

استقراء و علیت

دکتر مرصیه صادقی
عضو هیأت علمی دانشگاه قم

چکیده

به دلیل ارتباط تنگاتنگ میان اصل علیت با جواز صدور قضایای کلی در علوم و به جهت وابستگی پذیرش قاعده علیت به حجیت استقراء بررسی اعتبار استقراء ضروری به نظر می‌رسد. مقاله حاضر سعی دارد رابطه میان استقراء و استنباط قضایای کلی از جزئیات با علیت عامه و خاصه را مورد بررسی قرار دهد.

در آغاز با نگاهی گذرا به دیدگاه هیوم و شهید صدر، در مورد استقراء تام و ناقص و ایراد به تقسیم ارسطویی، به مشکله استقراء ناقص پرداخته و سپس پاسخ و راه‌حلیها را از نظر هیوم و شهید صدر بیان خواهیم کرد و در آخر به این نتیجه می‌رسیم که بیشتر مسائل به مصادیق علیت و در نتیجه به استقراء مربوط می‌شود نه اصل علیت. گرچه در مسأله عادت، هیوم بحث ضرورت علی و معلولی را در رابطه با اصل علیت مطرح می‌کند.

اما در استقراء هم بحث بر سر این است که آیا یک شیء تجربه شده در یک زمان و در یک مکان و در شرایط خاص، در شرایط دیگر همان آثار قبل را دارد یا نه؟

واژگان کلیدی

استقراء، علیت عامه، علیت خاصه، عادت، توالد ذاتی، توالد موضوعی

استقراء که به عنوان یکی از روشهای استدلال محسوب می‌شود، در طول تاریخ فرهنگ بشر، سابقه‌ای طولانی دارد. یونانیان، مسلمانان، مدرسیان و متفکران جدید، همه استقراء را

به خوبی می‌شناختند و آن را در علم و فلسفه معمول می‌داشتند و آن را به تفحص جزئیات برای رسیدن به کلیات تعریف می‌کردند.

اهمیت این روش بسیاری را بر آن داشت که در جهت اثبات حجیت آن تلاش کنند. در واقع انگیزه این تلاش ناشی از اهمیت آن و اهمیت آن نیز بدین خاطر است که ما از دست‌یابی به تمام موارد جزئی در استقراء تام ناتوانیم و لذا نمی‌توانیم برای رسیدن به قوانین کلی از استقراء تام استفاده کنیم، پس باید در فکر این باشیم که به طریقی، بنای تعمیم را بر پایه‌های استقراء ناقص بنهیم و حجیت آن را اثبات کنیم و الا چه بسا با انکار حجیت استقراء، صحت همه قوانین کلی و نظریه‌های علمی زیر سؤال خواهد رفت و از طرفی دلیل اهمیت این روش در علوم تجربی این است که دانش تجربی ما در اثر مشاهدات رشد کرده و این رشد در مسأله معرفت بیشتر اجزای جهان و گردآوری اطلاعات به مدد تجربه است که این عمل باید با ذهنی خالی از پیش‌دوری انجام گیرد. به گفته پوپر ذهن مانند کَشکولی است که اجزاء اطلاعات را به مدد تجربه و مشاهده در خود گرد می‌آورد.

گرچه در طول تاریخ حجیت استقراء ناقص مورد انکار افرادی مانند ارسطو بود، زیرا وی حجیت تجربه را در واقع همان شمارش ساده مطرح کرد؛ اما مسأله استقراء و مشکله استنباط گزاره‌های کلی از جزئی، در قرن ۱۸ توسط افرادی مانند هیوم به طور جدی مطرح گردید و این مسأله در سنت فلسفی به مسأله استقراء معروف گشت.

مشکله استقراء و راه حل آن

استقراگرایان در مقام استدلال به استقراء ابتدا به مشکل منطقی آن برخورد کردند بدین معنی که در استقراء ناقص به دلیل بزرگتر بودن نتیجه از مقدمات، از فرض صحت مقدمات، صحت نتیجه لازم نمی‌آید بلکه اثبات کذب مورد آزمایش نشده، کذب نتیجه کلی را به دنبال خواهد داشت. راسل در این زمینه، داستان بوقلمون استقراگرایی را شاهد می‌آورد که در اولین روز بامداد در مرغداری ملاحظه کرد که ساعت ۹ صبح به او غذا

دادند ولی چون استقراگرای خوبی بود در قضاوت تعجیل نکرد و منتظر شد تا در روزها و شرایط متفاوت، مشاهدات خود را انجام دهد. سرانجام دست به استقراء زد و نتیجه گرفت «من همیشه در ساعت ۹ صبح تغذیه می‌شوم»، اما متأسفانه این نتیجه غلط از آب درآمد، چرا که شب کریسمس به جای آنکه تغذیه شود، گلویش بریده شد؛ لذا در این جا با فرض صحت مقدمات، نتیجه کاذب شد (راسل، ۱۳۵۶، ص ۱۵).

هیوم پس از پرداختن به این معضل، با وجود عدم پذیرش حجیت استقراء، علم را مبتنی بر استقراء دانسته و لکن افراد دیگری مانند کارناپ با پذیرش ابتناء علم بر استقراء و با توجه به آن مشکله استقراء می‌گوید «حداکثر چیزی که می‌توان گفت این است که در استقراء بر مبنای فرضهای اولیه‌امان نتیجه دارای درجه خاصی از احتمال است» (کارناپ، ۱۳۶۳، ص ۵۷).

راسل نیز چون خود را محتاج به اصل استقراء می‌داند و معتقد است که اگر استقراء صحیح نباشد، ما هیچ دلیلی نخواهیم داشت که قبول کنیم خورشید فردا طلوع خواهد کرد، در باب راه تعمیم پدیده‌های آزموده به ناآزموده توسط استقراء می‌گوید «تجربه نشان داده که توالی رویدادها در گذشته، علت انتظار وقوع این رویدادها در آینده بوده است. حال گرچه همیشه این توقعات به وقوع نخواهد پیوست و هر چند هیچ دلیلی بر یک شکل بودن طبیعت در گذشته و آینده نداریم ولی محتاج به اصل استقراءیم؛ بنابراین ما باید با مبتنی دانستن علم بر استقراء، نتایج حاصله از استقراء را به صورت احتمالی قبول کنیم» (راسل، ۱۳۵۶، ص ۵۱).

همچنین شهید صدر پس از بیان تفاوت‌هایی بین استقراء تام و ناقص به تحلیل استقراء ناقص پرداخته و پس از طرح مشکلات استقراء، با نفی لزوم وجود مبانی منطقی برای استقراء (منطقی به اصطلاح ارسطو) از طریق احتمالات (البته نه از طریق احتمالات کارناپ) استقراء را حجت دانسته و به طریقی آن را یقین آور می‌داند (صدر، ۱۳۶۱، ص ۵۱).

فرانسیس بیکن نیز از استقرای قدماء انتقاد می‌کند و آن را استقرای شمارشی محض و ناقص می‌خواند و آن را برای تفسیر طبیعت و کشف اسرار آن ناپسند می‌داند و تأکید

می‌کند که ما را به نتیجه مطمئن نمی‌رساند، زیرا استنتاجش بر مبنای شمارش محض جزئیات، بدون توجه به متناقضات آنها و مستثنیات طبیعت و موارد منفی است و در واقع واقع حدسی بیش نیست، زیرا چه کسی می‌تواند مطمئن باشد که موارد مشاهده شده متناقضاتی نداشته باشند (جهانگیری، ۱۳۷۶، ص ۱۳۰).



شهید صدر و مشکلات استقراء تام

شهید صدر تقسیم ارسطویی استقراء را به تام و ناقص مورد خدشه قرار می‌دهد و استقراء تام را استقراء ندانسته بلکه آن را قیاس تلقی می‌کند، زیرا به نظر وی در این نوع استقراء، تمام افراد مشمول کلی مورد بررسی قرار می‌گیرند و لذا نتیجه با مقدمات یکسان است. وی در رد دیدگاه ارسطو در باب حجیت استقراء تام و اینکه آن را هم رتبه برهان عقلی می‌داند می‌گوید مراد ارسطو از اینکه استقراء تام نتیجه کلی می‌دهد این است که مثلاً وقتی همه افراد انسان را بررسی کردیم و دیدیم گرسنه می‌شوند، بین گرسنگی و انسان بودن تلازم و سببیت را کشف می‌کنیم، آنگاه حکم به کلیت می‌کنیم، در حالی که در نتیجه به چیزی رسیده‌ایم که در مقدمات، موجود نبوده است که همان تلازم و سببیت است، پس نتیجه از مقدمات بزرگتر شده است که منطقاً اشکال دارد. اما اشکال دیگر شهید صدر به استقراء تام این است که دستیابی به استقراء تام ممکن نیست، چرا که هر قدر دامنه استقراء وسعت داشته باشد، باز محدود به افرادی خواهد بود که در آن محیط وجود دارد و نسبت به افراد گذشته و آینده، امکان فحص ندارد. علاوه بر این با دقت منطقی روشن می‌شود که استقراء، همین حکمی را که از افراد موجود به دست آورده، نسبت به خود همین افراد هم به طور عموم نمی‌تواند اثبات کند، بلکه مختص به لحظاتی خواهد بود که عمل استقراء انجام گرفته است؛ مثلاً وقتی زید و عمر را مورد بررسی قرار دادیم و فهمیدیم که گرسنه می‌شوند، نمی‌توان گفت زید و بکر در همه لحظات گرسنه‌اند.

شهید صدر و استقراء ناقص

شهید صدر در ابتدا با کمک مثالی ساده به تبیین استقراء می‌پردازد. فرض کنیم چندین بار آهن را در مقابل حرارت قرار داده، منبسط می‌شود حال پس از چند بار آزمایش حکم می‌کنیم که همه آنها در اثر حرارت منبسط می‌شوند. اگر سؤال شود چگونه این رخداد و استنتاج را تبیین می‌کنید، ممکن است به عنوان شخص عامی سخن گوئیم که چون در این چند بار دو پدیده حرارت و انبساط با هم دیده شد و می‌دانیم

انبساط بدون سبب تحقق پیدا نخواهد کرد، از این مقارنت و یکسان بودن دائمی انبساط و حرارت پی می‌بریم که علت انبساط، حرارت می‌باشد. وقتی فهمیدیم حرارت، علت است، حکم می‌کنیم هر کجا حرارت بود انبساط هم موجود خواهد شد.

اگر همین استدلال استقرایی را بخواهیم به طور دقیق و با نظمی منطقی و با فکری فلسفی تنظیم کنیم، می‌بینیم حجیت استقراء منوط به حل سه مشکل است:

۱- دلیل استقرایی می‌طلبد که اصل علیت عامه را اثبات کنیم؛ یعنی اینکه هر معلولی نیازمند به علت هست و الاً دلیلی نداریم که با رویت انبساط، حکم کنیم علتی وجود داشته است، چرا که چه بسا بگوییم انبساط بدون دلیل محقق شده و لزومی ندارد آهن دیگری در اثر حرارت منبسط شود.

۲- پس از اثبات اصل علیت عامه باید علیت خاصه را اثبات کنیم؛ یعنی اثبات کنیم که علت انبساط، همین حرارت است و الاً صرف تقارن این دو پدیده، حکم نمی‌کند که یکی سبب دیگری باشد، زیرا ممکن است سبب دیگری در این جا دخالت داشته باشد و علت انبساط باشد ولی به نظر ما نرسیده باشد و تصادفاً حرارت و انبساط در این چند بار با هم محقق شده‌اند، پس در این جا باید گذاری از مقارنت به سببیت داشته باشیم.

۳- حال به فرض که استقراء توانست این سببیت را اثبات کند، باید بتواند این را هم اثبات کند که این سببیت در آینده هم باقی است، یعنی در آینده هم حرارت علت انبساط خواهد بود و مواردی را که هنوز تجربه نشده‌اند شامل خواهد شد و الاً گزاره کلی را نمی‌توانیم از گزاره‌های شخصی و جزئی استنتاج کنیم.

بنابراین اول باید بدانیم گزاره «هر معلولی نیازمند به علت است» چگونه گزاره‌ای است و آیا اصلاً به آن معتقد هستیم یا خیر؟ پس از آن به دنبال این باشیم که آیا استقراء از عهده اثبات علیت خاصه بر می‌آید و آیا بر اساس آن می‌توان حکم کرد که همیشه «الف» علت «ب» است تا به واسطه این تعمیم حکمی کلی صادر کنیم؟

هیوم و مشکلات استقراء ناقص

هیوم در کتاب «تحقیق درباره فهم انسانی» در بندهای ۲۳ تا ۳۲، با نفی رابطه علی و ضروری بین دو حادثه متعاقب و مطرح کردن مسأله عادت ذهنی به مشکله استنتاج قوانین تجربی پرداخته و حجیت استقراء را انکار می‌کند. وی می‌گوید حجیت استقراء منوط به این است که علت بین دو حادثه مشخص شده باشد، در حالی که داوری درباره رابطه علی به طور ضمنی مبتنی بر این تعمیم است که اشیاء مشابه در شرایط مشابه، آثار و معلولات مشابه به بار می‌آورند، ولی چون تمسک به منظم بودن تجربه گذشته نمی‌تواند تضمینی برای برآورده شدن انتظارات ما در مورد آینده باشد و حجیت استقراء هم مبتنی بر اثبات هماهنگی و مشابهت در عالم طبیعت است و چنین مشابهتی هم وجود ندارد، پس استقراء حجیت ندارد. البته در مسلک هیوم این عدم حجیت به معنای رها کردن استقراء نیست.

هیوم در ادامه بحث و استدلال خود توضیح می‌دهد که توسط تجربه است که برای اولین بار پی بردیم که چه علتی، چه معلولی را دارد؛ مثلاً آدم ابوالبشر با دیدن آب از شفافیت آن علم پیدا نمی‌کرد که در آن، غرق خواهد شد. کلیه قوانین طبیعی و تمام اعمال و حرکات اجسام به وسیله تجربه شناخته می‌شوند و الا ذهن ما نمی‌تواند بدون استفاده از مشاهدات قبلی از مشاهده معلول پی به علت ببرد. وی همچنین متذکر می‌شود که ما از تقارن مداوم دو پدیده نمی‌توانیم علت یکی را بر دیگری اثبات کنیم، بلکه حداکثر چیزی که می‌توان گفت این است که ذهن ما بنا بر عادت، پس از مشاهده توالی و تعاقب بین دو حادثه با رؤیت اولی به دومی پی می‌برد.

هیوم در مورد تسری تجارب به زمان آینده و تعمیم یک حکم می‌گوید:

«اساس تمام استدلالات تجربی این است که آنچه در آینده واقع می‌شود با آنچه در گذشته رخ داده، مطابقت دارد (اصل یکنواختی طبیعت) و اگر این شبهه ایجاد شود که ممکن است سیر طبیعت تغییر کند و گذشته مأخذی برای آینده نباشد، تمام تجربیات بشری عبث خواهد شد (Hume, 1739, P. 40). و هیچ نتیجه‌ای از آن حاصل نخواهد شد که

البته این فرض، امر بعیدی نیست، زیرا فرض تغییر طبیعت و ترتیب آثاری جز آثار قبلی، مستلزم تناقض نیست؛ بنابراین هیچ گونه دلیل تجربی نمی‌تواند این شباهت آینده با گذشته را اثبات کند، زیرا خود این دلایل مبتنی بر فرض و تقدیر این تشابه است. بنابراین از آنجا که جمیع دلایل مربوط به وجود واقعی اشیاء، مبتنی بر رابطه علت و معلول است و اینکه علم ما به رابطه علت و معلول فقط از راه تجربه به دست می‌آید و نتایج حاصله از این تجارب مبتنی بر این فرض است که آینده مطابق با گذشته خواهد بود. سعی در اثبات این فرض مستلزم دور و مصادره به مطلوب است. بر اساس نظریه هیوم، استقراء نه اثبات علیت می‌کند و نه تعمیم.

راه حل هیوم در مسأله استقراء

راه حل هیوم که می‌توان آن را مسلک سایکولوژی^۱ در تفسیر دلیل استقرایی خواند، بر این اساس است که هر گونه استدلالی در باب واقعیات مبتنی بر رابطه علت و معلول است که در چگونگی و تشریح کیفیت آن از جنبه روان‌شناختی و میل روانی انسان استفاده می‌کند و می‌گوید:

«درباب علیت، علاوه بر توالی زمانی و تقارن، پیوند ضروری یا به عبارت دیگر ضرورت و حتمی بودن هم لازم است، چه بسا همراهی حوادث و پدیده‌ها در گذشته بر سبیل اتفاق بوده باشد و هیچ گونه علیتی بین آن دو نباشد. پس برای اینکه امری علت امر دیگری باشد، علاوه بر تقارن و یا مجاورت، نیازمند به ضرورت نیز می‌باشیم که توسط آن می‌توانیم وقوع امر دوم را پس از وقوع امر اول ادعا کنیم، اما علم به این ضرورت چگونه حاصل می‌شود؟»

هیوم می‌گوید، ما در واقع ضرورتی در عالم خارج نداریم و نخاستگاه آن، انطباعی است در ذهن ما و قائم به نفس ما و لذا در مشاهدات مکرر ما، چیزی جز مجاورت و عادتی درونی نیست که به واسطه آن انتظار داریم که آن همراهی ادامه یابد و بدین ترتیب، منتظر

معلولها پس از وقوع علتها هستیم.

وی در پاسخ به این سؤال که اندیشه (علیت ضرورت) و حتمیت بازتاب کدام انعکاس است می‌گوید «حتمیت و ضرورت جزء امور محسوسه نیست تا بتواند در محیط انعکاس و بازتاب‌های حسی قرار بگیرد؛ بنابراین تعدد و تکرار مثالها نمی‌تواند منشأ تولید حتمیت و ضرورت باشد زیرا در هر بار که آزمایش تکرار می‌شود یک انعکاس ایجاد می‌شود، لکن هیچ کدام از آنها نیروی ایجاد اندیشه ضرورت و حتمیت را ندارد، ولی می‌توان گفت انعکاسی از تکرار مثالها حاصل می‌شود که عبارت است از آمادگی ذهن برای انتقال از موضوعی به اندیشه چیزی که به حسب عادت، مصاحب و همراه با آن موضوع بوده است و همین انعکاس، اندیشه حتمی بودن پیوند علت و معلول را در ما تولید می‌کند و به دنبال آن ذهن انسان آن مفهوم ذهنی را به موضوعات خارجی سرایت می‌دهد، پس ضرورت و حتمی بودن منشأ درونی دارد».

استدلال هیوم بر مطلب خود چنین است:

هر یک از ما به حسب وجدان خود در می‌یابیم که بین اینکه استدلال بر علت، متکی بر یک مثال باشد یا بر چند مثال تفاوت وجود دارد. مسلم است که از مشاهده یک مورد که مثلاً جسمی با فشار حرکت کرده نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که پس هر جسمی با فشاری مماثل حرکت خواهد کرد؛ ولی در مثالهای متعدد این کار عملی است و این بدین خاطر است که لازم است ما هم زمانی دو پدیده را مکرراً مشاهده کنیم تا به حسب عادت، این آمادگی برای ما حاصل شود که یکی علت دیگری است و اگر عادت، منشأ این اندیشه ما از علت و معلول نبود، بلکه ریشه در عالم خارج داشت باید در یک مثال هم صدق می‌کرد. بنابراین از نظر هیوم توجیه دلیل استقرایی و جهش آن از خاص به عام چنین حل می‌شود که آن را دلیل نفسانی بدانیم نه دلیل موضوعی، یعنی آن را مستند به عادت بدانیم نه مستند به قوانین واقعی. پس به نظر هیوم عادت، اساس استدلال استقرایی می‌باشد.

اصول نظریه هیوم

۱- هیوم پس از تقسیم ادراکات ذهن به دو دسته انطباعات و ایده، معتقد است که هر ایده‌ای اگر حقیقی باشد باید به انطباعی باز گردد؛ بنابراین هر ایده‌ای که قابل ارجاع به انطباع نباشد ساخته ذهن است و ارزش معرفتی و بیرون‌نمایی ندارد. اما مفهوم علیت نیز قابل ارجاع به هیچ انطباع حسی نیست، بنابراین ساخته ذهن است، چون هیچ‌ما به ازاء حسی ندارد و بر اساس اصالت حس بی‌اعتبار است و بیرون‌نما نخواهد بود. او به دنبال این مسأله، معتقد می‌شود که مفهوم ضرورت علی نیز مولود تکرار یک حادثه و تداعی معانی می‌باشد و حاکی از ضرورت علی در خارج نیست. جان کلام وی این است که ما تنها توالی را می‌یابیم نه علیت را.

۲- او قاعده «هر حادثی بالضروره علتی دارد» را مورد تردید قرار می‌دهد و می‌گوید این قضیه نه به بداهت عقل دریافت می‌شود و نه اینکه برهانی است. اما از آنجا که نفی این قضیه باعث تناقض نمی‌شود، یعنی فرض تحقق حادثه بی‌علت مستلزم تناقض نیست؛ بنابراین از دسته نسبت‌های بین تصورات نمی‌باشد، لذا باید از امور واقع باشد که معرفت به آن از راه تجربه به دست می‌آید، پس شناخت رابطه علت و معلول عقلی نیست و تجربی می‌باشد. وی نحوه دست‌یابی به مفهوم علت و معلول را چنین تبیین می‌کند:

باید ببینیم چگونه به مفهوم علت و معلول دست یافته‌ایم. معرفت به این رابطه به نحو پیشینی حاصل نیامده است، بلکه کاملاً مأخوذ از تجربه است. هیچ‌کس نمی‌تواند با مشاهده اوصاف حسی شیء جدید، به علل و معالیل آن شیء علم پیدا کند مگر از راه تجربه^۱. بنابراین از نظر وی عقل ما بدون کمک تجربه نمی‌تواند علت و معلول را استخراج کند.

۳- هیوم اصل یکنواختی طبیعت را رد می‌کند و می‌گوید:

هیچ تناقضی پیش نمی‌آید اگر روند طبیعت عوض شود و شیئی که شبیه علت‌های قبلی است، معلول‌های دیگری از خود صادر کند. از نظر وی تمام تجربیات ما مبتنی بر این فرض

^۱ - We must enquire how we arrive at the Know ledge of cause and effect but arise entirely from experience

است که آینده مطابق گذشته خواهد بود، در حالی که دلیل بر این فرض نداریم جز به طریق دوری (Hume, ۱۷۴۱, P. ۲۳-۲۵). بنابراین اصل تشابه در طبیعت به این معنا که ما از علل به ظاهر مشابه، معالیل مشابهی را توقع داریم، حجیت ندارد تا بتواند پایه تجربیات ما قرار بگیرد.

۴- هیوم گرچه منشأ عقلی و استدلالی اصل یکنواختی را منکر می‌شود لکن منشأ دیگری برای آن قائل است و می‌گوید:

«ما میل درونی داریم که از اعمال مشابه، آثار مشابهی را مشاهده کنیم. این میل، معلول عادت است. یعنی ما عادت کرده‌ایم که با دیدن علت یا معلول، متوقع دیگری باشیم از نظر هیوم این فرض، تنها فرضی است که می‌تواند این امر را توجیه کند که چرا با یک مورد تجربه، پی به علت یا معلول نمی‌بریم ولی با تکرار وقوع آن پی می‌بریم. بنابراین عرف یا عادت اصل یکنواختی طبیعت را توجیه می‌کند و مادامی که طبیعت انسان به همین نحو باقی بماند این اصل نیز پا بر جا خواهد بود.»^۲

چالش‌هایی بر اصول هیوم

۱- از آن جا که منشأ پیدایش علوم حصولی ما انسانها، خارج می‌باشد و در عالم خارج، واقعیاتی وجود دارند که به قوای ادراکی ما اثر می‌گذارند و در نتیجه موجب حصول معرفت می‌شوند، بنابراین اگر آن واقعیات خارجی و آن تأثیر و تأثر نباشد معرفتی حاصل نمی‌شود. بر طبق این سخن باید بپذیریم که در همان تجربه نخستین، یعنی در همان اولین ارتباط بین اندام حسی و بخش خارجی، به حکم ضرورت علی و معلولی تصویری برای ما حاصل می‌شود؛ بنابراین حصول این علیت، محتاج تکرار نیست. همان طوری که ما گاهی با مشاهده یک بار واقعه نیز پی به علت می‌بریم، پس قبل از تکرار، مفهوم علیت را داریم.

۲- هیوم که در انکار علیت می‌گوید، ما تنها توالی را می‌یابیم نه علیت را، سؤال

۱ - Habit/ Costom

۲ - This is custom or Habit. For wherever the repetition of any particular act or operation produces a propensity to renew the same act or operation... - ۳۶

این است که چگونه بدون قبول علیت، احساس توالی توجیه پذیر است؟ چرا که از نظر وی برای حصول تصور علت در ذهن انسان، علتی به نام عادت وجود دارد که خود آن نیز معلول است و قایع می‌باشد.

۳- خلط هیوم بین اصل علیت و مصادیق علیت است. مرحوم صدر در تبیین این مطلب می‌گوید «هیوم درباره رابطه علت و معلول معتقد است که نمی‌تواند این رابطه مولود تعقل باشد، چون انسان می‌تواند یک امری را بدون توجه به علتش تصور کند و هیچ تناقضی هم پیش نیاید، بنابراین ما علم پیشین به رابطه علیت نداریم».

مرحوم صدر می‌فرماید ما باید بین قانون علیت (اصل علیت) و رابطه علیت (مصادیق علیت) که بین امور خارجی وجود دارد تفاوت قائل شویم. آنچه هیوم به آن مثال زد روشن کننده پیوند علت و معلول است، نه قانون علیت. عقل بدون اتکاء به تجربه، قانون علیت را درک می‌کند ولی نمی‌تواند پیوندهای خاصی را که بین پدیده‌هاست بفهمد. گرچه همان طوری که هیوم معتقد است از تصور بی‌سبب بودن یک پدیده، هیچ ناسازگاری پیش نمی‌آید، چون در مفهوم یک رویداد، انتقال به سبب نهفته نیست؛ لکن باید عقلی بودن قانون علیت را تفسیر کرد (صدر، ۱۳۶۸، ص ۱۳۲).

علاوه بر اینکه این سخن هیوم که می‌گوید اگر مثالها متعدد باشد، به واسطه عادت که حاصل می‌شود علیت به دست می‌آید، قابل خدشه می‌باشد، چون تفاوت یک مثال با چند مثال فقط در این است که یک مثال نمی‌تواند احتمال تصادف را نفی کند؛ زیرا اگر یک بار هم زمانی رخ دهد امکان این هست که به حکم تصادف بوده و سبب دیگری در کار باشد، لکن هنگامی که هم زمانی تکرار شد احتمال تصادف ضعیف می‌شود، پس به هر حال عامل اصلی در دلیل استقرایی همان مثال است.

۴- ایراد دیگری که نسبت به اصول هیوم وارد شده این است که توسل به عادت یا رسم، توضیح دهنده هیچ چیز نیست. گرچه در زندگی روزمره بدون چنین عادت‌هایی در باب انتظار وقوع معلولها به دنبال علتها، شاید بشر هیچ گاه نمی‌توانست باقی بماند؛ لکن از هیوم عجیب است که با بی‌احتیاطی تمام به رسم و عادت تکیه می‌کند و از آن چون علت

حقه حقیقیه نام می‌برد. حق این بود که هیوم موافق اصول خودش به عادت هم، همچون علیت به دیده شک می‌نگریست و چنین می‌گفت که تصور ما از عادت، ناشی از عادت ماست که از کسی که به شیوه خاصی عمل می‌کند، انتظار داریم که همواره چنان کند؛ لکن اگر چنین می‌گفت گرفتار دور می‌شد. آیا اعتقاد به وجود عادت، موجه‌تر است از اعتقاد به وجود علت؟ (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۲۵).

راه حل صدر

مرحوم صدر سعی دارد که ثابت کند مبنایی منطقی برای حل استقراء وجود ندارد و اذهان را متوجه این مسأله می‌کند که این طور نیست همه استنتاجات، قیاسی باشند و انسان ملزم باشد که همه معارف یقینی خود را از مقدماتی استنتاج کند که رابطه آنها با نتیجه، رابطه قیاسی باشد. به دنبال این طرز فکر، نظریه‌ای را مطرح می‌کند، به نام «توالد ذاتی معرفت» که به کمک آن به حل استقراء می‌پردازد.

مکتب توالد ذاتی معرفت

شهید صدر با قبول شیوه توالد ذاتی مشکله استقراء را حل می‌کند. این اصطلاح در مقابل توالد موضوعی مطرح می‌شود که در روش ارسطو به کار گرفته می‌شود، بنابراین برای توضیح روش مرحوم صدر ابتدا باید به تعریف این دو اصطلاح بپردازیم:

۱- **توالد موضوعی:** مربوط به معرفتی است که از شخص عالم جداست و از طریق قالب قضایا و قیاسات به دست می‌آید که از آن تعبیر به جنبه موضوعی معرفت می‌شود. بنابراین می‌توان گفت توالد موضوعی معرفت، یعنی به دست آمدن معارف بعدی از معارف قبلی، بدون دخالت جنبه‌های روانی و شخصی عالم که بدین ترتیب در واقع نوعی رابطه منطقی بین قضایای صادق برقرار می‌شود. در این روش منشأ معرفت ما به نتیجه، معرفت

۱- در این روش از قاعده دیگری به نام «الاتقانی لا یكون دائماً ولا اکثریاً» جهت اثبات علیت خاص استفاده می‌شود.

به مقدمات است. چنان که می‌گوییم زید انسان است، هر انسانی ناطق است زید ناطق است.

شهید صدر در توضیح مطلب می‌گوید:

«در هر شناختی یک جنبه ذاتی وجود دارد و یک جنبه موضوعی که باید بین دو عنصر تمیز قائل شویم. یکی ادراک ماست که جنبه ذاتی معرفت است و دیگری قضیه‌ای است که تصدیقش کرده‌ایم و آن قضیه مستقل و جدای از ادراک است، این جنبه موضوعی معرفت است. پس در این مکتب، ادراکات و دریافتهای انسان با صرف نظر از خواست یا آگاهی یا ظن یا یقین شخصی بر حسب ضوابط منطقی، خود به خود مستلزم نتایجی است که به دنبال آن می‌آید.» وی در توضیح توالد ذاتی می‌گوید:

این شیوه که در واقع جنبه ذاتی و شخصی معرفت است، از طریق افزوده شدن تدریجی‌ها و در نتیجه تبدیل آن تحت شرایط خاصی که مکتب ذاتی معرفی می‌کند به یقین، به طوری که از این راه می‌توان در استقراء به یک تعمیم استقرایی یقینی دست پیدا کرد. بنابراین ممکن است معرفتی بر اساس معرفتی دیگر پیدا شود و علمی حاصل گردد، بدون اینکه کمترین ملازمه‌ای بین موضوعهای آن دو معرفت بوده باشد، بلکه این توالد بر اساس تلازم بین خود دو معرفت است. و باید در تعمیم استقراء از این روش استفاده کرد. به عقیده صدر هر شناخت ثانوی که عقل آن را بر اساس توالد ذاتی به دست می‌آورد از دو مرحله می‌گذرد؛ آغاز آن، مرحله توالد موضوعی است. در این مرحله، شناخت، ابتداء به صورت احتمال است. احتمال به طور مستمر نمو می‌کند و سیر نمو در این مرحله از رهگذر توالد موضوعی به جایی می‌رسد که آن شناخت دارای مرتبه بزرگی از احتمال بشود. ولی توالد موضوعی عاجز است از آنکه بتواند شناخت را به سر حد یقین برساند و از این جاست که مرحله توالد ذاتی شروع می‌شود تا شناخت ما را به سطح یقین برساند. پس نتیجه می‌گیریم که طبق نظر مرحوم صدر در تعمیمات استقرایی دو مرحله اساسی دخیل است. ۱- توالد موضوعی؛ ۲- توالد ذاتی. در مرتبه توالد موضوعی، تفحص از جزئیات و موارد خاص، احتمال وجود رابطه بین دو حادثه مقارن را تا حد زیادی بالا

می‌برد، لکن در این مرحله هیچ جهشی از خاص به عام صورت نمی‌گیرد. در مرحله بعد که توالد ذاتی است، ظنی که از مرحله نخست به دست آمده، طی عبور از مجاری خاصی به یقین تبدیل می‌شود. البته این یقین یک یقین منطقی نیست بلکه یقین موضوعی است (متکی به قرائن).

در روش استدلالی صدر نیازمند به یک اصل هستیم بدین ترتیب که: هرگاه تعداد فراوانی از ارزشهای احتمالی به دور محوری متراکم شوند، به طوری که این محور، در نتیجه گرد آمدن آن مقادارها ارزش احتمالی بسیار زیادی کسب کند، این ارزش احتمالی زیاد در ضمن شرایط خاصی تبدیل به یقین می‌شود و گویی ساختمان معرفت بشری چنین است که نمی‌تواند آن مقدار از احتمال را که خیلی ناچیز است حفظ کند؛ لذا آن مقدار احتمالی کوچک به سود آن مقدار احتمالی بزرگ از بین می‌رود، یعنی ارزش احتمالی بزرگ مبدل به یقین می‌شود. آنچه در این اصل، مفروض می‌باشد این است که این نابودی مقدار کوچک، لازمه حرکت طبیعی شناخت بشری است.^۱

بنابراین به نظر شهید صدر راه حل استقراء یک راه حل منطقی نیست بلکه باید به روان‌شناسی انسانها تمسک کرد، بدین معنا که ساختمان ذهنی بشر این طور است که با افزوده شدن قرائن و شواهد، ظن قوی به عمومیت و کلیت پیدا می‌کند و خلاصه دیدگاه، صدر با توجه به اصطلاحات جدید چنین می‌شود که «هرگاه قرائن واحدی نسبت به دو تئوری رقیب H_1 و H_2 داشته باشیم که از این قرائن سهم اندکی نصیب H_1 و سهم عظیمی مؤید H_2 باشد در آن صورت، ذهن سالم آدمی، H_1 را به پای H_2 قربانی می‌کند و از حالت تردید بیرون می‌آید و نسبت به صحت H_2 یقین می‌آورد (صدر، ۱۳۶۱، ص ۲۰۵).

۱- یقین به سه قسم تقسیم می‌شود که عبارتند از:

الف - یقین منطقی که در استنتاجات منطقی مطرح است و مرکب از دو علم است؛ یکی علم و تصدیق به قضیه و دیگری تصدیق به اینکه نقیض آن قضیه صحیح نیست.

ب - یقین ذاتی: آن حالت جزم و قطع روانی است به طوری که هیچ گونه شک و احتمال در نفس انسان نسبت به آن قضیه نباشد پس این قسم یقین مربوط به حالت روانی است.

ج - یقین موضوعی: یقینی است که بر اساس قرائن و شواهد خارجی بدست می‌آید.

منابع و مأخذ

- ک جهانگیری، محسن؛ *احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶
- ک راسل، برتراند، *مسائل فلسفه*، ترجمه، بزرگمهر، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶
- ک سروش، عبدالکریم، *تفرج صنع*، تهران، سروش، ۱۳۷۳
- ک صدر، سید محمد باقر، *مبانی منطقی استقراء*، ترجمه: سید احمد فهری، تهران، پیام آزاده، ۱۳۶۸
- ک کارناپ، رودولف، *مقدمه‌ای بر فلسفه علم*، ترجمه، یوسف عقیقی، انتشارات نیلوفری، ۱۳۷۳

☞ Hume, David, *An Enquiry Concerning Human – understanding*, First Published as Philosophical Essays concerning Human understanding, ۱۷۴۸

☞ Ibid, *A Treatise of Human Nature*, ۱۷۳۹

پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



شپوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی