

ذات‌گرایی جدید

مابعدالطبیعه جدید

۷۷

ابراهیم دادجو*

ذهن

ذات‌گرایی جدید، مابعدالطبیعه جدید

چکیده

در مابعدالطبیعه «ذات» نه به معنای «ماهیت»، بلکه به معنای «وجود» و «واقعیت» است. «ذات‌گرایی» به معنای «واقعیت‌گرایی» است. ذات‌گرایی قدیم، ضد ذات‌گرایی و ذات‌گرایی جدید سه جریان مابعدالطبیعی‌اند. در ذات‌گرایی قدیم «اشیا» دارای ذات و خواص ذاتی (واقعیت و خواص واقعی)‌اند. ذوات و خواص ذاتی صرف ذوات و خواص ذاتی جوهری‌اند و هرچند اجسام منفعل و نفس و عقل فعال‌اند، درنهایت ایستا و ناپویایند. علم به اشیا علم به خواص ذاتی آنها از طریق برهان و بنابراین مطابق با واقع آنهاست. در ضد ذات‌گرایی اشیا نه دارای ذات و نه دارای خواص ذاتی‌اند؛ علم به آنها نه طبق واقع آنها بلکه طبق تعریف و قرارداد آنها و «بهترین تبیین از آنها» است. در ذات‌گرایی جدید، اشیا دارای ذوات و خواص ذاتی جوهری، رویدادی، فرایندی، رابطهای و خاصیتی پویا هستند. آدمی نیز دارای همه این گونه ذوات و خواص ذاتی طبق واقع است و آنها ریشه اعتبار ذوات و خواص ذاتی طبق اعتبار در اعتبارات عام انسان‌هایند. علم به اشیا «بهترین تبیین از آنها نزد دوستداران این تبیین» است و «تقریباً صادق» و «تقریباً مطابق با واقع» است. ذات‌گرایی جدید مابعدالطبیعه جدیدی است. روایت جدیدی از ذات‌گرایی قدیم است. آن نیازمند شناسایی است و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی آن نیازمند نقّادی و بازسازی است.

واژگان کلیدی: ذات‌گرایی قدیم، ضد ذات‌گرایی، ذات‌گرایی جدید، مابعدالطبیعه جدید، روایت جدید.

مقدمه

تاریخ تفکر فلسفی و فلسفه علمی، راجع به «ذات» و «ذات‌گرایی» سه جریان مابعدالطبیعی را پشت سر گذاشته است: ذات‌گرایی قدیم (Old Essentialism)، ضد ذات‌گرایی (Anti-Essentialism) و ذات‌گرایی جدید (New Essentialism) علاوه بر دو جریان مابعدالطبیعی و پیشین ذات‌گرایی قدیم و ضد ذات‌گرایی، جریان مابعدالطبیعی چهل‌ساله اخیر وجود دارد که با اینکه به جریان «ذات‌گرایی جدید» مشهور است، عمدتاً در بخش اعظم جهان غرب، جهان اسلام، جهان عرب و ایران، ناشناخته است. جریان «ذات‌گرایی جدید» «مابعدالطبیعه جدید»ی است. «ذات‌گرایی جدید» از سویی روایت جدیدی از «ذات‌گرایی قدیم» ارسطویی (و بنابراین روایت جدیدی از ذات‌گرایی در فلسفه اسلامی) و از سوی دیگر در تقابل شدید با «ضد ذات‌گرایی» مابعدنیوتنی است. *برایان الیس* رهبری این جریان را در دست دارد و در دو اثر بی‌مانند خود تحت عناوین *ذات‌گرایی علمی* (Ellis, 2001) و *انسان‌گرایی اجتماعی، مابعدالطبیعه جدید* (Ellis, 2001) این جریان را به‌خوبی به تصویر کشیده است.

در ایران معاصر مباحث اندیشمندان ایرانی از «ذات‌گرایی جدید» در حد مقالاتی است که انگشت‌شمارند و عمدتاً به این نپرداخته‌اند که «ذات‌گرایی جدید» جریان مابعدالطبیعی بسیار بزرگ، بسیار تأثیرگذار و بسیار سرنوشت‌سازی است. مقالات *امیراحسان کرباسی‌زاده* («ویژگی تمایلی چیست»، حکمت و فلسفه؛ ش ۴۷، ۱۳۸۷)، *سیداحمد حسینی و محمد سعیدی مهر* («ذات‌گرایی ارسطویی - سینوی و ذات‌گرایی معاصر»، حکمت سینوی؛ س ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۸۹)، *مریم معیرزاده* («ذات‌گرایی ارسطویی و ذات‌گرایی علمی برایان الیس»، *جستارهای فلسفی*؛ ش ۲۰، پائیز و زمستان ۱۳۹۰)، *مریم معیرزاده و موسی اکرمی* («ذاتی‌گرایی علمی از کریکی تا الیس»، *پژوهشهای فلسفی*؛ ش ۱۵، پائیز و زمستان ۱۳۹۳)، *سکینه کریمی و امیراحسان کرباسی‌زاده* («شاخصه‌های نوع طبیعی و ارتباط آن با ذات»، *شناخت*؛ ش ۷۱، ۱۳۹۳) و

چند مقاله انگلیسی /میراحسان کرباسی زاده از جمله این گونه مقالات‌اند.

در دو ترجمه و پژوهشی که از همان دو اثر *برایان الیس* داشتم و تحت عناوین **ذات‌گرایی علمی*** و **انسان‌گرایی اجتماعی، مابعدالطبیعه جدید**** در شرف چاپ قرار دارند، در پژوهش و ترجمه مقالاتی که تحت عنوان «ذات‌گرایی جدید در فلسفه علم معاصر» دارم و در شرف چاپ قرار دارد و در دو تحقیق در شرف چاپ خود تحت عناوین **واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی***** و **ذات‌گرایی جدید و حدود تأثیر دین بر علوم کوشیده‌ام** این جریان مابعدالطبیعی را شناسایی، معرفی، تحلیل، نقد، و بازسازی کنم.

در مقاله منتشرشده خود تحت عنوان «ذات‌گرایی جدید در فلسفه علم معاصر(جریانی مهم اما ناآشنا در ایران معاصر)» از ذات‌گرایی جدید در فلسفه علم سخن گفته‌ام (دادجو، ۱۳۹۷)؛ اما این مقاله نیز به سرچشمه بحث نپرداخته است که ذات‌گرایی جدید مابعدالطبیعه جدید یعنی «فلسفه بمعنی الاعم جدید»ی است. در مقاله حاضر می‌کوشم ذات‌گرایی جدید را در مقام مابعدالطبیعه جدید که «فلسفه جدید»ی است و دست‌کم دارای تأثیرات هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی عظیمی است، بررسی، به نقادی اجمالی آن پردازم.

الف) مابعدالطبیعه

آغاز «مابعدالطبیعه» به معنای امروزی را باید در نظام فکری *ارسطو* و بعد از او جست‌وجو کرد. *ارسطو* آن‌گاه که به بیان اقسام علوم می‌پردازد، پس از تقسیم علوم به نظری و عملی و تقسیم علوم نظری به طبیعیات، ریاضیات و الهیات و تقسیم علوم

* برایان الیس؛ ذات‌گرایی علمی؛ ترجمه و پژوهش ابراهیم دادجو؛ پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، در شرف چاپ.

** برایان الیس؛ انسان‌گرایی اجتماعی؛ مابعدالطبیعه جدید؛ ترجمه ابراهیم دادجو؛ در شرف چاپ.

*** ابراهیم دادجو؛ واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی؛ پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، در شرف چاپ.

عملی به اخلاق، سیاست و تدبیر منزل* علوم را بر حسب موضوع خاصی که دارند از یکدیگر جدا می‌کند. از نظر او هر علمی به موضوع خاصی می‌پردازد و پژوهش درباره اعراض ذاتی - یعنی خواص ذاتی یعنی محمولات ذاتی - یک موضوع بر عهده یک دانش است (ارسطو، ۱۳۷۸، ۷۶ ب ۴-۵ و ۱۳۶۶، ۹۹۷ الف ۱۷-۲۲)؛ از این روی تک تک علوم دارای گزاره‌هایی هستند که موضوع خاصی را مورد بحث قرار می‌دهند. اما همین علوم دارای مبادی‌ای هستند که چون بر موضوعات و محمولات علوم مقدم‌اند در خود این علوم مورد بحث واقع نمی‌شوند و باید در علم دیگری که بر این علوم مقدم است مورد بحث واقع شوند. این علم که بر همه علوم مقدم است، همان فلسفه اولی است که در نزد پیروان ارسطو به «مابعدالطبیعه» شهرت یافته است (ر.ک: دادجو، ۱۳۹۰، ص ۷۷ به بعد).

اکنون سیر مطالعات تاریخی «مابعدالطبیعه» از تنوع و گستردگی بسیار زیادی برخوردار است. در مطالعات تاریخی «مابعدالطبیعه علم» نیز در جهت تقسیم‌بندی «مابعدالطبیعه» و تعیین چهارچوب بحث معیارهایی به دست داده‌اند. یکی از این معیارها تقسیم‌بندی «مابعدالطبیعه» بر اساس موضوعات و مسائلی است که در قالب مبادی و مقدمات علوم مورد بحث واقع می‌شوند. در این تقسیم‌بندی مابعدالطبیعه به عام و خاص تقسیم می‌شود.

مابعدالطبیعه خاص علمی است که در آن به موضوعات و مسائلی می‌پردازند که مبادی و مقدمات برخی یا تک تک علوم را به دست می‌دهند و معادل با امثال «فلسفه علم»، «فلسفه علوم طبیعی»، «فلسفه فیزیک»، «فلسفه علوم انسانی»، «فلسفه علوم انسانی اسلامی»، «فلسفه علوم اجتماعی»، «فلسفه اقتصاد» و «فلسفه سیاست» است.

مابعدالطبیعه عام علمی است که در آن به موضوعات و مسائلی می‌پردازند که مبادی و مقدمات همه علوم را به دست می‌دهند و معادل با «فلسفه بمعنی الاعم» است.

*/ارسطو در امثال مابعدالطبیعه (۱۰۲۵ ب - ۱۰۲۶ الف) و جلد (۱۴۵ الف از اقسام علوم) سخن گفته است و در نهایت همین تقسیم‌بندی را در نظر دارد.

«مابعدالطبیعه به معنای عام» علمی است که نه موضوعات خاص به یک علم، بلکه موضوعاتی را مورد بحث قرار می‌دهد که مبادی همه علوم یا بیشتر علوم واقع می‌شوند و بدون اثبات وجود آن مبادی نمی‌توان وجود موضوعات و محمولات تک‌تک علوم را به اثبات رساند. جواهر و اعراض، مبادی و علل اولیه، خدا و امور الهی، موجودات فناپذیر و جاودان و اصول بدیهی و امور عامه از جمله موضوعات مورد بحث «مابعدالطبیعه عام» به شمار آمده‌اند (ر.ک: دادجو، ۱۳۹۰، ص ۷۹-۸۰)؛ اما در نهایت همه آنها تحت موضوع اصلی مابعدالطبیعه یعنی موجود، قرار دارند (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۲۵ ب ۴-۱۰، ۱۰۲۸ الف ۵ و ۱۰۶۱ الف ۱۰) و ارسطو موجود را برابر به جوهر و حالات جوهر یعنی عرض می‌داند (همان، ۱۰۲۸ ب ۲-۴ و ۱۰۳۰ ب ۱۲-۱۳).

