

روش استقرائی از دیدگاه تطبیقی

جمعه خان افضلی*

چکیده

در میان روش‌های رایج برای تحصیل معرفت، روش «استقرائی» از اهمیتی فراوان برخوردار است. اما این روش با تمام مزایا و اهمیتی که دارد، ظاهراً از لحاظ فلسفی یقین‌آور نیست. یقین فلسفی در صورتی حاصل می‌گردد که بین مقدمات استدلال و نتیجه حاصل از آن (مانند قیاس) ارتباط منطقی و تولیدی وجود داشته باشد. در استدلال استقرائی، بین مقدمات و نتیجه استدلال، گسست منطقی وجود دارد و مقدمات مولد نتیجه به شمار نمی‌آیند. بنابراین، این پرسش مطرح است که اگر استقرا یقین‌آور نیست، چگونه می‌توان بدان اعتماد کرد؟ برای پاسخ به این سؤال، راه‌حل‌هایی متفاوت ارائه گردیده است.

این نوشتار، که با رویکرد تطبیقی به مسئله استقرا نگریسته است، ضمن اشاره به تعریف «استقرا» و تفاوت‌های آن در فضای اسلامی و غربی و خلط‌هایی که از توجه نکردن به این تفاوت‌ها پدیدار گشته، به تبیین و نقد اجمالی این راه‌حل‌ها می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: استقرا، تجربه، یقین، قیاس، توالد ذاتی.

مقدمه

گرچه سقراط نیز در روش معروف «مامایی» خود از شیوه استقرا برای کشف حقیقت استفاده کرد و کوشید با بهره‌گیری از این شیوه، حقیقت را از دل مخاطب استخراج کند؛^(۱) اما این ارسطو بود که در منطق خود از این شیوه به گونه‌ای روشمند بحث کرد و آن را به عنوان یکی از روش‌های کشف حقیقت مطرح ساخت. افلاطون با توجه به اینکه معرفت به محسوسات را معرفت حقیقی نمی‌دانست و معرفت حقیقی را مربوط به «عالم مُثُل» قلمداد می‌کرد، ظاهراً با سوفسطاییان زمینه‌ای برای بحث نداشت؛ زیرا آنچه را سوفسطاییان نفی می‌کردند (معرفت حسی) افلاطون نیز قبول نداشت و آنچه را افلاطون مطرح ساخت (معرفت به مُثُل) برای سوفسطاییان اصلاً مطرح نبود. ارسطو شیوه استقرا را برای مقابله با سوفسطاییان کافی نمی‌دانست^(۲) و از این‌رو، کوشید در کنار این شیوه، شیوه‌های بهتر دیگری پیدا کند تا با به کارگیری آنها به جنگ سوفسطاییان برود، و آن شیوه «قیاس» بود؛ زیرا تمثیل نیز مانند استقرا کارایی لازم را نداشت. استقرا ظاهراً تا پیش از عصر نوزایی، به همان معنای ارسطویی به کار می‌رفت، ولی از این دوره، به بعد استقرا معنایی تازه‌تر و گسترده‌تر پیدا کرد. ابتدا ما در سطور آتی، ابعاد و جوانب استقرا را در بافت اسلامی و غربی آن می‌کاویم و سپس به طرح و نقد دیدگاه‌های مطرح در این باب می‌پردازیم.

تعریف «استقرا»

دربارۀ استقرا، مانند دیگر مسائل منطقی و فلسفی، دیدگاه واحدی وجود ندارد. در این میان، دست‌کم دو دیدگاه جالب توجه هستند: دیدگاهی که به فیلسوفان مسلمان یا ارسطوییان مربوط می‌شود و دیدگاهی که از آن غربی‌هاست. به دلیل آنکه توجه به تمایز بین استقرا به اصطلاح مشایی و استقرا به اصطلاح غربی ممکن است جلوی برخی از خلط‌ها را بگیرد و در شفاف کردن بحث مفید باشد، این دو دیدگاه را با تفصیل بیشتر مطرح می‌کنیم:

الف. استقرا از دیدگاه فیلسوفان مسلمان

از نظر فیلسوفان مسلمان، استقرا نوع خاصی از جست‌وجو و پژوهش است که در آن از جزئی به کلی سیر می‌شود. این روش در مقابل دو روش دیگر، یعنی «قیاس» (سیر از کلی به جزئی) و «تمثیل» (سیر از جزئی به جزئی) قرار دارد؛ برای مثال، اگر a_1, a_2, \dots, a_n باشند و اگر w باشد، آن‌گاه همه w هستند.

این تعریف از استقرا، که نخستین بار توسط ارسطو^(۳) ارائه گردید، پس از او توسط ارسطوییان بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی مورد استفاده قرار گرفت. فارابی می‌گوید: «الاستقراء هو تصفح شیء شیء من الجزئیات الداخلة تحت امر ما کلی لتصحیح حکم ما حکم به علی ذلک الامر بایجاب او سلب.»^(۴)

او در جای دیگر نیز همین مطلب را به مناسبتی ذکر می‌کند.^(۵) ابن‌سینا نیز مانند سلف خود، فارابی، همین تعریف را با اندکی تفاوت بیان می‌نماید: «ان الاستقراء استقراء لانه اثبات حکم علی کلی؛ لانه موجود فی جزئیاته علی ابهام انها استوفیت و منع ان یکون لها مخالف.»^(۶)

او در جای دیگر، در همین اثر^(۷) و همچنین در الاشارات،^(۸) النجاة^(۹) و دانش‌نامه علائی^(۱۰) همین سخن را بدون کم و زیاد ذکر می‌کند. پس از ابن‌سینا، چه کسانی مانند شیخ اشراق^(۱۱) که فلسفه‌مآء را قبول ندارند و چه کسانی مانند خواجه نصیر طوسی^(۱۲) همین تعریف را از «استقرا» ارائه می‌کنند.^(۱۳) بنابراین، «استقرا» از منظر مآء نوعی جست‌وجو یا کاوش عمومی است که در آن مشاهده‌گر با توجه به تکرار مشاهده و تشابه موارد آن از مشاهده چند مورد جزئی، حکم کلی استخراج می‌کند، بدون آنکه به علّیت دست پیدا کرده باشد. البته آنجا که علاوه بر تکرار مشاهده، علّیت نیز فراچنگ می‌آید، از دید مآء «تجربه» نامیده می‌شود که حجّیت دارد و یقین‌آور است.

ب. استقرا از دیدگاه غربیان

غربی‌ها نسبت به استقرا تعریف عام‌تری پیشنهاد می‌کنند. آنها معتقدند که استقرا هر نوع استدلال غیر قیاسی را دربر می‌گیرد. به دیگر سخن، از نقطه نظر آنها، استدلال به دو گونه امکان‌پذیر است: استدلال‌های قیاسی و استدلال‌های غیرقیاسی. استدلال‌های قیاسی استدلال‌هایی هستند که نتیجه به نحوی در مقدمات استدلال ذکر گردیده است. برای مثال، اگر «الف، ب باشد» و «هر ب، ج باشد»، می‌توان به نحو قیاسی نتیجه گرفت که «هر الف، ج است». مشخص است که نتیجه مورد نظر، هم به لحاظ موضوع و هم به لحاظ محمول در مقدمات استدلال گنجانده شده است. اما استدلالی که به این نحو نباشد - به هر نحو دیگری که باشد فرق نمی‌کند - استدلال استقرائی است؛ مثلاً، اگر علی تعدادی از پرتقال‌ها را امتحان کند و دریابد که هیچ کدام آنها هسته ندارد و سپس همین نتیجه را به کل پرتقال‌ها تعمیم داده، بگوید: همه پرتقال‌هایی هسته‌اند، یک استدلال استقرائی کرده است. همچنین اگر او نوک کفشی را از پایین پرده‌ای ببیند و سپس نتیجه بگیرد که کسی در آنجا ایستاده است، استدلال استقرائی کرده است.^(۱۴) بنابراین، نباید بین استقرا در فضای اسلامی و استقرا در فضای غربی خلط کرد.

استقرا در میان فیلسوفان مسلمان، اعم از ارسطوییان و نوافلاطونیان، به معنای «جست‌وجوی نساتمام غیر علمی» است؛ و اما در اصطلاح غربی‌ها، دامنه استقرا بسی وسیع‌تر از این حرف‌هاست؛ اموری مانند تجربه، تمثیل، گمانه‌زنی و مانند آن را دربر می‌گیرد. البته باید خاطر نشان کرد که آنچه موجب تفاوت این دو اصطلاح می‌گردد، این نیست که استقرا در فضای اسلامی به تجربه اطلاق نمی‌گردد، اما در فضای غربی این امر امکان‌پذیر است؛ زیرا اطلاق استقرا به تجربه در اصطلاح غربی آن موجب تفاوت آن با استقرای مثالی نمی‌گردد؛ چرا که «تجربه» در اصطلاح جدید، همان تجربه در اصطلاح مشاء نیست. تجربه در اصطلاح مشاء، موجب علم به ماهیت شیء است و از این رو، یقین‌آور؛ اما تجربه در اصطلاح جدید، هیچ‌گاه گفته نشده که موجب علم به ماهیت شیء است و از این رو، موجب یقین نیست و از این نظر،

حکم استقرا را دارد. بنابراین، تفاوت آنها در شمول یا عدم شمول تجربه نیست، بلکه تفاوت آنها در شمول و عدم شمول اموری مانند تمثیل، گمانه‌زنی و مسائلی از این قبیل است. استقرای مثائی هیچ‌گاه اموری مانند تمثیل را دربر نمی‌گیرد، بلکه با آن در تقابل است. اما استقرای غریبی - همان‌گونه که مشاهده کردیم - شامل این قبیل امور است. عدم توجه به تمایز بین این دو تعریف موجب خلط‌هایی شده است که در صورت توجه به آن، می‌شد از وقوع آنها جلوگیری کرد. از آنچه گفته شد دو مطلب آشکار می‌گردد:

الف. استقرای مثائی و تجربه مثائی دو بحث کاملاً متفاوتند و هیچ کدام ربطی به دیگری ندارد. به بیان دیگر، ارسطو و پیروان او تأکید دارند که استقرا یک روش عامیانه و غیر علمی برای رسیدن به احکام کلی است و از این رو، استقرا از منظر آنها، یقین‌آور نیست و نمی‌توان با عنایت به آن چیزی را به گونه‌ای یقینی اثبات یا نفی کرد. اما تجربه مورد نظر آنها، بر خلاف استقرا، یک روش کاملاً علمی است که با استفاده از آن می‌توان به یقین دست یازید و بدین روی، می‌توان از مجربیات مثائی - نه مجربیات علمی - به عنوان مقدمات برهان بهره جست. ارسطو روش رسیدن به حقیقت را منحصر در قیاس می‌داند و مجربیات را به عنوان یکی از مقدمات قیاس برهانی می‌پذیرد. این در حالی است که او روش‌هایی مانند استقرا و تمثیل را برای رسیدن به حقیقت قبول ندارد.^(۱۵) فارابی نیز روش تجربی مذکور را به عنوان روش یقینی پذیرفته و روش استقرائی را مردود شمرده است: «... الفرق بینها [التجربة] و بین الاستقراء أن الاستقراء هو ما لم يحصل عنه اليقين الضروري بالحكم الكلي و التجربة هي ما يحصل عنها اليقين بالحكم الكلي.»^(۱۶) ابن‌سینا درباره فلسفه تفاوت استقرا با تجربه تصریح می‌کند که در استقرا، صرفاً مشاهده صورت می‌گیرد؛ اما در تجربه صرف مشاهده نیست، بلکه به کمک قیاس خفی، یعنی قاعده «اتفاق» علیت اصطیاد می‌گردد، و چون به علت (مانند طبیعت سقمونیا) می‌رسیم هر جا علت را دیدیم، بدون شک به معلول آن (مثل اسهال صفرا) نیز پی می‌بریم. بنابراین، نباید گفت استقرا و تجربه فرقی ندارند صرفاً به این دلیل که ظاهر آنها یکسان است و تکرار در هر دو نهفته؛ زیرا در

تجربه صرف تکرار نیست، بلکه تکرار تجربه وسیله‌ای است برای رسیدن به علت و پس از رسیدن به علت است که یک گزاره تجربی به اصطلاح مثالی تحقق پیدا می‌کند. «... آنه لما تحقّق انّ السقمونیا عرض له اسهال الصفرء و تبین ذلك على سبيل التكرار الكثير، علم ان ليس ذلك اتفاقاً؛ فانّ الاتفاقى لا يكون دائماً او اكثرىا. فعلم ان ذلك شىء يوجب السقمونیا طبعاً اذ لا يصحّ ان يكون اختياراً... انّ التجربة ليست تفيد العلم لكثرة مايشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قیاس...» (۱۷)

وی در جاهای دیگر نیز بر این نکته تأکید دارد. (۱۸) به قول خواجه نصیر طوسی، در استقرا صرف مشاهده است؛ اما در تجربه دو رکن اساسی وجود دارند: مشاهده مکرر و قیاس خفی. (۱۹) منظور از «قیاس خفی» همان قاعده «اتفاق» است که پیش از این نیز در کلمات ابن سینا مشاهده کردیم. بنابراین، «استقرا» در اصطلاح مثالیان، که عمدتاً مبتکر این روش بوده‌اند، به معنای جست‌وجوی عمومی و غیر علمی است که هر کس می‌تواند با توجه به وسع خود، آن را انجام دهد و در نهایت، از طریق آن به یک حکم کلی برسد. اما «تجربه» در اصطلاح آنها، شیوه‌ای نسبتاً روشمند و ضابطه‌مند مبتنی بر تکرار مشاهده و قیاس خفی است و در نهایت، وصول به ماهیت و علت در آن امری مسلم به شمار می‌رود.

برخی از منطق‌دانان متأخر (۲۰) کوشیده‌اند به نحوی بین استقرا و تجربه جمع کنند؛ اینان گفته‌اند: استقرا - که منظور از آن هرگاه مطلق ذکر می‌شود همان «استقراى ناقص» است - بر دو گونه است: «استقراى معلّل» و «استقراى غیر معلّل». به دیگر سخن، گاهی در استقرا به دنبال علت هستیم و از طریق استقرا می‌کوشیم به آن علت دست پیدا کنیم؛ اما گاهی صرفاً گشتی می‌زنیم و تفحصی می‌کنیم، بدون آنکه علتی را بخواهیم آگاهانه فراچنگ بیاوریم. اما باید توجه کنیم که اگر انسان در حین جست‌وجو به علت حکم دست پیدا کرد دیگر نیازی به استقرا نیست، بلکه قیاس شکل می‌گیرد؛ چون سیر از کلی به جزئی می‌شود، نه بعکس، و با شکل گرفتن قیاس دیگر استقرا مطرح نیست.

اما استقرای مثائی - همان‌گونه که بیان شد - با «تجربه» به مفهوم جدید آن تفاوتی ندارد. «تجربه» به مفهوم جدید آن، مصداق استقرای مثائی است. اگر غربی‌ها همان نکات (از جمله رسیدن به علت) را، که این‌سینا در تجربه لحاظ می‌کند، در تجربه لحاظ می‌کردند، حکم تجربه غربی همان حکم تجربه مثائی می‌شد. اما غربی‌ها،^(۲۱) که استقرا را شامل تجربه می‌دانند و این امر باعث گلایهٔ برخی از بزرگان گردیده،^(۲۲) هیچ‌گاه بر نکات و شرایط مورد نظر مشاء تأکید نکرده‌اند و تا حدی با تجربه با تسامح برخورد کرده‌اند.

ظاهراً عدم توجه به این تفاوت‌ها موجب شده است این تصور به وجود بیاید که تفاوتی بین استقرا و تجربه به معنای مثائی کلمه با استقرا و تجربه به معنای جدید آن وجود ندارد و از این‌رو، می‌توان نقدهای وارد بر یکی از آنها را به دیگری نیز نسبت داد.^(۲۳)

ب. فیلسوفان مسلمان از قدیم، استقرا را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: استقرای تام و استقرای ناقص. اگر همهٔ جزئیات مندرج در تحت یک کلی استقرا گردیدند استقرا «تام»، وگرنه «ناقص» است. اما با توجه به تعریفی که خود آنها از «استقرا» ارائه کرده‌اند و نیز با عنایت به محذور عقلی، که از قول به استقرای تام ناشی می‌گردد، باید گفت: استقرا یک قسم بیش نیست و آن «استقرای ناقص» است. تعریف «استقرا» (سیر از جزئی به کلی) شامل استقرای تام نمی‌شود، بلکه این تعریف «قیاس» است (سیر از کلی به جزئی)، که استقرای تام را پوشش می‌دهد. در واقع، استقرای تام نوعی از استقرا نیست، بلکه نوعی قیاس (قیاس مقسم) به شمار می‌رود.

فرض کنید می‌خواهیم بدانیم شکل منتهای است یا نامتناهی؟ این مشکل را با اتکا به استقرا حل می‌کنیم. به دلیل آنکه شکل دو فرد بیش ندارد (کروی و مضلع) و ما می‌خواهیم هر دو را بررسی کنیم، قطعاً استقرای ما تام خواهد بود. با انجام استقرای تام، درمی‌یابیم که هر دو فرد شکل منتهای‌اند و بدین روی، حکم می‌کنیم که هر شکلی منتهای است. به سخن دیگر، ما پس از استقرای تام، از جزئی به کلی سیر نمی‌کنیم، بلکه بعکس، همانند قیاس، از کلی به جزئی سیر می‌کنیم و می‌گوییم: چون شکل منتهای است، پس مضلع نیز منتهای است. شکل منطقی قضیه به

این صورت خواهد بود: «هر شکلی یا گروهی است یا مضلع. هر شکل گروهی متناهی است. هر شکل مضلع متناهی است. در نتیجه، هر شکل متناهی است.» در واقع، هر جا پای استقرای تام در میان باشد، ما می‌توانیم با اندک تأملی آن را به قیاس مقسم - که در آن یک منفصله و دو جمله داریم - ارجاع دهیم. بنابراین، استقرای تام اصلاً استقرای نیست؛ چون در آن مشی از جزئی به کلی نیست، بلکه نوعی از قیاس است و تعریف «قیاس» نیز درباره آن صادق است.

علاوه بر این - همان‌گونه که برخی از بزرگان اشاره کرده‌اند -^(۲۴) «استقرای تام» یک اسم بدون مسماست و مصداق عینی ندارد؛ زیرا استقرای تام اگر درست مورد عنایت قرار گیرد، اصلاً امکان‌پذیر نیست. بر فرض که بتوانیم افراد حاضر یک کلی را استقرا کنیم، به افراد آینده یا گذشته آن احاطه نداریم. اگر بخواهیم خاصیت اسهالگری را در افراد سقمونیا بررسی کنیم، همیشه با افراد حاضر آن سروکار داریم. بنابراین، اولاً استقرای همه افراد حاضر یک ماهیت در زمان حال امکان‌پذیر نیست. ثانیاً، بر فرض که استقرای همه افراد حاضر یک ماهیت امکان‌پذیر باشد، احاطه بر افراد غایب آن، چه در گذشته و چه در آینده، امکان‌پذیر نیست. بنابراین، سخن گفتن از استقرای تام موردی ندارد و بحث ما فقط حول محور استقرای ناقص است که با تجربهٔ مشائی متفاوت و با تجربهٔ جدید یکسان است. بنابراین، استقرا بر پایهٔ رویکرد مشائی، یک قسم بیش نمی‌تواند باشد و آن «استقرای ناقص» است و هر جا سخن از استقرا به میان می‌آید منظور همین قسم استقراست.

از منظر غربی‌ها، استقرا - که آنها آن را در هر استدلال غیرقیاسی به کار می‌برند - دست‌کم پنج شاخهٔ اساسی پیدا می‌کند که یک شاخهٔ آن از محل بحث خارج است و جزو استدلال قیاسی به شمار می‌رود و چهار شاخهٔ دیگر آن همچنان مورد بحث هستند: «استقرای عددی»،^(۲۵) «استقرای فرضیه‌ای»،^(۲۶) «استقرای مبتنی بر پیش‌فرض»^(۲۷) و «استقرای آینده‌نگرانه».^(۲۸) اما «استقرای ریاضی»^(۲۹) از محل بحث خارج است.^(۳۰) به عبارت دیگر، بحث «حجت» از منظر غربی‌ها به دو شکل قابل طرح است: شکل «قیاسی» و شکل «غیرقیاسی». تمام استدلال‌های غیرقیاسی، اعم از اینکه از نوع استقرای مشائی باشند یا از نوع تمثیل مشائی و یا در قالب

استدلال‌هایی دیگر مطرح کردند، همگی از نوع استدلال استقرائی‌اند و باید دربارهٔ صحت و سقم آنها به کاوش پرداخت.

استقرا؛ یقینی یا ظنی؟

دربارهٔ اینکه استقرا عملاً حجیت دارد و انسان‌ها عمدتاً با اتکا به اصل استقرا زندگی خود را می‌گذرانند، بحثی نیست. اگر آب را رافع تشنگی می‌دانیم، اگر غذا را رافع گرسنگی به حساب می‌آوریم، اگر بریدن سر را علت کشته‌شدن می‌انگاریم، همه به نحوی به استقرا منتهی می‌گردند. اگر اصل «استقرا» را از زندگی حذف کنیم معلوم نیست چیز زیادی باقی بماند. بنابراین، بحث در سودمندی و حجیت اجمالی استقرا نیست. اگر بحثی دربارهٔ استقرا هست بحث در این است که آیا استقرا یقین‌آور هست یا نیست؟ آیا به کمک استقرا می‌توان به یقین رسید یا این کار از راه استقرا امکان‌پذیر نیست؟ ضمناً منظور از «یقین» مورد نظر، یقین فلسفی است، نه یقین روان‌شناختی یا هر یقین دیگری که در قالب یقین فلسفی نگنجد. به بیان دیگر، بحث بر سر این نیست که آیا استقرا افادهٔ یقین روان‌شناختی می‌کند یا خیر؛ زیرا یقین روان‌شناختی معیار خاصی ندارد و از هر راهی ممکن است به دست بیاید، ضمن آنکه ممکن است از فردی به فردی فرق کند. بحث در حصول یا عدم حصول یقین فلسفی است که آیا می‌توان از طریق استقرا به یقین فلسفی دست یازید یا این امر خواب و خیالی بیش نیست؟ در این خصوص، تقریباً اجماع وجود دارد که استقرا مفید یقین نیست؛ نه استقرا به معنای مشتائی یقین‌آور است و نه استقرا به معنای جدید کلمه که شامل تمثیل و گمانه‌زنی نیز می‌گردد. اما دربارهٔ میزان اطمینان‌بخشی آن اختلاف نظر وجود دارد.

الف. دیدگاه فیلسوفان مسلمان

فارابی در جاهای متعددی تأکید دارد که استقرا مفید یقین نیست و نباید آن را مساوی قیاس انگاشت: «الاستقراء هو ما لم يحصل عنه اليقین الضروری بالحکم الکلی...»^(۳۱)

یا در جای دیگر می‌گوید: «فقد تبین ان التمثیل و الاستقراء غیر نافعین فی امثال هذه الامكنة (التي نحن بصدد اليقين فيها) و أنه ليس ينبغي ان يستعمل في المطلوبات التي قصد الناظر فيها ان يحصل له اليقين منها، بل ان استعمل (التمثيل او الاستقراء) فأنما ينبغي ان يستعمل فيما يجتزم فيه بما دون اليقين من الظنون و الاقناعات.» (۳۲)

ابن سینا آنجا که تفاوت بین تجربه و استقرا را بازگو می‌کند در واقع، به فلسفه ناکارآمدی استقرا نیز اشاره می‌نماید. از منظر او، علت آنکه تجربه یقین‌آور است و استقرا این‌گونه نیست، آن است که تجربه علاوه بر آنکه مانند استقرا بر تکرار مشاهده مبتنا دارد، بر پایه قیاس خفی نیز استوار است و استقرا از چنین امتیازی برخوردار نیست: «المجربات یحتاج (تحتاج) الی امرین: أحدهما المشاهدة المتكررة، و الثاني القياس الخفی، و ذلك القياس هو أن يعلم أن الوقوع المتكرر علی نهج واحد لا یكون اتفاقاً، فإذن هو أنما یستند الی سبب... و الفرق بین التجربة و الاستقراء أن التجربة یقارن (تقارن) هذا القیاس و الاستقراء لا یقارنه.» (۳۳)

البته وی علاوه بر اینکه تجربه را برخوردار از قیاس خفی می‌داند، شرایط دیگری را (مانند اینکه تجربه‌کننده نباید مبالعرض را به جای مبالذات بگیرد) نیز در باب تجربه منظور می‌دارد و می‌گوید: اگر این شرایط لحاظ شدند آن علم نسبتاً کلی به دست می‌آید. (۳۴)

وی در جایی دیگر، به راز یقینی نبودن استقرا اشاره می‌کند. از نظر وی، استقرا مفید یقین نیست؛ زیرا در استقرا - که مراد همان استقرای ناقص است - بنا بر فرض، فقط برخی از موارد مشاهده شده و برخی هنوز مشاهده نگردیده است. از این رو، همیشه این احتمال وجود دارد که ممکن است حکم مواردی که استقرا نگردیده با مواردی که استقرا گردیده متفاوت باشد: «و الاستقراء غیر موجب للعلم الصحیح؛ فإنه ربما كان مالم یستقره بخلاف ما استقره؛ مثل التماسح فی مثلنا...» (۳۵)

همو در جایی دیگر، استقرا را از حیث الزام‌آوری ضعیف و ناکارآمد معرفی می‌کند: «... و الاستقراء اقرب الی المحس و اشد اقناعاً و اوقع عند الجمهور لمیلهم الی الأمثلة، أنا أنه اضغف

الزمام»^(۳۶) و «ان ما تنفع فی البراهین حیث تکون، اما فی حکم الاستقراء التام أو فی حکم التجربة...»^(۳۷)

کسانی که مدعی شده‌اند مَثَاء با اِتْکَا به قیاس خفی، استقرا را توجیه کرده و از این طریق ارزش آن را به اثبات رسانیده است، در واقع بین دیدگاه مَثَاء در باب تجربه و دیدگاه آنها در باب استقرا خلط کرده‌اند. مَثَائیان صدق گزاره‌های تجربی را با اِتْکَا به قیاس خفی توجیه می‌کنند، نه صدق گزاره‌های استقرائی را. اگر بخواهیم از مثال خود ابن‌سینا درباره تجربه استفاده کنیم، باید بگوییم: اگر تحت شرایط معینی ثابت شد که سقمونیا ماده‌ای است مهمل صفرا، زیرا مکرر ثابت شده که سقمونیا موجب اسهال صفراگر دیده، و از سوی دیگر، اگر پذیرفتیم که «الاتفاق لایکون دائماً و لا اکثریاً»، آن‌گاه به صورت یقینی خواهیم پذیرفت که سقمونیا علت اسهال صفراست. برخی خواسته‌اند با تکیه بر قاعده معروف «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لایجوز واحد» حجیت استقرا را از نظرگاه مَثَاء توجیه کنند؛^(۳۸) اما باید توجه داشت که این قاعده نیز به درد استقرا نمی‌خورد؛ زیرا این قاعده بر اساس کلمات خود مَثَاء مخصوص تمثیل است. آری، اگر سخن درباره دیدگاه مَثَاء است، باید پذیرفت که مَثَائیان در باب حجت، تقسیم‌بندی‌هایی خاص خود دارند و بر اساس همان‌ها مشی می‌کنند.

بنابراین، از نظر مَثَائیان استقرا یقین‌آور نیست و علت اینکه استقرا یقین‌آور نیست نیز روشن است؛ زیرا استقرا به قیاس منتهی نمی‌گردد و در دستگاه فکری مَثَاء، این قیاس است که اولاً و بالذات اعتبار دارد و موارد دیگر باید اعتبار خود را به نحوی از قیاس بگیرند، و اگر موردی پیش بیاید که نه خود قیاس باشد و نه به قیاسی منتهی گردد، طبعاً طبق این دستگاه منطقی، ارزشی نخواهد داشت.

ب. دیدگاه غربیان

برخلاف انتظار، دیدگاه غربی‌ها در خصوص حجیت استقرا، با دیدگاه مَثَائیان در این خصوص

همخوانی دارد. مثائیان هرگونه استدلالی را که به قیاس منتهی نگردد، یقین آور نمی دانستند. غربی ها نیز استقرا را - که از نظر آنها عنوان جامع همه استدلال های غیر قیاسی است - یقین آور نمی دانند. شاید یک امر در اینجا رهنمی کند: تجربه، هم در مشاء کاربرد دارد، هم در فلسفه جدید. تجربه مثنائی ماهیت را هدف قرار می دهد و می کوشد تا بدان برسد - و باید به آن برسد تا مصداق تجربه واقع شود - و از این رو، شرایط تحقق آن بسیار سنگین است، به گونه ای که چنین تجربه ای یا اصلاً تحقق نمی یابد و یا اگر تحقق یافت قطعاً علم و یقین را به دنبال خواهد داشت. اما تجربه در فضای جدید، بسیار شبیه استقرای مثنائی است و با حفظ برخی شرایط، به تشابهات ظاهری بسنده می کند. شاید برخی توهم کنند که از یک سو، چون «تجربه» هم در فلسفه مشاء به کار رفته هم در فلسفه جدید، و از سوی دیگر، چون مشاء تجربه را پذیرفته است، پس نتیجه می گیریم که مشاء با تجربه، حتی در بافت جدید آن، مشکلی ندارد اما این تلقی صرفاً یک توهم است؛ زیرا دو تجربه مورد نظر (مشاء و فلسفه جدید) - همان گونه که خاطر نشان کردیم - فقط تشابه اسمی دارند و از لحاظ محتوا، پیوند مستحکمی با یکدیگر ندارند. بنابراین، باید پذیرفت که اگر غربی ها تجربه مورد نظر خود را یقین آور نمی دانند، مشاء این قبیل فعالیت ها را اصلاً تجربه به شمار نمی آورد و با آنها مانند استقرا رفتار می کند.

غربی ها در عین اینکه می پذیرند استقرا به لحاظ معرفت شناختی مفید یقین نیست، به لحاظ عملی و سودمندی، آن را کاملاً می پذیرند. رویکردهای متفاوتی که برای حل مشکل استقرا پدیدار گشته اند، همگی در این زمینه اند که نشان دهند استقرا در عین حال که یک استدلال قیاسی نیست، پشتوانه های محکمی دارد و با توجه به این پشتوانه ها، می توان گفت: استقرا اطمینان آور است و اصلاً مفزری از پذیرش آن نیست. بنابراین، اول باید ببینیم مشکل استقرا نزد غربی ها چیست و سپس سراغ راه حل هایی برویم که آنها برای فائق آمدن بر این مشکل، پیشنهاد کرده اند. مشکل استقرا در جهان غرب با هیوم گره خورده است، به گونه ای که برخی ادعا کرده اند مشکل استقرا همان مشکل هیوم است. (۳۹) هیوم در باب استقرا بحث نکرده و اصلاً اسمی از آن

را به میان نیاورده است. او دربارهٔ «علیت» بحث نموده و به گمان خود، اثبات کرده است که علیت جز تقارن زمانی و مکانی دو پدیده، که ما آن را «علت» و «معلول» می‌نامیم، چیز دیگری نیست. به گمان وی، ذهن آدمی عادت کرده است که هرگاه وقوع دو پدیده را به نحو همزمان در کنار هم مشاهده کند، از اصطلاح علت و معلول در توصیف آنها استفاده کند.^(۴۰) به دلیل آنکه ما در استقرا به دنبال پیدا کردن علت هستیم و هیوم منکر اصل علیت است، می‌توان گفت: انکار علیت از سوی هیوم به منزلهٔ انکار استقراست. انکار استقرا از سوی وی با انکار استقرا از سوی دیگران (مثلاً ابن‌سینا) فرق دارد. هیوم تجربه‌گراست. او معرفت صحیح را معرفت تجربی می‌داند. بنابراین، اگر او از یک سو، معرفت صحیح را منحصر در معرفت تجربی بداند و از سوی دیگر، استقرا را، که شالودهٔ معرفت تجربی است، نپذیرد باید پذیرفت: او واقعاً با مشکل مواجه است. در واقع، او به تناقض تمام‌عیار رسیده است؛ یعنی معرفت تجربی را می‌پذیرد، اما مبانی آن را قبول ندارد. مگر می‌شود معرفتی تجربی قابل اعتماد داشت، اما راه قابل اعتمادی برای رسیدن به آن نداشت؟ اما ابن‌سینا، معرفت حقیقی را منحصر در معرفت تجربی نمی‌داند و از این‌رو، با انکار استقرا دستگاه معرفتی او دچار مشکل فراگیر نمی‌شود.

با توجه به دیدگاه هیوم در باب علیت، اگر الف ۱، الف ۲، الف ۳... همگی «ب» بودند و همزمان «ج» نیز بودند، نمی‌توان گفت که «همهٔ الف‌ها ج هستند»؛ زیرا بر پایهٔ دیدگاه هیوم، جست‌وجوی حسی - تجربی ما فقط «تقارن» یا به قول ابن‌سینا «موافات»^(۴۱) دو پدیده را نشان می‌دهد و اموری مانند «علیت» به تور حس در نمی‌آید. در لسان منطق‌دانان مسلمان و همچنین برخی غربی‌ها، این مسئله به این صورت بیان گردیده که نتیجهٔ استقرا برخلاف نتیجهٔ قیاس، در مقدمات آن گنجانیده نشده است؛ یعنی بین مقدمات استدلال استقرائی و نتیجهٔ آن شکاف منطقی وجود دارد.

مشکل دیگر این است که در استقرا ما با فرضیه‌های متفاوتی مواجهیم. وقتی نوک کفشی را از پایین پرده‌ای می‌بینیم یک فرض این است که کسی آنجا ایستاده است. فرض متعارض دیگر این

است که چیزی جز یک جفت کفش در آنجا وجود ندارد. حال اگر کسی احتمال نخست را ترجیح داد، باید مشخص کند که با چه مجوزی این کار را انجام داده است. مشکل این است که از میان فرض‌های احتمالی متعارض، چه فرضی را باید انتخاب کرد و انتخاب آن باید تحت چه شرایطی انجام پذیرد. گاهی تعارض بین دو استقرای عددی است، گاهی هم بین استقرای عددی و استقرای فرضیه‌ای. پرتقال‌هایی را که علی دیده هسته نداشته است. آیا او با توجه به استقرایی که انجام داده است، باید نتیجه بگیرد که همه پرتقال‌هایی هسته‌اند یا باید به این احتمال نیز توجه کند که شاید دوستی که پرتقال‌ها را به او داده، پرتقال‌هایی بی‌هسته را به او داده است و در نتیجه، او با توجه به شواهدی که در اختیار دارد، نمی‌تواند بگوید: تمام پرتقال‌هایی هسته‌اند. بدین سان، مشکل استقرا مشکلی جدی است و اگر این مشکلات حل نشوند شاید از استقرا برای کسب اطمینان نیز نتوان استفاده کرد. غربی‌ها برای فائق آمدن بر مشکل استقرا، راه‌حلی پیشنهاد کرده‌اند.

برخی مانند هرمان برای رفع تعارض‌های یاد شده، راه‌هایی ذکر کرده‌اند. او می‌گوید: در صورت تعارض دو یا چند استقرا با یکدیگر، باید گزینه ساده‌تر را برگزید. فرض کنید اگر علی با توجه به مشاهدات خود بگوید همه پرتقال‌هایی هسته‌اند، با پرسش‌های زیادی مواجه نمی‌گردد؛ ولی اگر بگوید دوستش پرتقال‌ها را دست‌کاری کرده و فقط پرتقال‌هایی بی‌هسته را در اختیار او قرار داده است و از این رو، نمی‌تواند بگوید همه پرتقال‌هایی هسته‌اند، با پرسش‌های زیادی مواجه می‌شود؛ از جمله اینکه چرا دوست او دست به چنین کاری زده است؟ آیا ماجرابی که بین او و علی اتفاق افتاده است می‌تواند دلیل خوبی برای این کار باشد؟ و پرسش‌های دیگری از این دست. با توجه به این بیان، باید تبیینی را برگزید که انسان را کمتر دچار مشکل می‌کند و پرسش‌های کمتری را فراروی او قرار می‌دهد.

راه دیگری که اینان پیشنهاد می‌کنند این است که هنگام تعارض، باید دید کدام گزینه از انسجام بیشتری برخوردار است. هر گزینه‌ای که اجزای داخلی‌اش واجد انسجام و هماهنگی

باشند باید برگزینۀ ای که این‌گونه نیست مقدم گردد. فرض کنید با دوگزینۀ «الف» و «ب» مواجهیم. «الف» دارای سه عضو «ج»، «د» و «ه». «ب» نیز دارای اعضای «ج»، «د» و «ه» است. اعضای «الف» انسجام درونی دارند، اما اعضای «ب» به این صورت نیستند و برخی از اعضا با برخی دیگر تعارض دارند. از منظر ایشان، باید گزینۀ ای منسجم‌تر را برگزینۀ ای دیگر ترجیح داد. این دسته ضمن تکیه بر معیار انسجام، بر اصل محافظه‌کاری نیز تأکید دارند. «محافظه‌کاری» در اینجا بدین معناست که باید هنگام ایجاد انسجام، در میان اعتقادات متفاوت، اعتقادات رایج را ترجیح داد و نباید به راحتی از کنار آنها به نفع اعتقادات جدید گذشت.^(۴۲)

همچنین درباره‌ی شکافی که بین مقدمات استقرا و نتیجه‌ی آن وجود دارد، رویکردهای گوناگونی از سوی فیلسوفان غربی ارائه گردیده‌اند. آقای کاپلان در اثر دائرةالمعارفی خود، قریب هشت رویکرد را در جهت غلبه بر مشکل استقرا گردآوری و مطرح کرده است. این رویکردها اگرچه هیچ کدام خالی از اشکال نیست و نمی‌تواند مشکل استقرا را از بن حل کند، اما به این لحاظ که منعکس‌کننده‌ی تلاش غربی‌ها در این خصوص هستند، حایز اهمیت‌اند.

۱. رویکرد پیش‌فرض محور^(۴۳)

براساس این رویکرد، بین گزاره‌ی «پرتقال‌هایی که علی تاکنون دیده، بی‌هسته بوده‌اند» و این گزاره که «همه‌ی پرتقال‌هایی هسته‌اند» شکاف وجود دارد و منطقاً نمی‌توان از یکی به دیگری پل زد. اما با این حال، پیش‌فرض‌هایی وجود دارند که با عنایت به آنها می‌توان این نتیجه‌گیری را به گونه‌ای مطمئن‌تر انجام داد. اصل «یکنواختی طبیعت»^(۴۴) یک پیش‌فرض است که بر اساس آن می‌توان از گزاره‌ی نخست گزاره‌ی دوم را نتیجه گرفت. به دیگر سخن، بر اساس گزاره‌ی اول به دست می‌آید: پرتقال‌هایی که تاکنون مشاهده شده بی‌هسته بوده‌اند. بر اساس اصل «یکنواختی» به دست می‌آید که هرگاه برخی از اعضای یک گروه طبیعی (مانند پرتقال در مثال مورد نظر) دارای یک ویژگی باشند کل اعضای آن گروه دارای همان ویژگی است، وگرنه اصل «یکنواختی» نقض می‌گردد.

بدین‌سان، با مشاهده‌ی بی‌هسته بودن برخی از پرتقال‌ها، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که همه پرتقال‌هایی هسته‌اند.^(۴۵) ابن‌سینا نیز از این اصل استفاده کرده است؛ اما نه در توجیه استقرار، بلکه در توجیه تمثیل؛ چنان‌که او در توجیه تجربه، از اصل «منع اتفاق» بهره جسته است. همان‌گونه که برخی^(۴۶) به درستی اشاره کرده‌اند، این رویکرد دوری است؛ زیرا خود این پیش‌فرض نه بدیهی است و نه مبتنی بر بدیهی، بلکه استقرائی است و از این‌رو، ارجاع استقرار به این اصل، ارجاع استقرار به استقرار است.

۲. رویکرد عمل‌گرایانه^(۴۷)

بر اساس این رویکرد، عمل به استقرار عمل به این اصل است: «اگر سود نکنیم چیزی را از دست نمی‌دهیم.» تصور کنید کسی مبتلا به سرطان و در آستانه مرگ است. به او می‌گویند: اگر گزینه عمل جراحی را بپذیرید احتمال بهبودی هست؛ در غیر این صورت، احتمال بهبودی وجود ندارد. او با یک محاسبه سرانگشتی، به این نتیجه می‌رسد که اگر عمل جراحی را بپذیرد، چیزی از دست نداده است و بدین‌سان، می‌پذیرد که عمل مزبور انجام شود. از نظر رایشناخ، این اقدام - یعنی عمل به اصل استقرار در این قبیل موارد - یک اقدام عمل‌گرایانه است و به لحاظ عملی، کاملاً قابل توجیه و قابل دفاع است.^(۴۸)

این رویکرد، علاوه بر اینکه گستره محدودی از مصادیق استقرار را دربر می‌گیرد و همه موارد استقرار - از جمله جاهایی که هدف در آنجا شناخت و اقمیت است و عمل در آنجا دخلی ندارد - را شامل نمی‌شود، ظاهراً مشکل استقرار را به لحاظ معرفتی لاینحل باقی می‌گذارد و به نحوی به دیده‌ی معاشات به آن می‌نگرد.

۳. رویکرد استقرائی^(۴۹)

این رویکرد تلاش می‌کند به نحوی بین مقدمات استقرار و نتیجه آن هماهنگی ایجاد نماید و

گسستی را که تصور می‌شود بین مقدمات و نتیجه استقرا وجود دارد، از میان بردارد. Sهایی را که تاکنون مشاهده کردیم W بوده‌اند. آیا می‌توان از این مقدمه نتیجه گرفت که همه Sها W هستند؟ بر پایه استقرا، پاسخ مثبت است؛ اما از لحاظ منطقی، چون مقدمه متضمن نتیجه نیست، نمی‌توان این نتیجه را از آن مقدمه به دست آورد. (۵۰)

قایلان به رویکرد استقرائی کوشیده‌اند با افزودن برخی مقدمات، بر مقدمه یاده شده بر مشکل غلبه کنند. این مقدمات عبارتند از: اصل «یکنواختی طبیعت» (که هیوم با وجود انکار علیت بر آن اصرار دارد)، اصل «علیت» (که میل بر آن تأکید دارد)، و اصل «تجانس مکانی - زمانی» (که بر اساس آن، زمان یا مکان یک شیء نقشی در علیت داشتن آن ندارد). اصل اخیر نیز مورد تأکید میل است. با عنایت به این اصول، می‌توان از S، که متضمن W نبود، W را استنتاج کرد؛ به این صورت که با در نظر گرفتن اصول یاد شده، می‌توان گفت: هرگاه S صادق باشد آنگاه W صادق است. S صادق است؛ پس نتیجه می‌گیریم که W نیز صادق است. (۵۱)

مهم‌ترین اشکال این رویکرد آن است که این اصول خود استقرائی هستند و اثبات استقرا با استقرا، منتهی به دور می‌گردد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۴. رویکرد احتمال‌گرایانه (۵۲)

احتمال‌گرایان ضمن آنکه نتیجه استقرا را تعدیل می‌کنند، ارتباط مقدمه و نتیجه را نیز به گونه‌ای روان‌شناختی توجیه می‌نمایند. منظور از «تعدیل» این است که مشکل استقرا در صورتی ظهور پیدا می‌کند که ما نتیجه حاصل از راه قیاس را از استقرا توقع داشته باشیم؛ اما اگر ما توقع خود را اصلاح کنیم و صرفاً به یک نتیجه اطمینانی ابراز رضایت کنیم دیگر به توجیهاتی تکلف‌آمیز نیازی نخواهد بود. علت اینکه ما سراغ توجیهات تکلف‌آمیز می‌رویم آن است که می‌خواهیم از استقرا نتیجه‌ای هم‌سنگ نتیجه قیاس بگیریم، در حالی که این توقع و انتظار در مورد استقرا درست نیست. (۵۳)

اما اینکه منظور از «توجیه روان‌شناختی» چیست؟ باید گفت: گاهی ارتباط بین مقلّمه و نتیجه از نوع ارتباط منطقی است و نتیجه به نحوی در خود مقدمات لحاظ گردیده است. اما گاهی وضعیت از این قرار نیست؛ مقدمات به هیچ نحوی دربرگیرنده نتیجه نیستند و سیر مقدمات در یک وادی است و سیر نتیجه در وادی دیگر. در این صورت، ارتباط منطقی بین آنها برقرار نیست. با وجود این، وقتی انسان مقدمات را مطالعه می‌کند و در جزئیات آنها تحقیق و تعمق می‌نماید، به لحاظ روحی و روانی آمادگی آن را پیدا می‌کند که نتیجه مورد نظر را بپذیرد. بنابراین، عبور از مقلّمه به نتیجه، گاهی به صورت منطقی است و گاهی نیز به صورت روان‌شناختی. در مبحث قیاس، رابطه مقلّمه و نتیجه از نوع رابطه منطقی و تولیدی است؛ اما در باب استقرا، این رابطه از نوع رابطه روان‌شناختی است. (۵۴)

این دیدگاه به نحوی با هیوم و دیگران، که با استقرا مشکل دارند، مماشات می‌کند و به نحوی مدعای آنها را مبنی بر عدم منطقی بودن استنتاج استقرائی می‌پذیرد.

۵. رویکرد موازنه تأملی (۵۵)

بر پایه موازنه تأملی، باید به نتیجه استقرا تن داد؛ زیرا پرتقال‌هایی را که تاکنون مشاهده کرده‌ایم بی‌هسته بوده‌اند و انسجام و همگنی بین پرتقال‌های مشاهده شده و پرتقال‌هایی که تاکنون مشاهده نشده‌اند، حکم می‌کند که همه پرتقال‌ها بی‌هسته باشند. بدین‌سان، اگر نتیجه استقرا را بپذیریم به موازنه‌ای بین گذشته و آینده رسیده‌ایم، و اگر آن را نپذیریم طبیعی است که در این صورت، موازنه‌ای وجود ندارد. (۵۶)

این رویکرد شبیه رویکرد استقرائی است. بنابراین، اشکالاتی که بر آن رویکرد وارد بودند بر این رویکرد نیز وارد هستند. علاوه بر این، اگر این رویکرد را بپذیریم، مشکلات اگر مضاعف نشوند حل نمی‌شوند. فرض کنید سگه‌ای را ده بار انداختیم، شیر آمد. آیا می‌توان گفت: هزار یازدهم نیز شیر خواهد آمد؟ بر پایه موازنه تأملی، پاسخ مثبت است؛ اما بر پایه واقعیت عینی، پاسخ منفی است؛ یعنی معلوم نیست حتماً شیر بیاید، شاید خط بیاید.

۶. رویکرد طبیعت‌گرایانه^(۵۷)

بر اساس این رویکرد، استفاده از روش استقرا یک امر طبیعی است و اختصاصی به انسان ندارد. حیوانات نیز از این روش برای ادامهٔ حیات خود بهره می‌برند. برای مثال، سگی که - مثلاً - ده بار مشاهده کرده است ابتدا صاحبش زنجیر او را باز می‌کند و سپس او را با خود به گردش می‌برد، بار یازدهم تا می‌بیند صاحبش شروع به باز کردن زنجیرش می‌کند شروع به اظهار خوشحالی می‌نماید. این فرایند فقط در قالب حجیت استقرا قابل توجیه است. البته تفاوتی که در این زمینه بین انسان و حیوان وجود دارد این است که انسان می‌تواند برای نتیجه‌گیری‌هایی که انجام می‌دهد دست به دامن استدلال بزند؛ ولی حیوان این توانایی را ندارد. اما این امر در اصل استفاده از استقرا، هیچ تفاوتی ایجاد نمی‌کند.^(۵۸) بر اساس این دیدگاه، شاید بتوان طبیعی بودن استقرا را پذیرفت؛ اما آیا اثبات طبیعی بودن استقرا مشکل معرفتی آن را نیز حل می‌کند و ما می‌توانیم از آن به مثابه یک روش اطمینان‌بخش استفاده کنیم؟

۷. رویکرد معنا‌باورانه^(۵۹)

حجیت استقرا بخشی از مفاد معنای کلام ماست. وقتی می‌گوییم: پرتقال‌هایی را که تا حالا مشاهده کرده‌ایم بی‌هسته بوده‌اند، می‌خواهیم تلویحاً به این معنا اشاره کنیم که همهٔ پرتقال‌ها (پرتقال‌هایی که با پرتقال‌های مورد بررسی از لحاظ مشخصات ظاهری تفاوتی ندارند و نوعی خاصی را تشکیل می‌هند) بی‌هسته‌اند. بنابراین، انکار حجیت استقرا به منزلهٔ انکار معنای مسلم کلام ماست. به عبارت دیگر، ما با انکار استقرا، نه تنها استقرا را انکار می‌کنیم، بلکه معناداری کلام خود را نیز مورد انکار قرار می‌دهیم.^(۶۰)

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت که اولاً، حجیت استقرا جزء معنای کلام ما نیست؛ به گونه‌ای که اگر استقرا حجیت باشد کلام ما معنا داشته باشد و الا نه. ثانیاً، اثبات حجیت استقرا از طریق رویکرد معنا‌باورانه چه استقرایی را ثابت می‌کند؛ استقرایی را که هنوز مورد نقض در آن مشاهده

نشده یا هر نوع استقرایی را؟ در صورت اول، استدلال اعم از مدعاست و در صورت اخیر، مواردی وجود دارد که استقرا در آنها حجیت ندارد.

۸. رویکرد زبان عرفی^(۶۱)

بر پایه این رویکرد، حجیت استقرا لازمه لاینفک زبان عرفی است. زبان عرفی به گونه‌ای است که نمی‌توان پدیده استقرا را از آن حذف کرد. به گفته طرف‌داران این رویکرد، طبیعی بودن استقرا در زبان عرفی به گونه‌ای است که اگر کسی درباره آن چون و چرا کند، عرف در سلامت عقل او شک می‌کند و او را دیوانه می‌خواند. بنابراین، اگر بخواهیم در فضای زبان عرف سخن بگوییم، باید اعتراف کنیم که چاره‌ای نداریم جز آنکه از استقرا استفاده کنیم و استقرائاتی را هم که دیگران انجام داده‌اند محترم بشماریم.^(۶۲) به دلیل آنکه این رویکرد نظیر رویکرد طبیعت‌گرایانه است، اشکالات وارده بر آنها نیز مشترک است.

ج. دیدگاه جزم‌گرایانه

بر پایه این دیدگاه، استقرا - که منظور از آن در این دیدگاه عمدتاً «تجربه» در اصطلاح غربی‌هاست - موجب یقین موضوعی است. این دیدگاه، که ظاهراً نه با مبانی سنتی اندیشه مشاء هماهنگی دارد و نه با اصول نسبیست‌انگاران فلسفه غرب، تجربه‌مثنائی را تحت عنوان «استقرای غربی» و استقرای غربی را صرفاً تحت عنوان «تجربه غربی» مطرح و دلایل آن را رد می‌کند. این رویکرد، مانند رویکردهای دیگر، می‌پذیرد که استقرا مفید یقین فلسفی نیست؛ اما در عین حال، مدعی است: استقرا نوع دیگری از یقین را به ارمغان می‌آورد که این دیدگاه آن را «یقین موضوعی» می‌نامد.

از نظر آیه‌الله صدر، ارسطویان پیشرفت علوم را فقط از طریق استدلال‌های قیاسی امکان‌پذیر می‌دانند. در استدلال قیاسی، اندیشه استدلالگر در تولید نتیجه جدید هیچ تأثیری

ندارد، به گونه‌ای که اگر مقدمات یک قیاس صحیح را در اختیار یک ماشین هم قرار دهیم، باز همان نتیجه را می‌گیریم که به دست یک انسان داده بودیم. ایشان معتقد است: این روش به تنهایی برای پیشرفت علوم کافی نیست و باید در کنار این روش، از روش دیگری که او «توالد ذاتی» می‌نامد، استفاده کرد. در روش «توالد ذاتی»، انسان به یقین موضوعی می‌رسد که به گمان وی می‌تواند جای یقین فلسفی را بگیرد. او بدین منظور، یقین را به سه قسم ریاضی، ذاتی و موضوعی تقسیم می‌کند و معتقد است: مکتب «توالد ذاتی» آدمی را به یقین موضوعی می‌رساند. ایشان در تفکیک بین یقین ذاتی و موضوعی، می‌گوید: چنین است که به اندیشه تمیز میان یقین ذاتی و یقین موضوعی می‌رسیم. «یقین ذاتی» عبارت است از: بالاترین درجه تصدیق، اعم از اینکه دلیلی خارجی برای آن تصدیق باشد یا نباشد؛ ولی «یقین موضوعی» عبارت است از: تصدیق به اعلا درجه ممکن، به شرط آنکه این درجه تصدیق مطابق درجه تصدیقی باشد که قراین و مجوزهای عینی ایجاب می‌کنند. به تعبیر دیگر، «یقین موضوعی» این است که دلایل خارجی تصدیق را به مرحله جزم برسانند.^(۶۳)

ایشان همچنین معتقد است که در تعمیمات استقرائی دو مرحله وجود دارند: مرحله توالد موضوعی، مرحله توالد ذاتی. در مرحله «توالد موضوعی»، تصفح جزئیات احتمال وجود رابطه میان «الف» و «ب» را تا حد زیادی بالا می‌برد. نمو و تقویت این احتمال مطابق قواعد حساب احتمالات است و کاملاً به روشی ریاضی و موضوعی (مستقل از اندیشه پژوهشگر) صورت می‌گیرد. در مرحله توالد ذاتی، ظنی که در مرحله نخست برانگیخته شده است طی عبور از مجاری خاصی به یقین مبدل می‌شود و از این راه، یک تعمیم استقرائی یقینی به دست می‌آید.

هرگاه مقدار زیادی از ارزش‌های احتمالی به گرد محوری تراکم شوند، به گونه‌ای که این محور ارزش احتمالی زیادی کسب کند، این ارزش احتمالی زیاد طی شرایط خاصی به یقین مبدل می‌شود. گویی معرفت بشری مجبور است و نمی‌تواند ارزش‌های احتمالی بسیار کوچک را حفظ کند. از این رو، ارزش‌های احتمالی کوچک در پهای ارزش‌های احتمالی بزرگ فدا

می‌شوند؛ یعنی ارزش احتمالی بزرگ به یقین تبدیل می‌شود و فانی شدن ارزش احتمالی کوچک نتیجه دخالت و مزاحمت عواملی نیست که بتوان بر آنها پیروز شد و یا از چنگشان خلاصی جست، بلکه این لازمه تحرک طبیعی معرفت بشری است. (۶۴)

آیه‌الله صدر همچنین در تبیین نظریه خود، از نظریه «علم اجمالی»، که در اصول فقه به کار می‌رود، استفاده می‌کند. ایشان پس از بیان ویژگی‌های «علم اجمالی» (تعلق علم اجمالی به چیزی نامشخص از اعضای مشخص، اعضای مجموعه‌ای که هر کدام محتمل است متعلق علم ما باشد، مجموعه‌ای از احتمالات که اعضایش با اعضای مجموعه علم اجمالی مطابقت یک به یک دارند، استقلال اعضای مجموعه و تدافع آنها نسبت به یکدیگر)، تصریح می‌کند که احتمال همیشه عضوی است از مجموعه احتمالات و مقدارش هم برابر است با حاصل تقسیم عدد یقینی ما بر کل تعداد اعضای مجموعه علم اجمالی. (۶۵)

ایشان برای اینکه با اجرای اصل «علم اجمالی» و تیرنه کردن تک تک موارد به نادیده گرفتن علم اجمالی نرسیم، می‌گویند: پس برای اینکه آن اصل معقول باشد و شرطی را که وضع کرده‌ایم تحقق یابد، باید دو علم اجمالی داشته باشیم که قربانی شدن برخی از اعضای علم اجمالی به دلیل دخالت علم اجمالی دیگر است. (۶۶)

این دیدگاه به رغم تمام محاسن و نوآوری‌هایی که دارد و در شرایط و زمان خود بسیار تحسین‌برانگیز بوده است، از جهاتی قابل تأمل است:

الف. با توجه به اینکه بحث در باره استقرار بحث از یقین فلسفی است، سخن گفتن از یقین موضوعی به جای یقین منطقی ظاهراً خروج از محل بحث است.

ب. در مرحله توالد موضوعی، قطرات ظنون کنار هم قرار می‌گیرند و در مرحله توالد ذاتی، آنها یکباره به یقین تبدیل می‌گردند. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است: جهش از ظنون یاد شده به یقین با چه سازوکاری صورت می‌پذیرد؟ و آیا مشکل استقرار چیزی جز پیدا کردن همین سازوکار است؟

ج. آیا مفروضات این دیدگاه، که تجربه سینوی همان تجربه غربی است یا استقرار مورد نظر

غرب، همان استقرای مورد نظر مثاء است، با سبانی فلسفه مثاء سازگاری دارد؟ همچنین این پیش فرض که گزاره های علمی، یقینی اند و علم مجموعه ای از یقینات را تشکیل می دهد، ظاهراً بسیار خوشبینانه و باورنکردنی است. چگونه می توان با این قبیل خوش بینی ها از سوی کسانی که از دور دستی بر آتش دارند کنار آمد، در حالی که خود دانشمندان علوم تجربی و همچنین خود فیلسوفان علم بسیار فروتنانه سخن می گویند و هیچ گاه نظریات خود را وحی منزل نمی دانند.

د. آیا این دیدگاه که استقرا را به معنای جدید کلمه به کار برده و معتقد است مشکل استقرا را حل کرده، به انواع دیگر استقرا غیر از تجربه نیز نظر داشته است؟ اگر پاسخ منفی است، فلسفه قضیه چیست؟ و اگر پاسخ مثبت است، مشکل استقراهای دیگر، از جمله استقرای مبتنی بر فرضیه، استقرای مبتنی بر پیش فرض و مانند آن به چه صورتی قابل حل است؟
ه. اگر دو یا چند استقرای همگن یا غیر همگن با هم تعارض پیدا کردند، چه باید کرد؟

نتیجه گیری

استقرا نقش فزاینده ای در علوم و زندگی روزمره انسان ها دارد، به گونه ای که اگر استقرا را حذف کنیم پیشرفت علوم متوقف و زندگی دچار اختلال جدی می گردد. با وجود این، استقرا مفید یقین نیست و تنها دستاورد آن در بهترین حالت، ظن قوی است. استقرا نه به معنای مثنائی آن یقین آور است و نه به معنای جدید آن. رویکردهایی که در دفاع از استقرا به معنای جدید کلمه مطرح گردیده اند، در بهترین حالت، فقط اطمینان انسان را نسبت به استقرا افزایش می دهند و افزون بر آن، به نظر نمی رسد کاری از آنها ساخته باشد. این رویکردها هیچ کدام نه در صدد اثبات یقینی بودن روش استقرا به معنای جدید کلمه هستند و نه توان آن را دارند که این کار را انجام دهند. رویکردی که مبتنی بر حساب احتمالات است، اگرچه مدعی یقین است، ولی یقین مورد ادعای این دیدگاه، یقین روان شناختی است؛ اما یقین مورد نظر فلسفی است. مفروض بسیاری از رویکردها این است که حتماً باید به یقین و جزمیت رسید، وگرنه بنیان همه چیز فرو می ریزد. اما آیا نمی توان پرسید که مگر حتمیت این مفروض نیز یقینی است؟

پی‌نوشت‌ها

- ۱- محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا (تهران، زوار، ۱۳۷۵)، ج ۱، ص ۱۷.
2. T. H. Irwin, "Aristotle (384-322 BC)" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP)* (London, Routledge, 1998), v.1, p. 414.
- ۳- ارسطو، منطق، حقیقه و قدم له عبدالرحمن بدوی (بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰)، ج ۱، ص ۳۰۷ و ۳۰۸.
- ۴- فارابی، المنطقیات (قم، منشورات مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸)، ج ۱، ص ۱۴۱.
- ۵- همان، ص ۱۷۳.
- ۶- ابن‌سینا، الشفاء (المنطق، القیاس)، راجعه و قدم له ابراهیم مذکور، تحقیق سعید زاید (قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴)، ص ۵۶۱.
- ۷- همان، ص ۵۵۷.
- ۸- ابن‌سینا، الاشارات (قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵)، ص ۳۶۷.
- ۹- ابن‌سینا، النجاة، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴)، ص ۱۰۶-۱۰۷.
- ۱۰- ابن‌سینا، دانشنامه‌ی علانی (منطق و فلسفه‌ی اولی)، تصحیح و تعلیق احمد خراسانی (تهران، کتاب‌خانه‌ی فارابی، ۱۳۶۰)، ص ۴۳.
- ۱۱- شهاب‌الدین سهروردی، منطق التلویحات، حقیقه و قدم له علی‌اکبر فیاض (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۴)، ص ۶۶.
- ۱۲- ابن‌سینا، الاشارات، ج ۱، ص ۳۶۷.
- ۱۳- دیگران مانند ملأهادی سبزواری، شرح المنظومه (قسم المنطق)، علق علیه حسن حسن‌زاده‌الآملی «قم، ناب، ۱۳۸۴»، (ص ۳۱۲) نیز در باب استقرا همین دیدگاه را دارند.
14. Gillbert Harman, "Induction: Enumerative and Hypothetical" in *A Companion to Epistemology* (Oxford, Blackwell, 2000), p. 201.
- ۱۵- ارسطو، منطق، ج ۱، ص ۳۰۷.
- ۱۶- فارابی، المنطقیات، ص ۲۷۱.
- ۱۷- ابن‌سینا، الشفاء، (المنطق)، تحقیق ابوالعلاء عقیفی (قاهره، المطبعة الامیرییه، ۱۹۵۶)، ص ۹۵-۹۶.
- ۱۸- ابن‌سینا، الاشارات، ج ۱، ص ۲۱۷.
- ۱۹- خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقیاس، تصحیح مدرّس رضوی (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱)، ص ۳۷۳-۳۷۴.

۲۰- محمدرضا مظفر، المنطق، تعليق غلارضا الفياضى (قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۳۸۳ق)، بحث «استقراء»، ص ۳۰۹ و ۳۱۰.

21. Gilbert Harman, "Induction: Enumerative and Hypothetical", p. 201.

۲۲- شهید مطهری از این نظر که غربی‌ها بین استقراء و تجربه تفکیک قابل نشده‌اند، شکوه دارد، (مسئله شناخت تهران، صدرا، ۱۳۷۱)، ص ۴۹، اما شکوه بزرگ‌تر این است که برخی از دانشمندان مسلمان نیز به این نکته دقیق توجه نکرده و به گونه‌ای سخن گفته‌اند که گویا فیلسوفان مسلمان نیز همان دیدگاه غربی‌ها را درباره استقراء و تجربه دارند و مرزی بین آنها وجود ندارد!

۲۳- سید محمداقرا صدرا، الاسس المنطقية للاستقراء (بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۳۹۷)، ص ۹.

۲۴- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸)، ج ۱، ص ۱۰۰.

25. enumerative induction.

26. hypothetical induction.

27. default assumption induction.

28. predictive assumption induction.

29. mathematical induction.

30. Gilbert Harman, "Induction: Enumerative and Hypothetical", p. 201.

۳۱- فارابی، المنطقیات، ج ۱، ص ۴۷۱ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۳۲- همان، ص ۱۵۱.

۳۳ و ۳۴- ابن سینا، الاشارات، ص ۲۱۷. رتال جامع علوم انسانی

۳۵- همان، ص ۲۳۱.

۳۶- ابن سینا، الشفاء (المنطق)، ص ۸۱.

۳۷- همان، ص ۱۰۸.

۳۸- احمد بهشتی، «فرق تجربه و استقراء»، کلام اسلامی ۲۷ (پاییز ۱۳۷۷)، ص ۲۱.

39. John Vicker, "The Problem of induction" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, an Internet Encyclopedia: <http://plato.stanford.edu/entries/induction-problem>.

40. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. Selby Bigge (Oxford, Clarendon Press, 1888), p. 60.

۴۱- ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، حققه و قدم له حسن حسن زاده الاملی (قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵)، ص ۱۶.

42. Gillbert Harman, "induction: Enumerative and Hypothetical", pp. 202-205.
43. presupposition approach.
44. principle of uniformity of nature.
45. Mark Kaplan, "Epistemic Issues in Induction" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP)* (London, Routledge, 1998), v.4. p. 746.
46. سید محمدباقر صدر، الاسس المنطقية للاستقراء، ص ۴۵-۴۶.
47. pragmatic approach.
48. Ibid, p. 747 / Max Black, "Induction", in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards (London, Micmillan Publishing Co. & The Free Press, 1972), p. 176.
49. inductive approach.
50. Mark Kaplan, "Epistemic Issues in Induction", p. 748.
51. Max Black, "Induction", in *The Encyclopedia of Philosophy*, p. 174.
52. probabilist approach.
53. Ibid. p. 175.
54. Mark Kaplan, "Epistemic Issues in Induction", p. 748.
55. reflective - equilibrium approach.
56. Ibid. p. 749.
57. naturalist approach.
58. Ibid. p. 750.
59. meaning approach.
60. Ibid. p. 750.
61. ordinary - language approach.
62. Ibid. pp.750-751.

۶۳- سید محمدباقر صدر، الاسس المنطقية للاستقراء، ص ۳۶.

۶۴- همان، ۳۶۸.

۶۵- همان، ص ۱۹۰-۱۹۱.

۶۶- همان، ص ۳۹۱.

منابع

- ابن سینا، *الاشارات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵، ج ۱.
- *الالهیات من کتاب الشفاء*، حقه و قدم له حسن حسن زاده الآملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- *الشفاء (المنطق)*، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، فاهره، المطبعة الامیریة، ۱۹۵۶.
- *الشفاء (المنطق)*، راجعه و قدم له ابراهیم مذکور، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴.
- *النجاه*، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پزوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- *دانشنامه علائی* (منطق و فلسفه اولی)، تصحیح و تعلیق احمد خراسانی، تهران، کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰.
- ارسطو، *منطق*، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰، ج ۱.
- بهشتی، احمد، «فرق تجربه و استقراء»، *کلام اسلامی* ۲۷، سال هفتم (باییز ۱۳۷۷)، ص ۱۴-۲۳.
- سبزواری، ملأهادی، *شرح المنظومه* (قسم المنطق)، علق علیه حسن حسن زاده الآملی، قم، ناب، ۱۳۸۴، ج ۱.
- سهورودی، شهاب الدین، *منطق التلویحات*، حقه و قدم له علی اکبر فیاض، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۴.
- صدر، سید محمدباقر، *الاسس المنطقية للاستقراء*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۳۹۷ق.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرّس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
- فارابی، محمدبن ترخان، *المنطقیات*، *النصوص المنطقية*، قم، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۸.
- فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوّار، ۱۳۷۵، ج ۱.
- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸، ج ۱.
- مطهری، مرتضی، *مسئله شناخت*، تهران، صدرا، ۱۳۷۱.
- مظفر، محمدرضا، *المنطق*، تعلیق غلامرضا الفیاضی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۸۳ق.
- هادوی تهرانی، مهدی، «نقادی مبانی منطقی استقراء»، *کیهان اندیشه* ۳۷ (مرداد و شهریور ۱۳۷۰)، ص ۷۰-۶۱.
- Black, Max, "Induction", in *The Encyclopedia of Philosophy* ed. by Paul Edwards, London, Micmillan Publishing Co. & The Free Press, 1972, v. 4, pp. 169-181.

- Gillbert, Harman, "Induction: Enumerative and Hypothetical", in *A Companion to Epistemology*, Jonathan Dancy and Ernst Sosa, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 200-206.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. Selby Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1888.
- Irwin, T. H., "Aristotle (384-322 BC)", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP)*, London, Routledge, 1998, v. 1. pp. 414-435.
- Kaplan, Mark, "Epistemic Issues in Induction", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge, 1998, v. 4, pp. 745-752.
- Vicker, John, "The Problem of induction" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, an Internet Encyclopedia: <http://plato.stanford.edu/entries/induction-problem>.