

۱- نقد کتاب (یا مقاله)، شیوه‌ای برای ارزیابی کارنامه‌ی علمی افراد است. مزیت اصلی این شیوه‌ی ارزیابی، برخلاف فرایندهای بوروکراتیک ارزیابی علمی در عمومی‌بودن آن است. علوم انسانی موجود در کشور اگر ده‌ها اشکال داشته باشد (که دارد) بدون شک نحیف‌بودن حوزه‌ی عمومی از جمله مهم‌ترین معضلات آن است. مشارکت گروهی دانشجویان و اساتید در گفت‌وگوی انتقادی حول علوم انسانی موجود (مشمول بر تمام عرصه‌های مدیریتی، آموزشی و پژوهشی) یگانه راه خروج از وضعیت تفننی، عقیم و بی‌آیه‌ی فعلی است. بازخوانی انتقادی آثار تألیفی علوم انسانی، ساده‌ترین نمونه برای تقویت حوزه‌ی عمومی است. پیش‌شرط مفید واقع شدن چنین تلاش‌هایی البته نهفته در پرهیز دانشجویان و اساتید از ژورنالیسم است. پرداخت ژورنالیستی مبتنی بر گیشه‌ای‌سازی (که سطح مبتذل تجاری‌سازی است)، ساده‌سازی، قطبی‌سازی، قهرمان‌پروری، تحریف و کاربرد ابزارهای «جذب» مخاطب عام است که بیش از محتوای علمی، برای ترویج ایدئولوژی و شبه‌علم مناسب است. اگرچه ایجاد گفت‌وگوی انتقادی علمی و مداومت در آن، وظیفه‌ی اهالی دانشگاه (آکادمی) است با این حال، نکته‌ی مهم‌تر آن است که از توان غیردانشگاهیان نیز خارج است. روزنامه‌نگاران، سیاستمداران، هنرمندان و روشنفکران جست‌وجوگران مناسبی برای اهداف علمی نیستند با این همه و به طرز شگفت، همین افراد در متن حوزه‌ی عمومی علوم انسانی کشور قرار گرفته‌اند و آکادمیسین‌ها در حاشیه زیست می‌کنند. این معضل اگرچه علل چندگانه دارد با این حال مهم‌ترین علت آن، انزواطلبی اهالی دانشگاه است. انزواطلبی تا آستانه‌ای به‌خصوص، اجباری است که ساختار موجود آکادمی به اساتید و دانشجویان تحمیل می‌کند اما از آنجا به بعد، انتخاب ایشان است. اقداماتی همچون نقد آثار تألیفی علوم انسانی توسط اهالی دانشگاه در صورت عمومیت و مداومت، گام کوچک اما مؤثری برای تقویت حوزه‌ی عمومی علوم انسانی است. من در نوشته‌ی اخیر تلاش کرده‌ام سهم خود را نسبت به این مسئولیت جمعی ادا کنم.

۲- کتاب «آشنایی با اصطلاحات معرفت‌شناسی» تازه‌ترین اثر تألیفی مهدی قوام‌صفری است. در صفحه‌ی اینترنتی اعضای هیئت علمی گروه فلسفه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دکتر قوام‌صفری با رتبه‌ی علمی دانشیاری و تخصص «فلسفه‌ی اسلامی، فلسفه‌ی یونان و قرون وسطی» معرفی شده است. شخصاً این فرصت را داشته‌ام که فلسفه‌ی یونان در مقطع کارشناسی را نزد ایشان فرا بگیرم.

ناشر اثر که «مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر (فام)» است، در آغاز کتاب می‌نویسد: «دانش معرفت‌شناسی از جمله دانش‌های نوپایی است که فهم دقیق مباحث مطروحه در آن، نیازمند آشنایی با اصطلاحات آن است. اثر حاضر... هرچند به همه‌ی اصطلاحات معرفت‌شناسی نپرداخته است اما از توضیح بیشتر اصطلاحات رایج و متداول فروگذاری نشده است» (قوام‌صفری ۱۳۹۵، ص ۱۳). جدای از آنکه دانش معرفت‌شناسی «نوپا» نبوده و قدمت آن با قدمت محاورات افلاطون یکی است، ادعای ناشر نشان می‌دهد که کتاب، فرهنگ لغاتی است که هدف آن «آشنایی مخاطب» با «اصطلاحات معرفت‌شناسی» است. مؤلف به همین نکته در مقدمه‌ی کوتاه خود اشاره می‌کند؛ می‌نویسد: «مفاهیمی مانند معرفت، شاهد، ضمانت، توجیه، احتمال، عقلانیت، شهود، باور و... سنگ‌های بنای معرفت‌شناسی جدید هستند» (همان، ۱۵). تا اینجا خواننده تصور می‌کند که بناست طبق ادعای مؤلف «نخستین اثر به زبان فارسی [را] که به بررسی اصطلاحات معرفت‌شناسی

پرداخته است» (همان)، مطالعه کند؛ اما این تصور در چند خط بعد توسط خود نویسنده مخدوش می‌شود. می‌نویسد: «هرچند در عنوان اثر حاضر تعبیر اصطلاحات معرفت‌شناسی آمده است مفاهیم و اصطلاحات توضیح داده شده به معرفت‌شناسی محدود نیستند [۱] و در آن پاره‌ای از مفاهیم معرفت‌شناسی، فلسفه‌ی ذهن و حتی فلسفه‌ی علم و فلسفه‌ی تحلیلی آنگونه که خود غربی‌ها آنها را توضیح داده و روشن ساخته‌اند، بدون هرگونه ارزیابی آنها با هدف آشنایی کسانی که تازه به مطالعه این موضوع‌ها روی آورده‌اند، گردآوری شده است... هرچند کوشش شده است گزینش مفاهیم و اصطلاحات با هدف گفته شده متناسب باشد به کلی از علایق شخصی فارغ نبوده است» (همان، ۱۶).