ارسطو آنجا که پرسش از چیستی «وجود» را با پرسش از چیستی «جوهر» یکی می‌گیرد (همو، ۱۳۶۶، ۱۰۲۸ ب ۲-۴) معلوم می‌سازد که موجود واقعی را «جوهر» می‌داند. او آن‌گاه که از اشیا سخن می‌گوید «شیء منفرد» را چیزی جز «جوهر آن شیء» و جوهر آن شیء را چیزی جز «ذات آن شیء» نمی‌داند (همان، ۱۰۳۱ الف ۱۸-۱۹). ارسطو ذات شیء را معادل با جوهر شیء و جوهر شیء را معادل با وجود شیء می‌داند. او آن‌گاه که در منطق خود از «جوهر» یعنی «ذات» سخن می‌گوید، «جوهر» را به جوهر نخستین یعنی افراد و به جوهری ثانوی یعنی انواع و اجناس تقسیم می‌کند (همو، ۱۳۷۸، ۲ الف ۱۶-۱۸). ارسطو در مابعدالطبیعه نیز «جوهر» را یا به معنای همان افراد موجود و یا به معنای چیستی و ماهیت آن افراد می‌داند (همو، ۱۳۶۶، ۱۰۱۷ ب ۱۱ به بعد). او «ذات» و «جوهر» را به دو معنا به کار برده است؛ به معنای «ماهیت» و به معنای «وجود واقعی» یک چیز. در عرصه فلسفه اسلامی نیز که بر بنیاد ذات‌گرایی ارسطویی است، «ذات» به دو معنا به کار رفته است: به معنای «ما یقال فی جواب ماهو» و به معنای «ما به الشیء هوهو» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱ (المنطق، مدخل)، ص ۲۸ و همان، اللهیات، ص ۲۴۵). نزد صدرالدین شیرازی به وضوح این دو معنا از هم تفکیک شده‌اند و صدرالدین «ذات» به معنای «ما یقال فی جواب ماهو» را به معنای «ماهیت» و «چیستی» یک

شیء و «ذات» به معنای «ما به الشیء هوهو» را به معنای «وجود» و «واقعیت» یک شیء به کار برده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۱۳ و ج ۲، ص ۲-۳ و ۱۳۸۲، ج ۲، صص ۹۶۱ و ۹۶۳-۹۶۴ / ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۷۸ و ۱۳۸۶، ص ۱۴-۱۵). بنابراین اکنون «ذات» در دو جا و به دو معنای مغایر به کار می‌رود: در تعریف و منطقی «ذات» به معنای «ماهیت» و «مایقال فی جواب ماهو»، است، در مابعدالطبیعه «ذات» به معنای «وجود»، «واقعیت» و «ما به الشیء هوهو» است.

«ذات‌گرایی» دیدگاهی است که به عرصه مابعدالطبیعه تعلق دارد و بنابراین به دنبال «ذات» به معنای «وجود» و «واقعیت» و «ذات باوری» به معنای «واقعیت باوری» است. ذات‌گرایی بر این دیدگاه است که اشیا دارای ذات و خواص ذاتی (اعراض ذاتیه) واقعی‌اند و به دنبال کشف و فهم آنهاست؛ از همین رو است که ذات‌گرایی نه به معنای ماهیت‌گرایی، بلکه به معنای وجود‌گرایی است.

در این مقاله وقتی از جریان‌های مابعدالطبیعی سخن به میان می‌آید، مقصود همان مابعدالطبیعه به معنای عام آن است و نشان داده خواهد شد که تاریخ تفکر فلسفی و فلسفه علمی راجع به جوهر یعنی «ذات» سه جریان مابعدالطبیعی بزرگ یعنی ذات‌گرایی قدیم، ضد ذات‌گرایی و ذات‌گرایی جدید را پشت سر گذاشته است. در اینجا به بنیادین‌ترین عرصه‌های این سه مابعدالطبیعه، عرصه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی آنها اشاره خواهد شد.

ب) جریان‌های مابعدالطبیعی

۱. ذات‌گرایی قدیم

ذات‌گرایی قدیم مابعدالطبیعه‌ای است که در یونان باستان و از سوی ارسطو مطرح شده و در میان ارسطوئیان تا قرون وسطی و در میان فیلسوفان مسلمان تا حال حاضر استمرار یافته است. «ذات‌گرایی» زیربنای تفکر ارسطو، ارسطوئیان و فیلسوفان مسلمان در همه عرصه‌هاست.

۱-۱. هستی‌شناسی

ارسطو در هستی‌شناسی خود آنجا که از «موجود» سخن می‌گوید، «جوهرها» را بر

سایر موجودات مقدّم دانسته (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۰۳ ب ۱۸ و ۱۰۲۸ الف ۱۴)، سایر موجودات را از آن روی موجود می‌داند که کمیت‌ها یا کیفیت‌ها یا انفعالات و یا عوارض در جوهرند (همان، ۱۰۲۸ الف ۱۹-۲۰). ارسطو به تفصیل بین وجود و ماهیت، یعنی بین «اینکه است» و «اینکه چیست» یک چیز فرق می‌گذارد (همو، ۱۳۷۸، ۸۹ ب ۲۱-۳۶ و در ۹۲ ب ۱۱). او از وجود بالذات سخن می‌گوید و تعداد آنها را به تعداد مقولات ده‌گانه جوهر و اعراض دانسته و وجود اعراض را تابع وجود جوهر به شمار آورده است (همو، ۱۳۶۶، ۱۰۰۳ ب ۳۳-۳۴). او همچنین به چیستی و ماهیت می‌پردازد و ماهیت را هر تک‌چیزی می‌داند که خودبه‌خود (بذاته) آن چیز گفته می‌شود (همان، ۱۰۲۹ ب ۱۴). آنچه تو خودبه‌خود (بذاته) هستی، ماهیت تو است (همان، ۱۰۲۹ ب ۱۶-۱۷). ارسطو همان‌طور که وجود را عبارت از جوهر و اعراض می‌دانست، ماهیت را نیز، به این دلیل که ماهیت یا چیستی به یک نحو بر جوهر و به نحو دیگری بر اعراض دلالت دارد (همان، ۱۰۳۰ الف ۱۹-۲۱)، در جوهر و اعراض به کار می‌گیرد. بدین ترتیب ارسطو در مقام خارج و واقعیت‌های خارجی، ماهیت یک چیز را معادل با وجود یک چیز و وجود و ماهیت یک چیز را معادل با جوهر، یا اعراض تابع جوهر می‌گیرد. ذات یک چیز که عبارت از هستی خودبه‌خودی (بذاته) آن چیز است، عبارت از همان وجود آن چیز، جوهر آن چیز و واقعیت خارجی آن چیز می‌گردد.

ارسطو وقتی از ذات، یعنی جوهر، سخن می‌گوید بین جوهرهای محسوس فناپذیر تحت القمر (آب، هوا، خاک و آتش)، جوهر محسوس فناپذیر فوق القمر (اثیر) و جوهرهای نامحسوس (نفس و عقل) فرق می‌گذارد. او جوهرهای محسوس فناپذیر را بسیط می‌داند (Aristotle, 1995, 330 a 30 and 330 b 31). او جوهر محسوس فناپذیر یعنی اثیر را نیز ازلی و غیر قابل افزایش، کاهش، دگرگونی و تغییر می‌داند (ارسطو، ۱۳۹۰، ۲۷۰ ب ۲۰-۲۴ و ۲۷۰ الف ۳۲ ب ۳). اما او جوهر نامحسوس فناپذیر یعنی نفس را که به نفس گیاهی، نفس حیوانی و نفس انسانی تقسیم می‌کند (همو، ۱۳۶۹، ۴۱۴ الف ۲۸ ب ۱۹)، زنده می‌داند (همان، ۴۱۲ الف ۱۷-۱۸)؛ همان‌طور که نفس

جوهر زنده‌ای است که به جای اینکه منفعل باشد، فعال است و از طریق قوای غذایی، حسّاسه و ناطقه (همان، ۴۱۴ الف ۳۱-۳۲) به فعالیت و رشد و نمو خود ادامه می‌دهد. او، علاوه بر نفس انسانی، عقل را گونه دیگری از نفس (همان، ۴۱۳ ب ۲۵-۲۷) و جزو نفس (همان، ۴۲۹ الف ۲۲) به شمار آورده و با تقسیم عقل به عقل منفعل و عقل فعال (خلّاق) (همان، ۴۳۰ الف ۱۰-۲۵) بالکل نفس و عقل را فعال و در حال رشد و نمو می‌یابد.

ارسطو و ارسطوئیان علی‌رغم اینکه ذات اجسام را غیر فعال و ذات نفس و عقل را فعال دانسته‌اند، تصویری که از آنها داشته‌اند، عمدتاً غیر تجربی و عقلی بوده است و همواره آنها را با نگاهی انتزاعی مورد بحث قرار داده و به جای اینکه در چهارچوب رویدادها و فرایندهای پویا و نایستا نیز مورد بحث قرار دهند، فقط در چهارچوبی جوهری و در حدود ذوات ایستا و ناپویا بررسی کرده‌اند.^{*} ارسطو و ارسطوئیان به دلیل عدم رشد علوم تجربی هیچ‌گاه نتوانستند از طریق تجزیه و ترکیب به شکافت در اجسام راه یافته، به عناصر و ذرات اتمی و زیراتمی آنها و فرایندها و رویدادها و روابط نایستا و پویایی که میان آنها برقرارند، پی ببرند. آنان، همین‌طور، به دلیل عدم رشد علوم انسانی عمدتاً نتوانستند نفس و عقل آدمی و امور انسانی را در چهارچوب فرایندها و رویدادها و روابط نایستا و پویایی که ما بین انسان‌ها برقرارند، توضیح دهند. آنان نفس را در مراتب ایستا و ناپویای نفس گیاهی، حیوانی، انسانی و عقل را در مراتب ایستا و ناپویای عقل بالقوه، بالملکه، بالمستفاد و بالفعل یا عقل منفعل و فعال بررسی می‌کردند.

اما نایستایی و پویایی جوهرها چیزی غیر از و بیش از امثال «حرکت جوهری»

* حتی تحلیل شیء به قوه و فعل نیز نتوانسته است از ذوات و خواص ذاتی توضیح‌های پویاتری به دست دهد. ارسطو و ارسطوئیان بر این باور بودند جوهر در درون خود حرکت ندارد (ارسطو، ۱۳۶۳، ۲۲۵ ب ۱۰-۱۱) و تغییر جوهری و خروج شیء از قوه به فعل را چیزی جز کون و فساد نمی‌دانستند (همان، ۲۰۱ الف ۱۳-۱۴).

صدرالمتألهین شیرازی است. «حرکت جوهری» صدرالمتألهین باز هم حرکتی ناپویاست و برای مثال آب با اینکه دارای حرکت جوهری است، باز هم بر آب بودن خود باقی است و فاقد پویایی در فرایندها، رویدادها و روابط فیمابین است.

