

اراده‌گرایی، به مثابه مبنایی برای علم دینی در نظریه فرهنگستان علوم اسلامی

سیدمحمدتقی موحد ابطحی*

چکیده

در این مقاله، رویکرد فرهنگستان علوم اسلامی به «علم دینی» به اجمال معرفی شده است. همچنین یکی از اصلی‌ترین مبانی آن، که در ادبیات معرفت‌شناسی و فلسفه علم با عنوان «اراده‌گرایی» شناخته می‌شود، با روش تحلیلی بررسی، و به برخی از اشکالات وارد بر آن، پاسخ داده شده است. در نهایت، برخی از نکات مبهم و لوازم منطقی نادرست آن و ضعف در ادله ردّ واقع‌گرایی، عدم توصیف و تبیین دقیق رویکرد ضدواقع‌گرایی و بی‌توجهی به لوازم آن و همچنین ناسازگاری این نظریه از حیث واقع‌گرا بودن، تحلیل شده است. کلیدواژه‌ها: علم دینی، فرهنگستان علوم اسلامی، اراده‌گرایی، روان‌شناسی‌گری، واقع‌گرایی، نسبی‌گرایی، قیاس‌ناپذیری.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

* دانشجوی دکتری فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

Smtm_abtahi@yahoo.com

دریافت: ۸۹/۱۲/۱۱ - پذیرش: ۹۰/۶/۲۰

مقدمه

بررسی ربط و نسبت میان گونه‌های مختلف باورهای آدمی، از دیرباز مورد توجه متفکران و اندیشمندان بوده است. نسبت میان اسطوره و فلسفه، فلسفه و دین، فلسفه و عرفان، فلسفه و کلام، فلسفه و حدیث و... در طول تاریخ به گونه‌های مختلف مورد توجه قرار گرفته و دیدگاه‌های متفاوتی در این زمینه ارائه شده است.^۱ با شکل‌گیری علوم تجربی در سده‌های اخیر، قرائت مشهور و البته پرمناقشه تعارض علم تجربی (اعم از علوم طبیعی، مثل فیزیک، علوم زیستی، زیست‌شناسی، علوم انسانی، روان‌شناسی، علوم اجتماعی، جامعه‌شناسی و...) و دین وارد عرصه منازعات فکری شد. در برخورد با این رویکرد، دیدگاه‌های متفاوتی درباره رابطه علم و دین ارائه شد. برای مثال، ایان باربور^۲ از چهار رابطه تعارض، استقلال، گفت‌وگو و وحدت علم و دین صحبت کرده و تد پیترز^۳ به هشت نوع ارتباط ممکن و محقق بین علم و دین اشاره داشته است. و نقدهای وارد به هر یک از این دیدگاه‌ها را نیز مطرح ساخته‌اند. «علم دینی» نیز یکی از دیدگاه‌هایی است که ضمن ارائه رویکردی خاص به علم و دین و مناسبات میان آنها، تولید علم دینی را به منزله راه‌کاری برای رفع تعارض‌های میان علم و دین می‌داند؛^۴ زیرا فرآورده ایده علم دینی در قرائت‌های مختلف آن، علمی است که به شکل‌های مختلف با ارزش‌ها و بینش‌های دینی هماهنگ است. قرائت‌های مختلفی از علم دینی در جهان اسلام و مسیحیت ارائه شده است. برای مثال، در جهان مسیحیت می‌توان به دیدگاه آلون پلاتینجنا^۵ یا جامعه‌شناسی مسیحی^۶ اشاره کرد. در جهان اسلام نیز قرائت‌های مختلفی از علم دینی ارائه شده است.^۷ متفکران ایرانی نیز در این زمینه دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. علی پایا،^۸ عبدالکریم سروش،^۹ مصطفی ملکیان،^{۱۰} علی طائفی^{۱۱} و... هر یک از منظری علم دینی را غیرممکن و نامطلوب دانسته‌اند. در مقابل مهدی گلشنی،^{۱۲} خسرو باقری،^{۱۳} سیدمحمد مهدی میرباقری،^{۱۴} سعید زیباکلام،^{۱۵} علی عابدی شاهرودی،^{۱۶} علی‌اکبر رشاد^{۱۷} و... به طرق مختلف به چستی علم دینی اشاره، و از امکان و ضرورت آن دفاع کرده‌اند و برخی از ایشان به چگونگی تولید آن پرداخته‌اند. رویکردهای مختلف ارائه شده در دفاع از علم دینی را می‌توان به اشکال گوناگون طبقه‌بندی کرد. برای مثال، رویکرد حداقلی/حداکثری به علم دینی، رویکرد واقع‌گرایانه/ضدواقع‌گرایانه به علم دینی، رویکردهایی که تنها به امکان علم دینی اشاره داشته‌اند، و رویکردهایی که کوشیده‌اند به علم دینی نیز دست یابند؛ رویکردهایی که مبتنی بر تحلیل فلسفی، و رویکردهایی که مبتنی بر تحلیل تاریخی هستند و...

در این بین، یکی از دیدگاه‌های موافق علم دینی، دیدگاهی است که توسط فرهنگستان علوم اسلامی ارائه شده است.

آیا با پذیرش مبانی اخذشده توسط فرهنگستان، می‌توان به برخی از انتقادهای وارد بر این نظریه پاسخ داد؟ آیا می‌توانند در تمامی حوزه‌های انسان‌شناسی، خداشناسی و ... ضدواقعا باشد؟ یا ضدیت با واقع‌گرایی و اخذ رویکرد اراده‌گرایی تنها مربوط به باورهای فلسفی و علمی می‌شود؟ به بیان دیگر، آیا فرهنگستان به تمامی لوازم نظریه خود پایبند است؟ آیا نظریه فرهنگستان از منظر واقع‌گرا بودن یا نبودن سازگار است؟ به نظر نویسنده، بررسی سازگاری درونی یک نظریه و التزام نظریه‌پرداز به تمامی لوازم منطقی نظریه، از شروط اصلی اعتبار آن است که نظریه علم دینی میرباقری از این دو زاویه کتر بررسی شده است.

خلاصه نظریه علم دینی فرهنگستان علوم اسلامی

میرباقری، برجسته‌ترین شارح نظریه سیدمنیرالدین حسینی، به جهت‌داری علم معتقد است و فرآیند ادراک و نظریه‌پردازی علمی را بر خلاف تلقی اثبات‌گرایان و استقرارگرایان و حتی فیلسوفان اسلامی، فرآیندی پیچیده می‌داند. برای مثال، در تلقی اثبات‌گرایان، فرآیند نظریه‌پردازی شامل مراحل همچون مشاهده و تجربه حسی بی‌جهت، بیان این تجربه در قالب گزاره‌های مشاهده‌تی خنثی و سپس، تعمیم گزاره‌های مشاهده‌تی در قالب قوانین و نظریه‌های علمی عینی است. اما میرباقری متأثر از رویکردی که در معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و فلسفه علم اتخاذ کرده است، با این تلقی از شکل‌گیری نظریه‌های علمی مخالف است. وی نظریه خود را با نقد دیدگاه‌های رایج در فلسفه اسلامی (اصالت وجود و اصالت ماهیت) در ارتباط با بحث کاشفیت علم از واقع و نظریه صدق تطابقی آغاز، و ادله ارائه شده در این زمینه را دفاع‌ناپذیر معرفی می‌کند. به عقیده وی، اگر عنصر «فاعلیت» را در تحلیل علم وارد نکنیم، نمی‌توانیم تفسیر مناسبی از فهم و علم انسانی ارائه دهیم، برای مثال، توضیح تفاوت میان انسان و رایانه امکان‌پذیر نخواهد بود. به تناسب ورود عنصر فاعلیت در تحلیل علم، اراده نیز به مثابه یکی از حدود علم مطرح شده است و به تبع جهت‌داری اراده، فهم، درک و علم انسان نیز جهت‌دار می‌شود. وی در تقریر دیگری، جهت‌داری علم را این‌گونه بیان می‌دارد که خداوند، انسان را دارای اراده آفریده است. به همین دلیل، چگونگی زیستن انسان در عالم، با چگونگی اراده

و خواست او کاملاً مرتبط است. از سوی دیگر، یکی از ابعاد زندگی آدمی نیز شناخت او از خود و محیط اطراف است و انسان به منزلهٔ عامل، در تمامی مراحل کسب معرفت در حال انجام دادن عملی ارادی است. از این رو، نوع ارادهٔ انسان بر نوع فهم او از جهان تأثیر دارد. به بیان دیگر، برحسب اینکه انسان چگونه زیستنی را برای خود برگزیند، عالم را از منظری خاص و متناسب با آن می‌بیند. به طور خلاصه می‌توان گفت: در نگاه تفسیر، فرآیند شناخت، برخلاف تلقی رایج (تلقی اثبات‌گرایان، ابطال‌گرایان و حتی تلقی رایج در فلسفهٔ اسلامی)، این‌گونه است که ابتدا ارادهٔ آدمی جهت‌گیری می‌کند، سپس خلیقیات انسان متناسب با آن جهت‌گیری شکل می‌گیرد، و پس از آن انسان ابزارهای مفهومی خاصی برای تأمین حساسیت‌هایی که در مرتبهٔ قبل ایجاد شده است می‌سازد و متناسب با کیفیت موضع‌گیری خود عالم را می‌فهمد. به عقیدهٔ ایشان، تمامی علوم و معارف که در معنای عام آن به یک سلسله‌گزاره‌ها و قضایایی اطلاق می‌شود که موضوع، هدف و روش واحد دارند، از این قاعده تبعیت می‌کنند.

از سوی دیگر، باید توجه داشت که در نگاه میرباقری، محور، ارادهٔ انسان یا بندگی خدا (حق) و یا پرستش شیطان و ابتهاج مادی (باطل) است و از این جهت، ادراک او یا کافرانه است یا مؤمنانه. بنابراین درک، فهم، علم و معرفت آدمی بر خلاف تلقی رایج، دارای وصف حق و باطل است، نه وصف صدق و کذب؛ ادراک باطل با موضوع خود تناسب دارد و برای رسیدن به هدف مربوط به خود (پرستش نفس و دنیا) کارآمد است و ادراک حق نیز با موضوع خود تناسب دارد و در جهت عبودیت خدای متعال کارآمدی دارد. با توجه به مطالب مزبور، صورت خلاصهٔ دیدگاه این نگرش دربارهٔ علم دینی را می‌توان به شکل زیر بیان داشت:

علم و معرفت، یک عمل یا کنش انسانی است.

عمل و کنش انسانی تابع ارادهٔ و خواست اوست.

