

نقادی واقع‌گرایی شبکه‌ای

ابراهیم دادجو^۱

چکیده

در «واقع‌گرایی شبکه‌ای» عالم هستی لایه لایه است. عوالم ماده، ذهن، مثال، عقل و الوهی با یکدیگر در تطابق هستند. موجودات عالم ماده دارای وجودهای برتری در این عوالم‌اند. شناخت آنها همواره «پنجره‌ای» است. شناخت ذهن از چیزهایی که دارای ماهیت‌اند «واقع‌نما»، اما از چیزهایی که فاقد ماهیت‌اند «غیر واقع‌نما، وهمی، مجازی و شبح» است. ادراکات حسی، حضوری، حصولی بدیهی و حصولی نظری‌ای که مستقیماً به بدیهیات منتهی می‌شوند، ادراکاتی حقیقی‌اند. اما ادراکات حصولی نظری‌ای که مستقیماً به بدیهیات منتهی نمی‌شوند، ادراکاتی مجازی و وهمی بوده و «شبحی» از واقعیت را نشان می‌دهند. دانش‌های مدون نیز بر این اساس که علم حصولی نظری‌ای هستند که مستقیماً به بدیهیات منتهی نمی‌شوند و به زبان وابسته‌اند و همچنین از جمله شناخت‌های مفهومی و اعتباری به حساب می‌آیند، شبحی از واقعیت را نشان می‌دهند و به‌طور کلی واقع‌نما هستند؛ یعنی «شبهه به واقع» بوده و «نزدیک‌تر به واقع»‌اند. بنیاد خطاهای «واقع‌گرایی شبکه‌ای» در خلط بین شناخت عوالم و شناخت لایه‌های مختلف واقعیت‌های عالم ماده، در باور غلط به علم‌آور نبودن استقراء و تجربه و غفلت از استقراء مبتنی بر خواص ذاتی شیء، در باور به واقع‌نما بودن موجودات دارای ماهیت و واقع‌نما نبودن موجودات فاقد ماهیت و در وهمی و مجازی دانستن ادراکات وابسته به زبان و اعتبارات زبانی و مفهومی است.

واژگان کلیدی: واقع‌گرایی شبکه‌ای، واقع‌گرایی مجازی - پنجره‌ای، واقع‌گرایی مطلق و پیشرونده.

مقدمه

ادعای «واقع‌گرایی شبکه‌ای»، طبق تقریری که به‌دست داده شده است، محصول دعاوی‌ای است که محقق ارجمند جناب حجت‌الاسلام دکتر خسروپناه در دو کتاب خود تحت عناوین رئالیسم معرفتی و روش‌شناسی علوم اجتماعی مطرح ساخته‌اند. تلاش محقق ارجمند بر این است که بتواند از بنیادهای معرفت‌شناختی علوم، تفسیر واقع‌بینانه‌ای ارائه داده و آن را بنیاد معرفت‌شناسی نوصدرایی و بنیاد معرفت‌شناسی اسلامی خود در بحث از فلسفه علوم و فلسفه علوم انسانی اسلامی قرار دهد.

صاحب مقاله پس از مطالعه این دو کتاب و تقدیر از تلاش‌های خستگی‌ناپذیر محقق ارجمند، بر این تصور است که ادعای «واقع‌گرایی شبکه‌ای» و به تعبیر دیگر، «واقع‌گرایی مجازی - پنجره‌ای» دارای ایرادات خاصی است. لذا شایسته است دست‌کم به اعتبار درخواست محقق ارجمند در مقدمه کتاب رئالیسم معرفتی و جهت رفع آثار مخرب این‌گونه ایرادات در عرصه معرفت‌شناسی اسلامی، به تحلیل و نقد آن پرداخته شود. به همین جهت، ابتدا تلاش می‌کنیم از دعاوی اساسی «واقع‌گرایی شبکه‌ای» که عمدتاً بی‌دلیل و به‌نحوی نارسا ارائه شده‌اند گزارش روشنی ارائه دهیم و سپس به تحلیل و نقد آن مبادرت ورزیم.

یک) ادعای «واقع‌گرایی شبکه‌ای»

۱. مبانی هستی‌شناختی

۱-۱. این ادعا بر این فرض هستی‌شناختی است که عالم هستی به‌عنوان متعلق و محکی امور شناختی، دارای لایه‌ها و مراتب مختلفی است (خسروپناه، ۱۳۹۴، ص ۲۵۱) و نظریه‌پردازی جامع در باب اقسام و گونه‌های محکی را در اصل طرح نظام هستی‌شناسانه‌ای می‌داند که با مسأله «مراتب عالم» دارای ارتباطی تنگاتنگ است (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۵۷-۱۵۸).

۲-۱. این ادعا در تبیین مراتب عالم تابع تبیین فیلسوف بزرگ، صدرالمتهین شیرازی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۳۱۴؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۵۶-۵۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۳۳۱). او مراد از مراتب عالم یا «عوالم» را «مراتب عالم طبیعت»، «عالم مثال»، «عالم عقل» و «عالم الوهی» معرفی می‌کند. در این دیدگاه، این عوالم با یکدیگر در تطابق هستند و منظور این است که هر نوع موجودی که در عالم طبیعت دارای وجود مادی و جسمانی باشد، همان موجود در عوالم بالاتر نیز دارای وجودات برتری خواهد بود و نمی‌توان در عالم پایین‌تر نوعی از موجود را یافت؛ الا اینکه همان نوع، در عالم بالاتر با وجودی مناسب آن عالم یافت می‌شود (خسروپناه، ۱۳۹۳، ص ۱۲۵). براین اساس، هر موجود عالم بالاتر دارای وجودی «رقیقه» در عالم پایین‌تر و هر موجود عالم پایین‌تر دارای وجودی «حقیقه» در عالم بالاتر است (همان، ص ۱۲۳). از این دیدگاه که "هر نوع موجودی که در عالم پایین‌تر است دارای وجودی برتر در عالم بالاتر است"، تحت عنوان «تطابق عوالم» یاد می‌کنند.

۳-۱. در اینکه وجود ذهنی ماهیت موجودات مادی و جسمانی نیز به اعتباری وجود برتر ماهیت است، دارای ابهام است؛ هرچند صدرالمتهین به چنین دیدگاهی تصریح نکرده است. صاحب ادعای واقع‌گرایی شبکه‌ای، به تبع برخی شاگردان و پیروان صدرالمتهین بر این اعتقاد است که وجود ذهنی ماهیت نیز به اعتباری وجود برتر ماهیت است (همان، ص ۱۲۶).

ادعا شده است که وجود برتر ماهیت، چون آثار متوقع از ماهیت را در حدی که در وجود خاص یافت می‌شود ندارد، وجود ذهنی ماهیت است. یعنی نسبت به وجود خاص، وجود ذهنی است؛ نه اینکه فی‌نفسه وجود ذهنی آن باشد. مقصود این است که هر وجودی فی‌نفسه عینی و خارجی است، ولی نسبت به ماهیت وجودات واقع در مراتب مادون، از جهتی وجود برتر آنها و از جهتی وجود علمی آنهاست (همان، ص ۱۲۷).

۴-۱. این ادعا از لایه‌لایه بودن واقعیت و محکی شناخت‌های تصدیقی، با عنوان «رئالیسم پنجره‌ای» یاد می‌کند (همان، ص ۱۵۷).

۲. مبانی معرفت‌شناختی

۱-۲. در این ادعا، اولاً نفس الامر شناخت علمی می‌تواند لایه‌های مختلف یک واقعیت باشد. از این رو در مورد یک پدیده می‌توان معانی مختلفی را ارائه کرد. در انتخاب سطح و لایه آن

واقعیت، سؤالات عالم دخیل است. در نتیجه معانی علمی در عین واقع‌نمایی، پنجره‌ای به حصه‌ای از آن پدیده هستند. ثانیاً در معرفت علمی، شناخت بسیاری از امور با استفاده از معانی تصویری و تصدیقی‌ای است که دانش برای فاعل شناسا فراهم می‌آورد. ثالثاً کارآیی عملی معانی تصویری و تصدیقی حاصل از علم، تنها اماره‌ای از واقع‌نمایی مجازی فی‌الجمله آن نظام معنایی از لایه‌ای از واقعیت است (خسر و پناه، ۱۳۹۴، ص ۲۵۴-۲۵۵). این همان «واقع‌نمایی مجازی - پنجره‌ای» است.

۲-۲. این ادعا با پذیرش انحاء وجود برای یک ماهیت در مراتب عالم و با پذیرش تطابق فی‌الجمله ذهن و عین، تطابق ذهن با عین را نه بر اساس تطابق ماهوی ذهن و عین، بلکه بر اساس تطابق عوالم و تطابق عالم ذهن با عالم عین توضیح می‌دهد و از آنجا که علم را نه از سنخ ماهیات و نوعی کیف نفسانی، بلکه از سنخ وجود و وجودی مجرد می‌داند. علم حصولی به ماهیت یک‌چیز را از سنخ وجود برتر ماهیت معلوم به حساب می‌آورد و از این رو انطباق علم با معلوم را ناشی از وحدت عینی و تشکیکی وجودات متفاضل آن دو می‌داند (همان، ص ۱۲۷).

همچنین در این نیز که ذهن، علم به ماهیت یک‌چیز (یعنی امور ذهنی و وجودات برتر ماهیت) را به چه نحوی به دست می‌آورد، آن (ادعای حاضر علم به ماهیت یک‌چیز) را در یک مرتبه از طریق اتصال نفس به عالم مثال و عالم عقول در هنگام شناخت شرح می‌دهد و در مرتبه دیگر، از طریق صدور آن از ناحیه خود نفس توضیح می‌دهد (همان، ص ۱۲۷).

۲-۳. توضیح رابطه ذهن و عین بر اساس تطابق عوالم و اینکه وجود ذهنی یک‌چیز، وجود برتر ماهیت موجودات مادی و جسمانی است، دایره علوم حصولی را بسیار محدود می‌کند و فقط معقولات اولی را که از ماهیت موجودات مادی و جسمانی حکایت دارند توضیح می‌دهد و نمی‌تواند وجود ذهنی معقولات ثانیه منطقی و فلسفی را شرح دهد. در این صورت بسیاری از ادراکات حصولی انسان‌ها که از طریق معقولات ثانیه منطقی و فلسفی فراهم می‌آیند، از دایره واقع‌نمایی خارج می‌شوند و این ادعا نمی‌تواند واقع‌نمایی ادراکات نشأت گرفته از معقولات ثانیه منطقی و فلسفی را توضیح دهد.

با وجود این، ادعای حاضر بر این دیدگاه است که همین مقدار برای امکان شناخت واقع، سنگ‌بنای محکمی به دست می‌دهد و هر چند بخش اعظمی از ادراکات روزمره و متعارف ما (یعنی ادراکات حاصل از معقولات ثانیه منطقی و فلسفی) وجود برتر واقع

خارجی نباشند و [احیاناً] شبیحی از واقع باشند، وجودات ذهنی حاصل از موجودات مادی و جسمانی (یعنی معقولات اولی) می‌تواند محک و معیاری را برای ارزیابی ادراکات وهمی و شناخت‌های مفهومی اعتباری (یعنی ادراکات حاصل از معقولات ثانیه منطقی و فلسفی) فراهم سازند (همان، ص ۱۲۸).

۴-۲. براین اساس، معرفت یا حقیقی است و یا اعتباری. معرفت‌های حقیقی معرفت‌هایی هستند که از محکی خارجی و نفس‌الامر حکایت تام دارند و واقع را همان‌گونه که هست نشان می‌دهند (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۵۹). ادراکات حسی، علوم حضوری، علوم حصولی بدیهی (همچون یقینات اولیه و ثانویه) و علوم نظری یقینی (یعنی علوم نظری منتهی به بدیهیات)، از جمله معرفت‌های حقیقی و علوم واقعی به‌شمار می‌روند (همو، ۱۳۹۴، ص ۲۵۳-۲۵۵). معرفت‌های اعتباری نیز عبارت از معرفت‌های مفهومی هستند و چون به «زبان» وابسته‌اند، می‌توانند برای ما ادراکات اعتباری ایجاد کنند. معرفت‌های اعتباری بالطبع باید معرفت‌های نظری غیر منتهی به بدیهیات باشند. این‌گونه معارف تصویری و تصدیقی، ممکن است دارای منشأ انتزاع حقیقی باشند و یا دارای آن نباشند.

۵-۲. معارف اعتباری و مفهومی‌ای که دارای منشأ انتزاع حقیقی‌اند، می‌توانند از باب «شبح» و «شبهت با واقع» باشند و برای ما «شبحی» از «واقعیت» را نشان دهند (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۵۹).

۶-۲. «دانش‌های مدون» که به زبان وابسته‌اند و از جمله شناخت‌های مفهومی و اعتباری‌اند، چون منشأ انتزاع آنها حقیقی است، «شبحی» از «واقعیت» را نشان می‌دهند و به دلیل حکایت‌گری مجازی خود، فی‌الجمله واقع‌نما هستند (همو، ۱۳۹۴، ص ۲۵۳ و ۲۵۷).