ذوات دارای عوارض ذاتیه‌اند. ارسطو عوارض ذاتیه یعنی خواص ذاتی را اموری می‌داند که بر چیزی بالذات «بی‌واسطه» حمل می‌شوند (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۰۴ ب ۱۵ به بعد). او بین ذات و اعراض ذاتیه یعنی خواص ذاتی فرق گذاشته است (همو، ۱۳۷۸، ۱۰۳ ب ۲۰-۳۵). خواص ذاتی خواص و اوصافی هستند که قوام ذات به آنهاست و آنها جزوی از ذات بوده و با ازبین رفتن آنها خود ذات نیز از بین می‌رود (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۷). ارسطو و ارسطوئیان در مورد خواص ذاتی نیز فقط از خواص ذاتی جوهری سخن گفته‌اند و بنابراین خواص ذاتی را ایستا و ناپویا دیده و به خواص ذاتی رویدادی، فرایندی، رابطه‌ای و خاصیتی نپرداخته‌اند.

۲-۱. معرفت‌شناسی

ارسطو در معرفت‌شناسی خود به صراحت اعلام می‌کند که تعریف شیء ذات شیء را بیان می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸، ۹۳ ب ۲۹، ۱۰۱ ب ۳۶ و ۱۰۲ الف ۱). در این هنگام تعریف عبارت از موضوعی که حاکی از ذات شیء است و محمولاتی که عبارت از جنس و فصل شیء‌اند و از خواص ذاتی شیء حکایت دارند، خواهد بود (ر.ک: همو، ۱۳۷۸، ۱۵۳ الف ۱۵-۲۲). ارسطوئیان این گونه قضایا را بر اساس اینکه از ذوات و خواص ذاتی شیء حکایت دارند، در تطابق با واقع شیء می‌دانند و بر همین اساس آنها را صادق به شمار می‌آورند (ابن‌سینا، ۱۳۹۵، ص ۳۹/ صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۹/ طباطبائی و مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۳۹).

ارسطو و ارسطوئیان صدق را به معنای تطابق با واقع می‌دانستند. بعدها ضد ذات‌گرایانی همچون لائودن با توجه به تغییر نظریه‌ها اصلاً نظریه‌ها را صادق یا تقریباً صادق (ر.ک: منصور، ۱۳۹۳، ص ۳۳۷ به بعد) و بنابراین مطابق با واقع ندانستند و ذات‌گرایان جدید با نشان دادن اینکه قوانین و مکانیسم‌های نظریه‌های قدیمی که باعث

توفیق آن نظریه‌ها بوده‌اند، در نظریه‌های علمی بعدی حفظ شده‌اند، به صدق تقریبی و تطابق تقریبی علم با واقع باور پیدا کردند (همان، ص ۳۴۱-۳۴۳). از نظر آنان صدق به معنای تطابق با واقع دچار مشکل بود.

۱-۳. روش‌شناسی

ارسطو در روش‌شناسی خود و در بحث از استدلال قیاسی و برهان برآمده از آن نیز شناخت علمی را شناخت علت یک چیز می‌داند (ارسطو، ۱۳۷۸، الف ۹۴ به بعد) و با بحثی که راجع به علت‌های چهارگانه مادی، فاعلی، غایی و صوری دارد و سه علت قبلی را به علت صوری تحویل می‌برد، شناخت علمی را شناخت علت صوری و صورت دانسته، آن را معادل با ذات می‌گیرد. دانش برهانی نیز از عوارض ذاتیه یعنی خواص ذاتی ذات حکایت دارد (همان، الف ۱۹-۲۰). در این هنگام مقدمات برهان مقدماتی می‌گردند که محمولشان برای موضوعشان ذاتی است و این هنگامی است که یا محمول در تعریف موضوع و یا موضوع در تعریف محمول اخذ شود (همان، الف ۳۴-۴۰). بدین طریق حدّ وسط استدلال برهانی عبارت از ذاتیات یعنی خواص ذاتی، موضوع یا محمول می‌گردند و بر این اساس رابطه محمول‌ها با موضوع‌هایشان از نوعی رابطه ضرورت و ذاتیت برخوردار می‌گردند (همان، الف ۱۲-۱۵). بدین ترتیب هدف علم و تفکر علمی شناخت ذاتیات، یعنی خواص ذاتی، شیء است و از طریق شناخت ذاتیات شیء که جزوی از شیء‌اند، می‌توان به حقیقت شیء راه یافت.

ارسطو و ارسطوئیان روش علم را قیاس و برهان می‌دانستند و برهان را که بر کشف خواص ذاتی شیء و علّیت برآمده از آن مبتنی بود، صادق و مفید علم به شمار می‌آوردند. بعدها ضد ذات‌گرایان با عدم باور به ذات و خواص ذاتی و عدم باور به صدق علم و ذات‌گرایان جدید، با باور به صدق تقریبی علم، روش استدلال قیاسی را کنار گذاشته و به روش جدیدی که به «استنتاج فرضیه‌ای» مشهور است و در قالب «استنتاج از راه بهترین تبیین» (Inference to the Best Explanation) بیان می‌شود، روی آوردند (ر.ک: هارمن، ۱۳۸۴ / Psillos, 2009, Part III). از نظر آنان استدلال قیاسی نیز دچار مشکل بود.

۲. ضد ذات‌گرایی

ضد ذات‌گرایی مابعدالطبیعه‌ای است که با نیوتن آغاز شده و از طریق امثال جورج بارکلی، دیوید هیوم، ایمانوئل کانت و عموم فلسفه‌ها و فلسفه علم‌هایی که تا کنون در غرب رایج‌اند، استمرار یافته است. ضد ذات‌گرایی به دنبال بحث از ماهیت واقعیت است و از باور عمومی به انفعال ذاتی ماده در قرن‌های هفده و هیجده سرچشمه می‌گیرد. بدون لحاظ روند تاریخی می‌توان ضد ذات‌گرایی را «مابعدالطبیعه هیومی» یا «هیوم‌گرایی» نامید (See: Ellis, 2001, p.7). هیوم‌گرایی مابعدالطبیعه غالب عموم فلسفه‌های انگلیسی- امریکایی معاصر است و دارای استلزامات وسیعی در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و بیشتر حوزه‌های دیگر است (Ibid, pp.1-8) چهارچوب مابعدالطبیعه هیومی را می‌توان در نظریه «رویداد هیومی» (Humean Supervenience) دیوید لوئیس (David Lewis) یافت. این نظریه را می‌توان به دو پیشنهاد تجزیه کرد: نخست اینکه «حقیقت بر اساس وجود روی می‌دهد»، یعنی همه حقایق مربوط به جهان بر اساس خواص و روابط پراکنده و کاملاً طبیعی در آن جهان روی می‌دهند. دوم اینکه خواص و روابط کاملاً طبیعی در این جهان عبارت از خواص درونی نقطه‌مانند و روابط مکانی- زمانی‌اند. نظریه «رویداد هیومی» حکایت از این دارد که در هر جهانی همچون جهان ما خواص بنیادین چیزی جز کیفیات محلی نیستند، یعنی خواص کاملاً درونی طبیعی محل‌ها یا ساکنان محل‌هایند. خود لوئیس پیشنهاد اولی را ضروری و پیشینی می‌دانست. پیشنهاد دوم را فیزیک جدید ردّ می‌کند؛ از این روی لوئیس همان‌طور که خود می‌گوید (Lewis, 1986, p.xI)، مقصودش دفاع از معقولیت آن است.* دیوید لوئیس که از جمله آخرین و قوی‌ترین مدافعان ضد ذات‌گرایی است نه از صدق آن بلکه از معقولیت آن دفاع می‌کند.

* در مورد «رویداد هیومی»، ر.ک: Ellis, 2001 / Weatherson, 2016, section 5. بخش 9-1 و

یادداشت‌های 9 و 11 آن، و بخش 4-4.

۲-۱. هستی‌شناسی

در غرب هستی‌شناسی مابعدنیوتنی عمدتاً هستی‌شناسی‌ای «ضد ذات‌گرا» است. نیوتن سرمنشأ ضد ذات‌گرایی است. نیوتن با این ادعا نتوانسته است علت یا علل امثال خواص جاذبه را از روی پدیده‌ها کشف کند، وارد ساختن مابعدالطبیعه در علوم فیزیکی را بی‌فایده می‌بیند و از این روی در تبیین پدیده‌ها بحث از علت‌های چهارگانه / رسطو و علت صوری مدرسیان را کنار می‌گذارد. با کنار گذاشتن بحث از علت صوری که برابر با ذات شیء است، بحث از ذات و خواص ذاتی شیء نیز کنار گذاشته می‌شود. او هرچند به وجود واقعیت‌های مادی باور دارد، واقعیت‌های مادی و مادیات را دارای ذات و خواص ذاتی نمی‌داند. از نظر او هر کسی که در موضوعات فلسفی دارای قوه فکری شایسته‌ای است، هیچ‌گاه نمی‌تواند گرفتار باور به ذات و خواص ذاتی باشد. او در مثال معروفی که دارد و از جاذبه زمین سخن می‌گوید، معتقد است بین زمین و چیزی که جذب زمین می‌شود، «خلأ» وجود دارد و بنابراین نمی‌توان به جاذبه‌ای فطری، جبلی و ذاتی قایل شد و از این روی جاذب بودن زمین باید نه ناشی از ذات و خواص ذاتی زمین بلکه باید ناشی از فعل و خواست الهی باشد.**

جان لاک که چند سالی پیش از نیوتن متولد شده است، ذات‌گراست. لاک با پذیرش ذات (جوهر) و کیفیات اولیه و ثانویه‌ای که ذات در خارج داراست، عالم ماده را دارای ذات و خواص ذاتی می‌داند و از آنجا که به علیت و ضرورت باور دارد و ریشه علیت را در توانایی‌های ذات می‌داند، ذات و بنابراین عالم ماده را نه منفعل بلکه فعال به شمار می‌آورد (Locke, 1924, 2, 21, 4; 1, 312 and 2, 21, 5; 1, 313). در مقابل، بارکلی که در ۴۶ سالگی نیوتن متولد شده است و مابعدنیوتنی است T با ایده ضد ذات‌گرایی نیوتن آشناست و برای نمونه یقین دارد «نیوتن جاذبه را نه کیفیتی طبیعی یا جسمانی حقیقی بلکه به منزله فرضیه‌ای ریاضی به کار می‌برد» (بارکلی،

** در مورد ضد ذات‌گرایی فیزیک نیوتنی، ر.ک: Ellis, 2001, pp.3-3 and 8-2 و به‌خصوص بخش 3-8، فقره منقوله از نامه نیوتن به بنتلی به سال ۱۶۹۲ / Newton, 1934, 2, p.314.

درباره حرکت، ۱۷، ۴، ص ۲۸، در: Berkeley, 1948). بارکلی در توافق با نیوتن و در تخالف با لاک است. بارکلی با باور به «ذهنی» بودن کیفیات اولیه و ثانویه به انکار «ذات» می‌پردازد و از این روی عالم ماده را عالمی بی‌خاصیت می‌داند و از آنجا که به علیت و ضرورت مادی باور ندارد و چیزهای محسوس را علت‌های فعال به شمار نمی‌آورد، نه نب فعال بودن عالم ماده، بلکه به منفعل بودن آن و به عدم وجود ذات آن معتقد می‌شود (بارکلی، ۱۳۷۵، ۱، ۹، ص ۲۶-۲۷).

