

نقدی میان‌منطقی استقراء

مهدی هادوی تهرانی

نقد نظریه شهید صدر

چنانکه در شماره قبل گذشت، در نظر شهید صدر استقراء برای رسیدن به نتیجه، از دو مرحله می‌گذرد:

- ۱- مرحله توالد موضوعی
- ۲- مرحله توالد ذاتی

و در هر یک از این مراحل شرایط و خصوصیات لازم است، تا سیر آن به شکل صحیح صورت پذیرد. نقدهایی که متوجه این نظریه شده است، برخی به مرحله اول و دستمای به مرحله دوم ارتباط دارد.

نقد مرحله توالد موضوعی

همانگونه که دیدیم، شهید صدر برای مرحله توالد موضوعی که در آن بر اساس ضوابط حساب احتمالات، ارزش احتمالاتی قضیه استقراء شده، فزونی می‌یابد، دو شرط را ضروری دانست که نخستین آنها اشتراک افراد در یک مفهوم یا خاصیت بود، در این حال برخی از دانشوران گفتند:

«به راستی چگونه ممکن است که همه اوصاف شیء مورد تجربه بر ما معلوم باشد، به طوری که یقین کنیم خصوصیتی آن را از سایر همانمانش جدا

نمی‌کند؟ کار علم مگر غیر از این است که دائماً اوصاف تازه‌ای برای اشیاء کشف و یا فرض می‌کند؟ همه کسانی که مسأله استقراء را ساده و حل‌شدنی پنداشته‌اند، از روی عادت بر این باور (ساده لوحانه) بوده‌اند که اگر بر انسان یا چوب یا... تجربه کنی، چون آنها را به خوبی می‌شناسی، می‌توانی به همه انسانها یا چوبها... تعمیم دهی، چون انسان انسان است و چوب چوب است و «شاخ گل هر جا که می‌روید گل است» و از این دقیقه غفلت کرده‌اند که انسان یا چوب دانستن موجودی که با او برخورد می‌کنیم، خود مبتنی بر استقراء است» (۱)

سپس نتیجه‌گیری کرده‌اند:

«چنین است که کشف می‌کنیم علی‌رغم دقت‌های منطقی و ریاضی قابل تحسین شهید صدر، شرطی که در اینجا برای حصول استقراء صحیح بر می‌شمرد، شرطی تحقق نیافتنی است و ثمر بخشی همه آن کوششهای بعدی را، به فرض استحکام، مورد تردید قرار می‌دهد. و اصولاً شبهه استقراء همین است که به تجربه نمی‌توان طبایع اشیاء و وحدت مفهومی و صورت نوعی مشترک آنها را کشف کرد و چون چنین است، هیچ سوزنی پارگی استنتاج استقرایی را رفو نمی‌تواند کرد. تلاش مرحوم صدر البته تلاشی است عالی و



پیچیده و نکته سبحانه، اما دریفا که خانه از پای بست ویران است» (۲)

ناگفته نماند که استقراء در مرحله توالد موضوعی، تنها به ظن قوی منتهی می‌شود و آنچه بعنوان شرط این مرحله عرضه شد، برای رسیدن به این هدف می‌باشد. حال با توجه به این نکته، اگر نظری به اشکال مزبور بیفکنیم، خواهیم یافت که در این سخن اثری از اعتراض بر خود شرط و لزوم آن در این مرحله وجود ندارد، بلکه بعد از پذیرش اصل شرط به تحقق آن اشکال شده است.

نتیجه قهری التزام به این ایراد، تسلیم به ناتوانی استقراء حتی در افاده ظن و تقویت احتمال قضیه استقراء شده خواهد بود. یعنی باید پذیرفت که کثرت تجارب و انضمام شواهد هیچ اثری در تقویت احتمال یک قضیه ندارد و حال آن قضیه، قبل و بعد از تجارب مزبور یکسان می‌باشد.

با این اعتراض بنای علوم تجربی که بر استقراء استوار شده، یکباره فرو می‌ریزد. دیگر احکام صادره از سوی صاحبان این دانشها، نه تنها یقینی بلکه ظنی نیز نخواهد بود.

آیا ارزش قضیه «فلزات در اثر حرارت منبسط می‌گردند» که صدها تجربه با آن موافقت می‌کند، با قضیه «موجودات زنده در مریخ زندگی می‌کنند» که هیچ شاهد قابل اعتمادی نسبت بدان وجود ندارد، همسنگ و مساوی خواهد بود؟!

بنابراین تلاش دانشوران علوم تجربی برای یافتن شواهد تجربی بر یک قضیه همگی بر آب و اندیشه‌هایشان یکسره سراب خواهد بود! شورمزار این اعتراض هر قطره ظنی را در خود می‌بلعد و هرگز فرصت بهم پیوستن این قطرات و تشکیل یک ظن قویتر را فراهم نمی‌آورد.

