

تأثیر اراده بر شناخت: تأملی در سیر تاریخی

رسول رسولی پور

عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی

آریا یونسی

دانشجوی فلسفه دانشگاه خوارزمی

چکیده: این مقاله به روابط متقابل اراده و شناخت، به ویژه تأثیری که اراده بر شناخت در سنت غربی می‌گذارد، پرداخته است. موضوع به لحاظ تاریخی از دوران باستان بررسی شده است و سپس نشان داده می‌شود که ویلیام جیمز در این موضوع یک معیار است. بنابراین سیر تاریخی موضوع به سه دوره «قبل از جیمز»، «دوران جیمز» و «بعد از جیمز» تقسیم شده است. ابتدا دیدگاه‌های نیچه و شوپنهاور در مقام دو شخصیت کلیدی در زمینه بررسی تأثیرگذاری اراده بر شناخت بشری، تبیین می‌شود، و نشان داده می‌شود که چرا اندیشه آنها به طور گسترده جذب دنیای فلسفه نشده است. سپس خطوط کلی نظریه جیمز را بررسی نموده و به دیگر فرضیات و نظریات جیمز که «اراده به باور» را همراهی می‌کنند پرداخته می‌شود. در این قسمت نشان داده می‌شود که برخی پیش‌فرض‌های جیمز قابل پذیرش نیستند، ولی خطوط اصلی نظریه وی درخور دفاع است. در نهایت به اندیشه کواین و رهیافت‌های او به مسئله، به عنوان کسی که بعد از جیمز اصول اساسی نظریه او را اشاعه داده است، پرداخته می‌شود. سپس با اشاره به کل‌گرایی و طبیعت‌گرایی و نیز نظریه شناخت طبیعی شده کواین، نشان داده خواهد شد که دیدگاه‌های کواین کاملاً همسو با جیمز است. در پایان نشان داده می‌شود که چرا اندیشه کواین به صورت وسیع مورد استقبال دنیای فلسفه واقع شده است. در نهایت اشاره مختصری به فیلسوفان معاصر که در این مبحث تأثیرگذار بوده اند می‌شود.

کلیدواژه: اراده، شناخت، حقیقت، شوپنهاور، نیچه، جیمز، کواین

۱. مقدمه

اگر از سقراط می‌پرسیدند که چرا برخی انسانها رفتاری غیراخلاقی دارند، پاسخ می‌داد که چون شناخت دقیقی از درست و نادرست ندارند. سقراط رفتار غیراخلاقی را ناشی از شناخت نادرست می‌دانست (محبوبی آرانی، ۱۳۹۱، ص ۶۹). در فلسفه باستان دو عقیده پیش فرض هر گونه فلسفه ورزی بود: اول اینکه شناخت اراده را به حرکت وا می‌دارد؛ دوم اینکه فقط شناخت بر اراده موثر است و اراده هیچ تاثیری بر شناخت ندارد. آنها باور داشتند که جهان مبدا و محتوای شناخت است. اگر اراده یا امیال بر شناخت هر تاثیری داشت، آن شناخت نمی‌توانست درست باشد. در دوران معاصر، ویلیام کلیفورد (W.K. Clifford) فیلسوف انگلیسی، مثال صاحب کشتی ای را می‌آورد که کشتی اش بارها به سفر رفته و اکنون تا حدی کهنه است. او شک می‌کند که ممکن است کشتی مناسب نباشد یا به تعمیر نیاز داشته باشد و:

«به هر حال، قبل از آنکه کشتی حرکت کند، او موفق شد بر این اندیشه‌های آزار دهنده غلبه کند. با خود گفت این کشتی بدون هیچ خطری، بسیاری از سفرهای دریایی را تجربه کرده و از بسیاری طوفان‌ها جان سالم به در برده است، بنابراین بی اساس است که گمان کنیم کشتی از این سفر نیز سالم بازخواهد گشت. او بر خدا توکل کرد؛ ... او تردیدهای سخت‌گیرانه را درباب درستکاری سازندگان و پیمانکاران (کشتی) از سر بیرون کرد. بدینسان، اعتقادی راسخ و امید-بخش به دست آورد، مبنی بر اینکه کشتی کاملاً ایمن و برای رفتن به دریا مناسب است....».

اما در پایان کشتی در وسط اقیانوس غرق می‌شود. کلیفورد می‌پرسد: ما درباره صاحب کشتی چه خواهیم گفت:

«مسئلاً خواهیم گفت که او مقصر واقعی مرگ مسافران است. باید اعتراف کرد که او صادقانه به استحکام کشتی باور داشت؛ اما صداقت داشتن در این اعتقاد به هیچ وجه سودی به حال او ندارد؛ زیرا او حق نداشت براساس چنان شواهدی که پیش روی اش بود، [به استحکام کشتی] معتقد شود. او باورش را از سر صدق و با بررسی صبورانه به دست نیاورده بود، بلکه با فرونشاندن تردیدهایش به آن دست یافت» (Clifford, 1879, p 177).

وقتی کلیفورد این مطلب را می‌نوشت، کاملاً تحت تاثیر همان دو پیشفرض فلسفه باستان بود. اگر چه او تجربه‌گرایی را هم مدنظر دارد و باور را وقتی موجه می‌داند که حاصل بررسی صبورانه

شواهد باشد؛ اما فقط تجربه‌گرایی نیست که این دو اصل را پیشفرض قرار می‌دهد؛ عقل‌گرایی هم به همان اندازه وامدار این دو اصل است.

از کی یرکگور (Soren Kierkegaard) به این سو، غلبه این دو پیش فرض رو به افول نهاد تا به ویلیام جیمز (James William)، فیلسوف پراگماتیست آمریکایی، رسید. او با نظریه «اراده معطوف به باور» (The Will To Believe) هر دو پیشفرض را جرح کرد. مضمون اصلی این مقاله این است که جیمز نقطه عطفی در تحلیل مناسبات اراده و شناخت در تاریخ فلسفه است. هر چند کسانی مثل شوپنهاور (Arthur Schopenhauer) و نیچه (Friedrich Nietzsche) در این زمینه تلاش کرده بودند، اما هیچ کدام امتیاز و تأثیر جیمز را نداشتند و بدون گرافه‌گویی، آراء جیمز در این مساله می‌تواند برای ما معیار باشد. در این نوشته، اول به تاریخچه موضوع نگاهی انداخته و سپس به نظر جیمز در این مساله پرداخته خواهد شد. خواهیم دید که نظریه جیمز مضمون اصلی قابل دفاعی دارد به شرط آنکه برخی قسمت‌های زائد از آن جدا گردد. سپس خواهیم دید که فیلسوفان معاصر هم‌چون کواین (W.O.V. Quine)، دیویدسون (Donald W. Davidson)، پاتنم (Hilary Putnam) و ویتگنشتاین (Wittgenstein Ludwig) هر کدام به نحوی ایده جیمز را قابل دفاع دانسته‌اند. پس موضوع اصلی، یعنی مناسبات اراده و شناخت را، تحت سه عنوان «قبل از جیمز»، «دوران جیمز» و «بعد از جیمز» بررسی خواهیم کرد. لازم به ذکر است که واژه «اراده» در معنای وسیع آن مورد توجه قرار گرفته است که شامل میل، قصد و نیت هم هست.

۱. قبل از جیمز

فیلسوفان قبل از کی یرکگور فهم و عقلانیت را مقدم بر ایمان می‌دانستند و قائل به این بودند که ایمان باید توجیه پذیر و عقلانی باشد. کی یرکگور از آن ستنی است که ایمان را بر فهم مقدم می‌داند و شعارش این است: «ایمان می‌آورم تا بفهمم». قدیس آگوستین فهم را پاداش ایمان می‌دانست. او معتقد بود که ما نباید در جستجوی فهم باشیم تا ایمان بیاوریم؛ بلکه ایمان می‌آوریم تا بفهمیم. او در کتاب مواعظ تصریح کرده است: «ایمان بیاور تا که بفهمی» (Muller 1985, 43.7,9). از این رو، کی یرکگور بر این باور بود که عقلانیت و تحقیق عقلانی هیچ گاه به یقین نمی‌رسد: «از نظر آفاقی [عینی]، تصمیم به التزام بی حد و حصر [ایمان یقینی] در کار نیست» (کی یرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۵). فیلسوفان مخالف او، فهم را مقدم بر هرایمانی می‌دانستند. مقدم دانستن

فهم بر ایمان، ناشی از اعتباری است که اندیشمندان به طور کلاسیک برای عقل قائل بوده اند. از سویی، باور یا اعتقاد، صحه گذاشتن بر قضیه ای است که قبلاً به قالب فهم در آمده باشد. از این رو ایمان در مقوله معرفت فرار می‌گرفت، اما کی یر کگور این را نمی‌پذیرفت. وی در مقابل، ایمان را پیش شرط عقلانیت و حتی خود حقیقت می‌دانست: «این چگونگی سیر باطنی [ذهنی]، در منتهای مراتبش، شورمندی بی حد و حصر است؛ و شورمندی بی حد و حصر، خود، حقیقت است. اما چون شورمندی بی حد و حصر دقیقاً انفسی بودن است؛ انفسی بودن حقیقت است» (همان).

از نظر کی یر کگور، حقیقت از ذهنی بودن شروع می‌شود. بدین طریق او نخستین صورتبندی و نیز ساده ترین تاثیر اراده بر شناخت را به فلسفه آورد. البته باید توجه داشت که متکلمان و الهی دانانی هم بوده اند که این کار را قبل از او انجام داده اند، ولی هیچ کدام مبنای فلسفی برای این رای تاسیس نکردند. هر چند کار کی یر کگور بسیار خام و در عین حال بسیار انحصاری بود، زیرا وی فقط تاثیر اراده را بر ایمان دینی می‌پذیرفت، همین ابتکار، راه را بر دیگران پس از وی گشود. شوپنهاور نخستین کسی است که نظریه کمتر ساده و بیشتر فلسفی از تاثیر اراده بر شناخت را ارائه داد. شوپنهاور اراده را اصل و بنیاد جهان می‌دانست. از نظر او اراده در عمل خود از شناخت مستقل است. شوپنهاور مناسبات اراده و شناخت را در همه حالت‌های متفاوت بررسی می‌کند: اول تاثیر شناخت بر اراده؛ دوم هستی شناسی اراده و شناخت؛ و سوم، نوع تاثیر اراده بر شناخت. از نظر شوپنهاور، شناخت صرفاً ابزار و محرکی برای اراده است برای آنچه قرار است اراده بر آن نائل آید. وی می‌گوید:

«همه آنچه اراده از شناخت دریافت می‌کند، رشته انگیزه‌هایی است که با آنها پیاپی، طبیعت خود را تکامل می‌بخشد و خودش را قابل شناخت یا مرئی می‌سازد. اما خود اراده چیزی است که ورای زمان واقع شود و مادامی که وجود دارد هرگز تغییر نمی‌کند» (شوپنهاور، ب، ۱۳۹۲، ص ۴۹).

وی به وضوح اراده را از تاثیر مطلق شناخت بری می‌داند و اصالت و عینیت را به شناخت می‌دهد. تاثیر کی یر کگور در این قطعه مشهود است. در دومین حالت، شوپنهاور استدلال می‌کند که قوه شناخت و قوه اراده، نه دو عین متفاوت بلکه در حقیقت یک چیزند. او می‌گوید:

«هرگونه شناخت لاجرم مستلزم ذهن و عین است؛ و لذا حتی خود آگاهی کاملاً بسیط نیست، بلکه همچون آگاهی ما از دیگر امور (یعنی قوه ادراک شهودی) به یک معلوم یا شناخته و یک

عالم یا شناسنده تقسیم شده است. حال اینجا امر معلوم مطلقاً و منحصرأ به مثابه اراده نمایان می‌شود» (شوینهاور، الف، ۱۳۹۲، ص ۱۵۷).

و با تاکید بر اینکه شناخت می‌تواند خود را بشناسد، مگر اینکه همزمان خودش عین خودش باشد که محال است، می‌گوید آنچه به ادراک درمی‌آید اراده است: «بنابراین، ذهن خود را فقط به مثابه اراده گر می‌شناسد، نه به مثابه شناسنده. زیرا.... ذهن شناسنده، خود هرگز نمی‌تواند تصور یا عین شود...» (همان). از اینجا او به سومین حالت می‌رسد که از نوع تاثیر اراده بر شناخت بحث می‌کند. او همچنان هستی اراده و شناخت را که در حالت دوم بررسی شد در نظر دارد و حال می‌پرسد آیا تاثیر اراده بر شناخت یا بالعکس از نوع علی است؟ پاسخ وی این است که: خیر؛ زیرا این دو این همان اند، دو اسم اند برای یک چیز، دو جلوه از یک واقعیت اند. او می‌گوید:

«تاثیری که اراده بر شناخت می‌گذارد بنیانش نه علیت، بلکه این همانی ذهن شناسنده با ذهن اراده گر است،.... زیرا اراده شناخت را وامی‌دارد تصوراتی را که زمانی بر عقل حاضر بوده اند تکرار کند، عموماً برای اینکه توجهش را معطوف به این یا آن عین سازد، و به دلخواه رشته افکار بخصوصی را تداعی کند» (همان، ص ۱۶۳).

