

معرفت شناسی در فلسفه گیلبرت رایل

نقیسه ساطع

مربی گروه فلسفه و کلام اسلامی

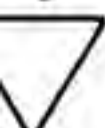
و دانشجوی دکتری دانشگاه قم



ذهن‌شناسی و تحلیل مفاهیم ذهنی یکی از اساسی‌ترین مباحث فلسفه ذهن است و گیلبرت رایل فیلسوف قرن بیستم در این زمینه کار جدی و قابل‌توجهی انجام داده است. این نوشتار در پی تشریح دیدگاه‌های محوری رایل در زمینه مذکور است. نویسنده ابتدا این ادعای او را طرح می‌کند که ابهامها و سوء برداشتهای فلسفی و گسترش موهوم جهان واقعی، نتیجه همگون‌سازی یا اطلاق نادرست واژه‌هایی است که به لحاظ طبقه و مقوله متفاوتند؛ سپس به دیدگاه او در مورد نظریه ثنویت دکارتی پرداخته، در نهایت، تفسیر او را از افعال ذهنی به عنوان صرف قابلیت‌ها و استعدادها بیان می‌کند.

کلید واژه‌ها: فلسفه تحلیل زبان عادی، رفتارگرایی منطقی، استعدادها و قابلیت‌ها، شبیح

در ماشین، ذهن، خطای طبقه‌بندی





◁ ۱. مقدمه

یکی از مکاتب فلسفی مهم در قرن بیستم، فلسفه تحلیل زبانی است. این مکتب، بسیاری از مسائل و مشکلات فلسفی را به مسائل زبانی برگردانده، آنها را در اثر کاربرد نادرست زبان می‌داند و مدعی است این استعمال نادرست در موارد بسیاری سبب می‌شود آنچه را که موجود نیست موجود بیندازیم. با توجه به این امر است که در نظر یک فیلسوف تحلیل زبانی، مهمترین وظیفه فلسفه، نشان دادن استعمال صحیح الفاظ کلیدی و کشف و زدودن خطاهای زبانی است. یکی از فلاسفه معروف در فلسفه تحلیل زبانی، فیلسوف انگلیسی، گیلبرت رایل است که از اشتباهات مقولی سخن می‌گوید. او معتقد است که گاهی فلاسفه به خاطر اشتباه در مقولات، یعنی سرایت دادن اوصاف ذهن یا امور قراردادی به خارج و گاهی به واسطه خلطهای گزاره‌ای و زبانی، اموری را که تنها در ذهن یا عالم الفاظ تحقق دارند در خارج نیز موجود انگاشته‌اند. گیلبرت رایل با گسستن از پوزیتیویسم منطقی، که در زندگینامه خود به آن اشاره می‌نماید،^۱ کار جدی خود را با گزارشی در باب کتاب وجود و زمان هایدگر در سال ۱۹۲۸م شروع می‌کند و در مقاله مشهور خود در سال ۱۹۳۲ با عنوان «تعبیری که اصولاً گمراه‌کننده است» طرحی اجمالی از فلسفه تحلیلی خود ارائه می‌کند. این مقاله تأثیر مهمی بر سبک و محتوای فلسفه انگلیسی‌زبان گذاشت و به این امر منجر شد که کسانی که در باب فلسفه با رایل احساس همدلی می‌کردند، به «فلاسفه زبان عادی» لقب گرفتند.^۲

رایل در اثر معروف خویش به نام مفهوم ذهن به نقد رویکرد فلسفی ثنویت نفس و بدن پرداخته و می‌گوید تصویر انسان به عنوان روحی که به طور مرموز در یک ماشین (بدن) پنهان است، از خلط مقولی ناشی شده است. با رد نظریه «روح در ماشین»، رایل ادعا می‌کند که بسیاری از افعالی که بشر به روح نسبت می‌دهد از سنخ استعدادها و قابلیت‌ها (همانند قابلیت انحلال نمک در آب) است.

◁ ۲. زبان و تعبیرهای همراه‌کننده آن

گیلبرت رایل معتقد است که زبان و تعبیری که در آن به کار می‌رود نقش بسزایی در معرفت

آدمی دارد. چه بسیار موجودات وهمی و متعلقهای خیالی که در اثر الفاظ و تعابیر گمراه‌کننده زبان، واقعی پنداشته شده‌اند. او دیدگاه خود را در این زمینه، «تمرین سیستماتیک» نامید و آن را با دو وظیفه «مکمل سلبی و ثبوتی» توصیف کرد.

وظیفه سلبی، افشا کردن، نشان دادن و تعیین کردن سوء برداشتهای مفهومی‌ای است که بی‌مبالاتی فلاسفه در زبان عادی در پیشنهاد و دفاع از نظریات فلسفی ایجاد کرده است. وظیفه مثبت که از آن به «نقشه‌کشی مفهومی» تعبیر کرده، عبارت است از روشن‌سازی طبقات و مقولات اساسی عبارات و الفاظ که در حوزه‌هایی از معرفت کاربرد داشته و خواهد داشت. تأکید اصلی، بر وضوح بخشیدن به معنای دقیق واژه‌ها و در نتیجه بر کاربرد دقیق آنها قرار گرفته است.^۳ خلاصه این دیدگاه در مقاله «تعابیری که اصولاً گمراه‌کننده است» چنین بیان شده است:

ما قبل از اینکه بدانیم آیا یک جمله درست است یا نادرست، یعنی آیا به یک امر واقعی برمی‌گردد یا نه، باید آن را بفهمیم، و اگر درست است، بدانیم که ملاک و میزان درستی آن چیست. بعضی از جمله‌ها که در وجه اخباری بیان می‌شود، با اینکه معنی‌دار یا حتی درست است، ممکن است گمراه‌کننده باشد. این جمله‌ها به طور مسلم در زبان مراودات عادی روزمره در جای خود به کار می‌آید و کسی که آنها را به کار می‌برد، می‌داند که می‌خواهد چه بگوید؛ اما وقتی همین جمله‌ها در یک تحلیل فلسفی وارد می‌شود، ممکن است موجب اعتقاد به وجود اشیاء غیر واقعی و غیر تجربی و مخصوصاً امور و واقعیت‌های ذهنی و مجرد شود؛ پس درست آن است که به ظواهر دستوری اعتماد نکنیم. چیزی که در یک جمله از حیث دستور زبان فاعل یا مسند الیه است، چه بسا از لحاظ منطقی، موضوع حکم، یعنی حدی که حاکی از یک موجود مشخص و متفرد است، نباشد و صرفاً محمولی باشد که محمول بودن آن آشکار نیست و در واقع به جای موضوع نشسته است. نحو زبان معمولی از عهده آنچه در رابطه با تفهیم و تفاهم باید انجام دهد بر می‌آید؛ اما در باب صورت منطقی احکام اطلاعاتی به دست نمی‌دهد. مثلاً «اسب شاخدار وجود ندارد» ممکن است باعث این اعتقاد شود که اسب شاخدار اگرچه وجود خارجی ندارد، در ذهن موجود است. علاوه بر این، جمله‌هایی مانند «رذیلت همواره معاقب است» گمراه‌کننده است. این جمله در واقع دو محمول دارد: صاحب رذیلت بودن و معاقب بودن. منطقی‌تر آن است که جمله را به این صورت بیان کنند: «هیچ کس نیست که اهل رذیلت باشد و به سزای خویش نرسد».

در این روش نشان داده می‌شود که چگونه تعبیرات گمراه‌کننده (شامل الفاظ، اوصاف و جمله‌ها) را می‌توان از زبان بیرون راند؛ یعنی تعبیراتی که موجب می‌شود آدمی به وجود اشیاء و ذواتی غیر از موجودات متفرد و مشخص که فهم همگانی آنها را تصدیق می‌کند، اعتقاد پیدا کند.^۴

رایل در مقدمه‌ای بر مجموعه مقالاتش خاطر نشان می‌کند که: برای روشن‌سازی تفکرات یک فیلسوف، ما نه تنها باید به این سؤال که «دل مشغولی‌های عقلانی او چه بوده است؟» پاسخ دهیم، بلکه قبل و بعد از آن، باید به این سؤال پاسخ گوئیم که «دل مشغولی اصلی و نخست او چه بوده است؟» او خود اظهار می‌دارد که دل مشغولی اصلی خود وی، در ارتباط با ماهیت و وظیفه خود فلسفه است. این سؤال هر چند یک بار در فلسفه مطرح می‌شود؛ اما به واسطه طرح نظریات پوزیتیویسم منطقی و دیدگاه ویتگنشتاین در کتاب تراکتاتوس و نیز به خاطر یورش قابل توجه علوم طبیعی به موضوع فلسفه، در سال ۱۹۲۰ به طور بسیار جدی مطرح شده است. مقاله «تعبیری که اصولاً گمراه‌کننده است» پاسخ رایل به این سؤال را روشن می‌سازد.^۵

به نظر رایل، ابهام فلسفی، از همگون‌سازی یا اطلاق نادرست واژه‌هایی که به لحاظ مقوله‌ای و طبقه‌ای متفاوتند، نشأت می‌گیرد و تنها به وسیله یک تحلیل دقیق از منطق و کاربرد زبان است که می‌تواند روشنی یابد. وظیفه فلسفه، نشان دادن سوء برداشتهای مرتکب‌شده توسط خود فلاسفه و روشن ساختن مقولات و طبقات اساسی واژه‌هایی است که در حوزه‌های گوناگون معرفت به کار می‌روند. به بیان دیگر، ماهیت فلسفه، تحلیلی منطقی - زبانی جهت وضوح بخشیدن به معنای دقیق واژه‌ها و کاربرد آنهاست. فلسفه باید از نظریه پردازی دوری کند و به تحلیل منطقی - زبانی قانع باشد. این دیدگاه برای چند دهه فلسفه را بخصوص در جهان انگلیسی‌زبان در جهت تحلیل زبانی سوق داد.

رایل در سال ۱۹۴۵ وقتی به کرسی استادی فلسفه ما بعدالطبیعی که از مرگ کالینگ وود در سال ۱۹۴۳ خالی بود، دست یافت، سخنرانی افتتاحی خود را با عنوان «براهین فلسفی» ایراد کرد. او در این سخنرانی نظریات خود را درباره ماهیت فلسفه بسط داد. او اظهار داشت که دلایل فلسفی، امر اصیل را از قوای منطقی و مفاهیم انتزاعی که به خطا موجود پنداشته شده‌اند جدا می‌کند. این جداسازی با به کار بردن برهان خلف به عنوان ابزار تکانیدن و بیرون ریختن انجام می‌گیرد. فلاسفه واقعی کسانی هستند که بصیرت لازم را جهت تکانیدن و بیرون

ریختن مفاهیم انتزاعی نادرست دارند و همچنین دارای قدرت درک مفاهیم انتزاعی جدیدی هستند که محور حوزه جدید تحقیق خواهند بود و یا راه جدید بامعنا ساختن حوزه قدیمی تحقیق به شمار می آیند.^۶

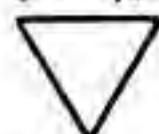
۳. رفتارگرایی در فلسفه ذهن

گیلبرت رایل به خاطر تحلیل مفاهیم ذهنی و کوشش در اصلاح ترکیب منطقی آنها شهرت دارد. دیدگاههای رایل در فلسفه ذهن باعث شده است او به عنوان «رفتارگرای منطقی» شناخته شود. اثر مهم وی در این حوزه، مفهوم ذهن^۷ است که هم به واسطه ساختارش و هم محتوایش یکی از شاهکارهای جدید فلسفه است. در این اثر، رایل آنچه را «ثنویت دکارتی» یا «اسطوره شبیح در ماشین» و یا «جزمیات روح ماشینی» می نامد بشدت مورد انتقاد قرار می دهد. وی استدلال می کند که زحمتهای فلسفی پیرامون ماهیت ذهن و ارتباط آن با بدن، از یک اشتباه طبقه بندی نشأت می گیرد. از نظر رایل، نظریه ثنویت گرایانه دکارت مبنی بر اینکه انسان مرکب از نوعی جوهر متفکر غیر مادی (روح) و جوهر مادی دارای امتداد (جسم) است که به گونه ای اسرارآمیز بر یکدیگر تأثیر می گذارند، مشکلات لاینحلی را ایجاد می کند که همه مبتنی بر نوعی خطای طبقه بندی است؛ یعنی عبارات مربوط به پدیدارهای ذهنی، به همان شیوه ای معنا شده که عبارتهای راجع به پدیدارهای فیزیکی به آن صورت به کار می روند. از دیدگاه رایل، انجام دادن یک کار به نحو آگاهانه، تحقق بخشیدن به دو فعل مجزای ذهنی و فیزیکی نیست؛ بلکه رفتار به یک شیوه خاص است.^۸ او در این اثر بسیار مهم خویش، نوعی استفاده نوین و استادانه از فن تحلیل کارکردی زبان را به نمایش می گذارد و نشان می دهد که عقاید بسیاری از فلاسفه و مردم معمولی در باب ذهن، از درست نفهمیدن منطق بعضی اصطلاحات کلیدی است که برای توصیف پدیدارهای ذهنی مانند شناخت، باور، تفکر، عقیده، استنباط و غیره به کار می رود. این واژه ها به دنیای قوای ذهنی شخصی درونی و فعالیتهای خصوصی آنها اشاره نمی کند؛ بلکه آنها را باید به صورت واژه هایی تحلیل کرد که ویژگیهای آن وابسته به مشاهده عادی رفتار عادی بشری است. این امور چیزی نیستند مگر توانایی، گرایش، استعداد یا قدرت انجام کارهایی از نوع خاص در اوضاع و احوال خاص قابل تشخیص. برای معقول بودن، باید مستعد انجام موفقیت آمیز وظایفی چون حل کردن مسائل ریاضی یا تستهای هوش باشیم؛ نه اینکه یک قوه درونی دکارتی به نام «عقل» را برای ایجاد

