

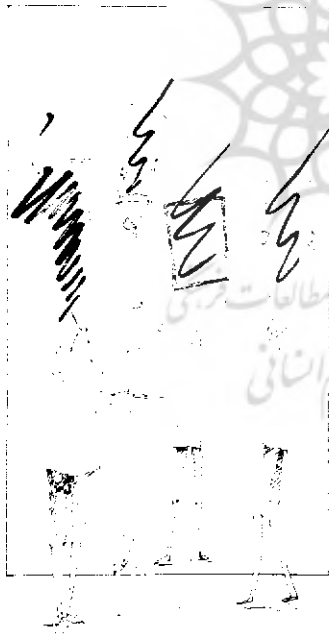
# ملاک «معنا داری»

محمد تقی فعالی



از جمله پرسشهای مهم و مطرح در «فلسفه زبان»، که امروزه جایگاه خاصی یافته، آنست که «معنا چیست»؟ ملاک معناداری و بی‌معنایی کدام است؟ فهم و معنا چه رابطه‌ای دارند؟ آیا گزاره‌های دینی معنا دارند؟ تأمل و دقت نظر در این امور، ما را با علومی چند، همچون معرفت‌شناسی، فلسفه ذهن، فلسفه منطق، هرمنوتیک، روانشناسی ادراک و حتی هوش مصنوعی درگیر می‌سازد.

در این نوشتار که اختصاراً به گفتگو درباره مسئله معنا می‌پردازیم، مباحثی چون ثبات یا تحوّل معنای کلمات و گزاره‌های دینی نیز روشن خواهد شد.



در زمینه تعریف و ماهیت معنی، چند نظریه عمده و اساسی وجود دارد؟<sup>(۱)</sup>

### الف - نظریه مصداقی یا مرجعی (referential Theory)

براساس این نظریه، معنا چیزی جز مصداق لفظ و کلام نیست و سخن بی مصداق، بی معنا نیز هست. معنای میز، همان میز خارجی است که بدان اشاره می‌کنیم پس برای کشف معنا باید دید لفظ به کجا ارجاع (reference) می‌دهد. ظاهراً مدل این دیدگاه، اسم خاص (propenoun) است. اسمی علم مثل فارابی، ارسطو، بوعلی و افلاطون، اشاره به جهان خارج دارد. این گونه الفاظ به منظور اشاره به مصداق خارجی، وضع شده‌اند و معنای آنها جز با توجه به اشخاص عینی، واضح نمی‌گردد.

تئوری مصداقی، غیر از سادگی (simplicity)، امتیاز دیگری نیز دارد یعنی مشکل تسلسل در معنا (regress in meaning) را حل می‌کند. برای توضیح معنای خورشید، ما از واژه‌هایی چون گرم، روشن، و ... استفاده می‌کنیم. اما اگر سؤال شود که خود گرما چیست؟ به منظور روشن کردن این تعبیر از چند کلمه دیگر بهره می‌بریم. این روند تا بی نهایت پیش خواهد رفت و حتی معنای یک واژه هم به دست نخواهد آمد. پاسخ نظریه مصداقی، این است که از راه اشاره و ارجاع به مصداق می‌توان مسئله را در مقطعی قطع کرد و با تعریف بالا اشاره (ostensive definition)، مشکل تسلسل در معنا را برطرف نمود.

در این دیدگاه، معنا به وضوح، تجربی شده و در معناداری، از محک تجربه (experience) استفاده می‌شود. آلتون دو عامل را در گرایش کسانی چون پوزیتویست‌ها به این ملاک، موثر می‌داند:

۱) رابطه بین الفاظ و آن جنبه‌ای از واقعیت که لفظ درباره آن سخن می‌گوید، رابطه‌ای تکوینی نیست تا خصلت ذاتی کلمه باشد، چنانچه رابطه‌ای فطری نیز نمی‌باشد و الفاظ، خودبخود رابطه‌ای با واقعیت خاصی ندارند. از این رو این سؤال پیش می‌آید که ارتباط لفظ با واقعیت فرازبانی خاص، چگونه پدید آمده و منشاء آن چیست؟ تنها پاسخی که به ذهن عده‌ای رسید، این بود که ارتباط از طریق تجربه‌های خاصی بین لفظ و معنا پدید آمده است. پس تجربه در اصل ارتباط لفظ با معنا و در تعیین معنا برای لفظ، نقش اساسی دارد.

۲) از کجا می‌توان تشخیص داد که دیگران نیز همان معانی را اراده می‌کنند که ما اراده کرده‌ایم که آیا راه حل، این است که دیگران صریحاً مقاصد خویش را بیان کنند که مثلاً مقصود ما از "الف" "ب" است؟ این مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا سؤال و ابهام به خود این تعریف نیز سرایت می‌کند. و سؤال درباره الفاظ به کار رفته در آن تعریف نیز تکرار می‌شود که مقصود از واژه "ب" مثلاً چیست؟ و دوباره نیاز به تعریف دیگری خواهد بود تا بی نهایت؟ افزون بر این از کجا معلوم که مخاطب ما از عبارت "تعریفی از X را عرضه کن"، همان معنا را



بفهمد که ما می‌فهمیم. پس تنها راه برای پایان دادن به نزاع، این است که "معنا را به امری عینی، قابل آزمودن و تجربی ارجاع دهیم" تا به هنگام شک و تردید در اشتراک یا عدم اشتراک، بتوانیم با آزمون عینی، مشکل را حل کنیم. یعنی اگر این ارتباط، به تجربه و خارج منتهی نشود، دلیلی برای اینکه متکلم و مخاطب، معنای واحدی را قصد نموده‌اند، وجود ندارد.

اما "نظریهٔ مصداقی" با بن‌بست‌ها و مشکلاتی مواجه شد از جمله:

(۱) با این مبنا، باید هر جا که معنا واحد است، مصداق هم واحد باشد و بعکس. حال آنکه گاهی معنا، متعدّد ولی مصداق، واحد است. در مثال معروف فرگه فرض کنیم هسپروس (Hesperus)، نام ستاره‌ای باشد که شبانگاه در آسمان می‌بینیم و فسفروس (Phosphorus)، نام ستاره‌ای است که صبحگاهان آنرا می‌بینیم، و فرض کنیم با پژوهش‌های علمی دانسته شده که این دو ستاره در واقع یکی هستند و همان را که صبح مشاهده می‌کنیم، شبانگاهان هم می‌بینیم. در این صورت می‌گوییم "هسپروس همان فسفروس است". در این گزاره چون دو واژه "هسپروس" و "فسفروس"، یک مصداق دارند، پس معنا واحد است و در واقع ما با یک گزارهٔ توتولوژیک مواجهیم، حال آنکه چنین اکتشافات علمی ممکن بود در علم هرگز ظاهر نشود. یعنی یک کشف علمی بود که نشان داد این دو لفظ، مصداقی واحد دارند. یا مثلاً می‌گوییم "نویسندهٔ کتاب بوستان، نویسندهٔ کتاب گلستان است" این دو عبارت دارای یک مصداق است ولی ارتکازاً درمی‌یابیم که موضوع و محمول، دو معنای متفاوت دارند. به تعبیر کلی‌تر این نظریه توجیهی برای مسئلهٔ مترادفات ندارد. از طرف دیگر، گاهی معنا واحد ولی مصداق، متعدّد است. مثال معروف آن، ضمائر است که هر ضمیری، یک معنا بیشتر ندارد، حال آنکه مصداقی و مراجع عینی آن متکثر است.

(۲) براساس دیدگاه مصداقی" در معناشناسی، اگر چیزی مصداق نداشت، لازم می‌شود که بی‌معنا هم باشد. حال آنکه مثلاً حروف، ناقض این قاعده‌اند. زیرا حروفی مثل "و"، "ز"، "را" و... از مصداقی حکایت نمی‌کنند، در صورتی که فاقد معنا هم نیستند هر چند که معنای مستقّلی ندارند.

(۳) "نظریهٔ مصداقی" از توجیه اسمهای ترکیبی نیز ناتوان است، مثلاً اسب بالدار یا سیمرغ می‌توانند از راه ترکیب معانی بسیط، معنادار باشند، در صورتی که می‌دانیم فاقد مصداقند.

(۴) اگر معنا، مصداق الفاظ است. هرگاه بگوئیم "من کتاب را برداشتم"، باید بتوان گفت "من معنای کتاب را برداشتم". یا اینکه "آب بیاور" باید هم‌ارز و معادل "معنای آب را بیاور" باشد حال آنکه واضح است که این گونه کاربردها صحیح نیست.



