

## اصطلاحات

### اشاره

منبع اصلی مورد استفاده در این بخش کتاب راهنمای معرفت‌شناسی است که دو تن از اساتید معرفت‌شناسی، یعنی جانان‌دانسنی و ارنست سوسا آن را ویرایش کرده‌اند و ۱۳۷ تن از اساتید دانشگاه‌های جهان در نوشتن آن همکاری داشته‌اند. کتاب نخستین بار در سال ۱۹۹۲ توسط انتشارات بلک‌ول منتشر و پس از آن بارها تجدید چاپ شده است. البته در نوشتن مقاله‌های این بخش علاوه بر کتاب گفته شده از سه منبع زیر نیز استفاده می‌شود:

I. *A Dictionary of Philosophy*, edited by Thomas Mautner, Blackwell, 1996.

II. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, General editor, Robert Audi, Cambridge University Press, U.S.A, 1995

III. *The Oxford Companion to Philosophy*. Edited by Ted Hondrich, Oxford University Press, 1995

\*\*\*

### rationality

### عقلانیت

عقلانیت در نخستین معنایش مفهومی که فیلسوفان کوشیده‌اند آن را به گونه‌ای توصیف کنند که شامل هر عمل و باور و گرایشی باشد که بر یک استدلال مشروع و به حق مبتنی است. اما این توصیف کلی نمی‌تواند معنای دقیق عقلانیت باشد زیرا همواره در مقابل یک عمل یا باور یا گرایش معین، اعمال و باورها و گرایش‌هایی رقیبی وجود دارند که آنها نیز عقلانی محسوب می‌شوند؛ به تعبیر دیگر، در فرهنگ غربی برای انواع متفاوت استدلال، معیارهای مشروعیت

متفاوتی در نظر می‌گیرند و به این ترتیب به نظر می‌رسد که هیچ‌یک از انواع عقلانیت، یا قواعد عقل در فرهنگ غرب مقبولیت عام ندارد. یکسان دانستن آنچه عقلانی است با آنچه به طور عقلانی مطلوب است باعث کنار گذاشتن آن چیزی می‌شود که به طور عقلانی مجاز است.

یک شکل عقلانیت عبارت است از مطابقت با قواعد منطق قیاسی. مطابق این معیار اگر کسی بر اساس قاعده وضع مقدم (modus ponens) از دو مقدمه «باران می‌آید» و «اگر باران می‌آید، کوچه خیس است» نتیجه بگیرد که «کوچه خیس است»، استنتاج او عقلانی نامیده می‌شود؛ در صورتی که اگر از آن دو مقدمه نتیجه بگیرد که: «کوچه خیس نیست»، استنتاج او غیرعقلانی خواهد بود. با این حال گستره دقیق این گونه قانون‌ها مورد اختلاف نظر است. به طور مثال، ممکن است در این باره اختلاف نظر وجود داشته باشد که آیا منطق قیاسی و قوانین آن شامل استنتاج‌های مبتنی بر اداتی مانند «اگر» و «یا»، که گزاره‌ها را با یکدیگر ترکیب می‌کنند، یا سورهای مانند «بعضی» و «هر» و همین‌طور شامل موجهات نیز می‌شود یا نه؟

دومین شکل عقلانیت، آن است که در مباحثات ریاضی درست نشان داده می‌شود. به طور مثال استنتاج « $x > 12$ » از دو مقدمه « $x$  عدد اول است» و « $x > 11$ »، استنتاجی عقلانی محسوب می‌شود.

می‌گویند سومین شکل عقلانیت در استدلال‌هایی ظاهر می‌شود که صحت‌شان تنها بر کلماتی مبتنی است که نه به واژگان منطقی ما تعلق دارند نه به واژگان ریاضی ما. به طور مثال، اگر کسی از «حسن و حسین عمو زاده یکدیگر هستند» استنتاج کند که «حسن و حسین دست کم یک پدر بزرگ مشترک دارند»، در این صورت استنتاج او، عقلانی محسوب می‌شود.