تقابل بین ذات‌گرایی و ضد ذات‌گرایی را نزاع قرن هجدهمی بین نیوتنی‌ها که نماینده این دیدگاه بودند که طبیعت بی‌جان بالذات منفعل است و لاینیتسی‌ها که معتقد بودند جهان بی‌جان دارای برخی قوای فعال است، شعله‌ور ساخت. نیوتن و بارکلی قوای علی اشیا را نه در اشیا بلکه از بیرون، از ناحیه عاملیت خداوند می‌دانستند و هیوم قوای علی اشیا را بالکل غیر موجود می‌دانست. در مقابل، لاینیتس (Leibniz) اشیا را از درون دارای قوای علی دانسته و آنها را «نیروهای زنده» (Vires Vivae) می‌دانست که به اشیا طبیعی جان می‌بخشند (Ellis, 2001, pp.263-264). قرن‌ها تصور بر این بود که نیوتنی‌ها در این نزاع برنده‌اند. پیروزی نیوتن‌گرایی در فلسفه طبیعی به پیروزی هیوم‌گرایی در مابعدالطبیعه رهنمون شده بود (Ibid, p.265).

هیوم نیز تصور «ذات» را نه از انطباعات و نه از تصورات قابل کسب می‌داند و از این روی نه به «ذات» داشتن عالم ماده و نه به خاصیت ذاتی داشتن آن باور دارد و از آنجا که به علیت و ضرورت باور ندارد، بلکه رابطه علی را امری ناشی از عادت تلقی می‌کند (Hume, 1951, 1, 3, 14, p.165)، باید به علیت مادی و فعال بودن آن نیز باور نداشته باشد.

هیوم همانند نیوتن وجود قوای علی در ماده بی‌جان را انکار کرد؛ اما بر خلاف نیوتن مفهوم قوه علی را که عاملیت الهی و انسانی را در بر می‌گرفت، بالکل رد کرد. هیوم در طبیعت هیچ گونه رابطه‌ای علی و ضروری نمی‌دید و از این روی قوانین طبیعت را صرف قواعد می‌دانست (Ibid).

در مابعدالطبیعه هیومی اشیا دارای هیچ خواص سرشتی درونی نیستند و رفتار و افعال اشیا نه از طریق خواص درونی‌شان بلکه از طریق قوانین طبیعت که قراردادی و اتفاقی به شمار آمده‌اند، تعیین می‌شوند (Ibid, pp.44-45). در این مابعدالطبیعه اشیا دارای هیچ قوا، استعدادها و گرایش‌های علی نیستند و رفتار و افعال اشیا به جای اینکه ضروری باشند، اتفاقی و شانسی‌اند (Ibid, p.46).

مابعدالطبیعه هیومی هم مورد اقبال ایدئال‌گرایان و هم مورد اقبال تجربه‌گرایان بعدی واقع شد. کانت با کنار گذاشتن هستی‌شناسی و پیش‌کشیدن معرفت‌شناسی و با کنار نهادن این فرض مشهور که معرفت عبارت از مطابقت ذهن با عین است و پیش‌کشیدن این فرض انقلابی خود که معرفت عبارت از مطابقت عین با ذهن است (کانت، ۱۳۸۳، B, XVI، ص ۳۰)، به کلی بحث از ذات و خواص ذاتی را کنار گذاشت و محور معرفت را به جای اینکه عین و واقع قرار دهد، ذهن قرار داد. تجربه‌گرایان بعدی نیز این پیشنهاد ارسطویی را که هویت یک چیز بر طبیعت ذاتی آن چیز وابسته است، رد کردند (Ellis, 2001, p.48). آنان قوا و استعدادها علی اشیا را نه خواص ذاتی آنها بلکه خواصی دانستند که از طریق قوانین طبیعت که قوانینی ممکن به شمار آورده‌اند و می‌توانستند قوانین دیگری جایگزین آنها شده باشند، تعیین می‌شوند (Ibid, p.47).

دیدگاه‌های کانت و تجربه‌گرایان زمینه‌ای فراهم ساخت که فلسفه‌های بعدی ذات و عین را به حاشیه رانده، به تحلیل‌های منطقی علاقه‌مند شدند. حاصل آن در دو قرن اخیر ظهور فلسفه‌های تحلیلی و فلسفه‌های زبانی است که به تعبیر الکساندر برد، به لطف دیدگاه‌های ضد مابعدالطبیعی‌ای که داشتند، از فلسفه‌ها و فلسفه علم‌های ذات‌گرایانه مانع شده، به اشاعه فلسفه علم‌های ضد ذات‌گرایانه یاری رساندند (See: Bird, 2009, p.497).

اما فلسفه‌های تحلیلی عمدتاً با دو محدودیت مهمی که داشته‌اند، پیگیری شدند: یکی عبارت است از نیاز به گسترش و دیگری عبارت است از نیاز به واقع‌گرایی. فلسفه‌های تحلیلی تحت تأثیر هیوم‌گرایی به این تصور روی آوردند که برای تبیین

چیزی که گزاره مفروضی را صادق سازد، باید بتوانیم این گزاره را به زبان مصداقی (Extentional Language)، یعنی به زبانی که عباراتش به چیزهایی که در حوزه خاصی قرار دارند، بیان کنیم و این زبانی نبود که در آن بتوانیم به انواع یا خواص چیزهایی که در این حوزه وجود دارند، اشاره کنیم. تحلیل‌های زبانی فلسفه‌های تحلیلی نیازمند گسترش بودند. فلسفه‌های تحلیلی با عدم واقع‌گرایی نیز مواجه بودند. فلسفه‌های تحلیلی به حوزه اشیای واقعی باور ندارند و از این روی نمی‌توانند گزاره‌هایی به دست دهند که به تطابق آنها با واقع و صادق بودن آنها باور داشته باشند (Ibid, pp.269-270). در فلسفه‌های تحلیلی یک چیز دارای خواص، روابط یا جوهر نیست؛ فقط دارای محمولات است. از نظر فلسفه‌های تحلیلی، جهان فقط عبارت از افراد و مجموعه‌های افراد است و خواص، روابط و جوهرها اگر که اصلاً بتوان درباره آنها سخن گفت، از طریق مصداق‌هایشان شناخته می‌شوند؛ برای نمونه خاصیت زرد بودن عبارت از مجموعه همه اشیای زرد است و مس عبارت است از مجموع همه چیزهایی که مسی هستند (Ibid, pp.271-272).

۲-۲. معرفت‌شناسی

ضد ذات‌گرایی مابعدنیوتنی در معرفت‌شناسی خود با باور به اینکه عالم ماده بی‌خاصیت و منفعل است، به این فکر دامن زد که اشیای مادی در درون خود دارای ذات و خواص ذاتی نیستند. هیوم، کانت، پوزیتیویست‌ها و فلسفه‌های تحلیلی و زبانی این فکر را در سطح وسیعی گسترش دادند و غالب فلسفه‌ها و فلسفه علم‌هایی که حتی امروزه در مغرب‌زمین و در ایران‌زمین مطرح و شناخته شده‌اند، بر بستر این فکر به بار نشستند. غالب این گونه فلسفه‌ها و فلسفه علم‌ها شناسایی ما از اشیای مادی را نه شناخت خواص یا کیفیات ذاتی آنها بلکه بنا به واقع (de facto) ای که دارند، بلکه تعبیر و تفسیر ما از آنها بنا به تعریف، بنا به قرارداد و بنا به قول (de dicto) ای* که از

* در مقابل (طبق شیء) «de re» و (طبق واقع) «de facto» معمولاً «de dicto» را به «طبق گفته» و «طبق قول» (قولی که اعم از امثال جمله، عبارت یا گزاره است) ترجمه می‌کنند. در ادبیات فلسفه و

آنها داریم، دانستند (ر.ک: دادجو، ۱۳۹۷، بخش ۲)؛ برای نمونه فلسفه‌های تحلیلی غالباً بدون اینکه به نیاز به واقع‌گرایی توجه داشته باشند، پیگیری شده‌اند. به نظر می‌رسد تحلیل‌هایی که آنها از گزاره‌های موجّه (دارای وجه ضرورت، امکان یا امتناع) و شرطی «جهان‌های ممکن» به دست داده‌اند، نیاز به واقع‌گرایی را نادیده گرفته‌اند. فلسفه‌های تحلیلی با عدم باور به ضرورت‌های موجود در جهان، برای اینکه شرایط صدق موجّه‌ها و شرطی‌ها را به دست دهند، به جهان‌های ممکن متصل شدند. به نظر می‌رسد دلیل نیاز به جهان‌های ممکن این باشد که اگر این جهان تنها واقعیت باشد و از نظر آنها واقعیتی غیر موجّه (فاقد وجه ضرورت) باشد، حقایق بیان‌شده در گزاره‌های موجّه و شرطی با هیچ چیزی که در جهان بالفعل و غیر موجّه هیومی در تطابق باشند، وجود نخواهند داشت. فلسفه‌های تحلیلی برای تبیین اینکه چه چیزی آنها را صادق می‌سازد، نیازمند جهان‌های ممکنی شدند که به خوبی جهان ما می‌توانستند وجود داشته باشند. فلسفه‌های تحلیلی با این کار از نظریه تطابق صدق، تفسیری به دست دادند که استدلال ویرانگری علیه خود نظریه تطابق صدق شد (Ibid, pp.270-271).

فلسفه‌های تحلیلی تحت تأثیر هیوم‌گرایی به وجود خواص و روابط و جوهرها باور نداشتند و تحت تأثیر اسم‌گرایی (Nominalism) آنها را اسم‌هایی می‌دانستند که از طریق مصداق‌هایشان شناخته می‌شوند؛ برای نمونه مس عبارت از مجموع همه چیزهایی بود که مس هستند (Ibid, p.272). بدین طریق فلسفه‌های تحلیلی در کشف شرایط صدقی که واقع‌گرایانه باشد، ناکام ماندند و در معرفت‌شناسی خود به جای دفاع از نظریه تطابق صدق به دفاع از نظریه صیانت صدق روی آوردند و وظیفه منطق را نه صیانت از واقع بلکه صیانت از صدق دانستند (Ibid, pp.268-269). بدین ترتیب معرفت به اشیا و امور نیز نه طبق واقع آنها بلکه بنا به تعریف و

فلسفه علم «de dicto» را عمدتاً معادل با «طبق تعریف» (By Definition) و «طبق قرارداد» (By Convention) به کار می‌برند و به نظر می‌رسد «de dicto» به معنای «طبق قول» باشد.

قراردادی که از آنها داریم، تلقی گردیده‌اند و این گونه معرفت‌ها نه توضیح و تبیین درست یک چیز بلکه «بهترین توضیح» و «محتمل‌ترین توضیح» به شمار آمده‌اند.

۲-۳. روش‌شناسی

در عرصه روش‌شناسی نیز پس از آنکه نیوتن و مابعدنیوتنی‌ها در ذات و خواص ذاتی داشتن اشیای مادی خدشه کردند، به تدریج استقرا و قیاس نیز که بر کشف خواص ذاتی شیء مبتنی بودند، مورد تردید واقع شدند.

