

تاریخچه نسبی‌گرایی در فلسفه علم

عباس عارفی*

اشاره

این مقاله به سیر تطور نسبی‌گرایی در فلسفه علم می‌پردازد و پیشینه تاریخی آن را باز می‌نماید. علم تجربی که در پرتو به کارگیری حس و تجربه پدید می‌آید، همواره با این سؤال معرفت‌شناسانه مواجه بوده است که وجه صدق گزاره‌های آن چیست و چگونه روزنه خطا را در آن، می‌توان مسدود کرد؟ قهراً کسانی که نتوانسته‌اند برای این سؤال، پاسخی درخور بیابند، به شکاکیت و نسبی‌گرایی در فلسفه علم تن در داده‌اند.

ریشه‌های این نوع‌گرایی، به سوفسطاییان می‌رسد، زیرا آنها نیز از طریق‌گرایی به حس و سپس مواجه شدن با خطای حس، به نسبت‌گرایی رسیدند. نویسنده مقاله پس از گزارش نسبی‌گرایی در فلسفه علم، در پایان مقاله کوشش می‌کند راه برون‌شد از نسبی‌گرایی را به اجمال نشان دهد.

واژگان کلیدی: نسبی‌گرایی، شکاکیت، خودتنهاگروی، آنارشیزم.

* * *

«فلسفه علم» شاخه‌ای از فلسفه است که درباره چستی علم تجربی، صدق آن، پیشینه تاریخی و تحولات واقع در آن و دیگر مسائل اساسی علم به بحث می‌پردازد، این شاخه فلسفه، از جمله مبانی

*. عضو هیأت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

نظریه‌های مطرح در قلمرو علوم طبیعی را کاویده و درباره هر یک از آن مبانی به تأمل می‌پردازد. فلسفه علم یا فلسفه مقیّد و مضاف، در تأملات خود «معرفت‌شناسی» را نیز به کار می‌گیرد، چراکه داوری درباره صدق علوم و چرایی آن جز از این طریق میسر نمی‌گردد و بدین جهت است که تحولات و چالش‌های مطرح در معرفت‌شناسی، به نوعی در فلسفه علم هم و اتاییده است. برای عنوان نمونه، گرایش به شکاکیت و نسبی‌گرایی که اساساً گرایشی است معرفت‌شناختی، در فلسفه علم که معرفت‌شناسی را به سان یک ابزار یا رکنی از ارکان خود، به کار می‌گیرد نیز مطرح است؛ و در این مقال درباره چستی نسبی‌گرایی در فلسفه علم، پیشینه تاریخی، چرایی پیدایش، و سرانجام درباره نقد آن به بحث می‌پردازیم.

«نسبی‌گرایی» به عنوان یک گرایش بر آن است که در حوزه معرفت و شناخت، رسیدن به واقع، به نحو مطلق، میسر نیست، بلکه بنا به فرض اگر اساساً رسیدن ممکن باشد، این امر فقط و فقط به نحو نسبی و مضاف خواهد بود؛ بدین معنا که جویای معرفت نمی‌تواند بگوید که من چیزی را به نحو مطلق می‌شناسم و یا چیزی واقعاً چنان است که من می‌دانم، بلکه فقط می‌تواند بگوید: من با توجه به تمام شرایط و مناسبات فردی و اجتماعی که دارم، چیزی را چنان می‌شناسم، اما تضمینی ندارم که آن چیز واقعاً همان است که من درک می‌کنم. نسبی‌گرایی در معرفت‌شناسی و بالتبع در فلسفه علم، ادواری داشته و به انحای مختلف به تقریر درآمده است. در این مجال ما به نمونه‌هایی از این تقریرات اشاره کرده، به تبارشناسی نسبی‌گرایی در فلسفه علم خواهیم پرداخت. در پایان نیز به نقد نسبی‌گرایی پرداخته، راه برون‌شد از آن را به اجمال بیان خواهیم کرد.

۱. به لحاظ تاریخی، نسبی‌گرایی در فلسفه علم را می‌توانیم به سوفیست‌های یونان پیوند دهیم، زیرا آنها می‌گفتند: بنگرید چگونه چیزی برای شخصی شیرین است و برای شخص دیگر تلخ و ناگوار، و یا اینکه چگونه چیزی برای کسی زیباست و برای کسی زشت و نازیبا، و... و اینها همه گواه بر آن است که هر معرفتی، نسبی است و دم زدن از «معرفت مطلق» مطلقاً ممنوع است.

سخن معروفی است منسوب به پروتاگوراس (Protagoras) که می‌گفت: «انسان معیار همه چیز است». این سخن را به چند گونه تفسیر کرده‌اند، که یکی از آنها، تفسیری است که با مرام نسبی‌گرایی تناسب دارد؛ بدین بیان که «انسان» میزان و معیار معرفت است، یعنی هر گزاره‌ای به لحاظ صدق و کذب تابع دیدگاه شخصی است که بدان معتقد است و به عبارت دیگر، اگر شخصی گزاره‌ای را حق بداند، آن گزاره برای او حق است، و هر کس گزاره‌ای را کاذب بداند، آن

گزاره برای او کاذب خواهد بود. (Guthrie, 1988:262-269) با این سخن، صدق و کذب نسبی یا نسبی‌گرایی بنا نهاده می‌شود.

البته باید توجه داشت که سوفسطاییان و سخنان آنها در یک زمین بایر نرویده است. آنها نیز متأثر از تحولاتی بودند که در حوزه مباحث فلسفی و معرفتی پیش از خود، رخ داده بود، زیرا آنان شنیده بودند که هراکلیتوس (Heraclitus)، فیلسوف گریان یونانی، می‌گفت: «همه چیز در حال تغییر است» و «در یک رودخانه نمی‌توان دوبار شنا کرد». از این سخن، این نتیجه شکاکانه گرفته می‌شد که ما اصلاً نمی‌توانیم به معرفت دست یابیم. متعاقب آن کراتیلوس (Cratylus) به این نتیجه رسید که ما حتی نمی‌توانیم یک‌بار در رودخانه شنا کنیم، چرا که ما و رودخانه هر دو در حال تغییریم (Paul Edwards, ed, 1967: vol.8, p 449). در ادامه، گزنفون (Xenopone) چنین اظهار داشت: «ما برای معرفت، ملاکی نداریم و اگر تصادفاً هم به حقیقتی رسیدیم، قادر به تشخیص و تمیز آن از خطا نیستیم (Ibid.). از این رو، افلاطون بر آن است که سخن پروتاگوراس که «انسان معیار تمام اشیا است» در واقع جمعی است بین نظر هراکلیتوس مبنی بر تغییر و دگرگونی پیوسته اشیا و دیدگاه دموکریتوس که «احساس» تنها منبع معرفت است، و نتیجه‌ای که از آن به دست می‌آید، این است که اشیا نسبت به من به گونه‌ای ظاهر می‌شوند و برای تو به گونه‌ای دیگر، و من انسانم، همان‌طور تو انسانی و در اینجا مقصود از «انسان» فرد انسانی است، نه نوع آن. برای نمونه، هوا برای کسی سرد و برای دیگری گرم است و این، نه بدین معنا نیست که هوا فی‌نفسه گرم یا سرد است، بلکه بدان معناست که سردی و گرمی امری نسبی است، و نتیجه اینکه «حقیقت مطلق» وجود ندارد که در این صورت، اصلاً «خطا» نیز قابل تصور نیست. و آنچه در مورد «نظر» گفته شد، در باب «عمل» هم صدق می‌کند، یعنی علاوه بر آنکه نداند بر درستی ادراکی پای فشرده که مربوط به حوزه نظر است، بر خوبی رفتاری که مربوط به قلمرو عمل است و نیز نباید اصرار کرد. (یوسف کرم، بی‌تا: ۴۷ - ۴۶).

۲. چالش‌های نظری درباب نسبی‌گرایی را می‌توانیم در رسائل افلاطون، به‌ویژه رساله *تئاتتوس* هم دنبال کنیم. افلاطون در رساله *تئاتتوس* مناظره‌ای را گزارش کرده که بین سقراط از یک طرف و چند تن از یونانیان از طرف دیگر رخ داده است. سقراط در این مناظره بیسن دو نظریه پیوند داده است، یکی این نظریه که «معرفت» چیزی نیست جز «ادراک حسی» یا به تعبیر جدید، «معرفت علمی»، که مراد از آن «معرفت تجربی» است، و دیگر این که «انسان معیار همه چیز است»، که آن

را پروتاگوراس بر زبان می‌راند. سقراط در این مناظره، پارادوکس نظریه پروتاگوراس را برملا ساخته است: نسبی‌گرایی را به چالش می‌کشد. اینک برای تشریح بحث به پاره‌ای از این مناظره که مربوط به بحث نسبی‌گرایی و ارتباط سخن پروتاگوراس با مکتب حس‌گرایی یا علم‌گرایی (scientism) است، اشاره می‌کنیم:

«تئاتوس: چنین می‌نماید که کسی که به چیزی شناسایی می‌یابد، آنچه را می‌شناسد به حس درک می‌کند، پس شناسایی جز ادراک حسی نیست.

سقراط: پسر جان، سخن صریح و بی‌پیرایه‌گفتی و کسی که بخواهد مطلبی را توضیح دهد باید چنین آشکار و بی‌پیرایه سخن بگوید. اکنون بیا و پاسخی را که دادی به یاری یکدیگر بررسی کنیم تا ببینیم کودک راستین است یا باد و هوا. گفتی که شناسایی ادراک حسی است؟

تئاتوس: آری.

سقراط: بد نگفتی. این همان سخن است که پروتاگوراس درباره‌ی شناسایی می‌گوید، گرچه او مطلب را به وجهی دیگر بیان می‌کند. او می‌گوید «آدمی مقیاس همه چیز است، مقیاس اینکه آنچه هست چگونه هست و مقیاس اینکه آنچه نیست چگونه نیست». گمان می‌کنم این سخن را شنیده یا خوانده باشی.

تئاتوس: آری بارها خوانده‌ام.

سقراط: و مقصودش این است که هرچیز برای من چنان است که بر من نمودار می‌شود و برای تو آنچنان که بر تو نمودار می‌گردد، زیرا من و تو هر دو آدمی هستیم.

تئاتوس: مراد او بی‌شک همین است.

سقراط: البته مردی چنان دانشمند سخن یاوه نمی‌گوید. پس بیا به دنبال او برویم و منظورش را دریابیم. وقتی که باد می‌وزد یکی از ما هر دو تن، آن را سرد می‌یابد و دیگری نه. گاه هم یکی آن را اندکی سرد می‌یابد و دیگری بیشتر. چنین نیست؟

تئاتوس: چنین است.

سقراط: پس آیا باید بگوییم که باد در نفس خود سرد است یا گرم؟ یا از پروتاگوراس پیروی کنیم و بگوییم برای آنکه آن را سرد می‌یابد سرد است و برای دیگری سرد نیست؟

تئاتوس: ناچار باید چنین باشد.

سقراط: آیا باد به هر یک از ما به‌گونه‌ای دیگر نمودار می‌شود؟

تئاتوس: البته.

سقراط: و آیا نمود همان ادراک حسی است؟

ثئاتوس: البته.

سقراط: پس آیا در مورد گرما و سرما و مانند آن نمود و ادراک حسی یکی است، و هر چیز بر ما همان‌گونه نمودار می‌شود که به حس درمی‌یابیم؟

ثئاتوس: روشن است.

سقراط: پس آیا ادراک حسی، اگر شناسایی باشد، حقیقت هر چیز را درمی‌یابد و احتمال خطا در آن نیست؟

ثئاتوس: چنین می‌نماید.

سقراط: معلوم می‌شود پروتاگوراس مرد زیرکی بوده است که با ما در پرده سخن گفته و حقایق را در خفا تنها برای شاگردانش آشکار ساخته است.

ثئاتوس: مقصودت از این سخن چیست؟

سقراط: گوش فرادار تا بگویم. گروهی برآنند که هیچ چیز فی‌نفسه وجود ندارد و نمی‌توان برای چیزی صفتی معین و معلوم قائل شد. بلکه چیزی که تو بزرگش می‌نامی می‌توان ثابت کرد که کوچک است و چیزی که سنگین می‌شماری می‌توان مبرهن ساخت که سبک است. همچنین است دیگر صفات. زیرا چیزی نمی‌توان یافت که خود فی‌نفسه باشد یا صفتی معین داشته باشد. بلکه همه چیزها بر اثر حرکت و تغییر، و با یکدیگر آمیختن، همواره در حال «شدن» اند و اینکه درباره چیزی می‌گوییم «هست» خطاست، زیرا هر چیزی «می‌شود» و درست نیست اگر بگوییم «هست». همه حکیمان چون پروتاگوراس و هراکلیتوس و امپدوکلس، به استثنای بارمنیدس، در این نکته هم‌داستانند، و از میان شاعران نیز استادان بزرگ تراژدی و کمدی، چون ایپسارموس که استاد کمدی است و هومر که استاد تراژدی است، بدین عقیده‌اند» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۲۹۵ - ۱۲۹۴).

به‌طوری که دیدیم، سقراط در این مناظره سخن پروتاگوراس را به ادراک حسی پیوند زد، و

بدین نتیجه رسید که نسبی‌گرایی پروتاگوراس ناشی از این است که شناسایی را ادراک حسی می‌داند. اکنون ادامه بحث در این مناظره را پی می‌گیریم. سقراط خطاب به طرف بحث خود می‌گوید: «می‌دانی چرا از دوست تو پروتاگوراس در شگفتم؟»، و وقتی او در پاسخ می‌گوید: چرا؟ سقراط در جواب او می‌گوید:

«این گفته او که «هرچیز برای هرکس همان است که بر او نمودار می‌شود» به مذاق من سازگار می‌آید، ولی از این درشگفتم که چرا پروتاگوراس کتاب خود را که «حقیقت» نام نهاده است با این عبارت آغاز نکرده: «مقیاس هرچیز خوک است یا بوزینه یا هر جانور دیگر که توانایی احساس دارد؟ اگر چنین گفته بود این سخن ریشخندی می‌بود بر ما مردمان نادان که او را به سبب

دانایی‌اش چون خدایی می‌پرستیم، درحالی که او خود در دانش و خرد از بچه‌خوکی بیش‌تر نیست تا چه رسد به انسانی عامی. تئودوروس، آیا به عقیده تو در این باره سخنی دیگر توانیم گفت؟ اگر پنداری که هرکس در نتیجه ادراک حسی به دست می‌آورد برای خود وی حقیقت باشد و هیچ‌کس را یارای آن نباشد که درباره وضع و حالت دیگری داوری کند و تصورات و پندارهای او را بیازماید و به درستی و نادرستی آنها حکم کند، و چنانکه بارها گفتیم هرکس تنها به پندارها و عقاید خود قناعت ورزد و همه آنها حقیقت باشد، پس دوست گرامی، چگونه می‌توانیم پذیرفت که پروتاگوراس یگانه دانشمندی است که حق دارد به دیگران درس بدهد و مزد کلان بگیرد و ما مردمانی نادانیم که باید برابر او سر فرود آوریم و در حلقه شاگردانش درآییم؟ مگر هرکس مقیاس دانش خود نیست؟!» (همان: ۱۳۰۸ - ۱۳۰۷)

پس تاکنون این نکته به دست آمد که نسبی‌گرایی در بدو پیدایش، قرین حس‌گرایی یا تجربه‌گرایی و علم‌باوری بوده و این مخاطره‌ای است که نه تنها علوم تجربی را به ویرانی می‌کشد، بلکه حتی قضاوت و داوری درباره افکار و اندیشه‌های دیگران را ناممکن می‌سازد و حتی وضع چنان به آنارشسیسم می‌رسد که «جاهل» خود را چونان عالم می‌داند که فرقی با او ندارد، چرا که با نسبی‌گرایی، بساط علم و جهل از میان برمی‌خیزد، و پنداشت حقیقت به ترفندی جانشین حقیقت می‌شود.

۳. بعد از پیدایش نسبی‌گرایی و ترویج آن توسط پروتاگوراس که می‌گفت: «انسان معیار همه چیز است»، گروهی از حکما و فلاسفه، از قبیل سقراط و شاگرد او افلاطون، و سپس ارسطو، شاگرد افلاطون، درصدد نقد شکاکیت و نسبی‌گرایی برآمدند و البته هریک به‌گونه‌ای به مواجهه با آن پرداختند. ارسطو در این راستا به تدوین منطق پرداخت و صنعت برهان را پی‌ریزی کرد. به عقیده او، اگر ما در یک دستگاه علمی از مبادی یقینی شروع کنیم و بر مسیر استدلال برهانی به پیش برویم، خواهیم توانست دستگاهی بنا کنیم که از آفت نسبی‌گرایی مصون باشد. با تلاش این اندیشمندان، قرن‌ها نسبی‌گرایی از رونق افتاد و یا رواج چندانی در حوزه اندیشه نیافت.