کوتاه سخن آنکه تند باد این ایراد طومار تمامی علوم تجربی را در هم می‌پیچید و آن را به تلی از شک و احتمال بدل می‌سازد و این در حالی است که بنای مستحکم دانشهای عقلی که بر پایه لرزان استقراء استوار نیستند، همچنان بر استحکام و قوت خود باقی خواهد بود. پس چگونه است که معترض دانشور با

التزام به این اشکال، در جای دیگر برای تحکیم مبانی ایمان، سرنوشت معارف دینی را بدست علوم تجربی می‌سپارد و آنها را ناچار از عبور در گذرگاه تنگ لغزان این دانشها می‌داند و می‌گوید:

«میان معرفت دینی و معرفتهای علمی و فلسفی عرفانی، دیالوگی مستمر برقرار است و همه دردمی‌تابند و یکدیگر را معنا و جلا می‌بخشند و همواره یقین! نخستین که در دل می‌نشیند، پرتو شک ما یقین را بر دیگر معارف می‌افکند، لذا معارف بشری هم پرتو معارف دینی و یقین بدانها می‌توانند مضمون معنای تازه‌ای یابند، با این همه آنکه عقلاً و عملاً مقدر است و نخست در می‌آید و جغرافیای معرفت را نقش می‌کند معارف بشری است. یعنی آدمی ابتدا با تصویری از عالم و آدم را داشته باشد تا نبی را بتواند آن بگنجاند. (یعنی جهان‌بینی بشری اجازه ورود جواز اعتبار جهان‌بینی دینی را صادر می‌کند نه بر عکس)» (۳)

براستی زمانی که نمی‌توان به انسان بودن بد چوب بودن چیزی، حتی بطور ظنی، حکم کرد، چگونه می‌توان تصویری از عالم و آدم داشت تا نبی را در جا داد؟!

در این هنگام، چرا باید زبان به اعتراض گشود از «بی‌مهری و بی‌جفایی که در حوزهای دینی علمی به علوم و معارف جدید بشری رفته و می‌رود» (۴)، تاس

ندانستیم، باید بپذیریم که استقراء حتی مفید «ظن» نیست و از شک فراتر را نمی‌بیند. پس چگونه در پیچیده‌ترین معارف بشری، یعنی شناخت معرفت، از آن مدد گرفته می‌شود.

ناگفته نماند که اندکی تأمل امکان تحقق شرط مزبور و بهره‌گیری از استقراء را آشکار می‌سازند. هر چند دقتی بیشتر و مجالی وسیعتر لازم است، تا بطلان استفاده از آن برای اثبات یک حکم جهان شمول پیرامون معرفت بشری، تبیین گردد.

نقد مرحله توالد ذاتی

نظریه شهید صدر در مرحله توالد ذاتی که فرایند جهش از احتمال فزاینده به یقین را تبیین می‌کند، با اشکالات بیشتری مواجه شده است.

در برخی از این نقادها به نظری بسنده شده و گویا از شرح و توضیح شهید صدر در این مرحله چشم پوشی گردیده و به چنین اشکالی اکتفاء شده است که «هر چند کثرت تجارب، احتمال خلاف را تضعیف می‌کند، لکن این احتمال هر قدر ضعیف هم که باشد، مانع از حصول یقین خواهد بود» (۹).

و این در حالی است که شهید صدر هم اذعان دارد، احتمال خلاف مانع از حصول «یقین منطقی» می‌باشد. آنچه ایشان ادعا می‌کند دستیابی به «یقین موضوعی» آنهم نه در تمام موارد، بلکه در صورت وجود شرایط خاصی، می‌باشد.

آیا این امر قابل انکار است که برخی قضایای یقینی و جزمی وجود دارد که جز از رهگذر تجارب روزمرم یعنی از طریق استقراء هر چند به شکلی ناخود آگاه - حاصل نشده است؟ آیا کسی در این امر شک دارد که اگر دست خود را در آتش فرو کند، خواهد سوخت؟ و آیا کسی هست که برای گرم کردن دست یخ‌زده خود آن را به درون آب یخ زده و منجمد فرو کند؟! چرا چنین وقایعی رخ نمی‌دهد؟ از کجا می‌دانیم و جزم داریم که آتش در تمام موارد می‌سوزاند و آب منجمد، سرد می‌کند؟! این جزمها و صدها یقین مشابه آن که اساس زندگی بشر و علوم تجربی بر آن استوار

خورد؟ و از اینکه «نه علم تاریخ قدر دارد و بر صدر می‌نشیند، نه از طبیعت‌شناسی و انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و معرفت‌شناسی نوین در آنجا خبری است» (۵)، شکایت کرد؟

مگر این همه جز بر تجربه و استقراء استوارند؟ و مگر استقراء چیزی بر شک می‌افزاید؟ چگونه است که گاه این معارف جدید بشری چنین ارج و قیمتی می‌یابند که نبی و وصی نیز باید اعتبار و جایگاه خود را از آنها اخذ کنند و گاه آنچنان به حضيض مذلت گرفتار می‌آیند، که حتی در تحصیل ظن نیز ناتوان می‌مانند؟ از سوی دیگر هم ایشان، در جایی دیگر آنگاه که به دنبال راهی برای صحت تبیین خود از معارف دینی می‌گردد، به دو چیز تمسک می‌کند: «منطق (یعنی معرفت دقیق به نحوه ارتباط اندیشه‌ها با هم) و تاریخ (یعنی علم استقرایی به سرگذشت معارف دینی و غیر دینی)» (۶).

چگونه استقراء در یک حکم کلی پیرامون «چوب» ناتوان است، ولی به راحتی آنهم با چند شاهد یک قانون جهان شمول را در مورد معرفت بشری - که امرش از موظفیتتر و از عمق کهکشانی مخفی‌تر است - به اثبات می‌رساند! و آنگاه که «منطق» در یاری «نظریه تکامل معرفت دینی» ناتوان می‌ماند، به استقراء بسنده می‌شود و تأیید «پارادوکس تأیید» تنها بعنوان مؤید آنهم در برخی موارد معرفی می‌گردد و تصریح می‌شود: «به فرض ویران شدن آن استدلال منطقی (موسوم به پارادوکس تأیید) هیچ رخنه‌ای در استدلال ما نمی‌افتد و ذره‌ای از قوت آن مدعا، که تحول معارف بشری و معرفت دینی را هماهنگ می‌داند، کاسته نمی‌شود» (۷).

چگونه می‌شود «یک معرفت‌شناس به استقراء دریابد که فهم عالمان از شریعت مسبوق به معلومات دیگر آنان است» (۸) ولی یک فیزیکدان نتواند از انبوه تجارب این نکته ساده را بدست آورد که «فلزات در اثر حرارت منبسط می‌شوند»؟!؟

کوتاه سخن آنکه وقتی شرط اشتراک افراد در یک مفهوم یا خاصیت را پذیرفتیم و تحقق آن را ممکن

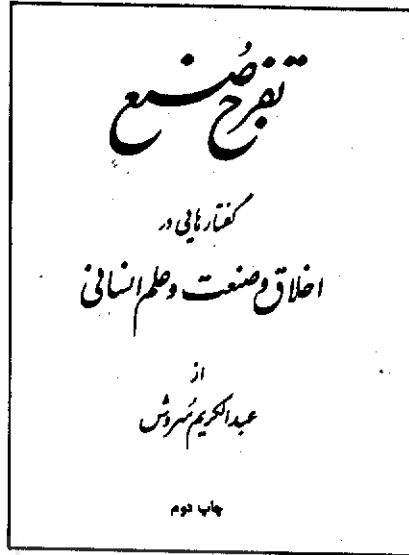
مرز میان منطق و روانشناسی

تصور شایع پیرامون تفاوت منطق و روانشناسی این است که «در منطق هم، مانند روانشناسی حیات عقلانی، از تصورات و احکام و استدلالات بحث می‌شود، با این فرق که در روانشناسی تنها به یادداشت وقایع اکتفا می‌شود، و غرض از آن معلوم داشتن این امر است که انسان چگونه فکر می‌کند، حال آنکه در منطق هر حکم مقرر می‌شود که انسان باید به یک نحو مخصوص حکم و استدلال کند، و نیز معین می‌گردد که کدام یک از احکام و استدلالهای او صحیح یا غلط، و صواب یا خطاست. خلاصه آنکه در منطق میان احکام و استدلالهای انسان از حیث ارزش و قدر و مرتبت فرق گذاشته می‌شود و آنچه هست مورد نظر منطقی نیست بلکه آنچه را باید باشد و بهتر آن است که آن چنان باشد، تقریر می‌کند» (۱۲).

چنین تصویری، روانشناسی را دانشی توصیفی می‌داند که به تحلیل پدیده‌های فکری می‌پردازد و فرایند اندیشه را توصیف می‌کند، در حالی که منطق، از این دیدگاه، علمی دستوری است که وظیفه آن استخراج بایدها می‌باشد.

کسانی که چنین گمانی را در سر می‌پرورانند، به ظاهر بحثهای منطقی آن هم در سطح ابتدایی نظر کرده و دیدمانند، این علم انبوهی از بایدها و نبایدها را برآورد می‌آورد. در حالی که اگر ژرفتر نگریستند، می‌یافتند که بایدهای منطقی ترجمان هستهای اندیشه و ذهن می‌باشد.

به دیگر سخن، منطق نیز یک علم توصیفی است. لکن آنچه را وصف می‌کند خود اندیشه و ذات فکر می‌باشد، به خلاف روانشناسی که به تحلیل فرایندهای روحی و بررسی روان آدمی در حالات گونه‌گون از جمله ادراک و اندیشه اهتمام دارد. روانشناسی «خردمند» را می‌کاود و منطق «خرد» را روانشناسی



می‌باشد از چه راهی جز استقراء حاصل شده است؟ برخی دیگر از اشکالات، دستی بر آتش تحقیقات شهید صدر داشته و کوشیده‌اند آن را از زوایای مختلف مورد ارزیابی قرار دهند که بایست به هر یک از آنها به شکلی جدا و مستقل پرداخت و آن را مورد نقد و بررسی قرار داد.

مهمترین نقدها عبارتند از: الف) خلط میان روانشناسی و منطق، ب) خود استقراء.

خلط میان روانشناسی و منطق

گاه بر شهید صدر خرده گرفته شده که ایشان ضرورت روانشناختی را به جای ضرورت منطقی نشانده و در واقع به جای یک بحث منطقی به یک تحلیل روانشناختی پرداخته است (۱۰) و این امر خود دستمایه ادعای بزرگتر قرار گرفته که «آخرین آلودگی که فلسفه می‌باید خود را از آن نجات دهد روانشناسی است» (۱۱). در اینجا قبل از هر چیز باید به تعیین مرز میان منطق و روانشناسی پرداخت. آنگاه به قضاوت نشست که آیا شهید صدر روانشناسی را به جای منطق قرار داده استگو سپس جستجو کرد که چنین امری - به فرض که واقع شده باشد - چه ضعف و خللی به همراه دارد؟

f Descriptive science

Normative Science این اصطلاح را وونت (Wundt) فیلسوف علم

آلمانی برای منطق و اخلاق بکار برده است. (زرک: فلسفه علم

فلسفین شاله، یحیی مهدوی ص ۲۶).

از اینرو همانگونه که «منطق کلاسیک» راههای تحصیل «یقین منطقی» را مورد بحث قرار می‌دهد، «منطق استقراء» به کنکاش طرق دستیابی به «یقین موضوعی» می‌پردازد.

پس اگر منطق را «معرفت دقیق به نحوه ارتباط اندیشه‌ها با هم»^(۱۵) بدانیم، این تعریف بر «منطق استقراء» مانند «منطق کلاسیک» یا «منطق صوری» صادق خواهد بود.

بنابراین شهید صدر، در کتاب «مبانی منطقی استقراء» برآستی در جستجوی مبانی منطقی استقراء بوده و نباید پنداشت «که نام این کتاب خود می‌تواند مایه گمانهای نادرست گردد»^(۱۶) و سزاوار نیست ادعای این مطلب که «کوشش ارجمند مؤلف همه جا مصروف این می‌شود که ثابت کند مبنایی منطقی برای حل استقراء وجود ندارد»^(۱۷).

بله اگر منطق، منحصر در «منطق کلاسیک» بود - که نیست - چنین گمانهایی مجال می‌داشت! اگر نظریه شهید صدر یک بحث روانشناسانه باشد، چه ضعف و خللی را به همراه خواهد داشت؟ حال اگر فرض کنیم آنچه شهید صدر انجام داده در حیطه وظائف روانشناسان است، برآستی این عمل چه اشکالی را با خود به ارمغان می‌آورد؟ آیا ایشان از آنرو مورد اعتراض واقع شده که چرا بر چنین بحثی نام «منطق» نهاده است؟ حتماً چنین مواخذه‌ای - که به تعبیر مشهور منساجه در اصطلاح می‌باشد - مورد نظر نبوده است.

شاید آنچه خطایی بزرگ و گیناهی نابخشودنی محسوب شده، آمیختن دانش (روانشناسی) با ارزش (منطق) و خلط میان «هست» و «باید» بوده است! همان آلودگی که باید فلسفه نیز خود را از آن منزّه و میرا سازد!!!

در این حال اگر از نزاعی که در اصل ادعای جدایی دانش از ارزش - که پوپر و پیروانش بر آن اصرار می‌ورزند - دست برداریم و توضیح این نکته که باید‌های نفس‌الامری - اخلاقی یا فقهی - نتیجه منطقی «هستها»

هن را تحلیل می‌کند، منطق ذهنیات را. و به اصطلاح بل فن، منطق از معقولات ثانی منطقی سخن می‌گوید روانشناسی از معقولات اولی.

اگر در منطق، بایندی عرضه می‌شود، این «باید» نتیجه و عصاره گزارشی است که منطق از یک «هست» رضه می‌کند. اگر گفته می‌شود: برای ارائه «حد تام» ک شیء باید «جنس فریب» آن همراه با «فصل فریب» رضه شود، این قانون در واقع توصیف این حقیقت هنی است که معرفت کنه یک «تصور نظری» جز در تو شناخت اجزاء آن - یعنی جنس و فصل فریب - ناصل نمی‌گردد.^(۱۲)

پاسخ به یک سؤال

آیا نظریه شهید صدر، یک بحث روانشناسانه ست، یا یک تحقیق منطقی؟ در پاسخ به این سؤال باید دانست که نقش بحث لمی در مرحله توالد ذاتی چیست؟ آنگاه می‌توان شخصی داد، آیا این بحث یک تحلیل روانشناسانه ست، یا یک تحقیق منطقی؟

شهید صدر - همانگونه که قبلاً بیان کردیم - نقش بحث علمی در مرحله توالد ذاتی را بیان قالب اصلی که لیل استقرائی در این مرحله بدان نیاز دارد و برهان بر مروط آن اصل و بر تحقق شروط مزبور در مواردی که بمن مرحله توالد موضوعی بررسی شدند^(۱۴) می‌داند.

بنابراین در مرحله توالد ذاتی، ایشان بعد از پذیرش این اصل که برخی درجات تصدیق موضوعی دهبی هستند، به دنبال حالتی است که در آن احتمال نزاینده به جزم تبدیل می‌شود. زمانیکه این حالت شناخته شد، با بررسی آن می‌توان شرائطش را نسناسایی کرد و آنگاه به دنبال تحقق این شرائط در واردی که ضمن مرحله توالد موضوعی بررسی شد، ود.

پس شهید صدر در این مرحله به تحلیل اندیشه و ترد پرداخته و هم خود را مصروف یافتن ضابطه صحیح یذایش یقین از ظن در حال رشد، ساخته است.

هستند، را به مهلتی دیگر واگذاریم، باید این نکته را بار دیگر تأکید کنیم که منطق، دانشی توصیفی است، نه دستوری و «بایدهای» آن ترجمان «هستها» می‌باشند. بنابراین خلطی بین دانش و ارزش، هست و باید در کار نیست، هر چند هستهای روانشناسی با هستهای منطق متفاوتند. به دیگر سخن «منطق» یک دانش به معنای مصطلح- یعنی مجموعه‌ای از هستهای علمی- می‌باشد، نه یک دستورالعمل و انبوهی از ارزشها.

ممکن است گفته شود: شهید صدر «به عوض اینکه جواز منطقی یک اندیشه را به دست آورد جواز روان شناختی آن را به دست داده است»^(۱۸) مقصود اینکه «آیا صرف بر شمردن عوامل و انگیزه‌های حصول یک حالت ذهنی- روانی، می‌تواند مجوز منطقی و دلیل صحت آن امر باشد؟ انسانها به خرافه‌های بسیاری هم معتقدند، و می‌توان به شیوه‌های روان شناختی دلایل اعتقاد به آن خرافه‌ها را پیدا کرد و نشان داد که به طور کلی حدوث چه حوادثی مایه دل‌بستگی به آن اندیشه موهوم می‌گردد. اما باطل است اگر گمان کنیم یافتن و بر شمردن آن عوامل (آن هم به شیوه‌های علمی و عینی و به تعبیر شهید صدر: موضوعی) ما را مجاز می‌دارد تا آن خرافه‌ها را باور کنیم. انگیزه‌ها را هر قدر هم که واریسی کنیم، نمی‌توانیم از آنها کسب مجوزی برای صحت انگیزه‌ها نماییم. حتی می‌توان به کسی که خرافه‌های را باور کرده حق داد، یعنی می‌توان به این نتیجه رسید که آن کس در آن شرایط ذهنی و خارجی که داشته، جز باور کردن آن خرافه راهی نداشته است، و تحرک طبیعی ذهنش (به تعبیر شهید صدر) او را به اعتقاد به آن خرافه کشانده است. معالوصف، ناحق و نا بهجاست که این خرافه را که به حق و به جا پیدا شده است به جا و به حق ببنداریم».^(۱۹)

در این حال چنین اشکالی در صورتی که شهید صدر برآستی به یک بحث روان شناختی پرداخته باشد، وارد خواهد بود. یعنی اگر ایشان در کند و کاو خردمند و صاحب اندیشه به این نتیجه رسیده است که برخی جزوها در شرایط خاصی حاصل می‌گردد، جادارد بر ایشان اعتراض شود که چنین تحلیلی حقانیت اندیشه و محتوای فکر را اثبات نمی‌کند. لکن همانگونه که گفتیم

ایشان با بررسی خود اندیشه و ذات خرد در صد تبیین شرایطی است که ذهن در آن از احتمال فزاینده به جزم منتقل می‌شود. درست بسان آن منطق کلاسیک که با کنکاش تفکر، تلاش می‌کند شرایط دستیابی به یک نتیجه تازه از معلومات گذشته را تبیین نماید. و همانگونه که «منطق کلاسیک» مصونیت اندیشه از خطا را تضمین نمی‌کند، بلکه این امر رهین رعایت شرایط خاصی در هیئت فکر و بهرموری ماده صحیح می‌داند، «منطق استقراء» نیز صحت انتقا از ظن رو به فزونی بسوی جزم و یقین را در گرو رعایت شروطی می‌داند، و مدعی نیست که صرف دانستن این شرایط در صحت انتقال کافی است.

کوتاه سخن آنکه «منطق استقراء» مانند «منطق کلاسیک» چگونگی ارتباط بین اندیشه‌ها را تبیین می‌کند.

خود استقرائی

اشکال دیگری که به نظریه شهید صدر شده خود استقرائی بودن آن است، زیرا «همین مطلب که ایشان می‌گویند: «همه یقین دارند که اگر غذا بخورند سیر می‌شوند» خودش ادعایی استقرائی است. شک ندارم که خود ایشان چنین یقینی را 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 خواندن چنان افرادی بیرون کردن رقیب از صحنه رقابت است، به روشی که خلاف قاعده بازی است. در این بازی، بازی کنان را به حربه منطق بیرون می‌افکنند، نه به اتهام مالیخولیا خبط دماغ».^(۲۰)

وقتی با این اشکال مواجه شدم، متعجب گشتم، و ایست سخنان از خاطر م گذشت:

«صالح و طالح متاع خویش نمودند. در قبال نظریه تکامل معرفت دینی، حساب نیکمردان و پادانیه‌دانی که از سر تواضع علمی بدان حرمت نهادند و نقد و تبیین و تهذیب آن کوشیدند، از حساب بیمه‌دلان و کینه توزان و بی‌مایگان و کاسب کارانی که به

کوتاه سخن آنکه شهید صدر درنگ در پذیرش برخی جزمهای استقرائی را همانند سفسطه، اسراف در اعتقاد می‌شمارد نه مالیحولیا یا خبط دماغ.

ممکن است گفته شود: «بعضی کسان چنان یقینهایی را به راحتی حاصل نمی‌کنند و اصولاً یکی از تحولات روانی بدیعی که در دانشمندان آگاه این روزگار پدید آمده همین است که کمتر به چیزی یقین می‌کنند و جرئت دل بستگی به تعمیمات استقرائی را از دست داده‌اند و هم‌زمان با ابوالعلاء معری می‌گویند: اما الیقین فلا یقین وانما اقصی اجتهادی ان اظن واحد سا یقین که هیچ، منتهای کوشش من این است که به گمان برسم»^(۲۵). سخن اینجا که برسد، براهبر استدلالی مسدود می‌شود.

حال چگونه با چنین شکمی می‌توان گفت: «یک معرفت شناس وقتی به استقراء دریافت که فهم عالمان از شریعت (اعم از صواب و خطا) مسبوق به معلومات دیگر آنان است، به تحقیق در سر این امر همت می‌گمارد و می‌گردد تا پیدا کند چرا چنین شده است؟»^(۲۶) از ایشان باید پرسید: آیا شما به آن تحول روانی بدیع که در دانشمندان آگاه این روزگار پدید آمده نائل نگشته‌اید که به تعمیم استقرائی دل بستگی دارید؟! البته ناگفته نماند که این تحول بدیع!

مخصوص دانشمندان این روزگار- همچون پوپر- نیست، فراوانند حکیمان یونان قدیم که خط بطلان برهر واقعیت یا ادراک آن می‌کشیدند و بی‌مهاباد به دریای شک می‌زدند. هم آنان که بوعلی سینا سلطان استدلال و برهان حکم به سوزاندن و ضرب و شتمشان می‌دهد،^(۲۷) زیرا در نظر اینان بین اشیاء و عدمشان فرقی نیست! و آیا برآستی چنین است؟! حال ممکن است بگویید: «خوب است همین روش را در جای دیگر هم جاری کنیم و بگوییم چون حضوراً و شهوداً در خود می‌یابیم که استقراء مفید یقین است، کافی است حکم کنیم که در همه کس چنین یقینی وجود دارد و دیگر نیازی به آنهمه براهین پیچیده و ریاضی معرفت شناختی برای تحکیم استقراء نداریم.»^(۲۸)

درواقع شهید صدر نیز همین راه را پیش گرفته و به همین راهنمایی عمل نموده است! ایشان، همانگونه

مقتضای عادت یا طبیعت خویش تیغ تهمت و دشمنه دشنام را صیقل دادند و از نشر هیچ عفونت و افترا فرو گذار نمودند، بکلی جداسست. و در این مقال هم اگر توضیحی می‌رود. سخن را روی باصاحب‌دلان است نه آن ناشسته روی ناسزاگوی که حسابش با کرام الکتابین است.^(۲۹)

برآستی اگر شهید صدر، انکار علم و یقین به اینکه اگر کسی غذا بخورد سیر می‌شود، را زیاده روی در اعتقاد^(۳۰) - و نه مالیحولیا یا خبط دماغ- بنامد، خلاف قاعده، بازی است. اما اگر کسی پارادوکس تأیید را مورد نقد قرار داد و استقراء چند شاهد پراکنده را در اثبات یک تئوری جهان شمول به نام «تکامل معرفت دینی» کافی ندانست، از نیک مردان و پاک نهادان جداسست و بیمار دل و کینه توز و بی‌مایه و کاسب کار و مفتری و عفونت پراکن و ناسزاگوی ناشسته روی می‌باشد! آیا این قاعده باز یست؟! ... بگذاریم و بگذریم...

در پاسخ به اشکال خود استقرائی تذکر این نکته ضروری است که ما در هر بحث علمی ناگزیریم برخی امور را بعنوان پیش فرض بپذیریم تا بتوانیم به یک تحقیق و تدقیق دست یازیم. این پیش فرضها می‌بایست اموری واضح باشند که جای شک و تردید در آنها نباشد. اگر کسی اصل واقعیت را نپذیرد نمی‌توان او را به بازوی حکمت از هلاکت نجات داد. همانگونه که پذیرش «اصل واقعیت» یا «محال بودن اجتماع نقیضین» قابل اثبات نیست، یقین به اینکه هر کس غذا بخورد سیر خواهد شد، نیز قابل استدلال نمی‌باشد. و نیازی هم بدان نیست، زیرا امری واضح و غیر قابل تردید است.

از این رو شهید صدر منکر اینگونه امور را «زیادمر و در اعتقاد» می‌نامد و او را همانند فیلسوف ایده‌آلیستی می‌شمارد که واقعیت را انکار می‌نماید.^(۳۱) یعنی در نظر ایشان اینگونه افراد در آنچه سزاوار دغدغه نیست، گرفتار وسواس و زیاده روی در دقت شده‌اند. و این همان حالتی که حکیمان مسلمان آن را «جریزه» نامیده و در شرح آن گفته‌اند «جریزه خروج قوه عقلی از حد اعتدال بسوی افراط می‌باشد»^(۳۲)

ظنی بودن جامعیت مجموعه

از دیگر اعتراضاتی که بر نظریه شهید صدر وارد شده است، ظنی بودن جامعیت مجموعه، یعنی نامشخص بودن اطراف علم اجمالی، می‌باشد. در تقریر این اشکال گفته‌اند:

«شهید صدر احتمال را بر اساس علم اجمالی تعریف می‌کند و اعضای مجموعه علم اجمالی را نیز از طریق مشاهده و استقراء کشف می‌کند. می‌گوید ابتدا از طریق تقسیم عقلی و یا بررسی تجربی، اعضای یک مجموعه را پیدا می‌کنیم و وقتی حکمی یقینی درباره یکی از اعضای این مجموعه کردیم، این یقین پهرمه اعضا توزیع می‌شود، و به هر کدام سهمی مساوی از احتمال نصیب می‌گردد که لاجرم مجموع این احتمالات همواره باید برابر یک (یقین) شود... حال سؤال مهم این است که آیا می‌توان بر تجربه و استقراء تکیه کرد و به خود اطمینان داد که همه اعضای مجموعه یافت شده‌اند.» (۳۱)

سپس جواب داده‌اند: «اما درینجا که در هیچ یک از دو مورد (تعیین اطراف علم اجمالی و ارزیابی ارزش احتمالی هر یک) اطمینانی در دست نیست. همین استقرایی که از بی‌کفایتی آن در رنجیم و می‌خواهیم آن را به هزار افسون و افسانه سرپا نگه داریم، مأمور (ناتوان) انجام این مهم می‌شود که مجموعه جامعی برای ما فراهم آورد...» (۳۲)

شهید صدر خود به این اشکال نیز اشاره کرده و اعتراف نموده که تعیین مطلق ارزش احتمالی یک عضو در مجموعه‌های علوم اجمالی که از عدد آن آگاهی نداریم، ممکن نیست. با این همه تعیین نسبی آن یعنی شناخت اینکه ارزش آن مساوی یا بزرگتر یا کوچکتر از ارزش دیگری است مقدور می‌باشد. (۳۳) آنگاه به بحثی دقیق و مفصل برای توضیح

که گذشت، این مطلب را بعنوان یک اصل مسلم پذیرفته است که استقراء در برخی موارد منتهی به جزم می‌گردد، تمام تلاش ایشان مصروف توضیح شرایط و بیان صوری است که این انتقال در آنها موجه و منطقی البته بر اساس منطق استقراء - می‌باشد.

نامشخص بودن مرز انتقال

از ظن فزاینده به یقین

گاه گفته می‌شود: «حد کثیر در نظریه ایشان معلوم نیست، یعنی معلوم نیست کی و کجا، احتمال کوچکتر دریای بزرگ تر فدا می‌شود و به عبارت دیگر، بزرگتر بودن حدش و قدرش کدام است تا کوچکتر را در آستانه آن ذبح کنیم.» (۳۴)

شهید صدر خود به این نکته توجه کرده و در پاسخ فرموده است: «برای اصلی که دلیل استقرایی بدان نیازمند است، تعیین و تحدید درجه تراکمی که به آن نتایج منتهی می‌شود، ضروری نیست، بلکه همین مقدار کافی است که تثبیت گردد: تراکم ارزشهای احتمالی در اطراف یک محور و جذب کردن جزء بزرگتر از ارزش علم، به درجه‌ای می‌رسد که در آن ارزش احتمالی بزرگ حاصل از این تجمع به یقین تبدیل شده و ارزش احتمالی کوچک مخالف آن از بین می‌رود و همین طور واضح گردد که این درجه، در تراکم ارزشهای احتمالی بدور محور قضیه استقرایی در استقراتی که موفقیت آنها مسلم است، وجود دارد.» (۳۵)

کوتاه سخن آنکه تعیین حد محدود در انتقال از ظن فزاینده به یقین لازم نیست، بلکه مهم تثبیت وجود چنین مرزی و تحقق آن در موارد موفق، می‌باشد. عجیب آنکه طالبین تعیین مرز، خود مرزها را مراعات نمی‌کنند و با چند شاهد جسته و گریخته آنچه را دیگران قبلاً گفته‌اند، بعنوان یک تئوری نو و فکر بکر اثبات شده می‌انگارند.*

* تئوری تکامل معرفت دینی یا قبض و بسط تئوریک شریعت، در گذشته بارها توسط دکتر علی شریعتی مطرح شده بود. (رک: اجتهاد و نظریه انقلاب دائمی، دکتر علی شریعتی، ص ۱۵، نشر نذیر).

این مطلب در حالات گوناگون پرداخته است (۲۴) که جا داشت بدان مراجعه می شد.

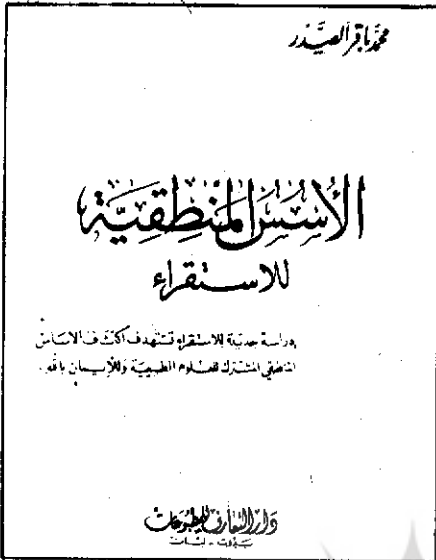
بی پناهی در برابر مغالطه

گفته می شود: «شهید صدر هیچ قاعده‌ای به دست نمی دهد که با آن بتوان از خطر مهلک اخذ مابالعرض به جای مابالذات رهایی جست». (۲۵)

در اینجا برای «ما بالذات» ضابطه طلب می شود ولی در جای دیگر هنگام مواجهه با این اعتراض که چند مثال نمی تواند تئوری تکامل معرفت دینی (بسط و قبض تئوریک شریعت) را ثابت کند، پاسخ داده می شود: «اینها مصادیق بالذات هستند و ارائه یک مصداق بالذات در اثبات مطلب کافیست». (۳۱)

بهر تقدیر ضابطه بالذات و بالعرض بودن، همانگونه که در منطق کلاسیک تبیین شده واضح و مشخص است و «این امر تا آنجا که به خواص مشهود و معلوم مربوط می باشد، قابل رعایت و اجتناب است و می توان فی المثل از تعمیم نتیجه استقراء سیاهان بر سفیدها حذر کرد. اما اگر آن خاصیت فارق، نامشهود و نامعلوم باشد چه باید کرد؟ اگر همه گروه مورد تجربه، واجد صفات ژنتیک خاصی باشند؟ اگر کلسترول خون همشان از حد خاصی بالاتر باشد؟ اگر در نقطه مورد آزمایش، استثناً شدت مغناطیسی متفاوت بانقاط دیگر باشد؟ و هزاران پارامتر دیگر که ممکن است دخیل و مؤثر باشد و هنوز از خاطر کسی خطور نکرده باشد؟ احتمال این که این عوامل نامشهود، بر نتیجه تجربه اثر بگذارد، و آزمایشها را به سمت خاصی هدایت کند، همیشه هست» (۳۲) پس چه باید کرد؟

پاسخ واضح است، وقتی ما تجربه را نسبت به افرادی که در ظاهر بایکدیگر یکسان و در خاصیت یا مفهوم یگانهای مشترکند، تکرار کنیم، باهر تجربه موفق و دستیابی به نتیجه‌ای بسان نتیجه تجربه قبلی احتمال تفاوت ناپیدای این افراد بایکدیگر و بادیگر افراد مشابه کاسته می شود و به شیوه‌ای که شهید صدر تبیین نمود در شرایط خاص —————



رسیده و جزم به یکسانی و ثبوت نتیجه حتی در موارد تجربه نشده حاصل می گردد. در واقع تمام تلاش طولانی و دقیق آن بزرگوار معطوف بیان شرایط همین انتقال و چگونگی آن است. بنابراین اشکال مزبور چیزی زائد بر اصل مشکلات استقراء نیست.

این کم لطفی است که گفته شود: «اگر همیشه تابستان بود طبیعت بصورت خاصی جلوه می کرد و در آن تعمیمات آماری خاصی ارزش احتمالی بسیار زیادی به دست می آورد و لاجرم بر مسند یقین می نشست... به راستی اگر میدان مغناطیسی اطراف زمین را بردارند، اشیاء روز و شب درختان، آدمیان و... همین گونه خواهند بود که اینک هستند»؟ (۲۸)

مگر شهید صدر یا هر عالم دیگری ادعا کرده است که قوانین طبیعی حاصل از تجربه با تغییر شرایط ثابت می ماندند! این مطالب از کسی که دیگران را به جای تشکر از پیشقدمی در عرضه تئوری تکامل معرفت دینی، به جرم ناآگاهی از علوم تجربی مورد حمله قرار می دهد. بسیار تعجب آور است.

* دکتر شریعتی در مسائل مربوط به علوم طبیعی گاهی سخنانی غریب و شگفت آور دارد، در جایی می گوید که نسبت، قانون علیت را متزلزل کرده و با حساب آماری، نسبی بودن منطق ریاضی را ثابت کرده و... (۱) (از ک: تفرج صنع، دکتر عبدالکریم شروش، ص ۳۷۶ باورلی).

عصاره سخن

انتقال از جزئی به کلی که نام استقراء رایافته است، با معضلی بزرگ مواجه می‌باشد. شهید سید محمد باقر صدر در کتاب گرانقدر «مبانی منطقی استقراء» (الاسس المنطقية للاستقراء) در طی یک بحث طولانی و دقیق بعد از نقد راه‌های مختلفی که برای رهایی از این مشکل عرضه شده است، به چاره‌ای نو و پاسخی بدیع دست یازیده که تنها راه نجات استقراء- و به تبع آن تمامی علوم تجربی- از این ورطه هولناک می‌باشد.

❁ یادداشتها

تحقیقات ایشان نشان می‌دهد که پیدایش دانشهای نو منحصر در تشکیل قیاس و استنباط به شکل کلاسیک آن نیست، بلکه طریقی دیگر بنام «استقراء» نیز وجود دارد که در شرایطی خاص می‌تواند علمی تازه را با خود به ارمغان آورد. از اینرو کتاب مزبور را می‌توان طلسمه یک منطق نوین به حساب آورد که جا دارد دانش پژوهان و حق‌طلبان به تحقیق و تدقیق پیرامون آن بپردازند و در بسط و تسدید آن بکوشند.

- ۱- تفرج صنع، دکتر عبدالکریم سروش، ص ۴۴۵، ۴۴۶.
- ۲- همان مأخذ، ص ۴۴۶.
- ۳- بسط و قبض تئوریک شریعت (۱)، دکتر عبدالکریم سروش، کیهان فرهنگی، سال پنجم، ش ۲، اردیبهشت ماه ۶۷، ص ۱۶، ستون سوم، پاراگراف اخیر.
- ۴- همان مأخذ، ص ۱۷، ستون اول، پاراگراف دوم.
- ۵- همان مأخذ.
- ۶- نقدها را بود آیا که عیاری گیرند؟ دکتر عبدالکریم سروش، کیهان فرهنگی، شماره ۱۰، سال پنجم دیماه ۶۷، ص ۱۱، ستون سوم، بحث سوم، پاراگراف چهارم.
- ۷- همان مأخذ.
- ۸- همان مأخذ، ص ۱۲، ستون سوم، پاراگراف دوم.
- ۹- تملیقه‌النهایه، استاد محمد تقی مصباح یزدی، شماره ۳۷۰.
- ۱۰- برگ: تفرج صنع، ص ۶۰.
- ۱۱- همان مأخذ.
- ۱۲- شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، فلسین شاله، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۲۳، انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۱۰۳۲.
- ۱۳- تحقیق پیرامون وصفی بودن منطق در شماره ۱ و ۲ مقالات «تفکر در تفکر» آمده است.
- ۱۴- الاسس المنطقية للاستقراء، ص ۳۶۶، ۳۶۷.
- ۱۵- نقدها را بود آیا که عیاری گیرند؟ کیهان فرهنگی، شماره ۱۰، سال پنجم، دیماه ۶۷، ص ۱۱، ستون سوم، بحث سوم، پاراگراف چهارم.
- ۱۶- تفرج صنع، ص ۴۲۷.
- ۱۷- همان مأخذ.
- ۱۸- تفرج صنع، ص ۴۶۰.
- ۱۹- همان مأخذ.
- ۲۰- همان مأخذ، ص ۶۱.
- ۲۱- از نقل دنباله این سخنان به جهت صیانت ساحت سخن خودداری شد. (رک: موانع فهم نظریه تکامل معرفت دینی، دکتر عبدالکریم سروش، کیهان فرهنگی، سال ششم، شماره ۴، تیرماه ۶۸، ص ۷).
- ۲۲- لاسس... ص ۹۱.
- ۲۳- همان مأخذ.
- ۲۴- نهاية الحکمة، العلامة الطباطبائی (قد)، المرحلة السادسة، الفصل الخامس عشر.
- ۲۵- تفرج صنع، ص ۶۱.
- ۲۶- نقدها را بود آیا که عیاری گیرند؟ دکتر عبدالکریم سروش، کیهان فرهنگی، سال پنجم شماره ۱۰، دیماه ۶۷، ص ۱۲، ستون سوم، پاراگراف دوم.
- ۲۷- الهیات شفاء، مقاله اول، فصل هشتم، ص ۵۳، ص ۱۳ (چاپ مصر).
- ۲۸- تفرج صنع، ص ۶۱.
- ۲۹- همان مأخذ.
- ۳۰- لاسس... ص ۳۷۰.
- ۳۱- تفرج صنع، ص ۶۱-۶۲.
- ۳۲- همان مأخذ.
- ۳۳- لاسس، ص ۴۴۴.
- ۳۴- همان، ص ۴۴۴-۴۵۱.
- ۳۵- تفرج صنع، ص ۶۳.
- ۳۶- این مطلب در هنگام پرسش و پاسخ در جلسه و حوزبانه فهم در دیماه ۶۹ ابراز شده بود.
- ۳۷- تفرج صنع، ص ۶۳ (باندگی تغییر).
- ۳۸- همان مأخذ، ص ۶۴.