

سازوکار شهید صدر در مسئله حجیت استقرا در مقایسه با تأیید‌گرایان

مریم بحرینی*

مهناز امیرخانی**

چکیده

استقرا که مسئله‌ای سرنوشت‌ساز در حوزه‌هایی مانند معرفت‌شناسی، منطق، فلسفه علم و روش‌شناسی بوده است، کسب گزاره‌های کلی با جست‌وجو در موارد جزئی است. تفحص در موارد جزئی از روش‌های رایج برای کسب معرفت است که با گسترش علوم تجربی اهمیت بسزایی یافته است؛ لذا این روش همواره دغدغه فیلسوفان بوده است که چگونه می‌توان از این گزاره‌ها نتیجه گرفت. فیلسوفان مکتب تأیید‌گرایی که بیکن و میل از پیشگامان این مکتب بوده‌اند، معتقدند آغاز علم، ادراک حسی است و استقرا منجر به یقین خواهد شد. شهید صدر به عنوان یک عالم شیعی در صدد نقد فیلسوفان پیش از خود بر آمده است. گرچه صدر مانند بیکن و میل به دنبال اثبات یقینی بودن استقراست، ولی روش جدید او برای اثبات این مطلب، او را برتر از

* کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه الزهراء(س).

** استادیار گروه فلسفه، دانشگاه الزهراء(س).

اندیشه‌گران پیشین خود کرده است. با وجود نقدهای برخی اندیشمندان معاصر به روش شهید صدر، این مقاله برخی از نقدها را وارد ندانسته، در صدد پاسخ به این نقدها برآمده است. با این حال، با وجود تلاش فیلسوفان علم هنوز سازوکاری برای پرسش از ظنون متراکمه به یقین قطعی فلسفی وجود ندارد.

واژگان کلیدی: استقرا، یقین، تأییدگرایی، شهید صدر.

مقدمه

واژه Induction که ترجمه لاتینی واژه ارسطویی اپاگوگه (Epagoge) است (سروش، ۱۳۷۳، ص ۲۱۵) عبارت است از هر استدلالی که در آن از خاص به عام سیر شود؛ به عبارت دیگر استقرا امری است که صرفاً با بررسی و مشاهده امور جزئی حاصل می‌شود. زمانی که تکرار این مشاهدات تا حدی صورت گرفت که اتفافی بودن اقتران دو پدیده منتفی شد، یک قیاس خفی تشکیل می‌شود که همان تجربه است. بنابراین تجربه بر دو پایه استوار است: ۱. مشاهده مکرر؛ ۲. قیاس خفی که همان قضیه «الاتفاق لایکون دائماً و لا اکثریاً» است.

بر اثر تکرار مشاهدات است که می‌توان پی به طبیعت اشیا برد و حکم به علیت کرد و بر اساس آن، حکم کلی صادر نمود؛ از این رو می‌توان گفت تجربه همان استقرای معلل است. در منطق ارسطویی با استفاده از اقتران مکرر دو پدیده، حکم به علیت کرده، با استفاده از اصل اولیه علیت، کلیت و ضرورت قضایای تجربی به اثبات می‌رسد.

عصاره آنچه گفته شد، آن است که حرکت در تجربه همانند استقرا از جزئی به کلی صورت می‌گیرد و تفاوت آن دو در قیاس خفی است که در تجربه وجود دارد؛ ولی در استقرا وجود ندارد؛ بدین جهت است که برخی استقرا را مفید یقین نمی‌دانند، ولی معتقدند تجربه افاده حکم کلی و یقینی می‌کند. بر این اساس است که سی. اس. پرس استقرا را «احتجاج توسعی» نامیده است؛ چراکه نتیجه آن افرادی را در بر می‌گیرد که از شمول مقدمات بیرونند (همان، ص ۲۱۵).

البته ناگفته نماند که آنچه در سنت ارسطویی از آن به استقرا و تجربه یاد می‌شود، با

آنچه در عصر جدید مورد بحث و مذاقه قرار گرفته است، تفاوت زیادی دارد. تجربه- همان‌طور که بیان شد- در سنت ارسطویی به تلفیقی از استقرا و تجربه گفته می‌شود، ولی در اصطلاح جدید بیشتر به معنای آزمون است و یکی از شرایط و مقدمات استقرا به شمار می‌آید. استقرا طبق معنای جدید این کلمه چهار مقدمه دارد: ۱. مشاهده؛ ۲. طبقه‌بندی مشاهدات؛ ۳. فرضیه؛ ۴. تجربه (آزمون). استقرای ارسطویی مقدمه نخست استقرای مزبور است (گندمی نصرآبادی، ۱۳۸۱، ص ۳۷-۳۸)؛ لذا می‌توان گفت در جهش استقرا- به معنای ارسطویی- سه مسئله مطرح است: ۱. توجیه علیت عام چیست؟ (چرا هر حادثه‌ای محتاج سببی است؟) ۲. توجیه علیت خاص چیست؟ (آیا همین رابطه علیت بین دو امر مخصوص محقق می‌شود؟) ۳. توجیه دوام علیت چیست؟ بنابراین می‌توان بحق دریافت که به میانجی علیت است که می‌توان فراتر از حواس رفت و حکم به تعمیم داد.

پس از اثبات اصل علیت عام، تصادف مطلق منتفی می‌شود و از پاسخ به پرسش سوم بی‌نیاز می‌شویم و با قضیه «الاتفاق لایکون دائماً و لا اکثریاً» پاسخ پرسش دوم داده می‌شود. بدین جهت ارسطویان با استفاده از قضایای سه‌گانه عقلی (قضیه علیت، قضیه سنخیت و قضیه نفی اتفاق) که از طریق استقرا به دست نیامده‌اند، به حل مشکل استقرا نایل می‌شوند.

در این میان شهید صدر با طرح نظریه جدید خود به نقد اصول مورد پذیرش ارسطویان پرداخته است. به رغم شباهت دیدگاه شهید صدر با تأییدگرایان، پژوهشی در این زمینه صورت نگرفته است. این مقاله در صدد است ضمن طرح این دو دیدگاه به تطبیق آنها پرداخته، در این بین به برخی نقدهای اندیشمندان معاصر به نظریه شهید صدر پاسخ دهد.

۱. تقریر و تبیین دیدگاه شهید صدر

شهید صدر استقرا را چنین تعریف می‌کند: «کل استدلال یسیر من الخاص الی العام»: استقرا هر استدلالی است که سریان حکم در آن از خاص به عام باشد (صدر، ۱۴۲۶، ص ۲۶). بنا بر این تعریف استقرای تام نمی‌تواند از اقسام استقرا باشد؛ چراکه سیر آن از خاص به عام نیست؛ بلکه نتیجه آن مساوی مقدمات است. وی پس از این تعریف بیان می‌کند دلایلی را

که ارسطوییان در استقرای ناقص برای اثبات اصل علیت به کار می‌برند، مصادره به مطلوب است. وی پس از نقد اصول عقلی مورد پذیرش عقل‌گرایان در نهایت آشکار می‌کند که اولاً تمام این اصول با استفاده از استقرا قابل اثبات‌اند. ثانیاً استقرا را با استفاده از دو مرحله (توالد موضوعی و توالد ذاتی) معتبر و مفید یقین موضوعی - نه ذاتی و منطقی - می‌داند. بنابراین استقرا بدون تردید در پاره‌ای از موارد مفید یقین است؛ لذا شهید صدر برای تبیین نظریه ارزشمند خود به تشریح مراحل توالد موضوعی و توالد ذاتی می‌پردازد.

مرحله اول: توالد موضوعی (زایش موضوعی و ریاضی)

این مرحله که منفک از جنبه‌های روانی و شخصی است، مبنای تمام استنتاجات قیاسی می‌باشد. در این مرحله معرفت به قضیه‌ای از طریق قضیه ملازم آن صورت می‌گیرد. منطق ارسطویی که به این روش اعتقاد داشته، به شکل قیاس از قضایا نتیجه می‌گیرد و به همین جهت برای آنکه استقرا حجتی معتبر باشد، لازم است در قالب قیاسی شکل گیرد که یک مقدمه قیاس قضیه عقلی و پیشین باشد تا تلازم واقعی و حقیقی بین جزئیات و تعمیم استقرایی برقرار شود (صدر، ۱۳۸۲، ص ۱۸۳-۱۸۵).

در توالد موضوعی دلیل استقرایی هیچ‌گونه پرشی از خاص به عام ندارد و با هیچ اشکال عقلی مواجه نیست (همان، ص ۱۹۵)؛ چراکه زایش موضوعی و ریاضی صورت می‌گیرد.

از آنجاکه صدر مانند هیوم معتقد است مقارنت، ملازمت را به همراه نمی‌آورد (Hume, 1955, p.23)، لذا در مرحله توالد موضوعی به دنبال این مطلب است که با تکرار مقارنت، بر اساس واقعیت‌های موجود، احتمال به صورت مستمر با روشی ریاضی، بدون ارتباط با حالت روانی شخصی رشد کند؛ ولی هیچ‌گاه به حد یقین نمی‌رسد؛ تنها احتمال وجود رابطه بین دو پدیده افزایش می‌یابد؛ از این رو چون سرنوشت این مرحله با حساب احتمالات گره خورده است، صدر به بررسی نظریه احتمال می‌پردازد.

نظریه احتمال

شهید صدر بعد از این بیان که حساب احتمالات همانند هندسه از شش اصل بدیهی آغاز شده است، تعریف جدید خود را درباره احتمال ارائه می‌کند. وی برای تعریف خود به علم

اجمالی پناه برده، می‌گوید: علم اجمالی عبارت است از یقین به عضوی غیر مشخص در ضمن مجموعه‌ای مشخص (محدود). بنابراین در علم اجمالی با چهار امر مواجه می‌شویم: ۱. علم به امری غیر مشخص تعلق می‌گیرد؛ ۲. مجموعه اعضایی که هر کدام از اعضا ممکن است متعلق علم ما باشد؛ ۳. مجموعه احتمالاتی که عددشان با تعداد اعضای علم اجمالی مطابقت دارد؛ ۴. علم اجمالی‌ای که در اینجا به کار می‌بریم، به گونه‌ای است که بین اطراف آن تنافی است؛ یعنی امکان جمع دو طرف یا بیشتر در زمان واحد وجود ندارد. باید در نظر داشت مقدار و ارزش مجموعه احتمالات، مساوی مقدار و ارزش علم است و کمتر از آن نیست؛ چون اگر کمتر از علم باشد، بدین معناست که احتمال دارد همه آن احتمالات کاذب باشد؛ در این صورت متناقض علمی است که داریم. این مقدار نمی‌تواند بیشتر از علم باشد؛ چون از علم نتیجه گرفته شده و فرض می‌کنیم که مقدار و ارزش علم برابر یک است.

با توجه به این امور می‌توان گفت: «احتمال حاصل تقسیم مقدار و ارزش یقین، بر تعداد اعضای مجموعه اطراف علم اجمالی است». شهید صدر تعبیر دیگری نیز از احتمال ارائه می‌دهد: «احتمال، نسبت تعداد مراکزی که شیء در مجموعه اطراف علم اجمالی اشغال می‌کند، به تعداد تمام اعضای مجموعه است» (صدر، ۱۳۸۲، ص ۲۴۵-۲۵۰). در هر دو تعریف مذکور عبارت «اعضای مجموعه اطراف علم اجمالی» به کار رفته است. معضلی که شهید صدر با آن روبه‌رو بوده است، تعیین اعضای مجموعه علم اجمالی است. وی می‌گوید: اگر یک طرف علم اجمالی بدون طرف دیگر قابلیت تقسیم داشته باشد، در این صورت اقسام به‌دست آمده یا اصلی‌اند یا فرعی. اگر اقسام اصلی باشند، هر یک از اقسام عضوی در اطراف علم اجمالی خواهد بود و علم میان اعضا به طور مساوی تقسیم خواهد شد. اگر اقسام فرعی باشند، طرفی که این اقسام متعلق به آن‌اند، مجموعاً یک عضو محسوب می‌شود (همان، ص ۲۱۵-۲۱۶). از طرف دیگر باید توجه داشت در علم اجمالی که استقرا از آن پرده برمی‌دارد، به عوامل و اسباب بستگی دارد؛ برای مثال احتمال متولد شدن فرزند خنثی بر اساس علم اجمالی $\frac{1}{3}$ است، ولی با استقرا در عالم خارج متوجه

می‌شویم که این نسبت $\frac{1}{11}$ می‌باشد؛ یعنی این استقرا با ایجاد یک علم اجمالی جدید، داخل در حساب احتمالات می‌شود (همان، ص ۲۸۴).

بنابراین استقرا احتمال را به حقیقت و واقعیت نزدیک می‌کند؛ ولی این، بدان معنا نیست که مقدار احتمال با تکرار رابطه مستقیم دارد، بلکه احتمال مبتنی بر علم اجمالی است و استقرا تنها احتمال را از طریق عمق‌بخشیدن به علم اجمالی و ازدیاد اطراف آن به حقیقت نزدیک می‌کند (همان، ص ۲۸۷).

شهید صدر نتایج مرحله توالد موضوعی را - که نام مرحله استنباطی به خود گرفته است - به اختصار چنین بیان می‌کند:

۱. استقرا می‌تواند احتمال تعمیم را تنها با استفاده از بدیهیات نظریه احتمال افزایش دهد، بدون آنکه احتیاج به پذیرش اصول دیگر باشد.

۲. اصل علیت نه اثبات می‌شود و نه نفی؛ تنها دلیلی بر نفی علیت به مفهوم عقلی در کار نیست؛ لذا کسانی که علیت به مفهوم عقلی را انکار می‌کنند، نمی‌توانند دلیل و معیار درستی برای افزایش احتمال قضیه استقرائی ارائه دهند.

۳. دلیل استقرائی می‌تواند رابطه علیت عدمی به مفهوم عقلی، یعنی استحاله تصادف مطلق را ثابت کند (همان، ص ۳۷۸-۳۷۹).

در ادامه شهید صدر برای صحت استقرا در مرحله استنباطی، شرایطی را ذکر می‌کند: اول آنکه ضروری است همواره آزمایش‌های مکرر روی مجموعه‌ای صورت گیرد که میان آنها وحدت مفهومی و خاصیتی مشترک باشد، نه آنکه گروهی ساختگی باشند؛ بنابراین باید تشابه حقیقی میان اعضای آن مجموعه برقرار باشد (تشابه حقیقی آن است که پرده از یک علت مشترک برمی‌دارد).

دوم آنکه جدایی افرادی که استقرا شامل آنها می‌شود، از سایر افراد در خاصیت مشترک دیگری ملاحظه نشود (همان، ص ۴۳۳)؛ مثلاً وقتی با استقرا صفت مشترکی را در زنگی‌ها مشاهده می‌کنیم، نمی‌توانیم این صفت را به سایر افراد مردم به اعتبار اینکه در خاصیت انسانیت مشترک‌اند، تعمیم دهیم؛ چون سیاه‌پوستان دارای خاصیت مفهومی‌اند که آنها را از

سایر افراد جدا می‌کند؛ ولی اگر استقراکننده بتواند به هر روش ممکن، دلیل اقامه کند که خاصیت مفهومی‌ای که افراد استقراشده را از غیر افراد استقراشده جدا می‌کند، هیچ تأثیری در صفتی که استقرا روی آن متمرکز شده است ندارد، در این صورت می‌تواند آن صفت را تعمیم دهد.

به باور صدر با رجوع به فطرت سالمی که مردم به وسیله آن به شرایط استدلال استقرائی پی می‌برند، می‌توان شرایط مذکور را به دست آورد (همان، ص ۴۲۷-۴۲۹). این شرایط همان چیزی است که بوعلی با عنوان خطای تجربه آن را متذکر می‌شود. بنابراین روشن می‌شود که چگونه این تصاعد که با مبنای منطقی - نه روانی - صورت می‌گیرد، احتمال تعمیم در قضیه استقرائی را افزایش می‌دهد.

برخی این پرسش را مطرح می‌کنند که اگر کسی صرفاً به لحاظ روان‌شناختی به چیزی علم اجمالی دارد، چه لزومی دارد انتظار داشته باشیم که نسبت به اطراف علم اجمالی، مطابق قاعده عقلی و منطقی احتمال بدهد؟ (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۸۰). در پاسخ می‌توان گفت شهید صدر در این مرحله به دنبال علم صرفاً روان‌شناختی نیست، بلکه می‌کوشد این مرحله را به صورت روان‌شناختی عقلائی پیش برد، نه روان‌شناختی شخصی؛ پس انتظار می‌رود اگر کسی به چیزی علم اجمالی دارد، به اطراف هم علم اجمالی داشته باشد.

ظاهراً استفاده شهید صدر از حساب احتمالات در تفسیر استقرا، ملهم از بیزگرایان است. اما نکته قابل توجه آن است که شهید صدر در حد آنها باقی نمی‌ماند؛ چراکه وی علاوه بر شش بدیهی احتمال، پنج بدیهی اضافی را به این بدیهیات ضمیمه می‌کند. شهید صدر همانند آنها قائل به رسیدن نتیجه استقرا به مقدار احتمال بسیار زیاد است؛ اما از نظر او این امر در مرحله استنباطی تحقق می‌یابد و در مرحله دوم، یعنی مرحله ذاتی، این میزان احتمال زیاد تبدیل به یقین می‌شود؛ درحالی‌که استقرا گرایان بیزی در نهایت نتیجه استقرا را توجیه‌کننده می‌دانند و معتقد به یقین و قطعیت از جانب آن نیستند.

همچنین برای به نتیجه رسیدن استقرا، از نظر شهید صدر، یکی از شروط قائل بودن به اصل علیت است؛ چه به آن یقین داشته باشیم و چه آن را احتمالی بدانیم؛ درحالی‌که

بیزگرایان اساساً اصل علیت به معنای عقلی را نمی‌پذیرند و آن را به عنوان شرط در نظر نمی‌گیرند؛ لذا به یقین‌آوربودن و قطعیت استقرا اعتقاد ندارند و تنها آن را توجیه‌کننده می‌دانند (ذکیانی و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۳۲).

مرحله دوم: توالد ذاتی

در این مرحله بر خلاف روش ارسطوییان، به دنبال اثبات منطقی تعمیم استقرائی نیستیم. در این مرحله یقین موضوعی - نه منطقی و ذاتی - با احتمال فزاینده حاصل از توالد موضوعی تحت شرایطی تکون می‌یابد؛ لذا لازم است اقسام یقین و تفاوت آنها بررسی شود:

۱. یقین منطقی (ریاضی): یعنی علم به یک قضیه معین و همچنین علم به اینکه محال است این قضیه به شکلی که به آن علم داریم، نباشد. لذا یقین منطقی از دو علم تشکیل شده است (علم به ثبوت آن قضیه و علم به عدم ثبوت نقیض آن قضیه). یقین ریاضی، یعنی یک قضیه در ضمن قضیه دیگر باشد؛ از این رو این نوع یقین جزو یقین منطقی محسوب می‌گردد.

۲. یقین ذاتی: یقینی است که بر اساس تمایل درونی افراد شکل می‌گیرد. این یقین حاصل جزم به یک قضیه است؛ به گونه‌ای که شک یا احتمال خلاف جزم در انسان راه پیدا نکند؛ مانند آنکه انسان با خواب وحشتناکی به مرگ خود یقین کند، درحالی‌که زنده ماندنش محال نیست.

۳. یقین موضوعی: یقینی است که به واسطه قرائن موضوعی و خارجی به حد جزم برسد. این نوع یقین بر خلاف یقین ذاتی، مستقل از حالت نفسانی و روان‌شناختی صورت می‌گیرد.

بر این اساس برای تمیز بین یقین موضوعی و یقین ذاتی باید گفت: گاهی یقین ذاتی برای ما به وجود می‌آید، درحالی‌که یقین موضوعی حاصل نمی‌شود؛ مانند شخصی که سکه‌ای را به هوا پرتاب کرده، پیش از فرود آمدن سکه به زمین یقین می‌کند که صورت شیر ظاهر خواهد شد.

بدین صورت یقین ذاتی همان بالاترین درجه ممکن تصدیق می‌باشد، چه در این میان

واقعیت‌های موجود خارجی این درجه را ثابت کنند چه ثابت نکنند. یقین موضوعی، افزون بر آنکه بالاترین درجه ممکن تصدیق است، درجه‌اش با درجه‌ای که واقعیت‌های خارجی موجود تعیین می‌کنند، منطبق است.

درجه موضوعی یک تصدیقی برابر است با درجه‌ای که می‌توان از درجات موضوعی تصدیقات گذشته استنباط کرد؛ یعنی همان‌طور که یک قضیه ریاضی یا منطقی از قضایای دیگر استنباط می‌شود، درجات موضوعی تصدیقات فعلی را هم می‌توان از درجات موضوعی تصدیقات گذشته استنباط نمود؛ از این رو لازمه هرگونه ارزیابی درباره واقعی و خارجی بودن درجه تصدیق، فرض این اصل است که یک سری از درجات بدیهی، اولیه و غیرمستنبطه‌اند (صدر، ۱۳۸۲، ص ۴۴۵-۴۵۷).

برای انتقال از ظن به یقین در مرحله توالد ذاتی به یک «اصل اولیه» محتاجیم که آن اصل طریقه انتقال را روشن کند و این اصل با حقایق عالم ارتباط ندارد؛ همان‌گون که نمی‌توانیم بر اصل «عدم تناقض» که به صورت مستقیم به دست آمده است، دلیل بیاوریم و آن اصل چنین است: «هرگاه تعداد زیادی از مقادیر احتمالی حول یک محور واحد جمع شوند و این محور به دلیل آن تجمع، مقدار احتمال بزرگی را به دست آورد، آن‌گاه این مقدار احتمال بزرگ در صورت وجود یک سری از شرایط معین، تبدیل به یقین می‌گردد». گویی اصل اولیه بر این مطلب دلالت دارد که نادیده گرفتن مقدار کوچک و تبدیل مقدار احتمال بزرگ به یقین، لازمه حرکت طبیعی معرفت بشری است.

شهید صدر معتقد است برای این اصل لازم نیست مقدار درجه تراکمی را که منجر به یقین می‌شود، مشخص کرد؛ بلکه این اصل برای رسیدن به اهداف خود، تنها کافی است نشان دهد تراکم مقادیر احتمالی حول یک محور و جذب هرچه بیشتر قسمت عمده مقادیر احتمالی، به درجه‌ای می‌رسد که منجر به نابود شدن مقدار احتمال کوچک متضاد می‌گردد و انسان‌ها در این نقطه (میزان تراکم مقدار احتمال حول یک محور معین) با هم فرق دارند.

اصل اولیه پیش‌گفته زمانی صادق است که نابود شدن مقدار احتمال کوچک به معنای نابود شدن خود آن مقدار احتمال بزرگ نباشد. در غیر این صورت مقدار احتمال بزرگی که

یک محور آن را به دست می‌آورد، نمی‌تواند تبدیل به یقین شود؛ برای مثال اگر علم اجمالی به نقصان یک کتاب در کتابخانه صد هزار جلدی داشته باشیم، با برداشتن هر کتاب، مقدار احتمال ناقص بودن آن کتاب برابر است با $\frac{1}{100,000}$ و مقدار احتمالی که ناقص بودن این کتاب را منتفی می‌سازند، برابر است $\frac{99,999}{100,000}$. این تجمع نمی‌تواند منجر به نیستی مقدار احتمال کوچک گردد؛ چراکه چنین عملی در نهایت به نفی علم اجمالی به نقصان بودن یک کتاب در کتابخانه می‌انجامد؛ از این رو به منظور معقول شدن این اصل اولیه لازم است دو علم اجمالی را فرض کنیم که این امر به یکی از دو شکل زیر صورت می‌گیرد:

الف) در این مدل دو علم اجمالی عبارت‌اند از:

۱. علم اجمالی‌ای که احتمال اولیه علیت A برای B را مشخص می‌سازد. با استمداد از اصل علیت دانستیم که B دارای علتی است و آن علت یا A است و یا X . در این صورت این علم دارای دو عضو خواهد بود.

۲. علم اجمالی که در مرحله گذشته آن را مبنایی برای افزایش احتمال علیت قرار دادیم، این علم شامل تمامی احتمالات X در آزمایش‌های موفق است. در هر تجربه با بودن A ، احتمال پدید آمدن و نیامدن B برابر $\frac{1}{2}$ است؛ لذا اگر تعداد آزمایش‌هایی که در آن تقارن A و B مشاهده شد، ده تا باشد، به میزان $\frac{1}{1024}$ این احتمال وجود دارد که بین A و B علاقه سببیت بنا شد، این میزان احتمال در مقابل علیت A برای B خنثی و بی‌طرف می‌باشد. بنابراین به میزان $\frac{1023}{1024}$ علاقه سببیت بین A و B به اثبات می‌رسد. این تجمع منجر به کسب مقدار احتمال بزرگ برای علیت می‌شود. در این صورت می‌توانیم با توجه به اصل اولیه، فرض کنیم این تجمع سبب یقین به علیت شده، سبب نابودی مقدار احتمال کوچکی که متضاد با علیت A برای B است، می‌گردد؛ لذا این اصل با هیچ استحال‌ه‌ای از قبیل ترجیح بلا مرجح مواجه نیست (همان، ص ۴۵۹-۴۶۸).

شهید صدر در شکل و مدل دیگری شیوه به‌کاربردن اصل اولیه را نشان می‌دهد.

ب) در این شکل ارزش‌های احتمالی اعضای این علم اجمالی یکسان نیستند؛ پس

مرجحی که سبب از بین رفتن مقدار کمتر شده است، همان کوچک‌تر بودن آن مقدار از دیگر مقدارها می‌باشد؛ مثلاً در پرتاب پشت سر هم سکه اگر بتوانیم تمام شرایط و اوضاع آنها را به دست آوریم، پی می‌بریم که آنها در شمار زیادی از شرایط و اوضاع و احوال با یکدیگر فرق دارند و اشتراک آنها فقط در یک جزء بسیار کوچک از آن شرایط است؛ زیرا شیر یا خط آمدن معلول نیروی دست، وضع هوا، چگونگی قرار گرفتن سکه بر دست و امثال اینهاست و این عوامل یکسان نیستند؛ پس نتیجه مشابه نیز پدید نمی‌آید. در اینجا علم اجمالی نخست، در بر دارنده فرض‌های احتمالی چهره‌های سکه است و علم اجمالی دوم به عوامل و شرایط ظهور چهره‌های سکه اشاره دارد (خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۴۸). این عوامل همان چیزی است که علم اجمالی اول را از حالت همسانی خارج می‌کند و سبب یک توزیع نابرابر می‌شود.

صدر با توجه به مباحث پیش‌گفته، عدم تکرار صورت خط در هزار بار پرتاب سکه را یک اصل اولیه قبلی نمی‌داند؛ لذا قاعده «عدم مشابهت» را جایگزین قاعده ارسطویی «الصدفة لا تکرر بصورة متماثلة و متتالیة» می‌کند؛ چون معتقد است عدم تشابه بین شرایط منجر به عدم تشابه بین نتایج می‌شود.

به عبارت دیگر صدر معتقد است تکرار تصادف مواجه با عامل خاصی می‌شود که آن عامل با توجه به حساب احتمالات، مقدار احتمال آن را تا کمترین حد کاهش می‌دهد، نه اینکه محال بودن تکرار تصادف یک اصل اولیه قبلی باشد (صدر، ۱۳۸۲، ص ۴۹۱-۴۹۳).

بنابراین نقدهایی که برخی از اندیشمندان معاصر (خسروپناه، ۱۳۸۳، ش ۱۸/ کبیر، ۱۳۸۶، ص ۲۵-۴۶) بر نظریه شهید صدر وارد کرده‌اند، صحیح نیست؛ چراکه وی اساساً در پی اثبات یقین موضوعی بوده است، نه یقین منطقی و کوشیده است با روش عقلانی این نوع یقین را ثابت کند. بدین جهت تعیین حدود لازم نیست؛ چراکه حصول این نوع یقین در افراد متفاوت است. به همین جهت فیلسوفان علم هیچ‌گاه نظریات خود را وحی منزل نمی‌دانند یا حتی اگر کشفیات خود را به صورت یقینی اعلام کنند، دیگران آن را وحی منزل نمی‌دانند. بنابراین حدود درجه تراکم برای تبدیل به یقین وابسته به شخص است؛ به

همین جهت آن را «زایش شخصی» می‌نامند.

از طرفی دیگر در مرحله یقین موضوعی وجود پیش‌فرض‌ها، به عنوان یک واقعیت از واقعیت‌های موجود نادیده گرفته نمی‌شود؛ بلکه مانند دیگر واقعیت‌ها به صورت مستمر رشد می‌کند، ولی هیچ‌گاه به یقین نمی‌رسد.

۲. دیدگاه تأییدگرایان

در سیر تاریخ استقرا عمدتاً دو روش وجود داشته است: روش عقل‌گرایان (پذیرش ادراکات مستقل از حس و عدم حجیت استقرا) و تجربه‌گرایان (عدم پذیرش ادراکات مستقل از حس). تجربه‌گرایان چهار رویکرد داشته‌اند: اثبات‌گرایان (صدق یقینی استقرا)، رجحان‌گرایان (صدق احتمالی استقرا)، عادت‌گرایان (تبیین روان‌شناختی از استقرا) و ابطال‌گرایان (تجربه‌پذیری گزاره‌ها و منع گزاره‌های مشاهده‌تی).

از آنجاکه دیدگاه شهید صدر همانند دیدگاه تأییدگرایی در صدد اثبات یقینی‌بودن استقراست، لذا به نظر می‌رسد بین این دو دیدگاه تطبیق بیشتری وجود داشته باشد؛ به همین جهت در ادامه به بیان این دیدگاه پرداخته‌ایم تا نقاط افتراق و اشتراک دیدگاه فرانسویس بیکن و استوارت میل، به عنوان پیشگامان روش تجربی، با شهید صدر روشن شود.

بر اساس دیدگاه تأییدگرایی علم تجربی از مشاهده و ادراک حسی آغاز می‌شود و دانشمند تجربی باید با ذهنی خالی از هرگونه پیش‌داوری همراه با دقت و توجه به مطالعه پدیده مورد نظر پردازند. به عبارتی دیگر هم در مقام توصیف و هم در مقام توصیه این مکتب معتقد است تا مجموعه‌ای از مشاهدات تجربی فراهم نیاید، طرح و ارائه فرضیه اساساً بی‌معنا و بی‌مبناست. مکتب مزبور معتقد است مشاهده، نه مسبوق به نظریه که سابق بر آن است و به تعبیر دیگر، مشاهدات مولد نظریات و نظریات مولد و برآیند مشاهدات‌اند. به عبارت دیگر در مکتب پوزیتیویسم، نقش عالم و محقق، نقشی انفعالی و تماشاگرانه است (نبوی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۸-۲۴۹).

پوزیتیویسم نظریه هیوم را درباره ماهیت واقعیت (هستی‌شناسی) پذیرفت. هیوم به

استفاده حواس برای تولید دانش درباره واقعیت باور داشت؛ یعنی روش علمی و استدلال فلسفی و منطقی می‌توانند ما را به مشاهده روابط موهوم بین رویدادهایی که به طور همزمان رخ می‌دهند، هدایت کند. با این حال اثبات‌گرایی، معرفت‌شناسی دکارت را نیز پذیرفت. دکارت باور داشت که استدلال منطقی بهترین راه برای تولید دانش درباره واقعیت است و روش قیاسی اشاره دارد بر اینکه رویدادها منظم بوده، با یکدیگر مرتبط‌اند. بنابراین واقعیت منظم و قابل استنتاج است. پارادایم اثبات‌گرایی ادعا می‌کند رویدادهای واقعی می‌توانند به طور تجربی مشاهده و با تحلیل منطقی شرح داده شوند (Leong, 2008, p.785).

۱-۲. فرانسیس بیکن

بیکن که مدعی اصالت و ابتکار برای روش خویش بود، معتقد است قیاس از قضایا تشکیل شده است، قضایا از کلمات تشکیل شده‌اند و کلمات بیان‌کننده مفاهیم‌اند. بدین ترتیب اگر مفاهیم مبهم و حاصل انتزاعی عجولانه باشند، هر چیزی که روی آنها ساخته شود، محکم و استوار نخواهد بود. فقط به استقرای درست امیدواریم. رویه قیاس مسلماً در باب مباحثه بسیار سودمند است؛ اما در باب علوم طبیعی و عملی بی‌فایده است. در استقرا در جهتی مخالف با سیر قیاس پیش می‌رویم (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۳۵۸-۳۵۹).

بیکن در روش خود با تأکید بر مشاهده، تجربه و استقرا به سه نکته تأکید داشت:

۱. تأکید بر استقرای تدریجی و پیش‌رونده: وی معلومات اولیه را از مشاهده و تجربه به دست می‌آورد؛ سپس با حرکتی تدریجی و محتاطانه از معلومات اولیه به معلومات واسطه و سپس پله پله به سوی معلومات نهایی (حقایق کلی) پیش می‌رود (فروغی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۶).

۲. تأکید بر روش طرح و اخراج: بیکن برای حل مشکل استقرا دست به دامان سه جدول ماهیت و حضور (Table of Essence and Presence)، امتناع یا غیاب مجاورت (Table of Deviation or Absence in Proximity) و درجات یا مقایسه (Table of Degrees or Comparison) گردید. جدول ماهیت و حضور به

فهرست‌بندی کردن همه موقعیت‌هایی که در آن ماهیت تحت بررسی حضور دارند، اشاره دارد. جدول امتناع یا غیاب مجاورت به توصیف همه موقعیت‌هایی که احتمال نزدیکی به جدول اولی را دارند؛ اما در جایی که ماهیت تحت بررسی غایب است، می‌پردازد. جدول درجات یا مقایسه به فهرستی از موقعیت‌هایی که ماهیت مورد بحث (همراه با جزئیاتی از شرایط متفاوت) در میزان شدت متفاوت می‌شود، اشاره دارد.

اگر اطلاعات جدول اول ناقص باشد، جدول دوم و سوم هم ناقص می‌شود و یکی از کارکردهای اصلی تجربه و آزمایش جبران این نواقص است؛ برای مثال اگر ذره‌بین را جلوی تشعشعات خورشید قرار دهیم، تشعشعات خورشید می‌تواند به وسیله لنز محدب متمرکز و همگرا شوند؛ آن‌گاه باید جریان نورهای متعددی ایجاد شود تا مشاهده شود که آیا چنین لنزهای محدبی می‌توانند با متمرکز کردن هر تشعشعی حرارت ایجاد کنند؟ پس از آنکه این جدول‌ها به مشاهده و تجربه دقیق گوناگون با استقصای کامل تنظیم شد، از آن‌رو به استقرا می‌پردازیم؛ یعنی از موارد جزئی که جمع‌آوری کرده‌ایم قاعده و دستور، یعنی احکام کلی در می‌آوریم. بدین صورت که آن چیزی که در برخی مواردی که ماهیت حاضر است، یافت نمی‌شود یا وقتی که ماهیت مورد نظر غایب است، یافت می‌شود یا اینکه با افزایش ماهیت مورد نظر کاهش می‌یابد یا بالعکس، رد شود (Encyclopedia of Philosophy, 1998, pp.771-772).

۳. تأکید دیگر بیکن بر موانع‌شناسی بود. وی معتقد بود دست‌یافتن به شناخت یقینی درباره طبیعت به آن سادگی و سهولتی که در وهله نخست به نظر می‌رسد، نیست؛ زیرا ذهن آدمی تحت تأثیر تصدیق‌های بدون تصور و پیش‌داوری‌هایی است که بر تفسیر ما از تجربه تأثیر می‌گذارند و داوری‌های ما را وارونه می‌کنند. پس ضروری است بر آن دسته از «بت‌ها» یا «مفاهیم کاذب» واقف باشیم؛ چراکه کسب علم را مشکل می‌سازند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۳۵۹-۳۶۰). وی آنها را بت‌های طایفه (قبیله)، بت‌های غار (شخصی)، بت‌های بازاری و بت‌های نمایشی می‌خواند. بت‌های طایفه یا قبیله اشتباهاتی است که همه افراد انسان بالطبع به آن دچار می‌گردند و بت‌های غار اشتباهات فردی و شخصی است. بت‌های

بازاری از معاملات و روابط مردم با یکدیگر به وجود می‌آید و بت‌های نمایشی بت‌هایی هستند که از اصول و عقاید گوناگون فیلسوفان و قوانین غلط استدلال در ذهن بشر رخنه کرده‌اند (دورانت، ۱۳۷۰، ص ۱۲۰-۱۲۲). فلسفه ارسطو یک بت نمایشی محسوب می‌شد که بیکن بیشتر از سایر بت‌ها میل به بی‌اعتبار کردن آن داشت (لازی، ۱۳۶۲، ص ۸۳). بنابراین وی بر تنظیف ذهن از همه پیش‌انگاری‌ها و پیش‌داوری‌ها تأکید داشت.

می‌توان گفت فارق دیدگاه بیکن از ارسطو در اینجاست که بیکن علم طبیعی را مادر همه علوم می‌داند؛ چراکه با این علم انسان قوانین طبیعی را شناخته، بر طبیعت چیره می‌شود؛ لذا معتقد است مجهولات با قیاس مرتفع نمی‌شوند، بلکه استقرا روش اصلی کسب معلومات است.

بیکن معتقد بود با ایجاد بسترهای اکتشاف و اختراعات علمی غلبه انسان بر نیروهای طبیعت روزافزون می‌شود. وی علم و حکمت را از حوزه دین بیرون کرده، معتقد است: «هر قدر که یک راز الهی بیشتر غیرمحمتمل و ناهمخوان، ناسازگار و عجیب و غریب باشد، همان قدر هم با ایمان آوردن، بیشتر به خدا ادای احترام می‌شود و همان قدر هم نصرت ایمان از اصالت بیشتری برخوردار است» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۳۵۶).

بیکن که تجدیدکننده علم و فلسفه بود، منطق را برای کسب علم تقریباً بی‌حاصل می‌دانست و روش او مبنی بر تجربه و استقرا بود که در علوم طبیعی به کار می‌رفت. پس از بیکن، جان استوارت میل با اعتنای خاص به فن منطق سعی در حل معضل استقرا داشت. او ضمن پذیرش قیاس معتقد بود قیاس وسیله تحصیل علم جدید نیست (فروغی، ۱۳۹۰، ص ۵۹۸).

۲-۲. جان استوارت میل

میل پس از تقسیم استنتاج به قیاس و استقرا می‌گوید: وقتی نتیجه از پیش در مقدمتین مندرج باشد، استنتاج چیزی به معرفت ما نمی‌افزاید؛ چنان‌که در استدلال یا استنتاج قیاسی وضع از این قرار است؛ زیرا همگان پذیرفته‌اند که اگر در نتیجه یک قیاس چیزی فراتر از آنچه در مقدمتین فرض شده است، پیدا شود، آن قیاس خلل دارد؛ ولی باید گفت که

در واقع هیچ چیزی که پیش‌تر معلوم نبوده یا قرار نبوده که معلوم شود، به مدد قیاس اثبات نمی‌گردد. به همین جهت فقط وقتی با قیاس واقعی روبرویم که حقیقتی تازه یعنی حقیقتی که در مقدمتین مندرج نبوده است، استنتاج گردد. از این لحاظ فقط استقراست که می‌تواند استنتاج واقعی به حساب آید؛ چراکه استقرا چیزی بیش از آنچه در مقدمتین مندرج است، در بر دارد (کاپلستون، ۱۳۸۲، ص ۷۹).

میل استقرا را چنین تعریف می‌کند: «استقرا عبارت است از آن عمل ذهن که به مدد آن نتیجه می‌گیریم هر آنچه در مورد جزئی یا مواردی جزئی صادق است، در همه مواردی که از بعضی جنبه‌های معین شبیه به آن است، نیز صادق خواهد بود» (همان، ص ۸۳). میل پس از آنکه استنتاج واقعی را استنتاج استقرائی (پرش از خاص به عام) معرفی می‌کند، بیان می‌کند برای دریافت نتایج قطعی از مشاهدات استقرایی راه حل خاصی را باید در پیش گرفت؛ لذا تلاش می‌کند سه بحران اساسی استقرا (نفی تضادف مطلق، نفی تضادف نسبی و تعمیم‌پذیری) را پاسخ دهد. وی با ارسطویان در اینکه بازگشت هر استقرایی قیاس است و محتاج قضیه علیت و شیوع (اطراد) می‌باشد، هم داستان می‌شود؛ لیکن این دو قضیه را مانند سایر مدرکات بشری اموری تجربی و متکی به حس و استقرا می‌شمارد و هر ادراک مستقل از تجربه را انکار می‌کند (فروغی، ۱۳۹۰، ص ۵۹۹). وی می‌گوید این تعمیم بزرگ خود مبتنی بر تعمیم‌های قبلی است و این اصل به جای آنکه یکی از نخستین استقراها باشد، یکی از آخرین آنهاست (همان، ص ۸۵). بنابراین میل مانند بیکن به دور گرفتار می‌شود؛ ولی نه دور باطل؛ چراکه مقصود از استقرائی که مبنای این اصل است، استقرای عامیانه و سطحی است و مقصود از استقرای دوم استقرای علمی است (شاله، ۱۳۷۸، ص ۷۲).

میل برای نفی اتفاق می‌گوید: دیدیم که آب چون به آتش رسید، آن را خاموش کرد و چون در امور طبیعی هر امر که در یک مورد حادث شد، در همه موارد متشابه حادث می‌شود؛ پس حکم می‌کنیم که هر وقت آب به آتش برسد آن را خاموش می‌کند (فروغی، ۱۳۹۰، ص ۵۹۹). لذا میل همانند بیکن معتقد است اگر دو پدیده در شرایط معینی به دنبال

هم واقع شوند، به صورت پیوسته در پی هم محقق خواهد شد. بنابراین علیت در مکتب تجربی چیزی جز پیوستگی پیوسته و شایع دو پدیده در ظرف زمان نیست؛ لذا به باور میل یکسانی و یکنواختی در توالی رویدادها، که به عبارت دیگر قانون علیت نام دارد، نباید قانون کل جهان تلقی شود؛ بلکه باید فقط بخشی از آن دانسته شود که در قلمرو وسایل مشاهده مطمئن ما قرار دارد، که با توسع معقولی قابل اطلاق بر موارد است. توسع بیشتر آن فرضی است که بی‌پشتوانه و با نبودن مبنای تجربی برای برآورد میزان احتمال آن، دست‌وپا کردن مدرک برای آن بی‌حاصل است (کاپلستون، ۱۳۸۲، ص ۸۹). میل به منظور شناخت علت پنج شیوه مهم را پیشنهاد می‌کند:

۱. روش توافق (Method of agreement): اگر دو یا چند نمونه از پدیده تحت پژوهش تنها در یک امر مشترک باشند، حالتی که همه نمونه‌ها تنها در آن توافق دارند، علت یا معلول پدیده مفروض است (Mill, 1865, p.278).

۲. روش اختلاف (Method of difference): اگر نمونه‌ای که پدیده‌ای در آن رخ می‌دهد با نمونه‌ای که آن پدیده در آن رخ نمی‌دهد، شرایط مشترکی داشته باشند، به جز یک مورد، که تنها در نمونه اولی وجود دارد، در این صورت وضعی که دو نمونه در آن اختلاف دارند، معلول یا علت یا جزو ضروری علت پدیده است.

در روش توافق ما نیاز داشتیم که توافق را در شرایط مفروض به دست آوریم. گرچه اختلاف در موارد دیگر بود، ولی در روش حاضر ما نیاز داریم دو نمونه‌ای را بررسی کنیم که از هر جهتی مشابه‌اند؛ ولی در بود و نبود پدیده متفاوت‌اند (Ibid, p.280).

۳. روش اختلاف و توافق با هم (Joint method of agreement and defferenc): اگر دو یا چند نمونه که پدیده‌ای در آن روی می‌دهد تنها یک وضع مشابه داشته باشند، درحالی‌که دو یا چند نمونه که پدیده در آن روی نمی‌دهد، هیچ وضع مشابهی بین آنها وجود ندارد، جز غیاب آن شرایط مشابه، در آن صورت شرایطی که دو مجموعه در آن اختلاف دارند، معلول یا علت یا بخش ضروری علت پدیده‌ای است که روی می‌دهد (Ibid, p.284).

۴. روش باقیمانده‌ها (Method of residues): از هر پدیده قسمتی را که با استقرای پیشین معلوم شده است که معلولِ عللِ پیشینِ معینی است، کسر کرده، باقی مانده پدیده معلولِ عللِ پیشینِ برجای مانده است (Mill, 1865, p.285).

۵. روش تغییرات متلازم (Method of concomitant variations): هر گاه پدیده‌ای به طریقه‌ای معین، در زمانی تغییر کند که پدیده دیگری تغییر می‌کند، در این صورت هر یک از آن دو پدیده علت یا معلولِ پدیده دیگر است، یا آن دو پدیده از طریق یک واقعیت علی با یکدیگر ارتباط دارند (Ibid, p.287).

روش میل تا حد زیادی شبیه روش بیکن است. روش توافق نظیر جدول حضور، روش اختلاف نظیر جدول غیاب و روش تغییرات متلازم نظیر جدول درجات و مقایسه است. جان استوارت میل روش دیگری را به نام روش بقایا اضافه کرده است (شاله، ۱۳۷۸، ص ۶۶-۶۷). بیان مذکور تنها احتمال تصادف نسبی را با روش‌های پنج‌گانه کم می‌کند؛ ولی آن را به صفر نمی‌رساند.

بنابراین طبق دیدگاه جان استوارت میل اصل علیت برای نفی تصادف مطلق واصل سنخیت برای تعمیم حکم و روش‌های پنج‌گانه مذکور برای رفع تصادف نسبی و اثبات علیت خاص است. بنابراین میل در عین آنکه این قضایا را حسی می‌داند، مانند ارسطویان استقرا را متکی بر این قضایا معرفی می‌کند.

میل بر این باور بود که هر رشته‌ای از رویدادها تأییدی برای قانون علیت است؛ درحالی‌که این قانون از قوانین متافیزیکی است و نمی‌توان آینده را با آن پیش‌بینی کرد. معرفت‌های متافیزیکی در عین اینکه اساس و اصول معرفت‌های علمی بشر را تشکیل می‌دهند، به نحوی هستند که با جهان خارج برخورد و تصادم نمی‌کنند و جهت‌گیری حوادث در جهان خارج، آن‌ها را نقض نمی‌کند؛ به همین دلیل تنها با اتکا به آنها پیش‌بینی هم نمی‌توانیم بکنیم. بنابراین علیت یک اصل تجربی نیست و چیزی را می‌توان با تجربه ثابت نمود که با تجربه بتوان نفی کرد (سروش، ۱۳۵۷، ص ۵۴-۶۱).

گرچه میل خواهان آن است که باور کند استقرا روشی برای کشف است، ولی از سوی

دیگر کاملاً متوجه است که استقرا یک گزاره کلی را هم اثبات نکرده است (کپالدی، ۱۳۷۷، ص ۳۰۰).

نتیجه‌گیری

استقرا از دیدگاه شهید صدر و تأیید‌گرایان از آن جهت قابل مقایسه است که هر دو در صدد اثبات یقینی بودن استقرا هستند. در هر دو دیدگاه تلاش بر آن است تا با شتاب‌زدگی عمل نشود و با کمک روش‌های پیشنهادی احتمال قضیه استقرایی افزایش یابد؛ لیکن به نظر می‌رسد هرچند میل و بیکن در باب مبارزه با موانع کشف حقیقت به نکات ارزشمند و مفیدی اشاره کرده‌اند، لکن با این روش تنها ظن و احتمال یا یقین روان‌شناختی به ارمغان می‌آید؛ همان‌گونه که صدر با استفاده از علم اجمالی ظنون متراکمه را به یقین موضوعی - نه یقین منطقی - قابل تبدیل می‌داند و یقین موضوعی که با توجه به روان انسان‌ها حاصل می‌شود، گرچه نزد عرف و عقلا ارزش دارد؛ ولی در مقام برهان ارزش ندارد و به علم حقیقی منتهی نمی‌شود؛ لذا به اعتراف خود صدر مبنای منطقی برای استقرا وجود ندارد. شاید بتوان گفت اصلاً سازوکاری نمی‌توان ارائه داد تا از ظنون به یقین رسید؛ تنها می‌توان احتمال را به یقین نزدیک‌تر کرد. بنابراین نقدهایی که برخی از اندیشمندان معاصر بر نظریه شهید صدر وارد کرده‌اند، صحیح نیست؛ چراکه ایشان اساساً در پی اثبات یقین موضوعی بوده‌اند نه یقین منطقی و تلاش کرده‌اند با روش عقلانی این نوع یقین را ثابت کنند. بدین جهت تعیین حدود لازم نیست؛ چراکه حصول این نوع یقین در افراد متفاوت است.

این‌گونه تلاش‌های دقیق و موشکافانه برای کاوش در چگونگی جریان تفکر و استدلال منشأ تحولات عظیم در حوزه دانش بوده است؛ گرچه فیلسوفان بزرگی در این میان در صدد پاسخ صحیح به حل معضل استقرا بوده‌اند و فیلسوفان بعدی راه حل آنان را تصحیح کرده‌اند، ولی همچنان معضل استقرا باقی است. یکی از ویژگی‌های مهمی که دیدگاه شهید صدر را از دیدگاه تأیید‌گرایان ممتاز می‌کند، پذیرش ادراکات مستقل از تجربه است. تأیید‌گرایان دو قضیه علیت و شیوع (اطراد) را محصول استقرا می‌دانند و به تصورات کلی عقلی معتقد نیستند و آنها را موهوم می‌پندارند، به همین جهت از اصحاب تسمیه به شمار

می‌روند؛ ولی صدر دو قضیه مزبور را گرچه محصول استقرا می‌داند، استقرا را مبتنی بر آنها نمی‌شمارد و به ادراکات مستقل از تجربه معتقد است؛ به همین جهت علیت در مکتب تجربی چیزی جز پیوستگی متوالی و شایع دو پدیده در ظرف زمان نیست، ولی در مکتب شهید صدر از رابطه حتمی میان دو پدیده پرده برمی‌دارد و نوآوری شهید صدر که او را برتر از اندیشه‌گران پیش از خود کرده است، در همین نکته است. صدر تجربی بودن قانون سببیت را می‌پذیرد، ولی منکر عقلی بودن آن نیست؛ درحالی‌که تأییدگرایان سببیت به مفهوم عقلی را رد می‌کنند؛ لذا نمی‌توانند معیار درستی برای افزایش احتمال قضیه استقرائی ارائه کنند. توجه بیش از حد تأییدگرایان به استقرا و تجربه و مشاهده آنها را از توجه به تفکر بازداشته است.

نکته دیگر آن است که بیکن علم و حکمت را از حوزه دین بیرون کرده، مستقل ساخته است و گفته‌های پیشینیان را از حجیت انداخته است؛ درحالی‌که صدر به کمک استقرا نشان می‌دهد که پیوند وثیقی میان علم و ایمان وجود دارد. ناگفته نماند صدر مانند تأییدگرایان استقرا را پرش از خاص به عام معرفی می‌کند و استقرای تام را که در آن، نتیجه مساوی مقدمات است، از اقسام استقرا نمی‌داند.

منابع و مأخذ

۱. خسروپناه، عبدالحسین؛ «منطق استقرا از دیدگاه شهید صدر»؛ فصلنامه ذهن، ش ۱۸، ۱۳۸۳.
۲. دورانت، ویل؛ تاریخ فلسفه؛ ترجمه عباس زریاب؛ چ نهم، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۳. ذکیانی، غلامرضا و محبوبه جان‌نثاری؛ مبانی منطقی استقراء؛ تهران: نشر علم، ۱۳۸۹.
۴. سروش، عبدالکریم؛ علم‌شناسی فلسفی؛ تهران: انتشارات صراط، ۱۳۷۳.
۵. —؛ نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۵۷.
۶. شاله، فلیسین؛ فلسفه علمی یا شناخت روش علوم؛ ترجمه یحیی مهدوی؛ چ پنجم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
۷. صدر، محمد باقر؛ الاسس المنطقية للاستقراء؛ چ دوم، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ۱۴۲۶ق.
۸. —؛ مبانی منطقی استقرا؛ ترجمه محمدعلی قدس‌پور؛ قم: انتشارات یمین، ۱۳۸۲.

۹. فروغی، محمدعلی؛ **سیر حکمت در اروپا؛** چ هفتم، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۹۰.
۱۰. کاپالدی، نیکلاس؛ **فلسفه علم؛** ترجمه علی حقی؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۷.
۱۱. کاپلستون، فردریک چارلز؛ **تاریخ فلسفه؛** از بتام تا راسل؛ ترجمه بهاء الدین خرمشاهی؛ چ سوم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۲.
۱۲. —؛ **تاریخ فلسفه؛** فلسفه اواخر قرون وسطی و دوره رنسانس از اوکام تا سوئارس؛ ترجمه ابراهیم دادجو؛ چ اول، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۸.
۱۳. گندمی نصرآبادی، رضا؛ **معمای جدید استقراء؛** قم: انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۱.
۱۴. لازمی، جان؛ **درآمدی تاریخی به فلسفه علم؛** ترجمه علی پایا؛ شیراز: ستاد انقلاب فرهنگی مرکز نشر دانشگاه شیراز، ۱۳۶۲.
۱۵. مصباح، مجتبی؛ **احتمال معرفت‌شناختی؛** قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰.
۱۶. نبوی، لطف‌الله؛ **مبانی منطق و روش‌شناسی؛** چ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۴.
17. **Encyclopedia of Philosophy**; Routledge: London and New York, 1998.
18. Hume, David; **An Enquiry Concerning Human Understanding**; Oxford University Press: 1999.
19. Leong, Fredrick; **Encyclopedia of counseling**; SAGE pub, 2008.
20. Mill, J. S; **System of Logic**; Green: London, 1865.