در دهه‌های اخیر در کنار استنتاج قیاسی و استنتاج استقرایی نوع سومی از استنتاج تحت عنوان «استنتاج فرضیه‌ای» مورد بحث و نقد قرار گرفته است. درون‌مایه اصلی «استنتاج فرضیه‌ای» بر این است که انسان از این حقیقت که فرضیه خاصی شواهد و قرائن را تبیین می‌کند، صدق آن فرضیه را استنتاج می‌کند. بر این اساس انسان از این مقدمه که فرضیه خاصی نسبت به فرضیه‌های دیگر از شواهد و قرائن «تبیین بهتری» به دست می‌دهد، این نتیجه را استنتاج می‌کند که آن فرضیه صادق است (ر.ک: هارمن، ۱۳۸۴). پس از آنکه چارلز سندرس پیرس (در دهه ۱۹۳۰-۱۹۴۰) این ایده را مطرح ساخت و افرادی همچون هارمن (۱۹۶۵)، بردی (۱۹۷۰)، هانسن (۱۹۷۲)، بوید (۱۹۸۰)، کارترایت (۱۹۸۳) و پسیلوس (۱۹۹۹) به گسترش و توسعه آن دامن زدند، فیلسوفان و معرفت‌شناسان برای حل مسائلی همچون وجود عالم خارج، معرفت ما به وجود عالم خارج و معیار ارزیابی این معرفت به شیوه‌ای متوسل شدند که آن را شیوه‌ای از «استنتاج فرضیه‌ای» دانسته، «استنتاج از راه بهترین تبیین» نامیدند (رضایی، ۱۳۸۳/علیزاده ممقانی، ۱۳۸۶/طالقانی، ۱۳۹۱).

در دهه‌های اخیر در درون روش‌شناسی مابعدنیوتنی «فلسفه علم»‌هایی که تحت تأثیر هیوم، کانت و فلسفه‌های تحلیلی و زبانی نسبت به فلسفه علوم طبیعی و بعدها نسبت به فلسفه علوم انسانی، در عرصه هستی‌شناسی دارای دیدگاه‌های غیرذات‌گرایانه و به تبع آن در عرصه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، دارای دیدگاه‌هایی غیرواقع‌گرایانه بوده‌اند، از همین روش تبعیت کرده‌اند. ابزارگرایی، انسجام‌گرایی، کل‌گرایی، عمل‌گرایی

نیز ساختارگرایی مبتنی بر برنامه‌های پژوهشی *لاکاتوش*، ساختارگرایی مبتنی بر پارادایم‌گرایی کوهن و هرج و مرج‌گرایی *فایربند* از جمله این گونه فلسفه علم‌هایند. این گونه روش‌شناسی‌ها و فلسفه‌علم‌ها روش علم را «استنتاج از راه بهترین تبیین» می‌دانند و علم را نه «مطابق با واقع» بلکه «بهترین توضیح از واقع» و «محتمل‌ترین توضیح از واقع» «نزد دوستداران این روش» می‌دانند.

۳. ذات‌گرایی جدید

۳-۱. مابعدالطبیعه جدید

امروزه در چهارچوب جریان ضد ذات‌گرایی معاصر عمدتاً تصور می‌رود که بحث از ذات و خواص ذاتی (واقعیت و خواص واقعی) شیء بحثی کهنه و مربوط به دوران باستان، قرون اولیه اسلامی و قرون وسطی (دوران ذات‌گرایی قدیم، دوران پیشانیوتنی) است. این تصور را فلسفه‌ها و فلسفه‌علم‌های مابعدنیوتنی که به انکار ذات و خواص ذاتی رهنمون شده‌اند، به بار آوردند. اکنون نیز فلسفه‌ها و فلسفه علم‌های معاصر به این توهم دچارند که موجودات دارای ذات و خواص ذاتی یعنی واقعیت و خواص واقعی از ناحیه خود نیستند، بلکه ما انسان‌ها هستیم که آنها را از منظر خودمان و طبق تعریف و قرارداد خودمان مورد بحث قرار می‌دهیم و از این روی شناخت ما از آنها نه طبق واقع آنها، آن گونه که هستند، بلکه طبق قول ما از آنها، آن گونه که مورد تعریف و قرارداد ما هستند، می‌باشند.

در چهل سال اخیر تحت تأثیر فیزیک کوانتوم و گسست‌های کوانتومی در عرصه فلسفه و فلسفه علم* جریانی به بار نشسته است که از جهتی احیای همان جریان

* فیزیک کوانتوم در پی توانایی بسیار بالایی که در شکافت ذرات اتمی و زیراتمی و در شناخت ذرات نور و موج، از خود نشان داد و به‌درستی به تمدن صنعتی معاصر دامن زد، به دو فکر مقابل هم رهنمون شد: الف) این فکر مکتب کپنهاکی ملهم از پوزیتیویسم و قراردادگرایی آن زمان که ذرات اتمی و زیراتمی به جای اینکه واقعاً وجود داشته باشند، صرف قرارداد بین دانشمندانند؛ ب) این فکر که ذرات اتمی و زیراتمی به دلیل اینکه به توفیقات صنعتی رهنمون شده‌اند، نمی‌توانند صرف قرارداد بین

ذات‌گرایی قدیم است و با نظر به علوم طبیعی و مهندسی معاصر بر این باور واقع‌بینانه است که موجودات به جای اینکه درون‌تهی، غیر فعال و بی‌خاصیت (Inert) باشند، در درون خود دارای قوا، استعدادها و گرایش‌های علی‌ای هستند که ذات و خواص ذاتی آنها را تشکیل داده، سرشت آنها را فعال (Active) و پویا می‌سازند. ** مادّیات و مجردات از جمله این گونه موجودات‌اند. آنها واقعاً وجود دارند و دارای ذوات و خواص ذاتی واقعی‌اند. شناخت درست ما از آنها نیز بر خلاف نظر ضد ذات‌گرایان که شناختی غیرواقعی و طبق تعریف و قرارداد به شمار می‌آید، شناختی واقعی و مطابق با واقع آنها خواهد بود.

ذات‌گرایی جدید مابعدالطبیعه‌ای است که هرچند بازگشت (Reversion) به ذات‌گرایی قدیم نیست،*** از سویی روایت جدیدی (Modern Version) از ذات‌گرایی قدیم یعنی مابعدالطبیعه ارسطویی است (Ellis, 2002, p.1)؛ از سوی دیگر مابعدالطبیعه جدید و جامعی است که خود را در مقابل ضد ذات‌گرایی یعنی

دانشمندان- که هر آن ممکن است تغییر یابند و از این روی توفیقات صنعتی نیز باید کأن لم یکن تلقی شوند- باشند (برای معرفی اولیه این دو دیدگاه، ر.ک: گلشنی، ۱۳۶۹، ص ۱۹۱-۲۰۵).

** الیس (Ellis, 2001, pp.1-2) بر این گونه مباحث و بر اینکه ریشه‌های جدید این گونه مباحث را در فیزیک کوانتوم می‌بیند، تصریح دارد. او هرچند در اینجا از باب مثال به فیزیک کوانتوم اشاره می‌کند، با توجه به اینکه در جای دیگر (Ibid, p.5) نیز همین مطلب را تکرار می‌کند و در جای دیگر (Idem, 2009, pp. 1-2) می‌گوید، در فصل ۴ همین کتاب (Ibid, pp.73-91) می‌کوشد واقع‌گرایی در فیزیک کوانتوم را جزو مابعدالطبیعه خود قرار دهد، به نظر می‌رسد نزد او فیزیک کوانتوم اصلی‌ترین ریشه ذات‌گرایی جدید است.

*** الیس (Idem, 2001, pp.1-2) بر این گونه مباحث و بر اینکه ریشه‌های جدید این گونه مباحث را در فیزیک کوانتوم می‌بیند، تصریح دارد. او هرچند در اینجا از باب مثال به فیزیک کوانتوم اشاره می‌کند، با توجه به اینکه در جای دیگر (Idem, 2002, p.5) نیز همین مطلب را تکرار می‌کند، و در جای دیگر (Idem, 2009, pp.1-2) می‌گوید، در فصل ۴ همین کتاب (pp.73-91) می‌کوشد واقع‌گرایی در فیزیک کوانتوم را جزو مابعدالطبیعه خود قرار دهد، به نظر می‌رسد نزد او فیزیک کوانتوم اصلی‌ترین ریشه ذات‌گرایی جدید است.

مابعدالطبیعه هیومی تا حال حاضر می‌بیند (Idem, 2001, pp.6-7). همان طور که مابعدالطبیعه هیومی که عموم فلسفه‌ها و فلسفه علم‌های معاصر را نیز در بر می‌گیرد، مابعدالطبیعه فراگیری است و تقریباً در همه حوزه‌های فلسفه دارای استلزاماتی است، ذات‌گرایی و ذات‌گرایی جدید نیز بر همین گونه است (Ibid, p.12).

این جریان در هستی‌شناسی خود به ذات و خواص ذاتی شیء (واقعیت و خواص واقعی شیء) باور دارد و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی خود را بر اساس ذات و خواص ذاتی شیء پیش می‌برد. در میان فیلسوفان علم آمریکایی *ایوان فالز* (Evan Fales) *جان هیل*، *جورج بیلر* (George Bealer)، *سیدنی شومیکر* (Sydney Shoemaker)، *کراو فرد الدر* (Crawford Elder)، *نانسی کارترایت* (Nancy Cartwright)، *پل موزر* (Paul Moser)، *هیلاری کرنبلت* (Hilary Kornblith) و در میان فیلسوفان علم استرالیایی *جان بیگلو* (John Bigelow)، *جورج مولنار* (George Molnar)، *چارلز مارتین*، *کارولین لیرز* (Caroline Lierse)، *برایان الیس* و *هاوئرد سنکی* از جمله مدافعان ذات‌گرایی جدیداند. *استاتیس پسیلوس* (Stathis Psillos) *اهل یونان* و *نیکولاس ماکسول* (Nicholas Maxwell) و *الکساندر برد* (Alexander Bird) *اهل انگلیس* نیز از دیگر مدافعان ذات‌گرایی جدیداند؛ اما بی‌تردید *برایان الیس* رهبر این جریان به شمار می‌آید.

ذات‌گرایی جدید هرچند روایت جدیدی از ذات‌گرایی قدیم است، ریشه‌های جدید خود را در فیزیک کوانتوم قرن بیستم و برای نمونه در گسست‌های کوانتومی می‌بیند. ذات‌گرایی جدید درنهایت همین گسست‌های کوانتومی را ایجادکننده تمایزهای واقعی بین انواع ذوات (جواهر)، خواص و فرایندهای طبیعی می‌داند (See: Ibid, p.2). ذات‌گرایی جدید بر اساس همین گسست‌های کوانتومی و ذات و خواص ذاتی داشتن همین کوانتوم‌های گسسته، ذات و خواص ذاتی اشیا را بر بنیان ذرات اتمی و زیراتمی آن‌ها مورد جست‌وجو قرار می‌دهد و افراد انواع ذرات اتمی را عبارت از مجموعه خواص ذاتی ثابتی می‌داند که منشأ عضویت آن فرد در نوع خود است. همه افراد یک نوع عبارت از «دسته‌های خواص با هم ثابت» اند؛ از این روی معیار عضویت

در نوع، داشتن همان «دسته‌های خواص با هم ثابت» است و نوع‌بودن انواع طبیعی به همین «دسته‌های خواص با هم ثابت» است (See: Bird, 2015, pp.1-30). بر این اساس نوع ذرات اتمی و زیراتمی و به تبع آنها نوع اشیای طبیعی و افراد آنها عبارت از «مجموعه خواص با هم ثابت» ای هستند که به دلیل «خواص ثابت» بودنشان «خواص ذاتی» نوع به شمار می‌آیند. این گونه خواص ذاتی خواصی هستند که در ذات و سرشت شیء ریشه دارند.

