

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

فصلنامه علمی ـ پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی در چهارچوب رسالت‌های مجمع عالی علوم انسانی اسلامی و با محوریت مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا منتشر می‌شود.
سال نهم / شماره ۴ / شماره پیاپی ۳۳ / زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: عطاءالله رفیعی آتانی
سردبیر: احمدحسین شریفی
مدیر اجرایی: سیدمهدی موسوی
بازبین نهایی: سیدمهدی موسوی
ویراستار: حمیدرضا عرفانی‌فر
صفحه‌آرا و طراح جلد: مهناز شاه علی‌زاده

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا: سعید بهشتی (استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی. تهران. ایران.)، سید محمدرضا تقوی (استاد گروه روانشناسی بالینی دانشگاه شیراز. شیراز. ایران.)، عطاءالله رفیعی آتانی (استادیار گروه مهندسی پیشرفت اقتصادی دانشگاه علم و صنعت ایران. تهران. ایران.)، احمدحسین شریفی (استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره). قم. ایران.)، نجف لک‌زایی (استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع). قم. ایران.)، سید حسین میرمعزی (دانشیار گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. قم. ایران.)، حسن آقانظری (استاد گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)

اعضای مشورتی هیئت تحریریه: حسین بستان (دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)، سید احسان رفیعی علوی (دانشیار گروه فقه مضاف دانشگاه باقرالعلوم(ع). قم. ایران.)، محمد کاویانی آرانی (دانشیار گروه روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)، محمدجواد نوروزی (استاد گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره))، جاوید اقبال (استاد دانشگاه اسلامی علیگر. هند.)، طلال عتریسی (استاد دانشگاه بیروت. لبنان.)

نشانی دفتر فصلنامه:
تهران: خیابان شهید مطهری، خیابان میرعماد، نبش کوچه هشتم، پلاک ۲۳ طبقه سوم
تلفن: ۰۹۹۳۵۴۰۴۶۱۷
کدپستی: ۱۵۸۷۸۱۳۱۱۶.

قیمت: ۱۵۰/۰۰۰ تومان
نشانی اینترنتی: frh.sccsr.ac.ir **پست الکترونیک:** frh@sccsr.ac.ir

ISSN: 2476-745X
E-ISSN: 2783-1418

فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه های علمیه، در جلسه مورخ ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه از شماره ۱۵ به بعد حائز رتبه علمی ـ پژوهشی شد. رتبه علمی ـ پژوهشی این فصلنامه با درجه «ب» در تاریخ ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ تمدید شده است.

ـ مقالات و مطالب منتشرشده در فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، لزوماً بیان دیدگاه‌های فصلنامه نیست.
ـ فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.
ـ نقل مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ بلامانع است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]



| سال نهم | شماره ۴ | شماره پیاپی ۳۳ | زمستان ۱۴۰۲ |

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

بسمه تعالی

فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی به‌منظور تولید علم در قلمرو فلسفه و روش‌شناسی و نظریات بنیادین علوم انسانی به‌طور عام و نیز رشته‌های تخصصی علوم انسانی نظیر روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی، مدیریت، حقوق، تاریخ، تعلیم و تربیت، هنر و معماری و غیره با لحاظ نگاه نقادانه به نظریات موجود و در چهارچوب مبانی و معارف اسلامی منتشر می‌شود.
لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد ذیل رعایت شود:

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- مقالات ارسالی به فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا هم‌زمان جهت انتشار به همایش‌ها یا نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- نویسنده باید مقاله را از طریق سامانه بارگذاری کند. به مقالات ارسالی از طریق ایمیل ترتیب اثر داده نخواهد شد.

قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

مقالات باید در یکی از قالب‌های: پژوهشی (تحلیل، تطبیق، نقد) یا نقطه‌نظر (دیدگاه مستدل و تحلیلی نویسنده پیرامون یک مسئله خاص) باشد. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی و ترجمه معذور است.

حجم مقاله

تعداد واژگان مقاله (با احتساب فهرست منابع): بین ۴۵۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه
تعداد کلیدواژه‌ها: ۵ تا ۸ کلیدواژه
تعداد واژگان چکیده: ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان

- تعداد نویسندگان مقالات نباید بیش از سه نفر باشد.
- وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوهای ذیل در فایل word درج شود.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

○ **اعضای هیئت‌علمی**

رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ **دانشجویان**

دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ **افراد و محققان آزاد**

مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی

○ **طلاب**

سطح (دو، سه، چهار)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

- نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده موردنظر درج شود.
- فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

ساختار مقاله

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. عنوان مقاله که لازم است اولاً مسئله‌محور باشد و ثانیاً، گویای محتوای مقاله باشد.

۲. نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان

۳. چکیده: چکیده باید در عین اختصار، بیانگر مسئله اصلی پژوهش، روش پژوهش و یافته‌ها و نتایج پژوهش باشد.

۴. مقدمه: [شامل تعریف مسئله، پیشینهٔ اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبهٔ نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی و مفاهیم کلیدی مقاله باشد. در یک مقالهٔ علمی پژوهشی نویسنده در بخش مقدماتی مقاله لازم است دست‌کم پاسخ چهار سؤال را به‌صورت ضمنی بیان کند: چه می‌خواهم بنویسم؟ (تبیین مسئله). چرا می‌خواهم بنویسم؟ (اهمیت و ضرورت پرداختن به آن مسئله). چگونه می‌خواهم بنویسم؟ (روش پژوهش) و بر اساس چه بنیانی می‌خواهم بنویسم؟ (پیش‌فرض‌ها یا اصول موضوعه تحقیق)].

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

۵. بدنـــهٔ اصلی مقاله: (این بخش با توجه به مســـئله‌ای که در هر مقالـــه‌ای موردبحث قرار می‌گیرد می‌تواند متفاوت باشـــد؛ اما به‌طورکلی می‌توان گفت، مناسب است نویسندگان مقالات علمی پژوهشـــی در نظر داشته باشند که در این بخش لازم است: اولاً، مدعای خود را به‌صورتی شفاف بیان کنند. ثانیاً، دلایل اثبات مدعی و شواهد و قرائن آن را به‌وضوح و در شکلی منطقی و منسجم بیان کنند و ثالثاً، نقدهای وارد شده به دلایل یا مدعا را پاسخ دهند.

۶. نتیجه‌گیری: یکی از بخش‌های مهم هر مقاله‌ای بخش نتیجه‌گیری آن اســـت. نویســـنده در این بخش لازم است ضمن بیان واضح یافته‌های تحقیق، مشخص کند که چه نتیجه یا نتایج علمی، عملی، سیاستی، فردی، اجتماعی و امثال آن از مقاله تدوین شده انتظار می‌رود.

۷. کتاب‌نامه

درج پانویس، ارجاعات درون متن و کتاب‌نامه

*** روش استناد دهی: APA

درج پانویس

* از اشاره مستقیم / غیرمستقیم به نام نویسنده / نویسندگان مقاله در متن یا پاورقی خودداری شود.
* اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیحی در پانویس ذکر شود.
* از نقل‌قول‌های مســـتقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتماً در مقاله مشخص باشد کدام بخش از متن، نقل‌قول مستقیم است).
* نقل‌قول‌های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل‌قول "" و بیش از آن به‌صورت تورفتگی نوشته شود.

ارجاعات درون متن

* ارجاع به یک آیه از سوره قرآن: (بقره: ۵)
* ارجاع به نهج‌البلاغه: (نهج‌البلاغه: خطبه، ۵۰)
* به‌هیچ‌وجه ارجاعی در پانویس درج نشود.
* اطلاعات کامل ارجاعات درون متن حتماً باید در بخش کتاب‌نامه مقاله نیز درج شود.
* اســـتناد درون متن، داخل پرانتز، شامل (نام خانوادگی نویســـنده/ نویسندگان، سال انتشار، حرف ج شماره جلد: حرف ص شماره صفحه).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
* درصورتی‌که از یک نویســنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرار گرفته باشد، پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (a, b) برای منابع انگلیسی از هم متمایز شوند.
* اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.
* اگر تعداد نویســنده‌ها بیش از ســه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و پس از آن از عبارت «و دیگران» استفاده شود.
* اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه‌ویرگول؛ از هم جدا می‌شوند.

کتاب‌نامه (فهرست منابع پایانی)

*** قرآن و نهج‌البلاغه به ترتیب در ابتدای کتاب‌نامه درج‌شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.
* در بخش References که منابع به انگلیسی درج می‌شوند، نام خانوادگی نویسنده به‌صورت کامل، اما از نام نویسنده، صرفاً حرف اول درج می‌شود. مثال: Alston, W
* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
* منابعی که در این بخش درج می‌شــوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند(منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشــتر مخاطب در متن معرفی شده‌اند و در متن به آن‌ها ارجاع داده نشده، نباید در بخش کتابخانه درج شوند).
* نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.

نحوه ارجاع به مقالات

* نام خانوادگی، نام. ســال انتشــار. «عنوان مقاله». عنوان مجله (به‌صورت Bold). عدد دوره (عدد شماره). عدد صفحات آغازین و پایانی مقاله.
* برای درج عنوان مجله، نیازی به درج واژه‌های نشریه، مجله، فصلنامه، دو فصلنامه، ماهنامه نیست. مثال: پارسانیا، حمید؛ اژدری‌زاده، حسین. ۱۳۹۰. «تعین اجتماعی معرفت در نهج‌البلاغه». **اسلام و علوم اجتماعی**. شماره ۶. ص ۴۹-۷.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

نحوهٔ ارجاع به کتاب

* برای آثار فاقد محل نشر، ناشر و تاریخ نشر به ترتیب عبارت «بی‌جا»، «بی‌نا» و «بی‌تا» درج شود.
* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. عنوان کتاب (به‌صورت Bold). ج (شماره جلد). چ (شماره چاپ). مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی. محل نشر: ناشر.

مثال: کنوبلاخ، هوبرت. ۱۳۹۰. **مبانی جامعه‌شناسی معرفت**. ترجمه کرامت‌الله راسخ. تهران: نشر نی.

نحوهٔ ارجاع به یک مقاله از مجموعه مقالات

* نام خانوادگی، نام (نویسندگان مقاله). سال انتشار. «عنوان مقاله». عنوان مجموعه مقاله (به شکل Bold). (ج شماره جلد). (چاپ شماره چاپ) (مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی). محل نشر: ناشر، ص (درج شماره صفحات مقاله در مجموعه مقاله).

نحوهٔ ارجاع به یک منبع الکترونیکی

* نام خانوادگی، نام (پدیدآورندگان). سال انتشار. «عنوان مطلب». تاریخ انتشار. نام پایگاه اطلاعاتی. درج لینک مستقیم مطلب الکترونیکی.