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

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

تقدم اراده بر علم

همان‌طور که در مقدمه بیان شد، هدف از این مقاله، بررسی تاریخی و فلسفی، محوری‌ترین عنصر معرفت‌شناسی و علم‌شناسی فرهنگستان علوم اسلامی است. دربارهٔ این بحث، پرسش‌های ذیل قابل طرح است:

آیا انسان می‌تواند به کمک عزم و تصمیم، چیزی را به خود بیاوراند؟ آیا ابتدا مسئله و موضوعی را می‌فهمیم و صدق و درستی آن را باور می‌کنیم و سپس بر اساس آن تصمیم می‌گیریم؟ یا به عکس، ابتدا چیزی نظر ما را به طرق مختلف به خود معطوف می‌کند و میلی را در ما برمی‌انگیزد و سپس این امیال و خواسته‌های مترتب بر آن است، که نوع فهم ما را تعیین می‌کند؟ به طور خلاصه، آیا تصمیم‌های ما ریشه در باورهای ما دارد، یا باورهای ما ریشه در تصمیم‌های ما؟

در پاسخ به این پرسش‌ها، دو دیدگاه متعارض ارائه شده است:

الف. یک گروه به حجیت عقل و تجربه معتقد بوده و بر این نظر هستند که تصمیم‌های ما مبتنی بر باورهای ما و باورهای ما نیز بر ادله و شواهد عقلی یا تجربی متکی هستند، قطع نظر از معنا و مفهوم ادله و شواهد، و چپستی ادله و شواهد خوب و درست و چگونگی تشخیص آنها،^{۱۸} این گروه بر آنند که اگر شواهد و دلایل درستی در اختیار داشته باشیم، هم باور مبتنی بر آنها قابل دفاع است و هم تصمیمی که مبتنی بر آن باور اخذ می‌شود.

ب. در مقابل، اراده‌گرایان معتقدند که باورهای انسان در اختیار و کنترل اوست و پیش‌فرض قائلان به وثاقت ادله و شواهد عقلی و تجربی، به‌طور جدی سؤال‌برانگیز است. به عقیده اراده‌گرایان، عقل در انسان، تنها عنصر تعیین‌گر نیست و امیال و خواسته‌های انسان در شکل‌گیری باورهای او نقش تعیین‌کننده‌تری نسبت به ادله و شواهد دارند. در این جریان فکری، عقل تابع اراده بوده و اراده نیز تعبیری از حیات و زندگی به شمار می‌آید.^{۱۹}

تاریخچه‌ای از نظریه اراده‌گرایی

در جهان مسیحیت، آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م) از جمله فیلسوفانی است که علم را کیفیتی نفسانی معرفی کرده است. به عقیده وی، فرآیند کسب معرفت، در تمامی مراحل آن، متأثر از جنبه‌های عاطفی و ارادی انسان است. وی «تحقیق را میلی برای یافتن حقیقت» و «معرفت حسی را التفات و توجه نفس به انفعالی که برای اندام‌های حسی حاصل شده است» می‌داند. در نگاه او، معرفت در دو سطح حکمت (آنجا که عقل به حقایق جاودانه نظر می‌کند) و علم (آنجا که عقل به مرتبه مادون نفس و موجودات مادی، زمانمند و محسوس نظر می‌کند) وقتی محقق می‌شود که ذهن به کمک اراده، به آنچه در مخزن حافظه موجود است، توجه کند. همچنین هنگامی که قرار است باوری ایضاح، یا شواهدی

له یا علیه آن جمع‌آوری شود، شخص در جهتی حرکت می‌کند که با خواسته‌ها یا احساس‌هایش بیشتر انطباق داشته باشد. در نهایت، تصدیق یا قبول را نیز که از عناصر اصلی ساختمان باور است، نفس انجام می‌دهد. بر این اساس، به عقیده آگوستین، سامان بخشیدن به احساس‌ها، علائق، امیال، آرزوها و نیت‌ها می‌تواند فرآیند باور آوری را به سوی کسب معرفت حقیقی هدایت کند.^{۲۰}

در جهان اسلام نیز اشاعره و برخی از معتزله، برخلاف متکلمان شیعی، به تقدم اراده بر معرفت قائل بوده‌اند. برای مثال، جاحظ (۱۶۰-۲۵۵ق) در کتاب *الحيوان* بیان می‌دارد: در مسئله خلقت، خداوند اراده کرده و دنیا به وجود آمد. بنابراین، اراده الهی بر خلقت عالم و به تبع بر معرفت خداوند از عالم، مقدم است. در انسان نیز عقل انسان جدای از نیازهای روزمره او نیست و انسان با توجه به نیازهای حیاتی خود، عقلش را به کار می‌برد. نتیجه اعتقاد به تقدم اراده بر باور در آدمی آن است که متکلمان اشعری و برخی معتزلیان وجه ممیزه انسان از حیوان را اراده او می‌دانند، حال آنکه متکلمان شیعی عقل را وجه ممیزه انسان از حیوان دانسته و انسان را حیوان ناطق می‌نامند.^{۲۱}

آرتور شوپنهاور^{۲۲} (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰)، که یکی از پایه‌گذاران متافیزیک اراده‌گرایی است، اراده را نه تنها نیروی محرک انسان، بلکه نیروی حرکت طبیعت و اساس تمام واقعیات عالم می‌داند و بر تقدم نقش آن بر عقل تأکید می‌کند. شوپنهاور بر خلاف نظر غالب فیلسوفان، به نقش اراده در همه فعالیت‌ها و مقوله‌های انسانی، از جمله دیدن، امید، تنفر، کوشش، ماتم، رنج، شناخت، تفکر، تصور و ... قائل بود.^{۲۳}

همچنین عموم متفکران اگزیستانس نیز، به جای تکیه بر باورها و برجسته‌ساختن نقش آن در تصمیم، بر نقش تصمیم در عرصه فکر و عمل تکیه می‌کنند. برای مثال، لوتیز پویرمن، کی یرگگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵) را یک اراده‌گرای کامل می‌داند که نه تنها معتقد است هر باوری محصول اراده است، بلکه به مطلوبیت و گاه ضرورت دخالت اراده در باور نیز حکم می‌کند.^{۲۴} نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) نیز نظریه «اراده معطوف به قدرت»^{۲۵} را در تقابل با اراده معطوف به حقیقت ارائه، و بیان داشت که انسان برای بقا و تأمین اهداف خود، جهان را مطابق الگوهای ذهنی‌اش سازمان می‌دهد. در این دیدگاه، اراده معطوف به قدرت، نیروی محرک همه ارزش‌گذاری‌های ماست؛ نیرویی است که تعبیرهای ما را از جهان، به «چشم‌اندازمان» وابسته می‌کند و فرضیه‌ها و برساخته‌های بزرگ فلسفی و علمی را پدید می‌آورد.^{۲۶}

تقدم اراده بر علم در مقام توصیف یا تجویز؟

بحث درباره اراده‌گرایی به دو شکل امکان‌پذیر است: اراده‌گرا گاه به توصیف فرآیند دخالت اراده در ایجاد باور می‌پردازد و گاه درباره جواز یا لزوم دخالت اراده در شکل‌گیری باور بحث می‌کند. در ادامه این بحث، به تبع پویمن^{۲۷} اراده‌گرایی را به توصیفی^{۲۸} و تجویزی^{۲۹} تقسیم کرده و بحث درباره این دو مقوله را در قالب دو دسته پرسش پی می‌گیریم و موضع فرهنگستان علوم اسلامی را در مورد این دو موضوع بیان می‌کنیم.

اراده‌گرایی توصیفی یا روانشناسی‌گری

اراده‌گرایی توصیفی از لحاظ مفهومی شباهت بسیاری با روان‌شناسی‌گری دارد. روان‌شناسی‌گری یا رهیافت روان‌شناختی در معرفت‌شناسی و فلسفه علم به‌طور خاص، رهیافت یا روشی است که می‌کوشد چگونگی معرفت ما به امور مختلف را از طریق تحلیل ذهن و کارکرد آن و با بهره‌گیری از مفاهیم و نظریه‌های روان‌شناسی توضیح دهد. در این رهیافت، به‌جای اینکه از اندیشه‌ها، روابط بین آنها و قوانین صدق، به مثابه امور مستقل از ذهن و جدا از نفسانیات بحث شود، از آنها به منزله محتوای آگاهی ذهن و اموری که قائم به شناسنده هستند، بحث می‌شود.^{۳۰} درباره روان‌شناسی‌گری یا اراده‌گرایی توصیفی، برخی پرسش‌ها مطرح است؛ مانند: مکانیسم شکل‌گیری فهم و باور در انسان چگونه است؟ آیا قوه فاهمه به دور از تأثیر سایر قوا و امیال می‌تواند چیزی را فهم کند؟ نقش اراده و میل در ایجاد باور چیست؟ چه شواهدی برای دخالت اراده در شکل‌گیری باور وجود دارد؟ آیا اراده در شکل‌گیری همه باورهای ما دخالت می‌کند یا در برخی از آنها؟ مرز دخالت یا عدم دخالت اراده در شکل‌گیری باورها کجاست؟

نمونه‌هایی از دخالت اراده در درک، فهم و باورهای ما

بی‌شک هر یک از ما می‌توانیم نمونه‌هایی از رابطه میان اراده و درک و باور خود را به یاد آوریم و برای هر یک از موارد دخالت اراده در باور، که پیش از این بدان اشاره شد، شواهدی ارائه کنیم. برای مثال، گاه توجه و تمرکز ما روی مسئله‌ای موجب شده است تا متوجه تصویر یا صدایی که در معرض دیدن یا شنیدن ما قرار داشته است، نشویم. در چنین مواردی، انفعالی، حسی برای ما پدید آمده است؛ زیرا نور یا صوت با اندام‌های حسی (چشم و گوش) ارتباط برقرار کرده است، اما نفس ما به انفعال حسی که برای

اندام‌های حسی ما به وجود آمده، توجه نکرده و به همین دلیل علم و آگاهی به وجود نیامده است. همچنین بسیاری از آنچه امروز هر یک از ما بدان باور داریم، محصول آموزش‌هایی است که به دلیل علاقه به تحصیل یا ترس از عدم تحصیل فراگرفته‌ایم. به عبارت دیگر، این دسته از باورهای ما به صورت غیرمستقیم بر اثر امیال و خواسته‌های ما به وجود آمده است. امروزه به وجود ملکول‌ها، الکترون‌ها، سیاه‌چاله‌ها، توسعه‌یافتگی برخی کشورها و... باور داریم. اما هیچ یک از این باورها برای ما مبتنی بر ادله عقلی یا شواهد تجربی متقن نیست. شاید گفته شود که باور داریم آنچه در کتاب‌های درسی و آثار بزرگان علم نوشته شده، یا توسط دانشمندان بزرگ یا استادان برجسته دانشگاهی عنوان می‌شود، قابل اعتماد هستند. اما دوباره این پرسش است که آیا باور به قابل اعتماد بودن کتاب‌های درسی یا استادان برجسته دانشگاهی مبتنی بر ادله و شواهد متقن است، یا این ما هستیم که تصمیم گرفته‌ایم چنین باوری داشته باشیم و به واسطه این تصمیم به بسیاری دیگر از امور باور پیدا کرده‌ایم؟

