

اشاره: نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب درآمدی بر فلسفه معاصر غرب (*Thinking in thought: An introduction to contemporary philosophy*) نوشته آنتونی آپیا (Anthony Appiah) که از سوی آقای دکتر حسین واله ترجمه و در سال ۱۳۸۸ توسط انتشارات گام نو چاپ شده است. آنتونی آپیا فارغ‌التحصیل دانشگاه کمبریج در زمینه فلسفه تحلیلی و اکنون استاد فلسفه دانشگاه پرینستون است. او آفریقایی الاصل، متولد انگلستان و تبعه آمریکا است و در آثار او علائق ادبی و تعلقات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آزادی خواهانه موج می‌زند.

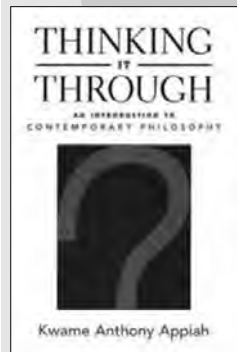
کتاب ماه فلسفه

فصل اول کتاب درباره ذهن است. مهم‌ترین سؤالات این فصل عبارتند از این‌که ذهن چیست؟ آیا از ذهن می‌توان ماشین ساخت؟ رابطه ذهن و بدن چیست؟ آیا کامپیوتر قادر به فهمیدن است؟ ذهن‌گرایان معتقدند برای فهمیدن باید ذهن خودآگاه داشت و چون کامپیوتر جز مجموعه‌ای برنامه‌ریزی شده از سیلیکون‌ها نیست، پس ذهن خودآگاه ندارد و چیزی نمی‌فهمد. رفتارگرایان می‌گویند که رفتار کامپیوتر شبیه انسان است؛ پس ذهن هم دارد. ذهن‌گرا نخواستار رفتارهای یک انسان را دال بر وجود ذهن گرفته است و رفتارگرا بین انسان که دارای تجربه شخصی است و ماشین که فاقد چنین تجربه‌ای است، فرق نمی‌گذارد.

از منظر پدیدارشناسی که به مطالعه فلسفی حیات ذهنی می‌پردازد، یک کامپیوتر نمی‌تواند چیزی بفهمد؛ زیرا فاقد تجربه درونی است. دکارت قائل به دوگانه‌انگاری جوهری بود؛ زیرا گوهر ذهن را اندیشه می‌دانست و از آنجا که اندیشه مکان‌مند نیست؛ پس ذهن ماهیتاً از مغز به عنوان پدیده‌ای مادی، متمایز است. مشکل دکارت این بود: چگونه ذهن و بدن با این‌که متمایز از هم‌اند، می‌توانند تعامل علی داشته باشند. به عبارت دیگر چگونه می‌توان پذیرفت که ذهن علیت در مکان دارد ولی خودش فاقد مکان است؟ یک راه حل این است که بگوییم رخدادهای مکان‌مند لزوماً علت و معلول‌های مکان‌مند ندارند؛ که به نظریه جدیدی از ثنویت می‌انجامد، یعنی ذهن علیت در مکان دارد، ولی خودش فاقد مکان است. برای گریز از این مشکل یک راه حل، نفی تعامل علی و پذیرش نظریه توازی‌انگاری روانشناختی^۱ است. راه حل دیگر یگانه‌انگاری است؛ یعنی ذهن و بدن را دو جوهر متمایز ندانیم. رفتارگرایی نیز ذهن را به پارهای از رفتارها و

درآمدی بر فلسفه معاصر غرب

علی سنایی*



برخلاف نظر آپیانی نمی توان ابزارانگار را ایده آلیست دانست؛ زیرا ابزارانگاری در غیاب مؤیدات تجربی اتخاذ می شود و با کشف مؤیدات تجربی، کنار می رود.



آفتابزاده

حالات قابل مشاهده تحویل می دهد. توماس هابز از مدافعان زبان خصوصی بود و هر واژه را نامی برای اندیشه خصوصی می دانست که به ما کمک می کند تا آن اندیشه را یادآوری کنیم، ولی ویتگنشتاین زبان خصوصی را ممتنع می دانست؛ زیرا باید قاعده‌ای باشد تا بر اساس آن تعیین کنیم که آیا استعمال این علامت در فلان شرایط درست است یا نه. به نظر ویتگنشتاین استفاده از واژگان باید مطابق با قواعدی معین باشد مثلاً شما تجربه‌ای از درد دارید که نام آن را «تیر کشیدن» می گذارید. سؤال ویتگنشتاین این است که بر حسب چه ملاکی می توان مطمئن شد که این تجربه‌ای که الان دارم دقیقاً همان تجربه قبلی است و از کجا معلوم که ما تجربه‌ای تازه

را اشتباهاً تکرار تجربه‌ای پیشین ندانیم. مشکل ویتگنشتاین این است که برای نفی حالت ذهنی، از ابتدا فرض گرفت که حالت ذهنی وجود ندارد؛ زیرا ملاکی برای تشخیص درستی یا نادرستی استعمال یک واژه برای نامیدن تجربه نداریم. این که تجربه شخصی قابل ارزیابی همگانی نیست به معنای نبود تجربه شخصی نیست. کارکردگرایی الگویی دیگر برای تبیین رابطه ذهن و بدن است که ذهن را نه پدیده‌ای کاملاً خصوصی و نه پدیده‌ای کاملاً عمومی می داند. در این رویکرد، رابطه ذهن و بدن مثل نرم افزار و سخت افزار کامپیوتر است. کامپیوتر برای انجام کارهایی خاص برنامه ریزی شده و مشتمل بر سه وضعیت درون داد، حالت‌های درونی و برون داد است، به طوری که ابتدا با دریافت درون داد به یک حالت درونی وارد می شود و این حالت درونی به برون داد خاص می انجامد. ذهن و مغز یک امر است که در دو سطح تفسیر می شود و کامپیوتر نیز یک امر است که در دو سطح نرم افزار و سخت افزار تفسیر می شود. کارکردگرا در پاسخ به این که چگونه می فهمیم که دیگری ذهن دارد می گوید که ذهن داشتن یعنی برخورداری از حالات درونی به طوری که منجر به برون دادی خاص شود. یکی از مشکلات کارکردگرایی دور بودن تعاریف آن از حالات ذهنی است. تعریف کارکردگرایانه از باور این است که مثلاً شما آسمان را می بینید که ابری است و بعد چتر را بر می دارید. این درون داد و برون داد نشان می دهد که شما باور به باریدن دارید البته مشروط به این که ابری بودن آسمان را ناشی از لیزی که بر چشم خود زده‌اید ندانید. به عبارت دیگر هر باور با زنجیرهای از باورهای دیگر

منتهی به عمل می شود؛ باور به آسمان آبی مستلزم باور به این است که آسمان آبی باران نمی بارد و باور به این که باران نمی بارد مستلزم باور به این است که آسمان آبی است و این منجر به دور می شود. فرانک رمزی برای گریز از دور، در تبیین کارکردگرایانه به جای این که از واژگان ذهنی استفاده کند از متغیرها بهره می برد. مشکل دیگر کارکردگرایی این است که ذهن مندی را منوط به مجموعه‌ای از حالات درونی می داند که واسطه بین درون دادها و برون دادها هستند در حالی که از نظرگاه پدیدارشناسی، ذهن مندی مستلزم داشتن یک حیات درونی است. مسئله دیگر خودآگاهی است که از نظر هاف ملور^۲

فیلسوف انگلیسی به منزله باوری است که ما نسبت به حالت ذهنی فعلی خود داریم. از نظر پدیدارشناس مایشین فاقد خودآگاهی است، ولی کارکردگرا می گوید که خودآگاهی، باور مرتبه دوم است و مایشینی که دقیقاً کارهای یک انسان را تقلید می کند پس خودآگاهی دارد. به نظر دنیل دنت^۳ - که مخالف روان شناسی عامیانه^۴ است - دعوی بین پدیدارشناس و کارکردگرایی منجر به تکافوی ادله می شود؛ زیرا هر دو بر پیش فرض‌های غلطی استوار شده‌اند. اصلاً از کجا معلوم که ما حالات ذهنی از قبیل حس و باور داریم، در واقع تمایل و باور، مفروضات روان شناسی عامیانه هستند. نویسنده معتقد است که مسئله ماده از ذهن پیچیده - تر است؛ زیرا هر کس از طریق درون نگری به حالات ذهنی خود دسترسی دارد، ولی هیچ کس نمی داند که ذات ماده چیست. ما باید توضیح دهیم که چگونه ماده این همه پدیده متنوع و شگفت انگیز از جمله ذهن را ایجاد کرده است. موضع نویسنده شبیه همان چیزی است که چامسکی می گوید مبنی بر این که تا مسئله ماده حل نشود، نمی توان به رابطه ذهن و بدن پی برد.

عنوان فصل دوم، شناخت است. نویسنده در مقدمه بی آنکه نامی از هیلاری پاتنم^۵ بیاورد، آزمون فکری مغز در خمره^۶ را بیان می کند: فرض کنید که مغز آلبرت توسط یک جراح ماهر از بدنش جدا شده و تمام رشته‌های عصبی آن به یک کامپیوتر متصل شده است و کامپیوتر نیز تمام حرکات او را شبیه سازی می کند، گویی که آلبرت دارای بدن است. ما چگونه از وجود اشیای مادی آگاه می شویم و از کجا معلوم که وضعیتی شبیه مغز آلبرت نداشته باشیم؟ شناخت شناسی

متأسفانه
آنتونی آپی
نتوانسته است
نحوه استفاده
کریپکی از
ایده جهان‌های
ممکن را
در اثبات ضرورت
متافیزیکی
برای یک
گزاره تجربی
نشان دهد.

افلاطون معتقد بود که اعداد مثل خیر و حقیقت و زیبایی در عالم مثل موجودند.



افلاطون

به بررسی ماهیت شناخت و چگونگی آگاه شدن انسان به واقعیت بیرونی می‌پردازد. به نظر افلاطون اگر یک متهم واقعاً بی‌گناه باشد، ولی وکیل مدافع برای تبرئه او به شواهد قلابی متوسل شود، هیئت منصفه باور صادق به بی‌گناهی متهم دارد، ولی معرفت ندارد؛ زیرا مؤلفه دیگر شناخت، موجه بودن است. از زمان افلاطون به این سو فلاسفه غربی معرفت را باور صادق موجه دانسته‌اند، ولی همواره این سؤال مطرح است که چگونه توجیهی لازم است تا باور صادق به معرفت منجر شود. دکارت شرط موجه بودن را یقین می‌داند؛ یعنی برای باور خود باید دلایلی داشته باشیم که قابل تردید نباشد. دیدگاه دکارتی درباره حقایق ضروری و وجود ذهن به شناخت یقینی می‌رسد، ولی درباره واقعیت جهان مادی منجر به شکاکیت می‌شود. او برای گریز از شکاکیت به این فرض متوسل می‌شود که خداوند تطابق حس ما و واقعیت را تضمین می‌کند، ولی واقعاً از کجا می‌دانیم که خدا چنین چیزی را تضمین می‌کند؟ به نظر می‌رسد که شرط دکارت برای توجیه بسیار سخت‌گیرانه است و نمی‌تواند گریزی از شکاکیت داشته باشد. در مقابل خردگرایی دکارت، نظریه واقع‌گرایانه جی.ای. مور است که برای اثبات عالم خارج دستش را بلند کرد و گفت یقیناً دستش وجود دارد. به نظر تجربه‌گرایی مثل جان لاک شواهد مادی برای شناخت جهان مادی کفایت می‌کند. او برخلاف دکارت ابتدای صدق بر دلیل رنداشدنی را نمی‌پذیرد. حال این سؤال مطرح است که تجربه چگونه یک باور را موجه می‌سازد، در حالی که تمام شواهد تجربی رد شدنی هستند. تجربه‌گرایان در پاسخ از نظریه بنیان‌گرایی دفاع می‌کنند، یعنی بعضی تجربه‌ها پایه تمام شناخت محسوب می‌شوند. لاک معتقد بود که تجربه‌های حسی ما دلخواه نیستند؛ یعنی برخلاف اراده بر ما عارض می‌شوند و این نشان می‌دهد که مولود یک علت خارجی‌اند و از تجربه می‌توان شناخت احتمالی و نه یقینی کسب کرد.

اکنون راه‌های برون شو از شکاکیت را بررسی می‌کنیم:

۱. تحقیق پذیری: هر جمله‌ای که دلیل له یا علیه آن وجود داشته باشد، تحقیق پذیر است و هر جمله اخباری باید درباره وضعی

از امور باشد و جمله‌ای که وضعی از امور غیر قابل شناخت را توصیف می‌کند، اساساً بی‌معنی است. البته شرط تحقیق پذیری این است که منطقی دلیلی وجود داشته باشد، نه این‌که بالفعل بر دلایل خود کنترل داشته باشیم. نتیجه تحقیق پذیری حداکثر این است که در آینده معلوم می‌شود که دلایل ما دروغین بوده است، نه این‌که به طور بالفعل ثابت کند که یافته‌های حسی ما دروغین هستند.

۲. نظریه‌های علی شناخت: مبدع این نظریه فیلسوف

آمریکایی به نام ادمون گتیه است. او با طرح یک آزمون نشان داد که معرفت علاوه بر مؤلفه‌های باور، صدق و توجیه نیازمند قیدی دیگر به نام شرایط علی مناسب است؛ یعنی باور صادق موجه باید با یک فرایند علی مناسب ایجاد شود. گلدمن^۲ این‌گونه نظریه علی شناخت را بسط می‌دهد: فرض کنید که هنری در جاده ماشین پلیس را می‌بیند و باور به وجود پلیس پیدا می‌کند، ولی جلوتر که می‌آید با تابلوی عکسی از ماشین پلیس مواجه می‌شود. در این شرایط هنری باور صادق موجهی دارد که منتهی به معرفت نمی‌شود؛ زیرا باور او با روش مطمئن ایجاد نشده است. گلدمن بر اساس مکتب اعتماد پذیری^۳ می‌گوید: فرایند علی تولید باور باید از هر جهت قابل اعتماد باشد؛ زیرا شناخت‌هایی داریم که صرفاً از سر تصادف ایجاد می‌شوند. معرفت‌شناسی سنتی به روایت دکارت و جان لاک، درون‌گرایانه یا پدیدارشناختی هستند؛ زیرا موجه بودن یک باور را به حالات درونی فرد مربوط می‌سازند، ولی در معرفت‌شناسی جدید مثلاً به روایت گلدمن، موجه بودن باور به شواهد بیرونی بستگی دارد که از این جهت به معرفت‌شناسی برون‌گرا یا عینی‌گرا معروف است. کواین معتقد است که مسئله شناخت را باید از زاویه دید روانشناسی بررسی کرد. معرفت‌شناسی به عنوان یک رویکرد هنجاری می‌گوید باید باورها را طوری بسازیم که قابل اعتماد باشند، ولی روانشناسی به عنوان یک علم توصیفی می‌گوید که چگونه باورهای قابل اعتماد بسازیم. رشد معرفت‌شناسی طبیعی به معرفت‌شناسی تکاملی انجامید که متأثر از آرای داروین است و توانایی‌های شناختی انسان را محصول فرایند تکامل می‌داند.

فصل سوم درباره زبان است. زبان ابزار کار فلسفه است و فلاسفه برای شفاف کردن مفاهیم جهت استدلال‌های منظم و دقیق، به زبان علاقه نشان می‌دهند. در فلسفه معاصر اروپایی زبان اهمیت زیادی دارد به طوری که ریچارد رورتی نام این پدیده را چرخش زبانی گذارده است. هابز می‌گوید که کلمات نشانه‌ها یا علاماتی هستند برای یادآوردن تجارب. استدلال و بتگشتاین در نفی زبان خصوصی هابز

آکوئیناس معتقد است که قانون را عقل برای در نظر گرفتن خیر همگانی وضع می‌کند.



آنسلم

ستاره شامگاهی است، با رجوع به بینه تجربی دانسته می‌شود. ضرورت این همانی نشان می‌دهد که معنا^۱ غیر از مضمون^{۱۱} است؛ معنای یک واژه با نقش آن در جمله دانسته می‌شود، ولی مضمون یک واژه در گرو چگونگی تعیین مدلول آن است که در گزاره فوق وابسته به کشفیات نجومی است. نویسنده کتاب، نامی از کرییکی نمی‌برد، ولی نظریه او را درباره ضرورت پسینی و پیشینی بیان می‌کند. کرییکی با استفاده از ایده جهان‌های ممکن ثابت کرد که گزاره ضروری لزوماً پیشینی نیست، مثلاً آب H₂O است، ضروری است؛ زیرا در تمام جهان‌های ممکن آب چیزی جز H₂O نخواهد بود، ولی پسینی هم هست؛ زیرا با رجوع به تجربه دانسته می‌شود. زبان طبیعی را انسان‌ها

برای مفاهیم ابداع کرده‌اند، ولی فلاسفه زبان‌های مصنوعی هم ساخته‌اند که با آن، انواع مختلف استدلال و نحو حاکم بر آنها یعنی چگونگی چینش مقدمات و نتایج را مشخص سازند. بر پایه منطق جمله‌ها، منطق محمولات ساخته می‌شود که در آن کارکرد واژگانی مثل "همه" و "برخی" را در زبان مشخص می‌کنند. وظیفه منطق این است که معیاری برای شناخت استدلال‌های معتبر تعیین کند. اعتبار استدلال فقط وابسته به صدق نتیجه نیست، بلکه مشروط به صدق مقدمات هم هست. در نظریه کنش گفتاری معنای یک واژه با کاربرد آن مشخص می‌شود. قضیه‌های تحلیلی است که بتوان صدق آن را با نظر به معنای واژگان به کار رفته در آن فهمید. به نظر مور قضیه تحلیلی منجر به پارادوکس می‌شود مثلاً در تحلیل «دانستن» با دو گزاره مواجه می‌شویم:

۱. کسی چیزی می‌داند اگر آن را بداند.

۲. کسی چیزی می‌داند اگر باور درست از منبع موثق به آن داشته باشد.

