بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه علمی-پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی در چهارچوب رسالت‌های مجمع عالی علوم انسانی اسلامی و با حمایت مؤسسه گفتمان پیشرفت منتشر می‌شود.
سال ۱۱ / شماره ۳ / شماره پیاپی ۴۰ / پاییز ۱۴۰۴

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: عطاءالله رفیعی آتانی
سردبیر: احمدحسین شریفی
جانشین سردبیر: سید محمدتقی موحد ابطحی
مدیر اجرایی و بازبین نهایی: سید مهدی موسوی
ویراستار: حمیدرضا عرفانی‌فر
صفحه‌آرا و طراح جلد: اعظم یزدلی
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 اقتصاد 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.)، **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: اتوبان ارتش (شرق به غرب)، بعد از متروی شهید محلاتی، پلاک ۷۹ (ساختمان کاسپین)، طبقه اول، واحد ۲، مؤسسه گفتمان پیشرفت
کد پستی: ۱۹۵۵۷۵۳۷۴۷
تلفن: ۰۲۱-۲۲۴۷۷۳۸۸
قیمت: ۴۰۰/۰۰۰ 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-پژوهشی شد. رتبه علمی-پژوهشی این فصلنامه با درجه «ب» در تاریخ ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ تمدید شده است.

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

فصلنامه علمی - پژوهشی

تحقیقات بنیادین علوم انسانی

بین رشته‌ای

| سال ۱۱ | شماره ۳ | شماره پیاپی ۴۰ | پاییز ۱۴۰۴ |

فهرست مطالب

۱۱ نسبتِ مفروضات متافیزیکی و نظریات علمی در مرحله شکل‌گیری نظریه
امیر حاجی‌زاده

۴۷ الگوی هنجاری مشروعیت تداخل میدان‌ها در نظام حکمرانی علوی: اصول، مؤلفه‌ها و کارکردها (با تأکید بر نظریه میدان پییر بوردیو)
محمدحسین نژادی، حجت لطفی قراملکی

۸۱ ظرفیت‌ها و محدودیت‌های مدل انسان اقتصادی متعارف و چشم‌انداز بازسازی آن در چهارچوب یک فرانظریه
عطاءالله رفیعی آتانی

۱۱۹ گفتمان علوم انسانی و بازساخت خانواده مدرن
مریم مؤمنی، سیدسعید زاهد زاهدانی

۱۵۳ مدل فرایندی تنظیم شناخت براساس منابع اسلامی
محسن اکبری، رحیم ناروئی نصرتی

۱۹۱ بازخوانی مفهوم تربیت اسلامی در پرتو تمایز فرایند و فراورده: نقدی بر تعاریف رایج در گفتمان تربیتی ایران
علی قاسمی، حیدر همتی

The relationship between metaphysical assumptions and scientific theories in the theory formation stage

Amir Hajizadeh *

Assistant Professor, Science and Technology Research Institute, Institute of Cultural and Social Studies, Tehran, Iran.

hajizadeh@iscs.ac.ir

Abstract

The relationship between physics and metaphysics, or more generally between scientific theories and philosophical assumptions, is a longstanding problem in the philosophy of science. The central issue concerns the role philosophical assumptions play in the formation of scientific theories and whether a distinctive scientific theory can be derived from specific metaphysical and philosophical foundations. Taking this problem as its point of departure, this article examines Abdolhossein Khosrowpanah's Hakimi–Ijtihadi Model of Islamic Humanities as a contemporary Iranian example of an attempt to explain the relationship between philosophical foundations and scientific theory. An examination of different formulations of the model, from its initial formulation to later discussions of Window Realism and Network Realism, shows that although the role of non-empirical foundations in science and the possibility of epistemic plurality are emphasized, the precise mechanism through which these foundations influence the formation of scientific theories remains in need of clarification. In response, the article proposes a distinction between two types of philosophical assumptions: first, constitutive assumptions, which are conditions for the formation of scientific theories and are intertwined with their conceptual frameworks; and second, meta-theoretical assumptions, which provide a horizon for understanding, interpreting, criticizing, and evaluating scientific theories. The article's central thesis is that the dual role of philosophy in science can be properly explained only by distinguishing between "the constitution of theory" and "meta-theoretical guidance." This distinction preserves the foundational role of philosophy in science, prevents the conflation of different levels at which philosophical assumptions influence scientific theories, and shows that philosophical plurality need not result in a plurality of scientific theories but may instead generate a plurality of meta-theoretical horizons for understanding and evaluating them.

Keywords: Metaphysics, Non-Experimental Assumptions, Kuhn, Paradigm, Khosropanah, Religious Science, Metatheory, Window Realism.

https://orcid.org/0000-0002-2912-1936

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۹

نسبتِ مفروضات متافیزیکی و نظریات علمی در مرحله شکل‌گیری نظریه

امیر حاجی‌زاده

استادیار مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، تهران، ایران

hajizaheh@iscs.ac.ir

چکیده

نسبت میان فیزیک و متافیزیک، یا به‌طور عام‌تر، نسبت میان نظریه‌های علمی و مفروضات فلسفی، از مسائل دیرپای فلسفه علم است. مسئله اصلی در این بحث آن است که مفروضات فلسفی چه نقشی در شکل‌گیری نظریه‌های علمی ایفا می‌کنند و آیا می‌توان از مبانی متافیزیکی و فلسفی مشخصی به نظریه‌ای علمی متمایز رسید. این مقاله با طرح این مسئله، الگوی حکمی-اجتهادی علوم انسانی اسلامی عبدالحسین خسروپناه را به‌عنوان نمونه‌ای معاصر از تلاش برای تبیین نسبت میان مبانی فلسفی و نظریه علمی بررسی می‌کند. بررسی تقریرهای مختلف این الگو، از صورت‌بندی اولیه آن تا مباحث متأخر درباره رئالیسم پنجره‌ای و رئالیسم شبکه‌ای، نشان می‌دهد که اگرچه نقش مبانی غیرتجربی در علم و امکان تکثر معرفتی مورد تأکید قرار می‌گیرد، سازوکار دقیق تأثیرگذاری این مبانی بر تکوین نظریه علمی همچنان نیازمند تبیین است. در پاسخ به این مسئله، مقاله پیشنهاد می‌کند که میان دو گونه مفروضات فلسفی تمایز گذاشته شود: نخست، مفروضات تکوینی که شرط امکان شکل‌گیری نظریه علمی و درهم‌تنیده با چهارچوب مفهومی آن‌اند؛ و دوم، مفروضات فرانظری که افقی برای فهم، تفسیر، نقد و ارزیابی نظریه‌های علمی فراهم می‌کنند. این تمایز، ضمن حفظ نقش بنیادین فلسفه در علم، از خلط میان سطوح مختلف تأثیرگذاری مفروضات فلسفی بر نظریه علمی جلوگیری می‌کند و نشان می‌دهد که تکثر فلسفه‌ها الزاماً به تکثر نظریه‌های علمی نمی‌انجامد، بلکه می‌تواند به تکثر افق‌های فرانظری برای فهم و ارزیابی نظریه‌ها منجر شود.

واژگان کلیدی: متافیزیک، مفروضات غیرتجربی، کوهن، پارادایم، علم دینی، فرانظریه، رئالیسم پنجره‌ای.

۱. مسئله

پیش‌از استقلالِ شاخه‌های مختلفِ رو به تزایدِ علمی و تفوق رویکردهای تجربی، فیلسوفان تلاش می‌کردند به هستی‌شناسی[1] یا متافیزیک بپردازند و دربارهٔ جهان «آن‌چنان که هست» صحبت کنند. در متافیزیک، پدیدارها یا جهان آن‌چنان که به ما «نمود»[2] پیدا می‌کند با تحویل به عناصر اصلی و پنهانِ جهان تبیین می‌شوند. در یک نظریه متافیزیکی مثل «اتمیسم»، جزءِ سازندهٔ جهان، اتم‌های سخت و نفوذناپذیر معرفی می‌شوند؛ این اتم‌ها اگرچه در ذات خود فاقد رنگ، بو و مزه‌اند، ولی آرایش و نحوهٔ حرکت آن‌ها، جهان را این‌گونه متلّون بر ما پدیدار کرده است. ازسویی‌دیگر، به‌نظر می‌رسد نظریات فیزیکی نیز با کشف و ساماندهی عناصر پنهان جهان به تبیین پدیدارها می‌پردازند. نظریات علمی رفتار اجسام و پدیده‌های بسیاری را تبیین و پیش‌بینی می‌کنند. برای‌مثال، می‌توان علّت سخت‌بودن الماس و نرم‌بودن مغز مداد را به نحوهٔ آرایش اتم‌های کربن در این دو جسم نسبت داد. به‌نظر می‌رسد نظریات علمی و نظریات متافیزیکی ازحیث هدف، موضوع و عناصر دارای مشترکاتی باشند.

عطف‌نظر به این اشتراکات، سؤالاتی طرح می‌شوند: آیا نظریات فیزیکی نیز به کار تبیین جهان آن‌چنان که هست، می‌پردازند؟ آیا در عصر جدید، وظیفهٔ کشف امر واقع بر ذمهٔ نظریه فیزیکی گذاشته شده است؟ این سؤال‌ها موضوع مناقشه واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی هستند و موضوع این مقاله نیستند. سؤالات دیگر در این رابطه است که آیا اساساً در فعالیت علمی مفروضات غیرتجربی اعم از متافیزیکی، کیهان شناختی و... نقش دارند، یا می‌توانند نقش موثری داشته باشند، و یا باید به‌طور کامل از مباحث علمی کنار گذاشته شوند؟ در

1. ontology.
2. appearance.

جایی دیگر بحث امکان تداخل و مشارکت مفروضات غیرتجربی و تجربی در فعالیت علمی را -به‌لحاظ معرفت‌شناختی- در چهار دسته تقسیم‌بندی کردم: مرحله فرضیه پردازی، ساختمان علم، داوری نظریات علمی و تفسیر فرانظریه‌ای (حاجی‌زاده، ۱۴۰۰)؛ و تلاش کردم برخی ملاحظات معرفت‌شناختی بر سر اندراج و مشارکت مفروضات غیرتجربی و تجربی را در هریک از این چهار سطح نشان دهم.

موضوع این مقاله -با نظر بر روند تاریخیِ تکاملِ نظریه- ناظر بر مرحله شکل‌گیری یک نظریه است. سؤالات اصلی چنین هستند: آیا نظریه متافیزیکی مبنای شکل‌گیری نظریه علمی است؟ آیا با دستیابی به یک مبنای متقن غیرتجربی می‌توان ساختمان یک نظریه علمی موفق را پی‌ریزی کرد؟ مفروضات غیرتجربی چه نوع ارتباطی با محتوای تجربی در مرحله زایش نظریه دارند؟

در بخش دوم تاریخچه مختصری از مسئله و در بخش سوم گزارشی از نسبت محتوای غیرتجربی و تجربی نظریه نزد کوهن ارائه می‌کنیم. دلیل گزینشِ کوهن برای این موضوع اهمیتی است که آرای وی برای متفکرین وطنی داشته است و عملاً موضوعِ نقد این مقاله به نوعی به سوءبرداشت از مفهوم مرکزیِ کوهن یعنی پارادایم بازمی‌گردد. در بخش چهارم تلاش می‌کنیم، با پذیرشِ وجودِ نسبتِ معنادار میان مفروضاتِ غیرتجربی و نظریات علمی، به‌طور مشخص به یکی از گرایش‌های معتقد بر علمِ دینیِ تأسیسی -یعنی دکتر خسروپناه- بپردازیم؛ اگرچه بسیاری دیگر از طرفداران این موضوع، در مفروضاتِ علم‌شناختیِ ایشان مشترک هستند. تلاش می‌کنیم نشان دهیم که مفروضات غیرتجربی -از هر جنس و از هر منبع- تنها به شکلی درهم‌تنیده و غیرقابل‌تفکیک و تقدم‌بخشیدن در نظریات حضور دارند. ازهمین‌رو تلاش برای برساختِ یک نظریه علمی با آغاز از یک مبنای غیرتجربی (متافیزیکی) عملاً عقیم خواهد ماند. در بخش پنجم به تفکیک فرانظریه از نظریه پرداخته

می‌شود و بیان می‌شود که برخی مدعیات فلسفی اساساً در حوزه افق‌گشایی و تفسیر نظریه علمی مطرح می‌شوند و برخی دیگر در هنگامه طرح نظریه با آن درآمیختگی دارند. خلط این دو می‌تواند منجر به بروز برخی بدفهمی‌ها گردد.

۲. پیشینه

در باب ارتباط مفروضات متافیزیکی و علم، چند دیدگاه عمده وجود دارد. دسته نخست اعتقاد به عدم ارتباط مؤثر این دو دارند و در حالت افراطی اساساً مفروضات متافیزیکی را فاقد معنی می‌دانند. افراطی‌ترین موضع‌گیری این رهیافت موضع کارنپ در مقاله «غلبه بر متافیزیک ازطریق تحلیل منطقی زبان» (۱۹۳۲) است. در آنجا کارنپ با پذیرش معیار تحقیق‌پذیری به‌عنوان معیار معنی‌داری، گزاره‌هایی را که فاقد امکان تحقیق تجربی هستند را در مجموعه متافیزیک قرار می‌دهد. وی آرای متافیزیکی را در حدّ «حدس‌های محض» و یا «افسانه» نیز نمی‌داند که بتوان به صدق و کذب آن‌ها باور (یا امید) داشت یا نداشت. از دید وی آن‌ها اساساً بی‌معنا هستند و غیرقابل‌قضاوت. ازهمین‌رو نه‌تنها علم را از متافیزیک جدا می‌کند که بنابه ادعای خودش با تحلیل منطقی گزاره، و نشان‌دادن بی‌معنایی آن‌ها، متافیزیک را «سرنگون» می‌سازد. از دید کارنپ عبارات متافیزیکی حتی به‌عنوان «فرضیاتِ کاری» نیز قابل‌قبول نیستند. زیرا یک فرضیه باید بتواند با عبارات تجربی (صحیح یا سقیم) وارد روابط استنتاجی بشود که این نحو از مشارکتِ مجاز نیز از عبارات متافیزیکی برنمی‌آید.

جدا از ایده افراطی بی‌معناییِ گزاره‌های متافیزیکی (که نقد آن موضوع ما نیست)، تحقیق‌پذیریِ گزاره‌های منفرد به‌مثابه ملاک تحدیدِ علم از غیرعلم، با توجه به نظریات موفق علمی عملاً ناکام می‌ماند. زیرا ملاک تحدید کارنپ نه جامع است و نه مانع. جامع نیست زیرا نمی‌توان تمام نظریات علمی را ماحصل تلخیص، تعمیم یا ترکیب منطقیِ گزاره‌های

مشاهدتی دانست. برای‌مثال نظریات نسبیت خاص و عام اینشتین به‌طور مشخص ماحصل گمانه‌زنی‌های نظری متهورانه‌ای هستند که با رویهٔ استقراییِ مجاز نزد پوزیتیویست‌ها متفاوت است. همچنین در ساختمان علم گزاره‌هایی وجود دارد که تحقیق‌پذیریِ منفردِ آن‌ها امکان‌پذیر نیست. برای‌مثال پوپر قانون «ماشینِ حرکتِ ابدی وجود ندارد» را مثال می زند (پوپر، ۱۳۷۵، ص ۳۲۱). اگر این ملاک جدی گرفته شود، بسیاری از بخش‌های علم بیرون رانده می‌شوند. همچنین این ملاک مانع نیست زیرا می‌توان مبنای تجربی و استقرایی برای بسیاری از باورهای خرافی یافت.

در کنار این تحلیل‌های معرفت‌شناختی، تاریخ علم نیز نشان می‌دهد برخی باورهای متافیزیکی نقش مثبتی در شکل‌گیری نظریات داشته‌اند (پوپر، ۱۳۷۵، ص ۳۲۰). فراتر از نقش مثبت می‌توان بر پایه مثال‌های متعدد تاریخی نشان داد آبشخور اصلی شکل‌گیری بسیاری از نظریاتِ مبادیِ غیرتجربی است که با جزمِ «باور به خاستگاه ناب تجربی» در تعارض است. به‌نحوی که برت می‌نویسد اگر تجربه‌گراهای کنونی در آغاز شکل‌گیری جریان علمی قرن هفدهم بودند بسیاری از دعاوی کوپرنیک و کپلر را به‌مثابه اموری خرافی و غیرتجربی طرد می‌کردند (برت، ۱۳۶۹، ص ۲۹).

با توجه به این مباحث ما در بخش بعدی کمی مسئله رابطه مفروضات غیرتجربی با محتوای تجربی نظریه را در فلسفه کوهن بررسی می‌کنیم. اهمیت وی در این است که به‌نحوی برپایه مطالعات معرفت‌شناختی-تاریخی بر درهم‌آمیختگیِ مفروضات غیرتجربی و محتوای تجربی تأکید دارد. همچنین مفهوم پارادایم وی در ادبیات فلسفی و مباحث مرتبط با واکاوی مبانیِ نظریات علمی در ایران به‌شکلی گسترده یا پذیرفته شده و یا مؤثر واقع شده است.[1]

۱ . درباب چرایی و چگونگی رواج مفهوم پارادایم در گفتمان علم دینی بنگرید به: موحد ابطحی، ۱۴۰۱.

۳. کوهن و دو معنای پارادایم

ازحیث مسئله این مقاله، تلاش می‌کنیم عنصر کانونی کوهن، مفهوم پارادایم را بشکافیم.

الف) تاریخی‌بودن در مقابل تصورِ وجودِ «صورت‌بندی کامل نظریه» در دوران زایشِ نظریه

یکی از مفروضات بنیادین فلسفه علم رسمی (چه در قرائت استقراگرایانه و چه در قرائت ابطال‌گرایانه) آن است که یک نظریه علمی در لحظه طرح و ارائه، از صورت‌بندی کامل و معینی برخوردار است. به‌بیان‌دیگر، فرض می‌شود که «نظریه به‌طور کامل یک‌باره عرضه می‌شود» (Kuhn, 1970) و متعاقباً تمامی نتایج منطقی، پیش‌بینی‌های عددی و اصطلاحات نظری آن پیشاپیش تعیین شده و آماده مواجهه با محک تجربه هستند. این تصور، که ریشه در تاریخ‌نگاری کلیشه‌ای و کتب درسی دارد، علم را چون امری فرازمانی و صوری بازنمایی می‌کند که تولد آن و رد و پذیرش آن ازسوی دانشمندان دفعتاً رخ می‌دهد (Kuhn, 1970b, pp. 1-9). درمقابل، توماس کوهن با عطف‌توجه به ساختار تاریخی علم، این تصور را به چالش می‌کشد و نشان می‌دهد که نظریه در دوران زایش خود، نه‌تنها صورت‌بندی کاملی ندارد، بلکه اساساً «امری بالقوه» است که مسیر تکامل و تعیّن آن در فرایندی زمان‌بر و تاریخی روی می‌دهد.

کوهن به صراحت اشاره می‌کند که در عمل، یک نظریه جدید اگرچه «نظم بالقوه‌ای برای مقادیر عظیمی از پدیده‌های طبیعی به‌وجود می‌آورد»، اما دشواری‌های «عملیات تحکیم بخشی در ایجاد آزمون‌های دارای پیش‌بینی مقداری» بسیار چالش‌برانگیز است (Kuhn, 1970a). به‌عبارت‌دیگر، تبدیل یک چهارچوب نظری نوپدید به مجموعه‌ای از گزاره‌های آزمون‌پذیر که بتواند پیش‌بینی‌های عددی دقیق ارائه دهد، خود فرایندی مستقل و زمان‌بر است که در دل سنت علم عادی و با تلاش جمعی جامعه علمی محقق می‌شود. برای نمونه، کوهن در مقاله «کارکرد اندازه‌گیری در علم فیزیک نوین» نشان می‌دهد که

«اختراع ماشینی که بتواند دلایل و شواهد کمی روشن از قانون دوم نیوتن فراهم کند یک سده به طول انجامید (Kuhn, 1961) . این فاصله زمانیِ صدساله، گویای آن است که نظریه نیوتن در لحظه صورت‌بندی اولیه، فاقد آن دقت و شفافیت تجربی‌ای بود که بعدها در خلال یک فرایند تاریخیِ طولانی و پرتلاش به‌دست آمد.

مهم‌تر آنکه این فرایند صورت‌بندی و آزمون‌سازی، امری بیرونی و خنثی نسبت به نظریه نیست. از دید کوهن، «نظریه نقاط محدود تماسی با طبیعت دارد و پُرکردن این فاصله متضمن تقریب‌ها و ابزارسازی‌های پُرمشقت است (Kuhn, 1961). خودِ ابزارهای اندازه‌گیری، روش‌های تقریب و حتی تعریف «محدوده خطای مجاز» تا حد زیادی برآمده از همان نظریه‌اند و به‌طور مستقل از آن در دسترس نیستند. این دیالکتیک میان نظریه و ابزارهای تجربی، که در بستر زمان و با کنش جمعی دانشمندان شکل می‌گیرد، مؤید آن است که نظریه علمی در بدو تولد، صورت‌بندی کاملی ندارد و هویت نهایی خود را در یک فرایند تاریخی به‌دست می‌آورد.

درنتیجه، کوهن با معرفی مفهوم «علم عادی» و نشان‌دادن فاصله‌های زمانیِ واقعی بین ابداع نظریه و پذیرش گسترده آن در جامعه علمی، تصویر فلسفه رسمی از «صورت‌بندی کامل نظریه» را به چالش می‌کشد. علم در نگاه کوهن ماهیتی ذاتاً تاریخی دارد؛ نه بدین‌معنا که برای فهم آن باید به وقایع زمانی ارجاع داد، بلکه بدین‌معنا که خودِ علم، یعنی نظریه‌های علمی، در طول زمان و از خلال فعالیت حل مسئله توسط جامعه متخصصان، تعیّن می‌یابند و تکامل می‌یابند. بنابراین، نادیده‌گرفتن این بعد تاریخی، تصویری نادرست از زایش نظریه‌ها ارائه می‌دهد.

براساس همین تاریخی‌دیدن نظریه، می‌توان دو تعریف مهم از پارادایم را برحسب دوره شکل‌گیری نظریه تفکیک کرد. پارادایم در دوران پختگی و پارادایم در دوره آغازین.

پارادایم در دوره پختگی همان چهارچوب کلانی است که مفروضات معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و جهان‌شناختی را دربرمی‌گیرد. سنت علمی را تحدید می‌کند و به جامعه علمی این فرصت را می‌دهد تا حوزه خود را بشناسند، پدیده‌هایی را به‌گونه‌ای منسجم تبیین کنند و پدیده‌های خاصی را انتظار بکشند؛ برای حوزه خود قوانین و معیارهای تقریب و تخمین را وضع کنند، و در قبال آن جامعه علمی را از مسئله‌آمیزکردن پیش‌فرض‌های بنیادی منع کنند. دانشجویان ندرتاً در قبال قوانین چون‌وچرا می‌کنند، و سؤالاتی عموماً اجازه طرح می‌یابند که بتوان ازطریق رجوع به قواعدِ پارادایمی بدان‌ها پاسخ داد. ولی این دیدگاه از پارادایم متعلق به دوره پختگی نظریه است. در بخش بعد مفهوم پارادایم دوران زایش معرفی می‌شود.

ب) در همبافتگیِ بخش غیرتجربی و محتوایِ تجربی در دوران زایشِ نظریه

دیگر از مفروضات فلسفه علم رسمی، تفکیک راسخ میان «بخش غیرتجربی» (اصطلاحات نظری، قواعد منطقی و پیش‌فرض‌های متافیزیکی) و «محتوای تجربی» (گزاره‌های مشاهداتی، داده‌های حسی خام) بود. براین‌اساس، اصطلاحات نظری می‌بایست قابلیت ترجمه به زبان مشاهدتیِ خنثی را داشته باشند (Ladyman, 2002, pp. 95-96) و شاهد تجربی نیز به‌مثابه امری مستقل از نظریه، نقش داور نهایی در تأیید یا ابطال را ایفا می‌کرد. اما کوهن با دو ادعای به‌هم‌پیوسته، این تفکیک را برهم می‌زند. الف) نظریه‌باری مشاهده که نشان می‌دهد هیچ داده تجربیِ خنثایی وجود ندارد؛ و ب) قیاس‌ناپذیری ناشی از تغییر ادراک. کوهن اشاره می‌کند که اگر جهان عبارت باشد از آنچه که ادراک می‌شود و تعاملی که با آن برقرار می‌شود، آنگاه می‌توان مدعی شد که جهان پس‌از انقلاب علمی (جهان عرصه پژوهشی دانشمند) دگرگون می‌شود (Kuhn, 1970b, 111). عامل این تغییر بنیادین ادراکی که مهم‌ترین عنصر درهم‌بافتگی بخش تجربی و غیرتجربی نیز هست، پارادایم به‌مثابه «مثال

نوعی»[1] است که کوهن در پی‌نوشت کتاب ساختار معرفی می‌کند (Kuhn, 1970b, p. 187). مثال نوعی، حلقه واسطی است که نشان می‌دهد چگونه پارادایم پیش‌از هرگونه صورت‌بندی مفهومی، عرصه تجربی را سازمان می‌دهد و محتوای آنچه «واقعیت تجربی» خوانده می‌شود را از پیش تعیین می‌کند. ولی مثال نوعی چیست؟ مثال نوعی، یک نمونه برجسته از نحوه متفاوت بررسی یک پدیدار است که پژوهنده را به جست‌وجو، تشخیص و دسته‌بندی پدیدارهای مشابه وامی‌دارد (Kuhn, 1970b, p. 189). تفاوت اساسی مثال نوعی با قاعده صریح آن است که در اینجا «دسته‌بندی از خلال تشخیص غیرمفهومیِ عملِ تشابه رخ می‌دهد». به‌عبارت‌دیگر، دانشمند پیش‌از آنکه بتواند به زبان قواعد و مفاهیم صریح، نظریه جدید را صورت‌بندی کند، «نحوه نگریستن» خود را -آن‌چنان که مورد تأیید گروه تخصصی مربوطه است- تغییر داده است. از خلال این تلاش برای حل مسئله، چنان تغییری در عرصه ادراک رخ می‌دهد که کوهن بی‌پروا ادعا می‌کند «آنچه قبل انقلاب خرگوش دیده می‌شد بعداز انقلاب اردک دیده می‌شود» (Kuhn, 1970b, p. 111). باید دانست که این تغییر، تغییر در تفسیر یک داده حسی ثابت نیست؛ بلکه تغییر در خودِ «داده» به‌مثابه یک پدیدارِ ادراک‌شده است. شواهد تاریخی متعددی این مدعا را پشتیبانی می‌کنند. برای‌نمونه، در تاریخ نجوم، بازشناسی جرم نورانی اورانوس به‌عنوان «سیاره» نه «ستاره دنباله‌دار»، مسیر دیده‌شدن سیارات بعدی را هموار کرد. گویی «موانع دیدن» سیارات کمتر شد. همچنین بسیاری از شواهد مؤید نظریه کوپرنیک -بی‌نیاز از تلسکوپ- پیش‌تر نیز وجود داشتند، اما در جهانِ دانشمندانِ پیش‌از انقلاب گویی «دیده» نمی‌شدند.

کوهن برای نشان‌دادن چگونگی این فرایندِ تغییر ادراکیِ پیشامفهومی، به مثالی به‌ظاهر

1. exemplar.

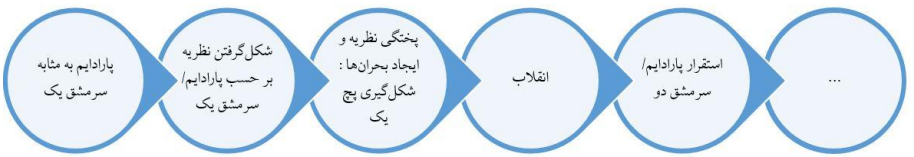
ساده اما عمیقاً فلسفی متوسل می‌شود: آموزش پدر به کودک در کنار دریاچه. پدر به‌جای ارائه قواعد و معیارهای صریح برای تشخیص قو، غاز و مرغابی، صرفاً با اشاره می‌گوید: «این‌ها قو هستند». کودک در ابتدا با فضایی از پراکندگی غیرمتمایز مواجه است، اما به مرور و از خلال تصحیح اشتباهات، «بدون کسب حتی یک معیار برای شناسایی قوها، غازها یا مرغابی‌ها» (Kuhn, 1970a) یاد می‌گیرد که دسته‌بندی کند. آنچه رخ می‌دهد، نوعی «چرخش گشتالتی» است؛ تغییری در نحوه سازمان‌دهی ادراک که پیش‌از هرگونه تبیین مفهومی و قاعده محقق می‌شود. کوهن این الگو را به بالاترین سطح آموزش علمی تعمیم می‌دهد: «به نظر من دانش علمی با وجود وضوح منطقی بیشتر و پیچیدگی بسیار زیاد از همین نوع است. کتاب‌ها و معلمان مثال‌های ملموس به‌همراه انبوهی تعمیمات نظری ارائه می‌کنند... ازهمین‌رو جست‌وجوی معیاری روش‌شناختی که فرض می‌کند دانشمند می‌تواند پیشاپیش سازگاری هر نمونه قابل‌تصور با نظریه‌اش یا ابطال آن ازسوی این نمونه‌ها را مشخص کند ساده‌لوحانه می‌باشد» (Kuhn, 1974).

نتیجه آنکه در دوران زایش نظریه، آنچه «شاهد تجربی» خوانده می‌شود، نه امری مستقل و خنثی، بلکه برآمده از همان «نحوه نگریستن» است که مثال نوعی آن را ممکن ساخته است. پارادایم نخست عرصه ادراکی را ملک خود می‌کند و سپس در دوره علم عادی، تلاش‌ها برای صورت‌بندی مفهومی و استخراج قواعد صریح آغاز می‌شود. تغییر عرصه ادراکی امری است که «پیش‌از خودآگاهی عقلانی، چهارچوب جهان ادراکی را ممکن می‌سازد» و به‌همین‌دلیل «معروض قواعد –که کاربست معیارهایی مشخص بر محتوایی مشخص است– نمی‌گردد». بنابراین، هرگونه تلاش برای تفکیک «بخش غیرتجربی» از «محتوای تجربی» در ارزیابی نظریه‌ها، از پیش محکوم به شکست است، زیرا خودِ تجربه، همواره از خلال مثال‌های نوعیِ مسلط بر جامعه علمی، سازمان یافته و معنادار می‌شود.

با عطف نظر به آنچه گفته شد؛

شماتیک نادرست از تطور علـم و جایگـاه پـارادایم نـزد کـوهن (پـچ: پـارادایم به‌مثابـه چهارچوب منقح با مفروضات)

شماتیک صحیح از تطور علم و جایگاه پارادایم به‌مثابـه چهـارچوب و پـارادایم به‌مثابـه سرمشق نزد کوهن:



۴. بررسی نظر خسروپناه در باب علم دینی با محوریت مفروضات غیرتجربی

در این قسمت، نسبت خاصی از مفروضات متافیزیکی و نظریه علمی، به‌عنوان یک «فرض علم‌شناختی»، که در آرای بخش وسیعی از قائلین به نظریه تأسیسی علم دینی وجود دارد، را بیان و نقد خواهیم کرد. برای انجام این مقصود، به سراغ دکتر خسروپناه می‌رویم زیـرا ایـن فرض، که در آرای بسیاری از متفکرینِ این حوزه مضمون و پنهـان اسـت، در نظریـه ایشـان به‌شکلی صریح و مشـخص بیـان شـده اسـت (بـاقری، ۱۳۸۲؛ ۱۳۹۱؛ زیبـاکلام، ۱۳۸۹؛ ۱۳۹۵؛ گلشنی، ۱۳۸۰؛ ۱۳۸۲-۸۳؛ ۱۳۹۰) (حتی افرادی همچون خسرو باقری که منتقد آرای خسروپناه هستند، در این «فرضِ علم‌شناختی» با ایشان شریک هستند).

۴-۱. جدا انگاشتنِ مفروضات غیرتجربی از محتوای تجربی

عناصر منظومه فکری ایشان که با نام «الگوی حکمی-اجتهادی علـوم انسـانی» معرفـی شـده است، بسیار گسترده است (خسروپناه، ۱۳۹۰). مسئله ما در این مقاله، تنها رویکرد ایشان بـه مقوله «مفروضاتِ غیرتجربی» و نقش آن‌ها در نظریه علمی است و مقاله ایشان با همین نام را که در بردارنده جامع و تکمیل‌شده نظریات ایشان است ملاک قرار مـی‌دهیم. وی بـا پـذیرشِ ماهیتِ تاریخی علم و همچنین ناکافی‌بودن شواهد تجربـی بـرای سـاخت و همچنـین اثبـات نظریه، از مدخلیت و مشارکتِ اساسی مفروضاتِ غیرتجربـی در نظریـات صـحبت می‌کنـد. شاید پر بسامدترین مفهوم در نوشته‌های وی مقولـه مفروضـات اسـت: مفروضـاتِ فلسـفی، مفروضاتِ انسان‌شناختی، مفروضاتِ روش‌شناختی، مفروضاتِ جهان‌شناختی و غیره.

از دید وی «یکی از مهم‌ترین وظایف ذاتی فلسفه، تبیین مبادی تصـدیقی عـام و مبـادی نخستین خاص علوم است» (خسروپناه، ۱۳۹۰). برای این کـار بایـد «وجـود انضـمامی و عینی انسان، موضوع فلسـفه» قـرار بگیـرد «آن‌گـاه می‌تـوان بـه تبیـین احکـام کلـی وجـود (هستی‌شناسی) و احکام انسان (فلسفه معرفت، فلسفه ذهن، فلسفه زبـان، فلسـفه جامعـه، فلسفه هنر و غیره) پرداخت. این نگاه به فلسفه می‌تواند دربردارنده همه فلسفه‌های مضـاف به حقایق باشد و مبانی فلسفی علـوم انسـانی (علـوم رفتـاری و اجتمـاعی) را تـأمین کنـد» (خسروپناه، ۱۳۹۰). حد وسط فلسفه و علم نیز پـارادایم قـرار دارد کـه از دیـد وی عبـارت است از «چهارچوب و اصول فکری که بر بینش آدمـی دربـاره رویـدادهای جهـان و انسـان تأثیرگذار است. به تعبیر دیگر، پارادایم، مجموعه سـازمان‌یافته‌ای اسـت از اصـول نظـری و خطوط راهنما که چگونگی انجـام پـژوهش را میسـر می‌کنـد» (خسـروپناه، ۱۳۹۰). البتـه پارادایم‌ها از دید خسروپناه قیاس‌پذیرند و قائل‌شدن به وجود این مفروضات پیش‌از فعالیت علمی-تجربی منجر به نسبی‌گرایی نمی‌شود زیرا «کشف واقع ممکن است و ازسـوی‌دیگر،

معرفت حاصل برای دانشمند، بـه دلیـل روش‌منـدی و نیـز امکـان انتقـال پیش‌فرض‌هـا بـه دیگران، عینیت‌پذیر بـوده و انتقال‌پـذیر بـه دیگـران اسـت و می‌تـوان هـم بـه یـک ذهنیـت بین‌الاذهانی رسـید و هـم بـه مدل‌سـازی پیش‌فرض‌هـا دسـت یافـت. پـس‌از تـأثیر چنـین پیش‌فرض‌هایی، نسبیت معرفت به‌دست نمی‌آید و حتـی قابلیـت پیش‌بینـی در بـاب پدیـده طبیعی و انسانی مورد مشاهده نیز وجود دارد» (خسروپناه، ۱۳۹۰). درنهایت روال منطقـی شکل‌گیری نظریه علمی از دید ایشان به شکل زیر است:

«فلسفه مطلق (دربردارنده فلسفه‌های مضـاف بـه حقـایق) و مشخص‌شـدن مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، روش‌شناختی و غیـره >> شکل‌گیری نظام ارزشی و الگوی انسان بایسته و بایدها و نبایـدهای انسـانی حقوق و اخـلاق>> شـکل‌گیری نظـام انسان‌شناسـی یـا انسـان شایسـته و انسـان مطلـوب >> دسـت‌یابی بـه نظـام مکتـب رفتـاری و اجتمـاعی >> تـدوین نظـام روش‌شناسی- تولید نظریه، تولید علوم انسانی» (خسروپناه، ۱۳۹۰).

«علوم انسانی خاص با رویکرد منطقی عبارت از علوم رفتاری و اجتماعی اسلامی و مجموعه گزاره‌های نظام‌مندی است که با بهره‌گیری از روش‌های ترکیبی (تجربـی و غیرتجربی) و مبانی غیرتجربی (عقلی وحیـانی و شـهودی) بـه تبیـین یـا تفسـیر رفتارهای فردی و اجتماعی انسان تحقق‌یافته می‌پردازد و با بهره‌گیری از ارزش‌های انسانی، انسان تحقق‌یافته را به انسان مطلوب تغییر می‌دهد» (خسروپناه، ۱۳۹۱).

«تاریخ علوم انسانی در دوران جدید و معاصر نشان می‌دهد علـوم انسـانی تحقق‌یافتـه، مجموعه گزاره‌های نظام‌منـدی اسـت کـه بـا بهره‌گیـری از روش‌هـای تجربـی و مبـانی غیرتجربی به تبیین و تفسیر رفتارهای فردی و اجتماعی انسان تحقق‌یافته می‌پـردازد و بـا بیان توصیه‌های اخلاقی و حقوقی، انسان تحقق‌یافته را به انسان مطلوب و ایدئالِ درنظـر گرفته‌شده، رهنمایی می‌کند» (خسروپناه، ۱۳۹۲، ص ۲۲).

«علوم تجربی به‌هیچ‌وجـه از حـس و تجربـه آغـاز نمی‌شـود و پـیش‌از تحقیقـات تجربی، مبتنی بر پیش‌فرض‌های غیرتجربی است» (خسروپناه، ۱۳۹۴).

«علـوم اجتمـاعی اسـلامی بـا بهره‌گیـری از روش‌هـای ترکیبـی (تجربـی و

غیرتجربی) و مبانی غیرتجربی (عقلی، وحیانی و شهودی) شکل می‌گیرد» (خسروپناه، ۱۳۹۷).

می‌توان به‌طور خلاصه ویژگی‌هایی که خسروپناه به مفروضاتِ غیرتجربی نسبت می‌دهد را این‌گونه تلخیص کرد:

۱. این مفروضات نسبت به نظریه علمی-تجربی تقدم دارند.

۲. این مفروضات نسبت به نظریه علمی-تجربی استقلال دارند.

۳. این مفروضات عینی و قابل‌انتقال هستند.

۴. پیش‌از مشارکت در نظریه علمی، مدلل می‌شوند.

۵. معقولیت نظریه علمی مبتنی بر معقولیت چهارچوب مفروضات است.

ایشان درواقع به نوعی چهارچوبِ غیرتجربی (متافیزیکی، فلسفی) معتقدند که پیش‌از مشاهده و آزمایش، وجود دارد که دانشمند براساس دستورالعمل آن چهارچوب به فعالیت می‌پردازد. این چهارچوب فکری تکلیف بسیاری از مسائل ازجمله مسائل هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی را روشن ساخته است. همچنین دیدگاهی کلی درمورد موضوع مورد پژوهش و مسئله اساسیِ حوزه علمی طرح می‌کند. در این بسترِ آماده، دانشمند شروع به گردآوری و تجزیه‌وتحلیل داده‌های تجربی و استنتاج از آن‌ها می‌کند. خسروپناه این چهارچوب‌های فکری را به تبعیت از کوهن، «پارادایم» می‌نامد.

اولین نکته این است که چنین دیدگاهی با مطالعاتِ تاریخی کوهن در تعارض آشکار است. زیرا هر دو عنصر مهم در تحلیل کوهن یعنی اهمیت تحلیل تاریخی و دوم چرخش گشتالتی متضمن آن است که شواهد حسی به‌علاوه منطق به‌تنهایی نظریه علمی را نمی‌سازد. ولی آن بخش غیرتجربی که به تجربه جهت و سامان می‌بخشد و گردآوری داده‌ها را هدایت می‌کند، عملاً در قالب گزاره قابل‌بیان نیست (در دوره زایش). زیرا متعلق به بخش

پیشامفهومی است؛ و به‌همین‌دلیل قابل بازشناسی، مفهومی‌کردن و اساساً صدق و کذب نیست. روش انتقال آن ازطریق چرخش گشتالتی میسر است. شاید بهتر باشد به‌جای «نظریه‌باربودن» از «جهت‌داربودن ادراک» و یا تجربه صحبت کنیم. زیرا نظریه‌باربودن این تصور را القا می‌کند که پیش‌از نظریه علمی، چهارچوبی منطقی و منقح وجود دارد که روشمندانه با قواعد مشخص و صریح دانشمندان را به نحوه خاصی از فعالیت علمی هدایت می‌کند. و این همان سوءتفاهمی است که مفهوم پارادایم خسروپناه بدان دچار است.

مشکل از اینجا سر برمی‌آورد که مختصات پارادایمی که خسروپناه پیش‌از شکل‌گیری نظریه به‌عنوان چهارچوب فکریِ منتظم و منقح و مدلل، حاضر می‌بیند، در فلسفه کوهن متعلق به دوره پختگی و ای‌بسا بحرانِ نظریه علمی است. زمان شکل‌گیری نظریه، پارادایم در حکمِ مثال نوعی و سرمشق است و در طول دوره علم عادی دانشمندان مشغول حل معما هستند. پس‌از پختگی و بلوغ نظریه و به‌ویژه زمانی که بحرانی بنیادین برای نظریه پیش می‌آید، همه به تکاپوی واکاوی‌های بنیادین می‌افتند و مفروضات ضمنی تصریح می‌گردند.

در حقیقت خسروپناه مفهوم پارادایمِ دوره بلوغ نظریه را با مفهوم اجتهاد سنتی پیوند می زند. هرچند می‌کوشد با غنی‌کردن مفهوم اجتهاد با پیش‌فرض‌های دیگر آن را به‌روز کند ولی همچنان در همان ساختار توجیهی باقی می‌ماند. علمای دین عموماً از منابعی که محدود هستند برای بسیاری از مسائل زندگی مؤمن، قواعد و راه‌حل‌هایی تحت‌عنوان دستورالعمل فراهم کنند. درواقع فرد متبحر در علوم دینی به کمک اصول و قواعد کلی، طبق شواهد و قرائن، احکام شرایط جدید را از آن‌ها استنباط می‌کند. نکته مهم این است که عمل اجتهاد با عمل دانشمند در دوره «علمِ عادی» دارای شباهت‌هایی است. زیرا در دوره علم عادی، دانشمندان وفقِ پارادایم به توسعه، تدقیق و تعمیقِ سنت علمی خود مشغولند. ولی همان‌گونه که حجیت و مشروعیت احکامِ دینی که توسط مجتهد استخراج می‌شود، مبتنیِ

بر منابعِ دینی است و پذیرش آن منبع و اعتماد به اتصال استنتاجیِ احکامِ متأخر به آن منبع شرط بنای توجیه معرفت‌شناختیِ گزاره‌های دینی محسوب می‌شود، حقانیت یک نظریه نیز از تبعیت از سرمشق حاصل می‌شود. دلیل تبعیت از این سرمشق، موفقیت ابتدایی آن است به‌گونه‌ای که جامعه علمی را مجاب می‌کند که بتواند حوزه‌های بیشتری را پوشش دهد. بنابراین پیروی از پارادایم در وهله اول به اعتبار موفقیت اولیه آن است و این اعتبار از جایی بیرون از حوزه علم به آن وارد نمی‌شود.

این دو نکته مغفول ماندهٔ اساسی (یعنی همبستگیِ دو وجه تجربی-غیرتجربی و اعتبارِ پارادایم از موفقیتِ ابتدایی‌اش) به‌وضوح در مثال‌هایی که برای نشان‌دادن امکان‌پذیریِ نظریات بدیل در حوزه علوم انسانی طرح می‌شود، خود را نشان می‌دهد. برای مثال خسرو باقری به‌درستی از اصول جبرگرایانه یا تبیین مکانیستی، در برخی مکاتب روان‌شناسی یاد می‌کند. در وهله اول به‌نظر می‌رسد این اصول پیش‌از نظریه‌پردازی به‌شکلی مستقل، روشن و صریح در ذهن نظریه‌پرداز وجود دارند. اما در اینجا نیز آن چیزی که پیش‌از شکل‌گیری نظریات روان‌شناسی به‌شکلی صریح وجود دارد، اصولِ متافیزیکیِ محض نیست بلکه یک «نمونه موفق» از نظریه‌پردازی است. آنچه روان‌شناسان را به‌سمت جبرگرایی و علیت سوق می‌دهد، همان‌گونه که خود باقری معترف است، موفقیتِ «فیزیک» است. به‌عبارتی بخشی از علوم انسانی به‌واسطه موفقیت علم فیزیک، تلاش می‌کنند پدیده‌های حوزه مطالعه خود را با پیروی از سرمشقِ فیزیک ببینند. به‌عبارت‌دیگر، آنچه وی پهنه فرهنگ و مفروضات غیرتجربی می‌نامد، که هادیِ روان‌شناس هستند، اعتبار پیشینی ندارند و یا دلبخواهی انتخاب نمی‌شوند. تحلیل‌های پسینیِ علومِ طبیعی -در دوره بلوغ و بالندگی- کاربست موفقیت‌آمیز آن مفروضات را نشان می‌دهد و اعتبار این مفروضات دلبخواهی و سلیقه‌ای نیست. به‌عبارتی این‌گونه نیست که یک روان‌شناس مفروض الف را می‌پذیرد و دیگری ب را، و هیچ ملاک و غربالی برای به‌کارگیری وجود نداشته باشد و بتوان جامعه علمی را مجاب

کردکه مثلاً با مفروض پ شروع به نظریه‌پردازی کنند. برای ترغیب و اقناع جامعه علمی باید نمونه موفقی از نظریه علمی به‌عنوان سرمشق ایجاد کرد.

شاید خسروپناه بگوید استفاده ایشان از کوهن در حد بهره‌بردن از مفهوم پارادایم است ولی ضرورتی بر ابتنا بر لوازم بحث کوهن وجود ندارد. انطباق با دیدگاه‌های دیگران ملاک داوری ما در اینجا نیست. مسئله این است که اگر مفهوم پارادایم کوهن در دوره زایش یک سنت علمی که یک سرمشق موفق است، را نپذیریم چگونه جامعه علمی را برای پیگیری جریانِ نظریه‌پردازی جدید می‌توان ترغیب کرد؟ ممکن است بسیاری از جامعه دینی همدلانه از نوع نظریه‌پردازی دینی یا بومی استقبال کنند، ولی بدون وجود سرمشق، در مقام عمل سردرگم خواهند ماند که چگونه از مفروضات خود در نظریه‌پردازی علمی سود جویند. در ثانی این جدابینی بخش غیرتجربی و تجربی مشکلات جدی دیگری نیز به‌بار می‌آورد، همان‌گونه که در دو بخش بعدی به آن خواهیم پرداخت: چگونه این مفروضاتِ غیرتجربی با محتوای تجربی پیوند می‌یابند؟

۴-۲. نسبت علی‌السویه تجربه و مفروضاتِ غیرتجربی در الگوی خسروپناه

تا اینجا بحث در باب تعبیر نادرست از پارادایم بود (ممکن است خسروپناه در مقام پاسخ بگوید نیازی به همراهی کامل با نگره کوهن ندارد و بحث ایشان مستقل از کوهن است). مسئله این است که اگر ایشان این همبستگیِ ضروریِ بخش تجربی-غیرتجربیِ آغازین را منکر شوند، آنگاه در تبیین رابطهٔ بین گزاره‌های غیرتجربی و تجربی، (ارتباط بین وحی-حکمت و تجربه)، با مشکلاتی مواجه می‌شوند و عملا نقشِ معرفت‌شناختیِ شواهد تجربی در الگوی پیشنهادی ایشان نقشی علی‌السویه خواهد بود. برای بیان این موضوع به تبعیت از لائون، ارتباط شواهد تجربی با نظریه را در گسترده‌ترین حالت به چهار نوع رابطه تقسیم می‌کنیم (Laudan, 1996, p.37). دقت کنیم که اگرچه نظریه علمی به تعبیر خسروپناه در

بخشِ مقدماتیِ آموزه‌های غیرتجربی هنوز شکل نگرفته است، ولی به‌هرحال قرار است از آن چهارچوب حکمی-متافیزیکی-الهیاتی به‌سراغ شواهد تجربی بیاییم؛ و آن چهارچوب باید ما را رهنمون کند تا نظریه‌ای علمی را به‌شکلی منحصربه‌فرد -به‌دلیل احتراز از نسبی‌گرایی و اعتقاد به رئالیسم- برپا سازیم. بنابراین نباید شواهدِ متعارض با آموزه‌ها سازگار باشند یا از آن منتج شوند. حال به‌سراغ انواع رابطه ممکن شاهد تجربی و آن «ساختار غیرتجربی» («پارادایم» در تعبیر ایشان) می‌رویم.

الف) شاهد با «ساختار غیرتجربی» سازگار باشد.

در مناقشه پذیرش «موجبیت یا غیرموجبیت» در فیزیک کوانتوم، عموماً گفتار اینشتین بسیار نقل شده که خداوند طاس نمی‌اندازد. ولی پاسخ بور از قلم می افتد که «ما برای خدا تعیین تکلیف نمی‌کنیم». حتی اگر در نهایت ملزم به پذیرش تفسیر کپنهاگی شویم (یعنی نتوان موجیت فیزیکی به پدیده‌های کوانتومی نسبت دهیم)، برای فیزیک‌دان متدین می‌تواند تفسیری از این آیه باشد که خداوند در هر لحظه در کاری است. می‌بینیم که هر دو طیفِ نزاع با باورهای دینی امکان «سازگاری» دارند. یا برای مثال برهان نظم با اغلب نظریات فیزیکی (که بسیاری از آن‌ها متعارض یکدیگر هستند) سازگار است.

نکته دیگر اگر شواهد تجربی قرار است نقشی واقعی -نه حاشیه‌ای و تبعی- در نظریه علمی ایفا کنند، در صورت بروز «ناسازگاری» بین آن شواهد و مفروضات نظریه، داوری چگونه صورت می‌گیرد؟ به‌نظر می‌رسد خسروپناه امکان چنین تعارضی را نفی می‌کند ولی به‌هرحال تاریخ علم به ما می‌آموزاند که همیشه احتمال ناسازگاری وجود دارد. در اینجا می‌توان پاسخ فردی همچون خسرو باقری را در قبال این موضوع به‌عنوان راه‌حل بررسی کرد. از دید ایشان، اگر نظریه علمی مبتنی‌بر آموزه‌های دینی موفقیت‌آمیز باشد، مفروضات متافیزیکیِ مأخوذ از دین، مقومِ نظریه اعلام می‌شوند و درصورت شکستِ نظریه، آن

مفروضـات «ملهـم» از باورهـای دینـی اعـلام می‌شـوند کـه نادرسـت تفسـیر شـده‌اند. دراین‌صورت باید تلاش کرد بُعـدِ تجربـی نظریـه -کـه فرضـیه‌پردازی دانشـمند محسـوب می‌شود- را تصحیح کرد. وی با شـاهدمثال آوردن از لاکـاتوش، در برابـر منطـق ابطـال بـه باورهای دینی مصونیت می‌بخشد (باقری، ۱۳۹۳)؛ ولی این بهره‌گیری از چندجهت موضع وی را دچار ناسازگاری می‌کند.

اول اینکه این مقوله به نسبی‌گرایی و آنارشیسم می‌انجامد. فـرض کنیـد بنـده بـاور دارم خواب‌هایم همه صادق هستند و تحت شرایط ایکس، در واقعیت رخ می‌دهنـد. در صـورت عدم تحقق، می‌توانم دوباره به سراغ شرایط ایکس بـروم و اصـلاح مـداوم آن‌هـا را بـه‌عنوان فعالیت علمی پی بگیرم. ممکن است به‌لحاظ معرفت‌شناختی کسی نتواند من را از باورم در مورد واجب‌الصدق‌بودن خواب‌هایم منع کند، زیرا می‌توانم همچنان امیدوار بمانم با تعیـین شرایط تجربی لازم، نظریه‌ام را ترمیم کنم؛ ولی مسئله آن است که آیا کسی وقعی بـه نظریـه فعلی من می‌نهد؟ نکته مهم آن است که «امکان‌پذیری منطقی» با «معقول» بـودن متفـاوت است. با سرنگونیِ منطقِ اثبات‌گرایانه، منطـق تأییـد و منطـق ابطـال عرصـه‌ای از ممکنـات گشوده می‌شود. ولی جامعه علمی ارزش‌های خود را بـرای پـذیرش نظریـه دارد. نکتـه دوم اینکه نظریه‌پردازی که باورهای دینی خود را در نظریه گنجانده، نمی‌تواند هیچ‌گاه از صحتِ تفسیر خود اطمینان یابد. زیرا تأییداتِ فعلی، وجود شاهد ابطالگرِ احتمالی را نفی نمی‌کند. و نکته سوم اینکه با پذیرش این امر عملاً بنیان توجیه معرفت‌شناختی دوباره بر روش‌شناسی تجربه‌گرایانه مبتنی شده است. بـه عبـارتی ابطـال تجربـی، دانشـمند را ملـزم بـه تصـحیحِ مفروضات می‌کند. این مقوله با انگیزه کسانی که به‌دنبال علم دینـی هسـتند، منافـات دارد. زیرا حتی برای اطمینان از صحت تفسیر خود از باور مذهبی باید آن‌ها را بـه همـراه عناصـر دیگر به محکمه تجربه بسپرند. در این حالت اعتبـار درک و برداشـت مـا از دیـن منـوط بـه

سرنوشتِ نظریه علمی است. درواقع نه‌تنها داوریِ علمی بـدون مشـارکت آموزه‌هـای دینـی انجام می‌پذیرد که تفسیر صحیح دین هم مبتنی بر محکمه آزمون تجربی خواهد شد.

ب) شاهد از «ساختار غیرتجربی» منتج شود.

در جریـان نظریـه‌پردازی، فیزیـک‌دان مفـاهیم و قـوانینی وضـع می‌کنـد کـه اگرچـه بـا مفروضات متافیزیکیِ وی سازگار هستند ولی از آن‌ها استنتاج نمی‌شوند. برای‌مثال، اگرچـه مفهوم اندازه حرکت، در نظریه دکارت با آرای وی در متافیزیک ناسازگار نیست ولی دکـارت نمی‌تواند توجیه کند که چرا اندازه حرکت با سرعت اجسام متناسب اسـت و نـه بـا مجـذور سرعت اجسام، آن‌چنان که لایب‌نیتس معتقد بود (Duhem, 1982, p.18).

اگرچه شاید در بحث علوم انسانی «استلزامِ تجربیِ نظریه» یا همان «پیش‌بینیِ دقیق» چنـدان مورد اعتنا نباشد، ولی می‌توان در مورد واسطه فلسفی و دین این پرسش را طرح کرد. غیر از اصول دین که تشکیکی در آن‌ها وجود ندارد، جهـان‌بینی دینـی در قبـال بسـیاری از مناقشـات فلسـفی مسکوت است. به‌عبارت‌دیگر، از دین واحد یک نظام فلسفی معین منتج نمی‌شود. برای‌مثـال در عالم اسلام فیلسوفان مسلمان در سه شعبه مشاء، اشراق و حکمت متعالیـه متفـرق شـده‌اند. آیـا می‌توان برای‌مثال بین آرای فلسفی اصالت ماهیت و اصالت وجود داوری قطعی کرد؟

ممکن است گفته شود، لزومی بر استفاده از یـک فلسـفه خـاص در الگـوی وی وجـود ندارد. همان‌طور که خسروپناه اشاره کرده ضرورتی بر تأکید بر حکمت متعالیه و تلاش برای استخراج نظریه مطلوب از این مکتب فلسفی وجود ندارد. ولی مسئله این اسـت کـه وقتـی قرار است از نسبی‌گرایی تبری جوییم، چگونه می‌توان به‌طور قاطع بین حکمت و فلسفه‌های مختلف با آرای متفاوت و احیاناً متعارض داوری کرد؟ آیا از وحـی، تنهاوتنهـا یـک مکتـب فلسفی منشعب می‌شود؟ تاریخ فلسفه اسلامی دست‌کم چنین موضوعی را با تردید مواجـه می‌کند. ازسوی‌دیگر از یک نظام فلسفی نیز نظریات متنوعی سرچشمه می‌گیرند. برای‌مثـال

تاریخ علم در مغرب زمین، خود گویای این امر است که نظریات ارسطو، نیوتن و اینشتین مفروضاتِ فلسفیِ مشترک بی‌شماری دارند، درعین‌حال که عمیقاً با هم متفاوت هستند.

ج) شاهد توسط «ساختار غیرتجربی» تبیین شود.

شاهد باید توسط آموزه تبیین شود. نقش تبیین‌کنندگیِ آموزه‌های متافیزیکی آن‌چنان کلی است که عملاً اختصاصی به پدیدار خاصی ندارد. برای‌مثال اعتقاد به وجود نظم در جهان، هر پدیده‌ای را ممکن است تبیین کند. به این معنا که هر پدیداری از یک قاعده‌ای پیروی می‌کند، و وجود نظم، وجود این قاعده را تبیین می‌کند.

د) «ساختار غیرتجربی» توسط شاهد حمایت شود.

داستان گالیله و کلیسا در این مورد گویاست. اگرچه شاید در مورد این داستان اغراق زیادی شده باشد ولی به‌عنوان یک شاهدمثال نکات مهمی را بازگو می‌کند. زمین مرکزی بطلمیوسی از مفروضات متافیزیکی کلیسا «حمایت» می‌کند یا آموزه‌های مسیحیت را «تأیید» می‌کند. درواقع نکته این داستان آن است که گاهی باورمندان نیز با خروج از حیطه خود دچار سوءتعبیرهایی می‌گردند که ممکن است نادرستی تعبیر ایشان بعدها مکشوف شود. در پاسخ، خسروپناه ممکن است بگوید بحث ما محدود و منحصر به علوم انسانی است و نه علوم طبیعی. ولی مسئله این است که اگر این‌گونه راه برای کاربستِ نادرستِ باورهای دینی در علوم طبیعی هموار است، چرا نباید امکان خطا در علوم انسانی را از نظر دور داشت؟ به‌عبارتی چه ملاک و معیاری برای سدکردن راهِ تفسیرهای صحیح از تفاسیر سطحی وجود دارد؟

۴-۳. بی‌نیازی به مفروضات غیرتجربی در عمل

در بخش قبل دیدیم که الگوی حکمی-اجتهادی، یا به تعبیر دقیق‌تر فرایند توجیهِ نظریه از بالا به پایین، یعنی از مفروضاتِ مدللِ غیرتجربی، به‌لحاظ معرفت‌شناختی عقیم است

چراکه شواهد تجربی عملاً نقشی در تعیینِ منحصربه‌فرد یک نظریه علمی نخواهند داشت. قطب مقابل این فرایند، که این هم حاصل جدا افتادگی مفروضات غیرتجربی از محتوای تجربی در اندیشه خسروپناه است، در مفهوم رئالیسم شبکه‌ای خودش را نشان می‌دهد. در رئالیسم شبکه‌ای وی فرایند ساخت نظریه را از پایین به بالا شرح می‌دهد.

برای همین منظور در شکل‌گرفتن نظریه از بدیهیات می‌آغازد. بدیهیات خود شامل دو دسته می‌شود: بدیهیات اولیه از جنس اصل امتناع تناقض و سایر قضایای منطقی هستند و بدیهیات ثانویه شامل چند دسته می‌شوند ازجمله محسوسات. از دید ایشان جملات حسی به‌شکلی واقع‌گرایانه از جهان خارجی حکایت می‌کنند. وی گذار از جمله «من یک میز می‌بینم» تا رسیدن به جمله «یک میز وجود دارد» را مبتنی بر بداهت می‌دانند.

> نظریه مورد قبول ما همان نظریه دوم، یعنی واقع‌گروی غیرمستقیم است که نظریه حکمای اسلامی است. اینان محسوس بالعرض را دارای واقعیت می‌دانند و معتقدند مدلول گزاره‌های حسی ابتداء محسوسات بالذات و سپس به تبع آنان محسوسات بالعرض است، و صورت‌های ذهنی حکایت از ماوراء دارند. و عینیت و این‌همانی این دو مدلول با انضمام برهان گذشته است و غیریت در این دو، صرفاً آنتولوژیکال است نه اپیستمولوژیکال (خسروپناه، ۱۳۸۴).

در بندی پایین‌تر می‌افزاید:

> نکته قابل‌توجه این است که پاره‌ای از ادراکات حسی، مابه‌ازای خارجی ندارند و تنها می‌توان برای آن‌ها منشأ انتزاع یافت؛ مثلاً طبق پژوهش‌های جدید فیزیک نور، رنگ‌ها با کیفیتی که درک می‌شوند، در خارج یافت نمی‌گردند و درواقع انعکاس نور و چگونگی جرم اجسام در وضعیت رنگ‌ها مؤثر است. پس باید گفت از هر ادراک حسی نمی‌توان محسوس بالعرض در خارج را استنتاج کرد (خسروپناه، ۱۳۸۴).

نکته مهم رهاشدن بحث در این نقطه است. یعنی چالش اساسی بر سر تعبیر واقع‌گرایانه و

غیرواقع‌گرایانه از ادراک حسی، نحوه صدق و کـذب آن و توجیـه جملـه‌ای کـه دربردارنـده یـک تجربه حسی مستقیم است، که در منظومه ایشان در جایگاه بدیهیات قرار دارد، بـه همـین شـکل رها می‌گردد. مسئله این است که محل نزاع دقیقاً همین جاست. مسئله این است که چگونه ایـن گام توجیه می‌شود؟ از منظر کوهن (و کواین)، در همین نقطه است که مبنـای یک‌سـره تجربـی- منطقیِ ساختمان علم نفی می‌شود. در غیراین‌صورت، برنامه آرمانیِ پوزیتیویست‌ها جامه عمـل می‌پوشد و اساساً ضرورت وجـود مفروضـات غیرتجربـی/ متـافیزیکی از میـان مـی‌رود. وقتـی می‌توان بدون نیاز به مفروضات کمکی دیگر ساختمان علم را بر پایه یقین بسازیم چـه نیـازی بـه مشارکت امور غیرتجربی داریم؟ همین مسئله با رفتن بـه سـمتِ زبـان فیزیکالیسـتی نیـز برقـرار است. یعنی حتی اگر عینیتِ احکام تجربی را در سطح عرفی بی‌نیاز از توجیه بدانیم، بـرای رفـتن به سطح ترم‌های تئوریک یا همان الفاظ نظری دوباره این معضل پـیش روی نظریـه‌پرداز اسـت. مسئله این است که چگونه می‌توان این فراروی -از گزاره‌های منفردِ تجربی- به‌سمت یک نظریـه که شامل قواعد، قوانین و مفاهیمِ نظری است را توجیه کرد؟

با پذیرش فرایند سـاخت نظریـه علمـی نـزد خسـروپناه، پیـداکردنِ منشـأ اختلافـات و نزاع‌های علمی بسیار دشوار می‌شود. قائلین به زمین-مرکزی و طرفداران خورشید-مرکزی، در کجا از یکدیگر جدا شده‌اند؟ آیا یکی از طرفین اصل امتناع تناقض را نفی کرده یا اهمیت شواهد حسی را؟ با دیدن جداولِ ستاره‌شناسان به‌علاوه بدیهیات اولیـه، آیـا می‌تـوان بـه‌طور منطقی و منحصربه‌فرد به یک نظریه رهنمون شد؟ اگر داده‌های حسی برای طرفین منازعه به یکسان به‌نظر نمی‌رسند، به دلیل آن است که مفروضات در سـطح ادراک حسـی نیـز تـأثیر می‌گذارند (آن‌چنان که کوهن با اتخاذ موضع روان‌شناسی گشتالت بر این موضـوع انگشـت می‌گذارد) و بدیهیات ثانویه -محسوسات- عمـلاً «بـدیهی» نیسـتند (آن‌چنـان کـه کـواین به‌لحاظ معرفت‌شناختی توجیه آن‌ها را به شکل منفرد زیرسؤال می‌برد).

شکل‌دادن به نظریه منوط به تزریق خلاقیت و تفسیری خاص ازسوی دانشمند است. این ورطه «خلاقیت»، این ورطه‌ای کـه نمی‌تـوان به‌شـکلی منطقـی آن را شـکل داد، و به‌شـکل پیشینی آن را توجیه یا مدلل کـرد، مسـئله اساسـی معرفت‌شـناختی را پـیش می‌کشـد. ایـن خلاقیت آغشته به مفروضات خودآگاه و ناخودآگاهِ نظریـه‌پرداز اسـت کـه معرفت‌شـناس و حتی خود نظریه‌پرداز گاهی به آن‌ها دسترسی ندارد. برای‌مثال بـرای افـرادی چـون نیـوتن و کانت نـوع دیگـری از روابـط فضـایی (هندسـه‌های غیراقلیدسـی) در جهـانِ واقـع اساسـاً قابل‌تصور نبود. استفاده از هندسه اقلیدسی به‌مثابه امری بدیهی ازسوی نیوتن بـه‌کار گرفتـه می‌شد و ازسوی کانت به‌عنوان امری پیشینی توجیه می‌شد. درحالی‌که نقـش مقـوم هندسـه نااقلیدسی در نظریه نسبیت و موفقیت این نظریه جایگاه هندسه اقلیدسی در نظریه علمی در حوزه فیزیک را به‌شدت متزلزل کرد. بنابراین تمام گام‌های نظریه‌پرداز از ابتدا تا به انتها (غیر از قضایای اساسیِ منطق) غیرمصون هستند.

نکته دیگری که باید به آن پرداخت این است که آغـاز از مبنـای غیرتجربـی موثـق بـرای ساخت یک نظریه محل نقد مـا بـوده اسـت. درحالی‌کـه اگـر ادعـا، الهـام‌گیری و آغـاز از فرضیات غیرتجربی به‌مثابه فرضیات برای شروع کنکـاش علمـی و سـپردن آن فرضـیات بـه محک تجربه باشد هیچ مانعی برای کار وجود ندارد. ایـن ادعـا کـه در منظـره خسـروپناه و خسروی (خسروپناه و باقری، ۱۳۹۴) به‌عنوان آموزه حداقلی می‌توان از آن نـام بـرد طبیعتـاً معضله معرفت‌شناختی ندارد چراکه در مرحله طرح نظریـه «خاسـتگاه ایـده‌ها» نمی‌توانـد دلیلی بر رد یا اثبات ادعا باشد و نمی‌توان محـدودیت پیشـینی صـرفاً بـر مبنـای انگیزه‌هـا، الهامات، منابع ایده‌ورزی و سایر مقولات غیرمعرفتـی پـیش‌از داوری تجربـی بـر نظریـه و فرضیه اعمال کرد (حاجی‌زاده، ۱۴۰۰).

۴-۴. رئالیسم پنجره‌ای و مبناگرایی شبکه‌ای

اشکالات پیش‌گفته عمدتاً ناظر به تقریرهای اولیه الگوی حکمی-اجتهادی بود. بااین‌حال، ممکن است گفته شود خسروپناه در آثار بعدی خود، به‌ویژه با بسط مباحث مربوط به رئالیسم پنجره‌ای، رئالیسم شبکه‌ای و نسبت تجربه و معرفت، کوشیده است بخشی از این ابهام‌ها را برطرف سازد. اما به‌نظر می‌رسد ساختار اصلی این الگو همچنان بر همان تفکیک میان مبانی فلسفی، تعهدات پارادایمی و نظریه‌های علمی استوار است. چنانچه بیان می‌کند «معرفت الگویی، معرفتی مرتبه دوم است که رابطه سه سطح معرفت در الگو بررسی می‌شود؛ یعنی به رابطه مبانی علوم، تعهدات پارادایمی و ایدئولوژیک و نظریه‌ها و مسائل درونی توجه می‌شود» (خسروپناه، ۱۳۹۷).

هرچند به‌نظر می‌رسد نوعی گذار از تولید قطعی علم از بنیان‌های فلسفی و غیرتجربی جای خود را به نسبت‌های منعطف‌تری همچون بررسی سازگاری یا ارزیابی نظریات براساس آن بنیان‌ها داده است؛ یا لااقل جایی برای آن مباحث گشوده است. چنان که خسروپناه اذعان می‌کند تغییر مبانی فلسفی الزاماً به تغییر نظریه‌های علمی منجر نمی‌شود و گاه صرفاً تفسیر نتایج را دگرگون می‌سازد (خسروپناه، ۱۳۹۷). این تصریح، ازیک‌سو، استقلال نسبی نظریه‌های علمی از مبانی فلسفی را تأیید می‌کند، اما ازسوی‌دیگر، همان پرسشی را که در بحث نسبت مبانی فلسفی و نظریه علمی طرح شد برجسته‌تر می‌سازد. اگر تغییر مبانی عمدتاً به تغییر تفسیر بینجامد، آنگاه مبانی فلسفی دقیقاً در کدام مرحله از تکوین نظریه علمی حضور دارند؟ اگر این مبانی در صورت‌بندی محتوای نظریه دخالت ندارند، چگونه می‌توان انتظار داشت که با آغازیدن از یک مبنای یقینی فلسفی به «نظریه علمی اسلامی» برسیم؟

همین مسئله در مقاله «علوم اجتماعی اسلامی» نیز با صورت‌بندی دیگری ظاهر

می‌شود. خسروپناه تصریح می‌کند که علوم تجربی از حس و تجربه آغاز نمی‌شوند، بلکه از همان ابتدا بر پیش‌فرض‌های غیرتجربی استوارند (خسروپناه، ۱۳۹۴). همان‌گونه که در بحث نظریه‌باربودن مشاهده نیز اشاره شد، این ادعا با بخش مهمی از فلسفه علم معاصر سازگار است؛ اما درعین‌حال، پرسش پیشین را تقویت می‌کند. اگر مفروضات غیرتجربی از آغاز در شکل‌گیری نظریه حضور دارند، دیگر نمی‌توان آن‌ها را صرفاً مبانی بیرونی یا پیش‌فرض‌های تفسیری نظریه دانست. دراین‌صورت، لازم است نحوه حضور آن‌ها در تکوین چهارچوب مفهومی، فرضیه‌پردازی و تولید خود نظریه به‌طور دقیق تبیین شود؛ تبیینی که به‌نظر می‌رسد در تقریرهای جدید الگوی حکمی-اجتهادی نیز همچنان روشن نشده است و همین ابهام در رئالیسم پنجره‌ای نیز استمرار می‌یابد.

خسروپناه در تبیین مبانی هستی‌شناختی رئالیسم پنجره‌ای می‌نویسد: «از مفروضات هستی‌شناختی در رئالیسم پنجره‌ای این است که عالم هستی به‌عنوان متعلق و محکی امور شناختی، لایه‌ها و مراتب مختلف دارد» (خسروپناه، ۱۳۹۷). درواقع این نظریه می‌کوشد میان واقع‌گرایی و پذیرش تکثر معرفتی جمع کند، اما همچنان به‌نظر می‌رسد موضوع حل نمی‌شود. اگر مراد از پنجره، دستگاه‌های معرفتی مانند فلسفه، فقه، عرفان، وحی و علوم تجربی باشد، پرسش اصلی همچنان این است که این دستگاه‌ها چگونه ارتباطی با هم دارند؟ اگر موضوع شناخت آن‌ها هم‌پوشانی نداشته باشد که ارتباط آن‌ها متباین است. ولی در مواردی که منظری که پنجره می‌نمایاند موضوع مشترکی داشته باشد، چه؟ مثلاً در باب پدیدآمدن انسان، زیست‌شناسی و کتاب مقدس ادعاهایی دارند که ممکن است متعارض باشند. چگونه می‌توان این تعارض را حل کرد؟ اولویت با کدام است؟ و اگر قرار باشد برای‌مثال طرف کتاب مقدس گرفته شود دوباره مسئله این می‌شود که چگونه می‌توان از آن کتاب یک نظریه تجربی زیست‌شناختی استخراج کرد تا از ناسازگاری مصون بمانند.

اما اگـر ایـن پنجره‌هـا درون سـاختمان علـم بخواهنـد تعریـف شـوند، و مـراد از پنجـره، نظریه‌های علمی رقیب باشد، مسئله دیگری پدید می‌آید؛ زیرا نظریه‌های علمی ناسازگار با این تصور که دو پنجره متفاوت به‌سوی واقعیت‌اند، مورد پذیرش هم‌زمان قـرار نمی‌گیرنـد. تـاریخ علم نشان می‌دهد که در بسیاری از موارد، از دستگاه بطلمیوسی و نظریه کـوپرنیکی گرفتـه تـا برخی تحولات بنیادین فیزیک جدید، مسئله صرفاً تفاوت منظر نبـوده، بلکـه جـایگزینی یـک نظریه با نظریه‌ای دیگر رخ داده است. چراکه هـر نظریـه علمـی داعیـه‌دار توصـیف و تبیـین و پیش‌بینی جهان هست. اگر نظریات پنجره‌هایی مونادگونـه و بسـته به‌سـمت همـدیگر باشـد، به‌عبارتی قیاس‌ناپذیر باشند، منجر به نسبی‌گرایی خواهد شد (نتیجه نامطلوبی که خسروپناه از آن احتراز می‌جوید) و اگر مبنای مشترکی برای مقایسه آن‌ها وجود داشته باشد، آنگاه آن زمینه، پنجره اعظم و ملاک نهایی داوری و سنجش خواهد بود. ازاین‌رو، رئالیسم پنجـره‌ای همچنـان نیازمند تبیین معیارهایی است که نشان دهد در چه شرایطی تکثر نظریه‌ها موجه است و در چه شرایطی ناسازگاری نظریه‌ها به کنارگذاشتن یکی از آن‌ها می‌انجامد.

خسروپناه برای رفع چنین مشکلاتی -بـه‌عبارتی بـرای تکمیـل نظریـه صـدق خـود- بـه رئالیسم شبکه‌ای یا مبناگرایی شبکه‌ای -به‌عنوان نظریه معرفت‌شـناختی- متوسـل می‌شـود. وی برای ارزیابی دعاوی علمی از ترکیبی از مبناگرایی، انسـجام‌گرایی و کـارکردگرایی دفـاع می‌کند. و البته اولویت روش‌شناختی همچنان مبناگرایی است و امکان معرفت یقینـی را بـر علوم حضوری، اولیات، فطریات، وجدانیات و روش برهانی مبتنـی می‌سـازد (خسـروپناه، ۱۴۰۰، صص ۱۱۲-۱۱۵). این مبناگرایی از دید وی می‌تواند گستره وسیعی از موضوعات را اثبات کند همچنان که می‌گوید «احراز صدق گزاره‌های نظری مبتنی بـر بـدیهیات اسـت... می‌توان با بدیهیات اولیه و ثانویه منظومه‌ای از معارف نظری شـامل مبـانی هستی‌شـناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و طبیعت‌شناختی را اثبات کرد» (خسروپناه، ۱۳۹۷).

بااین‌حال، همان‌گونه که در بخش مربوط به معیارهای ارزیابی نظریه‌های علمی بیان شد، روشن نیست این مبادی چگونه به توجیه نظریه‌های پیچیده علمی تسری می‌یابند. حتی پیش‌از آن، چگونه از ادراک یقینی نفسانی می‌توان معرفت علمی بین‌الاذهانی پیدا کرد؟ از گزاره ساده‌ای چون احساس سرمای انفسی چگونه می‌توان به حکم عینی سردبودن محیط رسید؟ (به‌عبارتی چگونه از یک زبان فنومنالیستی می‌توان یک گزاره فیزیکالیستی نتیجه گرفت؟)

و برای مواردی که نتوان ازطریق مبانی نظریات را ارزیابی یا بین آن‌ها داوری کرد، پیشنهاد وی، داوری براساس سازگاری و کارآمدی است (خسروپناه، ۱۴۰۰، ص ۱۱۵). بااین‌حال، نسبت معیارهایی چون سازگاری و کارآمدی با صدق و واقع‌نمایی نیز نیازمند توضیح است. اگر سازگاری و کارآمدی صرفاً معیارهای توجیه باشند، باید روشن شود که چگونه از آن‌ها به صدق یا واقع‌نمایی می‌رسیم؛ و اگر خودِ آن‌ها در تعریف صدق یا واقع‌نمایی نقش داشته باشند، نسبت این دیدگاه با نظریه مطابقتی صدق نیازمند تبیین بیشتری خواهد بود. تاریخ علم نیز نمونه‌هایی همچون دستگاه بطلمیوسی را پیش روی ما قرار می‌دهد که با وجود انسجام، قدرت پیش‌بینی و کارآمدی عملی، در نهایت ناصادق تلقی شدند. ازاین‌رو، نسبت میان توجیه و صدق وکارآمدی و واقع‌نمایی در رئالیسم شبکه‌ای همچنان نیازمند تبیین فلسفی مستقل است.

برآیند این بررسی آن است که مفاهیمی چون رئالیسم پنجره‌ای و مبناگرایی شبکه‌ای، هرچند دامنه معرفت‌شناختی الگوی حکمی-اجتهادی را گسترش داده و نسبت به تقریرهای نخستین غنای بیشتری یافته‌اند، اما به‌نظر نمی‌رسد توانسته باشند اشکال بنیادین مطرح‌شده در این مقاله را برطرف کنند. مسئله همچنان این است که نقش مبانی فلسفی در علم در چه سطحی اعمال می‌شود و چگونه باید نسبت آن با فرایند تولید نظریه علمی تبیین گردد. به گمان نگارنده، پاسخ به این مسئله مستلزم تفکیک میان دو گونه متفاوت از مفروضات فلسفی است؛ تفکیکی که

می‌تواند ضمن حفظ دغدغه اصلی خسروپناه درباره نقش بنیادین فلسفه در علـم، از خلـط میـان سطوح مختلف تأثیرگذاری فلسفه بر نظریه‌های علمی نیز پرهیز کند.

۵. لزوم تفکیک نظریه از فرانظریه

نقدهای پیش‌گفته نشان می‌دهد که مسئله اصلی نه اصل تأثیرگذاری مبانی فلسفی بر علـم، بلکه نحوه تبیین این تأثیر است. بـه‌بیان‌دیگر، پرسـش اساسـی آن نیسـت کـه آیـا فلسـفه در شکل‌گیری معرفت علمی نقش دارد یا خیر؛ بلکه این است که ایـن نقـش در چـه سـطحی اعمال می‌شود و سازوکار آن چیست. به‌نظر می‌رسد بخش مهمـی از دشـواری‌های الگـوی حکمی-اجتهادی، ازجمله ابهام در نسبت مبانی فلسفی بـا تولیـد نظریـه، ابهـام در مفهـوم رئالیسم پنجره‌ای و نیز دشواری تبیین نسبت میان هستی‌شناسـی، معرفت‌شناسـی، توجیـه و صدق، ناشی از آن اسـت کـه گونـه‌های مختلـف مفروضـات فلسـفی از یکـدیگر تفکیـک نشده‌اند. از این منظر، مسئله اصلی نه نفی نقـش فلسـفه در علـم، بلکـه بـازتعریف نحـوه حضور آن در نسبت با نظریه علمی است.

به نظر نگارنده تبیین نسبت فلسفه/مفروضات غیرتجربی و نظریـه علمـی تنهـا درصـورتی به‌درستی امکان‌پذیر است که میان دو گونه متمایز از مفروضات فلسفی تفکیک شود؛ تفکیکی که به گمان نگارنده می‌تواند هـم نقـش تکـوینی فلسـفه در شـکل‌گیری نظریـه‌های علمـی را توضیح دهد و هم نقش تفسیری و انتقادی آن را، بی‌آنکه این دو سطح با یکدیگر خلط شوند.

نخسـت، مفروضـات تکـوینی[1] قـرار دارنـد. ایـن دسـته از مفروضـات، شـرط امکـان شکل‌گیری نظریه علمی‌اند و در تکـوین چهارچوب‌هـای مفهـومی، صـورت‌بندی مسـئله، تعیین ملاک‌های مشاهده و امکان ظهور نظریه نقش ایفا می‌کنند. ایـن تلقـی را می‌تـوان در امتداد سنت استعلایی کانت فهمید؛ با این تفاوت که در پرتو تحولات فلسفه علم معاصـر،

1. Constitutive Assumptions.

به‌ویژه در اندیشه کوهن، این شرایط امکان صورتی تاریخی و اجتماعی نیز یافته‌اند. مباحثی چون نظریه‌باربودن مشاهده، پیش‌فرض‌های متافیزیکی علم و چهارچوب‌های مفهومی علم در این سطح قرار می‌گیرند و ازاین‌حیث، با خود نظریه علمی درهم‌تنیده‌اند.

درمقابل، مفروضات فرانظری[1] قرار دارند. این دسته دیگر شرط امکان تولید نظریه علمی نیستند، بلکه افقی برای فهم، تفسیر، نقد، مقایسه و ارزیابی نظریه‌های علمی فراهم می‌آورند. سنت‌هایی همچون مارکسیسم، فمینیسم، نظریه انتقادی، هرمنوتیک، فلسفه اسلامی و دیگر دستگاه‌های فلسفی، بیش از آنکه مستقیماً در تولید محتوای نظریه‌های علمی دخالت کنند، نظریه‌ها را در پرتو ارزش‌ها، غایات، مناسبات قدرت، عدالت، آزادی یا مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بازخوانی می‌کنند. اینکه تا چه حد نظریه متأثر از فرض‌های جنسیتی، نژادی، طبقاتی و استعماری هستند. کشف و شناسایی این مفروضات لزوماً به‌معنای تولید نظریات جدید یا نفی ارزش علمی نظریات نیست؛ ولی به‌عنوان محدودیت‌های بنیادین نظریات موجود می‌توان به آن‌ها اشاره کرد و تلاش کرد با اتخاذ سیاست‌ها و مدیریت کاربست‌ها در راستای رفع تبعیض‌ها و در راه تحقق آرمان‌های انسانی کوشید.

براین‌اساس، راه‌حل پیشنهادی مقاله حاضر برای تبیین نقش دوگانه فلسفه در علم، نه نفی تأثیر مبانی فلسفی و نه فروکاستن آن‌ها به سطح نظریه علمی، بلکه تفکیک میان این دو گونه مفروضات است. فلسفه ازیک‌سو، در قالب مفروضات تکوینی، در شکل‌گیری امکان نظریه علمی حضور دارد و ازسوی‌دیگر، در قالب مفروضات فرانظری، افق فهم، نقد و ارزیابی نظریه‌ها را سامان می‌دهد. به گمان نگارنده، خلط این دو کارکرد منشأ بخش مهمی از ابهام‌های موجود در تبیین نسبت فلسفه و علم است.

1. Meta-theoretical Assumptions.

بر پایه این تفکیک، تکثر فلسفه‌ها الزاماً به تکثر نظریه‌های علمی منجر نمی‌شود، بلکه بیش از هرچیز به تکثر افق‌های فرانظری می‌انجامد. یک نظریه علمی واحد می‌تواند در چهارچوب‌های فلسفی متفاوت فهم، تفسیر و ارزیابی شود، بی‌آنکه محتوای تجربی آن لزوماً تغییر کند. ازاین‌رو، اختلاف میان سنت‌های فلسفی را نباید همواره به منزله اختلاف در شرایط تکوین نظریه‌های علمی تلقی کرد. بخش مهمی از این اختلافات درواقع ناظر به سطح فرانظری است؛ یعنی اختلاف در شیوه فهم، توجیه، نقد و جهت‌دهی به نظریه‌های علمی، نه اختلاف در سازوکار تولید خود نظریه. چنین برداشتی، ضمن حفظ دغدغه خسروپناه درباره نقش بنیادین فلسفه در علم، از خلط میان سطوح مختلف تأثیرگذاری فلسفه جلوگیری می‌کند و چهارچوبی روشن‌تر برای تحلیل نسبت مبانی فلسفی، نظریه‌های علمی و تکثر معرفتی به‌دست می‌دهد.

۶. نتیجه

نشان دادیم که نسبت متافیزیک و علم را نمی‌توان در قالب رابطه‌ای یک‌سویه میان مبانی فلسفی و نظریه علمی تبیین کرد. بازخوانی مفهوم پارادایم در اندیشه کوهن نشان داد که در مرحله شکل‌گیری نظریه، مفروضات غیرتجربی و محتوای تجربی از یکدیگر مستقل نیستند، بلکه همگی در قالب یک پارادایم و به‌صورت یک کل به‌هم‌پیوسته شکل می‌گیرند. ازاین‌رو، تجربه نیز مستقل از چهارچوب پارادایمی در اختیار دانشمند قرار نمی‌گیرد و مفروضات غیرتجربی نیز پیش‌از مشارکت در یک نظریه علمی، به‌صورت مستقل قابل‌ارزیابی یا حتی قابل‌شناسایی نیستند.

بااین‌حال، خسروپناه مدعی است که با عبور از دیدگاه اجتهادی صرف و با بهره‌گیری از مفاهیمی چون پارادایم، تاریخی‌بودن علم و عدم کفایت تجربه در ساخت و اثبات نظریه، تقریری نو از نسبت مفروضات غیرتجربی و نظریه علمی عرضه کرده است. اما دیدیم که

تقریر ایشان، علی‌رغم این اصلاحات، همچنان یک دیدگاه اکسیوماتیک-اجتهادی باقی می‌ماند. اشکال اساسی این دیدگاه آن است که مفهوم پارادایمِ ناظر به دوره بلوغ نظریه را به‌جای پارادایمِ شکل‌دهنده به نظریه می‌نشاند و از این رهگذر، میان تجزیه‌وتحلیل پسینی نظریه علمی و تبیین علّیِ نحوه شکل‌گیری نظریه علمی خلط می‌کند. درنتیجه، مفروضات غیرتجربی به‌منزله مبادی مستقلی تلقی می‌شوند که گویی می‌توانند نظریه علمی را به‌نحو یکتا تعیین کنند یا دست‌کم میان خود و داده‌های تجربی، پیوندی ضروری برقرار سازند؛ درحالی‌که تحلیل کوهن از تکوین نظریه‌های علمی چنین برداشتی را تأیید نمی‌کند.

اگرچه خسروپناه در آثار متأخر خود با طرح مفاهیمی چون رئالیسم پنجره‌ای و رئالیسم شبکه‌ای کوشیده است نسبت میان تکثر معرفتی، مبانی غیرتجربی و واقع‌گرایی را توضیح دهد، مسئله اصلی همچنان پابرجاست: سازوکار دقیق تأثیر مبانی فلسفی بر تکوین نظریه علمی روشن نشده است. ازیک‌سو، مفروضات غیرتجربی به‌عنوان پیش‌فرض‌های علم و حتی علوم تجربی پذیرفته می‌شوند و ازسوی‌دیگر، تغییر مبانی فلسفی الزاماً به تغییر نظریه علمی منجر نمی‌شود و گاه تنها تفسیر نتایج را دگرگون می‌کند. افزون بر این، در رئالیسم پنجره‌ای و شبکه‌ای نیز نسبت میان هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، توجیه و صدق و نیز معیار تمایز تکثر مشروع نظریه‌ها از ناسازگاری نظری، نیازمند تبیین مستقل باقی می‌ماند.

درنهایت بیان کردیم که نسبت فلسفه و نظریه علمی تنها در صورتی به‌درستی تبیین می‌شود که میان دو گونه متمایز از مفروضات فلسفی تفکیک شود. نخست، مفروضات فلسفی تکوینی که درهم‌تنیده با هسته تجربی، نوعی الگوی ادراکی و سرمشق برای جامعه علمی ایجاد می‌کند؛ دوم، مفروضات فلسفی فرانظری که خود شرط تولید نظریه نیستند، بلکه افقی برای فهم، تفسیر، نقد، ارزیابی و مقایسه نظریه‌های علمی فراهم می‌کنند. براین‌اساس، فلسفه ازیک‌سو می‌تواند در قالب مفروضات تکوینی با شکل‌گیری نظریه درهم‌تنیده باشد و ازسوی‌دیگر، در مقام فرانظریه، از منظری بیرونی نظریه‌های علمی را در افقی گسترده‌تر تفسیر و ارزیابی کند.

کتابنامه

۱. باقری، خسرو. (۱۳۹۳). طرحواره‌ای از نظریه علم تجربی دینی در عرصه علوم انسانی. **کتاب نقد** (۷۳-۷۲)، ۲۳۹-۲۷۴.

۲. باقری، خسرو. (۱۳۸۲). **هویت علم دینی**. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۳. باقری، خسرو. (۱۳۹۱). **نظریه علم تجربی دینی**. تهران: سازمان انتشارات هیئت حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره.

۴. برت، ادوین آرثر. (۱۳۶۹). **مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین** (عبدالکریم سروش، مترجم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۵. پوپر، کارل ریموند. (۱۳۷۵). **حدس‌ها و ابطال‌ها** (ترجمه احمد آرام، چ ۳). تهران: شرکت سهامی انتشار.

۶. حاجی‌زاده، ا. (۱۴۰۰). جایگاه مفروضات غیرتجربی در علم و تبعات آن بر ایده علم دینی-بومی. **پژوهش‌های فلسفی**. (۳۴).

۷. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۴). نظریه بداهت در فلسفه اسلامی. **ذهن**، (۲۴)، ۴۵-۷۶.

۸. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۰). الگوی حکمی-اجتهادی در علوم انسانی. **جاویدان خرد** (۱۹)، ۶۶-۲۹.

۹. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۱). چیستی فلسفه علوم انسانی. **آینه معرفت**، ۱۰ (۳۱).

۱۰. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۲). **فلسفه علوم انسانی (بنیادهای نظری)**. ج ۱. قم-تهران: تعلیم‌وتربیت اسلامی.

۱۱. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۴). علوم انسانی: چیستی، ساحت‌ها و فرایندهای تحول در آن. **تحقیقات بنیادین علوم انسانی**، (۱)، ۷-۳۴.

۱۲. خسروپناه، عبدالحسین؛ و باقری، خسرو. (۱۳۹۴). مناظره وحدت حوزه و دانشگاه، علوم انسانی اسلامی. بازیابی از صدانت. /مناظره-خسروپناه-خسرو-باقری https://3danet.ir/

۱۳. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۷). درآمدی بر الگوی حکمی و اجتهادی علوم اجتماعی اسلامی. **تحقیقات بنیادین علوم انسانی**، (۱۳)، ۷-۳۵.

۱۴. زیباکلام، سعید. (۱۳۸۹). پای استدلالیان چوبین بود: تأملی پیرامون عقل، استدلال و عقلانیت. **سوره اندیشه** (۴۶-۴۷)، ۱۷۵-۱۷۶.

۱۵. زیباکلام، سعید. (۱۳۹۵). نظریه‌سازی و معضلات و اهداف بومی. **روش‌شناسی علوم انسانی** (۸۸)، ۱۷۹-۲۰۱.

۱۶. گلشنی، مهدی. (۱۳۸۰). علم و فلسفه. **پژوهشنامه علامه** (۲)، ۲۴۷-۲۵۶.

۱۷. گلشنی، مهدی. (۱۳۸۲-۱۳۸۳). نقش متافیزیک در ربط‌دادن علم به دین. **نامه علم و دین** (۲۱-۲۴)، ۳۶-۲۹.

۱۸. گلشنی، مهدی. (۱۳۹۰). **تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۹. موحد ابطحی، محمدتقی. (۱۴۰۱). ارزیابی کاربست علم‌شناسی پارادایمی در پیشبرد ایده علوم انسانی اسلامی. **تحقیقات بنیادین علوم انسانی**. ۸ (۱) (پیاپی ۲۶).

20. Carnap, R. (1932). The elimination of metaphysics through logical analysis of language. *Erkenntnis*, 2, 60-81.

21. Duhem, P. (1983). *The aim and structure of physical theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

22. Kuhn, T. S. (1961). The function of measurement in modern physical science. *Isis*, 52(2), 161-193.

23. Kuhn, T. S. (1970a). Logic of discovery or psychology of research? In I. L. Musgrave (Ed.), *Criticism and the growth of knowledge* (pp. 1-23). Cambridge: Cambridge University Press.

24. Kuhn, T. S. (1970b). *The structure of scientific revolutions* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press.

25. Ladyman, J. (2002). *Understanding philosophy of science*. London & New York: Routledge.

26. Laudan, L. (1990). Demystifying underdetermination. In C. W. Savage (Ed.), *Scientific theories* (pp. 267-297). Minneapolis: University of Minnesota Press.