مثال: خامنه‌ای، سیدعلی. ۱۳۷۶. «بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس‌جمهور و هیئت‌وزیران به مناسبت آغاز هفته دولت». ۱۳۷۶/۶/۲.
www.leader.ir/fa/speech/1466/www.leader.ir

جداول، نمودارها و تصاویر

- فایل تصاویر مقاله با کیفیت بالا ضمیمه‌ی مقاله شود (ارسال تصاویر پس از پذیرش مقاله و قبل از صفحه‌آرایی، از طریق ایمیل فصلنامه).
- لازم است جداول و نمودارهای مقاله قابلیت ویرایش داشته باشد و به‌صورت عکس ارسال نشود.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

فهرست مطالب

۱۱ **تعاریف گوناگون روش‌شناسی در علوم انسانی و نسبت آنها با روش**
غلامرضا پرهیزکار

۴۳ **نقد اثبات‌گرایی از منظر هستی‌شناسی اسلامی و تأثیر آن در تولید علم**
سیدمحمدرضا تقوی

۷۱ **جامعه‌شناسی معرفت از منظر ماکس وبر و منیرالدین حسینی**
محمدرضا قائمی نیک، محمد متقیان

۹۹ **کل‌گروی نصی در ساختار معرفت‌های دینی**
احمد سعیدی

۱۳۵ **مدل مفهومی «انسان اقتصادی متعارف»**
عطاءالله رفیعی آتانی

۱۷۱ **رویکرد تربیتی تراانسان‌گرایان و ضرورت آینده‌نگری و آینده‌پژوهی در این حوزه**
خدیجه قربانی سی‌سخت، محمدحسن کریمی، بابک شمشیری، فرهاد خرمایی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵

کل‌گروی نصی در ساختار معرفت‌های دینی

احمد سعیدی *

دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

ahmadsaeidi67@yahoo.com

چکیده:

«کل‌گروی معرفت‌شناختی» یکی از خوانش‌های «انسجام‌گروی در توجیه» است. انسجام‌گروی و کل‌گروی در فضای شکاکیت، نسبیت‌گرایی و ایدئالیسم متولد شده‌اند و به تصریح پدیدآورندگان آنها، مستلزم یا ملازم با همین امور نیز هستند. بااین‌وجود، یکی از محققان مسلمان و متعهد، با غفلت از مبانی و لوازم «کل‌گروی»، در ضمن چندین اثر ازجمله در دو مقالهٔ «شبکهٔ معرفت دینی» و «معماری علم دینی» به ترویج یکی از خوانش‌های آن در فضای معرفت‌ها و علوم دینی پرداخته و نام آن را «کل‌گروی نصی» گذاشته است. بر اساس «کل‌گروی نصی»، اعتبار همهٔ معرفت‌ها و علوم دینی، تابع و وابسته و معلَّق به تغییر و تحول‌های شبکه‌ای از دانش‌های بشری و دینی است که برخی از آنها غیریقینی‌اند. ازاین‌رو، «کل‌گروی نصی» منجر به انکار اعتبار و ارزشِ یقینی و مطلق و ثابتِ همهٔ معرفت‌ها و علوم دینی، و درنهایت، محال‌شمردن دسترسی بشر عادی به خود دین می‌گردد. روشن است که اگر هیچ معرفت دینیِ یقینی و مطلق و ثابتی وجود نداشته باشد، اصل موجودیت دین حق و الهی نیز یقینی نخواهد بود. بنابراین برای دفاع از حریم دین و اثبات اعتبار و حقانیت معارف و علوم دینی لازم است «کل‌گروی نصی» نقادی و ابطال شود. ازاین‌رو، نگارنده در این مقاله، با روش تحلیلی ـ توصیفی، نظریهٔ «کل‌گروی نصی» را، با تکیه و تأکید بر آنچه در مقالهٔ «شبکهٔ معرفت دینی» مطرح شده، بررسی و بطلان آن را آشکار کرده است.

واژگان کلیدی: مبناگروی، مبناگروی نصی، انسجام‌گروی، کل‌گروی، کل‌گروی نصی.

https://orcid.org/0000-0003-2859-4800

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

۱. مقدمه

از منظر عقل و نقل، استفادهٔ صحیح از دانش غیرمسلمانان چه غربی و چه شرقی هیچ مشکلی ندارد. به‌طورکلی در دانش‌های غیرتعبدی، باید به سخن توجه کرد نه به گویندهٔ آن. در این زمینه آیات و روایات زیادی را می‌توان شاهد آورد:

«فَبَشِّرْ عباد الَّذینَ یسْتَمعُونَ الْقَوْلَ فَیتَّبعُونَ أَحْسَنَهُ» (زمر: ۱۸)؛

«خُذ الْحکمَةَ أَنَّی کانَتْ فَإِنَّ الْحکمَةَ ضَالَّةُ کلِّ مُؤْمن» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۸)؛

«خُذ الْحکمَةَ ممَّنْ أَتَاک بهَا وَ انْظُرْ إِلَی مَا قَالَ وَ لَا تَنْظُرْهُ إِلَی مَنْ قَالَ» (همان، ص ۵۸)؛

«الْحکمَةُ ضَالَّةُ کلِّ مُؤْمن فَخُذُوهَا وَ لَوْ منْ أَفْوَاه الْمُنَافقینَ» (همان)؛

«ضَالَّةُ الْحکیم الْحکمَةُ فَهُوَ یطْلُبُهَا حَیثُ کانَتْ» (همان)؛

«ضَالَّةُ الْعَاقل الْحکمَةُ فَهُوَ أَحَقُّ بهَا حَیثُ کانَتْ» (همان، ص ۵۹)؛

«اطْلُبُوا الْعلْمَ وَ لَوْ بالصِّین» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ص ۱۱).

اما وقتی به سراغ اندیشه‌های غیرمسلمانان می‌رویم باید مراقب باشیم اندیشه‌هایی را که بر مبانی باطل بنا شده‌اند و جداکردن آن‌ها از این مبانی امکان ندارد، به میان تفکرات اصیل و صحیح اسلامی نیاوریم. همچنین باید به توالی فاسد یا لوازم باطل نظرات و اندیشه‌ها توجه داشته باشیم، چراکه گاهی یک اندیشه مبنای باطلی ندارد و ظاهر آن هم در نگاه اول مشکلی ندارد ولی پیامدهای اجتناب‌ناپذیر آن با مبانی اصیل و اندیشه‌های ناب و اهداف متعالی دین مبین اسلام نمی‌سازد. به‌هرحال، گاهی برخی محققان معاصر تسامح کرده و ناخواسته مروج افکاری می‌شوند که به‌لحاظ مبنا یا لوازم با اندیشه‌های اسلام ناب محمدی (ص)، که قطعاً مورد قبول خود ایشان هم هست، نمی‌سازند. به‌عنوان نمونه، می‌توان از نظریهٔ موسوم به «کل‌گروی نصی» نام برد. این نظریه به‌تصریح نویسنده، برگرفته از کل‌گروی کواین است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۲)، درحالی‌که کل‌گروی، آن‌طورکه کواین مطرح کرده است (ر.ک: عارفی، ۱۳۸۱، ص ۱۲؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۰، به نقل از: Quine, 1953, PP. 43-44)،

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

ملازم شکاکیت است و چنان که خواهیم گفت، فقط در فضای شکاکیت و انکار اعتبار یقینی علوم مطابق با واقع معنا می‌دهد. بنابراین کل‌گروی نصی نیز ملازم شکاکیت و بی‌اعتباری همهٔ دانش‌های بشری و دینی است و باید برای دفاع از حریم دین و اعتبار یقینیِ برخی علوم و معارف بشری و دینی، نقادی و ابطال شود. ازاین‌رو، در این مقاله، به نقادی این دیدگاه پرداخته‌ایم و پس از توضیح مختصر اصطلاحاتِ «انسجام‌گروی»، «کل‌گروی»، و «کل‌گروی نصی»، یک اشکال تقریباً عام برای همهٔ خوانش‌های «کل‌گروی» و سه اشکال اختصاصی نظریهٔ «کل‌گروی نصی» را با تکیه و تأکید بیشتر بر آنچه در مقالهٔ «شبکهٔ معرفت دینی» مطرح شده است، بررسی کرده‌ایم.

۱. انسجام‌گروی

«انسجام‌گروی در معرفت‌شناسی، نظریه‌ای است در باب ساختار معرفت یا باورهای موجه که بر اساس آن همه باورهایی که عرضه‌کننده معرفتند، به‌واسطه روابطشان با دیگر باورها، به‌ویژه به‌واسطهٔ تعلق آنها به نظامی منسجم از باورها، معلوم یا موجه‌اند» (پایگاه مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، ذیل اصطلاح «انسجام‌گروی (در حقیقت صدق)»، به نقل از: The Cambridge Dictionary of philosophy, p. 154). انسجام‌گروی دو صورت عمده دارد: انسجام‌گروی در معنای صدق یا حقیقت[1] و انسجام‌گروی در معیار صدق یا توجیه یا موجه‌سازی[2] (ازجمله ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹-۱۲۱؛ عارفی، ۱۳۸۱، ص ۸؛ فعالی، ۱۳۷۷، ص ۲۳۴؛ فتحی، ۱۳۹۳؛ شمس، ۱۳۹۷، ص ۲۰۳-۲۰۴؛ موزر و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳).

ما در این مقاله فقط سخنان استاد قائمی‌نیا در مورد انسجام‌گروی در توجیه باورها را بررسی می‌کنیم. معنای انسجام‌گروی در توجیه آن است که معیار صدق و پذیرش گزاره‌ها، هماهنگی آنها

1. Truth.
2. Justification.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

با سایر گزاره‌هاست نه ابتنای آن‌ها بر باورهای پایه و بدیهی و یقینی یا علوم حضوری و تجارب حسی و امثال اینها، به‌عبارت‌دیگر، بر طبق انسجام‌گرایی در توجیه، «توجیه هر باور به نظامی از باورها منتهی می‌شود که باور موجه در آنْ انسجام دارد» (پل موزر و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۵۴) و «توجیه باورها، کاملاً به انسجام درونی نظام باورها بستگی دارد» (همان).

۲. کل‌گروی

کواین دیدگاه خود در مورد کل‌گروی را در یکی از مقالاتش با نام «دو حکم (یا دو اصل) جزمی تجربه‌گرایی»[1] چنین توضیح می‌دهد: «معرفت یا باورهای ما، از اتفاقی‌ترین موضوعات جغرافیا و تاریخ تا بنیادی‌ترین قوانین اتمی یا حتی ریاضیات محض و منطق ...[کلّ یک‌پارچه‌ای را تشکیل می‌دهند که] فقط لبه‌های آن با تجربه برخورد می‌کند؛ یا به تمثیل دیگری، کل علم مانند میدان نیرویی است که تجربه، شرایط مرزی[2] [آن] است [و] وقتی‌که در حاشیه با تجربه تعارضی پیدا می‌شود، این تعارض باعث تعدیل‌های مجددی در درون میدان می‌شود. در این حالت، باید در ... صدق و کذب ... پاره‌ای از قضایای خود تجدیدنظر کنیم. تجدیدنظر در صدق و کذب پاره‌ای از قضایا مستلزم تجدیدنظر در صدق و کذب پاره‌ای از قضایای دیگر است. ... اگر این نظر درست باشد، سخن گفتن از محتوای تجربی هر قضیه مفردی گمراه‌کننده است، به‌ویژه اگر آن قضیه از حاشیهٔ تجربی میدان اصلی دور باشد. به‌علاوه، نادانی است که مرزی بجوییم بین قضایای ترکیبی که صدق آنها بستگی به تجربه دارد و قضایای تحلیلی که هرچه پیش آید، صادق

1 Two Dogmas of Empiricism.

2 boundery conditions.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

خواهند بود. اگر ما در جای دیگری در کل دستگاه تعدیل‌های به‌شدت کافی بدهیم، هر قضیه‌ای را هر چه پیش آید، می‌توانیم صادق بدانیم. حتی قضیه‌ای را که به حاشیه بسیار نزدیک باشد، در قبال تجربه‌ای ناهم‌ساز با آن می‌توان هم‌چنان صادق دانست. به این صورت که بگوییم توهمی روی داده است یا به این صورت که پاره‌ای از قضایایی را که قوانین منطقی خوانده می‌شوند، اصلاح کنیم. برعکس، به همین قیاس، هیچ قضیه‌ای از بازنگری مصون نیست» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۰، با اندکی تصرف، به نقل از: Quine, 1953, PP. 43-44).

کل‌گروی خود دو شاخه دارد: «کل‌گروی معنایی»[1] و «کل‌گروی معرفت‌شناختی»[2] (ازجمله ر.ک: عارفی، ۱۳۸۱، ص ۱۲؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۰-۳۱؛ پایگاه مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، ذیل اصطلاح کل‌گروی). ما در این نوشتار، همان‌طور که «انسجام‌گروی در معنای صدق» را نادیده گرفته و «انسجام‌گروی در توجیه و معیار صدق» را موضوع قرار داده‌ایم، «کل‌گروی معنایی» را هم نادیده گرفته و محور بحث را «کل‌گروی معرفت‌شناختی» یا «کل‌گروی معرفتی» قرار داده‌ایم. «کل‌گروی معرفت‌شناختی»، به‌اختصار، دیدگاهی است که در آن، باورها «به‌صورت مجموعی یا شبکه‌ای» ارزیابی و تأیید یا رد می‌شوند، نه به‌صورت تک‌تک و جداگانه. به‌عبارت‌دیگر، براساس این دیدگاه، واحد تأیید و تصدیق، نظریه و تئوری است نه یک فرض یا باور منفرد (ر.ک: عبداللهی، ۱۳۹۶، ص ۸۹؛ پایگاه مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، اصطلاح کل‌گروی معرفت‌شناختی).

