

منطق استقرا از دیدگاه شهید صدر

عبدالحسین خسروپناه*

اشاره

استقرا مسأله‌ای است که فیلسوفان از زمان ارسطو تاکنون در باب آن سخن گفته‌اند. مشکل اساسی در مسأله استقراء این است که چگونه می‌تواند با مشاهده پاره‌ای از مصادیق به نظریه یا فرضیه کلی دست یافت. اندیشمندان فلسفه علم رویکردهای گوناگون عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، حساب احتمالات، نظریه پارادایمی و غیره را مطرح کرده‌اند. شهید صدر در کتاب *الاسس المنطقیه للاستقراء* ضمن نقد دیدگاه‌های فیلسوفان مغرب‌زمین به ارائه نظریه نوینی پرداخته است. وی در این نظریه، دلیل استقرایی را در مرحله توالد موضوعی و تولد ذات تفسیر کرده و با تقسیم یقین به منطقی، ذاتی و موضوعی، و با استمداد از علم اجمالی در علم اصول، یقین در دلیل استقرایی را موجه می‌سازد. چالش‌های مبانی منطقی استقرا در مرحله توالد موضوعی و تولد ذاتی و عیار نقدهای این نظریه در پایان مقاله بیان شده است.

واژگان کلیدی: استقرا، یقین، علم اجمالی، توالد موضوعی، توالد ذاتی.

پیشگفتار

«استقرا» مسئله‌ای است که از دیر زمان متفکران به‌ویژه فیلسوفان علم را به خود مشغول ساخته است و در فراخور توان به تبیین آن پرداختند و این توجه، زمانی تشدید یافت که گروهی از تجربه‌گرایان در مقابل کسانی که قیاس را یگانه راه معتبر برای استنتاج معرفی می‌کردند، ایستادند و برای یقینی ساختن استقرا گام‌های مهمی برداشتند.

تاریخ فلسفه از پیشینه استقرا چنین گواهی می‌دهد که سقراط نخستین اندیشمند استقراگرا است که از شناخت مصادیق و جزئیات، روش دیالکتیکی خویش را آغاز کرد تا سرانجام به تعاریف کلی دست یازید. افلاطون نیز از این ارمان استاد بهره‌وفی برد. (بدوی، ۱۳۵۳، ص ۱۴۰) ولی هیچ‌گاه به اعتبار ادراکات حسی و تجربی فتوا نداد. (افلاطون، ۱۳۴۹)،

ارسطو در مقابل استاد، تنها استنتاج منطقی یقین‌آور را قیاس دانست و سایر حجت‌ها از جمله «استقرا» را به آن برگرداند و این طریقت به‌عنوان اصل مسلم نزد عموم حکیمان مغرب و مشرق زمین منتهی شد. رنسانس، آغازگر انتقادی به استقرا و قیاسی‌بودن آن و طراح کاستی‌ها و در نهایت ترمیم و توجیه آن بود. آنچه در این نوشتار آمده، تبیین و تحلیلی کوتاه و دقیق از رویکرد عالمانه متفکر شهید سیدمحمد باقر صدر(ره) در باب «استقرا» و مشکله آن است که در توفیق آن از حق تعالی استمداد می‌جویم.

نکته قابل توجه این است که بین استقرای منطقی یا فلسفی با استقرای ریاضی تفاوت است، استقرای منطقی، سیر از خاص به عام و بررسی مصادیق و جزئیات برای تحصیل کلیات است ولی استقرای ریاضی یکی از روش‌های بنیادی اثبات قضیه‌ها در ریاضیات است و صدق نتیجه آن، قطعی و یقینی است؛ یعنی در استقرای ریاضی، پذیرفتن دو مقدمه و رد کردن نتیجه به تناقض می‌انجامد، زیرا استقرای ریاضی در واقع نوعی قیاس منطقی است. برای مثال: اگر بخواهیم ثابت کنیم که همه عددهای طبیعی خاصیت ویژه‌ای دارند نخست بررسی می‌کنیم که صفر خاصیت X را دارد این را گام بنیادی استقرا می‌نامند آنگاه فرض می‌کنیم که n به‌عنوان نشانه عددی فرضی نیز خاصیت X را داشته باشد این مقدمه را «فرض استقرا» می‌نامند آنگاه اگر $n+1$ هم خاصیت X را داشته باشد نتیجه می‌گیریم که پس همه عددهای طبیعی خاصیت X را دارند جمله « $n+1$ هم خاصیت X را دارد». را گام استقرا می‌نامند بنابراین استقرای ریاضی از چهار رکن: گام بنیادی،

فرض استقرا، گام استقرا و نتیجه تشکیل شده است. (موحد، ۱۳۶۸، ص ۱۲۴ - ۱۲۵؛ ریچارد جفری، ۱۳۶۶، ص ۷۶ - ۷۸؛ مصاحب، ۱۳۶۶، ص ۵۱۳)

تبیین مسئله استقرا

اندیشه بشری بر دو گونه استدلال به چشم می‌خورد: نخست استدلال از طریق استنباط و قیاس و زایش نتیجه از مقدماتی که توسعه نتیجه از مقدمات بیشتر نباشد، و دوم استدلال از رهگذر استقرا که نتیجه‌اش وسیع‌تر از مقدمات است. دلیل استنباطی بر این اصل متکی است که نفی نتیجه به‌دست‌آمده مستلزم تناقض است ولی سیر از خاص به عام و استدلال استقرایی بر این پایه استوار نیست؛ زیرا چه‌بسا قابلیت انبساط به حرارت تنها در مصادیق آزمایش‌شده صادق باشد و حکم کلی به خطا رود این مسئله مهم‌ترین رخنه دلیل استقرایی است که آن را از شیوه منطقی خارج می‌سازد. این مشکل اساسی از مشکلات دیرین اهل منطق و فلاسفه اسلامی و غربی و از مسایل سرنوشت‌ساز فلسفه علم است. منطق عقل‌گرایی ارسطویی و منطق تجربه‌گرایی جان استوارت میل، فرانسیس بیکن و دیوید هیوم و منطق احتمالات سرانجام منطق فلسفه علم کارل پوپر، لاکاتوش، فایرابند، کوهن، کواین و غیره روش‌هایی ارائه دادند که به ناکامی انجامید و برخی از آنها نیز بدان اعتراف نمودند و تصریح کرده‌اند که: «طریقه مسمی به استقرا، افسانه‌ای بیش نیست بدین دلیل که آنچه تحت این نام درمی‌آید، نامعتبر و از این رو، غیرقابل توجیه عقلانی است. (سروش، ۱۳۷۲، ص ۲۳۱ - ۲۳۲)

راسل نیز در باب مشکل استقرا (problem of induction) می‌نویسد: هرگاه ببینیم که دو امر کراراً با یکدیگر مقارنت داشته‌اند و در هیچ موردی ندیده‌ایم که یکی بدون دیگری واقع گردد آیا وقوع یکی از آن دو در مورد جدیدی مجوز این خواهد بود که انتظار وقوع آن دیگری را داشته باشیم؟ اعتبار تمام انتظارات ما نسبت به آینده موقوف به جوابی است که به این سؤال می‌دهیم. (راسل، ۱۳۶۷، ص ۸۷) کارناپ نیز ضمن بیان اهمیت قوانین علمی در زندگی علمی و عملی انسان می‌گوید: «حال ببینیم چطور می‌توان به این قوانین دست یافت، برچه پایه‌ای می‌توانیم خود را در اعتقادمان به صداقت یک قانون، موجه بدانیم... چه چیز ما را موجه می‌کند که از مشاهدات مستقیم فاکتورها (رخدادهای خاص) به قوانینی که نظم و ترتیب طبیعت را بیان می‌کند، برسیم؟ این همان سؤالی است که در اصطلاح سنتی به «مسئله استقرا» معروف است». (کارناپ، ۱۳۶۳، ص ۴۱)

پوپر در *منطق اکتشاف علمی*، مشکل استقرا را چنین ترسیم می‌کند: «معمول چنان است که یک استنتاج یا استنباط را زمانی استقرایی بنامند که بنابر آن از گزاره‌های جزئی - که گاهی گزاره‌های خاص نامیده می‌شود - همچون آنها که نتایج مشاهده‌ها یا آزمایش‌ها را گزارش می‌کنند بتوان به گزاره‌های کلی، همچون فرضیه‌ها یا نظریه‌ها رسید. از دیدگاه منطقی این امر بسیار دور از وضوح است که ما چنین حقی داشته باشیم که از گزاره‌های جزئی - هر اندازه هم شماره آنها زیاد باشد - گزاره‌های کلی استنباط کنیم؛ زیرا هر نتیجه‌ای که از این راه به دست آمده باشد همیشه امکان آن هست که نادرست بودن آن آشکار شود... این مسئله که آیا استنباط استقرایی صحیح است یا با چه شرایطی صحیح است به نام «مسئله استقرا» خوانده شده است.» (پوپر، ۱۳۷۰، ص ۳۱ - ۳۲)

کتاب *الاسس المنطقیه للاستقراء* یا مبانی منطقی استقرا، سلسله مباحث جدیدی پیرامون استقرا به منظور کشف مبانی منطقی مشترک میان علوم طبیعی و ایمان به خدا است. مؤلف محترم کتاب را به چهار بخش تقسیم کرده است. بخش نخست به بررسی دیدگاه روش عقلی پیرامون دلیل استقرایی و راه علاج منطق ارسطویی برای حل مشکلات استقرا پرداخته و ضعف‌های این راه حل را تبیین کرده است. بخش دوم، دیدگاه‌های مکاتب تجربی در زمینه دلیل استقرایی بررسی شده و نتیجه گرفته است که روش تجربی هم توان ارائه تفسیر اساسی برای دلیل استقراء را ندارد. بخش سوم که قسمت عمده و پیام اصلی کتاب است به تفسیر دلیل استقرایی براساس قانون احتمال اختصاص دارد نظریه حساب احتمالات و توالد موضوعی و توالد ذاتی در این قسمت به خوبی تبیین شده است.

و اما در بخش چهارم به بررسی نقاط اصلی معرفت‌شناسی براساس نتایجی که از مباحث قبل حاصل آمده، توجه شده و تفسیر مخصوصی از تجربیات، حدسیات، متواترات، محسوسات، قضایای اولیه، فطریات با عنایت به نظریه توالد ذاتی ارائه می‌نماید.

شهید صدر در کتاب *الاسس المنطقیه للاستقراء* برخی از مبانی منطق احتمالات و فلسفه علم را به نقد می‌کشانند البته وی به علل و دلایل گوناگون به پاره‌ای از آرا و دیدگاه‌ها مانند نظریه ابطال‌پذیری پوپر و نظریه پارادایمی کوهن نمی‌پردازد و در نهایت روش توالد ذاتی را مطرح می‌سازد. وی ضمن بیان تقسیم‌بندی استقرا به کامل و ناقص در دستگاه منطقی ارسطو می‌گوید: اگر استقرا را استدلال از خاص به عام بدانیم نباید استقرا کامل را از سنخ استقرا دانست؛ زیرا نتیجه

آن با مقدماتش مساوی خواهد بود. آری اگر استقرا عبارت از هر استدلالی است که براساس تعدادی از حالات و افراد باشد این تقسیم‌بندی صحیح است. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۱۴)

شهید صدر استقرای تام را موضوع اصلی کتاب وزین خود نمی‌داند ولی به اجمال در باب آن سخن می‌گوید و می‌فرماید: اولاً استقرای کامل مبتنی بر اصل تناقض نیست برخلاف ادعای ارسطو، بدین معنا که اگر مقدمات پذیرفته شود و نتیجه رد گردد، تناقض لازم نمی‌آید: زیرا رابطه سببیت و تلازم از مقدمات و نتیجه کشف نمی‌شود، ثانیاً استقرای کامل برای استدلال به قضایای کلیه در علوم، کاربردی ندارد؛ زیرا دامنه استقرا هر اندازه وسعت یابد مسلماً از محیط افرادی که فعلاً تحقق دارند خارج نخواهد شد. البته شهید صدر اشکال معروف را که - که استقرای کامل، مطلب جدیدی ارائه نمی‌دهد - پاسخ می‌دهد و به مطلب جدید آن اعتراف می‌کند. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۱۷ - ۲۴)

شهید صدر در بیان مشکله استقرا ناقص می‌فرماید: معمولاً در استدلال استقرایی یا سیر از خاص به عام و مشاهده حرارت و انبساط در آهن و یکسان بودن دایمی آن دو پدیده در آزمایش‌های متعدد نتیجه گرفته می‌شود که حرارت، سبب انبساط است و سرانجام به تعمیم آن حکم، اقدام می‌شود و به عبارت دیگر، از تقارن به تلازم و از تلازم به تعمیم فتوا صادر می‌شود. در حالی که:

اولاً باید قانون سببیت عامه و نیازمندی هر پدیده طبیعی به سبب روشن گردد. ثانیاً اثبات نماید که سبب انبساط در آهن همان حرارت مجاور بوده است نه سبب دیگر و یا اینکه به تصادف تحقق یافته باشد.

ثالثاً ثابت گردد که این سبب در آینده نیز سببیت دارد. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۲۵ - ۲۷)

پیش‌کسوتان فلسفه و منطق در مدارس عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی و غیره به این مسئله پاسخ‌های گوناگون دادند که در فصول آینده بدانها خواهیم پرداخت.

رویکرد عقل‌گرایی و نقد شهید صدر

مسئله استقرا، حکیمان عقل‌گرا و تجربه‌گرا را واداشت تا به حل آن دست یابند و ظن حاصل از استقرا را به یقین منطقی بدل سازند. ارسطو و پیروان او در مکتب مشایی، یگانه روش رسیدن به حقیقت و یقین را روش قیاسی دانستند و حجیتی برای روش تمثیل و استقرا ناقص برنشمردند.

(ارسطو، ۱۹۸۰ م، ص ۲۸) به همین جهت، استقرا ناقص را با استمداد از قیاس منطقی به تجربه تبدیل کردند تجربیاتی که در منطق به عنوان بدیهیات ثانویه تلقی می‌شد. به تعبیر فارابی:

ان الفرق بينها [التجربه] و بین الاستقراء ان الاستقراء هو ما لم يحصل عند اليقين الضروري بالحكم الكلي و التجربة هي ما يحصل عنها اليقين بالحكم الكلي. (فارابی، ۱۴۰۸ هـ، ج ۱، ص ۲۷۱ و نیز ۱۴۰۹ هـ، ج ۲، ص ۵۲۸)

پس حکیمان مشایی، تنها روش کسب یقین را قیاس دانسته و ارزش معرفتی برای استقرا نمی‌دانند.

به گفته ابن سینا:

اما الاستقراء فهو الحكم على كلى بما وجد في جزئياته الكثيره مثل حکمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكّه الاسفل، استقراء للناس و الدواب و الطير و الاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما كان مالم يستقراء بخلاف ما استقراء مثل التمساح في مثلنا بل ربما كان المختلف فيه و المطلوب بخلاف حكمه حكم جميع ما سواه... و اما القياس فهو العمده. (ابن سینا، ۱۴۰۳ هـ، صص ۲۳۱ - ۲۳۳)

شیخ در *دانش‌نامه علایی*، مجربات را محصول حس و عقل می‌شمارد. (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۴۹) و در *برهان شفا*، تصریح می‌کند که تجربه به جهت کثرت مشاهدات مفید علم نیست بلکه به دلیل اقتران قیاس یقینی می‌گردد. (ابن سینا، ۱۹۵۶، صص ۹۵ - ۹۶)

اهل منطق و رویکرد عقل‌گرایی مشایی با استمداد از قواعدی مانند «الاتفاقی لا یكون دائماً و لا اکثریاً» یا «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» یا «العله لا یتخلف عنها معلولها ابداً» به تحصیل یقین برای استقرا ناقص دست می‌یازند.

غزالی، متکلم اشعری مسلک، قطب‌الدین شیرازی، مفسر برجسته حکمت اشراق، شارح *مطالع* و حکیمان معاصر مانند علامه طباطبایی و مرحوم مظفر و استاد سبحانی و استاد جوادی آملی به همین طریقت رفته‌اند. (غزالی، ۱۹۹۴ م، ص ۱۱۲؛ شیرازی، ۱۳۱۴ هـ، ص ۱۲۹؛ رازی، ۱۲۹۴ هـ، ص ۱۹۵؛ مظفر، ۱۳۸۸ هـ، ص ۲۹۵؛ محمدحسین طباطبایی، ۱۴۰۵ هـ، ص ۲۶۲؛ جعفر سبحانی، ۱۴۱۱ هـ، صص ۱۶۱ - ۱۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۰، ص ۲۵۸)

استاد مطهری برای نفي تضادف مطلق به اصل علیت و برای نفي تضادف نسبی به تغییر اوضاع و شرایط و برای تعمیم به اصل سنخیت، تمسک جسته است. (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳ ص ۳۶۱ - ۳۷۷؛ مطهری، بی تا، ج ۲ صص ۱۰۳ - ۱۰۴) همچنانکه ارسطو، سببیت عامه را به عنوان اصل مسلم

عقلی و فطری بدون دخالت تجربه می‌پذیرد و برای اثبات سببیت خاصه از قاعده فلسفی و مستقل از تجربه یعنی ان الحالات المشابهه من الطبیعه تؤدی الی نتائج متماثله کمک می‌گیرد. (مظفر، ۱۳۸۸ هـ، ص ۲۹۵)

شهید صدر، هفت اعتراض به قانون تصادف نسبی ارسطو وارد می‌سازد از جمله اینکه اگر قضیه «تصادف نسبی در ده تجربه پی‌درپی تکرارپذیر نیست» صادق باشد باید قضیه ملازم او (یعنی این قضیه شرطیه که اگر تصادف نسبی در نه بار آزمایش واقع شود در دهمین بار حتماً واقع نخواهد شد) نیز صادق باشد درحالی‌که طرفداران ارسطو این مطلب را نمی‌پذیرند و حال آنکه اگر علم عقلی یقینی باشد به‌ناچار و به همان میزان، قضیه ملازم او نیز یقینی خواهد بود. (صدر، ۱۴۰۳ هـ، صص ۶۴ - ۶۵) و همچنین اگر در آزمایش، اقتران الف و ب را مشاهده کردیم هیچ دلیلی نداریم که حتماً الف علت ب است شاید پدیده‌ای که از آن غفلت داریم علت باشد. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۶۳) پس علم ما به اینکه تصادف نسبی تکرارپذیر نیست موارد جمع تعدادی از احتمالات است. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۶۲) خلاصه سخن آنکه قاعده تصادف نسبی ارسطو، علم عقلی و ماقبل تجربه نیست؛ زیرا در این صورت یا اولی و یا ثانوی است در هر دو صورت محمول برای موضوع ضرورت و حتمیت دارد حال اگر ضرورت، ذاتی باشد؛ این قضیه از قضایای اولیه است و اگر ضرورت ناشی از سبب باشد، قضیه ثانویه خواهد بود و هیچ‌کدام معنا ندارد زیرا پیام قضیه پیش‌گفته این است که تصادف واقع نخواهد شد نه اینکه واقع نشدنش ضرورت داشته باشد. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، صص ۵۹ - ۶۰) اشکال دیگر شهید صدر به ارسطو این است که ارسطو در اصل احتیاج دلیل استقرایی به اصول مسلمه سه‌گانه نیز به خطا رفته است وی در پایان کتاب *الاسس المنطقیه للاستقراء* تبیین می‌کند که نتیجه استقرا بدون نیاز به اصول مسلمه پیشین، تعمیم‌پذیر است و اصول مسلمه سه‌گانه ارسطویی در پرتو استقرا ثابت می‌گردند.

رویکرد تجربه‌گرایی و نقد شهید صدر

مکتب تجربه‌گرا، اعتقاد به تجربه و آزمایش داشته و حس را مبنای کلی و مبدأ اساسی گونه‌های معرفت می‌داند و هرگونه علم پیشینی و مستقل از حس و تجربه را منکر است. همچنان‌که در فصل نخست گذشت در بحث استقرا با سه پرسش اساسی روبرویم:

اول اینکه چه ضرورتی دارد که برای پدیده «ب» سببی و علتی فرض شود و احتمال تصادف مطلق را منتفی بدانیم؟

دوم اینکه اگر پدیده «ب» دارای علت است چه ضرورتی دارد که علت را «الف» - که همزمان با «ب» است - فرض کرد و احتمال تصادف نسبی را در ارتباط با پدیده «ب» بعید بدانیم؛ سوم آنکه اگر بتوانیم به وسیله استقرا حکم قطعی صادر کنیم که الف، علت ب است، تعمیم این نتیجه چگونه امکان‌پذیر است. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۶۹)

مکتب تجربه‌گرا به اشکال نخست و سوم توجه بیش‌تری نمودند و با سه رویکرد یقین، ترجیح و عادت ذهنی به حل مسئله استقرا پرداخته است.

رویکرد یقین، رسیدن به یقین را از طریق دلیل استقرایی ممکن می‌داند. جان استوارت میل، فرد شاخص این نظریه و فیلسوف انگلیسی است که برای حل اشکال اول و سوم همانند منطق ارسطویی به اصل علیت تمسک می‌کند و استقرا را نیازمند این اصل می‌داند. البته جان استوارت میل اعتقاد دارد که اصل علیت، نتیجه استقرای فرآگیر و عمومی در عالم طبیعت است علاوه بر اینکه در تفسیر علیت از مفاهیمی مانند ایجاد، تأثیر و ضرورت سخنی به میان نمی‌آورد زیرا این عناصر داخل در قلمروی حس و تجربه نیستند. پس علیت در مفهوم تجربی آن، چیزی جز تعاقب و پشت‌سرهم آمدن و ترتیب میان دو پدیده نیست.

شهید صدر با توجه به مباحث بخش سوم کتاب و نتایج برگرفته در بخش چهارم معتقد است که دلیل استقرایی به مبادی و قضایای اولیه قبلی به منظور ترجیح تعمیم نیازی ندارد. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۷۳) مطلب دیگر آنکه، قضایای علیت از استقرا استنتاج می‌شود اما این به معنای نفی پیشینی و عقلی بودن این قضایا نیست بلکه اگر کسی هم علوم عقلی و پیشینی را انکار کند، می‌تواند این قضایا را از طریق استقرا ثابت نماید. پس دلیل استقرایی می‌تواند بدون فرض اصول اولیه مانند قضایای علیت، تعمیم را ثابت کند و سپس علیت از طریق استقرا اثبات گردد. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۷۴)

جان استوارت میل پیرامون اشکال دوم استقرا به روش‌های چهارگانه توافق، اختلاف، تغییرات همزمان و روش باقی‌مانده‌ها پناه می‌برد. (کاپلستون، ۱۳۷۰، ج ۸ صص ۷۹ - ۹۳؛ فروغی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۲۹ - ۱۴۱) همان‌گونه که منطق ارسطویی با قضیه اولیه «ان الاتفاق لا یكون دائماً و لا اکثریاً» درصدد نفی تصادف نسبی بود. ولی این چهار روش توان نفی احتمال وجود پدیده ت و اثبات علیت الف برای ب را ندارد زیرا این احتمال، هرچند هم کاهش یابد ولی به صفر نخواهد رسید. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۸۱)

رویکرد ترجیحی بودن استقرا اعتقاد دارد که تعمیم استقرایی نیاز به اصول اولیه دارد ولی اثبات این اصول اولیه نه از طریق روش عقلی و نه از طریق رویکرد نخست مکتب تجربی میسر نیست و اصولاً اثبات این اصول اولیه غیرممکن می‌گردد. پس هیچ دلیل استقرایی نمی‌تواند قضیه استقرا را به درجهٔ یقین برساند و کار هر آزمایش تنها افزایش احتمال قضیه استقرایی را به ارمغان می‌آورد. راسل، فیلسوف معاصر مغرب‌زمین معتقد است که تعمیم استقرا با اصل اولیه و عقلی و مستقل از حس و تجربه ذیل انجام می‌پذیرد. «هر چیزی که بر بعضی از افراد یک نوع صدق کند، بر بقیهٔ افراد آن نوع نیز صدق می‌کند» (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۸۳)

راسل، این مبنای غیرتجربی را مبدأ استقرا می‌نامد. این نظریه، ظن‌های استقرایی را براساس حساب احتمالات تفسیر می‌کند و تنها صدق احتمالی نه صدق یقینی را محصول استقرا می‌داند. شهید صدر در نقد این دیدگاه می‌نویسد:

اولاً دلیل استقرا، تعمیم‌پذیر و یقین‌آور است بدون اینکه آن را به استنباط سیر از عام به خاص تبدیل کنیم. و حتی بدون استمداد از قضایای عقلی و پیشینی می‌توان به یقین و تعمیم دست یافت. البته نه یقین منطقی که محصول استدلال استنباطی است و نه یقین ذاتی که یک مسئلهٔ شخصی است بلکه یقین موضوعی که به وسیلهٔ استدلال استقرایی حاصل می‌آید. پس تلاش برای به دست آوردن ملاک منطقی در تعمیم استقرا که درستی آن را براساس اصل عدم تناقض توجیه کند و آنها را هم‌رتبه با قضایای استنباطی سازد، بیهوده است. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۸۵ - ۸۶)

ثانیاً حساب احتمالات نمی‌تواند میزان احتمال قضیه استقرایی را افزایش داده و به یقین نزدیک سازد مگر آنکه به همان اندازه، مقدار ترجیح قاعدهٔ علیت به مفهوم عقلی آن که ملازم با ضرورت است - افزایش یابد؛ درحالی‌که، منطق تجربی از اعتراف به قاعده عقلی علیت پرهیز دارد. ولی تجربه‌گرا باید بداند که در چنین فرضی حتی از تفسیر ظنی بودن استقرا نیز ناتوان است. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، صص ۸۷ - ۸۸)

رویکرد عادت ذهنی یا روان‌شناختی استدلال استقرایی توسط دیوید هیوم پایه‌گذاری شد. بنا بر این نظریه، استدلال استقرایی از هر ارزش واقعی عاری بوده و تنها با عادت انسان‌ها مرتبط است زیرا انسان تعمیم‌پذیری حوادث علی و معلولی را توسط حس و تجربه دریافت می‌کند یعنی با مشاهده مکرر انداختن اشیا در آتش و سوختن آنها رابطه علت و معلولی به دست می‌آید اما برای استدلال به تکرار آن در آینده محتاج اصل تکرار هم‌زمانی در آینده هستیم و این اصل،

روان‌شناختی است پس یک اصل روان‌شناختی، مبنای استدلال ما در امور حقیقی گردید و اندیشه علت و معلول در انسان نیز با آن عادت یا تمایلی که ناشی از تکرار است در ارتباط می‌باشد شهید صدر در این فصل به بیان آرای معرفت‌شناختی هیوم و تقسیم ادراکات به انطباعات و تصورات و تفسیر وی از اصل علیت و نقد و ارزیابی آنها می‌پردازد. وی با هیوم در اینکه اصل علیت را نمی‌توان از اصل عدم تناقض استنباط کرد هم‌داستان می‌شود و می‌گوید: فرض یک پدیده بدون علت، تناقضی را دربر ندارد زیرا ذات مفهوم پدیده، اندیشه علیت را دارا نیست. (صدر، ۱۴۰۲، صص ۸۹ - ۱۰۲) شهید صدر، تلاش منطقی ارسطویی برای استدلال بر عقلی بودن اصل علیت را بیان می‌کند و دلایل مبتنی بر ممکن‌الوجود بودن حوادث و احتیاج آنها به مرجع و نیز ممکن‌الذات بودن ماهیات و حاجت آنها به علیت خارج از ذات آنها را به عنوان دلایل عقلی بودن اصل علیت تشریح می‌کند و اشکال مصادره به مطلوب بودن را بر هر دو دلیل وارد می‌سازد. زیرا هر استدلال بر اصل علیت مبتنی‌اند. البته شهید صدر مخالفت خود را با هیوم از دو ناحیه اعلام می‌دارد یکی اینکه با هیوم در عدم پذیرش اصل علیت به عنوان یک قضیه پیشینی عقلی مخالفت می‌ورزد. دوم اینکه هیوم معتقد است که با تجربه هم نمی‌توان بر اصل علیت استدلال کرد و صدر با این نظریه نیز هماهنگ نیست. (صدر، ۱۴۰۲، صص ۱۰۳ - ۱۰۵)

هیوم، منشأ هرگونه تصور را انطباع می‌داند و چون علیت فاقد انطباع است پس تصویری از علیت به معنای ضرورت وجود ندارد و تنها تداعی و پی‌درپی بودن پدیده‌ها در ذهن حاصل می‌آید بر همین اساس معتقد است که رابطه علیت، یک رابطه شخصی و روانی است نه یک رابطه واقعی و حقیقی. (کاپلستون، ۱۳۶۲، صص ۲۸۱ - ۲۸۵ و صص ۲۹۵ - ۳۰۵) شهید صدر، واقعی و حقیقی بودن علیت را می‌پذیرد و بر این باور است که اصل علیت را می‌توان با تجربه و آزمایش اثبات کرد. (صدر، ۱۴۰۲، صص ۱۰۸)

خلاصه استدلال هیوم این است که میان استدلال بر علیت با یک مثال و مثال‌های متعدد تفاوت است دیدن مثال‌های متعدد برای انسان باعث عادت ذهنی می‌گردد ولی دیدن یک مثال، از تحقق این عادت ذهنی عاجز است. در حالی که تکرار هم‌زمانی پدیده الف و ب، احتمال تصادفی بودن تکرارها را کاهش می‌دهد اما با یک بار مشاهده، احتمال تصادف، ضعیف نمی‌گردد. قانون احتمالات در پایین آوردن میزان احتمال تصادف نسبی نقش واقعی دارد. (صدر، ۱۴۰۲، صص

۱۱۳) شهید صدر در پایان این فصل به بیان تفاوت استدلال استقرایی و قانون عکس العمل شرطی - که به زعم هیوم یکسان‌اند - می‌پردازد. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۱۱۷ - ۱۱۹)

رویکرد ذاتی شهید صدر

علاوه بر روش عقلی و مکتب عقلی، نظریه جدیدی در معرفت‌شناسی به نام "روش ذاتی" وجود دارد که با دو روش پیش‌گفته متفاوت است. تجربی‌مسلمانان بر این اعتقادند که آزمایش و تجربه حسی، تنها مصدر معرفت است و انسان، فاقد هرگونه معرفت پیشینی و عقلی است. در مقابل، عقل‌باوران بر معارف مستقل از حس و تجربه اصرار می‌ورزند. مذهب ذاتی در این نقطه با مذهب عقلی هم‌داستان است. اختلاف اساسی مذهب ذاتی با مذهب عقلی از اینجا آغاز می‌گردد که مذهب عقلی تنها یک راه یعنی زایش و توالد موضوعی و حقیقی را برای افزایش شناخت و کثرت معلومات مطرح می‌سازند اما مذهب ذاتی علاوه بر توالد موضوعی به روش دیگری به نام توالد و زایش ذاتی و شخصی تمسک می‌جوید.

زایش موضوعی و حقیقی، مبنای هر استنتاج قیاسی است که براساس تلازم میان قضایا، معرفت جدید زاییده می‌شود مثلاً خالد انسان است و هر انسانی می‌میرد پس خالد می‌میرد. اما زایش ذاتی و شخصی عبارت از زاییدن معرفتی از معرفت دیگر بدون اینکه تلازم حقیقی میان آنها وجود داشته باشد. مذهب ذاتی برخلاف منطق ارسطویی معتقد است که عمده علوم و معارف، حاصل معارف اولیه با روش ذاتی و شخصی است نه زایش حقیقی.

بنابراین، از نظر مذهب ذاتی، معارف بشری بر سه نوع‌اند:

۱. معارف اولیه و عقلی و پیشینی که اساس معارف بشری‌اند مانند اصل عدم تناقض؛
۲. معارف ثانویه‌ای که از معارف اولیه به طریق توالد حقیقی زاییده شده‌اند مانند مسائل نظری هندسه اقلیدسی؛

۳. معارف ثانویه‌ای که از معارف اولیه به طریق توالد ذات و شخصی تحقق یافته‌اند مانند تعمیم‌های استقرایی که تلازم منطقی میان مجموعه شواهد تجربی و تعمیم حاصل از آنها وجود ندارد و تنها با زایش شخصی و ذاتی، استنتاج صورت گرفته است.

پس همان‌گونه که در بخش نخست کتاب گفته شد تلاش منطق ارسطویی برای اعتبار بخشیدن به استدلال و تعمیم استقرایی براساس زایش حقیقی ناتمام است و تنها با روش توالد ذاتی می‌توان

تعمیم‌پذیری استقرا را مدلل ساخت. شایان ذکر که معنای توالد ذاتی، استنتاج هر قضیه از قضیه دیگر مانند زایش طلوع خورشید از مرگ زید نیست.

هر معرفت ثانویه‌ای که عقل براساس توالد ذاتی تحصیل می‌کند از دو مرحله می‌گذرد. ابتدا از مرحله زایش واقعی و حقیقی با کمک حساب احتمالات عبور می‌کند در این مرحله تنها افزایش احتمال به دست می‌آید و از تبدیل به یقین ناتوان است و سپس در مرحله دوم زایش ذاتی شروع می‌شود به همین جهت، شهید صدر نظریه خود را در دو فصل «تفسیر دلیل استقرایی در مرحله توالد موضوعی و واقعی و تفسیر دلیل استقرایی در مرحله توالد ذاتی» تبیین می‌سازد. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، صص ۱۲۳ - ۱۳۱)

الف: تفسیر دلیل استقرایی در مرحله توالد موضوعی

مرحله نخست دلیل استقرایی به صورت یک دلیل استنباطی و براساس زایش موضوعی و واقعی پیش می‌رود اما توان گذر از مرحله ظن به حد یقین را ندارد و تنها می‌تواند آن را به بالاترین مرحله احتمال برساند تا در مرحله دوم به درجه یقین نایل آید. شهید صدر پس از بررسی نظریه احتمال و بدیهیات آن به بررسی فرمول‌های حساب احتمالات و تعریف اصلی احتمال و تعریف احتمال براساس تکرار و تعریف راسل و نقد همه آنها می‌پردازد. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، صص ۱۳۵ - ۲۰۰)

حساب احتمالات که بخش وسیعی از ریاضیات است و همانند هندسه با اصول بدیهی آغاز می‌شود و با محاسبات ریاضی به محاسبه مقدار احتمال حوادث می‌پردازد مکاتب مختلفی در حساب احتمالات از جمله مکتب کلاسیک لاپلاسی و مکتب تواتری فون‌میزز مطرح است شخصیت‌های مهم دیگری مانند رایشنباخ، کارناپ و کینز نیز در این زمینه نظریه‌پردازی کرده‌اند.

مرحوم صدر، تنها به دو نظریه کلاسیک و تواتری با بهره‌گیری از کتاب المنطق الوضعی (منطق پوزیتیویستی) زکی نجیب محمود - اکتفا می‌کند. احتمال در تعریف کلاسیک عبارت است از تقسیم تعداد وجوه منظور بر کل وجوه متساوی‌الامکان (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۱۵۷) این تعریف که مبتنی بر علم از جهتی و جهل از جهتی دیگر است، در منطق احتمالات گرفتار دو اشکال شده است، یکی دوری بودن و دیگر فراگیر نبودن آن؛ زیرا اولاً در تعریف احتمال، از احتمال مدد جسته است چراکه امکان در متساوی‌الامکان به معنی احتمال است؛ ثانیاً همه وجوه احتمال برابر نیستند زیرا گاهی برخی مصادیق احتمال بیش‌تری دارند مثلاً سکه‌های موزون و غیرموزون در احتمال شیر یا خط آمدن از احتمال یکسان و برابری برخوردار نیستند و اما تعریف تواتری احتمال

براساس تکرار و تحقق خارجی - نه از روی امکان منطقی - ارائه شده و موضوع آن رشته‌های پیاپی حوادث دانسته است، حال اگر یک رشته از حوادث که تعداد افرادش n باشد، m بار وصف A اتفاق افتد در آن صورت احتمال وصف A ، $P(A) = \frac{m}{n}$ است و هرچه تعداد n بالاتر رود احتمال A به طرف یک عدد مشخص و ثابت میل می‌کند. (عبدالکریم سروش، ۱۳۶۶، ص ۴۳۶ - ۴۳۷)

این تعریف اگرچه از اشکال‌های تعریف کلاسیک در امان است ولی جامع افراد نیست و حالت‌های امکانی مفرد و حوادث مفرد را دربر نمی‌گیرد، تنها در تغییر احتمال حوادثی که عضو رشته‌های بزرگ‌ترند توانمند است (شهید صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۱۶۵ - ۱۶۶) و پاسخ‌های راسل و رایسناخ و دیگران نیز کارگر نیفتاده است به همین دلیل شهید صدر در ادامه تعریف جدیدی ارائه می‌دهد که همه حالت‌ها و آکسیوم‌ها را شامل شود و از نارسایی‌های تعاریف دیگر ایمن باشد. وی در این تعریف از علم اجمالی و تفصیلی بهره می‌گیرد و می‌نویسد: اگر معلوم ما معین باشد علم تفصیلی و قطعی است و احتمال نمی‌تواند به آن راه یابد ولی اگر معلوم علم ما نامعین باشد، علم اجمالی خواهد بود، مانند اینکه ما سه برادر داشته باشیم، بدانیم یکی از آنان به دیدار ما خواهد آمد ولی ندانیم برادر مورد نظر کدام‌یک از آن سه نفر است. بنابراین، در علم اجمالی علم با معلوم رابطه ندارد و علاقه آن با معلوم خود همراه با احتمال است. هر اندازه اطراف علم اجمالی متعدد باشد احتمال همخوانی آن با معلوم کمتر خواهد بود... احتمال، عضوی است از مجموعه احتمال‌ها و مقدار آن نیز برابر است با حاصل تقسیم مقدار و ارزش یقین بر تعداد اعضای مجموعه اطراف علم اجمالی. (شهید صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۱۷۷ - ۱۷۸) بنابراین اولاً احتمال در این تعریف نه رابطه خارجی میان حوادث است و نه مجرد تکرار مجموعه‌ای دیگر بلکه تصدیق است نسبت به درجه خاصی از احتمال همچنان که کارناپ معتقد است احتمال عبارت است از نوعی تصدیق ظنی و باور موجه قلبی. ثانیاً باید وجوه و شقوق ممکنه وقوع پدیده خاصی را با تجربه و تقسیمات عقلی به دست آورد آنگاه احتمال هر وجه خاص را از این مجموعه، مطابق تعریف بالا به دست آورد و ارزش احتمال برابر است با خارج قسمت اعضا بر تعداد کل اعضای علم اجمالی.

از ویژگی‌های این تعریف این است که حوادث خاص و مفرد را نیز دربر می‌گیرد، دشواری بزرگی که در این تعریف ظاهر می‌نماید چگونگی تعیین اعضای مجموعه و درصد احتمال است. برای نمونه وقتی گفته می‌شود، از سه شخص محمد و محسن و علی یک نفرشان قطعاً به منزل ما می‌آید با مجموعه سه عضوی علم اجمالی روبرویم. که احتمال آمدن هر کدام را $\frac{1}{3}$ می‌شمارد.

حال سؤال این است که آیا نمی‌توان گفت مجموعه دوگونه عضو دارد: آنها که در نامشان «م» دارد و آنها که ندارد. در این صورت احتمال آمدن عضوی که نامش «م» داراست $\frac{1}{4}$ و احتمال آمدن علی هم $\frac{1}{4}$ می‌شود در حالی که بنا بر محاسبه نخستین در احتمال آمدن علی $\frac{1}{4}$ بود. (شهید صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۱۸۵) این اشکال، شهید صدر را وادار به بهره‌گیری از دو طریقه کرد:

طریقه نخست: تعیین اعضای مجموعه اطراف علم اجمالی از دو فخره تشکیل شده است:

۱. اگر هر یک از اطراف علم اجمالی قابل تقسیم باشد و بتوان تقسیم را در همه اطراف علم اجمالی انجام داد، یا باید همه اطراف را تقسیم کرد یا تقسیم را در هیچ‌یک از اطراف علم اجمالی جاری نساخت.

۲. اگر یکی از اطراف علم اجمالی، صلاحیت تقسیم را داشت ولی اطراف دیگر، از آن بی‌بهره بودند، باید تقسیم را در طرفی که قابلیت دارد، انجام داد. پس می‌توان در مجموعه‌ای که اول نامشان «م» است، تقسیم را جاری کرد. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، صص ۱۸۶ - ۱۸۷)

طریقه دوم: اگر تقسیم در یکی از اطراف علم اجمالی ممکن باشد و نظیر این تقسیم در مورد طرف‌های دیگر امکان نداشته باشد این اقسام یا اصلی‌اند یا فرعی؛ اگر جزء اقسام اصلی به شمار آیند، هر قسمت، عضوی از مجموعه علم اجمالی به شمار می‌آید ولی اگر از اقسام فرعی باشند، هر قسمت عضوی از مجموعه اطراف نیست بلکه تمام آن طرف، یک عضو محسوب می‌شود. مثلاً مجموعه آنها که آغاز نامشان «م» است تقسیم می‌پذیرد زیرا اقسام آن، اصلی و عضو مجموعه اطراف علم اجمالی‌اند اما اگر محمد را با چهار لباس فرض کنیم این تقسیم، فرعی است و مجموعه آنها نه یک فرض به شمار می‌آیند و اطراف علم اجمالی را افزایش نمی‌دهد. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، صص ۱۸۹ - ۱۹۰)

پس مجموعه اطراف علم اجمالی، مجموعه‌ای است که دارای اعضای با شرایط زیر باشد:

۱. هر طرف آن از اقسام فرعی اطراف علم اجمالی نباشد

۲. تنها تقسیم اصلی درباره برخی از اطراف علم اجمالی انجام می‌شود که نظیر همین تقسیم در

سایر اطراف انجام گیرد. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۱۹۱)

نتیجه سخن آنکه احتمال نزد شهید صدر همیشه بر علم اجمالی استوار است و درجه احتمالی هر قضیه مساوی است با نسبت اعضا، تعداد کل اعضای علم اجمالی. وی به دنبال تعریف،

چگونگی اعمال بدیهیات و قواعد موجود در حساب احتمال‌ها را نسبت به تعریف خود روشن می‌سازد و اشکال‌های احتمالی را پاسخ می‌گوید. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۲۲۳ - ۲۲۴)

شهید صدر در بررسی دلیل استقرایی در محل توالد موضوعی و استنباطی ضمن بیان تفاوت سببیت به مفهوم عقلی و تجربی و سببیت وجودی و عدمی و تبیین رابطه ضروری و حتمیت در سببیت عقلی و همزمانی بدون حتمیت از سببیت تجربی تأکید می‌کند که استقرا می‌تواند احتمال تعمیم را بالا برد و به درجه‌عالی تصدیق احتمالی برساند و این نکته نیز از اصول نظریه احتمال اخذ می‌شود، به عبارت دیگر دلیل استقرا در مرحله استنباطی و توالد موضوعی چیزی نیست جز اجرای نظریه‌احتمالات دلیل استقرایی در این مرحله به هیچ اصل که از ثبوت پیشین برخوردار باشد، نیازمند نیست و تنها این مرحله بستگی دارد به اینکه برای نبودِ علاقه سببیت، مجوزی وجود ندارد بنابراین کسی که رابطه سببیت به مفهوم عقلی را انکار نماید توان تفسیر دلیل استقرایی را در مرحله توالد ذاتی نخواهد داشت.

شهید صدر پس از طرح دیدگاه فوق، دیدگاه لاپلاس و کینز را ضمن بیان دشواری‌های آنها و مقایسه با دیدگاه خود تشریح می‌کند سپس شرایط لازم برای مرحله استنباطی را شرح می‌دهد و می‌نویسد: اگر بخواهیم دلیل استقرایی مرحله استنباطی خود را طی کنیم ضرورت دارد که آزمایش‌های مکرر همه در مورد "الف"هایی باشد که میان آنها وحدت مفهومی و خاصیت مشترک وجود داشته باشد نه آنکه عبارت باشد از گروهی ساختگی که بعضی از اعضای آن را به دلخواه خودمان به بعضی دیگر پیوسته و گروهی تشکیل داده باشیم تا آنکه سببیت آن خاصیت مفهومی مشترک باشد که همه ارزش‌های احتمالی که به سود سببیت‌اند در آن محور گرد آیند. شهید برای کشف وحدت مفهومی و خصوصیت مشترک روش استقرا را توصیه می‌کند. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۳۴۱)

شرط دیگر آن است که در مورد "الف"هایی که آزمایش نسبت به آنها انجام گرفته - در حدود فهم آزمایشگر - خصوصیات مشترک دیگری که موجب امتیاز این "الف"های آزمایش‌شده از الف‌هایی که مورد آزمایش واقعی نشده‌اند نباشد. که در چنین صورتی "الف"هایی که مورد آزمایش واقع شده‌اند نمایشگر دو مفهوم یا دو خصوصیت خواهند بود، اول خصوصیتی که شامل "الف"های مورد آزمایش از دیگر "الف"ها امتیاز پیدا کند و ارزش‌های احتمالی دلیل و برهان بر سببیت خصوصیت مشترک نمی‌تواند خصوصیت اولی را برای سببیت تعیین کند بلکه آنها در

مقابل فرض سببیت هریک از آن دو خصوصیت جنبه بی طرفی دارند و بر این اساس تعمیم را مجوزی نخواهد بود.

بنابراین به نتیجه رسیدن دلیل استقرایی در مرحله استنباطی متوقف بر دو شرط است:

۱. همه "الف"ها از گروهی باشند که دارای یک مفهوم و خصوصیت مشترک باشند نه آنکه فقط گردآوری چیزهایی به طور چشم بسته باشد.
۲. "الف"هایی که آزمایش در آنها انجام شده امتیازی بر سایر الفها در خصوصیت مشترک دیگری نداشته باشند.

شهید صدر در پایان مرحله توالد موضوعی نمونه‌هایی از خطای تعمیمات استقرایی را از کتاب «معرفت بشری»، راسل نقل می‌کند و آنها را به فقدان شرایط مذکور تبیین می‌نماید. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۳۱۲ به بعد)

نقدی که بر شرایط مذکور می‌توان وارد ساخت این است که چگونه می‌توان از طریق استقرا وحدت مفهومی و اشتراک در خصوصیت افراد را کشف کرد و یقین پیدا کرد که همه ویژگی‌های این افراد بر ما آشکار است و انفکاک وصفی بین آنها نیست واقع مطلب آن است که کشف آسان و راحت اوصاف مشترک و متفاوت افراد ادعای از روی سادگی و بی‌دقتی است و تاریخ علم و کشفیات معاصر این سخن را به‌خوبی تأیید می‌کند.

ب: تفسیر دلیل استقرا در مرحله توالد ذاتی

تفاوت ادله استنباطی محض با ادله استنباطی استقرایی در این است که گروه اول مانند دلایلی که از اصول اولیه هندسه اقلیدسی استنباط می‌گردد، جنبه خارجی و واقعی یک حقیقت را ثابت می‌کند یعنی دلیل هندسی، طبق روش استدلال استنباطی ثابت می‌کند که تساوی میان زوایای مثلث و ۱۸۰ درجه به صورت حقیقت خارجی وجود دارد در حالی که مرحله استنباطی دلیل استقرایی، بعد خارجی یک حقیقت را اثبات نمی‌کند بلکه تنها درجه تصدیق این حقیقت که الف علت ب است، را ثابت می‌نماید و این درجه در قالب یک مقدار احتمال بزرگ که حاصل جمع تعداد زیادی از احتمالات به دست می‌آید. پس حاصل استنباط از دلیل استقرایی، اثبات قضیه علیت (علیت الف برای ب) - آن هم با درجه‌ای از تصدیق که کمتر از یقین باشد - است. پس مرحله استنباطی دلیل استقرایی منجر به یقین به علیت و تعمیم استقرایی نمی‌شود و فقط مقدار احتمال زیادی به درجه تصدیق علیت و تعمیم عطا می‌کند. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۳۲۱ - ۳۲۲)

شهید صدر برای پاسخ به چگونگی تغییر مقدار احتمال زیاد به یقین در مرحله دوم دلیل استقرایی به بیان سه معنای یقین یعنی یقین منطقی یا ریاضی، یقین ذاتی و یقین موضوعی می‌پردازد. یقین منطقی به معنای علم به یک قضیه و علم به استحاله خلاف آن علم مثلاً اگر دو قضیه با تلازم منطقی داشته باشیم مانند زید انسان است و زید انسان دانشمندی است حال اگر ما علم به دانشمند بودن زید داشته باشیم، یقین به انسان بودنش هم خواهیم داشت یعنی با صدق قضیه دوم، قضیه نخست نیز صادق می‌گردد. البته یقین منطقی هم به رابطه ضروری میان دو قضیه تعلق می‌گیرد به گونه‌ای که محال باشد بین آن دو قضیه، رابطه‌ای نباشد همچنین این یقین به یک قضیه نیز تعلق می‌گیرد به گونه‌ای که ثبوت محصول برای موضوعش ضروری باشد و سلبش از موضوع محال باشد.

یقین ذاتی: یعنی جزم به یک قضیه به گونه‌ای که شک یا احتمال برخلاف جزم را نپذیرد اما استحاله احتمال خلاف جزم ضرورت ندارد مانند خواب وحشتناکی که انسان نسبت به نزدیک شدن مرگش مشاهده می‌کند و یقین و جزم می‌یابد ولی زنده ماندنش محال نیست.

یقین موضوعی: عبارت است از یقین موجه و مدلل به وسیله قراین موضوعی و خارجی. توضیح اینکه هر یقینی دارای دو بُعد است یک بُعد، متعلق یقین است و دیگری، درجه تصدیق.

بنابراین، دو نوع صحت و سقم در معارف بشری مطرح می‌گردد. صدق و کذب مربوط به قضیه که یقین بدان تعلق دارد و ملاکش، انطباق قضیه با واقعیت و عدم انطباق آن است؛ و صدق و کذبی که مربوط به درجه تصدیق می‌باشد. مثلاً اگر شخصی که زود یقین پیدا می‌کند سکه‌ای را به هوا پرتاب کند و براساس تمایل درونی جزم پیدا کند که صورت شیر ظاهر می‌گردد و اتفاقاً چنان شود در اینجا یقین به قضیه، صادق و مطابق با واقع است ولی یقین حاصل از درجه تصدیق اشتباه است زیرا آن شخص، حق نداشت که نسبت به شیر آمدن تصدیق بیش‌تری پیدا کند بنابراین، تصدیق، دارای درجه مشخصی در عالم واقع است که طبق واقعیت‌های خارجی مشخص می‌گردد.

نتیجه آنکه، در هر یقینی دو انطباق وجود دارد: نخست انطباق قضیه‌ای - که یقین به آن تعلق گرفته - با واقعیت و دیگری، انطباق درجه تصدیقی که یقین را نشان می‌دهد با درجه‌ای که واقعیت‌های خارجی آن را معین می‌سازد.

بدین ترتیب، یقین ذاتی، بالاترین درجه ممکن از تصدیق را دارا بوده خواه واقعیت‌های خارجی آن را ثابت بکنند یا نکنند. لکن، یقین موضوعی، علاوه بر دارا بودن بالاترین درجه تصدیق، درجه‌اش با درجه‌ای که واقعیت‌های خارجی موجود تعیین می‌کند، انطباق دارد. درجه موضوعی یک تصدیق عبارت است از درجه‌ای که از درجات موضوعی تصدیقات گذشته استنباط می‌شود. بنابراین، همچنان که قضایای ریاضی یا منطقی از قضایای دیگر استنباط می‌گردد، درجات موضوعی تصدیقات از درجات موضوعی تصدیقات گذشته استنباط می‌شود. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۳۲۲ - ۳۲۶)

پس مقصود شهید صدر از تبدیل ظن به یقین، یقین موضوعی است نه یقین منطقی و ریاضی یا یقین ذاتی زیرا یقین ذاتی نسبت به قضایای استقرایی برای بیش‌تر مردم وجود دارد. از طرفی یقین منطقی که سلب محمول از موضوع را در قضایای استقرایی محال بدانند، تحقیق‌پذیر نیست پس منظور از یقین، میزان توانایی استقرا در ایجاد یقین موضوعی است که آیا واقعیت‌های خارجی می‌تواند تصدیق استقرایی را در مرحله دوم به بالاترین درجه ممکن یعنی یقین برساند؟ پاسخ این پرسش با بیان اصل اولیه و شرایط لازم آن مثبت می‌باشد. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۳۳۲)

اصل اولیه عبارت است از این‌که: «اگر یک محور به جهت تجمع مقدار زیادی از ارزش احتمالی، ارزش احتمالی بزرگی حاصل نماید، آنگاه این ارزش احتمالی فراوان - با وجود شرایط معینی - تبدیل به یقین می‌گردد». (صدر، ۱۴۰۲ هـ، ص ۳۳۳)

اصل اولیه بر این مطلب دلالت دارد که نادیده گرفتن مقدار کوچک و تبدیل مقدار احتمالی بزرگ به یقین، لازمه حرکت طبیعی معرفت بشری است. یقینی که این اصل اولیه فرض می‌کند، یقینی است که هر انسان معتدلی می‌یابد و زوال‌پذیر نیست برخلاف یقین ذاتی که از بین رفتنش امکان دارد. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، صص ۳۳۳ - ۳۳۴)

اصل اولیه پیش‌گفته زمانی صادق است که نابود شدن ارزش احتمال کوچک به معنای نابود شدن ارزش احتمال بزرگ نباشد زیرا در غیر این صورت، ارزش احتمال بزرگ یک محور به یقین تبدیل نمی‌گردد. مثلاً اگر علم اجمالی به نقصان بودن یک کتاب در کتابخانه یک‌صد هزار جلدی داشته باشیم با برداشتن هر کتاب، مقدار احتمالی ناقص بودن آن کتاب برابر با $\frac{1}{100000}$ است و سلامتی هر کتابی ۹۹۹۹۹ مقدار احتمال بیشتری دارد ولی این تجمع نمی‌تواند مقدار

احتمال زیاد را به یقین تبدیل کند و نیستی مقدار احتمال کوچک را استنتاج نماید زیرا چنین تبدیلی در نهایت به نفی علم اجمالی به نقصان بودن یک کتاب در کتابخانه می‌انجامد. بنابراین برای معقول‌سازی اصل اولیه فرض دو علم اجمالی لازم است. (صدر، ۱۴۰۲، هـ، صص ۳۳۶ - ۳۳۷)

دو علم اجمالی درباب علیت الف برای ب عبارت‌اند از:

۱. علم اجمالی که احتمال آغازین علیت الف برای ب را مشخص می‌سازد. بیان مطلب اینکه با استمداد از اصل علیت می‌دانستیم که پدیده ب دارای علتی است و آن علت یا الف است یا ت؛ در این صورت علم اجمالی دارای دو عضو خواهد بود.

۴۷

ذهن

تئوریت
نظریه‌ها

۲. علم اجمالی که در مرحله قبلی مبنای افزایش احتمالی علیت قرار داده شد. برای نمونه اگر با ۱۰ بار تجربه، تقارن الف و ب را دریابیم چون در هر تجربه با بودن الف، احتمال پدید آمدن و نیامدن ب $\frac{1}{2}$ است بنابراین در ۱۰ تجربه مستقل $2^{10} = 1024$ احتمال پدید خواهد آمد که تنها یک حالت از این حالات، در مقابل دو عضو علم اجمالی اول خنثا باشد و ۱۰۲۳ مقدار احتمالی از آن، مبنای تشکیل یک تجمع ایجابی حول یک محور مشخص باشد و آن محور، علیت الف برای ب یعنی یک از دو عضو علم اجمالی اول است این تجمع منجر به کسب مقدار احتمال بزرگ برای این علیت خواهد بود (یعنی $\frac{1}{1024}$ احتمال وجود دارد که الف علت ب نباشد و $\frac{1023}{1024}$ احتمال وجود دارد که میان الف و ب رابطه علیت برقرار باشد. پس تجمع احتمال بیش‌تر در علم اجمالی دوم نسبت به وجود رابطه علیت الف و ب که عضوی از علم اجمالی اول است ما را مجاز می‌شمارد تا با کمک آن اصل اولیه به یقین موضوعی دست یابیم. حال اگر اصل اولیه پیش‌گفته را به کار بگیریم یعنی فرض کنیم که این تجمع، باعث یقین به علیت شده و سبب نابودی مقدار احتمال کوچکی که متضاد با علیت الف برای ب است می‌گردد در این فرض منجر به هیچ‌گونه تناقضی نمی‌شود زیرا تجمعی که معلول این فرض است بر قسمت عمده مقدار علم اجمالی دوم دلالت دارد در حالی که مقدار احتمالی که این تجمع باعث نابودشدنش شده، جزو مقادیر مساوی احتمالی که علم اجمالی دوم شامل آنها می‌گردد، نمی‌باشد. پس اصل اولیه زمانی تحقق می‌یابد که تعداد زیادی از مقادیر احتمالی یک علم، حول محوری خارج از قلمروی آن علم جمع گردند و باعث نابودی یک مقدار احتمالی شود. (صدر، ۱۴۰۲، هـ، صص ۳۳۹ - ۳۴۰) پس برای به کار بردن اصل اولیه چاره‌ای نیست مگر آنکه قضیه‌ای را که می‌خواهیم مقدار احتمال آن را نابود کنیم، لازمه

یکی از اطراف علم اجمالی دوّم نباشد. پس در این صورت با دو علم اجمالی روبه‌رو شدیم نخست علمی که مقدار احتمال یکی از اطرافش از بین می‌رود و دوم، علمی که باعث نابودی این مقدار از طریق تجمع تعداد زیادی از مقادیر احتمال حول یک محور واحد می‌گردد.

پس در این مدل، یک علم اجمالی باعث نابودی ارزش احتمالی یک عضو از علم اجمالی دیگر گردید. شهید صدر در شکل و مدل دیگری، کاربرد اصل اولیه را نشان می‌دهد و آن شکل عبارت است از علم اجمالی واحد که باعث نابود کردن ارزش احتمالی یک از اعضای خودش می‌گردد. بدون اینکه به نابودی اصل علم اجمالی یا تحقق ترجیح بلا مرجح منتهی گردد. زیرا ارزش‌های احتمالی اعضای این علم اجمالی یکسان نیستند.

مثلاً احتمال خط آمدن در ده بار پرتاب کردن سکه بسیار بعید است زیرا شیر یا خط آمدن معلول نیروی دست، وضع هوا، چگونگی قرار گرفتن سکه بر دست و امثال اینها است و این عوامل، یکسان نیستند پس نتیجه مشابه نیز پدید نمی‌آید حقیقت امر این است که در این شکل نیز دو علم اجمالی موجود است نخست، علم اجمالی که دربردارنده فرض‌های احتمالی چهره‌های سکه است و دوّم، علم اجمالی که به عوامل و شرایط ظهور چهره‌های سکه اشاره دارد. این علم اجمالی دوم نسبت به علم اجمالی اول از احتمالات بیش‌تری برخوردار است و تجمع ارزش‌های احتمالی بیش‌تر باعث نابودی ارزش‌های احتمالی کمتر می‌گردد. (صدر، ۱۴۰۲، صص ۳۵۵ - ۳۶۰) شهید صدر با توجه به مباحث پیش‌گفته، به جای قاعده ارسطویی الصدفة لا تتكرر بصورة متماثلة و متتاليه، قاعده عدم مشابهت را جایگزین می‌سازد. (صدر، ۱۴۰۲، صص ۳۶۱ - ۳۶۲)

مؤلف *الاسس المنطقيه للاستقراء* در قسمت چهارم از کتاب به کارکردهای معرفت‌شناختی مکتب ذاتی و تفسیر برگزیده استقراء اشاره می‌کند.

وی با استمداد از بیان دو مرحله دلیل استقرایی و از طریق نشانه‌های حکمت و تدبیر در عالم به اثبات صانع می‌پردازد. و با کمک مبانی منطقی استقراء، پیوند وثیقی میان علم و ایمان برقرار می‌سازد.

تفسیر قضیه تجربی و حدسی و متواتر و اعتقاد به فاعل عاقل و عقل دیگران و تفسیر قضیه محسوسه با روش‌های استقرایی و مبانی منطقی آن انجام گرفته است. یعنی تصدیق و واقعی بودن حقیقت طبق روش کلی که به وسیله آن مرحله اول استنباطی دلیل استقرایی تفسیر گردید و

براساس تراکم مقادیر احتمالی حول یک محور معین شکل می‌گیرد و با مهیا ساختن شروط لازم مرحله دوم دلیل استقرایی یعنی مرحله ذاتی این تراکم به یقین تبدیل می‌شود.

شهید صدر، اصل عدم تناقض و تمام اصول اولیه‌ای که دلیل استقرایی در سیر استدلالش بدانها نیاز دارد مانند بدیهیات نظریه احتمال را استثنا کرده و می‌فرماید: اینها را نمی‌توان با دلیل استقرایی اثبات کرد لکن سایر اولیات و فطریات مانند اصل علیت و اعتقاد به جهان خارج را نیز می‌توان با منطق استقرایی تبیین کرد. (صدر، ۱۴۰۲ هـ، صص ۴۳۴ - ۴۳۷) برخلاف آنچه که که فلسفتنا ذکر شد در اصل علیت را قانون عقلی تلقی کردند. (صدر، ۱۹۷۰، ص ۲۸۰)

چالش‌های مبانی منطقی استقرا

برخی محققان به بیان شش اشکال بر نظریه توالد موضوعی و توالد ذاتی پرداخته‌اند (سروش، ۱۳۶۶، صص ۴۵۹ - ۴۶۷) ناقد محترم در توصیف کتاب *الاسس* می‌نویسد: کتابی است محققانه و عالمانه از یک فقیه فیلسوف که عمق بصیرت و نفوذ اندیشه او را در مسایل فلسفی نوین آشکار می‌کند و شامل نکات بکر و بدیعی است که شایسته است در سطح محافل علمی جهانی عرضه و اظهار شود جمله‌های دلاورانه و سنجیده شهید صدر به غول‌هایی چون لاپلاس و کینز و راسل آن هم در مسئله‌ای چنین پیچیده و اندیشه‌سوز، شجاعت فکری و رسوخ علم او را نشان می‌دهد و او را در عداد و بلکه برتر از آن اندیشه‌گران می‌نشانند. (سروش، ۱۳۶۶، ص ۴۵۸)

پیشتر گذشت که شهید صدر از دو مرحله توالد موضوعی و توالد ذاتی عبور کرد و به نتیجه قطعی بودن استقرا نایل گشت. وی در مرحله توالد موضوعی براساس قواعد حساب احتمالات، ارزش افزایش احتمال را در قضیه استقرا تثبیت کرد البته به شرط اشتراک افراد در اوصاف.

چالشی بر مرحله توالد موضوعی

مؤلف تفرج صنع در مقام نقد بر مرحله توالد موضوعی، معلوم شدن همه اوصاف شی مورد تجربه را ناممکن و تحقق‌نیافتنی دانسته و کشف دائمی اوصاف تازه اشیا را کار علم معرفی کرده است. وی می‌نویسد: «همه کسانی که مسئله استقرا را ساده و حل‌شدنی پنداشته‌اند، از روی عادت بر این باور ساده‌لوحانه بوده‌اند که اگر بر انسان یا چوب یا... تجربه کنی، چون آنها را به‌خوبی می‌شناسی، می‌توانی به همه انسان‌ها یا چوب‌ها... تعمیم دهی، چون انسان، انسان است. و چوب، چوب است. و از این دقیقه، غفلت کرده‌اند که انسان یا چوب دانستن موجودی که با او برخورد می‌کنیم، خود

مبتنی بر استقرا است [علاوه بر اینکه] اگر هر انسان، [دارای ویژگی‌های] A و B و C باشد، لزوماً هر مجموعه A و B و C انسان نیست... و اصولاً شبهه استقرا همین است که به تجربه نمی‌توان طبایع اشیا و وحدت مفهومی و صورت نوعی مشترک آنها را کشف کرد و چون چنین است، هیچ سوزنی پارگی استنتاج استقرایی را رفو نمی‌تواند کند. (سروش، ۱۳۶۶، صص ۴۴۵ - ۴۴۶)

پس مستشکل مرحله توالد موضوعی بر تحقق‌پذیری شرط پیش‌گفته اشکال وارد کرده‌اند. و پیامد قهری آن، ناتوانی قواعد حساب احتمالات حتی در افزایش احتمال قضیه استقرا است یعنی کثرت آزمایش، هیچ اثری در افاده ظن پدید نمی‌آورد و حالت قبل و بعد تجربه برای آزمایشگر یکسان است. درحالی‌که به روشنی، خلاف این ادعا در تاریخ علوم ثابت می‌گردد. آیا ارزش احتمال قضیه‌ایی مانند «آب، H_2O است» که هزاران بار با تجربه‌های موفق همراه بوده با قضیه‌ایی مانند «آب در کره ماه است» که حتی یک نمونه تأییدی ندارد، یکسان می‌باشد؟ لازمه چنین ادعایی، پذیرش شکاکیت مطلق در عرصه علوم تجربی است که به هیچ دانشمندی اجازه طرح فرضیه و نظریه علمی را نخواهد داد.

از این گذشته، در مرحله توالد موضوعی، معلوم شدن همه اوصاف شیء مورد تجربه لازم نیست تا ممکن یا ناممکن، تحقق یافتنی یا تحقق نیافتنی باشد بلکه شناخت یک یا چند ویژگی مشترک در موضوع قضیه استقرا کفایت می‌کند. به عبارت دیگر، الفاظ برای معانی علمی وضع نشده‌اند بلکه برای مفاهیم عرفی وضع و استعمال می‌شوند. مثلاً لفظ آب به معنای چیز بی‌رنگ، سیال و رفع‌کننده تشنگی. آنگاه شناخت هر مصداقی از آب با این چند ویژگی به وسیله حواس ظاهری به دست می‌آید. پس تا اینجا به استقرا و تجربه و تکرار آزمایش حاجتی نیست بلکه تنها با حواس ظاهری، مصداق آب شناسایی می‌شود پس واضع لغت در برخورد با اولین مصداق آب، لفظ آب را برای چند ویژگی (سیال، بی‌رنگ و رفع تشنگی) وضع می‌کند آنگاه به کمک حواس مصداق‌یابی می‌کند و سپس با آزمایش‌های مکرر می‌فهمد که تمام این مصداق آب، H_2O هستند. پس ویژگی‌های A و B و C یا سیال و بی‌رنگ و رفع تشنگی، لوازم معنای آب نیستند بلکه خود معنا و موضوع له عرفی برای لفظ آب هستند بنابراین، اشکال پیش‌گفته منطقی مبنی بر عدم دلالت لوازم بر ملزوم وارد نخواهد بود.

همچنین در گام نخست، حاجتی به کشف وحدت مفهومی و صورت نوعی مشترک طبایع اشیا نبود تنها کشف مصداق مفهوم عرفی به وسیله حواس ظاهری کفایت می‌کرد. آنگاه به وسیله

استقرا و تکرار آزمایش می‌یابیم که همه مصادیق آب - که حواس کشف کرده است - H_2O هستند و همین مقدار با استمداد از قواعد حساب احتمالات، ظن قوی را نسبت به تمام مصادیق آب به ارمغان می‌آورد و احتمال را افزایش می‌دهد.

چالش‌های مرحله توالد ذاتی

دیدگاه شهید صدر در مرحله توالد ذاتی، دربردارنده تبیین گذار از افزایش احتمال به یقین موضوعی - نه یقین منطقی - است. بنابراین، نباید از کثرت تجارب و قواعد حساب احتمالات و اصل اولی و دو علم اجمالی پیش‌گفته، انتظار یافتن یقین منطقی را داشت و بر نظریه شهید صدر خُرده گرفت که چنین انتظاری تحقق‌نیافتنی است زیرا کاهش احتمال، مانع از حصول یقین می‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ هـ ش ۳۷۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱ ص) این گونه خُرده‌ها بر نظریه توالد ذاتی وارد نیست زیرا نظریه مذکور به صراحت و مکرر توضیح داده که طالب یقین موضوعی - نه یقین منطقی، آن هم در صورت تحقق شرایط معین - است و اما نقدهای مؤلف کتاب تفرج صنع بر نظریه توالد ذاتی بدین شرح است:

۱. نشانیدن یقین روان‌شناختی به جای یقین منطقی: شهید صدر می‌کوشد تا یقین موجه موضوعی را جایگزین یقین منطقی کند وی از نقطه روان‌شناختی آغاز می‌کند که یقین به صحت تعمیمات استقرایی در عمق روان آدمیان است؛ زیرا انسان‌های نیالوده به شک، تردید نمی‌کنند که اگر سر کسی را ببرند او حتماً می‌میرد، و اگر سنگی را به هوا پرتاب کنند، حتماً به زمین بازمی‌گردد و اگر نمک را در آب بریزند حتماً حل می‌شود. این گونه عدم تردید و یقین‌ها به منزله پدیده‌ای روانی قرار می‌گیرد تا مجاری حصول وجهه منطقی آن - البته غیرقیاسی - معلوم شود... ولی پرسش مهم این است که آیا صرف برشمردن عوامل و انگیزه‌های حصول یک حالت ذهنی - روانی می‌تواند مجوز منطقی و دلیل صحت آن امر باشد؟ انسان‌ها به خرافه‌های بسیار هم معتقدند و می‌توان به شیوه‌های روان‌شناختی دلایل اعتقاد به آن خرافه‌ها را پیدا کرد اما یافتن آن عوامل مجوزی برای باور داشتن خرافه‌ها نیست آنچه شهید صدر کرده، نشانیدن روان‌شناسی به جای منطق است و به جای جواز منطقی دست به جواز روان‌شناختی زده است و آخرین آلودگی که فلسفه می‌باید خود را از آن نجات دهد روان‌شناسی است. (سروش، ۱۳۶۶، صص ۴۵۸ - ۴۶۰)

این اشکال بر منطق توالد ذاتی وارد نیست زیرا شهید صدر در مبانی منطق استقرا از یقین ذاتی و روان‌شناختی استفاده نکرده تا به وسیله آن بتوان مجوزی برای باور داشتن به خرافه‌ها را صادر

کرد. بدون شک اعتقاد به خرافه‌ها نیز معلول مجموعه‌ای از عوامل و عللی است که با شیوه‌های روان‌شناختی می‌توان به کشف آنها نایل آمد. لکن منطق استقرا شهید صدر در بیان تبیین معرفت‌شناسانه دلایل یقین موضوعی است. وی درصدد ارائه فرایند معرفت‌شناختی است تا یقین موضوعی یعنی موجه و مدلل و مبتنی بر قراین و شواهد موضوعی و خارجی را به ارمغان آورد به همین دلیل از دو علم اجمالی بهره می‌برد پس ناقد محترم، بین دلایل و قراین معرفت‌شناختی یقین موضوعی و علل روان‌شناختی یقین ذاتی خلط نموده است. علاوه بر اینکه توانسته میان مباحث روان‌شناختی و منطقی تمایز معیارمندی ارائه نماید. روان‌شناسی و منطق از تصورات و استدلال و معرفت سخن می‌گویند اما با این تفاوت که روان‌شناسی تنها به توصیف فرایند فکر پرداخته و موجه و ناموجه بودن افکار یا معلل یا مدلل بودن معرفت‌ها را منظور نمی‌کند لکن منطق به عنوان یک دانش دستوری به دنبال یافتن معرفت صحیح مدلل و موجه است. به همین جهت، ارائه معیارها و بایدهای بینشی و معرفتی از وظایف دانش منطق است همان‌گونه که در منطق کلاسیک نمایان می‌گردد. شهید صدر نیز در منطق استقرا این وظیفه را دنبال می‌کند یعنی قواعد و ضوابطی را ذکر می‌کند تا مصونیت اندیشه استقرایی را از خطا و مدلل ساختن نتیجه استقرایی را تضمین کند. پس کار صدر در *الاسس المنطقیه للاستقراء* واقعاً منطقی است نه روان‌شناختی.

۲. *استقرایی بودن نظریه توالد ذاتی*: شهید صدر می‌گوید: «همه یقین دارند که اگر غذا بخورند سیر می‌شوند» همین مطلب، ادعایی استقرایی است. شک نداریم که خود ایشان چنین یقینی دارند ولی از کجا یقین کرده‌اند که دیگران هم در این یقین با ایشان سهیم‌اند؟ شاید باشند کسانی که به چنان درجه‌ای از یقین نرسیده باشند. سالم و معتدل نخواندن چنان افرادی، بیرون کردن رقیب از صحنه رقابت است. و اگر بدهاتاً و شهوداً در خود می‌یابیم که همه با ما در یقین به قضیه پیش‌گفته مشابه‌اند و همین درک حضوری و شهودی را کافی برای تعمیم آن می‌دانیم، خوب است همین روش را در جای دیگر هم جاری کنیم و بگوییم چون حضوراً و شهوداً در خود می‌یابیم که استقرا مفید یقین است. کافی است حکم کنیم که در همه کس چنین یقینی وجود دارد و دیگر نیازی به آن همه براهین پیچیده و ریاضی معرفت‌شناختی برای تحکیم استقرا نداریم. (سروش، ۱۳۶۶، ص ۴۶۱)

شهید صدر در برابر این اشکال پاسخ می‌دهد که اگر هم قضیه پیش‌گفته یعنی «همه یقین دارند که اگر غذا بخورند سیر می‌شوند» ادعایی استقرایی باشد براساس منطقی توالد ذاتی می‌توان یقین

استقرایی این قضیه و قضایایی مشابه را ثابت کرد و استقرایی بودن آن آسیبی به اصل بحث وارد نمی‌سازد.

علاوه بر اینکه، مشکل استقرا در تحقق یقین در حوزه علوم حصولی است و مثال مذکور به حوزه علوم حضوری و وجدانیات یعنی علوم حصولی برگرفته از علوم حضوری مربوط است و علم حضوری همه انسان‌ها از یقین منطقی برخوردارند زیرا وجود معلوم نزد عالم حاضر است و انکارش مستلزم اجتماع نقیضین است. پس علم حضوری با ارزش معرفت‌شناختی همراهی دارد. بنابراین، نمی‌تواند کسی ادعا کند که حضوراً و شهوداً در خود می‌یابم که استقرا مفید یقین است برای اینکه چنین گزاره‌ای، از سنخ علم حضوری است نه حضوری و شهودی.

اشکال دوم قیاس مع الفارق است؛ چراکه گزاره «همه یقین دارند که اگر غذا بخورند سیر می‌شوند» با گزاره «من یقین دارم که استقرا مفید یقین است» برابر نیست؟ یعنی اگر علم حضوری به گرسنگی و تشنگی و درد و لذت و مانند اینها - که در همه انسان‌ها مشترک است - به‌عنوان اصل موضوعی پذیرفته شد نمی‌توان از این نمونه‌ها نتیجه گرفت که هر ادعای حضوری موجه است کسانی که علوم حضوری همگانی و واضح و آشکار را منکرند توسط شهید صدر نامعتدل و ناسالم خوانده نشده‌اند، بلکه عقلاً، چنین منکرانی را از صحنه عقلانیت بیرون می‌سازند و این اخراج از عقل آنها زاییده شده است.

۳. ظنی بودن جامعیت مجموعه: از دیگر نقدهای بر نظریه مبانی منطقی استقرا این است که این نظریه، احتمال را براساس علم اجمالی تعریف کرد و اعضای مجموعه علم اجمالی را نیز از طریق مشاهده و استقرا کشف نمود و می‌گوید: ابتدا از طریق تقسیم عقلی و یا بررسی تجربی، اعضای یک مجموعه را پیدا می‌کنیم وقتی حکمی یقینی درباره یکی از اعضای این مجموعه کردیم، این یقین بر همه اعضا توزیع می‌شود و به هر کدام سهمی مساوی از احتمال نصیب می‌گردد. فی‌المثل نمی‌توانیم به صرف دانستن اینکه ۴ گروه خونی در انسان‌ها وجود دارد، حکم کنیم که احتمال اینکه هر انسانی گروه خونی A یا B یا O یا AB داشته باشد $\frac{1}{4}$ است باید ابتدا استقرا کنیم و درصد توزیع این گروه‌ها را در انسان‌ها بیابیم و آنگاه بر مبنای آن یافته‌ها مجموعه‌ای تشکیل دهیم و در داخل آن مجموعه، احتمال مطلوب را به دست آوریم. حال سؤال مهم این است که آیا می‌توان بر تجربه و استقرا تکیه کرد و به خود اطمینان داد که همه اعضای مجموعه یافت شده‌اند؟ قطعیت دادن به ظن و رسیدن به یقین موضوعی، در گروهی این است که از ابتدا مجموعه

خود را به طور جامع و صحیح تشکیل داده باشیم. یعنی هم همه اعضا را گرد آورده باشیم و هم تقسیم‌بندی داخل مجموعه را به شیوه درستی انجام دهیم. اما دریغاً که در هیچ‌یک از دو مورد اطمینانی در دست نیست.

استقرای آماری، هیچ‌گاه نمی‌تواند مدعی شود که همه اعضای ممکن و موجود را گردآوری می‌کند و به تقسیم عادلانه احتمال نایل می‌گردد. پس نقطه بنیادین در نظریه شهید صدر تشکیل علم اجمالی در ابتدای امر است و استقرا آماری تولد چنین علمی را میسر نمی‌سازد. و تنها ظن را به دست می‌آورد و با ظن نمی‌توان علم اجمالی - که متضمن یقین است - بنا نمود. (سروش، ۱۳۶۶، ص ۴۶۱ - ۴۶۳)

پاسخ نقد و اعتراض سوم بر نظریه شهید صدر این است که علم اجمالی و کشف اعضای مجموعه به دو شکل امکان دارد یا به صورت حصر و تقسیم عقلی یعنی دوران بین نفی و اثبات که در آن صورت، علم اجمالی علاوه بر دارا بودن جامعیت مجموعه، از یقین منطقی نیز برخوردار است و یا به صورت استقرا آماری بدست می‌آید و در آن صورت، علم اجمالی و جامعیت مجموعه از یقین موضوعی بهره می‌گیرد. و همان گونه که شهید صدر اعتراف می‌کند تعیین مطلق ارزش احتمالی یک عضو در مجموعه‌های علم اجمالی که از تعداد آنها آگاهی کامل نداریم امکان‌پذیر نیست لکن تعیین نسبی آن یعنی شناخت اینکه ارزش آن مساوی یا بزرگ‌تر یا کوچک‌تر از ارزش دیگری است، مقدور می‌باشد. (صدر، ۱۴۰۲، ص ۴۶۳)

۴. بی‌پناه ماندن در برابر مغالطه اخذ مابالعرض به جای مابالذات: شهید صدر، هیچ قاعده‌ای به دست نمی‌دهد که با آن بتوان از خطر مهلک اخذ مابالعرض به جای مابالذات رهایی جست. شاید هزاران پارامتر دیگر دخیل و مؤثر باشد و هنوز از خاطر کسی خطور نکرده است؟ احتمال اینکه عوامل نامشهود بر نتیجه تجربه اثر بگذارد و آزمایش‌ها را به سمت خاصی هدایت کند، همیشه هست و هیچ‌گاه نمی‌توان آن را نادیده گرفت. و این همان چیزی است که نتیجه استقرا را متزلزل می‌سازد. (سروش، ۱۳۶۶، ص ۴۶۳)

این اشکال چهارم، چیزی جز تقریر دیگری از مشکل و مسئله استقرا نیست که شهید صدر با توجه به همین معضل استقرا به تدوین کتاب خود پرداخته است. اصولاً مشکل استقرا این است که با مشاهده امور مشهود چگونه تعمیم‌پذیری حکم بر امور نامشهود امکان‌پذیر است و نفی تأثیرگذاری هزاران پارامتر دیگر در صحنه قضیه استقرایی چگونه توجیه دارد؟ نظریه مبانی منطقی

استقرا درصدد بیان فرایند احتمال به ظن و انتقال ظن به یقین موضوعی است یعنی وقتی تجربه نسبت به مصادیق مشابه تکرار گردید و نتیجه واحدی بدست آمد، احتمال تصدیق نتیجه استقرا افزایش می‌یابد و با رعایت شرایط و قواعد خاصی می‌توان افزایش احتمال را به یقین بدل ساخت و نتیجه را به موارد تجربه نشده نیز تعمیم داد. پس قواعد حساب احتمالات در مرحله توالد موضوعی و قواعد مرحله توالد ذاتی همان ضوابطی است که دانشمندان علوم تجربی را از خطر مهلک اخذ مابالعرض به‌جای مابالذات رها می‌سازد. حال اگر ناقد محترم آن قواعد مذکور در کتاب شهید صدر را نمی‌پذیرد باید به‌روشنی به نقد تک‌تک آنها پردازد و از کلی‌گویی بپرهیزد. اشکال پنجم ناقد محترم مبنی بر تصویر نادرست از رشد معرفت علمی نیز تکرار اشکالات سابق است. (سروش، ۱۳۶۶، ص ۴۶۵ - ۴۶۶)

پرسش‌های پایانی

شهید صدر توانست با طرح مشکل یقین و تعمیم‌پذیری استقرا و نقد دیدگاه‌های منطق ارسطویی و منطق تجربه‌گرایی به ارائه منطق توالد موضوعی و ذاتی کامیاب گردد و طرح نو دراندازد و نظام معرفت‌شناسی جدیدی ابداع کند. با اینکه چالش‌های پیش‌گفته نقد گردید و از نظریه شهید صدر دفاع شد لکن هنوز این مکتب با پرسش‌های جدی روبرو است و بر اصحاب مدرسه صدر پاسخ به این پرسش‌ها ضرور است.

اول اینکه، اصل اولیه پیش‌گفته در مرحله توالد ذاتی همانند قواعد عقلی فلاسفه نه بین و بدیهی است و نه مبرهن. و تنها بیان‌کننده یک گذر روان‌شناختی می‌باشد اما نه روان‌شناختی شخصی بلکه روان‌شناختی عقلایی. و آیا چنین گذری با نظریه تأییدگرایی مترداف نیست؟

دومین پرسش مربوط به اصل اولیه این است که مقدار احتمال کوچک تا چه میزانی باید کاهش یابد تا از بین برود و مقدار احتمال بزرگ به یقین تبدیل گردد؟ پاسخ این پرسش نسبت به انسان‌ها تفاوت دارد. و این اصل اولیه‌ای که دلیل استقرا به آن نیازمند است، مقدار درجه تراکمی که به نتیجه یقینی می‌رسد را مشخص نمی‌سازد. هر چند شهید صدر می‌فرماید: «این اصل اولیه برای رسیدن به اهداف معین کفایت می‌کند و تعیین مقدار درجه تراکم لازم نیست» (صدر، ۱۴۰۲، ص ۳۳۴) ولی با توجه به تفاوت حصول یقین موضوعی در انسان‌ها، و ضرورت ضابطه‌مند کردن فرایند یقینی شدن استقرا، تعیین حدود لازم است درحالی‌که آیا واقعاً می‌توان حدود درجه تراکم را تعیین کرد؟

پرسش سوم که دربردارنده مجموعه‌ای از پرسش‌ها است به واقعیت معرفت تجربی نظر دارد آیا علوم تجربی با مشاهده و تجربه آغاز می‌گردد؟ آیا ذهن، تنها جنبه انفعالی دارد یا اینکه همانند چراغی است که با ایجاد انتظارات خاص و ارائه نظریه‌های مشخص، جهان تاریک بیرونی را روشن می‌سازد؟ آیا مشاهده و تجربه عاری از هرگونه پیش‌فرض‌های متافیزیکی، جهان‌شناختی، معرفت‌شناختی است؟ اگر علوم تجربی صرفاً بر مبنای ادراکات حسی حاصل شده و آرای متافیزیکی و غیرتجربی و حتی غیرمدل بر نتایج تجربی اثرگذار است چگونه می‌توان تنها با قواعد مذکور در کتاب ارزشمند مبانی منطقی استقراء به یقین موضوعی دست یافت؟

منابع

- ابن سینا، شرح الاشارات و التنبیها، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ ه.ق.
- ابن سینا، دانشنامه علایی، تصحیح محمد معین، تهران: انتشارات دهخدا، ۱۳۵۳.
- ابن سینا، برهان منطق شفا، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، قاهره، ۱۹۵۶.
- ارسطو، منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰، ۱. محمدباقر صدر، الاسس المنطقیه للاستقراء، بیروت، لبنان، ۱۴۰۲ ه.
- افلاطون، دوره آثار افلاطون، رساله جمهوری و رساله فیدو، ترجمه محمدحسن لطفی، رضا کاویانی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۹.
- بدوی، عبدالرحمن، افلاطون فی الاسلام، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا و دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
- پوپر، کارل ریموند. منطق اکتشاف علمی، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۰، ۲۳.
- جفری، ریچارد. قلمرو و مرزهای منطق صوری، پرویز پیر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
- جوادی آملی، عبدالله. شناخت‌شناسی در قرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰.
- راسل، برتراند. مسائل فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۶۷.
- سبحانی، جعفر. النظریة المعرفیة، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، الطبعة الاولى، ۱۴۱۱ ه.ق. ۱۰.
- سروش، عبدالکریم. تفریح صنع، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۶.
- سروش، عبدالکریم. قبض و بسط تئوریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۳.
- علم‌شناسی فلسفی، انتخاب و ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۲.
- طباطبایی، محمدحسین. نهاییه الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ه.ق.

- غزالی، ابو حامد. محک النظر، رفیق العجم، لبنان، بیروت: دارالفکر البنانی، ۱۹۹۴ م.
- فارابی، المنطقیات للفارابی، تحقیق: محمد تقی دانش‌پژوه، قم، منشورات مکتبه آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ ه. ق.
- فروغی، محمد علی. سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات زوار، چاپ چهارم، ۱۳۶۶.
- قطب الدین شیرازی، شرح حکمه الاشراف، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۱۴ ه.
- قطب الدین شیرازی، شرح المطالع فی المنطق، قم: انتشارات کتبی نجفی، ۱۲۹۴.
- کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ج ۱، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۰.
- کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه، ج ۵، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (سروش)، ۱۳۷۰ ش.
- کارناپ، ردولف. مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی علم، ترجمه یوسف عفیقی، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۶۳.
- مصاحب، غلامحسین، مدخل منطق صورت، تهران، انتشارات حکمت، پاییز ۱۳۶۶.
- مصباح یزدی، محمد تقی. تعلیقہ علی النهایه، قم: مؤسسه در راه حق، چاپ اول، ۱۴۰۵ ه. ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی. آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۴.
- مطهری، مرتضی. شرح مبسوط منظومه، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ ه. ش.
- مطهری، مرتضی. اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا، بی تا.
- مظفر، محمدرضا. المنطق، النجف، مطبعه النعمان، ۱۳۸۸ ه.
- موحد، ضیاء، درآمدی به منطق جدید، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸.
- هادوی تهرانی، مهدی. نقادی مبانی منطقی استقرا، کیهان اندیشه، شماره ۳۷.