

## «منزلت فلسفه در فرایند شناخت» از نظر آلفرد جولز آیر

علی امیدی

### اشاره

ای. جی. آیر<sup>۱</sup> (۱۹۱۰-۱۹۸۹) تنها ۳۴ ساله بود که کتاب معروف خود به نام زبان، صدق، و منطق را به رشته تحریر در آورد و نام خود را در ردیف فلاسفه مطرح جهان قرار داد. در این کتاب اصول بنیادی "پوزیتیویسم منطقی" مطرح می‌گردد و آیر به عنوان نماینده این دیدگاه در بخش جزیره‌ای اروپا (یعنی بریتانیا) زبانزد عام و خاص می‌شود. در تأیید این نظر، حتی آیر نیز خودش را ادامه‌دهنده راه فلاسفه تجربه‌گرا مانند لاک، هیوم و راسل می‌داند. آثار آیر بر این نظر مهر صحت می‌گذارد، زیرا او وجود معرفت تألیفی و پیشینی را کاملاً انکار می‌کند و رسالت فلسفه را تحلیل مفاهیم مهمی چون "علیت"، "صدق"، "معرفت"، "آزادی" و غیره می‌داند. بخش اصلی فعالیت‌های فلسفی او به بررسی و کاوش جنبه‌های مختلف ادعاهای معرفتی انسان، خصوصاً معرفت ادراکی و معرفتی که اعتبار آن ناشی از استنتاج استقرایی است اختصاص داشت. نهایتاً او به معرفت مبتنی بر نظریه صدق تعدیل شده، تفسیر هیومی از علیت و نظریه همسازانگاری آزادی (اختیار) پایبند می‌گردد. در کتاب زبان، صدق و منطق او یک نظریه عاطفی‌گرا درباره اخلاق ارائه می‌کند و تا آخر عمر در این نظر ثابت قدم می‌ماند. شاید مهمترین ویژگی آیر نوع نوشتار فلسفی او است که به صورت روان و جذاب پیچیده‌ترین مفاهیم فلسفی را بیان می‌کند؛ به طوری که خواننده به راحتی به عمق دیدگاه‌های فلسفی او پی می‌برد. در نوشته‌های او شور عمیقی برای رسیدن به حقیقت منطقی به چشم می‌خورد، صرف نظر از اینکه نتیجه آن چه باشد. از جهت جایگاه فلسفی، برای او رتبه پایین‌تری نسبت به راسل قائل شده‌اند؛ با این وصف، فلاسفه‌ای چون "بن روجرز"<sup>۲</sup> اعتقاد دارند که سهم آیر در نظریه معرفت و متافیزیک عمومی دست کمی از راسل ندارد.

مقاله حاضر بعد از بررسی تحولات زندگی آیر، دیدگاه وی را درباره مبنای صدق گزاره‌ها، شناخت، ادراک حسی، اخلاق، آزادی و علیت واکاوی می‌کند و نهایتاً نظر او راجع به منزلت فلسفه در فرایند شناخت ارزیابی می‌گردد. علت طرح زندگینامه آیر این است که بین فلسفه آیر و زندگی او تعامل معنی‌دار وجود دارد.



## اشاره

ای. جی. آیر<sup>۱</sup> (۱۹۱۰-۱۹۹۱) تنها ۳۴ ساله بود که کتاب معروف خود به نام زبان، صدق، و منطق را به رشته تحریر در آورد و نام خود را در ردیف فلاسفه مطرح جهان قرار داد. در این کتاب اصول بنیادی "پوزیتیویسم منطقی" مطرح می‌گردد و آیر به عنوان نماینده این دیدگاه در بخش جزیره‌ای اروپا (یعنی بریتانیا) زبانزد عام و خاص می‌شود. در تأیید این نظر، حتی آیر نیز خودش را ادامه‌دهنده راه فلاسفه تجربه‌گرا مانند لاک، هیوم و راسل می‌داند. آثار آیر



آیر

بر این نظر مهر صحت می‌گذارد، زیرا او وجود معرفت تألیفی و پیشینی را کاملاً انکار می‌کند و رسالت فلسفه را تحلیل مفاهیم مهمی چون "علیت"، "صدق"، "معرفت"، "آزادی" و غیره می‌داند. بخش اصلی فعالیت‌های فلسفی او به بررسی و کاوش جنبه‌های مختلف ادعاهای معرفتی انسان، خصوصاً معرفت ادراکی و معرفتی که اعتبار آن ناشی از استنتاج استقرایی است اختصاص داشت. نهایتاً او به معرفت مبتنی بر نظریه صدق تعدیل شده، تفسیر هیومی از علیت و نظریه همسازانگاری آزادی (اختیار) پایبند می‌گردد. در کتاب زبان، صدق و منطق او یک نظریه عاطفی‌گرا درباره اخلاق ارائه می‌کند و تا آخر عمر در این نظر ثابت قدم می‌ماند. شاید مهمترین ویژگی آیر نوع نوشتار فلسفی او است که به صورت روان و جذاب پیچیده‌ترین مفاهیم فلسفی را بیان می‌کند؛ به طوری که خواننده به راحتی به عمق دیدگاه‌های فلسفی او پی می‌برد. در نوشته‌های او شور عمیقی برای رسیدن به حقیقت منطقی به چشم می‌خورد، صرف نظر از اینکه نتیجه آن چه باشد. از جهت جایگاه فلسفی، برای او رتبه پایین‌تری نسبت به راسل قائل شده‌اند؛ با این وصف، فلاسفه‌ای چون "بن روجرز"<sup>۲</sup> اعتقاد دارند که سهم آیر در نظریه معرفت و متافیزیک عمومی دست کمی از راسل ندارد. مقاله حاضر بعد از بررسی تحولات زندگی آیر، دیدگاه وی را درباره مبنای صدق گزاره‌ها، شناخت، ادراک حسی، اخلاق، آزادی و علیت واکاوی

می‌کند و نهایتاً نظر او راجع به منزلت فلسفه در فرایند شناخت ارزیابی می‌گردد. علت طرح زندگینامه آیر این است که بین فلسفه آیر و زندگی او تعامل معنی‌دار وجود دارد.

## زندگی

آلفرد جولز آیر در ۲۹ اکتبر ۱۹۱۰ در لندن از مادری به نام رین<sup>۳</sup> و پدری به نام جولز لوئیس سائپرس آیر<sup>۴</sup> دیده به جهان گشود. مادرش هلندی و گفته می‌شود که یهودی بود. اجداد پدری او نیز به کانتون‌های سوئیس برمی‌گشت. گفته می‌شود او کودکی فهیم و ولی بازیگوش بود. از سن هفت سالگی وارد یک مدرسه شبانه روزی در حوالی ایستبورن<sup>۵</sup> می‌شود و به گرفتن بورسیه برای تحصیل در دبیرستان ایتون<sup>۶</sup> در سال ۱۹۳۳ موفق می‌گردد. هوش و رقابتش با همکلاسی‌ها زبانزد همه بود و این ویژگی در نحوه بازی او نمود داشت. با این حال، او می‌گوید که در میان همکلاسی‌هایش احساس غریبی داشته و خود را منزوی می‌دید، زیرا با شور و شوق سعی داشت که آنها را به بی‌دینی سوق دهد، ولی همکلاسی‌هایش پذیرای آن نبودند. آیر بعداً در خاطراتش می‌گوید تا آخر عمر خود را بیگانه از اجتماع تلقی می‌کرده است.<sup>۷</sup>

در سن شانزده سالگی او به مطالعه فلسفه همت گماشت. کتاب مقالاتی در خصوص شکاکیت نوشته راسل نظرش را شدیداً جلب کرد. در این کتاب راسل درباره چگونگی صدق گزاره‌ها بحث می‌کند و این مسئله شدیداً آیر را معطوف به این مسائل کرد. همچنین کتاب اصول اخلاق جی. ای. مور، خصوصاً بحث مربوط به "مغلطه طبیعت‌گرا" برای او جذابیت عجیبی داشت؛ به طوری که او در خاطراتش می‌گوید که این کتاب تأثیر عجیبی بر مطالعات فلسفی‌اش بر جای گذاشت.<sup>۸</sup>

در جریان بورس مطالعاتی‌اش در کلیسای حضرت مسیح در آکسفورد با گیلبرت رایل به عنوان مدرس آشنا شد و رایل به آیر توصیه کرد که کتاب تراکتاتوس ویتگنشتاین را بخواند. همچنین رایل وی را به حلقه وین و فیلسوفانی چون شلیک و کواین معرفی کرد، به طوری که به رغم ضعف او در زبان آلمانی توانست به عنوان یکی از اعضای حلقه وین مطرح شود و اصول پوزیتیویسم منطقی را به خوبی در آنجا فرا گیرد. در سال ۱۹۳۵ فعالیت‌های حرفه‌ای

خود را با کار در کلیسای عیسی مسیح شروع کرد و در همان سال تدوین کتاب زبان، صدق و منطق<sup>۹</sup> را به پایان رساند. این کتاب جنجال بزرگی به پا کرد، زیرا آیر با احساس و استدلال سعی در رد متافیزیک در این کتاب داشت. در سال‌های اولیه بعد از نشر کتاب او از عقاید فلسفی‌اش به شدت دفاع می‌کرد تا اینکه در دانشگاه آکسفورد با آیرا برلین، استوارت همشایر و جی. ال. آستین ملاقات کرد و این افراد در پالایش تفکراتش نقش موثری داشتند. آیر در کتاب مبانی معرفت تجربی<sup>۱۰</sup> سعی کرد که اصلاحاتی در کتاب زبان، صدق و منطق ایجاد کند، ولی این اصلاحات بنیادی نبود.

در سال‌های قبل از جنگ جهانی دوم، آیر در مسائل سیاسی نیز شدیداً فعال بود. در جنگ داخلی اسپانیا او جانب جمهوریخواهان را گرفت و اساساً مشی چپ‌گرایانه در سیاست اتخاذ کرد؛ به طوری که یک عضو فعال حزب کارگر انگلیس به‌شمار می‌آمد. طی جنگ هم گفته می‌شود که کارش استنتاج از اسرای آلمانی بود. سپس به آمریکا اعزام شد و از فعالیت‌های جاسوسی سر در آورد. گفته می‌شود که او وقتی برای سرویس جاسوسی آمریکا فعالیت داشت همزمان برای روزنامه ملت<sup>۱۱</sup> به نقادی فیلم‌های هالیوود می‌پرداخت. بعد از پایان جنگ به فرانسه بازگشت و در مجله افق<sup>۱۲</sup> به نقد آثار سارتر و کامو پرداخت. او در فرانسه به خوبی توانست با فلسفه اگزیستانس فرانسوی آشنا شود. در سن ۳۶ سالگی او در دانشگاه لندن مشغول به تدریس فلسفه شد و گروه فلسفه آنجا را معروف کرد. مدتی نیز با بی بی سی همکاری می‌کرد و با فیلسوفانی چون کاپلستون به مناظره درباره وجود خدا می‌پرداخت. در این ایام برخی مجلات علیه آیر جنجال بر پا کردند و او را متهم به حمایت از فاشیسم و بی‌بند و باری کردند. با این حال، دهه ۵۹۱۰ دهه پرکاری برای آیر بود؛ چون به دانشگاه‌های مختلفی دعوت و فلسفه او جهانی شد. او همچنین با زنان مختلف ازدواج کرد و در اقصی نقاط جهان به گشت و گذار پرداخت. وفاداری او به حزب کارگر انگلیس خدشه‌ناپذیر بود، به طوری که دخالت انگلیس را در جنگ ویتنام را به تبعیت از حزبش سرزنش کرد. حمایت آیر از حزب کارگر تا سال ۱۹۸۱ ادامه داشت، تا اینکه به ناگهان از این حزب جدا شد و به حزب تازه تأسیس سوسیال دموکراسی ملحق شد. اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ زمان پرکاری آیر بود، زیرا اثری چون ریشه‌های پراگماتیسم (۱۹۶۱)، راسل و مور: میراث فلسفه تحلیلی (۱۹۷۱)، احتمال شاهد (۱۹۷۱)، سوالات اساسی فلسفه (۱۹۷۱)، کتابی درباره هیوم (۱۹۷۱)، و نهایتاً آزادی و اخلاق (۱۹۸۱) را منتشر کرد. به هنگام بستری او در بیمارستان، مطبوعات با چاپ مقالات جنجالی ادعا کردند که آیر برای لحظاتی به خاطر به هوش نیامدن تجربه مرگ را تجربه کرد. بعد از این حادثه شایعاتی درباره او پخش شد، ولی او بعداً آنها را رد کرد و تأکید کرد که تجربه کوتاه مدت مرگ باعث نشده که در عقایدش تجدید نظر کند. نهایتاً در تابستان ۱۹۸۹ به خاطر ناراحتی ریوی فوت کرد. او دو کتاب راجع به زندگی‌نامه خود: یکی تحت عنوان بخشی از زندگی من و دیگری بیشتر زندگی من تحریر کرد. همچنین مکاتباتش با فلاسفه عصر خود، منبع خوبی جهت شناخت آرای فلسفی آیر محسوب می‌شود. او همچنین در طول حیاتش جوایز و نشان‌های متعددی از مؤسسات علمی در انگلیس، آمریکا و اروپا دریافت کرد.<sup>۱۳</sup>

### نظریه تحقیق‌پذیری

در تاریخ فلسفه همیشه یک مناظره بزرگ تحت عنوان "عقل‌گرایی" در برابر "تجربه‌گرایی" وجود داشته است که اساس فلسفه آیر بر تجربه‌گرایی هیومی، ولی با قرائت کاملاً جدید، استوار است.



مضمون ضد متافیزیکی دیدگاه پوزیتیویسم منطقی برای آیر پر جاذبه بود، زیرا او می‌خواست با ایده‌آلیست‌های بریتانیایی عصر خود مانند اف. اچ. برادلی<sup>۱۴</sup> و مک تاگارت<sup>۱۵</sup> که منکر فضا، زمان، و ماده بودند مقابله کند و پوزیتیویسم سلاحی در اختیار آیر قرار داد که او از آن طریق می‌توانست کل قضایای متافیزیکی را به عنوان جملاتی بی‌معنا گردد. این سلاح همان نظریه "تحقیق‌پذیری معنا" یا اصل تحقیق‌پذیری<sup>۱۶</sup> بود. بر اساس این نظریه، گزاره‌ها به سه دسته تقسیم می‌شوند:

### ۱. گزاره‌های تحلیلی و پیشینی

گزاره‌های منطقی و ریاضی از این نوع هستند و در منطق صوری به آنها گزاره‌های این‌همانی می‌گویند. در این گزاره‌ها، موضوع و محمول از جهت معنایی مترادف هستند و تفاوت آنها ظاهری است. مثلاً تهران پایتخت ایران است. در این گزاره هیچ تفاوت معنایی بین تهران و پایتخت ایران وجود ندارد؛ تفاوت آنها صرفاً لفظی است. از نظر آیر، گزاره‌های ریاضی نیز از جنس قضایای تحلیلی هستند؛ مثلاً:  $4=2+2$

در این گزاره، تفاوت معنایی بین  $2+2$  و  $4$  وجود ندارد و آنها از جهت معنایی یکی هستند. از نظر آیر، گزاره‌های تحلیلی از سنخ گزاره‌های پیشینی هستند که فهم آنها تنها از طریق تجزیه و تحلیل موضوع و محمول میسر است و نیازی به دنیای خارج ندارد. از نظر آیر، هر چند گزاره‌های تحلیلی صادق هستند ولی صدق آنها از نوع تحلیلی و هیچ علمی از جهان خارج به انسان نمی‌دهد. از نظر آیر، گزاره‌های ریاضی و منطقی از نوع گزاره‌های تحلیلی هستند. وقتی این گزاره‌ها تحلیلی باشند، پیشینی هستند و صدق و کذب آنها از طریق تجربه به اثبات نمی‌رسد. آیر، برخلاف کانت، این گزاره‌ها را ترکیبی نمی‌داند و

معتقد است هر گزاره پیشینی لزوماً تحلیلی است. از نظر او این گزاره‌ها معنا دارند، اما چیزی به معرفت ما اضافه نمی‌کنند. به اعتقاد آیر صدق گزاره‌های تحلیلی صرفاً به تعریف نهادهای منطقی به کار رفته در آن وابسته است، در حالی که صدق گزاره‌های ترکیبی به امور واقع تجربی بستگی دارد. به طور مثال؛ گزاره "بعضی دولت‌ها دارای نظام استبدادی هستند" گزاره‌ای ترکیبی است و صدق و کذب این گزاره بر اساس تعریف نهادهای منطقی‌اش حاصل نمی‌شود. اما گزاره "بعضی دولت‌ها یا مستبد هستند یا غیر مستبد" گزاره‌ای تحلیلی است. اگر کسی کارکرد واژه‌هایی مانند "یا" را بداند به صدق این گزاره پی می‌برد و نیازی به مراجعه به تجربه نیست. آیر معتقد است گزاره‌های تحلیلی فاقد محتوای خبری‌اند و دربارهٔ عالم واقع چیزی بیان نمی‌کنند؛ به همین دلیل هم با هیچ تجربه‌ای تأیید یا رد نمی‌شوند. اینکه نفی چنین گزاره‌هایی به تناقض منجر می‌شود صرفاً به قراردادهای زبانی مربوط است. نفی گزاره‌های تحلیلی؛ زیر پا نهادن قواعد و قراردادهای مربوط به کاربرد زبان است.<sup>۱۸</sup>

اما، این استدلال با چالش فیلسوفانی چون کواین مواجه شد. کواین در مقاله معروف خود، دو جزم تجربه‌گرایی،<sup>۱۹</sup> به عدم امکان به دست آوردن معیاری برای تمایز میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی می‌پردازد.<sup>۲۰</sup>

تزو او در اینجا این است که نمی‌توان هیچ تمایزی میان گزاره‌های تحلیلی (از نوع مترادفات) و ترکیبی قائل شد. کواین بحث را اینگونه آغاز می‌کند که مثلاً در این گزاره: "همه مجردها بدون همسرند". حکم تحلیلی بودن چگونه

است؟ این کار را باید اصولاً با رجوع به فرهنگ لغات و دائرةالمعارف‌ها پیگیری نمود. ولی اینجا مشکلی وجود خواهد داشت و آن اینکه فرهنگ لغات چگونه به وجود آمده‌اند و از کجا می‌آیند؟ و حال می‌بینیم که فرهنگ لغت، نوشتن و ساختن آن، کاری است کاملاً تجربی، این کار توسط تحقیق و پژوهش در میان مردم انجام گرفته تا اکتشاف به عمل آید که آنها کلمه خاصی را به چه مفهوم به کار می‌برند، و بدین صورت فرهنگ‌ها و البته مترادف‌ها پدید می‌آیند. فرهنگ لغت به صورت پیشینی و در خانه نشستن، هیچگاه امکان وجود یافتن ندارد. بنابراین می‌بینیم که این راه به جایی نمی‌برد. به نظر

کواین، مترادف‌ها با توجه به نوع احساسی که به شنونده می‌دهند یا قصدی که از کاربرد متفاوت آنها می‌شود کاملاً یکسان نیستند و این مسئله کواین را به رد کامل وجود مفهوم‌های پیشینی و گزاره‌های تحلیلی سوق می‌دهد و بدین طریق راه را به سمت نظریه او تحت عنوان "کل‌گرایی معنایی" باز می‌کند (حسین خانی: وب‌سایت)<sup>۲۱</sup>.

### ۲. گزاره‌های تحقیق‌پذیر و معنادار

آیر در کتاب زبان، صدق و منطق استدلال می‌کند که معناداری و بی‌معنایی یک گزاره غیر تحلیلی تنها از طریق

در تاریخ فلسفه همیشه یک مناظره بزرگ

تحت عنوان "عقل‌گرایی"

در برابر "تجربه‌گرایی"

وجود داشته است که

اساس فلسفه آیر بر تجربه‌گرایی هیومی،

ولی با قرائت کاملاً جدید،

استوار است.

در بحث علیت او دنباله‌رو هیوم است.

به نظر او علیت را می‌توان به

نظم و ترتیب تقلیل داد.

تحقیق‌پذیری آن در جهان خارج و تجربه قابل تشخیص است. اگر یک گزاره تجربی، مانند "امروز هوا سرد است" در خارج قابل تحقیق باشد، می‌توان آن را گزاره معنادار تلقی کرد.

آیر، گزاره‌هایی که مستقیماً به جهان خارج یا قابل مشاهده دلالت می‌کند گزاره‌های شدیداً تحقیق‌پذیر می‌داند. در لسان منطق، این گزاره‌ها همان گزاره‌های موجهه جزئیه هستند. اما گزاره‌هایی نیز هستند که صدق آنها مستقیماً از طریق تجربه به دست نمی‌آید، بلکه صدق آنها به صورت غیر مستقیم و از طریق گزاره‌های جزئیه به دست می‌آید. این گزاره‌ها که همان گزاره‌های موجهه کلیه هستند از تعمیم گزاره‌های جزئیه مشاهدتی ایجاد شده‌اند. کلیه گزاره‌های علم از این نوع هستند و آیر این نوع گزاره‌ها را از نوع قضایای تحقیق‌پذیر ضعیف می‌داند. مثلاً این گزاره: "تمامی آب‌های جهان در درجه حرارت بالای صد درجه بخار می‌شوند" آیر معتقد است که چنین گزاره علمی در دنیای خارج ما به ازاء ندارد و ممکن است روزی در بخشی از جهان آبی یافت شود که مشمول چنین اصلی نگردد.