## ب - نظریه تمثلی (Ideational Theory)

تقریر کلاسیک این دیدگاه از سوی جان لاک، فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم ارائه شد.<sup>(۲)</sup> کاربرد الفاظ، علائم محسوس معانی‌اند و تصوّراتی که الفاظ نمودار آنند، مدلول خاصّی و بی واسطهٔ الفاظند. این نظریه، پیش فرضی دارد و آن اینکه: زبان، ابزاری برای تبادل اندیشه‌ها و باز نمودی طبیعی از حالات درونی است. پس معنا، امری درونی و حالتی ذهنی خواهد بود. به عبارت دیگر، هرگاه لفظی را شنیدیم آنچه در ذهن نقش می‌بندد معنای آن است. البته اگر معنا را محدود به صور متخیله کنیم، شامل معانی محسوس و وهمی نخواهد شد. از این جهت باید در معنا نوعی تعمیم لحاظ کرد تا هرگونه صور ذهنی (mental forms) را در برگیرد. اما این نظریه نیز با مشکلاتی مواجه شد:

۱) پیش فرض دیدگاه یادشده، آن است که فکر و معنا مستقل از زبان هم وجود دارند، ولی این پیش فرض، محلّ تأمل است. انسان به طور کلی از دو شأن تفکر (thinking) و انتقال (communication) برخوردار است. شکی نیست که انتقال افکار از طریق زبان صورت می‌گیرد، از این رو، اگر فلسفه، فقط انتقال افکار بود، باید به مسئلهٔ زبان می‌پرداخت. ولی اگر فلسفه را علم تفکر بدانیم و فکر هم نوعی سخن گفتن باشد باز هم فیلسوف باید به مسئلهٔ زبان، نظری جدی داشته باشد. فیلسوفان تحلیل زبانی ادعایشان همین است که تفکر، نوعی سخن گفتن خصوصی و انتقال افکار، سخن گفتن عمومی است. مفاهیم، جز از راه الفاظ به دیگران و بلکه به خود انسان، القا نمی‌شود. البته بشر از آنجا که مدتها پس از آموزش زبان، به مرحلهٔ تفکر می‌رسد، می‌پندارد که زبان در تفکر، تأثیری ندارد، اما انسان در تفکر هم از زبان به معنای الفاظ و تصاویر استفاده می‌کند و هم در انتقال فکر از زبان به معنای الفاظ بهره می‌برد. نتیجه آنکه زبان و تفکر، دو امر مجزا و مستقل از یکدیگر نیستند، بلکه انسان بدون زبان، تفکر ندارد. از جمله شواهد این امر، آنکه انسان به همراه تأملات عقلی، زبان کوچکش حرکت می‌کند. دیگر آنکه به هنگام تعقل و تفکر از کلمات و واژه‌ها سود می‌بریم.

۲) حروف و ملحقات آن نیز، نقض این نظریه‌اند. زیرا حروف، فاقد صورتی متناظر با خود که بتوان در برابر آنها نهاد، می‌باشند. حروف، معنا دارند و ما معنای آنها را فهم می‌کنیم ولی صورت ذهنی ندارند.

۳) این دیدگاه همچنین مستلزم آن است که تمام معانی، مشترک لفظی شوند. زیرا یک لفظ، به تعداد افرادی که آن صورت ذهنی را تصوّر کرده‌اند، معنا پیدا می‌کند. حال آنکه هر لفظ در یک کاربرد، معنای واحدی دارد، اگرچه تصوّر کنندگان آن متعدّد باشند.



۴) از دیگر مشکلات جدی این تئوری، مسئله "نفوس دیگر" (other minds) است. برای آگاهی از درون انسانها راهی وجود ندارد. پس اگر لفظ حکایت از معنا کند و معنا صورتی ذهنی و امری درونی است، چگونه می‌توان آن را کشف کرد؟ و بدان اعتقاد پیدا کرد. از این رو اگر گفته شود الفاظ و واژه‌ها و کلمات، مجرای، کشف درون انسانها است، در پاسخ می‌توان گفت که لفظ، تنها رمز است و شأنی جز علامت و نشانه بودن ندارد. اما این را چگونه می‌توان اثبات کرد که آیا این علامت و نشانه در همه یکسان است و آیا همان چیزی که شما در ذهن دارید، من هم در ذهن دارم؟ به عبارت دیگر، انطباق مراد متکلم بر مفهوم مستمع از چه راه حاصل می‌آید؟ اگر معنا، امری نفسانی است و تمام اخبارها، اخبار از درون است پس باب معنا بسته خواهد شد و هرکس تنها از مرادهای ذهنی خویش باخبر خواهد بود. یعنی مبتلا به نوعی نه جز من گردد (solipsism) خواهیم شد. شاید بتوان گفت اگر از معنا، حیثیت وجودی آن و تعلق به نفس را برداریم، در این صورت پاسخی برای این مشکلات به دست آورده‌ایم. زیرا معنا: یعنی صورت ذهنی، دو حیث دارد: از جهتی، امری وجودی است که درون نفس موجود است، و از جهت دیگر حکایت از ورای خود می‌کند. اگر ما به معنا از بعد دوم بنگریم، درونی بودن، لازمه آن نخواهد بود.

### چ) نظریه رفتاری (behavioral Theory)

این دیدگاه، ریشه در روانشناسی دارد، لئوناردو بلام فیلد می‌گوید: «معنای صورت زبان شناختی، موقعیتی است که متکلم کلامش را اظهار می‌کند و پاسخی است که در شنونده پدید می‌آورد.»

در این صورت اگر ظروف و موقعیتهای یک کلام بی‌شمار شد، باید معانی هم متعدّد شوند. همچنین شاید نتوان جامعی برای شرایط متکلم یافت در این صورت کلام واحد، معانی مختلفی خواهد داشت یا در موقعیت واحدی می‌توان کلامهای متعدّد داشت. پس باید آن سخنان، در عین حال که متعدّد هستند، یک معنا بیشتر نداشته باشند. بنابراین صاحبان این نظریه بر آن شدند تا تقریر دقیقتری از آن ارائه دهند. آسگود با تفکیک "رفتار فعلی" از "رفتار شأنی"، معنای لفظ را همان رفتارهای فعلی مخاطب دانست، در صورتیکه ملاک فعلیت، پاسخ بیرونی انسان نیست، بلکه پاسخ درونی (حالت نشاط یا غضب) را هم شامل می‌شود. مثلاً اگر کسی به هنگام شنیدن لفظ شیر، فرار کرد رفتار او، معنای لفظ است. اما اگر دیگری به دلیلی چنین واکنشی از خود نشان نداد، گرچه حالت ترس در درون او پدید آمد، این حالت، پاسخ درونی و معنای آن لفظ خواهد بود. "چارلز موریس" نیز ایجاد تأثیر شأنی را برای معنا داری کافی می‌داند او می‌گوید: اگر لفظی القاء شده و مخاطب، مطیع باشد و مانعی هم در میان نباشد به شرط حصول تمام شرایط، مخاطب، منبعث شده و تأثیر شأنی به



فعلی تبدیل خواهد شد.

آمادیدگاه رفتاری در باب معنا داری زبان نیز خالی از مشکل نیست:

۱) این نظریه از تفسیر معنای مفردات، ناتوان است. اگر گفتیم "شیر" و همه فرار کردند و این رفتار و واکنش را معنای آن لفظ دانستیم، مخاطبان بدین معناست که آنها از این واژه، جمله فهمیدند؛ یعنی از واژه "شیر" فهمیدند که شیری در اینجا حضور دارد. زیرا در غیر این صورت کسی با شنیدن لفظ شیر، به عنوان مفهومی تصویری، فرار نمی‌کند. مثلاً اگر استاد ادبیات در کلاس به تدریس اسم مشغول است و لفظ شیر را به عنوان شاهد ذکر کند، کسی از جای خود تکان نمی‌خورد و در شاگردان ترسی ایجاد نمی‌شود.

۲) هر جمله‌ای واکنش ایجاد نمی‌کند، مثلاً اگر انسان شنید: "مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است" یا "هر ممکنی علت می‌خواهد" واکنشی در او ایجاد نخواهد شد. به طور کلی می‌توان گفت: بعضی جملات. خنثی (counterbalance) و بی‌تأثیر هستند و حتی از تأثیر شأنی هم محرومند از این رو "تئوری رفتاری" کلیت ندارد.

۳) آیا رفتار و واکنش مخاطب، ناشی از فهم معنا است یا نفس آن؟ ظاهراً رفتار مخاطب بدین علت است که او معنا را فهمیده است، نه اینکه رفتار او همان معنا باشد. به بیانی دیگر، رفتار مخاطب، معلول فهم معناست، نه اینکه نقش آن باشد. افزون بر آنکه، فهم معنا غیر از خود معناست.

۴) یکی از مکاتب روانشناسی، مکتب رفتار گرایی است. نظریه رفتاری در باب معناداری، مبتنی بر پذیرش این مکتب در روانشناسی است که قابل نقد است و مکتبها و مسلکهای دیگری نیز در روانشناسی وجود دارند که طبعاً آرای دیگری در باب معنا خواهند داشت. از این رو بعلاوه باید توجه داشت که رفتارهای انسان، تابعی از عوامل و شرایط بسیار متنوع فرهنگی، اجتماعی، سیاسی است بنابراین شایسته نیست که الگوی واحدی برای رفتار انسان در نظر گرفت و همان را ملاک معنا قرار داد، چنانکه چند لفظ که یک معنا را القا می‌کنند، می‌توانند رفتار واحدی را در مخاطب برانگیزند، مانند بفرما، بنشین ... و روشن است که این الفاظ با یکدیگر تفاوت‌های معنایی دارند.

