

فصلنامه علمی - تخصصی فرهنگ پژوهش

شماره ۲۶، تابستان ۱۳۹۵، ویژه فلسفه و کلام

بررسی مقایسه‌ای تجربه‌گرایی از دیدگاه کواین و علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۲/۱۲

تاریخ تأیید: ۹۵/۰۳/۲۵

احمد ابراهیمی*

چکیده

ویلارد ون ارمن کواین یکی از فیلسوفان تجربه‌گرایی آمریکایی است که با سه سنت فلسفه تحلیلی و پراگماتیسم و منطق ریاضی جدید رابطه نزدیکی دارد، وی تجربه‌گرایی را می‌پذیرد و سعی در اصلاح این سنت معرفت‌شناختی دارد، او پنج نقطه عطف برای تجربه‌گرایی بیان می‌کند که سه نقطه آخر را وی برای تکمیل این دیدگاه مطرح نموده است، نقطه اول عطف توجه از تصورات به کلمات است، نقطه دوم توجه از کلمات به جملات است، نقطه سوم عطف توجه از جملات به نظام‌هایی از جملات یا همان کل‌گرایی است، نقطه چهارم وحدت‌انگاری روشی و نقطه پنجم طبیعت‌گرایی اوست، در مقابل علامه طباطبایی دواصل تجربه‌گرایی را نمی‌پذیرد البته وی مبدء بودن حس را می‌پذیرد ولی نسبت به معرفت‌هایی که مطابق حسی دارند، و حجیت علومی را که صرفاً مستند به حس باشند را زیر سؤال می‌برد، وی معتقد است اگر قضایای پیشین پذیرفته نشود نتیجه جز سوفسطائی‌گری و فرو ریختن کاخ علم به همراه نخواهد داشت.

واژه‌های کلیدی: تجربه‌گرایی، کواین، علامه طباطبایی، کل‌گرایی، وحدت‌انگاری

روشی.

* کارشناسی ارشد فلسفه دین دانشگاه باقرالعلوم (ع).

مقدمه

تجربه گرایی یکی از دیدگاه‌های مشهور در باب منابع معرفت است، این دیدگاه از لاک و بارکلی آغاز می‌شود (ر.ک. لاک، ۱۳۸۰: ۶۴ و بارکلی، ۱۳۷۵: ۷) و با تلاش‌های پوزیتویست‌های منطقی به ثمر می‌نشیند (ر.ک. حسین زاده، ۱۳۸۰: ۱۵-۱۷)، تجربه گرایان بر این نظریه که تنها منبع معرفت شاهد حسی است پافشاری نموده و از آن دفاع می‌نمایند، در مقابل عقل گرایان به شدت این دیدگاه را مورد انتقاد قرار می‌دهند.

دیدگاه تجربه گرایی از بدو تولدش با حمله و انتقادهای مخالفانش مواجه بوده است، ولی از آن جایی که برخی مانند کواین در مقابل این دیدگاه به نقد و اصلاح این سنت همت گماشته اند، ولی برخی مانند علامه طباطبایی این دیدگاه را به طور کلی مردود می‌دانند و دیدگاهی دیگر را برای جایگزینی این سنت مطرح می‌نمایند، این سوال مطرح می‌شود که موضع کواین در مقایسه با علامه طباطبایی در مقابل تجربه گرایی چیست؟

اهمیت این بحث از آنجا روشن می‌شود که امروزه تجربه گرایی یکی از دیدگاه‌های رایج در معرفت‌شناسی و فلسفه است و سایر علوم انسانی و پایه بر اساس این دیدگاه بنا نهاده شده است. هدف اصلی این پژوهش ارائه ظرفیت‌ها و توانایی‌های معرفت‌شناسی رئالیسم در مقابله با دکماتیسم تجربه گرایی است. روش تحقیق در این نوشتار عقلی-تحلیلی است. البته به جهت محدودیت این تحقیق تنها به گوشه‌ای از نظریات این دو فیلسوف بزرگ پرداخته می‌شود. مقاله در قالب سه بخش ارائه می‌شود: مفهوم‌شناسی، تجربه گرایی از دیدگاه کواین، تجربه گرایی از دیدگاه علامه طباطبایی، مقایسه تجربه گرایی از دیدگاه کواین و علامه طباطبایی.

مفهوم شناسی

تجربه گرایی

تجربه گرایی (experimentalism) دیدگاهی است که دو اصل زیر را می‌پذیرد:

۱. تمام شاهدی که برای حس وجود دارد شاهد حسی است.

۲. هر القاء معنایی به کلمات باید نهایتاً بر شاهد حسی مبتنی باشد.

(ر.ک. حسین زاده، ۱۳۸۰: ۳۷-۵۰)

البته تجربه گرایی قرائت‌های مختلفی دارد از جان لاک و بارکلی گرفته تا هیوم و از پوزیتویسم منطقی تا کل گرایی کواین همه قرائت‌های مختلف سنت تجربه گرایی است ولی این دیدگاه‌ها با وجود اختلافاتی که دارند در دو اصل مذکور هم دستان هستند.

تجربه گرایی از دیدگاه کواین

کواین دو اصل تجربه گرایی را می‌پذیرد ولی معتقد است این اصول پس از فیزیک و تن‌کارشناسی و روان‌شناسی می‌آید نه قبل از آن، و همچنین این اصل نسبت به کل نظام جملات مطرح می‌شود نه نسبت به یک جزء جداگانه و مجزا، حتی وی معتقد است این نظام جملات و مجموعه باورهای انسان است که محتوا و معنایی تجربی دارد ولی کلمات و جملات دیگر به تنهایی حاملان معنای تجربی به شمار نمی‌آیند (ر.ک. حسین زاده، ۱۳۸۰: ۳۷-۵۰)

پنج نقطه عطف تجربه گرایی

کواین با تبیین پنج نقطه عطف تجربه گرایی سعی می‌کند در عین حفظ تجربه گرایی نواقص آن را بر طرف نموده و سپس توجیه باور را بر تجربه گرایی اصلاح شده

مبتنی نماید، از دیدگاه کواین تجربه‌گرایی نظریه‌ای در باب شاهد و توجیه باور است نه نظریه‌ای در باب صدق (ر.ک. نلسون، ۱۳۹۳: ۳۸) این مراحل عبارتند از:

۱. عطف توجه از تصورات به کلمات

در ابتدا تجربه‌گرایی سنتی با ایضاح نسبت میان تصورات به تحلیل ساختار اندیشه می‌پرداختند ولی بعد از مدتی نومینالیست‌های قرون وسطی و سپس به طور خاص هورن توک انگلیسی کلمات را جایگزین تصورات نمود. زیرا به اعتقاد او مفهوم تصور چندان با مقیاس‌های تجربه‌گرایی سازگار نبود.

۲. عطف توجه از کلمات به جملات

دومین مرحله از سیر تکاملی تجربه‌گرایی در پاسخ به مشکل بالا صورت گرفت، جملات می‌توانستند تمام آنچه را مورد نیاز است در چارچوب اندیشه انسان قرار دهند زیرا بعضی از تعابیر زبانی فقط در متن و نه به تنهایی معنا داشتند، بنام فیلسوف انگلیسی اولین کسی بود که این ایده را مطرح نمود.

۳. عطف توجه از جملات به نظام‌هایی از جملات (کل نگری)

کارناپ تا این مرحله رسیده بود ولی کواین دیدگاه وی را در این زمینه تکمیل نمود.

۴. عطف توجه از تمایز تحلیلی/ترکیبی به وحدت‌انگاری روشی

این دو مرحله در واقع جرح و تعدیل‌هایی است که کواین نسبت به دو موضع تجربه‌گرایی انجام داده است و در مقاله «دو جزم تجربه‌گرایی» این دیدگاه را مطرح نموده است.

۵. عطف توجه از نظارت بیرونی از تجربه علمی به روانشناسی تجربی (طبیعت

گرایی)

از دیدگاه وی امکان ندارد دانشی تحلیلی و جدای از تجربه باشد، در واقع گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی فرقی با هم ندارند و فقط شنونده و شناخت او از محتوای گزاره است که این تمایز را ایجاد می‌کند. (ر.ک. نلسون، ۱۳۹۳: ۴۳-۵۰) در ادامه به توضیح و تبیین بیشتر سه نقطه عطف اخیر که از یافته‌های کواین است می‌پردازیم.

کواین با رد کردن دو جزم تجربه‌گرایی راه را برای کل‌گرایی و طبیعت‌گرایی خود هموار می‌کند، این دو جزم عبارتند از:

۱. گزاره‌های تحلیلی و گزاره‌های ترکیبی متمایز از یکدیگر هستند.

۲. هر گزاره‌ی ترکیبی یعنی گزاره‌ای که محتوای تجربی دارد می‌تواند به تنهایی و جدا از گزاره‌های دیگر مورد ارزیابی قرار گیرد.

وحدت‌انگاری روشی و کل‌گرایی به ترتیب دو موضع کواین در مقابل این دو جزم است که باید به تفصیل تبیین شود.

کل‌گرایی

دومین جزم تجربه‌گرایی که کواین در صدد مقابله با آن است اصل تحقیق‌گرایی است، که عبارت است از اینکه هر گزاره‌ی ترکیبی یعنی گزاره‌ای که محتوای تجربی دارد می‌تواند به تنهایی و جدای از گزاره‌های دیگر مورد ارزیابی قرار گیرد، کواین در مقابل این جزم تجربه‌گرایی هم سر تعظیم فرود نمی‌آورد و نمی‌پذیرد که هر گزاره‌ای بتواند به تنهایی در مقابل دادگاه تجربه قرار گیرد بلکه کل نظام جملات را با شواهد روبرو می‌داند، وی برای مستدل نمودن کل‌گرایی خود می‌گوید برای ارزیابی و راستی‌آزمایی یک باور دو راه به نظر می‌رسد:

۱. جزئی‌نگری

به این معنا که شخص هر یک از اجزاء باور خود را به تنهایی بررسی نماید، درست مانند یک تعمیر کار خودرو که با بررسی اجزاء ماشین عیب آن را پیدا می‌کند.

۲. کل نگری

همان تعمیر کار خودرو اگر به ماشین به شکل یک کل و مجموعه به هم پیوسته نگاه کند به طور قطع بهتر می‌تواند به هدف خود برسد، در مورد باورهای انسان هم همین قضیه صادق است، انسان می‌تواند به جای بررسی تک تک باورهای خود مجموعه آنچه باور دارد را در نظر بگیرد و کل آن را ارزیابی نماید.

(Quine, ullian, 1970: 8)

با به وجود آمدن تعارض بین باورها شخص مجبور است برخی را اصلاح کند تا تعارض برطرف شود ولی با کدام روش جزء نگری یا کل نگری؟ در واقع کل گرایی کواین به عنوان بدیل تحقیق گرایی تجربه گرایان است و همچنین تبیینی است برای گزاره‌های که پیش تر تحلیلی دانسته می‌شد مانند قضایای ریاضی و منطق، کل گرایی دلالت بر موقتی بودن همه نظریه‌ها و باورها دارد (ر.ک. نلسون، ۱۳۹۳: ۶۷)

او برای توضیح دیدگاه خود از مثال تافته استفاده می‌کند، در واقع نظام باورهای انسان تافته‌ای است دست بافت انسان که فقط حاشیه‌های آن با تجربه تماس دارد، تار و پود این تافته معرفت را جملات تشکیل می‌دهد، هرگاه در حواشی آن تضادی با تجربه حاصل می‌شود امکان دارد در باورهای دیگر او تغییرات قابل توجهی به وجود آید تا جایی که حتی مرکز باورهای ما هم دستخوش تغییر شود.

دلیلی که وی برای این ادعا مطرح می‌کند ناظر به همان مثال تافته است به این بیان که تار و پود گزاره‌ها با پیوندی منطقی در هم تنیده شده است لذا هر گاه در صدق هر یک از گزاره‌ها تجدید نظر شود می‌تواند باعث تجدید نظر در گزاره‌های دیگر شود،

البته این نکته هم قابل توجه است که هر چه به مرکز این تافته نزدیک می‌شویم به جهت ملاحظات عملی تمایل به تغییر و تحول کمتر می‌شود (میثمی، ۱۳۸۵: ۱۰۵-۱۰۷)

استدلال وی نتیجه جدی گرفتن نظریه تحقیقی درباره معنا است به این بیان که:

۱. بخش عمده ای از زبان فقط در صورتی معنای تجربی دارد که تجربه‌هایی وجود داشته باشند که آن را تایید یا نقض کنند.

۲. برای اکثر جملات منفرد چنین تجربه‌های تایید کننده یا نقض کننده‌ای وجود ندارد ولی برای کل نظریه حال حاضر ما در باب جهان چنین تجربه‌هایی وجود دارد.

نتیجه اینکه تنها مجموعه تمامی جملات یا کل نظریه حال حاضر ما در باب جهان معنای تجربی دارد، اینکه در مقدمه دوم تعبیر به اکثر جملات منفرد می‌کند برای استثنا نمودن جملات مشاهدتی و مانند آن است زیرا کواین این جملات را به صورت منفرد در آزمون تحقیق گرایانه برای معناداری تجربی می‌پذیرد و آن‌ها را خطا ناپذیر می‌داند (ر.ک. کواین و اولیان، ۱۳۸۱: ۳۵ و نلسون، ۱۳۹۳: ۷۰-۷۱).

برخی به خاطر ساده کردن مکانیک کوانتوم پیشنهاد بازنگری در قانون منطقی امتناع ارتفاع نقیضین را داده‌اند، کواین در این زمینه می‌پرسد این کار چه تفاوت اصولی با تغییر موضعی دارد که کپلر در نظریه بطلمیوس و انیشتین در نظریه نیوتون و داروین در نظریه ارسطو مطرح نموده‌اند (میثمی، ۱۳۸۵: ۱۰۵-۱۰۷).

او معتقد است حتی منطق هم قابل بازنگری است البته به این معنا که ممکن است در اینکه چه چیزی صدق منطقی است اشتباه کرده باشیم نه اینکه صدق‌های منطقی طور دیگری باشند (هاک، ۱۳۸۲: ۳۳۰)

وحدت انگاری روشی

از دیدگاه تجربه گرایان سنتی و همچنین نزد پوزیتیویست‌های منطقی گزاره‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف: گزاره‌های تحلیلی

گزاره‌هایی ضروری هستند که برای تعیین ارزش صدق آنها نیازی به رجوع به عالم خارج نیست بلکه نوعی همان گویی است مثلاً وقتی گفته می‌شود هر معلولی نیاز به علت دارد در واقع نیاز به علت داشتن همان معلول بودن است.

ب: گزاره‌های ترکیبی

این دسته از جملات در مقابل دسته اول قرار دارند به این معنا که ضروری نیستند و برای ارزیابی صدق آنها ناگزیر از رجوع به عالم خارج هستیم و با صرف درک معنای آن نمی‌توان آنها را تصدیق نمود.

(Quine, 1961: 20)

نقد و بررسی گزاره‌های تحلیلی

کواپن فقط گروه دوم از گزاره‌ها را می‌پذیرد و گزاره‌های تحلیلی را مورد مناقشه قرار می‌دهد، وی ابتدا گزاره‌های تحلیلی را به دو قسمت تقسیم می‌کند:

الف: تحلیل بر حسب صدق منطقی

وی در تعریف این قسم می‌گوید:

«اگر از پیش مجموعه‌ای از ادات منطقی شامل «هیچ»، «بی»، «حرف نفی»، «اگر»، «آنگاه»، «و» و غیره فراهم باشد، آنگاه می‌توان به طور کلی گفت که صدق منطقی عبارت است از: قضیه‌ای که هر تفسیری از اجزای آن که غیر از ادات منطقی باشد صورت گیرد آن قضیه صادق است و صادق می‌ماند.» (کواپن، ۱۳۷۴: ۲۵۴)

و همچنین در توضیح این قسم از قضایای تحلیلی مثال زیر را مطرح می کند: «هیچ مرد بی زنی زندار نیست.»

ب: تحلیل مبتنی بر مفهوم هم معنایی

قضایایی که با قرار دادن واژه‌های مترادف می‌توانند به دسته اول یعنی صدق منطقی تبدیل شوند، مانند این مثال: «هیچ مجردی زندار نیست» که با جایگزین کردن کلمه مرد بی زن به جای مجرد تبدیل به یک قضیه صدق منطقی می‌شود. (کواین، ۱۳۷۴: ۲۵۴)

نقد کواین بر گزاره‌های تحلیلی این است که توجیه‌های مختلفی که برای تبیین تحلیلی بودن بیان شده است ناتمام است، بیان‌های مختلفی برای تعریف و تبیین چستی گزاره‌های تحلیلی بیان شده است که به نظر کواین هیچکدام کافی نیست.

توجیه گزاره‌های تحلیلی

به طور کلی می‌توان روش‌های مختلفی که برای تحلیلی بودن بیان شده است را به سه دسته تقسیم نمود.

الف: توسل به حوزه معانی

در روش اول به معنای اجزاء گزاره‌های تحلیلی متوسل شده‌اند تعریف‌های ذیل نمونه‌هایی از این روش هستند:

«قضیه که انکار آن مستلزم تناقض باشد»، کانت معتقد است قضیه تحلیلی قضیه‌ای است که «محمول مفهوماً از پیش در موضوع مندرج باشد.» و کارناپ معتقد است قضیه‌ای تحلیلی است که «در هر توصیف حالتی صادق باشد»، وی توصیف حالت را اینگونه تعریف می‌کند: «تعیین صدق و کذب تمام قضایای زبانی که اتمی یا نامرکب باشند.» در واقع این بیان شکل دیگری از «صادق در همه عوالم ممکن» لایب‌نیس است.

در واقع نقد عمده کواین به روش اول این است که معرف باید اجلی و اعرف از معرف باشد ولی در این تعاریف معرف به اندازه معرف مبهم است در سه تعریف فوق به ترتیب از مفاهیم تناقض، اندراج و توصیف حالت برای توضیح گزاره‌های تحلیلی استفاده شده است در حالی که این واژه‌ها از لحاظ ابهام روشن تر از تحلیلی بودن نیستند، علاوه بر اینکه برخی از این تعاریف فقط در موارد خاصی کارایی دارند، مثلاً تعریف دوم مخصوص قضایایی است که موضوع و محمولی باشند در حالی که همه قضایا این گونه نیستند، تعریف کارناپ نیز فقط در قضایای تحلیلی نوع اول یعنی صدق منطقی به کار می‌آید. (کواین، ۱۳۷۴: ۲۵۲-۲۵۵)

ب: توسل به مترادف و تعریف

برخی خواسته‌اند از راه مترادف مساله را حل کنند به این معنا که قضایای تحلیلی دسته دوم را از راه معنایی مترادف به دسته اول (صدق منطقی) باز گردانند، مثلاً «مجرد» به «مرد بی‌زن» تعریف می‌شود.

کواین در نقد این نوع توجیه هم همان اشکال قبل را مطرح می‌کند که مترادف هم به اندازه کافی روشن نیست (کواین، ۱۳۷۴: ۲۶۱)

ج: قواعد سمانتیک^۱

برخی نیز به قواعد سمانتیک متوسل شده‌اند، به این معنا که روشن نبودن گزاره‌های تحلیلی را به ابهام موجود در زبان طبیعی مرتبط نموده و سعی می‌کنند زبان جدیدی بسازند که معنا در آن قواعد واضح و صریحی داشته باشد.

کواین برای توضیح و نقد این روش به نوشته‌های کارناپ رجوع می‌کند و شکل‌های گوناگون قواعد سمانتیک از دیدگاه وی را بررسی می‌کند: اولین شکل این قواعد فقط

۱. در فارسی این واژه به معنا شناسی ترجمه شده است ولی این ترجمه دقیقی نیست زیرا نظریه سمانتیک شامل دو بخش معنا و ارجاع می‌شود، لذا در این مقاله از همان لفظ لاتین استفاده می‌شود.

مشخص می‌کند که قضیه x تحلیلی است، این شکل از قواعد سمانتیک فقط مشخص می‌کند که کدام قضایا تحلیلی هستند ولی اینکه معنای تحلیلیت چیست را مشخص نمی‌کند، شکل دوم دایره صدق قضایا را مشخص می‌کند لذا می‌توان به وسیله آن مرز تحلیلیت را از قضایای ترکیبی روشن نمود، این شکل از این جهت که از واژه تحلیلی استفاده نشده است دچار اشکال قبلی نیست ولی از این جهت مورد مناقشه است که به جای واژه تحلیلی از واژه توضیح نیافته قواعد سمانتیک استفاده شده است، البته این همه توضیحات کارناپ راجع به تحلیلیت نیست ولی به آسانی می‌توانیم این اشکالات را به بقیه صورت‌ها هم سرایت دهیم، شکل سومی هم متصور است و آن اینکه قواعد سمانتیک در واقع گاهی قواعد ترجمه به زبان طبیعی است، در این صورت هم این قواعد نمی‌توانند مشکل تحلیلیت را حل کنند زیرا این قواعد فقط در صورتی کارآمد هستند که از قبل معنای تحلیلیت روشن باشد. (کواین، ۱۳۷۴: ۲۶۲-۲۶۶)

کواین تمایز گزاره‌های پیشینی و تجربی را همان تمایز بین گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی می‌داند و آن را مردود می‌داند، استدلال وی برای این مطلب به این شکل قابل بیان است:

۱. گزاره‌ی تحلیلی گزاره‌ی ای است که بر اساس معنا صادق است.
۲. گزاره‌ی پیشین همان گزاره تحلیلی است.
۳. گزاره پیشین گزاره‌ی ای است که بر اساس معنا صادق است (استنتاج مقدمه (۲و۱).
۴. هر تمایزی نیاز به یک معیار دارد.
۵. معیار تمایز پیشین و تجربی بر اساس معنا است.
۶. تبیین معنای دقیق هر واژه ای مستلزم به کارگیری معنای دیگری است.
۷. تبیین آن معنای دیگر نیز مستلزم به کارگیری معنای دقیق واژه نخست است.

۸. تبیین معنای دقیق یک واژه مستلزم تبیین معنای خود واژه است (استنتاج از مقدمه ۷۰).

۹. تبیین معنای دقیق یک واژه بر اساس معنای همان واژه مستلزم دور است.

۱۰. دور محال است.

۱۱. تبیین معنای دقیق یک واژه محال است (استنتاج از مقدمه ۹ و ۱۰).

۱۲. صدق بر اساس معنا محال است (استنتاج از مقدمه ۵ و ۱۱).

۱۳. تعیین معیار تمایز پیشین و تجربی محال است (استنتاج از مقدمه ۵ و ۱۲).

۱۴. تمایز پیشین و تجربی محال است (استنتاج از مقدمه ۴ و ۱۳) (اوریت و فیشر،

۱۳۸۹: ۲۶۶)

در مجموع کوااین قضایای تحلیلی و پیشین را به علت اینکه قابل تعریف نیستند نمی‌پذیرد و روش‌های مختلفی که برای این هدف مطرح شده است را ناتمام می‌داند، و در مقابل جزم اول تجربه‌گرایی وحدت‌انگاری روشی را پیشنهاد می‌کند.

یکسان بودن دو حکم جزمی تجربه‌گرا

کوااین بعد از بررسی این دو حکم جزمی و رد هر کدام به این نتیجه می‌رسد که این دو حکم با هم مرتبط، بلکه یکسان هستند، وی این ارتباط را این گونه توضیح می‌دهد که اگر ما نظریه تایید یا نقض هر قضیه را معنا دار بدانیم باید این قضیه را هم بپذیریم که نوعی قضیه وجود دارد که هر اتفاقی بیفتد با قطع نظر از محتوای آن تایید می‌شود، که این همان جزم اول تجربه‌گرا و قضیه تحلیلی است؛ و بر عکس هر گاه ما نظریه تاییدی معنا را نپذیریم سخن گفتن از قضایای تحلیلی هم معنا ندارد، پس بازگشت هر دو جزم تجربه‌گرایی به یک اصل است و آن هم نظریه تاییدی معنا است (کوااین، ۱۳۷۴: ۲۷۰)

طبیعت گرایی

پنجمین نقطه عطف تجربه گرایی از دیدگاه کواین عطف توجه از نظارت بیرونی از تجربه علمی به روانشناسی تجربی است، سوال اصلی معرفت شناسی کواین این است که: «چطور ما اهالی فیزیکی جهان فیزیکی می توانیم نظریه علمی خود در باب کل جهان را از تماس اندک خود با این جهان بر آوریم؟» (کواین، ۱۳۹۱: ۱۱)

او پاسخ خود از چگونگی معرفت انسان نسبت به جهان را طبیعت گرایی می نامد، به این معنا که مانند معرفت شناسان قبلی دیگر به دنبال یافتن مبنایی محکم تر از خود علم نیست بلکه به ارزیابی و توصیف چگونگی علم به وسیله خود علم می پردازد، تحت تأثیر همین نگاه است که کواین معرفت شناسی طبیعی خود را با توسل به روانشناسی تجربی و یافته های عصب شناسی پایه گذاری می کند (میثمی، ۱۳۸۵: ۱۱۵).

کواین در مقاله «معرفت شناسی طبیعی شده» (Epistemology Naturalized) به شرح و تفصیل دیدگاه خود در مورد این ویژگی معرفت شناختی اش می پردازد، البته در کتاب های دیگر خود مانند از محرک حسی تا دانش هم به توضیح این دیدگاه می پردازد؛ وی در تعریف طبیعت گرایی خود می گوید: «این (طبیعت گرایی) یک بازسازی عقلانی به شکل اکتساب شخصی یا قومی یک نظریه مسئولانه نسبت به جهان خارج است» (16: Quine , 1995)

برخی با توجه به رسیدن به بن بست در این بخش از معرفت شناسی و عدم امکان تحویل جملات به جمله های دیگر به صورت عبارات های مشاهده تی و منطقی ریاضی، به ورشکستگی معرفت شناسی اقرار کرده اند، کارناپ و دیگر پوزیتویست های منطقی حلقه وین و همچنین ویتگنشتاین و پیروانش از این دسته اند، ولی کواین معتقد است اگر چه معرفت شناسی در بازسازی عقلانی جهان ناکام مانده است ولی این به معنای پایان کار آن نیست بلکه معرفت شناسی وارد صحنه جدیدی شده است و به جایگاه واقعی خود

یعنی بخشی از روانشناسی تنزل پیدا کرده است و اکنون معرفت شناسی در این صحنه جدید به عنوان یکی از علوم طبیعی ایفای نقش می‌کند.

در واقع معرفت شناسی پیشین تلاش می‌کرد تا علوم طبیعی را در بر گیرد ولی از دیدگاه کواین معرفت شناسی از جهتی زیر مجموعه علوم طبیعی است و از جهتی در بر گیرنده آن البته وی می‌گوید این شمول به دو معنای متفاوت است.

وی برای حل این مسئله از مثالی که نویراث مطرح کرده است مدد می‌جوید او می‌گوید: «ما هم چون ملوانانی هستیم که در دریای بیکران ناگزیراند به بازسازی کشتی خود همت گمارند اما هیچ گاه قادر نیستند کار را از بنیاد و از مرحله صفر آغاز کنند. وقتی تخته‌ای از کشتی جدا می‌شود فوراً باید تخته‌ای دیگر در جای آن قرار گیرد و در این کار باقی کشتی نقش پشتیبان را ایفا می‌کند. بدین ترتیب ملوانان از تخته پاره‌های شناور کشتی قدیمی استفاده می‌کنند تا اسکت و بدنه‌ی کشتی تازه خود را بر پا دارند اما این کار تنها با بازسازی تدریجی صورت می‌گیرد. آن‌ها نمی‌توانند در بار انداز لنگر اندازند تا از نو کشتی تازه‌ای بسازند.» (نوری، ۱۳۹۲: ۱۳)

در مجموع کواین با اصل تجربه گرایی موافق است و سنتی را که دو گام برداشته است تا گام پنجم پیش می‌برد، و با این کار تجربه گرایی را از اشکالاتی که بر آن وارد بود دور می‌نماید.

تجربه گرایی از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی موضعی کاملاً متفاوت در مورد تجربه گرایی دارد، وی تلاش‌های افرادی مانند کواین برای دفاع و اصلاح تجربه گرایی را بی فایده می‌داند زیرا وی معتقد

است این بنیان از اساس خطاست، چنانچه گذشت تجربه گرایی بر دو اصل استوار است^۱، طبق مبنای ایشان این دو اصل مورد مناقشه است زیرا شاهد حسی مربوط به گزاره‌هایی است که مطابق حسی دارند نه همه گزاره‌ها، علاوه بر اینکه اگر گزاره‌های غیر تجربی انکار شود هیچ گزاره تجربی هم نمی‌تواند معتبر باشد.

تجربه‌گرایان مبده علم را مشاهده می‌دانند و هیچ علمی را مقدم بر تجربه نمی‌پذیرند، علامه طباطبایی نیز مبدئیت حس را می‌پذیرد ولی تنها در علوم حصولی و فقط در قضایایی که مطابق حسی دارند می‌پذیرد، تجربه‌گرایان در علم تصویری هیچ تصویری را سابق بر حس نمی‌پذیرند و کار عقل را فقط تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب می‌دانند ولی علامه طباطبایی معتقد است کار عقل فقط این موارد نیست بلکه انتزاعی خاص که وی آن را اعتبار می‌نامد هم جزء کارهای عقل است، در تصدیقات هم تجربه‌گرایان هیچ تصدیقی را مقدم بر حس نمی‌پذیرد ولی علامه تصدیقات مقدم بر تجربه را می‌پذیرد بلکه لازم می‌داند، البته منظور از عقل گرایی علامه به معنای عقل گرایی جدید مانند دکارت نیست که در تصورات هم حس را مبده نمی‌داند، زیرا علامه در تصورات مبده بودن حس را می‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۹/۲-۲۴).

علامه طباطبایی در توضیح اینکه چرا علومی که صرفاً مستند به تجربه باشند یقینی نیستند می‌گوید:

«علت یقینی نبودن علومی که صرفاً مستند به تجربه هستند- اینست که فرضیاتی که در علوم ساخته می‌شود- دلیل و گواهی غیر از انطباق با عمل- و نتیجه عملی دادن ندارد- و نتیجه عملی دادن دلیل بر صحت یک فرضیه- و مطابقت آن با واقع نمی‌شود- زیرا ممکن است یک فرضیه صد در صد غلط باشد- ولی در عین حال بتوان از آن عملاً نتیجه گرفت- چنانکه هیئت بطلمیوس که زمین را مرکز عالم- و افلاک و خورشید و

۱. این دو اصل عبارتست از: ۱. تمام شهادتی که برای حس وجود دارد شاهد حسی است. ۲. هر القاء معنایی به کلمات باید نهایتاً بر شاهد حسی مبتنی باشد. (ر.ک. حسین زاده، ۱۳۸۰: ۳۷-۵۰)

همه ستارگان را- متحرک بدور زمین میدانست غلط بود- ولی در عین حال از همین فرضیه غلط- در باره خسوف و کسوف و غیره نتیجه علمی می گرفتند- طب قدیم که بر اساس طبایع چهارگانه- حرارت برودت رطوبت یبوست قضاوت می کرد- غلط بود ولی در عین حال- عملاً صدها هزار مریض را معالجه کرده است» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱/۱۴۳).

عقل گرایان مانند دکارت ادراکات ذهنی را به دو دسته تقسیم می کنند، یک قسم مستقیماً از راه حس به دست می آید و قسم دیگر فطری و خاصیت ذاتی عقل هستند این تصورات قبل از هر حسی برای عقل حاصل می شوند، در مقابل تجربه گرایان قائل هستند که تصورات فطری و پیشینی معنا ندارد، ذهن در ابتدا مانند لوحی سفید و بی نقش است و به تدریج از راه حواس خارجی و داخلی نقش ها را می پذیرد، کار عقل فقط این است که تجرید و تعمیم یا تجزیه و ترکیب می کند.

«سر دسته این جماعت ژان لاک انگلیسی است- و این جمله که گفته شده است ضرب المثل لاتینی است- از وی در این باب معروف است- در عقل چیزی نیست- که قبل از آن در حس وجود نداشته باشد» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۸/۲).

علامه طباطبایی هر دو نظریه را باطل می داند، زیرا به غیر از علم انسان به نفس خودش که علمی حضوری است و از زمان تولد به همراه اوست نفس انسان از بقیه ادراک ها خالی است (طباطبایی، ۱۳۳۹: ۳۱۲/۱۲)، و همچنین این مطلب تجربه گرایان که کار عقل فقط تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب است درست نیست زیرا «عقل فعالیت دیگر نیز انجام می دهد- که ما او را نوعی خاص از انتزاع می نامیم همین اعتبار یا انتزاع است که- بدیهیات اولیه تصویری منطقی- و غالب مفاهیم عامه فلسفه را- برای ذهن بشر بوجود آورده است- و این رشته مفاهیم انتزاعی- از آن جهت مفاهیم عامه خوانده می شوند که- کلی ترین و عمومی ترین تصوراتی است- که عارض ذهن بشر شده- و کلی تر از این تصورات ممکن نیست- از قبیل تصور وجود و عدم و وحدت و کثرت- و وجوب و امکان و امثال اینها- این مفاهیم عامه به ترتیبی که گفته خواهد شد- از لحاظ

پیدا شدن برای ذهن - مؤخرند از مفاهیم خاصه - و بالاخص از محسوسات خارجی - و از این لحاظ در درجه دوم واقعند - معقولات ثانیه - ولی از لحاظ منطقی بدیهی اولی می‌باشند - یعنی از لحاظ فلسفی و روانشناسی در درجه دوم‌اند - و از لحاظ منطقی در درجه اول « طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۹/۲ ».

قضایای پیشین

این اختلاف تجربه گرایان و عقل گرایان در مرحله تصور است ولی در مرحله تصدیق اختلاف دیگری ممکن است مطرح شود و آن این که بدون تردید برخی از قضاوت‌ها خود به خود برای ذهن حاصل نمی‌شود و تصور موضوع و محمول برای تصدیق به آن کافی نیست و عوامل دیگری مانند احساس باید به عقل کمک کنند مانند حکم به اینکه این کاغذی که در دست من است سفید است و همچنین است در قضایای کلی و عمومی که نیاز به تجربه و آزمایش عملی دارد، ولی سوال این است که آیا تمام قضایا و حکم‌های کلی با دخالت تجربه و آزمایش صورت می‌گیرد یا آنکه برخی از آنها بدون هیچ عامل خارجی فقط با تصور موضوع و محمول صورت می‌گیرد مانند بدیهیات اولیه تصدیقیه، و بر فرض وجود تصدیقات غیر تجربی آیا آنها مقدم هستند یا قضایای تجربی؟

علامه معتقد است چنین قضایای پیشینی وجود دارد و مقدم بر قضایای تجربی است بلکه معتقد است «اگر آن تصدیقات غیر تجربی را از ذهن بگیریم - محال و ممتنع است که - ذهن از راه تجربه به تصدیقی نائل شود - و تمام تصدیقات تجربی متکی است - به اصولی که از غیر راه تجربه ذهن - آنها را تصدیق کرده است - و به عبارت دیگر اگر آن تصدیقات - ما قبل تجربه را از ذهن بگیریم - بشر هیچگونه علمی به هیچ چیزی چه در مسائل طبیعی و چه در مسائل غیر طبیعی - نمی‌تواند داشته باشد - و کاخ علم و معلومات

بشر یکباره ویران می‌شود- یعنی تردید یا انکار آن اصول غیر تجربی- مساوی با سوفسطائی‌گری است» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۴/۲).

با این بیان مشخص می‌شود که منظور علامه از اینکه علوم و ادراکات به حس منتهی می‌شوند این نیست که همه علوم و ادراکات با واسطه یا بی واسطه به حس بر می‌گردد زیرا برهانی که بر مبدء بودن حس اقامه می‌شود مربوط به ادراکاتی است که منطبق با حس می‌شوند نه همه ادراکات (طباطبایی، ب ۱۳۸۷: ۷۹).

علم حضوری

انسان از بدو خلقت نسبت به خود علم حضوری دارد و «من» او از او پوشیده نیست و این معلوم حضوری چیزی است واحد و خالص و جزء و خلیط و حد جسمانی ندارد، در واقع وقتی کارهایی در دایره وجودی من اتفاق می‌افتد مثل «شنیدم» «دیدم» «فهمیدم» واقعیت خارجی این رشته کارها و ادراک آنها یکی است یعنی شنیدن من به خودی خود شنیدن من است نه اینکه ابتدا شنیدنی مجهول را ادراک کنیم و سپس با عکس برداری و صورت‌گیری فهمیده شود که شنیدن من است، ما تصرفات عجیبی در موقع ادراک‌های مختلف در اعضای ادراکی انجام می‌دهیم و این تصرفات بدون اینکه به آنها و خواص و آثار آنها و اعضای که این تصرفات به وسیله آنها انجام می‌شود علم داشته باشیم ممکن نیست، این‌ها همه علوم حضوری و بدون واسطه است. (طباطبایی، ب ۱۳۸۷: ۸۲)

علم حضوری متصف به خطا نمی‌شود زیرا خطا عبارتست از عدم مطابقت با واقع، و این در علم حصولی که به واسطه صورت حاصل می‌شود معنی دارد ولی در علم حضوری که حضور خود واقع نزد عالم است عدم مطابقت با واقع معنا ندارد.^۱

۱. محمد حسین طباطبایی، اصول الفسفة، ص: ۲۳۳.

علم حصولی

علم حصولی به تصور و تصدیق و همچنین به جزئی و کلی تقسیم می‌شود.

علم تصویری

حس اولین مبدا حصول علم تصویری است زیرا علم تصویری جزئی از حس حاصل می‌شود و از علم جزئی علوم تصویری کلی حاصل می‌شود زیرا آنچه در خارج است جزئی است و همراه قیود و خصوصیات لذا ابتدا علم جزئی از آن حاصل می‌شود، علم جزئی به جهت مطابقت جزئی حقیقی با خارج از نفس جزئی نامیده می‌شود چون اگر اینگونه نبود باید در نفس انسان علم جزئی صدق بر امور کثیر می‌کرد یعنی کلی می‌شد و این خلاف فرض است، سپس از این علم جزئی علم کلی حاصل می‌شود چون علم کلی اختراع ذهن بدون استعانت خارج نیست و الا باید نسبت کلی به هر چه در خارج است مساوی می‌بود در حالی که این طور نیست پس علم تصویری کلی مترتب بر علم جزئی است (طباطبایی، ج ۱۳۸۷: ۱۶۹/۲-۱۷۱).

فرض کنید کودکی که تازه به دنیا آمده است و فقط نسبت به خود علم حضوری دارد می‌خواهد با مفهوم کلی مادر آشنا شود وی ابتدا شخصی را در کنار خود می‌بیند که به او شیر می‌دهد و از او مواظبت می‌کند وی مادر خود را می‌شناسد و نسبت به او علم جزئی پیدا می‌کند ولی هنوز با مفهوم کلی مادر آشنا نیست کم کم با رشد شناختی که دارد علم جزئی نسبت به مادر دوست خود هم پیدا می‌کند می‌بیند دوستش هم یک مراقبی دارد که از او مواظب می‌کنیم در نهایت او مفهوم کلی مادر را تشخیص می‌دهد و آن را بر افراد کثیر منطبق می‌کند.

علامه اگر چه مبدا بودن حس برای معرفت بشری را می‌پذیرد ولی با دو نکته اساسی مرز خود را از برخی از تجربه گرایان مشخص می‌کند:

۱. خطا پذیری حس

بر خلاف علم حضوری که از دیدگاه وی خطا ناپذیر است، حس خطا پذیر است و خطای آن کمتر از خطای عقل نیست در حالی که تجربه گرایانی مانند کواین سعی دارند از خطا ناپذیری حس دفاع کنند، سپس ایشان مواردی از خطای حس را می‌شمارند:

الف: ما اجسام را از نزدیک به یک اندازه می‌بینیم و از دور به اندازه دیگر در حالی که علماء اتفاق دارند که جسم یک حجم خاص واقعی بیشتر ندارد.

ب: اگر انسان بین دو خط متوازی بایستد آنها را متمایل می‌بیند.

ج: آتشی که در آتش گردان حرکت می‌کند یک دایره تصور می‌شود.

د: قطرات باران که از آسمان می‌بارد خط ممتد دیده می‌شود (طباطبایی، اصول الفلسفه: ۱۹۰).

این مثال‌ها بخشی از موارد زیاد خطا در حس است، پس آنچه مسلم است این است که در ادراک‌های تجربی خطا وجود دارد.

۲. منشا بودن حس در بخشی از معرفت بشری

حس نمی‌تواند تمام دانش بشری را تشکیل دهد بلکه محسوسات مقدار کمی از علم انسان را در بر می‌گیرد زیرا انسان به صورت‌های جزئی دیگری هم علم دارد که محسوس نیستند و باید علم به آنها بدون واسطه حس باشد و الا خلف لازم می‌آید چون فرض این است که علم وی به این صور حسی نیست و به واسطه شیء خارجی هم نیست و الا باز محسوس با واسطه می‌شود و این خلاف فرض است (طباطبایی، ج ۱۳۸۷: ۱۷۱/۲).

علم تصدیقی

علوم تصدیقی هم مانند علم تصویری حاصل می‌شود یعنی ابتدا تصدیق جزئی برای شخص حاصل می‌شود و سپس تصدیق کلی زیرا تصدیق اذعان به نسبت است و نسبت

قائم به دو طرف نسبت است ضرورتاً، پس حکم آن حکم دو طرف آن است در نتیجه ابتدا تصدیق جزئی و سپس کلی برای انسان حاصل می‌شود. (طباطبایی، ج ۱۳۸۷: ۱۷۱/۲).

تصدیقات بدیهی مقدم بر تصدیقات نظری است، و همه تصدیقات اعم از بدیهی و نظری به اجتماع نقیضین بر می‌گردد (طباطبایی، ب ۱۳۸۷: ۱۰۱)، سوالی که در اینجا مطرح است این است که اگر همه تصدیقات نظری بر بدیهیات مبتنی است و بدیهیات هم بر اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین مبتنی است به چه دلیل خود این اصل شک ناپذیر است؟ علامه در پاسخ به این سوال می‌گوید: این قضیه بدیهی است که صدق هر قضیه ای که فرض شود بر آن مبتنی است اعم از قضایای بدیهی یا نظری پس قضیه «چهار عدد زوج است» صادق نمی‌باشد الا اینکه این گزاره که «چهار عدد زوج نیست» کاذب باشد، شک در چنین قضیه ای باعث زوال علم به هر قضیه مفروضه ای می‌شود، و این امری است که خلاف فطره انسانی است (طباطبایی، نهاییه الحکمه: ۱۴۸).

مقایسه تجربه گرایی از دیدگاه کواپن و علامه طباطبایی

از آنچه گذشت مشخص می‌شود که کواپن و علامه طباطبایی نکات اشتراک و افتراقی در مورد تجربه گرایی دارند که می‌توان آنها را در نکات زیر خلاصه نمود.

نکات اشتراک

۱. مبدا بودن حس
هر دو مبدا بودن حس را حداقل در برخی از معارف بشری می‌پذیرند، البته کواپن قدم را فراتر گذاشته و همه معارف بشر را در گرو حس می‌داند.
۲. خطاناپذیری برخی از علوم بشری
کواپن خطاناپذیری مشاهده و علامه خطاناپذیری علوم حضوری را قبول دارد، پس هر دو در اینکه حداقل برخی از معارف بشری خطاناپذیر است توافق دارند.

۳. علم حضوری یا گزارش درون نگرانه

علامه طباطبایی به بسط و توضیح علم حضوری می‌پردازد و علوم حصولی را به آن بر می‌گرداند، کواین اگر چه به این روشنی به گزارش‌های درون نگرانه نپرداخته است تا بتوان به طور دقیق آن را با علم حضوری مقایسه نمود ولی به طور اجمال دسته ای دیگر از علوم را مصون از خطا می‌داند به نام گزارش‌های درون نگرانه که بسیار با آنچه علامه آن را علم حضوری می‌نامد نزدیک است (کواین، ۱۳۸۱: ۴۱)

۴. نفی علوم فطری

تجربه گرایان بر خلاف عقل گرایان معتقدند در بدو تولد انسان علمی به همراه ندارد، کواین و علامه طباطبایی هر دو این مطلب را می‌پذیرند البته علامه علم انسان به نفس خود را استثنا می‌نماید.

نکات افتراق

۱. دو اصل تجربه گرایی

کواین دو اصل تجربه گرایی را می‌پذیرد یعنی می‌پذیرد که «۱. تمام شاهدی که برای حس وجود دارد شاهد حسی است و ۲. هر القاء معنایی به کلمات باید نهایتاً بر شاهد حسی مبتنی باشد.» ولی علامه طباطبایی با این دو اصل از اساس مخالف است و معتقد است: شاهد حسی مربوط به گزاره‌هایی است که مطابق حسی دارند نه همه گزاره‌ها، علاوه بر اینکه اگر گزاره‌های غیر تجربی انکار شود هیچ گزاره تجربی هم نمی‌تواند معتبر باشد.

۲. مبده بودن حس

گرچه هر دو فیلسوف بزرگ مبده بودن حس را می‌پذیرند ولی کواین این دیدگاه را در مورد تمام معرفت‌ها می‌پذیرد، اما علامه طباطبایی فقط آن را در علوم حصولی که مطابق حسی دارند می‌پذیرد ولی معتقد است علوم انسان فقط در چنین علمی خلاصه نمی‌شود...

۳. حجیت علمی که فقط مستند به حس باشند.
از دیدگاه کواپن علمی که فقط مستند به حس باشند حجت هستند ولی علامه طباطبایی چنین علمی را حجت نمی‌داند و معتقد است علمی که صرفاً مستند به تجربه باشند یقینی نیستند زیرا فرضیاتی که در علوم ساخته می‌شود- دلیل و گواهی غیر از انطباق با عمل- و نتیجه عملی دادن ندارد- و نتیجه عملی دادن دلیل بر صحت یک فرضیه- و مطابقت آن با واقع نمی‌شود- زیرا ممکن است یک فرضیه صد در صد غلط باشد- ولی در عین حال بتوان از آن عملاً نتیجه گرفت.
۴. کار عقل
تجربه گرایان کار عقل را فقط تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب می‌دانند، کواپن هم در این نظریه با آنها هم دستان است، ولی علامه طباطبایی علاوه بر این موارد انتزاع مفاهیم اعتباری را کار عقل می‌داند.
۵. قضایای پیشین
کواپن چنانچه گذشت قضایای تحلیلی و پیشین را یکسان می‌داند و آنها را نمی‌پذیرد ولی علامه معتقد است چنین قضایایی وجود دارند و اگر نباشد اصلاً بنیان علم فرو می‌ریزد.
۶. امتناع اجتماع نقیضین
از دیدگاه کواپن همه گزاره‌های معرفت بشری حتی قضیه امتناع اجتماع نقیضین در معرض ابطال است ولی علامه طباطبایی این قضیه را پایه همه قضایای بدیهی و نظری می‌داند و ابطال آن را ممکن نمی‌داند.
۷. خطا پذیری مشاهده
کواپن معتقد است گزاره‌های مشاهدتی خطاناپذیرند، ولی علامه طباطبایی با ذکر مثال‌های فراوانی از خطا پذیری مشاهده به ذکر و تبیین چگونگی خطا پذیری این گزاره‌ها می‌پردازد.

نتیجه گیری

جناب کواین معتقد است مکتب معرفت شناختی تجربه گرا دچار دگماتیسم شده است، وی سعی می کند مانند هیوم که کانت را از خواب جزمی بیدار نمود تجربه گرایان را از این جزم بیدار نماید، کل گرایی و وحدت انگاری روشی وی پاسخی است به دو جزم تجربه گرایان، کواین به خوبی توانسته است اصل بیمار بودن تجربه گرایی را بفهمد ولی در تبیین اینکه این بیماری دقیقا چیست و راه درمان آن چیست بازمانده است.

علامه طباطبایی معتقد است دگم اصلی تجربه گرایان خود تجربه گرایی است زیرا بدون پذیرش قضایای غیر تجربی که مبنای قضایای تجربی است هیچ علمی حتی علم تجربی شکل نمی گیرد و سازمان معرفت بشری به یکباره فرو می ریزد، راهی که علامه طباطبایی برای حل این مشکل مطرح می نمایند این است که علوم حصولی بر پایه های یقینی بدیهیات بنا نهاده شود و خود بدیهیات بر اولیات مبتنی شود، ایشان علوم حصولی را در نهایت به علم حضوری بر می گرداند، و معتقد است تنها علمی که بشر با خود هنگام تولد دارد علم حضوری به خود و افعال خود است مثل اراده و تفکر، و از آنجایی که در علم حضوری معلوم خود واقعیت است نه صورت آن خطا در آن راه ندارد، سپس از همین جا برخی از بدیهیات را اخذ می کند، وی معتقد است بدون پذیرش این راه هیچ راهی به واقع نمی توان پیدا نمود و ناچار باید به سوفسطائی و شک گرایی گروید، کواین سعی می کند از درون علم تجربی دلیلی برای خود علم تجربی بیابد ولی واضح است که این استدلال دوری است زیرا خود علم تجربی به چه دلیل خطاناپذیر است، در مجموع به نظر می رسد کواین علی رغم تلاشی که کرده است نتوانسته است تجربه گرایان از بن بست معرفتی نجات دهد ولی علامه با توسل به بدیهیات و علم حضوری توانسته اند به شبهات زیادی از معرفت شناسی پاسخ دهند.

فهرست منابع

۱. اوریت نیکلاس، فیشر الیک (۱۳۸۹)، نگاهی انتقادی به معرفت‌شناسی جدید، مترجم حسن عبدی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲. بارکلی، جرج (۱۳۷۵) رساله در اصول علم انسانی، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳. حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۰) معرفت‌شناسی، چاپ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۳۹)، المیزان، چاپ سوم، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷ الف)، برهان، چاپ دوم، قم، مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷ ب)، اصول فلسفه رئالیسم، چاپ دوم، قم، مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۷. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، انتشارات صدرا.
۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷ ج)، مجموعه رسائل علامه طباطبائی، قم، مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۹. کواین، ویلارد ون اورمن (۱۳۹۱)، از محرک حسی تا دانش، تهران، انتشارات حکمت و کیمیا، حضور.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین، أصول الفلسفة، چاپ سوم، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۱۱. طباطبایی، محمد حسین، نه‌ایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر التابعه لجامعه المدرسين.
۱۲. کواین، ویلارد ون اورمن (۱۳۷۴) دو حکم جزمی تجربه‌گرایی، ترجمه بدیعی، فصلنامه ارغنون، شماره ۷-۸.
۱۳. کواین، ویلارد ون اورمن و اولیان، جی. اس (۱۳۸۱)، شبکه باور، ترجمه دیوانی امیر، چاپاول، تهران، انتشارات سروش.

۱۴. لاک، جان (۱۳۸۰) جستاری در فهم بشر، تلخیص پرینگل پتیسون، ترجمه شفق رضازاده، چاپ اول، تهران، انتشارات شفیعی.

۱۵. میثمی، سایه (۱۳۸۵)، معنا و معرفت در فلسفه کواین، تهران، نشر نگاه معاصر.

۱۶. نلسون نیل هنکینسون، نلسون جک (۱۳۹۳) فلسفه کواین، چاپ اول، تهران، نشر علم.

۱۷. هاک سوزان (۱۳۸۲)، فلسفه منطقی، ترجمه سید محمد علی حجتی، چاپ اول، قم، کتاب طه.

18. Quine.w.v.O (1961) from a logical point of viwe,USA: Harvard Univercity press.

19. Quine w.v.O (1995) From stimulus to science, USA:Harvard Univercity press,