

Examination and Critique of the Objections Raised Against Empirical Foundationalism in 'The Network of Religious Knowledge'

Ahmad Saeidi  An associate professor, dept. of mysticism, Imam Khomeini Institute of Education and Research. saeidi@iki.ac.ir

Received: 2025/05/14 - Accepted: 2025/10/25

Abstract

"Foundationalism" is an epistemological perspective that views the relationship between beliefs as unidirectional and hierarchical, with some beliefs serving as the foundation for the rest. In one reading of this view, known as "empirical foundationalism", basic beliefs in the empirical sciences are considered to be those based on experience and observational propositions. This approach has also been applied to religious knowledge, suggesting that religious knowledge depends on religious experiences. In contrast, Muslim philosophers, while being foundationalists and understanding the relationship between beliefs as unidirectional and hierarchical, mostly regard the fundamental foundations of human knowledge -whether in secular (empirical and non-empirical) or religious knowledge -not as sensory or religious experience in the so-called Western sense, but as self-evident propositions. From this perspective, Western empirical foundationalism, which considers sensory or religious experience as the foundation of knowledge, is not acceptable. However, their critique is not leveled against the principle of foundationalism nor against the hierarchical relationship between beliefs, but rather against the nature of the foundational beliefs in empirical foundationalism. Recently, under the title "critique of empirical foundationalism," one Muslim and committed researcher has questioned the principle of foundationalism and the unidirectional and hierarchical relationship of beliefs. Emphasizing Quine's holistic view, which entails skepticism, this researcher has proposed a theory called "holistic textualism" within the structure of religious epistemologies. With an analytical-descriptive approach, this article defends the epistemological foundations of Islamic thought and the value of human and religious knowledge, answering the critiques of empirical foundationalism.

Keywords: foundationalism, coherence theory, empirical foundationalism, religious epistemic network, Quine.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی و نقد اشکالات واردشده بر مبنایگروی تجربی در مقاله «شبکه معرفت دینی»

saeidi@iki.ac.ir

احمد سعیدی  / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۳

چکیده

«مبنایگروی» دیدگاهی در معرفت‌شناسی است که رابطه میان باورها را یک‌سویه و سلسله‌مراتبی می‌داند و برخی باورها را زیربنای باورهای دیگر می‌شمارد. در خوانشی از این دیدگاه، به‌نام «مبنایگروی تجربی»، باورهای پایه در علوم تجربی، تصدیقات مبتنی‌بر تجربه و گزاره‌های مشاهدتی در نظر گرفته می‌شوند. این رویکرد در معارف دینی نیز مطرح شده است و بر اساس آن، دانش‌های دینی مبتنی‌بر تجارب دینی انگاشته شده‌اند.

در مقابل، فلاسفه مسلمان با این که مبنایگرا هستند و رابطه باورها را یک‌سویه و طولی می‌دانند، غالباً پایه‌های اصلی دانش بشر را چه در معارف بشری غیردینی (اعم از تجربی و غیرتجربی) و چه در معارف بشری دینی، گزاره‌های بدیهی می‌دانند، نه تجربه حسی و نه تجربه دینی به معنای مصطلح در سنت غربی. از این منظر، مبنایگروی تجربی غربی - که تجربه حسی یا دینی را پایه معرفت می‌داند - قابل قبول نیست. با این حال، نقد ایشان نه به اصل مبنایگروی یا رابطه طولی باورها، بلکه معطوف به ماهیت باورهای پایه و بنیادین در مبنایگروی تجربی است.

اخیراً یکی از محققان مسلمان و متعهد، تحت عنوان انتقاد از مبنایگروی تجربی، اصل مبنایگروی و رابطه یک‌سویه و ساختار سلسله‌مراتبی باورها را زیرسؤال برده و با تأکید بر دیدگاه کل‌گرایانه کواپن، که مستلزم شکاکیت است، نظریه‌ای با عنوان «کل‌گروی نصی» را در ساختار معرفت‌های دینی مطرح کرده است. این مقاله، با روش تحلیلی - توصیفی، برای دفاع از مبانی معرفتی اندیشه اسلامی و اعتبار دانش‌های بشری و دینی، نقدهای واردشده بر مبنایگروی تجربی را پاسخ داده است.

کلیدواژه‌ها: مبنایگروی، انسجام‌گروی، مبنایگروی تجربی، شبکه معرفت دینی، کواپن.

مقدمه

مبنای‌گرایی یکی از دیدگاه‌های مطرح در معرفت‌شناسی است که بر اساس آن، برخی باورها پایه محسوب شده و سایر باورها بر اساس آنها بنا می‌شوند. در این دیدگاه، رابطه میان باورها یک‌سویه و طولی است. در مقابل، انسجام‌گرایی دیدگاهی در معرفت‌شناسی است که ریشه در شکاکیت و ایدئالیسم قرن بیستم دارد (ازجمله ر.ک. حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹). این دیدگاه، با انکار باورهای پایه، رابطه میان باورها را دوسویه و عرضی توصیف می‌کند. هم مبنای‌گرایی و هم انسجام‌گرایی خوانش‌های متعددی دارند. یکی از این خوانش‌ها، که به «مبنای‌گرایی تجربی» شهرت دارد، باورهای پایه را در قالب تصدیقات تجربی یا گزاره‌های مشاهدتی تعریف می‌کند.

بر اساس مبنای‌گرایی تجربی، دانش تجربی بر تجارب و گزاره‌های مشاهدتی استوار است، و تجارب و گزاره‌های مشاهدتی خود مستند به مشاهدات هستند. با توجه به رابطه یک‌سویه باورها در این دیدگاه، خود مشاهدات مستقل از گزاره‌های مشاهدتی و دانش‌های مبتنی بر گزاره‌های مشاهدتی‌اند و به آنها وابسته نیستند. مبنای‌گرایی تجربی نه تنها در دانش‌های تجربی مبتنی بر تجارب حسی، بلکه در علوم دینی مستند به تجارب دینی نیز قابل طرح است.

همه یا بسیاری از فلاسفه مسلمان، به نوعی مبنای‌گرا بوده و هستند (ازجمله ر.ک. حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۸۱؛ قربانی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۶). ایشان پایه‌های اصلی دانش بشر را گزاره‌های بدیهی می‌دانند. بنابراین مبنای‌گرایی تجربی، چه در حوزه تجارب حسی و چه در چارچوب تجارب دینی، به شکلی که در غرب مطرح شده، از منظر فلاسفه مسلمان با اشکالاتی روبه‌رو بوده و مورد پذیرش قرار نگرفته است. اما ایرادهای مبنای‌گرایی تجربی از منظر ایشان، ارتباطی به مبنای‌گرایی و رابطه یک‌سویه باورها با یکدیگر و با تجارب حسی و دینی ندارند، بلکه معطوف به ماهیت باورهای پایه‌ای هستند که برخی تجربه‌گرایان (آمپریست‌ها) و حس‌گرایان در تجارب حسی، و بعضی متکلمان مسیحی در تجارب دینی ادعا می‌کنند.

از دیدگاه بسیاری از اندیشمندان مسلمان، تجارب حسی و دینی (به معنای ادعا شده در برخی مکاتب غربی) نمی‌توانند پایه اولیه برای اندیشه‌های بشری و دینی باشند و باید بدیهیات اولیه و وجدانیات را نخستین مبنای تفکرات بشری دانست، خواه در معارف بشری غیردینی و خواه در معرفت‌های بشری دینی.

اخیرا یکی از محققان مسلمان، متعهد و برجسته حوزه‌های علمی، به نام حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر علیرضا قائمی‌نیا، اصل مبنای‌گرایی را مورد تشکیک قرار داده است. ایشان در برخی آثار خود، ازجمله در مقاله «شبکه معرفت دینی» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲)، با ردّ مبنای‌گرایی تجربی و یکی دیگر از خوانش‌های مبنای‌گرایی، که «مبنای‌گرایی نصی» نام دارد، بطلان مبنای‌گرایی را در علوم بشری و دینی نتیجه گرفته است. ایشان همچنین، دیدگاه کواچین موسوم به «کل‌گرایی» را در ساختمان علوم بشری تقویت و نظریه «کل‌گرایی نصی» را در ساختار معرفت‌های دینی مطرح نموده است.

«کل‌گروی» از خوانش‌های انسجام‌گروی است که طبق تصریح خود کواین، مستلزم یا ملازم شکاکیت در همه علوم بشری است (Quine, 1953, p20-46). استاد عباس عارفی در مورد دیدگاه کواین می‌نویسد:

کواین... که خود نیز از تجربه‌گرایان به‌شمار می‌آید با دیگر تجربه‌گرایان این اختلاف‌نظر را دارد که «مبنایگروی» مطلقاً مردود است؛ زیرا گزینش قضایایی به‌عنوان «قضایای پایه» و سپس ایجاد ساختاری بر آن، ترجیح بلامرجه است، به این دلیل که گزینش مبنا و پایه برای معرفت، مبتنی بر وثاقت و اعتبار است، نه صرفاً بر اساس تقدم زمانی، حال آنکه ما در میان قضایای خود فاقد چنین قضایایی هستیم... کواین در مقاله‌ای تحت عنوان «دو اصل جزمی تجربه‌گرایی»... حتی تقسیم قضایا به تحلیلی و ترکیبی را هم مورد مناقشه و تردید قرار داد. وی گفت: قضایای تحلیلی، مانند قضیه «مجرد، مرد بی‌زن است» که شما آن را قضیه تحلیلی می‌دانید و از احکام یقینی، قطعی و جزمی‌اش محسوب می‌دارید، فقط نسبت به قضایای دیگر این دستگاه، از اولویت و ارج بیشتری برخوردارند و از قضایای دیگر مستحکم‌ترند، ولی نه تا آن حد که از ابطال مصون بمانند (عارفی، ۱۳۸۱؛ Moser, 1987, p43-67).

طبعاً نتیجه «کل‌گروی نصی» نیز نوعی شکاکیت در حیطه یا محدوده معرفت‌ها و علوم دینی است. شاهد این ادعا سخنان استاد قائمی‌نیا در مصاحبه با خبرگزاری «مهر» است:

... «صدق» می‌تواند تشکیک‌بردار شود. بنابراین از همان منطق دو ارزشی در اینجا نمی‌توانید پیروی کنید. در میان منطق‌های جدید، منطق فازی به این نکته توجه کرده است، چون این منطق به‌گونه‌ای طراحی شده است که راست‌تر بودن و همچنین راست‌تر از راست بودن لحاظ شده است... راست‌ترین نمی‌توانید شما داشته باشید، چون معرفت کامل نمی‌توانید داشته باشید. معرفت کامل به این معنا که شما معرفتتان کاملاً منطبق بر جهان واقع باشد... ما چون با تئوری‌ها و مدل‌ها سروکار داریم و این تئوری و مدل‌ها نیز متناظر با جهان ممکن هستند، واقع دین را به صورت دقیق نشان نمی‌دهند... لذا هر معرفتی ناقص است و این اصلی است که باید پذیرفت (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، در گفت‌وگو با خبرگزاری مهر ۲).

معرفت دینی ذاتاً متحول است و برعکس قبض و بسط که تغییر و تحولش ذاتی نیست و از جای دیگری است، در این نظریه، تغییر و تحول از خود معرفت دینی است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، در گفت‌وگو با خبرگزاری مهر ۲).

بنابراین برای دفاع از اعتبار علوم بشری و دینی، ضروری است که انسجام‌گروی، کل‌گروی، کل‌گروی نصی، و هر دیدگاه دیگری که منجر به نفی علم یقینی بشری و دینی می‌شود، نقادی و رد شوند. ما در ضمن چند نوشتار، «کل‌گروی» و «کل‌گروی نصی» را از زوایای مختلف بررسی و ابطال کرده و مبنایگروی را تقویت کرده‌ایم. در این مقاله، به بررسی چهار انتقاد جناب استاد قائمی‌نیا بر مبنایگروی تجربی، که تحت عنوان چهار نکته در مقاله «شبکه معرفت دینی» به آنها اشاره شده است، پرداخته‌ایم. همچنین برخی مؤیداتی را که ایشان از دانشمندان در نقد مبنایگروی تجربی آورده است، نقادی کرده‌ایم. روش پژوهش در این نوشتار، تحلیلی - توصیفی است.

۱. مبنایگروی تجربی از منظر بسیاری از اندیشمندان مسلمان

پیش از آنکه به نقل سخنان استاد قائمی‌نیا و نقادی آنها بپردازیم، لازم است دیدگاه سایر اندیشمندان مسلمان در مورد مبنایگروی تجربی را نیز مطرح کنیم تا این تصور پیش نیاید که قصد دفاع از تجربه‌گرایی در علوم بشری و دینی را داریم. در مبنایگروی اندیشمندان مسلمان شش یا به یک اعتبار، هفت پایه برای اندیشه‌های یقینی بشر ذکر شده‌اند که اصطلاحاً «مبادی اولیه برهان» نامیده می‌شوند. این پایه‌ها عبارت‌اند از: اولیات، وجدانیات (مشاهدات با حواس باطنی و علوم حضوری)، محسوسات (مشاهدات با حواس ظاهری)، مجزبات (تجربیات)، متواترات، حدسیات، و فطریات. برخی فلاسفه، از جمله مرحوم علامه مصباح یزدی، تنها دو دسته «ولیات» و «وجدانیات» را که مستقیماً از علوم حضوری و درونی انسان حاصل می‌شوند، به‌عنوان مبادی اولیه برهان می‌پذیرند و پنج قسم دیگر را نیازمند ارجاع به این دو دسته می‌دانند. بر این اساس، به باور این اندیشمندان، بنیاد همه باورهای بشری، بدیهیات اولیه و وجدانیات‌اند و ریشه و اصل و خاستگاه این دو دسته نیز مشاهدات درونی یا علوم حضوری و شهودی، نظیر آنچه با کمک حواس باطنی نفس، قلب، روح، و فؤاد حاصل می‌شوند، است. بعد از علوم حضوری (که از سنخ باور نیستند) و باورهای موسوم به اولیات و وجدانیات، سایر علوم حصولی، از طریق اشکال بدیهی منطق، بر بدیهیات اولیه و وجدانیات تکیه زده و در نهایت و از طریق آنها به علوم حضوری استناد پیدا می‌کند. طبعاً ارجاع هر گزاره‌ای به بدیهیات و علوم حضوری اگر از طریق استدلال یقینی (به‌اصطلاح برهان) صورت گیرد، آن گزاره را به سطح یقین می‌رساند و آن را جزئی از علم به‌معنای خاص آن قرار می‌دهد. چنین علمی می‌تواند از «مبادی ثانویه برهان» شناخته شود. از این منظر، هیچ تفاوتی میان باورهای بشری غیردینی و باورهای بشری دینی وجود ندارد. هر باوری باید مستقیم یا غیرمستقیم به بدیهیات و علوم حضوری بازگردد. رابطه میان علوم حضوری، باورهای بدیهی، و باورهای نظری مستدل نیز همواره یک‌سویه است.

بنابراین از منظر بسیاری از اندیشمندان مسلمان، مبنایگروی مبتنی بر تجارب حسی با مشکلاتی موجه است، اما صرفاً از این نظر که تجارب حسی را که لرزان‌ترین پایه‌های شناخت بشری هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۰۵؛ ۱۳۹۸، ص ۴۸)، پایه و مبنا و بنیاد همه دانش‌های بشری یا دست‌کم دانش‌های بشری تجربی (sciences) قرار داده است. همین‌طور، مبنایگروی مبتنی بر تجارب دینی نیز، که برخی متکلمان مسیحی برای توجیه و دفاع از آموزه‌های خرافی ادیان تحریف‌شده و گریز از اشکالات عقلی و عقلایی اندیشه‌های خود مطرح کرده‌اند، دارای مشکلات جدی است، اما صرفاً از این نظر که تجربه دینی را به یک معنای خاص و غیرقابل دفاع، به‌مثابه پایه و مبنای باورهای دینی معرفی کرده است.

۲. مبنای تجربی از منظر استاد قائمی‌نیا

استاد قائمی‌نیا، برخلاف بسیاری از اندیشمندان مسلمان، مبنای تجربی در باورهای بشری و دینی را به این دلیل ردّ می‌کند که مبنای تجربی است، نه به این دلیل که تجربه پایه و مبنای مناسبی برای علوم بشری و دینی نیست. به عبارت دیگر، ایشان قصد ندارد با حفظ چارچوب مبنای تجربی، صرفاً پایه‌ها را از «تجربه‌های حسی و دینی» به «بدیهیات و علوم حضوری» تغییر دهد؛ چراکه از نظر ایشان، نه «علم حضوری خالص» دست‌یافتنی است و نه «بدیهیات مورد ادعای اندیشمندان مسلمان»، مصون از خطا و تردیدند. ایشان گاه در سخنرانی‌ها از «یقین»، «دسترس‌ی به واقع»، و «رنالیسم پیچیده» سخن می‌گوید و به دلیل همین سخنان می‌توان پذیرفت که عقیده شخصی و درونی ایشان همانند جریان غالب در میان اندیشمندان مسلمان است، اما برخی سخنان ایشان حاکی از امور دیگری هستند و انتقاد ما نسبت به این سخنان است: «... وَ أَنْظِرْ إِلَى مَا قَالَ وَ لَا تَنْظُرْهُ إِلَى مَنْ قَالَ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۸؛ نیز ر.ک. ص ۴۳۸). آنچه در برخی آثار کتبی و شفاهی ایشان دیده می‌شود، به نظر «شکاکیت»، «ایدئالیسم»، «نسبیت‌گرایی»، و «پلورالیسم» می‌رسد. عبارت زیر را که استاد قائمی‌نیا از زبان برخی فلاسفه علم در غرب منتشر و بدون نقد رها کرده است، ملاحظه کنید:

ما هیچ‌گاه به داده‌های خالص دسترس‌ی نداریم. ... در هر مشاهده‌ای، مشاهده‌گر تفسیر می‌کند، نه اینکه اول می‌بیند و بعد تفسیر می‌کند. ... مفاهیم و مقولاتی که برای فهم جهان پیش می‌کشیم، از جهان بر ذهن ما تحمیل نمی‌شوند، بلکه از تئوری‌ها و زبان ما ناشی می‌شوند. ... نه تنها تئوری‌ها در مشاهده تأثیر می‌گذارند، بلکه به یک معنا در متن مشاهده حضور دارند و آن را می‌سازند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸).

گذشته از اینکه این ادعاهای شکاکانه، ایدئالیستی، نسبیت‌گرایانه و پلورالیستی در مقاله «شبکه معرفت دینی» در سال ۱۳۸۲ از زبان برخی فلاسفه غربی بیان شده و نقادی و رد نشده‌اند، جناب استاد، تک‌تک آنها را با ادبیاتی مشابه، در مقاله «معماری علم دینی» در سال ۱۳۹۶ تحسین می‌کند:

تکثر در علم اجتناب‌ناپذیر است. ... آن‌گونه که رنالیست‌های خام می‌گفتند، علم آینه تمام‌نمای واقع نیست، بلکه علم آمیزه‌ای از کاشفیت و خلاقیت است. ... دانشمندان تلاش می‌کند تا عالمی نزدیک به عالم واقع بسازد. عالم او هرگز انطباق کامل با عالم واقع نخواهد داشت. ... اسلامی بودن یک علم هرگز به معنای انطباق کامل آن با دین یا واقع نیست؛ چراکه علم، هرچه باشد، تا حدی حاصل خلاقیت عالم... است (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۹).

علم دینی به معنای علم کامل نیست. اصلاً علم کامل امکان‌پذیر نیست. علم اولاً، هرچه باشد، محصول روش‌های بشری است و همواره میان روش و واقعیت فاصله وجود دارد؛ ثانیاً چنان‌که بسیاری از فلاسفه علم نشان داده‌اند، ما در هیچ زمینه‌ای از علوم تئوری نهایی نداریم. «تئوری نهایی» دست‌آورد معرفت‌شناسی جزم‌گرا بود که برای بشر توانایی دست یافتن به حقیقت را به‌طور

کامل قائل بود (قائمی نیا، ۱۳۹۶، ص ۳۴-۳۵).

«در هیچ علمی، اجزا و مؤلفه‌ها کاملاً با عالم واقع تناظر ندارند، ... [چراکه] گفتیم، علم آمیزه‌ای از خلاقیت و کاشفیت است» (قائمی نیا، ۱۳۹۶، ص ۳۵).
«هر تلفیق [مفهومی] پاره‌ای از حقیقت را نشان می‌دهد. سرشت علم بشری از این جهت، ناقص بودن و ناتمام بودن است» (قائمی نیا، ۱۳۹۶، ص ۳۷).

خلاصه اینکه مشکل اصلی جناب استاد با «مبنای تجربه‌ی تجربی»، «مبنای تجربه‌ی تجربی» است نه «تجربه‌گرایی». مشکل ایشان پایه قرار گرفتن «تجربه‌های حسی و دینی» و خطاپذیر بودن و یقینی نبودن «تجربه‌های حسی و دینی» نیست. مشکل ایشان مبنای یقینی داشتن علوم بشری و دینی است. مشکل ایشان علم یقینی مطابق با واقع یا دسترسی یقینی بشر عادی به واقعیت و نفس الامر است:

... راست‌ترین نمی‌توانید شما داشته باشید، چون معرفت کامل نمی‌توانید داشته باشید. معرفت کامل به این معنا که شما معرفت‌تان کاملاً منطبق بر جهان واقع باشد. تفاوت میان معرفت دینی ما و معرفت دینی معصوم در این است که آنها به واقع دین متصل هستند و از دور و به کمک تئوری‌ها و مدل‌ها به دین نمی‌رسند واقع دین را می‌بینند، اما ما چون با تئوری‌ها و مدل‌ها سروکار داریم و این تئوری و مدل‌ها نیز متناظر با جهان ممکن هستند، واقع دین را به صورت دقیق نشان نمی‌دهند. ... لذا هر معرفتی ناقص است (قائمی نیا، ۱۳۸۲، در گفت‌وگو با خبرگزاری مهر).

به همین دلیل ایشان برای ردّ «مبنای تجربه‌ی تجربی»، بر نقادی و ردّ رابطه‌ی یک‌سویه میان تجربه‌های حسی و دینی با سایر باورها متمرکز می‌شود:

بنا بر مبنای تجربه‌ی تجربی، جهت معرفت همواره از پایین - تجربه‌ی دینی - به طرف بالاست؛ همواره از تجربه‌ی دینی شروع می‌کنیم. ... این سیر یک‌طرفه است. ... یکی از نکات آسیب‌پذیر مبنای تجربه‌ی تجربی است که جهت فوق را یک‌طرفه می‌داند و به تقدم تجربه‌ی دینی بر باور دینی قائل است (قائمی نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۷).

شاهد دیگر بر اینکه مشکل جناب استاد با «مبنای تجربه‌ی تجربی» است، نه با تجربه‌ی بودن پایه‌ها، این است که ایشان دیدگاه کواین را که یک تجربه‌گرایی مخالف مبنای تجربه‌ی تجربی است و از «مبنای تجربه‌ی تجربی» به «کل‌گرویی تجربی» می‌رسد، تحسین می‌کند «نظر کواین با مبنای تجربه‌ی تجربی تفاوت دارد. ساختمان معرفت به جای اینکه برجی باشد که بر روی پایه‌هایش استوار شده است و یا مخروطی شکل باشد، مانند یک شبکه است. ... کواین تجربه‌گراست» (قائمی نیا، ۱۳۸۲، ص ۳۱):

«به تصریح کواین، تنها کانال اطلاعاتی به جهان، تأثیر عوامل بیرونی بر سطح حواس ما است. ... تصویری که کواین از ساختار معرفت پیش می‌کشد، بسیار بدیع است» (قائمی نیا، ۱۳۸۲، ص ۳۲)

البته جناب استاد معتقد است که در فضای معرفت دینی، که نصوص دینی مطرح‌اند، باید «تجربه‌گرایی» کواین را نادیده بگیریم و نصوص را جایگزین تجارب حسی کنیم:

اگر تجربه‌گرایی کوااین در باب ساختمان معارف بشری را نادیده بگیریم، این تصویر نکات بسیار آموزنده و جالبی دارد و می‌تواند توانمندترین مدل در باب ساختمان معرفت دینی را عرضه کند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۳۲).

یعنی ایشان در مورد مبنای تجربه‌ی متکلمان مسیحی، هم با اصل مبنای گروهی و رابطه‌ی یک‌سویه باورها با تجربه مشکل دارد و هم با مبنا قرار دادن تجارب دینی به جای نصوص دینی.

۳. نقدهای استاد قائمی‌نیا بر مبنای تجربه‌ی

استاد قائمی‌نیا ادعاها، نقدها و اشکالات فلاسفه علم بر مبنای تجربه را معادل اثبات «تقدم تئوری بر مشاهده» می‌داند و تلاش می‌کند با بیان چهار نکته زیر این تقدم را اثبات کند:

۱. پالایش و تصفیه مشاهدات قبلی: گاهی تئوری‌های جدید فهم ما از مشاهدات قبلی را پالایش و تصفیه می‌کنند. لذا به سهولت نمی‌توان گفت که تئوری‌ها از مشاهده قبلی به دست می‌آیند، بلکه مشاهدات قبلی در پرتو تئوری‌های بعدی معنا و مفهوم جدیدی می‌یابند.
۲. اشتغال بر مفاهیم تفسیری [ی] غیرقابل استخراج از مشاهده: تئوری‌ها معمولاً مفاهیمی دربر دارند که از مشاهده به دست نمی‌آیند. این مفاهیم معمولاً به قوه خلاقیت دانشمندان مربوط می‌شوند که آنها را برای فهم و تفسیر مشاهده پیش می‌کنند.
۳. هدایت مشاهدات: تئوری‌ها از جهت دیگری هم بر مشاهده تقدم دارند؛ تئوری‌ها مشاهدات ما را هدایت می‌کنند و به آنها جهت می‌دهند، بدین معنا که مشخص می‌سازند، ما چه مشاهداتی را باید انجام دهیم و نیز تعیین می‌کنند که ما مشاهدات خود را تحت چه شرایطی باید انجام دهیم.
۴. تأثیر پیش‌فرض‌ها: پیش‌فرض‌های دینی، متافیزیکی و غیره نیز در فرضیه‌ها و تئوری‌های دانشمندان تأثیر می‌گذارند. این پیش‌فرض‌ها از آن مشاهدات به دست نمی‌آیند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۷-۲۸).

استاد قائمی‌نیا تأکید می‌کند که «این نکات، ارتباط یک‌سویه تئوری با تجربه را نفی می‌کنند و به یک معنا تقدم تئوری بر مشاهده را نشان می‌دهند» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸). ایشان برای تأیید نکات فوق و تقویت دیدگاه خود، مؤیداتی نیز از سخنان دانشمندان بزرگی همچون انیشتین و هایزنبرگ می‌آورد. ایشان می‌نویسد:

آینشتاین... به تقدم تئوری بر مشاهده قائل بود. هایزنبرگ این سخن را از او نقل کرده است که «همواره تئوری است که تعیین می‌کند چه چیزی باید مورد مشاهده قرار گیرد». این سخن نظیر دیدگاه فایربرد است که... مشاهدات هم در درون تئوری تعیین می‌شوند... تئوری حق دارد که بر مشاهدات پیشی بجوید و از انشای غیرقابل مشاهده مانند انشای قابل مشاهده سخن بگوید (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸)

۴. بررسی

خلاصه ادعاهای مبهم و غیردقیق استاد این است که «عدمای تجربه را مبنای علم تجربی می‌دانستند» و متکلمان در الهیات لیبرال از این رابطه الگو گرفتند و مدعی شدند که «تجربه دینی مبنای علم دینی است»، باین حال، فلاسفه علم متأخر نشان داده‌اند که «تجربه حسی مبنای علوم تجربی نیست» و رابطه میان تجربه و مشاهده با تئوری‌های علمی یک‌سویه نیست. در این میان، یکی از فلاسفه، به نام کواین، یک نوع رابطه شبکه‌ای میان تئوری‌ها علمی با مشاهدات و تجارب حسی مطرح کرده است. به عقیده او، دانشمندان اولاً نظریه‌ها یا تئوری‌های خود را به صورت مجموعی و شبکه‌ای به مشاهدات ارتباط داده و دآوری می‌کنند و ثانیاً مشاهدات بر نظریه‌ها تقدم ندارند و رابطه میان مشاهدات و نظریه‌ها پیچیده‌تر از آن است که مبنایرایان می‌پندارند.

استاد قائمی‌نیا نه شکاک است، نه کاملاً انسجام‌گراست و نه کاملاً تجربه‌گرا، باین حال سخنان کواین را که یک شکاک انسجام‌گرای تجربه‌گراست، بدیع و دقیق می‌شمارد. ایشان معتقد است می‌توان از سخنان کواین استفاده کرد و نوعی کل‌گروی مبتنی بر نصوص دینی، و همچنین رابطه‌ای شبکه‌ای و مجموعی در معرفت‌های دینی، مطرح کرد. استاد قائمی‌نیا در مقاله «شبکه معرفت دینی» در عین حال که کل‌گروی تجربی کواین را در دانش بشری بدیع و تازه می‌شمارد و کل‌گروی نصی را نیز - به ظاهر - نظریه ابتکاری خود معرفی می‌کند، ادعا می‌کند که همه دانشمندان مسلمان همواره معرفت‌های دینی را به صورت شبکه‌ای و مجموعی به خدمت نصوص برده و دآوری و ارزیابی کرده‌اند. گویی دانشمندان مسلمان همگی کل‌گرا بوده‌اند، ولی علم به علم نداشته‌اند و استاد با پدیدارشناسی علم متوجه کل‌گرا بودن آنان شده است به اعتقاد ما، در ادعاهای استاد در مقاله «شبکه معرفت دینی» تسامح‌ها و اشتباه‌های فراوانی وجود دارند که به ذکر چند مورد (که گاه با یکدیگر تداخل نیز دارند) بسنده می‌کنیم:

۴-۱. غفلت از خوانش‌های دیگر مبنای گروهی

استاد برای تثبیت «کل‌گروی نصی» در معرفت‌های دینی، برخی نظرات رقیب، از جمله مبنای گروهی اندیشمندان مسلمان در دانش‌های بشری و دینی، را به‌طور کامل نادیده می‌گیرد و صرفاً بر نقادی و ردّ مبنای گروهی تجربی برخی متکلمان مسیحی و مبنای گروهی نصی دیگر از ایشان متمرکز می‌شود، گویی ردّ این دو خوانش متکلمان مسیحی از مبنای گروهی، برای اثبات کل‌گروی نصی کافی است که ایشان به غیر از نقادی دو خوانش یادشده، مطلقاً هیچ دلیل مستقیمی برای اثبات کل‌گروی نصی در مقاله «شبکه معرفت دینی» ارائه نمی‌دهد.

۴-۲. غفلت از خوانش‌های پیچیده‌تر مبنای گروهی تجربی

گذشته از تعدد و تنوع خوانش‌های مبنای گروهی، خود مبنای گروهی تجربی نیز تفاسیر یا خوانش‌های گوناگونی دارد.

بر فرض که با چهار نکته یادشده ثابت شود که «تئوری بر مشاهده مقدم است»، این امر رابطه یک‌سویه مشاهده و تئوری را در همه خوانش‌های مبنایگروی تجربی مخدوش نمی‌کند، بلکه چنان‌که خود فلاسفه علم نیز به این نکته توجه داشته‌اند، تنها یک نگرش سطحی از مبنایگروی تجربی را ابطال می‌کند که علم تجربی را صرفاً مبتنی بر استقرا و مشاهده خام می‌پندارد.

آن چالمرز در فصل سوم کتاب چپستی علم تحت عنوان «مسبوقیت مشاهدات بر نظریه‌ها» به تفصیل به نکات مورد نظر استاد پرداخته است، اما او این نکات را نه به‌عنوان نقد کلی مبنایگروی تجربی، بلکه صرفاً در رد دیدگاه استقراگرایان سطحی مطرح کرده است. چالمرز مدعی است که استقراگرایان سطحی دو فرض مهم دارند: یکی اینکه علم تجربی با مشاهده صرف آغاز می‌شود و دیگر اینکه مشاهده اعتبار زیادی دارد، درحالی‌که اولاً علم تجربی آمیزه‌ای از مشاهده و عناصر غیرمشاهدتی است و ثانیاً مشاهده خطاپذیر است. وی می‌نویسد از دیدگاه استقراگرایان سطحی، دو فرض مهم درباره مشاهده وجود دارد: اول اینکه علم با مشاهده آغاز می‌شود، دیگر اینکه مشاهده اساس و وثیقی فراهم می‌کند که می‌توان از آن معرفت به دست آورد (چالمرز، ۱۳۷۸، ص ۳۴):

در این بخش، استدلال کرده‌ام که استقراگرایان به دو دلیل به خطا رفته‌اند: علم با گزاره‌های مشاهدتی آغاز نمی‌شود؛ زیرا تمام گزاره‌های مشاهدتی مسبوق به نوعی نظریه هستند. گزاره‌های مشاهدتی از آن‌رو که خطاپذیرند، بنیاد استواری در اختیار نمی‌نهند که بتوان معرفت علمی را بر آنها بنا کرد. بالین همه نمی‌خواهم ادعا کنم که بر اساس این دلایل می‌توان نتیجه گرفت که تمام گزاره‌های مشاهدتی باید وانهاده شوند؛ زیرا خطاپذیرند. صرفاً بر این احتجاج می‌ورزم که نقشی که استقراگرایان به گزاره‌های مشاهدتی در علم نسبت می‌دهند، ناصحیح است (چالمرز، ۱۳۷۸، ص ۴۶).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، چالمرز با استناد به نکاتی که استاد قائمی‌نیا از فلاسفه علم نقل کرده است، قصد نقادی و رد مبنایگروی تجربی یا تثبیت انسجام‌گروی را ندارد. او تنها نگرش سطحی کسانی را به چالش می‌کشد که علم را صرفاً مبتنی بر گزاره‌های مشاهدتی می‌دانند. چالمرز بین تجربه و مشاهده خلط نکرده است. او مدعی است که اولاً تجربه بیش از مشاهده و گزاره‌های مشاهدتی است و ثانیاً گزاره‌های مشاهدتی خطاپذیرند. سخنان چالمرز - چه درست باشند چه نادرست - ابطال مبنایگروی تجربی و مبنایگروی اندیشمندان مسلمان به شمار نمی‌روند استقراگرایی به‌طور قطعی ابطال نشده است. مسبوق بودن مشاهده بر نظریه ... مسلماً ادعای استقراگرایان را که علم با مشاهده آغاز می‌شود، نقض می‌کند، بالین حال فقط سطحی‌ترین استقراگرایان با این موضع [که علم با مشاهده آغاز می‌شود] موافق ... [هستند]. هیچ‌یک از استقراگرایان جدید و پیچیده‌تر تمایلی به برگرفتن این صورت سطحی از استقراگرایی ... [ندارند] (چالمرز، ۱۳۷۸، ص ۴۸):

تمییز نهادن بین مقام کشف و دستیابی و مقام نقد و ارزیابی، استقراگرایان را از بخشی از انتقادات

... می‌رهاند (چالمرز، ۱۳۷۸، ص ۴۹):

اگرچه... فلسفه‌های استقرارگرای علم را قویاً مورد نقد قرار داده‌ام، براهینی که اقامه کرده‌ام، ابطال مطلقاً قطعی آن فلسفه‌ها را موجب نمی‌شود. مسئله [= مشکل] استقراء را نمی‌توان به‌منزله ابطال قطعی [استقراء] محسوب کرد. ... من ... راهی نشان داده‌ام که استقرارگرایان از آن راه می‌توانند از نقد مبتنی بر مسبوقیت مشاهده بر نظریه تاحدودی بگریزند و مطمئنم که آنها خود می‌توانند دفاع‌های هوشمندانه بیشتری طرح کنند (چالمرز، ۱۳۷۸، ص ۵۰).

۳-۴. غفلت از اینکه مبنای تجربه ناظر به رابطه میان باورهاست، نه رابطه میان باورها و مشاهدات مبنای تجربه به معنای دقیق کلمه اصلاً به رابطه بین باورها و خود مشاهده مربوط نمی‌شود، بلکه صرفاً ناظر به رابطه بین دو دسته از باورهاست. تعریف خود استاد از مبنای تجربه گواه این مدعاست: قدیمی‌ترین تصویری که از ساختمان معرفت دینی در کار است، مبنای تجربه است. ... بر طبق این دیدگاه، در ساختمان معرفت دو دسته از باورها یا معارف در کارند: پایه و غیرپایه. باورها یا معارف پایه اساس و مبنای معارف را تشکیل می‌دهند. ... معرفت‌شناسان بحث‌های مفصلی درباره این باورها و معارف پایه دارند (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۱۹-۲۰).

همان‌طور که از بیان استاد برمی‌آید، «مبنا» در مبنای تجربه، باورهای پایه (بدیهی) هستند، نه خود مشاهدات ظاهری یا باطنی. رابطه میان عمل مشاهده و گزاره‌های حاکی از آن، هرچه باشد، مبنای تجربه به معنای مصطلح و مورد پذیرش مبنای تجربه نیست. آنچه در مبنای تجربه تجربی به عنوان مبنای برهان شمرده می‌شود، گزاره‌های مشاهدتی (محسوسات) و گزاره‌های تجربی (مجربات / تجربیات) هستند که خود از سنخ گزاره‌اند، نه عمل احساس کردن. از این رو انکار رابطه یک‌سویه میان تئوری‌ها و مشاهدات - بر فرض که این انکار منطقی و معقول و درست باشد - الزاماً همه خوانش‌های مبنای تجربه را مخدوش نمی‌سازد؛ زیرا ممکن است کسی مبنای تجربه تجربی باشد، اما گزاره‌های تجربی را برخاسته یا برآمده از مشاهده مستقیم واقعیات درونی یا بیرونی نداند و رویکردی ایدئالیستی به گزاره‌های پایه در علوم طبیعی و تجربی داشته باشد. خلاصه اینکه مبنای تجربه در اصل معطوف به ساختار باورهاست، نه چگونگی ارتباط باورها با داده‌های حسی. بنابراین، نقدهایی که صرفاً بر رابطه نظریه (تئوری) با مشاهده متمرکز می‌شوند، به‌خودی‌خود مبنای تجربه را نقض نمی‌کنند.

۴-۴. غفلت از تفاوت «مشاهده» با «تجربه» و «گزاره‌های مشاهدتی» با «گزاره‌های تجربی»

استاد قائم‌نیا در نقد مبنای تجربه، بحث را به رابطه میان «تئوری» و «مشاهده» منتقل می‌کند و با استناد به چهار نکته از فلاسفه علم، تلاش می‌نماید تا تقدم تئوری‌ها بر مشاهدات را اثبات کند (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸). گویی مبنای تجربه از نظر طرفدارانش به این معناست که علم تجربی سراسر مبتنی بر تجربه است و تجربه همان مشاهده خام است: [چهار نکته بیان شده] مهم‌ترین نکاتی هستند که باید درباره ارتباط مشاهده و تئوری در نظر

گرفت. این نکات ارتباط یک‌سویه تئوری با تجربه را نفی می‌کنند و به یک معنا تقدم تئوری بر مشاهده را نشان می‌دهند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، استاد قائمی‌نیا در این عبارات، «مشاهده» و «تجربه» را به صورت مترادف و جایگزین یکدیگر به کار می‌برد، گویی در مبنای تئوری، «تجربه» همان «مشاهده» است. این تسامح، به شکلی دیگر در عبارت زیر نیز تکرار شده است:

یکی از دلایلی که باعث شد در الهیات لیبرال تجربه دینی مبنا قرار گیرد تحولی بود که در علوم تجربی رخ داد. ... نخستین تحلیل [فلاسفه علم طبیعی یا تجربی] این بود که دانشمندان تئوری‌های علمی را بر مشاهدات و تجارب علمی استوار می‌سازند. ... تحلیل فوق ... در فلسفه علم متأخر مورد مناقشه قرار گرفت و رابطه مشاهده و تئوری، تحلیل‌های دیگری نیز پیدا کرد... [و] این بحث مطرح شد که آیا تئوری مقدم بر مشاهده است یا مشاهده بر تئوری؟ (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۷)

فلاسفه و منطق‌دانان (احتمالاً به جز استقراگرایان سطحی و پوزیتیویست‌های منطقی) میان نفس مشاهده و تجربه و نیز میان گزاره‌های مشاهدتی (محسوسات / مشاهدات) و گزاره‌های تجربی (مجرّبات / تجربیات) تمایز قائل می‌شوند. گزاره‌های مشاهدتی گزاره‌هایی جزئی‌اند که صرفاً از یک مشاهده خاص و مشخص یا شخصی حکایت می‌کنند، در حالی که گزاره‌های تجربی، گزاره‌هایی کلی‌اند که از مشاهدات مکرر، منضبط و کنترل شده استنتاج می‌شوند و ادعای کلیت، دوام، و ضرورت نسبت به مصادیق مشاهده نشده دارند. مجربات یا گزاره‌های تجربی نه معادل گزاره‌های مشاهدتی‌اند و نه صرفاً حاصل مشاهده (حس) خالص و محض‌اند. به همین دلیل یک گزاره تجربی نه برگرفته از یک مشاهده شخصی است و نه مدعی حکایت از یک مشاهده شخصی است.

تسامح در به کار بردن «مشاهده» به جای «تجربه» و برعکس، و نادیده گرفتن تفاوت میان گزاره مشاهدتی با خود مشاهده و با گزاره تجربی، اگر منشأ مغالطه نشود، قابل اغماض است، اما متأسفانه استاد بر اساس همین تسامح، مبنای تئوری را نقادی و رد کرده است. ایشان برای نقد مبنای تئوری تجربی فرض می‌کند که مبنای گرایان تجربی، صرف مشاهده را مبنای علم قرار داده‌اند، سپس برای تشکیک در ادعای آنان مثلاً می‌فرماید: در علم تجربی، در کنار مشاهدات و یا حتی گاهی مقدم بر مشاهدات، تئوری‌ها و پیش‌فرض‌های دینی و متافیزیکی داریم.

پاسخ روشن است: در مبنای تئوری تجربی - اگر اندیشه استقراگرایان سطحی را نادیده بگیریم و بر خوانش‌های پیچیده‌تر متمرکز شویم - گزاره تجربی مبناست و هر گزاره تجربی نتیجه یک یا چند قیاس حسّی - عقلی است. در قیاس یا قیاس‌های یادشده، صغریات، از گزاره‌های مبتنی بر حس و مشاهده تشکیل شده‌اند و کبریات برخی گزاره‌های کلی متافیزیکی‌اند. برخی کبریات متافیزیکی که فلاسفه برای قیاس‌های یادشده ذکر کرده‌اند، عبارت‌اند از: «طبیعت یکنواخت عمل می‌کند»؛ «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد»؛ «الإتفاقی (یا القسری)

لایکون اکثریاً و لا دائماً». دلیل اینکه تجربه، یقینی، به معنای اخص از یقین، نیست و همه یا بسیاری از فلاسفه مسلمان مبنای تجربه را قبول ندارند و گزاره‌های تجربی را جزء مبادی اولیه برهان نمی‌دانند، همین است که قیاس‌های یادشده، یا مشکل صغروی دارند یا مشکل کبروی. مرحوم علامه مصباح یزدی می‌نویسد:

راه شناختن علت و معلول‌های مادی، منحصر به برهان تجربی است، یعنی برهانی که در آن از مقدمات تجربی هم استفاده شده باشد. گاهی ... برای اثبات علت یک موجود مادی برای موجود دیگر، مقدمه‌ای از تجربه گرفته می‌شود به این شکل: «این پدیده مکرراً متعاقب پدیده دیگر به وجود می‌آید»، آنگاه مقدمه دیگری به آن ضمیمه می‌شود که «هر دو موجودی که به این صورت تحقق یابند، اولی علت دومی است» و نتیجه گرفته می‌شود که در مورد تجربه شده، پدیده اول علت پدیده دوم است. ولی ... کبرای این قیاس یقینی نیست، و از این رو نمی‌توان نتیجه آن را هم یقینی شمرد. منطقیین در مقام بیان اعتبار قضایای تجربی گفته‌اند که تلازم دو پدیده به طور دائم یا در اکثر موارد، نشانه علت و معلولیت آنهاست؛ زیرا تقارن دائمی یا اکثری به طور اتفاق ممکن نیست. درباره این بیان باید گفت اولاً، این قضیه که ... قسر اکثری و دائمی محال است، احتیاج به اثبات دارد و ثانیاً، اثبات تلازم دائمی یا اکثری دو پدیده، کاری قریب به محال است و هیچ آزمایش‌گری نمی‌تواند ادعا کند که اکثر موارد تحقق دو پدیده را آزمایش کرده است.

همچنین گاهی برای متمیم برهان، از قاعده دیگری استفاده می‌شود که دو چیز همانند، آثار همانندی خواهند داشت (حکم الأمثال فی ما يجوز وما لا يجوز واحد). ... ولی این قاعده هم چندان کارایی عملی ندارد؛ زیرا اثبات همانندی کامل دو وضعیت، کار آسانی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۷۰-۷۱)

۴-۵. غفلت از معنای دقیق «رابطه دوسویه»

جناب استاد قائمی‌نیا برای نقد مبنای تجربه و اثبات کل گروی، ادعا می‌کند که رابطه میان تئوری و تجربه یک‌سویه نیست، اما در نهایت، نتیجه می‌گیرد که تئوری بر مشاهده مقدم است:

۱. بنا بر مبنای تجربه، جهت معرفت همواره از پایین - تجربه دینی - به طرف بالاست؛ همواره از تجربه دینی شروع می‌کنیم. ... این سیر یک‌طرفه است. ... یکی از نکات آسیب‌پذیر مبنای تجربه همین نکته است که جهت فوق را یک‌طرفه می‌داند و به تقدم تجربه دینی بر باور دینی قائل است (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۷)؛ این نکات، ارتباط یک‌سویه تئوری با تجربه را نفی می‌کند (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸).

۲. در فلسفه علم متأخر ... این بحث مطرح شد که آیا تئوری مقدم بر مشاهده است یا مشاهده بر تئوری؟ تأملات بعدی فلاسفه علم بیشتر بر صورت نخست تأکید کرده است (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۷)؛ این نکات، ... به یک معنا تقدم تئوری بر مشاهده را نشان می‌دهند (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸)

رابطه دوسویه به این معناست که نه تئوری بر مشاهده مقدم است و نه مشاهده بر تئوری، بلکه این دو در تعامل پویا قرار دارند. اگر تئوری بر مشاهده مقدم باشد، باز هم رابطه میان تئوری و مشاهده یک‌سویه است، اما این رابطه از طرف ذهن

فعال بشر به سمت خارج خواهد بود، نه از طرف عالم خارج به سمت ذهن منفعل بشر. به عبارت دیگر، اگر واقعاً تئوری‌ها بر مشاهدات مقدم‌اند، پس باز هم باید مبنای تئوری و رابطه یک‌سویه میان تئوری‌ها و مشاهدات را پذیرفت، اما به صورت ایدئالیستی، یعنی اگر نکات مورد نظر استاد درست باشند، باید پذیرفت که مبنای ایدئالیستی درست است، نه انسجام‌گرایی ۴-۶. خلط میان «مشاهده» و «فهم از مشاهده»

از تفاوت «مشاهده» با «تجربه» صرف‌نظر می‌کنیم و چنین فرض می‌گیریم که حق با استاد است که در مبنای تجربی، مشاهدات به عنوان مبنا قرار گرفته‌اند. حتی با چشم‌پوشی از این تسامح، ادعای مطرح‌شده در نکته اول مبنی بر اینکه «تئوری‌ها فهم ما از مشاهدات را تغییر می‌دهند»، به جای نقد مبنای تجربی، عملاً آن را تأیید می‌کند؛ زیرا با اینکه عنوان نکته اول «پالایش و تصفیه مشاهده» است، توضیحات استاد به «تغییر فهم از مشاهده» اشاره دارد، نه تغییر یا پالایش و تصفیه «خود مشاهده» و این ادعا، به جای رد پایه بودن مشاهده، آن را تقویت می‌کند: «گاهی تئوری‌های جدید فهم ما از مشاهدات قبلی را پالایش و تصفیه می‌کنند. ... مشاهده‌های قبلی در پرتو تئوری‌های بعدی معنا و مفهوم جدیدی می‌یابند» (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸).

به عبارت دیگر، طبق این عبارت، خود مشاهده در هر صورت، پایه باورها و تئوری‌ها باقی می‌ماند و با تغییر تئوری‌های، نه تغییر می‌کند و نه تصفیه می‌شود؛ صرفاً تفسیری که از مشاهده داریم ممکن است در اثر تئوری‌های جدید تغییر کند. یعنی گاهی یک مشاهده می‌تواند به صورت‌های مختلفی تفسیر و فهم می‌شود و تئوری‌های جدید، فهم‌های جدیدی از این مشاهده ارائه می‌دهند. بنابراین تئوری‌ها و فهم‌های جدید و قدیم همگی بر مشاهده استوارند و تابع آن هستند و هیچ‌یک تأثیر و تغییری در ماهیت پایه‌ای و مبنایی آن ایجاد نمی‌کنند و سبب پالایش و تصفیه آن نمی‌شوند. پایه بودن مشاهده برای همه فهم‌های قبلی و جدید یا تفاسیر گذشته و حال، ثابت است و هیچ تعامل و همکاری دوطرفه یا هم‌افزایی میان مشاهده و فهم‌ها و تئوری‌ها شکل نمی‌گیرد، بلکه فقط تئوری‌ها و فهم‌ها تابع مشاهده هستند و مشاهده به هیچ‌وجه تابع آنها نیست. برای مثال، در کشف یا فرضیه‌پردازی نیوتن، مشاهده سقوط سیب، پیش و پس از ارائه نظریه گرانش عمومی تفاوتی نمی‌کند. بدین صورت که حتی پس از ارائه این نظریه، ماهیت مشاهده سقوط سیب به سوی زمین، تغییری نکرده و پالایش و تصفیه نشده است. تکمیل و تکامل و افزایش و رشد کمی دانش ما درباره یک مشاهده یا رد و ابطال برخی دانسته‌های پیشین ما درباره آن، اگر تأیید مبنای تجربی نباشد، مخالف یا ناقض آن نیز به شمار نمی‌آید.

۴-۷. تسامح در تعبیر و مغالطه در نتیجه

در نکته اول، کلمات «مشاهده قبلی» و «تئوری بعدی و جدید» به صورت تسامحی به کار رفته‌اند. برای جلوگیری از مغالطه، بهتر است تعبیر «مشاهده قبلی» در مقابل «مشاهده بعدی و جدید» به کار برده شود. برای مثال، ما

در هر شبانه‌روز خورشید و ماه را می‌بینیم و دیدن‌های امروز و امشب ما بعد از دیدن‌های دیروز و دیشب ما هستند. اکنون اگر یک مشاهده واحد وجود دارد که چند تئوری قدیم و جدید و چند تفسیر و فهم قدیم و جدید در ارتباط با آن شکل گرفته است، به کار بردن تعبیر «مشاهده قبلی» چندان مناسب به نظر نمی‌رسد.

در فرض استاد، دو مشاهده جداگانه وجود ندارند که یکی را «قبلی و قدیمی» و دیگری را «بعدی و جدید» بنامیم. به همین دلیل، ایشان باید به جای اینکه بفرماید «مشاهده‌های قبلی در پرتو تئوری‌های بعدی معنا و مفهوم جدیدی می‌یابند»، می‌فرمود: «یک مشاهده می‌تواند با توجه به تئوری‌ها و فرضیات دانشمندان، به صورت‌های مختلفی معنا و فهم شود و گاهی این فهم‌ها معارض یکدیگرند، به طوری که فهم‌های قبلی ما از آن مشاهده، جای خود را به فهم‌های بعدی ما از همان مشاهده می‌دهند.» به عبارت دیگر، در نکته نخست، این فهم‌های حصولی انسان از یک مشاهده هستند که قبلی (قدیمی) و بعدی (جدید) دارند، نه خود مشاهده؛ زیرا طبق آنچه در این نکته آمده، تغییر در تئوری‌ها و فهم‌ها اتفاق افتاده نه در خود مشاهده. به زبان فنی، «پالایش و تصفیه مشاهده» یا تغییر مشاهده، «وصف به حال متعلق موصوف» است.

۴-۸. خلط میان «پیشین مطلق» و «پیشین نسبی»

در نکات مطرح شده، میان «تقدم یک تئوری بر همه مشاهدات» و «تقدم یک تئوری بر برخی مشاهدات» خلطی رخ داده است. تقدم یک تئوری بر یک یا چند مشاهده خاص یک تقدم نسبی برای تئوری به شمار می‌رود و تقدم نسبی هیچ منافاتی با مبنای تجربی ندارد. علم به تدریج و گام به گام رشد می‌کند و این مسئله به خودی خود تعارضی با هیچ‌یک از خوانش‌های مبنای تجربی ندارد و طبیعتاً تأییدی نیز برای هیچ‌یک از خوانش‌های انسجام‌گرویی به شمار نمی‌رود. هیچ‌یک از اندیشمندان و فلاسفه شرق و غرب عالم ادعا نکرده است که مبنای تجربی به معنای تقدم همه مشاهدات بر همه تصورات و تصدیقات بشر است. در فرایند علمی، برخی تئوری‌ها از مشاهدات استخراج می‌شوند و متقابلاً این تئورها مشاهدات بعدی را هدایت و چارچوب‌بندی می‌کنند. تئوری‌های حاصل از مشاهدات اولیه می‌توانند مفاهیم و گزاره‌هایی را دربر داشته باشند که از حیث زمانی یا تحلیلی، نسبت به مشاهدات بعدی جنبه‌ی پیشین دارند. سپس این مشاهدات جدید مبنای می‌شوند برای چند مفهوم و گزاره مشاهدتی دیگر. این فرایند، نه تنها تضادی با اصول مبنای تجربی ندارد، بلکه به مثابه مبنای این نظام (سیستم) عمل می‌کند.

روند طبیعی در علم تجربی همین است که گاه گزاره‌های مشاهدتی جدید، تئوری‌های برخاسته از مشاهدات پیشین را تأیید می‌کنند، گاه آنها را اصلاح می‌کنند، گاه سبب می‌شوند آن تئوری‌ها به کلی کنار گذاشته شوند و تئوری‌های دیگری جایگزین آنها شوند. گاهی نیز تئوری‌های جدیدی پیشنهاد می‌شوند که با مشاهدات قدیم و جدید سازگارند. گاهی هم تئوری‌هایی کاملاً بدیع و بی‌سابقه پدید می‌آیند. این سازوکار، دقیقاً همان مبنای تجربی

است. مبنای گروهی این نیست که همهٔ تئوری‌ها از همهٔ مشاهدات انسان متأخر باشند و بر همهٔ آنها بنا شده باشند. مغالطهٔ خلط میان تقدم مطلق و تقدم نسبی تقریباً در هر چهار نکتهٔ مطرح‌شده وجود دارد، اما در نکات سوم و چهارم و در عبارات زیر به‌شکلی واضح‌تر دیده می‌شود:

«تئوری‌ها معمولاً مفاهیمی دربردارند که از مشاهده به دست نمی‌آیند؛ «تئوری‌ها مشاهدات ما را هدایت می‌کنند و به آنها جهت می‌دهند، بدین معنا که مشخص می‌سازند ما چه مشاهداتی را باید انجام دهیم و نیز تعیین می‌کنند که ما مشاهدات خود را تحت چه شرایطی باید انجام دهیم.»

اگر در یک تئوری، دست‌کم برخی مفاهیم یا گزاره‌ها بر همهٔ مشاهدات بشر مقدم باشند و این تئوری با گزاره‌ها و مفاهیم پیشین خود برخی از مشاهدات را هدایت کند، آن وقت می‌توان از پیشین بودن «تئوری بر مشاهده» سخن گفت و مبنای گروهی تجربی را به چالش کشید. اما اگر یک گزاره یا مفهوم از مشاهدهٔ الف به دست آید و در تفسیر یا هدایت مشاهدهٔ ب استفاده شود، تقدم مشاهده بر تئوری‌ها و مفاهیم و گزاره‌ها مخدوش نمی‌شود. تقدم نسبی یک مفهوم بر برخی مشاهدات بسیار روشن است. آیا ممکن است دانشمندی ابتدا همهٔ آنچه را که قرار است در طول زندگی خود مشاهده کند، مشاهده کرده و سپس از آنها مفاهیم، گزاره‌ها و نظریه‌ها را استخراج کند؟ ما با تئوری‌هایی که از مشاهدات و تجارب قبلی خود به دست آورده‌ایم، مشخص می‌کنیم که آزمایش‌ها و تجربه‌ها و مشاهدات آیندهٔ ما باید در چه چارچوبی باشند که واقع‌نمایی بیشتری داشته باشند و احتمال خطا در آنها کمتر باشد یا دست‌کم کارایی بیشتری داشته باشند. این سخن حق تنها تقدم نسبی برای تئوری بر بعضی از تجارب و مشاهدات را ثابت می‌کند. تجارب و مشاهده‌های قبلی ما پایهٔ برخی تئوری‌ها در فلسفه و روش‌شناسی علوم تجربی شده‌اند و این تئوری‌ها دربارهٔ شرایط تجارب و مشاهدات بعدی ما تعیین‌کننده هستند.

فرض کنید بر اساس مجموعه‌ای از مشاهدات به این نتیجه می‌رسیم که با عدسی‌ها می‌توانیم اموری را مشاهده کنیم که بدون عدسی‌ها قابل مشاهده نیستند. با این کشف، که مبتنی بر برخی مشاهدات است، ذره‌بین، عینک، میکروسکوپ، و تلسکوپ ساخته می‌شوند و به مشاهدات و تجارب جدیدی دست می‌یابیم. در اینجا تنها یک تقدم نسبی برای تئوری بر مشاهده و تجربه اثبات می‌شود. شرایطی که برای تجارب و مشاهدات آینده در نظر گرفته می‌شوند، بر اساس علوم تجربی پیشین تعیین شده‌اند، و این علوم تجربی نیز، به صورت مستقیم یا با واسطه، بر مشاهدات و تجارب گذشتهٔ ما استوار شده‌اند. با رعایت این شرایط، مشاهده‌ها و تجارب رخ می‌دهند که مبنای علوم جدید ما قرار می‌گیرند و قرار نیست مبنای مشاهدات پیشین باشند. این زنجیره به همین صورت می‌تواند ادامه یابد و هر روز شرایط جدیدتری را برای مشاهدات آینده، بر اساس مشاهدات کنونی کشف کنیم. شاید استاد قائمی‌نیا متوجه این نکته شده است که تقدم نسبی تئوری بر مشاهده، منافاتی با مبنای گروهی تجربی ندارد و ایشان مدعی است که انسان مفاهیمی دارد که پیشین مطلق‌اند، نه صرفاً پیشین نسبی. شاهد این احتمال

هم این است که ایشان مدعی است: برخی مفاهیم «غیرقابل استخراج از مشاهده‌اند» یا به بیان دیگر، «از مشاهده به دست نمی‌آیند». اما این ادعا نیز صحیح نیست. مطلقاً مفهوم، گزاره و تئوری‌ای وجود ندارد که بر همه مشاهدات بشر مقدم باشد. انسان مطلقاً مفهومی ندارد که «غیرقابل مشاهده» یا «مشاهده‌نشده» باشد. هیچ مفهومی وجود ندارد که مطلقاً، یعنی نه به صورت مستقیم و نه به صورت غیرمستقیم، از هیچ مشاهده‌ای، چه ظاهری و چه باطنی، به دست نیامده باشد. طبیعتاً اگر مفهوم پیشین مطلق نداشته باشیم، گزاره پیشین مطلق نیز نخواهیم داشت و در نتیجه، تئوری پیشین مطلق نیز وجود نخواهد داشت. علامه طباطبائی می‌نویسد:

علم حصولی اگرچه قسیم علم حضوری است، ولی به حقیقت مرجع آن به علم حضوری است و علم حصولی تصدیقی مسبوق الوجود است با علم تصویری؛ و کلی هم مسبوق الوجود است با علم جزئی؛ و علم جزئی منوط و مربوط به حسی است که رابطه میان نفس و خارج می‌باشد؛ و از اینجا که گفته شده: «مَنْ فَقَدْ حَسًّا فَقَدْ فَقَدَ عِلْمًا».

در انسان، حسی که جوهر را ادراک کند، وجود ندارد و پرواضح و روشن است که: حواس ما از امور خارجی فقط اعراض و اوصاف جواهر را نایل می‌شوند، نه جوهر را؛ چه در ما حسی که جوهر را ادراک بکند، وجود ندارد و همه حواس اعم از بصر، و سَمْع، و ذوق و شَم، و لَمَس، اعراض و اوصاف اجسام را درک می‌کنند؛ جز اینکه هرچه در بادی حال احساس کنیم، با نعت استقلال صفت تمامیت، نایل می‌شویم. چه امر موجود بدون استقلال تحقق ندارد؛ با این همه معنی استقلال مذکور را به یکی به همه حواس نسبت نمی‌توان داد. سپس انسان که اعراض و اوصاف را به هیئت اجتماع و دسته جمعی درک می‌کند؛ به واسطه بطلان بعضی از مدرکات خود، به ابقاء موضوع، پی به وجود یک موجود مستقل که این اعراض و اوصاف قائم به او هستند می‌برد که آن جسمیت و جوهریت می‌باشد (حسینی طهرانی، ۱۴۳۲ق، ص ۱۷۹).

خلاصه آنکه از یک سو، اثبات تقدم نسبی برخی مفاهیم، گزاره‌ها، و تئوری‌ها بر برخی مشاهدات، نقد مبنای تجربی را تقویت نمی‌کند، و از سوی دیگر، از منظر منطقی، مفهوم، گزاره یا تئوری‌ای وجود ندارد که به‌طور مطلق پیش از همه مشاهدات باشد یا بدون ارتباط با مشاهده شکل گرفته باشد.

۴-۹. خلط میان حس به معنای اخص و حس به معنای اعم

ممکن است استاد قائمی‌نیا در برخی قسمت‌های این مقاله تنها بر مشاهده حسی، به معنای اخص از حس، یعنی حس ظاهری، تمرکز کرده و از علوم حضوری و مشهودات به حواس باطنی غفلت ورزیده باشد. در این صورت، ایشان از اصطلاح متعارف و رایج بین اندیشمندان فاصله گرفته است. بی‌تردید دانشمندان از حس و مشاهده، معنایی اعم از حس ظاهری، حس باطنی و علم حضوری را قصد کرده‌اند. به همین دلیل است که در علوم تجربی درباره «غم»، «شادی»، «ترس» و «اضطراب» نیز به‌عنوان امور محسوس و مشهود بحث می‌شود. این

امور اگرچه با حس ظاهری درک نمی‌شوند، مشاهدتی به‌شمار می‌روند و نمی‌توان آنها را غیرمشاهدتی دانست.

۴-۱۰. تکرار دیدگاه‌های دکارتی و کانتی درباره مفاهیم و گزاره‌ها

این احتمال نیز هست که استاد در اینجا ناخودآگاه تحت تأثیر دیدگاه‌های دکارتی و کانتی تصور کرده است که انسان برخی مفاهیم، گزاره‌ها و تئوری‌ها را پیش از حس و شهود در اختیار دارد، و این علوم مطلقاً ریشه در هیچ حس بیرونی و درونی ندارند و از هیچ حس ظاهری و باطنی ناشی نشده‌اند و در اصطلاح دکارت، «فطری» و در اصطلاح کانت، «پیشین»‌اند. علامه مصباح یزدی درباره دیدگاه‌های دکارت و کانت می‌نویسد:

یک دسته [از فلاسفه غربی] معتقدند که عقل خودبه‌خود یک سلسله از مفاهیم را درک می‌کند، بدون اینکه نیازی به حس داشته باشد، چنان‌که دکارت درباره مفاهیم «خدا» و «نفس» از امور غیرمادی، و درباره «امتداد» و «شکل» از امور مادی، معتقد بود ... همچنین کانت یک سلسله از مفاهیم را به‌عنوان «ما تقدم» یا «قبل از تجربه» به ذهن نسبت می‌داد، ... و درک این مفاهیم را خاصیت ذاتی و فطری ذهن به حساب می‌آورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۱۳).

عقل‌گرایان غربی معتقدند که عقل یک سلسله از مفاهیم را بالفطره درک می‌کند، که از جمله آنها می‌توان از مفاهیم فطری دکارت و مقولات کانت یاد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۲۰).

اما همچنان‌که علامه مصباح یزدی تصریح می‌کند، انسان‌ها هیچ مفهوم و گزاره و تئوری پیشین به‌معنای یادشده ندارند و وجدان نیز این ادعا را تأیید می‌کند:

فرض اینکه عقل از آغاز وجود دارای مفاهیم خاصی باشد و با آنها سرشته شده باشد، یا پس از چندی خودبه‌خود و بدون تأثیر هیچ عامل دیگری به درک آنها نائل شود، فرض قابل قبولی نیست و وجدان هر انسان آگاهی آن را تکذیب می‌کند؛ خواه مفاهیم مفروض، مربوط به مادیات باشند یا مربوط به مجردات و یا قابل صدق بر هر دو دسته (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۱۵).

حواس، چه ظاهری و چه باطنی، همگی معدن و هر علمی ضرورتاً از سوی خداوند و از مجرای مبادی عالی به نفس انسان القا می‌شود، بالاین‌حال، هیچ مفهومی نیز وجود ندارد که حواس ظاهری و باطنی (اعم از علوم حضوری) مطلقاً حتی به اندازه اعداد در شکل‌گیری آن نقش نداشته باشند. خداوند برای انسان هیچ ورودی یا منبع علمی دیگری جز حواس ظاهری و باطنی و علم حضوری قرار نداده است: «وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ» (نحل: ۷۸).

عقل انسان در حوزه تصورات، در طول حس‌های ظاهری و باطنی است، بدین معنا که هر مفهوم عقلی یا به‌طور مستقیم از یک حس ظاهری یا باطنی (اعم از علم حضوری) ناشی شده است، یا از طریق تأمل، مقایسه، فعالیت بر مفاهیم دسته اول حاصل شده است. علامه مصباح یزدی می‌نویسد:

ادراکات تصویری عقل که همان مفاهیم کلی می‌باشند، همیشه مسبوق به ادراک جزئی و شخصی

دیگری هستند که گاهی آن ادراک جزئی، تصور ناشی از حس است و گاهی علم حضوری (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۰۷، با اندکی تغییر).

با توجه به اینکه ارائه ادعای صرف بدون دلیل یا مثال روشن، فاقد ارزش علمی است و کمکی به حل مسائل فلسفه علم نمی‌کند، لازم بود استاد قائمی‌نیا دست‌کم یک مفهوم، گزاره یا تئوری ذکر می‌کرد که مطلقاً ریشه در هیچ مشاهده‌ای به حواس ظاهری و باطنی و علوم حضوری ندارد.

۴-۱۱. غفلت از محسوس با واسطه

مشاهده یا حس، الزاماً به خود شیء به‌عنوان یک جوهر جسمانی دارای اعراض نفسی و نسبی، آن‌هم به‌صورت بی‌واسطه تعلق نمی‌گیرد. جوهر جسمانی که به‌طور کلی محسوس نیست و معقول به‌شمار می‌رود، اعراض نفسی (کم و کیف شیء) نیز گاهی مستقیماً و بی‌واسطه محسوس نیستند و فقط اعراض نسبی شیء (اثر شیء در سایر اشیا) مشهود و محسوس واقع می‌شوند. آنچه آثارش در سایر اشیا، قابل مشاهده باشد، شیء محسوس و مشهود (قابل مشاهده) به همان معنای مورد نظر دانشمندان واقع‌گرا (رئالیست) در علوم تجربی به‌شمار می‌رود. اصلاً لازم نیست جوهر شیء یا اعراض نفسی آن (کم و کیف آن) به‌صورت مستقیم مشاهده شوند تا یک شیء به‌عنوان شیء محسوس و قابل مشاهده به‌شمار آید. باین‌حال، دکتر قائمی‌نیا با غفلت از این نکته می‌فرماید: «تئوری حق دارد... از اشیا غیرقابل مشاهده مانند اشیا قابل مشاهده سخن بگوید» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸). اگر منظور ایشان از شیء غیرقابل مشاهده، شیئی است که نه خودش و نه آثارش به هیچ شکل، چه با حس ظاهری و چه با حس باطنی و علم حضوری، قابل مشاهده نیست، باید پرسید این شیء بر چه اساسی در یک علم تجربی و مبتنی بر مشاهده، «شیء» شمرده می‌شود و چگونه در یک علم تجربی، به عنوان یک موضوع علمی مطرح می‌شود؟ به‌قول مولانا:

شیر بی‌یال و دم و اشکم که دید اینچنین شیری خدا کی آفرید؟

(جعفری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۱۲؛ نیز ر.ک. بحر العلوم، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۸۵)

به عبارت دیگر، شیء غیرقابل مشاهده به چه معنایی به جهان علوم تجربی ارتباط دارد؟ بحث درباره چنین شیئی چه اهمیتی برای دانشمندان دارد و طرح آن در علوم تجربی چه فایده‌ای دارد؟ آنچه به متخصصان علوم تجربی (scientists) مربوط می‌شود و در محدوده علوم تجربی (sciences) مطرح می‌شود، دست‌کم باید یک اثر از آن مشاهده شده باشد یا در آینده مشاهده شود. فرض وجود چیزی که خودش و اثرش در جهان طبیعت ناشناختنی است، در حوزه علوم تجربی بی‌معناست.

۴-۱۲. خلط میان کلی و جزئیات یا خلط میان مفهوم و مصداق

خلط میان «تقدم تئوری‌ها نسبت به برخی مشاهدات» با «تقدم تئوری‌ها بر همه مشاهدات» و نیز ادعای وجود

رابطهٔ دوسویه میان تئوری‌ها و مشاهدات، احتمالاً ناشی از توجه نکردن به این حقیقت است که «تئوری» و «مشاهده» دو مفهوم کلی و عام هستند. آنچه در مبنای تئوری تجربی اهمیت دارد، رابطهٔ یک‌سویه میان یک «مشاهدهٔ جزئی و شخصی» با یک «تئوری جزئی و شخصی» است، نه رابطهٔ میان دو مفهوم کلی و عام. این اشتباه را می‌توان مشابه شبهه‌ای دانست که دربارهٔ رابطهٔ دوسویه (دوری) میان آتش و حرارت مطرح شده است. به تعبیر مرحوم علامه مصباح یزدی این شبهه از خلط بین «وحدت شخصی» و «وحدت مفهومی» یا از خلط میان «وحدت مصداق» و «وحدت مفهوم» ناشی شده است:

شبههٔ دیگر این است که ما می‌بینیم حرارت موجب پدید آمدن آتش می‌شود، در صورتی که آتش نیز علت حرارت است، پس حرارت علتِ علتِ خودش می‌باشد. جواب این شبهه... روشن است؛ زیرا حرارتی که علت پیدایش آتش می‌شود غیر از حرارتی است که در اثر آتش به وجود می‌آید، و این دو حرارت هرچند وحدت بالنوع دارند، ولی از نظر وجود خارجی دارای کثرت می‌باشند. منظور از وحدتی که در عنوان این قاعده آمده است، وحدت شخصی است نه وحدت مفهومی. در حقیقت این شبهه از خلط بین وحدت مفهوم با وحدت مصداق، یا از خلط بین دو معنای وحدت نشئت گرفته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۰۷ و ۳۰).

۱۳-۴. خلط میان کل و اجزا

اشتباه در تمایز نگذاشتن میان «تقدم نسبی» و «تقدم مطلق» ممکن است ناشی از خلط میان مرکب‌های اعتباری و اجزای آنها باشد. گاهی اجزای یک مرکب اعتباری با اجزای مرکب اعتباری دیگر به گونه‌ای مرتبط‌اند که انسان می‌پندارد که ارتباطی دوسویه میان آن دو مرکب وجود دارد. برای مثال، فرض کنید جزء الف از مرکب اول بر جزء ب از مرکب دوم مقدم است و متعاقباً همان جزء ب بر جزء ج از مرکب اول تقدم دارد. در چنین حالتی، ممکن است این پندار ایجاد شود که دو مرکب با یکدیگر تعامل دارند و رابطهٔ آنها دوسویه است؛ یا اینکه هر کدام از مرکب‌ها، از جهتی مقدم بر دیگری است.

اما واقعیت این است که مرکب‌های اعتباری، وجود حقیقی و خارجی واحدی ندارند، تا حکم عینی و خارجی واحدی داشته باشند. به عبارت دیگر، یک مرکب اعتباری یا مجموعه‌ای اعتباری، از آن جهت که به عنوان یک «مجموعه» لحاظ شده است (مجموعه بما هی مجموعه)، تحقق عینی و خارجی واحدی ندارد تا با دیگر مرکب‌ها و مجموعه‌های اعتباری، رابطهٔ یک‌سویه یا دوسویه داشته باشد.

۱۴-۴. خلط میان «مشاهده» و «متعلق و موضوع مشاهده»

در نکتهٔ سوم آمده است: «تئوری‌ها مشاهدات ما را هدایت می‌کنند و به آنها جهت می‌دهند». در این ادعا میان نقش «تئوری‌ها در انتخاب متعلق و موضوع مشاهده» و «تقدم تئوری بر خود مشاهده» خلطی صورت گرفته

است. اینکه «تئوری‌ها... مشخص می‌سازند ما چه مشاهداتی را باید انجام دهیم»، سخن درستی است، اما نتیجه‌ای که از آن گرفته شده، باطل است. درست یا نادرست بودن مبنای تجربی ارتباطی به این ندارد که علم تجربی چه زمینه‌ای را برای تحقیق انتخاب کرده و موضوع یا متعلق مشاهده چه چیزی بوده است. مبنای تجربی بر این دلالت دارد که در هر زمینه‌ای که تحقیق انجام شود، مشاهده، مبنای پایه برای گزاره‌های مشاهدتی است و در نتیجه، مشاهده مقدم بر گزاره‌های مشاهدتی و علوم تجربی است. حال این ادعا درست باشد یا نادرست، ارتباطی با این موضوع ندارد که مبنای انتخاب موضوع یا متعلق مشاهده چه بوده است. بنابراین در نکته سوم، ادعایی کاملاً بی‌ربط به نقد مبنای تجربی و تقدم یا عدم تقدم مشاهده بر تئوری مطرح شده است.

برای نمونه، تصور کنید که استادان یا مسئولان یک دانشگاه یا یک سازمان، با توجه به آیه شریفه «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» (غاشیه: ۱۷) و آیات و روایات مشابه، یک فرضیه یا نظریه یا تئوری (به معنای عام آن) ارائه کنند و به دانشجویان و پژوهشگران خود توصیه کنند یا حتی برای آنها جایزه‌ای تعیین کنند تا به مطالعه، پژوهش یا مشاهده در زمینه حیواناتی مانند «شتر» بپردازند. بر اساس مبنای تجربی، همه گزاره‌ها، تئوری‌ها، مقالات و کتبی که از مشاهدات این دانشجویان و پژوهشگران به دست می‌آیند، مبتنی بر مشاهدات آنها خواهند بود و این مشاهدات اساس و مبنای پژوهش‌ها و نتایج علمی خواهند شد. اینکه چرا دانشجویان یا محققان چنین موضوعی یا موضوعاتی را انتخاب کرده‌اند و انگیزه آنها چه بوده، هیچ ارتباطی به درستی یا نادرستی مبنای تجربی ندارد. آیا مشاهدات یاد شده رابطه‌ای دوسویه یا انسجام‌گرایانه و کل‌گرایانه با گزاره‌های مشاهدتی و محصولات پژوهشی این محققان دارند؟ آیا مشاهدات آنها مؤخر از تئوری‌هایشان است؟ ادعای مطرح شده در نکته دوم چنان است که گویی چون قرآن کریم یا دانشگاه یا سازمان یاد شده مشاهدات پژوهشگران را هدایت کرده یا مشخص ساخته‌اند که چه مشاهداتی انجام شود و پژوهش در چه زمینه‌ای باشد، بنابراین مشاهدات آنها مقدم و مبنای نسبت به محصولات پژوهشی آنها نیست و مبنای تجربی صحیح نیست.

آنچه در مبنای تجربی مطرح است، این است که گزاره‌های مشاهدتی مبنای علوم تجربی هستند. عمدی یا غیر عمدی بودن انتخاب موضوع مشاهده، و خواسته یا ناخواسته بودن متعلق مشاهده، ربطی به مبنای بودن مشاهده برای گزاره‌های مشاهدتی یا مبنای بودن گزاره‌های مشاهدتی برای علوم تجربی ندارد. موضوع و متعلق مشاهده هر چیزی باشد و به هر دلیلی که انتخاب شده باشد، خود مشاهده، محتوای مشاهده، و گزاره‌های مشاهدتی حاکی از آن مشاهده، مبنای پایه چند گزاره، علم، یا تئوری در آینده می‌شوند. مثلاً پژوهش‌ها و آثار شخصیت‌هایی مانند موريس مترلینگ مبتنی بر مشاهدات آنها شکل گرفته است. اینکه آنها چرا موضوعاتی همچون «مورچه» را موضوع تحقیق قرار داده و موجود دیگری را انتخاب نکرده‌اند، هیچ ارتباطی به درستی یا نادرستی مبنای تجربی ندارد.

۴-۱۵. خلط میان «آنچه واقع شده» با «آنچه شایسته است که واقع شود»

آنچه رخ می‌دهد، لزوماً همان چیزی نیست که باید رخ دهد. برای مثال، ممکن است برخی متخصصان علوم تجربی، یافته‌های علمی خود را که از سنخ معرفت‌های درجهٔ اول هستند، یقینی به معنای اخص از یقین بهندانند، درحالی که فیلسوف علم در فلسفهٔ علم تجربی، که از سنخ معرفت‌های درجهٔ دوم است، این توهّم دانشمندان یادشده را تأیید نمی‌کند و علوم تجربی را یقینی به معنای اخص از یقین نمی‌شمارد. بنابراین حتی اگر این ادعا درست باشد که متخصصان علوم تجربی، امور غیرتجربی را در تجربه دخالت می‌دهند، ضرورتی ندارد که فیلسوف علم، ادعاها و رفتارهای دانشمندان را تأیید کند؛ زیرا عقلاً و منطقاً ممکن است که ادعاها و شیوهٔ عمل دانشمندان ناشی از ضعف قدرت تحلیل عقلی آنها باشد، نه به این دلیل که هویت علم تجربی این‌گونه است و باید این‌گونه باشد. خلاصه اینکه فیلسوف علم نمی‌تواند برای اثبات درستی یا نادرستی میناگروی تجربی، به ادعاها و رفتارهای متخصصان علوم تجربی، مانند اینشتین یا هایزنبرگ استناد کند.

۴-۱۶. خلط میان «معارف درجه دوم فلاسفه علم» با «علوم درجه اول دانشمندان»

اگر اینشتین یا دیگر دانشمندان سخنی برخلاف میناگروی تجربی یا نقش مشاهدات در علوم تجربی بیان کرده باشند و سخنان آنان به درستی درک و منتقل شده باشد، فیلسوف علم باید به صورت مستقل و فارغ از نظرات، ادعاها یا تحلیل‌های آن دانشمندان، با رویکردی فلسفی و دقت عقلی به علوم تجربی و فعالیت‌های دانشمندان این حوزه بنگرد و موضع‌گیری کند. تکرار سخنان گاه سطحی و فاقد دقت فلسفی، به دور از رسالت فیلسوف است. فرض کنید شخصی صدایی از پشت دیوار بشنود و احتمال دهد انسانی در آنجاست و شروع به تحقیق دربارهٔ آن کند. یک دانشمند بی دقت ممکن است ادعا کند که شخص یادشده مشاهداتی از انسان نداشته، اما به دنبال شناخت آن رفته است! مثالی واقعی از این وضعیت در کتاب چیستی علم به این صورت بیان شده است که برخی دانشمندان برای توجیه مسئله‌ای در فیزیک نیوتنی فرض کردند که سیاره‌ای ناشناخته وجود دارد. سپس به جست‌وجو پرداختند و آن سیاره را کشف کردند. چالمرز در توصیف این رویداد می‌نویسد:

رصد حرکات سیارهٔ اورانوس... نشان داد که مدار اورانوس به مقدار قابل ملاحظه‌ای از آنچه نظریهٔ جاذبهٔ نیوتن پیش‌بینی کرده بود، فاصله گرفته و در نتیجه، آن نظریه را با مشکل مواجه کرد. به منظور رفع این مشکل... پیشنهاد کردند که سیاره‌ای در مجاورت اورانوس وجود دارد که تاکنون کشف نشده است. ... بدین گونه بود که گاله برای اولین بار سیاره‌ای را که امروز به نپتون شهرت یافته، رؤیت کرد (چالمرز، ۱۳۷۸، ص ۶۹).

برای فیزیک‌دان یا منجمی که با فلسفهٔ آشنایی چندانی ندارد، عجیب نیست که به‌ندارد در اینجا یک تئوری بر همهٔ مشاهدات مقدم شده است. اما هر کس با مباحث عقلی آشنایی داشته باشد، درمی‌یابد در این رویداد، «وجود

سیارات»، «تأثیر آنها بر یکدیگر» و بسیاری موارد دیگر از طریق مشاهدات قبلی تأیید شده بودند و دانشمندان از اثر مشاهده شده (انحراف مدار اورانوس) به یک موثر محتمل (سیاره‌ای که فعلاً نامحسوس و ناشناخته است) رسیده‌اند. این استنتاج که در منطق «برهان ائی» نامیده می‌شود و ذاتاً یقین‌آور نیست، به‌عنوان یک فرضیه موقت مطرح شد و سپس محققان به دنبال شواهد تجربی برای تأیید آن رفتند. در این فرایند فرضیه موقت بر اساس شواهد و مشاهدات محدود شکل گرفت و مبنایی برای مشاهدات بعدی شد. این روند به‌هیچ‌وجه به‌معنای تقدم تئوری بر مطلق مشاهدات نیست، بلکه نشان‌دهنده این واقعیت است که:

۱. دانشمندان از معدود مشاهدات به تعمیم‌های حدسی (و غیرقطعی) می‌رسند؛
 ۲. سپس این تعمیم‌ها را مبنای جست‌وجو و مشاهدات جدید قرار می‌دهند؛
 ۳. این مسیر «از جزئی به کلی» و «بازگشت از کلی به جزئی» گاهی موفقیت‌آمیز است و گاهی نیست؛
 ۴. حتی موارد موفق نیز همواره در معرض ابطال هستند.
- این رویکرد که در آن فرضیه‌های موقت بر پایه مشاهدات موجود شکل می‌گیرند و سپس از طریق آزمون‌های تجربی بیشتر مورد ارزیابی قرار می‌گیرند، کاملاً با مبنای گروهی تجربی سازگار است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که:

تجربه همان مشاهده صرف نیست و علم تجربی نیز تنها مبتنی بر مشاهده و تجربه نیست. باین‌حال، این موضوع لزوماً دلالتی بر بطلان مبنای گروهی تجربی ندارد، بلکه صرفاً به‌این معناست که در علوم تجربی، چندین مبنا به‌صورت طولی و عرضی حضور دارند و مشاهده یکی از آنهاست.

اگر مشاهده را به‌معنای عام، مشتمل بر علوم حضوری و محسوسات به حواس ظاهری و باطنی در نظر بگیریم، می‌توان نتیجه گرفت که محال است یک تئوری بر همه مشاهدات مقدم باشد. به عبارت دیگر، محال است یک تئوری «پیشین مطلق» باشد. انسان هیچ دانشی قبل از مدرکات به حواس ظاهری، مشهودات به حواس باطنی و علوم حضوری ندارد. رابطه میان مشاهده و تئوری همواره یک‌سویه است: یا مشاهده مبنای تئوری قرار می‌گیرد یا تئوری جهت‌دهنده مشاهده است. به بیان دقیق‌تر، رابطه یک مشاهده خاص با یک تئوری خاص همواره یک‌سویه است و محال است بین یک مشاهده و یک تئوری رابطه دوسویه برقرار باشد.

از تقدم یک مشاهده خاص بر یک تئوری خاص، نمی‌توان نتیجه گرفت که هر مشاهده‌ای بر هر تئوری‌ای مقدم است. به همین ترتیب، از تقدم یک تئوری بر یک مشاهده نیز نمی‌توان نتیجه گرفت که هر نظریه‌ای بر هر مشاهده‌ای تقدم دارد.

منابع

قرآن کریم.

- بحرالعلوم، محمد بن محمد (۱۳۸۴). تفسیر عرفانی مثنوی معنوی. تهران: ایران یاران.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. تحقیق مصطفی درایتی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی جعفری، محمدتقی (۱۳۶۸). شرح مثنوی. چ دهم. تهران: اسلامی.
- چالمرز، آلن اف. (۱۳۷۸). چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی. ترجمه سعید زیباکلام. ویرایش دوم. تهران: سمت حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۲). پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۳۲ق). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی. مشهد: علامه طباطبائی. عارفی، عباس (۱۳۸۱). معرفت و گونه‌های توجیه. ذهن. ۹(۳)، ۲۰-۳.
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۲). شبکه معرفت دینی (بحثی در ساختار معرفت دینی). قبسات، ۸ (۲۸)، ۱۹-۳۶.
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۲). معرفت دینی ذاتاً متحول است. در گفت‌وگو با خبرگزاری مهر (۲). ۹ آذر ۱۳۸۲، کد خبر ۴۰۵۷۲ <https://www.mehrnews.com>
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۶). معماری علم دینی (نظریه پیوندی در باب علم دینی). تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ۲(۷)، ۷-۴۰.
- قربانی، هاشم (۱۳۹۵). الگوی مبنایابی فیلسوفان مسلمان: تحلیل بازگشت و ابتدای گزاره‌های غیرپایه به گزاره‌های پایه. تأملات فلسفی، ۱۷(۶)، ۱۳۵-۱۵۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). آموزش فلسفه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). نقد و بررسی مکاتب خلاق. تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی. چ ششم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

Quine, W. V. (1953). *From a Logical Point of View*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), 20-46, Originally published in *Philosophical Review* 60 (1951), 20-43.

Moser, Paul K. (1987), *A Priori Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.