

جستارهای فلسفی، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۴۹-۱۷۹

ملاک حقیقت از دیدگاه چالز پیرس و ویلیام جیمز و نقد آن با تکیه بر آراء ملاصدرا و استاد مطهری^۱

محسن مردانی^۲

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، ایران

علی محمد ساجدی^۳

استادیار دانشگاه شیراز، گروه فلسفه و کلام اسلامی، شیراز، ایران

چکیده

پرسش اصلی در تحقیق حاضر، چیستی و چگونگی «حقیقت» از دیدگاه دو تن از بزرگ‌ترین فلاسفه‌ی مشرب پراگماتیسم، چالز پیرس و ویلیام جیمز است. به طور خلاصه مدعای اصلی پیرس و ویلیام جیمز در باب معرفت‌شناسی عبارت است از: ردگیری پیامدهای عملی در مقام شناخت و اصالت دادن به مصلحت عملی به جای تطبیق مفاهیم ذهنی با امر واقع (واقعیت خارجی یا نفس الامر) و تعیین ملاک صدق آن. ایشان معتقدند که تفاوت و تشابه میان تصورات و مفاهیم ذهنی در ساحت ذهن تعیین نمی‌شود، بلکه در ساحت تجربیات ملموس و عملی است که آشکار می‌گردد. هم‌چنین، جیمز بر آن است که توجه بشر به مابعدالطبیعه و توسل او به امور ماورایی فقط جهت کسب آرامش روانی است و نه برای فهم حقیقت و دست‌یابی به مناط شناخت. ملاصدرا و استاد مطهری در مقام نقد این آراء رویکرد مذکور در باب شناخت را مقبول ندانسته، و برآنند که این رویکرد لوازم فاسدی به دنبال دارد که فهرست اجمالی آن به شرح ذیل است: بی معنا شدن مفاهیم نظری، نسبی‌گرایی در شناخت و کسب حقیقت، از بین رفتن حسن و قبح عقلی، لزوم پلورالیسم در مسائل عقیدتی و اندیشه‌های بنیادین و نظیر آن. **واژگان کلیدی:** معرفت‌شناسی، پیرس، ویلیام جیمز، پراگماتیسم، اصالت مصلحت عملی، ملاصدرا، مطهری.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۲/۴، تاریخ تصویب: ۱۳۹۳/۹/۲۳

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): ph.mardani@yahoo.com

۳. پست الکترونیک: drsajedi@yahoo.com

مقدمه

واژه «پراگماتیسم»^۱ مشتق از کلمه «پراکتیک»، به معنای عمل است، که معادل فارسی آن مکتب اصالت مصلحت عملی می‌باشد. این نحله فکری ملاک حقیقت را تنها در نتایج عملی و عینی و مشهود و ملموس گزاره‌ها جست‌وجو می‌کند. چنان‌که می‌دانیم در مقام تحلیل معرفت‌شناختی، مبانی اندیشه پراگماتیسم با تعارضات و چالش‌های زیادی روبه‌روست لذا با تأمل در آرای فیلسوفان اسلامی چنین بدست می‌آید که دیدگاه آنان درباره‌ی معیار شناخت در تقابل با آرای فیلسوفان پراگماتیست است؛ چنان‌چه شهید مطهری و برخی دیگر از حکمای معاصر به طور صریح جریان معرفت‌شناسی پراگماتیست و صاحبان این اندیشه را به بوته نقد کشانده‌اند.

نخستین جوانه‌های تفکر پراگماتیسم در قرن نوزدهم میلادی، ابتدا در آراء پیرس^۲ فیلسوف و روان‌شناس انگلیسی ظهور کرد، به طوری که واژه‌ی پراگماتیسم نخستین بار در سال ۱۸۷۸م توسط چالز پیرس وارد فلسفه شد. سپس این رویکرد فکری در قرن بیستم با ویلیام جیمز روان‌شناس و فیلسوف آمریکایی و هم وطن وی، جان دیوئی^۳ که از فلاسفه‌ی تعلیم و تربیت به حساب می‌آید، به بار نشست. دیوئی شیوه‌ی عملی را بهترین شیوه برای امر تعلیم و تربیت دانسته و در بسط و گسترش آن سعی وافر داشته است. پیداست که بحث ما در این مقاله ارزیابی این مکتب بحسب کارایی آن به منزله روشی برای تعلیم و تربیت نخواهد بود، بلکه هدف تبیین حقیقت معرفت و شناخت از دیدگاه دو تن از فیلسوفان مشرب پراگماتیسم و بیان این ادعا است که معتقدند تنها ملاک صحت و صدق قضایا و گزاره‌ها تطبیق آن‌ها با مصلحت عملی و حقیقت ملموس می‌باشد. حقیقت این است که فلاسفه‌ی اسلامی و افرادی چون ملاصدرا و شهید

1. Pragmatism

2. peirce

۳. جان دیوئی از بزرگ‌ترین فیلسوفان مشرب پراگماتیسم به حساب می‌آید که بیش‌ترین کارکرد وی در باب تعلیم و تربیت است.

مطهری با این رویکرد پیرس و ویلیام جیمز در باب شناخت و معرفت سر نزاع داشته و معتقدند که به طور منطقی این نگاه به «حقیقت»، فروکاستن آن به حیطة تجربه‌ی عملی بوده و فاقد ارزش و اعتبار نظری می‌باشد. لذا، در این جا سعی بر آن است تا ضمن بیان حقیقت از دیدگاه این دو فیلسوف مشرب پراگماتیسم به نقد آن با تکیه آرای معرفتی ملاصدرا و شهید مطهری پرداخته شود. بنابراین، سؤال اصلی پژوهش حاضر چنین است که ملاک و معیار شناخت از نگاه پیرس و ویلیام جیمز چیست و از نگاه ملاصدرا و شهید مطهری چه نقدهایی بر آن وارد است؟

مفهوم شناخت

یکی از مسائل مهمی که معرفت‌شناسی به آن می‌پردازد، ماهیت و طبیعت شناخت است. این مسأله را می‌توان در قالب این پرسش طرح کرد که شناخت چیست و با عالم عین و واقع چه نسبتی دارد؟ عام‌ترین مفهوم شناخت با مطلق علم و آگاهی و اطلاع مساوی است، گرچه گاهی به معنای ادراکات جزئی و یا بازشناسی بکار می‌رود.^۱

نگرش فلاسفه‌ی اسلامی به علم و معرفت و کاشفیت آن از عالم خارج مبتنی بر واقع‌گرایی فلسفی است که متضمن صدق و حقیقت می‌باشد؛ لذا حق و حقیقت علمی نزد ایشان به معنای صدق است.^۲ مرحوم مطهری نیز ضمن تأکید بر واقع‌گرایی فلسفی و با پیروی از سیره‌ی شناخت‌شناسی علامه طباطبایی حقیقت علم و معرفت را حضور یا علم حضوری دانسته _ یعنی تمامی ادراکات و معقولات انسان اعم معقولات اولی و ثانی به واسطه‌ی حضور یا علم حضوری به شناخت انسان در می‌آیند_ و ملاک صدق آن را

۱. مطهری، مرتضی، شناخت، تهران، انتشارات شریعت ناصر خسرو، ۱۳۶۱ش، ص ۱۰.

۲. طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، ج ۱، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ش، ص ۸۵.

مطابقت با واقع معرفی می‌کند.^۱

ملاصدرا معتقد است شناخت به عنوان علم شناخت^۲ ممکن است به هر یک از معانی یادشده اطلاق گردد، و یا برجزئی از آن معانی صدق کند. چنان‌که گاهی در تعریف شناخت گفته شده، شناخت عبارت است از: حضور امری مجرد نزد جوهر ادراک کننده. لذا، با توجه به مطالب مذکور می‌توانیم علم شناخت‌شناسی را این‌گونه تعریف کنیم: شناخت‌شناسی علمی است که درباره‌ی شناخت‌های انسان و ارزیابی انواع آن و تعیین ملاک صحت و سقم آن‌ها بحث می‌کند.^۳

قلمرو شناخت

مسأله‌ی دیگری که در وادی معرفت‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد، قلمرو شناخت است، این موضوع را می‌توان در قالب یک پرسش چنین مطرح کرد که انسان چه چیزهایی را می‌تواند بشناسد؟

فلاسفه‌ی مشرب پراگماتیسم و افرادی چون پیرس و ویلیام جیمز قلمرو شناخت را محدود به عالم طبیعت کرده و برآنند که تنها چیزهایی متعلق شناخت قرار می‌گیرد که قابل تجربه‌ی عملی بوده و به طور عملی نتایج رضایت‌بخشی به دنبال داشته باشد.^۴ پیرس نیز [با تکیه بر مرام اصالت حس و تجربه] معتقد است که امکان شناخت چیزهای ورای عالم طبیعت برای انسان وجود ندارد و شناخت انسان محدود به طبیعت است. وی برآن است که شناخت در عرصه‌ی عمل و تجربه اتفاق می‌افتد و یک ایده یا تئوری هنگامی مقبول و پذیرفته است که به یک سند و واقعیت تجربی منتهی شود. ایشان

۱. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران، انتشارات حکمت، ج ۳، ۱۳۶۶ش، ص ۲۹۰.

2. Epistemology

۳. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، حکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۲۹۰.

۴. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۷ش، ص ۴۱۳.

