

کارکرد اصل چریتی (حمل به احسن) و اصول مشابه آن در فلسفه کوااین

مجتبی درایتی*

چکیده

اصل چریتی که در فلسفه دانالد دیویدسن استفاده گسترده‌ای پیدا کرد، به نحوی وامدار استفاده‌ای است که کوااین از این اصل در فلسفه خود کرده است. کوااین این اصطلاح را از نیل ویلسن گرفت و با تغییراتی که در محتوای آن داد و پیوندی که بین آن و چند اصل دیگر برقرار کرد، در نهایت به مفهومی از اصل چریتی رسید نزدیک به آنچه دیویدسن در فلسفه خود از آن در نظر دارد. در کاربرد ویلسنی، اصل چریتی تنها با مفهوم صدق پیوند داشت، اما در کاربرد کواینی، این اصل علاوه بر صدق و بیشتر از آن، با مفهوم عقلانیت پیوند پیدا می‌کند و به عقلانیت مشترکی اشاره دارد که در بین نوع انسان وجود دارد که ارتباط بین آنها را ممکن می‌سازد. کوااین در

* دکترای فلسفه از دانشگاه تهران.

مواضع مختلف آثار خود با چهار عنوان «چریتی»، «قابل قبول بودن روان‌شناختی»، «همدلی» و «فرافکنی» به این اصل اشاره می‌کند. در این مقاله به بررسی دلالت‌های اصل چریتی و اصول مشابه آن در فلسفه کواین خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: اصل چریتی، کواین، عقلانیت، صدق، همدلی.

مقدمه

دانالد دیویدسن (Donald Davidson) در فلسفه خود به طور گسترده از اصلی با عنوان «اصل چریتی» (principle of charity) استفاده می‌کند؛ چنان‌که می‌توان گفت اصل چریتی یکی از پایه‌های اصلی فلسفه دیویدسن است. گرچه این اصل، هویت اصلی خود را در فلسفه دیویدسن می‌یابد، اما پیش از وی و. و. کواین (W. V. Quine) نیز در برخی موارد از این اصل استفاده کرده است. کواین، علاوه بر اصل چریتی از چند اصل دیگر با همین مضمون، اما با نام‌های دیگر نیز استفاده می‌کند. کواین خود این اصل را از نیل ویلسن (Neil Wilson) می‌گیرد؛ اما آن را به نحوی به کار می‌برد که با طریقه کاربرد ویلسن متفاوت است. در ادامه برای روشن شدن دقیق کارکرد این اصل و اصول مشابه آن در فلسفه کواین، ابتدا تلقی ویلسن از این اصل را بیان می‌کنیم و سپس به واکاوی نحوه کاربرد اصل چریتی و اصول مشابه آن در فلسفه کواین خواهیم پرداخت.

۱. اصل چریتی در فلسفه ویلسن

استفاده از اصل چریتی با این نام اول‌بار توسط نیل ویلسن صورت گرفته است* (ر.ک: Quine, 1960, p.59 / نیز Quine, 1969a, p.46). ویلسن از این اصل در زمینه بحثی

* چنان‌که اشاره شد، ویلسن اولین کسی است که این اصل را با چنین نامی مطرح می‌کند، وگرنه پیش از وی نیز دیگر فلاسفه از اصولی شبیه به آن بدون ذکر هیچ نامی یا با نامی دیگر استفاده کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: Sundholm, 1981).

کاملاً متفاوت از زمینه بحث کواپن و دیویدسن و در زمانی استفاده می‌کند که می‌خواهد نشان دهد از میان مرجع‌های ممکن برای اسمی خاص که در جملات مختلف یک گوینده به کار می‌رود، کدام یک را باید انتخاب کنیم؛ هنگامی که هر انتخاب ما مستلزم صادق شدن برخی جملات وی و کاذب شدن برخی دیگر می‌شود.

مثال وی دقیقاً این است که شخصی به نام چارلز تنها پنج گزاره را درباره سزار بیان می‌کند:

۱. سزار گال را فتح کرد.
۲. سزار از روبیکن گذشت.
۳. سزار در نیمه ماه مارس به قتل رسید.
۴. سزار عادت داشت از مفعول‌عنه مطلق بسیار استفاده کند.
۵. سزار با بودیکا (Boadicea) ازدواج کرد.

اکنون بر ماست که دریابیم اسم سزار به چه کسی ارجاع دارد. در چنین حالتی دو راه* پیش روی ماست: نخست اینکه بگوییم اسم سزار به پراسوتاگوس (Prasutagus) - که همسر بودیکا بود - ارجاع و دلالت دارد که در این صورت، گزاره پنجم صادق و چهار گزاره دیگر کاذب خواهند بود. راه دیگر آن است که قائل شویم اسم سزار به جولیس سزار ارجاع و دلالت دارد که در این صورت چهار گزاره نخست صادق و گزاره پنجم کاذب خواهد بود. تدبیر ویلسن این است که در چنین موقعیتی ما باید از اصلی استفاده کنیم که وی آن را «اصل چریتی» می‌نامد؛ اصلی که بر مبنای آن «فردی را به عنوان مدلول انتخاب کنیم که بیشترین تعداد ممکن از جملات چارلز را صادق می‌گرداند» (Wilson, 1959, p.532). در نظر ویلسن، حاصل اصل چریتی تفسیری است که در پرتو آنچه ما درباره وقایع می‌دانیم، صدق را در مجموعه‌ای از جملات به حداکثر میزان ممکن می‌رساند

* اینکه در اینجا منحصرأ دو راه پیش روی ماست، بدین دلیل است که در نظر ویلسن چیزی را اساساً می‌توان به عنوان مرجع به حساب آورد که با آن، دست‌کم یک جمله صادق به دست آید و بدین ترتیب با آن، جمله اخباری در مورد آن چیز صورت پذیرد (ر.ک: Wilson, 1959, p.532).

(ر.ک: Wilson, 1970, p.300)*.

هرچند ویلسن بیان نمی‌کند که بر چه اساسی ما باید از این اصل پیروی کنیم که «برای فهم سخن دیگری، بهترین تدبیر این است که سخن او را به گونه‌ای معنا کنیم که تعداد جملات صادق او به حداکثر برسد». چنان‌که خواهیم دید، آنچه از نظریه ویلسن مورد توجه کواين قرار گرفته است، بیشتر مبنایی است که می‌توان برای این نظریه او ارائه کرد تا خود این نظریه.

۲. اصل چریتی در فلسفه کواين

کواين مضمونی نزدیک به این اصل را با چهار تعبیر مختلف می‌آورد و از آن در مواضع مختلف فلسفه خود استفاده می‌کند. این چهار تعبیر «اصل چریتی»، «قابل قبول بودن روان‌شناختی»، «همدلی» و «فراکنی» هستند. در ادامه تحقیق خواهیم کرد که دلالت‌های هر یک از این چهار تعبیر چه هستند و آیا هر چهار، یک اصل واحدند یا چهار اصل مختلف.

۱-۲. اصل چریتی

کواين تعبیر «اصل چریتی» را از ویلسن می‌گیرد و به طور خاص در سه مورد ترجمه توابع صدق، جملات مشاهدتی و فرضیات تحلیلی از آن یا اصلی شبیه به آن استفاده می‌کند. وی ابتدائاً از آن در ترجمه توابع صدق - نظیر نفی، عطف منطقی و یای انفصالی - در موقعیت ترجمه ریشه‌ای استفاده می‌کند. برای نمونه در مورد نفی، اگر بدانیم که جمله‌ای صادق است، نفی آن لزوماً و منطقیاً کاذب خواهد بود و همچنین عطف یک جمله با نفی آن، لزوماً جمله‌ای کاذب است. لذا اگر در حالتی قرار گرفتیم که در آن دو کلمه‌ای که تصور می‌کنیم،

* می‌توان با توجه به مدلول اصل چریتی نزد ویلسن، که اولین استعمال آن است، از این اصل به «اصل حمل به صحت» نیز تعبیر کرد. اما باید توجه داشت که این عنوان ممکن است در هنگام اطلاق به غیر از آثار ویلسن - چنان‌که خواهیم دید - موجب بدفهمی شود. لذا به طور کلی استفاده از عنوان خشتی و عام «اصل چریتی» ترجیح دارد.

ترجمه عباراتی باشند که ما به ترتیب برای تأیید و نفی به کار می‌بریم و گوینده، آنها را در آن واحد درباره یک جمله به کار ببرد، در این صورت باید بپذیریم که وی آن دو کلمه را در معنایی متفاوت از آنچه ما از کلمات تأیید و نفی منظور داریم، به کار می‌برد، نه اینکه وی چنان نامعقول است که در آن واحد جمله‌ای را تأیید و رد کند (ر.ک: Quine, 1986 فصل ششم). در نظر کواپن، «دستورالعمل ترجمه (Maxim of Translation) ای که در اینجا مبنای ترجمه قرار گرفته، این است که «بیان‌هایی که بر حسب ظاهر به نحو حیرت‌انگیزی کاذب‌اند، محتمل آن است که بر تفاوت‌های پنهان زبان مبتنی باشند» (Quine, 1960, p.59). به تعبیر دیگر، وقتی با چنین بیان‌هایی روبه‌رو می‌شویم محتمل‌تر آن است که آنها معنایی غیر از آنچه در ظاهر به نظر می‌رسد، داشته باشند، تا اینکه بیان‌هایی به واقع کاذب باشند.

کواپن هنگام بحث بالا سخن از بینش کلی‌ای می‌گوید که زیرنهاد این دستورالعمل و در عین حال قاعده کلی‌ای است که حتی بر اساس آن می‌توان این اصل را به ورای کاربرد آن در مورد توابع صدق و نیز ورای موقعیت ترجمه ریشه‌ای تعمیم داد. این بینش، که کواپن از آن تعبیر به «عقل سلیم» (Common Sense) می‌کند، مبنی بر این است که «حماقت (Silliness) مخاطبان فرد، فراتر از حدی معین، نامحتمل‌تر از ترجمه‌ای بد است» (Ibid). همین اجتناب از احمق‌تصورکردن دیگران است که ما را به ترجمه‌ای متعین از توابع صدق می‌رساند؛ چراکه در ترجمه جملات یک فرد نباید وی را «چنان احمق که امری واحد را تأیید و تکذیب می‌کند» فرض نماییم (Ibid).

کواپن در اینجا به شباهتی بین اصل خود و اصل چریتی ویلسن اشاره می‌کند؛ اما بیانی در خصوص یکی‌بودن آنها ندارد (ر.ک: Ibid, p.59, پانوش ۲). آنچه وی در اینجا بیان می‌کند، اصلی دولایه است. این اصل در لایه نخست ما را برحذر می‌دارد از اینکه بیان‌هایی را به گوینده نسبت دهیم که «به نحو حیرت‌انگیزی کاذب» (Startlingly False) باشند؛ یعنی بیان‌هایی که اگر کسی آنها را انکار کند، موجبات حیرت دیگران را فراهم می‌آورد. به تعبیر دیگر، بیان‌هایی که توافق عام در مورد صدق آنها وجود دارد. اصطلاحی که به چنین معنایی نزدیک است، «بدیهی» است. بر اساس این اصل، نباید گوینده را چنان تصویر کنیم

که بدیهیات را انکار می‌کند یا اگر این اصل را به صورت معکوس بیان کنیم، باید گوینده را چنان تصویر کنیم که بدیهیات را تصدیق می‌کند. لایه دوم این اصل در قالب عقل سلیم زیرنهاد لایه اول بیان می‌شود و در واقع مبنا یا باطن لایه نخست است: ما نباید مخاطب خود را احمق تصویر کنیم - و منکر بدیهیات احمق است. کواپن هر چند در اینجا مستقیماً به عقلانیت مشترک افراد متوسل نمی‌شود، غیرمستقیم و از طریق نفی حماقت این کار را انجام می‌دهد. انکار حماقت از افراد در واقع انکار بی‌عقلی یا نفی نفی عقل از آنهاست. پس می‌توان بیان معکوسی از این لایه اصل نیز ارائه داد: ما باید مخاطب خود را عاقل تصویر کنیم.

در دو بیان مختلفی که از این دو لایه وجود دارد، سخن از «محمّل بودن» یا «نامحمّل بودن» است؛ لذا در هر دو لایه اصل، بیان «تا آنجا که ممکن است» مضمّن است: «تا آنجا که ممکن است» نباید گوینده را چنان تصویر کنیم که بدیهیات را انکار می‌کند و «تا آنجا که ممکن است» باید از احمق تصویر کردن گوینده بپرهیزیم. حال اگر بخواهیم به منظور مقایسه آنچه کواپن می‌گوید، با آنچه ویلسن می‌گفت تعبیری نزدیک به عبارت ویلسن از این اصل در نظر کواپن ارائه دهیم، به چنین اصلی خواهیم رسید: «باید بکوشیم تا آنجا که ممکن است تصدیق صدق‌های بدیهی از جانب گوینده و عقلانیت موجود در بیان‌های وی را به حداکثر برسانیم».

با این بیان تفاوت تلقی کواپن از اصل چریتی با تلقی ویلسن روشن می‌شود: اولاً، «به حداکثر رساندن صدق» به «به حداکثر رساندن صدق‌های بدیهی» تغییر می‌یابد و ثانیاً، «به حداکثر رساندن عقلانیت» به مثابه زیرنهاد «به حداکثر رساندن صدق‌های بدیهی» به اصل ویلسن اضافه می‌شود. از این رو با اینکه می‌توان از اصل چریتی در کاربرد ویلسن تعبیر به «اصل حمل به صحت» کرد، در کاربرد کواپن این تعبیر جامع و مانع نیست، شاید به همین دلیل باشد که کواپن از تعبیر «چریتی» کم استفاده می‌کند.

