

شهید صدر و عقل‌گرایی

عماد طیبی^۱

محمد مهدی مشکاتی^۲

چکیده

عقل‌گرایی در تقابل با تجربه‌گرایی، به معنای اعتقاد به معارف و قضایای پیشینی است. شهید صدر تحلیل دقیقی از دیدگاه‌های معرفت‌شناختی به‌خصوص در زمینه نزاع عقل‌گرایی-تجربه‌گرایی به عمل آورده است. ایشان مکتب معرفت‌شناختی خود را به عنوان مکتب ذاتی معرفی می‌کند که در اعتقاد به معارف پیشینی همسو با عقل‌گرایان بوده و قائل به فطری بودن اصل امتناع تناقض است، همچنین احکام ریاضی را با دیدگاهی رئالیستی و مبتنی بر نظریه انتزاع بدیهی و فطری می‌داند؛ اما در بحث از علیت، با بیان تمایز علیت عقلی و تجربی حکم بر محتمل دانستن علیت به مفهوم عقلی کرده و همچنین بدیهی بودن اصل اولیه استقراء یا همان اصل عدم مداومت تکرار را نمی‌پذیرد و از عقل‌گرایان ارسطویی فاصله می‌گیرد. با وجود اختلاف شهید صدر در برخی اصول بدیهی و سیر معرفت‌شناختی با عقل‌گرایان اما در کل ایشان یک مبناگرایی عقلی است.

کلیدواژه‌ها: شهید صدر، عقل‌گرایی، اصل علیت، اصل اولیه استقراء، مبناگرایی.

1- ema" laye! i@yahoo.com

۱- کارشناسی ارشد فلسفه علم دانشگاه اصفهان. (نویسنده مسئول).

mah" i meshkali@yahoo.com

۲- دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۲/۱۱ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۷/۲۳

مقدمه

واژه‌ی عقل از آن دست واژه‌های پرکاربردی است که هم در بین عموم مردم و هم خود فلسفه به معانی مختلفی به کار می‌رود. عقل بین عموم عمدتاً معنای مقدسی دارد که بیان‌کننده یک امر درست یا منطقی است. شاید تصور بسیاری از مردم هم نسبت به فلسفه این است که هر چه هست گفتگویی است عقلانی پیرامون چیزها و فلسفه را دانشی عقلی می‌دانند. در خود فلسفه هم عقل جزو مشترکات لفظی است که به معانی مختلف در حوزه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، علم، اخلاق و... به کار می‌رود. وقتی سخن از عقل‌گرایی یا اصالت عقل می‌کنیم خبر از این می‌دهد که احتمالاً گرایش مقابلی هم وجود دارد که تأکید و گرایش آن به چیزی متفاوت از عقل است. به طور مثال اصالت عقل در مقابل اصالت وحی یا ایمان در این موضع اختلاف دارند که آیا نهایتاً عقل قادر به درک و کشف حقیقت است یا ایمان (وحی)؟ این همان اختلاف بین اشاعره و معتزله است. همچنین موضع اختلافی اصالت عقل در مقابل اصالت اراده در این است که آیا فقط علم خداوند به حقایق ازلی از قبیل اصل تناقض تعلق می‌گیرد یا علاوه بر این، اراده‌ی خدا هم به این حقایق تعلق می‌گیرد؟ بعضی از متفکران حقایق ازلی را هم متعلق علم خداوند و هم متعلق اراده‌ی او دانسته‌اند (دکارت، ۱۳۷۴، ۶۷-۶۳). اما بعضی دیگر این حقایق را فقط معلوم علم خدا و از اراده‌ی او مستقل می‌دانند (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۹-۸). در این معنا امثال دکارت را معتقد به اصالت اراده و امثال اسپینوزا را معتقد به اصالت عقل می‌نامند.

اما مفهومی که ما در این مقاله مورد نظر داریم اصالت عقل در مقابل اصالت تجربه است. فرهنگ لغت فلسفی کمبریج عقل‌گرایی را این‌گونه تعریف می‌کند: موضعی که در آن عقل بر دیگر راه‌های کسب معرفت اولویت دارد یا به تعبیر شدیدتر، تنها راه منحصر به فرد کسب معرفت است (au"i, 1999, 4&4). همچنین تعریف تجربه‌گرایی این‌گونه بیان شده است: یک نوع نظریه‌ی معرفت‌شناسی است که تصور مبنایی پشت همه‌ی نمونه‌های آن این است که تجربه در معرفت بشری و توجیه باور تقدم دارد (au"i, 1999, 295). از آنجا که قصد داریم در این پژوهش به بررسی موضع شهید صدر درباره‌ی عقل‌گرایی بپردازیم تعریف خود ایشان را مبنا قرار داده و دیگر مواضع مخالف را نسبت به این تعریف بررسی می‌کنیم. ایشان در تعریف عقل‌گرایی می‌نویسد: عقل‌گرایان به قضایا و معارفی اعتقاد دارند که انسان به صورت پیشینی آن‌ها را درک می‌کند و مستقل از حس و تجربه می‌باشند (۱۳۸۲، ۱۸۲). همچنین در مقابل عقل‌گرایی در تعریف تجربه‌گرایی می‌گوید: منظور ما از مکتب تجربه‌گرا، مکتبی است که اعتقاد به تجربه و آزمایش داشته و حس را مبنای کلی و مبدأ اصلی معارف و شناخت‌هایی می‌داند که فکر بشری مملو از آن هست. این مکتب منکر

شهبود و عقل‌گرایی ۶۷

هرگونه علم قبلی و معرفت پیشین است که مستقل از حس و تجربه باشد (همان، ۱۰۹).

طبق تعاریفی که از عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی شد باید گفت اختلاف اساسی این دو موضع در وجود یا عدم وجود معارف پیشینی است. موضع خود عقل‌گرایان در اینکه کدام دسته معارف پیشینی هستند و معارف پیشینی چه ویژگی یا ویژگی‌هایی دارند، متفاوت است؛ اما تجربه‌گرایان منکر هرگونه معرفت پیشینی هستند. آنچه معرفت پیشینی یا ما قبل تجربه نامیده می‌شود در واقع معرفتی است مستقل از تجربه که توسط تجربه یا مشاهده به دست نمی‌آید، این قسم معرفت همیشه با ما همراه بوده است و به تعبیر دیگر قابل تکذیب نبوده و بدیهی است. با وجود اشاره تلویحی افلاطون، اولین کسی که به صراحت به بداهت توجه کرده ارسطو است (ارسطو، ۱۳۷۹، ۱۲۷-۴۷). و از این جهت پایه‌گذار عقل‌گرایی در فلسفه است. واژه فطری که برای معارف پیشینی به کار می‌رود اغلب مترادف با بدیهی و مطلق معارف بدیهی است (مظفر، ۱۳۸۷، ج ۲، ۲۲۱). اما از دیدگاه برخی اندیشمندان فطریات گاهی به عنوان قسمی از قضایای بدیهی در نظر گرفته می‌شود که با وجود وضوح و روشنی قابل استدلال یا نیازمند به استدلال می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ۱۵۰-۱۴۷).

