

# زبان و اندیشه: رابطه‌ی مفهوم‌گرایی و مصادق‌گرایی با فعالیت شناختی

علیرضا تولایی - ملیحه کامران‌منش

تا پیش از قرن بیستم فکر غالب در باره‌ی «زبان» این بود که زبان ابزاری است برای بیان و انتقال محتویات ذهن آدمی. بر این اساس، زبان ابزاری عادی و واضح با کاربرد روزمره و همگانی تلقی می‌شد که وظیفه‌اش در هنگام سخن گفتن انتقال مفاهیم و معناها بین ذهن آدمیان بود. به سخن دیگر، زبان در ماهیت خود جدا از ذهن و اندیشه در نظر گرفته می‌شد. فیلسوفان نیز بر همین منوال تا پیش از قرن بیستم زبان را ابزاری برای بیان مفاهیم و حقایق فلسفی می‌دانستند، و هیچ‌گاه تصور نمی‌کردند که خود زبان می‌تواند به موضوعی فلسفی بدل شود، و نیز این که پدیدآمدن مسایل و مشکلات فلسفی و حل آن‌ها به چه‌گونگی کاربرد زبان در مباحث فلسفی ارتباط داشته باشد.

آنچه گفته شد تصویری کلی و عام از مواضع فیلسوفان در باره‌ی نسبت اندیشه و زبان در پیش از قرن بیستم ارائه می‌دهد، زیرا اگر دقیق‌تر و موشکافانه‌تر به تاریخ فلسفه نظر بیاندازیم درمی‌یابیم که برخی از فیلسوفان از قرن هجدهم، و حتا قرون وسطا، به نقش و تأثیر زبان در پدیدآمدن مسایل و مشکلات فلسفی و حل آن‌ها توجه داشته‌اند. برای مثال، می‌توان به ویلیام آکم (William Ockham) اشاره کرد که در قرون وسطا به برخی از جنبه‌های بااهمیت و تأثیرگذار زبان در تفکر فلسفی توجه داشته است. البته چنین سخنی در باره‌ی آکم و فیلسوفان دیگری که پیش از قرن بیستم

در باره‌ی زبان سخن گفته‌اند به این معنا نیست که آن‌ها زبان را به عنوان موضوعی فلسفی در نظر گرفته بودند. با این وصف، برخی بر این باورند که از اواخر قرن نوزدهم بود به تدریج زبان با به میان آمدن اندیشه‌های گوتلوب فرگه و جرج ادوارد مور به عنوان موضوعی فلسفی پذیرفته شد.

به هر روی، در قرن بیستم، زبان به عنوان موضوعی فلسفی، به مسأله‌ی محوری بسیاری از مباحث و مناقشات فلسفی بدل شد. بدین ترتیب، زبان در قلم‌روی فلسفه جای پای خود را محکم کرد و فیلسوفان با گرایش‌های فلسفی متفاوت، و حتا متضاد تحلیل و تبیین فلسفی آن پرداختند. آثار مهم و بعضاً دوران‌سازی که برخی از فیلسوفان برجسته مانند لودویگ ویتگنشتاین [«رساله‌ی منطقی - فلسفی» (۱۹۲۲)، «پژوهش فلسفی» (۱۹۵۳)]، ارنست کاسیرر [جلد نخست «فلسفه‌ی فرم‌های سمبلیک» با «زبان» (۱۹۲۳)]، گیلبرت رایل [«مفهوم ذهن» (۱۹۴۹)]، نوام چامسکی [«ساخت نحوی» (۱۹۵۷)]، «جنبه‌های نظریه‌ی نحو» (۱۹۶۵)]، ویلارد وان ارنمن کوآین [«و شیء» (۱۹۶۰)]، جان آستین [«چگونه با کلمات کار کنیم» (۱۹۶۲)] و جان [«اعمال گفتاری» (۱۹۶۹)] در قرن بیستم منتشر کردند، به خوبی جایگاه و نقش زبان را در مباحث فلسفی نشان می‌دهند. بدین ترتیب، پرسش‌هایی مانند «زبان با اندیشه چیست؟»، «رابطه‌ی زبان با جهان چیست؟»، «آیا معنا محصول است یا این که زبان معنا را به بیان درمی‌آورد؟»، «آیا واقعیت همان چیزی است که زبان باز می‌نماید یا این که زبان واقعیت را ابلاغ می‌کند؟»، «آیا جهان همان گویش درمی‌آید که زبان آن را به ما می‌فهماند یا این که جهان مستقل از زبان به ما می‌آید؟»، «آیا هر زبانی بازتابنده‌ی یک نوع شناخت و جهان‌بینی خاص است یا این که همه‌ی زبان‌ها ساختار شناختی مشترکی دارند؟»، «آیا در زبان مترادف وجود دارد یا نه؟»، «رابطه‌ی زبان با اندیشه‌ی اسطوره‌ای چیست؟»، «آیا ترجمه‌ی قطعی زبان دیگر امکان‌پذیر است یا این که ترجمه با عدم قطعیت مواجه است؟»، «آیا دین و فلسفه و سیاست و هنر و ادبیات هر کدام زبان خاص خود را دارند؟»، «ساختار زبان ساختار جهان را باز می‌تاباند؟»، «آیا مسایل و مشکلات دیرینه‌ی فلسفه

از چه‌گونگی کاربرد زبان در فلسفه ناشی شده‌اند و با تحلیل فلسفی زبان می‌توان آن‌ها را حل کرد؟»، «رابطه‌ی زبان با قدرت چه‌گونه است؟» و... به دغدغه‌ی فیلسوفان، و عالمان حوزه‌های معرفتی دیگر در قرن بیستم بدل شدند. با وجود این، برخی از فیلسوفان در قرن بیستم زبان را مسأله‌ی محوری و مرکزی فلسفه نمی‌دانستند. برای مثال، در پروژه‌ی فلسفی ادموند هوسرل جایی برای زبان به آن معنا وجود نداشت که در فلسفه‌ی ویتگنشتاین یا فلسفه‌ی تحلیلی می‌توان سراغ کرد. هوسرل ذهن را مقدم بر زبان می‌دانست و از همین رو، مسأله‌ی اصلی برای او ذهن بود، و نه زبان.

پوزیتیویست‌های منطقی نیز اگرچه منتسب به فلسفه‌ی تحلیلی می‌باشند، اما به شیوه‌ی خاص خود به چه‌گونگی رابطه‌ی زبان با اندیشه، واقعیت، جهان، معنا، علم، ریاضیات و هندسه، اخلاق، زیبایی و متافیزیک می‌نگریستند. آن‌ها در دیدگاه معناساختی خود تأکید می‌کردند که فقط و فقط «علم» معیار معناداری گزاره‌هاست، و نه چیزی دیگر. به سخن دیگر، در معناسازی فلسفی پوزیتیویست‌های منطقی گزاره‌هایی که غیرتألیفی و غیرتحلیلی بودند فاقد معنا به حساب می‌آمدند و به عنوان گزاره‌های مهمل باید دور انداخته می‌شدند. از همین رو بود که حدود و ثغور نظریه‌ی پوزیتیویست‌های منطقی به حوزه‌ی زبان علم محدود شد. از این گذشته، آن‌ها زبان را ابزاری برای بیان و ثبت توصیف‌ها و تبیین‌های علمی و امور واقع می‌دانستند. اما نکته‌ی مهم و ظریف و دقیق این است که پوزیتیویست‌های منطقی نقشی برای زبان در اثبات‌پذیری یا عدم اثبات‌پذیری گزاره‌ها قایل نبودند. با این همه، باید بگوییم با پذیرفته‌شدن زبان به عنوان موضوعی فلسفی در قرن بیستم، و انقلاب زبان‌شناختی سوسور در اوایل همان قرن، زبان به مسأله‌ی محوری حوزه‌های دیگر معرفت‌بشری نیز بدل شد.

