

چگونگی اعتقاد ذهن به جهان خارج نقدی بر رویکرد تجربه‌گرایانه استیسی

محمدعلی موسی‌زاده / کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی قزوین

moosazadeh@mailfa.com

محمدعلی مبینی / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

mobini2@yahoo.com

دریافت: ۹۳/۵/۷ پذیرش: ۹۴/۲/۲۲

چکیده

با توجه به اینکه هر ذهنی در درجه اول و به طور مستقیم فقط با دنیای فردی خود روبه‌روست، ذهن بشر چگونه به این باور رسیده است که جهان خارج مستقل از آگاهی ما وجود دارد؟ والتر ترنس استیسی برای پاسخ به این پرسش مراحل رشد منطقی ذهن را با شروع از داده‌های تجربی بررسی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که باور به وجود جهان خارج مستقل از آگاهی اذهان، باید ساختی ذهنی و تعبیری از تمثالات حسی باشد که اذهان مختلف برای رسیدن به دنیایی مشترک و ساده‌تر، با همکاری یکدیگر دست به ابداع آن زده‌اند. در این مقاله روشن خواهد شد که وی اولاً مواردی از معرفت‌های مستقیم ذهن را (که جزو نقاط شروع در رشد منطقی ذهن هستند) به وضوح نادیده می‌گیرد؛ ثانیاً در کل مسیر به اصولی که خود تعیین می‌کند پایبند نیست؛ ثالثاً به برخی از روش‌های استدلالی، مانند استدلال از راه بهترین تبیین، التفات نداشته است.

کلیدواژه‌ها: ذهن منفرد، رشد منطقی ذهن، کشف اذهان دیگر، باورهای ساختی، استیسی.

مقدمه

والتر ترنس استیسی (Walter Terence Stase) به سال ۱۸۸۶ در لندن چشم به جهان گشود. وی پیرو اصالت طبیعت و تجربه بود. کتاب *وجود و نظریه شناخت (Theory of Knowledge and Being)* (۱۹۳۲) از مهم‌ترین آثار اوست که در آن به بیان روش فلسفی خود پرداخته است. به همین جهت بررسی دقیق این اثر می‌تواند در برداشت و تحلیل درست آثار دیگر ایشان تأثیری بسزا داشته باشد. استیسی در نظریه شناخت خود دو مسئله اصلی و محوری را کانون بحث قرار می‌دهد: یکی اینکه می‌کوشد مشخص سازد که واقعیت‌های مبنایی و بدیهیاتی که بر آگاهی عرضه می‌شوند کدام‌اند و دیگر اینکه ذهن چگونه به طور منطقی از این مقدمات آغاز می‌کند و به باورهای بعدی از جمله باور به جهان خارج مستقل از ذهن می‌رسد. البته وی در مسائل یادشده دغدغه‌ای روان‌شناختی ندارد و نمی‌خواهد به توصیف وضعیت موجود بشر بپردازد تا آنچه را عملاً در ساحت معرفتی او رخ می‌دهد شرح دهد؛ بلکه دغدغه او دغدغه‌ای صرفاً منطقی است و تلاش می‌کند تبیین منطقی مناسبی را برای این دو مسئله ارائه دهد.

استیسی در بررسی خود به این نتیجه می‌رسد که اعتقاد به وجود جهان خارج مستقل از اذهان، جعلی است که با همکاری اذهان و در جهت ساده‌سازی دنیاهای اولیه آنها شکل گرفته است. وی معتقد است که این باور اولاً به طور پنهان و تدریجی در اذهان ابتدایی شکل گرفته و می‌گیرد و ثانیاً در واقع حاصل تعامل و همکاری اذهان مختلف است و هیچ ذهنی به لحاظ منطقی نمی‌تواند به تنهایی دست به این ابداع زده باشد. هدف بنیادین این مقاله نیز بررسی ادعای ابداعی بودن اعتقاد به جهان خارج است.

۱. آغاز شناخت

۱-۱. داده‌های منطقی، نقطه آغاز شناخت

به نظر استیسی، منشأ و نقطه شروع دانش و فلسفه هر فردی باید در نهایت تجربه‌های شخصی خود فرد باشد. وی این نوع از تجربه‌ها را در اصطلاح «داده‌های تجربی» می‌نامد و به جهت اینکه

چگونگی اعتقاد ذهن به جهان خارج: نقدی بر رویکرد تجربه‌گرایانه استیسی □ ۳۵

مبنای منطقی مطمئنی برای شناخت هستند، آنها را «داده‌های منطقی» نیز می‌خواند. این داده‌ها امور مسلم و یقینی موجود در معرفت‌اند که نه می‌توان در آنها مناقشه کرد و نه تبیینشان کرد. در واقع ذهن فرد هیچ اختیار و کنترلی در به وجود آمدن یا ناپدید شدن آنها ندارد. آنها بر ما فشار می‌آورند و مبنای بسیار ثابت و محکمی برای شناخت به‌شمار می‌آیند (استیسی، ۱۳۸۶، ص ۵۶).

برای مثال تصورات ناشی از حس، رؤیا، حافظه و توهم و همچنین فعالیت‌های ذهنی خودمان مانند دانستن، تفکر کردن، خواستن، احساس کردن، و توجه کردن، از آنجاکه به طور مستقیم تجربه می‌شوند، جزو داده‌های تجربی ما به‌شمار می‌آیند. جدا از اینها، استیسی برخی از نسبت‌ها را مانند نسبت‌های زمانی (قبل و بعد)، نسبت‌های مکانی (چپ و راست)، نسبت تشابه و عکس آن را جزو داده‌های تجربی می‌داند (همان، ص ۵۸-۶۳).

استیسی برای مبنای منطقی معرفت که آنها را داده‌های منطقی نیز می‌نامد، ویژگی‌های خاصی برمی‌شمارد که این ویژگی‌ها داده‌ها را از جایگاه ویژه‌ای در نظام معرفتی ما برخوردار می‌سازد. برای مثال، آگاهی ما از آنها مستقیم و بی‌واسطه است و هرگز نمی‌توانیم از چرایی و چگونگی آنها پرسش کنیم؛ چراکه قادر نیستیم از آنها فراتر رویم و برای این پرسش‌ها پاسخی پیدا کنیم. آنها کاملاً قطعی و یقینی‌اند؛ به‌گونه‌ای که نمی‌توانیم درباره‌شان تردیدی به خود راه دهیم (همان، ص ۵۶).

استیسی با توجه به اینکه معتقد است به لحاظ منطقی هرگز نمی‌توان از داده‌های تجربی فراتر رفت و درباره چرایی و چگونگی به وجود آمدن آنها بحث کرد، روش خود را در بررسی یادشده تجربی می‌خواند؛ با این توضیح که او روش تجربی را در برابر «روش استعلایی» به کار می‌برد، نه روش قیاسی و بدین ترتیب او روش قیاسی را کاملاً می‌پذیرد و در معرفت‌شناسی خود به کار می‌گیرد (ر.ک: استیسی، ۱۳۸۶، فصل سیزدهم، ص ۴۳۹ و ۴۷۳).

۱-۲. آغاز مفهوم‌سازی

در اندیشه استیسی، دنیای اولیه‌ای که ذهن منفرد آن را می‌یابد بی‌نظمی ویژه‌ای دارد و در آن مناظر متغیر، ناپایدار و گذرای رنگ‌ها، صداها، بوها و تمثلات حسی دیگر همانند یک رؤیا از مقابل او

می‌گذرند، ظاهر می‌شوند و افول می‌کنند و دائماً در حال تغییرند؛ اما ذهن منفرد با توجه به شباهت‌هایی که بین داده‌ها وجود دارد شروع به طبقه‌بندی آنها می‌کند تا به این ترتیب از بی‌نظمی اولیه‌ای که برایش خوشایند نبود خلاصی یابد. به این ترتیب نخستین گام برای مفهوم‌سازی را ذهن برمی‌دارد و این طبقات که همان مفاهیم داده‌ها هستند، به وجود می‌آیند. مفاهیم (ر.ک: همان، ص ۷۸ و ۷۹) در دیدگاه استیسیس از اهمیت فراوان برخوردارند؛ چراکه وی ماهیت اصلی تفکر را مفهومی بودن آن می‌داند و بدون مفاهیم هیچ شناخت و هشیار بودن را ممکن نمی‌داند و ساخته شدن مفاهیم داده‌ها را نخستین فعالیت ذهنی و گام اولیه شناخت به‌شمار می‌آورد (همان، ص ۷۶-۷۹).

