

مفرت‌نفسی سال ششم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۸، ۱۰۵-۱۳۷

نگاهی انتقادی به ابعاد معرفتی ایده آلیسم

رضا صادقی*

چکیده

با اینکه ایده آلیسم در غرب معاصر حضور و نتایج گسترده‌ای داشته است، اما به نظر می‌رسد که مبانی و پیامدهای معرفتی این دیدگاه دستخوش ناسازگاری‌های درونی و کاستی‌های اساسی است. در این نوشتار، نخست پاره‌ای از مبانی معرفتی ایده آلیسم با نگاهی انتقادی ارزیابی خواهد شد؛ سپس از نظریه‌های انسجام، پراگماتیسم، و ساخت‌گرایی به عنوان سه پیامد معرفتی اصلی ایده آلیسم سخن به میان خواهد آمد و در پایان، با مرور دلایل وجود جهان مستقل از ذهن، به برخی از مشکلات نهایی ایده آلیسم اشاره خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: ایده آلیسم، رئالیسم، شک‌گرایی، انسجام‌گرایی، پراگماتیسم.

۱۰۶ □ معرفت‌نفسی سال ششم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۸

مقدمه

دکارت در حوزه عقل‌گرایی، و برکلی و هیوم در حوزه تجربه‌گرایی، زمینه ظهور ایده‌آلیسم در دوران مدرن را فراهم آوردند. با این حال، ایده‌آلیسم در دوران جدید با انقلاب کوپرنیکی کانت به بیانی صریح و مسیری مشخص دست یافت. کانت بود که شیء فی‌نفسه را ناشناختنی دانست. او با اینکه ذهن را متأثر از شیء فی‌نفسه می‌پنداشت و می‌پذیرفت که چیزها در قوای ادراکی ما اثر می‌گذارند، ولی در تناقضی آشکار اطلاق مقولاتی مانند «وجود» و «علت» را بر چیزی که در ذهن اثر می‌گذارد (و در شکل‌گیری شناخت دخیل است) نامشروع تلقی می‌کرد. به عبارت دیگر، او از یک‌سو می‌پذیرفت که جهان مستقلی وجود دارد و از سوی دیگر، آن را ناشناختنی و رازآلود تصور می‌نمود و تأکید می‌کرد که سخن گفتن از چنین جهانی امکان‌پذیر نیست (روشن است که خود این سخن نوعی توصیف شمرده می‌شود). به همین دلیل، ایده‌آلیست‌های پس از کانت با هدف حل این تناقض به انکار اصل وجود شیء فی‌نفسه پرداختند.

به هر روی، در ایده‌آلیسم کانتی، جهان آن‌گونه که به نظر می‌رسد از جهان آن‌گونه که هست، جدا می‌شود و زمینه حذف جهان آن‌گونه که هست (و پذیرش تکثر جهان‌های پدیداری) فراهم می‌آید. کانت از این مطلب که «ما همه واقعیت را ادراک نمی‌کنیم» (یا اینکه «همه آنچه ادراک می‌کنیم واقعی نیست»)، به این نتیجه می‌رسد که: ما هیچ شناختی نسبت به واقعیت آن‌گونه که هست نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم. از این‌رو، منتقدان کانت را متهم به مغالطه «همه یا هیچ» می‌کنند؛^(۱) چون راه‌های میانه زیادی در این بین وجود دارند و می‌توان دیدگاه‌های رئالیستی معتدلی را فرض کرد که در مسیری بین «همه» و «هیچ» قرار دارند. در واقع، از نگاهی رئالیستی، قوای ادراکی نیز بخشی از جهان واقعی به شمار می‌روند و کارکرد آنها تابع خواست فرد نیست؛ به همین دلیل، چگونگی به نظر رسیدن چیزها از اختیار فرد خارج است. برای نمونه، رنگ یا شکل

نگاهی انتقادی به ابعاد معرفتی ایده آلیسم □ ۱۰۷

چیزها در کنترل فرد نیست: درست است که میز روبه روی ما از یک چشم انداز به شکل دایره، و از چشم اندازی دیگر به شکل بیضی است؛ اما این مطلب خارج از حوزه اختیار ما می باشد. بنابراین، اینکه جهان این گونه به نظر می رسد، می تواند به این معنا باشد که جهان واقعی به گونه ای است که برای ما این گونه نمودار می شود؛ پس، نمودار می تواند منشأ عینی داشته باشد. به عبارت دیگر، چرا نگوئیم که این خاصیت عینی میز است که از یک چشم انداز دایره به نظر می رسد و از چشم اندازی دیگر بیضی؟ بر اساس این استدلال، تفاوت منظرها به معنای ذهنی بودن آنها نیست و به همین دلیل است که با تصمیم ذهن، نمی توان منظر و چشم انداز را تغییر داد و از چشم اندازی که میز دایره است آن را بیضی دید.

از نظر رئالیست ها، اثری که چیزها بر قوای شناختی دارند، نوعی رویارویی بین فاعل شناسا و واقعیت است و همین رویارویی دلیلی بر وجود و علیت واقعیت فی نفسه و نوعی شناخت قلمداد می شود. بنابراین، ذهن در تعامل با جهان خارج - دست کم - به تصویری ناقص از آن می رسد. البته، رئالیسم به معنای نفی فعالیت ذهن نیست؛ از این رو، رئالیست ها مدعی نیستند که همه چیز مستقل از ذهن است یا اینکه وجود هر چیزی در دسترس همه اذهان قرار دارد. آنان حتی می پذیرند که ادراک هر فرد مطابق توان و نیاز اوست؛ ولی این مطلب تنها بدین معناست که افراد قادر نیستند، به طور هم زمان، به همه ابعاد جهان - یا حتی به همه ابعاد تأثیری که جهان بر ادراک آنها دارد - توجه کنند.

مبانی معرفتی ایده آلیسم

۱. شک گرایی

به لحاظ تاریخی، شک مدرن بستر اصلی پیدایش ایده آلیسم است. دکارت بود که برای نخستین بار، از شک به جرمی انسان محور رسید. او با گذر از شک، به دنبال روشی بود

که اگر شخص آن را درست و دقیق به کار گیرد، «هیچ امر دوری نیست که سرانجام به آن نرسد، و پنهانی [نیست] که آشکار نسازد.»^(۲) دکارت در روش خود، برای تجربه، اهمیتی قائل نبود و تلاش داشت تا این علم خطاناپذیر و مطلق را بر اساس مفاهیم فطری به دست آورد. او در مورد مفاهیم حاصل از قوای ادراکی می‌نویسد:

لازم نیست این قبیل مفاهیم را به سازنده‌ای غیر از خودم نسبت بدهم، زیرا اگر آنها خطا باشند... از عدم نشئت یافته‌اند؛ اما اگر این مفاهیم حقیقت داشته باشند، باز هم از آنجا که واقعیت را آنچنان برای من ناچیز نشان می‌دهند که حتی نمی‌توانم مابه‌ازای آنها را از معدوم به روشنی بازشناسم، پس دلیلی نمی‌بینم که آنها را مخلوق خود ندانم.^(۳)

حاصل شک هیوم نیز نوعی پدیدارگرایی بود که به انقلاب کوپرنیکی کانت، و در نهایت به ایده‌آلیسم مطلق انجامید. این مطلب نشان می‌دهد که شک مدرن به معنای اذعان به ضعف نیست، بلکه راهی برای انکار ضعف‌های معرفتی است. گفتنی است که در دوران معاصر، تامس کوهن در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* از نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی به این نتیجه وجودشناختی رسید که هر یک از هواداران پارادایم‌های رقیب، کار خویش را در جهانی متفاوت دنبال می‌کنند. هاریس می‌گوید:

همان‌گونه که از نظر گودمن متافیزیکدان‌ها جهان‌ها را با نیروی قراردادی نظریه‌ها می‌سازند، از نظر کوهن نیز دانشمندان جهان‌ها را با نیروی واقعیت‌ساز پارادایم‌ها می‌سازند. در هر دو مورد، معیاری برای ارزیابی درستی یا ترجیح یک نظریه یا پارادایم با کمک مفهوم مطابقت با جهان «واقعی» یافت نمی‌شود و در هر دو مورد با تکتوری از جهان‌ها روبه‌رو هستیم... و در هر دو دیدگاه نیز تمایز بین واقعیت و نظریه از میان می‌رود.^(۴)

بنابراین، از نظر تاریخی، شک مدرن زمینه‌ساز ایده‌آلیسم است. اما پیوند بین شک و

ایده‌آلیسم به لحاظ منطقی با مشکلی جدی روبه‌روست و به نظر می‌رسد که شک با ایده‌آلیسم سازگار نیست؛ چون شک بدون فرض جهانی مستقل از ذهن ممکن نمی‌باشد و اگر جهان مستقل از ذهن انکار شود، دیگر جایی برای شک باقی نمی‌ماند. این سخن که «هیچ شناختی قطعی نیست» زمانی معنا دارد که چیزی مستقل از ذهن وجود داشته باشد. اگر جهان تابع و حاصل ذهن باشد، دیگر جهل یا شک یا خطایی معنا تلقی خواهد شد و بدین ترتیب، همه حقیقت در برابر ذهن، و وابسته به آن خواهد بود.