معرفت‌های علمی و بحثی، جولانگاه وهم هستند و از این‌رو شناختی خطاخیزند. براین اساس، معرفت علمی در ذهن دانشمند از سنخ معانی وهمی است و چون حکایت‌گری معانی وهمی (مفهومی - اعتباری) حکایت‌گری ذاتی نیست، شناخت حاصل از آنها نیز ظنی است. معانی وهمی که بخش اعظم محتوای دانش‌های مفهومی را تشکیل می‌دهند، در صورت کارایی و کفایت تجربی تنها می‌توانند واقع‌نما باشند. نظریه علمی نیز که محصول اجتماعی است، دارای حکایت‌گری ذاتی نیست و نظریه‌پردازی ساختن امری است که می‌تواند در صورت داشتن منشأ اعتبار، از سطوح و لایه‌های مختلف واقعیت «شبح»‌هایی را به‌دست دهد (همان، ص ۲۵۳-۲۵۴ و ۲۵۹).

۷-۲. با وجود این، اعتماد به «دانش‌های مدوّن» - که شناخت‌های غیر یقینی و غیر حقیقی به‌شمار آمده‌اند - معقول است (همان، ص ۲۵۸-۲۶۰)؛ زیرا دانش‌های مدوّن و شناخت‌های مفهومی شرایط زیر را دارند:

۷-۲-۱. به‌واسطه سازگاری با وجدانیات، اولیات و معلومات نظری مبتنی بر آنها، از بطلان رهایی می‌یابند.

۷-۲-۲. کارآمد هستند. در این هنگام، وقتی دو معرفت متفاوت با نظام منسجم معرفتی هماهنگ باشند، معرفتی که نسبت به هدف نظام منسجم از کارآیی و فایده بیشتری برخوردار باشد، ارزشمندتر خواهد بود. کارآیی و اثربخشی یک شبکه معرفتی نشان می‌دهد که در این شبکه، حصّه و بهره‌ای از واقع‌نمایی وجود دارد.

۷-۲-۳. در مقام شبکه‌های معرفتی، تابع شبکه‌های مبنایی‌ترند.

۷-۲-۴. مبتنی بر بنای عقلا و حجّیت عرفی هستند.

۸-۲. این‌گونه شناخت‌های مفهومی و دانش‌های مدوّن، در مقام گزاره‌های علمی مبتنی بر حساب احتمالات و یا یک نظام متشکل از گزاره‌های متنوع بوده و در نهایت «مطابق با واقع» تلقی می‌شوند. اما نه «کاملاً مطابق با واقع»، بلکه «نزدیک‌تر به واقعیت» و «شبهه‌تر به واقعیت» (همان، ص ۲۶۰). این نوع از شناخت‌ها بر اساس باور به سازگاری توجیه می‌گردند. یعنی اگر باورمان به سازگاری، باوری معین با امری واقعی سازگار باشد یا با آن مطابق درآید، راست است (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۶۱).

دو) نقّادی «واقع‌گرایی شبکه‌ای»

۱. نقّادی مبنایی هستی‌شناختی

۱-۱. این مبنای عرفانی و صدرایی که عالم طبیعت، عالم ذهن (از نظر متأخرین)، عالم مثال، عالم عقل و عالم الوهی با یکدیگر مطابقند و هر عالم پایین‌تری در عالم بالاتر حضور دارد - هرچند مبنای درستی باشد - حاکی از این است که عالم وجود دارای مراتب طولی است که به ترتیب، عالم ذهن، عالم مثال، عالم عقل و عالم الوهی در بالاترین مراتب وجود قرار دارند و عالم طبیعت در پایین‌ترین مراتب است. این ادعا حکایت از این دارد که واقعیت لایه‌لایه و ذومراتب است و حکایت از این ندارد که تک‌تک واقعیت‌های مادی و غیر مادی نیز لایه‌لایه و ذومراتب هستند. با این ادعای هستی‌شناختی که "واقعیت لایه‌لایه و ذومراتب است"، نمی‌توان به این ادعای هستی‌شناختی که «تک‌تک واقعیت‌های مادی و غیر مادی نیز

در مقام محکی شناخت‌های تصدیقی لایه‌لایه و ذومراتب هستند» روی آورد و از این رو به این ادعای معرفت‌شناختی منتقل شد که فهم ما از یک‌چیز نیز ذومراتب است و لذا یک‌چیز را از منظرها و پنجره‌های مختلف به انحاء مختلف درک می‌کنیم.

همان‌طور که در مبانی معرفت‌شناختی ادعای حاضر می‌بینیم، هدف این ادعا، گذر از آن مبانی هستی‌شناختی به این مبانی معرفت‌شناختی است و آن را تحت عنوان «رنالیسم پنجره‌ای» مطرح می‌سازد. آن مبانی هستی‌شناختی نمی‌توانند از این مبانی معرفت‌شناختی حکایت داشته باشند. لذا باید به مبانی هستی‌شناختی دیگری همچون لایه‌لایه بودن تک‌تک واقعیت‌ها بر حسب خواص ذاتی آنها، روابط و نسبت‌های بسیار گسترده فی‌مابین آنها، تجزیه و ترکیب‌پذیری واقعیت‌های مادی و محدودیت ادراک آدمی متوسل شد.

۲-۱. قرار دادن «وجود ذهنی» در میان مراتب عالم و بین عالم طبیعت و عالم مثال، چه از ناحیه صدرالمتألهین و چه از ناحیه شاگردان ایشان (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱)، کار اشتباهی است؛ زیرا وجود مراتب عالم به ذهن و علم آدمی وابسته نیست. ولی وجود ذهنی یا وجود علمی عالم طبیعت و مراتب عالم، به ذهن و علم آدمی وابسته است و با زوال ذهن و علم آدمی از بین می‌رود. درست است که بین ذهن و عین تطابق وجود دارد، اما این تطابق را باید نه بر حسب تطابق عوالم، بلکه در محدوده تطابق عالم ذهن و عالم عین توضیح داد.

۲. نقادی مبانی معرفت‌شناختی

۲-۱. درست است که شناخت علمی از یک واقعیت می‌تواند به لایه یا لایه‌هایی از آن واقعیت تعلق بگیرد و این‌گونه شناخت‌ها می‌توانند پنجره‌ای به حصه‌ای از آن واقعیت باشند. ولی همان‌طور که خواهد آمد، چنین نیست که این‌گونه شناخت‌ها به دلیل تکیه بر معانی تصویری و تصدیقی، واقع‌نمایی مجازی داشته باشند و به‌جای اینکه از واقع حکایت کنند، فقط اماره‌ای از واقع باشند.

۲-۲. هرچند تطابق عوالم مورد پذیرش باشد و رابطه ذهن با عین بر اساس تطابق عالم ذهن با عالم عین توضیح داده شود، نمی‌توان در توضیح رابطه ذهن و عین به عوالم بالاتر متوسل شد و علم به ماهیت یک‌چیز را از طریق اتصال نفس به عالم مثال و عالم عقول در هنگام شناخت توضیح داد؛ زیرا از یک‌سو با «عقل سلیم» می‌بینیم که در هنگام شناخت، فقط بین ذهن و عین ارتباط برقرار می‌شود. از سوی دیگر هم دارای معیار معرفت‌شناختی

مشترکی نیستیم که بتواند در هنگام شناخت، اتصال نفس به عالم مثال یا عالم عقول را توضیح دهد.

البته به نظر می‌رسد باید از اتصال نفس به عوالم بالاتر صرف نظر کرد و رابطه ذهن و عین را در قلمرو عوالم ذهن و عین توضیح داد و همان‌طور که در این ادعا هم آمده است - به‌طور مثال - از طریق صدور علم از ناحیه خود نفس توضیح داد.

۲-۳. اگر بنا باشد وجود ذهنی موجودات مادی و جسمانی، وجود برتر ماهیت موجودات مادی و جسمانی باشد و از این‌رو دایره علوم حصولی به معقولات اولی - که از ماهیت موجودات مادی و جسمانی حکایت دارند - محدود گردد و بسیاری از ادراکات حصولی انسان‌ها - که از طریق معقولات ثانیه منطقی و فلسفی فراهم می‌آیند - از دایره علوم حصولی و دایره واقع‌نمایی خارج شوند و به‌جای اینکه از وجود برتر واقع خارجی حکایت داشته باشند، شبیحی از واقع و ادراکاتی وهمی باشند، اولین مشکل بزرگی که پیش می‌آید خود واقع‌نما نبودن (شبیحی از واقع بودن) و وهمی بودن همین ادعای «واقع‌گرایی شبکه‌ای» است.

خود عنوان «واقع‌گرایی شبکه‌ای» که در دو کتاب مذکور بیشتر با عنوان «واقع‌گرایی مجازی - پنجره‌ای» آمده، فاقد ماهیتی مادی و جسمانی است. لابد خود همین «واقع‌گرایی مجازی - پنجره‌ای» از باب مجاز‌گویی است و به‌جای اینکه از یک ادعای واقعی حکایت داشته باشد، ادعایی وهمی است و شبیحی از واقع را نمایان می‌سازد.

همین‌طور، نباید از یاد ببریم که صدرالمآلهین عوالم پایین‌تر را سایه و شبیحی از عالم بالاتر می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۳۱۴). بنابراین [او] باید عالم طبیعت را سایه و شبیحی از عالم ذهن بدانند. نه اینکه هم‌چون صاحب ادعا، بر این عقیده باشد که عالم ذهن سایه و شبیحی از عالم طبیعت است.

۲-۴. در ادعای حاضر، معرفت یا حقیقی است و یا اعتباری. به تعبیر دیگر، یا حقیقی است و یا مجازی. معرفت‌های اعتباری که عبارتند از معرفت‌های نظری که مستقیماً به بدیهیات منتهی نشده‌اند، به این دلیل که به زبان وابسته‌اند و معرفت‌هایی مفهومی‌اند معرفت‌هایی مجازی به‌شمار آمده‌اند. همین‌طور، این ادعای پیشین که ادراکات حاصل از ماهیت موجودات مادی و جسمانی (معقولات اولی) واقع‌نما و ادراکات حاصل از امور فاقد ماهیت (معقولات ثانیه منطقی و فلسفی) غیر واقع‌نما و مجازی و شبیح هستند، در تعارض

با این ادعا است که علاوه بر ادراکات حسی و حضوری، ادراکات حصولی بدیهی و ادراکات نظری منتهی به بدیهیات را که به زبان وابسته‌اند و ادراکاتی مفهومی‌اند، معرفت‌هایی حقیقی و واقع‌نما می‌داند.

۲-۵. از آنجاکه این‌گونه معارف «اعتباری، مفهومی و مجازی» دارای منشأ انتزاع حقیقی‌اند، از باب «شبح» و «شباهت با واقع»، شبیحی از «واقعیت» دانسته شده‌اند.

به نظر می‌رسد ریشه اعتباری و مجازی دانستن این‌گونه معارف، در همان دیدگاهی است که ادراکات نشأت گرفته از معقولات اولی را واقع‌نما و ادراکات نشأت گرفته از معقولات ثانیه منطقی و فلسفی را غیر واقع‌نما دانسته است. از آنجاکه معرفت‌های نظری‌ای که مستقیماً به بدیهیات منتهی نمی‌شوند، عمدتاً ادراکات حاصل از معقولات ثانیه منطقی و فلسفی‌اند و از وجود برتر واقع‌های خارجی حکایت ندارند، معرفت‌هایی «غیر واقع‌نما» و «شبیحی از واقع» بوده و معرفت‌هایی «شبیبه به واقع» و «مجازی» به‌شمار آمده‌اند.

اما این ادعا دچار خطای بزرگی است؛ زیرا اگر بنا باشد معقولات اولی که از ماهیت موجودات مادی و جسمانی حکایت دارند واقع‌نما باشند، باید معقولات ثانیه منطقی و فلسفی نیز که به تبع ماهیت موجودات مادی و جسمانی مورد انتزاع واقع شده‌اند و دارای منشأ انتزاع حقیقی‌اند، واقع‌نما باشند.

با این وجود، به نظر می‌رسد باور مدعی به اعتباری و مجازی بودن معرفت‌های نظری‌ای که مستقیماً به بدیهیات منتهی نشده‌اند، دارای ریشه اساسی‌تری است و آن، باور به علم‌آور و یقین‌آور نبودن استقراء و تجربه است (خسروپناه، ۱۳۹۴، ص ۱۰۶-۱۰۹ و ۱۱۱ و ۲۹۳). صاحب این ادعا، هم‌چون بسیاری از مدعیان، استقراء و تجربه را با این تصور که علیت را به‌دست نمی‌دهد، مفید یقین و اثبات و ابطال نمی‌داند، بلکه مفید ظن و احتمال می‌داند و از آنجاکه قیاس و برهان نیز بر استقراء متوقف است (مظفر، ۱۴۰۰، ص ۲۶۵-۲۶۷)، مجبور است معرفت‌های نظری مبتنی بر قیاس و برهان را نیز غیر یقینی، غیر مطابق با واقع، ظنی، شبیه به واقع و شبیحی از واقع بداند. صاحب ادعا هرچند در نظریه «حکمی - اجتهادی» خود به لوازم ادعای خود پایبند نبوده و از قیاس و برهان دفاع کرده است (همان، ص ۲۹۹)، اما در نهایت باید همین قیاس و برهان را نیز معرفت‌هایی شبیه به واقع و شبیحی از واقع بداند.

۲-۶. با باور به اینکه استقراء و تجربه مفید علم و یقین نیستند، به این باور دامن زده است که «دانش‌های مدون» نمی‌توانند مفید علم و یقین باشند.

از سوی دیگر، ادعا شده است که «دانش‌های مدوّن» به این دلیل که به زبان وابسته‌اند و از جمله شناخت‌های مفهومی، اعتباری و مجازی‌اند، جولانگاه وهمند و نظریه‌های علمی و معرفت‌های علمی موجود در ذهن دانشمندان، از سنخ معانی وهمی و ظنی هستند و در صورتی که کفایت تجربی داشته باشند، «شبحی» از سطوح و لایه‌های مختلف واقعیت را نشان می‌دهند.

معلوم نیست که چرا این ادعا «دانش‌های مدوّن» را به این دلیل که به زبان وابسته‌اند، معرفت‌هایی وهمی و «شبحی» از واقعیت دانسته است. درست است که وضع الفاظ بر معانی امری قراردادی است. اما حکایت‌گری الفاظ وضع شده بر معانی، قراردادی نیست، بلکه واقعی است و در عالم واقع ریشه دارد. این دیدگاه نیز از خطاهای بسیار بزرگ این ادعاست. ۷-۲. با وجود این، ادعا شده است که اعتماد به «دانش‌های مدوّن» (وهمی، اعتباری، مجازی، «شبیّه به واقعیت» و غیریقینی) معقول است. اما دانش که ظنی، وهمی و مجازی باشد، به جای اینکه مفید علم باشد، به قول اصولیون مفید حجت است (مظفر، ۱۳۸۶، ص ۹ به بعد) و فقط جهت رفع حیرت و بلا تکلیفی مورد استفاده واقع می‌شود.

دانشی که «با اولیات و معلومات نظری مبتنی بر آنها سازگار باشد»، «کارآمد باشد»، «اثربخش باشد»، «در مقام یک شبکه معرفتی تابع شبکه‌های مبنایی تر باشد» و همچنین «بر بنای عقلا مبتنی باشد»، هرچند اعتماد بر آن بتواند معقول باشد، اما نمی‌تواند از دانشی حکایت داشته باشد که مطابق با واقع بوده و صادق و مفید علم است.

صاحب ادعا، معیار گزینش یک معرفت در مقابل سایر معرفت‌ها را هماهنگی آن معرفت با یک نظام منسجم معرفتی و کارآیی و فایده‌مندی آن معرفت در رسیدن به هدف نظام منسجم دانسته است و کارآیی و اثربخشی یک معرفت را نشان از این می‌داند که در آن معرفت، حصه و بهره‌ای از واقع‌نمایی وجود دارد. هماهنگی یک معرفت با یک نظام منسجم معرفتی و کارآیی و فایده‌مندی آن معرفت، از لوازم و نشانه‌های یک معرفت صادق و مطابق با واقع است. لذا از دلایل یک معرفت صادق و مطابق با واقع نمی‌تواند باشد.

(اینکه هماهنگی یک معرفت با یک نظام منسجم معرفتی، معیار گزینش آن معرفت در مقابل سایر معرفت‌ها باشد، با این مشکل روبه‌رو است که انسان‌ها در تعیین ملاک هماهنگی یک معرفت با یک نظام منسجم معرفتی به توافق نخواهند رسید و در اینکه کدامین معرفت را گزینش کنند، وحدت نظر نخواهند داشت.)

یک معرفت وقتی معرفتی صادق و مطابق با واقع است که بتواند از خواص ذاتی یک چیز حکایت داشته باشد و وقتی از خواص ذاتی یک چیز حکایت دارد که بتواند با استقراء مبتنی بر کشف خواص ذاتی شیء که بنیاد علیت شیء هستند، به علیت شیء راه یابد.

۸-۲. صاحب ادعا بر این اساس که استقراء و تجربه را بر بنیان قاعده «الاتفاقی لایکون اکثریاً و لا دائماً» توضیح می‌دهد، از این رو استقراء و تجربه را نه مفید علم و قطع، بلکه مفید احتمال می‌داند (خسر و پناه، ۱۳۹۴، ص ۱۰۶-۱۰۹ و ۲۹۳). «دانش‌های مدوّن» را در مقام گزاره‌های علمی، بر حساب احتمالات و نظام معرفتی مبتنی دانسته و در نهایت، آنها را نه «مطابق با واقع» و «کاشف از واقع»، بلکه «نزدیک‌تر به واقع» و «شبهه به واقع» می‌داند. این تلقی غلط - همان‌طور که در بحث ضدّ واقع‌گرایی می‌آید - از بنیان‌های غلط فیلسوفان علم معاصر و غیر ذات‌گراست.

سه) ارائه طریق

ناقد حاضر، در مقاله خود تحت عنوان «ذات‌گرایی جدید در فلسفه علم معاصر (جریانی مهم اما ناآشنا در ایران معاصر)» و در تحقیق خود تحت عنوان «واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی» بنیان‌های غلط فیلسوفان علم معاصر را به تفصیل مورد بحث قرار داده و بر اساس «واقع‌گرایی مطلق و پیشرونده»^۱ خود، در واقع‌گرایی‌های متعدد (در واقع‌گرایی مطلق، ضد واقع‌گرایی، واقع‌گرایی تقریبی و واقع‌گرایی پیشرونده) موارد زیر را نشان داده است:

۱. واقع‌گرایی مطلق

۱-۱. در این واقع‌گرایی، متقدمین از فیلسوفان و فیلسوفان مسلمان اشیاء (مادیات و مجردات) را دارای ذات (جوهر)، و ذوات و اعراض را دارای خواص ذاتی می‌دانستند (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۳۰ ب ۱۲-۱۳؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۱۷).

۲-۱. آنان استقراء را بر اساس استقراء موارد گذشته و تعمیم آن به موارد آینده و بر پایه قاعده منطقی «الاتفاقی لایکون اکثریاً و لا دائماً» توجیه می‌کردند (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹). تا اینجا علم مفید یقین روان‌شناختی بود.

۱. در مقاله در شرف انتشار خود با عنوان «واقع‌گرایی مطلق و پیشرونده»، «واقع‌گرایی مطلق و پیشرونده» را به تفصیل شرح و بسط داده‌ام.

۳-۱. آنان همین‌طور به‌نحوی نارسا استقراء را بر پایه علیت خواص ذاتی شیء توضیح می‌دادند (همان). آنان براین‌اساس که استقراء بر علیت خواص ذاتی شیء مبتنی‌ست، علم (گزاره‌های علمی صادق) را کاشف از واقع می‌دانستند. بسط بیشتر این بحث می‌توانست نشان دهد که علم مفید یقین معرفت‌شناختی است.

۴-۱. آنان علی‌رغم آگاهی از تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت (غزالی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵-۱۷؛ ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۵)، «صدق» را به معنای «مطابقت گزاره با واقع» می‌دانستند (تفتازانی، بی‌تا، ص ۱۴۲؛ فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۶-۵۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۵، ص ۳۹؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۹-۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۹؛ طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۳۹).

آنان واقع‌گرا بودند و چون گزاره‌های صادق را «مطلقاً مطابق با واقع» می‌دانستند، واقع‌گرایی آنان «واقع‌گرایی مطلق» بود.

۲. ضد واقع‌گرایی

۱-۲. با ظهور علم جدید و تأثیر افکار هیوم و کانت در اندیشه‌ها، در دو قرن اخیر فیلسوفان علم بر اساس باور به تأثیر ارزش بر دانش (نظریه بر مشاهده) و باور به اینکه اگر جوهر را بشناسیم تمام حقیقت آن را شناخته‌ایم و علم متوقف می‌شود (پوپر، ۱۳۷۰، ص ۱۳۰)، از پذیرش جوهر ثابت و خواص ذاتی آن امتناع کردند (Sankey, 2007, p.82). آنان «غیر ذات‌گرا» بودند و در درون جریان «غیر ذات‌گرایان» تنفس می‌کردند.

۲-۲. غیر ذات‌گرایان نیز با عدم باور به ذات و خواص ذاتی، استقراء را مفید علم نمی‌دانستند (بحث از غیر ذات‌گرایان را در قالب مابعدالطبیعه غالب فلسفه انگلیسی - آمریکایی، ببینید در Ibid, p.82).

۳-۲. غیر ذات‌گرایان به دلیل اینکه عوامل غیر معرفتی را حتی در مقام داوری دانش، بر معرفت تأثیرگذار می‌دانستند و همچنین در تاریخ علم به نظریه‌های زیادی برخورد کرده بودند که درست تلقی می‌شدند اما بعدها غلط بودن آنها عیان شده بود، «صدق» گزاره‌های علمی را نه به معنای «مطابقت آنها با واقع»، بلکه به معنای انسجام آنها با سایر گزاره‌ها در امثال برنامه‌های پژوهشی، ساختارهای پژوهشی و پارادایم‌های علمی (انسجام‌گرایان) و یا به معنای کارایی عملی آنها (عمل‌گرایی) دانستند. آنان به حکایت‌گری گزاره‌های علمی از واقع باور نداشتند. آنان وظیفه علم را ارائه «بهترین تبیین» و «بهترین توضیح» می‌دانستند، اما به «صدق علم» و

حتی به «صدق تقریبی علم» قائل نبودند. آنان در عرصه معرفت‌شناسی ضد واقع‌گرا بودند (جمعی از محققان، ۱۳۹۳، ص ۲۲۱، ۲۸۹، ۳۳۳ و ۳۷۷).

۳. واقع‌گرایی تقریبی

۳-۱. غیر ذات‌گرایی

۳-۱-۱. از میان همین غیر ذات‌گرایان، افراد اندکی همچون پوپر، علی‌رغم اینکه به ذات و حقیقت شیء باور نداشتند (پوپر، ۱۳۷۰، ص ۱۲۸-۱۲۹)، اما ترجیح می‌دادند تصریح نوزند که ذات وجود دارد یا خیر. بلکه ذات و حقیقت شیء را نه یک واقع، بلکه یک «اصل تنظیم‌کننده» مسیر معرفت علمی لحاظ می‌کردند (همان، ص ۲۸۰).

۳-۱-۲. پوپر نیز با نداشتن باور به ذات و خواص ذاتی، استقراء را مفید علم نمی‌دانست (همو، ۱۳۸۸، ص ۳۹ و ص ۴۲، ۵۷ و ۱۳۵).

۳-۱-۳. او همین «اصل تنظیم‌کننده» را به غلط یک «حقیقت جامع و فراگیر» تلقی کرد. اما چون به همان دو دلیل ضد واقع‌گرایان و دلایل دیگر، معتقد بود که برای کشف حقیقت دارای معیار عاصی نیستیم (همان، ص ۲۸۱)، در عمل نیز «صدق» را به معنای «تقرّب به حقیقت» گرفت (همان، ص ۲۹۵). علم (گزاره‌های علمی صادق) را نه «کشف حقیقت»، بلکه «تقرّب به حقیقت» تلقی کرد و براین‌اساس که حقیقت را قابل اثبات نمی‌دانست، به ابطال‌پذیر بودن علم قائل شد.

۳-۱-۴. عدم توفیق ضد واقع‌گرایان و واقع‌گرایانی چون پوپر در دفاع عقلانی از واقعیت علم، جریان بعدی و معاصر ذات‌گرایان را به ظهور رساند.

۳-۲. ذات‌گرایی

۳-۲-۱. ذات‌گرایی ذات‌گرایان جدید، حاصل سرخوردگی از غیر ذات‌گرایی و بازگشت به ذات‌گرایی فیلسوفان متقدم است.

۳-۲-۲. آنان تحت تأثیر ذات‌گرایی امثال ارسطو و لاک قرار گرفته و اشیاء را دارای ذات و خواص ذاتی دانستند (Sankey, 2007, Chapter 5).

۳-۲-۳. آنان استقراء را نه بر اساس قاعده منطقی «الاتفاقی لایکون اکثریاً و لادائمیاً» که مفید یقین روان‌شناختی است، بلکه بر اساس خواص ذاتی فرد و تعمیم آن به نوع آن فرد بر اساس قاعده معرفت‌شناختی علّیت توجیه کردند (Ibid). آنان در نهایت، چون عالم طبیعت را بسیار پیچیده یافتند و قوانین بنیادین طبیعت را از کشف درست خواص ذاتی شیء ناتوان

دیدند، استقراء مبتنی بر علیت خواص ذاتی شیء را به‌جای اینکه مفید یقین معرفت‌شناختی بدانند، مفید احتمال از نوع بسیار بالای آن دانستند (Psillos, 2009, p. 109-110, 186).

۲-۳-۴. باور به اینکه «عوامل غیر معرفتی، حتی در مقام داوری، بر معرفت تأثیرگذارند» و همچنین «در تاریخ علم نیز نظریه‌های زیادی وجود دارند که درست تلقی می‌شدند اما بعدها غلط بودن آنها عیان گشته»، بر این باور آنان افزود که علم (گزاره‌های علمی) بر کشف حقیقت و خواص ذاتی شیء ناتوان است و در نهایت می‌تواند از حقیقت، «بهترین تبیین»، «بهترین توضیح» و «محتمل‌ترین توضیح» را بدهد. آنان روش علم را «استنتاج از راه بهترین تبیین» دانسته و «صدق» گزاره‌های علمی صادق را به معنای «مطابقت گزاره با واقع از منظری که گزاره بیان کرده است»، «تطابق تقریبی آنها با واقع»، «تطابق احتمالی (ولو احتمال بالا) آنها با واقع» دانستند (Ibid, Part III).

۲-۳-۵. ذات‌گرایان روش «استنتاج از راه بهترین تبیین» را ابتدا در بحث از مشاهده‌ناپذیرها (همچون اتم، ژن، جاذبه) مطرح ساختند. اما به تدریج در مشاهده‌پذیرها نیز بسط داده و روش تمام علوم طبیعی قرار دادند. فیلسوفان علم معاصر، در ادامه این روش را به علوم انسانی نیز تسری داده و در امثال فلسفه علم، معرفت‌شناسی، فلسفه علم دینی، الهیات جدید و علوم اجتماعی و رفتاری نیز مورد استفاده قرار دادند؛ مثلاً «لانوندن» در فلسفه علم، «پل موزر» در معرفت‌شناسی و متکلمان در الهیات جدید، این روش را به کار گرفتند. نتیجه آن سرنگونی کاشفیت علم از واقع در کلیه علوم بود.

۲-۳-۶. عموم اندیشمندان معاصر و مسلمانی که در ایران نیم‌نگاهی به فلسفه علم دارند و صاحب ادعای حاضر نیز از جمله آنان است، عمدتاً تحت تأثیر فیلسوفان علم غیر ذات‌گرا - که در باور به مفید علم نبودن استقراء، در باور به تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت و عدم قطعیت علم و در باور به اینکه نظریه‌های علمی معارض از «تقرّب به حقیقت» حکایت دارند - و تا حدودی هم تحت تأثیر فیلسوفان علم ذات‌گرا - که در باور به ذات و در باور به اینکه نظریه‌های علمی معارض از «صدق تقریبی علم» حکایت دارند - و دلایل علمی و فلسفی «غلط» آنان، از این باور آنان تبعیت می‌کنند که علم (گزاره‌های علمی صادق) نه «کاشف از واقع»، بلکه «تقرّب به واقع» و «بهترین تبیین از واقع» است.

باور به اینکه در علوم طبیعی استقراء مفید علم نیست و باور به اینکه در علوم طبیعی - که بسیار دقیق و جزئی‌نگر و ملموس‌اند - نمی‌توان به کشف از واقع رسید، به این فکر دامن زده

و خواهد زد که به طریق اولی در سایر علوم نیز نه استقراء و به تبع آن، نه قیاس مفید علم است و نه می‌توان با آن به کشف واقع دست یافت.

۴. واقع‌گرایی مطلق و پیشرونده

۴-۱. واقع‌گرایی مطلق و پیشرونده، همچون واقع‌گرایی تقریبی:

۴-۱-۱. علم یعنی دانش را در حال پیشرفت می‌داند.

۴-۱-۲. معرفت آدمی به یک‌چیز را در حال پیشرفت می‌داند.

۴-۱-۳. ذات‌گرا است.

۴-۱-۴. استقراء را بر اساس خواص ذاتی شیء و علیت برآمده از آن، مفید علم می‌داند.

۴-۲. واقع‌گرایی مطلق و پیشرونده، بر خلاف واقع‌گرایی تقریبی:

۴-۲-۱. به‌جای اینکه، همچون واقع‌گرایی تقریبی، علم (دانش)، معرفت (به یک‌چیز) و تک‌تک گزاره‌های علمی صادق (هر سه) را در حال پیشرفت و پیشرونده دانسته و از این‌رو «غیر کاشف از واقع»، «بهترین تبیین»، «محتمل‌ترین تبیین»، «در انتظار تبیین‌های بهتر» و «تقریباً صادق» بداند، مورد سوم، یعنی تک‌تک گزاره‌های علمی صادق را «غیر پیشرونده» [فرض نموده] و از این‌رو «کاشف از واقع» دانسته و تا وقتی که موضوع گزاره بر موضوعیت خود باقی است، «کاملاً ثابت» و «مطلقاً صادق» می‌داند؛ مثلاً جسم تا وقتی که بر جسم بودن خود باقی است، «کاملاً صادق و ثابت» است که دارای امثال جرم و جاذبه می‌باشد.

۴-۲-۲. استقراء را بر اساس خواص ذاتی شیء و علیت برآمده از آن، و بر این اساس که شیء دارای خواص اساسی تری نیست تا اینکه عدم وصول به آن خواص اساسی تر باعث «صدق تقریبی علم» گردد، «کاشف از واقع» و مفید «صدق مطلق علم» می‌داند.

۴-۲-۳. عوامل غیر معرفتی تأثیرگذار بر معرفت (تقدم نظریه بر مشاهده و تقدم ارزش بر دانش)، حتی در مقام داوری نیز دانش را مانع کاشفیت علم از واقع نمی‌داند. هرچند عوامل غیر معرفتی، حتی در مقام داوری، بر معرفت تأثیرگذارند و از این‌رو داوری‌های انسان‌ها همواره یکسان نیستند، اما عقل به حکم اینکه در کل جهان مدار علم است و بر اراده نیز حاکمیت دارد، داور داوری‌هاست و از این توانایی برخوردار است که هم به نقد خود بپردازد و هم بین عوامل تأثیرگذار بر داوری و خود داوری و همچنین بین داوری‌های صادق و غیر صادق فرق بگذارد و با داوری‌های صادق خود به کشف واقع راه یابد.

۴-۲-۴. وجود «نظریه‌هایی که درست تلقی می‌شدند اما بعدها غلط بودن آنها عیان

گشته است» را مانع کاشفیت علم از واقع نمی‌داند. بین علم و نظریه تفاوت وجود دارد. نظریه‌ها سه گونه‌اند: نادرست (مثل نظریه زمین مرکزی و نظریه اتمی متقدمان)، نیمه درست و نیمه نادرست (مثل نظریه اتر و نظریه فلوریزستون) و درست (مثل نظریه خورشید مرکزی و خانواده نظریه‌های شکافت اتمی).

نظریه‌ها چیزی جز «حدس» نیستند و آن مقدار که بتوانند بر حسب کشف خواص ذاتی شیء به کشف واقع رهنمون شوند، به علم تبدیل می‌شوند. امثال نظریه «اتر»، نیمه غلط نیمه درستند. یعنی هرچند عناصری از نظریه «اتر» (همچون جوهر مادی ریز و متحرک بودن آن) غلط است، اما نیم دیگر آن (همچون فواصل فضا و زمان داشتن آن) درست است و همین عناصر درست نظریه «اتر» هستند که در نظریه «میدان مغناطیسی» حفظ شده‌اند و همین عناصر درست بودند که در نظریه «اتر» می‌توانستند حرکت اجرام آسمانی را توضیح دهند. لکن از جهت عناصر غلط خود (همچون جوهر مادی ریز و متحرک بودن آن) نتوانستند حرکت نور را توضیح دهند. نظریه‌ها در آن حد که می‌توانند بر اساس خواص ذاتی شیء «واقع» را توضیح دهند، به علم تبدیل می‌شوند.

۴-۲-۵. تباین دو نظریه، همچون نظریه زمین مرکزی و نظریه خورشید مرکزی و توانایی نظریه غلط بر توضیح درست امثال خسوف و کسوف را حاکی از «صدق تقریبی علم» نمی‌داند؛ زیرا، اولاً نظریه زمین مرکزی نظریه‌ای علمی و علم نیست و ثانیاً دلیل خسوف و کسوف نه زمین مرکزی، بلکه دوران ماه دور زمین است و از این رو خسوف و کسوف به جای اینکه بر نظریه زمین مرکزی یا نظریه خورشید مرکزی وابسته باشد، بر دوران ماه دور زمین وابسته است.

۴-۲-۶. بر این اساس که از مقدمات غلط نمی‌توان به نتیجه درست رسید - مثلاً از نظریه غلط زمین مرکزی نمی‌توان به کشف خسوف و کسوف راه یافت - از مقدمات تقریباً درست هم نمی‌توان به نتیجه کاملاً درست رسید. یعنی از علم تقریباً درست نمی‌توان به محصولات کاملاً درست دست یافت. «توفیق علم» را بر اساس استنتاج خواص ذاتی شیء - که بنیاد علیت شیء است - حاکی از «صدق مطلق علم (گزاره‌های علمی صادق)» می‌داند.

۴-۲-۷. گزاره‌های علمی صادق و ثابت را نه کاشف از کل واقع، بلکه کاشف از بخشی از واقع (یعنی بخشی از خواص ذاتی)، آن هم در آن حدی که از آن واقع حکایت دارد می‌داند و از این رو «صدق» گزاره را به معنای «مطابقت گزاره با واقع در حدی که از واقع حکایت دارد» می‌داند.

۳-۴. واقع‌گرایی مطلق و پیشرونده با گذر از خطاهای واقع‌گرایی تقریبی و ایرادات بسیار بزرگی که فلسفه علم را بیش از پنجاه سال به بیراهه برده است، با تبیینی پخته و امروزی به واقع‌گرایی مطلق برمی‌گردد و همان‌طور که واقع‌گرایان تقریبی به ذات‌گرایی واقع‌گرایان مطلق برگشته‌اند، بر این تلقی است که با دوری از «استنتاج از راه بهترین تبیین» که چیزی جز ابطال‌پذیری و در انتظار «تبیین بهتر دیگر» بودن نیست، به تدریج به «حدس و اثبات»‌گرایی آنان نیز بر خواهند گشت.

۴-۴. هر دو واقع‌گرایی مطلق و واقع‌گرایی مطلق و پیشرونده، هم علم و هم معرفت را در حال پیشرفت، اما تک‌تک گزاره‌های علمی صادق را «ثابت» و «مطلقاً صادق» می‌دانند. اصطلاح «واقع‌گرایی مطلق»، «مطلق بودن»، صدق تک‌تک گزاره‌های علمی صادق و اصطلاح «واقع‌گرایی مطلق و پیشرونده»، صدق تک‌تک گزاره‌های علمی صادق و «پیشرونده بودن» علم و معرفت را بارزتر کرده است.

ناقد حاضر بنیان معرفت‌شناسی و فلسفه علم درست را نه «واقع‌گرایی شبکه‌ای»، بلکه همین «واقع‌گرایی مطلق و پیشرونده» می‌داند.

نتیجه‌گیری

واقع‌گرایی شبکه‌ای به این دلیل که واقعیت‌ها را شبکه‌شبهه و لایه‌لایه دیده و معرفت به واقعیت‌های دارای ماهیت، یعنی مادیات و جسمانیات را واقع‌نما و معرفت به واقعیت‌های فاقد ماهیت، یعنی واقعیت‌های نشأت گرفته از معقولات ثانیه منطقی و فلسفی و بنابراین واقعیت‌های مجرد و حقایق و به‌طور کلی دانش‌های مدون را غیر واقع‌نما می‌داند، معرفت آدمی از واقعیت‌های فاقد ماهیت را معرفتی مجازی و شبیحی از واقع و در نهایت تقرّب به واقع دانسته است. در این صورت حتی خود واقع‌گرایی شبکه‌ای نیز معرفتی مجازی، شبیحی از واقع و تقرّب به واقع خواهد بود، نه کشف واقع.

به نظر می‌رسد هم شهود آدمی و هم دانشمندان نپذیرند که معرفت‌های علمی و دانش‌های مدون، معرفت‌هایی مجازی، شبیح و تقرّب به واقع باشند. ظاهراً هرچند معرفت‌های آدمی در مقام یک دانش و معرفت‌های آدمی در مقام معرفت‌های متعدد به یک چیز، در حال پیشرفت بوده و تقرّب به واقع باشد، اما معرفت به معنای تک‌تک گزاره‌های علمی صادق، نه تقرّب به واقع، بلکه کشف واقع خواهد بود.

کتابنامه

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۷۵). مقدمه و ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). برهان شفاء. ترجمه و تفسیر مهدی قوام‌صفری. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. _____ (۱۳۹۰). الهیات شفاء. ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴. _____ (۱۴۰۳ق). الاشارات و التنبيهات. شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی (ج ۳). تهران: دفتر نشر کتاب.
۵. ارسطو (۱۳۶۶). متافیزیک. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: نشر گفتار.
۶. پوپر، کارل ریموند (۱۳۸۸). منطق اکتشاف علمی. ترجمه سید حسین کمالی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. _____ (۱۳۷۰). حدس‌ها و ابطال‌ها، «رشد شناخت علمی». ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات سروش.
۸. جمعی از محققان (۱۳۹۳). رئالیسم، [مقاله] «رئالیسم چیست؟». تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. خسروپناه، عبدالحسین و مهدی عاشوری (۱۳۹۳). رئالیسم معرفتی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۴). روش‌شناسی علوم اجتماعی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. دادجو، ابراهیم (۱۳۹۷). «ذات‌گرایی جدید در فلسفه علم معاصر»، فصل‌نامه ذهن. ۱۹(۷۴)، ص ۵۱-۸۲.
۱۲. _____ (بی‌تا). واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی. (در حال چاپ). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین و مرتضی مطهری (۱۳۷۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم. چاپ هشتم. قم: انتشارات صدرا.

۱۴. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۱). تهران: سمت.
۱۵. تفتازانی، مسعود بن عمر (بی تا). المطول. به کوشش احمد عزو عنایه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۱). شرح اصول کافی. تهران: مکتبه المحمودی، چاپ سنگی.
۱۷. _____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوییه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه (ج ۱). چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. غزالی، محمد (بی تا). احیاء علوم الدین (۴جلد). چاپ دوم. بیروت: دارالقلم.
۲۱. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ق). فصوص الحکمه. تصحیح محمدحسن آل یاسین. چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق). تعلیقه علی نهایه الحکمه. قم: مؤسسه در راه حق.
۲۳. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۶). اصول الفقه. چاپ دوم. تحقیق صادق حسن زاده مراغی. قم: منشورات العزیزی.
۲۴. _____ (۱۹۸۰م / ۱۴۰۰ق). المنطق. بیروت: دارالتعاریف.
25. Psillos, Stathis (2009). *Knowing the Structure of Nature: Essays on Realism and Explanation*. Palgrave, MacMillan.
26. Sankey, Howard (2007). *Scientific Realism and the Rationality of Science*. England: Published by Ashgate Publishing Company.