این فقره مبین آن است که اولاً برخلاف عنوان کتاب، مؤلف به مفاهیم غیر معرفت‌شناختی نیز پرداخته است. ثانیاً، از آنجایی که کتاب مفاهیم را چنانکه «غربی‌ها» توضیح داده‌اند، معرفی خواهد کرد، احتمالاً جنس کار مؤلف گردآوری محتوا از میان چند اثر بوده است. ثالثاً هدف از نگارش چنین کتابی «آشنایی دانشجویان مقطع اول فلسفه» است. رابعاً گزینش مفاهیم «گاه» از سلیقه‌ی مؤلف نشأت گرفته است. می‌توانم تصدیق نمایم که قوام‌صفری از جمله اساتیدی است که همواره دغدغه‌ی آموزش دانشجویان فلسفه در مقاطع پایین را داشته است. هدف کتاب کاملاً با مشی او در تدریس به دانشجویان جدیدالورود متناسب است. با این حال به سبب ضعف‌های پرشمار کتاب که در ادامه بررسی خواهیم کرد، مؤلف از تحقق هدف خود باز مانده است. اینجا در همین حد باید اشاره کنم که اذعان نویسنده در همین فقره به «دخالت سلیقه‌ی فردی در انتخاب مفاهیم» نشان از آن دارد که نگارش کتاب مقدماتی برای وی تا چه حد امری «سلیقه‌ای» و «به دور از استانداردهای همگانی» است. تبعات چنان رویکردی در ادامه روشن خواهد شد.

اما عجیب‌تر از همه، اشاره‌ای است که قوام‌صفری به عدم تناسب عنوان و محتوای کتاب دارد! در مقدمه‌ی کتاب، مؤلف مشخص نمی‌سازد که با کدام انگیزه کتابی را که به بررسی مفاهیمی چون «آگاهی»، «پدیدارشناسی»، «جهان‌های ممکن»، «روش‌شناسی‌های علم و دین»، «زبان دین»، «علم دینی و علم سکولار»، «علم شناختی»، «فلسفه‌ی علم»، «فلسفه‌ی ذهن»، «فلسفه‌ی علوم اجتماعی»، «معناشناسی»، «واقع‌گرایی» و «ضد واقع‌گرایی» می‌پردازد، با عنوان «آشنایی با اصطلاحات معرفت‌شناسی» راهی بازار کرده است؟ این ابهام زمانی تشدید می‌شود که در فهرست جای خالی مفاهیمی چون «معرفت»، «توجیه معرفتی»، «ضمانت» و «شاهد» را مشاهده کنیم. معلوم نیست انگیزه‌ی مؤلف از اصرار بر چنان عنوانی نشأت گرفته از چه چیز بوده است. با این حال روشن است که عنوان کتاب ارتباطی به محتوای آن ندارد.

جدای از این مسئله، همانگونه که دیدیم، نویسنده در مقدمه ادعایی مبنی بر «توضیح بدون داوری مفاهیم مطابق نظر غربی‌ها» نیز دارد. این ادعا با دست‌کم یک مدخل کتاب متناسب نیست. فکر نمی‌کنم نویسنده در مدخل هفدهم یا «علم دینی و علم سکولار» از منبع یا منابع به خصوصی استفاده کرده باشد. در واقع این مدخل به معنای دقیق کلمه تألیفی است. برای نمونه، این فقرات را در نظر بگیرید: «نگاه فرد مسلمان به جهان، با توجه به اینکه حقیقت اصلی وحی اسلامی و چکیده‌ی آن در کلام آسمانی لا اله الا الله مستتر است، بی‌تردید با نگاه فردی بی‌دین به جهان از هر حیث متفاوت است و بنابراین مسائل خاص خود را تولید می‌کند و بستر خاص خود را برای پژوهش‌های تجربی آینده می‌گستراند» (همان، ۱۵۶). تمام مدخل هفدهم بیان دیدگاه مؤلف نسبت به علم (به تعبیر دقیق‌تر) اسلامی است. حتی در پاورقی صفحات ۱۵۹ و ۱۶۰ بیان او عتاب‌آلود هم می‌شود. می‌نویسد: «پنهان نگاه داشتن علم، وصفی از اوصاف دانشمند و علم سکولار است درحالی که دانشمند مسلمان طبق وظیفه‌ی الهی خویش نشر یافته‌های علمی‌اش را زکات... علم خویش می‌داند و با نشر آن هم خود را پاک و پاکیزه می‌سازد و هم علم خود را علم دینی می‌گرداند». محاجه با این دعاوی البته مورد نظر من نیست. با این حال، نشان می‌دهد که ادعای نویسنده در مقدمه مبنی بر توضیح بدون داوری مفاهیم مطابق نظر

غربی‌ها» و «پرهیز از ارزیابی و داوری» تا چه حد صحیح است. جدای از این، نکته عجیب دیگر آن است که نویسنده در انتهای همین پاورقی خودش را با عنوان **مترجم معرفی می‌کند** (همان، ۱۶۰). این دومین شگفتی پس از عنوان کتاب است. گویی نویسنده اطمینان ندارد که گردآوری او نهایتاً وصف تألیف به خود می‌گیرد یا وصف ترجمه.

۳- حتی اگر از این موارد صرف‌نظر کنیم، مشکلات اساسی‌تری به کتاب وارد است. من در اینجا به سه ایراد اساسی خواهم پرداخت. ایراد نخست به **ارجاعات متن** باز می‌گردد. ایراد دوم **ناهمگونی هدف کتاب** (چنانکه نویسنده در مقدمه اشاره می‌کند) و **توضیحات آن**، دست‌کم در برخی فقرات است. مقصود من از ناهمگونی هدف و توضیحات آن است که طی آن ورود و خروج مؤلف به نحوی نیست که مناسب «دانشجوی مقطع اول فلسفه» باشد. ایراد سوم که مهم‌ترین آنها است، **بdfهمی‌های راه‌یافته به متن** است. من این ادعا را درباره‌ی تمام مداخل کتاب ندارم. چه اینکه گستره‌ی مباحث به قدری وسیع است (از «پدیدارشناسی» تا «ضدواقعگرایی») که داوری در خصوص تمام آنها از صلاحیت من خارج است. با این حال من به بdfهمی‌های مداخل «برونگرایی و درونگرایی» خواهم پرداخت.

به **مشکل اول** یعنی مشکل ارجاع بازگردیم. مؤلف گاهی بی آنکه به اثر مشخصی ارجاع بدهد، باوری را به فلان فیلسوف نسبت می‌دهد. مثلاً در مداخل آگاهی، مؤلف بالغ بر ۸ فیلسوف را نام می‌برد، بی آنکه روشن سازد انتساب فلان دعوی به فلان فیلسوف مستند به چه چیزی است. آیا مؤلف خود رأساً به اثر فیلسوف مورد نظر رجوع کرده است یا منقول از اثر شخص ثالثی است؟ مؤلف در اغلب موارد، به متن مرجع کوچکترین اشاره ندارد. مثلاً در مداخل نخست یا همان مداخل آگاهی، خواننده با چنین جملاتی مواجه می‌شود: «جری فودور و ند بلاک این مشکلات را مطرح کرده‌اند» (همان، ۱۷)، «سرل استدلال کرده است...» (همان، ۱۸)، «تامس ناگل خاطر نشان کرده است...» (همان)، «پاتریسیا چرچلند بر این باور است که...» (همان)، «دنت و ویلیام لیگان کوشیده‌اند...» (همان، ۱۹)، «دیوید روزنتال استدلال می‌کند...» (همان).

اما سویی‌ی جالب‌تری هم وجود دارد. در پاره‌ای موارد خواننده با برخی ارجاعات دقیق در متن مواجه می‌شود. گویی نویسنده در یک مداخل واحد گاه لازم دیده است ارجاع دقیقی را ذکر کند و گاه لزومی برای این کار متصور نبوده است. مایه‌ی تعجب است که چرا در تمام متن رویه‌ی واحدی وجود ندارد؟ با این حال، محدود ارجاعات دقیق مؤلف نیز خالی از اشکال نیست. در بخش «کتاب‌نامه» ۱۷ اثر به‌عنوان منابع برای تألیف کتاب ذکر شده است. نکته‌ی جالب آنکه ارجاعات مستقیمی به برخی آثار وجود دارد که در بخش «کتاب‌نامه» خبری از آنها نیست. برای نمونه، در صفحات ۱۸۴ و ۱۸۵ مؤلف به دو کتاب از برنارد ویلیامز و جرالده کوهن به طور مستقیم ارجاع می‌دهد که در «کتاب‌نامه» اثری از این دو کتاب نیست. این مسئله در موارد دیگری نیز تکرار می‌شود. مثلاً در صفحه‌ی ۱۷۷ به نقل از مور با ارجاع دقیقی مواجه می‌شویم «ماهیت حکم، ۱۸۹۹، ص ۱۸۲». چند خط جلوتر، ارجاع دقیق دیگری این‌بار به پاسمور وجود دارد «پاسمور، ۱۹۶۸، ص ۱۰۴». در صفحه‌ی ۱۷۹ به رساله‌ی منطقی-فلسفی ویتگنشتاین ارجاع دقیقی صورت گرفته است. این شیوه‌ی ارجاع در صفحات ۱۸۰ و ۱۸۱ در خصوص برگمن، دامت، راسل و کارنپ تکرار شده است در حالی که در بخش «کتاب‌نامه» هیچ نشانه‌ای از این آثار موجود نیست. واضح است که نویسنده بی آنکه رجوع مستقیمی به آثار نویسندگان کرده باشد، از شیوه‌ی ارجاع‌دهی مستقیم استفاده کرده است.

اما **ایراد دوم**، عدم تناسب میان هدف نویسنده (آشنایی دانشجویان مقطع اول فلسفه) و مطالبی است که دست‌کم در برخی مداخل‌ها مشاهده می‌شود. بازماندن نویسنده از تحقق هدف مورد نظرش، معلول دو علت است: نخست، توضیح گنگ و شلخته‌ی مفاهیم و دوم، توضیح غلط آنها. من در این قسمت به نمونه‌هایی از

توضیحات گنگ خواهم پرداخت و در قسمت بعدی به سراغ بدفهمی‌های موجود در برخی مدخل‌ها خواهم رفت. موارد متعددی از توضیحات نارسا وجود دارد که طبعاً نمی‌توان به همه‌ی آنها اشاره داشت. بیان نارسای مطالب تقریباً در تمام کتاب دیده می‌شود. در ادامه به برخی از این توضیحات گنگ خواهم پرداخت.

ابتدا مدخل نخست کتاب را که به «آگاهی» اختصاص یافته است، بررسی می‌کنم. «یکی از مشکلات جدی کارکردگرایی این است که به تبیین آگاهی قادر نیست. جری فودور و ند بلاک این مشکلات را مطرح کرده‌اند. احساس‌ها و هوشیاری‌ها [ترجمه‌ی *qualia*] را نخستین بار فیلسوفان عملگرا مطرح کردند، و بر چیزی دلالت می‌کند که نه شخصی است نه همگانی، بلکه از این حیث لااقتضاء است؛ اما گاهی آن را به معنای امری شخصی می‌گیرند در مقابل اشیاء و وقایع که غیرشخصی و عینی‌اند، به این معنا که فقط فرد می‌تواند آن را تجربه کند نه جمع و مترادف نزدیک آن داده‌های حسی است. اکنون ند بلاک بیشتر درباره‌ی *qualia* و *qualia* سخن می‌گوید (ما آن را به معنای اوصاف و حالاتی آوردیم که در تجربه‌ی شخصی به ادراک درمی‌آید). خاصیت پدیداری، به مثابه‌ی جست‌وجو یا احساس چیزی است...» (همان، ۱۷). این فقره‌ی آغازین مدخل «آگاهی» تقریباً هیچ نکته‌ای در خصوص آگاهی به ما نمی‌گوید. درمقابل، چند اطلاع پراکنده از مسائل حاشیه‌ای طرح می‌کند: اینکه کارکردگرایی در تبیین آگاهی به مشکل می‌خورد، بلاک و فودور این مشکلات را طرح کرده‌اند، احساس‌ها و هوشیاری‌ها را فیلسوفان عملگرا برای نخستین بار طرح کرده‌اند و چند گزاره‌ی دیگر.

اجازه بدهید مشکل این فقره را از آغاز بررسی کنیم. چرا مدخل «آگاهی» باید با بیان مشکلی برای «کارکردگرایی» که خود عنوان مدخلی در صفحه ۲۱۰ کتاب است، آغاز شود؟ اصلاً آگاهی چیست که کارکردگرایی (که طبعاً آن را هم نمی‌دانیم که چیست) در تبیین آن با مشکل روبه‌رو است؟ آیا مفروض نویسنده آن بوده است که مخاطب از پیش می‌داند آگاهی چه پدیده‌ای است و مبتنی بر این فرض تلاش کرده است اطلاعات فرعی را بیان کند؟ مقصود از «طرح شدن احساس‌ها و هوشیاری‌ها» توسط فیلسوفان عملگرا چیست؟ فارغ از آن، این نکته که احساس‌ها و «هوشیاری‌ها» توسط فلان دسته از فیلسوفان مطرح شده‌اند، چه ارتباطی با آگاهی دارد؟ در ادامه، نکاتی که نویسنده در خصوص «هوشیاری» به ما می‌گوید خلاصه می‌شود به اینکه «گاهی آن را به معنای امری شخصی می‌گیرند» و «ما آن را به معنای حالاتی آوردیم که در تجربه‌ی شخصی به ادراک درمی‌آید!» خواننده هنوز از چیستی آگاهی، چیستی هوشیاری و اهمیت ارتباط آگاهی با هوشیاری سر در نیآورده است که با مفهوم جدیدی روبه‌رو می‌شود: خاصیت پدیداری. نویسنده مجدداً از مفهوم جدید گذر می‌کند بی آنکه توضیحی در خصوص آن ارائه کند.

وضعیت باقی متن، بهتر از فقره‌ی ذکر شده نیست. در تمام مدخل، خواننده با دسته‌ای از اطلاعات فرعی مواجه است که احتمالاً به طور «سلیقه‌ای» دست‌چین شده‌اند. مثلاً بلافاصله پس از فقره‌ی پیش‌گفته، می‌نویسد: «دو حالت درجه اول ممکن است نقش علی یکسان داشته باشند... در عین حال، حس و هوشیاری مربوط به هر یک از آنها معکوس باشد. این وضعیت را مسئله حس و هوشیاری معکوس نامیده‌اند... دو حالت درجه اول ممکن است حالت کارکردی واحدی را تحقق بخشند، اما حس و هوشیاری با یکی همراه باشد و با دیگری نباشد. این را نیز مسئله غیبت حس و هوشیاری نامیده‌اند. معلوم نیست کارکردگرایان این دو مسئله را بتوانند حل کنند» (همان، ۱۷-۸). معلوم نیست مراد مؤلف از حالات درجه‌ی اول چیست؟ احتمالاً «حالات درجه‌ی اول» ترجمه‌ی *states* است. در فقره‌ی بعدی می‌خوانیم «روانشناسی شناختی ممکن است روزی برای حیث التفاتی تبیینی کافی ارائه کند، اما متأسفانه درباره‌ی آگاهی چیزی برای گفتن ندارد... سرل استدلال کرده است آگاهی از حیث التفاتی جدایی‌ناپذیر است» (همان، ۱۸). در اینجا مفهوم حیث التفاتی معرفی می‌شود بی آنکه حتی یک جمله به معرفی آن اختصاص یابد. در ادامه‌ی مدخل، بالاخره نویسنده کمی هم درباره‌ی خود آگاهی سخن

می‌گوید. می‌نویسد: «تامس ناگل خاطر نشان کرده است حالات آگاهی از قبیل حالات درد، تجربه‌ی بینایی، و مانند آن، به گونه‌ای هستند که گویی حامل آنها در درون آنها است. او ادعا می‌کند این حالات ذهنی هستند، و برای درک آنها باید فهمید آنها به چه چیزی شباهت دارند، اما برای انجام این کار، فقط باید از نقطه‌نظر تجربی حامل آنها را مورد ملاحظه قرار داد» (همان). اگرچه مزیت این فقره آن است که تلاش می‌کند ما را با خود آگاهی آشنا سازد، با این حال به اندازه‌ای نامفهوم نوشته شده است که هیچ عایدی برای خواننده ندارد. تلقی نویسنده از حالات آگاهی چه بوده است که می‌نویسد «حامل حالات آگاهی گویی در درون آن حالات قرار دارد»؟ مقصود از چنین جمله‌ای چیست؟ یا این جملات که «حالات آگاهی ذهنی هستند»، «برای درک حالات آگاهی باید فهمید به چه چیزی شباهت دارند» و «تنها زمانی می‌توان فهمید [به چه چیزی شباهت دارند] که از نقطه‌نظر تجربی حامل آنها را مورد ملاحظه قرار داد»، آیا کمکی به فهم خواننده از آگاهی می‌کند؟ یا بدتر خواننده را دچار سردرگمی خواهد کرد؟ ادامه‌ی مدخل آگاهی، اختصاص یافته به اطلاعات پراکنده‌ای که نویسنده گزینش کرده است. «آموزه‌ی حذف‌گرایی»، «جانبداری دنت و لیکان از کارکردگرایی»، «دیدگاه روزنتال در خصوص اینکه آگاهی مورد خاصی از حیث التفاتی است»، «اعتقاد سرل مبنی بر امکان تحویل آگاهی به ویژگی‌های فیزیکی» و «باور ناگل به ناممکن بودن تحویل‌گرایی»، آخرین نکاتی است که نویسنده در این بخش به خواننده عرضه می‌کند.

