

مقاله حاضر به بررسی این مسئله می‌پردازد که مبانی معرفت‌شناختی نظریه فرهنگستان علوم اسلامی (با تأکید بر آراء سیدمحمد مهدی میرباقری) درباره علم دینی چه نسبتی با واقع‌گرایی دارد؟ نشان خواهیم داد که اراده‌گرایی به‌عنوان مبانی معرفت‌شناختی نظریه علم دینی فرهنگستان علوم اسلامی نه تنها به نفی واقع‌گرایی (کاشفیت از واقع) و در نتیجه نسبت‌گرایی منتهی می‌شود، بلکه ادعاهای واقع‌گرایانه این مجموعه را در حوزه‌های خدانشناسی و انسان‌شناسی با تعارض روبرو می‌کند. این مجموعه می‌تواند با اتخاذ دیدگاه‌های معتدل در زمینه واقع‌گرایی (در مقابل واقع‌گرایی خام) ضمن دفاع از تأثیر کیفیت اراده بر کیفیت ادراک، از این نتایج نامطلوب برحذر باشد.

■ واژگان کلیدی:

علم دینی، فرهنگستان علوم اسلامی، اراده‌گرایی، واقع‌گرایی، نسبی‌گرایی، ابزارگرایی، ایمان‌گرایی

نسبت نظریه فرهنگستان علوم اسلامی درباره علم دینی با واقع‌گرایی معرفت‌شناختی

سیدمحمد تقی موحدابطحی

عضو گروه علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
smtmabtahi@gmail.com

۱. مقدمه

نظریه علم دینی فرهنگستان علوم اسلامی که مبتنی بر آراء سیدمنیرالدین حسینی^(ره) شکل گرفته است و امروزه توسط شارحان این دیدگاه به خصوص، سیدمحمد مهدی میرباقری توسعه می‌یابد، بر پایه جهت‌داری علم بنا شده است. در این نگاه فرآیند ادراک و نظریه‌پردازی علمی، بر خلاف تلقی اثبات‌گرایان و حتی فلاسفه اسلامی، فرآیندی بسیار پیچیده است. در تلقی اثبات‌گرایان، فرایند نظریه‌پردازی شامل مراحل همچون مشاهده و تجربه حسی بی‌جهت، بیان این تجربه در قالب گزاره‌های مشاهدتی خنثی و سپس تعمیم گزاره‌های مشاهدتی در قالب قوانین و نظریه‌های علمی عینی است. فلاسفه اسلامی نیز با پذیرش بدیهیات اولیه، که گزاره‌هایی ضرورتاً صادق (مطابق با واقع) هستند و منطق قیاسی، که ضرورتاً صدق مقدمات را به صدق نتایج سرایت می‌دهد، در قالب نوع خاصی از نظریه مبنای معرفت‌شناختی^۱، عملاً علم را واقع‌نما و بدون جهت قلمداد کرده‌اند. در این نگاه تنها بحث معقول، بحث از صدق و کذب قضایاست و معنا ندارد یک قضیه صادق را به دینی یا غیردینی و شرقی یا غربی تقسیم کنیم. (میرباقری، ۱۳۹۱: ۱۹۵)

در مقابل میرباقری نظریه خود را با نقد دیدگاه‌های رایج در فلسفه اسلامی در ارتباط با بحث کاشفیت علم از واقع و نظریه صدق تطابقی آغاز و ادله ارائه‌شده در این زمینه را دفاع‌ناپذیر معرفی می‌کند. به عقیده وی، بدون وارد کردن عنصر «فاعلیت» در تحلیل علم، نمی‌توانیم تفسیر مناسبی از فهم و علم انسانی ارائه دهیم و برای مثال، توضیح تفاوت میان انسان و رایانه امکان‌پذیر نخواهد بود. (میرباقری، ۱۳۸۷ الف) از سوی دیگر اگر با گذار فلسفی فرهنگستان از فلسفه ربط تا فلسفه نظام ولایت که مبتنی بر اصل فاعلیت است همراه شویم، باید معرفت‌شناسی خود را نیز بر مبنای اراده انسان و فاعلیت او تعریف و تبیین کنیم. (میرباقری، ۱۳۸۷ ب: ۱۳۴) همچنین اگر فهم و ادراک را در یک فرایند جبری تبیین کنیم، نسبت دادن آن به فاعل شناسا بی‌معنا می‌شود. به بیان دیگر فهم بدون اختیار فهم نیست. (میرباقری، ۱۳۹۱: ۱۹۴)

به تناسب ورود عنصر اراده، اختیار و فاعلیت در تحلیل علم و از آنجا که اراده انسان جهت‌دار است، فهم، درک و علم انسان نیز جهت‌دار می‌شود. در نگاه میرباقری خداوند، انسان را دارای اراده آفریده است و به همین جهت، چگونگی زیستن و در نتیجه چگونگی بودن انسان در عالم، با چگونگی اراده او مرتبط است. (میرباقری، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۴-۱۱۳)

۱. برای آشنایی اجمالی با گونه‌های مختلف مبنای معرفت‌شناختی: عارفی، ۱۳۸۹: ۳۶۰-۲۸۸.

از سوی دیگر یکی از ابعاد زندگی آدمی شناخت او از خود و محیط اطراف است و انسان به‌عنوان عامل، در تمامی مراحل کسب معرفت در حال انجام دادن عملی ارادی است. از این‌رو، نوع اراده انسان بر نوع فهم او از جهان تأثیر دارد. به‌بیان دیگر، برحسب اینکه انسان چگونه زیستن را برای خود برگزیند و چگونه بودن را برای خود اختیار کند، عالم را از منظری خاص و متناسب با آن می‌بیند و فهم می‌کند.

به‌طور خلاصه در نگاه میرباقری، فرایند شناخت، برخلاف تلقی رایج این‌گونه است که ابتدا اراده آدمی، متأثر از عوامل مختلفی همچون فطرت، جامعه، تاریخ و... جهت‌گیری می‌کند، سپس خلیقات انسان متناسب با آن جهت‌گیری شکل می‌گیرد و پس از آن انسان ابزارهای مفهومی خاصی برای تأمین حساسیت‌هایی که در مرتبه قبل ایجاد شده می‌سازد و متناسب با کیفیت موضع‌گیری خود، عالم را می‌فهمد. (میرباقری، ۱۳۸۷ الف: ۱۸۷) به‌عقیده میرباقری، تمامی علوم و معارف (از محسوسات گرفته تا نظریه‌های علمی و فلسفی)، که در معنای عام آن به یک سلسله قضایایی اطلاق می‌شود که موضوع، هدف و روش واحد دارند، به‌مراتب مختلف و به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم، از این قاعده (تأثیر کیفیت اراده در کیفیت ادراک) تبعیت می‌کنند.

از سوی دیگر باید توجه داشت که در نگاه میرباقری محور اراده انسان، یا بندگی خدا (= حق) است، یا پرستش شیطان و ابتهاج مادی (= باطل) و از این جهت، ادراک او یا کافرانه است یا مؤمنانه، بنابراین درک، فهم، علم و معرفت آدمی بر خلاف تلقی رایج (که مبتنی بر نظریه تطابقی صدق است)، دارای وصف حق و باطل است، نه وصف صدق و کذب. (میرباقری، ۱۳۹۰: ۱۵۵) ادراک باطل با موضوع خود تناسب دارد و در راستای رسیدن به هدف مربوطه (پرستش نفس و دنیا) کارآمد است و ادراک حق با موضوع خود تناسب دارد و در جهت عبودیت خدای متعال کارآمدی دارد. (میرباقری، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۴) از سوی دیگر از آنجا که کفر و ایمان مقول به تشکیک و دارای مراتب است، حقانیت و بطلان علم نیز مقول به تشکیک است.

به‌صورت خلاصه دیدگاه میرباقری درباره علم دینی را می‌توان به‌شکل زیر بیان داشت:

ادراک یک عمل یا کنش انسانی است.

عمل و کنش انسانی تابع اراده و اختیار اوست.

اراده آدمی یا در مسیر ولایت الهی قرار دارد و بر حق است، یا در غیر آن مسیر و باطل.

علمی که محصول اراده معطوف به حق باشد، علم حق (دینی) است.