اثر عوامل روانی در پذیرش یک استدلال و پیدایش یک نوع فکر را نیز می‌توان بر همین مبنا توضیح داد. یک دلیل بر گروه‌های مختلف مردم، به یک اندازه اثر نمی‌گذارد. نحوه تأثیر یک دلیل، به نوع ارزیابی شنونده از گوینده بستگی دارد، اگر شنونده، گوینده را فردی غیرمعتبر انگارد، دلایل بر او تأثیر نخواهد کرد، و به عکس، اگر قائل به اعتبار و وثاقت گوینده باشد، دلایل را خواهد پذیرفت. اینکه یک شخص چگونه دلایل را ارزیابی کند، تنها به قوت و ضعف قوای فکری او بستگی ندارد؛ بلکه مجموعه علایق، امیال، دلبستگی‌ها و خواسته‌های او در نحوه ارزیابی وی دخالت دارند. در واقع، هر کس تصمیم می‌گیرد چگونه دلیلی را چگونه ارزیابی نماید، اگرچه خود به طور دقیق از این فرآیند مطلع نباشد.

ویلیام جیمز حتی ریشه یکی از مبنایی‌ترین باورهای ما، یعنی واقع‌گرایی را نیز در اراده ما می‌جوید:

باور ما به اینکه «واقعیتی وجود دارد و ذهن ما می‌تواند با این واقعیت تطابق یابد»، چیزی جز این نیست که ما می‌خواهیم حقیقتی داشته باشیم و می‌خواهیم باور کنیم که تجربه‌اندوزی، ما را در وضعیت بهتری قرار می‌دهد. اما برای این باور نمی‌توانیم ادله عقلی متقنی ارائه کنیم. پذیرش واقع‌گرایی در مقابل دیدگاه رقیب تنها اراده‌ای در مقابل اراده دیگر است.^{۳۱}

همیشگی بودن دخالت اراده در باور

با توجه به آنچه گذشت، به اجمال می‌توان گفت: دخالت علایق، امیال و تصمیم‌های متأثر از این امیال، در نحوه شکل‌گیری نگرش انسان قابل انکار نیست، اما پرسش اساسی‌تر این است که آیا تمامی باورهای ما می‌توانند تحت تأثیر اراده و میل ما قرار گیرند؟ برای مثال، آیا می‌توان با نیروی عزم و اراده، سیب قرمز را آبی دید؟ آیا می‌توان تصمیم گرفت که عدد ۴ فرد و عدد ۵ زوج و حاصل جمع آنها ۱۰ باشد؟ ظاهراً در چنین مواردی، از تصمیم و اراده، نه به‌طور مستقیم، نه به‌طور غیرمستقیم،^{۳۳} کاری ساخته نیست. بر این اساس، گویا عقاید و باورهای ما دو گونه‌اند:

الف) عقاید و باورهایی که درمی‌یابیم، طبیعت عاطفی و ارادی ما در پشت آنها نهفته است؛

ب) عقایدی که تصور می‌کنیم، اراده و عاطفه نمی‌تواند آنها را تغییر دهد.

ویلیام جمیز نیز در مقاله معروف «اراده معطوف به باور»، باورها را به دو بخش یادشده تقسیم می‌کند.^{۳۳} به بیان دیگر، اگرچه روان‌شناسی کنونی ناظر به باورهای انسان، مدعی رابطه میان طبیعت عاطفی و ارادی ما و اعتقادات ماست، اما این بدین معنا نیست که صرفاً با اراده کردن می‌توان هر باوری را در شخص ایجاد کرد. نتیجه آنکه، اراده و عواطف انسانی، هر چند بر باورهای آدمی تأثیرگذار است، اما علت تامه باور یا متعین‌کننده آن نیست.

اما آیا آن‌چنان که جمیز بیان داشته، باورها و عقایدی هستند که به هیچ‌وجه از اراده ما تبعیت نکنند؟ به نظر می‌رسد، با توجه به تز دوئم کواپن، پاسخ به این پرسش منفی باشد. براساس این دیدگاه، هرگاه بر اساس درک یا تجربه‌ای جدید، شبکه باورها و عقاید ما که ساختاری بشرساخته است، دچار تعارض شود، انجام تعدیل‌هایی در شبکه ضروری است؛ ولی تجربه و منطق به تنهایی نمی‌توانند کیفیت این تعدیل‌ها را متعین سازند. درباره اینکه در پرتو یک درک یا تجربه ناقص، کدام گزاره از شبکه باورها را باید مجدداً ارزیابی و تعدیل کرد، آزادی انتخاب بسیاری وجود دارد. به بیان دیگر، در چنین شرایطی صحت هر حکم یا گزاره‌ای را می‌توان ابقا کرد، به شرطی که در جای دیگری از سیستم، به اندازه کافی تصحیح‌های اساسی انجام شود.^{۳۴} تاریخ علم و اندیشه، صحنه نمایشی از امکان‌های مختلفی است که دانشمندان در چنین وضعیتی دنبال کرده‌اند. از بی‌توجهی نسبت به تجربیات متعارض یا تلاش برای شناسایی ضعف‌های آن،^{۳۵} توسل به فرضیه‌های کمکی،^{۳۶} تغییر نظریه‌های

علمی^{۳۷} و حتی تغییر مرکزی‌ترین لایه در شبکه باور، یعنی تغییر منطق سنتی و پیشنهاد منطق جدید.^{۳۸} اگر تز دوئم کواین را بپذیریم، باید بگوییم هیچ تمایزی میان عقاید و باورهایی که می‌توانند تحت تأثیر اراده‌های ما قرار گیرند و آنها که چنین خصوصیتی ندارند، وجود ندارد. تمامی باورهای ما می‌توانند در معرض تغییر قرار گیرند و اینکه گاه مشاهده می‌کنیم برخی از باورهای ما تغییر نمی‌کنند، نه به دلیل خصوصیتی در ذات آن باورهاست، از آن روست که تصمیم گرفته‌ایم این گزاره‌ها را تغییر ندهیم.^{۳۹}

همان‌طور که در آغاز مقاله اشاره شد، میرباقری نیز قائل به تأثیرپذیری همه عرصه‌های معرفتی از اراده است. میرباقری علم محض و بی‌جهت را بی‌معنا و ناممکن دانسته است: وقتی می‌توان ادعای وجود علم محض داشت که بتوان رابطه میان اراده و انگیزه و تمایل را از اعمال بشر (که فکرکردن و نظریه‌پردازی کردن هم نمونه‌ای از آن است) سلب کرد. به نظر 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 بگوییم کشف علمی را بر اساس 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 بر حسب اینکه این نظام تمایلات چگونه هدایت شده باشد، محصول فکری و عملی آن متفاوت خواهد بود.^{۴۰}

تقدم اراده بر علم در مقام تجویز یا اخلاقیات باور

پس از اینکه اراده‌گری در مرحله توصیف و تبیین، دخالت اراده در باور را امکان‌پذیر دانست، پرسش‌های مرتبط با اراده‌گرایی تجویزی مطرح خواهد شد. مانند: آیا از نظر اخلاقی اعمال اراده برای ایجاد باور کار درستی است؟ آیا این دخالت ضرورت هم دارد؟ آیا امکان دارد دخالت در جایی مجاز و در جایی دیگر غیر مجاز باشد؟ کدامین ملاک، مرز دخالت مجاز یا غیرمجاز اراده در شکل‌گیری باور را مشخص می‌سازد؟

روشن است که بحث درباره این مسائل، بحثی اخلاقی خواهد بود. درباره اراده‌گرایی در مقام تجویز نیز دو دیدگاه وجود دارد: الف) عده‌ای به‌رغم پذیرش امکان دخالت اراده، در شکل‌گیری باور و علم، چنین دخالتی را مجاز ندانسته و به منظور جلوگیری از چنین دخالت‌هایی، دستورالعمل‌های روش‌شناختی وضع کرده‌اند.

ب) در مقابل، عده‌ای دیگر نه تنها در عرصه توصیف به دخالت اراده در شکل‌گیری باور اذعان کرده‌اند، چنین دخالتی را نیز مطلوب، و در برخی مواقع ضروری قلمداد کرده‌اند. در ادامه به تشریح این دو دیدگاه می‌پردازیم:

قائلان به عدم جواز دخالت اراده در شکل‌گیری باور

آلستیر هنی (۱۹۸۲) شرط عقلانیت را در این می‌داند که باورهای انسان توسط مجموعه‌ای از ادله عقلی یا شواهد تجربی تأیید شود. یک قاضی برای باور و حکم به محکومیت متهم، نمی‌تواند به اراده خود استناد کند. او باید مجموعه اطلاعاتی در اختیار داشته باشد که بر مجرم بودن متهم دلالت کند؛ به گونه‌ای که اگر در این داده‌ها تغییری ایجاد شود، در باور قاضی و حکم او درباره مجرم بودن متهم نیز تغییری به وجود آید. به بیان دیگر، شرط عقلانیت آن است که جهان خارج نقش هدایت‌کننده و مهارکننده بر روی باور داشته باشد. در حالی که، اراده‌گرایان واقعیت خارجی را به گونه‌ای خاص می‌بینند؛ زیرا تصمیم گرفته‌اند که چنین ببینند و این نوعی خودفریبی است.^{۴۱}

دبلیو، کی، کلیفورد^{۴۲} با مثال دیگری این مطلب را بیان می‌کند: مالک کشتی می‌خواهد کشتی فرسوده خود را روانه دریا کند. همه شواهد گویای آن است که کشتی برای این سفر مناسب نیست. اما صاحب کشتی به کمک عزم خود، بر تمام این شواهد فائق می‌آید و اعتقادی صادقانه و آرامش‌بخش نسبت به قابلیت کشتی برای سفر دریایی پیدا می‌کند. ما در مورد چنین کسی چه قضاوتی خواهیم داشت؟ آیا او را مسئول جان مسافران نمی‌دانیم؟ درست است که وی از روی صداقت سلامت کشتی خود را باور کرده است، اما این صداقت در اعتقاد، او را از مسئولیت اخلاقی در این زمینه نجات نمی‌دهد؛ زیرا شواهدی که در مقابل او بود، اجازه چنین اعتقادی را به او نمی‌داد. کلیفورد اضافه می‌کند حتی اگر آن کشتی به سلامت برگردد، نمی‌توان صاحب کشتی را تبرئه کرد؛ زیرا نتایج و پیامدهای تصادفی یک عمل خطا، نمی‌تواند مصحح آن باشد. به عقیده وی، هر انسانی موظف است از خود بپرسد آیا باورهایش موجه است؟ کلیفورد نشست و برخاست با کسانی که باورهای ما را زیر سؤال می‌برند سفارش کرده و پرهیز از آن را خطای اخلاقی معرفی می‌کند. کلیفورد نظر نهایی خود را در مقاله «اخلاقیات باور» این‌گونه بیان می‌کند: «در صورت فقدان دلیل، نباید، له یا علیه قضیه‌ای موضع گرفت، بلکه باید «تعلیق» حکم کرد».^{۴۳}

قائلان به جواز دخالت اراده در شکل‌گیری باور

ویلیام جیمز در نقد باور و توصیه کلیفوردر پر سش مهمی را طرح می‌کند: اینکه «در صورت فقدان دلیل نباید له یا علیه موضوعی تصمیم گرفت و باید مسئله را مفتوح گذارد»، مبتنی بر کدامین ادله و شواهد کافی ارائه شده است؟ آیا این باور و توصیه، خود یک تصمیم از روی اراده و عاطفه نیست؟ تصمیم‌گیری در چنین مواردی، به همان اندازه که احتمال دارد باور نادرستی را وارد شبکه باورهای ما کند، احتمال دارد ما را از داشتن باورهای درست دور کند.^{۴۴} بر این اساس، بر مبنای کلیفوردر (غیراخلاقی بودن باور در صورت نبود ادله کافی)، نمی‌توان توصیه او (تعلیق باور در صورت نبود ادله کافی) را اخلاقی و مجاز دانست و پذیرفت.

البته نقد جیمز بدین معنا نیست که هر وقت عقل نقصان شواهد داشته باشد، اراده آن را جبران کند. جیمز در مواردی با کلیفوردر همراه می‌شود. اما معتقد است اگر عقل با امری مواجه شود که سه ویژگی زیر را همزمان داشته باشد. و در عین حال، بر اساسی عقلانی نتوان درباره آن تصمیم گرفت، دخالت اراده نه تنها مطلوب، بلکه ضروری نیز هست؛ در غیر این صورت، باید توصیه کلیفوردر را پذیرفت و به تعلیق باور حکم داد:

- هر یک از شقوق، طوری باشند که پذیرش یا عدم پذیرش آنها، تأثیر حیاتی در زندگی شخص داشته باشد.

- شخص مجبور باشد یکی از شقوق را انتخاب کند.

- فرصتی برای بازگشت نباشد؛ بدین معنا که اگر یکی از دو شق اختیار نشود، دیگر امکان انتخاب وجود نداشته باشد.^{۴۵}

دفاع پراگماتیستی از اراده‌گرایی در مقام تجویز

جیمز نه تنها دخالت اراده را در بخشی از معتقدات می‌پذیرد، بلکه معتقد است گاهی چاره‌ای جز به کار بستن اراده و حل مشکل به کمک عزم نیست. برای مثال، استواری و قوام یک سازمان اجتماعی به آن است که هر کس وظایف خویش را در قبال دیگران انجام دهد. ایمان قلبی و غیرمدلل افراد به این که دیگران به تعهدات خود پایبند خواهند بود، عملاً به نضح و قوام و پایداری گروه خواهد انجامید. یک ارتش، یک گروه هنری، یک سیستم تجاری، یک دانشکده و... همه، این‌گونه عمل می‌کنند، بنا بر ایمان و اعتماد می‌گذارند، بی آنکه برای این اعتماد، در جست‌وجوی دلیل باشند. «پس مواردی هست که یک واقعیت اصلاً محقق نمی‌شود، مگر این که ایمان قلبی به محقق شدن آن موجود باشد».^{۴۶}

از دیدگاه جیمز، اراده، قوی‌تر از عقل است. و با وجود این که می‌بیند شواهد برای یک گزاره ناکافی است، در موارد خاصی (که با دل‌بستگی‌های وجودی شخص هماهنگ باشد) اراده وارد میدان می‌شود و این نقصان شواهد را جبران می‌کند. جیمز با توجه به مبنای پراگماتیستی نمی‌گوید که اراده موجب می‌شود ما به معرفت مطابق با واقع دست یابیم، بلکه معتقد است در برخی موارد، باور مبتنی بر اراده دارای یکسری آثار و فوایدی برای انسان است که تنها پس از اعتقاد به آن حاصل می‌شود و اگر انسان بخواهد برای جمع‌آوری شواهد کافی منتظر عقل و تجربه بماند، فرصت‌ها از دست او می‌رود و دل‌بستگی‌های وجودی‌اش تا ابد ناکام می‌ماند.

موضع میرباقری در برابر اراده‌گرایی در مقام تجویز

نویسنده با بررسی آثار میرباقری مطلبی را نیافته است که بحث درباره اراده‌گرایی در مقام تجویز را مطرح کرده باشد. دلیل این امر آن است که موضوع گزاره‌های اخلاقی فعل ارادی و اختیاری انسان است. به بیان دیگر، مجاز و اخلاقی دانستن یا ندانستن یک فعل، زمانی معنا خواهد داشت که امکانی برای انجام یا ترک آن فعل وجود داشته باشد. اما اگر مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی میرباقری، آدمی را موجودی ذاتاً جهت‌دار و دارای اراده بدانند و اراده آدمی را در همه افعال او ساری و جاری ببیند و انسان را در این امر (تابع اراده بودن تمامی افعال)، مجبور (نه دارای اراده) بیندازد، دیگر امکان دخالت ندادن اراده در باور، به مثابه عملی انسانی، وجود نخواهد داشت و به تبع آن، بحث از مجاز بودن تأثیر اراده بر باور بی‌معنا خواهد بود.

نقدهای وارد شده بر نظریه میرباقری

دیدگاه میرباقری درباره نقش اراده در شکل‌گیری معرفت و چگونگی آن، در عرصه‌های مختلف معرفتی، نقدهای را به همراه داشته است که در ادامه بدان می‌پردازیم:

نقصان تبیین صرفاً روان‌شناختی باور

اگر تنها چیزی که باورهای ما را شکل می‌دهد، انگیزه‌ها و اراده‌های فردی ماست، این پرسش بی‌پاسخ می‌ماند که چرا افراد مختلف باورهای مشابه دارند؟ آیا برای این شباهت می‌توان یک تبیین صرفاً روان‌شناسانه ارائه کرد؟ یا باید به مفاهیم و نظریه‌های جامعه‌شناسی

متوسل شد؟ اراده‌گرایی تا آنجا که در این مقاله بررسی شد، به این پرسش پاسخی نمی‌دهد. برای پاسخ به این پرسش، باید به نقش تاریخ و جامعه در چگونگی شکل‌دهی به اراده‌های فردی اشاره کرد. میرباقری نیز به این اشکال توجه داشته است: «اراده‌های فردی تحت تأثیر جامعه قرار می‌گیرند و ماهیت جوامع را نیز فلسفه تاریخی که تحت اراده الهی شکل گرفته است، مشخص می‌کند».^{۴۷} درباره نقش عامل و ساختار، یا نقش اراده و جامعه و همچنین جایگاه فلسفه تاریخ در نظریه علم دینی میرباقری، در مقاله‌ای دیگر بحث خواهیم کرد.

مغالطه خلط انگیزه و انگیزه

اراده‌گرایی مستلزم مغالطه خلط میان انگیزه و انگیزه است که به هنگام طرح یک مدعا، به جای داوری درباره خوب/درست یا بد/ نادرستی آن مدعا، به بررسی این موضوعات می‌پردازد که اصولاً چرا این مدعا طرح شده است؟ چرا در این زمان مطرح شده است؟ چه هدفی در طرح این ادعا وجود داشته است؟ بر اساس پاسخی که برای این پرسش‌ها می‌یابد، درباره خوب/درست یا بد/ نادرستی آن مدعا اظهار نظر می‌کند.^{۴۸} برای مثال، فرهنگستان علوم اسلامی در برابر علوم و فناوری جدید چنین موضع می‌گیرد: «از آنجا که علوم و فناوری غربی در راستای تمتع هر چه بیشتر از لذات دنیوی و مادی به دست آمده است، نمی‌تواند به عنوان ابزاری برای تقرب به پروردگار مورد استفاده قرار گیرد».^{۴۹} به نظر می‌رسد، خلط انگیزه و انگیزه، تنها در چارچوب واقع‌گرایی، مغالطی و نادرست است. به عبارت دیگر، تنها در جایی که قائل باشیم حقیقتی مستقل از فاعل شناسا وجود دارد، می‌توان از ارزیابی مستقل یک عقیده و باور صحبت به میان آورد. ولی در جایی که اصولاً هدف علم و معرفت نه کشف واقع، بلکه محقق کردن اراده و انگیزه عامل انسانی است، درستی (نه به معنای مطابقت با واقع) یک عقیده دقیقاً به معنای کارآمدی آن عقیده به منظور تحقق اهداف و اراده‌هاست. در نتیجه، سنجش انگیزه جز از طریق شناخت انگیزه میسر نیست.

نفی واقع‌گرایی

واقع‌گرایی، به منزله یک رویکرد غالب فلسفی با سه مؤلفه واقع‌گرایی هستی‌شناختی، معناشناختی و معرفت‌شناختی، بر این باور است که واقعیتی (موضوع شناسایی) مستقل از ذهن آدمیان (به مثابه فاعل شناسا) وجود دارد که با بهره‌گیری از روش‌های ویژه، دست‌کم

تا حدودی قابل شناخت، و در قالب مفاهیم زبانی قابل بیان است. هر چند نگرش واقع‌گرایانه مقبولیت بیشتری نزد دانشمندان و فیلسوفان دارد و فیلسوفان اسلامی بر آن تأکید داشته‌اند، میرباقری به تصریح بیان می‌کند، ادله ارائه‌شده در این زمینه کافی نیست.^{۱۰} وی در مقابل، هدف علم و معرفت را تحقق اهداف، اراده و خواست بشر معرفی می‌کند. به بیان دیگر، میرباقری از نوع خاصی ابزارگرایی دفاع می‌کند.