کواپن در کتاب **فلسفه منطق** (Philosophy of Logic - 1986) قاعده‌ای را مطرح می‌کند که با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان آن را تعبیر تعدیل‌شده وی از اصل چریتی دانست: حفظ امر بدیهی (بدیهی را حفظ کن) (Save the Obvious). با این اوصاف،

روایت تعدیل شده کواپن از اصل چریتی چنین می‌شود که جملات صادق و بدیهی زبان بومی را باید به جملات صادق و ترجیحاً بدیهی در زبان خود ترجمه کنیم (ر.ک: Quine, 1986, p.82). هر صدق منطقی‌ای بدیهی است و لذا مشمول این قاعده و اصل می‌شود (Quine, 1969b, pp.317-19).

وی بر اساس همین قاعده از اصل چریتی در ترجمه جملات مشاهدتی نیز استفاده می‌کند. اگر بومی هنگامی که باران می‌بارد جمله‌ای را تأیید نکند، نمی‌توانیم آن جمله را به «باران می‌بارد» ترجمه کنیم. کواپن معتقد است در زبان ما جمله «باران می‌بارد» در شرایطی که باران می‌بارد، جمله‌ای بدیهی است - زیرا همه آن را تأیید خواهند کرد - لذا معادل این جمله در زبان بومی نیز باید از همین خصوصیت برخوردار باشد (Quine, 1986, p.82)*. در استفاده از اصل چریتی در خصوص توابع صدق آنچه کواپن مدنظر دارد، این اندیشه است که درباره بدیهیات منطقی بین همه انسان‌ها توافق وجود دارد و انکار بدیهیات منطقی به معنای خروج از حیطه عقلانیت است. لذا ما در ترجمه مجازیم منطق خود را بر مخاطب خود تحمیل کنیم و پیش‌فرض بگیریم که او از منطقی همچون منطق ما استفاده می‌کند. انکار جملات مشاهدتی واضح نیز به همین صورت ما را از حیطه عقلانیت خارج می‌سازد. کواپن یک‌بار دیگر در همان موقعیت ترجمه ریشه‌ای به تعبیر «اصل چریتی» اشاره می‌کند؛ در جایی که پس از مشخص شدن اینکه مترجم ریشه‌ای می‌تواند از چه جملات گوینده، ترجمه‌ای متعین در زبان خود ارائه کند، کواپن دست مترجم ریشه‌ای را باز می‌گذارد تا برای ترجمه جملات غیر از توابع صدق و جملات مشاهدتی، فرضیات تحلیلی متفاوت از یکدیگری ارائه کند. با این شرط که با عناصری که مشخص گردیده که ترجمه‌ای متعین از آنها ممکن است - یعنی توابع صدق و جملات مشاهدتی - سازگار باشند (Quine, 1960, p.68). در اینجا کواپن شرط دیگری را نیز برای قابل قبول بودن فرضیات تحلیلی می‌افزاید مبنی بر اینکه «به یقین ما محق‌ایم که هر چه باورهای مهم‌تر یا

* روشن است که درجه بدهات در صدق‌های منطقی و گزاره‌های مشاهدتی متفاوت است (ر.ک: Quine, 1986, p.82).

عجیب و غریب‌تری به مردم نسبت داده شود، سوء ظن بیشتری به ترجمه‌ها داشته باشیم» (Ibid, p.69) و در ضمن بیان این شرط به اصل چریتی اشاره می‌کند (Ibid, p.69). پانوش (۱).

شرط سازگاری با توابع صدق و جملات مشاهدتی به همان لایه نخست تعبیر کوا این از اصل چریتی - یعنی حفظ امر بدیهی - و تعبیر اخیر به لایه دوم اصل، اجتناب از اسناد بیان‌های نامعقول، اشاره دارد. تفاوت تعبیر در اینجا با آنچه پیش‌تر آمد، در نکته‌ای جزئی است: به جای تعبیر اجتناب از اسناد «حماقت» به‌گفته، از تعبیر اجتناب از اسناد «باورهای مهمل یا عجیب و غریب» (Absurd or Exotic Beliefs) استفاده شده است. عبارت اخیر را می‌توان به دو معنا فهم کرد: نخست آنکه این عبارت در بردارنده معنایی است که کوا این از حماقت در نظر دارد: احمق کسی است که بدیهیات را منکر می‌شود؛ یعنی باورهایی مهمل و نامعقول و یا باورهایی عجیب و غریب دارد. دوم اینکه، در این عبارت کوا این چیزی را بر تلقی اولیه خویش از اصل چریتی افزوده است: باید تا آنجا که می‌توانیم اجتناب کنیم از اینکه مخاطب خود را احمق - یعنی کسی که بدیهیات را انکار می‌کند یا باورهایی مهمل و نامعقول دارد - یا دارنده باورهای عجیب و غریب تصویر کنیم. چنان‌که خواهیم دید، عبارات دیگر کوا این احتمال دوم را بیشتر تأیید می‌کنند.

کوا این تمایل چندانی به استفاده از عنوان «چریتی» ندارد و در کلمه و شیء که اولین استفاده وی از این اصل است، تنها در دو پانوش (Ibid, p.59) و پانوش ۲ / Ibid, p.69، پانوش (۱) به شباهت نظر خود با اصل چریتی ویلسن اشاره می‌کند^۲ - بر خلاف دیویدسن که، خاصه در آثار اولیه خود، تقریباً هر جا که از این اصل استفاده می‌کند، از عنوان «اصل چریتی» نیز استفاده می‌کند. مقاله «نسبیت هستی‌شناختی» (Ontological Relativity) تنها جایی است که کوا این در متن - و نه در پانوش - از عنوان «اصل چریتی» - البته با تعبیر «آنچه نیل ویلسن اصل چریتی نامیده است» - آن هم در بستری غیر از ترجمه ریشه‌ای از زبانی بیگانه استفاده می‌کند. وی با بیان اینکه ترجمه ریشه‌ای از خانه آغاز می‌شود، اظهار می‌دارد که به واقع ما وقتی با هم‌زبان خود سخن می‌گوییم نیز در حال ترجمه کردن جملات و کلمات او هستیم. در این نوع ترجمه ما از دو اصل در کنار هم استفاده می‌کنیم: اول، اصل هم‌آوایی (Homophony) و دوم، اصل چریتی. بر مبنای اصل هم‌آوایی ما تمایل

داریم کلمات هم‌زبان خویش را با همان رشته واج‌ها که از دهان خودمان خارج می‌شود، یکی بدانیم و آنها را مترادف به شمار آوریم (Quine, 1969a, p.46)؛ اما ما همواره مهبای تعدیل هم‌آوایی با اصل چریتی هستیم. «ما گه‌گاه کلمه هم‌زبان خویش را به نحو ناهم‌آوا تعبیر می‌کنیم اگر بتوانیم بدین نحو از مهمل بودن پیام او بکاهیم» (Ibid). همین اصل دوم است که بر ما آشکار می‌سازد که ما در حین صحبت کردن با هم‌زبانان خود نیز در حال ترجمه هستیم.