چهارمین شکل عقلانیت در استقرایی دیده می‌شود که بر پایه معیار مناسبی تعمیم می‌یابند؛ چنان‌که در استنتاج نظریه‌های توضیح‌دهنده پدیده‌ها از داده‌های تجربی چنین عقلانیتی در کار است. به طور مثال، می‌گویند فرضیه خاصی در باب علت یک پدیده معین زمان عقلانی است که در شرایط مهارشده متنوع و معینی از برای حذف دیگر تبیین‌های ممکن پدیده مورد نظر آزموده شده باشد؛ در غیر این صورت، یعنی بدون یک رشته از این گونه آزمون‌های حذفی، پذیرش آن فرضیه به مثابه فرضیه‌ای حمایت‌شده، پذیرشی غیرعقلانی خواهد بود. یا، به طریق مشابه، پذیرش حاکمیت یک قانون کلی بدون از سرگذراندن یک رشته آزمون‌های دآوری در باب آن، پذیرشی غیرعقلانی خواهد بود.

پنجمین شکل عقلانیت در حساب احتمال ریاضی ظاهر می‌شود. به طور مثال، با فرض اینکه علی راننده کامیون باشد، نمی‌توان استنتاج کرد که، چون  $\frac{2}{5}$  رانندگان کامیون پیش از ۸۰ سالگی می‌میرند، علی  $\frac{2}{5}$  احتمال دارد که پیش از ۸۰ سالگی بمیرد؛ اگر کسی این گونه استنتاج کند، می‌گوییم این استنتاج او غیرعقلانی است زیرا چه بسا عوامل دیگری برای طولانی‌تر بودن عمر او در کار باشد و او عملاً بیش از ۸۰ سال عمر کند.

ششمین شکل عقلانیت در استنتاج‌هایی ظاهر می‌شود که بر اساس یک تعمیم مقبول مجاز دانسته می‌شوند. به طور مثال، اگر خیابان خیس باشد، در این صورت استنتاج «باران باریده است» استنتاج عقلانی، ولی استنتاج «باران نباریده است» استنتاجی غیرعقلانی تلقی خواهد شد.

هفتمین شکل عقلانیت، برخلاف شش قسم عقلانیت قبلی، به عمل مربوط است نه به شناخت. این گونه عقلانیت در اعمالی ظاهر می‌شود که اهداف یا علایق عامل را تحقق می‌بخشد. به طور مثال، اگر بگویند الگوی خاصی از رفتار اقتصادی نشان عقلانیت رفتار کسانی است که در بازار آزاد کار می‌کنند، و مضمون آن این باشد که هر عامل باید به گونه‌ای رفتار کند که رفتارش بیش‌ترین سود را برای او در پی داشته باشد، در این صورت، اولاً اگر کسی در بازار به گونه‌ای رفتار کند که به کمترین سود ممکن دست یابد یا اصلاً ضرر کند، رفتار اقتصادی اش غیرعقلانی خواهد بود؛ و ثانیاً، اگر کسی نتواند به بیش‌ترین سود مورد نظر دست یابد، مطلوب عقلانیت این خواهد بود که دست کم بکوشد تا به بیش‌ترین سود متحمل دست یابد. به این ترتیب، این شکل عقلانیت رفتاری در حقیقت به گزینش ابزارهایی مربوط می‌شود که اهداف عامل را برآورده می‌سازند.

هشتمین شکل عقلانیت نیز، همانند شکل قبل به عمل مربوط است، اما برخلاف شکل قبل، در واقع به گزینش اهداف مربوط است نه به گزینش ابزارهای لازم برای دستیابی به اهداف. به این ترتیب، ممکن است اهداف فی‌نفسه دانستن دیگران، به جای ابزار دانستن آنها برای هدف خودمان، نگرشی عقلانی تلقی شود. اعمال این عقلانیت می‌تواند مبنایی برای احکام بنیادی اخلاق فراهم آورد؛ همان گونه که ابزار دانستن دیگران را هم می‌توان نگرشی غیرعقلانی دانست و هم می‌تواند مبنایی برای رفتارهای غیراخلاقی فراهم کند.

نهمین شکل عقلانیت نیز به عمل مربوط می‌شود اما برخلاف دو شکل قبل، به ارتباط زبانی مربوط می‌شود نه به فعل یا تصمیم. ارتباط زبانی موفقیت‌آمیز یک رفتار جمعی است که متضمن به کار گرفته شدن نیروهای استدلالی افراد در حیطه‌ای فراتر از درک معانی تحت اللفظی کلمات

