



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11. Issue 1. successive No. 20. spring - summer 2025

A Critique of Physicalism in Science Based on Quine's Perception and the Possibility of Postulating God¹

Nader Shekarlahi²

ABSTRACT

According to Quine's perception, the ontological presupposition of science is physicalism; that is, science sees no need to assume the influence of supernatural entities, including God. If knowledge is restricted, as Quine does, to scientific knowledge, is there a way to move beyond physicalism and posit the agency of supernatural entities, including God? This paper first demonstrates the possibility of including supernatural entities in science: 1. Any theory that successfully passes the prediction test may implicitly rely on entities not directly verifiable through sensory tools. This implies the possibility of setting aside physicalism. 2. Holism, and 3. the underdetermination of theories. The underdetermination of theories creates space for competing, non-physicalist theories. On the other hand, Holism allows for arbitrary adjustments within the knowledge system when a theory fails the test of successful prediction. In other words, no precise scientific rule determines which knowledge component must be modified. Based on these ideas, the possibility of dialogue between proponents of divine agency in nature and physicalists remains limited. Influenced by emotional, cultural, and non-cognitive factors, each group can prioritize its preferences, even if the preponderance of epistemic evidence favors the rival explanation. Using referential and explanatory methods alongside case studies—such as the phenomenon of truthful dreams—this paper first demonstrates the possibility of including supernatural entities in science. However, it simultaneously shows that due to non-epistemic preferences in theory selection, the entry of such non-physicalist theories into the scientific domain remains constrained.

KEYWORDS: Quine, Physicalism, God, Divine agency, Underdetermination of theories, Holism.

1. **Received:** 7 November 2024 **Accepted:** 8 January 2025

2. Associate Professor, Department of Islamic Studies (aa 'ārff), Faculty of Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran, **Email:** shokrollahi@khu.ac.ir

نسخه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار - تابستان ۱۴۰۴

نقدی بر نگاه فیزیکالستی در علم، بر اساس تلقی کواين و امکان فرض وجود خدا^۱

نادر شکراللهی^۲

چکیده

طبق تلقی کواين، پیش فرض علم از نظر هستی‌شناسی فیزیکالیسم است؛ یعنی علم نیازی به فرض تأثیر عناصر ماوراء طبیعی از جمله خدا نمی‌بیند. اگر معرفت را همچون کواين به معرفت علمی منحصر کنیم، آیا راهی برای عبور از فیزیکالیسم و التزام به فرض فاعلیت ماوراء طبیعت و خدا وجود دارد؟ چند مدعا در علم‌شناسی کواين وجود دارد که راه را برای ورود عناصر ماوراء طبیعی در علم باز می‌گذارد؛ اول این که، هر نظریه که از محکمه پیش‌بینی موفق بیرون آید، ممکن است که در درون خود، اموری را مفروض گرفته باشد که قابل بررسی با ابزار حسی نباشد؛ بر این اساس، امکان کنار نهادن فیزیکالیسم وجود دارد. دوم، "کل‌گرایی" و سوم، عدم تعین نظریات است. عدم تعین نظریات، زمینه حضور نظریات رقیب نظریات فیزیکالستی را فراهم می‌کند. "کل‌گرایی" امکان تعدیل مختارانه را در نظام معرفتی در صورتی که یک نظریه نتواند از محکمه پیش‌بینی موفق بیرون بیاورد، فراهم می‌کند؛ یعنی قاعده دقیق علمی وجود ندارد که معین کند کدام بخش از معرفت را باید جرح و تعدیل کرد. بر اساس همین نظریات، راه هم‌زمانی باورمندان به فاعلیت خداوند در طبیعت و فیزیکالیست‌ها بسته می‌ماند، زیرا هر گروه بنا به عواطف و علایق و زمینه‌های فرهنگی، می‌تواند ترجیحات اختیاری خود را به کار بگیرد، حتی اگر قرائن معرفتی بیشتر به نفع تبیین رقیب باشد. در این نوشته، با روش استنادی و تبیینی و با استفاده از نمونه پژوهی رؤیای صادق، اولاً امکان حضور ماوراء طبیعت در علم نشان داده می‌شود، اما هم‌زمان تبیین خواهد شد که به دلیل ترجیحات غیر معرفتی در انتخاب یک نظریه، راه برای ورود این سنخ نظریات غیر فیزیکالستی در دنیای علم بسته می‌ماند.

کلیدواژگان: کواين، فیزیکالیسم، خدا، فاعلیت خداوند، عدم تعین نظریات، کل‌گرایی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۹

۲. دانشیار گروه معارف، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران؛ shokrollahi@khu.ac.ir

مقدمه

پرسش اصلی این نوشته آن است که در علم تجربی بر اساس تلقی کواين (۱۹۰۸-۲۰۰۰م) از علم، آیا نیاز به فرض وجود و فاعلیت ماوراء طبیعت و خدا در هستی وجود دارد؟ یا این که علم تجربی کاملاً مستقل از وجود خدا به طور خاص و ماوراء طبیعت به طور عام، می تواند به مسیر خود ادامه دهد؟ توضیح بیشتر مسئله اینست که علم جدید میدان دار اصلی معرفت در دوره جدید، یعنی در این چهارصد سال اخیر است، همچنان که در دوره هایی از تاریخ بشری، معرفت دینی و گاهی معرفت عقلی-فلسفی نقش محوری را بر عهده داشت و معارف دیگر باید خود را با آن هماهنگ می کردند. در دوره جدید، حداقل سه تلقی نسبت به علم تجربی وجود دارد؛ تلقی اول اینست که این علم تنها راه شناخت هستی است. نگاه دوم آنست که هر چند این علم، راه انحصاری در شناخت ما نیست، اما نقش محوری بر عهده دارد و معارف دیگر باید خود را با آن هماهنگ کنند و نگاه سوم آنکه علم تجربی را در کنار معارف عقلی و دینی، به عنوان یکی از راه های شناخت می داند. اگر به تنوع روش در معرفت معتقد باشیم؛ یعنی به باور سوم متمایل باشیم، نیاز جدی به بحث از ماوراء طبیعت و خدا بر اساس چارچوب علم تجربی نداریم؛ اما اگر راه معرفت را منحصر در معرفت علمی بدانیم، یا علم را دارای جایگاهی بدانیم که نیاز است دانش های دیگر، خود را با آن هماهنگ کنند، در این صورت، هر سخنی از ماوراء طبیعت و خدا و نقش آن در امور جهان، باید با مدعیات علم سازگار باشد. پاسخ به این پرسش مبتنی بر آن است که مشخص کنیم که چه تلقی از ماهیت علم داریم. طبیعتاً این پرسش در حوزه فلسفه علم قرار می گیرد و فیلسوفان علم از پوزیتیویست ها، ابطال گرایان، کل گرایان و...، هر یک کوشیدند که ماهیت علم تجربی را مشخص کنند.