معارف پیشینی و بدیهیات یا فطریات توسط فلاسفه عقل‌گرا به اقسام مختلفی تقسیم شده و مفاهیم یا گزاره‌های مختلفی توسط ایشان به عنوان بدیهی تلقی شده است. به طور مثال دکارت سه اصل ۱. عدم امکان اجتماع وجود و عدم شیء در زمان واحد ۲. عدم امکان عدم برای علیت فاعلی اشیاء ۳. اراده آزاد انسان و همچنین مفاهیمی چون خدا، نفس، امتداد را از بدیهیات می‌شمارد (دکارت، ۱۳۹۱، ۱۴، ۴۶ و ۴۸ و ۶۵ و ۸۲). کانت زمان و مکان و مقولات دوازده‌گانه از جمله علیت را بدیهی در نظر می‌گیرد (Kant, 1993, a).

(233#257). فلاسفه و منطق‌دانان مسلمان بدیهیات را به تصویری و تصدیقی تقسیم کرده‌اند؛ تصورات بدیهی مفاهیم عامی هستند که قابل تقسیم به جنس و فصل نیستند؛ مانند مفاهیم وجود، عدم، علت، معلول و سایر معقولات ثانویه؛ همچنین تصدیقات یا قضایای بدیهی از نظر ایشان به شش قسم را شامل می‌شود: اولیات، محسوسات، متواترات، تجربیات، فطریات، حدسیات (سبزواری، ۱۴۲۳، ق، ج ۱، ۳۲۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۶، ق، ۲۵۲). بسیاری از متفکران اسلامی در باب تصورات، اصالت را از آن حس و تجربه و در باب تصدیقات، اصالت را از عقل می‌دانند؛ یعنی حس ابتدا تصورات حسی و مشاهدات را درک می‌کند و سپس توسط عقل، مفاهیم کلی ساخته می‌شوند؛ در واقع آن‌ها تصورات حسی را مقدم بر تصورات عقلی می‌دانند. در مرحله بعد نوبت به تصدیقات عقلی و در نهایت تصدیقات حسی می‌رسد. در حقیقت باید گفت حکمای اسلامی در حوزه تصدیقات اصالت را از آن عقل می‌دانند، گرچه تصورات حسی را مقدم بر آن می‌شمارند، البته دیدگاه‌های آن‌ها در مورد نحوه تبدیل تصورات جزئی به کلی متفاوت است (خسروپناه، ۱۳۸۴، ۵۲ و ۵۳).

شهید صدر به عنوان یک اندیشمند معاصر اسلامی در دو کتاب *فلسفتنا و الاسس المنطقیه للاستقراء* به بحث در حوزه معرفت‌شناسی و ارائه نظریه معرفتی متفاوتی از پیشینیان پرداخته است؛ کتاب *الاسس المنطقیه للاستقراء* پس از *فلسفتنا* نوشته شده است و به بیان خود شهید صدر برخی مواضع ایشان در این کتاب متفاوت از *فلسفتنا* است (صدر، ۱۳۸۲، ۲۷). در واقع ایشان در کتاب متأخر خود از برخی مواضع منطقی ارسطویی فاصله بیشتری گرفته است و با طرح عنوان مکتب معرفت‌شناختی خود به نام مکتب ذاتی سعی کرده‌اند مواضع خود را تا حدی از مواضع مرسوم عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان جدا کنند. اگرچه نظریات شهید صدر در حوزه اصول فقه و اقتصاد تا حدی مورد توجه و بررسی قرار گرفته است اما در مورد نظریات فلسفی و معرفت‌شناختی ایشان کارهای تحقیقی اندکی صورت گرفته است و اندک کتب و مقالات موجود بیشتر جنبه تبیینی کل نظریه معرفتی ایشان را دارد و واکاوی جزئی، مقایسه‌ای یا نقادانه در این پژوهش‌ها اندک بوده است. شهید صدر سعی کرده است مکتب معرفتی خود را مکتبی جداگانه از عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی معرفی کند، یکی از سؤالات قابل طرح در این رابطه این است که ایشان تا چه حد و در چه مواضعی از عقل‌گرایی فاصله گرفته است و دلایل ایشان در این مواضع چه بوده است. آیا ایشان در مبداء تمام اصول از عقل‌گرایی، موضع متفاوت دارند و اگر نه راه ایشان از کجا از عقل‌گرایان جدا می‌شود. ما این مسئله را بدین ترتیب بررسی خواهیم کرد که شهید صدر دقیقاً کدام قضایا و معارف را پیشینی می‌داند یا نمی‌داند و این دیدگاه‌ها مبتنی بر چه مواضع اولیه معرفت‌شناختی و چه دلایلی است. این ترتیب بررسی در کتب ایشان نیست اما ما با فهم کلی از نظریه معرفتی ایشان و مرجع قراردادن دو کتاب معرفتی ایشان به بررسی این موضوع خواهیم پرداخت.

عقل‌گرایی

شهید صدر مکتب معرفتی خود را به نام مکتب ذاتی معرفی کرده و با نقادی هر دو مکتب عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در مباحث معرفت‌شناسی اعم از منابع معرفت و رشد معرفت در مقابل هر یک مواضع جداگانه‌ای اتخاذ می‌کنند. ایشان در بحث از منابع معرفت مکتب ذاتی را در تقابل با تجربه‌گرایی و توافق با عقل‌گرایی می‌داند و می‌نویسد:

دانشمندان مکتب تجربی آزمایش و آگاهی حسی را یگانه مصدر معرفت می‌دانند و متفکران مکتب عقلی قضایا و معارف پیشین را که مستقل از حس و تجربه حسی است منشأ به دست آوردن معرفت می‌دانند و به این اعتبار با مکتب ذاتی هماهنگی دارند (۱۴۲۴، ۱۲۴).

ایشان با در نظر گرفتن تقسیم‌بندی بدیهیات به تصورات و تصدیقات، با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه

شهید صدر و عقل‌گرایی ۶۹

ملاصدرا و پذیرش برخی نظریات معرفتی ارسطو، همچون دیگر متفکرین اسلامی پیش از خود، وجود تصورات بدیهی را به صورت بالفعل انکار کرده اما وجود برخی تصدیقات و قضایای بدیهی را می‌پذیرد. انکار وجود تصورات بدیهی از دیدگاه شهید صدر مبتنی بر تحلیل ایشان از نفس است، چرا که این تصورات باید نزد نفس موجود باشند. ایشان نظریه استدکاری افلاطون را مبتنی بر پذیرش دو فرض قدم نفس انسانی و نظریه مثل می‌دانند که هر دو را با توجه به مبانی فکری خود نمی‌پذیرند. ایشان مبتنی بر نظریه‌ی حرکت جوهری ملاصدرا و جسمانیت الحدوث و روحانیت البقاء بودن نفس، نظریه‌ی قدم نفس انسانی افلاطون را نمی‌پذیرند و همچنین مبتنی بر نظریه‌ی کلی‌های ارسطو و اتخاذ کلی‌ها از تجرید مفاهیم محسوس، نظریه‌ی مثل افلاطون را غیرقابل قبول می‌دانند (صدر، ۱۳۹۳، ۲۷-۲۴).

شهید صدر در نقد نظریات عقل‌گرایی همچون دکارت و کانت در باب تصورات بدیهی ذکر می‌کنند که آنچه عقل‌گرایان را وادار کرده این نظریه را در توجیه تصورات بشری بپذیرند آن است که یک سلسله از تصورات را نتوانسته‌اند ناشی از حس بدانند زیرا آن‌ها معانی محسوسی نیستند بنابراین ذاتاً از نفس به دست می‌آیند (همان، ۲۸). ایشان در نقد تصورات فطری به این نکته اشاره می‌کنند که اگر بتوانیم منبع دیگری غیر از ذات نفس برای این قسم تصورات بیاوریم دیگر نیازی به فطری در نظر گرفتن آن‌ها نخواهیم داشت. نقد ایشان در اینجا مبتنی بر بساطت نفس و عدم امکان وجود بالفعل تصورات کثیر در نفس بسیط و همچنین برخلاف وجدان بودن فرض تصورات بدیهی در بدو تولد است. شهید صدر در باب تصورات بدیهی، همان نظریه‌ی مرسوم حکمای اسلامی را مطرح می‌کنند که «افکار فطری در نفس بشری بالقوه موجودند و صفت فعلیت را در اثر تطور و تکامل کسب می‌کنند» (همان، ۳۱)؛ در این دیدگاه تصورات بدیهی به صورت بالفعل در نفس وجود ندارند بلکه به صورت بالقوه و در شعور ناخودآگاه نفس وجود دارند و با تکامل نفس در شعور خودآگاه وارد می‌شود. این دیدگاه مبتنی بر نظریه‌ی انتزاع است بدین معنا که معقولات ثانوی از معقولات اولی که ناشی از احساس هستند، انتزاع می‌شوند و تصوراتی همچون وجود و وحدت و جوهر معقولات ثانوی هستند (همان، ۳۸).

شهید صدر به وجود تصدیقات و قضایا و اصول بدیهی معتقد است. دلیل ایشان برای وجود تصدیقات بدیهی مبتنی بر مبناگرایی معرفتی است. ایشان معارف و قضایا را به دو دسته ۱. ضروری و بدیهی و ۲. نظری تقسیم کرده و به واسطه سببیت بین معارف قائل هستند که هر معرفتی از معرفت سابقی پدید می‌آید و همان معرفت سابق نیز از معرفت دیگری ناشی می‌شود تا بالاخره به معارف اولی می‌رسیم که از معارف دیگر پدید نیامده‌اند و ضروری هستند (همان، ۴۲-۴۱).

اصل امتناع تناقض

دیدیم که شهید صدر به اصول و قضایای پیشینی معتقد بوده و به این معنا عقل گراست، اما چه قضایایی از نظر ایشان مصداق قضایای پیشینی، بدیهی یا فطری هستند؟! اولین قضیه‌ای که اکثر عقل‌گرایان آن را به عنوان الگوی اساسی یک معرفت‌پیشینی و فطری طرح می‌کنند اصل امتناع تناقض است؛ دلیل ایشان این است که یک قضیه یا گزاره معرفتی یعنی قابلیت صدق و کذب داشتن و اگر اصل امتناع تناقض بدین معنا که یک معرفت نمی‌تواند هم صادق باشد هم کاذب، پذیرفته نشود و مبنا قرار نگیرد، تمام نظام معرفتی فروپاشیده و به هیچ چیز نمی‌توانیم نسبت صدق یا کذب دهیم. شهید صدر در بحث از اصل امتناع تناقض می‌نویسد:

این مبدأ برای هر معرفتی لازم بوده و بدون آن نمی‌توان قضیه‌ای را مورد تأیید قرار داد. اگر تناقض امکان داشته باشد احتمال آن می‌رود در همان وقتی که ما اقامه برهان بر صدق آن می‌کنیم کاذب باشد و این بدین معناست که با سقوط مبدأ عدم تناقض کلیه قضایای فلسفه و علوم با اشکال مختلفی که دارند بی‌ارزش خواهد شد (صدر، ۱۳۹۳، ۴۳).

در واقع آن گزاره و قضیه‌ای را که اگر آن را نپذیریم اساساً بحث از معرفت‌شناسی گزاره‌ای ممکن نخواهد بود اصل امتناع تناقض است؛ تعریف معرفت به عنوان یک گزاره دارای قابلیت صدق و کذب یعنی تعریف آن به عدم امکان اجتماع صدق و کذب در آن واحد در یک گزاره‌ی معرفتی. طبق دیدگاه انسجام‌گرایی هم اگر اصل عدم تناقض پذیرفته نشود، یا باید گفت هیچ گزاره‌ای با هیچ گزاره‌ی دیگری در یک نظام معرفتی انسجام ندارد یا اینکه هر گزاره‌ای چه صادق و چه کاذب با هر گزاره دیگری در انسجام خواهد بود، بنابراین کل شالوده معرفت‌شناسی فرو خواهد ریخت.

احکام ریاضی

ریاضیات که شامل هندسه و حساب می‌شد، قبل از به وجود آمدن هندسه‌های ناقلیدسی اغلب به عنوان یک علم مطلق و یقینی در نظر گرفته می‌شد، بسیاری از فلاسفه و دانشمندان گزاره‌های علم ریاضی را به عنوان مصداق یک علم مطلق و یقینی در نظر می‌گرفتند و سعی می‌کردند در راه و روش به ریاضی نزدیک شوند. عمدتاً نظام اقلیدسی و نحوه استنتاج آن از اصول موضوعه به عنوان یک مصداق تام ریاضی در نظر گرفته می‌شد که البته پس از به میان آمدن هندسه‌های ناقلیدسی این نگاه تضعیف شد (رنان، ۱۳۹۲، ۶۵۲ - ۶۵۴). سؤال اساسی این بود که این قطعیت و یقینی بودن اصول ریاضی از کجا اتخاذ می‌شود؟ آیا این اصول نیز

شهید صدر و عقل‌گرایی ۷۱

پیشینی و ماقبل تجربه و بدیهی است؟! عقل‌گرایان عمدتاً اصول ریاضی را پیشینی و ماقبل تجربه می‌دانستند، دکارت معتقد بود حقایق حساب و هندسه با موضوعی چنان محض و بسیط سر و کار دارند که تصور نمی‌رود ممکن باشد تجربه آن را دستخوش تردید سازد (9 *escarles*, 1945, 12). کانت اصول ریاضی را پیشینی تألیفی می‌داند (1, 1953, 241 *a*?). اما تجربه‌گرایی مثل پوزیتیویست‌های منطقی معتقد بودند گزاره‌های ریاضی نوعی این‌همانی یا توتولوژی است، ایشان بر این باور بودند که چون قاعدتاً گزاره‌های ریاضی، ناشی از تجربه نیستند، گزاره‌هایی تحلیلی بوده و معرفت جدیدی به ما ارائه نمی‌کنند (آیر، ۱۳۸۵، ۷۱ - ۹۴).

شهید صدر با تشریح دیدگاه کانت در مورد احکام علوم ریاضی، آن را نقد می‌کند. در واقع کانت مبتنی بر یک دیدگاه ایده‌آلیستی، به دلیل قطعی و مسلم دانستن حقایق ریاضی، آن‌ها را ساخته نفس می‌داند، اما شهید صدر مبتنی بر دیدگاه رئالیستی، حقایق ریاضی را دارای واقعیت عینی دانسته و قطعیت آن‌ها را ناشی از فطری و ضروری بودن آن‌ها می‌داند (صدر، ۱۳۹۳، ۱۵۳ و ۱۵۲). به طور کلی ایشان احکام و قضایای ریاضی را مانند اغلب عقل‌گرایان ناشی از خود نفس نمی‌دانند و تن به ایدئالیسم ناشی از این تفکر نمی‌دهند، بلکه همسو با نظریات معرفت‌شناختی مرسوم متفکرین اسلامی قبل از خود معتقد به رئالیسم و نظریه‌ی انتزاع بوده، قضایای ریاضی را حقایقی عینی خارجی و مستقل از نفس دانسته ولی این احکام و قضایا را از جهت تطبیق، مستقل از تجربه می‌داند (همان، ۱۷۰). شهید صدر گزاره‌های مرسوم دو بعلاوه دو مساوی چهار را صرفاً به عنوان مثالی برای احکام ریاضی به کار می‌برد و در کتاب *الاسس المنطقیه للاستقراء*، از گزاره‌هایی که صریحاً آن‌ها را بدیهیات احتمال می‌نامند در توجیه مسئله استقراء استفاده می‌کند (صدر، ۱۳۸۲، ۲۰۱ - ۱۹۸). بنابراین تعداد اصول یا قضایای پیشینی از نظر ایشان می‌تواند موارد زیادی را شامل شود، اما چه قضایا و احکامی ضروری و بدیهی هستند؟! شهید صدر در معرفی روش ذاتی، معارف بشری را به ۳ دسته تقسیم می‌کند: ۱- معارف اولیه پیشینی که اساس معرفت انسان هستند ۲- معارف ثانوی ناشی از زایش حقیقی از معارف دسته اول ۳- معارف ثانوی ناشی از زایش ذاتی و شخصی از معارف دسته اول. ایشان اصل امتناع تناقض را جزو دسته‌ی اول اما اصول هندسه اقلیدسی را جزو دسته دوم معارف در نظر می‌گیرند. این اصول صرفاً بر اساس ساختار صوری و بدون توجه به ماده قضایا از معارف دسته اول استنتاج می‌شوند و از این جهت تمامی این دسته احکام هم ضروری هستند (همان، ۱۸۸ - ۱۸۶)؛ اما این‌گونه نیست که این معارف در بدو تولد در نفس انسان وجود داشته باشند و از این جهت می‌توان در مورد اولی بودن یا نبودن بسیاری از این اصول به نقد و بررسی پرداخت، از جمله گزاره‌هایی که شهید صدر در مورد اولی بودن آن‌ها به تفصیل بحث و تحلیل پرداخته و نقدها و نظریات جدیدی مطرح کرده‌اند، اصل علیت و اصل عدم تکرار تصادف مشهور به اصل

اولیه استقراء است.

اصل علیت

یکی از پر مناقشه‌ترین مباحث در معرفت‌شناسی بحث از اصل علیت است. بخصوص با چالش‌هایی که دیوید هیوم در مورد این اصل به میان کشید، فطری بودن یا نبودن اصل علیت به عنوان یکی از نقاط اصلی تمایز بین عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان مطرح شد و البته شاید بتوان گفت اختلاف بر سر تعریف و چیستی علیت بوده است. خود هیوم به عنوان یک تجربه‌گرای ملتمزم به مبانی تجربه‌گرایی، علت را به یک امر روان‌شناختی یعنی عادت ذهنی تعبیر کرد (5 ume, 1974, 7#15). و پس از او کانت علیت را در زمره مقولات پیشین فاهمه قرار داد (1, 1993, 233#257 a). شهید صدر در کتاب *فلسفتنا اصل علیت را فطری دانسته و می‌گوید: حقیقتی را که نمی‌توان مورد انکار قرار داد آن است که مفهوم علیت را می‌توانیم تصور کنیم، خواه آن را مورد تصدیق قرار بدهیم یا نه و نمی‌توان گفت تصور علیت در اثر تصور دو امر متعاقب پدید می‌آید (صدر، ۱۳۹۳، ۳۶). اما ایشان در کتاب *الاسس المنطقیه للاستقراء* به تحلیل دقیق‌تری از علیت پرداخته و بین دو نوع علیت عقلی و تجربی تمایز قائل شده است. می‌توان تفاوت علیت عقلی و علیت تجربی طبق تحلیل شهید صدر را در چند نکته خلاصه کرد:*

۱- علیت در معنی عقلی عبارت است از رابطه ضرورت و در معنی تجربی عبارت است از هم‌زمانی پیاپی دو رویداد برحسب تصادف.

۲- علیت در معنی عقلی عبارت است از رابطه شمولی میان دو مفهوم ولی در معنی تجربی نمایانگر رابطه‌های مستقل میان افراد است.

۳- بر اساس معنی عقلی علیت چیزهای همانند، نتیجه‌های همانند دارند یعنی افراد یک مفهوم در رابطه‌ای علت و معلولی با یکدیگر بستگی دارند. اگر فردی از افراد یک ماهیت علت فردی از ماهیت دیگر باشد افراد دیگر ماهیت اول نیز می‌توانند برای همه افراد ماهیت دوم علیت داشته باشند ولی در معنی تجربی علیت، چنین ملازمه‌ای در بین افراد یک ماهیت با ماهیت دیگر وجود ندارد (صدر، ۱۴۲۴، ۲۳۵).

شهید صدر دلایلی که در نفی رابطه‌ی علیت به معنی عقلی وارد شده است را در چهار دلیل منطقی، فلسفی، علمی و عملی خلاصه می‌کند و هر کدام را رد می‌کند. دلیل منطقی که توسط طرفداران منطق وضعی برای نفی رابطه‌ی علیت به معنی عقلی آن ادعا شده است بدین قرار است که صدق یا کذب یک قضیه، به وسیله‌ی ادراک حسی انسان صورت می‌گیرد و تنها در این صورت است که یک قضیه معنادار است و چون رابطه‌ی علیت به معنی عقلی آن، شامل ضرورت میان دو پدیده است و این ضرورت با معرفت حسی انسان قابل

شهید صدر و عقل‌گرایی ۷۳

شناخت نیست، در نتیجه منطق وضعی رابطه‌ی علیت به معنی عقلی آن را بی‌معنا تلقی می‌کند. شهید صدر دو نقد بر این دیدگاه وارد می‌داند: یکی اینکه این دیدگاه متناقض است از این جهت که امکان اثبات (معناداری) قضیه صفتی است که پس از فرض صدق و کذب قضیه بر آن مترتب است و به لحاظ منطقی وقتی یک قضیه صدق و کذب دارد که معنادار باشد (صدر، ۱۳۸۲، ۶۲۶). نقد دوم شهید صدر این است که قضایایی وجود دارند که نمی‌توانیم صدق و کذب آن‌ها را با معلومات حسی خود ثابت کنیم اما آن‌ها را قضایایی معنادار می‌دانیم و اعتقاد به صدق آن‌ها نیز داریم مثل قضیه: هر چه آگاهی انسان بیشتر می‌شود بازهم اشیائی در طبیعت هستند که آگاهی انسان به آن‌ها دسترسی ندارد (همان، ۶۲۷).

دلیل دیگری که در نفی معنی عقلی علیت بیان شده دلیل فلسفی مبتنی بر مبانی تجربه‌گرایی است. تجربه‌گرا که تنها منبع شناخت و معرفت را تجربه می‌داند قائل است چون عنصر ضرورت قابل تجربه نیست پس نمی‌توان علیت عقلی را پذیرفت (5 ume, 1974, 7#15). شهید صدر در نقد این دیدگاه این موضع را بیان می‌کند که از نظر خود تجربه‌گرایان اعتقاد به نفی یک قضیه مانند اعتقاد به اثبات یک قضیه باید توسط تجربه اثبات شود، پس از این جهت طبق این دیدگاه ضرورت علی نه نفی می‌شود نه اثبات و از این جهت قضیه‌ای که رابطه ضروری علی معلولی را بیان می‌کند؛ به صورت یک امر احتمالی خواهد بود (صدر، ۱۳۸۲، ۶۳۰).

دلیل دیگر در نفی رابطه‌ی علیت دلیل علمی است که مبتنی بر نظریه استاندارد مکانیک کوانتومی و اصل عدم قطعیت هایزنبرگ بوده و بر این ادعاست که علیت با دنیای اتمی سازگار نیست (5 eise) ! er, 1927, 197). پاسخ شهید صدر این است که عدم امکان رسیدن به یک تفسیر علی در دنیای اتمی دلیل بر نفی قانون علیت نیست و حداکثر موجب شک در وجود علیت می‌شود. در تأیید سخن شهید صدر می‌توان بیان داشت که امروزه مکانیک کوانتومی بوهم تعبیری علی از دنیای اتمی ارائه می‌دهد که با تعبیر قدیمی آن که نافی علیت بود متفاوت است (ohm, 1952, 79#1).

دلیل چهارم در نفی علیت توسط برتراند راسل بیان شده است که دلیل عملی هم گفته می‌شود و در آن علیت عقلی تعبیر به تکرارهای شمارش شده و آماری می‌شود، بدین معنا که ما در صورت تکرار دو رخداد الف و ب دست به تعمیم می‌زنیم و فرض می‌کنیم الف علت ب است و تنها در صورتی این رابطه را نفی می‌کنیم که در فاصله زمانی بین رخداد الف و رخداد ب مانعی باعث عدم تحقق ب باشد، چون شمارش موانع عدم تحقق ب امکان‌پذیر نیست بنابراین دستیابی به علیت عقلی ممکن نیست و ما علیت را صرفاً در عمل و در تعمیم استقرائی به کار می‌بریم (راسل، ۱۳۵۹، ۲۱۹-۲۲۵). شهید صدر در نقد این دیدگاه می‌نویسد: «هر نسبت

آماری، نتیجه استقراء و تعمیم نسبت تکرار هست و این تعمیم متوقف بر فرض علیت عقلی ولو در حد احتمال است» (۱۳۸۲، ۴۱۵). یعنی خود استقراء نیز مبتنی بر فرض گرفتن علیت عقلی است و هیچ تعمیم استقرائی نمی‌تواند فارغ از اصل علیت باشد.

بنابراین شهید صدر با نقد دلایل مختلفی که در رد رابطه‌ی علیت به مفهوم عقلی آن بیان شده است و اینکه یقین و اعتقاد جازمی بر رد علیت عقلی وجود ندارد، علیت به مفهوم عقلی را محتمل می‌داند. ایشان بر خلاف کتاب *فلسفتنا* که در آنجا تحلیل مختصری از علیت ارائه داده بودند و آن را در ابتدا به عنوان یک اصل اولیه بدیهی تلقی کرده بودند، در کتاب *الاسس المنطقیه للاستقراء* بر مبنای احتمالی دانستن اصل علیت به مفهوم عقلی، از آن برای توجیه مسئله استقراء استفاده می‌کنند و البته با استفاده از روش استقرائی که مبتنی بر علم اجمالی تعریف می‌کنند، به اثبات یقینی بودن اصل علیت هم می‌پردازند.

اصل اولیه استقراء

مسئله‌ی استقراء بخصوص برای تجربه‌گرایان که تنها منبع معرفت را تجربه می‌دانند یک مسئله‌ی اساسی و بنیادین است (راسل، ۱۳۶۷، ۸۷). چرا که اگر استقراء در تجربه‌گرایی توجیه نشود، کل بنیان نحوه رشد معرفت فرو می‌ریزد. رشد معرفت آن‌گونه که از زمان ارسطو بیان شده است، از طریق استدلال صورت می‌گیرد و به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود، یکی قیاس که آن سیر معرفت از عام به خاص است و یکی استقراء که سیر از خاص به عام است. استقراء نیز به دو قسم استقراء تام و استقراء ناقص تقسیم می‌شود. استقراء تام شامل تمام حالات و افراد بوده و نتیجه‌ی حاصل نیز شامل تمام حالات و افراد است. از نظر ارسطو ثبوت استقراء تام یقینی و کاملاً قابل اطمینان است؛ اما استقراء ناقص شامل تعداد محدودی از حالات یا افراد است و شامل همه نمی‌شود و از این جهت ظنی است (مظفر، ۱۳۸۷، ج ۲، ۱۶۱).

برای استقراء تعاریف نزدیک اما متعددی شده است، استقراء به هر گونه استنتاج از رفتار گذشته اشیاء در مورد رفتار آینده آن‌ها اطلاق می‌شود، یعنی هر گونه استنتاج از آنچه مشاهده شده به آنچه مشاهده نشده (لیدیمن، ۱۳۹۱، ۳۲۴). بونژور فیلسوف آمریکایی معاصر احتمال را در تعریف استقراء داخل دانسته و استقراء را این‌گونه تعریف کرده است:

در وضعیتی که مقدمه‌ی استقرائی معیار تحقق‌یافته، وجود توضیحی (غیر از صرف تقارن یا اتفاق) برای ثبات و تلاقی نسبت مشاهده‌شده بسیار محتمل است (و هرچه تعداد موارد مشاهده‌شده بیش‌تر باشد این احتمال افزایش می‌یابد) (۱۳۸۲، ۲۳۷).

شهید صدر و عقل‌گرایی ۷۵

در این تعریف، استقراء بدین صورت طرح می‌گردد که اگر مقدمه‌ی استقراء صادق باشد، نتیجه‌ی استقرائی به احتمال زیاد صادق است و این تعریف مبتنی بر این تصور شهودی است که نظمی عینی از نوعی که باعث می‌شود نتیجه‌ی استدلال استقرائی معیار صادق باشد، بهترین توضیح برای صدق مقدمه‌ی استقراء است. شهید صدر استقراء را این‌گونه تعریف می‌کند:

منظور ما از استقراء، استدلالی است که نتیجه‌ی آن، اعم از مقدماتی است که در به وجود آوردن آن نتیجه نقش دارند. مثل این استدلال که: «این تکه آهن در اثر حرارت منبسط می‌شود»، «آن تکه آهن هم در اثر حرارت منبسط می‌شود»، «تکه آهن سوم هم در اثر حرارت منبسط می‌شود»، پس «هر آهنی در اثر حرارت منبسط می‌شود»... در دلیل استنباطی که از طریق قیاس به دست می‌آید، حرکت معمولاً از عام به خاص است درحالی که حرکت در دلیل استقرائی خلاف آن بوده و از خاص به عام هست (۱۳۸۲، ۲۴).

شهید صدر اشکالات وارد بر دلیل استقرائی را سه مورد می‌داند.

- ۱- اثبات قانون علیت عام: دلیل استقرائی باید ثابت کند که هر پدیده طبیعی، علتی دارد. چون بدون اثبات آن، احتمال دارد وجود انبساط در آهن، هیچ علتی نداشته باشد بلکه یک وجود خود به خودی باشد (همان، ۴۸).
- ۲- اثبات علیت خاص: بر فرض که قانون علیت عام پذیرفته شود، مسئله‌ی دیگر این است که یک پدیده علت خاص و مشخصی دارد مثلاً علت انبساط یک فلز حرارت است نه چیز دیگری.
- ۳- اثبات یکنواختی طبیعت: پس از اینکه دلیل استقرائی توانست قانون علیت عام و علیت خاصه را اثبات کند باید همچنین به این مسئله پردازد که علت یک پدیده در طول زمان و تا آینده خواهد داشت و همیشه علت آن خواهد بود. مثلاً حرارت همیشه علت انبساط باقی خواهد ماند و قوانین طبیعت یکنواخت باقی خواهد ماند.

شهید صدر معتقد است که عقل‌گرایان سه مسئله‌ی مربوط به استقراء را با توسل به چند اصل اولیه یعنی چند اصل مستقل از حس و تجربه توجیه می‌کنند. در مورد مسئله‌ی علیت عام، عقل‌گرایان قائل به اصل اولیه‌ی علیت هستند، بدین معنا که «هر حادثه‌ای علت دارد». در مورد مسئله‌ی یکنواختی طبیعت بدین معنا که الف علت ب است در طول زمان ثابت بماند؛ عقل‌گرایان معتقد به اصل اولیه‌ی یکنواختی طبیعت هستند بدین معنا که «حالات متشابه در طبیعت دارای نتایج یکسان خواهند بود». در مورد مسئله‌ی علیت خاص نیز عقل‌گرایان معتقد به اصل اولیه‌ی دیگری هستند که می‌تواند اصل عدم مداومت تکرار تصادف نامید. بدین معنا که «اتفاقی بودن و تصادف نه دائمی است و نه در اکثر مواقع» به عبارت دیگر اگر بین دو چیز رابطه‌ی علی و معلولی برقرار

باشد، در همه یا بیشتر زمان‌ها، هم‌زمانی آن‌ها تکرار نخواهد شد. (همان، ۵۰).

شهید صدر در رابطه با پاسخ‌های منطق ارسطویی به این سه مسئله بیان می‌کند که این منطق مسئله‌ی علیت عام و یکنواختی طبیعت را به صورت فلسفی و عقلی حل کرده است و پیرامون آن‌ها بحث نمی‌کند (همان، ۵۲)؛ اما در مورد بحث علیت خاص هم توضیحات بیشتری بیان می‌کند و هم به نقد صریحی می‌پردازد. از نظر ارسطو استقراء تام یقینی و کاملاً قابل اطمینان است؛ اما استقراء ناقص شامل تعداد محدودی از حالات یا افراد است و شامل همه نمی‌شود. ارسطویان استقراء ناقص را با استفاده از این اصل اولیه توجیه می‌کنند که تکرار و هم‌زمانی بیش از حد دو پدیده اتفاقی نیست. در واقع آن‌ها استقراء ناقص را یک نوع قیاس می‌دانند که کبری آن همین اصل اولیه است و صغری آن هم‌زمانی دو پدیده الف و ب و نتیجه اینکه پدیده الف علت پدیده ب است. این دیدگاه نسبت به استقراء دیدگاه حاکم بر اندیشه‌ی بسیاری از فلاسفه مسلمان هم بود.

اما نقد شهید صدر به ارسطویان، مربوط به اصل اولیه گرفتن قاعده‌ی عدم تکرار تصادف یا همان اصل استقراء است. ایشان نیز همچون ارسطویان به معارف عقلی اولیه معتقد است اما اینکه اتفاق در طبیعت دائمی و اکثری نیست را به صورت یک معرفت اولیه عقلی نمی‌پذیرند (همان: ۶۳). البته این اصل که تکرار تصادف نسبی منتفی است را به عنوان یک قضیه، مورد مناقشه قرار نمی‌دهد اما آن را معرفت پیشین و اولیه نمی‌داند. وی می‌گوید: «مناقشه ما در عقلی بودن این قانون و تعبیر از آن به عنوان یک معرفت قبلی و اولیه است.» (همان، ۷۳).

شهید صدر برای نقد اولیه بودن این اصل به تحلیل آن طبق دیدگاه ارسطویی می‌پردازد. استدلال ایشان این است که: اتفاق به معنای تصادف است و تصادف در نقطه‌ی مقابل لزوم قرار دارد... لزوم دو گونه است: لزوم منطقی و لزوم واقعی. لزوم منطقی، نوعی ارتباط میان دو قضیه یا دو مجموعه از قضایاست که فرض هرگونه انفکاک و جدائی میان این دو قضیه یا دو مجموعه قضایا، در بردارنده‌ی تناقض است... اما لزوم واقعی عبارت است از رابطه‌ی علیت میان دو شیء مثل آتش و حرارت، حرارت و به جوش آمدن، خوردن زهر و مردن و... این علیت هیچ‌گونه تلازم منطقی به معنای بالا ندارد چون فرض اینکه آتش گرما دهنده نباشد یا باعث جوش آمدن نشود، در درون خود به صورت ذاتی تناقض را دارا نیست (همان، ۶۴ - ۶۵). شهید صدر تصادف را نقطه‌ی مقابل لزوم می‌شمارد و بر همین اساس تصادف را نیز به دو قسم تصادف مطلق و تصادف نسبی تقسیم می‌کند. تصادف مطلق آن است که شیء به طور کلی هیچ‌گونه علتی نداشته باشد مثل جوش آمدن آب بدون هیچ دلیلی؛ اما تصادف نسبی یعنی حادثه‌ی معینی در اثر تام شدن علتش به وجود آید و این به وجود

شهید صدر و عقل‌گرایی ۷۷

آمدن، تصادفاً با حادثه دیگری هم‌زمان گردد. مثل اینکه آب معینی به حرارت ۱۰۰ درجه برسد و به جوش آید و در همین لحظه درجه حرارت آب دیگر به صفر برسد و یخ بزند (همان، ۶۵).
از نظر هر فلسفه‌ای که قائل به اصل علیت به‌عنوان اصل اولیه‌ی عقلی است، تصادف مطلق محال است. چون با اصل علیت در تعارض است؛ اما تصادف نسبی از نظر فلسفی محال نیست چون با اصل علیت در تعارض نیست. بدین ترتیب درمی‌یابیم که هم‌زمانی میان دو پیشامد، گاهی صرفاً تصادفی است که اسم آن را تصادف نسبی می‌گذاریم و گاهی ناشی از اصل علیت میان دو پیشامد است. هم‌زمانی حاصل از اصل علیت به‌صورت دائمی و فراگیر است اما هم‌زمانی در تصادف نسبی، گاهی اتفاق می‌افتد و نه به‌صورت فراگیر و با تکرار مستمر (همان، ۶۶ - ۶۷).

سؤالی که شهید صدر در اینجا مطرح می‌کند این است که چه میزان تکرار و پشت هم آمدن در تصادف نسبی منتفی است؟ آیا تصادف نسبی به اندازه‌ی عمر طبیعت فراگیر است و در طول زمان‌های گذشته، حال و آینده تکرار نمی‌شود؟ ما تا زمانی که هم دوره طبیعت در زمان گذشته، حال و آینده نشویم، نمی‌توانیم احتمال تصادف نسبی را بعید بدانیم و علیت را کشف کنیم و چنین چیزی هم با واقعیت سازگار نیست؛ بنابراین رابطه‌ی علیت زمانی از حالات استقراء نتیجه گرفته می‌شود که اصل اولیه عقلی که می‌گوید تکرار تصادف نسبی به‌صورت مستمر محال است، عدد این تکرار را در آزمایش‌ها مشخص نماید (همان، ۶۸ - ۷۱). ایشان می‌نویسد: اختلاف ما با این منطق از همین نقطه اساسی آغاز می‌گردد. چون آنچه باعث می‌شود ما تکرار تصادف نسبی به‌صورت مستمر را منتفی بدانیم، معرفت عقلی قبلی نیست، بلکه در صورتی که آن را بپذیریم در بهترین فرض چیزی جز استقراء در طبیعت نیست که ما حاصل این استقراء کشف این قانون است که تکرار تصادف نسبی در طبیعت به‌طور دائمی امکان ندارد (همان، ۷۲).

شهید صدر و مبنای گرای

نظام معرفتی که در باب معارف پیشینی و اصول اولیه، شهید صدر پایه‌ریزی و بیان می‌کند، مبتنی بر اتخاذ موضوعی در بحث از توجیه معرفت است. یکی از شروط یک معرفت صادق توجیه آن است و سؤال این است که یک معرفت موجه چگونه به دست می‌آید. دو دیدگاه اصلی وجود دارد یکی مبنای گرای و دیگری انسجام‌گرایی. در دیدگاه مبنای‌گرایی باورهای معرفتی ما به باورهای پایه‌ای ارجاع داده می‌شود که صدق آن‌ها یقینی و به‌گونه‌ای غیر باوری موجه هستند اما در دیدگاه انسجام‌گرایی توجیه چند طرفه و معارف در یک ساختار شبکه‌ای قرار دارند و این معارف هنگامی موجه هستند که با یکدیگر سازگار باشند؛ اما در بین مبنای‌گرایان دو دیدگاه اصلی وجود دارد که مبتنی بر اعتقاد به تجربه‌گرایی یا عقل‌گرایی است. تجربه‌گرایان آن باورهای پایه

را ناشی از ادراک حسی یا داده‌های حسی می‌دانند که موجه و یقینی هستند و عقل‌گرایان باورهای پایه را بدیهیاتی می‌دانند که معارف غیربدیهی با ارجاع به آن‌ها یقینی تلقی می‌شوند. شهید صدر صراحتاً از دیدگاه مبنای عقلی دفاع می‌کند و توجیه معارف را ناشی از معارف بدیهی اولیه‌ای می‌شمارد که ضروری هستند، ایشان می‌نویسد:

کلیه معارف و علوم تصدیقی به یک سلسله معارف اساسی ضروری برگشت می‌کنند و ضرورت آن‌ها را نمی‌توان با دلیل اثبات و یا اقامه برهان بر صحت آن‌ها کرد بلکه عقل به ضرورت تسلیم در برابر آن‌ها و اعتقاد به صحت و درستی آن‌ها مشعر هست، مانند اصل امتناع تناقض، اصل علیت و مبادی اولی ریاضی؛ پس آن‌ها پرتوهای عقلی اولی می‌باشند و با راهنمایی این پرتوها می‌بایست سایر معارف و علوم را استوار ساخت (صدر، ۱۳۹۳، ۱۷۰-۱۷۲).


اما شاید با نگاه سطحی به نظریه‌ای که شهید صدر در مورد توجیه استقراء ارائه می‌دهد در ظاهر امر بدین گونه برداشت شود که می‌تواند گونه‌ای از مبنای تجربی تجربه‌گرایانه باشد با این تحلیل که ایشان توجیه و نحوه گسترش معارف را مبتنی بر استقراء دانسته و استقراء نیز مبتنی بر گسترش داده‌های تجربی حسی است مشابه تحلیلی که برتراند راسل از استقراء دارد. برتراند راسل با وجود تجربه‌گرا بودن اعتراف می‌کند که باید به مبنایی غیرتجربی رجوع کنیم و حداقل در عمل آن را بپذیریم که آن را همان اصل اولیه استقراء می‌دانند (راسل، ۱۳۶۷، ۸۷). اما شهید صدر دیدگاهی متفاوت اتخاذ می‌کند. ایشان اولاً دیدگاه راسل را به خاطر اینکه اصل استقراء را بدون هیچ دلیلی می‌پذیرد، نقد می‌کنند (صدر، ۱۳۸۲، ۱۲۷). و همچنین کل منطق استقرائی خود را نیز مبتنی بر بدیهیات احتمال که دسته‌ای از اصول بدیهی ریاضیاتی است، بنا می‌کنند (همان، ۱۹۸-۲۰۱). از این نظر شهید صدر با وجود تمام پیچ‌وتاب‌هایی که در نظریه استقراء خود دارد و بعضاً به نظریات تجربه‌گرایان نزدیک می‌شود اما در کل یک مبنای عقلی است که حتی در توجیه استقراء نیز از بدیهیات بهره می‌گیرد.

نتایج مقاله

شهید صدر در کل یک نوصدرایی است که مبانی فکری وی آبخور فلسفه اسلامی قبل از خود است. بسیاری از مبانی معرفت‌شناختی ایشان مرتبط با مفاهیم وجودشناسی و نفس‌شناسی صدرایی مثل حرکت جوهری، جسمانیت الحدوث و روحانیت البقاء بودن نفس و... است. ایشان یک رئالیست مبنایگراست و مبتنی بر همین

شهید صدر و عقل‌گرایان ۷۹

شالوده به وجود احکام پیشینی معتقد است. ایشان غیر متعصبانه و خلاقانه و آزاداندیشانه هم نظریات عقل‌گرایان را نقد کرده‌اند هم نظریات تجربه‌گرایان و ضمن استفاده از هر دو مکتب، اما مسیر معرفت‌شناسی خود را پیش گرفته و آن را با نام مکتب ذاتی معرفی می‌کنند. شهید صدر در بحث از منابع معرفت با توجه به اعتقاد به معارف پیشینی یک عقل‌گراست اما در رشد معرفت و زایش ذاتی و شخصی به نظریات تجربه‌گرایان نزدیک‌تر می‌شود. اندیشه‌های ایشان در کتاب *الاسس المنطقیه للاستقراء* نسبت به *فلسفتنا* کامل‌تر شده و حداقل در زمینه‌ی اصل علیت از قطعیت به احتمالی بودن علیت عقلی رضایت می‌دهند. ایشان با پذیرش اصل امتناع تناقض به عنوان معرفت‌مبداء؛ احکام ریاضی از جمله قضایای پایه نظریه احتمال را بدیهی تلقی کرده‌اند ولی در باب اصل علیت حکم به احتمال بودن علیت عقلی می‌دهند و بر همین اساس معرفت ناشی از استقراء را هم مبتنی بر احتمال و علیت عقلی توجیه می‌کنند اما اولیه بودن اصل استقراء یا همان اصل عدم تکرار مداومت را نپذیرفته و از دیدگاه عقل‌گرایان پیش از خود فاصله می‌گیرند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابشناسی

- ارسطو. (۱۳۷۹). *متافیزیک (ما بعد الطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت.
- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۷۶). *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- آیر، آلفرد جونز. (۱۳۸۵). *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، شفیی.
- بونزور، لورنتس. (۱۳۸۲). *توجیه استقراء؛ راه‌حلی عقل‌گرایانه برای مسئله‌ی کلاسیک استقراء*، ترجمه رضا صادقی، فلسفه دین، شماره ۲، صص. ۲۱۵-۲۵۲.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم، موسسه اسراء.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۴). نظریه بداهت در فلسفه اسلامی، *فصلنامه ذهن*، شماره ۲۴، صص ۴۵-۷۶.
- دکارت، رنه. (۱۳۷۴). *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، انتشارات آگاه.
- همو. (۱۳۹۱). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.
- راسل، برتراند. (۱۳۶۷). *مسائل فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی.
- همو. (۱۳۵۹). *علم ما به عالم خارج به عنوان زمینه‌ای برای به کار بردن روش علمی در فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- رنان، کالین. (۱۳۹۲). *تاریخ علم کمبریج*، ترجمه حسن افشار، تهران، نشر مرکز.
- سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۴۲۳ ق). *شرح المنظومه*، قم، نشر ناب.
- صدر، محمدباقر. (۱۳۸۲). *مبانی منطقی استقراء*، ترجمه محمدعلی قدس پور، قم، یمین.
- همو. (۱۳۹۳). *فلسفه ما*، ترجمه محمدحسن مرعشی شوشتری، تهران، خرسندی.
- همو. (۱۴۲۴ ق). *الاسس المنطقیه للاستقراء*، قم، الاولی: شریعت.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶ ق). *نهایه الحکمه*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- لیدیمن، جیمز. (۱۳۹۱). *فلسفه علم*، ترجمه حسین کرمی، تهران، حکمت.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۷). *منطق*، ترجمه علی شیروانی، قم، دارالعلم.
- Ku"i, . o!er1.(1999). (he ! a" 0ridge) ictionar' o#Philosoph' 2" H"i İio), F? ,
6 am! ri"/ eF) i*ersi ly <ress.
' ohm, 9 a*i".(1952). Ph' sical revie , 45.
9 escar les.(1945). (he Philosophical Writings o#) escartes, 0ra)s !y 8.
6 oİi)/ ham, . . \$ loolhoff T 9 . Mur" och, 2*ols, F? , 6 am! ri"/ eF) i*ersi ly <ress
5 eise) ! er/ , % er) er.(1927). 6 eitchri# #ur ph' si+, 78.
5 ume, 9 a*i".(1944). A (reatise o#. u" an - ature, H" !y <. 5 . Bi""iİch, 2"
H"i İio), F? , DEfor" F) i*ersi ly <ress.

شہید صدر و عقل کراہی ۸۱

? a) 1, Anna) uel.(1993). ! riti9ue o# Pure Reasen, 0ra) s !y B. ? emp \$mi lh, M6 Milla).

? a) 1, Anna) uel.(1953). Prolego'' ena to Ever' / uture Metaph' sic, 0ra) s !y <. H. - ucas, Ma)) chesler, <erussische Kka" emie " er % isse) schale).