با توجه به رویکرد غالب در میان اندیشمندان ایرانی، به دیدگاه میرباقری درباره نفی واقع‌گرایی انتقادهای بسیاری وارد شده است. مرووری بر مباحث مطرح در تاریخ فلسفه نشان می‌دهد نزاع واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی قدمتی بسیار دیرینه، و گفت‌وگو در این زمینه، کماکان ادامه دارد. هدف این مقاله نیز ارائه حکم نهایی در این باره نیست. حال اگر هم رأی با میرباقری بپذیریم، ادله کافی برای اثبات واقع‌گرایی ارائه نشده است، یک پرسش بسیار اساسی می‌توان درباره نظریه میرباقری مطرح ساخت و آن اینکه آیا میرباقری به لوازم و تبعات غیرواقع‌گرا بودن نظریه خود پایبند است و می‌پذیرد که همه علوم و باورهای ما تحت تأثیر اراده ما قرار دارند و هدف آنها نه کشف واقع، که تحقق اراده‌ها و خواسته‌هاست؟

واقع‌گرایی یا ابزارگرایی در اعتقاد به وجود خداوند

بحث در این بخش با این فرض آغاز می‌شود که ما مبنای میرباقری را مبنی بر غیرواقع‌گرا بودن علوم و معارف بشری پذیرفته‌ایم، اما آیا میرباقری به تمامی لوازم این باور پایبند است؟ به بیان دیگر، کسی که معتقد است هیچ یک از علوم، اعم از محض و کاربردی، ناظر به کشف واقع نیستند و صرفاً ابزاری برای تحقق اراده‌ها و انگیزه‌های افرادند، درباره باور به وجود خدا و علم نسبت به صفات الهی چه موضعی اتخاذ می‌کند؟ آیا اینها را نیز ابزاری برای تحقق یک نوع خاص اراده و انگیزه و نه ناظر به حقیقت و واقعیت 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؟ به نظر می‌رسد، اراده و انگیزه دینی وقتی می‌تواند کارآیی داشته باشد که متناظر با یک موجود حقیقی باشد، نه یک موجود خیالی.

پاسخ میرباقری به این پرسش مبهم و دو پهلو 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 منطقی) یا عینی، به تجزیه و تحلیل آنها می‌پردازد. به همین جهت، تکامل ایمان و ارتقای 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 پردازید و به این وسیله ایمان اولیه خود را به شکل قاعده‌مند ثابت نموده و زبان‌دار نمایید.^{۵۱}

دو پهلوی بودن دیدگاه میرباقری در این زمینه از آنجا ناشی می‌شود که در عبارت مزبور وی حقیقت‌نمایی علم را به طور کامل رد نمی‌کند و تنها واقع‌گرایی خام (ادعای علم مطلق نسبت به موضوع شناسایی، آن هم موضوعی همچون خدا) را نفی می‌کند و همچون کانت، پوپر و ...، به نوعی رئالیسم انتقادی (ملاحظه واقعیات از عینک تمایلات فردی و اجتماعی و ابزارهای ذهنی یا عینی) معتقد است. اما تأکیدهای دیگر وی در عبارتی که نقل شد، با ابزارگرایی هماهنگ است و با واقع‌گرایی حتی از نوع انتقادی آن نیز سازگاری ندارد.^{۵۲} ابزارگرایان نیز علم را وهمی و خیالی نمی‌دانند، بلکه برای آن نقش ابزاری قائل‌اند. تعبیر «تغییر یافته‌های گذشته» را درباره ابزار نیز می‌توان به کار برد و مدعی شد که منظور این است که ابزارهای بهتری برای تحقق خواسته‌ها یافته (و به عبارت بهتر ساخته) می‌شود. تنها نقشی که ایشان برای ادله اثبات صانع قائل‌اند آن است که به این وسیله، آن ایمان اولیه به وجود خداوند به شکل قاعده‌مند ثابت، و در قالب زبان بیان شود. به عبارت دیگر، گویا ایشان در اعتقاد به وجود خداوند ایمان‌گرا هستند و نقش ادله اثبات وجود خداوند را تنها قاعده‌مند کردن و زبان‌دار کردن آن ایمان اولیه می‌دانند.

به هر حال، نظام فکری میرباقری در این زمینه ابهام دارد و شایسته است. میرباقری با ارائه توضیحاتی دقیق در این زمینه، راه را بر تفسیرهای ناصواب مسدود سازد. آیا واقعاً ایشان در مقام اعتقاد به وجود خدا و صفات خدا، ایمان‌گرا هستند؟ ایمان‌گرایی به کدام معنا؟ آیا تمامی لوازم آن قرائت از ایمان‌گرایی مورد بررسی قرار گرفته است؟ و ... پاسخ به این پرسش‌ها بر اساس اندیشه میرباقری مجال دیگری می‌طلبد، اما همین اندازه می‌توان گفت که اگر میرباقری باور به وجود خدا و صفات او را به ایمان‌گرایی بازگشت دهد، اعتبار معرفت‌شناسی، علم‌شناسی و نظریه علم دینی او، تابع اعتبار نظریه ایمان‌گرایی وی خواهد شد.

واقع‌گرایی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در عرصه انسان‌شناسی

به نظر می‌رسد، اشکال دیگری که می‌تواند نظریه اراده‌گرایی، و از جمله نظریه علم دینی میرباقری را با مشکل جدی روبه‌رو سازد این است که، آیا می‌توان در همه عرصه‌های معرفتی ضدواقع‌گرا بود؟ برای پاسخ به این پرسش، ابتدا دو نمونه دیگر از رویکردهای غیرواقع‌گرایانه نسبت به علم را به اجمال بیان کرده، نشان می‌دهیم که چگونه هر یک از آنها ناچار هستند در حوزه‌ای دیگر از معرفت واقع‌گرا باشند و پس از آن، به بررسی نظریه علم‌شناسانه میرباقری می‌پردازیم.

کوهن در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* (۱۹۶۲)، با بهره‌گیری از شواهد تاریخ علم، به نفی دیدگاه اثبات‌گرایان و ابطال‌گرایان پرداخته، تلقی جدیدی از علم و پیشرفت علمی ارائه کرده است و واقع‌نما بودن علم را با تردید مواجه می‌سازد. اما این اقدام کوهن به منزله این است که اولاً او به وجود یک «واقعیت تاریخی» اعتقاد داشته، و ثانیاً، بر این باور است که انسان‌ها قادر به درک و فهم این واقعیت هستند و حتی بیش از این، فهم او از تاریخ علم نسبت به فهم اثبات‌گرایان و ابطال‌گرایان تطابق بیشتری با واقعیت دارد. بر این اساس، می‌توان گفت: «ضدیت کوهن با واقع‌نما بودن علم، مستلزم پذیرش واقع‌گرایی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نسبت به تاریخ علم است».^{۵۳}

مکتب ادینبور، یکی از مهم‌ترین جریان‌های ساخت‌گرایی اجتماعی نیز مخالف واقع‌نمایی علم بوده، همه آرا 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 تزه‌های «مسبوقیت مشاهده بر نظریه»، «عدم تعیین نظریه‌های علمی بر اساس شواهد تجربی» و «تز دوئم - کواین» به سرانجام نمی‌رسد). باید چگونگی و چرایی شکل‌گیری عقاید را بر اساس علل اجتماعی تبیین کرد.^{۵۴} دنبال کردن این دیدگاه نیز از یک سو، 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 دارند، باید گفت آنها در عرصه جامعه‌شناسی به واقع‌گرایی معرفت‌شناختی معتقدند.

علم‌شناسی میرباقری نیز، که سعی دارد با توسل به ویژگی‌های انسانی (وجود اراده و اختیار و تأثیر علی آن بر عقاید و باورها) واقع‌نما بودن علم را نقد، و از دیدگاه خود دفاع

کند، وضعیت‌ی مشابه رویکرد تاریخی و اجتماعی به علم پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، اختیار کردن رویکرد اراده‌گرایانه در علم‌شناسی، مستلزم پذیرش واقع‌گرایی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در حوزه انسان‌شناسی است. بنابراین، وقتی متفکری همچون میرباقری مخالفت خود را با واقع‌گرایی مطرح می‌کند، بلافاصله باید از او پرسید که او اولاً به کدام معنا، و ثانیاً به کدام حوزه معرفتی به تقرب به واقع نظریه‌ها معتقد نیست و ثالثاً، کدام نظریه را در چه حوزه‌ای مطابق با واقع می‌داند؟ به عبارت دیگر، واقع‌گرا نبودن در یک حوزه معرفتی، مستلزم واقع‌گرایی در حوزه معرفتی دیگری است و هیچ فیلسوفی نمی‌تواند به‌طور مطلق ضدواقع‌گرایی باشد. بر این اساس، می‌توان نفی مطلق واقع‌گرایی را به منزله یکی از اشکال‌های اساسی معرفت‌شناسی و نظریه علم دینی میرباقری برشمرد.

شناخت‌انگیزه و اراده خود و دیگران

بحث نظری مزبور را با طرح پرسشی کاربردی قدری روشن‌تر می‌کنیم. میرباقری علم مطلوب (دینی) را علم مبتنی بر اراده معطوف به حق و علم نامطلوب را علم مبتنی بر اراده معطوف به تمتع دنیوی می‌داند. حال اگر نظریه علم دینی میرباقری را بپذیریم، در مواجهه با عقاید مطرح در سطح جامعه چه وظیفه‌ای داریم؟ در پاسخ به این پرسش دو احتمال قابل طرح است:

عقاید موجود در سطح جامعه مستقل از جهت اراده من قابل سنجش نیستند. ابتدا اراده ما به مثابه یک عامل مختار جهت‌دهی می‌شود و سپس از عقاید موجود در سطح جامعه، آنهایی را که هم‌راستا با اراده خود می‌یابیم برگزینیم و چنانچه هیچ عقیده‌ای هم‌راستای با اراده ما نبود، به ساخت مفاهیم و نظریه‌های مناسب اقدام کنیم. در این صورت، توصیه اراده‌گرایی به ما این خواهد بود که ابتدا باید خود و اهداف و خواسته‌های خود را بشناسیم و پس از آن، عقایدی را از مجموعه عقاید موجود در سطح جامعه برگزینیم که همسو با اهداف و خواسته‌هایمان باشد. در اینجا، با این پرسش روبه‌رو خواهیم شد که آیا این مرحله از شناخت (شناخت خود و ویژگی‌های نفسانی خود) نیز تحت تأثیر اراده ما قرار دارد؟ یا در این مرحله، شناخت مطابق با واقع امکان‌پذیر است؟

عقاید موجود در سطح جامعه، در ارتباط با انگیزه‌ها و اراده‌های واضعین آن سنجش می‌شوند. بر این اساس، وظیفه ما این است که تنها آن عقایدی را که مبتنی بر اراده معطوف