محوریت این مقاله، تلقی کواين از علم است. دلیل انتخاب او به عنوان محور بحث آنست که اولاً جایگاه محوری او در حوزه فلسفه تحلیلی در نیمه دوم قرن بیستم به گونه ای است که نظریات او در باب علم شناسی هم مورد توجه و نقد و بررسی قرار گرفته است. دلیل دوم آن که به نظر می رسد تلقی کواين از فعالیت های علمی، تلقی درستی است و سوم اینکه معرفت را منحصر در علم می داند و دلبسته تام به علم است؛ اما با این حال، تلقی او راه را برای عبور از فیزیکالیسم^۱ گشوده نگاه می دارد.

این نوشته در چند بخش پیش خواهد رفت: اول) توضیح اضلاع اندیشه کواين در باب علم بر اساس نسبت آن با ماوراء طبیعت. دوم) امکان ورود عناصر ماوراء طبیعی در نظریات علمی بر اساس تلقی او از علم. سوم) نشان دادن عدم امکان هم زبانی بین باورمندان به فاعلیت خدا و ماوراء طبیعت در جهان و

۱. علم تنها روش معرفت

طبق نظر هیلتون، کواپن در شاخه فلسفه علمی از فلسفه تحلیلی قرار دارد. هیلتون در مورد مشخصات فلسفه علمی می‌نویسد:

مشخصه فلسفه علمی آن است که علوم طبیعی را نمونه ایده‌آل همه معرفت تلقی می‌کند ... طبق این نظر، تفاوت بنیادینی در هدف و روش شاخه‌های مختلف معرفت وجود ندارد؛ علاوه بر این، تردید و بالاتر از تردید نسبت به ادعاهای مابعدالطبیعه ... وجود دارد (Hylton, 2005, p. 182).

کواپن در مقاله‌ای با عنوان "طبیعت‌گرایی یا زیستن با دارایی‌های خود" می‌نویسد: طبیعت‌گرایی تصدیق این مطلب است که درون خود علوم است و نه در فلسفه‌ای پیشین که واقعیت تشخیص داده و توصیف می‌شود (Quine, 2004b, p. 275).

توضیح سخن اینست که معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، وظیفه علم تجربی است و در درون علوم تجربی تکلیف آن روشن می‌شود. این دو مسئولیت فلسفه، از فلسفه به معنای سنتی آن گرفته می‌شود و حوزه کاری و شیوه کاری آن به گونه جدیدی تعریف می‌شود (مگی، ۱۳۷۸: ۲۶۸). کارنپ که دوست و به گونه‌ای جایگاه استادی برای کواپن داشت، همین مضمون را اینگونه توضیح می‌دهد:

مسائل سنتی فلسفه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱- مسائل مربوط به موضوعات علوم خاص؛ ۲- مسائل مربوط به هستی‌مندانها و مفاهیم تخیلی که در هیچ علم خاصی به آن‌ها پرداخته نشده است، (نظیر شیء فی نفسه، وجود مطلق)؛ ۳- مسائل منطقی. مسائل دسته اول، به حوزه علوم تجربی تعلق دارند و نه به حوزه فلسفه. مسائل دسته دوم، تخیلی هستند؛ بنابراین، تنها مسائل دسته سوم هستند که باقی مانده و همین دسته، مسائل حوزه بحث‌های فلسفی را تشکیل می‌دهند (کارنپ، نحو منطقی زبان، به نقل از: علی پایا، ۱۳۸۲، ۳۰۴).

پس بر این اساس، تنها راه معرفت، همین معرفت علمی است. در این تلقی، جایی برای معرفت‌های فلسفی، دینی و شهودی-عرفانی وجود ندارد. همه هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی، ... فقط در چارچوب علم تعیین می‌شود. در این مدعا، هر چند از جهت روش، نوعی علم‌زدگی وجود دارد، اما از این علم‌زدگی، نگاه ماده‌انگارانه و انکار ماوراء طبیعت و خدا برنمی‌آید (با توضیحی که خواهد آمد).

۲. ماهیت علم در نگاه کواین

حال که تنها راه معرفت از نظر کواین علم تجربی است، باید دید که علم تجربی چه خصیصه‌هایی دارد. در باب ماهیت علم از نگاه کواین، آنچه در اینجا مورد نیاز است، پنج چیز است که به اختصار توضیح آن خواهد آمد. در ابتدا توضیح داده می‌شود که برای تحلیل جایگاه ماوراء طبیعت و خداوند در علم، توجه به همه این پنج عنصر لازم است و توجه به هیچکدام از آن‌ها به تنهایی نمی‌تواند برای موضوع این نوشته کفایت کند. اما آن پنج مشخصه علم: اول: روش علم در نفی و اثبات یک نظریه، دوم: مبنای هستی‌شناسانه علم جدید که فیزیکیالیسم است و سوم: کل‌گرایی؛ چهارم: عدم تعیین نظریات در علم؛ پنجم: شیوه ترجیح یک نظریه بر نظریات دیگر.

۲-۱. روش علمی

منظور از روش علم^۱ از نظر کواین به صورت مختصر عبارت است از: "مشاهده"^۲، فرضیه-قیاس^۳. اگر با این روش معرفتی حاصل شود، می‌شود علم (Quine, 1981, P. 27).

کواین در سلسله تجربه‌گرایان قرار می‌گیرد، هر چند که نقدهایی به تلقی‌های تجربه‌گرایان دیگری مانند هیوم، کارنپ و ... دارد، اما در همان چارچوب تنفس می‌کند؛ او تجربه‌گرایی رایج در علوم تجربی را دارای مشخصاتی می‌داند، از جمله می‌گوید:

دو اصل اساسی اصالت تجربه تا به امروز به صورت تردیدناپذیری باقی مانده است؛ یکی آنکه اگر شواهدی برای علم وجود دارد آن شواهد حسی است (کواین، ۱۳۸۱: ۴۶).

اما مهم‌ترین رکن در روش علمی، محکمه‌ای است که نظریات باید از آن سربلند بیرون بیایند و کواین این محکمه را پیش‌بینی موفق مشاهدات می‌داند (Orenstein, 2000, p. 412).

نکته مهم در علم‌شناسی کواین اینست که در علم و بررسی نظریات، در انتها باید تمام تبیین‌ها با تجارب حسی محک بخورد و اگر نظریه‌ای نتواند این گردنه و عقبه را بگذراند، در دنیای علم جایگاهی ندارد. علم دو پیش‌فرض دارد که این دو پیش‌فرض، در نگاه طبیعت‌گرایانه کواین برجسته است؛ اول، تجربه‌گرایی که بخش معرفت‌شناسانه علم است و دوم، فیزیکیالیسم که پیش‌فرض هستی‌شناسانه علم

۱. برای مشخص شدن مجموعه این عناصر تشکیل‌دهنده علم از نظر کواین نگاه کنید به: Quine, Pursuit of truth، و کواین، جی.اس. اولیان، ۱۳۸۱.

۲. Observation

۳. Hypothetico-deductive

است. خط قرمز علم از نگاه کواپن، بخش معرفت‌شناسانه است که اگر رعایت نشود، علم، علم نخواهد بود و با توجه به جایگاه انحصاری علم در شناخت، پس شناختی حاصل نخواهد شد؛ اما بخش فیزیکالیستی علم قصه دیگری دارد.

نگاه کواپن به یافته‌های غیرحسی بسیار محتاطانه است؛ یعنی گاهی او استفاده از یافته‌های غیرحسی را حتی در مقام گردآوری هم نمی‌پذیرد و آن را خروج از چارچوب تجربه‌گرایی و معرفت‌شناسی علمی می‌داند، اما در ادامه می‌گوید: استفاده از یافته‌هایی بر اساس وحی، الهام و ... اگر در علم طرح شود، باید در محکمه تجربه سنجیده شود:

سقوط تجربه‌گرایی یعنی پذیرش ورودی‌هایی بر پایه دورگویی و وحی و الهام؛ اما بازرسی علمی یافته‌هایی که از این طرق حاصل شده، هنوز به دست حسیات پیش‌بینی شده^۱ خواهد بود. در حالتی افراطی در واقع ممکن است تعدیل خود بازی مناسب باشد و آن در صورتی است که دورگویی و ورودی‌های الهی در کنار ورودی‌های حسی به عنوان ایستگاه‌های دیگر بازرسی تلقی شود، اما این بی‌جهت است که تعریفات خود را در مقابل احتمالات غیرمعقول محافظت کنیم (Quine, 1990, p. 21).

همچنان که از این عبارات مشخص است، کسانی مانند کواپن، به سختی نگران آن هستند که بار دیگر و به هر شکلی، اموری مانند وحی و یافته‌های غیرحسی در نوشته‌های علمی دیده شود، حتی به شکل مجموعه اطلاعات قابل سنجش و بررسی؛ یعنی یک نویسنده که می‌خواهد طبق سلیقه امثال کواپن در فضای علمی، کتاب و مقاله‌ای بنویسد، حتی نباید به صورت مقدمه‌ای و تأییدی و اطلاعات اولیه، به آیات و روایات و استناد به شهود عارفان ... استناد کند، هر چند حتی استناد به این‌ها هم در انتها باید بر اساس پیش‌بینی حسی بررسی شود. این همه نگرانی امثال کواپن از طرح مسائل غیرحسی در علم، شاید به بررسی روان‌شناختی نیاز داشته باشد.

۲-۲. فیزیکالیسم متزلزل، پیش‌فرض هستی‌شناسانه علم

در نگاه کواپن، علم از نظر هستی‌شناسی، مبتنی بر فیزیکالیسم؛ یعنی عدم نیاز به فرض عناصر ماوراء طبیعی در توضیح پدیده‌هاست، اما این، تنها یک پیش‌فرض و توصیه برای تحقیق است. فیزیکالیسم خط قرمز علم نیست و احتمال اینکه در آینده نظریاتی مطرح شوند که از این پیش‌فرض عبور کنند، وجود دارد: دانشمند علوم طبیعی یا فیزیک‌دان، بر نظامی بسته اصرار دارد که بر وجود علت‌های مادی و فیزیکی

برای رویدادهای مادی پافشاری می‌کند و جایی برای هیچگونه مؤثری از بیرون جهان مادی و فیزیکی قائل نیست (مگی، ۱۳۸۲: ۳۰۰).

و در جای دیگری در تکمیل این سخن نکته‌ای اضافه می‌کند:

اما این خودبستگی امری موقتی در علم است، یعنی علم بنای خود را بر این گذاشته است، نه آن که آن را مبرهن کرده باشد. بنابراین، احتمال اینکه علم از این مبنا دست بردارد، ناممکن نیست (Quine, 1990, p. 21).

و:

«بازی علم متعهد به اشیاء فیزیکی، به هر معنایی که باشد نیست» (Quine, 1990, p. 21).

نکته‌ای در اینجا مهم است و آن اینست که از نظر کواین، ما در هستی‌شناسی خود تابع آن هستیم که بهترین نظریات هر دوره، ما را به وجود چه اموری ملتزم می‌کنند. بسیاری از موارد در نظریات، ممکن است پدیده‌هایی مفروض گرفته شود که در هیچ آزمایشگاهی قابل مشاهده نباشد؛ به عنوان مثال، جاذبه زمین؛ اما چون با فرض گرفتن آن امور است که این نظریات قدرت پیش‌بینی یافته‌اند، ما ملتزم به آن امور می‌شویم، بر همین اساس است که ما به وجود اعداد و قواعد ریاضی هم ملتزمیم، چون با وجود آنهاست که ما قدرت پیش‌بینی داریم.

۳-۲. کل‌گرایی^۱

از نظر کواین، تجربه‌گرایی در دویست سال گذشته، پنج نقطه عطف در مسیر خود داشته است که حداقل سه مرحله آن پیش از کواین اتفاق افتاد:

اولین آن، گذر از ایده‌ها به کلمات بود؛ دوم، گذر از تأکید معناشناسانه بر واژه‌ها به جملات؛ سوم، گذر از تأکید معناشناسانه بر جملات به مجموع جملات (Quine, 2004a, P. 301).

نقطه عطف سوم را می‌توان آغاز کل‌گرایی دانست؛ یعنی در بسیاری موارد نمی‌توان برای تک‌تک جملاتی که در یک نظریه علمی بیان می‌شود، محتوای تجربی یافت که به صورت مستقیم یا با واسطه، محتوای حسی داشته باشد؛ پس برای مجموعه جملات، محتوای تجربی قائل شدند. مرحله چهارم هم که تردید و اشکال در مرز بین گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی «و به تعبیر مورتی وایت^۲ وحدت روشی یا انکار

۱. Holism

۲. Morton White

دوگانگی تحلیلی-ترکیبی» است (Quine, 2004a, P. 301).

کواپن از زمان نوشتن مقاله "دو حکم جزمی تجربه‌گرایی" در سال ۱۹۵۱ تا آخر عمر، در آثار مختلف خود می‌کوشد که برای اساس نگاه کل‌گرایانه خود بگوید که همه معرفت به صورت مجموعی، نه فردی، دارای محتوای تجربی است. هنگامی که یک پیش‌بینی، در علم درست در نمی‌آید، کل دانش به تزلزل می‌افتد و بر اساس معیارهایی، از بعضی از معارف دست برمی‌داریم (کواپن، ۱۳۷۴: ۲۶۹، ۲۷۹ و همو، ۱۳۸۱: ۴۵ و Quine, 1990, P. 15).

با مثالی می‌توان سخن کواپن را بیشتر توضیح داد. فرض کنیم که ما با توجه به مجموعه معارف خود انتظار داریم و پیش‌بینی می‌کنیم که زمین در مسیر حرکت خود در ساعت ۱۰ صبح به نقطه x می‌رسد؛ اگر این اتفاق رخ ندهد، ما با یک واقعیت مشاهده‌ای مواجهیم که خلاف پیش‌بینی ماست. کدام بخش معرفت ما خطا بود؟ نگاه معمول آنست که این مشاهده با نظریه‌ای به جنگ آمده است که در مورد حرکت زمین به دور خورشید است و این نظریه در درون خود، اموری را مفروض گرفته، مثل قطر زمین، قطر خورشید، شکل مدار حرکت زمین، سرعت زمین و ... که یکی از اینها درست محاسبه نشده است. تصور رایج این بود که خود این نظریه، محتوای تجربه مستقلى دارد، لذا راه حل را در درون خود عناصر این نظریه باید جستجو کرد؛ اما سخن کواپن آنست که اینگونه نیست، بلکه مجموعه معارف ما متزلزل شده است، چون همگی با هم محتوای تجربی دارند، لذا ممکن است اشکال، نه تنها در امور فوق‌الذکر باشد، بلکه در این مسائل هم می‌تواند باشد: ۱- زمین به دور خورشید اصلاً نمی‌گردد. ۲- اساساً طبیعت یکنواخت نیست. ۳- محاسبات ریاضی به کار رفته، همیشه یک نتیجه ندارد و لو اینکه همه عناصر، مثل قطر زمین و خورشید و ... درست بوده، اما ممکن است اینگونه باشد که گاهی مثلاً $xx + yy = 36$ بشود ولی گاهی هم 37. ۴- اصلاً ممکن است در این اشکال رخ داده باشد که در اقیانوس آرام اتفاقی افتاده باشد که بر این محاسبه تأثیر بگذارد که این اتفاق قبلاً به گونه دیگری تصور می‌شد وجود دارد و ... در هر صورت، دامنه این مشاهده خلاف پیش‌بینی، تمام گستره شناخت مرا در بر می‌گیرد و ریاضیات و منطق و جغرافی و ... نمی‌شناسد و باید در جایی تعدیلی انجام داد تا کشتی به تلاطم درآمده معرفت باز آرام گیرد. می‌توان در این جرح و تعدیل، ریاضیات را اصلاح کرد، حتی می‌توان نگاهی دوباره به اصل امتناع تناقض نمود؛ قواعد منطق هم قابل بازبینی است.

۴-۲. عدم تعین نظریات^۱

در آثار کواین، از انواعی از "عدم تعین" ها سخن به میان آمده است که یکی از آن موارد "عدم تعین نظریات" در علم است. او در کتاب "جستجوی صدق" می نویسد:

هر مشاهده‌ای که به نفع یا علیه یک نظریه تلقی شود، به همان سان می‌تواند به نفع یا ضرر نظریه دیگری هم تلقی شود ... (Quine, 1990, p. 96).

معنای این سخن کواین روشن است. گاهی دو نظریه رقیب وجود دارد؛ هر دو نظریه تأییداتی از یافته‌های حسی دارند، با این حال، باید بین این دو نظریه یا نظریات، یکی را انتخاب کنیم.

۵-۲. ملاک ترجیح یک نظریه (فرضیه)^۲ بر دیگری

در کتاب‌های فلسفه علم، به معیارهایی برای ترجیح یک نظریه بر نظریه دیگر اشاره می‌شود. به عنوان نمونه: کواین در باب مزایای یک نظریه چند شرط را ذکر می‌کند که دانشمندان در فعالیت علمی در نظر می‌گیرند: ۱- محافظه‌کاری؛ یعنی بین نظریات رقیب، نظریه‌ای را ترجیح می‌دهند که تا آنجا که ممکن است اطلاعات پیشین ما را کمتر خدشه‌دار کند. ۲- عمومیت. ۳- سادگی. ۴- ابطال‌پذیری. ۵- فروتنی و تواضع. ۶- دقت (کواین، ۱۳۸۱: ۷۹). بعضی از این ترجیحات، نظری-منطقی نیستند، بلکه فرهنگی-روانشناختی‌اند. منظور از نظری-منطقی این است که نتایج ضرورتاً از مقدمات حاصل می‌شود، آنگونه که در یک استدلال قیاسی رخ می‌دهد.

توضیح تفصیلی این که چرا بسیاری از این معیارها از سنخ معیارهای روان‌شناختی یا فرهنگی‌اند نه نظری-منطقی، نیاز به نوشته دیگری دارد؛ اما به اجمال اشاره کنیم که به عنوان مثال، اگر محافظه‌کاری را بیزاری از تجدید نظر وسیع در یک مجموعه باور کاملاً تثبیت شده بدانیم (همان: ۸۹)، این معیار، یک معیار روان‌شناختی است و گرایش انسان را به حفظ وضع موجود نشان می‌دهد نه بیشتر از آن. کواین در جای دیگری ماهیت محافظه‌کاری را بر اساس وابستگی فرهنگی، این‌گونه توضیح می‌دهد:

ما درباره ساختن و پرداختن نظریه‌ها سخن می‌گوییم. در واقع در همان حال که در بطن فرهنگ موجود رشد می‌کنیم، فرضیه‌های اصلی را به ارث می‌بریم. تداوم و استمرار باور، مرهون حفظ بیشتر باورها در هر زمان خاص است. در این حفظ و ابقا، علم حتی در پیش‌رونده‌ترین حالت خود، به طور قابل توجهی محافظه‌کار است (همان، ۹۵).

۱. Indeterminacy of theories.

۲. کواین در کتاب "شبکه باور" به جای نظریه از اصطلاح فرضیه (hypothesis) استفاده می‌کند.

در این جمله اخیر، تعریف محافظه‌کاری به تلاش برای حفظ فرضیات یا نظریاتی که در فرهنگ موجود جا افتاده است، نقش مهمی در مدعای این نوشته دارد. البته این سخن کواين از نظر توضیح و توصیف وضع معمول و موجود روند علم کاملاً قابل دفاع است و سخن درستی است؛ هر چند از زاویه توصیه و روش‌شناسی دستوری (هنجاری) علم، می‌توان بر آن نقد زد و اشکال گرفت.^۱

نکته قابل توجه اینکه کواين این معیارهایی - که گفتیم بیشتر روان‌شناختی است - را در حوزه فیزیک که بیشتر مورد توجه اوست ذکر می‌کند. اگر بخواهیم معیارهای ترجیح یک نظریه را در دانش‌هایی که صبغه فرهنگی و روان‌شناختی آن پررنگ‌تر است، جست‌وجو کنیم، به احتمال قوی با معیارهایی مواجه می‌شویم که ماهیت فرهنگی آن بیشتر است؛ دانش‌هایی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، سیاست، پزشکی و ... در بحث از رؤیا این مطلب روشن‌تر می‌شود.

۳. راه ورود ماوراء طبیعت و خدا در علم، همراه با مشکل هم‌زمانی

بر اساس پنج بند قبلی که در باب ماهیت علم گفتیم، راه ورود عناصر ماوراء طبیعی در علم گشوده می‌ماند؛ زیرا اولاً نظریات رقیبی، در عرض هم، می‌توانند یک پدیده را تبیین کنند که محققان از بین این نظریات رقیب، به دلایلی یک نظریه را برمی‌گزینند؛ اما همه نظریات یک خط قرمز دارند و آن اینکه باید بتوانند از پیش‌بینی حسی سربلند بیرون آیند. نکته دوم اینکه هر چند پیش‌بینی حسی، محک ارزیابی یک نظریه است، اما موارد نقض نشان نمی‌دهد که در کدام بخش نظام معرفتی باید جرح و تعدیل صورت گیرد، چون نظام معرفتی انسان طبق تلقی کواين، یک نظام کل‌گرایانه است. در ترجیحات یک نظریه از بین نظریات، هیچ معیار مشخص و مدونی وجود ندارد و گاهی مسائل عملی و فرهنگی هم حضور دارد؛ پس همیشه راهی برای حفظ یک نظریه با تعدیل در بخش‌های دیگر می‌توان یافت و بر این اساس، همواره می‌توان از پارادایم‌های رقیب در فرهنگ‌های مختلف حمایت کرد.

نتیجه قابل حصول تا اینجا آنست که هنگامی که این فضای متزلزل در انتخاب و ترجیح یک نظریه

۱. به این معنا که دانشمندان باید بتوانند از جنبه مسائل فرهنگی و روان‌شناختی تا آنجا که می‌توانند خود را برهاند. هر چند این روش مورد قبول کواين نیست و دستور از بالا برای علم را نمی‌پسندد و می‌گوید که دانشمندان به این روش‌های هنجاری که از زاویه یک فلسفه بالادستی بر علم بخواهد حکومت کند را نمی‌پذیرد. البته در اینجا قصد نقد روش علم‌شناسی کواين که تابعی از روش‌شناسی معرفت‌شناسی اوست را نداریم، اما اشاره کنیم که روش او پسینی است نه پیشینی؛ یعنی او بر اساس آن روشی که دانشمندان به طور معمول، طی مسیر می‌کنند و تاکنون بر آن روش رفته‌اند، معیارها را معین می‌کند و به یک روش هنجاری که به دانشمندان بگوید که چگونه باید عمل کنید باور ندارد. او نام روش خود را معرفت‌شناسی طبیعی‌شده یا علمی‌شده (Quine, 2004c) گذاشته است که بحث آن خارج از موضوع ماست.

نسبت به نظریات دیگر وجود دارد و زمینه انتخاب نظریاتی که هم از محکمه تجربه حسی موفق بیرون آمده‌اند و هم در تبیین خود عناصر ماوراء طبیعی را مفروض گرفته‌اند، در علم وجود دارد، پس در این موارد، زمینه فرض وجود خدا و ماوراء طبیعت در علم فراهم است. اما از سوی دیگر، همین فضای متزلزل می‌تواند زمینه‌ای را فراهم کند که خداناباورانی که علم‌زده هستند و به بُعد هستی‌شناسی علم موجود، یعنی فیزیکالیسم دلبسته کامل‌اند، راهی برای گریز از فرض وجود خدا بیابند، هر چند نظریه مورد دفاع آنان، نظریه مرجوحی باشد و همین موجب می‌شود که زمینه گفتگو و هم‌زبانی بین باورمندان به تأثیر ماوراء طبیعت در طبیعت و فیزیکالیست‌هایی چون کواين بسته بماند. با توضیح یک نمونه؛ یعنی تبیین رؤیای صادقه، مطلب فوق، بیشتر توضیح داده خواهد شد.

۳-۱. نمونه پژوهی رؤیای صادقه

توضیح و تبیین رؤیاهای صادقه، یکی از معضلاتی است که در مقابل فیزیکالیسم در علم قد علم کرده و هر تلاشی برای نادیده گرفتن آن، نوعی مغالطه اخذ به پیش‌فرض است. ادعای کسانی که قائل به رؤیاهای صادقه هستند، یک قضیه موجه جزئی است: بعضی از رؤیاهای منبعی معرفتی برای وقایع فراتر از بدن و جسم رؤیابین هستند. نقیض این قضیه، یک قضیه سالبه کلیه خواهد بود که: هیچ رؤیایی نمی‌تواند به عنوان منبعی معرفتی برای وقایع فراتر از جسم و روان رؤیابین باشد. دو گروه در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. گروهی از فلاسفه و دانشمندان، مدافع آن قضیه موجه جزئی هستند (رک: ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ج ۴، ۱۱۹؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۶-۱۵۷؛ یونگ، ۱۳۷۸: ۶۳؛ اریک فروم، ۱۳۷۸: ۵۸). البته دیگرانی که طرفدار سالبه کلیه هستند، دو دسته هستند، گروهی هیچ معنایی برای رؤیا قائل نیستند (کاکو، ۱۳۹۴: ۲۳۹)، گروه دیگر معنای آن را منحصر در مسائل روانی می‌دانند (فروید، ۱۳۷۸: ۹۸). در ترجیح نظریه اول؛ یعنی وقوع رؤیاهای صادقه، در نوشته دیگری به تفصیل سخن آمده است (شکراللهی، ۱۳۹۷) اما به اجمال، به یک دلیل برون‌دینی در اینجا اشاره می‌شود، بعد از آن، به ترجیح تبیین ماوراء طبیعی از این مسئله پرداخته خواهد شد.

۳-۱-۱. وقوع رؤیاهای صادقه

این فقط متون دینی، فلاسفه الهی، عارفان و مردم عادی نیستند که به رؤیاهای صادقه باور دارند - و از آن‌ها در اینجا مطلبی نقل نمی‌شود - بلکه دانشمندانی مانند یونگ هم به چنین رؤیاهایی اذعان دارند

(یونگ، ۱۳۷۸: ۶۳) و در کتاب "خاطرات، رؤیاها و اندیشه‌ها"، خواب‌ها و حالاتی را از خود توضیح می‌دهد که می‌تواند رؤیاهای صادقه تلقی شود (یونگ ۱۳۷۰: ۳۱۱). اریک فروم هم می‌نویسد: از این مثال‌ها زیاد می‌توان پیدا کرد که مردم برای حل مسائل مختلف ریاضی، هندسی و فلسفی، مدت‌ها سعی و کوشش کردند و سرانجام در رؤیا حل مشکل خود را با کمال وضوح دیده و دریافته‌اند (اریک فرم، ۱۳۸۰، ۵۸).

مهم‌ترین دلیل برون‌دینی که در باب رؤیاهای صادقه وجود دارد، توجه به تجارب خود و دیگری است که در اطراف ما هستند. این مطلب آن قدر شایع است که بوعلی سینا بر اساس حتمی بودن آن، به امکان مکاشفات در بیداری استدلال کرده است و می‌نویسد:

تجربه و قیاس هماهنگ هستند که نفس انسانی به گونه‌ای در حالت خواب به غیب دسترسی پیدا می‌کند، پس مانعی ندارد که این دسترسی در حالت بیداری نیز روی دهد (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ج ۴، ۱۱۹). استدلال بوعلی بر وقوع رؤیای صادقه، همین تجربه هر روز ماست؛ او می‌نویسد: اما دلیل تجربی عبارت است از شنیدن از دیگران و دانش خود ما هم گواه آن است و کسی نیست که آن را در نفس خویش تجربه نکرده باشد، تجربه‌ای که الهام‌بخش تصدیق است. مگر کسی که مزاج فاسد داشته باشد و قوه تخیل و حافظه او خفته باشد (همان).

در مقابل، نظر کسانی است که یا رؤیاها را آرزوهای به حقیقت پیوسته (فروید، ۱۳۸۲: ۹۸)، یا پیامی از اختلالات جسمی، یا تکرار خوشی‌های روز (همان، ۲۱)، یا بهم‌ریختگی نظام ادراکی (همان، ۷۳)، یا تکرار خوشی‌های روز (همان، ۲۱) و یا تکرار مطالب روز یا روزهای قبل (همان) می‌دانند. هر کدام از این نظریات رقیب، به تنهایی از تحلیل تمام رؤیاهایی که در کتب آمده است و یا از افراد مختلف می‌شنویم، عاجزند و نمی‌توانند همه آن‌ها را پوشش دهند و تلاشی که برای واحد تلقی کردن انواع رؤیاها دیده می‌شود، ناموفق بوده است؛ پس رؤیاها را باید تقسیم کرد و هر کدام را دارای معانی خاصی دانست. یک دسته از رؤیاها صادقه هستند با توضیحی که پیش از این آمد.

۲-۱-۳. تبیین رؤیاهای صادقه

در تبیین رؤیای صادقه بین کسانی که به این رؤیاها باور دارند، اختلاف است. بعضی تلاش می‌کنند که از چارچوب فضای علمی موجود که همان پیش‌فرض نامبرهن فیزیکالیسم است، تخطی نکنند. به عنوان مثال، یونگ که به رؤیاهای صادقه باور دارد، در تبیین این نوع رؤیاها می‌نویسد: این را نباید لزوماً به حساب معجزه و پیشگویی گذاشت؛ بسیاری از بحران‌های زندگی ما، تاریخچه

طولانی ناخودآگاه دارند و ما گام به گام به آن نزدیک می‌شویم، بدون اینکه متوجه خطری که هر دم فزونی می‌گیرد، بشویم. در واقع، آنچه از قلمرو خودآگاه می‌گریزد، اغلب به ناخودآگاه می‌رود که می‌تواند به وسیله خواب به ما ابلاغ گردد (یونگ، ۱۳۷۸، ۶۳).

این سخن یونگ و پیروان او خطاست؛ زیرا بعضی از رؤیاهای صادقه به زندگی من و اتفاقاتی که مربوط به رؤیابین می‌شود مربوط نیست و کاملاً به وقایع بیرونی ارتباط دارد، این که مسافری می‌آید؛ این که تصادفی برای دیگری رخ خواهد داد؛ این که فلان منطقه آتش‌سوزی می‌شود؛ آن که فلان فرد از دنیا می‌رود ... که فراوان می‌توان در رؤیای اطرافیانمان ببینیم و یا در کتاب‌ها بخوانیم؛ همه این موارد، خارج از قلمرو روانی ماست و تحلیل روان‌شناختی از آن کاملاً به بیراهه رفتن است. این کار یونگ، طبق تحلیل کواين از علم، کاملاً طبیعی است؛ زیرا او در فضای فیزیکالیستی مسلط بر علم در دوره جدید زندگی می‌کند و اصل محافظه‌کاری، به معنای حفظ اصول پذیرفته شده فرهنگ معاصر علم غربی، به او اجازه عبور از این خط قرمز رایج غیر مبرهن را نمی‌دهد؛ لذا حتی در تحلیل خود، صرفاً رؤیاهای صادقی را در نظر می‌گیرد که در قلمرو زندگی شخصی خود رؤیابین اتفاق می‌افتد و سهواً یا عمدتاً از انواع دیگر رؤیای صادقه تغافل می‌کند تا در پیچ و تاب‌های تحلیل صرفاً روان‌شناختی آن گرفتار نشود.

در اینجا نیازی به ورود به تبیین‌های فلاسفه اسلامی و یا عارفان و تمسک به عالم مثال و هورقلیا و قوه خیال متصل و منفصل نیست و آن بحث مستقلی است. اما به اجمال باید گفت که در این سنخ از رؤیاهای ما از مرز زمان و مکان می‌گذریم و تبیین‌های فیزیکالیستی که در توضیح علل طبیعی اطراف محصور می‌ماند، پاسخگوی این واقعه نیست. اینجا یا باید گفت که صرفاً تبیینی ماوراء طبیعی لازم است یا لااقل تبیین بر اساس علل ماوراء طبیعی، تبیینی است که بر تبیین‌های فیزیکالیستی ترجیح دارد؛ یا این که لااقل بگوئیم این تبیین در فضای فرهنگی فلسفه‌های الهی و عرفانی و دینی، بر نظریات رقیب ترجیح دارد. بر این اساس، نظریاتی که در فضای علمی فیزیکالیستی موجود طرح می‌شود، برای فرار از این سنخ وقایع؛ یعنی رؤیاهای صادقی که مربوط به غیر رؤیابین می‌شود، یا اساساً دست به انکار می‌زنند و بهتر بگوئیم که نادیده می‌گیرند و نامی از آن به میان نمی‌آورند؛ زیرا ذکر آن، محقق را ملزم به تبیین‌هایی می‌کند که فضای فیزیکالیستی علم موجود آن را نمی‌پسندد و محققان از نظر روان‌شناختی خود را ملزم می‌دانند که برای ادامه حیات در فضای علمی موجود، چارچوب‌های آن را رعایت کنند؛ یا لااقل اگر تبیین‌های رقیب هم نتوانند این سنخ رؤیاهای تبیین کنند، اما این وقایع نشانی از ضعف تبیین‌های فیزیکالیستی است. البته گاهی هم ممکن است که از این سنخ رؤیاهای صادقه نام ببرند، ولی آن را اتفاقی

تلقی کنند. این وابستگی‌های به فرهنگ‌های علمی مختلف که قدرت کنترل‌کنندگی زیادی بر اذهان محققان دارد، یک نتیجه دارد و آن عدم امکان هم‌زبانی در فضای فعلی است.

۴. چند نکته

پیش از نتیجه‌گیری نهایی، دو نکته قابل توجه است: اول این که آیا پیش‌فرضِ روشی فیزیکالیسم در علم موجود، در تعارض با وجود ماوراء طبیعت است یا خیر، بحث مستقلی نیاز است؛ اما در اینجا، به اشاره می‌توان گفت که اگر تنها راه معرفت را علم بدانیم و علم را مبتنی بر همین تلقی از فیزیکالیسم بدانیم، راه اثبات ماوراء طبیعت و تأثیر آن در طبیعت در حال حاضر، بر اساس فضای حاکم بر فعالیت‌های علمی، بسته خواهد بود. اما اگر راه معرفت را منحصر در علم ندانیم و از روش‌های فلسفی و یا عرفانی وجود خدا را مبرهن بدانیم، در این صورت، طبق بعضی از نظریاتی که به رابطه طبیعت و ماوراء طبیعت می‌پردازند، فیزیکالیسم در علم، تعارضی با وجود عوامل ماوراء طبیعی نخواهد داشت؛ زیرا علم به روابط بین پدیده‌های طبیعی می‌پردازد و علل نزدیک پدیده‌های طبیعی، عوامل طبیعی است. طبق این نظر، طبیعت با کلیتش، مخلوق ماوراء طبیعت است؛ به تعبیر دیگر، طبیعت به جعل بسیط مجعول ماوراء طبیعت است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۶۳ و ۱۳۶)؛ هر چند این نظر مقبول این نوشته نیست، چنانچه توضیح آن در مورد رؤیاهای صادق آمده.

نکته دیگر این که مسلم آنست که متدینان و عارفان و فیلسوفان الهی، در رخنه‌ها به دنبال خدا یا علل ماوراء طبیعی نیستند؛ یعنی به دنبال این نمی‌گردند که ببینند در کدام بخش از طبیعت، علم نمی‌تواند علت طبیعی نشان دهد، تا برای پر کردن این خلأ، به وجود خدا تمسک کنند و راهی برای اثبات خدا بیابند؛ یعنی خدای رخنه‌پوش، خدایی نیست که متون دینی اسلامی و عارفان و فلاسفه اسلامی به آن باور دارند؛ پس طبیعی است که نمی‌توانند از علوم تجربی کمک بگیرند تا با تمسک به افعال خاصی، حضور علل ماورائی یا خدا را نشان دهد. به عنوان نمونه، علامه طباطبایی در *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در نقد کسانی که در آزمایشگاه‌ها به دنبال خدا می‌گردند، می‌نویسد:

آنان که به خدا معتقدند، علتی در صف و ردیف علل مادی قرار نمی‌دهند که زمام برخی حوادث را به دست علل مادی سپرده و زمام برخی دیگر را به دست خدا بسپارند. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ج ۵: ۵۹)، ولی این مدعی دانش می‌گوید: در آزمایش‌های ما از خدا اثری نیست، بی آنکه بفهمد اگر خدایی بوده باشد (که هست)، آزمایشگاه و آزمایش‌کننده و آزمایش‌شونده و خود آزمایش با همه شرایط که دارند همه و همه اثر او و از آن اوست (طباطبایی، همان، ۶۳).

نتیجه‌گیری

۱. اول اینکه این سخن کواين درست است که علم موجود بر اساس پيش فرض فیزیکالیسم حرکت می‌کند؛ هر چند ممکن است در بعضی از اذهان ناآزموده، این فیزیکالیسم امری مسلم و مبرهن باشد؛ از نظر محققانی مانند کواين، این پيش فرض مبرهن نیست و استدلالی بر آن نشده است و تنها یک دستور کار و یا به عبارت دیگر، یک چارچوب انتخابی و گزینشی برای فعالیت دانشمندان است.
۲. عدم ارتباط منطقی بین مشاهدات و نظریات که در کل‌گرایی کواين مطرح است، می‌تواند پایه اطمینان به علوم را به عنوان واقع‌نما - نه ابزاری برای تسلط بر طبیعت - زیر سؤال ببرد و باید متفکران را به چاره‌ای برای برون‌رفت از این مشکل سوق دهد.
۳. اگر شکست در یک حوزه معرفتی، نشان از بطلان آن روش به صورت کلی باشد، باید گفت که شکست علم تجربی در بعضی از حوزه‌ها، از جمله در توجیه رؤیاهای صادقه که کواين در مصاحبه با مکی از آن طفره می‌رود و از سوی دیگر پرسش‌های متعدد حوزه فراروان‌شناسی که بعد از دهه‌ها هم این پرسش‌ها بر اساس روش تجربی بی‌پاسخ مانده است، می‌تواند دلیلی باشد که تمسک به روش علم تجربی، برای حل همه مسائل ناکافی است و باید به روش‌های بدیل فلسفی، عرفانی و دینی تمسک کرد؛ البته این به معنای آن نیست که آن روش‌ها هم پاسخ تام و تمامی به پرسش‌های این حوزه داده‌اند، اما در هر صورت، نظریاتی هستند که لااقل به مقدار علم تجربی در این حوزه‌ها قابل تأمل هستند.
۴. پس اگر علتی ماوراء طبیعی در کنار علل طبیعی در توضیح یک پدیده، بر اساس یک نظریه لازم باشد، هر چند راه برای مسائل ماوراء طبیعی باز می‌شود و حرمت فیزیکالیسم شکسته می‌شود، اما این لزوماً به معنای اثبات وجود خدا نیست و هیچکدام از متدینان و ادیان و عارفان و فلاسفه به چنین خدایی باور ندارند که بخشی از طبیعت را مدیریت می‌کند؛ یعنی حتی اگر این سنخ نظریات مورد قبول افتد، باز هم تفاوت بسیاری است بین خدای ادیان با یک کلیت مبهمی که در این سنخ نظریات در مورد ماوراء طبیعت و خدا می‌توان گفت.
۵. اما حتی اگر فرض کنیم که از طریق تبیین‌های غیر فیزیکالیستی از پدیده‌هایی مانند رؤیای صادقه، راه برای اثبات ماوراء طبیعت و احتمالاً تأیید وجود خدا بر اساس نظریات رقیب برای کسانی که به این نظریات باور دارند، باز می‌شود؛ اما با وضعیت موجود تنوع فرهنگی، راه بر هم‌زبانی بین ملحدان

و خدا باوران در موضوع استدلال بر خدا در چارچوب علم بسته می‌ماند؛ به این توضیح که طبق نظر کواپن، ترجیحاتی که برای گزینش یک فرضیه وجود دارد، بعضی فرهنگی هستند؛ که به یک مورد اشاره شد و آن محافظه‌کاری برای تغییر حداقلی و تمایل به حفظ اصول تثبیت شده و پذیرفته شده در آن فرهنگ است. بر اساس همین وابستگی فرهنگی، چند حالت می‌تواند رخ دهد: حالت اول: نظریات - یا به تعبیر کواپن، فرضیات - رقیب بدون توجه به یکدیگر در عرض هم در فرهنگ‌های مختلف ادامه حیات می‌دهند که در این صورت، هم‌زمانی غیرممکن می‌شود؛ حالت دوم: کسانی که با پشتوانه فرهنگی خود، تبیین‌های علمی غیرفیزیکالیستی را ترجیح می‌دهند و بر آن اساس، به لوازم ماوراء طبیعی آن خود را ملزم می‌یابند، دوگانه رفتار کنند؛ به این معنا که در محافل علمی فیزیکالیستی، خود را در چارچوب فیزیکالیسم محصور کنند و رعایت فضای غالب را بنمایند، اما هنگامی که در محافل خصوصی‌تر که آن نگاه غالب نیست، به گونه دیگری بیان‌دیشند. نام این حالت را التزام به "حقیقت دوگانه" می‌گذاریم که از این‌رشدی‌های لاتینی وام بگیریم و می‌توان گفت که درصدی از دانشمندان علم تجربی که خدا باور هستند و به تأثیر علل ماوراء طبیعی در جهان باور دارند، اینگونه زندگی می‌کنند؛ یعنی در آزمایشگاه، به گونه‌ای می‌اندیشند و در مسجد و محافل فلسفی یا عرفانی به گونه دیگر. حالت سوم آن است که به یک جنگ فرهنگی روی آورده و با یک سیطره و هجوم فرهنگی، فرهنگ‌های دیگر را در ذیل و سلطه یک فرهنگ قرار دهیم. در صورت غلبه این هجوم‌ها، ارزش معرفتی تولید نمی‌شود و تنها یک سلطه غیر معرفتی رخ می‌دهد. این حالت پاک کردن صورت مسئله است که البته تجربه بشری، نشانی از توفیق کامل این روش ندارد. هیچکدام از این سه راه معقول نیست؛ راه قابل دفاع در بند بعد می‌آید.

توصیه معرفتی و اخلاقی (اخلاق در باور) در انتها اینست که دلیلی بر منحصر کردن خود در محدودیت‌های خودساخته‌ای چون انحصار روش معرفت در معرفت علمی وجود ندارد. همچنان که گفته شد اگر علم در بسیاری از حوزه‌های مورد نیاز بشر توفیق یافته است، - و همین دلیل اعتماد کواپن به این روش است - اما در بسیاری از حوزه‌های دیگر توفیقی نیافته است، حداقل آن است که در آن حوزه‌ها باید به روش‌های دیگر معرفتی هم پای‌بند بود. آفتی که دنیای معرفت را همیشه تهدید کرده است، یک تکبر معرفتی است که هر گروهی به آنچه مشغول است، شاد و خرسند است و دیگران را به چیزی نمی‌انگارد. این نه تنها در شاخه‌های کلان معرفتی، یعنی عقلی، شهودی، نقلی و علمی وجود دارد، بلکه در هر کدام از شاخه‌های زیرمجموعه این معارف هم دیده می‌شود. یعنی گاهی روان‌شناس،

نقدی بر نگاه فیزیکیالیستی در علم، بر اساس تلقی کواوین و امکان فرض وجود خدا ۵۱

روان‌پزشک را نمی‌بیند و بالعکس. این توصیه معرفتی، مبتنی بر یک احتیاط و محافظه‌کاری است تا از معارف دیگر محروم نشویم، همان محافظه‌کاری که کواوین در فعالیت‌های علمی از آن بحث می‌کند که مقصود ما فرهنگ ریشه‌دار در طول تاریخ در سرزمین‌های مختلف است که به این سنخ مسائل ماوراء طبیعی باور دارد و بزرگانی از انبیاء و فلاسفه و عارفان الهی که همه از نوابع بشری بودند، حامیان این نگاه غیرفیزیکیالیستی در این حوزه بودند و مخالفت سریع و بدون مبنا و صرفاً بر اساس یک فیزیکیالیستی جعلی و قراردادی، خلاف محافظه‌کاری است. اصرار بر این مخالفت و نادیده‌گرفتن، باعث امتناع هم‌زبانی می‌شود. جای تأسف است که بسیاری از محققان و الهیات‌دانان در فضای فکری تفکر غربی، همین خط‌کشی و تعیین قلمرویی که تجربه‌گرایان ترسیم کرده‌اند را مسلم انگاشته و فقط در همان میدان بازی می‌کنند.



منابع

۱. ابن سینا، (۱۹۹۳)، *الاشارات و التنبيهات*، مع شرح نصیرالدین طوسی، تحقیق دکتر سلیمان دنیا، القسم الرابع، بیروت، مؤسسه نعمان.
۲. اریک فروم، (۱۳۸۰)، *زبان از یاد رفته*؛ ترجمه ابراهیم امانت، نشر دیدآور، چ ۷، تهران.
۳. پایا، علی (۱۳۸۲)، *فلسفه تحلیلی مسائل و چشم اندازها*، تهران: طرح نو.
۴. جامی، عبدالرحمن احمد، (۱۳۷۰ ش)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات: ویلیام چتیک، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۵. شکراللهی، نادر، (۱۳۹۷)، *رؤیا و معرفت*، مجله قیسات، سال بیست و سوم، بهار.
۶. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۲)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، مقدمه و پاورقی، مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، چاپ نهم.
۷. فروید، زیگموند، (۱۳۸۲)، *تعبیر خواب و بیماری های روانی*، ترجمه ایرج پور باقر، مؤسسه انتشارات آسیا، تهران، چاپ پنجم، سال.
۸. کاکو، میچیو، (۱۳۹۴)، *آینده ذهن*، جستجوی علمی برای شناخت، افزایش توانایی و پیشرفت ذهن، ترجمه محمد اسماعیل فلزی، نشر ققنوس.
۹. کواین، دبلیو. وی. جی. اس. اولیان، (۱۳۸۱)، *شبکه باور*، ترجمه امیر دیوانی، تهران: سروش.
۱۰. —، (۱۳۷۴)، *دو حکم جزمی تجربه گرایی*، ترجمه منوچهر بدیهی، *ارغنون*، ش ۸ و ۷، پاییز و زمستان.
۱۱. مگی، برایان، (۱۳۸۲)، *مردان اندیشه*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو.
۱۲. یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۷۰)، *خاطرات، رؤیاها، اندیشه ها*، ترجمه پروین فرامرزی، معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۱۳. —، (۱۳۷۸)، *با همکاری دیگران، انسان و سمبول هایش*، ترجمه محمود سلطانی، تهران، جامی، چاپ دوم.
14. Hylton, (2005) "Quine", *A companion to Analytic philosophy*, (ed.), A. P. Martinich and David Sosa, Black well Publishing .
15. Orenstein, Alex (2002) , *W. V. Quine*, Princeton university press .
16. Quine, W. V. O, (1990) , *Pursuit of truth*, Harvard University Press
17. —, (2004a) , "Five milestones of empiricism", Quintessence, (ed)

- Gibson, Harvard University Press .
- 18.-----, (2004b) "*Naturalism;or Living within one,s means*", Quinnessece, (ed.) Gibson, Harvard.
- 19.-----, (2004c) , "*Epistemology Naturalized*", Quintessence, (ed) Gibson, Harvard University Press .
- 20.-----, (1990) , *Pursuit of truth*, Harvard University Press.
- 21.-----, (1981) *Theories and things*, Cambridge: Harvard University Press .