آنچه در اینجا کواپن - افزون بر زمینه‌های بحث پیشین - اشاره می‌کند، این است که در موقعیت مذکور آنچه ما را وامی‌دارد که از اصل چریتی استفاده کنیم، حفظ ارتباط است که دقیقاً همان چیزی است که ما را وامی‌دارد ابتدائاً و تا آنجا که می‌توانیم از اصل هم‌آوایی استفاده کنیم (Ibid). اسناد جملات مهمل به مخاطب باعث می‌شود که در ارتباط ما با وی اختلال ایجاد شود. برقراری ارتباط قصد و غرض اصلی در دست‌یازیدن به ترجمه و اساساً استعمال زبان است و عبارت کواپن در اینجا بر این معنا دلالت دارد که برای برقراری ارتباط با یک فرد ما نیاز داریم که فرض بگیریم وی فردی برخوردار از عقل است و عاقلانه سخن می‌گوید و رفتار می‌کند.

۲-۲. اصل قابل قبول بودن روان‌شناختی

تا اینجا مشخص شد که در هیچ‌یک از تعبیرهای کواپن از اصل چریتی مضمون به حداکثر رساندن صدق به طور عام - آنچنان‌که مد نظر ویلسن بود - وجود ندارد. همین امر موجب شده است برخی قائل شوند که در نظر کواپن اصل چریتی دلالت بر به حداکثر رساندن توافق - و نه صدق - دارد. برای نمونه، گیلبرت هارمان (Gilbert Harman) با بیان این مطلب، سعی می‌کند شباهتی بین تلقی کواپن از اصل چریتی و تلقی امثال دیلتای (Wilhelm Dilthey) از «درون‌فهمی» (Das Verstehen) (فهم‌همدلانه برقرار سازد (ر.ک: Harman, 1990). اما کواپن در برابر این برداشت موضع می‌گیرد - هرچند شباهت نظر خود با بحث درون‌فهمی را تأیید می‌کند - و در پاسخ به هارمان بیان می‌کند که در ترجمه:

آنچه ما می‌خواهیم که به طور کلی به حداکثر برسائیم، نه صدق است و نه توافق بین ما و فرد بومی، بلکه قابل قبول بودن روان‌شناختی (Psychological Plausibility) طبق روان‌شناسی عامیانه‌ی شهودی (Intuitive Folk Psychology) خود ماست. ما در همه‌ی فعالیت‌های مخاطبان خود و جامعه‌ی آنها که می‌توانیم - تا آنجا که به نظر مرتبط برسد - مذاقه می‌کنیم. با توجه به کارهایی که ایشان انجام می‌دهند، شاید آماده شویم در خصوص آنها فرضیه‌ی جاندارانگاری (Animism) را اتخاذ کنیم. این کار ممکن است ترجمه‌ای مفیدتر نسبت به آنچه احتمالاً با کوشش برای به حداکثر رسانیدن صدق کسب می‌کنیم، نصیب ما سازد. روان‌شناسی عامیانه‌ی مورد نظر بسیار به همدلی (Empathy) بستگی دارد و با خط هرمنوتیکی دیتنای و دیگران مرتبط است (Quine, 1990b, p.158).

این قاعده به زبان‌شناس اجازه می‌دهد جملاتی گوینده بومی را به جملاتی علناً نادرست در زبان خود ترجمه کند - به طور مثال جملاتی درباره‌ی جانداربودن اشیا - اگر، با توجه به آیین‌های عجیب و غریب و تابوهای گوینده بومی، چنین کاری معقول‌تر از ترجمه‌ی جمله‌ی مذکور به جملاتی صادق در زبان خود ما باشد (ر.ک: Quine, 1960, p.77). در اینجا تفاوت بین باورِ مهمل و باورِ عجیب و غریب، وجه پیدا می‌کند. جاندارانگاری اشیا باوری عجیب و غریب است که در نظر ما کاذب نیز است؛ اما باور به اینکه باران نمی‌آید در هنگامی که باران می‌آید، باوری مهمل و کاذب است. تناقض‌گویی و انکار بدیهیات آن چیزی است که از آن تعبیر به مهمل‌گویی می‌شود که اجتناب از آن، شرط عقلانیت است. اجتناب از اسناد باورهای عجیب و غریب به توافق در مجموعه باورها و توافق در نحوه نگاه به عالم مربوط می‌شود. در مورد حاضر ما باوری عجیب و غریب و کاذب در نظر خود را به فرد نسبت می‌دهیم تا از اسناد دادن باوری مهمل و کاذب در نظر همگان به وی اجتناب کرده باشیم؛ چراکه با اسناد باور به جاندارانگاری به فرد مذکور ما در نهایت مجموعه منسجم‌تری از باورها را به وی نسبت می‌دهیم تا با انکار اسناد آن به او. به تعبیر دیگر، در جایی که اختیار بین اسناد باورهای مهمل و باورهای عجیب و غریب به فرد است، معقول‌تر آن است که باورهای عجیب و غریب را به وی نسبت دهیم، نه باورهای مهمل را.

اسنادِ جملاتِ کاذب - یا نامعقول در نظر ما - به گوینده بومی بر این اساس صورت می‌گیرد که این اسناد در نظر ما «معقول‌تر» است تا اسنادِ باورهای صادق و معقول به بومی. مشاهده می‌شود که هم اسنادِ جملاتِ صادق و معقول در نظر ما به گوینده بر اساس اصلِ چریتی در معنای رایج آن و هم اسنادِ جملاتِ کاذب و نامعقول در نظر ما به گوینده بر اساس اصلِ اخیر بر مبنای عقلانیتِ مورد پذیرش ما صورت می‌گیرد. به تعبیر دیگر، حتی تشخیص و اسنادِ نامعقولیت‌ها به واسطهٔ عقلانیتی مشترک صورت می‌پذیرد. با این اوصاف، می‌توان گفت اصلِ اخیر نه بیانِ اصلی جدید، بلکه بیانی دیگر از همان تلقی سابق‌الذکر کواچین از اصلِ چریتی است - که احتمالاً تعبیر «اصلِ حمل به صحتِ عقلانی» در مقایسه با «اصلِ حمل به صحت» به تلقی کواچین از آن نزدیک‌تر است که البته می‌توان با در نظر داشتن دو حیث صدق و عقل در این اصل، در زبان فارسی از تعبیر کوتاه‌تر و مأنوس‌تر «اصلِ حمل به احسن» استفاده کرد.