شک به معنای پذیرش ضعف و نقصی معرفتی است، در حالی که ایده‌آلیسم دیدگاهی فروتنانه نیست و نوعی مطلق‌اندیشی به حساب می‌آید که بر اساس آن، هر چیزی وابسته به ذهن است و هیچ چیزی مستقل از ذهن وجود ندارد. بنابراین، از نظر منطقی، نمی‌توان شک و ایده‌آلیسم را با یکدیگر جمع کرد؛ در حالی که این دو در فلسفه مدرن با یکدیگر جمع شده‌اند. بسیاری از فیلسوفان غربی در معرفت‌شناسی با شک، و در وجودشناسی با ایده‌آلیسم شناخته می‌شوند.^(۵)

۲. ضدیت با متافیزیک

با اینکه اغلب شک هیوم را به عنوان زمینه انقلاب کوپرنیکی کانت معرفی می‌کنند، اما به نظر می‌رسد که تجربه‌گرایی هیوم و ضدیت او با متافیزیک نقش مؤثرتری در پیدایش ایده‌آلیسم داشته است. هیوم از دو جهت مشروعیت وجودشناسی را به چالش می‌کشد: نخست آنکه وجود را محمولی واقعی نمی‌داند؛ دوم اینکه عقل را به عنوانی راهی برای شناخت واقعیت به رسمیت نمی‌شناخت. در واقع، او تلاش داشت تا بنیان شناخت را صرفاً با تکیه بر داده‌های تجربی پی‌ریزی کند. این در حالی است که در فرایند شناخت، اگر تنها به داده‌های تجربی بسنده شود، موضوع شناخت امری ذهنی خواهد بود و راهی به بیرون از ذهن نخواهد داشت. به همین دلیل، تجربه‌گرایی هیوم به

پدیدارگرایی، و سرانجام به خودباوری (سولپسیسم) ختم می‌شود.^(۶)

به هر روی، تنها بر پایه استدلال عقلی است که می‌توان داده‌های تجربی را حاصل و نشانه جهان خارج از ذهن دانست. اما تجربه‌گرایان - به پیروی از هیوم - شناخت عقلی را شناختی تحلیلی و کم‌اهمیت تلقی می‌کنند و فقط شناخت تجربی را به رسمیت می‌شناسند؛ حال آنکه در این صورت، برای دفاع از مشروعیت شناخت تجربی، راهی نمی‌ماند. شناخت تجربی از دو جهت به شناخت عقلی نیازمند است:

الف) در تبیین سازوکار شناخت تجربی، باید وجود داده‌های تجربی را پذیرفت؛ اما داده تجربی، جسم محسوس نیست که با روش تجربی قابل شناخت باشد. بنابراین، تنها در وجودشناسی عقلی و دوگانه‌انگار است که می‌توان داده تجربی نامحسوس را مبنای شناخت جسم محسوس دانست.

ب) در علوم تجربی، استقرا به عنوان روش اصلی شمرده می‌شود. این روش نیازمند توجیه است؛ ولی تلاش‌های تجربه‌گرایان برای توجیه تجربی آن تاکنون ناموفق بوده است. بنابراین، تجربه‌گرایی به عقل‌گرایی وابسته است: بدون عقل، تجربه نیز حجیت خود را از دست می‌دهد و بی‌مبنا می‌شود. روشن است که با کنار رفتن عقل و تجربه، و در غیاب هرگونه عقلانیت، دیگر راهی برای اثبات خارجیت چیزها باقی نمی‌ماند. از این‌رو، انحصارگرایی تجربی بدین معناست که نفی حجیت روش عقلی می‌تواند زمینه‌ساز ظهور ایده‌آلیسم باشد. البته این مطلب در مورد انحصارگرایی عقلی نیز صدق می‌کند؛ یعنی نفی حجیت روش تجربی و اکتفا به روش شهودی و استنتاجی نیز متضمن نوعی در خود فرو رفتن و ایده‌آلیسم است که در فلسفه دکارت دیده می‌شود.

ناگفته نماند که ایده‌آلیسم پس از کانت، مصداق بارز متافیزیک به شمار می‌رود و می‌توان گفت: ضدیت با متافیزیک که از زمان هیوم باب شد، با ظهور نتایج آن، به دیدگاهی خودویرانگر تبدیل شد؛ چون پس از هیوم، فلسفه تبدیل به ذهن‌شناسی گشت

و بدین ترتیب، متافیزیک با چهره‌ جدیدی در چارچوب‌های ایده‌آلیستی به حیات خود ادامه داد (یعنی فلسفه هنوز وجودشناسی بود و تنها تحوّل‌ی که به وجود آمد این بود که جهان هستی منحصر به ذهن و پدیدارهای ذهنی تلقی شد). مشابه همین اتفاق در فلسفه تحلیلی نیز رخ داد. فیلسوفان تحلیلی در دوران معاصر تلاش زیادی کردند تا بدون گرفتار شدن به ایده‌آلیسم، از روش عقلی فاصله بگیرند. این فیلسوفان پدیدارها را حاصل فعالیت ذهن نمی‌دانستند و به دنبال بیان ساختار ذهن یا مقولات ثابت ذهنی یا تاریخ عقل نبودند. اما در متن فلسفه تحلیلی، جریان ضد‌رئالیستی بسیار گسترده‌ای ظهور کرد که به جای تأکید بر نقش ذهن، بر نقش زبان در ساختار جهان اصرار می‌ورزید.^(۷) نلسون گودمن، که شاخص‌ترین نماینده جریان یادشده است، در این مورد می‌نویسد:

ما تاحدودی مانند کانت قائلیم به اینکه اعتبار استقرا نه تنها به آنچه ارائه می‌شود، بلکه به نحوه تنظیم و ساماندهی آن نیز وابسته است. اما تنظیم و ساماندهی‌ای که به آن اشاره کردیم، متأثر از کاربرد زبان است و به هیچ امر قطعی یا غیرقابل تغییر در ماهیت شناخت آدمی مستند نیست.^(۸)

به نظر می‌رسد، اتفاقی که با انقلاب کوپرنیکی کانت در حوزه ذهن رخ داد، بار دیگر در حوزه زبان تکرار شده است؛ یعنی هنوز فلسفه همان جهان‌شناسی است، اما این بار حدّ جهان با حدّ زبان یکسان دانسته شده و نوعی متافیزیک جدید با محوریت زبان ظهور کرده است.

۳. دلیل اصلی ایده‌آلیسم

استدلال مشترکی که بسیاری از ایده‌آلیست‌ها از آن استفاده می‌کنند استدلالی است که محور فلسفه برکلی را تشکیل می‌دهد. برکلی وجود را به معنای ادراک شدن یا ادراک کردن می‌دانست و چنین استدلال می‌کرد: زمانی می‌توان ادعا کرد درخت وجود دارد که

درخت ادراک شود. در فلسفه معاصر، مشابه چنین استدلالی بارها تکرار شده است. بر اساس این استدلال، هر آنچه در مورد جهان می‌دانیم توصیف‌ها یا قرائت‌هایی از جهان است؛ بنابراین، وجود هر چیزی به توصیف‌ها و قرائت‌ها بستگی دارد.

نتیجه این استدلال در وهله نخست این است که: رئالیسم، اگر هم درست باشد، راهی برای شناخت آنچه رئالیست‌ها از آن سخن می‌گویند شمرده نمی‌شود، و یا حتی ممکن است گفته شود: وقتی جهان مستقل از ذهن قابل شناخت نیست، پس سخن گفتن از آن بی‌معناست و باید به آنچه شناخته می‌شود یا به زبان درمی‌آید بسنده کرد. ادعای شناخت شیء فی‌نفسه، مانند ادعای سخن گفتن بدون استفاده از مفاهیم و الفاظ است. از این رو، رئالیسم نه تنها بی‌دلیل است، بلکه بی‌معنا یا حتی متناقض نیز شمرده می‌شود. در یک کلام، دلیل این مطلب این است که: نمی‌توان جهان را توصیف کرد، مگر اینکه آن را توصیف کرد. نیگل استدلال ریچارد رورتی در این باره را این‌گونه نقل می‌کند:

به باور افرادی مانند کوهن، دریدا و من، این پرسش بی‌فایده است که آیا کوه‌ها در واقع وجود دارند یا اینکه سخن گفتن از کوه‌ها صرفاً مفید است؟ ما همچنین فکر می‌کنیم این پرسش بی‌وجه است که آیا به عنوان نمونه، نوترون‌ها موجوداتی واقعی هستند یا صرفاً افسانه‌های ذهنی مفیدی هستند؟ ما این مطلب را با این سخن بیان می‌کنیم که این پرسش بی‌فایده است که آیا واقعیت مستقل از شیوه‌های سخن گفتن ما درباره آن است؟ اگر سخن گفتن از کوه‌ها مفید باشد، که به طور قطع هست، یکی از صدق‌های روشن در مورد کوه‌ها این است که هنگامی که از آنها سخن می‌گوییم، روبه‌روی ما قرار دارند. اگر چنین مطلبی را باور ندارید، احتمالاً نمی‌دانید چگونه در بازی‌های زبانی که واژه «کوه» در آنها کاربرد دارد شرکت کنید. ولی کل این بازی‌های زبانی چیزی در مورد این پرسش که آیا واقعیت فی‌نفسه، جدای از شیوه توصیفی که برای انسان مفید است، متضمن کوه‌هاست، بیان نمی‌کند.^(۹)

نیگل در پاسخ به این استدلال، چند گزاره را طرح می‌کند؛ گزاره‌هایی که ایده‌آلیست‌ها به ناچار صدق آنها را تأیید می‌نمایند:

۱. صدق‌های زیادی در مورد جهان وجود دارند که ما آنها را نمی‌دانیم و راهی برای دانستن آنها نداریم.

۲. برخی از باورهای ما کاذب هستند و کذب آنها هیچ‌گاه معلوم نمی‌شود.

۳. باوری که صادق است، حتی اگر باور هیچ‌کس نباشد، باز هم صادق خواهد بود. بنابراین، به نظر می‌رسد، مفاهیمی مانند «صدق» و «واقعیت» با ایده‌آلیسم سازگار نیستند.