اکنون باید از وی پرسید که اگر آگاهی همواره مفهومی است پس آگاهی از داده‌های محضی که هیچ مفهومی همراهشان نیست چگونه امکان داشته است؟ و اگر آگاهی از داده‌های محض غیرممکن است، پس ذهن چگونه توانسته شباهت‌های بین آنها را بفهمد و مفاهیم داده‌ها را بسازد؟ به نظر می‌رسد که ما باید در نقطه شروع شناخت صاحب نوعی آگاهی غیرمفهومی باشیم تا در مرحله بعد بتوانیم مفاهیم را بسازیم. این همان چیزی است که در فلسفه استیسیس از آن غفلت شده است؛ ولی فلاسفه اسلامی به خوبی به آن توجه داشته‌اند و از آن با عنوان علم حضوری یاد کرده‌اند. فلاسفه اسلامی علم را به حضور معلوم نزد عالم تعریف کرده‌اند و این حضور بر دو نوع است: یا حضور وجود معلوم است نزد عالم که به آن «علم حضوری» می‌گویند؛ مانند حضور نفس و حالات آن نزد خود؛ و یا حضور تصویری از معلوم است نزد عالم که به آن «علم حصولی» می‌گویند؛ مانند علم به آب و آتش (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۳-۲۷). به هر حال، در فلسفه اسلامی آگاهی غیرمفهومی پذیرفته شده است و این نوع آگاهی است که پایه آگاهی‌های مفهومی یا همان علم حصولی قرار می‌گیرد.

در نظریه شناخت استیسیس، مفاهیم داده‌ها از امتیازی ویژه در دانش ما برخوردارند؛ چراکه ذهن در ساختن این مفاهیم هیچ فرض، جعل، استنتاج، پیش‌گویی یا تفسیری انجام نمی‌دهد و در حقیقت تمام آنچه ذهن منفرد در ساختن این نوع از مفاهیم انجام می‌دهد، عمل مقایسه بین

چگونگی اعتقاد ذهن به جهان خارج: نقدی بر رویکرد تجربه‌گرایانه استیسی □ ۳۷

داده‌ها و درک شباهت بین آنهاست. در نتیجه می‌توان گفت که مفاهیم داده‌ها صرفاً از طبقه‌بندی امور داده‌شده تشکیل شده‌اند و از آنجاکه آنها قابل تبیین و تحلیل نیستند، باید جزئی از داده‌ها به‌شمار آورده شوند (استیسی، ۱۳۸۶، ص ۷۹). البته از دیدگاه فلسفه اسلامی مفهوم‌سازی با ملاحظه یک داده نیز امکان دارد و نیازی به فهم شباهت‌های بین داده‌ها نیست. توضیح اینکه در فلسفه اسلامی پس از تقسیم علم به حصولی و حضوری، گفته می‌شود که هر علم حصولی در نهایت باید به علم حضوری منتهی شود؛ بدین ترتیب که پس از علم حضوری، ذهن این توانایی را دارد که مفهومی مطابق با آن را بسازد؛ ولی در این کار هیچ نیازی به مقایسه علم حضوری با چیز دیگری ندارد (مطهری، ۱۳۶۵، ص ۲۷۱).

۱-۳. آگاهی از خود

استیسی معتقد است که ما فعالیت‌های ذهنی خود را مستقیماً تجربه می‌کنیم و از این‌رو آنها از جمله داده‌های تجربی ما هستند؛ ولی جدا از تجربه این فعالیت‌ها، تجربه‌ای از آنچه «خود» یا «من» می‌نامیم و آن را دارنده و تجربه‌کننده این فعالیت‌ها و ورای آنها به‌شمار می‌آوریم، نداریم. بنابراین آگاهی هر فردی از خودش، نمی‌تواند از نوع علم به داده‌ای تجربی باشد. در واقع به نظر استیسی «من» چیزی غیر از مجموعه‌ای از داده‌هایی که حاصل از فعالیت‌های ذهنی هستند نیست؛ پس آگاهی از من نیز آگاهی از همین داده‌هاست (استیسی، ۱۳۸۶، ص ۶۶).

وی می‌گوید ذهن در جریان نوعی از طبقه‌بندی داده‌ها که بر مبنایی خاص انجام می‌دهد، به مفهوم «خود» دست می‌یابد؛ به این صورت که ذهن منفرد در مواجهه با داده‌ها متوجه تفاوتی مهم بین آنها می‌شود. این تفاوت به این صورت است که ذهن خود را در نسبت با برخی از آنها فعال و در نسبت با برخی دیگر خود را کاملاً منفعل می‌یابد و بر اساس همین تمایز، تمامی داده‌های دنیای خود را به دو بخش تقسیم می‌کند:

الف) داده‌هایی که ذهن در آنها خود را فعال می‌یابد و شامل فعالیت‌هایی مانند تفکر، احساس، اراده و توجه می‌شوند؛

ب) داده‌هایی که ذهن در آنها خود را منفعل می‌یابد؛ مانند تصورات، از رنگ‌ها و صداها. به نظر استیسیس تمایز بین فعال بودن و منفعل بودن منشأ تقسیم جهان اولیه ذهن به درونی و بیرونی، ذهنی و غیرذهنی، من و غیر من می‌شود:

من از خودم، با آگاه شدن از فعالیت‌هایی مانند تفکر و احساس آگاه می‌شوم و احساس به عنوان امری که از غیر من متمایز است، بر درک خودم به عنوان یک امر فعال در مقابل غیر خودم به عنوان امری منفعل، مبتنی است (همان، ص ۶۶).

به بیان دیگر از سویی داده‌هایی که ذهن در آنها خود را فعال می‌یابد مبنای شناخت ذهن از خودش به عنوان امر فعال در داده‌های مزبور و منشأ خودآگاهی او می‌شوند؛ و از سویی دیگر داده‌هایی که ذهن خود را در نسبت با آنها منفعل می‌یابد مانند تمثالات حسی (تصورات ناشی از حس، رویا، توهم و خطای حسی)، دوام زمانی و بسط مکانی، و برخی از نسبت‌های خاص (مانند نسبت‌های مربوط به دوام زمانی و بسط مکانی، نسبت‌های تشابه و عکس آن) مبنای شناخت ذهن از جهان بیرون یا غیر من هستند.

این ادعای استیسیس می‌تواند محل یکی از نقدهای جدی به او باشد که وی «خود» و «من» را همان فعالیت‌هایی (مانند اراده و تفکر) می‌داند و به تبع آن بر این باور است که آگاهی از خود نیز آگاهی از همین فعالیت‌هاست و خودی که ورای این فعالیت‌ها باشد، قابل ادراک نبوده، استعلایی است. به نظر می‌رسد در اینجا خلطی صورت گرفته است. اینکه اساساً ما همیشه خود را با حالت‌هایی همراه می‌یابیم، دلیل بر این نمی‌شود که خود ما چیزی جز آن حالات نیستیم. در واقع، ما خود را آگاه و واجد حالات می‌یابیم، نه اینکه خود را همان حالات بیابیم. به بیان دیگر، هنگامی که می‌اندیشیم، چنین نیست که صرفاً اندیشیدن را به منزله داده‌ای تجربی بیابیم، بلکه خودمان را همچون داده تجربی می‌یابیم که در حال اندیشه هستیم. ما می‌یابیم که خودمان چیزی غیر از اندیشه هستیم؛ ولی در حال اندیشیدنیم. البته به نظر می‌رسد خود وی در کتاب عرفان و فلسفه به این مسئله اذعان می‌کند. استیسیس در آنجا بیان می‌کند که وقتی ذهن از همه محتویات تجربی خود رها می‌شود، به آگاهی محضی دست می‌یابد و این‌گونه نیست که با از بین رفتن

محتویات تجربی از ذهن، آگاهی و هوشیاری نیز نابود شود. وی در آنجا به اثبات صدق این بیان نیز می‌پردازد (استیس، ۱۳۸۸، فصل دوم). حال از وی می‌پرسیم که وقتی ذهن از همه محتویات تجربی خود رها می‌شود، چگونه است که ما هنوز خود را می‌یابیم؛ در صورتی که اگر بیان وی درباره اینکه ما همان فعالیت‌هایی از قبیل اندیشیدن یا احساس کردن هستیم، درست باشد، ما در شرایطی که خالی از هر تجربه‌ای هستیم نباید اصلاً وجود داشته باشیم؛ مگر اینکه خود آگاهی را از جمله فعالیت‌های ذهن بدانیم که وی چنین ادعایی نکرده است.