۳-۲. اصلِ همدلی

در کنار دو استفادهٔ مستقیم و غیرمستقیم از اصلِ چریتی، کواچین از مفهوم دیگری نیز استفاده می‌کند که پیوندِ نزدیکی با این اصل دارد: همدلی. در عبارتی که اخیراً آمد، دیدیم که کواچین اصلِ قابل قبول بودنِ روان‌شناختی را در انتها با همدلی پیوند زد (ر.ک: Quine, 1990b, p.158). در عبارتی دیگر وی بارِ دیگر این دو را به هم پیوند می‌زند، اما به سیاق‌متنی از کلمه و شیء نیز ارجاع می‌دهد که پیش‌تر در آن از اصلِ چریتی سخن گفته بود که یکی بودن این هر سه نزد وی را تأیید می‌کند:

نکته در «کلمه» و «شیء» آن بود که انتخاب به وسیلهٔ محرک و پاسخ به انجام نمی‌رسد؛ اما مترجم هوشمندانه بر همدلی، بر روان‌شناسی عامیانه، بر گذاشتن خویش در جای بومی تکیه می‌کند. ما فرض می‌گیریم که دیگران شبیه ما هستند تا زمانی که با به‌دست‌آوردن شاهد شاید دربارهٔ باورهای جاندارانگارانۀ عجیب و غریب، شروع به مجازشمردن برخی

چیزها و تغییر دادنِ برخی نماییم (Quine, 1990c, p.292)

در این عبارت کواچین تعریفی از همدلی ارائه می‌کند: گذاشتن خویش در جای دیگری.

استفاده اصلی کواین از همدلی در ترجمه جملاتِ مشاهده‌ی است. * کواین پس از ارائه چند تعریف از جملاتِ مشاهده‌ی در نهایت از مفهومِ قبولِ عام نیز بهره می‌گیرد و جمله‌ی مشاهده‌ی را این‌گونه تعریف می‌کند: «جمله‌ی مشاهده‌ی جمله‌ای است که تمام متکلمان به یک زبان، با دریافتِ تحریکِ حسیِ واحدِ ملازم با آن، نظری واحد درباره‌ی آن داشته باشند» (Quine, 1969a, pp.86-87).

اعضای یک جامعه‌ی زبانی به شرطِ دریافتِ تحریکِ مشابه، بر سرِ آن توافق دارند.

اما این تعریف کواین را با مشکلی روبه‌رو می‌کند که باید حل شود و این مشکل مربوط به عبارت «دریافتِ تحریکِ مشابه» است. سؤال این است که از آنجا که افرادِ مختلف به دریافت‌کننده‌های حسیِ یکدیگر دسترسی ندارند، چگونه می‌توانند بگویند که تحریکِ یکسانی را دریافت می‌کنند؟ «تحریکِ مشابه» از خاصیتی ایترسویژکتیو برخوردار است که با توسل به دریافت‌کننده‌های حسیِ سویژکتیو تأمین نمی‌شود. دیویدسن به کواین پیشنهاد می‌کند که برای رفع این مشکل، علتِ تحریک را انگیزشِ دریافت‌کننده‌های سطحی (محرکِ قریب = Proximal Stimulus) نداند؛ بلکه حضورِ شیئی را که موجب این انگیزش می‌شود (محرکِ بعید = Distal Stimulus) علتِ تحریک به‌شمار آورد. مزیتِ این تدبیر آن است که اشیا، برخلاف دریافت‌کننده‌های حسی، در دسترسِ افرادِ مختلف هستند (Quine, 1990d, pp.53-56). اما کواین موضعی میانه را اتخاذ می‌کند. او علتِ تحریک را در همان سطحِ حسی قرار می‌دهد. با وجود این، قائل است که «زبان جایی است که ایترسویژکتیویته برقرار می‌شود» (Quine, 1990a, p.373) و این ایترسویژکتیویته را همدلی در زبان فراهم می‌آورد. در همدلی، فرد با قرار گرفتن در موقعیتی جمله‌ای را بیان می‌کند و افرادِ دیگر در نظر می‌گیرند که اگر به جای او بودند، چه چیزی را ادراک می‌کردند، آنگاه به تأیید یا تکذیب آن می‌پردازند (Ibid, p.371). کواین معتقد است:

* همدلی همچون چریتی در ورای جملاتِ مشاهده‌ی نسبتِ فرضیاتِ تحلیلی نیز به کار می‌رود (ر.ک. Quine, 1990a, p.372).

ما همگی مهارتِ غریبی در همدلی کردن نسبت به موقعیتِ ادراکی دیگری داریم [هرچند شناختی از سازوکار تن‌کارشناختی یا دیداری او نداشته باشیم].^۳ این مهارت تقریباً قابل قیاس با توانایی ما در تشخیص چهره‌هاست؛ حال آنکه نمی‌توانیم طرحی از آنها بکشیم یا آنها را توصیف نماییم (Ibid, p.372).

با این اوصاف، در بدو امر به نظر می‌رسد که کارکردِ همدلی در مقابل اصلِ چریتی به حداکثر رساندنِ توافق در مقابل به حداکثر رساندنِ صدق باشد.^۳ اما تبیینی که کواپن از مبنا و بنیادِ امکانِ همدلی ارائه می‌دهد، ما را به همان‌جایی می‌رساند که تحقیق در بنیادهای اصلِ چریتی ما را بدانجا رسانید: عقلانیتِ مشترک. در نظر کواپن، هر فردی معیارهای سوپژکتیو برای درکِ شباهتِ ادراکی (Subjective Standards of Perceptual Similarity) موقعیت‌های مختلفِ خود دارد. آنچه موجب می‌شود افرادِ مختلفِ شباهتِ ادراکیِ موقعیت‌های یکدیگر را درک کنند و - به عبارت دیگر - آنچه تواناییِ همدلی کردن را به انسان‌ها می‌دهد، گونه‌ای هماهنگیِ پیشین‌بنیاد (Prestablished Harmony) میان معیارهای شباهتِ ادراکی است (Quine, 1996, p.474). اگر دو صحنه، تحریک‌هایی از حیث ادراکی مشابهی را در یکی از شاهدانِ آن صحنه‌ها موجب شوند، محتمل است که در شاهدِ دیگر نیز به‌همان نحو عمل کنند (Quine, 1995, p.21). مبنای این هماهنگی، هماهنگیِ پیشین‌بنیادی عمیق‌تر میان شباهتِ ادراکی و محیطِ اطراف است. کواپن دلیلِ هماهنگیِ اخیر را انتخابِ طبیعی می‌داند (Quine, 1996, p.475). ما بنا به غریزه انتظار داریم تحریک‌های مشابه، نتایجِ مشابه داشته باشند. انتظاراتِ موفقِ همواره ارزشِ بقا داشته‌اند. در نتیجه، انتخابِ طبیعیِ جانبِ معیارهای فطریِ شباهتِ ادراکی‌ای را گرفته است که تمایل به هماهنگ شدن با جریان‌های محیط را داشته‌اند (Ibid). نیاکان و محیطِ مشترک موجب می‌شود که این معیارها در افرادِ یک جامعه در بدو تولد به صورت هماهنگ وجود

* عبارتِ داخلِ کروشه در اصلِ مقاله «سه عدم تعین» کواپن که در دیدگاه‌هایی دربارهٔ کواپن (۱۹۹۰) چاپ شده وجود دارد؛ اما در چاپِ مجددِ آن مقاله در مجموعه مقالاتِ کواپن گردآوری شده توسط فولسدال و داگلاس کواپن تحت عنوان «اعترافات یک مصداق‌گرای تأیید شده و جستارهای دیگر» (۲۰۰۸) عمداً یا سهواً حذف شده است.

داشته باشند. تغییراتی که بعد از تولد در این معیارها پدید می‌آید نیز به واسطه‌ی محیط و جامعه‌ی مشترک تمایل به هماهنگ‌بودن خواهند داشت (Quine, 1995, p.21).

بدین ترتیب *کواین* می‌کوشد روایتی طبیعی‌گرایانه از عقلانیتِ مشترک بین انسان‌ها ارائه کند که به آنها این امکان را می‌دهد فرض بگیرند دیگران نیز همچون ایشان فکر می‌کنند و به بیان جملات می‌پردازند. تعبیرِ همدلی، بر خلاف تعبیرِ چریتی که در دوره‌ی ابتدایی فلسفه‌ی *کواین* (دهه‌ی شصت) ارائه شد، در دوره‌ی پایانی فلسفه‌ی وی (دهه‌ی نود) طرح می‌شود. می‌توان گفت چریتی و همدلی در فلسفه‌ی *کواین* دو تعبیرِ مختلف از یک اصل‌اند. تعبیرِ چریتی بیشتر از جهتِ سلبی وارد می‌شود؛ یعنی اجتناب از نامعقول‌سازی باورهای دیگران، ولی تعبیرِ همدلی بیشتر از جهتِ ایجابی داخل می‌شود؛ یعنی چگونگی استفاده از عقلانیتِ مشترک برای رسیدن به ترجمه یا فهمی بهتر. به این ترتیب *کواین* می‌کوشد مبنایی ابژکتیو - به تعبیر دقیق‌تر، اینترسوبژکتیو - برای معیارهای سوبژکتیوی که هر فرد برای درک و داوری درباره‌ی آنچه از جهان ادراک می‌کند، فراهم آورد و بدین ترتیب افقی مشترک حاصل آورد که در آن، افرادِ مختلف مجاز باشند معیارهای خود را به دیگران نیز اسناد دهند.

۴-۲. اصل فرافکنی

کواین به طور خاص در کتابِ *کلمه و شیء* از معنایی شبیه همدلی، اما با عنوانِ «فرافکنی» (Projection) نیز استفاده می‌کند. وی به طور خاص، این تعبیر را در مورد رویکردهای قضیه‌ای و به طور اخص، نقل قول‌های غیرمستقیم به کار می‌برد. در نظر وی، بر خلاف نقل قول‌های مستقیم که ما در آنها به صرفِ گزارشِ بیانِ فرد دیگر اکتفا می‌کنیم - تقریباً به همان نحو که صدای یک پرنده را تقلید می‌کنیم - «درمورد نقل قول‌های غیرمستقیم خود را به آنچه با توجه به بیانات و دیگر اشاراتِ گوینده، تصور می‌کنیم، باید حالتِ ذهنِ وی بوده باشد، فرامی‌افکنیم و سپس آن چیزی را به زبان می‌آوریم که [بیانِ آن] در زبانِ ما در صورتی که در آن حالت قرار داشته باشیم، طبیعی و بجاست» (Quine, 1960, p.219).^۴

در نظر وی، در مورد دیگر رویکردهای قضیه‌ای هم وضع به همین منوال است. برای درکِ این اصل و رابطه‌ی آن با اصولِ پیشین، خوب است به تمایزی که *دانیل دنت*

(Daniel C. Dennett) بین گونه‌های اصول تفسیر می‌گذارد، توجه کنیم. دنت اصول تفسیر را به دو دسته تقسیم می‌کند: اول، اصول هنجاری (Normative Principle) که طبق آنها فرد باید رویکردهای قضیه‌ای را به موجودی نسبت دهد که آن موجود با در نظرگرفتن شرایطی که در آن قرار دارد، باید آن رویکردها را داشته باشد و دوم، اصول فرافکنانه (Projective Principle) که طبق آنها فرد باید آن رویکردهای قضیه‌ای را به یک موجود نسبت بدهد که تصور می‌کند اگر خودش در آن شرایط قرار داشت، آن رویکردها را می‌داشت (Dennett, 1987, pp.342-343). به تعبیر ساده‌تر، در اصول هنجاری مفسر فرد مقابل را در جای خود می‌گذارد؛ اما در اصول فرافکنانه خود را در جای فرد مقابل قرار می‌دهد.

دنت روایت‌های مختلف اصل چریتی را در ذیل اصول هنجاری و اصل انسانیت ریچارد گرنیدی را در ذیل اصول فرافکنانه قرار می‌دهد؛ اما اذعان می‌کند که کواپین پدر هر دو اصل است. وی عباراتی از کلمه و شیء را که پیش‌تر نقل شد و در آنها به اصل چریتی اشاره می‌شد، به عنوان ریشه تلقی از اصول هنجاری و عبارتی از همان کتاب را که در بالا نقل شد، به عنوان ریشه تلقی از اصول فرافکنانه ذکر می‌کند. نکته جالب توجه در اینجا آن است که دنت در انتها اظهار می‌دارد که در نظر وی، تفاوت بین این دو گونه اصول در بهترین حالت تنها از حیث تأکید است (Ibid, p.344). عبارات کواپین نیز همین نظر را تأیید می‌کنند:

ما در حین اینکه این چنین خود واقعی مان را در نقش‌های غیر واقعی پرتاب می‌کنیم، عموماً نمی‌دانیم چه مقدار واقعیت را باید ثابت نگاه داشت. سردرگمی‌ها پدید می‌آیند؛ اما - علی‌رغم این سردرگمی‌ها - ما خود را می‌یابیم که در حال اسناد دادن باورها، آرزوها و کوشش‌ها حتی به موجودات فاقد قوه تکلم هستیم. استادی دراماتیک ما چنین است. ما خود را حتی به آن چیزی فرامی‌افکنیم که از رفتار یک موش تصور می‌کنیم که حالت ذهن او باید بوده باشد و آن را به صورت یک باور، آرزو یا کوشش دراماتیزه می‌کنیم و به آن صورت زبانی‌ای را می‌دهیم که در صورتی که در چنین حالتی قرار داشته باشیم، [بیان آن] به نظرمان طبیعی و بجا می‌آید (Quine, 1960, p.219).

از تمایز دنت و آنچه کواين گفت به طور خاص دو نکته استنباط می‌شود: نخست اینکه منظور کواين از «فرافکنی» همان است که بعدها با عنوان «همدلی» از آن یاد می‌کند: قراردادن خود در جای دیگری؛ دوم اینکه بین همدلی و فرافکنی از یکسو و چریتی از سوی دیگر، تفاوت اساسی‌ای وجود ندارد؛ بلکه تفاوت صرفاً در نظرگاه یا تأکید است. در فرافکنی و همدلی ما خود را در جای دیگری می‌گذاریم، اما در عین حال در نهایت الگوهای ذهنی خود را بر ذهن وی تحمیل می‌کنیم و با معیارهای خود در مورد او قضاوت می‌کنیم - شاهد آنکه این کار را گاهی حتی در مورد موجودات غیرانسان که فاقد ذهن هستند، نیز انجام می‌دهیم.

نتیجه‌گیری

حاصل آنکه از یکسو، تلقی کواين از اصل چریتی تا اندازه‌ای متفاوت از تلقی ویلسن است و تأکید او بیشتر روی عقلانیت است تا صدق.* از سوی دیگر، وی برخلاف ویلسن، می‌کوشد تا مبنایی برای این تلقی خود فراهم آورد؛ از این رو به حداکثر رساندن صدق‌های بدیهی را بر به حداکثر رسانیدن باورهای معقول و عقلانیت مشترک را بر اصل تکامل طبیعی مبتنی می‌کند و بدین ترتیب برای این اصل، جایی در نظام طبیعی گرایانه معرفت‌شناسی خود تعریف می‌کند.

چهار اصل بیان‌شده در این مقاله (چریتی، قابل قبول بودن روان‌شناختی، همدلی و فرافکنی) در فلسفه کواين معنایی تقریباً یکسان دارند و کارکرد آنها نشان‌دادن عقلانیت مشترکی است که در بنیاد ارتباط برقرار کردن‌های انسانی قرار دارد و در نهایت، سخن‌گفتن و ارتباط‌های انسانی را ممکن می‌سازد.^۵

* کواين دربارهٔ اختلاف خود با دیویلسن نیز در این باره اشاره می‌کند که برخلاف دیویلسن که در پی به حداکثر رساندن صدق است، او در پی به حداکثر رساندن معقولیت است (Quine, 1993, p.76). در مورد صحت این قضاوت کواين در خصوص معنای اصل چریتی نزد دیویلسن باید پژوهشی جداگانه صورت بپذیرد.

استفاده کواين از اصل چریتی با این عنوان بسیار محدود و در حد دو سه مورد بیشتر نیست؛ اما اگر سه اصل دیگر را که در مقاله به آنها اشاره شده است هم در نظر بگیریم، در مجموع با استفاده گسترده‌ای از یک اصل، با تعبیرهای مختلف، در فلسفه وی مواجه خواهیم شد که می‌تواند به ما در فهم درست فلسفه وی یاری رساند. تأکید بسیار کواين بر وجود عقلانیتی مشترک بین انسان‌ها که در پرتو این چهار اصل روشن می‌شود، تفسیرهای شک‌گرایانه، نسبی‌انگارانه و گاه آنارشویستی از فلسفه کواين را دچار مشکل‌های جدی می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. کاربردهای متفاوت اصطلاح Charity در سه حوزه مختلف (کلام، عرف و فلسفه) سه معنای متفاوت برای آن حاصل آورده است. این اصطلاح که معادل Caritas (کاریتاس) لاتین و $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ / agapē (آگاپه) یونانی است، در اصل اصطلاحی دینی است و به معنای «محبت یا عشق بی‌پایان» به دیگران در کتاب مقدس و الهیات مسیحی به‌کار رفته است و یکی از سه فضیلت بزرگ - در کنار ایمان و امید - شمرده می‌شود (ر.ک: نامه اول پولس به قرنتیان، ۱۳). این اصطلاح در استعمال جدید و متعارف به معنای محدود «دادن خیرخواهانه چیزی به کسی» یا همان «احسان» به‌کار می‌رود. اما این اصطلاح به طور خاص از نیمه دوم قرن بیستم در فلسفه کاربرد خاصی متفاوت از دو کاربرد پیشین یافته است که تحقیق در چستی معنای آن مقصود این مقاله نیز می‌باشد. با این اوصاف، اگر بر آن بودیم که در این مقاله برای اشاره به این اصل از عبارتی فارسی استفاده کنیم، معادل کاربرد متعارف و غیرفلسفی آن، یعنی «احسان» بر اصطلاحی که متضمن معنای فلسفی آن باشد، ترجیح داشت؛ زیرا اولاً، این معادل منعکس‌کننده نخستین بار معنایی این اصطلاح برای انگلیسی‌زبانان عصر حاضر - که گاه در بحث‌های فلسفی ایشان درباره این اصل نیز بازتاب یافته است - به خواننده فارسی‌زبان است و ثانیاً، استفاده از عبارتی فارسی معادل معنای فلسفی آن - از جمله «حمل به صحت»، «حمل به احسن»، «یکسانی عقلانیت بشر» یا نظایر آن - به آن دلیل که تحمیل‌کننده تفسیری خاص از چستی آن اصل، پیش از شروع تحقیق، بر ذهن خواننده خواهد بود، در روند توضیح معنای آن در حین تحقیق نیز خلل ایجاد می‌کند. با این حال، در این مقاله برای جلوگیری از بدفهمی‌های محتمل، همان تعبیر لاتین (چریتی) بر معادل‌های فارسی به طور کلی ترجیح داده شد.
۲. البته یکی از دلایلی که می‌توان برای این امر ذکر کرد، این است که اصل فصل دوم کلمه و شیء با

عنوان «ترجمه و معنا» (Translation and Meaning) که هر دو استفاده از اصل چریتی در آن صورت گرفته، به‌واقع چند سال پیش از آن نوشته شده و پیش‌تر با عنوان «معنا و ترجمه» (Meaning and Translation) در سال ۱۹۵۹ منتشر شده بود؛ یعنی همان سالی که مقاله ویلسن که اول‌بار در آن از این اصل و عنوان «چریتی» استفاده کرده نیز به چاپ رسید. مقایسه فصل «ترجمه و معنا» و مقاله «معنا و ترجمه» - که ظاهراً بدون اطلاع از مقاله ویلسن نگاشته شده - نشان می‌دهد که کواپن در مقاله مذکور، به جای تشبث به چیزی شبیه به اصل چریتی، بیشتر احتمالی را که خود پیش‌تر در «دو جزم تجربه‌گرایی» مطرح نموده بود، مبنی بر امکان اصلاح قوانین منطقی - و حتی امکان وجود منطقی که دست‌کم بر طرد شق ثالث - که تعبیری از اصل عدم تناقض، در صورت امتناع ارتفاع نقیضین است - مبتنی نباشد (ر.ک: Quine, 1980, p.43) و لذا امکان وجود مردمانی که برخی جملات متناقض را صادق بدانند - که از آنها با عنوان مردمان «پیشامنتقی» نام می‌برد (Quine, 1960, p.58)) - جدی می‌گیرد و سعی می‌کند تا آن را با استدلال کنار بگذارد.

استدلالی که وی در آن مقاله ارائه می‌کند، اساساً بر عدم امکان مشخص کردن این امر مبتنی است که آیا واقعاً مخاطب ما قائل به منطقی است که با منطقی ما در تعارض است، یا صرفاً ما توابع منطقی در زبان فرد بیگانه را به اشتباه تشخیص داده‌ایم یا اگر قضیه را در زبان خود مطرح کنیم و بخواهیم بدانیم آیا شخص هم‌زبان ما منطقی متفاوت از ما ابداع یا کشف کرده است یا نه، این امکان وجود ندارد که مشخص کنیم آیا وی به واقع قوانین منطقی‌ای طرح نموده که با قوانین منطقی ما در تناقض است یا صرفاً کلمات قدیمی («و»، «یا»، «نه») را در معنای جدید و بدون ربط به معنای قدیمی آنها به کار برده است. ما تنها در صورتی می‌توانیم تغییر قوانین منطقی را تصور کنیم که در حین تصور این تغییر همچنان به ترجمه یکسان «و» به «و»، «یا» به «یا» و «نه» به «نه» ادامه دهیم (Quine, 1959, pp.105-106). در فصل مذکور از کتاب کلمه و شیء کواپن از آن استدلال با اشاره‌ای بسیار کوتاه می‌گذرد و اندیشه مردمان پیشامنتقی را «اسطوره»‌ای می‌نامد که تنها حد نهایی را مشخص می‌کنند (Quine, 1960, p.69) و تمایل به اسناد معنای متفاوت به عبارات به جای اسناد منطقی متفاوت به آنها را امری «شهودی، غیرنقادانه و تعریف‌ناشده» می‌خواند که در عین حال «جزئی از ترجمه» است (Ibid, p.59).

۳. البته این تعبیر جدای از تعبیر افرادی نظیر ریچارد گرندی (Richard Grandy) است که اصل چریتی (احسان) و همدلی را یکی و به معنای به حداکثر رسانیدن توافق تعبیر می‌کنند (Grandy, 1973, pp.440-441). گرندی خود اصلی به نام «اصل انسانیت» (Principle of Humanity) را به عنوان الزامی عملی (Pragmatic Constraint) برای ترجمه مطرح می‌کند که بر مبنای آن «الگوی

اسناد داده شده روابط بین باورها، امیال و جهان باید تا آنجا که ممکن است به الگوی ما شبیه باشد» (Ibid, p.443). اصل انسانیت به جای آنکه به دنبال به حداکثر رساندن توافق یا صدق باشد، جانب به حداکثر رسانیدن بیان‌های تبیین شده را می‌گیرد. این اصل موجب می‌شود که ما هنگامی که در حال انتخاب بین ترجمه‌های مختلف هستیم «در خاطر داشته باشیم که گوینده [همچون ما] شخص است و برخی شباهت‌های مبنایی با خود ما دارد» (Ibid, p.445). نکته گرنادی این است که توافق یا صدق چیزی نیست که بتوان برای ارزش به حداکثر رساندن آن در ترجمه مبنای موجهی پیدا کرد، هرچند می‌توان برای امر دیگری (بیان‌های تبیین شده) چنین مبنایی را یافت که از قضا آن امر خود مایه و علت به حداکثر رسانیدن توافق و صدق شود و در عین حال تبیینی نیز از عدم توافق‌های ناگزیر ارائه دهد. چنان‌که دیدیم، تأملی بیشتر در عبارات کواچین بر ما روشن می‌سازد که مقصود کواچین نیز چیزی دور از این نیست.

۴. نکته جالب توجه اینکه کمی پیش‌تر از این عبارات، کواچین در ضمن پاراگرافی که با محتوای این عبارات مرتبط است، خاطر نشان می‌کند که آن پاراگراف را مدیون دیویسین است (Quine, 1960, p.217, پانوشت ۲) - می‌دانیم که دیویسین نسخه اولیه کلمه و شیء را پیش از چاپ خوانده است و در برخی موارد نکاتی را به کواچین متذکر شده است که کواچین آنچه از نظریات دیویسین را که در متن کتاب تأثیر داده، در پانوشت‌ها خاطر نشان کرده است (ر.ک: Ibid, pp.x-xi).

۵. پس از کواچین - و به تعبیر دقیق‌تر، هم‌زمان با او و در تعامل دائم با فلسفه او - دانالد دیویسین از اصل چریتی با معنایی نزدیک به آنچه مد نظر کواچین بود، به‌طور گسترده‌ای در فلسفه خود استفاده می‌کند که بررسی شباهت‌ها و احتمالاً تفاوت‌های کاربرد این اصل در فلسفه این دو فیلسوف می‌تواند موضوع مقاله دیگری باشد.

منابع و مأخذ

1. Barrett, Robert B & Gibson, Roger F. (eds.); **Perspectives on Quine**; Oxford: Blackwell, 1990.
2. Dennett, Daniel C.; **The Intentional Stance**; Cambridge, Massachusetts: The MIT Press), 1987.
3. Grandy, Richard; "Reference, Meaning and Belief" in **Journal of Philosophy**; , 1973, 70, pp.439-52.

4. Harman, Gilbert; "Immanent and Transcendent Approaches to the Theory of Meaning" in **Barrett & Gibson** (eds.), 1990, pp.144-157.
5. Quine, W.V.; "Meaning and Translation" in Brower, Reuben A., **On Translation**, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press: 1959, pp. 148-172.
6. ____; **Word and Object**; Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1960
7. ____; **Ontological Relativity and Other Essays**; New York: Columbia University Press, 1969a.
8. ____; Replies in Davidson, Donald & Hintikka, Jaakko (eds.), **Words and Objections** (Dordrecht-Holland/Boston: D. Reidel Publishing Company: 1969b, pp. 292-352.
9. ____; **From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays**; second edition, revised, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
10. ____; **Philosophy of Logic**; second edition, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986.
11. ____; "**Three Indeterminacies**" in W.V. Quine (2008), pp.368-384, 1990a.
12. ____; "**Comment on Harman**" in Barrett & Gibson (eds.), p.158, 1990b.
13. ____; "**Comment on Parsons**" in Barrett & Gibson (eds.), pp. 291-3, 1990c.
14. ____; "**Comment on Davidson**" in Barrett & Gibson (eds.) (1990), p. 80, 1990d.
15. ____; "**Where Do We Disagree?**" in Hahn, Lewis Edwin (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson* (Chicago and La Salle: Open Court: 1999), pp. 73-79, 1993.
16. ____; **From Stimulus to Science** (Cambridge, Massachusetts: Harvard

University Press), 1995.

17. ____ ; “**Progress on Two Front**” in Quine (2008), pp. 473-477, 1996.

18. ____ ; **Confessions of a Confirmed Extensionalist and Other Essays**, edited by Dagfinn Follesdal and Douglas B. Quine. (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press), 2008.

19. Sundholm, Göran; “Brouwer's Anticipation of the Principle of Charity”, **Proceedings of the Aristotelian Society**; 1984-85, pp.264-68.

20. Wilson, N. L.; “Substances without Substrata” in **The Review of Metaphysics**; volume 12 issue 4, pp. 521-539, 1959.

21. ____ ; “Grice on Meaning: The Ultimate Counter-Example” in **Nous**; vol.4, no. 3, pp. 295-302, 1970.

۲۱۷
نومین

کارکرد اصل چریتی (حمل به احسن) و اصول مشابه آن در فلسفه کواپین