

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دهم، زمستان ۱۳۹۷، شماره مسلسل ۳۸

بررسی مقایسه‌ای - انتقادی نظریه شناخت استیسی و کواين

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۱۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۴/۲۸

عیسی موسی‌زاده *

محمدعلی مبینی **

با توجه به اینکه هر ذهنی در درجه اول و به‌طور مستقیم فقط با دنیای فردی خود روبه‌رو است، ذهن بشر چگونه به این باور می‌رسد که جهان خارج، مستقل از آگاهی ما وجود دارد؟ و چگونه با آغاز از این ورودی‌های اندک، برون‌دادها و دیدگاه‌های فراوانی حاصل شده است؟ والتر ترنس استیسی در پی پاسخ به سؤال اول بود و به این نتیجه رسید که باور به وجود جهان خارج، مستقل از آگاهی اذهان، باید ساختی ذهنی و تعبیری از تمثالات حسی باشد که اذهان مختلف با همکاری یکدیگر دست به ابداع آن زده‌اند. اما دغدغه کواين پاسخ به پرسش دوم است و با گذر از پوزیتیویسم منطقی معرفت را ماهیتاً زبانی می‌داند و در نهایت با رسیدن به ساختارگرایی، در هستی‌شناسی به نسبیّت می‌رسد؛ اما خواهیم دید که هر دو فیلسوف به بهای پابندی به روش فلسفی خود از فهم متعارف فاصله گرفته‌اند، درحالی‌که امروزه فهم متعارف نزد فیلسوفان، اهمیت خاص معرفتی و فلسفی دارد.

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول).

** استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

واژگان کلیدی: رشد منطقی ذهن، باورهای ساختی، کل‌گرایی، وحدت روش‌شناختی، علم تعیین نظریه، نسبیت وجودشناختی.

مقدمه

یکی از راه‌های شناخت دیدگاه یک اندیشمند، ملاحظه آن در کنار اندیشمندان دیگر و در نسبت با آنهاست. بنابراین مقایسه دو فیلسوف به روشن شدن دیدگاه آنها کمک زیادی خواهد کرد.

استیس^۱ (۱۸۸۶-۱۹۶۷)، از فیلسوفان تجربه‌گرای انگلیسی - آمریکایی است که به اصالت طبیعت^۲ اعتقاد دارد. پایبندی استیس به تجربه‌گرایی او را به انکار عالم خارج و منحصر کردن موجودات عالم به ذهن کشاند. او معتقد بود هیچ دلیل منطقی معتبر بر وجود واقعیت‌هایی مستقل از ذهن نداریم و از این رو باور به جهان خارج، مستقل از آگاهی را ساخت و ابداعی ذهنی می‌داند که با همکاری اذهان مختلف و به تدریج صورت گرفته است. او به ناچار مطابق قضایای صادق را در ذهن جستجو می‌کند و صدق را به مطابقت ادراک با داده‌های تجربی موجود در ذهن تعریف می‌داند که معرفت فرد از آنها آغاز می‌شود.

کواین^۳ (۱۹۰۸-۲۰۰۰م.) یکی از بزرگ‌ترین و اثرگذارترین فیلسوفان تجربه‌گرای معاصر آمریکاست که تجربه‌گرایی، علم‌گرایی و رفتارگرایی از محوری‌ترین موضوعات فلسفه او به‌شمار می‌آید. او مطابق طبیعت‌گرایی هیچ

1. Walter Terence Stase.

۲. اعتقاد به اینکه تنها قوانین حاکم بر طبیعت، قوانین طبیعی است.

3. W. V, Quin.

منظر مطلقى را در خصوص واقعیت نمی‌پذیرد و تنها روش علمى را روش معتبر توصیف جهان می‌داند و مطابق مکتب فیزیکیالیسم همه موجودات را مکان‌مند و زمان‌مند می‌شمارد. او می‌پرسد نظریات علمى چگونه توانسته‌اند با مبانی تجربى اندک شکل گیرند؟ او با توجه به اینکه تنها زبان و رفتارهای قابل مشاهده را مستعداً بررسی و استناد می‌داند، می‌کوشد با شرح چگونگی تکوین زبان ارجاعی، چگونگی شکل‌گیری معرفت علمى را روشن کند. او بدون فرا رفتن از زبان، در داخل زبان، تعریفی برای صدق ارائه می‌دهد و با توسل به مفهوم «متعین شدن» از وابستگی صدق به عالم خارج حمایت کند.

در این مقاله ابتدا دیدگاه استیسی توصیف و نقد خواهد شد^۱ و سپس به همین شیوه به کواين خواهيم پرداخت و سرانجام دیدگاه دو فیلسوف را مقایسه خواهیم کرد.

دیدگاه استیسی

آغاز شناخت

استیسی در نظریه شناخت خود دو مسئله اصلی و محوری را مورد بحث قرار می‌دهد. یکی اینکه می‌کوشد مشخص کند واقعیت‌های مبنایی و بدیهیاتی که بر آگاهی عرضه می‌شوند کدامند و دیگر اینکه ذهن چگونه به‌طور منطقی از این مقدمات آغاز می‌کند و به باورهای بعدی از جمله باور به جهان خارج مستقل از ذهن می‌رسد. البته او در مسائل یاد شده دغدغه‌ای روان‌شناختی ندارد و نمی‌خواهد به توصیف وضعیت موجود بشر بپردازد تا آنچه عملاً در ساحت

۱. برای مطالعه بیشتر در این خصوص می‌توانید به مقاله‌ای از نویسنده در معرفت فلسفی

معرفتی او رخ می‌دهد را شرح دهد، بلکه دغدغه او صرفاً منطقی است و می‌کوشد تبیین منطقی مناسبی برای دو مسئله مذکور ارائه دهد.

به نظر استتیس، منشأ و نقطه آغاز دانش هر فردی باید در نهایت تجربه‌های شخصی او باشد. او این نوع از تجربه‌ها را «داده‌های تجربی» می‌نامد. داده‌ها امور مسلم و یقینی موجود در معرفت هستند که نه می‌توان آنها را مورد مناقشه قرار داد و نه می‌توان تبیین کرد. آگاهی ما از آنها مستقیم و بی‌واسطه است و هرگز نمی‌توانیم از چرایی و چگونگی آنها سؤال کنیم، زیرا قادر نیستیم از آنها فراتر رویم و برای این سؤالات پاسخی بیابیم. آنها بر ما فشار می‌آورند و مبانی بسیار ثابت و محکمی برای شناخت به‌شمار می‌آیند (استتیس، ۱۳۸۶: ۵۶-۶۳).

البته استتیس قیاس و سایر قوانین منطقی را صوری محض می‌داند که تنها کارکردشان تضمین سازگاری است؛ نه تضمین صدق ماده. آنها تنها مانع از آن می‌شوند که ذهن باورهای متناقض را در یک نظام فکری و با هم داشته باشد، اما هرگز نمی‌گویند کدامیک از دو باوری که با هم تناقض دارند درست است. او حتی ضرورت موجود در قوانین منطقی را نیز ضرورت سازگاری می‌داند که ضرورتی سلبی و بازدارنده است؛ به این معنی که فقط تعیین می‌کند ذهن کدام باورها را نمی‌تواند و نباید با هم داشته باشد. او تنها ضرورت موجود در فکر را همین نوع ضرورت می‌داند که ضرورتی منطقی است و ضرورت همه انواع قضایا را نیز در نهایت ناشی از آن می‌داند (همان: ۴۳۹-۴۷۳).

در اندیشه استتیس، دنیای اولیه‌ای که ذهن منفرد آن را می‌یابد بی‌نظمی خاصی دارد و در آن مناظر متغیر، ناپایدار و گذرای رنگ‌ها، صداها، بوها و تمثلات حسی دیگر همانند یک رؤیا از مقابل او می‌گذرند، ظاهر می‌شوند و افول می‌کنند

و دائماً در حال تغییرند؛ اما ذهن منفرد با توجه به شباهت‌هایی که بین داده‌ها وجود دارد، آنها را طبقه‌بندی می‌کند تا به این ترتیب از بی‌نظمی اولیه‌ای که خوش‌آیند نبود خلاصی یابد. به این ترتیب اولین قدم برای مفهوم‌سازی توسط ذهن برداشته می‌شود و این طبقات که همان مفاهیم داده‌ها هستند، پدید می‌آیند. او بیان می‌کند اساساً همه مفاهیم بر تشابه بنا می‌شوند و مقایسه دو یا چند داده حسی، مبنای منطقی همه مفاهیم است. او ماهیت اصلی تفکر را مفهومی بودن آن می‌داند و بدون مفاهیم، هیچ شناخت و هشیار بودن را ممکن نمی‌داند و ساخته شدن مفاهیم داده‌ها را نخستین فعالیت ذهنی و گام اولیه شناخت می‌شمرد (همان: ۱۷۶-۱۷۹).

نقد: اگر آگاهی همواره مفهومی است پس آگاهی از داده‌های محضی که هیچ مفهومی ندارند، چگونه ممکن است؟ و اگر آگاهی از داده‌های محض غیرممکن است، پس ذهن چگونه می‌تواند شباهت‌های آنها را بفهمد و مفاهیم داده‌ها را بسازد؟ به نظر می‌رسد ما باید در نقطه آغاز شناخت، صاحب نوعی آگاهی غیرمفهومی باشیم تا در مرحله بعد بتوانیم مفاهیم را بسازیم. این همان چیزی است که در فلسفه استیسیس از آن غفلت شده است.

آگاهی از خود

او بیان می‌کند ذهن در جریان نوعی طبقه‌بندی داده‌ها که بر مبنای خاصی انجام می‌دهد به مفهوم «خود» دست می‌یابد، به این صورت که ذهن منفرد در مواجهه با داده‌ها متوجه تفاوت مهم آنها می‌شود. این تفاوت به این صورت است که ذهن خود را در نسبت با برخی از آنها فعال و در نسبت با برخی دیگر، کاملاً منفعل می‌یابد.

به نظر استیسیس تمایز بین فعال بودن و منفعل بودن منشأ تقسیم جهان اولیه ذهن

به درونی و بیرونی، ذهنی و غیرذهنی، من و غیرمن می‌شود. او معتقد است ما فعالیت‌های ذهنی خود را مستقیماً تجربه می‌کنیم و از این رو آنها از جمله داده‌های تجربی ما هستند؛ اما جدا از تجربه این فعالیت‌ها، تجربه‌ای از آنچه «خود» یا «من» می‌نامیم و آن را دارنده و تجربه‌کننده این فعالیت‌ها و ورای آنها به‌شمار می‌آوریم، نداریم. بنابراین آگاهی هر فردی به خودش، نمی‌تواند از نوع علم به یک داده تجربی باشد. در واقع به نظر استیسی «من» چیزی غیر از مجموعه‌ای از داده‌هایی که حاصل فعالیت‌های ذهنی هستند نیست. پس آگاهی از من نیز آگاهی از همین داده‌هاست (همان: ۶۶).

نقد: به نظر می‌رسد در اینجا خلطی صورت گرفته است. اینکه اساساً ما همیشه خود را با حالت‌هایی همراه می‌یابیم، دلیل نمی‌شود که خود ما چیزی جز آن حالات نیستیم. در واقع، ما خود را آگاه و واجد حالات می‌یابیم، نه اینکه خود را همان حالات بیابیم. به بیان دیگر، وقتی می‌اندیشیم، چنین نیست که صرفاً اندیشیدن را به‌عنوان داده‌ای تجربی بیابیم، بلکه خودمان را به‌عنوان یک داده تجربی می‌یابیم که در حال اندیشه هستیم. ما می‌یابیم خودمان چیزی غیر از اندیشه هستیم، اما در حال اندیشیدن هستیم.

کشف اذهان دیگر

به عقیده او وجود همواره نوع خاصی از وجود است و هیچ وجودی را نمی‌توان بدون محتوا و کیفیت دانست. وجود محض یعنی وجودی که فاقد محتوا باشد امری کاملاً تجریدی است و نمی‌تواند قابل ادراک^۱ باشد؛ پس وجود ذهن یعنی وجود محتویاتش، یعنی همان فعالیت‌های احساس، اراده و اندیشه که

۱. ادراک فقط می‌تواند با درک ویژگی‌های بالفعل یک عین محقق شود.

سازنده ذهن و خود هستند. حتی خودآگاهی نیز در واقع آگاهی از همین فعالیت‌هاست. «ذهن تنها با ادراک‌ها، احساس‌ها، اراده‌ها و اندیشه‌هایش وجود دارد. وجود ذهن وجود این محتویات است و بدون درک محتویات آن امکان ندارد وجود آن را درک کرد» (استیس، ۱۳۸۶: ۲۳۱). پس در نتیجه باید گفت منظور از اعتقاد به وجود اذهان دیگر، اعتقاد به محتوای تجربی اذهان دیگر است.

به نظر استیس استدلالی که ذهن منفرد از طریق آن به وجود اذهان دیگر پی می‌برد، استدلال ناشی از تمثیل به رفتار بدنی^۱ است (همان: فصل هشتم).

این استدلال بدین صورت است که ذهن منفرد در درجه اول از خودش یعنی از فعالیت‌هایش آگاه است و در ادامه این ذهن برخی تمثلات حسی را که از آنها آگاه است به دلایلی مانند اینکه دائم با او همراه هستند و ارتباط ویژه‌ای با هوشیاری او دارند به شکل یک گروه واحد از بقیه جدا می‌کند. در مرحله بعد ذهن متوجه برخی تمثلات حسی می‌شود که علی‌رغم این که کاملاً شبیه آن دسته از تمثلات حسی هستند که ذهن در مرحله قبل، یافته بود و با هوشیاری او در ارتباط بودند، هیچ ارتباطی با هوشیاری او ندارند. سرانجام این ذهن بر اساس استدلال ناشی از تمثیل، به این نتیجه رهنمون می‌شود که آن تمثلات حسی باید با ذهن (با احساس، اراده و اندیشه) دیگری در ارتباط باشند.

این استدلال یقینی نیست، اما به گفته استیس، احتمال منطقی به دست می‌دهد و از این رو، کاشف^۲ از وجود اذهان دیگر است.

۱. البته بدن به عنوان شیء مستقل و پایدار بر شناخت ما نسبت به وجود اذهان دیگر مبتنی

است و در اینجا کاربردی مجازی دارد.

۲. استفاده از کلمه «کشف» نشان‌دهنده امر مهمی است. یعنی اذهان دیگر مستقل از ما

نقد: لازم به ذکر است که او برای باور به جهان خارجی که مستقل از ادراک اذهان باشد، به شدت نیازمند واقعی دانستن وجود اذهان دیگر است و همین امر موجب پذیرش استدلالی از سوی او شده است که با مبانی خودش سازگار نیست، زیرا مسئله اصلی این است که استیسی علیت را به این معنا که یک شیء، شیء دیگر را ایجاد کند، قبول ندارد (همان: ۴۱۱)، حال چگونه می‌تواند از علت شباهت موجود در رفتار به اصطلاح بدنی بپرسد؟

ساخت جهان خارج

استیسی بر این باور است که اعتقاد به جهان خارج مستقل از ذهن که در وجود داشتن یا نداشتن خود به ادراک شدن توسط هیچ ذهنی نیاز ندارد، نیازمند ارتباط با اذهان دیگر است و ذهن منفرد بدون همکاری با اذهان دیگر انگیزه و دلیلی منطقی برای ابداع چنین باوری را ندارد؛ زیرا اساساً تمام باورهای ابداعی به دو انگیزه ساده‌سازی و ایجاد سازگاری بین باورهای مختلف ایجاد می‌شوند و باور به وجود جهان خارج مستقل بسیاری از پیچیدگی‌های حاصل از ارتباط اذهان با هم را از میان می‌برد. او به‌طور خلاصه بدین شکل استدلال می‌کند:

اولاً اعتقاد به جهان خارج مستقل از ذهن نمی‌تواند جزء باورهای مبنایی که به‌طور مستقیم مورد تجربه و ادراک ذهن قرار می‌گیرند باشد؛ زیرا چیزی که مستقل از ادراک ما وجود دارد نمی‌تواند جزء داده‌های تجربی یا باورهای مبنایی ما باشد که وجودشان بنا به ادعای مشهور استیسی همان مورد ادراک واقع

وجود دارند، خواه ما از آنها آگاهی داشته باشیم خواه نداشته باشیم؛ ما فقط با استنتاج از داده‌های تجربی خودمان آنها را کشف می‌کنیم. این نوع وجود به‌نظر استیسی وجودی واقعی است نه وجودی مجعول که توسط ذهن فرض و ابداع می‌شود.

شدنشان است (همان: ۱۱۱).

ثانیاً نمی‌توان آن را از باورهای مبنایی استنتاج کرد و درواقع به‌نظر او هر باوری که وجود متعلق آن مستقل از ادراک باشد، آن باور نسبت به واقعیات (در اینجا همان باورهای مبنایی است) بی‌تفاوت است؛ به این معنی که واقعیات نه می‌توانند آن را اثبات کنند و نه نفی.^۲

ثالثاً نمی‌تواند از باورهای مبنایی انتزاع شود، زیرا جهان خارج بنابر فرض، علت باورهای مبنایی است. پس نمی‌تواند منتزاع از همان باورهای مبنایی باشد.^۳ رابعاً نمی‌توان مبنای این اعتقاد را غریزه دانست؛ زیرا غریزه عبارت از انگیزه یا میل کور به عمل است و چنین چیزی هرگز نمی‌تواند زمینه منطقی مناسبی برای اعتقادهای ما باشد. درواقع «یک غریزه گواهی مناسب درباره هیچ چیزی ورای خود نیست و اگر قرار باشد چنین زمینه‌های غیر عقلانی‌ای به‌عنوان مقدمات معتبری برای عقاید ما درباره اینکه چه چیزی برای ما بیرونی است پذیرفته شوند،... ما می‌توانیم از تفکر دست برداریم و عارف شویم و در احساس،

۱. نقد: اما مورد ادراک فعلی نبودن باوری مبنایی نمی‌تواند آن را از مبنا بودن خارج کند. برای مثال ممکن است علت اینکه ما از کسی خوشمان نمی‌آید تجربه تلخی باشد که در گذشته از او داشتیم، اما اکنون آن تجربه را کاملاً به فراموشی سپرده‌ایم.

۲. نقد: این اعتقاد هر نوع پیش‌بینی را که زندگی بشر از جهات وابسته به آن است را نفی می‌کند. ما بسیاری اوقات باورهای درست و معقولی نسبت به آینده‌ای که هنوز واقع نشده است داریم و این باورها هرگز نسبت به واقعیات بی‌تفاوت نیستند، بلکه کاملاً وابسته به آنها هستند.

۳. نقد: این نتیجه‌گیری به‌دلیل خلط مقام ثبوت با مقام اثبات است؛ زیرا معلول می‌تواند دلیل علت خود باشد، اما نمی‌تواند علت آن واقع شود.

اراده، شهود، وجد و به‌طور کلی در غیر عقل‌گرایی غوطه‌ور شویم» (همان: ۲۴۱ - ۲۵۳). البته استیسی وجود تصورات فطری را رد نمی‌کند، اما بر این باور است که حتی اگر باور به وجود جهان خارج نیز از نوع تصورات فطری باشد، نمی‌توان آن را به‌عنوان منشأ منطقی و توجیه اعتقاد به وجود جهان خارج دانست (همان: ۱۲۱).

استیسی پس از رد موارد چهارگانه یاد شده، به عمل ساخت و ابداع باور از سوی ذهن اشاره می‌کند و این ابداع باور از سوی ذهن را تنها راه تبیین منطقی اعتقاد به وجود جهان خارج مستقل می‌داند. بنابراین، باور به وجود جهانی مستقل از آگاهی اذهان باید تعبیری (interpretation) از تجارب حسی ما باشد نه استنتاجی از آنها (استیسی، ۱۳۸۱: ۵). ذهن بشر با این عمل دست به ابداع باورهایی می‌زند که نمی‌توان هیچ دلیلی برای رد یا اثبات آنها ارائه کرد؛ زیرا اساساً باورهایی که بدین شکل توسط ذهن ابداع می‌شوند، کاملاً مستقل از داده‌ها و استنتاجات منطقی آنها هستند.

به‌نظر استیسی همین که اذهان مختلف توانسته‌اند با هم ارتباط برقرار کنند نشان می‌دهد آنها باید حداقل از جهاتی به هم شبیه باشند. او معتقد است تنها تشابهی که می‌توان از ملاحظه امکان ارتباط بین دو ذهن استنتاج کرد، تشابه در ترتیب و نسبت‌های بین مجموعه‌ای از تمثلات حسی که در اذهانی هستند که با هم ارتباط برقرار کرده‌اند. گفتنی است که تشابه یاد شده تشابهی واقعی است؛

۱. نقد: اما به یاد داریم که استیسی میل و انگیزه‌هایی مانند سادگی را در مسیر رشد منطقی ذهن و ساخت کلیه مفاهیم دخیل می‌داند، به‌طوری‌که با نادیده گرفتن چنین امیالی به لحاظ منطقی نباید ما شاهد هیچ مفهوم و به‌تبع آن هیچ شناختی باشیم.

زیرا استنتاجی از داده‌ها می‌باشد نه ابداع یا فرضی ذهنی (همان: ۱۹۹۸-۱۹۹۹).
نقد: ما مدعی هستیم که همه تصدیقات در نهایت به تصدیقات و قضایای
بدیهی و مقدم بر تجربه مانند حکم امتناع تناقض، حکم امتناع صدفه، حکم امتناع
دور و حکم امتناع ترجیح بلامرجح منتهی می‌شوند و از همین اصول می‌توان
استفاده کرد و پس از تصور مفاهیمی مانند جوهر و عرض و علت و معلول^۱ می-
توان وجود آنها را در خارج از نفس اثبات کرد. برای مثال «ما پس از حصول
تصور جوهر به این حکم بدیهی عقلی متفتن می‌شویم که هر موجودی به حصر
عقلی یا جوهر است یا عرض؛ یعنی یا مستقل از موضوع است یا نیازمند به
موضوع. بنابراین در خارج موطن نفس نیز آنچه هست، مشمول همین حکم
بدیهی است» (حکاک، ۱۳۹۰: ۴۹).

ثانیاً بسیاری از مفاهیمی که استتیس آنها را ساخت و ابداع ذهن می‌داند،
می‌توانند با استنتاج از راه بهترین تبیین^۲ که به فرضیه ربایی^۳ نیز مشهور است،
به دست آمده باشند. البته نتایج این استدلال غیریقینی است؛ اما از آن جهت که از
طریق فرآیند استدلالی به دست می‌آیند و فرض محض ذهن نیستند که نسبت به
داده‌ها بی تفاوت باشند، اهمیت فراوانی دارند.

۱. هر نفسی علم حضوری به خود، قوا و حالاتش دارد و با همین نوع علم خود را
موجودی مستقل از حالاتش و قائم به خود می‌یابد که حالاتش قائم به او بوده و بسیاری از
آنها وجودشان را از او کسب می‌کنند. در واقع علم حضوری نفس به قائم به خود بودنش در
مقابل قائم بودن حالاتش به او و همچنین رابطه ایجادیه که بین نفس و حالاتش وجود دارد،
منشأ و مبنای تصور علت و معلول و جوهر و عرض می‌باشد (علامه طباطبایی، ج ۲: ۵۳).

2. inference to the best explanation.

3. Abduction.

قالب کلی این نوع استدلال که در آن با مشاهده یک پدیده، فرضیه‌ای را برای تبیین آن پدیده حدس می‌زنیم به این صورت است:

امر واقع شگفت آور C مشاهده شده است؛

اما اگر A صادق باشد، C امر عادی خواهد بود [نه شگفت‌انگیز]؛

∴ بنابراین، دلیلی هست که حدس بزینم A صادق است (نصیری، ۱۳۹۰، شماره اول).

ثالثاً استیسی در توضیح چگونگی کشف شدن اذهان دیگر برای ذهن منفرد، استدلال تمثیلی را پذیرفته است، اما در مورد دیگر باورها از به‌کار بردن آن امتناع دارد. به نظر می‌رسد این اختلاف روش از سوی او توجیه منطقی قابل قبولی ندارد.

رابعاً جالب است که او حتی از علت شباهت موجود در ترتیب و نسبت‌های میان دو مجموعه از تمثالات حسی در دو ذهن نیز نمی‌پرسد هرچند آن شباهت را واقعی دانسته و از ارتباط ایجاد شده بین اذهان مختلف، آن را استنباط کرده است. او از طریقه پی‌بردن به این شباهت سخن می‌گوید؛ اما از اینکه چگونه چنین شباهتی پدید آمده است سؤال نمی‌کند و اگر این پرسش مطرح می‌شد یکی از موجه‌ترین پاسخ‌ها به آن، وجود جهان خارج است.

صدق

ادعای کلی استیسی این است که اگر مفاهیم بر اساس شباهتی که بین داده‌ها وجود دارند، پدید آمده باشند، صادق هستند و در غیر این صورت کاذبند. نکته اینجاست که داده‌ها از جهات زیادی شبیه هم هستند، بر اساس شباهت‌های مختلفی که بین آنها وجود دارد می‌توان طبقه‌بندی‌های مختلفی برای آنها در نظر گرفت. اینکه کدام شباهت را برای طبقه‌بندی داده‌ها در نظر بگیریم کاملاً به

اهداف و سلايق ما باز می‌گردد؛ اما باز هم ذهن از بين شباهت‌های واقعی بسيار، آنهایی را که برای اهدافش مفيد است در نظر می‌گیرد و بر اساس آن، داده‌ها را طبقه‌بندی می‌کند؛ بنابراین «همه دانش، چه به‌طور نسبی عینی باشد یا انتزاعی، در نهایت به واقعیت‌های حسی برمی‌گردد و معنا و صدق خود را از آن مرجع می‌گیرد» (استیس، ۱۳۸۶: ۳۵۹). درحالی‌که واقعیت‌های حسی خطاناپذیر هستند و بنابراین نقطه آغاز قابل اعتمادی برای معرفت به‌شمار می‌روند.

بنابراین استیس موضع عمل‌گرایانه را درباره ملاک صدق قضایا کاملاً رد می‌کند و معتقد است «موضع عمل‌گرایانه به‌طور کلی نادرست است؛ زیرا اولاً همه حقایق، چه واقعی یا ساختی، وابسته به داده‌ها هستند و ثانیاً داده‌ها تابع قوانین منطق‌اند. هر دوی داده‌ها و قوانین منطق، مطلق هستند و از خارج بر ما فشار می‌آورند [و]... صدق به‌وسیله واقعیت‌ها و منطق ضرورت می‌یابد» (همان: ۵۴۹).

دیدگاه کواین

نظریه شناخت

دغدغه معرفت‌شناختی کواین را می‌توان در چگونگی ارتباط نظریه و مشاهده خلاصه کرد و اینکه نظریه‌های بی‌شمار ما چگونه از داده‌های حسی اندک به‌دست می‌آیند؟ ما چگونه توانسته‌ایم از برخوردهای ناچیزمان با جهان و از دریافت‌های عصبی ساده، به حجم بزرگی از دیدگاه‌ها درباره جهان دست یابیم؟ باید بدانیم که تجربه‌گرایی کواین حاصل پنج نقطه عطف است که بنابر ادعای خود با سه گام نهایی خود آن را به کمال رسانده است. این نقاط عطف به ترتیب عبارتند از:

۱. عطف توجه از تصورات و ایده‌ها به کلمات؛
 ۲. عطف توجه از کلمه‌ها به جمله‌ها؛
 ۳. کل‌گرایی^۱ که در آن به جای تک تک جمله‌ها به نظام جمله‌ها توجه می‌شود؛
 ۴. وحدت روش شناختی که به طرد تمایز تحلیلی و تألیفی و در واقع انکار وجود گزاره‌های تحلیلی می‌انجامد.
 ۵. طبیعت‌گرایی که به انکار فلسفه اولی و هر نوع منظر مطلق و بیرون از تجربه علمی اشاره دارد^۲ (کواین، ۱۹۸۱: ۶۷-۷۲).
- او با مقالاتی که به ترتیب در ۱۹۳۶ و ۱۹۵۱ می‌نویسد از پوزیتیویسم منطقی و آراء حلقه وین کاملاً فاصله می‌گیرد. در مقاله اول مفهوم «قراردادی بودن قضایای منطقی» را که از عناصر اصلی پوزیتیویسم منطقی است مورد انتقاد قرار می‌دهد و چنین استدلال می‌کند که هر زبانی مستلزم منطقی است؛ پس اگر منطق مبتنی بر قراردادهای زبانی در نظر گرفته شود، دچار دور خواهیم شد. در مقاله دوم ابتدا تمایز تحلیلی و تألیفی را مورد انکار قرار می‌دهد و در ادامه با تکیه بر کل‌گرایی، قول به فروکاست‌گرایی را که در آن به تحویل و تأویل ادراک و داده‌های حسی تأکید می‌شود، مورد نقد قرار می‌دهد و بیان می‌کند که علم با
-
۱. کل‌گرایی کواین که با وحدت روشی او ارتباط تنگاتنگ دارد روشن می‌کند تمامی نظام معرفت ما که بافته دست خودمان است و تنها در حاشیه‌ها با تجربه در تماس است، یکجا در دادگاه تجربه قرار می‌گیرد و هیچ گزاره‌ای غیرقابل انکار نیست.
 ۲. کواین مثال مشهور نویرات را الگو قرار می‌دهد که می‌گوید: ما دریانوردانی هستیم که ناچار باید کشتی خود را بر روی امواج دریا تعمیر کنیم. آنانکه در دریا هستند نمی‌توانند در خشکی فرود آیند و کشتی خود را با بهترین قطعات از نو بسازند.

کلیت خود در دادگاه تجربه قرار می‌گیرد و تماس با تجربه فقط در حاشیه‌ها صورت می‌گیرد؛ بنابراین همه گزاره‌ها در معرض تجدید نظر قرار دارند و گزاره‌های تحلیلی وجود ندارند (در مسیر پراگماتیسم، ۱۳۹۲: ۶۶-۷۰).

وی پس از گذر از پوزیتیویسم منطقی، فرایند شکل‌گیری زبان را مورد تحلیل قرار می‌دهد؛ زیرا بر این باور بود که در زبان است که ما از مشاهده فراتر رفته و به نظریه می‌رسیم. به همین دلیل او با عروج به سطح زبان (گشت زبانی)، می‌کوشد تا با استفاده از روش رفتارگرایانه خود، توصیفی روان‌شناختی و تاریخی (برخلاف رویکرد صرفاً منطقی استیسی) از چگونگی کسب زبان مصداقی یا ارجاعی ارائه دهد تا با این کار چگونگی به‌دست آمدن شاکله‌های مفهومی علم و نظریه‌های مختلف درباره جهان خارج را توصیف کند و در این توصیف بود که به عدم تعیین وسیعی می‌رسد (ر.ک، نوری، ۱۳۹۲، از ابتدا تا مقاله سوم). نهایتاً آنچه کواین در معرفت‌شناسی مورد بررسی قرار می‌دهد و قابلیت بررسی تجربی را نیز دارد، عبارت است از نحوه‌های گوناگون گفتار درباره عالم و آنچه در گفتارهای موجود فرض می‌شود.

وجودشناسی کواین را می‌توان به‌حق بسط نظریه وصف‌های راسل دانست. راسل در نظریه وصف‌های خود نشان می‌دهد چگونه می‌توان درباره تعابیر دلالت‌گر که به‌ظاهر چنین می‌نمایند اسم و مدعی نامیدن چیزی هستند، طوری سخن گفت که با وجود معنی داشتن، نیازی به فرض هستی‌هایی که توسط تعابیر مذکور نام‌گذاری شده‌اند نباشد. برای مثال گزاره «نویسنده ویورلی شاعر بود» را در نظر بگیرید که در آن «نویسنده ویورلی» مدعی نامیدن چیزی است. او گزاره‌هایی از این دست را طوری تحلیل می‌کند که مسئولیت ارجاع به‌جای تعبیر

«نویسنده ویورلی» کاملاً بر دوش «متغیرهای پابند» یا «متغیرهای سور» مانند «چیزی»، «هر چیز» و «هیچ چیز» باشد و مورد مذکور را چنین تحلیل می‌کند که «چیزی ویورلی را نوشت و شاعر بود و هیچ چیز دیگر ویورلی را نوشت». متغیرهای پابند با وجود اینکه بامعنی هستند و به هستی‌ها اشاره دارند، اما نوعی ابهام دارند و مستلزم وجود هیچ شیء معینی نیستند. بنابراین معنی داشتن آنها مستلزم نامیدنشان نیست (کواين، ۱۳۸۶: ۲۳۶).