وقتی شناخت، اعیانی را می‌کاود، قبل از آن اراده بوده است که آن تصورات خاص و نه دیگران را نزد شناخت حاضر کرده است. پس می‌توان نظر شوینهاور را در سه گزاره خلاصه کرد:

- ۱- شناخت و اراده، یا قوه شناخت و قوه اراده، یا به تعبیر او ذهن اراده گر و ذهن شناسنده این همان اند.
- ۲- تاثیر شناخت بر اراده، انگیزه‌هایی است که شناخت به اراده می‌دهد تا اراده خود را محقق کند.
- ۳- تاثیر اراده بر شناخت این است که اراده تعیین می‌کند کدام تصورات نزد ذهن حاضر شوند؛ که سبب می‌شود اراده شناخت را به هر جایی که می‌خواهد ببرد. تا اینجا واضح است که شوینهاور هر دو پیش فرض مزبور را مخدوش کرده است، اما در هر حال، او فیلسوف اراده است نه شناخت. وی صرفاً به اراده علاقه مند است. برای وی شناخت و نظریه شناخت مسائلی فرعی در پروژه فلسفی اش است. ولی شوینهاور در عصری می‌زیست که علم و به تبع آن نظریه شناخت مهم تلقی می‌شدند. شوینهاور دومین کسی بود که راه کی یرکگور را ادامه داد، اما توجه نیچه به شناخت به مراتب بیشتر از شوینهاور بود.

نیچه همانند شوینهاور اراده گراست، اما همان طور که گفته شد توجه بیشتری به شناخت نشان می‌دهد. او دو ایده اساسی و مرتبط را با هم به پیش می‌برد. از یک طرف قائل به اصالت و عینیت

اراده است. اما اراده نیچه ای بر خلاف اراده شوپنهاوری، که اراده محض و کور است، اراده ای متعین و خاص است: اراده معطوف به قدرت. از سوی دیگر، نیچه برای نشان دادن اینکه آنچه ساری و جاری است نه کسب حقیقت و معرفت، بلکه «اراده معطوف به قدرت» است، به تخریب بنیان‌های شناخت می‌پردازد. از نظر او شناخت جلوه ای از اراده به قدرت است. نیچه از این شروع می‌کند که اگر حقیقت باز نمود جهان است، این حقیقت چگونه شکل می‌گیرد. وی ارتباط زبان و کلمات را با اشیاء و جهان مورد دقت قرار می‌دهد و می‌گوید ساختار زبان چنین است: «در قدم اول، محرکی عصبی به یک تصویر انتقال می‌یابد: نخستین استعاره. آنگاه، این تصویر نیز به نوبه خود، به صورت بدل می‌گردد: دومین استعاره. و هر بار نیز جهش کامل از فراز یک قلمرو به مرکز قلمروی تماماً جدید و متفاوت صورت می‌پذیرد» (نیچه، ۱۳۹۰، ص ۱۶۷).

فرایند شکل‌گیری هر مفهوم هم مشابه همین است. هر واژه بیدرنگ به یک مفهوم تبدیل می‌شود تا بر موارد مشابهی صدق کند (همان، ص ۱۶۴). نیچه می‌گوید در این فرآیند هیچ ضرورتی در کار نیست. انسان دو استعاره، دو گذر از یک قلمرو به قلمرو دیگر، بکار می‌گیرد تا به واژه برسد. ولی با واژه چه چیزی به دست می‌آید؟ «همگی بر این باوریم که به هنگام سخن گفتن از اشیا چیزی در مورد نفس اشیا می‌دانیم، و با این حال صاحب هیچ نیستیم مگر استعاره‌هایی برای اشیا... که به هیچ وجه با پدیده‌های اصلی تطابق ندارند» (همان). نیچه از طرف دیگر استدلال می‌کند که اگر زبان باز نمود دقیق و منطبق جهان بود، نه صرفاً تقسیم و استعاره‌هایی از این دست، این همه زبان‌های متفاوت وجود نمی‌داشت (همان، ص ۱۶۳). وی اکنون می‌پرسد: «پس حقیقت چیست؟ سپاه متحرکی از استعاره‌ها، مجازهای مرسل و انواع و اقسام قیاس به نفس بشری؛ در یک کلام: مجموعه ای از روابط بشری که به نحو شاعرانه و سخنورانه تشدید و دگرگون و آرایش شده است؛ و اکنون، پس از کاربرد طولانی و مداوم، در نظر آدمیان امری ثابت و قانونی و لازم‌الاتباع می‌نماید» (همان، ص ۱۶۵). نیچه ساختار صوری حقیقت را بدین گونه توجیه می‌کند ولی از نظر وی آنچه وجود دارد صرفاً «اراده به قدرت است»؛ پس حقیقت چگونه به وجود می‌آید؟

«تا آنجا که هر فردی خود را در برابر تعرضات دیگران حفظ می‌کند، تحت شرایط طبیعی، عقل یا قوه تفکر را عمدتاً به قصد دورویی و ریا بکار می‌گیرد. ولی آدمی، در عین حال، تحت تأثیر ملال و ضرورت‌های زندگی، مایل است به صورت اجتماعی و در میان گله زندگی کند و از این رو محتاج صلح و آرامش است..... این پیمان صلح شرایطی را به دنبال دارد که به نظر می‌رسد

نخستین گام در جهت کسب همان میل معمایی به حقیقت است: تعریف و تسمیه ای لازم الاتباع و برخوردار از اعتبار عام برای اشیا و امور ابداع می‌گردد. و این قانونگذاری زبانی نیز به نوبه خود نخستین قوانین حقیقت را برقرار می‌سازد» (همان، ص ۱۲۳).

پس حقیقت از یک جهت در راستای «اراده معطوف به قدرت» است، اما برای «تعیین حقیقت» همین کافی نیست؛ بلکه «آنچه به آدمی رخصت می‌دهد تا به این حال از خیال پردازی که خود را مالک «حقیقی» از این دست بداند، فقط و فقط فراموشی است» (همان، ص ۱۶۲)؛ فراموشی استعاره‌ها. «حقایق توهمات هستند که ما موهوم بودنشان را از یاد برده ایم، استعاره‌هایی هستند که از فرط استعمال فرسوده و بی رمق گشته اند» (همان، ص ۱۶۵). از نظر نیچه «والترین و ناب ترین زندگی با این باور ممکن می‌گردد که آدمی مالک حقیقت است. انسان نیازمند باور به حقیقت است» (همان، ص ۱۰۳). برای او شناخت اختراع انسان است بر مبنای نیازهایش و هر تلاشی برای نشان دادن ضرورتی میان شناخت و واقعیت نمایی از پیش مورد تردید است (سیجویک، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵). از نظر نیچه کل زندگی زمینه ای واحد از نیروهایی است که توسط یک اراده قدرت غیربشری خلق شده اند و شناخت هم یکی از آثار اراده معطوف به قدرت است (اسپینکز، ۱۳۸۸: ۲۰۹ و ۲۱۰). پس اراده است که شناخت را از بنیان درست می‌کند. هم نیچه و هم شوپنهاور نظریاتی کاملاً مشابه و همسو درباره مناسبات اراده و شناخت دارند: هر دو، اراده را مقدم بر شناخت می‌دانند. اما شوپنهاور شناخت را همان تجلی اراده می‌داند و نیچه شناخت را ساخته اراده. هر دو اصالت را به اراده می‌دهند و شناخت را فرع می‌دانند، کاری که باعث می‌شود نظریه شناخت طرد شود. در این میان کسی که اراده و شناخت را به مثابه دو پدیده مجزا و مستقل مورد تحقیق قرار داد، جیمز بود و همین باعث شد که نظر او در عالم فلسفه مهم و ممتاز جلوه کند.

۲. ویلیام جیمز

کی یرکگور و شوپنهاور و نیچه این ایده را فلسفه وارد کردند که چیزی جز جهان، مانند اراده، می‌تواند مبنای شناخت یا موثر در آن باشد. ویلیام جیمز همین ایده را بسط داد. جیمز، بر خلاف شوپنهاور و نیچه، و در راستای موضع کی یرکگور، خواست و اراده را در شناخت مکمل می‌دانست. جیمز معتقد است «در مواردی انسان نمی‌تواند برای کشف حقیقت، صرفاً از عقل بهره برد و در صورت ناکام ماندن عقل، (نمی‌تواند) راه تعلیق حکم را در پیش گیرد؛ (زیرا) فرصت

بهره مندی و سودجویی از انسان ستانده می‌شود و لذا در چنین مواردی، صلاح اندیشی عملی اقتضا می‌کند انسان راهی را در پیش گیرد که نتیجه آن، سود و صرفه او باشد» (اکبری و خسروی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰). به این ترتیب، او تاثیر خواست و اراده را در جایی می‌داند که عقل یا شناخت به بن بست رسیده باشد. همچنین او معتقد نیست که هر وقت عقل نتوانست شواهدی بیابد، اراده می‌تواند به چیزی معتقد شود؛ بلکه فقط وقتی خواست و تمایلات بشری می‌تواند دخالت کند که «گزینش اصیل» باشد. جیمز گزینش اصیل را با سه شرط تعریف می‌کند: زنده بودن، اجتناب ناپذیر بودن و غیرقابل جبران بودن. اگر گزینش تاثیر کلی بر زندگی نداشته باشد، گزینش زنده نخواهد بود و نیز هرگاه نتوان از انتخاب اجتناب کرد و ناگزیر باشیم یکی از شقوق را برگزینیم، و همچنین هرگاه گزینش طوری باشد که فرصت جبران نداشته باشد، در این صورت با گزینش اصیل مواجهیم (آذربایجانی، ۱۳۸۳، ص ۱۱). از نظر جیمز، انتخاب اعتقاد به خدا یا الحاد گزینشی اصیل است؛ زیرا هر سه شرط را دارد. هم تأثیر کلی بر زندگی دارد، هم نمی‌توان هیچ کدام را انتخاب نکرد، و هم اینکه فرصت جبران وجود ندارد. پس نظریه «اراده به باور» جیمز وقتی کارساز است که گزینش اصیل باشد. به اعتقاد کسانی مثل کلیفورد «همیشه، هر جا و برای هر کسی، اعتقاد به هر چیزی بر مبنای دلایل ناکافی، خطا و نادرست است» (Clifford, 1879, P 181). اما جیمز این قانون را مبتنی بر فرضی غلط می‌داند. زیرا این قانون مبنی بر این است که انسان به هر قیمت و هزینه ای که شده از خطا خودداری کند (اکبری و خسروی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴). جیمز معتقد است که بشر فقط معقول رفتار نمی‌کند و بر جنبه‌های غیرعقلانی او هم تاکید می‌کند: «افراد هر چند که مخلوق عمل و شور و هیجان هستند، مخلوق تفکر و استدلال نیز هستند» (شولتز، ۱۳۸۸، ص ۲۰۴). به اعتقاد او، «ما هم تمایل و امید به دانستن حقیقت داریم و هم از سقوط در مهلکه خطر و خطا می‌هراسیم و لذا باید به گونه ای عمل کنیم که هر دو، یعنی حقیقت دوستی و خطاترسی، اقناع شوند» (اکبری و خسروی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴). از نظر وی، کسی مانند کلیفورد فقط به خطاترسی بها می‌دهد. جیمز همچنین برهان‌های شرط بندی پاسکال را با توجه به نظر خود نقد می‌کند. از نظر پاسکال هر چند عقل نمی‌تواند وجود یا عدم خدا را اثبات کند، اگر معقولانه بیندیشیم، می‌بینیم در هر حال اعتقاد به خدا بهترین کار است. زیرا یا خدا هست که در آن صورت ما به حقیقت رسیده ایم، یا خدا نیست که در آن حال ما خطا کردیم، اما هیچ چیز را از دست نمی‌دهیم، درحالی‌که اگر باورمان صادق باشد رستگار می‌شویم (همان، ص ۸). از نظر جیمز،

مدعای پاسکال درست بوده است اما دلیل او قابل دفاع نیست و در عوض، نظریه «اراده به باور» را می‌توان توجیه درست آن قلمداد کرد (همان، ص ۹۸). وی همسو با اینکه بشر همیشه معقول نیست، در نقد پاسکال می‌گفت همیشه اینگونه نیست که ما باورهایمان را صرفاً بر اساس دلایل عقلی محض شکل دهیم و بپذیریم؛ بلکه در بسیاری از موارد، این خواست، احساسات و عواطف است که جهت باور ما را تعیین می‌کند (آذربایجانی، ۱۳۸۳، ص ۸).

تا اینجا گفته شد که جیمز اراده به باور کردن را چگونه تبیین می‌کند، اما از اینکه سازوکار تاثیر اراده چگونه است چیزی نگفته است. جیمز هرگونه شناخت و باوری را مشمول «اراده به باور» نمی‌داند؛ بلکه فقط گزینش‌های اصیل اند که تحت تأثیر اراده قرار می‌گیرند. بخش اساسی و مهم نظریه جیمز این است که بتواند نشان دهد وقتی با «اراده به باور» در یک گزینش اصیل روبرویم، باور مزبور صادق است؛ زیرا اگر تضمین نشود که باور بدست آمده درست و صادق است، این هیاهو برای هیچ است. باور از نظر جیمز هم می‌تواند خطا باشد هم درست، اما او معتقد است که باور کسب شده از طریق «اراده به باور» و تحت شرایط خاص، صادق هم هست. وی برای تضمین این امر هم از روانشناسی اش کمک می‌گیرد و هم از پراگماتیسم. او دو مقدمه را در نظر می‌گیرد: اولاً «نقش هشیاری این است که ما را به آن اهدافی که برای ادامه حیات ضروری هستند هدایت کند» (شولتز، ۱۳۸۸، ص ۲۰۳)، دوم، «یک عقیده در صورتی، و تنها در صورتی، "حقیقی" است که هر آینه عمل بر طبق آن واقع شود، و به طور تجربی نتایج رضایت بخش و محسوسی به بار آورد» (شفلر، ۱۳۸۸، ص ۱۵۹). ویژگی اول تضمین می‌کند که خواست‌ها و عواطف انسان همیشه در جهت ادامه حیات او هستند نه نابودی او؛ و دومین ویژگی تضمین می‌کند که حقیقت فواید رضایت بخشی به بار می‌آورند. پس انسان نمی‌تواند شقوق غیرمفید و غیرمعقول را انتخاب کند. برای مثال، در باور یا عدم باور به وجود خدا، که یک گزینش اصیل است، جیمز نشان می‌دهد که اعتقاد به خدا فواید بسیار بیشتری نسبت به الحاد دارد. جیمز اصل پراگماتیک را، این گونه معنا می‌کند: «روش پراگماتیکی..... عبارت است از کوشش برای تعبیر هر مفهومی به کمک ردگیری پیامدهای عمل مربوط به آن» (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۴۰). سپس با به کار بستن این اصل می‌کوشد تا مفهوم حقیقت را توضیح دهد (شفلر، ۱۳۸۸، ص ۱۵۹). وی نظریه صدق اش را این چنین صورت بندی می‌کند: «.....تصورات صحیح آنهایی هستند که می‌توانیم جذب، تصدیق و تحقیق کنیم. تصورات غلط آنهایی هستند که نمی‌توانیم؛ یعنی دانستن تصورات صحیح، برای ما

یک تفاوت عملی ایجاد می‌کند» (جیمز، ۱۳۹۱، ص ۱۳۱). جیمز در رد نظریه مطابقت صدق هم چنین می‌گوید که:

«حقیقت، آن گونه که هر واژه نامه ای می‌تواند به شما بگوید، خاصه برخی از تصورات ماست و معنای آن عبارت است از «توافق» آنها با «واقعیت»، همانطور که کذب عبارت است از عدم توافق آنها با (واقعیت). پراگماتیست‌ها و تعقل‌گرایان هر دو این تعریف را به عنوان امری مسلم می‌پذیرند، اما نزاعشان زمانی آغاز می‌شود که سوال شود معنی دقیق اصطلاح «توافق» چیست و معنای دقیق واقعیت، وقتی منظور از واقعیت چیزی باشد که تصورات ما باید با آن وفق دهند، کدام است» (همان، ص ۱۳۰).

جیمز اینگونه ادامه می‌دهد:

«عقیده عامه بر این است که یک تصور صحیح باید نسخه بدل واقعیت مربوطه اش باشد. این عقیده مانند سایر نظریات عامه از قیاس با معمول‌ترین تجربه پیروی می‌کند. تصورات صحیح از اشیاء محسوس حقیقتاً نسخه بدل آنها هستند. چشمانتان را ببندید و به آن ساعت روی دیوار فکر کنید، خواهید دید که تصویری صحیح یا یک نسخه بدل از صفحه مدرج آن در ذهنتان پدید می‌آید. اما تصور شما از "کارهای" آن از یک المثنی کمتر است (مگر اینکه یک ساعت ساز باشید) اما آن هم قابل تایید است؛ زیرا به هیچ وجه با واقعیت تعارض پیدا نمی‌کند... اما وقتی از "نقش زمان سنجی" ساعت، یا از قابلیت "ارتجاع" فنر آن سخن می‌گویید، دشوار می‌توان دریافت که تصورات شما از چه چیزی نسخه برداری می‌کنند» (همان).

به نظر جیمز ارتباط حقیقت با واقعیت به آن سادگی منطقی ای نیست که فرض می‌شود، بلکه بسیار پیچیده تر است (راسل، ۱۳۹۱، ۲۳۵). نظریه صدق جیمز را می‌توان اینگونه بیان کرد: «خصلت رضایت بخشی یک عقیده حقیقی در "شایستگی پیش بینی کننده" آن است. اگر عقیده معینی حقیقی باشد، آنگاه و فقط آنگاه، اگر شما بر مبنای این عقیده برای ایجاد انتظارات یا پیش بینی‌هایی که از این عقیده دارید عمل کنید، تجربه، قطع نظر از اینکه "شما راضی باشید یا نه"، این انتظارات یا پیش بینی‌ها را برآورده خواهد ساخت» (شفلر، ۱۳۸۸، ص ۱۶۷). حقیقت در چنین حالتی می‌تواند به مثابه «خوبی» هم دیده شود (همان، ص ۱۶۰). زیرا اکنون تا اندازه ای به نتایج معین یا قابل انتظار گره خورده است. از نظر پراگماتیسم، معنای اینکه بسیاری از نظریه‌های علمی «صادق» اند این است که «مفید» اند (راسل، ۱۳۹۱، ص ۲۲۴). از این رو حتی در علم هم

سازوکاری کاملاً مغایر با حالتی که «اراده به باور» در یک گزینش اصیل عمل می‌کند، در کار نیست. بدین ترتیب اجزای مختلف اندیشه جیمز وقتی در کنار هم قرار گیرند، «صدق» باور ناشی از «اراده به باور» را تضمین می‌کنند، و همین انسجام است که باعث می‌شود که دیدگاه جیمز به عنوان معیاری برای بررسی مناسبات اراده و شناخت تبدیل شود.

همانطور که ذکر شد، نظریه «اراده به باور» همچون دیگر بخش‌های شناخت انسانی از حقیقت نمایی برخوردار است؛ بدون اینکه اراده یا شناخت به دیگری تقلیل داده شود یا نادیده گرفته شود. همین مسئله برجستگی جیمز را در مقایسه با پیشینیان خود، چون نیچه، شوپنهاور و حتی کی پرکگور، نشان می‌دهد. آنها یک طرف را به نفع طرف دیگر کنار می‌گذاشتند. همچنین هر سه آنها شناخت را از مرتبه خود به پایین می‌کشیدند تا اراده بالا رود؛ ولی جیمز هیچ کدام از این کارها را ندارد. البته باید توجه داشت که جیمز هم نقاط ضعفی دارد: او مفروضاتی از روانشناسی خود، نظریه صدقش و پراگماتیسم را وارد جریان می‌کند. ضعف هر کدام از این بخش‌ها می‌تواند به رد نظریه او ختم شود. مخصوصاً نظریه صدق جیمز بسیار بحث برانگیز است (شفلر، ۱۳۸۸: ۱۶۲-۱۸۷). با این وصف، مطالب اساسی جیمز گزینش خود را همچنان حفظ می‌کنند و می‌بینیم که آن‌ها بعد از وقفه کوتاهی همچنان در صدر قرار می‌گیرند.

۳. پس از جیمز

هر چند پراگماتیست‌ها و بویژه جیمز، در اواخر قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم، کوشیدند تا نظریاتشان را اشاعه دهند، اما آنها در این امر چندان موفق نبودند. مهمترین نکته ای که آنها می‌خواستند و می‌توانستند به فیلسوفان بیاموزند آن بود که باید در شناخت جایی برای انسان و حیات روانی اش قائل شد. اما اکثر فیلسوفان شناخت را بازتاب بی طرف جهان می‌دانستند که هر گونه دخالت تمایلات و عواطف انسانی آن را نادرست می‌کرد. «بسیاری از فلاسفه در قرون متمادی کوشیدند که شناخت ما را از عالم بر مبنای تجارب حسی توجیه کنند... انگیزه اصلی چنین بلند پروازی‌هایی آن بود که ما در شناخت خود از عالم به قطعیت و یقین مطلق برسیم» (علوی نیا، ۱۳۸۵: ۱۳۸ و ۱۳۹). «فیلسوفان تجربی مذهب این بلند پروازی‌ها و جاه طلبی‌ها را از پدر فلسفه جدید یعنی دکارت به ارث بردند. آنها در این راه به دنبال یک فلسفه اولی می‌گشتند و تصور می‌کردند که این فلسفه باید بیرون از منظومه یا دستگاه شناخت ما باشد، و گرنه این دور

باطلی خواهد بود که بخواهیم از خود این دستگاه برای توجیه مبانی آن استفاده کنیم» (همان، ص ۱۳۹). اگر بخواهیم تنها یک نفر را مشخص کنیم که به تنهایی تمامی اهداف و انگیزه‌های جیمز را دوباره و با زبانی کاملاً فنی تر به فلسفه برگرداند، کافی است از کواین نام ببریم. گرچه کواین موضع خود را در مخالفت با کارناپ و پروژه اش نشان می‌دهد، وی از طریق گذر از کارناپ با اصول اساسی فیلسوفان پیش گفته به مخالفت برمی‌خیزد. کارناپ به عنوان سخت‌کوش‌ترین و منسجم‌ترین فرد، از میان گروه حلقه وین، که پوزیتیویسم منطقی را تبلیغ می‌کردند، می‌خواست مفاهیم علمی و عرفی را به وسیله اصطلاحات منطقی و ریاضیات و بساطت جبر تعریف کند. او حتی گزاره‌های روانشناختی را مانند گزاره‌های علوم شیمی و زیست‌شناسی به حوزه علوم تجربی متعلق می‌دانست (کارناپ، ۱۳۸۵، ص ۲۵). کارناپ برای این کار بین گزاره‌های تحلیلی، که صدقشان قبل از تجربه است و در حال صادق‌اند، و گزاره‌های تالیفی، که صدقشان از طریق تجربی فهمیده می‌شود، تمایز می‌گذاشت. این تمایز برای هر فلسفه تجربی بسیار اساسی است. کواین دقیقاً همین تمایز را از بین برد. وی بررسی این تمایز را به این نتیجه رساند که اساساً این تمایز نه واضح است نه قطعی (کواین، ۱۳۹۲: ۷۴-۳۹). کواین به این ترتیب نشان داد قطعیت و صدق ریاضیات و فیزیک، یا منطقی و شیمی، هر دو از یک‌سرخ‌اند و در هیچ کدام صدق ضروری وجود ندارد. وی از همین طریق دومین جزم تجربه‌گرایی، یعنی ترجمه جملات معنادار و صادق زبان به داده‌های حواس را مخدوش کرد؛ زیرا اساساً چنین ترجمه‌ای به تمایز تحلیلی و ترکیبی نیاز دارد. آنچه که کواین در حقیقت نشان بود این بود که «تمایز میان حقیقت پیشاتجربی و حقیقت تجربی صرفاً تمایزی است میان آنچه که دست کشیدن از آن برای ما نسبتاً دشوار و آنچه که دست کشیدن از آن، برای ما نسبتاً آسان است» (رورتی، ۱۳۹۲: ۲۴۹-۲۴۸). ولی در فیزیک مثلاً به وفور از ریاضیات و منطقی استفاده می‌شود، در شیمی هم از ریاضیات و منطقی و هم از فیزیک استفاده می‌شود. به این ترتیب معرفت بشری یک شبکه در هم تنیده را تشکیل می‌دهد. آنچه کواین نشان داده بود آن بود که این شبکه اولاً به هم پیوسته است، در دوم اینکه، فقط در کناره‌ها با تجربه برخورد دارد، و سوم اینکه، هیچ‌بخش از آن غیر قابل‌بازبینی نیست. وی می‌گوید:

« تمامی آنچه که باورها یا معرفت ما خوانده می‌شود، از سطحی‌ترین مسائل جغرافی و تاریخ گرفته تا ژرف‌ترین قانون‌های فیزیک اتمی یا حتی ریاضیات محض و منطقی، پارچه‌ای است ساخته دست بشر که تنها لبه‌هایش با تجربه تماس دارد» (کواین، ۱۳۹۲: ۶۷-۶۶).

دیدیم که جیمز حقیقت را از طرفی در رابطه با انسان می‌دید و از طرف دیگر در رابطه با جهان. اکنون کواین بر بشری بودن معرفت و حقیقت تاثیر می‌گذارد. اما کار به همین جا ختم نمی‌شود، او ادامه می‌دهد:

«تعارض با تجربه در قسمت‌های حاشیه‌ای این میدان (معرفت انسان)، پی در پی باعث انطباق دوباره و تغییر آرایش قسمت‌های درونی آن می‌شود. به دنبال آن، ارزش‌های صدق باید در میان برخی از گزاره‌های ما بازتوزیع شود. بازتوزیع برخی گزاره‌ها به خاطر به هم پیوستگی منطقی شان، بازارزیایی گزاره‌های دیگر را به دنبال دارد» (همان).

هرگاه در عمل با مشکلی مواجه می‌شویم، بدین گونه لازم است در شبکه معرفتی جرح و تعدیل‌هایی انجام دهیم. کواین تاکید می‌کند یک گزاره نیست که با تجربه آزموده می‌شود بلکه مجموعه وسیعی از گزاره‌ها است که با تجربه محک می‌خورد. وی برای تجربه‌گرایی پنج نقطه عطف قائل است که نقطه عطف سوم «تغییر تمرکز معناشناختی از جملات به نظام جملات است. (و) چهارمی، وحدت‌گرایی روش‌شناسانه (یعنی) ترکیب ثنویت تحلیلی - ترکیبی است» (کواین، ۱۳۸۸، ص ۱۰۰)؛ که بدین ترتیب، تمایز تحلیلی - ترکیبی به شیوه پیش گفته از میان می‌رود.

او در مورد تغییر تمرکز از جملات به نظام جملات و از گزاره‌ها به کل معرفت چنین می‌گوید:

«ما به این تشخیص می‌رسیم که در یک نظریه علمی حتی کل یک جمله به طور عادی یک متن بسیار کوتاه است که به صورت ابزار مستقل معنای تجربی خدمت می‌کند... نظریه مورد نظر، مستلزم جملات شرطی مشاهده‌ی فراوانی است... که هر یک از آنها می‌گوید اگر شرایط مشاهده‌ی خاصی برقرار باشد، در این صورت رویداد مشاهده‌ی خاصی رخ خواهد داد. اما... تنها نظریه مذکور که بدان یک کل است مستلزم این جملات شرطی مشاهده‌ی است. اگر هر یک از آنها نادرست درآید، در این حال، نظریه نادرست است، اما در مواجهه با آن هیچ بیانی وجود ندارد که کدام یک از جملات تشکیل دهنده نظریه، مقصر این نادرستی است» (همان، ص ۱۰۳).

زیرا به طور مثال، برای صورت بندی گزاره‌ای که با تجربه در تعارض قرار گرفته، هم آن گزاره لازم است، هم قانون امتناع تعارض. کواین می‌گوید در این حالت می‌توان حتی قانون امتناع تناقض را هم نقض کرد؛ زیرا در این صورت هم، تعارض از بین می‌رود. در هر صورت، وقتی

تعارضی با تجربه پیش می‌آید، بازتوزیع صدق در میدان لازم است. کواین در مورد مکانیسم این بازتوزیع می‌گوید: «... کل این میدان [شبکه معرفت] به خاطر شرایط مرزی اش، یعنی تجربه، دارای تعین چنان ناقصی است که آزادی عمل زیادی در قبال این پرسش که در مواجهه با یک تجربه خلاف آمد (Contrary Experience) چه گزاره‌هایی را باید بازارزیایی کرد، وجود دارد» (همان، ص ۶۷).

از نظر او، معیارهایی مانند سادگی، فایده، وضوح و... که همگی معیارهای عملی اند، در کار است. مثلاً اگر قوانین ریاضی و منطق را بازبینی کنیم، لازم است بخش‌های زیاد دیگری را هم بازارزیایی کنیم؛ زیرا همه علوم از این قوانین استفاده می‌کنند. لذا ما برای سادگی کار به منطق و ریاضیات دست نمی‌زنیم. همین جا می‌توان رد پای جیمز را در اندیشه کواین دید. بازتوزیع صدق در شبکه معرفت تابع خواست و اراده و تمایل ماست. دیدیم که برای اغلب فیلسوفان، شناخت یک حالت انفعالی در برابر جهان است و از این رو «اراده به باور» جیمز نمی‌توانست در محدوده شناخت قرارگیرد. هر چند جیمز تا حدی به این ایراد پاسخ گفت، اما کواین به لحاظی فنی و فلسفی نشان می‌دهد که شناخت انفعالی نیست، بلکه هم به توانایی‌های انسان برمی‌گردد هم به جهان. جیمز، «اراده به باور» را وقتی کارساز می‌دانست که گزینش اصیل باشد و عقل از حل آن ناتوان باشد. اما برای کواین اصولاً این وضعیت مطرح نیست. کواین در بُعد دیگری از کارش، شناخت‌شناسی را که پیش از وی در فلسفه اولی قرار می‌گرفت به خود حوزه شناخت آورد. او با طرح نظریه «معرفت‌شناسی طبیعی شده» (Naturalized Epistemology) شناخت‌شناسی را هم یکی از حوزه‌هایی دانست که دانش بشری آن را بررسی می‌کند: «طبیعت‌گرایی [معرفت‌شناسی طبیعی شده]، شناخت را طرد نمی‌کند بلکه آن را به روانشناسی تجربی تحلیل می‌برد. علم، خود به ما می‌گوید که اطلاعات ما درباره جهان مربوط به تحریکات ما از ظواهر است و در نتیجه پرسش شناخت‌شناسانه به نوبه خود پرسشی از درون علم است (همان، ص ۱۰۵).

پس، از نظر وی، اینکه معرفت چگونه شکل می‌گیرد و چگونه چیزی است، باز به حوزه روانشناسی تجربی برمی‌گردد، جایی که جیمز هم اراده را وارد می‌کرد. دو نکته ای که در کار کواین واضح است ولی بیان نمی‌شود این است که اولاً صرف منسجم بودن شبکه معرفتی کافی است، ثانیاً انتخاب اینکه چگونه شبکه معرفت را بازسازی کنیم صرفاً تابع معیارهای عمل‌گرایانه است. اکنون می‌توان گفت که کواین به وضوح نشان داده است که اراده و شناخت تأثیرات

متقابلی برهم می‌گذارند و به همان اندازه که اراده تابع شناخت است، شناخت هم موثر و تحت تسلط اراده است. در هر شناخت و در هر مواجهه شناختی با جهان، بخشی از مسئله را اراده و خواست بشری به عهده می‌گیرد.

کواین از چند جنبه اهمیت خاصی در این موضوع دارد. او به هیچ کدام از مفروضاتی که جیمز برای نظریه اش لازم داشت، نیاز ندارد. از طرف دیگر اندیشه کواین اندیشه ای مستحکم و فنی است که انتقادات را تاب می‌آورد، در حالی که جیمز در مواجهه با انتقادات چندان محکم نیست. کواین از قلب مخالفان شروع می‌کند و به اندیشه‌های ایجابی خودش می‌رسد. وی در وهله اول دلایل و مبانی مخالفان را زیر سوال می‌برد. در حالی که جیمز از کنار آنها می‌گذرد. به این دلایل می‌توان فهمید که چرا اندیشه کواین آنچنان تاثیر گذار بوده و پیروان زیادی دارد. کسانی مانند دیویدسون و پاتنم اندیشه‌های کواین را بسط و گسترش دادند که هر دوی آنها فیلسوفانی درجه اول اند. از طرف دیگر فیلسوفی مانند سیرل (John R. Searle) هم، علیرغم اینکه صرفاً متأثر از کواین نیست، در این زمینه کارهای شایانی انجام می‌دهد. به این ترتیب می‌بینیم که پروژه ای را که جیمز شروع کرد، به دست کواین به اوج رسید و از طریق وی به کانون اندیشه فیلسوفان وارد شد.

۴. نتیجه گیری

مناسبات اراده و شناخت را در سه دوره زمانی مورد بررسی کردیم و دیدیم که تا قبل از کی یرکگور، فیلسوفان شناخت را حوزه مستقل و مسلط بر اراده و تمایلات بشری می‌دانستند. از نظر آنها هرگونه تاثیر اراده و عواطف بر شناخت آغاز خطا است. سپس کی یرکگور، شوپنهاور و نیچه را می‌بینیم که در جهت تعدیل این نظر پیش می‌روند، اما با توجه به نقایص کارشان چندان موفق نیستند. در مرحله بعد جیمز نظریه «اراده به باور» را مطرح می‌کند که اصول کلی اش در مورد مناسبات اراده و شناخت پذیرفتنی است، ولی دیگر نظریاتی که لازمه پذیرش اندیشه وی هستند چندان وجه فلسفی ندارند. آنچه که جیمز ارائه داد، خطوط کلی یک پاسخ درست و قابل پذیرش در مورد تاثیرات متقابل اراده و شناخت است که در گام بعدی به دست کواین جذب و صورت بندی می‌شود. کواین نقص‌ها و ضعف‌های جیمز را ندارد، به همین دلیل اندیشه اش به صورت فراگیر در دنیای فلسفه پیگیری می‌شود. با این اوصاف، می‌توان گفت که نه شناخت بر

اراده مسلط است، آنگونه که سقراط و فیلسوفان کلاسیک می‌گفتند، و نه اراده کاملاً مسلط بر شناخت است، آنگونه که کی یرکگور و به ویژه شوپنهاور و نیچه می‌گفتند، بلکه روابط متقابلی بین این دو وجود دارد. در این نوشتار به نحوه و درجه تاثیر شناخت بر اراده اشاره‌های کوتاهی شده است. این مسئله به عنوان پیش فرض فلسفی چنان قدمتی دارد که اکنون یکی از بنیان‌های تفکر ما را شکل می‌دهد. اما مسئله تأثیر اراده بر شناخت آن گونه که باید، بررسی نشده است. به همین دلیل در این نوشتار به این وجه پرداخته شده است. در پایان شایان ذکر است که گرچه در این نوشتار به ویتگنشتاین اشاره ای نشده است اما می‌توان بخش زیادی از اندیشه او را هم در این جهت دسته بندی کرد و در پرتو این امر می‌توان سیرل را هم، که از طرفی متأثر از کواین و دیویدسون است و از طرفی متأثر از ویتگنشتاین و آستین، در قضیه وارد کرد.

منابع

۱. اسپینکز، لی (۱۳۸۸)، *فردریش نیچه*، ر. ولی یاری، تهران، مرکز، چ اول.
۲. اکبری، ر.؛ ع. خسروی فارسانی (۱۳۸۹)، « بررسی انتقادی تقریر ویلیام جیمز از شرطیه پاسکال»، *قیاسات* ش ۵۵، بهار.
۳. آذربایجانی، م (۱۳۸۶)، « آثار دینداری از دیدگاه ویلیام جیمز»، تهران، دو فصلنامه *مطالعات اسلام و روان شناسی*، س ۱، پاییز و زمستان.
۴. آذربایجانی، م. (۱۳۸۳)، « توجیه ایمان از دیدگاه ویلیام جیمز»، تهران، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ش ۱۹، بهار.
۵. جیمز، و (۱۳۹۱)، *پراگماتیسم*، ع. رشیدیان، تهران، علمی و فرهنگی، چ ۴.
۶. خسروی، ع؛ فارسانی، ر. اکبری (۱۳۹۰) « بررسی انتقادی استدلال شرط بندی پاسکال در اثبات وجود خدا»، تهران، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، سال ۱۲، ش ۳.
۷. راسل، برتراند (۱۳۹۱)، *گزیده نوشته‌های اساسی راسل*، رابرت اگنر، لستردان، کاظم فیروزمند، تهران، مهر ویستا، چ اول.
۸. سرل، جان ر (۱۳۹۲)، *درآمدی کوتاه به ذهن*، محمد یوسفی، تهران، نی، چ اول.
۹. سیجویک، پیتر (۱۳۸۸)، *دکارت تا دریدا*، محمد رضا آخوندزاده، تهران، نی، چ اول.
۱۰. شفلر، اس (۱۳۸۸) *چهار پراگماتیست*، م. حکیمی، تهران، مرکز، چ سوم.

۱۱. شوپنهاور، ای (۱۳۹۲) *ریشه‌های چهارگانه اصل دلیل کافی*، ر. ولی یاری، تهران، مرکز، چ اول.
۱۲. شوپنهاور، ای (۱۳۹۲)، *در باب طبیعت انسان*، ر. ولی یاری، تهران، مرکز، چ اول.
۱۳. شولتز، دی. پی، اس. ای. شولتز (۱۳۸۸)، *تاریخ روان شناسی نوین*، سیف و دیگران، تهران، دوران، چ اول.
۱۴. کارناپ، رودلف (۱۳۸۵)، *فلسفه و نحو منطقی*، ر. مشر، تهران، مرکز، چ اول.
۱۵. کنی، آنتونی (۱۳۹۲)، *معماری زبان و ذهن در فلسفه ویتگنشتاین*، محمدرضا اسمخانی، تهران، قفقوس، چ اول.
۱۶. کواپن، ویلاردن (۱۳۸۸)، «*پنج نقطه عطف تجربه گرایی*»، ف. جهان بین، تهران، ذهن، زمستان، ش ۲۸.
۱۷. کواپن، دیویدسون و رورتی (۱۳۹۲)، *در مسیر پراگماتیسم*، م. نوری، تهران، مرکز، چ اول.
۱۸. کی یرکگور، سورن (۱۳۷۴)، «*انفسی بودن حقیقت*»، م. ملکیان، تهران، نقد و نظر، تابستان و پاییز، ش ۴۳.
۱۹. لاندین، ر. دبلیو (۱۳۷۸)، *نظریه و نظام‌های روان شناسی*، یحیی سید محمدی، نشر ویرایش، تهران، چ اول.
۲۰. محبوبی آرانی، حمیدرضا (۱۳۹۱)، «*فضیلت و سعادت در اندیشه اخلاقی سقراط*»، تهران، *متافیزیک*، ش ۱۴.
۲۱. نیچه، فریدریش (۱۳۸۸)، «*اراده به قدرت*»، م. فرهادپور، تهران، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، خرداد.
۲۲. نیچه، فریدریش (۱۳۹۰)، *فلسفه، معرفت، حقیقت*، م. فرهادپور، تهران، هرمس، چ ۵.
۲۳. نیچه، فریدریش (۱۳۹۰)، «*حقیقت و دروغ به معنای غیراخلاقی*»، م. فرهادپور، تهران، *ارغنون*: مبانی نظری مدرنیسم.
24. Clifford, W.K. (1879), 'The Ethics of Belief', *Lectures and Essays*, (London: Macmillan)
25. Muller, Richard A (1985), *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker, , s.v.v. "Crede, ut intelligas," "Credo, ut intelligam.")

