

جغرافیای منطقی مفاهیم ذهنی

مرتضی حاجی حسینی

می توان به شناخت واقعیت رسید. لذا در این مقاله بر آن هستیم تا به معرفی اجمالی فلسفه تحلیلی زبانی گیلبرت رایل^۴ پرداخته و نقطه نظرات وی در مورد جغرافیای منطقی مفاهیم و سوء تفاهم زبان را بیان نماییم.

شعار «معرفت حقیقی بر تجربه حسی متکی است و تفکر متافیزیکی، معرفت حقیقی بدست نمی دهد، از شعارهای رایج قرن بیستم در بین فیلسوفان مغرب زمین است. آشنایان به تاریخ فلسفه بر این نکته واقف اند که ریشه های این فکر در آرای فرانسیس بیکن^۵ و دیوید هیوم^۶ دیده می شود. و فلسفه تحصیلی اگوست کنت^۷ نخستین بیان صریح آن است. بدون شک چیرگی شگفت انگیز انسان بر عالم طبیعت و دستیابی وی به دانش نوین با تکیه بر تجربه، از عوامل ظهور گسترده شعار مذکور بوده است. عوامل مولد این فکر هر چه باشد، مکاتب اتمیسم منطقی^۸، تحصیل گرایی منطقی^۹ و تحلیلی زبانی^{۱۰} سه

«عنوان و محور کلی این مقاله پیرامون جغرافیای منطقی مفاهیم ذهنی در فلسفه تحلیلی زبانی رایل و نقد آن از نقطه نظر اسلامی و از دیدگاه استراوسون و آستین می باشد.»

هدف اصلی فیلسوف، شناخت واقعیت است و این شناخت از طریق ذهن و دخالت فاعل شناسایی صورت می گیرد و در زبان متکلم پدیدار می گردد؛ یعنی در روند شناسایی سه عامل هستی، متکلم و زبان مورد توجه اند. با مراجعه به تاریخ فلسفه درمی یابیم که در هر تاریخ و برهه فلسفی یکی از رؤوس فوق اهمیت ویژه ای یافته و منزلت سایرین را تحت الشعاع قرار داده است. مثلاً در قرون وسطی، متافیزیک موضوع اصلی فلسفه است. در کانت شناخت شناسی اهمیت دارد و در فلسفه معاصر، جغرافیای منطقی مفاهیم و صورت بندیهای کلام محور اصلی بحثهای فلسفی به شمار می آید.

ارتباط هر یک از عوامل هستی، متکلم و زبان با یکدیگر نیز موجب پیدایش بحثهای مهمی در فلسفه و منطبق شده است. بحث معنی داری^۱ مولود ارتباط متکلم و زبان است. بحث معرفت شناسی^۲ مولود ارتباط متکلم و هستی است. و بحث صدق^۳ نیز زاینده ارتباط زبان و هستی است. در قرون اخیر مباحث معنی داری و صدق منزلت ویژه ای یافته است و این اهمیت معلول توجه فیلسوفان به زبان و نقش ویژه آن در روند شناسایی است. بدون شک با تحلیل زبانی که واقعیت در پرتو قانونمندی های ذهن و زبان در آن پدیدار می گردد بهتر

1. Meaning.

2. Epistemology.

3. Truth.

4. Ryle, Gilbert (1900-1976).

گیلبرت رایل در بین سالهای ۱۹۴۵ تا ۱۹۶۸ استاد فلسفه دانشگاه آکسفورد بوده است. هم چنین وی در بین سالهای ۱۹۴۷ تا ۱۹۷۱ سردبیر مجله «Mind» بوده است.

5. Bacon, Francis (1567-1626).

6. Hume, David (1711-1776).

7. Comte, Auguste (1798-1857).

8. Logical Atomism.

مولود عمده آن در غرب بشمار می‌روند.

برتراند راسل^{۱۱} و آلفرد نورث وایتهد^{۱۲} پایه گذار مکتب اتمیسم منطقی‌اند. این مکتب بیان‌کننده این مطلب است که: اصول ریاضیات^{۱۳} طرح یک زبان کامل را ارائه می‌دهد. بطوری که بین آن زبان کامل و عالم خارج تناظر یک به یک برقرار و آن زبان آینه‌وار ساختمان واقعی عالم را نشان می‌دهد. لودویگ ویتگنشتاین متقدم^{۱۴} در رساله منطقی - فلسفی خود، شرحی از اتمیسم منطقی ارائه نمود. بنابر نظر وی زبان کامل، آینه تمام‌نمای عالم است و درست مانند نقشه‌ای که اوضاع یک منطقه را نشان می‌دهد، تصویری از چگونگی ترکیب واقعیت ارائه می‌دهد. بنابر این وظیفه فیلسوف در این مکتب تحلیل و دوباره نویسی جملات زبان طبیعی به زبان منطقی است. فیلسوفان حلقه وین در دهه ۱۹۲۰، مکتب تحصیلی منطقی را پایه‌گذاری کردند. در این مکتب احکام فلسفی احکامی بدون دلالت و معنی تلقی گشت یعنی؛ احکامی که نه راست و نه دروغ‌اند زیرا نه مشاهده‌ای می‌تواند راستی آنها را بیازماید و نه مشاهده‌ای می‌تواند بطلان آنها را اثبات کند.

در مکتب تحلیلی زبانی با عقیده به دلالت زبان بر اعمال فیزیکی، بسیاری از معضلات فلسفی معلول کاربرد نادرست زبان تلقی گردید. در نظر این مکتب، کاربرد نادرست واژه‌ها موجب می‌شود تا برای چیزهایی که موجود نیستند وجود قائل شویم. بنابر این وظیفه اصلی فیلسوف فهمیدن جهان از راه کاربرد درست واژه‌هاست، بطوری که فلسفه به عنوان فعالیتی عملی برای کشف خطاهای ناشی از کاربرد نادرست واژه‌ها و نه در سر و کار با استدلالهای پیچیده مابعدالطبیعی شناخته می‌شود. ویتگنشتاین متأخر^{۱۵} و گیلبرت رایل از جمله فیلسوفان این مکتب بشمار می‌رود.

ویتگنشتاین در دهه ۱۹۳۰ جستجوی زبان کاملی را که دقیقاً آینه تمام‌نمای عالم باشد، ناممکن دانست و برخلاف عقیده قبلی خویش معتقد شد راه توضیح مسایل فلسفی در برگرداندن آنها به زبان صوری نیست بلکه پیچیدگی آنها ناشی از کاربرد نادرست زبان طبیعی است. بنابر این وظیفه فیلسوف نمایش کاربرد درست واژه‌هاست نه کوششی برای کشف معانی الفاظ از طریق تحلیل به طریقه راسل.

گیلبرت رایل نیز با ویتگنشتاین در این سخن همداستان است که مسایل فلسفی نتیجه سوء تفاهم منطق مفاهیم است؛ یعنی پاره‌ای از صورت بندیهای کلام و زبان ما را بر آن می‌دارد تا بگویم چیزی موجود است یا امری

واقع می‌شود، در حالی که چنین نیست و بسیاری از عقاید فیلسوفان درباره طبیعت، نفس و ماورای طبیعت غیر قابل دفاع منطقی است و اعتقاد به آنها ناشی از درست نفهمیدن جغرافیای منطقی بعضی از واژه‌هاست. کتاب «مفهوم ذهن»^{۱۶} وی که در سال ۱۹۴۹ منتشر گردیده است در هیچ نکته مهمی با ویتگنشتاین متأخر اختلاف ندارد. در این کتاب، رایل با استفاده از واژه «اشتباه مقولی»^{۱۷} که معادل «بازی لغوی»^{۱۸} ویتگنشتاین است، با زبانی غیر فنی در گروه وسیعی از واژه‌ها همراه با ترکیبی ساده و تعداد زیادی مثال که در سراسر کتاب او پراکنده است به بیان مطالب خویش پرداخته است. بطوری که روش مذکور شناسایی حدود تخصصی مطالب وی را کمی دشوار ساخته است. رایل، نظریه دکارت^{۱۹} در مورد نفس و بدن را مبنا و اساس بسیاری از تفکرات فلسفی و روان‌شناسی امروز می‌داند و بحث خود را از آن آغاز می‌کند. لذا مطالب این مقال نیز با بیان نظریه دکارت در موضوع «نفس و بدن» شروع می‌شود و با بررسی انتقادی رایل پیرامون آن و نیز سوء تفاهم درباره «فهم»^{۲۰}، «فعل ارادی»^{۲۱} «علم و آگاهی»^{۲۲} و علل این سوء تفاهم ادامه می‌یابد. و در آخر با نقد و بررسی دیدگاههای رایل به شکلی اصولی و نیز از نقطه نظر استراوسون^{۲۳} و آستین^{۲۴} خاتمه می‌یابد.

نفس و بدن

دکارت برای برانداختن شکاکیت، بنا را بر تفکر آزاد و مستقل می‌گذارد و به تناسب آن شکاکیت، از شک آغاز می‌کند و تمامی آنچه را به عنوان صحیح‌ترین و

9. Logical Positivism.

10. Linguistic Analysis.

11. Russel, Bertrand (1872-1970).

12. Whithed, A. North (1867-1941).

13. Principia, Mathematica.

14. The Early Wittgenstein, Ludwig ۱۹۳۰ قبل از دهه (1889-1951).

15. The Late Wittgenstein, Ludwig ۱۹۳۰ به بعد از دهه (1889-1951).

16. The Concept of Mind Ryle-Gilbert.

17. Category - Mistake

18. Language - Game.

19. Descartes (1595-1650).

20. Intelligence.

21. Volition.

22. Knowledge.

23. Strawson-Peter. F (1919-)

24. Austin-John- L (1911-)

□ دکارت برای برانداختن شکاکیت، بنا را بر تفکر آزاد و مستقل می‌گذارد و به تناسب آن شکاکیت، از شک آغاز می‌کند و تمامی آنچه را به عنوان صحیح‌ترین و قطعی‌ترین امور پذیرفته است مورد تردید قرار می‌دهد.

وقایعی که در یک جانب حادث می‌گردد، معلول حوادثی باشد که در جانب دیگر روی می‌دهند، مانند کارهایی که شخص از سر خشم، حسد، غرور، اندوه، تلذذ و... انجام می‌دهد.

۶- غده صنوبری مغز - اپی فیز - ^{۲۶} مقر اختصاصی نفس و روان آدمی است.

رایل با استهزاء از نظریه دکارت یاد می‌کند و آن را عقیده تعصب‌آمیز «شیخ در ماشین» و تئوری «حیات دو گانه»^{۲۷} می‌نامد و آن را کاملاً غلط؛ یعنی غلط نه در جزئیات، بلکه غلط از اساس می‌داند. و اشتباه آن را نه کوچک و جزئی بلکه بزرگ و از نوعی خاص که آن را «اشتباه مقولی» نامیده است، معرفی می‌کند.^{۲۸} و در انتقادیه دکارت می‌گوید:

«بنابر عقیده دکارت در خصوص عدم امکان مشاهده مبدا صدور فعل و عدم دسترسی به علل و مبادی آن بجز برای موقعیت شخصی فاعل، هیچ فردی نباید بتواند بین نطق عقلانی و غیر عقلانی، بین یک ربات و یک انسان، بین رفتارهای خارجی به ظاهر دلسرده کننده افرادی که تحت عنوان سبک مغز یا دیوانه طبقه بندی شده‌اند و رفتارهای بسیاری از افرادی که عاقل نامیده می‌شوند، تمایز قائل شود. و نیز هیچ فردی نمی‌تواند مطمئن شود که آیا مفاهیم رفتار درونی که در مورد دیگران به کار می‌برد صحیح است یا نه؟ و بر این اساس توصیف افراد به «محتاط» و «با تقوی»، «با فهم»، «کند ذهن»، ... هرگز نباید انجام شود زیرا اعتقاد به این که حالات یا وقایع ذهنی - نفسانی که به دیگران نسبت داده می‌شود، نتیجه استنتاجی است که با قیاس به تجربه باطنی خود شخص به عمل

قطعی‌ترین امور پذیرفته است مورد تردید قرار می‌دهد و به دنبال صخره‌ای مطمئن می‌گردد تا از سرگردانی و شک - هر چند دستوری و فرضی - خلاص شود و در این مسیر، به وجود خویش اعتراف می‌کند:

اگر من درباره چیزی اطمینان یافته باشم یا صرفاً درباره چیزی اندیشیده باشم بی‌گمان می‌بایست وجود داشته باشم... بنا بر این بعد از امعان نظر در تمامی امور و بررسی کامل آنها سرانجام باید به این نتیجه رسید و یقین کرد که این قضیه «من هستم»، «من وجود دارم» هر بار که آن را بر زبان آورم یا در ذهن تصور کنم، بالضروره صادق است.^{۲۵}

دکارت معتقد به دوگانگی روح و بدن است. در نظر وی، انسان دارای دو جوهر نفس و بدن است بطوری که:

- ۱- نفس و بدن مجزا و متمایز هستند و این تنها بدن است که دستخوش تغییر و فساد واقع می‌شود اما نفس انسانی مجرد و روحانی است و بعد از مرگ فانی نمی‌شود و می‌تواند به حیات خود ادامه دهد.
- ۲- بدن و رفتار فیزیکی مکانشناختی و تابع قوانین مکانیکی است. در حالی که نفس، حالات و اعمال نفسانی غیر مکانشناختی و تابع قوانین غیر مکانیکی است.
- ۳- بدن و رفتار فیزیکی، توسط همگان قابل مشاهده است. اما نفس، حالات و اعمال نفسانی توسط همه قابل مشاهده نیست و فقط خود شخص دارای نفس می‌تواند نفس، حالات و اعمال نفسانی خویش را درک نماید.
- ۴- هر بدن ترکیبی از جواهر مادی است که به وسیله جوهری غیر مادی به نام نفس به هم پیوسته‌اند.

۵- ارائه تبیین بیولوژیک از حالات و اعمال نفسانی امکان پذیر نیست و در حقیقت این نفس است که مایه تخیل، شعور، تعقل و اراده است. به عبارت دیگر روان و نفس آدمی، بعضی از اعمال خود را مستقل از تن انجام می‌دهد، مانند تعقل، و بعضی دیگر را به توسط بدن انجام می‌دهد؛ مانند احساس، درک لذت و درد. گاهی نیز نفس و بدن بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند؛ بطوری که ممکن است

۲۵- دکارت، تأملات، ترجمه دکتر احمد احمدی، ص ۴۷، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی.

26. Pineal gland (Epiphysis).

27. ryle - Gilbert, The Concept of Mind, Penguin books, Ltd, Hormondsworth, Middlesex, England, 1980.

P: 17. The Ghost in the machine.

P: 19. Double Life theory.

28. Ibid, P: 17.

**□ رایبل معتقد است پاره‌ای از
صورت‌بندیهای کلام سبب می‌شود تا دو
واژه یا بیشتر متعلق به مقوله‌ای واحد
فرض شوند و برای آنها وجود و وقوع
انگاشته شود.**

و نقش «روح همکاری» در بازیهای دسته جمعی است. رایبل بازی کری کت^{۳۱} را مثال می‌زند که می‌توان آن را در مورد بازی فوتبال پیاده کرد: اگر دربارهٔ یک تیم فوتبال پیروز، گزاره‌های زیر را اظهار نماییم:

۱- فرد الف و ب از بازیکنان خوب فوتبال در مقام دفاعند و از برجستگی فوق‌العاده‌ای برخوردار و از عوامل مهم پیروزیند.

۲- فرد «ج» و «د» از بازیکنان خوب فوتبال در مقام حمله‌اند و از عوامل عمده پیروزی تیم مذکورند.

۳- روح همکاری^{۳۲} موجود در بین بازیکنان مهمترین عامل پیروزی تیم مذکور است. آیا در هر سه گزارهٔ فوق، موضوع گزاره به یک شکل موجود است؟ آیا روح همکاری در عرض افراد «الف»، «ب»، «ج»، «د» دارای وجودی مستقل است؟ اگر مرتکب اشتباه مقولتی دکارت شویم باید خیال کنیم که «روح همکاری» امری است که بطور مستقل وجود دارد و اعمال بازیکنان را موجب می‌گردد. ولی رایبل می‌گوید: تشابه ظاهری گزاره‌های فوق نباید موجب چنین اشتباهی شود. «روح همکاری» چیزی است که در رفتار کلی بازیکنان ظاهر می‌شود. «روح همکاری» وجود دارد ولی وجودی در عرض سایر بازیکنان و مستقل از آنان ندارد، پس نحوهٔ وجود آنها یکسان نیست.

مثال دیگر رایبل در مورد دانشگاه و قسمتهای مختلف آن است. وی می‌گوید: وقتی یک خارجی برای اولین بار به دیدن دانشگاه آکسفورد یا کمبریج می‌آید و از دانشکده‌های مختلف، آزمایشگاه، زمین ورزش، موزه، دیپارتمانهای علمی، و ساختمان اداری دیدن می‌کند، آیا پس از این دیدار، سؤال «پس دانشگاه کجاست؟» موجه است؟ بدون شک، دانشگاه وجودی مستقل از دانشکده‌های مختلف و ... ندارد. مجموعهٔ آنها دانشگاه را

آمده است، چیزی جز یک حدس ساده نیست و اثبات آن میسر نمی‌باشد. و این در حالی است که هر فرد دارای عقل سلیمی می‌تواند بین نطق عقلانی و غیر عقلانی، بین ریات و انسان، بین فرد سبک مغز و شخص عاقل فرق بگذارد، و نیز توصیف افراد به عنوان محتاط، با تقوی و ... را امری معقول بداند. همچنین هر فردی علم به حالات نفسانی خود؛ مثلاً خود خواهی را به همان طریقی حاصل می‌کند که سایر مردم حاصل می‌نمایند - یعنی به وسیلهٔ مشاهدهٔ رفتار - پس من و دیگران دسترسی یکسانی برای مشاهده و ثبت رفتار خود داریم. و دیگران همان اندازه قادر به تشخیص خودخواهی من هستند که خود قادر به تشخیص آن می‌باشم، یعنی من دسترسی ممتازی به حالات خود ندارم.^{۲۹}

اشکال دیگر این که خود دکارت نیز قبل از این که از فرضیهٔ خویش به عنوان مقیاس سنجش استفاده کند می‌دانست که مفاهیم رفتار درونی را چگونه به کار برد. بنابر این دکارت به جای سؤال از این که با چه میزان و مقیاسی می‌توان رفتار معقول را از رفتار نامعقول تشخیص داد، با قطعی انگاشتن این پیش فرض که علل مکانیکی تفاوت رفتار معقول و نامعقول را روشن نمی‌کند، این سؤال را مطرح می‌کند که چه اصل علی‌ای، این تفاوت را بر ما آشکار می‌سازد؟ یعنی او تشخیص داده که مسئله مکانیکی نیست، لذا تصدیق می‌کند که باید نقطهٔ مقابل آن باشد. بنابر این، او منطق مسئله را اشتباه کرده است،^{۳۰} شایان توجه است که رایبل، وجود نفس و حالات و اعمال نفسانی را انکار نمی‌کند بلکه معتقد است مغایرت بین نفس و بدن، حالات نفسانی و حالات بدنی، اعمال نفسانی و رفتار فیزیکی باید کنار گذاشته شود اما نه با کنار گذاشتن یکی از دو طرف نفس یا بدن بلکه به طریقی دیگر:

نحوهٔ وجود نفس در نزد رایبل

رایبل در مقام تبیین نحوهٔ وجود نفس به مثالهای متعددی روی می‌آورد. یکی از آنها دربارهٔ چگونگی وجود

29. Ibid, P: 22.

30. Ibid, P: 23.

31. Ibid, P: 18 (oriket).

32. Ibid, P: 18 (Team-Spirit).

تشکیل می‌دهد. بنابراین پس از قبول وجود آنها جایی برای تردید در وجود دانشگاه باقی نمی‌ماند. اما باید توجه داشت که اذعان به وجود دانشگاه سبب نمی‌شود تا وجود را به همان معنایی که به دانشکده‌های مختلف نسبت داده‌ایم به دانشگاه نیز اسناد دهیم. زیرا وجود دانشگاه در عرض وجود اجزای آن نیست.^{۳۳}

بر همین اساس، رایل معتقد است وقتی می‌گوییم: نفس وجود دارد، «بدن وجود دارد»، در این گزاره‌ها وجود به یک معنی و دو نوع مادی و مجرد بر بدن و نفس حمل نمی‌شود. بلکه به دو معنی از وجود بر بدن و نفس حمل می‌گردد؛ یعنی همانطور که دانشگاه وجودی مستقل از اجزایش ندارد. و همانطور که روح همکاری نه به عنوان عنصری مستقل بلکه در رفتار مجموع بازیکنان ظاهر می‌شود، وجود نفس نیز جز وجود بدن و رفتارهای آن نیست و به عبارت دیگر، نفس چیزی است که در ارتباط و پیوستگی اجزای بدن با یکدیگر و رفتار آنها ظاهر می‌شود. بنابراین این مغایرت نفس و بدن باید کنار گذاشته شود. زیرا اعتقاد به دوگانگی آنها، ناشی از عقیده به تعلق هر دو واژه نفس و بدن به یک مقوله است و اعتقاد به تعلق هر دو واژه مذکور به یک مقوله نیز اشتباهی مقولی و از غلط اندازه‌های زبان است.^{۳۴}

در نظر رایل دو واژه متعلق به یک مقوله‌اند، اگر ساختن گزاره عطفی از آنها ممکن باشد. مثلاً، خریدار یک جفت دست کش می‌تواند بگوید «یک دست‌کش دست راست و یک دست‌کش دست چپ، خریدم؛ اما نمی‌تواند بگوید یک دست‌کش دست راست، یک دست‌کش دست چپ و یک جفت دست‌کش خریدم». همچنین فصل بین دو واژه متعلق به یک مقوله نیز جایز است. لذا نمی‌توان گفت: «او در سبیلی از اشک یا در کجاوه‌ای روان به منزل آمد.» دو جمله اخیر به ترتیب از عطف و فصل واژه‌های ناهم‌نوع ساخته شده‌اند و به همین دلیل مضحک و مسخره‌اند. بنابراین این دو واژه متعلق به یک مقوله‌اند اگر و فقط اگر هم عطف و هم فصل بین آنها مجاز باشد و بر این اساس عطف‌ها و فصل‌هایی از نوع مثالهای یاد شده مجاز نیست، نه این که هر یک از مؤلفه‌های عطفی یا فصلی به تنهایی مجاز نباشد.

بدین ترتیب، عبارات «نفس وجود دارد»، «حالات نفسانی وجود دارند» نباید همچون عبارات «بدن وجود دارد»، «حالات بدنی وجود دارند» و به یک معنی از وجود تفسیر شوند. زیرا بدن و نفس از یک مقوله نیستند. لذا حالات نفسانی و حالات بدنی از یک مقوله نیستند. لذا عطف بین آنها به شکل «نفس و بدن وجود دارند»،

«حالات نفسانی و حالات بدنی وجود دارند»، مجاز نیست زیرا عطف بین آنها چنین افاده می‌کند که بدن و نفس در عرض هم وجود دارند. هم فرایندهای فیزیکی روی می‌دهند و هم فرایندهای نفسانی واقع می‌شوند. فصل بین آنها نیز مجاز نیست؛ یعنی نباید گفت «نفس یا بدن وجود دارند»، «حالات نفسانی یا حالات بدنی وجود دارند». زیرا فصل بین آنها چنین وانمود می‌کند که بدن و نفس وجودی مستقل از یکدیگر دارند، حالات بدنی و حالات نفسانی بطور جداگانه اتفاق می‌افتند و حال این که بدن و نفس و نیز حالات بدنی و حالات نفسانی نه در عرض هم و نه مستقل از یکدیگر وجود دارند. بنابراین اگر با یک تَن منطقی از صوت بگوییم، «نفس وجود دارد» باید با تَن منطقی دیگری از صوت بگوییم: «بدن وجود دارد» و این دو جمله باید بر دو معنی از وجود تفسیر شوند. چنانچه در عبارات «خورشید در حال برآمدن است»، و «آرزوهایم در حال برآمدن است» دو نوع «برآمدن» مورد نظر نیست بلکه «برآمدن» مشترک لفظی است که در هر یک از دو جمله فوق معنی ویژه‌ای دارد. پس وجود نیز در دو جمله «نفس وجود دارد» و «بدن وجود دارد» مشترک لفظی است و نباید به یک معنی و دو نوع مجرد و مادی تفسیر شود.^{۳۵}

رایل در ایراد دیگری به دکارت می‌گوید: دکارت با توجه به عدم امکان تبیین بیولوژیک از بعضی حالات نفسانی به سراغ نفس می‌رود. در نظر او نفوس صرفاً روحهای افسار زده شده به ابدان نیستند، بلکه آنها نیز ماشینهای غیر جسمانی هستند. بطوری که بعضی کارهای بدن جسمانی به وسیله موتور غیر جسمانی که درون آن قرار دارد، هدایت، راهنمایی و اداره می‌شود. این موتور درونی غیر قابل مشاهده، غیر مسموم، فاقد اندازه و فاقد وزن است، قابل تجزیه به اجزاء نیست. و قواعد و قوانینی که این موتور غیر مادی از آنها پیروی می‌کند قواعد و قوانین شناخته شده برای موتورهای معمولی نیست. رایل می‌گوید: اگر دکارت بخواهد براساس اصل تعلق نفس و بدن به مقوله واحد پیش برود باید بگوید از آنجا که بدنها، بطور ثابت، به وسیله قوانین مکانیکی اداره می‌شوند، نفسها نیز باید به وسیله قوانین غیر مکانیکی و بطور ثابت اداره شوند؛ یعنی هم جهان فیزیکی و هم جهان روحانی تابع یک سیستم جبری خواهد بود. ولی در این صورت تبیین بعضی از حالات نفسانی مانند «مسئولیت پذیری»،

33. Ibid, P: 18.

34. Ibid, P: 24.

35. Ibid, pp: 23, 24.

□ بنابر اصالت وجود و تشکیک مراتب وجود، نفس و کلیه حالات آن مقول به تشکیک‌اند و در هر مرتبه تعریفی ویژه آن مرتبه دارند، به طوری که با تعریف آن در سایر مراتب اشتراک معنوی دارد.

کارگرفته شده باشد و این امر به تسلسل می‌انجامد. و از اینجا نتیجه می‌گیرد که رفتار معقول و از روی فهم نشانه و علامت خارجی از یک فعالیت درونی غیر قابل مشاهده نیست، بلکه همان عملی است که با کیفیت ویژه‌ای انجام یافته است و یک چنین کار معقولی، چیزی است که سایر مردم نیز می‌توانند بفهمند که تا چه حد از روی فهم و عقل انجام شده است، همانطور که شخص فاعل می‌تواند این مسئله را تشخیص دهد. همچنین وقتی گفته می‌شود: «او می‌فهمد» نباید چنین فرض شود که عمل معین ذهنی به نام فهمیدن در حال وقوع است، بلکه به این معنی که او در شرایط ویژه، واکنشی ویژه نشان خواهد داد.

ب- در نظر دکارت، نیروی اراده به عنوان یک حالت و عمل خاص نفسانی مسلم فرض شده است. بطوری که انسان به وسیله آن با خارج تماس می‌گیرد. و بر این اساس وقتی گفته می‌شود: «او این‌کار را از روی اراده انجام داده است» یعنی او این عمل را تصور نمود. ولی چون فکر و تصور از قوای عامله نیستند، به میانجی نیاز دارند. لذا شخص اراده می‌کند؛ یعنی حالتی نفسانی در او ایجاد می‌شود و این حالت نفسانی که همان اراده است، عضلات و ماهیچه‌های وی را تحریک می‌کند و به عمل وامی‌دارد. رایل این تبیین را نمی‌پذیرد و آن را خاص فلاسفه می‌داند و می‌گوید: ما می‌توانیم بگوییم چه عملی ارادی است و چه عملی ارادی نیست و حال این که اگر عمل اراده به عنوان حالتی نفسانی واقعی می‌بود، هیچ کس جز شخص مباشر نمی‌توانست مکشوف سازد که اراده‌ای صورت گرفته است یا نه؟ حتی اعتراف هم کارساز نیست. زیرا از کجا بدانیم این اعتراف از روی اراده و اختیار بوده است یا نه؟ همین طور معلوم نیست که خود عمل اراده نیز ارادی بوده است یا نه؟ بنابر این همانطور که در مورد واژه «فهم» بیان کردیم، واژه «ارادی»، نیز بر نحوه صدور عمل از انسان دلالت دارد نه بر پاره‌ای پدیدارها و امور ذهنی داخلی.^{۳۸} و به عبارت دیگر آنچه افعال و حالات نفس نامیده می‌شود، در واقع از قبیل استعدادها و قابلیتها^{۳۹} است. همانطور که اگر بگوییم «قند در آب دارای قابلیت انحلال است»، منظورمان این است که اگر قند را در آب بریزیم حل می‌گردد، یعنی در شرایط معینی عکس‌العمل خاصی نشان می‌دهد. و این قابلیت از نحوه انجام عمل خاص در شرایط ویژه حکایت دارد نه این که ویژگی خاصی برای

«انتخاب»، «لیاقت» و «شایستگی» امکان نخواهد داشت و این در حالی است که دکارت وظیفه اصلی خود را تبیین اینگونه حالات می‌داند. بنابر این دکارت باید از اصل تعلق نفس و بدن به مقوله واحد دست بردارد یا این که راه حلی صرفاً قراردادی اتخاذ نماید که در آن، قوانین هدایت‌کننده فرایندهای ذهنی و نفسانی برخلاف قوانین هدایت‌کننده فرایندهای فیزیکی، رفتار قابل انعطاف و غیر ثابتی داشته باشند.^{۳۶}

با این توضیحات، رایل معتقد است پاره‌ای از صورت بندیهای کلام سبب می‌شود تا دو واژه یا بیشتر متعلق به مقوله‌ای واحد فرض شوند و برای آنها وجود و وقوع انگاشته شود. او پس از بحث درباره نفس به بررسی تفصیلی گزاره‌هایی می‌پردازد که در آنها واژه‌هایی از قبیل درک اراده، علم و ... برای توضیح و توصیف رفتار انسانی به کار می‌رود و در مورد هر یک از آنها، ابتدا به بحثی سلبی پرداخته و اشکالات وارد بر معنی متداول هر یک از مفاهیم مذکور را بیان می‌کند. سپس با ارائه تفسیری جدید از آنها، نتیجه می‌گیرد که: «هیچ رفتاری نشانه و علامت خارجی از یک فعالیت درونی و غیر قابل مشاهده نیست بلکه صرفاً همان عملی است که با کیفیت ویژه‌ای انجام شده است.^{۳۷} و فرض وجود برای آنها فقط به شکل قابلیت و استعداد می‌تواند باشد.

فهم، اراده و آگاهی

الف- براساس تئوری دکارت وقتی گفته می‌شود «او از روی فهم فلان کار را انجام داد.» یعنی براساس انتخاب قواعد و اصول و مقیاس خاص و به کارگیری صحیح آنها، آن کار را انجام داد. ولی رایل اظهار می‌دارد که حتی خود آن قواعد و اصول نیز می‌توانند هوشیارانه و از روی فهم و یا از روی کند ذهنی و نفهمی انتخاب و به کار گرفته شوند. بنابر این اگر «فهم» عبارت باشد از انتخاب قواعد درست و به کارگیری آنها، در این صورت باید قاعده‌ای از قواعد، انتخاب و به کارگرفته شود که خودش هوشیارانه و از روی فهم در پرتو قاعده قبلی انتخاب قاعده، برگزیده و به

36. Ibid, p: 21.
37. Ibid, p: 59.
38. Ibid, pp: 61-81.
39. Dispositions.

شکر موجود باشد آن هم به همان معنایی از وجود که به شکر اسناد داده می‌شود.⁴⁰

ج - فلاسفه از دکارت تا راسل، فلسفه خود را بر این فرض استوار نموده‌اند که یک آگاهی مستقیم نسبت به تصورات و ادراکات - حسی، خیالی و عقلی - وجود دارد و ما بدون واسطه آنها را درک می‌کنیم. رایل این مسئله را نمی‌پذیرد و به تفصیل پیرامون احساس، مشاهده، تخیل و درک عقلانی به بحث می‌پردازد.⁴¹ در نظر وی، مدرکات محسوس چیزهایی نیستند که با درک مستقیم مشاهده شوند، زیرا براساس تئوری دکارت، در هر مشاهده‌ای دو چیز مفروض گرفته می‌شود. یکی چیزی که مستقیماً مشاهده می‌شود و دومی خود مشاهده‌گر، حال اگر بخواهیم یک گوجه فرنگی را مشاهده کنیم، باید صورتی از آن مثلاً تصور محسوس قرمزی را در ذهن داشته باشیم، خود این تصور نیز می‌تواند قابل مشاهده باشد و ... و به این ترتیب امر به تسلسل می‌کشد. از اینجا رایل نتیجه می‌گیرد که ما خود اشیای خارجی را احساس می‌کنیم، مشاهده می‌کنیم، می‌بوییم و...، یعنی هیچ واسطه‌ای در کار نیست، هیچ پدیدار و حالت ذهنی خاصی وجود ندارد.

درک خیالی، درک عقلانی و به طور کلی دانستن، باورکردن، شناختن، سنجیدن و... در نظر وی از چگونگی انجام عملی معین در گذشته و نیز توانایی و استعداد آدمی برای انجام نوع معینی از کار تحت شرایطی معین در آینده حکایت می‌کند. به عبارت دیگر درست است که آگاهی باید درباره چیزی باشد بطوری که اگر بگوییم کسی آگاه است ولی این آگاهی درباره امر معینی نباشد، سخنی بیهوده گفته‌ایم. اما آگاهی در هر یک از اقسام حسی، خیالی و عقلی پدیدار و حالت ذهنی مرموزی که صفت موجود مرموز دیگری به نام نفس واقع شده باشد و علت رفتاری خاص قرار گیرد نیست. بلکه آگاهی در بردارنده عناصری از قبیل تمرکز، توجه، تفحص و دقت است، بطوری که هر گاه جمله «عمل او از روی آگاهی بود» را بیان کنیم از چگونگی انجام عمل معینی در گذشته خبر داده‌ایم و هر گاه جمله «او آگاه است» را بیان کنیم اولاً از نحوه انجام عمل معینی مثل مشاهده یا خواندن همراه با دقت و تمرکز و... خبر داده‌ایم و ثانیاً از نوع عکس‌العمل و واکنش وی در شرایطی ویژه حکایت کرده‌ایم؛ یعنی پیش‌بینی نموده‌ایم که اگر در شرایط ویژه‌ای؛ مثلاً در برابر پاره‌ای پرسشها قرار گیرد چه واکنشی از خود نشان خواهد داد. بنابراین تفسیر آگاهی به پدیداری ذهنی، اشتباهی مقولی است.

د - سایر حالات نفسانی: رایل در مورد جملاتی از قبیل «از روی خشم آن عمل را مرتکب شد.» «از روی زرنگی این کار را انجام داد.» «از روی حسد دست به این امر زد.» «عمل او از روی خودخواهی بود.» معتقد است که اگر چه چنین می‌نماید که هر یک از جملات مذکور بنابه صورت ظاهری خود در مقام تبیین به علت است و این معنی را می‌رساند که فاعل دارای احساسی خاص به نام خشم، زرنگی، حسد یا خودخواهی است، بطوریکه این احساس باعث رفتار وی شده است اما یک چنین تفسیری ناشی از اشتباهی مقولی است. و اگر چه کاربرد واژه «از روی» غالباً علت را می‌رساند و بر این اساس در اولین برخورد با جملات فوق چنین استنباط می‌شود که احساس ویژه‌ای مثل خشم، زرنگی، حسد یا خودخواهی به عنوان یک واقعه نفسانی، موجب عملی فیزیکی شده است، اما در واقع چنین نیست. زیرا وقتی جملات مذکور را در مورد فرد یا افرادی بیان می‌کنیم چگونگی انجام عملی خاص را گزارش می‌کنیم. یا وقتی می‌گوییم «او خشمناک است»، «او زرنگ است»، «او حسود است» یا «او خودخواه است» منظورمان این است که در شرایطی ویژه می‌توان انتظار داشت تا به شکلی خاص عمل نماید. مثلاً اگر خود خواه باشد، در شرایط معینی به شمارش خوبی‌های خود پردازد، پس هیچیک از اوصاف مذکور، حالتی نفسانی و پدیداری باطنی نیست. مگر این که مرتکب اشتباه در مقوله شویم و لفظ «از روی» را در مقام تبیین به علت قلمداد نماییم و هر یک از جملات فوق را حاوی دو خبر تلقی کنیم. یکی خبر از واقعه‌ای ذهنی و احساسی باطنی و یکی هم خبر از عملی که آن احساس باطنی موجب آن شده است یا می‌شود. و این چیزی جز سوء تفاهم نیست.

اشتباه مقولی و سوء تفاهم

رایل با تکیه بر این که «معرفت حقیقی بر تجربه حسی متکی است» مدلول زبان را صرفاً اشیاء و افعال فیزیکی می‌داند و بر این اساس، سوء تفاهم زبانی را ناشی از به کارگیری آگاهانه یا ناخودآگاهانه قاعده ذیل می‌داند:

«هر کلمه‌ای اسم است؛ یعنی دارای مسمی و مدلول است، بطوریکه اگر بر چیزی دلالت نکند فاقد معنی است بنابراین همه جملات و کلمات دارای معنی باید بر چیزی

40. Ibid, pp: 112-147.

41. Ibid, pp: 190-231 (sensation & observation) & pp 232-263 (Imagination) & - pp 264-300 (understanding or Intellectual work).

دلالت کنند. لذا همانطور که واژه‌هایی مانند دیدن، گفتن، خوردن و ... بر اعمال فیزیکی دلالت دارند. واژه‌هایی مانند نفس، فهم، اراده، آگاهی، خودخواهی و ... نیز بر چیزی ولو غیر فیزیکی دلالت دارند.»

رایل معتقد است که قاعده فوق که در آن همه کلمات، اسماء تلقی می‌شوند موجب می‌شود تا جایی که عمل به ظاهر، فیزیکی نباشد، سوء تفاهم شود و به جای عملی فیزیکی به فعالیت روحی و غیر فیزیکی هدایت شویم. و این سوء تفاهم نه یک اشتباه کوچک و جزئی، بلکه بزرگ و از نوعی خاص بنام اشتباه مقولی است و در صورتی واقع می‌شود که الفاظ نوع دوم را متعلق به منطق جملات الفاظ نوع اول بدانیم.^{۴۲} در اینجا صورت بحث پیرامون مقولات و اشتباه مقولی در ارتباط با منطق جملات آشکار می‌گردد.

رایل در باب اهمیت مبحث مقولات در مقاله‌ای با عنوان «مقولات» که در سال ۱۹۳۸ منتشر نمود می‌گوید: این موضوع دارای اهمیت است:

«نه فقط به خاطر این که گزاره‌های مقولی، گزاره‌های فیلسوفان اند. بلکه من معتقدم، گزاره‌های فیلسوفان نیز گزاره‌های مقولی اند. بنابر این اگر ما در باب مقولات و انواع، در جهل و تاریکی بسر بریم، مسلماً در باب ماهیت مسائل و روشهای فلسفی نیز در جهل خواهیم ماند.»^{۴۳} او در این مقاله به ارتباط وثیق و تنگاتنگ «صورت منطقی گزاره» و «نوع یا مقوله منطقی عناصر آن گزاره» اشاره می‌کند و می‌گوید:

«علم درباره آنچه مربوط به صورت منطقی یک گزاره است و علم درباره آنچه مربوط به نوع منطقی عناصر یک گزاره است، علم به یک موضوع و یک چیز است.»^{۴۴} و باز به همین مطلب در کتاب «استدلای فلسفی» او برمی‌خوریم:

«در واقع تمایز میان انواع منطقی عناصر گزاره‌ها با تمییز میان صورت منطقی آن گزاره‌ها یگانگی دارد. اگر یک گزاره دارای عناصری باشد که آن عناصر در نوع و مقوله از عناصر یک گزاره دیگر، متمایز باشند. این گزاره‌ها در زمره گزاره‌هایی هستند که صورت منطقی متفاوتی دارند و نوعی متفاوت از توانهای منطقی را دارا هستند. قوانین حاکم بر ارتباط و پیوستگی گزاره‌ها در استدلالهای معتبر، نشان دهنده اساس منطقی عناصر و ترکیبات مختلف قابل انتزاع از آن گزاره‌هاست، به تعداد انواع مفردات، صورتهای منطقی از گزاره‌ها وجود دارد درست مانند این که به تعداد سرازیرها، سربالایی وجود دارد.»^{۴۵}

و بر همین اساس، رایلی تعریفی جدید از فلسفه ارائه

□ مادامی که با آنتولوژی مادی حرکت می‌کنیم و تفکر فلسفی را فاقد اعتبار می‌دانیم و از حقیقت وجود و مراتب عالی آن غافل هستیم، همچنان در شناخت نفس و چگونگی وجود آن و حالات آن در جهل و تاریکی بسر خواهیم برد.

می‌کند و جلوگیری از اشتباه مقولی، که بر حسب عادت در زبان طبیعی اتفاق می‌افتد و جایگزین کردن «نظام مقولی» به جای آن را به عهده فیلسوف می‌گذارد: «فلسفه جایگزین نمودن نظام مقولی به جای عادت مقولی است»^{۴۶}

و به این ترتیب رایلی به این نکته اصرار دارد که تعلق عناصر هر گزاره به نوع و مقوله خاص مستلزم ساختار صوری ویژه آن گزاره می‌گردد. بطوری که اختلاف و تنوع مقولات مستلزم اختلاف و تنوع ساختارهای صوری گزاره‌ها خواهد بود. بنابر این ساختارهای به ظاهر مشابه گزاره‌ها نباید موجب سوء تفاهم شود و ما را مرتکب اشتباه مقولی سازد. این مطلب با یک مثال روشن می‌شود:

اگر فردی شاخه درختی را که بر آن میوه‌ای آویزان است بشکند، اخبار متعددی می‌توان درباره این حادثه داد:

- ۱- میوه تابع قانون جاذبه است.
- ۲- فردی شاخه مذکور را از ته شاخه می‌شکند.
- ۳- میوه به واسطه شکسته شدن شاخه به زمین می‌افتد.
- ۴- میوه به واسطه قانون جاذبه به زمین می‌افتد.

جمله ۲، که گزارشی از عمل فرد است و خبر از وقوع امری می‌دهد، دارای ساختار حملی است و می‌توان در باره آن سئوالهای زیر را مطرح نمود:

شاخه از کجا شکسته شد؟ چه کسی این کار را انجام داد؟ چه وقت این امر روی داد؟ شکستن شاخه چقدر طول کشید؟ اما جمله ۱، گزارش وقوع امری نیست. زیرا میوه در هر شرایطی تابع قانون جاذبه است، چه بر درخت باشد

42. Ibid, pp: 19-23.

43. Ryle-Gilbert, Categories, P.A.S, Vol. 38 (1937-1938), P. 189.

44. Ibid, P: 196.

45. Ayer-Alfred, J, Logical Positivism, (به نقل از استراوسون), p: 333

46. Ryle-Gilbert, The concept of Mind P: 10.

و چه به زمین افتاده باشد. پس نمی‌توانیم سئوالاتی درباره فاعل، زمان و مکان آن مطرح نماییم. پس این جمله دارای ساختار حملی نیست، بلکه ساختاری شرطی دارد و مفاد آن این است که «اگر میوه‌ای به هر دلیلی بر شاخه درختی تکیه نداشته باشد، قانون جاذبه موجب می‌شود تا به زمین سقوط کند.» بنابر این جمله ۱ و ۲، اگر چه دارای صورت یکسانی هستند، اما یکی حملی و دیگری شرطی است و نباید مفردات آنها به دلیل تشابه ظاهری صورت آنها، متعلق به مقوله واحدی فرض شوند. و به بیانی دیگر چون مفردات آنها به مقولاتی تعلق دارند صورت منطقی آنها نیز متفاوت است اگر چه شکل ظاهری آنها یکسان باشد.

جمله‌های ۳ و ۴، نیز چنین اند. جمله ۳، سقوط میوه رابا شکسته شدن شاخه و جمله ۴، با قوه جاذبه تبیین می‌کند و به عبارت دقیق‌تر در ۳ سقوط میوه بر حسب علت و در ۴ برحسب قانونی طبیعی توضیح داده شده است؛ یعنی پدیده شکسته شدن شاخه، واقعه معینی است که می‌توان آن را علت نامید. اما قانون جاذبه، واقعه معینی نیست تا پدید آید و علت نامیده شود. پس «شکسته شدن شاخه» و «قانون جاذبه» متعلق به مقوله واحدی نیستند و اگر تصور شود که متعلق به مقوله واحدی هستند، اشتباه در مقولات صورت گرفته است همین طور عبارت «بواسطه» در هر دو جمله دو کار برد مختلف دارد و اگر تصور شود که متعلق به مقوله واحدی است، اشتباه در مقولات صورت گرفته است. لذا جمله ۳، حملی است. ولی جمله ۴، از طرفی حملی است، چون از سقوط میوه خبر می‌دهد و از طرفی شرطی است زیرا واقعه‌ای را به حسب قانونی طبیعی و قاعده‌ای معین تبیین نموده است و این هر دو در یک جمله بیان شده است. رایل این گونه جملات را شبه شرطی می‌نامد، و به این ترتیب روشن می‌شود که هرگاه عناصر گزاره‌ای به مقوله‌ای متعلق باشند غیر از مقوله‌ای که عناصر گزاره دیگر به آن تعلق دارند در این صورت ساختار صوری گزاره‌های مذکور نیز متفاوت خواهد بود و هرگاه ساختار صوری دو گزاره متفاوت باشد عناصر آن دو گزاره نیز به مقوله‌های متفاوتی تعلق خواهند داشت. بر همین اساس رایل به قضاوت و داوری پیرامون گزاره‌های «از روی فهم آن عمل را انجام داد»، «از روی اراده مرتکب آن عمل شد»، «از روی آگاهی دست به آن عمل زد»، «از روی خود خواهی اقدام نمود» و... می‌نشیند و می‌گوید اگر چه استعمال واژه «از روی» غالباً علیت را می‌رساند و در اولین برخورد با جملات فوق چنین استنباط می‌شود که هر یک از آنها

بنا به صورت ظاهری خود در مقام تبیین به علت هستند و چنین می‌نماید که پدیداری ذهنی مثل فهم، اراده، آگاهی، خودخواهی و... باعث رفتاری خاص شده است، اما چنین تفسیری، اشتباهی مقولی و ناشی از خلط کردن جملات حملی با جملات شرطی یا شبه شرطی است. همین طور در مورد گزاره‌های «او می‌فهمد»، «او اراده دارد»، «او آگاه است»، «او خود خواه است»، و...

نقد و بررسی فلسفه تحلیلی - زبانی رایل

الف - از نقطه نظر فلسفه اسلامی

و زبان برتر حکمت متعالیه

۱- اگر چه شناخت واقعیت، از طریق ذهن و دخالت فاعل شناسایی صورت می‌گیرد و در زبان متکلم پدیدار می‌گردد. و شناخت قانونمندیهای ذهن، قانونمندیهای زبان، رابطه این دو با هم و با خود واقعیت، شرط ضروری رهیافت دقیق به واقعیت است، اما آنتولوژی مادی فیلسوفان تحلیلی زبانی و پیش فرض معرفت شناختی «معرفت حقیقی، معرفت حسی است»، غالب تحلیلها و نتایج فلسفی آنان را در معرض انتقاد قرار داده و از اعتبار ساقط نموده است. این نکته اساسی ترین ایراد فلسفه تحلیلی - زبانی رایل است. گرایش شدید رایل به اسناد هر نتیجه مابعدالطبیعی به سوء فهم و اشتباه مقولی پیوسته و به وضوح در تحلیلهای وی دیده می‌شود.

واژه‌های «نفس»، «فهم»، «اراده» و ... بسیار متعالی‌تر از آن هستند که در حیطه امور قابل مشاهده و آزمایش؛ یعنی رفتار افراد محدود شوند. و اگر چه روان شناسان مجازند تا براساس شواهد رفتاری در بعضی امور به قضاوت و داوری بنشینند، اما اصل وجود و حقیقت نفس و حالات آن صرفاً از طریق فلسفی قابل بحث و اثبات است و زبان برتر حکمت متعالیه نیز جز به وجود مجرد آنها گواهی نمی‌دهد، پس مادامی که با آنتولوژی مادی حرکت می‌کنیم و تفکر فلسفی را فاقد اعتبار می‌دانیم و از حقیقت وجود و مراتب عالی آن غافل هستیم، همچنان در شناخت نفس و چگونگی وجود آن و حالات آن در جهل و تاریکی بسر خواهیم برد.

و از آنجا که بنابر اصالت وجود و تشکیک مراتب وجود، نفس و کلیه حالات آن مقول به تشکیک اند و در هر مرتبه تعریفی ویژه آن مرتبه دارند، به طوری که با تعریف آن در سایر مراتب اشتراک معنوی دارد، غفلت از وجود نیز به تبع، مقول به تشکیک است و متناسب با آن مرتبه‌ای که از آن غفلت شده است نفس و حالات آن در معرض جهل و تاریکی قرار می‌گیرند؛ یعنی آنجا که وجود

**□ اصل وجود و حقیقت نفس و حالات آن صرفاً از طریق
فلسفی قابل بحث و اثبات است و زبان برتر حکمت متعالیه
نیز جز به وجود مجرد آنها گواهی نمی‌دهد.**

منطقی باشد جای این سؤال خواهد بود که بپرسیم؛ آن تناقضات و دروغهایی که از اشتباه مقولی نتیجه می‌شوند کدامند؟^{۴۳} و تأکید بر این که تعلق عناصر هر گزاره به نوع و مقوله خاص مستلزم ساختار صوری ویژه برای آن گزاره است به طوری که اختلاف و تنوع مقولات مستلزم اختلاف و تنوع صورت منطقی گزاره‌ها گردد (و بالعکس)، موجه به نظر نمی‌رسد و استفاده از واژه «منطقی» را توجیه نمی‌کند، زیرا رایبل در بحث از صورت منطقی گزاره‌ها، آنچنان که یک منطق‌دان از این واژه استفاده می‌کند، استفاده نکرده است. دو گزاره (A.B) و (AvB)، همچنین دو گزاره (Fx → Qx) و (X) و (Fx.Qx) (X) به لحاظ صورت اختلاف دارند. و اگر ما اختلافات صوری ناشی از ادات منطقی و سورها را کنار بگذاریم، ضرورتاً تمایزی میان عناصر دو قضیه اول یا دو قضیه دوم نخواهیم یافت. چون ممکن است آنها از عناصر یکسانی تشکیل شده باشند و صرفاً آنها مختلف باشد. لذا این سؤال را مطرح می‌کنیم که آیا واژه «مقوله» نیز می‌تواند کاربردی این چنین داشته باشد؟ و اگر چنین نیست پس نادرست است که اختلافات صوری گزاره‌ها به معنای منطقی صورت، تفاوت دو مقوله عناصر گزاره را در پی داشته باشد. همین طور نادرست است که تفاوت مقوله عناصر گزاره مستلزم تفاوت صوری گزاره‌ها گردد چه، در گزاره‌های «تنها یک عدد وجود دارد که هم زوج است و هم اول» و «تنها یک فرد وجود دارد که هم انسان

مجرد به کلی انکار شود جز این انتظار نباشد که نفس و حقیقت آن نیز به غایت انکار گردد و یا به گونه‌ای از طریق مشاهده و آزمایش پی‌جویی شود که در رفتار بدن و ارتباط اجزای آن با یکدیگر ظاهر شود و هرگونه تفکر ما بعدالطبیعی درباره آن به سوء تفاهم و اشتباه نسبت داده شود که در این صورت نیز مورد انکار واقع شده است.*

ب- از دیدگاه استراسون، استین و روانشناسی

۲- رایبل به صورتی کلی و نه به شکلی دقیق و منطقی و با استفاده از مثالهای زیاد می‌خواهد مطالبش را به کرسی تحقیق بنشاند.^{۴۷} و به عبارت دیگر رایبل خودش را به یک روش و تکنیک واحد از استدلال منحصر نکرده است.^{۴۸}

۳- آنچه وی «اشتباه مقولی» نامیده است، بیشتر چیزی از نوع سوء فهم است، سوء فهم در شیوه‌هایی که عبارات در آن شیوه‌ها به کار گرفته می‌شوند و فهمیده می‌شوند و بطور نادرستی استنباط می‌شود که آنها می‌توانند مانند دیگر عبارات عمل کنند.^{۴۹} و در این صورت اولاً این شیوه اساس نظریه دکارت در باب نفس و حالات نفسانی نیست. بلکه وی دلایل ویژه دیگری بر نظریه‌اش دارد.^{۵۰} ثانیاً به طور کلی این عقیده که مسائل فلسفه صرفاً مولود زبان و هدایتگری زبان است قابل قبول نیست^{۵۱} و این مطلب بر آشنایان به تاریخ فلسفه عموماً و تاریخ پر مایه فلسفه اسلامی خصوصاً و چگونگی اثبات مجردات و ویژگیهای آنها، پوشیده نیست. اگر چه این نکته نیز قابل انکار نیست که گاهی اوقات عدم رعایت دقیق حدود زبان موجب بروز اشتباهاتی شده است.

۴- اگر منظور از اشتباه سوء فهم باشد، این اشتباه چیزی نیست که در مقیاس روشن منطقی باشد؛ یعنی این که رایبل می‌گوید، چیزی به طور نادرست و اشتباه، متعلق به مقوله خاص منطقی فرض می‌شود، این سؤال را برمی‌انگیزد که چرا واژه «منطقی» ممکن نیست، بدون ضرر و زیان حذف شود.^{۵۲} و به عبارت دیگر مقصود رایبل از اشتباه مقولی بیشتر همان «بازی لغوی» ویتگنشتاین است نه چیزی از نوع رسمی و متعارف محال که محال منطقی است. زیرا اگر «اشتباه مقولی» به معنی محال

* - ولاتکونوا کالدین نسوا لله فانسیهم انفسهم.

47. Strawson, P.F., "Categories", A collection of Critical Essays, P: 187.

48. Austin, J.L., "Intelligent Behaviour: A Critical Review of The concept of Mind", A collection of critical Essays, P: 48.

49. Ibid, P: 48.

50. Ibid, P: 48.

51. Strawson, Peter, F., "categories" C.C.E." p: 187.

52. Austin, J.L., "Intelligent Behaviour: A critical Reviw of The Concept of Mind", "C.C.E." p: 48.

53. Strawson, P.F., "Categories", "C.C.E." p:186 & 189.

است و هم آسمانی» عناصر هر یک به مقوله‌ای تعلق دارد غیر از مقوله‌ای که عناصر گزاره دیگر به آن تعلق دارند ولی در صورت آنها اختلافی وجود ندارد. پس «صورت منطقی» در نزد رایل تفسیری فراتر از تفسیر آن نزد منطق دانان صوری دارد. و این نکته آنگاه روشتر می‌شود که می‌بینیم منطق دانان صوری تمایل دارند تا از هر تفاوتی که مربوط به نوع یا مقوله عناصر گزاره است، خود را خلاص نمایند و از حیث مقوله عناصر گزاره، بین انواع گزاره‌ها اختلاف نگذارند تا از صورت گزاره‌ها خارج نگردند و بحث را محتوایی نمایند.^{۵۴}

تذکر این نکته نیز ضروری است که استفاده رایل از واژه «منطقی» همراه با پیش فرض این که «فقط یک جهان با رفتار جسمانی وجود دارد» وی را با اطمینان تمام نسبت به اظهاراتش به پیش می‌برد در حالی که با توجه به ایراداتی که بیان کردیم این اطمینان او مطمئناً فریبنده و موقتی است.^{۵۵}

۵- رایل از طرفی تلاش می‌کند تا خود را در حیطه امور قابل مشاهده و آزمایش؛ یعنی رفتار افراد محدود نماید و از خویش‌ننگری و فرآیندهای ذهنی پرهیز نماید و اظهارات خویش در توصیف دیگران و حتی خود را مبتنی بر مشاهده رفتار آنها و رفتار خویش بداند و هیچ میزانی از رفتار قابل مشاهده را در اسناد حالات نفسانی به عنوان امور مجرد به نفس خویش یا دیگران کافی نداند. و از طرف دیگر معتقد است که توصیف افراد حقیقتاً امکان پذیر است و بر این اساس بر دکارت خرده می‌گیرد و او را متهم می‌نماید که مطابق نظر او، امکان راهیابی به حالات دیگران تقریباً غیر ممکن است. در این صورت با فرض درستی یک چنین تحلیل رفتار گرایانه‌ای^{۵۶} می‌گوییم؛ می‌بایست توصیف همه افراد از طریق رفتار آنها امکان‌پذیر باشد و حال این که در بعضی موارد توصیف افراد براساس رفتار آنها پیچیده و مشکل می‌شود یا به تسلسل می‌انجامد. مثلاً در صورتی که شخص چیزی را نداند ولی وانمود کند که می‌داند، یا چیزی را بداند ولی وانمود کند که نمی‌داند، که در این صورت حتی اگر اظهار نماید که در وانمود کردن دانستن یا ندانستن فریب داده‌است، همین اظهار او نیز می‌تواند راست یا دروغ باشد، و... و این مسئله از عوامل مهم شکست رفتارگرایی کاهش گرا^{۵۷} و بارز شدن نقش اصلی رفتارگرایی در توصیف اکثریت افراد و نه همه آنها^{۵۸} و ظهور رفتارگرایی کل گرا^{۵۹} بوده‌است.^{۶۰}

۶- تفسیر رایل از حالات نفسانی به قابلیتها و استعدادها^{۶۱}، که در شرایط ویژه رخ می‌نمایند و خیردادن

از آنها فقط در قالب قضایای شرطی ممکن است، نیز متفرع بر این مطلب است که خود آن قابلیت و استعداد، واقعیتی در شیء یا فرد باشد تا موجب این واکنش در شرایط ویژه شود و این همان ایرادی است که بر مکتب رفتارگرایی در هر یک از دو شکل کاهش گرا و کل گرا، وارد گردیده و موجب ظهور مکتب عمل‌گرایی یا رفتارگرایی علت مند^{۶۲} شده^{۶۳} و به بیانی دیگر، انکار حالات نفسانی به عنوان واقعیاتی مستقل از رفتار که موجب رفتار می‌شوند، امکان پذیر نیست، و حتی خود رایل نیز که در کتاب خویش سعی دارد تا در لحظاتی، حالاتی نفسانی را که مستقیماً درباره آنها بحث می‌کند از خود پنهان کند که اتفاق می‌افتند، آنگاه که بطور مستقیم با انکار آنها سروکار ندارد، آنها را می‌پذیرد.^{۶۴} مثلاً رایل تفسیر «تخیل» به «دیدن تصاویر ذهنی»، را انکار می‌کند و حتی اگر بپذیریم که در این تفسیر تا حدی مبالغه صورت گرفته است، اما مطمئناً گاهی اوقات، پس از باز ایستادن احساس و قطع مواجهه با شیء محسوس، فرد می‌تواند همچنان تصاویر را ببیند.^{۶۵} همچنین وقتی رایل از «خاطره»^{۶۶} بحث می‌کند او «شبه سازی بصری» را به عنوان چیزی که آشکارا اتفاق می‌افتد می‌پذیرد.^{۶۷} و یا وقتی بین رفتار شخص در تفسیر و شرح یک تئوری و برجستگی فرد در تفکر و تأمل در یک تئوری تمایز قائل می‌شود، نمی‌تواند از «تفکر» به عنوان یک حادثه درونی و ذهنی به کلی غفلت نماید.^{۶۸} □

54. Ibid, pp: 184-185.

55. Austin, J.L. "Intelligent Behaviour: A Critical Review of the Concept of Mind", C.C.E" p: 49.

56. Behaviourial Analysis.

57. Reductive.

58. For the most part, behaviourism.

59. Holistic.

60. Carruthers, P., Introducing Persons, (Croom Helm), pp: 104-108.

61. Dispositions.

62. Functionalism or Causal-rol behaviourism.

63. Ibid, p: 109-111.

64. Austin, J.L., "Intelligent Behaviour: A Critical Review of the Concept of Mind", "C.C.E" p:49.

65. Ibid, p: 50.

66. Memory: Visual Imagery.

67. Ibid, p: 50.

68. Ibid, p. 50.