

آنا‌رشیسم معرفتی: ره‌آوردی از علم‌شناسی فایرا‌بند

سید عبدالحمید اب‌ط‌حی

اشاره

عقلانیت معرفت از موضوعات کلیدی و جدی در معرفت‌شناسی به شمار می‌آید. توجه نوع معرفت‌شناسان اخیر به معیارها و روش‌های تأمین عقلانیت در حوزه‌های معرفتی جلب شده‌است. دانش تجربی که از فربه‌ترین حوزه‌های مورد مطالعه معرفت‌شناسی است به صورت خاص دانش فلسفه علم را به خود اختصاص داده‌است اما بسیاری از علم‌شناسان، در بررسی عقلانیت معرفت علمی ناچار شده‌اند معیارهای عقلانیت را در حوزه‌ای عام‌تر بررسی کنند و از این رو در آثار خود عقلانیت معرفت را مطرح ساخته‌اند. فایرا‌بند که منکر هرگونه روش قابل دفاع در معرفت علمی است برای توجیه عقلانیت معرفت تجربی معیارهای عامی را در معرفت به معنای گسترده آن ارائه نموده‌است. وی آزادی اندیشه را تأمین‌کننده عقلانیت معرفت می‌داند، آزادی در حدی که می‌تواند همنشین بی‌ضابطگی در معرفت شود.

۱- نقد فایرابند بر عقلانیت رایج

۱-۱- علم به عنوان ایدئولوژی حاکم

فایرابند بعد از کوهن از ارکان آن گروه فیلسوفان علمی است که دیدگاه‌های توصیفی و تاریخی را بر دیدگاه‌های تجویزی و روش‌جویانه ترجیح داده‌اند، فایرابند که در ارائه نظراتش به مسایل اجتماعی هم عنایت جدی داشته بر این نکته اصرار می‌ورزد که اصولاً هر ایدئولوژی حاکم بر جامعه که مانع رشد یا تحرک فکری ابنای جامعه شود و در غیر قالب‌های القایی خودش هر سیستم معرفتی دیگر را نفی و طرد کند، این ایدئولوژی برای جامعه خطرناک است.

با توجه به این مقدمه، فایرابند علم را یکی از ایدئولوژی‌های حاکم بر جوامع امروزی می‌شناسد و بلکه نوعی انحصار برای آن قایل است و از این رو، اعتقاد دارد که باید از جامعه و اعضای آن در برابر همه ایدئولوژی‌ها و از جمله علم دفاع کرد. او معتقد است علم در شکل جدیدش نقش‌های مهمی را در قرون اخیر پذیرفته‌است و نوعی سلطه فکری جامع بر ذهن جوامع فعلی اعمال می‌کند، در دوران کنونی «واقعیات» علمی به همان صورت تدریس می‌شد که در همین قرن گذشته «واقعیات» مذهبی تدریس می‌شوند هیچ تلاشی برای شکوفا ساختن توانایی‌های انتقادی محصلین صورت نمی‌گیرد، در دانشگاه‌ها که وضع وخیم‌تر است. در آنجا نوعی شستشوی مغزی به صورت کاملاً منظم داده می‌شود، و خود علم در هاله‌ای از تقدس از هر نقدی بالاتر است، از احکام دانشمندان در جامعه با همان احترامی استقبال می‌شود که تا همین اواخر از احکام اسقف‌ها و کاردینال‌ها می‌شد. همه جا حق با علم است و هر مقابله‌ای با علم محکوم به شکست است و خلاصه علم خودش به اندازه همان ایدئولوژی‌هایی که روزگاری با آنها مبارزه می‌کرد، اکنون سرکوبگر شده‌است. (فایرابند، ۱۳۷۵، ۱۴۹ و ۱۵۰)

ممکن است به نظر رسد که چنین توصیفی خیلی تند و غیرمنصفانه است، فایرابند در مقدمه کتاب **بر ضد روش**، اشاره‌ای به این نکته می‌کند که از این بیان درصدد انکار نقش و ارزش علم نیست بلکه مشکل او اثر مخرب فرهنگی است که زیر پرچم علم در جامعه ظاهر شده‌است و در اثر آن عرصه بر بسیاری مقولات دیگر فرهنگی تنگ شده یا مسدود گشته‌است.

من بر ضد علم نیستم، آن طور که برخی چنین درک کرده‌اند، زیرا علم یکی از جالب‌ترین اختراعات ذهن بشر است، اما من بر ضد ایدئولوژی‌هایی هستم که از نام علم برای کشتن فرهنگ استفاده می‌کنند. (همان، ۳۷)

فایریند این را نمی‌پذیرد که ما جامعه و نسل‌های جدید را به گونه‌ای پیروانیم که چرا در هاضمه علم هضم و جذب نشود، نوعی خرافه یا امری بی‌ارزش تلقی کنند و هر چه را که علم به‌انها بدهد و یا به تعبیر دقیق‌تر هر چه را به نام علم به آنها ارائه کنند با کمال اشتیاق و چشم بسته بپذیرند. ایدئولوژی علم همین است که در چارچوب علم نقد نپذیرد - مگر با علم - یعنی علم رقیبی را برای خود نمی‌پذیرد. به عبارت دیگر به ما آموخته‌اند که هیچ بدیلی برای علم وجود ندارد و هر فرهنگ و دانش غیرعلمی پیشاپیش محکوم به شکست می‌باشد. این همان ایدئولوژی علم است که در عصر ما بر جوامع حکومت می‌کند.

۲-۱- پارادایم عقلانیت علم

با توجه به اصول و اصطلاحاتی که کوهن در فلسفه علم مطرح کرد، می‌توان گفت که علم هم مثل هر پارادایمی، اصولی را حاکم می‌کند که عقلانیت آن در پرتو همین اصول درک می‌شود یعنی نتایج علم و محصولات آن در درون پارادایم علم، عقلانی می‌باشند و این عقلانیت نسبت به کسانی است که در درون این پارادایم قرار دارند. اما اگر از درون پارادایم علم، پارادایم‌های دیگر مانند معرفت دینی یا فلسفی را مورد نقد قرار دهیم نتایج آن قابل اعتماد و اتکا نمی‌باشد. چالمرز به این نکته توجه کرده و می‌گوید فایریند به طور موجهی اظهار نارضایتی می‌کند که حامیان علم نوعاً آن را از انواع دیگر معرفت برتر می‌نشانند بدون اینکه انواع دیگر را به طرز شایسته‌ای مورد پژوهش قرار دهند. (چالمرز، ۱۳۷۴، ۱۷۳) وی این تعبیر فایریند را در مورد لاکاتوش نقل می‌کند: او پس از به پایان رسانیدن «بازسازی» علم جدید آن را متوجه معارف دیگر می‌کند چنان‌که گویی از پیش اثبات شده‌است که علم جدید از سحر و یا علم ارسطویی برتر است و هیچ نتایج وهم‌آمیزی ندارد در صورتی که ذره‌ای استدلال از این نوع وجود ندارد «بازسازیهای معقول» «خرد پسندی اساسی علمی» را مفروض می‌گیرند آنها نشان نمی‌دهند که آن از «خردپسندی اساسی» جادوگران و جن‌گیران بهتر است (همان).

این تأکید فایراند که استدلالی بر بطلان نتایج سحر و جادو وجود ندارد اشاره به این است که علم در مقابل سایر معارف خود یک پارادایم جدا است که عقلانیت ویژه و درونی خود را دارد و جادوگران هم در درون پارادایم معرفتی خود، عقلانیتی مجزا دارند، این دو را نمی‌توان با عقلانیت تعریف شده در درون پارادایم‌ها با هم مقایسه کرد، در حالی که نوع ابطال‌هایی که برای جادوگری وجود دارد از طریق معیارهای عقلانیت علم است و البته نتایج آن قابل اعتماد نمی‌باشد. (البته ما در طرح این بحث توجهی به صحت و سقم جادوگری نداریم بلکه درصدد فهم منظور فایراند هستیم)، ارزش نقد جادوگری به این شیوه را می‌توان در گزاره ذیل مدل کرد. «من چون فقط به علم اعتماد دارم و جادوگری در علم جایی ندارد، پس به جادوگری اعتماد ندارم». در حالی که سوال فایراند این است که چرا فقط به علم اعتماد داریم، آیا چون خود علم می‌گوید، و این نکته را به ما تحمیل نموده‌است. توضیح فایراند این است که علم یک ایدئولوژی شده که خودش را تحمیل می‌کند آن هم از روش‌های قابل تامل (فایراند، ۱۳۷۵، ۵۰) و دیگران را پیشاپیش طرد می‌کند و جامعه را در درون پارادایم خودش محصور می‌سازد. بله جامعه وقتی به این پارادایم رضایت داد آن را عقلانی می‌یابد، اما قضاوتش در مورد سایر پارادایم‌ها ارزش منطقی ندارد و قابل دفاع نمی‌باشد، زیرا خود پارادایم‌ها ارتباط متقابل منطقی ندارند و لذا سنجش گزاره‌های یک پارادایم بر اساس معیارهای پارادایم دیگر فاقد ارزش منطقی خواهد بود.

۳-۱- عقلانیت به مثابه سنت

فایراند در فصل هفدهم کتابش رویکرد مجددی به مسئله عقلانیت دارد و سخن خود را با این جمله شروع می‌کند:

نه علم و نه عقلانیت معیارهای کلی تعالی نیستند، اینها سنت‌های ویژه‌ای هستند، ناآگاه از زمینه تاریخی خودشان. (همان، ۳۴۷)

وی این مسئله را تعقیب می‌کند که عقلانیت رایج علم صرفاً برای نظام بخشی حرکت علمی جاری مناسب است، اما این شأنیت را ندارد که در مقام ارزیابی علم و محصولات آن قرار بگیرد، او این عقلانیت روشی را ناشی از نوعی توافق می‌داند، و در عین حال معتقد است اینها معیار نهایی نمی‌باشند اینها خود محصول نوعی تلاش و فعالیت هستند که منجر به تولید چنین شکلی از علم یا عقلانیت شده‌است اما آن تلاشگری لزوماً تابع چنین اصولی نبوده‌است. وی سپس این سوال را مطرح می‌کند که آیا صحیح است نتایج حاصل شده را واجد کمال و ایده‌آل فرض کنیم و

به تلاش‌های مبنایی و مولدی مانند آنچه علم یا عقلانیت مربوط به آن را ساخته اقدام نکنیم. (همان، ۳۴۸)

فایزاند عقلانیت را صرفاً یک سنت می‌داند، سنتی که اشتغال علمی براساس آن نظام می‌یابد و وقتی حد عقلانیت، هدایت تلاش علمی بود طبیعی است که براساس نیازها یا انتظارات، در آن تصحیح‌هایی اعمال شود؛ یعنی عقلانیت سنتی است که خود ما آن را می‌سازیم و به کار می‌گیریم و یا در آن تغییراتی را اعمال می‌کنیم. (همان، ۳۵۹) از این‌رو، آنچه ما به عنوان شاخص‌های عقلانی «عینی» داریم، چیزی نیست مگر شاخص‌هایی که خود ساخته‌ایم و به عنوان افراد سهمیم در یک سنت آنها را پذیرفته‌ایم، یا «عینیت داده‌ایم» و سپس از همین شاخص‌ها برای تمیز «خیر و شر» یا «خوب و بد» استفاده می‌کنیم و البته در یک نگاه فراستی می‌توانیم بگوییم: سنت‌ها نه خوب‌اند نه بد، سنت‌ها فقط هستند. «اگر به طور عینی سخن بگوییم» یعنی به طور مستقل از سهمیم بودن در سنت حرف بزنیم در این صورت انتخابی بین انسان‌دوستی و ضد سامی‌گرایی وجود ندارد. نتیجه اینکه، عقلانیت داور سنت‌ها نیست، عقلانیت خود یک سنت یا بخشی از یک سنت است، بنابراین نه خوب است نه بد، فقط هست. (فایزاند، ۱۳۷۵، ۳۶۳)

در جای دیگر فایزاند از این مسئله تعبیر دیگری می‌کند که شاخص‌هایی که ابزار اندازه‌گیری عقلانی هستند اغلب باید اختراع شوند تا به وضعیت‌های جدید تاریخی معنی ببخشند (همان، ۳۴۵). یعنی عقلانیت، آن معیارهایی است که ما بر اساس نیازهای خود می‌سازیم و وقتی به آن رضایت می‌دهیم فضایی معقول و ملموس و مقبول در اطراف خود می‌یابیم، و البته این معنا مستلزم این است که اگر کسی این معیارها را نپذیرد اصولاً وضعیت جدید برای او غیرمقبول و غیرمعقول جلوه می‌کند.

۴-۱- عقلانیت تحمیل شده از طرق غیرمعقول

با توجه به بحث‌های پیشین به نظر می‌رسد قبل از اینکه فردی در درون یک سنت وارد شود، استدلال جدی و مهمی برای ضرورت پذیرش معیارها و شاخص‌های آن سنت در کار نباشد، و این به منزله آن است که عقلانیت یک سنت برای افراد غیرسهمیم در آن، توجیه‌جلی ندارد. به این ترتیب باید پرسید چگونه است که افراد تسلیم یک سنت می‌شوند؟

فایزاند اموری مثل تربیت، تبلیغات، تکنیک‌های تلقینی را دارای نقش اساسی و جدی می‌داند. او عقل‌گرای خوب تربیت‌شده را به حیوان اهلی خوب تربیت‌شده تشبیه می‌کند، همان‌طور که این

از صاحبش تبعیت می‌کند و به ابهامات و ایرادهای الگوهای القایی توجه نمی‌کند، آن هم از تصویر ذهنی استادش تبعیت خواهد کرد و شاخص‌های بحثی وی را تلقی به قبول می‌کند. او حتی تشخیص نمی‌دهد آنچه را وی «حاصل دلیل» می‌پندارد چیزی جز پس‌ماند تأثیر «تربیتی - علی» آموزش‌هایی که دیده نیست، و از درک این نکته عاجز است که آنچه به عنوان «عقل» به آن توسل می‌کند صرفاً در حد یک مانور سیاسی است و بهره آن از حقیقت تا همین اندازه است. (همان، ۵۱ و ۵۰)

فایراند در یک مقاله خود، نقش علم را در تعلیم و تربیت به شدت مورد حمله قرار می‌دهد که از طریق شست‌وشوی مغزی، واقعیت را در علم منحصر می‌کند و به همه یاد می‌دهد که سایر نهادهای فرهنگی نوعاً اسطوره‌ای و غیرعقلانی هستند و [تنها] علم، امری یقینی و عقلانی است (همو، ۱۳۷۳، ۱۵۱) و البته که ارزش معرفتی این عقلانیت که بر فرد، تحمیل شده قابل تردید می‌باشد، این تردیدها را پیش‌تر در آثار اندیشمندانی مانند گنون نیز مشاهده می‌کنیم. (گنون، ۱۳۶۵، ۱۳۹)

۵-۱- نقد عقلانیت «عقل‌گرایی انتقادی»

در میان فلاسفه علم اخیر، گروهی که پوپر را چهره شاخص آنها می‌دانیم نوعی روش‌شناسی برای علم ارائه کرده‌اند که اصول آن از این قرار است: «ابطال را جدی بگیرید، محتوا را بیفزایید، صادق باشید، از فرضیه‌های موضعی اجتناب کنید» این اصول که روشی نقادی در معرفت علمی را توصیه می‌کند توسط فایراند مورد حمله قرار گرفته است، وی از این روش سلب صلاحیت می‌کند و معتقد است این اصول منشأ عقب‌ماندگی در علم خواهند بود، البته اگر پذیرفته شوند چنین ثمری می‌دهند چرا که توصیه پوپر به اعمال این روش است نه اینکه دانشمندان لزوماً تابع آن هستند.

فایراند معتقد است (فایراند، ۱۳۷۵، ۲۵۵ و ۲۵۶) این اصول نتیجه مطالعات در مورد روش علم جاری است و به فرض هم که بتوانند شکل جاری علم را توجیه کنند - گرچه فایراند چنین اعتقادی ندارد - و باز هم حداکثر به توسعه کمی علم کمک می‌کنند، این تلاش‌ها می‌خواهند علم را بیش‌تر معقول و بیش‌تر دقیق کنند در حالی که هیچ توضیح قابل قبولی در کار نیست که چرا روند یا توسعه علم را به شکل موجود آن باید منحصر کنیم؟، و چرا آنچه را معقول نمی‌دانیم، باید

علم ندانیم؟ معیارهای عقلانیت علم مربوط به سنت جاری و پارادایم موجود آن می‌باشد و این معیارهای درونی صلاحیت ارزش‌یابی رویدادهای خارجی را ندارند؛ پس چرا آنچه که با اصول «عقل‌گرایی انتقادی» همسازی ندارد پوچ و باطل بشماریم و یا حتی علمی ندانیم؟، چرا آنها را مایه پیشرفت ندانیم در حالی که به طور روشنی پیشرفت‌های کیفی و بنیادی علم - آنچه در شرایط فعلی علم به حساب می‌آید - در عرصه‌هایی صورت گرفته‌است که نوعاً در روزگار تولید آن غیرعلمی تلقی شده‌است؟ نظیر آرای گاليله و کپرنیک، که کاملاً از سنت علمی زمانه خودشان دور بوده‌است، یعنی آنچه که ما امروزه علم می‌شناسیم در آن روزگار، طرقي غيرمعقول و غيرعلمي تحصيل شده بوده‌است. و فایریند معتقد است:

این انحراف‌ها و این اشتباهات، پیش‌شرط‌های پیشرفت‌اند. (همان)

لازم به ذکر است که پوپر ابتدا معیار تمیز علم و غیرعلم را، ابطال‌پذیری قرار داد؛ و پس از انتقادهای سنگینی که نسبت به آن صورت گرفت به تدریج معیار نقد‌پذیری، جایگزین آن شد و به عنوان معیار تمیز معقول از غیرمعقول معرفی گردید که در حوزه‌ای وسیع‌تر از علم عمل می‌کرد. اصول عقل‌گرایی انتقادی در این فضا توسعه پیدا کرده‌است. (ابطحی، ۱۳۸۷، فصول ۱ و ۲ و ۳)

حال ممکن است کسی بگوید بحث فایریند منافاتی با بحث پوپر ندارد، فایریند می‌گوید: «عقلانیت سنت علمی، معیار سنجش سایر سنت‌ها نیست» و پوپر گوید: «معرفت عقلانی معرفتی است که نقدپذیر باشد»، و این دو با هم قابل جمع‌اند که معقولیت معرفت بشری در هر سنت، وابسته به نقدپذیری آن است.

در این مورد باید گفت اتفاقاً فایریند همین نکته را منکر است، یعنی می‌گوید آنچه را ما سنت علم می‌دانیم در اثر پذیرش معیارهای پیشینی است که اصول «عقل‌گرایی انتقادی» هم یکی از همین معیارها است، در حالی که چرا باید همین سنت رایج را علم بدانیم و علم را در همین قالب محصور سازیم. چرا پزشکی چینی (طب سوزنی) علم نباشد، از این بگذریم که این طب نهایتاً خود را با حمایت دولت چین به علم تحمیل کرده است اما پنجاه سال پیش صرفاً یک فرایند غیرعلمی و بی‌ارزش شمرده می‌شد، معیاری که آن را بی‌ارزش یا غیرعلمی می‌کرد حقانیت خود را از کجا آورده بود؟، اگر معیاری برای آن وجود ندارد - که ندارد یعنی «عقل‌گرایی انتقادی» از توجیه خودش عقیم است - پس چرا طب چینی علم نبوده، و چرا فعلاً برخی چیزها را علم ندانیم و یا معقول نشماریم، اینکه با معیارهای ما نقد نمی‌پذیرد، دلیل نفی عقلانیت از آن نمی‌شود،

چگونه می‌توانیم بگوییم وجود آن موجب پیشرفت معرفت بشری نمی‌شود، مثال‌هایی نظیر جادوگری و جن‌گیری را فایراند به این جهت استخدام کرده که عموماً عقلانیت آن مورد انکار واقع شده است (احمدی، ۱۳۸۱، ۸۱) و او بیش از آنکه درصدد اثبات عقلانیت علمی آنها باشد به دنبال آن است که طرد آنها را امری بی‌دلیل معرفی کند.

۶-۱- نقد عقلانیت روش‌شناسی در علم

فایراند یکی از حملات تند خود را متوجه هر گونه روش‌شناسی در علم می‌کند چالمرز در **چیستی علم** این نکته را به خوبی صورت‌بندی کرده و می‌گوید در دیدگاه فایراند روش‌شناسی‌های علم موفق به ارائه قواعد مناسبی جهت هدایت فعالیت دانشمندان نگردیده‌اند، و با توجه به پیچیدگی تاریخ اصولاً انتظار اینکه علم براساس چند قاعده ساده روش‌شناختی قابل تبیین باشد بسیار نامطوبع به نظر می‌آید، (چالمرز، ۱۳۷۴، ۱۶۶) و این غیرمعقول است که مجموعه‌ای از قواعد به دانشمند بگوید معقول این است که در شرایط خاص نظریه خاص را اخذ یا رفض کند.

فایراند در یکی از مقالاتش به صورت مختصر به هر نوع روش‌شناسی که نوعی محدودیت را به عنوان عقلانیت علم مطرح می‌کند می‌تازد. وی هم استقراگرایان و هم ابطال‌گرایان را مورد نقادی قرار می‌دهد و حتی به لاکاتوش هم انتقاد می‌کند که اندک محدودیتی را برای روش علمی ارائه کرده‌است، (فایراند، ۱۳۷۳، ۱۵۴-۱۵۶) ولی با این حال، این حسن را برای نظریه لاکاتوش قائل است که روش‌شناسی معینی هم ارائه نمی‌دهد. (همو، ۱۳۷۵، ۲۵۶) او معتقد است نهایت بی‌احتیاطی است که به یک شاهد اجازه دهیم مستقیماً در مورد نظریه ما داوری کند. (همان، ۱۰۲) به نظر او هیچ نظریه هرگز با تمام پدیده‌های موجود در قلمروش مطابقت ندارد، با وجود این درست نیست که از نظریه عیب‌جویی کنیم. (همان، ۸۳)

۷-۱) انکار اتکای عقلانیت علم به نتایج آن

فایراند با طرح این فرض که شاید کسی از طریق طرح نتایج علم، بخواهد عقلانیت آن را تثبیت کند، آن را مورد نقد قرار می‌دهد و از جمله می‌گوید:

اولاً این استنتاج محتاج آن است که ثابت شود سایر معرفت‌های غیرعلمی نتایج مثبت نداشته‌اند؛

ثانیاً علم چیزهایی را رد کرده ولی آنها در اثر مقاومت سرانجام جذب بدنه علم شده‌اند مثل طب چینی و اینها به یک معنا، محصول علم نیستند.

ثالثاً بسیاری نتایج هم محصول علم به تنهایی نمی‌باشند بلکه علم از کمک خارجی در تحصیل آنها بهره‌مند شده‌است. مثلاً وقتی کپرنیک تصویری جدید از جهان ارائه داد، نه به آثار علمی اسلاف خود بلکه به آثار فیثاغورس مسلک دیوانه‌ای چون فیلولائوس مراجعه کرد، اندیشه‌های او را برگرفت و از آنها در برابر همه قواعد معقول روش علمی دفاع کرد و گاه دخالت دولت موجب پیشرفت علم است. (همو، ۱۳۷۳، ۱۵۷)

و از طرف دیگر هر پدیده علمی سرسختی را هم از طریق داوری‌های از بین‌برنده ارزش‌هایی که آن را پدیده کرده‌است و یا به کمک پژوهشی که به جای آن پدیده‌هایی از نوع دیگر می‌نشانند، می‌توان از هم پاشید (همو، ۱۳۷۵، ۳۸۰)، یعنی تسالم و توافق موجود بر سر علم را نمی‌توان به حساب عقلانیت گذاشت، چرا که به صورت عمومی قابل حمله و نقد است.

۲. نظریه عقلانیت جایگزین

فایرابند علاوه بر اینکه حملات تندی به عقلانیت انحصاری علم می‌کند و می‌کوشد عدم کفایت آن را هویدا سازد، سعی می‌کند شکل دیگری از عقلانیت جایگزین را هم بازسازی و ارائه نماید، به عبارت دیگر، خودش شاخص‌های دیگری را نه برای علم به صورت خاص، بلکه برای بشر و معرفت بشری صورت‌بندی می‌کند و سعی می‌کند معیار عقلانیت را در این نظریه بجوید.

۱-۲) رویای حقیقت و پندار تقرب به آن

طبق معمول نوع فلاسفه علم از اساسی‌ترین مبادی طرح فایرابند، رهایی از مشکل حقیقت است. او حقیقت را امری پوچ و بی‌خاصیت می‌داند و معتقد است نباید خود را معطل آن نماییم.

فایرابند می‌گوید من منکر ارزش صدق و درستی و ناپسندی دروغ‌گویی نیستم ولی با این حال نمی‌فهمم معیار آنها چیست و در چه فرضی به آنها راه داریم؟ واقعیت چیست که صدق با آن قابل سنجش باشد اگر واقعیت آن است که علم به ما تلقین می‌کند - چنان‌که مدافعان علم معتقدند - این سخن حرف پیش‌پاافتاده‌ای است که هر ایدئولوژی برای تقویت ایمان پیروانش آن را ادعا می‌کند. اما کسی نتوانسته معیار غیرقابل تردیدی برای آن ارائه کند. (همو، ۱۳۷۳، ۱۵۱ و ۱۵۲)

بله می‌توان موضوع را عوض کرد و وفاداری به حقیقت از آن گونه که یک ایدئولوژی معرفی می‌کند را در نظر گرفت، که این جز دفاع کورکورانه از آن ایدئولوژی چیزی نیست (همان) ضمن اینکه اگر معرفت را این گونه تصویر کنیم رشد معرفت را نمی‌توانیم تقرب تدریجی به حقیقت بدانیم بلکه صرفاً یک مجموعه نظریه‌های همساز و یا ناسازگار است که در حال افزایش کمی می‌باشد. (همو، ۱۳۷۵، ۵۷) اگر هم بگوییم یک علم در حال فراهم آوردن حقیقت است صرفاً نسبت به کسانی چنین نقشی را دارد که گزینش‌های فرهنگی مناسب و مشابه دارند و در واقع به این سنت که سنتی است در میان سنت‌ها، دل داده‌اند، (همان، ۳۸۳) و البته این حقیقت، امری است نسبی، و از این رو می‌گوید: «و البته به هیچ وجه حقیقت ندارد که ما باید تسلیم حقیقت شویم.» (همو، ۱۳۷۳، ۱۵۲)

بر اساس آنچه گفته شد ایده «آمریکای دانش» را فایراند طرح می‌کند، یعنی وقتی واقعیتی که ما را محدود کند در کار نباشد و خود ما سازنده آن هستیم معنی ندارد که اگر راه‌هایی کاملاً جدید و متفاوت را در پیش بگیریم، بتوانیم دانشی کاملاً جدید را کشف کنیم چنان‌که آمریکای واقعی کشف شد. (همو، ۱۳۷۵، ۳۵۰)

۲-۲) آزادی فردی، بدیل و رقیب حقیقت

شاید اساسی‌ترین مؤلفه فکری فایراند در ارایه نظریه خودش، مسئله آزادی فردی باشد، او در این باب از «جان استوارت میل» متأثر است و سعی می‌کند از طریق این مؤلفه مشکلات نظریه خودش را جبران کند.

او علم را یک ایدئولوژی سرکوبگر می‌شناسد، چون حق انتخاب و آزادی فکر را از بشر سلب کرده است او اعتقاد دارد این طور نیست که صرفاً علم می‌تواند هدایت فکری بشری را به عهده بگیرد و زندگی او را سامان دهد، بلکه آزادی و استقلال فکری هم به خوبی می‌تواند زندگی بشر را هدایت کند، (همان) و از این رو می‌گوید:

اگر حقیقت به مفهومی که برخی ایدئولوژی‌پردازان در نظر دارند با آزادی تعارض پیدا کند، آنگاه ما حق انتخاب داریم، می‌توانیم از آزادی دست بشوییم ولی همچنین می‌توانیم حقیقت را رها کنیم. (همان)

او عنصر آزادی را آن قدر مهم می‌داند که معتقد است می‌توان و بلکه توصیه می‌کند که باید آن را بر حقیقت - که ساخته ایدئولوژی است - مقدم داشت.

او در ارائه این بخش از اندیشه خود، به شدت «عقلانیت» را - که علم یکی از انواع آن است - تحت فشار می‌گذارد، و سعی می‌کند آزادی را به عنوان بدیلی قوی و شایسته برای آن جلوه دهد. او معتقد است برای حصول رهایی از «آلودگی عقلانی اسف‌انگیز عقل‌گرایان» باید تغییری در تعلیم و تربیت و دیدگاه افراد ایجاد کرد، باید باور کرد که راه‌های فراوانی برای نظم بخشیدن به جهان وجود دارد و «فشارهای نفرت‌انگیز» مجموعه‌ای از شاخص‌ها را می‌توان با پذیرش آزاد شاخص‌هایی از گونه دیگر شکست، و اصولاً شاخص‌ها - که مربوط به موضوعات و حرفه‌های خاص هستند - نباید به تعلیم و تربیت راه یابند. (همان، ۲۶۰ و ۲۶۱)

او معتقد است در دموکراسی می‌توان «عقل» را «ضدعقل» تلقی کرد و بر آن تأکید ورزید، و اصولاً باید هرگونه مجمع آزاد مردمی، پندارهای نادرست اعضای خودش را محترم دارد و از آنها حمایت نهادی به عمل آورد. (همان، ۲۵۸)

فراموش نشود در دیدگاه فایریند حقیقت و عقلانیت با یکدیگر تقارب و پیوند جدی دارند، حقیقت تحت فشار عقلانیت یک سنت ویژه شکل می‌گیرد و این شاخص‌های عقلانیت هستند که حقیقت را مشخص می‌کنند، و از این‌رو حمله به عقلانیت، حمله به حقیقت ناشی از آن هم می‌باشد و آنچه بخواهد بدیلی برای حقیقت باشد، باید عقلانیت متناظر با آن را هم قربانی کند و البته فایریند هم در جای‌جای بحث خود از این گونه حملات دریغ نمی‌کند.

او در فصل هفدهم کتابش ویژگی‌هایی را در مورد جامعه آزاد مطرح می‌کند نظیر آنکه همه سنت‌ها در آن حقوق مساوی دارند و موقعیت قدرت به طور مساوی در دسترس همه است، عقل‌گرایی جزء ضروری ساختار اساسی جامعه آزاد نیست و در نتیجه در چنین جامعه‌ای علم از حکومت و تعلیم و تربیت فاصله می‌گیرد و (همان، ۳۶۵-۳۶۹) هیچ مکتب و سنتی نمی‌تواند علی‌رغم میل مردم خود را تحمیل سازد. (گرمی، ۱۳۸۰، ۲۰۹)

۲-۳) عقلانیت برتر و رهایی بخش

با توجه به اصل بنیادی در اندیشه فایریند، یعنی «آزادی فردی» او عقلانیت انحصاری علم را زیر سوال می‌برد و طبیعی است هر سنت دیگری که بخواهد حاکم عرصه فرهنگ و اندیشه بشر باشد در دیدگاه فایریند مردود می‌باشد؛ چرا که منجر به اعمال محدودیت بر اندیشه بشر خواهد شد، به این ترتیب، فایریند برای توجیه عقلانیت نظریه خود، دیدگاهی را توسعه می‌دهد و توصیف می‌کند که هم با سنت‌های مختلف قابل جمع باشد و هم اینکه محدودیت هیچ‌کدام را به

خود نپذیرد و علاوه بر آن، حق هر گونه انحصارطلبی را در ارائه شاخص و معیار، از سنت‌های مختلف سلب کند.

در این دیدگاه، فرد مجاز است از میان بدیل‌های مختلف و ناسازگار و حتی متناقض، با آزادی کامل آن را که بهتر و مناسب‌تر می‌یابد برگزیند و به آن ملتزم گردد و البته کسی که با چنین شکلی از انتخاب نظر یا ایده مواجه باشد در کمال رضایت و مسرت خواهد بود (فایراند، ۱۳۷۵، ۲۵۶) و همین امر عقلانیت این نظریه را پشتیبانی می‌کند.

توجه داریم که در این دیدگاه، از انحراف‌ها و اشتباهات إعراض نمی‌شود (همان) و به عبارت دیگر آنچه انحراف است صرفاً نسبت به یک سنت خاص است ولی در عرصه عمومی تفکر و اندیشه وصله ناچسبی به نام انحراف و نامعقول وجود ندارد (همان، ۲۶۰)، البته اگر چیزی آزادی فرد را محدود سازد و آن را نقض کند طبق این معیار باید با آن مقابله شود؛ از این‌رو، فایراند شرط سازگاری را در مورد نظریه‌ها رد می‌کند و غیرمعقول می‌داند:

شرط سازگاری، که مستلزم مطابقت فرضیه‌های جدید با نظریه‌های پذیرفته‌شده است نامعقول است، زیرا این شرط نظریه قدیم‌تر را حفظ می‌کند، نه نظریه بهتر را. فرضیه‌هایی که با نظریه‌های خوب تأییدشده معارض هستند، شاهدهی به دست می‌دهند که از هیچ راه دیگر نمی‌توان به دست آورد، تکثیر نظریه‌ها برای علم سودمند است، در حالی که یکنواختی به قدرت انتقادی آن آسیب می‌رساند. یکنواختی همچنین رشد آزاد فرد را در معرض خطر قرار می‌دهد. (همان، ۶۱)

فایراند معتقد است ضداستقرا همواره معقول است، و همواره شانس موفقیت دارد، یعنی چیزی را معقول می‌داند که از فرمول‌های عادی خارج باشد، حتی مفاهیم رایج را زیر پا گذارد و از قید آنها آزاد باشد. به هر حال فایراند در اینجا نوعی معقولیت را القا می‌کند اما شاخص و معیاری که برای آن ارائه می‌کند به جای محدودیت‌آوری، محدودیت‌گریزی دارد یعنی ملاک "آزادی فرد". وی می‌گوید انتقادش از علم جدید این است که مانع آزادی اندیشه شده است. (احمدی، ۱۳۷۴، ۲۴۲) وی با همین رهاورد، هم عقلانیت کلی و فراگیر هر سنت را زیر سوال می‌برد، و هم عقلانیت نظریه خودش را از هر ایدئولوژی برتر می‌داند.

۴-۲) اصل «همه چیز ممکن است»

جمله بالا از جملاتی است که انتسابش به فایراند مشهور می‌باشد و برخی از طریق این جمله او را مورد حمله قرار می‌دهند، در نتیجه، شناخت منظور وی از این تعبیر، مهم است.

چالمرز می‌گوید نباید از این جمله معنای سخاوتمندانه استفاده کرد. او میان دانشمند بوالهوس و قابل احترام تفکیک می‌کند (چالمرز، ۱۳۷۴، ۱۶۷)، بلکه منظور فایراند چنان‌که در یکی از مقالاتش می‌گوید این است که دانشمند باید با فیزیک آشنا شود ولی ضرورت ندارد برای سهیم شدن در فیزیک و توسعه آن به روش‌شناسی‌ها معاصر عمل کند، کسی هم نمی‌تواند از طریق محدودیت در روش او را متوقف کند، به این معنا «همه چیز ممکن است». (همان)

فایراند معتقد است تنها اصلی که مانع پیشرفت نخواهد شد اصل مذکور است (فایراند،

۱۳۷۵، ۴۷) و بنابراین همواره قابل دفاع است (همان، ۵۴) وی می‌گوید

هیچ ایده‌ای خواه قدیم، خواه عبث وجود ندارد که قادر به اصلاح معرفت ما نباشد کل تاریخ اندیشه در علم جذب شده‌است و برای اصلاح هر نظریه واحد مورد استفاده قرار می‌گیرد، دخالت سیاسی را نیز نباید رد کرد، شاید لازم باشد تعصب علم که در مقابل بدیل‌های وضع موجود مقاومت می‌کند، کنار گذاشته شود. (همان، ۷۳)

به هر حال، به نظر می‌رسد منظور فایراند از اصل مذکور چیزی بیش از این نیست که انتخاب و تصمیم دانشمندان را نمی‌توان به قواعد دستوری محدود ساخت و روش‌گزینش تا حد زیادی تابع میل و مصلحت‌سنجی خود دانشمند است فایراند این مطلب را در ضمیمه اول کتابش بیشتر تبیین کرده‌است. (همان، ۲۵۷، ضمیمه ۱)

۲-۵) پیشرفت معرفت، حاصل ترک روش‌های معقول

فایراند برای تثبیت ایده‌های خودش به تاریخ علم رجوع می‌کند و ضمن آوردن شواهدی تأکید می‌کند که نوعاً پیشرفت‌های کیفی و جدی علم در شرایطی متحقق شده‌است که دانشمند از روش‌ها و اصول متعارف علمی دوران خودش تخطی کرده‌است و احیاناً به صورتی «غیرمعقول» و سرسختانه از ایده خودش دفاع نموده است و نهایتاً آن را به جامعه علمی یا علم تحمیل کرده‌است و در واقع به پیشرفت علم کمک کرده‌است. او رشد دیدگاه کپرنیکی از زمان گالیله تا قرن بیستم را از مثال‌های بارز ایده خودش معرفی می‌کند، معتقدات این دیدگاه در عصر خودش کاملاً عجیب، خلاف عقل و خلاف تجربه بوده‌است (همان، ۵۲) [۱۵]. و اینکه ما در شرایط فعلی به آن معتقدیم موجب عقلانیت آن در عصر خودش نمی‌شود.

وی می‌گوید:

نظریه‌ها فقط پس از اینکه بخش‌های متناقض آنها مدت مدیدی مورد استفاده قرار گرفت روشن و «معقول» می‌شوند، از این رو، این گونه نامعقولیت و بی‌معنایی و سیر غیرروشن‌شناختی شرط قبلی و اجتناب‌ناپذیر وضوح و موفقیت تجربی است. (همان)

وی بر آن بود که روزگار فلسفه علم به سرآمده‌است و این علم چیزی برای دانشمند با تجربه ندارد. (لازی، ۱۳۷۷، ۲۵۹ - ۲۶۱) یعنی پیشرفت معرفت علمی هیچ وابستگی به روش‌هایی که در فلسفه علم توصیه می‌شود ندارد.

فایراند از مثال‌های دیگری که مطرح می‌کند طب سوزنی چینی است که پس از استیلا کمونیست‌ها در چین به فشار دولت احیا شد و در شرایطی که اصولاً در علوم فعلی چنین روشی معنا نداشت و غیرمعقول بود با اقتدار تمام خودش را به علم تحمیل کرد به طوری که الآن به رسمیت شناخته می‌شود (فایراند، ۱۳۷۵، ۷۸، همو، ۱۳۷۳، ۱۵۸). طب گیاهی و سنتی نیز از همین دسته است و الآن این هردو، نوعی پیشرفت در علم به حساب می‌آیند. (همان، ۸۰)

او با استناد به مطالعات دکتر هسه می‌گوید

جادوگری از دانش‌هایی است که با بیرحمی تمام طرد شده است در حالی که اصولاً این دانش هیچ‌گاه مورد مطالعه جدی قرار نگرفته است و همه بدون دلیل آنرا از نمونه‌های عقب ماندگی به شمار می‌آورند در حالی که اساس مادی آن فهم نشده است و اگر به آن عنایت شود می‌تواند دریچه‌های جدیدی از دانش را بر بشر بگشاید (همان، ۷۷، ۷۸) او معتقد است ما بدون دلیل، این دانش ناشناخته را غیرمعقول می‌دانیم و از این رو طردش کرده‌ایم و ریشه اصلی در این است که خود را در روش‌های مأنوس معاصر محصور کرده‌ایم.

۶ - ۲) معقول سازی غیرمعقول‌های عرفی

برای اینکه منظور ما از عنوان این قسمت آشکار شود توجه خود را به انتقادهای فایراند به «عقل‌گرایان» امروزی معطوف می‌کنیم، او می‌گوید اگر مفهوم عقل آن است که اکثریت عقل‌گرایان (از جمله عقل‌گرایان انتقادی) پذیرفته‌اند ممکن است بر اساس همان تعریف، مانع پیشرفت شود (همان، ۱۹۹). فایراند معتقد است یک تناقض جدی در اعمال کسانی وجود دارد که از یک سو، گالیله را می‌ستایند و کلیسا را محکوم می‌کنند و از سوی دیگر، وقتی به کارهای معاصران خودشان برمی‌گردند درست همان نوع دقت‌های عقلانی را به کار می‌گیرند که کلیسا بر اساس دانش آن روزگار نسبت به گالیله اعمال کرد (همان، ۲۱۵) و عمل گالیله در آن زمان به همان اندازه غیرمعقول بود که بسیاری از اندیشه‌های مطرود در زمان ما می‌باشد (همان، ۲۱۶، پانویس [۱۲]).

فایراند معتقد است که این کمال بی‌احتیاطی است که تا این حد با اطمینان خاطر هرچه را با عقلانیت سنت علمی ما سازگار نمی‌باشد کنار گذاریم. شواهد تاریخی هم این احتیاط را ضرورت می‌بخشند، چراکه همواره [یا در موارد قابل توجهی] پیشرفت از طریق عزل عقل حاصل شده‌است (همان، ۲۵۶). او می‌گوید:

حتی اگر شواهد تاریخی هم صحیح نمی‌بود، این احتمال باز هم به صورت جدی قابل انکار می‌بود (همان، ۱۹۸) بنابراین مصلحت این است که به تمایلات شخص اجازه داده شود تا در هر شرایطی بر ضد عقل باشد، زیرا ممکن است علم از آن سود جوید. (همان)

از مجموع تلاش فکری فایراند در مکتوباتش، خصوصاً کتاب **بر ضد روش**، به روشنی می‌توان استفاده کرد که او می‌خواهد نوعی «عقلانیت پشتیبان» را برای هر تلاش فکری ولو غیرمعقول بازسازی کند، و معتقد است که «عقل» کاملاً این را قبول می‌کند که بسیاری از اندیشه‌ها و عملکردهای غیرمنضبط و غیرروشمند و نامأنوس و یا «غیرمعقول» بر اساس ضوابط و شاخص‌های رایج، ممکن است حامل بارقه‌های جدی برای پیشرفت علم و کلاً معرفت بشری باشند و از این رو، «عقل» طرد آنها را نمی‌پذیرد یا «معقول» نمی‌داند، در اینجا به تعبیر جالب خود فایراند در این مورد اشاره می‌کنیم و سخن خود را در ترسیم و تصویر عقلانیت فایراند به پایان می‌بریم، وی در فصل دوازدهم کتابش و به دنبال تحلیل شواهد تاریخی نظریه‌اش که در فصول قبلی ارائه کرده می‌نویسد:

ما در اینجا با موقعیتی سر و کار داریم که اگر بخواهیم راجع به مسئله «عقل» و «نامعقولیت» یک شیوه برخورد معقول داشته باشیم باید تحلیل و فهمیده شود. عقل می‌پذیرد ایده‌هایی که ما برای توسعه دادن یا بهبود بخشیدن دانش خود به وجود می‌آوریم ممکن است از طریق کاملاً بی‌نظم ناشی شوند و اینکه ریشه نظرگاه خاصی ممکن است بر غرض‌ورزی یک طبقه، اغراض نفسانی، انحرافات شخصی، مسایل سبک، و حتی بر خطا و خلوص و سادگی مبتنی باشد. اما همچنین عقل طالب آن است که در داوری این گونه ایده‌ها، از پاره‌ای قواعد خوب معین شده پیروی کنیم ارزیابی ما از ایده‌ها نباید به وسیله عناصر نامعقول مورد تجاوز قرار گیرد، اینک آنچه به نظر می‌رسد مثال‌های تاریخی ما نشان می‌دهند چنین است: وضعیت‌هایی وجود دارند که در آنها آزادترین داوری‌های ما و آزادترین قاعده‌های ما نظرگاهی را حذف کرده‌اند که ما امروز ضرورت آن را برای علم درک می‌کنیم. و به آن اجازه مطرح شدن نداده‌اند و چنین وضعیت‌هایی به طور مکرر رخ داده‌اند. این ایده‌ها زنده ماندند و اینک گفته می‌شود که با عقل سازگارند، این ایده‌ها زنده ماندند

زیرا غرض‌ورزی، احساسات، عجب، خطاها و در یک کلام، همه عناصری که زمینه اکتشاف را مشخص می‌کنند ضد دستوره‌های عقل‌اند و به همین دلیل این عناصر نامعقول اجازه یافته‌اند به راه خود بروند. به بیان دیگر: کپرنیک‌گرایی و دیگر دیدگاه‌های «معقول» فقط به این دلیل امروز وجود دارند که در گذشته آنها زمانی عقل کنار گذاشته شده بود. (همان، ۱۹۷)

۳. نقد عقلانیت فایراند

۱-۳) انگیزه‌های فایراند

به نظر می‌رسد شناخت انگیزه‌های اصلی و روانی فایراند در بسط نظریه خودش حایز توجه باشد. وی در فصل آخر کتابش سیر تحولات فکری خود را بازگو می‌کند و تأکید می‌ورزد که در جوامع فعلی از راه تعلیم و تربیت به افراد می‌آموزند چگونه فکر کنند و چه چیزی بد است. وی سخن از تجاربی می‌گوید که در طول عمرش داشته که چگونه به عقلانیت علم به عنوان یک سنت حمله کرد و پاسخی فراخور برای آنها ارائه نمی‌شده است. وی در ابتدا فصل آخر می‌گوید دیدگاهی که اساس این کتاب را تشکیل می‌دهد نتیجه مسیر از قبل طراحی شده تفکر نیست بلکه حاصل استدلال‌هایی است که از برخوردهای اتفاقی به دست آمده‌اند. خشم از تخریب گستاخانه پیروزی‌های فرهنگی که همه می‌توانیم از آنها چیز بیاموزیم و خشم از اطمینان خودبینانه‌ای که بعضی از روشنفکران با آن در زندگی مردم مداخله می‌کنند و تحقیر عبارت‌پردازی آنها در آراستن کردارهای ناشایست‌شان، نیروی برانگیزاننده پشت سر کتاب من بوده است؛ (همان، ۵) او در مقدمه کتابش هم اشاره‌ای دارد که در این کتاب بیشتر انگیزه انسان‌دوستانه دارد تا انگیزه عقل‌گرایانه، بیش‌تر به فکر مردم بوده است تا معرفت پیشرفته. او معتقد است مردم در خوشی و راحتی و سختی و گرفتاری، روش‌های زندگی را توسعه داده‌اند و اینکه پیشرفت تمدن و معرفت غربی سعی می‌کند تمام مردمان را به یک نوع زندگی با ارزش‌های خاص خود وادار کند این نوعی کشتن فرهنگ است. (همان، ۳۷)

از این‌رو، وی در کتابش درصدد ارائه این نکته است که حتی معرفت علمی هم که سرسخت‌ترین بخش این معرفت را تشکیل می‌دهد نه چنین حقی دارد و نه چنین توانایی، و دیگرانی هم که به اسم علم، ارزش‌های مشخصی را برای فرهنگ و معرفت تبلیغ و تحمیل می‌کنند در واقع، به آزادی بشر خیانت می‌کنند.

قابل ذکر است که فایراند در این انگیزه تنها نیست و اندیشمندان دیگری نیز با چنین انگیزه‌هایی و برای جلوگیری از سیطره‌ای که بر فرهنگ بشر زیر پرچم دانش تجربی اعمال می‌شود به قلم برده‌اند. (مولکی، ۱۳۷۶، ۲۱۸) [۱۶]

۲-۳) «حقیقت»، قربانی اول

فایراند برای دستیابی به اغراض و اهداف فکری خود، اولین نقطه معرفتی که مورد حمله قرار می‌دهد حقیقت است. او نیز مانند بسیاری معرفت‌شناسان و فیلسوفان به این «حقیقت» معتقد است که «حقیقت، قابل دستیابی نیست» و اگر گاهی به چیزی به نام حقیقت یا «انطباق با واقع» دسترسی حاصل شود، این کامیابی قابل‌شناسایی و تشخیص نیست. به عبارت دیگر، او بر آن است که معیاری معرفت‌شناختی برای چنین سنجشی وجود ندارد، ما واقعیت را مستقل از معرفت‌هایمان در اختیار نداریم تا میزان و ملاک تقرب معرفتی به آن را ارائه کنیم. او در مرحله اول، نظرش به معرفت علمی و تجربی معطوف است ولی سرانجام، آن را برای جمیع اصناف معرفت صادق می‌داند.

ریشه‌های ایدئالیسم معرفتی در اندیشه فایراند کاملاً مشهود است، او هیچ سنتی را در «کشف از واقع» موفق‌تر از دیگری نمی‌داند، او معتقد است علم که در این زمینه بیش‌ترین شانس را دارد کاملاً قابل نقادی است و می‌توان نشان داد که هیچ جای علم درست‌تر از جای دیگر آن نیست، حتی به راحتی می‌توان توضیح داد آنچه که باطل شده یا اثبات نشده، پذیرفته شده یا مطرود گشته، بیش‌تر از آنکه واقع‌نمایی در این رویدادها مؤثر باشد عوامل دیگری نظیر تبلیغ و شانس و... مؤثر بوده‌اند وگرنه هیچ ترجیح ذاتی میان بسیاری از نظرات ابطال‌شده و آرای جایگزین آنها قابل‌شناسایی نمی‌باشد. (فایراند، ۱۳۷۵، ۵۰)

یادآوری می‌کنیم که فایراند در تعقیب اندیشه‌هایش انگیزه‌های انسان‌دوستانه داشته‌است و از اینکه دیده تحت عنوان علم و روش علمی، آزادی اندیشه بشر و جامعه به خطر افتاده، سخت رنجیده شده‌است. البته این دغدغه خاطر وی قابل احترام است اما درکنار آن بشر و انسان نیازهای اصیل دیگری هم دارد، به همان اندازه که آزادی در اندیشیدن برای انسان حیاتی است و اگر او را به گونه‌ای تربیت کنیم که در حصارهای فکری گروهی خاص قرار گیرد و حتی به این وضع راضی باشد در واقع به او خیانت کرده‌ایم، در همین حد هم اگر او را قانع کنیم که از حقیقتی که برایش بسیار مهم و مقدس و انگیزه بخش است محروم ابدی است و او را به این محرومیت قانع

کنیم خیانت دیگری به وی روا داشته‌ایم. نفی کلی حقیقت، خود محدودیتی بزرگ برای بشر است، پارادایم فکری فایراند به راحتی برای دفاع از آزادی، حقیقت را فراموش می‌کند. بشر عادی و انسان‌های معمولی کم‌تر می‌توانند بپذیرند که هیچ راهی به واقعیت ندارند و آنچه حقیقت می‌یابند به طور کلی پنداری بیش نیست و در هیچ شرایطی نمی‌توانند به این یافته‌ها اتکا کنند، در حالی که فایراند بی‌محابا به این تعلق خاطر جدی و عظیم انسانی به حقیقت حمله می‌کند و آنچه را آزادی اندیشه می‌نامد جایگزین آن می‌داند. به نظر می‌رسد همان طور که باید از جامعه در برابر ایدئولوژی علم دفاع کرد، اگر مقوله آزادی هم در صدد تحمیل ایدئولوژی دیگری باشد جامعه مجدداً به صیانت و دفاع نیاز پیدا می‌کند. بشر و انسان‌ها دست‌یابی به حقیقت را محدودکننده آزادی خود تلقی نمی‌کنند، به عبارت دیگر آزادی اندیشه، خود بستری است برای دست‌یابی راحت‌تر به حقیقت؛ از این رو، نمی‌توان با فایراند همراهی کامل نشان داد. او نباید وفاداری خود را به حقیقت چنین ساده از کف بنهد و خود را صرفاً متعهد بر آزادی بداند.

رویکرد ما نیز مثل فایراند منظری انسان‌شناسانه دارد، «انسان طالب آزادی، عاشق حقیقت نیز هست». انگیزه‌های انسان دوستانه نباید خود را متعهد به یکی از این دو مقوله بیابد؛ چرا که به سرعت این تردید پیش می‌آید که محصول نظریه‌های یک اندیشمند یک‌جانبه‌گرا مانند فایراند چقدر می‌تواند به انسان کمک کند، در حالی که به روشنی او یکی از مهم‌ترین تعلق خاطرهای انسانی را به راحتی ترک کرده است.

۳-۳) نسبی‌گرایی عقلانی فایراند

فایراند در نظریه خود در واقع، سعی در عقلانی کردن نوعی نسبیت جدی دارد، او تلاش زیادی کرده تا آزادی را بر عقلانیت خاص یک سنت برتر بنشاند و در واقع نوعی معقولیت فراتر را سامان داده است که معقولیت سنت‌ها در آن علی‌السویه باشند (همان، ۴۸-۵۲) و بلکه پیشرفت را در حرکت‌های غیرمعقول دانسته است (همان، ۵۲) وی اصولاً برای عقلانیت سنت‌ها ارزش معرفتی قایل نیست و آنها را زائیده القا یا عوامل محدودیت‌آفرین دیگر در محیط اجتماعی می‌شناسد (همان، ۵۳) از این رو، سعی می‌کند رهایی از هر قید و محدودیت روش‌شناسانه با عقلانیت تحمیلی را امری ضروری معرفی کند و بر همین اساس معتقد است اصولاً اینکه هر کس کار خود را بدون فشار خارجی انجام دهد و از دیگران تقلید نکند به سود همه معرفت‌ها و از جمله علم است، (همان، ۲۵۷) اما هیچ‌گاه به این مهم توجه نمی‌دهد که اصولاً علم و معرفت چه

شأن و ارزشی دارند، اگر هیچ ضابطه‌ای در مورد آنها مهم نباشد و نسبت آنها با واقعیت مطرح نباشد علم بر جهل چه برتری خواهد داشت؟، اصولاً چرا بدانیم و چه مانعی دارد ندانیم؟، مگر بشر از دانش دنبال چه چیز می‌باشد؟، اگر صرفاً بالا بردن حجم اندوخته‌های ذهنی مطلوب باشد و محتوا نقش جدی در گزینش دانش ندارد، چرا انسان ذهن خود را از راحت‌ترین و شیرین‌ترین اندوخته‌ها پر نکند؟، (احمدی، ۱۳۷۴، ۲۴۶) [۱۷] و اصولاً اگر ذهن خود را خالی نگه دارد چه اشکالی دارد؟ اگر علم ضابطه‌ای ندارد، برای دامنه‌ها و محدوده‌های آن هم نمی‌توان به روشنی مرزبندی نمود. توجه شود که فایرابند معتقد نیست که معرفت روشمند است، ما بدون اینکه درصدد دفاع از روش علمی یا ابطال و اثبات و استقرا باشیم می‌گوییم چرا برای مقابله با برخی روش‌ها اصولاً معرفت را بی‌ضابطه کنیم؟ چطور می‌توان آزادی و میل را بر عقلانیت ترجیح داد؟ بر فرض که برخی موارد از سنت‌های رایج یا سنت جاری علم تجربی، عقلانیت قابل دفاعی نداشته باشد، اما بر اساس چه معیاری مدعی شویم که بی‌ضابطگی معقول‌تر است؟ استشهادات تاریخی فایرابند بیش از آنکه نشان دهد معرفت تجربی بی‌ضابطه است ناکامی آنچه به عنوان ضابطه علم معرفی شده را نشان می‌دهد. سخن در این است که نفی کارآمدی و قابل اتکا بودن روش‌های مطرح شده در فلسفه علم، کفایت دلالتی بر این ندارد که هیچ ضابطه‌ای بر معرفت و علم و حاکم نیست. چنین استنتاج کلی می‌تواند منشای تحریف در واقع‌بینی نسبت به کاروان علم و معرفت باشد.

فایرابند معتقد است که عقلانیتِ رایج نوعاً دچار تحول می‌شود و تحولش ناشی از آن است که عمل عقلانی، انتظارات ما را برآورده نمی‌کند از این رو، معیارها را تغییر می‌دهیم (فایرابند، ۱۳۷۵، ۳۵۹)، بر فرض که در حوزه علم یا حتی برخی حوزه‌های دیگر چنین می‌شود؛ با چه توجیهی همین حرکت را تعمیم داده و تشدید کرده است و حتی مجوز عمومی آن را صادر کرده است؟ آنچه اصولاً معرفت را امری بی‌ارزش خواهد کرد خود این نظریه است که «هیچ جزء معرفت بشری بر جزء دیگر آن ترجیح ندارد». سؤال این است که چرا نارضایتی فایرابند از روش‌های مغرورانه برخی دانشمندان یا علم‌شناسان یا معرفت‌شناسان (همان، ۴۰۵) به نوعی خودکشی معرفتی، رهنمون شده است، اگر وی نمی‌تواند راه دیگری را جایگزین نماید چرا هرج و مرج را تأیید می‌کند؟

۳-۴) بلا تکلیفی عرفت شناختی

در توجه ابتدایی چنین می‌نماید که فایرابند توجه خود را به دانش تجربی منصرف نموده و عمدتاً در مقام نفی وجود روش علمی راجح و برتر است. یعنی نگاه او به موضوع روش شناختی است و درصدد این نیست که ارزش‌های موجود در معرفت‌های درجه اول را نفی و اثبات کند بلکه بحث خودش را در سطح معرفت درجه دوم پیش می‌برد. ضمناً او بیش از اینکه به ضابطه‌مندی معرفت عطف‌نظر کند همیش را مصروف نشان دادن نامضبوط بودن علم نموده‌است. به نظر ما چنین نگرش خوش‌بینانه‌ای به آرای فایرابند، ساده کردن غیرمسئولانه موضوع است و دقت آرای او دامنه‌اندیشه‌هایش را بسیار وسیع‌تر، و عوارض ناشی از آن را خیلی جدی‌تر و خطیرتر می‌نمایاند. در اینجا مجدداً به برخی اصول مطرح شده در نظریه او توجه می‌کنیم:

- تسلیم به حقیقت، هیچ ضرورت و الزامی ندارد (رک: ۱-۲)

- همه سنت‌ها حقوق مساوی دارند (فایرابند، ۱۳۷۵، ۳۶۶)

- اصل "همه چیز ممکن است"، تنها اصلی است که مانع پیشرفت نمی‌شود (رک، ۲۰۴)

- عقلانیت، داور سنت‌ها نیست بلکه خود یک سنت است و یا جزء سنت است (فایرابند، ۱۳۷۵، ۳۶۴)

از اینکه فایرابند در جامعه آزاد برای همه سنت‌ها حقوق مساوی قایل می‌شود میدان ورود هر گونه معرفتی به عرصه دانش و معرفت بشری گشوده می‌شود، چنان‌که خود او تأکید می‌نمود که ما مجاز نیستیم پیشاپیش عرصه را بر طب سوزنی و گیاهی یا تنجیم تنگ و مسدود نماییم. اما مسئله اینجا است که اگر عقلانیت را به عنوان داور سنت‌ها در هر شکل آن نفی کردیم و گفتیم عقلانیت همواره جزئی از یک سنت است و نمی‌تواند برای داوری سنت‌های دیگر به کار گرفته شود چنان‌که اگر داوری در مورد سنت خودش را به عهده گیرد فاقد ارزش است، این بحث روش شناختی، ثمرات معرفت‌شناختی مهمی را به دنبال می‌آورد، به این معنا که هیچ معرفتی قابلیت این را ندارد که بر سایر معرفت‌ها برتری قابل دفاع پیدا کند، و به عبارت دیگر، انسان‌ها در کنار آزادی انتخابی که پیدا می‌کنند در محدودیتی نَفَس‌گیر و حیرت‌خیز هم به دام می‌افتند و آن اینکه راهشان برای اطمینان به آنچه در مقابل آنها است بسته است.

تمکین به نظریه فایرابند، در مقام عمل، راه را برای برگزیدن نظریه‌ها یا به طور عام دانش‌ها می‌بندد و نهایتاً انتخاب و ترجیح سنت‌ها را تابع عوامل، و نه عمل می‌داند، عواملی که می‌توانند

در گستره‌ای از امیال، اغراض شخصی، تبلیغات، روابط و امثال اینها توسعه یابند. نکته اینجا است که فایریند در تلاش است از حاکمیت ایدئولوژی خاصی مثل ایدئولوژی علم پرده بردارد و مانع آن شود ولی آنچه به جای آن می‌نشانند نوعی پلورالیسم معرفتی افسارگسیخته است که هر کس به هر نحوی چیزی را به عنوان معرفت برگزید، ایشکالی ندارد. روشن است آنچه او تجویز می‌کند از موضع معرفت‌شناختی مردم را بلا تکلیف می‌گذارد و فقط به آنها می‌گوید تو آزادی، خودت هر روشی را که می‌خواهی برگزین. چنین آزادی معرفتی، به جای نظام‌بخشی به سوی آشفتگی و سردرگمی معرفتی سیر می‌کند. پیوند میان افراد و اعضای جامعه را به سرعت تبدیل به انفصال و انفراد می‌کند؛ هر کس با مبنایی دلخواه آزادانه، معرفت‌هایی را برمی‌گزیند، کسی هم معیاری نهایی یا مشترک در اختیار ندارد که به عنوان شاخص گفت‌وگو و سنجش آن را به کار گیرد از این رو، انسانی که حقیقت برایش مهم است دچار بلا تکلیفی می‌شود.

۳-۵ «معقولیت» نام مستعار «مقبولیت»

نکته مهمی که در کل نوشته‌های فایریند آشکار است این است که آنچه به عنوان معقولیت از آن یاد می‌شود عمدتاً مفهوم مقبولیت را تداعی می‌کند. آنچه منشای عقلانیت محسوب می‌شود در واقع پذیرش یک نظر یا نظریه براساس ضوابط و شاخص‌های یک سنت می‌باشد، در یک سنت علمی معیارهایی مطرح است که هر نظریه جدید با آن محک می‌خورد، در صورت سازگاری این نظریه، علمی محسوب شده و به دایره معرفت علمی راه یافته و پذیرفته می‌شود و ضمناً آن را یک نظریه معقول یا عقلانی می‌نامند، البته ممکن است بعداً ابطال شود ولی علمی می‌ماند یعنی از دایره علم و تاریخ علم خارج نمی‌شود و به همین معنا معقول می‌ماند، این «معقولیت براساس معیار»، معادل «مقبولیت بر اساس معیار» می‌باشد.

فایریند وقتی به معقولیت، حمله می‌کند، همین معنا از آن را مورد نقد قرار می‌دهد، در جایی می‌گوید علم غیرمعقول‌تر از آن است که روش بپذیرد (همان، ۲۵۵)، یعنی روش‌شناسی نمی‌تواند ضابطه جامعی برای قبول یا رد نظریات علمی باشد، پس اگر ضابطه معقولیت، روش‌مندی خاص باشد باید علوم زیادی مقبول یا معقول نمی‌شوند، یا در تشریح موضع گالیله می‌گوید نظر او در زمان خودش غیرمعقول بود یعنی براساس معیارها و شاخص‌های آن روزگار، قابل قبول نبود (همان، ۲۰۲، ۲۰۴) و «غیرمعقول بودن» برخی نظریات قدیمی را در زمان ما ناشی از ناسازگاری آن‌ها با روش‌های علمی رایج می‌داند که شاخص‌های موجود آنها را طرد می‌کنند و «نمی‌پذیرند»

(همان، ۳۶۵، ۳۶۱، ۱۹۸، ۱۹۷، ۷۷)، او حتی «معیار آزادی» را به عنوان شاخص «عقلانیت» ارائه می‌کند و منظوری بیش از این ندارد که ارضای آزادی فردی برای «قبول» آرای مختلف، معیار خوبی است.

از این موارد که در نوشته‌های فایراند فراوان وجود دارد برمی‌آید که او از «عقلانیت»، چیزی بیش از «قبول براساس ضابطه» قصد نکرده است، البته این ضابطه‌ای آزاد و تا حدودی شخصی و غیرتحمیلی است. این ضابطه می‌تواند ریشه در تأمین یک هدف یا نیاز یا ناشی از یک تعلق و تعهد و امثال آن باشد اما فایراند بدون اینکه به خاستگاه و بستر ارزشی این ضابطه و معیار توجه جدی داشته باشد عمدتاً مایل است این ضابطه تحت تأثیر قدرت و آموزش و پرورش رسمی و گروه‌های صاحب تبلیغ نباشد و اگر این فضا که با آزادی عناصر اجتماع تأمین می‌شود حاکم باشد به نظر فایراند همین که دانش و معرفتی را کسی بپذیرد قبول کند، معقول هم هست. یعنی بیش از آنکه معیارهای پذیرش شرط معقولیت باشند عمل آزادانه فرد در پذیرش یک اندیشه، منشأ معقول بودن آن خواهد بود و البته که تأمین آزادی به این نحو با بی‌ضابطگی و افسارگسیختگی معرفتی هم‌نشین خواهد بود.

۳-۶ سخنی در حسن نظریه فایراند

شایسته است در کنار آنچه به عنوان نقد عقلانیت در نظریه فایراند ذکر شد به جهت حسن این نظریه هم اشاره شود. به نظر می‌رسد جرأت و جسارت وی در مورد حمله قرار دادن مشهورترین مقبولات روزگار بسیار بدیع و جالب است. او به دیگران این اعتماد به نفس را می‌دهد که مقهور جو غالب نشوند و بدانند ظاهرسازی‌ها و تبلیغات رایج در باب علم، پشتوانه جدی معرفتی ندارد. او در این زمینه، تعابیر گویایی دارد: «نه علم و نه عقل نیست معیارهای کلی تعالی نیستند» (همان، ۳۴۷) اما علم مقدس نیست تنها واقعیت این است که علم وجود دارد و ستایش می‌شود و نتایجی دارد که برای مقیاس متعالی ساختن آن کافی نیست، (همان) ضمناً روش‌های مطالعاتی او و مثال‌های تاریخی او در تثبیت ادعای او به صورتی قومی مؤثر هستند و فرد را نسبت به «الهیة علم» به تردید می‌افکنند که آن هم دست ساخته بشر است و تقدیس شایسته او نیست. [۱۸]

پی‌نوشت‌ها

۱. پل فایراند (۱۹۹۴-۱۹۲۴) از دانشگاه وین دکترا گرفت و در دانشگاه کالیفرنیا تدریس کرده است. وی از نقادان جنجالی فلسفه رایج در دوران خود بود و معتقد بود «فلسفه علم رشته‌ای به پایان رسیده و نابود شده است و

چنین نیز باید باشد» معروف‌ترین کتاب وی «بر ضد روش» نام دارد و منبع اصلی در درک آرا معرفت‌شناختی او به حساب می‌آید. (لازی، ۱۳۷۷-۲۶۱) [۲] در این مورد وی مقاله‌ای به صورت خاص نگاشته است:

Paul Feyerabend «How to defend society against science» in L. Hacking ed.), *Scientific Revolutions*, 1981, PP. 156 - 167

۲. این مقاله در نشریه ارغنون ترجمه شده است: (فایرابند، ۱۴۹، ۱۳۷۳-۱۵۹) (اعتماد، ۱۳۷۵، ۱۱۸-۱۳۰)

۳. از نمونه‌های مهم و مؤثری که سهمی وافر در نفی حوزه‌های فرهنگی دیگر و تثبیت دانش تجربی داشته گرایش پوزیتیویسم منطقی است که در اوایل قرن بیستم رشد و توسعه پیدا کرد و هر گزاره‌ای که آزمون و اثبات تجربی نپذیرد را بی‌معنا تلقی نمود و بر همین اساس دین و اخلاق و فلسفه را نامعرفت بخش معرفی ساخت (گیلیس، ۱۳۸۱، فصل هشتم) تحت عنوان «آیا ما بعدالطبیعه بی‌معنا است» گزارش خوبی از موضوع ارائه نموده است.

۴. تامس کوهن (۱۹۹۶-۱۹۲۲) دکترای فیزیک خود را از هاروارد دریافت کرد و سال‌ها در دانشگاه‌های پرینستون و ام‌آی‌تی به تدریس اشتغال ورزید. او تحقیقات تاریخی مهمی در باب انقلاب کپرنیکی و منشأ مکانیک کوانتومی به عمل آورده است. کتاب به غایت مؤثر او به نام **ساختار انقلاب‌های علمی** توجه عامه را به نقش پارادایم‌ها در تحولات تاریخی علم جلب کرده است.

۵. بسیاری از اندیشمندان در قرن بیستم با تفکیک موضوعات و روش‌ها و غایات دو حوزه علم و دین قایل به تمایز آنها شدند و صلاحیت هر یک را برای قضاوت در مورد موضوعات دیگری منکر شدند. برخی متفکران نوارتودوکس و یا آگزیستانسیالیست و یا فلاسفه تحلیل‌زبانی به همین گرایش معتقد شده‌اند. (پترسون، ۱۳۷۶، فصل یازدهم) و (باربور، ۱۳۶۲، فصل پنجم)

۶. ایمره لاکاتوش (۱۹۷۴-۱۹۲۲) اهل مجارستان، یکی از قربانیان تعقیب و آزار رژیم نازی، وی سه سال نیز در دوران رژیم سرکوب و خفقان استالین در زندان بود. به سال ۱۹۵۶ مجارستان را به قصد انگلستان ترک گفت و در دانشگاه کمبریج و مدرسه اقتصاد لندن، تحقیقات درباره فلسفه ریاضیات و فلسفه علم را پی‌گیری کرد.

۷. به عنوان یک نمونه از این گونه نقادی‌های علمی نسبت به دانش‌های خارج از حوزه علم، می‌توان به نوشته‌ای از «ژری ارس» اشاره کرد. وی که از محققان پزشکی معروف است و جوایز بین‌المللی زیادی اخذ کرده در کتابی که برای شناخت علم و شبه علم و علم دروغین نگاشته نقادی‌هایی را نسبت به پزشکی جانبی، ستاره بینی و پیراروان‌شناسی مطرح کرده. (ژری ارس، ۱۳۷۹، فصل هشتم)

۸. برای نمونه به آخرین جمله برونوسکی در **عقل سلیم علم** اشاره می‌کنیم: «اینها نشانه‌های علم‌اند، اینکه همه می‌توانند بدان گوش فرادهند و درچارچوب آن همه می‌توانند آنچه در ذهن دارند ابراز کنند. اینها صفات جهان‌متعالی و روح بشر در اعلا درجه از چلش است» (برونوسکی، ۱۵۷، ۱۳۷۶). فایرابند با همین نگرش مخالف است که به صورت ارزشی از علم و محصولاتش یاد نموده و آنها را مبنای جهان‌متعالی بدانیم و منشأ قضاوت هم در این موضع «چارچوب علم» باشد.

۹. رنه گنون (۱۸۸۶-۱۹۵۱) نویسنده بزرگ فرانسوی که در نقد تمدن و فرهنگ غرب و معرفی معنویت شرق مقام شامخ و شهرت به سزایی دارد.

۱۰. گنون در فصل هجدهم از *سیطره کمیت و علایم آخر زمان*، تحت عنوان «اسطوره‌شناسی علمی و همگانی کردن علم» آرایه را مطرح می‌کند که با نظریه‌های فایریند نزدیک است، وی می‌نویسد: «با این همه، این نظریه‌های مرهوم خطرناک اند از این جهت که چون عنوان «علمی» دارند، می‌توانند «قشر وسیعی از عامه» را تحت تأثیر خود قرار دهند و در واقع همین طور هم شده‌است. به این معنا که امروز عموم مردم ایران نظریه‌ها را به جد می‌گیرند و آن را کورکورانه و به صورت «عقاید جزمی، می‌پذیرند... دوام و بقای این نظریه‌ها در ذهن عامه نیز از طریق آموزش ابتدایی به وسیله کتبی تأمین می‌شود که ساده‌نویسان برای عامه می‌نویسند مخصوصاً این کتاب‌ها در این زمینه نقش اساسی دارند، زیرا نویسندگان آنها به جای آنکه این نظریه‌ها را چنان‌که واقعاً هست یعنی به صورت فرضیات، آن هم از دید کسانی که آنها را تنظیم و تدوین کرده‌اند بیان کنند؛ همواره آنها را به صورت «سطحی» و در عین حال با لحنی بسیار قاطع عرضه می‌دارند.

در اینجا، عنوان کردن «عقاید جزمی» از طرف ما بی‌دلیل نیست، زیرا در ذهن سنت‌شکن متجددان، نظریه‌ها در حکم چیزی است که باید نقطه مقابل اصول دینی باشد و جای آن را بگیرد. یک نمونه از این نظریه‌ها که دارای چنین خاصیتی است. نظریه «اصالت تحول یا تطور» است و مطلب کاملاً معنادار دیگر اینکه اغلب ساده نویسان (یعنی کسانی که برای عامه مطالب علمی می‌نویسند) عادت دارند به اینکه نوشته‌های خطایی و کم و بیش شدیداللحن خود را بر ضد هر گونه اندیشه سنتی نشر دهند و همین امر نقش آنان را در تخریب فکری عصر ما، هر چند در بسیاری از موارد از آن بی‌خبرند، به روشنی کامل نشان می‌دهد.

بدین ترتیب روحیه «علم پرستی» که تا حدی همان روحیه اکثریت بزرگ معاصران ماست و انگیزه عمده آن سودجویی است... «رک» (گنون، ۱۳۹۰، ۱۳۹، ۱۳۶۵)

۱۱. کارل پوپر (۱۹۰۲-۱۹۹۳) استاد منطق و روش علمی در دانشگاه لندن بود. وی در کتاب *پر آوازه منطق اکتشاف علمی جستجوی اصحاب «حلقه و دین»* را به منظور یافتن معیاری برای تشخیص قضایای معنادار تجربی مورد انتقاد قرار داد و در عوض، پیشنهاد کرد که تفکیک میان علوم تجربی و شبه علوم با توجه به روش‌شناسی معمول و کار بسته شده صورت پذیرد. او در *حسد ها و ابطال ها* این موضع را مجدداً مورد تأکید قرار داد و به بسط دامنه آن همت گماشت. یا پر در خلال جنگ جهانی دوم با انتشار کتاب *جامعه ساز و دشمنان آن*، افلاطون، هگل، مارکس و همه متفکرانی که قوانینی لایتغیر به تاریخ نسبت می‌دهند مورد انتقاد قرار داد.

۱۲. گزارش جانبی از عقلانیت ناشی از پارادایم‌های غیرعلمی مثل جادوگری را بابک احمدی در کتاب *تردید* نقل کرده‌است (احمدی، ۱۳۸۱). فصل «دنیای انسان دیگر». وی از رابین جورج کالینگوود در کتاب *اصول هنر نقل* می‌کند که او نشان داد «غیرعلمی» یا «شبه علمی» خواندن فرهنگ‌هایی که استوار به جادو و آیین‌ها و باورهای اسطوره‌ای هستند تنها نمایانگر بدفهمی، و پندار مطلق بودن شکلی از عقلانیت است. «همان، ص ۸۱»

۱۳. توجه شود این نگرش نسبت به حقیقت را اندیشمندان دیگری نیز مورد تصدیق و تفسیر قرار داده‌اند.

۱۴. جان گری، در کتابی که در مورد فلسفه سیاسی میل نوشته‌است به تأثیر فایریند از استوارت میل اشاره می‌کند، وی می‌نویسد: «برخی نویسندگان که پل فایریند در میانشان از همه جالب‌تر و از همه فصیح‌تر گفته‌اند که نظریه شناختی که پیش فرض استدلالات رساله *درباره آزادی* است با نظریه شناخت عرضه شده در نظام منطق متفاوت

است. بنابراین فایراند مدعی می‌شود که رساله *درباره آزادی* مبلغ متدولوژی پلورالیستی است که در آن از اهمیت نظریه‌های بسیار مختلف و متضاد و نگرشهای متعدد رقیب برای فهم جهان دفاع شده‌است. در یک جا فایراند تا بدانجا پیش می‌رود که میل را به خاطر تناقض و بی‌منطقی قابل تمجیدی که در رها کردن نظریه شناخت رسمی‌اش (که در آن بر وحدت شیوه علمی تأکید شده‌است) در رساله *درباره آزادی* دارد، مورد ستایش قرار می‌دهد. (جان‌گری، ۱۳۸۰، ۳۰۹)

۱۵. گزارش تفصیلی موضوع در فصول ۶ الی ۱۰ کتاب آمده‌است و خلاصه مطلب در صفحات ۲۰۲ الی ۲۰۴ قابل دستیابی است.

۱۶. از جمله می‌توان به حوزه جامعه‌شناسی معرفت اشاره کرد که برخی صاحب‌نظران به این نقش دانش تجربی در جوامع بشری توجه پیدا کرده‌اند. مایکل مولکی که از صاحب‌نظران حوزه جامعه‌شناسی معرفت و بالاخص جامعه‌شناسی علم است، کتابی را تحت عنوان علم و جامعه‌شناسی معرفت نگاشته و در آن کتاب به این عقیده حمله کرده که علم تجربی به صورت تافته جدا بافته‌ای از مسایل فرهنگی، سیاسی، ایدئولوژیک و... به دور و خنثی است. وی در پایان کتابش می‌گوید «همچنین کوشیدم نشان دهم که دخالت فزاینده دانشمندان در عرصه سیاسی به هیچ وجه آن گونه که عموماً فرض می‌شد نشانی از پایان یافتن عصر ایدئولوژی سیاسی نیست. در عوض استدلال کردم که نفس ادعای دانشمندان دایر بر اینکه از لحاظ سیاسی خنثا و بی‌طرف هستند ادعایی ایدئولوژیک است به این معنا که شامل به کارگیری گزینشی و تفسیر آن دسته از منابع فرهنگی است که در دسترس دانشمندان قرار دارد و به گونه‌ای که در خدمت منافع مستقر اجتماع تخصصی آنان است. (مولکی، ۱۳۷۶، ۳۱۸)

۱۷. البته فایراند در مباحث خود یک جا به کوهن حمله می‌کند که راه را برای «افراد بی‌صلاحیت» باز کرده تا در مورد علم نظر بدهند ولی در جای دیگر خودش نظر دادن مردم عادی را در قلمروی فلسفه علم تشویق می‌کند. وی می‌گوید مهم این است که تبدیلی فکری مبدأ آرای بی‌ضابطه نشود و گرنه صلاحیت‌های تخصصی را نمی‌توان شرط نظردادن در علم شمرد. (احمدی، ۱۳۷۴، ۲۴۶) سخن در این است که معیارهای ارزشی فایراند، حتی راه را بر تبدیلی فکری هم نمی‌بندد، ضمن اینکه مانعی ندارد سنت خاصی از «فکری تنبل» ریشه بگیرد؛ همان طور که تعلیم و تربیت و تبلیغات می‌تواند منجر به توسعه یک سنت فکری شود، «فکر تنبل» ولی «خوش شانس» هم می‌تواند مبدأ سنت فکری خاصی شود و از این رو، همین را هم نباید بر اساس مبانی فایراند طرد کرد.

۱۸. مناسبت دارد که به کتاب *افسانه نجات بخشی علم* در اینجا اشارتی داشته باشیم که در آن به تعارض علم و دین پرداخته شده است و اینکه حملاتی در نفی این به پشتوانه تقدس موهوم علم صورت گرفته‌است و بعضاً سعی شده از طریق علم جایگزینی برای دین طراحی شود. همچنین توجه به اینکه علم چه چیزهایی را از ما گرفته یا آنها را مغفول نهاده است. (میجلی، ۱۳۸۰)

فهرست منابع

ابطحی، سید عبدالحمید، *عقلانیت معرفت از دیدگاه علم‌شناسی پوپر*، تهران، مؤسسه اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.

- احمدی، بابک، *کتاب تردید*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- اعتماد، شاپور، *دیدگاه‌ها و برهان‌ها*، نشر مرکز، ۱۳۷۵.
- باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- برونوسکی، جیکوب، *عقل سلیم علم*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶.
- پترسون، مایکل، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- چالمرز، آلن. ف، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- ژری ارس، هانری، *علم، شبه علم و علم دروغین*، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹.
- فایراند، پل، *برضد روش*، ترجمه مهدی قوام صفری، فکر روز، ۱۳۷۵.
- فایراند، پل، *چگونه باید از جامعه در برابر علم دفاع کرد*، ترجمه شاپور اعتماد، نشریه ارغنون، شماره ۱، ۱۳۷۳.
- کوهن، توماس، *ساختار انقلابات علمی*، ترجمه احمد آرام، تهران.
- گری، جان، *فلسفه سیاسی استوارت میل*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- گنون، رنه، *سیطره کمیت و علایم آخرالزمان*، ترجمه علیمجد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.
- گیلیس، دانالد، *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه حسن میاننداری، تهران، سمت و قم، کتاب طه، ۱۳۸۱.
- لازی، جان، *درآمدی تاریخی به فلسفه علم*، ترجمه علی پایا، تهران، سمت، ۱۳۷۷.
- مولکی، مایکل، *علم و جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه حسین کچوییان، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶.
- میجلی، ماری، *افسانه نجات بخشی علم*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی، ۱۳۸۰.