

## مبانی منطقی استقرا و تطبیقات معرفت‌شناختی آن در اندیشه شهید صدر

محمدعلی اسماعیلی\*

### چکیده

مسئله «استقرا» از گذشته دور تا اکنون در منطق، معرفت‌شناسی و فلسفه علم مطرح بوده و از زوایای مختلفی مورد بررسی قرار گرفته است. استقرا، به دو قسم تام و ناقص تقسیم می‌شود. آنچه بیشتر پژوهش‌ها را در باب استقرا به خود اختصاص داده، استقرای ناقص است. صحت استنتاج در استقرای ناقص بر اثبات سه اصل مبتنی است: الف) استحاله اتفاق و تضاد مطلق؛ ب) استحاله اتفاق و تضاد خاص؛ ج) توجیه تعمیم بر غیر موارد استقرا شده. اثبات اصول سه‌گانه بالا مورد توجه مکاتب مختلف فکری در باب استقرا واقع شده و هر کدام از طرفداران دیدگاه عقل‌گرایی ارسطویی و تجربه‌گرایی به ارائه تلاش‌هایی در این زمینه پرداخته است.

شهید صدر رحمته‌الله با طرح دیدگاه جدیدی به نام «دیدگاه ذاتی» در کتاب «گران‌سنگ» *«الأسس المنطقية للاستقراء»* به نقد و بررسی دیدگاه عقل‌گرایی ارسطویی و تجربه‌گرایی پرداخته‌اند.

در دیدگاه شهید صدر رحمته‌الله استقرای ناقص، مفید یقین موضوعی است و حصول یقین موضوعی، باطی دو مرحله توالد موضوعی و توالد ذاتی سامان می‌پذیرد. در مرحله اول، احتمال مورد نظر افزایش می‌یابد و در مرحله دوم به یقین موضوعی تبدیل می‌شود.

### کلیدواژه‌ها

استقرا، توالد موضوعی، توالد ذاتی، حساب احتمالات، شهید صدر رحمته‌الله.

## مقدمه

استدلال از طریق معلوم تصدیقی بر مجهول تصدیقی، با سه روش قیاس، استقرا و تمثیل انجام می‌گیرد. در این میان، آنچه مشکلات فراوانی ایجاد کرده، استدلال با روش استقرای ناقص است. از این رو استدلال استقرایی در میان منطق‌دانان و فیلسوفان علم جایگاهی ویژه یافته است، به طوری که هر کدام از دو مکتب عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در پی حل مشکل استقرا برآمده و راه‌حل‌هایی ارائه نموده‌اند.

شهید محمدباقر صدر<sup>۱</sup> از اندک فیلسوفان مسلمانی است که به بررسی تفصیلی مسئله استقرا پرداخته و با نقد دیدگاه مکتب عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی به ارائه دیدگاه جدیدی بر مبنای حساب احتمالات پرداخته است. ایشان با تألیف کتاب «الاسس المنطقية للاستقراء» یا مبانی منطقی استقرا، سلسله مباحث جدیدی در زمینه استقرا به منظور کشف مبانی منطقی مشترک میان علوم طبیعی و ایمان به خدا مطرح کرده است.

بررسی تفصیلی سیر تحول فکری شهید صدر<sup>۲</sup> در مسئله استقرا، از عهده این نوشتار خارج است. اما توجه به این نکته لازم است که ایشان نه به صورت یکباره، بلکه طی چند مرحله به این دیدگاه رسیده است. ایشان در کتاب «فلسفتنا»، وقتی به تقریر دیدگاه‌های مکتب عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در دو حوزه تصورات و تصدیقات می‌پردازد، از دیدگاه‌های عقل‌گرایی در دو حوزه تصورات و تصدیقات طرفداری می‌نماید و به اصالت عقل در هر دو حوزه فتوا می‌دهد.<sup>۳</sup> ظاهراً بذر دیدگاه ایشان نخست در درس خارج اصول ایشان در مبحث حجیت دلیل عقلی پاشیده شد.<sup>۴</sup> سپس با مطالعه کتاب «المنطق الوضعی» دکتر زکی نجیب محمود به مطالعات بیشتر در این مسئله پرداخت که حدود هفت تا نه سال به طول انجامید<sup>۵</sup> و با گذشت این مرحله به تقریر دیدگاه برگزیده خویش به نام «المذهب الذاتی» پرداخت. نخستین بازتاب این تفکر در کتاب «المعالم الجديدة

للأصول» قابل مشاهده است. ایشان بخشی از این کتاب را به دلیل استقرایی اختصاص داده و طی دو فصل به بررسی آن پرداخته است.<sup>۵</sup> سپس به تقریر تفصیلی دیدگاه خویش در کتاب گران قدر «الأسس المنطقية للاستقراء» پرداخته است.<sup>۶</sup> آنگاه به بررسی تطبیقات دیدگاه خویش در کتاب‌های مختلف پرداخت که شرح اجمالی آن در بخش پایانی این نوشتار خواهد آمد. نوشتار حاضر به تبیین مبانی منطقی استقرا در منطق ارسطویی و منطق ذاتی با تکیه بر اندیشه‌های شهید صدر<sup>۷</sup> پرداخته و از بررسی مبانی منطقی استقرا در منطق تجربی به دلیل تنگی مجال خودداری شده است. همچنین در پایان مقاله، فهرست گونه‌ای از تطبیقات معرفت‌شناختی دلیل استقرایی در دیدگاه شهید صدر<sup>۸</sup> ارائه شده است.

### تبیین مسئله استقرا

استدلال از معلوم بر مجهول در یک تقسیم کلی، به دو قسم استدلال مباشر و غیرمباشر تقسیم می‌گردد. استدلال مباشر شامل تناقض، عکس مستوی، عکس نقیض موافق و مخالف و نقض؛ و استدلال غیرمباشر شامل قیاس، استقرا و تمثیل می‌گردد. توضیح این‌که استدلال از معلوم بر مجهول از چهار حالت خارج نیست:

الف) استدلال از عام بر خاص یا از کلی بر جزئی: نام این گونه استدلال قیاس منطقی است، در مقابل قیاس فقهی که استدلال از خاص بر خاص است.

ب) استدلال از خاص بر عام: این گونه استدلال استقرا نامیده می‌شود.

ج) استدلال از خاص بر خاص: نام این گونه استدلال تمثیل است.

د) استدلال از عام بر عام یا سیر از کلی به کلی: این حالت نیز گرچه تصور دارد؛ قسم مستقلی در مقابل اقسام سه‌گانه بالا نیست؛ زیرا دو کلی یادشده یا متباین‌اند یا متساوی یا عام و خاص مطلق و

یا عام و خاص من وجه. از این چهار قسم، قسم اول داخل در تمثیل است؛ زیرا تمثیل به جزئی اختصاص ندارد. انتقال از جزئی به جزئی از آن جهت «تمثیل» خوانده می‌شود که انتقال از متباین به متباین است. چنانچه دو کلی، عام و خاص مطلق باشند و سیر ذهن از خاص به عام باشد، داخل در استقرا هستند و اگر سیر ذهن از عام به خاص باشد، داخل در قیاس اند. اما اگر دو کلی متساوی باشند، داخل در باب قیاس اند و چنانچه عام و خاص من وجه باشند، داخل در تمثیل اند.<sup>۷</sup>

در نگاهی دیگر می‌توان گفت: در اندیشه بشری دو گونه استدلال به چشم می‌خورد: نخست استدلالی که در آن توسعه نتیجه از مقدمات بیشتر نباشد؛ و دوم استدلالی که در آن توسعه نتیجه از مقدمات بیشتر باشد. قسم نخست استنباط و قیاس؛ و قسم دوم استقرا نامیده می‌شود. شاخصه اصلی این دو قسم این است که در قسم اول نفی نتیجه با قبول مقدمات مستلزم تناقض است؛ در حالی که در قسم دوم نفی نتیجه با قبول مقدمات مستلزم تناقض نیست.

نکته قابل توجه این است که قرار دادن تمثیل و استقرا در عرض قیاس، مطابق دیدگاه مکتب عقل‌گرایی ارسطو و پیروانش صحیح نیست؛ زیرا ارسطو بیان معتقدند تمثیل و استقرا نیز مشتمل بر قیاس ضمنی هستند؛ نهایت این که قیاس مزبور در تمثیل و استقرا برهانی نبوده و مفید یقین نمی‌باشد.<sup>۸</sup>

استقرا در یک تقسیم به دو قسم ناقص و تام تقسیم می‌شود. موضوع اصلی کتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» استقرا ناقص است؛ اما شهید صدر<sup>۹</sup> چند نکته مهم در خصوص استقرا تام ذکر می‌کند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) اگر استقرا را به «سیر از خاص به عام» تفسیر کنیم، استقرا تام استقرا نیست؛ زیرا در استقرا تام، نتیجه و مقدمات مساوی اند.<sup>۹</sup>

ب) ارسطو معتقد است مبادی قیاس با استقرا استنتاج می‌شوند؛ زیرا قیاس تنها در جایی کاربرد دارد که حد وسطی در کار باشد تا به کمک آن محمول (حد اکبر) برای موضوعش (حد اصغر) اثبات گردد؛ اما ثبوت محمول برای موضوع در مبادی قیاس (مقدمات اولیه قیاس) بدون وساطت حد وسط صورت می‌گیرد. بنابراین، قیاس در آنها جایی ندارد. پس، تنها راه ثبوت محمول برای موضوعش استقرای کامل است.<sup>۱۰</sup> شهید صدر رحمته معتقد است استقرای تام مفید یقین مضاعف (یقین به ثبوت محمول برای موضوع و استحاله نفی محمول از موضوع) نمی‌باشد؛ زیرا استقرای تام کاشف رابطه سببیت بین موضوع و محمول نبوده و تنها از ثبوت محمول برای موضوع خبر می‌دهد. بنابراین، نتیجه استقرا، قضیه برهانی نیست؛ زیرا در برهان وجود یقین مضاعف شرط است؛ وقتی مقدمات اولیه و مبادی قیاس برهانی نباشند، اساس برهان ارسطویی فرو می‌ریزد و با فرو ریختن برهان، منطق ارسطویی فرو خواهد ریخت.<sup>۱۱</sup>