۴. در حدود سی صد سال پیش از میلاد مسیح (ع) دو نوع شکاکیت پدید آمد: یکی شکاکیت آکادمیک (academic skepticism)، و دیگر شکاکیت پیرونی (Pyrrhonian skepticism). شکاکیت آکادمیک در بین پیروان سقراط و افلاطون به استناد رساله آپالوژی که در آن دفاعیه سقراط در دادگاه آتن گزارش شده، پدید آمد. بنیانگذار این نوع شکاکیت شخصی است به نام آرسیلوس (Arcesius) که به استناد رساله مذکور و به استناد این سخن سقراط که می‌گوید: «من

این را می‌دانم که هیچ نمی‌دانم، بر این نظر پا می‌فشرد که چون برای معرفت ملاکی وجود ندارد، پس دست ما از معرفت کوتاه است و ما فقط با تصدیق محتمل سروکار داریم. (Pojman, Ed., 1993, p.25). شکاکیت پیرونی از آن هم افراطی‌تر بود، چراکه نه تنها «معرفت» را انکار می‌کرد، بلکه حتی این سخن شکاکان آکادمیک را نمی‌پذیرفت که می‌گویند: «ما می‌دانیم که هیچ نمی‌دانیم». شکاکیت پیرونی در واقع نقد جزمیت و یقین و نیز نقد شکاکیت و نسبی‌گرایی، و به تعبیری، شکاکیت مطلق و افراطی است (Ibid:pp.25-26). شکاکان پیرونی، در علم هم به شکاکیت خود وفادار بودند، به‌ویژه خود پیرون (Pyrrhon) که چنان به شکاکیتش وفادار بود که لب به سخن نمی‌گشود، و از هیچ حیوان درنده، گودال و چاله‌ای پرهیز نمی‌کرد، چرا که اگر چنین می‌کرد، مخالفان او می‌توانستند مشی عملی او را دلیل بر بطلان شکاکیت او بگیرند (پل فولکیه، ۱۳۶۶: ۵۵ - ۵۲؛ مینار، ۱۳۷۰: ۷۵ - ۷۴). این جریان ادامه داشت تا در قرن دوم بعد از میلاد مسیح (ع) شخصی به نام سکستوس (Sextus) مجدداً به احیای شکاکیت پیرونی پرداخت. وی شکاکیت پیرونی را در کتابی موسوم به «کلیات شکاکیت پیرونی» گرد آورد که این کتاب امروزه «راه شکاکیت» نیز شهرت دارد. وی در این کتاب، ده دلیل برای شکاکیت عرضه کرده است (Mates, Transtator, 1996; 94-110). با اینکه این ادله برای اثبات شکاکیت اقامه شده، ولی اگر به فرض، قادر به اثبات آن باشد، برای اثبات نسبی‌گرایی هم کفایت می‌کند گرچه اگر نیک بنگریم، نسبی‌گرایی، در واقع همان شک‌گرایی است، ولی در شکلی مخفی و پنهان. مثلاً در «طعنه» (trope) یا «دلیل» چهارم، اختلاف حالات گوناگون آدمی، مانند بیداری، خواب، جوانی، پیری، موجب تفاوت ادراک محسوب شده و آمده است: جریان تند هوا ممکن است برای یک جوان نسیمی مطبوع باشد، ولی برای یک سالخورده، سخت و ناخوشایند؛ و این نظیر تفسیری است که سقراط در رسالهٔ تئاتوس از سخن پروتاگوراس ارائه می‌کند.

۵. شکاکیت و نیز نسبی‌گرایی در چند قرن به افول گراییده بود تا اینکه مجدداً در قرن پانزدهم میلادی، در دوره رنسانس، از سوی فیلسوف معروف فرانسوی به‌نام مونتینی (Montaigne) احیا شد. بر دیوار اتاق او نوشته شده بود: «آنچه متیقن است این است که هیچ چیز متیقن نیست»، و «من هرگونه حکمی را معلق می‌گذارم»، و این عبارت ورد زبان او بود: «من چه می‌دانم!» (پیتر برک، ۱۳۷۳: ۲۸-۲۱). وی را پدر شکاکیت معاصر و نیز نسبی‌گرایی دانسته‌اند و بسیاری از اندیشمندان، از قبیل دکارت، پاسکال، مالبرانش و دیگران، به‌نوعی تحت تأثیر شکاکیت مونتینی

بوده‌اند. دکارت تمام هم‌خود را مصروف این کرد تا به اشکالات او پاسخ بگوید، چراکه بدون پاسخ به اشکالات مونتنی، نه فلسفه قوام می‌یافت، و نه علم و دانش تجربی می‌توانست به رشد خود ادامه دهد.

۶. در عصر دکارت، جهان غرب کم‌کم از تاریکی قرون وسطا خارج شده، به عصر مدرنیسم می‌رسد. در این فضای فکری که برای انسان غربی پدید آمده بود، ابتدا دین‌گریزی شروع شد و اومانیزم و انسان‌مداری پدیدار گشت و به دنبال ناکافی دانستن پاسخ دکارت و دیگران به شکاکیت، کم‌کم زمزمه عقل‌گریزی و سپس عقل‌ستیزی در غرب به گوش رسید. در این زمان بود که مکتب «حس‌گرایی» و «تجربه‌باوری» بار دیگر بر فکر و ذهن انسان غربی سایه افکند و حتی گرایش به این مکتب تنها راه جلو‌گیری از شکاکیت معرفی شد. (Paul Edwards, 1967, vol.8, pp.254) بنابراین، در این مرحله، اندیشمندان غربی به این نتیجه رسیدند که اگر به حس و تجربه وفادار باشند و از عقل بگریزند، هم مشکل شکاکیت و نسبی‌گرایی را حل می‌کنند و هم علم (science) را از منجلائی که امثال مونتنی پدید آورده بودند، نجات می‌دهند. به‌طوری که می‌دانیم، جریان تجربه‌گرایی (empiricism) بعدها در مکتب پوزیتیویسم منطقی (logical positivism) به اوج رسید؛ به‌گونه‌ای که حتی معناداری گزاره‌ها را وابسته به تجربه‌پذیری آنها می‌دانست. (Dancy and Sosa, Eds., 1992: 110-114).

۷. در آغاز پیدایش رنسانس (Renaissance) در غرب از آغاز قرن چهارده میلادی تا قرن شانزدهم علوم تجربی در صدر نشست و همه چیز در پای آن قربانی شد، ولی از آنجا که حال دوران دائم یکسان نمی‌ماند، کم‌کم علم تجربی و نیز فلسفه آن بر اثر بحران‌هایی که در غرب پدید آمد، به بحران گرایید. می‌دانیم که دو جریان مهم، تاریخ تحول فکری غرب را رقم زده‌اند: یکی کشف کوپرنیک و گالیله در نجوم، و دیگری نظریه تکامل انواع داروین (ترانسفورمیسم). این دو جریان انسان غربی را از آن بُرج و بارویی که برای خود ساخته بود به زیر کشید. کشف کوپرنیک و گالیله ثابت کرد زمینی که ما بر روی آن زندگی می‌کنیم، مرکز جهان نیست، بلکه کره‌ای است ناچیز در میان کرات زیادی که در فضای بی‌کران معلقند. نظریه داروین نیز در فضای فرهنگ غربی نشان داد - در حد فرضیه - که آدمی براساس قانون تکامل انواع، همواره از آغاز پیدایش دستخوش تغییر و تحول است و هویت او به میمون پیوند خورده، چرا که نظریه داروین بیان می‌داشت که انسان در سیر طبیعی خود از میمون به حالت و وضعیت فعلی رسیده است (بابک احمدی، ۱۳۷۴:

۲۰۲ - ۲۰۱). داروینیسیم حتی چنان تأثیرگذار شد که پراگماتیسم و امانیسیم را نیز پدید آورد. (احمد رهنمایی، ۱۳۸۱: ۱۸۰ - ۱۷۸). در پایان قرن نوزدهم فیلسوفی در غرب زندگی می‌کرد که آخرین رمق اطمینان به حقیقت عینی و عقلانیت را از انسان گرفت. نیچه با متلک‌گویی و پرخاشگری، افق دید انسان غربی را عوض کرد. او بر این باور بود که خردگرایی (rationalism)، علم باوری (scientificism) و حقیقت (truth) همه یکی است و همگی در خدمت خواست قدرتند (بابک احمدی، ۱۳۷۴: ۲۰۳). اینها نمونه‌هایی بود از جریانی که عقلانیت آدمی را به چالش کشید و از قرن هفدهم به بعد زمینه را برای مدرنیته مهیا ساخت. کانت (Kant)، فیلسوف معروف آلمانی، از کسانی بود که از مدرنیته و روشنگری دفاع می‌کرد و تلاش او در جهت درک حدود معرفت آدمی نیز در این راستا بود. وی درصدد دفاع از مبادی فیزیک نیوتنی در مقابل تشکیکات هیوم برآمد و در این راستا به تدوین فلسفه‌ای پرداخت که عقل نظری را در درک عالم طبیعت توانا و در فهم حقایق فراحسی ناتوان جلوه می‌داد. تا پایان قرن نوزدهم هنوز تا حدودی به خرد آدمی و علم بشری بها داده می‌شد: مارکس خود را پایه‌گذار سوسیالیسم علمی می‌دانست؛ کروپانکین می‌گفت: همه چیز را دور بریزید، مگر علم را؛ و انگلس بر این باور بود که علم جستجوی پر وسواس حقیقت است؛ اما کم‌کم زمزمه مخالفت با خردگرایی، به‌خصوص عقل‌ابزاری، شروع شد (همان). امروز فلسفه علم به خردستیزی نزدیک شده پیدایش نظریه نسبیّت/نیشستین که زمان (time) و مکان (space) مطلق را انکار می‌کرد و به زمان و مکان نسبی و نیز ماده و جرم نسبی قائل بود، در برابر فیزیک نیوتنی که قبله آمال و هدف آرمانی امثال کانت بود ایستاد. (همان). وی بر این عقیده بود که زمان مطلق و مقارنه زمانی مطلق وجود ندارد، و زمان در دو دستگاهی که با یکدیگر ارتباط ندارند، یکی نیست. مثلاً فرض کنید ناظر m نسبت به دو واقعه A و B که در زمین رخ می‌دهد، در زمین و در مسافت مساوی نسبت به آن دو واقعه قرار گیرد که در این صورت قهراً وقوع این دو واقعه زماناً برای او مقارن خواهد بود. همچنین این دو واقعه برای ناظر P که در کره متحرک دیگری قرار دارد، مساوی است، به شرط اینکه ناظر P درست بر روی خط عمودی که از M خارج شده، قرار گیرد. ولی اگر او از کره‌ای که در آن است نسبت به کره زمین تغییر محل دهد، مثلاً ناظر P در موقف P_1 قرار گیرد، دیگر این دو واقعه مقارن و هم‌زمان نخواهند بود، زیرا مسافت میان A و P_1 بیش از مسافت میان P و B است و نور یا علامت الکتریکی نمی‌تواند این دو مسافت مختلف را در مدت مساوی طی کند، آنچه برای یک

نفر مقارن است، برای دیگری مقارن نخواهد بود، از این رو اینشتین بدین نتیجه رسید که مقارنه زمانی و بالتبع زمان از امور نسبی و اضافی است. او نیز مکان مطلق و مستقل از آنچه در آن جا دارد را قبول نداشت، زیرا به عقیده او جهان در فضایی که اقلیدس وصف کرده، واقع نیست، بلکه در فضای کروی قرار دارد. نیز به عقیده او، جرم مطلق وجود ندارد، زیرا جرم یک جسم بستگی به سرعت، حالت درونی و درجه حرارت آن دارد (فلسین شاله، ۱۳۴۷: ۱۳۹ - ۱۳۴).

بنابراین، مفهوم زمان و مکان در فیزیک نیوتن مطلق، و در فیزیک اینشتین نسبی است. (Cassirer, 1953, 151-169; 409-420). ممکن است سؤال شود چه ربطی بین نظریه نسبت و مکتب نسبی‌گرایی وجود دارد که کسانی از نسبییت اینشتین به نسبی‌گرایی نقب زده‌اند؟ پاسخ این است که منطقاً هیچ ربط و نسبتی بین نظریه نسبیت اینشتین و نسبی‌گرایی در معرفت‌شناسی وجود ندارد، چنانکه برخی نیز بدان تصریح کرده‌اند (دکتر احمدی، ۱۳۸۱)، ولی کسانی به غلط یا به لحاظ روانی از نسبییت اینشتین به نسبی‌گرایی معرفتی رسیده‌اند، بدین سان که وقتی کسانی ملاحظه کردند که تفاوت موقعیت ناظر در فیزیک، زمان نسبی، و نیز مکان و جرم نسبی را نتیجه می‌دهد، به این باور رسیدند تفاوت مدرک و عدم تساوی موقعیت‌های ادراکی او نیز نسبییت معرفت را نتیجه می‌دهد؛ ولی این یک نوع نظیر و انتقال روانی است، وگرنه نسبی‌گرایی در مباحث معرفت‌شناسی مطرح است، و نظریه نسبیت در فیزیک، و منطقاً از یکی به دیگری پل زدن صحیح نیست؛ زیرا این عمل نظیر آن است که کسی از «اصل قطعیت هایزنبرگ»، به عدم قطعیت در معرفت‌شناسی سیر کند، زیرا به فرض درستی این نحو انتقال صرفاً انتقال روانی خواهد بود، نه استنتاج منطقی و روان‌شناختی.

پیدایش رنسانس یا عصر نوزایی در غرب معلول عوامل زیادی است، از جمله شبهه تعارض علم و دین، عملکرد ناروای کلیسا به نام مذهب، بی‌مایگی آیین کلیسا از حیث علمی و عملی، بروز و ظهور نحله روشنفکری در غرب، و سرانجام رواج شکاکیت فلسفی؛ زیرا شاید بتوان گفت آن دسته از فلاسفه بیشترین تأثیر را در پیدایش رنسانس داشتند که شک را نسبت به اندیشه‌ای فلسفی یا عقیده‌ای دینی، برمی‌انگیخت (رهنمایی، ۱۳۸۱: ۱۰۸ - ۹۳). و شگفت‌آور اینکه کسانی ترویج شکاکیت را به نفع دیانت می‌دانستند، زیرا به گمان آنها تا ممکن است باید از خطر و زیان فلسفه کاست و این امر از طریق رواج شکاکیت میسر می‌شود، چراکه وقتی فلسفه نتواند اصلاً چیزی را اثبات کند، دیگر چگونه خواهد توانست چیزی را علیه دین به اثبات رساند، و این می‌تواند وجه

آن باشد که چرا شکاکیت فلسفی در سده‌های اخیر قرون وسطا در غرب جریان داشت، و تا قرن هفدهم نیز به راه خود ادامه داد.

موتنی نیز که متأثر از کتاب «در ستایش دیوانگی» نوشته اراسموس بود (ر.ک: اراسموس، ۱۳۷۶) به مقابله با جریان کالوینیسم (Calvinism) که منسوب به کالوین از شاگردان لوتر (Luter) ۱۴۸۳ - ۱۵۶۴، است پرداخت و دوباره شکاکیت پیرونی را احیا کرد. شکاکیت پیرونی که در قرن دوم میلادی با ظهور سکستوس مجدداً احیا شده و تا اواخر قرون وسطا به خاموشی گراییده بود، از نو زنده شد. ژیلسون می‌نویسد: «با یک نگاه ساده به ادبیات آن عصر به‌خوبی ثابت می‌شود که آن روزها شکاکیت همه‌جا گیر، کاملاً غلبه داشته است... در طی قرون وسط سنت توماس محل دقیق تفکر فلسفی را با وضوح کامل تعیین کرده بود، اما هیچ چیز پیروان او را الزام نمی‌کرد که در همان جا توقف کنند. آری آنها به دلخواه خویش، از آن‌جا بیرون رفتند و در این کار هم کاملاً آزاد بودند، اما پس از آن دیگر چنان اختیاری نداشتند که فلسفه را از افتادن در مسیر شک بازدارند، تا اینکه سرانجام عصر تجدد فرنگ فرا رسید» (اتین ژیلسون، ۱۳۷۷: ۱۲۱ - ۱۲۰).

۸. در دوران تجدد، کاروان اندیشه غربی مغرور و شتابان به پیش می‌رفت. در این عصر، تحولات وسیع و سریعی در عرصه‌های فرهنگی، اجتماعی و صنعتی رخ می‌داد. تحول سریع در صنعت نقطه بارز این عصر است، به‌طوری که دیگر تحولات، تحت تأثیر این تحول بودند (رهنمایی، ۱۳۸۱: ص ۱۳۴). دانشمندان و فلاسفه‌ای از قبیل دکارت، پاسکال، اسپینوزا، بیکن، لاک، بارکلی، هیوم، کانت و دیگران، نیز در رونق‌بخشی به این قبیل تحولات نقش داشتند ولی در این دوره سیر شکاکیت و نسبی‌گرایی به‌گونه‌ای دیگر در بیشتر شاخه‌های علوم، کم و بیش، ادامه داشت. آشفتگی اندیشه غربی از آن‌جا بیشتر شد که شکاکیت هیومی در بنای علم تجربی رخنه افکند و در صدد بود آن را به ویرانی کشاند. کانت کوشید این خرابی را رفو کند، اما دستگاه پیشنهادی او نیز خود موجب معضلی جدید در قلمرو اندیشه شد و با بریدن مفاهیمی از قبیل علیت و ضرورت از نومن (nomenon) و نفس‌الامر، راهی بر شکاکیت و نسبی‌گرایی گشود؛ راهی که با پیمودن آن، تفکر غربی در تمام عرصه‌ها دیگر نتوانست کمر راست کند. از این‌رو گفته‌اند: اگر کسی تفکیک کانت بین پدیدارها (phenomena) و پدیده‌ها را جدی بگیرد، راهی

جز این ندارد که در باب واقعیت معتقد به آنتی‌رنالیسم شکاکانه شود (Robert Klee, 1997; 160).

۹. با رواج بحران در حوزه معرفت و نفوذ تردید در بنای به‌ظاهر رفیعی که علم‌گرایان و تجربه‌باوران برافراشته بودند، کم‌کم عصر فرامدرن (postmodernism) فرا رسید. این عصر، به‌رغم اختلافی که در تاریخ پیدایش و فرق آن با مدرنیسم وجود دارد - به‌نظر ما از آن‌جا آغاز می‌شود که برای اولین بار توین‌بی (Toynbee) در سال ۱۹۳۹ میلادی اصطلاح پست‌مدرنیسم را به کار برد. این اصطلاح در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نیز زیاد به‌کار برده می‌شد و امروزه که در قالب یک مکتب و مرام جلوه‌گر شده، نماینده روح حاکم بر تفکر امروز غرب در ساحت‌های گوناگون است. پست‌مدرنیسم، خواه بخشی از مدرنیسم و تداوم آن باشد و خواه ماهیتاً با مدرنیسم فرق داشته باشد، در مقایسه با مدرنیسم، بر آن است تا سطوح جامع و وسیع‌تر فرهنگ را در معرض تأثیر انقلابی و محتوایی قرار دهد. این مکتب دارای ویژگی‌هایی از این قبیل است: (۱) نفی کلیت و جامعیت هرگونه فکر، عقیده و اندیشه؛ (۲) اعلان پایان و بی‌اعتباری ایدئولوژی؛ (۳) انکار حقیقت ثابت و عینی، به‌گونه‌ای که نظریه‌پردازان پست‌مدرن وانمود می‌کنند هیچ معیار و استاندارد معینی در مورد باورها وجود ندارد؛ (۴) برخورد انتقادآمیز نسبت به هر نوع معرفت‌شناسی. این ویژگی پست‌مدرنیسم که مشخصه نقد تمام‌عیار است، آن را از فلسفه مدرنیسم جدا می‌سازد. پست‌مدرنیسم، برخلاف مدرنیسم، قطعیت، علیت و جامعیت را مورد نقد قرار می‌دهد، در صورتی که امثال این امور مقبول نظریه‌پردازان مدرنیسم واقع شده بود؛ (۵) ارائه جریان فکری التقاطی براساس مبانی و عناصر التقاطی (رهنمایی، ۱۳۸۱: ۲۱۶ - ۱۹۵). اینها پاره‌ای از ویژگی‌های مکتب پست‌مدرنیسم یا عصر فرامدرن بود، ولی با ملاحظه ویژگی سوم که نفی حقیقت ثابت و عینی است، دیگر جز گرایش به نسبی‌گرایی چه انتظاری می‌توان از علمی داشت که در این عصر و تحت تأثیر روح حاکم بر آن رشد کرده و با آفت شکاکیت عجین گردیده و با لعاب نسبی‌گرایی تزیین شده است.

یکی از فلاسفه علم که خیلی زود پریشانی اندیشه علمی را دریافت، توماس کوهن است. وی در سال ۱۹۶۲ میلادی کتاب مشهور خود به‌نام «ساختار/انقلاب‌های علمی» را منتشر کرد. او در این کتاب از «علم هنجاری» یا «علم سنتی و رسمی» سخن می‌گوید و درباره علل پیدایش بحران در علم هنجاری به بحث می‌پردازد. وی معتقد است علم رسمی و هنجاری محصول سرمشق‌های

علمی و تفکر علمی مسلط در هر دوره تاریخی است. انقلاب در علم هنجاری و رسمی آنگاه رخ می‌دهد که علم رسمی دچار بحران شده، کارایی سرمشق قبلی دچار تردید شود. وی مراحل تحول و دگرگونی در عرصه علم را این‌گونه به تصویر می‌کشد:

مرحله پیشا‌علمی ← علم هنجاری ← بحران ← انقلاب ← علم هنجاری تازه ← بحران تازه و...
 به نظر کوهن، علم هنجاری (normal science) در صدد تقویت سرمشق است، گرچه کارکردهای ضد سرمشق هم در درون علم وجود دارد. وقتی کارکردهای ضد سرمشق در درون علم، با تأثر از عوامل بیرونی رخ بدهد، بحران حادث می‌شود. کوهن بحران علمی را به بحران سیاسی تشبیه کرده است. در نظام سیاسی هنگامی انقلاب رخ می‌دهد که آن نظام قبلاً دچار بحران شده باشد و در علم نیز امر به همان نحو است. پس به عقیده کوهن انقلاب‌های علمی در پی بحران در ساحت علم روی می‌دهند و مراد او از «بحران» موقعیت خاصی است که در آن، دیگر سرمشق موجود، پاسخگوی بسیاری از مشکلات نیست، اما هنوز اقتدار خود را حفظ کرده است. وی، به عنوان نمونه، به بحرانی که در اواخر سده نوزده در فیزیک رخ داد و پیدایش نظریه نسبیت را در پی داشت، اشاره می‌کند. کوهن معتقد است هرگونه تحول علمی، هرچند ریشه‌ای و رادیکال، انقلاب نیست. انقلاب علمی در جایی رخ می‌دهد که دگرگونی در سرمشق و در نتیجه، تحول در علم هنجاری را در پی داشته باشد. مثلاً کشف اکسیژن، گرچه فی‌نفسه بسیار مهم بود، ولی موجب دگرگونی کیفی در دانایی یا انقلاب علمی نشد. وی انقلاب علمی را فقط در مورد علوم طبیعی مطرح می‌کند، چراکه به «علوم انسانی» باور نداشت و گاهی آن‌را «پیشاسرمشقی» می‌خواند (کوهن، ۱۳۶۹: ۹۷ - ۷۵؛ بابک احمدی، ۱۳۷۴: ۲۱۴ - ۲۰۴).

در اینجا سؤال مهمی که وجود دارد این است که آیا کوهن نسبی‌گرا است یا نه؟ هیلاری پاتنم معتقد است کوهن گونه‌ای خردپسند از نسبی‌گرایی را وارد مباحث امروزی فلسفه علم کرده است. کوهن در آنجا که کار علم را «کشف معما» و «حل مسأله» می‌داند، با نسبی‌گرایی سر سازش ندارد، ولی در آنجا که راجع به موفقیت مفاهیم و اصطلاحات بحث می‌کند، به نسبی‌گرایی نزدیک می‌شود (همان: ۲۱۸ - ۲۱۷). کوهن معتقد است ما دو نوع سرمشق داریم: (۱) مجموعه باورها و ارزش‌ها و روش‌های فنی و امور دیگر که یک جامعه علمی در آنها اشتراک نظر دارند؛ (۲) برخی از معماگشایی‌ها و راه‌حل‌های شناخته شده برای حل مسأله که این نوع سرمشق از نظر فلسفی عمیق‌تر است (همان: ۲۱۸). کوهن در مقاله «اندیشه‌های مجدد درباره سرمشق» چنین اظهار

می‌دارد: دانش همواره دارای منش عرفی است، که این سخن مورد نقد بسیار قرار گرفته است. (همان: ۲۲۰ - ۲۱۹).

بدین ترتیب، روشن شد که مفهوم «سرمشق» یکی از مفاهیم کلیدی در فلسفه علم کوهن است. خانم مسترمن در مقاله‌ای با عنوان «ماهیت سرمشق» (۱۹۷۰) بیست‌ویک معنای متفاوت و حتی ناهمخوان از «سرمشق» را در آثار کوهن یافته و آنها را به سه دسته تقسیم کرده است: (۱) سرمشق‌های متافیزیکی؛ (۲) سرمشق‌های جامعه‌شناسانه؛ (۳) سرمشق‌های آموزنده.

مسترمن معتقد است سرمشق‌های نوع سوم جزء «عادت‌های علمی» محسوب می‌شوند و با نظریه و مبنای علم هنجاری فرق دارند، زیرا آنها رویکردهای پیشانظری هستند و اصولاً انقلاب‌های علمی با این نوع سرمشق‌ها قابل فهم می‌شوند. کوهن علاوه بر «سرمشق» از مفهوم دیگری به نام «ماتریس‌های نظم‌آور»، سخن می‌گوید که عبارتند از مجموعه‌های ارزشی، باورها، فنون و غیره که میان یک جامعه مشترکند (همان: ۲۲۱).

کوهن در سلسله بحث‌های خود به هرمنوتیک نزدیک شده است. به‌عنوان مثال، زمانی که وی می‌گوید هر کشف علمی را تنها می‌توان با قرار دادن آن در نگرش کلی، یا سرمشق بنیادین دوران خود درک کرد، مساله‌ای را طرح می‌کند که برای گادامر نیز به همین شکل مطرح است، ولی او آن را با مفهوم امتزاج افق‌ها بیان می‌دارد (همان: ۲۲۳ - ۲۲۲). کوهن از دگرگونی دیدن به دلیل تغییر سرمشق حرف می‌زند و نیز از تغییری که سبب شده تا دانشمندان دیگر مثل گذشته به جهان نگاه نکنند (همان: ۲۲۳). سرانجام اینکه وی می‌پذیرد که شناخت «تأویل» است و ارزش و صدق‌پذیری آن نسبی است، ولی به‌جای لفظ «تأویل» از واژه «سرمشق» استفاده می‌کند. با این حال باید توجه کرد که کوهن از هرمنوتیک مدرن فاصله دارد، زیرا معتقد است دانشمند تفسیر و تأویل نو نمی‌آفریند، بلکه براساس سرمشقی نو به تأویل می‌پردازد و تأویل او درواقع بیان سرمشق تازه است (همان: ۲۲۶ - ۲۲۵).

کوهن به‌شدت نگران آن است که به نسبی‌گرایی و شک‌آوری متهم شود. وی بر آن است که گرچه می‌توان در بررسی فرهنگ‌ها نسبی‌گرایی را پذیرفت، ولی در انطباق بحث با علم نمی‌توان چنین کرد. به‌نظر می‌رسد کوهن خردستیز است، و البته این اتهام را بر خود پذیرفته است، ولی نسبی‌گرایی تمام‌عیار نیست (همان: ۲۳۳ - ۲۲۹). به تعبیر دیگر، نسبی‌نگر تمام‌عیار یا نسبی‌نگر

آشکار، کسی است که معیار داوری را منکر شود و یا معاییر موجود درباب داوری را همتراز و مساوی بداند (همان: ۲۳۳).

گرچه کارهای کوهن در گسترش نسبی‌گرایی، به‌طور عام و در فلسفه علم به‌طور خاص، بی‌تأثیر نبود، ولی تأثیر فایرابند (Feyerabend) بر نسبی‌گرایی بیش از تأثیر اوست. او با نوشتن کتاب «برضد روشن: طرح یک نظریهٔ آنارشیمیستی دانش» در سال ۱۹۷۴، حرکت نسبی‌گرایی در علم را شتاب بخشید. وی در این کتاب، روش عینی را نفی می‌کند و آنارشیسم را در بنیان علم قلمداد می‌کند. او می‌گوید: تاریخ علم، بیانی است از وجود روش‌های گوناگون و متفاوت. فایرابند چون معیار را نفی می‌کند، به نسبی‌گرایی و آنارشیمیسم می‌رسد و چون، به تعبیر لاکاتوش، عقلانیت بدون ملاک بی‌معناست، دشمن خردباوری و ضد عقلگرایی است. فایرابند معیار را به امر ذهنی ارجاع می‌دهد و حتی‌گزینه‌ها را نیز یکسره امر ذهنی و سوپژکتیو می‌داند. وی معیار را تعیین‌کننده نمی‌داند، بلکه معتقد است آنچه سرانجام تعیین‌کننده محسوب می‌شود داوری‌های زیبایی‌شناسانه، قضاوت‌های ذوقی، پیش‌داوری‌های متافیزیکی، خواست‌های دینی، و در یک کلام، اشتیاق‌های روحی و سوپژکتیو است. وی در نهایت «علم» را همسان هرمتیسم، جادوگری و کیمیاگری دانسته، روش‌شناسی کلی، قطعی و همگانی را منکر می‌شود، و از این طریق، علم تجربی را به‌تدریج به نسبی‌گرایی می‌کشاند (cf: Feyerabend, 1975).

گادامر نیز معیار معرفت را نفی کرد و با نوشتن کتاب «حقیقت و روش» در واقع به نفی وجود معیار برای معرفت، اعم از معرفت متنی یا غیرمتنی، گرایش یافت و با این نظر، آنارشیمیسم را تئوریزه کرد که یا علت نسبی‌گرایی است یا معلول آن؛ و از آن‌جا که هرمنوتیک در بسیاری از دانش‌ها از جمله معرفت‌شناسی، تأثیر گذارده، پس نظریه گادامر مبانی معرفتی علوم را دستخوش نوسان یا اضطراب کرده است و این امر امروزه جریان نسبی‌گرایی را به سبک دیگری در فلسفه علم رقم زده است (cf: Gadamer, 1992).

با توجه به نمونه‌هایی که ذکر شد، روشن گردید که امروز در فلسفه علم، گرایش نسبی‌گرایی غالب است. نسبی‌گرایی در فلسفه علم از راه‌های مختلف - اشخاص یا مکاتب فلسفی - گسترش یافته است. نگرش هرمنوتیکی در حوزه بسیاری از علوم و دانش‌ها راه یافته، و فلسفه علم امروز از این ناحیه نیز دستخوش آسیب گردیده است. با نفی معیار، راه برای نفوذ آنارشیمیسم در ذات علم تجربی فراهم گشته، ارزش علم مورد تردید واقع گردیده و همتراز با جادو تفسیر شده است.

کواین (Quine) نیز با نگارش مقاله «دو اصل جزمی تجربه‌گرایی» آخرین ضربه را به ساحت علوم تجربی زد و شالوده‌های آن را به اضطراب کشاند و بدین گونه، نسبی‌گرایی به تدریج گزینه مسلّم فیلسوفان علم گردید.

نکته: نکته مهمی که در این بحث نیاز به توجه دارد، این است که عناوین و القابی که منکران معرفت یا اصحاب تردید به خود می‌بندند، نباید ما را به بیراهه کشانده، رگه‌های نفی یا تردید در معرفت را که آشکار و نهان بدان التزام دارند به فراموشی بسپاریم، زیرا اگر ما «نقطه انفصال» در بحث شناخت را همواره مد نظر داشته باشیم و بدانیم که واقع‌گرایان و اصحاب معرفت در آنجا از اصحاب جهل یا ناواقع‌گرایان انفصال حاصل کرده، هریک به راهی می‌رود که امکان معرفت و تحقق آن مورد قبول یا انکار قرار گیرد. اگر اصل امکان معرفت، به هر نامی نفی شود یا مورد تردید قرار گیرد، فرقی نخواهد کرد که این عدم واقع‌گرایی در کسوت شکاکیت ظاهر شود، یا در سیمای سوفسطایی و یا در لباس نسبی‌گرایی، چرا که فایده این توجه این خواهد بود که «شکاکیت» از خفا به درآمده، در میدان رزم بی‌نقاب ظاهر شود.

این نکته را بدان علت بیان داشتیم که اگر در این مقاله گاهی بحث از نسبی‌گرایی به شکاکیت می‌رود یا بالعکس، وجه آن معلوم باشد، و نیز بدان علت که امروز در فلسفه علم، کسانی چونان پوپر (Popper)، از نسبی‌گرایی به شدت انتقاد می‌کنند و از چیزی به نام «تقرب به واقع» سخن می‌گویند، چراکه اینان نیز امکان دست‌یابی به معرفت یقینی را منکرند. ولی اگر به دقت بنگریم، این نیز نسبی‌گرایی است، گرچه قائل بدان از نام نسبی‌گرایی پرهیز و گریز داشته باشد. پوپر در جایی می‌نویسد:

یکی از نگران‌کننده‌ترین جنبه‌های حیات فکری زمانه ما، شیوه‌ای است که در آن از رهیافت غیرعقلانی به نحو گسترده‌ای دفاع می‌شود، و شیوه‌ای که در آن آموزه‌های غیرعقلانی به عنوان امور مقبول پذیرفته می‌شود. یکی از عقل‌ستیزی جدید نسبی‌گرایی است. (این نظریه که حقیقت با زمینه معرفتی ما نسبت دارد، زمینه‌ای که از آن انتظار می‌رود به نحوی چارچوبی را که در درون آن قادر به فکر کردن هستیم، معین نماید؛ اینکه حقیقت ممکن است از یک چارچوب به چارچوب دیگر تغییر کند)، و، به خصوص، آموزه عدم امکان مفاهمه میان فرهنگ‌ها، نسل‌ها، با دوره‌های مختلف تاریخی، حتی درون علم، حتی درون فیزیک (پوپر، ۱۳۷۹: ۸۴ - ۸۳).

و نیز در جایی دیگر می‌نویسد:

درست است حدس‌های ما متناسب با مسائل ما مطرح می‌شوند، و مسائل ما با وضع و حال کنونی معرفت‌مان تناسب دارند، و درست است که بسیاری از آنچه در زمره معرفت کنونی ما جای دارد، ممکن است نادرست باشد، معه‌ذا این امر بدان معنا نیست که حقیقت (صدق) نسبی است. معنای آن صرفاً آن است که حذف خطا و سیر به سمت حقیقت کار دشواری است. هیچ معیاری برای حقیقت وجود ندارد، اما چیزی شبیه یک معیار خطا وجود دارد: برخوردهایی که در میان دانسته‌های ما، و میان دانسته‌های ما و امور واقع پدید می‌آید، نشان می‌دهد در جایی خطا بروز کرده است. معرفت ما به این شیوه می‌تواند از رهگذر حذف نقادانه خطاها رشد کند. به این ترتیب است که می‌توانیم به حقیقت نزدیکتر شویم (همان: ۲۷۹).

همچنین می‌گوید: «اینشتین نظریه خود را در مقابل نظریات دیگر، حق مطلق نمی‌دانست، بلکه آن را قریب به واقع نسبت به دیگر نظریات می‌دانست.» (همان: ۳۳۱)؛ و نیز با صراحت می‌گوید: «ما از اینشتین آموخته‌ایم که علم به ما تنها فرضیه‌ها و حدس‌ها را عرضه می‌کند، نه معرفت یقینی» (همان: ۳۷۱).

۱۰. تا اینجا تطورات و ادواری را که بر نسبی‌گرایی در فلسفه علم گذشته است، به اجمال بررسی کردیم و دیدیم که چگونه نسبی‌گرایی در گذشته با ادراک حسی و معرفت تجربی پیوند خورده بود و اینک نیز نسبی‌گرایی در فلسفه علم با هرمنوتیک فلسفی پیوند یافته و یا رخنه‌هایی که در ساحت معرفت علمی - تجربی ایجاد شده، تعبیر فایرابند، به آنارشیسم تحویل خواهد گردید؛ ولی سؤال پیش روی ما این است که آیا نسبی‌گرایی سرنوشت محتوم در فلسفه علم است و یا اینکه راه برون‌شدی از این منحصه وجود دارد؟

می‌دانیم نسبی‌گرایی (relativism) چندین گونه دارد:

الف) نسبی‌گرایی معناشناختی (semantic relativism) که معتقد است در معنای زبان، نسبییت وجود دارد. این سخن مبنای نظریه ترجمه‌ناپذیری در زبان است.

ب) نسبی‌گرایی وجودشناختی (ontological relativism) که می‌گوید وجود نیز نسبی است، چراکه سیستم‌های معنایی نسبی‌اند.

ج) نسبی‌گرایی اخلاقی (moral relativism) که اعتقاد دارد ارزش‌های اخلاقی برحسب جوامع و ادوار و اعصار گوناگون متفاوتند.

د) نسبی‌گرایی زیباشناختی (aesthetic relativism) که مدعی است ارزش زیبایی برحسب فرهنگ‌ها و ادوار مختلف، متفاوت خواهد بود.

ه) نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی (epistemic relativism) که منکر جهان‌شمولی، عینی‌گرایی، و نیز مبنای‌گرایی است (Harre and Krausz, 1996; 23-24).

به‌طور کلی می‌توان گفت چهار نوع نسبی‌گرایی مطرح است: ۱) نسبی‌گرایی معنایی، ۲) نسبی‌گرایی وجودی؛ ۳. نسبی‌گرایی ارزشی، اعم از ارزش اخلاقی، حقوقی و زیباشناختی؛ ۴. نسبی‌گرایی معرفتی (Ibid. 32-33).

نسبی‌گرایی در مقابل مطلق‌گرایی (absolutism) قرار دارد که آن نیز متنوع است. مطلق‌گرایی گاهی در جلوه جهان‌شمولی (universalism) ظاهر می‌شود و گاهی در سیمای عینی‌گرایی (objectivism) و گاهی نیز در کسوت مبنای‌گرایی (foundationalism). (Ibid: 24-25).

اکنون با ملاحظه این تقسیمات به ابطال‌گرایی می‌پردازیم. نسبی‌گرایی، گرچه متنوع بود، ولی تنها نسبی‌گرایی معرفتی است که باید محور بحث قرار گیرد، چراکه با ابطال آن، دیگر گونه‌های نسبی‌گرایی نیز دچار بطلان می‌شوند.

نسبی‌گرایی را می‌توان به چندین مناقشه به نقد کشید که برخی از مناقشات، جواب نقضی است و برخی دیگر جواب حلی. اکنون با ملاحظه این نکته به نقد نسبی‌گرایی می‌پردازیم:

الف) برخی در نقد نسبی‌گرایی گفته‌اند: نسبی‌گرایی باطل است، چراکه از نظر طرح مفهومی (conceptual scheme) هماهنگی و انسجام ندارد. این نقدی است که آقای هیر (Harre) در سال ۱۹۶۳ و دیویدسن (Davidson) در سال ۱۹۸۴ علیه نسبی‌گرایی مطرح کردند (Ibid: 94-96).

ب) نسبی‌گرایی مستلزم خودتنهاگری (solipsism) است، بدین معنا که با پذیرش این مکتب، شخص در خود و ادراک خود فرورفته، نمی‌تواند چیزی ورای خود را به اثبات برساند (Ibid:p.98).

ج) نسبی‌گرایی مستلزم آنارشیزم و هرج و مرج فکری و عملی است. چنان‌که می‌دانیم فایراند در سال ۱۹۷۵ پادجهان‌شمولی آنارشیزمیک (anarchistic anti-universalism)، و رورتی (Rorty) در سال ۱۹۸۰ پادمبنای‌گرایی آنارشیزمیک (anarchistic anti-foundationalism)، و جرگن (Gergen) در سال ۱۹۹۱ نوعی ناعینی‌گرایی آنارشیزمیک (anarchistic anti-objectivism) را بنیان نهاده‌اند (Ibid: 190-192).

ه) نسبی‌گرایی، پارادکسیکال است، زیرا این ادعا که «یک باور ممکن است برای یک شخص صادق و برای شخص دیگر کاذب باشد» باوری است که یا مطلق فرض می‌شود یا نسبی. اگر مطلق فرض شود، پس حداقل باوری وجود دارد که نسبی نیست و در نتیجه نسبی‌گرایی کاذب است، و اگر صادق باشد، نوعی پارادکس است (Ibid: 96-30; 96-99).

اما اگر این ادعا نسبی فرض شود، سخنی است که صرفاً به کار قائل بدان می‌خورد و نمی‌تواند به‌عنوان یک مکتب عرضه شود.

در کتاب «آموزش فلسفه» در این‌باره چنین می‌خوانیم:

با کسانی که مدعی نسبی بودن همهٔ شناخت‌ها هستند و می‌گویند: هیچ قضیه‌ای به‌طور مطلق و کلی و دائمی صحیح نیست، نیز می‌توان چنین گفتگویی را انجام داد. یعنی می‌توان به ایشان گفت: همین قضیه که «هیچ قضیه‌ای به‌طور مطلق صحیح نیست» آیا مطلق، کلی و دائمی است یا نسبی و جزئی و موقت؟ اگر همیشه و در همه موارد و بدون هیچ قید و شرطی، صادق است، پس دست‌کم یک قضیهٔ مطلق، کلی و دائمی، ثابت می‌شود. اگر خود این علم هم نسبی است، معنایش این است که در بعضی از موارد صحیح نیست و ناچار موردی که این قضیه دربارهٔ آن صدق نمی‌کند، قضیه‌ای مطلق، کلی و دائمی خواهد بود (مصباح، ۱۳۶۸: ۱۴۶ - ۱۴۵).

ه) نقد دیگری که می‌توان بر نسبی‌گرایی وارد کرد این است که ما بالوجدان می‌یابیم - و همچنین است هرکس که در ادراک و معلومات خود تأمل کند - که برخی از ادراکات ما صدق قطعی دارند و ربط و نسبت‌هایی که در مکانیسم ادراک فرض می‌شود، نمی‌تواند یقین به صدق آن را منطقاً دچار تردید، اضطراب و نوسان سازند. اگر بخواهیم در فضایی که نسبی‌گرا در آن به‌سر می‌برد، بحث را ادامه دهیم، چنین می‌توان گفت: اگر فرض کنیم همه چیز نسبی باشد و هر ادراکی ضمانت صدق نداشته باشد، آیا در این تردید وجود دارد که «من، منم»، «من درک می‌کنم»، «غم و شادی دارم»، «گاهی خشمگین و گاهی مهربانم»، «هر چیزی خودش، خودش است»، «اجتماع نقیضین محال است» و صدها و هزاران گزاره بمانند آن؟ پس با ملاحظه و دقت در این قبیل گزاره‌ها و تأمل در وجه صدق آنها خواهیم توانست نسبی‌گرایی را به چالش بکشیم.

اما چگونه می‌توانیم نسبی‌گرایی در فلسفه علم را درمان کنیم؟ پاسخ آن است که رسیدن به یقین در مورد قضایای تجربی، گرچه ناممکن نیست، ولی سهولت دست‌یابی بدان همانند یقین در منطق، فلسفه و ریاضیات نیست. افزون بر آن، اگر فی‌الجمله بتوان در برخی موارد در علوم تجربی به یقین رسید، این وصول به یقین و نیز اثبات کلیت گزاره‌های تجربی فقط به استناد عقل

امکان‌پذیر است و این راهی است که فلاسفه و منطق‌دانان اسلامی، از قبیل فارابی، ابن‌سینا، خواجه‌نصیر و ملاصدرا بر آن رفته‌اند، نه چونان دیگران که از عقل سربرتافته و چشم امید به حس و تجربه دوخته‌اند و سرانجام نیز در باتلاق نسبی‌گرایی فرورفته، به آنارشیسم رسیده‌اند. آنان معیار معرفت را از حوزه معرفت خارج کرده، به وادی عمل رسانده‌اند. فلاسفه کلاسیک، چه اسلامی و غیراسلامی، معیار معرفت را در میان ادراکات انتخاب می‌کردند، ولی هم‌اکنون کار به عکس شده است. استاد مطهری در این باره می‌نویسد:

در قدیم قضایا را به شکل خاصی طبقه‌بندی می‌کردند، می‌گفتند علم بر دو قسم است: یا تصور است یا تصدیق؛ تصور هم یا بدیهی است یا نظری، تصدیق هم یا بدیهی است یا نظری. بعد می‌گفتند همه تصورات نمی‌تواند بدیهی باشد والا مجهول برای انسان وجود نداشت، همه هم نمی‌تواند نظری باشد والا هیچ معلومی برای انسان وجود نمی‌داشت چون هر نظری را جز از طریق تحلیل کردن به بدیهی، نمی‌توان به دست آورد. در تصدیقات هم عیناً همین‌طور. پس قهراً بعضی از تصورات بدیهی است، بعضی نظری؛ و بعضی از تصدیقات هم بدیهی است و بعضی نظری. می‌گفتند ما نظریات را برپایه دیگر بدیهیات، با تحلیل کردن به بدیهیات، اکتساب می‌کنیم. به بدیهی که می‌رسید، دیگر آنها اصولی بود که به هر حال قطعی و غیرقابل تردید بود.

در دوره جدید قضایا، اصلاً به این شکل طرح نمی‌شود که یا بدیهی است یا نظری. نظری را از راه بدیهیات باید به دست آورد و بدیهیات «معیار» برای نظریات هستند، یعنی علم مقیاس علم است، چون بدیهی مقیاس نظری است. علم جدید اساساً این بحث بدیهی و نظری را کنار گذاشت. آمد به شکل دیگری قضایا را طرح کرد. یعنی منطق شکل دیگری گرفت، و آن شکل این است: گفت هر امر مجهولی - به قول شما نظری - ابتدائاً دانشمند برای آن یک فرضیه می‌سازد، فرض می‌کند که حقیقت این باشد، ولی نمی‌داند این هست یا نیست. بعد این را در مقام عمل تجربه و آزمایش می‌کند؛ یا در آزمایش جواب مطابق درمی‌آید یا مخالف. اگر آزمایش‌هایی که روی این فرضیه به عمل می‌آید جواب مخالف داد، این فرضیه طرد می‌شود، اگر آن را تأیید کند قبول می‌شود. پس معیار اینکه یک فرضیه حقیقت است یا حقیقت نیست، [به پندار آنها] این نیست که بدیهیات اکتساب شده باشد یا نشده باشد، یعنی علم با علم توجیه نمی‌شود. علم با عمل توجیه می‌شود (مطهری، ۱۳۸۳: ۴۲۰ - ۴۱۹).

چنان‌که ملاحظه کردیم، غربیان ابتدا «معیار معرفت» را نه در ادراک بدیهی، که در تجربه و عمل جستجو کرده، و سپس با توجه به خطای حواس، و توجه به عدم ملازمه بین کارایی و صدق نظری، و پدید آمدن هرمنوتیک فلسفی با آن پیامدهای مخربش، فلسفه علم را به نسبی‌گرایی و

آنارشسیسم رساندند؛ ولی به نظر می‌رسد راه خلاصی از این ورطه این باشد که برای معرفت، پایه‌ای محکم جستجو و سپس بر آن پایه، با مکانیسم منطقی و استدلال، بنایی رفیع برافراشته شود که از تیررس شکاکیت و نسبی‌گرایی مصون باشد. برخلاف پنداشت حس‌گرایان و تجربه‌باوران، گزاره‌های حسی و تجربی نمی‌توانند سنگ زیرین معرفت باشند، چراکه امکان خطا در آنها وجود دارد و همین نکته موجب شک و تردید در تمام ادراکات حسی می‌شود، چراکه در آنها فرض خطا متصور است، و این فرض را نمی‌توان به حس مسدود کرد، و اگر چنین چیزی ممکن باشد، جز از طریق عقل و ادراک عقلی میسر نیست، چرا که صحت و خطای ادراکات حسی به کمک دلایل عقلی قابل اثبات است. در خصوص این پرسش که چگونه می‌توان از سرایت احتمال خطا، با فرض وجود خطا در بعضی از ادراکات عقلی، جلوگیری کرد، پاسخ این است که احتمال خطا تنها در ادراکات نظری (= غیربدیهی) راه دارد، اما بدیهیات عقلی خطاناپذیر و شک‌نابرتاب هستند، و در آنها، احتمال خطا منطقیاً راه ندارد (مصباح، ۱۳۶۸: ج ۱، ص ۱۴۷). اکنون بر فیلسوفان علم است که در این طریق گام زده و بکوشند تک‌تک قضایای تجربی را در بوتۀ اندیشه به آزمون سپرده، یقینی بودن آنها را - در صورت امکان - از طریق عقل و دلایل عقلی به اثبات رسانند و البته این نکته را نیز به‌خاطر داشته باشند که درست است ما «همه چیز» را نمی‌دانیم، ولی «چیزهایی» را می‌دانیم، و این، بطلان شکاکیت و نسبی‌گرایی را در پی خواهد داشت.

منابع

- افلاطون، (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون* ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- احمدی، احمد، (۱۳۸۱)، *نسبی‌گرایی، سخنرانی در جلسه کانون گفتمان دینی حوزه علمیه قم*، به آدرس www.andisheqom.com/htm/kanun/51/k51.htm اینترنتی
- احمدی، بابک، (۱۳۷۴)، *کتاب تردید*، تهران: نشر مرکز.
- اراسموس، دسیدریوس، (۱۳۷۶)، *در ستایش دیوانگی* ترجمه حسن صفاری، تهران: نشر فرزاد روز.
- برک، پیتر، (۱۳۷۳)، *مونتینی ترجمه اسماعیل سعادت*، تهران: انتشارات طرح نو.
- پوپر، کارل، (۱۳۷۹)، *اسطوره چارچوب*، (دفاع از عقل و عقلانیت)، ترجمه علی پایا، تهران: انتشارات طرح نو.
- رهنمایی، احمد، (۱۳۸۱)، *غرب‌شناسی قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)*.
- ژیلسون، اتین، (۱۳۷۷)، *تقدیر تفکر فلسفی غرب* ترجمه احمد احمدی، تهران: انتشارات حکمت.

شاله، فلسین، (۱۳۷۴)، شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

فولکیه، پل، (۱۳۶۶)، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

کوهن، تامس، (۱۳۶۹)، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات سروش.

مصباح محمدتقی، (۱۳۶۸)، آموزش فلسفه، چاپ سوم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی، (۱۳۸۳)، مجموعه آثار، ج ۱۵، قم: انتشارات صدرا.

مینار، (۱۳۷۰)، شناسایی و هستی، ترجمه علیمراد داودی، چاپ سوم، تهران: انتشارات دهخدا.

یوسف کرم، (بی‌تا)، تاریخ الفلسفة اليونانیة، بیروت: دارالقلم.

Cassirer, Ernest, (1953), *Substance and Einstein's Theory of Relativity*, New Publications, Inc.

Dancy, Jonatan and Ernest Sosa, Eds, (1992) *Companion to Epistemology*, Cambridge: Blackwell.

Edwards, Paul, Editor in chief, (1967). *The Encyclopedia of Philosophy*, London: Macmillan Publishing Co., Inc. The Free Press.

Feyrabend, P.K., (1975), *Against Method: Outlime of Anarchistic Theory of Knowledge*, London: Verso.

Gadamer, Hans-Georg, (1994), *Truth and Method*, New York: Caontinuum.

Guthrie, W.K.C., (1988), *The Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press.

Harre, Rom, and Michael Krausz, (1996), *Varieties of Science: Cutting Nature at its Sams*, Oxford: Oxford University Press.

Metes, Benson, Translator, (1996), *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlinens of Pyrrhonism*, Oxford: Oxford University Press.

Pojman, Louis, P., Ed., (1993), *Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Reading*, California: Wadworth Publishing Company.