هدف این نوشته بررسی و تحلیل این پرسش مناقشه‌انگیز است: «آیا اندیشه بدون زبان می‌تواند وجود داشته باشد؟» روند نوشته برای پاسخ‌دادن به این پرسش مبتنی بر بررسی و تحلیل رابطه‌ی «مفهوم‌گرایی» (Intensionalism) و «مصادق‌گرایی» (Extensionalism) با «فعالیت شناختی» (Cognitive Activity)

است. اگرچه مناقشهی مفهوم‌گرایان و مصداق‌گرایان بر سر مسایل و مشکلات فلسفی پیشینه‌ای طولانی در تاریخ فلسفه‌ی غرب دارد، اما مناقشهی این دو جریان فلسفی با یکدیگر در قرن بیستم بر سر چه‌گونگی شناخت و تبیین رابطه‌ی زبان و اندیشه یا رابطه‌ی زبان و جهان یکی از بااهمیت‌ترین مناقشات فلسفی بوده است.

بدون شک هر پرسشی در باره‌ی رابطه‌ی زبان و اندیشه یا رابطه‌ی زبان و جهان - که مانند پرسش این نوشته صورت‌بندی شده باشد - پرسش‌های بنیادی متعدد دیگری را به میان می‌آورد. پرسش‌هایی که پاسخ هر کدام از آنها، بنا به اقتضائات بحث، جنبه یا جنبه‌هایی از رابطه‌ی پیچیده‌ی زبان با اندیشه یا زبان با جهان را نشان می‌دهد. با این وصف، باید پرسیم که آیا پرسش‌هایی مانند «آیا اندیشه بدون زبان می‌تواند وجود داشته باشد؟» - که خود پرسشی است بر بنیاد پرسش «رابطه‌ی زبان و اندیشه چیست؟» - می‌تواند ثمربخش و به‌درستی راه‌گشا باشد. اگر چنین هست، «بر چه مبنایی؟» بر چه مبنایی ویتگنشتاین پرسش‌های «رابطه‌ی زبان و اندیشه چیست؟» و «رابطه‌ی زبان و جهان چیست؟» را یک‌سر جدا از هم مطرح کرد و تراکتاتوس را در پاسخ به آنها نوشت.

### ۱. مفهوم‌گرایی و مصداق‌گرایی

هنگامی که اولویت و تقدم «مفاهیم» (Intensions) بر «مصداق‌ها» (Extensions) را بپذیریم، یعنی آنچه را که مورد قبول مفهوم‌گرایان (Intensionalists) است، این پرسش‌ها به میان می‌آید که: «آیا مفاهیم با زبان پیوند دارند؟» و این که «آیا زبان است که مفاهیم را تعیین می‌کند یا این که مفاهیم مستقل و مقدم بر زبان‌اند؟» مفهوم‌گرایان سستی با مستقل و مقدم دانستن مفاهیم بر زبان تلاش می‌کنند تا از وقوع «دور» (Circularity) جلوگیری نمایند. از دیدگاه آنها، روشی که انسان با آن می‌تواند مشخصات اساسی جهان را به تصور درآورد «کلی» (Universal) است.

در مقابل، مصداق‌گرایان (Extensionalists) برای توضیح این پدیده که «کلمه‌ها معنا دارند» از مفاهیم فاصله می‌گیرند. دلیل این امر این است که مصداق‌گرایان - با

توجه به اصول رفتارگرایانه (Behaviouristic) ای که پذیرفته‌اند - نسبت به مفاهیم مضمون و بدگمان‌اند. از دیدگاه آن‌ها، اندیشه قابل فهم نیست مگر این که الفاظ آن را بیان کنند، و نیز این که زبان است که اندیشه را تعیین می‌کند. افزون بر این، آن‌ها بر این باورند که فرهنگ زبان را تعیین می‌کند. چنین برداشتی به خوبی نشان می‌دهد که چرا مصداق‌گرایان در بحث در باره‌ی پدیده‌ی زبانی نمی‌توانستند به پدیده‌ی «شناختی کلی» (Universal Cognitive) رجوع کنند. به نظر مصداق‌گرایان پدیده‌ی «شناختی کلی» در سطح پیش‌زبانی وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد قابل شناخت نیست.

## ۲. رفتارگرایی در معناشناسی

قبول پیش‌فرض همسان‌بودن اندیشه و زبان سبب شد که برخی از فیلسوفان و زبان‌شناسان به این نتیجه برسند که زبان نه فقط عبارت صوری‌شده‌ی اندیشه است، بل که این زبان است که اندیشه را شکل می‌دهد. قبول چنین پیش‌فرضی به معنای تأکید بر این موضوع است که به تعداد حوزه‌های زبانی فرهنگ‌ها و گروه‌های فرهنگی وجود دارد. بر این اساس، چنین تصور می‌شود که فرهنگ‌های مختلف با زبان‌های مختلف متناظر هستند و رویکرد ویژه‌ی مفهومی هر انسان نسبت به جهان حاصل زبان ویژه‌ی آن است که آن انسان دارد. به سخن دیگر، زبان است که جهان‌بینی را شکل می‌دهد و آن را بازمی‌تاباند.<sup>۲</sup>

در این جا می‌خواهیم در باره‌ی بنیادی‌ترین شکل اندیشه‌ی انسان، یعنی «شاکله‌ی مفهومی» سخن بگوییم. مهم‌ترین پرسش‌هایی که در این باره می‌توان مطرح کرد این‌هاست: «آیا به تعداد شاکله‌های مفهومی که انسان‌ها دارند حوزه‌های زبانی وجود دارد؟» و این که «آیا یک شاکله‌ی مفهومی بنیادی وجود دارد که در مشخصات کلی همه‌ی زبان‌ها بازتاب یافته باشد؟» پاسخ‌دادن به این پرسش‌ها مشروط بر این است که مشخص کنیم آیا ما انسان را موجودی استثنایی که پدیدآورنده‌ی زبان است و نیز این که فرهنگش او را تعیین می‌کند می‌شناسیم یا نه؟ یا برخلاف آن، بر این باوریم که انسان با موجودات زنده‌ی دیگر وجوه اشتراک زیادی دارد. اگر بپذیریم که انسان با

دیگر موجودات زنده وجوه اشتراک زیادی دارد به این معنا خواهد بود که پذیرفته‌ایم دانش پیش‌زبانی وجود دارد و ارتباط غیرکلامی - اعم از ارتباط تصویری، علامات زبان جسمی و... - پیش شرط زبان است.

نومینالیست‌ها (Nominalists)ی سنتی بر این باورند که «کلی» (General) و «انتزاعی» (Abstract) محصولات ذهن‌اند؛ بر این اساس، آن‌ها وجود مستقل معنای کلمه‌ها و جمله‌ها و جوهرها را رد می‌کنند. گوسلین در این باره می‌گوید «نومینالیست‌های سنتی معنای کلمه‌ها را با کاربرد عملی آن‌ها توسط گویندگان یکی فرض می‌کنند.»<sup>۲</sup> به سخن دیگر، دیدگاه نومینالیست‌های سنتی در این باره عمل‌گرایانه است. روسلینوس (Roscelinus) نیز کاربرد کلمه‌ها را با تولید اصوات یکی فرض کرده است. البته اندیشه‌های روسلینوس به‌طور روشن و دقیق شناخته شده نیست، اما همین قدر می‌دانیم که در اندیشه‌های او رفتارگرایی وجود داشته است. با وجود این، باید این موضوع را نیز بیان کنیم که نظریه‌های نومینالیستی که پس از او مطرح شده‌اند معنای کلمه‌ها را مبتنی بر فعالیت مغز دانسته‌اند.