ج) استقرای تام فقط در محدوده افراد موجود جاری می‌گردد و افرادی را که در آینده خواهند آمد، شامل نمی‌گردد. بنابراین، استقرای تام در علوم قابل استفاده نیست؛ زیرا در علوم از قضایای کلیه‌ای استفاده می‌شود که محمول آنها شامل تمام افراد موضوع‌شان باشد.<sup>۱۲</sup> این نکته ایشان دلالت دارد بر این که استقرای تام با فرض وجود آن، در علوم قابل استفاده نیست؛ چنان‌که در مقام استنتاج می‌نویسد: «خامساً: إن الاستقراء الكامل لا يمكن أن يتوفر في القضايا الكلية في العلوم»<sup>۱۳</sup> اما توضیحات ایشان درباره این مطلب، بیانگر این است که استقرای تام اساساً وجود ندارد، نه اینکه با فرض وجود آن، در علوم قابل استفاده نیست؛ و آنچه صحیح به نظر می‌رسد، همین مطلب اخیر است.<sup>۱۴</sup>

د) برخی در مقام اشکال بر استقرای تام گفته‌اند که اساساً استقرای تام مفید مطلب جدیدی نیست. بنابراین، نه تنها نتیجه آن قضیه برهانی نیست (چنان‌که در نکته قبل بدان اشاره کردیم) بلکه

اصلاً هیچ دلیلی ندارد.<sup>۱۵</sup> شهید صدر<sup>ره</sup> معتقد است که این اشکال از اشتباه در مقام استنتاج استقرا سرچشمه می‌گیرد. توضیح اینکه وقتی تمدد با حرارت را در آهن‌های مختلف استقرا نمودیم، چنین استنتاج می‌کنیم: «این قطعه‌های آهن با حرارت دادن ممتد می‌شوند (صغرا) و این قطعه‌های استقرا شده آهن، همه قطعه‌های آهن اند (کبرا) پس، همه قطعه‌های آهن با حرارت دادن ممتد می‌شوند». در این استنتاج، اصغر فقط برای قطعه‌های استقرا شده آهن اثبات نشده، بلکه برای همه قطعه‌های آهن اثبات شده است.<sup>۱۶</sup>

صرف نظر از استقرای تام، آنچه مورد نظر ماست، بررسی استقرای ناقص است. در استقرای ناقص سیر از خاص به عام بوده و نتیجه کلی استنتاج می‌شود. صحت این استنتاج فرع بر اثبات سه مطلب مهم است که از این قرارند:

**اول) استحاله اتفاق محض:** پدیده‌های مورد نظر نه واجب‌الوجود بالذات اند و نه ممنوع‌الوجود بالذات، بلکه ممکن‌الوجود اند. جست‌وجو برای یافتن علت آنها فرع بر قبول این مطلب است که هر ممکن‌الوجودی علتی دارد. بنابراین، باید نخست، سببیت و علیت عام و استحاله اتفاق محض اثبات گردد.

**دوم) استحاله اتفاق خاص:** وقتی سببیت عام اثبات گردید، باید سببیت خاص نیز اثبات گردد؛ زیرا سببیت عام فقط اثبات می‌کند که تمدد آهن چون ممکن‌الوجود است، علتی دارد؛ اما اینکه علت آن خصوص حرارت است به اثبات نیازمند است؛ زیرا محتمل است چیز دیگری سبب تمدد باشد.

**سوم) تعمیم:** وقتی سببیت عام و خاص اثبات گردید، لازم است صحت تعمیم نتیجه استقرا نیز اثبات گردد تا بتوان آن را در تمام موارد جاری کرد.<sup>۱۷</sup>

پاسخ به سه مطلب پیش گفته کلید حل مشکل مسئله استقرا به شمار می‌رود. صاحب‌نظران از مکاتب مختلف عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در پی اثبات مطالب یادشده برآمده‌اند و پاسخ‌های گوناگونی به این سه مطلب داده‌اند. ما در این جا به اجمال به تبیین و تحلیل دیدگاه مکتب عقل‌گرایی ارسطویی پرداخته و در ادامه به ارائه دیدگاه مذهب ذاتی شهید صدر<sup>۱۸</sup> می‌پردازیم.

### مبانی منطقی استقرا در مکتب عقل‌گرایی ارسطویی

عقل‌گرایی در دو حوزه تصورات و تصدیقات مطرح می‌شود. عقل‌گرایی در حوزه تصورات به گرایشی اطلاق می‌گردد که معتقد است عقل ادراکات مستقلی دارد که برگرفته از ادراکات حسی نیستند. در مقابل این گرایش، حس‌گرایی قرار دارد که معتقد است تنها منبع ادراکات انسان ادراکات حسی اوست و تصورات عقلی نیز برگرفته از ادراکات حسی هستند. از طرفداران شاخص عقل‌گرایی در حوزه تصورات می‌توان دکارت و کانت را نام برد؛ همان‌طور که جان لاک، بارکلی و هیوم جزء افراد شاخص حس‌گرایی در حوزه تصورات هستند. شهید صدر<sup>۱۸</sup> این مسئله را به طور مبسوط در کتاب *فلسفتنا* مورد بحث قرار داده است.<sup>۱۸</sup> عقل‌گرایی در حوزه تصدیقات بر گرایشی اطلاق می‌گردد که معتقد است عقل انسان ادراکاتی دارد که برگرفته از تجربه نیست. بنابراین، برخی ادراکات عقلی انسان به تجربه نیازمند نیستند. در برابر این گرایش، دیدگاه تجربه‌گرایی قرار دارد که معتقد است تمام ادراکات انسان برگرفته از تجربه‌اند و ادراکاتی مستقل از تجربه ندارد. شهید صدر<sup>۱۸</sup> این مسئله را نیز به طور مبسوط در کتاب *فلسفتنا* مورد بحث قرار داده است.<sup>۱۹</sup>

آنچه در این جا مورد بحث است، بررسی مسئله استقرا از دیدگاه عقل‌گرایان در حوزه تصدیقات است. فلاسفه عقل‌گرا در پی حل مشکل استقرا برآمده و مطالب مهمی را در زمینه آن

ارائه نموده‌اند. حاصل دیدگاه عقل‌گرایان در مورد استقرای ناقص در ضمن نکات زیر ارائه می‌گردد:

نکته اول: سببیت عامه در مکتب عقل‌گرایی جزء اصول مسلم عقلی و بی‌نیاز از تجربه تلقی می‌شود. البته از طرف برخی از طرفداران حکمت متعالیه دو استدلال برای اثبات سببیت عامه ارائه شده است که بدین قرارند:

استدلال اول: این دلیل از سوی صدرالمتهلین<sup>۲۰</sup> ارائه گردیده است. تقریر این استدلال بدین قرار است: هر حادثه‌ای ممکن‌الوجود است و معنای «امکان» تساوی نسبت وجود و عدم به آن است. پس، برای اینکه حادثه‌ای رخ دهد، باید وجود آن بر عدمش رجحان پیدا کند و برای این ترجیح باید مرجحی باشد؛ زیرا ترجیح بدون مرجح محال است و این مرجح همان علت است. پس، هر حادثه‌ای علتی دارد.<sup>۲۰</sup>

استدلال دوم: این دلیل از سوی علامه طباطبایی<sup>۲۱</sup> ارائه گردیده است. تقریر این استدلال بدین قرار است: هر ماهیتی ممکن‌الوجود است و تا وقتی وجودش ضرورت پیدا نکند، موجود نمی‌شود. پس، وجود مساوق و جوب است و هر ماهیت ممکنی واجب نمی‌شود، مگر به سبب خارجی. پس، ماهیت جز به عاملی خارجی موجود نمی‌گردد.<sup>۲۱</sup>

نکته دوم: تنها راه رسیدن به یقین قیاس است و تمثیل و استقرای ناقص به خودی خود و بدون استفاده از قیاس منطقی و برخی قواعد عقلی مفید یقین نیستند.<sup>۲۲</sup> از این رو، فارابی<sup>۲۳</sup> در فرق‌گذاری بین استقرا و تجربه معتقد است که تجربه برخلاف استقرا مفید یقین است،<sup>۲۳</sup> ابن‌سینا<sup>۲۴</sup> نیز این مطلب را بیان کرده است.<sup>۲۴</sup> حقیقت این است که مرز بین استقرا و تجربه به صورت روشن بیان نشده است؛ چنانکه فارابی<sup>۲۵</sup> بعد از فرق‌گذاری بین این دو می‌نویسد: «و کثیر من الناس یبدلون کل



واحد فی هذین الاسمین بدل الاخر، الا انا نحن لانبالی کیف جرت العبارة عن هذین المعنیین».<sup>۲۵</sup> شهید صدر<sup>ع</sup> نیز بدین مطلب اعتراف دارد.<sup>۲۶</sup> چیزی که بر این ابهام می‌افزاید، این است که فلاسفه عقل‌گرا از یک سو تصریح دارند که استقرا مفید یقین نیست؛ اما تجربه مفید یقین است؛ چنانکه در عبارات بالا از ابن سینا<sup>ع</sup> و فارابی<sup>ع</sup> نقل کردیم؛ و از سوی دیگر، می‌کوشند مشکلات استقرا را برطرف نموده و آن را جزء روش‌های مفید علم قرار دهند؛ چنانکه از عبارت ارسطو در بخش قبلی (شق ب) نقل گردید. در یک جمع‌بندی می‌توان مرز این دو را با توجه به بیانات ایشان چنین ترسیم کرد:

نقطه مورد اشتراک استقرا و تجربه در اندیشه فلاسفه عقل‌گرا این است که هر دو به قیاس نیازمند هستند و بدون استفاده از قیاس نه تنها یقین آور نیستند، بلکه مفید ظن نیز نمی‌باشند.<sup>۲۷</sup> برای یافتن تمایز این دو باید توجه نمود که استقرا در بیان فلاسفه دو کاربرد عام و خاص دارد:

الف) کاربرد خاص استقرا: وقتی استقرا در مقابل تجربه قرار گیرد و در پی فرق‌گذاری این دو باشیم، مقصود از استقرا صرفاً بررسی جزئیات به منظور یافتن محمولی خاص برای آنهاست، بدون این که در پی کشف علت حکم باشیم. از این رو، استقرا مفید یقین نیست؛ چون علت مورد نظر را نیافته‌ایم تا حکم به تعمیم آن نماییم. در مقابل، مقصود از تجربه بررسی جزئیات همراه به کارگیری عملیاتی جهت کشف علت است. بنابراین، تجربه مخلوطی از استقرا و قیاس است. البته لازم نیست جزئیات مورد تجربه شامل همه موارد باشند، بلکه از تجربه برخی موارد نیز می‌توان علت را کشف نمود. سرّ مطلب در این است که بررسی جزئیات در تجربه به منظور به دست آوردن علت حکم است، نه صرف گردآوری عدد خاصی از موارد و جزئیات؛ چنانکه در استقرا چنین است. از این رو تجربه مفید یقین است.

ب) کاربرد عام استقراء؛ وقتی سخن از تقابل استقراء و تجربه نیست و از حکم استقراء در افاده یا عدم افاده یقین بحث می شود، مقصود از استقراء عملی است مرکب از گردآوری صرف جزئیات در کنار عملی دیگر برای کشف علت حکم. بنابراین، شامل تجربه نیز می شود و تجربه در ضمن آن وجود دارد.

کلماتی از فلاسفه و منطق دانان در تأیید گفتار پیشین در مرزبندی استقراء و تجربه وجود دارد؛ از جمله عبارتی است از ابن سینا<sup>۲۷</sup> در برهان شفا در مقام تشریح کیفیت بهره گیری نفس از حس در معقولات؛ آن جا که می نویسد: «...ان المبادئ التي منها يتوصل إلى العلم اليقيني برهان واستقراء: أي الاستقراء الذاتي ولا بد من استناده الاستقراء إلى الحس»<sup>۲۸</sup> ایشان سپس در پی توضیح مطلب برآمده و می نویسد:

إن تصديق المعقولات يكتسب بالحس على وجوه أربعة: أحدها بالعرض والثاني بالقياس الجزئي والثالث بالاستقراء والرابع بالتجربة... وأما الكائن بالاستقراء فإن كثيراً من الأوليات لا تكون قد تبينت للعقل بالطريق المذكور أولاً. فإذا استقرأ جزئياته تنبه العقل على اعتقاد الكلي من غير أن يكون الاستقراء الحسي الجزئي موجباً لاعتقاد كلي البتة، بل منها عليه... وأما الكائن بالتجربة فكأنه مخلوط من قياس واستقراء، وهو أكد من الاستقراء.<sup>۲۹</sup>

شیخ اشراق<sup>۳۰</sup> در پی تبیین استقراء مفید یقین می نویسد:

و الحدسيات على قاعدة الاشراق لها أصناف: أولها «المجربات» وهي مشاهدات متكررة مفيدة بالتكرار يقيناً تأمن النفس فيه عن الاتفاق كحكمك بأن الضرب بالخشب مؤلم. و ليس هو من الاستقراء، والاستقراء هو حكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة. فإذا كان الاستقراء عبارة عن هذا الحكم، فنعلم أن حكماً على كل إنسان «بأنه إذا قطع رأسه لا يعيش» ليس ألاً حكماً على كلي بما صودف في جزئياته الكثيرة، إذ لا مشاهدة للكلي و

الاستقراء قد یفید الیقین، اذا اتحد النوع كما فی امثال المذكور. و اذا اختلف، قد لا یفید الیقین کحکمک «بأن کل حیوان یحرک لدن مضغه فکّه الأسفل» استقراء بما شاهدت و یجوز أن یكون حکم ما لم تشاهده کالتمساح بخلاف ما شاهدته.<sup>۳۰</sup>

قطب‌الدین رازی نیز در *المحاكمات* فرق این دو را به روشنی تصویر می‌نماید.<sup>۳۱</sup>

نکته سوم: در نکته قبلی گفته شد که استقرا به خودی خود و بدون استفاده از قیاس منطقی و برخی قواعد عقلی مفید یقین نیست؛ اما ارسطوییان معتقدند که استقرا با استفاده از قاعده «الاتفاق او الصدفة لا یكون دائماً ولا اکثریاً» می‌تواند سببیت خاصه را اثبات کند؛ زیرا وقتی در موارد فراوانی بین دو پدیده تقارن ملاحظه نمودیم، با تکیه بر قاعده مذکور نتیجه می‌گیریم که تقارن دو پدیده فوق بر اساس تصادف نیست، بلکه بین این دو علیت برقرار است. وقتی با تکیه بر قاعده پیش گفته سببیت خاصه را استنتاج نمودیم، با تکیه بر قاعده عقلی دیگری که می‌گوید: «إنّ الحالات المتشابهة من الطبيعة تؤدي الی نتائج متماثلة» و یا قاعده عقلی «المعلول لا یتخلف عن علته التامة»؛ تعمیم را نیز استنتاج می‌کنیم.

نتیجه اینکه منطق ارسطویی مشکلات سه‌گانه استقرا را چنین بازگشایی می‌کند: سببیت عامه را بدیهی می‌شمارد. سببیت خاصه را با قاعده «استحاله اتفاق دائمی یا اکثری» اثبات می‌نماید و مشکل تعمیم را با تمسک به قاعده «لزوم نتایج متماثل از حالات متشابه طبیعت» و یا قاعده «استحاله تخلف معلول از علت تامه خودش» برطرف می‌نماید. وقتی مشکلات سه‌گانه استقرا برطرف شد، استقرا بدون هیچ مانعی مفید یقین خواهد بود.

نکات سه‌گانه مذکور برآیند کلمات طرفداران مکتب ارسطویی در حل مشکلات مسئله استقرا است. البته در برخی موارد اختلاف‌هایی بین آن‌ها وجود دارد؛<sup>۳۲</sup> اما پرداختن به آنها ما را از هدف این نوشتار دور می‌کند.

### نقد مکتب عقل‌گرایی ارسطویی از دیدگاه شهید صدر<sup>۳۳</sup>

شهید صدر<sup>۳۳</sup> به تفصیل به نقد رویکرد عقل‌گرایی به مسئله استقرار پرداخته است. تبیین تفصیلی اشکالات ایشان از عهده این نوشتار خارج است. از این رو در این جا به برخی از نقدهای ایشان بر رویکرد یادشده می‌پردازیم:

شهید صدر<sup>۳۳</sup> معتقد است که امکان استدلال بر سببیت عامه از طریق اصول ارسطویی محال بوده و تنها راه اثبات آن را استفاده از منطق استقرامی داند.<sup>۳۳</sup> ایشان به نقد دو دلیل ارائه شده از سوی طرفداران منطق ارسطویی برای اثبات سببیت عام می‌پردازد. حاصل نقد ایشان این است که دو دلیل یادشده دچار مصادره به مطلوب‌اند؛ زیرا قضیه «استحاله ترجیح بدون مرجح» که در دلیل اول از آن استفاده شده، تعبیر دیگری از سببیت عامه است. پس استفاده از آن برای اثبات سببیت مستلزم اخذ مطلوب در مقدمات است.

دلیل دوم نیز متوقف بر پذیرش قبلی سببیت عامه است؛ زیرا مقدمه‌ای که می‌گوید: «هیچ ماهیت ممکنه واجب نمی‌شود، مگر به سبب خارجی»، فرع بر پذیرش سببیت عامه است.<sup>۳۴</sup>

توجه به این مطلب دارای اهمیت است که سببیت عامه در اندیشه فلاسفه عقل‌گرا، از بدیهیات به شمار می‌رود و هر انسان سلیم‌النفسی با مراجعه به وجدان خویش بدان معترف است. به همین منظور، دست به انجام افعال اختیاری می‌زند؛ زیرا بین خود و افعال اختیاری خویش رابطه علیت را می‌یابد؛ چنانکه در پی اقامه برهان بر مطلبی برآمده و مطلوب خویش را با ذکر مقدماتی اثبات می‌کند؛ زیرا در پرتو اصل علیت بین مقدمات و نتیجه رابطه علی و معلولی می‌یابد. از این رو، نه تنها اصل علیت به دلیل و برهان نیازمند نیست، بلکه اساساً اقامه دلیل و برهان بر اثبات آن محال است؛ زیرا اقامه برهان، فرع بر قبول علیت مقدمات برای نتیجه است، و این خود مصادیقی از مصادیق اصل علیت است.<sup>۳۵</sup> جالب توجه اینکه شهید صدر<sup>۳۳</sup> نیز در کتاب *فلسفتنا* به این مطلب اعتراف

کرده و هرگونه استدلال بر قبول یا ردّ اصل علیت را باطل می‌شمارد.<sup>۳۶</sup> بنابراین روشن می‌گردد که دو دلیل یادشده، در پی اثبات اصل علیت نیستند، بلکه یا در پی تنبیه بر آن‌اند و یا در پی اثبات قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد».

شهید صدر<sup>۳۷</sup> در خصوص سببیت خاصه با تکیه بر قاعده «نفی اتفاق دائمی یا اکثری» معتقد است مفهوم اتفاق و صدفه در مقابل مفهوم لزوم قرار دارد. لزوم و ضرورت بر دو قسم منطقی و واقعی (خارجی) تقسیم می‌شود:

لزوم منطقی عبارت است از: ارتباط میان دو قضیه یا دو دسته از قضایا که تفکیک آنها مستلزم تناقض است، مانند تلازم میان اشکال هندسی اقلیدسی و احکام آن، از جمله ۱۸۰ درجه بودن زوایای مثلث.

لزوم واقعی عبارت است از: رابطه سببیت میان دو چیز، مانند آتش و حرارت. در اینجا فرض وجود آتش و نفی حرارت مستلزم تناقض نیست؛ ولی در خارج لازم و ملزوم‌اند.<sup>۳۷</sup>

ایشان معتقد است تصادف که همان نفی لزوم واقعی و منطقی است، بر دو قسم است: تصادف مطلق و تصادف نسبی. تصادف مطلق نفی هرگونه سببیت و لزوم منطقی برای پدیده‌ها است و تصادف نسبی، یعنی هم‌زمانی دو رویداد، بدون هیچ لزوم منطقی. قانون سببیت، تصادف مطلق را رد می‌کند؛ اما تصادف نسبی از نظر فلسفی محال نیست و منظور ارسطو از قاعده‌الاتفاقی این است که تصادف نسبی تکرارپذیر نیست، نه اینکه استحاله عقلی داشته باشد.<sup>۳۸</sup>

شهید صدر<sup>۳۹</sup> معتقد است نقطه اختلاف اساسی بین منطق ارسطویی و منطق ذاتی در این است که قاعده بالا در منطق ذاتی، قاعده‌ای عقلی و قبل از تجربی نیست و نیز ارسطو برای اولی بودن یا مبرهن بودن این قاعده، دلیلی اقامه نکرده است و از طرفی نمی‌توان این قاعده را پیشین دانست؛

زیرا عقل تکرار تصادف را محال نمی‌داند؛ در حالی که ارسطو آن را جزء شناخت‌های اولیه بشر می‌داند.<sup>۳۹</sup>

ایشان هفت اعتراض بر قانون تصادف نسبی ارسطو وارد می‌سازد؛ از جمله این که اگر قضیه «تصادف نسبی در ده تجربه پی در پی 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؛ در حالی که طرفداران ارسطو این مطلب را نمی‌پذیرند و حال آن که اگر علم عقلی یقینی باشد، به ناچار و به همان میزان قضیه ملازم او نیز یقینی خواهد بود.<sup>۴۰</sup> همچنین اگر در آزمایش، اقتران الف و ب را مشاهده کردیم، هیچ دلیلی نداریم که حتماً الف، علت ب است؛ زیرا شاید پدیده دیگری که از آن غفلت داریم، علت باشد و نیز علم ما به این که تصادف نسبی تکرارپذیر نیست موارد جمع تعدادی از احتمالات است.<sup>۴۱</sup>

کوتاه سخن آن که قاعده تصادف نسبی ارسطو، علم عقلی و ما قبل تجربه نیست؛ و منطق ارسطو نه تنها در بدیهی و ما قبل تجربه دانستن آن، به خطا رفته است، بلکه در اینکه استقرا را به قضایای سه گانه یادشده نیازمند دانسته نیز به خطا رفته است. دیدگاه صحیح این است که قضایای سه گانه نیز در پر تو خود استقرا اثبات می‌شوند و تعمیم نیز با خود استقرا قابل اثبات است.<sup>۴۲</sup>

### مبانی منطقی استقرا در اندیشه شهید صدر

پیش از تقریر دیدگاه شهید صدر<sup>۴۳</sup> و بیان تفاوت آن با دیدگاه عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی، توجه به اقسام توالد که در تبیین دیدگاه ایشان نقش مهمی دارد؛ ضروری می‌نماید:

شهید صدر<sup>۴۴</sup> معتقد است که توالد و زایش مجهول از معلوم با دوروش انجام می‌پذیرد:

الف) توالد موضوعی یا حقیقی: توالد موضوعی بر وجود تلازم بین مجهول و معلومات قبلی مبتنی است. این توالد مبنای هر استنتاج قیاسی است که بر اساس تلازم میان قضایا، معرفت جدید زاینده می‌شود؛ برای مثال، «خالد انسان است و هر انسانی می‌میرد؛ پس خالد می‌میرد». در این مثال بین مقدمات و نتیجه ملازمه وجود دارد.<sup>۴۳</sup>

ب) توالد ذاتی: زایش ذاتی و شخصی عبارت است از: زاییدن معرفتی از معرفت دیگر، بدون این که میان آنها تلازم حقیقی وجود داشته باشد. البته گرچه بین خود قضایا تلازمی وجود ندارد، بین معرفتی که بدان‌ها تعلق گرفته است، تلازم وجود دارد. بنابراین، توالد موضوعی بر وجود تلازم بین خود قضایا مبتنی است؛ در حالی که تلازم ذاتی بر وجود تلازم بین معرفت به قضایا مبتنی است.<sup>۴۴</sup>

اکنون به تقریر دیدگاه شهید صدر<sup>ع</sup> می‌پردازیم: فرق اساسی تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان در مسئله استقرا؛ چنانکه اشاره شد، در این است که تجربه‌گرایان آزمایش و تجربه حسی را تنها سرچشمه معرفت می‌دانند و انسان را فاقد هر گونه معرفت پیشینی و عقلی می‌شمارند. در مقابل، عقل‌گرایان بر معارف مستقل از حس و تجربه پای می‌فشارند. شهید صدر<sup>ع</sup> گرچه در کتاب *فلسفتنا* رویکرد عقل‌گرایی را پذیرفته است؛<sup>۴۵</sup> اما با تحقیقاتی که در کتاب *الأسس المنطقية للاستقراء* به انجام رسانده، به دیدگاه دیگری در تفسیر معارف بشری دست یافته و آن را «مذهب ذاتی» نامیده است. این دیدگاه با دیدگاه عقل‌گرایان در این نقطه مشترک است که انسان دارای معارف مستقل از حس و تجربه است اما اختلاف اساسی این دو دیدگاه در تفسیر نمو معارف انسانی است. مذهب عقلی تنها یک راه، یعنی زایش و توالد موضوعی و حقیقی را برای افزایش شناخت و کثرت معلومات مطرح می‌سازد؛ اما مذهب ذاتی شهید صدر<sup>ع</sup> علاوه بر توالد موضوعی

به روش دیگری به نام توالد و زایش ذاتی و شخصی تمسک می‌جوید و معتقد است که قسمت زیادی از معارف انسان بر اساس این روش به دست می‌آید.<sup>۴۶</sup>

از نظر شهید صدر رحمته‌الله معارف بشری بر سه نوع‌اند: ۱. معارف اولیه، عقلی و پیشینی که اساس معارف بشری‌اند، مانند اصل عدم تناقض؛ ۲. معارف ثانویه‌ای که از معارف اولیه به روش توالد حقیقی زاینده شده‌اند، مانند مسائل نظری هندسه اقلیدسی؛ ۳. معارف ثانویه‌ای که از معارف اولیه به روش توالد ذاتی 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.<sup>۴۷</sup>

شهید صدر رحمته‌الله معتقد است تلاش منطق ارسطویی برای اعتبار بخشیدن به استدلال و تعمیم استقرایی بر اساس توالد حقیقی ناتمام است و تنها با روش توالد ذاتی می‌توان برای تعمیم‌پذیری استقرا دلیلی استوار ارائه کرد.<sup>۴۸</sup>

شهید صدر رحمته‌الله معتقد است توالد ذاتی به معنای استنتاج هر قضیه از هر قضیه‌ای نیست، مانند استنتاج طلوع خورشید از مرگ زید، بلکه این توالد قانون‌مند است. توضیح اینکه به اعتقاد ایشان هر معرفت ثانویه‌ای که عقل بر اساس توالد ذاتی تحصیل می‌کند، از دو مرحله می‌گذرد: نخست از مرحله توالد 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 در مرحله دوم توالد ذاتی شروع می‌شود.<sup>۴۹</sup>

مسئله استقرانیز که بر اساس توالد ذاتی انجام می‌گیرد، لازم است از این دو مرحله عبور کند. از این‌رو لازم است به تفسیر استقرا در دو مرحله توالد موضوعی و توالد ذاتی بپردازیم.



### مرحله اول: تفسیر استقرا در مرحله توالد موضوعی

در این مرحله بر اساس ضوابط حساب احتمالات، درجه احتمال در قضیه استقرایی، به صورتی فزاینده افزایش می‌یابد. نمو احتمال در این مرحله به روشی ریاضی و عینی، بدون ارتباط به حالت روانی شخص صورت می‌گیرد.<sup>۵۰</sup> از این رو شهید صدر<sup>۵۱</sup> به بررسی حساب احتمالات می‌پردازد. اصطلاح «احتمال» در زندگی روزمره ما کاربرد زیادی دارد و از معنای روشنی حکایت می‌کند. حساب احتمالات در حوزه علم ریاضی و معرفت‌شناسی مطرح است. نخستین بذره‌های حساب احتمالات توسط «لوسا پاسیولی» ریاضی‌دان ایتالیایی مطرح شد، و سپس توسط همشهری اش به نام «نیکولو فونتانا تاراجلیا» دنبال شد، و بعد توسط جالیلی، فرنسیس بیکن، پاسکال و دیگران به مراحل رشد خود رسید.<sup>۵۱</sup> بررسی تفصیلی مباحث حساب احتمالات از عهده این نوشتار خارج است. از این رو به گزیده‌ای از مباحث آن در پرتو اندیشه‌های شهید صدر<sup>۵۲</sup> می‌پردازیم.

تفاسیر مختلفی برای احتمال ارائه شده است. شهید صدر<sup>۵۳</sup> تنها به ارائه دو تفسیر بسنده نموده و سپس تفسیر خود را بیان می‌کند.

### تفسیر اول: تفسیر کلاسیک احتمال

احتمال در تفسیر کلاسیک عبارت است از: نسبت تعداد وجوه منظور و مطلوب بر کل وجوه متساوی الامکان؛ «...یفسر الاحتمال بأنه نسبة الحالات الموافقة للحادثة المطلوبة إلى مجموع الحالات المترتبة بعد افتراض أن جميع تلك الحالات متساوية».<sup>۵۲</sup> این تفسیر به لاپلاس ریاضی‌دان فرانسوی نسبت داده شده است.<sup>۵۳</sup>

شهید صدر<sup>۵۴</sup> معتقد است تعریف مذکور به دو اشکال مهم دچار است:

الف) مقصود از تساوی حالات ممکن تساوی در ارزش احتمالی آنها است، بنابراین، مقصود از متساوی‌الامکان که در تعریف احتمال اخذ شده، متساوی‌الاحتمال است؛ و گنجاندن لفظ احتمال در تعریف خودش، مستلزم دور است. این اشکال را به بیان دیگری نیز می‌توان تقریر نمود.<sup>۵۴</sup>

ب) تعریف مذکور جامع افراد نیست؛ زیرا فقط شامل مواردی می‌شود که ارزش احتمالی آنها متساوی باشد؛ اما اگر ارزش احتمالی آنها غیر متساوی باشد، تعریف مذکور شامل آنها نمی‌گردد؛ و تطبیق تعریف پیش گفته بر آن موارد باطل است؛ زیرا نتیجه همان خواهد بود که در موارد متساوی‌الاحتمال به آن می‌رسیم.<sup>۵۵</sup>

#### تفسیر دوم: تفسیر احتمال بر اساس تکرار

این تفسیر بر اساس «نظریة التکرار المتناهی» مبتنی است. این تفسیر برخلاف تفسیر کلاسیک، به حالات ممکن نظر ندارد، بلکه به حالات خارجی واقع شده نظر دارد. مطابق این تفسیر اگر ما دو گروه عراقی‌ها و هوشمندان را در نظر بگیریم که در گروه سوم «عراقی‌های هوشمند» با یکدیگر اجتماع دارند؛ احتمال اینکه یک فرد عراقی که به گونه‌ای اتفاقی را انتخاب شده، هوشمند باشد، با نسبت تعداد گروه سوم به گروه اول، یعنی نسبت تعداد عراقی‌های هوشمند به تعداد عراقی‌ها مساوی خواهد بود.<sup>۵۶</sup>

شهید صدر علیه السلام معتقد است که این تعریف اشکالات تعریف قبلی را ندارد اما ایشان در پرتو تفکیک بین احتمال واقعی و احتمال فرضی و تطبیق احتمال ریاضی بر احتمال فرضی و در پرتو تفصیل گروه‌های مختلف احتمالات ثابت می‌کند که تعریف یادشده تمام گروه‌های احتمالات را در بر نمی‌گیرد. بنابراین، پذیرفته نیست.<sup>۵۷</sup>

### تفسیر برگزیده: تعریف احتمال بر اساس علم اجمالی

شهید صدر رحمته بعد از بررسی دو تفسیر گذشته، به ارائه تفسیر برگزیده خود که بر علم اجمالی مبتنی است؛ می‌پردازد. مقصود از علم اجمالی در اینجا اصطلاح اصولی آن است، نه اصطلاح فلسفی آن که به معنای بساطت بوده و از علم تفصیلی بالاتر است. بنابراین، علم اجمالی علمی است که متعلق آن مشخص نباشد؛ در مقابل علم تفصیلی که متعلق آن مشخص است.<sup>۵۸</sup> علم اجمالی بر دو گونه است:

الف) علم اجمالی ای که اطراف آن با یکدیگر ناسازگارند؛ به این معنا که احتمال اجتماع آنها وجود ندارد، مانند آنکه بدانی فقط یکی از سه دوستت به ملاقات تو خواهد آمد.

ب) علم اجمالی ای که اطراف آن با یکدیگر سازگارند؛ به این معنا که احتمال اجتماع آنها وجود دارد، مانند آنکه بدانی دست کم یکی از سه دوستت به ملاقات تو خواهد آمد که احتمال آمدن دو نفر آنها با هم یا هر سه نفر با هم وجود دارد.<sup>۵۹</sup>

علم اجمالی ای که در تعریف احتمال اخذ شده، قسم اول است، نه قسم دوم. البته ایشان یادآور می‌شود که علم اجمالی قسم دوم نیز در نهایت به قسم اول برمی‌گردد؛ زیرا قسم دوم گرچه از اطراف بیشتری برخوردار است؛ وقتی اطراف آن را محاسبه کنیم، بین آنها ناسازگاری وجود دارد.<sup>۶۰</sup> بنابراین، در علم اجمالی مورد نظر با چند چیز روبروئیم: ۱. علم به کلی غیر معین؛ ۲. مجموعه اطراف علم اجمالی؛ ۳. مجموعه احتمالاتی که عددشان با عدد مجموعه اطراف مطابق است؛ ۴. ناسازگاری بین اطراف علم اجمالی.<sup>۶۱</sup>

شهید صدر رحمته با توجه به توضیحات گذشته در خصوص علم اجمالی، به ارائه تعریف احتمال پرداخته و در تعریف آن می‌نویسد: «إن الاحتمال الذی یمكن تحدید قیمته هو دائماً عضو فی مجموعة الاحتمالات التی تتمثل فی علم من العلوم الإجمالیة، و قیمته تساوی دائماً ناتج قسمة رقم

الیقین علی عدد أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثل في ذلك العلم الإجمالي».<sup>۶۲</sup> هر احتمالی که می توان ارزش آن را تعیین کرد، عضو مجموعه احتمالاتی است که در علمی اجمالی نمایان می شود، و ارزش آن با نتیجه تقسیم عدد یقین بر عدد اعضای مجموعه اطراف آن علم اجمالی مساوی است. احتمال مطابق این تعریف، نه رابطه خارجی میان حوادث است و نه مجرد تکرار مجموعه ای دیگر، بلکه تصدیق نسبت به درجه خاصی از احتمال است.<sup>۶۳</sup>

پس از تعریف احتمال، شهید صدر<sup>۶۴</sup> به مباحث دیگر حساب احتمالات از جمله روش تعیین ارزش احتمالات و تطبیق قواعد حساب احتمالات بر مسئله استقرای پردازد که پرداختن به آنها ما را از هدف نوشتار خارج می کند.

شهید صدر<sup>۶۵</sup> معتقد است که قضیه استقرایی در مرحله توالد موضوعی لازم است دارای دو ویژگی باشد: اول اینکه مجموعه ای که استقرا در آنها صورت می گیرد، باید دارای مفهومی یگانه و خاصیتی مشترک باشند و اجتماعشان از یک انباشتن کور و بی بصیرت سرچشمه نگرفته باشد؛ دوم اینکه جدایی افرادی که تجربه آنها را دربر گرفته از سایر افراد در خاصیت مشترک دیگری ملاحظه نشود.<sup>۶۶</sup>

حاصل مطلب اینکه، درجه احتمال در قضیه استقرایی در مرحله توالد ذاتی بر اساس ضوابط حساب احتمالات، به صورتی فزاینده افزایش می یابد؛ و استنتاج این درجه عالی تصدیق با روش استنباطی سامان می پذیرد. چنانچه با عمل استقرا در موارد فراوانی مشاهده کنیم که هرگاه حرکت موجود شود، به دنبال آن، حرارت نیز موجود می شود؛ با تکرار این عمل، می توان به اینکه حرکت، علت حرارت است؛ درجه بالایی از تصدیق حاصل کرد؛ و وقتی به علیت مذکور تصدیق حاصل گردد، به همان درجه، تصدیق به تعمیم این قضیه نیز حاصل می گردد.<sup>۶۷</sup> این استنتاج گرچه بر

استنتاج استنباطی است، بین استنباط در استقرا و استنباط در غیر استقرا فرق است؛ زیرا نتیجه‌ای که در بقیه موارد به دست می‌آید، از واقعیتی خارجی حکایت می‌کند، مانند این استنباط: «العالم متحرک و کل متحرک حادث فالعالم حادث». حدوث عالم واقعیتی است که توسط این استنباط استنتاج می‌گردد؛ در حالی که نتیجه‌ای که در استقرا به دست می‌آید، از واقعیتی خارجی حکایت نمی‌کند؛ بلکه از درجه تصدیق مستقر به مفاد استقرا حکایت می‌کند.<sup>۶۶</sup>

### مرحله دوم: تفسیر استقرا در مرحله توالد ذاتی

در مرحله پیشین تبیین شد که در قضیه استقرایی، احتمال به صورت فزاینده‌ای افزایش می‌یابد؛ اما در این مرحله به دنبال رساندن درجه این احتمال به یقین هستیم. مقصود از یقین در اینجا، یقین منطقی و ذاتی نیست، بلکه یقین موضوعی است. توضیح اینکه یقین در یک تقسیم بر سه قسم قابل تقسیم است:

الف) یقین منطقی یا ریاضی: این یقین عبارت است از: جزم به ثبوت محمول برای موضوع قضیه همراه جزم به استحاله نفی محمول از آن موضوع. بنابراین، چنین یقینی از دو جزم مرکب است، و مادامی که تصدیق دوم به اولی ضمیمه نگردد، حاصل نمی‌شود. از این رو «یقین مضاعف» نیز نامیده می‌شود. این یقین فرآورده قیاسات منطقی و استدلال‌های ریاضی است و مقصود از یقین بالمعنی الاخص در منطق ارسطویی همین است.<sup>۶۷</sup>

ب) یقین ذاتی یا شخصی: این یقین عبارت است از: جزم و قطع آدمی به یک قضیه، به گونه‌ای که هیچ شک یا احتمال خلافی همراه با آن نیست؛ مانند انسانی که با دیدن خطی شبیه به خط دوستش، یقین می‌کند این خط دوست اوست؛ اما در همان حال هیچ استحاله‌ای در اینکه این خط

از شخص دیگری باشد، احساس نمی کند، هر چند چنین چیزی را محتمل نمی شمارد؛ زیرا محتمل نبودن به معنای محال بودن نیست.<sup>۶۸</sup>

ج) یقین موضوعی: برای یافتن معنای این یقین باید در هر یقین بین دو امر تمییز داد: اول) قضیه‌ای که بدان یقین حاصل شده است؛ دوم) درجه تصدیقی که یقین نمایانگر آن است. پس، آنگاه که در خویش یقین به مرگ همسایه‌ات را می‌یابی، با قضیه‌ای روبه‌رو می‌شوی که یقین بدان تعلق گرفته است و آن اینکه «فلانی مرده است». از سوی دیگر، با درجه خاصی از تصدیق که این یقین گویای آن است، روبه‌رو خواهی بود؛ زیرا تصدیق درجاتی دارد که از کمترین درجات احتمال تا جزم امتداد می‌یابد و یقین نماینده بالاترین درجه این سلسله است. زمانی که بین قضیه‌ای که یقین بدان تعلق گرفته و درجه تصدیقی که یقین گویای آن است، فرق گزار داریم؛ می‌توانیم دریابیم که دو گونه صحت و سقم در معارف بشری وجود دارد: ۱. صحت و سقم از جهت اول، یعنی قضیه‌ای که یقین بدان تعلق گرفته است (که ملاک آن مطابقت و عدم مطابقت قضیه با واقع خارجی می‌باشد)؛ ۲. صحت و سقم از جهت دوم، یعنی درجه‌ای از تصدیق که حاصل شده است. چه بسا یقینی از جهت اول صحیح، ولی از دیدگاه دوم نادرست باشد. برای مثال، اگر بدانیم که در یک کتابخانه بزرگ مشتمل بر صد هزار جلد کتاب، یک کتاب دارای نقص وجود دارد؛ چنانچه با دیدن یک کتاب خاص جزم پیدا کردیم که این، همان کتاب است؛ هر چند در واقع چنین باشد؛ با این اعتراض روبه‌رو می‌شویم که چرا چنین اعتقادی پیدا کردی؟ و به این پرسش برمی‌خوریم که نسبت به کتاب دوم و سوم چه نظری داری؟ زیرا در واقع احتمال نقص هر کتاب مساوی  $\frac{1}{100,000}$  است.

از این رهگذر به اندیشه تمایز میان یقین ذاتی و یقین موضوعی می‌رسیم. یقین ذاتی تصدیق در بالاترین درجه ممکن است؛ چه مجوزی برای این اعتقاد در کار باشد و چه نباشد؛ در حالی که یقین موضوعی تصدیق به بالاترین درجه ممکن است به شرط آنکه این درجه تصدیق با درجه تصدیقی که مجوزهای واقعی و عینی تجویز می‌کند، مطابق باشد. به سخن دیگر، یقین موضوعی آن است که درجه‌ای که مجوزات عینی اقتضا می‌کنند، به جزم برسد. بنابراین، گاه یقینی ذاتی بدون یقین موضوعی حاصل می‌شود؛ مانند مثال پیشین و زمانی یقین موضوعی بدون یقین ذاتی تحقق می‌یابد؛ یعنی درجه‌ای که می‌بایست بر اساس مجوزات موضوعی و عینی حاصل شود، درجه جزم است، انسان خاصی فعلاً به دلیل فضای غیرطبیعی که برای او حاصل شده جزم پیدا نمی‌کند. از این رو درمی‌یابیم که یقین موضوعی خصلتی عینی دارد و از حالت نفسانی و محتوای روان‌شناختی مستقل است که این یا آن انسان در آن به سر می‌برد؛ ولی یقین ذاتی جنبه روان‌شناختی معرفت را بازگو می‌کند.<sup>۶۹</sup>

با توجه به این اقسام سه‌گانه، آنچه شهید صدر<sup>۷۰</sup> در مرحله توالد ذاتی به دنبال آن است، یقین منطقی نیست؛ زیرا استقرانمی‌تواند یقین منطقی ایجاد کند؛ چون قبول مقدمات و انکار نتیجه استقرا مشتمل بر هیچ تناقضی نیست. از اینجا روشن می‌گردد اشکالی که از سوی برخی بر دیدگاه شهید صدر<sup>۷۱</sup> مطرح شده، مبنی بر اینکه تلاش ایشان از ایجاد یقین منطقی ناتوان است؛<sup>۷۰</sup> اشکال بی‌موردی است؛ زیرا اساساً ایشان دنبال تحصیل یقین منطقی نیستند. یقین ذاتی نیز از محل بحث خارج است؛ چرا که حصول یقین ذاتی توسط استقرا نیز چندان محل اختلاف نیست؛ چون حصول یقین ذاتی توسط استقرا در بین بیش‌تر مردم مورد قبول است.<sup>۷۱</sup> بنابراین، آنچه در این مرحله دنبال می‌شود، به دست آوردن یقین موضوعی است.

یقین موضوعی در دلیل استقرایی زمانی به دست می‌آید که از یک اصل اولیه که در نظام معرفتی انسان قرار داده شده است، استفاده کنیم. این اصل اولیه را شهید صدر<sup>۷۲</sup> چنین تقریر می‌نماید: «کَلَّمَا تَجَمَّعَ عَدَدٌ كَبِيرٌ مِنَ الْقِيَمِ الْاِحْتِمَالِيَةِ فِي مَحْوَرٍ وَاحِدٍ، فَحَصَلَ هَذَا الْمَحْوَرُ - نَتِيجَةً لِّذَلِكَ - عَلَى قِيَمَةٍ اِحْتِمَالِيَةٍ كَبِيرَةٍ، فَإِنَّ هَذِهِ الْقِيَمَةَ الْاِحْتِمَالِيَةَ الْكَبِيرَةَ تَتَحَوَّلُ ضَمْنَ شُرُوطٍ مَعِينَةٍ إِلَى يَقِينٍ».<sup>۷۲</sup>

اصل اولیه این است که 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 به یقین تبدیل می‌گردد. ایشان معتقد است این اصل در بُعد معرفتی بشر نهادینه شده و مطابق آن به احتمال کوچکی که در کنار احتمال بزرگ وجود دارد، توجهی نمی‌کند. از بین رفتن احتمال کوچک در پرتو عواملی نیست که بتوان بر آنها غلبه کرد، بلکه مطابق حرکت طبیعی معرفت بشری است. بنابراین، از بین رفتن احتمال کوچک شبیه از بین رفتن برخی از احتمالات در نتیجه برخی عوامل روحی، همچون فال بد یا فال خوب زدن نیست که به خود شخص مربوط بوده و طبعاً قابل ازاله می‌باشد.<sup>۷۳</sup>

توجه به این نکته لازم است که همان‌طور که درجه کوچکی احتمال برای ایجاد یقین ذاتی در بین مردم مختلف است، درجه کوچکی احتمال برای ایجاد یقین موضوعی نیز مختلف است. بنابراین، نمی‌توان برای درجه احتمال کوچک معیار واحدی مطرح نمود. آنچه مهم است تقریر خود اصل است و به تعیین درجه احتمال کوچک نیازی نیست.<sup>۷۴</sup>

این اصل اولیه با وجود یک شرط قابل اجراست و آن، این که نابود شدن ارزش احتمال کوچک مستلزم نابود شدن ارزش احتمال بزرگ نباشد، و گرنه باز بین رفتن احتمال کوچک، احتمال بزرگ نیز از بین خواهد رفت؛ برای مثال، اگر به نقصان یک کتاب در کتابخانه صد هزار جلدی علم



اجمالی داشته باشیم، با برداشتن هر کتاب، مقدار احتمالی ناقص بودن آن کتاب برابر با  $\frac{1}{100,000}$  است و احتمال سلامتی هر کتابی ۹۹۹۹۹ است که مقدار احتمال آن بیشتر است؛ ولی این تجمع نمی‌تواند مقدار احتمال زیاد را به یقین تبدیل کند؛ زیرا اگر ارزش احتمال بزرگ بخواهد ارزش احتمالی کوچک را نابود سازد، این نابودسازی از دو حال خارج نیست: یا اینکه ارزش احتمالی کوچک را در همه اطراف علم اجمالی از بین می‌برد، و یا آن را در یک محور خاص از بین می‌برد. احتمال اول باطل است؛ زیرا مستلزم نفی علم اجمالی به نقصان یک کتاب در کتابخانه است. احتمال دوم نیز قابل قبول نیست؛ زیرا مفروض آن است که همه اطراف علم اجمالی از ارزش احتمالی یکسانی برخوردارند. بنابراین، نمی‌توان نتیجه آنها را مختلف فرض کرد. در نتیجه، نابودی احتمال کوچک زمانی معقول است که به نابودی ارزش احتمالی بزرگ نینجامد.<sup>۷۵</sup>

سپس شهید صدر<sup>ع</sup> در روش معقول برای تبدیل ارزش احتمالی بزرگ به یقین موضوعی ارائه می‌کند. مطابق روش اول برای معقول‌سازی اصل اولیه، فرض دو علم اجمالی لازم است: دو علم اجمالی در باب علیت «الف» برای «ب» عبارت‌اند از:

اول) علم اجمالی که احتمال آغازین علیت «الف» برای «ب» را مشخص می‌سازد؛ زیرا به کمک اصل علیت می‌دانستیم که پدیده ب دارای علتی است و آن علت یا الف است؛ در این صورت، علم اجمالی دارای دو عضو خواهد بود.

دوم) علم اجمالی که در مرحله پیشین مبنای افزایش احتمالی علیت قرار داده شد؛ برای نمونه، اگر باده بار تجربه، تقارن الف و ب را دریابیم، چون در هر تجربه با بودن الف، احتمال پدید آمدن و نیامدن ب یک بر دو است، در ده بار تجربه، تعداد ۱۰۲۴ درجه احتمال وجود پیدا می‌کند، و چون در ده بار تجربه تقارن الف و ب به دست می‌آید، احتمال علیت برای الف یک درجه بر ۱۰۲۴ درجه احتمال است؛ در حالی که احتمال علیت الف برای «ب» ۱۰۲۳ درجه احتمال است.

بنابراین، ۱۰۲۳ درجه احتمال، مبنای تشکیل یک تجمع ایجابی حول یک محور (علیت الف برای ب) است. علیت الف برای ب یکی از دو عضو علم اجمالی اول است. این تجمع به کسب مقدار احتمال بزرگ منجر می‌شود. 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 با توجه به اصل اولیه پیش گفته نتیجه می‌گیریم که این تجمع، باعث یقین به علیت الف برای ب شده و سبب نابودی مقدار احتمال کوچک (علیت ت برای ب) می‌گردد. این تطبیق در این فرض به هیچ‌گونه تناقضی نمی‌انجامد؛ 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 نابودی آن شده، جزء مقادیر مساوی احتمالی ای نمی‌باشد که علم اجمالی دوم شامل آنها می‌گردد. پس، اصل اولیه زمانی تحقق می‌یابد که تعداد زیادی از مقادیر احتمالی یک علم، حول محوری خارج از قلمرو آن علم جمع گردند و باعث نابودی یک مقدار احتمالی شود.<sup>۷۶</sup>

نتیجه بحث اینکه شهید صدر<sup>ع</sup> در مرحله توالد ذاتی با کمک اصل اولیه یادشده و تطبیق آن بر دلیل استقرایی، ارزش احتمالی بزرگ را به یقین موضوعی تبدیل می‌کند.

#### تطبیقات مسئله استقرا در اندیشه شهید صدر<sup>ع</sup>

دلیل استقرایی دارای تطبیقات فراوانی در علوم مختلف است؛ چه تطبیقاتی که خود شهید صدر<sup>ع</sup> به آنها پرداخته یا تطبیقاتی که به بررسی آنها پرداخته است؛ اما بررسی تفصیلی یک تطبیقات دلیل استقرایی با رویکرد شهید صدر<sup>ع</sup> در پرتو حساب احتمالات به فرصت بیشتری نیازمند است که در این نوشتار نمی‌گنجد. از این رو در اینجا به ارائه فهرست گونه‌ای از تطبیقات معرفت‌شناختی بسنده می‌کنیم.

### تطبیقات معرفت‌شناختی

تطبیقات دیدگاه ایشان در حوزه معرفت‌شناسی در فصل چهارم کتاب *الأسس المنطقية للاستقراء* با عنوان «المعرفة البشرية في ضوء المذهب الذاتي» بررسی شده است. ایشان در این فصل، نخست به دیدگاه‌های منطق ارسطویی در مورد مباحث معرفت‌شناسی، شامل مبادی برهان (یقینیات نظری و بدیهیات شش‌گانه) و مبادی قیاس‌های غیربرهانی (مظنونات، مشهورات، مسلمات، مقبولات، وهمیات و مشبّهات) می‌پردازد و سپس دیدگاه‌های خویش را در مورد این مباحث ارائه می‌کند و در پایان به نتایج زیر رهنمود می‌شود:

الف) در قضایای اولیه و فطریه، می‌توان دلیل استقرایی را با هر دو مرحله توالد موضوعی و توالد ذاتی آن در مورد آنها اجرا نمود: «...و بهذا يمكننا أن نتوصل إلى إثبات علاقة اللزوم و الضرورة بالدليل الاستقرائي - وفقاً لطريقته العامة التي شرحناها فيما سبق - في أي قضية من القضايا التي يعتبرها المنطق الأرسطي من الأوّليات والفطريات».<sup>۷۷</sup>

ب) قضایای تجربی در منطق ارسطویی، نخست جزء قضایای اولیه به شمار می‌آیند؛ اما با نگاه عمیق‌تری جزء قضایای ثانویه‌ای شمرده می‌شوند که از قضیه اولی «الاتفاق (الصدفة النسبية) لا يكون دائماً» استنتاج می‌شوند.<sup>۷۸</sup> اما در منطق ذاتی، قضیه «الاتفاق لا يكون دائماً» جزء قضایای تجربی به شمار می‌آید. بنابراین، نمی‌تواند پایه و اساس قضایای تجربی دیگر قرار گیرد.<sup>۷۹</sup> چنان‌که قضایای تجربی در منطق ذاتی، جزء قضایای ثانوی و مستدلی به شمار می‌روند که باروش توالد موضوعی، درجه احتمال بزرگ در آنها حاصل می‌گردد و باروش توالد ذاتی این درجه احتمالی بزرگ به یقین موضوعی تبدیل می‌شود.<sup>۸۰</sup>

ج) قضایای حدسیه نیز در منطق ذاتی، همانند قضایای تجربی با روش حساب احتمالات در دو مرحله توالد موضوعی و توالد ذاتی به دست می آیند: «و رأینا فی القضية الحدسیة هورأینا المتقدم فی القضية التجریبة».<sup>۸۱</sup>

د) قضایای متواتره در منطق ارسطویی از قضیه «یمتنع اتفاق عدد کبیر من الناس علی الکذب» استنتاج می شوند. خود این قضیه جزء قضایای اولیه به شمار می آید؛ اما در منطق ذاتی، این قضیه جزء قضایای استقرایی به شمار می آید. بنابراین، نمی تواند پایه و اساس قضایای متواتره دیگر قرار گیرد. ایشان می نویسند: «...ووقفنا من التصدیق بأن الکذب لایکون دائماً أو التصدیق بامتناع اتفاق عدد کبیر من الناس علی الکذب، هو وقفنا من التصدیق بأن الاتفاق (الصدفة النسبیه) لایکون دائماً، فهو فی الحقیقة تصدیق استقرائی و لیس تصدیقاً عقلياً أولیاً»؛<sup>۸۲</sup> چنان که قضایای متواتره نیز همانند قضایای تجربی و حدسی در منطق ذاتی، جزء قضایای ثانوی و مستدلی به شمار می روند که با روش توالد موضوعی، درجه احتمال بزرگ در آنها حاصل می گردد و با روش توالد ذاتی این درجه احتمالی بزرگ به یقین موضوعی تبدیل می شود.<sup>۸۳</sup>

ه) قضایای محسوسه (چه با حواس ظاهری و چه با حواس باطنی) در منطق ارسطویی جزء قضایای اولیه به شمار می روند؛ اما در منطق ذاتی، گرچه قضایای محسوس به حواس باطنی جزء قضایای اولیه به شمار می آیند «ولاشک فی أن القضایا المطلوب إثباتها بالحس الباطن أولیه»؛<sup>۸۴</sup> اما قضایای محسوس به حواس باطنی جزء قضایای اولیه به شمار نمی آیند، بلکه همانند قضایای تجربی و حدسی، جزء قضایای ثانوی و مستدلی به شمار می روند که با روش توالد موضوعی، درجه احتمال بزرگ در آنها حاصل می گردد و با روش توالد ذاتی این درجه احتمالی بزرگ به یقین موضوعی تبدیل می شود.<sup>۸۵</sup>

با این تقریر اجمالی، نقاط مورد اختلاف بین منطق ارسطویی و منطق ذاتی در حوزه معرفت‌شناسی در خصوص قضایای شش‌گانه بدیهی روشن می‌گردد.

اینها گزیده‌ای از تطبیقات معرفت‌شناختی دلیل استقرایی بر اساس حساب احتمالات در اندیشه شهید صدر رحمته است. البته ایشان تطبیقات مختلف دیگری نیز در این حوزه آورده که پرداختن به آنها به درازی بحث می‌انجامد. از این رو، به ارائه فهرستی از آنها بسنده می‌کنیم:

۱. اثبات وجود عقلا؛<sup>۸۶</sup> ۲. اثبات وجود جهان خارج؛<sup>۸۷</sup> ۳. اعتقاد به وجود تماثل بین اشیا؛<sup>۸۸</sup>
  ۴. استدلال بر قضایای نظری؛<sup>۸۹</sup> ۵. قضایای منطقی و ریاضی بر مبنای دلیل استقرایی.<sup>۹۰</sup>
- موارد دیگری نیز برای تطبیق حساب احتمالات ذکر شده است.<sup>۹۱</sup> پرداختن تفصیلی به هر کدام از تطبیقات مذکور به بحث‌های مفصلی نیازمند است که از عهده این نوشتار خارج است.

### نتیجه

آنچه از بحث‌های گذشته می‌توان استنتاج نمود، از این قرار است:

۱. صحت استنتاج در استقرای ناقص بر اثبات سه اصل مبتنی است؛ الف) استحاله اتفاق و تصادف مطلق؛ ب) استحاله اتفاق و تصادف خاص؛ ج) توجیه تعمیم بر غیر موارد استقرا شده.
۲. منطق ارسطویی اصل اول را بدیهی اولی شمرده و برای اثبات اصل دوم به قاعده «الاتفاق او الصدفة لا یكون دائماً ولا اکثریاً» تمسک نموده و اصل سوم را با تمسک به قاعده «إنّ الحالات المتشابهة من الطبيعة تؤدي الی نتائج متماثلة» و یا قاعده عقلی «المعلول لا یتخلف عن علته التامة» اثبات نموده است. البته از سوی برخی طرفداران حکمت متعالیه، دو دلیل بر اثبات سببیت عامه (اصل اول) ارائه گردیده است.

۳. شهید صدر علیه السلام معتقد است که امکان استدلال بر اصل اول از طریق اصول ارسطویی محال بوده و تنها راه اثبات آن، استفاده از منطق استقرامی باشد و دو دلیل ارائه شده بر اثبات آن به اشکال مصادره به مطلوب دچارند. به اعتقاد ایشان، تمسک به قاعده «نفی اتفاق» و «مشابهت» برای اثبات اصل دوم و سوم نیز صحیح نیست؛ زیرا دو قاعده یادشده، جزء قواعد عقلی و قبل از تجربی نیستند و نیز ارسطو برای اولی بودن یا مبرهن بودن آنها دلیلی اقامه نکرده است و از طرفی نمی توان این قواعد را پیشین دانست.
۴. در دیدگاه شهید صدر علیه السلام استقرای ناقص مفید یقین موضوعی است، و حصول یقین موضوعی با پیمودن دو مرحله توالد موضوعی و توالد ذاتی سامان می پذیرد. در مرحله اول احتمال مورد نظر افزایش می یابد و در مرحله دوم به یقین موضوعی تبدیل می شود.
۵. اختلاف اساسی منطق ارسطویی با منطق ذاتی در تفسیر نمو معارف انسانی است. منطق ارسطویی تنها یک راه، یعنی زایش و توالد موضوعی و حقیقی را برای افزایش شناخت و کثرت معلومات مطرح می سازد؛ ولی مذهب ذاتی شهید صدر علیه السلام علاوه بر توالد موضوعی به روش دیگری، به نام توالد و زایش ذاتی و شخصی تمسک می جوید و معتقد است قسمت زیادی از معارف انسان بر اساس این روش به دست می آید.

## پی‌نوشت‌ها

۱. شیخ احمد عبدالله ابوزید، «مدخل إلى نظرية الاحتمال»، مجله فقه اهل البيت علیهم‌السلام، ش ۲۹، ص ۱۶۸-۱۷۱.
۲. محمدباقر صدر، فلسفتنا، ص ۶۷-۱۲۲.
۳. شیخ احمد عبدالله ابوزید، همان، ص ۱۶۸.
۴. همان، ص ۱۶۸-۱۶۹.
۵. محمدباقر صدر، المعالم الجديدة للأصول، ص ۲۰۰-۲۱۴.
۶. همان، ص ۱۷۰.
۷. ابن سینا، الإشارات و التنبیحات، ص ۳۹؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۸۶.
۸. محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۰.
۹. محمدباقر صدر، الأسس المنطقية للإستقراء، ج ۲۶، ص ۲۶-۳۲.
۱۰. ر.ک: ارسطو، منطق أرسطو، التحلیلات الأولى، المقالة الثانية، الفصل الثالث والعشرون؛ به نقل از: الأسس المنطقية للإستقراء، ص ۳۰.
۱۱. محمدباقر صدر، الأسس المنطقية للإستقراء، ج ۲۶، ص ۳۲-۳۴.
۱۲. همان، ص ۳۵.
۱۳. همان، ص ۴۰.
۱۴. محمدتقی مصباح، همان، ج ۱، ص ۱۰۰.
۱۵. ر.ک: محمود ذکی نجیب، المنطق الوضعی، ص ۴۰۳؛ به نقل از: الأسس المنطقية للإستقراء، ص ۳۶.
۱۶. محمدباقر صدر، الأسس المنطقية للإستقراء، ص ۳۷-۳۸.
۱۷. همان، ص ۴۲.
۱۸. همو، فلسفتنا، ص ۶۷-۸۱.
۱۹. همان، ص ۸۳-۱۲۲.
۲۰. محمد بن ابراهیم، صدر المتألهین، الاسفار الأربعة، ج ۲، ص ۱۳۱.
۲۱. ر.ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۸۰؛ به نقل از: الأسس المنطقية للإستقراء، ص ۱۳۵-۱۳۶.

۲۲. ابن سینا، *الإشارات و التنبیها*، ص ۳۹.
۲۳. ابونصر فارابی، *المنطقیات*، ج ۱، ص ۲۷۱.
۲۴. ابن سینا، *الإشارات و التنبیها*، ص ۳۹.
۲۵. ابونصر فارابی، *المنطقیات*، ج ۱، ص ۲۷۱.
۲۶. محمدباقر صدر، *الأسس المنطقیة للإستقراء*، ص ۲۶.
۲۷. محمدتقی مصباح، همان، ج ۱، ص ۱۰۰.
۲۸. ابن سینا، *قسم المنطق*، ص ۲۲۰.
۲۹. همان، ص ۲۲۲-۲۲۴.
۳۰. شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، ص ۴۱.
۳۱. نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۱، ص ۲۱۷.
۳۲. عبدالحسین خسروپناه، «منطق استقراء علمی»، *مجله تخصصی کلام اسلامی*، ص ۷۶-۸۹.
۳۳. محمدباقر صدر، *الأسس المنطقیة للإستقراء*، ص ۱۱۳.
۳۴. همان، ص ۱۳۵-۱۳۷.
۳۵. عبدالله جوادی آملی، *براهین اثبات خدا*، ص ۳۹-۱۰۲؛ همو، *تفسیر موضوعی، توحید در قرآن*، ج ۲، ص ۴۳۹.
۳۶. محمدباقر صدر، *فلسفتنا*، ص ۳۳۹-۳۴۱. یادآوری این نکته دارای اهمیت است که شهید صدر کتاب *فلسفتنا* را پیش از رسیدن به دیدگاه مذهب ذاتی به نگارش در آورده است و آن را بارویکرد دیدگاه عقلی ارسطویی سامان داده است. از این لحاظ پس از نگارش کتاب *الأسس المنطقیة* در بسیاری از مباحث کتاب *فلسفتنا* تحول فکری پیدا نموده است از جمله می توان این تحولات را در صفحات ۸۴، ۸۸، ۹۴، ۹۹، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۶ و... مشاهده کرد. مورد محل بحث ما نیز از جمله همین موارد است که شهید صدر با دست یافتن به دیدگاه جدیدش در آن تجدیدنظر کرده و آنچه را در *فلسفتنا* بارویکرد منطق ارسطویی گفته، ناتمام دانسته است.
۳۷. محمدباقر صدر، *الأسس المنطقیة للإستقراء*، ص ۵۶-۵۷.
۳۸. همان، ص ۵۸-۵۹.
۳۹. همان، ص ۶۳-۶۴.



۴۰. همان، ص ۶۷.
۴۱. همان، ص ۸۶.
۴۲. همان، ص ۹۰.
۴۳. همان، ص ۱۶۱.
۴۴. همان.
۴۵. همو، فلسفتنا، ص ۸۴.
۴۶. همو، الأسس المنطقية للاستقراء، ص ۱۶۰.
۴۷. همان، ص ۱۶۳.
۴۸. همان، ص ۱۶۶.
۴۹. همان، ص ۱۶۶-۱۶۸.
۵۰. همان، ص ۱۶۸.
۵۱. شیخ احمد عبدالله ابوزید، همان، ص ۱۵۷-۱۶۳.
۵۲. محمدباقر صدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص ۲۰۹-۲۱۰.
۵۳. سیدعمار ابورغیف، منطق الاستقراء، ص ۸۵.
۵۴. محمدباقر صدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص ۲۱۰.
۵۵. همان، ص ۲۱۵-۲۱۶.
۵۶. همان، ص ۲۱۸.
۵۷. همان، ص ۲۲۰-۲۲۶.
۵۸. همان، ص ۲۲۹.
۵۹. همان، ص ۲۳۰.
۶۰. همان، ص ۲۳۱.
۶۱. همان.
۶۲. همان، ص ۲۳۲.
۶۳. همان، ص ۲۳۳.
۶۴. همان، ص ۳۹۷.
۶۵. همان، ص ۳۰۵.
۶۶. همان، ص ۴۰۹؛ سید کمال الحیدری، المذهب الذاتی فی نظریة المعرفة، ص ۵۰.

۶۷. بن سینا، منطق الشفاء، کتاب البرهان، ص ۵۴؛ محمدباقر صدر، الأسس المنطقية للإستقراء، ص ۴۱۰-۴۱۱.
۶۸. محمدباقر صدر، الأسس المنطقية للإستقراء، ص ۴۱۲.
۶۹. همان، ص ۴۱۲-۴۱۵؛ مهدی هادوی تهرانی، «معضل استقراء از نگاه شهید صدر»، کیهان اندیشه، شماره ۳۶، ص ۳۵؛ محمدباقر صدر، دروس فی علم الأصول، الحلقة الثالثة، ص ۵۲.
۷۰. محمدتقی مصباح، همان، ج ۱، ص ۱۰۱.
۷۱. سید کمال الحیدری، همان، ص ۸۲-۸۳.
۷۲. محمدباقر صدر، الأسس المنطقية للإستقراء، ص ۴۲۳.
۷۳. همان، ص ۴۲۳-۴۲۴.
۷۴. همان، ص ۴۲۵.
۷۵. همان، ص ۴۲۶-۴۲۷.
۷۶. همان، ص ۴۲۹.
۷۷. همان، ص ۵۳۹.
۷۸. همان، ص ۴۷۹.
۷۹. همان.
۸۰. همان، ص ۴۸۱-۴۸۲.
۸۱. همان، ص ۴۸۲.
۸۲. همان، ص ۴۸۴.
۸۳. همان، ص ۴۸۵.
۸۴. همان، ص ۵۱۵.
۸۵. همان، ص ۵۱۷.
۸۶. همان، ص ۴۹۹.
۸۷. همان، ص ۵۲۷.
۸۸. همان، ص ۵۳۴.
۸۹. همان.
۹۰. همان، ص ۵۵۰.
۹۱. شیخ احمد عبدالله ابوزید، «مدخل الى نظرية الاحتمال...»، مجله فقه اهل البيت، ش ۳۰، ص ۶۵.

## منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، چاپ اول، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۲. —، *الشفاء، قسم المنطقی*، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ق.
۳. ابوزغيف، السيد عمّار، *منطق الاستقراء*، الطبعة الاولى، قم، مجمع الفكر الاسلامي، ۱۴۱۰ق.
۴. ابوزيد، احمد عبدالله، «مدخل الى نظرية الاحتمال مع تطبيقاتها في المدرسة الفقهية للشهيد السيد محمدباقر الصدر»، *مجلة فقه اهل البيت*، شماره ۲۹، سال ۱۴۲۴ق، ص ۱۵۵-۲۰۶.
۵. —، «مدخل الى نظرية الاحتمال مع تطبيقاتها في المدرسة الفقهية للشهيد السيد محمدباقر الصدر»، *مجلة فقه اهل البيت*، شماره ۳۰، سال ۱۴۲۴ق، ص ۶۵-۹۶.
۶. جوادى آملی، عبدالله، *تبيين براهين اثبات وجود خدا*، چاپ دوم، قم، اسراء، بی تا.
۷. —، *تفسير موضوعی، توحيد در قرآن*، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۵.
۸. حیدری، سید کمال، *المذهب الذاتی فی نظرية المعرفة*، الطبعة الثانية، قم، دار فراق، ۱۴۲۶ق.
۹. —، «منطق استقراء علمی»، *مجلة تخصصی کلام اسلامی*، سال دهم، ش ۳۷، بهار ۱۳۸۰، مؤسسه تحقیقاتی امام صادق، ص ۷۲-۸۹.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۱. صدر، شهید محمدباقر، *الأسس المنطقية للاستقراء*، الطبعة الثانية، قم، مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ۱۴۲۶ق.
۱۲. —، *المعالم الجديدة للأصول*، الطبعة الاولى، قم، مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ۱۴۲۱ق.
۱۳. —، *دروس فی علم الأصول*، الحلقة الثالثة، الطبعة الاولى، قم، مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ۱۴۲۱ق.
۱۴. —، *فلسفتنا*، الطبعة الثانية، قم، مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ۱۴۲۷ق.
۱۵. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم، *الأسفار الأربعة*، الطبعة الثالثة، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ هفتم، تهران، سپهر، ۱۳۶۸.
۱۷. طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیحات، چاپ اول، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۱۸. فارابی، ابونصر، المنطقیات، چاپ اول، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۸ ق.
۱۹. مصباح، محمد تقی، آموزش فلسفه، چاپ پنجم، تهران، نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
۲۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۵، قم، صدرا، بی تا.
۲۱. هادوی تهرانی، مهدی، «معضل استقراء از نگاه شهید صدر»، قم، کیهان اندیشه، ش ۳۶، ۱۳۷۰، ص ۱۴۷-۱۳۰.

Archive of SID