همین مشکلات، در مدخل سوم یا مدخل «باور-به و باور-به اینکه» نیز وجود دارد. هرچند به زعم من، شدت پراکنده‌گویی، عدم انسجام مطالب و گنگ‌نویسی در مدخل آگاهی بیشتر است، با این حال به یک مورد خاص در مدخل سوم اشاره می‌کنم. نویسنده در یکی از پاراگراف‌های مدخل سوم می‌نویسد: «مسئله‌ی معرفت‌شناختی‌ای که در خصوص این ویژگی باور-به مطرح می‌شود این است که آیا همراه بودن باور-به با نگرش بیشتر به موضوع باور، و فراتر رفتن آن از باور-به اینکه، عقلانیت آن را از بین می‌برد؟ اگر باور-به متضمن باور-به اینکه باشد، می‌توان گفت معیارهای دلالت‌کننده بر آن دست‌کم باید به اندازه‌ی معیارهای دال بر باور-به اینکه، قوی و قابل‌قبول باشد، و نگرش‌های منضم به باور-به خود مستلزم توجه دیگری است، اما در مورد باور-به اینکه توجه دیگری لازم نیست. (تأکیدات از من)» (همان، ۳۸). نویسنده در این فقره از مفاهیمی (موارد تأکیدشده) استفاده می‌کند که در متن توضیحی برای آنها وجود ندارد. کاربرد این مفاهیم، معنای جملات را به شدت مخدوش ساخته است. منظور از همراه بودن باور-به با «نگرش بیشتر» به موضوع باور چیست؟ آیا منظور اعتماد بیشتر به موضوع باور است؟ یا در خصوص «معیارهای دلالت‌کننده» بر باور-به، مقصود از معیار دلالت‌گر چیست؟ من حتی حدسی در این باره ندارم. اما جمله‌ی پایانی به نظر من یکسره بی‌معنا است: «نگرش‌های منضم به باور-به خود مستلزم توجه دیگری است، اما در مورد باور-به اینکه توجه دیگری لازم نیست». منظور از نگرش‌های منضم چه چیزی است؟ چرا این هویت نامعلوم برای باور-به مستلزم توجه دیگری است ولی برای باور-به اینکه مستلزم توجه دیگری نیست؟ پاسخ به این سؤال در گرو چیستی «نگرش‌های منضم» است که برای آن پاسخی متصور نیستم.

اما این آشفتگی‌ها ناشی از چه چیزی است؟ فکر می‌کنم پاسخ این سؤال را باید در شیوه‌ی گردآوری نویسنده جست‌وجو کرد. برای اینکه صرفاً به نوک کوه یخ شیوه‌ی گردآوری اشاره کنم، فقراتی از مدخل آگاهی در لغت‌نامه‌ی فلسفه‌ی کمبریج (۱۹۹۵) که قوام‌صفری تمام مدخل آگاهی خود را از مطالب آن گردآوری کرده است، بررسی می‌کنم. خواننده می‌تواند داوری کند که دست‌چین مطالب و روایت او از آنچه در متن اصلی آمده است چقدر مناسب بوده است. نکته‌ی جالب‌توجه آن است که قوام‌صفری پاراگراف نخست مدخل آگاهی لغت‌نامه‌ی کمبریج را در مدخل خود کاملاً نادیده گرفته و مطلب خود را از پاراگراف دوم لغت‌نامه‌ی کمبریج

آغاز می‌کند. در واقع پاراگراف‌های مختلف مدخل آگاهی در کتاب قوام صفری، بخش‌هایی از مدخل آگاهی لغت‌نامه‌ی فلسفه‌ی کمبریج است. برای نمونه:

«یکی از مشکلات جدی کارکردگرایی این است که به تبیین آگاهی قادر نیست. جری فودور و ند بلاک این مشکلات را مطرح کرده‌اند...» (قوام صفری، ۱۳۹۵، ص ۱۷).

“Functionalism seems unable to solve the problem of qualia since qualia seem not to be functionally definable. In the 1970s, Fodor and Ned Block argued that...” (The Cambridge dictionary of philosophy 1995, 694).

«دو حالت درجه اول ممکن است نقش علی یکسان داشته باشند... در عین حال، حس و هوشیاری مربوط به هر یک از آنها معکوس باشد. این وضعیت را مسئله حس و هوشیاری معکوس نامیده‌اند... دو حالت درجه اول ممکن است حالت کارکردی واحدی را تحقق بخشند، اما حس و هوشیاری با یکی همراه باشد و با دیگری نباشد. این را نیز مسئله غیبت حس و هوشیاری نامیده‌اند» (همان، ۱۷-۸).

“two states can have the same causal role, thereby realizing the same functional state, yet the qualia associated with each can be inverted. This is called the problem of *inverted qualia*... two states might realize the same functional state, yet the one might have qualia associated with it and the other not. This is called the problem of *absent qualia*” (The Cambridge dictionary of philosophy 1995, 694).

