



۱۰۴

فصلنامه علمی - پژوهشی معرفت‌شناسی و علوم شناختی

دوره بیست‌وششم / زمستان ۱۴۰۴

بها: ۹۰۰۰۰ تومان

زهن

صاحب امتیاز: علی‌اکبر رشاد
مدیرمسئول: علی‌اکبر رشاد
سر دبیر: علیرضا قائمی‌نیا
دبیر تحریریه: مهدی حکمت
ویراستار: وحید دریاییگی
اعضای هیئت تحریریه:

حمیدرضا آیت‌اللهی (استاد دانشگاه علامه طباطبایی) - احمد بهشتی (استاد دانشگاه تهران) -
عبدالحسین خسروپناه (استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) - علی‌اکبر رشاد (استاد
پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) - حسین عشاقی (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه
اسلامی) - غلامرضا فیاضی (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمینی) - علیرضا قائمی‌نیا
(استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) مهدی قوام صفری (دانشیار دانشگاه تهران) -
ابوالفضل کیاشمشکی (دانشیار دانشگاه امیرکبیر) - سیدیحیی یشری (استاد دانشگاه علامه
طباطبایی).

به استناد گواهی شماره ۳۱/۵۶۵۶ مورخ ۱۳۹۱/۵/۱۸، شورای عالی حوزه‌های علمیه به
فصلنامه زهن رتبه علمی - پژوهشی اعطا نمود.

تهران: خ شهید بهشتی، خ شهید احمد قصیر (بخارست)، خ پژوهشگاه (دوم)، پلاک ۲ صندوق پستی: ۸۷۸۴-۱۵۸۷۵

قم: بلوار ۱۵ خرداد کوی شهید میثمی صندوق پستی: ۱۷۹-۳۷۱۸۵-۵ تلفن: ۳۷۶۰۳۵۷۲-۵

mail: zehn@iiict.ac.ir

www.zehn.iiict.ac.ir

چاپ و صحافی: هنگام

لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد زیر رعایت شود:

فایل نهایی مقاله، به سامانه مجله ذهن به آدرس www.zehn.iict.ac.ir ارسال شود.

حجم هر مقاله بیش از ۲۵ صفحه حروف چینی شده ۳۰۰ کلمه‌ای نباشد.

چکیده مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه باشد. چکیده آینه تمام‌نمای مقاله است که شامل بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش می‌باشد.

کلیدواژه‌ها فهرست موضوعی مقاله بوده بین ۵ تا ۷ واژه است.

لازم است معادل انگلیسی چکیده و کلیدواژه‌ها نیز ارسال شود.

مقدمه مقاله، شامل تعریف مسئله، پیشینه اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبه نوآوری بحث، پرسش‌های اصلی و فرعی.

سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، باید واجد یکی از شرایط زیر باشد:

ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛ ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛ ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛ ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

نتیجه‌گیری: بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد.

واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن‌ها درج شود.

مقالهٔ ارسالی نباید در هیچ نشریهٔ داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

مقالهٔ ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.

درج معادل لاتین اسامی، و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پرانتز ضروری است.

منابع مورد استفاده، در متن به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار، شمارهٔ صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ص ۱۹۴) و فهرست منابع در آخر مقاله برحسب حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده،

به‌شکل ذیل تنظیم گردد:

الف) برای کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). *عنوان کتاب*. نام مترجم/ مصحح، شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.

ب) برای مقاله: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). *عنوان مقاله*. *نام مجله*، دوره/سال (شماره مجله).

در صورت تعدد آثار منتشره در سال واحد از یک مؤلف، جهت نمایاندن ترتیب انتشار با حروف «الف»، «ب»، «ج» و... متمایز می‌گردد.



فهرست

- ۵ / معرفت حصولی تکنولوژیک (نظریه‌ای جدید درباره معرفت سایبر) / علیرضا قائمی‌نیا
- ۳۵ / کاستی‌های فرارویدادگی در تبیین نوخاستگی ویژگی‌های ذهنی / حسن قره‌باغی / یوسف دانشور نیلو
- ۶۳ / تکوین علوم انسانی در عصر دیجیتال: امکان‌ها و بدیل‌ها / محمدوحید سهیلی
- ۸۷ / شکاکیت، ضدذات‌گرایی و ذات‌گرایی جدید / ابراهیم دادجو
- ۱۱۱ / نقدی تطبیقی بر فیزیکیالیسم کاهشی: چندواقعیت‌پذیری پاتتم در برابر کارکردگرایی تکاملی دنت / زینب عرب‌میستانی
- ۱۴۳ / نگرشی شناختی به تقابل‌های استعاره‌ی صدق و کذب در احادیث معصومان / آزاده شریفی‌مقدم / فاطمه طهماسبی / فاطمه حبیبی
- ۱۷۱ / پی‌جویی دیدگاه/بن‌سینا در ارتباط با مسئله بازنمایی ذهنی در اندیشه فلسفه ذهن معاصر / میلاد کثیرلو

فصلنامه برتر در سیزدهمین جشنواره بین‌المللی فارابی



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَالَّذِيْنَ اٰوْتُوا الْعِلْمَ حَرِّجُوْهُ

بستر سازی به منظور تحول و ارتقاء علوم انسانی و اسلامی و نیز معرفی، ترویج و حمایت هدفمند از استعداد های برتر، نخبگان، پیشگامان، پیمانگان و همچنین آثار و خدمات علمی برترین عرصه، از رسالت های اساسی نظام آموزش عالی در جمهوری اسلامی ایران محسوب می شود. در این جهت و با استناد به نظر معاونت پژوهشی مرکز مدیریت حوزه های علمیه و تصویب شورای سیاست گذاری سیزدهمین جشنواره بین المللی فارابی، فصلنامه علمی- پژوهشی **ذهن** به عنوان فصلنامه برترین دوره از جشنواره انتخاب شده است. ضمن عرض تبریک و انگار امیدواری برای تداوم فعالیت های اثر بخش آن انجمن، بدین وسیله مراتب پاس و قدردانی به هیات ریزه و اعضاء محترم آن انجمن اعلام شده و جایزه این جشنواره به رئیس محترم انجمن تقدیم می گردد.

وزیر علوم، تحقیقات و فناوری

ورئیس جشنواره بین المللی فارابی



Technological Acquired Knowledge (A New Theory of Cyber Knowledge)

Alireza Qaemini¹ 

1. Professor, Department of Epistemology and Cognitive Sciences, Research Institute for Islamic Culture and Thought(iict)

E-mail: alirezaqaemini@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2025/09/24
Received in revised
form 2025/12/18
Accepted 2025/12/19
Published online
2025/12/23

Keywords:
*acquired knowledge;
informational theory
of mind; informational
emergence of the
mind; distributed
cognition; epistemic
externalism; cyber
externalism.*

ABSTRACT

In this article, a new framework entitled “Technological Acquired Knowledge” is formulated—one that seeks to redefine the traditional concept of acquired knowledge in light of the profound transformations of the digital age. According to this theory, the process of acquiring knowledge is no longer constituted solely through internal perceptual forms; rather, within the context of digital technologies, it is realized through data, algorithms, and intelligent networks. Knowledge in the technological world rests upon four pillars : 1.The data-emergent mind, in which the human mind phenomenally acquires an informational character ; 2.Distributed cognition, whereby the production and processing of knowledge are shared among humans, tools, and the digital environment;

Technological representation, which replaces classical mental forms and renders the world cognitively accessible through digital models and images;

Technological phenomenology, which reconstructs human lived experience through digital mediations.

The article also emphasizes a form of technological externalism, according to which the truth of knowledge is the result of a valid causal connection between technological data and external phenomena. The phenomenal informational theory of mind and distributed cognition are likewise analyzed as the theoretical foundations of this framework.

Ultimately, the theory of Technological Acquired Knowledge demonstrates that in the age of artificial intelligence and networked environments, technology is no longer merely an instrument of knowledge, but has become part of the very mechanism through which knowledge itself is realized.

Cite this article: Qaemini, A. (2025). Technological Acquired Knowledge (A New Theory of Cyber Knowledge), *Zehn*, 26 (4), 5-34. <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2078735.2166>



©The Author(s). **Publisher:** Research Institute for Islamic Culture and Thought
DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2078735.2166>

Extended Abstract

Introduction

In this article, we seek to develop a new perspective on cyber knowledge by interweaving epistemological concepts from Islamic philosophy with selected contemporary developments in cognitive science and the philosophy of mind. On the basis of this synthesis, we propose a novel form of knowledge that we term “technological (digital) acquired knowledge.” This form of knowledge neither fully fits within the traditional philosophical framework of acquired knowledge (‘ilm ḥuṣūlī), nor is it reducible to knowledge as conceived within analytic philosophy.

In this mode of knowledge, the human relationship to truth is redefined through data, algorithms, and digital representations. Here, knowledge is no longer realized through the existential presence of the known object within the mind, but rather through informational mediation and data-driven experience. Such an approach attempts to reconstruct the very concept of “knowing” within a new horizon—one in which the boundary between the human mind and the digital network becomes entangled, and knowledge assumes an informational and technological form.

The aim of this synthesis is to arrive at a more comprehensive theory of cyber knowledge—one capable of explaining knowledge in digital space not merely as a technological phenomenon, but as an existential and perceptual extension of the human mind. From this perspective, cyber knowledge is a continuation or external reproduction of the internal cognitive mechanisms of the human mind, reconstituted in the form of data, algorithms, and digital representations. In other words, we attempt to situate digital knowledge within a broader context of cognitive processes, consciousness, and human presence—a context in which the boundary between mind and machine, or between perception and data processing, is no longer sharply defined.

Findings

The theory of “**technological acquired knowledge**” rests on five fundamental pillars which, by integrating acquired knowledge, cognitive sciences, and the philosophy of technology, offer a novel account of the nature of knowledge in the cyber age.

The first pillar is the **informational phenomenal mind**, according to which the mind displays an informational identity when connected to digital devices.

The second pillar is **distributed cognition**, which conceives the mind beyond individual boundaries and situates it within a network of humans, machines, and environments. The third pillar is **technological representation**, wherein technology is no longer merely an instrument of perception but becomes an **agent of representation and the production of**





epistemic forms.

The fourth pillar explains **cyber experience**, in which human awareness is realized as a lived, mediated experience through technology. Finally, the fifth pillar—**cyber externalism**—emphasizes that the source of epistemic validity and truth in digital knowledge lies in the **causal and world-representing relation of technology to external reality**. In this way, the theory is safeguarded against relativism and inward-looking skepticism in cyber epistemology.

Conclusion

In a comparative analysis, it can be said that *acquired knowledge* (*‘ilm huṣūlī*) in Islamic philosophy is grounded in a kind of **existential unity between the knower and the known**; that is, the external object becomes present in the mind through its imaginal form. This presence, although mediated by a mental form, nonetheless maintains an existential and presentational link with reality. By contrast, in analytical epistemology (especially in the modern Platonic–analytic tradition), knowledge is defined on the basis of **justified true belief**; that is, knowledge is considered valid when a person’s belief corresponds to reality and is supported by sufficient rational or empirical justification.

However, in cyberspace and within the context of digital technologies, a **third type of cognition** has emerged—one that is neither of the nature of existential presence nor of justified belief, but rather takes the form of **technological (digital) acquired knowledge**. In this mode of knowledge, the relation between the knowing subject and the object of knowledge is **mediated and data-centered**. The knower does not confront the real object itself, but rather an **algorithmic representation** of it. Consequently, truth, presence, and justification are replaced by **systemic validity, data accuracy, and processability**. This form of knowledge is realized neither at the level of existential reality nor at the semantic level of human belief; instead, it emerges within an intermediate layer between human and machine—a layer in which awareness is transformed into an **informational experience**. In other words, digital knowledge constitutes a form of **“data-based awareness”** that equates the possession of data with knowledge rather than the apprehension of truth.

The present theory distinguishes between **informational physicalism** and what we term the **informational phenomenology of the mind in cyberspace**. Whereas informational physicalism reduces consciousness to a complex organization of information within matter and collapses the mind into a physical or computational pattern, our view maintains that although the mind acquires an informational character within the digital context, it is **not ontologically reducible** to a material or computational system. In its


engagement with networks and digital data, the mind **appears phenomenally as informational**—that is, it manifests itself at the level of data interactions and cyber representations without becoming an informational substance. Accordingly, in this theory, **information is not the essence of the mind but the horizon of its manifestation**; data are not the material of the mind, but the field within which the mind discloses itself and within which experience and awareness assume new forms.

Distributed cognition is a perspective that extends the mind beyond biological boundaries into cultural, technological, and social domains. Within this framework, humans and technologies are regarded as components of a single cognitive system.





معرفت حصولی تکنولوژیک (نظریه‌ای جدید درباره معرفت سایبر)

علیرضا قائمی نیا 

۱. استاد گروه معرفت‌شناسی و علوم شناختی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. alirezaqaemini@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۷/۰۲

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۹/۲۷

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۹/۲۸

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۰/۰۲

واژگان کلیدی:

معرفت حصولی، نظریه

اطلاعاتی ذهن، ظهور

اطلاعاتی ذهن، شناخت

توزیع شده، برون‌گرایی

معرفت، برون‌گرایی سایبری.

در این مقاله، چارچوبی نو با عنوان «معرفت حصولی تکنولوژیک» صورت‌بندی می‌شود؛ چارچوبی که می‌کوشد مفهوم سنتی معرفت حصولی را در پرتو دگرگونی‌های عمیق عصر دیجیتال بازتعریف کند. مطابق این نظریه، فرایند حصول معرفت صرفاً از طریق صورت‌های ادراکی درونی شکل نمی‌گیرد، بلکه در بستر فناوری‌های دیجیتال، داده، الگوریتم و شبکه‌های هوشمند تحقق می‌یابد. معرفت در جهان تکنولوژیک بر چهار رکن استوار است:

۱. ذهن ظهوریافته در بستر داده، که در آن ذهن انسانی به‌گونه‌ای پدیداری خصلت اطلاعاتی پیدا می‌کند؛
۲. شناخت توزیع شده، که در آن تولید و پردازش معرفت میان انسان، ابزار و محیط دیجیتال تقسیم می‌شود؛
۳. بازنمایی فناورانه، که به‌جای صورت‌های ذهنی کلاسیک عمل کرده و جهان را از طریق مدل‌ها و تصاویر دیجیتال در دسترس شناخت قرار می‌دهد؛
۴. پدیدارشناسی تکنولوژیک، که تجربه زیسته انسان را از رهگذر میانجی‌های دیجیتال بازمی‌سازد.

این مقاله همچنین بر نوعی برون‌گرایی تکنولوژیک تأکید می‌کند که صدق معرفت را نتیجه پیوند علی معتبر میان داده تکنولوژیک و پدیده بیرونی می‌داند. نظریه اطلاعاتی پدیداری ذهن و شناخت توزیع‌یافته نیز به‌عنوان مبانی نظری این طرح تحلیل می‌شوند. نظریه «معرفت حصولی تکنولوژیک» در نهایت نشان می‌دهد که در عصر هوش مصنوعی و محیط‌های شبکه‌ای، فناوری دیگر ابزار معرفت نیست، بلکه بخشی از سازوکار تحقق خود معرفت شده است.

استاد: قائمی نیا، علیرضا (۱۴۰۴). معرفت حصولی تکنولوژیک (نظریه‌ای جدید درباره معرفت سایبر)، ذهن، ۲۶ (۴)، ۳۴-۵.

<https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2078735.2166>

© نویسندگان. ناشر: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2078735.2166>



مقدمه

در این مقاله تلاش خواهیم کرد تا با درهم آمیزی مفاهیم معرفتی فلسفه اسلامی با برخی از دستاوردهای نوین علوم شناختی و فلسفه ذهن، چشم اندازی تازه به معرفت سایبر داشته باشیم. برپایه این تلفیق، گونه‌ای نو از معرفت را طرح می‌کنیم که آن را «معرفت حصولی تکنولوژیک (دیجیتال)» می‌نامیم؛ معرفتی که نه تماماً در حدود علم حصولی سنت فلسفی می‌گنجد و نه به معرفت در چارچوب فلسفه تحلیلی فروکاستنی است. در این نوع معرفت، نسبت انسان با حقیقت از مسیر داده‌ها، الگوریتم‌ها و بازنمایی‌های دیجیتال بازتعریف می‌شود؛ جایی که معرفت، به جای حضور وجودی معلوم در ذهن، در قالب میانجی‌گری اطلاعاتی و تجربه داده‌محور تحقق می‌یابد. چنین نگاهی می‌کوشد تا مفهوم «دانستن» را در افق نوینی بازسازی کند؛ افقی که در آن، مرز میان ذهن انسانی و شبکه دیجیتال درهم می‌تند و معرفت، صورتی اطلاعاتی و فناورانه به‌خود می‌گیرد. هدف از این تلفیق، دستیابی به نظریه‌ای جامع‌تر درباره معرفت سایبر است؛ نظریه‌ای که بتواند معرفت در فضای دیجیتال را نه صرفاً به‌عنوان پدیده‌ای فناورانه، بلکه در پیوندی وجودی و ادراکی با ذهن انسان تبیین کند. در این نگاه، معرفت سایبر ادامه یا تکرار بیرونی همان سازوکارهای درونی ذهن انسان است که در قالب داده، الگوریتم و بازنمایی دیجیتال بازتولید می‌شوند. به عبارت دیگر، ما می‌کوشیم معرفت دیجیتال را در بافت گسترده‌تری از فرایندهای شناختی، آگاهی و حضور انسانی موقعیت‌یابی کنیم؛ بافتی که در آن، مرز میان ذهن و ماشین، یا میان ادراک و پردازش داده، دیگر کاملاً جدا نیست. چنین نگاهی، امکان فهمی عمیق‌تر از معرفت در عصر سایبر را فراهم می‌سازد؛ فهمی که نه به تقلیل شناخت به فناوری می‌انجامد و نه آن را از زمینه‌های فلسفی و انسانی‌اش جدا می‌کند.

ادعای محوری نظریه «معرفت حصولی تکنولوژیک (دیجیتال)» این است که در فضای سایبر با معرفت حصولی جدیدی روبه‌رو هستیم که بازنمایی خاصی را در ذهن بشر ایجاد می‌کند.

۱. رکن هستی‌شناختی (ذهن اطلاعاتی): در سطح هستی‌شناختی، ذهن انسانی در جهان دیجیتال به سامانه‌ای اطلاعاتی-فناورانه تبدیل می‌شود. در این تلقی، آگاهی نه صرفاً فرایند زیستی در مغز (یا ذهن به معنای سنتی)، بلکه ساختاری اطلاعاتی در تعامل با ماشین و داده است. به بیان دیگر، فناوری دیگر بیرون از ذهن نیست، بلکه بخشی از هستی‌شناسی آن شده است. «ذهن اطلاعاتی» یعنی ذهنی که بودنش از مسیر داده، کد و الگوریتم تحقق می‌یابد. این رکن بنیان وجودی نظریه است. البته این نظریه وجود ذهن را با سطح اطلاعاتی یکی نمی‌داند، اما بر این نکته تأکید می‌کند که به ذهن هنگام اتصال با ابزارهای دیجیتال و فضای سایبر هستی اطلاعاتی پیدا

می‌کند. ذهن قدرت حضور در ساحت‌های فرااطلاعاتی بدین معنا را نیز دارد. به بیان دیگر، ما دو نظریه را از هم جدا می‌کنیم: نخست نظریه اطلاعاتیِ ذهن (Informational Theory of Mind) - که یک نظریه هستی‌شناختی و ذاتاً فیزیکیالیستی است (یعنی می‌گوید ذهن همان الگوی سازمان‌یافته اطلاعات در ماده است). این نظریه را رد می‌کنیم. دوم، ظهور اطلاعاتیِ ذهن در فضای سایبر (The Informational Emergence of Mind in Cyberspace) - که یک نظریه پدیدارشناختی - معرفت‌شناختی است و صرفاً ناظر به نحوه بروز ذهن در بستر داده و شبکه است، نه به ماهیت فیزیکی آن. نظریه معرفت حصولی تکنولوژیک بر این دیدگاه مبتنی است.

۲. **رکن شناختی (شناخت توزیع‌شده):** معرفت حاصل کنش درونی فاعل شناسا نیست، بلکه محصول تعامل انسان، بدن، ابزار، محیط و اکنون شبکه‌های دیجیتال است. شناخت در سراسر این سامانه توزیع می‌شود و فناوری‌های هوشمند به منزله اعضای شناختی عمل می‌کنند. بر این اساس، فرایندهای ادراک، یادآوری، و تصمیم‌گیری در بستر فناوری انجام می‌شوند؛ یعنی آنچه در گذشته «ذهن» انجام می‌داد، اکنون میان انسان و تکنولوژی تقسیم شده است.

۳. **رکن بازنمایی فناورانه (Technological Representation):** این رکن حلقه پیوند میان شناخت و فناوری است. در معرفت کلاسیک، ذهن به واسطه «صورت‌های ذهنی» جهان را بازنمایی می‌کرد، اما در عصر دیجیتال، فناوری جای ذهن را در مقام بازنمایی‌کننده واقعیت می‌گیرد. در نظریه‌های کلاسیک ذهن، بازنمایی (representation) محصول کارکرد درونی ذهن بود؛ ذهن صورت اشیاء را بازمی‌ساخت تا بتواند درباره آن‌ها داوری کند، اما در عصر دیجیتال، بازنمایی از درون ذهن به بیرون از ذهن، یعنی به بستر فناوری منتقل شده است. فناوری (به‌ویژه الگوریتم‌ها، تصاویر دیجیتال، داده‌های بصری و مدل‌های محاسباتی) اکنون همان کار «صورت ذهنی» در فلسفه‌های سنتی را انجام می‌دهد؛ یعنی جهان را در قالب داده، تصویر و مدل برای شناخت در دسترس قرار می‌دهد. بدین ترتیب، بازنمایی از «درون ذهن» به «ساختار فناورانه» منتقل می‌شود و دانستن، در سطح تصویر و داده اتفاق می‌افتد. این جابه‌جایی بنیادین، محور تمایز معرفت حصولی دیجیتال از علم حصولی کلاسیک است.

۴. **رکن فناورانه - زیست‌جهانی (پدیدارشناسی سایبری (Cyber Phenomenology)):** این رکن، بُعد زیسته و پدیدارشناختی نظریه را توضیح می‌دهد. انسان در عصر سایبر، جهان را از خلال واسطه‌های فناورانه تجربه می‌کند. حضور او در جهان، حضوری میانجی‌مند از طریق بازنمایی است؛ در نتیجه دانستن، دیگر به معنای تملک معرفت نیست، بلکه مشارکت در جریان داده و معنا است. در نتیجه، آگاهی به‌جای درون مغز، درون شبکه تجربه می‌شود.

۵. **رکن برون‌گرایی سایبری (Cyber Externalism):** معرفت دیجیتال بدون توجه به

ارتباط آن‌ها با پدیده‌های بیرونی قابل اعتماد نیستند و باید به نسبت آن‌ها با این پدیده‌ها هم توجه کرد. اگر معرفت دیجیتال را صرفاً به حالات ذهنی، تجربه‌های ادراکی یا بازنمایی‌های درون سیستم‌های هوشمند فروبکاهیم، به نوعی درون‌گرایی معرفتی دچار می‌شویم که پیامدهای خطرناک زیر را دارد: نخست نسبی‌گرایی سایبری: هر سامانه دیجیتال معیار خاص خود از صدق و دانش را خواهد داشت. دوم شکاکیت شناختی: نمی‌توان درباره تطابق داده‌های دیجیتال با واقعیت بیرونی داوری کرد. سوم بسته‌شدن افق حقیقت: شناخت درون سیستم محبوس می‌شود و به جهان مستقل از داده دسترسی ندارد. برای پرهیز از این خطر، باید معرفت دیجیتال را برپایه برون‌گرایی معرفتی استوار کرد. به بیان دیگر، برای آن‌که داده دیجیتال به معرفت تبدیل شود، باید در یک رابطه علیّ معتبر و واقع‌نما با پدیده خارجی قرار گیرد. در این حالت، فناوری صرفاً خودارجاع نیست، بلکه امتداد رابطه معرفتی انسان با واقعیت محسوب می‌شود.

در ادامه برای تبیین و استقرار نظریه «معرفت حصولی تکنولوژیک (دیجیتال)»، به بررسی برخی مباحث بنیادین می‌پردازیم که هر یک نقشی اساسی در صورت‌بندی مفهومی این نظریه دارند. این مباحث نه تنها زمینه فلسفی و معرفت‌شناختی نظریه را روشن می‌سازند، بلکه چارچوبی فراهم می‌آورند تا بتوان نسبت میان ذهن، فناوری و داده را به درستی فهم کرد. این مباحث عبارت‌اند از:

۱. تفکیک علم به حضوری و حصولی: تمایزی که از سنت فلسفه اسلامی و معرفت‌شناسی کلاسیک آغاز شده و مبنای فهم ما از رابطه آگاهی و بازنمایی است. تبیین این تمایز نشان می‌دهد که در معرفت دیجیتال، نوع تازه‌ای از علم حصولی پدیدار می‌شود که با واسطه فناوری تحقق می‌یابد.

۲. نظریه اطلاعاتی ذهن: رویکردی که ذهن را به منزله سامانه‌ای اطلاعاتی می‌نگرد. در این دیدگاه، ذهن نه صرفاً دستگاهی زیستی، بلکه ساختاری داده‌محور است که در تعامل با الگوریتم‌ها و کدها معنا می‌آفریند. این نظریه بُعد هستی‌شناختی نظریه معرفت حصولی تکنولوژیک را تبیین می‌کند. در این نظریه فیزیکالیسم اطلاعاتی پذیرفته نمی‌شود، بلکه تنها لایه‌ای از ذهن که در تعامل با ماشین قرار دارد شکل اطلاعاتی به‌خود می‌گیرد.

۳. شناخت توزیع‌شده: نظریه‌ای در علوم شناختی و معرفت‌شناسی معاصر که تأکید دارد شناخت در مرزهای مغز محصور نیست، بلکه در شبکه‌ای از انسان، بدن، ابزار و محیط توزیع می‌شود. این مینا، بنیان شناختی نظریه معرفت حصولی تکنولوژیک را فراهم می‌کند.

۴. برون‌گرایی معرفتی سایبری: دیدگاهی که بر رابطه علیّ و واقع‌نمای میان معرفت و جهان تأکید دارد. در معرفت‌شناسی سایبر، این اصل تضمین می‌کند که داده‌ها و بازنمایی‌های دیجیتال،

تنها در صورتی معرفت به‌شمار می‌آیند که با پدیده‌های واقعی در ارتباط علی و معتبر باشند. بررسی این چهار محور، زمینه را برای فهم عمیق‌تر سازوکارهای معرفتی در جهان دیجیتال فراهم می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه «معرفت حصولی تکنولوژیک» از دل سنت فلسفی و در افق فناوری معاصر سر برآورده است.

۱. علم حصولی و حضوری

نظریه علم حصولی و علم حضوری در فلسفه اسلامی بر تمایز میان دو گونه ادراک استوار است. در علم حصولی، واقعیت علم با واقعیت معلوم یکی نیست. علم حصولی دانشی است که در آن ذهن به واسطه «صورت ذهنی» به واقعیتی خارجی دست می‌یابد. به بیان دیگر، ما از اشیاء خارجی چون درخت، آسمان یا انسان‌های دیگر از طریق تصاویری که ذهن از آن‌ها می‌سازد آگاهی می‌یابیم. این تصویر یا «صورت ذهنی» در ذهن ما وجود دارد و به وسیله آن واقعیت خارجی را می‌شناسیم، نه آن‌که خود واقعیت خارجی در ذهن ما حضور یابد. وقتی تصویر چهره دوستی در حافظه خود را به یاد می‌آوریم، در واقع به خود دوست دسترسی نداریم، بلکه با بازنمایی ذهنی چهره او روبه‌رو می‌شویم. پس در علم حصولی، علم و معلوم دوگانگی دارند: علم همان صورت ذهنی است و معلوم همان شیء خارجی (مطهری، ج ۶، ص ۲۷۲).

در مقابل، علم حضوری آن است که واقعیت علم و واقعیت معلوم یکی است و در آن هیچ واسطه تصویری وجود ندارد. در علم حضوری، عالم با ذات خود، واقعیت معلوم را می‌یابد. تجربه مستقیم اراده، اندوه یا لذت نمونه‌ای از علم حضوری است. در این موارد، نفس بدون واسطه قوه خیال یا صورت ذهنی، خود واقعیت را در می‌یابد. در این نوع علم، ابزار خاصی از قوا دخالت ندارد، بلکه آگاهی از درون ذات و از راه حضور وجودی حاصل می‌شود، اما در علم حصولی، قوه‌ای خاص از قوا - یعنی قوه خیال - فعال می‌شود تا صورتی از شیء بسازد و نفس از طریق آن آگاه گردد (همان).

از دیدگاه فیلسوفان، نفس در آغاز پیدایش هیچ علم حصولی ندارد؛ زیرا فاقد صورت‌های ذهنی است. ذهن در ابتدا وجود ندارد؛ چون ذهن چیزی جز مجموعه صور اشیاء نزد نفس نیست. با گذشت زمان و به‌ویژه از راه حواس، نفس به تدریج صور اشیاء را به دست می‌آورد و ذهن شکل می‌گیرد، اما در همان آغاز، انسان خود و حالات نفسانی‌اش را به علم حضوری درک می‌کند؛ زیرا علم حضوری ملازم با تجرد وجودی است نه با فعالیت قوه خیال. کودک در ابتدای پیدایش، هر چند تصویری از خود و حالاتش ندارد، اما واقعیت گرسنگی، لذت، یا رنج خود را بی‌واسطه

احساس می‌کند. پس علم حضوری پیش از علم حصولی است و بنیاد آن به ساختار وجودی نفس بازمی‌گردد. (همان، ص ۲۷۳).

در این میان، نباید میان علم حضوری به نفس و علم حصولی از نفس و حالاتش خلط کرد. هنگامی که نفس خود را بی‌واسطه می‌یابد، علم حضوری دارد، اما وقتی از طریق تصورات ذهنی از خود و حالاتش آگاه می‌شود، علم حصولی پیدا کرده است. تفاوت این دو در آن است که در علم حضوری، واقعیت معلوم نزد نفس حاضر است، در حالی که در علم حصولی، تصویر ذهنی آن حاضر می‌شود.

از منظر فلسفی، علم حصولی به سبب خاصیت کشف و دلالت خود، همواره به نوعی علم حضوری وابسته است؛ زیرا هر صورت ذهنی، نشانه‌ای از واقعیتی است که در مرتبه‌ای دیگر حضور دارد. بدین ترتیب، هر علم حصولی مبتنی بر علمی حضوری است که در پس آن قرار دارد و به آن تحقق می‌بخشد. نفس نخست با علم حضوری به واقعیت معلوم می‌رسد و سپس با انتزاع و تصویرسازی از آن، علم حصولی پدید می‌آورد. در این معنا، علم حضوری بنیاد و مبنای هر شناخت حصولی است و از نظر وجودی بر آن تقدم دارد. از این رو آگاهی انسان از اشیاء خارجی در نهایت بر نوعی شهود درونی استوار است که علم حصولی بر پایه آن شکل می‌گیرد.

مفهوم «علم حصولی» بر مبنای نوعی بازنمایی‌گرایی (Representationalism) بنا شده است؛ یعنی این فرض که ذهن از اشیاء خارجی «صورت» یا «بازنمایی»هایی می‌سازد و به واسطه آن‌ها واقعیت را می‌شناسد. در نظریه سنتی، علم حصولی یعنی آن‌گونه معرفت که در آن ذهن، صورتی از معلوم را در خود ایجاد می‌کند و به واسطه این صورت، به شیء خارجی آگاه می‌شود. به بیان دیگر، ما نه خود اشیاء، بلکه تصاویر یا بازنمایی‌های ذهنی آن‌ها را درک می‌کنیم.

از همین رو، معرفت نوعی رابطه «بازنمایی» میان ذهن و عین تلقی می‌شود. این دیدگاه مستلزم چند فرض کلیدی است:

۱. ذهن ظرف یا آینه‌ای است که در آن صورت‌های اشیاء منعکس می‌شوند.
۲. میان «صورت ذهنی» و «معلوم خارجی» رابطه انطباق برقرار است.
۳. صدق معرفتی به معنای مطابقت بازنمایی با واقع است.

۲. معرفت تکنولوژیک

در فضای سایبر، آنچه «معرفت» نامیده می‌شود، نه همان علم حصولی در فلسفه اسلامی است (که در آن، صورت ذهنی معلوم در ذهن عالم حاصل می‌شود و رابطه‌ای وجودی میان عالم و

معلوم برقرار است) و نه همان معرفت به مثابه باور صادق موجه در معرفت‌شناسی تحلیلی غربی (باور صادق موجه) است.

آنچه را که در فضای سایر شکل می‌گیرد می‌توانیم «معرفت حصولی دیجیتال» بنامیم. مؤلفه‌های این نوع معرفت عبارت‌اند از:

۱. میانجی‌مند است؛ زیرا از طریق رابط‌های دیجیتال و نه از راه حضور یا ادراک مستقیم تحقق می‌یابد؛

۲. تجربی نیست، بلکه بر داده‌ها و بازنمایی‌های عددی مبتنی است؛

۳. صدق و توجیه در آن بر مبنای الگوریتم‌ها و نظام‌های اعتبارسنجی ماشینی تعیین می‌شود، نه بر مبنای داوری عقل انسانی یا مطابقت با واقع؛

۴. متعلق شناخت آن داده‌های بازنمایی شده است؛ یعنی آنچه شناخته می‌شود، نه «شیء» بلکه «داده بازنمایی شده» است؛

۵. در نهایت، این معرفت از سنخ «حضور معنوی» یا «تجربه وجودی» نیست، بلکه شبیه‌سازی شناخت است؛ آگاهی‌ای که در لایه نشانه‌ای و اطلاعاتی باقی می‌ماند، بی‌آن‌که به سطح وجودی یا حقیقت اشیاء دست یابد.

بنابراین معرفت در فضای سایر نه «حصولی فلسفی» است و نه «تحلیلی معرفت‌شناسانه»، بلکه نوعی معرفت کارکردی-اطلاعاتی است که در آن «دانستن» با «دست‌رسی به داده» یا «قابلیت پردازش» یکی گرفته می‌شود.

۳. نظریه اطلاعاتی ذهن

نظریه اطلاعاتی ذهن، چارچوبی میان‌رشته‌ای در فلسفه ذهن و علوم شناختی است که براساس آن، ذهن را می‌توان به‌عنوان سامانه‌ای اطلاعاتی در نظر گرفت که وظیفه اصلی آن دریافت، رمزگذاری، پردازش و بازنمایی اطلاعات درباره جهان است. در این دیدگاه، فرایندهای ادراکی، حافظه، استدلال و تصمیم‌گیری همگی صورت‌هایی از تحلیل و بازآرایی جریان‌های اطلاعاتی هستند.

بر پایه این نظریه، «بازنمایی ذهنی» (mental representation) در واقع همان بازنمایی اطلاعاتی است؛ یعنی صورت‌هایی از داده‌های ساختارمند که در قالب کدهای عصبی، منطقی یا محاسباتی سازمان یافته‌اند. ذهن با رمزگذاری داده‌های محیطی به ساختارهای اطلاعاتی درونی، امکان شناخت، پیش‌بینی و یادگیری را فراهم می‌آورد.

در این چارچوب، آگاهی و ادراک نیز حالت‌هایی از پردازش اطلاعات با سطح پیچیدگی بالا

هستند. به همین دلیل، نظریه اطلاعاتی ذهن، هم‌ریختی (isomorphism) میان ساختار ذهن و ساختار سامانه‌های محاسباتی را مفروض می‌گیرد: «همان‌گونه که رایانه داده‌ها را دریافت، رمزگذاری، ذخیره و بازیابی می‌کند، ذهن نیز اطلاعات حسی و مفهومی را پردازش و بازنمایی می‌سازد».

از منظر معرفت‌شناختی، این نظریه نشان می‌دهد که ماهیت معرفت انسانی ذاتاً اطلاعاتی است: «دانستن یعنی داشتن ساختارهای سازمان‌یافته‌ای از اطلاعات که به‌درستی رمزگشایی و بازنمایی شده‌اند».

در نتیجه رابطه معرفتی ذهن با جهان رابطه‌ای اطلاعاتی است، نه شهودی یا حصولی به معنای سنتی؛ معرفت حاصل جریان و توازن اطلاعات میان سامانه شناختی و محیط است. به بیان دیگر، ذهن مواجهه حضوری یا حصولی به معنای سنتی با جهان خارج را ندارد، بلکه در نهایت با اطلاعات کدگذاری شده روبرو می‌شود.

این نظریه بنیاد علوم شناختی را تشکیل می‌دهد. فریدنبرگ و سیلورمن در این باره می‌گویند: برای این که در یابیم که شناخت پژوهی از چه سخن می‌گوید، باید دیدگاه نظری آن را در باره ذهن بدانیم. این دیدگاه بر حول این ایده رایانش - که می‌توان به جای آن پردازش اطلاعات را هم به کار گرفت - دور می‌زند. شناخت پژوهان ذهن را پردازشگر اطلاعات می‌دانند. پردازشگرهای اطلاعات باید هم اطلاعات را بازنمایی کنند و هم آن را منتقل سازند. بدین ترتیب، ذهن در این دیدگاه، باید شکلی از بازنمایی ذهنی و فرایندهای را که بر آن اطلاعات عمل می‌کنند و آن را مورد دستکاری قرار می‌دهند، دربرگیرد (فریدنبرگ و سیلورمن، ۱۳۹۵، ج ۱، صص ۳۰-۳۱).

در جهان دیجیتال، نظریه اطلاعاتی ذهن معنای تازه‌ای پیدا می‌کند:

ذهن انسانی دیگر تنها مرکز پردازش اطلاعات نیست، بلکه در شبکه‌ای از سامانه‌های محاسباتی توزیع شده است. داده‌ها، هوش مصنوعی و مدل‌های یادگیری ماشینی عملاً بخش‌هایی از نظام اطلاعاتی گسترده‌تری را تشکیل می‌دهند که ذهن انسان در آن ادغام شده است. به این ترتیب، ذهن دیجیتال (Digital Mind) در واقع امتداد بیرونی نظریه اطلاعاتی ذهن است؛ یعنی همان فرایند پردازش اطلاعات که از مغز به زیرساخت‌های سایبری گسترش یافته است.

این نظریه پیامدهای فلسفی و معرفتی مهمی دارد. برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. غیرذهنی‌سازی شناخت (De-mentalization of Cognition): شناخت دیگر به فرایندهای درونی محدود نیست، بلکه در هر سامانه‌ای که اطلاعات را پردازش کند، تحقق می‌یابد؛ در نتیجه مرز میان ذهن انسان و ماشین از میان می‌رود.

۲. اطلاعات به جای معنا: معنا از نظر این نظریه، الگوی سازمان یافته‌ای از اطلاعات است، نه کیفیتی ذهنی یا زبانی. هرچه ساختار اطلاعات دقیق‌تر و بازنمایی آن شفاف‌تر باشد، معنا و معرفت غنی‌تر است.

۳. معرفت به مثابه تعادل اطلاعاتی: در این دیدگاه، دانستن به معنای رسیدن ذهن به تعادل اطلاعاتی با محیط است؛ یعنی کاهش عدم قطعیت و افزایش انسجام داده‌ها در سامانه شناختی.

۴. پایه‌گذاری ذهن دیجیتال: این نظریه مبنای نظری ظهور «ذهن دیجیتال» است؛ ذهنی که نه در بدن انسانی، بلکه در شبکه‌های اطلاعاتی و هوش مصنوعی تحقق یافته و با ذهن انسان در تعامل است.

۴. فیزیکیالیسم اطلاعاتی

روشن است که نظریه اطلاعاتی ذهن، در بنیاد خود، گونه‌ای فیزیکیالیسم اطلاعاتی (Informational Physicalism) در بر دارد؛ بدین معنا که بنا به آن، آگاهی و ذهن نه جوهری مستقل از جهان مادی، بلکه شکلی از سازمان یافتگی پیچیده اطلاعات در ساختارهای فیزیکی تلقی می‌شوند. در این نگاه، ذهن همان ماده است، اما ماده‌ای که به سطحی از نظم و خودارجاعی دست یافته است؛ جایی که اطلاعات، نه صرفاً منتقل، بلکه ادراک و بازنمایی می‌شود.

فیزیکیالیسم اطلاعاتی بر این اصل استوار است که هر حالت ذهنی را می‌توان به مثابه الگویی از جریان و یکپارچگی اطلاعات در نظام‌های علی توضیح داد. آگاهی، در این معنا، هنگامی پدید می‌آید که سامانه‌ای فیزیکی بتواند حجم بالایی از اطلاعات را در درون خود به طور متمایز و درعین حال یکپارچه سازمان دهد. همان کمیتی که جولیانو تونونی در نظریه «اطلاعات یکپارچه» بیان می‌کند. بر این اساس، ذهن پدیده‌ای است در درون ماده، نه در برابر آن؛ سطحی از پیچیدگی که در آن ماده به خود آگاه می‌شود. با این حال، در نظریه حاضر پذیرش جنبه اطلاعاتی ذهن به معنای پذیرش فیزیکیالیسم اطلاعاتی نیست.

ما ذهن را به عنوان پدیداری اطلاعاتی و نه به عنوان جوهری فیزیکی، تحلیل می‌کنیم. ذهن به هنگام اتصال به دستگاه‌های دیجیتال و فضای سایبر خصلت اطلاعاتی از خود نشان می‌دهد. به بیان دیگر، آنچه در این نظریه پذیرفته می‌شود «بعد اطلاعاتی ذهن» است، نه «تحویل ذهن به اطلاعات». ما این ادعا را نمی‌پذیریم که ذهن از نظر هستی‌شناختی سرشت «اطلاعاتی» دارد و ذهن را نمی‌توانیم به یک سیستم صرفاً اطلاعاتی فروکاهش دهیم، بلکه ذهن در بستر دیجیتال به گونه‌ای عمل می‌کند که جنبه‌های اطلاعاتی آن آشکار می‌شوند، بی‌آنکه به ماهیتی محاسباتی یا

مادی فروکاسته شود.

نظریه‌ای که در این مورد طرح می‌کنیم با همه رویکردهای رایج در فلسفه ذهن دیجیتال تفاوت دارد. در واقع ما دو چیز را از هم جدا می‌کنیم:

۱. نظریه اطلاعاتی ذهن (Informational Physicalism) که یک نظریه هستی‌شناختی و ذاتاً فیزیکیالیستی است (یعنی می‌گوید ذهن همان الگوی سازمان‌یافته اطلاعات در ماده است).

۲. ظهور اطلاعاتی ذهن در فضای سایبر (The Informational Emergence of Mind in Cyberspace) که یک نظریه پدیدارشناختی-معرفت‌شناختی است و صرفاً ناظر به نحوه بروز ذهن در بستر داده‌ها و شبکه‌ها و نه ناظر به ماهیت فیزیکی آن است. این نظریه را «نظریه پدیدارشناختی-اطلاعاتی ذهن در فضای سایبر» می‌نامیم. در واقع ما با ظهور عصر دیجیتال و شبکه‌های اجتماعی شاهد ظهور لایه جدیدی از ذهن هستیم که در این شبکه‌ها و فضای سایبر ظهور کرده و آن لایه اطلاعاتی ذهن است.

ذهن در این دیدگاه، به‌عنوان سوژه تجربه و ادراک، در فضای سایبر حضور و بروز می‌یابد و در سطح تعاملات اطلاعاتی زیست می‌کند، اما این حضور، صرفاً نحوه ظهور پدیداری ذهن است، نه تبیین وجودی آن.

از این رو «پدیدارشناسی اطلاعاتی» برخلاف نظریه اطلاعاتی ذهن، به فیزیکیالیسم منتهی نمی‌شود؛ زیرا اطلاعات، نه جوهر یا ماده سازنده ذهن، بلکه افق ظهور آن است؛ داده، نه هستی ذهن، بلکه زمینه ادراکی و ظهور ذهن است. ذهن جوهر مادی نیست، اما در هر زمینه‌ای متناسب با آن زمینه ظهور و عمل می‌کند.

۵. شناخت توزیع‌شده

شناخت توزیع‌شده (Distributed Cognition) چارچوبی نظری و میان‌رشته‌ای است که مرزهای سنتی ذهن را گسترش می‌دهد و آن را از محدودیت جمجمه و بدن به جهان، محیط، ابزارها و ساختارهای اجتماعی تعمیم می‌دهد. در این رویکرد، ذهن نه موجودیتی درونی و خودبسنده، بلکه سامانه‌ای گسترده و درهم‌تنیده از انسان، ابزار و محیط است؛ بدین معنا فرایندهای شناختی نه فقط در مغز، بلکه در تعامل پویا میان مغز، بدن و جهان تحقق می‌یابند.

سیستم شناختی توزیع‌شده از سه رکن اصلی تشکیل می‌شود:

۱. مغز (به‌عنوان مرکز پردازش عصبی)؛

۲. بدن غیرعصبی (که حرکت، ادراک و حواس را سامان می‌دهد)؛

۳. محیط و جهان بیرونی (شامل ابزارها، متون، مصنوعات، دیگران و ساختارهای اجتماعی). از این منظر، «شناخت» مفهومی بسیار گسترده است که حوزه‌هایی چون تفکر، استدلال، ادراک، تخیل، احساس، هوش و تجربه را دربرمی‌گیرد. طرفداران این نظریه بر این باورند که تمامی این فرایندها به‌گونه‌ای در سراسر این سامانه گسترده توزیع شده‌اند و به‌صورت جمعی شکل می‌گیرند.

شناخت توزیع شده در واقع مجموعه‌ای از نظریه‌های هم‌خانواده است که تحت عنوان «شناخت 4E» شناخته می‌شوند:

۱. شناخت بدن‌مند (Embodied Cognition): بر پیوند درونی میان ادراک، عمل و بدن تأکید دارد. شناخت، حاصل تعامل حسگر-حرکتی ارگانیزم با محیط است، نه پردازش انتزاعی داده‌ها.

۲. شناخت جای‌مند (Embedded Cognition): منابع و ابزارهای بیرونی (مانند قلم و کاغذ) را تکیه‌گاه‌هایی برای ساده‌سازی تفکر می‌داند که بخشی از بار شناختی را از ذهن به محیط منتقل می‌کنند.

۳. شناخت گسترش‌یافته (Extended Cognition): معتقد است ذهن می‌تواند به‌صورت واقعی از مرزهای بدن فراتر رود؛ یعنی ابزارهای بیرونی (دفترچه، تلفن، رایانه) جزئی از معماری شناختی ما می‌شوند و «وضعیت ذهنی» پیدا می‌کنند.

۴. شناخت کنش‌مند (Enactive Cognition): شناخت را فرایندی می‌بیند که در کنش متقابل ادراک و عمل پدید می‌آید؛ معنا در این تعامل خلق می‌شود، نه از پیش موجود است. این چهار شاخه، هر یک بُعدی از پویایی شناخت انسانی را آشکار می‌سازند و در مجموع تصویری ارائه می‌دهند که در آن ذهن نه درون فرد، بلکه درون شبکه‌ای از کنش و ادراک زنده است.

در این نظریه، شناخت حاصل تعامل میان دو نوع بازنمایی است:

الف) بازنمایی‌های درونی، یعنی ساختارهای ذهنی، حافظه و دانش درونی فرد؛

ب) بازنمایی‌های بیرونی، یعنی ساختارها و نشانه‌های موجود در محیط، ابزارها یا متون.

رفتار هوشمندانه انسان از درهم‌تنیدگی پویای این دو نوع بازنمایی به‌وجود می‌آید؛ برای نمونه در حل مسئله ریاضی، مغز داده‌ها را ذخیره و بازیابی می‌کند، اما چیدمان اعداد روی کاغذ نیز بخشی از فرایند است؛ یعنی محیط فعالانه در شناخت دخیل است.

از همین رو، ابزارهای بیرونی را نمی‌توان صرفاً «ورودی‌های خام» دانست، بلکه آن‌ها عناصر واقعی سامانه شناختی هستند. در این میان، مفهوم اقدامات معرفتی (Epistemic Actions)

جایگاهی کلیدی دارد: این اقدامات، کنش‌هایی اند که نه برای تغییر جهان، بلکه برای تسهیل شناخت و کاهش پیچیدگی ذهنی انجام می‌شوند؛ مثل یادداشت‌برداری یا مرتب‌سازی اشیاء هنگام تصمیم‌گیری.

تمامی این فرایندها از طریق هماهنگی میان عامل‌ها و ابزارها به هم متصل می‌شوند؛ هماهنگی همان «چسب شناختی» است که سیستم را یکپارچه نگه می‌دارد.

شناخت توزیع‌شده در برابر دو دیدگاه قرار دارد:

الف) دیدگاه‌های کلاسیک که ذهن را کاملاً جدا از محیط و کنش و غیره در نظر می‌گیرند؛

ب) دیدگاه‌های عصب‌محور (neuro-centric) که ذهن را صرفاً در مغز جای می‌دهند.

در این چارچوب، ذهن پدیده‌ای نوظهور است که از تعامل میان اجزای مختلف (انسان، ابزار، محیط) برمی‌خیزد. ویژگی‌های شناختی سیستم، از خواص اجزای منفرد آن قابل استنتاج نیستند و نوعی نوظهوری عینی در سطح کل سامانه پدید می‌آید.

در مقابل برخی فلاسفه تأکید می‌کنند که تنها موجوداتی که دارای «حالات ذهنی» چون احساس یا قصد هستند، می‌توانند «فاعل شناسای» واقعی باشند. براساس این دیدگاه، ابزارها صرفاً نقش مشارکتی یا کمکی دارند و خود فاقد آگاهی‌اند، اما مدافعان شناخت توزیع‌شده بر این باورند که در برخی موارد، شناخت واقعی در سطح سیستم جمعی نیز تحقق می‌یابد.

شناخت توزیع‌شده صرفاً یک نظریه فلسفی نیست، بلکه روشی برای مطالعه پدیده‌های انسانی و فناورانه است. این دیدگاه بر آن است که ذهن انسان همواره در پیوندی زنده با مصنوعات فرهنگی، زبان و ساختارهای اجتماعی عمل می‌کند؛ بنابراین ابزارهای نمادین و فناوری‌ها نه صرفاً وسایل کمکی، بلکه اجزای حقیقی فرایند شناخت به‌شمار می‌آیند. در طول تاریخ شکل‌های گوناگونی از این انتقال شناختی میان ذهن و محیط قابل مشاهده است: از شمردن با انگشتان گرفته تا نوشتن بر کاغذ و ذخیره‌سازی اطلاعات در تلفن همراه. در این میان، زبان جایگاهی بنیادین دارد؛ زیرا به‌مثابه فناوری شناختی نخستین، امکان توزیع و اشتراک‌دانی میان ذهن‌های گوناگون را فراهم می‌سازد. از این رو، با گسترش فناوری‌های نوین به‌ویژه شبکه‌های هوشمند و وب، مرز میان ذهن و جهان بیش از پیش تضعیف شده است و می‌توان گفت شناخت دیگر درون سر انسان محصور نمی‌ماند، بلکه در گستره‌ای شبکه‌ای و میان‌ذهنی در جهان به جریان می‌افتد.

۶. پیامدها

در ادامه به بیان مهم‌ترین پیامدهای نظریه شناخت توزیع‌شده می‌پردازیم: نخستین پیامد این نگاه بازتعریف مرز میان ذهن و بدن است. نظریه شناخت بدن‌مند تصریح

می‌کند که حالت‌ها و فرایندهای روانی صرفاً برآمده از فعالیت نورونی نیستند، بلکه به‌طور اساسی به کیفیت‌های بدنی غیرعصبی نیز وابسته‌اند. این موضع در برابر ارتدکس عصب‌محور (neuro-centric orthodoxy) قرار می‌گیرد که شناخت را به مغز فرومی‌کاهد و بدن را صرفاً ابزاری برای انتقال داده می‌داند (Fei, 2023, pp. 12-15; Brdone, 2011, pp. 3-36). این دیدگاه از نظر تاریخی نیز بی‌سابقه نیست. در دوران قرون وسطی و رنسانس، مدل‌های طبی-معرفتی مانند نظریه اخلاط (Humoral Theory) بدن را نه حامل منفعل، بلکه سامانه‌ای حیاتی می‌دانستند که در شکل‌دهی حالات روانی و خلقی انسان نقش مستقیم دارد (Anderson & Wheeler, 2019, pp. 57-63). در چنین افقی، بدن صرفاً واسطه‌ای برای داده حسی نیست، بلکه بستر تکوین معنا است.

از منظر شناخت توزیع‌شده، بدن بخشی از سامانه گسترده‌ای است که ذهن را ممکن می‌سازد؛ در نتیجه ادراک، حافظه و استدلال از درون تعامل‌های میان بدن، مغز و محیط بیرونی پدیدار می‌شوند (Rumelhart et al, 1986, pp. 77-81). مفاهیم انتزاعی ما نیز ریشه در تجربه‌های جسمانی روزمره دارند و همین تجربه‌های بدن‌مند بعدها ساختار مفهومی ما را قالب‌گذاری می‌کنند (Carter, 2024, pp. 88-91).

بدین‌سان، پیوند ذهن و بدن در این خوانش نه رابطه‌ای ثانوی، بلکه بنیانی و سازنده است. ذهن در دل بدن و از طریق بدن در جهان گسترش می‌یابد و مرز میان آن دو - چنان‌که نظریه‌های شناخت توزیع‌شده نشان می‌دهند - نه دیواری ثابت، بلکه شبکه‌ای پویا از تعامل‌های مادی و مفهومی است (Dror & Harnad, 2008, pp. 42-45; Bardone, 2011, pp. 91-96).

پیامد دوم، محوشدن مرز میان ذهن، بدن و جهان است؛ یعنی نقش ابزارها، زبان و محیط مادی-فرهنگی در خود فرایند شناخت. در معرفت‌شناسی سنتی، ابزار صرفاً وسیله‌ای برای دستیابی به شناخت تلقی می‌شد، اما در چارچوب شناخت توزیع‌شده، ابزار و مصنوعات فرهنگی به بخشی از سازوکار شناختی بدل می‌شوند (Dror & Harnad, 2008, pp. 9-14; Bardone, E. (2011, pp. 27-31).

فرضیه شناخت توسعه‌یافته (Hypothesis of Extended Cognition) بیان می‌کند که سازوکار فیزیکی ذهن گاهی حقیقتاً فراتر از مجموعه و پوست امتداد می‌یابد (Fei, 2023, pp. 73-76). هنگامی که تلفن همراه شماره‌ها را برای ما نگه می‌دارد، یا دفترچه شخصی قرارها و تعهدها را ثبت می‌کند، این عناصر بیرونی فقط کمکی خارجی به ذهن نیستند، بلکه از نظر کارکردی همان نقشی را ایفا می‌کنند که بخشی از دستگاه عصبی ما انجام می‌دهد (Rumelhart; McClelland, 1986, pp. 83-86).

در این معنا، مصنوعات شناختی - اعم از چرتکه و قلم و کاغذ گرفته تا گوشی‌های هوشمند - بار پردازشی درونی را کاهش می‌دهند و مسائلی را که برای ذهن زیستی پیچیده‌اند، به وظایف کوچک‌تر و ادراکی‌تر تقسیم می‌کنند (Dror; Harnad, 2008, pp. 21-25). به تعبیر دیگر، ما از طریق فناوری، در حال مهندسی ساختار خود اندیشیدن هستیم (Brdone, 2011, pp. 97-102). زبان و نوشتار در این افق جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کنند. زبان صرفاً ابزار انتقال فکر نیست، بلکه خود یک «فناوری شناختی» است؛ ابزاری که به انسان امکان می‌دهد بخشی از فرایندهای ذهنی‌اش را برون‌سپاری کند و میان اذهان توزیع نماید. گذار تاریخی از سنت شفاهی به نوشتار و سپس چاپ در قرون میانه و رنسانس، تنها یک تغییر رسانه‌ای نبود، بلکه نوعی بازیگر بندی در خود مفهوم ذهن و حافظه به‌شمار می‌رفت؛ با تثبیت متن مکتوب، حافظه از درون بدن به بیرون منتقل شد و امکان ذخیره، باز ترکیب و انتقال معرفت در مقیاسی که پیش‌تر ممکن نبود فراهم گردید (Anderson; Wheeler, 2019, pp. 178-185).

این فرایند نوعی چرخه برون‌سپاری و باز درون‌سازی است؛ انسان ابتدا اندیشه خود را به بیرون می‌ریزد و در کالبدی غیرزیستی تثبیت می‌کند (نوشتن، تصویرسازی، مدل‌سازی) و سپس به همان ساختار بیرونی رجوع می‌کند تا راه‌های تازه‌ای برای اندیشیدن و ترکیب مفاهیم بیابد. این چرخه نه صرفاً حافظه‌نویسی، بلکه نوعی فعالیت خلاقانه شناختی است که می‌تواند خود محتوای ذهنی را دگرگون سازد (Carter, 2024, pp. 101-105).

از این منظر، انسان موجودی است که پیوسته بوم‌شناسی شناختی (Cognitive Niche) خود را مهندسی می‌کند. در ادبیات معاصر از او به‌مثابه «سایبورگ مادرزاد» (Natural Born Cyborg) یاد شده است؛ یعنی موجودی که با بازچینش محیط مادی و نمادین اطراف خود، محدودیت‌های شناختی درونی‌اش را جبران و بازتعریف می‌کند (Fei (2023), pp. 124-129; Bardone (2011), pp. 132-136). قانون مکتوب، بایگانی، صفحه‌نمایش، نمودار و چیدمان فیزیکی ابزار در کارگاه یا آزمایشگاه علمی، همگی به‌منزله بسترهای شناختی عمل می‌کنند؛ بستری که توان اندیشیدن را گسترش می‌دهند و حتی تعیین می‌کنند چه نوع اندیشیدنی ممکن است. در این سطح، شناخت به‌نحوی فعالانه مهندسی و زیست‌محیطی می‌شود.

پیامد سوم شکستن مرز میان «ذهن من» و «ذهن دیگران» است. شناخت توزیع شده تنها به پیوند انسان با ابزار یا بدن او مربوط نیست، بلکه به شکل‌گیری ساختارهای شناختی جمعی نیز می‌پردازد. در این افق، شناخت می‌تواند در سطح یک گروه، نهاد یا شبکه انسانی-مادی تحقق یابد و میان افراد توزیع شود (Rumelhart; McClelland, 1986, Vol. 1, pp. 83-90). فهم دیگری نیز در این چارچوب صرفاً استنتاج ذهنی نیست. برخی نظریه‌پردازان بر آن‌اند که حالات

ذهنی دیگران را غالباً به‌طور مستقیم و در میدان تعامل می‌شناسیم: شادی را در خنده دیگری «می‌بینیم» و رنج را در گریه‌اش «می‌شناسیم». این شناخت از خلال هماهنگی بدن‌ها، صداها و ریتم کنش مشترک پدید می‌آید (Fei, 2023, pp. 138–142).

تاریخ نمونه‌های روشنی از این شناخت جمعی در اختیار ما گذاشته است. کارگاه‌های هنری رنسانس در ایتالیا نه صرفاً محل تولید آثار منفرد، بلکه فضاهای تولید دانایی مشترک بودند؛ طرح نهایی حاصل شبکه‌ای از دست‌ها، چشم‌ها و مهارت‌های هم‌افزا بود و بدین معنا محصول یک ذهن فردی نبود، بلکه نتیجه یک فرایند بین‌ذهانی بود (Anderson; Wheeler, 2019, pp. 261–268). نمونه دیگر، انجمن سلطنتی لندن در قرن هفدهم است؛ نهادی که همچون سامانه‌ای شناختی عمل می‌کرد که متن مکتوب نقش «مخزن بیرونی» را داشت و بار معرفتی و اعتبارسنجی ادعاها به‌طور جمعی سامان می‌یافت (Ibid., pp. 272–279). حتی نمایش‌های دینی و شهری قرون وسطی نیز چنین نقشی داشتند؛ صحنه نمایش به‌گونه‌ای طراحی می‌شد که بدن بازیگران، فضا و مخاطبان، یک میدان ادراکی-عاطفی مشترک پدید آورند (Ibid., pp. 285–288).

این تداوم تاریخی نشان می‌دهد که ایده شناخت توزیع‌شده صرفاً نوآوری نظری معاصر نیست، بلکه صورت‌بندی مفهومی الگوی دیرپای فرهنگ انسانی است (Bardone, 2011, pp. 141–144). باین حال فناوری‌های دیجیتال معاصر این الگو را به سطحی کیفی تازه رسانده‌اند. وب، رایانه و شبکه‌های هوشمند دیگر تنها ابزارهای کمکی حافظه نیستند، بلکه ساختار اندیشیدن، نظم‌دهی داده و شکل‌گیری مفاهیم را نیز دگرگون می‌کنند. فناوری دیجیتال با افزایش سرعت تبادل شناخت تا مقیاسی جهانی، امکان مشارکت انسان در مدارهای شناختی فرابشری را فراهم کرده است. اکنون محیط مادی نیز به موجودی حساس، متصل و پاسخ‌گو بدل شده است؛ محیطی که نه فقط بستر کنش شناختی، بلکه عاملی فعال در شکل‌دهی و هدایت آن است.

در نتیجه می‌توان گفت شناخت توزیع‌شده هم‌زمان دو ادعا را پیش می‌کشد. از یک‌سو، این نظریه نشان می‌دهد که پیوند شناخت با بدن، ابزار و جمع یک واقعیت دیرینه انسانی است؛ انسان همواره با جهان می‌اندیشیده، نه در انزوای محض ذهن. از سوی دیگر در جهان معاصر، این پیوند تاریخی جهشی پرشتاب یافته است. فناوری دیجیتال، شبکه‌های هوشمند و محیط‌های محاسباتی تعاملی باعث شده‌اند که مرز میان حافظه زیستی و حافظه بیرونی، میان اندیشیدن و برون‌سپاری، میان سوژه منفرد و شبکه جمعی، بیش از هر زمان دیگری فروبریزد. اینجا همان جایی است که مفهوم «معرفت دیجیتال» و آنچه ما آن را «معرفت حصولی دیجیتال» می‌نامیم وارد می‌شود. دانایی دیگر نه فقط در ذهن فردی، بلکه در یک بوم‌شناسی شناختی مهندسی‌شده و پیوسته میان انسان، ابزار و زیرساخت دیجیتال جریان دارد.

در نگاه نخست ممکن است چنین به نظر برسد که «شناختِ توزیع‌شده» به نسبت‌گرایی معرفتی می‌انجامد؛ زیرا اگر فرایند شناخت میان افراد، ابزارها، شبکه‌ها و بسترهای فرهنگی توزیع‌شده باشد، آنگاه هر «سامانه شناختی» می‌تواند جهان را بر مبنای سازمان درونی خود بازنمایی کند و هیچ معیار واحد و مطلق برای سنجش صحت ادعاها باقی نماند، اما این برداشت نادرست است. نظریه شناخت توزیع‌شده نمی‌گوید که هر برداشت یا بازنمایی به یک اندازه معتبر است، بلکه نشان می‌دهد که شناخت انسان در واقعیت عادی خود نیز درون شبکه‌ای از عوامل زیستی، اجتماعی، زبانی و ابزاری شکل می‌گیرد. این نظریه قصد ندارد مبنای حقیقت را نسبی کند، بلکه می‌کوشد سازوکار واقعی شکل‌گیری شناخت را توضیح دهد؛ سازوکاری که حتی در علم تجربی نیز همواره بر همکاری انسان-ابزار (از میکروسکوپ تا ابررایانه) متکی بوده است.

به بیان دیگر، توزیع‌یافتگی شناخت به «نسبیت معیارها» نمی‌انجامد، بلکه به «چندسطحی بودن ارزیابی» منجر می‌شود. در این رویکرد، اعتبار یک باور نه صرفاً به حالت ذهنی فرد، بلکه به کارکرد کل سامانه معرفتی بستگی دارد: دقت ابزارها، انسجام فرایندهای جمعی، شفافیت داده‌ها، و قابلیت بازآزمایی نتایج. برخلاف نسبیت‌گرایی، نظریه شناخت توزیع‌شده امکان تقویت عینیت را نیز فراهم می‌کند؛ زیرا شبکه‌های شناختی بزرگ‌تر (مثلاً سامانه‌های انسانی-ماشینی) می‌توانند داده‌های گسترده‌تر، پردازش دقیق‌تر و خطای انسانی کمتر را فراهم سازند؛ بنابراین، این نظریه نه به فروپاشی حقیقت، بلکه به بازتعریف آن به مثابه محصول همکاری لایه‌های مختلف یک سامانه شناختی می‌انجامد.

«چندسطحی بودن ارزیابی» در چارچوب شناخت توزیع‌شده به این معناست که سنجش اعتبار یک باور یا نتیجه معرفتی تنها در سطح ذهن فرد انجام نمی‌شود، بلکه در سطوح متعدد و مرتبط با هم صورت می‌گیرد. در این الگو یک ادعای معرفتی باید هم‌زمان با معیارهای فردی (توانایی فهم و استدلال)، ابزاری (دقت و قابلیت اعتماد فناوری‌های به‌کاررفته)، اجتماعی (روند اجماع، نقد و بازآزمایی) و بافت‌محور (شرایط محیطی و کارکردی سامانه) سنجیده شود؛ بنابراین ارزیابی معرفت از «یک نقطه» به «یک شبکه» منتقل می‌شود. همین ساختار موجب می‌گردد که حقیقت نسبی نشود؛ زیرا معیارها حذف نمی‌شوند، بلکه در سطوح مختلف تکمیل و تصحیح می‌گردند. افزون بر این، چندسطحی بودن امکان خط‌اسنجی دقیق‌تر را فراهم می‌کند؛ یعنی اگر خطا در سطح فردی رخ دهد، سطح ابزاری یا اجتماعی آن را آشکار می‌کند و بالعکس؛ در نتیجه معرفت حاصل نه محصول یک ذهن منزوی، بلکه نتیجه هم‌سنجی لایه‌های مختلف سامانه شناختی است.

۷. معرفت سایبر و شناخت توزیع شده

در ادامه به مقایسه معرفت سایبر و شناخت توزیع شده می‌پردازیم. تفاوت‌ها عبارت‌اند از:

۱. گسست از ذهن درون‌گرای کلاسیک: هر دو مفهوم — معرفت سایبر و شناخت توزیع شده — از یک نقطه گسست فلسفی آغاز می‌کنند: رد ذهن‌گرایی فردی و درون‌مغزی. شناخت توزیع شده با این فرض آغاز می‌کند که ذهن نه درون مغز، بلکه در سراسر بدن، ابزار، محیط و شبکه‌های اجتماعی گسترش یافته است. در همان جهت، معرفت سایبر نیز بر این باور است که معرفت در فضای سایبر نه حاصل اندیشه درونی یک فرد، بلکه محصول تعامل میان انسان، داده، تصویر، الگوریتم و رسانه است.

بنابراین در هر دو دیدگاه، معرفت دیگر کنشی شخصی و محصور در سوژه نیست، بلکه فرایندی میان‌ذهنی و میانجی‌مند است. اگر شناخت توزیع شده «جهان فیزیکی و اجتماعی» را بستر ذهن می‌داند، معرفت سایبر همین منطق را در سطح «جهان دیجیتال و مجازی» بسط می‌دهد.

۲. بوم‌شناسی جدید (فضای سایبر به‌عنوان بوم‌شناسی جدید شناخت توزیع شده): در نظریه شناخت توزیع شده، ذهن در یک «بوم‌شناسی شناختی» (Cognitive Ecology) یا «زیست‌جهان شناختی» عمل می‌کند که در واقع مجموعه‌ای از انسان‌ها، ابزارها، زبان و محیط است که شناخت در آن توزیع شده است. فضای سایبر را می‌توان شکل تکامل یافته همین بوم‌شناسی شناختی دانست. در فضای سایبر، ابزارهای دیجیتال، پایگاه‌های داده، رابط‌های کاربری، شبکه‌های اجتماعی و هوش مصنوعی همان نقش‌هایی را ایفا می‌کنند که در شناخت توزیع شده برای ابزارهای مادی، زبان و نهادهای اجتماعی قائل بودیم. به تعبیر دیگر فضای سایبر تجسد نوین شناخت توزیع شده در بستری داده‌ای و الگوریتمی است. در این فضا، اطلاعات، حافظه و حتی استدلال به شکلی شبکه‌ای و مشارکتی میان عامل‌های انسانی و غیرانسانی جریان می‌یابد. از این نظر فضای سایبر بوم‌شناسی سنتی را شناخت تکمیل می‌کند.

۳. از شناخت توزیع شده به معرفت شبکه‌ای: شناخت توزیع شده از توزیع «فرایند شناخت» سخن می‌گوید؛ یعنی چگونه ادراک، یادآوری یا تصمیم‌گیری میان مغز، بدن و محیط تقسیم می‌شود، اما معرفت سایبر از سطح فرایند شناخت به سطح «تولید و مشروعیت دانش» گذر می‌کند. این دیدگاه بررسی می‌کند که چگونه دانش در فضای سایبر مثلاً از طریق الگوریتم‌ها، موتورهای جستجو، داده‌های کاربر و تعاملات میان‌انسانی در شبکه‌های دیجیتال تولید، توزیع و اعتبارسنجی می‌شود.

در واقع، معرفت سایر امتداد اجتماعی و فرهنگی شناخت توزیع شده در بستر دیجیتال است. همان‌گونه که شناخت توزیع شده نشان می‌دهد («ذهن» در شبکه ابزارها و افراد گسترده است، معرفت سایر نشان می‌دهد که «دانش») نیز در شبکه‌ای از داده‌ها، رسانه‌ها و کنشگران دیجیتال شکل می‌گیرد.

۴. بازتعریف سوژه معرفت: در هر دو چارچوب، سوژه شناخت از حالت فردی و خودبسنده به موجودی میانجی‌مند و شبکه‌ای تبدیل می‌شود. در شناخت توزیع شده، سوژه در تعامل با ابزار و محیط شکل می‌گیرد؛ در معرفت سایر، این تعامل از طریق فناوری‌های دیجیتال، رابط‌های هوش مصنوعی و شبکه‌های اجتماعی انجام می‌شود. در نتیجه، متعلق معرفت نیز از یک «موضوع ثابت» به یک «فرایند در حال گردش» بدل می‌گردد؛ داده‌ها و معانی به صورت پیوسته در شبکه بازتولید می‌شوند.

به بیان دیگر، اگر در شناخت توزیع شده، «قلم و کاغذ» یا «زبان» ابزارهای گسترش ذهن بودند، در معرفت سایر، پایگاه داده، الگوریتم و فضای مجازی همان نقش را ایفا می‌کنند. این‌ها همان «ابزارهای شناختی توزیع شده دیجیتال‌اند».

۵. از تعامل بدن و جهان تا تعامل داده و ذهن: در شناخت توزیع شده، تعامل بدن با جهان فیزیکی (حرکت، ادراک، کنش) منشأ معنا و شناخت است. در معرفت سایر، این رابطه از سطح بدنی به سطح داده‌ای منتقل می‌شود: سوژه سائیری با داده‌ها، رابط‌ها و شبیه‌سازی‌های مجازی تعامل دارد. این یعنی ادراک و عمل در جهان داده‌ای جایگزین تعامل مستقیم با ماده و محیط شده است، اما همچنان همان ساختار شناخت توزیع شده را حفظ می‌کند. فضای سایر در واقع بدن اطلاعاتی سوژه مدرن است؛ بستری که شناخت در آن از مسیر داده‌ها و الگوریتم‌ها جریان می‌یابد.

۸. برون‌گرایی معرفتی

درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفت‌شناختی دو رویکرد بنیادی در تبیین منشأ و مبنای توجیه معرفتی (epistemic justification) هستند؛ یعنی این‌که چه چیزی سبب می‌شود یک باور، از منظر معرفتی، «موجه» یا «دارای اعتبار شناختی» به‌شمار آید.

بنا به درون‌گرایی، توجیه معرفتی به‌طور کامل بر عواملی استوار است که درون ذهن فاعل شناسا حضور دارند؛ عواملی که برای او از طریق آگاهی، تأمل یا بازاندیشی در دسترس‌اند. در این چارچوب، باور، ادراک، حالات ذهنی و استدلال‌های شخص، عناصر اصلی توجیه به‌شمار می‌آیند؛ زیرا همه در قلمرو تجربه درونی و آگاهی ذهنی فرد قرار دارند.

در مقابل، برون‌گرایی معرفت‌شناختی این چارچوب درون‌ذهنی را ناکافی می‌داند و معتقد است که توجیه باور دست‌کم تا حدی به شرایط و فرایندهای بیرونی نیز وابسته است. از این منظر، اعتبار معرفتی تنها در گرو تأمل ذهنی نیست، بلکه به این هم وابسته است که باور از طریق یک فرایند شناختی قابل اعتماد (reliable cognitive process) پدید آمده باشد، حتی اگر خود فرد نسبت به آن فرایند یا سازوکار آگاه نباشد.

به این ترتیب، درون‌گرایی بر دسترسی ذهنی و آگاهی درونی تأکید می‌کند، درحالی‌که برون‌گرایی، ارتباط علی و کارکردی ذهن با واقعیت بیرونی را معیار اصلی توجیه می‌داند. جسیکا براون در تحلیل خود سه صورت اصلی از درون‌گرایی معرفت‌شناختی را از یکدیگر متمایز می‌سازد؛ هر یک بر نوع خاصی از «درونی بودن» در فرایند توجیه تأکید دارد. آن‌ها عبارت‌اند از (Goldberg, 2007, pp. 13-35):

۲۷

ذهن

معرفت‌محصولی تکنولوژیک (نظریه‌های جدید درباره معرفت‌ساینس)

۱. وابستگی به حالات ذهنی: در این دیدگاه، توجیه یک باور به‌طور کامل بر حالات ذهنی فعلی و بالقوه فاعل شناسا متکی است. اگر دو فرد دقیقاً در همه حالات ذهنی خود یکسان باشند، از حیث توجیه نیز در وضعیت برابر قرار می‌گیرند؛ در نتیجه، توجیه معرفتی تابعی از ذهن است، نه از عوامل بیرونی. کنی و فلدمن (Conee & Feldman) این رویکرد را «منتالیسم» می‌نامند.

۲. وابستگی به امور دسترس‌پذیر: در این صورت، ملاک توجیه نه صرفاً حالات ذهنی، بلکه آن دسته از وضعیت‌هایی است که شخص به آن‌ها دسترسی ویژه (special access) دارد؛ یعنی می‌تواند به‌صورت مستقیم یا از راه تأمل درونی از آن‌ها آگاه شود. در این چارچوب، «دسترس‌پذیری» مهم‌تر از «ذهنی بودن» است. از این‌رو ممکن است برخی حالات ذهنی (مانند حالات ناخودآگاه) وجود داشته باشند، اما در زمره امور توجیه‌کننده نباشند، زیرا برای فاعل شناسا قابل دسترس نیستند.

۳. درون‌گرایی مبتنی بر آگاهی از توجیه: در این مورد فاعل شناسا نه تنها به دلایل و حالات ذهنی خود، بلکه به خود وضعیت توجیهی خویش نیز دسترسی دارد. او نه فقط دلایلی برای باور دارد، بلکه می‌داند که باورش موجه است. به تعبیر دیگر، آگاهی از توجیه بخشی از خود توجیه است. این صورت از درون‌گرایی را فیلسوفانی چون چیزم (Chisholm) و بونژور (Bonjour) نمایندگی می‌کنند و آن را صورت کامل‌تر و بازتابی‌تر از درون‌گرایی می‌دانند.

۹. برون‌گرایی شناختی-فناورانه

در فضای سایبر، معرفت دیگر پدیده‌ای درون‌ذهنی و فردی نیست، بلکه در بستر شبکه‌ای از

داده‌ها، الگوریتم‌ها و تعاملات انسان-ماشین تحقق می‌یابد. دانش کاربر، حاصل صرفِ فعالیت ذهن او نیست، بلکه نتیجه کنش متقابل میان ذهن، سامانه‌های اطلاعاتی و محیط دیجیتال است. از این رو، در چنین بستری، درون‌گرایی معرفت‌شناختی عملاً ناممکن می‌شود؛ زیرا محتوای آگاهی فرد به‌طور پیوسته از بیرون تغذیه و بازسازی می‌گردد. اگر ذهن بخواهد در خود بسته بماند، در شبکه داده‌ای گسترده گم می‌شود و در نهایت، به نسبیّت‌گرایی و خودارجاعی بی‌پایان می‌انجامد؛ زیرا دیگر مرجع بیرونی مستقلی برای تصحیح و تثبیت معرفت وجود نخواهد داشت.

در جهان دیجیتال، اعتبار معرفت به میزان قابلیت اعتماد، شفافیت و پایداری شبکه‌های اطلاعاتی بستگی دارد. در این چارچوب، صدق معرفتی نه نتیجه تأمل ذهنی، بلکه حاصل هم‌سازی میان بازنمایی‌های ذهنی و ساختارهای داده‌ای بیرون از ذهن است. ذهن در اینجا دیگر مرکز بسته آگاهی نیست، بلکه گره‌ای از یک سامانه شناختی گسترده‌تر است که در آن انسان، ماشین، داده و کد هم‌زیستی دارند. به این معنا، برون‌گرایی نه صرفاً یک موضع فلسفی، بلکه شرط امکان معرفت قابل اعتماد در جهان سایبری است. در این زیست‌جهان دیجیتال، «دانستن» به معنای «قرار گرفتن در مسیر درست جریان اطلاعات» است و اعتبار معرفت به‌کارکرد درست شبکه و تطابق آن با واقعیت بستگی دارد.

پایبندی به درون‌گرایی در بستر دیجیتال، پیامدهایی اجتناب‌ناپذیری دارد:

۱. فروبستگی ذهن در بازنمایی‌های شخصی و ناتوانی از ارزیابی بین‌ذهنی؛
 ۲. پیدایش نسبیّت‌گرایی معرفتی، به‌گونه‌ای که هر ذهن جهان داده‌ای خاص خود را می‌سازد؛
 ۳. گسست از واقعیت داده‌ای و غلتیدن به درون سوپروکتیویسم دیجیتال؛
 ۴. ناتوانی از تمایز میان معرفت معتبر و داده دستکاری‌شده یا مصنوعی.
- بدین ترتیب، درون‌گرایی در جهان سایبر به‌گونه‌ای معرفت‌شناسی بسته و نسبی‌گرایانه می‌انجامد؛ زیرا ذهن در محیطی شکل می‌گیرد که اساساً بر برون‌داده‌های اطلاعاتی و جریان داده متکی است.

در مقابل برون‌گرایی معرفتی، افق تازه‌ای برای عینیت و تصحیح شبکه‌ای معرفت می‌گشاید:

۱. صدق به معنای هم‌گرایی میان نظام‌های داده‌ای و ساختارهای معرفتی و واقعیت‌های عینی است؛
۲. توجیه به معنای قابلیت بازتولید، اعتبارسنجی و اعتمادپذیری جریان اطلاعات است؛
۳. ذهن، بخشی از شبکه‌ای بزرگ‌تر است که اعتبار خود را از اتصال درست به واقعیت داده‌ای بیرون می‌گیرد.

گفتنی است که ما به نوعی برون‌گرایی را با درون‌گرایی در فضای سایبر تلفیق می‌کنیم تا به دیدگاهی جامع‌تر در این زمینه دست بیابیم. نظریه «معرفت حصولی تکنولوژیک» در سطح فلسفی، کوششی است برای آشتی دادن دو رویکرد متعارض معرفت‌شناسی کلاسیک - درون‌گرایی و برون‌گرایی - در قالب یک نظام شناختی-فناورانه. این نظریه بر این باور است که در عصر سایبر، نه درون‌گرایی صرف (که معرفت را محدود به حالات ذهنی و بازنمایی‌های درونی می‌داند) و نه برون‌گرایی مطلق (که صدق را فقط در فرایندهای بیرونی جستجو می‌کند) به تنهایی قادر به تبیین معرفت دیجیتال نیستند.

درون‌گرایی گرچه بر دسترسی آگاهانه فاعل به دلایل و بازنمایی‌ها تأکید می‌کند، اما در محیط دیجیتال به نوعی درون‌گرایی سایبری می‌انجامد که معرفت را در چارچوب داده‌ها و شبیه‌سازی‌های درونی محبوس می‌سازد. برون‌گرایی نیز اگر به صورت افراطی فهمیده شود، آگاهی انسانی را از چرخه توجیه حذف کرده و معرفت را به عملکرد خودکار فناوری تقلیل می‌دهد.

نظریه معرفت حصولی تکنولوژیک راه سومی میان این دو ارائه می‌دهد که آن را «برون‌گرایی شناختی-فناورانه» (Cognitive-Technological Externalism) می‌نامیم. در این رویکرد، وظیفه معرفت‌شناس صرفاً تحلیل محتوای بازنمایی‌شده در ذهن یا داده‌ها نیست، بلکه بررسی دو سطح از فرایندهاست: نخست فرایندها و الگوریتم‌های درون‌فناورانه که تولید، پالایش و بازنمایی داده‌ها را سامان می‌دهند و دوم نسبت این فرایندها با واقعیت بیرونی و میزان تطابق علی آن‌ها با جهان. بدین‌سان ارزیابی معرفت دیجیتال نه تنها مستلزم شناخت سازوکارهای شناختی درون سامانه فناورانه است، بلکه نیازمند سنجش ارتباط این سامانه با بیرون و اعتبار واقع‌نمایی آن است. در چارچوب برون‌گرایی شناختی-فناورانه، فناوری دیگر صرفاً ابزار انتقال یا ذخیره‌سازی داده نیست، بلکه میانجی تحقق معرفت است؛ زیرا خود بخشی از زنجیره علی و شناختی‌ای به‌شمار می‌آید که آگاهی انسانی را به واقعیت پیوند می‌دهد. در این دستگاه نظری، معرفت حاصل تعامل دوسویه ذهن و تکنولوژی است؛ از درون، فرایندی الگوریتمی و داده‌محور که بر حضور فاعل انسانی و تجربه تأملی او تکیه دارد و از بیرون، ساختاری علی و واقع‌نما که از طریق فرایندها و الگوریتم‌های فناورانه با جهان ارتباط برقرار می‌کند. بدین‌سان «معرفت حصولی تکنولوژیک» نوعی معرفت‌شناسی میانجی پدید می‌آورد که در آن آگاهی انسانی و سامانه‌های فناورانه به صورت هم‌زمان در تولید، بازنمایی و توجیه معرفت مشارکت دارند.

۱۰. پیامدهای معرفتی نظریه

براساس نظریه «معرفت حصولی تکنولوژیک»، می‌توان مجموعه‌ای از پیامدهای معرفت‌شناختی را

استخراج کرد که ساختار شناخت، صدق، توجیه و نقش فاعل شناسا را در عصر دیجیتال به طور بنیادی دگرگون می‌کند. مهم‌ترین این پیامدها عبارت‌اند از:

۱. انتقال مرکز معرفت از ذهن به فناوری (تغییر جایگاه فاعل شناسا): در معرفت کلاسیک، ذهن مرکز ثقل شناخت بود، اما در معرفت حصولی تکنولوژیک بخشی از فرایند معرفت — مانند ادراک، ذخیره، تحلیل و بازنمایی — در فناوری رخ می‌دهد؛ در نتیجه «فاعل شناسا» دیگر یک واحد زیستی منفرد نیست، بلکه شبکه‌ای از انسان و ماشین است. این امر مرز میان فاعل و ابزار را تضعیف می‌کند.

۲. دگرگونی مفهوم بازنمایی: در علم حصولی سنتی، بازنمایی در ذهن ساخته می‌شد؛ صورتی ذهنی از واقع، اما در معرفت تکنولوژیک، بازنمایی در دستگاه‌های دیجیتال، داده‌ها، مدل‌های محاسباتی و تصاویر الگوریتمی شکل می‌گیرد. فناوری اکنون همان کاری را انجام می‌دهد که «صورت ذهنی» انجام می‌داد؛ بنابراین «دانستن» بیش از آن‌که ذهنی باشد، فناورانه است. این نکته اهمیت زیادی دارد؛ چرا که بنا به آن، فناوری بازنمایی‌های شناختی ذهن را هم به‌عهده می‌گیرد.

۳. تغییر معیار صدق و توجیه: این نظریه تکیه بر برون‌گرایی تکنولوژیک دارد؛ بدین معنا که صدق معرفت تکنولوژیک تابع رابطه علی معتبر میان داده و جهان است، نه صرف انسجام درونی داده‌ها. در نتیجه، توجیه معرفتی به جای تحلیل‌های ذهنی، به قابلیت اطمینان و کارکرد صحیح سامانه‌های فناورانه وابسته می‌شود.

۴. زایش محور شدن معرفت (از استنتاج به توالد ذاتی): در عصر دیجیتال، زایش معرفت بیشتر تابع سازوکارهای خودزای شبکه‌ای، الگوریتم‌ها و تعامل کاربران است تا روابط منطقی میان گزاره‌ها. این وضعیت به ظهور توالد ذاتی معرفت در فضای سایبر می‌انجامد و ساختار معرفت را از قیاس محوری به زایش محوری تغییر می‌دهد.

۵. توزیع‌شدگی معرفت: فهم، پردازش و تصمیم‌گیری میان انسان، ابزار و محیط دیجیتال تقسیم می‌شود. معرفت دیگر یک «ملک شخصی» نیست، بلکه محصول یک سامانه‌ی چندعاملی است. این امر ما را به پذیرش نوع تازه‌ای از سوژه‌شناسی معرفتی سوق می‌دهد که سوژه‌ای شبکه‌ای و میانجی‌مند است.

۶. تغییر ساختار توجیه از فردی به سیستمی: به جای آن‌که فرد به‌عنوان صاحب معرفت مورد ارزیابی قرار گیرد، اکنون سامانه (انسان+ماشین+داده) واحد توجیه معرفت است. این امر موجب ظهور شکل تازه‌ای از «وفاق‌گرایی تکنولوژیک» می‌شود.

۷. تقویت زیست‌جهانی بودن معرفت: شناخت به‌طور فزاینده‌ای از رهگذر تجربه‌های

میانجی‌مند دیجیتال شکل می‌گیرد. معرفت تکنولوژیک نه صرفاً توصیف جهان، بلکه زیست در جهان دیجیتالی شده است. این امر افق‌های معنایی و ادراکی تازه‌ای را پدید می‌آورد. تقویت «زیست جهانی بودن معرفت» به این معناست که معرفت در عصر دیجیتال دیگر فقط امری نظری، ذهنی یا بازنمایانه نیست، بلکه صورت تازه‌ای از بودن در جهان را شکل می‌دهد. در معرفت کلاسیک، دانستن معمولاً به معنای داشتن صور ذهنی از جهان بود؛ یعنی جهان در ذهن بازسازی می‌شد و معرفت در فاصله‌ای میان سوژه و ابژه شکل می‌گرفت، اما در معرفت حصولی تکنولوژیک، این فاصله به‌طور اساسی تغییر می‌کند؛ بدین معنا که انسان جهان را از خلال فناوری تجربه می‌کند و بنابراین، خود زیست جهان (Lifeworld) دگرگون می‌شود.

در این وضعیت، شناخت نه فقط محصول بازنمایی دیجیتال، بلکه شیوه‌ای از زیستن در جهان تکنولوژیک است. ما در بستر داده‌ها، تصاویر، الگوریتم‌ها و محیط‌های هوشمند حرکت می‌کنیم، تصمیم می‌گیریم، ادراک می‌کنیم و معنا می‌سازیم. فضای سایبر تنها ابزار اتصال یا اطلاع‌رسانی نیست؛ جهانی است که در آن بودن و تجربه کردن رخ می‌دهد - جهانی که ساختار حس، توجه، ادراک، حافظه و حتی زیباشناسی ما را بازتعریف می‌کند.

نتیجه این تحول قابل توجه است. افق‌های معنایی و ادراکی تازه‌ای پدید می‌آید که پیش از فناوری ممکن نبود. انسان خود را در جهانی می‌یابد که در آن اشیاء پاسخ‌گو هستند، محیط‌ها هوشمندند، داده‌ها مداوماً ادراک را شکل می‌دهند و معنا در شبکه‌ای از تعاملات دیجیتال ظهور می‌کند؛ بنابراین معرفت تکنولوژیک تنها راهی برای توصیف جهان نیست، بلکه بخشی از تجربه زیستن در جهانی دیجیتالی شده است و افق‌های تازه‌ای برای معنا، ارتباط، تجربه و فهم می‌گشاید.

۸. شکنندگی و آسیب‌پذیری معرفتی: با انتقال بخش بزرگی از فرایند معرفت به فناوری، ضعف‌ها یا خطاهای سیستم‌های دیجیتال می‌توانند کل ساختار معرفت را دچار شکست کنند. سناریوهایی مانند خطای الگوریتمی، داده‌های آلوده، سوگیری یادگیری ماشین، یا دستکاری دیجیتال می‌توانند معرفت را از بنیاد متزلزل سازند.

۹. خطر بسته‌شدن افق معرفت: اگر بازنمایی دیجیتال تنها پنجره ما به جهان شود، افق شناختی ما در چارچوب همان نمایش‌های فناوری محصور خواهد شد؛ در نتیجه امکان دسترسی مستقیم به جهان یا تفسیر مستقل از داده کاهش می‌یابد. وقتی بازنمایی‌های دیجیتال - تصاویر، داده‌ها، مدل‌های پیش‌بین، رده‌بندی‌های الگوریتمی و روایت‌های تولیدشده توسط هوش مصنوعی - به تنها واسطه مواجهه ما با جهان بدل شوند، ذهن انسانی دیگر با واقعیت سروکار ندارد، بلکه با نسخه‌ای فناوری‌پرداز از واقعیت تعامل می‌کند. بدین ترتیب جهان همان‌گونه که «هست» بر ما گشوده نمی‌شود، بلکه همان‌گونه که فناوری آن را می‌نمایاند تجربه می‌کنیم. این وضعیت دو پیامد

مهم دارد:

الف. کاهش دسترسی مستقیم به واقعیت: تجربه بی‌واسطه جای خود را به تجربه واسطه‌مند می‌دهد. جهان نه از طریق مشاهده، بلکه از طریق نمایش‌های فیلترشده دیجیتال دیده می‌شود. داده‌ها، مدل‌ها و تصاویر هوش مصنوعی تعیین می‌کنند چه چیزی دیده شود و چه چیزی نادیده بماند.

ب. فروکاستن تفسیر به چارچوب‌های الگوریتمی: فهم ما از پدیده‌ها به ساختارهای پیش‌پردازش‌شده فناوری محدود می‌شود. الگوریتم‌ها تنها الگوهایی را استخراج و برجسته می‌کنند که براساس معماری‌شان قابل رؤیت است؛ بنابراین آنچه «قابل شناخت» است در چارچوبی تعریف می‌شود که فناوری و نه ذهن، آن را تعیین کرده است.

نتیجه

در تحلیل تطبیقی می‌توان گفت که علم حصولی در فلسفه اسلامی بر نوعی اتحاد وجودی میان عالم و معلوم استوار است؛ یعنی شیء خارجی با صورت مثالی خویش در ذهن حضور می‌یابد و این حضور، گرچه به واسطه صورت ذهنی است، اما پیوندی وجودی و حضوری با واقع دارد. در مقابل، معرفت در معرفت‌شناسی تحلیلی (به‌ویژه در سنت افلاطونی-تحلیلی جدید) بر مبنای باور صادق موجه تعریف می‌شود؛ یعنی معرفت زمانی صادق است که باور فرد با واقع مطابقت داشته و از پشتوانه عقلانی یا تجربی کافی برخوردار باشد.

اما در فضای سایبر و در بستر فناوری‌های دیجیتال، نوع سومی از شناخت پدید آمده که نه از سنخ حضور وجودی است و نه از سنخ باور موجه، بلکه از جنس معرفت حصولی تکنولوژیک (دیجیتال) است. در این نوع معرفت، رابطه‌ی میان فاعل شناسا و متعلق شناخت، رابطه‌ای میانجی‌مند و داده‌محور است؛ عالم نه با شیء واقعی، بلکه با بازنمایی الگوریتمی شیء مواجه می‌شود؛ در نتیجه، صدق، حضور و توجیه در این فضا جای خود را به اعتبار سیستمی، صحت داده‌ای و قابلیت پردازش می‌دهند. این معرفت نه در سطح وجودی واقع تحقق دارد و نه در سطح معنایی باور انسانی، بلکه در لایه‌ای میانی میان انسان و ماشین شکل می‌گیرد؛ لایه‌ای که در آن، آگاهی به تجربه‌ی اطلاعاتی تبدیل می‌شود. به تعبیر دیگر، معرفت دیجیتال گونه‌ای «آگاهی داده‌ای» است که به جای درک حقیقت، تملک داده را معادل معرفت می‌گیرد.

نظریه حاضر میان فیزیکالیسم اطلاعاتی و آنچه ما آن را پدیدارشناسی اطلاعاتی ذهن در فضای سایبر می‌نامیم تمایز می‌گذارد؛ در حالی که فیزیکالیسم اطلاعاتی آگاهی را صرفاً شکلی از سازمان‌یافتگی پیچیده اطلاعات در ماده می‌داند و ذهن را به الگوی فیزیکی فرومی‌کاهد، دیدگاه ما

بر آن است که ذهن، هرچند در بستر دیجیتال خصلت اطلاعاتی می‌یابد، اما از نظر هستی‌شناختی به نظامی مادی یا محاسباتی تقلیل‌پذیر نیست. ذهن در مواجهه با شبکه‌ها و داده‌های دیجیتال، به‌صورت پدیداری اطلاعاتی ظهور می‌کند؛ یعنی خود را در سطح تعاملات داده‌ای و بازنمایی‌های سایبری بروز می‌دهد، بی‌آن‌که به جوهری اطلاعاتی تبدیل شود. بدین‌سان در این نظریه، اطلاعات نه ماهیت ذهن، بلکه افق ظهور آن است؛ داده، ماده ذهن نیست، بلکه زمینه‌ای است که ذهن در آن آشکار می‌شود و تجربه و آگاهی، صورتی تازه از آن بروز می‌یابند.

شناخت توزیع‌شده دیدگاهی است که ذهن را از محدوده زیست‌شناختی به قلمرو فرهنگی، فناورانه و اجتماعی گسترش می‌دهد. در این چشم‌انداز، انسان و فناوری دو جزء از یک سامانه شناختی واحد محسوب می‌شوند. بدین‌سان این نظریه نه تنها در فهم رابطه انسان و ابزار نقشی اساسی دارد، بلکه مقدمه‌ای نظری برای تبیین پدیده‌هایی مانند معرفت‌حصولی دیجیتال نیز به‌شمار می‌آید؛ زیرا در هر دو، شناخت به‌جای آن‌که در ذهن فردی متوقف شود، در شبکه‌ای از داده‌ها، کنش‌ها و ابزارها به جریان درمی‌آید.

۳۳

ذهن

معرفت‌حصولی تکنولوژیک (نظریه‌ای جدید درباره معرفت سایبر)

نظریه «معرفت‌حصولی تکنولوژیک» بر پنج رکن اساسی استوار است که در پیوند علم‌حصولی، علوم شناختی و فلسفه فناوری، تبیینی نو از ماهیت معرفت در عصر سایبر ارائه می‌دهد. رکن نخست ذهن پدیداری اطلاعاتی است که بنا به آن ذهن به هنگام اتصال به دستگاه‌های دیجیتال هویت اطلاعاتی از خود نشان می‌دهد. رکن دوم شناخت توزیع‌شده است که ذهن را فراتر از مرزهای فردی و در شبکه‌ای از انسان، ماشین و محیط گسترده می‌بیند. رکن سوم بازنمایی فناورانه است که در آن فناوری، نه ابزار ادراک، بلکه فاعل بازنمایی و تولید صورت‌های معرفتی می‌شود. رکن چهارم تجربه سایبری را توضیح می‌دهد که آگاهی انسان در آن به‌صورت زیسته و میانجی‌مند از طریق فناوری تحقق می‌یابد و در نهایت رکن پنجم یعنی برون‌گرایی سایبری تأکید می‌کند که منشأ اعتبار و صدق معرفت دیجیتال در نسبت علی و واقع‌نمای فناوری با جهان بیرونی نهفته است؛ بدین‌سان این رکن نظریه را از نسبی‌گرایی و شکاکیت درون‌گرایانه در معرفت سایبر مصون می‌دارد.

درون‌گرایی شناختی-فناورانه، رویکردی است که منشأ معرفت را در تعامل علی و شناختی انسان با فناوری می‌بیند. در این دیدگاه، فناوری نه ابزار جانبی، بلکه بخشی از فرایند آگاهی و میانجی‌پیوند ذهن با واقعیت است. معرفت در نتیجه هماهنگی میان بازنمایی‌هایی تکنولوژیک و فرایندهای بیرونی سامانه‌های فناورانه پدید می‌آید. بدین‌سان آگاهی انسانی و فناوری در تولید و توجیه معرفت نقشی هم‌زمان و مکمل دارند.

منابع و مأخذ

۱. حسن‌زاده آملی، آیت‌الله حسن (۱۳۷۵). *النور المتجلی فی الظهور والظلی* (تحقیق انیق حول الوجود الذهنی)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. فریدن‌برگ، جی. و سیلورمن، گوردن (۱۳۹۵). *علم شناختی یا شناخت‌پژوهی*، ترجمه حبیب‌الله قاسم‌زاده (و دیگران)، تهران: انتشارات ارجمند.
۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران: انتشارات صدرا.
4. Anderson, M., & Wheeler, M. (Eds.) (2019). **Distributed Cognition in Medieval and Renaissance Culture** (The Edinburgh History of Distributed Cognition), Edinburgh: Edinburgh University Press.
5. Bardone, E. (2011). **Seeking Chances: From Biased Rationality to Distributed Cognition** (Cognitive Systems Monographs, Vol. 13), Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag Berlin Heidelberg.
6. Carter, J. A (2024). **Digital Knowledge: A Philosophical Investigation** (Routledge Studies in Epistemology), Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.
7. Dror, I. E., & Harnad, S. (Eds.) (2008). **Cognition Distributed: How cognitive technology extends our minds** (Benjamins Current Topics, Vol. 16), Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
8. Fei, D. (2023). **Beyond the Brain: How the Mind and the Body Shape Each Other**, Singapore: Springer Nature Singapore Pte Ltd.
9. Goldberg, Sanford (ed.) (2007). **Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology**, Oxford University Press.
10. Rumelhart, D. E., McClelland, J. L., & the PDP Research Group (1986). **Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition**, Volume 1: Foundations (A Bradford Book). Cambridge, MA: The MIT Press.



the Research

Institute for Islamic Culture and Thought

Zehn

Vol.26 / No.104 / Winter 2025

Home Page: zehn.iict.ac.ir

Print ISSN: 1735-0743

Shortcomings of Supervenience in Explaining the Emergence of Mental Properties

Hasan Qarehbaghi¹  | Yousef Daneshvar Nilo² 

1. PhD candidate in Islamic Theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom (corresponding author).

E-mail: qarehbaghi@chmail.ir

2. Assistant Professor, Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom.

E-mail: daneshvar@iki.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 2025/05/12

Received in revised

form 2025/12/22

Accepted 2025/12/23

Published online

2025/12/23

Keywords:

Emergence, Supervenience, Mind-body relation, Mental properties, Physical properties, Reductionism.

ABSTRACT

The mind-body relation has long been one of the most fundamental and complex problems in the philosophy of mind. Within this context, emergence requires a metaphysical account to solve the mind-body problem, and “supervenience” is one of the such accounts offered by some philosophers. Supervenience indicates a kind of irreducible dependence between two sets of properties, such that if properties of set A supervene on properties of set B, any change or alteration in the properties of set B necessarily results in a change in the properties of set A. In this paper, using descriptive and analytical methods, various dimensions of supervenience and the account it provides with respect to emergence are examined and analyzed. The present article shows that although supervenience can describe dependence, covariation, and irreducibility among properties at different levels, it lacks the explanatory power required for a precise metaphysical and ontological analysis of this relation. Ultimately, it is shown that to provide a robust account of emergence and to defend the causal autonomy of emergent levels, supervenience by itself is insufficient, and recourse must be made to more accurate theories.

Cite this article: Qarehbaghi, H.; Daneshvar Nilo, Y. (2025). Shortcomings of Supervenience in Explaining the Emergence of Mental Properties, *Zehn*, 26 (4), 35-61.

<https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2060402.2115>



©The Author(s). **Publisher:** Research Institute for Islamic Culture and Thought

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2060402.2115>

Extended Abstract

Introduction

The mind–body relation problem is one of the longest-standing and most controversial issues in the philosophy of mind. The fundamental distinction between physical properties—objective, quantitative, and measurable—and mental properties—qualitative, personal, and based on first-person experience—gives rise to basic questions about the possibility of reducing mental properties to physical ones, the manner of their dependence, and how to provide a metaphysical account of this relation. In reaction to the failure of substance dualism to explain mind–body interaction, various approaches have emerged, including identity theory, functionalism, non-reductive physicalism, and property dualism.

Among these, emergence as a metaphysical approach attempts, while accepting the dependence of the mental on the bodily, to avoid reductionism and to ascribe to emergent properties a kind of novelty, non-reducibility, and inexplicability. One of the concepts employed to explain the relation between the physical base level and the emergent mental level is the concept of “supervenience”. Supervenience refers to a kind of dependence and covariation between two sets of properties such that a change in the higher-level properties without a change in the base-level properties is impossible. The main question of the present paper is whether supervenience can provide a sufficiently strong metaphysical explanation of the emergence of mental properties, or whether it is merely a descriptive report of covariation across levels and lacks the required explanatory power.

Methodology

The present research is conducted using a descriptive-analytical method. First, the concept of emergence and its prominent definitions in the works of philosophers such as Lewis, Stephenson, Kim, and Humphreys are reported so that the theoretical framework of the discussion becomes clear. Then the concept of supervenience is examined from historical and analytical perspectives, and its evolution from early applications in ethics and aesthetics to its serious entry into the philosophy of mind—particularly in the works of Davidson and Jaegwon Kim—is analyzed.

Subsequently, the main components of supervenience—including covariation (in weak and strong formulations), dependence, and non-reducibility—are explicated with reliance on contemporary formulations. In the analytical section, the supervenience view is evaluated in its capacity to explain the emergence of mental properties, and the most important criticisms leveled against it, especially those raised by Kim, O’Connor, and Wong, are examined. The method at this stage is conceptual analysis and the assessment of the internal coherence of claims as well as the measurement of





supervenience's explanatory power in comparison with the metaphysical expectations of a theory of emergence.

Findings

The findings of the research show that supervenience, despite the role it plays in describing the relation between different levels of properties, faces serious limitations in explaining emergence. First, supervenience is fundamentally a pattern of covariation and, by itself, does not provide an explanation of why and how emergent properties arise. This feature allows supervenience to be compatible with a wide range of conflicting theories—from reductive physicalist identity theories and type-identity to functionalism and even some forms of emergence. Consequently, rather than marking what is distinctive about emergence, supervenience becomes a common commitment among competing views.

Second, the weak formulation of supervenience lacks the necessary modal force to express metaphysical dependence, because it does not rule out differences in emergent properties even when base properties remain fixed in other possible worlds. Although the strong formulation of supervenience remedies this problem to some extent, it still merely reports a necessity of covariation and does not provide a causal or ontological explanation of the relation.

Third, O'Connor's and Wong's critiques indicate that if emergence is understood as a causal and temporally extended process, supervenience—which is a synchronic and non-causal relation—cannot be explanatory of it. According to the causal models they propose, base physical conditions may obtain at a given time while the emergent property has not yet been instantiated; this is incompatible with the slogan “no mental difference without a physical difference” and calls supervenience into question.

Finally, examining examples such as philosophical zombies also shows that supervenience, even as a defense of the dependence of mind on body, requires a stronger metaphysical underpinning, and mere reliance on conceivability or covariation is insufficient.

Conclusion

The main conclusion of the research is that supervenience, although a tool for describing dependence, covariation, and non-reducibility among properties at different levels, cannot by itself furnish a satisfactory metaphysical account of the emergence of mental properties. Supervenience is more of a descriptive framework than an explanatory theory: it reports minimal compatibilities between mind and body without addressing the why, the mechanism, or the nature of this dependence. Therefore, if the aim is to defend emergence as a position distinct from reductionism and identity,

reliance solely on supervenience is inadequate, and one must turn to richer theories— including more precise causal or ontological formulations of emergence.





کاستی‌های فرارویدادگی در تبیین نوحاستگی و ویژگی‌های ذهنی

حسن قره‌باغی^۱ | یوسف دانشور نیلو^۲

۱. دانش پژوه دکتری کلام اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (و)، قم، ایران (نویسنده مسئول).

qarehbaghi@chmail.ir

daneshvar@iki.ac.ir

۲. استادیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (و)، قم، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>مسئله رابطه ذهن و بدن، همواره یکی از بنیادین‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل در فلسفه ذهن به‌شمار می‌رود. در این بین نوحاستگی برای حل مسئله ذهن و بدن نیاز به تبیین‌های متفاوتی دارد که «فرارویدادگی» از جمله تبیین‌هایی است که توسط برخی فیلسوفان ارائه شده است. فرارویدادگی دلالت بر نوعی وابستگی غیرقابل تقلیل میان دو مجموعه از ویژگی‌ها را دارد که اگر ویژگی‌های الف بر ویژگی‌های ب فرارویداده باشند، هر تغییر و تحولی در ویژگی‌های مجموعه ب لزوماً به تغییری در ویژگی‌های الف منجر می‌شود. در این نوشتار تلاش شده با روش توصیفی و تحلیلی، ابعاد مختلف فرارویدادگی و تبیین ارائه شده از آن در رابطه با نوحاستگی، مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. مقاله حاضر در راستای هدف فوق نشان می‌دهد که گرچه فرارویدادگی می‌تواند وابستگی، هم‌تغییری و تقلیل‌ناپذیری میان ویژگی‌های سطوح مختلف را توصیف کند، اما فاقد تبیینی لازم برای تحلیل متفاوتی و هستی‌شناختی دقیق این رابطه است. در نهایت مشخص می‌شود که برای تبیین قوی نوحاستگی و دفاع از استقلال علی سطوح نوحاسته، فرارویدادگی به‌تنهایی کافی نیست و باید به نظریات دقیق‌تر و جایگزین روی آورد.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۲ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۲</p> <p>واژگان کلیدی: فرارویدادگی، رابطه ذهن و بدن، حالات ذهنی، حالات فیزیکی، نوحاستگی.</p>

استناد: قره‌باغی، حسن؛ دانشور نیلو، یوسف (۱۴۰۴). کاستی‌های فرارویدادگی در تبیین نوحاستگی و ویژگی‌های ذهنی، ذهن، ۲۶ (۴)، ۳۵-۶۱.

<https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2060402.2115>

© نویسنده‌گان. ناشر: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2060402.2115>



مقدمه

خاستگاه مسائل ذهن و بدن به دوگانگی در ویژگی‌های انسانی بازمی‌گردد؛ از سویی ویژگی‌های فیزیکی همچون وزن، حرکت و رنگ که عینی، کمی و قابل اندازه‌گیری‌اند و از سوی دیگر ویژگی‌های ذهنی همچون درد، لذت یا درک زیبایی که کیفی، شخصی و منحصر به تجربه اول شخص هستند. این تفاوت ماهوی، بستر پرسش‌هایی مانند تأثیر متقابل ذهن و بدن (مثلاً نقش نورون‌ها در ایجاد احساسات یا تأثیر اراده بر حرکت اندام‌ها) و امکان تقلیل‌پذیری یکی به دیگری را فراهم کرده است. اگرچه ریشه‌های این بحث به اندیشمندان یونان باستان بازمی‌گردد، اما دکارت با طرح دوگانگی جوهری ذهن به‌عنوان جوهر متفکر و بدن به‌عنوان جوهر مادی چارچوبی نظام‌مند برای آن ایجاد کرد (Chambliss, 2017, pp. 2-3). ناتوانی این دیدگاه در تبیین چگونگی تعامل دو جوهر ناهمگون، موجی از نظریه‌پردازی‌ها را در فلسفه ذهن به‌دنبال داشت؛ از حذف‌گرایی و این‌همانی و کارکردگرایی تا دوگانگی و ویژگی. با این حال پیچیدگی ذاتی مسئله و پیشرفت‌های علوم اعصاب که ابعاد جدیدی به آن افزوده است، موجب شده اجماعی در این زمینه شکل نگیرد. امروزه این پرسش‌ها نه‌تنها در حیطه فلسفه، بلکه در تقاطع با روان‌شناسی، عصب‌شناسی و... به بحث گذاشته می‌شوند و کماکان به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین چالش‌های فهم انسان از خویشتن باقی مانده‌اند.

در این بین، از جمله مفاهیم مهمی که برای تحلیل رابطه فوق‌مورد استفاده قرار گرفته «نوخاستگی» (Emergenc) است. از نوخاستگی به‌عنوان یک مفهوم متافیزیکی تبیین‌های مختلفی برای توضیح و تفسیر چگونگی نوخاستن و پدید آمدن ویژگی‌های ذهنی از ویژگی‌های فیزیکی ارائه شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به فرارویدادگی (Supervenience)، امتزاج (Fusion)، علی (Causal) و... اشاره کرد. فرارویدادگی مفهومی است که نوع وابستگی میان دو مجموعه از ویژگی‌ها را نشان می‌دهد. براساس این مفهوم، اگر ویژگی‌های A بر ویژگی‌های B مبتنی باشند، هر تغییر و تحولی در ویژگی‌های مجموعه B لزوماً به تغییری در ویژگی‌های A منجر می‌شود. به‌عبارت‌دیگر امکان ندارد که دو چیز در ویژگی‌ها B متفاوت باشند، مگر این‌که در ویژگی A نیز تفاوت داشته باشند (McLaughlin and Bennett, 2023; Beckermann, 1992, p. 11). در دهه‌های گذشته این مفهوم در فلسفه تحلیلی در مباحث مختلفی مثل فلسفه اخلاق، فلسفه ذهن و... استفاده شده است. برای مثال در فلسفه ذهن گفته شده که حالات ذهنی مثل درد یا لذت بر حالات فیزیکی مغز فرارویداده‌اند؛ لذا مهم است که مفهوم فرارویدادگی شناسایی و مؤلفه‌های آن بیان شود.

در زمینه فرارویدادگی در فلسفه غرب آثار متعددی توسط فلاسفه و محققان نگاشته شده است و ابعاد مختلف این مسئله را واکاوی کرده‌اند که در این زمینه می‌توان به آثار بیکن، بیکرمن، فلوهر، کیم، مک‌لاکلین، بنت و... اشاره کرد.^۱ در فضای علمی کشور نیز در برخی آثار فلسفی و فلسفه ذهنی مانند پاسر خوشنویس در کتاب **نوحاستگی و آگاهی**، مهدی غیاثوند در کتاب **تحویل‌گرایی و فیزیکالیسم**، مهدی ذاکری در ترجمه خویش از کیت مسلین در کتاب **درآمدی به فلسفه ذهن**، مهدی همزاده در مقاله «ناکارآمدی نظریه ابتناء در تبیین علیت ذهنی» (این مقاله بیشترین قرابت را با نوشتار حاضر دارد، فرارویدادگی را در زمینه علیت ذهنی بررسی کرده است که بسیار متمایز از بحث چگونگی ارتباط سطح پایه با سطح نوحاسته است و در این مبحث هم تنها چالش پذیرش تعیین مضاعف و یا انکار اصل بستار علی را مطرح ساخته است که در اینجا به این مسئله پرداخته نمی‌شود)، مسعود طوسی سعیدی و سیدحسن حسینی در مقاله «تبیین ناسازگاری‌های هستی‌شناسانه نوحاسته‌گرایی و فیزیکالیسم» و پیشنهاد یک موضع جدید نوحاسته‌گرایانه، که البته این مقاله هم به ارزیابی تطبیقی نسبت نوحاستگی‌های جوهری و علی با فیزیکالیسم پرداخته و نسبتی با مسئله مقاله حاضر ندارد، مهدی غیاثوند نیز در مقاله «مفهوم متافیزیکی فرارویدادگی و زندگی پس از مرگ» نکاتی درباره تعریف و اقسام فرارویدادگی بیان کرده و سپس کاملاً به بررسی تأثیر پذیرش این نگاه درباره رابطه نفس و بدن بر مسئله زندگی پس از مرگ پرداخته است.

از این رو، جای نگاشته‌ای که به‌طور مشخص پس از بیان تعریف و مؤلفه‌های فرارویدادگی، چگونگی تبیین رابطه سطح پایه و سطح بالا، ارزیابی‌ای از این مفهوم درباره نوحاستگی اراده دهد خالی است. اثر حاضر به‌طور خاص به دنبال این پرسش اساسی است که آیا مفهوم فرارویدادگی از اعتبار متافیزیکی لازم برای تبیین چگونگی نوحاستن ویژگی‌ها و حالات ذهنی از امور و حالات فیزیکی پایه برخوردار است، یا در این مسیر با نقص‌هایی روبه‌روست و نمی‌تواند انتظارات لازم را برآورده کند. در نهایت بدین جا منتهی می‌شویم که فرارویدادگی هیچ تبیین متافیزیکی از نوع وابستگی و هم‌تغییری ارائه نمی‌دهد.

1. Bacon, John, "Supervenience, Necessary Coextension, and Reducibility." Beckermann, Ansgar, Hans Flohr, and Jaegwon Kim, Supervenience, Emergence, and Reduction. Kim, Jaegwon, Supervenience and the Mind: Selected Philosophical Essays. Kim, Jaegwon, Supervenience, Emergence, Realization, Reduction. McLaughlin, Brian and Karen Bennett, "Supervenience", The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

۱. نوحاستگی

براساس تعاریف لغت‌نامه کمبریج، نوحاستگی (Emergence) در سه معنای اصلی به‌کار می‌رود:

۱. واقعیت شناخته‌شدن یا آغاز وجود یک پدیده (مانند ظهور گونه جدیدی از ویروس کرونا)؛
۲. ظاهر شدن یک فرد از پشت چیزی؛ ۳. فرایند ظهور و بروز تدریجی یک پدیده (Cambridge Dictionary). براساس مستندات تاریخی، اصطلاح "Emergence" نخستین بار توسط جرج هنری لوئیس (George Henry Lewes) در سال ۱۸۷۵ میلادی در حوزه فلسفه مطرح شد. او این مفهوم را برای توصیف ویژگی‌هایی مانند حیات یا پدیده‌های ذهنی به‌کار برد که از نظر او با قوانین فیزیکی حاکم بر اجزای تشکیل‌دهنده‌شان قابل تبیین نبودند. بدین ترتیب، لوئیس بنیانگذار مفهوم فلسفی نوحاستگی محسوب می‌شود (O'Connor & Wong, 1994, p. 1).

تعاریف کلیدی که از نوحاستگی شده عبارت‌اند از:

۱. آخیم استفان (Achim Stephan): استفان با تأکید بر سه ویژگی «بدیع بودن»، «غیرقابل پیش‌بینی بودن» و «تقلیل‌ناپذیری»، نوحاستگی را این‌گونه تعریف می‌کند: ایده محوری نوحاستگی بیانگر آن است که با افزایش پیچیدگی سیستم‌ها در فرایند تکامل، برخی از آن‌ها ویژگی‌های کاملاً جدیدی را آشکار می‌کنند که نه تنها پیش‌بینی‌ناپذیرند، بلکه با قوانین حاکم بر رفتار اجزای پایه‌ای سیستم نیز توضیح داده نمی‌شوند. به عبارت دیگر کل پیچیده به ویژگی‌هایی دست می‌یابد که قابل تقلیل به چیدمان یا ویژگی‌های اجزای سازنده آن نیست. این مفهوم در متافیزیک، معرفت‌شناسی و فلسفه علم، همواره با مفاهیم یادشده پیوند خورده است (Stephan, 2013, p. 715).

۲. جیگون کیم: کیم نوحاسته‌گرایی را چنین تعبیر می‌کند: نوحاسته‌گرایی مدعی است برخی ویژگی‌های مهم در سطوح بالای سلسله‌مراتب، ماهیتی کاملاً نو و مستقل از سطوح پایین‌تر دارند؛ به‌گونه‌ای که با اطلاعات مربوط به ویژگی‌های پایه‌ای، نه قابل توضیح‌اند و نه قابل پیش‌بینی (Kim, 2009, p. 567).

۳. هامفریز: هامفریز تعریفی کلی‌تر ارائه می‌دهد: نوحاستگی به واقعیت وجود اشیاء، ویژگی‌ها، قوانین یا حتی امور دیگر در جهان اشاره دارد که در نتیجه تکوین موجودات پایه‌ای پدید می‌آیند، اما به‌طور کامل به آن موجودات تقلیل‌پذیر نیستند (Borchert, 2006, Vol. 3, p.190). با توجه به تعاریف فوق، می‌توان «نوحاستگی» را به‌عنوان ظهور یک ویژگی یا پدیده جدید در نتیجه

افزایش پیچیدگی سطوح هستی تعریف کرد. این مفهوم در بستر علمی-فلسفی، به مواردی مانند شکل‌گیری حیات، آگاهی یا سایر پدیده‌هایی اشاره دارد که از ترکیب اجزای فیزیکی ساده (مانند اتم‌ها و مولکول‌ها) پدید می‌آیند، درحالی‌که آن اجزای پایه، فاقد چنین ویژگی‌هایی هستند.

در واقع، ایده اصلی نوحاستگی این است که همان‌طور که سیستم‌ها در طول تکامل به‌طور فزاینده‌ای پیچیده‌تر می‌گردند، برخی از آن‌ها ممکن است ویژگی‌های بدیعی از خود بروز دهند که قابل پیش‌بینی نباشد. در این فرایند، سیستم ویژگی‌هایی را ظهور می‌دهد که قابل تقلیل به چینش و مؤلفه‌های ایجادکننده و سازنده آن نیست. فلاسفه ذهن، نوحاسته‌بودن را با خصوصیات از جمله سیستمی بودن، بدیع بودن، توانایی علی، پیش‌بینی ناپذیری، تحویل ناپذیری و... معرفی می‌کنند. طیف‌های مختلفی در نسبت با نوحاسته‌گرایی به‌وجود آمده‌اند. در این میان به‌طور طبیعی این سؤال شکل گرفته است که مقوله نوحاستگی در مسئله ذهن و بدن چه تبیین متافیزیکی‌ای دارد؟ از نظر متافیزیکی چگونه می‌توان از طرفی ذهن را معلول و وابسته به بدن دانست و از طرف دیگر آن را به نحوی مستقل به حساب آورد؟ در پاسخ به این پرسش دیدگاه‌هایی مطرح شده که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از فرارویدادگی، امتزاج و علیت (خوشنویس، ۱۳۹۴، صص ۸۲-۱۰۲).

از این‌رو برخی برای تبیین چگونگی نوحاستگی و پدید آمدن ویژگی‌های سطح بالا از سطح پایه و تبیین متافیزیکی و هستی‌شناختی آن، از مفهوم فرارویدادگی استفاده کرده‌اند. به عبارت دیگر در مقابل جریان تقلیل‌گرایی که سعی داشت همه پدیده‌های جهان را براساس فیزیک و امور مادی تبیین کند، نوحاستگی بر این تأکید دارد که چنین امری امکان‌پذیر نیست. تحلیل‌های مختلفی از چگونگی نوحاستگی ویژگی‌های سطح بالا از امور پایه‌ای فیزیکی شده است که یکی از تبیین‌ها استفاده از مفهوم فرارویدادگی است.

هونگ یو وونگ (Hong Yu Wong) معتقد است که یکی از تقریرهایی که از نوحاستگی شده، تبیین آن براساس فرارویدادگی است (Wong, 2006, p. 346-347). به باور نویسنده، نوحاستگی مفهومی فلسفی است که به‌نحوه پدید آمدن ویژگی‌ها یا پدیده‌های جدید در سیستم‌های پیچیده می‌پردازد. تبیین‌های از نوحاستگی معمولاً حول چند مؤلفه مهم شکل می‌گیرند که بداعت، وابستگی فرارویدادگی، عدم تقلیل‌گرایی و پیچیدگی سیستمی و غیره از جمله آنان هستند. وونگ بر این باور است که احتمالاً بتوان رویکرد فرارویدادگی را به سی. دی. براد از نوحاستگی‌گرایان بریتانیایی، بازگرداند. در چارچوب نوحاستگی فرارویدادگی، نوحاستگی به‌عنوان گونه‌ای از فرارویدادگی غیرعلی در نظر گرفته می‌شود که طبق آن، داشتن یک نوع خاص از ویژگی مستلزم داشتن نوع دیگری از ویژگی است که برای تحقق امر نوحاسته کافی باشد. ویژگی‌های نوحاسته به ویژگی‌های اجزای پایه وابسته‌اند، اما این وابستگی تنها به این معناست که ویژگی‌های

نوخاسته نمی‌توانند بدون ویژگی‌های اجزای پایه‌ای ظاهر شوند. در واقع این دیدگاه بیشتر بر روی وابستگی و تعیین ویژگی‌های نوخاسته توسط ویژگی‌های پایه‌ای تأکید دارد (در مقابل دیدگاه علی که بر علیت امور پایه برای امور نوخاسته است). الکساندر برد (Alexander Bird) نیز در مقاله‌ای رویکرد فرارویدادگی از نوخاستگی ارائه می‌دهد.^۱ فیلیپ کلیتون (Clayton, Davies, 2006, p. 26) و جیگون کیم (Ibid., 2006, pp. 192-193) نیز مشابه این نظر را بیان کرده‌اند. تیموتی اکائر نیز در مقاله «ویژگی‌های نوخاسته» (Emergent-Properties) از مفهوم فرارویدادگی استفاده کرده است. وی این دیدگاه را به افراد دیگری چون جیمز ون کیلیو (James van Cleve)^۲ و جیگون کیم (Concepts of Supervenience) استناد می‌دهد و معتقد است که نحوه وابستگی و تعیین ویژگی‌ها را به این طریق می‌توان تبیین کرد. اکائر دیدگاه کیلیو را بیان و سپس دو ایراد دیدگاه وی را بیان می‌کند (O'Connor, 1994, p. 96-97; Borchert, 2006, V3, p. 191).

اکائر خود معتقد است برای تعریف و تبیین کامل، باید سه ویژگی فرارویدادگی، غیرساختاری بودن (Non-Structurality) و تأثیر علی جدید (Novel Causal Influence) را با هم و به نحو مناسب گرد آورد و داشتن برخی از آن‌ها، چنان‌که کیلیو بر صرف فرارویدادگی دو دسته ویژگی‌ها، یا آزمسترانگ بر غیرساختاری بودن تأکید می‌کردند، کافی نیست. بدون در نظر گرفتن این مفاهیم در کنار هم، پتانسیلی برای کشف شرایط علی دقیقی که تحت آن نوخاستگی رخ می‌دهد، وجود نخواهد داشت. اکائر برای رسیدن به هدف خویش در این مقاله، ابتدا صورت‌بندی فرارویدادگی قوی کیم را مناسب برمی‌شمارد و سپس به بیان ویژگی غیرساختاری بودن می‌پردازد که طبق آن، وجود سه جزء در این مفهوم شرط است؛ نخست این‌که باید یک پیچیدگی خاصی وجود داشته باشد، ثانیاً هیچ‌یک از اجزاء به تنهایی به وجود آورنده آن نباشند، ثالثاً متمایز از ویژگی‌های ساختاری اشیاء باشد. درباره «تأثیر علی جدید» نیز متذکر می‌شود که این ویژگی برای این است که نشان دهد ویژگی‌های نوخاسته به دلیل داشتن چنین امری، قابل تقلیل به ویژگی‌های پایه نیستند. سپس به بیان این می‌پردازد که یک ویژگی در چه صورتی نوخاسته است: «ویژگی P یک ویژگی نوخاسته از شیء O است اگر: (۱) P بر ویژگی اجزاء O فرارویداده شود. (۲) P توسط هیچ‌یک از اجزای جسم وجود نداشته باشد: (۳) P متمایز از هر ویژگی ساختاری O باشد و (۴) P تأثیر تعیین‌کننده مستقیم بر روی الگوی رفتاری اجزاء O داشته باشد» (O'Connor, 1994, p. 98). نکته قابل توجه این است که اکائر فرارویدادگی را برای بیان تبیین چگونگی وابستگی سطوح کافی و

1. Causal exclusion and evolved emergent properties
2. Mind Dust or Magic? Panpsychism versus Emergence

درست نمی‌داند و به دیدگاه نوخاستگی علی‌رو می‌آورد.
پس از آشنایی کلی که با نوخاستگی به‌دست آمد اکنون باید درباره مفهوم فرارویدادگی نکاتی در ادامه ذکر شود تا بتوان تحلیلی از آن در انتهای نوشتار به‌دست آورد.

۲. فرارویدادگی

فرارویدادگی یکی از مفاهیمی است که در عصر حاضر جایگاه ویژه‌ای در فلسفه دارد. در سیر تاریخی که برای این مفهوم وجود دارد، دو معنی برای آن بیان و ادعا شده است. نویسندگان بریتانیایی همچون لوید مورگان (Lloyd Morgan)، این مفهوم را در معنایی متفاوت از آنچه در دوران معاصر است، استفاده می‌کردند. در این فضا، فرارویدادگی بیشتر در معنای لغوی خود استعمال شده است. واژه “supervene” در لغت‌نامه وبستر به معنای «در پی آمدن یا رخ‌دادن به‌عنوان چیزی اضافی، عارضی یا ظهور غیرمنتظره» آمده است (Webster's New International Dictionary). مورگان در بحث نوخاستگی و ارتباط بین ویژگی‌های نوخاسته و سطح پایه از این اصطلاح استفاده کرده است (Morgan, 1923, p. 10-31). جیگون کیم نیز نقل می‌کند که این مفهوم در ابتدا برای معانی‌ای چون روی‌دادن و اتفاق افتادن امری اضافی و غیرمنتظره به‌کار می‌رفته است (Kim, 1993, p. 132).

گویا اولین کسی که این مفهوم را در معنای معاصر و کنونی آن استفاده کرده، ریچارد مروین هیر (R.M. Hare) است. وی از این واژه در باب اخلاق استفاده می‌کند و در کتاب **زبان اخلاق** (The Language of Morals)، نشان می‌دهد که بین ویژگی‌های اخلاقی مانند خوبی و ویژگی‌های طبیعی افراد، رابطه وجود دارد و ممکن نیست دو نفر از لحاظ ویژگی‌های زیستی و فیزیکی کاملاً شبیه هم باشند، اما از لحاظ خوب و بد بودن متفاوت باشند. وی در اینجا از واژه «فرارویدادگی» استفاده می‌کند (Hare, 1952, pp. 80-81). البته مک لافلین معتقد است که نمی‌توان گفت هیر اولین کسی است که به این ایده پرداخته و می‌توان در سراسر تاریخ فلسفه غرب، اشخاصی را یافت که بر این ایده یا نفی آن، اشاراتی ولو ضمنی داشته‌اند (McLaughlin, 2023). این معنا قبل از هیر، توسط دیگران مثلاً مور نیز استفاده شده است. مور در توضیح رابطه بین ویژگی‌های اخلاقی و ویژگی‌های غیراخلاقی از عبارت زیر استفاده می‌کند: «اگر یک چیز معین دارای هر نوع ارزش ذاتی در درجه معینی باشد، نه‌تنها همان چیز، باید تحت هر شرایطی در همان درجه، دارای آن باشد، بلکه هر چیزی دقیقاً شبیه آن باید تحت هر شرایطی، دقیقاً دارای همان درجه باشد. یا به صورت سلبی متناظر، محال است که از دو چیز کاملاً مشابه یکی آن را داشته باشد و دیگری نداشته باشد، یا یکی آن را در یک درجه و دیگری در درجه‌ای دیگر داشته

باشد» (Moore, 2000, p. 261). براساس این تحلیل ویژگی‌های اخلاقی بر ویژگی‌های طبیعی و زیستی فرارویدادگی دارند و نتیجه آن این است که اگر ویژگی‌های زیستی و طبیعی یک شخص معین شود، می‌توان ویژگی‌های اخلاقی وی را تعیین کرد. علاوه بر اخلاق، از مفهوم فرارویدادگی در حوزه‌های دیگری چون زیبایی‌شناسی هم استفاده شده است (Sibley, 2001, p. 259). اما با اثری که دیویدسون در موضوع فلسفه ذهن نگاشت، این مفهوم به‌طور جدی وارد فلسفه ذهن شد. وی به تبیین رابطه بین ویژگی‌های ذهنی (مانند آگاهی، ادراک) و ویژگی‌های فیزیکی می‌پردازد و درصدد تبیین این مسئله است که باورها و حالات ذهنی افراد، چه ارتباطی با ویژگی‌های فیزیکی دارند؛ مثلاً چطور تفر و کینه درونی فرد A نسبت به فرد X باعث عمل خارجی قتل می‌شود. از عبارات مهم دیویدسون در این زمینه این است که «ویژگی‌های ذهنی به‌نوعی به ویژگی‌های فیزیکی وابسته، یا مبتنی هستند. چنین فرارویدادگی ممکن است به این معنا تلقی شود که نمی‌شود دو رویدادی که از همه جنبه‌های فیزیکی یکسان هستند، وجود داشته باشند، اما در برخی جنبه‌های ذهنی متفاوت باشند، یا این‌که یک شیء نمی‌تواند در برخی جنبه‌های ذهنی بدون تغییر در برخی جنبه‌های فیزیکی تغییر کند» (Davidson, 2001, p.176). سپس با مقالاتی که توسط جیگون کیم، دیوید لوئیس (David Lewis) و... نگاشته شد، تبیین بیشتری از چند و چون این مفهوم به‌وجود آمد.

کیم معتقد است وقتی ما به جهان اطراف خویش، نگاهی از روی تأمل داشته باشیم، موجودات مختلفی که با آن‌ها ارتباط داریم را اجزائی جدای از هم، همچون جزیره‌های دورافتاده و بی‌ارتباط نمی‌یابیم، بلکه اجزاء مختلف هستی، به‌نحوی از انحاء به‌هم وابسته هستند، تعیین پیدا می‌کنند و با یکدیگر ارتباط دارند، برهم تأثیر می‌گذارند و یکی علت دیگری می‌شود و یکی نتیجه دیگری است. در این بین، فرارویدادگی یکی از مفاهیمی است که از اهمیت فلسفی ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا می‌تواند نشان‌دهنده نحوه ارتباط و وابستگی موجودات مختلف باشد (Kim, 1993, p. 54). این رابطه فرارویدادگی می‌تواند در عرصه‌های مختلفی چون جملات، حقایق، رویدادها، قضایا، زبان، ویژگی‌ها و... پیاده‌سازی و به‌کار گرفته شود، اما کیم تأکید ویژه‌ای بر رابطه فرارویدادگی در بین ویژگی‌ها داشته و معتقد است که ایده مرکزی و اصلی فرارویدادگی، فرارویدادگی بین دو نوع ویژگی است (Kim, 1993, p. 55, 132, 138).

لافلین نیز فرارویدادگی را چنین تعریف می‌کند: «مجموعه‌ای از ویژگی‌های A فرارویداده بر مجموعه B می‌شوند، فقط در صورتی که هیچ دو چیزی نتوانند با توجه به ویژگی‌های A متفاوت باشند، بدون این‌که در ویژگی‌های B آن‌ها نیز تفاوت وجود داشته باشد» (McLaughlin, and Bennett, 2023). برای مثال می‌توان به جعل‌کنندگان تابلوهای نقاشی اشاره کرد که جاعلان،

نسخه‌هایی را تهیه می‌کنند که حتی باعث فریب افراد ماهر و خبره می‌شود؛ چرا که محل دقیق هر رنگ‌دانه و وزن میکروفیزیکی آن‌ها، کاملاً با نسخه اصلی تطابق دارد و از لحاظ شکل، جرم و اندازه تفاوتی رؤیت نمی‌شود. ویژگی‌های نسخه جعلی (رنگ، شکل، اندازه و...)، همان ویژگی‌هایی هستند که بر ویژگی‌های میکروفیزیکی فرارویداده هستند؛ لذا دو تابلویی که از لحاظ میکروفیزیکی کاملاً مشابه و یکسان باشند، حتماً در ویژگی‌های نام برده شده یکسان خواهند بود. به این بیان که نمی‌توان چپ‌نشین رنگ‌ها و اشکال روی بوم نقاشی را بدون تغییر در ویژگی‌های میکروفیزیکی آن به‌وجود آورد. در این مثال می‌توان گفت که ویژگی‌هایی چون رنگ و غیره فرارویداده بر ویژگی‌های میکروفیزیکی هستند (McLaughlin, and Bennett, 2023). به باور لافلین، مدعیان فرارویدادگی صرفاً نمی‌گویند که هیچ تفاوتی در A بدون تفاوت در B وجود ندارد، بلکه معتقدند که نمی‌تواند تفاوتی وجود داشته باشد (McLaughlin, and Bennett, 2023).

۴۷

ذهن

کاستی‌های فرارویدادگی در تبیین نوخاستگی ویژگی‌های ذهنی

۳. مؤلفه‌های فرارویدادگی

براساس تبیینی که توسط محققان معاصر برای فرارویدادگی صورت گرفته، چند مؤلفه و ویژگی برای آن ذکر شده است.

۱. هم‌تغییری (Covariance):

هم‌تغییری از جمله مؤلفه‌هایی است که برای فرارویدادگی بیان شده و به‌نحوی می‌توان آن را ایده اصلی و مرکزی فرارویدادگی دانست. طبق بیان کیم، این ویژگی را می‌شود از آثار هیر، مور و دیگران به‌دست آورد. براساس این مؤلفه، ویژگی‌های یک نوع باید با ویژگی‌های نوع دیگر، به شیوه‌ای خاص هم‌تغییر شوند، یعنی در صورت تغییر در ویژگی پایه، ویژگی‌های سطح بالا یا متبوع نیز تغییر خواهند کرد و تغییر در ویژگی‌های یک نوع (متبوع) نمی‌تواند واقع شود مگر این‌که با تغییر در ویژگی‌های یک نوع دیگر (تابع)، همراه باشد. دیوید لوئیس در این زمینه می‌گوید: «هیچ تفاوتی از یک نوع بدون تفاوت از نوع دیگر وجود نخواهد داشت» (Lewis, 1986, p. 15, Kim, 1993, p. 140).

با توجه به اهمیت این ویژگی در مفهوم فرارویدادگی، صورت‌بندی‌هایی برای آن ذکر شده است که کمک زیادی در فهم معنای فرارویدادگی دارند. یکی از تقسیماتی که براساس درجه و رتبه هم‌تغییری انجام شده است، تقسیم آن به هم‌تغییری ضعیف و قوی (weak and strong covariance) است که منوط به این است که دو پدیده مورد بحث درباره یک جهان ممکن باشند یا در هر جهان ممکن، بتوان همان حکم را برایشان صادر کرد.

اگر A و B دو مجموعه ویژگی باشند که A بر B فرارویدادگی داشته باشد، اینک درباره هم‌تغییری ضعیف و قوی می‌توان گفت:

هم‌تغییری ضعیف: «جهان ممکنی پیدا نمی‌شود که دارای دو موجود X و Y باشد به طوری که در آن X و Y از لحاظ ویژگی‌های متعلق به مجموعه B تمییزناپذیر باشند و در همان حال از لحاظ ویژگی‌های متعلق به مجموعه A تمییزپذیر باشند» یا «لزوماً اگر چیزی در A دارای ویژگی F باشد، در B یک ویژگی G وجود دارد به طوری که آن چیز دارای G است و هر چیزی که G دارد، دارای F است» (Kim, 1993, p. 141). در اینجا X و Y در یک جهان ممکن مدنظر هستند و در تک‌تک جهان‌های ممکن، در خود همان جهان‌ها، اگر X و Y باشند، آن‌گاه این هم‌تغییری درباره آن‌ها صادق است اما لزوماً اگر در جهان ممکن دیگری باشند، ممکن است صادق نباشد.

هم‌تغییری قوی: «اگر X متعلق به جهان ممکن W_i باشد و y متعلق به جهان ممکن دیگری مانند W_j باشد، در این صورت اگر X و Y از لحاظ ویژگی‌های متعلق به مجموعه B تمییزناپذیر باشند، آنگاه از لحاظ ویژگی‌های متعلق به مجموعه A نیز تمییزناپذیر خواهند بود» یا «لزوماً اگر هر چیزی دارای ویژگی F در A باشد، یک ویژگی G در B وجود دارد به طوری که آن چیز دارای G است و ضرورتاً هر چیزی دارای G دارای F است» (Kim, 1993, p. 141). در این هم‌تغییری X و Y متعلق به دو جهان ممکن در نظر گرفته شده است که اگر از نظر ویژگی‌های ناظر به B تمییزناپذیر باشند، در ویژگی‌های A هم تمییزناپذیر خواهند بود.

با توجه به این تقسیم برای هم‌تغییری، خود فرارویدادگی نیز به دو دسته ضعیف و قوی تقسیم می‌شود؛

فرارویدادگی ضعیف:

اگر A مجموعه فرارویداده و B مجموعه فرورویداده دانسته شود؛ آنگاه ویژگی‌های موجود در A ویژگی‌های فرارویدادگی و ویژگی‌های موجود در B ویژگی‌های پایه هستند و بر این اساس می‌توان فرارویدادگی ضعیف را چنین بیان کرد: « A بر B به نحو ضعیفی فرارویدادگی دارد اگر و تنها اگر رابطه بین آن‌ها از نوع هم‌تغییری ضعیف باشد، یعنی تمییزناپذیری دو موجود از لحاظ B مستلزم تمییزناپذیری آن‌ها از لحاظ A باشد» (Kim, 1993, p. 58, 64, 79-80). فرارویدادگی ضعیف به این نحو است که در هیچ جهان ممکن امکان ندارد که اگر X و Y به لحاظ ویژگی‌های B تمییزناپذیر باشند، اما از لحاظ ویژگی‌های A تمییزپذیر باشند و این درباره تک‌تک جهان‌های ممکن صادق است نه در مقایسه با جهان‌های دیگر.

کیم معتقد است که فرارویدادگی ضعیف نمی‌تواند انتقال‌دهنده ویژگی‌های A ، به‌عنوان

ویژگی‌های سطح بالا و فرارویداده، به هر جهان دیگری باشد و روی آن حساب کرد و مثلاً کسی که در دنیای کنونی B، دارای ویژگی‌هایی چون راستگویی و شجاعت و... است و انسان خوبی به حساب می‌آید، می‌تواند در جهان دیگری با داشتن همین ویژگی‌ها بد محسوب شود (Kim, 1993, pp.59-60). به بیان دیگر، یکی از شرایط فرارویدادگی ویژگی‌ها، این است که در صورت ثبات (Fixing) ویژگی‌های پایه، ویژگی‌های فرارویداده نیز ثابت باشند، اما براساس فرارویدادگی ضعیف این امکان وجود دارد که با مقایسه جهانی با جهان ممکن دیگر و مقایسه امر موجود در جهان اول که سطح پایه یکسانی با امر موجود در جهان دوم دارد، به‌رغم این‌که ویژگی‌های پایه، همان موارد هستند، اما ویژگی‌های فرارویداده یا نباشند یا تغییر کنند. براساس فرارویدادگی ضعیف اگر بتوان ویژگی‌های پایه دو شیء را در یک جهان، به یک شکل ثابت و معین کرد، باید ویژگی‌های فرارویدادگی آن را نیز به همان نحو ثابت و معین کرد. کیم اظهار می‌کند که این نوع از فرارویدادگی، کمتر از میزان توقعی است که نسبت به مفاهیم وابستگی و تعیین (Dependence & Determination) وجود دارد و آن‌ها را نیروهای وجهی (Certain Modal Force) خاصی می‌کند. اگر خوب بودن فردی به ویژگی‌های شخصیتی خاصی وابسته، یا توسط آن‌ها تعیین پیدا می‌کند، در این صورت دارا بودن آن ویژگی‌ها باعث تضمین خوب بودن وی و نداشتن آن‌ها باعث تضمین خوب نبودن اوست؛ لذا وقتی این امر تضمین شد، در هر جهان ممکن باید این ارتباط وجود داشته باشد (Kim, 1993, p. 60). فرارویدادگی ضعیف تنها در درون یک جهان ممکن عمل می‌کند نه در بین جهان‌ها ممکن که احتمال آن‌ها وجود دارد و یک جهان با جهان دیگر مقایسه می‌شود.

فرارویدادگی قوی:

اگر A مجموعه فرارویداده و B مجموعه فرارویداده دانسته شود؛ آنگاه ویژگی‌های موجود در A ویژگی‌های فرارویدادگی و ویژگی‌های موجود در B ویژگی‌های پایه هستند و بر این اساس می‌توان فرارویدادگی قوی را چنین بیان کرد که A بر B به‌نحو قوی فرارویدادگی دارد اگر و تنها اگر رابطه بین آن دو از نوع هم‌تغییری قوی باشد یعنی تمییزناپذیری دو موجود متعلق به دو جهان ممکن مختلف از لحاظ B، مستلزم تمییزناپذیری آن‌ها از لحاظ A باشد: «A فرارویدادگی قوی بر B دارد فقط در صورتی که، لزوماً، برای هر x و هر ویژگی F در A، اگر x دارای F باشد، آنگاه یک خاصیت G در B وجود دارد به‌طوری که x دارای G باشد و لزوماً اگر هر y دارای G باشد، دارای F است» (Jaegwon Kim, 1993, pp. 60, 80). در واقع X و Y به هر جهان ممکن تعلق داشته باشند، چه به یک جهان ممکن و چه به دو جهان ممکن و در بین جهان‌های ممکن هر کدام

از جهان‌ها مدنظر باشد که X و Y به ترتیب به آن‌ها تعلق دارند، آنگاه این اصل درباره آن‌ها صادق است که اگر از لحاظ ویژگی‌های B تمییزناپذیر باشند، از لحاظ ویژگی‌های A هم تمییزناپذیر هستند. برای واضح شدن مطلب می‌توان از مثال مرد خوب بودن و داشتن سه ویژگی شجاعت، صداقت و خیرخواهی استفاده کرد که براساس آن، در فرارویدادگی قوی باید گفت آن‌هایی که به لحاظ ویژگی‌های سطح B یکسان هستند، مهم نیست که در کدام جهان ممکن باشند، در هر جهان ممکن که باشند، آن‌گاه به لحاظ ویژگی‌های سطح A تمییزناپذیر هستند. البته چنان‌که مشاهده می‌شود، تفاوت بین هم‌تغییری ضعیف و قوی و نیز فرارویدادگی ضعیف و قوی، تسری حکم، نسبت به یک جهان ممکن یا هر جهان ممکن است که کیم آن را با استفاده از قید «ضرورت» بیان کرده است، به نحوی که همبستگی بین طرفین در تمامی جهان‌های ممکن برقرار است. به باور کیم، فرارویدادگی قوی، مستلزم فرارویدادگی ضعیف نیز هست اما نه بالعکس (Kim, 1993, p.67).

۲. وابستگی (dependence):

یکی از ویژگی‌های اصلی فرارویدادگی که کیم، براساس تعریف دیویدسون از فرارویدادگی، ارائه می‌دهد، وابستگی است و صورت‌بندی‌های گوناگون فرارویدادگی، دارای این ویژگی هستند. کیم معتقد است که فرارویدادگی، نوعی رابطه از نوع وابستگی است که در آن فرارویداده به فرورویداده وابستگی دارد و از لحاظ هستی‌شناختی تا وقتی ویژگی‌های پایه نباشند، ویژگی‌های فرارویداده نیز، تعینی نخواهند داشت (Kim, 1993, pp.139, 140).

درباره ارتباط بین ویژگی‌های هم‌تغییری و وابستگی، کیم بر این عقیده است که هم‌تغییری ضعیف نمی‌تواند نمایانگر وابستگی باشد و به هم‌تغییری ضعیف ویژگی‌های ذهنی بر ویژگی‌های فیزیکی مثال می‌زند که با هر یک از شرایط ذیل می‌تواند سازگار باشد؛ ۱. در جهانی که در توزیع ویژگی‌های فیزیکی مانند این جهان است، هیچ ذهنیتی وجود ندارد. ۲. در جهانی که در تمام جزئیات فیزیکی مانند این جهان است، موجودات تک‌سلولی همه کاملاً هوشیار هستند، درحالی‌که هیچ انسان یا پستاندار نخستین دیگری ذهنیتی از خود نشان نمی‌دهند. ۳. در جهانی که در تمام جزئیات فیزیکی مانند این جهان است، همه چیز به همان درجه و نوع ذهنیت خود را نشان می‌دهد، درحالی‌که در وابستگی، ضرورت جنبه مهم داستان است و اتفاقاً وقتی گفته می‌شود که ذهن به جسم وابستگی دارد، قصد گوینده انکار سازگاری با فرض‌های بیان شده است (Kim, 1993, p.143).

درحالی که در هم‌تغییری قوی، ارتباطات بین دو دسته ویژگی، بین ویژگی‌های فرارویداده (پایه) و فرارویداده (سطح بالا) به جهان‌های دیگر نیز انتقال یافته و مثلاً در روان‌شناسی گفته می‌شود که اگر هر چیزی یک ویژگی ذهنی M داشته باشد، آنگاه یک ویژگی فیزیکی P وجود دارد، به طوری که شرطی « $P \rightarrow M$ » در تمام جهان‌های ممکن برقرار است (Kim, 1993, p.144). لافلین هم وابستگی را چنین تعریف می‌کند: «دو امر به یکدیگر وابسته هستند در صورتی که اولی بدون دومی وجود نداشته باشد» (McLaughlin, and Bennett, 2023).

۳. تقلیل‌ناپذیری / غیرتقلیلی (Nonreducibility):

ویژگی دیگر فرارویدادگی این است که فرارویدادگی، یک نوع رابطه تقلیل‌ناپذیر است و لذا نمی‌توان ویژگی‌های فرارویداده را بر ویژگی‌های فروریداده، تقلیل داد (Kim, 1993, pp. 139-140). از بین معانی مختلف تقلیل مانند تقلیل مفهومی، قانونی، و... آنچه در اینجا مدنظر است تقلیل هستی‌شناختی است که در آن وجود یک ویژگی را به یک ویژگی دیگر تقلیل دهند (see: John Searle, Reductionism and the Irreducibility of Consciousness; Jaegwon Kim, Supervenience, Emergence, Realization, Reduction).

پس از بیان نکات فوق باید به بررسی رویکرد فرارویدادگی از این نظر که آیا این رویکرد از مقدار قدرت متافیزیکی لازم برای تبیین نوحاستگی ویژگی‌های سطح بالا برخوردار است یا خیر، پرداخت. برای این کار برخی نقدهایی را که صورت گرفته پس از احصا، طرح و بررسی می‌کنیم و در نهایت پس از هر یک نسبت به آن‌ها داوری خواهد شد.

۴. بررسی دیدگاه فرارویدادگی

۱. نقطه ضعف فرارویدادگی این است که الگوی وابستگی و تغییر بین ویژگی‌هاست و از این جهت می‌تواند در دل طیف وسیعی از نظریه‌های کاملاً متضاد فلسفی قرار گیرد. به عبارت دیگر، دیدگاه فرارویدادگی، رابطه‌ی هم‌تغییری ذهن و بدن را به صورت توصیفی بیان می‌کند و این امر باعث می‌شود که فرارویدادگی با دیدگاه‌های متعارض سازگار باشد. در واقع، این آموزه به نحوی وجه اشتراک بسیاری از نظریه‌های متعارض در این حوزه است و خودش ایده مشخصی را تعیین نمی‌کند. به طور نمونه نوحاسته‌گرایی نظریه‌ای دوگانه‌انگارانه است که بر تقلیل‌ناپذیری امور نوحاسته، از جمله ویژگی‌های ذهنی، به حالات پایه تأکید دارد، اما با این حال، به فرارویدادگی نیز پایبند است. طبق نوحاسته‌گرایی، امور نوحاسته ضرورتاً، تنها زمانی پدیدار می‌شوند که شرایط پایه‌ای (basal conditions) مناسب موجود باشد. وقتی شرایط پایه یکسان باشد، امور نوحاسته

۵۱
ذهن

کاستی‌های فرارویدادگی در تبیین نوحاستگی ویژگی‌های ذهنی

یکسان نیز باید پدید آیند و این در واقع صورت ابتدایی رابطه فرارویدادگی است؛ یا رویکرد کارکردگرایی (Functionalism) می‌گوید که آنچه ما ویژگی‌های ذهنی می‌نامیم، در واقع نقش‌ها و کارکردهایی هستند که می‌توانند بر پیکره و ساختارهای مختلف فیزیکی تحقق (Realized) یابند؛ لذا اگر دو موجود یا سیستم از نظر فیزیکی دقیقاً مشابه باشند، نقش‌های کارکردی آن‌ها نیز باید مشابه باشد. این شرط هم‌تغییری فیزیکی و ذهنی همان فرارویدادگی است. یا در دیدگاه فیزیکالیسم نوعی (Type Physicalism) که تقلیل‌گراست، هر ویژگی ذهنی دقیقاً همان ویژگی فیزیکی متناظرش است؛ مثلاً «حالت‌های درد» با نوع خاصی از «فعالیت نورونی» یکی دانسته می‌شود. طبیعی است که اگر دو موجود از نظر فیزیکی این‌همان باشند، ویژگی‌های ذهنی آن‌ها نیز همان‌گونه باشد؛ یعنی خود این هم‌ارزی، مصداق فرارویدادگی است؛ بنابراین اگر فرارویدادگی تعهد مشترک همه این دیدگاه‌های متعارض درباره مسئله ذهن و بدن است، پس نمی‌تواند خود به‌عنوان موضعی مستقل در این مسئله در کنار این بدیل‌های کلاسیک تلقی شود (Kim, 1998, pp. 8-9; Kim, 1993, pp. 165-169).

به بیان دیگر، از ضعف‌هایی که برای فرارویدادگی می‌توان در نظر گرفت این است که این رویکرد می‌تواند در تمام زمینه‌هایی که اصطلاحات وابستگی متافیزیکی به‌کار می‌روند، معتبر باشد و به‌کار گرفته شود. در واقع این مسئله سبب می‌شود که رویکرد فرارویدادگی با دیدگاه‌های تقلیل‌گرایانه هم، سازگار باشد. فرارویدادگی نمی‌تواند تمایز واضحی بین نخواستگی و تقلیل‌گرایی، که دو دیدگاه در تضاد با هم هستند، ایجاد کند. اگر فرارویدادگی در زمینه‌های وابستگی متافیزیکی اعمال شود، این می‌تواند با رویکردهای تقلیل‌گرایانه هم که ویژگی‌های سطح بالاتر را به ویژگی‌های سطح پایین‌تر تقلیل می‌دهند هم‌خوانی داشته باشد و در این نظریات چنان‌که در بالا اشاره شد، هم مورد استفاده قرار گیرد و لذا وجه ممیزی در این زمینه نباشد.

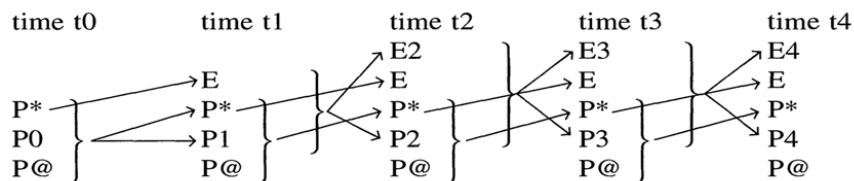
درباره این نقد باید گفت اگرچه براساس برخی تعاریف (مواردی که فرارویدادگی را به هم‌تغییری تعریف می‌کنند) این چالش برای فرارویدادگی وجود دارد اما چنان‌که در بحث مؤلفه‌های فرارویدادگی گذشت، رابطه فرارویدادگی - حداقل در این تعریف - متشکل از سه مؤلفه هم‌تغییری، وابستگی و تقلیل‌ناپذیری است و وقتی چنین تصور شود، دیگر جایی برای این قبیل نقدها باقی نمی‌ماند؛ چرا که فرارویدادگی مفهومی متشکل از هر سه این مفاهیم است نه صرف هم‌تغییری یا صرف وابستگی؛ چرا که این دو با دیدگاه‌های متضاد و تقلیل‌گرا هم‌سازگاری دارد. در ضمن باید از امثال جیگون کیم سؤال کرد در برخی نظریه‌ها مانند این‌همانی نوعی که ایشان در بالا استفاده کردند، وقتی اصلاً دوگانگی‌ای وجود ندارد، چطور معنا و مفهوم فرارویدادگی در آنجا ولو به‌نحو ابتدایی وجود خواهد داشت.

۲. اکاتر و وونگ نیز با توجه به متافیزیکی که در بحث نوحاستگی مطرح کرده‌اند، به انکار رویکرد فرارویدادگی پرداخته‌اند. البته خود این افراد در ابتدا رویکردی فرارویدادگی داشته، اما در ادامه مسیر به دلایلی دست از این رویکرد برمی‌دارند. براساس تلقی‌ای که این دو از نوحاستگی دارند، نوحاستگی رابطه‌ای است که ماهیت آن به‌جای فرارویدادگی و هم‌زمان (ایستا) بودن (Synchronic)، علی و در زمان (ناهم‌زمان) (Diachronic) است؛ به این معنا که در صورت تغییر شرایط پایه و فیزیکی ممکن است امر نوحاسته تغییر نکند و یا با فاصله زمانی این اتفاق بیافتد. برای رسیدن به این مقصود، پنج اصل کلی را که اکنون در فلسفه ذهن معاصر موجب سخت شدن حل مسئله علیت ذهنی هستند را بیان می‌کنند که عبارت‌اند از: اصل عدم‌این‌همانی ذهن و بدن، اصل بستار علی فیزیکی (Physical Causal Closure Principle)، اصل طرد علی (Causal Exclusion Principle)، نفی پی‌پدیدارگرایی بودن امور ذهنی و اصل همگنی علیت ذهنی و فیزیکی. اکاتر و وونگ با بررسی ناسازگاری‌هایی که بین این اصول است و مشکلاتی که برای دیدگاه‌های دوگانه‌انگاری دکارتی، نوحاستگی جوهری و فیزیکالیسم غیرتقلیل‌گرا وجود دارد، به سمت طرح دیدگاه خویش در قالب نوحاستگی علی هستی‌شناختی می‌روند (O'Connor, 1994, 2002, 2005, 2020). در این مسیر یکی از اموری که کنار گذاشته می‌شود، رویکرد فرارویدادگی به نوحاستگی ویژگی‌هاست، که براساس آن دیگر ارتباط بین سطح پایه و سطح بالا فرارویدادگی نیست و سطح پایین برای سطح نوپدید جنبه علی دارد نه این‌که یکی فرارویداده و دیگری فرورویداده باشند. اکاتر و وونگ از نموداری برای این امر استفاده کرده تا به تبیین سؤال مهمی در این زمینه بپردازد و آن این‌که آیا ویژگی‌های نوحاسته از H، بر ویژگی‌های فیزیکی آن فرارویدادگی دارند؟

در مثالی که آنان ترسیم می‌کنند یک سیستم عصبی فیزیولوژیکی به نام H که دارای نوعی پیکربندی پیچیده P^* در زمان t_0 است را باید در نظر گرفت که حالت نوحاسته پایه‌ای E، نتیجه مستقیم آن در زمان t_1 خواهد بود. در این فرض باید این شرط را بدانیم که P^* به نحوی باید باشد که بتوان در طی تغییرات دائمی و در طول زمان دوام بیاورد و ماندگار باشد و خودش دچار تغییر نشود و یا از بین نرود؛ چون قرار است علت باشد و اگر از بین برود، علت بودنش معنی ندارد. در همین وضعیت، P^* حتی تا حدی وضعیت فیزیکی زیربنایی H را هم در زمان t_1 تعیین می‌کند. در واقع، در این مرحله، E و P^* هر دو جزئی از H و سیستم شده‌اند. همچنین P_0 جنبه باقیمانده فزاتر از حالت H در t_0 است و $P@_0$ مجموع عواملی است که در محیط بی‌واسطه H باشد که بر

۱. P_0 در واقع H منهای P^* است.

وضعیت فیزیکی H در t_1 تأثیر خواهد داشت.



آنان چنین بیان می‌کنند که فرارویدادگی یک رابطه هم‌زمان بین دو دسته خانواده ویژگی است. تنها در صورتی خانواده ویژگی‌های نوحاسته بر خانواده ویژگی‌های فیزیکی فرارویدادگی دارند که داشتن یک ویژگی نوحاسته، به ضرورت علی، لازمه داشته باشد این را که:

۱. یک شیء دارای برخی ویژگی‌های فیزیکی P در زمان t باشد؛

۲. این که داشتن هر مجموعه خاصی از ویژگی‌های فیزیکی، برای تعیین این که کدام یک از ویژگی‌های نوحاسته را دارد، کافی باشد (در واقع ویژگی وابستگی را بیان می‌کند).^۱ برای اشاره به این شرط دوم از یک شعار نیز استفاده می‌شود و آن این که: «هیچ تفاوت ذهنی، بدون تفاوت فیزیکی وجود ندارد» (O'Connor, Wong, 2005, p. 10).

اکثر بر این صحنه می‌گذارد که شرط اول که وجود ویژگی‌های نوحاسته باشد، در اینجا وجود دارد و مشکلی در این زمینه نیست، اما نسبت به شرط دوم، اوضاع مقداری متفاوت است و این شعار تحقق پیدا نکرده است. علت مطلب این است که اگر وضعیت اولیه که E، به‌عنوان امر نوحاسته در زمان t_1 پدید می‌آید را، با زمان t_0 در نظر بگیریم که E در آن تحقق ندارد، امر واضح می‌شود. در این وضعیت، E در t_0 وجود ندارد و بلافاصله پس از آن در زمان t_1 پدید آمده است. در اینجا مشاهده می‌شود که به‌رغم این که E به ویژگی‌های P_0 ، P^* و $P@$ وابسته است، اما در زمانی که مجموعه‌ای از ویژگی‌های فیزیکی در t_0 وجود دارند، ویژگی نوحاسته E پدید نیامده است. به‌عبارت دیگر اگر در این الگو وضعیتی را که ویژگی نوحاسته E در آن قرار دارد با توجه به زمان‌های t_0 و t_1 در نظر بگیریم، E در زمان نخست نیست و سپس به‌وجود آمده است. علاوه بر این، ویژگی‌های پایه‌ای نیز متفاوت هستند، اما می‌شود گفت که این تفاوت در ویژگی‌های پایه، دلیلی بر تفاوت در ویژگی‌های نوحاسته نیست؛ چرا که این عوامل متمایز (P_0 ، P_1 و $P@$)، براساس فرضیه‌ای که اکثر جلوبورده است، به‌طور مستقیم در وقوع E اثری ندارند و این P^* است که نقش اصلی را در به‌وجود آمدن آن بازی می‌کند.

بنابراین می‌توان گفت که امر نوحاسته، فرارویدادگی بر ویژگی‌های پایه ندارد؛ زیرا در اولین

۱. ضرورتاً اگر شیء مذکور، دارای P در t باشد، E را نیز در t خواهد داشت.

تحقق مصداق از مصداق‌یابی در H، این سیستم عصبی، E را ندارد و به‌وجود نمی‌آورد. در اینجا تفاوت ذهنی هست، اما تفاوت فیزیکی نیست؛ لذا فرارویدادگی نمی‌تواند درست باشد و این نشان می‌دهد که ممکن است دوشیء وجود داشته باشد که دارای ویژگی‌های فیزیکی ذاتی یکسان (از جمله P^*) باشند و در شرایط خارجی یکسانی باشند، اما یکی دارای E و دیگری فاقد آن باشد. نکته مهم این است که این انحراف از شعار فرارویدادگی، زمانی که سراغ سایر حالت‌های نوخاسته ($2E$ ، $3E$ و $4E$ و...) برویم، برجسته‌تر خواهد شد و نمی‌توان براساس آن‌ها پایبند به فرارویدادگی بود؛ عبارت وی در این زمینه این است که در همان الگوی ترسیمی بالا «اگر $E2$ را در زمان $t2$ در نظر بگیریم. ممکن است شما ویژگی‌های فیزیکی اساسی P^* و $P2$ را بدون داشتن $E2$ داشته باشید؛ چرا که $E2$ حاصل وضعیت قبلی H (متشکل از P^* ، $P1$ و E) است. این حالت قبلی احتمالاً می‌توانست متفاوت باشد (به‌طوری که $E2$ در $t2$ رخ ندهد)، مطابق با همان حالت فیزیکی بعدی در $t2$ ، با توجه به یک تغییر مناسب در شرایط محیطی $P@$. امکان تفاوت در رابطه با $E2$ بدون یک تفاوت فیزیکی اساسی زمانی روشن‌تر می‌شود که فرض کنیم ارتباطات علی تنها احتمالاتی هستند» (O'Connor, 2000, pp. 111-113; Connor, Wong, 2005, pp. 9-). اکانر نهایتاً می‌گوید: «حالت‌های نوخاسته به‌طور کلی بر حالت‌های فیزیکی فرارویدادگی ندارند» (O'Connor, 2000, p. 112).

این نقد که توسط اکانر و وونگ مطرح شده نیز با چالش‌هایی روبه‌روست. درباره الگویی که ایشان ترسیم کرده‌اند و در قالب آن به‌نحوی خواسته‌اند فرارویدادگی را کنار بگذارند، نکته مهمی را می‌توان تذکر داد. آن نکته هم این است که در اینجا اکانر و وونگ به‌جای استفاده از روش‌های منطقی و تجربی درست، مسیری را طی کرده‌اند که در هیچ‌یک از روش‌های مرسوم نمی‌گنجد. علت مطلب هم در این است که چرا باید سیستم فیزیکی پایه در زمان $t1$ امر نوخاسته را داشته باشد، اما در زمان قبل از آن یعنی $t0$ فاقد آن است؟ مبنای این سخن ایشان چیست و در قالب کدام‌یک از روش‌های علمی می‌توان آن را ارزیابی کرد؟ آیا می‌شود گفت که علت یک امر وجود داشته باشد و معلول آن ایجاد نشود. فهم عرف و حکم عقل این است که اگر علت باشد، معلول هم باید به‌وجود بیاید و در نظر گرفتن این حالت منتظره برای معلول، آن هم بدون ارائه دلیلی بر آن، قابل قبول نیست؛ چرا باید سطح پایه در زمان $t0$ به سطح لازم از پیچیدگی رسیده باشد، اما خبری از معلول آن نباشد؟ نکته دیگر روش شناختی مهمی که درباره نمودار طراحی شده می‌توان مطرح کرد این است که همه نمادهای S، H، T، P، *P، @P و... که اکانر و وونگ بیان می‌کنند در یک عالم نمادین و انتزاعی بیان می‌شوند و یک مثال واقعی برای آن‌ها بیان نمی‌شود. این که اکانر و وونگ مثالی واقعی و ملموس برای مباحث مطروحه خویش بیان نمی‌کنند که بتوان آن را مورد

سنجش قرار داد نشان از ضعف این نگاه است.

۳. از دیگر نکاتی که می‌توان برای کنار گذاشتن فرارویدادگی بیان کرد، این است که نگاه دوگانه‌انگارانه به ذهن و بدن باعث رد نگاه فرارویدادگی است و اگر کسی مثلاً قائل به نوحاستگی باشد، به نحوی نمی‌تواند رابطه فرارویدادگی سطح بالا و پایین را بپذیرد. برای اثبات این امر می‌توان به جهان‌های ممکن‌ی مثال زد که در آن‌ها افراد از نظر وضعیت‌های ذهنی با یکدیگر متفاوت هستند و بین آن‌ها تفاوت‌هایی وجود دارد، اما از نظر فیزیکی در وضعیت‌های مشابه و یکسانی به‌سر می‌برند. مثال رایجی که در اینجا می‌توان از آن استفاده کرد و این وضعیت را توضیح داد، زامبی‌ها هستند؛ چرا که می‌توان فرض کرد که در جهان‌هایی علاوه بر وجود انسان‌ها، زامبی‌هایی هم وجود دارند که از نظر فیزیکی دقیقاً مشابه انسان‌های عادی هستند، اما فاقد زندگی ذهنی می‌باشند یا حالت‌های ذهنی متفاوتی داشته باشند. در اینجا به‌رغم این که یکسانی در حالت فیزیکی پایه وجود دارد، امور ذهنی متفاوتی ممکن است و این با رابطه فرارویدادگی سازگار نیست (Corradini, 2015, p. 53).

درباره این نقد هم باید گفت که اصل این آزمایش و این که فرد می‌تواند چنین موجوداتی (زامبی‌ها) را تصور کند، دلالت بر واقع شدن آن‌ها ندارد. در رویکرد فلسفی باید بر اساس مقدمات منطقی و درست پیش رفت و نمی‌توان نتایج را بر فرضیات و تصوراتی که منشأ آن‌ها مشخص نیست، متکی کرد. صرف تخیل این که این موجودات می‌توانند وجود داشته باشند و این که جنبه فیزیکی آن‌ها ثابت است، اما جنبه حالات ذهنی آن‌ها متفاوت است، سبب نمی‌شود که در واقع چنین اموری موجود باشند و ما رویکرد علمی و فلسفی خود را منوط به این فرضیات و تخیلات کنیم. در واقع آزمایش‌های فراوانی مانند اتاق چینی (John Rogers Searle: Chinese room) جان سرل، اتاق مری جکسون، زامبی‌ها، آزمون تورینگ (Turing Test) و... که در فلسفه ذهن مورد استفاده قرار گرفته‌اند، برخی دارای پشتوانه علمی بوده و با ارتکاز و فهم عمومی سنخیت دارند، اما برخی صرفاً «قابل تصور و تخیل» هستند و پشتوانه علمی و ارتکازی ندارند که می‌توان گفت مثال زامبی‌ها از همین قبیل است و تحقق واقعی‌ای نمی‌توان برای آن در نظر گرفت. در واقع تصورپذیری یک امر دلالتی بر تحقق داشتن آن ندارد. برخی چون چالمرز تلاش‌هایی برای انتقال از تصورپذیری به امکان‌پذیری انجام داده‌اند، اما دیدگاه ایشان مورد اختلاف فراوان قرار گرفته و با چالش مواجه است (صبوحی، ۱۳۸۵، صص ۳۴-۳۷؛ دلفانی، همی مقدم، ۱۳۹۹، ص ۱۰۹).

۴. نهایتاً باید گفت رابطه فرارویدادگی برای این امر تصویر شده بود که بتواند نحوه و چگونگی وابستگی و رابطه دو سطح را تبیین کند، اما آنچه در عمل اتفاق افتاد این است که صرفاً می‌گوید این دو سطح به هم وابسته هستند و دیگر چیزی در رابطه با نحوه و چرایی آن بیان نکرده است. این

دیدگاه نتوانست یک تبیین متافیزیکی از نحوه برخاستن ویژگی‌های ذهنی از ویژگی‌های سطح پایه ارائه دهد. صرف ادعای فرارویدادگی ویژگی‌ها بر یکدیگر، به تنهایی کافی نیست و اغلب فلاسفه ذهن به دنبال دلایل و توضیحات این رابطه هستند. فرارویدادگی به معنای این است که اگر ویژگی‌های A تغییر کنند، ویژگی‌های B نیز باید تغییر کنند و این دو دسته ویژگی در کنار این که به هم تقلیل نمی‌روند، وابسته می‌باشند، اما این صرفاً یک بیان رابطه‌ای است و در مورد چگونگی و ماهیت این رابطه توضیحی نمی‌دهد. مثلاً اگر گفته شود ویژگی‌های روان‌شناختی فرد بر ویژگی‌های فیزیکی او فرارویدادگی دارند، این جمله صرفاً به ما می‌گوید که هر تغییری در ویژگی‌های روان‌شناختی باید با تغییری در ویژگی‌های فیزیکی همراه باشد. اما توضیح نمی‌دهد که چرا این وابستگی وجود دارد یا چگونه این دو حوزه به هم مرتبط‌اند. در برخی حوزه‌های دیگر نیز چنین است؛ مثلاً در اخلاق نیز توضیح فرارویدادگی دشوار می‌شود. به عنوان مثال اگر گفته شود «ویژگی‌های اخلاقی مانند عدالت یا حسادت بر ویژگی‌های غیراخلاقی مانند شرایط فیزیکی فرارویدادگی دارند»، انتظار این است که توضیحی وجود داشته باشد که چرا این رابطه برقرار است. آیا این وابستگی به دلیل ماهیت جهان است؟ آیا قوانین خاصی در این مورد وجود دارد؟ (حتی اگر این موارد هم باشد، باز معلوم نیست که بتوانند مشکل مطرح‌شده را حل کنند). در مواردی که توضیحی ارائه نشود، ممکن است این گونه به نظر برسد که طرفداران فرارویدادگی صرفاً سعی در بیان ابهام‌آمیز یک حقیقت دارند. این نگرانی منجر به این می‌شود که فیلسوفان به دنبال ارائه توضیحی قابل قبول باشند که چرا یک نوع ویژگی (مانند ویژگی‌های روان‌شناختی یا اخلاقی) بر نوع دیگری از ویژگی‌ها فرارویدادگی دارد. خود این مسائل نشان‌دهنده این است که خود فرارویدادگی یک تبیین متافیزیکی نیست. فرارویدادگی در واقع خلاصه‌ای از کنار هم قرار گرفتن چند ویژگی و مؤلفه است، نه بیان ماهیت یک رابطه به نحو متافیزیکی. جیگون کیم که خود از پیشگامان این مباحث است در جواب سؤال از این که آیا می‌توان از فرارویدادگی برای بیان یک نظریه فلسفی در مورد نحوه ارتباط ذهن‌ها با بدن‌ها استفاده کرد؟، پاسخ می‌دهد که فرارویدادگی به تنهایی نمی‌تواند یک نظریه جامع و کامل در مورد رابطه ذهن و بدن باشد. فرارویدادگی الگوی وابستگی و هم‌تغییری ویژگی‌ها را گزارش می‌کند؛ یعنی هر تغییری در ذهن مستلزم تغییری در فیزیکی است، اما به خودی خود توضیح نمی‌دهد که چرا این هم‌تغییری و وابستگی وجود دارد و نمی‌گوید ماهیت رابطه وابستگی میان ذهن و بدن چیست. بدین‌سان، فرارویدادگی نه یک رابطه مابعدالطبیعی و تبیینی ژرف است و نه نظریه‌ای درباره سازوکار رابطه‌ی ذهن و بدن (Kim, 1998, pp. 8-9).

۵. فرارویدادگی قرار بود که وضع امور خاصی چون حالات ذهنی را توضیح دهد که به دلایلی

ناموفق بوده و عملاً توضیحی نداده است، اما نکته مهم دیگر توضیح خود آن حالات ذهنی و ویژگی هاست که در این عرصه هم دیدگاه فرارویدادگی به بحث مشخص و مبسوطی نپرداخته است و حال آن که دانستن این امور کمک زیادی به تحلیل رابطه و چیستی آن می‌کند؛ مثلاً این که آیا این ویژگی‌ها دارای قدرت علی متمایز نسبت به ویژگی‌های سطح پایه هستند یا خیر؟ که اگر بپذیرد که قدرت علی وجود دارد، باید پرسید چطور می‌شود که امر وابسته دارای ویژگی‌هایی باشد که امر پایه خود فاقد آن است؟ و اگر بخواهد قدرت علی را انکار کند، در واقع مقابل فهم و ارتکاز عمومی قرار گرفته که همه افراد به نحوی علیت حالات ذهنی را برای حالات ذهنی دیگر یا حتی امور فیزیکی قائل هستند.

با توجه به کاستی‌های فوق که در رویکرد فرارویدادگی وجود دارد، به‌طور ویژه این که این مفهوم درباره ماهیت نخواستگی و ویژگی‌های ذهنی چیزی بیان نمی‌کند، می‌توان گفت فرارویدادگی از جایگاهی که در ابتدا داشت و گمان می‌فت که بتواند به نحوی مسئله را تبیین و تحلیل کند، کاسته شده و عملاً کارایی نداشتن آن مشخص شده است. در این بین مهم‌ترین نقد و کاستی که فرارویدادگی در تحلیل رابطه نخواستگی و ویژگی‌ها با آن مواجه است، این است که هم درباره اصل ماهیت رابطه و جنبه‌های متافیزیکی آن چیزی نمی‌گوید و هم این که درباره ویژگی‌هایی که نخواستگی هستند و با این که امور پایه فاقد آن‌ها بوده، اما به نحوی سبب ایجاد آن‌ها شده‌اند، چیزی بیان نمی‌شود و این مسئله در ذهن شبهه خلق از عدم (ex nihilo) را متصور می‌کند که اشاره به پدید آمدن چیزی بدون هرگونه پیش شرط پیشین است.

نتیجه

بررسی مفهوم فرارویدادگی نشان می‌دهد که این مفهوم نمی‌تواند به‌تنهایی به‌عنوان یک نظریه تبیینی نخواستگی در حوزه تعامل ذهن و بدن نقش ایفا می‌کند. در واقع فرارویدادگی مفهومی است که توسط برخی فلاسفه به‌کار گرفته شده است تا به سه خصوصیت هم‌تغییری، وابستگی و تقلیل‌ناپذیری اشاره کند. و رای این سه ویژگی که کنار هم قرار داده شده و لفظ واحدی به‌نام فرارویدادگی برای آن‌ها در نظر گرفته شده است، امر دیگری که بخواهد جنبه متافیزیکی ارتباط بین سطوح را مشخص و تبیین کند، وجود ندارد. فرارویدادگی با توجه به آنچه بیان شد، توان پاسخ‌گویی به پرسش‌های کلیدی درباره «چرایی» و «چگونگی» وابستگی این سطوح را ندارد. در نتیجه، اگر هدف تبیین دقیق پدیدار شدن ویژگی‌های نخواستگی با حفظ استقلال علی آن‌ها و تمایزشان از ویژگی‌های فیزیکی پایه است، باید از فرارویدادگی فزاینده‌تر رفته و به نظریه‌هایی دیگر متافیزیکی و هستی‌شناختی روی آورد. فرارویدادگی، هرچند ابزاری مهم در فلسفه تحلیلی بوده،

اما اکنون به دلیل همین نقدهایی که به آن شده است، به تنهایی قدرت حل مسئله نوحاستگی ذهن از بدن را ندارد و این مسئله نیازمند چارچوب فراگیرتر و دقیق‌تری است که بتواند ماهیت رابطه امور نوحاسته را با امور پایه تبیین کند.

۵۶

ذهن

کاستی‌های فرارویدادگی در تبیین نوحاستگی ویژگی‌های ذهنی

منابع و مأخذ

۱. تحویل‌گرایی و فیزیکالیسم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲. خوش‌نویس، یاسر (۱۳۹۴). *نوخاستگی و آگاهی*، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. دلفانی، یاسر؛ همتی‌مقدم، احمدرضا؛ مثمر، رضا؛ سادات‌منصوری، محمد (۱۳۹۹). «استدلال تصورپذیری زامبی: یک نتیجه هستی‌شناختی برای آگاهی‌پدیداری»، *تازه‌های علوم شناختی*، س ۲۲، ش ۳، صص ۱۰۵-۱۱۳.
۴. صبحی، علی (۱۳۸۵). «معناشناسی دو بعدی و برهان تصورپذیری»، *ذهن*، ش ۲۷، صص ۲۵-۳۸.
۵. طوسی‌سعیدی، مسعود؛ حسینی، حسن (۱۳۹۹). «تبیین ناسازگاری‌های هستی‌شناسانه نوخاسته‌گرایی و فیزیکالیسم؛ و پیشنهاد یک موضع جدید نوخاسته‌گرایانه»، *تأملات فلسفی*، س ۱۰، ش ۲۴.
۶. غیاثوند، مهدی (۳۱۹۸). «مفهوم متافیزیکی فرارویدادگی و زندگی پس از مرگ» (در تأثیر فرارویدادگی حالات ذهنی بر حالات مغزی عصب شناختی بر مسئله امکان زندگی پس از مرگ)، *فلسفه و کلام اسلامی*، س ۵۲، ش ۱.
۷. مسلین، کیت (۱۳۹۱). *درآمدی به فلسفه ذهن*، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. همزاده، مهدی (۱۳۹۳). «ناکارآمدی نظریه ابتناء در تبیین علیت ذهنی»، *اندیشه دینی*، دوره ۱۴، ش ۵۱.
9. Beckermann, Ansgar (1992). "Introduction-Reductive and Nonreductive Physicalism." In **Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism**, eds. Ansgar Beckermann, Hans Flohr, and Jaegwon Kim. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 1–25.
10. Bird, Alexander (2008). **Causal exclusion and evolved emergent properties**, In **Ruth Groff, Revitalizing causality: realism about causality in philosophy and social science**, New York: Routledge, pp. 163—78.
11. Borchert, Donald M. (2006). **Encyclopedia of Philosophy**, editor in chief, — 2nd ed, v3, Thomson Gale.
12. Chambliss, Bryan (2018). **The mind–body problem**, **WIREs Cognitive Science**, Volume 9, Issue 4.
13. Clayton, Philip, Davies, Paul (2006). **The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion**, Oxford University Press USA.
14. Corradini, Antonella (2015). **Emergent Dualism: Why and How?** In **Patricia Wallusch & Heinrich Watzka (eds.), Verkörpert existieren**. Ein Beitrag zur Metaphysik menschlicher Personen aus dualistischer Perspektive. Muenster, Germany: Aschendorff Verlag. pp. 45-58.
15. Davidson, Donald (1980). **Mental Events**, In **Readings in Philosophy of Psychology**, Volume I, Harvard University Press.
16. Davidson, Donald (2001). **Essays on Actions and Events**, University of California, Berkeley.

17. Hare, R.m.(1952). **The Language of Morals**, Oxford University Press.
18. <https://blog.faradars.org/%D9%86%D8%B8%D8%B1%DB%8C%D9%87->
19. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/emergence>
20. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/supervene>
21. Kim, Jaegwon (1992). "Downward Causation in Emergentism and Nonreductive Physicalism", in: **Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism**, Walter de Gruyter, Berlin, New York.
22. Kim, Jaegwon (1993). **Supervenience and the Mind: Selected Philosophical Essays**, Cambridge, Cambridge UP.
23. Kim, Jaegwon (1998). "The Mind–Body Problem after Fifty Years", **Royal Institute of Philosophy Supplement**, 43:3-21.
24. Kim, Jaegwon (2009). **Supervenience, Emergence, Realization, Reduction**, In: *The Oxford Handbook of Metaphysics*.
25. Kim, Jaegwon, (2008). **Physicalism, or something near enough**, Princeton University Press.
26. Lewis, David (1986). **On the Plurality of Worlds**, Oxford: Blackwell.
27. McLaughlin, Brian and Karen Bennett (2023). "Supervenience", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/supervenience/>>.
28. Morgan, Lloyd, Conwy (1923). **Emergent Evolution**, London: Williams and Norgate.
29. O'Connor, Timothy & Wong, Hong Yu (2002). **Emergent Properties**, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**.
30. O'Connor, Timothy (1994). 'Emergent Properties' (A), **American Philosophical Quarterly**, Vol. 31, No. 2, pp. 91-104.
31. O'Connor, Timothy, (2020). 'Emergent Properties' (B), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**.
32. O'Connor, Timothy, Causality (2000). **Mind And Free Will, Philosophical Perspectives**, 14, Action and Freedom.
33. O'Connor, Timothy, Wong, Hong Yu (2005). **The Metaphysics of Emergence**, Blackwell Publishing Inc.
34. Sibley, Frank (2001). **Approach to Aesthetics: Collected Papers on Philosophical Aesthetics**, Oxford University Press, New York.
35. Stephan, Achim (2013). "theories of Emergence"; Published in: **Runehov, Anne L. C & Lluís Oviedo; Encyclopedia of Sciences and Religions**; New York London: Springer.
36. Wong, Hong Yu (2006). "Emergents from Fusion", **Philosophy of Science** 73(3):345-367.



The Emergence of the Humanities in the Digital Age: Possibilities and Alternatives

Mohammad Vahid Soheili¹ 

1. Assistant Professor of Occidental Studies Department, Research Institute for Islamic Culture and Thought.

E-mail: soheiliv1367@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received

2025/02/12

Received in

revised form

2025/12/01

Accepted

2025/12/07

Published online

2025/12/23

Keywords:

Humanities,

Digital Age,

Computational

Social Sciences,

Digital

Humanities,

Cognitive Social

Sciences.

ABSTRACT

This study examines the development of the humanities in the digital age and analyzes its possibilities and alternatives by focusing on three key approaches: computational social sciences, digital humanities studies, and cognitive social sciences. Each of these approaches has attempted to analyze social and human issues by utilizing technological, methodological, and epistemological tools, but at the same time, each of them has followed different paths in relation to theoretical dualities such as naturalism and non-naturalism, and freedom and emancipation.

Using the fundamental method of the interdisciplinary approach, this study examines the process of formation of these three fields and measures the relationship of each to the two central dualities of social sciences in this article, namely naturalism and non-naturalism, and the spindle of freedom and emancipation.

The findings of this study suggest that the future of digital humanities and social sciences requires the development of interdisciplinary research methods that can combine data-driven analyses with interpretive and critical approaches. As a result, this study emphasizes the importance of rethinking the theoretical foundations of these sciences and critically examining the role of technology in shaping knowledge structures.

Cite this article: Soheili, M.V. (2025). The Emergence of the Humanities in the Digital Age: Possibilities and Alternatives, *Zehn*, 26 (4), 63-85. <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2053197.2090>



©The Author(s). **Publisher:** Research Institute for Islamic Culture and Thought

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2053197.2090>

Extended Abstract

Introduction

The digital transformation of contemporary societies has profoundly reshaped the conditions under which the human and social sciences are produced, interpreted, and institutionalized. Beyond methodological innovation, this transformation raises foundational questions concerning the logic of knowledge production, the status of meaning, and the role of theory in the digital age. While a growing body of literature has examined digital technologies in relation to social research, many studies remain confined to technical applications or isolated methodological debates. This article addresses the problem of the genesis of the human sciences in the digital age by focusing on their underlying theoretical orientations and normative implications. It examines how digital conditions reconfigure long-standing theoretical dualisms within social theory, particularly naturalism versus anti-naturalism and freedom versus emancipation. By situating contemporary digital approaches within the broader historical trajectory of social theory, the study seeks to clarify the conceptual possibilities and limitations of emerging digital paradigms in the human sciences.

At the same time, the digital age introduces new forms of epistemic mediation that increasingly shape how social knowledge is generated and validated. The growing reliance on data infrastructures, algorithmic models, and computational tools has altered the criteria of scientific legitimacy and has foregrounded questions concerning reductionism, interpretation, and normative orientation. These developments challenge traditional distinctions between explanation and understanding and call for renewed reflection on the relationship between empirical analysis and theoretical critique. Rather than treating digital methods as neutral instruments, this study approaches them as epistemically and normatively loaded practices that influence conceptions of agency, power, and social order. By comparatively examining major digital-oriented approaches, the article aims to illuminate how different methodological choices correspond to distinct visions of social reality and to clarify the broader implications of digital transformation for the future of the human and social sciences.

Methods

Based on the formulation of the research problem, this study employs foundational methodology as its methodological framework. Using this approach, the study examines the formation of social science in the digital age. Foundational methodology focuses on the epistemic and non-epistemic conditions underlying the emergence of this field. Secondary data and documentary analysis are used as the primary tools for identifying these conditions and for analyzing the formation of concepts such as meaning and identity in relation to digital technologies.





Results

The analysis demonstrates that each of the three examined approaches represents a distinct configuration of theoretical priorities in the digital age. Computational social science largely extends the naturalistic tradition by privileging quantitative data, algorithmic modeling, and predictive analytics, often reducing social phenomena to measurable variables. This orientation tends to emphasize individual freedom in terms of efficiency and optimization while remaining largely detached from emancipatory social critique. Digital humanities, by contrast, seek to integrate computational tools with interpretive and contextual analysis, allowing cultural data to be examined within historical and social frameworks. This approach maintains a relative balance between naturalistic methods and anti-naturalistic interpretation, while opening space for critical reflection on power and digital inequality. Cognitive social sciences focus on the interaction between cognitive processes and social structures, combining empirical methods with theoretical insights from philosophy of mind. Although this field offers significant potential for enhancing cognitive literacy, it simultaneously raises concerns regarding cognitive governance and informational control in digital environments.

Conclusion

Digital transformations have introduced new methodological, epistemic, and normative challenges for the human and social sciences. This study has shown that digital humanities, computational social science, and cognitive social sciences have each attempted to address these challenges through different technological tools and methodological approaches. However, closer examination reveals that these approaches follow distinct trajectories in explaining social reality, particularly in relation to key theoretical dualisms such as naturalism versus anti-naturalism and freedom versus emancipation.

Computational social science places strong emphasis on quantitative data, machine learning algorithms, and big data analytics, operating largely within a naturalistic framework. By reducing social phenomena to computational variables, it tends to prioritize efficiency and optimization, often aligning with a conservative form of individualism. As a result, despite offering powerful analytical tools, this approach has been more frequently applied to the management and control of social processes than to critical engagement with power relations and social inequalities.

By contrast, digital humanities and digital social studies seek to integrate data-driven methods with interpretive and critical approaches. This perspective treats cultural data as context-dependent phenomena and establishes a relative balance between naturalistic and anti-naturalistic orientations. While it has expanded access to knowledge and information, it

continues to face challenges related to algorithmic domination and informational control, underscoring the need for sustained critical reflection on digital power structures.

Cognitive social sciences aim to link cognitive processes with social interactions by combining insights from cognitive sciences, psychology, and social theory. Positioned between quantitative and qualitative approaches, this field offers potential contributions to cognitive awareness and information literacy, while simultaneously raising concerns regarding cognitive control and ethical risks associated with the use of cognitive data. Overall, the findings indicate that none of these approaches, in isolation, can adequately address the complexities of social transformation in the digital age. The future of digital human and social sciences therefore depends on the development of integrative approaches that combine data-driven analysis with interpretive and critical perspectives. Such integration can enable more comprehensive, ethically grounded, and transformative forms of knowledge in the digital age.





تکوین علوم انسانی در عصر دیجیتال: امکان‌ها و بدیل‌ها

محمدوحید سهیلی^۱soheiliv1367@gmail.com

۱. استادیار گروه غرب‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران.

این مقاله بخشی از برنامه پژوهشی گروه سایبرپژوهی بنیادین مؤسسه شناخت است.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	این پژوهش به بررسی تکوین علوم انسانی در عصر دیجیتال پرداخته و امکان‌ها و بدیل‌های آن را تحلیل می‌کند. در این راستا، سه رویکرد مهم و شایع علوم اجتماعی محاسباتی، مطالعات انسانی دیجیتال و علوم اجتماعی شناختی مورد بررسی قرار گرفته‌اند.
مقاله پژوهشی	
تاریخ دریافت:	این پژوهش با بهره‌گیری از روش بنیادین به واکاوی چگونگی تکوین علم اجتماعی می‌پردازد و نشان می‌دهد که علوم اجتماعی محاسباتی بیشترین تأکید را بر تحلیل‌های کمی، داده‌های کلان و مدل‌سازی ریاضی داشته و در امتداد سنت طبیعت‌گرایی قرار گرفته است. از سوی دیگر مطالعات انسانی دیجیتال تلاش کرده است که تعامل میان روش‌های کمی و تفسیری را برقرار کند و داده‌های فرهنگی را در بسترهای اجتماعی و تاریخی مورد تحلیل قرار دهد. در نهایت علوم اجتماعی شناختی به بررسی پیوند میان شناخت انسانی و فرایندهای اجتماعی پرداخته و نشان داده است که این حوزه، با وجود ظرفیت‌های بالا برای ارتقای سواد شناختی، می‌تواند زمینه‌ای برای هدایت شناختی و کنترل اطلاعاتی نیز فراهم آورد.
تاریخ بازنگری:	یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که آینده علوم انسانی و اجتماعی دیجیتال، نیازمند توسعه روش‌های پژوهشی است تا تحلیل‌های داده‌محور را با رهیافت‌های تفسیری و انتقادی ترکیب کنند.
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	
واژگان کلیدی:	علوم انسانی، عصر دیجیتال، علوم اجتماعی محاسباتی، مطالعات انسانی دیجیتال، علوم اجتماعی شناختی.

استناد: سهیلی، محمدوحید (۱۴۰۴). تکوین علوم انسانی در عصر دیجیتال: امکان‌ها و بدیل‌ها، ذهن، ۲۶ (۴)، ۸۵-۶۳.

<https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2053197.2090>

© نویسندگان. ناشر: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2053197.2090>

مقدمه

علوم انسانی دیجیتال، به‌عنوان یکی از جدیدترین تحول‌ها در مسیر تاریخ علوم اجتماعی، بازتاب‌دهنده تغییراتی عمیق در نحوه فهم و تحلیل مسائل انسانی و اجتماعی است. این علوم ریشه در تحولات تاریخی علوم اجتماعی دارند که از علوم اخلاقی در قرن نوزدهم آغاز شدند و سپس به علوم اجتماعی با تمرکز بر تحلیل نهادی و ساختاری تحول یافتند. ظهور علوم روحی در آثار ویلهلم دیلتای و علوم فرهنگی در قرن بیستم، مبانی تفسیری و معنایی را به علوم اجتماعی افزودند. اکنون علوم انسانی دیجیتال با استفاده از فناوری‌های دیجیتال، تلاش می‌کنند داده‌های فرهنگی و اجتماعی را تحلیل کنند و به فهمی نوین از روابط انسانی دست یابند. این تحولات نه تنها نحوه تحقیق و پژوهش در این علوم را تغییر داده، بلکه مبانی فلسفی، روش‌شناختی و هستی‌شناختی آن‌ها را نیز تحت تأثیر قرار داده است (فلورییدی، ۲۰۱۶، ص ۲۱). آثار متعددی در این حوزه به بررسی ابعاد مختلف علوم انسانی دیجیتال پرداخته‌اند، اما هر یک دارای نقاط قوت و خلأهایی هستند که در تحلیل کلی باید مدنظر قرار گیرند (فوکس، ۲۰۲۰، ص ۵۵). در این پژوهش تلاش می‌شود تا با تلفیق این دیدگاه‌ها و بررسی جامع‌تر، نقاط قوت این آثار برجسته و خلأهای آن‌ها پوشش داده شود. نظریه‌ها در این علوم، نه تنها ابزارهایی برای توضیح واقعیت‌های اجتماعی هستند، بلکه جهت‌گیری‌های پژوهشی را مشخص و مسیرهای نوآوری را تسهیل می‌کنند. در علوم انسانی دیجیتال، نظریه‌ها نقش ویژه‌ای در فهم پدیده‌های جدید ایفا می‌کنند؛ از جمله تحلیل داده‌های کلان، تفسیر هویت‌های دیجیتال و ارزیابی تأثیرات اجتماعی فناوری. ایده نیز در این چارچوب جایگاهی کلیدی دارد. ایده‌های خلاقانه و نوآورانه به‌عنوان مبنایی برای طراحی رویکردهای جدید، توسعه ابزارهای تحلیلی و گشودن چشم‌اندازهای تازه در بررسی موضوعات انسانی و اجتماعی به‌کار گرفته می‌شوند. در این پژوهش، ایده به‌عنوان نقطه عزیمت برای بازاندیشی در مبانی فلسفی و روش‌شناختی علوم انسانی دیجیتال مطرح می‌شود. در این مسیر، نظریه‌ها و ایده‌ها نقش محوری ایفا می‌کنند. هر نظریه اجتماعی، برای تحلیل و تفسیر دقیق‌تر پدیده‌ها، ناگزیر به تعیین تکلیف درباره برخی از دوگانه‌های کلیدی است. بالطبع امکان‌های مختلفی در بستر دیجیتال برای علوم انسانی وجود دارد، اما در اینجا ما به سه رویکرد جدید که شناخته‌شده‌تر هستند و ادبیات دانشگاهی بیشتری فراهم کرده‌اند؛ خواهیم پرداخت. این سه رویکرد دانشی عبارت از علوم اجتماعی محاسباتی، مطالعات انسانی دیجیتال و علوم شناختی دیجیتال هستند.

سخن گفتن از امکان یک علم در واقع سخن گفتن از صورت‌بندی مفهومی واقعیت است که

نظریه خواننده می‌شود. علم و نظریه در یک رابطه پویا و هم‌افزا قرار دارند. علم به‌عنوان یک نظام سازمان‌یافته از دانش، بر پایه روش‌هایی که منطق آن علم اقتضا می‌کند، به‌دنبال کشف قوانین و الگوهای حاکم بر پدیده‌های طبیعی و اجتماعی است. در این میان، نظریه نقش محوری در شکل‌دهی به مسیر تحقیقات علمی ایفا می‌کند؛ چرا که چارچوب‌های مفهومی و رویکردهای تحلیلی را برای فهم بهتر واقعیت فراهم می‌آورد. نظریه‌ها نه تنها به دسته‌بندی، تبیین، و پیش‌بینی پدیده‌های علمی کمک می‌کنند، بلکه پرسش‌های تحقیقاتی جدید را مطرح کرده و مسیر تحقیقات آینده را هدایت می‌کنند.

نظریه اجتماعی چارچوبی مفهومی برای درک، تبیین و تحلیل پدیده‌های اجتماعی است که براساس آن، روابط میان عناصر مختلف جامعه تفسیر می‌شود. این نظریه‌ها تلاش دارند تا ساختارها، فرایندها و تغییرات اجتماعی را به شکلی نظام‌مند توضیح دهند و به ما امکان دهند تا به پیش‌بینی رفتارهای اجتماعی و بازان‌دیشی در روندهای اجتماعی بپردازیم. نظریه‌های اجتماعی در ارتباط تنگاتنگی با دوگانه‌های کلیدی اجتماعی قرار دارند؛ زیرا هر نظریه، بسته به مبانی فلسفی و روش‌شناختی خود، موضع خاصی در قبال این دوگانه‌ها اتخاذ می‌کند؛ بنابراین در تاریخ علوم اجتماعی، دوگانه‌های نظری نقش اساسی در شکل‌دهی به روش‌شناسی و پارادایم‌های مختلف داشته‌اند. این دوگانه‌ها نه تنها جهت‌گیری‌های نظریه‌های اجتماعی را تعیین می‌کنند، بلکه در بسیاری از موارد، مبنای اختلاف‌نظرهای اساسی میان مکاتب فکری مختلف بوده‌اند.

گیدنز در کتاب جامعه‌شناسی تأکید می‌کند که دوگانه‌های نظری، ساختارهای اصلی در شکل‌دهی به علوم اجتماعی هستند. او معتقد است که این دوگانه‌ها نه تنها مسیرهای تحقیقاتی را هدایت می‌کنند، بلکه ابزار مفهومی برای درک بهتر پدیده‌های اجتماعی نیز فراهم می‌آورند. به گفته گیدنز، بسیاری از نظریات اجتماعی براساس نحوه برخوردشان با این دوگانه‌ها طبقه‌بندی می‌شوند و این تمایزات در نهایت به توسعه مکاتب فکری متفاوت منجر شده است (گیدنز، ۱۳۸۶، صص ۹۶۰-۹۶۱). همچنین یان کرایب نیز در کتاب نظریه‌های اجتماعی این موضوع را بررسی کرده و توضیح می‌دهد که بخش عمده‌ای از مناقشات نظری در علوم اجتماعی از تفاوت در رویکردها نسبت به این دوگانه‌ها ناشی می‌شود. او به‌ویژه بر تفاوت‌های میان طبیعت‌گرایی و غیرطبیعت‌گرایی تأکید دارد و بیان می‌کند که این دوگانه، نقطه تمایز اصلی میان پارادایم‌های اثبات‌گرا و تفسیری است. همچنین کرایب اشاره می‌کند که دوگانه آزادی و رهایی‌بخشی، یکی از اساسی‌ترین چالش‌های نظری در علوم اجتماعی مدرن است؛ زیرا تفاوت در درک این مفهوم، مبنای شکل‌گیری رویکردهای محافظه‌کارانه و انتقادی را تشکیل داده است (کرایب، ۱۳۸۲، صص ۳۶-۳۷).

بنابراین بررسی دوگانه‌های نظری در علوم اجتماعی نه تنها برای درک مسیر تکامل این علم

ضروری است، بلکه امکان تحلیل انتقادی نظریات و مقایسه رویکردهای مختلف را نیز فراهم می‌کند. دوگانه‌های متعددی در علوم اجتماعی وجود دارد. به فراخور موضوع این مقاله و با توجه به محدودیت‌ها ما به دو، دوگانه خواهیم پرداخت. دوگانه اول طبیعت‌گرایی / غیرطبیعت‌گرایی است. این دوگانه ریشه در مباحث فلسفی و جامعه‌شناختی کلاسیک دارد و به پرسش درباره چگونگی تحلیل پدیده‌های اجتماعی و میزان تأکید بر روش‌های کمی در مقابل روش‌های تفسیری می‌پردازد. طبیعت‌گرایی که در اندیشه‌هایی مانند اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم) دورکیم و روش‌های کمی جامعه‌شناسی آمریکایی دیده می‌شود، تلاش می‌کند داده‌های اجتماعی را همانند پدیده‌های طبیعی، عینی و مستقل از زمینه‌های فرهنگی و تاریخی در نظر بگیرد. در مقابل، غیرطبیعت‌گرایی که در سنت تفسیری وبر و دیلتای ریشه دارد، بر این باور است که پدیده‌های اجتماعی را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن بسترهای فرهنگی، تاریخی، و معنایی آن‌ها درک کرد (وبر، ۱۹۲۲، ص ۷۱؛ دیلتای، ۱۹۱۰، ص ۹۸). این دوگانه در تعیین حدود روش‌شناختی ایده‌های مربوط به علوم انسانی دیجیتال بسیار تعیین‌کننده است. در واقع پاسخ به این پرسش مشخص می‌کند که علم انسانی که در بستری دیجیتال بازسازی شده را در امتداد رویکردهای کمی و طبیعت‌گرا مشاهده کرد، یا در راستای جهان‌های تاریخی و فرهنگی دیلتای؟ در صورت اول مفهوم طبیعت در الگوی دیجیتال چه تغییری یافته و در فرض دوم، معنا در نسبت با دیجیتال چه تطوری یافته است؟

دوگانه مهم دیگر، دوگانه آزادی و رهایی‌بخشی است که یکی از مسائلی کلیدی در نظریه‌های اجتماعی معاصر محسوب می‌شود. این دوگانه به نقش علوم اجتماعی در ترویج آزادی‌های فردی در مقابل امکان تغییرات ساختاری عمیق در جامعه اشاره دارد. در حالی که برخی رویکردها در علوم اجتماعی در دام فایده‌گرایی‌های مدیریتی و اداری افتاده‌اند؛ رویکردهای انتقادی‌تر مانند نظریات پسااستعماری و مطالعات انتقادی، بر رهایی‌بخشی و تغییر ساختارهای اجتماعی نابرابر تمرکز می‌کنند (هاروی، ۲۰۰۵، ص ۶۸؛ تیلور، ۱۹۸۹، ص ۱۳۲). دوگانه آزادی یا رهایی‌بخشی، پرسش از امکان ایجاد تغییرات بنیادین در جامعه و دستیابی به آزادی واقعی را مطرح می‌کند و نقش نظریه در طراحی مسیرهای عملی برای این اهداف را نشان می‌دهد. این دوگانه در مطالعات انسانی دیجیتال نیز بازتابی از چالش‌های اجتماعی و فلسفی است که فناوری‌های دیجیتال بر جوامع تحمیل می‌کنند. آزادی در این رویکرد به معنای امکان بهره‌برداری از ابزارهای دیجیتال برای گسترش دسترسی به دانش، شکوفایی فردی، و تقویت دموکراسی است (ون دایک، ۲۰۱۳، ص ۸۷). از سوی دیگر، رهایی‌بخشی، جنبه دیگری از این دوگانه است که بر امکان ایجاد تغییرات ساختاری و عدالت اجتماعی تأکید دارد. مطالعات انسانی دیجیتال می‌توانند با تحلیل داده‌های کلان و بررسی روابط قدرت، به بازاندیشی در ساختارهای نابرابر اجتماعی و طراحی سیاست‌هایی

برای تقویت عدالت اجتماعی کمک کنند (تورنبرگ، ۲۰۱۸، ص ۶۵). آزادی مفهومی است که در آموزه‌های اجتماعی گوناگون به شیوه‌های متفاوتی تفسیر شده است. یکی از تمایزها در این زمینه، تقسیم آزادی به «سلبی» و «ایجابی» است. ایده تمایز بین معنای منفی و مثبت اصطلاح «آزادی» حداقل به کانت برمی‌گردد و توسط آیزایا برلین در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ مورد بررسی و دفاع عمیق قرار گرفت. بحث در مورد آزادی مثبت و منفی معمولاً در چارچوب فلسفه سیاسی و اجتماعی صورت می‌گیرد. آزادی سلبی به معنای فقدان موانع، موانع یا محدودیت‌هاست. به لحاظ تاریخی مصداق این آزادی استقلال بشر از جهان و خداوند است. در مقابل آزادی مثبت امکان عمل - یا واقعیت عمل - به عنوان خودبرانگیختگی و خودمختاری ریشه‌ای بشر است؛ به گونه‌ای است که کنترل زندگی خود را به دست گرفته و اهداف اساسی خود را تحقق بخشد. در حالی که آزادی سلبی معمولاً به عوامل فردی نسبت داده می‌شود، آزادی ایجابی گاهی به جمع‌ها یا افرادی که عمدتاً به عنوان اعضای گروه‌های معین در نظر گرفته می‌شوند نسبت داده می‌شود. همان‌طور که برلین نشان داد، آزادی سلبی و ایجابی فقط دو نوع مجزا از آزادی نیستند؛ آن‌ها را می‌توان به عنوان تفسیرهای رقیب و ناسازگار از یک آرمان سیاسی واحد در نظر گرفت. لیبرالیسم سیاسی تمایل به پیش فرض تعریف سلبی از آزادی دارد. توضیح آن‌که لیبرال‌ها عموماً ادعا می‌کنند، اگر کسی از آزادی فردی حمایت می‌کند، باید محدودیت‌های شدیدی برای فعالیت‌های دولت قائل شود. به آن‌ها، تعقیب آزادی که به عنوان تحقق خود یا به عنوان تعیین سرنوشت - خواه فرد یا جمعی - درک می‌شود، می‌تواند مستلزم مداخله دولت باشد که معمولاً توسط لیبرال‌ها مجاز نیست.

این دوگانه‌ها در قالب نظریه‌های مختلف، جایگاه و معنای متفاوتی می‌یابند و به پژوهشگر این امکان را می‌دهند که جهت‌گیری خاصی برای تفسیر داده‌ها و پدیده‌ها اتخاذ کند. علوم انسانی دیجیتال نیز، با تکیه بر این دوگانه‌ها، تلاش می‌کنند تعادلی میان تحلیل کمی و کیفی برقرار کنند و معنای پدیده‌های اجتماعی را در بستر فناوری‌های دیجیتال بازتعریف کنند. نظریه‌ها به عنوان چارچوب‌هایی برای تفسیر داده‌ها و هدایت پژوهش‌ها، امکان تحلیل‌های دقیق‌تر و معنادارتر را فراهم می‌کنند. ایده‌های خلاقانه نیز در طراحی ابزارهای جدید و گشودن افق‌های تازه در علوم انسانی دیجیتال نقش کلیدی دارند، به ویژه در زمینه‌هایی مانند تحلیل هویت دیجیتال، تأثیرات فرهنگی فناوری و ارزیابی روابط قدرت در فضای مجازی.

ضرورت این مسئله با نظر به تأثیر فناوری‌های دیجیتال تأثیری عمیق بر ابعاد مختلف زندگی انسانی آشکارتر می‌شود. این ضرورت، از چند جنبه قابل بررسی است؛ نخست تحول روش شناختی که از طریق ابزارهای داده‌محور و مدل‌سازی محاسباتی، امکان بررسی پدیده‌های پیچیده را در مقیاس وسیع‌تری فراهم کرده است. دوم مواجهه با چالش‌های جدید، از جمله مسائل

اخلاقی، اجتماعی و سیاسی که فناوری‌های دیجیتال پدید آورده‌اند و نیازمند تحلیل‌های دقیق و رویکردهای انتقادی هستند. سوم نقش فناوری در حفظ و توسعه تنوع فرهنگی، که از طریق دیجیتالی‌سازی داده‌ها و میراث فرهنگی، زمینه را برای ثبت، تحلیل و انتقال ارزش‌های فرهنگی در محیط‌های دیجیتال فراهم ساخته است. در مجموع این عوامل موجب شده‌اند که علوم انسانی دیجیتال، علاوه بر تغییر در روش‌های پژوهشی، به بازاندیشی در مفاهیمی همچون فرهنگ، معنا و هویت در عصر دیجیتال بپردازد.

این مسئله از دید اندیشمندان و پژوهشگران مغفول نمانده و در تحقیقات مختلفی به آن پرداخته شده است. مطالعات بسیاری در دهه‌های اخیر به بررسی تأثیر فناوری‌های دیجیتال بر علوم انسانی پرداخته‌اند. آثار متعددی در این زمینه هر یک با نقاط قوت و ضعف قابل توجهی روبه‌رو هستند. برای مثال، کتاب **انقلاب داده** اثر کیچین (۲۰۱۴) تمرکز ویژه‌ای بر تأثیر کلان‌داده‌ها و زیرساخت‌های آن در علوم انسانی دارد و با ارائه چارچوب تحلیلی جامع به تحلیل‌های داده‌محور اعتبار می‌بخشد، اما نقطه ضعف آن کم‌توجهی به جنبه‌های اجتماعی و فرهنگی داده‌ها است که می‌تواند باعث کاهش ارتباط آن با مسائل اجتماعی شود. همچنین این علم از منظر منطقی تکوین دانش به بحث پرداخته است.

ون دایک (۲۰۱۳) در اثری به نام **فرهنگ ارتباط برخط** تمرکز بیشتری بر نقش شبکه‌های اجتماعی و ساختارهای ارتباطی در عصر دیجیتال دارد. نقطه قوت این اثر، بررسی انتقادی نقش شرکت‌های فناوری در شکل‌دهی فرهنگ دیجیتال است، اما به ارتباط مستقیم آن با علوم انسانی دیجیتال کمتر پرداخته شده است. همچنین **شبکه‌های اجتماعی: رویکردی انتقادی** اثر فوکس (۲۰۲۰) نیز اقتصاد سیاسی رسانه‌های اجتماعی را با دقت تحلیل می‌کند و به نقد ساختارهای قدرت در این حوزه می‌پردازد. با این حال، محدود شدن به رسانه‌های اجتماعی و نادیده گرفتن سایر جنبه‌های فناوری دیجیتال یکی از کاستی‌های این اثر است و مانند دیگر آثار به منطقی‌سازی دانش و امکان‌هایی که در این میان برای تکوین نظام دانشی جدید فراهم می‌شود، مغفول مانده است.

کتاب **انقلاب چهارم** فلوریدی (۲۰۱۶) بر تأثیرات عمیق انقلاب دیجیتال بر هستی‌شناسی انسان تمرکز دارد. نقطه قوت این کتاب ارائه دیدگاهی فلسفی و جامع در مورد تأثیر فناوری بر انسانیت است، اما کمبود مثال‌های عملی درباره کاربردهای علوم انسانی دیجیتال خلالتی است که می‌توان به آن اشاره کرد. در این پژوهش تلاش می‌شود تا با تلفیق این دیدگاه‌ها و ارائه رویکردی جامع‌تر، نقاط قوت این آثار برجسته شوند و خلأهای آن‌ها پوشش داده شود.

با توجه به صورت‌بندی ارائه‌شده از مسئله پژوهش، از روش‌شناسی بنیادین به‌عنوان چارچوب روشی این تحقیق بهره گرفته می‌شود. این پژوهش با اتکا به این روش، به واکاوی چگونگی تکوین

علم اجتماعی در عصر دیجیتال می‌پردازد. روش‌شناسی بنیادین، زمینه‌های وجودی معرفتی و غیر معرفتی شکل‌گیری این علم را مورد کنکاش قرار می‌دهد (پارسانیا، ۱۳۹۲، صص ۱۳-۱۴). داده‌های ثانویه و تحلیل اسنادی، ابزارهای اصلی برای ردیابی این زمینه‌ها و چگونگی تکوین مفاهیمی مانند معنا و هویت در تعامل با فناوری‌های دیجیتال خواهند بود.

با توجه به ساختار تحلیل یافته‌های این مقاله، در گام نخست ماهیت سه حوزه اصلی علوم اجتماعی محاسباتی، مطالعات انسانی دیجیتال و علوم اجتماعی شناختی در یک نمای کلی تبیین می‌شود. سپس ذیل هر یک از این حوزه‌ها، دوگانه آزادی/رهایی بخشی و نیز دوگانه طبیعت‌گرایی/غیرطبیعت‌گرایی به عنوان چارچوبی تحلیلی به کار گرفته می‌شوند تا جهت‌گیری معرفتی و عملی هر شاخه به عنوان شایع‌ترین گونه‌های تجلی امکان محقق علوم انسانی در عصر دیجیتال مورد بررسی قرار گیرد.

۷۳

۱. علوم اجتماعی محاسباتی

علوم اجتماعی محاسباتی یکی از شاخه‌های جدید و میان‌رشته‌ای است که به تحلیل پدیده‌های اجتماعی از طریق داده‌های کلان و مدل‌سازی ریاضی می‌پردازد. علوم اجتماعی محاسباتی از ترکیب دانش‌های مختلف مانند علوم کامپیوتر، جامعه‌شناسی و فلسفه بهره می‌گیرد.

این رویکرد ابتدا در دانشگاه‌های مطرح ایالات متحده، مانند دانشگاه استنفورد و مؤسسه فناوری ماساچوست (MIT)، مطرح شد و به مرور زمان به یک حوزه مستقل در علوم اجتماعی تبدیل گردید. از پیشگامان این حوزه می‌توان به پروژه‌های مرتبط با تحلیل شبکه‌های اجتماعی و کاربردهای یادگیری ماشینی اشاره کرد.

ماهیت علوم اجتماعی محاسباتی بر ترکیب روش‌های کمی و تکنیک‌های محاسباتی استوار است. مفهوم محاسبه در این حوزه به معنای تبدیل روابط پیچیده اجتماعی به مدل‌هایی قابل تحلیل و کمی‌سازی است که از الگوریتم‌ها و سیستم‌های پیشرفته برای پیش‌بینی رفتارها و تعاملات اجتماعی استفاده می‌کنند (لاسول، ۱۹۴۸، ص ۱۵؛ شانون، ۱۹۴۹، ص ۳۷). این دیدگاه بازتابی از تکنیکال شدن علم در عصر دیجیتال است، جایی که دانشمندان تلاش می‌کنند پیچیدگی‌های اجتماعی را با استفاده از ابزارهای تکنیکال و دقیق تحلیل کنند (گیگناتن، ۲۰۱۰، ص ۱۲۵).

نگاه الگوریتمی و سیستماتیک در علوم اجتماعی محاسباتی، فرایند تحلیل را نه تنها سریع‌تر، بلکه در بسیاری از موارد دقیق‌تر و گسترده‌تر کرده است، به گونه‌ای که امکان مطالعه پدیده‌های اجتماعی در مقیاس بزرگ‌تر فراهم می‌شود (بیکن، ۱۶۲۰، ص ۸۹). مفهوم محاسبه در این حوزه به معنای تبدیل روابط پیچیده اجتماعی به مدل‌هایی قابل تحلیل و کمی‌سازی است که از

ذهن

تکوین علوم انسانی در عصر دیجیتال: امکان‌ها و بدیل‌ها

الگوریتم‌ها و سیستم‌های پیشرفته برای پیش‌بینی رفتارها و تعاملات اجتماعی استفاده می‌کنند. این دیدگاه بازتابی از تکنیکال شدن علم در عصر دیجیتال است، جایی که دانشمندان تلاش می‌کنند پیچیدگی‌های اجتماعی را با استفاده از ابزارهای تکنیکال و دقیق تحلیل کنند. نگاه الگوریتمی و سیستماتیک در علوم اجتماعی محاسباتی، فرایند تحلیل را نه تنها سریع‌تر، بلکه در بسیاری از موارد دقیق‌تر و گسترده‌تر کرده است، به گونه‌ای که امکان مطالعه پدیده‌های اجتماعی در مقیاس بزرگ‌تر فراهم می‌شود. این رویکرد تلاش می‌کند روابط اجتماعی و الگوهای رفتاری را از طریق تحلیل داده‌های کلان کشف کند. در این راستا، طبیعت‌گرایی به معنای تحلیل داده‌ها به عنوان حقایق عینی و مستقل از بسترهای اجتماعی و فرهنگی، نقشی محوری دارد، اما این دیدگاه با نقدهای غیرطبیعت‌گرایانه نیز روبه‌رو است که تأکید دارند داده‌ها بدون درک زمینه‌های تاریخی و فرهنگی نمی‌توانند معنای کامل را بازتاب دهند (کیچین، ۲۰۱۴، ص ۴۲).

۱-۱. آزادی و رهایی بخشی

علوم اجتماعی محاسباتی اساساً بر پایه آزادی‌های فردی و تقویت آن شکل گرفته است. این رویکرد، با تکیه بر تحلیل داده‌های کلان، ابزارهایی را فراهم می‌آورد که هدف آن گسترش فرصت‌ها برای افراد و کاهش محدودیت‌های بیرونی در تصمیم‌گیری است، اما همین تأکید بر آزادی‌های فردی، منجر به غلبه یک نگاه فردگرایانه شده است که در آن امر اجتماعی به مجموعه‌ای از داده‌های فردی تقلیل می‌یابد (تیلور، ۱۹۸۹، ص ۱۲۳؛ هاروی، ۲۰۰۵، ص ۴۷). این تقلیل‌گرایی، زمینه را برای ظهور رویکردی محافظه‌کارانه در این دانش فراهم کرده است، به گونه‌ای که عمدتاً به حفظ وضعیت موجود تمایل دارد و از بازاندیشی در ساختارهای کلان قدرت فاصله می‌گیرد.

یک نمونه بارز این روند را می‌توان در تحقیقات مرتبط با مدل‌سازی رفتار کاربران در شبکه‌های اجتماعی مشاهده کرد. برای مثال، مطالعاتی که به بررسی الگوهای مصرف دیجیتال می‌پردازند، معمولاً بر داده‌های فردی تأکید دارند و رفتار کاربران را صرفاً به متغیرهای عددی نظیر میزان کلیک، زمان سپری‌شده در سایت، یا میزان تعاملات در پلتفرم‌های مختلف تقلیل می‌دهند (زوباف، ۲۰۱۹، ص ۲۱۰). در این رویکرد، تفاوت‌های فرهنگی، زمینه‌های اجتماعی و پیچیدگی‌های شناختی نادیده گرفته شده و تنها الگوهای رفتاری قابل پیش‌بینی از منظر الگوریتمی مورد توجه قرار می‌گیرد.

این تقلیل‌گرایی، زمینه را برای ظهور رویکردی محافظه‌کارانه در این دانش فراهم کرده است، به گونه‌ای که عمدتاً به حفظ وضعیت موجود تمایل دارد و از بازاندیشی در ساختارهای کلان قدرت

فاصله می‌گیرد. به‌طور خاص، الگوریتم‌های تحلیل اجتماعی که توسط شرکت‌های فناوری طراحی شده‌اند، اغلب به‌جای تغییرات ساختاری و نقد وضعیت موجود، در جهت افزایش بهره‌وری سیستم‌های مدیریتی و کنترل رفتارهای فردی به‌کار می‌روند (آموری، ۲۰۲۰، ص ۱۳۴). به‌عنوان مثال استفاده از تحلیل داده‌های کلان در سیاست‌گذاری شهری، اغلب به بهینه‌سازی مصرف انرژی یا مدیریت ترافیک محدود می‌شود، بدون آن‌که به نابرابری‌های اجتماعی یا مسئله حقوق شهروندی پرداخته شود. به همین دلیل علوم اجتماعی محاسباتی را می‌توان دانشی نئولیبرال تلقی کرد؛ چرا که با تأکید بر کارایی، شفافیت و مدیریت بهتر، از بررسی عمیق روابط نابرابر و چالش‌های اساسی ساختارهای اجتماعی غافل می‌شود (باینتون، ۲۰۲۱، ص ۸۵).

هر چند علوم اجتماعی محاسباتی ظرفیت دارد که این علم به شفافیت بیشتر و نقد وضعیت موجود کمک کند، اما در عمل توجه آن بیشتر به کنترل، پیش‌بینی و مدیریت رفتارهای اجتماعی معطوف شده است. همین مسئله، علوم اجتماعی محاسباتی را از هدف اصلی خود یعنی ایجاد تغییرات بنیادین اجتماعی و تقویت عدالت دور کرده است (گیگناتن، ۲۰۱۰، ص ۱۳۰).

آیا می‌توان با خوانشی دگراندیشانه علوم اجتماعی محاسباتی را با خوانشی رهایی‌بخشانه روایت کرد؟ همان‌طور که گفته شد، رهایی‌بخشی جنبه دیگری از این دوگانه است که بر امکان ایجاد تغییرات ساختاری در جامعه تأکید دارد. علوم اجتماعی محاسباتی، با تحلیل دقیق داده‌های اجتماعی، می‌تواند به بازاندیشی در ساختارهای قدرت و طراحی سیاست‌هایی برای بهبود عدالت اجتماعی کمک کند. برای مثال تحلیل داده‌های کلان برای بررسی شکاف‌های جنسیتی یا تبعیض‌های اجتماعی از جمله کاربردهایی است که می‌تواند جنبه رهایی‌بخش این حوزه را برجسته کند (باینتون، ۲۰۲۱، ص ۷۸).

با استناد به نظریه علوم اجتماعی هتروودکسی پیتر تورنبرگ، علوم اجتماعی محاسباتی باید به‌دنبال طراحی چارچوب‌هایی باشد که نه تنها آزادی فردی را تضمین کند، بلکه امکان بازاندیشی در ساختارهای قدرت و ایجاد تغییرات اجتماعی رهایی‌بخش را نیز فراهم آورد. تورنبرگ تأکید می‌کند که استفاده از فناوری نباید صرفاً ابزاری برای مدیریت بهتر باشد، بلکه باید به‌عنوان ابزاری برای تحول اجتماعی عمل کند. از این منظر، علوم اجتماعی محاسباتی می‌تواند با ترکیب ابزارهای تکنیکال و تحلیل‌های فرهنگی، به شکوفایی آزادی و تقویت رهایی‌بخشی در جوامع کمک کند (تورنبرگ، ۲۰۱۸، ص ۷۲). این تحلیل نشان می‌دهد که علوم اجتماعی محاسباتی، به‌رغم ارائه ابزارهای قدرتمند برای تحلیل اجتماعی، نیازمند توجه بیشتری به ابعاد فرهنگی و معنایی پدیده‌های انسانی است و به ترکیب روش‌های کمی و تفسیری برای تحلیل جامع‌تر نیاز دارد.

۲-۱. طبیعت‌گرایی و غیرطبیعت‌گرایی

دوگانه محوری دیگری که باید علوم اجتماعی در نسبت با آن سنجیده شود، دوگانه طبیعت‌گرایی و غیرطبیعت‌گرایی است. علوم اجتماعی محاسباتی خوانش‌های گوناگونی دارد. در یک رویکرد که بیشتر جنبه فنی-مهندسی دارد، با استمداد از ظرفیت ابررایانه‌ها به‌سوی عینیت علمی حرکت می‌کند و به‌دنبال حل و فصل چالش‌هایی است که در یک قرن گذشته درباره علم اجتماعی بر بنیان ریاضی وارد شده است. از همین روی برخی علوم اجتماعی محاسباتی را احیای رئالیسم علمی می‌دانند (سهیلی و سلطانی، ۱۴۰۲، ص ۳۳). در این خوانش تمایز علوم اجتماعی محاسباتی با رویکردهای کمی و طبیعت‌گرایانه کلاسیک به پیچیدگی‌های ارجاع به طبیعت و تعریف طبیعت بازگشت می‌کند. در رویکرد کلاسیک طبیعت در معنایی نیوتنی مورد نظر است. استعاره مشهور این وضعیت در زبان دورکیم، پدیده اجتماعی به‌مثابه شیء است، اما در وضعیت علوم اجتماعی محاسباتی پدیده اجتماعی به‌مثابه «داده» منظور است (همان، ص ۳۴). در این معنا علوم اجتماعی محاسباتی به‌معنای اعتماد به کلان‌داده به‌عنوان بازتابی عینی و مستقل از واقعیت اجتماعی است و طبیعت‌گرایی نقش کلیدی در توسعه مدل‌های پیش‌بینی‌کننده و استخراج الگوهای کلان‌داده‌ای ایفا می‌کند. برای مثال الگوریتم‌های یادگیری ماشینی که برای پیش‌بینی رفتارهای اجتماعی استفاده می‌شوند، بر مبنای طبیعت‌گرایی طراحی شده‌اند (تورنبرگ، ۲۰۱۸، ص ۲۴).

علوم اجتماعی محاسباتی در خوانشی دیگر با تکیه بر جنبه میان‌رشته‌ای به چارچوب‌های علوم انسانی بیشتر نظر دارد و با بسط مفهوم علوم میان‌رشته‌ای تلاش می‌شود تا تعادلی میان طبیعت‌گرایی و غیرطبیعت‌گرایی به‌وجود بیاید. از منظر طبیعت‌گرایی، علوم اجتماعی محاسباتی بر تحلیل داده‌ها به‌عنوان حقایق عینی و مستقل از بسترهای فرهنگی تأکید دارد. این دیدگاه تلاش می‌کند پدیده‌های اجتماعی را از طریق مدل‌سازی ریاضی و الگوریتم‌های پیشرفته تبیین کند. به‌عنوان مثال پیش‌بینی رفتار کاربران در شبکه‌های اجتماعی یا تحلیل تعاملات اقتصادی در بازارهای دیجیتال، نمونه‌هایی از کاربرد طبیعت‌گرایی در این علم هستند (لاسول، ۱۹۴۸، ص ۲۷؛ شانون، ۱۹۴۹، ص ۳۹).

در مقابل، غیرطبیعت‌گرایی معتقد است که داده‌های اجتماعی تنها در بسترهای فرهنگی، تاریخی و اجتماعی خود قابل تفسیر هستند. این دیدگاه بر نقد عینیت‌گرایی صرف و تأکید بر تفاسیر زمینه‌محور و تفهم تأکید دارد. برای مثال تحلیل رفتارهای کاربران در پلتفرم‌های اجتماعی بدون توجه به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی، ممکن است به نتایج نادرست منجر شود.

علوم اجتماعی محاسباتی با تکیه بر خصوصیت میان‌رشته‌ای خود تلاش می‌کند میان این دو رویکرد تعادلی ایجاد کند، اما چالش اصلی در بنیادهای منطقی آن است. این علم در نگاه فیزیکال و تکنیکال به امر اجتماعی بسیار رادیکال است و امر اجتماعی را به رقم و امر دیجیتال فرومی‌کاهد. این رویکرد تلاش می‌کند که تمامی پیچیدگی‌های اجتماعی را از طریق تحلیل‌های کمی و الگوریتمیک تفسیر کند، به‌گونه‌ای که روابط انسانی به متغیرهایی قابل محاسبه تبدیل می‌شوند. این تأکید بر تکنیکال شدن، از یک سو منجر به بهره‌وری بالا در تحلیل داده‌های کلان و پیش‌بینی رفتارهای اجتماعی می‌شود، اما از سوی دیگر، با نادیده گرفتن زمینه‌های فرهنگی و انسانی، به ساده‌سازی بیش از حد پدیده‌های اجتماعی منجر می‌شود (گیگناتن، ۲۰۱۰، ص ۱۲۸؛ باینتون، ۲۰۲۱، ص ۵۹). این تعادل باعث می‌شود که علوم اجتماعی محاسباتی بتواند درک جامع‌تری از پدیده‌های اجتماعی ارائه دهد و تحلیل‌های خود را از محدودیت‌های صرفاً کمی یا تفسیری فراتر ببرد (فلوریدی، ۲۰۱۶، ص ۶۲؛ کیچین، ۲۰۱۴، ص ۴۶). این حوزه نه تنها ابزارهای قدرتمندی برای تحلیل ارائه می‌دهد، بلکه با توجه به بسترهای اجتماعی و فرهنگی، به تحلیل‌هایی جامع‌تر و معنادارتر دست می‌یابد.

۲. مطالعات انسانی دیجیتال (Digital Humanities)

افرادی همچون فلوریدی و کیچین این اصطلاح را به‌کار برده‌اند (کیچین، ۲۰۱۴، ص ۳۲؛ فلوریدی، ۲۰۱۶، ص ۵۴). مطالعات انسانی و علوم اجتماعی دیجیتال به بررسی نحوه تعامل علوم انسانی و اجتماعی با فناوری‌های دیجیتال می‌پردازد. این حوزه به‌طور رسمی در دانشگاه‌های پیشرو مانند دانشگاه استنفورد و کالج کینگ لندن شکل گرفت و به‌طور خاص با برنامه‌های مرتبط با "Humanities Computing" در دهه ۱۹۸۰ معرفی شد. کالج کینگ لندن به‌عنوان یکی از نخستین مراکز رسمی این حوزه، نقش مهمی در دیجیتالی‌سازی متون کلاسیک و توسعه ابزارهای دیجیتال برای تحلیل داده‌های فرهنگی ایفا کرد (ون دایک، ۲۰۱۳، ص ۱۱۲؛ فوکس، ۲۰۲۰، ص ۸۷). این حرکت علمی باعث شد تا مطالعات انسانی و اجتماعی دیجیتال به یک حوزه میان‌رشته‌ای پویا تبدیل شود که به بازانندیشی در روش‌ها و مفاهیم علوم انسانی و اجتماعی کمک می‌کند. این رویکرد میان‌رشته‌ای، مفاهیمی مانند فرهنگ، هویت و معنا را در بستر فناوری‌های نوین بازتعریف می‌کند. مطالعات مردم‌شناسی در این حوزه نقش محوری ایفا می‌کنند؛ زیرا با استفاده از ابزارهای دیجیتال، امکان تحلیل دقیق‌تر و جامع‌تر از جوامع و فرهنگ‌ها را فراهم می‌آورند. برای مثال بررسی تعاملات اجتماعی در شبکه‌های دیجیتال یا تحلیل تغییرات فرهنگی ناشی از دیجیتالی‌شدن از جمله موضوعات کلیدی این حوزه است (کیچین، ۲۰۱۴، ص ۳۴؛ ون

دایک، ۲۰۱۳، ص ۱۲۰). ریشه‌های این حوزه را می‌توان در نظریه‌های انتقادی، مردم‌شناسی و مطالعات فرهنگی جستجو کرد. افرادی مانند ریچارد کیچین، جوزی ون دایک و لوسینو فلورییدی از پیشگامان این رویکرد بوده‌اند که با تأکید بر اهمیت داده‌های کلان، شبکه‌های اجتماعی و فلسفه دیجیتال، مسیر این مطالعات را شکل داده‌اند. تفاوت این رویکرد با خوانش میان‌رشته‌ای علوم اجتماعی محاسباتی به همین نقطه بازمی‌گردد. علوم اجتماعی محاسباتی نتوانست از ذیل منطق ریاضی بیرون آید و همچنان جنبه تکنیکال بر آن غالب است، اما در مطالعات انسانی دیجیتال وجوه فرهنگی و مردم‌شناسانه در آن غلبه بیشتری دارد.

۲-۱. طبیعت‌گرایی و غیرطبیعت‌گرایی در مطالعات انسانی دیجیتال

مطالعات انسانی و علوم اجتماعی دیجیتال، برخلاف علوم اجتماعی محاسباتی که عمدتاً به روش‌های کمی و مدل‌های ریاضی وابسته است، ماهیتی ترکیبی و بازانديشانه دارد. در این حوزه، دوگانه طبیعت‌گرایی و غیرطبیعت‌گرایی نه به‌عنوان یک گسست بنیادین، بلکه به‌عنوان یک پیوستار درک می‌شود. از منظر طبیعت‌گرایی، مطالعات انسانی دیجیتال از ابزارهای محاسباتی برای تحلیل داده‌های فرهنگی استفاده می‌کند. دیجیتالی‌سازی متون، تحلیل خودکار زبان طبیعی (NLP) و استفاده از شبکه‌های عصبی برای پردازش داده‌های فرهنگی، همگی نشان از تمایل این حوزه به بهره‌گیری از روش‌های داده‌محور و کمی دارند. در این دیدگاه، داده‌های فرهنگی نوعی ماده خام تلقی می‌شوند که می‌توان آن‌ها را به‌طور مستقل از زمینه‌های اجتماعی تحلیل کرد. پروژه‌هایی مانند پردازش دیجیتال آثار ادبی یا تحلیل روندهای فرهنگی در رسانه‌های اجتماعی، نمونه‌هایی از این رویکرد هستند (بری، ۲۰۱۷، ص ۸۲).

اما این تصویر، تنها یک بخش از ماهیت مطالعات انسانی دیجیتال را نشان می‌دهد. از سوی دیگر، غیرطبیعت‌گرایی در این حوزه به این معناست که داده‌های فرهنگی را نمی‌توان به‌عنوان عناصری مستقل از بسترهای اجتماعی و تاریخی در نظر گرفت. بسیاری از پژوهشگران این حوزه بر این باورند که داده‌های دیجیتال به‌خودی‌خود فاقد معنا هستند و تنها از طریق تحلیل تفسیری و بسترگذاری تاریخی، معنا می‌یابند (گلد و کلین، ۲۰۱۶، ص ۲۵). به همین دلیل، پروژه‌های تفسیری در مطالعات انسانی دیجیتال، مانند تحلیل گفتمان دیجیتال یا بررسی تحولات فرهنگی در فضای مجازی، تأکید دارند که نباید داده‌ها را صرفاً به‌عنوان یک مجموعه از متغیرهای عددی بررسی کرد، بلکه باید آن‌ها را در دل روابط قدرت، تاریخ و فرهنگ تحلیل نمود.

در نتیجه، مطالعات انسانی دیجیتال برخلاف علوم اجتماعی محاسباتی، طبیعت‌گرایی و غیرطبیعت‌گرایی را در تضاد با یکدیگر نمی‌بیند، بلکه تلاش دارد این دو را در کنار یکدیگر به‌کار

گیرد. این حوزه، ضمن بهره‌گیری از روش‌های کمی برای تحلیل داده‌های فرهنگی، همواره به تفسیرهای زمینه‌محور و انتقادی نیز متعهد می‌ماند.

۲-۲. آزادی و رهایی بخشی در مطالعات انسانی دیجیتال

یکی از ویژگی‌های اساسی مطالعات انسانی دیجیتال، تلاش برای پیوند زدن میان آزادی فردی و فرایندهای اجتماعی گسترده‌تر است. در این حوزه، دوگانه آزادی و رهایی بخشی از منظرهای متفاوتی تحلیل می‌شود. از دیدگاه آزادی، مطالعات انسانی دیجیتال امکان بی‌سابقه‌ای برای دسترسی به دانش و اطلاعات ایجاد کرده است. آرشیوهای دیجیتال، پلتفرم‌های متن‌باز و پروژه‌های مبتنی بر داده‌های باز، باعث شده‌اند که افراد بیشتری بتوانند به متون، تصاویر و اسناد تاریخی دسترسی داشته باشند. این تحولات، دسترسی به منابع علمی را دموکراتیزه کرده و امکان مشارکت گسترده‌تر را فراهم آورده است (فیتزپاتریک، ۲۰۱۲، ص ۱۱۰). برای مثال پروژه‌های دیجیتال سازی نسخ خطی و منابع تاریخی، به پژوهشگران در سراسر جهان این امکان را داده‌اند که بدون نیاز به حضور فیزیکی در کتابخانه‌ها، به این منابع دسترسی داشته باشند.

اما در سوی دیگر، منتقدان این حوزه معتقدند که صرف دسترسی به اطلاعات، به معنای تحقق رهایی بخشی نیست. اگرچه ابزارهای دیجیتال امکان مشارکت گسترده‌تر را فراهم کرده‌اند، اما همچنان ساختارهای قدرت دیجیتال بر نحوه دسترسی و استفاده از این اطلاعات تأثیر می‌گذارند (ون‌دایک، ۲۰۱۳، ص ۱۴۵). پلتفرم‌های بزرگ دیجیتال، اگرچه ابزارهایی برای آزادی بیان و تعاملات اجتماعی فراهم کرده‌اند، اما در عین حال به کنترل اطلاعات، تنظیم الگوریتم‌های نمایشی و حتی دستکاری افکار عمومی نیز مشغول‌اند (زوباف، ۲۰۱۹، ص ۲۱۰).

بنابراین مطالعات انسانی دیجیتال نمی‌تواند صرفاً به ایجاد ابزارهای دسترسی و تحلیل داده‌های فرهنگی بسنده کند، بلکه باید به نقد ساختارهای قدرت دیجیتال نیز بپردازد. به همین دلیل، این حوزه در حال حرکت به سمت بررسی نابرابری‌های دیجیتال، نقش فناوری در سلطه فرهنگی و تأثیر اقتصاد دیجیتال بر دانش و اطلاعات است.

در این چارچوب، مطالعات انسانی دیجیتال نه تنها به دنبال ایجاد شرایطی برای آزادی فردی است، بلکه در تلاش است تا مفهوم رهایی بخشی را نیز بازتعریف کند. این حوزه بر این باور است که آزادی دیجیتال تنها زمانی معنا خواهد داشت که همراه با تحلیل انتقادی از قدرت دیجیتال، اقتصاد پلتفرمی و اشکال جدید نابرابری‌های اطلاعاتی باشد.

در نهایت می‌توان گفت که مطالعات انسانی و علوم اجتماعی دیجیتال، برخلاف علوم اجتماعی محاسباتی، به جای آن که خود را درون یک دوگانه ثابت محدود کند، تلاش دارد میان

طبیعت‌گرایی و غیرطبیعت‌گرایی و همچنین میان آزادی و رهایی بخشی نوعی دیالوگ ایجاد کند. در این حوزه، نه داده‌ها به‌عنوان حقیقتی خام و مستقل از بسترهای اجتماعی تلقی می‌شوند و نه آزادی‌های دیجیتال به‌عنوان تحقق نهایی آزادی در نظر گرفته می‌شوند، بلکه مطالعات انسانی دیجیتال تلاش می‌کند میان روش‌های کمی و تفسیری تعادل برقرار کند و به‌طور هم‌زمان از نقد ساختارهای قدرت دیجیتال نیز غافل نماند.

۳. علوم اجتماعی شناختی (Cognitive Social Sciences)

علوم اجتماعی شناختی یکی از حوزه‌های میان‌رشته‌ای نوظهور است که به بررسی تعامل میان شناخت انسانی و سازوکارهای اجتماعی می‌پردازد. این حوزه بر پایه ترکیب یافته‌های علوم شناختی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و فناوری‌های دیجیتال بنا شده است و تلاش دارد تا فرایندهای ذهنی، تصمیم‌گیری و یادگیری اجتماعی را از طریق داده‌های تجربی، مدل‌های محاسباتی و رویکردهای تحلیلی بررسی کند (هچت، ۲۰۲۰، ص ۴۲).

علوم اجتماعی شناختی در دانشگاه‌های معتبر مانند مؤسسه فناوری ماساچوست MIT و دانشگاه استنفورد به‌عنوان یک شاخه تحقیقاتی مستقل توسعه یافته است. این حوزه از ابزارهای دیجیتال و علوم داده بهره می‌گیرد تا الگوهای شناختی را در تعاملات اجتماعی تحلیل کند. به‌عنوان مثال مطالعاتی که بر تحلیل نحوه پردازش اطلاعات در شبکه‌های اجتماعی متمرکز هستند، می‌توانند به درک چگونگی شکل‌گیری باورها، تصمیم‌گیری‌ها و گسترش اطلاعات در جوامع دیجیتال کمک کنند (لورنس و همکاران، ۲۰۱۹، ص ۳۸).

۳-۱. دوگانه طبیعت‌گرایی و غیرطبیعت‌گرایی در علوم اجتماعی شناختی

علوم اجتماعی شناختی در نقطه تلاقی رویکردهای طبیعت‌گرایانه و غیرطبیعت‌گرایانه قرار دارد. طبیعت‌گرایان در این حوزه بر این باورند که فرایندهای شناختی را می‌توان همانند سایر پدیده‌های طبیعی از طریق روش‌های تجربی و داده‌محور مطالعه کرد. از این منظر رفتارهای اجتماعی و تعاملات انسانی قابل اندازه‌گیری، مدل‌سازی و پیش‌بینی هستند (میچل، ۲۰۲۲، ص ۶۸). ابزارهایی مانند شبکه‌های عصبی مصنوعی، مدل‌های یادگیری ماشین و تصویربرداری عصبی، به محققان این امکان را داده‌اند که الگوهای شناختی در فرایندهای اجتماعی را بررسی کنند.

اما در مقابل، غیرطبیعت‌گرایان بر این باورند که شناخت اجتماعی، امری صرفاً قابل اندازه‌گیری و کمی نیست و باید در بسترهای تاریخی، فرهنگی و تفسیری تحلیل شود (گالاگر،

۲۰۲۱، ص ۹۲). آن‌ها معتقدند که عناصر زبانی، هنجاری و فرهنگی، نقش کلیدی در شکل‌دهی به فرایندهای شناختی دارند و نمی‌توان ذهن و جامعه را بدون در نظر گرفتن این زمینه‌ها مطالعه کرد؛ در نتیجه این دیدگاه، به‌جای تحلیل صرف داده‌های شناختی، بر بررسی نقش معانی، زبان و بافت‌های اجتماعی در شناخت انسانی تأکید دارد.

در علوم اجتماعی شناختی، این دو رویکرد به‌جای تقابل، بیشتر در یک پیوستار میان طبیعت‌گرایی و غیرطبیعت‌گرایی قرار دارند. بسیاری از پژوهش‌های این حوزه سعی دارند روش‌های کمی و تفسیری را ترکیب کنند تا به فهمی جامع‌تر از شناخت اجتماعی برسند. برای مثال ترکیب داده‌های الکتروفیزیولوژی مغز با تحلیل‌های تفسیری از فرایندهای گفتمانی و تعاملات اجتماعی، روشی است که می‌تواند به شناختی چندبعدی از رفتارهای انسانی منجر شود (هچت، ۲۰۲۰، ص ۵۷).

۸۱

ذهن

تکرین علوم انسانی در عصر دیجیتال: امکان‌ها و تبدیل‌ها

۳-۲. دوگانه آزادی و رهایی‌بخشی در علوم اجتماعی شناختی

در این زمینه علوم اجتماعی شناختی شبیه به مطالعات انسانی دیجیتال است؛ یعنی از یک‌سو این حوزه می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای افزایش آزادی فردی و توانمندسازی شناختی عمل کند؛ برای مثال مطالعات شناختی در محیط‌های دیجیتال به طراحی سیستم‌های یادگیری هوشمند کمک کرده‌اند که روش‌های آموزش شخصی‌سازی‌شده و مبتنی بر شناخت فردی را ارائه می‌دهند. همچنین تحقیقات علوم اجتماعی شناختی در تحلیل اطلاعات نادرست و تبلیغات دیجیتال، می‌تواند به شفاف‌سازی محیط‌های رسانه‌ای و افزایش سواد شناختی کاربران منجر شود (سوانسون، ۲۰۱۸، ص ۴۵)، اما در سوی دیگر، برخی بر این باورند که این علم می‌تواند ابزار کنترل شناختی نیز باشد؛ به این معنا که داده‌های شناختی می‌توانند برای دستکاری تصمیمات و رفتارهای اجتماعی مورد استفاده قرار گیرند. مطالعات اخیر در علوم اجتماعی شناختی نشان داده‌اند که الگوریتم‌های پیش‌بینی‌کننده می‌توانند نحوه پردازش اطلاعات را جهت‌دهی کنند و حتی فرایندهای تصمیم‌گیری را تغییر دهند (گالاگر، ۲۰۲۱، ص ۱۰۳). این مسئله به‌ویژه در سیاست‌های تبلیغاتی، مدیریت افکار عمومی و حتی طراحی محتواهای هوشمند در رسانه‌های دیجیتال به چشم می‌خورد.

بنابراین علوم اجتماعی شناختی در یک دوگانه میان آزادی و کنترل قرار دارد؛ درحالی‌که می‌تواند ابزارهایی را برای افزایش توان شناختی و سواد اطلاعاتی فراهم کند، درعین حال در صورت عدم‌نظارت، ممکن است به عاملی برای کاهش خودآگاهی و هدایت افکار عمومی از طریق فرایندهای شناختی و الگوریتمی تبدیل شود.

علوم اجتماعی شناختی از جهاتی مسیر متفاوت تری با علوم اجتماعی محاسباتی و مطالعات انسانی دیجیتال دارد. از یک منظر هر دو نظام پیش گفته یعنی علوم اجتماعی محاسباتی و مطالعات انسانی دیجیتال ارتباط کمی با مباحث فلسفی و بنیادین دارند. در واقع یکی منطق رایانه و دیگری مردم‌شناسی را برجای مباحث بنیادین نشانده است، اما علوم شناختی به دلیل ارجاعاتی که به مباحث فلسفه ذهن دارد می‌تواند از این جهت به مباحث فلسفی نزدیک‌تر شود؛ مخصوصاً اگر این رویکردهای فلسفه ذهنی به سمت پدیدارشناسی گرایش پیدا کنند. توضیح آن‌که همان‌طور که تدوین دیوید و همکارانش در اثری به نام پدیدارشناسی و فلسفه ذهن اشاره کرده‌اند، فلسفه ذهن در قرن بیستم در قالب دو شاخه پدیدارشناسی و فلسفه تحلیلی بسط یافته است. خوانش پدیدارشناسانه به دلیل ارجاع به جنبه‌های پدیدارشناختی خصوصاً هر چقدر به خود اندیشه‌های هوسرل نزدیک‌تر شود، می‌تواند جنبه‌های بنیادین علوم اجتماعی شناختی را تقویت کند و حتی علوم اجتماعی شناختی را به امتداد پدیدارشناسی در عصر دیجیتال تبدیل نماید. در این صورت این امکان فراهم می‌شود که در خوانشی دگراندیشانه، روش‌های کمی و تفسیری را براساس بازسازی پدیدارشناسی از ریاضیات، در یک چارچوب جامع‌تر ترکیب کند. این علم با تلفیق داده‌های شناختی و مدل‌های اجتماعی، می‌تواند به فهم دقیق‌تری از رفتارهای انسانی و الگوهای اجتماعی کمک کند.

به هر صورت این علم نیازمند بازاندیشی در اصول اخلاقی خود است؛ زیرا استفاده از داده‌های شناختی و پردازش اطلاعات مغزی، می‌تواند به کنترل شناختی و حتی محدودسازی آزادی‌های اطلاعاتی منجر شود (میچل، ۲۰۲۲، ص ۸۱). در نتیجه، علوم اجتماعی شناختی باید با یک نگاه انتقادی توسعه یابد تا بتواند در عین بهره‌گیری از روش‌های شناختی، از تبدیل شدن به ابزار قدرت و کنترل اجتماعی جلوگیری کند. این حوزه می‌تواند در آینده به‌عنوان پلی میان تحلیل شناختی و نظریات اجتماعی نقش ایفا کند و بستری برای گفتگوی میان روش‌های تجربی و تفسیری فراهم آورد.

می‌توان گفت علوم اجتماعی شناختی، یکی از مهم‌ترین مسیرهای آینده تحلیل اجتماعی است که بررسی تعامل میان فرایندهای شناختی و پدیده‌های اجتماعی را امکان‌پذیر می‌کند. در این حوزه، دوگانه‌های طبیعت‌گرایی و غیرطبیعت‌گرایی و آزادی و رهایی‌بخشی، نقش کلیدی در جهت‌گیری‌های پژوهشی دارند؛ بنابراین آینده این علم، وابسته به این است که بر چه بنیادی تکیه کند و چگونه میان روش‌های کمی و تفسیری تعادل برقرار کند و از تبدیل شدن به ابزاری برای کنترل شناختی جوامع پرهیز نماید.

نتیجه

تحولات دیجیتال، علوم انسانی و اجتماعی را در برابر چالش‌های روش‌شناختی، معرفتی و هنجاری جدیدی قرار داده است. این پژوهش نشان داد که علوم انسانی دیجیتال، علوم اجتماعی محاسباتی و علوم اجتماعی شناختی، هر یک به نحوی تلاش کرده‌اند تا این چالش‌ها را با استفاده از ابزارهای فناورانه و روش‌شناختی متفاوت مدیریت کنند. با این حال بررسی دقیق این رویکردها نشان داد که هر یک از آنها در تعامل با دوگانه‌های نظری کلیدی همچون طبیعت‌گرایی و غیرطبیعت‌گرایی و آزادی و رهایی‌بخشی، مسیرهای متفاوتی را در تبیین واقعیت اجتماعی دنبال کرده‌اند. در ابتدا علوم اجتماعی محاسباتی به‌عنوان یکی از شاخه‌های نوظهور، تأکید عمده‌ای بر داده‌های کمی، الگوریتم‌های یادگیری ماشین و تحلیل‌های کلان‌داده‌ای دارد. این علم در امتداد سنت طبیعت‌گرایی قرار گرفته و تلاش کرده است با مدل‌سازی ریاضی، پدیده‌های اجتماعی را به متغیرهای عددی و محاسباتی تقلیل دهد. در عین حال، تأکید این علم بر آزادی فردی و بهره‌گیری از فناوری برای بهینه‌سازی فرایندهای اجتماعی، آن را به سوی فردگرایی محافظه‌کارانه سوق داده است. این امر باعث شده که علوم اجتماعی محاسباتی، به جای ایجاد تحول اجتماعی، بیشتر در جهت مدیریت رفتارهای اجتماعی و نظارت دیجیتال به‌کار گرفته شود. در نتیجه، این حوزه هر چند ابزارهای قدرتمندی را برای تحلیل اجتماعی فراهم کرده است، اما در نهایت بیشتر در خدمت بهینه‌سازی و کنترل فرایندهای اجتماعی قرار گرفته است تا بازاندیشی در ساختارهای قدرت و نابرابری.

در مقابل، مطالعات انسانی و علوم اجتماعی دیجیتال به‌دنبال تعامل میان روش‌های داده‌محور و روش‌های تفسیری است. این رویکرد با بهره‌گیری از فناوری‌های دیجیتال، تلاش کرده است که داده‌های فرهنگی را نه صرفاً به‌عنوان متغیرهای عددی، بلکه به‌عنوان مفاهیمی که نیازمند تفسیر و تحلیل بسترهای اجتماعی و تاریخی هستند، مورد بررسی قرار دهد. از این منظر، این رویکرد میان طبیعت‌گرایی و غیرطبیعت‌گرایی تعادلی ایجاد کرده است و در تحلیل‌های خود از داده‌های دیجیتال، علاوه بر روش‌های کمی، از روش‌های تفسیری و انتقادی نیز بهره می‌گیرد. از سوی دیگر مطالعات انسانی دیجیتال میان آزادی و رهایی‌بخشی نیز تلاش کرده است تعادل برقرار کند. هر چند این حوزه توانسته است امکان دسترسی گسترده‌تر به دانش و اطلاعات را فراهم آورد، اما همچنان درگیر چالش‌هایی مانند سلطه الگوریتمی و کنترل اطلاعات توسط پلتفرم‌های دیجیتال است. به همین دلیل این رویکرد نیازمند بررسی بیشتر در زمینه نقش فناوری در شکل‌دهی به ساختارهای قدرت و چگونگی مقاومت در برابر سلطه دیجیتال است.

علوم اجتماعی شناختی به‌عنوان سومین رویکرد بررسی‌شده در این پژوهش، تلاش دارد میان فرایندهای شناختی و تعاملات اجتماعی ارتباط برقرار کند. این علم با ترکیب یافته‌های علوم شناختی، روان‌شناسی و علوم اجتماعی، به بررسی تأثیر فناوری‌های دیجیتال بر شناخت انسانی و تصمیم‌گیری‌های اجتماعی پرداخته است. از نظر روش شناختی، این حوزه در نقطه تلاقی رویکردهای طبیعت‌گرایانه و غیرطبیعت‌گرایانه قرار دارد و تلاش می‌کند که میان تحلیل‌های کمی و کیفی پیوند ایجاد کند. بررسی علوم اجتماعی شناختی نشان داد که این حوزه از یک‌سو می‌تواند به افزایش آگاهی شناختی و ارتقای سواد اطلاعاتی کمک کند، اما از سوی دیگر، پتانسیل آن برای کنترل شناختی و تأثیرگذاری بر تصمیم‌گیری‌های اجتماعی نیز قابل توجه است. این دوگانگی نشان می‌دهد که علوم اجتماعی شناختی نیازمند چارچوب‌های اخلاقی دقیق‌تری برای جلوگیری از سوءاستفاده‌های احتمالی از داده‌های شناختی است.

این پژوهش همچنین نشان داد که علوم انسانی دیجیتال نیازمند بازاندیشی در مبانی نظری و روش شناختی خود است. بررسی تطبیقی این رویکردها نشان می‌دهد که رویکردهای کمی صرف، مانند علوم اجتماعی محاسباتی، نمی‌توانند بدون توجه به بسترهای فرهنگی و اجتماعی، تصویری جامع از پدیده‌های انسانی ارائه دهند. از سوی دیگر، تأکید صرف بر روش‌های تفسیری نیز بدون بهره‌گیری از فناوری‌های جدید، نمی‌تواند پاسخگوی چالش‌های پژوهشی جهان امروز باشد؛ بنابراین آینده علوم انسانی و اجتماعی دیجیتال در گرو توسعه روش‌هایی است که بتوانند تحلیل‌های داده‌محور را با رهیافت‌های تفسیری و انتقادی ترکیب کنند.

نتایج این پژوهش نشان داد که هر یک از این سه رویکرد، به‌رغم تفاوت‌های روش شناختی، نیازمند تعامل با یکدیگر برای ارائه تحلیل‌هایی جامع‌تر از تحولات اجتماعی در عصر دیجیتال هستند. از این منظر پیشنهاد می‌شود که تحقیقات آینده به بررسی تلفیق روش‌های کمی و کیفی در مطالعات دیجیتال، تحلیل اخلاقی و سیاسی فناوری‌های دیجیتال و توسعه مدل‌های میان‌رشته‌ای بپردازند. تنها از این طریق، علوم انسانی و اجتماعی می‌توانند در عصر دیجیتال به دانش‌هایی پویا، انتقادی و تحول‌آفرین تبدیل شوند.

منابع و مأخذ

۱. پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، فصلنامه علمی پژوهشی راهبرد فرهنگ، ش ۲۳، صص ۷-۲۸.
۲. سهیلی، محمدوحید؛ سلطانی، مهدی (۱۴۰۲). «خوانش محاسباتی در علوم اجتماعی: امکان‌ها و چالش‌ها». پژوهش‌های علوم اجتماعی، ۵(۲)، صص ۳۳-۵۰.
۳. کرایب، یان (۱۹۹۲). نظریه‌های اجتماعی: مروری انتقادی، ترجمه حسین معصومی همدانی، نشر مرکز.
۴. گیدنز، آنتونی (۲۰۰۶). جامعه‌شناسی، ترجمه حسن چاوشیان، نشر نی.
۵. ویر، ماکس (۱۹۲۲). اقتصاد و جامعه، ترجمه عبدالحمید سروش، نشر نی.
6. Amore, L. (2020). *Cloud ethics: Algorithms and the attributes of ourselves and others*, Duke University Press.
7. Berry, D. M., & Fagerjord, A. (2017). *Digital humanities: Knowledge and critique in a digital age*, Polity Press.
8. Byington, T. (2021). *Computational social analytics and the digital future*, Oxford University Press.
9. Dilthey, W. (1910). *Introduction to the human sciences: Methodology and meaning*, Harvard University Press.
10. Fitzpatrick, K. (2012). *Planned obsolescence: Publishing, technology, and the future of the academy*, NYU Press.
11. Floridi, L. (2016). *The philosophy of information*, Oxford University Press.
12. Fuchs, C. (2020). *Social media: A critical introduction*, SAGE Publications.
13. Gigenbatten, M. (2010). *Mathematical sociology: Computational methods in social analysis*, Princeton University Press.
14. Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*, Oxford University Press.
15. Kitchin, R. (2014). *The data revolution: Big data, open data, data infrastructures and their consequences*, SAGE Publications.
16. Lasswell, H. D. (1948). *Power and personality*, University of Chicago Press.
17. Mayer-Schönberger, V., & Cukier, K. (2013). *Big data: A revolution that will transform how we live, work, and think*, Houghton Mifflin Harcourt.
18. Mitchell, M. (2022). *Artificial intelligence: A guide for thinking humans*, Farrar, Straus and Giroux.
19. Shannon, C. E. (1949). *The mathematical theory of communication*, University of Illinois Press.
20. Swanson, E. (2018). *Cognitive social sciences: A multidisciplinary approach to understanding social behavior*, MIT Press.
21. Van Dijck, J. (2013). *The culture of connectivity: A critical history of social media*, Oxford University Press.
22. Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*, PublicAffairs.



Scepticism, Anti-Essentialism, and New Essentialism

Ebrahim Dadjoo¹ 

1. Associate professor in Research Institute for Islamic Culture and Thought (iict)

E-mail: idadjoo@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
2025/02/16
Received in
revised form
2025/12/07
Accepted
2025/12/07
Published online
2025/12/23

Keywords:

skepticism,
Humean
skepticism, anti-
realism, realism.

ABSTRACT

Skepticism has passed three periods of old, middle, and new skepticism, and led to anti-realism. In new period, with help of new essentialism, we have found that their anti-realism roots in their anti-essentialism. Anti-essentialism has attitude to anti-realism, with run away from acceptance that things have essence and essential properties, their influence by way of their essence and essential properties, and these are roots of causality and necessity of things, and therefore anti-essentialism says laws of nature aren't causal laws and standing to reality, but they are agreemental, conventional, and standing to validity. Essentialism and new essentialism attitude to realism, with acceptance that things have essence and essential properties, their influence by way of their essence and essential properties, and they are roots of causality and necessity of things, and therefore they say laws of nature are causal laws and standing to reality. These two processes will be realist or anti-realist in epistemology, in following of being realist or anti-realist in ontology.

Cite this article: Dadjoo, E. (2025). Scepticism, Anti-Essentialism, and New Essentialism, *Zehn*, 26 (4), 87-109.

<https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2053619.2092>



©The Author(s). **Publisher:** Research Institute for Islamic Culture and Thought

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2053619.2092>

Extended Abstract

Introduction

Realism and anti-realism have undergone many historical ups and downs. From the very beginning of the history of philosophical thought, skepticism and realism have always advanced in opposition to one another. Corresponding to ancient, medieval, and modern forms of skepticism, there has stood a form of realism that has been able, to a considerable extent, to push back most skepticisms and skeptics and to guide the majority of thinkers toward realism. The present article seeks to provide a concise account of these developments and, by turning to skepticism in the modern period, to answer the question of what the roots of their anti-realism or realism are. It advances the hypothesis that the root of anti-realism lies in anti-essentialism, whereas the root of realism lies in essentialism. Accordingly, any ontology that shuns essence and essential properties does not, in epistemology, believe in a fixed reality with which knowledge can be regarded as corresponding, and thus does not incline toward realism; by contrast, any ontology that defends essence and essential properties does, in epistemology, believe in a fixed reality with which it regards knowledge as corresponding, and therefore inclines toward realism.

Discussion of skepticism and realism in the texts of early philosophy and epistemology has a long history; however, the claim that skepticism is rooted in anti-essentialism and realism in essentialism is, at least in a systematic form, without precedent. This claim can be developed and expanded effectively within contemporary essentialism. The method of the present study is, briefly, to examine the historical trajectory of skepticism and anti-essentialism and, by engaging with contemporary essentialism, to arrive at the novel conclusion that contemporary anti-essentialism and essentialism—depending on whether they adopt an anti-essentialist or essentialist ontology—will be anti-realist or realist, respectively, in epistemology.

Methodology

The research method consists in moving beyond skepticism and anti-essentialism toward contemporary essentialism and developing the novel claim that contemporary anti-essentialism and contemporary essentialism, insofar as they adopt an anti-essentialist or essentialist ontology, will respectively be anti-realist or realist in epistemology.

Findings

This study shows that skepticism has been a persistent feature of philosophical inquiry from antiquity through the medieval period to modern philosophy, but that its modern form has taken on a distinctive metaphysical character. The central finding is that modern skepticism is not merely an





epistemological position; rather, it is deeply rooted in an anti-essentialist ontology. By explicitly denying essences and essential properties, modern skepticism also denies real causal powers and necessities in nature, thereby giving rise to anti-realism in epistemology.

The historical analysis demonstrates that ancient skepticism emerged primarily from doubts about the reliability of perception and criteria of knowledge, while medieval skepticism was largely shaped by tensions between philosophy, theology, and the limits of reason. In contrast, modern skepticism—most clearly articulated in Humean metaphysics—rests on the rejection of intrinsic powers, necessary connections, and real essences. According to this view, objects possess only contingent, non-necessary properties, and laws of nature are reduced to mere regularities or conventions rather than expressions of real necessities grounded in nature.

Against this backdrop, the study finds that essentialism, and especially contemporary (new) essentialism, offers a systematic alternative. Classical Aristotelian essentialism grounded realism by locating essences and essential properties within things themselves, thereby securing real causation and necessity. Although classical essentialism was limited by static and substance-centered explanations, contemporary essentialism—drawing on developments in modern science—overcomes these limitations by conceiving essences as dynamic, structural, dispositional, and relational. On this view, natural kinds possess intrinsic powers, capacities, and causal tendencies that ground both the laws of nature and their necessity.

A key finding of the research is the proposed structural connection between ontology and epistemology: anti-essentialist ontologies entail anti-realist epistemologies, whereas essentialist ontologies support realist epistemologies. If reality lacks essences and necessary structures, knowledge cannot be understood as correspondence with a stable, mind-independent reality. Conversely, if essences and essential properties are real, then knowledge can be construed as genuinely tracking and corresponding to reality.

Accordingly, the study concludes that contemporary essentialism reopens robust pathways to realism by restoring real causation, necessity, and objective truth as features of the world itself, rather than as mere products of convention, habit, or linguistic frameworks.

Conclusion


Skepticism has existed—and continues to exist—in the ancient, medieval, and modern periods alike. Modern skepticism, through the explicit denial of essences and essential properties of things, as well as the denial of their powers to exert influence, their causal efficacy, and their necessity, has led to anti-essentialism and anti-realism. Essentialism and contemporary

essentialism stand in opposition to modern skepticism and its associated anti-essentialism and anti-realism. By accepting essences and essential properties of things, the causal efficacy of those essential properties, and their necessity, essentialism and contemporary essentialism have opened new paths toward realism. Although the present discussion has focused on the opposition between these two currents in the domain of ontology, they will, in accordance with their respective ontological commitments, also stand in opposition to one another in epistemology. A discussion of their opposition in epistemology requires a separate treatment; I have addressed this issue in other articles under the titles “A Critique of Anti-Realism Concerning Reality and Knowledge of Reality” and “A Critique of Anti-Realism Concerning Truth and Justification.”





شکاکیت، ضدذات‌گرایی و ذات‌گرایی جدید

ابراهیم دادجو^۱ 

۱. دانشیار گروه معرفت‌شناسی و علوم شناختی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران.

idadjoo@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۱۱/۲۸

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۹/۱۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۹/۱۶

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

سوبژکتیویزم، علم سکولار،

علم مدرن، ایدئالیسم،

عقلانیت خودبنیاد، کانت و

دکارت.

شکاکیت سه مقطع قدیم، میانه و جدید را سپری کرده و به ضدواقع‌گرایی رهنمون شده است. در مقطع جدید، به یاری ذات‌گرایی جدید، به این تقطن راه یافته‌ایم که ضدواقع‌گرایی آن‌ها در ضدذات‌گرایی آن‌ها ریشه دارد. ضدذات‌گرایی با گریز از پذیرش این‌که اشیاء دارای ذات و خواص ذاتی‌اند، تأثیر آن‌ها به ذات و خواص ذاتی آن‌ها است و آن‌ها منشأ علیت و ضرورت اشیاء هستند، به ضدواقع‌گرایی گرایش یافته است و از این‌روی قوانین طبیعت را نه قوانینی علی و قائم به واقع، بلکه قوانینی توافقی و قراردادی و قائم به اعتبار می‌داند. ذات‌گرایی و ذات‌گرایی جدید با پذیرش این‌که اشیاء دارای ذات و خواص ذاتی‌اند، تأثیر آن‌ها به ذات و خواص ذاتی آن‌ها است و آن‌ها منشأ علیت و ضرورت اشیاء هستند، به واقع‌گرایی گرایش دارند و از این‌روی قوانین طبیعت را قوانینی علی و قائم به واقع می‌دانند. روش پژوهش گذر از شکاکیت و ضدذات‌گرایی به ذات‌گرایی جدید و بسط این نوآوری است که ضدذات‌گرایی و ذات‌گرایی جدید به تبع این‌که در هستی‌شناسی ضدذات‌گرا یا ذات‌گرا باشند در معرفت‌شناسی ضدواقع‌گرا یا واقع‌گرا خواهند بود.

استناد: دادجو، ابراهیم (۱۴۰۴). شکاکیت، ضدذات‌گرایی و ذات‌گرایی جدید، ذهن، ۲۶ (۴)، ۸۷-۱۰۹.

<https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2053619.2092>

ناشر: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2053619.2092>



واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی فراز و نشیب‌های تاریخی زیادی را پشت‌سر گذاشته‌اند. از ابتدای تاریخ تفکر فلسفی، شکاکیت و واقع‌گرایی همواره در تقابل با هم پیش رفته‌اند و در مقابل شکاکیت قدیم، میانه و جدید، واقع‌گرایی‌ای قرار دارد که به خوبی توانسته است غالب شکاکیت‌ها و شکاکان را به عقب رانده و عموم اندیشمندان را به واقع‌گرایی رهنمون کند. مقاله حاضر می‌کوشد از این فراز و نشیب‌ها گزارشی اجمالی به دست داده و با ورود به شکاکیت دوران جدید به این سؤال پاسخ دهد که ریشه ضدواقع‌گرایی یا واقع‌گرایی آنان در چیست و به این فرض رهنمون شود که ریشه ضدواقع‌گرایی به ضدذات‌گرایی و ریشه واقع‌گرایی به ذات‌گرایی آن‌ها برمی‌گردد و از این روی هرگونه هستی‌شناسی‌ای که از ذات و خواص ذاتی گریزان باشد، در معرفت‌شناسی به واقع‌ثابتی باور ندارد، که معرفت خود را در تطابق با آن واقع بداند و به واقع‌گرایی گرایش داشته باشد^۱ و هرگونه هستی‌شناسی‌ای که از ذات و خواص ذاتی دفاع بکند، در معرفت‌شناسی به واقع‌ثابتی باور دارد که معرفت خود را در تطابق با آن واقع می‌داند و به واقع‌گرایی گرایش دارد.

بحث از شکاکیت و واقع‌گرایی در متون فلسفه و معرفت‌شناسی متقدمین، از سابقه طولانی‌ای برخوردار است، اما بحث از این‌که شکاکیت در ضدذات‌گرایی و واقع‌گرایی در ذات‌گرایی ریشه دارند، بحثی است که دست‌کم به نحوی ساختارمند بدون پیشینه است و می‌توان آن را در درون ذات‌گرایی جدید به خوبی بسط و گسترش داد. روش پژوهش مقاله حاضر بر این است که به اختصار، سیر تاریخی شکاکیت و ضدذات‌گرایی را مورد بحث قرار داده و با ورود به ذات‌گرایی جدید، به این نوآوری رهنمون شود که ضدذات‌گرایی و ذات‌گرایی جدید به تبع این‌که در هستی‌شناسی ضدذات‌گرا یا ذات‌گرا باشند، در معرفت‌شناسی ضدواقع‌گرا یا واقع‌گرا خواهند بود.

۱. به اعتقاد نویسنده مقاله، حتی واقع‌گرایانی همچون پوپر نیز باید در عرصه معرفت‌شناسی، جزو ضدواقع‌گرایان و قراردادگرایان به‌شمار آیند. به باور پوپر، باید از این نظر دست برداریم که هر چیزی دارای یک ذات یا طبیعت ذاتی و فطری است و می‌توان آن را برطبق خواص ذاتی و درونی توضیح داد (پوپر، ۱۳۷۴، صص ۲۱۹-۲۲۰). پوپر آنجا که در باب تئوری‌ها و قیاس‌ها سخن می‌گوید می‌پذیرد از آنجا که نمی‌توان آزمون‌ها را تا بی‌نهایت ادامه داد (پوپر، ۱۳۷۰، ص ۶۴) همواره ناگزیریم به گزاره‌های پایه‌ای تکیه کنیم که بدون این‌که آن‌ها را مورد آزمون قرار دهیم، پذیرای آن‌ها هستیم (همان، ص ۱۳۲). او گزاره‌های پایه را، از همان روی که بدون آزمون مورد پذیرش واقع می‌شوند، به‌جای این‌که نیازمند صدق و توجیه بدانند، حاصل نوعی توافق و قرارداد در میان عالمان می‌داند (همان، ص ۱۳۵).

۱. شکاکیت و واقع‌گرایی

شکاکیت دیدگاهی است که به نحوی امکان دست‌یابی به معرفت را انکار می‌کند و این انکار می‌تواند به امکان حصول معرفت یقینی، یا به موجه بودن معرفت یا معقولیت آن و یا به این سخن که اثبات معرفت از انکار آن معقول‌تر نیست، ناظر باشد. شخص شکاک هر یک از این موارد را یا به‌طور کلی و یا به‌طور خاص از طریق امثال استقرا و حافظه و... مورد انکار قرار می‌دهد (Craig, 1988, vol.8, p. 508).

۱-۱. در دوران قدیم

در تاریخ تفکر بشری، به نظر می‌رسد که پیش از قرن پنجم قبل از میلاد، شک و شکاکیت مطرح نبوده است و انسان‌ها در این‌که عالم خارج و جهان واقع وجود دارد و توانایی شناسایی آن و شناساندن آن به دیگران را دارند، تردیدی نداشتند. در قرن ششم و پنجم قبل از میلاد است که در یونان باستان، با ظهور امثال هراکلیتوس و این سخن او که «همه چیز در حال تغییر است» و «در یک رودخانه نمی‌توان دوبار گام نهاد»، کراتیلوس (Cratylus) و این سخن او که «چون ما و رودخانه در حال تغییریم حتی نمی‌توانیم یک‌بار در رودخانه گام نهیم» و گزنون (Xenopone) و این سخن او که «ما برای معرفت ملاکی نداریم و اگر تصادفاً هم به حقیقتی رسیدیم بر تشخیص و تمیز آن از خطا توانا نیستیم» (Edwards, 1967, vol.8, p.449)، شک و شکاکیت در تاریخ تفکر بشری خودنمایی می‌کند. سوفسطائیان تحت تأثیر این‌گونه شکاکان، به‌جای این‌که همچون فلاسفه پیشین به دنبال حقیقت و شناخت واقعیت باشند عمدتاً به دنبال فن بلاغت و سخنوری و پرورش کسانی می‌روند که بتوانند با استدلال‌های باطل در حقایق شک و تردید ایجاد کنند یا دیدگاه‌های باطل خود را به کرسی اثبات بنشانند (Hegel, 1999, vol.1, p.354) و در عرصه حیات سیاسی بر رقبای خود برتری یابند.

به روایت افلاطون در رساله *تئایتوس* (Theaetetus)، پروتاگوراس از جمله نخستین شکاکانی است که معتقد است «انسان مقیاس همه چیز است» و «هر چیز مفروضی برای من به همان صورتی است که برایم ظاهر می‌شود و برای شما به همان صورتی است که برایتان ظاهر می‌شود» (Plato, 1961, 151 e -152 a). در همان رساله *تئایتوس*، سقراط پروتاگوراس را شخصی معرفی می‌کند که معتقد است:

هر یک از ما، مقیاس چیزی هستیم که وجود دارد یا وجود ندارد... به مذاق شخص بیمار غذا تلخ است و به مذاق شخص تندرست غذا شیرین است و نمی‌توان گفت که کدام‌یک از آن دو

دانای دیگر است و نمی‌توان بیمار را که دارای مذاق خاصی است، نادان و تندرست را که دارای مذاق دیگری است، دانا تلقی کرد... از همین‌رو است که درست است بگوییم برداشت هیچ یک از آن دو برداشت نادرستی نیست (Plato, 1961, 166d-167d).

این‌که «انسان معیار همه چیز باشد» بدین معنا است که انسان میزان و معیار معرفت باشد. به نظر می‌رسد مقصود از این انسان نیز نه نوع انسان، بلکه شخص انسان باشد و بر این اساس باید هر گزاره‌ای به لحاظ صدق و کذب تابع دیدگاه شخصی باشد که بدان معتقد است و از این‌رو اگر شخصی گزاره‌ای را حق بداند آن گزاره برای او حق بوده و اگر شخصی گزاره‌ای را باطل بداند آن گزاره برای او کاذب باشد (Guthrie, 1988, pp.262-269).

آرکسیلائوس از دیگر شکاکانی است که بر این اصرار داشت که چون برای معرفت ملاکی وجود ندارد، دست ما از معرفت کوتاه است و فقط با تصدیق محتمل سروکار داریم (Pojman, ed, 1993, p.25)، اما شکاکیت پیرون اهل الیس شکاکیت آرکسیلائوس هم افراطی‌تر بود و او نه تنها معرفت را، بلکه این سخن شکاکان را نیز که «ما می‌دانیم که نمی‌دانیم» انکار می‌کرد. شکاکیت پیرون هم شکاکیت نسبت به علم و یقین و هم شکاکیت نسبت به خود شکاکیت بود (Ibid. pp. 25-26).

سقراط، افلاطون و ارسطو نخستین فیلسوفانی بودند که در مقابل شکاکیت از واقع‌گرایی دفاع کرده‌اند. سقراط بنا به نقل افلاطون، در مقابل شکاکیت پروتاگوراس قد علم می‌کند و از جمله به این استدلال‌ها متمسک می‌شود:

اگر بنا باشد هر کسی فقط به باورهای خود قناعت ورزد و آن‌ها را حقیقت بشمارد، چگونه می‌توان پذیرفت که پروتاگوراس دانشمندی یگانه باشد که حق دارد به دیگران درس بدهد و مزد کلان بگیرد و ما مردمانی نادان باشیم که باید در برابر او سر فرود آوریم و در حلقه شاگردان او درآییم؟ مگر هر شخص مقیاس دانش خود نیست؟ اگر مضمون کتاب حقیقت پروتاگوراس را به راستی حقیقت تلقی کنیم، آنگاه هرگونه بررسی عقاید و برداشت‌های دیگران چیزی جز نمایشی مزخرف و ملال‌آور از حماقت نخواهد بود (Plato, 1961, p. 162a).

از آنجا که پروتاگوراس بر این باور است که اعتقاد همه انسان‌ها درست است باید درستی اعتقاد مخالفان خود را نیز درباره عقیده‌اش بپذیرد و این در حالی است که آنان معتقدند عقیده پروتاگوراس باطل است (Ibid, p. 171a).

افلاطون در محاورات خود این‌گونه مباحث را از زبان سقراط بیان کرده است و از این‌رو خود نیز مدافع این‌گونه محاورات است و گویی هر دو سقراط و افلاطون بر همان دیدگاه‌اند. افلاطون واقع‌گرایی خود را بیش از هر رساله‌ای در رساله جمهوری نشان داده است. او در بحثی که از معرفت حقیقی دارد، معرفت حقیقی را خطاناپذیر و درباره امری واقعی می‌داند

(Ibid. pp. 152c 5-7). او نه ادراک حسی و نه عقیده درست را دارای این دو خصیصه نمی‌داند و متعلقات معرفت حقیقی را نه اموری جزئی و محسوس، بلکه اموری ثابت و پایدار می‌داند که از طریق تعریف‌های واضح و کلی قابل درک می‌باشند و آن‌ها را مثال‌های متعلقات معرفت حقیقی در عالم مُثُل می‌داند. افلاطون با این‌که به دنبال واقع‌گرایی بود، با این دیدگاهی که مطرح ساخت، بین عالم واقعی و معرفت حقیقی به عالم واقعی مثل را قرار داد و با این کار بین عالم واقعی و معرفت حقیقی شکاف بزرگ و غیرقابل عبوری را به بار آورد (نگاه کنید به تمثیل «خط» و تمثیل «غار» افلاطون در رساله جمهوری؛ Ibid, pp. 509d6-511e5, 514a1-518d1).

ارسطو نظریه مُثُل افلاطون را ردّ می‌کند. از نظر افلاطون، مُثُل واقعیت و جوهر اشیاء را تشکیل می‌دهند، حال آن‌که جدای از اشیاء وجود دارند. ارسطو این سؤال را پیش می‌کشد که پس چطور مُثُل، که جوهر اشیاء را تشکیل می‌دهند، می‌توانند جدای از اشیاء وجود داشته باشند (Aristotle, 1995, 991b 2-3). برخلاف افلاطون که به نوعی دوگانه‌انگاری قائل است و اصل و ذات عالم کلی مُثُل را جدای از اصل و ذات عالم جزئی می‌داند، ارسطو اصل ذاتی و کلی شیء را در درون خود شیء می‌داند و از این طریق به جای این‌که ذات و جوهر اشیاء را جدای از اشیاء ببیند در خود اشیاء می‌بیند.

۹۵ ذهن

ارسطو در واقع‌گرایی خود جوهر را در خود اشیاء می‌بیند. او هم در منطق (ارسطو، ۱۳۷۸، ۲ الف ۱۶-۱۸) و هم در مابعدالطبیعه (همان، ۱۳۸۵، ۱۰۱۷ ب ۱۱ به بعد) وقتی از جوهر بحث می‌کند جوهر را به جوهر نخستین، یعنی افراد که از هویت افراد حکایت دارند و جوهر ثانوی، یعنی انواع و اجناس که از ماهیت افراد حکایت دارند، تقسیم می‌کند؛ برخلاف افلاطون که جوهر اصیل را از آن مُثُل می‌دانست، ارسطو فقط افراد اشیاء، یعنی جزئیات را جوهر اصیل به‌شمار می‌آورد و حتی انواع و اجناس، مثل نوع انسان یا جنس جاندار را چیزی جز اوصاف و نماینده جزئیات واقعی و جداگانه‌ای که در آن مفاهیم و اوصاف اشتراک دارند نمی‌دانست (همان، ۱۰۳۵، ب ۲۵). ارسطو جوهرها، یعنی اشیاء واقعی را در قالب جوهرهای محسوس فناپذیر (آب، هوا، خاک و آتش)، جوهر محسوس فناپذیر (اثیر) و جوهرهای نامحسوس (نفس و عقل) تقسیم‌بندی می‌کند (همان، ۱۰۶۹ الف ۳۰-۳۲ و بعد) «جوهرها» به معنای «اشیاء واقعی» هستند (Annas, Julia, 1976, P. 89) و از این‌روی وقتی ارسطو از جوهرها بحث می‌کند به دنبال اشیاء واقعی موجود در جهان است.

ارسطو برای این‌که به شناخت اشیاء واقعی راه یابد به منطق خود روی آورده است و در آن از طریق مقولات دهگانه‌ای که دارد بین عالم عین و عالم ذهن پل زده است (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۰۱۷ الف ۲۳-۲۴). جواهر و اعراض عالم عین را تشکیل داده و کلیات خمس (جنس، نوع، فصل،

خاصه و عرض) برحسب این که محمولات واقع شوند روابط بین موضوع و محمول را تشکیل داده و به تعاریف و شناسایی اشیاء راه می‌یابند. او شناسایی دقیق، یعنی شناسایی ذاتی، اشیاء را نیز به جنس و فصل یک شیء می‌داند. (همان، ۱۳۷۸، ۹۶ الف ۲۰ به بعد) ارسطو معرفت علمی را نیز از طریق همین جنس و فصل و به خصوص از طریق فصل یک شیء امکان‌پذیر می‌داند. از نظر او، ما وقتی دارای معرفت علمی هستیم که علتی را که امر واقع به آن وابسته است به‌عنوان علت آن امر و نه علت امر دیگر بشناسیم و نیز امر واقع نتواند غیر از آن که هست باشد (همان، ۷۱ ب؛ نیز ۹۴ الف ۲۰ به بعد). ارسطو در مورد جوهرهای محسوس، با ارجاع ماده آن‌ها به صورت آن‌ها، ذات و جوهر اجسام محسوس را چیزی جز صورت آن‌ها نمی‌داند و در مورد جوهرهای نامحسوس، که فاقد ماده‌اند، ذات و جوهر آن‌ها را نیز چیزی جز صورت آن‌ها نمی‌داند و از این روی همه موجودات و جوهرها را عبارت از صورتی می‌داند که چیزی جز ذات و هستی آن‌ها نیستند (همان، ۱۳۸۵، ۱۰۳۲ ب ۲). این صورت همان فصل شیء و علت شیء است و ارسطو آن را حدّ وسط مقدمات قیاس قرار داده و به استنتاج‌های واقعی راه می‌یابد. در این هنگام مقدمات، برهان مقدماتی می‌شوند که محمول‌شان برای موضوع‌شان است و این وقتی است که یا محمول در تعریف موضوع اخذ شود و یا موضوع در تعریف محمول اخذ شود (همان، ۱۳۷۸، ۷۳ الف ۳۴-۴۰). در این صورت حدّ وسط استدلال برهانی عبارت از ذاتیات موضوع و محمول، یعنی خواص ذاتی موضوع و محمول می‌گردند و بر این اساس رابطه محمول‌ها با موضوع‌هایشان از نوعی رابطه ضرورت و ذاتیت برخوردار می‌گردند (همان، ۷۵ الف ۱۲-۱۵).

ارسطو با ارجاع جوهر شیء به صورت آن شیء و ارجاع صورت شیء به علت آن شیء، می‌کوشد مسیری را پیش روی ما قرار دهد که بتوانیم اشیاء را برحسب ذوات و خواص ذاتی‌ای که دارند و جزوی از حقیقت آن‌هایند، مورد شناسایی قرار دهیم و این شناسایی از جوهر آن‌ها، یعنی از وجود واقعی آن‌ها، حکایت داشته باشد. ارسطو منطقی به‌دست داده است که توانسته است، دست‌کم در آن دوره، به‌خوبی راه شکاکیت را مسدود سازد و نوعی واقع‌گرایی آکادمیک را پیش روی ما قرار دهد. منطق ارسطو در عالم غرب، تا اواخر قرون وسطی، حافظ واقع‌گرایی بود، تا این‌که شکاکان جدیدی همچون موتنی (Montaigne, 1532-1592) به ظهور رسیدند.

۲-۱. در دوران میانه

شکاکیت دوران قدیم از شکاکیت نسبت به عین و ذهن، از شکاکیت نسبت به وجود اعیان یا توانایی شناخت اعیان نشئت گرفته بود. شکاکیت میانه، از شکاکیت نسبت به فلسفه و الهیات، از

عدم‌باور به توانایی علم و فلسفه بر شناخت حقیقت و باور به توانایی الهیات بر شناسایی حقیقت نشئت می‌گرفت. دوران میانه دوران مابعدقرون وسطی و حدود قرن‌های پانزدهم به بعد است. در این دوران، کشف قاره آمریکا، تحولات عمیق علمی، همچون ظهور نظریه‌های علمی جدید در فیزیک و اخترشناسی، انقلاب کپرنیکی و اختراعات و پیشرفت‌های صنعتی، نشان دادند زمین و جهان آن‌طور که افسانه‌های یونانی و هیئت بطلمیوسی می‌گفتند کوچک نیستند و از این‌روی انسان‌ها دچار این سردرگمی بودند که عقل را در هرگونه شناخت‌های بعدی نیز دچار تغییر و تزلزل دیده و بر شناخت واقع‌ناتوان ببینند. تعارضات بین علم و دین نیز به تدریج باعث آن شد که هم در اعتبار علم و دانش و هم در اعتبار افکار و اعتقادات دینی شک و تردید کنند و به این احتمال روی بیاورند که هم علم و هم دین از این توانایی برخوردار نیستند که حقیقت را در دسترس ما قرار دهند. در دوران قرون وسطی میان فلسفه و الهیات تعارض بود. فیلسوفان آراء الاهدانان و الاهدانان

آراء فیلسوفان را نقد و نقض می‌کردند و به تدریج فلسفه رو به نابودی گرایید (Edwards, 1967, vol. 7, P.451). الاهدانان اختلاف آراء را در نهایت به ضرر دین می‌دیدند و بر این باور بودند که اگر موضوع الهیات «کلام خداوند» است ضرورتی ندارد که انسان‌ها برای به دست آوردن نجات و رستگاری به حل مسائل فلسفی روی بیاورند، بلکه باید به تعالیم انجیل که مبتنی بر ایمان است روی بیاورند.

دوران میانه نیز که دوران مابعد قرون وسطی بود تحت تأثیر الهیات قرون وسطی از فلسفه گریزان بود. در دوران میانه هرچند علم در حال پیشرفت بود و از پیشرفت‌های علمی استقبال می‌شد فلسفه به انزوا گرایید. در این دوران آثار فلسفی فیلسوفان قرون وسطی همچون قدیس توماس آکوئینی و دنس اسکوتوس مورد بی‌مهری قرار گرفتند و آراء الاهدانانی همچون بوناوتورا و نیکولائوس کوسانوس مورد حمایت واقع شدند. نیکولائوس کوسانوس بر این باور بود که عقل برهانی محکوم ... اصل ناسازگاری‌ها ... است و فعالیت عقل نمی‌تواند بیش از شناختی تقریبی از خدا به دست دهد. او شناخت ما از مخلوقات را نیز شناختی تقریبی می‌دانست و هر دانشی را «حدس» به‌شمار می‌آورد. او عالی‌ترین شناخت طبیعی‌ای را که از خدا ممکن است نه با عقل برهانی، بلکه با فهم، یعنی فعالیت عالی ذهن، قابل اکتساب می‌دانست. از نظر او، درحالی‌که عقل تصدیق و تکذیب می‌کند، فهم تضادهای عقل را تکذیب می‌کند. عقل الف را تصدیق و ب را تکذیب می‌کند، اما فهم هر دو الف و ب را هم جدای از هم و هم با هم تکذیب می‌کند (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۹۸، ص ۳۳۱).

دوران میانه و قرن شانزدهم دوران شکاکیت گسترده است. در این دوران، به‌طور مثال

ذهن

شکاکیت، ضدذات‌گرایی و ذات‌گرایی جدید

نیکولائوس کوسانوس در کتاب در باب جهالت آگاهانه (*De doctu ignorantia*)، و پیر شارون (Pierre Charron, 1541-1603) در کتاب در باب حکمت (*De la sagesse*)، به تفصیل به دنبال این بودند که فلسفه را علمی ناسالم نشان دهند، علمی که نه متضمن علمی حقیقی است و نه توانایی تعلیم علمی حقیقی را دارا است. آنان به شدت به شکاکیت فراگیر و گسترده‌ای دامن زدند و همه حقایق قدیمی‌ای را که باعث یقین به دانش‌های آدمی بودند مورد تزلزل قرار دادند. آنان این شکاکیت را در تخالف با الهیات و دین نمی‌دیدند. در این دوران به تدریج همه چیز در معرض شک و تردید قرار گرفت. فلسفه ارسطو، محتوای کتاب مقدس، یقین علمی و اعتقادی، نفوذ کلیسا و حتی وحدت سیاسی و مذهبی اروپا مورد تردید واقع شدند. تردید به قدری گسترش یافت که عموم انسان‌ها دچار سردرگمی شدند، هر چیزی را امکان‌پذیر دانستند و از یقین به هر چیزی ناامید شدند. آگریپا وان نتسهایم (Agrippa von Nettesheim, 1486-1535) در کتاب *Declamatio de vanitate et incertitudine scientiarum* از این‌که علوم یقین‌آور نیستند سخن گفت. فرانچسکو سانچس (Francis Sanchez, 1552-1632) در کتاب خود چرا شناخت ممکن نیست (*Quod nihil scitur*) هم ادراک حسی و هم درون‌نگری را مبهم و نامعین و فاقد شناخت کامل دانست (کاپلستون، ۱۳۹۸، ص ۳۲۰) و میشل دُ مونتنی (Michel de Montaigne) در کتاب خود مقالات (*Essais*) استدلال‌های باستانی مربوط به شکاکیت، یعنی نسبی بودن تجربه حسی، عدم امکان فائق آمدن عقل بر همین نسبیّت در دستیابی قطعی به حقیقت مطلق، تغییر مداوم هر دو عین و ذهن، نسبی بودن احکام ارزشی و غیره را احیاء کرد (کاپلستون، ۱۳۹۸، ص ۳۱۸).

مونتنی بیش از سایرین در شکاکیت فرورفت. مونتنی با نظر به تغییر نظریه‌ها و اندیشه‌ها، تغییر کیهان‌شناسی قدیمی به کیهان‌شناسی بطلمیوسی و امکان تغییر نظریه بطلمیوسی به واسطه نظریه‌های بعدی همچون نظریه کپرنیکی، در این‌که از طریق علوم به معرفت‌های یقینی دست یابیم تردید کرد. او هرچند دانش را دستاوردی شریف و ارزشمند برای آدمی می‌دانست، ذات اشیاء را دارای طبیعت واحدی به‌شمار نمی‌آورد و آن را قابل شناخت نمی‌دانست (بریه، ۱۳۸۴، ص ۳۳۸).

او دنیای خارج را رها کرد و به دنیای درون روی آورد. او اساس تمیز بین حق و باطل را در درون آدمی دید، اما در درون آدمی نیز هیچ تکیه‌گاهی که از مبانی حق و باطل حکایت داشته باشد ندید. او خود را در فضایی دید که نه از طریق بیرون و نه از طریق درون نمی‌توان به یقین راه یافت. مونتنی راه یقین را وحی الهی دانست و آن را تنها راه یقین به‌شمار آورد (کاپلستون، ۱۳۹۸، ص ۳۱۸).

رنه دکارت (Rene Descartes, 1596-1650) مهم‌ترین اندیشمندی بود که به مقابله با شکاکیت امثال شارون و مونتنی برخاست. کوشش دکارت بر این‌که فلسفه را بر مبنای مطمئن و

صحیحی استوار سازد در ارتباط با همین شکاکیت امثال شارون و مونتینی بود. دکارت ریاضیات را نمونه استدلال یقینی و واضح می‌دانست و از این روی در مقابل مبارزه طلبی شکاکان به ریاضیات روی آورد و شوق آن داشت که به علم مابعدالطبیعه یقین و وضوح مشابهی را ببخشد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۳۳). به نظر می‌رسد که فلسفه دکارت تلاشی در جهت رهایی از شک مونتینی باشد و کتاب گفتار در روش درست راه بردن عقل و جستجوی حقیقت علوم (Discours de la methode pour bien conduire sa raison et cherecher la verité dans les seiances) پاسخی به کتاب مقالات مونتینی باشد. دکارت در کتاب بعدی خود تأملات در فلسفه اولی (Meditations touchant la philosophie premiere) نیز شک دستوری خود را پیش کشید. دکارت دشمن اصلی خود را شکاکیت می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۹۰). غرض اصلی او تحصیل حقیقت فلسفی با استفاده از عقل محض بود و می‌گوید: «شوق این داشتم که خود را یک‌سره وقف جستجوی حقیقت بکنم». هدف او نه کشف حقایق ناپیوسته، بلکه بسط سلسله‌ای از قضایای حقیقی بود که در آن هیچ چیزی که بالذات بدیهی و غیرقابل شک نبود از پیش مفروض گرفته نمی‌شد (همان، ص ۸۸).

دکارت در کتاب قواعد هدایت ذهن (Regles pour la direction de L' esprit) شهود و استدلال را «دو عملی که یقینی‌ترین راه حصول معرفت‌اند» (دکارت، ۱۳۷۲، سوم) معرفی می‌کند. از نظر او ذهن دارای دو عمل اساسی، یعنی شهود و استنتاج است و «از طریق آن‌ها می‌توانیم، بدون هیچ بیم و هراسی، از توهم به معرفت اشیاء راه یابیم» (همان). دکارت روش خود را عبارت از قواعدی برای کاربرد صحیح این دو عمل ذهن می‌داند. از نظر او روش عبارت از مجموعه‌ای از قواعد یقینی و آسان است، به نحوی که هر کسی که آن‌ها را به دقت رعایت کند هرگز آنچه را که غلط است درست تصور نخواهد کرد (همان، چهارم). دکارت روش کلی خود را عبارت از نظم و ترتیب دانسته و قاعده نخست این روش را عبارت از این می‌داند که «هیچ چیزی را که صدق آن به وضوح برای من محرز نشده است به عنوان صادق نپذیرم» (همان، ۱۳۹۶، دوم). چکیده قواعدی که دکارت برای راهبرد عقل در نظر دارد «عبارت از نظم و ترتیب آن چیزهایی است که ذهن، برای این که حقیقتی را کشف کند، باید به آن‌ها توجه داشته باشد. در صورتی می‌توانیم این روش را رعایت کنیم که قضایای پیچیده و مبهم را قدم به قدم به قضایای بسیط‌تر تحویل نماییم و آنگاه با ادراک شهودی از بسیط‌ترین قضایا آغاز کنیم و بکوشیم تا با ردگیری مجدد همان راه و پیگیری همان مراحل، به معرفت همه سایر قضایا صعود کنیم» (همان، ۱۳۷۲، پنجم). این همان روش تجزیه و تحلیل قضایا به اجزاء ریز و ترکیب اجزاء جدید در جهت رسیدن به قضایای جدید است. در روش تحلیل باید قضایای پیچیده و مبهم را قدم به قدم به قضایای بسیط‌تر بازگرداند و هر

یک از مشکلاتی را که می‌باید مورد مذاقه قرار داد به حداکثر اجزاء ممکن و تا حدی که لازم باشد تقسیم ساخت (همان، ۱۳۹۶، دوم). در روش ترکیب باید از ادراک شهودی ساده‌ترین قضایا آغاز کرد و با پیگیری مجدد همان مراحل به معرفت به همه قضایای دیگر راه یافت (همان، ۱۳۷۲، پنجم). دکارت دریافت مبادی اولی را فقط از راه شهود و دریافت نتایج بعید را فقط از راه استنتاج قابل حصول می‌داند، اما در این‌که در استدلال‌های برهانی طولانی از کجا می‌توان به یقینی بودن استنتاج پی برد فاقد توضیحی منطقی است. او هرچند بر اعتبار حافظه تکیه می‌کند و اظهار می‌دارد که با مرور مکرر عمل، استدلال سهم حافظه تقلیل یافته و به ادراکی شهودی از صدق نتایج بعید نزدیک می‌شویم و بدین ترتیب استنتاج را تابع شهود قرار می‌دهد و شهود و استنتاج را همواره دو فعل متفاوت ذهن دانسته است (همان، سوم).

۳-۱. در دوران جدید

شکاکیت دوران جدید شکاکیت هیومی است. دیوید هیوم (David Hume) هرچند به‌عنوان شکاک مشهور نیست، تعالیم فلسفی او در نهایت سر از شکاکیت در می‌آورند. هیوم جریانی را به‌وجود آورد که تا حال حاضر نیز بر بخش اعظم تفکر فلسفی و فلسفه علمی معاصر حاکم است. او جریانی را به‌وجود آورد که می‌توان آن را تحت عنوان «مابعدالطبیعه هیومی» یا «ضدذات‌گرایی» مورد بحث قرار داد. این جریان، هرچند نه تحت عنوان «شکاکیت»، بلکه تحت عنوان «ضدذات‌گرایی» و «ضدواقع‌گرایی» قابل شناسایی است. ذات‌گرایی و ذات‌گرایی جدید در هر دو حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در تقابل با شکاکیت دوران جدید قرار دارند. در اینجا به تقابل این دو جریان در حوزه هستی‌شناسی می‌پردازم.

۲. ضدذات‌گرایی و ذات‌گرایی

ضدذات‌گرایی جریانی است که از زمان نیوتن (Newton, 1642-1727) تا حال حاضر در مغرب‌زمین ادامه دارد. جهان نیوتن جهان اتم‌های در فضای خالی است و از این‌روی این‌که یک شیء چطور بتواند بدون واسطه بر شیء دیگری تأثیر بگذارد امر مرموزی به نظر می‌رسد. نیوتن به خلأ بین اشیاء قائل بود و نمی‌توانست رابطه بین اشیاء را برحسب خود اشیاء و درون آن‌ها توضیح دهد. نیوتن در نامه‌ای که به سال ۱۶۹۲ به بنتلی (Bentley) می‌نویسد تصریح می‌کند «غیرقابل تصور است که ماده بی‌شعور بی‌جان، بدون وساطت چیز دیگری که مادی نیست، بدون رابطه‌ای دوجانبه بر ماده دیگری تأثیر بگذارد یا از آن تأثیر پذیرد؛ همچنان‌که اگر جاذبه ... ذاتی و جبلی در ماده باشد، ماده باید تأثیرگذار یا تأثیرپذیر باشد و این دلیلی است بر این‌که چرا مایلم جاذبه جبلی

را به من نسبت ندهید. این که جاذبه باید فطری، جبلی و ذاتی ماده باشد، به طوری که یک جسم بتواند با فاصله‌ای سراسر خلأ، بدون وساطت چیز دیگری، که بدان وسیله کنش و نیروی آن‌ها بتوانند به یکدیگر انتقال یابند، تأثیر بگذارد، به نظر من به قدری از ابهام بالایی برخوردار است که معتقدم هیچ فردی که در موضوعات فلسفی دارای قوه فکری شایسته‌ای است هیچ‌گاه نمی‌تواند گرفتار آن گردد» (Thayer, 1953, p. 54; Ellis, 2001, P.267). نیوتن اشیاء را دارای قوایی که علیت داشته باشند نمی‌دید و از این روی تأثیر چیزی بر چیز دیگر را نه بر حسب طبایع درونی آن‌ها، بلکه بر حسب قوه علیّ خداوند و ناشی از فرمان الهی دید (Ellis, 2001, p.267).

این که منابع قوه اشیاء در بیرون اشیاء یا در درون اشیاء جایی دارند به تقابل بین نیوتنی‌ها (Newtonians) و لاینیتیسی‌ها رهنمون شد. نیوتن منشأ قوای علیّ اصیل را از عاملیت خداوند می‌دانست، اما لاینیتیسی منشأ قوای علیّ اصیل را در درون اشیاء می‌دانست و آن‌ها را نیروهای زنده (Vires vivae (living forces)) می‌نامید. از نظر نیوتن نیروها در مقام افعال، همواره بر اجسامی که روی آن‌ها تأثیر می‌گذارند وارد می‌شوند و خود ماده به نحو درونی بی‌خاصیت است. از نظر لاینیتیسی خود نیروها قوایی علیّ اند. آن‌ها می‌توانند یا قوای علیّ جبلی، همچون جاذبه باشند، یا می‌توانند قوای علیّ مورد نیاز حرکت باشند و در هر دو وضعیت، آشکار است که نیروها در جهان ماده جای دارند. در طول قرن هجدهم، نزاع بین نیوتنی‌ها و لاینیتیسی‌ها ادامه داشت. نیوتنی‌ها بر این دیدگاه بودند که طبیعت بی‌جان بالذات منفعل است، در مقابل لاینیتیسی‌ها بر این دیدگاه بودند که طبیعت بی‌جان دارای برخی قوای فعال است. مفهوم نیروی زنده در نزد لاینیتیسی‌ها از اهمیتی بنیادین برخوردار بود، اما نیوتنی‌ها آن را کاملاً ردّ می‌کردند و به هر کاری دست می‌زدند که از به‌کارگیری مفهوم نیروی زنده در تبیین‌ها دوری کنند (Laudan, Larry, 1968). تا آخر قرن هجدهم نیوتنی‌ها تصور می‌کردند که برندگان این نزاع هستند. در این نزاع، نیوتن‌گرایی در فلسفه طبیعی پیروز شده بود و همین پیروزی به پیروزی هیوم‌گرایی در مابعدالطبیعه منجر شد. هیوم همانند نیوتن، وجود قوای علیّ در ماده بی‌جان را انکار کرد، اما هیوم برخلاف نیوتن، مفهوم قوه علیّ را که عاملیت الهی و انسانی را شامل بود، بالکل رد کرد. ادعای هیوم بر این بود که قوانین طبیعت نه قوانین، بلکه انتظام‌های کلی اند؛ آن‌ها نه فرمان‌های الهی، بلکه حقایق عمومی بی‌شعورند؛ آن‌ها فقط گزاره‌های کلی راجع به رفتار اشیاء در جهان اند و اگر به نظرمان می‌رسد که علت معلول معمول خود را بالضروره ایجاد می‌کند، رؤیت چنین ضرورتی فقط یک توهم است. هیوم در طبیعت هیچ‌گونه رابطه‌ای ضروری نمی‌دید، جز عادات ذهنی‌ای که در آنان که طبیعت را می‌بینند ایجاد می‌شوند (Ellis, 2001, pp.263-265). با این که در اواخر قرن هجدهم امثال هنری کاوندیش (Henry Cavendish) نظریه دینامیکی

۱۰۱ ذهن

شکاکیت، ضدذات‌گرایی و ذات‌گرایی جدید

گرما را که بر مفهوم لاینیتسی «نیروی زنده» مبتنی بود کشف کرد و از این طریق بر صحت نظریه لاینیتسی «نیروی زنده» مهر تأیید زد، دیدگاه‌های هیوم هنوز هم در سطح وسیعی مورد پذیرش است و عموم فلسفه‌ها و فلسفه علم‌های مابعدنیوتنی انگلیسی‌زبان، از مابعدالطبیعه هیومی تبعیت می‌کنند (Ibid, pp. 7, 294). این‌گونه فلسفه‌ها و فلسفه علم‌ها غالباً در باور عمومی قرن‌های هفدهم و هجدهم به انفعال ذاتی ماده ریشه دارند و الیس بدون لحاظ روند تاریخی، همه آن‌ها را تحت عنوان «هیوم‌گرایی» قرار می‌دهد (Ibid, p.7). او هیوم‌گرایی را مابعدالطبیعه غالب فلسفه انگلیسی - آمریکایی معاصر می‌داند و کوشیده است ضدذات‌گرایی هیومی را در مقابل ذات‌گرایی جدید و ذات‌گرایی علمی خود قرار دهد (Ibid, p. 261).

کتاب **ذات‌گرایی علمی (Scientific Essentialism)** برایان الیس، ضدذات‌گرایی و ذات‌گرایی را از هر کتاب دیگری بهتر توضیح داده است. او مابعدالطبیعه هیومی و هیوم‌گرایی را برابر با ضدذات‌گرایی دیده است. در هستی‌شناسی هیوم، اشیاء دارای خواصی غیرموجهه، یعنی خواص مکانی - زمانی و خواصی موجهه، یعنی خواصی امکانی‌اند و بنیان‌های خواص موجهه در خواص غیرموجهه است. خواص غیرموجهه خواصی‌اند که به مکان و زمان وابسته‌اند و از این‌روی به جای این‌که به قوانین ثابت طبیعت وابسته باشند به قوانین طبیعت غیرثابتی وابسته‌اند که اتفاقاً مورد قبول واقع شده‌اند و می‌توانستند قوانین طبیعت دیگری جایگزین آن‌ها شده و مورد قبول واقع شوند. از این‌روی، خواص موجهه نیز خواصی امکانی‌اند. بر این اساس، اشیاء دارای خواصی نیستند که در سرشت و ذات آن‌ها ریشه داشته و از نوعی ضرورت و علیت حکایت داشته باشند. هیوم بدین ترتیب اشیاء را دارای هیچ‌گونه خواص سرشتی درونی نمی‌داند. خواص سرشتی که گاهی آن‌ها را خواص موجهه نیز می‌نامند عبارت از قوا، استعدادها و گرایش‌های علیّی اشیاء‌اند؛ منتهی هیوم آن‌ها را نه درونی در اشیاء، بلکه قائم به خواص غیرموجهه و قوانین طبیعتی می‌داند که اتفاقاً قوانین طبیعت تلقی شده‌اند و به جای این‌که قوانینی ضروری باشند، ممکن‌اند. با فرض ممکن‌بودن قوانین طبیعت، قوا و استعدادهای علیّی اشیاء نیز ممکن خواهند بود و از این‌روی اشیاء از درون فاقد قوا خواهند بود. در مابعدالطبیعه هیومی، طبیعت ذاتی یک شیء، طبیعتی که تعیین می‌کند آن شیء به انحاء خاصی رفتار بکند قاطعانه رد شده است (Ibid, pp. 44-48)؛ استدلال شده است که قوا، استعدادها و گرایش‌های علیّی اشیاء نمی‌توانند از جمله خواص ذاتی آن‌ها باشند (Ibid, p. 107). قوا، استعدادها و گرایش‌های علیّی اشیاء معمولاً «سرشت‌ها» (dispositions) نامیده شده‌اند (Ibid, p.112)، اما اگر آن‌طور که مابعدالطبیعه هیومی و بیشتر فیلسوفان آن دوران و این دوران بر این دیدگاه‌اند که در طبیعت هیچ قوا، استعدادها و گرایش‌های علیّی وجود ندارند، پس نمی‌توان با رجوع به این‌گونه خواص از سرشت‌های اشیاء سخن گفت (Ibid, p.111)؛

بدین ترتیب اشیاء نه دارای ذات و نه دارای خواص ذاتی و سرشتی خواهند بود.

در مقابل ضدذات‌گرایی، ذات‌گرایی دیدگاهی است که باید کل راه بازگشت به ارسطو را در پیش گرفت تا یک مدافع واقعاً برجسته ذات‌گرایی را پیدا کرد (Ibid, p.1). ارسطو نخستین فیلسوفی است که به نحوی ساختارمند از جوهر اشیاء، یعنی ذات اشیاء، سخن گفت. همان‌طور که پیش‌تر گذشت، ارسطو جوهر اشیاء را برابر با ذات و واقعیت اشیاء می‌دانست (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۰۳۱ الف ۱۸-۱۹). ارسطو جوهرها را به جوهرهای محسوس فناپذیر تحت‌القمر (آب، هوا، خاک و آتش)، جوهر محسوس فناپذیر فوق‌القمر (اثیر) و جوهرهای نامحسوس فناپذیر (نفس و عقل) تقسیم می‌کند. جوهرهای محسوس فناپذیر، هرچند از سردی، گرمی، تری و خشکی ترکیب شده‌اند (Aristotle, 1995, 330 b 22, 330 a 30-b6)، در نهایت بسیط‌اند (Ibid, 330a 30-330 b 31). جوهر محسوس فناپذیر، یعنی اثیر، نیز ازلی و غیرقابل افزایش، کاهش، دگرگونی، و تغییر است (ارسطو، ۱۳۹۰، ۲۷۰ ب ۲۰-۲۴ و ۲۷۰ الف ۳۲ ب ۳)، اما جوهر نامحسوس فناپذیر، یعنی نفس، زنده است (همان، ۱۳۶۹، ۴۱۲ الف ۱۷-۱۸)؛ جوهر زنده‌ای است که به جای این‌که منفعل باشد فعال است و از طریق قوای غذایی، حساسه و ناطقه (همان، ۴۱۴ الف ۳۱-۳۲) به رشد و نمو خود ادامه می‌دهد. عقل آدمی نیز جزوی از نفس است (همان، ۴۱۳ ب ۲۵-۲۷) و به عقل منفعل و فعال تقسیم می‌شود (همان، ۴۳۰ الف ۱۰-۲۵). در ذات‌گرایی ارسطویی اجسام غیرفعال‌اند، اما نفس و عقل فعال‌اند. با وجود این ارسطو و ارسطوئیان بر این باور بودند که جوهر حرکت ندارد (همان، ۱۳۶۳، ۲۲۵ ب ۱۰-۱۱) و تغییر جوهر و خروج شیء از قوه به فعل چیزی جز کون و فساد نیست (همان، ۲۰۱ الف ۱۳-۱۴). این‌ها جواهر یا ذوات اشیاء را تشکیل می‌دهند. ارسطو و ارسطوئیان خواص جواهر، یعنی خواص اشیاء را نیز به خواص ذاتی و خواص عرضی تقسیم ساخته‌اند. خواص ذاتی شیء از فصل شیء حکایت داشته و خواص عرضی‌ای که از ذات جدایی‌ناپذیرند از خاصه یا اعراض غیرمفارق شیء حکایت دارند و با هم، اعراض ذاتیه، یعنی خواص ذاتی شیء را تشکیل می‌دهند (همان، ۱۹۳ ب). از آن‌روی که جوهرها دارای اعراض ذاتیه، یعنی خواص ذاتی‌اند و خواص ذاتی عبارت از فصول اخیر یا اعراض غیرمفارق‌اند و این فصول و اعراض غیرمفارق از ذوات و جوهرها جدایی‌ناپذیرند، خواص ذاتی جوهرهای غیرفعال، یعنی اجسام، خواص ذاتی غیرفعال و خواص ذاتی جوهرهای فعال، یعنی نفس و عقل، خواص ذاتی فعال خواهند بود. ارسطو و ارسطوئیان به دلیل عدم‌رشد علوم تجربی، هیچ‌گاه نتوانستند از طریق تجزیه و ترکیب به شکافت در اجسام راه یافته و به عناصر و ذرات اتمی و زیراتمی اشیاء راه یابند و بر فرایندها و رویدادها و روابط نایستا و پویایی که مابین آن‌ها برقرارند وقوف یابند. همین امر باعث موجب شد که ارسطو و ارسطوئیان در ذات‌گرایی خود از مقولات

۱۰۳

ذهن

شکاکیت، ضدذات‌گرایی و ذات‌گرایی جدید

وجودی، یعنی از ذوات و جوهرها، توضیح‌هایی ایستا و ناپویا به دست دهند و در توضیح پویای آن‌ها ناتوان باشند.

«ذات‌گرایی جدید» دیدگاه جدیدی است که در طی چهل سال اخیر به بار نشسته است و به تعبیر رهبر این جریان برایان الیس روایت جدیدی از ذات‌گرایی قدیم ارسطوی بوده (Ellis, 2002, p.1) و در تقابل کامل با ضدذات‌گرایی مابعدنیوتنی تا حال حاضر، یعنی در تقابل با مابعدالطبیعه هیومی و هیوم‌گرایی قرار دارد (Ellis, 2001, p.261) و بر آن اساس باید کلیه فلسفه‌ها (Ibid, p. 291) و فلسفه علم‌های مابعدنیوتنی تا حال حاضر مغرب‌زمین جهت خود را تغییر دهند. ذات‌گرایی جدید هرچند روایت جدیدی از ذات‌گرایی ارسطویی است، بازگشت به ذات‌گرایی ارسطویی نیست. ذات‌گرایی جدید در اندیشه‌های قرن بیستم و به‌طور مثال در فیزیک کوانتوم و گسست‌های کوانتومی‌ای که در جهان وجود دارند ریشه دارد (Ibid, p.2). طبق ذات‌گرایی جدید، اشیاء دارای ذوات و خواص ذاتی اند. مجموعه خواص یا ساختارهایی که طبیعت افراد را تعیین و تحدید می‌کنند مجموعه خواصی اند که خواص ذاتی نوع نامیده می‌شوند و با هم چیزی را تشکیل می‌دهند که به ذات واقعی نوع مشهور است (Ibid, p.22). ذات‌گرایی جدید به یاری علوم تجربی جدید و تجزیه و ترکیب‌های فیزیکی دریافته است که ذوات و خواص ذاتی اشیاء صرف ذوات و خواص ذاتی جوهری و ایستا نیستند، بلکه اشیاء علاوه بر ذوات و خواص ذاتی جوهری، دارای ذوات و خواص ذاتی رویدادی، فرایندی، خاصیتی و ساختاری یا رابطه‌ای‌اند و از این طریق در درون خود دارای سرشت‌ها، یعنی قوا، استعدادها، و گرایش‌های علیّی زیادی هستند که از طریق آن‌ها می‌توانند به تجزیه و ترکیب‌های بی‌شماری در میان خود و با دیگران راه یابند.

ضدذات‌گرایی مابعدنیوتنی تا حال حاضر، یعنی عموم فلسفه‌ها و فلسفه علم‌های مابعدنیوتنی تا حال حاضر مغرب‌زمین، به ذات و خواص ذاتی داشتن اشیاء باور نداشت. همین امر باعث آن بود که به علیّت و ضرورت واقعی بین اشیاء نیز باور نداشته باشد. همچون ذات‌گرایی قدیم، در ذات‌گرایی جدید بین ذوات واقعی و ذوات اسمی و به تبع آن، بین ضرورت واقعی یا طبق واقع (de facto) و ضرورت اسمی یا طبق قول (de dicto) فرق گذاشته شده است. ذوات واقعی ذواتی هستند که در واقع و طبق واقع وجود دارند، در تطابق با واقع خارجی‌اند، با تحقیق تجربی قابل شناسایی‌اند و مستقل از زبان وجود دارند. ذوات اسمی ذواتی هستند که نه در تطابق با واقع خارجی، بلکه در تطابق با تعریف و قراردادی که از آن‌ها داریم قرار دارند و طبق قول و اعتبار ما انسان‌ها وجود دارند. بر همین اساس است که ذات‌گرایی جدید اشیاء و حقایق واقعی و خارجی و قوانین طبیعت حاکم بر آن‌ها را دارای ضرورت‌های مابعدالطبیعی و واقعی و حقایق اعتباری و قوانین حاکم بر آن‌ها را دارای ضرورت‌های اعتباری، طبق تعریف، طبق قرارداد و تحلیل می‌داند

(Ibid, pp. 32-33)، اما ضدذات‌گرایی به دلیل عدم‌باور به ذات و خواص ذاتی، علاوه بر حقایق اعتباری، اشیاء و حقایق واقعی و خارجی را نیز دارای ضرورت واقعی و طبق واقع ندانسته است. ضدذات‌گرایی اعم از امثال هیومی‌ها و قراردادگرایان، به ضرورت طبیعی باور ندارند و نمی‌توانند بپذیرند که ضرورت دارای ریشه‌ای واقعی در طبیعت است؛ زیرا نظر آنان بر این نیست که در جهان ضرورت‌هایی حقیقی (یعنی مابعدالطبیعی و طبق واقع) وجود داشته باشند. تصور آنان بر این است که همه ضرورت‌ها طبق قول و اعتبارند و بنابراین از قراردادهای زبانی سرچشمه می‌گیرند (Ibid, p.43).

۳. ضدواقع‌گرایی و واقع‌گرایی

ضدذات‌گرایی هیومی منشأ اصلی ضدواقع‌گرایی هیومی است. هیوم با عدم‌پذیرش ذات و خواص ذاتی اشیاء به این فکر دامن زد که اشیاء دارای ضرورت و رابطه‌ای ضروری نیستند و از این روی قوانین طبیعت حاکم بر آن‌ها نیز فاقد ضرورت‌اند. نظریه هیوم راجع به قوانین طبیعت به نظریه انتظام (Regularity theory) شهرت یافته است. الیس توضیح می‌دهد که از نظر هیوم، قوانین طبیعت قوانین علی‌اند و قوانین علی دقیقاً نوعی انتظامی‌اند. آن‌ها ضروری نیستند، جز به این معنا که احساس می‌کنیم آن‌ها ضروری‌اند. با ظهور علت، تحت تجربه‌ای اعتیادآور، انتظار معلول را داریم. به نظر می‌رسد که معلول حاصل علت است و بنابراین علت ضرورت‌بخش معلول است، اما واقعیت این است که ضروری‌سازی فقط پنداری است که به واسطه این‌که انتظار معلول را داریم ایجاد می‌شود. هیوم بر این باور است که در عالم واقع ضرورت وجود ندارد (Ibid, p. 211). از نظر الیس شخص هیومی نمی‌تواند از قوای علی دارای برداشتی باشد که انتظار می‌رود؛ زیرا او از منظر یک هیومی، به چیزی که رابطه ضروری بین رویدادها باشد باور ندارد (Ibid).

هیوم رابطه ضروری بین رویدادها را در کل عالم طبیعت انکار می‌کرد، اما حتی بیشتر فیلسوفانی که از جهات دیگری از هیوم‌گرایی دفاع می‌کردند در مورد توضیح هیوم از ضرورت طبیعی و انکار آن ناخشنود بودند؛ زیرا از نظر آنان برای این‌که چیزی علت چیز دیگری باشد کافی نیست که بگوییم هرگاه الف روی دهد ب روی خواهد داد؛ زیرا صادق بودن این سخن فقط می‌تواند شانس باشد. از نظر آنان، برای این‌که چیزی علت چیز دیگری باشد باید چیز نخست به معنایی باعث ایجاد چیز دوم باشد، به طوری که اگر بنا است شرایط نوع الف واقع شود باید رویداد نوع ب روی دهد (Ibid). این‌گونه فیلسوفان نتوانستند توضیح هیوم از رابطه علیت را بپذیرند و از این روی به تدریج توضیح هیوم از قوانین طبیعت را نیز کنار گذاشتند. با وجود این، در

دو قرن اخیر، کشف ذرات اتمی و تفکیک بین اشیاء مشاهده‌پذیر و اشیاء مشاهده‌ناپذیر، بیشتر فیلسوفان و فیلسوفان علم را به ناواقع‌گرایی بیشتری رهنمون شده است.

اشیاء مشاهده‌پذیر اشیائی هستند که با چشم غیر مسلح قابل مشاهده‌اند. اشیاء مشاهده‌ناپذیر اشیائی هستند که با چشم غیر مسلح مشاهده‌پذیر نیستند و یا از طریق میکروسکوپ‌ها و یا از طریق آثاری که در آزمایشگاه‌ها قابل مشاهده‌اند مورد مشاهده واقع می‌شوند. ذرات ریز همچون ذرات زیراتمی، ذرات اتمی، عناصر اولیه، مولکول‌ها و ویروس‌ها از جمله اشیاء مشاهده‌ناپذیرند. در دو قرن اخیر با کشف این‌گونه اشیاء مشاهده‌ناپذیر، دو دیدگاه در مقابل هم قرار گرفتند. واقع‌گرایان این‌گونه اشیاء مشاهده‌ناپذیر را نیز اشیائی واقعی می‌دانستند، اما ضدواقع‌گرایان این‌گونه اشیاء مشاهده‌ناپذیر را غیر واقعی می‌دانستند. واقع‌گرایان می‌گویند هنگامی که به‌طور مثال فیزیکدانان درباره الکترون یا سایر ذرات نظریه‌هایی مطرح می‌سازند در واقع می‌کوشند از جهان ذرات توصیف صادقی به‌دست دهند. ضدواقع‌گرایان می‌گویند این‌گونه ذرات وجود واقعی ندارند و از این‌روی توصیف فیزیکدانان از این‌گونه ذرات چیزی جز «افسانه‌های مفید» (convenient fictions) نیستند. بر همین اساس است که ضدواقع‌گرایانی همچون آنری پوانکاره (Henri Poincare) و ارنست ماخ (Ernest Mach) از این دیدگاه دفاع کرده‌اند که بیشتر بنیادین‌ترین قوانین طبیعت نه صرف تعمیم‌های تجربی، آن‌گونه که هیوم تصور کرده بود، بلکه قراردادهایی هستند که به‌دلیل قراردادشان در بنیاد نهادن و نظام‌دادن به تجربه مورد پذیرش واقع شده‌اند. نظر آنان بر این بود که نمی‌توان این‌گونه قوانین را به‌نحو تجربی اثبات یا رد کرد؛ زیرا آن‌ها نه قوانین تجربی، بلکه قراردادهایی هستند که به‌دلیل سودمندی‌شان در مقام مؤلفه‌های سازنده نظریه‌ها مورد پذیرش واقع شده‌اند (Ibid, p.213).

اما این دیدگاه قراردادگرایانه با مشکلاتی جدی روبه‌رو است. به‌طور مثال، بسیاری از قوانین پایه‌ای، همچون قانون بقا انرژی را نمی‌توان قانونی قراردادگرایانه تلقی کرد. از سوی دیگر، قراردادگرایان از این‌که چرا برخی «قراردادها» از برخی دیگر بسیار موفقیت‌آمیز و بسیار بهترند، نمی‌توانند توضیح رضایت‌بخشی به‌دست دهند؛ به‌طور مثال اگر قوانین طبیعت فقط قرارداد باشند، نمی‌توان این حقیقت را در مورد قراردادهایی که پذیرفته‌ایم غالباً جایگزین‌های قابل‌قبولی وجود ندارند، توضیح داد. همین‌طور اگر ضرورت داشتن قوانین، فقط ضرورت طبق قرارداد و طبق تعریف باشد، به‌جای این‌که در واقعیت ریشه داشته باشند در قراردادهای زبانی ریشه خواهند داشت (Ibid, pp. 214-215).

نظریه‌های هیومی و قراردادگرایانه راجع به قوانین طبیعت نتوانستند مورد قبول واقع شوند. بیشتر فیلسوفان بعدی راجع به ضرورت قوانین طبیعت به‌دنبال پایه‌ای واقع‌گرایانه رفته‌اند. آنان به‌دنبال این

بودند که قوانین طبیعت را برحسب ضرورت‌های واقعی‌ای که در طبیعت وجود دارند توضیح دهند. تعدادی از آنان همچون درتسکی (Dretske)، تولی (Tooley)، آرمسترانگ (Armstrong) و کارول (Carroll) درحالی‌که تحت تأثیر دیدگاه‌های هیومی هستند، کوشیده‌اند قوانین طبیعت را از سویی ضروری و از سوی دیگر ممکن بدانند و در نهایت از این دیدگاه دفاع کنند که ضرورت طبیعی نوعی آمیزش بین امکان و ضرورت است و ازاین‌روی قوانین طبیعت به معنایی در یک سطح ممکن و به معنای دیگری در سطح دیگری ضروری‌اند. در واقع آنان به دنبال تلفیق نظریه ضرورت ارسطویی و نظریه امکان هیومی‌اند، اما چنین کاری غیرممکن است؛ زیرا نمی‌توان بین نظریه ضروری‌سازی طبیعی ارسطو و امکانی‌سازی طبیعی هیوم جمع کرد و جمع بین این دو جمع بین نقیضین است (Psillos, 2002, pp. 159-172; Ibid, pp. 215-216). تعدادی از فیلسوفان بعدی نیز کوشیده‌اند دیدگاه هیومی را بالکل رها کرده و قوانین طبیعت را از نظر مابعدالطبیعی کاملاً ضروری بدانند. الدر (Elder) قوانین طبیعت را دارای «ضرورتی کاملاً مستحکم» به‌شمار آورد، اسویر (Swoyer) «قوانین طبیعت را قوانین ضروری حاکی از روابط بین خواص» دانست و کریپکی این‌همانی آب با H_2O را، مادامی‌که صادق باشند، از ضرورتی مابعدالطبیعی برخوردار دید. با این فرض که قوانین طبیعت ضرورت مابعدالطبیعی داشته باشند، باید پذیرفت که قوانین طبیعت در واقعیت خارجی ریشه دارند و قوانین طبیعت از واقعیت‌های خارجی حکایت دارند.

الیس، بیگلو و لیرز از جمله فیلسوفان متأخری هستند که بیش از پیش کوشیدند این ادعا را که قوانین طبیعت در واقعیت‌های خارجی ریشه دارند و از ضرورت مابعدالطبیعی برخوردارند مورد پژوهش و استدلال قرار دهند. آنان از نوعی «ذات‌گرایی سرشتی» دفاع کرده‌اند. از نظر آنان، افراد در چهارچوب انواع طبیعی مورد بحث قرار می‌گیرند. انواع طبیعی دارای ذواتی سرشتی‌اند؛ یعنی دارای قوا، استعدادها و گرایش‌های علی‌ای هستند که ذات و خواص ذاتی آن‌ها را تشکیل داده و از قوانین طبیعت حاکم بر آن‌ها حکایت دارند. به‌طور مثال، آب قوه علی و ذاتی حل کردن نمک را دارد و به‌سبب این قوه است که در جهان واقعی نمک را حل می‌کند. ازاین‌روی این‌که آب نمک را حل می‌کند حقیقتی ضروری است. بر این اساس قوانین طبیعت از نظر وجودی به طبایع ذاتی (ذوات) انواع طبیعی وابسته‌اند و ازاین‌روی که انواع طبیعی ذاتاً همان چیزهایی‌اند که هستند؛ بنابراین تمایل دارند به شیوه خاصی که دارند رفتار کنند و قوانین علی‌ای که به‌بار می‌آورند، قوانین ثابت و مدام خواهند بود (Ellis, 2001, pp. 215-216; Psillos, 2002, pp. 173-174).

۱۰۷

ذهن

شکاکیت، ضدذات‌گرایی و ذات‌گرایی جدید

نتیجه

شکاکیت هم در دوران قدیم، هم در دوران میانه و هم در دوران جدید وجود داشته و دارد. شکاکیت دوران جدید، با انکار صریح ذات و خواص ذاتی اشیاء، قوه اشیاء بر تأثیرگذاری و علیت و ضرورت داشتن آن‌ها، به ضدذات‌گرایی و ضدواقع‌گرایی رهنمون شده است. ذات‌گرایی و ذات‌گرایی جدید در تقابل با شکاکیت دوران معاصر و ضدذات‌گرایی و ضدواقع‌گرایی آن قرار دارند. ذات‌گرایی و ذات‌گرایی جدید با پذیرش ذات و خواص ذاتی اشیاء، منشأ اثر بودن خواص ذاتی اشیاء و علیت و ضرورت داشتن آن‌ها، مسیرهای جدیدی را به روی واقع‌گرایی هموار کرده است. در اینجا هرچند به تقابل این دو جریان در عرصه هستی‌شناسی پرداخته شده است، آن دو به تبع هستی‌شناسی، در معرفت‌شناسی نیز در تقابل با هم خواهند بود. بحث از تقابل آن دو در عرصه معرفت‌شناسی مجال دیگری را می‌طلبد و آن را در مقالات دیگر خود تحت عنوان «نقادی ضدواقع‌گرایی راجع به واقع و معرفت به واقع» و «نقادی ضدواقع‌گرایی راجع به صدق و توجیه» مورد بحث قرار داده‌ام.

۱۰۸
ذهن

منابع و مأخذ

۱. ارسطو (۱۳۷۸). ارگانون، ترجمه شمس‌الدین ادیب سلطانی، ج ۱، تهران: انتشارات نگاه.
۲. ایس، برایان، ذات‌گرایی علمی، ترجمه ابراهیم دادجو، ج ۱۴۰۳، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. دکارت، رنه (۱۳۷۲). قواعد هدایت ذهن، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۴. دکارت، رنه (۱۳۹۶). گفتار در روش، محمدعلی فروغی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. کاپلستون، فردریک (۱۳۹۸). تاریخ فلسفه، ترجمه، پژوهش و ویرایش علمی ابراهیم دادجو، ج ۳، چ ۳، تهران: انتشارات سروش.
۶. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، چ ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. ارسطو (۱۳۹۰). درباره آسمان، ترجمه اسماعیل سعادت، چ ۲، تهران: هرمس.
۸. ارسطو (۱۳۶۹). درباره نفس، ترجمه علی‌مراد داودی، چ ۳، تهران: انتشارات حکمت.
۹. ارسطو (۱۳۶۳). طبیعیات، ترجمه مهدی فرشاد، تهران: امیرکبیر.
۱۰. ارسطو (۱۳۸۵). متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چ ۴، تهران: انتشارات حکمت.
۱۱. بریه، امیل (۱۳۸۴). تاریخ فلسفه، قرون وسطی و دوره جدید. ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
۱۲. پوپر، کارل (۱۳۷۴). شناخت عینی، ترجمه احمد آرام، چ ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. پوپر، کارل (۱۳۷۴). منطق اکتشاف علمی، ترجمه حسین کمالی، انتشارات علمی و فرهنگی.
14. Annas, Julia (1976). *Aristotle's Metaphysics Books M and N*, Introduction, translation and notes, Clarendon Aristotle Series, Oxford.
15. Aristotle (1995). *The Complete Works of Aristotle*, edited by Jonan Barnes, Two Vols., Princetonn University Press.
16. Craig, Edward, General ed. (1998). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge.
17. Edwards, Paul (1967). *The Encyclopedia of Philosophy*, editor in chief, London: MacMillan Publishing.
18. Ellis, Brian (2001). *Scientific Essentialism*, Cambridge.
19. Ellis, Brian (2002). *The Philosophy of Nature*, *Acumen*.
20. Guthrie, W. K. C. (1988). *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press.
21. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999). *Lectures on the History of Philosophy*, 3 volumes, England: Thoemmes Press.
22. Laudan, Larry (1968). "The Vis Viva Controversy: A Postmortem", *Isis* 59, pp. 131-143.
23. Plato (1961). *Theaetetus*, in *The Collected Dialogues of Plato*, Bollingen Series, Pantheon Books, pp. 845-919.
24. Pojman, Louis, P., ed (1993). *Theory of Knowledge, Classical and Contemporary Reading*, California: Wadworth Publishing Company.
25. Psillos, Stathis (2002). *Causation and Explanation*, *Acumen*.
26. Thayer, H.S. (1953). *Newton's Philosophy of Nature*, New York: Hafner.



A Comparative Critique of Reductive Physicalism: Putnam's Multiple Realizability vs. Dennett's Evolutionary Functionalism

Zeynab Arab Mistani¹ 

1. PhD Graduate, Department of Philosophy, Sanandaj Branch, Islamic Azad University, Sanandaj, Iran.

E-mail: zeanab.arab@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
2025/06/02
Received in
revised form
2025/12/11
Accepted
2025/10/15
Published online
2025/12/23

Keywords:
*Reductive
Physicalism,
Multiple-
Realizability-
Evolutionary
Functionalism,
Cognitive Science,
Artificial
Intelligence,
Neural Plasticity,
Technology Ethics.*

ABSTRACT

This study presents a comparative critique of reductive physicalism by analyzing Hilary Putnam's multiple realizability and Daniel Dennett's evolutionary functionalism, examining the limitations of reducing mental states to specific neural processes. Employing conceptual and textual analysis of key works by Putnam and Dennett, the research utilizes logical reasoning, textual interpretation, and critical synthesis to evaluate their critiques of type-identity theory and advocacy for functionalism. Findings demonstrate that Putnam's multiple realizability challenges reductive physicalism by emphasizing the potential for mental states, such as pain, to be realized across diverse physical substrates, while Dennett's multilevel framework integrates evolutionary, computational, and behavioral processes to contest reductive approaches. The study proposes an innovative framework, "multiple-realizability-evolutionary functionalism," which combines Putnam's semantic flexibility with Dennett's evolutionary dynamics, redefining the mind-body relationship as an interdisciplinary model. Supported by empirical evidence, such as neural plasticity, reinforcement learning algorithms, and brain-computer interfaces, this framework offers applications in cognitive science, artificial intelligence, and technology ethics. Future research should investigate the explanatory mechanisms of mental states across diverse substrates and the ethical implications of adaptive AI systems.

Cite this article: ArabMistani, Z. (2025). A Comparative Critique of Reductive Physicalism: Putnam's Multiple Realizability vs. Dennett's Evolutionary Functionalism, *Zehn*, 26 (4), 111-141.
<https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2062484.2121>



©The Author(s). **Publisher:** Research Institute for Islamic Culture and Thought
DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2062484.2121>

Extended Abstract

Introduction

Reductive physicalism, a central doctrine in the philosophy of mind, contends that mental states—such as pain, belief, or intention—are entirely reducible to specific neural processes, thus preserving the causal closure of the physical world (Kim, 2005; Smart, 1959). However, this type-identity theory fails to capture the functional, semantic, and contextual complexities of mental phenomena. Hilary Putnam’s multiple realizability thesis challenges this view by arguing that mental states can be instantiated across a wide range of substrates—from human brains to silicon-based AI—thereby rejecting neural-specific identities (Putnam, 1967). Complementing this, Daniel Dennett’s evolutionary functionalism introduces a multilevel framework that integrates evolutionary adaptation, computation, and behavior, critiquing reductionism for its neglect of emergent interactions in consciousness (Dennett, 1991, 1995).

This study offers a comparative critique of these perspectives, synthesizing Putnam’s emphasis on semantic flexibility with Dennett’s evolutionary framework to propose “multiple-realizability-evolutionary functionalism.” This new synthesis reconceives the mind-body relationship as an adaptive, interdisciplinary pattern. It addresses classic challenges such as Kim’s causal pairing problem and Chalmers’ hard problem of consciousness (Chalmers, 1996; Kim, 2005), while exploring applications in cognitive science, AI, and ethics (e.g., neural plasticity, brain-computer interfaces). In the context of Iranian philosophy, where physicalism discourse is underdeveloped (Samadiyeh & Fazelzadeh, 2022), this approach fills a significant gap by integrating evolutionary considerations previously absent from analyses of Putnam.

Methods

This study employs a theoretical methodology, combining conceptual and textual analysis of foundational texts by Putnam (1967, 1981) and Dennett (1987, 1991, 1995). Logical argumentation, interpretive exegesis, and critical synthesis are used to evaluate their critiques of type-identity theory and their respective functionalist defenses. The analysis proceeds along three axes: (1) conceptual argumentation, examining Putnam’s multiple realizability through semantic externalism and functional roles, alongside Dennett’s intentional stance and predictive processing; (2) textual interpretation, reconstructing central concepts such as Putnam’s functional definition of mental states and Dennett’s tri-level (physical, algorithmic, implementational) model; and (3) critical synthesis, charting points of convergence (e.g., rejection of neural specificity), divergence (e.g., semantic versus computational-evolutionary focus), and hybrid potential.





Secondary critiques (Kim, 2005; Chalmers, 1996; Searle, 1992; Block, 1978) are incorporated to provide counterarguments, supplemented by empirical insights from neuroscience (e.g., cephalopod neural plasticity; Crook et al., 2021), computational models (e.g., reinforcement learning; Sutton & Barto, 2018), and AI (e.g., BCIs; Lebedev & Nicolelis, 2017). Linguistic analysis of terms such as “pain” and “belief” demonstrates their substrate-independent semantics. Limitations include the absence of empirical testing; future work could incorporate simulations (e.g., Blue Brain; Markram, 2006) and neurocognitive studies. This interpretive approach enables rigorous philosophical analysis with interdisciplinary relevance for cognitive science and AI ethics.

Results

The analysis demonstrates that both Putnam’s multiple realizability and Dennett’s evolutionary functionalism provide robust challenges to reductive physicalism, each via distinct yet complementary routes. Putnam’s framework shows that mental states, such as pain, are not confined to particular neural architectures (e.g., C-fibers in humans) but are defined by their functional roles—patterns of inputs (stimuli), outputs (behaviors), and internal relations (e.g., pain’s connection to fear)—and can be realized in diverse substrates, including octopus neural networks and artificial circuits (Putnam, 1967, p. 40). Cephalopod studies support this: octopuses display pain-like avoidance via decentralized neurons, confirming substrate pluralism without type-identity (Crook et al., 2021). Putnam’s semantic realism further argues that mental terms derive meaning from externalist contexts (social, cultural), aligning with Burge’s origins of objectivity (Burge, 2010) and supporting realization in AI systems (LeCun et al., 2015). Dennett’s multilevel functionalism, by contrast, resists reductionism by conceptualizing consciousness as an emergent phenomenon shaped by evolutionary pressures, computational algorithms, and behavioral strategies, rather than isolated neural events (Dennett, 1991). His intentional stance interprets mental states as predictive heuristics for adaptive behavior, consistent with predictive processing theories (Clark, 2013) and reinforcement learning in robotics (Raibert et al., 2021). Neuroimaging evidence supports this: activity in the prefrontal cortex during threat prediction mirrors Dennett’s integration of physical, algorithmic, and personal levels (Friston et al., 2017).

Critical synthesis reveals both theorists converge on functionalist anti-reductionism—eschewing type-identity for role-based definitions—but diverge in focus: Putnam prioritizes semantic flexibility, Dennett evolutionary-computational dynamics. Remaining challenges include Kim’s causal pairing problem, which questions the efficacy of multiple realizability

under physical closure (Kim, 2005), and Searle’s and Chalmers’ critiques regarding qualia (Searle, 1992; Chalmers, 1996). Responses are notable: Putnam appeals to supervenience for causal efficacy without reduction (Davidson, 1970), while Dennett reframes qualia as illusory constructs emergent from predictive hierarchies.

The proposed “multiple-realizability-evolutionary functionalism” synthesizes these strengths: (1) substrate flexibility for widespread realization; (2) multilevel interactions spanning neural, computational, and behavioral domains; and (3) evolutionary adaptability, including natural selection analogs in AI. Empirical foundations include Kandel’s research on synaptic plasticity in *Aplysia* (Kandel, 2001) and AlphaGo’s deep learning capabilities (Silver et al., 2016), illustrating mental state realization beyond biology. Comparative analysis delineates theoretical bases, critiques, and implications, with applications ranging from AI ethics (e.g., empathetic robots such as Pepper; Pandey & Gelin, 2018) to BCIs for neuroprosthetics (Lebedev & Nicolelis, 2017). This framework improves upon traditional functionalism (Fodor, 1981) by integrating evolutionary mechanisms and surpasses non-reductive physicalism (Davidson, 1970) through dynamic, interdisciplinary applicability.


Conclusion

This comparative critique establishes that Putnam’s multiple realizability and Dennett’s evolutionary functionalism together dismantle reductive physicalism’s neural chauvinism, paving the way for a unified “multiple-realizability-evolutionary functionalism” that reconceives the mind-body relationship as an emergent, interdisciplinary nexus. Theoretically, it addresses key objections—resolving causal pairing via functional supervenience and reconciling qualia through predictive emergence—while practically informing technologies such as adaptive AI and ethical neuroengineering. By transcending disciplinary boundaries, this framework not only critiques reductionism but also advances consciousness studies, AI development, and technology ethics. Future research should empirically test causal mechanisms across substrates (e.g., through Blue Brain simulations) and examine the ethical implications of quasi-conscious systems, fostering responsible innovation in the age of neurotechnology.





نقدی تطبیقی بر فیزیکیسم کاهشی: چندواقعیت‌پذیری پاتنم در برابر کارکردگرایی تکاملی دنت

زینب عرب‌میستانی 

zeanab.arab@yahoo.com

۱. دانش‌آموخته دکتری گروه فلسفه واحد سنندج دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران.

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۳/۱۲

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۹/۲۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۷/۲۳

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

فیزیکیسم تقلیل‌گرا،

کارکردگرایی

چندواقعیتی-تکاملی، علوم

شناختی، هوش مصنوعی،

پلاستیسیته عصبی، اخلاق

فناوری.

این پژوهش به نقد تطبیقی فیزیکیسم تقلیل‌گرا از طریق تحلیل نظریه چندواقعیت‌پذیری هیلاری پاتنم و کارکردگرایی تکاملی دانیل دنت پرداخته و محدودیت‌های تقلیل‌حالت‌های ذهنی به فرایندهای عصبی خاص را بررسی می‌کند. این مطالعه با بهره‌گیری از تحلیل مفهومی و متنی آثار کلیدی این دو فیلسوف، از استدلال منطقی، تفسیر متنی و تلفیق انتقادی برای ارزیابی نقدهای آن‌ها بر نظریه این‌همانی نوعی و دفاع از کارکردگرایی استفاده می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهند که چندواقعیت‌پذیری پاتنم با تأکید بر امکان تحقق حالت‌های ذهنی، مانند درد، در بسترهای فیزیکی متنوع و چارچوب چندسطحی دنت با یکپارچه‌سازی فرایندهای تکاملی، محاسباتی و رفتاری، فیزیکیسم تقلیل‌گرا را به چالش می‌کشند. این پژوهش چارچوبی نوآورانه تحت عنوان «کارکردگرایی چندواقعیتی-تکاملی» پیشنهاد می‌دهد که انعطاف‌پذیری معنایی پاتنم و دینامیک‌های تکاملی دنت را تلفیق کرده و رابطه ذهن-بدن را به‌صورت یک مدل میان‌رشته‌ای بازتعریف می‌کند. این چارچوب با شواهد تجربی مانند پلاستیسیته عصبی، الگوریتم‌های یادگیری تقویتی و رابط‌های مغز-کامپیوتر پشتیبانی شده و کاربردهایی در علوم شناختی، هوش مصنوعی و اخلاق فناوری دارد. تحقیقات آینده می‌تواند مکانیزم‌های توضیحی حالت‌های ذهنی را در بسترهای متنوع و پیامدهای اخلاقی سیستم‌های هوش مصنوعی با رفتارهای سازگار را کاوش کنند.

استناد: عرب‌میستانی، زینب (۱۴۰۴). نقدی تطبیقی بر فیزیکیسم کاهشی: چندواقعیت‌پذیری پاتنم در برابر کارکردگرایی تکاملی دنت،

<https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2062484.2121>

ذهن، ۲۶، (۴)، ۱۱۱-۱۴۱.

© نویسنده‌گان. ناشر: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2062484.2121>



مقدمه

فیزیکالیسم تقلیل‌گرا، به‌عنوان دیدگاهی برجسته در فلسفه ذهن، ادعا می‌کند که حالت‌های ذهنی مانند درد، باور یا قصد به‌طور کامل به فرایندهای عصبی خاص قابل تقلیل‌اند. با این حال، این دیدگاه در تبیین پیچیدگی‌های کارکردی، معنایی و زمینه‌ای پدیده‌های ذهنی با چالش‌های اساسی مواجه است (Kim, 2005; Smart, 1959). هیلاری پاتنم با نظریه چندواقعیت‌پذیری استدلال می‌کند که حالت‌های ذهنی می‌توانند در بسترهای فیزیکی متنوع، از مغز انسان و حیوانات گرفته تا سیستم‌های مصنوعی مبتنی بر سیلیکون، تحقق یابند و نظریه این‌همانی نوعی که هر حالت ذهنی را به یک پیکربندی عصبی خاص مرتبط می‌داند، رد می‌کند (Putnam, 1967). دانیل دنت نیز با چارچوب چندسطحی خود که فرایندهای تکاملی، محاسباتی و رفتاری را یکپارچه می‌سازد، فیزیکالیسم تقلیل‌گرا را به‌دلیل ناتوانی در توضیح تعاملات پویای این سطوح نقد می‌کند (Dennett, 1991). اهمیت این پژوهش در ارائه چارچوبی میان‌رشته‌ای برای بازتعریف رابطه ذهن-بدن نهفته است که نه تنها محدودیت‌های فیزیکالیسم تقلیل‌گرا را به چالش می‌کشد، بلکه با پیوند فلسفه ذهن و فناوری‌های شناختی، راه را برای پیشرفت‌های نظری و عملی در علوم شناختی و اخلاق فناوری هموار می‌سازد.

این پژوهش با تحلیل مفهومی و متنی آثار کلیدی پاتنم (۱۹۶۷، ۱۹۸۱) و دنت (۱۹۸۷، ۱۹۹۱، ۱۹۹۵)، به نقد فیزیکالیسم تقلیل‌گرا پرداخته و چارچوبی نوآورانه تحت عنوان «کارکردگرایی چندواقعیتی-تکاملی» پیشنهاد می‌دهد. این چارچوب، انعطاف‌پذیری معنایی پاتنم را با دینامیک‌های تکاملی و محاسباتی دنت تلفیق کرده و رابطه ذهن-بدن را به‌صورت یک مدل میان‌رشته‌ای بازتعریف می‌کند. این مدل نه تنها به نقدهای فلسفی مانند مشکل جفت‌سازی علی (Kim, 2005) یا مسئله دشوار آگاهی (Chalmers, 1996) پاسخ می‌دهد، بلکه کاربردهای عملی ملموسی در طراحی فناوری‌های شناختی ارائه می‌کند، از جمله ربات‌های اجتماعی با رفتارهای شبه‌عاطفی (Pandey & Gelin, 2018) و رابط‌های مغز-کامپیوتر (BCI) برای کنترل پروتزهای رباتیک (Lebedev & Nicolelis, 2017). این پیوند میان نظریه و عمل، چارچوب پیشنهادی را به‌عنوان راهنمایی برای پیشرفت در علوم شناختی، هوش مصنوعی و اخلاق فناوری برجسته می‌سازد. برای تقویت تحلیل‌های نظری، روش‌های مکمل مانند شبیه‌سازی‌های محاسباتی (مانند پروژه Blue Brain) و آزمایش‌های عصب‌شناختی پیشنهاد می‌شوند تا ادعاهای نظری در بسترهای تجربی اعتبارسنجی شوند. در سطح بین‌المللی، پژوهش‌های گسترده‌ای در حوزه فلسفه ذهن، به‌ویژه در نقد فیزیکالیسم تقلیل‌گرا، توسط فیلسوفانی مانند پاتنم، دنت، کیم و

چالمرز انجام شده است، اما تلفیق چندواقعیت‌پذیری و کارکردگرایی تکاملی مورد توجه قرار نگرفته است. پژوهش‌هایی مانند مقاله بچتل و موندیل (۱۹۹۹) در «بازنگری چندواقعیت‌پذیری: پیوند حالات شناختی و عصبی» (Bechtel & Mundale, 1999) شواهد علیه استقلال کامل روان‌شناسی از علوم اعصاب را بررسی کرده و کائو (۲۰۲۲) در «چندواقعیت‌پذیری و روح کارکردگرایی» (Cao, 2022) محدودیت‌های چندواقعیت‌پذیری در علوم شناختی را کاوش کرده است. در ایران، پژوهش‌های نسبتاً کمی در حوزه تقلیل‌گرایی انجام شده و تنها در یک مقاله به هیلاری پاتنم و رد فیزیکیالیسم پرداخته شده است. صمدیه و فاضل‌زاده (۱۳۹۹) در پژوهش خود با عنوان «تبیین ماهیت حالات ذهنی در آراء و اندیشه‌های هیلاری پاتنم؛ از رد فیزیکیالیسم تا نقد کارکردگرایی» به نقد فیزیکیالیسم و کارکردگرایی پرداخته‌اند، اما در هیچ پژوهشی به‌طور خاص به نقد تطبیقی فیزیکیالیسم کاهشی از منظر فلاسفه پرداخته نشده است. این پژوهش با ارائه نقد تطبیقی و چارچوب کاملاً جدید «کارکردگرایی چندواقعیتی-تکاملی»، نه تنها به نقدهای فلسفی پاسخ می‌دهد، بلکه کاربردهای عملی در طراحی سیستم‌های شناختی و تدوین سیاست‌های اخلاقی فناوری ارائه می‌کند. این پژوهش با ارائه یک مدل یکپارچه، نه تنها محدودیت‌های فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا را به چالش می‌کشد، بلکه پرسش‌های جدیدی برای تحقیقات آینده در زمینه آگاهی و فناوری‌های شناختی مطرح می‌کند.

۱. روش‌شناسی

این مطالعه از یک رویکرد نظری بهره می‌گیرد که بر تحلیل مفهومی و متنی آثار کلیدی پاتنم (۱۹۶۷، ۱۹۸۱) و دنت (۱۹۸۷، ۱۹۹۱، ۱۹۹۵) تمرکز دارد تا نقدهای آن‌ها بر فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا را بررسی کند. روش‌شناسی پژوهش شامل سه محور اصلی است:

۱. استدلال مفهومی برای تبیین منطق و انسجام استدلال‌های پاتنم و دنت در رد نظریه این‌همانی نوعی و حمایت از کارکردگرایی؛^۱
۲. تحلیل متنی برای اطمینان از دقت در بازتاب دیدگاه‌های اصلی آن‌ها و ارائه تفسیرهای معتبر از مفاهیم چندواقعیت‌پذیری و کارکردگرایی تکاملی (Evolutionary Functionalism)؛^۳ و
۳. ترکیب انتقادی برای شناسایی اشتراکات، تفاوت‌ها و مکمل‌های موجود در چارچوب‌های کارکردگرایانه آن‌ها. برای تقویت تحلیل‌های نظری و ارزیابی نقدهای فلسفی مرتبط، از منابع ثانویه معتبر (مانند کیم، ۲۰۰۵؛ چالمرز، ۱۹۹۶) استفاده

۱. چارچوبی فلسفی که حالت‌های ذهنی را براساس نقش‌های کارکردی آن‌ها، مانند پردازش ورودی‌ها و تولید خروجی‌های هدفمند، تعریف می‌کند، نه ساختارهای فیزیکی خاص.

شده است.

تحلیل مفهومی بر استدلال‌های منطقی پاتنم در آثار «ماهیت حالت‌های ذهنی» (۱۹۶۷) و دلیل، حقیقت و تاریخ (۱۹۸۱) متمرکز است که چندواقعیت‌پذیری را به‌عنوان مانعی برای فیزیکالیسم تقلیل‌گرا معرفی می‌کنند و بر انعطاف‌پذیری معنایی اصطلاحات ذهنی تأکید دارند. به همین ترتیب، بررسی متون دنت در دیدگاه قصدیت‌محور (۱۹۸۷)، آگاهی توضیح داده شده (۱۹۹۱)، و ایده خطرناک داروین (۱۹۹۵) چارچوب کارکردگرایی تکاملی او را کاوش می‌کند که بر تعاملات چندسطحی فرایندهای فیزیکی، محاسباتی و رفتاری تمرکز دارد. تحلیل زبانی نقش مهمی در بررسی نحوه تعریف و به‌کارگیری اصطلاحات ذهنی مانند «درد» یا «باور» در چارچوب‌های پیشنهادی پاتنم و دنت ایفا می‌کند. این روش نظری امکان کاوش عمیق نقدهای آن‌ها بر فیزیکالیسم تقلیل‌گرا و پیامدهای فلسفی رویکردهای کارکردگرایانه را فراهم می‌سازد، درحالی‌که پیوند با حوزه‌های مرتبط مانند علوم شناختی و هوش مصنوعی را از طریق تحلیل‌های مفهومی حفظ می‌کند.

۱۱۸

ذهن

۱-۱. محدودیت‌های روش شناختی و چشم‌اندازهای آینده

گرچه تحلیل مفهومی و متنی به‌کار رفته در این مطالعه امکان بررسی دقیق استدلال‌های فلسفی پاتنم و دنت را فراهم می‌آورد، این روش با چالش‌هایی مواجه است؛ به‌ویژه به‌دلیل نبود شواهد تجربی برای تأیید فرضیات نظری. تحلیل مفهومی، با تأکید بر استدلال‌های منطقی و تفسیر متون، ممکن است در تبیین کامل پیچیدگی‌های پدیده‌های ذهنی در سیستم‌های واقعی زیستی یا مصنوعی محدودیت‌هایی داشته باشد؛ به‌ویژه در مسائلی مانند اثربخشی علی حالت‌های چندواقعیتی یا خاستگاه‌های تکاملی آگاهی. برای غلبه بر این کاستی‌ها، رویکردهای مکمل نظیر آزمایش‌های محاسباتی و عصب‌شناختی توصیه می‌شوند. برای نمونه، شبیه‌سازی‌های محاسباتی می‌توانند نظریه چندواقعیت‌پذیری پاتنم را با ایجاد مدل‌های هوش مصنوعی که کارکردهای شناختی (مانند ادراک یا تصمیم‌گیری) را در بسترهای غیرزیستی شبیه‌سازی می‌کنند، آزمایش کنند، مانند شبکه‌های عصبی عمیق که رفتارهای مستقل از بستر مادی تولید می‌کنند (LeCun et al., 2015). همچنین دیدگاه قصدیت‌محور دنت می‌تواند از طریق مطالعات عصب‌شناختی که فرایندهای پیش‌بینی‌محور مغز را کاوش می‌کنند، اعتبارسنجی شود، مانند پژوهش‌هایی که از نظریه پردازش پیش‌بینی‌کننده کلارک (۲۰۱۳) پشتیبانی می‌کنند. این روش‌های تجربی می‌توانند داده‌های ملموسی برای پشتیبانی از ادعاهای نظری پاتنم و دنت ارائه دهند، مانند امکان بازتولید حالت‌هایی مانند درد در سیستم‌های مصنوعی یا نقش فرایندهای تکاملی در

شکل‌گیری رفتارهای سازگار. چشم‌اندازهای آینده می‌توانند شامل پروژه‌های میان‌رشته‌ای باشند که فلسفه ذهن را با عصب علوم محاسباتی و هوش مصنوعی ادغام کنند؛ مانند طراحی شبیه‌سازی‌هایی مبتنی بر الگوریتم‌های یادگیری تقویتی که رفتارهای شبه‌آگاهانه (Quasi-Conscious Behaviors) را مدل‌سازی می‌کنند (Sutton & Barto, 2018). این رویکردها نه تنها استحکام علمی تحلیل‌های نظری را افزایش می‌دهند، بلکه کاربردهای عملی دیدگاه‌های پاتنم و دنت را در توسعه سیستم‌های شناختی نوین گسترش می‌دهند.

۲. چند واقعیت‌پذیری پاتنم: نقدی بر فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا

هیلازی پاتنم در مقاله «ماهیت حالت‌های ذهنی» با معرفی نظریه چند واقعیت‌پذیری، نقدی بنیادین بر فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا ارائه می‌دهد که به یکی از تأثیرگذارترین استدلال‌ها در فلسفه ذهن تبدیل شده است. او استدلال می‌کند که حالت‌های ذهنی مانند درد، باور، یا قصد، نمی‌توانند به حالت‌های فیزیکی خاص، نظیر فعال‌سازی فیبرهای C در مغز انسان، تقلیل یابند؛ زیرا این حالت‌ها قادرند در سیستم‌های فیزیکی متنوع، از مغز انسان و حیوانات گرفته تا موجودات فرضی فرازمینی یا سیستم‌های مصنوعی مبتنی بر سیلیکون تحقق یابند (Putnam, 1967, pp. 37-39). این دیدگاه نظریه این‌همانی نوعی (Type-Identity Theory) که توسط ج.ج.سی. اسمارت مطرح شد و فرض می‌کند هر نوع حالت ذهنی با یک نوع حالت عصبی خاص مطابقت دارد را به چالش می‌کشد (Smart, 1959). پاتنم پیشنهاد می‌کند که حالت‌های ذهنی باید از طریق نقش‌های کارکردی‌شان (Functional Roles) تعریف شوند؛ یعنی الگوهای ورودی‌ها (مانند محرک‌های محیطی)، خروجی‌ها (مانند رفتارهای اجتنابی) و تعاملات با سایر حالت‌های ذهنی (مانند ارتباط درد با اضطراب یا ترس). این چارچوب کارکردگرایانه، برخلاف فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا که به ساختارهای مادی خاص وابسته است، انعطاف‌پذیری بیشتری ارائه می‌دهد و امکان توضیح پدیده‌های ذهنی را در موجودات زیستی و غیرزیستی فراهم می‌کند. برای مثال مفهوم «درد» در یک انسان، یک اختاپوس، یا یک سیستم مصنوعی می‌تواند به نقش کارکردی مشترک اجتناب از محرک‌های مضر وابسته باشد، بدون نیاز به پیکربندی عصبی یکسان (Putnam, 1967, p. 40). این دیدگاه با فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرای دونالد دیویدسون هم‌راستا است که استدلال می‌کند حالت‌های ذهنی بر فرایندهای فیزیکی نظارت دارند، اما به آن‌ها تقلیل نمی‌یابند و از این رو هویت مستقلی در سطح کارکردی حفظ می‌کنند (Davidson, 1970, p. 214). برای تقویت این استدلال، شواهد تجربی از عصب‌شناسی حیوانات نشان می‌دهند که اختاپوس‌ها، با وجود سیستم عصبی توزیع‌شده و متفاوت از انسان (دارای سه قلب و نوروهای

پراکنده در بازوها)، رفتارهای اجتنابی مشابه درد را در واکنش به محرک‌های مضر، مانند انقباض بازوها در برابر محرک‌های شیمیایی، از خود نشان می‌دهند (Crook et al., 2021). این رفتارها نقش کارکردی مشترک اجتناب از آسیب را (بدون نیاز به ساختار عصبی مشابه انسان) تأیید می‌کنند.

پاتنم در دلیل، حقیقت و تاریخ این نقد را با تکیه بر رئالیسم معنایی (Semantic Realism) گسترش می‌دهد و استدلال می‌کند که معنای اصطلاحات ذهنی، مانند «درد» یا «باور»، به زمینه‌های محیطی، اجتماعی و فرهنگی وابسته است، نه صرفاً به فرایندهای عصبی داخلی (Putnam, 1981, pp. 22–25). این دیدگاه که با معناشناسی برون‌گرایانه (Externalist Semantics) تایلر بورگ تقویت می‌شود، نشان می‌دهد که اصطلاحات ذهنی از طریق تعاملات اجتماعی و نقش‌های کارکردی در محیط‌های مختلف تعریف می‌شوند (Burge, 2010). برای نمونه معنای درد در یک سیستم مصنوعی مانند یک ربات طراحی شده برای اجتناب از آسیب، می‌تواند از طریق رفتارهای مشابه انسان (مانند عقب‌نشینی از محرک‌های خطرناک یا ارسال سیگنال‌های هشدار) تعریف شود، حتی اگر فاقد نورون‌های زیستی باشد. این انعطاف‌پذیری معنایی، فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا را به دلیل ناتوانی در توضیح تنوع تحقق‌های کارکردی و وابستگی زمینه‌ای معانی به چالش می‌کشد. پاتنم با این استدلال، کارکردگرایی را به‌عنوان چارچوبی معرفی می‌کند که نه تنها حالت‌های ذهنی را در موجودات زیستی توضیح می‌دهد، بلکه امکان بازتولید این حالت‌ها در سیستم‌های مصنوعی را نیز فراهم می‌کند. این دیدگاه با مدل‌های نظری در علوم شناختی، به‌ویژه شبکه‌های محاسباتی مستقل از بستر، هم‌خوانی دارد که کارکردهای شناختی مانند ادراک، تصمیم‌گیری، یا پردازش زبان را بدون تقلید از ساختارهای عصبی زیستی شبیه‌سازی می‌کنند (LeCun et al., 2015, p. 436). برای مثال، سیستم‌های تشخیص الگو در پهپادهای خودمختار می‌توانند رفتارهای ادراکی مشابه انسان را از طریق الگوریتم‌های محاسباتی بازتولید کنند که نشان‌دهنده استقلال کارکردهای ذهنی از بستر مادی است. به‌طور خاص، یک مدل یادگیری عمیق که برای تشخیص اشیاء در تصاویر آموزش دیده است، می‌تواند الگوهای بصری را مشابه ادراک انسانی پردازش کند، بدون نیاز به بازسازی ساختارهای عصبی مغز انسان. برای نمونه، پروژه Blue Brain که شبیه‌سازی نورون‌ها را در مقیاس بزرگ انجام می‌دهد، کارکردهای ادراکی مشابه قشر بینایی انسان را در بسترهای محاسباتی تولید می‌کند (Markram, 2006, p. 456). همچنین ربات‌های انسان‌نما مانند iCub با استفاده از حسگرهای لمسی و الگوریتم‌های یادگیری غیرنظارتی می‌توانند محرک‌های مضر را تشخیص داده و رفتارهای اجتنابی مانند عقب‌نشینی از فشار بیش از حد تولید کنند که نقش کارکردی مشابه درد را

در بستری غیرزیستی نشان می‌دهد (Maiolino et al., 2013). این شواهد تجربی تأیید می‌کنند که کارکردگرایی پاتنم می‌تواند پدیده‌های ذهنی را در سیستم‌های متنوع توضیح دهد، بدون نیاز به تقلیل به فرایندهای عصبی خاص.

۲-۱. چالش‌های چندواقعیت‌پذیری پاتنم

نقد جانه‌گون کیم درباره «مشکل جفت‌سازی علی» (Causal Pairing Problem) یکی از چالش‌های کلیدی برای چندواقعیت‌پذیری پاتنم است. کیم استدلال می‌کند که اگر حالت‌های ذهنی در بسترهای فیزیکی متنوعی تحقق یابند، تعیین رابطه علی دقیق بین این حالت‌ها و رویدادهای فیزیکی دشوار می‌شود که ممکن است اصل «بستن علی جهان فیزیکی» (causal closure of the physical world) را تضعیف کند (Kim, 2005, pp. 42-44).

۱۲۱

ذهن

نقدی تطبیقی بر فیزیکیالیسم کاهشی: چندواقعیت‌پذیری پاتنم...

این اصل بیان می‌کند که هر رویداد فیزیکی باید علتی فیزیکی داشته باشد و اگر حالت‌های ذهنی چندواقعیتی باشند، مشخص نیست چگونه این حالت‌ها می‌توانند به‌طور علی با رویدادهای فیزیکی (مانند رفتارها) بدون نقض این اصل مرتبط شوند. کیم معتقد است که اگر درد در یک مغز انسانی از طریق فیبرهای C و در یک سیستم مصنوعی از طریق مدارهای سیلیکونی تحقق یابد، توضیح چگونگی تأثیرگذاری این حالت‌های ذهنی بر رفتار (مانند اجتناب از محرک) بدون نقض بستن علی دشوار است. برای مثال اگر یک ربات و یک انسان هر دو رفتار اجتنابی در برابر محرک مضر نشان دهند، چگونه می‌توان اطمینان داشت که این رفتارها از حالت‌های ذهنی یکسانی ناشی شده‌اند، درحالی‌که بسترهای فیزیکی آن‌ها کاملاً متفاوت‌اند؟ این نقد به‌طور ضمنی از فیزیکیالیسم کاهشی حمایت می‌کند؛ زیرا پیشنهاد می‌دهد که تقلیل حالت‌های ذهنی به فرایندهای عصبی خاص برای حفظ انسجام علی ضروری است (Kim, 2005). کیم همچنین استدلال می‌کند که چندواقعیت‌پذیری ممکن است به «ابهام علی» (causal indeterminacy) منجر شود؛ زیرا توضیح چگونگی تأثیرگذاری حالت‌های ذهنی در بسترهای متنوع بر جهان فیزیکی بدون یک مکانیزم مشترک دشوار است.

دیوید لوئیس نیز نقد دیگری ارائه می‌دهد و استدلال می‌کند که حتی اگر حالت‌های ذهنی چندواقعیتی باشند، می‌توان آن‌ها را به زیرمجموعه‌های خاصی از بسترهای فیزیکی، مانند مغزهای زیستی پستانداران، محدود کرد (Lewis, 1980). لوئیس پیشنهاد می‌کند که به‌جای پذیرش تحقق نامحدود حالت‌های ذهنی در هر بستری (مانند سیستم‌های سیلیکونی یا موجودات فرازمینی)، می‌توان حالت‌های ذهنی را به‌عنوان حالت‌هایی تعریف کرد که در گونه‌های زیستی خاص تحقق می‌یابند. این دیدگاه که به «فیزیکیالیسم نوع نوع محدود» (restricted type-type)

physicalism) معروف است، تلاش می‌کند با محدود کردن دامنه تحقق‌ها، فیزیکیالیسم کاهشی را نجات دهد. لوئیس استدلال می‌کند که اگر حالت‌های ذهنی مانند درد تنها در بسترهای زیستی مشابه مغز انسان (مانند پستانداران) تحقق یابند، می‌توان آن‌ها را به انواع خاصی از فرایندهای عصبی تقلیل داد که انعطاف‌پذیری گسترده چندواقعیت‌پذیری پاتنم را به چالش می‌کشد. برای مثال لوئیس می‌تواند ادعا کند که درد در یک اختاپوس یا یک سیستم مصنوعی ممکن است به دلیل تفاوت‌های ساختاری، کارکرد متفاوتی داشته باشد و بنابراین نمی‌توان آن را به‌عنوان یک حالت ذهنی واحد در نظر گرفت.

۲-۲. پاسخ‌های پاتنم به نقدها

پاتنم می‌تواند به نقد کیم با تکیه بر مفهوم نظارت (supervenience) پاسخ دهد که بیان می‌کند حالت‌های ذهنی بر فرایندهای فیزیکی نظارت دارند؛ به این معنا که هر تغییر در حالت ذهنی مستلزم تغییری در حالت فیزیکی است، اما این رابطه تقلیل‌پذیر نیست (Davidson, 1970, p. 214). در این چارچوب اثربخشی علی (Causal Efficacy) حالت‌های ذهنی از نقش‌های کارکردی آن‌ها (مانند تولید رفتارهای اجتنابی) ناشی می‌شود، نه از جزئیات مادی بستر تحقق. برای نمونه درد در یک انسان یا یک سیستم مصنوعی، مادامی که نقش کارکردی اجتناب از آسیب را ایفا کند، اثربخشی علی خود را حفظ می‌کند، حتی اگر بسترهای فیزیکی متفاوت باشند (Putnam, 1967, p. 39). پاتنم می‌تواند این پاسخ را با شواهد تجربی مدرن تقویت کند. برای مثال مدل‌های محاسباتی مستقل از بستر، مانند سیستم‌های تشخیص الگو در پهپادهای خودمختار، نشان می‌دهند که کارکردهای شناختی مانند تشخیص محرک‌های مضر می‌توانند در بسترهای غیرزیستی اجرا شوند (Mnih et al., 2015). یک ربات مجهز به الگوریتم‌های یادگیری غیرنظارتی می‌تواند رفتارهای اجتنابی مشابه درد را تولید کند؛ مانند اجتناب از برخورد با موانع در محیط، بدون نیاز به نورون‌های زیستی (McGrath & Russin, 2024). به‌طور خاص در سیستم‌های پزشکی، یک ربات مجهز به حسگرهای پیشرفته می‌تواند با استفاده از الگوریتم‌های تشخیص الگو، پاسخ‌های اجتنابی به محرک‌های خطرناک (مانند شناسایی بافت‌های حساس) تولید کند که نشان‌دهنده اثربخشی علی در بسترهای غیرزیستی است (Hyde, 2023). این شواهد تجربی از مفهوم «سبب‌شناسی سطح بالا» (higher-level causation) پشتیبانی می‌کنند که نشان می‌دهد کارکردهای ذهنی می‌توانند اثرات علی داشته باشند بدون نیاز به تقلیل به بسترهای فیزیکی خاص.

در پاسخ به نقد لوئیس، پاتنم می‌تواند استدلال کند که محدود کردن چندواقعیت‌پذیری به

بسترهای زیستی، انعطاف‌پذیری کارکردگرایی را تضعیف می‌کند و با پیشرفت‌های اخیر در هوش مصنوعی مغایرت دارد. برای مثال پروژه Blue Brain با شبیه‌سازی نورون‌ها در مقیاس بزرگ، کارکردهای شناختی مانند ادراک را در بسترهای محاسباتی بازتولید می‌کند که نشان‌دهنده تحقق حالت‌های ذهنی در سیستم‌های مصنوعی است (Markram, 2006). به‌طور خاص یک سیستم تشخیص الگو در پهپادهای خودمختار می‌تواند پاسخ‌های اجتنابی به محرک‌های خطرناک (مانند شناسایی موانع) تولید کند که اثربخشی علی مستقل از بستر مادی را نشان می‌دهد (Hyde, 2023). پاتنم همچنین می‌تواند استدلال کند که دیدگاه لوئیس با محدودکردن تحقیق‌ها به بسترهای زیستی، ناتوانی فیزیکیسم کاهشی در توضیح تنوع کارکردی را نادیده می‌گیرد. برای مثال اگر درد در یک اختاپوس یا یک سیستم مصنوعی کارکرد مشابهی (مانند اجتناب از آسیب) داشته باشد، نیازی به محدودکردن آن به مغزهای زیستی نیست؛ زیرا نقش کارکردی مشترک است.

پاسخ‌های پاتنم به نقدهای کیم (مشکل جفت‌سازی علی) و لوئیس (فیزیکیسم نوع-نوع محدود) پیامدهای نظری و عملی قابل توجهی دارند. از منظر نظری، چند واقعیت‌پذیری پاتنم با تأکید بر انعطاف‌پذیری معنایی و مفهوم نظارت، رابطه ذهن-بدن را بازتعریف می‌کند و نشان می‌دهد که حالت‌های ذهنی می‌توانند در بسترهای فیزیکی متنوع تحقق یابند که فیزیکیسم تقلیل‌گرا را به چالش می‌کشد. از نظر عملی این چارچوب در طراحی سیستم‌های هوش مصنوعی مانند پهپادهای خودمختار کاربرد دارد که رفتارهای اجتنابی مشابه درد را در بسترهای غیرزیستی تولید می‌کنند (Raibert et al., 2021). این کاربردها پرسش‌های اخلاقی نوینی درباره مسئولیت‌پذیری سیستم‌های شبه‌آگاه مطرح می‌کنند (Bostrom, 2014) که نیازمند بررسی بیشتر در فناوری‌های شناختی است.

۳. کارکردگرایی تکاملی دنت: نقدی بر فیزیکیسم تقلیل‌گرا

دانیل دنت در آگاهی توضیح داده شده استدلال می‌کند که فیزیکیسم تقلیل‌گرا نمی‌تواند پیچیدگی چندوجهی حالت‌های ذهنی را تبیین کند؛ زیرا این حالت‌ها از تعامل پویای فرایندهای شناختی، تکاملی و رفتاری پدید می‌آیند که در سطوح مختلف تحلیل قابل بررسی هستند. او چارچوبی سه سطحی پیشنهاد می‌دهد که شامل سطح فیزیکی (فرایندهای عصبی، مانند فعالیت نورون‌ها)، سطح الگوریتمی (کارکردهای محاسباتی، مانند پردازش اطلاعات) و سطح شخصی (تجارب ذهنی، مانند احساس آگاهی) است (Dennett, 1991, pp. 254–256). این چارچوب فرض تقلیل‌گرایانه‌ای که پدیده‌های ذهنی صرفاً از طریق مکانیزم‌های عصبی قابل توضیح‌اند را به چالش می‌کشد و رویکردی کل‌نگرانه ارائه می‌دهد که تعاملات بین این سطوح را یکپارچه

می‌سازد. برای مثال دنت استدلال می‌کند که آگاهی نه صرفاً نتیجه فعالیت‌های عصبی، بلکه محصول تعاملات پیچیده بین فرایندهای محاسباتی (مانند پردازش پیش‌بینی‌ها) و رفتارهای هدفمند (مانند تصمیم‌گیری در محیط‌های پویا) است. این رویکرد با چارچوب محاسباتی مار هم‌خوانی دارد که شناخت را از طریق سه سطح تحلیل توصیف می‌کند: سطح محاسباتی (هدف پردازش اطلاعات)، سطح الگوریتمی (روش‌های پردازش) و سطح اجرایی (سخت‌افزار یا بستر فیزیکی پردازش) (Marr, 1982, p. 25). دنت با این چارچوب، فیزیکالیسم تقلیل‌گرا را به دلیل نادیده گرفتن ویژگی‌های نوظهور (Emergent Properties) ناشی از تعاملات چندسطحی نقد می‌کند و بر نیاز به تحلیل‌های چندرشته‌ای که زیست‌شناسی تکاملی، علوم شناختی و نظریه محاسباتی را تلفیق می‌کنند، تأکید دارد. شواهد تجربی از علوم اعصاب محاسباتی این دیدگاه را تقویت می‌کنند. برای نمونه مطالعات تصویربرداری مغزی نشان داده‌اند که قشر پیش‌پیشانی در انسان با پیش‌بینی خطرات محیطی، رفتارهای اجتنابی مانند فرار یا توقف را هدایت می‌کند که با تحلیل چندسطحی دنت هم‌خوانی دارد (Friston et al., 2017, p. 615). این فرایندها که در نظریه پردازش پیش‌بینی‌کننده کلارک نیز مطرح شده‌اند، نشان می‌دهند که مغز با کاهش خطاهای پیش‌بینی، رفتارهای سازگار تولید می‌کند (Clark, 2013, p. 186).

کارکردگرایی تکاملی دنت، که در ایده خطرناک داروین بسط یافته، حالت‌های ذهنی را به‌عنوان محصولاتی از انتخاب طبیعی معرفی می‌کند که توسط نقش‌های سازگاران‌شان در بهبود بقا و تولیدمثل شکل گرفته‌اند^۱ (Dennett, 1995). او استدلال می‌کند که حالت‌های ذهنی مانند باور، قصد، یا ادراک، باید به‌عنوان الگوهای رفتاری سازگاران‌همیده شوند، نه صرفاً رویدادهای عصبی منزوی. برای نمونه باور یک موجود به وجود یک شکارچی در محیط از طریق رفتارهای اجتنابی (مانند فرار یا مخفی شدن) تعریف می‌شود که این رفتارها از طریق انتخاب طبیعی برای افزایش بقا تقویت شده‌اند. مفهوم دیدگاه قصدیت‌محور (Intentional Stance) که در دیدگاه قصدیت‌محور ارائه شده، حالت‌های ذهنی را به‌عنوان ساختارهای تفسیری معرفی می‌کند که برای پیش‌بینی و توضیح رفتارهای هدفمند به کار می‌روند (Dennett, 1987, pp. 15–17). این دیدگاه

۱. گرچه نظریه انتخاب طبیعی داروین به‌عنوان مکانیزمی برای تبیین رفتارهای سازگاران‌ها در کارکردگرایی تکاملی دنت پذیرفته شده است، برخی فیلسوفان مانند جری فودور (۲۰۰۰) استدلال کرده‌اند که این نظریه نمی‌تواند پیچیدگی‌های شناختی مانند کوالیا یا توانایی‌های زبانی را به‌طور کامل توضیح دهد. دیدگاه‌های غیرتکاملی مانند سازنده‌گرایی اجتماعی نیز نقش عوامل فرهنگی و اجتماعی را در شکل‌گیری شناخت برجسته می‌کنند (Hacking, 1999). با این حال این پژوهش انتخاب طبیعی را به‌عنوان بخشی از چارچوب دنت برای تبیین رفتارهای سازگاران‌ها می‌پذیرد.

مشابه الگوریتم‌های محاسباتی در سیستم‌های زیستی و مصنوعی است که رفتارها را براساس پیش‌بینی‌های محیطی تنظیم می‌کنند. برای مثال یک ربات خودمختار که برای مسیریابی در محیط‌های پویا طراحی شده است، می‌تواند از الگوریتم‌های پیش‌بینی‌کننده برای اجتناب از موانع استفاده کند که مشابه باورهای سازگاران‌ای است که دنت توصیف می‌کند. این رویکرد با نظریه پردازش پیش‌بینی‌کننده (Predictive Processing) کلارک پیوند دارد که مغز را به‌عنوان سیستمی توصیف می‌کند که با پیش‌بینی ورودی‌های حسی و کاهش اختلاف بین پیش‌بینی‌ها و واقعیت (خطاهای پیش‌بینی)، رفتارهای سازگاران‌ای را هدایت می‌کند (Clark, 2013, p. 186). برای نمونه یک سیستم هوش مصنوعی در یک وسیله نقلیه خودران می‌تواند با پیش‌بینی موانع در مسیر و تنظیم سرعت یا جهت، رفتارهای سازگاران‌ای مشابه ادراک انسانی تولید کند. شواهد تجربی از رفتار حیوانات این استدلال را تأیید می‌کنند. برای مثال پژوهش‌ها روی موش‌های صحرایی نشان داده‌اند که آن‌ها در واکنش به بوی شکارچی، رفتارهای اجتنابی مانند مخفی شدن را از طریق مسیرهای عصبی در آمیگدال از خود نشان می‌دهند که توسط انتخاب طبیعی تقویت شده است (LeDoux, 2012, p. 655). در سیستم‌های مصنوعی، ربات‌های خودمختار مانند Spot از شرکت Boston Dynamics با استفاده از حسگرهای چندوجهی و الگوریتم‌های یادگیری تقویتی، موانع را در محیط‌های ناشناخته پیش‌بینی کرده و از آن‌ها اجتناب می‌کنند که مشابه ادراک خطر در موجودات زیستی است (Raibert et al., 2021, p. 45). این نمونه‌های عینی نشان می‌دهند که کارکردگرایی تکاملی دنت می‌تواند رفتارهای شناختی را در سیستم‌های زیستی و غیرزیستی توضیح دهد، بدون نیاز به تقلیل به فرایندهای عصبی خاص.

۱-۳. چالش‌های کارکردگرایی تکاملی دنت

نقدهای نظری مهمی چارچوب دنت را به چالش می‌کشند. جان سرل دیدگاه قصدیت‌محور را به دلیل وابستگی به نسبت‌های مبتنی بر ناظر نقد می‌کند و استدلال می‌کند که این دیدگاه ماهیت ذاتی آگاهی، مانند تجربه‌های اول‌شخص (کوالیا)^۱ را نادیده می‌گیرد. سرل با آزمایش فکری «اتاق چینی» استدلال می‌کند که پردازش صرف اطلاعات (مانند آنچه در سیستم‌های کامپیوتری یا دیدگاه قصدیت‌محور دنت رخ می‌دهد) نمی‌تواند معناشناسی یا درک واقعی را تولید کند؛ زیرا فاقد تجربه آگاهانه است. در این آزمایش، فردی که در یک اتاق بسته دستورالعمل‌هایی را برای پردازش نمادهای چینی دنبال می‌کند، می‌تواند خروجی‌های معنادار تولید کند، بدون این‌که معنای واقعی آن‌ها را درک کند، که تمایز بین «نحو» (syntax) و «معناشناسی» (semantics) را برجسته

۱. ویژگی‌های ذهنی و کیفی تجربه‌های آگاهانه مانند احساس درد یا تجربه رنگ قرمز.

می‌کند (Searle, 1992, p. 82). سرل معتقد است که دیدگاه دنت با تمرکز بر رفتارهای ظاهری و کارکردها، جنبه‌های کیفی و ذاتی آگاهی، مانند احساس درد یا تجربه رنگ قرمز را نادیده می‌گیرد. این نقد به‌طور خاص چارچوب دنت را به‌دلیل ناتوانی در توضیح تجربه‌های آگاهانه به‌عنوان پدیده‌های ذاتی به چالش می‌کشد.

دیوید چالمرز نیز نقد می‌کند که رد کوالیا توسط دنت به‌معنای نادیده‌گرفتن «مسئله دشوار آگاهی» (Hard Problem of Consciousness) است؛ یعنی توضیح این‌که چرا و چگونه فرایندهای فیزیکی و محاسباتی به تجربه‌های ذهنی اول‌شخص منجر می‌شوند (Chalmers, 1996). چالمرز استدلال می‌کند که حتی اگر رفتارهای ظاهری و کارکردهای شناختی مانند تصمیم‌گیری یا پاسخ به محرک‌ها، به‌طور کامل توضیح داده شوند، ماهیت کیفی تجربه‌های آگاهانه همچنان بدون پاسخ باقی می‌ماند. برای مثال چالمرز می‌پرسد که چرا فعالیت‌های عصبی یا محاسباتی در مغز یا یک سیستم مصنوعی باید با احساس خاصی مانند «قرمزی» یک گل همراه باشند؟ این نقد پیشنهاد می‌کند که چارچوب دنت با تمرکز بر کارکردها و رفتارها، نمی‌تواند به جنبه‌های کیفی آگاهی پاسخ دهد و بنابراین برای توضیح کامل پدیده‌های ذهنی ناکافی است.

دنت بلاک نقد دیگری ارائه می‌دهد و استدلال می‌کند که کارکردگرایی دنت ممکن است به «مشکل موجود غایب» (absent qualia problem) منجر شود؛ یعنی سیستمی که تمام کارکردهای یک حالت ذهنی را دارد، اما فاقد تجربه آگاهانه است (Block, 1978). بلاک با آزمایش فکری «ملت چین» (China Brain) استدلال می‌کند که اگر یک سیستم عظیم (مانند یک کشور که افراد آن کارکردهای نوروها را تقلید می‌کنند) تمام نقش‌های کارکردی یک حالت ذهنی مانند درد را اجرا کند، ممکن است همچنان فاقد تجربه کیفی باشد. برای مثال اگر هر فرد در این سیستم یک نرون را شبیه‌سازی کند و کل سیستم رفتارهای اجتنابی مشابه درد تولید کند، آیا می‌توان گفت که این سیستم واقعاً درد را «احساس» می‌کند؟ بلاک معتقد است که فقدان کوالیا در چنین سیستمی نشان‌دهنده ناکافی بودن کارکردگرایی برای توضیح آگاهی است؛ زیرا کارکردهای رفتاری و محاسباتی لزوماً به تجربه‌های کیفی منجر نمی‌شوند.

۲-۳. پاسخ‌های دنت به نقدها

در پاسخ به نقد سرل، دنت استدلال می‌کند که آزمایش اتاق چینی درک نادرستی از دیدگاه قصدیت‌محور ارائه می‌دهد؛ زیرا آگاهی را می‌توان به‌عنوان نتیجه تعاملات محاسباتی و رفتاری در سیستم‌های پیچیده، بدون نیاز به فرض کوالیا به‌عنوان موجودیت‌های جداگانه توضیح داد. او تأکید

می‌کند که دیدگاه قصدیت‌محور نیازی به واقعیت عینی برای کوالیا ندارد؛ زیرا تمرکز آن بر پیش‌بینی رفتارها و توضیح کارکردهای سازگارانه است. برای مثال آگاهی از یک محرک دردناک می‌تواند به‌عنوان یک الگوی رفتاری تحلیل شود - مانند اجتناب از محرک - که از طریق فرایندهای محاسباتی (پردازش ورودی‌های حسی) و تکاملی (انتخاب برای بقا) شکل گرفته است (Dennett, 1991, p. 373). این تحلیل با الگوریتم‌های یادگیری تقویتی (Reinforcement Learning) در هوش مصنوعی هم‌خوانی دارد که در آن عامل‌ها رفتارهای بهینه را از طریق تعامل با محیط می‌آموزند (Sutton & Barto, 2018). به‌عنوان نمونه یک ربات مجهز به الگوریتم‌های یادگیری تقویتی می‌تواند با تشخیص موانع و تنظیم مسیر خود، رفتارهای مشابه باور به خطر را بدون نیاز به تجربه ذهنی، شبیه‌سازی کند. دنت می‌تواند این را به‌عنوان شواهدی ارائه دهد که آگاهی نیازی به ویژگی‌های ذاتی ندارد، بلکه از تعاملات کارکردی ناشی می‌شود. برای مثال یک ربات اجتماعی که برای مراقبت‌های پزشکی طراحی شده، می‌تواند با استفاده از الگوریتم‌های پیش‌بینی‌کننده، پاسخ‌های همدلانه به بیماران تولید کند؛ مانند تشخیص حالات عاطفی از طریق تحلیل چهره و تولید پاسخ‌های مناسب، بدون نیاز به تجربه کیفی، که مشابه رفتارهای عاطفی انسان است. (Bostrom, 2014).

در پاسخ به نقد چالمرز درباره مسئله دشوار آگاهی، دنت استدلال می‌کند که این مسئله با تحلیل‌های چندسطحی قابل حل است؛ زیرا تجربه‌های آگاهانه نتیجه تعاملات پیچیده بین سطوح محاسباتی، عصبی و رفتاری هستند. او می‌تواند این پاسخ را با تکیه بر نظریه پردازش پیش‌بینی‌کننده کلارک تقویت کند که مغز را به‌عنوان سیستمی توصیف می‌کند که انتظارات را براساس ورودی‌های حسی تولید کرده و خطاها را محدود می‌کند (Clark, 2013). برای مثال احساس درد می‌تواند به‌عنوان یک پیش‌بینی مغزی تفسیر شود که محرکی خطرناک را شناسایی کرده و رفتار اجتنابی را فعال می‌کند. این دیدگاه با سیستم‌های هوش مصنوعی پیش‌بینی‌محور مانند مدل‌های تشخیص الگو در وسایل نقلیه خودران، هم‌خوانی دارد، که از پیش‌بینی‌های مبتنی بر داده‌های حسی برای تصمیم‌گیری استفاده می‌کنند (Sutton & Barto, 2018). به‌طور خاص یک سیستم خودران می‌تواند با شناسایی یک مانع در مسیر و تنظیم سرعت، رفتارهای مشابه ادراک خطر را بدون نیاز به تجربه کیفی تولید کند. دنت می‌تواند استدلال کند که این مدل‌های محاسباتی نشان می‌دهند تجربه‌های ذهنی را می‌توان به‌عنوان نتایج فرایندهای پیش‌بینی‌کننده و سازگار بدون نیاز به فرض کوالیا به‌عنوان موجودیت‌های غیرقابل توضیح، توضیح داد.

در پاسخ به نقد بلاک، دنت می‌تواند استدلال کند که مشکل موجود غایب با تمرکز بیش از حد بر کوالیا به‌عنوان موجودیت‌های جداگانه ایجاد می‌شود. او معتقد است که تجربه آگاهانه صرفاً

نتیجه تعاملات پیچیده بین سطوح محاسباتی، عصبی و رفتاری است. در آزمایش فکری ملت چین، اگر سیستم رفتارهای کارکردی مشابه درد (مانند اجتناب از محرک) را تولید کند، نیازی به فرض تجربه کیفی جداگانه نیست؛ زیرا کارکردها خود توضیح‌دهنده آگاهی هستند. این پاسخ با شواهد تجربی از سیستم‌های هوش مصنوعی پشتیبانی می‌شود؛ مانند ربات‌های اجتماعی که رفتارهای شبه‌عاطفی را از طریق الگوریتم‌های پیش‌بینی محور شبیه‌سازی می‌کنند (Sutton & Barto, 2018). برای مثال یک ربات طراحی شده برای تعاملات اجتماعی می‌تواند با تشخیص حالات چهره و تولید پاسخ‌های مناسب، رفتارهای مشابه همدلی را شبیه‌سازی کند که با دیدگاه دنت درباره آگاهی به‌عنوان الگوهای رفتاری هم‌خوانی دارد.

نقدهای سرل (اتاق چینی)، چالمرز (مسئله دشوار آگاهی) و بلاک (مشکل موجود غایب) چارچوب کارکردگرایی تکاملی دنت را به چالش می‌کشند، اما پاسخ‌های او پیامدهای نظری و عملی مهمی دارند. از منظر نظری، دیدگاه قصدیت‌محور و تحلیل‌های چندسطحی دنت نشان می‌دهند که آگاهی نیازی به کوالیا ندارد و به‌عنوان نتیجه تعاملات عصبی، محاسباتی و رفتاری قابل توضیح است. این رویکرد نقدهای سرل و چالمرز را با تأکید بر رفتارهای پیش‌بینی‌کننده و تکاملی پاسخ می‌دهد و مسئله دشوار آگاهی را به‌عنوان پرسشی کاذب رد می‌کند. از نظر عملی، چارچوب دنت در طراحی ربات‌های اجتماعی با رفتارهای شبه‌عاطفی و وسایل نقلیه خودران که تصمیم‌گیری‌های پیش‌بینی‌کننده را شبیه‌سازی می‌کنند، کاربرد دارد. این سیستم‌ها پرسش‌های اخلاقی درباره مسئولیت‌پذیری و ارزش اخلاقی موجودات شبه‌آگاه را مطرح می‌کنند (Yuste et al., 2017)، که نیازمند بررسی در اخلاق فناوری است.

جدول ۱ چارچوب‌های نظری چندواقعیت‌پذیری پاتنم و کارکردگرایی تکاملی دنت را براساس مبانی نظری، نقدهای اصلی، پاسخ‌ها و پیامدهای کلیدی مقایسه می‌کند.

جدول ۱: مقایسه چارچوب‌های نظری پاتنم و دنت

معیار	چندواقعیت‌پذیری پاتنم	کارکردگرایی تکاملی دنت
مبانی نظری	حالت‌های ذهنی (مانند درد) در بسترهای فیزیکی متنوع (انسان، حیوانات، سیستم‌های مصنوعی) تحقق می‌یابند و بر اساس نقش‌های کارکردی تعریف می‌شوند.	آگاهی نتیجه تعاملات چندسطحی (عصبی، محاسباتی، رفتاری) است و حالت‌های ذهنی محصول انتخاب طبیعی و رفتارهای سازگارانه‌اند.
نقدهای اصلی	مشکل جفت‌سازی علی؛ رابطه علی حالت‌های ذهنی با رفتارها مبهم است. محدود کردن تحقق‌ها به بسترهای زیستی.	نادیده گرفتن کوالیا در تجربه‌های آگاهانه. مسئله دشوار آگاهی؛ توضیح تجربه‌های ذهنی. مشکل موجود غایب؛ فقدان آگاهی در سیستم‌های کارکردی.
پاسخ‌ها	نظارت: اثربخشی علی از نقش‌های کارکردی ناشی می‌شود، نه بستر مادی. شواهد: رفتارهای اجتنابی در ربات‌ها و اختاپوس‌ها.	دیدگاه قصدیت‌محور: آگاهی از تعاملات پیش‌بینی‌کننده ناشی می‌شود، نه کوالیا. شواهد: ربات‌های اجتماعی و وسایل نقلیه خودران.
پیامدهای کلیدی	بازتعریف رابطه ذهن-بدن با انعطاف‌پذیری معنایی. کاربرد در هوش مصنوعی (پهپادهای خودمختار) و پرسش‌های اخلاقی.	توضیح آگاهی به‌عنوان پدیده نوظهور. کاربرد در ربات‌های اجتماعی و وسایل نقلیه خودران، با مسائل اخلاقی مسئولیت‌پذیری.

۴. کارکردگرایی چندواقعیتی - تکاملی: تلفیق انعطاف پذیری معنایی پاتنم و فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا

چارچوب پیشنهادی «کارکردگرایی چندواقعیتی تکاملی» با تلفیق انعطاف‌پذیری معنایی پاتنم و دینامیک‌های چندسطحی دنت، مدلی پیشگام برای تبیین رابطه ذهن-بدن ارائه می‌دهد که از محدودیت‌های فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا فراتر می‌رود. این چارچوب با سه ویژگی کلیدی تعریف می‌شود: ۱. انعطاف‌پذیری تحقق که امکان بازتولید حالت‌های ذهنی در بسترهای متنوع زیستی و غیرزیستی را فراهم می‌کند؛ ۲. تعاملات چندسطحی که آگاهی را نتیجه فرایندهای عصبی، محاسباتی و رفتاری می‌داند؛ و ۳. سازگاری تکاملی که حالت‌های ذهنی را به‌عنوان الگوهای رفتاری شکل‌گرفته توسط انتخاب طبیعی معرفی می‌کند. این ویژگی‌ها، چارچوب را نه تنها از فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا، بلکه از چارچوب‌های موجود مانند کارکردگرایی سنتی و فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا متمایز می‌کنند و نوآوری آن را در ارائه یک مدل میان‌رشته‌ای و یکپارچه برجسته می‌سازند.

۱۲۹
ذهن

چارچوب «کارکردگرایی چندواقعیتی-تکاملی» با تأکید بر انعطاف‌پذیری تحقق و تعاملات چندسطحی، فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا را به چالش می‌کشد. در این راستا فلسفه ذهن اسلامی^۱، به‌ویژه در آثار ابن‌سینا و ملاصدرا، دیدگاه مکملی ارائه می‌دهد که نفس را به‌عنوان جوهر مجردی خودآگاه و دیگرآگاه مستقل از فرایندهای فیزیکی تعریف می‌کند (Avicenna, 1952; Mulla Sadra, 2004). این دیدگاه با رد تقلیل ذهن به فرایندهای عصبی، با انعطاف‌پذیری معنایی پاتنم هم‌خوانی دارد، اما بر غیرمادی بودن ذهن تأکید می‌کند.

برخلاف کارکردگرایی سنتی که بر نقش‌های کارکردی حالت‌های ذهنی تمرکز دارد، اما اغلب تحلیل‌های تکاملی و محاسباتی را نادیده می‌گیرد (Fodor, 1981)، این چارچوب با پیوند تحقق چندگانه پاتنم و دینامیک‌های تکاملی دنت، یک رویکرد کل‌نگر ارائه می‌دهد. کارکردگرایی سنتی مانند آنچه جری فودور مطرح کرد، حالت‌های ذهنی را به‌عنوان نقش‌های رابطه‌ای تعریف می‌کند،

۱. ابن‌سینا نفس را جوهر مجرد و غیرمادی می‌داند که افعال اختیاری و ادراک کلیات را انجام می‌دهد و قوای نفس را فروع و شئون آن می‌شمارد. او با استدلال‌های متعدد، تجرد نفس ناطقه را اثبات می‌کند و آن را مستقل از بدن و فراتر از فرایندهای فیزیکی می‌داند (اکبریان، ۱۳۸۵).

ملاصدرا نیز بر جوهریت و تجرد نفس تأکید دارد و معتقد است که نفس در عین ارتباط با بدن، دارای مرتبه وجودی مستقل و غیرمادی است. او نفس را دارای مراتب وجودی می‌داند که در نهایت به مرتبه عقلانی و مجرد می‌رسد و تحقق آن وابسته به فرایندهای مادی نیست (صابری نجف‌آبادی، ۱۳۹۲).

اما فاقد مکانیزم‌هایی برای توضیح چگونگی شکل‌گیری این نقش‌ها در بسترهای متنوع از طریق فرایندهای تکاملی است. برای مثال در کارکردگرایی سنتی، درد به‌عنوان یک نقش کارکردی (اجتناب از محرک مضر) تحلیل می‌شود، اما این مدل توضیح نمی‌دهد که چگونه این نقش در سیستم‌های غیرزیستی مانند ربات‌های خودمختار، از طریق تعاملات محاسباتی و سازگاری‌های تکاملی تحقق می‌یابد. در مقابل، چارچوب پیشنهادی با تلفیق سازگاری تکاملی دنت، نشان می‌دهد که کارکردهای شناختی مانند تصمیم‌گیری استراتژیک در AlphaGo، از طریق فرایندهای یادگیری تقویتی در بسترهای سیلیکونی شبیه‌سازی می‌شوند (Silver et al., 2016) که نتیجه تعاملات آزمون و خطا مشابه انتخاب طبیعی است. این تلفیق، چارچوب را قادر می‌سازد تا نه تنها تحقق چندگانه را بپذیرد، بلکه مکانیزم‌های تکاملی و محاسباتی زیربنای آن را نیز توضیح دهد که گامی فراتر از کارکردگرایی سنتی است.

در مقایسه با فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا مانند دیدگاه دونالد دیویدسون (۱۹۷۰) که در بخش ۳ بحث شد، چارچوب پیشنهادی از وابستگی صرف به نظارت (supervenience) فراتر می‌رود و یک مدل فعال و پویا ارائه می‌دهد. فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا استدلال می‌کند که حالت‌های ذهنی بر فرایندهای فیزیکی نظارت دارند و به آن‌ها تقلیل نمی‌یابند، اما این دیدگاه فاقد جزئیات درباره چگونگی تحقق حالت‌های ذهنی در بسترهای غیرزیستی یا نقش فرایندهای تکاملی در شکل‌گیری آن‌هاست. برای مثال دیویدسون توضیح نمی‌دهد که چگونه کارکردهای شناختی مانند یادگیری می‌توانند در سیستم‌های غیرمغزی مانند حلزون‌های دریایی (Kandel, 2001) از طریق تغییرات سیناپسی تحقق یابند. چارچوب پیشنهادی با ترکیب انعطاف‌پذیری تحقق پاتنم و تعاملات چندسطحی دنت، این خلأ را پر کرده و نشان می‌دهد که کارکردهای شناختی می‌توانند از طریق فرایندهای محاسباتی و تکاملی در بسترهای متنوع بازتولید شوند. این رویکرد برخلاف فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا که عمدتاً بر رابطه نظری ذهن - بدن تمرکز دارد، یک مدل عملی برای طراحی سیستم‌های شناختی مانند ربات‌های پزشکی با قابلیت تشخیص عاطفی (Hyde, 2023) ارائه می‌دهد.

نوآوری این چارچوب در توانایی آن برای یکپارچه‌سازی دیدگاه‌های نظری و عملی در یک مدل میان‌رشته‌ای نهفته است که پرسش‌های فلسفی (مانند رابطه ذهن - بدن) را با کاربردهای فناوری (مانند هوش مصنوعی و علوم اعصاب محاسباتی) پیوند می‌زند. برخلاف کارکردگرایی سنتی که به تحلیل‌های ایستا محدود می‌شود، این چارچوب با تأکید بر سازگاری تکاملی، فرایندهای پویای شکل‌گیری کارکردهای شناختی را توضیح می‌دهد. برای نمونه مطالعات کندل (۲۰۰۱) نشان می‌دهند که یادگیری در حلزون‌های دریایی از طریق تغییرات سیناپسی غیرمغزی رخ می‌دهد که

تحقق کارکردهای شناختی در بسترهای غیرمرکزی را تأیید کرده و با انعطاف‌پذیری تحقق پاتنم هم‌راستا است. به‌طور مشابه AlphaGo با یادگیری تقویتی، تصمیم‌گیری استراتژیک را در بستری غیرزیستی شبیه‌سازی می‌کند که تعاملات چندسطحی و سازگاری تکاملی موردنظر دنت را نشان می‌دهد. این شواهد تجربی، برتری چارچوب پیشنهادی را در توضیح پدیده‌های شناختی در بسترهای متنوع نسبت به مدل‌های سنتی نشان می‌دهند.

از نظر نظری، این چارچوب به نقدهای فلسفی پاسخ‌های قوی‌تری ارائه می‌دهد. نقد جائه‌گون کیم درباره جفت‌سازی علی با تأکید بر نقش‌های کارکردی پاتنم خنثی می‌شود؛ زیرا اثربخشی علی از تعاملات کارکردی، از بستر مادی ناشی نمی‌شود. به‌طور مشابه نقد جان سرل درباره کوالیا با تحلیل‌های چندسطحی دنت پاسخ داده می‌شود که آگاهی را نتیجه تعاملات پیش‌بینی‌کننده می‌داند، نه موجودیت‌های کیفی. این تلفیق، چارچوب را از فیزیکیسم غیرتقلیل‌گرا که فاقد چنین پاسخ‌های جامعی است، متمایز می‌کند. برای مثال نظریه پردازش پیش‌بینی‌کننده کلارک (۲۰۱۳) نشان می‌دهد که رفتارهای سازگار مانند پیش‌بینی موانع توسط پهپادهای خودمختار (Mnih et al., 2015)، می‌توانند بدون نیاز به کوالیا توضیح داده شوند که با رویکرد چندسطحی چارچوب هم‌خوانی دارد.

از نظر عملی، چارچوب پیشنهادی به طراحی سیستم‌های هوش مصنوعی مسئولانه کمک می‌کند که نسبت به کارکردگرایی سنتی یا فیزیکیسم غیرتقلیل‌گرا مزیت قابل توجهی دارد. برخلاف کارکردگرایی سنتی که کاربردهای محدودی در فناوری ارائه می‌دهد، این چارچوب با تلفیق دینامیک‌های تکاملی، امکان توسعه الگوریتم‌های یادگیری تقویتی را فراهم می‌کند که رفتارهای شناختی را با ملاحظات اخلاقی شبیه‌سازی می‌کنند (Bostrom, 2014). برای نمونه ربات‌های پزشکی می‌توانند با تشخیص الگوهای عاطفی، پاسخ‌های همدلانه تولید کنند که نه تنها کارکردهای شناختی را بازتولید می‌کند، بلکه مسائل اخلاقی مانند حریم خصوصی بیماران را در نظر می‌گیرد. این قابلیت، چارچوب را از فیزیکیسم غیرتقلیل‌گرا که فاقد راهنمایی‌های عملی برای فناوری است، متمایز می‌سازد.

این چارچوب با ارائه یک مدل یکپارچه، محدودیت‌های چارچوب‌های موجود را برطرف کرده و گامی نوآورانه در فلسفه ذهن و علوم شناختی برمی‌دارد. تحقیقات آینده باید مکانیزم‌های علی این چارچوب را در بسترهای متنوع آزمایش کنند؛ مانند شبیه‌سازی‌های محاسباتی که رفتارهای شبه‌آگاهانه را مدل‌سازی می‌کنند (Sutton & Barto, 2018). همچنین پیامدهای اخلاقی آن در سیستم‌های شبه‌آگاه، مانند ربات‌های اجتماعی یا رابط‌های مغز-کامپیوتر، باید بررسی شوند تا سیاست‌های مسئولانه‌ای برای فناوری‌های شناختی تدوین شود. این چارچوب با پیوند فلسفه ذهن

به فناوری‌های نوین، نه تنها به نقد فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا پاسخ می‌دهد، بلکه آینده‌ای میان‌رشته‌ای را برای مطالعه ذهن و طراحی سیستم‌های شناختی ترسیم می‌کند.

۱-۴. همگرایی‌های پاتنم و دنت

پاتنم و دنت در رد نظریه این‌همانی نوعی که هر حالت ذهنی را به یک پیکربندی عصبی خاص مرتبط می‌داند، اشتراک نظر دارند. همان‌طور که تشریح شد، چندواقعیّت‌پذیری پاتنم امکان تحقق حالت‌های ذهنی مانند درد یا باور را در بسترهای فیزیکی متنوع (از مغز انسان تا سیستم‌های مصنوعی) مطرح کرده و فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا را به دلیل وابستگی به ساختارهای مادی خاص نقد می‌کند. به‌طور مشابه دنت با چارچوب چندسطحی خود در «آگاهی توضیح داده‌شده»، آگاهی را نتیجه تعاملات فرایندهای عصبی، محاسباتی و رفتاری می‌داند و تقلیل‌گرایی را به دلیل نادیده گرفتن پیچیدگی‌های چندوجهی رد می‌کند. هر دو دیدگاه، کارکردگرایی را ترویج می‌دهند که حالت‌های ذهنی را براساس نقش‌های کارکردی‌شان (پردازش ورودی‌ها و تولید خروجی‌های هدفمند) تعریف می‌کند، نه ساختارهای فیزیکی زیربنایی.

این همگرایی با دیدگاه جری فودور (۱۹۸۱) هم‌راستا است که پدیده‌های ذهنی را از طریق ویژگی‌های رابطه‌ای و کارکردی تبیین می‌کند. برای مثال درد به‌عنوان نقش کارکردی اجتناب از محرک‌های مضر می‌تواند در سیستم‌های غیرزیستی مانند AlphaGo تحقق یابد (Silver et al., 2016) که با یادگیری تقویتی، تصمیم‌گیری‌های استراتژیک را شبیه‌سازی می‌کند. این سیستم با پیش‌بینی حرکات حریف در بازی Go، رفتارهای هدفمندی تولید می‌کند که مشابه تصمیم‌گیری انسانی بدون نیاز به ساختار عصبی است. به‌طور مشابه، باور به خطر در چارچوب دنت به‌عنوان الگویی رفتاری تعریف می‌شود که در سیستم‌های یادگیری غیرنظارتی، مانند پهبادهای خودمختار، از طریق پیش‌بینی موانع و تنظیم مسیر شبیه‌سازی می‌شود. این همگرایی، پایه چارچوب پیشنهادی «کارکردگرایی چندواقعیتی-تکاملی» را تشکیل می‌دهد که انعطاف‌پذیری معنایی پاتنم را با تحلیل‌های چندسطحی دنت تلفیق می‌کند. این چارچوب نه‌تنها فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا را به چالش می‌کشد، بلکه با شواهد تجربی جدید، مانند مطالعات پلاستیسیته عصبی (Kandel, 2001) که یادگیری در حلزون‌های دریایی را از طریق مکانیزم‌های غیر مغزی نشان می‌دهد، تقویت می‌شود. چنین شواهدی تأیید می‌کنند که کارکردهای شناختی می‌توانند در

۱. توانایی سیستم عصبی برای تغییر ساختار و کارکرد خود در پاسخ به تجربه یا یادگیری، مانند تغییرات سیناپسی در حلزون‌های دریایی.

بسترهای متنوع تحقق یابند، که هم با چند واقعیت‌پذیری پاتنم و هم با رویکرد تکاملی دنت سازگار است.

۴-۲. تفاوت‌های پاتنم و دنت

با وجود اشتراک در کارکردگرایی، پاتنم و دنت از منظر روش‌شناختی و نظری تفاوت‌های قابل توجهی دارند که چارچوب پیشنهادی را غنی‌تر می‌سازند. پاتنم از منظر فلسفه زبان و رئالیسم معنایی به مسئله ذهن‌بدن می‌پردازد. همان‌طور که در بخش ۳ بحث شد، او در دلیل، حقیقت و تاریخ استدلال می‌کند که معنای اصطلاحات ذهنی (مانند «درد» یا «باور») به زمینه‌های محیطی، اجتماعی و فرهنگی وابسته است. این دیدگاه با پشتیبانی معناشناسی برون‌گرایانه بورگ (۲۰۱۰) معانی ذهنی را از طریق تعاملات اجتماعی و نقش‌های کارکردی تعریف می‌کند. برای مثال درد در یک ربات خودمختار می‌تواند از طریق رفتارهای اجتنابی (مانند عقب‌نشینی از محرک‌های خطرناک) تعریف شود، حتی اگر فاقد نورون باشد. این انعطاف‌پذیری معنایی به پاتنم امکان داد تا به نقد کیم پاسخ دهد؛ زیرا اثربخشی علی از نقش‌های کارکردی ناشی می‌شود، نه بستر مادی. شواهد تجربی مانند AlphaGo که تصمیم‌گیری استراتژیک را در بستری غیرزیستی شبیه‌سازی می‌کند، این انعطاف‌پذیری را تأیید می‌کنند (Silver et al., 2016).

در مقابل، دنت از رویکردی میان‌رشته‌ای بهره می‌گیرد که زیست‌شناسی تکاملی، علوم شناختی و نظریه محاسباتی را تلفیق می‌کند. همان‌طور که توضیح داده شد، چارچوب چندسطحی او آگاهی را نتیجه تعاملات عصبی، محاسباتی و رفتاری می‌داند. دیدگاه قصدیت‌محور حالت‌های ذهنی را ابزارهایی تفسیری برای پیش‌بینی رفتارهای هدفمند می‌بیند که با نظریه پردازش پیش‌بینی‌کننده کلارک (۲۰۱۳) هم‌خوانی دارد. برای مثال یک پهپاد خودمختار با پیش‌بینی موانع و تنظیم مسیر، رفتارهای شبه‌ادراک تولید می‌کند که با تحلیل‌های دنت سازگار است. این رویکرد به نقدهای سرل، چالمرز و بلاک پاسخ می‌دهد؛ زیرا آگاهی را نتیجه تعاملات محاسباتی و تکاملی می‌داند، نه موجودیت‌های کیفی. تفاوت‌های روش‌شناختی (زبانی در پاتنم، محاسباتی-تکاملی در دنت) مکمل یکدیگرند و چارچوب پیشنهادی را با ترکیب انعطاف‌پذیری معنایی و دینامیک‌های چندسطحی تقویت می‌کنند. برای نمونه این تلفیق امکان طراحی سیستم‌های هوش مصنوعی را فراهم می‌کند که هم معانی زمینه‌محور (مانند تشخیص عاطفی در ربات‌های اجتماعی) و هم رفتارهای سازگار (مانند مسیریابی پهپادها) را شبیه‌سازی می‌کنند.

۳-۴. نقاط قوت و چالش‌های مکمل

نقاط قوت پاتنم و دنت به گونه‌ای مکمل یکدیگرند که چارچوب کارکردگرایانه را در برابر فیزیکی‌الیسم تقلیل‌گرا تقویت می‌کنند. همان‌طور که در بخش ۳ بحث شد، انعطاف‌پذیری معنایی پاتنم بنیانی نظری برای رد تقلیل‌گرایی فراهم می‌کند؛ زیرا حالت‌های ذهنی را از وابستگی به بسترهای مادی خاص آزاد می‌سازد. این دیدگاه طراحی سیستم‌های شناختی مستقل از بستر را پشتیبانی می‌کند، مانند شبیه‌سازی‌های نورونی در پروژه Blue Brain که در بخش ۳ معرفی شد (Markram, 2006). این انعطاف‌پذیری به پاتنم امکان داد تا به نقد کیم پاسخ دهد؛ زیرا اثربخشی علی از نقش‌های کارکردی ناشی می‌شود. در مقابل، دینامیک‌های تکاملی و محاسباتی دنت ابزارهای عملی برای مدل‌سازی شناخت ارانه می‌دهند. دیدگاه قصدیت‌محور او با الگوریتم‌های یادگیری غیرنظارتی هم‌خوانی دارد؛ مانند سیستم‌های تشخیص الگو در پهپادهای خودمختار که رفتارهای بهینه را از طریق تعامل با محیط می‌آموزند. این دیدگاه به نقدهای سرل، چالمرز و بلاک پاسخ می‌دهد؛ زیرا آگاهی را نتیجه تعاملات پیش‌بینی‌کننده می‌داند. برای بسط تحلیل، شواهد جدید نشان‌دهنده قدرت این تلفیق هستند. مطالعات پلاستیسیته عصبی (Kandel, 2001) یادگیری در حلزون‌های دریایی را از طریق مکانیزم‌های غیرمغزی نشان می‌دهند که با چندواقعیت‌پذیری پاتنم سازگار است. همچنین سیستم AlphaGo با تصمیم‌گیری استراتژیک (Silver et al., 2016)، کارکردهای شناختی را در بستری غیرزیستی شبیه‌سازی می‌کند، که با تحلیل‌های چندسطحی دنت هم‌راستا است. این شواهد تأیید می‌کنند که چارچوب پیشنهادی می‌تواند پدیده‌های شناختی را در بسترهای متنوع توضیح دهد. با این حال چالش‌هایی باقی می‌مانند. نقد کیم درباره جفت‌سازی علی و نقد سرل درباره کوالیا، نیاز به تحلیل‌های عمیق‌تر دارند. پاتنم با نظارت و دنت با نظریه پردازش پیش‌بینی‌کننده به این نقدها پاسخ می‌دهند، اما تلفیق این پاسخ‌ها در چارچوب پیشنهادی، انسجام بیشتری ایجاد می‌کند. برای مثال انعطاف‌پذیری معنایی پاتنم نقد کیم را با تأکید بر نقش‌های کارکردی خنثی می‌کند، درحالی‌که تحلیل‌های چندسطحی دنت نقد سرل را با توضیح آگاهی به‌عنوان پدیده نوظهور پاسخ می‌دهد.

۴-۴. چارچوب پیشنهادی: ویژگی‌ها و نوآوری‌های کارکردگرایی چندواقعیتی-تکاملی

چارچوب پیشنهادی «کارکردگرایی چندواقعیتی-تکاملی» با تلفیق انعطاف‌پذیری معنایی پاتنم و دینامیک‌های چندسطحی دنت، مدل جدیدی برای تبیین رابطه ذهن-بدن ارائه می‌دهد که از

محدودیت‌های فیزیکالیسم تقلیل‌گرا فراتر می‌رود. این چارچوب دارای سه ویژگی کلیدی است: ۱. انعطاف‌پذیری تحقق که امکان بازتولید حالت‌های ذهنی در بسترهای متنوع (زیستی و غیرزیستی) را فراهم می‌کند؛ ۲. تعاملات چندسطحی که آگاهی را نتیجه فرایندهای عصبی، محاسباتی و رفتاری می‌داند؛ ۳. سازگاری تکاملی که حالت‌های ذهنی را به‌عنوان الگوهای رفتاری شکل‌گرفته توسط انتخاب طبیعی تعریف می‌کند. این ویژگی‌ها، چارچوب را از کارکردگرایی سنتی متمایز می‌کنند؛ زیرا نه تنها تحقق چندگانه را می‌پذیرد، بلکه آن را با تحلیل‌های تکاملی و محاسباتی پیوند می‌دهد.

برای بسط این چارچوب، شواهد تجربی جدید معرفی می‌شوند. در علوم اعصاب، مطالعات کندل (۲۰۰۱) نشان می‌دهند که یادگیری در حلزون‌های دریایی از طریق تغییرات سیناپسی غیرمغزی رخ می‌دهد که تحقق کارکردهای شناختی در بسترهای غیرمرکزی را تأیید می‌کند. در هوش مصنوعی، AlphaGo با یادگیری تقویتی، تصمیم‌گیری استراتژیک را شبیه‌سازی می‌کند که با تعاملات چندسطحی و سازگاری تکاملی هم‌خوانی دارد. این شواهد، نوآوری چارچوب را در یکپارچه‌سازی دیدگاه‌های زیستی و محاسباتی نشان می‌دهند. از نظر نظری این چارچوب به نقدهای کیم و سرل پاسخ می‌دهد؛ زیرا اثربخشی علی را از طریق نقش‌های کارکردی و آگاهی را از طریق تعاملات پیش‌بینی‌کننده توضیح می‌دهد. از نظر عملی چارچوب به طراحی سیستم‌های هوش مصنوعی مسئولانه کمک می‌کند؛ مانند ربات‌های پزشکی که با تشخیص الگوهای عاطفی، پاسخ‌های همدلانه تولید می‌کنند.

نوآوری این چارچوب در توانایی آن برای پیوند فلسفه ذهن با علوم محاسباتی و اخلاق فناوری نهفته است. برخلاف چارچوب‌های سنتی که یا بر تحقق چندگانه (پاتنم) یا تحلیل‌های تکاملی (دنت) تمرکز دارند، این مدل یک رویکرد میان‌رشته‌ای ارائه می‌دهد که پرسش‌های نظری (مانند رابطه ذهن-بدن) و عملی (مانند طراحی سیستم‌های شبه‌آگاه) را یکپارچه می‌کند. برای مثال این چارچوب می‌تواند به توسعه الگوریتم‌های یادگیری تقویتی^۱ منجر شود که نه تنها رفتارهای شناختی را شبیه‌سازی می‌کنند، بلکه با پیش‌بینی‌های زمینه‌محور، مسائل اخلاقی را در نظر می‌گیرند. تحقیقات آینده باید مکانیزم‌های علی این چارچوب را در بسترهای متنوع و پیامدهای اخلاقی آن را در سیستم‌های شبه‌آگاه بررسی کنند.

۱. روش‌های محاسباتی که رفتارهای بهینه را از طریق تعامل آزمون‌وخطا با محیط می‌آموزند، مانند تصمیم‌گیری در AlphaGo.

۱-۴-۴. کاربردهای عملی در فناوری‌های شناختی

چارچوب پیشنهادی «کارکردگرایی چندواقعیتی-تکاملی» با تلفیق انعطاف‌پذیری معنایی پاتنم و دینامیک‌های چندسطحی دنت، کاربردهای گسترده‌ای در هوش مصنوعی، علوم اعصاب محاسباتی^۱ و اخلاق فناوری ارائه می‌دهد. این چارچوب با تأکید بر تحقق چندگانه حالت‌های ذهنی در بسترهای متنوع و تحلیل تعاملات عصبی، محاسباتی و رفتاری، طراحی سیستم‌های شناختی پیشرفته را هدایت می‌کند که رفتارهای شبه‌انسانی را بدون وابستگی به ساختارهای عصبی خاص شبیه‌سازی می‌کنند. کاربردهای عملی این چارچوب نه تنها گفتگوهای فلسفی را به حوزه‌های فناوری پیوند می‌زنند، بلکه پرسش‌های اخلاقی نوینی را درباره مسئولیت‌پذیری و ارزش سیستم‌های مصنوعی مطرح می‌سازند. این بخش با بسط نمونه‌های عملی و تحلیل‌های میان‌رشته‌ای، نقش چارچوب در پیشبرد فناوری‌های شناختی را بررسی می‌کند.

در حوزه هوش مصنوعی، چندواقعیت‌پذیری پاتنم الهام‌بخش توسعه سیستم‌های تشخیص الگو در پهپادهای خودمختار بوده است که توانایی‌های ادراکی شبه‌انسانی را در بسترهای غیرزیستی شبیه‌سازی می‌کنند. برای مثال پهپادهای طراحی شده برای مأموریت‌های جستجو و نجات از الگوریتم‌های یادگیری غیرنظارتی استفاده می‌کنند تا موانع طبیعی مانند صخره‌ها یا جریان‌های آب را تشخیص داده و مسیر خود را به‌صورت پویا تنظیم کنند. این رفتارها که نقش کارکردی ادراک خطر را ایفا می‌کنند، بدون نیاز به بازسازی ساختارهای عصبی مغز انسان تحقق می‌یابند که با انعطاف‌پذیری معنایی پاتنم هم‌خوانی دارد. برای بسط این کاربرد می‌توان به ربات‌های اجتماعی مانند Pepper اشاره کرد (Pandey & Gelin, 2018) که با استفاده از الگوریتم‌های تشخیص عاطفی، حالات چهره و تن صدای انسان را تحلیل کرده و پاسخ‌های همدلانه تولید می‌کنند. این ربات‌ها که در محیط‌های مراقبت پزشکی یا آموزشی به‌کار می‌روند، رفتارهای شبه‌عاطفی را از طریق پردازش ورودی‌های محیطی شبیه‌سازی می‌کنند که نشان‌دهنده تحقق حالت‌های ذهنی در بسترهای سیلیکونی است. چنین کاربردهایی نه تنها به نقد لوئیس درباره محدودکردن تحقق‌ها به بسترهای زیستی پاسخ می‌دهند، بلکه چارچوب پیشنهادی را به‌عنوان راهنمایی برای طراحی سیستم‌های شناختی مستقل از بستر تقویت می‌کنند.

کارکردگرایی تکاملی دنت نیز توسعه سیستم‌های یادگیری تقویتی را در رباتیک هدایت می‌کند. برای نمونه ربات Spot از شرکت Boston Dynamics با حسگرهای چندوجهی و الگوریتم‌های

۱. رشته‌ای که سیستم عصبی را با استفاده از مدل‌سازی محاسباتی مطالعه می‌کند، مانند شبیه‌سازی‌های پروژه

پیش‌بینی‌کننده، در محیط‌های ناشناخته مانند سایت‌های صنعتی یا مناطق حادثه‌دیده، موانع را پیش‌بینی کرده و از آن‌ها اجتناب می‌کند (Raibert et al., 2021). این رفتارهای سازگارانه که مشابه ادراک خطر در موجودات زیستی است، از طریق تعاملات آزمون و خطا با محیط شکل می‌گیرند و با دیدگاه قصدیت محور دنت هم‌راستا هستند. برای گسترش این تحلیل می‌توان به سیستم‌های رباتیک پزشکی اشاره کرد که از الگوریتم‌های یادگیری تقویتی برای تشخیص بافت‌های حساس در جراحی‌های کم‌تهاجمی استفاده می‌کنند (Hyde, 2023). این سیستم‌ها با پیش‌بینی پاسخ‌های بافت به ابزارهای جراحی، رفتارهای اجتنابی مشابه درد را تولید می‌کنند که نقش کارکردی مشترک در بسترهای زیستی و غیرزیستی را نشان می‌دهد. این کاربردها به نقد سرل درباره تمایز نحو و معناشناسی پاسخ می‌دهند؛ زیرا رفتارهای هدفمند را بدون نیاز به کوالیا شبیه‌سازی می‌کنند و چارچوب پیشنهادی را به‌عنوان مدلی برای طراحی سیستم‌های سازگار تقویت می‌کنند.

در علوم اعصاب محاسباتی، چارچوب پیشنهادی با پروژه‌هایی مانند Blue Brain و نظریه پردازش پیش‌بینی‌کننده پیوند دارد. شبیه‌سازی‌های نورونی در Blue Brain کارکردهای ادراکی را در بسترهای محاسباتی بازتولید می‌کنند که با چند واقعیت‌پذیری پاتنم سازگار است. نظریه کلارک نیز مغز را به‌عنوان سیستمی پیش‌بینی‌کننده توصیف می‌کند که با کاهش خطاهای حسی، رفتارهای سازگار تولید می‌کند که با تحلیل‌های چندسطحی دنت هم‌خوانی دارد. برای بسط این حوزه می‌توان به رابط‌های مغز-کامپیوتر (BCI) اشاره کرد که سیگنال‌های عصبی را برای کنترل پروتزهای رباتیک تحلیل می‌کنند (Lebedev & Nicolelis, 2017). این سیستم‌ها با پردازش الگوهای عصبی، حرکات ارادی را در بسترهای غیرزیستی بازتولید می‌کنند که تحقق چندگانه کارکردهای شناختی را نشان می‌دهد. برای مثال یک پروتز رباتیک مجهز به BCI می‌تواند با تشخیص سیگنال‌های قشر حرکتی، حرکات دقیق دست را شبیه‌سازی کند که نقش کارکردی قصد را در بستری مصنوعی ایفا می‌کند. این کاربردها به نقد چالمرز درباره مسئله دشوار آگاهی پاسخ می‌دهند؛ زیرا تجربه‌ها را به‌عنوان نتایج فرایندهای پیش‌بینی‌کننده تبیین می‌کنند، همچنین چارچوب پیشنهادی را به‌عنوان پلی میان رشته‌ای بین فلسفه ذهن و علوم اعصاب محاسباتی تقویت می‌کنند.

شواهد تجربی جدید نیز این کاربردها را پشتیبانی می‌کنند. مطالعات پلاستیسیته عصبی (Kandel, 2001) نشان می‌دهند که یادگیری در حلزون‌های دریایی از طریق تغییرات سیناپسی غیرمغزی رخ می‌دهد که تحقق کارکردهای شناختی در بسترهای غیرمرکزی را تأیید می‌کند و با چند واقعیت‌پذیری پاتنم هم‌راستا است. همچنین سیستم AlphaGo با یادگیری تقویتی،

تصمیم‌گیری استراتژیک را در بازی Go شبیه‌سازی می‌کند که تعاملات چندسطحی و سازگاری تکاملی موردنظر دنت را نشان می‌دهد. این شواهد چارچوب پیشنهادی را به‌عنوان مدلی جامع برای طراحی سیستم‌های شناختی در بسترهای متنوع تقویت می‌کنند.

پیامدهای اخلاقی این چارچوب نیز قابل توجه‌اند. نقد بلاک درباره مشکل موجود غایب پرسش‌هایی درباره وضعیت اخلاقی سیستم‌های مصنوعی مانند پهپادهای خودمختار یا ربات‌های اجتماعی ایجاد می‌کند. برای مثال آیا ربات Pepper با رفتارهای همدلانه باید دارای ارزش اخلاقی باشد، یا صرفاً ابزاری محاسباتی است؟ (Bostrom, 2014). این چارچوب با تأکید بر نقش‌های کارکردی و تعاملات پیش‌بینی‌کننده، چارچوبی برای ارزیابی مسئولیت‌پذیری سیستم‌های هوش مصنوعی ارائه می‌دهد. برای نمونه در طراحی ربات‌های پزشکی، الگوریتم‌های تشخیص عاطفی باید با ملاحظات اخلاقی تلفیق شوند تا از سوءاستفاده یا آسیب به بیماران جلوگیری شود. همچنین سیستم‌های BCI پرسش‌هایی درباره حریم خصوصی عصبی مطرح می‌کنند؛ زیرا دسترسی به سیگنال‌های مغزی می‌تواند به نقض خودمختاری منجر شود (Yuste et al., 2017). این چارچوب با تلفیق انعطاف‌پذیری معنایی پاتنم و تحلیل‌های چندسطحی دنت، راهنمایی برای توسعه سیاست‌های اخلاقی در فناوری‌های شناختی ارائه می‌دهد.

این کاربردها نشان‌دهنده توانایی چارچوب در پیوند فلسفه ذهن با فناوری‌های نوین هستند. برای بسط بیشتر می‌توان به شبیه‌سازی‌های محاسباتی در محیط‌های مجازی اشاره کرد که رفتارهای شبه‌آگاهانه را مدل‌سازی می‌کنند (Sutton & Barto, 2018). برای مثال یک محیط شبیه‌سازی شده می‌تواند با استفاده از الگوریتم‌های یادگیری تقویتی، رفتارهای تصمیم‌گیری گروهی را در ربات‌های مجازی بازتولید کند که تعاملات اجتماعی انسان‌مانند را شبیه‌سازی می‌کند. این کاربردها نه تنها چارچوب پیشنهادی را در طراحی سیستم‌های شناختی پیشرفته تقویت می‌کنند، بلکه پرسش‌های جدیدی برای تحقیقات آینده مطرح می‌سازند: چگونه می‌توان اثربخشی علی این سیستم‌ها را در بسترهای متنوع ارزیابی کرد؟ و آیا رفتارهای شبه‌آگاهانه در ربات‌های اجتماعی یا BCI‌ها پیامدهای اخلاقی جدیدی ایجاد می‌کنند؟ چارچوب «کارکردگرایی چندواقعیتی-تکاملی» با ارائه پاسخی جامع به این پرسش‌ها، گامی نوآورانه در جهت توسعه فناوری‌های شناختی مسئولانه برمی‌دارد.

جدول ۲ ویژگی‌های کلیدی، کاربردهای نظری، کاربردهای عملی و پیامدهای اخلاقی چارچوب «کارکردگرایی چندواقعیتی-تکاملی» را خلاصه می‌کند.

جدول ۲: کاربردهای نظری و عملی چارچوب پیشنهادی

معیار	شرح
ویژگی‌های کلیدی	۱) انعطاف‌پذیری تحقق: حالت‌های ذهنی در بسترهای زیستی و غیرزیستی. ۲) تعاملات چندسطحی: آگاهی از فرآیندهای عصبی، محاسباتی، و رفتاری. ۳) سازگاری تکاملی: رفتارهای شکل‌گرفته توسط انتخاب طبیعی.
کاربردهای نظری	پاسخ به مشکل جفت‌سازی علی با نقش‌های کارکردی و کوالیا با تحلیل‌های پیش‌بینی‌کننده. بازتعریف رابطه ذهن-بدن.
کاربردهای عملی	هوش مصنوعی: بهیادهای خودمختار و ربات‌های اجتماعی. علوم اعصاب: شبیه‌سازی‌های نورونی. رابطه‌های مغز-کامپیوتر: کنترل پروتزهای رباتیک.
پیامدهای اخلاقی	مسئولیت‌پذیری سیستم‌های شبه‌آگاه، حریم خصوصی عصبی در رابطه‌های مغز-کامپیوتر. ارزش اخلاقی ربات‌های همدلانه.

نتیجه

این پژوهش با ارائه چارچوب نوآورانه «کارکردگرایی چندواقعیتی-تکاملی»، دستاوردهای نظری و عملی برجسته‌ای در نقد فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا و بازتعریف رابطه ذهن-بدن به دست آورده است. از منظر نظری این چارچوب با تلفیق انعطاف‌پذیری معنایی چندواقعیت‌پذیری پاتم و دینامیک‌های چندسطحی کارکردگرایی تکاملی دنت، پاسخی جامع به چالش‌های فلسفی مانند مشکل جفت‌سازی علی و مسئله کوالیا ارائه می‌دهد و محدودیت‌های کارکردگرایی سنتی و فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا را برطرف می‌کند. این چارچوب با تأکید بر انعطاف‌پذیری تحقق، تعاملات چندسطحی و سازگاری تکاملی، رابطه ذهن-بدن را به‌عنوان یک مدل میان‌رشته‌ای بازتعریف کرده و امکان تبیین پدیده‌های ذهنی در بسترهای زیستی و غیرزیستی را فراهم می‌سازد. از نظر عملی این پژوهش کاربردهای ملموسی در فناوری‌های شناختی ارائه کرده است، از جمله طراحی ربات‌های اجتماعی با رفتارهای شبه‌عاطفی، رابطه‌های مغز-کامپیوتر برای کنترل پروتزهای رباتیک و الگوریتم‌های یادگیری تقویتی در سیستم‌های خودمختار مانند AlphaGo. این کاربردها نه تنها گفتگوهای فلسفی را به حوزه‌های فناوری پیوند می‌زنند، بلکه پرسش‌های اخلاقی جدیدی درباره مسئولیت‌پذیری سیستم‌های شبه‌آگاه و حریم خصوصی عصبی مطرح می‌کنند. دستاورد کلیدی این پژوهش، ایجاد پلی میان‌رشته‌ای بین فلسفه ذهن، علوم شناختی و اخلاق فناوری است که با شواهد تجربی مانند مطالعات پلاستیسیته عصبی و شبیه‌سازی‌های محاسباتی پشتیبانی می‌شود. برای تحقیقات آینده، این چارچوب مسیرهای جدیدی برای آزمایش مکانیزم‌های علی حالت‌های ذهنی در بسترهای متنوع و تدوین سیاست‌های اخلاقی برای فناوری‌های شناختی پیشنهاد می‌دهد، که می‌تواند پیشرفت‌های قابل توجهی در مطالعه آگاهی و توسعه سیستم‌های شناختی مسئولانه ایجاد کند.

۱۳۹

ذهن

نقدی تطبیقی بر فیزیکیالیسم کاهشی: چندواقعیت‌پذیری پاتم...

منابع و مأخذ

۱. اکبریان، رضا (۱۳۸۵). «نفس‌شناسی ابن‌سینا»، *اطلاعات حکمت و فلسفه*، ۷ (۱)، صص ۱۹۰-۱۰۲.
۲. صالحی نجف‌آبادی، ملیحه (۱۳۹۲). «جوهریت نفس از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا»، *تاریخ فلسفه*، ۴ (۲)، صص ۱۰۷-۱۲۴.
۳. صمدیه، مریم؛ فاضل‌زاده، فاطمه (۱۴۰۱). «تبیین ماهیت حالات ذهنی در آراء و اندیشه‌های هیلاری پاتم، از رد فیزیکیالیسم تا نقد کارکردگرایی»، *فلسفه غرب*، ۱ (۳)، صص ۲۱-۳۶.
4. Bechtel, W., & Mundale, J. (1999). "Multiple realizability revisited: Linking cognitive and neural states", *Philosophy of Science*, 66(2), PP. 175–207.
5. Block, N. (1978). **Troubles with functionalism**. In C. W. Savage (Ed.), **Perception and cognition: Issues in the foundations of psychology**, University of Minnesota Press, pp. 261–325.
6. Bostrom, N. (2014). **Superintelligence: Paths, dangers, strategies**, Oxford University Press.
7. Burge, T. (2010). **Origins of objectivity**, Oxford University Press.
8. Cao, R. (2022). "Multiple realizability and the spirit of functionalism", *Synthese*, 200(6), Article 506.
9. Chalmers, D. J. (1996). **The conscious mind: In search of a fundamental theory**, Oxford University Press.
10. Clark, A. (2013). "Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science", *Behavioral and Brain Sciences*, 36(3), PP. 181-204.
11. Crook, R. J., Hanlon, R. T., & Walters, E. T. (2021). "Pain and analgesia in cephalopods", *ILAR Journal*, 62(1-2), PP. 1–11.
12. Davidson, D. (1970). **Mental events. In Essays on actions and events**, Oxford University Press, pp. 207–224.
13. Dennett, D. C. (1987). **The intentional stance**, MIT Press.
14. Dennett, D. C. (1991). **Consciousness explained**, Little, Brown and Company.
15. Dennett, D. C. (1995). **Darwin's dangerous idea: Evolution and the meanings of life**, Simon & Schuster.
16. Fodor, J. A. (1981). **Representations: Philosophical essays on the foundations of cognitive science**, MIT Press.
17. Friston, K. J., Parr, T., & de Vries, B. (2017). The graphical brain: Belief propagation and active inference, *Network Neuroscience*.
18. Fodor, J. A. (2000). **The mind doesn't work that way: The scope and limits of computational psychology**, MIT Press.
19. Hacking, I. (1999). **The social construction of what?**, Harvard University Press.
20. Hyde, D. (2023). "Surgical robotics and artificial intelligence: Ethical challenges and opportunities", *Journal of Medical Ethics and Technology*, 8(2), PP. 123–135.
21. Kandel, E. R. (2001). "The molecular biology of memory storage: A dialogue between genes and synapses". *Science*, 294(5544), PP. 1030–1038.
22. Kim, J. (2005). **Physicalism, or something near enough**, Princeton University

- Press.
23. Lebedev, M. A., & Nicolelis, M. A. L. (2017). "Brain-machine interfaces: From basic science to neuroprostheses and neurorehabilitation", **Physiological Reviews**, 97(2), PP. 767–837.
 24. LeCun, Y., Bengio, Y., & Hinton, G. (2015). **Deep learning**. **Nature**, 521(7553), PP. 436–444.
 25. LeDoux, J. E. (2012). "**Rethinking the emotional brain**", **Neuron**, 73(4), PP. 653–676.
 26. Lewis, D. (1980). **Mad pain and Martian pain**. In N. Block (Ed.), *Readings in philosophy of psychology*, Vol. 1, Harvard University Press, pp. 216–222.
 27. Maiolino, P., Maggiali, M., Cannata, G., Metta, G., & Natale, L. (2013). "A flexible and robust large-scale capacitive tactile system for robots". **IEEE Sensors Journal**, 13(10), PP. 3910–3917.
 28. Markram, H. (2006). "**The Blue Brain Project**", **Nature Reviews Neuroscience**, 7(2), 153–160.
 29. Marr, D. (1982). **Vision: A computational investigation into the human representation and processing of visual information**. W.H. Freeman.
 30. McGrath, S. W., & Russin, J. (2024). **Multiple realizability and the rise of deep learning**. arXiv preprint arXiv:2405.13231.
 31. Mnih, V., Kavukcuoglu, K., Silver, D., Rusu, A. A., Veness, J., Bellemare, M. G., ... Hassabis, D. (2015). "Human-level control through deep reinforcement learning". **Nature**, 518(7540), PP. 529–533.
 32. Putnam, H. (1967). "The nature of mental states. In W. H. Capitan & D. D. errill (Eds.)", **Art, mind, and religion**, University of Pittsburgh Press, PP. 37–48.
 33. Putnam, H. (1981). **Reason, truth, and history**, Cambridge University Press.
 34. Pandey, A. K., & Gelin, R. (2018). "A mass-produced sociable humanoid robot: Pepper, the first machine of its kind", **IEEE Robotics & Automation Magazine**, 25(3), PP. 40–48.
 35. Raibert, M., Blankespoor, K., Nelson, G., & Playter, R. (2021). "BigDog, Spot, and the future of legged robots", **Annual Review of Control, Robotics, and Autonomous Systems**, 4, PP. 43–67.
 36. Searle, J. R. (1992). **The rediscovery of the mind**, MIT Press.
 37. Silver, D., Huang, A., Maddison, C. J., Guez, A., Sifre, L., van den Driessche, G., ... Hassabis, D. (2016). "Mastering the game of Go with deep neural networks and tree search", **Nature**, 529(7587), PP. 484–489.
 38. Smart, J. J. C. (1959). "Sensations and brain processes", **The Philosophical Review**, 68(2), PP. 141–156.
 39. Sutton, R. S., & Barto, A. G. (2018). **Reinforcement learning: An introduction** (2nd ed.), MIT Press.
 40. Yuste, R., Goering, S., Arcas, B. A. Y., Bi, G., Carmena, J. M., Carter, A., ... Wolpaw, J. (2017). "Four ethical priorities for neurotechnologies and AI", **Nature**, 551(7679), 159–163.



A cognitive approach to the study of metaphorical contrasts and conceptualization of the semantic domains of truth and lies in the Hadiths

Azadeh Sharifi Moghadam¹  | Fatemeh Tahmasbi²  |
Fatemeh Habibi³ 

1. Associate professor of linguistics at Shahid Bahonar of Kerman, Iran (corresponding author). E-mail: asharifi@uk.ac.ir
2. PhD student of linguistics at the university of Sistan & Baloochestan, Iran.
E-mail: alehtahmasebi76@gmail.com
3. Postdoctoral Quranic and Hadith Sciences researcher, Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Alzahra University, Iran.
E-mail: f.habibi@alzahra.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
2024/02/06
Received in
revised form
2025/02/10
Accepted
2025/12/06
Published online
2025/12/23

Keywords:

*Hadith,
truthfulness, lying,
cognitive
linguistics,
conceptual
metaphor.*

ABSTRACT

This study examines the metaphorical use of language in two moral traits—truthfulness and lying—across a collection of fourteen Hadiths of the Ma'sūm (peace be upon them). The primary aim is to explore how metaphors function as cognitive devices in these Hadiths and to identify the source domains employed to conceptualize the corresponding target domains. To this end, relevant Hadiths were extracted from authoritative Shi'a sources and analyzed within the framework of Lakoff and Johnson's cognitive theory of metaphor. The findings indicate that the number of Hadiths prohibiting lying is significantly greater than those emphasizing truthfulness. The most frequent source domains used to conceptualize the two target domains were related to notions of blessing/scarcity, salvation/destruction, up/down, near/far, beauty/ugliness, light/darkness, as well as virtuous and immoral individuals and places. Notably, several of these conceptualizations align closely with themes found in Qur'anic verses. Overall, the study demonstrates how various forms of metaphorical conceptualization contribute to a deeper understanding of moral and abstract concepts.

Cite this article: Sharifi Moghadam, A.; Tahmasbi, F.; Habibi, F. (2025). A cognitive approach to the study of metaphorical contrasts and conceptualization of the semantic domains of truth and lies in the Hadiths, *Zehn*, 26 (4), 143-170. <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2022403.2018>



©The Author(s). **Publisher:** Research Institute for Islamic Culture and Thought
DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2022403.2018>

Extended Abstract

Introduction

Metaphor, which constitutes the conceptual core of this study, is fundamentally rooted in human cognition and embodied experience. Human beings first apprehend the external world through sensory and motor interactions—movement, touch, taste, smell, and physiological responses to temperature. These primary experiences gradually develop into cognitive schemas that allow humans to interpret abstract domains via familiar and concrete source domains. Consequently, human emotions may be conceptualized in terms of warmth, intelligence in terms of light, social and economic conditions through the lens of health, and moral or personal qualities through sensory metaphors. These mappings are evident in conventional expressions such as “the warmth of affection,” “the light of knowledge,” and “a sweet-natured child.”

Within cognitive linguistics, metaphor serves as a central mechanism for structuring abstract thought. This is observable in Qur’anic discourse, where abstract notions such as faith are frequently expressed through imagery concepts of light and darkness. Existing metaphor inventories, such as the Collins Cobuild Dictionary of Metaphor, categorize common source domains—including the human body, health and illness, plants and animals, physical structures, tools, food, heat, cold, and spatial orientation—and identify frequent target domains such as emotions, cognition, social relations, economics, time, life and death, and moral or religious concepts.

Truthfulness (*ṣidq*) and lying (*kidhb*), located at opposite poles of an ethical continuum, are central moral constructs in Islamic teachings. Hadith literature, intended for a broad audience, often employs accessible imagery and conceptual metaphors as an effective means of moral instruction. Accordingly, this study investigates the metaphorical conceptualization of truth and falsehood in selected Hadiths, identifying salient source domains and examining their cognitive functions within the framework of conceptual metaphor theory.

Methods

This study adopts a descriptive–analytical approach grounded in library-based research. The corpus was compiled through the systematic extraction of Hadiths concerning truthfulness and lying from authoritative Shi’a sources, including *Nahj al-Balāgha*, *al-Kāfī*, *Biḥār al-Anwār*, *Nahj al-Faṣāḥa*, and *Ghurur al-Hikam wa Durar al-Kalim*. These sources were selected for their reliability and the richness of relevant material.

A total of 214 Hadiths were initially collected: 125 from *Ghurur al-Hikam*, 30 from *Nahj al-Faṣāḥa*, 22 from *al-Kāfī*, 30 from *al-Kabā’ir*, and 20 from *Muntakhab Mizān al-Hikmah*, of which seven were retained due to





repetition. All Hadiths containing lexical forms of *ṣidq* (truth) and *kidhb* (lying) were identified, and those exhibiting metaphorical usage were subjected to cognitive analysis. The study focused on extracting conceptual metaphors and determining the source domains employed in conceptualizing the abstract moral categories of truth and falsehood.

Results

Analysis of the 214 Hadiths revealed a rich network of conceptual metaphors structuring the moral domains of *ṣidq* and *kidhb*. Eleven major metaphorical mappings were identified, illustrating how abstract ethical concepts are rendered comprehensible through familiar experiential domains.

A prominent pattern was the *objectification of moral traits*, wherein *ṣidq* and *kidhb* were conceptualized as tangible objects or instruments, including doors, keys, garments, pillars, and swords. These mappings emphasize functional properties such as access, protection, stability, and power, highlighting the practical consequences of honesty and deceit. For example, truth is portrayed as a “door to Paradise,” whereas lying is depicted as a “key to corruption,” reflecting the embodied logic that moral actions open or block spiritual pathways.

Another major mapping conceptualized *truth as deliverance and falsehood as destruction*, articulating the salvific nature of honesty and the ruinous consequences of lying. Numerous Hadiths associate *ṣidq* with rescue, safety, and ultimate success, while *kidhb* is linked to disgrace, downfall, and spiritual ruin. Complementing this, *vertical orientation metaphors*—truth as upward movement, falsehood as downward—align positive moral value with elevation and negative value with descent.

Quantitative metaphors emerged as a further pattern: truthfulness was associated with increase, particularly in blessings and sustenance, while falsehood corresponded to deficiency, loss, and spiritual impoverishment. This reflects a cognitive tendency to measure moral value through schemas of abundance and scarcity.

Spatial metaphors constituted another significant category. Truth and falsehood were conceptualized as *places*—explicitly “in Paradise” or “in Hell”—or through metaphors of proximity and distance, where honesty implies nearness to God and lying implies estrangement. Notably, movements away from truth occurred more frequently than movements toward falsehood, emphasizing the moral imperative of avoidance.

Other mappings included conceptualizing truth and falsehood as *persons*, capable of guidance or harm; as *illness*, particularly in the case of falsehood; as *forces*, especially attraction or repulsion toward moral behavior; as *light versus darkness*; as *plants* with roots, branches, or fruits; and as *actions*, underscoring the performative nature of speech in moral accountability.

Overall, these findings illustrate a coherent and systematic metaphorical structure in Hadith literature. While certain metaphors applied to both domains, *negative mappings*—such as disease, deficiency, and descent—were significantly more prevalent in the conceptualization of falsehood, reflecting the didactic emphasis on its avoidance.

Conclusion

This study examined the metaphorical conceptualization of the semantic domains of *ṣiḍq* and *kidhb* in a corpus of 214 Hadiths attributed to the Ma‘šūmīn (peace be upon them). The analysis identified 247 conceptual metaphors and 19 distinct mappings, many involving contrasting source domains that mirror the binary moral nature of the target domains. Key oppositions—blessing versus scarcity, salvation versus destruction, elevation versus descent, proximity versus distance, light versus darkness, and human- or action-based mappings—played central roles in structuring the conceptualization of truth and falsehood.


Objectification metaphors rendered truth and falsehood as tangible objects or instruments, while quantitative metaphors framed truth as increase and falsehood as decrease. Directionality metaphors—particularly near/far and up/down—were among the most frequent, followed by force metaphors rooted in attraction and repulsion. Additional mappings included plant-growth schemas, health/illness schemas, and spatial metaphors related to Paradise and Hell.

The data revealed a notable asymmetry: Hadiths warning against lying far outnumbered those promoting truthfulness (155 versus 92). Furthermore, the metaphorical patterns in Hadiths showed strong convergence with Qur’anic expressions of these moral traits, indicating a shared cognitive and rhetorical framework that invites further in-depth study.





نگرشی شناختی به تقابل‌های استعاری صدق و کذب در احادیث معصومان^β

آزاده شریفی مقدم^۱ | فاطمه طهماسبی^۲ | فاطمه حبیبی^۳ 

۱. دانشیار زبان‌شناسی گروه زبان‌های خارجی دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران (نویسنده مسئول). asharifi@uk.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری زبان‌شناسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. lalehtahmasebi76@gmail.com
۳. پژوهشگر پسادکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. f.habibi@alzahra.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۷
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۱۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۶
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱
واژگان کلیدی: احادیث معصومان^β، صدق، کذب، زبان‌شناسی شناختی، استعاره‌های مفهومی.

پژوهش حاضر درصدد است تا چگونگی کاربرد استعاری زبان در توصیف صدق و کذب به‌عنوان دو خصیصه اخلاقی در احادیث معصومان^β را مورد بررسی قرار دهد. هدف اصلی، پاسخ به این پرسش است که شیوه کاربرد استعاره به‌عنوان یک ابزار تسهیل فهم، در احادیث چگونه بوده و در مفهوم‌سازی حوزه‌های مقصد چه حوزه‌های مبدایی به‌کار گرفته شده است. به این منظور، با استناد به کتب معتبر روایی مانند نهج البلاغه، بحارالانوار، اصول کافی، نهج الفصاحه، غررالحکم و دررالکلم و براساس نظریه شناختی لیکاف و جانسون، استعاره‌های مفهومی به‌کاررفته استخراج و مورد واکاوی قرار گرفت. نتایج حاصل نشان می‌دهد که تعداد احادیث حوزه کذب و همچنین نهی از آن، به‌طرز قابل توجهی بیشتر از حوزه مقابل آن یعنی مفهوم صدق است. در میان احادیث حاوی دو حوزه مفهومی مقصد، بیشترین فراوانی متعلق به نگاشت‌های فراوانی/کمبود، نجات/هلاکت، بالا/پایین، نزدیک/دور، نور/تاریکی و نیز نیروی جذب یا کشش و همچنین حوزه مبدأ انسان (صفات و اعضاء) بود. نتایج داده‌ها بیانگر وجود انواع مفهوم‌سازی‌های استعاری در جهت درک بهتر مفاهیم اخلاقی است.

استناد: شریفی مقدم، آزاده؛ طهماسبی، فاطمه؛ حبیبی، فاطمه (۱۴۰۴). نگرشی شناختی به تقابل‌های استعاری صدق و کذب در احادیث معصومان^β، ذهن، ۲۶ (۴)، ۱۷۰-۱۴۳. <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2022403.2018>

© نویسندگان. ناشر: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2022403.2018>



استعاره‌ها که مرکز مطالعه حاضر را تشکیل می‌دهند، ریشه در شناخت انسان از محیط اطراف خود دارند. درک بشر از دنیای اطراف نخست بر مبنای نوعی درک زیستی و تجربی شکل می‌گیرد که بعدها برای درک مفاهیم انتزاعی تر به کار گرفته می‌شود. ما مفهوم مکان را از طریق حرکت درک می‌کنیم، در حرکت گاه به مانع برخورد می‌کنیم، اجسام را در دست می‌گیریم، لمس می‌کنیم، رها می‌کنیم، غذاها را می‌چشیم، قادر به بوکشیدن هستیم و نیز این‌که بدنمان در مقابل گرما و سرما واکنش نشان می‌دهد. مفاهیمی از این قبیل، ساختارهای شناختی اولیه و بنیادینی را پدید می‌آورد که امکان شناخت مفاهیم انتزاعی تر را فراهم می‌کند. این شناخت مانند ابزاری عمل می‌کند که باعث می‌شود بتوانیم برای مفاهیم انتزاعی چون عشق و دوستی از حس‌های ملموسی چون گرمی و سردی، برای اقتصاد و جامعه از سلامت و بیماری، برای دانایی از نور و برای خصیصه‌های انسانی از مزه‌ها استفاده کنیم و ساختارهای متداول زیر را بفهمیم و در کلام به کار ببریم: «گرمای محبت»، «چراغ دانش»، «اقتصاد سالم» و «کودک شیرین».

استعاره در مفهوم شناختی آن، امکان درک مفاهیم انتزاعی را از طریق مفاهیم مأنوس و عینی فراهم می‌سازد؛ چنان‌چه در آیات زیر می‌توان عینی‌سازی مفهوم انتزاعی ایمان را با مفهوم عینی روشنایی و نور مشاهده کرد (حجازی، ۱۳۹۵):

- وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ* وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ (فاطر: ۱۹ و ۲۰)؛
- اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (نور: ۳۵)؛
- أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ (رعد: ۱۶).

به‌طور کلی در زبان، چه در گونه‌های رسمی و ادبی و چه در زبان روزمره، مجموعه‌ای از مفاهیم مشخص عینی، اصطلاحاً مبدأ (source domain) برای مفهوم‌سازی مفاهیم مشخص انتزاعی، اصطلاحاً مقصد (target domain) به کار می‌روند. در فرهنگ استعاره کالینز کوپیلد (دیگنان، ۱۹۹۵) فهرست حوزه‌های مبدأ رایج به‌صورت زیر آورده شده است: بدن انسان و اعضای آن، سلامتی و بیماری، حیوانات و گیاهان، ساختمان و بناها، دستگاه‌ها و ابزار، بازی‌ها و ورزش‌ها، پول، آشپزی و غذا، گرما و سرما، روشنایی و تاریکی، نیروها و جهت‌ها. به حوزه‌های زیر نیز به‌عنوان متداول‌ترین حوزه‌های مقصد اشاره شده است: امیال و احساسات، افکار، جامعه و اجتماع، سیاست، اقتصاد، روابط و ارتباطات، زمان، زندگی و مرگ و همچنین اخلاقیات و مذهب. در این فهرست، راستگویی و دروغگویی در زمره مباحث اخلاقی هستند که دو قطب یک پیوستار را تشکیل می‌دهند. در یک سو صداقت و راستگویی است که یکی از شاخصه‌های کمال و

جزو فضایل اخلاقی به‌شمار آمده و در یک‌سو کذب و دروغ است که از جمله رذایل اخلاقی است. در قرآن کریم اهمیت راستگویی و پرهیز از دروغگویی در آیات متعددی مورد تأکید قرار گرفته است:

- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ (توبه: ۱۱۹)؛
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَعْلَمُونَ (صف: ۲)؛
- اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ (مجادله: ۱۶)؛
- إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ (غافر: ۲۸).

با توجه به این‌که نگرش جدید به استعاره خاصّ زبان ادب و شعر نبوده و به‌وفور و به‌راحتی در زبان معمول و روزمره به‌کار رفته و به تسهیل معنا کمک می‌کند و از آنجا که مخاطب احادیث و روایات ائمه اساساً عامه مردم هستند، طبعاً کاربرد کلام ساده و مفاهیم مانوس و نیز ابزارهای مفهومی همچون استعاره و مجاز به‌منظور عینی‌بخشیدن به مفاهیم انتزاعی و انتقال بهتر مفاهیم امری معمول و منطقی به‌نظر می‌رسد. در این پژوهش، کاربرد استعاره‌های مفهومی حوزه «کذب و صدق» با استفاده از نرم‌افزار جامع احادیث نور (۳) در پیکره روایات معصومان β براساس کلیدواژه‌های صدق و کذب در کتب روایی شیعی شامل نهج البلاغه، بحارالانوار، اصول کافی، غررالحکم و دررالکلم و نیز نهج الفصاحه بررسی و حوزه‌های مبدأ به‌کاررفته در این مجموعه استخراج و نام‌نگاشت‌های موجود واکاوی شد. هدف، بررسی چگونگی کاربرد استعاری زبان در توصیف صدق و کذب به‌عنوان دو خصیصه اخلاقی در احادیث معصومان β است. به‌علاوه پاسخ به این پرسش است که شیوه کاربرد استعاره به‌عنوان یک ابزار تسهیل فهم، در احادیث چگونه بوده و در مفهوم‌سازی حوزه‌های مقصد چه حوزه‌های مبدایی به‌کار گرفته شده است.

۱. مفهوم‌شناسی صدق و کذب

صِدْقٌ نَقِيضٌ وَضِدٌّ كِذْبٌ، مصدر و به‌معنای راستِ مقابلِ دروغ، کامل‌بودن و پاک‌بودن از خلاف، مطابقت با واقع آمده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۰ ق، ج ۱۰، ص ۱۹۳؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۶، ص ۲۶۱). صداقت دارای مفهوم وسیعی است که هر سه مقوله سخن، عقیده و فعل را دربرمی‌گیرد. صدق در اعتقاد یعنی مطابق واقع بودن آن؛ در اظهار اعتقاد یعنی نداشتن نفاق، در خبر یعنی تطابق با مخبرِ عنه، در قول انشایی یعنی مطابقت با نیت، در احساس یعنی مطابقت با درون، در عمل یعنی اجتماع جمیع شرایط و اكمال عمل یعنی واژه صدق و کذب در کار اعضاء بدن نیز به‌کار می‌رود؛ چنان‌که گفته می‌شود صَدَقَ فِي الْقِتَالِ: وقتی که کسی حقّ جنگ را به‌جا می‌آورد و آنچه را

که شایسته و لازم است کارزار می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۷۸؛ مصطفوی، همان، ص ۲۱۷).

با تأمل در اصطلاحات اندیشمندان می‌توان صداقت را به صورت زیر تعریف کرد: «فضیلت اخلاقی اکتسابی که در ارتباط شخص با خود، خدا، افراد جامعه و محیط تجلی پیدا می‌کند و در فرد به عنوان یک ملکه رسوخ یافته، پدیدار می‌گردد و در نتیجه میان ظاهر و باطن، گفتار با نوشتار و بیان کالبد و رفتار با یکدیگر تعادل برقرار می‌گردد (راغب اصفهانی، همان، ص ۴۷۸؛ طریحی، ۱۴۰۶ ق؛ نقل از رجایی و کاظمی، ۱۳۹۰).

نقطه مقابل صدق، کذب است و آن چیزی است که خلاف واقع و حق باشد؛ اعم از آن‌که سخن، عمل و اعتقاد در امور اخلاقی یا معنوی باشد. راغب اصفهانی بر این باور است که اصل کاربرد، در قول و سخن است اما می‌افزاید که این واژه هم در گفتن و هم در عمل کردن به کار می‌رود. او بین دروغی که در گذشته اتفاق افتاده یا قرار است در آینده اتفاق بیفتد تفاوتی قائل نیست، همان‌گونه که تفاوتی از این جهت وجود ندارد که دروغ در باب وعده‌ای باشد که انجام نشده و یا امر دیگری باشد. کذب نیز همچون صدق مفاهیم و مصادیق گوناگونی دارد از جمله در قول، عمل و یا امر قلبی (ما کَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (نجم: ۱۱)) و مانند آن (راغب اصفهانی، همان؛ مصطفوی، همان، ص ۳۶).

۲. مبانی نظری و پیشینه پژوهش

در بخش پیش رو ابتدا به معرفی نظریه زبان‌شناسی و معنی‌شناسی شناختی، همچنین چارچوب‌ها و تقسیمات آن خواهیم پرداخت و سپس پژوهش‌های مرتبط با مطالعه حاضر را مرور خواهیم کرد.

۲-۱. معنی‌شناسی شناختی

اگرچه بعید است که بتوان معنا را جدا از شناخت مورد بررسی قرار داد، اما اصطلاح «معنی‌شناسی شناختی» به نگرشی اطلاق می‌شود که توسط لیکاف و جانسون (۲۰۰۳/۱۹۸۰) در اثرشان، کتابی با عنوان استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم (Metaphors We Live By) مطرح شد و بسیاری از محققان حوزه زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی را مجذوب خود ساخت. این نگرش که نقطه مقابل ساختگرایی و صورتگرایی است، دانش زبانی را امری مستقل از اندیشیدن و شناختن نمی‌داند و رفتار زبانی را بخشی از استعدادهای شناختی انسان قلمداد می‌کند. به باور لی (۲۰۰۱) ساختار زبان انعکاس مستقیم شناخت بوده و در هر تعبیر زبانی نوعی مفهوم‌سازی در موقعیت خاصی همراه است. زبان مستقیماً موقعیت‌های خارجی را نشان نمی‌دهد، بلکه ذهن از این

موقعیت‌ها مفهوم‌سازی ویژه‌ای دارد که زبان مسئول نمایش آن است. معنی‌شناسان این حوزه، دانش زبانی را بخشی از شناخت عام انسان تلقی می‌کنند و مفاهیمی چون گزاره‌ها، استعاره، مجاز، طرح‌واره‌های تصویری و مقوله‌بندی زبانی را نتیجه فرایند کلی شناخت آدمی از جهان خارج و انعکاس آن در زبان می‌دانند. در این نگرش استعاره فرایندی صرفاً زبانی نیست، بلکه ریشه در ذهن و تفکر آدمی دارد. به عبارتی این ذهن انسان است که استعاری فکر می‌کند و انسان به‌واسطه آن عمل می‌کند و به‌همین دلیل تأکید بر اصل مفهومی بودن، از آن با عنوان «استعاره مفهومی» (conceptual metaphor) یاد می‌شود.

استعاره در مفهوم شناختی آن امکان درک بهتر معانی انتزاعی را از طریق مفاهیم عینی تر فراهم ساخته و تسهیل می‌کند. در این فرایند، حوزه مفهومی که عینی تر بوده و به‌منظور درک حوزه انتزاعی مقصد به‌کار گرفته می‌شود حوزه مبدأ نامیده می‌شود و درک استعاره به‌واسطه گذر ذهنی از تناظرها یا انطباق‌های موجود بین دو حوزه مفهومی مبدأ و مقصد صورت می‌گیرد که اصطلاحاً نگاهت یا انطباق (mapping) نامیده می‌شود. به عبارتی، نگاهت زمانی صورت می‌گیرد که ذهن انسان بتواند بین دو حوزه معنایی الف و ب ارتباطی مفهومی را ایجاد کند. او در این صورت است که می‌تواند استعاره را درک کند (کووچش، ۲۰۱۰؛ لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰/۲۰۰۳، ص ۲۳).

رویکرد جدید به استعاره که تحت عنوان «نظریه معاصر استعاره» (contemporary theory of metaphor (CTM) نامیده می‌شود، در موارد زیر از رویکرد سنتی یا سنت ارسطویی متمایز بوده و آن را به چالش می‌کشد (کووچش، همان، ص ۵):

استعاره ویژگی ذهن است نه صرفاً زبان؛

استعاره برای درک بهتر مفاهیم به‌کار گرفته می‌شود نه خلق زیبایی؛

استعاره بدون هیچ تلاشی توسط عامه مردم استفاده می‌شود و مختص افراد خاص (ادبا) نیست؛

استعاره اساساً مبتنی بر شباهت نیست، بلکه حاصل انطباق ذهنی دو حوزه عینی و انتزاعی است.

ارتباط بین دو حوزه مفهومی مبدأ و مقصد انواع متفاوتی از استعاره را می‌سازد که از مهم‌ترین آن می‌توان به انواع وجودی (ontological)، جهت‌ی (orientational) و ساختاری (structural) اشاره کرد (کووچش، همان، ص ۲۵). استعاره‌های هستی‌شناختی یا وجودی، مبنای شکل‌گیری تعداد وسیعی از استعاره‌ها، تجربه انسان از مواجهه با پدیده‌های عینی جهان خارج‌اند. انسان در ارتباط با تجربیات فیزیکی چون اعضای بدن، مکان، ظرف، حرکت، اعمال نیرو و برخورد با موانع، ساخت‌های مفهومی بنیادی برای خود ایجاد کرده و آن را در اندیشیدن به موضوعات انتزاعی به‌کار می‌برد. این دسته از استعاره‌ها بسیار معمول بوده و در تمام اشکال زبانی از جمله زبان روزمره به فراوانی به‌کار می‌رود؛ همچون: «زندگی فرییم داد» و «سرطان، عاقبت جان او را گرفت». منظور از

انسجام در استعاره‌های جهتی این است که برخی مفاهیم مقصد معمولاً به صورتی واحد و پیوستاری مفهوم‌سازی می‌شوند؛ همچون مفاهیم شادی و عصبانیت در عبارات «از شادی بال درآورده»، «صدایت را پایین بیاور». در استعاره‌های ساختاری نیز اجزای حوزه مبدأ، ساختار نسبتاً روشنی را برای شناسایی اجزای حوزه مقصد، در اختیار گذاشته و گوینده را قادر می‌سازد تا حوزه الف را با استفاده از ساختار ب و از طریق انطباق مفهومی میان عناصر قلمرو مبدأ و عناصر حوزه مقصد درک کند؛ همچون درک عوامل دخیل در مفهوم «سفر» و انطباق آن با ساختار «زندگی».

۲-۲. مطالعات پژوهشگران ایرانی

رویکرد جدید به استعاره بستر مناسب و قابل درکی به منظور واکاوی حوزه‌های مفهومی مختلف در میان پژوهشگران فراهم آورد که خوشبختانه از نظر و توجه جامعه محققان ایرانی نیز دور نمانده است. حوزه مفهومی «صداقت و دروغ» به عنوان یک فضیلت و رذیلت دینی و اخلاقی نیز از جمله این مفاهیمی است که در پژوهش‌های چندی بدان پرداخته شده است که در زیر به مهم‌ترین آن‌ها اشاره خواهد شد. ذکر این نکته لازم است که مطالعه حاضر به لحاظ اتخاذ رویکرد شناختی به مفهوم‌سازی دو حوزه صداقت و دروغ از مطالعاتی که در این حوزه انجام گرفته متمایز است:

معارف (۱۳۹۳) مفهوم صدق، مراتب و آثار آن از منظر نهج البلاغه را بررسی کرده است. پژوهشگر ابتدا به اهمیت و مفهوم‌شناسی صداقت و مراتب آن پرداخته و سپس حوزه‌های راستگویی را در کتاب ذکر شده بررسی کرده است. از مهم‌ترین یافته‌های پژوهش، اقسام و مراتب صدق شامل صدق در نیت، گفتار و کردار و نیز تقسیمات فردی و اجتماعی برای صدق است.

محدثی گیلوایی و فلسفی (۱۳۹۴) به تحلیل جامعه‌شناختی دروغ و موقعیت‌های منتج به دروغ‌گویی در میان زنان پرداخته‌اند. بدین منظور، نویسندگان مقاله میزان تمایل زنان به دروغ‌گویی را در سه موقعیت اجتماعی خانه‌دار بودن، کارمند بودن و شاغل آزاد بودن مورد بررسی قرار داده و با توجه به یافته‌ها نتیجه می‌گیرند که به طور کلی تمایل زنان کارمند به دلایلی چون استقلال مالی، تضمین شغلی و اعتماد به نفس بیشتر، به کاربرد دروغ کمتر است.

جعفریان و تیموری فریدنی (۱۳۹۸) به مفهوم‌شناسی دروغ از نگاه اندیشمندان مسلمان و غربی پرداخته‌اند. آنان معتقدند که در تعاریف غربی، دروغ به صورت «اظهار آگاهانه امری خلاف واقع» تعریف شده و «قصد فریب» در آن لحاظ نشده است تا بدین ترتیب نیازی برای خارج کردن لطیفه، شوخی و غیره از این حوزه وجود نداشته باشد. اندیشمندان اسلامی در تعاریف خود از دروغ از واژه خبر یا گزارش استفاده کرده‌اند و خبر را «ابراز دعاوی نفسانی به وسیله هیئتی خاص که حاکی از امر دیگری در خارج یا نفس الامر باشد» تعریف می‌کنند. وجه مشترک دو دیدگاه این

است که از تعاریف مفاهیم شوخی، لطیفه، طنز و تئاتر از گستره معنایی دروغ خارج می‌شود. کلاتری و بهروز مقدّم (۱۳۹۸) با فرض بر این‌که توسعه فضای مجازی جامعه را با چالش‌های متعدد اخلاقی، امنیتی و روانی روبه‌رو کرده است، به بررسی اصل صداقت از دیدگاه مذهب در فضای مجازی پرداخته‌اند. آنان به این نتیجه رسیده‌اند که اصل صداقت یک اصل زیربنایی اخلاقی است که همه فضایل اخلاقی بر آن متکی است و لذا کشف فضای مجازی در واقعیت جهان و حضور انسان در این فضا، نمی‌تواند دلیل و یا مجوزی برای نادیده‌انگاشتن این اصل اخلاقی فراگیر، زیرساختی و ناظر بر فطرت ذاتی انسان باشد.

دیّاری و سیدی (۱۳۹۹) به بررسی روابط معنایی واژه «صدق» در نهج البلاغه پرداخته و درصدد یافتن جایگاه معنایی آن به روش معنی‌شناسی توصیفی بوده‌اند. حاصل پژوهش این بوده است که اولاً به لحاظ تاریخی در مفهوم واژه صدق تحولی بنیادین صورت نگرفته است. ثانیاً این مفهوم با حفظ معنای اصلی با واژگانی نظیر ایمان و حق ارتباط معنایی داشته و در تقابل معنایی با دروغ است. ثالثاً از میان مراتب صدق، بر صدق کردار بیشتر تأکید شده است.

مجموعه مطالعات انجام‌گرفته نشان می‌دهد که تاکنون پژوهش مستقل و مجزایی در باب شیوه مفهوم‌سازی در حوزه صداقت و دروغ بر روی پیکره احادیث انجام نگرفته است که تحقیق حاضر بدان خواهد پرداخت.

۲-۳. روش پژوهش

مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای انجام گرفته است. در گردآوری پیکره حاضر منابع حدیثی در حوزه روایات کذب و صدق مورد استفاده و استناد قرار گرفت از جمله نهج البلاغه، اصول کافی (کلینی، ۱۳۸۷)، بحارالانوار (مجلسی، ۱۴۰۳ ق)، نهج الفصاحه (پاینده، ۱۳۷۷) و غررالحکم و دررالکلم (تمیمی آمدی، ۱۳۸۹). منابع فوق که از میان کتب روایی معتبر شیعی انتخاب شد، به دلیل کثرت داده‌های مرتبط با اهداف مورد بررسی، پیکره مناسب را در اختیار پژوهش حاضر گذاشت.

فراوانی داده‌های گردآوری شده از آثار مورد بررسی به شرح زیر می‌باشد: غررالحکم و دررالکلم ۱۲۵ حدیث، نهج الفصاحه ۳۰ حدیث، اصول کافی ۲۲ حدیث، گناهان کبیره ۳۰ حدیث و منتخب میزان الحکمة ۲۰ حدیث. به‌علاوه از میان تعداد ۲۰ حدیث استخراج شده از کتاب منتخب میزان الحکمة، به دلیل تکراری بودن برخی احادیث و ذکر آن‌ها در کتب دیگر فقط ۷ حدیث مورد استفاده قرار گرفت. در مجموع از میان کتاب‌های ذکر شده، تعداد ۲۱۴ حدیث مورد بررسی و تحلیل واقع شد. همان‌طور که مشاهده می‌شود، کتاب غررالحکم و دررالکلم با ۱۲۵

حدیث، بیشترین تعداد حدیث را برای مقاله حاضر در اختیار قرار داد و کتاب منتخب میزان الحکمة با تعداد ۷ حدیث، کمترین حدیث را در برداشت.

در انجام این پژوهش مراحل زیر طی شد: ابتدا، کلیه احادیث براساس کلیدواژه صدق و کذب و مشتقات آن‌ها در قالب فعل، صفت و... حوزه‌های معنایی صداقت و دروغ‌گویی جمع‌آوری شد. سپس آن دسته از احادیثی که در آن‌ها مفاهیم فوق به شیوه استعاره‌ای به کار رفته بود، برای بررسی شیوه مفهوم‌سازی و کاربرد انواع حوزه‌های مبدأ مورد واکاوی قرار گرفت. هدف، دستیابی به نام‌نگاشت‌هایی بود که در پیکره فوق به کار رفته و در آن‌ها کاربرست مفاهیم حسی-تجربی در ادراک مفاهیم انتزاعی «صدق و کذب» یافت شد که در نهایت به تسهیل معنا برای مخاطب عام می‌انجامد. نکته قابل ذکر این‌که از آنجا که برخی از روایات، در چند پیکره به صورت مشترک و مشابه استخراج شد، موارد مشترک در بررسی نام‌نگاشت‌ها، کنار گذاشته شده است.

۳. تحلیل داده‌ها

براساس پیکره‌ای شامل تعداد ۲۱۴ حدیث از پیامبر θ و ائمه اطهار β ، چگونگی مفهوم‌سازی دو حوزه مقابل صدق و کذب، مورد بررسی قرار گرفت. از نتایج حاصل از تحلیل داده‌ها، نام‌نگاشت‌های زیر حاصل شد:

۱) صدق / کذب، جسم / وسیله است.

انتزاع‌زدایی (de-abstraction/ objectification) از حوزه‌های مقصد که «جسمی‌شدگی» نیز نامیده می‌شود، یکی از ویژگی‌های اساسی و بنیادین ساختار استعاره و زیرگروه استعاره‌های نوع هستی‌شناسی است که اساساً از آن به‌عنوان فرایندی ذهنی جهت سرعت‌بخشیدن به روند درک معنا یاد می‌شود. در این فرایند، حوزه انتزاعی به‌مثابه یک ابزار یا جسمی چون کلید، درب، شمشیر و... تلقی شده و با صفات عینی و مفاهیم کاملاً ملموس و عینی مفهوم‌سازی می‌شود. این فرایند در مفهوم‌سازی خصایص اخلاقی صداقت و دروغ در پیکره مورد بررسی نیز به تکرار به کار رفته است. پیامبر اکرم θ می‌فرماید: «عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ فَإِنَّهُ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ فَإِنَّهُ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ النَّارِ» (تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰ ق، ۵۷۳، ح ۱۹۷۸). در این حدیث، صدق و کذب به‌مثابه درب برای یک مکان تلقی شده و در فرایند مفهوم‌سازی حوزه مبدأ وسیله به کار گرفته شده است. در روایتی دیگر نیز با حوزه مبدأ ابزار و وسیله مثل «کلید» مفهوم‌سازی صورت گرفته است: «جُعِلَتِ الْخَبَائِثُ كُلُّهَا فِي بَيْتٍ وَجُعِلَ مِفْتَاحُهُ الْكُذْبُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۹، ص ۲۶۳). در اینجا کذب به‌مثابه کلیدی است که می‌تواند درب خانه زشتی‌ها و خبائث را بگشاید.

در احادیث زیر نیز می‌توان جسمی‌شدگی یا انتزاع‌زدایی را با حوزه‌های مبدایی چون لباس، ستون، پایه و شمشیر مشاهده کرد:

۱. الصَّدَقُ لِبَاسُ الدِّينِ (لباس) (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ۳۴، ح ۵۱۳).
۲. أَلصَّدَقُ لِبَاسُ الْيَقِينِ (لباس) (همان، ۴۳، ح ۵۴۳).
۳. أَلصَّدَقُ لِبَاسُ الْحَقِّ (لباس) (همان، ۵۳، ح ۹۹۹).
۴. أَلصَّدَقُ عِمَادُ الْإِسْلَامِ وَ دَعَامَةُ الْإِيمَانِ (ستون‌ها) (همان، ۹۳، ح ۱۷۸۰).
۵. أَلصَّدَقُ أَقْوَى دَعَائِمِ الْإِيمَانِ (ستون‌ها) (همان، ۲۱۸، ح ۴۳۱۰).
۶. أَلصَّدَقُ سَيْفُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ سَمَائِهِ (شمشیر) (پاینده، ۱۳۷۷، ص ۳۴).

در نمونه‌های بالا، کاربرد نگاشت «لباس» به دلیل مشخصه معنایی پوشندگی و محافظت، «ستون» به دلیل مختصه استحکام و «شمشیر» به دلیل مشخصه قدرت و نفوذ، مورد تأکید قرار گرفته و اصطلاحاً برجسته (prominent) شده است.

۱۵۵

ذهن

نگرشی شناختی به تقابل‌های استعماری صدق و کذب در احادیث معصومان

۲) صدق‌رهایی و نجات است و کذب هلاکت و ویرانی است.

بر روی پیوستار صداقت و در جایگاه حوزه‌های متقابل مقصد (راست/دروغ) دو حوزه متقابل مبدأ (نجات/هلاکت) را نیز می‌توان قرار داد. در احادیث زیر مفهوم‌سازی خصایص اخلاقی صدق و کذب توسط حوزه‌های مبدأ نجات/هلاکت مشاهده می‌شود.

۷. أَلصَّدَقُ يُنَجِّيكَ (نجات) (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ۶۰).
۸. عَاقِبَةُ الصَّدَقِ النَّجَاةُ (نجات) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۱۱).
۹. أَصْدَقُ تُنَجِّحُ (نجات) (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ۶۰، ح ۴۳۲۵).
۱۰. عَاقِبَةُ الصَّدَقِ نَجَاةٌ وَ سَلَامَةٌ (نجات) (همان: ح ۴۳۲۹).
۱۱. إِنَّ الْكَاذِبَ عَلَى شَفَا مَخْرَاةٍ وَ هَلَكَةٌ (هلاکت) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۳۸۷).
۱۲. الْكِذْبُ يُرْدِيكَ وَ إِنْ أَمِنْتَهُ (هلاکت) (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ۶۰، ح ۴۳۲۵).
۱۳. عَاقِبَةُ الْكِذْبِ الدَّمُ (هلاکت) (مجلسی، ۱۴۳۰، ج ۷۵، ص ۱۱).
۱۴. الْكِذْبُ فَسَادُ كُلِّ شَيْءٍ (هلاکت) (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ۶۰، ح ۴۳۲۵).

نمونه‌ها بیانگر همخوانی بین دو حوزه مقصد متقابل (صدق و کذب) و دو حوزه متقابل مبدأ (نجات و ویرانی) است. جهت ویرانی و افتادن همیشه به طرف پایین می‌باشد. از آنجا که دروغ خرابی و ویرانی ایمان، هلاکت و نابودی را در پی دارد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که جهت دروغ به سمت پایین می‌باشد.

۳) صدق / کذب جهت است.

از میان انواع استعاره‌های جهت‌مند و حاوی مفاهیم انسجام، مؤلفه مفهومی مشاهده‌شده به ترتیب متعلق به دو جهت متقابل («بالا/ پایین») بود که در مفهوم‌سازی دو حوزه مقصد متقابل (صدق و کذب) به کار رفته و نام‌نگاشت مفهومی زیر را شکل داده است: صدق بالا است و کذب پایین است.

حوزه‌های مبدأ متقابل جهت‌های بالا/ پایین به طور کلی بیانگر مفاهیم و حوزه‌های مقصد مثبت/ منفی می‌باشند، همچون شادی/ غم، سلامتی/ بیماری، قدرت/ ضعف، موفقیت/ ثروت و همین‌طور راستگویی/ دروغگویی. این مفهوم‌سازی در احادیث زیر حاصل شده است:

۱۵. *أَلَا وَإِنَّ الصَّادِقَ عَلَى سَفَا مَنْجَاةٍ وَكَرَامَةٍ (بالا/ روی/ لبه) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ث ۳۸۷).*

۱۶. *عَلَيْكَ بِالصِّدْقِ فَمَنْ صَدَقَ فِي أَقْوَالِهِ جَلَّ قَدْرُهُ (بالا) (پاینده، ۱۳۷۷، ۴۴۶، ح ۵۶۸۰).*

۱۷. *الصِّدْقُ رَأْسُ الْإِيمَانِ (روی/ بالا) (همان، ۶۰، ح ۱۵۱۹).*

۱۸. *أُنْظُرْ مَا بَلَغَ بِهِ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَالزَّمَهُ؛ فَإِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا بَلَغَ مَا بَلَغَ بِهِ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِصِدْقِ الْحَدِيثِ وَآدَاءِ الْأَمَانَةِ (مقام بالا) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۰۴).*

۱۹. *مَنْ شَهِدَ شَهَادَةَ زُورٍ عَلَى رَجُلٍ مُسْلِمٍ ... عُلِقَ بِلِسَانِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَهُوَ مَعَ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ (پایین‌ترین مقام) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۲۱۵).*

۲۰. *الْكَاذِبُ عَلَى سَفَا مَهْوَاةٍ وَ مَهَانَةٍ (پایین/ روی/ لبه) (پاینده، ۱۳۷۷، ۲۲۰، ح ۴۳۹۷).*

۲۱. *ثَمَرَةُ الْكُذِبِ الْمَهَانَةُ فِي الدُّنْيَا وَالْعَذَابُ فِي الْآخِرَةِ (پستی) (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ۴۵).*

۲۲. *الْكَذِبُ يُزْرِئِي بِالْإِنْسَانِ (پستی) (همان).*

همان‌گونه که مثال‌ها بیانگرند، مفهوم‌سازی صدق از طریق مؤلفه بالا (سطح/ روی) که حاوی مفهومی مثبت بوده، و مفهوم‌سازی کذب از طریق مؤلفه پایین (کف/ پست) که بار منفی به همراه دارد، صورت می‌گیرد. به بیانی صداقت و راستگویی در کنار مفاهیم مثبتی چون شادی، سلامتی، قدرت، موفقیت و قدرت با جهت بالا مفهوم‌سازی شده و در مقابل آن دروغگویی هم‌سو با مفاهیمی چون غم، بیماری و ضعف قرار می‌گیرد.

۴) صدق، افزونی است و کذب، کاستی و کمبود است.

عیبیت‌بخشی به حوزه‌های مقصد از طریق کاربرد مفاهیم قابل سنجش و اندازه‌گیری و انتساب

صفات کمی به قلمروهای انتزاعی و غیرقابل سنجش از مشخصه‌های بارز استعاره و زیرگروه استعاره‌های نوع هستی‌شناسی یا وجودی است که در پیکره مورد بررسی نیز به دفعات مشاهده شد. در احادیث متعددی صدق و کذب با صفت مقدار سنجیده شده و اشاره دارد به کاهش و افزایش رزق با سببیت صدق و کذب:

۲۳. الكَذِبُ يَنْقُصُ الرِّزْقَ (کم بودن) (پاینده، ۱۳۷۷، ۳۷۳، ح ۱۰۸۷).

۲۴. إِذَا التَّاجِرَانِ صَدَقَا بُورِكَ لَهُمَا فَإِذَا كَذَبَا وَخَانَا لَمْ يُبَارَكْ لَهُمَا (فزونی) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۷۴).

۲۵. إعتيادُ الكَذِبِ يُورِثُ الفَقْرَ (کم شدن) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹، ص ۲۶۳).

۲۶. اليمينُ الكاذبةُ مُنْفَقَةٌ لِلسَّلْعَةِ مَمْحَقَةٌ لِلکَسْبِ (کم شدن) (پاینده، ۱۳۷۷، ۸۰۲: ح ۳۲۲۶).

۱۵۷ ۲۷. أداءُ الأمانةِ والصدقُ يجلبانِ الرِّزْقَ، وَالْخِيَانَةُ وَالْكَذِبُ يَجْلِبَانِ الفَقْرَ وَالتَّفَاقُ (زیاد شدن/کم شدن) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ص ۳۲۷).

اطلاق توصیف‌گرهای اندازه و مقدار و کمیت‌نمایی چون کم، زیاد، بزرگ و کوچک (مبدأ) به خصایص اخلاقی (مقصد) که حاصل فرایند جسمی شدگی حوزه مقصد است را می‌توان در احادیث زیر یافت:

۲۸. اتَّقُوا الكَذِبَ الصَّغِيرَ مِنْهُ وَ الكَبِيرَ فِي كُلِّ جِدٍّ وَ هَزَلٍ؛ فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَذَبَ فِي الصَّغِيرِ اجْتَرَى عَلَى الكَبِيرِ (کوچکی/بزرگی) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۳۸).

۲۹. مَنْ كَثُرَ كَذِبُهُ لَمْ يَصْدَقْ (زیاد بودن) (پاینده، ۱۳۷۷، ۲۲۰، ح ۴۳۸۸).

۳۰. مَنْ كَثُرَ كَذِبُهُ قَلَّ بَهَائِهِ (زیاد بودن) (همان، ح ۴۴۰۲).

۳۱. أَقَلُّ شَيْءٍ الصَّدَقُ وَ الأمانةُ (کم بودن) (همان، ۲۳۱، ح ۳۱۶۹).

۳۲. أَجَلُّ شَيْءٍ الصَّدَقُ (بزرگ بودن) (همان، ۲۱۷، ح ۴۲۸۱).

۳۳. أَدْنَى حَدِّ الصَّدَقِ أَنْ لَا يُخَالِفَ اللِّسَانُ القَلْبَ وَ لَا القَلْبُ اللِّسَانَ (کم بودن) (مصطفوی، ۱۴۳۰، ص ۳۵).

در این روایات مشاهده می‌شود که مفاهیم انتزاعی صدق و کذب با استفاده از حوزه مبدأ فیزیکی یعنی کمیت و اندازه مانند زیاد و کم مفهوم‌سازی شده است. اطلاق کمیت‌نماهای قابل سنجش به مفاهیم انتزاعی صدق و کذب قطعاً درک حوزه‌های مقصد را تسهیل می‌نماید. به‌طور کلی می‌توان چنین نتیجه گرفت که از آنجا که صداقت علاوه بر تطهیر عمل فرد، بر اعمال حسنه او می‌افزاید و همچنین سبب رشد، کمال، بالا رفتن منزلت، درجه و مقام و به تعالی

رسیدن انسان می‌شود و افزایش حسنه، رشد و تعالی همه جهت بالا را نشان می‌دهند؛ بنابراین جهت راستگویی بالا می‌باشد. از طرفی به دلیل صدق و راستی، بشر تا بدانجا اوج می‌گیرد و بالا می‌رود که به مقام صدیقین که از جهت فضیلت و ارجمندی در مرتبهٔ پس از پیامبران الهی قرار دارند، نائل می‌شود و نزد پروردگار، صدیق ملقب می‌گردد؛ بنابراین صداقت پلهٔ صعود به مقام صدیقان است و چون صداقت سبب اوج گرفتن، ارتقا و بالا رفتن می‌شود، جهت بالا از صداقت استنباط می‌شود. مقصود از صدق در مقام نبوت، صدق در کردار بوده که مقامی بالاتر از صدق در گفتار است؛ یعنی صادق واقعی دارای شخصیتی معنوی و بالا می‌باشد که به هر چه می‌گوید، عمل می‌کند و به آن اعتقاد دارد؛ بنابراین راستگویی سبب بالا رفتن مقام معنوی انسان می‌شود. راستگویی افزایش روزی را در پی دارد و جهت افزایش رو به بالا است.

استعاره «کمتر پایین است» برگرفته از تجربهٔ انسان در زندگی می‌باشد. جهت کاهش، کاستی و افتادن همیشه به طرف پایین می‌باشد. از آنجا که دروغ سبب کم شدن روزی و به پرتگاه افتادن را در پی دارد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که جهت دروغ به سمت پایین می‌باشد.

۵) صدق / کذب مکان است.

اگرچه پیش از این و در خلال مفاهیم حوزه‌های مبدأ به کار رفته به کاربرد مقولهٔ فضا و مکان‌مندی (localization) - به‌عنوان یکی از انواع استعاره‌های وجودی - اشاره شد، اما به دلیل کاربرد موارد متعدد، بخشی جداگانه به این مبحث اختصاص داده شد. قرارگرفتن در مکان‌های مختلف و آشنایی با ویژگی‌های مثبت و منفی متعلق به هر فضا همچون خانه، باغ و ... به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین تجربهٔ انسانی همچنان در مفهوم‌سازی‌های استعاره‌ای مورد استفاده قرار می‌گیرد. در قرآن و احادیث نیز بارها به مکان‌های بهشت و جهنم به‌عنوان عاقبت ارتکاب به عمل صالح و عمل گناه وعده داده شده است، همچون روایات زیر:

۳۴. عَلَیْكُمْ بِالصِّدْقِ فَإِنَّهُ مَعَ الْبِرِّ وَهُمَا فِي الْجَنَّةِ وَإِيَّاكُمْ وَ الْكُذِبَ فَإِنَّهُ مَعَ الْفُجُورِ وَهُمَا فِي النَّارِ (مکان‌مندی با حرف اضافهٔ «فی») (پاینده، ۱۳۷۷، ۵۷۳، ح ۱۹۷۶).

۳۵. مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ (جایگاه/ محل نشستن) (مجلسی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۱۶۰).

۳۶. أَنَا زَعِيمٌ بَيْتٍ فِي رَبِضِ الْجَنَّةِ وَ بَيْتٍ فِي وَسْطِ الْجَنَّةِ وَ بَيْتٍ فِي أَعْلَى الْجَنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَإِنْ كَانَ مُحِقًّا وَ لِمَنْ تَرَكَ الْكُذِبَ (خانه‌ای در میان بهشت و بالای بهشت) (مجلسی، ۱۴۳۰، ج ۶۹، ص ۲۶۱؛ همان، ج ۶۸، ص ۲۸۸).

در حدیث دیگری از امام علی (ع) نیز مکان‌مندی (قرارگرفتن چیزی در مکان که نمونه‌ای از

عینیت بخشی از طریق قرار دادن یا قرارگرفتن در مکان است) مشاهده می شود: لَا يَجِدُ عَبْدٌ طَعْمَ الْإِيمَانِ حَتَّى يَتْرُكَ الْكَذِبَ هَزْلَهُ وَجِدَهُ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹، ص ۲۴۹). در این حدیث تأکید می شود که مؤمن باید فضای حاکم بر دروغ را ترک کند که منظور اجتناب از این خصلت مذموم است. به عبارت دیگر، برای انتقال مفهوم پرهیز و اجتناب از کذب، از مفهوم ترک کردن استفاده شده که مفهومی مکان مند است، گویا دروغ مکانی است که باید آن را ترک کرد، بیرون رفت و از آن فاصله گرفت.

تفاوت بین استعاره های فضایی یا جهت مند در متن کلام روزمره و در کلام حدیث عنصر مفهومی مهمی است. در تعاملات کلامی انسان (جسم انسان) در مرکز فضایی قرار دارد، به این معنا که در آن ها بدن انسان نقطه صفر فضایی در نظر گرفته می شود و جایگاه و جهت امور گوناگون نسبت به آن تعیین می شود. درحالی که در احادیث، خداوند نقطه صفر فضایی قرار می گیرد و ملاک فاصله انسان با خداوند است.

در حدیث زیر از پیامبر اکرم (م) مفهوم سازی فاصله به گونه ای جهت مند بیان می شود:

۳۷. ثَلَاثَةٌ لَا يَرِيحُونَ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ ... رَجُلٌ كَذِبٌ عَلِيٌّ (نرسیدن رايحه (دوری)) (پابنده، ۱۳۷۷، ۴۰۵، ح ۱۲۳۱).

در این حدیث «بوی بهشت» به طور ضمنی تقرب و نزدیکی به خداوند را بیان می کند و نیز احادیث زیر که از مفهوم فاصله گرفتن، بُعد و دوری برای مفهوم سازی کذب استفاده شده است:

۳۸. إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ كَذَّابِينَ فَأَحْذَرُوهُمْ (دورشدن) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۶، ص ۶۶۲).

۳۹. جَانِبُوا الْكَذِبَ فَإِنَّهُ مُجَانِبٌ لِلْإِيمَانِ (دورشدن) (نهج البلاغه، ۸۵).

۴۰. أَلَا فَاصْدُقُوا فَإِنَّ اللَّهَ مَعَ مَنْ صَدَقَ وَ جَانِبُوا الْكَذِبَ فَإِنَّ الْكَذِبَ مُجَانِبٌ لِلْإِيمَانِ (همراهی/ دورشدن) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۳۸۶).

در روایت فوق، مشاهده می شود که برای صدق، از مفهوم معیت و همراهی که دارای معنای نزدیکی بوده و برای انسان صادق و گفتار صادق، استفاده شده است؛ یعنی انسان با صدق در گفتار و رفتار، از معیت الهی برخوردار خواهد شد و در نقطه مقابل، دروغ و کذب به دوری از ایمان می انجامد؛ لذا به دورشدن و فاصله گرفتن از کذب امر شده است. در هر دو مورد از مکان مندی و جهت مندی در مفهوم سازی استفاده شده است.

۴۱. الْكَذِبُ زَوَالُ الْمَنْطِقِ عَنِ الْوَضْعِ الْإِلَهِيِّ (دورشدن) (پابنده، ۱۳۷۷، ۲۱۹، ح ۴۳۶۵).

۴۲. يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ الْمُسْلِمِ أَنْ يَجْتَنِبَ مُوَاحَاةَ الْكَذَّابِ فَإِنَّهُ يَكْذِبُ حَتَّى يَجِيءَ بِالصِّدْقِ فَلَا يُصَدِّقُ (دورشدن) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۷۶).

۴۳. مَنْ كَثُرَ كَذِبُهُ ذَهَبَ بِهَاؤُهُ (رفتن) (همان، ۵، ج ۲، ص ۳۴۱).

براساس آنچه مشاهده می‌شود بسامد مفاهیم فاصله‌گرفتن، رفتن و دورشدن که برای مفهوم‌سازی کذب در روایات مشاهده می‌شود، به‌طور چشمگیری از کاربرد آن برای صدق بیشتر است که بیانگر تأکید بر نهی و اجتناب از گناه است.

در بعضی روایات نیز مشاهده می‌شود که به‌منظور مفهوم‌سازی شفاف‌تر از مکان‌مندی استفاده شده است. در مواردی صدق و کذب به‌مثابه مکان با وصف آبادی و خرابی ذکر شده است و در مواردی نیز صدق به‌مثابه قرارگرفتن در وادی (مکان) درست و کذب به‌مثابه قرارگرفتن بر لبه پرتگاه و نابودی است:

۴۴. إِنَّ الْكَذِبَ هُوَ خَرَابٌ الْإِيمَانِ (خرابی) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۳۹).

۴۵. الْكَاذِبُ عَلَى شَفَا مَهْوَاةٍ وَ مَهَانَ (لبه، کناره) (پابنده، ۱۳۷۷، ۲۲۰، ح ۴۳۹۷).

۴۶. اَلْتَّفَاقُ مَبْنِيٌّ عَلَى الْمَيِّنِ (مکان) (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ۴۵۸، ح ۱۰۴۸۷).

۴۷. عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ فَإِنَّهُ مِنَ الْبِرِّ وَ إِنَّهُ فِي الْجَنَّةِ (مکان‌مندی با حرف اضافه «فی») (همان).

۶) صدق / کذب انسان است.

مفهوم‌سازی حوزه‌های مقصد انتزاعی و بی‌جان توسط حوزه مبدأ انسان (یا اعضاء و جوارح انسانی مثل سر و زبان) که موجودی است جاندار، صاحب عقل و اراده، نشانگر قدرت و تأثیرگذاری قلمرو مقصد کذب و صدق است. کاربرد این نوع مفهوم‌سازی که تشخیص نامیده می‌شود و زیرگروه استعاره‌های وجودی‌اند، در میان احادیث مورد بررسی، صدق با مفاهیم راهنما و راهبر، روح، برادر و بشارت‌دهنده و کذب با مفاهیم راهنما و راهبر، برادر و رسواکننده نگاشت شده است؛ بنابراین از آنجا که راستگویی همچون انسانی، انسان‌ها را به‌سمت نیکی‌ها هدایت کرده، از بدی‌ها و پلیدی‌ها نجات داده و به‌سوی خوبی‌ها رهنمون می‌سازد و همچنین به‌دلیل این‌که دروغ‌مانند شخصی بد افراد را به‌سمت بدی‌ها و پلیدی‌ها می‌برد و انسان‌ها را نابود می‌کند، از راستگویی و دروغگویی به‌عنوان انسان یاد شده است.

۴۸. الصِّدْقُ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ (راهنما) (پابنده، ۱۳۷۷، ۲۸۳، ح ۶۴۸).

۴۹. الصِّدْقُ أَخُو الْعَدْلِ (برادر) (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ۲۷، ح ۳۲۰).

۵۰. الْكَذِبُ فَضَّاحٌ (رسواکننده) (همان، ح ۱۲۱).

۵۱. الصِّدْقُ، رُوحُ الْكَلَامِ (روح و جان) (همان، ح ۴۴۲).

در مواردی نیز برای مفهوم‌سازی صدق و کذب از اعضای بدن انسان استفاده شده است. در میان پیکره مورد بررسی در واکاوی حوزه انتزاعی مفهوم صدق، دو حوزه مبدأ حسی سر و زبان مشاهده شد:

۵۲. الصِّدْقُ رَأْسُ الْإِيمَانِ (سر) (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ۱۱۱، ح ۲۰۱۶).

۵۳. الصِّدْقُ لِسَانُ الْحَقِّ (زبان) (همان، ۲۷، ح ۳۲۹).

سر و زبان هر دو به دلیل تعلق به بخش عقلانی و کلامی بدن، اهمیت آن‌ها را در زندگی بشر نشان می‌دهد.

۷) کذب بیماری است.

یکی دیگر از شیوه‌های مفهوم‌سازی دو خصیصه اخلاقی مورد بحث، استفاده از دو حوزه مأنوس و عینی سلامتی/بیماری است؛ این مفهوم‌سازی برای حوزه انتزاعی و مقصد کذب نیز یافت شد:

۵۴. آفَةُ الْحَدِيثِ الْكُذْبُ (آفت و بیماری) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۳۸۹).

۵۵. عِلَّةُ الْكُذْبِ أَقْبَحُ عِلَّةٍ (بدترین بیماری) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۲۱۲).

۵۶. إِنَّ مِمَّا أَعَانَ اللَّهُ بِهِ عَلَى الْكُذَّابِينَ النَّسِيَانَ (بیماری) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۴۱).

در این احادیث، دروغ همچون بیماری مفهوم‌سازی شده است؛ چراکه ارتباطی بین بیماری (حوزه مبدأ) و دروغ (حوزه مقصد) وجود دارد. اگر دروغ را بیماری تصور کنیم، در این صورت انسان دروغگو فرد مریضی است که به بیماری مبتلا شده است. نفس و روان دروغگو همانند جسم شخص مریض، اثرات دروغ بر باطن و روان دروغگو همان اثرات مریضی بر جسم فرد بیمار می‌باشد. دروغ بسیارگفتن، تکرار آن و ریشه کردن در جان او شبیه بدترشدن حال مریض و گسترش بیماری در سراسر بدن بیمار است. دروغ‌نگفتن و پرهیز از آن مانند دارو و در نهایت توبه کردن از دروغ و دوری جستن از آن به عنوان شفایافتن از مریضی و بهبود کامل ترسیم شده است.

نکته قابل توجه این‌که نمونه‌های یافت‌شده در روایات تنها کذب را به مثابه بیماری مفهوم‌سازی کرده بود و برای صدق موردی مشاهده نشد که با توجه به تأکید بیشتر روایات و کتب دینی بر اجتناب از گناه در مقابل امر بر ثواب قابل توجیه است.

۸) صدق / کذب نیرو هستند.

از میان نیروهایی که می‌شناسیم، در مجموعه احادیث مورد بررسی، نیروی جاذبه بیشترین کاربرد را در هر دو حوزه مقصد صدق و کذب دارد. تأثیر این نیرو شامل فشار، راندن، فرستادن، جذب شدن، کشاندن و کشیده شدن انسان «به سمت» یا «از سمت» رستگاری و سعادت‌مندی الهی

به‌سوی مخالف آن، به‌واسطه صدق یا کذب است. در ادامه نمونه‌هایی از احادیث حاوی مفهوم‌سازی فوق ذکر می‌شود:

۵۷. إِنَّ الْكُذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ (بردن به‌سوی) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹، ص ۲۵۹).
 ۵۸. عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ فَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ (بردن به‌سوی) (پابنده، ۱۳۷۷، ۲۸۳، ح ۶۴۸).

۵۹. الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ (بردن به‌سوی) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹، ص ۲۵۹).
 ۶۰. يَكْتَسِبُ الْكَاذِبُ بِكَذِبِهِ ثَلَاثًا: سَخَطُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاسْتِهَانَةُ النَّاسِ بِهِ وَمَقْتُ الْمَلَائِكَةِ لَهُ (جذب‌کردن، به‌دست‌آوردن) (پابنده، ۱۳۷۷، ۲۲۱، ح ۴۴۱۸).

۶۱. الصِّدْقُ طَمَأْنِينَةٌ وَالْكَذِبُ رِيَّةٌ (تشویش، فشار روانی) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۱، ص ۲۱۴).

مثال‌ها و نمونه‌ها بیانگر فراوانی حوزه مبدأ جاذبه در میان نیروهای مختلف است. این حوزه مفهومی قابل اطلاق به هر دو حوزه متقابل مقصد صدق و کذب است.

۹) صدق نور / سفیدی است و کذب تاریکی / سیاهی است.

استعاره مفهومی «ایمان به‌مثابه نور است»، یکی از مفهوم‌سازی‌های رایج در قرآن کریم است (حجازی، ۱۳۹۵؛ موسوی، ۱۳۹۲) و صدق نیز به‌عنوان خصلتی که ریشه در ایمان دارد توسط نگاشت نور مفهوم‌سازی می‌شود؛ چنانچه امام صادق (ع) می‌فرماید: «راستگویی نوری است که همه چیز را روشن می‌کند: الصِّدْقُ نُورٌ مُتَشَعِّعٌ» (مجلسی، ۱۴۳۰، ج ۶۸، ص ۱۰). همچنین پیامبر اکرم (ص) در حدیثی از صداقت به‌عنوان نوری یاد می‌کنند که با گفتار دروغ از بین رفته و تاریکی و سیاهی دروغ جایگزین آن می‌شود: «لَا تَكْذِبْ فَيَذْهَبَ نُورُكَ» (همان، ج ۷۴، ص ۴۸). علاوه بر این در احادیثی، از کذب به‌عنوان تاریکی یاد شده است که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد:

۶۲. يَا عَلِيُّ إِيَّاكَ وَالْكَذِبَ فَإِنَّ الْكَذِبَ يُسْوَدُّ الْوَجْهَ ثُمَّ يَكْتَبُ عِنْدَ اللَّهِ كَذَابًا وَإِنَّ الصِّدْقَ يُبَيِّضُ الْوَجْهَ (سیاهی و تاریکی / سفیدی و روشنی) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۶۷).
 ۶۳. يَا عَلِيُّ إِيَّاكَ وَالْكَذِبَ، فَإِنَّ الْكَذِبَ يُسْوَدُّ الْوَجْهَ (سیاهی و تاریکی) (همان، ج ۷۷، ص ۶۷).

براساس نمونه‌های ذکر شده، دو حوزه متقابل مقصد (صدق و دروغ) با دو حوزه متقابل مبدأ (نور و تاریکی) آینه استعاری یکدیگرند و ارتباطی از نوع مفهوم‌سازی دارند.

۱۰) صدق / کذب رستنی (گیاه) است.

گیاهان و پرورش آنها یکی از ابتدایی‌ترین و مأنوس‌ترین تجربه انسان و چه بسا یکی از اساسی‌ترین نیازهای او در بقا و زندگی بوده است و به همین دلیل کاربرد استعاری اجزای مختلف گیاه و همچنین فرایند و مراحل رشد آن برای نوع بشر تجربه‌ای آشناست. این ویژگی در مفهوم‌سازی سجایای اخلاقی نیز به کار گرفته می‌شود، چنان‌که در نمونه‌های استخراج‌شده از پیکره پژوهش مشاهده می‌شود:

۶۴. الْحِكْمَةُ ضِيَاءُ الْمَعْرِفَةِ وَ مِيرَاثُ التَّقْوَى وَ ثَمَرَةُ الصِّدْقِ (گیاه) (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۴۹).

۶۵. أَصْلُ السُّخْرِيَّةِ الطَّمَانِينَةُ إِلَى أَهْلِ الْكُذْبِ (ریشه) (مجلسی، ۱۴۳۰، ج ۶۹، ص ۲۶۲).

۶۶. وَعَدُونَا أَصْلُ كُلِّ شَرٍّ وَ مِنْ فُرُوعِهِمْ كُلُّ قَبِيحٍ وَ فَاحِشَةٍ فَمِنْهُمْ الْكُذْبُ (ریشه و شاخه) (کلینی، ۱۴۰۷، ۸، ص ۲۴۳).

در روایت اول و دوم، صدق به مثابه یک گیاه مفهوم‌سازی شده که دارای ریشه و میوه است و از جمله میوه‌های آن حکمت است. در روایت دوم نیز سخن از ریشه و شاخه دشمنان اهل بیت □ است و کذب را از شاخه‌های آن می‌شمارد. با استناد به نمونه‌های یافت‌شده می‌توان بین گیاه و اجزای ساختاری آن به‌عنوان حوزه کلی مبدأ از یک سو و حوزه‌های راستگویی و دروغگویی به‌عنوان حوزه‌های متقابل مقصد از سوی دیگر ارتباط ساختاری ترسیم کرد. کاربرد مفاهیم مرتبط با گیاه (ریشه، شاخه، محصول و رستن) برای دو حوزه مقصد مورد بررسی این مطلب را نشان می‌دهد.

۱۱) صدق / کذب کار / عمل‌اند.

استعاره فوق به‌وضوح مفهوم کنش‌گفتاری را در ارتباط با سخن دروغ نشان می‌دهد و به‌نوعی بیانگر اهمیت نوع سخن و اثربخشی آن است. مضمون «کنش یا عمل» را می‌توان در احادیث زیر مشاهده کرد:

۱. عَمَلُ الْجَنَّةِ الصِّدْقُ وَ عَمَلُ النَّارِ الْكُذْبُ (صدق، عمل بهشت و کذب، عمل جهنم) (پابنده، ۱۳۷۷، ۵۷۵، ح ۱۹۸۸).

۲. تَقَبَّلُوا إِلَيَّ بِسِتِّ خِصَالٍ أُنْقَبِلُ لَكُمْ بِالْجَنَّةِ إِذَا حَدَّثْتُمْ فَلَا تَكْذِبُوا (صدق، عمل بهشت) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۳۷۲).

نمونه‌ها بیانگرند که «سخن عمل است» و به‌نوعی اثربخشی سخن را - چه راست و چه دروغ -

نشان می‌دهد.

جدول زیر متعلق به فراوانی حوزه‌های مبدأ به کار رفته برای حوزه‌های مقصد کذب و صدق

است:

جدول شماره (۱): بسامد حوزه‌های مبدأ «صدق»

فراوانی در صدق و کذب	صدق	مقصد مبدأ
۳۴	-	دور
۲۷	۱۲	جسم
۲۴	-	هلاکت/ویرانی
۲۲	-	پایین
۲۱	-	کاستی/کمبود
۱۸	۱۸	بالا
۱۸	۵	مکان
۱۴	۷	انسان
۱۳	۱۳	رهایی/نجات
۱۲	۱۲	نزدیک
۹	۹	افزونی
۶	-	بیماری
۵	۲	نیرو
۴	-	تاریکی
۴	-	زشتی
۳	۲	گیاه
۳	۳	نور
۲	۲	کار
۲۳۹	۸۵	جمع کل

۱۶۴
دین

دوره بیست و ششم، شماره ۱۰۴، زمستان ۱۴۰۴ / آزاده شریفی مقدم و ...

جدول شماره (۲): بسامد حوزه‌های مبدأ «کذب»

مبدأ	مقصد	فراوانی در مبدأ	فراوانی در صدق و کذب
دور	۳۴	۳۴	۳۴
جسم	۱۵	۲۷	۲۷
هلاکت/ویرانی	۲۴	۲۴	۲۴
پایین	۲۲	۲۲	۲۲
کاستی/کمبود	۲۱	۲۱	۲۱
بالا	-	۱۸	۱۸
مکان	۱۳	۱۸	۱۸
انسان	۷	۱۴	۱۴
رهایی/نجات	-	۱۳	۱۳
نزدیک	-	۱۲	۱۲
افزونی	-	۹	۹
بیماری	۶	۶	۶
نیرو	۳	۵	۵
تاریکی	۴	۴	۴
زشتی	۴	۴	۴
گیاه	۱	۳	۳
نور	-	۳	۳
کار	-	۲	۲
جمع کل	۱۵۴	۲۳۹	۲۳۹

جدول‌های فوق فراوانی کاربرد حوزه‌های متقابل مبدایی را نشان می‌دهند که برای مفهوم‌سازی دو حوزه مقصد صدق و کذب به کار رفته‌اند. همان‌گونه که آمار جدول نشان می‌دهد، در احادیث به طرز قابل توجه و معنی‌داری از ساختار نهی استفاده شده است که بیانگر تأکید بر اجتناب از دروغ‌گویی در مقابل تأکید بر امر راست‌گویی است. از کاربرد مؤلفه‌های معنایی با بار مثبت همچون بالا، رهایی و نجات، قرابت و نزدیکی و نیز نور برای حوزه صدق و عدم کاربرد آن‌ها برای حوزه متقابل و همچنین کاربرد مؤلفه‌های معنایی منفی همچون فاصله، هلاکت، کاستی و کمبود، بیماری، زشتی و نیز تاریکی برای حوزه کذب و عدم کاربرد آن‌ها برای حوزه متقابل، که در هر دو

نتیجه

گروه بدیهی به نظر می‌رسد، کاربرد سایر مفاهیم حوزه مبدأ در مفهوم‌سازی هر دو حوزه مقصد مشترک بوده، با این تفاوت که همان‌گونه که در بالا نیز اشاره شد فراوانی آن‌ها در حوزه کذب بیشتر مشاهده شد: جسم (۱۵ به ۱۲)، مکان (۱۳ به ۵)، نیرو (۳ به ۲). کاربرد انسان (تشخیص) در هر دو یکسان مشاهده شد.

هدف از پژوهش حاضر، بررسی شیوه مفهوم‌سازی دو حوزه معنایی صدق و کذب در احادیث معصومان β بود که بر روی پیکره‌ای شامل ۲۱۴ حدیث حاوی دو حوزه معنایی مورد نظر انجام گرفت. در این مجموعه، تعداد ۲۳۹ استعاره مفهومی و ۱۸ نام‌نگاشت مشاهده شد که غالب حوزه‌های مبدأ همچون دو حوزه مقابل مقصد صدق و کذب، در تقابل با یکدیگر قرار داشتند. مفاهیم «نعمت/ کمبود»، «نجات/ هلاکت»، «بالا/ پایین»، «نزدیک/ دور»، «نور/ تاریکی» و همچنین «عمل» و «انسان» از جمله نگاشت‌های به کار رفته بود که از طریق به‌کارگیری آن‌ها در پیکره مورد نظر استعاره‌های مفهومی متفاوتی شکل گرفت.

انتزاع‌زدایی از حوزه‌های مقصد و در نتیجه جسمی‌شدگی آن، استعاره مفهومی «صدق/ کذب، وسیله یا شیء است» را شکل داد. اجسام به کار رفته شامل لباس، ستون و شمشیر بود. استعاره مفهومی «صدق، افزونی و کذب، کاستی است» نتیجه عینیت‌بخشی به حوزه مقصد از طریق کاربرد مفاهیم قابل سنجش و صفات کمی بود. از میان انواع استعاره‌های جهت‌مند، بیشترین عنصر مفهومی مشاهده‌شده به ترتیب متعلق به دو حوزه مقابل «دور/ نزدیک» و «بالا/ پایین» بود که در مفهوم‌سازی دو حوزه مقصد مقابل (صدق/ کذب) به کار رفته است. جاذبه به‌عنوان پرکاربردترین نیروی به کار رفته در پیکره مورد نظر از طریق عبارات کشاندن و کشیده‌شدن در متن به کار رفته بود. دو حوزه مقابل مبدأ (نجات/ هلاکت) را نیز می‌توان در مفهوم‌سازی دو حوزه مقابل مقصد یافت.

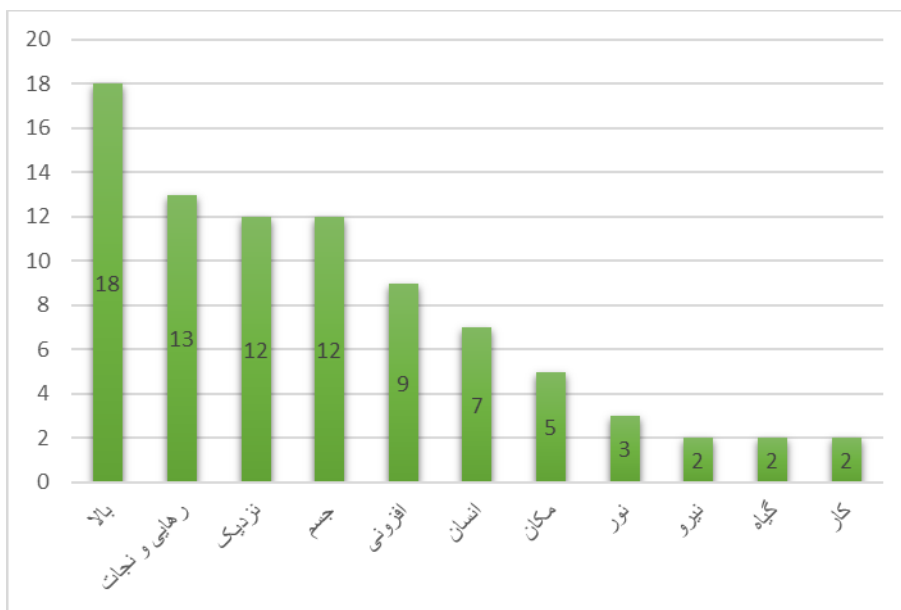
فرایند رشد و اجزای مختلف گیاه نیز به‌عنوان تجربه‌ای مأنوس و آشنا برای نوع بشر در مفهوم‌سازی دو خصلت انتزاعی صدق و کذب به کار گرفته شده است. دو حوزه عینی و تجربی سلامت/ بیماری از شیوه‌های مفهوم‌سازی دو خصیصه اخلاقی مورد بحث بود.

مکان‌مندی، توسط عبارات پرکاربرد وعده به بهشت و جهنم، به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین تجربه انسانی در مفهوم‌سازی‌های استعاری مرتبط با دو مفهوم صدق/ کذب بسیار مورد استفاده قرار گرفته است. ویژگی‌های فیزیکی همچون برادر/ رهبر، نور و تاریکی نیز از جمله حوزه‌های به کار رفته در پیکره مورد نظر بود. در آخر، نگاشت بین حوزه مقصد با انسان و

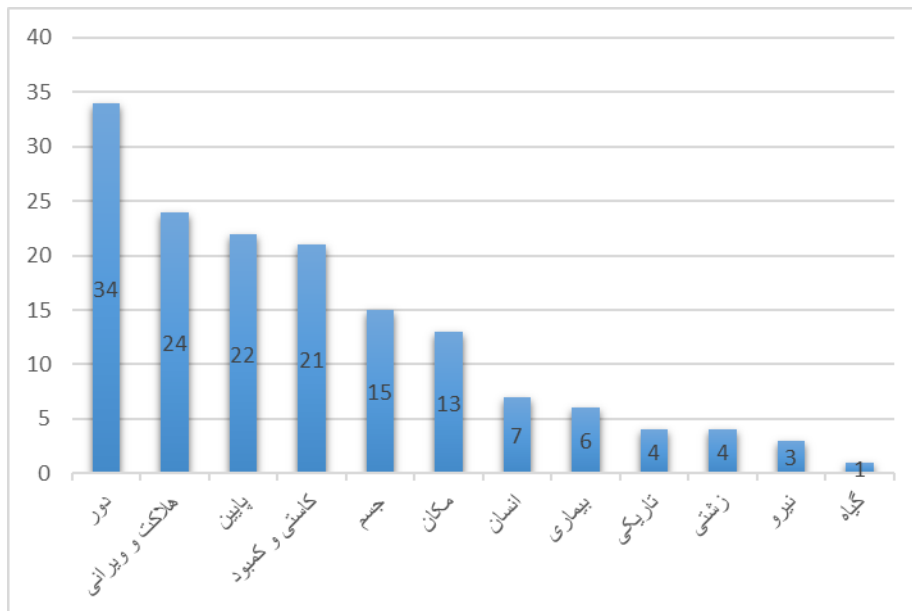
ویژگی‌های انسانی و همچنین اعضا بدن یعنی سر و زبان نیز از موارد مستخرج بود. براساس بررسی داده‌ها روشن شد که فراوانی احادیث حاوی نهی از دروغ بیشتر از احادیث امر به راستگویی بود. تعداد نمونه‌ها به ترتیب ۱۵۴ در مقابل ۸۵ بود که تفاوت قابل توجهی را نشان می‌دهد.

نکته مهم دیگری که باید بدان اشاره کرد، هم‌سویی شیوه مفهوم‌سازی در احادیث با شواهد قرآنی است. پس از اتمام فرایند تحلیل، نتایج با شماری از آیات قرآنی حاوی دو خصلت اخلاقی مورد نظر مقایسه شد که شباهت و مشابهت‌های قابل توجهی را نشان داد که خود پژوهشی مستقل و مبسوطی را می‌طلبد. جسمی‌شدگی، جهت‌مندی، مکان‌مندی، صحت و بیماری، نور و تاریکی از جمله مفهوم‌سازی‌های مشابه بود. در ادامه بسامد حوزه‌های مبدأ و مقصد مفاهیم «صدق و کذب» به تفکیک نشان داده می‌شود.

نمودار شماره ۱: بسامد حوزه‌های مبدأ «صدق»



نمودار شماره ۲: بسامد حوزه‌های مبدأ «کذب»



در مجموع، بررسی داده‌ها بیانگر وجود شبکه گسترده‌ای از مفهوم‌سازی‌های استعاری است که در جهت درک بهتر معانی و مفاهیم اخلاقی صدق و کذب به‌کار گرفته شده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم (۱۳۸۵). ترجمه مهدی الهی قمشاهی، ج ۴. قم: انتشارات ام‌بیها.
۲. نهج البلاغه (۱۳۷۹). شریف‌رضی، محمدبن حسین، ترجمه محمد دشتی، ج ۱، قم: انتشارات آل‌علی‌پ.
۳. ابن‌منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۰ ق). لسان‌العرب، ج ۳، بیروت: دار صادر.
۴. بحرانی، سید هاشم (۱۳۷۴). البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، قم: مؤسسه بعثه.
۵. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۷۷). نهج الفصاحه، ج ۳، سازمان انتشارات جاویدان.
۶. تمیمی‌آمدی، عبدالواحد (۱۴۱۰ ق). غررالحکم و دررالکلم، ترجمه محمدعلی انصاری. ج ۷، قم: مؤسسه انتشاراتی امام عصر (ع).
۷. جعفریان، مجید و علی‌اکبر تیموری‌فریدنی (۱۳۹۸). «مفهوم‌شناسی دروغ از نگاه اندیشمندان مسلمان و غربی» (گفتگو با دکتر علی‌اکبر تیموری‌فریدنی). فصلنامه علمی ترویجی در حوزه اخلاق، س ۹، ش ۳۴، پیاپی ۵۶، صص ۱۰۷-۱۲۳.
۸. حجازی، بهجت‌السادات (۱۳۹۵). «استعاره مفهومی آیه نور در قرآن»، فصلنامه فنون ادبی، س ۸، ش ۱۳، پیاپی ۱۶، صص ۸۵-۱۰۲.
۹. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. دیاری، سمانه؛ سیدی، سیدحسین (۱۳۹۹). «بررسی روابط معنایی واژه صدق در نهج‌البلاغه»، فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه، س ۸، ش ۳۰، صص ۱۹-۳۶.
۱۱. رجایی، سیدمحمدکاظم؛ کاظمی، مصطفی (۱۳۹۰). «شاخص ترکیبی صداقت در بازار اسلامی»، معرفت اقتصاد اسلامی، س ۳، ش ۱، پیاپی پنجم، صص ۱۱۵-۱۴۴.
۱۲. رضائزاد، غلام‌حسین (۱۳۶۷). اصول علم بلاغت، تهران: دانشگاه الزهرا.
۱۳. راغب‌اصفهان‌ی، حسین‌بن‌محمد (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غریب القرآن، بیروت/ دمشق: دارالعلم/ الدار الشامیه.
۱۴. سیلابیان‌طوسی، علی (۱۳۷۹). «دروغ (عوامل مؤثر بر دروغ‌گویی)»، مجله تخصصی زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، س ۳۳، ش ۱-۲، صص ۱۷۹-۲۰۲.
۱۵. طریحی، فخرالدین (۱۴۰۶ ق). مجمع‌البحرین، تحقیق سید احمد خرسان، بیروت/ دمشق: دارالعلم/ الدار الضواء.
۱۶. قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن، ج ۶، تهران: الکتب الاسلامیه.
۱۷. کلانتری، ابراهیم؛ بهروزمقدم، حمیده (۱۳۹۸). «تحلیل اخلاقی اصل صداقت در قرآن و روایات و انطباق آن با چگونگی معاشرت در فضای مجازی»، نشریه علمی پژوهش‌نامه اخلاق، س ۱۲، ش ۴۶، صص ۳۵-۴۴.

۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). اصول کافی، ترجمه و شرح فارسی آیت الله شیخ محمد باقر کمره‌ای. ج ۱۰، تهران: اسوه.
۱۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۰. محدثی گیلوایی، حسن و فلسفی، دریا (۱۳۹۴). «تحلیلی جامعه‌شناختی از آمادگی برای دروغ‌گویی»، ویژه‌نامه پژوهش‌نامه زنان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س ۶، ش ۱، ص ۱۳۳-۱۵۵.
۲۱. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۷). منتخب میزان الحکمة، ترجمه حمیدرضا شیخی، ج ۷، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.
۲۲. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ ق). التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۶، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۳. معارف، مجید (۱۳۹۳)، «درآمدی بر مفهوم صدق، مراتب و آثار آن از منظر نهج البلاغه»، بصیرت و تربیت اسلامی، س ۱۱، ش ۳۱، صص ۱-۱۸.
۲۴. موسوی، سید محمود؛ احمدی، رسول (۱۳۹۲). «ایمان موهبتی از منظر آیات و روایات»، تحقیقات کلامی، س ۱، ش ۳، صص ۷-۲۲.
25. Austin, J. L. (1962). **How to Do Things with Words**. Oxford: Clarendon Press.
26. Coleman, L. & Kay, P. (1981). "rototype semantics: the English verb lie" **Language**. 57, pp. 26-44.
27. Deignan, A. (1995). **Collins Cobuild English Guides 7: Metaphor**. London: HarperCollins.
28. Grady, J. E. (2007). **Metaphor**. In D. Geeraerts and H. Cuyckens (Eds.), **The Oxford handbook of cognitive linguistics**, Oxford: Oxford University Press.
29. Kövecses, Z. (2010). **Metaphor: A practical introduction**, Cambridge: Cambridge University Press.
30. Lakoff, G. & Johnson, M. (1980/ 2003). **Metaphors We Live By**, Chicago: The University of Chicago Press.
31. Lee, D. (2001). **Cognitive Linguistics, An Introduction**. Oxford: Oxford University Press.
32. Meibauer, J. (2011). On lying: intentionality, implicature, intercultural, **Pragmatics**, Volume 8, issue 2, pp. 277-292.
33. Searle, J. R. (1969). **Speech acts**, Cambridge: Cambridge University Press.



the Research

Institute for Islamic Culture and Thought

Zehn

Vol.26 / No.104 / Winter 2025

Home Page: zehn.iict.ac.ir

Print ISSN: 1735-0743

An Examination of Avicenna's Theory of Mental Representation in the Context of Modern Philosophy of Mind

Milad Kasirlou¹ 

1. MA of Islamic philosophy and theology - Imam Sadiq University of Tehran, Iran.

E-mail: Miladkasirlu@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received

2024/07/14

Received in

revised form

2025/09/27

Accepted

2025/10/02

Published online

2025/12/23

Keywords:

Knowledge, Ibn

Sina, Mental

Represemtation

theory, Sabetat

theory, Mu'tazele,

Mind

philosophers.

ABSTRACT

The theory of mental representation is one of the key epistemological doctrines in Avicennian philosophy. In contemporary philosophy of mind, this theory—despite undergoing certain modifications—has gained acceptance among many philosophers due to its strong explanatory power in accounting for how cognition of the external world is achieved. The present study, adopting an analytical approach and drawing on relevant sources, seeks to demonstrate the following hypothesis: notwithstanding the roughly thousand-year temporal gap between Avicenna and modern philosophers of mind, as well as the expansion of empirical findings related to this theory, not only are there notable similarities between Avicenna's views and those of certain contemporary philosophers, but also, in many areas of disagreement, responses grounded in the principles of Avicennian philosophy can be offered. These responses highlight the dynamism and enduring relevance of Avicenna's thought when confronting contemporary epistemological challenges. Furthermore, the article examines the reasons underlying both the convergences and divergences between Avicenna's position and those of modern philosophers of mind.

Cite this article: Kasirlou, M. (2025). An Examination of Avicenna's Theory of Mental Representation in the Context of Modern Philosophy of Mind, *Zehn*, 26 (4), 171-191.

<https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2035482.2046>



©The Author(s). **Publisher:** Research Institute for Islamic Culture and Thought

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2035482.2046>

Extended Abstract

Methods

This article employs text analysis methods. Specifically, Avicenna's philosophical works have been examined with a focus on the concept of mind. Through the systematic categorization and interpretation of relevant passages, his theory of mental representation has been reconstructed and clarified.

Findings

Avicenna's theory of mental representation encompasses both ontological and epistemological dimensions, and this study reveals its continued relevance to contemporary philosophy of mind. From an ontological perspective, Avicenna insists that mental representations are essential for explaining how the mind perceives objects that do not exist in the external world, such as mythical creatures or impossible entities; without them, such perception would be inexplicable. In contrast, some modern analytic philosophers like Alexius Meinong deny the necessity of mental intermediaries by attributing a form of subsistence or objective status to non-existent objects, allowing direct intentional access to them. However, Avicenna's earlier arguments against Mu'tazilite theologians—who similarly granted extra-mental reality to non-existents—serve as an effective counter to Meinong's position. He limits existence strictly to external reality and mental reality, maintaining that one need not posit independent being for non-existents in order to understand true statements about them, since mental representations suffice for this purpose.

Turning to the epistemological aspects, the analysis uncovers both striking similarities and significant differences between Avicenna's views and those of contemporary philosophers of mind; yet this alignment is undermined for modern thinkers because Avicenna roots his explanation in a hylomorphic theory of matter and form that most contemporary naturalists reject.

Avicenna's treatment of the estimative faculty (*wahm*) provides a particularly illuminating point of comparison with contemporary philosophy of mind, as similar ideas can be found among modern cognitive thinkers. From Avicenna's perspective, the estimative faculty gives rise to particular perceptions through which humans and non-rational animals—lacking a fully abstracted soul—acquire knowledge of friendliness or hostility in others and become aware of what is harmful or beneficial to them. This account bears a close resemblance to contemporary theories of cognitive emotion or emotional awareness advanced by philosophers such as Antonio Damasio and Jesse Prinz,





according to which the cognitive and contentful dimension of emotional states enables both humans and animals to possess representations of the external world that alert them to dangers and advantages present in their environment. Philosophers of mind are divided on the role of phenomenal consciousness in realising such perceptions. Some, including John Searle, Ned Block, and David Chalmers, regard phenomenal consciousness as essential, while others, notably Daniel Dennett, consider appeal to phenomenal properties unnecessary and seek to explain various mental perceptions without invoking anything non-physical. Dennett, for instance, argues that consciousness emerges from cultural structures and is not an intrinsic biological feature; he treats it as a culturally constructed concept akin to wheels or calendars, suggesting that without a cultural context, consciousness would not arise, much like concepts such as love or money that depend on social life. Avicenna's response to an argument like Dennett's can be reconstructed from passages in the *Psychology of al-Shifā'*: humans may possess various items of knowledge without being explicitly aware of them because they have not acquired them through culture or other external means. For example, people may fail to notice the concept of the soul that underlies diverse perceptual states, yet they are not incapable of understanding the perceptions associated with it and do possess knowledge of them. A parallel argument has been offered by Block, who maintains that although certain specific concepts of phenomenal consciousness depend on cultural life, individuals—even living in isolation—remain capable of experiencing consciousness-related phenomena such as drinking or marrying through their own bodies alone, without any need for culture. One strength of positions like Dennett's, which deny phenomenal consciousness, is that they avoid the hard problem of consciousness, since they are not committed to positing anything with apparently non-physical properties. By contrast, philosophers like Searle criticise such views as addressing only neuroscientific aspects of perception and lacking the explanatory power needed to account for the emergence of phenomenal consciousness itself. Avicenna appears to regard phenomenal mental states as necessary for sensory perceptions and, with respect to estimative perceptions, explicitly holds that these possess a non-material property—though he sees no difficulty in their being produced by the brain, locating their realisation in the middle ventricle. Thus, these perceptions are in a sense emergent upon brain processes: damage or disorder in the brain disrupts them accordingly. This raises the question of how perceptions with non-physical properties can arise from the

brain. Avicenna's later followers posed a related challenge: if estimative perceptions in non-rational animals occur through a corporeal soul, why could not a physical entity like whiteness on a wall similarly receive such perceptions? Both Avicennian commitment to the corporeality of the soul in non-rational animals and contemporary physicalism confront the same difficulty—now known among modern philosophers as the hard problem, for which they offer no settled solution. Avicenna's own responses are that understanding how non-material perceptions arise from a corporeal soul is an exceedingly difficult question requiring deep reflection, and that such perceptions in non-rational animals must occur through souls that are close to abstraction, even if not fully abstracted. Given that Avicennian philosophy is incompatible with principles such as the gradation of being, explaining how animal perceptions arise from a near-abstract soul remains somewhat challenging, suggesting that Avicenna's answer here is less than fully satisfactory and that the question might be better addressed within the framework of later philosophers such as Mullā Ṣadrā.

Regarding propositional (or assent-based) perceptions, Avicenna's anthropology and epistemology rely heavily on a dualistic conception of soul and body. This dualism creates some of the deepest points of divergence from contemporary philosophy of mind, particularly in accounting for how propositional attitudes and conceptual thought are realized. Nevertheless, the study concludes that modern philosophers have yet to provide a fully coherent alternative account of the mind-body relation. As a result, Avicenna's explanations of the realization of propositional perceptions cannot be considered entirely obsolete.


Conclusion

Avicenna's theory of mental representation shows clear parallels with contemporary philosophy of mind in sensory-imaginative perceptions (resembling strong representationalism) and the intentionality of emotional states. However, it diverges due to its hylomorphic and dualistic foundations. Despite the millennium-long divide and empirical shifts, Avicenna's critiques of historical opponents offer valuable resources for persisting modern challenges, notably the mind-body problem and propositional attitudes. Engaging with Avicenna's views can thus assist in addressing some of the outstanding questions in contemporary philosophy of mind, affirming the continued relevance of Avicennian epistemology to current debates on mental representation.





پی‌جویی دیدگاه/ابن‌سینا در ارتباط با مسئله بازنمایی ذهنی در اندیشه فلسفه ذهن معاصر

میلاذ کثیرلو  ID

Miladkasirlu@gmail.com

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه امام صادق(پ)، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	نظریه بازنمایی، یکی از نظریات معرفت‌شناختی مطرح شده در حکمت سینوی
مقاله پژوهشی	است که در دوران معاصر نیز به دلیل قدرت تبیینی بالای آن در چگونگی تحقق
تاریخ دریافت:	شناخت نسبت به عالم خارج، با حصول تغییراتی در آن، مورد پذیرش بسیاری از
۱۴۰۳/۰۴/۲۴	فیلسوفان ذهن واقع شده است. در همین راستا، این نگارش کوشیده است که با
تاریخ بازنگری:	جمع‌آوری و دسته‌بندی مطالب از منابع مرتبط و با اتخاذ روشی تحلیلی، سعی در
۱۴۰۴/۰۷/۰۵	اثبات این فرضیه کند که به‌رغم وجود فاصله زمانی حدود هزار ساله میان ابن‌سینا و
تاریخ پذیرش:	فیلسوفان ذهن معاصر و گسترش مطالب تجربی مرتبط با این نظریه، علاوه بر آن‌که
۱۴۰۴/۰۷/۱۰	شباهت‌هایی میان نظرات او و برخی فیلسوفان معاصر وجود دارد، در بسیاری از
تاریخ انتشار:	نقاط اختلاف موجود در میان دیدگاه‌های او و این فیلسوفان نیز پاسخ‌هایی با توجه
۱۴۰۴/۱۰/۰۱	به مبانی حکمت سینوی می‌توان ارائه کرد که حاکی از پویایی اندیشه او در مواجهه
واژگان کلیدی:	با مسائل معرفت‌شناختی معاصر است. علاوه بر این دلایل وجود مفارقت و
معرفت، ابن‌سینا، فیلسوفان	مشابهت در میان نظرات او و فیلسوفان معاصر، از دیگر موارد مورد توجه این
ذهن، نظریه بازنمایی ذهنی،	نگارش بوده است.
نظریه ثابتات.	

استاد: کثیرلو، میلاذ (۱۴۰۴). پی‌جویی دیدگاه ابن‌سینا در ارتباط با مسئله بازنمایی ذهنی در اندیشه فلسفه ذهن معاصر، ذهن، ۲۶ (۴)،

<https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2035482.2046>

۱۷۱-۱۹۱

ناشر: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی © نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2035482.2046>



نظریه بازنمایی ذهنی، یکی از نظریات معرفت‌شناختی، برای تبیین چگونگی تحقق‌شناختی نسبت به اشیای خارجی بوده است که از دوران فیلسوفان یونان تا به اکنون، فیلسوفان متعددی به آن معتقد بوده‌اند. طبق این نظریه انسان‌ها به‌صورت مستقیم، اشیای خارجی را درک نموده و در عوض به‌وسیله مدرکات محقق‌شده در نفس و ذهن^۱ است که توانایی درک اشیای خارجی را می‌یابند (Morgan, 2013). نظریه بازنمایی ذهنی با برخی نظریات معرفت‌شناسی دیگر همانند «واقع‌گرایی غیرمستقیم» نیز مرتبط است، چراکه با تحقق بازنمایی ذهنی است که زمینه دست‌یابی غیرمستقیم به واقعیت فراهم می‌شود.

طبق گفته برخی محققین، ایده‌های اصلی و اولیه این نظریه را در آثار فیلسوفانی همانند ارسطو می‌توان یافت. برای مثال ارسطو چنین اعتقاد داشت که در فرایند تحقق ادراک حسی، اندام‌های حسی (مثلاً چشم) تحت تأثیر جسم (مثلاً سیب قرمز) قرار گرفته و به‌طور بالقوه خود شکل آن را به‌دست می‌آورد. برخی تفاسیر از فلسفه ارسطو نیز بدین شرح است که حواس در طی فرایند ادراک اشیای خارجی، به‌معنای واقعی کلمه همانند شیء خارجی نمی‌شوند، بلکه به چیزی همانند آن تبدیل می‌شود که نمایانگر یک شیء خارجی است؛ همانند تصویری که از یک شیء خارجی گرفته می‌شود ((Rachel, 2011, p. 13). البته او استعاره‌ای در کتاب *در باره نفس* (De Anima (on the soul)) نیز آورده است که طبق آن، ادراکات صورت‌گرفته در ذهن، به تأثیرپذیری یک قطعه موم از یک مهر انگشتر تشبیه شده است (Aristotle, 2016, p. 424). ابن‌سینا خود نیز از استعاراتی مشابه با سخنان ارسطو همانند تمثیل (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، صص ۱۸۹-۱۹۲)، انتقاش (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۸۵؛ همان، ۱۳۸۱، صص ۲۴۳-۲۴۲) و آینه (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ الف، صص ۱۰۳، ۱۳۷؛ همان، ۱۳۷۵، صص ۲۳۵-۳۳۶) برای چگونگی تحقق بازنمایی استفاده کرده است که طبق آن‌ها چنین می‌توان استدلال کرد که قوای متعدد ادراکی، تنها از طریق صور و معانی موجود در نفس است که توانایی ادراک معلومات خارجی را کسب می‌کنند. طبق دیدگاه او ادراکات مختلف و متنوع نفسانی، تنها در نفس حاصل بوده و اشیای خارجی نیز متعلق مستقیم نفس نیستند. به همین دلیل او چنین بیان می‌کند که حاصل شدن محسوسات در حواس تنها به‌سبب استعدادی است که در حواس وجود دارد. برای مثال دست افراد به‌وسیله استعداد خویش می‌تواند از گرما متأثر گردد. دیدگان تنها به‌خاطر استعدادی که در آن است، صورت‌های اشیای دیده‌شده در آن قرار می‌گیرند و صوت نیز تنها به‌خاطر استعداد گوش در آن ایجاد می‌شود. برای حواس چیزی جز احساس که همان حصول صورت در آن است، نمی‌توان در نظر گرفت (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، صص ۶۸-۶۹) و علم ما به اشیای مختلف خارجی، در واقع همان معلوم یا صورت موجود در قواست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، صص ۱۹۰-۱۹۲).

۱. در این نگارش همسو با مفاهیم فلسفه ذهن معاصر، ذهن قوه‌ای فرض شده است که انواع ادراکات را محقق ساخته و فرد را واجد توانایی‌های شناختی متعدد می‌سازد و محدود به ادراکات نفسانی خاصی همانند قوه عقل یا حس مشترک نیست.

طبق ادعای برخی از محققین حوزه تاریخ اندیشه، ابن‌سینا خود نقش ویژه‌ای در تطور این نظریه داشته است، تا جایی که پس از ترجمه آثار او به زبان لاتین بوده است که نظریه بازنمایی ذهنی مورد توجه ویژه اندیشمندان غرب قرار گرفته است. یکی از نشانه‌های این امر، رواج واژه “Represent” به‌عنوان معادل لاتین کلمه بازنمایی در سنت اندیشه غرب، پس از ترجمه کتب او بوده است (Lagerlund, 2007, pp. 31-11). برای مثال فیلسوفانی همانند توماس آکویناس به‌دلیل تبعیت از فیلسوفانی همانند ارسطو، نظریه‌ای مشابه با ابن‌سینا اتخاذ کرده و با اعتقاد به وجود لزوم وجود ماهیات اشیای خارجی در ذهن برای تحقق ادراک و معرفت نسبت به آن‌ها، به‌نوعی قائل به نظریه بازنمایی شناختی شده‌اند (Lagerlund, 2023).

این نظریه، پس از قرن‌ها تطور، به شکل متفاوت‌تری در میان فیلسوفان ذهن معاصر مورد توجه قرار گرفته است. مطابق با دیدگاه اغلب فیلسوفان ذهن معاصر، هدف اصلی نظریه بازنمایی ذهنی، بررسی حالات شناختی و فرایندهای آن، متشکل از اموری همانند پردازش، به‌خاطر سپاری و انتقال ساختارهای اطلاعاتی میانی ذهنی از یک حالت به حالت دیگر است (Pitt, 2022)؛ البته دیدگاه این فیلسوفان به‌دلیل مسائل و مفاهیم جدیدی که در ارتباط با این نظریه مطرح شده است، دچار افتراقات و انشعابات زیادی شده است، اما در هر صورت نقطه مشترک در میان نظریات ابن‌سینا و فیلسوفان معاصر آن است که حالات میانی ذهنی، در تحقق ادراک نسبت به عالم خارج حایز اهمیت هستند و این‌گونه نیست که افراد به‌صورت مستقیم با جهان خارج در ارتباط باشند.

این پژوهش به‌دلیل اهمیت مسئله بازنمایی ذهنی در میان مباحث معرفت‌شناسی و عدم تحقق هیچ پژوهش دیگری در ارتباط با موضوع این مقاله، در این راستا تلاش کرده است که نقاط قوت و ضعف نظریات ابن‌سینا در مسئله بازنمایی شناختی را در مواجهه با اندیشه فلسفی تحلیل معاصر مشخص سازد. در همین راستا، در بخش دوم این مقاله، اتقان استدلال ابن‌سینا در مواجهه با نظریه یکی از فیلسوفان ذهن معاصر که در یک ارتباط مستقیم با مبانی مورد استفاده ابن‌سینا در اثبات نظریه بازنمایی ذهنی قرار داشته و پذیرش آن سبب مردود شدن استدلال ابن‌سینا می‌گردد، بررسی خواهد شد. در بخش سوم این پژوهش نیز چگونگی مواجهه نظریات ارائه شده توسط ابن‌سینا در ارتباط با انواع طرق بازنمایی با نظریات فیلسوفان تحلیل خواهد شد تا پس از آن، مشابهت‌ها، مفارقت‌ها و عوامل پدیدآمدن آن‌ها در میان دیدگاه‌های ابن‌سینا و نظریات فیلسوفان ذهن معاصر مشخص شود.

۱. بررسی اتقان استدلال ابن‌سینا در اثبات نظریه بازنمایی ذهنی در تقابل با دیدگاه ماینونگ

یکی از دلایلی که سبب شده است فیلسوفانی همانند ابن‌سینا نظریه بازنمایی ذهنی را برگزینند، آن است که از منظر آن‌ها بدون اعتقاد به چنین نظریه‌ای، امکان توجیه چگونگی تحقق ادراک نسبت به موجوداتی که به‌صورت بالفعل در جهان خارج محقق نیستند، اما به‌صورت تصویری و یا تصدیقی مورد ادراک قرار

می‌گیرند، وجود ندارد. از مهم‌ترین دلایل مورد استناد ابن‌سینا برای اثبات نظریه بازنمایی، قاعده فرعیه بوده است که طبق آن، گاه ممکن است یک محمول بر یک موضوع حمل شده و یک گزاره صادق را شکل دهد، اما درعین حال ممکن است که آن موضوع و محمول داری هیچ نوع وجود خارجی نباشند و به همین دلیل ذهن را باید موطن وجودی این موضوع و محمول دانست؛ در نتیجه آن، نقش ذهن و بازنمایی‌های محقق‌شده توسط آن در کسب معرفت نسبت به جهان خارج اثبات می‌گردد.^۱ اما در مقابل، برخی از فیلسوفان تحلیلی معاصر همانند الکسیوس ماینونگ (Alexius Meinong)، نظریه‌ای را در حوزه مسائل متافیزیکی اتخاذ کرده‌اند که صحیح شمردن آن، سبب بطلان دلیل ابن‌سینا در ارتباط با نظریه بازنمایی ذهنی می‌شود. با هدف بررسی بیشتر این مطلب، در بخش بعد در ابتدا نظرات ماینونگ مورد تحقیق قرار خواهد گرفت و در بخش دوم این بخش نیز چگونگی پاسخگویی احتمالی ابن‌سینا به نظریات ماینونگ و نظرات مشابه این فیلسوف بررسی خواهد شد.

۱-۱. بررسی نظریه ماینونگ در ارتباط با امکان تقرر موجودات معدوم در جهان خارج

طبق دیدگاه ماینونگ، افراد هنگامی که از صدق برخی گزاره‌ها سخن می‌گویند که هیچ ماب‌ه‌ازای خارجی برای متعلق آن گزاره در خارج وجود ندارد؛ در این حالت متعلق این گزاره نوع خاصی از تقرر (Subsistence) دارد که نوعی تطابق میان این متعلق (Object) و این گزاره وجود دارد. در واقع اگر این متعلق، نوعی از وجود نداشته باشد، این امر صحیح نیست که گفته شود این گزاره صحیح است. مطابق با نظریه او، همه ادراکات و تجربیات، حتی ساده‌ترین آن‌ها حداقل دارای سه بعد هستند: الف) فعل (The act)، ب) محتوای روان‌شناختی و ج) متعلق آن تجربه و ادراک. دو مورد اول از منظر او اموری ذاتاً ذهنی هستند و به همین دلیل بی‌وقفه در ذهن حاصل هستند، اما نکته مهم در این مطلب نهفته است که در دیدگاه او، برخی انواع ادراکات ذهنی همانند حکم‌کردن نسبت به چیزی، همیشه دارای یک متعلق است (Marek, 2024).

او در این راستا نظریه‌ای را مطرح کرده است که با نام «نظریه متعلق» (Object Theory) شناخته می‌شود. هدف از ارائه این نظریه آن است که نوعی وجودشناسی در ارتباط با متعلقات این گزاره‌ها مطرح شود که از منظر هستی‌شناختی، آن متعلق را در قالبی فراتر از وجود یا عدم‌وجود بررسی می‌کند. این نظریه ماینونگ که نمی‌توان آن را مشابه با نظریات ذهن‌گرایان (Subjectivist) و ساختارگرایان (Constructivists) دانست، چنین ایده‌ای را مطرح می‌کند که پدیدآمدن متعلقات ادراک را نباید به افعال ذهن نسبت داد. از این ایده او چنین برداشت می‌شود که متعلقات، نه تنها شامل اشیای موجود، بلکه شامل

۱. برای اطلاعات بیشتر به مقاله «نقد و بررسی وجود ذهنی از دیدگاه ابن‌سینا» که در سال ۱۳۸۸ توسط آقای قاسم کاکایی و عزت مقصودی نوشته شده است، رجوع کنید.

اشیای غیر موجود هم می‌شود. این نظریه او را در قالب یک گزاره‌ای چنین می‌توان بیان کرد که البته متناقض به نظر می‌رسد: اشیایی (در عالم غیرذهن) محقق هستند که می‌توان در مورد آن‌ها چنین گفت که وجود ندارند (Marek, 2024).

ماینونگ با بیان دو اصل دیگر، نظریه خود را بسط و توضیح بیشتری داده است؛ اولین اصل آن است که آن‌بودگی (So-being) امری متمایز نسبت به وجودیت است و تقرر یک متعلق، متأثر از وجود داشتن یا عدم وجود داشتن آن نیست. اصل دوم آن است که یک متعلق، طبق ماهیت خود، بدون تفاوت نسبت به این‌که وجود داشته باشد یا نداشته باشد، نوعی از تقرر (To subsistence) را دارد. به بیان دیگر وجود داشتن یا وجود نداشتن، هیچ دخالتی در پدیدآمدن ماهیت یک متعلق ادراک ندارند (Marek, 2024).

هر چند سخنان ماینونگ تا حدی مبهم به نظر می‌رسد، اما اگر از سخنان ماینونگ چنین نتیجه گرفته شود که حتی اشیایی که به صورت بالفعل در خارج وجود ندارند، نوعی استقرار دارند و مورد ادراک قرار می‌گیرند، در این صورت، بیان این مطلب صحیح به نظر می‌رسد که مبانی دلایل ابن‌سینا در راستای اثبات نظریه بازنمایی ذهنی که مبتنی بر قاعده فرعی هستند، مورد خدشه واقع خواهند شد. در نتیجه برای دفاع از نظریه ابن‌سینا در ارتباط با مسئله بازنمایی ذهنی، باید مقدمات پاسخگویی به نظریه افرادی همانند ماینونگ را فراهم آورد تا بدین ترتیب، استدلال‌های ارائه‌شده به وسیله او در راستای اثبات این نظریه، همچنان معتبر باشند. با دقت به آثار ابن‌سینا و متکلمین معتزلی معاصر با او می‌توان به این مسئله پی برد که برخی متکلمین، نظرات مشابه با ماینونگ را مطرح کرده‌اند. تقابل ابن‌سینا با نظریه ماینونگ را می‌توان در قالب نزاع‌های فلسفی شکل گرفته در میان او و متکلمین معتزلی بازسازی کرد که لازمه بررسی این مطلب، بررسی نظریات معتزله و سپس چگونگی پاسخگویی ابن‌سینا به مطالب آنان خواهد بود.

۲-۱. بررسی چگونگی پاسخ احتمالی ابن‌سینا به نظریه ماینونگ

چنانچه در بخش قبل اشاره شد، ماینونگ برای توجیه چگونگی تحقق برخی از ادراکات ذهنی، نوعی تقرر در عالم خارج برای اشیای موجود در خارج قائل شده است. در زمانه ابن‌سینا نیز برخی اندیشمندان دینی با طرح نظریه‌ای با نام نظریه ثابت، متناسب با مبانی خود، برای توجیه چگونگی صدق آیاتی همانند «إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ» (حج: ۱)، در حالتی که قیامت هنوز موجود نیست (حلی، ۱۴۳۰، ص ۶۰) و یا چگونگی تحقق علم خداوند نسبت به اشیای غیر موجود (حلی، ۱۴۱۵، ص ۴۴۱)، سخن از نوعی ثبوت برای موجودات ممکن‌الوجودهای معدوم رانده‌اند. به بیان دیگر معدومات ممکن‌الوجود نیز از منظر آن‌ها، فی‌نفسه دارای ذات ثابتی بوده و حتی قبل از آن‌که هستی یابند، در حال عدم خود نیز دارای نوعی از ثبوت هستند (دادبه و انواری، ۱۳۹۸). به بیان دیگر از منظر این متکلمین، علم به یک معلوم، مستلزم وجود آن است، اما اگر معلوم موجود نباشد، پس آن را باید در جهان خارج ثابت دانست، حتی اگر آن شیء معدوم باشد (طوسی، ۱۴۱۶، ص ۲۸). با توجه به سخنان متکلمین معتزلی، چنین می‌توان استنباط کرد که آن‌ها نیز قاعده فرعی را پذیرفته‌اند، اما برای توجیه برخی مسائل کلامی خود، نوعی ثبوت آن شیء در جهان

خارج را ضروری دانسته‌اند؛ چنانچه واضح است این نظرات متکلمین معتزلی، دارای شباهت ویژه‌ای با نظریات ماینونگ است و به نوعی چنین به نظر می‌رسد که ماینونگ و متکلمین معتزلی، هر دو بر روی این امر اتفاق دارند که اشیاء متعلق به مدرکات ذهنی را می‌توان در قالبی فراتر از وجود و یا غیر وجود در قالب نوعی تقرر جستجو کرد.

حال با بررسی چگونگی مواجهه ابن سینا به نظریه ثابت، چگونگی مواجهه او با دیدگاه ماینونگ را نیز می‌توان پیش‌بینی کرد. همان‌طور که گفته شد، یکی از مسائلی که سبب گرایش معتزله به نظریه اثبات شده، چگونگی تبیین و توجیه معنای برخی آیات مرتبط با وجود بالفعل معاد بوده است. پاسخی که ابن سینا به این اشکال می‌دهد، بیشتر بر چگونگی افراد از ادراک معلوم تأکید دارد. او این سخن معتزله را هذیانی دانسته که حتی استحقاق پرداختن مفصل به آن را ندارد؛ او در مقابله با استشهاد متکلمین به آیاتی از قرآن برای اثبات نظریه اثبات، چنین بیان می‌کند که ما در هنگامی که می‌گوییم قیامت برپا خواهد شد، هنوز هیچ قیامتی به وجود نیامده است، اما چون فرد معنی قیامت را در نفس خود متوجه می‌شود و می‌تواند معمولی بر آن در نسبت با زمان آتی حمل کند، این نتیجه حاصل می‌شود که این فرد می‌تواند معنای قیامت را تعقل کند و این‌گونه نیست که لزوم خبر دادن از قیامت را، وجود داشتن آن در این لحظه بدانیم. به همین نحو، علت آن که برخی معنای (حاصل) را اعم از موجود دانسته و گفته‌اند ممکن است چیزی (حاصل) باشد در حالی که موجود و معدوم نیست، چنین است که آن‌ها توانایی تمییز بین مفاهیم این الفاظ را نیافته‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۶، صص ۴۵-۴۶)، هر چند مفهومی اعرف از مفهوم وجود نمی‌توان یافت (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۹). یکی از دیگر دلایلی که معتزله برای اثبات درستی نظریه اثبات به آن استناد کرده بودند، محقق بودن علم خداوند به اشیای خلق نشده بود. ابن سینا برای پاسخگویی به این سؤال، چنین استدلال می‌کند که از منظر او، علم الهی به اشیاء را نوعی علم فعلی می‌توان دانست که در آن معلوم تابع علم خداوند نیست؛ بدان معنا که لازم نیست در ابتدا معلومی به نحوی از انحاء وجود داشته باشد تا پس آن متعلق علم قرار گیرد. این علم همانند آن نقشه و تصویری است که یک فرد معمار، هنگام بنا کردن یک ساختمان در ذهن خود ترسیم می‌کند و در مرحله بعد، اقدام به خلق آن اثر خود می‌کند. همین‌گونه علم خداوند به غیر از خود نیز علم فعلی بوده و انفعالی نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۱۵).

با توجه به الگوی پاسخگویی ابن سینا به معتقدین نظریه ثابت، دیدگاه او در ارتباط با نظریه ماینونگ را چنین می‌توان بازسازی کرد که از منظر او، اعتقاد به وجود هرگونه وجود شیء معدوم در جهان خارج، برای صحیح شمردن جملائی همانند «سیمرخ پرنده است» غیر ضروری است. در واقع از منظر او صرف اعتقاد به توانایی ذهن در فهم و بازنمایی اشیای معدوم در جهان خارج، برای تبیین چگونگی تحقق ادراک نسبت به جهان خارج کافی است؛ در نتیجه با توجه به مطالب گفته شده چنین می‌توان نتیجه گرفت که مفهوم وجود کاملاً واضح بوده و وجود را باید محدود در دو قسم وجود بالفعل خارجی و یا با وجود در ذهن کرد و نمی‌توان گونه دیگری از تقرر و وجود را آن‌گونه که ماینونگ بیان کرده است، صحیح دانست. با پذیرش چنین سخنی، اعتقاد به سخنان افرادی همانند ماینونگ نیز، ناموجه به نظر می‌رسد.

۲. بررسی ابعاد معرفت‌شناختی هر یک از انواع بازنمایی ذهنی هذکور در حکمت سینوی با توجه به دیدگاه فیلسوفان معاصر

در میان ادراکات متعددی که ابن‌سینا در مورد آن‌ها در کتب خویش توضیح داده است، چهار نوع ادراک را می‌توان واجد توانایی بازنمایی جهان خارج یافت که شامل ادراکات حسی-خیالی، وهمی و عقلی می‌شود. در ادامه این مطلب بررسی خواهد شد که در ارتباط با هر یک از انواع ادراکات، چه نظرات مشابهی را در میان نظرات او و فیلسوفان تحلیلی می‌توان یافت و دلایل افتراق و اشتراک میان آن‌ها چیست.

۲-۱. بررسی ادراکات حسی-خیالی

یکی از مسائل مناقشه‌برانگیز در میان فیلسوفان جهان اسلام، احکام وجودشناختی ادراکات جزئی بوده است. درحالی‌که ابن‌سینا، با توجه به ویژگی‌های ادراکات جزئی خاصی همانند ادراکات حسی، آن‌ها را منطبع در مغز دانسته و غیرمجرد شمرده است؛ فیلسوفانی همانند ملاصدرا با استناد به خواص این مدرکات، تمام آن‌ها را مجرد دانسته است (پارسایی و غفاری، ۱۳۹۸). مشابه با چنین اختلافی در میان فیلسوفان ذهن وجود داشته و آنان با توجه به مبانی خود، با بررسی خواص ادراکات حسی، در چگونگی ارتباط مدرکاتی همانند مدرکات حسی-خیالی^۱ با مغز، دچار اختلاف شده‌اند. یکی از این خواص ادراکات حسی که سبب شده است فیلسوفان ذهن در توجیه چگونگی جسمانی‌بودن^۲ ادراکات حسی دچار مشکل شوند، خاصیت آگاهی‌پدیداری بوده است، اما قبل از بررسی نظرات فیلسوفان ذهن و نقاط مشابه و اختلاف دیدگاه ابن‌سینا و نظریات ابن‌فلسوفان، ابتدا چستی آگاهی‌پدیداری مورد بررسی خواهد شد تا پس از آن، امکان مقایسه نظرات ابن‌سینا و فیلسوفان معاصر در ارتباط با چگونگی تحقق بازنمایی فراهم شود.

یکی از ساده‌ترین تعاریف موجود از آگاهی به وسیله جان سرل ارائه شده است؛ اگر افراد به زندگی خود و آنچه برایشان بعد از تولد و قبل از مرگ مهم است فکر کنند، در خواهند یافت که آگاهی مهم‌ترین چیز در نزد آن‌ها است و اهمیت سایر امور زندگی در ارتباط با آگاهی قرار می‌گیرد. برای مثال به این علت پول برای افراد واجد اهمیت است که سبب به وجود آمدن تجارب جدیدی برای آن‌ها می‌شود که بدون آن، امکان حصول این تجارب ممکن نبود. زندگی در حکومت‌های استبدادی بدین‌علت برای افراد ناخوشایند است که سبب به وجود آمدن حالاتی از آگاهی می‌شود که عملاً ناخوشایند است. پس باید گفت اصولاً آگاهی،

۱. در میان فیلسوفان تحلیلی معاصر، ادراکات حسی هنگام تحقق می‌یابند که سیگنال‌هایی از اندام‌های حسی به مغز رسیده و سپس ادراکات حسی محقق شوند، اما در حکمت سینوی، علاوه بر مغز، ادراکات جداگانه‌ای در هر یک از اندام‌های حسی محقق می‌شود (برای اطلاعات بیشتر رک: فصل هشتم از مقاله پنجم کتاب نفس شفا). به همین دلیل در این قسمت ادراکات حسی و خیالی به صورت جداگانه بررسی نخواهد شد.

۲. به عنوان معادل فیزیکی، عبارت جسمانی معادل قرار داده شد.

پیش شرط به وجود آمدن زندگی انسانی و اهمیت یافتن هر آن چیزی است که می‌تواند برای انسان‌ها مهم باشد (Blackmore, 2006, pp. 198–199). در ارتباط با یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های آگاهی، جان سرل تمامی تجربه آگاهانه را صرف‌نظر از محتوای آن، دارای یک احساس کیفی مرتبط دانسته و چنین بیان می‌کند که یکی از ویژگی‌های کیفی کلیدی مورد بحث، کیفی بودن حالات ذهنی است که فرد توانایی تجربه این حالات خاصی ذهنی را داراست (Searle, 2004, p. 34). حال اگر آگاهی در ارتباط با این نوع از ویژگی خاص مورد بررسی قرار گیرد، می‌توان از عنوان آگاهی پدیداری استفاده کرد (Block, 2007, p. 163).

چنانچه گفته شد، مسئله‌ای که حل آن برای برخی فیلسوفان ذهن معاصر بسیار چالش برانگیز بوده است، چگونگی تحقق حالات پدیداری ذهن توسط مغز است؛ زیرا چگونگی پدید آمدن حالات آگاهی پدیداری ذهنی با ویژگی‌های غیرمادی توسط مغز مادی بسیار عجیب می‌نماید. این مشکل از سوی این فیلسوفان با عنوان «مسئله سخت آگاهی» یاد می‌شود.^۱ از مسائل مرتبط با این مسئله، چگونگی رابطه حالات آگاهی ذهنی با مدرکات حسی و بازنمایی‌های محقق‌شده توسط آن بوده است. فیلسوفان ذهن، با توجه به آگاهی پدیداری، رویکردهای متفاوتی در ارتباط با چگونگی تحقق بازنمایی حسی پیش گرفته‌اند که این رویکرد آنان را می‌توان ذیل دو دسته قرار داد.

دسته اول از این فیلسوفان، با باور به نظریه باز نمودگرایانه قوی، چنین ایده‌ای را مطرح کرده‌اند که آگاهی پدیداری چیزی فراتر از محتوای بازنمایی موجود در مغز نیست. این مطلب بدان معناست که آگاهی پدیداری کاملاً توسط محتوای بازنمایی ذهنی تعیین می‌شود. طبق این دیدگاه که آن را باز نمودگرایی تقلیل‌گرایانه می‌توان نامید، محتوای پدیداری یک تجربه (کیفیات)، ویژگی‌های ذاتی و مستقل (Intrinsic) معطوف به آگاهی پدیداری نیست، بلکه آن را می‌توان ویژگی‌های بیرونی یک شیء که آن تجربه، نشان‌دهنده آن است، دانست؛ به‌عنوان مثال، «آبی» بودن یک تجربه از آسمان نمایانگر ویژگی آسمان خارجی است، نه ویژگی خود تجربه. در نتیجه طبق چنین دیدگاهی، محتواهای بازنمایی‌شده توسط ویژگی‌های بیرونی مرتبط تجربه توضیح داده می‌شود. از جمله اشخاصی که چنین ایده‌ای را پذیرفته‌اند، اشخاصی همانند درتسکه، تای و لیکان (Lycan, 2023) هستند. از جمله مزیت‌های اتخاذ چنین دیدگاهی آن است که این دسته از فیلسوفان، نیازی به توجیه مشکل سخت آگاهی نخواهند داشت؛ چراکه هیچ نوع نیازی به پیش‌فرض‌گیری آگاهی پدیداری به‌عنوان امری مستقل که خصوصیات غیرمادی دارد، نخواهند داشت.

دسته دوم از فیلسوفان، آگاهی را بر وجود محتوای بازنمایی‌شده، فرارویداده (Supervene) می‌دانند،^۲

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر در مورد چپستی «مشکل سخت آگاهی»، به بخش اول از فصل دوم کتاب *ذهن آگاه* دیوید چالمرز مراجعه شود.

۲. منظور از فرارویدادگی شیء الف بر ب آن است که بدون تغییر در شیء ب، امکان حصول تغییر در الف ممکن نباشد (برای اطلاعات بیشتر رک: Rickles, 2024).

اما از منظر آن‌ها این‌گونه نیست که این دو امر یک هویت یکسان باشند و آگاهی را باید دارای یک وجود مستقل دانست. البته طبق دیدگاه این فیلسوفان، با تغییر در محتوای بازنمایی شده، آگاهی پدیداری نیز تغییر خواهد کرد، اما باید توجه داشت که این ادعا، به‌عنوان یک نظریه غیرتقلیل‌گرا، چنین است که این محتوای ذاتی و مستقل پدیداری یک تجربه و آگاهی پدیداری است که سبب تحقق بازنمایی جهان خارج می‌شود. در این دیدگاه، «آبی» بودن یک تجربه از آسمان، صرفاً رنگ آسمان را به‌عنوان یک ویژگی بیرونی نشان نمی‌دهد، بلکه این ویژگی آبی بودن متعلق به ویژگی ذاتی و درونی تجربه است که نشان‌دهنده آبی بودن یک شیء بیرونی است (Lycan, 2023).

اما در پاسخ به این‌که نظریه این‌سینا مشابه با کدام یک از نظریه بازنمودگرایی قوی و یا ضعیف است، ضروری است دیدگاه این‌سینا در ارتباط با حالات آگاهی پدیداری و همچنین نحوه رابطه آن با مدرکات حسی-خیالی مورد بررسی قرار گیرد. در ارتباط با دیدگاه او در مورد آگاهی پدیداری، چنین می‌توان بیان کرد که هر چند او به‌صورت مستقیم از آگاهی پدیداری سخن نگفته است، اما در عین حال، در آثار این‌سینا عباراتی وجود دارند که می‌توانند نشان‌دهنده اهمیت حالات پدیداری در تحقق ادراکات حسی باشند؛ برای مثال با توجه به عبارات این‌سینا، «استدلال دانش»^۱ جکسون را با اندکی تغییر می‌توان در قالبی دیگر بازسازی کرد.^۲ چنین فرض می‌کنیم که فردی به نام مری، درحالی‌که یک کودک است، تمام دانش فیزیکی مربوط به چگونگی کارکرد قوای تولیدمثل «همانند عصب‌شناسی، فیزیک و دیگر امور مرتبط با آن» را در اختیار دارد. باین حال او در تمام عمر خود، به علت آن‌که هنوز کودک است، هنوز تجربه رابطه محقق‌شده در ازدواج را نداشته است. کسانی که این رابطه را تجربه کرده‌اند، آن را امری لذت‌بخش توصیف کرده‌اند، اما آیا می‌توان گفت که او، با توجه به این اطلاعات خویش در مورد این رابطه، چستی آن و کیفیت مربوط به آن را می‌داند؟ پاسخ این‌سینا،^۳ به این سؤال منفی است و چنین بیان می‌کند که هر چند معرفت نظری، برهان و عقل، سعی در تبیین چستی این لذت و کیفیت مربوط به این رابطه را داشته باشند، در این امر عاجز خواهند بود و فرد باید خود آن را تجربه کرده و نسبت به آن معرفت یابد و یک علم حاصل‌شده از استقرا و تواتر، نمی‌تواند چستی این کیفیت را مشخص سازد.

۱. برای اطلاعات بیشتر در مورد استدلال دانش جکسون، رجوع کنید به: Jackson, 1992.

۲. در این استدلال، در عوض ادراک رنگ و علم به رنگ، علم به چگونگی کارکرد قوای مثل جایگزین شده است. دو دلیل مهم برای جایگزینی این امر وجود داشت: الف) قابلیت تطبیق‌پذیری این استدلال با کتب این‌سینا؛ ب) تأکید افرادی همانند بلاک بر اهمیت تحقیق در مورد حالات احساسات بدنی (Bodily sensations) همانند ارگاسم، در بررسی حالات پدیداری ذهن است (Block, 2007-, pp. 611-616).

۳. «و أيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما بحيث يعلم أنه كائن و لذيد و لا تتصور كفيته و لا يشعر بالتذاهه ما لم يحصل، و ما لم يشعر به لم يشق إليه و لم ينزع نحوه، مثل العتین فإنه متحقق أن للجتماع لذة لکنه لا يشتهيه و لا يحنّ نحوه الاشتهاء و الحنين اللذين يكونان مخصوصين به، بل بشهوة أخرى كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل بها إدراك و إن كان مؤدّيا، في الجملة، فإنه لا يتخيله».

اما در ارتباط با چگونگی رابطه آگاهی پدیداری و محتوای بازنمایی شده و این که آیا می توان آگاهی پدیداری را به محتوای بازنمایی شده موجود در حس مشترک و اندام حسی تقلیل داد یا خیر، چنین به نظر می رسد که این سینا در ارتباط با چگونگی تحقق بازنمایی حسی و خیالی، نظری همسو با بازنمودگرایان تقلیل گرا اتخاذ کرده است. این سینا در قسمت های متعددی از کتب خود، دلایل متعددی را برای اثبات تحقق ادراکات خیالی توسط مغز آورده است که با توجه به آن ها، تقلیل این ادراکات به مغز را می توان نتیجه گیری کرد، تا جایی که حتی این ادراکات را می توان به تبع تقسیم پذیری مغز، قابل تقسیم دانست. برای مثال این سینا در طی استدلالی که با نام مربع مجنحه^۱ از آن یاد می شود، به شرح این مطلب می پردازد که در هنگام درک یک شکل خارجی همانند مربع، هر قسمت از مغز به قسمت متناظری از آن شکل تعلق می گیرد. علاوه بر این، او دلیل آن که نمی توان یک شکل خارجی را هم زمان در دو رنگ تصور کرد، چنین بیان می کند که این امر به دلیل عدم توانایی یک قسمت خاص از مغز در پذیرش دو رنگ مختلف ایجاد می شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، صص ۲۶۵-۲۶۶). وجود چنین دلایلی را می توان در تناسب مستقیم با بازنمودگرایان قوی دانست که سعی در تقلیل حالات آگاهی پدیداری به محتوای بازنمایی شده توسط مدرکات حسی و خیالی کرده اند؛ اما در عین حال به این مسئله نیز باید توجه داشت، به دلیل آن که استدلال مربع مجنحه مبتنی بر پذیرش نظریه ماده و صورت است، در حالی که همه فیلسوفان ذهن معاصر با پذیرش نظریاتی همانند محاسبه گرایی (Computationalism) از پذیرش چنین نظریه ای عدول کرده اند؛ این استدلال او مورد قبول آنان قرار نخواهد گرفت، اما در عین حال، این استدلال نشان دهنده نزدیکی نظریات او به بازنمودگرایان قوی در ارتباط با چگونگی تحقق ادراکات حسی و خیالی است. علاوه بر این، به این مسئله نیز باید توجه داشت که این استدلال ابن سینا نمی تواند چگونگی تحقق حالات آگاهی پدیداری ذهنی که برخی از فیلسوفان ذهن، آن را دارای نوعی خاصیت غیر فیزیکی می دانند، توجیه کند. به همین دلیل چنین به نظر می رسد که نظریه فیلسوفانی همانند ملاصدرا که ادراکات حسی را دارای نوعی خاصیت مجردگونه دانسته و سعی در توجیه چگونگی رابطه آن با مغز کرده اند، از جهاتی بر نظریه ابن سینا تفوق داشته باشد.

۲-۲. بررسی ادراکات وهمی

در ارتباط با چگونگی تحقق بازنمایی قوه وهم نسبت به عالم خارج نیز نظرات مشابهی را در میان اندیشمندان حوزه ذهن معاصر می توان یافت. از منظر ابن سینا، قوه وهم سبب تحقق ادراکات جزئیه است که توسط آن، انسان ها و دیگر حیوانات ناطق که دارای نفس مجرد نیستند، نسبت به دوستی و دشمنی دیگر افراد شناخت پیدا کرده و از مضرات و منفعت خود آگاهی می یابند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۴). یکی از

۱. مربع مجنحه مربعی است که دو مربع کوچک، در سمت چپ و راست یک مربع بزرگتر بوده و در حالتی مشابه با جناح و یا بال برای آن مربع بزرگتر قرار گرفته اند (برای اطلاعات بیشتر رک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۶۰).

نظراتی که در میان فیلسوفان شناختی همچون دامازیو و پانکسب مطرح شده است و تا حد زیادی مشابه با نظریات ابن‌سینا در ارتباط با بازنمایی قوه وهم است، نظریه احساس شناختی یا هشیاری عاطفی است که طبق آن، بعد محتوایی و شناختی حالات هیجانی و عاطفی، افراد و حیوانات را قادر می‌سازد که در ارتباط با جهان خارج، دارای نوعی بازنمایی شوند که آن‌ها را نسبت به خطرات و فواید موجود در جهان خارج آگاه می‌سازد (حاتمی و دیگران، ۱۳۹۳).

فیلسوفان ذهن در ارتباط با اهمیت و یا عدم‌اهمیت حالات آگاهی پدیداری ذهنی در تحقق چنین ادراکاتی به دو دسته تقسیم شده‌اند. افرادی همانند سرل، بلاک و چالمرز موافق اهمیت آن بوده و برخی فیلسوفان همانند دنیل دنت، استناد به چیزی همانند آگاهی پدیداری را غیرضروری دانسته و سعی در توجیه ادراکات متعدد ذهنی بدون استناد به اموری با خواص غیرمادی داشته‌اند؛ برای مثال از منظر دنت در تبیین ادراکات مختلف، تنها باید توجه به مغز داشته و نقش اموری همانند آگاهی پدیداری در تحقق بازنمایی را امری غیرضروری دانست (Dennet, 1988). او چنین استدلال کرده است که آگاهی توسط یک ساختار فرهنگی پدید آمده است و نمی‌توان آن را یک ویژگی زیستی ذاتی شمرد. از منظر او آگاهی یک مفهوم برساخته فرهنگی شبیه به مفهوم چرخ یا تقویم است. این مطلب بدان معناست که اگر امکان زندگی در یک فضای فرهنگی زندگی وجود نداشت، امکان به وجود آمدن اموری همانند آگاهی میسر نبود. در واقع او آگاهی را همانند مفاهیمی چون عشق و پول می‌داند که تنها دلیل وجود آن، زندگی اجتماعی افراد است (Dennet, 1996).

با توجه به عبارات ابن‌سینا در کتاب *نفس شفا*، پاسخ او به این استدلال دنت را می‌توان این‌گونه بازسازی کرد که گاه ممکن است انسان‌ها دارای معارف متعددی باشند، اما به دلیل آن‌که، آن را از طریق فرهنگ یا امور دیگر نیاموخته‌اند، متنبه وجود آن معرفت، نشده نباشند؛ برای مثال گاه ممکن است که افراد، معنا و مفهوم نفس را که سبب تحقق حالات ادراکی گوناگون می‌شود، متوجه نشده باشند، اما درعین حال چنین افرادی از فهم ادراکات مختلف مرتبط با نفس عاجز نبوده و نسبت به آن دارای معرفت هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۵۰). البته استدلالی مشابه با این استدلال ابن‌سینا توسط بلاک نیز مطرح شده است. از منظر او هر چند پدید آمدن برخی مفاهیم خاص، همانند آگاهی پدیداری، وابسته به زندگی فرهنگی است، اما این‌گونه نیست که هر شخص، حتی در صورتی که به صورت انفرادی زندگی کند، عاجز از درک برخی تجارب آگاهی مرتبط با اموری همانند نوشیدن و یا ازدواج باشد. در واقع، افراد در ادراک آگاهی و جوانب آن، هیچ احتیاجی به فرهنگ نداشته و به وسیله بدن شخصی خود، چنین تجاربی را کسب می‌کنند (Block, 2007, pp. 184-185).

با توجه به مطالبی که پیش‌تر ارائه شد، یکی از نقاط قوت نظریه فیلسوفانی همانند دنت که به وجود امری همانند آگاهی پدیداری قائل نیستند، آن است که با مشکلات مسئله سخت آگاهی مواجه نیست. در واقع او ملزم به فرض گرفتن چیزی به نام آگاهی پدیداری که به نظر می‌رسد خواص غیرفیزیکی داشته باشد، نیست، اما فیلسوفانی همانند سرل که نقش آگاهی پدیداری را در انواع ادراکات ضروری می‌دانند، نظریه

افرادی همانند دنت را تنها و تنها ناظر به ابعاد عصب‌شناختی ادراک دانسته و آن را فاقد قدرت تبیینی لازم برای توجیه چگونگی تحقق آگاهی پدیداری می‌دانند (Searle, Dennett, & Chalmers, 1997, p.100).

چنانچه پیشتر اشاره شد، چنین به نظر می‌رسد که ابن‌سینا وجود حالات آگاهی پدیداری ذهنی در تحقق ادراکات حسی را ضروری می‌داند. علاوه بر این در ارتباط با ادراکات وهمی نیز به تصریح ابن‌سینا، این ادراکات دارای نوعی خاصیت غیرمادی هستند که البته از منظر او، هیچ مشکلی در آن‌ها که این خاصیت فیزیکیال توسط مغز پدید آمده باشد، وجود ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۴). به صورت دقیق‌تر، محل تحقق این نوع ادراکات در بطن میانی مغز است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص ۶۰-۶۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص ۳۲۸-۳۲۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۱، صص ۲۴۰-۲۴۱). به همین دلیل از منظر او، به نوعی این نوع ادراکات فرارویاده بر مغز بوده و با تغییر و اختلال در مغز، این نوع ادراکات نیز دچار اختلال می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۲۶، ص ۱۵۰).

اما سؤالی که در ارتباط با این مسئله می‌توان مطرح کرد آن است که اگر این نوع ادراکات دارای خواص غیرفیزیکیال و مادی هستند، چگونه توسط مغز رخ می‌دهند؟ ملازمان ابن‌سینا، این سؤال را با تقریری دیگر مطرح کرده‌اند؛ اگر ادراکات وهمی حیوانات غیرناطق، توسط نفس جسمانی رخ می‌دهد، چرا نتوان گفت که سفیدی روی دیوار نیز که جسمانی است، توانایی پذیرش ادراکات وهمی همانند اشعار به خود را دارا است؟ چنانچه واضح است، اعتقاد به جسمانیت عامل تحقق انواع ادراکات در حیوانات غیرناطق در حکمت سینوی و همچنین اعتقاد به فیزیکیالیسم در میان فیلسوفان ذهن معاصر، آنان را با سؤال واحدی روبه‌رو ساخته است. فیلسوفان ذهن معاصر، در حال حاضر هیچ جواب مسلمی برای آن ارائه نکرده‌اند و به همین دلیل این مسئله از سوی آنان، مشکل سخت نامیده شده است، اما پاسخی که ابن‌سینا نیز با توجه به مبانی فلسفی خود، به ملازمانش ارائه می‌دهد، چنین است که فهم چگونگی تحقق ادراکات غیرمادی توسط نفس جسمانی، سؤالی صعب و دشوار است که باید در مورد آن اندیشه کرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۷۷). پاسخ دیگری که او به این سؤال ارائه می‌دهد، آن است که این ادراکات حیوانات غیرناطق، باید به وسیله نفوسی رخ دهد که امری قریب به مجرد هستند؛ هر چند که دارای تجرید کامل نباشند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۲۴). واضح است که توجیه چگونگی تحقق این ادراکات خاص حیوانی توسط نفس قریب به مجرد، به دلیل آن‌که حکمت سینوی با مبانی‌ای همچون وجود تشکیکی سازگار نیست، کمی دشوار به نظر می‌رسد. به همین دلیل چنین به نظر می‌رسد که پاسخ ابن‌سینا به این سؤال ناکافی بوده و در این مورد نیز با توجه به مبانی فیلسوفانی همانند ملاصدرا، به شکل بهتری می‌توان به این سؤال پاسخ داد.

۳-۲. بررسی ادراکات تصدیقی

یکی دیگر از انواع ادراکات که در فلسفه سینوی می‌توان یافت، ادراکات تصدیقی عقلی و وهمی است. با جستجو در میان دیدگاه‌های فیلسوفان ذهن، بازنمایی‌ای که در ارتباط با این نوع بازنمایی در نظرات

فیلسوفان تحلیلی معاصر می‌توان یافت، بازنمایی گزاره‌ای است. طبق دیدگاه آنان برخی گرایش‌های گزاره‌ای همانند «عقیده» توانایی آن را دارند که در ارتباط با گزاره‌های مفهومی عالم خارج را بازنمایی کنند که به شرح چگونگی آن در ادامه اشاره خواهد شد.

دیدگاه ابن‌سینا در ارتباط این مسئله را این‌گونه می‌توان تبیین کرد که انسان‌ها قادر به صدور دوگونه حکم هستند. اولین قسم از احکام، احکام جزئی هستند که یکی از دو طرف گزاره، یعنی موضوع یا محمول یک مدرک جزئی باشد؛ همانند این‌که گفته شود، شیء زرد خارج، عسل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۳۱). برخی گزاره‌های دیگر گزاره‌های عقلی هستند که در آن، موضوع و محمول، هر دو، مدرکاتی کلی هستند، همانند این‌که گفته شود، انسان حیوان ناطق است.

نزدیک‌ترین نوع بازنمایی که در ارتباط با این عبارات ابن‌سینا، در نزد فیلسوفان ذهن معاصر می‌توان یافت، بازنمایی‌هایی است که توسط گرایش‌های گزاره‌ای (Propositional attitudes) همانند اعتقاد، شک و یا دیگر موارد مشابه تحقق می‌یابد و هر کدام از آن‌ها نشان‌دهنده یک وضعیت (Situation) مرتبط عالم خارج است. برای مثال هنگامی که فرد دارای یک حالت ذهنی همانند عقیده است، این عقیده نشان‌دهنده یک وضعیت در جهان خارج، همانند آن است که «جام آب، در یخچال است» (Crane, 2015, p. 19). مهم‌ترین ممیزه حالات شناختی همچون عقیده، وجه معناشناختی آن است که توانایی بازنمایی جهان خارج را فراهم می‌آورد (Chalmers, 1997, pp. 17-19).

اما در ارتباط با این سؤال که آیا چنین حالات نفسانی یا ذهنی، آیا در نزد ابن‌سینا نیز دارای خاصیت بازنمایی جهان خارج هستند یا خیر، پاسخ مثبت به نظر می‌رسد. برای مثال، او سخن از وضعیتی مرتبط با حالات ذهنی سخن به میان می‌آورد که طبق آن، اگر فرد دارای عقیده باشد، بی‌درنگ نوعی علم تصدیقی نیز برای او حاصل است. طبق بیان او، گاه ممکن است که سؤالی از یک فرد دیگر پرسیده شود، درحالی‌که فرد پاسخگو، به این امر یقین داشته باشد که نسبت به پاسخ آن سؤال آگاه است، اما در آن لحظه، پاسخ آن سؤال به‌صورت تفصیلی نزد او حاضر نبوده باشد. علم تفصیلی به پاسخ این سؤال، هنگامی برای او حاصل می‌شود که او شروع به پاسخ گفتن به آن سؤال کند. ابن‌سینا وجود این حالات نفسانی همانند عقیده یقینی بر وجود پاسخ را دال بر آن می‌داند که محتوای مرتبط با پاسخ سؤال فرد مقابل، در نزد او حاضر است. در واقع از منظر او محال است که فرد نسبت به یک مجهول بالفعل که از هیچ جهت معلوم نیست، یقین و عقیده بیابد؛ چراکه اگر فردی نسبت به چیزی دارای عقیده باشد، از آن جهت که آن پاسخ مورد عقیده است، معلوم واقع شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص ۳۳۱-۳۳۲). چنین امری نشان‌دهنده آن است که حالات نفسانی همانند اعتقاد، بی‌درنگ باید به همراه یک معلوم باشند، اما درعین حال بدین مسئله نیز باید توجه کرد که حالاتی همانند یقین، خود به‌صورت مستقل دربردارنده یک محتوای معرفتی نیستند، بلکه بدین دلیل در ارتباط با یک گزاره پدید می‌آیند که برای مثال، نفس امکان زوال یک محمول بر یک موضوع را غیرممکن بداند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۵۱)، یا در مقابل اگر فرد نسبت به حصول علمی در خود و یا صدق یک معلوم تصدیقی اطمینان نداشته و نسبت به آن دارای اضطراب (قلق) باشد، در این صورت گفته خواهد شد که او

نسبت به چیزی دارای ظن است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۲۵۶). به بیان بهتر، انواع بازنمایی‌های گزاره‌ای ابتدا در نفس پدید می‌آیند و سپس به تبع، نفس با توجه به نوع ادعای خویش به قوت حکم در آن گزاره، گرایش‌های گزاره‌ای مختلفی نسبت به آن می‌یابد.

اما در عین حال، تفاوت‌هایی در میان نظرات ابن سینا و فیلسوفان جدید وجود دارد؛ برای مثال طبق دیدگاه ابن سینا، ادراک بسیاری از این مدرکات تصدیقی، منوط به وجود جوهر مجرد نفس است که پذیرش چنین امری، برای فیلسوفان معاصر امری نامقبول به نظر می‌رسد. علاوه بر این، تفاوت دیگری که مشابه با این اشکال می‌توان به آن اشاره کرد، آن است که فیلسوفان تحلیلی معاصر، وجود تمایزی همانند عقلی یا وهمی بودن گزاره‌ها را صحیح نمی‌دانند. ریشه پدید آمدن چنین تفاوت‌هایی را می‌توان در این مسئله یافت که اکثر قریب به اتفاق فیلسوفان ذهن معاصر، نظریه دوگانه‌انگاری و همچنین اعتقاد به نقش مبادی عالی در تحقق انواع ادراکات تصدیقی را ناصحیح شمرده‌اند؛ برای مثال ابن سینا از حالتی برای ادراکات گزاره‌ای انسانی یاد می‌کند که در آن، عقل فعال به عنوان حافظه ادراکات تصدیقی انسان عمل می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۳۴)، یا برای مثال از منظر ابن سینا و فیلسوفان تحلیلی، با استفاده از منطق و پردازش‌هایی بر روی این نوع گزاره‌های تصدیقی، می‌توان به استنتاجات و نتایج جدیدی دست یافت (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۴؛ همان، ۱۳۷۱، ص ۳۴۷؛ Crane, 2015, pp. 79, 98)، اما ابن سینا برخلاف این فیلسوفان، به دلیل اعتقاد به نقش مبادی مجرد و لزوم اتصال نفس مجرد به آن، نقش منطق را تنها یک پیش شرط لازم دانسته و استفاده از آن را سبب پدید آمدن حتمی معارف تصدیقی نمی‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۰۰).

این در حالی است که دانشمندان حوزه علم شناختی و فیلسوفان ذهن، به دلیل عدول از این چنین مبناهایی، اولاً اعتقاد به هر نوع ادراکی را که توسط نفس مجرد پدید آمده باشد، موجه نمی‌دانند و ثانیاً از منظر آن‌ها، حافظه هر نوع ادراک تصدیقی را تنها و تنها در قسمت‌های خاصی از مغز باید جستجو کرد. همچنین طبق دیدگاه آنان، صرف وجود پردازش‌های منطقی در مغز برای تحقق ادراکات تصدیقی کافی است؛ بنابراین بیان این نکته صحیح به نظر می‌رسد که ریشه برخی از تفاوت‌های مهم روان‌شناختی و عصب‌شناختی میان علم شناختی امروز و حکمت سینوی، در مبانی مهم فلسفی همچون دوگانه‌انگاری نهفته است؛ اگرچه نظریه دوگانه‌انگاری دارای برخی ضعف‌ها همانند دشواری توجیه چگونگی ارتباط یک جوهر مجرد و جسمانی است که این امر، از جهاتی سبب تضعیف نظریات ارائه شده توسط ابن سینا می‌شود، اما در مقابل، به دلیل آن‌که هیچ‌یک از فیلسوفان ذهن معاصر، تاکنون نظریه‌ای منسجم در چگونگی ارتباط ذهن و بدن ارائه نکرده و سخن از مشکل سخت آگاهی می‌گویند و در عین حال هیچ دلیل خاصی در محال بودن وجود نفس مجرد ارائه نکرده‌اند، نمی‌توان با قاطعیت، تمامی نظریات انسان‌شناسی موجود در حکمت سینوی را که در ارتباط با مبناهای دوگانه‌انگاری هستند، غیر صحیح تلقی کرد.

۱. بل كان الفكر ضرب من التضرع المعدّ للإجابة أو القبول للفيض المناسب للممثل في الذهن من الطرفين و ما يشبههما، و أنما تجيء الحدود الوسطى من الفيض الإلهي...

نتیجه

نظریه بازنمایی ذهنی، داری ابعاد وجودشناختی و معرفت‌شناختی است. در ارتباط با ابعاد وجودشناختی نظریه بازنمایی ذهنی، ابن‌سینا چنین عقیده دارد که بدون صحیح‌شمردن نظریه بازنمایی ذهنی، تبیین این‌که چگونه ادراک اشیای غیر موجود در جهان خارج محقق می‌شود، غیرممکن است. در مقابل، برخی از فیلسوفان تحلیلی معاصر همانند الکسیوس ماینونگ، این نظریه را قبول نداشته و با استدلال به این‌که ادراکات نباید صرفاً به اعمال ذهنی نسبت داده شوند، ادعا می‌کند که حتی اشیاء غیرمحصل در خارج، نحوه‌ای تقرر دارند. طبق ایده مطرح‌شده در این مقاله، چنین می‌توان ادعا کرد که با بررسی پاسخ ابن‌سینا در تقابل با برخی از متکلمین معتزلی، می‌توان پاسخ مناسبی در رد نظریه فیلسوفانی همانند ماینونگ یافت. ابن‌سینا با استدلال به این‌که اعتقاد به چیزهای ناموجود برای درک اظهارات مربوط به آن‌ها غیرضروری است، وجود را منحصر به دو نوع وجود خارجی و وجود حاصل در ذهن دانسته است.

در بخش دوم این مقاله، با بررسی ابعاد معرفت‌شناختی نظریه بازنمایی ذهنی، مشابهت‌ها و متفاوت‌های میان نظریات ابن‌سینا و فیلسوفان ذهن معاصر مبین شد. طبق نتایج حاصل‌شده، نظریات ابن‌سینا در ارتباط با ادراکات حسی-خیالی، همسو با نظریات افرادی همانند بازنمودگرایان قوی است، اما در عین حال، استدلال او به دلیل مبتنی بودن بر نظریه ماده و صورت، برای فیلسوفان معاصر معتبر نیست. دیدگاه ابن‌سینا در ارتباط با ادراکات قوه وهم نیز مشابه با نظریات فیلسوفان شناختی است که حالات هیجانی ذهن را دارای بازنمایی دانسته‌اند؛ با این تفاوت که طبق دیدگاه ابن‌سینا، تقلیل این نوع بازنمایی به ذهن صحیح نیست. در انتهای بخش دوم نیز در ارتباط با انواع ادراکات تصدیقی، این نتیجه حاصل شد که اتکای نظرات انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی ابن‌سینا بر نظریه دوگانه‌انگاری، سبب پدید آمدن برخی از مهم‌ترین نقاط انشقاق در میان دیدگاه‌های ابن‌سینا و فیلسوفان ذهن معاصر شده است. در عین حال این نتیجه حاصل شد که به دلیل عدم توانایی فیلسوفان معاصر در ارائه نظریه‌ای منسجم در چگونگی رابطه ذهن و بدن، دیدگاه‌های ابن‌سینا در ارتباط با چگونگی تحقق ادراکات تصدیقی را نمی‌توان به شکل کامل منسوخ دانست. در واقع علاوه بر ابن‌سینا، فیلسوفان ذهن معاصر نیز در تبیین چگونگی تحقق این ادراکات توسط یک امر جسمانی، پرسش‌های مهمی را بی‌پاسخ گذاشته‌اند.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مکیل.
۲. ابن سینا (۱۳۷۱). المباحثات، قم: بیدار.
۳. ابن سینا (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفا (تحقیق علامه حسن‌زاده آملی)، قم: مکتب الاعلام الاسلامی - مرکز النشر قم.
۴. ابن سینا (۱۳۷۶). الالهيات من کتاب شفا (تحقیق علامه حسن‌زاده آملی)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵. ابن سینا (۱۳۷۹). النجاة، من الفرق في بحر الضلالات. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ تهران.
۶. ابن سینا (۱۳۸۱). الاشارات و التنبیها، قم: بوستان کتاب.
۷. ابن سینا (۱۳۸۳ الف). دانشنامه علانی (طبیعیات)، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۸. ابن سینا (۱۳۸۳). دانشنامه علانی (الهیات)، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۹. ابن سینا (۱۴۰۴). التعليقات، قم، مکتب الاعلام الاسلامی - مرکز النشر قم.
۱۰. ابن سینا (۱۴۰۵ الف). الشفا (المنطق)، ج ۱، العبارة، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۱. ابن سینا (۱۴۰۵ ب). الشفا (المنطق)، ج ۱، المدخل، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۲. ابن سینا (۱۴۰۵ ج). الشفا (المنطق)، ج ۱، المقولات، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۳. ابن سینا (۱۴۰۵ ه). الشفا (المنطق)، ج ۳، کتاب البرهان. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۴. ابن سینا (۱۴۲۶). القانون فی الطب، ج ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۱۵. پارسایی، جواد؛ غفاری، حسین (۱۳۹۸). «مقایسه دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا درباره ادراکات جزئی»، حکمت صدرایی، س ۷ (ش ۲)، صص ۶۱-۶۹.
۱۶. حاتمی، جواد؛ ذبیح‌زاده، عباس؛ نیک‌فرجام، محمدرضا (پاییز و زمستان ۱۳۹۳). «قوه وهمیه بازخوانی یک مفهوم سنتی براساس یافته‌های علوم‌شناختی مدرن، پژوهش‌های روان‌شناختی، سال ۱۷ (ش ۲)، صص ۵۳-۷۳.
۱۷. حلی (۱۴۳۰ق). نهاية المرام فی علم الکلام، جزء الاول، تحقیق فاضل العرفان، قم: مؤسسه امام صادق (ق).
۱۸. حلی، حسن‌بن‌یوسف (۱۴۱۵ق). کشف المراد فی شرح التجريد الاعتقاد، تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، قم: نشر الاسلامی.
۱۹. حلی، حسن‌بن‌یوسف (۱۴۲۶ق). تشکیک النفس الی حظيرة القدس، تحقیق فاطمه رضائی، تقدیم جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق (ق).

۲۰. دادابه، اصغر؛ انواری، سعید (۱۳۸۷). ثابت در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۶، صص ۷۳۱-۷۳۹.
 ۲۱. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۱۶ ق). قواعد العقاید، تحقیق علی ربانی گلپایگانی، قم: مؤسسه امام صادق (ق).

22. "Quining Qualia," in A.J. Marcel and E. Bisiach (eds.) (1998). **Consciousness in Contemporary Science**, Oxford: Clarendon Press: PP. 42-77.
23. Adams, Rachel R (2011). **Aristotle on mind**. HIM 1990-2015. 1104, retrieved from <https://stars.library.ucf.edu/honorstheses1990-2015/1104>
24. Aristotle (2016). **De anima**. First edition. Edited by Christopher John Shields. Oxford United Kingdom, New York NY: Clarendon Press; Oxford University Press (Clarendon Aristotle series).
25. Blackmore, S. J. (2006). **Conversations on consciousness: What the best minds think about the brain, free will, and what it means to be human**. Oxford, New York: Oxford University Press.
26. Block, N. J. (2007-). **Consciousness, function, and representation**. Collected papers: Vol. 1. Cambridge, Mass., London: MIT Press.
27. Chalmers, D. J. (1997). **The conscious mind. Philosophy of mind series**. New York, Oxford: Oxford University Press.
28. Crane, T. (2015). **The mechanical mind: A philosophical introduction to minds, machines, and mental representation / Tim Crane (3rd edition)**. London: Routledge.
29. Dean Rickles(2024). "Supervenience and Determination", **The Internet Encyclopedia of Philosophy**, retrieved from
30. Dennett, D. (1986). "Julian Jaynes' software archeology". **Canadian Psychology**, 27, 2: PP.149-154.
31. <https://iep.utm.edu/superven/#:~:text=The%20term%20can%20be%20defined,without%20a%20difference%20in%20B>.
32. <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-representational/#PurStrWeaRep>
33. <https://plato.stanford.edu/entries/meinong/#:~:text=4.3.,%C2%A7%C2%A71%2C%2059>.
34. <https://plato.stanford.edu/entries/representation-medieval>.
35. Jackson, F. C. (1982). "Epiphenomenal qualia". **Philosophical Quarterly**, 32(127), PP. 127-136.
36. Lagerlund, H. (2007). "Representation and objects of thought in medieval philosophy". **Ashgate studies in medieval philosophy**. Aldershot: Ashgate.
37. Lagerlund, Henrik (2023). "Mental Representation in Medieval Philosophy". **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, retrieved from
38. Lycan, W. (2023). "Representational Theories of Consciousness", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Retrieved from
39. Marek, J. (2024). "Alexius Meinong", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Retrieved from
40. Morgan, A. (2013). "Representations gone mental". **Synthese**, 191, PP. 213-244.
41. Pitt, D. (Fall 2022). "Mental Representation", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/entries/mental-representation/>.
42. Searle, J. R., Dennett, D. C., & Chalmers, D. J. (1997). **The mystery of consciousness**. New York: New York Review of Books.

Contents

- 5/ **Technological Acquired Knowledge (A New Theory of Cyber Knowledge)/**
Alireza Qaemina
- 35/ **Shortcomings of Supervenience in Explaining the Emergence of Mental Properties/** Hasan Qarehbaghi/ Yousef Daneshvar Nilo
- 63/ **The Emergence of the Humanities in the Digital Age: Possibilities and Alternatives/** Mohammad Vahid Soheili
- 87/ **Scepticism, Anti-Essentialism, and New Essentialism/** Ebrahim Dadjoo
- 111/ **A Comparative Critique of Reductive Physicalism: Putnam's Multiple Realizability vs. Dennett's Evolutionary Functionalism/** Zeynab ArabMistani
- 143/ **A cognitive approach to the study of metaphorical contrasts and conceptualization of the semantic domains of truth and lies in the Hadiths /** Azadeh Sharifi Moghadam/ Fatemeh Tahmasbi/ Fatemeh Habibi
- 171/ **An Examination of Avicenna's Theory of Mental Representation in the Context of Modern Philosophy of Mind /** Milad Kasirlou

104

The Quarterly Journal of
Epistemology & Cognitive Sciences
Vol.26/ Issu. 104/ Winter 2026



Zehn

Founder: Prof. Ali-Akbar Rashad

General Manager: Prof. Ali-Akbar Rashad

Editor in chief: Prof. Alireza Qaemina

Editorial Board:

Hamid Reza Ayatollahi (Professor of Allameh Tabatabai University)

Ahmad Beheshti (Professor of Tehran University)

Abdolhossin Khosropanah (Professor of Research Institute for Islamic Culture and Thought)

Ali-Akbar Rashad (Professor of Research Institute for Islamic Culture and Thought)

Hossein Oshaghi (Associate Professor of Research Institute for Islamic Culture and Thought)

Qolam-Reza Fayyazi (Professor of Imam Khomeini Educational and Research Institute)

Alireza Qaemina (Professor of Research Institute for Islamic Culture and Thought)

Mahdi Ghavam Safari (Associate Professor of Tehran University)

Abolfazl Kiashemshaki (Associate Professor of Amirkabir University)

Sayyad Yahya Yathrebi (Professor of Allameh Tabatabai University)

Manager the Journal: Mahdi Hekmat

Associate Editor: Vahid Dariabeygi

Address: Journal Office, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Shahid Meysemi St., fifth Khordad Boulevard, Qom, Iran.

Tel: +982537603572

<https://zehn.iict.ac.ir> E-mail: zehn@iict.ac.ir