معارف حکمی جامعه ▪ دوفصلنامه علمی تخصصی
سال ششم ▪ شماره دهم ▪ بهار و تابستان ۱۴۰۴

بداهت فطری؛ کلید معمای استقرای ناقص

سمانه توکلی،[۱] فریبا خلیلی،[۲] سیده مبارکه میرداداشی[۳]

چکیده

بشر همواره در کشف حقایق، از روش استقرایی بهره‌ها برده است، اما آنچه در طول تاریخ، ذهن اندیشمندان را به خود مشغول ساخته، «معمای استقرا» است؛ یعنی در استقرای ناقص، با آنکه تمام افراد یک مجموعه، موردبررسی قرار نگرفته‌اند، چگونه می‌توان حکمِ به‌دست‌آمده را به همه افراد، تعمیم داد؟ اندیشمندان در راه گشودن این مشکل گام‌هایی برداشته‌اند. توضیح آنکه در مورد استقرای ناقص دو معما وجود دارد: علت یقین‌آور بودن نتایج استقرای ناقص چیست؟ دلیل یقینی بودن نتایج استقرای ناقص چیست؟ درواقع، معمای استقرا، سؤال دوم است و باتوجه‌به تفاوتی که میان علت و دلیل وجود دارد، پاسخ اندیشمندان، ناکافی و فقط متوجه سؤال اول بوده، اما پرسش دوم، همچنان بی‌جواب مانده است. به نظر نگارندگان این مقاله، پاسخ‌های داده‌شده به پرسش نخست، قابل نقد و تکمیل است؛ زیرا صاحب‌نظران، «علت» یقینی بودن نتیجه استقرای ناقص را عواملی مانند بداهت ذاتی و ارجاع استقرا به قیاس دانسته‌اند که همگی به «بینش فطری» بشر برمی‌گردد. نوشتار حاضر در جواب سؤال دوم، با روش تحلیلی، نظریه «بداهت فطری» را به‌عنوان «دلیل» یقینی بودن نتایج استقرای ناقص، ابداع کرده است. نکته جالب اینکه با برهان عقلی اثبات خواهد شد که فطرت، دلیل قطعی بودن ثمرات استقرای ناقص است.

واژگان کلیدی: استقرای ناقص، استقرای تعلیلی، تحویل‌گرایی، توالد ذاتی، بداهت ذاتی، بداهت فطری.

---

۱. دانش‌پژوه سطح ۳ رشته تفسیر و علوم قرآن جامعة الزهراء ﷺ، قم، ایران؛ samaneh.tavakkoli@gmail.com
۲. دانش‌پژوه سطح ۳ رشته فلسفه جامعة الزهراء ﷺ، قم، ایران؛ khalili_23@yahoo.com
۳. دانش‌پژوه سطح ۲۳ رشته تفسیر و علوم قرآن جامعة الزهراء ﷺ، قم، ایران؛ mobarakeh1368@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۸/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۱

مقدمه

تاریخ علم نشـان می‌دهد که بشـر، نخستین گام‌های علمی خود را با استقرا و مشاهده آغاز کرده و همواره دوگونه اسـتدلال با اندیشـه او همراه بوده اسـت: نخسـت، اسـتدلال ازطریق سیر کلی به جزئی؛ یعنی قیاس و زایش نتیجه از مقدماتی که دامنه نتیجه، از آن مقدمات وسـیع‌تر نباشـد. دوم، اسـتدلال از رهگـذر اسـتقرا کـه نتیجـه، وسـیع‌تر از مقدمات اسـت. قیاس بر این اصل متکی است که نفی نتیجه به‌دست‌آمده، مسـتلزم تناقض اسـت، ولی اسـتدلال اسـتقرایی همیشه بر این اصل استوار نیسـت؛ زیرا در استقرای ناقص، این شبهه وجود دارد که چه‌بسـا به طور مثال، «قابلیت انبسـاط فلز در اثر حرارت»، تنها در مصادیق آزمایش‌شده، صادق باشد و حکم کلی به خطا رود. این مسئله، مهم‌ترین شبهه و رخنه در دلیل استقرایی است که آن را از شیوه منطقی خارج می‌کند. به همین دلیل، «برهان نظم» ـ به‌عنوان یکی از دلایل اثبات وجود خدا ـ که بر استقرای ناقص تکیه دارد، مورد انتقاد واقع شـده اسـت. این معضل اساسـی، از مشـکلات دیرین اهل منطق، فلاسفه اسلامی و غربی و از مسـائل سرنوشت‌سـاز فلسـفه علم اسـت. برخـی از فلاسـفه تصریح کرده‌اند کـه اعتبار طریقـه اسـتقرا، افسـانه‌ای بیش نیسـت و نتایج اسـتقرا، نامعتبر و غیر قابـل توجیه عقلانی است؛ زیرا هیچ تضمینی وجود ندارد که قانون به‌دست‌آمده از بررسی تعدادی افراد محدود (اسـتقرای ناقـص)، بـرای بقیـه افراد قابـل تعمیم باشـد. به تعبیـر دیگر، چگونه با مشـاهده تعـداد محـدودی از اعضای یك مجموعه، می‌تـوان حکمی را صادر کرد که برای هر مکان، زمان و فرد صادق باشد؟! (خسروپناه، ۱۳۸۰، ص۷۳ و مظفر، ۱۴۰۰، ص۲۶۵).

از قدیـم منطق‌دانـان و فلاسـفه از دو نـوع اسـتقرا اسـتفاده می‌کردنـد: تـام و ناقـص. در مـورد گونـه دوم، مشـکلی وجـود دارد که به «معمای اسـتقرا» مشـهور اسـت. قدمت مشـکل اسـتقرا، به سـابقه اصل استقرا اسـت؛ یعنی از آغاز، اندیشمندان به چاره‌جویی این مشکل پرداخته‌اند. زیرا از یك‌سـو بیشـتر گزاره‌هایی که در علوم مختلف به کار می‌روند، ریشـه در حـس و مشـاهده دارند و درنتیجه اسـتقرایی می‌باشـند و از سـوی دیگر، مفیـد علم نبودن استقرا، منجر به فروپاشی بنیان علم و هموار شدن راه شکاکیت می‌شود. ارسطوییان برای رهایـی از ایـن مخمصه سـعی کرده‌اند بـا برگرداندن اسـتقرا به قیـاس (تحویل‌گرایی)، برای

استقرای ناقص اعتباری کسب کنند. آنها با تشکیل قیاس و قرار دادن «قاعده اتفاق» به‌عنوان کبرای کلی، درصدد توجیه منطقی استقرا برآمده‌اند، اما راه‌حل پیشنهادی ایشان، همواره از سوی فلاسفه عقلی‌مذهب و تجربی‌مسلك، مورد انتقاد قرار گرفته است.

مشاییان با تفکیك میان تجربه و استقرا، حکم به یقینی بودن تجربه و ظنی بودن استقرا کرده‌اند. ابوعلی سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، غزالی، قطب‌الدین شیرازی و همه طرف‌داران مشاء، اشراق و حتی متکلمان مسلمان، تحویل‌گرایی را راه‌حل مشکل استقرا دانسته‌اند. بیشتر اندیشمندان متأخر مسلمان نیز بر این روش سلوك کرده‌اند. محمدرضا مظفر، علامه طباطبایی، آیت‌الله مصباح یزدی، آیت‌الله سبحانی و استاد مطهری، باتکیه‌بر تحویل‌گرایی، به حلّ مشکل استقرا پرداخته‌اند. در این میان، شهید محمدباقر صدر، با طرح نظراتی جدید و با اقدام به تدوین منطقی نو برای معرفت بشری، از راه دیگری به حلّ مشکل استقرا پرداخته است.

در مغرب‌زمین نیز افرادی مثل هیوم،[1] میل،[2] بیکن،[3] راسل[4] و پوپر[5] اقدام به طرح و حلّ مشکل استقرا کرده‌اند. نلسون گودمن،[6] فیلسوف علم پرآوازه آمریکایی، در سال ۱۹۴۶م «معمای جدید استقرا» را موضوع سخنرانی خود در دانشگاه لندن قرار داد و برای نخستین بار در سال ۱۹۵۴م آن را همراه چند موضوع دیگر با عنوان کلی واقعیت، افسانه و پیش‌بینی در کتابی مستقل به چاپ رساند. پاتنم[7] در پیش‌گفتارِ ویرایش چهارم کتاب گودمن می‌نویسد: «این کتاب از مسئله‌ای (مشکل استقرا) صحبت می‌کند که هنوز ازجمله گسترده‌ترین موضوعات علم فلسفه است». معمای استقرا، در مغرب‌زمین، به‌ویژه در کشورهای انگلوساکسون، منزلت و جایگاه بلندی دارد؛ به‌گونه‌ای که هر نظریه‌پرداز، خود را ناگزیر از پاسخ‌گویی بدان می‌بیند. این معمّا، فیلسوفان نام‌آوری مثل استالکر،

1. Hume.
2. Mill.
3. Bacon.
4. Russell.
5. Popper.
6. Nelson Goodman.
7. Putnam.

سایمون،[1] کارناپ،[2] آیر[3] و... را به چاره‌جویی واداشته است (ر.ک: گندمی نصرآبادی، ۱۳۷۷ و خسروپناه، ۱۳۸۰، ص۷۳ـ۷۴).

بنابراین، به علت اهمیت و تأثیر استقرای ناقص در نتایج آزمایش‌ها و مطالعات میدانی و پیمایشی، اندیشمندان مختلف سعی کرده‌اند برای اعتماد به نتایج استقرا، به پایه‌ای محکم دست یابند تا ازطریق آن، علوم تجربی را از «نسبیت» نجات دهند. بررسی آثار تألیف‌شده در این زمینه نشان می‌دهد برخی محققان، به مقصود نزدیک شده و با طرح نظریاتی، علت اطمینان به ثمرات استقرا را بیان کرده‌اند. به نظر می‌رسد در این تألیفات، به «دلیل اصلی» اعتماد بر نتیجه استقرا تصریح نشده است.