اگر این دو جمله مترادف هستند، پس می‌توان یکی را جایگزین دیگری کرد بی‌آنکه تغییری در معنای آن دو ایجاد شود، ولی هر کس به سهولت اولی را می‌پذیرد، اما دومی را به صرافت طبع قبول نمی‌کند، بلکه درباره آن به بحث می‌پردازد. در پاسخ می‌توان گفت که یک معنای تحلیلی بودن این است که با توجه به معنای جمله بتوان دانست که صادق است، ولی گاه صدق جمله ناشی از معنای آن

به ظهور رفتار گرای و کارکردگرای انجامید. به نظر ویتگنشتاین نباید با زبان شیئی، احساسات را بررسی کنیم؛ زیرا درد داشتن دقیقاً مثل داشتن یک کتاب نیست. پس مشکل هابز این است که موضوعی کاملاً ذهنی را با موضوع کاملاً عینی خلط کرده است. فرگه بین مفهوم و مدلول فرق می‌گذارد. او معتقد است که معنای یک واژه مثل اسم خاص وابسته به نقش و کاربرد آن در جمله است. به همین خاطر فرگه به تقدم جمله بر واژه قائل است. مدلول همان چیزی است که یک نام بر آن دلالت دارد. معنای یک واژه، مدلول آن نیست مثلاً ستاره صبحگاهی و ستاره شامگاهی هم مدلول هستند ولی هم معنا نیستند. زیرا معنای جمله «ستاره صبحگاهی طلوع کرد» با معنای جمله «ستاره شامگاهی طلوع کرد» فرق دارد. دو واژه هنگامی هم معنا هستند که جابه جایی آنها در جمله تغییری در معنای جمله ایجاد نکند. معنای یک جمله نیز مجموعه معانی اجزای سازنده جمله است و مدلول یک جمله سرجمع مدلول‌های اجزای سازنده جمله است. فهم معنای واژه‌ها به تشخیص مدلول آنها کمک می‌کند و ارزش صدق یک جمله، مدلول آن در جهان خارج است. به عبارت دیگر مفهوم، تعیین کننده شرایط صدق جمله است و مدلول، ارزش صدق جمله است. به همین خاطر فرگه به پیوند معنا و صدق قائل بود. در دستور زبان سنتی جمله از موضوع و محمول تشکیل می‌شد و اگر به جای موضوع یک جمله، متغیری بگذاریم که آن را صادق می‌کند اصطلاحاً گفته می‌شود که متغیر مورد نظر، محمول جمله را اشباع می‌سازد. به نظر فرگه تمام جمله‌ها در قالب ساده موضوع و محمولی قرار نمی‌گیرند که به آن‌ها جملات باز گفته می‌شود مثلاً «الحمد و رضا که دوستان محمود هستند در باغ نشسته‌اند و توت می‌خورند» که او از روش فرانک رمزی که جایگزین کردن متغیرها به جای اسامی خاص بود برای تعیین ارزش صدق جملات باز استفاده کرد. در بافت متن مایه‌زایی، اگر واژگان هم مدلول را جابه‌جا کنیم، ارزش صدق جمله ثابت می‌ماند ولی در جملات باز که آغازگر آن «باور دارم»، «امیدوارم» یا «نگرانم» است، اگر واژگان هم مدلول ولی غیر مفهوم را جایگزین کنیم، ارزش صدق ثابت نمی‌ماند زیرا معنای یک عبارت یا واژه مبتنی بر مدلول آن نیست بلکه منوط به محتوای جمله است. لایب نیتس برای اهداف کلامی از نظریه جهان‌های ممکن استفاده می‌کند. به نظر لایب نیتس گزاره‌های ضرورتاً صادق است که در تمام جهان‌های ممکن صادق باشد. جمله این‌همانی اگر صادق باشد، ضروری هم هست؛ مثلاً ستاره صبحگاهی همان

برهان وجودی
که نخستین بار
توسط آنسلم
مطرح شد می‌گوید
که تصویری از خدا
داریم که بزرگتر از
آن ممکن نیست و
چون وجود خارجی
داشتن بهتر از وجود
صرفاً ذهنی داشتن
است؛ پس خدا
وجود دارد. در غیر
این صورت دچار
تناقض می‌شویم؛
زیرا برخلاف دعوی
نخست خود،
تصویری از بزرگترین
موجود ممکن
نداشتیم.

به نظر هیوم استقرا مبتنی بر این اصل است که طبیعت به نحو یکنواخت عمل می‌کند.
 اصل یکنواخت عمل کردن طبیعت، نه صدق منطقی دارد و نه
 شهوداً قابل پذیرش است. پس استقرا
 روشی مطمئن نیست.

گویی ژن‌ها وجود دارند. فقط امور قابل مشاهده وجود دارند و دلیلی برای باور به امر نامرئی مثل ژن وجود ندارد. ابزارانگاری امور عالم را تابع احوال ما می‌کند و حتی می‌توان گفت که ایده‌آلیستی است. صدق ابزار انگاری در گرو این است که تمایز بین امر مشاهده شدنی و مشاهده نشدنی را بپذیریم. ماکسول^{۱۷} می‌گوید که این تمایز نسبی است و به نظر هانسون هر مشاهده آکنده از نظریه است و تمایز دقیق بین امر مشاهده‌تی و نظری وجود ندارد. برخلاف دیدگاه معیار در باب تبیین باید بگوییم که مرز دقیقی بین جملات مشاهده‌تی و جملات نظری وجود ندارد؛ زیرا هر مشاهده‌ای آکنده از نظریه است. به نظر هانسون واژگان مشاهده‌تی در پیوند با نظریه متعین می‌شوند، مثلاً معنای خورشید در نظریه کپرنیک با معنای آن در نظام بطلمیوسی متفاوت است. مهم‌ترین سؤال در فلسفه علم این است که نحوه موجه سازی و بسط نظریه‌های علمی چگونه است؟ پاسخ استقرا اگر این است که نظریه علمی با گردآوری مشاهدات و آزمایش و بررسی آنها شکل می‌گیرد. به نظر هیوم استقرا مبتنی بر این اصل است که طبیعت به نحو یکنواخت عمل می‌کند. اصل یکنواخت عمل کردن طبیعت، نه صدق منطقی دارد و نه شهوداً قابل پذیرش است. پس استقرا روشی مطمئن نیست. به نظر نلسون گودمن مشکل اصلی استقرا این است که در آن مصادره به مطلوب صورت می‌گیرد؛ زیرا در آن موفقیت گذشته به آینده تعمیم داده می‌شود. این سؤال مطرح است که آیا باورهای مبتنی بر استقرا به معرفت منتهی می‌شود؟ به نظر پوپر نحوه بسط نظریات علمی به شیوه استقرایی نیست، بلکه بر اساس حدس است. پذیرش یک نظریه، باور به صدق آن نیست، بلکه یعنی نظریه به طور موقت و تا زمانی که ابطال نشده، درست است. در مدل قانونی - استنتاجی، نظریه قدیمی در دل نظریه جدید از نو هضم می‌شد، ولی در مدل ابطال پذیری، هر نظریه تا وقتی که ابطال نشده، کارآمد است و با ابطال نظریه قدیمی حق داریم که حدس جدیدی بزنیم. از نظر هرمان، نظریه پردازی بر اساس یافته‌ها یعنی نظریه‌ای را بر می‌گزینیم که یافته‌های ما را بهتر توضیح می‌دهد. بر اساس این رویکرد که به استنتاج از طریق بهترین تبیین معروف است، باید معیاری برای انتخاب نظریه خوب از بین نظریه‌های رقیب داشته باشیم که یکی معیار سادگی و دیگری قابلیت تبیین‌کنندگی است. البته «قابلیت تبیین‌کنندگی» دلیل درستی نظریه نیست مثل مکانیک نیوتن که قابلیت تبیینی بالایی داشت، ولی امروزه غلط از آب درآمده است. قانون علمی مؤید شرطی‌های خلاف واقع است یعنی اگر فلان

است، اما نیاز به تلاش فکری دارد مثل محاسبات پیچیده ریاضی. فصل چهارم درباره علم است. به تعبیر کارل پوپر یکی از مسائل مهم در فلسفه علم، تعیین مرزبندی بین علمی و غیر علمی بودن گزاره‌ها است. اگر فلسفه علم را در بستر تاریخ مطالعه کنیم، یک رویکرد فرایندمدار^{۱۸} خواهیم داشت و اگر ساختار نظریات علمی را بررسی کنیم رویکرد فرآورده مدار^{۱۹} داریم (۱۶۷-۱۶۸). برخی از سؤالات در قلمرو اکتشاف هستند که روش‌شناسی تجربی در این حوزه است و برخی سؤالات در قلمرو توجیه هستند، مثلاً سؤال از چگونگی سازمان دادن به یافته‌های مشاهده‌تی و رسیدن به نظریه. مندل با بررسی احتمال این که از آمیزش

نخودهای نر و ماده که رنگ‌های مختلف دارند، نخودهایی با چه رنگ ایجاد می‌شود، به نظریه جدیدی در علم ژنتیک رسید. به نظر او آن چه در اسپرم و تخمک بارور نشده، حامل اطلاعات و مختصات وراثتی هست، پدیده‌ای نادیدنی به نام ژن است که با پذیرفتن تغییراتی چند از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. این نظریه یکی از شاهکارهای تخیل خلاق است؛ زیرا مندل از یک اصطلاح نظری به نام ژن که در زمانه او امری غیر قابل مشاهده بود، ولی بعداً مورد اثبات تجربی قرار گرفت، برای تبیین رفتار نخودها استفاده کرد. نظریه، ترکیبی از فرض‌های نظری،^{۱۴} یافته‌های مشاهده‌تی و قواعدی است که فرض‌های نظری را با مشاهدات تجربی، مرتبط می‌کند. زبان مشاهده‌تی مشتمل بر اصطلاحات مشاهده‌تی و زبان نظری مشتمل بر اصطلاحات نظری و ادوات منطقی است. کارل همپل معتقد بود که پیوندی وثیق بین پیش‌بینی و تبیین وجود دارد؛ یعنی وقتی تبیین واقعیت صحیح است که ما را به پیش‌بینی رویدادهای آینده توانا سازد، این دیدگاه را مدل استنتاجی - قانونی^{۱۵} می‌گویند. دیدگاه ابزارانگاری^{۱۶} در علم، با افراط در تجربه‌گرایی حاصل می‌شود. بر اساس این دیدگاه لازم نیست که یک نظریه صادق باشد، فقط توان تبیین‌کنندگی آن مهم است، مثلاً جهان طوری رفتار می‌کند که



لایب‌نیتس

لایب‌نیتس
 برای اهداف
 کلامی از نظریه
 جهان‌های ممکن
 استفاده می‌کند.
 به نظر
 لایب‌نیتس
 گزاره‌های ضرور
 تا صادق است
 که در تمام
 جهان‌های ممکن
 صادق باشد.