۲-۳. هستی‌شناسی

الیس در وهله نخست بر این باور است که بدون دیدگاهی الهیاتی نمی‌توان از ساختار جهان و قوانین طبیعت توضیح بهتری به دست داد (Ellis, 2001, p.251). وی در ذات‌گرایی جدید خود هستی‌شناسی را با بحث از انواع طبیعی و ذوات و خواص ذاتی افراد و انواع شروع می‌کند. او بر این دیدگاه است که ارسطو به انواع طبیعی باور داشته است (ولو اینکه آنها را انواع طبیعی ننامیده است) (Ibid, p.2). او همین طور ایده ذات و خواص ذاتی ارسطویی را حفظ می‌کند (Idem, 2002, p.12). از نظر او در علوم طبیعی انواع طبیعی از جمله نخستین موضوعات تحقیق‌اند... و اگر بناست هستی‌شناسی‌ای بسازیم که در مورد جهان آن گونه که آن را می‌فهمیم کفایت کند، باید از انواع طبیعی توضیحاتی به دست دهیم (Idem, 2001, p.67).

به باور الیس ما انسان‌ها امثال اشیاء، رویدادها، فرایندها، خواص، اشکال، جوهرها، امواج، افکار، استدلال‌ها و غیره را از طریق طبقه‌بندی توصیف می‌کنیم (Ibid, p.17) و طبقه‌بندی‌هایی که به دست می‌دهیم، نه دلبخواهی بلکه بر طبیعت آدمی و طبیعت جهانی که به آن واکنش نشان می‌دهیم، مبتنی‌اند (Ibid, p.18). ما در واکنش به اشیای همانند یا مشابهی که در جهان وجود دارند، موجودات مشابهی هستیم و بر این دیدگاهیم که اشیای مشابه دارای چیز مشترکی هستند (Ibid). آنها در یک امر کلی اشتراک دارند (Ibid, p.19) و این امر کلی نوع و در امور طبیعی نوع طبیعی آنها را تشکیل می‌دهد. انواع طبیعی عینیت دارند و هویت آنها به ما وابسته نیست. تمایز آنها از

یکدیگر به تفاوت‌های درونی آنها و به طبایع درونی افرادشان و تمایز آنها از سایرین به ذوات واقعی و خواص ذاتی‌ای که دارند، وابسته است (Ibid, pp.19 and 21). انواع طبیعی یا ثابت یا قابل تغییرند. اشیای ساده همچون ذرات بنیادین، متشکل از انواع طبیعی ساده‌اند. اشیای پیچیده و پیچیده‌تر همچون اشیای فراذره‌ای، متشکل از انواع طبیعی پیچیده‌اند و هر دو دارای قوای علی و فاعلی‌اند و قوه تغییر را دارند (Ibid, p.21). انواع طبیعی دارای ذوات واقعی‌اند. تحقق انواع طبیعی به سلسله‌مراتب طبیعی است و نه تنها انواع طبیعی اشیا، بلکه انواع طبیعی رویدادها، انواع طبیعی فرایندها، انواع طبیعی خواص و انواع طبیعی روابط نیز دارای ذوات واقعی خواهند بود. اشیا، خواص و فرایندهایی که در جهان وجودی بنیادین دارند، همگی نمونه‌های انواع طبیعی‌اند (Ibid, p.22). هر نوع طبیعی دارای طبقه‌ای است که عبارت از طبقه افراد آن است و مجموعه نمونه‌های نوع را تشکیل می‌دهد (Ibid, p.23). اشیا و جوهرها نمونه‌های انواع طبیعی جوهری، رویدادها یا فرایندها نمونه‌های انواع طبیعی دینامیکی، و خواص، روابط یا ساختارها نمونه‌های انواع طبیعی خاصیتی‌اند (Ibid). او حتی خود جهان را نمونه‌ای از یک نوع طبیعی می‌داند (Ibid, p.251).

خواص و ساختارهای درونی اشیا همان چیزهایی هستند که آنها را آن چیز می‌سازند و از این روی عین ذوات واقعی‌اند (Ibid, p.31). آنها عبارت از قوا، استعدادها و گرایش‌های علی درونی اشیا‌اند و... خواصی اصیل... و اساسی‌اند (Ibid, p.49). خواص ذاتی متعلق به انواع طبیعی خواصی سرشتی‌اند و عبارت از قوا، استعدادها و گرایش‌های علی در درون افرادند (Ibid, p.106) و از خواص ذاتی نوع اشیا حکایت دارند (Ibid, p.55). به نظر می‌رسد جهان پویاست و از چیزهایی ساخته شده است که همواره با یکدیگر در ارتباط‌اند (Ibid, p.61).

فرایندهای طبیعی نیز عموماً تجلیات سرشت‌های پایه‌ای اشیا و قوای علی آنها‌اند و از آنجا که قوانین طبیعت مستقیماً بر خواص سرشتی طبیعی اشیا مبتنی‌اند، باید مستقیماً در این خواص ریشه داشته باشند (Ibid, p.217). از این روی خواص ذاتی اشیا

صادق سازندگان قوانین طبیعت‌اند و هر چیزی که دارای این خواص است، باید مطابق با این قوانین سرشته رفتار باشد (Ibid). از همین روست که قوانین طبیعت ضروری‌اند (Ibid, p.215).

ذات‌گرایی جدید علاوه بر مادیات، مجردات و مشخصاً نفس آدمی را نیز دارای ذات و خواص ذاتی می‌داند. از نظر *الیس* همه موجودات دارای قوای علی و فراعلی‌اند؛ اما جانداران بیش از بی‌جان‌ها و انسان‌ها بیش از سایر جانداران دارای قوای فراعلی‌اند (Idem, 2012, p.143). انسان دارای قوه فراعلی منحصربه‌فردی به نام «اختیار» است (Ibid) و این قوه به انسان عاملیت داده و آدمی در درون خود با ایجاد سرشت‌های جدید به سمت اخلاقیات یعنی ایدئال‌های اجتماعی رهنمون می‌شود (ر.ک: Ibid, p.101). ایدئال‌های اجتماعی یا ایدئال‌های شخصیت یا ایدئال‌های اجتماع‌اند (Ibid, p.1). ایدئال‌های شخصیت تحت اصول اخلاقی فردگرایانه و ایدئال‌های اجتماع تحت اصول اخلاقی اجتماعی مورد بحث واقع می‌شوند. اصول اخلاقی فردگرایانه اصولی فطری (Ibid, p.7) و درونی (Ibid, p.24) بوده و عبارت از فضایی هستند که جهانی بوده و مستلزم هیچ گونه قانون‌گذاری نیستند (Ibid). اصول اخلاقی اجتماعی یا بر طبیعت آدمی مبتنی‌اند یا بر طبیعت آدمی مبتنی نیستند (برای اشاره تلویحی به آن، ر.ک: Ibid, p.26). اصول اخلاقی اجتماعی‌ای که بر طبیعت آدمی مبتنی‌اند، ایدئال‌های اجتماعی‌اند و از انواع جنسی خواص سرشتی نوع آدمی به شمار می‌آیند (Ibid, p.101). اصول اخلاقی اجتماعی‌ای که بر طبیعت آدمی مبتنی نیستند، بر قوانین یا آداب و رسوم جامعه مبتنی‌اند (ر.ک: Ibid, p.29).

الیس بین علوم طبیعی و علوم انسانی فرق گذاشته است (Idem, 2001, p.184) و برای نمونه علم اقتصاد و بنابراین امثال اخلاقیات را از جمله موجودات و فرایندهایی دانسته است که به جای ذوات واقعی یعنی ذوات طبق واقع (de facto)، دارای ذوات اسمی یعنی ذوات طبق قول (de dicto) یعنی ذوات طبق اعتبار و قرارداد می‌داند (Ibid, p.185). بر این اساس اصول اخلاقی فردگرایانه که بر ذات و فطرت آدمی

مبتنی‌اند، دارای ذوات و خواص ذاتی طبق واقع خواهند بود؛ اصول اخلاقی - اجتماعی - عام که بر طبیعت آدمی مبتنی‌اند، دارای ذوات و خواص ذاتی طبق قول مورد توافق و قرارداد عموم خواهند بود و اصول اخلاقی - اجتماعی غیر عام که بر طبیعت آدمی مبتنی نیستند، ذوات و خواص ذاتی طبق قول مورد توافق جوامع و فرهنگ‌های خاص خواهند داشت.

۳-۳. معرفت‌شناسی

ذات‌گرایی جدید در عرصه معرفت‌شناسی، همچون واقع‌گرایی علمی معاصر، به واقع‌گرایی تقریبی گرایش دارد. واقع‌گرایی علمی به لحاظ مابعدالطبیعی به وجود اشیایی مستقل از ذهن آدمی و به لحاظ معرفت‌شناختی، به امکان معرفت به آن اشیا یعنی به صادق بودن معرفت ما به آن اشیا باور دارد؛ اما بهترین نظریات علمی را نظریاتی می‌داند که از جهان مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیری که مستقل از ذهن است، توصیفات تقریباً صادقی به دست می‌دهند (Chakravartty, 2007, pp.8-9 and 29) و با این باور که نظریات فقط تقریباً صادق‌اند (Ibid, p.89)، تصریح می‌کند که اگر نظریات علمی صادق یا کاذب یا تقریباً صادق نباشند، علم چیزی جز تعابیر کنایی و ساختگی نخواهد بود (Ibid, p.195). واقع‌گرایی تقریبی با نظر به تغییر نظریه‌ها و با نظر به امثال اینکه موجودات فیزیکی به قدری پیچیده‌اند که در چهارچوب قوانین بنیادین فیزیک قابل توضیح نیستند، علم را (بدون تفکیک صریح بین علم به معنای دانش، علم به معنای معرفت‌های متعدد به یک چیز، و علم به معنای تک‌تک گزاره‌های علمی صادق) نه توضیح صادق واقعیت‌های فیزیکی بلکه توضیح تقریباً صادق از واقعیت‌های فیزیکی می‌داند (برای نمونه، ر.ک: Cartwright, 1989, p.3).