فعالتهای ذهنی شخصی و خصوصی مربوط به آن قوه برانگیزانیم. ذهن و عقل به اشتباه، نامهای اشیاء درونی فرض شده‌اند. چنین چیزهایی وجود ندارند و این کلمات همچون توصیفات رفتار بشری عمل می‌کنند. رایل با تحلیل مفاهیم ذهنی، روح را از جاهای پنهان آن بیرون می‌راند و سرانجام به نوعی رفتارگرایی راه می‌برد. حتی آنچه درونی‌ترین و شخصی‌ترین فعالتهای ذهنی است، باید با یک شیوه رفتارگرایانه تحلیل شود. مثلاً در چنین تحلیلی، تخیل، جانشین یک عمل خارجی است. فرض کنید یک قهرمان وزنه‌برداری خود را در یک عملیات وزنه‌برداری خیالی تصور می‌کند که تا عصر ادامه دارد. تخیل در نزد او و در نزد هر کس دیگر، در ارتباط با رفتار برونی عادی او تحلیل خواهد شد. در این تحلیل هیچگونه عملیات درونی دکارتی صورت نمی‌گیرد؛ بلکه صرفاً عبارت است از درک کردن، حدس زدن و پیش‌بینی کردن آن چیزی که اگر در خارج در آن صحنه قرار می‌گرفتم، با آن مواجه می‌شدم. «درون‌نگری» نیز مشاهده کردن باطنی ما با «چشمهای اذهانمان» در امواج آگاهیهایمان نیست؛ بلکه بازنگری بعضی از رفتارهای خودمان، پنهانی یا علنی، در حافظه است که در گذشته آنها را با حواس بیرونی و ظاهری عادی احساس کرده‌ایم.^۹ هدف رایل، ریشه‌کنی یک نوع زبان استعاری است به گونه‌ای که تمام حیات نفسانی را به قابلیت‌ها، استعدادها، امکانها و کاردانیها تحویل می‌کند.

عقل چیست؟ آیا عقل از جمله جریانهای اسرارآمیزی است که قبل از آنکه دانشجو راه حل مسأله را بیابد، آن راه حل را در مغز یا روان او می‌گذرانند؟ رایل اظهار می‌دارد که این شیخ درونی دکارتی، چیزی نیست جز قوه و استعداد و به تعبیر دیگر، عبارت است از صرف یک کردانی قابل مشاهده که نوعی مهارت در رفتار است. رایل با این دیدگاه درباره مفهوم ذهن در واقع اظهار داشته است که تمام چیزهایی که من می‌توانم درباره خودم دریابم، همانند چیزهایی هستند که می‌توانم درباره مردم دیگر دریابم و روشهای دریافت آنها نیز یکسان است.

برای توضیح بیشتر می‌توان مطلب را این گونه مطرح کرد که رایل نظریه تنویت دکارتی را «شبح در ماشین»^{۱۰} می‌نامد. بنابراین نظر، درون بدن، موجود مرموزی به نام «روح» وجود دارد. این روح نامرئی است (و از این جهت مانند یک شبح و خیال است)؛ اما احساس می‌کند، می‌اندیشد، می‌سنجد، باور می‌کند و می‌شناسد. افعال ذهن درست نظیر افعال خارجی، مانند راه رفتن و پریدن و غیره است، با این فرق که اینها اعمال بدنی است و پنهان و نهان نیست.



رایل نشان می‌دهد که این عقیده درباره ذهن مبتنی بر این فرض است که بعضی از الفاظ مانند «دانستن» مستقیماً این حوادث یا افعال درونی را معین می‌کند. این فرض نادرست را می‌توان به وسیله استعمال صحیح این الفاظ اصلاح نمود. وی معتقد است که افعال ذهن، درست نظیر اعمالی مانند پرش، جست و خیز و غیره، مرئی و آشکار است. این بدان دلیل است که بسیاری از افعال ذهن، تنها استعدادها و قابلیت‌ها^{۱۱} هستند؛ مثل قابلیت انحلال بعضی از اجسام. گفتن اینکه «شکر قابل حل است» با این گفته که «اگر شکر را در آب بریزیم حل خواهد شد» یکی است. قابلیت انحلال در آب، قابلیت است که شکر داراست؛ یعنی حالت یا میل برای حل شدن در زمانی که در آب ریخته می‌شود. دانستن و باور کردن و اموری از این قبیل هم درست به همین معنا است؛ زیرا گفتن اینکه یک انسان چیزی «می‌داند»، با این گفته که تحت شرایط معین (یعنی یک آزمون) قادر است نوع معینی از کار را انجام دهد یکی است. بدین ترتیب «دانستن» دیگر فعل مرموزی نیست؛ بلکه عمل قابل مشاهده یک قوه و استعداد است و این نظریه نیز که ذهن و روح، جوهری باطنی و اسرارآمیز و شبح مانند است، نادرست و خطا می‌باشد.