در مقابل خردگرایی دکارت، نظریه واقع‌گرایانه جی.ای. مور است که برای اثبات عالم خارج دستش را بلند کرد و گفت یقیناً دستش وجود دارد.



لاک

ابداع کانت در اخلاق، اصل تعمیم‌پذیری^{۳۳} است. کانت بنا به این اصل می‌خواهد ملاکی ارائه دهد که با روش عقلی بتوان تعیین کرد که کدام حکم، اخلاقی است. این اصل می‌گوید که تنها بر اساس قانونی عمل کن که مایلی قانون عام بشود. فرض کنید که یک دیوانه خون‌آشام قصد کشتن همه انسان‌ها را دارد و می‌خواهد که این تمایل به صورت قانونی عام درآید. پس اصل تعمیم‌پذیری به تنهایی برای تعیین اخلاقی بودن یک حکم کافی نیست و نیاز به قید و بندهای دیگری درباره حیات انسانی دارد. از نظر کانت کار این دیوانه نمی‌تواند به صورت قانونی عام درآید؛ زیرا برخلاف عقلانیت است. پاسخ هیر^{۳۳} این است که علاوه بر اصل تعمیم‌پذیری که قاعده طلایی اخلاق است، باید به اصل «رفتار برابر با همه» و اصل «بررسی پیامد کنش ما بر دیگر اشیا» که

احساس دارند» نیز پای بند باشیم. بر اساس اصول هیر رفتار تبعیض آمیز هیتر اخلاقی نیست. نظریه هیر قرائتی از توصیه‌گرایی است که احکام اخلاقی را توصیه‌ای و نه توصیف‌گر می‌داند؛ یعنی با بیان احکام اخلاقی گرایش خود را بیان می‌کنیم، نه این که عالم واقع را توصیف نماییم. فایده‌گرایان اولیه مثل بنتام و میل معتقد بودند که باید ببینیم که پیامد باورهای اخلاق ما چیست؟ آیا سبب خرسندی می‌شود یا نه؟ مشکل فایده‌گرایی این است که نامشروط بودن و اطلاق احکام اخلاقی را نمی‌تواند توجیه کند، مثلاً راستگویی در همه موارد و نه فقط مواردی که باعث خرسندی می‌شود، خوب است. مسئله اخلاق و حقوق سلبی و ایجابی انسان‌ها مثل آزادی بیان، تعلیم و تربیت و حقوق زندانیان از دیگر مباحث اخلاقی است. کیفیت ارتباط هر کس با دیگری نیز از مهم‌ترین موضوعات اخلاق است.

فصل ششم درباره سیاست است. این سؤال در فلسفه سیاسی مطرح است که دولت اقتدار خود را برای ساماندهی یک جامعه و انحصار تئوریت استفاده از زور، از کجا کسب می‌کند؟ در واقع این یک سؤال ارزشی است که به موجه‌سازی تئوریت سیاسی مشهور است. هابز معتقد است که انسان‌ها در وضع طبیعی، به خاطر رقابت بر سر منابع محدود، بی‌اعتمادی و میل به احترام علیه هم خشونت می‌کنند. بدون دولت، انسان زندگی اخلاقی نخواهد داشت؛ زیرا به‌طور طبیعی

و فلان شرایط برقرار شود که حتی به‌طور بالفعل برقرار نیست، قانون استیفا می‌شود.

فصل پنجم درباره اخلاق است. مردم معمولاً کشتن بی‌گناهان در یک حمله تروریستی را ناروا می‌دانند، ولی این سؤال مطرح است که واقعاً مفهوم بی‌گناه به چه کسی اطلاق می‌شود؟ داورهای اخلاقی نیازی به آزمایش و مشاهده ندارند، بلکه بر پایه تأملات صوری انجام می‌شوند. سؤال از این که چه چیزی خوب یا بد است، پرسش مرتبه یکم اخلاقی است و پرسش درباره ماهیت و ساختار دیدگاه‌های اخلاقی مربوط به فرائض می‌شود. مسائل اخلاقی مربوط به واقعیت نیستند، بلکه درباره ارزش‌ها هستند و ارزش‌ها را نمی‌توان با تجربه و برهان عقلی، تعیین کرد. یک تمایز بین واقعیت و ارزش این است که وقتی گزاره‌ای ارزشی را می‌پذیریم، خود را به رفتاری خاص متعهد می‌سازیم. هیوم معتقد است که از هست نمی‌توان باید را نتیجه گرفت که این بیانگر تمایز بین واقعیت و ارزش است. این سؤال که احکام اخلاقی چگونه موجه می‌شوند، در قلمرو معرفت‌شناسی اخلاق مطرح است. بنا به نظریه واقع‌گرایی اخلاقی^{۳۸}،

احکام اخلاقی درباره جهان واقع هستند. مشکل واقع‌گرایی اخلاقی این است که نمی‌تواند ویژگی هنجارین احکام اخلاقی و الزام‌آوری آنها را توضیح دهد. بنا به احساسات‌گرایی^{۳۹}، جملات اخلاقی باوری خاص را منعکس نمی‌کنند، بلکه خواسته، تمایل و احساس را بیان می‌دارند. به نظر مور که قائل به شهودگرایی^{۴۰} است، انسان‌ها قوه‌ای دارند به نام شهود که با آن، اوصاف اخلاقی را درک می‌کند. یک اشکال بر شهودگرایی این است که چگونگی درک اوصاف اخلاقی را توضیح نمی‌دهد و درک خوبی و بدی را با ادراکات حسی شبیه می‌سازد. ایراد دیگر که از سوی مک اینتایر مطرح می‌شود این است که شهودگرا نمی‌تواند توضیح دهد که چرا احکام اخلاقی راهنمای عمل اند یا چرا «باید» اخلاقی مطلق است. احساسات‌گرایی اخلاقی منجر به نسبی‌گرایی می‌شود و در پاسخ به این سؤال که چه احساسی موجه است، می‌توان گفت احساسی که مبتنی بر باورهای عقلانی باشد. استیونسن^{۴۱} نوعی خاص از احساسات‌گرایی را مطرح می‌کند. به نظر او فرق اظهارات اخلاقی با احساسات عادی در این است که اظهارات اخلاقی جهان‌شمول هستند، مثلاً وقتی می‌گوییم مهربانی خوب است، نسبت به همه مهربانی‌ها در هر جا که باشد و نسبت به همه آدم‌های مهربان، احساس مثبتی ابراز می‌کنیم و از سوی دیگر حکم اخلاقی به صورت امری و نامشروط بیان می‌شود. مهمترین

به نظر
تجربه‌گرایی
مثل جان لاک
شواهد مادی
برای شناخت
جهان مادی
کفایت می‌کند. او
بر خلاف دکارت
ابتنای صدق بر
دلیل‌ردناشدنی
را نمی‌پذیرد.

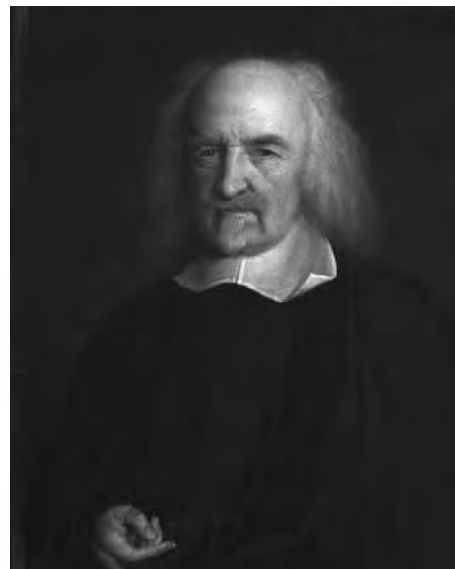
هابز معتقد است که انسان‌ها در وضع طبیعی، به خاطر رقابت بر سر منابع محدود، بی‌اعتمادی و میل به احترام علیه هم خشونت می‌کنند.
بدون دولت، انسان زندگی اخلاقی نخواهد داشت؛
زیرا به‌طور طبیعی هر کس در جستجوی
منافع شخصی خودش است.

زنی کنند. البته به شرطی که حسود نباشند و منافع زیردستان را در نظر بگیرند و منابع به طور یکسان بین همه توزیع شود. این نقد بر راولز وارد است که از کجا معلوم که اصول اخلاقی او موجه باشند؟ به نظر راولز تعادل ناشی از تأمل این است که بین ارتکازهای اخلاقی و نظریه سیاسی آن قدر رفت و آمد کنیم که بین آن دو تطابق ایجاد شود. رابرت نوزیک معتقد است که نظریه سیاسی راولز با برخی از انگاره‌های اخلاقی ما سازگار نیست، مثلاً راولز معتقد است که آزادی را نمی‌توان محدود کرد مگر به خاطر آزادی. این اصل ناظر به نتیجه نهایی است، ولی نوزیک معتقد است که باید عدالت را بر اصل «ناظر به پیشینه» استوار کنیم؛ یعنی باید نحوه توزیع ثروت و آزادی بیان را بر اساس استحقاق و پیشینه قبلی افراد تعیین کنیم. انسان‌ها حقوقی دارند و دولت یک انجمن حفاظتی برای حمایت افراد جامعه از زورگویان و متقلبان و دزدان است. یکی از اساسی‌ترین حقوق مردم، حق حیات، نیاز به امنیت و مالکیت خصوصی است که دولت باید این حقوق را حفظ و رعایت کند. وضع مالیات برای باز توزیع ثروت نیست. از آن‌جا که جامعه پروژه مشترکی است مبتنی بر همکاری، عملکردش باید منصفانه باشد؛ لذا کمکی که دولت ارائه می‌دهد باید همگانی و عادلانه توزیع شود و این نوعی برابری را اقتضا می‌کند.

فصل هفتم درباره قانون است. ابتدا این سؤال مطرح می‌شود که قانون چیست؟ برخی معتقدند که اطاعت از قوانین اخلاقی یک وظیفه اخلاقی است و اطاعت نکردن از قوانین غیر عادلانه نیز یک وظیفه اخلاقی است. در مقابل، فلسفه حقوق پوزیتیویستی می‌گوید که قوانینی که دولت وضع می‌کند، چه خوب باشد و چه بد، قانونی و لازم الاجرا است. آکوئیناس معتقد است که قانون را عقل برای در نظر گرفتن خیر همگانی وضع می‌کند. اجمالاً می‌توان قانون را مقرراتی دانست که دولتی مشروع وضع، و رسماً اعلان می‌کند برای انتظام بخشیدن به رفتار مردم همراه با اعمال زور برای اجرای آن. قیود دیگری که هارت به این تعریف افزود این است که قانون باید بخشی از یک نظام حقوقی باشد و به طور نظام‌مند اجرا شود. به نظر هارت علاوه بر قواعد اولیه یا عرفی، باید قواعد ثانویه، قوانین تغییر، تشخیص، رسیدگی به تخلفات و احکام اجرایی نیز در کار باشد که بتوانیم یک جامعه را دارای نظام حقوقی بدانیم. یکی از دیگر سوالات این است که در چه صورت می‌توان مجازات را موجه دانست. به نظر جرمی بنتام توجیه مجازات در بازدارندگی آن برای تکرار جرم است؛ البته باید بین جرم و مجازات تناسبی وجود داشته باشد. بنتام معتقد است که مجازات باید فایده‌ای

هر کس در جستجوی منافع شخصی خودش است. در این شرایط لازم است که افراد جامعه به‌طور قراردادی قدرت خود را به یک شخص یا دولت تفویض کنند تا آن به ساماندهی جامعه و اعمال زور برای برقراری نظم بپردازد. هابز دولت را بر اساس منافع خصوصی و عقلانی شهروندان توجیه می‌کند و معتقد است که بدون دولت، ملاحظات اخلاقی شکل نمی‌گیرد. در مقابل، می‌توان گفت بسیاری از جوامع ابتدایی مثل آمبوتی‌ها هستند که دولت ندارند، ولی ملاحظات اخلاقی دارند. نوزیک از نظریه بازی^{۲۴} استفاده می‌کند. نظریه بازی به فرایند تصمیم‌گیری عقلانی برای کسب بیشترین فایده نظر دارد. مثلاً در

بازی دونفره شطرنج، افراد با هم تعامل می‌کنند و نهایتاً مشخص می‌شود که هر کدام چه دستاوردی دارد. در بازی دونفره برد هر کس به منزله باخت دیگری است و این، بازی با حاصل جمع صفر است. در بازی‌های چند نفره، دستاورد هر کس برای خودش محفوظ است و به آن، بازی با حاصل جمع ثابت می‌گویند. در بازی با حاصل جمع صفر هر کس می‌کوشد که با راهبردهای عقلانی سهم خود را به حداکثر برساند و سهم دیگری را به حداقل برساند یا این‌که دو طرف به نقطه تعادل برسند. پیشینه سازی کف، یعنی طرفین می‌کوشند که کف سهم خود را تا آنجا که ممکن است بالا ببرند؛ زیرا برد هر کس به منزله باخت دیگری است. از این منظر سیاست نیز یک بازی است که البته دستاورد آن همیشه با پول سنجیدنی نیست، بلکه با مقولاتی مثل نظم و امنیت سروکار دارد. برخلاف نظر هابز که بر اقتضای هوشمندانه تأکید داشت، گاه فایده بیشتر در این است که افراد به هم اعتماد کنند؛ یعنی ملاحظات اخلاقی را لحاظ نمایند. جان راولز می‌کوشد که موجه سازی اقتدار سیاسی را بر پایه اصول اخلاقی استوار کند. به نظر راولز انسان‌ها باید پشت پرده ناآگاهی باشند؛ یعنی هیچ کس نداند که دقیقاً چه موقعیت اجتماعی دارد تا هر کس قوانین را به نفع خودش وضع نکند. در بازی با حاصل جمع ثابت انسان‌ها باید به فکر منفعت خودشان باشند و برای کسب منفعت بیشتر چانه



هابز

توماس هابز
از مدافعان
زبان خصوصی
بود و هر واژه
را نامی برای
اندیشه خصوصی
می‌دانست که
به ما کمک
می‌کند تا
آن اندیشه را
یادآوری
کنیم

دیدگاه دکارتی درباره حقایق ضروری و وجود ذهن به شناخت یقینی می‌رسد، ولی درباره واقعیت جهان مادی منجر به شکاکیت می‌شود. او برای گریز از شکاکیت به این فرض متوسل می‌شود که خداوند تطابق حس ما و واقعیت را تضمین می‌کند، ولی واقعا از کجا می‌دانیم که خدا چنین چیزی را تضمین می‌کند؟



دکارت

از کامل‌ترین موجود ممکن دلالت بر چیزی در عالم واقع نکند، دچار تناقض می‌شویم. نقد کانت بر برهان وجودی این است که وجود محمول نیست؛ یعنی چیزی را بر مفهوم موضوع نمی‌افزاید، بلکه موضوع را با همهٔ محمولاتش تصدیق می‌کند. فرگه نیز در ادامه، وجود را یک اصطلاح فلسفی و به معنای تصدیق ذهنی می‌داند. به نظر فرگه وجود، یک سور منطقی است و وقتی می‌گوییم «مریم وجود دارد» منظورمان این است که ایکسی هست که فلان خصوصیات را اشباع می‌کند. اگر وجود یک وصف باشد، پس ضد آن یعنی معدوم بودن نیز یک وصف است. در این صورت دچار تناقض می‌شویم؛ زیرا باید بگوییم که چیزی وجود دارد که دارای صفت معدوم

داشته باشد. به نظر کانت متخلف باید مجازات شود فارغ از این که این عمل بازدارنده هست یا نه. این دیدگاه به تلافی انگاری شهرت دارد. پوزیتیویست‌ها معتقدند این که چیزی قانون است یا نه درباره امر واقع است و بار ارزشی ندارد. مکتب حقوق طبیعی معتقد است که قانون باید مبتنی بر ملاحظات اخلاقی باشد و موجه بودن مجازات به خاطر احترام به خودمختاری انسان‌ها است یعنی هر کس در قبال رفتارهای خود فاعلی مسئول است.

فصل هشتم دربارهٔ مابعدالطبیعه است. مابعدالطبیعه اصطلاحی است که نخستین بار ارسطو وضع کرد و ناظر به فصلی است از کتاب ارسطو که بعد از فیزیک می‌آید. ارسطو در این کتاب ابتدا بحثی دربارهٔ اصول اولیه اشیا دارد و سپس به مفاهیمی مثل علیت، ذات، ضرورت، وحدت، وجود، قوه و فعل می‌پردازد. یکی از مسائل مابعدالطبیعی این است که آیا اعداد به عنوان هویت ریاضی و نه شماره، دلالت بر چیزی در عالم واقع می‌کنند؟ افلاطون معتقد بود که اعداد مثل خیر و حقیقت و زیبایی در عالم مُثُل موجودند. کواین معتقد است که تنها باید به وجود چیزی تعهد داد که راجع به آن خبری در یک جمله باز داده‌اید و آن چیز جای خالی در جمله باز را اشباع کرده است. پس وجود داشتن یعنی ارزش یک متغیر بودن. راسل و فرگه برای گریز از تعهد وجودی به اعداد، نظریه مجموعه‌ها را مطرح می‌کنند مثلاً عدد یک را مجموعهٔ همه مجموعه‌های تک عضوی می‌دانند. این روش که عدد را به یک نام و نه هویتی در عالم خارج فرو می‌کاهد، به نام انگاری معروف است. از دیگر مسائل مابعدالطبیعی، وجود خدا است. گاهی شناخت ما از یک چیز از طریق آشنایی و گاه از طریق توصیف است. برخی مواقع ما برای چیزی که وجود ندارد، در ذهن خود فایلی باز می‌کنیم و شاید نام خدا نیز واقعاً دلالت بر چیزی در عالم واقع نکند و توصیف‌های تخصص بخشی که از خدا داریم، اشباع نشود. براهین اثبات وجود خدا یا پیشینی هستند یا پسینی. براهان وجودی در زمرهٔ براهین پیشینی است که می‌خواهد بدون رجوع به عالم خارج و با تکیه بر مفهوم ذهنی، وجود خدا را اثبات کند. براهان وجودی که نخستین بار توسط آنسلم مطرح شد می‌گوید که تصویری از خدا داریم که بزرگتر از آن ممکن نیست و چون وجود خارجی داشتن بهتر از وجود صرفاً ذهنی داشتن است؛ پس خدا وجود دارد. در غیر این صورت دچار تناقض می‌شویم؛ زیرا برخلاف دعوی نخست خود، تصویری از بزرگترین موجود ممکن نداشته‌ایم. تقریر دکارت از برهان وجودی مبتنی بر این است که وجود نیز کمال است. پس اگر تصور ما

بودن است. براهین پنج‌گانه‌ای که آکوئیناس بر وجود خدا اقامه می‌کند، پسینی یا متکی بر تجربه هستند، مثل برهان حرکت، کیهان شناختی، کمال، وجوب و امکان و غایت شناختی. برهان حرکت و کیهان شناختی مبتنی بر این فرضیات ارسطویی است:

۱. امتناع تسلسل نامتناهی

۲. زنجیرهٔ علل و معلول نهایتاً باید به علتی نامعلول برسد.

چهار برهان اول آکوئیناس امروزه مورد توجه نیستند و تنها برهان غایت شناختی است که هنوز زنده و محل بحث است. تقریر آکوئیناس از برهان غایت شناختی این گونه است که اشیای عالم هماهنگ با هم عمل می‌کنند و هماهنگی به معنای ارتباط دوسویهٔ اجزا برای رسیدن به غایتی مشخص است و هر هماهنگی دلالت بر ذهنی باشعور و خلاق دارد که عالم را کنترل می‌کند. هیوم در کتاب گفتگوهای دربارهٔ دین طبیعی از زبان کلیاتس می‌گوید که عالم به مثابهٔ ماشینی بزرگ و در نهایت هماهنگی برای رسیدن به هدفی مشخص است و تناسب متقابل اجزای جهان یادآور تناسب بین اجزا در اشیای مصنوع می‌باشد. پس عالم، مصنوع و نیازمند ذهنی باشعور و خلاق است که همان خداست. آیا واقعاً نوع نظامی که در عالم می‌بینیم، شبیه اشیای مصنوع است؟ فیلو - که شخصیت شکاک کتاب هیوم است - می‌گوید که در کنار نظم و هماهنگی، بی‌نظمی

مشکل دکارت این بود: چگونه ذهن و بدن با این که متمایز از هم‌اند، می‌توانند تعامل علی داشته باشند. به عبارت دیگر چگونه می‌توان پذیرفت که ذهن علیت در مکان دارد ولی خودش فاقد مکان است؟

مهمترین ابداع کانت در اخلاق، اصل تعمیم پذیری است. کانت بنا به این اصل می‌خواهد ملاکی ارائه دهد که با روش عقلی بتوان تعیین کرد که کدام حکم، اخلاقی است. این اصل می‌گوید که تنها بر اساس قانونی عمل کن که مایلی قانون عام بشود.



کانت

هم هست. نهایتاً نظر هیوم این است که نظم دلیل پسینی بر وجود خداست و خدا می‌تواند باشد و می‌تواند نباشد. استدلال کلیاتس مبتنی بر تداعی است که وقتی دو چیز را همواره با هم ببینیم، در آینده با دیدن یکی انتظار دیدن دیگری را داریم که این فرض مبتنی بر استقرای عددی است. با توجه به این اصل، هماهنگی دوسویه اجزای عالم شبیه امور مصنوع است، پس احتمال دارد که جهان نیز مصنوع ذهنی باشعور باشد. به نظر هیوم اصل استقرای عددی با مشکلات عدیده‌ای مواجه است. فیلو می‌گوید که اگر خدا نمی‌تواند عالم را بدون شر خلق کند، ناتوان است و اگر می‌تواند و چنین نمی‌کند، پس خیرخواه نیست و اگر هم می‌تواند و هم می‌خواهد، چرا در عالم شر هست؟ به نظر جان هیک که قائل به الهیات عدل‌گرا است، وجود شر برای رشد اخلاقی ما و برای

ظهور خیر مثل مهربانی، صبر و فداکاری لازم است و بدون اراده آزاد هیچ کاری ارزش اخلاقی ندارد. پس بر حسب اصل «استنتاج از طریق بهترین تبیین» باید بگوییم که خلق جهان همراه با رنج و اراده آزاد انسان با وجود خدا سازگارتر است.

فصل نهم درباره فلسفه است. ابتدا بین فلسفه عامیانه و فلسفه رسمی فرق گذاشته می‌شود. در هر فرهنگ انسانی باورهای درباره معنای حیات و سؤالاتی درباره خوبی، بدی، فکر کردن و عقل داشتن وجود دارد که به مجموعه آن فلسفه عامیانه می‌گویند. مطالعات انسان‌شناسی نشان می‌دهد که آمبوتی‌ها یک تفسیر انسان‌وارانه از جنگل دارند و برای گره‌گشایی از کار خود با آواز خواندن دل جنگل را به دست می‌آورند. آمبوتی‌ها درباره باورهای اقوام دیگر اصلاً کنج‌کاوی نمی‌کنند. به عبارت دیگر آنها سبک فکر مسالمت‌جویانه دارند، در حالی که مردم مغرب زمین نسبت به فرهنگ‌های همسایه کنج‌کاوند و سبک فکر حریف‌جویانه دارند؛ زیرا برای پذیرش هر باوری دنبال دلایل موجه هستند. این که باورهای هر کس را با توجه به زمینه فرهنگی‌اش در نظر بگیریم و بگوییم که هیچ باوری مطلقاً صادق نیست به منزله نسبیت‌گرایی شناختی است. آزاندها نیز به عنوان یک

قوم ابتدایی منشأ همه بیماری‌ها را جادوگری می‌دانند. آنها عملاً همه را جادوگر می‌دانند و حتی با دیدن موارد نقض کننده، دست از باورهای خود نمی‌کشند. آزاندها باورهای منسجم و نظام‌مند ندارند و این به خاطر نداشتن فرهنگ مکتوب است. یکی از دلایل رشد فلسفه رسمی، داشتن سواد و فرهنگ نوشتاری است که امکان بازاندیشی درباره یک استدلال به‌طور مکرر فراهم می‌شود و این به رشد باورهای منسجم، هماهنگ و عقلانی می‌انجامد. استدلال در رد نسبی‌گرایی قوی این است که نمی‌توان دو جمله در زبان انگلیسی و آزاندها را معادل، ولی یکی را در چارچوب مفهومی انگلیسی صادق و دیگری در چارچوب مفهومی آزاند کاذب دانست؛ زیرا واقعیت یک چیز بیشتر نیست. به یک معنا می‌توان نسبی‌گرایی خفیف را پذیرفت بدین نحو که انسان‌ها مفهوم سازی‌های متفاوتی از واقعیت واحد دارند. دین و فلسفه عامیانه از این جهت قرابت دارند که هر دو نگرشی نسبت به حیات انسانی و جایگاه آدمی در جهان اتخاذ می‌کنند، ولی فلسفه رسمی یک فعالیت عقلانی نظام‌مند، انتزاعی و کلی همراه با رویکردی نقاد و مبتنی بر پیشینه تاریخی، دلایل و براهین است. در فلسفه، صدق هیچ ادعای دینی را مفروض نمی‌گیرند، ولی در کلام، باورهای دینی را اصل قرار می‌دهند؛ البته در بررسی باورهای دینی توأمان از روش کلامی و فلسفی استفاده می‌شود. در مغرب زمین نخست مسئله‌ای برای فلاسفه مطرح و بعد منشأ ظهور یک رشته تخصصی در علم می‌شود. علم مبتنی بر تجربه و آزمایش است، ولی فلسفه یک فعالیت ذهنی و تأملی است، هر چند که مرز دقیقی بین فلسفه و علم نمی‌توان کشید. یکی دیگر از مسائل فلسفه، اختیار انسان است. دیدگاه تعارض‌انگاری می‌گوید که یک حتمیت علی و معلولی بر طبیعت انسان حاکم است که با اختیار منافات دارد. پس مجازات باید حذف شود. دیدگاه تالئم‌انگاری می‌گوید هر چند که ما جزئی از نظام حتمی علی و معلولی هستیم، ولی مسئولیت اخلاقی داریم مشروط به این که کاری را بر حسب دلیل و نه علت انجام دهیم. بنا به نظریه کوانتوم امکان پیش‌بینی یک رویداد به‌طور حتم وجود ندارد و این به معنای آشفته بودن نظام عالم است. از سوی دیگر اگر بگوییم که ذهن جریان طبیعت را هرطور که بخواهد تغییر می‌دهد این به معنای نقض قوانین بنیادین طبیعت خواهد بود. با فرض عدم حتمیت نیز اختیار انسان حل نمی‌شود؛ زیرا تصمیم ذهنی ما اصلاً محتوم نخواهد بود بویژه این که ما آن را محتوم نمی‌سازیم. مسئله اختیار هم مربوط به حوزه اخلاق و معرفت‌شناسی است و هم حوزه فلسفه ذهن، فیزیک و روان‌شناسی.

نقد کانت
بر برهان وجودی
این است که
وجود محمول
نیست؛ یعنی
چیزی را
بر مفهوم موضوع
نمی‌افزاید،
بلکه موضوع را
با همه
محمولانش
تصدیق می‌کند.

مشکل ویتگنشتاین این است که برای نفی حالت ذهنی، از ابتدا فرض گرفت که حالت ذهنی وجود ندارد؛ زیرا ملاکی برای تشخیص درستی یا نادرستی استعمال یک واژه برای نامیدن تجربه نداریم. این که تجربه شخصی قابل ارزیابی همگانی نیست به معنای نبود تجربه شخصی نیست.

نقد و بررسی

۱. نویسنده گاه به نکته‌ای بسیار مهم، اشاره مختصر می‌کند در حالی که آن موضوع به توضیح بیشتری نیاز دارد. در پایان فصل اول اجمالاً گفته می‌شود که ماده به مراتب ناشناختنی‌تر از ذهن است، ولی فلاسفه عقیده‌های خلاف این دارند.^{۲۵} به نظر می‌رسد که علت اصلی لاینحل بودن مسئله ذهن - بدن این است که ما ابتدا تصویری واضح از ماده نداریم. به نظر چامسکی تا زمانی که فیزیک نتواند ماهیت ماده را بر ما آشکار کند، رابطه ذهن و بدن نیز در هاله‌ای از ابهام باقی می‌ماند؛ زیرا لازم است که مختصات مادی بدن به عنوان یکی از طرفین این ارتباط دانسته شود.^{۲۶} آخرین رویکردی که فیزیک ذرات بنیادین درباره ماده اتخاذ کرده، نظریه ریسمان‌ها است و معلوم نیست که در آینده چه تعریف دیگری از ماده ارائه شود. فیزیک حتی نمی‌تواند رابطه علی بین پدیده‌های مادی را تبیین کند، چه رسد به این که علیت ذهنی را دریابد.^{۲۷} پس جدا از این که ذات ماده هنوز برای ما آشکار نیست، علیت مادی نیز به مراتب شگفت‌انگیزتر از علیت ذهنی است. این که چگونه ماده منشأ این همه پدیده‌های متنوع حیاتی است، بیشتر از این که ذهن چگونه بدن را حرکت می‌دهد، آدمی را به تحیر و آمی دارد. یکی از روش‌های تعیین ماده در فیزیکالیزم، این است که به نظریات فیزیک معاصر یا آینده رجوع کنیم.^{۲۸} به نظر کارل همپل این روش در تعیین امر فیزیکی با محذور باطل روبه‌رو است؛ زیرا از یک سو نظریات رایج در فیزیک به عنوان رویکردی موقت، جرح و تعدیل می‌یابند پس تعریف ما از امر فیزیکی نیز مدام در حال نوسان است و از سوی دیگر اگر تعریف خود از امر فیزیکی را به نظریات فیزیک آینده محول کنیم، در حال حاضر تعریف مشخصی از ماده نخواهیم داشت.^{۲۹}

۲. آنتونی آپیا (نویسنده کتاب) در ابتدای فصل دوم، آزمون فکری مغز در خمره را برای ترسیم شکاکیت معرفت شناختی بیان می‌کند بی آنکه نامی از هیلاری پاتنم به عنوان طراح آن ببرد. آپیا این آزمون فکری را از زمینه، علل و شرایط اصلی خود جدا و صرفاً از آن استفاده معرفت شناختی می‌کند. آپیا مخاطب را با شبهات مغز در خمره رها می‌کند، ولی پاتنم که واضع اصلی طرح است، با تکیه بر نظریه علی شناخت، راه را بر شکاکیت می‌بندد. هدف اصلی پاتنم از طرح این آزمون، اثبات حالت ذهنی با محتوای وسیع است: فرض کنید که یک دانشمند شرور مغز شما را از بدنتان جدا کند و از طریق اَبَر کامپیوتر، پیامهایی را به مغز شما بفرستد به طوری که همه چیز اعم از زمین،



ویتگنشتاین

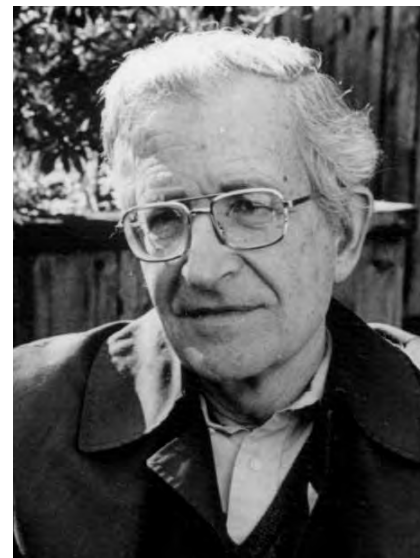
آسمان، اشیاء و مردم را عادی و کاملاً واقعی تجربه کنید. می‌توان تصور کرد که همه ما بدون این که بدانیم، مغز در خمره هستیم و در توهمات ظاهراً واقعی خود غرق شده‌ایم. پاتنم بعد از تنظیم این سناریو می‌پرسد که آیا مغز در خمره می‌تواند بداند که مغز در خمره است؟ او در پاسخ می‌گوید که فرض چنین چیزی مستلزم تناقض است و درست مثل این است که بگوییم ما وجود نداریم. ارتباط علی ما با جهان خارج این را نفی می‌کند که ما مغز در خمره باشیم و محرومیت مغز در خمره از ارتباط علی و مستقیم با جهان خارج مانع از این می‌شود که او خودش را مغز در خمره بداند. هر چند مغز در خمره تصورات و افکار ذهنی شبیه ما داشته باشد، ولی افکار او ماهیتاً با حالات ذهنی ما متفاوت است؛ زیرا حالت ذهنی ما مدلول و مرجعی متفاوت از حالت ذهنی مغز در خمره دارد. در واقع

مرجع یا مصداق بیرونی است که حالت ذهنی را تثبیت می‌کند و چون مغز در خمره، بدنی ندارد که در مواجهه با محیط بیرونی قرار بگیرد، پس حالات ذهنی او بازنمودی از امور واقعی نیست.^{۳۰} پاتنم با طرح این آزمون ثابت می‌کند که حالت ذهنی، محتوایی وسیع دارد یعنی محتوای حالت ذهنی ماحصل ارتباط فعال ارگانیزم با عوامل محیطی و تاریخی است و صرفاً با شرایط فیزیکی تعیین نمی‌شود.^{۳۱}

۳. آنتونی آپیا در فصل سوم بحثی را به ایده جهان‌های ممکن برای تعیین ضرورت یا امکان یک گزاره اختصاص می‌دهد و بی آنکه نامی از کریپکی ببرد، نظریه او درباره پسینی یا پیشینی بودن گزاره‌های ضرورتاً صادق را بیان می‌کند. کریپکی برخلاف لایب نیتس و کانت معتقد است که ضروری بودن یک گزاره مستلزم پیشینی بودن آن نیست مثلاً «گزاره آب H₂O است»، با این که ضرورت مابعدالطبیعی دارد، ولی به نحو پسینی یعنی با رجوع به تجربه دانسته می‌شود.^{۳۲} متأسفانه آنتونی آپیا نتوانسته است نحوه استفاده کریپکی از ایده جهان‌های ممکن را در اثبات ضرورت متافیزیکی برای یک گزاره تجربی نشان دهد. کریپکی می‌گوید: فرض کنید که در یک جهان ممکن پدیده‌های هست که تمام ویژگی‌های ظاهری آب در جهان

ویتگنشتاین
زبان خصوصی را
ممتنع
می‌دانست.

به نظر چامسکی تا زمانی که فیزیک نتواند ماهیت ماده را بر ما آشکار کند،
 رابطه ذهن و بدن نیز در هاله‌ای از ابهام باقی می‌ماند؛ زیرا لازم است که
 مختصات مادی بدن به عنوان یکی از طرفین این ارتباط
 دانسته شود.



چامسکی

بالفعل را دارد، ولی با این تفاوت که ترکیب شیمیایی آن XYZ است. در این صورت، پدیده فرضی را نمی‌توان آب نامید؛ زیرا بنا به تجربه آب فقط و فقط H_2O است. بدین ترتیب H_2O بودن آب از ضرورت متافیزیکی برخوردار است؛ زیرا در تمام جهان‌های ممکن فقط و فقط با مشاهده ترکیب شیمیایی H_2O می‌توان مرجع آب را تعیین کرد و هر چیزی که ویژگی‌های ظاهری آب مثل مزه، رنگ و رفع عطش ولی ترکیبی غیر از H_2O داشته باشد، آب نیست.^{۳۳}

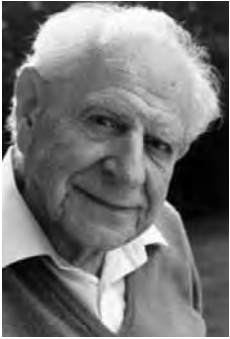
۴. آپیا شکل‌گیری نظریات علمی در بستر تاریخ را این‌گونه می‌داند که ابتدا مسئله‌ای برای فلاسفه مطرح و بعد منشأ ظهور یک رشته تخصصی در علم می‌شود. او معتقد

است که در جریان تدوین نظریه‌ها از تأملات عقلانی استفاده می‌شود. بنابراین نمی‌توان مرز دقیقی بین فلسفه و علم کشید.^{۳۴} از فحوای سخن او چنین بر می‌آید که سیر دانش بشری از نقص به کمال است، یعنی فلسفه به مراحل اولیه تفکر بشر مربوط می‌شود که به تدریج جای خود را به معرفت تجربی می‌دهد. این دیدگاه پوزیتیویستی که از زمان آگوست کنت مطرح بوده است^{۳۵}، شأن فلسفه را به یک فعالیت ذهنی ناقص فرو می‌کاهد که غایت اصلی آن کشف روابط علی بین پدیده‌ها است و آن‌گاه که علم تجربی بر شئون مختلف زندگی انسان غلبه یافت، فلسفه باید به عنوان دانش مرتبه دوم مفاهیم اصلی علم را تعریف و تناقض گویی احتمالی گزاره‌هایی را که با اتکالی بر یافته‌های مشاهده‌تی صادر شده اند، کشف کند. به نظر می‌رسد که سیر دانش بشری از نقص به کمال نیست، بلکه بین معرفت مابعدالطبیعی و علم تجربی، اختلاف ماهوی وجود دارد. از این قرار که فلسفه با چرایی‌ها و علم با چگونگی‌ها سروکار دارد، فلسفه واقعیت را به مثابه یک کل در نظر می‌گیرد، ولی علم به فاکت‌ها (حالات امور) می‌پردازد، فلسفه علم به ماهیات اشیا است، ولی علم روابط علی اشیا را برای اغراض عملی بررسی می‌کند. نسبت بین فلسفه و علم، از نقص به کمال نیست؛ زیرا فلسفه همیشه راه‌آموز علم بوده است و فلاسفه شیوه‌های مختلف رویارویی انسان با هستی را در اعصار مختلف تعیین کرده‌اند. از منظر وجودشناختی می‌توان گفت که علم تجربی که خود بخشی

جدایی ناپذیر از تحول تاریخی عقل است، مشتمل بر تمام امکانات اندیشه نیست؛ زیرا عقل، امکانات دیگری دارد که هنوز ظاهر نشده است. بدین ترتیب یک نحوه از ظهور اندیشه یا مرحله‌ای در بسط تاریخ مابعدالطبیعه، نباید وجوه دیگر اندیشه را با معیار محدود خود بسنجد.^{۳۶} از سوی دیگر آپیا می‌گوید: نمی‌توان مرز دقیقی بین فلسفه و علم کشید؛ زیرا در جریان تدوین نظریه علمی، تأملات عقلانی با مشاهده و آزمایش آمیخته است. در مقام نقد می‌توان گفت که هر چند فلسفه فعالیت عقلانی است، ولی هر تأمل نظری به معنای فعالیت فلسفی نیست.

۵. آپیا می‌گوید: ابزارانگاری منجر به تفکر ایده‌آلیستی می‌شود؛ زیرا احوال عالم را تابع احوال ما می‌کند. بر اساس ابزارانگاری که مبتنی بر فرضیات تجربی است و به امور مشاهده ناپذیر تعهد وجودی نمی‌دهد، فعالیت عالم طوری است که گویی ژن یا الکترون وجود دارد. به نظر می‌رسد که ابزارانگاری مرحله اولیه روش علمی است؛ یعنی تا وقتی که مؤید تجربی برای فرض‌های نظری یافت نشده است، هر دانشمند تجربی ابزارانگار است. برخلاف نظر آپیا نمی‌توان ابزارانگار را ایده‌آلیست دانست؛ زیرا ابزارانگاری در غیاب مؤیدات تجربی اتخاذ می‌شود و با کشف مؤیدات تجربی، کنار می‌رود. تنها مانع ابزارانگاری در نفی حالت ذهنی مثل تمایل و باور، شهود درون نگرانه است^{۳۷} که برای یک تجربه‌گرایی سر سخت و متکی بر نگرش ابژکتیو اصلاً اثبات پذیر نیست،^{۳۸} ولی طرد ابزارانگاری در فلسفه علم مشروط به این است که مؤیدات تجربی برای فرض‌های نظری مثل ژن یافت شود. بنا به ابزارانگاری، مفهومی مثل ژن یا الکترون نظریه علمی را تکمیل می‌کند و توان تبیین‌کنندگی آن را افزایش می‌دهد، ولی متناظر با این مفاهیم، واقعیتی در عالم خارج نیست. پاتنم برای دفاع از رئالیسم علمی به برهان مبتنی بر معجزه متوسل می‌شود: اگر متناظر با ژن و الکترون، مدلولی در عالم خارج نباشد؛ پس حتماً معجزه‌های رخ داده است که علم این همه قابلیت تبیین‌کنندگی و فواید عملی برای تغییر چهره جهان دارد و چون معجزه ممکن نیست، پس فرضیات نظری دلالت بر امور واقعی می‌کنند.^{۳۹}

۶. به عقیده آپیا تجربه‌گرایی به موازات علم جدید رشد کرده است. این سخن درستی نیست؛ زیرا فرانسویس بیکن، جان لاک و هیوم زمانی تجربه‌گرایی را به عنوان یک مکتب فلسفی پایه‌گذاری کردند که خبری از علم جدید نبود. با این‌که علم جدید، تجربی است ولی آمپریسم بنای اولیه علم را پی‌ریزی می‌کند.^{۴۰}



پوپر

به تعبیر کارل پوپر یکی از مسائل مهم در فلسفه علم، تعیین مرزبندی بین علمی و غیر علمی بودن گزاره‌ها است.

منابع و مأخذ

1. مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی؛ آرون، ریمون؛ ترجمه باقر پرهام؛ انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
2. درآمدی بر فلسفه معاصر غرب؛ آپیاء، آنتونی؛ ترجمه حسین واله؛ تهران: انتشارات گام نو، ۱۳۸۸.
3. فلسفه چیست؛ داوری اردکانی، رضا؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.
4. نام گذاری و ضرورت؛ کرییکی، سول ای؛ ترجمه کاوه لاجوردی؛ تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۱.
5. Anthony Appiah, *Thinking in thought: An introduction to contemporary philosophy*, 2003
6. Cattell, N.R. *An introduction to mind, consciousness and language*. Published by continuum international publishing group, 2006
7. Dennett, Daniel "Three kinds of Intentional Psychology" in David.M Rosenthal(ed). *Nature Of Mind*. New York & Oxford: Oxford University Press. 1991
8. Dennett, Daniel. "The path not taken" in Ned Block, .8 Owen Flangan and Guven
9. Guzelder(eds). *Nature of Consciousness*. Massachusetts: Institute of technology., 1997
10. Hutto, Daniel, *Beyond Physicalism*, Amsterdam: John Benjamin Publishing Company 2000.
11. Melenky, Andrew.A *Physicalist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press 2003.
12. Putnam, Hilary. "Meaning of Meaning" in *Mind, Language And Reality; Philosophical Papers, volume 2*. Cambridge university press. 1975
13. Putnam, Hillary,. "What is Realism" in Leplin ,Jarrett(ed). *Scientific Realism*, 1984
14. Stoljar, Daniel. *There is something about mary: essays on phenomenal consciousness and franck jackson' s knowledge argument*. Mit press, 2004
3. Daniel Dennett.
4. Folk psychology.
5. Hillary Putnam.
6. Brain in bat.
7. Elvin Goldman.
8. Reliabilism.
9. Satisfy.
10. Sense.
11. Intention.
12. Diachronic.
13. Synchronic.
14. Theoretical postulates.
15. Deductive –nomological.
16. Instrumentalism.
17. Grover Maxwell.
18. Moral realism.
19. Emotivism.
20. Intuitionism.
21. Stevenson
22. Universalizability.
23. R.M Hare.
24. Game theory.
25. درآمدی بر فلسفه معاصر غرب، ص ۶۴
26. *An introduction to mind, consciousness and language*. pp: 96-97.
27. *Beyond Physicalism*, P: 141.
28. *There is something about mary*. P: 315.
29. *A Physicalist Manifesto*. P: 12.
30. "Meaning of Meaning", volume 2. P: 13.
31. Ibid, pp: 5-21
32. نام گذاری و ضرورت، ترجمه کاوه لاجوردی، صص ۴۲-۴۳.
33. همان، ص ۸۸
34. درآمدی بر فلسفه معاصر غرب، ص ۴۳۸.
35. مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی، ص ۱۴۳.
36. فلسفه چیست، صص ۱۴۹-۱۳۳.
37. "Three kinds of Intentional Psychology" Pp: 615-616.
38. The path not taken. Pp: 417-419.
39. "What is Realism". Pp :140-153.
40. فلسفه چیست، ص ۱۳۴.

پی‌نوشت‌ها

* استادیار دانشگاه سمنان