نومینالیسم معاصر، به دلایل روش‌شناختی، روش رفتارگرایی را در حوزه معناشناسی پذیرفت و به‌کار بست. کوآین این اصل بنیادی نومینالیسم معاصر را این‌گونه صورت‌بندی کرده است: «کلمه‌ها می‌توانند به عنوان بخش‌هایی از جمله‌های طولانی‌تر آموخته شوند، و برخی از کلمه‌ها نیز به عنوان جمله‌ای تک‌کلمه‌ای می‌توانند از طریق آشکارگی (Ostension) بی‌واسطه‌ی اُبژه‌هایشان آموخته شوند. در هر روی داد، کلمه‌ها صرفاً به معنای کاربردشان در جمله‌ها - چه لفظی باشند و چه غیرلفظی - مشروط به «تحریک حسی» (Sensory Stimuli) می‌شوند. هر نظریه‌ی واقع‌گرایانه‌ای در باره «شاهد» (Evidence) باید از روان‌شناسی محرک و پاسخ، که برای جمله‌ها کاربرد دارد، غیرقابل تفکیک باشد.»<sup>۳</sup> از دیدگاه نومینالیسم معاصر سودمندی روش کوآین در این است که با منطق مصداق‌گرایانه‌ی محض پیوند خورده است. بر این اساس، می‌توان گفت که در این روش نباید هیچ‌گونه مفهوم یا قصد (Intention)ی به‌کاربرده شود. چنین قاعده‌ای بر پایه‌ی قاعده‌ی «تیغ آکم»<sup>۴</sup> (Ockham's Razor) استوار است. البته باید

توجه داشته باشیم که قاعده‌ی تیغ آکم نمی‌گوید هنگامی که تلاش می‌کنیم پدیده‌ای را بفهمیم باید تا جایی که ممکن است ابعاد آن پدیده را کنار بزنیم یا نادیده بگیریم، بل که فقط تأکید می‌کند که نباید عناصری بیش از عناصر ضروری برای تبیین آن پدیده به کار ببریم. برای مثال، اگر برای توضیح و تبیین اشیایی که امکان درک آن‌ها را داریم نیازی به استفاده از مفهوم «جوهر» (Substance) نداشته باشیم باید این مفهوم را کنار بگذاریم. کوتاه سخن این‌که، می‌توان این نوع رویکرد رفتارگرایانه را با رویکردی که به مطالعه‌ی درون‌دادها و برون‌دادهای یک ماشین می‌پردازد و در آن نیازی نیست که ما فرآیندهای درونی ماشین را بشناسیم مقایسه کرد. چنین رویکردی بسیار اقتصادی و صرفه‌جویانه است، زیرا ما چیزی را فهم کرده‌ایم بدون این که فرآیندهای درونی آن را مطالعه کنیم.

با این همه، در این جا شاید ضروری باشد این پرسش را بیان کنیم که در روایت کوآین در باره‌ی معناشناسی رفتارگرایانه چه چیزی وجود دارد که آن را خاص می‌کند؟ هدف اساسی کوآین در کتابش «کلمه و شیء» - که در آن نظریه‌ی معناشناسی خود را به کامل‌ترین شکل بیان کرده است - این است که جنبه‌های مختلف معنا را روشن کند. در این کتاب او بر این باور است که برخی از جنبه‌های معنا می‌توانند به شکل تجربی محض تعیین شوند و برخی از جنبه‌های دیگر آن به این شکل تعیین‌پذیر نیستند. آن جنبه‌هایی از معنا که به شیوه‌ی محض تجربی تعیین‌پذیر نیستند به روش حصول زبان توسط گوینده، و نیز به پس‌زمینه‌ی فرهنگی او مربوط می‌شوند. بنابراین، نتیجه‌ای که به این صورت حاصل می‌شود این است که از میان افرادی که به یک زبان سخن می‌گویند فقط افراد بومی متعلق به آن زبان می‌توانند معنای دقیق عبارت‌های آن زبان را بفهمند. حتا اگر ما دخالت عوامل ذهنی در فهم یک زبان بومی را نادیده بگیریم باز این نتیجه حاصل می‌شود که افراد غیربومی فقط می‌توانند بخش محدودی از معنای ارجاعی آن زبان را به شکل تجربی بشناسند؛ و این در حالی است که حتا در این کار نیز با مشکلات اساسی مواجه خواهند بود. بدین ترتیب، می‌توان گفت تحقیق در باره‌ی این جنبه از معنا، همانند تحقیق در باره‌ی جنبه‌های دیگر معنا، باید با استفاده از فرضیه‌های

غیرتجربی - و در اصطلاح‌شناسی کوآین «تحلیلی» (Analytical) - انجام شود. این فرضیه‌های غیرتجربی از شاکله‌ی مفهومی فرد غیربومی که می‌خواهد زبان بومی او را بیاموزد استخراج می‌شوند. افزون بر این، این فرضیه‌ها از ساختار زبان طبیعی خاص فرد غیربومی نیز منتج می‌شوند. بدین ترتیب، می‌توان گفت شاکله‌ی مفهومی فرد غیربومی روایت ویژه‌ای است از نحوه‌ی اندیشیدن او، و هم‌چنین نحوه‌ی فهم و نظم جهان فرهنگی که او بدان متعلق است. از دیدگاه کوآین، ترجمه رادیکال (Radical Translation) مفهومی اسطوره‌ای است، زیرا به نظر او عمل هرگز شرایط برای انجام آن فراهم نیست. کوآین در این باره می‌گوید: «ما باید در نظر بگیریم که تا چه حدی از یک زبان می‌تواند توسط «شرایط تحریکی» (Stimulus Conditions) معنا پیدا کند، و تا چه حدی تغییرات آن را به شکلی تجربی غیرشرطی، به شاکله‌ی مفهومی یک انسان برمی‌گرداند.»<sup>۷</sup>

کوآین برای روشن‌تر شدن آن چه می‌گوید وضعیت زیر را تصویر می‌کند: نظر بگیرید زبان‌شناسی به درون جنگلی وارد می‌شود که در آن قبیله‌ای زندگی می‌کند که تاکنون زبان و فرهنگش ناشناخته باقی مانده است. در عین حال در نظر بگیرید که زبان‌شناس مورد نظر ما را هیچ مترجم بومی که متعلق به آن قبیله باشد همراه نمی‌کند. تا این جا می‌توان تصور کرد که برقراری رابطه‌ی کلامی میان زبان‌شناس و افراد بومی قبیله امکان‌پذیر نیست. بنابراین، همه‌ی داده‌هایی که برای زبان‌شناس حاصل هستند به شدت تجربی می‌باشند و مبتنی بر مشاهده‌ی رفتار زبانی گویندگان بومی خواهند بود. پرسشی که در این باره می‌توان مطرح کرد این است که: «داده‌های تجربی چه هستند؟» پاسخ این است که این داده‌های تجربی عبارتند از یافته‌هایی هستند که از طریق مشاهده‌ی رفتار زبانی فرد بومی در وضعیت‌های مثل به دست می‌آیند؛ آن جایی که رفتار زبانی فرد بومی به وضوح به واسطه‌ی تحریکی برای زبان‌شناس قابل مشاهده است، برانگیخته می‌شود. جمله‌هایی که فرد بومی در چنین وضعیت‌هایی - به کار می‌برد از نوع «جمله‌های سببی» (Causation Sentences) هستند؛ مثل «باران می‌بارد» یا «این یک خرگوش است». این نوع از جمله‌های سببی



تحت لوای جمله‌های نامتغیری مثل «عسل شیرین است» یا «ابر سفید است» قرار می‌گیرند. هنگامی که جمله‌های سببی و جمله‌های نامتغیر در کنار هم قرار می‌گیرند به مشاهده‌ی رفتار زبانی متغیر، که وابسته به زمان و مکان است، مربوط می‌شوند. با این وصف، و با وجود داده‌های تجربی و امکاناتی که برای فهمیدن جمله‌های زبانی افراد بومی آن قبیله در اختیار زبان‌شناس مورد نظر قرار می‌گیرد، امکان بدفهمی همه‌ی انواع جمله‌های زبانی افراد بومی وجود دارد. دلیل این امر این است که اطلاعات اضافی که در زبان آن قبیله وجود دارد در ذهن زبان‌شناس موجود نیست. به هر روی، کاربرد ارجاعی در رابطه با ترجمه‌ی رادیکال مشکلات دیگری را نیز به همراه می‌آورد؛ برای مثال، هنگامی که فرد بومی به چیزی اشاره می‌کند و کلمه‌ای را به زبان می‌آورد برای زبان‌شناس مشخص نیست که آیا منظور فرد بومی «کل» آن چیز است یا «بخشی» از آن یا این که «نوع» آن چیز را مد نظر دارد؛ و باز برای مثال، زبان‌شناس نمی‌تواند بفهمد که فرد بومی اشیاء را به نام معمولشان می‌نامد یا این که به دلیل وجود تابو از بردن نام اشیاء خودداری می‌کند.

به هر حال، در کنار جمله‌های مشاهده‌تی، «جمله‌های تحلیلی تحریکی» (Stimulus Analytic Sentences) وجود دارند که یا از نوع جمله‌ای مانند «هیچ مجردی ازدواج نکرده است» می‌باشند یا از نوع جمله‌ای مانند «باران یا می‌بارد یا نمی‌بارد». در باره‌ی جمله‌ی نخست باید بگوییم که صدق آن به معنای کلمه‌های به‌کاربرده‌شده در آن وابسته است؛ اما صدق جمله‌ی دوم، که جمله‌ای «تحلیلی تحریکی» است، از نوع منطقی محض است. به نظر کوآین این موضوع اهمیت دارد که جمله‌های غیرقابل اثباتی (Unverifiable) مانند «کره‌ی زمین مرکز جهان است» نیز «تحلیلی تحریکی» هستند. بر این اساس، نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که نظریه‌ی زبانی نمی‌تواند مبتنی بر امور واقع تجربی محض یا بر مشاهده‌ی روابط محرک- پاسخ باشد. در موارد بسیار اندکی امور واقع تجربی محض یا مشاهده‌ی روابط محرک- پاسخ برای توضیح و تبیین رفتار زبانی کافی‌اند. با وجود این، کوآین موضع خود را که مبتنی بر دفاع از رفتارگرایی است کنار نمی‌گذارد.

با این همه، اگر ما این پیش فرض را بپذیریم که زبان لفظی یکی از نظام‌های نشانه‌ای است که در عرض نظام‌های نشانه‌ای دیگر قرار دارد و نه در طول آن‌ها، این پرسش به میان می‌آید که: «چه چیزی ویژگی خاص زبان لفظی است؟» امبر تو اگو توجه ما را به جنبه‌ی جالبی از معناشناسی در قرن وسطا جلب می‌کند. او می‌گوید که فیلسوفان قرون وسطا برای تمایزی که ارسطو میان «نشانه‌های طبیعی» و «نشانه‌های قراردادی» گذاشته بود اهمیت قائل بودند.<sup>۱</sup> ارسطو در «*Historia Animalium*» صدای حیوانات را به عنوان پدیدار زبانی در نظر گرفته است. از این رو، باید بگوییم نگرش غالب در قرون وسطا این بوده است که گستره‌ی نشانه‌ها بیش از گستره‌ی کلمه‌ها است، زیرا گستره‌ی نشانه‌ها افزون بر کلمه‌ها، نشانه‌های طبیعی و هم‌چنین وقایع طبیعی را نیز شامل می‌شود. چنین نگرشی تأکید می‌کند که صدای حیوانات نیز جزئی از رقا<sup>۲</sup> طبیعی است.

بر اساس آنچه گفته شد می‌توان گفت «نشانه‌ها»ی مورد اشاره می‌توانند امکان را برای انسان فراهم آورند که نتیجه‌گیری‌های قطعی کند. برای مثال، اگر سگ پارس کند پارس کردن آن سگ را به عنوان نشانه‌ی حضورش در نظر بگیریم. با این حال باید بگوییم که مسأله به این شکل به پایان نرسیده، زیرا فیلسوفان قرون وسطا گامی به جلو برداشتند و این موضوع را بیان کردند که پارس سگ می‌تواند جزئی زبان حیوان باشد و در عین حال بر چیز دیگری نیز دلالت بکند. بدین ترتیب، می‌توان گفت که فیلسوفان قرون وسطا صدای حیوانات را به عنوان صداهای دارای دلالت (*Voices Significant*) پذیرفته بودند. با قبول چنین امری آن‌ها مجبور شدند که دو نوع صدای دارای دلالت تمایز قایل شوند؛ نخست، صداهای دارای دلالتی که روش طبیعی تولید می‌شدند، و دوم، صداهای دارای دلالتی که به روش قراردادی پدید می‌آمدند. جالب این‌که در این نگرش حتا ناله کردن انسان و صداهایی که او در اسبابه شکل «غیر قصدی» (*Unintentional*) تولید می‌کند، و نیز صدای حیوانات در دسته نخست قرار می‌گیرند. در این جا شاید این پرسش به میان آید که: «چرا صدای حیوان با وجود این‌که دارای دلالت هستند فاقد جنبه‌ی قراردادی‌اند؟» پاسخ این است

اگرچه صدایی که حیوانات برای برقراری ارتباط با یکدیگر تولید می‌کنند هم دالالتگر است و هم طبیعی، اما واقعیت این است که تولید صدای حیوانات مبتنی بر یک قرارداد فرهنگی نیست. اما صداهایی که انسان‌ها به‌عنوان کلام تولید می‌کنند قراردادی‌اند، زیرا به شکل غیرقصودی ایجاد نمی‌شوند. راجر بیکن نیز بر این باور است که هرگاه انسان قصد کند کلام تولید می‌شود؛ به سخن دیگر، کلام «قصودی» (Intentional) است.

بنا بر این، بر این مبنا که «زبان لفظی قصودی است» می‌توان گفت که پس انسان می‌تواند به اشیاء دیگری، به جز آنچه که با حواس پنج‌گانه‌اش احساس و دریافت می‌کند، بیندیشد و در باره‌ی آن‌ها صحبت کند. بدین ترتیب، باید بگوییم که «قصد» به معنای عمل ارادی صرف نیست، بل که عملی است که در آن توجه ما به چیزی معطوف می‌شود. برای روشن‌تر شدن موضوع می‌توانیم این پرسش را بیان کنیم که: «آیا هیچ نسبت ضروری میان آن‌چه که شخص می‌بیند و آن‌چه که می‌گوید وجود دارد؟» از آن‌چه که تاکنون گفته‌ایم چنین برمی‌آید که هیچ نسبت ضروری در میان نیست. برای مثال، ممکن است شخصی درختی را ببیند و نگوید «درخت» و به جای آن بگوید «پدر»؛ زیرا این درخت را پدر او کاشته است و او به ناگاه با دیدن درخت به یاد پدرش می‌افتد و کلمه‌ی پدر را به زبان می‌آورد.

به هر روی، موضوع پیوند میان اندیشه و زبان این نگرش را در بسیاری از افراد پدید آورد که زبان اگر شرط کافی برای اندیشه نباشد، شرط لازم برای آن هست، و حتا این‌که این زبان است که اندیشه را شکل می‌دهد. به همین دلیل افرادی که چنین نگرشی دارند بر این باورند که زبان‌های مختلف فرهنگ‌های متفاوتی را ایجاد می‌کنند. بر اساس چنین نگرشی، شاکله‌ی مفهومی انسان در زبان بازتابانده می‌شود. نتیجه‌ای که از این نگرش حاصل می‌شود این است که چون ما نمی‌توانیم معنای کلام را صرفاً بر پایه‌ی معنای تجربی مشخص و تثبیت کنیم پس محتوای عبارات‌های متعلق به یک زبان خارجی تا حد زیادی پوشیده باقی می‌ماند. بنابراین، نه فقط چه‌گونگی صحبت کردن ما، بل که آن‌چه هم که می‌گوییم نیز موجب می‌شود که زمینه‌ی فرهنگی ما بازتابانده شود. به سخن دیگر، چه‌گونگی صحبت کردن ما و آن‌چه که می‌گوییم به یک زمینه‌ی

فرهنگی خاص تعلق دارد. از دیدگاه گوسلین، این نگرش‌ها با نظریه‌های زبان‌شناختی رایج در تقابل قرار دارند. به نظر تعداد زیادی از روان‌شناسان و زبان‌شناسان توانایی انسان در «جای‌گزینی»، «تفکر» و «سخن‌گفتن» در باره‌ی اشیاء - به جز آن‌اشیایی که از طریق تحریک‌هایی که در ارگان‌های حسی انسان ایجاد می‌شود درک می‌شوند - نشانه‌ی بارز هوش و قدرت گفت‌وگوی انسان است.