به حق ساخته و پرداخته شده‌اند برگزینیم و در توسعه آن بکوشیم و به مقابله با علمی پردازیم که مبتنی بر اراده معطوف به ابتهاج مادی شکل گرفته‌اند. در این حالت، بحث از شناخت اذهان و اراده‌های دیگر و دشواری‌های مربوط به این نوع شناخت مطرح خواهد شد. آیا شناخت اراده و انگیزه انسان‌های دیگر (در این مورد واضح یک مفهوم یا طراح یک نظریه)، می‌تواند شناختی مطابق با واقع باشد؟ برای مثال، بیان میرباقری که «علوم موجود ابزار مفهومی برای تحقق اراده معطوف به ابتهاج مادی است»، در مقام بیان خبری از عالم واقع است؟ کدام واقع؟ با چه معیاری میرباقری از درست بودن این ادعا دفاع می‌کند؟ اصولاً چنین فهمی چگونه به دست آمده است؟ آیا این فهم تحت تأثیر اراده وی شکل گرفته است؟

پرسش دیگری که در این زمینه قابل طرح است آنکه آیا امکان ندارد کسی با انگیزه صحیح و اراده معطوف به حق، ایده‌ای را طرح کند که از منظر دیگر مؤمنان، ایده متناسب با اراده معطوف به حق نباشد؟ در مقابل، آیا ممکن نیست کسی با انگیزه تمتع مادی و دنیوی، ایده‌ای را طرح کند که برای مؤمنان به مثابه ابزاری برای تحقق اراده معطوف به حق قابل استفاده باشد؟ در این صورت، وظیفه اخلاقی و معرفت‌شناختی ما مطابق با نظریه علم‌شناسانه میرباقری چیست؟ آیا باید با سنجش نسبت آن ایده با اراده خود انتخاب کنیم؟ یا بر اساس سنجش آن ایده با اراده طراح آن؟

نقد مبنایی رویکرد ضدواقع‌گرایانه اراده‌گرایی

آنچه تا بدین جا در نقد رویکرد ضدواقع‌گرایانه اراده‌گرایی مطرح شد، نقدهای بنایی بود. به عبارت دیگر، به ابهامات و لوازم نامطلوب اتخاذ رویکرد ضدواقع‌گرایانه در تولید علم دینی اشاره شد، اما به‌راستی میرباقری را به چه معنا می‌توان ضدواقع‌گرا دانست؟ این موضوعی است که نویسنده در مقاله‌ای دیگر به تفصیل بدان پاسخ داده است و در اینجا تنها به اجمال از آن مقاله اشاره می‌شود. میرباقری به ظاهر به لحاظ هستی‌شناختی واقع‌گراست و به وجود واقعیتی مستقل از ذهن و زبان معتقد است. دیدگاه ضدواقع‌گرایانه میرباقری، عمدتاً در حوزه معرفت‌شناسی و به عبارتی در مخالفت با نظریه مطابقتی صدق و امکان شناخت مطابق با واقع مطرح شده است. میرباقری پس از اشاره به نقدهایی که بر نظریه مطابقت صدق وارد شده است، پاسخ‌های ارائه شده در این زمینه را قانع‌کننده نیافته

و در نتیجه، مفهوم صدق به معنای مطابقت با واقع را از دستگاه معرفت‌شناسی خود خارج، و به جای آن از مفهوم حق استفاده کرده است. وی همچنین پس از اشاره به نقدهای وارد بر رئالیسم خام و تصور معنایی نادرست از دعاوی طرفداران رئالیسم، امکان شناخت مطابق با واقع را رد، و به جای آن نوعی ابزارگرایی (علم برساخته آدمی برای تحقق اراده معطوف به حق یا باطل) را اختیار کرده است. به نظر می‌رسد، مواضع جایگزینی که میرباقری اتخاذ کرده است، از چند جنبه قابل نقد هستند.

بررسی گذر از نقد مفهوم صدق به مفهوم حق

نظریه مطابقتی صدق از زمان افلاطون تاکنون مورد قبول بیشتر فیلسوفان بوده است. در مواجهه با انتقادهای وارد شده به نظریه مطابقتی صدق، فیلسوفان مواضع گوناگونی اتخاذ کرده‌اند. فیلسوفان طرفدار این نظریه کوشیده‌اند: به انتقادهای وارد شده به نظریه مطابقتی صدق پاسخ دهند. این کار را عمدتاً فیلسوفان مسلمان انجام داده‌اند.^{۵۵}

برخی از فیلسوفان مانند آستین، راسل، استراوسن، مور، تارسکی، پوپر و ... قرائت سنتی از نظریه مطابقتی صدق را اصلاح کرده و قرائتی نوین از آن ارائه کنند که نقدهای یادشده آسیبی به آن نزنند.

در این میان، فردی چون میرباقری اگر بخواهد از طریق نقد نظریه مطابقتی صدق، دیدگاه مختار خود را عرضه کند، باید نشان دهد که هیچ یک از دو راهکار ارائه شده برای حفظ معنای مطابقتی صدق راهگشا نبوده‌اند.

برخی دیگر از فیلسوفان، در مواجهه با نقدهای وارد شده به نظریه مطابقتی صدق، رویکرد دیگری را در برابر معنای صدق اختیار کرده‌اند. برای مثال، صدق گزاره را به معنای فایده‌مندی آن یا به معنای تائیم و سازگاری آن با دیگر گزاره‌ها دانسته‌اند.

میرباقری همچنین باید نقد خود را نسبت به این دو موضع بیان کند. لازم به ذکر است میرباقری در تشخیص حقانیت گزاره از هر دو معیار سازگاری و فایده‌مندی به شکل خاصی استفاده کرده است.

گروهی دیگر از فیلسوفان، همچون رامسی، اصولاً مفهوم صدق را در مباحث معرفت‌شناسی مفهومی زائد قلمداد کرده‌اند و آن را از نظام مفهومی خود خارج ساخته‌اند.

ابتدا، به نظر می‌رسد میرباقری نیز جزو این گروه باشد، اما وی با جایگزینی مفهوم حق با مفهوم صدق، از این گروه فاصله می‌گیرد.

میرباقری برای اینکه از مخاطبان خود بخواهد دیدگاه او را در ردّ معنای مطابقتی صدق بپذیرند و به جای آن، مفهوم حق را وارد دستگاه معرفت‌شناختی خود کنند، باید تعریفی دقیق از حق اراده کند و نشان دهد این تعریف به لحاظ معرفت‌شناختی بهتر از نتایجی است که در طول تاریخ فلسفه برای ارائه تعریف صدق به دست آمده است و پس از آن، معیارهایی برای تشخیص حق ارائه دهد.

بررسی گذر از نقد واقع‌گرایی به ضدیت با واقع‌گرایی

همان‌طور که گفته شد، میرباقری مخالف امکان شناخت (تطابق علم با واقع) است. از این حیث می‌توان وی را ضدواقع‌گرای معرفت‌شناختی دانست. موضوعی که میرباقری در این زمینه اتخاذ کرده، واکنشی در برابر دعاوی رئالیسم خام^{۵۶} است که علم را در قالب فرآیندی علی، انعکاسی از واقع در آینه ذهن معرفی می‌کند و از پیچیدگی‌هایی که ذهن در فرآیند اکتساب معرفت با آن مواجه است، غفلت می‌کند. میرباقری در این گام، همچون بسیاری از ضدواقع‌گرایان، نظیر پاتنم، ابتدا تصویری افراطی و نامعقول از رئالیسم ارائه، (برای مثال، اشاره شد که میرباقری کاشفیت قائل شدن برای علم یا رویکرد تطابقی با واقع را هم‌ردیف علم مطلق نسبت به ذات باری تعالی معرفی می‌کند) و با نادیده انگاشتن دیدگاه‌های معتدلی که در دفاع از رئالیسم ارائه شده است، از بطلان رئالیسم افراطی، برای اثبات دیدگاه ضدواقع‌گرایانه خود استفاده می‌کند و این کار به لحاظ منطقی صحیح نیست. دیدگاه معتدل در واقع‌گرایی نه مدعی است که همه موجودات جهان از ذهن استقلال دارند و نه مدعی است که ذهن توان ارائه تصویری کامل، روشن و خطاناپذیر از همه ابعاد جهان خارج دارد. بر این اساس، با ارائه نمونه‌هایی از موجودات یا اندیشه‌های وابسته به ذهن و زبان، تنها می‌توان رئالیسم خام را ابطال کرد، نه رئالیسم معتدل را.

شکاکیت موضع میرباقری مطابق با تحلیل علامه طباطبایی

همان‌طور که اشاره شد، به عقیده میرباقری اگر عنصر اراده را در تحلیل علم وارد نکنیم، نمی‌توانیم تفسیر مناسبی از فهم و علم انسانی ارائه دهیم. بر این اساس، وی از جهت‌داری علم دفاع می‌کند. دیدگاه میرباقری از این جنبه شبیه نظریه کانت است. کانت نیز معتقد بود ذهن در فرآیند ادراک دخل و تصرف می‌کند. به همین دلیل، هیچ‌گاه نمی‌توان با واقع ارتباط برقرار کرد و فهم مطابق با واقع داشت، اما به عقیده علامه طباطبایی کسانی که به

تأثیر و دخالت اعصاب، مغز، ذهن، دستگاه ادراکی و ... در کیفیت ظهور و انکشاف جمیع اشیاء قائل‌اند، خواه‌ناخواه جزو شکاکان قرار می‌گیرند.^{۵۷} کانت برای فرار از نسبی‌گرایی، به ساختار واحد ذهن در تمام آدمیان متوسل شد، و میرباقری برای فرار از نسبی‌گرایی اراده‌تبعی را مطرح ساخت. درست است که چنین راه‌کارهایی تفاهم میان آدمیان را امکان‌پذیر می‌کند، اما تا زمانی که نتوان برای چنین مقولاتی (ساختار ذهن، مقولات پیشینی، اراده‌تبعی، جامعه و ...) خصلت واقع‌نمایی قائل شد، باید گفت: محصولات ادراکی‌ای که با استفاده از آنها تولید می‌شود، نمی‌توانند مدعی واقع‌نمایی شوند.^{۵۸} این در حالی است که در واقع‌گرایی معتدل، برای مثال، دیدگاه علامه طباطبایی، مطابق با واقع‌بودن برخی ادراکات انسان، امری بدیهی است و به استدلال احتیاج ندارد.^{۵۹}