«تامس ناگل خاطر نشان کرده است حالات آگاهی از قبیل حالات درد، تجربه‌ی بینایی، و مانند آن، به گونه‌ای هستند که گویی حامل آنها در درون آنها است. او ادعا می‌کند این حالات ذهنی هستند، و برای درک آنها باید فهمید آنها به چه چیزی شباهت دارند، اما برای انجام این کار، فقط باید از نقطه‌نظر تجربی حامل آنها را مورد ملاحظه قرار داد» (قوام صفری، ۱۳۹۵، ص ۱۸).

“Thomas Nagel claims that conscious states are subjective: to fully understand them, one must understand what it is like to be in them, but one can do that only by taking up the experiential point of view of a subject in them. Physical states, in contrast, are objective” (The Cambridge dictionary of philosophy 1995, 694).

«دیوید روزنتال استدلال میکند آگاهی مورد خاصی از حیث التفاتی است، به این معنا که حالات آگاهانه، دقیقاً حالاتی هستند که ما می‌توانیم از راه خاصی باور داشته باشیم در آن حالت هستیم» (قوام صفری، ۱۳۹۵، ص ۱۹).

“David Rosenthal argues that consciousness is a special case of intentionality—more specifically, that conscious states are just states we can come in a certain direct way to believe we are in” (The Cambridge dictionary of philosophy 1995, 694).



من ارزیابی در خصوص گزارش نویسنده از همین موارد را به خواننده واگذار می‌کنم اما باید به این نکته اشاره کنم که اگر نویسنده بدون هیچ تصرفی صرفاً به ترجمه‌ی مدخل لغت‌نامه کمبریج اقدام می‌کرد یا دست‌کم ترتیب مطالب را حفظ می‌نمود، متن از آشفتگی و نارسایی فعلی رهایی می‌یافت.

اما ایراد سوم متن، به زعم من مهمترین مشکل کتاب است. ایرادی که آن را باید بدفهمی نویسنده از مباحث دانست. این مسئله را در مدخل «برون‌گرایی و درون‌گرایی» بررسی کرده‌ام. من ادعای اخیر را برخلاف دو ادعای قبلی به کل کتاب نمی‌توانم نسبت بدهم. اگر مشکل ارجاع در تمام کتاب مشاهده می‌شود و جملات نارسا بسیاری از صفحات کتاب را پر کرده باشد، ادعای بدفهمی صرفاً به همین مدخل محدود است. البته خواننده باید در نظر داشته باشد که این محدودیت ناشی از آن است که من سررشته‌ای در بررسی مدخل‌هایی چون پدیدارشناسی، فلسفه‌ی علوم اجتماعی و امثالهم نداشته‌ام. مطالب کتاب به قدری متنوع است که نمی‌توان یک‌تنه همه‌ی آن را از حیث محتوا ارزیابی کرد. با این همه مورد «برون‌گرایی و درون‌گرایی» می‌تواند خواننده را نسبت به محتوای مدخل‌هایی چون پدیدارشناسی و غیره محتاط کند.

مجدداً باید این نکته را متذکر شوم که در اینجا به بیان مبهم نویسنده اشاره نخواهم داشت. این عدم اشاره البته به معنای عدم ابهام در گزارش قوام‌صفری نیست؛ چه اینکه پیشتر اشاره کردم توضیحات نارسای نویسنده در بیشتر کتاب مشاهده می‌شود. من در خصوص این مدخل صرفاً به مواردی که نمونه‌های روشن بدفهمی هستند، اشاره خواهم کرد. برای آغاز این فقره را در نظر بگیرید:

«کاربرد فلسفی این دو اصطلاح [برون‌گرایی و درون‌گرایی]... از دهه‌ی ۱۹۸۰ به بعد، آن هم بیشتر درباره‌ی تحلیل معرفت و مسئله‌ی توجیه معرفتی رواج یافته است... مقبول‌ترین صورت تمایز درون‌گرایی از برون‌گرایی این است که بر اساس درون‌گرایی، آنچه باور فرد را موجه می‌سازد کاملاً به حالات درونی او، از قبیل ادراک یا فرایند تفکری که باور را تثبیت می‌کند، وابسته است؛ اما برون‌گرایی دیدگاهی است که بر اساس آن توجیه باور فرد محتاج عوامل دیگری غیر از حالات درونی اوست. به تعبیر دیگر، نظریه‌ی توجیه درون‌گرایانه مستلزم این است که برای اینکه یک باور معین برای شخص معین از حیث معرفت‌شناسی موجه باشد، لازم است همه‌ی عوامل لازم برای توجیه معرفتی آن باور در درون بینش معرفتی شخص باشد و او نیز به آنها دسترسی معرفتی داشته باشد. درمقابل، نظریه‌ی توجیه برون‌گرایانه عدم دسترسی معرفتی شخص دست‌کم به بعضی از عوامل توجیه باور را مجاز می‌داند؛ به گونه‌ای که آن عوامل می‌توانند در بیرون از بینش معرفتی صاحب باور قرار داشته باشد» (قوام صفری، ۱۳۹۵، صص ۲-۴۱).

دو ایراد جدی در این فقره وجود دارد که در مابقی مدخل نیز تکرار شده است. نخست اینکه انتساب مناقشه‌ی برون‌گرایی/درون‌گرایی در خصوص معرفت مسامحی است و چنانچه بخواهیم دقت نظر داشته باشیم، همه‌ی تحلیل‌های معرفت (غیر از یک مورد شاذ) برون‌گرا هستند. مناقشه‌ی برون‌گرایی و درون‌گرایی پس از زیر سؤال رفتن تحلیل سنتی معرفت (باور صادق موجه) توسط مثال‌های نقض گتیه (۱۹۶۳) با ارائه‌ی نظریه‌ای علی در تحلیل معرفت توسط گلدمن (۱۹۶۷) در ادبیات معرفت‌شناسی طرح شد. اما این مناقشه اولاً نه در خصوص معرفت بلکه در خصوص شرط توجیه است. به عبارت دیگر، از آنجاکه تمامی تحلیل‌های معرفت در معرفت‌شناسی باور-نخست، همگی شرط «صدق» را به عنوان جزء مقوم معرفت می‌پذیرند و از آنجاکه «صدق» مؤلف‌های برونی نسبت به منظر شناسا به شمار می‌رود، بنابراین تمامی تحلیل‌های معرفت (حتی تحلیل سنتی) برون‌گرا است. باید در نظر داشت که نظریات برون‌گرا در معرفت‌شناسی به طور کلی دو دسته هستند: نخست، نظریاتی که توجیه را شرط لازم معرفت می‌دانند اما تحلیلی برون‌گرایانه از ماهیت توجیه به دست می‌دهند

همچون نظریات اعتمادگرایی گلدمن (۱۹۷۹) و کارکرد صحیح برگمن (۲۰۰۶)؛ دوم، نظریاتی که توجیه را شرط لازم معرفت نمی‌دانند و به جای آن شرط یا شروط دیگری را جایگزین می‌کنند همچون نظریات علی گلدمن (۱۹۶۷) و آرمسترانگ (۱۹۷۳). نویسنده دائماً متأثر از این تصور که قسم دوم، برون‌گرایی در معرفت است و بنابراین نظریاتی که توجیه را شرط لازم معرفت می‌شمارند در خصوص معرفت درون‌گرا هستند، دچار خطا در تقریر خود می‌شود. مثلاً علاوه بر فقره‌ی پیش‌گفته، در صفحه‌ی ۴۴ کتاب می‌نویسد که معیار درون‌گرایانه‌ی توجیه، ضروری‌دانستن توجیه برای معرفت است:

«...در پاسخی کاملاً متفاوت به آن استدلال، ممکن است کسی با اتخاذ موضع برون‌گرایانه درباره‌ی تبیین معرفت به جای توجیه آن [؟] این فرض را رد کند که توجیه معرفتی شرط ضروری معرفت است؛ یعنی به جای اتخاذ موضع برون‌گرایانه درباره‌ی توجیه معرفت [؟]، آن موضع را درباره‌ی تبیین معرفت اتخاذ کند و بنابراین معیار درون‌گرایانه‌ی توجیه را که توجیه معرفتی را شرط ضروری معرفت می‌داند، کنار بگذارد» (همان، ۴۴).

دوم آنکه فقره‌ی صفحات ۴۱-۲ نشان می‌دهد «درونی‌بودن» برای خود نویسنده همچنان شفاف نیست و به همین دلیل دچار خطا می‌شود. نویسنده ابتدا معنای درستی از درونی‌بودن را ذکر می‌کند. تعریف مرسوم از درونی‌بودن این است که عامل مشارکت‌کننده در توجیه باور (توجیه‌گر) جزئی از حالات ذهنی شناسا باشد. این تعریف جامع هر دو رویکرد درون‌گرا یعنی ذهنی‌انگاری و دسترسی‌انگاری است. با این حال، نویسنده در ادامه‌ی این فقره، معنایی از درونی‌بودن را بیان می‌کند که به دسترسی‌انگاری اختصاص دارد. مطابق بیان او، توجیه‌گر باور باید در «درون بینش معرفتی شخص» قرار داشته باشد و شخص نیز به آنها «دسترسی معرفتی» داشته باشد. این تعریف شامل ذهنی‌انگاری نمی‌شود. اینکه هر امر دسترسی‌پذیری حالت ذهنی است کمتر محل مناقشه است تا این ادعا که هر حالت ذهنی‌ای دسترسی‌پذیر است. تردید در گزاره‌ی دوم مشخصاً یکی از انگیزه‌های ذهنی‌انگاری بوده است. به عبارت دیگر، مطابق ذهنی‌انگاری حالات ذهنی‌ای وجود دارند که علی‌الاصول دسترسی‌پذیر نیستند اما می‌توانند توجیه‌گر باور باشند. تقریر نویسنده در موارد دیگری نشان می‌دهد «شرط دسترسی» از جمله مؤلفه‌های اصلی «درونی‌بودن» معرفی می‌شود؛ مثلاً «انسجام‌گرایی را نیز می‌توان درون‌گرایی تلقی کرد به شرطی که... خود نسبت‌های انسجامی در فکر و اندیشه قابل دسترسی باشد» (قوام‌صفری، ۱۳۹۵، ص ۴۲) یا «آنچه این دیدگاه را برون‌گرا می‌گرداند، این است که بر اساس آن هیچ ضرورتی ندارد شخصی که یک باور معین برای او توجیه می‌شود به اعتبار مورد نظر آن باور دسترسی معرفتی داشته باشد» (همان، ۴۳).

در جای دیگری از این مدخل می‌خوانیم: «شاید بتوان مبنای‌گرایی را نمونه‌ی بارز درون‌گرایی تلقی کرد» (همان، ۴۲). این ادعای غلط ناشی از خلط دو مبحث متفاوت در خصوص توجیه است. مناقشه‌ی درون و برون‌گرایی مربوط به ماهیت توجیه است درحالی‌که مناقشه‌ی مبنای‌گرایی و انسجام‌گرایی در خصوص ساختار توجیه است. از این حیث مبنای‌گرایی نسبت به درون‌گرایی یا برون‌گرایی لااقتضاء است. حتی نمونه‌هایی از مبنای‌گرایی برون‌گرا وجود دارد که نشان می‌دهد مبنای‌گرایی، برخلاف این بیان قوام‌صفری، «نمونه‌ی بارز» درون‌گرایی نیست؛ به عنوان مثال نظریه‌ی اعتمادگرایی فرایندی گلدمن (۱۹۷۹) هم در خصوص ماهیت توجیه برون‌گرا و هم در خصوص ساختار توجیه مبنای‌گرا است. مسئله زمانی جالب‌تر می‌شود که نویسنده در مدخل مبنای‌گرایی دقیقاً به مبنای‌بودن نظریه‌ی گلدمن اشاره می‌کند! می‌نویسد: «یک روایت اعتبار‌پذیرگرایانه [reliabilist] نیز وجود دارد که طبق آن یک باور می‌تواند به نحو بی‌واسطه موجه باشد و در عین حال از یک فرایند قابل اعتبار باورسازی به حاصل آید که وجود باورهای دیگر در آن دخلی ندارد» (قوام‌صفری، ۲۴۲).