۳. کل‌گروی و شکاکیت

کل‌گروی یک نوع انسجام‌گروی است و (۱) انسجام‌گروی برخاسته از شکاکیت است و از شکاکیت هم جدا نمی‌شود؛ همچنین (۲) شکاکیت ملازم یک نوع ایدئالیسم است؛ و (۳)

1 Meaning Holism/ Semantic Holism.
2 Epistemological Holsim.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

ایدئالیسم نیز بسته به آرای مختلف ایدئالیست‌ها گاهی مستلزم نسبیت‌گرایی فردی یا اجتماعی است؛ و (۴) نسبیت‌گرایی نیز ملازم یا مستلزم یک‌نوع تکثرگرایی یا پلورالیزم است. توضیح آن‌که:

(۱) با کمی تأمل روشن می‌شود که چرا انسجام‌گروی و کل‌گروی ملازم شکاکیت هستند و از آن جدا نمی‌شوند. وقتی سرنوشت چند قضیه به هم مرتبط باشد و بعضی از این قضایا یقینی نباشند و احتمال خطا داشته باشند، باقی قضایا نیز به دلیل همین سرنوشت مشترک خواه‌ناخواه احتمال خطا دارند. معنا ندارد از یک گروه که سرنوشت مشترکی دارند، یک گزاره تغییر کند یا احتمال تغییر داشته باشد و یک گزاره تغییر نکند و احتمال تغییر هم نداشته باشد، زیرا در این صورت، سرنوشت «گزاره‌ای که تغییر نکرده»، هم وابسته به سرنوشت «گزاره‌ای که تغییر کرده»، هست و هم نیست. ازاین‌رو، کواین در مقالهٔ «دو حکم (یا دو اصل) جزمی تجربه‌گرایی» می‌نویسد: «هیچ قضیه‌ای از بازنگری مصون نیست» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۰، با اندکی تصرف، به نقل از: Quine, 1953, PP. 43-44). استاد عارفی نیز در مورد دیدگاه کواین و کل‌گروی معرفت‌شناختی و آنچه کواین در مقالهٔ یادشده ادعا کرده است، می‌نویسد:

«کواین از بانیان «کل‌انگاری معرفت‌شناختی» است. وی که خود نیز از تجربه‌گرایان به‌شمارمی‌آید با دیگر تجربه‌گرایان این اختلاف نظر را دارد که «مبناگروی» مطلقاً مردود است، زیرا گزینش قضایایی به‌عنوان «قضایای پایه» و سپس ایجاد ساختاری بر آن، ترجیح بلامرجح است، به این دلیل که گزینش مبنا و پایه برای معرفت، مبتنی بر وثاقت و اعتبار است، نه صرفاً بر اساس تقدم زمانی، حال‌آنکه 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، ... 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. ازاین‌رو، کواین معتقد است که وقتی ما با مورد نقض مواجه شدیم، باید دستگاه معرفت را به‌صورت

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

کامل با مورد نقض مواجه سازیم، نه با تک‌تک قضایا در این دستگاه، و اگر نقض کارگر افتاد، باید در قضایای فرعی، تجدیدنظر کنیم، گرچه قضایای دیگر هم که در مرکزیت این کره واقع‌اند نیز فی‌حدذاته از نقد مصونیت ندارند. این همان کل‌انگاری معرفتی است» (عارفی، ۱۳۸۱، ص ۱۲).

(۲) رابطهٔ شکاکیت با یک نوع ایدئالیسم نیز روشن است. اگر نمی‌دانیم واقع به چه صورتی است و در حصار علم و دنیای ذهنی خود گرفتاریم، آنچه می‌دانیم و می‌پنداریم، همگی از یک دنیای ایدئال و ذهنی و ادراکی (سوبژکتیو) هستند نه از یک جهان رئال و واقعی (ابژکتیو).

(۳) از شکاکیت و برخی انواع ایدئالیسم نیز می‌توان به‌سادگی به یک نوع نسبیت‌گرایی رسید. اگر ساختار همهٔ اذهان یکسان باشد، دنیای ایدئال و سوبژکتیو نیز برای همگان یکسان است ولی اگر ذهنیت‌ها را متناسب با حالات ذاتی و عرضی و وراثتی و محیطی افراد و جوامع متفاوت بدانیم، دنیای ایدئال و سوبژکتیو، دست‌کم در برخی بخش‌هایش، نسبت به افراد یا جوامع متفاوت خواهد بود.

(۴) از نسبیت‌گرایی تا برخی انوع تکثرگرایی و پلورالیسم هم راه زیاد و دشواری نیست.

باید تأکید کنیم که انسجام‌گروی و کل‌گروی رابطهٔ ضروری با شکاکیت دارند ولی عقلاً ممکن است کسی شکاک باشد و به‌زعم خود، ایدئالیست نباشد یا ایدئالیست باشد و نسبیت‌گرایی فردی و اجتماعی را نپذیرد یا شکاک و ایدئالیست و نسبیت‌گرا باشد، ولی برخی انواع تکثرگرایی را برنتابد.

۴. کل‌گروی نصی

در آثار کواین هر دو نوع «کل‌گرایی» یادشده وجود دارند: یکی «کل‌گروی معرفت‌شناختی» یا «کل‌گروی معرفتی» و دیگری «کل‌گروی معنایی» یا «کل‌گروی در باب معنا» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۰-۳۱). ازسوی‌دیگر، «کواین تجربه‌گرا است» (همان) و معتقد است که «تنها کانال اطلاعاتی به جهان، تأثیر عوامل بیرونی بر سطح حواس ما است» (همان، ص ۳۲). بنابراین

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

می‌توان کل‌گروی کواین را «کل‌گروی تجربی» نامید. اما استاد قائمی‌نیا در «تشریح ساختار معرفت دینی» تنها با کل‌گروی معرفتی کواین سروکار دارد (همان، ص ۳۱) و «تجربه‌گرایی» کواین را دست‌کم در فضای معرفت‌های دینی نادیده می‌گیرد و به جای آن نص را قرار می‌دهد. به‌عبارت دیگر، ایشان خوانش کل‌گرایانهٔ کواین از انسجام‌گروی و ساختار معرفت را بسیار بدیع می‌شمارد و ادعا می‌کند که می‌توان آن را با نادیده گرفتن عنصر «تجربه‌گرایی»، به فضای علوم و معارف دینی و اسلامی آورد و اندیشه‌های اسلامی را با آن موجه جلوه داد:

«تصویری که کواین از ساختار معرفت پیش می‌کشد، بسیار بدیع است. اگر تجربه‌گرایی کواین 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 الف، ص ۳۲).

«معرفت دینی متن ـ محور است. نصوص دینی پایهٔ تفکرات معرفت دینی را تشکیل می‌دهند. ... بی‌تردید نصوص دینی محکمهٔ معرفت دینی هستند» (همان، ص ۳۳).

جناب استاد به مناسبت این‌که «نصوص دینی» را جایگزین «تجربه» کرده است، نام دیدگاه خود را «کل‌گرایی نصی» می‌گذارد. ایشان «کل‌گروی نصی» را در مقالهٔ «معماری علم دینی»، که برگرفته از کتابی است که هنوز منتشر نشده است، و نیز در مقالهٔ «شبکهٔ معرفت دینی» به این صورت معرفی می‌کند:

«علوم انسانی با دین رابطهٔ کل‌گرایانه دارند.»؛ «مراد از رابطهٔ کل‌گرایانه ... این است که ... این علوم با معرفت دینی یک کل به‌هم‌پیوسته را تشکیل می‌دهند» (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۲۶)؛

«نصوص با معرفت دینی رابطهٔ تناظر یک‌به‌یک ندارند؛ بدین معنا که تک‌به‌تک معارف نظری دینی به‌تنهایی با توصیفاتی از این نصوص مرتبط باشند، بلکه همواره ... این معارف مجموعاً با توصیف نصوص دینی ارتباط می‌یابند و به‌صورت یک کل به محکمهٔ این نصوص درمی‌آیند. ... معرفت دینی دو ساحت مختلف دارد: بخشی از معرفت دینی توصیف نصوص دینی است و به معنای

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

این نصوص مربوط می‌شود؛ بخش دیگر معارف نظری و تئوری‌های دینی است. این بخش به‌صورت مجموع با آن بخش ارتباط می‌یابد. ... تک‌به‌تک معارف نظری با نصوص دینی مرتبط نمی‌شوند. این معارف به‌صورت یک مجموع با این نصوص برخورد می‌کنند و مورد داوری قرار می‌گیرند» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۴).

مطابق این عبارات، استاد قائمی‌نیا، در بحث توجیه، به‌تبع کواین، یک نوع تعامل و همکاری دوسویه بین گزاره‌ها معتقد است و اندیشهٔ ارسطویی و اسلامی در مورد مبنا و بنا (پایه و روبنا) و گزاره‌های بدیهی و نظری را نمی‌پذیرد، درعین‌حال اندیشهٔ کواین را هم به‌صورت کامل نمی‌پذیرد و «تجربه‌گرایی» کواین را نادیده می‌گیرد. اما منظور استاد از پذیرش کل‌گرایی کواین و نادیده‌گرفتن تجربه‌گرایی او چیست؟ آیا ایشان تجربه‌گرایی را فقط در فضای معرفت‌های دینی و «معرفت‌شناسیِ خاص» نادیده می‌گیرد یا به‌طورکلی با تجربه‌گرایی حتی در دانش‌های بشری و «معرفت‌شناسیِ عام» نیز مخالف است؟ پاسخ این سؤال روشن می‌کند که اشکالات کل‌گرویِ تجربیِ کواین تا چه اندازه به اندیشه‌های بنیادین استاد در فضای معارف بشری، که طبعاً بنیادهای «کل‌گروی نصی» هم به‌شمار می‌روند، وارد هستند. به‌نظر می‌رسد دست‌کم دو تفسیر می‌توان از ادعای استاد در مورد نادیده گرفتن «تجربه‌گرایی» داشت:

۱. تفسیر اول که قرائن زیادی در آثار کتبی و شفاهی استاد دارد، این است که جناب استاد «کل‌گرایی تجربیِ» کواین را در دانش‌های بشریِ غیردینی، به‌ویژه در علم به معنای ساینس قبول دارد و صرفاً در فضای معارف دینی، تجربه‌گرایی را نادیده گرفته است. به‌عبارت‌دیگر، مطابق قرائن یادشده، اندیشهٔ استاد در معرفت‌های بشریِ غیردینی یا دست‌کم در علوم تجربی کاملاً با اندیشهٔ کواین یکسان است و بنابراین همهٔ اشکالات آنها، ازجمله شکاکیت، نیز یکسان است.

۲. تفسیر دوم این است که جناب استاد، تجربه‌گرایی را حتی در دانش‌های بشری و علوم تجربی نیز قبول ندارد. به عبارت ساده‌تر، جناب استاد کل‌گرایی و انسجام‌گروی را بدون

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

تجربه‌گرایی قبول دارد. اما «تجربه‌گرا بودن» کواین و «تجربه‌گرا نبودن» استاد قائمی‌نیا در همهٔ دانش‌های بشری و دینی، مطابق با منطق انسجام‌گرایان دو معنا یا دو فرض دارد:

۲.۱. کواین می‌پندارد «تجربه‌گرا بودن» با سایر باورهای عمومی و دینیِ بشر منسجم است و استاد قائمی‌نیا می‌پندارد «تجربه‌گرا نبودن» با سایر باورهای بشر منسجم نیست. یعنی به‌اعتقاد استاد قائمی‌نیا، انسجام‌گروی و کل‌گروی در دانش‌های بشر حق است ولی کواین نتوانسته مصداق انسجام و کل‌گروی را درست تشخیص بدهد.

۲.۲. چون انسجام‌گروی مستلزم نسبیت‌گرایی فردی یا اجتماعی و یک نوع تکثرگرایی (پلورالیسم معرفتی) است، استاد قائمی‌نیا می‌پندارد نسبت به کواین یا جامعه او، تجربه‌گرایی منسجم با سایر باورهای بشری و دینی است و بنابراین نسبت به او، «کل‌گروی تجربی»، موجه است و نسبت به خود ایشان یا جامعهٔ ایشان، تجربه‌گرا نبودن با سایر باورهای بشری و دینی منسجم است و بنابراین نسبت به ایشان یا جامعهٔ ایشان، «کل‌گروی بدون تجربه‌گرایی» موجه است.

تفاسیر جزئی دیگری هم متصور و محتمل است مثل این که در خود دانش‌های بشری بین علم (ساینس) و فلسفه تفکیک و تفصیل قائل شویم یا بین دانش‌های درجهٔ اول و دانش‌های درجهٔ دوم فرق بگذاریم. درهرصورت، از سخنان نامنسجم و مبهم استاد در زمینهٔ کل‌گروی دست‌کم می‌توان برداشت کرد که ایشان در اصل «کل‌گروی» در دانش‌های بشری و دینی با کواین هم‌نظر و همراه است. بنابراین حتی اگر اشکالات تجربه‌گرایی به دیدگاه‌های معرفت‌شناسانهٔ ایشان به‌طور عام و به دیدگاه کل‌گروی نصی به‌طور خاص مربوط نشود، قطعاً همهٔ اشکالات کل‌گروی که ازجملهٔ آن‌ها شکاکیت است، به آنها وارد است.

۵. کل‌گروی نصی و شکاکیت

می‌توان فرض کرد که جناب استاد به مبانی و لوازم ایدئالیستی و شکاکانه و نسبیت‌گرایانه «کل‌گرایی» توجه ندارد یا توجه دارد ولی می‌پندارد با حذف عنصر «تجربه‌گرایی»، لوازم نامطلوب یادشده نیز از

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

این دیدگاه جدا می‌شوند و بعد با آنچه از این نظریه باقی مانده، می‌توان پایه‌های معرفت‌شناختی لازم را برای یک علم اسلامیِ یقینی و غیرنسبی و ثابت ارائه کرد. اما از سایر عبارات دو مقالهٔ یادشده و سایر آثار کتبی و شفاهی جناب استاد، چنین به‌نظر می‌رسد که ایشان دست‌کم گاهی به لوازم یادشده توجه دارد و اصلاً قصد حذف یا اجتناب از آنها را ندارد و آنها را به‌صورت کلی در همهٔ علوم بشر یا به‌صورت محدود در علوم تجربی و علوم انسانی و معرفت‌های دینی که همگی از اقسام علوم حصولی‌اند، قبول دارد، ملتزم است و ترویج هم می‌کند. به «پلورالیسم (تکثرگرایی)»، «ایدئالیسم (و سوبژکتیویسم)»، «شکاکیت» و «نسبیت‌گرایی» در عبارات زیر دقت کنید:

«تکثر در علم اجتناب‌ناپذیر است. ... آن‌گونه که رئالیست‌های خام می‌گفتند، علم آینهٔ تمام‌نمای واقع نیست، بلکه علم آمیزه‌ای از کاشفیت و خلاقیت است. ... دانشمند تلاش می‌کند تا عالمی نزدیک به عالم واقع بسازد. عالم او هرگز انطباق کامل با عالم واقع نخواهد داشت. ... اسلامی‌بودن یک علم هرگز به معنای انطباق کامل آن با دین یا واقع نیست؛ چراکه علم، هرچه باشد، تاحدی حاصل خلاقیت عالم ... است. دینی‌بودن بیشتر حدود علم را نشان می‌دهد تا انطباق کامل محتوا را» (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 چنان که بسیاری از فلاسفهٔ علم نشان داده‌اند، ما در هیچ زمینه‌ای از علوم تئوری نهایی نداریم. «تئوری نهایی» دستاورد معرفت‌شناسی جزم‌گرا بود که برای بشر توانایی دست‌یافتن به حقیقت را به‌طورکامل قائل بود» (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۳۴-۳۵).

«نباید چنین تصور کرد که علم دینی واقع‌نمایی بیشتری دارد. اصلاً مسئلهٔ علم دینی مسئلهٔ واقع‌نمایی نیست. در هیچ علمی، اجزا و مؤلفه‌ها کاملاً با عالم واقع تناظر ندارند، چنان‌که [چراکه] گفتیم، علم آمیزه‌ای از خلاقیت و کاشفیت است» (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۳۵).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

«هر تلفیقِ [مفهومی] پاره‌ای از حقیقت را نشان می‌دهد. سرشت علم بشری ازاین‌جهت، ناقص‌بودن و ناتمام‌بودن است» (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۳۷).

عجیب این است که استاد قائمی‌نیا درعین‌حال که گاهی این لوازم را به‌صورت تلویحی و با الفاظی دوپهلو می‌پذیرد، گاهی هم به‌صراحت آنها را انکار می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، جناب استاد حتی در پذیرش شکاکیتِ تناقض‌آمیز هم به‌صورتی تناقض‌آمیز سخن می‌گوید و «تناقض» و «عدم انسجام» در عمل و گفتار را به «تناقض» و «عدم انسجام» در اندیشه و نظر می‌افزاید. ایشان در ضمن دو سخنرانی در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) در تاریخ‌های ۲۴ / ۰۷ / ۱۴۰۳ و ۰۸ / ۰۸ / ۱۴۰۳ در پاسخ به برخی اشکالات حاضران، ضمن تکرار برخی ادعاهای خود در مورد علوم بشری، علوم دینی و معرفت‌های دینی، نه مبناگرا بودن، نه انسجام‌گرا بودن، نه ایدئالیست بودن، نه شکاک بودن و نه نسبیت‌گرا بودن خود را نپذیرفت و فرمود:

«بنده مبناگروی را قبول ندارم و یک چیزی بین مبناگروی و انسجام‌گروی را قبول دارم»؛ «بنده مبناگروی را رد نمی‌کنم، استفادهٔ مبناگرایانه از مبانی در تولید علم را رد می‌کنم»؛ «بنده رئالیسم خام را قبول ندارم و رئالیسم پیچیده را قبول دارم»؛ «بنده علم یقینی را قبول دارم ولی علم را آینهٔ تمام‌نمای واقع نمی‌دانم»؛ «بنده علم اجمالی به وجود خطا در مجموعهٔ علوم را قبول دارم»؛ «علم‌های دینی داریم نه علم دینی»؛ «عنصر خلاقیت الزاماً مانع واقع‌نمایی نیست»؛ «تئوری نهایی نداریم نه این‌که اصلاً علم مطابق با واقع نداریم»؛ «در علم به معنای ساینس علم یقینی نداریم، اما در فلسفهٔ علم، علم یقینی داریم و سخنان خود من از سنخ فلسفهٔ علم‌اند».

ممکن است به ذهن بیاید که دست‌کم در «کل‌گرایی نصی»، «تجربه‌گرایی» از «کل‌گرایی» حذف شده است، بنابراین اشکالات «کل‌گروی تجربی» حتی اگر بر اندیشه‌های بنیادی استاد قائمی‌نیا وارد باشند، الزاماً بر «کل‌گرایی نصی» وارد نخواهند بود، اما به‌نظر نگارنده، اولاً اندیشه‌های بنیادین در معرفت‌شناسی عام، در معرفت‌شناسی خاص هم باید لحاظ شوند و معنا

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

ندارد که توانایی ادراک واقع بما هو هو را انکار کنیم و بعد در یک محدودهٔ خاص، علم مطابق با واقع برای بشر قائل باشیم. تأمل در عبارات پیش‌گفته این ادعا را تأیید می‌کند. ثانیاً چنان که گذشت، بر اساس کل‌گروی و انسجام‌گروی، پذیرش و عدم پذیرش و موجه و ناموجه بودن، تابع انسجام باورهای فردی یا گروهی‌اند. بنابراین به‌سادگی نمی‌توان پذیرفت که کل‌گروی موجه است، و تجربه‌گرایی، ناموجه. ثالثاً چنان که گذشت، شکاکیت ملازم خود کل‌گروی است و حذف «تجربه‌گرایی» از «کل‌گروی تجربی»، حداکثر اشکالات «تجربه‌گرایی» را حذف می‌کند نه اشکالات «کل‌گروی» را.

به‌هرحال، در زمینه حذف تجربه‌گرایی از دیدگاه کواین سؤالات و ابهامات زیادی هست: آیا با حذف «تجربه‌گرایی» از «کل‌گروی»، آن هم فقط در بخش معرفت‌های دینی، شکاکیت و ایدئالیسم و نسبیت‌گرایی نیز از «کل‌گروی» حذف می‌شوند؟ آیا با حذف «تجربه‌گرایی» از «کل‌گروی»، قضایای تحلیلی و قضایای بدیهی اولی و ثانوی به دستگاه معرفت‌های بشری و دینی بازمی‌گردند؟ آیا می‌توان در معرفت‌های بشری شکاک بود و بداهتِ قضایای تحلیلی و بدیهیات اولیه و ثانویه را نپذیرفت و در معرفت‌های دینی یقین‌گرا شد؟ اساساً یقین در معرفت‌های دینی از چه راهی حاصل می‌شود که در معرفت‌های بشریِ غیردینی نمی‌تواند حاصل شود یا برعکس یقین در معرفت‌های بشری غیردینی از چه راهی حاصل می‌شود که در معرفت‌های دینی حاصل نمی‌شود؟ آیا کل‌گرایی هم با تجربه‌گرایی منسجم است و هم با حذف تجربه‌گرایی، هم با شکاکیت منسجم است هم با بطلان شکاکیت، هم با دین‌داری و دین‌مداری استاد قائمی‌نیا سازگار است و هم با بی‌دینی و کفرِ احتمالی برخی کل‌گرایان، هم با اسلام سازگار است و هم با مسیحیت و یهودیت تحریف‌شده، هم با علم اسلامی سازگار است و هم با علم سکولار؟ واقعاً اگر انسجام‌گروی تا این حد لابشرط است و با چنین نسبیتی می‌سازد و می‌تواند اندیشه‌های متناقض مثل درستی و نادرستی خدامداری و سکولاریزم را هم‌زمان توجیه کند، اصلاً انسجام‌گرا بودن چه

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

آورده‌ای برای بشر و برای مؤمنان دارد و به‌چه دردی می‌خورد؟ واقعاً کل‌گروی، فقط با واقع‌گرایی و یقین‌گرایی و مبناگرایی در علوم دینی نمی‌سازد ولی با خود خدا و اسلام و قرآن و روایات (نصوص دینی) و معرفت‌های اسلامی و علوم انسانی اسلامی می‌سازد؟!

حقیقت این است که حتی اگر بتوان «کل‌گروی نصی» را به‌صورتی بازسازی کرد که ملازم یک نوع شکاکیت و نسبیت‌گرایی و ایدئالیسم در کل دانش‌های بشری و دینی نباشد، خوانش استاد از «کل‌گروی نصی» قطعاً ملازم این اندیشه‌های باطل است. گفتیم که قرائن فراوانی وجود دارند که نشان می‌دهند حتی اگر عقیدهٔ شخصی ایشان شک‌گرایی و ایدئالیسم محض و نسبیت‌گرایی نباشد، برخی دیدگاه‌های ایشان نسخه‌هایی بسیار نامطلوب از شکاکیت و ایدئالیسم و نسبیت‌گرایی و پلورالیزم‌اند و ایشان در مجموعهٔ دانش‌های بشری و دینی، ازجهاتی مانند شکاکان و ایدئالیست‌ها می‌اندیشد و بسیاری از شبهات شکاکان جدید و بلکه سوفسطائیان قدیم را ترویج می‌کند و به‌صراحت همهٔ واقعیت‌های بشری و دینی را دور از دسترس بشر عادی می‌داند و همهٔ علوم بشری و دینیِ بشر عادی را در معرض خطا و تحول می‌شمارد. اشاره به برخی از این قرائن و بلکه تصریحات استاد بی‌مناسبت نیست:

یک. جناب استاد در دو سخنرانی یادشده در مؤسسهٔ امام خمینی (ره)، همان‌طورکه مدعی «یقین داشتن به خطا نبودن برخی علوم» شدند، به‌صراحت شبههٔ سوفسطائیان را تکرار کردند و فرمودند که «به وجود خطا در مجموعهٔ علوم خود، علم اجمالی داریم». روشن است که اولاً احتمال (علم اجمالی به) خطا بودن برخی گزاره‌ها با یقین منطقی داشتن به برخی گزاره‌ها ناسازگار است، زیرا به هر گزاره‌ای که مراجعه کنیم، احتمال خطا اگرچه به‌صورت بسیار ضعیف وجود خواهد داشت و این احتمال نافی یقین مضاعف است. بله اگر کسی احتمال خطا را محدود به برخی دانش‌ها کند، یک علم اجمالی صغیر به وجود خطا در برخی دانش‌ها خواهد داشت و یک علم تفصیلی به یقینی بودن برخی دیگر مثل بدیهی‌ها و نظری‌های مستدل. اما جناب استاد مبناگروی و وجود باورهای بدیهی را

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

در هیچ قسمتی از دانش بشری و دینی برای بشر عادی و غیرمعصوم استثنا نمی‌کند و به‌زبان فنی، یک علم اجمالی کبیر در همهٔ علوم بشری و دینی درست می‌کند.

دو. جناب استاد در یکی از مصاحبه‌های خود، مانند ایدئالیست‌ها، دسترسی به جهان واقع را، هم در معرفت‌های بشری و هم در معرفت‌های دینی، برای بشر عادی غیرممکن می‌شمارد و معرفت کامل و یقینی و مطابق با واقع و ثابت را انکار می‌کند:

« ... صدق می‌تواند تشکیک‌بردار شود. بنابراین از همان منطق دو ارزشی دراینجا 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. 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 ومدل‌ها سروکار داریم و این تئوری و مدل‌ها نیز متناظر با جهان ممکن هستند، واقع دین را به‌صورت دقیق نشان نمی‌دهند. ... لذا هر معرفتی ناقص است و این اصلی است که باید پذیرفت» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ ب)؛

«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 ب).

سه. جناب استاد مکرر در آثار شفاهی و کتبی خود از نقش خلاقیت فاعل شناسایی در کشف واقع سخن می‌گوید و درواقع یک خوانش نه‌چندان جدید از ایدئالیسم و سوبژکتیویسم ارائه می‌کند که در آن به جای سخن گفتن از ساختارهای ثابت و پیشینی و ناشناختنیِ ذهن در فلسفهٔ کانت، خلاقیت ناشناختهٔ ذهنی جایگزین شده است. در هر حال نتیجه یکی است: انسانِ عادی، واقع را آن‌چنان که هست نمی‌تواند بشناسد و آنچه می‌شناسد، آمیزه‌ای از مادهٔ خارجی و صورت ذهنی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

است. به تعبیر جناب استاد، علوم انسان، آمیزه‌ای از خلاقیت و واقعیت‌اند:

«سرشت علم با تکثر عجین شده است. آن‌گونه که رئالیست‌های خام می‌گفتند، علم آینهٔ تمام‌نمای واقع نیست، بلکه علم آمیزه‌ای از کاشفیت و خلاقیت است و خلاقیت عالم نیز در علم تأثیر دارد. دانشمند تلاش می‌کند تا عالمی نزدیک به عالم واقع بسازد. عالم او هرگز انطباق کامل با عالم واقع نخواهد داشت» (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۹)؛

«دانشمند تنها با عالم واقعیت سروکار ندارد، بلکه با جامعه و کلیت ذهن اجتماعی سروکار دارد. تاریخ علم به ما آموخته است که نباید علم را صرفاً کشف واقعیت بدانیم، بلکه علم دادوستد بی‌وقفهٔ دانشمند با طبیعت، تئوری‌های متافیزیکی و اجتماعی و دادوستدهای مختلف اذهان دانشمندان با حوزه‌های مختلف است. ... اندیشه‌های فلسفی و دینی و اجتماعی بسیاری در فعالیت علمی تأثیر داشته‌اند» (همان، ص ۱۶).

البته جناب استاد در این بحث نیز در یکی از سخنرانی‌های پیش‌گفته می‌فرماید تأکید بر نقش خلاقیت، منافاتی با واقع‌گرایی ندارد، ولی به‌اعتقاد ما در اینجا نیز یک مغالطه صورت گرفته است. خلاقیت انسان اگر در کشف واقع باشد، یعنی رابطهٔ خلاقیت و کشف، طولی باشد، طبعاً منافاتی با هم ندارند، ولی اگر در کنار کشف باشد نه در طول آن، قطعاً با واقع‌گرایی و رئالیسم منافات دارد. از عبارات استاد به‌خوبی برمی‌آید که منظور ایشان، نقش خلاقیت در مسیر کشف واقع نیست بلکه از نظر ایشان، خلاقیت عنصری است که فاعل شناسایی به واقعیت می‌افزاید و واقع را به‌صورتی دیگر درک می‌کند یا به‌عبارت دقیق‌تر، واقع را آن‌طورکه هست درک نمی‌کند، بلکه متناسب با سایر علوم خود درک می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، خلاقیت در کنار کشف واقع است. تعبیر «آمیزه» این ادعای ما را ثابت می‌کند:

«اسلامی بودن یک علم هرگز به معنای انطباق کامل آن با دین یا واقع نیست؛ چراکه علم، هرچه باشد، تاحدی حاصل خلاقیت عالم بوده، **آمیزه‌ای** از کاشفیت و خلاقیت است» (همان، ص ۹).

همچنین جناب استاد گاهی با تمایز نهادن میان فلسفه و «علم به معنای ساینس» و نیز میان

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

«علم در مقام تعریف» و «علم در مقام تحقق» و «علم درجهٔ اول» و «علم درجهٔ دوم» و این قبیل تفکیک‌ها با الفاظ و اصطلاحاتِ بعضاً خودساخته یا وارداتی، تلاش می‌کند اشکال ایدئالیستی و شکاکانه بودن برخی سخنان خود را پنهان سازد، اما بازی با الفاظ و اصطلاحات، ناسازگاری ظاهری را برطرف می‌سازد و بالاخره وقتی کسی این شبههٔ سوفسطائیان را تکرار می‌کند که «به خطا بودن برخی دانش‌های بشر عادی و عدم دسترسی به واقعیت به‌صورتی که هست، علم اجمالی داریم»، خواه‌ناخواه اندیشهٔ او در زمرهٔ اندیشهٔ شکاکان قرار می‌گیرد، زیرا علم اجمالی یادشده همهٔ اقسام علوم بشری درجهٔ اول و دوم و تجربی و فلسفی و حتی علوم حضوری را دربرمی‌گیرد. به قول خود استاد، علم هرچه باشد، بشری است و بشر به واقعیت به‌صورتی‌که هست، دسترسی ندارد:

«علم اولاً، هرچه باشد، محصول روش‌های بشری است و همواره میان روش و واقعیت فاصله وجود دارد. ثانیاً چنان که بسیاری از فلاسفهٔ علم نشان داده‌اند، ما در هیچ زمینه‌ای از علوم تئوری نهایی نداریم. «تئوری نهایی» دستاورد معرفت‌شناسی جزم‌گرا بود که برای بشر توانایی دست‌یافتن به حقیقت را به‌طورکامل قائل بود» (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۳۴-۳۵).

این ادعا که معرفت کاملاً منطبق بر جهان واقع امکان ندارد و راست‌ترین معرفت وجود ندارد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ ب) خودشمول است، یعنی ممکن است همین ادعا نیز «راست‌ترین معرفت نباشد» و کاملاً مطابق با واقع نباشد. اما اگر این ادعا خطا و غیرمطابق با واقع باشد، بنابراین ممکن است برخلاف نظر جناب استاد، «راست‌ترین معرفت» و «معرفت کاملاً مطابق با واقع» وجود داشته باشد. نباید خود را به‌عنوان یک فیلسوف علم و فیلسوف دین، معصوم از خطا (در دانش‌های درجهٔ دوم) در نظر بگیریم و به سایر انسان‌ها بگوییم شما در دانش‌های (درجهٔ اول) خود امکان خطا دارید، چون بشر عادی توان دست‌یابی به واقع را ندارد. فیلسوف علم و فیلسوف دین نیز بشر عادی هستند و روش‌های آنها نیز بشری است.

همچنین وقتی کسی ادعا می‌کند که هر عالم دینی (در دانش درجهٔ اول خود) از ورای تئوری‌ها

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

سخن می‌گوید و به واقع دین «کما هو هو» و به حقیقت دین «کما هی هی» دسترسی ندارد و معرفت او ناقص است، باید قدری بازتر نظر کند و در مورد سخنان خود (که از سنخ دانش درجهٔ دوم هستند) تأمل نماید و همین ادعا را تکرار کند، زیرا به‌هرحال ممکن است ایشان نیز به واقع دین و به واقع معرفت‌های دینیِ سایر بشرهای عادی و مطابقت دانش‌های آنها با حقیقت دین، درست توجه نکرده باشد. چه تضمینی هست که یک بشر عادی هرگز در فلسفهٔ علم یا فلسفهٔ دین یا سایر علوم درجهٔ دوم خود خطا نکند؟ آیا بشر فقط در دانش‌های درجهٔ اول خودْ بشر عادی است و خطا می‌کند و در دانش‌های درجهٔ دوم معصوم است و توانایی رسیدن به حقیقت را به‌طور کامل دارد؟

گذشته از اینها، این‌که اساساً دین وجود دارد، خدا هست، معصوم وجود دارد و ...، آیا از قسم دانش‌های درجه دو و فلسفی‌اند یا از قبیل معرفت دینی درجهٔ اول بشر عادی هستند و ذاتاً متحول‌اند و احتمال خطا دارند و ...؟

به اعتقاد ما، لازم است جناب استاد برای دفع اتهام شکاکیت و نسبیت‌گرایی و ایدئالیسم از دیدگاه خود، به برخی از دانش‌های بشریِ درجهٔ اول و دوم و معرفت‌های دینی که یقینی و مطابق با واقع‌اند و تحول ذاتی و عرضی نمی‌پذیرند و مطلق و تکثرناپذیرند تصریح کند و البته نشان دهد که این معرفت‌ها چه تفاوتی با سایر معرفت‌های بشری درجهٔ اول و دوم و دینیِ انسان‌های عادی دارند که یقینی و ثابت و مطلق و مطابق با واقع‌اند؟ این معرفت‌های خاص با چه قوه‌ای به دست آمده‌اند و چرا با بقیهٔ دانش‌های بشری و دینی رابطهٔ شبکه‌ای و کل‌گرایانه ندارند و خطا در بقیهٔ دانش‌ها به این معرفت‌ها سرایت نمی‌کند؟ اساساً با استثنا کردن برخی معرفت‌ها از مجموعهٔ سایر معارف، کل‌گرایی چه معنایی دارد؟

۶. اشکالات اختصاصیِ «کل‌گروی نصی»

گفتیم که جناب استاد در انتقال دیدگاه کواین از معارف بشری به فضای معارف دینی، نصوص دینی را جایگزین تجربه‌گرایی کرده است. بااین‌حال ایشان تقریباً تک‌تک ادعاهای کواین در عبارات

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

پیش‌گفته را با ادبیاتی یکسان یا مشابه در مورد دین و معرفت‌های دینی تکرار می‌کند:

«شبکهٔ معرفت دینی شرایط مرزی دارد ... . رابطهٔ این شرایط مرزی با شبکه رابطهٔ پایه با غیرپایه و بنا با روبنا نیست. عالم دین ... تئوری‌هایی را پیش می‌کشد که با شرایط مرزی همراه هستد. کل شبکهٔ معرفت دینی یک‌جا به محکمهٔ آن حواشی و شرایط مرزی می‌رود: تئوری‌های دینی و معارف نظری دین هیچ‌گاه منفرداً به محکمهٔ آزمون آن حواشی درنمی‌آیند. ... حتی در موردی هم که گمان می‌بریم معرفت و تئوری واحدی را به آزمون درمی‌آوریم، درحقیقت، تئوری‌ها و معارف دیگری را که با آن در ارتباط هستند، به محکمهٔ آزمون می‌بریم. علم دینی هم درون این شبکه جای می‌گیرد؛ بدین‌معنا که گزاره‌های آن نسبت خاصی با گزاره‌های مرزی و معارف درونی (علوم دینی) برقرار می‌کنند» (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۳۴؛ نیز ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۳).

استاد قائمی‌نیا، چنان که خود تصریح می‌کند، ابتدا مبناگروی نصی و تجربی را تضعیف می‌کند، سپس کل‌گروی نصی را نتیجه می‌گیرد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۹). اما به‌اعتقاد ما، کل‌گروی نصی، گذشته از اشکالات متعدد جزئی و اشکالات عام وارد بر همهٔ خوانش‌های انسجام‌گروی و کل‌گروی، دست‌کم سه اشکال کلی و اختصاصی دارد: ۱. اصل ادعا و نظریات رقیب آن به‌صورتی نامسنجم و ناسازگار بیان شده‌اند؛ ۲. هیچ دلیل و پایه و اساسی برای «کل‌گروی نصی»، به‌جز نقد دو نظریه از انبوه نظریات موجود، ارائه نشده است؛ ۳. دلایل ذکرشده برای ناکامی «مبناگروی نصی» و نیز شواهد و مؤیدات ذکرشده برای ناکامی «مبناگروی تجربی»، همگی قابل خدشه‌اند و مشکلات منطقی متعددی دارند.

۱-۶. ناسازگاری و عدم انسجام در تبیین اصل ادعا

کل‌گروی نصی، یک خوانش از کل‌گروی است و کل‌گروی هم یک خوانش از انسجام‌گروی است، اما سخنان استاد در توضیح دیدگاه انسجام‌گرایانهٔ خود بسیار نامنسجم است. به‌عنوان نمونه، ایشان

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

ازیک‌سو، کل‌گرایی را «بسیار بدیع»، و کل‌گرایی نصی را «راه‌حلی تازه» می‌شمارد و ازسوی‌دیگر، مدعی است که همهٔ عالمان دینی در همهٔ اعصار و امصار به آن عمل کرده‌اند و «هیچ‌گاه» به غیر آن عمل نکرده‌اند:

«تصویری که کواین از ساختار معرفت پیش می‌کشد، **بسیار بدیع** است. ... این تصویر نکات بسیار آموزنده و جالبی دارد» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۲).

«مراد از ساختار شبکه‌ای معرفت این است که ... تک‌به‌تک معارف نظری با نصوص دینی مرتبط نمی‌شوند. این معارف به‌صورت یک مجموع با این نصوص برخورد می‌کند و مورد داوری قرار می‌گیرند. عالمان دین هیچ‌گاه از نصوص دینی سراغ تئوری نمی‌روند ... همچنین از یک تئوری به طرف نصوص دینی نمی‌روند، بلکه مجموعه‌ای از تئوری‌ها را با نصوص دینی مرتبط می‌سازند. استناد به نصوص دینی و تعیین رابطهٔ آن‌ها با معرفت دینی در طول تاریخ همواره با مشکلاتی همراه بوده است ... کل‌گرایی راه‌حل تازه‌ای را در این باب پیش می‌کشد: وقتی مجموعه‌هایی از تئوری‌ها را به نص عرضه می‌کنیم، تنها یکی از این مجموعه‌ها با آن نص ارتباط می‌یابد» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۴-۳۵).

نمونهٔ دیگر این‌است که جناب استاد ازیک‌سو، در برخی آثار کتبی و شفاهی خود، مانند شکاکان و ایدئالیست‌ها و نسبیت‌گرایان، سخنانی خودشکن و خودمتناقض می‌گوید و ادعا می‌کند «راست‌ترین» معرفت وجود ندارد و «هر معرفتی ناقص است» و ازسوی‌دیگر، دیدگاه مورد علاقهٔ خود، یعنی «کل‌گرایی نصی» را «بهترین دیدگاه» و «توانمندترین مدل» معرفی می‌کند:

«... **راست‌ترین** نمی‌توانید شما داشته باشید، چون معرفت کامل نمی‌توانید داشته باشید» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ ب)؛

«کل‌گرایی نصی بهترین دیدگاه معرفت‌شناختی است که ساختار معرفت دینی را نشان می‌دهد» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۹)؛

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

«تصویری که کواین از ساختار معرفت پیش می‌کشد، ... می‌تواند توانمندترین مدل در باب ساختمان معرفت دینی را عرضه کند» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۲؛ با اندکی تصرف).

نمونه‌های اول و دوم مورد بحث کنونی ما نیستند و شاید با کمی تغییر در کلمات، مشکل ناسازگاری آنها برطرف شود. نمونهٔ سوم که بیشتر مورد نظر ماست، این است که ادعای اصلی مقالهٔ «شبکهٔ معرفت دینی»، ناکامی «مبناگروی نصی» و «مبناگروی تجربی» در باب ساختار و ساختمان معرفت دینی و جایگزینی آنها با «کل‌گروی نصی» است، ولی هم «مبناگروی‌های نصی و تجربی» و هم «کل‌گروی نصی» به‌صورتی مسامحی و بی‌دقت بیان شده‌اند و ظاهراً در اثر این تسامح یک نتیجهٔ مغالطی گرفته شده است. توضیح آن‌که جناب استاد برای تبیین ادعای خود، ابتدا دو نظریهٔ رقیب را توضیح می‌دهد و سپس برای دفاع از نظریهٔ خود، دو نظریهٔ رقیب را ناکام جلوه می‌دهد:

«نگارنده در ابتدا دو دیدگاه را بررسی می‌کند ... در ادامه، ... دلایل ناکامی آنها را به‌تفصیل بیان کرده و ... درنهایت ... از این نظریه دفاع می‌کند که کل‌گرایی نصی بهترین دیدگاه معرفت‌شناختی است که ...» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۹).

اما ایشان در توضیح نظریه‌های رقیب، یعنی دو نوع «مبناگروی در معرفت‌های دینی»، به‌صورتی نامنسجم، ازیک‌سو، مبنا و پایه در مبناگروی را باور یا معرفتِ (گزاره‌ای) یا گزاره می‌خواند و ازسوی‌دیگر، مبنا را اموری می‌شمارد که از سنخ باور و معرفتِ (گزاره‌ای) نیستند. عبارت‌های (۱) و (۲) را با عبارت‌های (۳) تا (۷) مقایسه کنید:

(۱) «قدیمی‌ترین تصوری که از ساختمان معرفت دینی در کار است، مبناگرایی است. ... بر طبق این دیدگاه، در ساختمان معرفت دو دسته از باورها یا معارف درکارند: پایه و غیرپایه. باورها یا معارف پایه اساس و مبنای معارف را تشکیل می‌دهند» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۹)؛

(۲) «معرفت‌شناسان بحث‌های بسیار مفصلی دربارهٔ این باورها و معارف پایه دارند» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۰)؛

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

(۳) «مبناگرایی در باب معرفت دینی بدین معناست که این نوع معرفت ساختمانی است که پایه‌ای مستحکم دارد. اما پایه‌های معرفت دینی کدام‌اند و این نوع معرفت بر چه نوع اساسی استوار شده است؟ دو گزینه عموماً مطرح شده‌اند: نصوص دینی و تجربهٔ دینی» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۰)؛

(۴) «نخستن موردی که به‌عنوان پایهٔ ساختمان معرفت دینی از قدیم مطرح بوده، نصوص دینی است» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۰)؛

(۵) «متکلمان مسیحی که ... مبناگرا هستند، ... پایهٔ معرفت دینی را به جای نصوص دینی، تجربهٔ دینی می‌دانند» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۲)؛

(۶) «راه‌حل الهیات لیبرال این بود که تجربهٔ دینی مبنا و پایهٔ معرفت دینی است. این الهیات ... مبناگرا بود، ولی مبنای معرفت دینی را نه کتاب مقدس، بلکه تجربهٔ دینی می‌دانست» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۴)؛

(۷) «[در] ساختاری که الهیات لیبرال برای معرفت دینی مطرح کرد، ... تجربهٔ دینی مبنا و پایهٔ آن است» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۶).

جالب اینجاست که جناب استاد درحالی مرتکب این تسامح می‌شود که به تفاوت میان «نصوص دینی» و «تجارب و مشاهدات (چه حسی و چه دینی)» با «فهم از نصوص» و «تعابیر تجربهٔ دینی» توجه دارد؛ زیرا گاهی می‌نویسد:

«معارف پایه برگرفته از نصوص دینی‌اند» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۴).

«در مبناگرایی تجربی ... معارف و گزاره‌های پایه گزارش‌ها و توصیفاتی از تجارب دینی‌اند و معارف غیرپایه، ... معارفی سازگار و همخوان با آن معارف پایه‌اند» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۵).

«باورهای پایه از تجربهٔ دینی به دست می‌آیند» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۷).

اگر بر اصطلاحات موجود در معرفت‌شناسی جمود نداشته باشیم، می‌توانیم به‌صورت طولی، هم نصوص و تجارب و هم باورهای برخاسته از نصوص و تجارب را مبنا تلقی کنیم. بنابراین

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

بی‌دقتی و تسامح یادشده به‌خودی‌خود مهم نیست. اما وقتی سخنان استاد در مورد ناکامی «مبناگروی‌های نصی و تجربی» و کارآمدی و توانمندیِ «کل‌گروی نصی» را ملاحظه می‌کنیم متوجه می‌شویم که با استفاده از تسامح یادشده و چند مسامحهٔ دیگر یک مغالطهٔ اساسی در این مقاله اتفاق افتاده است و آن این‌که استاد قائمی‌نیا اشکالات واردشده بر دو نوع «مبناگروی» را یک نوع دفاع از «کل‌گروی» و «کل‌گروی نصی» تلقی می‌کند، درحالی‌که مطابق توضیحات مقاله، خود نظریهٔ «کل‌گروی نصی» نیز باید یک خوانش از «مبناگروی نصی» به‌شمار رود نه جایگزین آن. طبعاً همهٔ نقدهای وارد شده بر همهٔ خوانش‌های «مبناگروی نصی» نیز باید بر «کل‌گروی نصی» نیز وارد شوند، نه این‌که نقد مبناگروی نصی، دلیل بر درستی کل‌گروی نصی شمرده شود! برای درک اشکال ما کافی است سه ادعای زیر را در کنار هم و هم‌زمان در نظر بگیرید:

(۱) «مبناگروی» دیدگاهی است که در آن، یک دسته گزاره‌ها پایهٔ سایر گزاره‌ها هستند و با آنها رابطهٔ یک‌سویه دارند: «بر طبق این دیدگاه [= مبناگروی]، در ساختمان معرفت دو دسته از باورها یا معارف درکارند: پایه و غیرپایه. ... برای ساختن ساختمان معرفت باید تعدادی سنگ زیربنا انتخاب کرد» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۹-۲۰).

(۲) «مبناگروی نصی» دیدگاهی است که در آن، نصوص کتاب مقدس یا گزاره‌ها از کتاب مقدس پایه‌های ثابت سایر معارف دینی هستند و با آنها رابطهٔ یک‌سویه دارند:

«نخستین موردی که به‌عنوان پایهٔ ساختمان معرفت دینی از قدیم مطرح بوده، نصوص دینی است. ... خلاصه آن‌که آجرهای اولیه یا سنگ‌های زیربنای معرفت همان گزاره‌هایی هستند که از نصوص دینی به‌دست می‌آید [می‌آیند] و کل [ساختمان] معرفت دینی بر روی آنها استوار می‌شود» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۰).

(۳) «کل‌گروی نصی» دیدگاهی است که در آن نصوص دینی و گزاره‌ها از نصوص دینی، پایه‌هایی ثابت برای معارف دینی شمرده می‌شوند و به‌هیچ‌وجه تحولی پیدا نمی‌کنند و رابطه‌ای

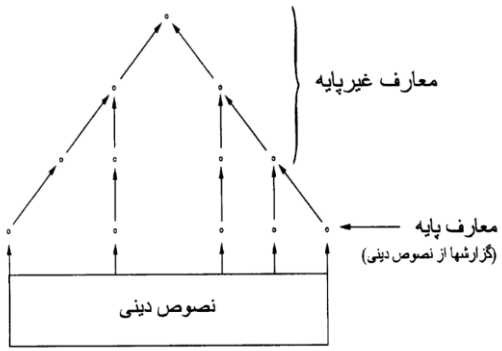
[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

یک‌سویه با معارف دینی دارند ولی گزاره‌های روبنا با یکدیگر رابطهٔ عرضی و دوسویه دارند و به‌صورت مجموعی هم به خدمت نصوص دینی می‌روند:

«معرفت دینی، متن ـ محور است. نصوص دینی پایهٔ تفکرات معرفت دینی را تشکیل می‌دهند. معمولاً در بخش‌های متفاوت معرفت دینی، به نصوص دینی استناد می‌شود و یا فهمی از آنها مبنای بحث قرار می‌گیرد. بی‌تردید، نصوص دینی محکمهٔ معرفت دینی هستند و تکلیف معارف را باید در این محکمه تعیین کرد. اما این نصوص با معرفت دینی رابطهٔ تناظر یک‌به‌یک ندارند؛ بدین معنا که ... معارف نظری دینی ... مجموعاً با توصیف نصوص دینی ارتباط می‌یابند و به‌صورت یک کل به محکمهٔ این نصوص درمی‌آیند» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۳-۳۴)؛

«وقتی مجموعه‌هایی از تئوری‌ها را به نص عرضه می‌کنیم تنها یکی از این مجموعه‌ها با آن نص ارتباط می‌یابد» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۵).

همچنین به تصویری که استاد قائمی‌نیا برای مبناگروی نصی ارائه کرده است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۰)، توجه کنید:



برطبق عبارت‌ها و تصویر یادشده، «کل‌گروی نصی» نیز به دلیل این‌که «پایه بودن نصوص دینی» را قبول دارد، یک نوع مبناگروی نصی است. درواقع، در «کل‌گروی نصی» هیچ تجدیدنظری

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

در مبنا بودن نصوص دینی برای همهٔ معرفت‌های دینی و رابطهٔ یک‌سویهٔ آن با معرفت‌های دینی صورت نگرفته است، فقط در دو نکتهٔ فرعی تجدیدنظر شده است: یکی در رابطهٔ میان خود گزاره‌های روبنا با هم (غیرپایه) و دیگری در رابطهٔ مجموعی گزاره‌های روبنا با مبنا (نصوص دینی). پس می‌توان گفت «مبناگروی نصی» ـ به معنای مبنا بودن نصوص و رابطهٔ یک‌سویهٔ معارف دینی با نصوص ـ دو خوانش عمده دارد:

(۱) در خوانش نخست، اولاً رابطهٔ میان خود گزاره‌های روبنا با یکدیگر یک‌سویه و طولی است و ثانیاً گزاره‌های روبنا تک‌تک به خدمت نصوص دینی می‌روند؛

(۲) در خوانش دوم، اولاً گزاره‌های روبنا یک رابطهٔ کل‌گرایانه و دوسویه و عرضی با یکدیگر دارند و ثانیاً گزاره‌های روبنا به‌صورت مجموعی به خدمت نصوص دینی می‌روند.

درهرصورت، نکتهٔ مهم این است که در خوانش دوم نیز رابطهٔ مجموعه‌ها با نصوص دینی، یک‌سویه و طولی است، یعنی قرار نیست به خاطر مجموعه گزاره‌های روبنا در خود قرآن کریم یا خود کتاب مقدس تجدیدنظری صورت گیرد. نصوص دینی در هر دو خوانش همواره ثابتند و همواره ملاک و معیار پذیرش معرفت‌های دینی‌اند. به‌قول جناب استاد، «بی‌تردید، نصوص دینی محکمهٔ معرفت دینی هستند» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۳). خلاصه این‌که «کل‌گروی نصی» ملاک و معیار اصلیِ مبناگروی نصی را دارد.

ممکن است در دفاع از استاد گفته شود که این اشکال شبیه یک نزاع لفظی است. به‌هرحال خوانش کل‌گرایانه از مبناگروی با خوانش نخست در زمینهٔ گزاره‌های روبنا متفاوت است. این‌که نام این دیدگاه را مبناگروی بگذاریم یا انسجام‌گروی و کل‌گروی چه اهمیتی دارد؟ اتفاقاً استاد قائمی‌نیا به این‌که دیدگاه ایشان بین مبناگروی و انسجام‌گروی است، عنایت دارد، زیرا در یکی از سخنرانی‌های خود در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، تصریح می‌کند که «چیزی بین مبناگروی و انسجام‌گروی» را معتقد است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

اما بااین‌که می‌پذیریم «لا مشاحة فی الاصطلاح»، سخن ما این است که «کل‌گروی نصی» صرف‌نظر از نامی که برای آن می‌گذاریم و صرف‌نظر از این‌که با «مبناگروی نصی» در باورهای روبنا متفاوت است، در مورد مبنا بودن نصوص دینی با سایر خوانش‌های «مبناگروی نصی» مشترک است و دقیقاً به همین دلیل، هر اشکالی که به مبنا بودن نصوص در «مبناگروی نصی» وارد شود، بر فرض که صحیح باشد، بر نظریهٔ «کل‌گروی نصی» هم وارد خواهد شد. به عبارت زیر توجه کنید:

«یکی از دلایل ردّ مبناگرایی نصی همین بود که الهیات عقلی نتوانست پایه بودن کتاب مقدس را برای معرفت دینی تضمین کند» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۶).

سخن در این است که اگر تشکیک در «پایه بودن کتاب مقدس برای معرفت‌های دینی»، سبب ردّ «مبناگروی نصی» شده یا می‌شود، سبب ردّ «کل‌گروی نصی» هم باید بشود، زیرا در «کل‌گروی نصی» نیز پایه بودن کتاب مقدس برای معارف دینی پذیرفته شده است:

«نصوص دینی پایهٔ تفکرات معرفت دینی را تشکیل می‌دهند. معمولاً در بخش‌های متفاوت معرفت دینی، به نصوص دینی استناد می‌شود و یا فهمی از آنها مبنای بحث قرار می‌گیرد. بی‌تردید، نصوص دینی محکمهٔ معرفت دینی هستند و تکلیف معارف را باید در این محکمه تعیین کرد» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۳-۳۴).

۲-۶. بی‌دلیل بودن ادعا

در مقالهٔ یادشده، دو نظریهٔ رقیبِ «کل‌گروی نصی»، یعنی «مبناگروی نصی» و «مبناگروی تجربی» در معارف دینی، نقادی و ردّ می‌شوند و به‌شکلی مغالطی، «کل‌گروی نصی» در معرفت‌های دینی ـ و احتمالاً «کل‌گروی تجربی» در معرفت‌های بشری ـ نتیجه گرفته می‌شود. به عبارت زیر توجه کنید:

«نگارنده در ابتدا دو دیدگاه را بررسی می‌کند که عبارتند از: مبناگرایی نصی و مبناگرایی تجربی، در ادامه نگارنده، ... دلایل ناکامی آنها را به‌تفصیل بیان کرده و سپس دو دیدگاه دیگر، یعنی کل‌گرایی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

نصی و کل‌گرایی تجربی را تشریح کرده است. درنهایت، مقاله از این نظریه دفاع می‌کند که کل‌گرایی نصی بهترین دیدگاه معرفت‌شناختی است که ساختار معرفت دینی را نشان می‌دهد» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۹).

اشکال این است که بر فرض آن‌که انتقادات جناب استاد بر دو نوع مبناگروی در معرفت‌های دینی وارد باشند، ایشان درصورتی می‌تواند از ردّ این دو نوع مبناگروی، به اثبات یا تأیید کل‌گروی نصی در معرفت‌های دینی برسد که هیچ دیدگاه دیگری در بین این سه دیدگاه امکان نداشته باشد. یعنی اگر فقط سه فرض وجود داشته باشد، با نقادی و کنار گذاشتن دو فرض، فرض سوم تقویت یا تأیید یا اثبات می‌شود، ولی هم مبناگروی صورت‌های متعدد دیگری دارد و هم انسجام‌گروی. بنابراین جناب استاد منطقاً نمی‌تواند به نقد دو نوع مبناگروی تکیه و بسنده کند و «کل‌گروی نصی» را تقویت کند و لازم است مستقلاً برای دفاع از «کل‌گروی نصی» دلیل و توجیه بیاورد. اما در مقالهٔ یادشده، به غیر از دلایلی که برای اثبات ناکامی «مبناگرایی نصی» و «مبناگرایی تجربی» مطرح شده‌اند ـ و البته به مغالطی‌بودن آنها اشاره خواهیم کرد ـ مطلقاً هیچ نکتهٔ درست یا حتی نادرستی در تأیید «کل‌گرایی نصی» نیامده است تا آن را نقل و نقد کنیم. جناب استاد از ابتدا تا انتهای مقاله فقط ادعای خود را چندین بار با الفاظی مشابه تکرار می‌کند.

ممکن است در دفاع از استاد و ادعای مقالهٔ یادشده گفته شود که اساساً در انسجام‌گرایی نمی‌توان دلیل واقعی برای هیچ ادعایی آورد. یعنی اساساً انسجام‌گروی به همین معناست که باورها صرفاً به خاطر انسجام با یکدیگر پذیرفته می‌شوند، نه به دلیل مطابقت آنها با واقع و بدیهی بودن یا مستدل بودن این مطابقت. هیچ باور بدیهی در انسجام‌گروی وجود ندارد. هیچ استدلال و دلیلی فی‌نفسه و صرف‌نظر از نتیجهٔ استدلال صحیح نیست و اساساً هیچ‌گاه مطابقت یک باور با واقع قابل احراز نیست. از نظر انسجام‌گرایان، رابطهٔ باورها دوسویه است نه یک‌سویه. یعنی این‌طور نیست که به خاطر پذیرش دو یا چند مقدمهٔ بیِّن یا مبیَّن، نتیجهٔ استدلال را بپذیریم. در

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

انسجام‌گروی، همهٔ باورها به یک اندازه یا به اندازهٔ انسجامشان با سایر باورها موجّه‌اند و استدلال و دلیل به معنای متعارف آن که در مبناگروی استفاده می‌شود، بی‌معناست و ما باورها را نه به دلیل نشان دادن واقع بلکه به دلیل هماهنگی با سایر باورهای خود می‌پذیریم:

«انسجام‌گروی نیاز به باورهای پایه را رد می‌کند. ... باید توجیه را از استدلال کردن و دلیل آوردن تفکیک کرد. ... همهٔ باورها می‌توانند به‌وسیلهٔ ارتباطشان با باورهای دیگر با حمایت متقابل موجه شوند. بنای توجیه به علت نحوهٔ تناسب قسمت‌های آن با همدیگر و حمایت ظریف از یکدیگر سرپا ایستاده است» (کیث لرر، ۱۳۹۶، ص ۵۰)؛

«این‌گونه نیست که همهٔ ادعاهای معرفتیِ به‌کاررفته در دفاع از دیگر مدعیات معرفتی خودشان نیاز به توجیه داشته باشند. ... به‌گفتهٔ نظریه‌پرداز انسجام، باورها به جهت نحوهٔ هماهنگی و انسجام‌شان با یک منظومه از باورها به‌طور کامل موجه هستند» (همان، ص ۵۱).

بنابراین اگر «کل‌گروی نصی» با سایر اندیشه‌های استاد قائمی‌نیا یا با سایر اندیشه‌های جامعهٔ مسلمانان منسجم باشد، همین وجود «انسجام و سازگاری» یا عدم «ناسازگاری» کافی است تا این دیدگاه از سوی شخص استاد یا از سوی جامعهٔ مسلمانان پذیرفته شود و اصلاً هم مهم نیست که این دیدگاه مطابق با واقعیت و نفس‌الامر باشد، زیرا اساساً از منظر انسجام‌گرایان احراز مطابقت با واقع امکان‌پذیر نیست.

اما این احتمال با همهٔ سخنان جناب استاد منسجم نیست، زیرا جناب استاد مدعی است که پس از انتقاد از دو دیدگاه رقیب، «در نهایت» از کل‌گروی دفاع کرده است:

«... درنهایت، مقاله از این نظریه **دفاع می‌کند** که کل‌گرایی نصی بهترین دیدگاه معرفت‌شناختی است که ساختار معرفت دینی را نشان می‌دهد» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۹).

بنابراین ایشان باید بعد از انتقادات یادشده، یک دفاعیه ـ خواه درست و خواه نادرست ـ در همان فضای انسجام‌گروی ارائه می‌کرد. اساساً اگر در فضای انسجام‌گروی دفاع امکان ندارد، انتقاد

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

چطور امکان دارد؟ هر انتقادی از یک دیدگاه، یک نوع دفـاع از نقـیض آن اسـت، پـس اگـر انتقـاد ممکن باشد، قطعاً دفاع هم ممکن است. بنابراین اشکال ما به حـال خـود بـاقی اسـت: کـل‌گروی نصی، نقیض یا حتی ضد مبناگروی نصی و مبناگروی تجربی نیست، تا با انتقاد از آنها تثبیت شود.

گذشته از اینها، همهٔ سخن ما در نقد انسجام‌گروی و کل‌گروی و کل‌گروی نصـی همـین اسـت که پذیرش آنها مستلزم یا ملازم پذیرش انواعی از شکاکیت و ایدئالیسـم و نسـبیت‌گرایی فـردی یـا اجتماعی است. در انسجام‌گروی، هیچ باور یقینیِ بشری و دینی وجود ندارد و همهٔ باورهای بشـری و دینی بی‌پایه و اساسند. نه هیچ‌یک از باورها بدیهی‌اند و نـه هیچ‌یـک از باورهـا بـا یـک اسـتدلال بدیهی به سایر بدیهیات بازمی‌گردند. هر باوری صرفاً به دلیل انسجام و تا زمان انسجام و بـرای فـرد یا جامعه‌ای که به انسجام‌گروی باور دارد، موجه است و انسجام‌گرایان هر روز باید منتظر اکتشافات جدید باشند تا همه یا برخی از باورهای کهن و کهنهٔ خود را نوسازی و به‌روزرسانی کنند. برای یـک شکاکِ بی‌دین یا سکولار یا ایمان‌گرا که دغدغهٔ دلیل قطعی عقلـی بـه واقعـی بـودن مبـدأ و معـاد و پیامبر و تکالیف دینی ندارد، شاید انسجام‌گروی یک آرامش نسبی بیاورد ولـی بـرای یـک فیلسـوف مسلمان متعهدِ تکلیف‌مدار، مثل استاد قائمی‌نیا، واقع‌گریزی و انسجام‌گروی چه آورده‌ای دارد؟

۳-۶. مغالطی بودن دلایل ناکامی «مبناگروی نصی» و «مبناگروی تجربی»

در ضمن اشکال اول گفتیم که اولاً کل‌گروی نصی خود یـک خـوانش از مبنـاگروی نصـی اسـت و انتقاد از همهٔ خوانش‌های مبناگروی نصی قطعاً انتقاد از کل‌گروی نصی نیز شـمرده می‌شـود. طبعـاً این امکان هم وجود دارد که اشکالات برخی خوانش‌های مبناگروی نصی به کـل‌گروی نصـی وارد نباشند. در ضمن اشکال دوم نیز گفتیم که استاد قائمی‌نیـا فقـط از مبناگروی‌هـای نصـی و تجربـی انتقاد کرده است و هیچ دلیلی مستقل از این انتقادها بر کل‌گروی نصی اقامه نکرده است. اکنون در اشکال سوم سخن ما این است که انتقادهـای جنـاب اسـتاد بـر «مبنـاگروی نصـی» و «مبنـاگروی تجربی» مغالطی هستند. باتوجه‌به این‌که اولاً نگارنـده «تجربـهٔ دینـی» و «مبنـاگروی تجربـی» بـه

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

معنای مورد نظر متکلمان غربی را باور ندارد و ثانیاً اشکالات سخنان استاد در این قسمت خیلی زیاد است و بررسی آنها بدون مسامحه نیازمند چند مقالهٔ مستقل است، بحث را در این قسمت عمدتاً بر مغالطی‌بودن سخنان جناب استاد در نقد «مبناگروی نصی» متمرکز می‌کنیم.

جناب استاد به جای نقد «مبناگروی نصی» به‌عنوان یک نظریهٔ معرفت‌شناختی، به نقد برخی خوانش‌های خاص و ویژه از آن در میان مسیحیان پرداخته است. از نظر منطقی، ابطال و اعدام کلی مستلزم ابطال و اعدام جزئیات یا افراد آن کلی است ولی برعکس آن درست نیست و ابطال و اعدام جزئیات یا افراد مستلزم ابطال و اعدام کلی آن جزئیات یا افراد نیست و فقط مستلزم «امکان» یا «صحتِ» ابطال و اعدام کلی مزبور است. به‌زبان فنی، «کل ما صح علی الفرد صح علی الطبیعة» (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۱۰۷؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ٤٠٤ و ۴۰۵ و ۴۰۸ و ۴۹۲؛ همو، ۱۳٦۹-۱۳۷۹، ج ۳، ص ۷۳۲). جناب استاد با غفلت از این قاعدهٔ روشن، چنین پنداشته که با ابطال دو نسخه از مبناگروی، مبناگروی را به‌صورت کلی ابطال کرده است. به عبارات زیر در زمینهٔ «دلایل ناکامی مبناگروی» توجه کنید:

«به‌طور عمده می‌توان به دو جریان اشاره کرد که در روی‌کارآمدن تصویر جدید تأثیر داشته‌اند: ۱. تضعیف نقش عقل در مسیحیت؛ ۲. تضعیف جایگاه کتاب مقدس در مسیحیت» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۳)؛

«۲. تضعیف نقش کتاب مقدس در مسیحیت: نقد محتوایی و تاریخی کتاب مقدس هم تدریجاً نقش کتاب مقدس را در مسیحیت تضعیف کرد. ظهور پاره‌ای از تعارضات در محتوای کتاب مقدس و ناهمخوانی آن با برخی گزارش‌های تاریخی، جریان نیرومند نقد کتاب مقدس را پدید آورد» (همان).

بااین‌که همهٔ مباحث مقدماتی بالا مقید به فضای مسیحیت هستند، جناب استاد در نتیجه‌گیری، قید مسیحیت را حذف می‌کند و یک نتیجهٔ عام در مورد «مبناگروی نصی» می‌گیرد. ایشان می‌نویسد:

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

«یکی از دلایل ردّ مبناگرایی نصی همین بود که الهیات عقلی نتوانست پایه بودن کتـاب مقـدس را برای معرفت دینی تضمین کند» (همان، ص ۲۶).

گویی بین عالم مسیحیت و عالم اسلام فرق فارقی نیست! حال‌آن‌که هم رابطهٔ متکلمـان مسـیحی بـا عقل تفاوت زیادی با رابطهٔ متکلمان مسلمان با عقل دارد و هـم رابطـهٔ آن‌هـا بـا تـورات و انجیـل تفـاوت زیادی با رابطهٔ متکلمان مسلمان با قرآن و سنت دارد. تـورات و انجیـل تحریف‌شـده‌اند و دارای محتـوای متعارض و ناهمخوان با عقل و با گزارش‌های معتبر تاریخی‌اند ولی قرآن و سنت قطعی هیچ تعارضـی بـا عقل و با گزارش‌های معتبر تاریخی ندارند. بنابراین تضعیف جایگاه عقل در عالم مسیحیت، چـه ربطـی به جایگاه عقل در جامعهٔ مسلمانان دارد؟ همچنین این‌که الهیات عقلیِ متکلمان مسـیحی نتوانسـته پایـه بودن عهدین و نصوص دینی را برای معرفت‌های دینی تضمین کند، چه ربطی به الهیات عقلـیِ متکلمـان مسلمان و نسبت آنها با قرآن و نصوص دینی دارد؟ پس بر فرض که سـخنان اسـتاد درسـت باشـند، بایـد ایشان نتیجه بگیرد که یک فرد یا مصداق از مبنـاگروی نصـی، یعنـی مبنـاگروی نصـی در همـان جامعـه مسیحی ـ یهودی مخدوش شده است، نه این‌که نتیجه بگیرد مبناگروی نصـی بـه‌طورکلی در همـهٔ ادیـان مخدوش شده است. ممکن است در دفاع از استاد گفته شود کـه ایشـان در ایـن مباحـث صـرفاً بـه یـک بحث تاریخی اشاره می‌کند و منظور ایشان این نیست که چون مبناگروی در مسیحیت در اثـرِ «تضـعیف نقش عقل و نقش کتاب مقدس»، ردّ شده است، در عالم اسلامی هم ردّ شده یا باید بشـود. ایشـان فقـط می‌خواهد زمینه‌های شکل‌گیری نظریهٔ «کل‌گروی» را در غرب بیان کند.

اما این احتمال صحیح نیست، زیرا چنان که پیش‌تر گفتیم، جناب استاد هـیچ دلیلـی بـر تأییـد نظر خودشان غیر از ادعای ناکامی دو نظریهٔ رقیب اقامه نکرده اسـت، بنـابراین اگـر در اینجـا فقـط قصد داشته با عبارات فوق ناکامی مبناگروی نصی را در عالم مسـیحیت نشـان دهـد و یـک بحـث تاریخی در فضای مسیحیت مطرح کند، باید دلایل ناکامی مبناگروی نصی در عالم اسلامی را هـم مستقلاً نشان می‌داد تا از تضعیف آن به تأیید کل‌گروی نصی در عالم اسلامی برسد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

ثانیاً از صدر و ساقهٔ مقاله بلکه از خود چکیدهٔ مقاله کـاملاً روشـن می‌شـود کـه جنـاب اسـتاد درصدد ردّ مبناگروی نصی به‌طورکلی برای تأیید کل‌گروی نصی به‌طورکلی است:

«نگارنده در ابتدا دو دیدگاه را بررسـی می‌کنـد ... در ادامـه، نگارنـده، ... دلایـل ناکـامی آنهـا را به‌تفصیل بیان کرده و سپس دو دیدگاه دیگر، یعنی کل‌گرایی نصی و کل‌گرایی تجربـی را تشـریح کـرده ...است. درنهایت، مقاله از این نظریه دفاع می‌کند که کل‌گرایی نصی بهترین دیدگاه معرفـت‌شـناختی است که ...» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۹).

۷. نتیجه‌گیری

از آنچه در این مقاله گذشت، نتایج زیر به‌دست می‌آیند:

۱. «کل‌گروی» از مبانی باطل، همچون «شکاکیت»، «ایدئالیسم» و «نسبیت‌گرایی»، برخاسته و از این مبانی هم جدا نمی‌شود.

۲. نظریهٔ «کل‌گروی نصی» علاوه بر این‌که مبتلا به همـه یـا برخـی از اشـکالات «کـل‌گروی» است، چندین اشکال اختصاصی نیز دارد:

- اصل ادعا به‌صورت نامنسجم ارائه شده است، مثلاً «کل‌گروی نصی» رقیب «مبنـاگروی نصـی» شمرده می‌شود و ادعا می‌شود که با نقد «مبناگروی نصی» (و مبناگروی تجربی) از «کـل‌گروی نصـی» دفاع شده است، درحالی‌که بعد از تبیین این دو دیدگاه مشخص می‌شود کـه خـود «کـل‌گروی نصـی» نیز در نهایت یک نسخهٔ جدید از «مبناگروی نصی» به‌شمار می‌رود و همه یا برخـی اشـکالاتی کـه در مقالهٔ یادشده بر مبناگروی نصـی وارد شـده‌اند، برفـرض درسـت بـودن، بـر کـل‌گروی نصـی نیـز وارد خواهند بود، مثل اشکالی که به پایه بودن نصوص مقدس مطرح شده است.
- برای دفاع از «کل‌گروی نصی» هیچ دلیل اثباتی، چه درست و چه نادرست، بیان نشده است و صرفاً از میان همهٔ نظریه‌های مطرح در این زمینه، دو نظریهٔ رقیب آن، یعنی «مبناگروی نصی» و «مبناگروی تجربی»، تضعیف شده‌اند؛

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

• اشکالاتی که به «مبناگروی نصی» و «مبناگروی تجربی» وارد شده‌اند، صحیح نیستند؛ مثلاً اشکالات واردشده به «مبناگروی نصی در عالم مسیحیت» منطقاً ممکن است به «مبناگروی نصی در عالم اسلامی» مربوط نشوند.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

کتابنامه

۱. قرآن کریم

۲. پایگاه مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۳. تمیمی آمدی، عبدالواحدبن‌محمد. ۱۳۶۶. **تصنیف غرر الحکم و درر الکلم**. قم: ایران.

۴. حسین‌زاده، محمد. ۱۳۸۲. **پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر**. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۵. سبزواری، ملاهادی. ۱۳۶۰. «التعلیقات علی الشواهد الربوبیة». چاپ شده در: **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**. تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ ۲. مشهد: المرکز الجامعی للنشر.

۶. سبزواری، ملاهادی. ۱۳۶۹-۱۳۷۹. **شرح المنظومة**. تصحیح و تعلیق از آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.

۷. شمس، منصور. ۱۳۹۷. **آشنایی با معرفت‌شناسی**. ویراست سوم. تهران: هرمس.

۸. صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم. ۱۹۸۱ م. **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. چ ۳. بیروت: دار إحیاء التراث.

۹. عارفی، عباس. ۱۳۸۱. «معرفت و گونه‌های توجیه». **ذهن**. د ۳، ش پ ۹، ص ۳-۲۰.

۱۰. عبداللهی، مهدی. ۱۳۹۶. **انسجام‌گروی در توجیه با تأکید بر آرای کیث لرر؛ بررسی تحلیلی ـ انتقادی**. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۱. فتال نیشابوری، محمدبن‌احمد. ۱۳۷۵. **روضة الواعظین و بصیرة المتعظین**. قم: رضی.

۱۲. فتحی، عبدالله. ۱۳۹۳. «نظریه انسجام‌گرائی در معرفت‌شناسی». **پژوهه** (بزرگ‌ترین بانک مقالات علوم انسانی و اسلامی). پژوهشکدهٔ باقرالعلوم علیه‌السلام. ۲۴ آبان.

۱۳. فعالی، محمدتقی. ۱۳۷۷. **درآمدی به معرفت‌شناسی دینی و معاصر**. قم: معارف (معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

۱۴. قائمی‌نیا، علیرضا. ۱۳۸۲ الف. «شبکهٔ معرفت دینی (بحثی در ساختار معرفت دینی)». **قبسات**. سال (دوره) ۸، ش ۲۸، صص ۱۹-۳۶.

۱۵. قائمی‌نیا، علیرضا. ۱۳۸۲ ب. «معرفت دینی ذاتاً متحول است». در: **گفت‌وگو با «مهر» (۲)**، کد خبر: ٤٠٥٧٢.

۱۶. قائمی‌نیا، علیرضا. ۱۳۹۶. «معماری علم دینی (نظریهٔ پیوندی در باب علم دینی)». **فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی**. د ۳، ش ۲، ش پ ۷، صص ۷-۴۰.

۱۷. لرر، کیث. ۱۳۹۶. **نظریهٔ معرفت**. ترجمه، تحقیق و نقد از مهدی عبدالهی. تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱۸. موزر، پل و دیگران. ۱۳۸۷. **درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر**. ترجمهٔ رحمت‌الله رضایی. چ ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

19. Quine, W. V. 1953. **From a Logical Point of View**. Cambridge.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]