انتقاد دیگر در ادامه انتقاد قبلی به دیدگاه استیس این است که وی معتقد است ذهن در مراحل اولیه رشد خود که منفرد بوده، تنها با داده‌های خود روبه‌روست و هنوز هیچ چیزی از خود ابداع نکرده و به عالم پیش‌رویش نیفزوده است؛ مفاهیمی فلسفی مانند علیت و معلولیت را درک نکرده است؛ اما ما با توجه به توضیحات قبلی خود ادعا می‌کنیم هنگامی که «خود» به منزله داده‌ای تجربی در نظر گرفته شود نه همان فعالیت‌های ذهنی، آن‌گاه می‌توان گفت در همین مرحله ابتدایی از رشد منطقی است که ذهن علیت خود را نسبت به فعالیت‌هایش درمی‌یابد و از این طریق می‌تواند به مفهوم علت و معلول دست یابد. اگر چنین چیزی را بپذیریم، آن‌گاه لوازم دیگری پیش می‌آید که باید آنها را نیز بپذیریم و از این مسیر می‌توانیم معرفت خود را گسترش دهیم. از همین جا می‌شود دریافت اینکه استیس می‌گوید پرسش از علت داده‌ها درست نیست، چراکه نمی‌توان از آنها فراتر رفت، نمی‌تواند ادعای درستی باشد؛ زیرا می‌گوییم وقتی ذهن از طریق علم حضوری به معقولات ثانی فلسفی از جمله علیت دست یابد، در مرحله بعد با پذیرش برخی احکام عقلی بدیهی مجاز خواهد شد که از علت داده‌ها بپرسد؛ چراکه اکنون می‌داند وجود یا علت است یا معلول و هر آنچه نبود و بعد بود شد، باید معلول باشد. این انتقاد را در بخش بعدی بیشتر باز خواهیم کرد.

۲. کشف اذهان دیگر

برای درک بهتر دیدگاه استیس درباره چگونگی کشف وجود اذهان دیگر توسط ذهن منفرد، باید بار دیگر نظر وی را درباره «خود» یادآور شویم. به عقیده وی وجود همواره نوع خاصی از وجود

است و بدون محتوا و کیفیت، هیچ وجودی را نمی‌توان ادعا کرد. بنابراین وجود محض، یعنی وجودی که فاقد محتوا باشد، امری کاملاً تجریدی است و نمی‌تواند قابل ادراک باشد. درباره ذهن نیز اوضاع از همین قرار است. وجود ذهن، یعنی وجود محتویاتش؛ یعنی همان فعالیت‌های احساس، اراده، اندیشه و غیره که سازنده ذهن و خود هستند و حتی خودآگاهی نیز در واقع آگاهی از همین فعالیت‌هاست. «ذهن تنها با ادراک‌ها، احساس‌ها، اراده‌ها و اندیشه‌هایش وجود دارد. وجود ذهن وجود این محتویات است و بدون درک محتویات آن امکان ندارد وجود آن را درک کرد» (استیس، ۱۳۸۶، ص ۲۳۱). پس در نتیجه باید گفت که منظور از اعتقاد به وجود اذهان دیگر باید در واقع اعتقاد به محتوای تجربی اذهان دیگر باشد.

به نظر استیس استدلالی که ذهن منفرد از طریق آن به وجود اذهان دیگر پی می‌برد، استدلال ناشی از تمثیل به رفتار بدنی است. این استدلال بدین صورت است که ذهن منفرد در درجه اول از خودش یعنی از فعالیت‌هایش آگاه است، و در ادامه این ذهن برخی از تمثلات حسی را که از آنها آگاه است به دلایلی از قبیل اینکه دائم با او همراه هستند و ارتباطی ویژه با هوشیاری وی دارند به شکل گروهی واحد از بقیه جدا می‌کند. در مرحله بعد ذهن متوجه برخی از تمثلات حسی می‌شود که علی‌رغم اینکه کاملاً شبیه آن دسته از تمثلات حسی هستند که ذهن در مرحله قبل یافته بود و با هوشیاری او در ارتباط بودند، هیچ ارتباطی با هوشیاری او ندارند. سرانجام این ذهن بر اساس استدلال ناشی از تمثیل، به این نتیجه رهنمون می‌شود که آن تمثلات حسی باید با ذهن دیگری (با احساس، اراده، اندیشه و...) در ارتباط باشند.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود این استدلال یقینی نیست؛ ولی به گفته استیس، احتمال منطقی می‌آورد و از این رو کاشف از وجود اذهان دیگر است. استفاده از کلمه «کشف» در اینجا نشان‌دهنده امری مهم است؛ یعنی اذهان دیگر مستقل از ما وجود دارند؛ خواه ما از آنها آگاهی داشته باشیم خواه نداشته باشیم. ما فقط با استنتاج از داده‌های تجربی خودمان آنها را کشف می‌کنیم. این نوع وجود به نظر استیس وجودی واقعی است نه وجودی مجعول که توسط ذهن فرض و ابداع می‌شود؛ اما مسئله این است که استیس علیت را به این معنا که شیئی شیء دیگر را

چگونگی اعتقاد ذهن به جهان خارج: نقدی بر رویکرد تجربه‌گرایانه استیسی □ ۴۱

ایجاد کند، قبول ندارد (همان، ص ۴۱۱). پس چگونه می‌تواند از علت شباهت موجود در رفتار به اصطلاح بدنی پرسش کند؟ رد علیت و اقامه استدلال رفتاری متناقض است و باید گفت هر نوع استدلال و بحثی که انجام می‌گیرد، لزوماً علیت را به منزله پیش‌فرض پذیرفته است و در بستر قبول علیت است که همه این بحث‌ها و استدلال‌ها شکل می‌گیرند. پس رد علیت ادعای بی‌اساسی است که خود وی نه تنها متعهد به آن نیست، اساساً نمی‌تواند متعهد به آن باشد.

۳. ساخت جهان خارج

استیسی بر این باور است که اعتقاد به جهان خارج مستقل از ذهن، نیازمند ارتباط با اذهان دیگر است و ذهن منفرد بدون همکاری با اذهان دیگر توان دست یافتن به چنین باوری را ندارد. مستقل از ذهن بودن چیزی بدین معناست که چه ذهنی باشد که آن را ادراک کند و چه نباشد، به وجود خود ادامه می‌دهد و در وجود داشتن یا نداشتن خود نیازی به مورد ادراک واقع شدن توسط ذهن ندارد. وی به طور خلاصه بدین شکل استدلال می‌کند که اعتقاد به جهان خارج مستقل از ذهن اولاً نمی‌تواند جزو باورهای مبنایی که به طور مستقیم مورد تجربه و ادراک ذهن قرار می‌گیرند باشد؛ زیرا آنچه مستقل از ادراک ما وجود دارد، نمی‌تواند جزو داده‌های تجربی یا باورهای مبنایی ما باشد که وجودشان بنا به ادعای مشهور استیسی همان مورد ادراک واقع شدنشان است (همان، ص ۱۱۱)؛ ثانیاً نمی‌توان آن را از باورهای مبنایی استنتاج کرد و در واقع به نظر وی هر باوری که وجود متعلق آن مستقل از ادراک باشد، آن باور نسبت به واقعیات لااقتضاست؛ به این معنا که واقعیات نه می‌توانند آن را اثبات کنند و نه نفی؛ ثالثاً نمی‌تواند از باورهای مبنایی انتزاع شود؛ چراکه جهان خارج بنا بر فرض، علت باورهای مبنایی است؛ پس نمی‌تواند منتزاع از همان باورهای مبنایی باشد؛ رابعاً نمی‌توان مبنای این اعتقاد را گزینه دانست؛ زیرا گزینه در واقع انگیزه یا میل کور به عمل است و چنین چیزی هرگز نمی‌تواند زمینه منطقی مناسبی برای اعتقادهای ما باشد:

یک غریزه گواهی مناسب درباره هیچ چیزی و رای خود نیست و اگر قرار باشد چنین زمینه‌های غیرعقلانی‌ای به عنوان مقدمات معتبری برای عقاید ما درباره اینکه چه چیزی برای ما بیرونی است پذیرفته شوند... ما می‌توانیم از تفکر دست برداریم و عارف شویم و در احساس، اراده، شهود، وجد و به‌طور کلی در غیرعقل‌گرایی غوطه‌ور شویم (همان، ص ۲۴۱ و ۲۵۳).

البته استیسیس وجود تصورات فطری را رد نمی‌کند، ولی بر این باور است که حتی اگر باور به وجود جهان خارج نیز از نوع تصورات فطری باشد، نمی‌توان آن را منشأ منطقی و توجیه‌کننده اعتقاد به وجود جهان خارج دانست (همان، ص ۱۲۱).

استیسیس پس از رد موارد چهارگانه یادشده، به عمل ساخت و ابداع باور از سوی ذهن اشاره می‌کند و این عمل ابداع باور از سوی ذهن را تنها راه تبیین منطقی اعتقاد به وجود جهان خارج مستقل می‌داند. بدین ترتیب روشن می‌شود که وی در نهایت به این نتیجه می‌رسد که باور به وجود جهانی مستقل از آگاهی اذهان باید تعبیری (interpretation) از تجارب حسی ما باشد، نه استنتاجی از آنها (استیسیس، ۱۳۸۸، ص ۵). ذهن بشر با این عمل دست به ابداع باورهایی می‌زند که نمی‌توان هیچ دلیلی برای رد یا اثبات آنها ارائه کرد؛ چراکه اساساً باورهایی که بدین شکل توسط ذهن ابداع می‌شوند، کاملاً مستقل از داده‌ها و استنتاجات منطقی آنها هستند. به این ترتیب آنها باید فرض‌های محضی باشند که به دلیل تبعیت از قوانین عقلی در پدید آمدنشان می‌توان آنها را موجه دانست. باورهای ساخته‌شده توسط ذهن به دو انگیزه ساده‌سازی و ایجاد سازگاری بین باورهای مختلف ایجاد می‌شوند. البته ذهن منفرد تا پیش از اینکه با اذهان دیگر ارتباط برقرار کند، هیچ الزامی برای اقدام به ساخت آنها ندارد؛ اما به محض برقراری این رابطه، به دلایلی مجبور به ابداع آنها می‌شود. از جمله این دلایل می‌توان به ساده‌سازی دنیای شلوغ و پیچیده اولیه ذهن و ایجاد سازگاری و هماهنگی بین یافته‌های مختلف خود و اذهان دیگر اشاره کرد (همان، ص ۲۰۷).

به نظر استیسیس باورهایی که ذهن اقدام به ساخت آنها می‌کند، در مجموع در دو گروه اصلی جای می‌گیرند:

الف) ساخت‌های وجودی (همان، ص ۲۰۷): در این ساخت‌ها ذهن وجودی جدید ابداع می‌کند تا خلأها و فاصله‌های موجود را بین واقعیاتی که با آنها مواجه است پر کند. در این ساخت‌های وجودی، ذهن به وسیله تخیل و به تقلید و الگوگیری از موجوداتی که از قبل تجربه شده بودند، وجودی جدید ابداع می‌کند که نه قابل تجربه‌اند و نه قابل استنتاج از تجربه. البته این باور ساخته شده (باور به وجود ادراک‌نشده) از آنجاکه مدعی وجودی است که هرگز تجربه و ادراک نشده است، فقط می‌تواند به صورت قضیه‌ای شرطی بیان شود که مقدم آن بیان‌کننده امری محال است، برای مثال «اگر در اتاق بودم، صدلی را می‌دیدم».

تمامی احکام ذهن منفرد تا پیش از ارتباط با اذهان دیگر به صورت «حملی» بوده‌اند؛ مانند «این قرمز است» و «قرمز در بالای سبز است»؛ اما پس از اینکه اذهان دیگر توسط این ذهن کشف شدند و ذهن با آنها ارتباط برقرار کرد بنا به دلایلی از جمله هماهنگی با آنها، مجبور به ابداع نوع دیگری از حکم یعنی حکم شرطی می‌شود؛ مانند این حکم که «اگر در اتاق بودم، صدلی را می‌دیدم».

دستیابی ذهن به این نوع از حکم گام مهمی در مسیر رشد منطقی به شمار می‌رود و به واسطه همین نوع از حکم است که ما توان این را می‌یابیم که درباره وجودهای ادراک‌نشده احکامی را بیان کنیم بدون اینکه دچار تناقضی شده باشیم؛ چراکه در قضایای شرطی یادشده تالی حکایت از وجودی ادراک‌نشده دارد که در صورت بیان آن در قالب قضیه‌ای حملی، در واقع معتقد به وجودی شده‌ایم که وجود ندارد و این تناقضی آشکار است. پس در این قضیه که «اگر در اتاق بودم، صدلی را می‌دیدم» در واقع چون در اتاق نیستم، هیچ ادراکی از صدلی ندارم و با بیان حملی قضیه به صورت «صدلی را می‌بینم» ادعای وجودی را کرده‌ام که ادراکی از آن ندارم و همین موجب متناقض بودن قضیه مزبور می‌شود. البته وی می‌افزاید که حتی در حکم شرطی یادشده نیز اگر آنچه را در مقدم حکم آمده به عنوان وجود واقعی در نظر بگیریم، حکم شرطی یادشده همچنان دارای تناقض خواهد بود. پس مشکل یادشده در نهایت به این صورت حل خواهد شد که وجودی که مورد تجربه و ادراک ذهن نیست، باید وجودی فرضی و ابداعی از سوی ذهن باشد و اگر وجود مورد باور در مقدم قضیه یادشده باشد، تناقض هرگز حل نخواهد شد (همان، ۵۵۴-۵۵۷).

ب) ساخت‌های وحدت‌بخش (همان، ص ۲۰۵): در این نوع از ساخت‌ها ذهن دقیقاً عکس عملی را که در ساخت‌های وجودی ملاحظه شد انجام می‌دهد و موجودات زایدی را که هیچ تفاوتی در عمل و نظر ایجاد نمی‌کنند نادیده می‌گیرد و چنان رفتار می‌کند که گویی وجود ندارند. اکنون پس از روشن شدن ساختی بودن برخی از باورها توسط ذهن و انگیزه‌ای که ذهن در این اقدام خود دارد، نوبت آن رسیده است که ببینیم ذهن چه مراحل را در ابداع باور به جهان خارج مستقل می‌پیماید.

پس از اینکه وجود اذهان دیگر به وسیله استنتاجی که ذهن منفرد از تجربیات شخصی خود انجام می‌دهد، کشف شد، ذهن توان این را دارد که با آنها ارتباط برقرار کند. به نظر استیسی همین که اذهان مختلف توانسته‌اند با هم ارتباط برقرار کنند، نشان‌دهنده این است که آنها باید دست‌کم از جهاتی به هم شبیه باشند؛ ولی از سوی دیگر وی معتقد است تنها تشابهی که می‌توان از ملاحظه امکان ارتباط بین دو ذهن استنتاج کرد، تشابه در ترتیب و نسبت‌های مجموعه‌ای از تمثالات حسی است که در اذهانی موجودند و با هم ارتباط برقرار کرده‌اند. این نوع از تشابه تنها تشابهی است که استیسی کل نظریه خود مبنی بر ساختی بودن باور به وجود جهان خارجی مستقل را متکی بر آن می‌داند و آن را به منزله پایه‌ای برای همانندسازی عوالم شخصی متعدد با یکدیگر و تبدیل آنها به جهان همگانی واحد مورد استفاده قرار می‌دهد. گفتنی است که تشابه یادشده تشابهی واقعی است؛ چراکه استنتاجی از داده‌هاست نه ابداع یا فرضی ذهنی (همان، ص ۱۹۸-۱۹۹).

اما درباره وجود تشابه بین محتوای تجربی تمثالات حسی دو ذهن مختلف باید گفت که چون هیچ راهی برای مقایسه آنها با هم وجود ندارد، پس نمی‌توان هیچ دلیلی برای وجود چنین شباهتی بین محتوای تجربی تمثالات حسی دو ذهن ارائه کرد. لذا باور به این نوع از شباهت باید به وسیله ذهن فرض شده باشد و چون در این باور وجود شباهتی فرض شده که ادراک آن غیرممکن است به راحتی می‌توان گفت که از نوع ساخت‌های وجودی است؛ پس باید به وسیله تخیل و با تقلید و الگوبرداری از نسبت شباهتی که قبلاً ادراک شده است، ایجاد شده باشد. به این ترتیب به نظر استیسی نخستین باوری که ذهن به دلایل یادشده به نوعی مجبور به ابداع

آن می‌شود، وجود تشابه بین محتوای تجربی تمثالات حسی متناظر در اذهان مختلف است. در ادامه، وی به ترتیب به پنج ساخت دیگر توسط ذهن اشاره می‌کند که در فصل هفتم از کتاب وجود و نظریه شناخت به طور مفصل به آنها پرداخته است. البته وی درباره ترتیب این ساخت‌ها یا حتی نحوه ساخته شدنشان پافشاری نمی‌کند و معتقد است که شاید ساخت جهان خارج به گونه‌ای دیگر صورت گرفته باشد؛ ولی به اصل ساختی بودن باور به جهان خارجی مستقل کاملاً معتقد است و وجود تبیین منطقی دیگری برای این باور را اساساً قبول ندارد. پس از نخستین باوری که ذهن ابداع می‌کند؛ یعنی باور به تشابه محتوای تجربی تمثالات حسی اذهان مختلف، ساخت‌های بعدی به ترتیب عبارت‌اند از:

ساخت دوم: در این فرض ذهن تمثالات حسی متناظر اذهان مختلف را یکی در نظر می‌گیرد و به جای اعتقاد به وجود عوالم متعدد، فقط وجود یک عالم را فرض می‌گیرد. این ساخت با توجه به اینکه موجودات زاید را در جهت رسیدن به وحدت نادیده می‌گیرد، ساختی وحدت‌بخش است؛ **ساخت سوم:** در این ساخت فرض می‌شود که امکان دارد تمثالات حسی یک ذهن هنگامی که توسط خودش ادراک نمی‌شود باز به وجود خود ادامه دهد، به شرط اینکه ذهن دیگری آن را ادراک کند. این ساخت نیز ساختی وحدت‌بخش است؛

ساخت چهارم: پس از اینکه تمثالات حسی اذهان مختلف یکی فرض شد، اکنون ذهن فرض می‌کند که تمثالات حسی مستقل از اینکه مورد ادراک باشند یا نه، ممکن است وجود داشته باشند. این ساخت، ساختی وجودی است و مشخصات ساختی وجودی را داراست؛

ساخت پنجم: وقتی چند نفر به دایره‌ای قهوه‌ای می‌نگرند، بعضی آن را به شکل بیضی می‌بینند و بعضی به شکل دایره؛ اما اگر آنها را مطابق ساخت قبلی یکی بدانیم دچار تناقض می‌شویم؛ چون بیضی هرگز دایره نیست. پس یا باید ساخت قبلی و دستیابی به جهان مشترک را رها کنیم یا این تفاوت‌ها را توجیه کنیم. بنابراین برای اینکه ذهن بتواند جهان مشترک را حفظ کند، اشیا را به منزله امور ثابتی که تمثالات حسی فقط کیفیات آنها هستند، ابداع می‌کند و این تناقضات را با نسبت دادن یگانگی به شیئی که ورای تمثالات حسی وجود دارد و پذیرفتن تفاوت‌های بین

تمثلات حسی بر طرف می‌کند. گفتنی است که استیسی مفاهیم «جوهر» و «عرض» را همان مفاهیم «شیء» و «کیفیات» آن می‌داند که فلاسفه آنها را دقیق‌تر بیان کرده‌اند. بنابراین «جوهر» نیز مفهومی ابداعی از سوی ذهن می‌باشد (همان، ص ۳۹۶-۴۰۲).

ساخت ششم: در نهایت ذهن با یکی کردن عوالم احساس‌های مختلف به این نتیجه می‌رسد که ما با حواس مختلف خود در واقع شیئی واحد را ادراک می‌کنیم. بدین ترتیب استیسی معتقد است که اعتقاد به جهان خارج باید به تدریج و البته به طور ضمنی و ناخودآگاهانه در اذهان اجداد بشری و ماقبل بشری ما رشد کرده و ساخته شده باشد (همان، ص ۱۹۵). در پایان این بخش از آنجا که برخی با تکیه بر علت بودن جهان خارج در تشکیل داده‌های حسی به اثبات وجود واقعی (و نه ساختی) داشتن آن پرداخته‌اند، به دیدگاه استیسی درباره مسئله «علیت» اشاره‌ای می‌کنیم.

استیسی با اینکه خود را از ارائه تعریفی دقیق برای این مفهوم ناتوان می‌بیند، آن را مفهومی واقعی می‌داند که می‌تواند از مشاهده آنچه عملاً احساس می‌شود شکل گرفته باشد. به نظر وی «علیت مقوله‌ای از نوع واقعی است. تعمیمی است از آنچه عملاً در تجربه ارائه می‌شود و نه ساختی که هویتی را که در تجربه داده نشده وضع کند. علیت در نهایت مبتنی بر تکرارهای اساسی یا الگوهای حسی است» (همان، ص ۴۱۱). این سخن وی کاملاً برگرفته از نظر هیوم است که منشأ تصور علیت را تکرار و عادت ذهن می‌داند نه رابطه‌ای واقعی و وجودی بین علت و معلول (حکاک، ۱۳۸۰، بخش اول از فصل دوم). همچنین به نظر وی مفهوم علیت هرچند ضرورت عملی دارد، به هیچ وجه ضرورت نظری ندارد؛ به این معنا که کاملاً امکان دارد جهانی را تصور کنیم که علیت در آن جایی ندارد (استیسی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۰-۴۱۱).

دیدگاه استیسی درباره ساختی بودن جهان خارج با اشکالات پرشماری روبه‌روست که به اختصار به برخی از آنها می‌پردازیم:

۱. در فلسفه اسلامی تعریف ویژه‌ای از علم ارائه می‌شود که مطابق آن، علم حضور معلوم نزد عالم است و آنچه نزد عالم حضور دارد، یا وجود معلوم است که در این حالت به علم حاصل

شده «علم حضوری» می‌گویند؛ مانند حاضر بودن نفس و حالاتش نزد خود نفس؛ و یا آنچه نزد عالم حضور دارد، تصویری از معلوم است و علم به خود معلوم به واسطه همین تصویر صورت می‌گیرد و در این حالت به علم حاصله «علم حصولی» می‌گویند؛ مانند علم به آب و آتش.

علامه طباطبائی نخستین فیلسوف مسلمانی است که با توجه به این اصل که هر علم حصولی باید در نهایت مسوق به علمی حضوری باشد (چراکه ماهیت اصلی علم، کاشفیت و حکایتگری آن است و اگر هر علم حصولی به علمی حضوری منتهی نشود در واقع علم نیست) (طباطبائی، ۱۳۵۰، ج ۲، ۲۷) می‌کوشد تا نظریه‌ای درباره منشأ تصوراتی مانند علت و معلول و جوهر و عرض ارائه دهد. به نظر می‌رسد توضیح مختصری درباره خود این‌گونه تصورات، برای روشن شدن اهمیت و جایگاه این‌گونه مفاهیم در فلسفه کمک شایانی خواهد کرد.

در فلسفه اسلامی مفاهیمی مانند علت و معلول، جوهر و عرض، و وجوب و امکان ذیل عنوان معقولات ثانی فلسفی قرار می‌گیرند. ابتکار هوشمندانه این فلاسفه برای حل بسیاری از مشکلات فلسفی، تقسیم مفاهیم و تصورات کلی یعنی معقولات به ماهوی (مانند میز، صندلی و سیب)، فلسفی (مانند علت، معلول، جوهر، عرض و امکان) و منطقی (مانند جنس، فصل، کلی و جزئی) است. مفاهیم ماهوی را معقولات اولی می‌گویند و مفاهیم فلسفی و منطقی را به دلیل اینکه متأخر از مفاهیم ماهوی‌اند و در واقع انتزاعی از آنها هستند، ذیل عنوان معقولات ثانی قرار داده‌اند. معقولات فلسفی با اینکه واقعی هستند، از اقسام موجودات عالم خارج نیستند (به این معنا که وجود مستقلی داشته باشند) و به همین دلیل تحصیل آنها از طریق ادراک حسی غیرممکن است. آنها در واقع وجود ربطی دارند و وجودشان عین ربط به موصوفشان است و احکام و اوصاف موجودات خارجی به‌شمار می‌روند. در واقع آنها در درجه اول اوصاف و حالات معقولات اولیه‌اند و بنابراین به‌تبع معقولات اولیه از اوصاف و احکام موجودات خارجی نیز به‌شمار می‌روند (مطهری، ۱۳۶۵، ص ۱۱۹-۱۲۳). از این‌روست که گفته می‌شود معقولات ثانی فلسفی عروضشان ذهنی و اتصافشان خارجی است و بدون اینکه از چیستی اشیا خبری دهند، از هستی و اوصاف آن و یا از نیستی و اوصاف آن گزارش می‌دهند (معلمی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹).

با این توضیح دوباره به بحث اصلی خود بازمی‌گردیم. گفتیم که فلاسفه اسلامی بر این باورند که هر علم حصولی باید در نهایت به علمی حضوری منتهی شود که در آن حقیقت معلوم نزد عالم حاضر است نه صورت معلوم. علامه طباطبائی می‌کوشد تا با توجه به همین اصل، منشأ تصور معقولات ثانی فلسفی را مشخص کند.

وی اشاره می‌کند که هر نفسی با علم حضوری به خود، قوا و حالاتش عالم است. نکته این است که نفس خود را موجودی مستقل از حالات و قائم به خود می‌یابد که به بسیاری از حالات خود وجود می‌دهد و همه حالاتش قائم به او هستند. قائم به خود بودن نفس در مقابل قائم بودن حالاتش به او و همچنین رابطه‌ی ایجاد‌ی‌ای که میان نفس و حالاتش وجود دارد، همه با علم حضوری نزد نفس حاضرند و همین علم نفس به این نوع رابطه‌ای که بین خود و حالاتش وجود دارد، منشأ و مبنای تصور علت و معلول و جوهر و عرض می‌شود (طباطبائی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۵۳). اینکه همه تصدیقات باید در نهایت به تصدیقات و قضایای بدیهی و مقدم بر تجربه مانند حکم امتناع تناقض، حکم امتناع صدفه، حکم امتناع دور و حکم امتناع ترجیح بلامرجح برسند، در فلسفه اسلامی امری جاافتاده است و از همین اصول استفاده می‌شود تا نشان داده شود که چگونه پس از تصور مفاهیمی مانند جوهر و عرض و علت و معلول، وجود آنها در خارج از نفس نیز اثبات می‌گردد. برای مثال «ما پس از حصول تصور جوهر به این حکم بدیهی عقلی متفطن می‌شویم که هر موجودی به حصر عقلی یا جوهر است یا عرض؛ یعنی یا مستقل از موضوع است یا نیازمند به موضوع. بنابراین در خارج موطن نفس نیز آنچه هست، مشمول همین حکم بدیهی است» (حکاک، ۱۳۹۰، ص ۴۹) و دقیقاً به همین شکل می‌توان درباره‌ی علیت نیز گفت که پس از حصول مفهوم علیت، نفس به این حکم بدیهی عقلی متفطن می‌شود که هر موجودی به حصر عقلی یا علت است یا معلول. به این ترتیب هم جوهر نفسانی اثبات می‌شود و هم جوهر جسمانی و علیت نیز به معنای ایجاد شیئی توسط شیئی دیگر، هم در ذهن و هم در عالم خارج به اثبات می‌رسد؛

۲. بسیاری از مفاهیمی که استتیس آنها را ساخت و ابداع ذهن می‌داند، می‌توانند با استنتاج از

راه بهترین تبیین (inference to the best explanation) که به فرضیه‌ربایی (abduction) نیز مشهور است، به دست آمده باشند. البته نتایج این استدلال غیر یقینی است؛ ولی با وجود این از آن جهت که این نتایج از طریق فرایند استدلالی به دست می‌آیند و فرض محض ذهن نیستند که نسبت به داده‌ها لاقتضا باشند، اهمیت فراوانی دارند.

معرفت تبیینی معمولاً در مقابل معرفت توصیفی قرار می‌گیرد؛ چراکه معمولاً به دنبال سبب و علت پدیده‌ها و ارتباطات علی است. در این نوع استدلال ما با مشاهده یک پدیده، فرضیه‌ای را برای تبیین آن پدیده حدس می‌زنیم. برخی چارلز ساندرس پیرس (Ch. Sanders Peirce) را نخستین فیلسوفی می‌دانند که به طور رسمی به صورت‌بندی این نوع استنتاج به منزله استدلالی مستقل پرداخته و آن را در عرض قیاس و استقرا مطرح کرده است. به هر حال قالب کلی این فرایند به این صورت است:

● امر واقع شگفت‌آور C مشاهده شده است؛

● اما اگر A صادق باشد، C امر عادی خواهد بود [نه شگفت‌انگیز]؛

∴ بنابراین دلیلی هست که حدس بزینم A صادق است (نصیری، ۱۳۹۰).

به این ترتیب این کاملاً منطقی به نظر می‌رسد که باور ما مبنی بر وجود انواع اشیای خارجی مستقل از ذهن به این دلیل به وجود آمده باشد که تبیین مناسبی از چرایی تجارب ما می‌دهد. به بیان دیگر آن باورها از طریق فرضیه‌ربایی به دست آمده باشند، نه اینکه ابداعات محض ذهن برای سادگی و سازگاری باشند.

این امر درخور توجه است که ما هیچ نشانه‌ای از آنچه نوعاً «تصورات غیرواقعی ما را» از چنین اشیایی «فراخواند» در اختیار نداریم. از این رو ممکن است نسبت به هر فرضیه تبیینی که بیان دارد ما در تجربه معمولی، فقط تصورات غیرواقعی را فرامی‌خوانیم، به حق بدگمان باشیم. این سخن به معنای ابطال ایدئالیسم نیست؛ بلکه مطلبی است که مسئولیت تبیینی دشواری را به عهده ایدئالیست‌ها می‌گذارد (موزر، ۱۳۸۷، ص ۳۲۴).

به نظر می‌رسد که رئالیسم تبیین بهتر و سازگارتری از تجارب ادراکی ما ارائه می‌دهد و بنابراین پذیرفتنی‌تر است؛

۳. استیسیس قبلاً در توضیح چگونگی کشف شدن اذهان دیگر برای ذهن منفرد، استدلال تمثیلی را پذیرفته است؛ ولی اگر وی استفاده از استدلال تمثیلی را صحیح می‌داند، چرا درباره اثبات شباهت بین محتوای تجربی اذهان مختلف از آن استفاده نکرده و باور به این نوع از شباهت را صرفاً ساختی ذهنی در نظر گرفته است؟ به نظر می‌رسد این اختلاف روش توجیه منطقی ندارد؛

۴. پس از پذیرفتن اصل علیت می‌توان گفت که علت بسیاری از تصورات موجود در ذهن، خودِ ذهن نیست و این به علم حضوری برای ذهن معلوم است. خود آن تصورات هم علت خود نیستند؛ چراکه در این صورت باید واجب‌الوجود باشند که در وجودش محتاج به غیر نیست. پس علت آن نهایتاً یا باید ذهنی دیگر باشد و یا جهان خارجی که مستقل از اذهان مختلف وجود دارد. از بین این دو بهترین و موجه‌ترین تبیین همان قبول وجود جهان خارج به منزله علت این تصورات است؛

۵. جالب است که وی حتی از علت شباهت موجود در ترتیب و نسبت‌های بین دو مجموعه از تمثالات حسی در دو ذهن نیز پرسش نمی‌کند (هرچند آن شباهت را واقعی دانسته و از ارتباط ایجادشده بین اذهان مختلف آن را استنباط کرده است). وی از طریقه پی بردن به این شباهت سخن می‌گوید، ولی از اینکه چگونه چنین شباهتی پدید آمده نمی‌پرسد و اگر این پرسش مطرح می‌شد یکی از موجه‌ترین پاسخ‌ها به آن همان وجود جهان خارج است؛

۶. در حقیقت داده‌هایی علیه ساخت‌های وحدت‌بخش وجود دارد که ما برای رسیدن به دنیایی واحد آنها را نادیده می‌گیریم؛ در صورتی که مفاهیم ساختی باید طبق قاعده استیسیس نسبت به واقعیات لاقتضا باشند. معلوم نیست که چرا با اینکه خود وی به این موضوع توجه داشته و آن را مطرح می‌کند، خارج از قاعده بودن آن را نادیده می‌گیرد.

۴. ملاک صدق قضایا

استیسی درباره معیار صدق قضایا خود را از عمل‌گرایان نمی‌داند. وی معتقد است معرفت در درجه نخست باید به دلیل ارزش زیستی و عملی‌ای که دارد به وجود آمده باشد و در جریان تنازع بقا به منزله عاملی که موجب افزایش توان تسلط و کنترل بر محیط می‌شده، انتخاب شده باشد. پس اگر فشار نیازهای زیستی نبود، معرفت هرگز نه به وجود می‌آمد و نه رشد می‌کرد؛ اما اینکه معرفت به دلیل سودمند بودن در عمل به وجود آمده و شناخت حقیقت سودمند است، ثابت نمی‌کند که نظریه عمل‌گرایی مبنی بر اینکه سودمند بودن در عمل تنها معیار برای حقیقت و درستی یک باور است، مورد قبول وی باشد. به این ترتیب وی بر این باور است که «همه دانش، چه به طور نسبی عینی باشد یا انتزاعی، در نهایت به واقعیت‌های حسی برمی‌گردد و معنا و صدق خود را از آن مرجع می‌گیرد» (استیسی، ۱۳۸۶، ص ۳۵۹)؛ اما خود واقعیت‌های حسی خطاناپذیر هستند و بنابراین نقطه آغاز قابل اعتمادی برای معرفت به‌شمار می‌روند.

وی صدق را وصفی برای حکم در نظر می‌گیرد و ملاک اصلی تعیین‌کننده صدق و حقیقت یک حکم را «مطابقت» می‌داند؛ اما مطابقت مورد نظر وی، مطابقت بین مفهوم و مصداقی که خارج از ذهن و دور از دسترس آن باشد نیست، بلکه مطابقت بین مفهوم و ادراکی است که هر دو در دسترس ذهن هستند و او می‌تواند به راحتی آنها را با هم بسنجد و مطابقت یا عدم مطابقتشان را دریابد (همان، ص ۳۲۶).

وی مفهوم و حکم را دو وجه یک فعالیت ذهنی می‌داند (همان، ص ۸۶) (به نظر می‌رسد دلیل این باور ایشان این باشد که در هر مفهومی در واقع ما حکم به شباهت بین دست‌کم دو چیز می‌کنیم)؛ لذا مفاهیم قابلیت صدق و کذب دارند و باید طبق قاعده یادشده صدق و کذب آنها را به گونه‌ای به وسیله داده‌ها تعیین کرد.

تعیین صدق و کذب مفاهیم به این صورت است که اگر آنها بر اساس شباهتی که میان داده‌ها وجود دارد پدید آمده باشند، صادق هستند و در غیر این صورت کاذب‌اند. به بیان دیگر اگر مفهوم داده‌ای که توسط ذهن ساخته می‌شود مطابق با ادراک شباهت موجود باشد صادق است و

در غیر این صورت کاذب است. ملاحظه می‌شود که در این مرحله به هیچ وجه سودمند بودن در عمل نمی‌تواند ملاکی برای صادق بودن این مفاهیم باشد. البته با توجه به اینکه داده‌ها از جهات بسیاری شبیه هم هستند، بر اساس شباهت‌های مختلفی که میان آنها وجود دارد می‌توان طبقه‌بندی‌های مختلفی برای آنها در نظر گرفت. اینکه کدام شباهت را برای طبقه‌بندی داده‌ها در نظر بگیریم، کاملاً به اهداف و سلايق ما برمی‌گردد؛ اما باز هم در واقع ذهن از بین شباهت‌های واقعی بسیار (حقایق بسیار) آنهایی را که برای اهدافش سودمند است در نظر می‌گیرد و بر اساس آن داده‌ها را طبقه‌بندی می‌کند؛ ولی این هرگز ما را ملزم نمی‌کند که سودمند بودن در عمل را ملاکی برای حقیقی بودن یک مفهوم داده بدانیم.

در مواردی هم که ذهن تجربه‌ای دارد که آن را مثلاً قرمز می‌نامد و می‌گوید «این قرمز است»، در واقع حکم به شباهت بین تجربه‌هایی که قبلاً آنها را قرمز نامیده بود با تجربه جدید می‌کند. پس در اینجا نیز در اصل ملاک صدق، مطابقت مفهوم با ادراک است و به بیان روشن‌تر صدق و کذب به استفاده درست از مفهوم (مفهومی که قبلاً ساخته شده بود) برای ادراک جدید مربوط می‌شود. وضعیت مفاهیم اشیا کمی فرق می‌کند؛ چراکه این مفاهیم علاوه بر عناصر داده‌شده دارای عناصر تفسیری و پیش‌بینی‌کننده و در حقیقت عناصر ساختی هستند. روشن است که داشتن توان پیش‌بینی تجربه‌های آینده، موجودات را قادر می‌کند که عملکرد بهتری در زمینه تجارب آینده داشته باشند و این به نوبه خود توان زیستی آنها را افزایش می‌دهد. برای مثال وقتی گفته می‌شود «این سیب است»، در واقع منظور این است که اگر درونش را ببینیم قطعاً سفید است و اگر آن را بخوریم شیرین است و غیره.

به این ترتیب ملاک تشخیص صدق در مفاهیم اشیا همان ملاک قبلی است (مطابقت مفهوم با ادراک) با این تفاوت که مفهوم یک شیء هم باید مطابق ادراکات فعلی باشد و هم مطابق ادراکات پیش‌بینی شده در مفهوم مورد نظر. پس درباره مفاهیم اشیا نیز ملاک صدق سودمند بودن در عمل نیست، بلکه مطابقت مفهوم با ادراک بالفعل یا ادراکی است که در شرایطی ویژه می‌توان وجود داشته باشد.

با این همه، ساخته شدن مفاهیم اشیا توسط ذهن به این صورت است که ذهن موردنظر، پیوستگی حسی موجود در دنیای خود را به اشیا تقسیم می‌کند؛ اما اینکه کدام داده‌های حسی تشکیل دهنده یک شیء باشند کاملاً سلیقه‌ای و بر اساس اهداف ماست. برای مثال یک کیهان‌شناس ممکن است کره زمین را شیئی در برابر کرات دیگر بداند؛ ولی یک شیمی‌دان اتم‌ها را شیئی در نظر می‌گیرد و بررسی می‌کند و به هیمن ترتیب تاجر یک کالا را. به هر حال همه تقسیمات ممکن پیوستگی‌های حسی به اشیا، کاملاً درست هستند و بنابراین ذهن از میان این تقسیمات درست آنهایی را برمی‌گزیند که برای اهدافش سودمند هستند نه اینکه آنچه برای اهداف عملی وی سودمند باشد حقیقی است و این با بینش عمل‌گرایانه که توفیق در عمل را ملاک حقیقی بودن می‌داند، منافات دارد.

درباره مفاهیم ساختی نیز با اینکه آنها نسبت به داده‌ها لااقتضا هستند و هیچ داده‌ای له یا علیه آنها وجود ندارد، استیسی بر اساس قاعده اصلی خود مبنی بر اینکه همه حقایق باید به نوعی بر اثر مطابقت صادق باشند، بر این باور است که در باورهای ساختی نیز باید لوازم یک ساخت یا امر منتج از آن با داده‌ها مطابقت داشته باشند تا ساخت موردنظر صادق باشد. وی درباره باورهای ساختی از شرایطی سخن می‌گوید که رعایت نکردن آنها موجب بی‌اعتباری ساخت‌ها می‌شود. این شرایط را می‌توان به این صورت بیان کرد:

۱. یک ساخت باید سازگاری درونی داشته باشد؛
۲. با ساخت‌های دیگری که جزء ثابت دانش هستند سازگار باشد؛
۳. با واقعیت‌ها سازگار باشد؛
۴. برای مقاصد معرفتی ضروری باشد (همان، ص ۵۴۴).

به این ترتیب در این نوع باورها نیز عمل‌گرایی ملاک صدق نیست؛ چراکه هرچند آنها به انگیزه ساده‌سازی و سازگاری ابداع می‌شوند، ملاک صدقشان موفقیت و سودمند بودن در عمل نیست. استیسی در نهایت بر این باور است که همه انواع قضایا به واقعیت‌های جزئی اشاره دارند و صدق و کذبشان به این برمی‌گردد که اثبات‌ها یا نفی‌هایی که درباره آن واقعیت‌های جزئی انجام

می‌دهند درست است یا نه.

در مجموع، هر قضیه یا منفرد است یا مرکب. در صورت منفرد بودن اگر بیانی از داده باشد، برای صادق بودن باید مفهوم مطابق با داده باشد و اگر ساخت ذهن باشد، باید ساختی معتبر باشد و در صورت منفرد نبودن علاوه بر آنچه درباره قضیه منفرد گفته شد، باید از سازگاری درونی نیز برخوردار باشد (همان، ص ۵۵۰).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود استیسیس موضع عمل‌گرایانه را درباره ملاک صدق قضایا کاملاً رد می‌کند. وی معتقد است:

موضع عمل‌گرایانه به‌طور کلی نادرست است؛ زیرا اولاً همه حقایق، چه واقعی یا ساختی، وابسته به داده‌ها هستند و ثانیاً داده‌ها تابع قوانین منطقی‌اند. هر دوی داده‌ها و قوانین منطقی، مطلق هستند و از خارج بر ما فشار می‌آورند [و...] صدق به وسیله واقعیت‌ها و منطقی ضرورت می‌یابد (همان، ۵۴۹).

با اینکه استیسیس خود را از عمل‌گرایان جدا می‌کند، نظریه صدق او در نهایت گرفتار نسبی‌گرایی می‌شود؛ چراکه بسیاری از واقعیت‌ها را ساخته خود ذهن می‌داند و هرچند معتقد است که این ساخته‌ها باید به داده‌ها برگردند، ولی ساخته‌هایی که با هم متضاد هستند به راحتی می‌توانند توسط داده‌ها تأیید شوند و همین صادق بودن هم‌زمان باورهایی که متضاد هم هستند، نسبی‌گرایی نظریه وی را آشکار می‌کند.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد استیسیس در بررسی خود به جای اینکه به طور کامل و در کل بررسی تابع استدلال باشد (آنچه ادعایش را دارد) در برخی موارد تابع هدفی از پیش تعیین شده یعنی اثبات ساختی بودن باور به جهان خارج مستقل است. این امر زمانی بیشتر نمایان می‌شود که نگاهی کلی به بررسی وی بیندازیم. برای مثال عدم رعایت اصولی که خودش آنها را پذیرفته و تعیین کرده در برخی موارد، مانند استفاده از استدلال تمثیلی فقط در مواردی خاص و عدم رعایت آنها در موارد

مشابه یا نقض قاعده «لاقتضا بودن باورهای ساختی نسبت به واقعیات» درباره ساخت‌های وحدت‌بخش از جمله مؤیدهای ادعای ما هستند.

در کل می‌توان گفت نادیده گرفتن برخی از معرفت‌های مستقیم و بی‌واسطه ذهن از جمله علم حضوری ما از خودمان به منزله وجودی مستقل از حالاتمان و نسبت بین نفس با حالاتش و همچنین بی‌توجهی به برخی استدلال‌های موجه مانند استدلال فرضیه‌ربایی در کسب بسیاری از باورها، از جمله مواردی هستند که به همراه تبعیت وی از پیش‌فرض خود، یعنی ساختی بودن باور به جهان خارج مستقل از آگاهی به جای تبعیت کامل از استدلال در همه مراحل بررسی خود، موجب شده‌اند که وی نتواند تبیین قانع‌کننده و مناسبی از موضوع ارائه دهد.

نظر ما این است که هرچند با پذیرش نفس به‌منزله جوهری که آگاه و دارای حالات مختلف است، در مقابل اینکه نفس همان حالات باشد، و با پذیرفتن برخی تصدیقات فطری و مقدم بر تجربه می‌توان بر وجود عالم خارج و جوهر جسمانی استدلال قانع‌کننده‌ای ارائه کرد؛ ولی استدلال فرضیه‌ربایی با توجه به اینکه بحث نفس را پیش نمی‌کشد، می‌تواند پاسخی هم برای تجربه‌گرایان و هم عقل‌گرایان فراهم آورد و در کل استدلالی فراگیرتر و لذا مناسب‌تر باشد، هرچند این نوع استدلال از تولید معرفت یقینی عاجز است.

منابع

- استیس، والتر ترنس، ۱۳۸۶، وجود و نظریه شناخت، ترجمه عزت‌الله افشار، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۸۸، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ هفتم، تهران، سروش.
- حکاک، سیدمحمد، ۱۳۸۰، تحقیق در آراء معرفتی هیوم، تهران، مشکوة.
- ، ۱۳۹۰، فلسفه تجربی انگلستان، تهران، سمت.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۵۰، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، دارالعلم.
- ، ۱۳۸۶، نه‌ایة الحکمه، ترجمه علی شیروانی، چ هفتم، قم، بوستان کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۵، شرح مختصر منظومه، چ دوم، تهران، حکمت.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۳، معرفت‌شناسی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- موزر، پل، ۱۳۸۷، درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر، ترجمه رحمت‌الله رضایی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- نصیری، منصور، ۱۳۹۰، «رابطه استنتاج بهترین تبیین با فرضیه‌ریایی»، نقد و نظر، ش ۱، ص ۶۸-۳۰.