گیلبرت رایل در یک سلسله مقالات درباره ابعاد اصلی زندگی ذهنی، با دو دسته از دلایل. غلط بودن عقیده جزمی شبح در ماشین را نشان می‌دهد. وی از یک سو بیان می‌دارد که این عقیده در وظیفه تبیین‌گری خود کفایت نمی‌کند و به طور منطقی ناسازگار است و نیز به نقایصی منطقی از قبیل سیر قهقرایی نامحدود و خطرناک منجر می‌شود. از سوی دیگر سعی دارد نشان دهد که می‌توان از پدیده‌های ذهنی تبیین رضایت‌بخشی ارائه داد بدون اینکه به شبح متوسل شد. این تبیین بر حسب اموری از قبیل سبک عملکرد، توافق با عملکردهای خاص و مهارت‌های اکتسابی صورت می‌پذیرد. بدین ترتیب اگر شخصی یک فعل فیزیکی انجام دهد و درباره آنچه دارد انجام می‌دهد تفکر کند، ما نباید این گونه فرض کنیم که شبح به طور قیاسی (فلسفی) فکر می‌کند و ماشین به طور جسمانی حرکت می‌کند؛ بلکه باید این گونه فرض کنیم که شخص به طور جسمانی به شیوه متناسب عمل می‌کند؛ در حالی که مستعد و آماده انجام افعال دیگر است اگر ضرورت داشته باشد. رایل در مقاله «Knowing How and Knowing That» اظهار می‌دارد که فلاسفه عموماً دانستن چگونگی (Knowing How) انجام چیزی را دانستن صدق و حقیقت و اصول خاص و به کار بردن آنها برای یک فعالیت خاص فرض می‌کنند؛ در حالی که اگر چه یک آشپز مثلاً ممکن است آشپزی را از یک کتاب آشپزی یاد بگیرد، اما اصول آشپزی به طور منطقی از عمل کسانی که می‌دانند چگونه آشپزی کنند،

تلخیص شده است؛ درست همان طور که اصول برهان معتبر، از عمل کسانی تلخیص شده است که می‌دانند چگونه استدلال کنند. بدین ترتیب، دانستن اینکه چگونه امور را انجام دهیم، قادر بودن برای انجام دادن کاری به طور هوشیارانه است که از هرگونه نظریه‌پردازی باطنی مستقل است. این تبیین مستلزم ظهوری از عقل است که دیگران می‌توانند تصدیق کنند؛ نه یک حادثه مکانیکی که از آن یک مرحله نظریه‌پردازی غیر قابل مشاهده شبح‌گونه استنباط می‌شود.^{۱۲}

◁ ۴. اقسام معرفت

باید توجه داشت که معرفت سه اطلاق و کاربرد دارد؛ یعنی جمله‌های مبنی بر «می‌دانم»، «می‌شناسم» و... به سه نحو استعمال می‌شود:^{۱۳}

۱- معرفت اینکه...^{۱۴} (می‌دانم که...)

۲- معرفت چگونگی...^{۱۵} (می‌دانم چگونه...)

۳- معرفت از راه آشنایی...^{۱۶} (...را می‌دانم).

در استعمال اول، متعلق معرفت، یک گزاره است؛ مثل «هوا بارانی است»؛ از این رو به آن «معرفت گزاره‌ای» گفته می‌شود. از آنجا که میان تعبیر «می‌دانم» و گزاره، واژه «که» یا «اینکه» فاصله می‌شود، به آن «معرفت اینکه» هم گفته می‌شود و چون در مقام توصیف و اخبار است، «معرفت توصیفی» نیز نام دارد.

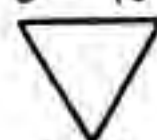
در اطلاق دوم، معرفت ناظر به امور عملی است، نه نظری. متعلق آن نیز نوعی توانایی است، نه گزاره. از آنجا که بعد از واژه «معرفت»، از لفظ «چگونه» استفاده می‌شود، به آن «معرفت چگونگی» گفته می‌شود.

سومین اطلاق، «معرفت از راه آشنایی» نام دارد که ریشه در کلمات راسل دارد. راسل معتقد بود که معرفت به دو معنای کلی به کار می‌رود:

الف) معرفت درباره حقایق^{۱۷}؛ مثل اینکه شخص می‌گوید: «می‌دانم که P». متعلق این معرفت احکام است که به صورت باور یا اعتقاد بیان می‌شود. با این نوع معرفت، ادعای دانستن گزاره‌ای صادق را داریم. معرفت به این معنا بر «معرفت اینکه» انطباق دارد.

ب) معرفت به اشیاء^{۱۸}؛ در این نوع، معرفت به اشیاء تعلق می‌گیرد و خود بر دو قسم است:

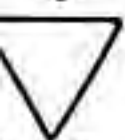
۱- معرفت از راه آشنایی: تمام معرفت‌های مفردی که از راه داده‌های حسی حاصل می‌آیند از



این نوعند؛ مثل اینکه بگوییم: «این قرمزی را می‌شناسم»، یا «این سردی را می‌شناسم». معرفت از راه آشنایی، از نوع مفاهیم مفرد (تصور) بوده، متعلق آن نیز از سنخ عَرَض و نمود است. راسل در تحلیلی که در اول کتاب مهم خود، مسائل فلسفه، ارائه می‌کند، توضیح می‌دهد که اگر توجه خود را به میزی معطوف کنیم، خواهیم دید که با چشم، مربع و قهوه‌ای بودن آن را می‌بینیم، با لامسه نرمی و سردی آن را احساس می‌کنیم و.... در واقع ما نمودها را درمی‌یابیم و اینها قائم به مُدرِکند، نه مستقل از او؛ بنابراین ما تنها از اوصاف، اعراض و نمودها با خبریم و اینها را از راه داده‌های حسی درمی‌یابیم.

۲- معرفت از راه توصیف^{۱۹}: درک ما از «میز» به عنوان موجودی جوهری، معرفت از راه توصیف است؛ زیرا حس جوهرشناس نداریم؛ پس جوهر را از راه اوصاف او می‌شناسیم. البته این اوصاف از راه داده‌های مستقیم حس به دست می‌آیند. به عبارت دیگر، معرفت از راه توصیف، مسبوق به معرفت از راه آشنایی است و از آنجا که متوقف بر دانستن حقایق درباره آن شیء است، ظهور آن پس از معرفت درباره حقایق است. معرفت به جواهر، به امور طبیعی و اذهان دیگر، از قبیل معرفت از راه توصیف است. نتیجه این طرز تلقی چیزی جز اصالت حس و تجربه که مبنای تفکر راسل را تشکیل می‌دهد نیست.