۵) از دیگر پیش فرضهای مهم این نظریه، نظریه رفتار گرایان است که انسان را لوحی سفید و ظرفی توخالی فرض کرده‌اند که می‌تواند واجد هر مظلوفی شوند. این دیدگاه از سوی کسانی چون چامسکی، مورد تردید جدی قرار گرفت. او بر آمادگی و زمینه پیشین ذهن انسان برای پذیرش نمونه‌های خاص زبانی تأکید داشت. چامسکی اعتقاد داشت که زبان در انسان، نوعی برنامه‌ریزی پیشین دارد و انسان با ذهن خالی به این



دنیا پانگذاشته است تا به هدف محرک و پاسخ، یادگیری صورت گیرد. از این رو می‌بینیم که کودک، زبان خاصی را در مدت زمانی کوتاه فرا می‌گیرد. این نگرش بازگشتی است به دیدگاه فطریون که به پیشینه‌های نظری در انسان قائل بودند.

#### د) نظریه کاربردی (meaning as a function of use)

ویتگنشتاین در دو مرحله از حیات فلسفی خویش، دو رأی کاملاً متفاوت دربارهٔ زبان و ماهیت و نقش آن ابراز داشت. یکی از نقاط اصلی اختلاف در فلسفه او، همان اختلافی است که در دو نوشتهٔ مهم او: "رسالهٔ منطقی - فلسفی" و "تحقیقات فلسفی" در مورد تحلیل زبان به چشم می‌خورد.

در تلقی نخست زبان، "ابزاری" است که "واقع" را می‌نماید و تصویری از واقعیت امور را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر میان خود تصویر و آنچه به تصویر درآمده، شباهت در ترکیب وجود دارد؛ یعنی صورت کلام، مطابق با صورت واقعیت است و اگر ترکیب آن محرف یا مختل شود نتیجه، مهمل خواهد بود. زیرا ادای جملات با معنا، فقط وقتی ممکن است که صورت کلام، مطابق با ترکیب واقعیت باشد. در این صورت معنا، همان تصویر ذهنی خواهد بود که باید مطابق با واقع باشد و ملاک معناداری یک کلام، مطابقت آن با ترکیب واقعیت است.

این مطابقت و ترتیب، اهرم نیرومندی به دست می‌داد تا از روی ساخت زبان به ساخت واقعیت پی ببرد. کلید حقیقی امکان پذیر شدن سخن با معنا دربارهٔ جهان، در این است که هریک از دو ساخت، آیینۀ ساخت دیگر باشد. البته منظور ویتگنشتاین از ساخت جمله، "ساخت ظاهری" و قابل دیدن و شنیدن جملات (ویژگیهای سطحی جملات در زبان عادی) نیست. بلکه مقصود او ساخت منطقی و زیربنایی جملات است که در زیر ساختههای عادی، پنهان‌اند و جملات ابتدایی را تشکیل می‌دهند.

گرچه ساختههای ابتدایی از سوی ویتگنشتاین، معین نشد، اما او در رسالهٔ منطقی - فلسفی، بر این نظر بود که تنها زبانی که به مفهوم دقیق، معنایی از آن حاصل می‌شود، زبان واقع‌گویی (ناظر به واقع) است که در آن، بین مفردات و اشیای عینی از یک سو و نحوهٔ ترکیب و ساختار واقع از سوی دیگر، نوعی تناظر یک به یک وجود دارد. به گفتهٔ سول نظریهٔ تصویری معنا، کلید فهم رساله است. (۳) ولی او از رسیدن به این نتیجه، دلشاد نبود؛ چرا که در این صورت اموری از قبیل اخلاق، دین، هنر و... قابل اظهار نبودند.

ویتگنشتاین در آثار بعدی، بویژه در کتاب تحقیقات فلسفی نظریهٔ تصویری معنا را رها کرد و به جای آن به "دیدگاه کاربردی یا ابزاری" روی آورد. بر اساس این دیدگاه، برای دستیابی به تلقی درستی از زبان کافی





است به کارکرد آن در زندگی واقعی مردم توجه کنیم و ببینیم مردم با زبان، چه می‌کنند. در بسیاری موارد که ما از واژه "معنا" استفاده می‌کنیم، می‌توانیم آن را چنین تعریف کنیم: معنای هر واژه، عبارت است از "کاربرد آن در زبان". بنابراین در آثار اولیه ویتگنشتاین، یگانه سخن با معنا، زبان واقع‌گویی (توصیف واقع) است، ولی در آثار بعدی او زبان واقع‌گویی، تنها یکی از انواع سخن در میان بسیاری از انواع دیگر است و به تعبیر خودش، تنها یکی از انواع بازی‌های زبانی در میان تعداد نامحدودی از سایر بازیهای زبانی است.

ویتگنشتاین تأکید می‌کند که زبان به طور نامحدودی گسترش پذیر است و هیچ ماهیت یگانه‌ای نیست که تمام کاربردهای آن را به هم پیوند دهد؛ هیچ ویژگی یگانه‌ای نیست که در سرتاسر زبان موجود باشد، حتی در مورد هیچ واژه خاصی لازم نیست ماهیت خاصی، مقدم بر تعریف آن وجود داشته باشد. او بسیاری از واژه‌ها را فقط دارای نوعی "شباهت خانوادگی" از جهت کاربردهای مختلفشان می‌داند. او واژه "بازی" را مثال می‌زند و می‌پرسد: آیا چیزی هست که بین همه بازیها مشترک باشد؟ میان بازیهای چون شطرنج و نرد، بازیهای المپیک، بازیهای قماری، بازیهای با توپ و... هیچ ماهیت مشترکی وجود ندارد و تنها سلسله شباهتهایی متداخل وجود دارد.

ویتگنشتاین از تنوع کاربردهای زبان به "بازیهای زبانی" تعبیر می‌کند و مقصود او از این تشبیه و تمثیل این است که اولاً هم کاربرد الفاظ و هم شرکت در بازیها، هر دو فعالیت‌های انسانی و تابع نظم بوده و قواعد خاصی بر آن حاکم است و ثانیاً نباید در جستجوی بنیادهای زبان باشیم.

هدف ویتگنشتاین از این تشبیه، روشن کردن دو ویژگی "اجتماعی بودن" و "قانونمند بودن" بازیهای زبانی است. بر اساس تلقی دوم ویتگنشتاین از زبان، معنا به عنوان تابعی از استعمال و کاربرد معرفی می‌شود.

تئوریهایی که تا اینجا به آنها اشاره کردیم، هیچ یک توجه چندانی به "کار متکلم" نداشتند و در تئوریهای رفتاری، تمام توجه به پاسخهای شنونده، معطوف بود. اگر سخن از متکلم به میان می‌آمد، بیشتر نظر به موقعیتی بود که متکلم در آن قرار گرفته نه کاری که متکلم در آن موقعیت انجام می‌دهد، ولی در این تئوری به "کار متکلم به عنوان رفتاری زبانی"، توجه شده و معنا براساس آن تبیین می‌شود.

"آستین" سه نوع کار متکلم را از یکدیگر تفکیک می‌نمود:

نخستین کار متکلم، تلفظ می‌باشد که مقصود از آن، کاری به زبان آوردن جمله‌ای خاص است.

کار دوم متکلم، تأثیری است که بر مخاطب می‌گذارد.

کار سوم و اصلی متکلم، کاری است که با مضمون کلامش انجام می‌هد: سؤال می‌کند، خبر می‌دهد و یا



خواهش می‌نماید و... این، همان "فصل گفتاری" (speech act) است.

اما "نظریه کاربردی" نیز در معرض اشکالاتی قرار دارد:

۱. در این طرز تلقی، منظور از فعل گفتاری خاص "مراد جدی متکلم است. و لذا این نظریه از توجیه معنا در مواردی که "اراده جدی" بر خلاف "اراده استعمالی" است، ناتوان می‌باشد، مثلاً اگر کسی گفت: "برو"، می‌تواند اراده جدی کند و یا به قصد تهدید یا تمسخر و... این واژه را به کار برد. "تئوری کاربردی" می‌گوید: این کلام چون در هر مورد فعل گفتاری خاصی است، پس باید معانی متفاوت داشته باشد، حال آنکه می‌دانیم در این مورد، معنا، واحد است، هرچندکه ممکن است، مراد متکلم، متفاوت باشد.

۲. معنا، تابع فعل گفتاری خاص نیست، بلکه امر بالعکس است. ما برای تحقق فعل گفتاری، به معنا نیازمندیم. از این رو معنا و فهم آن، بر انواع فعل گفتاری، مقدم است و بدون معنا نمی‌توان فعل گفتاری خاصی را به انجام رساند.