هنگامی که گاردنر (Gardner) و هم‌کارش (B. Gardner) نتایج مثبت آزمایش‌های خود را در باره‌ی میمون‌ها منتشر کردند به این نتیجه رسیده بودند که میمون‌ها می‌توانند با یک زبان نمادین انسانی ارتباط برقرار کنند. یکی از دلایلی که آن‌ها برای توجیه این نتیجه بیان کرده‌اند این است که میمون‌ها هنوز ظرفیت‌های زبانی قابل مقایسه با انسان را از خود نشان نداده‌اند. منتقدانی که نتایج آزمایش‌های گاردنر و هم‌کارش را نقد کرده‌اند می‌گویند چون آن‌ها اثبات نکرده‌اند که میمون‌ها قادر به «جای‌گزینی» هستند پس احتمالاً هوش انسان در مقایسه با هوش میمون‌ها از نوع کاملاً متفاوتی است. این بحث برای روشن‌تر شدن مباحث مربوط به «قصد» اهمیت زیادی دارد، زیرا اگر ما توانایی جای‌گزینی را در انسان بپذیریم دیگر نظریه‌ی معناشناسی رفتارگرایانه‌ی محض اعتباری نخواهد داشت؛ و بدین ترتیب، تمایز میان «مفهوم» و «قصد» نیز اهمیت زیادی پیدا می‌کند. در واقع، هدف زبان‌شناس بررسی و یافتن «مفهوم» کلمه‌ها، و هم‌چنین هر روشی است که کلمه‌ها با آن می‌توانند بر مبنای قواعد زبان‌شناختی یا عادت‌های زبانی مورد نظر به‌کار روند. برای توضیح بیش‌تر موضوع باید بگوییم که نومی‌نالیست‌های معاصر «مصادق» کلمه‌ها را مدنظر قرار داده‌اند.

بنا بر این، و بر خلاف دیدگاه رفتارگرایان، معنای هر زبان را باید از درون خود آن زبان اخذ کرد و کاوید. برای مثال، تحقیق در باره‌ی معنای کلمه‌های یک زبان باید از طریق مردمی انجام شود که به آن زبان سخن می‌گویند. البته اتخاذ چنین روشی برای فهم معنای کلمه‌ها در ترجمه‌ی رادیکال غیر عملی است، زیرا همان‌گونه که پیش‌تر نیز بیان کردیم در ترجمه‌ی رادیکال امکان برقراری هیچ‌گونه ارتباط لفظی میان زبان‌شناس یا پژوهشگر با افراد بومی قبیله یا مردمی که به زبان دیگری سخن

می‌گویند وجود ندارد. در نتیجه آن‌چه که کوآین می‌گوید، یعنی این که مقدار کمی از معناهای «اظهارات بالفعل» (Actual Utterances) می‌توانند ذیل جمله‌های «مشاهدتی» و «سببی» طبقه‌بندی شوند، کاملاً توجیه می‌شود و حتا بدیهی می‌نماید. در بسیاری از موارد ارجاع به مفاهیم برای درک معنای کلمه‌ها اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد. ما نمی‌توانیم کاملاً اندیشه‌ای را بفهمیم در حالی که صرفاً به تحلیل عبارت‌های زبانی، بدون اطلاع اضافی در باره‌ی آن زبان، بسنده می‌کنیم. از دیدگاه کوآین، زبان لفظی فقط با اندیشه تعیین می‌شود و چون اندیشه با روش‌های تجربی قابل دست‌رس نیست و صرفاً محدود به آن چیزهایی است که ما غیرمستقیم توسط زبان می‌توانیم بشناسیم، اندیشه‌هایی که با زبان لفظی بیان نمی‌شوند به سختی جالب و قابل توجه به نظر می‌رسند. بنابراین، آن‌چه که ما باید در باره‌ی آن مطالعه کنیم ایده‌ها نیستند، بل که عبارت‌های بیان‌کننده‌ی آن‌هاست. اگر اندیشه را با زبان یکی فرض کنیم باید بپذیریم که مفاهیم همیشه با کلمه‌ها همراهند. در باره‌ی این نگرش باید بگوییم آن‌قدر کلی و عام است که به دشواری می‌توان آن را آزمود. کوآین بر این باور است که هر دلیلی برای تحقیق در پس‌زمینه‌ی تحریکی یا حسی گفت‌وگوی عادی در باره‌ی اشیاء فیزیکی می‌تواند وجود داشته باشد، اما هنگامی اشتباه به وجود می‌آید که «جزء - مبنای ضمنی» (Implicit Sub-basement) برای مفهوم‌سازی یا زبان بیابیم. جدا ساختن مفهوم‌سازی از زبان در گستره‌ی قابل ملاحظه‌ای ممکن است و گفت‌وگوی عادی ما در باره‌ی اشیاء فیزیکی همان‌قدر اصلی و مبنایی است که زبان هست.<sup>۹</sup> گوسلین در باره‌ی این نظر کوآین می‌گوید این فرضیه تا حد زیادی نامحتمل و اثبات نشده است، و نیز این که در مقایسه با تز بدیلی که مفهوم‌سازی را در سطح بسیار اساسی پیش‌زبانی می‌داند ارزش تبیینی ضعیفی دارد.

### ۳. ویلیام آکم و رابطه‌ی میان اندیشه و زبان

با توجه به آن‌چه که تاکنون از آن سخن گفته‌ایم می‌توانیم بپرسیم که: «آیا مفاهیم می‌توانند بدون زبان وجود داشته باشند؟» و این که «آیا جزء - مبنایی برای شناخت

ضمینی وجود دارد؟» بیش تر تجربه گرایان به پاسخ این پرسش‌ها اندیشیده‌اند و مفاهیم را به عنوان «دانش» (Knowledge) معرفی کرده‌اند. البته باید به این موضوع توجه داشته باشیم که تجربه گرایان این سخن را نگفته‌اند که همه‌ی مفاهیم زبانی‌اند. حال باید پرسیم که آکم چه گونه به این پرسش‌ها پاسخ داد و چه راه‌حلی برای رفع مشکل ارائه کرد. آکم نیز با اندیشیدن در باره‌ی پاسخ این پرسش‌ها چندین راه‌حل موفقیت‌آمیز برای رفع این مشکل پیش روی نهاده است. آخرین روایت او از اندیشه‌اش در باره‌ی پاسخ این پرسش‌ها در «Summa Logicae» آمده است. معمایی که آکم با آن مواجه بوده این است که آیا مفهوم ابژه‌ی اندیشه است و، بنابراین، وجودی عینی دارد، یا این که مفهوم خودِ اندیشه است و وجودی ذهنی دارد. در مورد نخست مفهوم انتزاعی است و می‌تواند کلی هم باشد. آکم در اولین گام به منظور اقتباس این دیدگاه ابژه‌های اندیشه را به «Ficta» فروکاست؛ اما به نظر او این تصور با «نظریه‌ی فرض» (Theory of Supposition) و «نظریه‌ی صدق گزاره‌ها» (Theory of the Truth of Propositions) سازگار و هم‌خوان نبود. از این رو، آکم بر آن شد که ذهنی بودن مفاهیم را بپذیرد، به این معنا که مفاهیم کنش‌های ذهنی یا کیفیات ذهنی‌اند. البته از دیدگاه او مفاهیم خیالی (Imaginary) نیستند، بل که آن‌ها دانش خالص (Genuine Knowledge) و باز نمودی (Representational) می‌باشند. بر این اساس، می‌توان گفت به طور یقین «Ficta» وجود دارد، همانند «چیمرا»<sup>۱</sup> و «کوه طلائی». در واقع، مفاهیم ابژه‌های اندیشه‌اند و ممکن است با اشیاء واقعی شباهت داشته باشند یا نداشته باشند، اما علامت‌های طبیعی اشیاء نیستند. به هر روی، مفاهیم برای «کنش‌های شناسا» (Acts of Knowing) نسبت به آن چه واقعی است ذخیره می‌شوند.<sup>۱۱</sup> از دیدگاه آکم، مفاهیم نشانه‌های طبیعی (Natural Signs) هستند. نشانه‌های طبیعی فقط به آن دسته از مفاهیم اطلاق می‌شوند که با اشیاء واقعی متناظراند و از شهود اشیاء فردی و ملموس و واقعی اخذ می‌شوند. گوردون لف به این واقعیت اشاره می‌کند که تمامی مسایل به این شکل حل نمی‌شوند. دلیلی که او برای سخن خود بیان می‌کند این است