نویسنده در انتهای مدخل نکته‌ای را طرح می‌کند که احتمالاً باید ناشی از تلقی خود او باشد. مطابق این تلقی، «واجد بودن دلایل خوب برای باور» یعنی «شناسا می‌تواند با شخص دیگری جایگزین شود». بنابراین در نظر نویسنده، درون‌گرایی مستلزم «جانشین‌پذیری» است.

«... دست‌کم در این یک نکته اتفاق نظر وجود دارد که بر اساس درون‌گرایی، باور موجه، باوری است که شخص برای آن دلایل خوبی داشته باشد؛ یعنی به تعبیر دیگر، باور موجه از حیث دارنده‌ی آن جانشین‌پذیر است؛ زیرا وقتی الف دارای باوری است که برای داشتن آن دلایل خوبی می‌تواند ارائه کند، ارائه‌ی آن دلایل می‌تواند فرد ب را به جای الف بنشانند و او را صاحب آن باور گردانند، اما بر اساس برون‌گرایی شرایط لازم برای موجه‌بودن یک باور معین حتی در صورتی که صاحب باور از آنها بی‌خبر باشد ممکن است برآورده شود، و شخص دارای باور موجه‌ی شود که از توجیه آن ناآگاه است» (همان، ۴۶).

من دقیقاً متوجه منظور نویسنده نمی‌شوم اما حدس می‌زنم نکته‌ی مورد نظر او آن است که فرد واجد توجیه درون‌گرایانه، می‌تواند دلایل باور خود را ارائه کند و بنابراین مخاطب خود را قانع سازد که باور مشابه بیاورد. درحالی‌که فرد واجد توجیه برون‌گرایانه از ارائه‌ی دلایل باور خود باز می‌ماند. احتمالاً غرض از بیان چنین چیزی، برشمردن مزیتی برای درون‌گرایی باشد. اما حتی اگر به چشم مزیت به این مسئله نگاه شود، بازهم به مناقشه‌ی درون و برون‌گرایی ارتباطی ندارد. در مباحث مرتبط با این مناقشه آنچه موردنظر معرفت‌شناسان است «عمل توجیه‌کردن باور» نیست بلکه «باور موجه» است. به عبارت دیگر، اینکه درون‌گرایی مطابق بیان نویسنده، امکان جانشین‌پذیری را فراهم می‌کند دلیلی بر آن نیست که نظریه‌ی درون‌گرا ماهیت توجیه معرفتی را بهتر تبیین کرده است. نظریه‌ای که در خصوص ماهیت توجیه معرفتی است، ویژگی «موجه‌بودن» باور را باید تبیین کند و نه عمل «موجه‌ساختن» باور را.

۴- و اما سخن آخر؛ من نقد حاضر را به انگیزه‌ی روشنی نوشته‌ام: از رهگذر یک مصداق نشان دهم که «تألیف» در حوزه‌ی علوم انسانی کشور در بهترین حالت، به کالای تزئینی شبیه‌تر است تا پژوهشی علمی. کسانی که در راهروهای دانشکده‌های علوم انسانی کشور زندگی کرده‌اند، می‌دانند از چه چیز حرف می‌زنم. اما بیان این تجربه‌ی زیسته، واسطه‌ای می‌طلبد که من آن را در «نقد کتاب» یافته‌ام. بسا شیوه‌های دیگری که می‌تواند تزئینی‌بودن علوم انسانی را به ما یادآور شود. انتظار نیست که نقد آثار، تحولی شگرف در وضعیت علوم انسانی ایجاد کند. با این حال، به نظر می‌رسد مداومت در نقد آثار به مثابه ابزار اصلاح فرهنگی (و نه اصلاح ساختاری) در دراز مدت بهترین انتخاب پیشرو باشد. این مهم بیش از هر چیز مشروط به اراده‌های فردی ماست.

منابع

1. Armstrong, David M. 1973. *Belief, Truth And Knowledge*. New York: Cambridge.
2. Audi (ed.), Robert. 1995. *The Cambridge dictionary of philosophy*. New York: Cambridge University Press.
3. Bergmann, Michael. 2006. *Justification Without Awareness: A Defense of Epistemic Externalism*. Oxford: Oxford University Press.

4. Gettier, Edmund L. 1963. "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* Vol.23, No.6, 121-123.
5. Goldman, Alvin. 1967. "A Causal Theory of Knowing." *The Journal of Philosophy*, Vol. 64, No. 12. 357-372.
6. Goldman, Alvin. 1979. "What Is Justified Belief?" In *Justification and Knowledge*, by George Pappas. Dordrecht: D. Reidel.
7. Williamson, Timothy. 2000. *Knowledge And Its Limits*. Oxford: Oxford University Press.
8. Williamson, Timothy. 2011. "Knowledge First Epistemology." In *Routledge Companion To Epistemology*, by Sven Bernecker and Duncan Pritchard (eds.). New York: Routledge.

۹. قوام‌صفری، مهدی. ۱۳۹۵. آشنایی با اصلاحات معرفت‌شناسی. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.