ممکن است ایده‌آلیست‌ها استدلال کنند که «جهان برای ما» نمی‌تواند خارج از مفهوم‌سازی قرار بگیرد. همچنین، هر تصوّر را تنها می‌توان با مفاهیم و باورهای دیگر مقایسه کرد؛ مثلاً تصوّر الکترون را نمی‌توان با خود الکترون مقایسه کرد، و حتی برای واقعی دانستن الکترون نیز باید از مفهوم واقعیت استفاده نمود. بنابراین، نظریه رئالیست‌ها نیز به دلیل بهره‌گیری از مفاهیم بشری، تأییدکننده ایده‌آلیسم به شمار می‌رود. البته، میان «شناختنی» و «ناشناختنی» مرز معین و قاطعی وجود ندارد، چون مصادیق این دو مفهوم - بسته به تعریف شناخت یا ابزار و روش آن - تغییر می‌کنند؛ ولی همین که از روش نهایی دانش تجربی و ابزارهای آن آگاه نیستیم، نشان می‌دهد که همیشه حوزه‌هایی از واقعیت فراتر از شناخت خواهند بود.

اگر مضمون هر تصوّری حاصل ارتباط آن با دیگر تصوّرات باشد، در این صورت، همه تصوّرات و باورهای ما بی‌محتوا خواهند شد. تصوّرات واقعی در نهایت باید مضمون خود را از راه تجربه ادراکی کسب کنند. در واقع، مشکل این استدلال این است که در آن، از شناخت حضوری که از سنخ وجود است و مقدّم بر فرایند مفهوم‌سازی و شرط تحقق آن شمرده می‌شود غفلت شده است. شناخت با «مفهوم» آغاز نمی‌شود،

بلکه با «مواجهه با هستی» آغاز می‌شود و مفاهیم ابزار بیان این مواجهه هستند. برای اینکه مغالطه این استدلال کانتی روشن شود، می‌توان در استدلالی مشابه چنین ادعا کرد که: «انسان دارای علم مطلق است»؛ چون هر مورد نقضی که برای علم مطلق بشر ارائه شود، نخست باید در حوزه شناخت انسان قرار گیرد، پس مورد نقض نخواهد بود.

به هر حال، ایده‌آلیست‌ها به مغالطه آشکاری دست زده و ناشناختنی بودن را دلیل عدم وجود دانسته‌اند. روشن است که از نظر منطقی، نیافتن بیانگر نبودن نیست. البته، ادعای ناشناختنی بودن جهان مستقل از ذهن نیز قابل قبول نیست. پیش‌فرض این ادعا این است که: فقط تصوّرات، موضوع آگاهی را تشکیل می‌دهند. در این پیش‌فرض، بین مضمون شناخت و فرایند شناخت، خلط شده است: اینکه ما نمی‌توانیم بدون الفاظ سخن بگوییم معنایش این نیست که صرفاً در مورد الفاظ سخن می‌گوییم؛ همچنین، اینکه ما تنها از راه تصوّرات خود به شناخت می‌رسیم معنایش این نیست که تنها از تصوّرات خود آگاه می‌شویم، چون تصوّر ابزار شناخت است (نه موضوع شناخت).^(۱۰)

اما ممکن است استدلال شود که مضمون تصوّر نیز چیزی است که به شناخت درآمده است و نمی‌توان آن را مستقل از ذهن دانست. البته اگر شناخت به معنای مفهوم‌سازی باشد، آنگاه واقعیت مستقل از ذهن از حوزه شناخت خارج است؛ چراکه واقعیت یادشده از سنخ مفاهیم نیست. اما اگر شناخت چیزی به معنای تأثیر بر قوای ادراکی باشد، آنگاه جهان مستقل به دلیل تأثیری که بر قوای ادراکی دارد موضوع شناخت است. در واقع، تفاوت‌ها و شباهت‌هایی که در فرایند تأثر از جهان خارج در دسترس قرار می‌گیرند انکارناپذیرند. این تفاوت‌ها و شباهت‌ها امکان طبقه‌بندی چیزها و مفهوم‌سازی را فراهم می‌سازند و تقدّمی منطقی بر مفاهیم دارند. رئالیست‌ها، همچنین، می‌توانند به وجود واقعیت‌های تجربی زیادی اشاره کنند؛ واقعیت‌هایی که ناشناختی‌اند، اما وجود آنها انکارپذیر نیست. بیشتر واقعیت‌های مربوط به زمان گذشته،

و حتی مربوط به زمان حال، ناشناختنی هستند.

به هر روی، با سیطره‌آیدۀ آلیسم بر فلسفه مدرن، حوزه‌های گوناگونی مانند الهیات، منطق، معرفت‌شناسی، و انسان‌شناسی تحوّل‌ی اساسی یافتند؛ همچنین، نتایج این دیدگاه در حوزه‌های عملی مانند سیاست و اخلاق نیز ظهور کرد. در مقاله حاضر، مجال بررسی همه نتایج ایده‌آلیسم نیست؛ از این‌رو، تنها به نقد سه پیامد معرفتی مهم خواهیم پرداخت که از جهات زیادی با یکدیگر در ارتباط هستند.

پیامدهای معرفتی ایده‌آلیسم

۱. انسجام‌گرایی

تقدّم مشاهده بر نظریه، که میراثی کانتی به حساب می‌آید، در پیدایش انسجام‌گرایی دخیل بوده است. اگر مشاهده حاصل نظریه باشد، نمی‌تواند نقشی توجیهی در ارزیابی نظام‌های فکری داشته باشد و انسجام که وصف درونی باورهاست، تنها معیار عقلانیت خواهد بود. به عبارت دیگر، پیش‌فرض نظریه‌آلیسم این است که شناخت منحصر به چارچوب‌های مفهومی است؛ در این پیش‌فرض، رابطه بین وجود و شناخت قطع است.

در انسجام‌گرایی، صدق بر اساس نسبت بین گزاره‌ها تعیین می‌شود؛ بنابراین، محصور در ذهن است و به ارتباط گزاره‌ها با جهان خارج مربوط نیست. به عبارت دیگر، در انسجام‌گرایی، پیوند بین شناخت و واقعیت قطع می‌شود و صدق تابع روابط بین گزاره‌ها خواهد بود. در این صورت، واقعیت به امری قراردادی تبدیل می‌شود. از این‌رو، راسل در نقد نظریه صدق همپل و نویرات، که مخالف نظریه مطابقت بودند، این دو را متهم می‌کرد که بر اساس نظریه آنها، پلیس می‌تواند صدق تجربی را تعیین کند.^(۱۱)

البته در رئالیسم نیز انسجام شرط لازم عقلانیت است، اما شرط کافی نیست، و تطابق باور با واقعیت هم لازم است. نظریه مطابقت بر پایه پذیرش جهان مستقل از ذهن طرح

شده و فرض آن بر این است که با نشانه‌های زبانی می‌توان به چنین جهانی اشاره کرد. فیلسوفان مسلمان با دو مفهوم «وجود ذهنی» و «علم حضوری»، پیوند شناخت و وجود را بیان می‌کنند. علم حضوری ترکیبی خوش‌ساخت است که به معنای شناخت بی‌واسطه وجود می‌باشد و در برابر علم حصولی و مقدم بر آن است. تقدم علم حضوری بر علم حصولی به این معناست که مفهوم‌سازی، از نظر منطقی، در گرو شناخت وجود است. موضوع چنین شناختی وجودی ذهنی است که از سنخ مفاهیم نیست و شرط منطقی مفهوم‌سازی است؛ یعنی مفاهیم بر اساس تفاوت‌ها و شباهت‌هایی که از راه وجود ذهنی و علم حضوری به دست می‌آیند ساخته می‌شوند و بدون وجود ذهنی، مفاهیم نیز محتوای خود را از دست می‌دهند.

۲. پراگماتیسم

پراگماتیسم نیز به اندازه نظریه انسجام، متأثر از ایده‌آلیسم کانتی است. همان‌گونه که بیان شد، در معرفت‌شناسی کانت، هرگونه شناختی در گرو مفهوم‌سازی است؛ به همین دلیل، در دیدگاه‌هایی که بر معرفت‌شناسی کانت استوارند، پیوند بین شناخت و وجود قطع است. تعریف شناخت به «باور صادق موجه» در فلسفه مدرن، بر پایه چنین دیدگاهی است و به معنای انحصار شناخت در باورها و نادیده گرفتن معرفت حضوری می‌باشد. رورتی در این باره می‌نویسد:

درباره چیزی هیچ نمی‌توان دانست، مگر اینکه چه جمله‌هایی درباره آن صادق است. ... از آنجا که تنها کاری که از عهده جمله‌ها برمی‌آید این است که میان چیزها نسبت برقرار سازد، هر جمله‌ای که چیزی را وصف کند، به تصریح یا به تلویح، ویژگی نسبی‌ای را به آن نسبت داده است.^(۱۲)

در خصوص این تلقی پراگماتیست‌ها، پرسشی قابل طرح است: آیا وجود چیزها نیز

نسبی است؟ ویلیام جیمز در پاسخ به این پرسش، می‌پذیرد که وجود واقعیت انکارشدنی نیست؛ اما وی واقعیت را به سنگ مرمری تشبیه می‌کند که ما بر اساس خواسته‌های خود از آن مجسمه می‌سازیم. او مدّعی است که: «ما جریان واقعیت محسوس را به میل خود به صورت چیز خرد می‌کنیم. ما موضوعات قضایای صادق و نیز موضوعات قضایای کاذب را خلق می‌کنیم. ما محمول‌ها را نیز خلق^(۱۳) می‌کنیم.»^(۱۴) جیمز برای اثبات این مطلب به مثال‌هایی ساده، مانند اینکه ستاره داوود را می‌توان به صورت یک ستاره یا دو مثلث دید، تمسک می‌جوید و از این مثال‌های ساده به نتیجه‌ای بسیار شگفت‌آور می‌رسد. از نظر او، «ریاضیات و منطق، در اثر بازآرایی‌های انسانی، به جنبش درآمده‌اند؛ فیزیک، ستاره‌شناسی، و زیست‌شناسی از انبوه اشارات منبعث از امیال و سلیقه‌های ما پیروی می‌کنند.»^(۱۵) او حتی امتناع تناقض را نیز از ملاحظات بشری می‌داند و دیدگاه پراگماتیست‌ها را این‌گونه خلاصه می‌کند که: «از نظر پراگماتیسم ... حقیقت در درون همه تجارب متناهی رشد می‌کند. این تجارب به همدیگر تکیه می‌کنند؛ اما کلاً آنها، اگر کلی بتواند در کار باشد، به هیچ چیز تکیه ندارد.»^(۱۶)