به‌رغم این‌که گستره‌ی شناخت انسان را محدود به عالم طبیعت دانسته، با این وجود، عالم ماوراء الطبیعه را انکار نکرده و در این باب ساکت مانده است.^۱

ویلیام جیمز نیز با این‌که وجود عالم ماوراء الطبیعه را پذیرفته و در کتاب انواع تجربه‌ی دینی با حالات احترام‌آمیز عرفانی درباره‌ی خود می‌گوید: خمیره‌ی ذاتی من تقریباً به طور کامل به التذاذات روحانی وابسته است، اما با این حال معتقد است که معرفت و شناخت به چنین عالمی برای انسان میسر نیست؛ چراکه وی قلمرو شناخت انسان را محدود به عالم طبیعت و شیوه‌ی تجربه‌ی عملی دانسته است.^۲ در صورتی‌که فلاسفه‌ی اسلامی ضمن اذعان به گستردگی قلمرو شناخت و معرفت انسان، معتقدند که نه تنها شناخت عالم ماوراء الطبیعه برای انسان میسر و ممکن است، بلکه بالاترین سطح شناخت و معرفت مربوط به این عالم است.^۳

ملاصدرا نیز همان‌طور که برای معرفت و شناخت انسان مراتبی قائل است، قلمرو شناخت انسان را محدود به مراتب و عوالمی می‌داند که به ترتیب عبارتند از: ۱. عالم ماده یا حس ۲. عالم مثال یا خیال ۳. عالم عقل،^۴ وی هم‌چنین از این هم بالاتر رفته و با قرار دادن شهود در کنار عقل بر آن است که برهان عقلی بدون کشف و شهود ناکافی است به طوری که بسیاری از مسائل بدون کشف و شهود قابل درک نیست.^۵

1. Pierce, Ch., *The Philosophy of Pierce Selected Writings*, Buchler, Justus (Ed.), Gerard and Sons Limited, Norwich, 1956, p.255.

2. Games, W., *The Varieties of Religious Experience*, New York, 2002, pp.86-88.

۳. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، تعلیقات، ترجمه فتعلی اکبری، آبادان، انتشارات پرسش، ۱۳۹۰ ش، ص ۸۶. فارابی ضمن اذعان به این حقیقت که دایره‌ی معرفت بشر علاوه بر موجودات مادی موجودات غیر مادی را نیز شامل می‌شود، علوم را به طور کلی به دو نوع نظری و عملی تقسیم می‌کند و سومین بخش از علوم نظری را علم الهی یا مابعد الطبیعی می‌داند. به نظر وی انسان می‌تواند صورت‌های عقلانی از مجردات، اعم از نفوس، عقول و واجب الوجود را به دست آورد.

۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، حکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۱۰.

۵. همو، اسفار، قم، مکتبة المصطفوی، ج ۳، ۱۳۸۳ ش، ص ۵۰۴.

ویلیام جیمز ضمن انتقاد از فلاسفه اسلامی و با تأکید به این‌که شناخت انسان محدود به طبیعت است، می‌گوید: توسل فیلسوفان اسلامی به مابعدالطبیعه و در اختیار گرفتن اسم‌هایی چون: خداوند، عقل، وجود مطلق، صرفاً برای کسب آرامش است و چنین رویکردی به شناخت و حقیقت آن‌ها را در پایان تحقیق و پژوهش قرار می‌دهد. اما در روش پراگماتیکی شما نمی‌توانید به هیچ‌یک از چنین واژه‌هایی به عنوان پایان تحقیق خود بنگرید، بلکه باید از هر واژه ارزش عملی آن را بیرون کشید و در مسیر تجربه به کار انداخت. ^۱ این سخنان در میان فلاسفه اسلامی پذیرفته نیست؛ چنان‌چه ملاصدرا با رد اطلاق معرفت‌شناسی آمپریستی و پراگماتیستی معتقد است که معرفت و ادراک دارای مراتبی است که به ترتیب عبارتند از: ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی. با این حساب صدرا نه تنها معرفت عقلی و ماوراءالطبیعی را می‌پذیرد، بلکه آن را بالاترین نوع معرفت معرفی می‌کند. ^۲ مرحوم مطهری نیز ضمن ارائه استدلال بر وجود خداوند و عالم ماوراءالطبیعه و انتقاد از معرفت‌شناسی پراگماتیکی معتقد است که حق تعالی پاره‌ای از معارف و علوم فطری را در وجود انسان به ودیعه نهاده، که این علوم پایه و اساس برای کسب سایر علوم «علوم اکتسابی» به حساب می‌آیند. وی می‌گوید اصول تفکر انسانی که اصول مشترک تفکرات همه‌ی انسان‌هاست، اصولی فطری هستند ولی فروع و شاخه‌های تفکرات، امری اکتسابی به حساب می‌آیند، نه این‌که تمام دانش و معرفت بشر اموری اکتسابی و محدود به عالم طبیعت و تجربه‌ی عملی باشد. ^۳ لذا ایشان هم چون صدرا نه تنها علوم مابعدالطبیعی و معارف شهودی را به عنوان بخش اعظمی از معرفت بشری پذیرفته، بلکه این نوع از علم را بالاترین نوع شناخت معرفی می‌کند.

1. Games, W., *Pragmatism*, Longmans, Green, and co. London, 1907, p.579.

۲. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، حکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۹۵.

۳. مطهری، مرتضی، فطرت، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ش، صص ۴۸-۵۸.

منابع شناخت

یکی دیگر از مباحث اساسی در معرفت‌شناسی، بحث منابع و ابزار شناخت است و سؤالی که در این‌جا مطرح است این است که انسان برای کسب شناخت و دستیابی به معرفت، چه راه‌ها و ابزاری را در اختیار دارد؟ فراگیرترین ابزار معرفت بشری حس است. پیرس و ویلیام جیمز حس را تنها منبع کسب معرفت دانسته، و معتقدند حقایقی برای انسان قابل شناخت است که قابل حس و تجربه‌ی عملی باشند.^۱ پراگماتیست‌هایی چون پیرس و ویلیام جیمز گرچه در باب معرفت عقلانی سخن گفته‌اند، اما عقل را به عنوان یک منبع افاضه‌کننده‌ی معرفت نپذیرفته و تنها آن عقلانیتی را قبول دارند که در خدمت حس و تجربه باشد، نه این‌که خود فی‌نفسه معرفت‌زا باشد و ارائه‌ی تئوری کند.^۲ از آن‌چه بیان شد حاصل می‌شود که عقل در معرفت پراگماتیستی تنها منبع حفظ اطلاعات حاصل از تجربیات حسی و عملی به حساب می‌آید نه این‌که خود به عنوان یک منبع معرفتی مستقل برای انسان ایجاد معرفت کند. ملاصدرا نیز این حقیقت را که حس فراگیرترین منبع معرفتی بشر است را پذیرفته و معتقدند که مواد اولیه‌ی علم در محسوسات از طریق حس و احساس حاصل می‌شود، سپس عقل به عنوان ابزار اندیشه‌ورزی کار روی مواد اولیه احساسات را آغاز می‌کند. عقل در هنگام حکم کردن درباره‌ی آن‌ها به حس اکتفا نمی‌کند؛ چراکه اگر چنین بود برای او اصلاً یقینی حاصل نمی‌شد. حس به تنهایی این امکان را ندارد که درباره‌ی شیء یا کلیت آن حکم یقینی صادر کند، زیرا که کسب یقین عمل خاص عقل است.^۳

۱. جیمز، ویلیام، پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ش، ص ۴۲.

۲. دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران، انتشارات تابان، ۱۳۳۵ش، ص ۳۱۳.

۳. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، حکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، ص ۳۶۷.

دومین منبع معرفتی عقل است. ملاصدرا علاوه بر حس عقل را نیز به عنوان منبعی معرفتی مستقل شناخته و معرفی کرده است. حضور عقل به عنوان یک منبع معرفتی معتبر و جایگاه برتر آن نسبت به حس و خیال، محدودیت‌ها و تنگنانهایی را که معنای پراگماتیکی علم به آن گرفتار آمده است، در هم می‌ریزد؛ با اعتبار و استقلال عقل شرط آزمون‌پذیری از مفاهیم و گزاره‌های علمی حذف می‌شود و بخشی از علم می‌تواند با اتکا به این منبع به مفاهیم و گزاره‌های بالضروره راست دست یابد. بنابراین ایشان معرفت را به دانش حسی و تجربه‌ی عملی منحصر ندانسته و همراه با آن، بر دیگر عرصه‌های معرفت عقلانی نیز تأکید می‌کنند.^۱ مرحوم مطهری نیز ابزار شناخت را محدود به مؤلفه‌های دانسته است که بیان آن‌ها شرح ذیل است. ۱. حواس: انسان دارای حواس مختلف است که هر یک از آن‌ها نقش اساسی در شناخت‌های آدمی دارند. اهمیت حواس تا آن جاست که اگر آدمی فاقد حواس باشد، هیچ نوع شناختی به دست نخواهد آورد. فقدان هر یک از حواس موجب عدم شناخت مربوط به آن حس خواهد شد. برای مثال کورمادرزاد نمی‌تواند رنگ‌ها و اشکال را درک کند. به همین نحو کورمادرزاد نمی‌تواند صداها را بشنود، البته باید توجه داشت که حس شرط لازم برای شناخت است، اما شرط کافی نیست.^۲ ۲. عقل: عقل به عنوان قوه مدرکه نقش اساسی در شناخت دارد، چرا که از آن فعالیت‌های بسیاری سر می‌زند که از جمله آن‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف) تحلیل و ترکیب: در منطق به تحلیل و ترکیب مفاهیم پرداخته می‌شود. برای مثال طبقه‌بندی اشیاء در مقوله‌های مختلف کم و کیف و اضافه نمونه‌ای از تحلیل و ترکیب‌های عقلی است. دسته‌بندی اشیاء در مقولات جوهر و عرض نقش مؤثری در شناسایی اشیاء دارد چنان‌چه فیلسوفان طبقه‌بندی‌های گوناگون ارائه داده‌اند. برای مثال ارسطو، شیخ اشراق، کانت و هگل هر یک طبقه‌بندی خاصی از اشیاء را مطرح کرده‌اند.