بنابراین نظریه علم دینی فرهنگستان علوم اسلامی بر این تلقی استوار است که اراده انسان (که آن نیز متأثر از عوامل چندی همچون فطرت و موقعیت اجتماعی و تاریخی آدمی است) بر ادراک او تقدم دارد (تقدم اراده بر علم). میرباقری همچون اراده‌گرایان معتقد است که باورهای انسان در اختیار و کنترل اوست و پیش‌فرض قائلان به وثاقت ادله و شواهد عقلی و تجربی به‌طور جدی سؤال‌برانگیز است و امیال آدمی در شکل‌گیری باورهای او، در تمامی عرصه‌های معرفتی تأثیرگذار است. میرباقری علم محض و بی‌جهت را بی‌معنا و ناممکن دانسته و معتقد است وقتی می‌توان ادعای وجود علم محض داشت که بتوان رابطه میان اراده و انگیزه و تمایل را از اعمال بشر (که فکر کردن و نظریه‌پردازی کردن هم نمونه‌ای از آن است) سلب کرد. «به‌نظر من حتی ریاضی محض و مستقل از انگیزه وجود ندارد و نظام تمایلات اجتماعی در پیدایش آنها نقش داشته است. انسان یکسری تمایلات مستقل از هم ندارد که بگوئیم کشف علمی را براساس تمایل به حقیقت‌یابی انجام داده است و فلان کار را با انگیزه و تمایل دیگری مرتکب گردیده است. انسان دارای یک نظام تمایلات در آمیخته با هم است که تمام اعمال او را هدایت می‌کند و برحسب اینکه این نظام تمایلات چگونه هدایت شده باشد، محصول فکری و عملی آن متفاوت خواهد بود.» (میرباقری، ۱۳۹۰: ۱۵۲-۱۵۱)

اما اتخاذ چنین موضعی در قبال جهت‌داری علم، چه تبعات فلسفی‌ای، به‌خصوص در ارتباط با واقع‌گرایی که یکی از ارکان فلسفه اسلامی به‌شمار می‌آید خواهد داشت؟ در ادامه پس از ارائه توضیحاتی درباره واقع‌گرایی و اراده‌گرایی به بررسی نسبت این دو دیدگاه می‌پردازیم.

۲. چیستی واقع‌گرایی

هر چند از واقع‌گرایی (رنالیسم) به‌عنوان یک رویکرد غالب فلسفی به اشکال متفاوتی تعریف شده است، اما بحث حاضر را می‌توان با این تعریف پیش برد که واقع‌گرایی با سه مؤلفه واقع‌گرایی هستی‌شناختی (متافیزیکی)، معرفت‌شناختی و معناشناختی بر این باور است که ۱. واقعیتی (موضوع شناسایی) مستقل از ذهن، زبان و قراردادهای آدمیان (به‌عنوان فاعل شناسا) وجود دارد که ۲. با بهره‌گیری از روش‌های ویژه دست‌کم تا حدودی قابل شناخت بوده و می‌توان از درستی و صحت (قطعی یا تقریبی) معرفت سخن گفت و ۳. این شناخت در قالب مفاهیم زبانی قابل بیان است و به‌تعبیر دیگر نحوه

دلالت اجزاء و واژگان جملات علمی، براساس نظریه تطابقی صدق تبیین می‌گردد. به بیان دیگر واقع‌گرایان بر این باورند که «تاریخچه پیشرفت علم نشان می‌دهد که عالم ساختاری دارد که تا حدود زیادی مستقل از نظریه‌پردازی انسان‌هاست و تصویری که نظریه‌های ما از عالم ارائه کرده‌اند، به‌واسطه بهره‌گیری از روش‌شناسی ویژه‌ای، به‌نحو فزاینده‌ای دقیق‌تر شده است». (لازی، ۱۳۷۷: ۳۱۷-۳۱۶)

اهمیت بحث درباره واقع‌گرایی از آنجا ناشی می‌شود که در عصر حاضر دیدگاه‌های طرفدار نسبی‌گرایی شیوع بسیاری یافته است و طیف وسیعی از فلاسفه حرفه‌ای ارتباط خود را با حقیقت از دست داده‌اند (پوپر، ۱۳۷۴: ۳۵) و انتخاب میان دو نظریه رقیب را تابع گرایش‌های فردی و اجتماعی دانسته‌اند. پوپر (۱۹۷۳) در آغاز ضمیمه ۱۹۶۱ بر کتاب «جامعه باز و دشمنان آن» منشأ این باور را به یکی از سه حالت زیر برمی‌گرداند:

۱۲۹

۱. اصولاً چیزی به‌نام راستی و صدق وجود ندارد.
 ۲. چیزی به‌نام نظریه صادق، یا صادق‌تر از نظریه دیگر وجود ندارد.
 ۳. هیچ راهی برای تشخیص نظریه صادق یا صادق‌تر وجود ندارد.
- البته باید اذعان کرد که بسیاری از این فلاسفه با مشکلات نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی (انکار امکان شناخت واقع یا انکار امکان تمییز شناخت درست از نادرست) نیز آشنا هستند و بر این اساس می‌کوشند ضمن فاصله گرفتن از تلقی خام از واقع‌گرایی، فاصله خود را از نسبییت‌گرایی نیز حفظ کنند. برای مثال کوهن که بی‌شک یکی از مخاطبان پوپر در نقل قول بالاست، پس از نگارش کتاب ساختار انقلاب‌های علمی (۱۹۶۲) با سیل عظیمی از نقدها مواجه شد که وی را به نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی متهم می‌کردند. کوهن (۱۹۶۹) در واکنش نسبت به این نقدها در پی‌نوشت آن کتاب کوشید اتهام نسبی‌گرایی را از خود دور کند. بر همین اساس بررسی نسبت دیدگاه‌های فلسفی فیلسوفان معاصر با واقع‌گرایی، ابزارگرایی و نسبی‌گرایی از اهمیت بسیاری برخوردار است. میرباقری نیز که با مشکلات نسبییت‌گرایی معرفت‌شناختی آشناست، می‌کوشد تا به‌نحوی خود را از آن برهاند، اما در ادامه نشان خواهیم داد که تلاش‌های وی در این زمینه منتج نیست.

۳. نسبت دیدگاه میرباقری با واقع‌گرایی، ابزارگرایی و نسبی‌گرایی

نگرش واقع‌گرایانه مقبولیت بسیاری نزد دانشمندان و فیلسوفان دارد و فلاسفه اسلامی نیز بر آن تأکید بسیار داشته‌اند. البته این نگرش، همچون هر نگرش فلسفی دیگری در طول

تاریخ فلسفه در معرض نقدهای بسیاری قرار گرفته است. میرباقری پس از اشاره به برخی از نقدهایی که بر نظریه واقع‌نمایی علم و نظریه مطابقت صدق وارد شده است، به تصریح بیان می‌کند که فلاسفه اسلامی نتوانسته‌اند واقع‌نمایی علم را تبیین کنند. (میرباقری، ۱۳۸۷: ۱۳۶-۱۳۷) به عقیده میرباقری «اصولاً علم کشف نیست. علم حاصل یک نوع فعالیت است و جنبه ابزاری دارد. علوم مختلف در حقیقت صورت توسعه‌یافته انگیزه‌های مختلف هستند. علوم هم در اصل و هم در شکل خود تابع انگیزه‌ها هستند.» (میرباقری، ۱۳۹۰: ۱۵۱) با توجه به رویکرد غالب در میان اندیشمندان ایرانی، دیدگاه میرباقری از جهت نفی واقع‌گرایی و نفی کاشفیت علم مورد انتقادهای بسیار قرار گرفته است. (رک: سوزنجی، ۱۳۸۸: ۲۲۱-۲۲۰) در ادامه ابعاد مختلف دیدگاه معرفت‌شناسانه و علم‌شناسانه میرباقری و نسبت آن با واقع‌گرایی، ابزارگرایی و نسبی‌گرایی بررسی و ارزیابی می‌گردد.