بنابراین، به نظر می‌رسد که پراگماتیسم نیز در نهایت به نوعی ایده‌آلیسم مطلق ختم می‌شود. البته برخی از پراگماتیست‌ها، برای تلطیف دیدگاه خود، به جمعی بودن تجربه تمسک جسته‌اند؛ برای نمونه، پیرس^(۱۷) بر این باور است که تجربه‌ای که مبنای حقیقت می‌باشد تجربه‌ای جمعی است و بنابراین، حقیقت تابع هوس‌های فردی نیست. از نظر او، مفهوم واقعیت به طور ذاتی مستلزم تصوّر جامعه‌ای است که فاقد محدودیت‌های معین، و دارای قابلیت حجم معینی از شناخت است.^(۱۸)

مشکل این دیدگاه این است که اگر هر واقعیتی جمعی باشد، تعیین یافتن یک جامعه نیز جمعی است و برای تحقّق آن به یک جامعه نیاز است و این تسلسل تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت. در ضمن، با جمعی دانستن واقعیت، مسئله تبعیت واقعیت از هوس‌های

فردی حل نمی‌شود، چون وجود جامعه وابسته به وجود فرد است و نمی‌توان عادات و قواعد جمعی را از هوس‌های فردی جدا کرد؛ مگر اینکه ادعا شود که وجود جامعه، مستقل از ذهن فردی است که در این صورت، اثبات وجود مستقل از فرد برای جامعه دشوار است. برای اثبات وجود چنین حقیقتی، اغلب به نشانه‌ها و آثار وجود آن تمسک جسته‌اند؛ ولی آیا می‌توان ادعا کرد که نشانه‌های وجود جامعه، به عنوان حقیقتی بی‌همتا^(۱۹) و فراتر از وجود افراد (که هر واقعیتی وابسته به آن است)، بیش از نشانه‌های وجود خدای ادیان است؟

این ادعا که هر صدقی ذهنی یا تاریخی است، اگر صدقی عینی است، پس مورد نقضی برای خود است و اگر صدقی ذهنی و تاریخی است، پس عرصه را برای نظریه‌های رقیب تنگ نمی‌کند و صدق‌های عینی را نفی نمی‌کند. به بیان نیگل، «مفهوم ذهنیت همیشه مستلزم چارچوبی عینی است که شخص در آن اقامت گزیده و چشم‌انداز ویژه او و مجموعه واکنش‌های او در آن چارچوب توصیف شده است.»^(۲۰) بنابراین، به نظر می‌رسد، ذهنیت بدون عینیت ناممکن است.

تمسک به خطاهای قوای شناختی نیز تأییدی بر نسبیّت پراگماتیستی نیست؛ چون این خطاها را تنها می‌توان با تمسک به همین قوا کشف کرد، و اگر خطاهای یادشده را دلیلی بر عدم اعتبار قوای شناختی بدانیم، با استدلالی خودویرانگر روبه‌رو می‌شویم. برای نمونه، مسطح بودن زمین، تجربه‌ای خطاست. خطا بودن این تجربه را می‌توان با استفاده از تجربه‌های دیگری نشان داد. اما اگر خطا بودن یک یا چند تجربه را به معنای بی‌اعتباری هر نوع تجربه‌ای بدانیم، در این صورت، دیگر راهی برای اثبات وجود خطا نخواهیم داشت. ضمن آنکه پراگماتیست‌ها، در تبیین نظریه خویش و دفاع از آن، هنوز به شهودهای عرفی دست می‌یازند، و منطق آنها بیرون از شهودهای عرفی نیست؛ چراکه هنوز استدلال‌های خود را در چارچوب منطق شهودی طرح می‌کنند، و اگر بدون

پایبندی به لوازم منطق سخن بگویند، شنیدن سخنان آنها جذابیتی ندارد. نیگل درباره رورتی می نویسد:

من همیشه هنگام خواندن رورتی احساس می‌کنم موضع فلسفی او باید بازتابی از تجربه ذهنی خود او باشد که با تجربه متعارف بسیار فاصله دارد. به نظر می‌رسد، او - در واقع - ممکن می‌داند که باورهای خود را به خواست خود تغییر دهد، نه بر اساس توان قطعی شاهد یا استدلال، بلکه به این دلیل که این تغییر باعث می‌شود زندگی بیشتر لذت‌بخش و کمتر کسالت‌آور باشد.^(۲۱)

۳. ساخت‌گرایی

تمسک به توافق جمعی، که مورد توجه پراگماتیسم بود، محور دیدگاه ساخت‌گرایان را نیز تشکیل می‌دهد. ساخت‌گرایی رویکردی در جامعه‌شناسی شناخت است که تلاش دارد تا دستاوردهای علم را به عنوان حاصل فرایندی جمعی تبیین کند. در جامعه‌شناسی شناخت، حتی منطق نیز امری جمعی تلقی شده است و طرفداران این دیدگاه استدلال و پیوند بین مقدمات و نتیجه را تابع امور جمعی دانسته‌اند. در این صورت، حتی پیوند بین شواهد و نتیجه نیز به معیارهای مورد پذیرش جامعه بستگی خواهد داشت.^(۲۲)

جامعه‌شناسان شناخت تمایل دارند چنین وانمود کنند که بی‌طرفانه به آزمایشگاه‌ها رفته‌اند و گزارشی عینی از آنچه در فرایند تولید دانش می‌گذرد ارائه کرده‌اند. اما خواهیم دید که دیدگاه‌های این گروه از جامعه‌شناسان آکنده از پیش‌فرض‌های فلسفی است، و جامعه‌شناسی شناخت متضمن دیدگاه‌هایی ایده‌آلیستی می‌باشد. به هر حال، اگر تلاش جامعه‌شناسان شناخت موفقیت‌آمیز باشد، علت پیدایش یک نظریه یا رشته علمی به دست خواهد آمد؛ اما پس از دانستن علت پیدایش یک نظریه، هنوز پرسش از توجیه و صدق آن نظریه قابل طرح است.^(۲۳) به عبارت دیگر، علم جنبه‌ای جامعه‌شناختی و

جنبه‌ای عقلانی دارد؛ به طوری که این دو جنبه نمی‌توانند جایگزین یکدیگر شوند. مشکل اصلی این است که جامعه‌شناسان شناخت نیز دچار معیاری دوگانه هستند: زمانی که علم را به مثابه حقیقت مورد مطالعه قرار می‌دهند، روش خود را علمی می‌دانند و علم را عینی و قابل اعتماد تلقی می‌کنند، اما زمانی که از علمی سخن به میان می‌آورند که جهان خارج را مورد مطالعه قرار می‌دهد، آن را تاریخی و متأثر از سیاق جمعی و فاقد عقلانیت معرفی می‌کنند.^(۲۴) آنها بر اساس این فرض شکاک که راهی برای اثبات عقلانیت شناخت نیست، چنین نتیجه می‌گیرند که: (۱) شناخت غیرعقلانی است؛ (۲) غیرعقلانی بودن شناخت امری اثبات شده است.^(۲۵) این در حالی است که فرض شکاک اثبات نشده است و در صورت اثبات نیز از نظر منطقی، نتیجه نخست را به دنبال ندارد؛ همچنین، نتیجه دوم که مدعی اثبات است، حتی اگر درست باشد، مورد نقضی برای فرض شکاک است.

ساخت‌گرایی، در تبیین معرفت، به عقلانیت فاعل شناسا و نقش جهان خارج در تشکیل شناخت توجه نمی‌کند. اینکه هر فاعلی در سیاقی اجتماعی قرار دارد بدین معنا نیست که قوای شناختی فاعل صرفاً از نیروهای جمعی تبعیت می‌کند یا اینکه جهان خارج هیچ‌گونه نقش مستقیمی در تحقق معرفت ندارد. البته چشم‌پوشی از جهان خارج، و در پرانتز قرار دادن آن، به معنای انکار وجود جهان خارج نیست؛ اما از چشم‌پوشی تا انکار فاصله زیادی نیست و در پرانتز قرار دادن جهان خارج می‌تواند زمینه‌ساز انکار آن باشد. این پرانتز - در واقع - نسبت علی بین جهان و معرفت را قطع، و پشتوانه عینی معرفت را حذف می‌کند.

به همین دلیل، جامعه‌شناسی شناخت در نهایت جهان را دارای ساختاری زبانی معرفی می‌کند. ساخت‌گرایان برای اینکه تمایز بین امر عینی و غیرعینی را توضیح دهند، به توافق جمعی تمسک می‌جویند و زبان جمعی را معیار عینیت قلمداد می‌کنند. در این

صورت، همه چیز تابع قراردادهای بشری خواهد بود و تفاوت میان واقعی و غیرواقعی نیز تنها در این امر خواهد بود که واقعی مورد اتفاق جمع است، اما غیرواقعی چنین نیست:

این قدرت واقعیت‌آفرینی گفت‌وگو، در جلوه‌های عینی زبان، آشکار است. ما دریافته‌ایم که زبان چگونه جهان را عینی می‌سازد و تمام تجربه را به نظامی منسجم تبدیل می‌کند. زبان در مستقر ساختن این نظام، جهانی را در معنایی دوگانه تحقّق می‌بخشد؛ یعنی آن را هم قابل فهم می‌سازد و هم به وجود می‌آورد.^(۲۶)

بنابراین، در ساخت‌گرایی نیز انسان خالق پدیده‌ها معرفی می‌شود. البته، به نظر می‌رسد، ساخت‌گرایان به استقلال جهان از زبان هم توجه دارند؛ اما این جنبه از جهان را نیز حاصل توان عینیت‌بخشی زبان می‌دانند. به عبارت دیگر، انسان این توان را دارد که آنچه را با زبان خود خلق می‌کند عینیت ببخشد و آن را از زبان جدا کند یا اینکه جدا بیندارد. این مطلب در ساخت‌گرایی تحت عنوان «عمل شیء‌انگاری» مطرح می‌شود:

شیء‌انگاری عبارت است از «تلقی پدیده‌های انسانی به صورتی که گویی آنها اشیائند...». روش دیگر بیان این مطلب آن است که شیء‌انگاری عبارت است از «تلقی فرآورده‌های فعالیت آدمی به نحوی که گویی آنها چیزی غیر از فرآورده‌های آدمی هستند؛ از قبیل حقایق طبیعت، نتایج کیهانی، و...»^(۲۷)

بر این اساس، از نظر ساخت‌گرایان، توافق برسر وجود هر شیء نتیجه وجود آن شیء نیست؛ بلکه علت وجود آن است. در نقد این دیدگاه، باید گفت: همان‌گونه که شناخت فرد متأثر از سیاقی جمعی است، جامعه نیز تحت تأثیر طبیعت جهان و عقلانیت افراد شکل می‌گیرد. بنابراین، در تبیین شناخت اگر به نقش جهان خارج و نقش عقلانیت یا اراده افراد توجه نشود، نقش جمع نیز به درستی بیان نخواهد شد. برای روشن‌تر شدن مشکل تلقی ساخت‌گرایان از نسبت زبان و جهان، می‌توان آن را با تلقی یکی از رئالیست‌ها مقایسه کرد:

ما به واسطه قوای ادراکی و زبانی خود، می‌توانیم توافق کنیم که آنچه روبه‌روی ماست یک میز است. وجود این میز را نمی‌توان با توافق ما تبیین کرد، بلکه امکان توافق ما را می‌توان با وجود ثابت میز تبیین کرد. رئالیسم انتقادی، این تبیین برای اجسام متعارف (یعنی تقدّم وجودشناختی آنها بر ادراک‌ها و نظریه‌های ما پیرامون آنها) را به امور علمی نیز تعمیم می‌دهد. شواهد فسیلی کنونی دلیلی قیاسی را بر وجود دایناسورها در بیش از سیصد میلیون سال قبل تأیید می‌کنند؛ و وجود پیشین این حیوانات (قرن‌ها پیش از آنکه مفهومی که آنها را معرفی می‌کند جعل شود)، و نشانه‌هایی که از آنها برای آیندگان باقی مانده است، توافق کنونی ما را تبیین می‌کند. (۲۸)

مشکل دیگر این است که ساختار زبانی نیازمند زبان‌دان است؛ همچنین، چگونه می‌توان پذیرفت اینکه مثلاً «من وجود دارم» تنها در یک ساخت زبانی دارای معناست و وجود «من» به قرارداد جمعی بستگی دارد؟ به هر حال، ساخت‌گرایی نهایتاً به دیدگاهی خودویرانگر تبدیل خواهد شد؛ چون ساخت‌گرایان خود را دانشمندانی تجربی می‌دانند که پدیده نوظهوری به نام «علم» را مطالعه می‌کنند و علت پیدایش آن را توضیح می‌دهند، اما در بیان علت پیدایش این پدیده از جهان خارج چشم‌پوشی، وجود آن را انکار، و در نهایت علم تجربی را محصول قراردادهای زبان جمعی معرفی می‌کنند. روشن است که با انکار جهان خارج، روش تجربی نیز عقلانیت خود را از دست می‌دهد؛ همچنین، ساخت‌گرایی مانند سایر قراردادهای جمعی دچار تزلزل خواهد شد.

دلایل وجود جهان مستقل از ذهن

بیشتر مشکلاتی که در مبانی و پیامدهای ایده‌آلیسم به چشم می‌خورد، ناشی از انکار وجود جهان مستقل از ذهن است. البته، در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که وجود جهان

مستقل از ذهن روشن‌تر از آن است که به بیان دلیل نیازمند باشد؛ از این‌رو، این موضوع تا زمانی که مخالفی نداشته باشد، مسئله‌ای جدی در فلسفه به شمار نمی‌آید. اما به علت نمود یافتن مخالفت‌های گسترده‌ای که در این‌باره وجود داشته، و با توجه به نتایج نامعقولی که این مخالفت‌ها به دنبال داشته، لازم است که دلایل وجود جهان مستقل از ذهن را مرور کنیم.

۱. شرط منطقی شرکت در هر گفت‌وگویی، پذیرش جهان مستقل از ذهن است: نوشتن، استدلال کردن، سخن گفتن، و دفاع کردن از دیدگاهی خاص، بدون رئالیسم، ناتمام خواهد بود. به بیان دیگر، رئالیسم مبنا و پیش‌فرض منطقی زبان، تفاهم، و سخن است. بنابراین، حتی طرح دیدگاه‌های ایده‌آلیستی نیز بدون پذیرش رئالیسم ممکن نیست.

۲. انفعال در دریافت ادراکات را می‌توان مهم‌ترین دلیل رئالیسم دانست. آنچه از راه ادراک حسی دریافت می‌شود به اختیار فرد نیست و او نمی‌تواند این ادراکات را با اختیار خویش تغییر دهد. در واقع، انگیزه اصلی دیدگاه‌های ایده‌آلیستی تبیین‌مبنایی برای آزادی مطلق است. اکنون می‌توان گفت که: نبودن آزادی مطلق، نشانه شکست پروژه ایده‌آلیسم است. جهان خارج با تمام ویژگی‌هایش به ادراک فرد تحمیل می‌شود و نمی‌توان قوانین آن را نادیده گرفت. بایدهای اخلاقی، منطقی و دینی نیز به رغم آرزوهای ایده‌آلیست‌ها، هنوز بر رفتار بشر حکمفرما هستند و چشم‌اندازی برای کاهش نفوذ آنها وجود ندارد.

۳. در ایده‌آلیسم، موضوع شناخت منحصر به اندیشه‌های «من» است. در این صورت، راهی برای اثبات اذهان دیگر باقی نمی‌ماند؛ چون بدن‌ها تنها راه شناخت اذهان دیگر شمرده می‌شوند، حال آنکه از نظر ایده‌آلیست، بدن نیز تصوّر ذهنی «من» می‌باشد. پوپر استدلال می‌کند که: آثار علمی و هنری مانند *ایلییاد* و *اودیسه* یا موسیقی‌ها و نقاشی‌های موجود را من نساخته‌ام، زیرا تخیل من توان ساخت آنها را ندارد؛ پس آنها

نمی‌توانند محصول ذهن من باشند. او این دلیل را برای اثبات جهان خارج نیز پذیرفتنی می‌داند و تأکید می‌کند که: تخیل من قدرت ساختن زیبایی‌های جهان را ندارد. (۲۹)

۴. گاه انسان‌ها ناخواسته و نادانسته به ایجاد پدیده‌ای اقدام می‌کنند که پس از تحقق آن، از راه آثار آن، به وجود آن آگاهی می‌یابند. این‌گونه پدیده‌ها گاه به مشکلاتی اساسی در محیط زیست یا زندگی جمعی بشر تبدیل می‌شوند؛ گویی انسان در بازی دوطرفه‌ای حضور دارد که هر کنشی با واکنشی پیش‌بینی نشده روبه‌رو می‌گردد، و قواعد و مسیر بازی لزوماً آگاهانه - و با اختیار - برگزیده و پیموده نمی‌شود.

۵. استقلال جهان به گونه‌ای است که هر فردی در زندگی خود، به جهان خارج از ذهن وابسته است و در نهایت، قوانین همین جهان به زندگی او پایان می‌دهد. روشن است که آنچه در وجود خود وابسته به ذهن است نمی‌تواند نیازهای ذهن را برطرف کند یا باعث نابودی خود ذهن شود. دل‌بستگی‌های ما به جهان، و رنجی که به واسطه از دست دادن فرزند یا ثروت به ما می‌رسد، و همچنین دیگر نگرانی‌ها، ترس‌ها، و عشق‌های ما - بدون وجود امری مستقل از ذهن - قابل فهم نیستند.

۶. هیچ‌کس دانشمندان را از نظر اخلاقی، مسئول وجود میکروب‌ها نمی‌داند. این مطلب بدین معناست که موجودات یادشده، جدای از ذهن دانشمندان، وجودی مستقل دارند و به همین دلیل است که میکروب واحدی ممکن است به طور هم‌زمان توسط چند دانشمند یا چند آزمایشگاه کشف شود؛ کشف هم‌زمان در صورتی معنادار است که آنچه کشف می‌شود ساختگی نباشد.

۷. با پذیرش ایده‌آلیسم، توصیه‌ها و احتیاط‌هایی که مبنای علمی دارند بی‌معنا می‌شوند؛ برای نمونه، توصیه‌های کارشناس هواشناسی در صورتی معنا دارد و مورد توجه ما قرار می‌گیرد که با دیدگاهی رئالیستی به تغییرات طبیعت بنگریم.

۸. در ایده‌آلیسم، گزاره‌های مربوط به گذشته نیز با مشکل روبه‌رو می‌شوند؛ برای

مثال، نظریه‌های باستان‌شناسان متضمّن گزاره‌های زیادی راجع به دوران پیش از پیدایش نوع انسان هستند: این گزاره که «دایناسورها پیش از پیدایش انسان وجود داشته‌اند»، تنها می‌تواند در تلقی رئالیستی صادق باشد؛ اما اگر به ضد‌رئالیسم پایبند باشیم، باید ادعا کنیم که در صورتی دایناسور پیش از پیدایش نوع انسان وجود داشته است که چارچوب مفهومی این گزاره که «دایناسور وجود دارد» در آن زمان تحقق داشته باشد. روشن است که در آن زمان، ذهنی بشری نبوده است که چنین مفاهیمی را بسازد و گزاره‌ای وجود نداشته است که صادق باشد. آیا بر اساس ایده‌آلیسم، باید گفت که: این ما هستیم که به نحوی علیّ بر گذشته اثر می‌گذاریم و با ساختار زبانی کنونی خویش گذشته را شکل می‌دهیم؟ در این صورت، این واقعیت که دایناسورها در گذشته وجود داشته‌اند به واقعیتی در مورد اکنون تبدیل می‌شود؛ یعنی بر اساس چارچوب مفهومی کنونی بشر، دایناسورها در گذشته وجود داشته‌اند. به این ترتیب، گذشته هویتی مستقل از اکنون ندارد و وجود دایناسورها در گذشته صرفاً بخشی از ساختار کنونی ذهنیت یا زبان ماست.

۹. نیاز به رئالیسم تنها در گزاره‌های مربوط به گذشته یا آینده نمایان نمی‌شود؛ بلکه علم حتی در خصوص گزاره‌های مربوط به اکنون نیز به رئالیسم نیازمند است، چون هدف اصلی علم تبیین است و بدون فرض وجود چیزی که به تبیین نیاز داشته باشد، جایی برای علم باقی نمی‌ماند.^(۳۰) در واقع، ذهن ابزاری است که با آن می‌توان پرسش‌هایی را از جهان پرسید و پاسخ این پرسش‌ها دیگر با ذهن یا قواعد زبان تعیین نمی‌شود. این جهان است که مستقل از قواعد زبان، به پرسش ما پاسخی مثبت یا منفی می‌دهد.

۱۰. تنها تبیین برای فهم علت‌کارایی علوم تجربی - همانا - فرض وجود جهانی مستقل از ذهن است. در واقع، رشد حیرت‌آور صنعت به مثابه محصول علم تجربی ملموس‌ترین دلیل دانشمندان علوم تجربی برای ادعای عینیت به شمار می‌رود. اجماع

دانشمندان در زمینه واقعیت‌ها، و استفاده کاربردی از آنها، بر استقلال این واقعیت‌ها از ذهن و زبان دلالت می‌کند. اگر افراد قله وجود اوست را می‌پذیرند، به این دلیل است که قله اوست در وجود خود وابسته به مفاهیم یا اندیشه‌های افراد نیست.

سه مشکل نهایی ایده‌آلیسم

۱. بطلان ادعای مدارا

شمار دلایل وجود جهان مستقل از ذهن بیش از مواردی است که بیان شد؛ اما به نظر نمی‌رسد ایده‌آلیست‌ها با شنیدن این دلایل تغییر موضع دهند. به هر روی، ممکن است گفته شود که ماندگاری و جذابیت ایده‌آلیسم، برای انسان مدرن، به دلیل نتایج اخلاقی آن است: این دیدگاه نوعی تساهل را در مناسبات انسانی حاکم می‌کند. اما باید توجه داشت که تساهل، اگر مبنایی رئالیستی نداشته باشد، به سادگی می‌تواند به ضد خود تبدیل شود. این سخن ضد‌رئالیست‌ها که دیگری باورها و تمایل‌های متفاوتی دارد، و اساساً در جهان متفاوتی زندگی می‌کند، به معنای احترام به دیگری نیست؛ بلکه بیشتر به معنای انکار دیگری، و نادیده گرفتن باورهای اوست. *برایان فی می‌گوید:*

این گام گذاشتن در راه سرراشویی لغزنده‌ای است که با این شروع می‌شود که می‌گوییم: «آنها مثل ما فکر نمی‌کنند»؛ در گام بعدی، می‌گوییم: «آنها درد و عشقشان با درد و عشق ما یکی نیست»، و در گام بعدی «آنها مثل حیوان رفتار می‌کنند...». بدین ترتیب، پافشاری بر تفاوت، می‌تواند منجر به عدم تساهل و تسامح شود.^(۳۱)

رئالیسم برای دفع این خطر، قابلیت‌های فراوانی دارد. پذیرش دیگری به منزله موجودی مستقل از ذهن، که با من در جهان مشترکی زندگی می‌کند، تنها بر اساس دیدگاهی رئالیستی امکان‌پذیر است. تنها در رئالیسم است که پذیرش هویت مستقل دیگری صوری و ساختگی نیست و راه برای نقادی و تعامل باز است. نقادی، و تلاش برای

اصلاح دیگری، به معنای ارزش دادن به دیگری و جدی گرفتن اوست.

دین، فلسفه، علم، منطق، ریاضی و حتی هنر چشم‌اندازهای متفاوتی هستند که هر یک، در رئالیسم به لایه‌ای از حقیقت می‌پردازند و آن را از برش و نگرش خاصی مورد مطالعه قرار می‌دهند. اما در ایده‌آلیسم، این نگرش‌های متعدد همگی در حد اسطوره پایین می‌آیند تا امکان همزیستی بیابند. بنابراین، تساهل و مدارایی که حاصل ایده‌آلیسم می‌باشد بیشتر به معنای بی‌تفاوتی و نادیده گرفتن است. دیدگاهی که از این مدارا بهره می‌برد چشم‌انداز خود و دیگری را در حد یک اسطوره تلقی می‌کند.

دستاورد اخلاقی دیگری که برای ایده‌آلیسم بیان شده این است که ایده‌آلیسم به منزله راهی برای مخالفت با حاکمیت علوم تجربی به دلیل پیامدهای نامطلوب این علوم شمرده می‌شود. سلاح‌های کشتار جمعی، آلودگی محیط زیست، مصرف‌زدگی، غلبه ابزار بر انسان و نفوذ رسانه‌ها در زندگی شخصی افراد، بخشی از پیامدهای علوم تجربی است که ممکن است دستاویزی برای مخالفت با نگرش رئالیستی حاکم بر آن قلمداد شود.

ولی سؤال این است که با نفی مشروعیت و عقلانیت علم، کدام‌یک از این مشکلات برطرف خواهند شد؟ علم به خودی خود ابزاری است که بشر از آن استفاده می‌کند و گرفتن این ابزار از دست بشر نه شدنی است و نه مطلوب. پیامدهای علم به چگونگی استفاده از این ابزار مربوط می‌شود. از نظر منطقی نیز این تلقی ایده‌آلیست‌ها که طبیعت ساخته و وابسته به ذهن بشر است می‌تواند او را در تخریب طبیعت و زیست‌بوم خود گستاخ‌تر کند. بنابراین، به جای گرفتن این ابزار از دست بشر، باید خواسته‌ها و اهداف او را تغییر داد. در این صورت، مشکلات ناشی از علم و راه‌حل آنها را خود علم نشان خواهد داد.

بنابراین، اگر چشم‌اندازی برای حل این مشکلات باشد، نخست باید از مشروعیت علم دفاع کرد. به جای این شعار برخی از پست‌مدرن‌ها که «جامعه را از سیطره

دانشمندان نجات دهید»، باید این شعار طرح شود که «دانشمندان را از سلطه زورمداران و شهوت پرستان نجات دهید». اینکه علم دستاویز گروه خاصی است یا در خدمت قدرت می‌باشد یا به یک ایدئولوژی تبدیل شده است، نمی‌تواند هم‌ترازی نظریه‌های علمی با اسطوره‌ها را نشان دهد. حتی نظریه درست نیز ممکن است مورد سوءاستفاده قرار گیرد و یا به بخشی از یک ایدئولوژی سلطه‌گر تبدیل شود.

۲. جزم‌اندیشی

برخی در نقد پدیدارگرایی هیوم به نکته‌ای اشاره کرده‌اند که به نظر می‌رسد بر دیدگاه‌های ایده‌آلیستی پس از هیوم نیز قابل انطباق باشد. از نظر اینان، دیدگاه هیوم نوعی تاریکی را ایجاد می‌کند که در آن هیچ مسئله‌ای باقی نمی‌ماند و به همین دلیل، همه معماها به گونه‌ای سطحی حل می‌شوند. در دیدگاه هیوم، جهان چیزی سواى دریافت‌های حسّی و بازتاب آنها در حافظه ما نیست. بر همین اساس، در جهان، چیزی برای اکتشاف کردن وجود ندارد؛ زیرا که هیچ چیز پوشیده نیست. خلاصه، جهان از نظر هیوم جهانی است که درباره آن چیزی یافتنی و دانستنی وجود ندارد؛ جهانی است بدون معماها. بنابراین، شناخت‌شناسی ظاهراً شگاکانه هیوم به این آموزه انجامید که طبیعت کتابی گشوده می‌باشد و حقیقت آشکار است. در طبیعت، چیزی جز اندیشه‌ها وجود ندارد؛ از این رو، نمی‌تواند معمایی در طبیعت وجود داشته باشد. (۳۲)

این سخن، همچنین، در مورد سایر دیدگاه‌هایی که جهان مستقل از ذهن را نادیده می‌گیرند، صدق می‌کند. بر این اساس، ایده‌آلیسم به دلیل آنکه هستی را منحصر در امور ذهنی می‌داند، به جزم‌اندیشی مشابهی مبتلاست. این جزم‌اندیشی حاصل نوعی انحصارگرایی در حوزه وجودشناسی است که با شک مدرن آغاز شد. شایان ذکر است، شک مدرن ابزاری برای نفی و انکار شمرده می‌شود. ضد‌رنالیست‌ها با توسل به شک،

دایره وجود را به اندازه‌ای محدود می‌کنند که در نهایت چیزهای خارج از حیطه شناخت یا زبان انکار می‌شوند؛ از این رو، همه هستی در دسترس فاعل شناسا قرار خواهد گرفت و شناخت بشری مطلق خواهد بود. نینیلوتو در این مورد می‌نویسد:

به نظر می‌رسد، ضد‌رنالیست‌ها به این نتیجه شگفت‌انگیز می‌رسند که کل واقعیت یا همه صدق‌ها با پژوهش علمی در دسترس خواهند بود؛ ولی این نتیجه از استدلالی سطحی به دست آمده است: واقعیت یا سخن معنادار - به طور کامل - محدود و منحصر شده است به گونه‌ای که کاملاً برابر با شناخت علمی تلقی شده است. (۳۳)

۳. از خصومت با خدا تا مرگ انسان

﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ (یس: ۷۷)

اونامونو، که از فیلسوفان وجودی ایتالیاست، الحاد را به «خصومت با خدا» تعریف می‌کند و می‌نویسد:

اگر در حال اکثر کافرکیشان و بی‌خدایان تأمل کنید، خواهید دید که کفر و بی‌خدایی‌شان از سر خشم است؛ خشم از اینکه نمی‌توانند ایمان داشته باشند که خدایی هست. اینان کینه شخصی با خدا دارند؛ اینان صرفاً به نبودن خدا قانع نیستند و به نیستی او تشخص و شخصیت بخشیده‌اند؛ همین است که بی‌خدا نیستند، ضد خدا هستند. (۳۴)

بنابراین، ایده آلیسم اگر به معنای انکار جهان مستقل از ذهن باشد، صورتی از الحاد به شمار می‌رود که خصومت با خدا در آن بسیار بارز است. نیگل اعتراف‌نامه شجاعانه‌ای در این باره دارد:

در روزگار و دوران کنونی، این اندیشه که نسبت بین ذهن و جهان بنیادی است،

بسیاری را عصبانی می‌کند. از نظر من، این بازتابی از ترس از دین است... خود من به شدت گرفتار چنین ترسی هستم و دوست دارم الحاد درست باشد... مطلب فقط این نیست که چون به خدا باور ندارم، به طور طبیعی، آرزو می‌کنم که باورم درست باشد؛ مطلب این است که من آرزو می‌کنم خدایی نباشد! من نمی‌خواهم خدایی وجود داشته باشد، نمی‌خواهم جهان این‌گونه باشد. (۳۵)

در ادامه، وی اعتراف می‌کند که این خصومت با خدا، از راه نفی غایت و معنای هستی برطرف نمی‌شود؛ چون «هنوز شاید وجود خود قوانین فیزیک و در واقع اصلاً وجود هر چیزی خطری دینی به شمار رود، ولی این برای بیشتر ملحدین ترس کمتری ایجاد می‌کند.» (۳۶) بر این اساس، می‌توان گفت: انکار جهان مستقل از ذهن، در دیدگاه‌های ایده‌آلیستی، صورتی از الحاد است که در آن تلاش می‌شود تا هرگونه وجودی که به تعبیر نیگیل خطری دینی به شمار می‌رود انکار شود. اما به نظر می‌رسد، در این تلاش، آنچه قربانی می‌شود خود انسان است. به تعبیر ژیلسون، انسان اگر به ارزش خود پی نبرد، خویش را حیوان تلقی خواهد کرد و اگر از ضعف خود آگاه نباشد، خویش را به مقام آفریدگار خواهد رساند. (۳۷) خودحیوان‌انگاری و خودخداانگاری در دو جریان فلسفی مدرن، یعنی ماتریالیسم و ایده‌آلیسم، باعث نوعی از خودبیگانگی در انسان مدرن شده است؛ در هر دو جریان، کسی که می‌میرد، خود انسان است. مر انسان در ماتریالیسم به این دلیل است که در این دیدگاه، گوهر آگاهی و اراده انسان از دست می‌رود و رفتار انسان تابع جبر طبیعی تلقی می‌شود. همچنین، در ایده‌آلیسم، مر انسان به این دلیل است که محدودیت‌های شناختی و وجودی انسان انکار می‌شود؛ در این صورت، آنچه اثبات می‌شود قادر و عالم مطلق است که خالق جهان شمرده می‌شود و وجود هر چیزی وابسته به اوست. از این رو، این ادعا که وجود هر چیزی وابسته به ذهن است نوعی خداشناسی نوین است و پیش از هر چیز، نشان می‌دهد که تردیدی در مورد وجود خدا

در کار نیست ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ (ابراهیم: ۱۰). به تعبیر اونا مونو، با نیچه، اخلاقی که جایگزین اخلاق دینی شد متضمن «اعتقاد به خدایان و سروران بسیار است، و همه می‌خواهند به صورت خدایان درآیند، جاودانه شوند و با تسلط یافتن بر دیگران به این هدف برسند.»^(۳۸) گویی انسان برای انکار خدا، نخست باید مرزهای وجودی و معرفتی خود را انکار کند و اوصاف خدا را به خود نسبت دهد، و این به معنای انکار خود و اثبات خداست. فوکو می‌گوید:

قول نیچه، از پایان خود بشر حکایت می‌کند. این واپسین بشر که ادعا می‌کند خدا را کشته است و خود را به جای او گذاشته، بعد از این، باید جوابگوی خود باشد؛ اما این قاتل خود در حال مرگ و نابودی است، این قتل پایان کار خود قاتل است.^(۳۹)

نتیجه‌گیری

حاصل آنکه ایده‌آلیسم، در واقع، نوعی الهیات اسطوره‌ای است؛ چراکه سراسر آن، مدح و تقدیس موجودی متعالی است که مبدأ و محور هستی به شمار می‌رود. شرک‌آمیز بودن این دیدگاه نیز به این دلیل است که بر وحی و عقل استوار نیست و به نوعی شرک پنهان مبتلاست. این مطلب درباره‌ی ایده‌آلیسم ذهنی، که وجود چیزها را وابسته به ذهن فردی بشری تلقی می‌کند، بسیار روشن است؛ اما در خصوص ایده‌آلیسم عینی، باید با احتیاط بیشتری سخن گفت؛ چون ایده‌آلیست‌های عینی، با اینکه جهان را واقعیتی ذهنی تلقی می‌کنند، ولی هویتی غیرفردی برای ذهن در نظر می‌گیرند. این هویت غیرفردی می‌تواند خدا یا جامعه باشد؛ برای نمونه، در ایده‌آلیسم برکلی، هر چیزی در وجود و تداوم خود وابسته به عقلی الهی است. همچنین، دیدگاه هگل، به دلیل نقشی که این فیلسوف برای تاریخ قائل است، به منزله‌ی نمونه‌ای از ایده‌آلیسم عینی - که وجود هر

چیزی را وابسته به ذهن جمعی و تاریخی می‌داند - قابل تفسیر است. فضای فلسفه تحلیلی نیز به ایده‌آلیسم عینی نزدیک است: برخی از فیلسوفان تحلیلی زبان را که صبغه‌ای جمعی دارد، آشکارا، جایگزین ذهن جمعی و تاریخی ایده‌آلیست‌ها می‌کنند. ایده‌آلیسم عینی امثال برکلی، به دلیل آنکه وجود خداوند را به عنوان امری مستقل از ذهن بشری می‌پذیرد، با رئالیسم منافاتی ندارد؛ اما ایده‌آلیست‌هایی که ذهن جمعی و تاریخی یا زبان جمعی بشر را به جای خداوند قرار می‌دهند، با اینکه نسبت به ایده‌آلیسم ذهنی این امتیاز را دارند که فرد انسانی را خالق چیزها نمی‌دانند، مفاهیمی انتزاعی مانند ذهن جمعی را منشأ چیزها می‌دانند؛ در حالی که ذهن جمعی جدای از ذهن فردی اسمی فاقد مسماست.^(۴۰)

البته، بسیاری از ایده‌آلیست‌ها تمایل دارند که با تمسک به دیدگاهی فرویدی، وجود چیزها را حاصل فعالیت ذهن ناخودآگاه فرد یا جامعه بدانند. چنین شگردی با اینکه ایده‌آلیسم حاصل از دیدگاه فرویدی را اندکی تلطیف می‌کند، اما آن را با مشکل جدیدی روبه‌رو می‌سازد که عبارت است از: تبیین و اثبات موجودی به نام ذهن ناخودآگاه و دفاع از خالقیت آن. پذیرش وجود چنین هویت رمزالودی نیازمند دلیل است و به نظر نمی‌رسد که دلایل و نشانه‌های چنین موجودی قوی‌تر و روشن‌تر از دلایل وجود خدای ادیان توحیدی باشد.^(۴۱) مسئله دیگر این است که ماهیت ذهن در آگاهی و اراده آن تجلی می‌یابد و ذهن ناخودآگاه، اگر خارج از آگاهی و اختیار فرد قرار دارد، نمی‌تواند بخشی از ذهن خود فرد باشد. مسئله جدی‌تر این است که شرط خلقت آگاهی است؛ حال آنکه ذهن ناخودآگاه، همان‌گونه که از نام آن پیداست، حتی به وجود خود نیز آگاه نیست؛ بنابراین، نمی‌تواند مسئولیت ایجاد موضوع آگاهی را بر عهده گیرد.

به هر حال، تداوم این بحث زمانی مفید است که فرد تابع دلیل باشد و اسیر احساس نباشد. میلر معتقد است: بیشتر مخالفان رئالیسم «اسیر استدلال‌اند».^(۴۲) البته، فیلسوف

ایده آل فقط باید اسیر استدلال باشد. اما نباید در مورد نقش استدلال و عقل در فلسفه مبالغه کرد: فلسفه و استدلال یک جنبه از حیات بشر است. اگر این جنبه را از سایر جنبه‌ها جدا بدانیم، فلسفه به جزیره‌ای مه‌آلود و جدای از سیاق اصلی خود تبدیل می‌شود. واقعیت این است که فیلسوف زمانی که قلم به دست می‌گیرد، تنها با عقل خود نمی‌نویسد، او با تمام وجود خود می‌نویسد؛ وجودی که از گوشت و پوست و خون تشکیل شده است، دغدغه نان و نام دارد، دارای غرور و تعصب است، نیاز به توجه دارد، و... برای فیلسوف مدرن، تیراژ کتاب و جاودانگی نام و سوسه‌انگیز است؛ او نمی‌تواند هنگام نوشتن دغدغه‌های خود را فراموش کند. فراموش نکنیم که گرگیاس را همه ما فقط به این دلیل می‌شناسیم که گفته است: «چیزی وجود ندارد»؛ اما اگر می‌گفت: «چیزی وجود دارد»، نامی از او در تاریخ باقی نمی‌ماند.

پی‌نوشت‌ها

1. Ilkka Niiniluoto, *Critical Scientific Realism*, p. 93.

۲- رنه دکارت، *گفتار در روش راه بردن عقل*، به نقل از: محمدعلی فروغی، *سیر حکمت در اروپا*، ص ۲۳۰.

۳- همو، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، ص ۶۲ و ۶۳.

4. J. F., Harris, *Against Relativism: A Philosophical Defense of Method*, p. 81.

۵- ناسازگاری شک با ایده‌آلیسم تنها نمونه‌ای از ناسازگاری‌های بنیادینی است که در اندیشه معاصر غرب حضور دارند. شبیه این ناسازگاری در جمع بین شک و اومانیسیم و یا جمع بین اومانیسیم و ماتریالیسم دیده می‌شود. شک، اعتراف به ضعف انسان است و این اعتراف با اصالت داشتن او سازگار نیست. ماتریالیسم نیز وجود انسان را هم‌تراز سایر اجسام قرار می‌دهد که این امر با اصالت انسان ناسازگار است. نکته قابل توجه این است که ایده‌آلیسم و ماتریالیسم با اینکه تعریفی جدای از یکدیگر دارند، اما هر دو در کنار هم مبنای اندیشه معاصر را شکل می‌دهند. دانشجویانی که ابتدائاً با فلسفه غرب آشنا می‌شوند، در تشخیص پیروان هر یک از دو دیدگاه یادشده، با مشکل روبه‌رو می‌گردید. اما آنها در ادامه متوجه می‌شوند که ایده‌آلیسم و ماتریالیسم با اینکه به ظاهر جدای از یکدیگر هستند، ولی در بیشتر مواقع به عنوان مکمل یکدیگر به کار می‌روند. جمع تناقض‌آمیز بین ماتریالیسم و ایده‌آلیسم، به دوران مدرن مربوط نیست؛ بلکه این دو در اساطیر یونان، و در توصیف خدایانی که نیمه‌ای انسانی و نیمه‌ای الهی داشتند، با یکدیگر جمع شدند و سپس در مفهوم تجسد خدا، که مفهوم محوری و تناقض‌آمیز اندیشه قرون وسطی است، به یکدیگر پیوستند.

6. Ibid, p. 6.

۷- در نظر گرفتن زبان تحلیلی به جای ذهن کانتی از دو جهت با مبانی فلسفه مدرن سازگارتر است: نخست اینکه زبان شنیدنی و قابل تجربه می‌باشد و پذیرش نقش آن با تجربه‌گرایی مدرن سازگار است؛ دوم آنکه زبان امری فرهنگی - تاریخی و قراردادی است و ترادف جهان‌شناسی با زبان‌شناسی تحقق آرمان آزادی مطلق را نزدیک تر می‌سازد. این در حالی است که کانت ساختار ذهن را ثابت فرض می‌کرد و به ضرورت‌های علمی و منطقی‌ای باور داشت که حاصل ساختار مشترک ذهن بشری بود.

۸- نلسون گودمن، *واقعیت، افسانه و پیش‌بینی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، ص ۱۳۹.

9. Thomas Nagel, *The Last Word*, p. 29&30.

۱۰- درباره منشأ و پیامدهای این خطا در فلسفه مدرن، رک: مور تیمر جی. آدلر، *ده اشتباه فلسفی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، فصل نخست.

11. Ilkka Niiniluoto, *Critical Scientific Realism*, p. 150.

نگاهی انتقادی به ابعاد معرفتی ایده آلیسم □ ۱۳۵

- ۱۲- ریچارد رورتی، *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، ص ۱۰۵.
- ۱۳- برخی از پیروان پراگماتیسم زمانی که با این بخش از دیدگاه جیمز روبه‌رو می‌شوند، به دلیل افقی که این دیدگاه برای نقش‌های خلاقه خداگونه انسان می‌گشاید، از شادی در پوست خود نمی‌کنند (ر.ک: ویلیام جیمز، *پراگماتیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۱۶۷).
- ۱۴- همان، ص ۱۶۵.
- ۱۵- همان.
- ۱۶- همان، ص ۱۶۹.
17. Charles Sanders Peirce.
18. J. F. Harris, *Against Relativism: A Philosophical Defense of Method*, p. 147.
- ۱۹- امیل دورکیم جامعه را دارای موجودیتی عینی می‌داند و آن را بی‌همتا (Sui generic) می‌خواند.
20. Thomas Nagel, *The Last Word*, p. 16.
21. Ibid, p. 160.
22. Ilkka Niiniluoto, *Critical Scientific Realism*, p. 258.
23. Ibid, p. 237.
24. Ibid, p. 254.
25. Ibid, p. 270.
- ۲۶- پترل. برگر و توماس لوکمان، *ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه فریبرز مجیدی، ص ۲۰۸.
- ۲۷- همان، ص ۱۲۴.
28. Ilkka Niiniluoto, *Critical Scientific Realism*, p. 274.
- ۲۹- کارل پوپر، *واقع‌نگری و هدف علم*، ترجمه احمد آرام، ص ۱۱۱. البته، پوپر در ادامه هرگونه تردید در وجود دیگر اذهان را ناشی از خودبزر بینی می‌داند و می‌گوید: مخالفان رئالیسم با دلیلی که طرح شد، قانع نخواهند شد و استدلال خواهند کرد که تو در رؤیای خودت، توانایی‌های خودت را دست‌کم گرفته‌ای.
- ۳۰- همان، ص ۱۶۵.
- ۳۱- برایان فی، *فلسفه امروزین علوم اجتماعی*، ترجمه خشایار دیهیمی، ص ۴۱۴.
- ۳۲- کارل پوپر، *واقع‌نگری و هدف علم*، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.
33. Ilkka Niiniluoto, *Critical Scientific Realism*, p. 107.

۳۴- میگل دو اوناونو، *درد جاودانگی یا سرشت سوگناک زندگی*، ترجمه بهاء‌الدین خرّمشاهی، ص ۱۷۳.

35. Thomas Nagel, *The Last Word*, p. 130.

36. Ibid, p. 31.

۳۷- اتین هنری ژیلسون، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه ع. داوودی، ص ۳۵۱.

۳۸- میگل دو اوناونو، *درد جاودانگی یا سرشت سوگناک زندگی*، ص ۲۳۲ و ۲۳۳.

۳۹- به نقل از: ریچارد هنری پاپکین و آوروام استرول، *کلیات فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، ص ۵۰.

۴۰- قرآن کریم درباره بت‌های مورد پرستش مشرکان تعابیری دارد که در مورد بت‌های مدرن هم صدق می‌کند؛ زبان جمعی یا ذهن جمعی مانند بت‌ها قادر به خلق چیزی نیستند: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ لَأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ (فرقان: ۳) و صرفاً نام‌هایی قراردادی هستند: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا﴾ (نجم: ۲۳).

۴۱- قرآن کریم به مطففین (کم‌فروشان) هشدار می‌دهد و می‌گوید که آنها از معیارهایی دوگانه پیروی می‌کنند: ﴿الَّذِينَ إِذَا اِكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزُّوهُمْ يُحْسِرُونَ﴾ (مطففین: ۲ و ۳). فیلسوفان مدرن نیز به مفاهیم دینی و دلایل وجود خدا شک دارند، اما این شک را در مورد مفاهیم مدرن روا نمی‌دانند.

42. Caleb Miller, "Realism, Antirealism and Common Sense", in: W. P. Alston (ed.), *Realism and Antirealism*, p. 24.

منابع

- آدلر، مور تیمر جی.، *ده اشتباه فلسفی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، الهدی، ۱۳۷۹.
- اوانامونو، میگل دو، *درد جاودانگی یا سرشت سوگناک زندگی*، ترجمه بهاءالدین خرّمشاهی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰.
- برگر، پتر ل. و لوکمان، توماس، *ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- پاپکین، ریچارد هنری و آروم استرول، *کلیات فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران، دانشگاه تهران، بی‌تا.
- پوپر، کارل، *واقع‌گرایی و هدف علم*، ترجمه احمد آرام، تهران، سروش، ۱۳۷۳.
- جیمز، ویلیام، *پراگماتیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
- دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
- فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوّار، ۱۳۶۷.
- رورتی، ریچارد، *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران، نی، ۱۳۸۴.
- ژیلسون، اتین هنری، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه ع. داوودی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.
- فی، برایان، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
- گودمن، نلسون، *واقعیت، افسانه و پیش‌بینی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۱.
- Harris, J. F., *Against Relativism: A Philosophical Defense of Method*, La Salle, Ill., Open Court, 1992.
- Miller, Caleb, "Realism, Antirealism and Common Sense", in: W. P. Alston (ed.), *Realism and Antirealism*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2002.
- Nagel, Thomas, *The Last Word*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Niiniluoto, Ilkka, *Critical Scientific Realism*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

صفحة ١٣٨ سفيد