۱. همو، ج ۶، ص ۱۶۱.

۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، ج ۲، ۱۳۸۹ ش، ص ۲۳۱.

ب) تعمیم و کلیت بخشیدن به امور: این که انسان از امور جزئی مفاهیم کلی را می‌سازد و یا به تعمیم مفاهیم می‌پردازد، از جمله فعالیت‌های عقل است، نه حس. (ج) تجرید: در مواردی که امری دارای دو حیث است و این دو حیث در خارج اتحاد دارند، ذهن می‌تواند آن‌ها را از یکدیگر جدا سازد. مثلاً عدد و معدود در خارج وجود واحد دارند، اما ذهن می‌تواند آن‌ها را از یکدیگر جدا سازد.

دل: با ابزار دل می‌توان به شناسایی یک سلسله حقایق نایل آمد. عرفا دل را به عنوان مهم‌ترین منبع شناخت مطرح کرده‌اند.^۱

استاد مطهری گاه از ابزار شناخت با عنوان منبع شناخت یاد می‌کند و لذا علاوه بر عقل و دل، طبیعت را به عنوان منبعی برای شناخت ذکر می‌کند. از نظر ایشان، طبیعت یک منبع بیرونی برای شناخت و عقل یک منبع درونی برای آن است. وقتی که طبیعت به عنوان منبع شناسایی مطرح شود، حواس ابزاری برای آن تلقی می‌شود. یکی از ابزار، حواس است، با این ابزار است که انسان شناخت را از طبیعت می‌گیرد ولی حواس، ابزاری برای منبع طبیعت است.

ابزار دوم شناخت، استدلال منطقی است. استدلال عقلی، آن چه که منطبق آن را قیاس یا برهان می‌نامد، می‌باشد که یک نوع عمل ذهنی است. ابزار دوم زمانی معتبر است که ما عقل را به عنوان یک منبع بشناسیم. کسانی که منبع را منحصر به طبیعت می‌دانند و ابزار را منحصر به حواس، می‌کنند در واقع منبع عقل و قهراً ارزش ابزار قیاس و برهان را نیز انکار می‌کنند. لذا تا به منبع عقل اعتراف نداشته باشیم نمی‌توانیم به ابزار قیاس و برهان اتکا کنیم، یعنی آن را به عنوان یک ابزار معرفت‌شناسی معرفی کنیم.^۲

با توجه به مطالب فوق، طبیعت منبع شناسایی است و ابزار آن حواس، عقل منبع شناسایی است و ابزار آن قیاس و برهان، دل منبع شناسایی است و ابزار آن ترکیه نفس. به

۱. همو، ص ۲۳۲.

۲. همو، ص ۲۳۰.

زعم صاحب این قلم بهتر است که حواس و عقل و دل، به عنوان ابزار شناسایی و تجربه و استدلال (قیاس و برهان) و تزکیه نفس راه‌ها و روش‌های شناسایی در نظر گرفته شوند تا طبیعت _ که می‌تواند در کنار انسان و جامعه و تاریخ، از جمله منابع و موضوعات شناسایی تلقی شوند_ در مقابل عقل و دل قرار نگیرند.

در مقابل ایشان صاحبان مشرب اصالت مصلحت عملی و افرادی چون پیرس و ویلیام جیمز با تأثیرپذیری از تفکر روشنگری، همواره در باب معرفت مابعدالطبیعی، شهودی و وحیانی یا سکوت کرده‌اند و یا بعضاً در صدد انکار آن بر آمده‌اند. بنابراین تفاوت اساسی موجود میان این دو نحله از تفکر این است که در تفکر فلاسفه اسلامی منابع شناخت همانند قلمرو شناخت گسترده است و ارکان شناخت علاوه بر حس و تجربه، عقل، شهود و وحی را نیز در بر می‌گیرد.

شناخت از دیدگاه فیلسوفان مشرب پراگماتیسیم

رویکرد پیرس در باب شناخت

پیرس در باب شناخت معتقد است که باید دید شیء مورد نظر چه اثراتی می‌تواند داشته باشد که محتویات آن به طور عملی قابل درک باشد، چراکه در این صورت شناخت ما از این اثرات به معنی شناخت کامل ما از آن شیء خواهد بود. طبق این اصل تصویری واضح است که شناخت و معرفت منعکس‌کننده‌ی اثرات مفروض ما بر روی شیء مورد تصور می‌باشد، به عبارت دیگر، تصور باید از طریق تضمین روابط اعمال و پیامدهای متناظر با آن واضح گردد. (یعنی متناظر با هر تصور یک پیامد عملی به دنبال آن لازم است) لذا شناخت شیء به عنایت آن نیست، بلکه حاصل تفسیر و بیان اثرات عمل ما را بر روی شیء مورد نظر می‌باشد. بدین ترتیب، تصویری از شیء در ما حاصل می‌شود که مطابق با آن عمل است و عمل به آن اعتبار می‌بخشد.^۱ وی معتقد است برای بسط دادن

1. Pierce, Ch., *The Philosophy of Pierce Selected Writings*, p.267.

یک مفهوم ذهنی فقط کافیسست مشخص کنیم این مفهوم برای چگونه رفتاری بکار می‌آید و آن رفتار معنای آن مفهوم ذهنی است؛ پس برای وضوح بخشیدن به افکارمان در باب یک موضوع باید توجه کنیم که آن موضوع حاوی چه نتایج عملی متصورى بوده، و چه تأثیراتی از آن می‌توان انتظار داشت.^۱ از نظر پیرس یک عقیده تنها در صورتی حقیقی است که، در هر آن قابل تجربه عملی باشد و به طور عملی نتایج رضایت‌بخشی به دنبال داشته باشد.

پیرس معتقد است که بین معنای یک مفهوم با رفتار رابطه‌ی وجودی برقرار است به طوری که اگر عمل و رفتار عملی وجود نداشته باشد، مفهوم و تصویری هم وجود نخواهد داشت.^۲ وی با تأکید بر رویکرد عملی در باب معرفت و شناخت اذعان می‌دارد که تقریباً همه‌ی گزاره‌های متافیزیکی، از نوع گزاره‌های هستی‌شناسی و بی‌معنا هستند چراکه از نگاه ایشان تنها آن دسته از گزاره‌ها حقیقی و معنادار هستند که کاربرد عملی داشته باشند، درحالی که گزاره‌های متافیزیکی قابل تجربه و شناخت عملی نیستند.^۳ لذا گرچه پیرس بر اساس ملاک معناشناسی خویش - تجربه‌ی عملی - گزاره‌های متافیزیکی را بی‌معنا و غیر حقیقی معرفی می‌کند اما صراحتاً به انکار عالم ماوراء الطبیعه رأی نداده است. وی می‌گوید: ذات عقیده استقرار یک عادت است و عقاید گوناگون به وسیله‌ی شیوه‌های گوناگون عملی‌ای که از آن عقاید بر می‌خیزد تشخیص داده می‌شوند، عقایدی که عادت‌ی واحد را مستقر می‌سازند.^۴ بنابراین از نگاه پیرس، در صورتی که گزاره‌ها به لحاظ تئوریک با یکدیگر متفاوت باشند ولی در ساحت عمل نتایج واحدی داشته باشند، این دسته از گزاره‌ها یکسان تلقی می‌گردند، و در غیر این صورت، متفاوت و متخالف خواهند بود.^۵

۱. شیفلر، اسرائیل، چهار پراگماتیسم، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱، ص ۳.

2. Pierce, Ch., *The Philosophy of Pierce Selected Writings*, p.261.

3. Ibid, p.259.

۴. شیفلر، اسرائیل، چهار پراگماتیسم، ترجمه محسن حکیمی، ص ۴.

۵. جیمز، ویلیام، پراگماتیسم، ترجمه عبد‌الکریم رشیدیان، ص ۵۴.

عبارت دیگر پیرس بر آن است که در صورت مشاهده چند نظر مختلف درباره یک عقیده، چنانچه در میان آن‌ها اختلاف عملی وجود نداشته باشد، همه‌ی آن‌ها یک نظر بیش‌تر نبوده، و تفاوت شان از سنخ امور احساسی و عاطفی است و نه امور حقیقی.