تحقیقات ما نشان می‌دهد حلقه گمشده در اعتماد و اطمینان به روش استقرا، «فطرت» بشر است؛ یعنی خداوند متعال سرشت بشر و عقل او را طوری خلق نموده است که انسان پس از بررسی موارد مختلف، نتیجه آن را به سایر مصادیق مشابه تعمیم می‌دهد و به احتمالِ ضعیفِ خلافِ نتیجه استقرا، وقعی نمی‌نهند. نوشتار حاضر با کمک روش تحلیلی و دلایل عقلی و نقلی، به حل معمای استقرا ازطریق بداهت فطری اقدام نموده است.

۱. مفهوم‌شناسی

واژگان پرتکرار و مهمی که در پژوهش حاضر موردبررسی قرار می‌گیرند عبارت‌اند از: استقرا، یقین و فطرت.

۱ـ۱. استقرا

ذهن در استقرا (induction)، از قضایای جزئی به نتیجه‌ای کلّی می‌رسد و به تعبیر دیگر، از محسوس (sensible) به معقول (intelligible) یا از واقعه (fait) به قانون (law) پی می‌برد.

استقرا بر دو قسم است: تام و ناقص.

الف) تامّ[4] یا استقرای برهانی: نوعی است که افراد موردنظر، محصور و معدود باشند و هریک به طور جدا موردبررسی قرار گیرند و پس از آن، حکم کلّی صادر شود. مانند اینکه

1. Simon.
2. Carnap.
3. Ayer.
4. Induction complete.

مدار تمام ستارگان منظومه شمسی را ملاحظه می‌کنیم و می‌بینیم که دارای مداری بیضی است، آنگاه حکم می‌کنیم همه ستارگان منظومه شمسی دارای مدار بیضی هستند.

ب) ناقص:[1] گونه‌ای است که در آن، تمام افراد، موردبررسی واقع نشوند؛ یعنی تعدادی از آنها را متّصف به صفتی بیابیم، آنگاه حکم را تعمیم دهیم و ادعا کنیم همه افرادِ بررسی‌شده و حتی مورد تحقیق واقع‌نشده، دارای آن صفت هستند. برای مثال: هنگام سرشماری افراد یك شهر ملاحظه می‌شود همه خانواده‌هایی که تاکنون به آنها مراجعه شده، مسلمان بوده‌اند؛ آنگاه حکم می‌شود همه خانواده‌های این شهر مسلمان هستند (خوانساری، ۱۳۶۱، ج۲، ص۱۳۳ و سبزواری، ۱۳۸۰، ج۱، ص۳۱۲).

درواقع، استقرا، استدلالی است که در آن، بعد از بررسی چندین مورد از افراد یك مجموعه، حکم به‌دست‌آمده، به همه افراد تعمیم داده می‌شود. استدلال استقرایی ناقص، در دو مرحله انجام می‌شود:

اول) آزمون افراد؛ یعنی مشاهده و بررسی برخی از مصادیق موضوع مورد نظر؛

دوم) جمع‌بندی و تعمیم احکام جزئی به‌دست‌آمده و نیل به حکم کلی.

به این مثال توجه نمایید:

ـ از یك باغ میوه، توت‌فرنگی‌های زیادی چیده و در جعبه‌های مخصوصی قرار داده شده بود. وقتی که ما به یکی از جعبه‌ها سر زدیم، دیدیم پر از توت‌فرنگی‌های رسیده و آبدار است. جعبه‌های دوم و سوم را هم همین طور یافتیم. به این نتیجه رسیدیم که همه توت‌فرنگی‌های چیده‌شده از این باغ، رسیده و آبدار هستند.

گاهی تعمیم حکم به‌دست‌آمده به این صورت است که با مشاهده و بررسی اتفاقاتی که در گذشته روی داده است، حکمی صادر می‌کنیم و آن حکم را در همه زمان‌ها و ازجمله در آینده نیز صادق می‌دانیم. به این نمونه توجه کنید:

ـ در دهه ۱۹۶۰ گسترش جنگ در سطح جهان، باعث افزایش بیکاری شد. در دهه ۱۹۷۰ نیز همین اتفاق افتاد. از دهه ۱۹۸۰ به این سو نیز شاهد تکرار این حادثه بوده‌ایم. بنابراین حکم می‌کنیم: همواره گسترش جنگ، باعث افزایش بیکاری می‌شود (خندان، ۱۳۸۲، ص۱۳۵ـ۱۳۶).

---

1. Induction incompletes.

۲ـ۱. یقین

این واژه از ریشه «یقن» به معنای علم و زوال شک (جوهری، ۱۴۰۴، ج۶، ص۲۲۱۹؛ و ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج۶، ص۱۵۷) یا علم برآمده از استدلال است (فیومی، ۱۴۱۴، ج۲، ص۶۸۱). این کلمه همچنین به معنای آرامش و سکون نفس انسان در مورد آنچه به آن علم دارد، به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص۸۹۲) و برابر آن، ظن، گمان و شک است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج۶، ص۱۵۷). نکته قابل ذکر آنکه یقین، مقول به تشکیك است و شدت و ضعف می‌پذیرد. همچنین جزم و یقینی که در ریاضیات به دست می‌آید، در علوم تجربی حاصل نمی‌شود. در این علوم، اگر استقرا و مشاهدات در یك قیاس خفی با مقدمه‌ای عقلی به این مضمون: «امر اتفاقی نمی‌تواند دائمی یا اکثری باشد»، ضمیمه شد، به امری یقینی از سنخ مجرّبات بدل می‌شود؛ امّا قوّت و شدّت این یقین هرگز به حدّ یقینِ فراهم‌آمده از یك برهان فلسفی یا ریاضی نمی‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ب، ص۲۶). بنابراین، یقین دو قسم است: منطقی (معرفت‌شناختی) و روان‌شناختی (همان، ۱۳۸۹الف، ج۴، ص۴۰۷). کسی که دارای یقین نوع دوم است، از منظر روانی، قاطع و از منظر منطقی، شاكّ می‌باشد. جمع بین آن قطع و این شک، به دو جهت میسّر است؛ زیرا از یك جهت، قطع منطقی با شك منطقی جمع نمی‌شود، ولی قطع روانی با شك منطقی منافاتی ندارد (همان، ۱۳۸۹ب، ص۲۶).

شهید صدر نیز باتوجه‌به تشکیکی بودن قطع، یقینیات را در سه دسته قرار می‌دهد: الف) بدیهیات (معارف اولی)؛ ب) نتیجه قیاس برهانی (توالد موضوعیِ معارف ثانوی از معارف اولی)؛ ج) نتیجه دلیل استقرایی (توالد ذاتی معارف ثانویه از معارف اولی) (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: صدر، ۱۴۱۰، ص۱۲۶ـ۱۲۷).

۳ـ۱. فطرت

این واژه از ماده «فَطْر» به معانی خلق کردن و ایجاد، اختراع و ایجاد شکاف، گرفته شده است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹، ج۷، ص۴۱۷؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج۴، ص۵۱۰ و جوهری، ۱۴۰۴، ج۲، ص۷۸۱). «فطرة» مصدر نوع، به معنای نوع ویژه‌ای از آفرینش است (ر.ک: ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج۳، ص۴۵۷ و طریحی، ۱۳۷۵، ج۳، ص۴۳۸) و این نحوه خاص وجود که تنها به انسان اختصاص دارد،

«حقیقت آدمی» را تشکیل می‌دهد؛ یعنی انسان به‌گونه‌ای خلق شده است که در نهان خود «کمال مطلق» را می‌شناسد و به او عشق می‌ورزد. به تعبیر دقیق‌تر، فطرت یعنی وجود انسان، همان «بینش شهودی» و «گرایش آگاهانه» نسبت به کمال مطلق (خداوند) است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص۲۴ـ۲۵).

۲. معمای استقرا چیست؟

گفتیم اندیشمندان شرق و غرب، در راه گشودن مشکل استقرا گام‌هایی برداشته‌اند، اما این کوشش‌ها یک معما را تا حدی به جواب نزدیک کرده، ولی در حل یک معمای دیگر ناتوان مانده است؛ زیرا در مورد استقرای ناقص دو معما وجود دارد:

الف) علت یقین‌آور بودن نتایج استقرای ناقص چیست؟

ب) دلیل یقینی بودن نتایج استقرای ناقص چیست؟

درواقع، معمای استقرا، سؤال دوم است و باتوجه‌به تفاوتی که میان علت و دلیل وجود دارد، پاسخ اندیشمندان فقط متوجه سؤال اول بوده است؛ اما پرسش دوم، یعنی معمای استقرا همچنان بی‌جواب مانده است.

ـ **تفاوت علت و دلیل:** در علم منطق، تحت عنوان «اساس المطالب»، علت و دلیل این گونه تعریف شده‌اند:

علت (لم ثبوتی): آدمی وقتی با پدیده‌ای مواجه می‌شود و در مقام فهم آن سؤال می‌کند: چرا؟ گاهی مقصود او طلب درخواست علت است. در این حالت باید علت و عاملی که باعث به وجود آمدن آن پدیده گردیده است، توضیح داده شود. به تعبیر دیگر: علت، به عالم ثبوت (لم ثبوتی) و خارج از ذهن مرتبط است؛ مثل آنکه سؤال شود: آفریننده عالم کیست؟ که سؤال از علت فاعلی، یعنی علت به‌وجودآورنده عالم است.

دلیل (لم اثباتی): گاهی پرسش از دلیل است و سؤال‌کننده انتظار دارد در جواب، برای او دلیل و برهان آورده شود. مانند: چرا عالم مخلوق است؟ جواب: به دلیل بطلان دور و تسلسل. خلط میان لم ثبوتی (علت) و لم اثباتی (دلیل) یکی از مغالطه‌های رایج است (ر.ک: شهابی، ۱۳۶۴، ص۸۶ـ۸۸ و فرامرز قراملکی، ۱۳۸۳، ص۱۶۹).

علما برای حل شبهه استقرا اثبات کرده‌اند که نتایج استقرای ناقص، معتبر است و هریک برای این اعتبار دلیلی ذکر نموده‌اند؛ درحالی‌که معما، نه در علت اعتبار، بلکه در دلیل و مجوز معتبر بودن است.

۳. راه‌حل‌های معمای استقرا

چنان‌که گذشت، از زمان استفاده از روش استقرایی، مشکل استقرا و حلّ آن مطرح بوده و از سوی صاحب‌نظران پاسخ‌های متعددی ارائه شده است که فقط متوجه علت اعتبار استقرا می‌باشد و از تبیین دلیل اعتبار خالی است؛ ازاین‌رو در نوشتار حاضر، به‌طورکلی طی مباحث آینده چند کار انجام خواهد شد:

یک ـ بیان مهم‌ترین راه‌حل‌های معمای استقرا از منظر اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان

دو ـ نقد و بررسی دیدگاه‌های مطرح‌شده

سه ـ جمع‌بندی میان اقوال و ارجاع همه به یک نظر واحد

چهار ـ تفکیک میان علت و دلیل اعتبار استقرا

پنج ـ ارائه نظریه «بداهت فطری» به‌عنوان علت اعتبار استقرای ناقص

شش ـ استفاده از فطرت به‌عنوان دلیل یقینی بودن نتایج استقرای ناقص

اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان، مثل معرفت‌شناسان، فلاسفه، منطق‌دانان و اصولیان، با طرح مشکل استقرای ناقص کوشیده‌اند راه‌حل‌هایی برای حل این معما ارائه کنند؛ ازجمله:

راه‌حل اول: قاعده استحاله غلبه اتفاق

مطابق این نظریه، بعد از آنکه تقارن دو موضوع در موارد مکرر مشاهده شد، عقل با افزودن قاعده «محال بودن غلبه و دوام اتفاق»، تصادفی بودن این تقارن را نفی، و حکم به تلازم دو موضوع می‌کند و از این طریق به تعمیم می‌رسد؛ زیرا به موجب قاعده استحاله غلبه، وقوع امور تصادفی، به طور دائم یا غالب ممکن نیست. درواقع، تجربه و استقرا، دو امر متمایزند. تجربه، محصول استقرا، به ضمیمه نوعی برهان می‌باشد که درون استقرا مخفی شده است و اگر این قیاس پنهان را ضمیمه نکنیم، کار ما فقط استقرا و غیرمعتبر

است؛ زیرا تجربه، مفید یقین، اما استقرا، فقط ایجادکننده ظن است.

بررسی: ازجمله نقدهای واردشده بر این راه‌حل، اینکه قانون استحاله دوام اتفاق، از قضایای یقینی نیست و احتیاج به اثبات دارد.

راه‌حل دوم: استقرای تعلیلی

برخی استقرای ناقص را به دو نوع تقسیم کرده‌اند:

اول ـ استقرایی که مفید قطع نیست و مبتنی بر صرف مشاهده جزئیات است؛ مانند دیدن حرکت فك پایین حیوانات هنگام جویدن غذا.

دوم ـ استقرایی که قطع‌آور است؛ یعنی استقرای مبتنی بر تعلیل. در این مورد، پژوهشگر افزون بر مشاهده جزئیات، رویدادها را دارای خاصیتی مشترك می‌بیند که در تمام افراد موجود است. سپس با اصل تلازم علت و معلول یا عدم تخلف معلول از علت، به تعمیم و کلیت دست می‌یابد. حکم به‌دست‌آمده از این طریق، غیر قابل نقض و قطعی خواهد بود. به‌عنوان مثال: پژوهشگر متوجه می‌شود گیاه خاصی، باعث بهبود نوعی بیماری می‌گردد. آنگاه به دنبال علت می‌رود و عناصر آن گیاه را تجزیه، و درنهایت کشف می‌کند علت شفابخشی، عناصر خاص آن گیاه است و درنتیجه به‌صورت قطعی حکم می‌کند عناصر کشف‌شده، همیشه شفابخش هستند.

ـ تحویل‌گرایی نزد متفکران مسلمان: تاریخ نشان می‌دهد بیشتر دانشمندان مسلمان، راه‌حل اول و دوم (قاعده استحاله غلبه و استقرای تعلیلی) را برای گشودن معمای استقرا برگزیده‌اند. ایشان باتوجه‌به تفاوت بین استقرای ناقص و تجربه و تذکر این نکته که در تجربه، علّت کشف می‌شود، امّا استقرا، فقط مجموعه‌ای از مشاهدات است و بین استقرای تعلیلی (تجربه) و استقرای غیرتعلیلی فرق گذاشته‌اند. این گروه بر این نکته نیز پای فشرده‌اند که تجربه، نوعی قیاس محسوب می‌شود؛ یعنی تجربه، درون خود دارای قیاس پنهان است. ارجاع استقرای ناقص به تجربه، درواقع برگرداندن و تحویل استقرا به قیاس و مورد رضایت منطق ارسطویی است.

ابن‌سینا، محقق طوسی، غزالی، علامه حلّی، ملاصدرا و... نظریه تحویل‌گرایی را برای حلّ مشکل استقرا برگزیدند. بیشتر دانشمندان متأخر اسلامی نیز بر همین روش سلوك کرده‌اند که به‌عنوان نمونه، کلام برخی از آنها ذکر می‌شود:

علامه طباطبایی در تبیین اقسام قضایای ضروری چنین می‌نگارد: «مقدّمه تجربی نیز ذاتاً ضروری نیست؛ زیرا تجربه عبارت است از حکم بر یك موضوع به سبب تکرار وجود آن موضوع نزد تجربه‌گر به‌صورت غالب یا دائم و این حکم ازآنجاکه دائمی یا غالبی است، این علم را به دنبال دارد که وقوع این موضوع، ناشی از سبب است و اتّفاقی نیست؛ زیرا آنچه اتّفاقی است قطعاً دائمی یا غالبی نیست و چون ناشی از سبب است، هرگاه این سبب عام باشد و موضوع و غیر آن را شامل شود، حکم نیز عام خواهد بود... پس مقدّمه تجربی در ضرورت خود، بر این قیاس متوقف است و ذاتاً ضروری نیست» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص۷۷).

این مفسر کبیر قرآن معتقد است: در علوم حسی نیز تشخیص میان خطا و صواب مطالب، با حس و تجربه نیست و در آنجا نیز مانند علوم عقلی، تشخیص با عقل و قواعد عقلی است و مسئله حس و تجربه، تنها یکی از مقدمات برهان است. توضیح اینکه مثلاً وقتی با حس خود خاصیت فلفل را درك کنیم و تشخیص دهیم که در ذائقه چه اثری دارد و آنگاه این حس خود را با تجربه تکرار کنیم، مقدمات یك «قیاس برهانی» برای ما فراهم شده که به این شکل است: این تندی مخصوص، برای فلفل، دائمی یا غالبی است. اگر تندی، اثر چیز دیگری بود، برای فلفل دائمی یا غالبی نمی‌شد، ولی دائمی و غالبی است. این برهان به‌طوری‌که ملاحظه می‌فرمایید همه مقدماتش عقلی و غیرحسی است و در هیچ‌یك پای تجربه به میان نیامده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۷۶).

استاد مطهری در موضوع استقرا، ابتدا به بسط و تبیین رویکرد عقل‌گرایان در باب حجیت استقرا پرداخته و ضمن بیان مراحل چهارگانه تحصیل معرفت علمی، از مدل فرانسیس بیکن[1] و استوارت میل[2] نیز بهره جسته است. وی در این‌باره می‌نویسد: معرفت علمی، عبارت از بررسی جزئیات، ارائه تئوری، سپس آزمایش و در مرحله چهارم، ارائه قانون کلی است. ازآن‌رو که موارد تجربه، محدود است و انسان توان آزمایش‌های نامحدود را ندارد، به تعمیم تئوری اقدام می‌کند. ممکن است آزمایشگر احتمال دهد آزمایشی که روی چند بیمار انجام داده است، کلیت نداشته باشد؛ بنابراین سراغ بیماران دیگر می‌رود و با تغییر اوضاع و شرایط، رابطه میان دارو و بیمار را کشف می‌کند و به نفی اتفاق و تصادف، حکم می‌دهد.

1. Francis Bacon.
2. Stuart Mill.

حال اگر کسی بگوید این تعمیم ممکن است غلط باشد، عقل می‌گوید محال است علت واحد در شرایط واحد و در حالت‌های یکسان به صورت‌های مختلف عمل بکند. البته این مطلب، امری تجربی نیست؛ زیرا از تجربی بودن آن دور لازم می‌آید. درواقع این مطلب را ذهن، بدون تجربه قبول کرده و این قانون برای ذهن، اولی و بدیهی است و تجربه و عمل ازآن‌جهت که تجربه و عمل است، این تعمیم و گسترش را ندارد. اگر دخالت یك «قیاس مخفی» نباشد، محال است ذهن بتواند چنین پروازی بکند و چنان گسترشی بدهد. آن قیاس مخفی، پر و بال ذهن است (مطهری، ۱۳۶۶، ج۳، بخش دوم، فصل ۴).

آیت‌الله جوادی آملی نیز در تأیید رویکرد تحویل‌گرایی می‌نویسد: در استقرای ناقص، اگر قیاس وجود نداشته باشد، قضیه هرگز یقینی نمی‌شود؛ بلکه در این حالت، نتیجه آزمون‌های مکرر، در حدّ ظنّ و گمان باقی می‌مانند. این گونه از آزمایشات مکرر را که هنوز به‌صورت قیاس درنیامده‌اند، استقرا می‌نامند. در قضایای تجربی، ثبوت محمول برای موضوع اگر به‌صورت یقینی بخواهد ثابت شود، محتاج دو امر است: اوّل، تکرار مشاهده؛ دوم، یك قیاس پنهان. تشکیل قیاس به این صورت است که پس از تکرار مشاهده، از یك کبرای کلّی یعنی «امر اتفاقی هرگز اکثری یا دائمی نیست» استفاده و نتیجه‌گیری می‌شود که موضوع مورد پژوهش نیز به دلیل اکثری بودن، اتفاقی نمی‌باشد و چون اتفاقی نیست، ربط ضروری بین محمول و موضوع قضیه مشاهده‌شده، وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص۱۱۱ـ۱۱۲).

آیت‌الله مصباح یزدی نیز در باب استقرا و تجربه چنین نگاشته است: حتّی اگر استقرا را از راه «حساب احتمالات» معتبر بدانیم، باز هم به قیاس نیازمند خواهد بود. همچنین قضایای تجربی برای اینکه به‌صورت قضایای کلی درآیند، به قیاس محتاج هستند. کشف یك قانون کلی، هرگز از راه آزمایش به دست نمی‌آید، بلکه مبتنی بر اصل علیت است. البته شاید تجربه، توان کشف سبب تام و انحصاری پدیده‌ها را نداشته باشد، ولی به‌هرحال، ضرورت و قطعیت یك قانون کلی، در گرو پذیرفتن اصل علیت و فروع آن است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج۱، ص۱۱۰).

علامه مظفر، قیاس مخفی در استقرای ناقص را شامل یک قیاس استثنایی و یک قیاس اقترانی می‌داند: قیاس استثنایی؛ مقدم: اگر حصول این اثر، اتفاقی و بدون علت

بود، به طور دائمی اتفاق نمی‌افتاد. تالی: ولکن این اثر به طور دائمی حاصل می‌شود؛ پس این اثر اتفاقی نیست و معلول علتی است. قیاس اقترانی؛ صغرا: این اثر، معلول علتی است (نتیجه قیاس سابق). کبرا: هر معلولی علتی دارد که از آن تخلف نمی‌کند. پس این اثر، از علت خود تخلف نمی‌کند (مظفر، ۱۴۰۰، ص۲۸۵).

خلاصه و بررسی: در صحت شیوه مزبور به نحو قضیه شرطیه تردیدی نیست؛ یعنی «اگر» بتوانیم علت صفتی را در چیزی بیابیم و بدانیم این علت، خاصیت این نوع و در تمام افراد ثابت است، در این صورت تردیدی نخواهیم داشت که حکم مزبور نیز در همه افراد موجود است. اما پای محقق در هر دو مرحله، چوبین است؛ زیرا احتمالاتی مانند قرار دادن علت ناقص به‌جای علت تام، مشروط بودن تأثیر به شرایط غیرمعلوم، مؤثر بودن عامل غیرمحسوس و... کار را مشکل می‌کند (ر.ک: فنایی اشکوری، ۱۳۷۳، ص۲۲ـ۲۸؛ مظفر، ۱۴۰۰، ص۲۸۵ـ۲۸۶).

راه‌حل سوم: جدول حضور و غیاب

فرانسیس بیکن (۱۶۳۶ـ۱۵۶۱م)، تجربه‌گرای انگلیسی و مدافع روش استقرایی در علوم تجربی، به شدت مقابلِ روشِ قیاسی ارسطو ایستاد و آن را برای کشف حقایق، نارسا، بی‌حاصل و غیرمفید اعلام کرد. او برای حلّ مشکل استقرا، روشی ارائه داد که شامل چند مرحله بود:

۱. دور ریختن تمام پیش‌داوری‌ها؛

۲. پرهیز از منقولات و علوم قدما؛

۳. تقویت حواس و فاهمه؛

۴. اهتمام به مشاهده و تجربه؛

۵. آغاز نمودن تحقیق با مشاهده جزئیات؛

۶. استفاده از سه جدول حضور، غیاب و مقایسه:[1]

الف) جدول حضور: این جدول، حاوی مواردی است که موضوع تحقیق در آن حاضر است. برای مثال، اگر موضوع تحقیق، حرارت باشد، تمام موارد مربوط به آن، مانند اشعه خورشید، اجسام سرخ‌شده و... در این جدول ثبت می‌شود.

۱. جدول حضور و غیاب، در کتب ابن‌سینا، قطب شیرازی و... وجود دارد و قدما آن را به نام «دَوَران» یا «طرد و عکس» می‌خواندند (شهابی، ۱۳۶۴، ص۲۴۳ـ۲۴۴).

ب) جدول غیاب: این جدول، حاوی مواردی است که موضوع تحقیق (حرارت) در آن غایب است؛ مانند اشعه ماه و ستارگان، که حرارت در آنها وجود ندارد.

ج) جدول درجات یا مقایسه: این جدول، محتوی مواردی است که موضوع تحقیق، در آنها حالت‌های مختلف پیدا می‌کند؛ یعنی مواردی مثل اصطکاك، فشار عضلانی و... که در آنها حرارت متغیر است. به عقیده بیکن، جدول سوم، مهم‌ترین و مفیدترین جدول‌ها است؛ زیرا به نظر وی، پس از تنظیم جداول مزبور، استقرای راستین برای کشف علّی، آغاز و ضوابط زیر در نظر گرفته می‌شود:

ـ وقتی علت شئ حاضر باشد، آن شئ (موضوع مورد تحقیق) حاضر است.

ـ وقتی علت شئ غایب باشد، آن شئ غایب است.

ـ وقتی علت شئ تغییر کند، آن شئ متناسب با آن دگرگون می‌شود.

گفته شده که توجه به این جدول‌ها و رسیدن به آخرین مرحله استقرا، منشأ تعمیم‌پذیری قانون تجربی است.

بررسی: تاکنون معلوم شد که استقرا نزد بیکن، به معنای بررسی ساده مواد و مطالب نیست؛ زیرا از توده نامرتب اطلاعات، به تحصیل علم نمی‌توان پرداخت؛ بلکه روش استقرا باید متضمن فن طبقه‌بندی مواد و قضایا و حذف فرضیات نامناسب باشد تا تنها یك فرضیه باقی بماند. نظریه تجربه‌گرایی فرانسیس بیکن در باب استقرا، به تأمّلاتی نیازمند است:

یک ـ سخن بیکن مبنی بر ارائه منطق و روش جدید و ابداعی، ادعایی نادرست است؛ زیرا وی تنها به اصلاح روش پیشینیان پرداخت و هیچ‌گونه روش یا منطق نویی ابداع نکرد و تنها به دسته‌بندی و توصیف اقدام نمود و این روش توسط بوعلی و به نام «روش طرد و عکس» میان مسلمانان رواج داشته است (شهابی، ۱۳۶۴، ص۲۴۴ـ۲۴۳).

دو ـ بیکن گرچه به‌صراحت مقابل روش قیاسی ارسطو ایستاد، اما به طور ضمنی، احتیاج به فرضیه و قیاس را مطرح ساخت و این نشان می‌دهد که استقرا حتی در مشرب تجربه‌گرایان، به قیاس ضمنی احتیاج دارد.

سه ـ با دقتِ فلسفی و منطقی می‌توان دریافت روش تجربه‌گرایی بیکن نیز در درمان

مشکل استقرا کامیاب نیست و با این دستگاه نمی‌توان علت و دلیل تعمیم پدیده‌ها را تشخیص داد و این روش، تنها ظن و احتمال بیشتر یا یقین روان‌شناختی را به ارمغان می‌آورد (ر.ک: فروغی، ۱۳۶۶، ج۱، فصل هشتم؛ خسروپناه، ۱۳۸۰؛ کاپالدی، ۱۳۷۷، ص۸۷ و راسل، ۱۳۶۵، ج۲، کتاب سوم، فصل هفتم).

راه‌حل چهارم: بداهت ذاتی

یکی از اصولی که بیشتر فیلسوفان علم، اعم از طرف‌داران اصالت عقل و تجربه‌گرایان، اهمیت و ضرورت آن را در شناخت‌های علمی و استقرایی پذیرفته‌اند، اصل یکنواختی طبیعت است. راسل در این باره می‌گوید: تجربه نشان داده است علت انتظار و توقع ما به وقوع پدیده‌ها، همان فراوانی، یکنواختی، تکرر توالی و یك شکل بودن آنها می‌باشد. بنابراین، مسئله مورد بحث این است: به چه دلیل، اصل یکنواختی طبیعت را باید پذیرفت؟ از کجا مطمئن باشیم نتیجه این فراوانی، تکرر و استقرا، قابل‌قبول است؟

به عقیده راسل، اعتبار اصل استقرا، ازطریق تجربه، قابل اثبات و ابطال نیست؛ بنابراین راهی جز التزام به بداهت ذاتی و روشنی اعتبار آن باقی نمی‌ماند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۴، ص۱۹ـ۲۱).

بررسی: درواقع راسل، مشکل اصلی استقرا را نگشوده و فقط سعی کرده است «علت» یقینی بودن آن را تبیین نماید؛ درحالی‌که گره اصلی، در «دلیل» و سند معتبر بودن نتایج استقرا و نه در علت صحّت آن است و در سابق گفتیم بین علت و دلیل، تفاوت وجود دارد؛ به این معنا که علت، عاملی است که پدیده را ایجاد می‌کند؛ اما دلیل، استدلال بر اثبات موضوع است (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۳، ص۱۶۹).

راه‌حل پنجم: ابطال‌پذیری

کارل پوپر، استقرا را فاقد ارزش و اعتبار منطقی می‌دانست. او پا را از نظرات هیوم فراتر نهاد؛ زیرا هیوم هرچند برای استقرا، حقانیت قائل نبود، اما واقعیت آن را می‌پذیرفت و استقرا را به یك امر روان‌شناختی ارجاع می‌داد. بدین معنا که استقرا، اعتبار منطقی ندارد؛ لیکن ما انسان‌ها به تعمیمات استقرایی عادت کرده‌ایم. چنان‌که معلم ثانی، ابونصر فارابی، قرن‌ها پیش از هیوم، ضمن رد حجیت استقرا، بر واقعیت و رسوخ استقراگرایی در

اذهـان تأکیـد کـرده بود، اما پوپر واقعیت اسـتقرا را به شـدت انکار کرد. به نظر وی، اسـتقرا یـك پنـدار یا اسـطوره بیش نیسـت و به طور اساسـی علوم تجربی با اسـتقرا پیونـدی ندارد. او می‌گوید: «اسـتقرا یعنی اسـتدلال بر پایه مشـاهدات مکرر، یك اسـطوره اسـت. استقرا نه یك واقعیت روان‌شـناختی، نه یك واقعیت از زندگی متعارف و نه یکی از روش‌های علمی است.» وی ابطال‌پذیری[1] را معیار صحت تجربه معرفی می‌کند. توضیح اینکه:

او ابتـدا بـه ناتوانـی اسـتقرا و حل‌ناپذیـری مشـکل آن تصریح می‌کند؛ چـون از نظر وی «ذهن» کشـکولی نیسـت که تجربه و مشـاهدات برای پر کردن این کشـکول به کار بیایند؛ بلکه چون چراغی اسـت که در پرتو نور آن، جهان خارج دیده می‌شـود و تجربه، وسـیله‌ای بـرای آشـکار کـردن خطاهای ذهـن، تصحیح و تکمیل مسـتمر آن اسـت. کار علم، حذف کـردن نظریه‌هـا و طرح‌هـای غلط اسـت؛ یعنـی اندوختن و جمـع کردن داده‌هـای حواس و تئوری‌های درسـت، وظیفه علم نیسـت. بنابراین، «علم» دست به استقرا نمی‌زند تا ناتوانی اسـتقرا مسئله‌سـاز باشـد. «تجربه» هـم به کار اثبات نمی‌آیـد؛ بلکه به‌عکـس، «تجربه» تنها تـوان نشـان دادن بطـلانِ نظریه‌هـایِ تجربـی را دارد و در نشـان دادن صحـت آنهـا توان‌مند نیسـت. بـه همین دلیل، ملاك تمییز یك تئـوری یا قانون علمـی، «اثبات‌پذیری» تجربی آن نیست؛ بلکه «ابطال‌پذیری» است (فنایی اشکوری، ۱۳۷۴، ص۴۹).

بررسی: این نظریه از سـوی دانشـمندانی چون لاکوتوش،[2] چالمـرز،[3] فایرابند،[4] بارتلی[5] و کوهن[6] مورد نقّادی قرار گرفته اسـت. پوپر گرچه ابطال‌پذیری تجربی را معیار تمییز علوم تجربی از غیرتجربی معرفی کرد، ولی به پاره‌ای از اشکالات این نظریه نیز واقف بود. وی در منطق اکتشاف علمی می‌نویسد:

یکی از مشکلات نظریه «ابطال‌پذیری» این است که نمی‌تواند مبنای ثابتی برای تجربه باشـد؛ زیـرا آزمـون یك نظریه، به آزمودن گزاره‌های پایه و گزاره‌های شـخصی مربوط هسـتند

1. Refutability.
2. Lakatos.
3. Chalmers.
4. Feyerabend.
5. Bartley.
6. Kuhn.

که به طور مستقیم و حسی، از واقعه‌ای خاص خارجی خبر می‌دهند. بنابراین برای ابطال آنها نیز به گزاره‌های دیگری نیازمندیم و این امر مستلزم تسلسل منطقی است. براین‌اساس گزاره‌های پایه، پشتوانه صدق و توجیه صحیحی ندارد (خسروپناه، ۱۳۸۱، ص۱۰۲).

در جواب پوپر، به طور مختصر می‌توان گفت: بر اساس مکتب مبناگروی اثبات شده است گزاره‌های اوّلی، مبنا و پایه علوم نظری هستند. در معرفت‌شناسی اسلامی به اثبات رسیده است که این گزاره‌های بدیهی، فراتر از استدلال و «خودمعیار» هستند و بدون آنها، جز سوفیسم، شکاکیت و انهدام کاخ علوم چاره‌ای نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص۷۷ـ۸۰؛ مطهری، ۱۳۷۶، ص۲۰۳ـ۲۰۷ و صدر، ۱۳۵۹، ص۴۲ـ۵۰).

معمای حل‌نشده

به‌طورکلّی، مشکل استقرا در دلیل اثباتِ (لم اثباتی) یقین حاصل از استقرای ناقص است؛ درحالی‌که پاسخ‌ها به علت (لم ثبوتی) یقین پرداخته و بین علت و دلیل، تفاوت نگذاشته است (فنایی اشکوری، ۱۳۷۴، ص۴۸ـ۴۹ و صدر، ۱۴۱۰، ص۳۲۱ـ۳۳۲). البته باید توجه داشت که دست نیافتن به دلیلِ ضمانتِ حقانیت یقینی که از راه استقرا به دست آمده است، به یقین کسب‌شده ضرر نمی‌زند و باعث بطلان علت و ضعف نتایج استقرا نخواهد شد، اما دلیل، همچنان مجهول است.

با ملاحظه آرای پیش‌گفته می‌توان نتیجه‌گیری کرد که نوعی وفاق و اجماع بر این مطلب وجود دارد که علت اعتماد به نتایج استقرای ناقص، ساختمان فکری و درون بشر است که به طور فطری، قانون فراتجربی «علیت» را باور دارد. به‌عبارت‌دیگر علت آنکه بشر به ثمرات استقرای ناقص یقین پیدا می‌کند، ویژگی سرشت و فطرت اوست.

راه‌حل نهایی

نظریه فطرت نه‌تنها در گره‌گشایی مسائل بین‌المللی و جهانی مورد اعتنا نیست، بلکه این تئوری حتی در حل موضوعات درون‌دینی نیز مورد بی‌مهری و غفلت است. به‌عنوان‌نمونه، مبادی تصوری و تصدیقی این موضوع، موردبررسی جدی، دقیق و مستقل قرار نگرفته و از ظرفیت بالای این نظریه استفاده نشده است. بی‌شک فطرت و معرفت فطری در نهاد بشر، یکی از بنیان‌های اساسی معارف دینی است، ولی متأسفانه در

مباحث فلسفی و کلامی پیشینیان، چنان‌که باید، مورد توجه قرار نگرفته است.[۱] نوشتار حاضر «بداهت فطری» را به‌عنوان راه‌حل نهایی معمای استقرای ناقص می‌داند. برای تبیین این راهکار، ابتدا کلیاتی درباره فطرت ارائه می‌گردد:

۴. مفهوم فطرت

ازنظر ابن‌سینا مصداق ادراک فطری، قضایای اولی و بدیهی است که نه از حس گرفته شده‌اند و نه قابل استدلال‌اند. او این قضایا را در کتاب نجات، فطری و جبلی دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ج۱، ص۱۲۱ـ۱۲۲). سهروردی در حکمة الاشراق (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۱۸)، علم را که شامل تصور و تصدیق است، به فطری که مرادف بدیهی (اولی) است و غیرفطری تقسیم کرده است. ملاصدرا معتقد است: «... اولیات.... در فطرت انسان نهاده گردیده و امکان تحصیل آنها نیست؛ زیرا بی‌اختیار در ذهن حاضرند و تحصیل حاصل، محال است...» (صدرالمتألّهین، ۱۳۸۶، ص۳۰۰). از میان معاصران، استاد مطهری معتقد است: ادراك «فطری»، معنایش این است که دلیل نمی‌خواهد و بدیهی اوّلی است (مطهری، ۱۳۹۶، ج۶، ص۳۷۱).

نزدیک‌ترین تعریف به نظر قدما، تعریف آیت‌الله جوادی آملی است: علم انسان به اولیات و بدیهیات را فطریات می‌گویند؛ زیرا وی بالفطره به آنها عالم است؛ یعنی بدون آنکه آنها را از جایی کسب کند، به آنها علم دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص۱۹۶ـ۱۹۷). ایشان تصریح می‌کند: فطرت در قرآن، با فطریات منطق و فلسفه فرق دارد؛ فطرتی که در قرآن مطرح است، غیر از فطریات و امور فطری در منطق و فلسفه است (همان، ص۲۴۴).

۴ـ۱. فنی‌ترین تعریف فطرت

«نحوه خاص وجود انسان که در سه بعد توانش، بینش و گرایش نسبت به کمال مطلق جلوه‌گر می‌شود» (ر.ک: شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، ص۱۱۴ و جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص۲۴ـ۲۵). طبق این تعریف، انسان دارای فطرت نیست؛ بلکه عین فطرت است و درواقع فطرت و مفطور، یکی هستند.

---

۱. برخی مفسران، محدثان و پاره‌ای از متکلمان و فقیهان، از دیرباز به معرفت فطری، ذیل آیات و روایات مربوطه پرداخته و مباحث سودمند و مفیدی ارائه کرده‌اند، امّا در مباحث رسمی فلسفی و کلامیِ پیشینیان یا معرفت فطری اصلاً مطرح نگردیده یا به طور جدّی بدان پرداخته نشده است.

۲ـ۴. ویژگی‌های فطرت

تألیفات مرتبط با فطرت، به طور عموم، ویژگی‌های اصلی فطرت را چنین معرفی کرده‌اند:

الف) اکتسابی نیست؛ بلکه غیرارادی و مقتضای آفرینش انسان است.

ب) همگانی، غیرقبیله‌ای، فرااقلیمی، غیرتاریخی و... است.

ج) تبدیل‌شدنی نیست.

این صفات که تقریباً همه‌جا به‌عنوان «ویژگی‌های» فطرت معرفی شده است، درواقع «ویژه» فطرت نیست؛ بلکه از صفات مشترک میان فطرت، غریزه و طبیعت است. درنتیجه باید درصدد دستیابی به امتیازات و ویژگی‌های منحصربه‌فرد فطرت بود. باتوجه‌به آیات، روایات، تعاریف اندیشمندان مسلمان و غربی از فطرت و مباحث فلسفی، صفات مخصوص فطرت را به‌طورکلی چنین می‌توان برشمرد: نحوه خاص وجود، ویژه انسان، عین هویت (وجود) انسان، عاشق کمال مطلق، بالفعل، ملاک تعالی، دارای قداست، مشکک، بدیهی اولی، آگاهانه یا نیمه‌آگاهانه، خطاناپذیر، فوق استدلال (خودْمعیار)، معلوم به علم حضوری، مصون از خطا، غیرتحمیلی، بدون تبدیل و غیرقابل‌انکار (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: جمعی از پژوهشگران حوزه آزاد جامعة‌الزهرا، ۱۴۰۱، ص۴۹ـ۶۹).

۳ـ۴. انواع و مراتب فطرت

فطرت به لحاظ تشکیکی بودن آن، دارای انواع و مراتبی، مانند فطرت اول، دوم، سوم و... است:

فطرت اول همان است که خداوند درباره آن می‌فرماید: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...﴾ (روم: ۳۰) و خداوند همه بندگان خود را بر اساس این فطرت آفرید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج۴، ص۳۷۰). اقرار به وحدانیت خداوند، بنا بر فطرت اول، در همه انسان‌ها وجود دارد و اگر اغراض نفسانی و پرده‌های ظلمانی نبود، انسان‌ها در این باره اختلاف‌نظر نداشتند. به اعتقاد ملاصدرا، فطرت اول آن‌قدر لطیف نیست که بتواند امور عقلی محض را به‌صورت واقعی درک نماند؛ ازاین‌رو فطرت دوم لازم است (همان، ۱۴۲۲، ص۱۰۲).

فطرت دوم، فطرتی است که بسیار لطیف بوده و دارای تجرد کامل است (همان). به باور برخی از بزرگان، برای دستیابی به مطالب ماورای طبیعت، فطرت دوم و میلاد ثانی لازم است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج۱، قسمت ۱، ص۱۴). توضیح اینکه علوم الهی، با عقل‌های قدسی

(پاک و نورانی)، همانندی و همسانی دارند و درک این علوم، نیازمند لطافت بسیار و تجرد کامل (فطرت دوم) است و ازآنجاکه افکار مردم بنا بر فطرت اول، لطافت لازم را ندارد و ریاضت‌کشیده نیست؛ ازاین‌رو نمی‌تواند امور عقلی صرف را به نحو کامل دریافت نماید (صدرالمتألّهین، ۱۴۲۲، ص۱۰۲).

فطرت سوم، فطرت شکوفا و تربیت‌شده با معارف عالی به شمار می‌رود. به اعتقاد برخی بزرگان، برای دستیابی به معارف حکمت متعالیه، فطرت سوم و میلاد ثالث لازم است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج۱، قسمت۱، ص۱۴).

۴ـ۴. ابعاد فطرت

سه بعد توانش (استعداد)، بینش (معرفت) و گرایش (تمایلات)، فطرت انسان را تشکیل می‌دهند. فطرت، مساوق با «وجود» و درنتیجه، امری «بسیط» است و ابعاد فطرت ازنظر عقلی و مفهوم، از یکدیگر جدا و مصداقاً عین یکدیگرند. درحقیقت هیچ گرایشی، از بینش جدا نیست؛ زیرا شوق و تمایل، معلول علم و شناخت است (طباطبایی، ۱۳۶۲، مرحله ۸، فصل۱۲).

انسان موجودی است که در این سه بُعد، با سایر حیوانات، تفاوت اساسی و ماهوی دارد. به‌عبارت‌دیگر، انسان ازنظر معرفت و ساختمان فکری به‌گونه‌ای است که دارای برخی معلومات غیراکتسابی و فطری است؛ یعنی در دانستن برخی علوم، به معلم و استدلال احتیاج ندارد. در قضایای بدیهی (مثل کلّ از جزء بزرگ‌تر است)، ساختمان ذهنی انسان به‌گونه‌ای است که با تصور «کل» و «جزء» می‌تواند حکم کند. همچنین قضایایی مانند «هر معلولی علت می‌خواهد و هر مخلوقی محتاج به خالق است» نیز از معلومات فطری بدیهی است. در ناحیه خواست‌ها و گرایش‌ها نیز انسان فطریاتی دارد. حقیقت‌جویی، خیرطلبی، زیبایی‌پرستی، گرایش به خلاقیت و عشق و پرستش، پنج گرایش فطری انسان است که همگی در «کمال‌جویی» قابل ادغام هستند (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۸). به تعبیر دیگر، گرایش به کمال مطلق، از نهاد و فطرت بشر می‌جوشد و حالت اکتسابی و اختیاری ندارد؛ هرچند قابل آن است که به طور آگاهانه، مورد توجه واقع شود.

درمجموع به نظر می‌رسد تکیه بر بداهت و فطرت، آخرین راهکار است که سابقه آن

به «بداهت ذاتی» برتراند راسل و «توالد ذاتی» شهید صدر برمی‌گردد. بداهت ذاتی راسل، در راهکار چهارم نوشتار حاضر ارائه شد. اکنون نظریه شهید صدر و سپس بداهت فطری که راه‌حل نوشتار حاضر است، ارائه می‌شود.

۵. توالد ذاتی، ابتکار آیت‌الله شهید صدر

شهید سیدمحمدباقر صدر در کتاب الاسس المنطقیة للاستقراء، یك تنه مقابل ابرمردان منطق و اساطین فلسفه می‌ایستد و تمام روش‌ها را نقد و درنهایت، روش توالد ذاتی را مطرح می‌کند. پس از ناکامی مکتب‌های مختلف در تصحیح منطقی استقرای ناقص، پاره‌ای از تجربه‌گرایان، از اینکه برای مشکل استقرا راه‌حلی بتوان یافت که به موجب آن، استقرا، مفید یقین باشد، مأیوس شدند؛ زیرا بر اساس پوزیتیویسم، با کمک حساب احتمالات و مشاهده مکررِ تقارن دو پدیده، احتمال تلازم و عمومیت آن افزایش می‌یابد و متناسب با تعداد موارد مشاهده، تنها ارزش احتمالیِ نتیجه استقرا، شدت و ضعف می‌پذیرد. ازاین‌رو ارزش صدق قضایای علوم تجربی که مطابق نظر تجربه‌گرایان، مبتنی بر استقرا است، هیچ‌گاه از حد احتمال فراتر نمی‌رود. البته قناعت کردن به این درجه از اعتبار نیز چندان آسان نیست و مطلب به همین سادگی خاتمه نمی‌یابد؛ زیرا همین که پای احتمال به میان آمد، باید به تفسیر و تعریف آن پرداخت. درنتیجه، انواع نظریات و تفاسیر به‌صورت مکتب‌های مختلف در فلسفه احتمالات به وجود آمده که خود فصل دلکشی در تفکر نوین است.

۵ـ۱. انتقال از منطق به اصول فقه

استاد شهید «مبحث ظن» در اصول فقه را با مسئله «استقرای ناقص» گره زده است؛ ایشان موضوعات سیره عقلا، بنای عقلا، سیره متشرعه، ظواهر کتاب و اخبار، اجماع و شهرت را باتکیه‌بر حساب احتمالات و حجیت استقرای ناقص، تبیین نموده و اعتبار این مباحث مهم اصول فقهی را اثبات کرده است (صدر، ۱۴۱۷، ج۴، مبحث الظن). در اینجا قصد پرداختن به مباحث مربوط به حساب احتمالات را نداریم. به‌فرض داشتن تعریفی صحیح از احتمال، سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان تنها با اتکا به تجربه‌گرایی

محض، حتی ارزش احتمالی برای استقرا قائل شد؟ پاسخ این پرسش، منفی است؛ چنان‌که راسل نیز به‌درستی بر این مطلب متفطن شده بود.

آیت‌الله صدر بر اساس «حساب احتمالات»، یقینیات را در سه دسته قرار می‌دهد: الف) بدیهیات (معارف اولی)؛ ب) نتیجه قیاس برهانی (توالد موضوعیِ معارف ثانوی از معارف اولی)؛ ج) نتیجه دلیل استقرایی (توالد ذاتی معارف ثانویه از معارف اولی) (همان، ۱۴۱۰، ص۱۲۶ـ۱۲۷). ایشان با این مطلب، یک گام به‌سوی اعتباربخشی به استقرای ناقص برمی‌دارد؛ اما مشکل، حل نشده و استقرا، باتکیه‌بر تجربه‌گرایی محض، حتی ارزش احتمالی هم پیدا نمی‌کند. این شهید بزرگوار برای حل معما می‌نویسد: «ممکن نیست حساب احتمالات، ارزش احتمالی قضیه استقرایی را افزایش دهد، مگر اینکه در همان حال و به همان اندازه، نسبت به علیت فلسفی،[1] رجحانی ایجاد کرده باشد؛ درحالی‌که منطق تجربی، منکر علت فلسفی است. بنابراین، منطق تجربی یا باید قانون علیت را بپذیرد یا حتی از تفسیر احتمالی استقرا هم صرف‌نظر کند». به نظر شهید صدر، اعتبار احتمالات، مبتنی بر پذیرش قانون احتمالات و اصل عدم تناقض است که هر دو از معارف پیشین و غیرتجربی است.

آن کس که از فرط دلبستگی به حس‌گرایی (آمپریسم)، هر نوع معرفتِ غیرتجربی را انکار می‌کند، درحقیقت بر سر شاخ، بُن می‌برد. ایشان درنهایت می‌گوید: استقرا، ما را به یقین می‌رساند؛ زیرا با بالا رفتن احتمالِ وفاق و ضعیف شدن احتمال خلاف، ذهن بشری به‌گونه‌ای آفریده شده است که به احتمال ضعیف بها نمی‌دهد و از احتمال، به‌سوی یقین جهش می‌کند. آیت‌الله صدر نام این جهش ذاتی ذهن را «توالد ذاتی» می‌گذارد.

بررسی: همه مشکل استقرا، در این جهش است! پرسش این است: دلیل این اعتبار و قبول ذهنی چیست؟ آنچه در کتاب الاسس المنطقیة بر آن تأکید شده، توصیف این جهش و تولّد و توضیح این است که ذهن بشر به‌گونه‌ای خلق شده است که این گام را به طور ذاتی برمی‌دارد. اما مشکل استقرا این نیست که آیا انسان‌های متعارف، از استقرا به یقین می‌رسند یا نه؟ چون واضح است که آدمی به یقین می‌رسد؛ بلکه تمام سخن در دلیل و اثبات حقّانیت یقین استقرایی است.

---

۱. علیتی که فلاسفه مسلمان به آن معتقدند، امری غیرتجربی و غیرحسی است.

با تمام تأکیدی که از سوی شهید صدر بر منطقی بودن این تفسیر شده، اما مجوّز و دلیلی برای مرحله جهش ارائه نگردیده است که به موجب آن، مضمون قضیه استقرایی و تجربی، حقیقی بشود؛ بلکه تنها به تبیین و تفسیر علت این یقین اکتفا شده است. مدعای شهید صدر این است که استقرا در شرایطی، موجب حصول یقین می‌شود. ایشان شرایط حصول این قطع را نیز توضیح داده است و تأکید می‌کند حصول این یقین در شرایط یادشده، امری طبیعی است و برای هر انسان «متعارفی» حاصل می‌شود. در پاسخ می‌توان گفت: در هیچ‌یك از این نکات، مناقشه‌ای وجود ندارد. اما پرسش این است که دلیل و مجوّز این یقین چیست؟

۲ـ۵. بداهت فطری

مشاهده شد که بیشتر صاحب‌نظران، برای حل معضل استقرای ناقص، به‌گونه‌ای از قانون علیت سخن گفته‌اند و درواقع علت اعتبار استقرای ناقص، با اعتبار قانون علیت پیوند می‌خورد. باتوجه‌به اینکه قانون علیت به تصریح همه فیلسوفان مسلمان، قانونی تجربی و به‌دست‌آمده از راه مشاهده و حس نیست، می‌توان گفت اساس یقینی بودن نتایج استقرای ناقص، بر پایه قانون علیت و لوازم آن است که قانونی اولی و بدیهی و درواقع در شمار بینش‌های فطری بشر است. درنتیجه به عقیده ما، علت اعتبار استقرای ناقص، «بداهت فطری» این اعتبار است. البته هنوز معمای اصلی استقرا، یعنی تبیین دلیل حجیت و استدلال بر اعتبار استقرای ناقص، جواب داده نشده است.

۳ـ۵. فطرت، راه‌حل دو معمای استقرا

این مطلب بسیار جالب است که در پاسخ‌گویی به مشکل استقرا، می‌توان از «علت» اعتبار استقرا استفاده کرد و به «دلیل» اعتبار هم رسید؛ به این معنا که به نظر ما علت قطعی بودن نتایج استقرای ناقص، بینش فطری انسان است و باتکیه‌بر همین بینش فطری، به دلیل اعتبار استقرا نیز می‌توان دست یافت. این دو مطلب مهم، طی دو قسمت تبیین خواهد شد:

۱ـ۳ـ۵. معمای اول: علت حجیت استقرای ناقص

باتوجه‌به تعریف و ابعاد امور فطری می‌توان گفت: باور به قانون علیت، یکی از بینش‌ها و شناخت‌های فطری انسان است که آدمی هنگام تولد، آن را با خود دارد و به‌مرورزمان و با برخورد با عالم خارج، این باور، شکوفا می‌گردد. بنابراین، علت یقین به نتایج استقرای ناقص، باور فطری انسان نسبت به قانون علیت است.

۲ـ۳ـ۵. معمای دوم: دلیل حجیت استقرای ناقص

گفتیم که مشکل استقرا، در یافتن دلیل و نه علت برای استقرای ناقص است. باتوجه‌به بدیهی و فطری بودن اعتقاد به قانون علیت، می‌توان قیاس تشکیل داد و ازطریق عقل و استدلال، به دلیل اعتبار و حقانیت استقرای ناقص دست یافت: صغرا: نتایج استقرا، به مقتضای فطرت بشر معتبر است؛ کبرا: آنچه به مقتضای فطرت بشر، معتبر باشد، دارای حقانیت است؛ پس: نتایج استقرا، دارای حقانیت است.

۴ـ۵. اثبات صغرای قیاس

۱ـ۴ـ۵. بنا و سیره عقلا[1]

خردمندان عالم، فارغ از هر نوع فرهنگ و شرایطی، به احتمال ضعیف خلاف توجه نکرده و زندگی خویش را بر ظنون سست استوار نمی‌کنند. بنابراین، عدم توجه به احتمال ضعیف در نتایج استقرای ناقص، مورد تأیید بنا و سیره عقلا است. بنابر دیدگاه شهید صدر، اصطلاح «بنای عقلا» تنها شامل عمل، سلوک و روش عقلا نیست؛ بلکه شامل «مرتکزات عقلایی»، یعنی آن احکام عقلایی که در ژرفای ادراک و فطرت خردمندان وجود دارد ـ هرچند بر طریق آن سلوک و روش عملی ندارند ـ نیز می‌شود (ر.ک: همان، ۱۴۱۷، ج۴، ص۲۳۴).

در توضیح مطالب پیشین می‌توان نکاتی را افزود: سیره عقلا که به معنای عمل و رفتار مستمر عاقلان است، در قالب «حکمت عملی» (باید و نباید)، این گونه قابل تبیین است: «بنا بر حساب احتمالات، نباید به احتمال‌های ضعیف اعتنا نمود». از زاویه «حکمت نظری» (هست و نیست) نیز می‌توان گفت: «احتمالات ضعیف، قابل اعتنا نیست».

---

۱. بنا بر نظر برخی اصولیین، بنای عقلا، همان سیره عقلا است (جمعی از مؤلفین، ۱۳۸۷، ص۱۰۰).

۲ـ۴ـ۵. یقینی بودن «قضایای متواتر»

بسیاری از اندیشمندان مسلمان، از موضوع اعتبار استقرای ناقص، به بحث «حجیت خبر متواتر» در علم اصول فقه و از آنجا به قضایای یقینی «متواترات» در علم منطق، منتقل شده‌اند. شهید ثانی می‌گوید: «استقرا، استدلال بر یک قانون کلی به‌وسیله ملاحظه جزییات است. حصول علم توسط استقرا به حدسیات و متواترات نزدیک است که قسمی از بدیهیات محسوب می‌شوند» (شهید ثانی، ۱۴۲۱، ج۲، ص۷۶۶). استاد مطهری می‌نویسد: «در حساب احتمالات، وقتی که ترکیب زیاد شد، احتمالات زیاد می‌شود و احتمال اینکه شئ روی تصادف به وجود آمده باشد آن‌قدر ضعیف می‌شود که عملاً هیچ‌کس نیست که [به محال بودن آن] یقین نداشته باشد. اگر بگوید شاید تصادف باشد، ازنظر فلسفی کسی نمی‌تواند این «شاید» را جواب بدهد، اما خود همان گوینده هم یقین دارد که مطلب از این قرار نیست. من مثال دیگری ذکر کنم. از مواردی که بشر طبعاً یقین پیدا می‌کند، ولی کسی نمی‌تواند با دلیلْ احتمال خلافش را رد کند، مسئله تواتر است.... اگر صدها هزار نفر بیایند و خبر بدهند، در حرف هریك از آنها به تنهایی احتمال دروغ و خطا هست. چه دلیلی دارد که در حرف همه اینها احتمال خطا یا دروغ نرود و حال آنکه ما همیشه یك سلسله اخباری را بدون اینکه دیده باشیم، به طور یقینی ـ که هیچ شکی در آن نداریم ـ فقط به نقل اقوال قبول می‌کنیم» (مطهری، ۱۳۷۵، ج۴، ص۷۴ـ۷۵).

درمجموع، پذیرش صحت نتیجه استقرای ناقص، درحقیقت، قبول «تواتر» بر صدق نتیجه احتمالی استقرا است؛ یعنی در باطن استقرا، یک قضیه متواتر نهفته است. توضیح آنکه با بررسی باورها و اعمال بشر در طول تاریخ متوجه می‌شویم که «اعتماد بر نتیجه استقرا» و «عدم توجه به احتمالات ضعیف خلاف استقرا» در هر عصری بین همه مردم متداول است؛ یعنی انسان به‌صورت پیاپی و مکرر به نتیجه استقرا اعتماد می‌کند. باتوجه‌به اینکه قضایای متواتر، از یقینیات منطق محسوب می‌شود، می‌توان گفت که استقرا، تکیه بر قضایای متواتر دارد.

۳ـ۴ـ۵. ملاک واقعیت؛ نتیجه استقرای ناقص[۱]

به طور مطلق، بنا و سیره عقلای عالم، در همه زمان‌ها، مکان‌ها و از هر ملت، فرهنگ، دین و... این است که بر اساس حساب احتمالات، به نتیجه استقرای ناقص، تکیه می‌کنند و احتمالات ضعیفِ مخالف را نادیده می‌گیرند.

۴ـ۴ـ۵. نفی علم و ایجاد سفسطه

اگر به نتایج استقرا توجه نشود و باتکیه‌بر فطرت، تغافل از احتمال خلاف ضعیف صورت نگیرد، انسان هرگز به یقین نخواهد رسید، هیچ علمی تولید نخواهد شد و همواره باب سفسطه و شکاکیت باز خواهد ماند.

اثبات کبرای قیاس، به استدلال بر «عصمت فطرت» محتاج است (ر.ک: جمعی از پژوهشگران حوزه آزاد جامعه الزهرا، ۱۴۰۱، ص۸۶ـ۸۸). به طور کاملا فشرده و خلاصه می‌توان گفت دلیل اول عصمتِ راه فطرت این است که از نوع علم حضوریِ صحیح و شهود صادق است؛ زیرا اولی بدیهی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص۱۱۵ و همان، ۱۳۸۷، ج۱، ص۲۰۶ـ۲۱۰). دلیل دیگر آنکه معارف فطری دارای «ملاک واقعیت» است. درنتیجه، انسان به احتمالات ضعیف مخالف، اعتنا نمی‌کند.

توضیح مباحث فطرت را باید از مبانی انسان‌شناسی اسلام طلب کرد به این معنا که گفتیم از دیدگاه اسلام، ذات و فطرت بشر، دارای سه بُعد توانشی، گرایشی و بینشی (علمی) است. بنابراین، انسان برخی مطالب را به‌صورت فطری می‌داند؛ یعنی ساختمان فکری طبیعی (فطری) او، معصوم است و تنها با دریافت این اطلاعات، به آنها یقین می‌کند و به احتمال خلاف توجه نمی‌نماید و محتاج برهان نیست.

بسیاری از معارف را با کمک فطرت می‌توان اثبات کرد. به‌عنوان‌نمونه، آیت‌الله جوادی آملی می‌نویسد: برای اثبات معاد، مصونیت از خطای فطرت را می‌توان مقدمه قرار داد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص۳۱۶)؛ یعنی اگر خداوند چیزی را در نهاد بشر گذاشت، مصون از

---

۱. شهید مطهری معتقد است ادراکات حقیقی، ادراکاتی مطلق، دائم و ضروری [بدیهی] است، ولی ادراکات اعتباری، نسبی، موقت و غیرضروری است (مطهری، ۱۳۷۵، ج۶، ص۳۷۲). به تعبیر دقیق‌تر، حقیقت، امری «مطلق» است؛ یعنی زمان، مکان، جنس، نژاد و... نمی‌شناسد (همان، ص۱۶۵ـ۱۶۶ و ۱۷۴ـ۱۷۶).

خطا است؛ زیرا فطرت، همان علم حضوری، و امری خطاناپذیر است (همان، ص۵۴ و ۳۱۴).

دکارت عقیده دارد:... وقتی انسان به امری به‌صورت بدیهی یقین دارد... محال است خداوند او را فریب دهد؛ چون هرگونه فریب‌کاری نقص است... من قوه تشخیص صواب از خطا را در خود تجربه می‌کنم که بدون شك خداوند آن را به من داده است. و چون محال است خداوند بخواهد مرا فریب دهد؛ یعنی چنین قوه‌ای به من نداده است تا مرا به خطا اندازد، درنتیجه، هیچ علتی برای اشتباه یا خطا در خود نمی‌بینم (دکارت، ۱۳۶۹، ص۶۰).

اشکال: جمله «احتمالات ضعیف، دارای اعتبار نیست»، پارادوکسیکال است؛ یعنی خودش یک احتمال ضعیف ایجاد می‌کند؛ پس معتبر نیست!

جواب: الف) دلیل این جمله، بنای عقلا (یک قضیه فطری) و یقینی است؛ ب) دلیل دوم، سیره عقلا (رفتار فطری) است؛ ج) نکته مهم اینکه جمله مذکور، یک قضیه فطری است؛ یعنی صفات قضیه فطری را دارد که با ملاک تجربی، تاریخی، تعقلی، فلسفی، عرفانی و نقلی، قابل اثبات است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص۴۵)؛ د) مهم‌تر اینکه این قضیه، «ملاک واقعیت» را دارد؛ یعنی به تعبیر استاد مطهری، «مطلق» است (مطهری، ۱۳۷۵، ج۶، ص۱۷۳ـ۱۷۶).

نتیجه‌گیری

با ملاحظه آرای صاحب‌نظران شرق و غرب می‌توان نتیجه‌گیری کرد که نوعی وفاق و اجماع بر این مطلب وجود دارد که «علت» اعتماد به نتایج استقرای ناقص، ساختمان درونی و فکری بشر است که به طور فطری، قانون فراتجربی، غیرحسی و بدیهی علیت را باور دارد. به عبارت دقیق‌تر، علت آنکه بشر به ثمرات استقرای ناقص یقین پیدا می‌نماید و به احتمال خلاف توجه نمی‌کند، ویژگی سرشت و فطرت اوست و اعتبار استقرای ناقص، خود را به‌صورت «بداهت فطری» نشان می‌دهد. محال است خداوند همه انسان‌ها را به‌گونه‌ای خلق کند که به «علت» فطرتشان، به نتیجه استقرای ناقص یقین کنند؛ اما این یقین، دروغین، مضر و بیهوده باشد.

نکات مهم

۱. باور عمومی، دارای «اطلاق»، یعنی ملاک حقیقت است.

۲. بسیار جالب است که در پاسخ‌گویی به مشکل استقرا، از علت اعتبار استقرا می‌توان بهره برد و به «دلیل» اعتبار رسید. به این معنا که به نظر ما، دلیل قطعی بودن نتایج استقرای ناقص، همان بینش فطری انسان است که با کمك آن می‌توان برهان تشکیل داد و اعتبار نتایج استقرای ناقص را با دلیل اثبات کرد.

۳. شهید صدر یقینیات را در سه دسته قرار می‌دهد: الف) بدیهیات (معارف اولی)؛ ب) نتیجه قیاس برهانی (توالد موضوعیِ معارف ثانوی از معارف اولی)؛ ج) نتیجه دلیل استقرایی (توالد ذاتی معارف ثانویه از معارف اولی).

۴. «برهان نظم» که بر استقرای ناقص متکی است، همواره یکی از دلایل اثبات وجود خدا شمرده و مورد انتقاد واقع شده است. باتوجه‌به یقینی شدن نتایج استقرای ناقص، برهان نظم نیز اعتبار مناسبی پیدا می‌کند.

۵. دو تفسیر از نتیجه استقرای ناقص باتکیه‌بر بداهت فطری عبارت‌اند از: الف) یقین به نبود موارد خلاف؛ ب) یقین به ضرر نداشتن موارد خلاف (مهم نبودن موارد خلاف یا کفایت موارد بررسی‌شده برای اطمینان به نتیجه استقرا) که اولی غلط و دومی صحیح است. درواقع در مرحله‌ای از استقرا، نتیجه یقینی، از معرفتی ظنی متولد می‌شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن‌اثیر، مجدالدین (۱۳۶۷ش)، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، قم: اسماعیلیان.

۲. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۷۹ش)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران: دانشگاه تهران.

۳. ابن‌فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۴. جمعی از پژوهشگران حوزه آزاد جامعه الزهرا (۱۴۰۱ش)، مقوله فطرت؛ رویکردی نو به اصول عقاید، تهران: دانشگاه امام صادق ـ قم: جامعه الزهرا.

۵. جمعی از مؤلفین (۱۳۸۷ش)، اصطلاح‌نامه اصول فقه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ش)، فطرت در قرآن، قم: اسراء.

۷. ـــــــــ (۱۳۷۹ش)، معرفت‌شناسی در قرآن، قم: اسراء.

۸. ـــــــــ (۱۳۸۶ش)، رحیق مختوم، قم: اسراء.

۹. ـــــــــ (۱۳۸۷ش)، تحریر تمهید القواعد، قم: اسراء.

۱۰. ـــــــــ (۱۳۸۹ش/الف)، تسنیم، قم: اسراء.

۱۱. ـــــــــ (۱۳۸۹ش/ب)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.

۱۲. جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد (۱۴۰۴ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم للملایین.

۱۳. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۰ش)، «منطق استقراء علمی (۱)»، کلام اسلامی، ش۳۷، بهار، ص۷۲_۸۹.

۱۴. ـــــــــ (۱۳۸۱ش)، «رویکرد تجربه‌گرایی ابطال‌گرایانه»، کلام اسلامی، ش۴۱، بهار، ص۹۸_۱۰۳.

۱۵. خندان، علی‌اصغر (۱۳۸۲ش)، منطق کاربردی، تهران: سمت.

۱۶. خوانساری، محمد (۱۳۶۱ش)، منطق صوری، تهران: ناب.

۱۷. دکارت، رنه (۱۳۶۹ش)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه: احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۸. راسل، برتراند (۱۳۶۵ش)، تاریخ تمدن غرب، ترجمه: نجف دریابندری، تهران: پرواز.

۱۹. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالشامیه.
۲۰. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۴ش)، «برتراند راسل و توجیه‌ناپذیری نظری استقراء»، کلام اسلامی، ش۱۴، تابستان، ص۱۲ـ۲۳.
۲۱. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۰ش)، شرح المنظومة، تهران: ناب.
۲۲. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲ش)، مجموعه مصنفات، تهران: وزارت فرهنگ.
۲۳. شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۶۰ش)، رشحات البحار، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۲۴. شهابی، محمود (۱۳۶۴ش)، رهبر خرد، تهران: خیام.
۲۵. شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی عاملی (۱۴۲۱ق)، رسائل، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۶. صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۵۹ش)، تئوری شناخت در فلسفه ما، ترجمه: حسین حسینی، تهران: بدر.
۲۷. ـــــــــ (۱۴۱۰ق)، الاسس المنطقیة للاستقراء، قم: المجمع العلمی للشهید صدر.
۲۸. ـــــــــ (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول، شرح: سیدمحمود هاشمی، قم: الغدیر.
۲۹. صدرالمتألّهین، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۳ش)، شرح أصول الکافی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۰. ـــــــــ (۱۳۸۶ش)، مفاتیح الغیب، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۱. ـــــــــ (۱۴۲۲ق)، المبدأ و المعاد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲ش)، نهایه الحکمة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۳. ـــــــــ (۱۳۷۴ق)، المیزان، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۴. ـــــــــ (۱۳۷۸ش)، برهان، ترجمه: مهدی قوام صفری، قم: بوستان کتاب.
۳۵. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، تهران: مکتبة المرتضویة.
۳۶. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۳ش)، اصول و فنون پژوهش، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۳۷. فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد (۱۴۰۹ق)، العین، قم: مؤسسه دار الهجرة.
۳۸. فروغی، محمدعلی (۱۳۶۶ش)، سیر حکمت در اروپا، تهران: زوار.

۳۹. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۷۳ش)، «استقرا و تجربه (۱)»، معرفت، ش۱۱، زمستان، ص۲۲ـ۲۸.
۴۰. ـــــــــ (۱۳۷۴ش)، «استقرا و تجربه (۲)»، معرفت، ش۱۲، بهار، ص۴۴ـ۵۲.
۴۱. فیومی، احمدبن‌محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر، قم: دار الهجره.
۴۲. کاپالدی، نیکلاس (۱۳۷۷ش)، فلسفه علم، ترجمه: علی حقی، تهران: سروش.
۴۳. گندمی نصرآبادی، رضا (۱۳۷۷ش)، «معمای جدید استقرا (۱)»، کیهان اندیشه، ش۷۸، خرداد و تیر، ص۱۳۱ـ۱۴۷.
۴۴. مصباح، محمدتقی (۱۳۷۸ش)، آموزش فلسفه، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۵. مطهری، مرتضی (۱۳۶۶ش)، شرح مبسوط منظومه، تهران: حکمت.
۴۶. ـــــــــ (۱۳۷۵ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، قم: صدرا.
۴۷. ـــــــــ (۱۳۷۶ش)، مسئله شناخت، قم: صدرا.
۴۸. ـــــــــ (۱۳۹۸ش)، فطرت، قم، صدرا.
۴۹. مظفر، محمدرضا (۱۴۰۰ق)، المنطق، بیروت: دار التعارف.