۴. تفکیک بین تعریف صدق و معیار صدق

همان‌گونه که بیان شد صدق (به‌معنای مطابقت با واقع) و کذب در دستگاه معرفت‌شناختی فرهنگستان علوم اسلامی جایی ندارد و جای آن را مفاهیم حق و باطل گرفته‌اند. اما میرباقری مشخص نکرده است که آیا با نظریه تطابقی صدق در مقام تعریف موافق نیست؟ به عبارت دیگر آیا مطابقت با واقع را به‌عنوان تعریف صدق نمی‌پذیرد؟ یا بر این باور است که تطابق با واقع به‌عنوان معیار صدق قضایا مطرح شده است و ما نیز راهی برای اطمینان از تطابق قضیه خاص با واقع نداریم؟

توضیح آنکه نظریه معناشناسانه صدق تطابقی می‌گوید: P (باور، قضیه، گفته) وقتی صادق است که محکی آن همان‌گونه باشد که P از آن حکایت می‌کند. به عبارت دیگر، اگر واقعیت به گونه‌ای باشد که P می‌گوید، آنگاه P صادق است.^۱ چنانچه دقت شود، این تعریف به هیچ وجه مستلزم وجود واقعیت و دست یافتن به واقعیت نیست، به‌گونه‌ای که حتی ایده‌آلیست‌ها هم می‌توانند با این تعریف همراهی کنند. اما اینکه از کجا می‌دانیم که واقعیت به آن شکل است که P می‌گوید، به معیار صدق مربوط می‌شود. تعریف مربوط به عالم ثبوت است نه عالم اثبات و بر این اساس تعاریف مستقل از آن‌اند که معرف در

۱. مثال استاندارد که تارسکی در مقالات خود (۱۹۳۱ و ۱۹۴۴) در تشریح نظریه معناشناختی صدق از آن استفاده می‌کند این است که گزاره «برف سفید است» صادق است، اگر و تنها اگر در واقع برف سفید باشد. پوپر در دو کتاب شناخت عینی (۱۳۷۴) و حدس‌ها و ابطال‌ها (۱۳۷۵) از نظریه صدق تارسکی در توضیح نگاه واقع‌گرایانه خود استفاده می‌کند.

خارج وجود دارد یا نه. در مقابل معیار صدق به این کار می‌آید که براساس آن تشخیص دهیم فلان قضیه صادق است یا کاذب. توجه به تمایز تعریف صدق از معیار صدق در آثار شهید مطهری، پوپر، راسل، رشر و مکی و... دیده می‌شود. (جوادی، ۱۳۷۴: ۳۹) به هر روی نظریه تطابق، تلائم و اصالت عمل و... نظریه‌هایی هستند که درباره تعریف صدق مطرح شده‌اند. همچنین معیارهایی که در معرفت‌شناسی برای تشخیص صدق یا کذب قضایا پیشنهاد شده عبارت‌اند از: بداهت، وضوح و تمایز، سازگاری و کارآمدی و... (رضایی، ۱۳۸۶)

پس از روشن شدن دو مفهوم تعریف صدق و معیار صدق و نظریه‌های مختلفی که در این زمینه وجود دارد، می‌توان به این پرسش پاسخ داد که میرباقری از چه روی صدق را از دستگاه معرفت‌شناسی خود خارج می‌کند؟ آیا وی با تعریف صدق مشکل دارد یا با معیار صدق؟ با توجه به آراء مختلف میرباقری، به نظر می‌رسد وی هم با دیدگاه رایج درباره تعریف صدق (تطابق با واقع) و هم با معیار رایج صدق در فلسفه اسلامی (بداهت) مخالف است. آنجا که میرباقری بیان می‌دارد: «آقایان پایگاه اصلی صدق و کذب را به بداهت واگذار می‌کنند و به هزار مشکل برمی‌خورند» (میرباقری، ۱۳۸۷ الف: ۱۶۲) معیار بداهت برای صدق را مورد نقد قرار می‌دهد و آنجا که تطابق ذهن و عین را در مبنای اصالت وجود و اصالت ماهیت نقد می‌کند (میرباقری، ۱۳۸۷ ب: ۱۵۹-۱۵۷)، اصل تعریف تطابقی صدق را نقد کرده و آن را به لحاظ متافیزیکی قابل درک و دفاع نمی‌داند.

۵. واکنش‌های متفاوت به نقدهای وارد بر نظریه مطابقتی صدق

همان‌طور که اشاره شد، میرباقری پس از اشاره به نقدهایی که بر نظریه مطابقت صدق وارد شده است، مفهوم صدق به معنای مطابقت با واقع را از دستگاه معرفت‌شناسی خود خارج کرده و به جای آن از مفهوم حق استفاده کرده است. به نظر می‌رسد برای گذار از نظریه تطابقی صدق به مفهوم حق باید چند نکته را توجه داشت:

از زمان افلاطون تاکنون فلاسفه بسیاری با نظریه تطابقی صدق همراه بوده‌اند و در مواجهه با انتقادات وارد شده به این نظریه مواضع گوناگونی اخذ کرده‌اند:

۱. برخی فلاسفه طرفدار این نظریه کوشیده‌اند به انتقادهای وارد شده به نظریه مطابقتی صدق پاسخ دهند. این کار عمدتاً توسط فلاسفه مسلمان انجام شده است. (رک: دهباشی،

۱۳۷۳ و حاج حسینی، ۱۳۸۳)

۲. برخی دیگر (برای مثال آستین، راسل، مور، تارسکی، پوپر و...) قرائت سنتی از نظریه مطابقتی صدق را اصلاح کرده و قرائتی نوین از آن ارائه کرده‌اند که نقدهای یادشده لطمه‌ای به آن نزند. (رک: قرائی و نصری، ۱۳۸۸ و کار، ۱۳۷۸)

در این میان، اگر فردی چون میرباقری، بخواهد از طریق نقد نظریه تطابقی صدق، دیدگاه جایگزین خود را عرضه کند، باید نشان دهد که هیچ‌یک از این دو دسته راهکار ارائه‌شده برای حفظ معنای مطابقتی صدق راهگشا نبوده‌اند؛ حال آنکه میرباقری در آثار خود به ارزیابی پاسخ‌هایی که به نقدهای فوق وارد شده، نپرداخته است.

۳. برخی دیگر از فلاسفه در مواجهه با نقدهای واردشده به نظریه مطابقتی صدق، دست از این نظریه کشیده و رویکردهای دیگری را در قبال معنای صدق اختیار کرده‌اند. برای مثال لایبنیتز، اسپینوزا، هگل، نیورات، همپل و... از نظریه تلائم و انسجام صدق دفاع کردند و کسانی همچون پیرس، جیمز، دیوئی و... صدق گزاره را به معنای فایده‌مندی آن دانسته و از نظریه پراگماتیستی صدق حمایت کردند (هر چند در تفریر آنها عناصری از تئوری‌های مطابقت و تلائم دیده می‌شود). (جوادی، ۱۳۷۴) میرباقری همچنین باید نقد خود را نسبت به این دو موضع بیان دارد. شایان ذکر است میرباقری در تشخیص حقانیت باورها و علوم (معیار حق) از هر دو معیار سازگاری و فایده‌مندی به شکل خاصی استفاده کرده است.

۴. در بحث صدق برخی همچون وانویگ تأکید می‌کنند که اصولاً صدق تنها غایت معرفت‌شناسی نیست. (وانویگ، ۱۳۹۱) در بادی امر به نظر می‌رسد دیدگاه میرباقری را بتوان در این دسته از دیدگاه‌ها جای داد و گفت در معرفت‌شناسی و علم‌شناسی میرباقری دست‌یابی به معرفت یا علم مطابق با واقع تنها هدف ما نیست و نباید باشد، بلکه معرفت و علم علاوه بر تطابق با واقع، باید شروط دیگری (برای مثال کارآمدی در جهت حق) هم داشته باشد. به عبارت دیگر بگوئیم که در معرفت‌شناسی میرباقری صدق‌های حق و باطل داریم که بسته به کارآمدی آنها در جهت حق یا باطل از هم تفکیک می‌شود. اما همچنان که اشاره شد، میرباقری اصرار دارد که صدق (به معنای تطابق با واقع) را بی‌معنا، غیرقابل تبیین و نادرست معرفی کند و آن را به‌طور کامل از دستگاه معرفت‌شناسی خود خارج سازد.

۵. دسته‌ای دیگر از فلاسفه، همچون رامسی، استراسون، ویتگنشتاین و... اصولاً مفهوم صدق را در مباحث معرفت‌شناسی مفهومی زائد قلمداد کرده‌اند و آن را از نظام مفهومی

خود خارج کرده‌اند. به عقیده آنها ما با گفتن اینکه گزاره الف صادق است، خبری از آن گزاره نمی‌دهیم، بلکه در واقع به این وسیله کاری انجام می‌دهیم، مثلاً موافقت و قبول خود را نسبت به آن اعلام می‌داریم. (رک: جوادی، ۱۳۷۴ و دباغ و مثمر، ۱۳۸۵)

۶. ون فراسن نیز هدف علم را تنها صورت‌بندی نظریه‌هایی که از کفایت تجربی برخوردارند می‌داند (لازی، ۱۳۷۷: ۳۲۱)، نه دست‌یابی به نظریه‌ای که شرح واژه به واژه صادقی از طبیعت ارائه کند. به عبارت دیگر در دیدگاه ابزارگرایان، دست‌یابی به واقعیت غیرممکن و در نتیجه هدف علم چیزی غیر از دست‌یابی به نظریه مطابق با واقع است. دیدگاه میرباقری با تصریح بر اینکه ۱. صدق و کذب در معرفت‌شناسی او جایی ندارد و ۲. علم جنبه ابزاری دارد و در حقیقت صورت توسعه‌یافته انگیزه‌های مختلف است و ۳. با استناد به ادله می‌توان ایمان اولیه خود را زبان‌دار کرد و... بیش از همه با دیدگاه ابزارگرایان تناسب دارد.

به هر حال میرباقری برای اینکه از مخاطبان خود بخواهد دیدگاه او را در رد معنای مطابقتی صدق بپذیرند و به جای آن مفهوم حق را وارد دستگاه معرفت‌شناختی خود کنند، باید ۱. موضع خود را به دقت در قبال واکنش‌های مختلفی که نسبت به نظریه تطابقی صدق در طول تاریخ اندیشه انجام شده است، آشکار کند و ۲. تعریف دقیقی از نظریه حق اراده کند و نشان دهد این تعریف به لحاظ معناشناختی مناسب‌تر از مفهوم صدق (در تقریرهای مختلفی که در طول تاریخ فلسفه از آن شده است) می‌باشد و با اشکالاتی به مراتب بیشتر نسبت به اشکالاتی که میرباقری به نظریه تطابقی صدق وارد می‌داند مواجه نیست.

۶. نفی کاشفیت مطلق یا نفی مطلق کاشفیت؟

همچنان که گفته شد، میرباقری مخالف واقع‌نمایی علم یا تطابق علم با واقع است و از این حیث می‌توان وی را به لحاظ معرفت‌شناختی مخالف واقع‌گرایی دانست. اما با کمی دقت می‌توان دریافت، موضعی که میرباقری در این زمینه اتخاذ کرده، واکنشی است در قبال دعاوی رئالیسم خام^۱، که علم را در قالب فرایندی علی، انعکاسی از واقع در آئینه ذهن معرفی می‌کند و از پیچیدگی‌هایی که ذهن در فرایند اکتساب معرفت با آن مواجه است، غفلت دارد. میرباقری، همچون بسیاری از ضد واقع‌گرایان، ابتدا تصویری افراطی،

نامعقول و خام از رئالیسم ارائه می‌کند (برای مثال میرباقری معتقد است فلاسفه اسلامی کشف را به برابری مطلق تعریف کرده‌اند (میرباقری، ۱۳۸۷: ب: ۱۵۶) و در جایی دیگر کاشفیت قائل شدن برای علم یا رویکرد تطابقی با واقع را هم ردیف علم مطلق نسبت به ذات باری تعالی معرفی می‌کند (میرباقری، ۱۳۹۰: ۱۵۳) و... و با نادیده انگاشتن دیدگاه‌های معتدلی که در دفاع از رئالیسم ارائه شده، از بطلان رئالیسم افراطی و خام، برای نفی واقع‌نمایی علم استفاده می‌کند. حال آنکه دیدگاه‌های معتدل در واقع‌گرایی نه مدعی‌اند که همه موجودات جهان از ذهن، زبان و قراردادهای اجتماعی استقلال دارند و نه مدعی‌اند که ذهن توان ارائه تصویری کامل، روشن و خطاناپذیر از همه ابعاد جهان خارج را دارد. بر این اساس با ارائه نمونه‌هایی از موجودات یا اندیشه‌های وابسته به ذهن، زبان و قراردادهای اجتماعی و نشان دادن چگونگی تأثیر اراده‌های فردی و جمعی در ادراک، تنها می‌توان رئالیسم خام را ابطال کرد، نه رئالیسم معتدل را. در رئالیسم معتدل (در برابر رئالیسم خام) هر چند عوامل مختلفی همچون ویژگی‌های فردی، اجتماعی و تاریخی و... در کیفیت ادراک و چگونگی ساخت نظریه‌های علمی دخالت می‌کنند، اما هیچ‌یک از این عوامل متعین‌کننده ادراک و نظریه‌های علمی نیستند و جنبه‌هایی از واقعیت نیز در این امر دخالت می‌کنند. (رک: سایر، ۱۳۸۵؛ پارسا، ۱۳۹۰ و گیری، ۲۰۰۶)

از آنچه میرباقری بیان کرده است چنین برداشت می‌شود که وی بیشتر قصد نفی کاشفیت مطلق را دارد و به نوعی کاشفیت نسبی را می‌پذیرد، اما پرهیز شدید وی از به‌کار بردن مفاهیمی همچون کاشفیت علم و واقع‌گرایی در تقریر دیدگاه معرفت‌شناسی و علم‌شناسی‌اش، موجبات سوء برداشت نظریه‌وی را فراهم کرده و این گمان مطرح شده است که وی کاشفیت و واقع‌گرایی علم را به‌طور مطلق نفی می‌کند. میرباقری در واکنش به چنین سوء برداشت‌هایی می‌گوید: «آقایان ما را متهم می‌کنند به نسبیت و می‌گویند یا باید قائل به کشف بود، کشف را هم به برابری مطلق تعریف کرد یا به نسبیت خواهید افتاد. ما کشف را علی‌الاطلاق نفی نمی‌کنیم.» (میرباقری، ۱۳۸۷: ب: ۱۵۶)

اما برخی دیگر از بیانات میرباقری به‌راحتی اجازه نمی‌دهد که وی را حتی به کاشفیت نسبی هم معتقد بدانیم. میرباقری علم را حضور و تصرف فاعل مافوق در فاعل مادون از طریق صور ذهنی (به‌عنوان فاعل‌های تبعی که یا خود ساخته‌ام یا ساخته کس دیگری را قبول کرده‌ام) می‌داند. وی در مقام تمثیل، نقش صور ذهنی و مفاهیم و نظریه‌های علمی را، همچون دست یا ابزارهای ساخته شده توسط انسان قلمداد می‌کند که بدون

آنها خیلی از تصرفات را نمی‌توان انجام داد. (میرباقری، ۱۳۸۷: ۱۶۱-۱۶۰) از این بیان چنین برداشت می‌شود که مفاهیم و نظریه‌های علمی در نگاه میرباقری، بیشتر ابزاری برای تصرف فاعل مادون است نه برساخته‌هایی برای فهم واقع و این برداشت با گفته میرباقری که علم جنبه ابزاری دارد و در حقیقت توسعه‌یافته انگیزه‌های مختلف است (میرباقری، ۱۳۹۰: ۱۵۱) تطابق دارد و دیدگاه او از این جهت به ابزارگرایی بیشتر شبیه است تا به واقع‌گرایی.

۷. واقع‌گرایی یا ابزارگرایی در اعتقاد به وجود خداوند

اما آیا میرباقری می‌تواند در تمامی عرصه‌های معرفتی مخالف واقع‌نمایی علم باشد و از نوع خاصی ابزارگرایی دفاع کند؟ به عبارت دیگر کسی که معتقد است هیچ‌یک از علوم، اعم از محض و کاربردی، ناظر به کشف واقع نیستند و جنبه ابزاری دارند (برای تحقق اراده معطوف به تقرب حق یا اراده معطوف به بهره‌وری دنیوی)، درباره باور به وجود خدا و علم اجمالی نسبت به صفات الهی چه موضعی اتخاذ می‌کند؟ آیا این باورها را نیز برساخته‌ها و ابزارهای مفهومی و نظری برای تصرف در فاعل‌های مادون و تحقق یک نوع خاص از اراده جهت‌یافته می‌داند؟ اگر چنین است، چگونه باید خواستار چیزی شد که در حقیقت وجود ندارد؟ چگونه باید از مال و جان و خواسته‌های خود برای چیزی که وجود خارجی ندارد، گذشت؟

متأسفانه پاسخ میرباقری به این سؤال مبهم و دوپهلوی است:

کاشفیت قائل نشدن برای علم به معنای سلب کامل حقیقت‌یابی در علم و وهمی و خیالی دانستن آن نیست؛ بلکه بدین معناست که انسان همواره واقعیات پیرامون خود را از عینک تمایلات فردی و اجتماعی ملاحظه می‌کند و با استفاده از ابزارهای ذهنی (مثل منطق) یا عینی، به تجزیه و تحلیل آنها می‌پردازد. به همین جهت تکامل ایمان و ارتقاء ابزارها می‌تواند به تغییر یافته‌های گذشته منجر شود. در خصوص اعتقاد به ذات باری تعالی و سایر عقاید حقه نیز مطلب چنین است؛ نفی کاشفیت یعنی شما به هیچ وجه و در هیچ قسمتی نمی‌توانید ادعای علم مطلق نسبت به ذات باری تعالی داشته باشید، اما می‌توانید با استناد به ادله و آثار مختلف به اثبات صانع بپردازید و به این وسیله ایمان اولیه خود را به شکل قاعده‌مند ثابت نموده و زبان‌دار نمایید. (میرباقری، ۱۳۹۰: ۱۵۲)

دوپهلو بودن دیدگاه میرباقری در این زمینه از آنجا ناشی می‌شود که در عبارت فوق وی حقیقت‌نمایی علم را به‌طور کامل رد نمی‌کند و تنها واقع‌گرایی خام (ادعای علم مطلق نسبت به موضوع‌شناسایی، آن هم موضوعی همچون خدا) را نفی می‌کند و همچون کانت، پوپر، بسکار، سایر و... به‌نوعی رئالیسم انتقادی (ادراک واقعیات از عینک تمایلات فردی، اجتماعی و تاریخی و ابزارهای ذهنی یا عینی) معتقد است. اما تأکیدات دیگر وی در عبارتی که از وی نقل گردید با ابزارگرایی هماهنگ است و با واقع‌گرایی حتی از نوع معتدل آن نیز سازگاری ندارد. ابزارگرایان نیز علم را وهمی و خیالی نمی‌دانند، بلکه برای آن نقش ابزاری و توانایی در تصرف واقعیت خارجی قائل هستند. تعبیر «تغییر یافته‌های گذشته» را نیز درباره ابزارها می‌توان به‌کار برد و گفت منظور این است که ابزارهای بهتری برای تصرف در فاعل مادون و تحقق اراده‌های معطوف به حق یا باطل ساخته می‌شود. میرباقری در عبارتی که از وی نقل شد، نقش ادله اثبات‌ساز را تنها قاعده‌مند و زبان‌دار کردن ایمان اولیه به پروردگار معرفی می‌کند. به‌عبارتی گویا ایشان در اعتقاد به وجود خداوند به‌نوعی ایمان‌گرایی معتقد است و ادله اثبات وجود خداوند را «برساخته‌های زبانی» برای باور حاصل از ایمان قلمداد می‌کند. وی همچنین در سلسله نشست‌هایی که با حضور جمعی از اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی به تشریح دیدگاه خود پرداخته است، دو کارکرد برای فلسفه برمی‌شمارد: ۱. ایمان را تبدیل به نظام خردمندانانه و عقلانی قابل دفاع برای عموم (مؤمن و غیرمؤمن) کند. ۲. ساختاری برای جریان و توسعه ایمان در عینیت فراهم آورد. در اینجا نیز میرباقری تصریح می‌کند که مراد وی از عقل، عقلی است که در اختیار و خدمت‌انگیزه است و می‌خواهد گسترش‌انگیزه را قاعده‌مند کند (میرباقری، ۱۳۸۹: ۵۴-۵۱) و برای عقل و فلسفه نقشی و کارکردی در کشف واقع قائل نیست. این بیان میرباقری وی را به‌شدت در مظان ایمان‌گرایی قرار می‌دهد. میرباقری برای پرهیز از این نسبت در ادامه بحث خود چنین می‌آورد: «ساختارسازی عقلی طریق ایجاد بستر برای نظام جریان ایمان در عینیت است، اما در عین حال پیش‌فرض نظری غیرقابل اثبات؛ یعنی پیش‌فرضی که ما به‌دنبال اثبات آن از طریق اصول دیگری غیر از این پیش‌فرض نباشیم، نیست.» (میرباقری، ۱۳۸۹: ۵۵) به‌عبارت دیگر میرباقری معتقد است تفاوت دیدگاه وی با ایمان‌گرایی آن است که اصول و پیش‌فرض‌های غیرقابل اثبات و صرفاً مبتنی بر ایمان در فرایند ساختارسازی عقلی جهت جریان و توسعه ایمان در عینیت به‌کار گرفته نمی‌شود. اما این توضیح برای دور ساختن میرباقری از نسبت ایمان‌گرایی

کفایت نمی‌کند، زیرا کارکرد پیش‌فرض‌ها و اصولی که میرباقری از آنها استفاده می‌کند، تنها زبان‌دار کردن ایمان، زمینه‌سازی برای جریان و توسعه ایمان و تفاهم با مخاطب است، نه شناخت و کشف واقع. ابهام موجود در این دیدگاه را به شکل دیگری نیز می‌توان بازگو کرد. دو جریان ایمانی مخالف الف و ب را در نظر می‌گیریم که برای زبان‌مند کردن خود و جریان و توسعه خود در عینیت و اقناع مخاطب دو ساختار عقلانی متفاوت ج و د را ایجاد کرده‌اند. در این میان مقایسه دو ساختار عقلانی ج و د براساس اصول و پیش‌فرض‌های عقلی، نقشی در اثبات درستی و حقانیت آنها ایفا نمی‌کند و تنها می‌تواند نشان دهد که آیا این ساختار عقلانی برای اهداف مورد نظر کارآمد هستند یا خیر؟ چه بسا ایمان حقی که به علت ضعف مؤمنان از عهده تدوین یک ساختار عقلانی منسجم و کارآمد ناتوان باشد. بررسی حقانیت در دیدگاه میرباقری تنها از طریق سنجش تناسب ایمان و انگیزه با اراده الهی انجام می‌گیرد. حال نکته اینجاست که آیا اراده الهی به‌عنوان معیار سنجش حقانیت، امری واقعی و جزء اصول و پیش‌فرض‌های همگانی است یا امری ایمانی؟ اراده الهی به‌عنوان معیار سنجش حقانیت را نمی‌توان جزء اصول و پیش‌فرض‌های همگانی دانست. بر این اساس یا باید آن را امری واقعی قلمداد کرد و تن به‌نوعی واقع‌گرایی داد، یا باید آن را امری ایمانی قلمداد کرد و نوعی ایمان‌گرایی را پذیرفت.

به هر روی به‌نظر می‌رسد که دستگاه فکری میرباقری در این زمینه دچار نوعی ابهام است و شایسته است میرباقری با ارائه توضیحاتی دقیق در این زمینه راه را بر تفسیرهای ناصواب مسدود نماید و به این سؤالات پاسخ دهد که: ۱. آیا در مقام اعتقاد به وجود خدا و علم اجمالی به صفات خدا، باید ایمان‌گرا بود؟ کدام معنا از ایمان‌گرایی مورد قبول است؟ آیا تمامی لوازم قرائت مختار وی از ایمان‌گرایی پذیرفته است؟ ۲. آیا استدلال عقلی (در عین خطاپذیری آن) در شناخت و کشف واقع نقشی دارد؟ و اعتقاد به وجود و شناخت اجمالی خداوند، در چارچوب نوع خاصی از واقع‌گرایی قابل تبیین است؟

۸. واقع‌گرایی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در عرصه انسان‌شناسی

همان‌طور که اشاره شد میرباقری سعی دارد با توسل به ویژگی‌های انسانی (وجود اراده و اختیار و تأثیر آن بر کیفیت فهم و ادراک آدمی) واقع‌نما بودن علم را نقد کند. اما باید توجه داشت اختیار کردن رویکرد اراده‌گرایانه در علم‌شناسی، مستلزم پذیرش واقع‌گرایی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در حوزه انسان‌شناسی است. به‌عبارت دیگر، وقتی

میرباقری با کاشفیت علم و واقع‌گرایی مخالفت می‌کند، بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود که او به کدام معنا و در کدام حوزه معرفتی به شناخت یا تقرب به واقع معتقد نیست؟ اهمیت این پرسش در این است که به‌نظر می‌رسد واقع‌گرا نبودن در یک حوزه معرفتی، مستلزم واقع‌گرا بودن در حوزه معرفتی دیگری است و هیچ فیلسوفی نمی‌تواند مطلقاً ضد واقع‌گرا باشد. بحث از اثبات و ابطال و ارائه ادله و شواهدی برای اثبات دیدگاهی و ابطال دیدگاهی دیگر نشانه اعتقاد به‌نوعی واقع‌گرایی در حوزه‌ای از معرفت است. وضعیتی که میرباقری با آن روبروست در تاریخ فلسفه علم مسبوق به سابقه است:

کوهن در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی (۱۹۶۲)، با بهره‌گیری از شواهد تاریخ علم، به نفی دیدگاه اثبات‌گرایان و ابطال‌گرایان پرداخت، تلقی جدیدی از علم و پیشرفت علمی ارائه کرد و واقع‌نما بودن علم را زیر سؤال برد. اما این اقدام کوهن به‌منزله آن است که ۱. او به وجود یک «واقعیت تاریخی» اعتقاد داشته و ۲. بر این باور بوده که انسان‌ها قادر به فهم این واقعیت‌اند و ۳. فهم او از تاریخ علم نسبت به فهم اثبات‌گرایان و ابطال‌گرایان تطابق بیشتری با واقعیت داشته است. بر این اساس می‌توان گفت: ضدیت کوهن با واقع‌نما بودن علم، مستلزم پذیرش واقع‌گرایی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نسبت به تاریخ علم است. (مقدم حیدری، ۱۳۸۴)

مکتب ادینبورا، یکی از مهم‌ترین جریان‌های ساخت‌گرایی اجتماعی، نیز مخالف واقع‌نمایی علم است و همه‌آراء و عقاید، چه علمی و چه غیرعلمی را واجد منزلت معرفتی یکسان می‌داند و معتقد است به‌جای بحث درباره درستی و نادرستی عقاید (که مطابق تزه‌ای «مسبوقیت مشاهده بر نظریه»، «عدم تعیین نظریه‌های علمی براساس شواهد تجربی» و «تزدوئم - کواین» به سرانجام نمی‌رسد) باید چگونگی و چرایی شکل‌گیری عقاید را براساس علل اجتماعی تبیین کرد. (زیباکلام، ۱۳۸۴: ۶۰) دنبال کردن این دیدگاه نیز مستلزم پذیرش وجود جامعه‌ای است که ویژگی‌های آن متعین‌کننده باورهای ماست (واقع‌گرایی هستی‌شناختی). از سوی دیگر از آنجا که ساخت‌گرایان اجتماعی با توسل به شواهد اجتماعی سعی در نفی دیدگاه‌های رقیب و تأیید دیدگاه خود را دارند، باید گفت که آنها در عرصه جامعه‌شناسی به‌نوعی واقع‌گرایی معرفت‌شناختی نیز معتقدند.

میرباقری نیز با بیان گزاره‌های اخباری از جمله ۱. انسان دارای اراده و اختیار است. ۲. علم محصول عمل ارادی انسان است. ۳. کیفیت اراده انسان بر کیفیت فهم او تأثیرگذار است. ۴. جهت اراده انسان یا تقرب به پروردگار است یا بهره‌گیری هر چه بیشتر از دنیا.

۵. اراده فردی با نظام اراده‌ها و اراده‌های مافوق محدود می‌شود و... و همچنین ارائه ادله و شواهد برای اثبات این گزاره‌های اخباری و نفی گزاره‌های رقیب، عملاً اعتقاد خود را به نوعی واقع‌گرایی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در عرصه انسان‌شناسی نشان داده است که این دسته از اعتقادات با بخش دیگری از اعتقادات میرباقری که در قالب گزاره‌هایی همچون ۱. علم جنبه ابزاری دارد. ۲. علم توسعه‌یافته انگیزه‌های مختلف بشری است و... هماهنگ نیست و لازم است میرباقری برای رفع این قبیل ناسازگاری‌ها دیدگاه خود را دقیق‌تر مطرح کند.

۹. ضامن وجه کاشفیت در معرفت‌شناسی میرباقری

میرباقری با نقشی که برای اراده در کیفیت فهم و ادراک قائل شده است، عملاً به نقد واقع‌گرایی خام (که ذهن را، همچون آئینه‌ای، نمایش‌دهنده تمام و کمال واقعیت می‌داند و نحوه شکل‌گیری علم را به صورت جبری و مبتنی بر رابطه علی بین واقع و ذهن تبیین می‌کند) پرداخته است. با وجود این، وی تصریح می‌کند که «ما کشف را علی‌الاطلاق نفی نمی‌کنیم.» (میرباقری، ۱۳۸۷: ب: ۱۵۶) حال باید دید آیا واقعاً دیدگاه میرباقری به گونه‌ای هست که بتواند نوعی کشف از واقع را تبیین کند؟

توضیح آنکه بررسی معرفت و ادراک گاه با نظر به معلوم (واقعیت) انجام می‌گیرد و گاه با نظر به عالم و فاعل شناسا. فلاسفه اسلامی، عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان عمدتاً معرفت را با نظر به معلوم بررسی کرده‌اند و علم را کاشف یا حاکی از واقعیت دانسته‌اند. در مقابل، ساخت‌گرایان و اراده‌گرایان، معرفت را با نظر به عالم و خصوصیات روانی، اجتماعی و تاریخی او تحلیل کرده‌اند و فهم بشر را تابعی از موقعیت جمعی یا فردی او دانسته‌اند. در این میان برخی علم‌شناسان (برای مثال رونالد گیری، پل چرچلند، دیوید گودینگ، نانسی نرسیسیان و... با طرح چشم‌انداز‌گرایی علمی و روی بسکار، آندرو سایر و... با طرح رئالیسم انتقادی و...) سعی کرده‌اند بین این دو دیدگاه جمع کنند و از نوعی واقع‌گرایی و ساخت‌گرایی یا اراده‌گرایی یا تاریخ‌گرایی به صورت همزمان دفاع کنند. این گروه هر چند علم و معرفت را بر ساخته آدمیان می‌دانند و از این حیث به تأثیر موقعیت فردی، اجتماعی و تاریخی عالم در کیفیت فهم و ادراک او تأکید می‌کنند، اما همچنان بر حکایت‌گری این علم از واقع نیز پافشاری می‌کنند تا علم یکسره تابع موقعیت عالم نشود و از واقعیت نیز تأثیر پذیرد.

پارسانیا (۱۳۹۰: ۱۳۸) نیز معتقد است در رئالیسم انتقادی حکمت صدراپی، معرفت از یک سو از فاعل شناسا و از سوی دیگر از نحوه هستی اثر می‌پذیرد. اهداف مختلف فاعل شناسا (روشن‌گری، غلبه بر طبیعت، تحریک احساسات دیگران، اقناع و جلب مشارکت افراد، غلبه بر رقیب و...) در کیفیت معرفت او تأثیرگذار است و به تعبیر دیگر هر یک از اهداف، با نوع خاصی از معرفت هماهنگ بوده، همان را به دنبال می‌آورد. (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۱۴۰) همچنین شرایط و روابط اجتماعی نیز در محتوای معرفت بشری تأثیرگذار است؛ هر چند این تأثیر به‌طور مطلق نیست. شرایط و روابط اجتماعی، زمینه‌های تربیتی، نیازها و فرصت‌های اجتماعی و... زاویه خاصی را برای ذهن افراد در جهت دریافت حقایق علمی یا تصرفات عملی فراهم می‌آورد. اما نباید فراموش کرد که معرفت از سوی دیگر از نحوه هستی نیز اثر می‌پذیرد. به عبارت دیگر تأثیر اهداف فاعل شناسا و شرایط اجتماعی او بر محتوای معرفت تأثیر مطلق نیست و نمی‌توان محتوای درونی معرفت را به ابعاد اجتماعی زیست و زندگی انسان و خصوصاً به حوزه زبان، که محصولی قراردادی و وضعی است، تقلیل داد. (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۱۴۸)

خلاصه آنکه دیدگاه‌هایی که اجمالاً به آنها اشاره شد، هر چند کاشفیت مطلق (آن گونه که در واقع‌گرایی خام ادعا می‌شود) را نفی می‌کنند و به تأثیر عوامل فردی، اجتماعی و تاریخی در کیفیت ادراک توجه دارند، اما از سوی دیگر علم و ادراک را به ویژگی‌های فردی، اجتماعی و تاریخی فاعل شناسا تقلیل نداده و به تأثیر پذیری ادراک از کیفیت عالم خارج از ذهن و زبان و قراردادهای اجتماعی تأکید می‌کنند تا واقع‌نمایی علم ضمانت شود. شایسته است میرباقری نیز توضیح دهد اگر مطلق کشف را انکار نمی‌کند، چه چیزی و به چه طریقی کاشفیت علم را در معرفت‌شناسی او تضمین می‌کند؟

۱۰. نسبیت‌گرایی؛ نتیجه نفی مطلق علیت بین عین و ذهن در فرایند ادراک

یکی دیگر از مبانی فلسفی میرباقری نفی رابطه علی بین عین و ذهن در فرایند ادراک است. به عقیده وی، تحلیل ادراک بر مبنای علیت با مشکل روبروست، زیرا اگر فهم و ادراک را در یک فرایند جبری که متأثر از رابطی علی (و در نتیجه ضروری) بین عین ذهن است، تبیین کنیم، نسبت دادن آن به فاعل شناسا بی‌معنا می‌شود. به بیان دیگر فهم بدون اختیار فهم نیست. (میرباقری، ۱۳۹۱: ۱۹۴) از سوی دیگر اگر بخواهیم واقعیت بیرونی را علت تامه ادراک در نظر گیریم، از آنجا که رابطه‌ای ضروری بین علت

تامه (واقعیت) و معلول (ادراک) وجود دارد، تحقق علت همان و تحقق ادراک همان. اما گاه واقعیتی هست و حتی حواس پنج‌گانه ما تحت تأثیر آن واقعیت قرار می‌گیرد، اما به‌خاطر عدم التفات ذهن به انفعال حسی ادراکی رخ نمی‌دهد. همچنین اگر واقعیت علت تامه ادراک باشد، همه انسان‌ها باید از واقعیتی یکسان، فهم یکسانی می‌داشتند، اما شواهد نشان می‌دهد که این‌طور نیست. این ادله و شواهد نشان می‌دهد که کیفیت ادراک تنها متأثر از واقعیت مستقل از ذهن، زبان و قراردادهای اجتماعی نیست. تا این بخش می‌توان با میرباقری همراهی کرد و پذیرفت که واقعیت بیرونی متعین‌کننده (یا به تعبیر دیگر علت تامه) ادراک ما نیست. اما نکته مهمی که باید به آن توجه داشت این است که نفی مطلق علیت عین و ذهن در فرایند ادراک به نسبت‌گرایی منتهی می‌شود و در نتیجه برای پرهیز از نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی باید نوعی علیت بین عین (واقع) و ذهن (ادراک) قائل شد و ویژگی‌های فردی، اجتماعی و تاریخی فاعل شناسا را به‌تنهایی متعین‌کننده ادراک ندانست.

اما کدام تلقی از علیت موجب شده است که میرباقری این‌چنین پذیرش رابطه علی معلولی بین عین و ذهن را نافی تأثیرگذاری کیفیت اراده در کیفیت ادراک بداند؟ شاید بتوان گفت تلقی خطی از علیت و علیت منفرد چنین تصویری را ایجاد کرده است. توضیح آنکه بسیاری از فلاسفه اسلامی در تحلیل ادراک برای عوامل روانی، اجتماعی، تاریخی و... نقشی قائل نبودند و معتقدند واقعیت در فرایندی علی و ضروری ادراکی را در فاعل شناسا به‌وجود می‌آورد و از این طریق واقع‌نمایی علم را توضیح داده‌اند. برای مثال علامه طباطبایی معتقدند کسانی که به تأثیر و دخالت اعصاب، مغز، ذهن، دستگاه ادراکی و... در کیفیت ظهور و انکشاف جمیع اشیاء قائل‌اند، خواه ناخواه جزو شکاکان قرار می‌گیرند، هر چند خودشان از شکاکیت احتراز دارند. (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۵۶) آیت‌الله مصباح نیز بر این باورند که اگر معتقد باشیم که ساختار ذهن، مقولات پیشینی، اراده تبعی، جامعه و... در فرایند ادراک ورود پیدا می‌کنند و نتوانیم برای آنها خصلت واقع‌نمایی قائل شویم، نمی‌توانیم از واقع‌گرایی محصولات ادراکی‌ای که با استفاده از آنها تولید می‌شود دفاع کنیم. (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۹) بر این اساس اعتقاد علامه طباطبایی به نقش قوا و ظرفیت‌های نفسانی معطوف به ادراک (حکم، قابلیت تهیه صور جزئی، نگهداری، یادآوری، تجرید، تعمیم، مقایسه، تجزیه، ترکیب، استدلال، اعتبارسازی، انزعاج، عدم الحمل، تبدیل علم حضوری به حصولی، تشکیل نسبت‌های حقیقی و اضطراری، قابلیت نگاه استقلالی

به روابط و نسب و اضافات) (طباطبایی، ۱۳۸۵) تنها در صورتی منافی اعتقاد ایشان به واقع‌نمایی علم نیست که ایشان برای این قوای نفسانی خصلت واقع‌نمایی قائل باشند. به نظر می‌رسد با استفاده از تحلیل‌های مختلفی که از علیت ارائه شده است، می‌توان از سوئی برای ویژگی‌های فردی و اجتماعی در فرایند ادراک نقش قائل شد و از سوی دیگر سر از نسبی‌گرایی، شکاکیت و نفی واقع‌گرایی درنیورد. برای مثال در تحلیل علیت براساس شرطی خلاف واقع، می‌توان گفت با فرض ثابت بودن شرایط روانی و اجتماعی فاعل شناسا، اگر واقعیت به‌گونه‌ای دیگر بود (این‌گونه که هست نبود)، ادراک ما نیز به‌گونه‌ای دیگر بود (این‌گونه که هست نبود). چنین تحلیلی امکان تأثیر عوامل روانی، اجتماعی و تاریخی در ادراک را نفی نمی‌کند. همچنین می‌توان قائل به تعدد علل پدیدآورنده ادراک باشیم و عوامل چندی از جمله اراده، موقعیت اجتماعی و تاریخی و همچنین خصوصیات واقعیت را در کیفیت ادراک مؤثر بدانیم. بدین‌سان هم برای کیفیت اراده در کیفیت فهم و ادراک سهمی قائل شده‌ایم (دیدگاه مورد نظر میرباقری) هم از واقع‌گرایی و کشف نسبی صرف نظر نکرده‌ایم. مجدداً یادآوری می‌شود که نفی مطلق رابطه علی بین عین و ذهن و کیفیت ادراک را تنها تابع کیفیت اراده یا موقعیت اجتماعی و تاریخی دانستن، نتیجه‌ای جز نسبت‌گرایی ندارد.

این بحث را در قالب تمثیلی می‌توان چنین بیان کرد. تشبیه ذهن به آئینه در ادبیات طرفداران واقع‌گرایی خام، مستلزم رابطه علی ضروری بین عین (واقعیت) و ذهن (ادراک) است و اشکالاتی که میرباقری بر این تلقی خام از واقع‌گرایی مطرح می‌کند بر آن وارد است. اما چنانچه ذهن آدمیان را به آئینه‌هایی با درجه‌های متفاوت اعوجاج تشبیه کنیم، ادراک ما هر چند به‌طور دقیق و کامل واقعیت را آن‌گونه که است به ما نشان نمی‌دهد و هر چند کیفیت مدرک، در کیفیت ادراک تأثیر دارد، اما باز هم ادراک تابعی از واقعیت باقی می‌ماند و واقع‌نمایی علم تضمین می‌شود. به‌عبارتی ادراک در این تحلیل تابعی از دو دسته متغیر است؛ واقعیت از یک‌سو و اراده یا هر عامل انسانی، اجتماعی و تاریخی دیگر از سوی دیگر. در تمثیل یادشده هم می‌توان به‌بررسی رابطه کیفیت معرفت با نوع و درجه اعوجاج آینه پرداخت (کاری که ساخت‌گرایان و اراده‌گرایان انجام می‌دهند) هم می‌توان به بررسی رابطه معرفت با واقع پرداخت (کاری که واقع‌گرایان درصدد انجام آن هستند). در این تمثیل هر چند نمی‌توان واقع را به‌طور دقیق و کامل و آن‌گونه که هست شناخت، اما برخی نسبت‌ها و ساختارها در آئینه‌های مختلف با هم قابل مقایسه هستند.

۱۱. ناتوانی توسل به فاعل و اراده مافوق برای گریز از نسبیت‌گرایی

نتیجه اعتقاد به تأثیر کیفیت اراده‌های فردی در کیفیت ادراک به‌همراه اعتقاد به تنوع کیفی اراده‌ها، چیزی جز نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی نیست. اما پذیرش این نوع نسبیت‌گرایی با مبانی کلامی میرباقری تعارض دارد، زیرا وی نمی‌خواهد با پذیرش این نوع نسبیت‌گرایی کافران را در اختیار کفرشان و نپذیرفتن دعوت انبیاء مجاز بداند. بر این مبنا وی ناچار است اراده فردی و سهم تأثیر آن در فرایند ادراک را با توجه به نظام اراده‌ها و اراده‌های فراگیرتر محدود کند. به‌عبارت دیگر در نظام فکری میرباقری ما با اراده‌هایی منفرد و کاملاً آزاد روبرو نیستیم که در آن هر کسی بتواند هر گونه که می‌خواهد واقعیت را ادراک کند و نام آن را علم بگذارد، بلکه اراده‌های ما در نظامی از اراده‌ها که می‌توان از آن به اراده جمعی یاد کرد، جای دارد و توسط آن محدود می‌شود. اما ظاهراً اراده جمعی نیز نمی‌تواند نوع و کیفیت ادراک ما را متعین سازد، زیرا همان‌طور که زیباکلام در نقد مکتب ادینبورا اشاره کرده است، برخی اوقات تعهد جمعی و تلاش‌های سازمان‌یافته جامعه علمی برای حفظ یک نظریه سرانجام شکست خورده است. (زیباکلام، ۱۳۸۴: ۳۰۶) به همین طریق با اضافه کردن عوامل مؤثر دیگر در کیفیت ادراک، همچون عامل تاریخ، هر چند تأثیر اراده فردی و جمعی در کیفیت ادراک کاهش می‌یابد، اما باز می‌توان گفت این عوامل کیفیت فهم بشر را از واقعیت متعین نمی‌کنند و برای گریز از نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی لازم است برای کیفیت واقعیت و نحوه هستی نیز سهمی در ادراک قائل شد. البته راه‌حل دیگر میرباقری برای برون رفتن از این مشکل آن است که اراده الهی را متعین‌کننده کیفیت ادراک قلمداد کند که در این صورت میرباقری ناچار است نوعی ایمان‌گرایی را بپذیرد.

۱۲. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله پس از معرفی مختصر مؤلفه‌های واقع‌گرایی (هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و...)، نسبت علم‌شناسی فرهنگستان علوم اسلامی (با تأکید بر آراء میرباقری) که بر تأثیر کیفیت اراده بر کیفیت ادراک تأکید دارد، با واقع‌گرایی معرفت‌شناختی، ابزارگرایی و نسبی‌گرایی بررسی گردید و نشان داده شد که:

۱. استدلال‌های میرباقری برای نفی واقع‌گرایی معرفت‌شناختی و نظریه تطابقی صدق کافی نیست.

۲. میرباقری در زمینه مباحث الهیات به معنی خاص (اعتقاد به وجود خداوند و صفات او) با دو راهی مسئله‌سازی روبرو می‌شود زیرا یا باید بر موضع غیرواقع‌گرایانه خود پافشاری کند و بپذیرد که باور به وجود خداوند و صفات او صرفاً برساخته‌هایی هستند برای تحقق اراده‌ای خاص و تصرف در فاعل مادون یا باید در این بخش موضعی واقع‌گرایانه اخذ کند که در این صورت دستگاه نظری و معرفت‌شناسی او ناسازگار خواهد شد.

۳. نفی مطلق تأثیر عین بر ذهن به نفی واقع‌گرایی معرفت‌شناختی و در نتیجه نسبی‌گرایی منتهی می‌شود.

شایسته است فرهنگستان علوم اسلامی با پاسخ به برخی از پرسش‌های متداول در معرفت‌شناسی و علم‌شناسی ابهامات موجود در ارتباط با نظریه علم دینی این مجموعه را برطرف کند. برای مثال فرهنگستان علوم اسلامی:

۱. آیا با معیارهای تشخیص تطابق باور با واقع همراهی ندارند، یا اصولاً نظریه تطابقی صدق در مقام تعریف را نمی‌پذیرد؟

۲. آیا اعتقاد به تأثیر کیفیت اراده بر کیفیت ادراک، مستلزم اعتقاد به واقع‌گرایی در حوزه انسان‌شناسی نیست؟

۳. با پذیرش تأثیر کیفیت اراده بر کیفیت ادراک، آیا واقعیت هم تأثیری بر کیفیت ادراک دارد؟ و به تعبیر دیگر چه عاملی کشف نسبی را تضمین می‌کند؟

امید است این‌گونه تأملات انتقادی در ارتباط با نظریه‌های علم دینی، زمینه گسترش و تعمیق ادبیات این بحث را در جامعه علمی فراهم آورد.

منابع

۱. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۰). *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*. قم: کتاب فردا.
۲. پوپر، کارل. (۱۳۷۴). *شناخت عینی*. احمد آرام. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۳. پوپر، کارل. (۱۳۷۵). *حدس‌ها و ابطال‌ها*. احمد آرام. تهران: سروش.
۴. جوادی، محسن. (۱۳۷۴). *نظریه‌های صدق*. *مجله حوزه و دانشگاه*. شماره ۴.
۵. حاج‌حسینی، مرتضی. (۱۳۸۳). *بررسی و تحلیل نظریه مطابقت صدق در فلسفه اسلامی*. نامه مفید. شماره ۴۱.
۶. حسنی، حمیدرضا و همکاران. (۱۳۹۰). *علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات*. ویراست دوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. دباغ، سروش و رضا مثمر. (۱۳۸۵). *مفهوم صدق نزد ویتگنشتاین*. *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*. شماره ۲۷.
۸. دهباشی، مهدی. (۱۳۷۳). *تشکیک، در نظریه مطابقت صدق و کذب قضایا از دیدگاه فلاسفه اسلامی*. معرفت. شماره ۸.
۹. رضائی، رحمت‌الله. (۱۳۸۶). *مسئله معیار؛ چالش‌ها و رهیافت‌ها*. *معرفت فلسفی*. شماره ۱۶.
۱۰. زیباکلام، سعید. (۱۳۸۴). *معرفت‌شناسی اجتماعی، طرح و نقد مکتب ادینبورا*. تهران: سمت.
۱۱. سایر، آندرو. (۱۳۸۵). *روش در علوم اجتماعی، رویکرد رئالیستی*. عماد افروغ، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. سوزنجی، حسین. (۱۳۸۸). *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*. تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۵). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. چاپ چهاردهم. تهران: صدرا.
۱۴. عارفی، عباس. (۱۳۸۹). *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۵. قرائی، مرتضی و عبدالله نصری. (۱۳۸۸). *نظریه مطابقت صدق راسل، به موازات تحولات وی*. نامه حکمت. شماره ۱۴.
۱۶. کار، برایان. (۱۳۷۸). *مسئله صدق*. همایون همتی. *قیسات*. شماره ۱۲.
۱۷. لازمی، جان. (۱۳۷۷). *درآمدی تاریخی به فلسفه علم*. علی پایا. تهران: انتشارات سمت.
۱۸. مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). *آموزش فلسفه*. جلد ۱. قم: سازمان تبلیغات اسلامی. چاپ ۱۱.
۱۹. مقدم‌حیدری، غلامحسین. (۱۳۸۴). *ریشه‌های واقع‌گرایی در نگرش غیرواقع‌گرایانه تامس کوهن*. *روش‌شناسی علوم انسانی*. شماره ۴۳.
۲۰. میرباقری، سیدمحمدمهدی. (۱۳۸۷الف). *جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی*. قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲۱. میرباقری، سیدمحمد مهدی. (۱۳۸۷ب). *فلسفه شدن اسلامی*. قم: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
۲۲. میرباقری، سیدمحمد مهدی. (۱۳۸۹). *فرایند کاربردی شدن فلسفه*. قم: فرهنگستان علوم اسلامی.
۲۳. میرباقری، سیدمحمد مهدی. (۱۳۹۱). *علوم دینی و ملاک دینی بودن آن: در مناظره‌هایی در باب علم دینی*، به کوشش خسرو باقری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۴. میرباقری، سیدمحمد مهدی. (۱۳۹۰). *علم دینی*، ابزار تحقق اسلام در عمل اجتماعی. *مجموعه مقالات علم دینی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ پنجم.
۲۵. وانویگ، جان اتان. (۱۳۹۱). آیا صدق تنها غایت معرفت‌شناسی است؟. احمد لهراسبی. *کتاب ماه فلسفه*. شماره ۵۶.

26. Giere, R. (2006). *Scientific Perspectivism*. University of Chicago Press.

27. Tarski, A. (1931). *The Concept of Truth in Formalised Languages*. In Tarski (1956) *Logic, Semantics and Metamathematics*. Oxford.

28. Tarski, A. (1944). The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics. In *Philosophy and Phenomenological Research*. Volume 4. Issue 3. pp. 341-376.