نتیجه‌گیری

در این مقاله، پس از تشریح اراده‌گرایی به عنوان یکی از مبانی فرهنگستان علوم اسلامی برای تولید علم دینی، اشاره کردیم که اتخاذ این مبنا هر چند از عهده پاسخ به برخی اشکالات برمی‌آید. اما از حیث نظری با یک مشکل اساسی (ناسازگاری درونی) روبه‌روست؛ زیرا که نتیجه اراده‌گرایی ضدیت با واقع‌گرایی است. اما میرباقری در خداشناسی (اعتقاد به وجود خدا و صفات او) و انسان‌شناسی (اعتقاد به تمایلات و تأثیر آن در باورهای آدمی) با زبانی واقع‌گرایانه سخن می‌گوید. نظریه علم دینی میرباقری از حیث کاربردی نیز با مشکلی اساسی مواجه است؛ زیرا راهکار روشنی برای شیوه ارزیابی نظریه‌ها بر مبنای شناسایی جهت‌گیری اراده نظریه‌پرداز ارائه نمی‌کند. این ابهام‌ها می‌تواند نتیجه عمر کوتاه این نظریه باشد. مراجعه‌ای به تاریخچه شکل‌گیری نظریه‌های علمی نشان می‌دهد حتی نظریه‌هایی که امروزه در حوزه‌ای همچون فیزیک کاملاً پذیرفته شده‌اند، در هنگام پیدایش‌شان با ابهامات بسیاری روبه‌رو بوده‌اند. بر این اساس، وجود ابهام‌ها و اشکال‌ها درباره معرفت‌شناسی، علم‌شناسی، دین‌شناسی و به تبع آنها نظریه علم دینی سیدمنیرالدین حسینی، مواضع ایشان را به‌طور قطعی ابطال و بی‌ارزش نمی‌کند، به شرط آنکه شارحان و پیروان این نظریه بکوشند در فضایی علمی و با بهره‌گیری از ادبیات رایج این قبیل مباحث به رفع ابهام‌ها و پاسخ به اشکال‌ها بپردازند، که این مجموعه در این زمینه موفق ظاهر شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. رک: سید حمیدرضا حسینی و همکاران، *علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات*، ص ۱-۶.
۲. ایان باربور، *دیدگاه‌های مختلف درباره ارتباط علم و دین*، ترجمه پیروز فطوریچی، ذهن، ش ۴، ص ۵۹.
۳. تد پیترز، «هشت نوع ارتباط علم و دین»، ترجمه حمید رضا آیت‌اللهی، *روزنامه اطلاعات*.
۴. محمد فتحعلی‌خانی، «علم دینی»، *حوزه و دانشگاه*، ش ۱۶ و ۱۷، ص ۷۴-۹۰.
۵. رک: آلون پلاتینجا، *علم دوئمی یا علم آگوستینی*، در: مجموعه مقالات جستارهایی ثر فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده؛ محسن جوادی، «علم دینی از دیدگاه پلاتینجا»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۵۷.
۶. حسین کچونیان، *جامعه‌شناسی مسیحی*، در: مجموعه مقالات دین و علوم اجتماعی، به کوشش مجید کافی.
۷. رک: *اسلامی سازی معرفت*، گردآوری و ترجمه مقالات متفکران عرب در موضوع اسلامی سازی معرفت.
۸. علی پایا، «ملاحظات نقدانه درباره دو مفهومی علم دینی و علم بومی»، *حکمت و فلسفه*، ش ۱۱، ص ۳۹-۷۶.
۹. رک: عبدالکریم سروش، *اسلام و علوم اجتماعی، نقدی بر دینی کردن علم*، در مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، به کوشش حمیدرضا حسینی و ...
۱۰. مصطفی ملکیان، *پیش‌فرض‌های بازسازی اسلامی علوم انسانی*، در مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، به کوشش حمید رضا حسینی و ...؛ همو، *تاملاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه‌ها*، در مجموعه مقالات راهی به رهایی.
۱۱. علی طائفی، *بحران جامعه‌شناسی در ایران، ارائه شده در همایش علم بومی امکان یا امتناع*، بزرگداشت پروفیسور *المطاس در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران*
http://sociologyofiran.com/index.php?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=35
۱۲. رک: مهدی گلشنی، *از علم سکولار تا علم دینی*.
۱۳. رک: خسرو باقری، *هویت علم دینی، نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی*.
۱۴. رک: سید محمد مهدی میر باقری، در *مجموعه یادیه از استاد؛ همو، جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی؛ همو، علم دینی، ابزار تحقق اسلام در عمل اجتماعی*، در مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، به کوشش حمید رضا حسینی و ...
۱۵. رک: سعید زیباکلام، *تعلقات و تقویم دینی علوم*، در: مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، به کوشش حمید رضا حسینی و ...
۱۶. رک: علی عابدی شاهرودی، *نظریه علم دینی بر پایه سنجش معادلات علم و دین*، در مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، به کوشش حمید رضا حسینی و ...
۱۷. علی‌اکبر رشاد، «معیار علمی دینی»، *ذهن*، ش ۳۳، ص ۵-۱۲.
۱۸. لازم به ذکر است در ارتباط با معنای ادله و شواهد، چستی ادله و شواهد خوب و چگونگی تشخیص آنها چالش‌های جدی در عرصه معرفت‌شناسی و فلسفه علم وجود دارد.
۱۹. غلامحسین ابراهیمی دینانی، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ص ۸۳.
۲۰. زهرا پورسینا، «آموزه ایمان می‌آورم تا بفهمم، تجلی عقل‌گرایی اراده‌گرایانه آگوستینی»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۳۳، ص ۳-۲۲؛ همو، *تاثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرا آگوستین قدیس*، ص ۳؛ همو، «تاثیر گناه بر معرفت»، *نامه مفید*، ش ۳۰، ص ۱۲۵.

۲۱. غلامحسین ابراهیمی دینانی، همان، ص ۸۲-۱۰۲.

22 Arthur Schopenhauer

۲۳. رک: آرتور شوپنهاور، *جهان همچون اراده و تصور*، ترجمه رضا ولی یاری.

۲۴ توکلی، ۱۳۸۰

۲۵. رک: فریدریش نیچه، *اراده معطوف به قدرت، آزمایشی در دیگرگونی همه ارزشها*، ترجمه محمد باقر هوشیار.

۲۶. جوزف پیتر استرن، *نیچه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۱۲۵.

۲۷. غلامحسین توکلی، «کیرکگور و اراده گروی»، *نامه مفید*، ش ۲۸ به نقل از

Louis Poiman, *Religious belief and will*, P 143-144.

28 Descriptive

29 Inscriptive

۳۰. یارعلی فیروزجایی، «معرفت بی واسطه در دیدگاه فرگه»، *ذهن*، ش ۱۵ و ۱۶، ص ۳۵.

۳۱. مسعود آذربایجانی، «بازخوانی نظریه ایمان به مثابه اراده معطوف به باور از ویلیام جیمز»، *پژوهش‌های فلسفی*

کلامی، ش ۳۶، ص ۵-۲۶.

۳۲. اراده‌گرایی غیر مستقیم آن است که باور پیامد اعمالی باشد که از اراده ناشی شده‌اند. مثلاً شخص ورزش

اسکی را انتخاب می‌کند، برای اینکه این باور را در خود ایجاد نماید که زمستان، فصل لذت بخشی است.

۳۳. رک: غلامحسین توکلی، همان؛ مسعود آذربایجانی، «بازخوانی نظریه ایمان به مثابه اراده معطوف به باور از

ویلیام جیمز»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۳۶.

۳۴. برای آشنایی بیشتر با تز دوئم کواین رک: دانالد گیلیس، *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه حسن میاننداری، ص

۱۲۴-۱۴۳؛ ویلارد ون اورمن کواین *کل گرائی*، در: مجموعه مقالات دیدگاه‌ها و برهان‌ها، ترجمه شاپور اعتماد،

ص ۷۸-۸۶؛ جان لازری، *درآمدی تاریخی به فلسفه علم*، ترجمه علی پایا، ص ۱۹۴-۱۹۷ و ص ۲۴۶-۲۴۷؛

ویلارد ون اورمن کواین، *شبکه باور*، ترجمه امیر دیوانی؛ الکس روزنبرگ، *فلسفه علم*، ترجمه مهدی دشت بزرگی

و فاضل اسدی امجد، ص ۲۱۱-۲۱۵.

۳۵. رک: هری کالینز، و ترور پینچ، «آنچه همگان باید درباره علم بدانند، معرفی شده توسط سعید زیبا کلام با

عنوان «از چیستی علم تا چگونگی علم»، *فصل‌نامه حوزه و دانشگاه*، ش ۳۴.

۳۶. برای مثال، می‌توان به فرض بسل مبنی بر وجود سیاره‌ای کوچک (نپتون) که سالها بعد وجود آن توسط

تلسکوپ اثبات شد) در نزدیکی اورانوس اشاره کرد که برای رفع مشاهدات متعارض در حرکت سیاره اورانوس

پیشنهاد گردید. (لوئیس هال ویلیام هلزی، *تاریخ و فلسفه علم*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۲۱۴-۲۱۶).

۳۷. در این زمینه، می‌توان به مشکلات نظریه زمین مرکزی و شکل‌گیری نظریه خورشید مرکزی، مشکلات نظریه

نیوتنی و شکل‌گیری نظریه‌های کوانتوم و نسبیت و ... اشاره کرد.

۳۸. برای مثال، می‌توان به پیشنهاد منطق کوانتومی برای رفع تعارض مکانیک کوانتومی اشاره کرد. منطق کوانتومی

در فیزیک و مکانیک کوانتومی به مجموعه قواعد و دستوراتی گفته می‌شود، که به هنگام استدلال پیرامون

گزاره‌های در بر دارنده اصول مربوط به نظریه کوانتومی کاربرد پیدا می‌کند. تعبیر رسمی مکانیک کوانتوم نزاع

واقع‌گرایی و ابزارگرایی را در شکلی جدید زنده کرد. با پیدایش مکانیک کوانتوم و تعبیر کپنهاکی آن ابزارگرایان

می‌پنداشتند که برگ برنده‌ای به دست آورده‌اند. اما واقع‌گرایان راه متفاوتی را پیش گرفتند و اظهار داشتند که

نظریه کوانتوم یک نظریه کامل نیست و نظریه زیرکوانتومی وجود دارد که تمامی نتایج تعبیر کپنهاکی را در بر

خواهد داشت. مکانیک بوهمی که توسط دیوید بوهم در دهه ۱۹۵۰ پیشنهاد شد از این دست نظریه‌هاست. شماری دیگر که نمی‌خواستند وجود متغیرهای نهان را بپذیرند، ادعا کردند که مکانیک کوانتومی به این جهت با واقع‌گرایی در تعارض است که از منطق کلاسیک و دو ارزشی استفاده می‌کند. به عنوان نمونه، پاتنم در مقاله "آیا منطق تجربی است؟" از کنار گذاشتن منطق کلاسیک و به کارگیری منطقی جدیدتر یعنی منطق کوانتومی دفاع می‌کند (مهدی گلشنی، دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر، ص ۷۱-۷۵)

۳۹. کواین در پاسخ پس از اذعان به این نکته که منطق و تجربه نمی‌توانند مشخص کنند که کدام بخش از شبکه باورها در هنگام بروز تعارض باید تغییر کنند، پیشنهادی عملگرایانه ارائه می‌کند: در چنین شرایطی گزاره‌هایی را تغییر دهیم که کمترین تغییر را در شبکه باور ایجاد کند. کواین برای این پیشنهاد هیچ دلیل عقلی ارائه نکرده است. بر این اساس، ما مختار هستیم که پیشنهاد کواین را بپذیریم یا رد کنیم. البته اگر رویکردی پراگماتیستی اتخاذ کرده باشیم (که این نیز ناشی از تصمیم ماست)، چنین پیشنهادی را می‌پذیریم.

