). *Abstract Objects: An Introduction to Axiomatic Metaphysics*.

D. Reidel.