

دفاع از واقع‌گرایی هستی‌شناختی بدون التزام به واقع‌گرایی معرفت‌شناختی

جهانگیر موذن‌زاده*

میرسعید موسوی کریمی**

چکیده

واقع‌گرایی علمی را می‌توان متشکل از سه منظر معناشناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی دانست. پوزیتیویست‌های منطقی که رویکرد حاکم بر تجربه‌گرایی در نیمه اول قرن بیستم بودند، به منظور طرد متافیزیک از ساحت علم، هر سه منظر فوق را رد کردند؛ اما ون فراسن در قالب رویکرد تجربه‌گرایی برساختی- و با همان هدف طرد متافیزیک از ساحت علم تجربی- با طرح تمایز میان هویت‌های مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر، منظر معناشناختی مد نظر واقع‌گرایان علمی را می‌پذیرد؛ ولی در مخالفت با واقع‌گرایان علمی از تمایزهای معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر دفاع می‌کند. در این مقاله قصد داریم ضمن دفاع از تمایز معرفت‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر مدنظر ون فراسن، با تکیه بر آموزه‌هایی از حکمت متعالیه ملاصدرا منکر تمایز هستی‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر شده و از نوعی منظر واقع‌گرایی هستی‌شناسانه با نام واقع‌گرایی وجودی دفاع کنیم. برای رسیدن به این هدف، نخست بنیان نظریه تجربه‌گرایی برساختی- یعنی چگونگی تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر و نقدهای وارد بر آن را توضیح می‌دهیم؛ سپس با توضیح دیدگاه اصالت وجود، نشان می‌دهیم که دیدگاه ضد واقع‌گرایی معرفت‌شناسانه ون فراسن با رویکرد واقع‌گرایی هستی‌شناسانه ملاصدرا قابل جمع‌اند.

واژگان کلیدی: تجربه‌گرایی برساختی، مشاهده‌پذیر، مشاهده‌ناپذیر، ملاصدرا، واقع‌گرایی علمی، اصالت وجود، ون فراسن.

* دانشجوی دکتری فلسفه علم و فناوری- دانشگاه صنعتی شریف (نویسنده مسئول).

ahangir_m@mehr.sharif.ir

mirsaeid@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه مفید قم.

تاریخ تأیید: ۹۶/۱۱/۲۴

تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۱۵

مقدمه

واقع‌گرایی علمی را می‌توان دیدگاهی ساخته‌شده از سه رویکرد خاص در معناشناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی دانست که واقع‌گرایان علمی آنها را ارکان به‌هم‌پیوسته واقع‌گرایی می‌دانند. در این راستا واقع‌گرایان علمی بر این باورند جهان ماهیت به‌هم‌پیوسته‌ای دارد که هیچ‌گونه تمایز هستی‌شناسانه‌ای میان هویت‌های مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر آن وجود ندارد. از منظر معناشناختی نیز واژه‌ها و عبارات‌های حاکی از این ماهیت‌ها، تمایز ماهوی با یکدیگر ندارند. افزون بر این، از دیدگاه معرفت‌شناسی دستیابی معرفتی ما به آن هویت‌ها، یکسان است؛ از این‌رو «هدف علم این است که با نظریه‌هایش، بیان تحت‌اللفظی صادقی از آنچه جهان شبیه به آن است، ارائه دهد و پذیرش یک دیدگاه علمی به‌مثابه باور به صدق آن نظریه است» (van Fraassen, 1980, p.8)؛ اما ضد واقع‌گرایان با اهداف فراوان و گوناگون که یکی از مهم‌ترین آنها را می‌توان طرد باورهای متافیزیکی از ساحت علم تجربی معرفی کرد، منکر چنین رویکرد یکپارچه‌ای به علم و عالم هستند.

پوزیتیویست‌های منطقی به عنوان رویکرد حاکم بر تجربه‌گرایی در نیمه اول سده بیستم بر این باور بودند تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر در هر سه منظر معناشناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی نسبت به علم و عالم برقرار است. ون فراسن در رویکردی که آن را تجربه‌گرایی برساختی نامیده، نگاه و ذهنیت دوگانه افراطی پوزیتیویست‌های منطقی به زبان و هویت‌های تشکیل‌دهنده عالم را نپذیرفته و معتقد است چنین استراتژی نه تنها موضع متقنی در رویارویی با واقع‌گرایی نیست، بلکه برای خود سنت تجربه‌گرایی نیز مضر است؛ از این‌رو مضر است که بهانه به دست واقع‌گرایانی می‌دهد که قصد دارند تجربه‌گرایی را از ریشه بزنند؛ از این‌رو ون فراسن در توافق با واقع‌گرایان علمی، تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر را در سطح معناشناختی برقرار ندانسته و از نوعی واقع‌گرایی معناشناختی دفاع می‌کند؛ اما در ادامه معتقد است دفاع از واقع‌گرایی معناشناختی بدین معنا نیست که باید ارکان دیگر واقع‌گرایی علمی را نیز

درست پذیرفت؛ بنابراین به شدت از تمایز معرفت‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر دفاع کرده و بر خلاف واقع‌گرایان علمی، دسترسی معرفتی ما به همهٔ هویت‌های جهان را در یک سطح نمی‌داند. *ون فراسن* با معرفی تمایز باور معرفتی و پذیرش پراگماتیک، دیدگاه واقع‌گرایی معرفت‌شناختی مدنظر واقع‌گرایان علمی را مردود می‌داند.

حال پرسش این است که تکلیف واقع‌گرایی هستی‌شناختی چیست؟ آیا تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر در سطح هستی‌شناختی عالم-آن‌گونه که واقع‌گرایان معتقدند- مطرود است؛ زیرا در رویارویی با عالم، با هستی‌شناسی یکپارچه‌ای روبه‌رو هستیم یا آن‌گونه که پوزیتیویست‌های منطقی معتقد بودند، چنین تمایزی برقرار است؟ *ون فراسن* در قبال چنین پرسشی موضع مستقیم و متقنی ارائه نمی‌دهد و بر این باور است: «اگر دربارهٔ چیزی صحبت می‌کنم که مشاهده‌ناپذیر است، می‌توان در باب وجود آن لادری بود و حتی می‌توان گفت وجود ندارد» (Ibid, 2001, p.151). به نظر می‌رسد *ون فراسن* با موضع لادری که دربارهٔ وجود هویت‌های مشاهده‌ناپذیر می‌گیرد، معتقد است در حوزهٔ علم نیازی به پاسخ‌دادن به چنین پرسشی نداریم؛ ولی دست‌کم در حوزهٔ فلسفهٔ علم پاسخ‌دادن به چنین پرسشی لازم است و باید دید فیلسوفان علمی که به این پرسش در حوزهٔ فلسفهٔ علم پرداخته‌اند، چه عقیده‌ای دارند.

برای پاسخ به این پرسش، به نظر می‌توان در موضوع مورد مناقشه- یعنی مشاهده‌ناپذیرها- راهبرد خود *ون فراسن*- یعنی پذیرش واقع‌گرایی معناشناختی و طرد واقع‌گرایی معرفت‌شناختی- را به خدمت گرفت و معتقد شد حتی پذیرش دلایل *ون فراسن* در طرد منظر واقع‌گرایی معرفت‌شناختی به معنای پذیرش درست تجربه‌گرایی برساختی و دیگر رکن آن، یعنی طرد واقع‌گرایی هستی‌شناختی نیست. به بیان دیگر می‌توان با پذیرفتن تمایز معرفت‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر *ون فراسن* و در نتیجه طرد منظر واقع‌گرایی معرفت‌شناسانه، همچنان «واقع‌گرای هستی‌شناختی» باقی ماند و از شهود واقع‌گرایانهٔ مبنی بر وجود هویت‌های مشاهده‌ناپذیر دفاع کرد؛ حتی اگر ناچار باشیم دربارهٔ ویژگی‌های (چیستی) این هویت‌ها که نظریه‌های علمی پیش نهاده‌اند،

به‌مثابه امور واقعی، موضعی تردیدآمیز و لادری در پیش بگیریم؛ از این رو در این مقاله می‌کوشیم نشان دهیم با اتکا بر آموزه‌هایی از حکمت متعالیه ملاصدرا می‌توان حتی در عین پذیرش موضع معرفت‌شناختی ون فراسن، از نوعی نگرش واقع‌گرایی وجودشناختی دفاع کرد.

برای رسیدن به این هدف، نخست در بخش دوم پژوهش به شرح مختصری از رویکرد تجربه‌گرایی برساختی ون فراسن می‌پردازیم. در بخش سوم تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر را معرفی می‌کنیم. در بخش چهارم به انتقادهای عمده‌ای که علیه تمایز معرفت‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر طرح شده و پاسخ ون فراسن به این انتقادات پرداخته و از تمایز معرفت‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر دفاع می‌کنیم. در پایان - و در بخش پنجم - نیز می‌کوشیم با طرد رویکرد حاکم در فلسفه تحلیلی معاصر، نسبت به مفهوم وجود و بر اساس نظریه «اصالت وجود» ملاصدرا، به دفاع از منظر واقع‌گرایی هستی‌شناختی بپردازیم.

الف) معرفی تجربه‌گرایی برساختی ون فراسن

ون فراسن هدف خود از ارائه موضع تجربه‌گرایی برساختی را (Constructive Empiricism) در کتاب تصویر علمی (Scientific Image)، مخالفت با رویکرد واقع‌گرایی علمی معرفی می‌کند؛ رویکردی که از نیمه دوم قرن بیستم به بعد، موضع حاکم بر مجامع فلسفه علم شده است. واقع‌گرایی علمی را می‌توان برساخته از سه تز یا منظر دانست که هر کدام از مکتب‌های ضدواقع‌گرایانه - از جمله رویکرد تجربه‌گرایی برساختی ون فراسن - واکنش مستقیمی در برابر یکی از این سه منظر هستند. این سه منظر عبارت‌اند از:

۱. از منظر معناشناختی، واقع‌گرایی معناشناسانه (Semantic Realism) بیان می‌کند «دیدگاه‌های علمی را باید به ارزش ظاهریشان (Face Value) دریافت» (Psillos, 2009) و نه صرفاً به ارزش قابل نقد شدن آنها (Cash Value)؛ به بیان دیگر باید حجیت ظاهر گزاره‌های علمی را پذیرفت و سخن از هویت‌های مشاهده‌ناپذیر در نظریه‌های

علمی را باید چنین حمل کرد که «اگر [آن] نظریه صادق است، هویت‌های مشاهده‌ناپذیر فرض شده در آن، ساکنان جهان هستند». از این منظر، واقع‌گرایی علمی در رویارویی با مواضع ضد واقع‌گرایی، چون ابزارگرایی حذف‌گرایانه (Eliminative Instrumentalism) و تجربه‌گرایی تحویلی (Reductive Empiricism) قرار می‌گیرد.

۲. از منظر معرفت‌شناختی، واقع‌گرایی معرفت‌شناسانه (Epistemic Realism) بیان می‌کند «نظریه‌های بالغ و موفق در پیش‌بینی، توصیف قابل تأیید و تقریباً صادقی از جهان هستند؛ از این رو هویت‌های مفروض از سوی آنها، یا هویت‌های نزدیک به آنچه در آنها مفروض است، ساکنان جهان هستند» (Ibid). از این منظر، واقع‌گرایی معرفت‌شناسانه که می‌توان آن را خوش‌بینی معرفتی (Epistemic Optimism) نامید، در برابر خوانش‌های شکاکانه و لاادری‌گرایانه (Agnostic) تجربه‌گرایی قرار می‌گیرد.

۳. از منظر هستی‌شناختی، واقع‌گرایی هستی‌شناسانه بیان می‌کند «جهان، ساختاری متعین و مستقل از ذهن دارد» (Ibid). از این منظر، واقع‌گرایی علمی در تقابل با برداشت‌های ضد واقع‌گرایانه‌ای از علم چون ایدئالیسم و پدیدارگرایی سنتی یا برداشت‌های جدیدتر تحقیق‌گرایی (Verificationism) دامت و پاتنم قرار می‌گیرد که بر پایه تعبیری معرفت‌شناسانه از مفهوم صدق، تمایزی میان آنچه در جهان وجود دارد و آنچه وجودش توسط سازوکاری معرفتی موجه شده است، قائل نیست.

ون فراسن به عنوان یک تجربه‌گرا بر این باور است که «تجربه‌گرایی به نظریه‌هایی نیازمند است که تنها به آنچه مشاهده‌پذیر است، ارزش صدق می‌دهند و ساختارهای مفروض اضافی را وسیله‌ای در خدمت این هدف به شمار می‌آورد» (Ibid)؛ از این رو برای تحقق هدف علم، نیازی به تحقیق صدق درباره ساختارها و فرایندهای مفروض واقع در پس پدیدار نیست، مگر در خصوص آنچه «واقعی و به لحاظ تجربی آزمون‌پذیر» (Ibid) است. به بیان دیگر ون فراسن معتقد است «هدف علم این است نظریه‌هایی ارائه دهد که کفایت تجربی دارند و پذیرش یک دیدگاه تنها به مثابه باور به کفایت تجربی داشتن آن نظریه است» (Van Fraassen, 1980, p. 12). کفایت تجربی داشتن یک نظریه نیز به

این معناست که «آنچه نظریه در باب چیزها و حوادث مشاهده‌پذیر در این جهان می‌گوید، صادق است» (Ibid).

واقع‌گرایی علمی به شدت با تعبیر زبان‌شناسانه‌ای که از تجربه‌گرایی از سوی پوزیتیویسم منطقی ارائه شده و در تقابل با منظر واقع‌گرایی معناشناسانه (Semantic Realism) قرار دارد، مخالفت می‌کند. ون فراسن نیز در موافقت با واقع‌گرایان علمی معتقد است این تعبیر از تجربه‌گرایی دیگر در فلسفه علم جایی ندارد. اما ون فراسن همچنان از مواضع بنیادین تجربه‌گرایی - از جمله طرد متافیزیک از ساحت علم تجربی - دفاع کرده و بر این باور است نپذیرفتن تعبیر زبان‌شناسانه پوزیتیویسم منطقی از تجربه‌گرایی، بدین معنا نیست که باید همه مواضع تجربه‌گرایی را رها کرده و به دامان واقع‌گرایی علمی پناه برد.

ون فراسن در کتاب **تصویر علمی** (۱۹۸۰) به شدت با ورود باورهای متافیزیکی در تبیین ساختار نظریه‌های علمی مخالف است و در دفاع از تجربه‌گرایی برساختی معتقد است این رویکرد «معنای بهتری از علم و فعالیت علمی نسبت به واقع‌گرایی، بدون اتکا بر متافیزیکی متورم ارائه می‌دهد» (Ibid, p.73)؛ اما وی در آثار پایانی خود به این نکته اشاره کرده است که این شهود متافیزیک‌ستیز نباید به گونه‌ای برآورده شود که خود مبتلا و مبتنی بر اندیشه‌های متافیزیکی باشد. در این راستا، وی بر این باور است پیروی کورکورانه از یکی از فریب‌های بزرگ درس‌نامه‌های فلسفی بر پایه تعریف «تجربه‌گرایی به عنوان موضعی که بنا بر آن تجربه - تنها و تنها - منبع اطلاعات درباره جهان است» (Ibid, 2007, p.366) که وی نیز در بخشی از نوشته‌هایش از جمله پاسخش به منتقدان در مقاله «تجربه‌گرایی در فلسفه علم» (۱۹۸۵) و کتاب **قوانین و تقارن** (۱۹۸۹) از این اشتباه تبعیت کرده، نقض غرض و اتکا بر متافیزیک در طرد متافیزیک است.

ون فراسن برای تصحیح برداشت نادرست از تجربه‌گرایی به عنوان منبع دانش، معتقد است «تجربه‌گرایی باید به جای یک تز (Thesis)، یک نگرش (طرز نگاه) (Stance) به شمار آید» (Van Fraassen, 2002, p.61). نگرشی که «شامل ارزش‌هایی (Values)

است که بدون آنها قابل درک نیست» (Ibid, 2014, p.200). به گمان *ون فراسن* یک نگرش، ترکیبی از گرایش‌ها (Attitudes)، تعهدات (Commitments)، رویکردها (Approaches) و گاهی باورهاست؛ از این رو *ون فراسن* باور دارد که تجربه‌گرایی «به معنای پذیرش نگرش خاصی دربارهٔ تحقیق عقلانی است؛ نگرشی که به یقین می‌تواند شامل داشتن باورهای خاصی باشد، ولی باید دارای برخی ارزش‌ها، مقاصد، نگرش‌ها، رویه‌ها و تعهدات دیگری باشد که نشان دهد یک پژوهش عقلانی چگونه باید پیش برود؟» (Mohler, 2007, p.209).

لذا *ون فراسن* هدف خود را از یک سو کوشش برای دفاع از تجربه‌گرایی به روشی غیر از آنچه پوزیتیویسم منطقی در پیش گرفت و از سوی دیگر مخالفت با «خطای فاحش واقع‌گرایی علمی دربارهٔ جسمیت‌بخشیدن به هر آنچه این قابلیت را ندارد» (Van Fraassen, 1980, p.4)، معرفی می‌کند. در این راستا با وجود موافقت با واقع‌گرایان علمی در دفاع از منظر واقع‌گرایی معناساختی، به شدت با منظر واقع‌گرایی معرفت‌شناختی مخالف بوده و از تمایز معرفت‌شناسانهٔ مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر دفاع می‌کند؛ از این رو تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر میان هویت‌های تشکیل‌دهندهٔ جهان از ارکان اساسی رویکرد تجربه‌گرایی برساختی *ون فراسن* است که منتقدان *ون فراسن* نیز برای نقد رویکرد او، بیشتر به نقد این تمایز می‌پردازند. در ادامه به معرفی این تمایز و نظر منتقدان می‌پردازیم.

ب) تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر از نگاه *ون فراسن*

همان‌گونه که اشاره شد، *ون فراسن* بر این باور است «هدف علم این است که نظریه‌هایی ارائه دهد که کفایت تجربی دارند و پذیرش یک دیدگاه تنها به مثابه باور به کفایت تجربی داشتن آن نظریه است» و کفایت تجربی داشتن یک دیدگاه نیز بدین معناست که «آنچه نظریه دربارهٔ چیزها و حوادث مشاهده‌پذیر در این جهان می‌گوید، صادق است» (Ibid, p.12). حال پرسش از *ون فراسن* این است که منظورش از هویت‌ها و حوادث «مشاهده‌پذیر» چیست؟ وی در پاسخ به این پرسش بر این باور است: «مشاهده، ادراک

است و ادراک چیزی است که بدون ابزار برای ما فراهم است» (Van Fraassen, 2001, p.93/ Ibid, 2008, p.154).

ون فراسن به صراحت معتقد است اگر نظریه دربارهٔ هویت‌ها مشاهده‌ناپذیر است، «علم علاقه‌ای به اثبات ارزش صدق ندارد؛ بلکه خود را محدود به وظیفهٔ فروتنانه‌تر ارزیابی کفایت تجربی نظریه می‌کند» (Sober, 1985, p.11). از سوی دیگر اگر دیدگاه منحصرأ دربارهٔ مشاهده‌پذیرهاست، آنگاه کفایت تجربی و صدق هم‌پوشانی دارند؛ از این رو این تمایز یک نقش معرفت‌شناسانه بازی می‌کند: «مرزی میان آنچه به لحاظ معرفتی در دسترس است و نیست، رسم می‌کند و اینکه همهٔ گزاره‌هایی که در مورد جهان مشاهده‌ناپذیر هستند، قابل تصمیم‌گیری نیستند و هیچ شاهدهی نمی‌تواند باور منسوب به ادعاهای نظری دربارهٔ جهان مشاهده‌ناپذیر را تضمین کند» (Psillos, 1996, p.34).

ون فراسن معتقد است «باورداشتن»، به همهٔ هویت‌های تشکیل‌دهندهٔ عالم تعلق نمی‌گیرد و صرفاً مجاز هستیم به برخی ماهیت‌های جهان باور داشته باشیم. اینجا این پرسش مطرح می‌شود که به چه هویت‌هایی باور داشته باشیم و به چه هویت‌هایی باور نداشته باشیم؟ پاسخ واقع‌گرایان این است که نمی‌توان ماهیت‌های تشکیل‌دهندهٔ عالم را به دو بخش مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر تقسیم کرد؛ ولی پاسخ ون فراسن به این پرسش مثبت بوده و بر این باور است، نه تنها امکان تقسیم هویت‌های تشکیل‌دهندهٔ عالم به دو بخش مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر وجود دارد، بلکه ارائهٔ چنین تقسیم‌بندی را ضروری می‌داند؛ در واقع بر پایهٔ تبیین این ضرورت و امکان تقسیم‌بندی هویت‌های جهان به هویت‌های مشاهده‌پذیر و هویت‌های مشاهده‌ناپذیر است که موضع تجربه‌گرایی برساختی وی شکل می‌گیرد.

ج) انتقادات علیه تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر

از زمان ارائهٔ رویکرد تجربه‌گرایی برساختی و ابتدای آن بر تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر از سوی ون فراسن، انتقادهای زیادی ضد آن مطرح شده است. از مهم‌ترین این انتقادات: انتقاد بر رکن اساسی این رویکرد- یعنی تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر

میان هویت‌های جهان است. انتقادهای منتقدان علیه این تمایز را می‌توان در قالب سه انتقاد اصلی مطرح کرد که عبارت‌اند از: انتقاد ناسازگاری، انتقاد جامعه‌معرفتی و انتقاد علی‌الاصول مشاهده‌ناپذیر. در ادامه به بیان مختصر این انتقادات و پاسخ‌های ممکن به آنها اشاره می‌کنیم.

۱. انتقاد ناسازگاری

از ابتدای ارائه موضع تجربه‌گرایی برساختی از سوی ون فراسن در کتاب *تصویر علمی*، انتقاد بر پایه وجود ناسازگاری در موضع وی با بیان‌های مختلفی از سوی فیلسوفانی چون فریدمن (Friedman, 1982)، ماسگریو (Musgrave, 1985)، ویلسون (Wilson, 1985)، چرچلند (Churchland, 1985) و دیکن و لیتون (Dicken & Lipton, 2006) ارائه شده است.

این انتقاد بر پایه وجود ناسازگاری مفهوم «مشاهده‌پذیر» در موضع ون فراسن است. او معتقد است هدف علم، بر خلاف آنچه واقع‌گرایان علمی ارائه نظریات صادق درباره جهان می‌دانند، ارائه دیدگاه‌هایی است که کفایت تجربی دارند. از سوی دیگر کفایت تجربی داشتن یک دیدگاه نیز «به‌طور دقیق بدین معناست آنچه نظریه درباره اشیا و حوادث مشاهده‌پذیر این جهان می‌گوید، صادق است» (Van Fraassen, 1980, p.12). حال چنان‌که ون فراسن معتقد است، نظریه‌ای بگوید که هویتی مشاهده‌ناپذیر است، آن‌گاه بنا بر تعریف‌های گفته‌شده هنوز دلیلی ارائه نکرده که چرا به «مشاهده‌ناپذیر دانستن این هویت» باور داشته باشیم؟

۲. پاسخ به انتقاد ناسازگاری

ون فراسن در پاسخ به این اعتراض بر این باور است، «این یک اصل معرفتی نیست که کسی را برای دزدیدن گوسفندی همان‌قدر جریمه کنند که برای دزدیدن بره جریمه می‌کنند» (Ibid, p.72). شاید دزدیدن گوسفند به جای بره وقتی که مجازات در هر دو مورد اعدام است، اصلی معقول باشد، ولی نمی‌توان آن را اصلی معرفت‌افزا دانست؛ به بیان دیگر اگر هیوم هم واقع‌گرایان و هم ضدواقع‌گرایان را مواجه با معضل استقرا و متهم

به استنتاج نامعتبر هویت‌های مشاهده‌نشده از مشاهده‌شده کرده است، دلیل ندارد آن‌گونه که چرچلند پنداشته ضد واقع‌گرایان نتوانند واقع‌گرایان را متهم به معضلی مضاعف به نام معضل مشاهده‌ناپذیرها کنند.

ون فراسن می‌کوشد این انتقاد را با روشن کردن موضعش درباره نقش مدل‌ها و زیرساخت‌های تجربی آنها پاسخ دهد. وی بر این باور است ارائه یک نظریه عبارت است از «اولاً مشخص کردن طبقه‌ای از ساختارها به عنوان مدل‌های آن دیدگاه؛ ثانیاً معین کردن بخش‌های خاصی از آن مدل‌ها (زیرساخت‌های تجربی = the Empirical Substructures) به عنوان نمایندگانی برای بازنمایی مستقیم پدیده‌های مشاهده‌پذیر» (Ibid, p.64). به عبارت دیگر ون فراسن معتقد است این مدل‌های بالقوه توسط زیرساخت‌هایی که نمایندگانی برای بازنمایی مستقیم پدیده‌های مشاهده‌پذیر هستند، برگزیده شده و به فعلیت می‌رسند:

فرض کنید T حاوی چنین گزاره‌ای باشد- مثلاً گزاره هویت B مشاهده‌پذیر نیست- در این صورت T مدلی ندارد که B در میان زیرساخت‌های تجربی آن رخ دهد؛ از این رو اگر B واقعی و مشاهده‌پذیر باشد، چنین نیست که همه پدیده‌های مشاهده‌پذیر در مدلی از T به طرز قابل قبولی جای بگیرد و در این صورت، T کفایت تجربی ندارد؛ بنابراین اگر باور دارم که T کفایت تجربی دارد، پس باور دارم که B اگر واقعی باشد، مشاهده‌ناپذیر است (Ibid, 1985, p.256).

۳. انتقاد جامعه معرفتی

ون فراسن با موضعی درون‌گرایانه درباره ساختار دیدگاه‌های علمی معتقد است «این خود نظریه‌های علمی‌اند که برخی نواحی را در تصویری که از جهان ارائه داده‌اند، به عنوان مشاهده‌پذیر مشخص می‌کنند» (Van Fraassen, 1980, p.57). از سوی دیگر وی معتقد است «پذیرش یک نظریه- برای ما- به معنای کفایت تجربی داشتن این نظریه است؛ یعنی آنچه نظریه در مورد چیزی مشاهده‌پذیر- توسط ما- می‌گوید، صادق است» (Ibid, p.18). این دو، مقدمه این نتیجه را در پی خواهد داشت که «محدودیت مشاهده‌پذیری تابعی از آن جامعه معرفتی خواهد بود که نظریه‌های علمی را ارائه و گسترش می‌دهد»

(Ashooh, 1997, p.77). به بیان دیگر این جامعه معرفتی است که از طریق نظریه‌هایی که ارائه می‌دهد، هویت‌های جهان را به دو بخش مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر تقسیم می‌کند.

اینجا این شبهه پیش می‌آید که اگر معیار نهایی برای مشاهده‌پذیر دانستن هویتی در جهان بر پایه نظر یک جامعه معرفتی خاص باشد، با جزم‌اندیشی و بدون هیچ دلیل معرفتی مقبولی، نظر جامعه معرفتی خاصی را بر نظر جوامع معرفتی دیگر ترجیح داده‌ایم. چنین شبهه‌ای مبنای انتقادی است که برخی منتقدان - چون چرچلند (۱۹۸۵)، ماسگریو (۱۹۸۵) و کلی (Kelly, 2004) - بر اساس آن معتقدند *ون فراسن* تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر را با توسل به توانایی‌های ادراکی انسان معمولی پدید آورده است.

۴. پاسخ به انتقاد جامعه معرفتی

به نظر می‌رسد این ادعای چرچ، ماسگریو و کلی پذیرفتنی است که می‌توان تصور کرد در آینده‌ای دور یا نزدیک، با ایجاد جهشی ژنتیکی در گونه انسانی، انسان‌ها دارای چشمانی میکروسکوپیک شوند که بدون نیاز به هیچ میکروسکوپ پیشرفته‌ای، بتوانند هویتی چون الکترون را ببینند؛ ولی وضعیت کنونی را در نظر بگیرید که ما چنین چشمانی نداریم و صرفاً با توسل به ابزاری چون میکروسکوپ می‌توانیم تصاویری را که میکروسکوپ تدارک می‌بیند، به هویتی به نام الکترون نسبت دهیم. حال پرسش از این منتقدان و - به ویژه ماسگریو - این است: آیا هیچ تفاوتی میان این دو وضعیت وجود ندارد؟ آیا واقعاً میان چشم فرضی میکروسکوپیک که قادر است خودش و بدون استفاده از هیچ ابزاری یک الکترون را مشاهده کند و چشم معمولی که می‌تواند با استفاده از یک میکروسکوپ پیشرفته، چیزی را مشاهده کند که بر طبق نظریه آن را الکترون می‌نامیم، هیچ تمایز معرفت‌شناسانه‌ای وجود ندارد؟

ون فراسن طرد تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر را بر پایه چنین استدلالی مغالطه می‌داند. پرسش او این است که آیا چون یک غول فرضی می‌تواند ساختمان «امپایر استیت» را (Empire State) در نیویورک جابه‌جا کند، باید این سازه را قابل حمل دانست

و تمایزی میان سازه‌های قابل حمل و غیرقابل حمل فائل نشد؟ (Van Fraassen, 1980, p.17). *ون فراسن* ساختمان «امپایر استیت» را غیرقابل حمل و تمایز قابل حمل و غیرقابل حمل را دفاع‌پذیر می‌داند؛ زیرا بر این باور است:

انسان به عنوان یک جاندار از نقطه نظر فیزیک، یک دستگاه اندازه‌گیری خاص است؛ در نتیجه برخی محدودیت‌های ذاتی دارد که به طور مبسوط در فیزیک و زیست‌شناسی آیندگان توصیف خواهد شد. پسوند «پذیر» در «مشاهده‌پذیر» نیز به این محدودیت‌ها ارجاع دارد و محدودیت‌های ما، به ماهو موجودات انسانی (Ibid) (Qua Human Beings).

وی بر این اساس نتیجه می‌گیرد که مشاهده‌ناپذیری هویتی مانند الکترون برای انسان، برآمده از محدودیتی ذاتی برای موجود انسانی است و محدودیتی ابدی به شمار می‌آید.

۵. انتقاد علی‌الاصول مشاهده‌ناپذیر

سومین نوع انتقاد ضد تمایز مد نظر *ون فراسن*، ادعای عدم امکان وجود هویت‌هایی است که آنها را هویت‌های «علی‌الاصول مشاهده‌ناپذیر» (Unobservable in Principle) می‌نامد. *ون فراسن* میز و صندلی را هویت‌های مشاهده‌پذیر، قمرهای مشتری را هویت‌های علی‌الاصول مشاهده‌ناپذیر و الکترون را هویت علی‌الاصول مشاهده‌ناپذیر می‌داند؛ ولی منتقدان او بر این باورند همه ماهیت تشکیل‌دهنده جهان را باید یا مشاهده‌پذیر یا علی‌الاصول مشاهده‌پذیر دانست و هویتی به نام هویت علی‌الاصول مشاهده‌ناپذیر هرگز وجود ندارد (Ibid).

در این راستا- و در مقایسه تلسکوپ با میکروسکوپ- مدافعان واقع‌گرایی علمی معتقدند هم با تلسکوپ و هم با میکروسکوپ می‌بینیم و چیزی را می‌بینیم که در جهان واقع، مستقل از ما وجود دارد (Maxwell, 1962/ Hacking, 1985/ Psillos, 2009). در مقابل، ضد واقع‌گرایانی مانند *ون فراسن* به صراحت بر این باورند با تلسکوپ می‌بینیم، اما با میکروسکوپ نمی‌بینیم. حال پرسش از *ون فراسن* این است: پس با میکروسکوپ چه چیزی را می‌بینیم؟ *ون فراسن* باور دارد که با میکروسکوپ تصویری را می‌بینیم که

هرچند می‌توان فرض کرد این تصویر، تصویر هویتی است که در عالم واقع وجود دارد؛ نه تنها دلیل قاطعی بر این مدعا نداریم، بلکه «در حوزه علم، به چنین باورهای استجابی (Supererogatory Beliefs) نیازی نداریم» (Van Fraassen, 2001, p.168).

۶. پاسخ به انتقاد علی‌الاصول مشاهده‌ناپذیر

ون فراسن در تلاش برای پاسخ‌دادن به پرسش «چرا الکترون مشاهده‌ناپذیر است»، معتقد است ما با میکروسکوپ نمی‌بینیم و آنچه میکروسکوپ در اختیار ما قرار می‌دهد، یک توهم همگانی (Public Hallucination) است، نه تصویری از الکترون. ما برای پدیده‌های نوری چون انعکاس در آب، سراب در بیابان و رنگین‌کمان نام‌هایی را به کار می‌بریم، سپس «به‌گونه‌ای درباره این نام‌ها صحبت می‌کنیم که گویا چیزهایی (Things) بوده‌اند» (Ibid, p.156)؛ به بیان دیگر ون فراسن معتقد است تصویری که توسط میکروسکوپ تولید می‌شود- مانند رنگین‌کمان- توهمی همگانی است که به وسیله طبیعت تولید شده است؛ پدیده‌ای که برآمده از کنار هم قرارگرفتن ثوابت خاصی است؛ نه اینکه تصویر شیئی در جهان واقع باشد. بر این مبنا، وی نتیجه می‌گیرد که «میکروسکوپ را باید نوعی موتور جدید در آفرینش هویتی جدید دانست، نه نوعی پنجره به سطوح دیده‌نشدنی طبیعت» (van Fraassen, 2001, pp.154-160/ Ibid,) (2008, pp.106-109).

همان‌گونه که اشاره شد، واقع‌گرایی علمی را می‌توان برساخته از سه منظر معناشناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی دانست. از یک سو، واقع‌گرایان سنتی با التزام به هر سه منظر گفته‌شده و مخالفت با هر گونه رویکرد ضد واقع‌گرایانه، تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر را از هر سه منظر به‌شدت انکار می‌کنند. از سوی دیگر مکتب‌های ضد واقع‌گرایی- مانند پوزیتیویسم- منطقی با انکار هر سه منظر واقع‌گرایانه فوق، تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر را از هر سه منظر برقرار می‌دانند.

انتقادهای ارائه‌شده از سوی واقع‌گرایان علمی ضد پوزیتیویسم منطقی، همان‌گونه که ضد واقع‌گرایانی چون ون فراسن نیز بر آن صحنه گذاشتند، نشان می‌دهد که تمایز

معناشناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر پذیرفتنی نیست و باید تز واقع‌گرایی معناشناختی را پذیرفت. به بیان دیگر نمی‌توان الفاظ زبان را به دو دسته مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر بخش کرد و معضلات فلسفی را صرفاً برآمده از کاربرد نادرست زبان دانست.

از سوی دیگر انتقادهای ارائه‌شده از سوی ضد واقع‌گرایان که می‌توان مهم‌ترین آنها را در قالب انتقادهایی چون فراستقرای بدبینانه، تعیین ناقص، نسبی‌گرایی کوهنی و به‌ویژه تجربه‌گرایی برساختی *ون فراسن* بیان کرد، حاکی از آن هستند که به‌سادگی نمی‌توان همه هویتهای تشکیل‌دهنده جهان را دارای شأن معرفتی یکسانی دانست؛ از این رو با پذیرش تمایز معرفت‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر، به نظر می‌رسد منظر واقع‌گرایی معرفت‌شناختی در تمامیت خود قابل دفاع نخواهد بود.

اکنون وقت آن رسیده که با فرض پذیرش منظر واقع‌گرایی معناشناختی و طرد منظر واقع‌گرایی معرفت‌شناختی، تکلیف منظر واقع‌گرایی هستی‌شناختی مشخص شود. در ادامه می‌کوشیم به بیان نظر *ون فراسن* در این باره و نقد دیدگاه وی بپردازیم.

(د) حفظ واقع‌گرایی هستی‌شناختی بدون التزام به واقع‌گرایی معرفت‌شناختی

واقع‌گرایان برای ارضای شهود واقع‌گرایانه خود و دفاع از این شیوه که «واقع‌گرایی علمی شهوداً موضع فلسفی متقاعدکننده‌ای است» (Psillos, 1999, p.xv/ Ibid, 2009, p.32)، معتقدند «ویژگی منحصر به فرد واقع‌گرایی، ایجاد تعادل مطلوب میان امکان‌پذیری (Feasibility) و ارزشمندی (Dignity) است که در پاسخ به پرسش‌های ما درباره دانش ارائه می‌دهد» (Wright, 1988, p.25). به بیان دیگر واقع‌گرایان مایلند با ابتنا بر منظر واقع‌گرایی معرفت‌شناختی، همه هویتهای جهان را دارای شأن معرفت‌شناختی واحدی دانسته و از آنجا ادعا کنند محمول «وجودداشتن» را می‌توان به یک نسبت به همه هویتهای عالم نسبت داد و تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر هستی‌شناسانه را نیز انکار کرد. ضد واقع‌گرایان نیز تمایل دارند بر اساس ادعای خود مبنی بر وجود تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر معرفت‌شناسانه میان هویتهای عالم، یا مانند

پوزیتیویست‌های منطقی وجود هویت‌های مشاهده‌ناپذیر را انکار کنند یا مانند *ون فراسن* درباره وجود آنها موضع لادری بگیرند.

حال می‌خواهیم بدانیم که حتی اگر دیدگاه *ون فراسن* بر پایه وجود تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر به لحاظ معرفت‌شناختی قابل قبول باشد و نتوان چیزی به نام «شأن معرفت‌شناختی مشابه» را برای هویت‌های عالم مبنایی برای ادعای وجود هویت‌های مشاهده‌ناپذیر قرار داد، وی در مورد ادعای وجود هویت مشاهده‌ناپذیر یا منظر واقع‌گرایی هستی‌شناختی چه عقیده‌ای دارد؟

اگر ادعای *ون فراسن* این باشد که هویت‌های مشاهده‌پذیر وجود دارند، ولی هویت‌های مشاهده‌ناپذیر وجود ندارند، وی به داشتن نوعی نگرش ایدئالیسم افراطی متهم خواهد شد؛ زیرا حتی ایدئالیستی چون *بارکلی* نیز معتقد نبود که هویت‌های مشاهده‌ناپذیر تشکیل‌دهنده جهان وجود ندارند، بلکه وجود آنها را وابسته به ذهن خداوند می‌دانست؛ ولی اگر ادعای *ون فراسن* حتی زمانی که می‌گوید «مایلم در مورد وجود جنبه‌های مشاهده‌ناپذیری از جهان که توسط علم توصیف شده‌اند، لادری باشم» (Van Fraassen, 1980, p.72/ Ibid, 2001, p.151)، چنین تعبیر شود که وی صرفاً به دلیل تشکیک در چیستی هویت‌های مشاهده‌ناپذیر، آن‌گونه که دیدگاه‌های علمی بیان می‌کنند، نسبت به واقعیت و هستی آن هویت‌ها موضع لادری گرفته است؛ در این صورت هم می‌توان تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر معرفت‌شناختی را پذیرفت و هم با خوانش جدیدی از واقع‌گرایی - موسوم به «واقع‌گرایی وجودی» - از نوعی واقع‌گرایی علمی دفاع و شهود مدافعان واقع‌گرایی علمی را به روش قابل قبولی برآورده کرد.

واقع‌گرایی وجودی بر پایه تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت است و افزون بر آن - برخلاف تفسیر شایع از رویکرد *کانت* - فرگه، وجود را جنبه اصیل و واقعی موجودات می‌داند؛ بدین معنا که برای وجود، آن‌گونه که تفسیری از آن در حکمت متعالیه *ملاصدرا* مشاهده می‌شود، شأن هستی‌شناختی ویژه‌ای قائل است؛ اما دفاع از این رویکرد نیاز به مقدماتی دارد که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم.

۱. دیدگاه کانت دربارهٔ محمول «وجودداشتن»

فرض کنید واقع‌گرایان در دفاع از منظر واقع‌گرایی هستی‌شناختی، ضدواقع‌گرایی مانند ون‌فراسن را ملزم به پذیرش این ادعا کنند که وجودداشتن به معنای مشاهده‌پذیر بودن نیست و ممکن است هویتی مشاهده‌ناپذیر باشد، ولی وجود داشته باشد. حال پرسش ون‌فراسن این خواهد بود که پذیرش چنین جنبه‌ای از جهان بدون باور به برقراری ارتباط معرفت‌شناسانه با آن به چه دردی می‌خورد و چه معنایی خواهد داشت؟ به بیان دیگر وقتی می‌گوییم «الف هست» یا «الف وجود دارد»، اولاً از نظر هستی‌شناسانه، چه چیزی را بیان کرده‌ایم؟ ثانیاً از نگاه معرفت‌شناسانه، چه چیزی به معرفت ما افزوده شده است؟ چگونگی پاسخ به چنین پرسش‌هایی در واقع وابسته به نوع نگاه فلسفی ما به ویژگی وجود و محمول «وجودداشتن» است.

از نظر تاریخی، در سنت فلسفه غربی پیش از کانت و برای مدتی طولانی، وجود به عنوان ویژگی (Property) هویت‌ها (اشخاص و اشیا) به شمار می‌آمد. بر اساس چنین دیدگاهی، برخی فیلسوفان در برهانی که به برهان وجودشناختی موسوم است، به اثبات عقلانی وجود خدا پرداختند. از جمله فرضیه‌های اساسی برهان وجودشناختی می‌توان به این دو فرض اشاره کرد: «وجود یک ویژگی واقعی و اصیل موجودات است» و «وجود یک محمول واقعی قابل حمل بر اشیاست» (موسوی کریمی، ۱۳۸۹، ص ۴۰).

کانت هر دو فرض گفته‌شده را به چالش کشید. بنا بر دیدگاه وی، «وجود» محمولی منطقی است، اما محمولی واقعی یا «محمول تعیین‌کننده» (Determining Predicate) نیست. کانت معتقد است به لحاظ منطقی هر چیزی را می‌توان به عنوان محمول، حمل بر شیء کرد؛ از جمله محمول «وجود» و حتی خود شیء را. برای نمونه می‌توان گزاره‌های «سقراط وجود دارد» و «سقراط، سقراط است» را گزاره‌های درست‌ساخت منطقی دانست؛ ولی کانت بر این باور است همهٔ محمول‌های منطقی، محمول‌های واقعی یا تعیین‌کننده نیستند.

بر اساس تعریف کانت «محمول تعیین‌کننده، محمولی است که به مفهوم موضوع

افزوده می‌شود و آن را بزرگ‌تر می‌سازد؛ در نتیجه نباید پیشاپیش در آن مفهوم گنجانیده شده باشد» (همان، ص ۴۱). ملاحظه می‌شود که به گمان کانت، محمول واقعی اولاً باید چیزی به مفهوم موضوع اضافه کند و ثانیاً باید مفهوم موضوع را گسترش دهد. کانت بر این باور است محمول منطقی «وجودداشتن» این دو شرط را ندارد؛ از این رو نباید آن را محمولی واقعی دانست. این دیدگاه کانت پایه و اساس رویکرد غالبی در فلسفه تحلیلی شد که به رویکرد «فرگه - راسل» مشهور است.

۲. رویکرد فرگه - راسل به وجود در سنت فلسفه تحلیلی

فرگه در تلاش برای یافتن زیربنایی مستحکم برای مبانی ریاضیات، در این اندیشه بود که ریاضیات را به منطقی تحویل یا تقلیل دهد. در راستای برآوردن این هدف، منطقی ارسطویی را ناکارآمد یافت و منطقی جدیدی را پایه‌گذاری کرد. وی ساختار سنتی گزاره‌ها را که بر ساخته از سه عنصر موضوع، محمول و رابطه بود، برای اهداف خویش ناکافی دانسته و ساختار بخش اسمی و بخش محمولی را جایگزین آن کرد. در نگاه جدید فرگه به منطقی، «مصدق بخش اسمی گزاره، اشیا و مصداق بخش محمولی گزاره، مفاهیم هستند» (موحد، ۱۳۸۹، ص ۲۱-۳۱).

بر این مبنا فرگه معتقد است «وجود را نمی‌توان به اشیا و اشخاص نسبت داد؛ بلکه وجود محمولی مرتبه دوم است که صرفاً قابل حمل بر مفاهیم است» (موسوی کریمی، ۱۳۹۲ «ب»، ص ۲۸۳). در رویکرد فرگه، گزاره «سقراط وجود دارد» بدین معناست که دست‌کم یک چیز وجود دارد که آن سقراط است و چیزی یا ویژگی بر سقراط حمل نشده است. به عبارت دیگر «وجود» صرفاً می‌تواند سور [صورت‌های] قضایای جزئیه (وجودی) باشد، از این رو نقشی به عنوان محمول گزاره‌ها ندارد؛ در نتیجه وجود قابل حمل به اشیا و افراد نیست» (همو، ۱۳۹۰، ص ۸۱).

راسل نیز در برخورد با محمول «وجود» رویکردی نزدیک به رویکرد فرگه دارد. او معتقد است از قضایای کلیه‌ای، مانند «همه یونانی‌ها انسان هستند»، قضایای وجودی منتج نمی‌شوند تا وجودداشتن تبدیل به یک معضل شود؛ بلکه تابعی گزاره‌ای

(Propositional Function) - یعنی تابعی شامل یک یا چند متغیر - را نتیجه می‌گیریم که با پرشدن متغیرهایش، به گزاره‌ای صادق یا کاذب تبدیل خواهد شد. در این راستا راسل بر این باور است:

به علت در دست نداشتن توابع گزاره‌ای، بسیاری از منطقدانان ناچار به پذیرش این نتیجه شده‌اند که اشیایی غیر واقعی وجود دارند. مثلاً ماینونگ (Meinong) معتقد است که می‌توانیم درباره «کوه طلایی»، «مربع گرد» و... سخن بگوییم؛ می‌توانیم قضایایی صادق بسازیم که موضوع آنها همین کلمات باشد؛ به همین جهت این موضوعات باید به نحوی وجودی منطقی داشته باشند... باید بگوییم همان‌گونه که در جانورشناسی نمی‌توان موجودی را به عنوان اسب شاخ‌دار پذیرفت، منطقی نیز نباید آن را بپذیرد (راسل، ۱۳۷۴، ص ۱۵۰-۱۵۱).

پس به گمان راسل وجود داشتن، یعنی ممکن بودن یک گزاره و این یعنی صادق بودن گزاره مد نظر در بعضی جهان‌های ممکن؛ از این رو وجود، ویژگی جزئی‌ها (Individuals) نیست، بلکه ویژگی توابع گزاره‌ای است.

هر چند این خوانش‌ها از محمول «وجود» رویکرد غالب در سنت فلسفه تحلیلی بوده است، اما نگاهی به ادبیات فلسفی - به ویژه در چند دهه اخیر - نشان می‌دهد رویکرد مقابل که بر مبنای آن «وجود» محمول واقعی است و حاکی از جنبه‌ای اصیل و بنیادین از واقعیت است، هواداران بسیار جدی یافته است. در این رابطه می‌توان از فیلسوفانی چون ویلیام کارلو (William Carlo)، ناتان سمون (Nathan Salmon)، کالین مک‌گین (Colin McGinn) و بری میلر (Barry Miller) نام برد که رویکرد فرگه - راسل در قالب منطقی جدید درباره محمول وجود را نمی‌پذیرند (موسوی کریمی، ۱۳۹۰، ص ۸۲).

۳. رویکرد به وجود در سنت فلسفه اسلامی

«وجود، محمول واقعی نیست»، می‌تواند تعبیرهای گوناگونی داشته باشد. تعبیر مرسوم، تقلیل و تضعیف محمول وجود به یک محمول درجه دوم است. بنا به این تعبیر، معضلات فلسفی مترتب بر این محمول نیز معضلاتی واقعی نبوده و در اصل برآمده از کژتابی‌های زبان معمولی هستند؛ از این رو فرگه و راسل تلاش کردند با تنقیح زبان و ارائه رویکرد

منطقی متفاوتی از آنچه /ارسطو درباره ساختار گزاره‌های زبانی ارائه داده، این معضل را برطرف کنند. این دیدگاه به این باور انجامید که فیلسوفان تحلیلی مانند کارنپ پندارند «گزاره‌هایی که در آنها "وجود" نقش محمولی دارد، گزاره‌های واقعی نیستند؛ بلکه شبه‌گزاره‌اند... و مسئله وجود نه مسئله واقعی فلسفی، بلکه شبه‌مسئله‌ای است که ارزش بحث کردن ندارد» (همان، ص ۸۲).

اما تعبیر دیگر از گزاره «وجود، محمول واقعی نیست»، می‌تواند این باشد که محمول «وجود»، محمول متفاوتی از محمول‌های دیگر زبان است؛ به بیان دیگر به جای تضعیف و تقلیل محمول «وجود» به یک محمول درجه دوم، می‌توان آن را یک محمول معمولی ندانست، بلکه آن را حاکی از ویژگی خاصی از موجودات به شمار آورد که دیگر محمول‌های زبان که بیانگر دیگر ویژگی‌های موجودات‌اند، دربردارنده چنین نقشی نیستند. برای توجیه این دیدگاه، لازم است نخست مبانی آن، یعنی تفکیک ماهیت از وجود و چگونگی رابطه میان آن دو را که مبدع و آغازگر آن فیلسوف بزرگ مسلمان، /ابن‌سیناست، به اختصار توضیح دهیم.

۱-۳. ماهیت

در علم، هنگام صحبت از چیستی یک شیء، می‌کوشیم به ساختار طبیعی آن شیء پی ببریم؛ ولی در فلسفه، پرسش از چیستی یک شیء درواقع تلاش برای یافتن عناصر و مقوم‌های متافیزیکی تشکیل‌دهنده آن شیء است؛ بنابراین در پاسخ به پرسشی فلسفی چون «این شیء چیست»، از عناصر و مؤلفه‌های ماهوی استفاده می‌کنیم. باید دقت کرد پرداختن به چیستی یک شیء از دو منظر ممکن است: منظر معرفت‌شناسانه و منظر هستی‌شناسانه؛ هرگاه از منظر معرفت‌شناسانه چیستی یک شیء را بررسی می‌کنیم، مقصود نوع و چگونگی شناخت ما از آن شیء است. در این حالت برای توضیح چیستی شیء از مفاهیم ماهوی استفاده می‌کنیم؛ اما وقتی چیستی یک شیء را از منظر هستی‌شناسانه بررسی می‌کنیم، در حوزه متافیزیک قرار داریم. در این حالت، مقصود از ماهیت یک شیء عناصر و مقوم‌های متافیزیکی تشکیل‌دهنده آن شیء مستقل از معرفت و نگرش

ماست؛ بنابراین باید دقت کرد در بحث از تعریف وجود و ماهیت و نوع ارتباط این دو با یکدیگر «نباید دو کاربرد معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه چستی یک شیء با هم خلط شوند» (همو، ۱۳۸۹، ص ۴۵).

۲-۳. وجود

از نظر معناشناسی در سنت فلسفه اسلامی مفهوم وجود، مفهومی بسیط و تعریف‌ناشدنی است. به گفته ابن‌سینا، «هستی را خرد شناسد، بی‌حد و رسم که او را حد نیست، که او را جنس و فصل نیست، که چیزی از وی عام‌تر نیست و ورای رسم نیست؛ زیرا چیزی از وی معروف‌تر نیست» (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ص ۷۲). این تعبیری است که همانند آن را می‌توان در آثار بزرگان فلسفه معاصر غرب، چون دکارت و لایب‌نیتس نیز یافت. برای نمونه دکارت معتقد است «در اینجا نیازی به تعریف «وجود» نداریم که در واقع [تعریف آن] بیشتر موجب آشفتگی می‌شود تا اینکه آن را روشن سازد» (Descartes, 1984, V.2, p.418).

اما مسئله مهم، بررسی وجود از منظر هستی‌شناسی است. به بیان دیگر پرسش اساسی این است که آیا وجود را می‌توان دست‌کم یکی از مؤلفه‌ها و مقومات تشکیل‌دهنده موجودات دانست، آن‌گونه که بسیاری از فیلسوفان مسلمان و برخی فلاسفه غربی بر این باور بوده‌اند یا اینکه باید آن را امری اعتباری و انتزاعی دانست که خرد انسانی آن را به نوعی از ماهیت‌های واقعی و محقق‌انتزاع می‌کند. برای پاسخ به این پرسش باید رابطه میان وجود و ماهیت را هم از نظر مفهومی و هم از جنبه متافیزیک و هستی‌شناسی بررسی کنیم.

۳-۳. ارتباط بین وجود و ماهیت

از نظر تاریخی، ابن‌سینا نخستین فیلسوفی است که موضوع تفکیک وجود از ماهیت و چگونگی رابطه میان آنها را به‌طور نظام‌مند بررسی کرده و پس از وی، این موضوع از سوی فیلسوفان مسلمان دیگر - به‌ویژه ملاصدرا - بسط و گسترش یافته است (موسوی کریمی، ۱۳۸۹، ص ۴۵). در بررسی ارتباط وجود و ماهیت، نخستین مسئله ارتباط مفهومی

این دو است.

به لحاظ مفهومی، از سویی مفهوم ماهیت شامل مفهوم وجود نیست، زیرا با تجزیه و تحلیل مفاهیم ماهوی به بخش‌های تشکیل‌دهنده آنها، هیچ‌گاه به مفهوم وجود نمی‌رسیم. *ابن‌سینا* با یک مثال به‌خوبی این جدایی مفهومی را نشان داده است. وی می‌نویسد: «می‌توانیم در مورد خصوصیات یک مثلث صحبت کنیم، بدون آنکه بدانیم آیا هیچ مثلثی در عالم وجود دارد یا خیر» (*ابن‌سینا*، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۳-۱۴). از سوی دیگر مفهوم وجود نیز دربردارنده مفهوم ماهیت نیست. بر همین اساس است که گاهی می‌توان وجود را بر چیزی حمل کرد، بدون اینکه در چنین حمله‌ای از مفاهیم ماهوی استفاده شود یا این مفاهیم از مفهوم وجود آن شیء استنتاج شوند. برای نمونه دانشمندی ممکن است چیزی را که برای نخستین بار در ابزار آزمایشگاهی خود مشاهده کرده است، موجود به شمار آورد، بدون آنکه تصویری از مفاهیم و مؤلفه‌های ماهوی آن داشته باشد؛ اما در مورد تمایز میان وجود و ماهیت به‌مثابه دو امر واقعی، فلاسفه به دو گروه تقسیم می‌شوند. گروه نخست معتقدند میان وجود و ماهیت نه تنها تمایز مفهومی، تمایز واقعی نیز برقرار است؛ «یعنی مفاهیم ماهوی به بخشی (متافیزیکی) از واقعیت یک شیء و مفهوم وجود به وجه (متافیزیکی) دیگر آن شیء ارجاع می‌دهند (موسوی کریمی، ۱۳۸۹، ص ۴۸)؛ اما در سنت فلسفه اسلامی به گمان قاطبه فیلسوفان، «وجود و ماهیت در خارج متحد و در ذهن متمایزند» (همان)؛ در این صورت یا باید فرض کرد که ماهیت یک شیء، جنبه اصیل و واقعی آن است و وجود به نوعی از آن ماهیت اصیل انتزاع می‌شود (دیدگاه اصالت ماهیت) یا اینکه باید وجود را اصیل و ماهیت را منتزع از آن دانست (دیدگاه اصالت وجود). بنا بر دیدگاه دوم، وجود کیفیتی نیست که چون سرخی، سردی و... عارض بر ماهیتی شود که در جهان خارج وجود دارد، بلکه شرط ضروری تحقق هر ماهیتی-هرچند به شکل انتزاعی-است. دیدگاه اصالت وجود، صورت‌بندی دقیق و مستدل خود را در دستگاه فلسفی *ملاصدرا*، به نام حکمت متعالیه پیدا کرد.

در ادامه می‌کوشیم ضمن توضیح مکتب اصالت وجود *ملاصدرا*، نوعی از واقع‌گرایی

۱۰۳ ذهن

دفاع از واقع‌گرایی هستی‌شناختی بدون التزام به واقع‌گرایی معرفت‌شناختی

علمی را بر پایه آن طرح کنیم که به نظر می‌رسد ضمن اذعان به وجود هویت‌های مشاهده‌ناپذیر، تمایز معرفت‌شناختی مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر را از نوعی که مدنظر ون فراسن است، می‌پذیرد.

۴. وجود در حکمت متعالیه ملاصدرا

از دیدگاه تاریخی، ارسطو با تفکیک جوهر از عرض، جوهر را علت برای اعراض دانسته و معتقد است بر خلاف اعراض که به وسیله حواس درک می‌شوند، جواهر توسط حواس درک نمی‌شوند و اثبات وجود آنها به برهان عقلانی نیاز دارد؛ از این رو ارسطو بر این باور است موجود جوهر است یا عرض. به عبارت دیگر ارسطو لایه‌های تشکیل‌دهنده واقعیت را ابتدا جوهر و سپس اعراض می‌داند؛ ولی ابن‌سینا با تکمیل آرای ارسطو، لایه‌ای بنیادی‌تر نسبت به دو لایه جوهر و عرض در نظر می‌گیرد و آن را وجود می‌نامد. به بیان دیگر وی ماهیت (مجموعه جواهر و اعراض) را بر لایه‌ای بنیادی‌تر به نام وجود استوار می‌داند- هرچند در ظاهر، اصالت را به ماهیت می‌دهد، نه به وجود- و بحث درباره وجود و ماهیت را- بر خلاف ارسطو- بحثی متافیزیکی قلمداد می‌کند، نه منطقی (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۴۹-۵۴).

اما ملاصدرا در حکمت متعالیه می‌کوشد با فرض تمایز مفهوم «وجود» از مفهوم ماهیت- که البته در آثار فیلسوفان پیش از وی، چون پروتاگوراس، افلاطون، ارسطو، فارابی و ابن‌سینا نیز به گونه‌ای طرح شده است- در هستی‌شناسی خود، وجود را به عنوان جنبه اصیل واقعیت معرفی و اثبات کند؛ توضیح اینکه به باور وی، وجود و ماهیت مفاهیم جداگانه‌ای هستند که واقعیت، مصداق یکی از آنهاست. ملاصدرا برخلاف سهروردی که معتقد است «وجود جزو اعتبارات عقلی است و مصداقی واقعی، متمایز از ماهیت در خارج ندارد» (همان، ص ۸۱)، اصالت را به وجود داده و عالم خارج را مصداق وجود می‌داند؛ بنابراین ملاصدرا اصالت را به وجود می‌دهد و ماهیت را اعتباری می‌داند. «آنچه در خارج واقعیت دارد و درحقیقت واقعی است، «وجود» است و ماهیت‌ها که از نظر به حدود و مراتب وجودات دریافت می‌شوند، اموری تبعی و ظلی هستند» (همان،

ص ۱۹۶). به نظر می‌رسد منظور *ملاصدرا* از اینکه ماهیت اعتباری است، به این معنا نیست که ماهیت هیچ بهره‌ای از واقعیت ندارد؛ بلکه به این معناست که ماهیت چون اصالت ندارد، در پرتو وجود حظی از واقعیت می‌برد. به سخن دیگر «هرچند ماهیت حد وجود است، این به معنای آن نیست که ماهیت، واقعیتی مستقل از وجود دارد، به گونه‌ای که می‌تواند با آن متحد شود یا از آن جدا باشد؛ بلکه اصولاً دیدگاه اصالت وجود شأنی برای ماهیت مستقل از وجود قائل نیست» (موسوی کریمی، ۱۳۹۰، ص ۹۵).

۵. واقع‌گرایی هستی‌شناختی و تجربه‌گرایی برساختی

با توجه به مبانی فوق، نخستین نکته در دفاع از واقع‌گرایی وجودی، مبتنی بر این مبناست که چیستی و هستی هویت‌های تشکیل‌دهنده جهان از نظر هستی‌شناختی، متحد با یکدیگر و از دیدگاه معناشناختی و معرفت‌شناختی دو مفهوم مجزا از یکدیگر هستند؛ بنابراین - بر خلاف دیدگاه *ون فراسن* - نمی‌توان تمایز هستی‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر را به‌آسانی از تمایز معرفت‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر استنتاج کرد. به بیان دیگر *ون فراسن* نمی‌تواند از تمایز معرفت‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر به تمایز هستی‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر پل بزند یا اینکه در قبال آن موضع لاادری بگیرد.

نکته دوم این است که چنانچه بر اساس رویکرد *ملاصدرا* مبنی بر تمایز چیستی و هستی هویت‌های تشکیل‌دهنده عالم و بر خلاف تفسیر رایج و شایع در فلسفه تحلیلی، هستی را انتزاعی از چیستی ندانیم، بلکه آن را جنبه اصیل عالم به شمار آوریم، می‌توانیم از نوعی واقع‌گرایی هستی‌شناسانه دفاع کنیم. به عبارت دیگر می‌توان با پذیرفتن تمایز معرفت‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر *ون فراسن* و طرد منظر واقع‌گرایی معرفت‌شناسانه، همچنان «واقع‌گرای وجودی» باقی ماند و از شهود واقع‌گرایانه بر پایه وجود هویت‌های مشاهده‌ناپذیر دفاع کرد؛ حتی اگر درباره ویژگی‌های (چیستی) این هویت‌ها که نظریه‌های علمی پیش نهاده‌اند، به‌مثابه امور واقعی، موضعی تردیدآمیز و لاادری در پیش گرفت.

توضیح اینکه، موضع لادری *ون فراسن* بدین معناست که آنچه را- برای نمونه- نظریه مکانیک کوانتومی درباره چستی موجودی به نام الکترون گفته است، نمی‌توان به‌طور قطع پذیرفت و آن گفته‌ها را توصیف صادق و درستی از واقع دانست؛ ولی لازمه این ادعا چنین نیست که پس اصولاً ذره‌ای به نام الکترون وجود ندارد و آنچه - برای نمونه- در اتاقک ابر ویلسون مشاهده می‌شود، صرفاً نوعی توهم و یا رخدادی است که علت وجودی نداشته است. از سوی دیگر با ترکیب این ادعا با نظریه اصالت وجود *ملاصدرا*، می‌توان به تقویت این موضع پرداخت که صرف پذیرش هستی موجودات مشاهده‌ناپذیر می‌تواند مبنایی قدرتمند برای دیدگاه واقع‌گرایی هستی‌شناختی فراهم کند؛ بنابراین ضد واقع‌گرایی معرفت‌شناسانه تجربه‌گرایی برساختی با واقع‌گرایی هستی‌شناختی بر پایه اصالت وجود *ملاصدرا* جمع‌شدنی است.

اگر بخواهیم رویکرد گفته‌شده را به شکل کلی‌تری توضیح دهیم، باید توجه داشت که نظریه‌های علمی هم وجود هویت‌های مشاهده‌ناپذیر را فرض می‌گیرند و هم اوصاف و ویژگی‌های ماهوی آن را بیان می‌کنند؛ بنابراین اگر یک گزاره علمی در نظریه T به این شکل بیان شود:

(الف) هویت X ویژگی‌های را دارند.

این گزاره در واقع دست‌کم از دو گزاره زیر تشکیل شده است:

(ب) هویت‌های X وجود دارند.

(ج) این هویت‌ها بنا بر نظریه T ویژگی‌های (Y, Z, U) را دارند.

روشن است که حتی اگر رویکرد ضد واقع‌گرایانه *ون فراسن* موجه و معتبر باشد، صرفاً می‌تواند اعتبار گزاره (ج) را مورد مناقشه قرار دهد، ولی گزاره (ب) از حیث اعتبار برهان‌های *ون فراسن* بیرون است؛ در واقع اگر او صرفاً به دلیل رویکرد ضد متافیزیکی خود حتی اعتبار گزاره‌هایی از نوع (ب) را انکار کند، به ورطه شکاکیت و ایدئالیسم هستی‌شناسانه تمام‌عیار خواهد افتاد؛ از این‌رو حتی اگر در اعتبار صدق نظریه‌های علمی ناظر بر ماهیات هویت‌های مشاهده‌ناپذیر از نظر معناشناسی، معرفت‌شناسی و

هستی‌شناسی تشکیک شود، در صدق گزاره‌های وجودی این نظریه‌ها چندان تردیدی نمی‌توان داشت؛ بنابراین به نظر می‌رسد گزاره (ب) معتبر و صادق است.

همان‌گونه که پیش‌تر توضیح دادیم، اگر واقع‌گرا به دیدگاه «کانت - فرگه» دربارهٔ محمول «وجود» و گزاره‌های وجودی پایبند باشد، باور به گزاره‌هایی از نوع (ب) نمی‌تواند رویکرد واقع‌گرایی او را توجیه کند؛ زیرا در سنت کانت - فرگه این گزاره‌ها حتی اگر از نظر منطقی خوش‌ساخت باشند - که بنا به تفسیری خاص - و در عین حال - شایع از این رویکرد، چنین نیستند - هیچ خبری را دربارهٔ عالم بیان نمی‌کنند و به معرفت ما دربارهٔ عالم چیزی نمی‌افزایند.

در رویکرد اصالت وجودی ملاصدرا این گزاره‌ها در واقع بیانگر بنیادی‌ترین جنبهٔ واقعیت عالم هستند. آنها نه تنها از نظر سمبلیک درست‌ساخت هستند، بلکه باور به آنها بنیاد معرفت ما از عالم را تشکیل می‌دهد. به‌علاوه، این گزاره‌ها توجیه‌گر بنیادین و اساسی رویکرد واقع‌گرایی هستی‌شناسانه به عالم‌اند؛ بنابراین می‌توان هم ضد واقع‌گرایی معرفت‌شناسانه را پذیرفت که مبتنی بر تجربه‌گرایی برساختی ون فراسن است و هم بر پایهٔ اصالت وجود ملاصدرا از نظر هستی‌شناختی واقع‌گرا بود.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که ضدواقع‌گرایانی چون ون فراسن نیز پذیرفتند - برخلاف آنچه پوزیتیویست‌های منطقی پنداشته‌اند - تمایز مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر معناشناسانه قابل قبول نیست و باید تز واقع‌گرایی معناشناختی را پذیرفت. از سوی دیگر انتقادهای ارائه‌شده از سوی ضد واقع‌گرایان که می‌توان مهم‌ترین آنها را در قالب انتقادهایی چون فرااستقرای بدبینانه، تعیین ناقص، نسبی‌گرایی کوهنی و به‌ویژه تجربه‌گرایی برساختی ون فراسن، که در این نوشتار به آن تأکید شده است، بیان کرد، گویای آن هستند که نمی‌توان به‌سادگی همهٔ هویت‌های تشکیل‌دهندهٔ جهان را دارای شأن معرفتی یکسانی دانست؛ از این رو به نظر می‌رسد با پذیرش تمایز معرفت‌شناسانهٔ مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر، منظر واقع‌گرایی معرفت‌شناختی در تمامیت خود قابل دفاع نخواهد بود.

اما به عنوان یکی از پیامدهای این دیدگاه، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که با فرض قبول منظر واقع‌گرایی معناشناختی و طرد منظر واقع‌گرایی معرفت‌شناختی، تکلیف منظر واقع‌گرایی هستی‌شناختی چیست؟ *ون فراسن* پرداختن به منظر واقع‌گرایی هستی‌شناختی را خارج از حیطه وظایف علم دانسته و معتقد است: «مایلم در مورد وجود جنبه‌های مشاهده‌ناپذیری از جهان که به وسیله علم توصیف شده‌اند، لادری باشم» (Van Fraassen, 1980, p.72/ Ibid, 2001, p.151). اما به نظر می‌رسد در حوزه فلسفه علم پاسخ‌دادن به چنین پرسشی لازم باشد و باید دید پاسخ مناسب به این پرسش چیست. در این پژوهش نشان دادیم که یک پاسخ مناسب به پرسش فوق، مبتنی بر نگاه خاصی به مقوله وجود است. بنا به تعبیر موسوم به کانت-فرگه، اولاً محمول «وجود» یک محمول درجه دوم است، ثانیاً وجود ویژگی هویت‌ها و اشیا نیست؛ ولی-بنا به تعبیر دیگر- برگرفته از سنت فلسفه اسلامی، «وجود» محمولی واقعی، اما متفاوت از محمول‌های دیگر زبان است. به بیان دیگر می‌توان محمول «وجود» را نه یک محمول عادی، بلکه حاکی از ویژگی خاصی از موجودات به شمار آورد که دیگر محمول‌های زبان که بیانگر دیگر ویژگی‌های موجودات‌اند، دربردارنده چنین نقشی نیستند.

برای درک چنین نقشی، تفکیک وجود از ماهیت و چگونگی رابطه میان آنها را آن‌گونه که در سنت فلسفه اسلامی مطرح شده است، توضیح و نشان دادیم که *ملاصدرا* در حکمت متعالیه، ضمن فرض تمایز مفهوم «وجود» از مفهوم «ماهیت»، در هستی‌شناسی خود، وجود را جنبه اصیل واقعیت معرفی و اثبات می‌کند. به باور وی، هرچند وجود و ماهیت، مفاهیم جداگانه‌ای هستند، واقعیت مصداق وجود و ماهیت منتزع از آن است. نشان دادیم که بر این اساس می‌توان از نوعی واقع‌گرایی هستی‌شناسانه دفاع کرد؛ به سخن دیگر، می‌توان با پذیرفتن تمایز معرفت‌شناسانه مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر *ون فراسن* و در نتیجه طرد منظر واقع‌گرایی معرفت‌شناسانه، همچنان «واقع‌گرای وجودی» باقی ماند و از شهود واقع‌گرایانه مبنی بر وجود هویت‌های مشاهده‌ناپذیر دفاع کرد؛ حتی اگر ناچار باشیم درباره ویژگی‌های (چیستی) این هویت‌ها که نظریه‌های علمی پیش

نهاده‌اند، به‌مثابه امور واقعی، موضعی تردیدآمیز و لادری در پیش بگیریم. در پایان، چنین نتیجه می‌گیریم که نظریه ضد واقع‌گرایی معرفت‌شناسانه *ون فراسن* نه تنها مستلزم دیدگاه ضد واقع‌گرایی هستی‌شناسانه نیست، بلکه با پذیرش دیدگاه اصالت وجود *ملاصدرا* می‌توان موضعی سازگار، مرکب از خوانش خاصی از ساختارگرایی برساختی و واقع‌گرایی وجودی اختیار کرد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسن بن عبدالله؛ دانشنامه علایی: منطق و فلسفه اولی؛ تصحیح و تعلیق احمد خراسانی؛ تهران: کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰.
۲. _____؛ الاشارات والتنبیها؛ ج ۳، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۳. اکبریان، رضا؛ حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر؛ تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
۴. راسل، برتراند؛ «توصیف‌ها»؛ ترجمه محمدعلی حجتی؛ تهران: ارغنون، ش ۷ و ۸، ۱۳۷۴، ص ۱۴۹-۱۶۳.
۵. موحد، ضیاء؛ از ارسطو تا گودل: مجموعه مقاله‌های فلسفی - منطقی؛ تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۹.
۶. موسوی کریمی، میرسعید؛ «برون‌شدن از نتایج مشکل آفرین رویکرد کانت به مسئله وجود در پرتو حکمت سینوی»؛ متافیزیک، ش ۵ و ۶، ۱۳۸۹، ص ۳۹-۵۸.
۷. _____؛ «احتجاج امانوئل کانت و مکس بلک له نظریه اصالت وجود ملاصدرا»؛ خردنامه صدرا، ش ۶۴، ۱۳۹۰، ص ۸۱-۹۸.
۸. _____؛ «دیدگاه مشکل آفرین کانت درباره وجود و ناکامی رویکرد منطقی در حل آن»؛ دوفصلنامه فلسفی شناخت، ۱۳۹۲ «الف»، ص ۱۰۹-۱۳۲.
۹. _____؛ «مسئله وجود: دیدگاه مشکل آفرین کانت و ناکامی رویکرد فرگه‌ای»؛ پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۵۵ و ۵۶، ۱۳۹۲ «ب»، ص ۲۷۷-۳۰۰.
10. Ashooh, M; **When Seeing Is Believing: Bas Van Fraassen and the Observable/ Unobservable Distinction in Science**; UMI press, 1997.
11. Churchland, Paul. M. and Clifford A. Hooker, **Images of Science**; Chicago: University of Chicago Press, 1985.
12. Contessa, G; "Constructive empiricism, observability and three kinds of ontological commitment"; **Studies in History and Philosophy of Science**, Vol.37, 2006, pp.454-468.

13. Descartes, Rene; **The Philosophical Writings of Descartes**; ed. and trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and (for Vol.3) Anthony Kenny; Vols.1-3, Cambridge: Cambridge University press, (CSM 1-3 in the text), 1984.
14. Dicken, Paul and Peter Lipton; “What can Bas believe? Musgrave and van Fraassen on observability”; **Analysis**, Vol.66, 2006, pp.226-233.
15. Friedman, M; “The Scientific Image, Review by: Michael Friedman”; **The Journal of Philosophy**, Vol.79, 1982, pp.274-283.
16. Gonzales, W. J; **Bas van Fraassen’s Approach to Representation and Models in Science**; Springer, 2014.
17. Hacking, I; “Do We See Through a Microscope?”; **P. M. Churchland and C. A. Hooker**, 1985, pp.132-152.
18. Kelly, M; “Seeing the Unobservable: Van Fraassen and the Limits of Experience”; **Syntheses**, Vol.140, 2004, pp.331-353.
19. Maxwell, Grower; “The Ontological Status of Theoretical Entities”; in **Feigl et al**, 1962, pp.3-27.
20. Mohler, C; “The Dilemma of Empiricist Belief”; **Monton**, 2007, pp.209-228.
21. Monton, B; **Images of Empiricism**; Oxford: Oxford University Press, 2007.
22. Musgrave, Alan; “Constructive Empiricism and Realism”; **Churchland et al**, 1985, pp.197-221.
23. Psillos, S; “On van Fraassen’s Critique of Abductive Reasoning”; **The Philosophical Quarterly**, Vol.46, 1996, pp.31-47.
24. _____; **Scientific Realism: How Science Tracks Truth**; New York: Rutledge, 1999.
25. _____; **Knowing the Structure of Nature**; London:

- Palgrave MacMillan, 2009.
26. Sober, Elliott; “Constructive Empiricism and the Problem of Aboutness”; **The British Journal for the Philosophy of Science**, Vol.36, 1985, pp.11-18.
27. Stapleton, T. J; **The Question of Hermeneutics**; Springer Science & Business Media Dordrecht, 1994.
28. van Fraassen, B. C; **The Scientific Image**; Oxford: Clarendon Press, 1980.
29. ____; “Empiricism In the Philosophy of Science”; in **Churchland and Clifford**, Vol 198, 1985.
30. ____; **Laws & Symmetry**; Oxford: Oxford University Press, 1989.
31. ____; “Against Transcendental Empiricism”; in **Stapleton**, 1994, pp.309-335.
32. ____; “Constructive Empiricism Now”; **Philosophical Studies**, Vol.106, 2001, pp.151-170.
33. ____; **The Empirical Stance**; New Haven: Yale University Press, 2002.
34. ____; “Replies to Discussion on the Empirical Stance”; **Philosophical Studies**, Vol.121, 2004, pp.171–192.
35. ____; “From a View of Science to a New Empiricism”; in **Monton**, 2007, pp.337-385.
36. ____; **Scientific Representation**; Oxford University Press, 2008.
37. ____; “Values, Choices, and Epistemic Stances”; in **Bas van Fraassen’s Approach to Representation and Models in Science**, W. J Gonzalez; Springer, 2014.
38. Wilson, M; “What Can Theory Tell Us about Observation”; in **Images of Science**, Paul. M Churchland, ,; Chicago: University of Chicago Press, 1985, pp.222-242.
39. Wright, C; “Realism, Antirealism, Irrealism, Quasi – Realism”; **Midwest Studies in Philosophy**, Vol.12, 1988, pp.25–49.