که تبیین مورد اشاره در بالا میان شناخت از مفهوم و شناخت از شیء تمایزی قایل نمی‌شود. بنابراین، اگرچه «مفهوم» کنشی شناسا است، اما آن کنشی شناسا است که ما از آن آگاه باشیم و به واسطه‌ی آن مفهوم عینی شود، یعنی این که مفهوم به ابژه‌ای از ذهن بدل شود. آکم این موضوع را می‌پذیرد که یک مفهوم هم سوژه‌ی کنش دانش خالص و اصیل است و هم ابژه‌ی شناخته‌شده در ذهن؛ زیرا در غیر این صورت به‌عنوان نشانه‌ای شناخته می‌شود که نمی‌تواند دلالتگر باشد.<sup>۱۲</sup> شناخت یک موجود خیالی مانند چیمرا، از یک سو در نهایت شناخت یک مفهوم است، و از سوی دیگر شناخت یک شیء کانکریت (Concrete) است که به واسطه‌ی مفهوم به‌عنوان یک کنش شناسا شناخته می‌شود.<sup>۱۳</sup> با این وصف، می‌توان گفت ایده‌ی محوری که در پس پشت همه‌ی این نگرش‌ها نهفته است این است که مفاهیم هویت رازآمیزی در ذهن نیستند، بل که آن‌ها کنش‌های شناسای اشیاء فردی هستند که در واقع این امکان را به‌وجود می‌آورند که آن‌چه را حضوری مستقیم در نزد ما ندارد بشناسیم. چنین امکانی به‌عنوان مبنایی برای «جای‌گزینی»، به‌طور دقیق، ظرفیتی است برای به‌چنگ آوردن آن چیزی که به‌طور مستقیم در نزد ما حضور ندارد و ما در باره‌ی آن صحبت می‌کنیم. تا این‌جا مشخص است که از آن‌چه آکم باور داشته است فرض یکی بودن اندیشه و زبان به‌دست نمی‌آید و حتا می‌توان گفت اولویت دانش مفهومی در دیدگاه او واضح و مبرهن است. همان‌گونه که پیش‌تر نیز بیان کردیم به باور آکم اصطلاح‌های طبیعی نسبت به اصطلاح‌های لفظی اولویت دارند؛ به این معنا که اصطلاح‌های طبیعی پیش از آن‌که توسط اصطلاح‌های لفظی به دلالت برسند باید بتوانند حاصل شوند. در واقع، از دیدگاه آکم، اصطلاح‌های لفظی اصطلاح‌هایی قراردادی‌اند که دلخواهی می‌باشند. بدین ترتیب، می‌توانیم پرسیم که: «کدام‌یک از دیدگاه‌هایی که از آن‌ها سخن گفتیم در آن‌چه در باره‌ی رابطه‌ی اندیشه و زبان می‌گویند محق‌اند؟ آیا آکم درست می‌گوید که اندیشه را مقدم بر زبان می‌داند یا کوآین که زبان و مفهوم‌سازی را همسان می‌شمارد؟» به‌نظر کوآین، زبان بعد قابل مشاهده‌ی مفهوم‌سازی است که باید مستقیماً به «تحریکی»، که علت مفهوم‌سازی فرض می‌شود، پیوند زده شود. او انسان را یک نوع حیوان می‌داند که

فرهنگ و دانش و علم خود را به منظور پاسخ دادن به شرایط زیستی اش گسترش می دهد. بر این اساس باید بگوییم که کوآین با قبول نگرش رفتارگرایانه باید توجه بیشتری به فرهنگ انسان از خود نشان دهد تا به دیگر شکل های شناخت و دانش که در آنها انسان با حیوانات دیگر دارای وجوه مشترک فرض می شود. به سخن دیگر، کوآین جنبه ی پیش فرهنگی و طبیعی انسان را نادیده می گیرد و منحصراً توجه اش را به شاکله ی محرک-پاسخ (Stimulus-Response Schema) معطوف می کند؛ یعنی به چیزی که به دانش حاصل شده از طریق آموختن منجر می شود. البته گوسلین بر پایه ی نتایج بیولوژیکی و به ویژه رفتارشناسی (Ethology) بر این موضوع تأکید می کند که انسان نه فقط می تواند فعالیت هایی را که به نوع انسان مربوط است انجام دهد، بل که فعالیت های حیوانی را نیز می تواند انجام دهد. او می گوید بخشی از دانش که در آن انسان با حیوان شریک است از نظام های نمادین - یعنی زبان لفظی - مستقل است.

#### ۴. تطوّر، شناخت گرایی و انگاره ی شاکله ی مفهومی

در این جا برای ادامه ی بحث لازم است این پرسش را بیان کنیم که: «شاکله ی مفهومی به چه معناست و در چه سطحی عمل می کند؟» پاسخ دادن به این پرسش، در ابتدا، مشروط بر این است که مشخص کنیم که: «آیا مفاهیم با زبان پیوند دارند یا نه؟» چنانچه بپذیریم که مفاهیم و زبان با یکدیگر پیوند دارند این نتیجه حاصل خواهد شد که فقط انسان است که می تواند شاکله ی مفهومی داشته باشد. اگر ما این نگرش را بپذیریم که فقط انسان است که می تواند شاکله ی مفهومی داشته باشد با دو معنا و وضعیت (از شاکله ی مفهومی) روبه رو خواهیم شد. نخست این که، شاکله ی مفهومی ذاتی است و، بنابراین، جهانی است و همه ی انسان ها در آن مشترک اند؛ و دوم این که، شاکله ی مفهومی به شکل فرهنگی تعیین می شود و، بنابراین، متغیر است و مشروط به زمینه ی فرهنگی.

بر خلاف آنچه که در بالا در باره ی شاکله ی مفهومی گفته شد، اگر ما بر



کنیم که مفاهیم می‌توانند جزئی یا کلی باشند و، هم‌چنین، می‌توانند با کلمه‌ها همراه باشند - در حالی که ضرورتی برای این همراهی وجود ندارد - شاکله‌ی مفهومی از دیدگاهی کاملاً متفاوت نگریسته شده است. بر این اساس، شاکله‌ی مفهومی به معنای همان شیوه‌ای خواهد بود که حیوانات مختلف با آن داده‌های محیطی خود را پردازش می‌کنند و اطلاعات به دست می‌آورند. و بنابراین، می‌توانیم بگوییم که شاکله‌ی مفهومی متعلق به انسان در سطحی بسیار پایه‌ای و پیش‌زبانی (Pre-linguistic) عمل می‌کند.

برای روشن‌تر شدن بحث به‌طور کوتاه به نظام فلسفی کوآین و نقد گوسلین به آن اشاره می‌کنیم. کوآین در نظام فلسفی خود از تمایز قائل شدن میان «سطوح اندیشه» و «دانش لفظی و دانش غیر لفظی»<sup>۱۴</sup> و «فهم مشترک و علوم» و «زبان» از یک سو، و «هستی‌شناسی» و «جهان‌بینی» از سوی دیگر اجتناب کرده است و اساساً چنین تمایزاتی را نمی‌پذیرد. برخلاف کوآین، گوسلین برای چنین تمایزاتی اهمیت قایل است و برای نشان دادن اهمیت آن، ما را به دیدگاه تطوّرگرایانه (Evolutionistic) کانرک لورنتس (Konrad Lorenz)، که در باره‌ی دانش انسان است، ارجاع می‌دهد. لورنتس در مقاله‌اش با عنوان «ادراک گشتالتی از منبع شناخت علمی»<sup>۱۵</sup> توجه ما را به این موضوع جلب می‌کند که فیزیولوژی حیوانات و سیستم حسی و عصبی آن‌ها دقیقاً توسط محیط پیرامونشان تعیین می‌شود، زیرا حیوانات با محیط خود در نتیجه‌ی فرآیند انتخاب طبیعی منطبق می‌شوند. چنان‌چه حیوانات در محیطی غیر از محیط خود قرار گیرند، ویژگی‌های فیزیولوژیکی جدیدی در آن‌ها بروز می‌کند که متناسب با محیط جدید است؛ اگر چنین چیزی اتفاق نیفتد حیوانات در محیط جدید نابود می‌شوند.

لورنتس اصطلاح «دستگاه شکل‌دادن به جهان» (Weltbild-Apparat) را به کار می‌برد که ترجمه‌ی آزاد آن می‌شود: ابزارهای ما برای ساختن جهان‌بینی. منظور لورنتس از کاربرد این اصطلاح این است که پایین‌ترین مراحل دانش، بنیادی برای بالاترین مراحل دانش است. به سخن دیگر، منظور روشی است که ما با آن عناصر واقعیت‌های پیرامونمان را در نظر می‌گیریم و در نهایت به جهان‌بینی خود دست می‌یابیم.

برای فهم روشن‌تر دیدگاه تطوّرگرایان لازم است به موضوع بااهمیتی اشاره

کنیم. تطورگرایان بر این باورند که در لایه‌ی زیرین شیوه‌ی ما برای دیدن و فهمیدن جهان فرآیندهای پیش‌مفهومی‌ای وجود دارند که بنیادی هستند. از این دیدگاه، دانش ما و دانشی که در زندگی روزمره از آن استفاده می‌کنیم، و حتا دانش علمی، بدون دخالت فرآیندهای فیزیولوژیکی که به شکل بیولوژیکی (Biological) تعیین می‌شوند امکان‌پذیر نیستند. از این رو، می‌توان گفت دیدگاه تطورگرایان تا حدودی با دیدگاه آکم هم‌خوان است، زیرا آکم نیز در چارچوب نظری‌اش در باره‌ی رابطه‌ی اندیشه و زبان از سه مرحله سخن می‌گوید. این سه مرحله به ترتیب عبارت‌اند از:

۱- دانش شهودی یا بلاواسطه

۲- انتزاع یا شکل بخشیدن به *Verbamentis*

۳- پیوستگی با کلمه‌ها (Association with Words)

کوآین در کتاب «کلمه و شیء» این موضوع را پذیرفته است که در همه‌ی زبان‌ها اصطلاح‌هایی کلی برای عناصر معینی از واقعیت وجود دارد. برای مثال، می‌توان به اصطلاح‌های کلی اشاره کرد که برای ابژه‌های فیزیکی یا تجربه‌ها و خواسته‌های اولیه و مشترک انسان مانند گرسنگی و تشنگی و غذا و... وجود دارند. اما آنچه که در کتاب کوآین معلوم نیست این است که آیا آن موضوعی را که او به عنوان واقعیت پذیرفته است، با کلیت و ادراکات جهانی و تجربه‌های بنیادین پیوند می‌زند یا با عملیات شناختی دیگری. از دیدگاه کوآین، شناسایی یا تصدیق (Acknowledgment) وجود اجسام فیزیکی در هر مورد به تصمیمی عقلانی بستگی دارد.<sup>۱۶</sup> آنچه که کوآین می‌گوید با مرحله‌ی بعدی در توسعه‌ی مفهومی فرد انسانی ارتباط دارد. بنابراین، می‌توان گفت که کوآین زیرساخت و بنیاد اندیشه را، اندیشه‌ی مفهومی انتزاعی می‌داند. با وجود این، لازم است این موضوع را نیز بیان کنیم که تشخیص دادن لایه‌ی پیش‌زبانی و سطح انتزاعی‌تر اندیشه در موجودات انسانی - یعنی لایه‌ای که به شکل فرهنگی (از طریق آموزش) تعیین می‌شود - دشوار است. به هر روی، پژوهش‌های جدیدی که در باره‌ی زبان و نحوه‌ی شناخت انسان انجام شده است نشان می‌دهد که شاکله‌ی مفهومی جهانی وجود دارد. بر مبنای چنین پژوهش‌هایی، که مراحل شناخت را مطالعه کرده‌اند،

ما باید در وهله‌ی نخست به مراحل‌ی توجه کنیم که بخش گسترده‌ای از عمل کرده‌های شناختی را به خود اختصاص داده‌اند؛ یعنی به عمل کرده‌های شناختی ناآگاهانه‌ای که اندیشه و ادراکات بر اساس آن‌ها عمل می‌کنند. پس از این مرحله است که اندیشه‌ی انتزاعی و زبان قرار می‌گیرند. از دیدگاه گوسلین، هنگامی که ما در باره‌ی زبان و به‌ویژه معناشناسی آن مطالعه می‌کنیم به این معناست که زبان را به‌عنوان یک پدیده‌ی فرهنگی در نظر گرفته‌ایم. بر اساس این دیدگاه، اندیشه صرفاً پدیده‌ای فرهنگی نیست، اما هنگامی که اندیشه با زبان مرتبط می‌شود ما باید میان سطوح مختلف اندیشه تمایز قایل شویم و فقط سطحی از اندیشه را در نظر بگیریم که با زبان سروکار دارد. همان‌گونه که پیش‌تر نیز بیان کردیم کوآین چنین تمایزاتی را نمی‌پذیرد. او نه به هسته‌ی غیرفرهنگی دانش ادراکی باور دارد و نه به ایده‌ی شاکله‌ی مفهومی‌ای که شامل شکل‌های جهانی و ثابت اندیشه است. به‌نظر کوآین دو عامل است که شاکله‌ی مفهومی انسان را تعیین می‌کند: یکی زبان جامعه‌ی فرهنگی که انسان بدان تعلق دارد، و دیگری نگرشی که حاصل فهم مشترک (Common Sense) آن جامعه از شاخصه‌های جهان است. بنابراین، پاسخ به این پرسش که «چه چیزی وجود دارد؟» - یعنی هستی‌شناسی انسان - پیشاپیش تا حد زیادی از طریق روشی که فرهنگ ویژه‌ی جامعه پدید می‌آورد و با آن جهان را به عناصرش تقسیم می‌کند، تعیین می‌شود. بدین ترتیب، نتیجه‌ای که حاصل می‌شود این است که هر زبانی مفاهیم و هستی‌شناسی خاص خود را پدید می‌آورد و به این صورت ما را نسبت به هستی‌شناسی‌اش متعهد می‌کند. بنابراین، اگر ما بخواهیم هستی‌شناسی خود را تغییر دهیم باید زبان جدیدی پدید آوریم که عاری از هویت نامطلوب باشد. البته ایجاد چنین تغییری در اصل وظیفه‌ی منطق‌دانان است.

شاید جالب باشد که بدانیم دانشمند در این ارتباط چه‌گونه عمل می‌کند. در واقع، دانشمند تلاش می‌کند که بخشی از جهان را توصیف کند و، بدین منظور، از روش معینی برای مفهوم‌سازی - شاکله‌ی مفهومی - استفاده می‌کند که در زبان علمی که به‌کار می‌برد بازتابانده می‌شود. افزون بر این، «زبان علمی» دانشمند را به هستی‌شناسی معینی متعهد می‌کند. به‌نظر کوآین، دانشمند می‌تواند از روش‌های معمول اندیشیدن

فرا تر برود یا آن‌ها را کنار بزند؛ و هم‌چنین حتا می‌تواند منطق را نیز برای دست‌یافتن به نتایج مطلوب خود تغییر دهد. بر اساس آنچه که کوآین در این باره می‌گوید می‌توان گفت که دانشمند نه فقط می‌تواند فرضیه‌های کمکی را مورد شک قرار دهد، بل که حتا می‌تواند به منطق نیز شک کند. بنابراین، نتیجه‌ای که حاصل می‌شود این است که هیچ شاکله‌ی مفهومی که تنها شاکله‌ی مفهومی درست باشد وجود ندارد، اگرچه ما در نهایت ناگزیریم که فقط یک شاکله‌ی مفهومی را بپذیریم.

همان‌گونه که پیش‌تر نیز بیان کردیم گوسلین دیدگاه تطوّرگرایی را پذیرفته است و از همین موضع است که نومینالیسم ساختنی‌گرایانه (Constructivistic)ی کوآین را نقد می‌کند. پیش از این که به‌طور کوتاه در باره‌ی نومینالیسم معاصر و نقد گوسلین به آن سخن بگوییم، برای روشن‌تر شدن موضوع اشاره‌ای مختصر به دیدگاه لورنتس و نومینالیسم سنتی می‌کنیم. به نظر لورنتس، ما می‌توانیم تزه‌های علمی خود را به شیوه‌ای بنیادی تغییر دهیم. بر این اساس او می‌گوید که کانت در اشتباه بود که گمان می‌کرد فرم‌های اندیشه‌ی ما از شناخت اشیاء فی‌نفسه جلوگیری می‌کنند. هم‌چنین، لورنتس می‌گوید واقع‌گرایان ساده‌انگار بدون این که تشخیص دهند «خود» آینه‌ای در برابر جهان خارج است به جهان می‌نگرند؛ و این در حالی است که واقع‌گرایان صرفاً درون آینه را می‌نگرند.<sup>۱۷</sup>

از آنچه تاکنون گفته‌ایم این نتیجه حاصل می‌شود که اگرچه هسته‌ی جهانی پیش‌مفهومی‌ای وجود دارد که با اندیشه‌ی مفهومی لایه‌ای بنیادی برای شیوه‌های نامتغیر و پایه‌ای اندیشیدن ما ایجاد می‌کنند، اما در عین حال بخش زیادی از دانش و جهان‌بینی و هستی‌شناسی و توصیف‌های علمی ما به شکل فرهنگی تعیین می‌شوند و در نتیجه متغیر هستند.

اما ببینیم نومینالیسم سنتی چه‌گونه به رابطه‌ی اندیشه و زبان پرداخته است. به‌طور کلی، باید بگوییم که نومینالیسم سنتی غالباً با دیدگاه قراردادگرایی قرابت و همراهی دارد. از این رو، می‌توان گفت که نومینالیسم سنتی «معنا» را به قواعد و نسبت‌هایی که گویندگان بومی متعلق به یک حوزه‌ی زبانی در زبانشان به‌کار می‌برند، فرومی‌کاهد. از

دیدگاه نومینالیسم سنتی، معناهای کلی استعلایی وجود ندارند که کاربرد این قواعد و نسبت‌ها را در زبان توجیه کنند، و برای همین معنا در زبان‌های مختلف بر مبنای قراردادهای متفاوت پدید می‌آید. نومینالیست‌های سنتی بر این باورند که کنش‌های عقلانی درک اشیاء و شکل‌بخشیدن به مفاهیم طبیعی هستند، یعنی این‌که از داده‌های تجربی مشتق می‌شوند. آنچه که برای بحث ما اهمیت دارد این گفته‌ی نومینالیست‌های سنتی است که نشانه‌های زبان‌ها با یک‌دیگر تفاوت‌های زیادی دارند، و نیز این‌که زبان نمی‌تواند به شیوه‌ای بنیادی اندیشه را تعیین کند. بر این اساس، می‌توان گفت که زبان تابع اندیشه است و آنچه که ما می‌اندیشیم مستقل از چه‌گونگی بیان آن است. بدین ترتیب، به‌خوبی می‌توان تشخیص داد که رویکرد نومینالیسم سنتی به رابطه‌ی اندیشه و زبان با رویکرد تطوّرگرایانه‌ی معاصر به فرآیندهای شناختی پیش‌زبانی هم‌خوانی دارد. در پایان باید بگوییم که نومینالیسم معاصر با اتخاذ روشی رفتارگرایانه «معنا» را به‌عنوان رفتاری قابل مشاهده - که نتیجه‌ی فرآیند یادگیری است - تعریف می‌کند. گوسلین این موضع نومینالیسم معاصر را نقد می‌کند و می‌گوید نومینالیست‌های معاصر با برجسته‌کردن عامل «یادگیری» از شناخت اولیه‌ای که کودک از جهان خود پیش از یادگیری زبان دارد، غفلت می‌کنند. نومینالیست‌های معاصر این عدم توجه و غفلت از شناخت اولیه‌ی کودک از جهان را این‌گونه توجیه می‌کنند که شناخت و اندیشه‌ی پیش‌زبانی غیرقابل مشاهده است و کاربرد چنین شیوه‌ای برای توضیح پدیده‌ها غیرعلمی است. آیا می‌توان گفت چنین پاسخی به نقد گوسلین نشان‌دهنده‌ی موضع پوزیتیویستی کوآین و دیگر نومینالیست‌های معاصر است؟ به هر روی، به نظر آن‌ها برای این‌که ما به اهداف علمی خود دست بیابیم و از فشارهای زبان مادریمان بگریزیم تنها راه این است که یک زبان مصنوعی جدید به‌وجودآوریم که تفاوت‌های ساختاری بنیادی با زبان مادریمان داشته باشد.

## پی‌نوشت‌ها:

- ۱- در این باره که آیا چامسکی فیلسوف است یا نه دو نظر وجود دارد. برخی بر این باورند که چامسکی فیلسوف است، و برخی دیگر می‌گویند اگرچه آثار چامسکی پی‌آمدهایی فلسفی نیز داشته‌اند، اما او به معنای حرفه‌ای یک فیلسوف نیست.
- ۲- وُرف (Whorf) نیز در مباحثش در باره‌ی زبان بر این باور است که در هر زبان یک چهاربینی ویژه وجود دارد. به نظر او، هر زبانی جهان‌بینی خاص خود را بازمی‌تاباند.
- 3- Gosselin, M., *Nominalism and contemporary Nominalism*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1990, p. 61.
- 4- Quine, W.V.O., *Word and object*, M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1960, pp. 5 & 17.
- ۵- قاعده‌ی «تیغ آکم» را ویلیام آکم (۱۲۴۹-۱۲۸۵م) وضع کرده است.
- ۶- «شرایط تحریکی» شرایطی است که تحت لوای آن معنا توسط مشاهده‌ی مستقیم تحریک (Stimuli)، و هم‌چنین عباراتی که بیان می‌شوند، تثبیت می‌شود.
- 7- Quine, *Word and Object*, p. 26.
- 8- Eco, U., "latratus Canis", *Tijdschrift voor filosofie*, 47, nr.1, March, 1985, pp. 1-14.
- 9- Quine, *Word and Object*, p. 3.
- ۱۰- چیمرا (chymera) حیوانی افسانه‌ای است که نیمی از آن انسان است و نیمی دیگر اسب.
- 11- Jeff, G., *William of ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester University Press, 1975, p. 102.
- 12- Ibidem, pp. 102-103.
- 13- Ibidem, p. 103.
- ۱۴- از دیدگاه کوآین وجود «دانش غیرلفظی» اساساً ناممکن است.
- 15- Lorenz, Konrad, "Gestalt Wahrnehmung als quelle Wissenschaftlicher Erkenntnis", in: *Vom Weltbild des Verhaltensforschers Deutscher Taschenbuchverlag*, München, 1984.
- 16- Quine, *Word and Object*, p. 123.
- 17- Lorenz, Konrad, "Gestalt Wahrnehmung als quelle Wissenschaftlicher Erkenntnis", p. 106.