



## مقاله پژوهشی

### مهدی عظیمی<sup>۱</sup> | روش‌شناسی کشف فرضیه تبیین‌گر: رهیافتی تاریخی\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۲

## چکیده

روش‌شناسی کشف فرضیه تبیین‌گر چیست؟ در دوران معاصر، و در مغرب‌زمین، بیش و پیش از همه، پرس، هارمن، و لپتون به این پرسش در پیچیده‌اند. تلاش‌های آنان به مفهوم «استنتاج بهترین تبیین» انجامیده است، که یک نوع دلیل غیرقیاسی مشتمل بر دو مرحله است: (۱) تولید فرضیه‌های تبیین‌گر، (۲) انتخاب بهترین تبیین. بنابراین، پرسش آغازین به پرسش از چیستی روش‌شناسی هر یک از این دو مرحله فروکاسته خواهد شد. در دوران سنتی، و در جهان اسلام، نزد متکلمان و فقیهان، دو روش استنتاجی رواج داشته است به نام‌های (الف) طرد و عکس، یا دَوْران؛ (ب) تقسیم و سبر، یا تردید که می‌توان آن‌ها را به پیش‌دیدهایی از استنتاج بهترین تبیین تأویل کرد و به‌ویژه، به‌مثابه روش‌شناسی مرحله (۱) به کار بست. این خوانش نه تنها دَوْران و تردید را در برابر نقدهای فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان قابل دفاع خواهد کرد، بلکه از یک‌سو، به روش‌شناسی طراحان آن دو، چهره‌ای معاصر بخشیده و از دیگرسو، به استنتاج بهترین تبیین پیشینه‌ای کهن در فرهنگی کاملاً متفاوت خواهد داد. این یافته‌ها برای تاریخ منطق، تاریخ کلام، و حتی تاریخ فلسفه علم می‌توانند مهم باشند.

**واژگان کلیدی:** طرد و عکس، سبر و تقسیم، دَوْران، تردید، استنتاج بهترین تبیین، فرضیه‌ربایی

mahdiazimi@ut.ac.ir

۱. دانشیار دانشگاه تهران



## درآمد

تبیین<sup>۱</sup>، آشکارا، غیر از توجیه<sup>۲</sup> است. اولی فرآیندی است که می‌خواهد علت یک پدیده در قلمرو واقعیت را عیان سازد، درحالی‌که دومی روندی است که در پی اقامه دلیل برای باور فاعل شناسا به یک گزاره می‌باشد. شاید بتوان گفت نخستین کسی که این تمایز را صورت‌بندی کرد، ارسطو بود که میان برهان لمّی و برهان انّی تمایز نهاد. بر همین اساس، میان دو گونه پرسش نیز می‌باید فرق گذاشت:

۱. چگونه می‌توان علت یک پدیده را کشف کرد؟

۲. چگونه می‌توان صدق گزاره‌ای را اثبات کرد؟

بنابراین، روش‌شناسی کشف غیر از روش‌شناسی اثبات و از جهاتی، مقدم بر آن و مهم‌تر از آن است؛ زیرا تا فرضیه یا فرضیه‌هایی تبیین‌گر، کشف و پیشنهاد نشوند، نوبت به اثبات یا ابطال آن‌ها نمی‌رسد.

در دوران معاصر، نخستین کسی که به روش‌شناسی کشف فرضیه‌های تبیین‌گر توجه کرد، پرس بود که مفهوم فرضیه‌رَبایی را مطرح نمود. پس از او، هارمن این مفهوم را اندکی دقیق‌تر کرد و اصطلاح استنتاج بهترین تبیین را برای آن پیش نهاد و سرانجام، لپتون گسترده‌ترین و روشمندترین تلاش برای تنسيق این گونه از استنتاج را صورت داد. او استنتاج بهترین تبیین را به استنتاج جذاب‌ترین تبیین بالقوه تأویل کرد و آن را مشتمل بر دو مرحله دانست: (۱) تولید فرضیه‌های تبیینی بالقوه؛ (۲) انتخاب جذاب‌ترین تبیین.

ما در این جستار، پس از مروری نقّادانه بر ادبیات بحث، نشان می‌دهیم متکلمان و فقیهان در جهان اسلام، استنتاج بهترین تبیین را تحت عناوین دیگری چون «دوران» و «تردید» - که به ترتیب «طررد و عکس» و «تقسیم و سبر» نیز نامیده می‌شده‌اند - به‌خوبی باز می‌شناخته‌اند و حتی درکی که آنان از این شیوه استنتاج داشته‌اند، می‌تواند پاره‌ای از رخنه‌ها در روش‌شناسی مرحله (۱) را رفع و رفو کند.

اما فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان، این شیوه‌های استنتاجی متکلمان و فقیهان را به نقد کشیده و نامعتبر

1. Explanation

2. Justification



شمرده‌اند. به نظر ما، پیش فرض ناموجه نقدهای آنان، قیاسی‌انگاشتن این دلایل است؛ دلایلی که، بر پایه‌ی جستار کنونی، غیرقیاسی هستند. دلیل قیاسی، دلایلی است که ممتنع است از مقدمات صادق، نتیجه‌ای کاذب به دست دهد (Cook, 2009: 81)، بنابراین، دلیل غیرقیاسی، دلایلی است که ممتنع نیست از مقدمات صادق، نتیجه‌ای کاذب به دست دهد. به دیگر سخن، دلایل قیاسی یقین‌بخش هستند، ولی دلایل غیرقیاسی تنها احتمال‌آفرین می‌باشند. قیاس ارسطویی، دلایلی قیاسی است؛ اگرچه دلیل قیاسی منحصر در آن نیست. استقرا (که تمثیل هم بدان بازمی‌گردد) دلایلی غیرقیاسی است؛ اگرچه دلیل غیرقیاسی نیز منحصر در آن نیست و فرضیه‌ربایی یا استنتاج بهترین تبیین را هم دربرمی‌گیرد.

### ۱. فرضیه‌ربایی

چارلز سندرز پرس (۱۸۳۹-۱۹۱۴) از پیشگامان فلسفه علم و بنیان‌گذار عمل‌گرایی آمریکایی است که یکی از دست‌آوردهای اثرگذارش، طرح و تدوین گونه‌ی سومی از استدلال، به نام فرضیه‌سازی یا فرضیه‌ربایی، در کنار دو گونه‌ی شناخته‌شده‌ی قیاس و استقرا است. اندیشه‌ها و نوشته‌های پرس در این باره، پویا و روبه‌تکامل است. از همین رو، در آثارش نام‌گذاری‌ها، توصیف‌ها و صورت‌بندی‌های متفاوت و متکاملی از این گونه‌ی سوم استدلال به دست می‌دهد. یکی از کامل‌ترین و واضح‌ترین توصیفات او از فرضیه‌ربایی، که بیشتر بدان استناد می‌شود، در درس‌گفتار وی با عنوان «عمل‌گرایی و فرضیه‌ربایی» به سال ۱۹۰۳ عرضه شده است. وی در این درس‌گفتار می‌گوید:

بسیار پیش‌تر از آن‌که من برای نخستین بار فرضیه‌ربایی را به‌عنوان یک استنتاج رده‌بندی کرده باشم، منطق‌دانان دریافته بودند که عمل انتخاب یک فرضیه تبیین‌گر - که دقیقاً همان فرضیه‌ربایی است - مشروط به شروطی می‌باشد. یعنی فرضیه، حتی به‌منزله‌ی یک فرضیه، نمی‌تواند پذیرفته شود مگر این‌که فرض شود واقعیت‌ها یا برخی از آن‌ها را تبیین می‌کند. بر این پایه، این شکل از استنتاج چنین است:

واقعیت عجیب C مشاهده شده است؛

ولی اگر A صادق می‌بود، C امری عادی می‌بود.

از این رو، دلایلی هست که گمان کنیم A صادق است (Pierce, 1931-1958, 5:189).



از این توصیف پنج نکته مهم به دست می‌آید:

۱. پرس تصریح می‌کند که نتیجه فرضیه‌ربایی غیر یقینی است. او در یکی از صورت‌بندی‌های متقدم‌تری که از فرضیه‌ربایی به دست داده است نیز نتیجه این استدلال را آشکارا «به‌منزله یک احتمال، یا به‌مثابه یک حدس معقول» (Pierce, 1931-1958, 2:623) تلقی می‌کند. بنابراین آنچه فرضیه‌یابی فرامی‌دهد صرفاً معقولیت و احتمال صدق A است، نه صدق قطعی و بالفعل آن.

۲. از این لازم می‌آید که فرضیه‌ربایی از شمول دلایل قیاسی خارج شود و به‌منزله دلیلی غیر قیاسی به‌شمار آید؛ زیرا چنان‌که در آغاز گفتیم، دلایل قیاسی، بر پایه تعریف، یقین‌آور و قطعیت‌آفرین هستند.

۳. بر این اساس، فرضیه‌ربایی اگرچه شباهت چشم‌گیری با وضع تالی دارد، وضع تالی نیست؛ زیرا در وضع تالی A به‌عنوان نتیجه‌یقینی یک دلیل قیاسی عرضه می‌شود، ولی در فرضیه‌ربایی، که یک دلیل غیر قیاسی است، فقط به‌عنوان یک فرض محتمل و معقول پیش نهاده می‌شود. این تفاوت نشان می‌دهد که ارزیابی دلایل غیر قیاسی با معیارهای قیاسی، خود، خطایی روش‌شناختی است.

۴. A یک فرضیه تبیین‌گر است که می‌تواند پدیده تبیین‌خواه C را توضیح دهد.

۵. پرس فرضیه‌ربایی را دقیقاً همان «عمل انتخاب یک فرضیه تبیین‌گر» می‌داند. ولی باید پرسید: انتخاب از میان چه چیزهایی؟ لابد پیش از انتخاب، باید چندین گزینه تولید شده باشند. اگرچه کورسوی لرزانی از تفکیک این دو مقام در عبارت پرس دیده می‌شود، نمی‌توان گفت که وی بصیرت شفاف‌تری در این زمینه داشته است.

مثالی را برای فرضیه‌ربایی مطرح می‌کنم. فریتس تسوئیکی، اخترفیزیک‌دان سوئیسی، هنگام مطالعه خوشه کپکشان‌ی گیسو دریافت که جرم و گرانش کپکشان‌های قابل‌رؤیت در این خوشه بسیار کوچک‌تر از آن است که برای به‌هم‌پیوسته نگه‌داشتن خوشه کافی باشد. ولی اگر ماده تاریک وجود داشته باشد، آن‌گاه جرم و گرانش کافی برای به‌هم‌پیوسته نگه‌داشتن خوشه فراهم می‌شود. از این‌رو، دلیلی هست که وجود ماده تاریک را به‌منزله فرضیه‌ای تبیین‌گر محتمل بشماریم.

اما ماده تاریک تنها تبیین ممکن برای چنین پدیده‌ای نیست. دینامیک نیوتونی اصلاح‌شده، بدون مفروض گرفتن



ماده تاریک، می تواند تبیین رقیبی به دست دهد، که آن نیز درست به همین شکل قابل صورت بندی است. بنابراین، فرضیه ربایی پرس نسبت به فرضیه های تبیینی رقیب، خنثی است؛ بدین معنا که هیچ روشی برای تولید فهرستی از این فرضیه ها به دست نمی دهد، بلکه پس از تولید این فهرست، تنها با صورت بندی آن ها در قالب - به تعبیر ما - وضع تالی غیر مغالطی، کارکرد تبیینی آن ها را آشکار می سازد. همچنین، فرضیه ربایی پرس نسبت به فرضیه های تبیینی بهتر نیز خنثی است؛ بدین معنا که هیچ روشی برای انتخاب بهترین فرضیه تبیینی ارائه نمی کند. اگر از پرس پرسیم که ذهن، چگونه فرضیه تبیین گر را درمی رُباد، هیچ روش شناسی ای به ما عرضه نمی کند، بلکه می گوید: «پیشنهاد فرضیه ربایانه همچون جرقه ای در ما پدید می آید. کار بصیرت است، اگرچه ناشی از بصیرتی به غایت خطا پذیر» (Pierce, 1931: 5:181). این دو نقیصه، خود، به این نکته مسوق هستند که فرضیه ربایی پرس میان دو مقام یاد شده تمایز روشنی نمی گذارد. بنابراین، نظریه پرس از سه کاستی مهم رنج می برد:

۱. عدم تفکیک شفاف میان مقام تولید فرضیه های تبیینی رقیب و مقام انتخاب بهترین فرضیه تبیینی؛
۲. به دست ندادن روش شناسی تولید فرضیه های تبیینی رقیب؛
۳. به دست ندادن روش شناسی انتخاب بهترین فرضیه تبیینی.

## ۲. استنتاج بهترین تبیین

نخستین کسی که تلاش کرد تا مفهوم «استنتاج بهترین تبیین» (از این پس، به کوتاهی: اب ت) را وا شکافد گیلبرت هارمن، فیلسوف معاصر آمریکایی است، که به سال ۱۹۶۵ در مقاله ای کوتاه با همین عنوان، بی آن که نامی از پرس بیاورد، «اب ت» را با فرضیه ربایی یکسان می انگارد و می نویسد:

«استنتاج بهترین تبیین» تقریباً منطبق است بر آنچه دیگران «فرضیه ربایی»، «روش فرضیه سازی»، «استنتاج فرضیه ای»، «روش حذف»، «استقرای حذفی»، و «استقرای نظری» نامیده اند. من اصطلاح خودم را ترجیح می دهم؛ زیرا معتقدم که از بیشتر القائات همراه کننده اصطلاحات بدیل پیش گیری می کند (Harman, 1965: 88-89).

هارمن بلافاصله به سراغ تعریف اب ت می رود و می گوید:

فرد طی ساختن این استنتاج، از این واقعیت که فرضیه ای معین، شاهد را تبیین خواهد کرد، بر صدق آن فرضیه



استدلال می‌کند. عموماً، چندین فرضیه وجود خواهند داشت که می‌توانند شاهد را تبیین کنند، به گونه‌ای که فرد، پیش از آن‌که در شکل دادن چنین نتیجه‌گیری‌ای موجه باشد، باید قادر باشد تا همه چنین فرضیه‌های رقیبی را ابطال کند. بدین سان فرد، از این مقدمه که فرضیه‌ای معین، نسبت به هر فرضیه دیگری، تبیین بهتری برای شاهد به دست می‌دهد، این نتیجه را استنتاج می‌کند که آن فرضیه معین صادق است (Harman, 1965: 89).

تعریف هارمن از «ا ب ت»، در سنجش با تعریف پرس از فرضیه‌رایی، یک قوت بزرگ و یک ضعف چشم‌گیر دارد. نقطه قوتش این است که مقام تولید فرضیه‌های تبیینی رقیب را به روشنی از مقام انتخاب فرضیه تبیینی بهتر تفکیک می‌کند؛ و نقطه ضعفش این است که نتیجه «ا ب ت» را صدق فرضیه بهتر می‌شمارد، نه احتمال قوی‌تر یا معقولیت بیشتر آن. پیشتر گفتیم که دلایل غیرقیاسی، بر خلاف دلایل قیاسی، صدق نتیجه را ضمانت نمی‌کنند.

آنچه نقطه قوت تعریف هارمن به شمار می‌رود، خود، دو نقطه ضعف دیگر را نمایان می‌سازد که در قالب دو پرسش مهم مطرح می‌شوند. نخست این‌که روش‌شناسی تولید فرضیه‌های تبیینی چیست؟ هارمن نه تنها به این پرسش هیچ پاسخی نمی‌دهد، بلکه اصلاً بدان التفاتی هم ندارد. دوم این‌که انتخاب فرضیه تبیینی بهتر بر پایه چه معیار یا معیارهایی صورت می‌گیرد؟ به دیگر سخن، روش‌شناسی انتخاب بهترین تبیین چیست. هارمن، به این پرسش دوم توجه داشته، ولی پاسخ دقیقی به آن نمی‌دهد. او می‌نویسد:

البته، مسئله‌ای وجود دارد درباره این‌که فرد چگونه می‌تواند قضاوت کند که یک فرضیه به اندازه کافی بهتر از فرضیه‌ای دیگر است. قاعدتاً چنین قضاوتی بر ملاحظاتمانند این استوار خواهد بود که کدام فرضیه ساده‌تر است، کدام معقول‌تر است، کدام بیشتر تبیین می‌کند، کدام کمتر تصنعی است، و جز آن‌ها. من نمی‌خواهم انکار کنم که درباره توضیح ماهیت دقیق این ملاحظات مسئله وجود دارد؛ با این حال، هیچ چیز بیشتری درباره این مسئله نخواهم گفت (Harman, 1965: 89).

### ۳. استنتاج جذاب‌ترین تبیین بالقوه

پس از هارمن، بحث درباره «ا ب ت» به دست پیتر لیپتون بسط و توسعه یافت و او در ۱۹۹۱ کتاب نسبتاً مفصّلی در این باب منتشر کرد. در این کتاب، «ا ب ت» چنین تعریف می‌شود: «ما با پذیرش داده‌ها و باورهای پس‌زمینه‌ای مان،



چیزی را استنتاج می‌کنیم که اگر صادق باشد، از میان تبیین‌های رقیبی که می‌توانیم برای آن داده‌ها پدید آوریم بهترین را به دست می‌دهد» (Lipton, 2004: 58).

این تعریف با فرضیه‌رایی پرس همساز، و با تعریف هارمن از «ا ب ت» کمابیش همسان است. بنابراین، حرفی که لیپتون برای گفتن دارد در این تعریف نمایان نمی‌شود، بلکه در شرح او درباره نوع تبیینی که از رهگذر «ا ب ت» بازجسته می‌شود، آشکار می‌گردد. لیپتون با تمایز نهادن میان تبیین‌های بالفعل و بالقوه، از یک‌سو و تبیین‌های محتمل و جذاب از دیگرسو، «ا ب ت» را به «استنتاج جذاب‌ترین تبیین بالقوه» تفسیر می‌کند.

در ارائه الگویی (مدلی) برای «ا ب ت»، پیش‌فرض لیپتون همانا «واقع‌گرویی استنتاجی و تبیینی» است؛ یعنی این‌که (الف) هدف استنتاج صادق است، (ب) استنتاج‌های واقعی ما معطوف به صادق، یا صادق‌محور هستند؛ بدین معنا که عموماً ما را به سوی این هدف می‌برند، و (ج) برای این‌که تبیینی بالفعل باشد، باید صادق یا تقریباً صادق باشد. (Lipton, 2004: 57) بنابراین، تبیین بالفعل یک پدیده عبارت است از تبیینی که در واقع صادق، یا تقریباً صادق است. حال، وقتی تعبیر «استنتاج بهترین تبیین» را به کار می‌بریم، آیا مراد از «تبیین» می‌تواند «تبیین بالفعل» باشد؟ به دیگر سخن، آیا می‌توانیم «ا ب ت» را به مثابه استنتاج بهترین تبیین از میان تبیین‌های بالفعل الگوسازی کنیم؟ پاسخ لیپتون منفی است؛ به سه دلیل:

۱. «چنین الگویی ما را چنان جلو خواهد داد که گویی در مقام استنتاج خیلی خوب هستیم، چون همه استنتاج‌های ما را صادق جلو خواهد داد.» (Ibid) این در حالی است که «ا ب ت» خطاپذیر است و «ما گاهی کذب را به نحو معقول استنتاج می‌کنیم» (Ibid).

۲. «این الگو نمی‌تواند در استنتاج برای تبیین‌های رقیب نقشی در نظر بگیرد» (Ibid)؛ زیرا از آنجاکه عبارت «تبیین‌های بالفعل» بی‌معناست، استنتاج بهترین تبیین از میان تبیین‌های بالفعل، امری ناممکن است. ما نمی‌توانیم چندین تبیین رقیب داشته باشیم که همگی صادق باشند، چون «این رقیب‌ها نوعاً ناسازگارند و بنابراین همه نمی‌توانند صادق باشند» (Lipton, 2004: 57).

۳. از همه مهم‌تر این‌که چنین الگویی ما را به دام مصادره می‌افکند و پرسش را دوباره در لباس پاسخ عرضه



می‌کند. ما هنگامی دست به «ا ب ت» می‌زنیم که نمی‌دانیم تبیین درست پدیده X چیست. حال الگوی یادشده به ما می‌گوید که - مثلاً - از میان A، B، و C، که تبیین‌های درست این پدیده‌اند، C را، که بهترین تبیین درست است، برگزینید. اما اگر C تبیین درست X باشد، A و B، چنان‌که در دلیل دوم گفته شد، اصلاً درست نخواهند بود. بنابراین، C نه تنها بهترین، بلکه تنها تبیین درست X است. اکنون اگر از این الگو بپرسیم که تبیین درست X را چگونه کشف کنیم، خواهد گفت از این راه که تنها تبیین درست X را کشف کنید! به قول لیپتون، «ما تلاش می‌کنیم تا راهی را که از شاهد تا نتیجه می‌پیماییم توصیف کنیم، ولی استنتاج بهترین تبیین بالفعل ما را ملزم می‌کند که برای رسیدن به آن‌جا پیش‌تر به آن‌جا رسیده باشیم. این الگو به لحاظ معرفت‌شناختی کارآمد نیست» (Lipton, 2004: 58).

لیپتون راه‌حل مشکلات یادشده را در این می‌بیند که میان تبیین بالفعل و تبیین بالقوه تمایز نهاده شود، و «ا ب ت» به استنتاج بهترین تبیین بالقوه تأویل گردد. بر این اساس، «بر ماست که برکه‌ای از تبیین‌های بالقوه را پدید آوریم، و بهترین تبیین بالقوه را از آن استنتاج کنیم» (Ibid). اما «تبیین بالقوه»، آن‌سان که مناسب ا ب ت باشد، دقیقاً به چه معناست؟ پاسخ به این پرسش وابسته به آن است که «این برکه را باید چه اندازه بزرگ ساخت» (Lipton, 2004: 59). می‌توان گفت که تبیین بالقوه «هر تبیینی است که با همه مشاهدات ما (یا تقریباً همه آن‌ها) منطقی‌سازگار، و یک تبیین ممکن از پدیده‌های مربوط باشد.» (Ibid) ولی این تعریف موجب می‌شود که برکه تبیین‌های بالقوه بسیار بزرگ شود و «همه اقسام تبیین‌های نابخردان‌های را که هیچ کس جدی نخواهد گرفت» در برگیرد. از همین رو، لیپتون تعریف دیگری به دست می‌دهد که بر پایه آن «تبیین‌های بالقوه فقط گزینه‌های زنده‌اند: نامزدهای جدی برای یک تبیین بالفعل» (Ibid).

نکته مهم این است که تعریف دوم، به تعبیر لیپتون، یک «صافی معرفتی» را پیش‌فرض می‌گیرد. این صافی از میان همه تبیین‌های ممکن تنها تبیین‌های زنده را عبور می‌دهد و بقیه را تصفیه می‌کند. در عین حال، زمینه را برای صافی معرفتی دیگری آماده می‌سازد که از میان تبیین‌های زنده، بهترین را برمی‌گزیند. «بدین سان، این تقریر از استنتاج بهترین تبیین شامل دو صافی می‌شود، یکی که نامزدهای معقول را برمی‌گزیند، و دومی که از میان آن‌ها <بهترین را> انتخاب می‌کند» (Lipton, 2004: 59).





تا این جا روشن شد که وقتی «استنتاج بهترین تبیین» را به کار می‌بریم، مراد از «تبیین» باید «تبیین بالقوه» باشد (به معنایی که گذشت). اما منظور از «بهترین» چه باید باشد؟ لپتون می‌گوید که «بهترین تبیین» می‌تواند به معنای «محتمل‌ترین تبیین» یا به معنای «جذاب‌ترین تبیین» باشد. او توضیح می‌دهد که دو معیار احتمال و جذابیت، هم در مفهوم و هم در مصداق، تفاوت دارند. به لحاظ مفهومی، احتمال ناظر به صدق است، در حالی که جذابیت ناظر به فهم است. به لحاظ مصداقی، اگرچه ممکن است که یک تبیین واحد هم محتمل و هم - به همان اندازه - جذاب باشد، با این حال، تبیین‌هایی هستند که اگرچه محتمل می‌باشند، جذاب نیستند و تبیین‌هایی هم وجود دارند که اگرچه جذابیت دارند، محتمل نیستند. مثالی که لپتون برای اولی می‌زند این است که در پاسخ به پرسش «چرا مصرف تریاک خواب‌آور است؟» گفته شود: «به علت نیروهای خواب‌آورش!». و مثال او برای دومی، تئوری‌های توطئه است.

حال که تفاوت دو معیار احتمال و جذابیت معلوم شد، این پرسش پدید می‌آید که «ا ب ت» را باید به «استنتاج محتمل‌ترین تبیین بالقوه» یا به «استنتاج جذاب‌ترین تبیین بالقوه» تأویل کرد. پاسخ لپتون ردّ گزینه نخست، و قبول گزینه دوم است. به نظر او، گزینه نخست، مستلزم مصادره است؛ زیرا انتظار ما از «ا ب ت»، در بُن و از آغاز، استنتاج محتمل‌ترین تبیین است، اما پرسش این است که با چه اصولی و بر پایه چه نشانه‌هایی محتمل‌ترین تبیین را بازشناسیم. اگر پاسخ داده شود: بر اساس الگوی استنتاج محتمل‌ترین تبیین، گویی پاسخ داده شده است: با اصول و نشانه‌های دالّ بر محتمل‌ترین تبیین او می‌نویسد:

گزینه‌ش <معیار> احتمال، استنتاج بهترین تبیین را به سوی بیهوده‌گویی سوق می‌دهد. ما یک الگوی استنتاج استقرایی می‌خواهیم که توصیف کند چه اصولی را به کار می‌بریم تا داوری کنیم که یک استنتاج، محتمل‌تر از دیگری است، بنابراین گفتن این که محتمل‌ترین تبیین را استنتاج می‌کنیم، سودبخش نیست. به دیگر سخن، ما از شرح‌مان در باب استنتاج می‌خواهیم تا نشانه‌های احتمال را به دست دهد، یعنی ویژگی‌هایی در یک دلیل که ما را هدایت می‌کنند تا بگویم که مقدمه‌ها نتیجه را محتمل می‌سازند. الگوی استنتاج محتمل‌ترین تبیین این مسئله‌ها را مصادره می‌کند (Lipton, 2004: 60).

اکنون اگر همین مسئله‌ها را بر پایه جذابیت پاسخ دهیم، نه تنها هیچ مصادره‌ای رخ نمی‌دهد، بلکه پاسخی معقول



عرضه می‌شود؛ زیرا اگر بپرسند که با چه اصولی و بر پایه چه نشانه‌هایی محتمل‌ترین تبیین را بازمی‌شناسیم، پاسخ این خواهد بود: با اصول و نشانه‌های دال بر جذاب‌ترین تبیین. زیرا «تبیینی که، در صورت صدق، ژرف‌ترین فهم را فراهم خواهد کرد، تبیینی است که بیشترین احتمال صدق را دارد» (Lipton, 2004: 61).

لیپتون می‌گوید که «بنابراین تقریری از استنتاج بهترین تبیین که ما باید مورد توجه قرار دهیم، استنتاج جذاب‌ترین تبیین بالقوه است.» (Ibid) یکی از ویژگی‌های این تقریر، که برای بحث ما اهمیت دارد، این است که ساختاری دو مرحله‌ای را پیش می‌نهد، «ساختاری که تولید فرضیه را از انتخاب فرضیه متمایز می‌کند» (Ibid: 149). چنان‌که لیپتون می‌گوید:

بر پایه این نگرش، سازوکاری که با آن تصمیم می‌گیریم که کدام یک از چندین علت ممکن استنتاج شود دو مرحله دارد. اولی روند تولید می‌باشد که نتیجه‌اش این است که ما تنها شمار اندکی از علت‌های ممکن را مورد توجه قرار می‌دهیم؛ دومی روند انتخاب از میان آن نامزدهای زنده است (Ibid).

اما پرسش بسیار مهم این است که روش‌شناسی مرحله تولید، و روش‌شناسی مرحله انتخاب چیست. به نظر ما، دوران و تردید، از سنخ «ا ب ت» هستند که روش‌هایی برای کشف یا تولید فرضیه‌های تبیینی به دست می‌دهند. اما برای اثبات این مدعا، نخست، باید بدانیم که این روش‌ها چیستند و از آن‌جا که این روش‌ها معمولاً در بستر استدلال تمثیلی عرضه شده‌اند، نخست، بگذارید این قسم از استدلال را مرور کنیم.

#### ۴. استدلال تمثیلی

ارسطو در آناکاو یک نخست، دفتر ۲، فصل ۲۴ می‌گوید تمثیل هنگامی وجود دارد که نشان داده شود اکبر (A) بر اوسط (B) حمل می‌شود، ولی به وسیله حدی (مانند  $\Delta$ ) که به اصغر ( $\Gamma$ ) شبیه است و در عین حال، باید معلوم باشد که اوسط (B) بر اصغر ( $\Gamma$ )، و اکبر (A) بر حدّ شبیه به اصغر ( $\Delta$ ) حمل می‌شود (b38-41۶۸). نیز روشن است که وجه شباهت  $\Delta$  به  $\Gamma$  همانا محمول مشترک آن دو، یعنی B است؛ پس باید معلوم باشد که B بر  $\Delta$  نیز حمل می‌شود. بر این اساس، ارسطو چنین ساختاری را در نظر دارد:

۱  $\Gamma(1)$ ، B است. مقدمه



|              |                         |         |
|--------------|-------------------------|---------|
| مقدمه        | $\Delta$ (۲) $B$ است.   | ۲       |
| مقدمه        | $\Delta$ (۳) $A$ است.   | ۳       |
| از (۲) و (۳) | $A$ ، $B$ (۴) است.      | ۳، ۲    |
| از (۱) و (۴) | $A$ ، $\Gamma$ (۵) است. | ۳، ۲، ۱ |

و مثال او (11-69<sup>a</sup>) را نیز می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

|              |   |         |
|--------------|---|---------|
| مقدمه        | (۱) جنگ آتیان با ثبایان، جنگ با همسایه است.   | ۱       |
| مقدمه        | (۲) جنگ ثبایان با فوکسیان، جنگ با همسایه است. | ۲       |
| مقدمه        | (۳) جنگ ثبایان با فوکسیان، بد است.            | ۳       |
| از (۲) و (۳) | (۴) جنگ با همسایه، بد است.                    | ۳، ۲    |
| از (۱) و (۴) | (۵) جنگ آتیان با ثبایان، بد است.              | ۳، ۲، ۱ |

از آنچه گفته شد آشکار است که ارسطو پیش از آن‌که تمثیل را تعریف کرده باشد، صورت‌بندی کرده است. برای

به‌دست‌دادن یک تعریف، بیاید روند استدلالی بالا را چنین بازگویم:

$\Gamma$ ، در اتصاف به  $B$ ، همانند  $A$  است.

$\Delta$ ، به سبب اتصاف به  $B$ ، وصف  $A$  را می‌پذیرد.

$\Gamma$  نیز، به سبب اتصاف به  $B$ ، وصف  $A$  را می‌پذیرد.

بر این اساس، مثال ارسطو را هم می‌توان چنین بازنوشت:

۱. باید توجه کرد که در این ساختار،  $\Delta$  یک حدّ شخصی است و، بنابراین، استنتاج (۴) از (۲) و (۳)، در واقع، یک استقرای ناقص مبتنی بر مشاهده یک فرد است؛ به‌ویژه که ارسطو بلافاصله پس از توصیف بالا می‌گوید که تمثیل به همین شیوه یادشده پیش می‌رود، حتی اگر از راه چندین حدّ شبیه به اصغر این باور ایجاد شود که اکبر بر اوسط حمل می‌شود (69a12)؛ یعنی حتی اگر، مثلاً، داشته باشیم:

|              |                                      |         |
|--------------|--------------------------------------|---------|
| مقدمه        | $\Gamma$ (۱) $B$ است.                | ۱       |
| مقدمه        | $H, Z, E, \Delta$ (۲) $B \dots$ است. | ۲       |
| مقدمه        | $H, Z, E, \Delta$ (۳) $A \dots$ است. | ۳       |
| از (۲) و (۳) | $A$ ، $B$ (۴) است.                   | ۳، ۲    |
| از (۱) و (۴) | $A$ ، $\Gamma$ (۵) است.              | ۳، ۲، ۱ |

از همین روی، پرس معتقد است که ارسطو تمثیل را «تغییر شکل استقرا» می‌داند (CP7.249).



جنگ آتیان با ثبایان، در این‌که جنگ با همسایه است، همانند جنگ ثبایان با فوکیسیان است.

جنگ ثبایان با فوکیسیان، چون جنگ با همسایه است، بد است.

جنگ آتیان با ثبایان نیز، چون جنگ با همسایه است، بد است.

اکنون می‌توان تمثیل (هماندسازی) را چنین تعریف کرد: انتقال حکم یکی از دو همانند به دیگری، به سبب

هماندی میان آن دو. و، بنابراین، می‌توان گفت که تمثیل بر چهار پایه استوار است:

۱. مانده (ممثل): چیزی که به چیز دیگری همانند می‌شود، همچون «جنگ آتیان با ثبایان».
۲. مانسته (ممثل به): چیزی که مانده به آن همانند می‌شود، همچون «جنگ ثبایان با فوکیسیان».
۳. مانروی (وجه تمثیل): چیزی که مانده بر پایه آن به مانسته همانند می‌شود، همچون «جنگ با همسایه».
۴. حکم: صفتی که بر پایه همانندسازی از مانسته به مانده انتقال می‌یابد، همچون «بدی».

تمثیل را متکلمان و فقیهان زمانه فارابی و ابن‌سینا، چنان‌که شیخین گزارش می‌کنند، مستقل از ارسطو، بازمی‌شناخته‌اند و آن را، به ترتیب، «استدلال به شاهد بر غایب» و «قیاس» می‌نامیده‌اند (فارابی، ۱۴۰۸، ۱: ۱۷۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۳، ۱: ۲۳۱). بر پایه همین تفاوت اصطلاح، متکلمان برای سه رکن نخست، به ترتیب، از اصطلاحات «غایب»، «شاهد»، و «معنا» یا «جامع» و فقیهان از اصطلاحات «فرع»، «اصل»، و «علت» استفاده کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۳، ۱: ۲۳۲؛ جبر و دیگران، ۱۹۹۶: ۲۲۰؛ عظیمی، ۱۳۹۵: ۳۶ و ۵۳)



جنگ آتیان با ثبایان، در این‌که جنگ با همسایه است، همانند جنگ ثبایان با فوکیسیان است.

جنگ ثبایان با فوکیسیان، چون جنگ با همسایه است، بد است. → حکم

جنگ آتیان با ثبایان نیز، چون جنگ با همسایه است، بد است.

تمثیل به حصر عقلی یا جامع ندارد یا دارد و اگر داشته باشد، یا سلبی یا ثبوتی است و اگر ثبوتی باشد، یا علت حکم نیست یا هست و اگر علت حکم باشد، یا علت حکم است تنها در اصل یا علت حکم است هم در اصل و هم

در فرع. بنابراین، پنج قسم تمثیل می‌تواند وجود داشته باشد:



۱. تمثیل بی جامع؛
۲. تمثیل دارای جامع سلبی؛
۳. تمثیل دارای جامع ثبوتی که علت حکم نیست؛
۴. تمثیل دارای جامع ثبوتی که علت حکم است تنها در اصل؛
۵. تمثیل دارای جامع ثبوتی که علت حکم است هم در اصل و هم در فرع.

تمثیل‌ها را بر همین اساس، از ضعیف‌ترین به قوی‌ترین می‌توان رده‌بندی کرد. قسم پنجم به قوت قیاس است و به آن باز می‌گردد؛ از همین رو می‌تواند یقین‌بخش باشد. از این قسم که بگذریم، قوی‌ترین و پرکاربردترین تمثیل چهارمی است. اکنون پرسش محوری این است که متکلمان و فقیهان در این قسم از تمثیل، چگونه ثابت می‌کنند که جامع، به‌راستی علت حکم است. منابع باواسطه به ما می‌گویند از طریق راه؛ راه نخست را متقدمان، از متکلمان و فقیهان، «طرد و عکس» و متأخران «دوران» نامیده‌اند و راه دوم را متقدمان ایشان «تقسیم و سبب» و متأخران شان «تردید» خوانده‌اند.

#### ۴-۱. طرد و عکس، یا دوران

«طرد» در لغت یعنی «پس‌زدن» و جامع در صورتی طارد است که وجود بدون حکم را طرد کند و پس بزند. در این صورت، در قالب یک گزاره شرطی موجب کلی می‌توان گفت: «هرگاه جامع موجود باشد، حکم نیز موجود است». اکنون اگر بتوانیم این گزاره را به‌نحو صادق بر خودش عکس کنیم و بگوییم: «هرگاه حکم موجود باشد، جامع نیز موجود است»، آن‌گاه جامع و حکم متلازم خواهند بود؛ یعنی در قالب گزاره‌ای دوشروطی می‌توان گفت: «اگر و تنها اگر جامع موجود باشد، حکم، موجود است»، که از آن لازم می‌آید: «اگر و تنها اگر جامع موجود نباشد، حکم موجود نیست» (ابن‌سینا، ۱۳۷۰: ۶۵؛ طوسی، ۱۳۷۶: ۳۳۵).

واژه «دوران»، چنان که روشن است، به معنای چرخش است. همچنین «دائر»، به معنای چرخنده، و «مدار»، به معنای چرخشگاه یا محور، دو واژه هم‌خانواده آن هستند. در آسیاب‌های کهن، سنگ‌گرد چرخانی وجود داشت که بر روی یک سنگ ثابت می‌چرخید و در مرکز این دو سنگ پَرهون مانند (دایره شکل) میله‌ای قرار داشت که سنگ چرخان بر گرد آن می‌چرخید. این سنگ چرخان، «دائر» و آن میله، «مدار» بود. اگر آن میله وجود داشت، سنگ



می‌توانست بچرخد، وگرنه از جای بیرون می‌آمد و نمی‌توانست بچرخد. به‌همین‌سان، پاره‌ای از متکلمان و فقیهان نیز هرگاه حکمی را دایره بر مدار وصفی می‌دیدند، به این معنا که حکمی را با وجود وصفی، موجود و با عدمش معدوم می‌یافتند، می‌گفتند که آن وصف، علت این حکم است. برای نمونه، آنان می‌گفتند که برپایه دلایل شرعی، اگر خمر مستی‌آور باشد، حرام است، وگرنه چنین نیست. از همین روی، حکم می‌کردند که از نظر شارع مستی‌آوری علت حرمت خمر است (عظیمی، ۱۳۹۰: ۱۵۲-۱۵۳).

حاصل این‌که طرد و عکس‌نشان‌دهنده تلازم و دوران میان جامع و حکم است و تلازم و دوران میان جامع و حکم، از نظر متکلمان و فقیهان، نشان‌دهنده علیت جامع برای حکم است.

#### ۴-۲. تقسیم و سبر، یا تردید

سهروردی در حکمة الإشراق می‌گوید که اصحاب جدل (یعنی متکلمان و فقیهان) علیت جامع برای حکم را از دوراه به اثبات می‌رسانند، که نخستین آن‌ها طرد و عکس یا دوران نام دارد (که شرحش گذشت). به بیان سهروردی راه دوم آن است که ایشان صفات چیزی که وجود حکم در آن مورد توافق است، یعنی صفات اصل یا شاهد را برمی‌شمرند. برای نمونه، در تمثیل زیر، صدق «حدوث» بر «خانه» مورد توافق است؛ یعنی همه (یا دست‌کم طرف‌های بحث) می‌پذیرند که «خانه، حادث است».

جهان مرگب است، همچون خانه.

خانه حادث است.

جهان حادث است.

حال، در گام نخست، صفات خانه را برمی‌شمرند و می‌گویند که خانه: (۱) مرگب است؛ (۲) ممکن است؛ (۳) جوهر است؛ و (۴) جسم است. سپس ادعا می‌کنند که تنها یکی از این صفات، علت وجود حکم در اصل است؛ مثلاً تنها «ترگب» علت صدق «حدوث» بر «خانه» است. و این ادعا را به دو شیوه اثبات می‌کنند، که می‌توان آن‌ها را دو تقریر از روش «تقسیم و سبر» یا «تردید» قلمداد کرد.

#### ۴-۲-۱. تقریر اول



در این تقریر می‌گویند که هیچ یک از صفات دیگر، در جای دیگر، علت حکم نیست؛ چنان‌که «امکان» در صفات خدا، علت حدوث نیست؛ زیرا صفات خدا با این‌که - از نظر این متکلمان - ممکن هستند، حادث نمی‌باشند، بلکه قدیم‌اند؛ و «جوهریت» نیز در ذات خدا، علت حدوث نیست؛ زیرا ذات خدا با این‌که - از نظر این متکلمان - جوهر است، حادث نیست بلکه قدیم می‌باشد؛ و «جسمیت» نیز در ماده، علت حدوث نیست؛ زیرا ماده با این‌که - از نظر این متکلمان - جسم است، حادث نیست، بلکه قدیم می‌باشد. بدین سان، مثال یادشده چنین گسترش می‌یابد:

جهان مرکب است، همچون خانه.

خانه، حادث است.

علت حدوث خانه یا ترکیب است، یا امکان، یا جوهریت، یا جسمیت.

علت حدوث خانه، امکان نیست، چون صفات خدا ممکن‌اند، ولی حادث نیستند.

علت حدوث خانه، جوهریت نیست، چون ذات خدا جوهر است، ولی حادث نیست.

علت حدوث خانه، جسمیت نیست، چون ماده جسم است، ولی حادث نیست.

علت حدوث خانه، ترکیب است.

جهان حادث است.

#### ۴-۲-۲. تقریر دوم

در این تقریر می‌گویند آن صفتی که به مثابه علت حکم پیش نهاده شده است، در جای دیگر، به‌طور مستقل و بدون اوصاف دیگر، مقتضی حکم است. به‌عنوان مثال چیزی را - اگر وجود داشته باشد - پیدا می‌کنند که اگرچه مرکب و حادث است، ولی ممکن و جوهر و جسم نیست. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۳) بدین سان، مثال یادشده چنین از آب درمی‌آید:

جهان، مرکب است، همچون خانه.

خانه، حادث است.

علت حدوث خانه یا ترکیب است، یا امکان، یا جوهریت، یا جسمیت.

علت حدوث خانه، ترکیب است، چون X مرکب و حادث است، ولی ممکن و جوهر و جسم نیست.

جهان، حادث است.



هر دو تقریر این روش را متقدمان از متکلمان و فقیهان «تقسیم و سبّر» نامیده‌اند و متأخران ایشان «تردید».

«تقسیم» و «تردید» در اصطلاح فقه و کلام همان «انفصال» و «ترکیب فصلی» در اصطلاح منطق است. «سبّر» هم در لغت یعنی بررسی دقیق و کامل. این روش را از این روی چنین نامیده‌اند که در آن علل احتمالی حکم به صورت گزاره‌ای مفصل بیان می‌شوند و سپس مورد بررسی قرار می‌گیرند که آیا به‌راستی می‌توانند علت حکم باشند یا نه.

### ۵. دَوْران و تردید به‌مثابه استنتاج‌های بهترین تبیین

دیدیم که در فرضیه‌برایی یا «ا ب ت» باید میان دو مقام تمایز نهاد: (۱) مقام تولید فرضیه‌های تبیینی بالقوه؛ (۲) مقام انتخاب جذاب‌ترین تبیین بالقوه. روش‌شناسی هر یک از این دو مقام چیست؟ به نظر ما، متکلمان و فقیهان مسلمان، پیش از سده ششم ه. ق. با طراحی روش‌های دَوْران و تردید، پیش‌دیدهایی از «ا ب ت» داشته‌اند که ضمن تفکیک این دو مقام، به‌ویژه به روش‌شناسی مقام نخست توجه کرده‌اند. اگر تبیین را به معنای کشف علت یک پدیده بدانیم، آن‌گاه چون دَوْران و تردید روش‌هایی برای کشف علل احتمالی یک پدیده به دست می‌دهند، در واقع، روش‌هایی برای تولید فرضیه‌های تبیین‌گر نیز ارائه خواهند کرد.

درست است که دَوْران، یا طرد و عکس، نشانگر ملازمت است و ملازمت اعم از علیت است، ولی از آن‌جا که هر علتی ملازم معلول خود است - اگرچه، نه بر عکس - باز هم احتمال کشف علت در میان ملازم‌های یک پدیده بیشتر از احتمال کشف آن در میان غیرملازم‌هاست. بنابراین، دَوْران می‌تواند فهرستی از ملازم‌ها را به‌عنوان علل احتمالی پیش‌نهد، و از این راه فرضیه‌هایی تبیین‌گر را تولید کند.

پدیده جزر و مدّ مثال خوبی برای توضیح این کارکرد دَوْران است. نیوتن، مانند بسیاری دیگر، این پدیده عجیب را مشاهده کرده است که سطح آب دریاها در طول شبانه‌روز بالا و پایین می‌رود. سپس، با خود اندیشیده که اگر فرض شود ماه با نیروی گرانش خود آب دریاها را به سوی خویش می‌کشد، پدیده عجیب یادشده تبیین می‌شود. بنابراین، دلیلی هست بر احتمال صدق این فرضیه تبیین‌گر که ماه با نیروی گرانش آب دریاها را به سوی خویش می‌کشد. این یک دلیل فرضیه‌ریایانه است، مطابق با صورت‌بندی پرس، که هارمن و لیپتون هم لامحاله با آن توافق دارند. ولی ذهن نیوتن با چه روشی این فرضیه تبیین‌گر را دربروده است؟ معقول‌ترین پاسخ این است که از طریق دَوْران یا طرد و عکس. او مشاهده





کرده است که جزر و مدّ دایر بر مدار طلوع و غروب ماه است؛ بدین معنا که هرگاه ماه طلوع می‌کند، مدّ رخ می‌دهد؛ و بر عکس، هرگاه مدّ رخ می‌دهد، ماه طلوع کرده است. همچنین هرگاه ماه غروب می‌کند، جزر پدید می‌آید و بر عکس، هر گاه جزر پدید می‌آید ماه غروب کرده است. به همین روش، در گام نخست می‌توان فرضیه‌های تبیینی مختلفی را تولید؛ و در گام بعدی بهترین آن‌ها را، که در این جا همان تبیین نیوتونی ست، انتخاب کرد.

تقسیم و سبر یا تردید نیز می‌تواند همین کارکرد را داشته باشد. هنگام رویارویی با پدیده‌ای نیازمند تبیین، ذهن می‌تواند با برشمردن اوصاف آن پدیده، مجموعه‌ای از «گزینه‌های زنده» را فهرست کند و سپس با بررسی آن‌ها بر پایه «ملاحظات تبیینی» بهترین فرضیه تبیین‌گر را درزباید. برای نمونه، ما مشاهده می‌کنیم که نقطه انجماد آب دریا پایین‌تر از نقطه انجماد آب آشامیدنی ست، ولی اگر فرض کنیم که وجود ماده محلول غیر فرّار در آب، موجب افت نقطه انجماد آن می‌شود، آن‌گاه پدیده یادشده تبیین می‌شود. این یک فرضیه‌ریایی مطابق با صورت‌بندی پرس است که هارمن و لیپتون هم نباید با آن مخالف باشند. اما ذهن ما این فرضیه تبیین‌گر را چگونه دربروده است؟ به نظر می‌رسد که با برشمردن اوصاف آب دریا و فرض علیت هر یک از این اوصاف برای آن پدیده؛ بدین سان که گفته شود علت پایین بودن نقطه انجماد آب دریا، یا (۱) این است که مایع است، یا (۲) این است که فلان رنگ را دارد، یا (۳) این است که زیستگاه آبزیان است، یا (۴) این است که یک ماده غیر فرّار - نمک - در آن محلول است. این همان مرحله تقسیم است و پس از آن نوبت به سبر، یعنی بررسی ارزش تبیینی هر یک از اقسام، می‌رسد: علت پایین بودن نقطه انجماد آب دریا (۱) نیست، چون آب خالص هم مایع است، ولی نقطه انجمادش پایین نیست. (۲) هم نیست؛ چون آب برکه نیز چنین رنگی دارد، ولی نقطه انجمادش پایین نیست. (۳) هم نیست؛ چون آب حوضچه‌های پرورش ماهی نیز زیستگاه آبزیان است، ولی نقطه انجمادش پایین نیست. بنابراین، (۴) برجای می‌ماند.

## ۶. نقدهای سنتی بر روش دَوْران و تردید

### ۶-۱. نقد روش دَوْران

منطق‌دانان سنت اسلامی، در مجموع، سه نقد بر روش طرد و عکس یا دَوْران وارد کرده‌اند که در کلام سهروردی و



خواجه‌نصیر به خوبی منعکس شده‌اند.

۱. از آنچه گفتیم آشکارا دانسته می‌شود که رابطه طرد و عکس یا دوران میان جامع و حکم، بر استقرا استوار است؛ یعنی اگر از متکلمان و فقیهان یادشده بپرسیم که از کجا دریافتید که جامع و حکم، مژد و منعکس، یا دایر بر مدار یکدیگرند، خواهند گفت که چون بارها و بارها جامع را با حکم و حکم را با جامع یافته‌ایم. ولی این چیزی جز استقراء ناقص نیست و استقراء ناقص، یقین‌آور نیست؛ زیرا ممکن است که موارد مشاهده‌نشده برخلاف موارد مشاهده‌شده باشند. سهروردی، در حکمة الإشراف بر همین نکته تأکید کرده و می‌گوید: «گیریم که جامع و حکم تا جایی که احتجاج‌گر بررسی کرده است از هم جدایی نداشته باشند، ولی چرا جایز نباشد که در جایی که احتجاج‌گر بررسی نکرده از هم جدایی داشته باشند؟ هنگامی که این سؤال از ایشان پرسیده می‌شود، از پاسخ باز می‌مانند» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۳).

۲. طوسی، در شرح الإشارات، دلالت طرد و عکس بر تلازم جامع و حکم را انکار نمی‌کند، ولی دلالت تلازم بر علیت را نفی می‌کند و می‌گوید که اگر تلازم جامع و حکم، دلیل علیت جامع برای حکم باشد، باید دلیل علیت حکم برای جامع نیز باشد؛ زیرا تلازم، رابطه‌ای دوسویه است و همچنان که حکم از جامع لازم می‌آید، جامع نیز از حکم لازم می‌آید (طوسی، ۱۳۸۳، ۱: ۲۳۲). به دیگر سخن، طرد و عکس یا دوران تنها نشانگر مصاحبت یا، در نهایت، ملازمت جامع و حکم است، نه بیانگر علیت جامع برای حکم. زیرا مصاحبت، اعم از علیت است و میان دو چیزی که هیچ‌گونه پیوند علی-معلولی ندارند هم یافت می‌شود و ملازمت اگرچه مساوق علیت است، ولی تعیین نمی‌کند که کدام طرف علت و کدام طرف معلول است.

۳. طوسی، در شرح الإشارات، می‌افزاید که اگر میان جامع و حکم به‌راستی ملازمتی وجود می‌داشت، هیچ‌گاه درباره ثبوت حکم در فرع نزاعی بر نمی‌خاست؛ زیرا فرع، همچون اصل، در بردارنده جامع است و اگر جامع با حکم ملازمت می‌داشت، می‌بایست حکم بدون وساطت اصل، بر فرع بار می‌شد و در این صورت، اصلاً نیازی به استدلال تمثیلی نبود (همان).



## ۶-۲. نقد روش تردید

سهروردی در حکمة الإشراق، پس از گزارش روش «تردید»، به سنجش آن می‌پردازد. سه نقد نخست او درباره تردید به تقریر اول است. نخستین نقد او ناظر به گزاره منفصلی است که اوصاف متعددی را در اصل یا شاهد، به مثابه علل احتمالی حکم، برمی‌شمارد. سهروردی می‌گوید که احتمال وجود وصفی که مورد غفلت واقع شده باشد، منتفی نیست و بسا که همان وصف مغفول، علت حکم باشد. به دیگر سخن، روش تقسیم و سبر، کاربستی از قیاس انفصالی است و قیاس انفصالی در صورتی مُنتج است که منفصل به کاررفته در آن مانعة الخلوّ باشد و منفصل مانعة الخلوّ تنها در صورتی به دست می‌آید که تقسیم، حاصر باشد و تقسیم تنها هنگامی حاصر است که ثنایی و دایر میان نفی و اثبات باشد. اما این شروط در تقسیم و سبر پاس داشته نمی‌شوند.

دومین نقد سهروردی نیز به نحوی، به همان نقد اول بازمی‌گردد. پس از آن که گزاره منفصل اوصاف متعددی را در اصل، به مثابه علل احتمالی حکم برمی‌شمارد، یکی از این احتمالات به منزله علت قطعی حکم فرض می‌شود و همه احتمالات دیگر نفی یا - به تعبیر سهروردی - الغا می‌شوند. سهروردی، اما، می‌گوید که الغای همه احتمالات دیگر امکان‌پذیر نیست؛ چون این احتمال نیز برجای است که علت حکم، نه وصف برگزیده، بلکه خصوص اصل باشد یا نه وصف برگزیده به نحو عام، بلکه وصف برگزیده باشد از آن روی که به اصل اختصاص دارد یا نه وصف برگزیده به تنهایی، بلکه همه اوصاف با هم علت حکم باشند یا نه همه اوصاف با هم، بلکه دوگان دوگان (مثلاً اول و دوم، یا اول و سوم، یا اول و چهارم، یا دوم و سوم، یا دوم و چهارم، یا سوم و چهارم، یا اول و سوم و چهارم، یا دوم و سوم و چهارم) است که دوام و چهارم، یا اول و سوم و چهارم، یا دوم و سوم و چهارم) علت حکم باشند. این همه در فرضی است که احتمالات اصلی چهار تا باشد، حال اگر بیشتر باشد، احتمالات ترکیبی بسی بیش از این خواهند بود.

بگذارید به سراغ مثال یادشده برویم. گزاره منفصل در این مثال می‌گوید که علت حدوث خانه یا ترکب است یا امکان یا جوهریت یا جسمیت، سپس با فرض این که علت حدوث خانه، ترکب است، همه احتمالات دیگر، یعنی علیت امکان و جوهریت و جسمیت نفی می‌شوند. سهروردی اما می‌گوید که این سه علیت همه احتمالات برجای مانده نیستند؛ زیرا هنوز چندین احتمال دیگر برجای است:



۱. علت حدوث خانه، خود «خانه بودن» باشد، نه معنای عامی که افزون بر «خانه»، «جهان» را هم در برمی‌گیرد.
۲. علت حدوث خانه، «ترگب خود خانه» باشد، نه «ترگب» به نحو عام که افزون بر «خانه» جهان را هم در برمی‌گیرد.
۳. علت حدوث خانه، «ترگب» و «امکان» و «جوهریت» و «جسمیت» باشد.
۴. علت حدوث خانه، «ترگب» و «امکان» باشد.
۵. علت حدوث خانه، «ترگب» و «جوهریت» باشد.
۶. علت حدوث خانه، «ترگب» و «جسمیت» باشد.
۷. علت حدوث خانه، «امکان» و «جوهریت» باشد.
۸. علت حدوث خانه، «امکان» و «جسمیت» باشد.
۹. علت حدوث خانه، «جوهریت» و «جسمیت» باشد.
۱۰. علت حدوث خانه، «ترگب» و «امکان» و «جوهریت» باشد.
۱۱. علت حدوث خانه، «ترگب» و «امکان» و «جسمیت» باشد.
۱۲. علت حدوث خانه، «ترگب» و «جوهریت» و «جسمیت» باشد.
۱۳. علت حدوث خانه، «امکان» و «جوهریت» و «جسمیت» باشد.

سومین نقد سهروردی این است که آنچه به منزله علت حکم تعیین شده محتمل است که به دو قسم منقسم شود: قسمی که مستلزم حکم است و قسمی که مستلزم حکم نیست؛ درست همان قسمی که مستلزم حکم است در محل نزاع، یعنی در فرع، وجود نداشته باشد. چنان‌که «ترگب» به دو قسم «عنصری» و «اثیری» منقسم می‌شود که تنها اولی مستلزم «حدوث» است و محتمل است که «ترگب» جهان اثیری باشد و از این‌رو مستلزم حدوث نباشد.

نمونه گویاتر این است که گفته شود: «جیوه، همانند نقره، فلز است، پس جامد است» که در آن «جیوه»، فرع، «نقره»، اصل، «فلز»، جامع، و «جامد»، حکم است. پس اگر به فرض، با تقسیم و سبر بتوان نشان داد که نقره به این علت جامد است که فلز است، نمی‌توان گفت که جیوه نیز چون فلز است، جامد است؛ زیرا فلز بر دو قسم است: جیوه و غیر جیوه و تنها فلزات غیر جیوه جامدند.



نقد سوم سهروردی به نقد اول نزدیک است. نقد اول بر احتمال وجود وصفی مغفول استوار بود. برای نمونه، پس از توافق بر «حدوث خانه»، در مرحله تقسیم گفته می‌شود که علت «حدوث خانه» یا «ترکب» است یا «امکان» یا «جوهریت» یا «جسمیت». سپس، در مرحله سبر گفته می‌شود که تنها «ترکب» می‌تواند علت «حدوث خانه» باشد. سهروردی در نقد اول گفت که این تقسیم، حاصر نیست و بسا که شق دیگری وجود داشته باشد که همان علت حدوث باشد. در نقد سوم می‌گوید که بسا «ترکب» بر دو قسم «عنصری» و «اثیری» باشد و «ترکب عنصری» که علت «حدوث خانه» است، در «جهان» وجود نداشته باشد. این نقد سوم را می‌توان چنین بازگفت که تقسیم یادشده حاصر نیست، چون می‌توان آن را چنین بیان کرد که علت «حدوث خانه» یا «ترکب عنصری» است یا «ترکب اثیری» یا «امکان» یا «جوهریت» یا «جسمیت». بدین سان، نقد سوم به نقد اول بازمی‌گردد.

بنابراین، حاصل هر سه نقد سهروردی بر تقریر اول تقسیم و سبر این است که تقسیم در این روش حاصر نیست و گزاره‌ای مانعة الخلو نمی‌سازد. باید افزود که حتی اگر تقسیم، حاصر باشد، باز هم لازم است دقت شود که آیا همه اقسام، به جز قسم مطلوب، به درستی ابطال شده‌اند یا نه. ولی، حتی اگر تمام این شروط به کمال و دقت رعایت شوند، تنها نشان می‌دهد که جامع، علت ثبوت حکم در اصل است و نشان نمی‌دهد که جامع، علت ثبوت حکم در فرع نیز هست. چنان‌که اگر ثابت شود که علت حرمت خمر، نه رنگ آن است، نه بویش، نه طعمش، نه حالت فیزیکی اش، و نه هیچ صفت دیگر آن، جز مستی آوری اش، آن‌گاه آنچه از تقسیم و سبر به دست می‌آید این است که مستی آوری خمر، علت حرمت آن است، نه اینکه مستی آوری مطلقاً علت حرمت است. از این رو، مثلاً ممکن است که دارویی شفابخش، به رغم مستی آوری، حرام نباشد.

اما در تقریر دوم تقسیم و سبر، چنان‌که گفتیم، ادعا می‌شود که آن وصفی که به منزله علت حکم تعیین شده است، در جای دیگر، به نحو مستقل و بدون اوصاف دیگر، مقتضی حکم است، پس در این جا نیز، به نحو مستقل و بدون اوصاف دیگر، مقتضی حکم می‌باشد. مثلاً «ترکب» در مورد X (اگر چنین X ای وجود داشته باشد) به نحو مستقل و بدون «امکان» و «جوهریت» و «جسمیت» مقتضی «حدوث» است، پس در مورد «خانه» نیز به نحو مستقل و بدون «امکان» و «جوهریت» و «جسمیت» مقتضی «حدوث» است.



سهروردی می‌گوید که این ادعا سودی به ایشان نمی‌رساند؛ زیرا ممکن است وصفی که به منزله علت حکم تعیین شده است، در جای دیگر، بدون اوصاف دیگر، ولی با اوصافی بدیل، مقتضی حکم باشد، نه به‌نحو مستقل. پس، از این راه نمی‌توان استقلال وصف تعیین‌شده در اقتضای حکم را به اثبات رساند، بلکه وصف تعیین‌شده می‌تواند همچنان نامستقل باشد. از این رو، همچنان محتمل است که در این جا، یعنی در محل نزاع، با همان اوصاف دیگر، مقتضی حکم باشد، نه به‌نحو مستقل. چنان‌که محتمل است «ترکب» در مورد X، بدون «امکان» و «جوهریت» و «جسمیت»، ولی با W و Y و Z، مقتضی «حدوث» باشد، نه به‌نحو مستقل و از این رو، در مورد «خانه» هم، با اوصاف دیگر، مقتضی حکم باشد، نه به‌نحو مستقل. همچنین محتمل است که آن اوصاف دیگر همان «امکان» و «جوهریت» و «جسمیت» باشند. به دیگر سخن، «ترکب» می‌تواند جزء دو علت تامه متفاوت باشد که در یکی بدون «امکان» و «جوهریت» و «جسمیت» مقتضی «حدوث» است، و در دیگری با آن‌ها مقتضی «حدوث» است. بنابراین، از این‌که «ترکب» در اولی بدون «امکان» و «جوهریت» و «جسمیت» مقتضی «حدوث» است، نمی‌توان نتیجه گرفت که در دومی نیز بدون آن سه مقتضی «حدوث» است.

| معلول     | علت تامه |        |       |      |
|-----------|----------|--------|-------|------|
| حدوث X    | Z        | Y      | W     | ترکب |
| حدوث خانه | جسمیت    | جوهریت | امکان | ترکب |

ممکن است گفته شود که در این صورت باید جایز باشد که دو علت تامه متفاوت، معلول واحدی چون «حدوث» داشته باشند و این بر خلاف عکس قاعده الواحد است که می‌گوید: معلول واحد، علت واحد دارد یا، به دیگر سخن، توارد علل تامه بر معلول واحد، محال است. سهروردی، در پاسخ به این إشکال مقدر می‌گوید که مقصود از «واحد» در این قاعده، «واحد مشخص» است، نه «واحد عام»، به دیگر سخن، منظور از «واحد» در این قاعده «واحد شخصی» است، نه «واحد نوعی». از این رو، جایز است که معلول واحد نوعی علل تامه متکثر، و حکم واحد عام اسباب کثیر داشته باشد.

سهروردی سپس می‌گوید که از اوصاف اصل، مثلاً اوصاف «خانه»، آن وصفی که به منزله علت تعیین شده، مثلاً



«ترکب»، محتمل است که در جای دیگر، مثلاً در مورد  $X$ ، بدون اوصافی چون «امکان» و «جوهریت» و «جسمیت»، مقتضی حکمی مانند «حدوث» باشد، ولی این بدان معنا نیست که بدون هیچ وصفی و یکسره به تنهایی مقتضی چنین حکمی بوده است. چه بسا که همراه با آن، اوصاف دیگری مانند  $W$  و  $Y$  و  $Z$ ، وجود داشته باشند که همه با هم مقتضی حکمی چون «حدوث» باشند. کسانی که روش تقسیم و سبر را به کار می‌برند، برای دفع این احتمال، باید ثابت کنند که - مثلاً - «ترکب»، در مورد  $X$ ، بدون هیچ وصفی و یکسره به تنهایی مقتضی «حدوث» است؛ و راه اثبات این دعوی، اگر به روش‌شناسی خود پای‌بند باشند، دوباره تقسیم و سبر است؛ و دوباره همان اشکالات پیشین بازمی‌گردند (برای کل نقدهای او، نک: سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۳-۴۴).

حاصل نقد سهروردی بر تقریر دوم تقسیم و سبر نیز به همان اشکال عدم حصر تقسیم یا عدم منع خلوص انفصال بازمی‌گردد؛ زیرا در این جا هم، در واقع گفته می‌شود که احتمال این که علت حدوث «خانه» قسم دیگری، غیر از اقسام مذکور در تقسیم، مثلاً مجموع «ترکب» و «امکان» و «جوهریت» باشد، منتهی نیست.

### ۶-۳. پیش فرض ناموجه نقدها

دیدیم که در سنت منطق اسلامی، در مجموع، سه نقد بر طرد و عکس و چهار نقد بر تقسیم و سبر وارد شده است. از سه نقدی که بر طرد و عکس وارد شده، سومی، نه به خود آن، بلکه به کارایی آن در تمثیل مربوط می‌شود و از این رو قابل چشم‌پوشی است. اما از دو نقد برجای مانده، مدعای اولی این است که طرد و عکس بر استقراء ناقص استوار می‌باشد و از این رو یقین‌آور نیست. دومی ادعا می‌کند که طرد و عکس بر مصاحبت یا ملازمت جامع و حکم دلالت دارد، که اعم از علیت جامع برای حکم است؛ به دیگر سخن، طرد و عکس، دلیل اعم از مدعاست که در مغالطات ارسطویی ذیل مغالطه «اخذ ما لیس بعلة علة» قرار می‌گیرد. پیش فرض هر دو نقد این است که طرد و عکس را می‌توان یا باید با معیارهای قیاسی سنجید؛ زیرا انتظار ما از دلایل قیاسی، یقین‌آوری است و دلیل اعم از مدعا یا «اخذ ما لیس بعلة علة» از مغالطات قیاسی به‌شمار می‌رود.

هر چهار نقد وارد بر تقسیم و سبر نیز به این بازمی‌گردند که تقسیم در این روش، حاصر نیست و احتمال وجود یک قسم مغفول، موجب غیر یقینی بودن نتیجه می‌شود. پیش فرض همه این نقدها نیز آن است که تقسیم و سبر را



می‌توان یا باید با سنج‌های قیاسی ارزیابی کرد؛ زیرا توقع ما از دلایل قیاسی یقین به نتیجه است، و عدم حصر تقسیم، همان عدم منع خلّو در قیاس انفصالی است که موجب عدم اعتبار قیاسی آن می‌شود.

اکنون دو پرسش در برابر ما قامت برمی‌افرازند: ۱. چرا این پیش‌فرض در ذهن منتقدان وجود داشته است؟ ۲. آیا این پیش‌فرض پذیرفتنی است؟ پاسخ ما به پرسش نخست این است که منتقدان، چون فیلسوف بوده‌اند، معیارهای منطقی و معرفت‌شناختی خود را بر نظریه تحمیل کرده‌اند و پیش‌فرض یادشده بخشی از نظام فکری آنان بوده است. جواب ما به پرسش دوم نیز این است که نظریه‌پردازان، چون متکلم بوده‌اند، معیارهای منطقی و معرفت‌شناختی دیگری داشته‌اند و از این رو پیش‌فرض یادشده، نامدلل و محل تردید است.

موضوع فلسفه، وجود است، درحالی‌که کلام، موضوع واحدی ندارد (حلی، ۱۳۷۱: ۲۱۲). نگاهی به فهرست مسائل فلسفه و کلام آشکار می‌سازد که بیشتر آن‌ها با هم تفاوت دارند، چنان‌که در فلسفه هیچ‌گاه از کفر و ایمان، نبوت و امامت خاصه، امر به معروف و نهی از منکر، اعواض، اسعار، و مانند آن‌ها و در کلام هیچ‌گاه، مثلاً از اصالت وجود یا ماهیت بحث نمی‌شود. مبادی فلسفه و کلام نیز متفاوت هستند (لاهیجی، [بی‌تا]: ۱۱)، چنان‌که حُسن و قُبْح عقلی یا شرعی از مبادی تصدیقی کلام است که در اثبات بسیاری از گزاره‌های کلامی در باب اوصاف و افعال خدا به‌کار می‌رود، ولی در فلسفه هیچ نشانی از آن نیست. غایت فلسفه، کشف حقیقت است (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ۵: ۳۰۰). ولی غایت کلام دفاع از باورهای دینی می‌باشد (سبحانی، ۱۳۷۵: ۵). روش فلسفه منحصرراً برهان است، درحالی‌که کلام، روش واحدی ندارد و - مثلاً - در اثبات وجود خدا از دلایل عقلی و در اثبات امامت خاصه از دلایل نقلی بهره می‌گیرد. هر آنچه درباره نسبت فلسفه و کلام و پیامدهای روش‌شناختی آن گفتیم، درباره فلسفه و فقه نیز صادق است. خود سهروردی، طراحان روش‌های دوران و تردید - یعنی فقیهان و متکلمان - را «اصحاب جدل» می‌خواند که آشکارا از تفاوت روش‌شناختی آن‌ها با اصحاب برهان - یعنی فیلسوفان - حکایت دارد.

بنابراین، از آن‌جا که فلسفه، از یک‌سو و فقه و کلام از سوی دیگر، دانش‌هایی متمایز در موضوع، مسائل، مبادی، غایت، و به‌ویژه روش هستند، لزومی ندارد که دلایل فقهی و کلامی معیارها و شروط دلایل فلسفی را برآورند. می‌دانیم که دلایل فلسفی - به آن معنایی از فلسفه که در این منازعه مطرح بوده - منحصرراً قیاسی هستند. ولی لزومی ندارد که





دلایل فقهی و کلامی نیز قیاسی باشند و از این رو، ضرورتی ندارد که با معیارهای قیاسی سنجیده شوند. آنچه با معیارهای قیاسی، مغالطه به‌شمار می‌رود، چه‌بسا که با معیارهای غیرقیاسی اصلاً مغالطه شمرده نشود، چنان‌که وضع تالی، اگرچه با معیارهای قیاسی یک مغالطه آشکار است، خود، جوهره فرضیه‌ربایی به‌منزله دلیلی غیرقیاسی است.

#### ۶-۴. پاسخ به نقدها

مهم‌ترین نقد سنتی بر دَوران یا طرد و عکس را می‌توان چنین بازگفت که این روش تنها بر مصاحبت یا ملازمت پدیده و فرضیه دلالت دارد، که اعم است از علیت فرضیه برای پدیده. آری، درست است، ولی از آنجا که هر علتی ملازم معلول خود است، احتمال کشف علت در میان ملازم‌های یک پدیده بیش‌تر از احتمال کشف آن در میان غیرملازم‌ها خواهد بود. بنابراین، دَوران می‌تواند فهرستی از ملازم‌های پدیده را به‌عنوان علل احتمالی پیش‌نهد و از این راه فرضیه‌هایی تبیین‌گر را تولید کند. بدین سان، دَوران یک جور «ا ب ت» خواهد بود که به‌ویژه برای مرحله نخست، یعنی مرحله تولید فرضیه‌ها، سازوکاری به دست می‌دهد؛ و چون «ا ب ت» دلیلی غیرقیاسی است، متعهد به یقین‌آوری نیست. همچنین اگر گفته شود که کشف ملازمت پدیده و فرضیه از طریق دَوران، خود، بر استقراء ناقص استوار است که یقین‌بخش نیست، پاسخ همان خواهد بود که گذشت.

جوهره نقدهای سنتی بر تردید یا تقسیم و سبر نیز این بود که تقسیم در این روش، حاصر نیست. پاسخ این است که تقسیم در این روش، سازوکاری برای تولید تبیین‌های بالقوه است، و تبیین بالقوه - بر پایه اصطلاح‌شناسی لپتون - هر گونه تبیین ممکن را دربرنمی‌گیرد، وگرنه «برکه تبیین‌های بالقوه» بسیار بزرگ خواهد شد، بلکه شامل «تبیین‌های زنده» می‌شود که «نامزدهای جدی» برای تبدیل شدن به تبیین بالفعل هستند. بنابراین، تقسیم در این روش نمی‌تواند و نباید حاصر باشد، بلکه باید از طریق نخستین «صافی معرفتی»، اقسام مربوط به تبیین‌های مرده و نامزدهای غیرجدی را کنار بگذارد. وقتی در یک صبح زمستانی از خواب برمی‌خیزیم و ردپایی تازه را بر سطح برفی کوچه می‌بینیم، با خود می‌گوییم که یا یکی از اعضای خانواده‌مان از کوچه گذشته، یا یکی از همسایگان یا رهگذری غریبه. «ولی ردپاها را ممکن است میمونی دست‌آموز که کفش برفی پوشیده، یا هنرمندی محیط‌زیستی با قلم‌کاری دقیق پدید آورده باشد» (Lipton, 2004: 56). چرا گزاره منفصل ما مانعة الخلو نیست؟ چرا تقسیم ما شامل این گونه قسَم‌ها نمی‌شود؟ چون



اینها فرضیه‌هایی نامعقول، و تبیین‌هایی مرده‌اند که باید در صافی اول تصفیه شوند.

حال، نباید گفت که اگر گزاره منفصل، مانعة الخلو نباشد، قیاس انفصالی نامعتبر خواهد بود؛ زیرا تقسیم و سبر اصلاً قیاس نیست، چه رسد به این که قیاس انفصالی باشد. تقسیم و سبر یک جور «ا ب ت» است که روشی برای تولید فرضیه‌های تبیینی به دست می‌دهد.

### ۶-۵. کلام و استنتاج بهترین تبیین

ممکن است گفته شود که «ا ب ت» روشی خاص علوم تجربی است، در حالی که کلام یک علم عقلی می‌باشد، بنابراین، موجه نیست که روش‌هایی کلامی، همچون دوران و تردید، به روشی علمی، همچون «ا ب ت»، بازگردانده شود. اگر هم دوران و تردید واقعاً به «ا ب ت» بازگردد، باید گفت که متکلمان دچار خطای روش‌شناختی بوده‌اند.

پاسخ این است که «ا ب ت» به هیچ روی به علوم تجربی اختصاص ندارد. چون اولاً تبیین، اختصاصی به علوم تجربی ندارد و ثانیاً «ا ب ت» محدود به تبیین‌های علمی نیست. فلسفه، به‌ویژه فلسفه دین که تبیین فلسفی انسان و جهان را بر عهده دارد از «ا ب ت» بهره می‌برد. لیپتون یکی از مزیت‌های «ا ب ت» را این می‌داند که «شماری کاربست‌های بارز فلسفی دارد» و چهار نمونه از آن‌ها را شرح می‌دهد (Lipton, 2004: 67-69). نصیری نیز پنج نمونه از کاربردهای «ا ب ت» در فلسفه دین را بیان می‌کند (نصیری، ۱۳۹۵: ۱۸۳-۱۷۳). بنابراین منعی وجود ندارد که کلام هم از این روش بهره‌بردار شود. اتفاقاً از این منظر، کلام اسلامی چهره‌ای پیشرو به خود می‌گیرد و چونان دانشی نمایان می‌شود که قرن‌ها پیش از پیدایش فلسفه دین معاصر «ا ب ت» را به کار می‌برده است.



## نتیجه‌گیری

استنتاج بهترین تبیین فرآیندی دومرحله‌ای است: مرحله تولید فرضیه‌های تبیینی بالقوه و مرحله انتخاب بهترین و جذاب‌ترین تبیین. بدین‌سان فرضیه‌ها از دو صافی معرفتی عبور می‌کنند: در اولی، فرضیه‌های نامعقول و غیرجذاب تصفیه می‌شوند و تنها گزینه‌های زنده که نامزدهای جدی برای تبدیل شدن به تبیین بالفعل هستند، بر جای می‌مانند. در دومی نیز همه تبیین‌های برجای مانده، به جز بهترین و جذاب‌ترین آن‌ها، پالایش می‌شوند. دوران یا طرد و عکس و همچنین تردید یا تقسیم و سبر، که روش‌های استنتاجی متکلمان و فقیهان دست‌کم تا پیش از سده ششم ه.ق. بوده‌اند - به‌منزله پیش‌دیدهایی از استنتاج بهترین تبیین قابل بازخوانی هستند که - به‌ویژه - روش‌هایی برای تولید فرضیه‌های تبیینی به دست می‌دهند و می‌توانند دست‌کم بخشی از روش‌شناسی مرحله اول استنتاج بهترین تبیین را عرضه کنند.

با این بازخوانی، همه نقدهایی که فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان بر این دو روش وارد می‌دانستند، غیروارد خواهد بود. گهره همه این نقدها مواجهه قیاسی با دو روش یادشده است؛ مواجهه‌ای که به دلیل تمایز فلسفه از فقه و کلام، در موضوع، مسائل، مبادی، غایت، و روش، ناموجه است. اگر دوران و تردید اجزایی از استنتاج بهترین تبیین باشند، از آنجا که این استنتاج، غیرقیاسی است، نمی‌توان آن‌ها را با معیارهای قیاسی سنجید.

کلام اسلامی، به‌مثابه یک دانش چندروشی، از روش‌هایی مختلفی برای هدف دفاع از باورهای دینی استفاده می‌کرده است که از آن میان، دست‌کم دوران و تردید از سنخ استنتاج بهترین تبیین هستند. این خوانش، چهره‌ای پیشرو به کلام اسلامی می‌دهد و آن را به‌منزله دانشی نمایش می‌دهد که در جهان سنتی، روشی را به‌کار می‌گرفته است که امروزه در دانش‌های مختلف جهان جدید، از علوم تجربی گرفته تا فلسفه دین، به‌جد کاربرد دارد.

اما این فقط استنتاج بهترین تبیین نیست که با ارائه خوانشی نو، به دوران و تردید خدمت می‌کند. دوران و تردید نیز با ارائه پیشینه‌ای کهن در فرهنگی کاملاً متفاوت، به استنتاج بهترین تبیین خدمت می‌کنند. پیشینه استنتاج بهترین تبیین را به فرضیه‌ربایی پرس می‌رسانند. خود او تلاش می‌کند تا پیشینه آن را به آباگوگه ارسطو برساند. ولی این تلاش، چنان‌که فلوریس در مقاله‌ای به سال ۲۰۱۴ نشان داده، نافرجام است. بازخوانی دوران و تردید به‌مثابه استنتاج بهترین تبیین، تاریخ این گونه از استنتاج را به سده‌های نخستین تاریخ و فرهنگ اسلامی باز می‌گرداند. این یافته‌ها نه تنها برای تاریخ منطق و تاریخ کلام در جهان اسلام، بلکه برای تاریخ فلسفه علم نیز می‌توانند مهم باشند.



## منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، الإشارات و التنبیها، مع الشرح لنصیرالدین الطوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی، سه جلدی، قم: نشر البلاغة.
۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۰)، «رسالة في تعقب الموضوع الجدلي»، در محقق، مهدی؛ توشی هیکو ایزوتسو، منطق و مباحث الفاظ، تهران: دانشگاه تهران.
۳. ارسطو (۱۳۸۷)، منطق ارسطو (أرگانون)، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: نگاه.
۴. جبر، فرید و دیگران (۱۹۹۶)، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
۵. حلّی، جمال‌الدین (۱۳۷۱)، الجوهر النضیفي شرح منطق التجريد، تصحيح محسن بيدارفرد، قم: بیدار.
۶. سبجانی، جعفر (۱۳۷۵)، مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم: مؤسسه امام صادق.
۷. سه‌وردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، «حکمة الإشراف» در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحيح و مقدمه هانری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۶)، أساس الإقتباس، به تصحيح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۵)، تلخیص المحصل، بیروت: دار الأضواء.
۱۰. عظیمی، مهدی (۱۳۹۵)، تحلیل منطقی استدلال: شرح منطق اشارات (نهج‌های هفتم تا دهم)، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی، انتشارات حکمت اسلامی.
۱۱. \_\_\_\_\_؛ قربانی، هاشم (۱۳۹۰)، «الرسالة الزاهرة»، مجلة فلسفه و کلام اسلامی، شماره ۲، سال ۴۴، ص ۱۶۳-۱۲۹.
۱۲. فارابی، ابو نصر (۱۴۰۸)، المنطقیات للفارابي؛ ثلاثة أجزاء، حققها و قدم لها، محمدتقی دانش‌پژوه، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۱۳. لاهیجی، ملا عبدالرزاق [بی تا]، شوارق الإلهام، چاپ سنگی، بی جا.
۱۴. ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۴۲۳)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ۹ جلد، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۱۵. نصیری، منصور (۱۳۹۵)، تبیین در فلسفه علم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۶)، استنتاج بهترین تبیین: بررسی دیدگاه پیتر لیبتون، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.



سال هفتم، شماره سیزدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

18. Flórez, Jorge Alejandro (2014), "Peirce's Theory of the Origin of Abduction in Aristotle", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 50, No. 2, pp. 265- 280.
19. Harman, Gilbert H. (1965), "The Inference to the Best Explanation", *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 1, pp. 88-95.
20. Lipton, Peter (2004), *Inference to the Best Explanation*, 2nd ed. Routledge.
21. Peirce, Charles S. (1931–58), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Edited by Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur Burks. 8 vols, Cambridge, MA: Harvard University Press.