۴۰. رک: سید محمد مهدی میرباقری، علم دینی، ابزار تحقق اسلام در عمل اجتماعی.

۴۱. غلامحسین توکلی، همان، ص ۲۷-۴۰.

42 W.K. Clifford

۴۳. غلامحسین توکلی، همان.

۴۴. مسعود آذربایجانی، «بازخوانی نظریه ایمان به مثابه اراده معطوف به باور از ویلیام جیمز»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۳۶، ص ۵-۲۶.

۴۵. همان.

۴۶. همان.

۴۷. سید محمد مهدی میرباقری، علم دینی، ابزار تحقق اسلام در عمل اجتماعی، ص ۱۵۰.

۴۸. علی اصغر خندان، مغالطات، ص ۱۹۷.

۴۹. سید محمد مهدی میرباقری، علم دینی، ابزار تحقق اسلام در عمل اجتماعی، ص ۱۰.

۵۰. همان.

۵۱. سید محمد مهدی میرباقری، علم دینی، ابزار تحقق اسلام در عمل اجتماعی، ص ۱۵۸.

۵۲. البته ارتباط نزدیکی بین دیدگاه میرباقری در این زمینه و رئالیسم انتقادی سایر وجود دارد که باید به تفصیل مورد بررسی قرار گیرد.

۵۳. رک: مقدم حیدری، «ریشه‌های واقع‌گرایی در نگرش غیر واقع‌گرایانه تامس کوهن»، فضانامه حوزه و دانشگاه، ش ۴۳.

۵۴. زیبا کلام، سعید، تعلقات و تقویم دینی علوم، در مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، ص ۶۰.

۵۵. رک: مهدی دهباشی، «تشکیک در نظریه مطابقت در صدق و کذب قضایا از دیدگاه فلاسفه اسلامی»، معرفت،

ش ۸؛ مرتضی حاج حسینی، «بررسی و تحلیل نظریه مطابقت صدق در فلسفه اسلامی»، نامه مفید، ش ۴۱

56. naive realism

۵۷. رک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶.

۵۸. رک: محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱.

۵۹. مرتضی مطهری، همان، ص ۱۶۰.

منابع

- آذربایجانی، مسعود، «بازخوانی نظریه ایمان به مثابه اراده معطوف به باور از ویلیام جیمز»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۳۶، تابستان ۱۳۸۷، ص ۵-۲۶.
- ____، «توجیه ایمان از دیدگاه ویلیام جیمز»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۱۹، بهار ۱۳۸۳، ص ۳-۱۶.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- استرن، جوزف پیتر، نیچه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۳.
- باربور، ایان، «دیدگاه‌های مختلف درباره ارتباط علم و دین»، ترجمه پیروز فطورچی، ذهن، ش ۴، زمستان ۱۳۷۹، ص ۵۹-۸۶.
- باقری، خسرو، هویت علم دینی، نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
- پایا، علی، «ملاحظات نقدانه درباره دو مفهومی علم دینی و علم بومی»، حکمت و فلسفه، سال سوم، ش ۱، تابستان و پائیز ۱۳۸۶، ص ۳۹-۷۶.
- پلانتینجا، آلون، علم دوئمی یا علم آگوستینی، در: مجموعه مقالات جستارهای در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده، قم، انجمن معارف قم، ۱۳۸۳.
- پورسینا، زهرا، تاثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آراء آگوستین قدیس، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
- ____، «آموزه ایمان می‌آورم تا بفهمم، تجلی عقل‌گرایی اراده‌گرایانه آگوستینی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال نهم، ش ۳۳، پائیز ۱۳۸۶، ص ۳-۲۲.
- ____، «تاثیر گناه بر معرفت»، نامه مفید، ش ۳۰، تابستان ۱۳۸۱، ص ۱۲۵-۱۴۴.
- پیترز، تد، «هشت نوع ارتباط علم و دین»، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، روزنامه اطلاعات، ۱۳۸۶/۱۰/۸.
- توکلی، غلامحسین، «کیرکگور و اراده‌گروی»، نامه مفید، ش ۲۸، زمستان ۱۳۸۰، ص ۲۷-۴۰.
- جوادی، محسن، «علم دینی از دیدگاه پلانتینجا»، روش‌شناسی علوم انسانی، سال چهاردهم، ش ۵۷، زمستان ۱۳۸۷، ص ۷-۲۸.
- حاج حسینی، مرتضی، «بررسی و تحلیل نظریه مطابقت صدق در فلسفه اسلامی»، نامه مفید، ش ۴۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۳، ص ۱۰۹-۱۲۲.
- حسینی، سید حمیدرضا و همکاران، علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶.
- حیدری، مقدم، «ریشه‌های واقع‌گرایی در نگرش غیر واقع‌گرایانه تامس کوهن»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال یازدهم، ش ۴۳، تابستان ۱۳۸۴، ص ۱۰۷-۱۲۳.
- خندان، علی‌اصغر، مغالطات، ج سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- دهباشی، مهدی، «تشکیک در نظریه مطابقت در صدق و کذب قضایا از دیدگاه فلاسفه اسلامی»، معرفت، ش ۸، بهار ۱۳۷۳، ص ۳۴-۳۹.

- رشاد، علی‌اکبر، «معیار علمی دینی»، ذهن، ش ۳۳، بهار ۱۳۸۷، ص ۵-۱۲.
- روزنبرگ، الکس، *فلسفه علم*، ترجمه مهدی دشت بزرگی و فاضل اسدی امجد، قم، طه، ۱۳۸۴.
- زیباکلام، سعید، *تعلقات و تقویم دینی علوم*، در مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، به کوشش حمید رضا حسنی و ...، چ سوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶.
- ، *معرفت‌شناسی اجتماعی، طرح و نقد مکتب ادینیورا*، تهران، سمت، ۱۳۸۴.
- سرل، جان، ذهن، مغز و علم، ترجمه امیر دیوانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲.
- سروش، عبدالکریم، *اسلام و علوم اجتماعی، نقدی بر دینی کردن علم*، در مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، به کوشش حمید رضا حسنی و ...، چ سوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶.
- شونپهاور، آرتور، *جهان همچون اراده و تصور*، ترجمه رضا ولی یاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۸.
- شوشتری، قاضی نورالله، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۵۱.
- طائفی، علی، *بحران جامعه شناسی در ایران، ارائه شده در همایش علم بومی امکان یا امتناع، بزرگداشت پروفسور العطاس در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران*، در: سایت جامعه شناسی ایران:
http://sociologyofiran.com/index.php?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=35
- عابدی شاهرودی، علی، *نظریه علم دینی بر پایه سنجش معادلات علم و دین*، در: مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، به کوشش حمید رضا حسنی و ...، چ سوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶.
- فتحعلی خانی، محمد، «علم دینی»، *حوزه و دانشگاه*، سال چهارم، ش ۱۶ و ۱۷، پائیز و زمستان ۱۳۷۷، ص ۷۴-۹۰.
- فیروزجایی، یار علی، «معرفت بی واسطه در دیدگاه فرگه»، ذهن، ش ۱۵ و ۱۶، پائیز و زمستان ۱۳۸۲، ص ۳۳-۵۲.
- ، *چنین گفت نیچه: معرفی و نقد فیلسوفان مغرب زمین*، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۶، ص ۸۵-۹۴.
- کالینز، هری و ترور پینچ، «آنچه همگان باید درباره علم بدانند، معرفی شده توسط سعید زیبا کلام با عنوان "از چیستی علم تا چگونگی علم"»، *فصلنامه حوزه و دانشگاه*، سال نهم، ش ۳۴، بهار ۱۳۸۲، ص ۱۷۱-۱۹۸.
- کچوئیان، حسین، *جامعه شناسی مسیحی*، در: مجموعه مقالات دین و علوم اجتماعی، به کوشش مجید کافی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
- کواپن، ویلارد ون اورمن، *شبکه باور*، ترجمه امیر دیوانی، تهران و قم، سروش و طه، ۱۳۸۱.
- ، *کل گرائی*، در: مجموعه مقالات دیدگاه‌ها و برهان‌ها، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵.
- گلشنی، مهدی، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
- ، *دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر*، چ چهارم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۵.
- گیلیس، دانالد، *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه حسن میاننداری، تهران و قم، سمت و طه، ۱۳۸۱.
- لازی، جان، *درآمدی تاریخی به فلسفه علم*، ترجمه علی پایا، تهران، سمت، ۱۳۷۷.
- مرادی، مجید، *اسلامی سازی معرفت*، گردآوری و ترجمه مقالات متفکران عرب در موضوع اسلامی سازی معرفت، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، چ ۱۱، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۹.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا، ۱۳۷۶.

- ملکیان مصطفی، *تاملاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه ها*، در: مجموعه مقالات راهی به رهایی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
- ، *پیش‌فرض‌های بازسازی اسلامی علوم انسانی*، در: مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، به کوشش حمید رضا حسنی و ...، چ سوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶.
- مبیدی، ابوالفضل رشیدالدین، *تفسیر کشف الأسرار و عده الأبرار*، تهران، دانشگاه تهران، بی‌تا.
- میرباقری، سید محمدمهدی، *جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
- ، *در مجموعه یادی از استاد*، قم، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۰.
- ، *علم دینی، ابزار تحقق اسلام در عمل اجتماعی*، در: مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، به کوشش حمید رضا حسنی و ...، چ سوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶.
- نیچه، فریدریش، *اراده معطوف به قدرت، آزمایشی در دیگرگونی همه ارزشها*، ترجمه محمد باقر هوشیار، تهران، نشر و پژوهشی فرزانه روز، ۱۳۷۷.
- هال، لوئیس ویلیام هلزی، *تاریخ و فلسفه علم*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، چ سوم، تهران، سروش، ۱۳۷۶.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی