

شهید صدر و مسأله استقراء

یحیی کبیر

دانشگاه تهران - پردیس قم

چکیده

استقراء مسأله‌ای است که از زمان ارسطو تاکنون فیلسوفان درباب آن سخن گفته‌اند. مشکل اساسی در مسأله استقراء این است که چگونه می‌توان با مشاهده چند مصداق به نظریه یا فرضیه کلی دست یافت. فیلسوفان علم نظرات گوناگون عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، حساب احتمالات و غیره را مطرح کرده‌اند. شهید صدر در کتاب الاسس المنطقیه للاستقراء ضمن نقد دیدگاه‌های فیلسوفان غرب به ارائه نظریه نوینی پرداخته است وی در این نظریه، دلیل استقرایی را در مرحله توالد موضوعی و توالد ذاتی تفسیر کرده و با تقسیم یقین به منطقی، ذاتی و موضوع، و با استمداد از علم اجمالی در علم اصول، یقین در دلیل استقرایی را موجه می‌سازد. چالش‌های مبانی منطقی استقراء در مرحله توالد موضوعی و تولد ذاتی و نقدهای این نظریه در پایان مقاله بیان شده است.

واژگان کلیدی: استقراء، یقین، علم اجمالی، توالد موضوعی، توالد ذاتی.

مقدمه

"استقراء" مسأله‌ای است که از دیر زمان متفکران به ویژه فیلسوفان علم را به خود مشغول ساخته است و در فراخور توان به تبیین آن پرداختند و این توجه، زمانی تشدید یافت که گروهی از تجربه‌گرایان در مقابل کسانی که قیاس را یگانه راه معتبر برای استنتاج معرفی می‌کردند، ایستادند و برای یقینی ساختن استقراء گام‌های مهمی برداشتند.

تاریخ فلسفه از پیشینه استقراء چنین گواهی می‌دهد که سقراط نخستین اندیشمند استقراگرا است که از شناخت مصادیق و جزئیات، روش دیالکتیکی خویش را آغاز کرد تا سرانجام به تعاریف کلی دست یازید. افلاطون نیز از این ارمان استاد بهره‌آفی برد. (بدوی، ۱۳۵۳: ۱۴۰)

ولی هیچ‌گاه به اعتبار ادراکات حسی و تجربی فتوا نداد. (افلاطون ۱۳۴۹).

ارسطو در مقابل استاد، تنها استنتاج منطقی یقین‌آور را قیاس دانست و سایر حجت‌ها از جمله "استقراء" را به آن برگرداند و این طریقت به عنوان اصل مسلم نزد عموم حکیمان مغرب و مشرق زمین منتهی شد. رنسانس، آغازگر انتقادی به استقراء و قیاسی بودن آن و طرح کاستی‌ها و در نهایت ترمیم و توجه آن بود. آنچه در این نوشتار آمده، تبیین و تحلیلی کوتاه و دقیق از رویکرد عالمانه متفکر شهید سیدمحمدباقر صدر (ره) در باب "استقراء" و مشکله آن است که در توفیق آن از حق تعالی استمداد می‌جویم.

۱. تفاوت استقراء در ریاضی با منطق

نکته قابل توجه این است که بین استقرای منطقی یا فلسفی با استقرای ریاضی متفاوت است، استقرای منطقی، سیر از خاص به عام و بررسی مصادیق و جزئیات برای تحصیل کلیات است ولی استقرای ریاضی یکی از روش‌های بنیادی اثبات قضیه‌ها در ریاضیات است و صدق نتیجه آن، قطعی و یقینی است؛ یعنی در استقرای ریاضی، پذیرفتن دو مقدمه و رد کردن نتیجه به تناقض می‌انجامد، زیرا استقرای ریاضی در واقع نوعی قیاس منطقی است. برای مثال: اگر بخواهیم ثابت کنیم که همه عددهای طبیعی خاصیت ویژه‌ای دارند نخست بررسی می‌کنیم که صفر خاصیت X را دارد این را گام بنیادی استقراء می‌نامند آنگاه فرض کنیم که n به عنوان نشانه عددی فرضی نیز خاصیت X را داشته باشد این مقدمه را "فرض استقراء" می‌نامند آنگاه اگر $n+1$ هم خاصیت X را داشته باشد نتیجه می‌گیریم که پس همه عددهای طبیعی خاصیت X را دارند جمله « $n+1$ هم خاصیت X را دارد» را گام استقراء می‌نامند بنابراین استقرای ریاضی از چهار رکن: گام بنیادی، فرض استقراء، گام استقراء و نتیجه تشکیل شده است. (موحد، ۱۳۶۸: ۱۲۴-۱۲۵؛ ریچارد جفری، ۱۳۶۶: ۷۶-۷۸؛ مصاحب، ۱۳۶۶: ۵۱۳).

۲. تبیین مسأله استقراء

اندیشه بشری بر دو گونه استدلال به چشم می‌خورد: نخست استدلال از طریق استنباط و قیاس و زایش نتیجه از مقدماتی که توسعه نتیجه از مقدمات بیشتر نباشد، و دوم استدلال از رهگذر استقراء که نتیجه‌اش وسیع‌تر از مقدمات است. دلیل استنباطی بر این اصل متکی است که نفی نتیجه به دست آمده مستلزم تناقض است ولی سیر از خاص به عام و استدلال استقرایی بر این پایه استوار نیست؛ زیرا چه بسا قابلیت انبساط به حرارت تنها در مصادیق آزمایش شده صادق باشد و حکم کلی به خطا رود این مسئله مهم‌ترین رخنه دلیل استقرایی است که آن را از شیوه منطقی خارج می‌سازد. این مشکل اساسی از مشکلات دیرین اهل منطق و فلاسفه اسلامی و غربی و از مسایل سرنوشت ساز فلسفه علم است. منطق عقل‌گرایی ارسطویی و منطق تجربه‌گرایی جان استوارت میل، فرانسیس بیکن و دیوید هیوم و منطق احتمالات سرانجام منطق فلسفه علم کارل پوپر، لاکاتوش، فایراند، کوهن، کواین و غیره روش‌هایی ارائه دادند که به ناکامی انجامید و برخی از آن‌ها نیز بدان اعتراف نمودند و تصریح کرده‌اند که: طریقه مسمی به استقراء، افسانه‌های بیش نیست بدین دلیل که آنچه تحت این نام در می‌آید، نامعتبر و از این رو، غیرقابل توجیه عقلانی است. (سروش، ۱۳۷۲: ۲۳۱-۲۳۲).

راسل نیز در باب مسأله استقراء می‌نویسد: هرگاه ببینیم که دو امر کرارا با یکدیگر مقارنت داشته‌اند و در هیچ موردی ندیده‌ایم که یکی بدون دیگری واقع گردد آیا وقوع یکی از آن دو در مورد جدیدی مجوز این خواهد بود که انتظار وقوع آن دیگری را داشته باشیم؟ اعتبار تمام انتظارات ما نسبت به آینده موکول به جوابی است که به این سؤال می‌دهیم. (راسل، ۱۳۶۷: ۸۷) کارناپ نیز ضمن بیان اهمیت قوانین علمی در زندگی علمی و عملی انسان می‌گوید: «حال ببینیم چطور می‌توان به این قوانین دست یافت، بر چه پایه‌ای می‌توانیم خود را در اعتقادمان به صداقت یک

قانون، موجه بدانیم... چه چیز ما را موجه می‌کند که از مشاهدات مستقیم فاکتها (رخدادهای خاص) به قوانین که نظم و ترتیب طبیعت را بیان می‌کند، برسیم؟ این همان سؤالی است که در اصطلاح سنتی به "مسأله استقراء" معروف است». (کارناپ ۱۳۶۳: ۴۱)

پوپر در منطق اکتشاف علمی، مشکل استقراء را چنین ترسیم می‌کند: «معمول چنان است که یک استنتاج یا استنباط را زمانی استقرایی بنامند که بنا بر آن از گزاره‌های جزئی - که گاهی گزاره‌های خاص نامیده می‌شود - همچون آنها که نتایج مشاهده‌ها یا آزمایش‌ها را گزارش می‌کنند بتوان به گزاره‌های کلی، همچون فرضیه‌ها یا نظریه‌ها رسید. از دیدگاه منطقی این امر بسیار دور از وضوح است که ما چنین حقی داشته باشیم که از گزاره‌های جزئی - هر اندازه هم شماره آنها زیاد باشد - گزاره‌های کلی استنباط کنیم؛ زیرا هر نتیجه‌ای که از این راه به دست آمده باشد همیشه امکان آن هست که نادرست بودن آن آشکار شود... این مسئله که آیا استنباط استقرایی صحیح است یا با چه شرایطی صحیح است به نام "مسأله استقراء" خوانده شده است». (پوپر ۱۳۷۰: ۳۱-۳۲)

۳. سیر مباحث در کتاب شهید صدر

کتاب *الاسس المنطقیه للاستقراء* یا *مبانی منطقی استقراء*، سلسله مباحث جدیدی پیرامون استقراء به منظور کشف مبانی منطقی مشترک میان علوم طبیعی و ایمان به خدا است. مؤلف محترم کتاب را به چهار بخش تقسیم کرده است. بخش نخست به بررسی دیدگاه روش عقلی پیرامون دلیل استقرایی و راه علاج منطق ارسطویی برای حل مشکلات استقراء پرداخته و ضعف‌های این راه حل را تبیین کرده است. بخش دوم، دیدگاه‌های مکاتب تجربی در زمینه دلیل استقرایی بررسی شده و نتیجه گرفته است که روش تجربی هم توان ارائه تفسیر اساسی برای دلیل استقراء را ندارد. بخش سوم که قسمت عمده و پیام اصلی کتاب است به تفسیر دلیل استقرایی بر اساس قانون احتمال اختصاص دارد نظریه حساب احتمالات و توالد موضوعی و توالد ذاتی در این قسمت به خوبی تبیین شده است.

و اما در بخش چهارم به بررسی نقاط اصلی معرفت‌شناسی بر اساس نتایجی که از مباحث قبل حاصل آمده، توجه شده و تفسیر مخصوصی از تجربیات، حدسیات، متواترات، محسوسات، قضایای اولیه، فطریات با عنایت به نظریه توالد ذاتی ارائه می‌نماید.

شهید صدر در کتاب *الاسس المنطقیه للاستقراء* برخی از مبانی منطق احتمالات و فلسفه علم را به نقد می‌کشانند و در نهایت روش توالد ذاتی را مطرح می‌سازد. وی ضمن بیان تقسیم بندی استقراء به کامل و ناقص در دستگاه منطقی ارسطو می‌گوید: اگر استقراء را استدلال از خاص به عام بدانیم نباید استقراء کامل را از سنخ استقراء دانست؛ زیرا نتیجه آن با مقدماتش مساوی خواهد بود. آری اگر استقراء عبارت از هر استدلالی است که بر اساس تعدادی از حالات و افراد باشد این تقسیم بندی صحیح است. (صدر ۱۴۰۲: ۱۴)

شهید صدر استقرای تام را موضوع اصلی کتاب وزین خود نمی‌داند ولی به اجمال در باب آن سخن می‌گوید و می‌فرماید: اولاً استقرای کامل بر خلاف ادعای ارسطو مبتنی بر اصل تناقض

نیست، بدین معنا که اگر مقدمات پذیرفته شود و نتیجه رد گردد، تناقض لازم نمی‌آید: زیرا رابطه سببیت و تلازم از مقدمات و نتیجه کشف نمی‌شود، ثانیاً استقرای کامل برای استدلال به قضایای کلیه در علوم، کاربردی ندارد؛ زیرا دامنه استقراء هر اندازه وسعت یابد مسلماً از محیط افرادی که فعلاً تحقق دارند خارج نخواهد شد. البته شهید صدر اشکال معروف را که - استقرای کامل، مطلب جدیدی ارائه نمی‌دهد - پاسخ می‌دهد و به مطلب جدید آن اعتراف می‌کند. (صدر ۱۴۰۲: ۱۷-۲۴)

شهید صدر در بیان مشکله استقراء ناقص می‌فرماید: معمولاً در استدلال استقرایی یا سیر از خاص به عام و مشاهده حرارت و انبساط در آهن و یکسان بودن دایمی آن دو پدیده در آزمایش‌های متعدد نتیجه گرفته می‌شود که حرارت، سبب انبساط است و سرانجام به تعمیم آن حکم، اقدام می‌شود و به عبارت دیگر، از تقارن به تلازم و از تلازم به تعمیم فتوا صادر می‌شود. در حالی که:

اولاً باید قانون سببیت عامه و نیازمندی هر پدیده طبیعی به سبب روشن گردد. ثانیاً اثبات نماید که سبب انبساط در آهن همان حرارت مجاور بوده است نه سبب دیگر و یا اینکه به تصادف تحقق یافته باشد.

ثالثاً ثابت گردد که این سبب در آینده نیز سببیت دارد. (صدر ۱۴۰۲: ۲۵-۲۷)

پیش کسوتان فلسفه و منطق در مدارس عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی و غیره به این مسأله پاسخ‌های گوناگون دادند که در بخش‌های آینده بدانها خواهیم پرداخت.

۴. رویکرد عقل‌گرایی و نقد شهید صدر

مسأله استقراء، حکیمان عقل‌گرا و تجربه‌گرا را واداشت تا به حل آن دست یابند و ظن حاصل از استقراء را به یقین منطقی بدل سازند. ارسطو و پیروان او در مکتب مشایی، یگانه روش رسیدن به حقیقت و یقین را روش قیاسی دانستند و حجیتی برای روش تمثیل و استقراء ناقص برنشمردند. (ارسطو ۱۹۸۰: ۲۸) به همین جهت، استقراء ناقص را با استمداد از قیاس منطقی به تجربه تبدیل کردند تجربیات که در منطق به عنوان بدیهیات ثانویه تلقی می‌شد. به تعبیر فارابی:

ان الفرق بینها [التجربه] و بین الاستقراء ان الاستقراء هو ما لم يحصل عند اليقین الضروری بالحکم الکلی و التجربة هی ما يحصل عنها اليقین بالحکم الکلی. (فارابی ۱۴۰۸: ۱: ۲۷۱ و نیز ۱۴۰۹: ۲: ۵۲۸)

پس حکیمان مشایی، تنها روش کسب یقین را قیاس دانسته و ارزش معرفتی برای استقراء نمی‌دانند. این سینا می‌نویسد:

اما الاستقراء فهو الحکم علی کلی بما وجد فی جزئیاته الکنیره مثل حکمنا بان کل حیوان یحرک عند المضغ فکه الاسفل، استقراء للناس و الدواب و الطیر و الاستقراء غیرموجب للعلم الصحیح فانه ربما کان ما لم یستقره بخلاف ما استقره مثل التمساح فی مثالنا بل ربما کان المختلف فیه و المطلوب بخلاف حکمه حکم

جميع ما سواه ... و اما القياس فهو العمده. (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲۳۱-۲۳۳)
 شیخ در دانشنامه علایی، مجربات را محصول حس و عقل می‌شمارد. (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۴۹) و در برهان شفا، تصریح می‌کند که تجربه به جهت کثرت مشاهدات مفید علم نیست بلکه به دلیل اقتران با قیاس یقینی می‌گردد. (ابن سینا، ۱۹۵۶: ۹۵-۹۶)
 اهل منطق و رویکرد عقل‌گرایی مشایی با استمداد از قواعدی مانند «الاتفاقی لایکون دائماً و لا اکثریاً» یا «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» یا «العله لایتخلف عنها معلولها ابداً» به تحصیل یقین برای استقرای ناقص دست می‌یازند.
 استاد مطهری برای نفی تضاد مطلق به اصل علیت و برای نفی تضاد نسبی به تغییر اوضاع و شرایط و برای تممیم به اصل سختیت، تمسک جسته است. (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳: ۳۶۶-۳۷۷؛ مطهری، بی تا، ج ۳: ۱۰۳-۱۰۴)

شهید صدر، هفت اعتراض به قانون تضاد نسبی ارسطو وارد می‌سازد از جمله اینکه اگر قضیه «تضاد نسبی در ده تجربه پی در پی تکرارپذیر نیست» صادق باشد باید قضیه ملازم او (یعنی این قضیه شرطیه که اگر تضاد نسبی در نه بار آزمایش واقع شود در دهمین بار حتماً واقع نخواهد شد) نیز صادق باشد در حالی که طرفداران ارسطو این مطلب را نمی‌پذیرند و حال آنکه اگر علم عقلی یقینی باشد به ناچار و به همان میزان، قضیه ملازم او نیز یقینی خواهد بود. (صدر، ۱۴۰۳: ۶۴-۶۵) و همچنین اگر در آزمایش، اقتران الف و ب را مشاهده کردیم هیچ دلیلی نداریم که حتماً الف علت ب است شاید پدیده‌ای که از آن غفلت داریم علت باشد. (صدر ۱۴۰۲: ۶۳) پس علم ما به تضاد نسبی تکرارپذیر نیست موارد جمع تعدادی از احتمالات است. (صدر ۱۴۰۲: ۶۲) خلاصه سخن آنکه قاعده تضاد نسبی ارسطو، علم عقلی و ماقبل تجربه نیست؛ زیرا در این صورت یا اولی و یا ثانوی است در هر صورت محمول برای موضوع ضرورت و حتمیت دارد حال اگر ضرورت، ذاتی باشد؛ این قضیه از قضایای اولیه است و اگر ضرورت ناشی از سبب باشد، قضیه ثانویه خواهد بود و هیچکدام معنا ندارد زیرا پیام قضیه پیش گفته این است که تضاد واقع نخواهد شد نه اینکه واقع نشدنش ضرورت داشته باشد. (صدر ۱۴۰۲: ۵۹-۶۰) اشکال دیگر شهید صدر به ارسطو این است که ارسطو در اصل احتیاج دلیل استقرایی به اصول مسلمه سه گانه نیز به خطا رفته است وی در پایان کتاب الایس المنطقیه للاستقراء تبیین می‌کند که نتیجه استقراء بدون نیاز به اصول مسلمه پیشین، تممیم پذیر است و اصول مسلمه سه گانه ارسطویی در پرتو استقراء ثابت می‌گردند.

۵. رویکرد تجربه‌گرایی و نقد شهید صدر

مکتب تجربه‌گرا، اعتقاد به تجربه و آزمایش داشته و حس را مبنای کلی و مبدأ اساسی گونه‌های معرفت می‌داند و هر گونه علم پیشینی و مستقل از حس و تجربه را منکر است. همچنان که گذشت در بحث استقراء به سه پرسش اساسی روبرویم:
 اول اینکه چه ضرورتی دارد که برای پدیده «ب» سببی و علتی فرض شود و احتمال تضاد مطلق را منتفی بدانیم؛

دوم اینکه اگر پدیده «ب» دارای علت است چه ضرورتی دارد که علت را «الف» - که همزمان با «ب» است - فرض کرد و احتمال تصادف نسبی را در ارتباط با پدیده «ب» بعید بدانیم؛

سوم آنکه اگر بتوانیم به وسیله استقراء حکم قطعی صادر کنیم که الف، علت ب است، تعمیم این نتیجه چگونه امکان پذیر است. (صدر ۱۴۰۲: ۶۹)

مکتب تجربه گرا به اشکال نخست و سوم توجه بیش تری نمودند و با سه رویکرد یقین، ترجیح و عادت ذهنی به حل مسأله استقراء پرداخته است.

۶. رویکرد یقین: جان استوارت میل

رویکرد یقین، رسیدن به یقین را از طریق دلیل استقرایی ممکن می‌داند. جان استوارت میل، فرد شاخص این نظریه و فیلسوف انگلیسی است که برای حل اشکال اول و سوم همانند منطق ارسطویی به اصل علیت تمسک می‌کند و استقراء را نیازمند این اصل می‌داند. البته جان استوارت میل اعتقاد دارد که اصل علیت، نتیجه استقرای فرآیند و عمومی در عالم طبیعت است علاوه بر اینکه در تفسیر علیت از مفاهیمی مانند ایجاد، تأثیر و ضرورت سخنی به میان نمی‌آورد زیرا این عناصر داخل در قلمرو حس و تجربه نیستند. پس علیت در مفهوم تجربی آن، چیزی جز تعاقب و پشت سر هم آمدن و ترتیب میان دو پدیده نیست.

شهید صدر با توجه به مباحث بخش سوم کتاب و نتایج برگرفته در بخش چهارم معتقد است که دلیل استقرایی به مبادی و قضایای اولیه قبلی به منظور ترجیح تعمیم نیازی ندارد. (صدر ۱۴۰۲: ۷۳) مطلب دیگر آنکه، قضایای علیت از استقراء استنتاج می‌شود اما این به معنای نفی پیشینی و عقلی بودن این قضایا نیست بلکه اگر کسی هم علوم عقلی و پیشینی را انکار کند، می‌تواند این قضایا را از طریق استقراء ثابت نماید. پس دلیل استقرایی می‌تواند بدون فرض اصول اولیه مانند قضایای علیت، تعمیم را ثابت کند و سپس علیت از طریق استقراء اثبات گردد. (صدر ۱۴۰۲: ۷۴)

جان استوارت میل پیرامون اشکال دوم استقراء به روش‌های چهارگانه توافقی، اختلاف، تغییرات همزمان و روش باقی مانده‌ها پناه می‌برد. (کاپلستون ۱۳۷۰، ج ۵: ۷۹-۹۳؛ فروغی ۱۳۶۶، ج ۳: ۱۲۹-۱۴۱) همان گونه که منطق ارسطویی با قضیه اولیه «ان الاتفاق لایکون دائماً و لا اکثراً» درصد نفی تصادف نسبی بود. ولی این چهار روش توان نفی احتمال وجود پدیده ت و اثبات علیت الف برای ب را ندارد زیرا این احتمال، هر چند هم کاهش یابد ولی به صفر نخواهد رسید. (صدر ۱۴۰۲: ۸۱)

۷. رویکرد ترجیحی: برتراند راسل

رویکرد ترجیحی بودن استقراء اعتقاد دارد که تعمیم استقرایی نیاز به اصول اولیه دارد ولی اثبات این اصول اولیه نه از طریق روش عقلی و نه از طریق رویکرد نخست مکتب تجربی

میسر نیست و اصولاً اثبات این اصول اولیه غیرممکن می‌گردد. پس هیچ دلیل استقرایی نمی‌تواند قضیه استقرا را به درجهٔ یقین برساند و کار هر آزمایش تنها افزایش احتمال قضیه استقرایی را به ارمغان می‌آورد. راسل، فیلسوف معاصر مغرب زمین است معتقد است که تعمیم استقراء با اصل اولیه و عقلی و مستقل از حس و تجربه ذیل انجام می‌پذیرد. «هر چیزی که بر بعضی از افراد یک نوع صدق کند، بر بقیهٔ افراد آن نوع نیز صدق می‌کند» (صدر ۱۴۰۲: ۸۳) راسل، این مبنای غیرتجربی را مبدأ استقراء می‌نامد. این نظریه، ظن‌های استقرایی را بر اساس حساب احتمالات تفسیر می‌کند و تنها صدق احتمالی نه صدق یقینی را محصول استقراء می‌داند. شهید صدر در نقد این دیدگاه می‌نویسد:

اولاً دلیل استقراء، تعمیم پذیر و یقین آور است بدون اینکه آن را به استنباط سیر از عام به خاص تبدیل کنیم. و حتی بدون استمداد از قضایای عقلی و پیشینی می‌توان به یقین و تعمیم دست یافت. البته نه یقین منطقی که محصول استدلال استنباطی است و نه یقین ذاتی که یک مسأله شخصی است بلکه یقین موضوعی که به وسیلهٔ استدلال استقرایی حاصل می‌آید. پس تلاش برای به دست آوردن ملاک منطقی در تعمیم استقراء که درستی آن را بر اساس اصل عدم تناقض توجیه کند و آنها را هم رتبه با قضایای استنباطی سازد، بیهوده است. (صدر ۱۴۰۲: ۸۵-۸۶)

ثانیاً حساب احتمالات نمی‌تواند میزان احتمال قضیه استقرایی را افزایش داده و به یقین نزدیک سازد مگر آنکه به همان اندازه، مقدار ترجیح قاعدهٔ علیت به مفهوم عقلی آن که ملازم با ضرورت است - افزایش یابد؛ در حالی که، منطق تجربی از اعتراف به قاعده عقلی علیت پرهیز دارد. ولی تجربه گرا باید بداند که در چنین فرضی حتی از تفسیر ظنی بودن استقراء نیز ناتوان است. (صدر ۱۴۰۲: ۸۷-۸۸)

۷. رویکرد روانشناختی: دیوید هیوم

رویکرد عادت ذهنی یا روان شناختی استدلال استقرایی توسط دیوید هیوم پایه گذاری شد. بنا بر این نظریه، استدلال استقرایی از هر ارزش واقعی عاری بوده و تنها با عادت انسان‌ها مرتبط است زیرا انسان تعمیم پذیری حوادث علی و معلولی را توسط حس و تجربه دریافت می‌کند یعنی با مشاهده مکرر انداختن اشیا در آتش و سوختن آنها رابطه علت و معلولی به دست می‌آید اما برای استدلال به تکرار آن در آینده محتاج به اصل تکرار هم زمانی در آینده هستیم و این اصل، روان شناختی است پس یک اصل روان شناختی، مبنای استدلال ما در امور حقیقی گردید و اندیشه علت و معلول در انسان نیز با آن عادت یا تمایلی که ناشی از تکرار است در ارتباط می‌باشد. شهید صدر در این فصل به بیان آرای معرفت شناختی هیوم و تقسیم ادراکات به انطباعات و تصورات و تفسیر وی از اصل علیت و نقد و ارزیابی آنها می‌پردازد. وی با هیوم در اینکه اصل علیت را نمی‌توان از اصل عدم تناقض استنباط کرد هم داستان می‌شود و می‌گوید: فرض یک پدیده بدون علت، تناقضی را در بر ندارد زیرا ذات مفهوم پدیده، اندیشهٔ علیت را دارا نیست. (صدر ۱۴۰۲: ۸۹-۱۰۲) شهید صدر، تلاش منطق ارسطویی برای استدلال

بر عقلی بودن اصل علیت را بیان می‌کند و دلایل مبتنی بر ممکن الوجود بودن حوادث و احتیاج آنها را مرجح و نیز ممکن بالذات بودن ماهیات و حاجت آنها به علیت خارج از ذات آنها را به عنوان دلایل عقلی بودن اصل علیت تشریح می‌کند و اشکال مصادره به مطلوب بودن را بر هر دو دلیل وارد می‌سازد. زیرا هر استدلال بر اصل علیت مبتنی اند. البته شهید صدر مخالفت خود را با هیوم از دو ناحیه اعلام می‌دارد یکی اینکه با هیوم در عدم پذیرش اصل علیت به عنوان یک قضیه پیشینی عقلی مخالفت می‌ورزد. دوم اینکه هیوم معتقد است که با تجربه هم نمی‌توان بر اصل علیت استدلال کرد و صدر با این نظریه نیز هماهنگ نیست. (صدر ۱۴۰۲: ۱۰۳-۱۰۵)

هیوم، منشأ هرگونه تصور را انطباع می‌داند و چون علیت فاقد انطباع است پس تصویری از علیت به معنای ضرورت وجود ندارد و تنها تداعی و پی در پی بودن پدیده‌ها در ذهن حاصل می‌آید بر همین اساس معتقد است که رابطه علیت، یک رابطه شخصی و روانی است نه یک رابطه واقعی و حقیقی. (کاپلستون ۱۳۶۲: ۲۸۱-۲۸۵ و ص ۲۹۵-۳۰۵) شهید صدر، واقعی و حقیقی بودن علیت را می‌پذیرد و بر این باور است که اصل علیت را می‌توان با تجربه و آزمایش اثبات کرد. (صدر ۱۴۰۲: ۱۰۸)

خلاصه استدلال هیوم این است که میان استدلال بر علیت با یک مثال و مثال‌های متعدد متفاوت است دیدن مثال‌های متعدد برای انسان باعث عادت ذهنی می‌گردد ولی دیدن یک مثال، از تحقق این عادت ذهنی عاجز است. در حالی که تکرار هم زمانی پدیده الف و ب، احتمال تصادفی بودن تکرارها را کاهش می‌دهد اما با یک بار مشاهده، احتمال تصادف، ضعیف نمی‌گردد. قانون احتمالات در پایین آوردن میزان احتمال تصادف نسبی نقش واقعی دارد. (صدر ۱۴۰۲: ۱۱۳) شهید صدر در پایان این فصل به بیان تفاوت استدلال استقرایی و قانون عکس العمل شرطی - که به زعم هیوم یکسان اند - می‌پردازد. (صدر ۱۴۰۲: ۱۱۷-۱۱۹)

۸. رویکرد ذاتی: شهید صدر

علاوه بر روش عقلی و مکتب عقلی، نظریه جدیدی در معرفت‌شناسی به نام "روش ذاتی" وجود دارد که با دو روش پیش گفته متفاوت است. تجربی مسلکان بر این اعتقادند که آزمایش و تجربه حسی، تنها مصدر معرفت است و انسان، فاقد هرگونه معرفت پیشینی و عقلی است. در مقابل، عقل باوران بر معارف مستقل از حس و تجربه اصرار می‌ورزند. مذهب ذاتی در این نقطه با مذهب عقلی هم داستان است. اختلاف اساسی مذهب ذاتی با مذهب عقلی از اینجا آغاز می‌گردد که مذهب عقلی تنها یک راه یعنی زایش و توالد موضوعی و حقیقی را برای افزایش شناخت و کثرت معلومات مطرح می‌سازند اما مذهب ذاتی علاوه بر توالد موضوعی به روش دیگری به نام توالد و زایش ذاتی و شخصی تمسک می‌جوید.

زایش موضوعی و حقیقی، مبنای هر استنتاج قیاسی است که بر اساس تلازم میان قضایا، معرفت جدید زاییده می‌شود مثلاً خالد انسان است و هر انسانی می‌میرد پس خالد می‌میرد. اما زایش ذاتی است و شخصی عبارت از زاییدن معرفتی از معرفت دیگر بدون اینکه تلازم حقیقی

میان آنها وجود داشته باشد. مذهب ذاتی بر خلاف منطق ارسطویی معتقد است که عمده علوم و معارف، حاصل معارف اولیه با روش ذاتی و شخصی است نه زایش حقیقی.

بنابراین، از نظر مذهب ذاتی، معارف بشری بر سه نوع اند:

۱. معارف اولیه و عقلی و پیشینی که اساس معارف بشری اند مانند اصل عدم تناقض؛
۲. معارف ثانویه‌ای که از معارف اولیه به طریق توالد حقیقی زاییده شده‌اند مانند مسائل نظری هندسی اقلیدسی؛

۳. معارف ثانویه‌ای که از معارف اولیه به طریق توالد ذات و شخصی تحقق یافته‌اند مانند تعمیم‌های استقرایی که تلازم منطقی میان مجموعه شواهد تجربی و تعمیم حاصل از آنها وجود ندارد و تنها با زایش شخصی و ذاتی، استنتاج صورت گرفته است.

۴. پس همان گونه که در بخش نخست کتاب گفته شد تلاش منطق ارسطویی برای اعتبار بخشیدن به استدلال و تعمیم استقرایی بر اساس زایش حقیقی ناتمام است و تنها با روش توالد ذاتی می‌توان تعمیم‌پذیری استقرآء را مدلل ساخت. شایان ذکر که معنای توالد ذاتی، استنتاج هر قضیه از قضیه دیگر مانند زایش طلوع خورشید از مرگ زید نیست.

هر معرفت ثانویه‌ای که عقل بر اساس توالد ذاتی تحصیل می‌کند از دو مرحله می‌گذرد.

- ۱) مرحله زایش واقعی و حقیقی با کمک حساب احتمالات عبور می‌کند در این مرحله تنها افزایش احتمال به دست می‌آید و از تبدیل به یقین ناتوان است
- ۲) سپس مرحله زایش ذاتی شروع می‌شود.

به همین جهت، شهید صدر نظریه خود را در دو فصل «تفسیر دلیل استقرایی در مرحله توالد موضوعی و واقعی» و «تفسیر دلیل استقرایی در مرحله توالد ذاتی» تبیین می‌سازد. (صدر ۱۴۰۲: ۱۲۳-۱۳۱)

الف: تفسیر دلیل استقرایی در مرحله توالد موضوعی

مرحله نخست دلیل استقرایی به صورت یک دلیل استنباطی و بر اساس زایش موضوعی و واقعی پیش می‌رود اما توان گذر از مرحله ظن به حد یقین را ندارد و تنها می‌تواند آن را به بالاترین مرحله احتمال برساند تا در مرحله دوم به درجه یقین نایل آید. شهید صدر پس از بررسی نظریه احتمال و بدیهیات آن به بررسی فرمول‌های حساب احتمالات و تعریف اصلی احتمال و تعریف احتمال بر اساس تکرار و تعریف راسل و نقد همه آنها می‌پردازد. (صدر ۱۴۰۲: ۱۳۵-۲۰۰) حساب احتمالات که بخش وسیعی از ریاضیات است و همانند هندسه با اصول بدیهی آغاز می‌شود و با محاسبات ریاضی به محاسبه مقدار احتمال حوادث می‌پردازد مکاتب مختلف در حساب احتمالات از جمله مکتب کلاسیک لاپلاسی و مکتب تواتری فون میز مطرح است شخصیت‌های مهم دیگری مانند رایشباخ، کارناب و کینز نیز در این زمینه نظریه‌پردازی کرده‌اند.

مرحوم صدر، تنها به دو نظریه کلاسیک و تواتری با بهره‌گیری از کتاب المنطق الوضعی (منطق پوزیتویستی) زکی نجیب محمود - اکتفا می‌کند. احتمال در تعریف کلاسیک عبارت

است از تقسیم تعداد وجوه منظور بر کل وجوه متساوی الامکان (صدر ۱۴۰۲: ۱۵۷) این تعریف که مبتنی بر علم از جهتی و جهل از جهتی دیگر است، در منطق احتمالات گرفتار دو اشکال شده است، یکی دوری بودن و دیگر فراگیر نبودن آن؛ زیرا

(۱) در تعریف احتمال، از احتمال مدد جسته است چرا که امکان در متساوی الامکان به معنی احتمال است؛

(۲) همه وجوه احتمال برابر نیستند زیرا گاهی برخی مصادیق احتمال بیش تری دارند مثلاً سکه‌های موزون و غیرموزون در احتمال شیر یا خط آمدن از احتمال یکسان و برابری برخوردار نیستند.

تعریف تواتری احتمال بر اساس تکرار و تحقق خارجی - نه از روی امکان منطقی - ارائه شده و موضوع آن رشته‌های پیاپی حوادث دانسته است، حال اگر یک رشته از حوادث که تعداد افرادش n باشد، m بار وصف A اتفاق افتد در آن صورت احتمال وصف A ، $m/n = P(A)$ است و هر چه تعداد n بالاتر رود احتمال A به طرف یک عدد مشخص و ثابت میل می‌کند. (عبدالکریم سروش ۱۳۶۶: ۴۳۶-۴۳۷)

این تعریف اگر چه از اشکال‌های تعریف کلاسیک در امان است ولی جامع افراد نیست و حالت‌های امکانی منفرد و حوادث مفرد را در بر نمی‌گیرد، تنها در تغییر احتمال حوادثی که عضو رشته‌های بزرگ‌تر اند توانمند است. (صدر ۱۴۰۲: ۱۶۵-۱۶۶) و پاسخ‌های راسل و رایسنباخ و دیگران نیز کارگر نیفتاده است به همین دلیل شهید صدر در ادامه تعریف جدیدی ارائه می‌دهد که همه حالت‌ها و اکیسومه‌ها را شامل شود و از نارسایی‌های تعاریف دیگر ایمن باشد. وی در این تعریف از علم اجمالی و تفصیلی بهره می‌گیرد و می‌نویسد: اگر معلوم ما معین باشد علم تفصیلی و قطعی است و احتمال نمی‌تواند به آن راه یابد ولی اگر معلوم علم ما نامعین باشد، علم اجمالی خواهد بود، مانند اینکه ما سه برادر داشته باشیم، بدانیم یکی از آنان به دیدار ما خواهد آمد ولی ندانیم برادر مورد نظر کدام یک از آن سه نفر است. بنابراین، در علم اجمالی علم با معلوم رابطه ندارد و علاقه آن با معلوم خود همراه با احتمال است. هر اندازه اطراف علم اجمالی متعدد باشد احتمال همخوانی آن با معلوم کمتر خواهد بود... احتمال، عضوی است از مجموعه‌ای احتمال‌ها و مقدار آن نیز برابر است با حاصل تقسیم مقدار و ارزش یقین بر تعداد اعضای مجموعه اطراف علم اجمالی. (صدر ۱۴۰۲: ۱۷۷-۱۷۸) بنابراین اولاً احتمال در این تعریف نه رابطه خارجی میان حوادث است و نه مجرد تکرار مجموعه‌ای دیگر بلکه تصدیق است نسبت به درجه خاصی از احتمال همچنان که کارناپ معتقد است احتمال عبارت است از نوعی تصدیق ظنی و باور موجه قلبی. ثانیاً باید وجود و شقوق ممکن وقوع پدیده خاصی را با تجربه و تقسیمات عقلی به دست آورد آنگاه احتمال هر وجه خاص را از این مجموعه، مطابق تعریف بالا به دست آورد و ارزش احتمال برابر است با خارج قسمت اعضا بر تعداد کل اعضای علم اجمالی.

از ویژگی‌های این تعریف این است که حوادث خاص و مفرد را نیز در بر می‌گیرد، دشواری بزرگی که در این تعریف ظاهر می‌نماید چگونگی تعیین اعضای مجموعه و درصد احتمال

است. برای نمونه وقتی گفته می‌شود، از سه شخص محمد و محسن و علی یک نفرشان قطعاً به منزل ما می‌آید با مجموعه سه عضوی علم اجمالی روبرویم. که احتمال آمدن هر کدام را می‌شمارد. حال سؤال این است که آیا نمی‌توان گفت مجموعه دو گونه عضو دارد: آنها که در نامشان «م» دارد و آنها که ندارد. در این صورت احتمال آمدن عضوی که نامش «م» دار است و احتمال آمدن علی هم می‌شود در حالی که بنا بر محاسبه نخستین در احتمال آمدن علی بود. (صدر ۱۴۰۲: ۱۸۵) این اشکال، شهید صدر را وادار به بهره‌گیری از دو طریقه کرد:

طریقه نخست: تعیین اعضای مجموعه اطراف علم اجمالی از دو فقره تشکیل شده است:

۱. اگر هر یک از اطراف علم اجمالی قابل تقسیم باشد و بتوان تقسیم را در همه اطراف علم اجمالی انجام داد، یا باید همه اطراف را تقسیم کرد یا تقسیم را در هیچ یک از اطراف علم اجمالی جاری نساخت.

۲. اگر یکی از اطراف علم اجمالی: لاحتی تقسیم را داشت ولی اطراف دیگر، از آن بی بهره بودند، باید تقسیم را در طرفی که قابلیت دارد، انجام داد. پس می‌توان در مجموعه‌ای که اول نامشان «م» است، تقسیم را جاری کرد. (صدر ۱۴۰۲: ۱۸۶-۱۸۷)

طریقه دوم: اگر تقسیم در یکی از اطراف علم اجمالی ممکن باشد و نظیر این تقسیم در مورد طرف‌های دیگر امکان نداشته باشد این اقسام یا اصلی اند یا فرعی؛ اگر جزء اقسام اصلی به شمار آیند، هر قسمت، عضوی از مجموعه علم اجمالی به شمار می‌آید ولی اگر از اقسام فرعی باشند، هر قسمت عضوی از مجموعه اطراف نیست بلکه تمام آن طرف، یک عضو محسوب می‌شود. مثلاً مجموعه آنها که آغاز نامشان «م» است تقسیم می‌پذیرد زیرا اقسام آن، اصلی و عضو مجموعه اطراف علم اجمالی اند اما اگر محمد را با چهار لباس فرض کنیم این تقسیم، فرعی است و مجموعه آنها نه یک فرض به شمار می‌آیند و اطراف علم اجمالی را افزایش نمی‌دهد. (صدر ۱۴۰۲: ۱۸۹-۱۹۰)

پس مجموعه اطراف علم اجمالی، مجموعه‌ای است که دارای اعضای با شرایط زیر باشد:

۱. هر طرف آن از اقسام فرعی اطراف علم اجمالی نباشد
۲. تنها تقسیم اصلی درباره برخی از اطراف علم اجمالی انجام می‌شود که نظیر همین تقسیم در سایر اطراف انجام گیرد. (صدر ۱۴۰۲: ۱۹۱)

نتیجه سخن آنکه احتمال نزد شهید صدر همیشه بر علم اجمالی استوار است و درجه احتمال هر قضیه مساوی است با نسبت اعضا، تعداد کل اعضای علم اجمالی. وی به دنبال تعریف، چگونگی اعمال بدیهیات و قواعد موجود در حساب احتمال‌ها را نسبت به تعریف خود روشن می‌سازد و اشکال‌های احتمالی را پاسخ می‌گوید. (صدر ۱۴۰۲: ۲۲۳-۲۲۴)

شهید صدر در بررسی دلیل استقرایی در مرحله توالد موضوعی و استنباطی ضمن بیان تفاوت سببیت به مفهوم عقلی و تجربی و سببیت وجودی و عدمی و تبیین رابطه ضروری و حتمیت در سببیت عقلی و همزمانی بدون حتمیت از سببیت تجربی تأکید می‌کند که استقرا می‌تواند احتمال تعمیم را بالا برد و به درجه عالی تصدیق احتمالی برساند و این نکته نیز از

اصول نظریه احتمال اخذ می‌شود، به عبارت دیگر دلیل استقراء در مرحله استنباطی و توالد موضوعی چیزی نیست جز اجرای نظریه احتمالات دلیل استقرایی در این مرحله به هیچ اصل که از ثبوت پیشین برخوردار باشد، نیازمند نیست و تنها این مرحله بستگی دارد به اینکه برای نبودِ علاقهٔ سببیت، مجوزی وجود ندارد بنابراین کسی که رابطه سببیت به مفهوم عقلی را انکار نماید توان تفسیر دلیل استقرایی را در مرحله توالد ذاتی نخواهد داشت.

شهید صدر پس از طرح دیدگاه فوق، دیدگاه لاپلاس و کینز را ضمن بیان دشواری‌های آنها و مقایسه با دیدگاه خود تشریح می‌کند سپس شرایط لازم برای مرحله استنباطی را شرح می‌دهد و می‌نویسد: اگر بخواهیم دلیل استقرایی مرحله استنباطی خود را طی کنیم ضرورت دارد که آزمایش‌های مکرر همه در مورد "الف"هایی باشد که میان آنها وحدت مفهومی و خاصیت مشترک وجود داشته باشد نه آنکه عبارت باشد از گروهی ساختگی که بعضی از اعضای آن را به دلخواه خودمان به بعضی دیگر پیوسته و گروهی تشکیل داده باشیم تا آنکه سببیت آن خاصیت مفهومی مشترک باشد که همه ارزش‌های احتمالی که به سود سببیت اند در آن محور گرد آیند. شهید برای کشف وحدت مفهومی و خصوصیت مشترک روش استقراء را توصیف می‌کند. (صدر ۱۴۰۲: ۳۴۱)

شرط دیگر آن است که در مورد "الف"هایی که آزمایش نسبت به آنها انجام گرفته - در حدود فهم آزمایشگر - خصوصیات مشترک دیگری که موجب امتیاز این "الف‌هایی" آزمایش شده از الف‌هایی که مورد آزمایش واقعی نشده‌اند نباشد. که در چنین صورتی "الف‌هایی" که مورد آزمایش واقع شده‌اند نمایشگر دو مفهوم یا دو خصوصیت خواهند بود، اول خصوصیتی که شامل "الف‌های" مورد آزمایش از دیگر "الف‌ها" امتیاز پیدا کند و ارزش‌های احتمالی دلیل و برهان بر سببیت خصوصیت مشترک نمی‌تواند خصوصیت اولی را برای سببیت تعیین کند بلکه آنها در مقابل فرض سببیت هر یک از آن دو خصوصیت جنبه بی طرفی دارند و بر این اساس تعمیم را مجوزی نخواهد بود.

بنابراین به نتیجه رسیدن دلیل استقرایی در مرحله استنباطی متوقف بر دو شرط است:

۱. همه "الف‌ها" از گروهی باشند که دارای یک مفهوم و خصوصیت مشترک باشند نه آنکه فقط گردآوری چیزهایی به طور چشم بسته باشد.
۲. "الف‌هایی" که آزمایش در آنها انجام شده امتیازی بر سایر الف‌ها در خصوصیت مشترک دیگری نداشته باشند.

شهید صدر در پایان مرحله توالد موضوعی نمونه‌هایی از خطای تمیمات استقرایی را از کتاب «معرفت بشری»، راسل نقل می‌کند و آنها را به فقدان شرایط مذکور تبیین می‌نماید. (صدر ۱۴۰۲: ۳۱۲ به بعد)

نقدی که بر شرایط مذکور می‌توان وارد ساخت این است که چگونه می‌توان از طریق استقراء وحدت مفهومی و اشتراک در خصوصیت افراد را کشف کرد و یقین پیدا کرد که همه ویژگی‌های این افراد بر ما آشکار است و انفکاک وصفی بین آنها نیست واقع مطلب آن است که کشف آسان و راحت اوصاف مشترک و متفاوت افراد ادعای از روی سادگی و بی دقتی است

و تاریخ علم و کشفیات معاصر این سخن را به خوبی تأیید می‌کند.

ب: تفسیر دلیل استقرار در مرحله توالد ذاتی

تفاوت ادله استنباطی محض با ادله استنباطی استقرایی در این است که گروه اول مانند دلایلی که از اصول اولیه هندسه اقلیدسی استنباط می‌گردد، جنبه خارجی و واقعی یک حقیقت را ثابت می‌کند یعنی دلیل هندسی، طبق روش استدلال استنباطی ثابت می‌کند که تساوی میان زوایای مثلث و ۱۸۰ درجه به صورت حقیقت خارجی وجود دارد در حالی که مرحله استنباطی دلیل استقرایی، بعد خارجی یک حقیقت را اثبات نمی‌کند بلکه تنها درجه تصدیق این حقیقت که الف علت ب است، را ثابت می‌نماید و این درجه در قالب یک مقدار احتمال بزرگ که حاصل جمع تعداد زیادی از احتمالات به دست می‌آید. پس حاصل استنباط از دلیل استقرایی، اثبات قضیه علیت (علیت الف برای ب) - آن هم با درجه‌ای از تصدیق که کمتر از یقین باشد - است. پس مرحله استنباطی دلیل استقرایی منجر به یقین به علیت و تعمیم استقرایی نمی‌شود و فقط مقدار احتمال زیاد به یقین در مرحله دوم دلیل استقرایی به بیان سه معنای یقین یعنی یقین منطقی یا ریاضی، یقین ذاتی و یقین موضوعی می‌پردازد.

یقین منطقی به معنای علم به یک قضیه و علم به استحاله خلاف آن علم مثلاً اگر دو قضیه با تلازم منطقی داشته باشیم مانند زید انسان است و زید انسان دانشمندی است حال اگر ما علم به دانشمند بودن زید داشته باشیم، یقین به انسان بودنش هم خواهیم داشت یعنی با صدق قضیه دوم، قضیه نخست نیز صادق می‌گردد. البته یقین منطقی هم به رابطه ضروری میان دو قضیه تعلق می‌گیرد به گونه‌ای که محال باشد بین آن دو قضیه، رابطه‌ای نباشد همچنین این یقین به یک قضیه نیز تعلق می‌گیرد به گونه‌ای که ثبوت محصول برای موضوعش ضروری باشد و سلبش از موضوع محال باشد.

یقین موضوعی عبارت است از یقین موجه و مدلل به وسیله قراین موضوعی و خارجی. توضیح اینکه هر یقینی دارای دو بُعد است یک بُعد، متعلق یقین است و دیگری، درجه تصدیق.

بنابراین، دو نوع صحت و سقم در معارف بشری مطرح می‌گردد. صدق و کذب مربوط به قضیه که یقین بدان تعلق دارد و ملاکش، انطباق قضیه با واقعیت و عدم انطباق آن است؛ و صدق و کذب که مربوط به درجه تصدیق می‌باشد. مثلاً اگر شخصی که زود یقین پیدا می‌کند سکه‌ای را به هوا پرتاب کند و بر اساس تمایل درونی جزم پیدا کند که صورت شیر ظاهر می‌گردد و اتفاقاً چنان شود و در اینجا یقین به قضیه: اداق و مطابق با واقع است ولی یقین حاصل از درجه تصدیق اشتباه است زیرا آن شخص، حق نداشت که نسبت به شیر آمدن تصدیق بیش‌تری پیدا کند بنابراین، تصدیق دارای درجه مشخصی در عالم واقع است که طبق واقعیت‌های خارجی مشخص می‌گردد.

نتیجه آنکه، در هر یقینی دو انطباق وجود دارد: نخست انطباق قضیه‌ای - که یقین به آن تعلق گرفته - با واقعیت و دیگری، انطباق درجه تصدیقی که یقین را نشان می‌دهد با درجه‌ای

که واقعیت خارجی آن را معین می‌سازد.

بدین ترتیب، یقین ذاتی بالاترین درجه ممکن از تصدیق را دارا بوده خواه واقعیت‌های خارجی آن را ثابت بکنند یا نکنند. لکن، یقین موضوعی، علاوه بر دارا بودن بالاترین درجه تصدیق، درجه‌اش با درجه‌های که واقعیت‌های خارجی موجود تعیین می‌کند، انطباق دارد. درجه موضوعی یک تصدیق عبارت است از درجه‌ای که از درجات موضوعی تصدیقات گذشته استنباط می‌شود. بنابراین، همچنان که قضایای ریاضی یا منطقی از قضایای دیگر استنباط می‌گردد، درجات موضوعی تصدیقات از درجات موضوعی تصدیقات گذشته استنباط می‌شود. (صدر ۱۴۰۲: ۲۲۲-۲۲۶)

پس مقصود شهید صدر از تبدیل ظن به یقین، یقین موضوعی است نه یقین منطقی و ریاضی یا یقین ذاتی زیرا یقین ذاتی نسبت به قضایای استقرایی برای بیش تر مردم وجود دارد. از طرفی یقین منطقی که سلب محمول از موضوع را در قضایای استقرایی محال بداند، تحقق پذیر نیست پس منظور از یقین، میزان توانایی استقراء در ایجاد یقین موضوعی است که آیا واقعیت‌های خارجی می‌تواند تصدیق استقرایی را در مرحله دوم به بالاترین درجه ممکن یعنی یقین برساند؟

پاسخ این پرسش با بیان اصل اولیه و شرایط لازم آن مثبت می‌باشد. (صدر ۱۴۰۲: ۳۳۲) اصل اولیه عبارت است از این که: «اگر یک محور به جهت تجمع مقدار زیادی از ارزش احتمالی، ارزش احتمالی بزرگی حاصل نماید، آنگاه این ارزش احتمالی فراوان - با وجود شرایط معینی - تبدیل به یقین می‌گردد». (صدر ۱۴۰۲: ۳۳۳)

اصل اولیه بر این مطلب دلالت دارد که نادیده گرفتن مقدار کوچک و تبدیل مقدار احتمالی بزرگ به یقین، لازمه حرکت طبیعی معرفت بشری است. یقینی که این اصل اولیه فرض می‌کند، یقینی است که هر انسان معتدلی می‌یابد و زوال پذیر نیست بر خلاف یقین ذاتی که از بین رفتنش امکان دارد. (صدر ۱۴۰۲: ۳۳۳-۳۳۴)

اصل اولیه پیش گفته زمانی صادق است که نابود شدن ارزش احتمال کوچک به معنای نابود شدن ارزش احتمال بزرگ نباشد زیرا در غیر این صورت، ارزش احتمال بزرگ یک محور به یقین تبدیل نمی‌گردد. مثلاً اگر علم اجمالی به نقصان بودن یک کتاب در کتابخانه یک صد هزار جلدی داشته باشیم با برداشتن هر کتاب، مقدار احتمالی ناقص بودن آن کتاب برابر با یک بر صد هزار است و سلامتی هر کتاب ۹۹۹۹۹ مقدار احتمال بیشتری دارد ولی این تجمع نمی‌تواند مقدار احتمال زیاد را به یقین تبدیل کند و نیستی مقدار احتمال کوچک را استنتاج نماید زیرا چنین تبدیلی در نهایت به نفی علم اجمالی به نقصان بودن یک کتاب در کتابخانه می‌انجامد. بنابراین برای معقول سازی اصل اولیه فرض دوم علم اجمالی لازم است. (صدر ۱۴۰۲: ۳۳۶-۳۳۷)

دو علم اجمالی در باب علیت الف برای ب عبارت‌اند از:

۱. علم اجمالی که احتمال آغازین علیت الف برای ب را مشخص می‌سازد. بیان مطلب اینکه با استمداد از اصل علیت می‌دانستیم که پدیده ب دارای علتی است و آن علت یا الف است یا ت؛ در این صورت علم اجمالی دارای دو عضو خواهد بود.

۲. علم اجمالی که در مرحله قبلی مبنای افزایش احتمالی علیت قرار داده شد. برای نمونه اگر با ۱۰ بار تجربه، تفاوت الف و ب را دریابیم چون در هر تجربه با بودن الف، احتمال پدید آمدن و نیامدن ب یک دوم است بنابراین در ۱۰ تجربه مستقل $10 \times 2^{-1} = 210^{-1}$ احتمال پدید خواهد آمد که تنها یک حالت از این حالات، در مقابل دو عضو علم اجمالی اول خنثا باشد و 10×2^{-3} مقدار احتمالی از آن، مبنای تشکیل یک تجمع ایجابی حول یک محور مشخص باشد و آن محور، علیت الف برای ب یعنی یک از دو عضو علم اجمالی اول است این تجمع منجر به کسب مقدار احتمال بزرگ برای این علیت خواهد بود (یعنی یک بر هزار و بیست و چهار احتمال وجود دارد که الف علت ب نباشد و هزار و بیست و سه بر هزار و بیست و چهار احتمال وجود دارد که میان الف و ب رابطه علیت برقرار باشد. پس تجمع احتمال بیش تر در علم اجمالی دوم نسبت به وجود رابطه علیت الف و ب که عضوی از علم اجمال اول است ما را مجاز می‌شمارد تا با کمک آن اصل اولیه به یقین موضوعی دست یابیم. حال اگر اصل اولیه پیش گفته را به کار بگیریم یعنی فرض کنیم که این تجمع، باعث یقین به علیت شده و سبب نابودی مقدار احتمال کوچکی که متضاد با علیت الف برای ب است می‌گردد در این فرض منجر به هیچ گونه تناقضی نمی‌شود زیرا تجمعی که معلول این فرض است بر قسمت عمده مقدار علم اجمالی دوم دلالت دارد در حالی که مقدار احتمالی که این تجمع باعث نابود نشدنش شده، جزو مقادیر مساوی احتمالی یک علم، حول محوری خارج از قلمروی آن علم جمع گردند و باعث نابودی یک مقدار احتمالی شود. (صدر ۱۴۰۲: ۳۳۹-۳۴۰) پس برای به کار بردن اصل اولیه چاره‌ای نیست مگر آنکه قضیه‌ای را که می‌خواهیم مقدار احتمال آن را نابود کنیم، لازمه یکی از اطراف علم اجمالی دوم نباشد. پس در این صورت با دو علم اجمالی روبه رو شدیم نخست علمی که مقدار احتمال یکی از اطرافش از بین می‌رود و دوم، علمی که باعث نابودی این مقدار از طریق تجمع تعداد زیادی از مقادیر احتمال حول یک محور واحد می‌گردد.

پس در این مدل، یک علم اجمالی باعث نابودی ارزش احتمالی یک عضو از علم اجمالی دیگر گردید. شهید صدر در شکل و مدل دیگری، کاربرد اصل اولیه را نشان می‌دهد و آن شکل عبارت است از علم اجمالی واحد که باعث نابود کردن ارزش احتمالی یکی از اعضای خودش می‌گردد. بدون اینکه به نابودی اصل علم اجمالی یا تحقق ترجیح بلا مرجح منتهی گردد. زیرا ارزش‌های احتمالی اعضای این علم اجمالی یکسان نیستند.

مثلاً خط آمدن در ده بار پرتاب کردن سکه بسیار بعید است زیرا شیر یا خط آمدن معلول نیروی دست، وضع هوا، چگونگی قرار گرفتن سکه بر دست و امثال اینها است و این عوامل، یکسان نیستند پس نتیجه مشابه نیز پدید نمی‌آید حقیقت امر این است که در این شکل نیز دو علم اجمالی موجود است نخست، علم اجمالی که دربردارنده فرض‌های احتمالی چهره‌های سکه است و دوم، علم اجمالی که به عوامل و شرایط ظهور چهره‌های سکه اشاره دارد. این علم اجمالی دوم نسبت به علم اجمالی اول از احتمالات بیش تری برخوردار است و تجمع ارزش‌های احتمالی بیش تر باعث نابودی ارزش‌های احتمالی کمتر می‌گردد. (صدر ۱۴۰۲: ۳۵۵)

۹. چالشی در مرحله توالد موضوعی

مؤلف تفرج صنع در مقام نقد بر مرحله توالد موضوعی، معلوم شدن همه اوصاف شی مورد تجربه را ناممکن و تحقق نیافتنی دانسته و کشف دائمی اوصاف تازه اشیا را کار علم معرفی کرده است. وی می نویسد: «همه کسانی که مسئله استقراء را ساده و حل شدنی پنداشته‌اند، از روی عادت بر این باور ساده لوحانه بوده‌اند که اگر بر انسان یا چوب‌ها... تعمیم دهی، چون انسان، انسان است. و چوب، چوب است. و از این دقیقه، غفلت کرده‌اند که انسان یا چوب دانستن موجودی که با او برخورد می‌کنیم، خود مبتنی بر استقراء است [علاوه بر اینکه] اگر هر انسان، [آرایی و ویژگی‌های] A و B و C باشد، لزوماً هر مجموعه A و B و C انسان نیست... و اصولاً شبهه استقراء همین است که به تجربه نمی‌توان طبایع اشیا و وحدت مفهومی و صورت نوعی مشترک آنها را کشف کرد و چون چنین است، هیچ سوزنی پارگی استنتاج استقرایی را رفو نمی‌تواند کند.» (سروش ۱۳۶۶: ۴۴۵-۴۴۶)

پس مستشکل مرحله توالد موضوعی بر تحقق پذیری شرط پیش گفته اشکال وارد کرده‌اند. و پیامد قهری آن، ناتوانی قواعد حساب احتمالات حتی در افزایش احتمال قضیه استقراء است یعنی کثرت آزمایش، هیچ اثری در افاده ظن پدید نمی‌آورد و حالت قبل و بعد تجربه برای آزمایشگر یکسان است. در حالیکه به روشنی، خلاف این ادعا در تاریخ علوم ثابت می‌گردد. آیا ارزش احتمال قضیه‌ای مانند «آب، H^2O است» که هزاران بار با تجربه‌های موفق همراه بوده با قضیه‌ای مانند «آب در کره ماه است» که حتی یک نمونه تأییدی ندارد، یکسان می‌باشد؟ لازمه چنین ادعایی، پذیرش شکاکیت مطلق در عرصه علوم تجربی است که به هیچ دانشمندی اجازه طرح فرضیه و نظریه علمی را نخواهد داد.

از این گذشته، در مرحله توالد موضوعی، معلوم شدن همه اوصاف شیء مورد تجربه لازم نیست تا ممکن یا ناممکن، تحقق یافتنی یا تحقق نیافتنی باشد بلکه شناخت یک یا چند ویژگی مشترک در موضوع قضیه استقراء کفایت می‌کند. به عبارت دیگر، الفاظ برای معانی علمی وضع نشده‌اند بلکه برای مفاهیم عرفی وضع و استعمال می‌شوند. مثلاً آب به معنای چیز بی رنگ، سیال و رفع کننده تشنگی. آنگاه شناخت هر مصداقی از آب با این چند ویژگی به وسیله حواس ظاهری به دست می‌آید. پس تا اینجا به استقراء و تجربه و تکرار آزمایش حاجتی نیست بلکه تنها با حواس ظاهری، مصادیق آب شناسایی می‌شود پس واضع لغت در برخورد با اولین مصداق آب، لفظ آب را برای چند ویژگی (سیال، بی رنگ و رفع تشنگی) وضع می‌کند آنگاه به کمک حواس مصداق یابی می‌کند و سپس با آزمایش‌های مکرر می‌فهمد که تمام مصادیق آب، H^2O هستند. پس ویژگی‌های A و B و C یا سیال و بی رنگ و رفع تشنگی، لوازم معنای آب نیستند بلکه خود معنا و موضوع له عرفی برای لفظ آب هستند بنابراین، اشکال پیش گفته منطقی مبنی بر عدم دلالت لوازم بر ملزوم وارد نخواهد بود.

همچنین در گام نخست، حاجتی به کشف وحدت مفهومی و صورت نوعی مشترک طبایع اشیا نبود تنها کشف مصادیق مفهوم عرفی به وسیله حواس ظاهری کفایت می‌کرد. آنگاه به وسیله استقراء و تکرار آزمایش می‌یابیم که همه مصادیق آب - که حواس کشف کرده است -

H₂O هستند و همین مقدار با استمداد از قواعد حساب احتمالات، ظن قوی را نسبت به تمام مصادیق آب به ارمغان می‌آورد و احتمال را افزایش می‌دهد.

۱۰. چالش‌های مرحله توالد ذاتی

دیدگاه شهید صدر در مرحله توالد ذاتی، دربردارنده تبیین گذار از افزایش احتمال به یقین موضوعی - نه یقین منطقی - است. بنابراین، نباید از کثرت تجارب و قواعد حساب احتمالات و اصل اولی و دو علم اجمالی پیش گفته، انتظار یافتن یقین منطقی را داشت و بر نظریه شهید صدر خرده گرفت که چنین انتظاری تحقق نیافتنی است زیرا کاهش احتمال، مانع از حصول یقین می‌گردد. این گونه خرده‌ها بر نظریه توالد ذاتی وارد نیست زیرا نظریه مذکور به صراحت و مکرر توضیح داده که طالب یقین موضوعی - نه یقین منطقی، آن هم در صورت تحقق شرایط معین - است و اما نقدهای مؤلف کتاب تفرج صنع بر نظریه توالد ذاتی بدین شرح است:

۱. نشانیدن یقین روان شناختی به جای یقین منطقی: شهید صدر می‌کوشد تا یقین موجه موضوعی را جایگزین یقین منطقی کند و از نقطه روان شناختی آغاز می‌کند که یقین به صحت تعمیمات استقرایی در عمق روان آدمیان است؛ زیرا انسان‌های نیالوده به شک، تردید نمی‌کنند که اگر سر کسی را ببرند او حتماً می‌میرد، و اگر سنگی را به هوا پرتاب کنند، حتماً به زمین باز می‌گردد و اگر نمک را در آب بریزند حتماً حل می‌شود. این گونه عدم تردید و یقین‌ها به منزله پدیده‌های روانی قرار می‌گیرد تا مجاری حصول وجهه منطقی آن - البته غیر قیاسی - معلوم شود... ولی پرسش مهم این است که آیا صرف برشمردن عوامل و انگیزه‌های حصول یک حالت ذهنی - روانی می‌تواند مجوز منطقی و دلیل صحت آن امر باشد؟ انسان‌ها به خرافه‌های بسیار هم معتقدند و می‌توان به شیوه‌های روان شناختی دلایل اعتقاد به آن خرافه‌ها را پیدا کرد اما یافتن آن عوامل مجوزی برای باور داشتن خرافه‌ها نیست آنچه شهید صدر کرده، نشانیدن روان شناسی به جای منطق است و به جای جواز منطقی دست به جواز روان شناختی زده است و آخرین آلودگی که فلسفه می‌باید خود را از آن نجات دهد روان شناسی است. (سروش ۱۳۶۶: ۴۵۸-۴۶۰)

این اشکال بر منطق توالد ذاتی وارد نیست زیرا شهید صدر در مبانی منطق استقراء از یقین ذاتی و روان شناختی استفاده نکرده تا به وسیله آن بتوان مجوزی برای باور داشتن به خرافه‌ها را صادر کرد. بدون شک اعتقاد به خرافه‌ها نیز معلول مجموعه‌ای از عوامل و علل است که با شیوه‌های روان شناختی می‌توان به کشف آنها نایل آمد. لکن منطق استقراء شهید صدر در بیان تبیین معرفت شناسانه دلایل یقین موضوعی است. وی درصدد ارائه فرایند معرفت شناختی است تا یقین موضوعی یعنی موجه و مدلل و مبتنی بر قراین و شواهد موضوعی و خارجی را به ارمغان آورد به همین دلیل از دو علم اجمالی بهره می‌برد پس ناقد محترم، بین دلایل و قراین معرفت شناختی یقین موضوعی و علل روان شناختی یقین ذاتی خلط نموده است. علاوه بر اینکه نتوانسته میان مباحث روان شناسی و منطقی تمایز معیارمندی ارائه نماید. روان شناسی و منطق از تصورات و استدلال و معرفت سخن می‌گویند اما با این تفاوت که روان شناسی تنها

به توصیف فرایند فکر پرداخته و موجه و ناموجه بودن افکار یا معلل یا مدلل بودن معرفت‌ها را منظور نمی‌کند لکن منطق به عنوان یک دانش دستوری به دنبال یافتن معرفت صحیح مدلل و موجه است. به همین جهت، ارائه معیارها و بایدهای بینشی و معرفتی از وظایف دانش منطق است همان گونه که در منطق کلاسیک نمایان می‌گردد. شهید صدر نیز در منطق استقراء این وظیفه را دنبال می‌کند یعنی قواعد و ضوابطی را ذکر می‌کند تا مصونیت اندیشه استقرایی را از خطا و مدلل ساختن نتیجه استقرایی را تضمین کند. پس کار صدر در الاسس المنطقیه للاستقراء واقعا منطقی است نه روان شناختی.

۲. استقرایی بودن نظریه توالد ذاتی: شهید صدر می‌گوید: «همه یقین دارند که اگر غذا بخورند سیر می‌شوند» همین مطلب، ادعای استقرایی است. شک نداریم که خود ایشان چنین یقینی دارند ولی از کجا یقین کرده‌اند که دیگران هم در این یقین با ایشان سهیم اند؟ شاید باشند کسانی که به چنان درجه‌ای از یقین نرسیده باشند. سالم و معتدل نخواندن چنان افرادی، بیرون کردن رقیب از صحنه رقابت است. و اگر بدهانتا و شهودا در خود می‌یابیم که همه با ما در یقین به قضیه پیش گفته مشابه‌اند و همین درک حضوری و شهودی را کافی برای تعمیم آن می‌دانیم، خوب است همین روش را در جای دیگر هم جاری کنیم و بگوییم چون حضورا و شهودا در خود می‌یابیم که استقراء مفید یقین است. کافی است حکم کنیم که در همه کس چنین یقینی وجود دارد و دیگر نیازی به آن همه براهین پیچیده و ریاضی معرفت شناختی برای تحکیم استقراء نداریم. (سروش ۱۳۶۶: ۴۶۱)

شهید صدر در برابر این اشکال پاسخ می‌دهد که اگر هم قضیه پیش گفته یعنی «همه یقین دارند که اگر غذا بخورند سیر می‌شوند» ادعایی استقرایی باشد بر اساس منطقی توالد ذاتی می‌توان یقین استقرایی این قضیه و قضایای مشابه را ثابت کرد و استقرایی بودن آن را آسیبی به اصل بحث وارد نمی‌سازد.

علاوه بر اینکه، مشکل استقراء در تحقق یقین در حوزه علوم حصولی است و مثال مذکور به حوزه علوم حضوری و وجدانیات یعنی علوم حصولی برگرفته از علوم حضوری مربوط است و علم حضوری همه انسان‌ها از یقین منطقی برخوردارند زیرا وجود معلوم نزد عالم حاضر است و انکارش مستلزم اجتماع نقیضین است. پس علم حضوری با ارزش معرفت شناختی همراهی دارد. بنابراین، نمی‌تواند کسی ادعا کند که حضورا و شهودا در خود می‌یابیم که استقراء مفید یقین است برای اینکه چنین گزاره‌ای، از سنخ علم حضوری است نه حضوری و شهودی.

اشکال دوم قیاس مع الفارغ است؛ چرا که گزاره «همه یقین دارند که اگر غذا بخورند سیر می‌شوند» با گزاره «من یقین دارم که استقراء مفید یقین است» برابر نیست؛ یعنی اگر علم حضوری به گرسنگی و تشنگی و درد و لذت و مانند اینها - که در همه انسان‌ها مشترک است - به عنوان اصل موضوعی پذیرفته شد نمی‌توان از این نمونه‌ها نتیجه گرفت که هر ادعای حضوری موجه است کسانی که علم حضوری همگانی و واضح و آشکار را منکرند توسط شهید صدر نامعتدل و ناسالم خوانده نشده‌اند، بلکه عقلا، چنین منکرانی را از صحنه عقلانیت بیرون می‌سازند و این اخراج از عقل آنها زاییده شده است.

۳. ظنی بودن جامعیت مجموعه: از دیگر نقدهای بر نظریه مبانی منطقی استقراء این است که این نظریه، احتمال را بر اساس علم اجمالی تعریف کرد و اعضای مجموعه علم اجمالی را نیز از طریق مشاهده و استقراء کشف نمود و می‌گوید: ابتدا از طریق تقسیم عقلی و یا بررسی تجربی، اعضای یک مجموعه را پیدا می‌کنیم وقتی حکمی یقینی درباره یکی از اعضای این مجموعه کردیم، این یقین بر همه اعضا توزیع می‌شود و به هر کدام سهمی مساوی از احتمال نصیب می‌گردد. فی المثل نمی‌توانیم به صرف دانستن اینکه ۴ گروه خونی در انسان‌ها وجود دارد، حکم کنیم که احتمال اینکه هر انسانی گروه خونی A یا B یا O یا AB داشته باشد یک چهارم است باید ابتدا استقراء کنیم و درصد توزیع این گروه‌ها را در انسان‌ها بیابیم و آنگاه بر مبنای آن یافته‌ها مجموعه‌ای تشکیل دهیم و در داخل آن مجموعه، احتمال مطلوب را به دست آوریم. حال سؤال مهم این است که آیا می‌توان بر تجربه و استقراء تکیه کرد و به خود اطمینان داد که همه اعضای مجموعه یافت شده‌اند؟ قطعیت دادن به ظن و رسیدن به یقین موضوعی، در گروهی این است که از ابتدا مجموعه خود را به طور جامع و صحیح تشکیل داده باشیم. یعنی همه اعضا را گرد آورده باشیم و هم تقسیم بندی داخل مجموعه را به شیوه درستی انجام دهیم. اما درینا که در هیچ یک از دو مورد اطمینانی در دست نیست. استقراء آماری، هیچ گاه نمی‌تواند مدعی شود که همه اعضای ممکن و موجود را گردآوری می‌کند و به تقسیم عادلانه احتمال نایل می‌گردد. پس نقطه بنیادین در نظریه شهید صدر تشکیل علم اجمالی در ابتدای امر است و استقراء آماری تولد چنین علمی را میسر نمی‌سازد. و تنها ظن را به دست می‌آورد و با ظن نمی‌توان علم اجمالی - که متضمن یقین است - بنا نمود. (سروش ۱۳۶۶: ۴۶۱-۴۶۳)

پاسخ نقد و اعتراض سوم بر نظریه شهید صدر این است که علم اجمالی و کشف اعضای مجموعه به دو شکل امکان دارد یا به صورت حصر و تقسیم عقلی یعنی دوران بین نفی و اثبات که در آن صورت، علم اجمالی علاوه بر دارا بودن جامعیت مجموعه، از یقین منطقی نیز برخوردار است و یا به صورت استقراء آماری بدست می‌آید و در آن صورت، علم اجمالی و جامعیت مجموعه از یقین موضوعی بهره می‌گیرد. و همان گونه که شهید صدر اعتراف می‌کند تعیین مطلق ارزش احتمالی یک عضو در مجموعه‌های علم اجمالی که از تعداد آنها آگاهی کامل نداریم امکان پذیر نیست لکن تعیین نسبی آن یعنی شناخت اینکه ارزش آن مساوی یا بزرگ‌تر یا کوچک‌تر از ارزش دیگری است، مقدور می‌باشد. (صدر ۱۴۰۲: ۴۶۳)

۴. بی پناه ماندن در برابر مغالطه اخذ مابالعرض به جای مابالذات: شهید صدر، هیچ قاعده‌ای به دست نمی‌دهد که با آن بتوان از خطر مهلک اخذ مابالعرض به جای مابالذات رهایی جست. شاید هزاران پارامتر دیگر دخیل و مؤثر باشد و هنوز از خاطر کسی خطور نکرده است؟ احتمال اینکه عوامل نامشهود بر نتیجه تجربه اثر بگذارد و آزمایش‌ها را به سمت خاصی هدایت کند، همیشه هست و هیچ گاه نمی‌توان آن را نادیده گرفت. و این همان چیزی است که نتیجه استقراء را متزلزل می‌سازد. (سروش ۱۳۶۶: ۴۶۳)

این اشکال چهارم، چیزی جز تقریر دیگری از مشکل و مسئله استقراء نیست که شهید صدر

با توجه به همین معضل استقراء به تدوین کتاب خود پرداخته است. اصولاً مشکل استقراء این است که با مشاهده امور مشهود چگونه تعمیم پذیری حکم بر امور نامشهود امکان پذیر است و نفی تأثیرگذاری هزاران پارامتر دیگر در صحنه قضیه استقرایی چگونه توجیه دارد؟ نظریه مبانی منطقی استقراء درصدد بیان فرایند احتمال ظن به یقین موضوعی است یعنی وقتی تجربه نسبت به مصادیق مشابه تکرار گردید و نتیجه واحدی بدست آمد، احتمال تصدیق نتیجه استقراء افزایش می‌یابد و با رعایت شرایط و قواعد خاصی می‌توان افزایش احتمال را به یقین بدل ساخت و نتیجه را به موارد تجربه نشده نیز تعمیم داد. پس قواعد حساب احتمالات در مرحله توالد موضوعی و قواعد مرحله توالد ذاتی همان ضوابطی است که دانشمندان علوم تجربی را از خطر مهلک اخذ مابالعرض به جای مابالذات رها می‌سازد. حال اگر ناقد محترم آن قواعد مذکور در کتاب شهید صدر را نمی‌پذیرد باید به روشنی به نقد تک تک آنها بپردازد و از کلی گویی بپرهیزد. اشکال پنجم ناقد محترم مبنی بر تصویر نادرست از رشد معرفت علمی نیز تکرار اشکالات سابق است. (سروش ۱۳۶۶: ۴۶۵-۴۶۶)

۱۱. نتیجه

شهید صدر توانست با طرح مشکل یقین و تعمیم پذیری استقرا و از نقد دیدگاه‌های منطقی ارسطویی و منطقی تجربه گرایی به ارائه منطقی توالد موضوعی و ذاتی کامیاب گردد و طرح نو دراندازد و نظام معرفت شناسی جدیدی ابداع کند. با اینکه چالش‌های پیش گفته نقد گردید و از نظریه شهید صدر دفاع شد لکن هنوز این مکتب با پرسش‌های جدی روبرو است و بر اصحاب مدرسه صدر پاسخ به این پرسش‌ها ضروری است.

اول اینکه، اصل اولیه پیش گفته در مرحله توالد ذاتی همانند قواعد عقلی فلاسفه نه بین و بدیهی است و نه مبرهن. و تنها بیان کننده یک گذر روان شناختی می‌باشد اما نه روان شناختی شخصی بلکه روان شناختی عقلایی. و آیا چنین گذری با نظریه تأیید گرایی مترادف نیست؟ دومین پرسش مربوط به اصل اولیه این است که مقدار احتمال کوچک تا چه میزان باید کاهش یابد تا از بین برود و مقدار احتمال بزرگ به یقین تبدیل گردد؟ پاسخ این پرسش نسبت به انسان‌ها تفاوت دارد. و این اصل اولیه‌ای که دلیل استقرا به آن نیازمند است، مقدار درجه تراکمی که به نتیجه یقینی می‌رسد را مشخص نمی‌سازد. هر چند شهید صدر می‌فرماید: «این اصل اولیه برای رسیدن به اهداف معین کفایت می‌کند و تعیین مقدار درجه تراکم لازم نیست» (صدر ۱۴۰۲: ۳۳۴) ولی با توجه به تفاوت حصول یقین موضوعی در انسان‌ها، و ضرورت ضابطه‌مند کردن فرایند یقینی شدن استقراء، تعیین حدود لازم است در حالی که آیا واقعاً می‌توان حدود درجه تراکم را تعیین کرد؟

پرسش سوم که دربردارنده مجموعه‌ای از پرسش‌ها است به واقعیت معرفت تجربی نظر دارد آیا علوم تجربی با مشاهده و تجربه آغاز می‌گردد؟ آیا ذهن، تنها جنبه انفعالی دارد یا اینکه همانند چراغی است که با ایجاد انتظارات خاص و ارائه نظریه‌های مشخص، جهان تاریک بیرونی را روشن می‌سازد؟ آیا مشاهده و تجربه عاری از هرگونه پیش فرض‌های متافیزیکی،

جهان شناختی، معرفت شناختی است؟ اگر علوم تجربی صرفاً بر مبنای ادراکات حسی حاصل شده و آرای متافیزیکی و غیرتجربی و حتی غیرمدل بر نتایج تجربی اثرگذار است چگونه می‌توان تنها با قواعد مذکور در کتاب ارزشمند مبانی منطقی استقراء به یقین موضوعی دست یافت؟

منابع

۱. ابن سینا (۱۹۵۶ م) البرهان من منطق الشفاء، تحقیق ابوالعلاء عفیفی، قاهره.
۲. ابن سینا (۱۳۵۳ ش) دانشنامه علایی، تصحیح محمد معینی، تهران، انتشارات دهخدا.
۳. ابن سینا (۱۴۰۳ ه ق) شرح الاشارات و التنبیها، دفتر نشر کتاب.
۴. ارسطو (۱۹۸۹ م) منطق، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم.
۵. افلاطون (۱۳۴۹) دوره آثار: رساله جمهوری، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۶. عبدالرحمن بدوی، (۱۳۵۳) افلاطون فی الاسلام، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا.
۷. پوپر، کارل (۱۳۷۰) منطق اکتشافات علمی، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات سروش، ش.
۸. جفری ریچارد (۱۳۶۶) قلمرو مرزهای منطق صوری، پرویز پیر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ش.
۹. راسل، برتراند (۱۳۶۷) مسائل فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات خوارزمی، ش.
۱۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۶۶) تفرج صنع، تهران، انتشارات سروش، ش.
۱۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲) علم شناسی منطقی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ش.
۱۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳) قبض و بسط تئوریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم ش.
۱۳. صدر، محمدباقر (ه ق ۱۴۰۲) الاسس المنطقیه للاستقراء، بیروت.
۱۴. غلامحسین، مصاحب (۱۳۶۶) مدخل منطق صوری، تهران، انتشارات حکمت.
۱۵. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰) تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش.
۱۶. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰) تاریخ فلسفه، ج ۵، ترجمه امیرجلال الدین اعلم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. کارناب، ردولف (۱۳۶۳) مقدمه‌ای بر فلسفه علم، ترجمه یوسف عفیفی، تهران انتشارات نیلوفر.
۱۸. فازابی ابو نصر (۱۴۰۸ ه ق) المنطقیات، تحقیق محمدتقی دانش پزوه، قم، مکتبه آیه الله العظمی مرعشی.
۱۹. فروغی، محمدعلی (۱۳۶۶) سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات زوار، چاپ چهارم.
۲۰. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، انتشارات صدرا، بی تا.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، شرح مبسوط منظومه، انتشارات حکمت.
۲۲. موحد، ضیاء (۱۳۶۸) درآمدی به منطق جدید، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