است. معمولاً فرض این است که کسانی که با هم گفتگو می‌کنند از پاره‌ای قواعد تلویحی مربوط به ارتباط و اختصار سخن و آموزش بودن آن و دستوری بودن آن و غیره پیروی می‌کنند. بنابراین، همان گونه که ایچ. پی. گریس (H. P. Grice) در مقاله‌اش «منطق و گفتگو» (Logic and Conversation 1975) بحث کرده است، به عمل آوردن پاره‌ای استنباطها از آنچه مردم با یکدیگر می‌گویند، در فراتر از استنباطهایی که بر اساس اصول معیار استدلال قیاسی یا استقرایی به عمل می‌آیند، کاری عقلانی خواهد بود. به طور مثال، اگر کسی بگوید که فلان استاد دانشگاه دوچرخه‌سوار بسیار ماهری است، می‌توان در زمینه‌ای مناسب از این سخن او به طور عقلانی استنباط کرد که آن استاد در کارها و اعمال یا ورزش‌های دیگر، مهارت خاص و برتری ندارد.

نظریه‌های فلسفی مربوط به عقلانیت را می‌توان در دو دسته‌ی ایجابی و سلبی طبقه‌بندی کرد نظریه‌های ایجابی در یک یا بیش از یک قاعده - که از حیث فرهنگی برای عقلانیت پذیرفته شده‌اند - حمایت می‌کنند یا قاعده‌ی دیگری را پیشنهاد می‌کنند، در حالی که نظریه‌های سلبی در باب یک یا چند قاعده از این قواعد موضع شک‌گرایانه دارند.

در تاریخ اندیشه، افلاطون و ارسطو، هر دو دارای نظریه‌های ایجابی در باب عقلانیت بوده‌اند. تحلیل سه جزئی نفس انسان - که افلاطون در جمهوری در پیش می‌نهد - به گونه‌ای است که سلطه‌ی قوه‌ی عقل انسان هم در حوزه‌ی شناخت، یعنی کشف تبیین چگونگی هستی اشیا و توجیه اینکه چگونه باید باشند، و هم در حوزه‌ی علمی، یعنی گذراندن صحیح زندگانی، را تضمین می‌کند. این تحلیل افلاطون از نفس انسان، او را به این نگرش می‌رساند که عقل را همچون چشم نفس بداند، عقلی که در نظر او پس از گذراندن آموزش‌های لازم می‌تواند واقعیت نهایی را کشف کند. به این ترتیب، از دیدگاه افلاطون، معرفت و فضیلت آن چنان با یکدیگر پیوند خورده‌اند که در عقلانیتی که او آن را می‌پذیرد کسی دانسته عمل به انجام نمی‌دهد؛ یعنی کسی که راه درست عمل را دانسته است هرگز نادرست عمل نمی‌کند. بر اساس مفهوم افلاطون از عقلانیت، معرفت با فضیلت یکسان تلقی می‌شود. اما شاگرد او ارسطو، به استقلال عقلانیت شناختی و عقلانیت عملی تأکید می‌کند؛ و به این ترتیب ممکن می‌داند که کسی برخلاف آنچه می‌داند عمل کند. هر دو فیلسوف دارای نظریه‌ی ایجابی درباره‌ی عقلانیت هستند، اما در حالی که ارسطو از عقلانیتی حمایت می‌کند که در هنجارهای مقبول آنجایی برای احساس پشیمانی عامل وجود دارد، نظریه‌ی افلاطون توان عقل را می‌داند و از سطح عقلانیت متعارف فراتر می‌رود.

پیدایش علوم جدید جان تازه‌ای به نظریه‌پردازی ایجابی دربارهٔ عقلانیت بخشید. شاید به سبب نقش بزرگ و با اهمیت ریاضیات در علم مکانیک کپلر و گالیله و نیوتن بوده باشد که بعضی فیلسوفان جدید پنداشتند همان گونه که عقلانیت سنگ‌بنای حقایق ریاضی است اساس حقایق علمی را نیز عقلانیت تشکیل می‌دهد. این تصور اساس معرفت‌شناسی کسانی مثل دکارت و اسپینوزا را تشکیل می‌دهد، که در آن نقش مشاهده و تجربه به مراتب در مقایسه با نقش عقل، اهمیت کمتری دارند. به همین ترتیب، در حوزهٔ عمل نیز کسانی بوده‌اند که عقیده داشتند معرفت به درست و نادرست، در حوزهٔ اعمال و رفتار، در واقع عبارت است از معرفت به حقایق ضروری‌ای که درست به شیوهٔ کشف اصول بنیادی حساب و هندسه، باید توسط شهود عقلانی کشف شود. به طور مثال، ریچارد پرایس (Richard Price) در کتابش *بررسی مسائل اصلی در اصول اخلاقی* (A Review Of Principal Questions in Morals 1787)، ص ۷۲، می‌نویسد: «موجود عقلانی خالی از حکم اخلاقی ... ممکن نیست تصور شود.»

در مقابل این گونه عقل‌گرایی تمام‌عیار پرایس، فلسفهٔ انتقادی کانت را می‌توان نوعی کوشش برای تدارک یک تبیین ایجابی محدودتر تلقی کرد. به عقیدهٔ کانت، عقل ذهن انسان را به تصورات نظم‌بخش (regulative ideas) مجهز می‌کند. این تصورات البته انسان را قادر می‌سازد تا به معرفتش دربارهٔ اشیا نظام ببخشد، اما در عین حال، اگر آنها را بازنمایی‌های اوصاف واقعیت تلقی کنیم به تعارضات (antinomies) حل‌ناشدنی منتهی می‌شوند. در حوزهٔ اخلاق نیز، به عقیدهٔ کانت، عقل، ما را در گزینش قواعد رفتار و عمل‌مان راهنمایی می‌کند، اما هرگز خود این قواعد را برای ما فراهم نمی‌آورد. در هر صورت، دیدگاه کانت نیز هم چون دیدگاه پرایس، موجود عقلانی خالی از حکم اخلاقی را غیرقابل قبول می‌داند، و عقلانیتی که این دو از آن حمایت می‌کنند به گونه‌ای سر از فطری‌گرایی (innatism) درمی‌آورد.

نظریه‌پردازی سلبی دربارهٔ عقلانیت یک یا بیش از یک اصل مقبول از حیث فرهنگی را به چالش شک‌گرایانه فرا می‌خواند. در شکل افراطی این گونه نظریه‌پردازی‌ها دربارهٔ عقلانیت، حتی قوانین منطق قیاسی نیز در معرض چالش شک‌گرایانه است. به طور مثال، در سدهٔ چهارم پیش از میلاد تناقض‌نمای (paradox) اثوبولیدس (Eubulides) اصل طرد شق ثالث در باب صدق و کذب گزاره‌ها را زیر سوال برد. (این تناقض‌نما از جمله به این صورت تقریر می‌شود که فرض کنید بر روی تکه کاغذی تنها این جمله نوشته شده

باشد: «جمله نوشته شده بر روی این تکه کاغذ کاذب است» در این صورت این جمله اگر صادق باشد کاذب است و اگر کاذب باشد صادق است).

اما کسی که در فلسفه جدید، در برابر باورهای متعارف مربوط به عقلانیت، مؤثرترین چالش‌ها را مطرح کرد دیوید هیوم بود. هیوم امکان استنتاج از گذشته به آینده، یا از معرفت به بعضی نمونه‌های وضعیتی معین به معرفت به همه موارد آن وضعیت را رد کرد. او مدعی شد که به هیچ وجه تناقضی در این وجود ندارد که کسی فرض کند که «خورشید در گذشته هر روز طلوع کرده است»، و در عین حال فرض کند که «فردا طلوع نخواهد کرد». به این ترتیب هیوم از میان اشکال مختلف عقلانیت که در بالا فهرست شد فقط سه شکل آن، یعنی عقلانیت قیاسی و ریاضی و معنی شناختی، را معتبر می‌داند. از دیدگاه او، استقرا رویکردی عقلانی نیست زیرا نمی‌توان آن را به فعل عقل در یکی از سه شکل عقلانیت مقبول تحویل داد.

استدلال هیوم در باب ایراد به عقلانیت استقرایی را غالباً این گونه نقد کرده‌اند که نکته مورد منازعه را مسلم فرض کرده است زیرا استقرا باید فی‌نفسه فرایندی معتبر لحاظ شود که دارای معیارهای خاص خودش در باب استدلال خوب و بد است. اما خود این جواب به هیوم نیز به نظر می‌رسد که نکته مورد منازعه را مسلم فرض می‌کند. شاید آنچه در جواب هیوم لازم است عبارت است از اثبات پیوستگی بین استدلال استقرایی و قیاسی؛ به این صورت که نشان داده شود که استدلال قیاسی مورد محدودی از همان استدلال استقرایی است. این همانا راهی است که ال. جی. کوهن (L.G.Kohen) در کتابش *مقدمه‌ای بر فلسفه استقرا و احتمالات*، ۱۹۸۹ (An *Introduction to Philosophy Of Induction and Probability*) طی کرده است. با این همه، ایراد هیوم به عقلانیت استقرایی تنها ایرادی نیست که حامیان اعتبار استقرا باید به آن جواب دهند؛ بعد از او افرادی مثل کارل پوپر نیز امکان استدلال استقرایی را رد کرده‌اند، و نلسون گودمن (Nelson Goodman، متولد ۱۹۰۶) و کارل گوستاو همپل (Carl Gustav Hempel، متولد ۱۹۰۵) در باب استدلال استقرایی، تناقض‌نمایی مطرح کرده‌اند که بسیار درباره آنها بحث شده است.