گیلبرت رایل اظهار می‌دارد که در زندگی معمولی و نیز در شغل‌های ویژه آموزش، ما بسیار بیشتر از آنکه با اندوخته‌های معرفتی مرتبط باشیم، با صلاحیتهای مردم مواجهیم و بیش از آنکه با حقایقی که یاد می‌گیرند سر و کار داشته باشیم، با عملکردهای آنها ارتباط داریم. اغلب ما برای حماقتی اظهار تأسف می‌کنیم که بی‌خبری، یک پیامد آن است و کمتر به اندوخته‌های معرفتی که آنها درباره حقایق کسب کرده‌اند علاقه‌مندیم. حتی وقتی شخصی را با القابی در مورد هوشیاری، مانند زیرک و یا کودن، حسابگر و یا نسنجیده توصیف می‌کنیم، در واقع بی‌خبری از این یا آن حقیقت را به او نسبت نمی‌دهیم؛ بلکه توانایی یا عدم توانایی انجام اموری خاص را منظور می‌داریم.^{۲۰} البته مشابهتها و نیز اختلافهایی بین «معرفت چگونگی» و «معرفت اینکه» وجود دارد. ما از یادگیری چگونگی نواختن یک آلت موسیقی و نیز یادگیری اینکه چیزی چنین است سخن می‌گوییم؛ از دریافتن چگونگی هرس درختان و نیز دریافتن اینکه رومیها اردوگاهی در جای خاصی دارند، از فراموش کردن چگونگی گره راست زدن و نیز از فراموش کردن اینکه پایتخت آلمان کجاست، صحبت می‌کنیم. ما می‌توانیم چگونگی چیزی را و نیز این را که چیزی چنین است ندانیم و می‌توانیم از خود بپرسیم: «آیا چنین است؟» و یا «چگونه است؟»



اما از سوی دیگر ما هرگز از شخص معتقد به چگونگی سخن نمی‌گوییم. همچنین اگر چه پرسش از زمینه‌ها یا دلایل پذیرش یک قضیه صحیح است، این سؤال را نمی‌توان در مورد مهارت کسی در مورد دوراندیشی در سرمایه‌گذاری یا در بازی شطرنج پرسید.^{۲۱}

با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت چهار تفاوت عمده^{۲۲} بین «معرفت چگونگی» و «معرفت اینکه» و یا به تعبیر رایل، «مهارت» و «معرفت» وجود دارد که عبارت است از:

۱- معرفت، صدق و کذب بردار است؛ ولی مهارت شکست یا توفیق را پذیراست. فرد نسبت به گزاره P یا کاذب است یا صادق؛ اما در مهارت P موفق است یا ناموفق و از همین جاست که معرفت قابل استدلال است.

۲- رشد معرفت کمی است؛ اما رشد مهارت کیفی است؛ بلکه در مهارت تفاوت به شدت و ضعف قابل فرض است. معرفت به تعداد بیشتری از گزاره‌ها، رشد کمی آن را در پی دارد و مثلاً شدت و ضعف توانایی رانندگی، رشد کیفی را نشان می‌دهد.

۳- معرفت قابل انتقال است؛ اما مهارت چنین نیست. رانندگی تا آنجا که مهارت و توانایی است غیر قابل انتقال است و فرد مشتاق تنها از طریق تمرین می‌تواند به آن دست یابد. آنچه قابل تعلیم است، همان قواعد و اصول است که همه از مقوله معرفتند.

۴- معرفت از طریق مشارکت عمومی تحول‌پذیر است، بر خلاف مهارت. از آنجا که مهارت امر مشارکت‌پذیر نیست، لذا از این راه نمی‌تواند تغییر یابد؛ ولی معرفت که امری قابل انتقال و شرکت‌بردار است قابل تحویل از این طریق نیز می‌باشد.

رایل در مقاله دوم از کتاب مفهوم ذهن دیدگاه خویش را درباره «معرفت چگونگی» این گونه توضیح می‌دهد که وقتی می‌گوییم آنها می‌دانند چگونه لطیفه‌ها را بسازند و از آن لذت ببرند، صحیح حرف بزنند، شطرنج بازی کنند، ماهیگیری کنند و یا استدلال بیاورند، چه چیزی در توصیف ما از مردم نهفته است؟ بخشی از منظور ما این است که وقتی آنان این کارها را انجام می‌دهند، مایلند آنها را خوب، یعنی صحیح یا کارآمد و یا با موفقیت انجام دهند. عملکرد آنها با معیاری خاص سنجیده می‌شود و ملاکهای خاصی را بر آورده می‌کند. اما این کافی نیست. یک ساعت تنظیم‌شده بخوبی زمان را نگه می‌دارد و کار خویش را بی‌نقص انجام می‌دهد. با وجود این، ساعت را «هوشمند» نمی‌نامیم. این عنوان را برای اشخاص مسوول در برابر اعمالشان به کار می‌بریم. هوشمند بودن صرفاً برآورده کردن معیاری نیست؛ بلکه به کاربرد آن است؛ تنظیم کردن افعال خود است، نه صرف خوب تنظیم شدن. عملکردهای

شخص، دقیق یا ماهرانه توصیف می‌شود اگر در فعالیتهای خود مستعد شناسایی کردن، تصحیح خطا، تکرار کردن، بهبود بخشیدن به موفقیتها، عبرت گرفتن از نمونه‌های دیگر و مانند آنها باشد.

سپس رایل چنین می‌گوید که طرفداران اساطیر عقل‌گرایانه آماده‌اند هر دو اطلاق «معرفت چگونگی» و «معرفت اینکه» را معرفت بدانند با این استدلال که عملکرد معقول، رعایت قواعد یا کاربرد معیارها می‌باشد. در حالی که با توضیحات بالا مشخص شد که صرف رعایت قواعد و یا به کار بردن معیار، دلیل بر معقول عمل کردن نیست؛ علاوه بر این که خود این استدلال نیز مخدوش است. این استدلال مستلزم آن است که دانستن قواعد یا معیارها، بر انجام فعل هوشمندانه مقدم شده باشد؛ یعنی فاعل ابتدا فرآیند درونی آشکار کردن قضایایی را درباره اینکه چه چیزی باید انجام داده شود (همانند ضرب‌المثلها، قواعد لازم الاجرا و...) نزد خود و برای خود به پایان برساند و فقط در آن صورت او می‌تواند به اجرای خود بر حسب آن دستورالعمل جامه عمل بپوشاند.

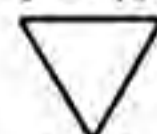
برای مثال، چیف قبل از آنکه بتواند آشپزی کند، باید نسخه کارش را یکایک برای خود برشمارد؛ هیرو قبل از اینکه بتواند برای نجات انسان در حال غرق شنا کند، باید امر اخلاقی را با گوش درونی خود بشنود؛ بازیگر شطرنج قبل از اینکه بتواند صحیح و دقیق حرکت کند، باید در سرش همه قواعد مربوطه و حرکتهای مناسب در یک گیم را مرور کند. بر طبق این ادعا، فکر کردن روی چیزی (آنچه فرد در حال انجام آن است) همواره انجام دادن دو چیز است: ملاحظه کردن گزاره‌های مضبوط ویژه یا دستورات خاص و اجرا کردن این دستورات و گزاره‌های مقرر شده.

گیلبرت رایل صراحتاً اعلام می‌دارد که، افسانه عقل‌گرایانه، کاذب است و توصیف یک فعالیت به عقلی و هوشمندانه بودن موجب عملکرد دوگانه ملاحظه و اجرا نمی‌شود؛ زیرا طبقات زیادی از اعمال است که عقل در آنها نقشی ندارد؛ بلکه قواعد و معیارهایی که بر اساس آنها تنظیم شده باشد نیز مطرح نیست. بذله‌گوی زیرک می‌داند که چگونه خوب لطیفه بسازد و چگونه لطیفه‌های بد را کشف کند؛ اما نمی‌تواند به ما یا خودش دستورالعملی برای آنها صادر کند؛ بنابراین، عمل بذله‌گویی متکی بر دستورالعمل آن در ذهن نیست. امور ذوقی و هنری، شیوه‌های حضور ذهن در آداب و گفتار، فن اختراع و اقامه براهین خوب، در حالیکه هیچ مانعی برای اعمال عقلانی آن موهبت‌ها وجود ندارد، هیچ‌گونه رجوع درونی به

دستورالعمل‌ها و طرح‌ریزی ذهنی قبلی آنها وجود ندارد. به عبارت مختصر، مردم بسیاری از فعالیت‌های خود را به نحو عاقلانه انجام می‌دهند بدون اینکه قادر باشند هیچ گزاره‌ای را ملاحظه کنند که چگونگی انجام آن فعالیت را به آنان توصیه می‌کند. اگر چنین رجوع باطنی و طرح‌ریزی قبلی مطرح باشد، آیا خود این رجوع و طراحی عقلانی است یا غیر عقلانی؟ به طور مسلم خود همین ملاحظه دستورالعمل‌ها باید هوشیارانه و عاقلانه صورت بپذیرد؛ در این صورت بنابر ادعای آنان، خود این لحاظ و رجوع درونی نیز باید مسبوق به لحاظ و رجوع دیگری باشد که به دور یا تسلسل می‌انجامد و این سیر قهقرایی از نظر منطقی صحیح نیست.^{۲۳}

رایل در کتاب مفهوم ذهن تلاش می‌کند همان طرز تفکر بیان‌شده در مقاله مذکور را نسبت به دیگر پدیدارهای ذهنی بسط دهد. رایل به این فرض قانع نیست که افعال ظاهری و آشکار انسان نباید به عنوان حوادثی مکانیکی تحلیل شود که حوادث و فعالیت‌های غیر فیزیکی شبیح‌وار آنها را همراهی می‌کند. در حالی که بنابر نظریه شبیح در ماشین، افعال عضلانی فیزیکی نمی‌تواند خودش یک عملکرد ذهنی باشد، بلکه برای هوشمندانه انجام شدن باید به یک فعل نظیر خود در شبیح (روح)، نه در ماشین (جسم) منتهی شود؛ زیرا ممکن است فعلی مشابه با همین فعل فیزیکی مثلاً از یک طوطی صادر شود، ولی ما آن طوطی را کاردان و زیرک نمی‌پنداریم. رایل می‌گوید اینکه ما عقل را به یک فعل مخفی درونی نسبت دهیم گمراه کننده است؛ همانطور که این ادعا نیز گمراه کننده است که آنچه یک فعل را هوشمندانه می‌سازد، یک فعل غیر قابل مشاهده است که در واقع آن فعل حقیقی است. در عین اینکه نبودن هیچ گونه تفاوتی بین فعل یک طوطی (ادای کلمه) و انجام هوشمندانه آن توسط یک انسان نیز غیر قابل پذیرش است.

گیلبرت رایل فرضیه بسیار عجیبی را در تبیین این امور اتخاذ می‌کند. او ادعا می‌کند که همه ارجاعات به ذهن باید بر حسب فعالیت‌های قابل مشاهده فهمیده شود. ما نباید فقط از توصیف مهارت یک راننده ماهر به یک راننده درونی شبیح‌وار اجتناب بورزیم؛ بلکه باید همه زندگی ذهنی را هم که شامل عواطف و احساسات می‌شود بر حسب امور قابل مشاهده تبیین کنیم. البته رایل در توجیه عواطف گاهی به «پشیمانی»، «لرزشها»، «هیجانها»، «رضای خاطر» و... مراجعه می‌کند که تطبیق آن با رفتارگرایی مشکل به نظر می‌آید. چگونه می‌توان چنین اصطلاحاتی را یادگار امری ضرورتاً شخصی در دنیای عمومی رایل ندانست؟ رایل با ارائه این فرضیه در باب ذهن و مفاهیم ذهنی، از مشکلات معروف درباره معرفت اذهان دیگر و زندگی



شخصی اجتناب می‌ورزد و دنیای خود را یک دنیای تماماً علنی و عمومی می‌سازد. با صرف نظر از اینکه رایل در اثبات فرضیه کلی خود موفق بوده است یا نه، طرح این آراء و نظریات موجب شد که بحث فلسفه ذهن به طور جدی تغییر مسیر دهد و دستاوردها و تمایزات فلسفی رایل از قبیل «وظیفه و دستاورد»، «خطای مقوله‌ای» و... ابزار مشترک مبحث فلسفی جدید گردد.^{۲۴}

اگر چه به نظر می‌آید که او در کتاب مفهوم ذهن به همان نتایجی رسیده است که رفتارگرایان روان‌شناختی رسیده‌اند، اما دلایل او در این باره، زبان‌شناختی - منطقی است، نه روش‌شناختی. البته نتایجی از این قبیل بسیاری را واداشت که رایل را به عنوان رفتارگرای منطقی توصیف کنند؛ اگر چه او خود این عنوان را نمی‌پذیرد؛ اما باید گفت هم آنانی که با این عنوان موافقت و هم آنهایی که آن را انکار می‌کنند مؤیداتی برای براهین خودشان از کتاب مفهوم ذهن می‌یابند.

◁ ۵. استدلالهای دو وجهی

توجه به این نکته اهمیت دارد که رفتارگرایی رایل از نوع ماده‌گرایانه خام یا اصالت فیزیک آن نیست. او تا حدی با طعنه می‌گوید:

«لازم نیست مقام انسانی را تا حد یک ماشین پایین بیاوریم و سپس انکار کنیم که او روح نهفته در ماشین نیست. در واقع او ممکن است نوعی حیوان باشد، یعنی پستانداری از رده عالی‌تر. با وجود این شاید لازم باشد با اقدامی جسارت‌آمیز به این فرضیه معتقد شویم که احتمالاً او انسان است.»

اینکه رایل به رغم اینکه جواهر روحانی را انکار می‌کند، ما را به نوعی ماده‌گرایی ساده‌اندیشانه یا اصالت فیزیک ترغیب نمی‌کند، از کتاب دیگر او، *استدلالهای دو وجهی*،^{۲۵} روشنتر می‌شود. این مقاله، مجموع دروس ترنر^{۲۶} در دانشگاه کمبریج بود که یک سال بعد از تدریس، در سال ۱۹۵۴ تحت این عنوان چاپ شد.^{۲۷} در این مقاله، رایل به بررسی تعارضاتی می‌پردازد که گاهی میان نظریه‌هایی پدید می‌آید که به اصطلاح شیوه‌های کارکردی کاملاً متفاوتی را تعقیب می‌کنند، اما به نظر می‌آید به نتایج نامشابهی می‌انجامند. به عنوان مثال، او از تعارض میان علم و دین در قرن نوزدهم نام می‌برد. متکلمان و دانشمندان تصور می‌کردند که پرسشهای مشابهی را مطرح می‌سازند؛ در نتیجه متکلمان هنگامی که می‌کوشیدند از

پیش‌فرضهای کلامی، نتایج زمین‌شناسانه بگیرند، دانش خود را به صورتی بد ارائه می‌کردند. به همان سان، دانشمندان هنگامی که در حوزه تخصصی مخالفان خود دخالت کردند، خود را متکلمانی بد نشان دادند. رایل درباره نظریه پرداز کلامی هاکسلی چنین می‌گوید:

«این نظریه‌دازی نه تنها بی‌پایه، بلکه تا حدی سست و بی‌ارزش بود، در حالی که تصویر مسیحی، قطع نظر از مبنای آن، نه تنها کم ارزش نبود، بلکه تمایز میان نگرش کم ارزش و پژوهش نظری ارزشمند را بروشنی می‌آموخت.»

تخصص در یک زمینه لزوماً خبرگی در زمینه دیگر را به همراه نمی‌آورد و اگر ما بخواهیم از نوع انحرافی نظریه‌دازی که به شبه تعارضات می‌انجامد اجتناب کنیم، باید مرزهای حوزه‌های مختلف بحث را بروشنی مراعات کنیم. البته این به آن معنا نیست که فیزیک‌دان باید پژوهش خود را به بخش خاصی از جهان محدود سازد. او می‌تواند حوزه پژوهش خود را کل جهان قرار دهد. اما رایل می‌کوشد از راه تمثیل نشان دهد که این به معنای آن نیست که هر نوع بحث دیگری درباره جهان منتفی دانسته شود. این مثال، تمثیل حسابرس دانشکده‌ای است که صورت محاسبات خود را به دانشجویی نشان می‌دهد و به او می‌گوید که همه فعالیت‌های دانشکده در این ستونها نشان داده شده است. فعالیتها به این شرح است: آموزش، بازیها، تفریحات، غذا، نوشابه و کتابخانه‌ها و... از همه چیز نام برده شده است؛ با وجود این، چیزهایی که دانشجوی بیش از همه به آنها علاقه‌مند است، در این ستونهای دقیق، اما خشک و بی‌روح به چشم نمی‌خورد. مسلماً چیزهای دیگری می‌توان درباره زندگی در دانشکده بیان کرد و این چیزها با آنچه که حسابرس می‌گوید تعارض نخواهد داشت؛ هر چند فهرست او هر چیز دیگری را که جریان دارد، در بر می‌گیرد. بنابراین ما مجازیم چیزهایی درباره جهان بگوییم که با آنچه که فیزیکدان می‌گوید، در تعارض نخواهد بود؛ هر چند آنها تابع ملاکهای محاسبه‌های دفتر داری او نیستند.

البته بیش از حد موضوع را ساده خواهیم کرد اگر بگوییم که فیزیکدان، هنرمند و متکلم، تصاویری متفاوت و احتمالاً مکمل یکدیگر درباره جهان به ما ارائه می‌کنند. این امر، تفاوت‌های آنها را از میان می‌برد؛ در حالی که لازم است این تفاوتها روشن شود، به گونه‌ای که بتوانیم دریابیم که آیا شیوه‌های مختلف کارکرد آنها منطقی است یا نه. خود رایل هیچ تحلیلی درباره اینکه مثلاً وظیفه متکلم چیست، ارائه نمی‌کند؛ اما حداقل از لحاظ منطقی راهی برای پاسخ گفتن به این پرسش باز می‌گذارد.^{۲۸}

رایل نوع خاصی از براهین دوجبهی را در ذهن داشت و معتقد بود که محصول نوع صحیح تحلیل فلسفی است. در واقع هر گاه که به سؤالهای مختلفی پاسخ داده می‌شود و با سوء برداشت، پاسخهایی به یک سؤال واحد داده می‌شود، این پاسخها در رقابت، مقابله و مبارزه با یکدیگر قرار می‌گیرند. راه حل چنین براهین دوجبهی، اثبات کردن این مطلب است که جوابهای مورد نظر در حقیقت پاسخ به یک سؤال واحد نیستند؛ زیرا هر کدام به یک مقوله و طبقه متفاوت منطقی متعلقند. برای مثال، تبیین فیزیولوژیستهای عصب، تبیین فلاسفه و تبیین اشخاص عادی از ادراک، در تعارض و رقابت با یکدیگر نیست؛ اگر چه در ابتدا چنین به نظر می‌آید. در تحلیل و آزمون دقیق زبانی - منطقی درمی‌یابیم که هر تبیین، پاسخ به سؤال کاملاً متفاوتی را عهده‌دار است. سؤال فیزیولوژیست عصب این است که «مکانیسم ادراک چیست؟»، سؤال فیلسوف این است که «ادراک چیست؟» و سؤال اشخاص عادی این است که «چه چیزی ادراک می‌شود؟»

رایل با تحلیل مفصل براهین دوجبهی اظهار می‌دارد که این تعارضها از طریق سوء تفسیر قضایای غیر مشکل‌ساز و غیر مغرضانه پدید آمده است. بدین ترتیب یک دیدگاه ممکن است به عنوان هموردی برای دیدگاه حس مشترک درباره موضوع خاصی تلقی شود؛ در حالی که در واقع چنین نیست.^{۲۹}

◁ نتیجه

بدین ترتیب رایل با طرح فلسفه تحلیل زبانی، به شیوه‌ای کم و بیش مبهم و تلویحی، بی‌چون و چرا، به زبان روزمره اعتماد می‌کند؛ زبانی که به نظر او خوشبختانه بری از مطالب بی‌معنی فلسفی است. علاوه بر این، او امیدوار است بی‌آنکه در دام زبان فلسفه بیفتد، مقاصد خود را به صراحت بیان کند. این امر یک ویژگی منحصر به فردی برای سبک نوشتار رایل فراهم آورده است و آنها را واجد اهمیت ادبی خاصی کرده است. تقریباً غیر ممکن است کسی با سبک ادبی رایل آشنا باشد و اثر او را از حتی چند جمله نشناسد. یک نشان، تازگی لغات است. گرچه با بلند نظری، در هنگام نیاز اصطلاحات فنی جعل می‌کرده است، همواره از مقابلهای کاملاً کهنه فلسفی اجتناب می‌ورزد. نشان دیگر این است که اگر چه سبک او به طور کلی صوری است، انتخاب لغات بیشتر ادبی است تا محاوره‌ای و این ویژگی از به کار بردن لغات نوعاً داستانی و کمتر علمی حاصل آمده است. با وجود اینکه در نوشته‌های او براهین بسیار دقیق یافت

می‌شود، اهمیت زبان تازه، استعاره‌های برجسته و نکات موجز در ارائه یک مسأله به صورت یک معرفی اتفاقی، قلعه پر ادعای زبان فنی عالمانه را به زیر آورده و بیان مشاجرات مخصوص به خود را به خاطر ماندنی و بسیار عظیم ساخته است.^{۳۰}

در واقع رایل با اعتماد بر زبان عادی، عقل مشترک و فلسفه را که داعیه علو و برتری دارد، قربانی تعمیمها و بافتنهای نسنجیده و نیندیشیده می‌داند؛ پس لازم است صورتی از بیان را بجوییم که کمتر گمراه‌کننده باشد؛ یعنی بیانی که صورت منطقی امر واقع را به بهترین وجه نشان دهد و این مستلزم تعیین و تعین صریح موجوداتی است که مرجع گفتار و زبانند. رایل می‌خواهد به تکثیر بیهوده اشیا و موجودات وهمی عجیب و غریبی که در عالم تجربه اختیاری وجود ندارد، پایان دهد. به نظر او منشأ وجود وهمی این اشیا، زبان است و ریشه آنها را باید از زبان برکند. به این ترتیب، رایل در واقع خَلْف و ادامه‌دهنده راه گیوم اکام، کشیش دومینیکنی قرن چهاردهم است. او بود که در آکسفورد این اصل را بیان کرد که باید از افزایش و ازدیاد بی‌جهت موجودات و موجودیتها پرهیز کرد. این اصل به «تیغ اکام» معروف شده است. اگر این رأی رایل پذیرفته شود و از او پیروی کنند، «مفاهیم» و «تصوراتی» مثل صور جوهری، عدم انگاشته می‌شود و دیگر چیزی ورای موجودات جزئی قابل مشاهده و اشخاص، اشیا و موجودات زنده مورد تصدیق قرار نمی‌گیرد.

رایل با این تلقی روشن است که انتقاد از پدیدارشناسی را بر مطالب و آرائی مثل متعلق یا امر التفاتی ذهن و بداهت مختص به درون‌بینی به عنوان ادراک حلولی از چیزهای به جان آزموده خودآگاهی، متمرکز می‌سازد؛ چنان که وی در کنفرانس دویومون در حضور ملوپونتی و ژان وال گفت: «رؤیای افلاطونی برای دستیابی به یک علم وصفی از ذوات، بر باد رفته است.»



۱. بهاء‌الدین خرمشاهی: پوزیتیویسم منطقی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱ش، ص ۹۶
۲. ریچارد پاپکین و آوروام استرول: کلیات فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۳ش، ص ۴۱۶

3. Routledge Encyclopedia Of Philosophy, «Ryle, Gilbert» P. 429



۴. ژان لاگوست: فلسفه در قرن بیستم، ترجمه دکتر رضا داوری اردکانی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم اسلامی دانشگاهها (سمت)، تهران، ص ۷۱-۷۲

5. Routledge Encyclopedia Of Philosophy, « Ryle. Gilbert» P. 429

ع همان، ص ۴۳۰

7. Concept of Mind

8. Ryle, Gilbert, The concept Of Mind, Penguin Books, England, 1980, chapter 1

9. Routledge Encyclopedia Of Philosophy, «Ryle Gilbert» P. 430

10. The Ghost In the machine

11. Dispositions

12. The Encyclopedia of Philosophy, P. Edwards, «Ryle. Gilbert», P. 270

۱۳. محمدتقی فعالی: درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، معاونت امور اساتید و دروس معارف، قم،

۱۳۷۷ش، ص ۷۵-۸۲

14. Knowledge that

15. Knowledge how

16. Knowledge by acquaintance

17. Knowledge about truths

18. Knowledge Of thing

19. Knowledge by description

۲۰. گیلبرت رایل: پیشین، ص ۲۸

۲۱. همان، ص ۲۹

۲۲. محمدتقی فعالی: پیشین، ص ۷۷-۷۹

۲۳. گیلبرت رایل: پیشین، فصل ۲

24. The Encyclopedia of Philosophy, P. Edwards, «Ryle Gilbert» P. 470

25. Dilemmas

26. Turner

27. Routledge Encyclopedia of Philosophy, «Ryle Gilbert» P. 431

۲۸. جان مک کواری: تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه بهزاد سالکی، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران،

۱۳۷۸ش، ص ۲۶۲-۲۶۵

29. Routledge Encyclopedia of Philosophy, «Ryle Gilbert» P. 430

30 The Encyclopedia of Philosophy, P. Edwards, «Ryle Gilbert» P, 271