رویکرد ویلیام جیمز در باب شناخت

اصطلاح پراگماتیسم بنا به نظر جیمز از واژه‌ی یونانی (پراگما^۱) یعنی عمل^۲ در زبان انگلیسی اشتقاق یافته است.^۳ وی در مقام تعریف پراگماتیسم می‌گوید: پراگماتیسم دیدگاهی است که آغاز اشیاء و اصول مقولات را کنار می‌گذارد و به غایت اشیاء و نتایج و دستاوردهای واقعی عملی توجه می‌نماید.^۴ جیمز می‌گوید روش پراگماتیسم عبارت است از کوشش برای تفهیم هر مفهومی به کمک ردگیری پیامدهای عملی مربوط به آن مفهوم، به گونه‌ای که اگر در میان تفاسیر مختلف هیچ‌گونه تفاوت علمی‌ای یافت نشود در این صورت شق‌های مختلف عملاً دارای یک معنی بوده، و هرگونه نزاعی بیهوده می‌باشد. هم‌چنین، در صورتی که نزاع میان مفاهیم جدی باشد ما باید قادر باشیم تفاوت علمی که در اثر حق بودن این یا آن طرف نزاع حاصل می‌شود را نشان دهیم.^۵ ویلیام جیمز برآن است که در مقام ادراک ذهنی و تئوری با این‌که مفاهیم و مدرکات مختلف‌اند، اما هیچ تفاوتی در واقعیت‌ها یافت نمی‌شود، و با کمال شگفتی می‌توان دید چه بسیار نزاع‌های فلسفی که بی‌معنا می‌شوند. و با آوردن این مفاهیم نظری و تئوری به عرصه‌ی عمل است که واقعیت آن مفاهیم بر ملا شده، و تفاوت‌ها نمایان و نزاع‌ها آغاز می‌گردد.^۶ از نگاه جیمز تنها آن عقلانی‌تی مفید و مقبول است که گره از مشکلات تجربی

1. pragma
2. Action
3. Games, W., *Pragmatism*, p.55.
4. *Ibid*, p.196.

۵. جیمز، ویلیام، پراگماتیسم، ترجمه عبد‌الکریم رشیدیان، ص ۴۰.

۶. همان، ص ۴۲.

و عملی ما بگشاید و به عبارتی این مکتب که ارزش معرفت را محدود به جنبه‌ی عملی آن می‌کند، خادم رغبت‌های انسانی خوانده‌اند.^۱ وی معتقد است تنها راه شناخت و معرفت جازم تجربه است و چنان‌چه معرفت و شناختی بدون تجربه حاصل شود، همیشه یک نوع شک و تردید همراه آن است لذا تجربه تنها راه کسب معرفت حقیقی است.^۲

جیمز در سخنان خود درباره‌ی پراگماتیسم مکرر اظهار می‌دارد که ایده‌ها (تصورات)، (که خودشان به عنوان بخش‌هایی از تجربیات ما شناخته می‌شوند) فقط تا جایی قابل شناخت و مآلاً «حقیقت» شمرده می‌شوند که برای پیوند زدن و ایجاد ارتباط رضایت‌بخش با بخش‌های دیگری از تجربیات ما به ما کمک می‌کنند.^۳ ویلیام جیمز معتقد است که تنها رضایت منطقی کافی نیست، بلکه علاوه بر آن رضایت روان‌شناختی نیز ملاک حقیقت قرار می‌گیرد. ضمناً، وی رضایت منطقی را به ارضای منطقی عقاید و تئوری‌های شخص درباره جهان پیرامون‌اش تعریف می‌کند.

همان‌طور که پراگماتیسم‌ها در مقابل ضرورت فلسفه خردگرا تصادف محض را قرار می‌دهند، ویلیام جیمز نیز در مقابل حقیقت مطلق محض در فلسفه خردگرا حقیقت نسبی محض را قرار می‌دهد که این حقیقت بیانگر وفاداری وی به شکاکیت هیوم است. جیمز علاوه بر شکاکیت هیوم احساس و تجربه‌ی محض هیوم را نیز احیاء کرد و بدین ترتیب می‌توان پراگماتیسم را تولد دوباره تجربه‌گرایی هیوم در شکلی جدید نامید.^۴ ویلیام جیمز با توسل به تجربه به عنوان آزمونی که باید تمام ساحت‌های نظری را بیازماید، معتقد است که فلسفه‌های نظری گوناگون چون اتاق‌های جداگانه فراوان یک

۱. دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، ص ۳۱۳.

2. Shusterman, R., *The Range of Pragmatism and the Limits of Philosophy*, Blackwell Publishing, United Kingdom, 2004, p.197.

3. Games, W., *Pragmatism*, p.196.

۴. شیفلر، اسرائیل، چهار پراگماتیسم، ترجمه محسن حکیمی، ص ۱۰.

مهمان سرا هستند که بدون شک هر یک از آن‌ها به گونه‌ای متفاوت با دیگری آراسته شده است، اما همه‌ی آن‌ها از طریق راهرو مشترکی به نام تجربه با یکدیگر در ارتباط‌اند.^۱ از نگاه وی یک عقیده تنها در صورتی حقیقی است که هرگاه مطابق آن عمل شود به صورت تجربی و عملیاتی نتایج رضایت بخش و محسوس به دنبال داشته باشد. به بیانی دیگر حقیقت، حاصل پیامدهای محسوس و رضایت بخش و یا اعمالی است، که از عقاید بدست می‌آید. براساس این دیدگاه تصورات تنها تا آن‌جا حقیقی‌اند که ما را در ایجاد رابطه‌ی رضایت بخش با اعمال یا تجربیات مان یاری رساند.^۲

جیمز می‌گوید: پیش از تعیین حقانیت و اعتبار هر نظر فلسفی، ابتدا باید معلوم ساخت که «ارزش نقدی» آن چیست، یعنی این که چه نتیجه و اثری دارد و حقیقی بودن و حقیقی نبودن آن چه تأثیری خواهد داشت. وی برآن است که ارزش نقدی افکارمان بستگی به استفاده‌ی عملی ما از آن‌ها داشته و چنان‌چه، نظریه‌ای دارای هیچ ارزش نقدی نباشد به مثابه آن است که اعتقاد به درستی یا نادرستی آن هیچ تفاوتی نخواهد داشت.^۳ پراگماتیست‌هایی چون ویلیام جیمز با نظر فلسفی متعارف که حقیقت افکار امری مستقل از تجربه انسانی است مخالف بوده و معتقدند که تنها چیزهایی حقیقی هستند که مؤثر و کار آمد باشند تا آن‌جا که می‌توانیم به واسطه‌ی تجربه و داوری‌های خود حکم کنیم، که هر ادعایی درباره‌ی حقیقت عینی و مستقل بی‌معنی است.^۴

جیمز می‌گوید: این که خدا یا ماده خالق جهان است مهم نیست، بلکه باید تأثیر این بینش را در وضع فعلی یا آینده‌ی انسان مطالعه کرد. وی می‌گوید شما در ما بعد الطعیه با دانستن و در اختیار گرفتن نام‌هایی چون «خدا، عقل، وجود مطلق» می‌توانید آرام

۱. همو، ص ۱۱.

۲. بازرگان، مهدی، بی‌نهایت کوچک‌ها، قم، انتشارات ناصر، ۱۳۵۷ ش، ص ۶.

۳. شریعتمداری، علی، اصول و فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۲ ش، ص ۳۰۳.

۴. پاکین، ریچارد، و آوروام استرول، کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات سیدجلال الدین مجتبی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۴ ش، ص ۳۸۷.

بگیرید و این آرامش سبب بی‌نیازی شما از تحقیق و پژوهش می‌گردد. اما در روش پراگماتیکی شما نمی‌توانید به هیچ یک از چنین واژه‌هایی به عنوان پایان تحقیق خود بنگرید، بلکه باید از هر واژه ارزش عملی آن را بیرون کشید، و در مسیر تجربه به کار انداخت. لذا، با توجه به رویکرد مذکور نظریه‌ها به ابزاری تبدیل می‌شوند که ما را در اعمال ما رهنمون می‌شوند، و نه این‌که ره‌آورد آرامش برای ما باشند.^۱

اصول پراگماتیسم

با مطالعه متون و فلسفه‌ی بزرگان مشرب پراگماتیسم مشاهده می‌شود که پاره‌ای از اصول در همه‌ی این متون مشترک است، که در این‌جا به بیان اجمالی برخی از این اصول می‌پردازیم.

طبیعت‌گرایی:^۲ از جمله اصول اساسی پراگماتیسم که همه‌ی مسلک‌ها و مشرب‌های پراگماتیسم بدان تأکید داشته‌اند، طبیعت‌گرایی است. بنابراین اصل، پراگماتیست‌ها بر خلاف فلاسفه‌ی اسلامی که بالاترین سطح معرفت را معرفت شهودی معرفی می‌کنند، هرگونه امور ماوراءالطبیعی یا دخالت نیروهای فوق‌طبیعی را انکار نموده، و بدین ترتیب وجود و هستی را محدود به طبیعت می‌کنند. پیداست که این رویکرد پراگماتیسم به شناخت برخاسته از ماهیت پوزیتیویستی آن است. از آن‌جا که طبیعت‌گرایی ملازم با تجربه‌گرایی است و قلمرو تجربه طبیعت است لذا نتیجه می‌شود که قلمرو شناخت، محدود به طبیعت است. از نگاه ایشان، فوق‌طبیعت چیزی وجود ندارد که شناخت انسان به آن تعلق بگیرد، بنابراین اصالت انسان یا به تعبیر دیگر اومانیزم یا انسان پرستی در نگاه پراگماتیست‌ها محوریت یافته است.^۳

1. Games, W., *Pragmatism*, p.579.

2. naturalism

۳. پاپکین، ریچارد و آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات سیدجلال الدین مجتوبی، ص ۳۸۶.

ابزارانگاری: ابزارانگاری به یک معنا که جان دیوئی^۱ از آن سخن می‌گوید معادل خود پراگماتیسم است. اما پذیرش ابزارانگاری به عنوان یک اصل بدین معناست که تفکر، پدیده‌ها و نظریات وسایلی برای مطابقت یک ارگانیسم یا مجموعه‌ی منظم با محیط خودش به حساب می‌آید. در این صورت، میزان و ملاک ابزارانگاری «اصالت و مرجعیت انسان» خواهد بود.^۲

اصالت منفعت^۳ یا اصالت نتیجه^۴: از جمله اصول پراگماتیسم اصل اصالت منفعت و نتیجه است و این بدین معناست که اگر حقیقتی وجود داشته باشد در نتیجه، آن حقیقت در قالب سود و منفعت غایی آشکار می‌شود.^۵

اصالت علم یا علم‌گرایی^۶: یکی از اصول اساسی پراگماتیسم اصل علم‌گرایی است، که در این اصل، روش علمی جدید در حوزه‌ی انسانی برای حل مسائل انسان از جمله اخلاق و دین بکار می‌رود و با غیر این روش نه تنها مسائل انسان حل نمی‌شود، بلکه سخنی که مبتنی بر این روش نباشد فاقد اعتبار است. پراگماتسیت‌ها جملگی بر بکارگیری روان‌شناسی و تعلیم و تربیت در حوزه‌ی تجربه‌ی انسانی بر اساس روش

1. Dewey, J., *Art as Experience*, Capicorn Books, New York, 1934, p.22.
ابزارانگاری از نگاه دیوئی: از نظر جان دیوئی ابزارانگاری دارای سه بُعد است، که عبارتند از: ۱. بُعد زمانمندی، که به تکامل و رشد انسان و معارف مربوط به او می‌پردازد. ۲. بُعد آینده‌نگری، که نشان می‌دهد انسان رو به جلو بوده، و به سوی آینده در حرکت است. ۳. بُعد خوش‌بینی، که بر اساس این دیدگاه، انسان آینده را بهتر از گذشته ارزیابی می‌کند.

۲. دورانت، ویل، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، ص ۳۱۳.

3. utilitarianism
4. consequentialism
5. Games, W., *Pragmatism*, p.196.
6. scientism

(علمی) و عملی تأکید دارند.^۱

حقیقت و واقعیت از دیدگاه پیرس و ویلیام جیمز

پس از بیان دیدگاه این دو فیلسوف بزرگ مشرب پراگماتیسم در باب شناخت و حقیقت و هم چنین بیان اصول آن، حال، نوبت آن است که بیان کنیم حقیقت پذیرفته شده توسط ایشان به چه معناست؟ افرادی چون پیرس و ویلیام جیمز در پاسخ به این سؤال باز هم اصالت را به انسان داده، و برای افعال و رفتار بشری حسن و قبح ذاتی قائل نیستند. ایشان معتقدند که حقیقت و صدق در نهاد گزاره‌ها وجود ندارد، بلکه حقیقت در عمل و نتیجه نهفته است و این عمل و نتیجه را انسان می‌سازد.

تعبیر شایعی که در سخن پیرس و ویلیام جیمز در باب حقیقت وجود دارد این است که حقیقت ساخته‌ی بشر است. این تعبیر نخستین بار توسط جیمز استعمال شد، وی در کتاب معروف خود به نام اصول روانشناسی به طور مبسوط به بحث و گفت‌وگو در باب حقیقت پرداخته، و اذعان داشته است که در عالم هستی چیزی به نام حقیقت وجود ندارد، بلکه ما با واقعیات زندگی می‌کنیم و «حقیقت» فرضی بیش نیست. فرضی که ما را قادر می‌سازد تا اندکی از آشوب را به اندکی نظم تبدیل کنیم. از نگاه ایشان حقیقت امری مطلق نیست که نفس الامری داشته باشد، بلکه، امری نسبی و قائم به انسان است و بسته به زمان و مکان مشخص فرق می‌کند.^۲ به عبارت دیگر، هیچ ناظری نمی‌تواند خود را واقف بر همه‌ی حقایق و خیرات بداند، ولی هر ناظری می‌تواند به تناسب خود بر حقایقی جزئی واقف شود که دیگران از آن محرومند (رویکرد نسبیت به مسأله حقیقت).

۱. پاپکین، ریچارد و آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات سیدجلال الدین مجتبی، ص ۳۸۷.

۲. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش، ج ۸، ۱۳۷۰ش، ص ۳۳۸.

بنابراین، طبق سخن پیرس و جیمز این انسان است که حقیقت را می‌سازد و او خود معیار حقیقت است. ایشان معتقدند است که حقیقت خاصه‌ی برخی از تصورات ماست و معنای آن عبارت است از توافق آن‌ها با واقعیت (عینی و محسوس) همان‌طور که کذب عبارت است از عدم توافق آن‌ها با واقعیت (عینی و محسوس).

اما نزاع زمانی آغاز می‌شود که سؤال می‌شود معنای دقیق دو اصطلاح «توافق» و «واقعیت» چیست که تصورها باید با آن موافق و مطابق باشند؟ ویلیام جیمز بر این اعتقاد است که در پاسخ به این سؤال، پراگماتیست‌ها تحلیلی‌تر و پرتلاش‌تر از عقل‌گرایان عمل کرده‌اند. چراکه پراگماتیست‌ها اصالت را به عمل می‌دهند و از نظر آن‌ها چیزی واقعیت دارد که به عرصه‌ی عمل در آید، اما، از نظر عقل‌گرایان آن چیزی حقیقت دارد که عقلاً مطابق با واقع باشد. وی در مقام دفاع از سخن خویش به این مثال متوسل می‌شود که: عقل‌گرایان نمی‌توانند ارتعاش یک فنر را به درستی درک کنند و تنها در عرصه‌ی عمل است که به طور واقعی می‌توان آن را درک کرد.^۱

ملاصدرا چنین رویکردی از شناخت را نپذیرفته و بر آن است که وقتی تصورات ما نتواند موضوع خود را به طور دقیق نمونه‌برداری کند توافق با آن موضوع بی‌معناست، در این باره اکثر رنالیست‌ها و مادیون ملاک حقیقت داشتن یک قضیه را مطابقت آن با خارج تلقی می‌کنند. این ملاک در فلسفه به عنوان «نظریه‌ی مطابقت» مورد بحث قرار می‌گیرد، که در واقع، مطابقت انگاره‌ها با واقعیت عینی، یا مطابقت فکر با واقع، و یا مطابقت تصور شی‌ای با واقعیت خارجی آن، و یا مطابقت مفهوم با مصداق آن است.^۲

بنابراین، ویلیام جیمز بر آن است که رویکرد مذکور از حقیقت، تنها با نگاه و رویکرد پراگماتیستی قابل طرح است. اما عقل‌گرایان بر این باورند که «حقیقت» ذاتاً به معنای یک رابطه‌ی دائمی و ثابت است و آن وقت که تصویری از چیزی برای ما بوجود آمد ما

۱. جیمز، ویلیام، پراگماتیسم، ترجمه عبد‌الکریم رشیدیان، ص ۱۳۰.

۲. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، اسفار، ج ۱، ص ۲۶۳.

نسبت به آن علم و شناخت پیدا می‌کنیم.^۱ تصورات حقیقی و صحیح از دیدگاه پیرس و ویلیام جیمز، آن دسته از تصوراتی هستند که برای ما قابل جذب، تصدیق، تأیید و تحقیق باشند، و از طرفی، تصورات غلط تصوراتی هستند که برای ما قابل تصدیق و تحقیق نباشند، یعنی داشتن تصورات صحیح برای ما یک تفاوت عملی ایجاد می‌کند. بنابراین حقیقت‌فرایندی است که برای یک تصور رخ می‌دهد و بر اثر رخدادهاست که تصور حقیقی حاصل می‌شود. در واقع «حقیقی بودن» یک رویداد و فرایند از سنخ عمل است.^۲

نقد پیرس و ویلیام جیمز بر عقل‌گرایان

پیرس و ویلیام جیمز در طرح دیدگاه خویش که بر خواسته از رویکرد پراگماتیستی و اومانستی ایشان است، در باب تحلیل و اثبات عقاید خود اظهار می‌دارند که، به فرض صحت عقاید، تأثیر عملی و عینی آن در زندگی اشخاص چگونه خواهد بود؟ و به عبارت دیگر به لحاظ تجربی، تفاوت عینی تصورات درست از تصورات نادرست چگونه تمییز داده می‌شود؟ و به طور خلاصه ارزش نقدی حقیقت از لحاظ تجربی چیست؟

پاسخ عقل‌گرایان به پیرس و ویلیام جیمز

عقل‌گرایان و افرادی چون مرحوم مطهری در پاسخ به پیرس و ویلیام جیمز اذعان داشته‌اند که تصورات درست، آن دسته از تصوراتی هستند که ما می‌توانیم جذب، تصدیق، تأیید و تحقیق کنیم و تصورات غلط، آن دسته از تصوراتی هستند که نتوانیم جذب، تصدیق، تأیید و تحقیق کنیم. و بدین ترتیب، برای ما یک تفاوت عملی ایجاد می‌شود و چون معنای تمامی آن‌چه که محقق است دانسته می‌شود پس معنای حقیقت

۱. جیمز، ویلیام، پراگماتیسم، ترجمه عبد‌الکریم رشیدیان، ص ۴۹.

۲. شریعتمداری، علی، فلسفه، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ش، ص ۴۹.

نیز همین است.^۱ جیمز در مقام نقد عقل‌گرایان و دفاع از پراگماتیسم می‌گوید: حقیقت تصور خاصیت ذاتی را کد نیست، بلکه حقیقت برای تصور رخ می‌دهد و براساس رخدادهاست که تصور حقیقی می‌شود و در واقع طی یک فرایند تحقق‌پذیری است که اعتبار آن مفهوم یا تصور مشخص می‌شود. جیمز در مقام توجیه سخن خویش بیان می‌دارد که در اختیار داشتن اندیشه‌های صحیح به معنای داشتن ابزار ارزشمندی برای عمل است و وظیفه‌ی ما برای کسب حقیقت دستوری خشک و بی‌روح نیست که از آسمان فرود آمده باشد و نه امری است که عقل ما به ما تحمیل کرده باشد، بلکه مقصود ما از کسب حقیقت آن دسته از حقایقی است که با دلایل عالی علمی می‌تواند توجیه شود.^۲ پیرس و هم مسلکان وی نیز اذعان می‌دارند که تصورات فی‌نفسه مورد هدف ما نیستند، بلکه هدف تصوراتی است که نیازی از انسان را برآورده می‌سازد و زمانی که واقعیتی از عرصه‌ی تصور بیرون آمد به عرصه‌ی عمل وارد شد می‌توان گفت آن حقیقت سودمند است چون صحیح است، و صحیح است چون سودمند است. در این‌جا هر دو عبارت به یک معنا هستند و این بیانگر آن است که پراگماتیست‌ها به دنبال تصوراتی هستند که انجام می‌پذیرند و حقیقت آن به لحاظ تجربی اثبات‌پذیر است.^۳

نقد معرفت‌شناسی پیرس و ویلیام جیمز با تکیه بر آراء ملاصدرا و مطهری دیدگاه ملاصدرا و مطهری در باب شناخت

معرفت‌شناسی همواره یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی به شمار آمده است و این اهمیت از آن‌جا ناشی می‌شود که تأمل فلسفی در جهان هستی جز با تأمل در خود معرفت امکان‌پذیر نیست، چراکه فیلسوف هدفی جز شناخت و کشف واقعیت ندارد و از آن‌جا

۱. مطهری، مرتضی، شناخت، ص ۹۴.

۲. جیمز، ویلیام، پراگماتیسم، ترجمه عبد‌الکریم رشیدیان، ص ۵۰.

۳. دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، ص ۴۱۵.

که کشف واقعیت مبتنی بر اثبات واقع‌نمایی گزاره‌های فلسفی است و اثبات واقع‌نمایی این گزاره‌ها تنها با اثبات واقع‌نمایی معرفت‌آدمی میسر است. از این‌رو توجه فیلسوفان اسلامی از آغاز تدوین فلسفه تاکنون به معرفت‌شناسی متفاوت بوده است. به طوری که برخی از فلاسفه آن را به عنوان یک مسأله مهم و محوری مورد توجه قرار داده‌اند و برخی به عنوان مسأله فرعی به آن نظر داشته‌اند.^۱ به رغم تشتت آراء در فلسفه غرب در باب شناخت، فلسفه اسلامی همواره از موضع نیرومند و استواری برخوردار بوده، و کمتر دستخوش اضطراب و بحران شده است. مرحوم مطهری برای حقیقت شناخت و معرفت دو مرحله قائل است که بیان به شرح ذیل می‌باشد.

مرحله اول: شناخت تجربی است که خود دارای اقسامی است و در این جا لزومی ندارد که بدان پرداخته شود. مرحله دوم: شناخت تعقلی و غیر تجربی است که در این مرحله شناخت از احساس آغاز می‌شود و با تعقل پایان می‌یابد، بدون این که نیازی به مرحله‌ی پراتیک و عمل داشته باشد. حال سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است که اگر معیار و ملاک شناخت پراتیک و عمل نباشد پس معیار شناخت چیست؟ از طرفی با توجه به این که مارکسیست‌ها برآنند که شناختی که دو مرحله‌ای باشد و فاقد مرحله سوم یعنی تجربه باشد شناخت ناقص است پس معیار شناخت حقیقی چیست؟ مرحوم مطهری در پاسخ ایشان اذعان می‌دارد: ما قبول نداریم که تنها معیار برای درستی شناخت عمل و پراتیک است، هم‌چنین، انکار نمی‌کنیم که در برخی از موارد، عمل ملاک شناخت قرا می‌گیرد. بلکه، می‌گوییم امری فراتر از عمل مطرح است و آن این است که در همان شناخت عمل هم موجود است. و لذا می‌گوییم معیار شناخت، شناخت است. چراکه نفس شناخت، خود یک نوع عمل ذهنی است، هرچند

۱. شهرزوری، محمدبن محمود، شرح حکمة الاشراف سهروردی، تحقیق و مقدمه حسین رضا تربیتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۱.

با یک نگاه دیگر به ذهن و عین_ از منظر مطابقت با نفس الامر_ ذهن و محتویات آن همگی از سنخ وجود به حساب می‌آیند.^۱

ملاصدرا نیز معرفت از سنخ وجود و حتی مساوق با آن دانسته وی برای ادراک و معرفت مراتبی قائل است که به ترتیب عبارتند از: معرفت حسی، خیالی و عقلی. صدرا بر آن است که پایین‌ترین مرتبه ادراک، ادراک حسی و بالاترین مرتبه آن ادراک عقلی است که به صورت شهودی اتفاق می‌افتد. مطابق با این دیدگاه نمی‌توان برای آن تعریفی به حد یا رسم ارائه کرد و همان‌طور که وجود اعراف اشیاست اما برای کشف و وضوح نیاز به تنبیه و توضیح دارد، برای توضیح بیش‌تر علم نیز تعاریفی نه از نوع حقیقی بلکه از باب تنبیه می‌توان عرضه داشت.^۲ ملاصدرا برخلاف رویکرد معرفت و شناسی مشرب پراگماتیسم و افرادی چون پیرس و ویلیام جیمز که به تقدم وجودی عمل و تجربه عملی بر نظر و تئوری رأی داده‌اند، قائل به تقدم وجودی و ارزشی علم و آگاهی بر عمل در مقام شکل‌گیری معرفت آدمی و رجحان آدمی بر دیگر موجودات است. لذا وی قوای نفس ناطقه‌ی آدمی را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند، که هر یک از این قوا دارای مراتب خاص خود هستند و رسیدن به آخرین مراتب هر یک از این قوای نظری و عملی کمال آدمی است.^۳ وی معتقد است آن‌چه آدمی را از غیر خودش متمایز می‌کند، اعمال و افکار اوست، اما اگر اعمال آدمی نیز اعتبار و منزلتی می‌یابند آن هنگام است که متکی به معرفت و علم باشند. لذا چیزی برتر از علم و معرفت نیست. چراکه آدمی به واسطه «علم» به اسماء الهی به مقام خلاقیت الهی و مسجود فرشتگان شدن، نائل آمد.^۴ پس آن‌چه مایه‌ی برتری آدمی بر فرشتگان و دیگر موجودات عالم شده نه از جهت برتری

۱. مطهری، مرتضی، مسأله شناخت، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ش، ص ۹۸.

۲. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، حکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۹۵.

۳. همو، الحاشیه علی الهیات، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲ش، صص ۲۹۵-۲۹۴.

۴. ملاصدرا، محمد ابراهیم، تفسیر قرآن کریم، به تصحیح محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، ج ۲، ۱۳۶۴ش، ص ۳۳۰.

عملی آدمی بر دیگران، بلکه به جهت برتری قدرت نظری و معرفت آدمی بر تمام موجودات دیگر است. ایشان در باب تقدم علم بر عمل و بلکه تقدم معرفت بر هر امر دیگری در عالم، تقرير دیگری ارائه کرده که مبتنی بر موضوع «سعادت» است. ملاصدرا معتقد است که سعادت آدمی بر دو گونه جسمی و عقلی می‌باشد. سعادت بدنی امری است که به واسطه مشاء و حواس جسمانی ادراک و حاصل می‌شود. مثل مسموعات که به واسطه گوش و مبصرات که به واسطه چشم ادراک می‌شوند و سعادت عقلی آن چیزی است که به واسطه قوهی عاقله ادراک و حاصل می‌شود. مثل ادراکاتی که عقل در مورد ذات و صفات و اسماء خداوندی فرشتگان الهی دارد. در میان این دو نوع سعادت، سعادت عقلی به مراتب برتر از سعادت جسمانی و بدنی است زیرا لذتی که از طریق سعادت عقلی برای انسان حاصل می‌شود - چون دوام، استمرار و شدتش بیشتر از لذات بدنی است - بیش از لذتی است که از طریق سعادت جسمانی برای آدمی حاصل می‌شود.^۱ بنابراین در تفکر صدرایی، گرچه نوعی رابطه متقابل میان علم و عمل برقرار است. یعنی علم در نهایت می‌باید به عمل منجر شود و عمل، باید مبتنی بر معرفت و آگاهی باشد اما آنچه در نهایت، ترجیح دارد و جان آدمی را می‌سازد و شکل می‌دهد، علم است زیرا علم آدمی را به کمال می‌رساند و عمل نیز باید در خدمت همان علمی باشد که آدمی را به کمال مطلوب می‌رساند.^۲

چنانچه ایشان با انتقاد از شیوهی شناخت‌شناسی پیرس و ویلیام جیمز که تنها راه کسب علم و معرفت را تجربه‌ی عملی می‌دانند، معتقد است مکانیزم رسیدن علم یا فهم، لزوماً از مجرای عمل نمی‌گذرد. از نظر وی اخلاق و تقوی و تهذیب نفس به عنوان مقوله‌های عملی می‌توانند کارگزاران مناسبی برای رسیدن به برخی از مراحل علم و

۱. همان، صص ۳۳۴-۳۳۱.

۲. همان، صص ۱۷۶-۱۷۳.

معرفت باشند، اما مکانیسم حصول فهم از طریق استفاده از برهان عقلی که یک فعالیت نظری است، صورت می‌گیرد.^۱

لذا، با این رویکرد وجود شناختی، فلاسفه‌ی اسلامی همواره موضع قاطع خود را مبتنی بر اصالت عقل و متافیزیک کاملاً حفظ کرده، و بدون این‌که از ارج و جایگاه تجارب حسی بکاهند و اهمیت بکارگیری روش تجربی را در علوم طبیعی انکار کنند بر استفاده از متد تعقلی در حل مسائل فلسفی تأکید ورزیده‌اند.^۲ علاوه بر این با مراجعه به تعلیمات اسلامی متوجه می‌شویم که اسلام همیشه به عمل و عمل‌گرایی توجه خاصی داشته و چنین نبوده که به طور مطلق با عمل و عمل‌گرایی به مقابله برخیزد و آن را مذموم بشمارد، بلکه اسلام و فلاسفه‌ی اسلامی، آن رویکردی از عمل‌گرایی را مطرود شمرده، و به مقابله با آن بر خاسته‌اند که صرفاً به دنبال سود مالی یا عایدات شخصی و مادی باشد، و آن نوع عملی را توصیه می‌کنند که سودش برای همگان باشد.^۳ چنان‌چه این روایت از پیامبر اسلام (ص) که دالّ بر این مهم است می‌فرماید: خَیْرُ النَّاسِ اَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ^۴ یعنی: نیکوترین مردم سودمندترین آن‌ها نسبت به مردم است. از نظر اسلام و فلاسفه‌ی اسلامی آن عملی اصالت و ارزش دارد که برای خدا باشد نه منفعت شخصی هم‌چنین کاری از نگاه منطق اسلامی اصیل و حقیقی است که بر پایه‌ی حقیقت به معنای واقعی آن استوار گردد. اسلام و فلاسفه‌ی اسلامی نه چون عقل‌گرایان^۵ فقط تکیه بر منطق ذهن دارند و نه چون پراگماتیست‌ها مفاهیم نظری را کاملاً از نظر بدور داشته و صرفاً بر روی عمل‌گرایی تأکید داشته‌اند، بلکه آن‌چه در اسلام تحت عنوان عمل نیک مورد سفارش و تمجید قرار

۱. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، حکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، صص ۲۸۶-۲۸۴.

۲. مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ش، ص ۱۳۴.

۳. شریعتمداری، علی، فلسفه، ص ۱۰۲.

۴. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تهران، انتشارات حکمت، ج ۲۲، ۱۳۶۷ش، ص ۴۳۷.

5. intellectualism

می‌گیرد جامع منطق ذهنی و عملی است.^۱ بنابراین از دیدگاه ایشان علم بدون عمل بی ارزش است و جایگاهی ندارد و هم‌چنین عملی که بر علم و نظر استوار نباشد بی ارزش است. از این رو تفکر اسلامی حاکی از پیوند محکم و استوار علم با عمل توأمان است. لذا، این سخن امیرمؤمنان امام علی (ع) که به خوبی بیانگر این حقیقت است، الایمانُ و العملُ هُما اخوتان. یعنی: ایمان و عمل دو برادرند.^۲ به عبارت دیگر هیچ یک از آن دو به تنهایی مقبول واقع نمی‌شود، و این دالّ بر پذیرش جامع علم و عمل نزد اسلام و فلاسفه‌ی اسلامی است.

نقد پیرس و ویلیام جیمز با تکیه بر آراء ملاصدرا و شهید مطهری

طبق نظر فلاسفه‌ی اسلامی رویکرد پراگماتیسم در باب شناخت و حقیقت مقبول و پذیرفتنی نیست و اشکالات بسیاری متوجه آن است که در این جا به بیان و تبیین اشکالات اساسی موجود در این رویکرد شناختی می‌پردازیم:

۱. از جمله اشکالاتی که بر معرفت‌شناسی پیرس و جیمز وارد است این که اگر شناخت یک حقیقت صرفاً به معنای پی بردن به پیامدهای عملی آن حقیقت باشد، در این صورت، مفاهیم نظری کاملاً بی معنا خواهد شد. درحالی که ملاصدرا اذعان می‌دارد که سهم عظیمی از معلومات ما را مفاهیم نظری شکل می‌دهد و آنچه باعث برتری انسان بر سایر موجودات می‌شود قدرت نظری و معرفت آدمی است.^۳

۲. اشکال دیگری که بر معرفت‌شناسی ایشان وارد است این است که، توسل به عمل برای شناخت مفاهیم نظری امری مبهم است. چون نمی‌دانیم چه تعداد از اثرات مشروط لازم است تا بتوانیم امیدوار باشیم که مفهوم را برای مقادیر عملی به اندازه‌ی کافی واضح

۱. شریعتمداری، علی، فلسفه، ص ۱۰۳.

۲. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، تهران، ناشر کتابفروشی اسلامیة، ج ۱، ۱۳۹۰ ش، ص ۳۱۵.

۳. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، الحاشیه علی الهیات، ص ۳۵۶.

ساخته‌ایم. هم‌چنین، این حکم پراگماتیسم در باب شناخت که تنها مفاهیمی معنادار می‌باشند که تک‌تک و جداگانه با پیش‌بینی‌های مشاهده‌ای همراه باشند، قابل قبول نیست. چون نه احکام کاملاً قطعی، و نه احکام شرطی عام که برای قوانین عملی بکار می‌روند هیچ کدام چیزی را پیش‌بینی نمی‌کنند.^۱

۳. اشکال دیگری مرحوم مطهری بدان تصریح کرده این است که وی ضمن عدم قبول علوم اکتسابی به عنوان تنها زمینه‌ی دانش و معرفت موجود در انسان و هم‌چنین رد شیوه‌ی تجربه‌ی عملی به عنوان تنها راه کسب معرفت، نه تنها دامنه‌ی شناخت انسان را به عالم ماوراءالطبعه گسترش داده و زمینه‌ی کسب علوم مختلف - اعم از علوم نظری و تجربی - را برای انسان ممکن و میسر دانسته، بلکه معتقد است پاره‌ای از معارف که اتفاقاً زمینه‌ساز ادراک و دریافت علوم اکتسابی هستند به‌طور فطری در وجود انسان به ودیعه نهاده شده است.^۲

۴. از دیگر نقدهایی که بر دیدگاه پراگماتیسم در باب شناخت وارد است - و خود جیمز هم بدان توجه داشته - این است که با توجه به تعریف فلاسفه‌ی اسلامی از معرفت و شناخت آیا می‌توان معیار صدق و حقیقی بودن یک تصور را واقع شدن (وقوع خارجی آن) در متن زندگی خود دانست، ولی نسبت به مطابقت آن با واقع و نفس الامر بی‌توجه بود؟ و تنها نفع و سود خویش را ملاک و معیار حقیقت دانست، و بدین ترتیب، نفع و سود شخصی خویش را جانشین حکم عقل و واقعیت نفس الامری نمود؟

جیمز و پراگماتیست‌ها به جای پاسخ به این سؤال بحث مقایسه‌ی این شیوه را با سایر شیوه‌های شناخت مطرح کرده‌اند و بنوعی از پاسخ دادن به آن طفره رفته‌اند و تنها توجیهی که آورده‌اند این است که عقل‌گرایی به منطوق عرش و افلاک می‌چسبد و تجربه‌گرایی به حواس می‌چسبد، و تنها پراگماتیست‌ها هستند که علاوه بر تلاش برای

۱. مطهری، مرتضی، مسأله شناخت، ص ۲۰.

۲. همو، صص ۴۸-۵۸.

همه چيز، خواستار پيروي از منطق حسی و به حساب آوردن متواضعانه‌ترين و شخصي‌ترين تجارب‌اند.

۵. اشکال ديگر ناظر به آراء جيمز از اين قرار است که وی نظريه‌ی حقيقت را با تحقق پذيري خلط کرده است. بدین صورت که ایشان در این‌جا اولاً صدق و تحقق را يکی دانسته و ثانياً کسب رضایت روانی و آرامش ذهنی را ملاک صدق و حقيقت قرار داده است، در حالی که با منطق اندیشمندان اسلامی این ملاک نمی‌تواند حظی از حقيقت داشته باشد.

۶. اشکال ديگری که فلاسفه‌ی اسلامی بر پراگماتیسم و به طور خاص بر جيمز وارد می‌دانند این است که تعريف شما از حقيقت مبنی بر این‌که در تعيين حقيقت، انسان و سود منفعت شخصي وی ملاک و معيار است ما را به دام نوعی تغيير پذيري و نسبيت در حقيقت می‌اندازد که این نسبيت و تغيير پذيري زمان‌بندی و ذو مراتب بودن حقيقت را به دنبال دارد.^۱ رویکرد نسبی به حقيقت خود پیامدهایی به دنبال دارد که عبارتند از: الف) این مطلب باعث می‌شود که انسان‌ها نتوانند در بین خود نظريه واحدی داشته باشند و در واقع نمی‌توانند ارزش و حقيقت واحدی داشته باشند چون ممکن است انسان‌ها در یک نظريه به تجربه‌های متفاوتی دست یابند که برای فردی صواب و برای ديگری خطاست. ب) این نظريه‌ی باعث می‌شود انسان‌ها نتوانند از تجربه یکدیگر استفاده کنند چون ممکن است انسانی در مواجهه با نظريه‌ای و آزمایش کردن آن به مصلحتی برسد که انسان ديگری که آن آزمایش را انجام می‌دهد اصلاً به آن مصلحت و ارزش عملی نرسد.^۲

۷. نقد ديگری که مرحوم مطهري بر معرفت‌شناسی ایشان وارد می‌داند این است که وی ضمن اعتراف به این موضوع که تنها راه تحصيل حقيقت مسأله مطابقت امور ذهنی با عين و واقعیت خارجی می‌باشد، معتقد است که اگر کسی مطابقت امور ذهنی با عين و

۱. مطهري، مرتضی، مسأله شناخت، ص ۲۰.

۲. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ص ۴۱۷.

واقعیت خارجی را نپذیرد سر از سوفسطاگری و شکاکیت درمی آورد. وی حتی تبعیض در باب مطابقت را نیز جایز نمی‌شمارد و معتقد است که فردی نمی‌تواند در بخشی از ادراکات قایل به مطابقت باشد و در بخشی دیگر قایل به مطابقت نباشد زیرا همین که خطا به بخشی از ادراکات راه یافت، به همه آن‌ها سرایت می‌کند.^۱

۸. نقد دیگر فلاسفه اسلامی بر معرفت‌شناسی پراگماتیکی چنین است که رویکرد پراگماتیسم در باب شناخت گرایش ضد عقلی دارد چون بسیاری از امور و حقایق را می‌توانیم به طور عقلانی درک و فهم نماییم. اما ممکن است که به عمل در نیایند. و دیگر این‌که رویکرد پراگماتیکی به شناخت سبب از بین رفتن حسن و قبح عقلی می‌شود زیرا طبق این نظریه فرد، حسن و قبح چیزی را نمی‌پذیرد مگر آن‌که آن را تجربه کند.^۲ بنابراین، به لحاظ تئوریک، رویکرد پراگماتیکی در باب شناخت نمی‌تواند به عنوان یک اصل و اعتقاد جازم و کلی پذیرفته شود، بلکه، تنها می‌توان عمل‌گرایی و پراگماتیک را به عنوان یکی از روش‌های کسب معرفت و شناخت تلقی نموده، و به‌کار گرفت.

نتیجه

شناخت و معرفت یکی از ابعاد وجودی انسان است تا آن‌جا که انسان منهای شناخت و معرفت با حیوان هیچ‌گونه تمایزی نخواهد داشت. بنابراین، شناخت در مجرای انسانیت از جایگاه خاصی برخوردار بوده؛ به طوری که همواره دیدگاه‌ها و رویکردهای متفاوتی در باب شناخت مطرح شده است، نگاه پراگماتیستی به شناخت نیز یکی از این رویکردها است که محل بحث ما می‌باشد.

پیرس و ویلیام جیمز معتقدند که شناخت یک چیز تنها از طریق دنبال کردن پیامدهای عملی مربوط به آن امکان‌پذیر است. ایشان برآنند که تفاوت‌ها و تشابهات

۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ ش، ج ۱۳، صص ۶۶۰-۶۵۰.

۲. همو، مسأله شناخت، ص ۲۰.

میان حقایق تنها در عرصه‌ی عمل آشکار می‌گردد و در صورتی که هیچ‌گونه تفاوتی در میان تفاسیر مختلف وجود نداشته باشد عملاً تمام آن حقایق دارای معنی واحدی خواهند بود. چنان‌چه، در میان مفاهیم تفاوت جدی وجود داشته باشد باید در عرصه‌ی عمل نشان داده شود، چراکه در مقام ذهن و تئوری حقایق مبهم و نامشخص هستند و هیچ‌گونه شناخت و معرفتی برای انسان حاصل نمی‌شود. از نگاه پیرس و ویلیام جیمز انسان و تأمین خواسته‌های مادی وی از جایگاه خاصی برخوردار است تا آن‌جا که از نگاه ایشان شناختی اصیل بوده که سود و منفعت شخصی را برای انسان به ارمغان آورد. و این شناخت خود ره آورد مشکلات بسیاری است که نظام هستی را تحت‌تأثیر خویش قرار می‌دهد، که اهم این مشکلات عبارتند از: ۱. رویکرد پراگماتیسم در باب شناخت، گرایش ضد عقلی دارد چون، امور و حقایقی وجود دارند که قابل درک و فهم عقلانی هستند، ولی به عمل در نمی‌آیند. ۲. نگاه پراگماتیکی به مسأله‌ی شناخت و معرفت باعث نسبیت در حقیقت می‌شود، که این خود ره‌آورد مشکلات دیگری چون بی‌معنا شدن اصول اخلاقی، عدم امکان تفاهم افراد در مسائل مختلف، ایجاد هرج و مرج در نظام اجتماعی و مشکلاتی از این قبیل خواهد شد. ۳. شناخت‌شناسی پراگماتیکی باعث بی‌معنی شدن مفاهیم نظری _ که تشکیل‌دهنده بخش عمده‌ای از معلومات انسان است _ می‌گردد. ۴. رویکرد پراگماتیکی به شناخت باعث از بین رفتن حسن و قبح عقلی می‌شود، زیرا پیوند زدن معنا و حقیقت با عمل‌گرایی _ که در آن سود و منفعت شخص عمل‌گرا مطرح است _ موجب می‌گردد که حسن و قبح معنای جزئی و شخصی پیدا کند. ۵. سرانجام این‌که از منظر فلاسفه اسلامی و افرادی چون ملاصدرا و مرحوم مطهری شناخت و حقیقت امری و رای عمل‌گرایی و منفعت شخصی است که می‌بایست جداگانه و با مکانیزم خاص خودش مورد ارزیابی قرار گیرد و ملاک و معیار آن را باید با منطق عقل و برهان به محک زد و نه با دست‌آوردهای عملی و احیاناً تجربی و محسوس.

بدین ترتیب، از منظر فلاسفه‌ی اسلامی شناخت و حقیقت به معنای مطابقت مفاهیم و محتویات ذهن با واقع و نفس الامر است. بنابراین، «حقیقت» به خودی خود امری ثابت است. هرچند که، ممکن است آگاهی ما نسبت به حقیقت بسط یافته، و از دامنه‌های گسترده‌ای برخوردار شود، اما امکان تغییر خود حقیقت بنفسه وجود ندارد.

منابع

- بازرگان، مهدی، بی‌نهایت کوچک‌ها، قم، انتشارات ناصر، ۱۳۵۷ش.
- پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، جلد اول، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۹۰ش.
- پاپکین، ریچارد و آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات سیدجلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۴ش.
- جیمز، ویلیام، پراگماتیسم، ترجمه عبد‌الکریم رشیدیان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ش.
- شهرزوری، محمدبن محمود، شرح حکمة الاشراق سهروردی، تحقیق و مقدمه حسین رضا تربیتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
- شریعتمداری، علی، فلسفه، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ش.
- همو، اصول و فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۲ش.
- شیفلر، اسرائیل، چهار پراگماتیسم، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱ش.
- ملاصدرا، محمد ابراهیم، تفسیر قرآن کریم، به تصحیح محمد خواجه‌سوی، جلد دوم و سوم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۴ش.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، الحاشیه علی‌الهیات، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲ش.
- همو، اسفار، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۸۳ش.
- همو، حکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دوره‌ی نُه جلدی، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۹۰م-۱۴۱۰ق.
- طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، جلد اول، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ش.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد، تعلیقات، ترجمه فتعلی اکبری، آبادان، انتشارات پرسش، ۱۳۹۰ش.

- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۷ش.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد هشتم، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۰ش.
- مجلسی، محمد باقر (علامه مجلسی)، بحار الانوار، جلد بیست و دوم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۷ش.
- مطهری، مرتضی، شناخت، تهران، انتشارات شریعت ناصر خسرو، ۱۳۶۱ش.
- همو، شرح مبسوط منظومه، جلد سوم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ش.
- همو، مجموعه آثار شهید مطهری، جلد سیزدهم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ش.
- همو، فطرت، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ش.
- همو، مسأله شناخت، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ش.
- همو، مجموعه آثار شهید مطهری، جلد دوم و سوم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ش.
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ش.
- دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران، انتشارات تابان، ۱۳۳۵ش.

- Dewey, J., *Art as Experience*, Capicorn Books, New York, 1934.
- Games, W, *Pragmatism*, Longmans, Green, and co, London, 1907.
- , *The Varities of Religious Expience*, New York, 2002.
- Pierce, C., *The Philosophy of Pierce Selected Writings*, Buchler, J.(Ed.), Gerard and Sons Limited, Norwich, 1956.
- Shusterman, R., *The Range of Pragmatism and the Limits of Philosophy*, Blackwell Publishing, United Kingdom, 2004.