کواين از نظریه راسل تبعیت کرد و با تفصیل دادن اسم‌ها و تبدیل آنها به وصف، نشان داد مسئولیت کامل ارجاع بر دوش متغیرهای پابند است. او با حذف حدهای جزئی به نفع متغیرها به این نتیجه می‌رسد که چیزی را موجود شمردن، برابر آن است که آن را مابه‌ازای یک متغیر پابند بشماریم و هر نظریه‌ای تنها به موجوداتی ملتزم است که متغیرهای پابند آن نظریه برای صادق شدن تصدیقاتش قابلیت دلالت بر آنها را داشته باشد. او ملاک وجودشناسی را در زبانی منطقی صورت‌بندی کرده است که در آن «وجود» را به «سور وجودی» تبدیل می‌کند و بیان می‌دارد:

«یک نظریه هویتی از یک نوع خاص را مفروض می‌انگارد، اگر و تنها اگر برای صادق بودن قضایای مورد تأیید آن نظریه، بعضی از این هویت را باید از جمله مقادیر متغیرها لحاظ کرد» (کواين، ۱۹۵۳: ۱۰۳).

بنابراین وجودشناسی او مربوط به زبان و نحوه گفتار است نه آنچه مستقل از ما و زبان وجود دارد که نهایتاً به ساختارگرایی می‌رسد و موجودات برای او حیثیتی خنثی پیدا می‌کنند؛ یعنی برای صادق بودن قضیه‌ها و نظریه‌ها هیچ فرقی نمی‌کند چه چیزهایی وجود داشته باشند؛ در هر صورت صدق جملات

مشاهدتی و پشتیبانی آنها از جملات نظری و توفیق نظریه در پیش‌بینی پدیده‌ها نسبت به آنها بی‌تفاوت است. بنابراین او اصالت را به ساختار نظریه می‌دهد و اشیاء حیثیتی خنثی می‌یابند (سایه میثمی، ۱۳۸۵: ۱۵۰).

از آنجاکه نظریه‌ها، گفتارها و شاکله‌های مفهومی متعددی وجود دارند و از طرف دیگر هیچ منظر مطلق برای انتخاب آنها نیست، بنابراین کواین به نسبییتی وجودشناسی منتهی می‌شود که انتخاب یکی از نظریه‌ها فقط بر اساس ملاک‌های عملی می‌تواند صورت گیرد.

کواین به عدم تعیین نظریه نتیجه منطقی نسبییت وجودشناختی و فرضی بودن موجودات و ساختارگرایی معتقد است؛ یعنی قراین تجربی توان تعیین دادن به یک نظریه از میان نظریه‌های متعدد را ندارند. با وجود این، کواین برخلاف استیسی که همه ساخت‌های بدیل را به یک اندازه صادق می‌دانست، هماهنگ با طبیعت‌گرایی خود که مطابق آن خارج از شاکله مفهومی و نظریه مختار هیچ منظر مطلق در خصوص حقیقت و صدق در دست نداریم، بر این باور است که فقط یکی از نظریه‌ها که همگی اجزای آن سازگاری درونی دارند و به لحاظ محتوای تجربی معادل بوده و به یک اندازه با ملاک‌های عملی هماهنگ هستند، صادق می‌باشد و نهایتاً شاکله مفهومی علم را مناسب‌ترین شاکله برای توصیف عالم معرفی می‌کند و زبان مناسب آن را نیز زبان مصداقی^۱ می‌داند (همان: ۱۸۱).

جالب اینکه او با توسل به مفهوم صدق می‌کوشد با وجود اعتقاد به ساختارگرایی و نسبییت وجودشناختی از واقع‌گرایی علم دفاع کند.

۲. صدق

دیدیم که کواین واقعیت و صدق را در نسبت با زبان و شاکله مفهومی قابل

۱. زبانی که در آن با جابه‌جایی دو لفظ هم مصداق در یک متن، صدق ثابت بماند.

بررسی می‌داند. در بررسی دیدگاه کواپن نسبت به مسئله صدق، باید میان دو بیان تمایز قائل شد، یکی ملاک صادق بودن^۱ و دیگری معیار صادق بودن^۲. او در ملاک صدق از تارسکی تبعیت می‌کند. تارسکی مسئله اصلی خود را در رابطه با مفهوم صدق، ارائه تعریفی رضایت‌بخش از آن می‌داند به این معنی که تعریف باید کفایت مادی و صحت صوری داشته باشد.

تارسکی در خصوص کفایت مادی از نظریه مطابقت دفاع می‌کند، اما تعریف سنتی آن را مبهم و به لحاظ شکل و صورت نادرست می‌داند. به همین دلیل او در مسئله صدق درصدد صوت‌بندی دقیق نظریه مطابقتی است و اعتقاد دارد برای اینکه تعریف ما با تصورات ما از صدق مطابقت داشته باشد، باید متضمن هم‌ارزی دو جمله به این صورت باشد:

«برف سفید است» صادق است اگر و تنها اگر برف سفید است.»

و آن را در قالب طرح T صورت‌بندی می‌کند:

$S(T)$ صادق است اگر و فقط اگر P^۳.

این طرح که هم‌ارزی دو جمله را بیان می‌کند در واقع شهود ما از صدق جمله‌ای خاص را به نحو دقیقی بیان می‌کند^۴ و نمونه‌های آن را می‌توان به‌عنوان تعریفی جزئی از صدق در نظر گرفت. او معتقد است تنها تعاریفی از صدق،

۱. تعریف و بیان حقیقت صادق بودن.

۲. آزمونی برای فهم صادق بودن.

۳. در این طرح S به جای نام جمله و P به جای خود آن جمله‌ای قرار گرفته که به دنبال تعریف صدقش هستیم.

۴. باید توجه کرد این طرح در فرازبان (که بحثش خواهد آمد) تدوین می‌شود و خود نه یک جمله بلکه یک الگو و طرح است.

کفایت مادی دارند که همه نمونه‌های طرح T را به‌عنوان نتیجه داشته باشد (تارسکی، ۱۹۴۴: ۳۴۴-۳۴۱). تعریف کلی صدق به یک معنی حاصل عطف تمام نمونه‌های طرح T است.

اما اگر طرح T را به‌عنوان تعریفی کلی برای همه جمله‌ها در نظر بگیریم، به تناقض‌هایی مانند پارادوکس دروغ‌گو گرفتار خواهیم شد. تارسکی برای رهایی از پارادوکس‌هایی که در تعریف مفاهیم معناشناختی^۱ به آنها مبتلا می‌شویم، شرط صدق صوری را بیان می‌کند. او پس از بررسی پارادوکس دروغ‌گو دو فرض را عامل اصلی این پارادوکس معرفی می‌کند:

- (۱) اینکه زبان، علاوه بر عبارات خود، شامل الف) ابزاری برای رجوع به همان عبارات، و ب) محمولات سمانتیکی از قبیل «صدق» و «کذب» است. تارسکی چنین زبانی را «به نحو صوری بسته» می‌نامد.
- (۲) اینکه قواعد معمولی منطق برقرار است.

تارسکی درحالی که تمایلی به رد فرض دوم ندارد، نتیجه می‌گیرد یک تعریف صوری صحیح از صدق باید در زبانی ارائه شود که به نحو سمانتیکی بسته نباشد (هاک، ۱۳۸۲: ۱۶۱-۱۶۲).

تفکیک زبان به زبان موضوع (که تعریف برای آن است) و فرازبان (که تعریف در آن صورت می‌گیرد) به تارسکی این امکان را می‌داد که بدون گرفتار شدن به پارادوکس، تعریف صدق را در فرازبان و برای زبان موضوعی صوری شده ارائه دهد.

۱. مفاهیمی که روابط میان اشیای زبان‌شناختی و مدلول‌های آنها را بیان می‌کنند؛ مانند صادق بودن، ارضا کردن، تعریف، حکایت کردن.

تارسکی تعريف صدق را برای زبان موضوعی صوری شده‌ای ارائه می‌دهد که از توابع جمله‌ای باز^۱ (جمله‌های اتمی) تشکیل می‌شود و جمله‌های بسته مرکب در چنین زبانی، از جمله‌های باز تشکیل می‌شوند. برای مثال جمله $(\exists x)(Fx \vee Gx)$ از «Fx» و «Gx» همراه با علامت انفصال و سور وجودی تشکیل شده است. آنچه برای تارسکی اهمیت داشت این بود که جمله‌های بازی مانند: «Fx» و «Gx»، قابل صدق و کذب نیستند، اما توسط اشیاء متعین و اشباع می‌شوند. بنابراین به نظر او با توجه به مفهوم معناشناختی «متعین می‌کند» که نسبتی بین توابع جمله‌ای باز و n تایی‌های مرتب از اشیاء است، می‌توان صدق را برای تمام جمله‌های یک زبان صوری شده تعريف کرد.

او ابتدا تعريفی بازگشتی از مفهوم «متعین می‌کند» ارائه می‌دهد که مطابق آن ابتدا مفهوم «متعین می‌کند» را برای جمله‌های ساده تعريف می‌کند^۲ و سپس شرایطی را بیان می‌دارد که جمله‌های مرکب در آن شرایط متعین می‌شوند و نهایتاً با توجه به تعريف مفهوم «تعین یافتن»، جمله صادق را جمله‌ای می‌داند که با تمامی سلسله‌ها متعین می‌شود (هاک، ۱۳۸۲: ۱۶۵-۱۶۶). البته به نظر کواين این تعريف از صدق، تعريف به معنای دقیق نیست و ما فقط بر اساس «متعین شدن» کاربرد درست محمول صدق را در موردی خاص مشخص می‌کنیم (کواين، ۱۹۷۰: ۴۲).

کواين دلایل خوبی برای پیروی از تارسکی داشت:

اولاً نظریه تارسکی زبان مصداقی یا ارجاعی را از شر پارادوکس‌های

۱. توابع جمله‌ای که دارای متغیر آزاد هستند؛ مانند: Fyx .

۲. برای مثال (X یک شهر است) با قم متعین می‌شود.

سمانتیک نجات می‌دهد و به این ترتیب این زبان را که شامل مفاهیمی مانند صدق و دلالت است و کواین آن را مناسب علم می‌داند، به زبانی کارآمد برای علم تبدیل می‌کند.

ثانیاً با معرفی محمول صدق به عنوان ابزار «نقل قول زدایی» نشان داد به وسیله این مفهوم، از زبان به جهان باز می‌گردیم، زیرا به نظر کواین نقل قول گفتار ما را از سطح جهان به سطح زبان عروج می‌دهد و محمول صدق طبق بیان تارسکی با برداشتن نقل قول ما را دوباره به جهان باز می‌گرداند. به این ترتیب محمول صدق بدون نیاز به مفهوم امر واقع نشان می‌دهد مرجع گفتار ما جهان است و همچنین جوهره نظریه مطابقت نیز که پیوند علم با جهان است حفظ می‌شود.

ثالثاً با تعریف صدق بر حسب مفهوم «اشباع» یا همان «متعین کردن» نسبت زبان با جهان را واضح می‌سازد (سایه میثمی، ۱۳۸۵: ۲۹۳-۲۹۲).

اما باید توجه داشت که در تعریف صدق بر اساس مفهوم «تعین یافتن»، دو عامل «دستور زبان» و «متعین شدن» نقش اصلی را ایفا می‌کنند و در واقع منطق در پرتو دستور زبان است که می‌تواند شرایط صدق جملات را تعیین کند. منطق کواین در بررسی صدق، منطق تابع صدقی و دستور زبانش دستوری ساختگی است (کواین، ۱۹۷۰: ۳۵-۳۷).

ملاحظه می‌شود که صادق بودن کاملاً وابسته به زبان و نظریه است و به همین دلیل فقط درون نظریه می‌توان به نحو معناداری از صدق سخن گفت. اما از طرفی ما با گفتارهای نظام‌مند متفاوتی در خصوص عالم مواجه هستیم که همگی با تجربه‌های ما تأیید می‌شوند. به بیان دیگر تجربه‌ها توان تعیین دادن به یک نظریه را ندارند و با توجه به اینکه صدق درون نظریه و شاکله مفهومی معنا

پیدا می‌کند، پس نظریه صدق گرفتار نسبی‌گرایی می‌شود.

اینجاست که کواین با توسل به طبیعت‌گرایی مدعی می‌شود ما از هیچ منظر مطلق برای تعیین دادن به یک نظریه نداریم، بنابراین صرفاً بر اساس ملاک‌های عملی دست به گزینش نظریه‌ها می‌زنیم، اما پس از این گزینش مجازیم فقط آن را درست بدانیم و در چهارچوب آن از صدق سخن بگوییم. «در درون کل آموزه متحول خود، این توان را داریم که به‌طور مطلق و جدی از صدق سخن بگوییم» (کواین، ۱۹۶۰: ۲۵).

به این ترتیب روشن می‌شود نظریه سازگاری یا درون ذات بودن صدق را می‌توان معیار و توجیه‌گر صدق دانست و این در واقع رویکردی معرفت‌شناختی به مسئله صدق است. برخلاف رویکرد وجودشناختی به صدق که کواین با توجه به آن از نظریه مطابقت دفاع می‌کند (سایه میثمی، ۱۳۱۵: ۳۱۳-۳۱۷).

کواین می‌کوشد تا از تبیینی علمی و فیزیکالیستی در خصوص همه واقعات دفاع کند؛ اما تحویل هر تبیینی به تبیین فیزیکی لااقل در خصوص ذهن و حالات ذهنی، هم شهوداً و هم با توجه به استدلال‌های فلاسفه ذهن معاصر (که تا به حال نتوانسته‌اند توجیه قانع‌کننده‌ای برای این نوع تحویل ارائه دهند) غیر موجه به نظر می‌رسد.^۱ از طرف دیگر اینکه هر واقعیتی به لحاظ مصداقی واحد است، اما در عین حال قابلیت انتزاع معانی و مفاهیم متعددی را دارد، می‌تواند تبیین بهتری برای وجود شاکله‌های مفهومی مختلف باشد تا اینکه بگوییم با توجه به شاکله‌های مفهومی مختلف با هستی‌های گوناگونی سروکار داریم.

۱. در خصوص دیدگاه‌های فلاسفه ذهن معاصر رجوع کنید به کیت هلین، درآمدی به فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مقایسه

دغدغه معرفت‌شناختی کواین تبیین ارتباط مشاهدات تجربی و نظریات است که برای این کار فرایند شکل‌گیری زبان مصداقی را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ زیرا معتقد است در زبان است که از مشاهدات فراتر می‌رویم. افزون بر این زبان فعالیتی اجتماعی است و ویژگی بین‌الذهانی و عینی بودن را دارد. بنابراین با بررسی آن از پدیدارنگاری و شخصی شدن علم رها می‌شویم. او به دنبال معرفت‌شناسی توصیفی است؛ نه معرفت‌شناسی توصیه‌ای و هنجاری و معرفت‌شناسی خود را تجربی و شاخه‌ای از روانشناسی تجربی به‌شمار می‌آورد؛ اما استیسی می‌خواست مراحل رشد منطقی ذهن را با ابتدا از بدیهیات به اصطلاح منطقی بازسازی کند و هرگز با آنچه به‌طور واقعی و تجربی اتفاق افتاده یا می‌افتد کاری ندارد.

کواین زبان خصوصی را انکار می‌کند و داده‌های شخصی را مبنای علم نمی‌داند؛ اما استیسی مبنای دانش را داده‌های شخصی هر فرد قرار می‌دهد. کواین جهان را واقعی می‌داند؛ نه ابداع ذهنی ما؛ اما تمام آنچه وجود دارد مفروضاتی هستند که ما در گفتارمان درباره جهان آنها را فرض می‌گیریم و چون گفتار علمی تنها گفتار مناسب درباره جهان است و تنها اشیاء فیزیکی در این نوع گفتار مفروض هستند؛ پس جهان را اشیاء فیزیکی پر کرده است، اما برای استیسی، جهان از اذهان و داده‌های آنها تشکیل شده است و غیر از آنها هرچه هست، ساخته همین اذهان است.

کواین هم در انتخاب شاکله مفهومی و هم درون شاکله مفهومی منتخب خود، یک پراگماتیست است؛ زیرا او ماهیت معرفت را زبانی می‌داند و به عدم تعیین

زبان هم در معنا و هم در ارجاع قائل است.^۱ او با تکیه بر طبیعت‌گرایی توانست از واقع‌گرایی علم دفاع کند و با وجود درون‌ذات بودن صدق آن را وابسته به جهان خارج بداند. استیسی نیز در خصوص باورهای ساختی تا حدود زیادی متکی به ملاک‌های عملی است؛ اما برای او مبانی دانش و خود منطبق کاملاً تحمیلی است، به این معنی که انتخابی و تحت اختیار ما نیستند.

کواپن صدق را وابسته به جهان خارج می‌داند و با تکیه بر نظریه تارسکی آن را وسیله نقل قول‌زدایی و انتقال از زبان به جهان معرفی می‌کند؛ اما استیسی صدق را در نهایت وابسته به داده‌ها می‌داند که کاملاً شخصی هستند.

نتیجه‌گیری

سرانجام آنچه در کار هر دو فیلسوف آشکار به نظر می‌رسد اینکه هر دو به بهای پایبندی به روش فلسفی خود، از ارتکازات و فهم متعارف بشری فاصله گرفته‌اند. در حالی که امروزه فهم متعارف نزد بسیاری فیلسوفان، اهمیت فلسفی و معرفت‌شناختی خاصی دارد. شاید به همین دلیل، تبیین هیچ‌کدام نتوانسته است تمام واقعیت‌ها را در برگیرد. برای مثال، تبیین استیسی جهان خارج مستقل از ذهن را و تبیین کواپن دنیای شخصی درونی را باز نتابد. به علاوه، موجودات دنیای کواپن تماماً فرض‌های گفتارمان درباره جهان هستند و ما با عدم تعیینی فراگیر هم در معنا و هم در ارجاع و هم در هستی‌شناسی مواجه هستیم. بنابراین نقد اصلی ما در درجه اول متوجه روش فلسفی هر دو فیلسوف است.

۱. برای مطالعه بیشتر در این خصوص به کتاب سایه میثمی، «عنا و معرفت در فلسفه

کواپن مراجعه شود.

منابع

- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۸). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش، چ ۷.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۶). *وجود و نظریه شناخت*، ترجمه عزت‌الله افشار، تهران: انتشارات حکمت، چ ۱.
- حکاک، سیدمحمد (۱۳۹۰). *فلسفه تجربی انگلستان*، تهران: انتشارات سمت، چ ۱.
- طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۵۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ ۲، قم: انتشارات دارالعلم.
- کواين و.و. (۱۳۸۶). «در باب آنچه است»، ترجمه منوچهر بدیعی، *ارغنون*، شماره (۷ و ۸)، از ۲۳۱ تا ۲۴۹.
- میثمی، سایه (۱۳۸۵). *معنا و معرفت در فلسفه کواين*، تهران: نگاه معاصر، چ ۱.
- نصیری، منصور (بهار ۱۳۹۰)، «رابطه استنتاج بهترین تبیین با فرضیه ربایی»، *تقد و نظر*، شماره اول، از ۳۰ تا ۶۸.
- نوری، مرتضی (۱۳۹۲). *در مسیر پراگماتیسم*، تهران: نشر مرکز، چ ۱.
- هاک سوزان، (۱۳۸۲). *فلسفه منطق*، ترجمه سیدمحمدعلی حجتی، قم: انتشارات طه.
- Quin, W. V. (1953). “Reification Of Universals”, in from A Logical Point of View, USA: Harvard UPS, 1996. rpt.
- Quin, W. V. (1960). *word and object*, USA: MIT press, 1997, rpt
- Quin, W. V. (1970). “Philosophy of logic”, *English: Harvard UPS*, 1994, rpt.
- Quin, W. V. (1981). *Theories and Things*, Massachusetts: Harvard University press
- Tarske, A. (1944). *The semantic conception of truth, Philosophy and Phenomenological Research*, Volume 4, Issuc 3(1994), 341-375
- Tarske, A. (1956). *The Concept of Truth in Formalized languages*. In: *Logic, Semantics, Metamathematics*, New York, Oxford.

