



Essays in
Philosophy and Kalam

Vol. 50, No. 2, Issue 101
Autumn & Winter 2018-2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/islamic%20philosop.v50i2.32703>

جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال پنجاهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۱
پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۳۳-۵۰

از نام‌گرایی تا نسبی‌گرایی*

دکتر رضا صادقی

دانشیار دانشگاه اصفهان

Email: R.sadeghi@ltr.ui.ac.ir

چکیده

در تاریخ فلسفه، مسئله استقرا نقش مهمی در پیدایش نسبی‌گرایی داشته است. برای این مسئله دو تقریر متفاوت از هیوم و گودمن وجود دارد که اغلب به طور جداگانه مورد بحث قرار گرفته‌اند. این نوشتار مبانی و نتایج این دو تقریر را مورد مقایسه قرار می‌دهد. هیوم در مسئله کلاسیک استقرا به ذهن و قوانین حاکم بر آن توجه دارد و عادت ذهنی را علت اعتماد به قوانین علمی می‌داند. اما گودمن در طرح مسئله جدید استقرا بیشتر به زبان و قواعد آن توجه دارد و از رسوخ در زبان به عنوان علت باور به قوانین کلی علمی یاد می‌کند. با این حال نام‌گرایی مبنای مشترک این دو فیلسوف است و نتیجه مشترک این دو دیدگاه نیز نوعی نسبی‌گرایی افراطی است که تا حوزه وجودشناسی امتداد دارد. این نوشتار مطالعه‌ای تطبیقی است که با نگاهی انتقادی نسبت نام‌گرایی با نسبی‌گرایی را بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: نام‌گرایی، ذات‌گرایی، استقرا، نسبی‌گرایی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۱۲/۰۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۳/۰۶.

مقدمه

پیرامون مسئله استقرا بحث‌های تاریخی بسیاری صورت گرفته است که بیشتر آن‌ها به مسئله هیوم مربوط است. اما در چند دهه اخیر بحث‌های مربوط به استقرا به معضل جدیدی که نلسون گودمن طرح کرده است معطوف شده است. در این نوشتار مسئله کلاسیک استقرا با مسئله جدیدی که در آثار نلسون گودمن طرح شده است آر لحاظ مبانی و نتایج مورد مقایسه قرار خواهند گرفت. در این مسیر به جای مرور تاریخ این مسئله به بیان‌های مختلفی که برای این مسئله وجود دارد توجه خواهیم کرد.

در متون مربوط به روش‌شناسی روش استقرایی در برابر روش قیاسی تعریف می‌شود و در تعریف این روش اغلب گفته شده که برخلاف دلیل قیاسی که از کلی به جزئی است، دلیل استقرایی از جزئی به کلی است. در قیاس از مقدمه‌ای کلی حکم نمونه‌های جزئی استنتاج می‌شود، ولی در روش استقرایی دانشمندان با مشاهده رویدادهای جزئی و با کمک آزمون‌های متنوع و متعدد قوانین کلی طبیعت را کشف می‌کنند.

برخی از فیلسوفان علم معاصر شکل کلی دلیل استقرایی را در قالب این گزاره شرطیه بیان می‌کنند که اگر m/n از A ‌های مشاهده شده B باشند پس m/n از همه A ها B هستند (ر.ک. بونژور، ۳۳۰).

بر اساس این الگو اگر صددرصد آهن‌های مشاهده شده رسانا باشند، پس صددرصد همه آهن‌ها رسانا هستند. در این مثال کسر m/n برابر با صد در صد است. اما قانونی که از راه استقرا به دست می‌آید ممکن است بیانگر احتمال یک رویداد باشد. به عنوان نمونه یک گیاه شناس از راه استقرا به این نتیجه می‌رسد که احتمال قرمز شدن رنگ گل فلان گیاه هفتاد درصد است. البته در اینجا شاید بتوان گفت اگر علت اصلی قرمز شدن رنگ گل‌ها مشخص شود به قانونی صد در صدی خواهیم رسید. ولی به هر حال تا آنجا که دانشمندان از روش استقرا به قوانین احتمالی نیز می‌رسند بیان کسر m/n در شکل کلی دلیل استقرایی لازم است.

اکنون با توجه به این الگو از دلیل استقرایی می‌توان وارد بحث از مسئله استقرا شد. این مسئله را می‌توان به شیوه‌های مختلفی بیان کرد. در اینجا نخست بیانی ساده از این مسئله را طرح می‌کنیم و در ادامه به برخی از بیان‌های پیچیده‌تر آن نیز اشاره خواهیم کرد. همانگونه که بیان شد در روش استقرا از مشاهده نمونه‌هایی محدود قانونی کلی استنتاج می‌شود. پرسشی که در مسئله استقرا طرح می‌شود این است که دلیل صدق نمونه‌های این الگو چیست و چگونه می‌توان حکم نمونه‌های مشاهده شده را به همه نمونه‌ها تعمیم داد. آیا چنین استنتاجی از نظر منطقی معتبر است. یعنی آیا با مشاهده نمونه‌هایی محدود، می‌توان حکمی کلی صادر کرد؟ آیا برای این فرض که آینده شبیه گذشته است و اشیاء در آینده نیز رفتاری مانند

رفتار کنونی خود خواهند داشت، دلیلی قانع‌کننده یافت می‌شود؟ آیا می‌توان یکنواختی طبیعت را اثبات کرد؟ بر چه اساسی می‌توان حکم یک مصداق را که در محدوده زمانی و مکانی خاصی مشاهده شده است به همه زمان‌ها و مکان‌ها (نامحدود) تعمیم داد؟

طرفداران روش استقرا در پاسخ به این دست از پرسش‌ها اغلب به تعدد مشاهده‌ها اشاره می‌کنند و استدلال می‌کنند که اگر در شرایط مختلفی آزمون‌هایی دقیق انجام گیرد، قانون علمی اثبات یا دست‌کم تأیید خواهد شد. اما آزمون‌ها به هر اندازه که دقیق باشند در نهایت حکم نمونه‌های مشاهده شده را با دقتی زیاد روشن می‌کنند، اما بحث در تعمیم این حکم به نمونه‌های مشاهده نشده است که نیازمند دلیل است. از نظر منطقی با انباشت مشاهده‌های جزئی هیچگاه نمی‌توان به قانونی کلی رسید. زیرا یک قانون کلی می‌تواند بی‌نهایت مصداق داشته باشد و با مشاهده تعدادی رویداد محدود نمی‌توان حکمی را در خصوص بی‌نهایت نمونه مشاهده نشده اثبات یا حتی تأیید کرد.

در اینجا باید توجه کرد که یک قانون کلی حکم همه نمونه‌های ممکن یک موضوع را بیان می‌کند. اینکه هر آهنی رساناست تنها معنایش این نیست که همه آهن‌های موجود رسانا هستند. بلکه به این معناست که همه آهن‌ها، چه نمونه‌های موجود (اعم از اینکه در زمین باشند یا در کرات دیگر و اکنون موجود باشند یا در گذشته یا در آینده) و چه نمونه‌های مفروض (در صورت تحقق) چنین حکمی دارند. یعنی نه تنها اگر در آزمایشگاه یا در طبیعت آهنی جدید ساخته شود، حکم آن از قبل مشخص است و باید رسانا باشد، بلکه این قانون شامل نمونه‌های مفروضی که امکان تحقق دارند نیز می‌شود و می‌توان گفت این میز (که اکنون چوبی است) اگر آهن بود رسانا بود. بنابراین مصداق یک حکم کلی بی‌نهایت هستند و از این رو با هیچ تعداد مشاهده‌ی ممکن نمی‌توان ادعا کرد که احتمال صدق حکم کلی افزایش یافته است.