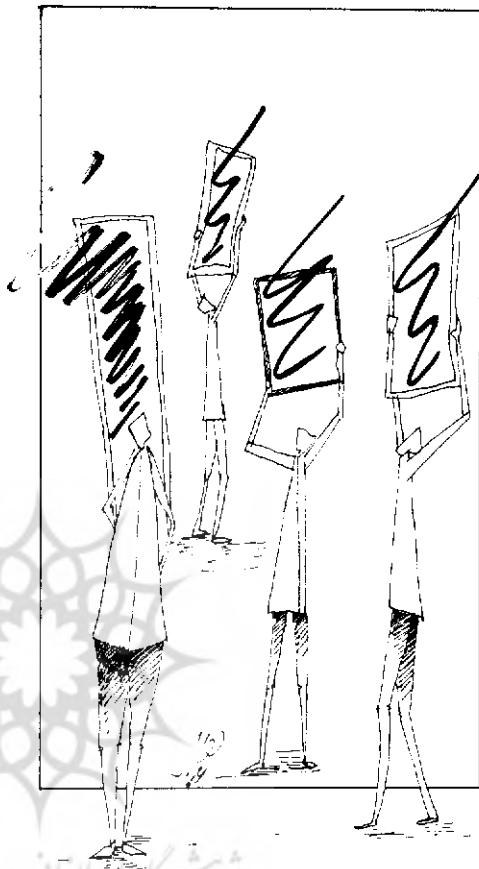
تا بدین جا چهار نظریه عمده در باب معنا و ملاک معنا داری مطرح و به طور اجمال بررسی شد. تحول یا ثبات معنا براساس هر یک از این آرا متفاوت خواهد بود، مثلاً اگر معنا را مصداق لفظ دانستیم به تحول معنا نمی‌توان قائل شد زیرا مصداق، قابل تغییر نیست و اگر مدلی خاص از رفتار را معنای واژه‌ای تلقی کردیم، تحول و تغییر در معنای آن ندارد. البته براساس نظریات دیگر، تحول معنا امکان دارد. نتیجه آنکه تحول معنا یا معرفت، پیش فرضی در باب معناشناسی دارد که باید قبلاً در مورد آن موضع خود را روشن کرد در غیراینصورت، سخنان بی پایه بسیاری گفته خواهد شد.

#### هـ) "نظریه توصیفی" معنا

می‌توان به گونه‌ای دیگر در باب معنا، نظریه پردازی کرد، به نحوی که در مسئله ثبات یا تحول معنا دیدگاهی خاص پدید آید. فرض کنید انسان برای نخستین بار به چیزی برخورد کرد که روان، رافع عطش و حلّال است و نام آن را آب نهاد. بنابراین، از این پس هرگاه لفظ آب به کار رفت، مراد، چیزی است که آن سه ویژگی در آن باشد، به عبارت دیگر، سه خصیصه یادشده در نامگذاری دخالت دارد. این چیز ممکن است اوصاف دیگری هم داشته باشد که در زمان نامگذاری و یا بعد از آن کشف شود، ولی طبق فرض، آنچه در نامگذاری دخالت دارد، همان سه صفت یادشده می‌باشد. اوصاف دیگر، خود دو دسته‌اند: دسته اول، ویژگیهای کشف شده است مثل آنکه علم شیمی کشف کند که آب از دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن تشکیل شده است. دسته دوم، اوصافی است که به بار عاطفی مربوط می‌شوند، مثلاً کسی که در شهرهای



شمالی زندگی می‌کند اگر لفظ آب را بشنود، احساس ناخوشایندی به او دست می‌دهد؛ برعکس کسی که در نقاط کویری به سر می‌برد. این دو دسته اوصاف، در معنا و نامگذاری آب، هیچ‌گونه نقشی ندارند. پس اگر سؤال کردیم که آب چیست؟ در پاسخ، باید تنها همان اوصاف دخیل در نامگذاری را ذکر کرد و معنای آب، همین است. البته می‌توان پرسید که آب چه اوصافی دارد؟ بدین منظور به سایر ویژگیهای آب که به تدریج در علوم کشف می‌شود، اشاره می‌کنیم. پس اگر در شیء یکی از اوصاف دخیل در نام گذاری آب نبود به آن آب نمی‌گوییم، برخلاف اینکه اوصاف دیگر آن شیء را در نظر می‌گیریم یا اینکه چون هنوز علم به تمام ویژگیهای آب پی نبرده نسبت به وصفی جاهل باشیم. تفاوت دیگر میان اوصاف دخیل و غیر دخیل در نامگذاری این است که مرجع برای کشف اوصاف دخیل، "قرار داد" است، ولی مرجع برای کشف اوصاف



غیر دخیل، عالم طبیعت است. پس اگر سؤال شد: آب چیست؟ می‌گوییم: به وضع و قرار داد باید رجوع کرد و در آنجاست که اوصاف مؤثر در معنا ثبت است، ولی اگر بدنبال اوصاف غیر دخیل باشیم، می‌گوییم: باید به جهان خارج و عالم طبیعت رفت و از راه مطالعات علمی و تجربی، اوصاف آن شیء را به دست آورد. مثال یادشده یعنی واژه "آب" از اشیای محسوس خارجی است. اگر لفظی این‌گونه نبود یعنی ناظر به شیء خارجی غیر محسوس بود مثل لفظ "روح" و "خداوند"، نامگذاری همان‌گونه است که گفته شد؛ یعنی در گام نخست، واضع اوصافی را از آن می‌داند که البته راههای علم به این اوصاف در زمان وضع می‌تواند مختلف باشد، مثل عقل، نقل یا تجربه درونی و... در هر صورت، "واضع لغت"، جهاتی را در نظر گرفته و الفاظ



امور غیر محسوس را وضع می‌کند و همان مجموعه اوصاف، معنای آن الفاظ می‌شود. پس از آن، ممکن است دهها ویژگی یا خصیصه دیگر به دست آید، ولی در هسته معنا دخالت و نقشی نخواهند داشت و اوصاف خارجی به معنای بیرون بردن از "وضع"، تلقی می‌شوند. البته چنین تحلیلی در مورد اسامی معنا مثل لفظ عشق، وفا، وظیفه و... سخت می‌شود و به همین دلیل مباحث علوم انسانی از ابهام و پیچیدگی خاصی برخوردارند. ولی در اینگونه موارد هم می‌توان گفت که با تحلیل موارد کاربرد این گونه الفاظ می‌توان ویژگیهای دخیل در وضع آنها را به دست آورد و اوصاف دیگر را باتوجه به دستاوردها و نتایج علوم دیگر یا درون‌نگری، کشف کرد.

در این تحلیل و نظریه، اوصافی در نامگذاری دخالت داده می‌شود و چه بسا ویژگیهای دیگر از آن شیء در همان زمان وضع هم معلوم باشد، ولی واضح است که به گزینش زده و برخی صفات را برای معنا انتخاب می‌کند. از این رو اوصاف مأخوذ در معنا، گزینشی خواهند بود ولی این گزینش براساس ملاک‌هایی صورت می‌گیرد. مثلاً "سادگی"، می‌تواند معیاری جهت انتخاب باشد؛ یعنی اوصافی را واضح برمی‌گزیند که سهل الوصول بوده و به سادگی در دسترس قرار گیرد، اوصاف پیچیده معمولاً در وضع دخالت داده نمی‌شوند، مگر اینکه وضع خاص الفاظ علمی باشد. معیار دوم، "اشتراک" است بدین معنا که به طور عادی، اوصافی که میان تمام یا بیشتر موارد مشترک است، برای نامگذاری، مدل قرار می‌گیرند. معیار دیگر اوصاف "کارکرد" است. چیزهایی که انسان با آنها سر و کار دارد هر یک منفعت و سودی برای انسان دارند. بنابراین واضح، کارکردها و فواید اشیا را به عنوان اوصاف در نامگذاری دخالت می‌دهد. این سه ملاک یعنی سادگی، اشتراک و ترجیح کارکردی به عنوان نمونه ذکر شد چه بسا معیارهای دیگری هم در کار باشد. آنچه مهم است این است که وضع به هنگام وضع و نامیدن، مجموعه‌ای از اوصاف را گزینش کند و همان را به عنوان معنا در نظر گیرد و از این طریق باب گفتگو و تفاهم باز شود.

این نظریه لوازمی دارد که برخی از آنها عبارتند از:

۱. در این تحلیل، معنا، امری هسته‌ای و بسته‌بندی شده است. به عبارت دیگر، معانی الفاظ، امور ثابتند و نه متغیر و یا متحوّل از سوی دیگر، باب تحقیقات علمی هیچ‌گاه مسدود نبوده و برای همیشه مفتوح است. زیرا اوصافی که از شیء به دست آید، در هسته معنا دخالتی ندارند، همچنین تفاهم هم آسان می‌شود. زیرا اگر براساس تحلیل یاد شده به تئوری هسته مرکزی معنا و ثبات آن قائل شویم، هرگاه لفظ مورد نظر به کار رود همان اوصاف دخیل در وضع منظور خواهد بود، ولی اگر معنا را متحوّل بدانیم برای وحدت مراد متکلم و مفهوم



شنونده تضمینی وجود ندارد. چه بسا آن چه را گوینده منظور دارد غیر از آن باشد که مستمع می‌فهمد و بالعکس، ولی اگر معنا ثابت داشت تفاهم حول محور امر ثابت است که طبعاً براحتی صورت می‌گیرد.

۲. با پذیرش این نظریه، بسیاری از نزاعها به پایان می‌رسد، چنان که بسیاری از توافقهها به کشمکش مبدل می‌شود. زیرا اگر معنای ثابتی به عنوان ملاک واحد جهت تفاهم در میان نباشد، چه بسا لفظی که میان گوینده و شنونده رد و بدل می‌شود یکی باشد، ولی هریک معنا و وصفی را در نظر داشته باشند. براین اساس، یکی چیزی را اثبات می‌کند و طرف دیگر چیز دیگری را نفی می‌کند. بسیاری از نزاعها و جنجالهای علمی از همین نقطه آغاز می‌شوند و بتدریج دامنه آن گسترش می‌یابد و این گونه نزاعها در علوم مختلف کم نیست - البته اگر معنای الفاظ ثابت داشته باشند و مجموعه در بسته‌ای به گونه‌ای که هیچ وصفی حقیق و ورود به آن را نداشته باشد - در نظر گرفته شود، از نزاعها و توافقههای غیر واقعی می‌توان کاست.

۳. در این نظریه، همچنین اوصاف اشیای خارجی به سه دسته تقسیم شده‌اند: اوصاف دخیل در نامگذاری، اوصاف غیر دخیل در نامگذاری و اوصاف عاطفی. اوصاف دسته اول و دوم، همه خارجی و عینی‌اند ولی واضح و نامگذارنده براساس ملاکهایی که برخی از آنها ذکر شد دست به گزینش می‌زند و برخی اوصاف واقعی و خارجی را برای نامیدن در نظر می‌گیرد و مجموعه آنها را ملاک معنا قرار می‌دهد. با این عمل اوصاف شیء طبعاً به دو دسته اوصاف درونی و بیرونی منقسم می‌شوند، ولی این تقسیم چیزی بیش از لحاظ واضح نیست که البته مبتنی بر چندین ملاک بوده است. به نظر می‌رسد تقسیم صفات اشیای به صفات ذاتی و عرضی، به اوصاف درونی و بیرونی بازگردند. براین اساس، شاید بتوان گفت چیزی به نام ذات یا ذاتی در قبال عرضی، واقعیت خارجی ندارد. به این معنا که اگر وصفی ذاتی از شیء، سلب شود سلب الشیء عن نفسه لازم می‌آید، برخلاف اوصاف عرضی از این جهت تفاوتی میان اوصاف درونی و بیرونی نیست و همه به طور یکسان، وصف واقعی شیء‌اند و ترجیح یکی بر دیگری غلط است. ذاتی و عرضی، دو امر واقعی نخواهند بود، بلکه تنها قرارداد است که برخی اوصاف را داخل معنا و برخی دیگر را خارج معنا جای می‌دهد، نه اینکه اشیاء واقعاً ذاتی، و اوصافی به عنوان ذاتیات داشته باشند که اگر سلب شوند سلب ذات تلقی شود، یا حکم کنیم که "الذاتی لا یُعْلَل". بلکه تمام اوصاف به طور یکسان در خارج برای شیء موجودند و این گزینش واضح است که برخی را داخل و برخی را بیرون می‌کند. زیرا در غیراین صورت برای همیشه جای این سؤال باقی است که چرا ما وصفی را داخل ذات دانسته و وصف دیگر را که به همان اندازه عام و مبین آن امر است به عنوان امر عرضی تلقی می‌کنیم؟



ناگفته نماند که نظریهٔ اخیر یعنی تئوری توصیفی یا هستهٔ مرکزی معنا با نظریهٔ تمثلی بی‌ارتباط نیست و شاید بتوان آن را تقریری دیگر از همان تلقی کرد، ولی اشکالات آن تئوری، در این تقریر می‌تواند پاسخی شایسته یابد. براساس این تحلیل، حروف، معنای غیرمستقل خواهند داشت. از سوی دیگر، تفاهم در مورد الفاظ با مراجعه به قرارداد و کشف اوصاف دخیل، امکان پذیر خواهد بود از این رو نفوذ به درون دیگران لازم نیست و از این طریق، مشکل "نفوس دیگر" قابل حل است.

"نظریهٔ توصیفی معنا" همچنین با تئوری توصیفی "فرگه - راسل" قابل مقایسه است. البته با این قید که اولاً در معنا لازم نیست فقط یک وصف اخذ شود، بلکه چنان که در تئوری توصیفی جدید ویتگنشتاین مطرح است، می‌توان گروهی از اوصاف و ویژگیها را ملحوظ کرد ثانیاً مرجع، تنها قرارداد است و نه امر دیگر. ثالثاً این نظریه، منحصر به اسامی نیست، بلکه در باب اسامی معنا نیز قابل طرح است. با این وصف دو اشکالی که "کریبکی" در دو "نظریهٔ توصیفی معنا" مطرح کرده، قابل جواب خواهد بود. اشکال نخست<sup>(۴)</sup> این بود که اگر معنای اسم خاص، همان وصف (یا مجموعهٔ اوصافی) باشد که به شکل انحصاری، فردی را معین می‌کند، متصور است که یک شخص با یک وصف یا دسته‌ای از اوصاف، فردی را تعیین کند و شخص دیگر با وصف یا اوصاف دیگری، همان فرد را معین کند. طبق نظریه فرگه - راسل، هر یک از این اوصاف، معنای اسم خاص را به دست می‌دهند و ناگزیر باید پذیرفت که مثلاً ارسطو نزد افراد مختلف، معانی مختلفی دارد. غیر از پاسخی که خود "فرگه" به این اشکال داده، می‌توان گفت: تعیین وصف مأخوذ در معانی اسامی، به دست این و آن نیست، بلکه مرجع، قرارداد است که تعیین‌کنندهٔ وصف یا اوصاف دخیل در اسامی است. اشکال دوم که اساسی‌تر است، اینکه اگر وصف  $X$  در اسم  $A$  اخذ شد و ما از آن یک قضیهٔ حمله‌ساختیم و گفتیم  $X, A$  است این یک قضیهٔ توتولوژیک و ضروری است، حال آنکه می‌توانست حتی کاذب باشد. مثلاً اگر در معنای ارسطو، "شاگرد افلاطون بودن"، ملحوظ شد، قضیهٔ "ارسطو، شاگرد افلاطون بوده است"، فی‌ذاته، واقعی است ممکن که می‌توانست چنین نباشد، حال آنکه قضیهٔ توتولوژیک، ضروری است. البته در مورد قضیه‌ای مثل "زمین به دور خورشید می‌گردد" می‌توان گفت که قضیه‌ای ترکیبی و در عین حال ضروری است. زیرا وصف "گردش زمین به دور خورشید" از لواحق ذاتی زمین می‌باشد. می‌توان در پاسخ این اشکال گفت: اولاً میان ثبوت و اثبات، شاید خلطی صورت گرفته است. ارسطو فی‌الواقع و در عالم ثبوت می‌توانست شاگرد افلاطون نباشد. از این رو جهت نفس‌الامری و ثبوتی این قضیه که "ارسطو، شاگرد افلاطون بوده است"، امکان است و قضیه‌ای ممکنه است ولی بعد از آنکه بر اساس تحقیقات تاریخی معلوم شد که وی شاگرد





افلاطون بوده است، سلب آن در عالم اثبات، ممکن نیست و ضرورت دارد. به عبارت دیگر، امکان ثبوتی و ضرورت اثباتی، قابل جمع‌اند نه مانعة‌الجمع. بنابراین، وصف آشکارده افلاطون بودن، می‌تواند در معنی ارسطو ملحوظ باشد و قضیه توتولوژیک و ضروری شود، هرچند در عالم ثبوت، قضیه ممکنه است. همچنین پیش فرض این اشکال، برداشت خاصی از ذاتی و عرضی است، حال آنکه براساس تحلیل پیشین این برداشت قابل قبول نیست، پس اگر وصفی که از نظر وضع و قرارداد، در معنا دخالت دارد، بر آن لفظ حمل شود، جهت حمل، ضرورت است و سلب آن سلب امر محقق است، نه سلب امر ذاتی هرچند در عالم ثبوت و نفس الامر می‌توانست چنین نباشد.