با این همه همه آب‌های موجود در جهان مصداق این اصل هستند. از این رو، آیر آنها را از نوع گزاره‌های احتمالی می‌داند که به شکل ضعیفی از طریق تجربه تأیید شده‌اند. زیرا در دل آنها، حداقل یک گزاره مستقیم تجربی وجود دارد که قویاً از طریق جهان خارج تأیید شده است. تحقیق‌پذیری ضعیف مستلزم این است که یک گزاره مشاهدتی از دل یک قضیه به همراه سایر قضایای کمکی قابل استنتاج باشد، به شرط اینکه گزاره حسی به تنهایی از این قضایای کمکی قابل استنتاج نباشد. یک گزاره مستقیماً قابل تحقیق است اگر یا یک گزاره مشاهدتی باشد یا اینکه یک گزاره مشاهدتی به همراه یک گزاره مشاهدتی دیگر یا گزاره‌های مشاهدتی دیگر قابل استخراج باشد؛ اما آن گزاره مشاهدتی از گزاره‌های مشاهدتی کمکی به تنهایی قابل استخراج نباشد. و یک گزاره به طور غیر مستقیم قابل تحقیق است؛ اولاً اگر به همراه سایر مقدمات خاص، حداقل یک یا چند گزاره مشاهدتی مستقیم از آن قابل استنتاج باشد، ولی به تنهایی از این مقدمات خاص استنتاج نشده باشد؛ و ثانیاً در این گزاره‌های مقدماتی هیچ گزاره تحلیلی و مشاهدتی وجود نداشته باشد.<sup>۲۳</sup>

آیر همانند پوزیتیویست‌ها میان "تحقیق‌شده" و "تحقیق‌پذیر" تمایز قائل بود. به نظر آیر، گزاره‌ها ضرورتاً نباید تحقیق شده باشند، بلکه باید قابلیت تحقیق‌پذیری را داشته باشند. مثلاً جمله "در کرات دیگر حیات هست" را در نظر بگیرید. این گزاره شاید امروز به دلیل نبود امکانات لازم تحقیق نشده است، اما روی هم رفته تحقیق‌پذیر است، پس با معناست.

یکی از بزرگترین گرفتاری‌های آیر و سایر پوزیتیویست‌ها، که آنها را به دردرس انداخت، خود متناقض بودن اصل تحقیق‌پذیری بود. اصل تحقیق‌پذیری ملاک معنا دار بودن گزاره‌ها را تجربه و آزمون مشاهدتی اعلام می‌کرد، اما خود غیر قابل آزمون بود. یعنی اینکه اصل تحقیق‌پذیری بی‌معنا است. آیر و سایر پوزیتیویست‌ها تلاش بسیار نمودند تا این تناقض را رفع کنند، اما تلاششان مطلقاً کاملاً قانع‌کننده نبود. مثلاً وینگشتاین بحث نردبان را پیش کشید؛ و یا سایر پوزیتیویست‌های منطقی ادعا کردند که نظریه آنها در خصوص اصل تحقیق‌پذیری ماهیتاً مثل دستگاه‌های آگزومیاتیک مثل هندسه یا نظریات علوم تجربی نیست که نیاز به سازگاری گزاره‌های درون یک دستگاه داشته باشد.<sup>۲۳</sup>

اصل تحقیق‌پذیری آیر از سوی فیلسوف و ریاضی‌دانی به نام آلونزو چرچ (۱۹۲۱) مورد انتقاد قرار گرفت. او نشان داد که بر اساس ملاک آیر، اگر هر سه جمله مشاهده‌ای را در نظر بگیریم که هیچ یک از آنها هیچ‌کدام از دو تای دیگر را نتیجه ندهد، آنگاه جمله چهارم، هر چه می‌خواهد باشد، یا نقیض آن دارای مفاد تجربی خواهد بود. به نظر چرچ، نظریه آیر منجر به صادق گردیدن تمامی گزاره‌ها می‌گردد. فرض کنید اگر گزاره مشاهدتی مستقلی مانند  $O1, O2, O3$  باشد و  $S$  هر نوع گزاره دیگر. آنگاه:

$$(O1 \& O2) \vee (O3 \& \sim S) \sim (1)$$



هوسرل

گزاره فوق مستقیماً قابل تحقیق است؛ چرا که (۱) با عطف به O1 مستلزم O3 می‌شود. S به صورت غیر مستقیم قابل تحقیق است، اگر O2 به دنبال S و (۱) بیاید، و (۱) مستقیماً قابل تحقیق است. اگر تنها O2 به دنبال (۱) بیاید، آنوقت O2 به دنبال O3&~S نیز خواهد آمد که به این معناست S~ مستقیماً قابل تحقیق است (O2 و O3&~S منطقاً مستقل هستند).<sup>۲۴</sup>

به رغم ناتوانی آیر در ارائه یک مبنای فلسفی قوی برای معنای کلمات و گزاره‌ها، او رابطه نزدیکی بین شواهد و معنا قائل است. از نظر آیر، ارائه شواهد و قراین و تبیین رضایت‌بخش برای تأیید رابطه گزاره و معنا قبل از توسل به مبنای دقیق تجربی لازم است. با این وصف، آیر این مهم را که آیا می‌توان رابطه‌ای بین معنای (گزاره‌ها) و نظریه تأیید (confirmation) ایجاد کرد؟ چندان مورد توجه قرار نداد.

البته آیر معتقد بود ضرورتی ندارد که تمامی شواهد مربوط را برای معنای یک گزاره ارائه کرد؛ مثلاً در گزاره «جک قائل است» خون ریخته شده روی پیراهن جک در معنای «قاتل» نهفته نیست. البته او بحث مربوط به شواهد را منحصر به زمان حال نکرد، بلکه از نظر او می‌توان از شواهد آینده نیز برای معنای گزاره‌های گذشته مدد گرفت. البته آیر از این طریق می‌خواست گزاره‌های ناظر به ذهن دیگران را تبیین کند؛ ولی در چاپ دوم کتاب زبان، صدق و منطق و سایر آثار منتشره در این موضع تجدید نظر کرد.<sup>۲۵</sup>

### ۳. گزاره‌های بی معنا

از نظر آیر، وقتی گزاره‌ای از جنس گزاره‌های تحلیلی و تجربی نباشد، آن گزاره بی‌معنا خواهد بود و هیچ فایده‌ای بر آن مترتب نیست. از این رو، کلیه گزاره‌های متافیزیکی و اخلاقی از نوع گزاره‌های بی معنا هستند، زیرا هیچ علمی از جهان خارج بدست نمی‌دهد. «اصل تحقیق‌پذیری» تأکید دارد که هیچ چیزی خارج از تجربه‌های حسی نمی‌تواند معنای معرفتی داشته باشد. آیر می‌نویسد که کوشش در این راه به بی‌معنایی انجامیده است. جمله «کائنات یک علت نخستین دارد» را در نظر بگیرید. این جمله برای اینکه معنادار باشد باید آزمون تحقیق‌پذیر بودن تجربی را بگذراند. یعنی برای پی‌بردن به صدق یا کذب این جمله باید به سراغ مشاهده یا مجموعه‌ای از مشاهده‌های ممکن رفت. اما این عملاً غیر ممکن است. پس این جمله بی معنا است. از این رو است که علم‌گرایی و اصل تحقیق‌پذیری دو ابزار اصلی آیر در رد هرگونه مابعدالطبیعه است. به نظر آیر، حوزه مسائل الهیات، متافیزیک و اخلاق و مشابه آن کاملاً بی‌معنا و غیرقابل بحث تجربی و علمی است. از نظر آیر، این دسته از گزاره‌ها قادر به بیان هیچ معنا و مفهومی نیستند و صرفاً جملات و اقوالی عاطفی‌اند که عواطف و احساسات را برمی‌انگیزند.

از نظر آیر، اثبات وجود خداوند غیرممکن است؛ چرا که اگر مقدمات اثبات چنین وجودی، بدیهی و پیشینی باشد، در نتیجه، گزاره استنباط شده از آن نیز پیشینی و از نوع توتولوژی خواهد بود. و اگر گفته شود که وجود خداوند محتمل الصدق است، در این صورت، این نتیجه باید از گزاره‌های تجربی استنباط شود و در این خصوص گزاره تجربی قابل استنادی وجود ندارد. حتی اگر ادعا شود که نظم طبیعی، گزاره‌های مقدماتی تجربی اثبات خدا را تشکیل می‌دهد، در این صورت وجود خداوند معادل با نظم طبیعی جهان خواهد بود و بدیهی است که چنین باوری کاملاً مغایر با اعتقاداتی است که دین‌داران نسبت به خدا دارند. هم چنین اگر ادعا شود که مقوله خدا در عباراتی نظیر «خدا وجود دارد»، از نوع متافیزیک است، در این صورت، این عبارت بی‌معنا خواهد بود. آیر در مباحث خود، احتمال اثبات خداوند از طریق تجربه دینی و احساسات عرفانی را نیز منتفی می‌داند و معتقد است این‌گونه مسائل درونی و یا عرفانی قادر به تأمین گزاره‌های معنادار و یا معقول نیستند، و چنین برداشتی از گزاره‌های دینی مبتنی بر مسائل روان‌شناختی است و به هیچ وجه اثبات‌گر معرفت دینی و یا معناداری گزاره‌های دینی نمی‌باشند.<sup>۲۶</sup> لازم است یادآوری شود که آیر به همان اندازه که در مورد صدق گزاره‌های دینی قائل به بی‌معنا انگاری است، در مورد کذب این گزاره‌ها نیز بدان اعتقاد دارد. آیر در واقع، هر ادعا و اظهاری را (چه به صورت ایجابی و چه به صورت سلبی) در مقوله دین بی‌معنا می‌داند. لذا از نظر وی، به همان اندازه عبارت «خدا وجود دارد» بی‌معنا است که عبارت «خدا وجود ندارد». به هر حال، آیر با تأکید بر مبنای پوزیتیویستی، هرگونه معناداری از مقولات دینی را منتفی می‌داند، و بر این نکته اصرار دارد که معناداری و اثبات‌پذیری تجربی، از یکدیگر منفک نیست.<sup>۲۷</sup>

درباره پدیدارگرایی دو قرائت  
هوسرلی و آیری وجود دارد  
که اولی نوعی «ضد واقع‌گرایی»  
است.

## صدق

راجع به صدق، آیر معتقد به "نظریهٔ زیادگی صدق" است؛ یعنی گفته می‌شود فلان گزاره صادق است، "نیازی به گفتن آن نیست و اساساً کلمه "صادق" در اینجا "زیادی" است. بنابراین کلماتی مانند صادق و کاذب ربطی به معنای کلمات و گزاره‌ها ندارد؛ صرفاً در اینجا گوینده میزان اعتماد خود را از انطباق آن با جهان خارج بیان می‌کند. از نظر آیر، اصل تحقیق‌پذیری به تنهایی برای بیان صدق و کذب گزاره‌ها کافی است.<sup>۲۸</sup>

نظریهٔ زیادگی اظهار صدق اولین بار توسط رمزی<sup>۲۹</sup> در سال ۱۹۲۷ مطرح شد، ولی در آثار فرگه نیز نشانه‌هایی از این نظریه را می‌توان یافت. رمزی نظریه خود را به طور مختصر در لابلای بحث‌های مربوط به قضیه و اعتقاد به آن آورده است. او می‌گوید "واقعاً بحث مجزایی دربارهٔ صدق وجود ندارد و آنچه که مطرح می‌شود تنها آشفتگی زبانی است."<sup>۳۰</sup>

از دیدگاه رمزی محمول‌های صادق و کاذب زایدند و هیچ تأثیری در جمله ندارند و می‌توان آنها را حذف کرد. یعنی جمله "باران می‌بارد" با جمله "درست است که باران می‌بارد" هیچ تفاوتی ندارند و به عبارت دیگر "P" با "P صادق است" و "P ~" با "P کاذب است" به یک معنا است.

البته رمزی خود متوجه بود که اگر محمول صادق و کاذب را در بعضی جمله‌ها حذف کنیم معنای جمله ناقص می‌شود. مثلاً در جمله "آنچه استاد می‌گوید صادق است" نمی‌توان "صادق است" را حذف کرد چون جمله ناقص می‌شود (آنچه استاد می‌گوید... .). ولی رمزی برای اعمال نظریه خود در این گونه جمله‌ها آنها را مسور می‌کند و جمله بالا را به این صورت می‌نویسد: "برای هر P اگر استاد P را بیان می‌کند پس P" البته چون او متوجه است که باز هم جمله در زبان طبیعی ناقص است و تکمیل آن نیاز به یک فعل دارد سعی می‌کند این اشکال را به گونه‌ای برطرف سازد، به طوری که می‌گوید از آنجا که P خود یک گزاره است دارای فعل است و آوردن فعل دوباره تکراری خواهد بود.<sup>۳۱</sup>

آیر نیز از طرفداران نظریهٔ زیادگی اظهار صدق است. او تصریح می‌کند که حال اگر بخواهیم به تحلیل صدق پردازیم می‌بینیم که در تمام جملات به صورت "P صادق است" عبارت صادق است از لحاظ منطقی زاید است. مثلاً وقتی می‌گوییم "علی آمد صادق است." با اینکه می‌گوییم "علی آمد." و یا "هوا سرد است کاذب است" با "هوا سرد نیست" تفاوتی ندارد چون جمله اول یعنی "علی آمد" و دوم یعنی "هوا سرد نیست" همان معنا را افاده می‌کند که دو جمله قبل درصدد بیان آن بودند. بنابراین کلمات صادق و کاذب مفاهیمی زیادی‌اند و در جمله فقط به عنوان علامت سلب و ایجاب می‌آیند.<sup>۳۲</sup>



فرگه

## ادراک حسی

در تاریخ فلسفه راجع به منبع شناخت انسان از جهان و میزان قابل اتکا بودن آنها نظریات مختلفی ارائه شده است. در معرفت‌شناسی معاصر به پنج منبع اشاره می‌شود که عبارت‌اند از: ادراک حسی، حافظه، درون‌نگری، عقل و گواهی. از نظر فلاسفه، هر چه که منبع معرفت تلقی شود، همان منبع "توجیه معرفتی" نیز خواهد بود. اولین منبع معرفت ادراک حسی است. مثلاً من با دیدن آسمان به این گزاره باور پیدا می‌کنم که آسمان آبی است. پس منبع باور من به این گزاره، ادراک حسی است، اما اگر از من بپرسند به چه دلیلی به این گزاره باور پیدا کرده‌ای؟ خواهم گفت: چون دیده‌ام؛ در این صورت ادراک حسی منبع توجیه معرفتی هم خواهد بود. دومین منبع معرفتی حافظه است. ما بسیاری از چیزها را با اتکا به حافظه‌مان می‌دانیم. اما البته حافظه به عنوان منبع معرفت صرفاً نقش نگهدارنده دارد و نه نقش مولد. اما منابعی همچون ادراک حسی نقش مولد دارند. منبع سوم معرفت، درون‌نگری است. این که می‌دانم هم اکنون در حال فکر کردن هستم یا اکنون غمناکم، نه از ادراک حسی حاصل شده است و نه از حافظه، بلکه از درون‌نگری به دست آمده است. منبع چهارم، عقل است. منبع معرفتی باور به گزاره "اگر الف بزرگ‌تر از ب است پس ب کوچک‌تر از الف است"، تنها عقل است، و آخرین منبعی که در معرفت‌شناسی معاصر به عنوان منبع معرفت خوانده می‌شود، گواهی است. بسیاری از دانسته‌های ما از طریق گواهی دیگران حاصل

شده است. مثلاً علی برای من تعریف می‌کند که دیروز شاهد تصادف بدی در چهار راه نزدیک خانه‌شان بوده است؛ من بر اثر گواهی او، به این گزاره علم پیدا می‌کنم (گواهی - منبع معرفت). آن گاه اگر من این گزاره را برای کسی نقل کنم اگر از من پرسیده شود که چرا به این گزاره باور داری؟ خواهیم گفت: از دوستم شنیده‌ام. در اینجا "گواهی" برابر با "منبع توجیه معرفت" است.<sup>۳۳</sup> آیر با الهام از فلاسفه تجربه‌گرا خصوصاً هیوم "ادراک حسی" را منبع اصلی معرفت انسان می‌داند و شناخت انسان را حاصل به کارگیری یکی (یا بیشتر) از حواسّ لافل پنجگانه (بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و بساواایی) در حال مواجهه ذهن با خارج به شمار می‌آورد. انسان از این طریق به کشف جهان پیرامون خود نایل می‌آید و بخش عمده‌ای از آگاهی‌های خود را به دست می‌آورد. در تاریخ فلسفه، نظریه‌های معرفت‌شناختی ادراک حسی به سه گروه تقسیم می‌شوند:

۱. رئالیسم مستقیم یا رئالیسم خام (direct realism)؛

۲. باز نمودگرایی (representationalism) یا رئالیسم غیر مستقیم؛

۳. پدیدارگرایی (phenomenalism).

در رئالیسم مستقیم چنین ادعا می‌شود که متعلقی بی‌واسطه ادراک ما، اشیای فیزیکی است که مستقل از آگاهی ما نسبت به آنها وجود دارند. باز نمودگرایی و پدیدارگرایی، متعلق مستقیم در ادراک حسی را داده حسی یا تأثر حسی (sense impression) می‌دانند که مستقل از آگاهی ما تحقق ندارد. البته این دو دیدگاه در تبیین نحوه ارتباط داده‌های حسی با جهان فیزیکی اختلاف نظر دارند؛ چرا که پیروان باز نمودگرایی معتقدند جهان فیزیکی به گونه‌ای مستقل از ادراک‌های حسی ما تحقق دارد بلکه خود، علت ادراکات حسی ما است. اما پدیدارگرایان، اشیای فیزیکی را ساخته‌های داده‌های حسی می‌دانند؛ به عبارت دیگر، آنها مستقل از "تأثرات حسی" وجود ندارند.<sup>۳۴</sup>

اما درباره پدیدارگرایی دو قرائت هوسرلی و آیری وجود دارد که اولی نوعی "ضد واقع‌گرایی" است. حامیان این نظریه، وجود جهانی مادی، و رای جهان داده‌ها را مورد انکار یا تردید قرار می‌دهند. اما در تعبیر آیر، پدیدارنگاری به این معنا است که گزاره‌های ناظر به اشیای نهایتاً به گزاره‌های حسی واقعی و ممکن ختم می‌شوند. گزاره‌های حسی خودشان تحقیق‌پذیرهای نهایی<sup>۳۵</sup> هستند و بر اساس آنها جهان تجربی ادراک می‌شوند. برای یک پدیدارگرا جهان مادی چیزی جز انطباعات حسی بالفعل و ممکن نیست. بنا بر نظر آیر، پدیدارگرایی نظریه‌ای است که اشیای مادی را ترکیبی منطقی از داده‌های حسی می‌داند. به موجب این تعریف، پدیدارگرایی وجود اشیای مادی را نفی نمی‌کند، بلکه آنها را چیزی جز داده‌های حسی نمی‌داند (مثلاً، میز چیزی جز مجموعه‌ای از داده‌های حسی که رابطه‌ای خاص با یکدیگر دارند،

نیست). از دیدگاه پدیدارگرایی، اشیای مادی چیزی جز ترکیبی از داده‌های حسی نیستند، پس باید بتوان گزاره‌های شبیهی را به گزاره‌های داده حسی ترجمه کرد.<sup>۳۶</sup>

در نتیجه نظریه پدیدارگرایی آیر به نظریه رئالیسم مستقیم نزدیک بود.

آیر بعداً در دیدگاه تقلیل‌گرایانه خود راجع به ادراک و اینکه گزاره‌های علمی برای درست بودن در نهایت به چند گزاره حسی ختم می‌شوند تجدید نظر کرد؛ ولی در اصل بحث مبنی بر اینکه ادعای ما درباره اشیای فیزیکی از طریق ارجاع به تجارب حسی توجیه می‌گردد تردیدی به خرج نداد. او دائماً با نظریه فیلسوفانی مانند کارناپ، نیورا و پوپر مبنی بر لزوم وجود "گزاره‌های پایه" مخالفت کرد. آیر معتقد است که چنین گزاره‌های پایه بدون ارجاع به تجربه قابل حصول نخواهد بود. آیر تأکید می‌کند که هیچ مبنا و اساسی برای جمع‌آوری چنین گزاره‌های پایه وجود ندارد؛ این گزاره‌های پایه یا بر اساس اجماع دانشمندان تدوین می‌گردد و یا بر اساس معیار تجربه. اگر بر اساس اجماع دانشمندان باشد با اصل تحقیق‌پذیری مغایرت دارد و علم تبدیل به یک مقوله خودسرانه خواهد شد؛ ولی اگر بر اساس معیار تحقیق‌پذیری باشد دلیلی بر وجود چنین گزاره‌های پایه نخواهد بود؛ زیرا این کار صرفاً پیچیده کردن و واسطه ایجاد کردن در فرایند شناخت است.

آیر در این موضوع که آیا گزاره‌های حسی خطاپذیرند یا خطا ناپذیر موضع ثابتی نداشت ولی معتقد بود که این امر تأثیری در پایه بودن گزاره‌های حسی ندارد. آیر معتقد بود که درستی یا نادرستی گزاره‌های حسی بر اساس ظاهر آنهاست که انسان‌ها انطباق می‌کنند و این گزاره‌ها تعهدی بیش از این ندارند. آیر در اینکه گزاره‌های بنیادین حسی را خطاپذیر یا خطاناپذیر بداند موضع صریحی نداشت، اما در اینکه گزاره‌های حسی نقش گزاره‌های بنیادین را ایفا می‌کنند هیچ تردیدی به خرج نداد. اما نظریه آیر منجر به خطاناپذیری گزاره‌های حسی می‌گردد، در حالی که انطباق

نظریه زیادگی اظهار صدق اولین بار توسط

رمزی در سال ۱۹۲۷ مطرح شد، ولی

در آثار فرگه نیز نشانه‌هایی از این نظریه را

می‌توان یافت.



حسی از اشیاء ضرورتاً دلالت بر عین ندارد. این موضع آیر با انتقاد جان آستین (۱۹۶۲) مواجه شد و آیر در مقاله‌ای تحت عنوان "آیا جان آستین نظریه حسی را مردود می‌داند؟" (۱۹۶۷) به واکنش پرداخت.<sup>۳۷</sup> او بعداً با تعدیل موضع پدیدارنگارانه با آن تعبیر خاص و تأیید اینکه گزاره‌های ناظر به داده‌های حسی مستلزم صدق آنها نیست، موضع جدیدی تحت عنوان "رتالیسم پیچیده" اتخاذ کرد. در کتابی تحت عنوان مسئله اساسی فلسفه (۳۷۹۱)، او با کنار گذاشتن آنچه که نظریه "رتالیسم خام" (اینکه انسان‌ها مستقیماً اشیای خارجی را درک می‌کنند) می‌نامید ادعا کرد که قضاوت ما از جهان خارج همیشه مبتنی بر نوعی استنتاج - معمولاً به صورت ضمنی - از روی مبادی مطمئن‌تر حسی است. البته آیر تأکید داشت که این مبادی مطمئن معرفت را می‌توان به گونه‌ای مورد توجه قرار داد که ضرورتاً دلالت بر وجود اشیای خارجی نداشته باشد؛ مانند صفات خنثی مانند سرخی، بلندی، و غیره. او اینگونه اساس معرفت شناسی را تحت عنوان "سیستم اولیه" اطلاق می‌کند.<sup>۳۸</sup>

به نظر آیر، سیستم اولیه معرفتی انسان الگوهای زمانی و مکانی به وجود می‌آورند که بر اساس آن سیستم ثانویه (جهان عینی) مفروض می‌گردند. او به این سیستم ثانویه نظریه "متداوم‌های بصری - لمسی"<sup>۳۹</sup> اطلاق می‌کند. او معتقد است به این ترتیب می‌توان تجارب حسی را به عنوان حالات ذهنی مورد باز تفسیر قرار داد که این حالات متأثر از اشیای بیرونی مفروض است. به عبارت دیگر، وجود اشیای خارجی بر سازگاری و انسجام تأثرات و مبصرات (percepts) ذهنی ما صحنه می‌گذارند. یعنی اگر اشیای خارجی نبودند، تأثرات و مبصرات ما سازگار و منسجم نبودند.<sup>۴۰</sup> منتقدان آیر گفتند که این نظر آیر با عقل سلیم و واقعیات تجربه ادراکی انسان‌ها سازگار نیست، زیرا بجای اینکه انسان‌ها بر اساس تجارب حسی اولیه وجود جهان را فرض کنند در هنگام مشاهده اشیاء، به وجود آنها نیز پی می‌برند.<sup>۴۱</sup>

### شناخت

آیر در کتاب مسئله شناخت (۶۵۹۱) از نظریه متن محوری<sup>۴۲</sup> معرفت دفاع می‌کند؛ مثلاً ادعای فردی به نام "آ" مبنی بر داشتن شناخت از "ب" را می‌توان به صورت زیر تحلیل کرد:

(۱) "ب" صادق است،

(۲) "آ" از داشتن شناخت راجع به "ب" مطمئن باشد،

(۳) "آ" حق دارد که در متن مربوط به "ب" و بر اساس شواهد و قراین مطمئن باشد که "ب" صادق است.<sup>۴۳</sup>

من در صورتی می‌توانم ادعا کنم: معرفت دارم به این که حسین خندان است، که:

اولاً: در واقع حسین خندان باشد و گزاره حسین خندان است "صادق" باشد. ثانیاً: من هم به عنوان فاعل شناسایی به محتوای این گزاره "باور" داشته باشم، یعنی با اطمینان خاطر آن را پذیرفته باشم.

ثالثاً: بر این باور (بر، داشتن این باور) هم شواهد و قراین کافی و قانع‌کننده داشته باشم، مثلاً مبنای این باور من ظاهر صورت حسین باشد. بدون تحقق این سه شرط من حق ادعای داشتن معرفت را ندارم.<sup>۴۴</sup>

آوردن شرط اول (صدق) برای آن است که موارد "جهل مرکب" را خارج نماید، آنجا که شخص به محتوای گزاره‌ای باور دارد و چه بسا شواهد و قراینی هم بر داشتن این باور دارد ولی محتوای گزاره مطابق با واقع نبودن و "کاذب" است در چنین مواردی آن شخص به واقع معرفت ندارد.

شرط دوم بیان‌کننده رابطه بین محتوای گزاره با فاعل شناسایی است؛ زیرا هر گزاره‌ای دارای دو نوع رابطه است:

۱. رابطه با واقع خارجی که از آن به صدق یا کذب تعبیر می‌شود. ۲. رابطه با فاعل شناسایی که متعلق باور یا تردید یا گمان او قرار می‌گیرد. براساس این تعریف ما تنها در صورتی مجاز هستیم به کسی نسبت معرفت داشتن را بدهیم که اولاً: بین او و محتوای گزاره رابطه‌ای نفسانی برقرار باشد.

ثانیاً: این رابطه نفسانی (حالت نفسانی روانشناختی) حالت پذیرش، قبول و اطمینان نسبت به آن محتوی باشد نه



تردید یا توهم یا انکار نسبت به آن. پس اخذ چنین قید و شرطی در تعریف موارد عدم پذیرش فاعل شناسایی نسبت به محتوای گزاره را کنار می‌گذارد.<sup>۴۵</sup>

شرط اول بیان‌کننده "مؤلفه عینی معرفت" است و شرط دوم بیان‌کننده "مؤلفه ذهنی معرفت" و وجود هر دو مؤلفه (صدق و باور) برای تحقق معرفت ضروری است.

- آوردن شرط سوم (داشتن توجیه از سوی شخص باورمند) مواردی را از تعریف بیرون می‌نماید که شخص باورمند به محتوای گزاره‌ای باور داشته و اتفاقاً باور او هم مطابق با واقع باشد، ولی او برای داشتن چنین باوری شاهد و قرینه و دلیلی ندارد و صرفاً از طریق "حدس" به چنین نتیجه‌ای رسیده است. آوردن این شرط (موجه بودن) در تعریف معرفت موارد "حدس درست" را از تعریف بیرون می‌کند.

به عبارت دیگر حدس درست مؤید به دلیل و شاهد و قرینه نیست، در حالی که معرفت دارای پشتوانه دلیل و توجیه است. صاحب معرفت توان آن را دارد که صحت عقیده خویش را برای دیگران با استناد به قراین و شواهد توجیه نماید.<sup>۴۶</sup>

به نظر آیر شرط اول ضروری است، زیرا اگر اکتشاف به عمل آمد که "ب" کاذب است، "ا" از باور به داشتن آن انصراف می‌دهد. شرط دوم کم و بیش بدیهی است. شرط سوم نیز به این دلیل آورده شد تا از نسبت دادن معرفت به کسی که به صورت تصادفی حدس زده است اجتناب گردد. البته آیر در جایی گفت که ارائه دلایل و شواهد قانع‌کننده شاید دشوار باشد، هر چند ممکن است بهتر است در چنین شرایطی برخورد پراگماتیکی با قضیه داشت.<sup>۴۷</sup>

او دائماً با نظریه فیلسوفانی مانند کارناپ، نیورا و پوپر مبنی بر لزوم وجود "گزاره‌های پایه" مخالفت کرد.

از نظر آیر این سه شرط برای معرفت ضروری و کافی است. مهمترین ایراد وارد بر "کافی بودن" شرایط معرفت است. ادموند گتیر (۱۹۶۳) مثالی می‌آورد که ظاهراً سه شرط فوق‌الذکر آیر را حائز است، ولی مصداق معرفت نیست. مثال معروف او این است: فردی به نام اسمیت شواهد محکمی دارد که ادعا کند (۱) جونز مالک ماشین فورد است. بر اساس این پایه معرفتی، اسمیت می‌تواند مدعی باشد که (۲) جونز مالک ماشین فورد است یا براون در بارسلونا است. بعداً معلوم می‌شود که جونز مالک ماشین فورد نیست، ولی براون در بارسلونا است. شواهدی که دال بر شناخت اسمیت از (۱) است، باورش را بر گزاره (۲) نیز توجیه می‌کند و (۲) نیز صادق است. اما گتیر مدعی است که اسمیت از گزاره (۲) اطلاعی ندارد، در نتیجه تحلیل آیر غلط است. آیر در پاسخ به این ریزه بینی منطقی، استدلال می‌کند که مثال‌های گتیر دلیل بر این نمی‌شود که نظریه‌اش راجع به معرفت غلط است؛ بلکه صرفاً نشان می‌دهد که ایده توجیه بسیار بسیار فریب‌دهنده‌تر از آن است که ابتدا فکر می‌شد. همین که این مسئله حل شود آشکار خواهد شد که مثال‌های نقض در بردارنده باورهای غیر قابل توجیهی خواهد بود. اما گتیر، معتقد است که استدلالات آیر قانع‌کننده نیست و می‌بایست شرایط توجیهی بیشتری برای نظریه معرفت قائل بود.<sup>۴۸</sup>

## اخلاق

یکی از جنجالی‌ترین مباحث فلسفی آیر درباره اخلاق است. آیر بین واقعیت و ارزش قائل به تفکیک است. به نظر آیر، احکام اخلاقی فاقد مدلول شناختی است و نمی‌توان با هر تجربه یا واقعیت "اخلاقی" آن را تحقیق‌پذیر کرد. احکام اخلاقی صرفاً بیانگر احساسات و عواطف آدمی است. وقتی که ما می‌گوییم: "کشتن آدم نادرست است"، ما صرفاً احساسات منفی خود را نسبت به کشتن آدم‌ها بیان می‌کنیم. به همین صورت وقتی می‌گوییم "اسمیت آدم خوبی است"، ما صرفاً در اینجا احساسات مثبت خود را نسبت به اسمیت نشان می‌دهیم. آیر معتقد است که احکام مثبت و منفی اخلاقی به اندازه‌صواتی چون هورا! و هو! ارزش شناختی دارند. از این رو دیدگاه آیر راجع به اخلاق به "نظریه هورا! و هو!" معروف شده است. حتی آیر پس از اینکه معتقد شد که احکام اخلاقی حاوی عناصر تجویزی هستند به نظریه عاطفه‌گرایی خود نسبت به اخلاق ادامه داد. به نظر آیر، گزاره‌های اخلاقی نه تنها بیانگر عواطف و احساسات گوینده آنهاست، بلکه از دیگران نیز می‌خواهد به صورت ایجابی یا سلبی چنان رفتاری داشته باشد. آیر همچنین معتقد بود وقتی که احساسی بیان می‌شود آن دلالت بر مجموعه‌ای از اعمال مشابه دارد؛ مثلاً وقتی عمل کشتن محکوم می‌گردد دلالت بر عمل کشتن خاصی نیست، بلکه بر تمامی مصادیق کشتن دلالت کرده و آن را محکوم می‌کند. فیلسوفان منتقد ایراداتی بر این دیدگاه وارد کردند؛ از جمله اینکه هر چند ممکن است نظریه

آیر درباره جملات غیر شرطی قوت منطقی داشته باشد؛ اما درباره جملات شرطی شدیداً متزلزل است. اگر کسی بگوید "اگر دزدی بد است، پس هیچ کس نباید دزدی کند" در اینجا به راحتی نمی‌توان گفت که جمله تابع "پس هیچ کس نباید دزدی کند" بیانگر احساسات و عواطف است؛ زیرا کسی که این جمله شرطی را بیان می‌کند ممکن است هیچ گونه احساس منفی نسبت به دزدی نداشته باشد. با این حال در اینکه چنین ایرادی نظریه عاطفه‌گرایی آیر را درباره اخلاق کاملاً متزلزل می‌کند نظرات مختلفی وجود دارد. همچنین از آیر ایراد گرفته شده است که آیا نظریه عاطفه‌گرایی او درباره قضاوت اخلاقی نیز صادق است یا نه؟ آدم‌ها درباره درستی قضاوت‌ها و اعمال اخلاقی با یکدیگر بحث می‌کنند. طبق دیدگاه عاطفه‌گرایی، این گونه بحث‌ها چیزی از واقعیت نمی‌گوید؛ آیر آنها را یا به عنوان واقعیت غیر اخلاقی یا اینکه آنها استدلال‌های واقعی نیستند تعبیر می‌کند.<sup>۴۹</sup>

در این مسئله که ما انسان‌ها نسبت به اعمالمان مسئول هستیم یا نه، آیر سردرگم بود. به نظر می‌رسد که او به دترمینیسم اعتقاد داشت. دترمینیسم به این معناست که کلیه اعمالمان منوط به علت است و این مسئله مسئولیت اخلاقی‌مان را منتفی می‌کند. ما نمی‌توانیم برای چیزی مسئول باشیم که انجام آن برای ما اجتناب‌ناپذیر است. از سوی دیگر، نفی دترمینیسم نیز مشکلی را حل نمی‌کند. اگر اعمالمان فاقد کنترل علی باشد، در نتیجه خارج از کنترل ذهن آنها خواهد بود، در نتیجه نمی‌توان کسی که عملش خارج از کنترلش است اخلاقاً مذموم شناخت. آیر در نهایت به ایده "همسازانگاری" پناه آورد؛ ایده‌ای که قائل به جمع شدن دترمینیسم و آزادی است. به نظر آیر این غلط است که گفته شود عملی منوط به علت است پس انجام دهنده آن عمل مجبور به انجام آن است. به نظر آیر علت صرفاً همبستگی حوادث است نه بیشتر. عمل یک نفر ممکن است مشروط به علتی باشد، بدون آنکه فرد مجبور به آن عمل باشد. عمل اجبارآمیز و آزادانه با توجه به نوع علت قابل تمییز از یکدیگر است. با این حال آیر از اینکه چنین استدلالی برای توجیه مسئولیت اخلاقی کلفی است یا نه، تا آخر عمرش سر در گم بود.<sup>۵۰</sup>



کارناپ

### ضرورت، علت و آزادی

آیر در کتاب زبان، صدق و منطقی عنوان داشت که کلیه صدق‌های ضروری به واسطه معانی مورد نظر در کلماتی است که آنها را بیان می‌کنند، این امر تا حد زیادی به قراردادهای زبانی ناظر بر کاربرد این کلمات بستگی دارد. شاید این استدلال درباره منشأ ضرورت منطقی قانع کننده نباشد. آیر ضرورت صدق‌های منطقی را وابسته به قواعد ناظر بر ثابتات منطقی<sup>۵۱</sup> (مثل "و"، "یا"، "اگر" و غیره) می‌داند. هر چند این قواعد نه صادق است و نه کاذب، ولی این قواعد استفاده درست<sup>۵۲</sup> این ثابتات را روشن می‌کند؛ این گفته آیر بدین معناست که سرچشمه ضرورت حقایق منطقی عمیق‌تر از بازی‌های زبانی است.

او بعدها از عقیده اولیه‌اش درباره ضرورت منطقی مبنی بر اینکه "کلیه ضرورت‌ها لفظی هستند" فاصله گرفت؛ با این وصف، او دائماً وجود "ضرورت‌های حقیقی" (de re) را رد می‌کرد. او غالباً با نظریه جوهرگرایی (essentialism) پوتنام<sup>۵۳</sup> و کیپکه<sup>۵۴</sup> که در دهه ۱۹۷۰ سوژه محافل فلسفی بود مخالفت می‌کرد. او در مخالفت با وجود ضرورت‌های حقیقی ذات-محور (essence-based) می‌گفت که این عبارت "سزار ضرورتاً انسان است" صادق نیست، زیرا یک نفر می‌تواند سگ خود را نیز سزار بنامد. در اینجا آیر دچار تناقض می‌شود؛ زیرا او قبلاً گفته بود که حقایق ضروری با توجه به معانی قرارداد شده در آن زبان موضوعیت دارد، در نتیجه تغییر مدلول سزار با صدق ضروری که از کلمات و معانی عرفی آن تداعی می‌گردد بی‌ربط می‌نماید.<sup>۵۵</sup>

آیر نسبت به این امر که "هر چیز قابل تصور باشد ممکن است" و "هر چیز غیر قابل تصور ممکن نیست" تردیدهایی ابراز داشت. او معتقد بود که پاسخ به مسائل مربوط به "تصور کردنی" بستگی به وضعیت معرفتی و قدرت تخیلی شخص پذیرنده آن دارد. آیا غیر قابل تصور است که سزار غیر انسان باشد؟ اگر پاسخ‌دهنده از سزار فقط به عنوان یک ربات تداعی کند، در نتیجه "تصور ربات از سزار یک امر ممکن است". از طرف دیگر، اگر از او پرسیده شود که "آیا سزار لاک‌پشت است"، او در اینجا از اینکه از کلمه سزار در معانی دیگری استفاده شده است تردید خواهد کرد. آیر همچنین تأکید کرد که توصیف سزار به عنوان لاک‌پشت از جهت منطقی به نتایج ناسازگاری منجر

خواهد شد، ولی این بدان معنا نیست که بتوان ضروریات حقیقی از آن استخراج کرد. نمی‌توان مدعی شد که سزار مورد بحث ضرورتاً با توضیحات ناظر بر نوع کاربرد آن همراه خواهد بود. اینکه چیزی غیر از توصیف، مانند روابط علی، استفاده درست از کلمه سزار را تضمین می‌کند با مخالفت شدید آیر مواجه می‌شود. او می‌گوید: اگر گفته شود نوعی رابطه علی بین سزار و ربات وجود دارد، این یک موضوع بی‌معنا است. به نظر آیر، معانی کلمات بستگی به توصیفی دارد که از آنها به عمل می‌آید، و این نیز بستگی به معنایی دارد که از آنها تلقی می‌کنیم و این معانی، علت حضور یا فقدان ضرورت در آنها محسوب می‌شوند. از این رو جمله‌ای مانند "تهران تهران است"، به خاطر مترادف بودن معانی هر دو کلمه تهران است که جمله را ضرورتاً صادق کرده است، در حالی که فقدان مترادف معنایی آن نیز ممکن است؛ مثلاً به جمله "تهران نام یک ساختمان است" منجر شود و این محتملاً صادق است. او با این نظر که معانی کلمات دال بر انواع طبیعی به واسطه ساختار داخلی آنها تنظیم می‌شود را رد می‌کند، به این دلیل که استفاده کننده این نوع کلمات از ماهیت ساختار داخلی آن آگاه نیست.<sup>۵۶</sup>

در بحث علیت او دنباله‌رو هیوم است. به نظر او علیت را می‌توان به نظم و ترتیب تقلیل داد: P علت B است معادل این است که گفته شود هر وقت P آمد، آنگاه B خواهد آمد. قوانین طبیعی به مانند جمله اخیر است و صرفاً می‌توان آن را یک نوع تعمیم تلقی کرد که ما انسان‌ها در استفاده مکرر از آن علاقه شدیدی داریم. به نظر آیر از جهت ماهوی فرقی بین تعمیمات احتمالی و قانون علیت وجود ندارد؛ تفاوت آنها صرفاً استفاده و اتکای به علت بیش از تعمیمات احتمالی است و این باعث می‌شود که نوعی نظم قوی درباره علیت فرض کنیم که در واقع چنین نیست.

فقدان ضرورت در علیت، راه را برای آزاد بودن انسان باز می‌کند. رد هرگونه رابطه ضروری علی، آیر را به تفکر همسازانگاری سوق می‌دهد. او می‌گوید: هر چند دترمینیسم امر درستی است، یعنی اینکه هر عمل انسان علتی دارد، ولی می‌توان پذیرفت یک فرد می‌توانست به گونه دیگری نیز عمل کند و این بدان معناست که وجود علت خاص به مفهوم ضروری ساختن عمل خاصی نیست. اگر اعمالمان مشروط به عللی باشد ولی تحت فشار و اجبار نباشد آن وقت به رغم درست بودن دترمینیسم، انسان‌ها آزاد نیز خواهند بود. اگر اعمالمان مشروط به علت نباشد، نمی‌توان آدم‌ها را اخلاقاً نسبت به اعمالشان مسئول دانست؛ زیرا بخت و اقبال و تأثیر آن در اعمال، مسئولیت اخلاقی ایجاد نمی‌کند.<sup>۵۷</sup>

البته آیر راجع به این مسئله که انسان‌ها همیشه در رفتارشان آزادند یا نه، قائل به تفکیک انواع علل رفتاری است. بعضی از علل آزادی را از انسان‌ها می‌گیرند، مانند سارقی که با قرار دادن تفنگ روی سر صندوقدار بانک، از او می‌خواهد که تمامی پول صندوق را به او بدهد. در اینجا صندوقدار بانک هیچ اختیاری ندارد و امکان رفتار دیگر برای او وجود ندارد؛

در نتیجه او از جهت اخلاقی نسبت به رفتار انجام گرفته مسئول نیست. اگر این صندوقدار مثلاً بدون اینکه دچار آسیب شود بتواند از مهلکه فرار کند یا هر اقدام دیگری، بدون اینکه به کسی آسیب برساند؛ آن وقت او از جهت اخلاقی مسئول بود. بنابراین، وجود شق بدیل برای رفتار در یک موقعیت خاص، آن فرد را مسئول می‌گرداند. در اینجا آیر دچار مشکل می‌شود. اگر نظریه کلی آیر را درباره فقدان رابطه ضروری بین علت و معلول بپذیریم، آن وقت راجع به این موضوع که کدام علت منجر به اجبار می‌گردد و کدام علت منجر به اختیار و آزادی، استدلال آیر قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد.<sup>۵۸</sup>

### ماهیت فعالیت فلسفی و منزلت فلسفه

با توجه به نفی متافیزیک و بی‌معنا دانستن کلیه گزاره‌های فاقد مضمون حسی، اکنون این سؤال پیش می‌آید که از نظر آیر فلسفه چیست و فیلسوف چه کار باید بکند؟

آیر تلقی فلسفه به عنوان یک نظام معرفتی که مبتنی بر یک دسته مبادی اولیه یقینی و بدیهی است و بر اساس آن جهان عینی تصویر و تبیین می‌گردد خرافه‌ای بیش نمی‌داند. او فلسفه دکارت را مصداق چنین خرافه‌ای می‌داند.

از نظر آیر، اگر کار فیلسوف را ارزیابی مفروضات و فرضیات علمی بدانیم این نیز اشتباه است. کار فیلسوف صرفاً بررسی سازگاری منطقی نظامهای معرفتی و ارائه معیارهای صدق و کذب است و این کار به طور برابر هم برای علم و هم برای عقل سلیم کاربرد دارد. او همانند کارناپ اعتقاد داشت که مسائل فلسفه اصولاً راجع به زبان است نه عالم و از این رو فعالیت فیلسوفان می‌باید مصروف تجزیه و تحلیل مفاهیم گردد.



چرچ

به نظر او دکارت با بنا کردن نظام فلسفی بر روی قضیه "من فکر می‌کنم" که انکار آن مستلزم تناقض است سعی در دایر کردن یک نظام معرفتی در کنار فیزیک، شیمی و سایر علوم تجربی برای تبیین جهان خارج نموده است. ولی او اشتباه می‌کرد، زیرا قضیه "من وجود دارم" را نمی‌توان از قضیه "الآن اندیشه‌ای وجود دارد" استنتاج کرد. راه ممکن دیگر در دایر کردن یک نظام معرفتی مبتنی بر اصول اولیه، تأسیس چنین نظامی بر حقایق پیشینی یا گزاره‌های تحلیلی است. همان گونه که بررسی شد، آیر صدق این نوع گزاره‌ها را تحلیلی می‌داند و این نوع گزاره‌ها را از جنس همان گویی می‌داند که هیچ معرفتی از جهان خارج نمی‌دهد. بنابراین استنتاج هر گزاره‌ای از این اصول پیشینی جز به گزاره‌های پیشینی به هیچ چیز دیگر ختم نمی‌شود. در نتیجه نمی‌تواند علمی از جهان خارج ارائه نماید

پس فلسفه چیست؟

از نظر، آیر فلسفه صرفاً یک فعالیت نقادانه، تجزیه و تحلیل است.

نقد و تحلیل چه چیزی؟

از نظر آیر، اگر کار فیلسوف را ارزیابی مفروضات و فرضیات علمی بدانیم این نیز اشتباه است. کار فیلسوف صرفاً بررسی سازگاری منطقی نظام‌های معرفتی و ارائه معیارهای صدق و کذب است و این کار به طور برابر هم برای علم و هم برای عقل سلیم کاربرد دارد. او همانند کارناپ اعتقاد داشت که مسائل فلسفه اصولاً راجع به زبان است نه عالم و از این رو فعالیت فیلسوفان می‌باید مصروف تجزیه و تحلیل مفاهیم گردد. از نظر کارناپ، آیر و سایر پوزیتیویست‌های منطقی، مسائل سنتی فلسفه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. مسائل مربوط به موضوعات علوم خاص؛

۲. مسائل مربوط به هویت و مفاهیم تخیلی که در هیچ علم خاصی بدان‌ها پرداخته نشده است (نظیر شیء فی‌نفسه و وجود مطلق)؛

۳. مسائل منطقی. مسائل دسته اول به حوزه علوم تجربی تعلق دارند و نه به حوزه فلسفه. مسائل دسته دوم تخیلی هستند. بنابراین تنها دسته مسائلی که باقی می‌مانند، مسائل دسته سوم هستند و همین مسائل حوزه بحث‌های فلسفی را تشکیل می‌دهند. وظیفه علم مطالعه و توصیف عالم است. محصول نهایی این فعالیت در قالب جملاتی راجع به عالم عرضه می‌شود. وظیفه فلسفه عبارت است از تحلیل منطقی جملات علم، و یا به عبارت دیگر تحلیل منطقی زبان علم.<sup>۹۹</sup>

به نظر آیر، فیلسوف نباید عقل سلیم را تحقیر کند؛ کار فیلسوف تحلیل و ایضاح عناصر گزاره‌ها و رابطه بین آنهاست. به نظر آیر، این امر تازگی ندارد؛ هر چند غالب فلاسفه در طول تاریخ مدعی ارائه نظام معرفتی از جهان عینی یا متافیزیک بودند؛ ولی فلاسفه‌ای نیز بودند که کارشان تجزیه و تحلیل و ایضاح بود. مثلاً کارهای لاک بیشتر به روانشناسی شباهت داشت. یا هیوم متهم شده است که علیت را نفی کرده است، در حالی که او صرفاً به ایضاح رابطه علی پرداخت. او همچنین بخش زیادی از کارهای هابز، بنتام، استوارت میل، حتی افلاطون، ارسطو و کانت را تحلیلی و توضیحی می‌داند. گزاره‌های فلسفی مبین واقعیت نیست، بلکه

اساساً ماهیت زبانشناسی یا منطقی دارد. می‌توان فلسفه را شاخه‌ای از منطق دانست که نتایج صوری تعریفمان را از کلمات و عبارات مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد، نه اینکه در پی شناخت واقعیت تجربی باشد. مثلاً این قضیه که "یک شیء مادی نمی‌تواند در یک زمان در دو مکان باشد"، در نگاه اول یک قضیه تجربی به نظر می‌رسد، ولی در واقع یک موضوع زبانشناختی است. این قضیه صرفاً می‌گوید که طبق یک دسته قراردادهای زبانی، این قضیه که دو مضمون حسی در یک عرصه حسی - لمسی قرار گرفته است با این قضیه که آنها متعلق به یک شیء واحد باشند در تعارض است، هر چند ممکن است که این مثال یک واقعیت باشد، ولی مبین خواص تجربی اشیا نیست. اینکه وظیفه فلسفه ارائه تعریف است، نباید کار فیلسوف را با فرهنگ‌نامه‌نویس اشتباه گرفت. در فرهنگ‌نامه تعاریف صریح عبارات و کلمات مورد نظر است، در حالی که در فلسفه تعاریف کاربردی؛ مثلاً فرهنگ‌نامه‌نویس مشتغل به ارائه مترادفات است. مثلاً عزب یعنی مجرد. اما تعریف کاربردی به این معناست که برای یک جمله، یک جمله معادل آورده شود که نه مترادف آن باشد و نه در برگیرنده کلمات معرف آن. این مثال در کتاب و صف‌های معین راسل

اصل تحقیق‌پذیری آیر از سوی فیلسوف و ریاضی‌دانی به نام آلونزو چرچ (۱۹۲۱) مورد انتقاد قرار گرفت. او نشان داد که بر اساس ملاک آیر، اگر هر سه جمله مشاهده‌ای را در نظر بگیریم که هیچ یک از آنها هیچ‌کدام از دو تای دیگر را نتیجه ندهد، آنگاه جمله چهارم، هر چه می‌خواهد باشد، یا تقيض آن دارای مفاد تجربی خواهد بود.

گتیر، معتقد است که استدلال‌ات آیر قانع‌کننده نیست و می‌بایست شرایط توجیهی بیشتری برای نظریه معرفت قائل بود.

گتیر



آمده است: «مربع مستدیر وجود ندارد.» این جمله به این معناست که در عالم چیزی وجود ندارد که هم مربع باشد و هم دایره. این دو جمله مفهوماً یکی هستند، هر چند که عبارت‌ها یا نمادهای به کار رفته در آنها متفاوت است. این مثال نوعی تعریف کاربردی است.

علایم در زبان بعضاً معانی متفاوتی می‌گیرند، مثلاً "سعدی مؤلف گلستان است" و "گره پستاندار است"، اگر این دو جمله ترجمه شوند عبارات زیر بدست می‌آید:

"سعدی، نه یک نفر دیگر، گلستان را نوشت" و "طبقه پستاندار شامل گربه نیز می‌گردد". "است" در اینجا یک علامت مبهم است که دلالت بر وجود، تعلق به طبقه خاص، هویت و استلزام می‌کند. منظور ما از گفته‌های فوق این است که می‌توان در جمله‌ای از علامت "است" استفاده کرد و در جمله معادل آن از علامت "است" استفاده نکرد. به نظر آید، تحلیل زبانی از نوع فوق و ارائه جملات توضیحی، پیچیدگی و ترکیب منطقی گزاره‌ها را روشن می‌کند و آدمی را از کج‌اندیشی می‌رهاند.

نکته مهم دیگر این است که نباید اعتبارات منطقی را یک چیز موهوم دانست. هر چند "ایران" یک اعتبار منطقی برای آدم‌هایی است که در یک قلمرو سرزمینی مشخص زندگی می‌کنند، ولی ایران را نمی‌توان یک امر موهومی همانند اسب دو شاخ تلقی کرد. اشیای مادی اعتبار منطقی مضمون‌های حسی است. مسئله تحویل اشیای مادی به مضمون‌های حسی مربوط به مسئله فلسفی ادراک می‌شود که راه حل‌های مربوط به این مسئله فعالیت فلسفی به حساب می‌آید. نکته مهم این است که مضمون‌های حسی با توجه به رابطه مستقیم و غیر مستقیم، تشابه و تداوم آن به یک چیز خاص دلالت می‌کند و همزمان نمی‌تواند به چند چیز دلالت نماید. با این حال، تفسیر و تعبیر زبان بسته به معانی علایم منسوب به علایم آن زبان دارد، اما این احتمال وجود دارد که علامت‌ها هر چند ممکن است دلالت معنایی برابر داشته باشد ولی اثر متفاوتی بر شنونده داشته باشد. مثل آب و H<sub>2</sub>O ممکن است دلالت معنایی برابر داشته باشد ولی اثر متفاوتی بر شنونده بر جای می‌گذارد. برای فیلسوف تحلیلی مهم این برابری معناست نه تأثیر متفاوت بر ذهن شنونده. همچنین فیلسوف به دنبال معنایی علایم که ممکن است برای انسان‌های مختلف، معانی متفاوتی داشته باشد، نیست. اما یافتن گزاره‌های معادل گزاره‌ها، ولی با مدلول یکسان کاری است که مشغله اصلی فیلسوف تحلیلی را تشکیل می‌دهد. هر چند استفاده از زبان صوری و مصنوعی، همانگونه که راسل و وایتهد آن را به کار بستند برای تجزیه و تحلیل مفاهیم یک زبان ممکن و بعضاً سودمند است، ولی ضروری نیست.<sup>۶۰</sup>

## منابع و مأخذ الف. لاتین

- Austin, J. L. , 1962, *Sense and Sensibilia*, Oxford: Clarendon Press.
- Ayer, A. J., 1936, *Language, Truth, and Logic*, London: Gollancz. (2nd. Edition, 1946.
- 1940, *The Foundations of Empirical Knowledge*, London: Macmillan.
- 1954, *Philosophical Essays*, London: Macmillan. (Essays on freedom, phenomenalism, basic propositions, utilitarianism, other minds, the past, ontology. )
- 1957, "The conception of probability as a logical relation", in S. Korner, ed. , *Observation and Interpretation in the Philosophy of Physics*, New York, N. Y. : Dover Publications.
- 1956, *The Problem of Knowledge*, London: Macmillan.
- 1963, *The Concept of a Person and other Essays*, London: Macmillan. (Essays on truth, privacy and private languages, laws of nature, the concept of a person, probability.
- 1967, "Has Austin Refuted the Sense-Data Theory?" *Synthese* vol. Xviii, pp. 117-40. (Reprinted in Ayer 1969).
- 1968, *The Origins of Pragmatism*, London: Macmillan.
- 1969, *Metaphysics and Common Sense*, London: Macmillan. (Essays on knowledge, man as a subject for science, chance, philosophy and politics, existentialism, metaphysics, and a reply to Austin on sense-data theory. )

- 1971, Russell and Moore: The Analytical Heritage, London: Macmillan.
- 1972a, Probability and Evidence, London: Macmillan.
- 1972b, Bertrand Russell, London: Fontana.
- 1973, The Central Questions of Philosophy, London: Weidenfeld.
- 1979, "Replies", in G. Macdonald, ed. , Perception and Identity, London: Macmillan.
- 1980, Hume, Oxford: Oxford University Press
- 1982, Philosophy in the Twentieth Century, London: Weidenfeld.
- 1984, Freedom and Morality and Other Essays, Oxford: Clarendon Press.
- 1986, Ludwig Wittgenstein, London: Penguin.
- 1977, Part of My Life, London: Collins.
- 1984, More of My Life, London: Collins.
- Church, A. , 1949, "Review of Language, Truth, and Logic", Journal of Symbolic Logic, 14: 52-3.
- Gettier, E. L. , 1963, "Is Justified True Belief Knowledge?" in Analysis vol. 23, no. 6.
- Honderich, T. , 1991, Essays on A. J. Ayer, Cambridge: Cambridge University Press.
- Honderich, T. , "A. J. Ayer and Its Greatness", From:  
<http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/AyerbyTH.html>
- Hughes, Glyn, 2000, The Condensed Edition of Ayer's Language, Truth, and Logic, From:  
<http://www.btinternet.com/~glynhughes/squashed/ayar.htm>
- Macdonald, Graham, 2005, Alfred Jules Ayer, Stanford Encyclopedia of Philosophy, May 7.
- Macdonald, Graham, 2006, Alfred Jules Ayer, Routledge Encyclopedia of Philosophy (CD).
- Pojman Louis, P. , 1999, The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Rogers, Ben, 1999, A. J. Ayer: A Life, London: Chatto & Windus.
- Wikipedia, the online Encyclopedia, 2006/Logical Positivism, from  
[http://en.wikipedia.org/wiki/Logical\\_positivism](http://en.wikipedia.org/wiki/Logical_positivism)
- Wikipedia, the online Encyclopedia, 2006/Ayer, from:  
<http://en.wikipedia.org/wiki/Ayer>

## ب. فارسی

- آیر، الف. ج. (۱۳۵۶) زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی.
- پایا، علی (۲۸۳۱) فلسفه تحلیلی، تهران: طرح نو.
- حسینی، سیدحسن (مهر ۱۳۸۱)، بحثی اجمالی پیرامون معناداری و اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی، معرفت، ش ۵۸، صص ۱۰۴-۱۰۹.
- حسین خانی، علی، وبلاگ زمانه ماه از:  
[http://doran.persianblog.com/1385\\_4\\_doran\\_archive.html](http://doran.persianblog.com/1385_4_doran_archive.html)
- رسولی شریبانی، رضا (بهار ۱۳۸۲)، نظریه زیادگی اظهار صدق و نظریه غیرتوصیفی، ذهن، ش ۱۳، صص ۹۷-۱۰۲.

زاهدی، محمد صادق (بهار ۱۳۸۱)، کواپن و گزاره‌های تحلیلی، متین، ش ۱۴، صص ۵۷-۷۵.  
شمس، منصور (۲۸۳۱)، آشنایی با معرفت‌شناسی، تهران: آیت عشق.  
علی زمانی، امیر عباس (پاییز ۱۳۷۸)، شکاکیت در معرفت‌شناسی معاصر، فصلنامه نامه مفید، ش ۱۹، برگرفته از:  
<http://www.hawzah.net/per/magazine/nm/019/nm01905.asp>  
کشفی، عبدالرسول (بهار ۱۳۸۱)، پدیدارگرایی و ترجمه‌ناپذیری گزاره‌های شیئی، متین، ش ۱۴، صص ۱۰۱-۱۱۹.

## پی‌نوشت‌ها

36. Macdonald, 2005: 6
37. Ibid
38. visuo-tactual continuants
39. Macdonald, 2006: Routledge
40. Macdonald, 2005: 6
41. Context-based account
42. Honderich, 2006: 9-12
۴۳. علی زمانی، ۱۳۸۷.
۴۴. همان.
۴۵. همان.
46. Honderich, 2006: 9-12.
47. Gettier, 1963
48. Macdonald, 2005: 10
49. Compatibilism
49. Macdonald, 2006: Routledge
51. Logical Constants.
52. Proper
53. Putnam
54. Kipke
55. Macdonald, 2005: 9.
56. Macdonald, 2005: 10.
57. Ibid.
58. Ibid.
۵۹. فلسفه تحلیلی، صص ۲۸۰-۳۸۰. دیدگاه جزئی اولیه کارناپ در این خصوص که همه مسائل فلسفی مسائل مربوط به نحو زبان علم هستند، بعدها تعدیل یافت و وی پذیرفت که رهیافت صرفاً نحوی برای بیان محتوای علوم کفایت نمی‌کند و در این راه به قواعد معناشناسی نیز نیاز است. اتخاذ این رهیافت با مخالفت شدید دیگر تجربه‌گرایان منطقی روبه‌رو شد. کارناپ در گام بعدی این رهیافت معناشناختی را با رویکردی پراگماتیستی تکمیل کرد: «سال‌های بعد من متوجه شدم که رهیافتم محدودیت‌آور بوده است. من گفته بودم که مسائل فلسفه یا مسائل فلسفه علم صرفاً مسائل نحوی هستند، حال آنکه باید به صورت کلی‌تری می‌گفتم این مسائل، مسائل متاتئوریک هستند. . . ما بعدها متوجه شدیم که متاتئوری می‌باید سمانتیک و پراگماتیک را نیز شامل شود، بنابراین قلمرو فلسفه می‌باید به‌طور مشابه این حوزه‌ها را نیز دربر گیرد (به نقل از: پایا، پیشین).
60. Hughes, 2000: Website.
1. Alfred Jules Ayer
2. Ben Roger
3. Reine
4. Jules Louis Cypress Ayer
5. Eastbourne
6. Eton
7. Rogers, 1999:358.
8. Rogers: 45.
9. Ayer, 1936
7. Ayer, 1940.
8. Nation
12. Horizon
13. Ibid.
14. F. H. Bradley
15. J. M. E. McTaggart
16. Verifiability
17. Macdonal , 2006: Routledge
18. Ayer, 1946: 77-78.
19. Two Dogmas of Empiricism
۲۰. کواپن و گزاره‌های تحلیلی، صص ۵۸-۵۹.
۲۱. در ماخذهی به برخی منابع اینترنتی به دلیل فقدان شماره صفحه، از ذکر صفحه خودداری گردید.
21. Hughes, 2000: Website.
22. Wikipedia, 2006/ Logical positivism: Website.
23. Church, 1949:52.
24. Macdonald, 2005:4-6
25. Ayer, 1946: 114-120
۲۶. بحثی اجمالی پیرامون معنادار و اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی، صص ۱۰۶-۱۰۹.
27. Ayer, 1946: 117
28. F. P. Ramsey
۲۹. رسولی شریانی، ۱۳۸۲، صص ۹۹ - ۱۰۰.
۳۰. همان.
۳۱. همان.
۳۲. آشنایی با معرفت‌شناسی، صص ۸۵ - ۱۸۰.
33. Pojman, 1999: chap. 3.
34. ultimate verifiers
۳۵. پدیدارگرایی و ترجمه‌ناپذیری گزاره‌های شیئی، ۱۳۸۱.