مسائل مرتبط با مسئله استقرا

مسئله استقرا با طیفی از مسائل دیگر نیز در ارتباط است که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. مسئله محمول‌های استعدادی^۱ یکی از مسائل مرتبط با مسئله استقرا به شمار می‌رود. دانشمندان در پژوهش‌های علمی از استعدادهای موجود در مواد نیز آگاه می‌شوند و در قوانین علمی امکان‌ها و استعدادهایی را که در اشیا نهفته است بیان می‌کنند. به عنوان نمونه قوانین زیر را در نظر بگیرید: گاز قابل اشتعال است؛ آهن رساناست؛ شیشه شکستنی است؛ و طلا انعطاف‌پذیر است. در این قوانین از محمول‌هایی استفاده شده که قابل مشاهده نیستند. یعنی مثلاً با نگاه کردن به شیشه نمی‌توان وصف

^۱ Dispositional

شکستگی را در آن مشاهده کرد. این گونه اوصاف با مشاهده رفتار مواد در گذشته بر آن‌ها حمل می‌شود. بنابراین استقرا در اثبات محمول‌های استعدادی نیز دخیل است و اگر استقرا فاقد اعتبار باشد نه تنها این دسته از محمول‌ها قابل اثبات نخواهند بود، بلکه اصلاً معنای روشنی نیز نخواهند داشت.^۲ در اینجا مسئله استقرا را می‌توان در قالب بحث از معنای محمول‌های استعدادی و دلیل وجود آن‌ها نیز دنبال کرد. مسئله دیگری که با بحث از حجیت استقرا در ارتباط است مسئله شرطی‌های خلاف واقع^۳ است. شرطی‌های خلاف واقع از ترکیب دو گزاره تشکیل شده‌اند که هر کدام به تنهایی کاذب است، اما شرطی‌های که از ترکیب آن‌ها به دست می‌آید صادق است. به عنوان نمونه این گزاره که «اگر این میز آهنی بود رسانا بود» یک شرطی‌خلاف واقع است. میز آهنی نیست و چوبی است؛ پس رسانا نیز نیست و با این حال اینکه «اگر میز آهن بود رسانا بود» صادق است. اما چگونه می‌توان صدق این گزاره را اثبات کرد، در حالی که مقدم آن کاذب است و قابلیت آزمون تجربی ندارد. اصلاً چگونه می‌توان از ترکیب دو گزاره کاذب به گزاره‌ای صادق رسید. در اینجا نیز به نظر می‌رسد با تعمیمی استقرایی روبرو هستیم که در آن حکم آهن‌های موجود به آهن‌های فرضی تعمیم یافته است. بنابراین مسئله دلیل صدق شرطی‌های خلاف واقع بیانی دیگر از مسئله استقرا است و بدون حل مسئله استقرا نمی‌توان از راه صدق شرطی‌های خلاف واقع آگاه شد.

مسئله استقرا با مسئله علیت نیز پیوند بسیار نزدیکی دارد. در بحث از علت باید بین اصل علیت و مصادیق آن تمایز گذاشت. اصل علیت، یعنی اینکه هر رویدادی علتی دارد، پیش‌فرض علوم تجربی است و با تجربه صرف قابل اثبات یا ابطال نیست. اما برای تشخیص مصادیق علیت در طبیعت به تجربه و استقرا نیاز است. به عنوان نمونه اینکه حرارت علت حرکت مولکولی است تنها از راه تجربه قابل اثبات است. اما این حکم نیز متضمن نوعی تعمیم است چون اینکه حرارت علت حرکت مولکولی است، معنایش این است که هر حرارتی چنین اثری دارد. روشن است که پرسش از دلیل تعمیم در اینجا نیز قابل طرح است. پیوند مسئله استقرا با اصل علیت را در بحث از تبیین و پیش‌بینی حاصل از آن نیز می‌توان مشاهده کرد. به عنوان نمونه اینکه قانون جاذبه افتادن سیب را تبیین می‌کند به این معناست که علت این رویداد با کشف

۲. اگر همه احکام علمی را بتوان در چارچوب گزاره‌هایی بیان کرد که از استعدادهای امکان‌ها خبر می‌دهند، آنگاه مسئله استقرا و مسئله محمول‌های استعدادی دو بیان از یک مسئله خواهند بود.

۳. برخی عنوان شرطی‌های خلاف واقع counterfactual conditionals را برای این دست از گزاره‌ها نمی‌پسندند و عنوان شرطی‌های فرضی (suppositional (or hypothetical را ترجیح می‌دهند. استدلال آن‌ها این است که شاید فرض مورد نظر صادق باشد و به عنوان نمونه در واقع میز آهن باشد. در این صورت «اگر میز آهن بود رسانا بود» صادق است و خلاف واقع نیست. به هر حال حتی اگر میز آهن نباشد باز شرطی خلاف واقع را می‌توان به گزاره‌هایی مطابق با واقع ترجمه کرد و به جای «اگر این میز آهن بود رسانا بود»، می‌توان گفت «چون این میز آهن نیست، رسانا نیز نیست». این ترجمه پیوند مسئله شرطی‌های خلاف واقع با مسئله استقرا را به گونه‌ای روشن‌تر بیان می‌کند.

قانون جاذبه روشن می‌شود و از این راه می‌توان حرکت‌های بعدی را نیز پیش‌بینی کرد. پس قوانین حاصل از روش استقرا نسبت به رویدادهای جزئی کارکردی تبیینی دارند و علت تحقق آن‌ها را بیان می‌کنند. اکنون اگر حجیت روش استقرا اثبات نشود پیوند علی بین رویدادها نیز قابل اثبات نخواهد بود و دیگر نمی‌توان از راه تجربه رویدادهای طبیعت را تبیین یا پیش‌بینی کرد. پیش‌بینی‌های علمی مبتنی بر فرض یکنواختی طبیعت است و در هر پیش‌بینی این اصل مسلم فرض شده است که آینده شبیه گذشته است و در آینده رفتار مواد تغییر نخواهد کرد. در مسئله استقرا از دلیل این فرض نیز سؤال می‌شود.

اکنون بر اساس آنچه گذشت می‌توان پرسش‌های اصلی مربوط به مسئله استقرا را در موارد زیر خلاصه کرد:

- چرا روش استقرا قابل اعتماد است و دلیل حجیت آن چیست؟
- چگونه می‌توان صدق نمونه‌های الگوی کلی روش استقرا را اثبات کرد؟
- دلیل تعمیم حکم نمونه‌های مشاهده شده به نمونه‌های مشاهده نشده چیست؟
- چگونه می‌توان قانونی کلی را از مقدماتی جزئی استنتاج کرد؟
- راه شناخت و اثبات محمول‌های استعدادی چیست؟
- دلیل صدق شرطی‌های خلاف واقع چیست؟
- چگونه می‌توان از وجود نسبتی ضروری و دائمی بین دو رویداد آگاه شد؟
- آیا پیش‌بینی رویدادهای آینده ممکن است؟
- دلیل فرض یکنواختی طبیعت چیست؟
- دلیل این فرض که آینده شبیه گذشته است چیست؟

این پرسش‌ها، که چندان هم از یکدیگر فاصله ندارند، بیشتر بر اساس پیش‌فرض‌های فلسفه تجربی طرح شده‌اند و تاکنون نیز در فلسفه تجربی پاسخی قاطع و قانع‌کننده نیافته‌اند. چنین وضعیتی بن‌بستی جدی برای تجربه‌گرایی است که از یک سو تجربه را به عنوان تنها راه شناخت معرفی می‌کنند و از سوی دیگر راهی تجربی برای تبیین شناخت علمی و دفاع از آن نمی‌یابند. از نظر عقل‌گرایان بیشتر این مسائل حاصل جزم‌هایی تجربی و مادی است که بر فلسفه مدرن سایه افکنده و بر اساس آن جهان هستی منحصر در ماده است و راه شناخت منحصر در تجربه حسی. در این انحصارگرایی معرفتی و وجودی جایی برای اصولی عقلی مانند اصل علیت و مفاهیمی مانند ضرورت و ذات نمی‌ماند و شناخت تجربی مبنای عقلی خود را از دست می‌دهد. فلسفه هیوم نمونه مناسبی است که بن بست پیش‌فرض‌های تجربه‌گرایان را به خوبی نشان می‌دهد.

هیوم و مسئله کلاسیک استقرا

مسئله استقرا را نخست هیوم به تفصیل مورد بحث قرار داد. او بر اساس مبانی تجربی خود بر این باور بود که مشاهده تجربی تنها راه برای شناخت جهان خارج است و لذا این پرسش را طرح کرد که آیا با مشاهده گذشته می توان به پیش بینی آینده پرداخت؟ هیوم که بحث از استقرا را در ضمن تحلیل دو مفهوم علیت و نیرو طرح می کند، پس از آنکه نشان می دهد که نیروی موجود در علت قابل تجربه نیست، استدلال می کند که حتی اگر وجود چنین نیرویی در علت ها قابل تجربه نیز باشد، این تجربه قابل تعمیم به نمونه های آینده نیست. سؤال اصلی هیوم این است که: «چرا از این تجربه نتیجه ای فراتر از نمونه های قبلی می گیریم.» و پاسخ او این است که «امکان ندارد بتوان عقل را قانع کرد که چرا باید چنین تجربه ای را به فراتر از نمونه های خاصی که مورد مشاهده قرار گرفته اند، تعمیم داد.»^۴

روشن است که اگر صرفه به تجربه اکتفا کنیم، از صرف مشاهده تکرار یک رویداد در گذشته دلیلی کافی برای تکرار آن در آینده به دست نمی آید. پیش بینی آینده منوط به پذیرش اصل یکنواختی طبیعت است و از نظر هیوم دلیلی تجربی برای فرض یکنواختی طبیعت وجود ندارد و تضمینی نیست که آینده شبیه گذشته باشد. عقلگرایانی مانند ارسطو، یکنواختی طبیعت را بر اساس اصولی عقلی مانند باور به رابطه علی بین یک ذات و آثار آن اثبات می کنند. اما هیوم به دلیل آنکه شناخت را منحصر در تجربه می دانست و از راه تجربه نمی توان از ضرورت علی یا ذات و آثار ذاتی آگاه شد، این شیوه اثبات را نمی پذیرد.

هیوم در ادامه بحث خود این پرسش را طرح می کند که اگر دلیلی برای تعمیم استقرایی وجود ندارد و نمی تواند وجود داشته باشد، پس چرا دانشمندان به قوانین علمی اعتماد دارند؟ پاسخ هیوم این است که گرچه این اعتماد دلیلی عقلانی ندارد اما علتی روانشناختی دارد. علت این اعتماد نوعی عادت یا تداعی روانشناختی است که از تکرار مشاهده تعاقب دو رویداد ناشی می شود. به بیان دیگر با روش تجربی تنها تعاقب مکرر دو رویداد قابل مشاهده است و راهی برای مشاهده پیوند ضروری علی بین دو رویداد وجود ندارد. ولی مشاهده مکرر تعاقب دو رویداد باعث می شود فرد به تعاقب آن دو عادت کند و انتظار تداوم آن را در آینده داشته باشد. این عادت و انتظار در چارچوب قوانینی کلی بیان می شود و پیش بینی آینده نیز بر پایه همین عادت و انتظار صورت می گیرد. به عنوان نمونه شکستن شیشه بر اثر برخورد سنگ به اندازه ای تکرار شده است که به آن عادت کرده ایم و آن را یک قانون تلقی می کنیم. از این رو به محض برخورد سنگ انتظار داریم که رویداد دوم یعنی شکستن شیشه نیز رخ دهد و همین انتظار مبنای پیش بینی های بعدی

۴. Hume, 91.

است. این تحلیل هیوم مبنای دیدگاهی کانتی است که بر اساس آن قانون‌های علمی کشف نیستند، بلکه ساخته ذهن هستند و کارکرد اصلی آن‌ها وحدت‌بخشی به رویدادهای پراکنده مورد مشاهده است.

دیدگاه هیوم در تاریخ مسئله استقرا بسیار تأثیرگذار بوده و از جهات مختلفی مورد بحث و ارزیابی قرار گرفته است. اما تحلیل او در خصوص نقش عادت در پیدایش قوانین کلی، مشکلاتی جدی دارد و بدین جهت اکنون حتی در حوزه تجربی نیز مورد دفاع نیست. پیش فرض اصلی تحلیل هیوم این است که قوانین علمی صرفاً ناظر به رویدادهایی است که به طور مکرر در معرض مشاهده هستند. در حالی که بسیاری از قوانین علمی راجع به رویدادهایی است که به ندرت مشاهده می‌شوند. بسیاری از قوانین علمی در مورد رویدادهای ایدئالی است که اصلاً نمی‌توانند در جهان کنونی مصداقی داشته باشند. به عنوان نمونه قوانین حرکت جسمی که هیچ نیرویی به آن وارد نشود از قوانین اصلی فیزیک به شمار می‌روند. اما می‌دانیم که در جهان خارج هر جسمی در معرض نیروهای متعدد و پیچیده‌ای است و نه تنها تاکنون در طبیعت جسمی که هیچ نیرویی به آن وارد نشود، دیده نشده است، بلکه با توجه به ساختار جهان مشاهده چنین جسمی در شرایط متعارف امکان‌پذیر نیست. از سوی دیگر بسیاری از تکرارها نیز به قانون ختم نمی‌شوند. مثال رایجی که در این زمینه وجود دارد این است که هر قطعه طلایی که تاکنون مشاهده شده، هم کمتر از یک تن وزن داشته و هم عدد اتمی آن ۷۹ بوده است. تکرار این مشاهده به قانونی در خصوص عدد اتمی طلا منتهی شده، اما هیچگاه به این قانون منتهی نشده که طلا باید کمتر از یک تن وزن داشته باشد. از این رو این سخن که اگر این کوه از جنس طلا بود دارای عدد اتمی ۷۹ بود، درست است، اما هیچگاه نمی‌توان گفت اگر این کوه طلا بود کمتر از یک تن وزن داشت. دلیلش این است که وزن کمتر از یک تن برای قطعه‌های طلا اتفاقی است و ربطی به طلا بودن آن‌ها ندارد. این مثال نشان می‌دهد که در مشاهده رویدادها می‌توان بین خواص اتفاقی و ضروری اشیاء تمایز گذاشت. این که طلاها کمتر از یک تن وزن دارند اتفاقی است. اما این ویژگی که طلا دارای عدد اتمی ۷۹ است، به ماهیت آن مربوط است و برای طلا ضروری است. ذات‌گرایی به عنوان توصیفی از کلیت و ضرورت قوانین علمی، بر مبنای چنین تمایزی طرح شده است.

حاصل آنکه موارد نقض متعددی در برابر ادعای هیوم وجود دارد که نشان می‌دهد از نظر تجربی نه باور به هر قانونی حاصل تکرار و عادت است و نه هر تکرار و عادت به قانون ختم می‌شود. حتی اگر این موارد نقض وجود نداشتند و استقرا تحلیل هیوم را تأیید می‌کرد، باز به دلیل آنکه هیوم روش استقرا را فاقد اعتبار می‌داند تحلیل او خودی‌را نگر می‌شد. در این بحث هیوم با نقد اصل علیت و روش استقرا در برابر علم تجربی قرار می‌گیرد و اعتبار و عقلانیت قوانین تجربی را نفی می‌کند. پس اگر عنوان «فلسفه تجربی»

مستلزم دفاع از روش تجربی باشد، به طور قطع این عنوان مناسب فلسفه هیوم نیست.^۵ تاریخ فلسفه بعد از هیوم نشان می‌دهد که برای مسئله استقرا راه‌حلی تجربی وجود ندارد. بعد از هیوم شکاکیت حاصل از تجربه‌گرایی در فلسفه غرب باقی ماند. کانت که با نقدهای هیوم از خواب جزم‌اندیشی بیدار شده بود، با تفکیک بین جهان آنگونه که هست و جهان پدیداری، جهان پدیداری را موضوع علم دانست و با صراحت اعلام کرد که قوانین علمی را ذهن به جهان پدیداری تحمیل می‌کند. این آموزه کانتی که با نام انقلاب کوپرنیکی شناخته می‌شود نتیجه مستقیم تشکیک هیوم در روش استقرا است و به یک معنا تکرار این سخن هیوم است که قوانین علمی حاصل مشاهده جهان خارج نیست و این قوانین بر اساس عادت‌های ذهن به جهان نسبت داده می‌شوند. بر این اساس تاریخ فلسفه غرب این ادعای عقل‌گرایان را تأیید کرد که با کنار رفتن عقل، روش تجربی نیز از اعتبار می‌افتد و بدون عقل و تجربه از شک و سفسطه، گزیر و گریزی نیست.

معضل جدید استقرا

معضل جدید استقرا یکی دیگر از نتایج تجربه‌گرایی است که در چند دهه اخیر توسط نلسون گودمن مطرح شده است. این معضل نیز به نتیجه‌ای نسبی‌گرایانه می‌رسد که بر اساس آن به تعبیر خود گودمن «هر چیز، هر چیز دیگری را تأیید می‌کند.» (گودمن، ۱۱۴). مثال مورد علاقه گودمن یعنی گزاره «هر زمردی سبز است»، نمونه‌ای از تعمیم استقرایی است که در آن حکم زمردهای گذشته به زمردهای آتی نسبت داده شده است. هیوم نشان داد که اگر تجربه‌گرا باشیم چنین تعمیمی بی‌دلیل است و اکنون گودمن یک گام جلوتر می‌رود و استدلال می‌کند که اگر مشاهده زمردهای گذشته هیچ حکمی را برای زمردهای آینده تعیین نمی‌کند، پس هر حکمی را می‌توان به زمردهای آینده نسبت داد و دلیلی ندارد که تنها حکم زمردهای گذشته را به زمردهای آتی نسبت دهیم. از این مشاهده که زمردهای گذشته سبز بوده‌اند چه نتیجه بگیریم که زمردهای آینده نیز سبز هستند و چه نتیجه بگیریم که زمردهای آینده آبی هستند، هر دو نتیجه از نظر معرفتی وضعیت یکسانی دارند.

در فرایند استقرا با مشاهده نمونه‌هایی از زمردهای سبز نتیجه می‌گیریم «هر زمردی سبز است». گودمن به جای محمول سبز محمول جدیدی را تعریف می‌کند و نام آن را ساب^۶ می‌نامد. ساب^۶ واژه‌ای

۵ اتونوبرات Otto Neurath معتقد است که باور به صدق قوانین علمی با تجربه‌گرایی سازگار نیست. کارنپ از او نقل می‌کند که اگر قوانین علمی را صادق بدانیم «گناهی علیه تجربه‌گرایی مرتکب شده‌ایم» (کارنپ، ۳۱۶).
۶. Grue از ترکیب دو واژه green و blue ساخته شده است. گاهی آن را سبز آبی شونده ترجمه کرده‌اند (ر.ک: مقدمه پاتنم بر گودمن، ۱۳۸).

است که از ترکیب سبز و آبی ساخته شده و بر مجموعه‌ای از چیزها دلالت می‌کند که تا زمان خاصی (مثلاً تا زمان آخرین مشاهده) سبز بوده‌اند و هر چیزی که آبی است. زمردهایی که تا کنون مشاهده شده‌اند سبز هستند. بنابراین تعریف سابی نیز مانند تعریف سبز بر آن‌ها صدق می‌کند. به عبارت دیگر آنچه مشاهده شده است هم به مجموعه سبزها تعلق دارد و هم به مجموعه سابی‌ها. بنابراین هم می‌توان گفت هر زمردی سبز است و هم می‌توان گفت هر زمردی سابی است. از آنجا که آنچه مشاهده شده است همزمان به هر دو مجموعه تعلق دارد، هر مشاهده‌ای که سبز بودن زمرد را تأیید کند سابی بودن آن را نیز تأیید می‌کند. ولی اگر بگوییم هر زمردی سابی است در این صورت مشاهده زمردهای سبز دلیلی است بر اینکه زمردهایی که در آینده مشاهده خواهند شد آبی خواهند بود. چون تعریف سابی چنین اقتضایی دارد. البته سابی تنها یک مثال است و محمول‌های ساختگی بی‌نهایتی قابل فرض است که مانند سابی می‌توانند جانشین محمول سبز شوند. مثلاً می‌توان محمول سلا (سبز طلاشونده) را معرفی کرد که عبارت است از آنچه تاکنون سبز بوده و از این پس طلاست. اگر از این محمول استفاده کنیم سبز بودن زمردهای مشاهده شده می‌تواند طلا بودن زمردهای مشاهده نشده را تأیید کند.^۷ بنابراین هر مشاهده‌ای می‌تواند هر قانونی را تأیید کند و هیچ مشاهده‌ای دلیلی بر ترجیح یک قانون بر قانون دیگر نیست.^۸

مشکل اصلی دیدگاه گودمن ایهام محمول سابی است. برای اینکه این مطلب روشن شود بار دیگر به تعریف گودمن از سابی را مرور می‌کنیم. گودمن محمول سبز-آبی را با کوتاه‌نوشت سابی معرفی می‌کند و آن را به «آنچه تاکنون سبز بوده است و از اکنون به بعد آبی است» تعریف می‌کند. اینکه همه زمردها سبز هستند و اینکه همه زمردها سبز-آبی هستند، در نام‌گرایی جایگاه معرفتی یکسانی دارند و نمونه‌هایی از تعمیم‌هایی بی‌دلیل به شمار می‌روند که به اقتضای انقلاب کوپرنیکی کانت، توسط ذهن به جهان خارج تحمیل شده‌اند. باید توجه داشت که بر اساس این رویکرد با مشاهده زمردهای سبز نه تنها می‌توان نتیجه گرفت که هر زمردی سابی است، بلکه حتی می‌توان محمول سلا (سبز-طلا) را معرفی کرد و از مشاهده زمرد سبز نتیجه گرفت که هر زمردی سلاست.

بر اساس این تعریف سابی چیزی است که یا قبل از زمان t بررسی شده و سبز است و یا بعد از زمان t بررسی شده و آبی است. ولی این تعریف ایهام دارد. چون در این تعریف مشخص نمی‌شود که آیا سابی به

۷. در این صورت امیدهای فرانسویس بیکن در خصوص نتایج علم عملی خواهد شد. بیکن امید داشت در بهشتی که علم در زمین بر پا خواهد کرد دانشمندان با کشف علت حقیقی چیزها به «جادو» دسترسی پیدا کنند و با دانستن علت طلا بتوانند هر چیزی را به طلا تبدیل کنند. از نظر بیکن علم در چنین مسیری امکان تبدیل هر چیزی به هر چیز دیگر را فراهم می‌کند. در این زمینه رک (جهانگیری، ۷۹-۸۰ و ۸۴)

۸. نظریه گودمن با نقدهای زیادی روبرو شده است که در اینجا مجال بررسی تفصیلی آن‌ها نیست. به عنوان نمونه رک: Harris, 1992, 63-85

این معناست که زمردهایی که قبلاً سبز بوده‌اند نیز از زمان t به بعد آبی می‌شوند و یا اینکه زمردهایی که قبلاً مشاهده شده‌اند سبز می‌مانند و تنها زمردهایی که از زمان t به بعد مشاهده می‌شوند آبی هستند. اگر سابی به این معنا باشد که زمردهایی که قبلاً سبز بوده‌اند از این زمان به بعد آبی می‌شوند (سبز آبی شونده) در این صورت با صرف مشاهده وجود زمردهای سبز نمی‌توان سابی بودن آن‌ها را اثبات کرد و برای حمل محمول سابی بر زمرد باید تطور زمردهای سبز به آبی را مشاهده کرد. اما اگر سابی صرفاً به این معنا باشد که در کنار زمردهای سبز، زمردهای آبی نیز وجود دارند، باز با صرف مشاهده زمردهای سبز و بدون مشاهده زمردهای آبی نمی‌توان چنین محمولی را بر زمردها حمل کرد. به بیان دیگر صرف مشاهده زمردهای سبز نه بر آبی شدن آن‌ها در آینده دلالت دارد و نه بر وجود زمردهای آبی و بنابراین مشاهده زمردهای سبز دلیل سابی بودن آن‌ها نیست.

به هر حال نتیجه معمای گودمن این است که جهان خارج هیچ قانونی را تعیین نمی‌بخشد و صرفاً زبان است که قوانین علمی را تعیین می‌کند. روشن است که این نتیجه تا ایدئالیسم فاصله زیادی ندارد. از نظر گودمن این معما نشان می‌دهد که با هر مشاهده‌ای هر وصفی را می‌توان برای زمرد یا هر چیز دیگری اثبات کرد. از نظر او اگر محمولی مناسب انتخاب کنیم آنگاه «تأیید برابری برای هر پیش‌بینی اعم از این که پیش‌بینی‌ای مربوط به زمردهای دیگر باشد یا درباره اشیا دیگر خواهیم داشت» (گودمن، ۱۱۴) و در این صورت «هر چیز هر چیز دیگری را تأیید می‌کند.» (همان).

در این صورت قانون‌های بی‌نهایتی وجود دارد که ذهن به دلیل محدودیت‌های زبانی از انتخاب آن‌ها خودداری می‌کند و صرفاً به برخی از آن‌ها توجه می‌کند. به تعبیر هاریس «نتیجه این می‌شود که هم ادعاهای واقعی که درباره جهان می‌سازیم و هم پیش‌گویی‌هایی که مبتنی بر این ادعاهای واقعی است، همگی به طور کامل محصول فعالیت زبانی است.» (Harris, 58) برای هر موضوع مورد مشاهده‌ای محمول‌های بی‌نهایتی قابل تصور است و این انسان است که انتخاب می‌کند. اگر برخی از انتخاب‌ها مشکل است ملاحظات محافظه‌کارانه در کار است و قواعد زبان مانع است. ولی قواعد زبان قرارداد خود بشر است و مانعی جدی و بیرونی که خارج از حوزه نفوذ بشر باشد به شمار نمی‌روند. گودمن همین مطلب را وجه تمایز خود با کانت می‌داند و می‌نویسد:

ما تا حدودی مانند کانت قائلیم به اینکه اعتبار استقرا نه تنها بر آنچه ارائه می‌شود، بلکه بر نحوه تنظیم و ساماندهی آن نیز وابسته است. اما تنظیم و ساماندهی‌ای که به آن اشاره کردیم، متأثر از کاربرد زبان است و به هیچ امر قطعی یا غیر قابل تغییر در ماهیت شناخت آدمی مستند نیست.» (گودمن، ۱۳۹).

روشن است که معمای جدید استقرا فقط یک معضل فلسفی نیست و در واقع برهان خلفی است که

عمق شک حاصل از نام‌گرایی را نشان می‌دهد. معمای جدید استقرا در دوران معاصر بسیار بحث‌انگیز بوده است و پاسخ‌های زیادی برای آن طرح شده است. سالمون ادعا دارد که در چند دهه اخیر هیچ مجله فلسفی را نمی‌توان یافت که مقاله‌ای در خصوص این معما نداشته باشد (گندمی نصرآبادی، ۱۰). در طیف وسیعی از پاسخ‌ها، که به طور ضمنی یا با صراحت بر ذات‌گرایی تکیه دارند، استدلال شده که محمولی ساختگی مانند سابی صرفه یک نام است که بدون قرارداد قابل تعمیم نیست. اما محمول سبز صرفه یک نام قراردادی نیست، بلکه محمولی طبیعی است که به واقعیتی عینی اشاره دارد و اگر از راه آزمایش‌های تجربی ثابت شود که سبز بودن وصفی لازم برای زمردهاست، یعنی اگر سبز بودن ذاتی زمردها باشد، پس این محمول به هر زمردی قابل تعمیم است.

اینکه معضل جدید استقرا نیز مانند مسئله هیوم به ایدئالیسمی افراطی ختم می‌شود بی‌دلیل نیست و مبنای مشترکی وجود دارد که این نتیجه مشترک را پشتیبانی می‌کند. این مبنای مشترک را در ادامه بررسی خواهیم کرد.

نام‌گرایی به عنوان مبنای مشترک مسئله هیوم و گودمن

نام‌گرایی مبنای مشترک مسئله کلاسیک استقرا و معضل جدید استقرا است. در ادامه در خصوص محتوای نام‌گرایی و نقش آن در پیدایش این دو مسئله بحث خواهیم کرد. نام‌گرایی دیدگاهی است که در بحث از مفاهیم کلی مطرح شده است. می‌دانیم که مفاهیم کلی در متون علمی به گونه‌ای گسترده کاربرد دارند و بیشتر قوانین علمی بدون استفاده از مفاهیم کلی قابل بیان نیستند. به عنوان نمونه قوانین زیستی مربوط به انسان را در نظر بگیرید. زمانی که در مورد ویژگی‌های ارسطو بحث می‌کنیم موضوع سخن روشن است. اما زمانی که در مورد انسان سخن می‌گوییم موضوع سخن انسان کلی است که وجودی جدای از جزئی‌هایی مانند ارسطو و سقراط ندارد. اما چرا نام انسان به گونه‌ای یکسان بر مجموعه‌ای از جزئی‌ها صدق می‌کند؟ آیا این مفهوم به واقعیتی خارجی اشاره دارد که بین جزئی‌ها مشترک است یا اینکه صرفه نامی مشترک است که برای امور جزئی بی‌ارتباط با یکدیگر وضع و قرارداد شده است.

بر این اساس جایگاه وجودشناختی مفاهیم کلی یکی از پرسش‌های اصلی فلسفه است. یعنی اینکه آیا کلی‌ها در خارج نیز وجود دارند یا تنها وجودی ذهنی یا زبانی دارند. در پاسخ به این پرسش سه دیدگاه رایج وجود دارند که عبارت‌اند از رئالیسم، مفهوم‌گرایی^۹ و نام‌گرایی. ذات‌گرایی^{۱۰} دیدگاهی رئالیستی است. در

^۹ Conceptualism

^{۱۰} Essentialism

ذات‌گرایی فرض بر این است که افراد یک ماهیت اوصاف ثابتی دارند که لازمه ماهیت مشترک آن‌هاست و دانشمندان در پژوهش‌های علمی خود به دنبال کشف چنین اوصافی هستند. از نظر ذات‌گرایان نام‌های علمی یا همان کلی‌های طبیعی بر اساس صرفه قراردادی نیستند و به اوصاف ذاتی و مشترک اشیاء اشاره دارند.

در برابر ذات‌گرایی دو دیدگاه مفهوم‌گرایی و نام‌گرایی قرار دارند که در خصوص کلی‌ها واقع‌گرا نیستند. مفهوم‌گرایان برای کلی‌ها فقط وجودی ذهنی در نظر می‌گیرند. یعنی وجود کلی در خارج را نفی می‌کنند و آن را مفهومی می‌دانند که تنها در ذهن حضور دارد. نام‌گرایان یک گام جلوتر می‌روند و ادعا می‌کنند کلی‌ها نه در خارج وجود دارد و نه در ذهن، بلکه نامی است که تنها در حوزه زبان وجود دارد.

از نگاه نام‌گرایان مفهوم کلی صرفه نامی قراردادی برای مجموعه‌ای از جزئی‌های بی‌ارتباط با یکدیگر است. از نظر آن‌ها انسان صرفه نام مشترکی برای سقراط، ارسطو و دیگر افراد جامعه انسانی است و بر وجود امر مشترکی مانند ماهیت یا ذات دلالت نمی‌کند. یعنی همان‌گونه که نام فرهاد صرفه یک نام است که بر مجموعه‌ای از انسان‌ها به گونه‌ای قراردادی اطلاق می‌شود و نباید انتظار داشت که فرهادها یک وجه مشترک ذاتی و دائمی داشته باشند، مفهوم انسان نیز نامی است که بدون اینکه بر ویژگی خاصی دلالت کند، به گونه‌ای قراردادی بر همه انسان‌ها اطلاق می‌شود. نام‌گرایی بر مبنایی تجربی استوار است و استدلال نام‌گرایان در نفی ماهیت یا ذات مشترک این است که چنین اموری قابل مشاهده نیستند. از نظر آن‌ها در خارج فقط جزئی‌ها قابل مشاهده هستند و انسان کلی جدای از انسان‌های جزئی، یعنی جدای از امثال ارسطو و سقراط، وجود خارجی ندارد.

در نام‌گرایی دو روش اصلی کسب معرفت یعنی قیاس و استقرا، به ترتیب، اهمیت و اعتبار خود را از دست می‌دهند. قیاس به این دلیل بی‌اهمیت می‌شود که از نگاه نام‌گرایان نتیجه آن در مقدمات مفروض است. فرض کنید همه کسانی که تاکنون در هلند متولد شده‌اند، فرزند نخست خانواده باشند. اکنون اگر از این گزاره که هر هلندی فرزند نخست خانواده است، نتیجه بگیریم که پس سفیر هلند در ایران نیز فرزند نخست خانواده است، چیزی به شناخت قبلی ما افزوده نخواهد شد. چون این مطلب از قبل معلوم بوده و با این گزاره که هر هلندی فرزند نخست خانواده است، بیان شده است. از نظر نام‌گرایان همه قیاس‌ها از این قبیل هستند و اگر در یک قیاس از این گزاره که هر انسانی میراست، نتیجه بگیریم که سقراط میراست، این نتیجه صرفه تکرار بخشی از مضمون مقدمه خواهد بود. چون اینکه هر انسانی میراست، از نظر نام‌گرایان صرفه به این معناست که سقراط و ارسطو و دیگر انسان‌های جزئی میرا هستند. پس این نتیجه که سقراط میراست در مقدمه مفروض است و نتیجه چیزی به شناخت ما اضافه نمی‌کند.

حاصل آنکه از نظر نام‌گرایان مقدمه هر قیاسی متضمن نتیجه است و روش قیاسی راهی برای افزایش شناخت به شمار نمی‌رود. اما نظر آن‌ها در مورد استقرا متفاوت است. آن‌ها نتیجه استقرا را بی‌اهمیت و تکرار مکررات نمی‌دانند و می‌پذیرند که اگر روش استقرا معتبر باشد، با استفاده از آن می‌توان شناخت خود را افزایش داد. اما آن‌ها بر اساس مبانی تجربی خود، راهی برای دفاع از اعتبار روش استقرا ندارند. چون همانگونه که پیش از این در بحث از مسئله استقرا بیان شد، دلیلی تجربی برای تعمیم حکم نمونه‌های مشاهده‌شده به نمونه‌های مشاهده‌نشده وجود ندارد.

نقش نام‌گرایی در پیدایش نسبی‌گرایی

پرسش اصلی در خصوص روش استقرا این است که چگونه می‌توان حکم نمونه‌های مشاهده‌شده را به نمونه‌های مشاهده‌نشده تسری داد. پاسخ ذات‌گرایان به این پرسش روشن است. از نظر آن‌ها محمولی که لازمه یک ذات باشد به همه مصادیق آن ذات قابل تعمیم است و مشاهده علمی با هدف کشف محمول‌هایی انجام می‌گیرد که لازمه یک ذات به شمار می‌روند. بنابراین کلیت قوانین علمی حاصل انباشت مشاهده‌های جزئی نیست تا اشکال شود که چگونه از جزئی می‌توان به کلی رسید. بلکه با کشف خواص ذاتی یک ماهیت امکان تعمیم حکم به نمونه‌های مشاهده‌نشده آن فراهم می‌شود.

اما نام‌گرایان این پاسخ را نمی‌پذیرند. چون آن‌ها مفاهیم کلی را صرفه‌نام‌هایی قراردادی برای مجموعه‌ای انتخابی از چیزها می‌دانند و هر گونه ذات مشترک یا اوصاف ذاتی را انکار می‌کنند. هیوم بر اساس نام‌گرایی به این نتیجه رسید که تعمیم استقرایی دارای دلیلی عقلانی نیست و تنها علتی روانشناختی به نام عادت، که حاصل تکرار مشاهده است، باعث پذیرش نتایج استقرا می‌شود. در اینجا ارتباط مسئله کلاسیک استقرا با نام‌گرایی روشن است. اگر کلی‌هایی طبیعی مانند انسان تفاوتی با نام‌هایی قراردادی مانند هلندی نداشته باشند آنگاه همانگونه که از این فرض که تاکنون همه هلندی‌ها فرزند نخست خانواده بوده‌اند، نمی‌توان نتیجه گرفت که هر نوزادی که از این پس در هلند متولد شود فرزند نخست خانواده است، از این واقعیت نیز که هر انسانی تاکنون میرا بوده، نمی‌توان نتیجه گرفت که انسان‌های آینده نیز میرا خواهند بود. پس در نام‌گرایی روش استقرا بی‌اعتبار می‌شود و از نظر نام‌گرایان تعمیم‌های استقرایی و پیش‌بینی‌های حاصل از آن‌ها بی‌دلیل است.

نقش نام‌گرایی در معضل جدید استقرا نیز بر اساس آنچه گذشت روشن می‌شود. در مسئله جدید استقرا ادعا شده که اگر مفهوم کلی صرفه‌نامی برای مجموعه‌ای دلبخواهی از چیزها باشد، در این صورت دلیلی برای یکسانی حکم اعضای یک مجموعه وجود ندارد. یعنی اعضای مشاهده‌نشده یک مجموعه

می‌توانند نسبت به اعضای مشاهده شده حکمی متفاوت داشته باشند. از این رو پرسش گودمن این است که از بین احکام بی‌نهایتی که برای اعضای مشاهده نشده می‌توان تصور کرد به چه دلیل یک حکم خاص تعیین می‌یابد. اگر تعمیم یک حکم بی‌دلیل است پس برای مشاهده‌نشده‌ها هر حکمی را که صادر کنیم تفاوتی ندارد و حکم مشاهده‌شده‌ها بر احکام دیگر ترجیحی معرفتی ندارد. ذات‌گرایی به چنین نتیجه‌ای ختم نمی‌شود و از نگاه ذات‌گرایان کلی طبیعی یک نام نیست بلکه ذاتی است که اعضای آن احکام مشترکی دارند. اما گودمن بعد از کنار گذاشتن ذات‌گرایی محمول سابی را که یک نام ساختگی است با محمول آبی که حاکی از وصفی طبیعی است یکسان تلقی می‌کند. بنابراین نام‌گرایی مبنای مشترک دیدگاه هیوم و گودمن است.

شبهت دیگر این دو دیدگاه به بحث از علت اعتماد به استقرا مربوط است. پرسش هیوم این بود که چرا در فرایند استقرا از مشاهده مواردی محدود نتیجه‌ای کلی می‌گیریم و پاسخ او این بود که تعمیم ناشی از عادت است که از تکرار مشاهده‌ها حاصل شده است. پرسش گودمن نیز این است که چرا در فرایند تعمیم از بین احکام بی‌نهایتی که قابل تصور است یک حکم خاص را ترجیح می‌دهیم. پاسخ گودمن برای این مسئله نیز با پاسخ هیوم قابل مقایسه است و از نظر او انتخاب یک قانون خاص دلیلی معرفت‌شناختی ندارد و تنها عادت زبانی است که باعث می‌شود حکم موارد مشاهده‌شده را به موارد مشاهده نشده تعمیم بدهیم. از نظر او برخی از کلی‌ها در زبان رسوخ^{۱۱} کرده‌اند و تثبیت آن‌ها در زبان باعث بی‌توجهی به کلی‌های بدیل مفروض است (گودمن، ۱۳۹).

اگر نام‌گرایی درست باشد، ادعای گودمن نیز درست است و بی‌نهایت محمول ساختگی می‌توانند جایگزین هر محمولی شوند. اگر طلا نامی قراردادی برای مجموعه‌ای از چیزهاست، سلا هم می‌تواند نام مجموعه‌ای از چیزها باشد و اگر برای مجموعه زمردها می‌توان نام سبز را انتخاب کرد، نام سلا راه هم می‌توان انتخاب کرد. او در پاسخ به این پرسش که چرا دانشمندان صرفاً سبز بودن را به زمردهای آبی نسبت می‌دهند و از محمول‌هایی ساختگی مثل سابی، آبی^{۱۲} (آبی - سبز)، سبمز^{۱۳} (سبز - قرمز)، زمقوت^{۱۴} (زمرد - یاقوت) و مانند آن، که بی‌نهایت‌اند، استفاده نمی‌کنند، به عادت‌های زبانی تمسک می‌کند و ادعا می‌کند که تفاوت دو محمول سبز و سابی تنها در این است که محمول سبز در زبان رسوخ دارد و تثبیت شده است (گودمن، ۱۳۹).

۱۱ Entrenchment

۱۲ Bleen (blue-green)

۱۳ Greed (green-red)

۱۴ Emerby (emerald-rubie)

شبهات دیگر هیوم و گودمن در این است که مبنای نام‌گرایانه هر دو فیلسوف به نوعی نسبی‌گرایی افراطی ختم می‌شود. پیش از این در خصوص نقش نام‌گرایی در انقلاب کوپرنیکی کانتی بحث کردیم. در انقلاب کوپرنیکی کانت ادعا شده بود که این ذهن است که قوانین را به جهان تحمیل می‌کند و گودمن نیز با ادعای جهان‌سازی لوازم این انقلاب را با صراحت بیشتری بیان می‌کند. گودمن در آثار دیگر خود با تکیه بر نام‌گرایی استدلال کرد که اگر هر محمولی که در توصیف جهان به کار می‌رود، ساختگی و قراردادی است پس جهان امری جعلی و ساختگی است و بر این اساس دعوی جهان‌سازی و ستاره‌سازی کرد و برخی از اومانیست‌های معاصر نیز با او همراه شدند و در سرخوشی بانگ زدند که: «اگر هیچ جهان حاضر و آماده‌ای وجود ندارد، پس بیایید جهان‌ها را بسازیم و اگر معیارهای عینی وجود ندارند بیایید آن‌ها را بنیان نهیم. هیچ چیز حاضر و آماده‌ای وجود ندارد، بلکه همه چیز را باید ساخت.» (گودمن، ۱۹). این نتیجه نام‌گرایی نیز برهان خلفی است که نشان می‌دهد اگر بین محمول‌های طبیعی مانند سبز و آبی، با محمول‌های ساختگی مانند سابی و آبز تمایزی نباشد، به نوعی ایدئالیسم افراطی می‌رسیم که در آن وجود هر چیزی به قرارداد جمعی بشر بستگی دارد و انسان مقیاس همه چیز خواهد شد.

نقش نام‌گرایی در پیدایش نسبی‌گرایی با توجه به نکات زیر روشن‌تر می‌شود.

۱- با کنار رفتن ذات‌گرایی قیاس به این همان‌گویی تبدیل می‌شود و اعتبار استقرا نیز مورد تردید قرار می‌گیرد.

۲- مفاهیم کلی در علوم ریاضی و تجربی کاربردی گسترده دارند، به گونه‌ای که بر اساس برخی از دیدگاه‌ها حتی مفاهیم جزئی نیز بر اساس مفاهیم کلی تعریف می‌شوند (ر.ک: کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۸/ ۴۸۱). پس اگر مفاهیم کلی صرفه وجودی ذهنی یا زبانی داشته باشند، بخش زیادی از حوزه معرفتی بشر و حتی مفاهیم جزئی به نام‌هایی قراردادی و فاقد محتوای عینی تبدیل می‌شوند.

۳- با اینکه بسیاری از فیلسوفان مدرن افلاطونی نامیده می‌شوند اما دیدگاه افلاطون در دوران مدرن راززدایی شده و تا حدود زیادی مسخ و از محتوای رئالیستی خود تهی شده است. افلاطون امور محسوس را سایه‌ای از ایده‌های معقول می‌دانست و بر این باور بود که ایده‌های معقول خارج از ذهن بشر سکونت دارند. اما افلاطونی‌های مدرن عالم مثل خارج از ذهن را رازآمیز می‌دانند و با تیغ راززدایی آن را حذف می‌کنند. آن‌ها تنها به این دلیل افلاطونی هستند که امور محسوس را تابع امور معقول می‌دانند. در دوران جدید دیدگاه رایج در خصوص کلی‌ها مفهوم‌گرایی (یا نام‌گرایی) است و در ایدئالیسم مدرن دیدگاه راززدایی شده افلاطون با مفهوم‌گرایی (یا نام‌گرایی) جمع شد و نتیجه‌ای که از این جمع به دست آمد این بود که وجود جزئی‌ها نیز تابع ذهن (یا زبان) دانسته شد. به عبارت دیگر درسی که نسبی‌گرایان مدرن از

افلاطون آموخته‌اند این است که محسوس سایه‌ای از ایده‌های کلی است. آن‌ها از مفهوم‌گرایان (یا نام‌گرایان) نیز آموختند که ایده کلی امری ذهنی (یا زبانی) است. نتیجه این شد که وجود هر چیزی وابسته به ذهن (یا زبان) است.^{۱۰}

با کنار رفتن ذات‌گرایی، نسبی‌گرایان می‌توانند استدلال کنند که اگر هیچ وصف یا معمولی به ذات چیزها تعلق ندارد، پس همه توصیف‌ها و معمول‌ها نسبی خواهند بود و صدق آن‌ها به ذهن یا زبان بستگی خواهد داشت. به عنوان نمونه ریچارد ررتی در فلسفه و امید اجتماعی بعد از آنکه ذات‌گرایی را رد می‌کند به این دیدگاه متمایل می‌شود که به هر چیزی به منزله عدد نگاه کنیم (ررتی، ۱۰۲). ویژگی عدد این است که با نسبت‌هایی که با دیگر اعداد دارد شناخته می‌شود و هیچ ماهیت مستقلی برای آن قابل تصور نیست. یعنی چیزی به نام ذات و ماهیت چهار بودن وجود ندارد. چهار را در نسبتی که با دو و دیگر اعداد دارد می‌شناسیم و تعریف می‌کنیم. از نظر ررتی در خصوص چیزهای دیگر از جمله میزها، ستاره‌ها، الکترون‌ها و... نیز نمی‌توان ذات‌گرا بود. او در این مورد می‌نویسد:

«نظام اعداد طبیعی مدل مناسبی برای توصیف جهان است. در این توصیف به چیزی که رشته‌ای از مناسبات و نسبت‌ها با چیزی دیگر نباشد نمی‌توان دست یافت. نتیجه نام‌گرایی سلرزی و کنار گذاشتن آشنایی مستقیم راسل نیز همین است که «هیچ چیز در باره هیچ چیز نمی‌توان دانست جز نسبت‌های آن با چیزهای دیگر» (ررتی، ۱۰۳).

افلاطون چنین نتیجه‌ای را برای نام‌گرایی پیش‌بینی کرده بود. او ذات‌گرایی را در برابر نسبی‌گرایی قرار می‌دهد و نفی ذات را مستلزم پذیرش این سخن پروتاگوراس می‌داند که انسان مقیاس همه چیز است (افلاطون، ۶۹۲). او در ادامه استدلال می‌کند که اگر سخن پروتاگوراس درست باشد دیگر تمایزی بین عقل و جنون نمی‌ماند و می‌نویسد: «اگر خردمندی و بی‌خردی هست، ادعای پروتاگوراس ممکن نیست درست باشد. چه اگر حقیقت هر چیز برای هر کس همان باشد که بر او نمودار می‌شود، در آن صورت هیچ‌کس بی‌خردتر از دیگری نمی‌تواند بود.» استدلال دیگر افلاطون این است که ماهیت چیزها به کلی

۱۵ البته در نظام افلاطونی زمینه مناسبی برای پیدایش نسبی‌گرایی مدرن وجود داشت. افلاطون کار فیلسوف را شناخت مثل می‌داند و این شناخت را فطری می‌داند. از نظر او جهان محسوس نه تنها نقشی در این شناخت ندارد بلکه موجودات این جهان حتی استحقاق عنوان وجود را نیز ندارند. بنابراین فلسفه افلاطون در عمل زمینه فراموشی جهان خارج را فراهم می‌کند. ژیلسون در این خصوص استدلال می‌کند که افلاطون به وجود بالفعل توجهی ندارد و لذا بین هستی و نیستی مراتبی را در نظر می‌گیرد و اشیای متغیر جهان را در این مرتبه قرار می‌دهد. در جهان مثل نیز مثال وجود اصل برتر نیست و مثال واحد و مثال خیر برتر از وجود و علت آن هستند. بر این اساس ژیلسون نتیجه می‌گیرد که: «برداشت افلاطونی هستی نه تنها از وجود بیگانه است بلکه با آن ناسازگار است.» ژیلسون، ۱۳۸۵، ۸۶.

مستقل از ماست و «ماهیت چیزها از ما نیست تا به میل ما هر ساعت دگرگون تواند شد.» در واقع سخن افلاطون این است که اگر ماهیت همان نام بود، با قرارداد افراد دگرگون می‌شد و در این صورت قوانین و استانداردهای علمی به سطح قوانینی قراردادی تنزل می‌یافتند.

نتیجه‌گیری

اگر نام‌گرایی را مبنای اصلی مسئله کلاسیک استقرا بدانیم، انقلاب کوپرنیکی کانت و ایدئالیسم حاصل از آن نیز نتیجه این نام‌گرایی است. معضل جدید استقرا نیز که توسط نلسون گودمن طرح شده است با نام‌گرایی آغاز می‌شود و در نهایت به نوعی ایدئالیسم بسیار افراطی ختم می‌شود. البته نام‌گرایان صرفه‌در اگر در خصوص کلی‌ها رئالیسم را رد می‌کنند. بنابراین آن‌ها می‌توانند در خصوص امور جزئی واقع‌گرا باشند. در این صورت نام‌گرایی لزوماً به چنین ایدئالیسمی منتهی نخواهد شد. اما از آنجا که نام‌گرایان بخش زیادی از مفاهیم علمی را نام‌هایی قراردادی می‌دانند دیدگاه آن‌ها را می‌توان زمینه‌ساز نوعی نسبی‌گرایی افراطی دانست. شاید به همین دلیل است که برخی از فیلسوفان نزاع در باب کلی‌ها را در واقع نزاعی در باب هستی می‌دانند (ژیلسون، ۱۱۳).

به هر حال از نظر تاریخی مسئله هیوم و مسئله گودمن با نام‌گرایی آغاز شدند و به نسبی‌گرایی ختم شدند. البته هیوم در خصوص علت اعتماد به قوانین علمی بیشتر به ذهن توجه داشت و عادت ذهنی را عامل چنین اعتمادی می‌دانست. اما گودمن بیشتر به زبان توجه داشت و رسوخ واژه‌ها در زبان را عامل چنین اعتمادی می‌دانست. از این رو ایدئالیسم حاصل از دیدگاه هیوم بیشتر به قواعد حاکم بر ذهن توجه دارد و ایدئالیسم حاصل از دیدگاه گودمن بیشتر به تحلیل قواعد زبانی توجه دارد.

مسئله هیوم را اغلب به عنوان مسئله‌ای معرفتی تلقی کرده‌اند که نیازمند پاسخ است، اما معضلی که گودمن طرح می‌کند فراتر از یک مسئله معرفتی است و تا حدود زیادی بن بست حاصل از نام‌گرایی را نشان می‌دهد. این بن بست در واقع برهان خلفی است که پایان نام‌گرایی را نشان می‌دهد و بسیاری از فیلسوفان را در چند دهه اخیر به بازخوانی و احیای ذات‌گرایی واداشته است.

بررسی ابعاد مختلف این موج جدید فکری نیازمند پژوهش مستقلی است. سیلوس در خصوص موج بازگشت به ذات‌گرایی می‌نویسد: «از ابتدای دهه هشتاد تبیین‌های غیر هیومی از علیت و قوانین جایگاهی محوری یافتند. به گونه‌ای عمومی پذیرفته شده که تمسک به علیت بسیاری از مباحث فلسفه علم را روشن می‌کند، مانند توجیه باورها، مرجع و معنای واژه‌های علمی و ماهیت تبیین علمی. همزمان ارسطوگرایی در فلسفه علم احیا شد. ذات‌گرایی مجدداً رایج شد و باور به وجود ضرورت در طبیعت (که به گونه‌ای پسین

قابل شناخت است) بار دیگر عمومیت یافت.» (Psillos, xxv).

منابع

- افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، نشر خوارزمی، ۱۳۸۰.
- بونژور، لورنس، *دفاع از خرد ناب*، ترجمه رضا صادقی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
- جهانگیری محسن، *احوال و آثار فرانسیس بیکن*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
- ررتی، ریچارد، *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴.
- ژیلسون، آتین، *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه حمید طالب زاده، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
- کارنپ، رودلف، *مقدمه‌ای بر فلسفه علم*، ترجمه یوسف عفیفی، تهران، نشر نیلوفر، ۱۳۷۳.
- گودمن، نلسن، *واقعیت، افسانه و پیش‌بینی*، مترجم: رضا گندمی نصرآبادی، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۱.
- Harris, J. F., *Against Relativism: A Philosophical Defense of Method*, La Salle, Ill.: Open Court, 1992.
- Hume, David, *Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd edn. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Ladyman, James, *Understanding Philosophy of Science*, Routledge, London, 2002.
- Psillos, Stathis and Curd, Martin, *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Routledge, New York, 2008.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی