

پیش فرض های علم از دیدگاه پوزیتیویسم و ملاصدرا بررسی مقایسه‌ای

محمد طالعی اردکانی*

چکیده

پیش فرض های علم، هم در ساختار درونی و هم در ساختار بیرونی علم تأثیرگذارند. بر این اساس، پیش فرض های متفاوت به تولید علومی که هم از لحاظ شکل و هم از حیث محتوا متفاوتند منجر می شود. چون پیش فرض ها با مسائل درون علم رابطه منطقی دارند، محتوای درونی یک علم با تغییر پیش فرض های آن تغییر می کند و این تغییر تنها در سطح بیرونی و صورت بندی علم باقی نمی ماند. بررسی پیش فرض های علم، به ما این امکان را می دهد که مبانی هستی شناختی و معرفت شناختی یک علم را به حوزه مسائل و نظریه های آن مربوط کرده، در صورت ناهماهنگی بین آنها به نقد روش شناختی آن بپردازیم. از دیدگاه پوزیتیویسم، ذهن، لوح سفید است، تجربه مرحله ابتدایی استقراء است و قاعده مندی طبیعت پیش فرض انگاشته می شود. پوزیتیویسم همچنین هر نوع بدیهی را انکار می کند و معیار تفکیک در علوم را روش می داند. حال آنکه از دیدگاه ملاصدرا، احساس در فرایند علم طبیعی شرط لازم است نه کافی. ملاصدرا، تجربه را نوعی از برهان دانسته و پای تجربه را در قانون علیت مستحکم می کند و در تفکیک علوم بیشتر بر موضوع تأکید دارد. در این مقاله از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها: علم، معرفت، پیش فرض، ملاصدرا، پوزیتیویسم.

مقدمه

کنیم، در برشمردن پیش‌فرض‌های علم از بحث روش‌شناسی بنیادین خارج شده و در برخی موارد به فلسفه عام ورود پیدا خواهیم کرد. بنابراین، همان‌گونه که پوزیتیویسم از معرفت‌شناسی شروع می‌کند ما نیز از این دسته مبادی و پیش‌فرض‌ها شروع می‌کنیم. هدف اصلی این بررسی پاسخ‌گویی به این پرسش است که چه تفاوت‌هایی در پیش‌فرض‌های علم از دیدگاه پوزیتیویسم و ملاًصدرا وجود دارد؟ در راستای پاسخ‌گویی به این پرسش، باید روشن کنیم که آیا تفاوتی بین مبادی و پیش‌فرض‌ها وجود دارد یا خیر؟ و پیش‌فرض‌های علم از دیدگاه پوزیتیویسم و حکمت صدرایی چیست؟ این پیش‌فرض‌ها چگونه در ارتباطی هماهنگ همدیگر را تأیید می‌کنند؟ این مباحث در ضمن مباحث دیگر به صورت پراکنده، اولین بار توسط علامه طباطبائی در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» ارائه گردیده و در مقاله «نظریه و فرهنگ»^(۱) ابعاد مختلف این روش‌پردازش شد. نوشتار حاضر نیز کاربرد یک بخش از روش بنیادین است که به صورت مقایسه‌ای ارائه می‌شود.

پیش‌فرض‌ها و مبادی

آنچه مسلم است آن است که در فلسفه و منطق ملاًصدرا چیزی به عنوان پیش‌فرض مطرح نشده است؛ ولی آیا می‌توانیم معادلی برای آن در اندیشه وی بیابیم؟ به نظر می‌رسد نزدیک‌ترین اصطلاح به پیش‌فرض، «مبادی» می‌باشد. بررسی نسبت میان این دو اصطلاح بر عهده این بحث است.

مبادی علم متشکل از مبادی تصویری و تصدیقی است. شکل‌گیری یک علم منوط به تصور مقدماتی اعم از موضوع، حدود آن و برخی تعاریف می‌باشد. با توجه به

بحث از پیش‌فرض‌ها شامل پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی می‌شود. این مبانی را به دو گونه می‌توان تلقی کرد. گاهی، مسائل مربوط به این حوزه‌ها را به گونه‌ای عام مطرح می‌کنیم که مربوط به فلسفه عام می‌شود، اما گاهی آنها را به گونه‌ای مطرح می‌کنیم که به فلسفه علم مربوط می‌شود. در فلسفه علم، این مبانی را با توجه به نسبت آنها با علم خاص در نظر می‌گیریم. در این نوشته سعی شده است که مهم‌ترین مبادی و پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی طرفین مقایسه مورد بررسی قرار گرفته، به چگونگی تأثیر آنها در روش‌های کاربردی‌شان اشاره شود. یکی از مباحث فلسفه علم، روش‌شناسی بنیادین است. در روش‌شناسی بنیادین، ارتباط بین مبانی و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی از یک سو و روش‌های کاربردی از سوی دیگر، مدنظر است. روش‌شناسی بنیادین همان‌گونه که می‌تواند رابطه بین پیش‌فرض‌ها و مبادی علم خاص و روش‌های کاربردی آن را مورد کنکاش قرار دهد، می‌تواند ارتباط بین مبادی و پیش‌فرض‌های یک پارادایم علمی را با روش‌های متخذ و مقبول در فضای آن پارادایم مدنظر قرار دهد. بنابراین، بحث از پیش‌فرض‌ها نیز همان‌گونه که می‌تواند مربوط به علم خاصی باشد، می‌تواند نسبت به یک پارادایم علمی مطرح شود. ما در این مقاله، پیش‌فرض‌های پارادایمی را مورد بحث قرار خواهیم داد و چون بحث ما مربوط به روش‌شناسی بنیادین و فلسفه علم است، ابتدا به پیش‌فرض‌های علم از دیدگاه پوزیتیویسم پرداخته و سپس دیدگاه‌های ملاًصدرا را در آن موارد جويا می‌شویم؛ چراکه اگر ابتدا دیدگاه‌های ملاًصدرا را جويا شویم و علم را از دیدگاه وی تلقی

می‌شود. پیش‌فرض، نمی‌تواند در قسمت نخست (مبادی بین) واقع شود؛ زیرا فرق اساسی بین آن دو در این است که مبادی بین یا آکزیوم، یقینی می‌باشند، ولی پیش‌فرض، یقینی و قطعی نمی‌باشد. ریشه‌یابی کلمه پیش‌فرض (علاوه بر بیانی که خواهد آمد) مؤید این ادعا است. این کلمه به معنای «انگارش، فرض و پیش‌فرض» به کار رفته است.^(۶) اما آیا می‌توان پیش‌فرض‌ها را در ضمن یکی از دو قسم باقی‌مانده (اصول موضوعه و مصادرات) قرار داد یا شامل هر دوی آنها دانست؟ به نظر ما، پیش‌فرض در قسم دوم و سوم (اصول موضوعه و مصادرات) نیز نمی‌تواند واقع شود، گرچه ممکن است همان قضیه‌ای که به عنوان مبادی توسط یک فیلسوف تلقی می‌شود عیناً توسط دانشمند دیگری به عنوان پیش‌فرض اخذ شود و چنان‌که خواهیم دید، بسیار هم اتفاق افتاده است. پوزیتیویسم در پی پذیرش اینکه در برابر برخی گزاره‌های غیرعلمی نمی‌تواند بی‌موضع باشد، آن را از حیطه علم خارج کرد و به حوزه فلسفه واگذار کرد. در حقیقت، پوزیتیویسم با پافشاری بر اصل انحصار معرفت و دانش از طریق تجربه، گزاره‌های غیرتجربی را فارغ از ارزش علمی و معرفتی دانسته، وظیفه فلسفه را این دانست که راه را برای علم هموار کند. در حقیقت، علم این گزاره‌ها را به عنوان پیش‌فرض از فلسفه دریافت می‌کند، گرچه به نظر آنها، فلسفه به هیچ وجه دانش متقن را در اختیار ما نمی‌گذارد.^(۷) علم در نظریه شناخت، هستی‌شناسی، منطق و فلسفه اخلاق و سیاست از فلسفه کمک می‌گیرد و پیش‌فرض‌هایی را در این زمینه‌ها از آن اخذ می‌کند.^(۸) بنابراین، پوزیتیویست‌ها با انحصار معرفت در تجربه، باب معرفت غیرتجربی را مسند دانسته، گزاره‌های ناگزیر معرفت غیرتجربی را به عنوان پیش‌فرض از فلسفه اخذ کردند. با این بیان، می‌توان گفت که هر دو اصطلاح

اینکه اکثر این مقدمات، از مفاهیم کلی‌اند و پوزیتیویسم، با گرایش نومیالیستی خود مفهوم کلی را چیزی جز یک نام و اسم که برای افراد متعدد قرار داده می‌شود نمی‌داند، بنابراین، پیش‌فرض با اصطلاح مبادی تصویری متفاوت می‌شود. این بحث باید در مجالی دیگر در ذیل نظریه زبان‌شناختی پوزیتیویسم بحث شود و در این بحث تنها به پیش‌فرض‌های گزاره‌ای خواهیم پرداخت. بنابراین، در این قسمت به این مسئله خواهیم پرداخت که آیا مبادی تصدیقی معادل پیش‌فرض‌های گزاره‌ای هست یا خیر؟

در یک بررسی تطبیقی اجمالی درمی‌یابیم که این دو اصطلاح گرچه در موارد زیادی مصداقاً با هم مطابقت دارند، ولی معانی و مبانی آنها کاملاً با هم متفاوت است؛ برخی، مبادی علم را قضایایی دانسته‌اند که براهین آن علم مؤلف از آن قضایا باشد، ولی در آن علم بر آن قضایا برهان نیاورند.^(۹) فرهنگ علوم عقلی نیز به نقل از اساس الاقتباس، مبادی علم را با عباراتی شبیه همین تعریف کرده، مبادی را قسمی از قضایا می‌داند.^(۱۰)

مبادی علم به دو قسم «بین» و «غیر بین» تقسیم می‌شود. مبادی بین، به قضایایی گفته می‌شود که به علت واضح بودنشان در آن علم، بر آن برهان آورده نمی‌شود. مبادی بین علم را در اصطلاح «اصول متعارفه» گویند؛ مانند اولیات. مبادی غیر بین به دو قسم تقسیم می‌شوند: «اصول موضوعه» و «مصادرات».^(۱۱) اصول موضوعه به قضایایی اطلاق می‌شود که از روی حسن گمان قبول شود، ولی مصادرات، قبول همراه با انکار و شک را گویند. این دو قسم به دلیل آنکه در علم دیگری از آنها بحث می‌شود در این علم، بر آنها برهان اقامه نمی‌شود.^(۱۲) بنابراین، داخل در مبادی آن علم می‌باشد نه در رده مسائل آن.

«آکزیوم» مفهوماً و مصداقاً منطبق بر مبادی بین می‌باشد. به عبارتی، آکزیوم تنها بخشی از مبادی را شامل

دلالتی که متعاقباً هر کدام از این دو اصطلاح دارند بر این است که مبانی اصطلاح «پیش فرض» و فضای فکری که طرح این اصطلاح را ممکن می‌کند بر نسبییت علم دلالت دارد، در حالی که «مبادی»، بیشتر بر اطلاق علم دلالت دارد. این اختلاف نیز به انحصار علم به تجربه یا عدم انحصار آن باز می‌گردد؛ اگر علم را منحصر در تجربه بدانیم به ناچار باید به نسبییت تن در دهیم.^(۱۱)

پیش فرض‌های علم از دیدگاه پوزیتیویسم

در این نوشته سعی خواهد شد پیش فرض‌های علم، با ترتیبی منطقی و اتصالی زنجیره‌وار مطرح شود. بنابراین، انتهای هر بحثی، منطقی‌اً یک یا چند پیش فرض جدید سر باز می‌کند. به نظر می‌رسد مبنایی‌ترین پیش فرض به چگونگی شکل‌گیری علم تجربی (لوح سفید بودن ذهن یا عدم آن) باز می‌گردد. از چگونگی شکل‌گیری علم، سه پیش فرض دیگر ناشی می‌شود: نخست، نقش ایده و دانشمند در علم است. دوم، به تبع چگونگی شکل‌گیری علم، سؤال از روش مناسب با آن پیش فرض (تجربه، استقراء یا روش دیگر) مطرح می‌شود. پیش فرض سوم این است که آیا اساساً بدیهی داریم یا خیر؟ از بحث دوم، به پیش فرض قاعده‌مندی و نظم طبیعت که با علیت در ارتباط است منتقل می‌شویم و از بحث سوم، به دو پیش فرض مهم دیگر منتقل می‌شویم: «جدایی علم از فلسفه» و «تفکیک علوم براساس روش یا موضوع».^(۱۲)

باید توجه داشت که قایلان پیش فرض‌های مطرح شده در این نوشته، عمدتاً دلیلی بر اثبات آن پیش فرض ندارند و بحث درباره آن را به فلسفه موکول می‌کنند. اساساً پوزیتیویسم در ابتدا بر طرد گزاره‌های غیراثباتی تأکید می‌کرد، ولی خود با گزاره‌هایی مواجه بود که به رغم خارج بودن از حیطه علم، عملاً مورد پذیرش

روش شناختی‌اند، ولی «پیش فرض» بر شناخت‌ناپذیری گزاره‌های غیرتجربی تأکید دارد، در حالی که اصطلاح مبادی، تنها بر اقسامی از گزاره‌های مختلف دلالت دارد که در علم مورد نظر بر آن برهان اقامه نمی‌شود و به هیچ وجه بر عدم امکان معرفت آنها دلالت ندارد، بلکه بعکس، بر امکان و لزوم اثبات آنها در علوم دیگر تأکید می‌کند.^(۹) بنابراین، می‌توان گفت: اصطلاح مبادی یک اصطلاح روش‌شناختی است که بر تمایز حوزه بررسی مبادی، دلالت دارد و برخلاف دیدگاه پوزیتیویستی، در منطق ملاًصداً تمام مبادی قابلیت معرفت را دارند. تشابه مبادی و پیش فرض‌ها در غیرتجربی بودن آنها در بسیاری از موارد، آنها را تحت یک عنوان قرار نخواهد داد؛ زیرا گرچه برخی از مبادی نیز غیرتجربی‌اند، اما تمایز بنیادین آنها با پیش فرض، در قابلیت معرفت آنها نهفته است. بنابراین، در عین اینکه هر دو اصطلاحاتی روش‌شناختی‌اند، هر کدام بر معرفت‌شناسی خاصی تأکید می‌کنند و پیش فرض، معادل اصول موضوعه و مصادرات نیز نخواهد بود.

اصطلاح پیش فرض اصطلاحی نوکانتی است.^(۱۰) کانت، قایل به مفاهیم پیشینی بود و معتقد بود: این مفاهیم به صورت ثابت در نزد انسان وجود دارد، ولی نوکانتی‌ها معتقد شدند: این گزاره‌ها تنها فرضی‌اند و به صورت مکرر می‌تواند تغییر کند. بنابراین، آنها گرچه در خارج کردن این گزاره‌ها از حیطه علم با کانت همگام‌اند، اما در ثبوت و تغییر این گزاره‌ها، راه خود را از وی جدا می‌کنند. مبانی فلسفی کانت از آن جهت که به فاعل شناسا (سوژه) اهمیت می‌دهد و پرداختن به واقعیت و ارتباط انسان با متافیزیک و مباحثی از این دست را در پراتز قرار می‌دهد، فضا را برای راندن این گزاره‌ها از حوزه علم فراهم می‌کند و با اضافه شدن عنصر تغییر به آن، واژه پیش فرض متولد می‌شود.

منعکس می‌شود و این پایان فرایند درک حسی از جمله مشاهده است. نظریه دوم هم بر این دلالت دارد که فرایند مشاهده عکس آنچه در نظریه نخست گذشت می‌باشد؛ یعنی شعاعی از چشم خارج شده و با تماس این شعاع به شیء موردنظر، این اتصال برقرار شده، مشاهده صورت می‌پذیرد. نظریه «خلق صورت مماتله» از ملّاصدراست^(۲۱) که در بخش بعدی به آن می‌پردازیم.

۲. استقراء تنها راه معرفت‌بخش در علم

از آن‌رو که پوزیتیویست‌ها ذهن را لوح سفید عاری از هرگونه اطلاعات پیشینی می‌دانند و برای دستیابی به معرفت، راه دیگری بجز حس را روا نمی‌دارند، بناچار برای دستیابی به گزاره‌های علمی به استقراء روی می‌آورند. «تجربه‌گرایان»^(۲۲) در علوم اجتماعی گزاره «معرفت تنها از حواس پنج‌گانه پدید می‌آید» را به عنوان پیش‌فرض از فیلسوفان تجربه‌گرا تلقی کرده‌اند.^(۲۳) آنها در ابتدا بر علمی نبودن گزاره‌های فلسفی و متافیزیک و هر آنچه از راه غیر تجربه حسی به دست می‌آید پافشاری کردند، ولی با انتقادهای فیلسوفان علم مبنی بر وجود چنین گزاره‌هایی در علم اثباتی مورد ادعایشان، باز از پذیرفتن آنها به عنوان گزاره‌های علمی سر باز زدند، ولی این دفعه قایل شدند که این گزاره‌های کلی پیش‌فرض‌هایی‌اند که ما از فلسفه دریافت می‌کنیم و وظیفه فلسفه تنها هموار کردن راه برای علم می‌باشد. از جمله گزاره‌های غیرتجربی که به عنوان پیش‌فرض در نزد آنها پذیرفته شده است، گزاره «معرفت تنها از حواس پنج‌گانه پدید می‌آید» می‌باشد. بنابراین، آنها با پذیرش سه موضع، به استقراء‌گرایی تن می‌دهند: لوح سفید بودن ذهن، انحصار معرفت از طریق حواس پنج‌گانه، و انتهای فرایند معرفت در مرحله انطباع. با در نظر گرفتن این سه

آنها بود. از این‌رو، مورد انتقادهای شدید واقع شد. بنابراین، بهترین راه را واگذاری حق بررسی این گزاره‌ها به فلسفه دانستند.

۱. چگونگی شکل‌گیری علم تجربی

پوزیتیویست‌ها معتقدند که ذهن انسان به صورت «لوح سفید» شروع به کار می‌کند.^(۱۳) ذهن انسان به صورتی منفعل هر آنچه را مشاهده می‌کند آینه‌وار منعکس می‌کند. «برخلاف عقل‌گرایان و در صدر آنها دکارت که قایل به عقل فطری بودند»،^(۱۴) پوزیتیویسم، کار عقل را تنها دخل و تصرف در محسوسات می‌داند و هرگز قبول ندارد که بدون حس هم می‌توان به علم رسید.^(۱۵) یعنی عقل‌گرایان نقطه آغازین علم را خود عقل فطری می‌دانند، در حالی که «پوزیتیویست‌ها مشاهده را نقطه آغازین علم تلقی می‌کنند، و تنها با انباشت موارد زیادی از مشاهده با شرایط خاص است که قوانین کلی از آن اخذ می‌شود»^(۱۶) جان لاک سردسته حسیون نیز معتقد است که کار عقل تنها تجزیه و تحلیل محسوسات است.^(۱۷)

عمده‌ترین نظریه‌های مشاهده سه مورد می‌باشد: انطباع، خروج شعاع، و خلق هیأت مماتله.^(۱۸) نظریه انطباع بر این نکته تأکید دارد که با مشاهده چیزی، تصویر آن در صفحه ذهن، منطبع می‌شود. ملّاصدرا این نظریه را منتسب به علمای علم طبیعی دانسته، آن را این‌گونه بیان می‌کند که شبح و تصویری از موجود خارجی در قسمتی از چشم (جلیدیه) می‌افتد.^(۱۹) در صورتی این تصویر در چشم حاصل می‌شود که جسم خارجی در مقابل چشم قرار گرفته و هوای شفاف نیز میان آنها باشد.^(۲۰) این نظریه همان نظریه پوزیتیویسم است که معتقد است: ذهن لوح سفید است. آنها معتقدند که به مجرد اینکه قوای حسیه چیزی را از خارج دریافت کردند عکس آن در ذهن

جهانشمول مأخوذ معارضه کند. (۲۷)

بنا به نظریه «برنامه‌پژوهی» لاکاتوش، هرچه نظریه دقیق‌تر باشد مفاهیم و گزاره‌ها نیز دقیق‌تر خواهند بود. (۲۸) اگر بخواهیم از نظریه «برنامه‌پژوهشی» لاکاتوش در تحلیل جایگاه تجربه و استقراء در دیدگاه پوزیتیویسم یا دیگر دیدگاه‌ها کمک بگیریم باید بگویم تنها با در نظر گرفتن چارچوب نظریه می‌توان به جایگاه تجربه و استقراء در آن نظریه پی برد. چنان‌که بیان شد، پوزیتیویسم تنها با تکیه بر استقراء به نظریه‌های علمی دست می‌یابد. بنابراین، برای روشن شدن مفهوم «تجربه» از دیدگاه آنان باید جایگاه آن را در استقراء بررسی کنیم؛ نقطه آغازین فرایند استقراء اختصاص به تجربه دارد که خود فرایند دریافت اطلاعات از طبیعت از طریق حواس ظاهری می‌باشد. بر این اساس، تجربه در فضای پوزیتیویسم، مولد گزاره‌های مشخصه می‌باشد که طی فرایند استقراء به قانون تبدیل می‌شود. اما چنان‌که خواهیم دید، تجربه ممکن است در چارچوب نظری دیگری، معنایی متفاوت داشته باشد.

۳. قاعده‌مندی و نظم طبیعت

استقراء در فرایند تبدیل جزئیات به کلیات با مشکلی مواجه می‌شود که به «مسئله استقراء» مشهور است. هیوم مسئله استقراء را در مقابل تجربه‌گرایان مطرح کرد و از آن پس تلاش‌های فراوانی برای پاسخ‌گویی به مسئله استقراء صورت گرفت - از جمله طرح نظریه احتمالات - ولی هیچ‌کدام نتوانست مشکل استقراء را حل کند. سؤال اصلی هیوم این بود که چگونه از تجربیاتی جزئی به یک قانون کلی دست می‌یابید؟ (۲۹) وی معتقد بود که برای آینده هیچ ضمانتی وجود ندارد و تأکید می‌کرد که استنتاج‌های استقرائی از جهت استدلالی معتبر

موضع، برای معرفت راهی بجز استقراء میسر نمی‌باشد. «اخذ گزاره‌های کلی از تعداد محدودی گزاره مشخصه را استدلال استقرائی و فرایند آن را استقراء می‌نامند.» (۲۴) اساساً استدلال از سه راه صورت می‌گیرد: از جزئی به کلی (استقراء)، از کلی به جزئی (قیاس) و از جزئی به جزئی (تمثیل). (۲۵)

پوزیتیویست‌ها، به دنبال تبیین علمی‌اند. از نظر آنها، تبیین پدیده‌ای از لحاظ علمی اثبات این مسئله است که آن پدیده نمونه‌ای از قانون علمی است که آن قانون علمی «قانون فراگیر» است. (۲۶) بنابراین، استدلال تمثیل در راستای دسترسی به قانون فراگیر کمک چندانی به آنها نمی‌کند و چنان‌که گذشت، حرکت از کلی به جزئی برای آنها معنا ندارد؛ زیرا گام اول معرفت را مشاهده و تجربه می‌دانند و برخلاف عقل‌گرایان از اصول آکزیوماتیک شروع نمی‌کنند. تنها راهی که برای آنها باقی می‌ماند استقراء است؛ یعنی حرکت از جزئی به کلی.

براساس ادعای آنها، علم فقط از تجربه به دست می‌آید. این دیدگاه در نتیجه انقلاب علمی در قرن ۱۷ که توسط پیشگامانی همچون گالیله و نیوتن رخداد پدیدار شد. فرانسیس بیکن نیز بر مبتنی بودن علم بر تجربه تأکید کرد و یکی از تأثیرگذاران در این تلقی می‌باشد. استقراء یعنی: از جزئیات به کلی رسیدن. استقراء‌گرایان معتقدند: بعد از اینکه به یک کلی رسیدیم - که همان نظریه است - آن‌گاه می‌توانیم بر اساس آن استدلال قیاسی انجام دهیم و پیش‌بینی کنیم. اما رسیدن از جزئیات به کلی شرایطی دارد؛ از جمله:

۱. تعداد گزاره‌های مشاهدتی که اساس تعمیم را تشکیل می‌دهند باید زیاد باشند.
۲. مشاهدات باید تحت شرایط متنوعی تکرار شوند.
۳. هیچ‌یک از گزاره‌های مشاهدتی نباید با قانون

- با شرایطی که گذشت - قانون به دست می‌آید. چون علیت، از این دیدگاه به یک پیش‌فرض غیرعلمی - قاعده‌مندی طبیعت - متکی است، بنابراین، هیچ‌گونه ضرورتی نیز نمی‌تواند داشته باشد.

۴. نقش ایده و عالم در علم

پیش‌فرض دیگری که از پیش‌فرض نخست سرچشمه می‌گیرد، نقش حداقلی ایده و عالم در علم است. وقتی که ذهن را لوح سفیدی دانستیم که تصورات، تنها با تأثیر صورتی از خارج بر آن شکل می‌گیرد و تصدیقات، تنها از راه دخل و تصرف ذهن در محسوسات حاصل می‌شود و نه از طریق حکم کلی عقلی، ناگزیر از پذیرش عدم نقش ایده و عالم (با تمام ارزش‌هایش) در علم هستیم؛ ذهن باید سعی کند فقط نقش تحلیل کردن داده‌های حسی را ایفا کند و تنها این جنبه از عالم است که در علم دخیل است و سعی عالم باید بر این باشد که جنبه‌های دیگر وجودی خود را در آن دخالت ندهد. آنها معتقدند که ذهن تا پیش از برخورد با خارج شکل خاصی ندارد و تنها مواجهه با خارج است که آن را شکل می‌دهد؛ پس ذهن انسان تابع واقعیت خارجی است. این دیدگاه ذهن را بسان ماشینی می‌انگارد که وظیفه‌اش تنظیم داده‌هاست و بهترین حالت آن است که از خود، ایده‌ای دخالت ندهد. رئالیسم تجربی بودن آنها این موضعشان را تأیید می‌کند. پوزیتیویسم معتقد است که شناخت فقط از تجربه کسب می‌شود و هیچ‌گونه ایده ذاتی‌ای وجود ندارد. (۳۳) اگر بخواهیم تعریفی پوزیتیویستی از علم ارائه دهیم باید بگوییم: دانشی که می‌کوشد فارغ از ارزش‌ها یا مباحث متافیزیکی با روش تحصلی (عینی) به شناخت پدیده‌ها بپردازد. (۳۴) بنابراین، جدایی دانش از ارزش از پیش‌فرض‌های اساسی پوزیتیویسم است و نقش دانشمند

نیستند. (۳۰) به استناد این واقعیت که فلان نظم تاکنون به دفعات و بدون استثنا مشاهده شده است، منطقی‌ترین نتیجه نمی‌شود که آن نظم در آینده ادامه می‌یابد. جهشی را که قوانین علمی از مشاهده تعداد اندکی از نمونه‌ها به ادعایی جهانشمول می‌کنند، دایر بر اینکه این امر همیشه اتفاق می‌افتد، با منطقی نمی‌توان توجیه کرد. بنابراین، در چارچوبی که تجربه‌گرایی می‌پذیرد، به نظر می‌رسد با تنگنایی مواجهیم: یا قوانین علمی را باید غیرعلمی دانسته، کنار بگذاریم و یا باید بپذیریم که علم متکی به باوری آزمون‌ناپذیر و متافیزیکی به هماهنگی و نظم طبیعت است. (۳۱) این پیش‌فرض به وسیله استقراء، هم غیرقابل اثبات است و هم غیرقابل آزمون؛ چراکه اگر برای توجیه هماهنگی و قاعده‌مندی طبیعت به موارد بسیار مشاهده شده تابع پدیده‌ها استدلال بیاوریم تسلسل لازم می‌آید؛ زیرا خود این استدلال از نوع استقرائی است.

از آن‌رو که مجموعه‌ای از تجربه‌های شسته‌رفته در کار نیست که حصول و انجام آنها برابر با حقیقت یک قانون علمی باشد، شلیک پیشنهاد کرد که قوانین علمی را نباید گزاره بدانیم، بلکه باید چونان قاعده‌ای تلقی کنیم که فرارفتن از یک قضیه جزئی را به قضیه جزئی دیگر ممکن می‌سازد. به قول رابِل، اینها «جوازهای استنتاج» اند. برخی پوزیتیویست‌های دیگر مانند نویرات و کارناب با تعبیر قاعده در مورد قوانین علمی مخالفت کردند؛ چون به اعتقاد آنها، معنا ندارد که قواعد مورد تکذیب قرار گیرند و حال آنکه قوانین علمی اینچنین‌اند. (۳۲) به هر حال، می‌توان گفت که پوزیتیویست‌ها این گزاره را - به هر عنوانی - نیز به عنوان پیش‌فرض تلقی کردند. آنها علیت را به همین تابع پدیده‌ها تعبیر کرده‌اند تا بر اساس مبانی‌شان آن را به پدیده‌ای مشاهده‌پذیر تقلیل دهند. بنابراین، علیت چیزی بجز تعاقب پدیده‌ها نیست که از تعاقب مستمر آن

به طور قطع، اشتباهی که در فرایند علم تجربی رخ می‌دهد از حس نیست؛ زیرا برخورد حواس ظاهری با جهان طبیعت مستثنا از قانون علیت نیست. بنابراین، عوامل خارجی طبیعی اثر خود را بر حواس ظاهری انسان به جا می‌گذارند. سرمنشأ اشتباه در تطبیق نهفته است. (۳۸) این عبارت را این‌گونه می‌توان توضیح داد که حس بسان یک رسانا، واقعیت را به ذهن سریان می‌دهد و تنها وظیفه حس هم همین است نه اینکه در ادراک مشاهدات، خود قوه حسیه حاکم و مدرک باشد، ولی در فرایند تحلیل ذهن انسان از داده‌های وارده، عقل به تطبیق و صدور حکم می‌پردازد. در این مرحله، تطبیق برخی گزاره‌های جزئی بر مصادیق آن اشتباه می‌شود؛ پس به مراتب مطابقت دادن گزاره‌های جزئی و حکم کلی یا قانون عام در معرض خطاست. پوزیتیویسم با پذیرفتن استدلال استقرائی از میان شیوه‌های سه‌گانه استدلال، سعی می‌کند از جزئیات به کلی دست یابد و این مرحله پر از خطاست و اساساً اصطلاح «مسئله استقراء» به همین مطلب اشاره دارد. اصطلاح نوکانتی پیش فرض نیز که توضیح آن گذشت، بر عدم بدیهی تأکید دارد. این اصطلاح بر عدم وجود گزاره پیشینی علمی معتبر دلالت دارد و نسبت پیشینی و بدیهی، نسبت عام و خاص مطلق است. بنابراین، پوزیتیویسم با انکار هرگونه مفهوم پیشینی علمی معتبر، ضمناً بدیهی را منکر می‌شود.

۶. جدایی علم از فلسفه

با شکل‌گیری ایده جدایی علم از فلسفه، دو الگوی اصلی در این رابطه به وجود آمد. الگوی اول، دیدگاه «پایه‌گذاری» یا «استادی» فلسفه است که در این دیدگاه فلسفه می‌توانست با استدلال عقلی به شناخت معینی دست یابد. فلاسفه می‌توانستند بنیادی‌ترین حقایق را راجع به ما انسان‌ها و ماهیت جهانی را که در آن زندگی

و ارزش‌هایش در علم بسیار کم‌رنگ جلوه می‌کند و به گفته چالمرز، از دیدگاه آنان، علم، آفاقی است. (۳۵)

به عبارتی دقیق‌تر، پوزیتیویسم ادعاهای معرفتی درباره هستی‌ها را که نمی‌توان مشاهده کرد کنار می‌گذارد. (۳۶) گزاره‌های متافیزیکی، کلی و ارزشی‌اند و هیچ‌یک از ایده‌ها مشاهده‌پذیر نیستند و جملگی آزمون‌ناپذیرند. خود انسان نیز در نقش فاعل شناسای (سابجکتیو) خود نباید هیچ دخالتی در علم داشته باشد و تنها می‌توان آن را به عنوان یک عین (ابژه)، مورد مطالعه قرار داد.

۵. وجود داشتن بدیهی یا عدم آن

فرض دیگری که می‌توان با پیش فرض نخست در ارتباط دانست «عدم بدیهی» از دیدگاه پوزیتیویسم است. «از نظر آنها، هیچ چیز بدیهی‌ای وجود ندارد.» (۳۷) موضع یک فیلسوف در برابر بدیهیات از این سه فرض خارج نیست: یا بدیهیات عقلی را پیش از تجربه می‌پذیرد (مانند دکارت و عقلیون که ضمن پذیرش عقل فطری، این شیوه را اتخاذ کرد) و یا بعد از تجربه (چنان‌که خواهد آمد، ملأصدرا از این دسته می‌باشد). آخرین گروه کسانی‌اند که از اساس، بدیهیات عقلی را انکار می‌کنند (پوزیتیویست‌ها را می‌توان جزو این دسته قرار داد). از آن‌رو که آنان ذهن را لوح سفید می‌دانند، بنابراین، عقل فطری را مردود می‌دانند. اما اینکه آنها حتی بعد از تجربه نیز قایل به بدیهیات نمی‌شوند به خصوصیت ذاتی استقراء مبنی بر ارتکاب خطاهای متعدد آن بازمی‌گردد. پوزیتیویست‌ها با انحصار روش علم به استقراء، و مواجهه این طریق با اشتباهات فراوان، ناچار از پذیرش این پیش‌فرض‌اند که اساساً هیچ گزاره بدیهی‌ای وجود ندارد؛ زیرا بسیار اتفاق افتاده است که روشن‌ترین گزاره‌ها، مورد خدشه واقع شده‌اند.

به هر حال، روایت‌های گوناگونی از نگاه به فلسفه در پارادایم پوزیتیویستی وجود دارد. برخی مانند وینگنشتاین معتقد شدند که اشتباه زبانی گریبان‌گیر فلسفه است و برای حل مسئله فلسفه تنها باید دنبال راه‌حل زبانی بود.^(۴۱) برخی دیگر مانند شلیک و رودولف کارناپ، معتقد شدند که معنای یک گزاره همانا در روش تحقیق‌پذیری آن است و اگر گزاره‌ای تحقیق‌پذیر نباشد، معنای محصلی نخواهد داشت؛ بنابراین، گزاره‌های فلسفی را مهم‌انگاشتند.^(۴۲) اما در این میان، افرادی نیز در عین اینکه قایل به علمی نبودن گزاره‌های فلسفی شدند، آن را برای حل برخی مسائلی که علم با آن روبه‌روست (پیش‌فرض‌ها) مفید دانستند (دیدگاه پادویی فلسفه).^(۴۳)

۷. تفکیک علوم بر اساس روش

در اینجا بحث بر سر آن نیست که آیا می‌توان بدون تعیین روش یا موضوع، علمی داشت یا خیر. مطمئناً کسانی که روش را معیار تفکیک علوم می‌دانند، اذعان دارند که هیچ‌گاه یک علم بدون موضوع شکل نمی‌گیرد و همچنین عکس آن، کسانی که موضوع را معیار تفکیک علوم می‌دانند، بر ضرورت روشمند بودن علم تأکید می‌کنند. ما به دنبال آنیم که دریابیم کدام عامل پررنگ‌ترین جوهره حدود یک علم را تعیین می‌کند. اگر بخواهیم به زبان منطق بیان کنیم، می‌پرسیم کدام یک از این عوامل در تعیین حدود یک علم، «جنس» و کدام یک از آنها نقش «فصل» را ایفا می‌کند؟ شرط اولیه که مجموعه‌ای را به عنوان علم مطرح می‌کند روش است یا موضوع، و نقش دیگری چیست؟ می‌توان گفت که پوزیتیویسم «روش» را فصل علم از غیر علم می‌داند. در این دیدگاه، معرفت به عنوان «جنس» تلقی می‌شود و با قید روش، انواع دیگر معرفت غیر علمی از حیطة علم خارج می‌شوند. جنس و فصل از

می‌کنیم و نیز قواعد رسیدن به چنین شناختی را وضع کنند. بدین‌سان، فلسفه بنیادهایی برای پژوهش‌های انجام‌شده در رشته‌های خاص فراهم آورد. الگوی دوم، دیدگاه «شاگردی» یا «پادویی» فلسفه است. در این دیدگاه، شناخت فقط از دل تجربه عملی، مشاهده و آزمایش منظم می‌تواند بیرون آید. بنابراین، فلسفه باید آماده باشد تا آن‌گاه که دانشمندان در پی کشف طرز کار طبیعت‌اند آنان را کمک و حمایت کند.^(۳۹) تجربه‌گرایی با دیدگاه پادویی پیوند دارد.^(۴۰)

پوزیتیویسم، کار عقل را تنها دخل و تصرف در محسوسات می‌داند و بدون حس، هیچ جایگاهی برای عقل در معرفت اصیل قایل نیست و فلسفه را، که در آن، عقل تنها منبع معرفتی مستقل است، از حیطة علم خارج می‌کند. پوزیتیویسم، به واسطه مخالفت با استقلال عقل در معرفت‌بخشی اصیل، ناگزیر از انکار بدیهیات عقلیه می‌باشد. اما روش فلسفه این است که از بدیهیات شروع کرده و بقیه مباحثش را بر آن مبتنی می‌کند. بنابراین، یکی از سازوکارهایی که پوزیتیویسم به واسطه آن، علم را از فلسفه جدا می‌کند دوری‌گزینی از بدیهی‌انگاری برخی مفاهیم و گزاره‌ها می‌باشد. همین پیش‌فرض، پوزیتیویسم را به تکیه بر پیش‌فرض‌ها وامی‌دارد.

سازوکار دیگر این جدایی، پرداختن فلسفه به عام‌ترین مفاهیم است. اساساً معقولات ثانیه فلسفی مانند وجود و علیت، عام‌ترین مفاهیم بدیهی‌اند که فلسفه از آنها شروع می‌کند؛ ولی پوزیتیویسم بررسی این مفاهیم را خارج از حیطة علم می‌داند؛ زیرا این مفاهیم هیچ‌گونه مابازای خارجی ندارند و تنها دارای منشأ انتزاع خارجی‌اند؛ بنابراین، یک پوزیتیویست نمی‌تواند چیزی را بپذیرد که قابلیت مشاهده ندارد، بلکه به نظر آنها هرگونه مفهوم عامی بعد از مشاهده پدیدار می‌شود.

خاص تجربی فصل می‌باشند. به نظر آنها، معرفت‌هایی که از روش عقلی فراهم می‌شوند مربوط به فلسفه می‌شوند و در ریاضیات، تنها از عقل برای تولید قضایای این‌همانی بهره می‌بریم و این کار افزون بر آنچه از قبل در مورد جهان می‌دانستیم چیزی به دانش ما اضافه نمی‌کند. روش تجربی، تنها روش پذیرفته‌شده علم است.^(۴۵) در این گفته نیز در عین اینکه تأکید تنها بر روش است، احتمال اول را تقویت می‌کند؛ ضمن آنکه بنا به احتمال دوم، باید به ازای هر علمی روش خاص آن داشته باشیم و حال آنکه این چنین نیست.

پیش‌فرض‌های علم از دیدگاه ملاصدرا

در این قسمت، به ترتیب موضوعات مزبور، دیدگاه‌های ملاصدرا را بیان می‌کنیم. این بحث به ما کمک می‌کند ضمن بررسی دیدگاه‌های پوزیتیویسم، دورنمایی از علمی که با پیش‌فرض‌ها و مبادی علم از دیدگاه حکمت صدرایی شکل می‌گیرد تحصیل کنیم.

۱. چگونگی شکل‌گیری علم تجربی

از دیدگاه ملاصدرا، ادراکات انسان دارای چهار نوع می‌باشد: ادراک حسی، که خصوصیت آن ارتباط با خارج و حس است. مادامی که حس در ارتباط با موجود خارجی است این مرتبه از ادراک صورت می‌گیرد و به محض قطع شدن این رابطه، این ادراک نیز از بین می‌رود. ادراکی که پس از قطع شدن ارتباط قوای حسی با خارج برای انسان باقی می‌ماند ادراک خیالی است. در این مرتبه، نفس انسان صورتی از آنچه با حواس خود یافته است خلق می‌کند. ویژگی این دو نوع از ادراک این است که هر دو متعلق به جزئیاتند. نوع سوم ادراک، ادراک وهمی است

مفاهیم اضافی‌اند و از این رو، گاهی مفهومی نسبت به یک چیز فصل و همان مفهوم نسبت به چیز دیگر جنس می‌باشد؛ گرچه با در نظر گرفتن معرفت عام به عنوان جنس، روش به عنوان فصل علم از غیر علم مطرح می‌شود، ولی با این حال، روش نسبت به علم، جنس علم است و فصل آن، موضوع نمی‌باشد، بلکه همان روش به صورت خاص‌تر، فصل روش عام می‌باشد. در حقیقت، در مرحله دوم روش علمی عام (تجربی) به تناسب علم خاص سازگار می‌شود. بنابراین، پوزیتیویسم اصلی‌ترین معیار تفکیک علوم را روش می‌داند. پس عبارت «معیار تفکیک علوم، روش است» را باید به یکی از این دو صورت تلقی کنیم: یا علوم را مسامحتاً، شامل دیگر معرفت‌ها بدانیم و روش را تفکیک‌کننده آن معرفت‌ها از علم تلقی کنیم و یا اینکه حیطة علم را همان‌گونه که پوزیتیویسم در نظر می‌گیرد مختص علم تجربی بدانیم و روش‌های گوناگون تجربی را تفکیک‌کننده علوم از یکدیگر بدانیم. گرچه جمع هر دو اینها - با توجه به عدم وحدت موضوع - هم مشکل‌زا نیست. پوزیتیویست‌های منطقی به تبعیت از ماسخ معتقد به یگانه‌سازی علوم شدند.^(۴۴) آنها با ایده‌آل قرار دادن علوم طبیعی، روش را به روش تجربی منحصر کرده و به تبع آن، قایل به یگانه‌سازی علوم شدند. این عبارت با احتمال اول سازگار است؛ زیرا در صدد آن است که همه علوم را متحد کند و بنابراین، با روش، علم را از سایر معارف جدا کند و توجهی به تفکیک سایر علوم در حیطة علم پوزیتیویستی ندارد، بلکه بر اتحاد آن تأکید دارد. ولی آیا در حیطة علم پوزیتیویستی، موضوع، معیار تفکیک علوم است؟ در این مرحله نیز روش معیار تفکیک است؛ اما روشی که متناسب با موضوع است و از حیطة روش تجربی خارج نیست. بنابراین، موضوع، فصل نمی‌باشد، بلکه روش‌های

با این توضیحات روشن است که ملأصدرا به این موضع ملتزم می‌شود که ما قادر به شناخت حقیقت اشیا نیستیم، مگر به علم حضوری، ولی آنچه قابل درک است لوازم و خواص اشیاست؛^(۵۳) زیرا علمی که ما از طبیعت داریم علم حصولی است و با علم حصولی تنها می‌توان به لوازم و خواص اشیا پی‌برده به ذات آنها.

۲. فرق استقراء و تجربه

فرایند فوق، بسیار شبیه استدلال استقرائی می‌نماید؛ زیرا فرایند علم تجربی، بلکه هر علمی - چنان‌که خواهد آمد - را از محسوسات شروع کرده و سعی می‌کند به کلی دست یابد. این سخن با این اعتقاد ملأصدرا تقویت می‌شود که «تمام مفاهیم کلیه اعم از معقولات اولی و معقولات ثانیه از ادراکات جزئیة حسیه انتزاع می‌شوند؛ زیرا نفس انسان در ابتدا قوه محض است.»^(۵۴) با الهام گرفتن از نظریه لاکاتوش، برای روشن شدن معنای دقیق تجربه در بیان ملأصدرا، ناگزیر از بررسی کردن جایگاه تجربه در فرایند علم تجربی از دیدگاه وی هستیم. ملأصدرا خود مدعی آن است که تجربه و استقراء اختلاف ماهوی دارند. چنان‌که بحث شد، استدلال بر سه نوع قیاس، استقراء و تمثیل می‌باشد. وی معتقد است: تجربه، استقراء نیست، بلکه نوعی از قیاس است، هرچند استقراء مقدمه تجربه می‌باشد.^(۵۵) قیاس به پنج نوع برهان، خطابه، جدل، شعر و مغالطه تقسیم می‌شود. برهان به قیاسی گویند که از مواد یقینی تشکیل شده باشد که آن مواد یقینی عبارتند از: اولیات، فطریات، حسیات (مشاهدات)، تجربیات، حدسیات و متواترات.^(۵۶) استقراء تنها از جزئیات، حکم کلی را استخراج کردن است، اما تجربه آن است که در ابتدا جزئیاتی را تجسس کنیم، ولی با یک قیاس خفی به نتیجه کلی دست یابیم.^(۵۷) در دیدگاه ملأصدرا ابتدا حواس

که گرچه از محسوسات اخذ نمی‌شود، ولی جزئی است و نوع چهارم ادراک عقلی است که مربوط به کلی می‌شود.^(۴۶) چنان‌که گذشت، نظریه‌های عمده مشاهده سه نظریه‌اند. نظریه خلق صورت مماثله متعلق به ملأصدراست. وی معتقد است: تمام آنچه نظریه انطباق به عنوان کیفیت شکل‌گیری مشاهده تلقی می‌کند تنها مقدمات شکل‌گیری مشاهده می‌باشند. فعالیت‌های عصبی مقدمه پیدایش یک سلسله امور غیرمادی است نه عین آنها.^(۴۷) در علم به مشاهدات، خود قوه حسیه حاکم و مدرک این قضایا نیست؛ زیرا قوه حسی تنها مستعد انفعال و تأثر عضوی است و مدرک چیزی نیست و حتی از وجود مؤثر خارجی بی‌خبر است و تنها عقل حکم می‌کند که انفعال عضوی بدون مؤثر خارجی ممکن نیست.^(۴۸) در مورد حس بینایی - حواس دیگر هم شبیه آن عمل می‌کنند - باید گفت: اشیا خارجی اثر مادی بر شبکه چشم می‌گذارند و آن اثر شکل خاصی به فیزیک داخلی آن عضو می‌دهد.^(۴۹) سپس نفس انسان صورتی همانند صورت خارجی در عالم خویش می‌آفریند و آن را درک می‌کند. بنابراین، معلوم بالذات در نفس قرار دارد و معلوم بالعرض موجود خارجی است؛^(۵۰) چون بین عاقل و معقول و حاس و محسوس اتحاد برقرار می‌شود و انسان با موجودی که خود آن را - تحت شرایط معده - آفریده است متحد می‌شود.^(۵۱) در بحث اتحاد عاقل و معقول، ملأصدرا معتقد است: انسان با تعقل از قوه به فعل می‌رسد و نفس وی متکامل می‌شود و با این بیان اتحاد عاقل و معقول صورت می‌گیرد؛ یعنی آنچه که توسط عاقل فهم می‌شود جزئی از وجود وی شده و عاقل به واسطه این علم از قوه به فعل درآمده و متکامل می‌شود.^(۵۲) بنابراین، در دیدگاه ملأصدرا نفس انسان در شناخت بسیار اساسی و فعال است.

پنج‌گانه با خارج مماس می‌شوند، آن‌گاه تصویری از آنها در ذهن نقش می‌بندد. اگر ذهن تلاش کند در همین مرحله، به کلی دست یابد، استدلال استقرائی صورت می‌پذیرد، ولی اگر با جمع شدن - حتی در تجربه گاهی نیاز به تکرار هم نداریم - این موارد و ضمیمه کردن آن به یک کبرای کلی نتیجه‌ای حاصل شود که از عدم پذیرش آن مرتکب تناقض شویم - یکی دیگر از تفاوت‌های استقراء و تجربه آن است که از عدم پذیرش نتیجه استقراء هیچ تناقضی حاصل نمی‌آید، برخلاف تجربه - به برهان تجربی دست یافته‌ایم. بنابراین در این دیدگاه گزاره‌های ناشی از استقراء تنها صغرای یک قیاس برهانی واقع می‌شود و کبرای آن یک حکم کلی عقلی است که بر سر آن بسیار بحث شده است. در حقیقت، آن کلی پیش از آنکه کبرای قیاس واقع شود نزد عقل حاضر است و در فرایند برهان یک مورد استقراء شده را بر کلی تطبیق می‌دهیم. سؤال اساسی‌تر این است که کبرای تجربیات هر چه که باشد، آن قضیه از کجا ناشی شده است؟ اگر از محسوسات باشد که همان استقراء می‌باشد و اگر از حکم عقلی دیگری است، آن حکم چیست؟ این بحث را در قسمت بدیهیات و نحوه پدیدار شدن آنها از دیدگاه ملاًصدرا پی می‌گیریم.

۳. قانون علیت در واقعیت

رنالیسم انتقادی، واقعیت را در سه لایه می‌نگرد: تجربه، قاعده‌مندی و واقع. «جهان از دیدگاه رنالیسم انتقادی تمایز یافته و لایه‌بندی شده است. دنیا نه تنها از حوادث، بلکه از موضوعات و از جمله ساختارها، تشکیل شده است که دارای نیرویی هستند که توان ایجاد حوادث را دارند. این ساختارها حتی اگر الگوهای قاعده‌مند حوادث را به وجود نیاورند، وجود دارند.»^(۵۸) لایه رویین واقعیت

همان چیزی است که «تجربه» می‌شود و به صورت حادثه‌ای مشاهده‌پذیر است و به واسطه قوای حسی درک می‌شود. «قاعده‌مندی» به لایه میانی اشاره دارد که براساس آن، جهان خارج در یک نظم هماهنگ نسبت به یکدیگر قرار دارد و «واقع» به لایه زیرین اشاره دارد که تمام سازوکارهای قاعده‌مندی و تجربه به آن بازمی‌گردد و وجودی جدای از دو لایه دیگر دارد، به گونه‌ای که اگر دو لایه دیگر هم وجود نداشته باشند آن واقعیت، وجود دارد. ملاًصدرا در جداسازی تجربه از استقراء، به لایه زیرین (واقع) متوسل می‌شود. وی پای علیت را که در لایه زیرین قرار دارد به میان می‌آورد تا نه دچار پیش‌فرض پوزیتیویسم (مبنی بر قاعده‌مندی طبیعت) شود - چون با برهان تجربی مبتنی بر علیت سعی می‌کند راه شک و فرض را مسدود کند - و نه مسئله استقراء بی‌جواب بماند؛ زیرا وی تجربه را از استقراء جدا کرده و در تجربه از کلی به جزئی می‌آید نه عکس آن، و پای تجربه را بر لایه «واقع» - علیت - مستحکم می‌کند. ملاًصدرا معتقد است: «حکم در قیاس متکی بر اصل علیت و در استقراء بر جزئیات حسی و غیرضروری است»^(۵۹) بنابراین، حکم استقرائی قطعی نیست ولی حکم حاصل از تجربه قطعی است.^(۶۰) در حقیقت، ملاًصدرا بر آن است که بگوید ابتدا در موارد متعددی، احساس می‌کنیم، سپس نوعی هماهنگی بین آن موارد محسوس می‌یابیم و آن‌گاه با حکم عقل به علت آن پی می‌بریم. گرچه ما از لایه رویین شروع می‌کنیم، ولی واقعیت آن است که دو لایه رویین، بازتابی از واقع است.

۴. نقش ایده و عالم در علم

ملاًصدرا، جایگاه علم را نفس انسان می‌داند و هرکجا بحث از علم می‌کند آن را به نفس نسبت می‌دهد.^(۶۱) وی معتقد است: علاوه بر عقل، قوه خیال، بلکه همه قوای

محض است و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست. (۶۵) ملأصدرا شروع فرایند قوه به فعل شدن نفس انسان را از ادراکات جزئی حسی و مقدم بر ادراکات کلی عقلی می‌داند. (۶۶) تمام تصورات بدیهیه عقلیه اموری انتزاعی‌اند که عقل آنها را از معانی حسیه انتزاع کرده است. مفاهیم کلی اعم از معقولات اولی و معقولات ثانیه، همه از ادراکات جزئی حسی انتزاع می‌شوند. (۶۷)

با توجه به اینکه ملأصدرا، نفس را در کودکی در حال قوه و استعداد محض می‌داند و تمام مفاهیم بدیهیه و کلی را منتزع از ادراکات جزئی حسی می‌داند، پس سر تفاوت استقراء و تجربیات در چیست؟ و به طور دقیق‌تر، کبرای قیاس خفی در تجربیات از کجا نشئت گرفته است؟ ملأصدرا عقل فطری عقل‌گرایان را نمی‌پذیرد و تجربه را غیر از استقراء می‌داند؛ بنابراین، چگونه مبنای وثیقی برای استدلال قیاسی تجربیات فراهم می‌کند؟ باید توجه داشت که قوه در نگاه ملأصدرا از شئون و وجود است نه عدم؛ بنابراین، از نفس انسان به قوه تعبیر کردن بسیار متفاوت است از تعبیر آن به لوح سفید. ملأصدرا معتقد است: آثار محسوسات که معقول بالقوه هستند در خزانه متخیله (حافظه) جمع می‌شوند، (۶۸) سپس این تصورات حسیه، نفس را برای حاصل شدن بدیهیات اولیه تصویری و تصدیقیه مستعد می‌کند. (۶۹) ملأصدرا با پوزیتیویسم در اینکه هیچ بدیهیه ذاتی و فطری نداریم همگام است، ولی برخلاف آنها نفس را مستعد این می‌داند که در صورت مواجهه با محسوسات - که آنها را شرط لازم شکل‌گیری بدیهیات می‌داند - به فعلیت رسیده، مفاهیم بدیهیه و کلی را از آنها انتزاع کند. محسوسات، فراهم‌کننده شرایط برای به فعلیت رساندن نفس‌اند و به نفس کمک می‌کنند که به فعلیت برسد. وقتی که نفس به این مرحله رسید، خود دست به انتزاع و ابداع می‌زند. بنابراین، ملأصدرا بر این

باطنه مجردند. (۶۲) علم نیز از دیدگاه وی امری مجرد است. پس این دیدگاه معتقد به ایده (۶۳) ذاتی است، بلکه آن را عین وجود می‌داند. اتحاد حاس و محسوس و عاقل و معقول به این معناست که علم جزئی از وجود عالم می‌شود و نسبت عالم به علم، نسبت صادر است به چیزی که صادر شده. بنابراین، نفس انسان در شناخت، بسیار اساسی و فعال است. نفس هم در تصورات، جایگاه ویژه‌ای دارد و هم در تصدیقات و چنان‌که خواهد آمد، در ابداع بدیهیات و کلیات. چنان‌که گذشت، در تصورات، نفس انسان صورت مماثله شیء را خلق کرده و از طریق آن علم به خارج پیدا می‌کند. تصدیق و اصدار حکم کلی هم کار عقل می‌باشد. عبارت مشهور «النفس فی وحدتها کل القوی» (۶۴) به این اشاره دارد که نفس در عین اینکه برخوردار از وحدت است، شئون و قوای مختلفی دارد که بین آنها و واردات نفسانی تأثیر و تأثرات گوناگونی وجود دارد. وحدت نفس اقتضا دارد که غلبه یک قوه بر قوای دیگر و کوچک‌ترین سیرورت در یکی از قوای نفس، کل نفس را متأثر کند. بنابراین، قوه عاقله و مخیله که در فرایند کشف، نقش اساسی دارند به جد تحت تأثیر دیگر قوای نفس می‌باشند و به گفته ملأصدرا، اوحدی از مردم می‌توانند عقل خود را بر دیگر قوا غلبه دهند. ضمن آنکه غلبه یک قوه بر قوای دیگر به معنای تعطیلی قوای مغلوبه نیست، بلکه به معنای تحت اشراف در آمدن بقیه قوا و در راستای قوه برتر عمل کردن می‌باشد. باین توصیف، حداقل در اکثر موارد عقل ناب به دور از ارزش‌ها و تمایلات قوای دیگر نمی‌تواند داده‌ها را تحلیل کند. به عبارتی، مجموعه نفس در این تحلیل - با واسطه‌یابی واسطه - دخیل است.

۵. بدیهیات

از نگاه ملأصدرا، نفس انسان در کودکی، قوه و استعداد

نقش اساسی دارد. گاهی خصوصیت موضوع به گونه‌ای است که تنها با روش عقلی می‌توان در آن حیطه به علم دست یافت (مانند مسائل فلسفی)، ولی گاهی خصوصیت موضوع، محقق را وامی‌دارد که روش عقلی را با دیگر روش‌ها درهم آمیزد.

۷. تفکیک علوم براساس موضوع

با عمومیت روش‌های مختلف در رشته‌های گوناگون علمی و اشتراک همه آنها در برخی روش‌ها و اشتراک بیشتر آنها در برخی دیگر، نمی‌توان معیار تفکیک علوم را تنها روش دانست.

ملاصدرا در بحث «نسبت علوم به یکدیگر»، علوم را به دو دسته «متداخله» و «متباینه» تقسیم می‌کند. علوم متداخله علوم‌اند که موضوع یکی، از دیگری اعم باشد. این امر به دو صورت امکان دارد: یک. موضوع علم عالی از جهت ذاتی اعم از دیگری است. دو. موضوع دو علم، دو امر متعدد و دو نوع گوناگون باشد، ولی موضوع علم سافل موصوف و مقترن به عرض ذاتی موضوع علم عالی شده باشد. علوم متباینه هم علوم غیر متداخله را گویند.^(۷۲) ملاصدرا در بحث نسبت علوم به یکدیگر، بر نقش محوری موضوع تأکید می‌کند. گرچه اتحاد موضوع علوم متداخله و اشتراک بیشتر علوم در برخی روش‌ها شبیه به هم‌اند و برای خواننده همان اشکال در اینجا نیز مطرح می‌شود و بنابراین، همان‌گونه که روش - از جهت اشتراک آن بین علوم - نمی‌تواند معیار تفکیک علوم باشد، موضوع هم - از جهت تداخل موضوعات علوم - نمی‌تواند معیار تفکیک علوم باشد. ولی به نظر می‌رسد وجه تمایز این دو در این باشد که اشتراک و تداخل با هم متفاوتند. اشتراک در روش‌ها به این معناست که همان روشی که در فلسفه به کار می‌رود در علوم دیگر نیز

اعتقاد است که کبرای قیاس خفی تجربیات یک امر کلی می‌باشد که ابداع و انتزاع نفس و به طور خاص قوه عاقله است و به عبارتی، ملاصدرا نقطه عزیمت از تجربه‌های جزئی به یک حکم کلی قیاسی را ابداع و انتزاع عقل می‌داند.

۶. علم و فلسفه

در اندیشه ملاصدرا، هیچ‌گونه فارق بین علم و فلسفه مشاهده نمی‌شود، بلکه فلسفه اشرف علوم تلقی می‌شود. در این دیدگاه، روش‌های تجربی، حسی، عقلی و نقلی هر کدام در شرایط مربوط به خود معتبرند و بنابراین، معرفت حاصل از آنها علمی تلقی می‌شود. «در فلسفه اسلامی، عقل در مقابل حس و شهود نیست، بلکه فلسفه پایه‌های حس را بر عقل و شهود مستحکم می‌کند.»^(۷۰) ملاصدرا ارزش معرفت را به ارزش معروف می‌داند؛ از این‌رو، فلسفه را اشرف علوم می‌داند. البته باید توجه داشت که ارزش معرفت با اعتبار معرفت متفاوت است و در حقیقت، ملاصدرا بر آن نیست که بگوید اعتبار معرفت از معروف است، بلکه درصدد این است که در سلسله مراتب ارزش‌گذاری علوم، هستی موضوع را دخالت دهد.

چنان‌که در بحث بدیهیات گذشت، حتی در تجربیات نیز حواس برای ادراک نیاز به عقل دارند و تنها با کمک عقل ادراک حسی حاصل می‌شود. بنابراین، روش عقلی نه تنها خارج از علم نیست، بلکه تصحیح‌کننده خطایای حسی می‌باشد. به اعتقاد ملاصدرا «مبادی تصدیقیه به دو قسم مبادی عامه و مبادی خاصه تقسیم می‌شوند. مبادی عامه، اختصاص به یک علم ندارد و همه علوم ناگزیر از ایستادن بر آن مبادی می‌باشند. مبادی خاصه، تنها به برخی علوم اختصاص دارند.»^(۷۱) کار فلسفه بحث از مبادی عامه است که همه علوم ناگزیر از بهره‌گیری از آن می‌باشند. خصوصیت موضوعات در بهره‌گیری از روش

گرفت و ذات و ماهیت موضوع مشخص شد، آن‌گاه بحث از عوارض ذاتی آن، مسائل علم را تشکیل می‌دهد و مجموع آن را علم گویند. به نظر ملأصدرا «موضوع هر علم چیزی است که از عوارض ذاتیه آن بحث می‌شود.»^(۷۶) با بحث کردن از عوارض ذاتیه یک موضوع، خواه ناخواه مانع مطرح شدن عوارض ذاتیه موضوعی دیگر در این علم می‌شود و این شیوه مبنای تفکیک علوم واقع می‌شود. مقوله‌یابی، هم در تشکیل علم و هم در ارزیابی حدود آن به ما کمک می‌کند.

مؤید دیگری بر معیار اصلی بودن موضوع در تفکیک علوم از دیدگاه ملأصدرا، بیان وی در مورد اجزای علم است. سه چیز در ضمن هر علمی وجود دارد که ارکان و اجزای علوم نامیده می‌شوند: موضوع، مبادی و مسائل آن علم.^(۷۷) وی نامی از روش به میان نمی‌آورد.

وی علوم طبیعی را به صورت یک‌جا مطرح می‌کند و موضوع آن را متحرک از آن جهت که متحرک است می‌داند. همه جوهرهای محسوس در حال حرکتند؛ بنابراین، جملگی داخل در موضوع طبیعیات‌اند.^(۷۸)

مقایسه پیش‌فرض‌های علم از دیدگاه پوزیتیویسم و ملأصدرا

در این قسمت، ضمن مقایسه دیدگاه‌های قبلی، سعی خواهیم کرد به بررسی شباهت‌های ظاهری بین آنها نیز بپردازیم. این مقایسه، ضمن شناساندن هر دو دیدگاه، کارآیی هرکدام را در مقابل مسائلی که فلسفه علم مطرح می‌کند، روشن خواهد کرد.

۱. مقایسه کیفیت شکل‌گیری علم تجربی

در نگاه اول، نکات مشترکی در این دو دیدگاه می‌یابیم؛ از جمله آنکه هر دو دیدگاه، شروع فرایند علم تجربی را از

کاراست. ولی تداخل در موضوع هرگز بر این دلالت ندارد که دو موضوع متداخل عین یکدیگرند. برای روشن شدن بحث، مثال‌هایی را که ملأصدرا برای علوم متداخله می‌آورد ذکر می‌کنیم. «وی موضوع علم هندسه را از جهت ذاتی اعم از مجسمات (مکعبات) می‌داند؛ زیرا موضوع اولی مقدار و موضوع دومی مجسمات است که یکی از انواع مندرجه در مقدار می‌باشد.»^(۷۳) «علم موسیقی و علم حساب علوم متداخله از نوع دوم‌اند؛ موضوع حساب عدد و از مقوله کم می‌باشد و موضوع موسیقی نغمه و کیف مسموع است و آنها از دو مقوله‌اند، ولی از این جهت که نغمه در نسبت عددی با عدد شریک است موضوع علم موسیقی قرار گرفته است؛ زیرا تا نسبت عددی وجود نداشته باشد تألیف صورت نمی‌گیرد و از جهت داشتن نسبت عددی که عرض ذاتی عدد است علم موسیقی مندرج در علم حساب و جزء علم ریاضی گردیده است و اگر به قید نسبت عددی مقید نبود بایستی جزء علم طبیعی محسوب شود.»^(۷۴) علوم مزبور از جهت موضوع متداخل‌اند، ولی در عین حال روشن است که موضوعات از هم متمایزند، برخلاف برخی روش‌ها که عیناً در علوم مختلف کاربرد دارند. ملأصدرا معتقد است: «صنعت برهان هم در فلسفه کاربرد دارد و هم در علم طبیعی.» احکام هر دو ضروری‌اند، با این فرق که در فلسفه با ضرورت مطلقه سروکار داریم، ولی در علم طبیعی به مقتضای موضوع، ضرورت مطلقه وجود ندارد. برهان در امور شخصییه و قضایای جزئییه جاری نمی‌شود.^(۷۵)

از دیدگاه ملأصدرا به تبعیت از مقوله‌یابی موضوعات، روش‌های بررسی آنها در علوم مختلف نیز روشن می‌شود و به عبارتی، روش‌شناسی ملأصدرا تابعی از هستی‌شناسی وی است. ابتدا باید دریابیم که موضوع، داخل در کدام مقوله است. وقتی مقوله‌یابی صورت

ذهن انسان است. قوه از انحاء و شئونات وجود شمرده شده است. ولی عبارت «لوح سفید بودن»، دال بر عدم وجود کلیات عقلیه پیش از مشاهده می‌باشد، ضمن آنکه آنها بدون کلی عقلی و تنها با تکیه بر یک پیش‌فرض، جزئیات را به کلیات تبدیل می‌کنند، ولی ملاًصدرا این کار را با حکم کلی عقلی انجام می‌دهد. گرچه عقل‌گرایان نیز بر امری وجودی به عنوان عقل فطری پیشینی در انسان معتقدند، ولی این دسته قایل به وجود بالفعل اصول آکزیوماتیک پیش از تجربه در انسان‌اند.

با این پیش‌فرض‌های متفاوت، روش علمی مبتنی بر آنها نیز متمایز می‌شود. پوزیتیویسم که فرایند شکل‌گیری تصور را در ذهن پایان‌یافته می‌داند برای دست‌یابی به قوانین کلی به استقراء‌گرایی متمایل می‌شود؛ زیرا ارزشی برای اصول آکزیوماتیک قایل نیست. ولی ملاًصدرا معتقد است که تنها با روش قیاسی برهانی می‌توان به علم دست یافت. نفس انسان مبادی اولیه علم و حتی اصل عدم تناقض را با مواجهه با خارج ابداع می‌کند و از این اصول کلیه در صورت‌بندی علم کمک می‌گیرد. هیچ اصول عقلی و آکزیوماتیک پیشینی در نفس انسان وجود ندارد و حتی اینکه از موارد جزئی باید کلیات را انتزاع کرد در نفس وجود ندارد، بلکه تنها قوه و استعداد این امر وجود دارد که با مواجهه با موارد جزئی، این قوه به فعل تبدیل می‌شود. می‌توان این دو مرحله را از هم جدا کرد مرحله‌اول - شکل‌گیری بدیهیات - رابه‌روان‌شناسی علم و مرحله‌دوم - دست‌یابی به قوانین عام - را به روش علم مربوط دانست. بااین تمایز، تفاوت ملاًصدرا و پوزیتیویسم کاملاً آشکار می‌شود. پوزیتیویسم استقراء را روش علم می‌داند، ولی ملاًصدرا آن را تنها در مرحله شکل‌گیری بدیهیات اولیه شرط لازم می‌داند.

حسیات می‌دانند، ولی فرق اساسی آنها در این است که ملاًصدرا حس را مقدمه لازم برای شکل‌گیری علم می‌داند، در حالی که پوزیتیویسم آن را شرط کافی لحاظ می‌کند و در همین مرحله فرایند شکل‌گیری یک تصور را به پایان می‌رساند. بنابراین، پوزیتیویسم جایگاه علم را در ذهن می‌داند، ولی ملاًصدرا این فرایند را ادامه می‌دهد، به گونه‌ای که معتقد است: در جریان تماس حواس با عوامل و اشیای خارجی تنها تأثیری فیزیکی در حواس انسان ایجاد می‌شود. قوه مخیله انسان، مستعد آن است که به محض مواجهه با تأثر فیزیکی در قوای حسی و اعصاب مربوط به آن، صورت مماثله آن را خلق کند. با خلق صورت مماثله در درون قوه مخیله که از قوای نفس است، علم حضوری به آن صورت می‌یابد و این‌گونه دریافت ما از تجربه حاصل می‌شود. بنابراین، برخلاف اعتقاد پوزیتیویسم به جایگاه علم بودن ذهن، ملاًصدرا نفس را جایگاه علم می‌داند. نفس در دوران کودکی قوه محض است و یکی از جهات فعلیت آن عالم شدن است. در حقیقت، خود نفس با سازوکار اتحاد عاقل و معقول و حاس و محسوس، علم می‌شود و از قوه به فعل درمی‌آید. نفس، دارای قوه‌ای است که با جمع شدن صور خیالیه جزئیه متکثر، فعال شده و کلیات و بدیهیات عقلیه را ابداع و انتزاع می‌کند. این دیدگاه به قطع متفاوت از دیدگاه عقل‌گرایان و پوزیتیویسم است؛ عقل‌گرایان، قایل به فطریات عقلیه بودند و عقل انسان را دارای کلیات جبلی می‌دانستند، ولی ملاًصدرا تنها قایل به قوه و استعداد نفس انسان برای رسیدن به کلیات عقلی می‌باشد که این استعداد تنها از راه مواجهه با حسیات فعال می‌شود. نظریه ملاًصدرا از نظریه پوزیتیویسم نیز متمایز است؛ بالقوه محض بودن نفس انسان بسیار متفاوت از لوح سفید بودن

۲. قانون علیّت؛ قاعده‌مندی یا واقعیت

ملّاصدرا علیّت را از معقولات ثانیه فلسفی می‌داند. معقولات ثانیه فلسفی معقولاتی‌اند که تنها منشأ انتزاع آنها خارج است؛ مانند اینکه با کشف علت و معلول با عقل خود به رابطه علیّت پی می‌بریم. ملّاصدرا برخلاف نومیالیسم قایل به وجود معقولات ثانیه فلسفی و کلیات می‌باشد، منتها همان‌گونه که بیان شد، در لایه زیرین وجود یعنی علیّت از لایه زیرین به دیگر لایه‌ها نیز سریان دارد. گرچه پوزیتیویسم هم نوعی رئالیسم است، اما منحصر در ماتریالیسم می‌باشد. بنابراین، علیّت را به سطح تجربه و قاعده‌مندی تقلیل داده و از آن به تابع پدیده‌های مادی قابل مشاهده تعبیر می‌کند.

استقراء، توجیه‌کننده پیش‌فرض قاعده‌مندی طبیعت نیست؛ بنابراین، پوزیتیویسم آن را به عنوان پیش‌فرض تلقی می‌کند، ولی دیدگاهی که مبنای علم را قیاس برهانی می‌داند با کمک عقل به علیّت دست می‌یابد و قوانین کلی را با کمک عقل اکتساب می‌کند. بنابراین، در فلسفه ملّاصدرا از علیّت به عنوان واقعیت یاد می‌شود نه به عنوان پیش‌فرض قاعده‌مندی طبیعت.

۳. بدیهیات

در نتیجه پیش‌فرض‌های قبلی مانند لوح سفید بودن ذهن و انحصار روش علم در استقراء، پوزیتیویسم به پیش‌فرض دیگری مبتنی بر وجود نداشتن هیچ‌گونه بدیهی ملتزم می‌شود. چنان‌که گذشت، از این دیدگاه، تنها روش علم، استقراء است و موارد تحقیق‌پذیر یا تأییدپذیر تنها می‌توانند در فرایند استدلال استقرائی به علم تبدیل شوند. بنابراین، هیچ‌گونه اصل عقلانی بدیهی‌ای وجود ندارد. و مواردی که «جواز استنتاج» بر آنها اعمال می‌شود به هیچ وجه قطعی و بدیهی نمی‌باشند. به دلیل خطاهای

فراوانی که در مشاهده رخ می‌دهد و امکان تخلف نتیجه از مقدمات استقراء، آنها قایل به عدم وجود بدیهیات شدند. در مقابل، ملّاصدرا با مبتنی کردن علم حصولی بر علم حضوری (اتحاد عالم و معلوم و حاس و محسوس) قایل به بدیهیات می‌شود و تخلفات رخ داده را بر تخلف در حکم کردن، حمل می‌کند.

با اتخاذ مبانی متفاوت در مسئله بدیهیات، مواضع هر کدام نسبت به علم و فلسفه و تفکیک علوم متفاوت می‌شود. از نظر پوزیتیویسم، هیچ‌گونه بدیهی وجود ندارد؛ بنابراین، فلسفه ملّاصدرا را که مدعی است از بدیهیات باید شروع کرد، از حوزه علم خارج می‌داند. ملّاصدرا معتقد است که فلسفه از مفاهیم بدیهی شروع می‌شود و مبادی دیگر علوم نیز باید در علوم دیگر ثابت شده باشند و این اثبات سرانجام به بدیهیات منتهی می‌شود. بنابراین، در اندیشه ملّاصدرا فلسفه به عنوان بخشی از علم، بلکه اشرف علوم، جایگاه خود را می‌یابد. پوزیتیویسم با الگو قرار دادن علوم طبیعی، به یگانه‌سازی علوم می‌اندیشد و مبنای تفکیک علوم را روش می‌داند، ولی ملّاصدرا با توجه به گرایش هستی‌شناختی‌ای که دارد مبنای تفکیک علوم را موضوع می‌داند.

نتیجه‌گیری

«پیش‌فرض» اصطلاحی نوکانتی است که در ادبیات پوزیتیویستی، در عین اینکه بر عدم گزاره‌های پیشینی تأکید دارد، بر لزوم فرض گرفتن آنها دلالت می‌کند. پوزیتیویسم، ذهن را لوحی سفید می‌داند که علم به محسوسات نتیجه نقش بستن تصویر آنها بر آن است. اما ملّاصدرا گرچه فرایند علم طبیعی را از محسوسات آغاز می‌کند، ولی آن را شرط لازم می‌داند نه شرط کافی. وی معتقد است: بعد از متأثر شدن اعضای فیزیکی انسان از

- خارج، قوه مخیله، صورت مماثل شیء خارجی را خلق می‌کند، آن‌گاه با متحد شدن علم و عالم، فرایند علم طبیعی به پایان می‌رسد. تجربه از دیدگاه پوزیتیویسم، مرحله ابتدایی استقراء است، ولی از دیدگاه ملاًصدرا، تجربه، نوعی برهان است. پوزیتیویسم، قاعده‌مندی طبیعت را پیش فرض می‌گیرد، ولی ملاًصدرا پای تجربه را در قانون علیت مستحکم می‌کند. پوزیتیویسم، نقش عالم را در علم به حداقل می‌رساند، ولی عالم از دیدگاه ملاًصدرا نقش بسزایی در علم دارد. از دیدگاه پوزیتیویسم - برخلاف اعتقاد ملاًصدرا - هیچ بدیهی‌ای وجود ندارد. بر این اساس، پوزیتیویسم، فلسفه را از علم خارج می‌کند، ولی ملاًصدرا علم را شامل فلسفه می‌داند. معیار تفکیک علوم از دیدگاه پوزیتیویسم، روش است، ولی ملاًصدرا بیشتر روی موضوع تأکید می‌کند.
- پی‌نوشت‌ها**
- ۱- حمید پارسانیا، «نظریه و فرهنگ»، www.parsania.ir، در دست چاپ.
 - ۲- محمد خوانساری، *فرهنگ اصطلاحات منطقی*، ص ۲۲۹.
 - ۳- جعفر سجادی، *فرهنگ علوم عقلی*، ص ۵۱۷، به نقل از ملاًصدرا، *الحکمة المتعالیه*.
 - ۴- همان.
 - ۵- همان، ص ۵۱۵.
 - ۶- داریوش آشوری، *فرهنگ علوم انسانی*، ص ۲۷.
 - ۷- ر.ک. بخش نوزدهم از کتاب *Readings in the Philosophy of Social Science* که مختص به مقاله‌ای است به عنوان «جایگاه پیش فرض عقلانیت در تفسیر و تبیین کنش» که نویسنده سعی بر آن دارد که نشان دهد عقلانیت تنها یک فرضیه است و در ارتباط با خارج می‌توان آن را بازبینی کرد.
 - ۸- تدبنتون و یان کرایب، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، ص ۱۵-۲۸.
 - ۹- در مبادی بین که نیازی به برهان نیست، و در مبادی غیربین بر لزوم اثبات آنها در علوم دیگر تأکید می‌شود، در حالی که پوزیتیویسم بر اساس معرفت‌ناپذیر بودن گزاره‌های غیرعلمی، آنها را به عنوان پیش فرض از فلسفه تلقی می‌کنند.
 - ۱۰- حمید پارسانیا، «فلسفه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی
- معرفت»، معرفت، ش ۲۰، ص ۷۰-۷۹.
- ۱۱- حمید پارسانیا، *علم و فلسفه*، ص ۸۹-۹۰.
 - ۱۲- پیش فرض‌ها را از این جهت به صورت پرسشی و تردیدی مطرح کرده‌ایم که سیر بحث را در هر دو دیدگاه شامل شود. در حقیقت بررسی پیش فرض‌ها از دو دیدگاه، به ترتیب در موارد فوق مطرح می‌شود.
 - ۱۳- تدبنتون و یان کرایب، همان، ص ۳۸.
14. Martin Hollis, *The Philosophy of Social Science*, p. 24.
- ۱۵- سید محمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ص ۲۵۶.
 - ۱۶- آئن. اف. چالمرز، *چیستی علم: درآمدی بر مکاتبات علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیباکلام، ص ۱۷.
 - ۱۷- سید محمدحسین طباطبائی، همان، ص ۲۸۲.
 - ۱۸- همان، ص ۲۵۱.
 - ۱۹- ملاًصدرا، *مجموعه رسائل فلسفی*، ص ۲۹۲.
 - ۲۰- زهرا خمینی، *نوآوری‌های فلسفی صدرالمتألهین*، ص ۱۱۱.
 - ۲۱- سید محمدحسین طباطبائی، همان، ص ۲۵۱.
 - ۲۲- ر.ک: بهاء‌الدین خرمشاهی، *نظری اجسامی و انتقادی به پوزیتیویسم منطقی*، ص ۵۴.
 - ۲۳- تدبنتون و یان کرایب، همان، ص ۲۰.
 - ۲۴- آئن. اف. چالمرز، همان، ص ۱۷.
 - ۲۵- محمد خوانساری، *منطق صوری*، ص ۳۲۳-۳۲۴.
 - ۲۶- تدبنتون و یان کرایب، همان، ص ۴۸.
 - ۲۷- آئن. اف. چالمرز، همان، ص ۱۳-۱۸.
 - ۲۸- همان، ص ۹۷.
 - ۲۹- تدبنتون و یان کرایب، همان، ص ۴۸.
 - ۳۰- نیکلاس کاپالدی، *فلسفه علم*، ترجمه علی حقی، ص ۲۶۱-۲۶۲.
 - ۳۱- تدبنتون و یان کرایب، همان، ص ۴۸ و ۴۹.
 - ۳۲- بهاء‌الدین خرمشاهی، همان، ص ۱۶.
 - ۳۳- تدبنتون و یان کرایب، همان، ص ۶۸.
 - ۳۴- ر.ک: حمید پارسانیا، «روش‌شناسی فلسفه سیاسی و علم سیاست»، *علوم سیاسی*، ش ۲۲.
 - ۳۵- آئن. اف. چالمرز، همان، ص ۱۳.
 - ۳۶- تدبنتون و یان کرایب، همان، ص ۳۸.
 - ۳۷- سید محمدحسین طباطبائی، همان، ص ۲۴۹.
 - ۳۸- همان، ص ۲۲۹.
 - ۳۹- تدبنتون و یان کرایب، همان، ص ۱۵ و ۱۶.
 - ۴۰- همان، ص ۲۰.
41. Dan Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Srory*, p. 60.
- ۴۲- بهاء‌الدین خرمشاهی، همان، ص ۲۵.
 - ۴۳- تدبنتون و یان کرایب، همان، ص ۲۰.

منابع

- آشوری، داریوش، فرهنگ علوم انسانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
 - بنتون، تدوین کرایب، فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه شهناز مسیحی پرست و محمود متحد، تهران، آگه، ۱۳۸۹.
 - پارسائیان، حمید، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، تهران، کتاب فردا، ۱۳۸۹.
 - ، علم و فلسفه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
 - ، «فلسفه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی معرفت»، معرفت، ش ۲۰، بهار ۱۳۷۶، ص ۷۰-۷۹.
 - جالمرز، آلن. اف، چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت، ۱۳۸۹.
 - خرمشاهی، بهاء‌الدین، نظری اجمالی و انتقادی به پوزیتیویسم منطقی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
 - خمینی، زهرا، نوآوری‌های فلسفی صدرالمآلهین، تهران، حکمت، ۱۳۸۵.
 - خوانساری، محمد، فرهنگ اصطلاحات منطقی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶.
 - ، منطق صوری، تهران، آگه، ۱۳۶۳.
 - سایر، آندرو، روش در علوم اجتماعی رویکردی رئالیستی، ترجمه عماد افروغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
 - سجادی، جعفر، فرهنگ علوم عقلی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۷۷.
 - طباطبائی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا، ۱۳۶۴.
 - کاپالدی، نیکلاس، فلسفه علم، ترجمه علی حقی، تهران، سروش، ۱۳۷۷.
 - ملأصدرای (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
 - ، الشواهد الربوبیة، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.
 - ، اللمعات المشرقیة، ترجمه عبدالحسین مشکوة‌الدینی، تهران، آگه، ۱۳۶۲.
 - ، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
 - Hollis, Martin, *The Philosophy of Social Science*, Cambridge University Press, 2008.
 - Stiver, Dan, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story*, Blackwell, 1998.

۴۴- بهاء‌الدین خرمشاهی، همان، ص ۱۷.
 ۴۵- تدبنتون و یان‌کرایب، همان، ص ۱۵ و ۲۰.
 ۴۶- ملأصدرای، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۳۶۰-۳۶۳.
 ۴۷- همان، ج ۸، ص ۱۷۹-۱۸۱.
 ۴۸- ملأصدرای، اللمعات المشرقیة، ترجمه و تعلیق عبدالحسین مشکوة‌الدینی، ص ۵۸۵.
 ۴۹- سید محمدحسین طباطبائی، همان، ص ۲۸۲.
 ۵۰- ملأصدرای، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۸۰.
 ۵۱- همو، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۲۹۲؛ همو، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۸۱.
 ۵۲- زهرا خمینی، همان، ص ۶۵-۶۶.
 ۵۳- همان، ص ۳۴۷.
 ۵۴- ملأصدرای، الشواهد الربوبیة، ص ۲۰۲ و ۲۰۳.
 ۵۵- همو، اللمعات المشرقیة، ص ۵۷۰.
 ۵۶- همان، ص ۳۳.
 ۵۷- همان، ص ۵۷۰.
 ۵۸- آندرو سایر، روش در علوم اجتماعی رویکردی رئالیستی، ترجمه عماد افروغ، ص ۶.
 ۵۹- ملأصدرای، اللمعات المشرقیة، ص ۵۶۹.
 ۶۰- همان، ص ۵۷۳.
 ۶۱- ملأصدرای، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۶۷.
 ۶۲- سید محمدحسین طباطبائی، همان، ص ۱۱۸.
 ۶۳- گرچه از دیدگاه ملأصدرای علم امری وجودی است، اما منظور از ایده در این کلام همان ایده از زبان پوزیتیویسم است.
 ۶۴- ملأصدرای، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۲۱۹-۲۲۱.
 ۶۵- همان، ج ۳، ص ۳۶۸.
 ۶۶- همان، ج ۳، ص ۳۸۵.
 ۶۷- سید محمدحسین طباطبائی، همان، ص ۲۴۹.
 ۶۸- ملأصدرای، الشواهد الربوبیة، ص ۲۰۳.
 ۶۹- سید محمدحسین طباطبائی، همان، ص ۲۴۹.
 ۷۰- حمید پارسائیان، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، ص ۹۱ و ۹۳.
 ۷۱- ملأصدرای، اللمعات المشرقیة، ص ۶۴۱-۶۴۲.
 ۷۲- همان، ص ۶۴۵-۶۴۸.
 ۷۳- همان، ص ۶۴۶.
 ۷۴- همان، ص ۶۴۷.
 ۷۵- ملأصدرای، اللمعات المشرقیة، ص ۶۴۳-۶۴۴.
 ۷۶- زهرا خمینی، همان، ص ۴۳۷-۴۳۸.
 ۷۷- همان، ص ۶۳۷.
 ۷۸- ملأصدرای، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۲۹۶.