۳-۴. روش‌شناسی

در عرصه روش‌شناسی، ذات‌گرایان جدید به‌ویژه *برایان الیس* دوباره مسئله استقرا را احیا کردند. آنان مسئله استقرا را نه بر اساس منطق بلکه بر اساس تجربه و اصول موضوعه تجربی حل می‌کنند. آنان استقرا را بر اساس تجربه و اصول موضوعه‌ای که راجع به «انواع طبیعی» دارند، توجیه می‌کنند. آنان بر این استدلال‌اند که جهان دارای

ساختار انواع طبیعی بنیادین است. از نظر الیس اهمیت این استدلال در این است که این ایده را که طبیعت یکنواخت است، پرمایه می‌سازد (Ellis, 2001, p.285). غالب آنان یکنواختی طبیعت را دلیل موفقیت استقرا می‌دانند؛ در عین حال یکنواختی طبیعت را نه از طریق استقرای یکنواختی در گذشته و استنتاج یکنواختی در آینده که مستلزم توسل به خود استقرا و دور است (Sankey, 2007, p.80)، بلکه بر اساس ذات‌گرایی علمی خود و بر اساس ذات و خواص ثابت نوع موجودات اثبات می‌کنند. یکنواختی طبیعت به این معناست که انواع بنیادین اشیایی که وجود دارند، انواع طبیعی اشیایی هستند که دارای مجموعه‌ای از خواص ذاتی می‌باشند. از آنجا که همه افراد یک نوع دارای خواص ذاتی یکسانی هستند، اعضای مشاهده‌نشده یک نوع به عنوان اعضای نوعی که در قبل مورد مشاهده بوده‌اند، دارای همان خواص خواهند بود.

به همین دلیل است که وقتی به این نتیجه می‌رسیم که شیء مشاهده‌نشده دارای خاصیتی خواهد بود که اشیای مشاهده‌شده همان نوع، دارای آن هستند، معلوم می‌شود که برحق هستیم؛ زیرا داشتن این خاصیت دقیقاً به معنای داشتن جزوی است که هر یک از افراد یک نوع دارای آن هستند؛ بنابراین آنچه معقول می‌سازد در مورد افرادی که به انواع تعلق دارند، پیش‌بینی‌های استقرایی صادر کنیم، فقط این است که این جزو از طبیعت افراد یک نوع مفروض دارای خواص معینی است؛ بنابراین طبیعت است که بنیان استنتاج استقرایی است (Ibid, p.83).

اما این تمام ماجرا نیست. برای غالب فیلسوفان علم واقع‌گرای معاصر هرچند استفاده از استقرا توجیه‌پذیر است، از آنجا که کشف علت یک چیز بسیار سخت است، توسل به یکنواختی طبیعت، توسل به انواع طبیعی و توسل به ذات‌گرایی علمی نه کاشف از علت یک چیز، بلکه بهترین تبیین از یک چیز است. عموم این فیلسوفان گزاره‌های علمی را «استنتاج از راه بهترین تبیین» می‌دانند و کشفیات علمی موفق امروزی را نه کشف از واقع و کاملاً درست، بلکه بهترین تبیین از واقع و تقریباً درست

تلقی می‌کنند.*

در عین حال نشانه‌هایی است بر اینکه برخی از این فیلسوفان همچون کارترایت در تلاش‌اند علم و گزاره‌های علمی را «استنتاج از راه بهترین علت» بدانند (Psillos, 2009, pp.99-122)؛ اما «استنتاج از راه بهترین علت» چیزی جز صورتی از «استنتاج از راه بهترین تبیین» نیست (Ibid, pp.99-100). در عین حال به نظر می‌رسد هم «استنتاج از راه بهترین علت» و هم «استنتاج از راه بهترین تبیین»، در هر حال، «بهترین علت نزد شخص» یا «بهترین تبیین نزد شخص» باشند* و نتوانند معیار «تبیین علی» و «تبیین درست» یک چیز باشند.

ج) نقد ذات‌گرایی جدید

۱. نقد هستی‌شناختی

ذات‌گرایی جدید در عرصه هستی‌شناسی با ایرادهایی جدی روبه‌رو نیست؛ اما در عرصه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی دچار ایرادهایی است.

۲. نقد معرفت‌شناختی

در ذات‌گرایی جدید و بطورکلی در واقع‌گرایی علمی، بین علم به معنای دانش، علم به معنای معرفت‌های متعدد به یک چیز و علم به معنای تک‌تک «گزاره‌های علمی صادق»، صریحاً فرق گذاشته نشده است. درست است که علم به معنای دانش و علم به معنای معرفت‌های متعدد به یک چیز، به این دلیل که آمیزه‌ای از گزاره‌های درست و نادرست‌اند، «تقریباً صادق»‌اند؛ اما علم به معنای تک‌تک «گزاره‌های علمی صادق» اگر صادق است، در حدودی که صدق می‌کند، کاملاً صادق خواهد بود. بر خلاف دیدگاه‌های مدافعان نظریه «تقرّب به حقیقت» و در توافق با دیدگاه‌های

* برای نمونه الیس (Ellis, 2001, p.286) احتمالی (و بنابراین تقریبی) بودن قوانین طبیعت و (Ibid, pp.146 and 288) «استنتاج از راه بهترین تبیین» را مفروض گرفته است.

** ادعای اینکه فلان تبیین بهترین علت یا بهترین تبیین است، انسان‌ها را در ارائه معیارهای بهترین تبیین دچار تشنگی می‌کند و هر کسی یا عده‌ای از اشخاص به معیارهایی متوسل می‌شوند که در توافق با معیار مورد قبول عام نیست.

موافق با نظریه «کشف حقیقت» به نظر می‌رسد علم (گزاره‌های علمی صادق) در حدودی که صدق می‌کند، نه «تقرّب به حقیقت» بلکه «کشف حقیقت» است. مادیات در فرایند تجزیه و ترکیب خود دارای اجزا، رویدادها، فرایندها و روابط بی‌شماری در درون خود و در ارتباط با سایر مادیات هستند. تجزیه و ترکیب‌پذیری مادیات مانع از آن است که بتوانیم مادیات را دارای حقیقت جامع و فراگیر بدانیم و با این تصور که توانایی شناخت حقیقت جامع و فراگیر یک چیز را نداریم، به «تقرّب به حقیقت آن چیز» قایل باشیم. ما در این عالم خاکی هیچ‌گاه نمی‌توانیم به کل واقعیت یک چیز که بالفعل دارای آن نیست، علم پیدا کنیم بلکه با هر معرفتی که به دست می‌آوریم، به بخشی از واقعیت یک چیز علم پیدا می‌کنیم. واقع‌گرایان تقریبی عدم توانایی گزاره‌های علمی بر کشف «واقعیت جامع و فراگیر یک چیز» را به معنای عدم توانایی آنها بر کشف «بخشی از واقعیت یک چیز» گرفته‌اند؛ حال آنکه گزاره‌های علمی صادق ولو اینکه به کشف «واقعیت جامع و فراگیر یک چیز» نایل نگردند، به کشف «بخشی از واقعیت یک چیز» نایل می‌گردند.

هر واقعیتی دارای اجزا، رویدادها، فرایندها و روابط بی‌شماری است و آدمی ولو اینکه توانایی کشف همه امور مربوط به یک واقعیت را ندارد، می‌تواند به برخی از آنها علم پیدا کند. چنین علمی نه «تقرّب به حقیقت» یک چیز بلکه «کشف حقیقت» آن چیز است؛ منتها در آن حدی که گزاره از آن حقیقت گزارش می‌دهد. در غیر این صورت باید همه گزاره‌های علمی صادق‌ای که انسان‌ها به دست می‌دهند، تقریباً صادق باشند؛ حال آنکه علوم بر گزاره‌های علمی صادق بسیاری مشتمل‌اند که کاملاً صادق به شمار می‌آیند. عموم دانشمندان هم بر این باور نیستند که تک‌تک گزاره‌های علمی صادق «تقریباً صادق»‌اند. برای نمونه اگر بنا بود گزاره‌های علمی صادق مربوط به صنعت هواپیمایی «تقریباً صادق» باشند، هیچ شخص آگاهی جرئت سوارشدن بر هواپیما را نداشت. به‌خصوص واقع‌گرایان تقریبی قوانین طبیعت را قوانینی نه ممکن بلکه ضروری می‌دانند و از این روی باید آنها را نه فقط صادق بلکه بالضروره صادق بدانند

(ر.ک: Ellis, 2001, pp.43, 48 and 52-53). ذات‌گرایان جدید یعنی واقع‌گرایان تقریبی دچار تناقض‌گویی‌اند، از سویی قوانین طبیعت را بالضروره صادق می‌دانند و از سوی دیگر آنها را تقریباً صادق، یعنی احتمالاً صادق (ولو از نوع احتمال بسیار بالای آن) می‌دانند؛ اما اگر چیزی بالضروره صادق است، باید نه تقریباً بلکه مطلقاً صادق باشد.

همه قوانین طبیعت به لحاظ مابعدالطبیعی ضروری‌اند؛ زیرا صدق آنها بر حسب خواص ذاتی انواع چیزهای طبیعی است. در آن مثال که الیس (Ibid, p.35) گفته است الکترون‌ها می‌توانند $P_1, P_2, P_3, \dots, P_n$ باشند، اما می‌تواند خواص ذاتی دیگری باشند که مورد کشف واقع بشوند و بنابراین به معنایی هنوز نمی‌دانیم که الکترون‌ها واقعاً چیست‌اند، معلوم می‌شود که شناخت ما از الکترون‌ها در حد $P_1, P_2, P_3, \dots, P_n$ شناختی بالضروره و صادق و شناخت ما از خواص ذاتی دیگری که مورد شناخت واقع نشده‌اند، شناختی بالامکان و غیرضروری است و از همین روست که شناختی تقریبی است. معرفت ما به اینکه چیزی بالضروره صادق است، عین این است که مطلقاً و نه تقریباً صادق باشد؛ برای نمونه نمی‌توان از سویی قوانین علیّی مربوط به روابط متقابل بین الکترون‌ها را در هر جهانی که الکترون‌ها در آن جهان‌ها وجود دارند، ضروری دانست و از سوی دیگر آنها را تقریباً درست به شمار آورد.

خود الیس هم، به نقل از کریپکی این‌همان‌گویی ممکن را یک ضدّ و نقیض‌گویی می‌داند (در Ibid, p.54). در این صورت اگر الف = ب باشد، این رابطه بالضروره خواهد بود و نه بالامکان و یا از نوع امکان بسیار بالای آن، تا اینکه مستلزم صدق تقریبی باشد.

۳. نقد روشن‌شناختی

در عرصه روش‌شناسی نیز روش «استنتاج از راه بهترین تبیین» به این منظور مطرح شد که عده‌ای «قیاس» و «استقرا» را دچار مشکلات دیدند و به جای استدلال‌های قیاسی و استقرایی به استدلال سومی تحت عنوان «استنتاج از راه بهترین تبیین» روی آوردند

(ر.ک: طالقانی، ۱۳۹۱). چه «استنتاج از راه بهترین تبیین» را استدلال نوعی سومی بدانیم یا این استدلال را به استدلال استقرایی برگردانیم و یا اینکه هر گونه استدلالی را به همین استدلال نوع سوم برگردانیم، همان طور که عده‌ای بر این گونه دیدگاه‌ها هستند (ر.ک: Sankey, 2007, p.84, n.1 / رضایی، ۱۳۸۳، ص ۶۵-۶۶)، «استنتاج از راه بهترین تبیین»، در نهایت توانایی «تقرّب به حقیقت» را دارد و از «کشف حقیقت» ناتوان است.

در عرصه روش‌شناسی، ضدّذات‌گرایان ابطال نظریه‌های پیشین همچون نظریه اتر نوری، اتمیسم شیمیایی قرن هجدهم و فلورزیستون را دلیل بر عدم صدق علم دانسته‌اند (ر.ک: منصور، ۱۳۹۳، ص ۳۳۷ به بعد) و از این روی علم را «استنتاج از راه بهترین تبیین» دانسته‌اند و علم را فقط «بهترین تبیین» و «بهترین توضیح» یعنی «محمّل‌ترین توضیح» به شمار آورده‌اند. ذات‌گرایان جدید که از واقع‌گرایی تقریبی حمایت می‌کنند، ابطال این گونه نظریه‌ها را مانع صدق تقریبی علم نمی‌دانند. آنان با نظر به اینکه قوانین و مکانیسم‌های نظریه‌های قدیمی که باعث توفیق آن نظریه‌ها بوده‌اند، در نظریه‌های علمی کنونی نیز حفظ شده‌اند و این گونه نیست که هنگام رهاشدن نظریه‌های قدیمی همه قوانین، مکانیسم‌ها و هویت‌های نظری مفروض در آنها به طور کامل ردّ شده باشند، گزاره‌های علمی را صادق اما تقریباً صادق دانسته‌اند (همان، ص ۳۴۱-۳۴۳). آنان، ولو همانند ضدّذات‌گرایان، علم را «استنتاج از راه بهترین تبیین» می‌دانند، با نظر به اینکه برای نمونه کارترایت موجودات فیزیکی را آن قدر پیچیده می‌داند که در چهارچوب قوانین بنیادین فیزیک قابل توضیح نمی‌داند و بنابراین قوانین بنیادین فیزیک را در توضیح واقعیت‌ها صادق نمی‌داند (Psillos, 2009, pp.109-110)، تبیین موجودات فیزیکی بر اساس خواص ذاتی آنها را ابتدا از راه «استنتاج از راه محتمل‌ترین علت» (Ibid, p.104) و بعدها از راه «استنتاج از راه بهترین علت» (Ibid, p.106) «تبیینی صادق» می‌داند.

ذات‌گرایی جدید و واقع‌گرایی تقریبی آن، روش علم را همین «استنتاج از راه

بهترین تبیین» می‌داند (See: Sankey, 2007, p.84). پسیلوس تصریح می‌کند که روش کارترایت نیز در نهایت چیزی جز صورتی از «استنتاج از راه بهترین تبیین» نیست (Psillos, 2009, pp.99-100). اما باز خود پسیلوس با تفکیک بین «محمّل‌ترین تبیین» و «محبوب‌ترین تبیین» نشان می‌دهد که در نهایت «بهترین تبیین» به معنای «محمّل‌ترین تبیین» یا «محبوب‌ترین تبیین» (Ibid, p.186) است و «بهترین تبیین» به این دلیل دارای کفایت و توجیه است که «محمّل‌ترین تبیین» یا «محبوب‌ترین تبیین» است (Ibid, p.201). در این صورت، همان طور که پسیلوس از تعبیر «دوستاناران» «استنتاج از راه بهترین تبیین» استفاده می‌کند (Ibid, p.199)، «بهترین تبیین» تبیینی خواهد بود که نزد دوستاناران این اصل دارای کفایت و توجیه است. این دیدگاه با این نقادی سخت روبه‌روست که در این صورت این اصل برای غیردوستاناران این اصل چگونه می‌تواند دارای کفایت و توجیه باشد و از «بهترین تبیین در نزد دوستاناران» به «بهترین تبیین در نزد سایرین» تبدیل شود.

نتیجه‌گیری

در تاریخ تفکر فلسفی و فلسفه علمی معاصر، جریان مابعدالطبیعی جدیدی وجود دارد که عمدتاً ناشناخته است و مقاله حاضر در صدد معرفی آن است. این جریان به «ذات‌گرایی جدید» مشهور است و «مابعدالطبیعه جدید»ی است. ذات‌گرایی جدید نه بازگشت به ذات‌گرایی قدیم بلکه روایت جدیدی از ذات‌گرایی قدیم است. ذات‌گرایی جدید با پذیرش ذوات و خواص ذاتی مطرح در ذات‌گرایی قدیم و با بسط ذوات و خواص ذاتی به ذوات و خواص ذاتی جوهری، رویدادی، فرایندی، خاصیتی، و رابطه‌ای، در عرصه هستی‌شناسی، از مقولات ارسطویی روایتی جدید و توضیح‌های واقع‌گرایانه‌ای به دست داده است. اما ذات‌گرایی جدید در عرصه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، دچار ضعف‌های باقیمانده از اندیشمندان پیشین است و از آنجا که در عرصه معرفت‌شناسی به «تقرّب به حقیقت» و در عرصه روش‌شناسی به «استنتاج از راه بهترین تبیین» باور دارد، به جای اینکه به «کشف واقع» باور داشته باشد، به «تقرّب به

واقع» باور دارد. ذات‌گرایی جدید در هستی‌شناسی صورت پیشرفته و پویای ذات‌گرایی قدیم (ارسطویی و اسلامی) است؛ اما در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی در تقابل با ذات‌گرایی قدیم قرار دارد.

با این دستاورد می‌توان با اخذ هستی‌شناسی ذات‌گرایی جدید به اصلاح و ارتقای معرفت‌شناسی و روش‌شناسی آن دست زده، از این طریق هم به ارتقای ذات‌گرایی قدیم و هم به ارتقای ذات‌گرایی جدید مبادرت ورزید. به نظر می‌رسد با این کار به‌خوبی بتوان به پویایی فلسفه، فلسفه علم و فلسفه اسلامی که بر بنیاد ذات‌گرایی قدیم است، رهنمون شده و مسیر دستیابی به فلسفه اسلامی امروزی را که مابعدالطبیعه علوم و امور را تشکیل می‌دهد، فراهم ساخت.

۱۰۷

ذهن

ذات‌گرایی جدید، مابعدالطبیعه جدید

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ الهیات از کتاب شفا؛ ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو؛ چ ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۵.
۱. —؛ الشفاء- البرهان؛ با مقدمه ابراهیم مدکور؛ قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. ارسطو؛ درباره آسمان؛ ترجمه اسماعیل سعادت؛ چ ۲، تهران: هرمس، ۱۳۹۰.
۳. —؛ درباره نفس؛ ترجمه علی مراد داوودی؛ چ ۳، تهران: حکمت، ۱۳۶۹.
۴. —؛ طبیعیات؛ ترجمه مهدی فرشاد؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۵. —؛ متافیزیک؛ ترجمه شرف الدین خراسانی؛ چ ۱، تهران: نشر گفتار، ۱۳۶۶.
۶. —؛ منطق ارسطو؛ ترجمه شمس الدین ادیب سلطانی؛ تهران: نگاه، ۱۳۷۸.
۷. بارکلی، جرج؛ رساله در اصول علم انسانی و...؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۸. جوادی آملی، عبدالله؛ ریحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه؛ بخش اول از جلد دوم، چ ۳، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۹. —؛ ریحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه؛ بخش پنجم از جلد اول، چ ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۱۰. دادجو، ابراهیم؛ «ذات‌گرایی جدید در فلسفه علم معاصر (جریانی مهم اما ناآشنا در ایران معاصر)»، فصلنامه ذهن؛ ش ۷۴، ۱۳۹۷، ص ۵۱-۸۲.
۱۱. —؛ مابعدالطبیعه از نگاه ارسطو و ابن سینا، چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۱۲. رضایی، رحمت‌الله؛ «استنتاج معطوف به بهترین تبیین و توجیه گزاره‌های مربوط به عالم خارج»، فصلنامه معرفت فلسفی؛ س ۲، ش ۲، ۱۳۸۳، ص ۶۱-۹۶.

۲. صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*؛ با مقدمه شیخ رضا مظفر؛ ط ۵، لبنان- بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ق.
۳. —؛ *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*؛ ط ۲، لبنان- بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۴. —؛ *تعليقة على الهيات الشفاء*، در دو جلد، تصحیح نجفقلی حبیبی؛ تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲.
۱۳. طالقانی، سیدعلی؛ «استنتاج امر مشاهده نشده از امر مشاهده شده: استقراء، قیاس یا استنتاج از راه بهترین تبیین»، *فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی*؛ ش ۷۰، ۱۳۹۱، ص ۷۹-۱۰۲.
۱۴. طباطبائی، محمدحسین و مرتضی مطهری؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*؛ ج ۸، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۱۵. علیزاده ممقانی، رضا؛ «استنتاج از بهترین تبیین»، دو فصلنامه پژوهش‌های فلسفی؛ ش ۱۲، ۱۳۸۶، ص ۱۳۹-۱۶۰.
۱۶. گلشنی، مهدی؛ *دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر*؛ ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۱۷. منصور، علیرضا؛ «استقراء بدبینانه و رئالیسم علمی»، در *جمعی از محققان، رئالیسم*؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳، ص ۳۳۳-۳۴۵.
۱۸. هارمن، گیلبرت؛ «استنتاج از راه بهترین تبیین»، ترجمه رحمت‌الله رضائی؛ *فصلنامه ذهن*؛ ش ۲۳، ۱۳۸۴، ص ۱۴۵-۱۵۴.

19. Aristotle; *The Complete Work of Aristotle*; edit. Jonathan Barnes; Two vols, Prinction University Press, 1995.

20. Berkeley, George; *The Works of George Berkeley*;

- edit. A. A. Luce and T. E. Jessop; 9 vols., London, 1948.
21. Bird, Alexander; 'Essences and Natural Kinds', in **Routledge Companion to Metaphysics**; Abingdom, 2009, pp.497-506.
 22. ____; "the Metaphysics of Natural Kinds", **Springer Netherlands, Synthese**, 2015, pp.1-30.
 23. Cartwright, N.; **Nature's Capacities and Their Measurement**; Oxford: Clarendon Press, 1989.
 24. Chakravarty, Anjan; **A Metaphysics for Scientific Realism, Knowing the Unobservable**; Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
 25. Ellis, Brian; **Scientific Essentialism**; Cambridge, 2001.
 26. ____; **The Philosophy of Nature, A Guide to the New Essentialism**; Acumen, 2002.
 27. ____; **Social humanism: A new metaphysics**; Routledge, 2012.
 28. Hume, David; **A Treatise of Human Nature**; ed. By L. A. Selby- Bigge; Oxford, 1951.
 29. Lewis, David; **On the Plurality of Worlds**; Oxford: Blackwell Publishers, 1986.
 30. Locke, John; **An Essay Concerning Human Understanding**; Abridged and edited by A. S. Pringle-Pattison, Oxford, 1924.
 31. Newton, Isaac; **Mathematical Principles of Natural Philosophy and System of the World**; translated by A. Motte, revised and annotated by F. Cajori; Cambridge, 1934.
 32. Psillos, Stathis; **Knowing the Structure of Nature, Essays on Realism and Explanation**; Palgrave, MacMillan, 2009.
 33. Sankey, Howard; **Scientific Realism and the Rationality of Science**; Published by Ashgate Publishing Company, England, 2007.

34. Weatherson, Brian; "David Lewis", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**; (winter 2016 Edition), Edvard N. Zalta(ed.), URL= <[https:// Plato.Stanford.edu/ archives/ win 2016/ entries/ david-lewis/](https://Plato.Stanford.edu/archives/win2016/entries/david-lewis/)>.





پښتو ښکته علمون انساني و مطالعات فرېښتې
پرتال جامع علمون انساني