## ۲. بعد دوم: در معرفت‌شناسی معاصر (contemporary epistemology)

می‌گویند<sup>(۵)</sup> معرفت (knowledge) دو کاربرد عمده دارد. دقت در دو بیان ذیل این دو کاربرد را روشن می‌کند: «می‌دانم که هوا بارانی است». «می‌دانم چگونه رانندگی کنم». کاربرد نخست را «معرفت اینکه» (knowledge-that) می‌گویند. در این کاربرد، متعلق معرفت، یک گزاره است مثل «هوا بارانی است» که به آن، «معرفت گزاره‌ای» (propositional knowledge) هم اطلاق می‌شود. از سوی دیگر، چنان که در مثال پیداست، واژه «که» یا «اینکه» در جمله، فاصله می‌اندازد. لذا به آن، معرفت اینکه، گفته می‌شود و از آنجا که چنین معرفتی در مقام توصیف و اخبار است به آن معرفت توصیفی (descriptive knowledge) نیز گفته می‌شود. با این نوع معرفت، ما علم به گزاره‌ها (قضایا و تصدیقات) پیدا می‌کنیم. کاربرد دوم را «معرفت چگونه» (knowledge-how) نام داده‌اند. این معرفت، ناظر به امور عملی است نه نظری. از این رو، متعلق آن گزاره نیست، بلکه نوعی توانایی (ability) می‌باشد. در این قسم چون بعد از واژه «معرفت»، از تعبیر «چگونه» استفاده می‌شود، به آن «معرفت چگونه» گفته می‌شود. در عین حال، برخی، از فلاسفه مثل گیبس رایل معتقدند اساساً این قسم، معرفت نیست بلکه نوعی «مهارت» (skill) است که تنها با تمرین و ممارست عملی، قابل رشد و افزایش است.

معرفت‌شناسان، «معرفت» را چنین تحلیل و تعریف کرده‌اند: معرفت، وقتی حاصل است که اگر - و فقط اگر - باور موجه صادق باشد. (knowledge=justified true belief)

به بیان منطقی، اگر شخص می‌گوید «معرفت دارم که p»، حصول سه شرط، لازم و کافی است:

۱. p، یعنی گزاره p صادق است.

۲. شخص s باور دارد که p، یعنی گزاره p با شخص عارف، پیوندی دارد که عنوان باور یا اعتقاد، ناظر به

این پیوند است.

۳. s در این باور که p موجه است؛ یعنی شخص s باید بر باور p، دلیل کافی فراهم آورد. بنابراین، شرط نخست اقتضا دارد که هرکس ادعای معرفت داشت، گزاره متعلق معرفت او صادق باشد. شرط دوم، مقتضی آن است که مدعی معرفت، باور و اعتقادی به گزاره داشته باشد و شرط سوم، مستلزم آن است که عارف بر این باور صادق، دلیل ارائه دهد.

نخستین عنصر مقدم و مؤلفه سرنوشت‌ساز معرفت، "باور" است. باور، پذیرش مفاد یک گزاره است. گزاره را می‌توان به صورت یک جمله بیان کرد. از این رو، محور معرفت، گزاره و جمله است. البته در فلسفه منطق میان گزاره (proposition) و جمله (sentence) چندین تفاوت و تمایز قائلند.<sup>(۶)</sup> به طور کلی جمله، ناظر به ساختار دستوری است که به معنایی اشاره دارد. جمله از واژه‌های ملفوظ یا مکتوب تشکیل شده و حاکی از مدلولی خاص است، ولی گزاره مفاد و محتوای اطلاعاتی یک جمله را بیان می‌کند بر این اساس، میان جمله و گزاره، چهار تمایز و اختلاف وجود دارد. بدین ترتیب که:<sup>(۷)</sup>

۱. گزاره واحد است ولی جمله‌ها متعدّد هستند، مثلاً اگر بگوییم "الف از ب بزرگتر است" و بار دیگر بگوییم "ب از الف کوچکتر است"، این دو بیان از نظر ساختار نحوی، متضادند، در حالی که مفاد آنها یکی است. پس ما تنها یک فقره اطلاعات خواهیم داشت و با یک وضع و محکی عنه مواجهیم و اگر باور داشتیم که اولی صادق است، حتماً دومی هم صادق خواهد بود و بالعکس.

۲. جمله، واحد اما گزاره‌ها متعدّد باشند؛ تمام جملاتی که مسندالیه آنان ضمیر باشد مثل "او آمد"، ساختار دستوری واحدی دارد، حال آنکه به تعداد مراجع، ضمائر و اطلاعاتی خواهیم داشت؛ یا اگر واژه‌ای، مشترک لفظی بود مثل "حسن، شیر را دید"، به تعداد معانی شیر، گزاره وجود دارد.

۳. جمله واحد به تعدّد زبانها، متعدّد است، ولی گزاره، یکی بیش نیست.

۴. گزاره متّصف به صدق و کذب می‌شود، در صورتی که جمله ما می‌تواند معنادار یا بی معنی باشد. بار اطلاعاتی یک جمله است که یا مطابق خارج است یا نیست، ولی جمله، مجموعه واژه‌هایی است که به شکلی خاص کنار هم چیده شده‌اند و معنا معنادار و یا فاقد معناست، از این رو یکی از تعاریف گزاره، چنین است: "چیزی که یا صادق است یا کاذب".

در اینجا دو نکته قابل اهمیت و شایان توجه وجود دارد: نخست اینکه در تحلیل معرفت، که موضوع و محور معرفت‌شناسی معاصر است، هیچ سخنی از مفهوم (concept) به میان نیامده است. در عوض مبحث



مفاهیم در روانشناسی ادراک و فلسفه ذهن جایگاهی شایسته یافته است. دیگر آنکه مرکز ثقل معرفت و باور، گزاره و جمله است. به گفته هاکنینگ "فلسفه امروز، اوج شکوفایی جمله‌هاست." این نکته را یادآوری کنیم که اگر سخن از "تحول" است، باید تحولات باورها، گزاره‌ها و در نهایت جمله‌ها را بررسی کرد و پرداختن به تغییرات مفهومی، بیهوده خواهد بود.

### تئوریهای مفهومی: (۸)

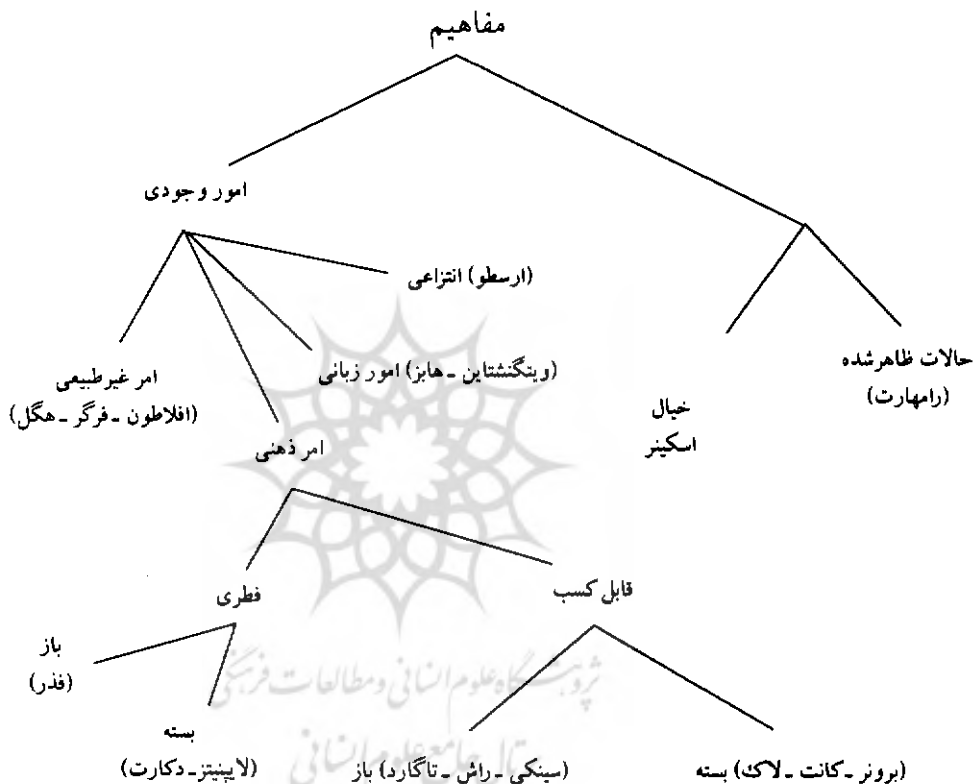
اگر به تاریخ فلسفه نگاهی گذرا بیفکنیم، دیدگاههای متفاوتی درباره مفهوم می‌توان یافت. چنین روندی در پیشینه روانشناختی و هوش مصنوعی نیز البته با اهدافی متفاوت، مشاهده می‌شود. نخستین تئوری منظم مفهوم را می‌توان در آثار افلاطون دید. فلاسفه پیش از او، مثل هراکلیتوس، قائل بودند جهان در جریان و سیلان دائمی است. افلاطون می‌گفت: چنین امر سیالی نمی‌تواند متعلق معرفت قرار گیرد؛ زیرا معرفت، ثابت و جهان ماده، متغیر است. او بر این اساس شناخت است. حسی را معرفت مستقل نمی‌دانست. زیرا محسوسات، متغیرند و تنها "مُثَل"، لیاقت معرفت دارد. چون امور ثابت‌اند، ارسطو علی‌رغم اختلاف با استاد خود، در "مُثَل"، در این جهت با او اشتراک نظر داشت که می‌گفت: معرفت هرچند در ذهن است نه در آسمان، اما امری کلی و ثابت است. در اینجا سخن بیشتر جنبه متافیزیکی داشت. ولی در فلسفه قرن هفدهم، این بحث بیشتر بُعد روانشناختی به خود گرفت. در این هنگام، این سؤال مطرح شد که آیا مفاهیم بخشی از ذهن هستند تا فطری شوند یا از بیرون می‌آیند؟ از این به بعد تا قرن نوزدهم، با دو گرایش مهم تجربه‌گرایی و خردگرایی مواجهیم. لاک، بارکلی، هیوم، رید، میل و هارتلی، از یک سو و لایب‌نیتز از سوی دیگر، هر یک با دیدگاه خاص خود بر سر مفاهیم فطری در نزاع بودند. کانت، معرفت را امری برخاسته و برساخته از تعامل ذهن و عین تلقی کرد و از این راه، کشف واقع را امری ناممکن شمرد.

همه دیدگاهها تا بدین جا و هر یک به نحوی، مفاهیم را امری ثابت می‌شمردند. بحث تحول و تغییر در مفاهیم از زمان هگل شروع شد. او بنیانگذار مطالعه تغییرات مفهومی محسوب می‌شود. فلاسفه پیش از او در پی راهی برای تحصیل معرفت بودند که یا از راه عقل و یا از راه حس بود. هگل برای نخستین بار هرگونه نیاز برای احساس مستقیم جهت کسب معرفت را انکار کرد و بیشتر به توسعه معرفت و فهم از طریق جریان دیالکتیکی می‌اندیشید. فرگه بیشتر بر حقایق ریاضی تأکید داشت و مفهوم را براساس تفسیری منطقی، یک عملکرد می‌دانست. او به همراه راسل و وایتهد، دستگاهی منطقی را گسترش دادند که مفاهیم را براساس مشاهده تعریف کند. کار ناپ با تأکید بر معرفت تجربی، نسبت به تحقیق پذیری گزاره‌ها، اصرار ورزید.





ویتگنشتاین، تحلیلی زبانی از مفاهیم و معرفت ارائه کرد و معنا را کاربرد الفاظ دانست. نکته مهم اینکه از افلاطون تا کانت و نیز فرگه، هریک به گونه‌ای همت خود را صرف اثبات تغییرناپذیری مفاهیم و معرفت کرده‌اند و این مسئله امری مهم برای آنان تلقی می‌شد می‌توان شمای نظریه‌های مفهومی را این چنین رسم کرد:



### اصلاح باور یا تغییر مفهوم:

دیدیم که در معرفت‌شناسی، چرخشی از مفاهیم به سوی مسئله باور صورت گرفت، این انتقال تحت تأثیر عواملی مختلف، از جمله فلسفه تحلیلی، فلسفه پوزیتیویسم و دستاوردهای علم زبان‌شناسی شکل گرفت. این امر تا بدانجا پیش رفت که گارون فورز نوشت: (۹) 'وضع معرفتی آن است که مجموعه‌های



همان‌گ جمله‌ها بتوانند از راه بسط یا قبض، تغییر یابند. "الوین گلدمن انگشت تأکید را بر اصلاح باور گذارد. اساساً سوال امروز معرفت‌شناسی، این است که چگونه با افزایش یا حذف یک باور، در مجموعه باورها "تغییر" حاصل می‌آید تا "معرفت" حاصل شود.

به طور کلی مفاهیم، هفت نقش عمده ایفا می‌کنند.

۱. طبقه‌بندی: مثلاً اگر مفهومی از وال داشته باشیم می‌توانیم موجوداتی را تحت آن مندرج سازیم.  
۲. آموزش: مفهوم وال، یا از راه نمونه‌ها و یا از طریق ترکیب مفاهیم موجود، قابل آموزش و فراگیری است.

۳. حافظه: اگر ما مفهومی از وال داشته باشیم، موجوداتی را به عنوان وال به یاد می‌آوریم.

۴. استنتاج قیاسی: داشتن مفهوم وال، ما را قادر می‌سازد تا بتوانیم استنتاج‌های قیاسی و حتی استقرایی داشته باشیم، مثلاً می‌گوییم از آنجا که فلان ماهی، وال است پس باله دارد.  
۵. تبیین: با داشتن مفهوم "وال"، توان تبیین پیدا می‌کنیم، مثلاً بگوییم فلان ماهی، شنا می‌کند چون وال است.

۶. حل مسائل: مفهوم وال، ما را در حل مسائل یاری می‌دهد. مثلاً می‌توانیم بدانیم که چگونه قادر خواهیم بود "وال" را در خارج از بندرگاه نگه داریم.

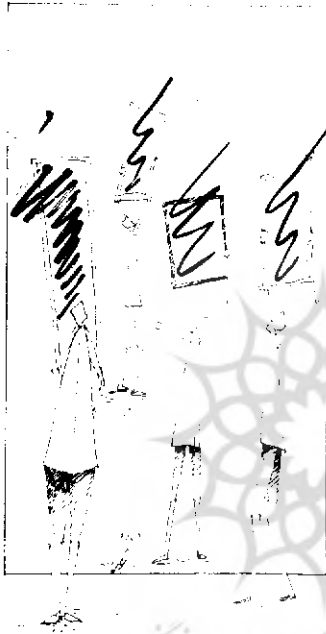
۷. استنتاج تمثیلی: با داشتن مفهوم "وال"، می‌توان از راه مشابهت‌ها استدلال کرد، مثلاً گفت: اگر بدانیم که دلفینها هوشمند و مانند والها، پستانداران آبی هستند، احتمالاً والها هم هوشمند می‌باشند.

با دقت در کارکردهای مفهومی یاد شده، به دست می‌آید که تغییرات دراصل، به باورها مربوط می‌باشند، مثلاً در طبقه‌بندی، معلوم شد که "نمونه"  $x$  مندرج تحت عنوان وال است. یا در آموزش اگر موردی را وال بنامیم در واقع به گزاره‌ای دست یافته‌ایم که عبارت است از  $x$  وال است. پس تغییرات مفهومی، امری زائد (redundant) است و عمده تحولات باور است که خود از دوراه حاصل می‌آید: افزایش باور (addition of belief) و حذف باور (deletion of belief). اگر باوری به مجموعه باورها افزوده شد و با آن‌ها سازگار درآمد، تازه آن از نظر معرفتی "مجاز" و "موجه" و "صادق" است و اگر از انسجام کل، کاست، حذف می‌شود. پس چیزی تحت عنوان "فربهی معارف" قابل تصور نیست. زیرا معرفت از سنخ گزاره است و جمله که از دو حال بیرون نیست، یا باوری به مجموعه باورها افزوده می‌شود و یا از مجموعه خارج می‌گردد - براساس نظریهٔ انسجام گروهی - که به عنوان یک اصل کلی قابل قبول نیست - حتی اگر معرفت را شامل مفاهیم هم بدانیم،



براساس تئوری توصیفی معنا، پروندهٔ معانی بسته است. از این رو معرفت، چاق و لاغر نمی‌شناسد.

### ۳. انسجام گروهی (Coherentism)



ز پیش فرضهای ناگفته و سطرهای نانوشتهٔ "تحول معرفت" و "ترابط معارف"، نظریهٔ انسجام گروهی (coherentism) است. ادعای اصلی این نظریه، به طور خلاصه<sup>(۱۰)</sup> این است که باور به  $p$  موجه است، تا وقتی که این باور در انسجام مجموعهٔ باورهایی که باور به  $p$  عضوی از آن است، سهم داشته باشد. به تعبیر ساده‌تر اگر مجموعهٔ باورهای ما حاوی صدگزاره باشد، باور به گزارهٔ صد و یکمی تا آن حد، باور موجه است که با دیگر باورهای این مجموعه، سازگار و هماهنگ باشد پس ملاک موجه بودن و به تعبیر دیگر، ارزش معرفت شناختی، انسجام باور و گزاره با دیگر گزاره‌هاست.

این نکته را نیز باید یادآوری کنیم که نظریهٔ انسجام گروهی در دو زمینه مطرح است: یکی به عنوان تئوری توجیه که گذشت، دوم به عنوان تئوری صدق، با این بیان که باور، صادق است، اگر عضو مجموعهٔ منسجم باشد. پس به طور کلی هماهنگ و سازگار بودن باوری با مجموعهٔ باورها، هم ملاک موجه بودن آن است و هم معیار صادق بودن آن.

ملاک انسجام یک مجموعه چیست؟ به طور کلی، سه ملاک برای اینکه یک مجموعه، منسجم باشد، بر شمرده‌اند: نخست آنکه اجزای آن با یکدیگر سازگار باشند. دوم آنکه مجموعه‌ای کامل باشد. شرط سوم اینکه میان اجزای مجموعه، نوعی استلزام متقابل برقرار باشد. پس اگر بین اجزای یک مجموعه، این سه



شرط ضروری وجود داشت، آن مجموعه، منسجم خواهد بود. باید توجه داشت که انسجام، وصف مجموعه و سه شرط یادشده وصف اجزاء آن مجموعه است.

مجموعه منسجم، دو ویژگی دارد: اولاً توجه از یک نوع (monist) است. یعنی هر گزاره چنان که موجه گزاره دیگر است، توجه خود را از همان گزاره کسب می‌کند، برخلاف تئوری مبنا‌گروی (foundationalism) که در یک تقریر - قائل است قضیه نظری توجه خود را از قضیه بدیهی کسب می‌کند، ولی بدیهیات در توجه، به قضیه نظری نیازمند نیستند؛ حال یا خود، موجه خویشند یا اصولاً از توجه بی‌نیازند. ثانیاً رابطه توجه در نظریه انسجام گروی، به صورت دایره‌ای است و نقطه‌ای را بر نقطه دیگر ترجیحی نیست، ولی رابطه توجه در دیدگاه مبنا‌گروی به صورت خطی است که از گزاره‌های پایه (بدیهی) شروع می‌شود و به روی گزاره‌های غیر پایه (نظری) ادامه پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، انسجام‌گرا قائل به نوعی ارتباط متقارن (simmetrical) است و مبنا‌گرا، به رابطه نامتقارن (asymmetrical) نظر دارد.

نظریه انسجام گروی امتیازاتی دارد از جمله:

۱. در این نظریه، اصلاح به هر صورت و در هر جا می‌تواند صورت گیرد، برخلاف دیدگاه مبنا‌گروی که تنها در محدوده گزاره‌های غیرپایه، حق اصلاح دارد.

۲. انسجام‌گراها مدعی هستند که با این نظریه، بهتر می‌توان میانی منطق استقرا را توجه کرد.

۳. براساس تئوری انسجام گروی، در معرفت مشارکت عمومی، امکان می‌یابد. زیرا اصولاً معرفت، خود پدیده‌ای عمومی و اجتماعی است. معرفت میان همگان تقسیم شده و هرکس در افزایش آن، خود را سهیم می‌داند. انسجام‌گرا، خودمحور نیست و دیگران را کم و بیش، شریک همکاری خود تلقی می‌کند و این امر بر تواضع معرفت‌شناسان و نزدیک کردن آنان به یکدیگر می‌افزاید.

نظریه انسجام گروی، سه پیش‌فرض مهم دارد: نخست آنکه با ایده‌آلیسم، سازگار است.<sup>(۱۱)</sup> این تئوری اساساً در بستر ایده‌آلیسم رشد کرده است. اگر ما عامل توجه‌کننده باورها را در خود باورها نه با مراجعه به واقع خود باورها جستجو کردیم، این تلقی از ایده‌آلیسم ناشی می‌شود. اگر ما طبیعت را از فهم طبیعت جدا ساختیم و متون دینی را از فهم دینی، تفکیک کردیم و فهم دینی را محور قرار داده، میان فهمها و معرفتها انواعی از ارتباط قائل شدیم، پیش‌فرض چنین سخنانی، التزام به اصل انسجام میان باورها و گزاره‌ها است (که با مشکلاتی مواجه است) و مهمتر آنکه ما را به واقع، چه طبیعت و چه اصل دین، راهی نیست و این همان



روح تعالیم کانت است که میان "بود" و "نمود" تفکیک کرد. این جداسازی و ایده‌آلیسم، سیطره خود را بر فلسفه معاصر غرب تحکیم بخشیده است.

دوم از مبانی عمده اصل انسجام، "کل‌گرویی" (holism) است. کوآین که پایه‌گذار این مبنا است، (۱۲) می‌گوید: گزاره منفرد، ملاک صدق یا کذب ندارد. از این رو اگر ما باشیم و تنها یک گزاره نه می‌توان گفت صادق است و نه کاذب. زیرا صدق و کذب، هر دو وصف کلّ و مجموعه‌اند. یکی از لوازم این سخن، آن است که دست از "منطق دو ارزشی" شسته و منطق را "چند ارزشی" بدانیم.

سوم، درون‌گرویی (internalism) است. هرگاه ارتباط ما با خارج قطع شود و تنها گزاره‌ها را با یکدیگر بسنجیم طبعاً به نوعی درون‌گرویی هم ملتزم شده‌ایم. نتیجه آنکه تنها در صورتی می‌توان "فهم طبیعت" را از "طبیعت" و "معرفت دینی" را از "اصل دین" جدا ساخت و ارتباط را تنها در محدوده برداشتها و معرفتها محدود و خلاصه کرد که به اصل انسجام فتوا داد، هرچند از آن اسمی به میان نیاید و پذیرش تئوری انسجام‌گرویی، با پذیرش مبانی و لوازم منطقی آن معادل است.

به این تئوری دو اشکال عمده وارد شده است:

۱. راسل می‌گوید: اگر دو مجموعه را فرض کنیم که هریک، کاملاً منسجم باشند، در عین حال آن دو مجموعه با یکدیگر در نزاع و تقابل باشند، طبق فرض، ملاک صدق و توجیه، در هر دو مجموعه وجود دارد. در حالی که یکی از آن دو حتماً صحیح نیست. نمونه روشن دیگر، داستانهای خیالی و پلیسی است. در یک داستان جنایی، تمام گزاره‌های آن با یکدیگر هماهنگ و منسجم می‌باشند حال آنکه بسیاری از آنها خیال‌پردازی و دروغ محض‌اند. پس چگونه می‌توان گفت: یک مجموعه منسجم حتماً صادق است.

۲. جمع میان اصل انسجام و تجربه‌گرویی: معرفت‌شناس امروز در غرب راهی جز رجوع به تجربه و حسیات ندارد. زیرا استقرای علمی در مقام گردآوری و فراهم‌سازی از حس و تجربه آغاز می‌شود. همچنین ملاک آزمون در مقام داور، حس و تجربه است. از سوی دیگر، انسجام‌گرا نمی‌تواند قائل به نقطه اتکای مرجع باشد. او مجبور است میان گزاره‌ها ترجیحی قائل نباشد و همه را با یک چشم بنگرد، حال آنکه "تجربه‌گرویی" اقتضا می‌کند محسوسات، مرجع باشند و با چشم دیگری به آنها نگریست.

در پایان به چند نکته مهم دیگر اشاره می‌کنیم:

۱. اگر میان معارف، علمی و دینی، ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد و این، توصیف رابطه این دو دسته معارف است، نه اینکه توصیه باشد، پس چرا رشد و بالندگی این دو دسته از معارف یکسان نیست؟! چرا رشد علم



تجربی از رشد علوم دینی و عقلی سریعتر و گسترده‌تر است؟

۴. اگر میان انواع معارف، ربط دوجانبه وجود دارد چرا اصالت را به معرفت علمی داده آن را در معارف دینی مؤثر می‌دانیم و سخن یا تحلیلی از تأثیرات دین در بالندگی علم ارائه نمی‌دهیم؟ گذشته از اینکه هرگاه مبانی یک نظریه سست شد، اصل آن نظریه هم به سستی می‌گراید. پیش فرض ایده‌آلیسم و درون‌گرایی، قابل پذیرش نیست و اصل انسجام‌گرایی بعنوان یک قاعده و قانون کلی جهت سنجش صدق و کذب، مورد تردید است و "تئوری مراجعت" جایگزین ندارد.

### پی‌نوشتها

- 1- William.p.Alston **philosophy of language** (prentice - Hall 1964) ch 1.2.
- W.p.Alston. "meaning" in paul edwards ed **The encyclopdia of philosophy** (u.s.a 1964) ro 16. pp 233-234.
- G.H.R parkinson, **An Eniyclopediq of philosophy** (Routlesge 1988) pp 21-75.
- 2- John, Locke, **Essay concernig Human understanding**" sectirnl. ch2. Book 111.
  ۳. بریان مگی، فیلسوفان بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند (تهران، انتشارات خوارزمی ۱۳۷۲) صص ۵۳۶-۵۴۶.
  ۴. رک هارت تاک، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر (تهران، انتشارات خوارزمی ۱۳۵۱) ص ۸۳ به بعد.
  ۴. صادق لاریجانی، "فلسفه تحلیلی ۳"، ولایت و ضرورت (قم، نشریه صاد ۱۳۷۵) صص ۳۶-۴۳.
- 5- J.Dancy, **An Introduction to contemporary Epistemology**" (Basil Blackwell 1986) P23
  - R. chisholm, **Theory of Knowledge** (prentic - Halll 1981) P102.
  - J. Hospers, **Anintroduction to philosophical Analysis** (preatico - Halll 1988) P20.
- 6- S.Haack, **philosophy of loiqcs** (cambridge university, 1980) PP. 14-19.

البته این مطلب در اصل به فلسفه منطق مربوط می‌شود و در معرفت‌شناسی به طوری جانبی مطرح می‌شود.
- 7- P. Thagard, **conceptual Revolutions** (princeton u. 1992) PP.13-33.
- 8- P.Gardenfors, **Knowledge In Flud**" (cambridge MA:M LT press) P.43.
- 9- J. dancy, **An Introduction to contemporary bplstemology** (Basil Blackwell 1986) ch-8.
  - L.P. pojman, **The Theory of knowledg** (university of mississippi 1993) P.7.
- 10- L.E.Johnson, "Focusing on thuth" (Routledge 1992) P.16
  ۱۲. شاپور اعتماد، ترجمه و تألیف وگردآوری، دیدگاهها و برهانها (تهران، نشر مرکز ۱۳۷۵) صص ۷۸-۸۶.