هیوم همچنین در مخالفت با فیلسوفانی مانند ریچارد پرایس استدلال کرد که هرگونه استدلال برای اثبات درستی یا نادرستی رفتار و عمل خاصی غیرممکن است. اگر یکی انهدام کل دنیا را به خراشیدن انگشت کوچک کسی ترجیح دهد در این عمل او هیچ چیزی که با خود در تناقض باشد

وجود نخواهد داشت. تنها نقشی که عقل در تصمیم‌سازی دارد تعیین ابزارهای لازم برای نیل به اهداف است. به رغم این گونه برخورد افراطی با عقلانیت اخلاقی، ریدیم دیوید راس (Ross) در کتابش *درست و خوب*، ۱۹۳۰ (*The Right and the Good*) و دیگران عقل‌گرایی اخلاقی پرایس را دوباره مطرح کردند. شاید در اینجا نیز ایراد اصلی استدلال هیوم همان مسلّم فرض کردن نکته مورد منازعه است، و شاید قانع‌کننده‌تر از استدلال‌های هیوم این باشد که عقل‌گرایی اخلاقی متضمن وحدت معیارهای اخلاقی است که در جهان واقعی یافته نمی‌شود.

حوزه دیگری که در آن دست‌یابی به نتایج کاملاً عقلانی گاهی زیر سؤال می‌رود حوزه استدلال احتمالاتی است؛ چنان که این امر در تناقض‌نمای لاتری (Lottery Paradox) رخ می‌نماید. همچنین درباره مفهوم عامل عقلانی، که الگوهای اصیل رفتار اقتصادی مستلزم آن است، نیز تردیدهای جدی مطرح کرده‌اند. به طور مثال، شک نیست که یک اختلاس موفقیت‌آمیز ممکن است در شرایط خاصی به پیشرفت اهداف و علایق یک حسابدار کمک کند. اما آیا می‌توان کار چنین حسابداری را در چارچوب عقلانیت قرار داد؟ چگونه می‌توان بر اساس مقیاس‌هایی استدلال عملی، غیراخلاقی بدون عمل او را در برابر سودمندی آن سنجید؟ یا آیا صداقت همیشه خط مشی‌ای است که به طور عقلانی قابل ترجیح است؟

این گونه چالش‌ها و ایرادهای فلسفی درباره عقلانیت به اصل امکان وجود معیارهای استدلال در این یا در آن حوزه پژوهش معطوف است؛ بنابراین، این ایرادها بیش‌تر به استحکام و انسجام مفهوم عقلانیت مربوط است تا به گستره‌ای که این مفهوم به وسیله اندیشه‌ها و رویکردها و اعمال واقعی انسان‌ها در آن تمثیل می‌یابد، در واقع در وهله نخست به نظر می‌رسد که مسئله دوم بیشتر روان‌شناختی است نه فلسفی. پاره‌ای از این پژوهش‌های روان‌شناختی بی‌شک به شرایطی مربوط می‌شود که انسان‌ها در آن شرایط از عمل بر طبق اصولی که خودشان به وجود آورده‌اند یا پذیرفته‌اند درمی‌مانند، درست مثل اشتباهاتی که انسان‌ها گاه به گاه در حساب‌های ریاضی مرتکب می‌شوند. اما در عین حال به نظر می‌رسد که امکان پژوهش در باره محتوای این اصول نیز که طبقات خاصی از انسان‌ها به وجود آورده یا پذیرفته‌اند وجود دارد. بخشی از این پژوهش اخیر به موفقیتی مربوط می‌شود که تعمیم این اصول به همراه دارد، مانند وقتی که منطق صوری یا نظریه آماری به دانش آموزان تعمیم می‌شود. بخش دیگری از آن پژوهش در باب کسانی خواهد بود که چون در باب این اصول هیچ تعلیم مناسبی ندیده‌اند مستعد هیچ‌یک از الگوهای روش‌مند خطا در

استدلال‌هایشان نیستند. می‌گویند این پژوهش اخیر به نتایجی می‌رسد که « برای عقلانیت انسان الزامات ناامیدکننده‌ای دارد».

پی. سی. ویسون (P.C.Wason) در مقاله‌ای تحت عنوان «استدلال» (Reasoning) که در ۱۹۶۶ در کتاب *افق‌های جدید در روان‌شناسی (New Horizons in Psychology)* با ویراستاری بی. فاس (B.Foss)، جلد ۱، منتشر شده است، آزمایشی را مطرح می‌کند که در آن به تعدادی آزمایش شونده که تعلیم منطقی ندیده‌اند ۴ عدد کارت می‌دهند که به ترتیب روی آنها نوشته شده است: «A» و «D» و «۴» و «۷»، و به آنها می‌گویند که در یک روی هر کارت یک حرف و در روی دیگر آن یک عدد نوشته شده است. آنگاه از آنها می‌خواهند که با در نظر داشتن این قاعده که « اگر در یک روی یک کارت حرف مصوّت نوشته شده باشد در روی دیگر آن یک عدد زوج نوشته شده است»، بگویند که کدام کارت‌ها را باید برگردانند تا معلوم شود که قاعده، صادق یا کاذب است. اکثر پاسخ‌ها این است: «A و ۴» یا «فقط A»؛ در حالی که هر دو نوع پاسخ، غلط است و فقط تعداد اندکی از آزمایش‌شوندگان پاسخ درست را می‌دهند که «A و ۷» است. ویسون این نتیجه را به معنای اثبات این نکته تفسیر می‌کند که اکثر آزمایش‌شوندگان در آزمودن قاعده مورد نظر گرایش نظام‌مندی به جستجوی تأیید دارند نه ابطال، و این گرایش از نوع همان اشتباهی است که پوپر مدعی است مردم در باور به اینکه استقرا می‌تواند شکل معتبری از استدلال باشد مرتکب آن می‌شوند.

بعضی از این گونه نتایج به استدلال احتمالاتی مربوط می‌شود. به طور مثال، در آزمایشی که دی. کانمان (D.Kahneman) و تورسکی (Tversky) نتایج آن را در ۱۹۷۲ منتشر کرده‌اند، بر روی تعدادی از دانش‌آموزانی که آمار نخوانده‌اند انجام شده است به آزمایش‌شوندگان می‌گویند که در شهری معین تعداد درشکه‌های آبی و سبز به نسبت ۸۵ به ۱۵ است. برای یکی از این درشکه‌ها سانحه‌ای پیش می‌آید. یک شاهد می‌گوید رنگ درشکه سانحه‌دیده سبز است؛ و به دادگاه می‌گویند که این فرد در ۸۰ مورد وقتی درشکه‌ای آبی باشد می‌گوید آبی است و وقتی سبز باشد می‌گوید سبز است. وقتی از آزمایش‌شوندگان احتمال آبی بدون رنگ درشکه سانحه‌دیده را می‌پرسند، آزمایش‌شوندگان میل دارند بگویند ۲۰ درصد. آزمایش‌کنندگان مدعی شوند که این نتیجه نیرومند نشان رواج یک اشتباه نظام‌مند در استدلال احتمالاتی مردم عادی است، و آن اشتباه عبارت است از عدم توانایی در توجه کافی به احتمالات قبلی. بدین سان عده‌ای استدلال کرده‌اند



که این گونه نتایج، معیوب بودن ذاتی احکام هیئت منصفه به هنگام تصمیم‌گیری در دادگاه‌های حقوقی است.

با وجود این به هیچ وجه روشن نیست که این آزمایش‌کنندگان روان‌شناختی داده‌های مربوط را درست تفسیر کرده باشند، یا پیامدهای این آزمایش‌ها آن اندازه آنها می‌گویند برای عقلانیت انسان نامیدکننده باشد. به طور مثال، می‌توان گفت که آزمایش ویسون صرفاً نشان دهنده مشکلی است که مردم در اعمال قاعده‌آشنای نقض وضع (contraposition) به روابط مصنوعی فاقد هر گونه اساسی در علیت یا در هرگونه نظام تبیینی دیگر دارند. در مورد درشکه‌ها، به خوبی می‌توان این مسئله را بحث کرد که آیا شمار ناوگانی که درشکه مورد نظر به آن ناوگان تعلق دارد باید به عنوان تعیین‌کننده احتمال قبلی، که می‌تواند در برابر احتمال بعدی در حساب آید، پذیرفته شود بر رابطه علی بین وضع ذهنی شاهد و شهادت او در دادگاه مبتنی است یا نه؟ برای در حساب آوردن بر ضد چنین احتمال بعدی، به احتمال قبلی نیاز داریم که آن نیز از علیت ناشی شده باشد، چنان که نسبت تصادف درشکه‌های متعلق به ناوگان آبی و درشکه‌های متعلق به ناوگان سبز نیز مورد حاجت است، زیرا ممکن است وضع روانی رانندگان درشکه‌های دو ناوگان و همین‌طور سیاست اداره آن دو ناوگان البته متفاوت باشد. به تعبیر دیگر، ممکن است آزمایش‌شوندگان مسئله مورد نظر را مربوط به احتمالات به عنوان گرایش‌های علی تفسیر کنند نه مربوط به احتمالات به عنوان فراوانی نسبی، که البته امری عرضی است. در واقع همیشه ضروری است که این نکته را مد نظر داشته باشیم که آیا پاسخ‌های رایج از سوی آزمایش‌شوندگان در این گونه آزمایش‌ها را، بر فرض اینکه صحیح باشند، باید نشان این بدانیم که آنها مسئله را عموماً فهمیده‌اند، یا بر فرض اینکه مسئله را دقیق فهمیده باشند، نشان این بدانیم که چه خطاهایی انجام شده است.

سرانجام این نکته وجود دارد که در حمایت از این مطلب که شهود مردم تعلیم‌ندیده ممکن است در باب پاره‌ای از مسائل در استدلال انسان به طور نظام‌مندی خطا بوده باشد، یک تناقض‌نمای آشکاری وجود دارد. فیلسوفان بر چه اساسی، غیر از این گونه شهودهای غیردوری، در نهایت می‌توانند نظریه‌هایشان دربارهٔ هنجارهای صحیح استدلال قیاسی یا احتمالات را بنا کنند؟ تردید نیست که گاهی ممکن است از برای ساختن یک نظام جامع هنجارها یک شهود فدا شود، اما داده‌های تجربی در اصل قادر نیست نشان دهد که ذهن انسان تعلیم‌ندیده در عقلانیت ناقص است، زیرا ما مجبوریم در بسیاری از وضعیت‌ها برای خاطر فراهم آوردن نظریه‌های ایجابی، که بر

حسب آنها خود را در نقد خطاهای گاه به گاه در اعمال محاسبات ریاضی و غیره خاطر جمع احساس می‌کنیم، عقلانیت ذهن انسان تعلیم ندیده را بپذیریم.

### عقلانیت نظری

#### theoretical rationality

عقلانیت نظری بر باورها اطلاق می‌شود. یک باور غیرعقلانی باوری است که با آنچه شخص باید بداند آشکارا در تعارض است. این گونه توصیف باور غیرعقلانی با توصیف روانی وهم یکی است. مفهوم باور غیرعقلانی، کاملاً یک مفهوم وابسته به فرد است، زیرا آنچه آشکارا با آنچه باید توسط فرد دانسته شود در تعارض باشد لازم نیست با آنچه باید دیگری بداند آشکارا در تعارض باشد. بر حسب این تبیین، هر باوری که غیرعقلانی نباشد عقلانی محسوب است. توصیف‌های مثبت بسیاری از باورهای عقلانی مطرح کرده‌اند؛ به طور نمونه، (۱) باورهایی که فی نفسه بین (بدیهی) اند یا از طریق روشی قابل اعتماد از باورهای بدیهی استنتاج می‌شوند، و (۲) باورهایی که با انبوه دیگر باورهای شخص سازگار باشند. اما این گونه توصیف‌های مثبت با ایرادهای جدی روبرو شده‌اند.

### عقلانیت عملی

#### practical rationality

عقلانیت عملی بر اعمال اطلاق می‌شود. بعضی از فیلسوفان عقلانیت عملی را با عقلانیت ابزاری (instrumental rationality)، که معمولاً ابزار انگاری (instrumentalism) نامیده می‌شود، یکی می‌گیرند. برحسب ابزار انگاری (یا عقلانیت ابزاری)، عقلانی عمل کردن صرفاً به این معنی است که به گونه‌ای عمل شود که بیشترین تأثیر را از حیث دستیابی عامل به اهدافش در پی داشته باشد. در این میان، بعضی از فیلسوفان می‌گویند که دستیابی به یک هدف ممکن است با دستیابی به هدف دیگر در تعارض باشد، بنابراین باید آن عملی را عمل عقلانی بدانیم که به شخص فقط در رسیدن به اهدافی بیشترین یاری را برساند که به اهداف دیگر آن شخص نظام واحدی را تشکیل می‌دهند. فیلسوفان دیگر این قید را اضافه می‌کنند که همه این اهداف باید اهدافی باشند که با توجه به معرفت و درک کامل از آنچه در رسیدن به این اهداف پسندیده است گزینش شده باشند. بر اساس این تبیین اخیر از عمل عقلانی، هر کس نظامی از اهداف خاصی را برای خودش می‌گزیند، و غیر از سازگاری این اهداف با یکدیگر، هیچ معیار بیرونی برای ارزیابی عقلانی چنین نظامی وجود ندارد. به این ترتیب، ممکن است برای کسی نظام معینی از اهداف را

دارد اخلاقی عمل کردن، خود امری غیرعقلانی باشد؛ تبیین دیگر عمل عقلانی به هیچ وجه عقلانیت عمل را به فرد وابسته نمی‌سازد. بر اساس این تبیین، عقلانی عمل کردن عبارت است از عمل بر پایه اصول قابل تعمیم کلی، به گونه‌ای که هر آنچه برای فرد دلیل باشد برای هر کس دیگر نیز دلیل باشد. یک نتیجه این تبیین این است که عقلانی ساختن آن مستلزم اخلاقی عمل کردن است، و به این ترتیب همه اعمال غیراخلاقی غیرعقلانی می‌شوند.

با این همه، اگر غیرعقلانی دانستن یک عمل به معنی این است که هر کس خواهد دانست که از این عمل همیشه باید پرهیز شود، در این صورت نه غیراخلاقی عمل کردن به خاطر سود شخصی یا سود دوستان غیرعقلانی خواهد بود نه اخلاقی عمل کردن حتی بر ضد اهداف شخصی. بنابراین به نظر می‌رسد که توصیف سلبی امر عقلانی به عنوان آنچه غیرعقلانی نیست تنها توصیفی است که به نحوی عقلانی، عمل اخلاقی یا عمل برطبق نظام اهداف شخص را، تا جایی که این اهداف کمترین معیار عینی را برآورد کنند، مجاز می‌دارد و این به نظر می‌رسد که تقریباً کافی است.

به هر حال عقلانیت، وصف خاص عامل‌های انسانی شناخت است، وصفی که انسان‌ها وقتی باورها را بر پایه ادله مناسب می‌پذیرند و به آن متصف می‌شوند. ارسطو عقلانیت را ویژگی کلیدی‌ای می‌دانست که انسان را از جانوران دیگر متمایز می‌سازد. صفت «عقلانی»، در واقع، هم بر انسان‌ها اطلاق می‌شود هم بر باورهای خاص. عقلانیت در هر دو مورد می‌تواند هم مقابل غیرعقلانیت (non - rationality) باشد هم مقابل ناعقلانیت (irrationality). به طور مثال، یک سنگ یا یک درخت غیرعقلانی (non - rational) است زیرا قادر به بررسی‌های عقلانی نیست، اما موجودی که قادر است عقلانی باشد ولی همواره اصول بررسی و سنجش‌های عقلانی را زیر پا می‌گذارد موجودی ناعقلانی (irrational) است. در میان موجودات عقلانی بعضی باورها غیرعقلانی‌اند زیرا موضوع ذوق هستند و مستلزم ادله نمی‌باشند. اما باورهایی که با الزامات عقلی در تعارض هستند ناعقلانی‌اند. گاهی باورهای عقلانی را مقابل باورهای حاصل از احساس (emotion) و ایمان و مرجعیت (اقتدار) و گزینش «      » تلقی می‌کنند. در هر صورت، نکته هر یک از این تقابل‌ها این است که انسان بدون بررسی و سنجش مناسب یا به رغم نتیجه چنین بررسی و سنجش به باوری رسیده باشد. به طور مثال، اگر کسی حساب‌های مالی‌اش را با احتساب بدهی‌ها و طلب‌هایش تصفیه کند، این تصفیه امری عقلانی خواهد بود؛ اما اگر صرفاً اعدادی را بر

حسب تصادف یا چون دوست دارد در حسابش وارد کند، به هر تصفیه‌ای برسد ناعقلانی خواهد بود.

۱۷۶

زهن

بهار ۱۳۸۳ / شماره ۱۷