



دانشگاه باقر العلوم علیه السلام
دانشکده علوم اجتماعی و سیاسی
گروه علوم اجتماعی

پایان نامه کارشناسی ارشد
رشته: فلسفه علوم اجتماعی
عنوان:

مبانی فلسفی استقراء از دیدگاه شهید صدر (ره) و دلالت‌های آن در روش‌شناسی علوم اجتماعی

استاد راهنما:

دکتر حسن عبدی (زید عزه)

استاد مشاور:

دکتر نعمت الله کرم‌اللهی (زید عزه)

نگارش:

سعید احمدی فرد

تابستان 1392

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقدیم به

بی بی مهربان من

فاطمه معصومه سلام الله علیها

که سایه اش بر سرم مستدام باد

تشکر

اثر حاضر مرهون راهنمایی‌ها و امیدبخشی‌های استاد عزیز جناب آقای دکتر عبدی دام عزه است. به رسم ادب، خود را سپاسگزار ایشان می‌دانم.

از جناب آقای دکتر کرم‌اللهی دام عزه نیز برای ارشاداتشان متشکرم.

چکیده

یکی از مهمترین مسائل فلسفی که پیش روی علوم تجربی قرار دارد مساله استقراست . علوم تجربی در روش های پژوهشی خویش به شکل های گوناگون مرهون استقرا هستند. هر گونه تزلزل در توجیه منطقی استقرا موجب خواهد شد تا یافته های پژوهش های تجربی نیز با چالش جدی منطقی روبه‌رو گردد . در این میان مساله استقرا را باید مساله مشترک علوم طبیعی و علوم اجتماعی دانست. روش‌های پژوهش در علوم اجتماعی نیز از سرشتی استقرایی برخوردارند و در این جهت تفاوتی میان روش های کمی و کیفی نیست . از این رو باید مساله استقرا را مساله ای مشترک میان فلسفه علم و فلسفه علوم اجتماعی دانست . رساله‌ی حاضر در پی توضیح و تحلیل یکی از مواضعی است که در قبال مساله استقرا اتخاذ شده است . این موضع که توسط اندیشمند مسلمان معاصر مرحوم شهید سید محمد باقر صدر (ره) طرح گردیده است، بر بنیان فلسفی ویژه‌ای استوار گردیده است . شهید صدر با نگاهی به مواضع طرح شده در مساله استقرا ، بررسی منتقدانه آنها را در پیش گرفته است و پس از ذکر خلأهای هر یک از این مواضع، زمینه را برای طرح خویش فراهم ساخته است . از نگاه شهید صدر نه گرایش های عقلی ارسطویی توانایی توجیه منطقی استقرا را دارند و نه گرایش های تجربی از چنین قوتی برخوردارند. مبانی مخدوش مانع از آنست که نحله های گوناگون فلسفی در ارائه توجیه منطقی با کامیابی همراه باشند . وی در این خصوص لازم دانسته تا با طرح برخی مبانی نوین ، نظریه‌ی ابتکاری خویش را سامان بخشد، تا از این راه برای استقرا، صورتی منطقی رقم مهیا سازد. اگرچه نظریه‌ی شهید صدر، معطوف به پژوهش‌هایی است که در علوم طبیعی انجام می‌شود، لکن می‌توان آرای این اندیشمند مسلمان را در حوزه‌ی علوم اجتماعی - که عمده‌ی مباحث آن از علوم تجربی به شمار می‌روند - نیز دنبال کرد. برای این کار لوازم و دلالت های نظریه‌ی ایشان مورد مطالعه قرار داده ایم. در این تحقیق، پس از تبیین باورهای شهید صدر در خصوص روش شناسی علوم اجتماعی ، نشان داده‌ایم که کاربست استقرا در علوم اجتماعی نمی‌تواند از کارآمدی لازم برخوردار باشد. ویژگی های علوم اجتماعی مانع از آنست که روش استقرا در این دانش ها با سهولت انجام پذیرد .

کلید واژگان: استقرا ، شهید صدر، علیت، علوم اجتماعی، روش‌شناسی، روش شناسی علوم اجتماعی

فهرست مطالب

فصل اول: کلیات تحقیق

- 1-1. بیان مسأله 2
- 2-1. پرسش‌های تحقیق 3
- 1-2-1. پرسش اصلی 3
- 2-2-1. پرسش‌های فرعی 3
- 1-3. اهمیت موضوع و ضرورت تحقیق 3
- 1-4. فرضیه تحقیق 4
- 1-5. اهداف تحقیق 4
- 1-6. پیشینه تحقیق 4
- 1-7. روش تحقیق 5
- 1-8. ساختار تحقیق 5

فصل دوم: مفاهیم تحقیق و پیشینه موضوع تحقیق

- ۱-۲. مفاهیم 7
- 2-1-1. روش شناسی 7
- 2-1-2. علوم اجتماعی 11
- 2-1-3. فلسفه 17
- 2-1-4. استدلال 22

24..... 5_1-2 استقرا

28..... 2-2 پیشینه مساله استقرا

28..... 2-2-1 مساله استقراء در دوره یونان باستان

31..... 2-2-2 مساله استقرا در دوره اسلامی

38..... 2-2-3 مساله استقراء در دوره مدرن

38..... 2-2-3-1 فیلسوفان جدید

42..... 2-2-3-2 فیلسوفان معاصر

49..... 2-2-4 مساله سنتی استقرا

50..... 2-2-5 مساله جدید استقرا

55..... جمع بندی

فصل سوم: تبیین روی کردهای مساله استقراء از نگاه شهید صدر (ره)

ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED. 1-3 دیدگاه عقل گرایان

Error! Bookmark not defined. 3-1-1 تبیین دیدگاه عقل گرایان

Error! Bookmark not defined. 3-1-2 نقد و بررسی دیدگاه عقل گرایان

ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED. 3-2 دیدگاه تجربه گرایان

Error! Bookmark not defined. 3-2-1 رویکرد یقین گرایان

Error! Bookmark not defined. 3-2-2 رویکرد ترجیح گرایان

Error! Bookmark not defined. 3-2-3 رویکرد روان شناختی

Error! Bookmark not defined. 1-3-2-3 تبیین رویکرد روان شناختی

Error! Bookmark not defined. 2-3-2-3 نقد و بررسی دیدگاه روان شناختی

فصل چهارم: تبیین و بررسی نظریه شهید صدر و مبانی فلسفی آن

ERROR! 1-4 تبیین استقراء در مرحله توالد موضوعی و مبانی فلسفی آن

BOOKMARK NOT DEFINED.

- 4-1-1. معنای احتمال. **Error! Bookmark not defined.**
- 4-1-2. بدیهیات منطق احتمال. **Error! Bookmark not defined.**
- 4-1-3. تفسیر احتمال. **Error! Bookmark not defined.**
- 4-1-3-1. بررسی انتقادی تفسیر کلاسیک. **Error! Bookmark not defined.**
- 4-1-3-2. بررسی انتقادی تفسیر تکرار. **Error! Bookmark not defined.**
- 4-1-3-3. تفسیر مطلوب احتمال. **Error! Bookmark not defined.**
- 2-4. تبیین استقراء در مرحله توالد ذاتی و مبانی فلسفی آن ... **ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**

فصل پنجم: تبیین و بررسی دلالت های نظریه شهید صدر(ره)

در روش شناسی علوم اجتماعی

- 5-1. روش شناسی علوم اجتماعی از دیدگاه شهید صدر **ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**
- 5-1-1. ماهیت توصیفی علوم اجتماعی. **Error! Bookmark not defined.**
- 5-1-2. ماهیت تبیینی علوم اجتماعی. **Error! Bookmark not defined.**
- 5-1-3. ماهیت کلی علوم اجتماعی. **Error! Bookmark not defined.**
- نتیجه گیری **Error! Bookmark not defined.**
- 5-2. بررسی انتقادی استقرا در روش شناسی علوم اجتماعی **ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**
- 5-2-1. نقد و بررسی امکان استقرا در علوم اجتماعی. **Error! Bookmark not defined.**
- 5-2-2. نقد و بررسی توجیه استقرا در علوم اجتماعی. **Error! Bookmark not defined.**
- 5-2-3. نقد و بررسی فایده استقرا در علوم اجتماعی... **Error! Bookmark not defined.**

فصل ششم: نتیجه گیری و پیشنهاد ها

- 6-1. نتیجه گیری **ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**

- Error! Bookmark not defined.** نتیجه اول
- Error! Bookmark not defined.** نتیجه دوم
- Error! Bookmark not defined.** نتیجه سوم
- ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.** 6-2. پیشنهادهای
- Error! Bookmark not defined.** پیشنهاد اول
- Error! Bookmark not defined.** پیشنهاد دوم
- Error! Bookmark not defined.** منابع و مآخذ

فصل اول:

کلیات تحقیق

۱-۱. بیان مسأله

از جمله روش‌هایی که در پژوهش‌های علمی مورد قرار می‌گیرد، روش «استقرا» است. اعتماد به محصولات به دست آمده از این روش در صورتی موجه به نظر خواهد رسید که پیش از هر چیز، کاربر استقرا از توجیه منطقی برخوردار باشد. به دیگر سخن، اگر فاعل استقرا در یک قالب منطقی از مقدمات به نتیجه عبور نکند، تکیه بر نتایج استقرا نیز قابل توجیه معرفتی نخواهد بود. به همین منظور توجیه استقرا در میان اندیشوران فلسفی تبدیل به یک مسأله مهم گردیده است. هر یک از دانشورانی که یکی از رویکردهای فلسفی را نمایندگی می‌کردند، با اتکا بر مبانی فلسفی خویش عهده‌دار توجیه منطقی استقرا شدند. «شهید آیت الله سید محمدباقر صدر (ره)» نیز یکی از اندیشمندانی است که در سنت اسلامی برای این مهم کوشیده و بر آن شده تا نتایج بر آمده از استقرا را از صورت منطقی برخوردار سازد. شهید صدر، با نگاه انتقادی نسبت به رویکردهای پیش از خود، بر آن شده است تا اساس تازه‌ای برای مسأله استقرا ارائه کند. آرای ایشان گرچه معطوف به دانش‌های طبیعی و در رتبه‌ی بعد ناظر به مباحث الهیاتی مطرح گردیده است، لیکن نمی‌توان از اقتضائات و لوازم آن در علوم اجتماعی و روش‌شناسی این قبیل دانش‌ها چشم پوشید. علوم اجتماعی نیز از آن جا که در زمره‌ی دانش‌های استقرا بنیاد جای می‌گیرند، تا حدود زیادی نیازمند حل مسأله استقرا می‌باشند. نظر مبتکرانه ایشان نیز هم چون آرای دیگری که درباره‌ی این مسأله مطرح شده، از مبانی معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه خاصی برخوردار است. از سویی دیگر طرح شهید صدر (ره) با توجه به بنیادهای فلسفی خویش وقتی به قلمرو روش‌شناسی علوم اجتماعی می‌رسد، لوازم و دلالتی را به دنبال دارد. ما در این نوشتار ضمن بررسی و روشن ساختن مبانی فلسفی نظریه

شهید صدر (ره) در مساله استقرا توضیح خواهیم داد که این نظریه در قلمرو روش شناسی علوم اجتماعی چه آثار و تبعاتی به دنبال خواهد داشت؟

۲-۱. پرسش های تحقیق

۱-۲-۱. پرسش اصلی

نظریه شهید صدر درباره مساله استقرا از کدام مبانی معرفت شناختی و هستی شناختی برخوردار است و این نظریه چه دلالت هایی در علوم اجتماعی دارد؟

۱-۲-۲. پرسش های فرعی

1. تعریف استقراء و ماهیت این شیوه استدلال چیست؟
2. چه مشکلات معرفت شناختی درباره روش استقرا مطرح شده است؟
3. نواقص راه حل های پیشین درباره مساله استقرا از نگاه شهید صدر چیست؟
4. راه حل شهید صدر برای مشکل استقراء چیست؟
5. نظریه ایشان چه دلالت هایی در روش شناسی علوم اجتماعی به دنبال خواهد داشت؟
6. چه ملاحظاتی می توان بر لوازم نظریه در حوزه علوم اجتماعی داشت؟

۳-۱. اهمیت موضوع و ضرورت تحقیق

استقرا را می توان به جرات پایه و اساس علوم طبیعی دانست. فقدان توجیه منطقی برای این روش به منزله بی اعتبار دانستن تمامی معرفت هایی است که در قالب علوم طبیعی ارائه شده است. از آنجا که علوم اجتماعی نیز در بسیاری موارد، از همان روش های دانش های طبیعی بهره می گیرد، این معضل را باید متوجه یافته های علوم اجتماعی نیز دانست. البته در این میان، وجود عامل انسانی - که به سبب ویژگی «اختیار» از سایر موجودات ممتاز می شود - مساله را در علوم اجتماعی از پیچیدگی دو چندان بر خوردار می سازد. بنا نهادن یافته های علوم بر استقرا موجب گشته تا توجیه منطقی استقرا همواره به عنوان یک مساله مهم در راس مسائل فلسفی قرار گیرد. هرگونه تلاش که در راستای توجیه منطقی استقرا انجام شود می تواند به منزله تلاشی برای اعتبار دانش های تجربی اعم از دانش های طبیعی و اجتماعی تلقی گردد. در این میان، اندیشمندان مسلمان گرچه درباره ی استقرا به پژوهش و تحقیق مشغول

بوده اند، لکن موضع آنها بیش از آن که از موضع علوم تجربی باشد از موضع منطقی صرف بوده است. در این تحقیق، به سراغ یکی از این تلاش های انجام شده رفته ایم که از سوی اندیشمندان مسلمان معاصر شهید صدر انجام شده است. ما ضمن این تحقیق کوشیده ایم تا نشان دهیم جریان اندیشه اسلامی از مسائل مهم فلسفی کنار ننشسته است و همواره با طراوت، حضور جدی خود را نشان داده است.

۴-۱. فرضیه تحقیق

فرضیه این تحقیق عبارت از آنست که نظریه‌ی شهید صدر درباره استقرا، با توجه به مبانی فلسفی آن، در علوم اجتماعی کار آمد نخواهد بود و برای حل مسائل اجتماعی نمی توان از نظریه ایشان بهره برد.

۵-۱. اهداف تحقیق

در این تحقیق به دنبال آن هستیم تا روشن کنیم از نظر شهید صدر پاسخ هایی که برای حل مساله استقرا ارائه شده ناکارآمد است. بر این اساس ایشان طبق مبانی هستی شناسی و معرفت شناسی خاصی نظریه خود را پایه گذاری کرده است. در این تحقیق، این مبانی را در به صورت منقح بیان خواهیم کرد. در آخر در پی آنیم تا دلالت ها و لوازم نظریه ایشان در روش شناسی علوم اجتماعی را روشن کنیم.

۶-۱. پیشینه تحقیق

عبدالکریم سروش در مقاله‌ی «مبانی منطقی استقرا از دیدگاه شهید صدر» که در کتاب «تفرج صنع» نیز طبع گردیده است، نظریه‌ی آن مرحوم را کاویده و در صدد ارزیابی انتقادی آن بر آمده است. جدا از ایجاز مقاله و تاکید آن بر جنبه‌ی خاصی از نظریه که مربوط بحث احتمال می باشد، هیچ اشاره‌ای به لوازم آن در روش شناسی علوم اجتماعی نداشته است. همچنین، نویسنده‌ی مذکور در کتاب «درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع» از دلالت‌های استقرا در روش شناسی علوم اجتماعی سخن گفته و لیکن یادی از نظر شهید صدر نکرده است. مقاله‌ای با عنوان «منطق استقرا از دیدگاه شهید صدر» توسط «عبدالحسین خسرو پناه»

نگاشته شده است. ارزیابی انتقادی نویسنده با توجه به مبانی فلسفی نظریه در خور تحسین است. مع الاسف این اثر نیز فراتر از مرزهای خود نظریه گام برداشته و از آثار آن در حوزه علوم اجتماعی سخنی به میان نیاورده است. کتاب «مبانی استقرا و جایگاه آن در آرای کلامی شهید صدر» نوشته‌ی «غلامرضا ذکیانی و محبوبه جان نثاری» تنها به دلالت‌های کلامی این تئوری پرداخته است و از این بخش عدول نکرده است.

۷-۱. روش تحقیق

روش به کار رفته در این تحقیق عبارت است از استفاده از شیوه توصیفی _ تحلیلی در گزارش نظریه شهید صدر و ارزیابی آن.

۸-۱.. ساختار تحقیق

در این تحقیق، بعد از ذکر کلیات، نخست به تبیین و توضیح مفاهیمی خواهیم پرداخت که در عنوان رساله از آنها استفاده کرده ایم. بعد از آن، درباره رویکردهایی سخن خواهیم گفت که درباره مساله استقرا ارائه گشته است. محور کلام در این بخش، مباحثی است که توسط شهید صدر در نقد و بررسی رویکردهای مذکور بیان شده است. در ادامه به شرح و تبیین دیدگاه ابتکاری شهید صدر خواهیم پرداخت و با توضیح مبانی آن، ریشه‌های فلسفی این دیدگاه را روشن خواهیم کرد. در فصل واپسین، ضمن طرح روش شناسی مورد اعتقاد شهید صدر، آثار و دلالت‌های دیدگاه ایشان درباره استقرا در روش شناسی علوم اجتماعی را مورد بررسی قرار خواهیم داد

فصل دوم:

مفاهيم تحقيق و پيشينه موضوع تحقيق

۲-۱. مفاهیم

پژوهش حاضر حول محور چند ایده اصلی شکل گرفته است. این ایده ها شالوده و شاکله‌ی نوشتار پیشرو را پدید آورده‌اند. بر این اساس لازم است تا پیش از ورود در طرح اصلی تحقیق، اندکی درباره این ایده ها و مفاهیم اصلی و معنای مورد نظر آنها سخن بگوییم.

۱-۱-۲. روش شناسی

«روش شناسی» را به شکل های گوناگون تعریف کرده اند. در یکی از تعریف های مطرح شده، روش شناسی چنین معرفی شده: «شناخت شیوه های اندیشه و راه های تولید علم و دانش در عرصه معرفت بشری»^۱

مطابق این تعریف، روش شناسی به شاخه ای از دانش اطلاق می گردد که موضوع آن روش علمی است. این دانش که در پی یافتن بهترین روش برای تحقیقات علمی است، عهده دار بررسی و تبیین روش های به کار رفته توسط دانشمندان است. از رهگذر تبیین روش، معیارهای روش مطلوب در پژوهش علمی را نیز معرفی می گردد. از آنجا که روش مسیری است که دانشمند در سلوک علمی خود طی می کند هر گونه انحراف و خطا در آن می تواند ضمانت صدق یافته های علمی را با تردید مواجه سازد. با دانش روش شناسی می توان از وقوع خطاهای روشمند جلوگیری کرد. خطاهای روشمند، به آن دسته از انحرافات گفته می شود که در اثر فقدان یک روش صحیح در پژوهش پیش می آید. از این منظر می توان دانش روش شناسی را هم تراز با علم منطق دانست. منطق نیز از خطای روشمند جلوگیری می کند، جز

۱. حمید پارسانیا، روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، چاپ اول، قم، کتاب فردا، ۱۳۸۹، ص ۶۹

آن که ، در منطق درباره‌ی روش شناسی اندیشیدن به طور عام بحث می شود ، و روش شناسی تنها درباره منطق پژوهش علمی گفت و گو می کند.

«روش» برای یک پژوهشگر به منزله نقشه‌ی راه است و به جرات باید آن را اساسی ترین رکن یک پژوهش علمی دانست . از این رو هیچ گاه نمی توان پژوهش را از روش جدا دانست و باید همواره آن را در متن حرکت فکری و تلاش های علمی یک دانشمند قرار دارد . روش شناس همان کسی است که درباره مسیر حرکت فکری و نقشه راه یک پژوهش علمی به بحث می نشیند . به همین دلیل است که روش شناسی را یک دانش درجه دوم به حساب آورده اند^۱ . دانش های درجه دو به دانش هایی اطلاق می شود که موضوع آنها واقعیت نیست بلکه موضوع آنها علمی است که به واقعیت تعلق گرفته است .

دانشمندان در این که مطابق کدام روش ، سیر علمی خود را سامان بخشند به نقطه مشترکی معتقد نیستند. هر یک از ایشان بر اساس مبانی فکری خویش ممکن است به جهت خاصی متمایل گردد . گزینش یک روش از میان روش های گوناگون در پژوهش علمی محصول نگاه ویژه ای است که دانشمند ، به خود واقعیت و معرفت به آن دارد . از این روست که هر یک از مکاتب فلسفی خواه ناخواه ، به صورت پیدا و پنهان روش علمی خاصی را توصیه می کنند .

گرچه بسیاری از مباحث کنونی در دانش روش شناسی از قدمت زیادی برخوردار نیست ،لکن می توان پیشینه ی دانش روش شناسی را در گذشته های دورتر نیز دنبال کرد . از زمانی که بشر مشغول پژوهش علمی بوده ، همواره دغدغه ی یافتن بهترین روش برای پژوهش را نیز داشته است . بر اساس آن چه در برخی از نوشته ها اشاره گشته است . بر اساس برخی از نقل ها، می توان گفت روشن ترین بحث درباره علم و روش علمی را ارسطو در آنالیطوقای ثانی ارائه کرده است^۲ . ارسطو با منطق و روش شناسی خود نوع خاصی از پژوهش های علمی را نیز رقم زد . طبیعیات ارسطویی که بر این مدل از روش شناسی بوده تا سال ها در محافل علمی فرمانروایی می کرد و تحقیقات علمی را جهت می داد. فرانسیس بیکن بعدها با

۱. همان

۲. نیکلاس کاپالدی، فلسفه علم، ترجمه علی حقی، چاپ اول، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۷، ص ۴۲

انتقاد از روش شناسی ارسطویی و محصولات آن ، سعی در ارائه روش شناسی جدید داشت . "ارغنون نو" را باید تجلی این نگاه انتقادی دانست . او توصیه های متفاوتی به دانشمندان و فعالان عرصه علم داشت . توصیه هایی که در نهایت منجر به افزایش قدرت و تسلط بر طبیعت خواهد شد . بیکن، خود کار خویش را چنین تعریف می کرد : «آنچه باید گرفت عمل است و نه عقیده. کوشش من این نیست که آیینی نو بیاورم یا عقیده ای تاسیس کنم بلکه همت من اینست که فایده ای برسانم و قدرتی ببخشم .» این سخنان به منزله پایه گذاری دانش جدید است که به نظر برخی تاریخنگاران علم و فلسفه با این سخنان است که نخستین بار صدا و آهنگ دانش نو به گوش می رسد ^۱ .

تالیف رساله گفتار در روش توسط دکارت را باید یکی دیگر از نقاط عطف در دانش روش شناسی دانست . با کوشش های فلسفی دکارت بود که موضوع روش بار دیگر مورد توجه جامعه فکری قرار گرفت . دکارت، اهمیت مساله روش را در رساله ای که به همین موضوع اختصاص داده است ، چنین ابراز می کند : «اختلاف آرای مردم در این نیست که بعضی بیش از بعض دیگر عقل دارند بلکه از آنست که فکر خود را به روش های مختلف به کار می برند .» ویژگی روش شناسی مورد نظر دکارت این بود که از شکل دستوری و توصیه ای خارج شده و صورت تحلیلی و توصیفی به خود گرفته بود . روش شناسی دکارتی ، هیچ اصل ثابتی را فرض نمی گیرد و به کشف اصول و مبانی نهان در فعالیت علمی می پردازد . ویژگی دیگر روش شناسی دکارت این بود که او درباره روش به کار بردن عقل سخن می گفت و در این خصوص میان انواع چارچوب های معرفتی تفاوتی نمی گذاشت . روش شناسی دکارت معطوف به مطلق معرفت بود و درباره همه انواع شناخت به بحث می نشست . از این رو می توان کار دکارت را روش شناسی معرفت خواند .

اوایل قرن بیستم بود که روش شناسی در جامعه جدیدی وارد محافل آکادمیک شد . ویژگی ای که این دوره را از دیگر دوره ها متمایز می ساخت ، آن بود که در این دوره ، تنها چارچوب مورد قبول در شناخت واقعیت ، شناخت علمی بود . روش شناسی این دوره ، «علم» را

۱. ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، چاپ هفتم، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۲

۱. محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، چاپ ششم، تهران، انتشارات زوار، بهار ۱۳۹۰، ص ۱۸۲

به عنوان تنها چارچوب معرفتی موجه و قابل اعتنا، موضوع خود قرار داده بود. توجه به روش علمی در این دوره بیش از آنکه از سر باور و اعتقاد به علم باشد، ناشی از تردید و تزلزلی بود که در اعتبار یافته های علمی پیدا شده بود. برخی تحولات علمی، اهالی فکر و فلسفه را به باز اندیشی درباره روش های علمی وا داشته بود. در اواخر قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم بود که بشر، به تدریج به تاملاتی دست یافت که اعتماد و اطمینان بی قید و شرط گذشته وی را به علم جدید مخدوش می ساخت و او را به تحقیق و پژوهشی عمیق تر در باب ماهیت علم دعوت می کرد. ظهور منطق ریاضی، هندسه های غیر اقلیدسی و فیزیک نسبیت را می توان بارزترین مولفه های این تحول علمی دانست که بشر را به تجدید نظر درباره ماهیت علم دعوت می کرد. مجموعه عواملی که بر شمردیم این امکان را برای ذهن بشر فراهم آورد تا خود را از سحر و جذب علم برهاند، از علم فاصله بگیرد و از افقی بالاتر به محصول فکری خویش بیندیشد و در کنار قوتها و کاستی ها و نقطه ضعف ها را نیز ببیند. آنچه امروز فلسفه علم روش شناسی و منطق علم نامیده می شود محصول تاملات منطقی فلسفی دانشمندان در این باب است.^۱

اگر دکارت با شک دستوری در مطلق اندیشه، در پی طرح روش شناسی بود، این بار شک حقیقی در دستاوردهای علمی بود که مساله روش را در کانون توجهات قرار می داد. مباحثی که در این دوره، درباره روش علمی عرضه گشت در قالب «فلسفه علم» ارائه می شد. بر این اساس می توان گفت در این دوره، روش شناسی با نام فلسفه علم شناخته می شد. فلسفه علم به رشته ای از مطالعات و تاملات فلسفی گفته می شد که در پی آن بود تا با تجزیه و تحلیل های فلسفی روش مطلوب برای پژوهش های علمی را بیابد و در نهایت آن را به دانشمندان توصیه کند.

با پیدایش و نضج علوم اجتماعی، مساله روش شناسی علوم اجتماعی نیز مطرح گشت. دانش روش شناسی این بار، متوجه پژوهش هایی بود که در عرصه علوم اجتماعی انجام می شد. روش شناسی علوم اجتماعی که در قالب فلسفه علوم اجتماعی دنبال می شد، در پی یافتن پاسخی در خور برای این سوال بود که در پژوهش های علوم اجتماعی کدام روش بهترین

۱. لطف الله نبوی، مبانی منطق و روش شناسی، چاپ اول، تهران، مرکز نشر آثار علمی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۴، ص ۱۹۱

است؟ به عبارت دیگر مباحث فلسفه علوم اجتماعی در پی آنست تا روش مطلوب در علوم اجتماعی را بیابد و آن را به پژوهشگران علوم اجتماعی توصیه کند .

چنان که گفتیم در این باره موضع های گوناگونی اتخاذ گردید . تفکیک و تمایز میان مکاتب گوناگون در روش شناسی علوم طبیعی و علوم اجتماعی بر این اساس به وجود آمد که برای یافتن روش ایده آل از کدام الگو باید پیروی کرد؟ آیا باید در تبیین و باز شناسی روش شناسی به ارگانیسم و سازوکار درونی توجه داشت؟ به عبارت دیگر آیا روش شناسی علم باید با رویکرد تحلیلی و منطقی انجام شود؟ و یا آنکه این کار، با توجه به سیر تاریخی و مسیر رشد آن صورت پذیرد و رویکرد تاریخی و جامعه شناختی داشت؟ پاسخ به این سوال باعث شد تا نحله های مختلف روش شناسی پدید آیند.

از جمله مکاتب شاخص روش شناسی که با رویکرد منطقی دستوری پدید آمده اند ، می توان به مکتب پوزیتیویسم منطقی و مکتب راسیونالیسم انتقادی اشاره کرد .

اما در زمره مکاتب روش شناسی که با رویکرد تاریخی و جامعه شناختی به وجود آمده اند باید از مکتب جامعه شناسی علم ، مکتب تفهیمی و تفسیری و در نهایت مکتب دیالکتیکی انتقادی نام برد^۱.

۲-۱-۲. علوم اجتماعی

«علوم اجتماعی» واژه ای است که درباره ی مجموعه ای از علوم بشری به کار می رود ، که در برابر علوم طبیعی قرار گرفته اند . علوم طبیعی به مجموعه ای از پژوهش ها و مطالعاتی اطلاق می گردد که درباره طبیعت به روش علمی صورت گرفته است . در مقابل، علوم اجتماعی، دانش هایی را شامل می شود که جامعه را به روش علمی مورد واکاوی قرار می دهد. امروزه با این واژه، دانش هایی همچون جامعه شناسی، مردم شناسی، مدیریت، حقوق، اقتصاد، علوم سیاسی و ارتباطات را اراده می کنند . ویژگی مشترک همه ی این دانش ها آنست که با حیات اجتماعی انسان ها کار دارند . به عبارت دیگر متعلق بحث و پژوهش علوم اجتماعی اعم

۱. همان، ص ۹۷

از علم حقوق و انسان شناسی و جامعه شناسی و ... وضع انسانی به طور کلی است.^۱ هر کدام از این دانش ها عهده دار بررسی زاویه ای از زندگی جمعی انسانها هستند.

علوم اجتماعی، پدیده‌ای است که باید آن را مولود عصر مدرن به شمار آورد. این باور که بخشی از معارف بشری باید عهده دار بررسی حیات انسانی باشند، از زمان ارسطو مطرح بوده است، لکن ریشه‌ی پیدایش علوم اجتماعی را باید در تحولات پس از رنسانس پیدا کرد.

ارسطو در طبقه بندی علوم، از دانش پولیتیک یاد می کند. پولیتیک اگر چه امروزه به غلط با واژه ی سیاست مترادف گشته است، لکن در اصل به معنای شهرنشینی است.^۲ گزینش این واژه توسط ارسطو نشانگر آنست که از نظر این فیلسوف عصر باستان دور نبوده است که بررسی حیات اجتماعی انسانها، شاخه ی مستقلی از دانش را می طلبد. این دانش از جانب ارسطو «دانش پولیتیک» نامیده می شود. دانش پولیتیک که در مقابل انواع حکمت - به عنوان دانش های نظری- و انواع صنعت- به عنوان دانش های تولیدی- جای می گیرد، در کنار اخلاق از شعب دانش های عملی شناخته می شوند.

توجه به بررسی حیات اجتماعی انسانها در سده‌های پسین نیز پی‌گیری شد. همواره اندیشمندانی یافت می شدند که زندگی انسانها و شئون آن را مورد دقت و موشکافی قرار می دادند. آن چه در دوره های پس از باستان بیشتر مورد توجه بود رسیدن به یک حیات شایسته و بایسته بود. هدف آنها از این موشکافی ها رسیدن به یک یوتوپیا بود. مرکزی ترین مساله در اندیشه اجتماعی این بود که حیات اجتماعی چگونه باید باشد؟ در حقیقت دغدغه‌ی اندیشمندان اجتماعی ترسیم آرمانشهری بود که بشر در آن بتواند زندگی ایده آل خود را جست و جو کند. بررسی اندیشه‌هایی که در باره حیات اجتماعی شکل گرفته است نشان می دهد که اندیشه اجتماعی در این زمان در قالب فلسفه های اجتماعی شکل می گرفت. البته نباید از تاثیر دغدغه های این دوره نیز غفلت کرد. جست و جوی آرمانشهر نا خواسته متفکرین را به سمت اندیشه های فلسفی سوق می دهد. اجتماع انسانی در این دوره مورد دقت های فلسفی

۱. احسان نراقی، علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن، چاپ پنجم، تهران، نشر و پژوهش فرزاد، ۱۳۷۹، ص ۳۶۶

۲. ویلهلم دیلتای، مقدمه بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره ییدی، چاپ اول، تهران، نشر ققنوس، ۱۳۸۸، ص ۱۳

قرار می گرفت و مباحثی که ارائه می شد دارای صبغه‌ی فلسفی و با کمک گرفتن از روش فلسفی بوده است. حتی در برخی از دوره‌ها، این پرسش با رویکردی الهیاتی پاسخ داده می شود. نمونه‌ای از رویکرد الهیاتی را می توان در «شهر خدا» اثر قدیس آگوستین دید.

فکر جدایی فلسفه از علم در قرن هیجدهم پدید می آید و این فکر که پدیده‌های اجتماعی خصلتی منظم دارند و از این رو از قانون‌های طبیعی پیروی می کنند در این زمان به چشم می خورد، اما هنوز فلسفه اجتماعی صورت غالب در اندیشه‌های اجتماعی متفکرین می باشد. ولتر، مونتسکیو، دیدرو و روسو، همگی از اندیشمندان اجتماعی اثر گذاری هستند که درباره جامعه می اندیشند. این دسته را باید فیلسوف اجتماعی دانست. البته در همین زمان که هنوز اندیشه اجتماعی عمومی زیر تسلط ملاحظه‌های ما بعدالطبیعی و اخلاقی بود، رشته‌های خاص بر پایه‌ی روش تجربی به وجود آمدند. این رشته‌ها که درباره برخی از زوایای حیات انسانی بحث می کردند با روش تجربی یعنی همان روشی که در علوم طبیعی به کار می رفت مطالعه‌ی اعمال انسانها را عهده دار بودند. از جمله رشته‌هایی که می توان در این زمان نام برد علومی همچون اقتصاد، جمعیت شناسی و تاریخ است که به شکل یک علم مستقل در آمده بودند.^۱ آنچه این دانش‌ها را از اسلاف خود متمایز می کرد روشی بود که در این علوم به کار گرفته می شد. روش تجربی به کار رفته در دانش‌های جدید امکاناتی را در اختیار دانشمندان قرار می داد که پیش از این از عهده علوم بر نمی آمد. برای نمونه با تلاش‌های آدام اسمیت، اقتصاد در قالب یک علم تمام عیار به تبیین و پیش بینی اقتصادی دست می زد. لکن این تکوین و رشد را باید در فردیت این علم و اشباه آن ملاحظه کرد. آن چه در این فصل حائز اهمیت است اینست که در این ایام - قرن هیجدهم و نوزدهم - رشته‌هایی همچون اقتصاد با عنوان علوم انسانی یا علوم اخلاقی شناخته می شدند. این علوم همان‌ها هستند که امروزه با عنوان علوم اجتماعی شناخته می شوند.^۲

۱. احسان نراقی، پیشین، ص ۷۵

۲. مایکل رووت، فلسفه علوم اجتماعی (روش‌ها، آرمان‌ها و سیاست‌های پژوهش اجتماعی)، ترجمه محمد شجاعیان، چاپ اول، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی تابستان، ۱۳۸۹، ص ۳۱

از قرن نوزدهم به بعد، نسبت اندیشه های فلسفی و علمی معکوس می شود و دیدگاه علمی سیر صعودی خود را آغاز می کند. البته به جرات می توان گفت تا قرن بیستم بررسی علمی حیات اجتماعی تبدیل به یک جریان علمی نشده بود. در روش علمی حیات اجتماعی آنچنانکه هست مورد مطالعه قرار می گرفت و نه آن چنانکه باید باشد. لازمه این نوع از بررسی این بود که جامعه و حیات اجتماعی بشر همچون طبیعت و حیات طبیعی موجودات تلقی شود. چنین تصویری از جامعه موجب شد تا کم کم این فکر به وجود بیاید که همان گونه که ما طبیعت را با روش علمی بررسی می کنیم و آن را چنان که هست موضوع مطالعه ی خویش قرار می دهیم باید درباره جامعه نیز چنین کرد. جامعه آن چنان که هست می تواند محور پژوهش هایی قرار گیرد که با روش های علمی سامان یافته اند. اگوست کنت به منظور تسلط نگاه علمی بر عرصه حیات اجتماعی نخستین گام جدی و موثر را برداشت. او برای اولین بار پیشنهاد تاسیس علمی را داد که با آن بتوان پویایی و ایستایی جامعه را تبیین و پیش بینی کرد. کنت نام این علم جدید التاسیس را جامعه شناسی نهاد^۱. البته کنت پیشتر نام «فیزیک اجتماعی» را برای این علم پیشنهاد داده بود. اگر چه او از این نامگذاری به دلایلی رجوع کرد اما می توان از طریق همین نامگذاری بسیاری از ذهنیت های او و اقرانش را باز خواند. اصطلاح فیزیک اجتماعی این نکته را آشکار می سازد که کنت در پی آن بود تا جامعه شناسی را با الگوی علوم دقیق تطبیق دهد^۲.

تاکید کنت بر پوزیتیسم و روش های متناسب با آن موجب شد تا اندکی بعد از او «جان استوارت میل»، فیلسوف سوداگرای انگلیسی، این اندیشه را دنبال کند. به نظر میل، علمی که زندگی فردی یا اجتماعی انسان را مطالعه می کند باید همان نمونه های اصلی و جامعه را به کار برد که در سایر علوم به کار رفته است. نامی که میل برای این علوم به کار می برد «خوی

۱. لوئیس کوزر، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی، زمستان ۱۳۷۰، ص ۲۴

۲. جورج ریترز، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ دوازدهم، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۸۶، ص

شناسی» بود.^۱ گام موثری که توسط میل برداشته شد این بود که او از توصیه محض عبور کرد و خود در این باره دست به کار عملی نیز برد. میل در تالیف بزرگ خود در منطق، روشهایی را پیشنهاد داد که پژوهشگر اجتماعی می تواند از آنها برای بررسی علمی جامعه استفاده کند. هدف این روش ها آنست که با مشاهده مکرر تغییرات در شرایط مقدم بر وقوع یک حادثه علت آن حادثه را مشخص کند.^۲ این کار میل را باید گام مهمی در انتقال به روش شناسی ای دانست که در علوم اجتماعی نیاز بود.

اوایل قرن بیستم بود که دورکیم با تکیه بر چهره دانشگاهی خود آرمان کنت را جامعه تحقق پوشاند و روش شناسی میل را عینیت بخشید. او با تالیف کتاب قواعد روش جامعه شناسی، این علم را از جهت موضوع و روش تثبیت کرد. دورکیم همچون اسلاف خود بر به کار گیری روش های علوم طبیعی در این علم نو پا تاکید داشت. او در کتاب قواعد روش جامعه شناسی، باور طبیعت گرایانه خود را این چنین ابراز می کند: «باید درباره پدیده های اجتماعی آنچنانکه هستند و جدا از موجودات خود آگاهی که آنها را به تصور خود در می آورد اندیشید باید این پدیده ها را از بیرون و مانند اشیا بیرونی مطالعه کرد زیرا با این کیفیت است که پدیده های مذکور بر ما معلوم می شود.»^۳ دورکیم با گذار از مباحث روش شناسی علم اجتماعی در آنها متوقف نماند بلکه این علم را عینیت پژوهشی نیز بخشید. او با نگارش آثاری همچون خود کشی و تقسیم کار نمونه مطلوبی از تحلیل های جامعه شناختی را به نمایش گذاشت.

جهت ها و اهداف همسو میان علم اجتماع (یا همان جامعه شناسی) و علوم دیگری که در صدد بررسی علمی حیات انسانها بودند محور مشترکی را در بین این دانش ها برقرار ساخت. این اتحاد و یکپارچگی تا جایی پیش رفته است که امروزه دیگر کسی از علم اجتماعی به عنوان یک دانش مفرد سخن نمی گوید، بلکه همه بر وجود علوم اجتماعی به عنوان مجموعه ای از

۱. احسان نراقی، پی شین، ص ۶۶

۲. دانیل لیتل، تبیین در علوم اجتماعی (درآمدی به فلسفه علم الاجتماع)، ترجمه عبدالکریم سروش، چاپ اول، تهران، موسسه

فرهنگی صراط، زمستان ۱۳۷۳، ص ۴۷

۳. امیل دورکیم، قواعد روش شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۳، ص ۵۱

دانش ها متفقند . مجموعه ای از دانش هایی که هر یک از جهتی حیات اجتماعی انسان را بررسی می کنند تحت این عنوان جای می گیرند .

بی طرفانه ترین تعریف علوم اجتماعی یعنی تعریفی که کمترین درگیری های نظری را در بر دارد عبارت از این است که بگوییم علوم اجتماعی آن دسته از دانش هایی است که موضوعشان مطالعه پدیده های اجتماعی است . اما این تقریبا تکرار معلوم است زیرا همه چیز بر می گردد به اینکه پدیده های اجتماعی را تعریف کنیم . اما پدیده های اجتماعی دقیقا چگونه پدیده هایی هستند؟ توقع اینکه بتوان از این پدیده های تعریف روشن و واضح و دقیقی به دست داد غیر قابل پاسخ است . اما می توان درباره برخی خصوصیات آنها سخن گفت . در عبارتی کوتاه می توان برخی ویژگی های پدیده های اجتماعی را چنین معرفی کرد که این پدیده ها، پدیده هایی جمعی و عینی و عمومی و اثباتی هستند^۱.

گرچه واژه علوم اجتماعی در قرن بیستم ترکیبی جا افتاده و پر طرفدار در محافل دانشگاهی به شمار می رفت ، اما مناقشه در مقابل این مفهوم نیز کم نبود . برخی از مکاتب فکری در برابر واژه علوم اجتماعی موضع منفی گرفتند . یکی از شاخص ترین مخالفان این ایده جریان فکری ای بود که در دامنه ی افکار فیلسوف آلمانی مارتین هایدگر شکل گرفته بود . ویلهلم دیلتای که پرچم مخالفت با نگاه حاکم بر علوم اجتماعی را به دوش داشت ، به جای آن، اصطلاح علوم انسانی را پیشنهاد داد . این گرایش فلسفی با وضع واژه ی علوم انسانی و علوم روحی یا روانی سعی دارد تا بر تمایزات علوم طبیعی و علمی که به بررسی حیات انسانی می پردازند پای فشاری کند . تمایزی که برای هر یک روش شناسی ویژه ای را اقتضا می کند . از این رو، دیلتای از علوم روحی یا علوم روانی در برابر علوم طبیعی یاد می کند و آن دو را از نظر روش از یکدیگر متمایز می داند . باید به یاد داشت که منظور دیلتای از علوم روانی، همان علمی است که تا پیش از آن به عنوان علوم اجتماعی مشهور بوده اند.^۲ در نظر صاحبان این گرایش ، تلقی شیء انگارانه از موضوع علوم انسانی خطای فاحش است و این به خاطر سرشت

۱. موریس دوورژه، روشهای علوم اجتماعی، ترجمه خسرو اسدی، چاپ سوم، تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵، ص ۱۶

۲. باقر ساروخانی، روشهای تحقیق در علوم اجتماعی اصول و مبانی، جلد اول، چاپ شانزدهم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و

مطالعات فرهنگی، زمستان، ۱۳۷۸، ص ۵۶

تاریخی انسان هاست . دیلتای ، انتقاد خود از عدم توجه کافی به ویژگی های این علوم را این گونه ابراز می دارد : « از قرن هیجدهم وقتی نیاز به یافتن عنوان مشترکی برای این گروه از علوم احساس شد این علوم را علوم اخلاقی یا علوم انسانی یا سرانجام علوم فرهنگی نامیدند . این تغییر نام ها نشان می دهد که هیچیک از این تعبیرات برای بیان آن مسمی کافی نیست . در این جا من صرفا بر استفاده ام از تعبیر علوم انسانی اشاره می کنم و نشان می دهم که چگونه این تعبیر به روح راجع است .^۱ به نظر دیلتای، خطای بنیانگذاران و حامیان علوم اجتماعی این بود که تنها به جنبه‌ی اجتماعی حیات انسانها توجه داشتند . آنها از تاریخت حیات انسانی غافل بودند در حالی که باید این دو را با هم دید . لذا تمام رشته ها یا نظام های علمی که واقعیت اجتماعی- تاریخی را موضوع تحقیق خود قرار داده اند، در کتاب او (مقدمه بر علوم انسانی) زیر عنوان علوم انسانی قرار گرفته اند.^۲

با این توضیحات می توان گفت ما در تحقیق حاضر وقتی از علوم اجتماعی سخن می گوئیم ، دانش هایی را اراده می کنیم که با تمسک به روش های علمی و تجربی، سعی در بررسی و پژوهش حیات اجتماعی انسانها را دارند و می کوشند تا از این راه مسائل حیات اجتماعی بشری را حل کنند . با این همه، باید اعتراف کنیم که مفهوم علوم اجتماعی همچنان غامض و حیرت زاست در حالیکه علوم طبیعی چنین نیستند . به گفته‌ی آلن راین : «شاید غموض و حیرت زایی این علوم نشانه ای از حیرت زدگی محققان علوم باشد .»^۳

۲-۱-۳. فلسفه

واژه «فلسفه»، نخستین بار توسط سقراط برای معرفی کاری که خود بدان مشغول بود به کار رفت . او مدعی حکمت و دانش نبود و فقط می گفت که با عشق و شوق به دنبال آن می رود . این گفته‌ی سقراط درباره خود ، موضعی بود که در برابر تحسین خدای معبد دلفی گرفت . در برخی نقل ها چنین آمده است که خوش معبد دلفی با لحن غیر معمولی وی را فرزانه

۱. ویلهلم دیلتای، تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی تهران، ققنوس، ۱۳۸۹، ص ۱۶۹

۲. ویلهلم دیلتای، مقدمه بر علوم انسانی، ص ۱۱۷

۳. آلن راین، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، چاپ سوم، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۲، ص ۱۴

ترین مردم یونان دانسته بود.^۱ پاسخ وی به این تمجید، این بود که او حکیم نیست بلکه دوستدار حکمت است. از این جا بود که فیلسوف به معنای دوستدار حکمت وارد دایره واژگان شد. اگر چه فلسفه در کاربرد نخستین، مقابل دانش و حکمت معنا می داد، آنجا که سقراط حکیم خود را فیلسوف می نامد نمی توان برای فلسفه معنایی جز حکمت لحاظ کرد. از این روست که ارسطو هنگامی که در اثر خود عهده دار طبقه بندی دانش ها گردید مقسم آن را فلسفه قرار داد. معلوم است که در این زمان فلسفه به معنای مطلق دانش اعم از الهیات و طبیعیات و ریاضیات اطلاق می شد.^۲ بخشی از حکمت و فلسفه که جزء علوم نظری بود و در برابر حکمت ریاضی و حکمت طبیعی قرار می گرفت، علم کلی یا فلسفه اولی نامیده می شد. ارسطو درباره این بخش تالیفی دارد که گویا بعدها دیگران نام آن را متافیزیک یا ما بعد الطبیعه نهادند. به تعبیر برخی از نویسندگان، متافیزیک را باید تاج فلسفه ارسطو دانست.^۳

سر نامگذاری مباحث فلسفه اولی به متافیزیک را چنین گفته اند: متافیزیک نام مقالاتی بود که ارسطو در آنها درباره احکام مطلق وجود سخن گفته بود و از آنجا که بعد از مباحث طبیعیات یعنی فیزیک گنجانده شده بود مباحث مذکور چنین نامیده می شد.^۴ متافیزیک درباره احکام کلی وجود بحث می کند. به تعبیر رایج، موضوع متافیزیک احکام وجود بما هو وجود است. در متافیزیک از احکام موجود خاصی همچون موجود ریاضی یا طبیعی بحث نمی کنیم. علم ما در ما بعد الطبیعه از کلیتی برخوردار است که تمام موجودات را شامل می شود. از این رو ارسطو آن را علم کلی نامید و برای نشان دادن اهمیت و برتری آن، نام فلسفه اولی را برای این قسم از حکمت انتخاب کرد. ارسطو فلسفه اولی را این چنین معرفی می کند:

«دانشی هست که که به موجود چونان موجود و متعلقات یا لواحق آن به خودی خود نگرش دارد. این هیچیک از آن دانش‌هایی نیست که پاره دانش نامیده می شود. زیرا هیچ یک

۱. ویل دورانت، پی‌شین، ص ۹

۲. حمید پارسانیا، علم و فلسفه، چاپ دوم، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، پاییز ۱۳۷۹، ص ۱۸

۳. ارسطو، متافیزیک (ما بعد الطبیعه)، ترجمه شرف الدین خراسانی، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۷، ص ۸۸

۴. ریچارد پاپکین و ادام استرول، کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات جلال الدین مجتوبی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات

حکمت، پاییز ۱۳۶۸، ص ۱۴۳

از دانش های دیگر موجود چونان موجود را در کلیت آن بررسی نمی کنند. بلکه آنها پاره ای از موجودات را بررسی می کنند و به بررسی اعراض آنها می پردازند. مانند کاری که دانش های ریاضی می کنند.^۱ تا این دوره، واژه فلسفه در معنای معرفت و دانش به صورت مطلق آن به کار می رفت که مباحث متافیزیک و فلسفه اولی نیز بخشی از آن به شمار می رفت. اهمیت مباحث فلسفه اولی آن چنان پررنگ بود که بعدها، فلسفه منحصر در متافیزیک شد. در این اصطلاح، فلسفه تنها بر بخشی از دانش - که همان علم کلی بود - اطلاق می شد. بعدها همگام با نهضت ترجمه، واژه قرآنی حکمت در برابر فلسفه نهاده شد و ضمن آن وقتی حکمت را به صورت مطلق به کار می بردند، تنها معنای فلسفه اولی یا همان متافیزیک را اراده می کردند. ابن سینا در الهیات شفا تصریح می کند که مراد از حکمت به صورت مطلق همان فلسفه اولی است.^۲

استاد شهید مطهری در توضیح موارد کاربرد واژه فلسفه نزد پیشینیان چنین می نویسد : «چون حکمت اولی - که سابقاً یکی از شعب سه گانه فلسفه نظری شمرده می شد و دانشمندان قدیم آن را از آن جهت که کاملاً عقلی و نظری بود «فلسفه حقیقی» و از آن جهت که در اطراف کلی ترین موضوعات یعنی «وجود» بحث می کرد و مشتمل بر کلی ترین مسائل بود آن را «علم کلی» و از آن جهت که یکی از مسائل آن بحث از علل و واجب الوجود بود «الهیات» می خواندند و در یونان باستان به مناسبت خاصی «متافیزیک» خوانده می شد - صرفاً محصول قوه تعقل بشر است و تجربه حسی در مسائل آن راه ندارد. غالباً هر وقت «فلسفه» گفته شود مقصود همان است.^۳

البته بعدها در آثار دانشمندان مسلمان قید دیگری افزوده شد که حکایت از تواضع علمی ایشان می کرد. آنان فلسفه را علم به احکام کلی وجود به قدر طاقت بشری تعریف کردند. بوعلی در برخی رسائل خود حکمت را تعریف می کند و در ضمن آن، از قید مذکور این

۱. ارسطو، ص ۸۸

۲. ابن سینا، الشفا الالهیات، تحقیق الدكتور ابوالعلاء عقیفی، قم المقدسه، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی

النجفی، ۱۴۰۴، ص ۳

۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، چاپ دهم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۳، جلد ششم، ص ۶۰

چنین یاد می کند: «حکمت دانشی است که انسان از آن هر چه در وجود است و هر چه شایسته انجام است را به دست می آورد تا خود را بدان کمال بخشد و جهان علمی همچون جهان خارجی گردد و این گونه آماده سعادت نهایی گردد و این به اندازه توان انسانهاست.»^۱

صدر المتالهین نیز در آغاز کتاب اسفار، همین قید را در تعریف فلسفه گنجانده و چنین می نویسد: «بدان که فلسفه کمال جویی روان انسان است که به واسطه شناخت حقایق خارجی - همان گونه که هست - به اندازه توان بشری به دست می آید.»^۲ بر این اساس می توان گفت در نگاه قدمای مسلمان، فلسفه عبارتست از علم به احکام کلی وجود همان گونه که هست و البته به قدر طاقت بشری.

در دوره رنسانس زمزمه های تغییر در تلقی یاد شده از فلسفه پیدا شد. شک دستوری دکارت و تلاش های او برای تنقیح روش دستیابی به معرفت از سوئی، و تشکیکات و تردیدهایی که از سوی برخی امپریست ها همچون بارکلی و لاک و هیوم در ادراکات عقلی می شد زمینه را برای تقویت بیشتر این زمزمه ها فراهم ساخت. کانت که خود گفته است در اثر آشنایی با افکار هیوم از خواب جزمیت بیدار شده،^۳ اکنون نسبت به هر دو رکن تعریف قدما تجدید نظرهایی داشت. در واقع به نظر کانت، عیب تعریف قدما اینست که زیاده جامع است. عبارت چنان که در نفس الامر هستند به این معنی است که فلسفه ذهن را قادر می سازد که اشیا را کما هی ببیند نه چنان که به نظر میرسد. یعنی همان فرق مشهور میان بود و نمود. ایرادی که به این مطلب وارد است این است که از کانت به بعد دیگر کسی از فلاسفه اعتقاد ندارد که ذهن انسان میتواند حقایق اشیا یا شی فی نفسه را ادراک کند و معرفت بشری محدود به ظواهر و نمود اشیاست.^۴

۱. ابن سینا، شیخ الرئیس، تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، الطبعة الاولى، قاهره، دارالعرب، ۱۳۲۶ه ق، ص ۱۰۵

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، الطبعة الثالثه، بیروت، دار احیا التراث العربی، ۱۹۸۱م، جلد اول، ص ۲۰

۳. یوسف کرم، فلسفه کانت، محمد محمد رضایی، چاپ اول، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ص ۲۱

۴. منوچهر بزرگمهر، فلسفه چیست؟، چاپ اول، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶ه ق، ص ۱۵

از نظر کانت ما هیچ گاه نمی توانیم به واقع همان گونه که هست دست پیدا کنیم . ما با نمودها و پدیدارهایی از واقع مواجهیم . کانت این پدیدارها را فنومن می نامید . به عبارت دیگر ، دسترسی به نفس الامر که کانت آن را نومن نامیده بود در توان بشر نیست .^۱ در واقع به نظر کانت، قید دوم در تعریف قدما ناقض قید اول است . به دیگر سخن علم به واقع همان گونه که هست در طاقت بشری نیست. از سوی دیگر، آنچه در باب دسترسی به فنومن ها گفته شد شامل امور ما بعد الطبیعی نیست . علم به امور غیر محسوس حتی در سطح فنومن نیز ممکن نیست . «فرق بین حکمت قدیم و فلسفه جدید در این است که قدما با اینکه علم به حقایق امور را محدود به حد طاقت ذهن انسان می کردند مع هذا در باب امور متعالیه همه گونه اخباری که امکان اخذ آن به وسیله تجربه اصلا منتفی است می دادند.»^۲

از نظر کانت باب شناخت در قلمرو ما بعد الطبیعه بسته است . و در طاقت بشری نمی گنجد . از این رو است که فلسفه به معنایی که قدما در پی آن بودند امری نایافتنی است . اهل ما بعد الطبیعه که این را در نمی یابند صرفا وقت خود را تلف می کنند و گرداگرد ساختمان خویش می گردند و به همه گونه نتایج عجیب و غریب می رسند . پیشنهاد کانت این بود که از این به بعد فلسفه باید تنها به همان قید دوم یعنی قدر طاقت بشری بپردازد. فلسفه باید از این که واقع چه هست انصراف دهد و به این بپردازد که طاقت بشری برای کسب معرفت چقدر است ؟ همراه با این تحول ، تعریفی که فلسفه در فعالیت جدید خود پیدا می کند شناخت هستی و احکام آن نیست بلکه شناخت خرد و ذهن آدمی است . مدار مباحث فلسفی بر اساس تعریفی که کانت ارائه می دهد از هستی شناسی و انتولوژی به معرفت شناسی و اپیستمولوژی منتقل می شود.^۳

گفتنی است در دوره های متاخر واژه فلسفه کاربرد دیگری نیز پیدا کرده که تا حدودی از معانی گفته شده متمایز می باشد . در این کاربرد، فلسفه به صورت مضاف به یک علم و یا هر پدیده دیگری استعمال می شود. اضافه فلسفه در این کاربرد موجب گشته تا تحت عنوان

۱. یوستوس هارتناک نظریه معرفت در فلسفه کانت ترجمه غلامعلی حداد عادل چاپ اول تهران انتشارات فکر روز ۱۳۷۶

ص ۴۵

۲. همان، ص ۱۶

۳. حمید پارسانیا، علم و فلسفه، چاپ دوم، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، پاییز ۱۳۷۹، ص ۴۷

فلسفه مضاف از آن یاد کنند. فلسفه علم، فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و فلسفه هنر از جمله مواردی هستند که ما در آنها، فلسفه را به معنای اخیر به کار می بریم. فلسفه در کاربرد حاضر عبارتست از تاملات نظری و تحلیلی و عقلانی درباره یک پدیده.^۱ در واقع می توان گفت فلسفه در این موارد خود به عنوان یک رشته علمی مطرح است که با معنای اول (مطلق معرفت)، معنای دوم (متافیزیک) و معنای سوم (معرفت شناسی) متفاوت است.^۲

اما نوشتار حاضر از میان معانی گوناگونی که برای فلسفه گفته شد، به طور انحصاری، نظر به هیچ یک ندارد. آن چه در این بین مدنظر ماست، معنایی است که میان معنای دوم و سوم جمع کرده است. در معنای حاضر، «فلسفه» به معنای هستی شناسی و معرفت شناسی است. از این رو وقتی از مبانی فلسفی سخن به میان می آید، آن دسته از باورهایی را شامل می شود که هستی شناسی و معرفت شناسی را رقم می زند.

۴-۱-۲. استدلال

مفهوم علم جزء مفاهیمی است که به بدهات قابل تصور است. اما برای توجه باید یادآور شد که علم و آگاهی عبارتست از کشف و دسترسی به واقعیت. از آن جا که هیچ یک از انسانها همزاد تمامی آگاهی ها مورد نظر را به طور همزاد دارا نیستند، کسب آگاهی برای بشر همواره به عنوان یکی از نیازهای ضروری شناخته می شده است. آگاهی و دستیابی به واقعیت می تواند بدون تکیه بر علوم و آگاهی های قبلی به دست آید. این نوع از آگاهی های بشری که بدون استفاده از دانش ههای پیشین حاصل می شوند، در عرف دانشوران منطق «علم بدیهی» نامیده می شود. چنانچه در کتب منطق نیز آمده است علوم بشری به دو دسته تصور و تصدیق تقسین می شود. آگاهی های تصدیقی که بدون نیاز به آگاهی های پیشین حاصل می گردد عبارتند از: اولیات، فطریات، محسوسات، حدسیات، متواترات و مجربات.^۳ طبق گفته علمای منطق ویژگی مشترک همگی این شش نوع از آگاهی های بشری اینست که هیچ یک از آنها با

۱. علی عابدی شاهرودی و دیگران، گفت و گوهای فلسفه فقه، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰، ص ۱۷۳

۲. عبدالکریم سروش، علم چیست فلسفه چیست؟، تهران، انتشارات پیام آزادی، خرداد، ۱۳۶۰، ش، ص ۳۲

۳. حسن بن یوسف الحلی، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تصحیح محسن بیدار فر، چاپ سوم، قم، انتشارات بیدار

۱۳۸۵، ش، ص ۳۱۰

اتکا به آگاهی های پیشین به دست نیامده است . هم از اینروست که علم به آنها نیز ضروری است .^۱

گرچه علم بدیهی بی نیاز از دانش های پیشین است ، لکن برای بداهت آن همواره عاملی وجود دارد . این عامل که به عنوان منشا بداهت شناخته می شود در هر یک از اقسام بدیهیات متفاوت از دیگری است . چنان چه تصور طرفین قضیه در اولیات ، واحساس در محسوسات ، وتجربه در مجربات ، حدس در حدسیات ، تواتر در متواترات ، هر کدام در نقش واسطه ایست که موجب می گردد تا انسان نسبت به مفاد هر یک از این قضایا آگاه گردد . در مقابل ، نوعی از آگاهی های بشری وجود دارد که برای دست یابی به آنها ناچار از تمسک به آگاهی های قبلی هستیم . واضح است که این قبیل از آگاهی ها بدون تمسک به آگاهی های پیشین دست نا یافتنی است . اما آنچه در این جا به یاد داشتنش ضروری است ، این نکته است که چنگ زدن به بخشی از آگاهی ها برای به دست آوردن پاره ای از آگاهی های دیگر در قالب اسلوب خاصی انجام می پذیرد . این گونه نیست که از هر راهی بتوان گزاره ای را از گزاره ای استحصال کرد . دغدغه منطقدانان از آغاز ، یافتن اسلوبی بوده است که بر اساس آن می توان مطمئن بود نتایج به دست آمده از توجیه و اعتبار بر خوردار است . منطقدانان با دستیابی به چنین اسلوبی در یک توصیه منطقی حکم به الزام استفاده از اسالیب یاد شده کرده اند . بر این اساس عدول از اسالیب معتبر ذکر شده در منطق ، موجب خواهد شد تا اعتبار آگاهی های نو پدید زیر سوال برود . با توضیحات ذکر شده می توان گفت اسلوب به کار رفته در تحصیل آن دسته از آگاهی هایی که از علوم پیشین پیدا می شوند ، «استدلال» نامیده می شود .^۲ معنای منطقی استدلال همسو با معنایی است که در لغت برای این واژه ذکر کرده اند . چنان چه در برخی کتب لغت آمده است ، استدلال عبارتست از : طلب راهنمایی برای یافتن و راه بردن به چیزی .^۳ اگر در اولیات تصور طرفین برای آگاهی به مفاد قضیه کافی است و اگر در حدسیات

۱ همان ، ص ۳۰۱

۲ . ابن سینا ، الشفا المنطق ، تحقیق الدكتور ابوالعلا عقیفی ، قم المقدسه ، ایران ، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی ،

۱۴۰۴ ه ق ، جلد دوم ، ص ۷

۳ . محمد بندرریگی ، المنجد ، چاپ اول ، تهران ، انتشارات ایران ، ۱۳۷۴ ، جلد دوم ، ص ۴۸۲

حدس واسطه ای برای رسیدن به آگاهی جدیدی می شود و اگر در مجربات و محسوسات ، حس و تجربه عاملی برای آگاهی به شمار می رود ، اینک این استدلال است که با میانجی گری بین بخشی از آگاهی ها و برخی دیگر، اسباب پیدایش آگاهی جدیدی را فراهم می سازد. نقشی که استدلال برای آگاهی های غیر بدیهی و ضروری ایفا می کند ، همانند نقشی است که تصورالطرفین ، حدس ، تجربه و حس برای انواع آگاهی های ضروری و بدیهی ایفا می کردند . دانشوران منطق از زاویه های گوناگون عهده دار تقسیم و تنويع استدلال شده اند که از جمله مهمترین آنها می توان به تقسیم استدلال به مباشر و غیر مباشر ، یا تقسیم استدلال به قیاس و استقرا و تمثیل اشاره کرد .

۲-۱-۵. استقرا

استقرا را در لغت چنین معنا کرده اند: پی گیری ، تفحص ، طلب کردن نهایت چیزی^۱. اما در اصطلاح منطقدانان آن را چنین تعریف کرده اند: «استقرا عبارتست از نسبت دادن حکمی بر یک امر کلی بدان خاطر که آن حکم در برخی جزئیات وجود دارد.»^۲. این معنای از استقرا را باید از جمله اقسام استدلال دانست . پیشتر آمد که ، استدلال انواعی دارد و استقرا نیز یکی از آنهاست. مفهوم استقرا در علومى همچون ریاضی نیز کاربرد دارد، لکن مباحثی که در این رساله درباره ی استقرا به میان آمده ، معطوف به معنای منطقی آنست . دانشوران منطق از دیر باز استقرا را در فهرست مباحث علم منطق قرار داده اند و در آثار منطقی خویش نیز درباره آن سخن گفته اند . ایشان از زوایای مختلف تقسیم استقرا را عهده دار شدند و از این راه به ایضاح مفهوم و مصداق استقرا پرداختند . یکی از معروف ترین تقسیم هایی که درباره استقرا گفته اند، عبارتست از استقرای تام و ناقص.^۳ برای توضیح این تقسیم از استدلال لازم است نگاهی به تعریف منطقدانان از استقرا داشته باشیم .

۱. همان، جلد دوم، ص ۱۴۱۶

۲. میر سید الشریف الجرجانی، التعریفات، چاپ چهارم، تهران انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۴، ص ۷

۳. ابن سینا، الشفا، جلد دوم، ص ۵۶۱

«استقرا»، در لسان پیشینیان تصفح جزئیات برای رسیدن به نتیجه ای کلی معرفی می شد.^۱ تصفح یاد شده می تواند همه افراد یک مجموعه را شامل شود. در این صورت استقراگر می تواند با یقین نتیجه خود را به همه افراد موضوع نتیجه سرایت دهد. برای نمونه می توان تمامی شهروندان شهری مثل مشهد را تصفح کرد و در پایان به یقین ادعا کرد همه شهروندان مشهدی دارای خانه مسکونی هستند. در استقرای تام نتیجه یقینی است چون مقدمات در گستره خود با نتیجه مساوی اند و بر آن منطبق اند. انطباق گستره مقدمات و نتیجه، خود عاملی شده است تا این نوع از استقرا هیچ گاه برای اهالی منطق مساله ساز نگردد. چنانچه برخی منطق دانان نیز تصریح کرده اند بازگشت این نوع از استقرا به قیاس است و در حقیقت باید آن را نوعی از قیاس نامید.^۲ به تعبیر رساتر بر اساس تقسیم پیش گفته استقرای تام در حقیقت از قبیل استدلال استنباطی است. چه، قبول مقدمات استقرایی بدون قبول نتیجه منجر به تناقض خواهد شد. این ویژگی که برخاسته از انطباقی است که در گستره مقدمات و نتیجه قابل مشاهده است، همان است که برای قیاس نیز ارزش منطقی افزونی فراهم ساخته است. دیگر عاملی که موجب گشته تا استقرای تام از دغدغه های منطقدانان خارج گردد آنست که این نوع از استقرا در رشته های گوناگون علوم بشری کاربرد چندانی ندارد. چرا که نقش دانش، کشف و بررسی عوارض و احکام ماهیات طبیعی است و انجام چنین کاری به کمک استقرای تام از توان و طاقت بشری خارج است. چگونه می توان برای بررسی ویژگی های یک ماهیت، تمام افراد آن ماهیت را ملاحظه کرد؟ وقتی از تمام افراد سخن به میان می آید مرادمان تمام افراد در همه نقاط و در طول زمان از گذشته و حال و آینده را شامل می شود. با توجه به این گستره از افراد، برای هیچ دانشمندی ممکن نیست که در صدد تجربه همگی افراد یک ماهیت باشد. از این روست که استقرای تام و کامل در کسب معارف بشری نقش قابل توجهی بر عهده ندارد. همین عامل به منزله مهمترین علت برای آن گشته است تا در گذشته

۱. ابو نصر الفارابی، المنطقیات، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ ه ق، جلد دوم، ص ۱۷۳

۲. قطب الدین محمد بن محمد الرازی، تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه، تصحیح محسن بیدارفر، الطبعه الثالثه، قم، منشورات بیدار، ۱۳۸۴ ه ش، ص ۴۵۴

دانشوران منطق و در دوره های اخیر فیلسوفان علم تحقیق در باره استقرای تام را از فهرست پژوهش های خویش خارج سازند. در واقع استقرای تام به جهت فقدان کاربرد و یا ضعف کارکرد در تحصیل شناخت و به طور خاص شناخت علمی، تبدیل به یک مساله برای متفکران نگشته است.

در برابر استقرای تام، نوع دیگری از استقرا هست که در دوره های گوناگون، برای دانشوران منطق، همواره به عنوان یک دغدغه مطرح بوده است. این نوع از استقرا که «استقرای ناقص» نام دارد، تنها با بررسی برخی از افراد یک موضوع کلی، حکمی را برای تمامی افراد آن موضوع ثابت می کند. استقرای ناقص، علی رغم آن که در سطح وسیعی، در دانش های تجربی مورد استفاده دانشمندان قرار می گیرد، لکن به اذعان دانشوران منطق، به تنهایی مفید قطع به نتیجه نیست.^۱ آنچه از آثار علمای منطق بر می آید، آن است که یقینی نبودن نتیجه در استقرای ناقص معلول این است که قلمرو نتیجه فراختر از گستره ای است که در مقدمات با آن مواجهیم. به عبارت قدما، دلیل اخص از مدعاست. مضمون مورد ادعا در مقدمات به اندازه ای نیست که در نتیجه مدعی آن هستیم بلکه از آن محدودتر است. این نوع از استقرا را باید مصداق بارز استدلال استقرایی دانست. از آنجا که در استدلال استقرایی است که می توان در عین اذعان به صدق مقدمات از قبول نتیجه سر باز زد، در استقرای ناقص نیز می توان با قبول موارد احصا شده از پذیرش نتیجه سر باز زد.

آنچه برای فیلسوفان و دانشوران منطق، از سالیانی بس دراز به عنوان یک مساله جدی مطرح بوده، ارزیابی قدر و منزلت این نوع از استقراست. وابستگی چشمگیر دانش های تجربی به این گونه از استقرا باعث شده تا مساله از اهمیت دو چندانی برخوردار گردد. اگر توجیه منطقی این گونه از استقرا ثابت نگردد، بنیادهای دانش های تجربی با تردید جدی مواجه خواهد شد. نمی توان انکار کرد که دانش های تجربی همه دانش هایی استقرا بنیاد هستند. البته اهمیت استقرای ناقص تنها در کاربست آن در علوم تجربی نیست. معارف روزمره ما نیز تا حدودی بسیاری ناشی از تعمیمات استقرایی است. مساله عدم اعتبار منطقی استقرا، هم

۱. عبدالله بن شهاب الدین الحسین الیزدی، الحاشیه علی تهذیب المنطق، الطبعة الثانية عشرة، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعه

لجماعه المدرسین بقم المشرفه، ۱۴۲۵هـ ق، ص ۱۰۶

معرفت علمی و هم معرفت های عادی کل انسانها را تهدید می کند. از همین روست که فیلسوفان علم که در صدد پژوهش های فلسفی پیرامون علم هستند اهتمام جدی پیرامون استقرای ناقص داشتند. اگر فیلسوفان علم از مساله استقرا سخن می گویند در واقع در نظر آنان چیزی جز استقرای ناقص نیست. علم تجربی مملو از استقراهایی است که باید آنها را در رده استقرای ناقص دسته بندی کرد. این توضیح، به خوبی روشن می سازد که مساله استقرا عبارت دیگری است از توجیه منطقی استقرای ناقص. نقش پررنگ استقرای ناقص در علوم تجربی موجب می شود تا تمامی بحث های حول استقرا نیز معطوف به پژوهش های علمی گردد. بر همین اساس، شهید صدر مطابق آن چه در پژوهش های علمی رخ می دهد، استقرا را به دو گونه تقسیم می کند. ایشان فرایند پژوهش در علوم را به دو بخش تقسیم می کند: تجربه و ملاحظه. «ملاحظه»، آنست که پژوهشگر بدون هیچ گونه دخالتی تنها پدیده مورد نظر خود را به نظاره می نشیند. نقش پژوهشگر در این نوع از استقرا صرفا تماشای پدیده ایست که خود در پیدایش آن هیچ نقشی نداشته است. این نوع از استقرا، اختصاص به پدیده هایی دارد که وقوع آنها به ندرت و ایجاد آنها خارج از توان بشری است. برای نمونه می توان از سیل و زلزله و دیگر پدیده های نادر طبیعی نام برد. در مقابل استقرای مبتنی بر تجربه قرار دارد. بر خلاف آن چه در نوع قبلی گذشت، در این نوع، پژوهشگر صرفا تماشاگر آن چه به وقوع می پیوندد نیست، بلکه خود به وجود آورندهی پدیده است. این گونه از استقرا در مواردی انجام می شود که بشر توانایی ایجاد یک پدیده را دارد و برای مشاهده آن پدیده منتظر وقوع طبیعی آن نیست. پدیده هایی که در شرایط آزمایشگاهی به وجود می آیند از این قبیل است.^۱

۱. محمد باقر الصدر، الأسس المنطقیة للاستقراء، تحقیق المؤتمر العالمی الامام للشهید الصدر، الطبعة الاولى، قم، مرکز الأبحاث

والدراسات التخصصیة للشهید الصدر، ۱۴۲۷هـ ق، جلد دوم، ص ۲۵

۲-۲. پیشینه مساله استقرا

مساله‌ی استقرا را باید جزء مسائلی دانست که در طول تاریخ فلسفه از تازگی برخوردار بوده است. این مساله همواره مورد توجه فیلسوفانی قرار گرفته که دارای گرایش‌های متفاوت و گاه متناقض بوده‌اند. آنچه در این میان قابل توجه است، آن است که مساله استقرا چه از ناحیه‌ی پرسش و چه از ناحیه‌ی پاسخ تطوراتی را به خود دیده است. شاید بتوان گفت مساله استقرا در برخی دوره‌ها آن چنان شکل جدیدی گرفته است که باید آن را مساله‌ای جدیدی دانست. ما در ادامه گزارشی از آن چه بر مساله استقرا رفته ارائه خواهیم کرد تا خواننده از این راه، بر تطورات پاسخ‌ها و نیز پرسش‌های استقرا واقف گردد.

۱-۲-۲. مساله استقراء در دوره یونان باستان

استقرا را باید یکی از پر کاربردترین روش‌هایی دانست که از آغاز، برای دستیابی به کشف واقعیت و علم به آن مورد استفاده قرار می‌گرفته است. بر اساس آنچه در تاریخ مدون اندیشه ثبت گردیده است، می‌توان سقراط را نخستین اندیشمندی دانست که برای نیل به تعاریف کلی، روش استقرایی را وجهه‌ی همت خویش ساخت. تا جایی که ارسطو می‌گوید که دو پیشرفت علم است که به حق می‌توانیم به سقراط نسبت دهیم، به کار گرفتن استدلال استقرایی و تعاریف کلی.^۱

پس از سقراط، نام افلاطون است که با استقرا گره خورده است. او نیز در یکی از رساله‌هایش به روش استنتاج استقرایی تصریح کرده است. از نظر این فیلسوف یونانی، معرفت فلسفی به معنای واقعی کلمه، همانا معرفت دیالکتیکی است؛ چرا که حصول علم، جز از طریق دیالکتیک میسر نیست. دیالکتیک به دو بخش استقراء و تقسیم بخش می‌شود. استقراء عبارت است از اینکه انسان ابتدا کل جزئیات را ملاحظه کند، آنگاه از طریق این جزئیات به یک صفت کلی دست یابد. البته در میان اندیشمندان یونان باستان باید از ارسطو به طور ویژه یاد کرد. این درست است که یونانیان عموماً بیش از آنچه معمول فلاسفه جدید است برای استنتاج

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه جلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸، جلد

ارزش قائل می شدند، اما در این مورد ارسطو کمتر از افلاطون به راه خطا می‌رود. وی، مکرر اهمیت استقرا را می‌پذیرد، و به این مساله توجه بسیار دارد. از نظر ارسطو چیزهایی که به حس نزدیکترند برای انسان، متقدم و بهتر شناخته شده‌اند. به عبارت دیگر، معرفت ما از حس یعنی از جزئی آغاز می‌شود و به کلی و یا عام می‌رود. بدین سان واضح است که ما باید شناخت مقدمات اولیه را به وسیله استقرا حاصل کنیم، زیرا روش‌هایی که بدان وسیله حتی ادراک کلی را برقرار می‌سازد استقرایی است. بدین ترتیب ارسطو ناگزیر است نه تنها از قیاس بلکه از استقرا نیز بحث کند.^۱ ارسطو در ارغنون خود فصلی برای استقرا اختصاص داد. در آنالیتوقا (تحلیلات) ارسطو نه تنها از دلیل علمی برهان یا قیاس بحث می‌کند بلکه از استقرا (آپاگوگه) نیز بحث می‌کند. البته لازم به ذکر است که استقرای علمی از نظر او به معنی استقرای کامل است. وی تصریح می‌کند که استقرا، از طریق استقصای همه موارد حاصل می‌شود.^۲

ارسطو با بحث عمیق و گسترده درباره استقرا، این فصل از مباحث منطقی را وارد مرحله جدیدی کرد. تدوین علم منطق به عنوان روش‌نامه اندیشیدن موجب شد تا ارسطو درباره شیوه‌های کسب شناخت که استقرا نیز از جمله آنها بود، تأملات عمیقی داشته باشد. او با قرار دادن هر یک از فصول مربوط به منطق - که استقرا نیز یکی از آنهاست - در جایگاه خاص خود، توجه همگان را نسبت به تبیین منطقی استقرا جلب کرد. ارسطو را به جرات، باید نخستین فیلسوفی دانست که با نگاه منطقی، هر گونه استدلالی درباره توجیه استقرا را ناممکن شمرد و بدین ترتیب چالشی را پدید آورد که تا کنون پاسخ‌نهایی خود را نیافته است. ارسطو که در نظام معرفت‌شناسانه خود رویکرد مبنای‌گرایانه دارد، می‌کوشد تا همه معارف بشری را بر اساس باور پایه توجیه‌سازد. توجیه تمامی معارف در نهایت باید مستند به یک معرفت پایه باشد که اساس همه شناخت بشری است. در نگاه ارسطو، آن معرفت پایه اصل عدم تناقض است. وقتی صورت و ماده فکری، مبتنی بر این اصل مبنایی نباشد، پذیرش آن نیز هیچ ضرورتی ندارد. با این وصف، آیا شکل استقرا می‌تواند کسی را ملزم به پذیرش نتیجه استقرا کند؟ به عبارت دیگر

۱. همان، ص ۳۲۴

۲. همان

در روش استقرا میان پذیرش مقدمات و نتیجه ضرورتی برقرار نیست و پذیرش مقدمات و انکار نتیجه سر از تناقض در نمی‌آورد. از این روست که می‌توان گفت ارسطو خود برای اولین بار متوجه مسأله‌ی «تبیین منطقی استقرا» شده بود. در واقع، ارسطو با ظنی دانستن استقرای ناقص - که مورد نظر ماست - مسأله استقرا را لا ینحل تلقی کرده است.

ارسطو برای بازگشت اعتبار به نتایج استقرایی، در چارچوب همان منطقی که بدان معتقد بود بسیار کوشید. گویا حذف استقرا و معارف استقرایی برای او نیز بسیار گران و سخت بوده است. به نظر ارسطو، استقرا را باید بر اساس قیاس توجیه کرد. برای منطق ارسطویی، در میان اشکال مختلف استدلال، قیاس از چنان جاذبه‌ای برخوردار است که هیچ یک از انواع استدلال نمی‌تواند جایگزینی برای آن باشند. به دیگر سخن، از نظر منطق ارسطویی، تنها قالب قیاس است که نتیجه بخشی آن ضروری است و تنها قیاس است که مولد یقین می باشد. اهمیت قیاس در نظام منطقی ارسطو تا آنجاست که برخی منطق‌دانان معاصر، مهمترین کار ارسطو در منطق را نظریه قیاس دانسته اند.^۱

از این روست که از نظرگاه ارسطویی تنها استدلالی قابل پذیرش است که بر اساس یک قیاس بنیان نهاده شده باشد. در این نظام منطقی، سایر صورت‌های استدلال، از منزلت منطقی لازم برخوردار نخواهند بود. استقرا، نیز به عنوان یکی از انواع استدلال تنها آن هنگام می‌تواند صورت منطقی به خود گیرد که بتوان آن را در قالب قیاس ریخت. ارسطو به هر قیمتی از کیان منطقی استقرا دفاع می‌کند، حتی اگر این کار به قیمت انقلاب در ماهیت استقرا انجام شود. استقرا برای ارسطو ارزشمند است و این ارزشمندی از آن روست که بخشی از برهان به عنوان مدل مطلوب او با استقرا به دست می‌آید. اگرچه او می‌پذیرد که قیاس صوری از طریق استقرا برای ما روشن تر است اما کمال مطلوب وی همچنان قیاس است یعنی برهان مبنی بر قیاس صوری.^۲ قیاس به عنوان الگوی مطلوب ارسطو از چنان جایگاهی برخوردار است که به نظر می‌رسد از نظر وی مسأله توجیه منطقی استقرا، عبارت دیگری از

۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، چاپ ششم، تهران، نشر پرواز، ۱۳۷۳، ص ۲۸۹

۲. همان، ۳۲۵

توجیه قیاسی استقرا به شمار می آید. در منطقی که قیاس به عنوان تنها شکل پذیرفته شده استدلال معرفی می شود، واضح است که بحران استقرا نیز ناشی از قیاسی نبودن آنست. از این رو به راحتی قابل حدس است که چاره ی کار نیز تبیین قیاسی از استقرا است. از نظر ارسطو برای توجیه استقرا، تنها باید به تحویل استقرا به یک قیاس اندیشید.

۲-۲-۲. مساله استقرا در دوره اسلامی

فیلسوفان و منطق دانان مسلمان نیز از زاویه ی مورد نظر خود درباره استقرا اندیشیده اند. آنان با تکیه بر میراث یونانی- ارسطویی در مسیر بررسی منطقی استقرا کوشیده اند. لکن باید دانست که عدم توان استقرا در اثبات نتیجه یقینی میان آنها مسلم بوده است. البته انکار یقین آوری استقرا به منزله بی فایده دانستن آن نیست. خواجه نصیر در عین تصریح به نقص منطقی استقرا از فوائد آن نیز غافل نیست، چنان که می نویسد: «پس به این سبب استقرا مطلقاً موثوق به نیست. اما فوائدش بسیار است چه بسیار حکمهای یقینی حسی یا تجربی بتوسط استقرا اکتساب کنند»^۱. توجه به مساله استقرا و کوشش ایشان در جهت حل مساله، اندیشمندان اسلامی را به یک تفکیک رساند. آنان میان استقرا و تجربه تمایز نهادند. ابن سینا نسبت به دوگانگی استقرا با تجربه تصریح دارد: «اما تجربه پس آن غیر از استقراست»^۲ در واقع متفکرین مسلمان بر آن بودند تا با این تفکیک بتوانند چاره ای برای حل مساله استقرا در یابند. استقرا صرف تصفح جزئیات و حکم کلی در نتیجه است و حال آنکه تجربه چنین نیست. استقرا اگر در قالب تجربه صورت پذیرد کاملاً منطقی و قابل قبول است. به عنوان نمونه، شارح مطالع در بیان تفاوت میان استقرا و تجربه، استقرا را به دو گونه ناقص و تام تقسیم می کند. استقرای تام مفید یقین نیست ولی استقرای تام مفید یقین است. لکن تجربه با هر دو نوع استقرا متفاوت است. از نظر این منطق دان مسلمان، مجربات قضایایی هستند که با ضمیمه یک قضیه منتج می گردند. تعریف مجربات در مطالع الانوار چنین آمده: «مجربات قضایایی اند که عقل به سبب مشاهده های متکرر و نیز به انضمام یک قیاس پنهان بدان ها حکم می کند»^۳.

۱. نصیرالدین الطوسی، اساس الاقتباس، بتصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۶، ص ۳۳۳

۲. ابن سینا، الشفا، جلد سوم، ص ۹۵

۳. قطب الدین الرازی، شرح مطالع الانوار فی المنطق، قم، انتشارات کتبی نجفی، ص ۳۳۴

اندیشمندان اسلامی، چه آنان که از طرفداران مکتب عقل‌گرایی اعم از مشایی و اشراقی به شمار می‌رفتند و چه متکلمانی که با مشرب ارسطویی همخوانی نداشته‌اند به این رویکرد گرایش داشته، چنان که با تسامح می‌توان گفت در باب استقرا به گونه‌ای از تحویل‌گرایی سوق پیدا کردند. تحویل استقرا - که در اینجا مراد استقرای ناقص است - به قیاس به کمک قضیه‌ای کلی شکل می‌گیرد که در نقش کبرای قیاس خواهد بود. ابن سینا به عنوان بزرگترین منطقدان دوره اسلامی در این باره چنین می‌نویسد: «همانا استقرا از آن جهت که استقرا است تنها در روشن ساختن امور جزئی به کار می‌آید مگر اینکه به یک قیاس دگرگون شود.»^۱

از نظر منطقدانان مسلمان، آن چه موجب شده است تا بتوان استقرا را در قالب یک قیاس پذیرفت، قضیه‌ای است که در مقام کبرای مخفی، به موارد استقرا شده منضم می‌گردد. این قضیه در لسان دانشوران منطق به قضیه الاتفاقی مشهور گشته است. مفاد این قاعده چنین است: الاتفاقی لا یکون دائمیا و لا اکثریا. البته برخی دیگر با عباراتی همچون «القسر لا یدوم»^۲ و «الاتفاقی لایدوم»^۳ و «القسر لا یکون دائمیا و لا اکثریا»^۴ نیز از مفاد قضیه‌ی مزبور یاد کرده‌اند. انضمام این قاعده به تصفح جزئیات، قیاسی را شکل خواهد داد که یقین به نتیجه آن مسلم است.

تحلیل جاری، در میان منطقدانان و اندیشمندان متاخر اسلامی نیز با استقبال روبه‌رو گشته است. مرحوم مظفر در کتاب المنطق می‌نویسد: «بیشتر مسائل دانش‌های طبیعی از نوع مجربات است. و این استنتاج در تجربیات از نوع استقرا ناقص است که بر پایه یک تعلیل بنا نهاده شده که مفید قطع است. در حقیقت حکم قطعی مجربات بر دو قیاس پنهان تکیه دارد.»^۵

۱. ابن سینا، الشفاء، جلد دوم، ص ۵۶۴

۲. حسن بن یوسف بن المطهر الحلی، ص ۲۰۴

۳. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ص ۳۱۳

۴. همو، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، چاپ اول، قم، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، ص ۲۹۰

۵. محمد رضا مظفر، المنطق، تعلیق غلامرضا الفیاضی، الطبعة الخامسة، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۸ ه ق، ص ۳۳۱

استاد مطهری نیز در شرح مبسوط منظومه به بسط و تبیین رویکرد عقل‌گرایانی چون بوعلی و خواجه نصیر در باب حجیت استقراء پرداخته و مراحل چهارگانه تحصیل معرفت علمی را بیان کرده است. وی در این باره می‌نگارد: «معرفت علمی، عبارت است از یک بررسی جزئیات و بعد ارایه یک تئوری (یعنی حدس و فرضیه‌ای که برای تفسیر و توجیه جزئیات به ذهن انسان می‌آید) و سپس آزمون و عمل و آزمایش و بالاخره در مرحله‌ی چهارم ارائه‌ی قانون کلی.»^۱

استاد در پاورقی اصول فلسفه نیز، به تعمیم‌پذیری احکام تجربی پرداخته و آن را چنین تبیین می‌کند: «به چه ملاک این حکم را توسعه می‌دهیم به طوری که شامل جمیع ازمنه و امکانه و موارد غیر متناهی می‌شود. ما در ذهن خود این احکام را کلی و ازلی و ابدی و ضروری می‌یابیم و حال آن که این سه خاصیت (کلیت، دوام، ضرورت) هیچ‌کدام نمی‌تواند مولود تجربه باشد... در احکام تجربی، اصول عقلانی زیادی شرکت می‌کند. عمده اصول عقلانی که هر تجربه‌ای متکی به آن است دو اصل است: یکی اصل امتناع صدفه. ذهن روی این اصل می‌داند که هیچ حادثه‌ای بدون علت وقوع پیدا نمی‌کند و از این راه اجمالا به وجود علت هر حادثه‌ای یقین دارد. این اصل، بدیهی اولی است و به تجربه بستگی ندارد و یکی اصل سنخیت‌بین علت و معلول. یعنی همواره از هر علت معین، معلول معین صادر می‌شود. این اصل، از اصل امتناع تناقض نتیجه می‌شود و به تجربه بستگی ندارد.»^۲ استاد برای کشف علت واقعی حادثه، دستورهای عملی علمای تجربی از قبیل فرانسویس بیکن و استورات میل را سودمند می‌داند و لذا پس از کشف علیت یک حادثه می‌توان با تمسک به اصل سنخیت بین علت و معلول، به تعمیم حکم جزئی دست زد. استاد مطهری برای نفی تضاد نسبی به قاعده الاتفاقی تمسک نمی‌جویند بلکه تغییر اوضاع و شرایط را پیشنهاد می‌دهد تا ثابت گردد که رابطه‌ای مثلا میان دارو و بیمار وجود دارد و امر تضادفی و اتفاقی در کار نیست ولی برای تعمیم‌پذیری و گسترش تجربه و آزمایش همچون بوعلی و خواجه طوسی از قیاس مخفی بهره می‌گیرد.

استاد جوادی آملی نیز با صراحت ارزش معرفت‌شناختی استقرا را زیر سوال می‌برند و می‌نویسند: «استقرا هرگز ارزش علمی و جهان‌شناختی ندارد و تنها در اموری که نیاز به یقین

۱. مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، بهار ۱۳۶۶، جلد سوم، ص ۳۶۸

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، جلد ششم، ص ۳۳۸

ندارد می تواند مورد استفاده قرار گیرد.^۱ ایشان اعتبار روش استقرا را به همان قیاس پنهانی می دانند که بدون انضمام آن نمی توان از توجیه منطقی استقرا بر آمد. چنان چه می نویسند: «قضیه تجربی اگر بخواهد مفید یقین باشد چاره ای جز استمداد از قیاس ندارد.»^۲ البته خود ایشان در ضمن، برخی اشکالاتی که بر قیاس خفی وارد است را مورد اشاره قرار داده اند و بی آنکه متکفل پاسخ تفصیلی آن نیز باشند به اجمال از آن عبور کرده اند. چنان چه پیشتر گفتیم کبرای قیاس مورد ادعا آنست که الاتفاقی لا یكون دائمیا و لا اکثریا. ایشان در پاسخ به اشکال معروفی که درباره دشواری تحدید مفهوم اکثری و تعیین مصادیق اکثری طرح گردیده به همین جمله اکتفا می کنند: «معنای اکثری و اقلی و تمایز آنها از هم و اثبات اکثری اگرچه دشوار است ولی محال نیست.»^۳

استاد مصباح نیز از متفکران اسلامی معاصر است که در باب استقراء و تجربه مطالب ارزنده ای را نگاشته اند. ایشان میان علم حسی و استقرایی و تجربی تمایز قائلند. و هر کدام را بدین بیان شرح میدهند: «علم حسی مفید یقینی که زوال ناپذیر باشد و در علوم مورد استفاده قرار گیرد نیست. استقرا نیز گرچه مفید رای کلی است اما این رای به گونه ای نیست که خلافش محال باشد. چرا که استقرا نیز صرفا متکی بر مشاهدات حسی است.. اما تجربه می تواند مفید علم کلی زوال ناپذیر باشد.»^۴ می توان گفت ایشان نیز تمایز میان استقرا و تجربه را می پذیرند. چنان چه ضمن تاکید بر جریان قانون علیت در جهان مادی راه شناخت آن را منحصر در برهان تجربی می داند.^۵ استاد، در ادامه سعی در نشان دادن شکل منطقی برهان تجربی هستند. بسیاری از منطق دانان پیشین برای انعقاد برهان یاد شده چاره را در تمسک به قضیه الاتفاقی می دانسته اند. این راه به نظر استاد مصباح با بن بست مواجه خواهد شد. ایشان

۱. عبد الله جوادی آملی، معرفت شناسی در قران، تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا چاپ اول قم مرکز نشر اسرا، ۱۳۷۸، ص ۱۵۴

۲. همان، ص ۱۵۵

۳. همان

۴. محمد تقی مصباح یزدی، شرح برهان شفا (مشکات)، تحقیق و نگارش محسن غروی، چاپ اول، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۳

۵. محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، چاپ هشتم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی شرکت چاپ و نشر بین الملل، بهار ۱۳۸۸، جلد دوم، ص ۵۰

دو اشکال مهم بر قضیه الاتفاقی را چنین بیان می کنند: اولاً این قضیه که امر اتفاقی، دائمی و اکثری نیست و یا آنکه، قسر اکثری و دائمی محال است، احتیاج به اثبات دارد. ثانياً اثبات تلازم دائمی و یا اکثری دو پدیده کاری قریب به محال است و هیچ آزمایشگری نمی تواند ادعا کند که اکثر موارد تحقق دو پدیده را آزمایش کرده است.^۱

ایشان در ادامه ضمن بیان دوم از قیاس تجربی در صدد نقد آن نیز بر می آیند. «همچنین گاهی برای متمیم برهان از قاعده دیگری استفاده می شود که دو چیز همانند آثار همانندی خواهند داشت به بیان دیگر: حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد. بنابر این هنگامی که در موارد آزمایش شده پیدایش پدیده ای را در شرایط خاصی ملاحظه کردیم خواهیم دانست که در موارد دیگری هم که عیناً همین شرایط موجود باشد پدیده مزبور تحقق خواهد یافت و بدین ترتیب رابطه علیت میان آنها کشف می شود.»^۲ از نظر آقای مصباح، این تقریر نیز راه به جایی نخواهد برد، چرا که اثبات همانندی کامل دو وضعیت کار آسانی نیست. ایشان راهکار پیشنهادی خود را این چنین به قلم آورده اند: «به نظر می رسد تنها راه استفاده از تجربه برای اثبات قطعی رابطه علیت بین دو پدیده معین این است که شرایط تحقق یک پدیده کنترل گردد و ملاحظه شود که با تغییر کدام یک از عوامل و شرایط مضبوط پدیده مزبور دگرگون می شود و با وجود چه شرایطی باقی می ماند. مثلاً اگر در محیط کنترل شده آزمایشگاه دیدیم که فقط با اتصال دو سیم لامپ برق روشن می شود و با قطع آنها خاموش می گردد نتیجه می گیریم که اتصال مزبور شرط پیدایش نور در لامپ است و اگر شرایط دقیقاً کنترل شده باشد، انجام آزمایش برای یک بار هم کفایت می کند.»^۳ به نظر ایشان عامل اصلی تکرار آزمایش این است که «چون کنترل دقیق شرایط کار آسانی نیست غالباً برای حصول اطمینان از تکرار آزمایش استفاده می شود»^۴. البته استاد خود نسبت به مشکلات و نواقص این طرح نیز واقف هستند و در نهایت نیز اذعان دارند که یافته های علوم تجربی هیچ گاه نمی تواند منزلت برهان عقلی را پیدا کند.

۱. همان، ص ۵۱

۲. همان

۳. همان

۴. همان

گفتنی است استاد مصباح در برخی آثار خود با اشاره به تلاش های مرحوم شهید صدر ، راه حل آن شهید برای توجیه منطقی استقرا را ناکافی دانسته اند .^۱

یکی دیگر از اندیشمندان مسلمان معاصر که نسبت به مساله استقرا توجه داشتند میرزا مهدی حائری یزدی است. ایشان پیش از هر چیز متذکر مشکلاتی می شوند که استدلال استقرایی با آن مواجه است و آن را چنین تقریر می کند : «در استقرا دو اشکال وجود دارد 1- اشکال تجربی 2- اشکال عقلی. اشکال تجربی استقرا از این جا ناشی می شود که هیچ فردی نمی تواند همه موارد را در حال حاضر گذشته و آینده آزمایش کند . انسان و فکر او محصور بین الحاضرین است . افراد بسیاری را نمی توان در آن جمع کرد . با تجربه، افراد غیر متناهی در ذهن حضور نمی یابند . اشکال عقلی استقرا هم اینست که با آن نمی توان به حکم کلی قطعی دست یافت زیرا از جزء نمی توان کل را درک کرد. جزء نمونه ای برای کل است ولی حکایت از کل نمی کند فرق است میان نمونه و حکایت .نمونه منشا انتقال است .»^۲

این اندیشمند معاصر، ضمن بر شمردن نواقص دیدگاه های پیشین خود در این زمینه راه حلی ارائه می دهند که از وجوه ابتکاری خالی نیست .به نظر ایشان، «تنها راه حل برای حل مساله استقرا از نظر ما فرد بالذات است.»^۳ دو مشکل تجربی و عقلی استقرا همه از آنجا ناشی می شد که از احصای تمام افراد ناتوان بودیم . اگر استقرا به گونه ای توجیه گردد که زمینه بی نیازی از احصای کل افراد فراهم شود، می توان بر مشکلات استقرا نیز فائق آمد. بدین منظور، ایشان « فرد بالذات » را مطرح می کنند . « اگر تجربه ما را به فرد بالذات برساند حکم ما ضروری است و با طبیعت کلی هیچ فرقی ندارد . ما از فرد بالذات می توانیم به طبیعت کلی برسیم و یا از طبیعت کلی به فرد بالذات دست یابیم . اگر در این مورد هم به فرد بالذات برسیم حکم کلی را به دست خواهیم آورد . »^۴

۱. محمد تقی مصباح یزدی، شرح برهان شفا، ص ۲۸۴

۲. مهدی حائری یزدی، فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت در فلسفه اسلامی تقریرات استاد دکتر مهدی حائری، عبدالله نصری، چاپ اول، تهران، نشر علم، ۱۳۸۵، ص ۹۴

۳. همان، ص ۹۹

۴. همان

نسبت میان فرد بالذات و طبیعت چنان است که می توان از یکی به دیگری پی برد. با این توضیح ، فرد بالذات تنها نمونه‌ی طبیعت نیست بلکه از آن حکایت هم می کند . چنین نسبتی میان فرد بالذات و طبیعت، حائری را به یک قاعده‌ی منطقی رهنمون می گردد. ایشان خود در توضیح این قاعده می نویسند: «فرد بالذات به طبیعت کلی سرایت می کند و طبیعت کلی هم به افراد سرایت می کند. از این تحرک به سوی بالا و پایین، دو موجبه کلیه متعکسین استخراج می شود : کل ما صح علی الفرد صح علی الطبیعه و کل ما صح علی الطبیعه صح علی الفرد . این یک قانون منطقی و غیر قابل تخلف است ... خاصیت فرد بالذات اینست که تمام طبیعت در فرد تجسم پیدا میکند.»^۱

ابتکار موجود در این نظر، آن است که بدون تحویل استقرا به قیاس ، آن چنان که ارسطوییان می گفتند ، ارزش برهانی استقرا محفوظ خواهد ماند. در واقع می توان گفت بر اساس قاعده‌ی منطقی پیش گفته، استقرا و برهان در یک نقطه با هم تلاقی می کنند و به اتحاد می رسند .

در میان اندیشمندان اسلامی دوره متاخر، بایداز شهیدآیت الله سید محمد باقر صدر به طور خاص یاد کرد . به نظر می رسد اندیشه های این متفکر معاصر درباره مساله استقرا می تواند به منزله‌ی فصل جدیدی در تاریخ مساله به ویژه در دوره اسلامی به شمار آید .

اندیشه‌های این متفکر و سبک پژوهش ایشان درباره‌ی مساله استقرا از ویژگی‌هایی برخوردار است که آن را منحصر به فرد می سازد. در میان اندیشمندان دوره اسلامی تنها ایشان است که استقرا را به طور مستقل موضوع پژوهش خویش قرار داده و در خصوص این موضوع تالیف پر مایه‌ای را خلق کرده است. مضاف بر آن که، راهی که این اندیشمند در حل مساله استقرا پیموده، می تون گفت در میان دیگر اندیشمندان مسلمان سابقه نداشته است . ابتکار ایشان در بررسی مساله استقرا ، طریقی نوین را پیش نهاده که می توان از آن در پایه گذاری یک نظام منطقی نوین سود جست. در رساله حاضر ، بیشتر با اندیشه های ایشان و ابعاد آن آشنا خواهیم شد .

^۱ همان، ص ۱۰۲

۳-۲-۲. مساله استقرار در دوره مدرن

تحولات سیاسی و اجتماعی رخ داده در مغرب زمین ، مسبوق به تغییری بود که در نگاه اندیشمندان آن دیار پیش آمده بود . از سوی دیگر تغییراتی که در زاویه ی دید غربی ها حاصل آمده بود ، به نوبه ی خود متأثر از امتناعی بود که در قبول شیوه های پیشینیان به وقوع پیوسته بود . پیش از این تحولات ، میراث یونانی موجود در محافل علمی غربی تنها مرجع اندیشمندان به حساب می آمد و از روش ارسطویی ، به عنوان شیوه ی انحصاری اندیشیدن یاد می شد . جوانه های تحول در دیار غرب آنگاه پیدا شد که زمزمه های انتقادی نسبت به میراث یاد شده و شیوه ی نامبرده آغاز شد . اگر چه یافته های جدید علمی در قلمرو ستاره شناسی و فیزیک بر سرعت تحولات نیز می افزود ، اما نقش اصلی در این میان بر عهده ی اندیشمندانی بود که با تکیه بر این تحولات علمی سعی در ارائه فلسفه ای جدید داشتند . فلسفه ی جدیدی که در حال شکل گیری بود، در قالب روش شناسی نوینی انجام می شد که بی شک، اولین تحولات خود را در علوم طبیعی نشان داد .

چنان چه گفتیم، رویکرد انتقادی نسبت به منطق ارسطویی گام نخست در جهش علمی جدید بود. انتقاد آشکار پیشگامان علم مدرن به دیدگاه ارسطویی این است که این دیدگاه نقش بسیار کمی را برای تجربه حسی بالفعل در حصول معرفت نسبت به نحوه کار اشیا قائل است^۱.

۱-۳-۲-۲. فیلسوفان جدید

منتقدین روش ارسطویی خواستار آن بودند تا روش شناسی جدیدی را رقم زنند که در آن، تاکید بر مشاهده و آزمون چشمگیر است و نقش این عامل معرفتی پر رنگ تر می گردد. این کار، در قرن شانزدهم توسط «فرانسس بیکن» به طور جدی پی گیری شد. بیکن، اندیشمندی است که تمام تلاش خود را صرف جایگزینی مشاهده و استقرا به جای قیاس و برهان ساخت . از نظر برخی ، هیچ کس مثل او به منطق حیاتی نو نبخشیده است، زیرا او استقرا را وارد میدان مبارزه کرده و بر همه پیروز ساخته است^۲. اهمیت بیکن در تحولات علمی جدید آن چنان

۱. جیمز لیدین، فلسفه علم، ترجمه حسین کرمی، چاپ اول، تهران، موسسه انتشارات حکمت، ۱۳۹۰، ص ۳۹

۲. ویل دورانت، پی شین، ص ۱۱۹

است که در نظر بنیانگذاران انجمن سلطنتی علوم در انگلستان، پیامبر روش شناسی علمی جدید بود. به همین قیاس، اصحاب دایره المعارف او را یک نو آور و قهرمان یک روش استقرایی قیاسی جدید به حساب می آوردند.^۱ خود بیکن نیز مدعی اصالت و ابتکار برای روش خویش بود تا جایی که اثر اصلی خود را ارغنون نو نامید. او با این کار ضمن تاکید بر جنبه های انتقادی کار خود نسبت به منطق و روش شناسی ارسطویی، ابتکار و نوآوری این اثر را نیز مورد اشاره قرار داده است.

از نظر بیکن هدف علم دو چیز بود: علم مطلق و قدرت مطلق. دو آرزوی بزرگی که علم برای بشر برآورده خواهد نمود. بیکن خود می گفت: «آنچه باید گرفت عمل است و نه عقیده. کوشش من این نیست که آیینی نو بیاورم یا عقیده‌ای تاسیس کنم، بلکه همت من اینست که فایده‌ای برسانم و قدرتی ببخشم.» این جاست که نخستین بار صدا و اهنگ دانش نو به گوش می رسد.^۲

علم تنها هنگامی می تواند به این دو هدف مهم دست یابد که در روش خود تجدید نظر کند و از روش های استقرایی بهره گیرد. بعدها، شیوه مورد علاقه بیکن «استقراگرای» نامیده شد.

بیکن، عالمان زنبور صفت - یعنی همانها که با روش استقرایی، کار علمی می کنند - را تمجید می کرد و در نکوهش دانشمندان عنکبوت صفت - یعنی آنانی که با تحقیق علمی خود را با روش قیاسی صرف سامان دادند - سخن می گفت. نکوهش های بیکن نسبت به روش قیاسی همه از آن رو بود که یک استدلال قیاسی معتبر چیزی بیشتر از آنچه در مقدماتش مضمراست به ما نمی گوید به یک معنا چنین استدلال هایی معرفت ما را بسط نمی دهند.^۳

۱. جان لازی، درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه علی پایا، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها

(سمت)، تهران، چاپ دوم، بهار ۱۳۷۷، ص ۷۰

۲. همان، ص ۱۱۲

۳. جیمز لیدیمن، پی‌ش‌ن، ص ۳۸

در نگاه برخی تاریخ‌نگاران فلسفه، آن چه در دوره جدید رخ داد این بود که دیگر قیاس تنها شکل کسب معرفت نیست بلکه در حقیقت قیاسات معتبر جزء استنتاجات معتبرند و هیچ تقدم منطقی بر سایر اشکال استنتاج ندارند.^۱

گرچه برخی در ابتکار بیکن تشکیک کرده‌اند و نظرات او را به هیچ وجه، حاوی نقطه نظر جدیدی نمی‌دانند،^۲ اما نمی‌توان از نقش موثر او در توجه دادن بر جنبه‌های استقرایی و تاکید او بر نقش مشاهده در علم، غفلت کرد. انتقادهای بیکن، اگر چه با مایه‌های خطابی انجام می‌شد، لکن همین انتقادهای در اصلاح روش کسانی که با به‌کارگیری نادرست روش ارسطویی دانش تجربی را به انحطاط و انحراف کشانده بودند، بسیار کارگر افتاد.

مهمترین بخش ادعای بیکن نظر روش شناسانه او درباره استقراست. اما آیا استقرا روشی موجه و معقول است؟ یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه‌ای که نادرستی این باور را نشان داد و تا مدتی موجب بی‌اعتبار شدن علم گردید، دیوید هیوم انگلیسی بود.

هیوم، از فیلسوفان تجربه‌گرا و شاید مهم‌ترین ایشان بود. او، در کتاب رساله در باب طبیعت بشری تجربه‌های حسی اولیه را نخستین منشأ هرگونه دانشی درباره جهانمی‌داند و وجود هر دانشی که بطور پیشینی و خارج از تجربه در ذهن باشد را انکار می‌کند. او با جان لاک هم‌عقیده است که ذهن در آغاز لوح سفیدی است. هیوم این مسأله را مفصلاً تحلیل می‌کند که تصورات، احساسات و باورهای مختلف انسان چگونه از حسیات اولیه آغاز گشته و طی فرایندهای روانی کلیت یافته یا تعمیم می‌یابند. وی، به ویژه با تحلیل دو مفهوم مهم علیت و استقرا تاریخ فلسفه را تحت تأثیر خویش قرار داد.

هیوم بر این باور بود که استقرا یک فرایند صرفاً روانی است. نه به شکل منطقی و نه بطور تجربی نمی‌توان استقرا را موجه جلوه داد. به طور منطقی، این که تا کنون هر روز خورشید طلوع کرده‌است، منطقاً هیچ ارتباطی به این امر ندارد که فردا هم طلوع کند. همان‌طور که یک جوجه ممکن است فکر کند که زن مزرعه‌دار هر روز به او غذا می‌دهد، اما

۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ص ۲۹۳

۲. جان لازی، پیشین، ص ۷۰

بعد از چند سال یک روز زنِ مزرعه‌دار مثلِ هر روز سر برسد با این تفاوت که این بار سرِ جوجه را ببرد. استقرا صرفاً یک فرایندِ روانی ناموجه است، اما به لحاظِ تجربی، شاید ادعا شود که می‌توان استقرا را با تجربه موجه نمود. می‌توانیم بگوییم که دانشمندانِ علومِ طبیعی از استقرا استفاده نموده و می‌نمایند و این کار بسیار برای علم مفید بوده‌است، پس استقرا مفید و موجه‌است. اما اگر یک بارِ دیگر این استدلال را تحلیل کنیم می‌بینیم که دچارِ دور است زیرا در خودِ آن از استقرا استفاده شده‌است.

هیوم با اشکالات خود «مساله استقرا» را از نو احیا کرد. مساله‌ای که اگر چه از زمان ارسطو طرح شده بود ولی در محافل فکری حل شده تلقی می‌شد و یا دست کم اشتغال ذهنی فیلسوفان را فراهم نساخته بود. نقطه عزیمت هیوم علیت بود ولی تحقیقات او درباره علیت، تردیدهای منطقی در خصوص استقرا را نیز در پی داشت. این تردیدهای منطقی جامعه فلسفی را با خود در گیر کرد. از این دوره بود که مساله استقرا در صدر مسائل فلسفی قرار گرفت، چنانچه با اندکی تسامح می‌توان گفت: هیچ فیلسوفی نبود مگر این که درباره‌ی مساله استقرا چیزی نوشته بود و یا سخنی گفته بود.

مساله استقرا به منزله بحرانی برای علوم تجربی بود، اما پس از هیوم نیز استقراگرایی ناپود نشد. بحران پیش آمده موجب شد تا حامیان علوم تجربی هر یک به طریقی از این علوم اعاده حیثیت کنند. پاسخ‌های فیلسوفان به مساله استقرا پیدایش انواع جدیدی از استقراگرایی را در پی داشت. همه بر آن بودند تا با تبیین منطقی از استقرا به نحوی جایگاه بلند دانش‌های تجربی را از هر گونه تزلزل مصون دارند. به جرات می‌توان گفت مساله استقرا در این دوره به عنوان یک مساله منطقی و یا معرفت‌شناختی مطرح نبود، بلکه صرفاً از آن رو بود که این مساله با روش‌شناسی دانش‌های تجربی ارتباط پیدا می‌کرد. عمق پیوند مساله استقرا و علم تجربی تا به حدی بود که به گفته پوپر «اظهار نظری همچون این که من به استقرا باور ندارم نمی‌تواند به معنای دیگری جز این فهمیده شود که من به علم باور ندارم.»^۱ بی‌جهت نیست که این مساله در این دوره از جانب فیلسوفان علم دنبال می‌شد. مساله استقرا از کتب منطقی

۱. کارل ریموند پوپر، واقع‌گرایی و هدف علم، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۲ه ش، ص ۴۹

به نوشته هایی راه یافت که با صبغه فلسفه ی علم نگاشته می شد. علم همان منبع قدرتی بود که با ارائه قوانین طبیعت امکان پیش بینی و سلطه بر آن را برای بشر فراهم می ساخت . قوانین علمی با تکیه بر استقرا به دست آمده اند ، در حالی که قانون علمی وقتی پدید می آید که موضوع و محمول قضیه نظر به زمان و مکان خاصی نداشته باشد . به عبارت دیگر فایده قانون علمی - که همانا قدرت بر پیش بینی است - آن هنگام محقق می گردد که قانون جزئی نباشد و به صورت کلی بیان شود.^۱ سوالی که حامیان علوم طبیعی مدرن با ان مواجه بودند این بود که کلیت قوانین علمی را چگونه می توان با تکیه بر استقرا موجه دانست؟ پاسخ های گوناگونی که به این سوال داده می شد نیز تمام همت خود را بر توجیه قوانین علمی گذاشتند . مساله استقرا برای فیلسوفانی که در عصر حاکمیت علم می زیستند ، به منزله ی بحران مشروعیت برای علم تلقی می شد. ورود این فیلسوفان در معرکه ی استقرا نیز جز برای بازیابی مشروعیت علم نبود . پاسخ های این دوره بیش از آن که از سر دل نگرانی برای استقرا باشد ، ناشی از دل دادگی به علم تجربی است . در این دوره نگرانی فیلسوفان از استقرا به سمت علم تغییر جهت می دهد . ما پس از هیوم به ویژه در قرن بیستم با نمونه های پیشرفته تری از آن استقرا گرایی مواجه خواهیم شد که در ذیل با مهمترین این رویکردها آشنایی اجمالی پیدا خواهیم کرد .

۲-۳-۲. فیلسوفان معاصر

برتراند راسل، جزء نخستین کسانی بود که در این دوره مساله استقرا را مطمح نظر خویش قرار داد. حتی در نظر برخی برتراند راسل نخستین فیلسوف پس از کانت است که به کمال نیرومندی مسئله استقرا هیوم توجه پیدا کرده است . او نه تنها به طبیعت بلکه به تمام هستی از دریچه علم تجربی نظر می انداخت . به یک معنا می توان گفت جهان بینی او، علمی بود. از آنجا که تعمیم ها و گزاره های علمی تا حدود زیادی وامدار روش استقرایی بود ، دفاع از استقرا در دستور کار راسل قرار گرفت. راسل، پس از ذکر و شرح اشکالاتی که پیشتر توسط

۱. حمید پارسانیا، علم و فلسفه، ص ۵۴

۲. کارل ریموند پوپر، واقعگیری و هدف علم، ص ۸۵

هیوم در باب صورت منطقی استقرا مطرح شده بود، آنها را می پذیرد و می گوید: «باید بدین حقیقت گردن نهاد که تکرر مقارنت وقوع دو امر با یکدیگر و عدم وقوع آنها بالانفکاک بذاته دلیل کافی برای اثبات اینکه در موارد آتیه نیز با یکدیگر مقارنت خواهند داشت محسوب نمیشود.»^۱

توجیه استقرا، نه از طریق تحلیل های منطقی و نه از طریق تجربه امکان پذیر نیست. اما اینها همه موجب نمی گردد که راسل استقرا را به کناری نهد. تنها اصل استقرا نیست که دفاع منطقی ندارد بلکه کل قواعد تفکر ما این چنین اند. او با صراحت ادعا می کند: «با این که تصدیق داریم به اینکه تمامی علم ما ماخوذ از تجربه و معلول آنست، مع هذا معتقدیم که جزئی از علم ما اولی یعنی مقدم بر تجربه و باصلاح علم ما تقدم است به این معنی که تجربه ما را بدان آگاه میسازد اما برای اثبات آن کافی نیست و فقط توجه ما را به نحوی ارشاد می نماید که صحت و حقیقت این قسم علم اولی را بدون احتیاج به اثبات تجربی در می یابیم.»^۲

بسیاری از مبانی فکری ما هیچ توجیه منطقی ندارد ولی در عین حال ما آنها را در تفکر و اندیشه خود دخیل می دانیم. استقرا نیز یکی از همین اصول است. باور ما نسبت به اصل استقرا و دیگر اصول تفکر نوعی از باورهای غریزی و نا آگاهانه است که هیچ توجیه منطقی برای آن نداریم.

آخرین تلاش راسل برای دفاع منطقی از استقرا به طرح مفهوم احتمال می انجامد، و البته در این باره بیش از این توضیحی ارائه نمی دهد. از نظر او درست است که نمی توان با استقرا ناقص، یقین موجه به تعمیم های استقرایی پیدا کرد، اما می توان به کمک استقرا احتمال این تعمیم ها را افزایش داد. اگر به جای اینکه یقین به نتیجه را از استقرا طلب کنیم در پی افزایش احتمال نتیجه باشیم، آنگاه شاید استقرا را به عنوان یک روش منطقی بپذیریم. این بخش از کلام راسل برای برخی پیروان او که تحت عنوان «مکتب کمبریج» شناخته می شدند جالب توجه بود. سخنان راسل را که در باب افزایش احتمال گفته شده بود، دستمایه

۱. برتراند راسل، مسائل فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، چاپ چهارم، تهران، انتشارات خوارزمی، آبان ماه، ۱۳۷۷، ص ۸۸

۲. همان، ص ۹۹

ای برای توسعه و ترویج منطق احتمالات توسط اصحاب مکتب کمبریج بود. ایشان با تمسک به تحقیقات تامس بیز ریاضی دان انگلیسی که در موضوع محاسبات احتمالات بود روش تازه‌ای برای حل مساله استقرا را در پیش نهادند. روش این گروه به «بیزگرایی» موسوم شد.^۱

در قرن بیستم گروه دیگری از فیلسوفان تجربی در جهت حل مساله استقرا کوشیدند. این گروه که تحت عنوان حلقه وین شناخته می شوند با تأثر از راسل و ویتگنشتاین تاملات فلسفی خود را معطوف به علم جدید و خصوصاً فیزیک جدید سامان دادند. فلسفه مورد قبول این حلقه، پوزیتیویسم منطقی بود. علم تجربی در نظر ایشان به منزله تنها چارچوب مورد قبول برای دسترسی به متن واقع تلقی می شد. دغدغه‌ی پوزیتیویست های منطقی الگویی بود که علم تجربی از آن تبعیت می کرد. در الگوی مورد نظر حلقه وینی ها، نقطه شروع داده علمی، مشاهده است. دانشمند در میانه راه به نظریه می رسد و در نهایت به کشف واقع منتهی می شود.^۲ پوزیتیویست ها به خوبی می دانستند که نظریه نمی تواند با مشاهده یکباره متولد شود. تئوری ها توأم با تکرار مشاهده هستند و این را می توان از تاریخ علم نیز دریافت. اما پرسش اصلی این است که چگونه می توان با تکیه بر مشاهده‌ی مواردی از واقعیت ها نظریه‌ای فراهم ساخت که بر اساس آن درباره همه‌ی موارد مشابه مشاهده نشده به نتیجه رسید؟ اگر فرایند گذر از مشاهده به تئوری، از توجیه منطقی برخوردار نباشد، اساس علم تجربی زیر سوال خواهد رفت و این برای پوزیتیویست ها که شیفته‌ی علوم تجربی بودند ناگوار بود. از همین رو بود که فیلسوفان تجربی مسلک، بر آن شدند تا هیمنه‌ی علم تجربی را که بر استقرا بنیاد نهاده شده بود همچنان محفوظ نگاه دارند.

رودولف کارنپ که از اصحاب حلقه وین به شمار می رفت، بیش از همه، در این باره به تحقیق پرداخت. او علم فیزیک را اساس کار خویش قرار داد و با تکیه بر تحقیقات جدیدی که در علم فیزیک رخ داده بود به توجیه استقرا پرداخت. کارنپ مساله را عبارت از این می دانست

۱. گیلیس دانالد، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میاننداری، چاپ اول، قم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم

انسانی دانشگاهها (سمت) و موسسه فرهنگی طه، بهار ۱۳۸۱، ص ۳۸

۲. آلن چالمرز، چیستی علم در آمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیا کلام، چاپ اول، تهران، سازمان مطالعه

و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، سمت، بهار ۱۳۸۷، ص ۳۴

که با استقرا نمی توان به دنبال اثبات نتیجه بود. از نظر او ما اگر به جای اثبات به دنبال تایید باشیم، اشکالات هیوم و امثال او نیز جای طرح نخواهد داشت. در واقع از نظر این عضو حلقه وین، تمام مشکلاتی که برای استقرا بیان شده همه در صورتی است که توقع ما از استقرا اثبات نتیجه‌ای باشد که از عمومیت برخوردار است و حال آنکه این توقع، نابجاست. راه حل کارنپ را می توان در این عبارات مشاهده کرد: «به هیچ وجه ممکن نیست که به تحقق کامل یک قانون نائل شویم. در واقع اگر منظورمان از واژه تحقق برقراری قاطعانه حقیقت است، نباید از آن سخنی به میان آورد، بلکه تنها باید به استعمال واژه «تایید» اکتفا کرد.^۱ استقرا تنها می تواند برای ما نتایج کلی را تایید کند و ما نیز باید به همین مقدار از استقرا متوقع باشیم. این نظر را در کلمات دیگر اعضای شاخص حلقه وین نیز می توان مشاهده کرد. کارل همپل در اثر خود که «فلسفه علوم طبیعی» نام دارد، گرایش تایید گرایی خود را این چنین ابراز می کند: «نتیجه مساعد حتی اگر با آزمونهای گسترده و دقیق به دست آمده باشد نمی تواند فرضیه را به صورت قطعی اثبات کند، بلکه کمابیش آن را از پشتیبانی شواهد برخوردار می کند یا کمابیش آن را تایید می کند.»^۲

طرح مفهوم "تایید" از جانب پوزیتیویست های منطقی به مباحث مختلف درباره‌ی این مفهوم دامن زد. نخست چیزی که در بررسی ها، به عنوان یکی از مسائل پیش روی تایید گرایی مطرح شد، بحث بر سر معنای تایید است. البته مناقشه بر سر معنای تایید با این هدف صورت می گرفت که معیاری برای تایید در عالم اثبات بتوان یافت. تایید تئوری ها در فلسفه علم معیار متفق علیه و واحدی ندارد. اختلاف میان فلاسفه علم بر سر لفظ نیست، بلکه بر سر این واقعیت است که چه چیزی را می توان معیار تقویت و تضعیف یک تئوری دانست.^۳ بسیاری از فلاسفه از جمله کارنپ و همفکران او تایید را به معنای بالا بردن احتمال دانستند. بر این اساس کارنپ توضیح می دهد که چگونه می توان نسبت به تایید یا عدم تایید یک قانون مطمئن شد. کارنپ می گوید که باید دست به مشاهده زد. در واقع استقرا، نقش خود را در

۱. دانالد گیلیس، فلسفه علم در قرن بیستم، ص ۴۴

۲. کارل همپل، فلسفه علوم طبیعی، ترجمه حسین معصومی همدانی، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، ص ۴۰

۳. صادق لاریجانی، معرفت دینی، چاپ اول، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰، ص ۲۵۳

این مرحله هویدا می سازد. «مشاهده» در این مرحله از دو حال خارج نیست. یا مورد مشاهده به نقض قانون مورد نظر می انجامد و یا می توان از آن برای تایید قانون بهره برد. در نظر کارناپ «اگر موارد بسیار زیادی را مشاهده کنیم، ولی مورد منفی پیدا نشد آنگاه قانون قویا تایید می شود»^۱.

بعد از مباحث مذکور، کارناپ خود اقدام به طرح یک سوال مهم و اثر گذار در خصوص مفهوم تایید می کند. سوال یاد شده عبارتست از اینکه آیا درجه تایید یک قانون را می توان به شکل کمی بیان کرد یا نه؟ پاسخ مثبت کارناپ به این سوال، زمینه ی طرح مباحث فراوانی را پیرامون "تایید کمی" فراهم ساخت که ذکر جملگی آنها از موضوع این نوشتار خارج است. به نظر این عضو حلقه وین «به جای گفتن اینکه قانونی قوی بنیاد است یا سست پایه، می توان گفت درجه تایید آن ۰.۸ است و این ۰.۲٪. این مساله مدتها مورد بحث بوده است. نظر شخصی من این است که این کار مجاز است»^۲.

به نظر می رسد در این باره باید دید طرح مفهوم تایید تا چه حد توانسته است از عهده حل مساله استقرار بر آید. طرح عنوان تایید نه تنها کمکی به حل مساله استقرار نمی کند بلکه حتی می توان گفت این کار به منزله پاک کردن صورت مساله نیز می باشد. چنان چه برخی در انتقاد از تاییدگرایی تصریح کرده اند: «تایید با حساب احتمالات تامین می شود و حساب احتمالات با تمام تکنیک ها و شیوه هایی که دارد با آن که به بررسی مراحل احتمال می پردازد راه به واقع نمی برد. احتمال در همه مراتب خود از اوصاف نفسانی است و تاثیر در صدق و کذب قضیه ندارد»^۳.

یکی از تلاش هایی که جهت احیای روش استقرارایی ارائه شد، به نام کارل پوپر ثبت شده است. مشکلات استقرارگرای سطحی این فیلسوف اتریشی را به سمت روش شناسی تازه ای هدایت نمود. از نظر پوپر، استقرارگرای مورد نظر فیلسوفان حلقه وین بسیار سطحی و ساده انگارانه است. مواردی از تاریخ علم نشان می دهد که کشف واقعیت توسط علم همواره با تکیه

۱. رودلف کارناپ، مقدمه ای بر فلسفه علم، ترجمه یوسف عقیقی، چاپ دوم، تهران، انتشارات نیلوفر، بهار ۱۳۷۳، ص ۴۴

۲. همان، ص ۴۵

۳. حمید پارسانیا، علم و فلسفه ص ۵۷

بر استقرا نبوده است . پوپر برای اینکه مساله استقرا موجب نگردد که علم تجربی از اعتبار خود ساقط گردد اساساً منکر نقش بنیادین استقرا در فرایند شکل‌گیری علم شد. او بر خلاف حلقه‌ی پوزیتیویسم منطقی، نظریه را محصول استقرا و مشاهدات نمی‌دانست ، بلکه بدین رای متمایل شد که نظریه علمی با حدس آغاز می شود و با موارد نقض ابطال می‌شود. علم جز حدسها و ابطال ها نیست. ابتدای علم بر مشاهده موجب تزلزل بنیانه‌های علم می شد .پوپر به جای اینکه برای مساله‌ی استقرا پاسخی بیابد ، سعی در گسست رابطه میان علم و استقرا شد .

از نظر پوپر علم بر دو پایه استوار است: کشف یا گردآوری و اثبات یا داوری . کشف یا گردآوری ممکن است هیچ منطق یا روشی نداشته باشد و کاملاً تصادفی باشد. استقرا و مشاهده در این بخش موثر هستند . ما در این بخش تابع هیچ منطقی نیستیم و اگر استقرا منطقی نیست به جایی بر نخواهد خورد. در مقام داوری است که باید از فرایند منطقی تبعیت کرد . حذف مشاهده و استقرا از مقام داوری علم باعث شد تا از نظر پوپر شأن منطقی علم همچنان محفوظ بماند .

پوپر در جهت دیگری هم با پوزیتیویست های منطقی مخالف بود .پوزیتیویست های منطقی با استقرا به دنبال اثبات محتمل و تایید نظریه بودند . اما به نظر پوپر، استقرا و مشاهده توان چنین کاری را ندارند . با طرح نکته‌ای که پوپر مورد توجه قرار داد پیشرفت بزرگی حاصل شد و آن عبارت بود از اینکه مشاهدات جزئی نمی‌توانند گزاره‌های کلی را تأیید کنند، بلکه آنها می‌توانند نظریه ها را ابطال کنند: از نظر پوپر، دیدن هیچ تعدادی کلاغ سفید به افزایش احتمال گزاره «همه کلاغ‌ها سیاه‌اند» نمی‌انجامد، اما دیدن یک کلاغ سفید بلافاصله این گزاره را ابطال می‌کند. این واقعیت اساسی می‌تواند ما را به این سمت هدایت کند که ابطال را اساس تجربی علم قرار دهیم - و نه تأیید را. بنابر این انتظار ما از استقرا نباید اثبات تئوری علمی باشد همچنانکه نباید به دنبال تأیید تئوری علمی باشیم ، بلکه استقرا تنها می‌تواند در جهت ابطال نظریه های علمی کارساز باشد .پوپر با طعنه به تمام پوزیتیویست های پیش از خود که راه حل مساله استقرا را در قالب مفهوم احتمال جست و جو می کردند می گوید :«به جای بحث کردن درباره احتمال یک فرضیه می بایستی در آن بکوشیم تا تشخیص دهیم که چه اندازه در برابر آزمونها مقاومت کرده است یعنی باید به این ارزیابی بپردازیم که تا چه حد

توانسته است شایستگی خود را برای بقا با ایستادگی کردن در برابر آزمون‌ها نشان دهد.^۱ توصیه پوپر آن بود که باید «در ارزیابی درجه تایید یک نظریه، درجه ابطال‌پذیری آن را به حساب آوریم.»^۲

با این توضیح، فرایند علم از منظر ابطال‌گرایی به این ترتیب است: دانشمند آزاد است که حدس بزند. این حدس لازم نیست که هیچ اساس یا توجیهی داشته باشد و می‌تواند بدون هیچ مشاهده و استقرایی صورت پذیرد. حتی می‌تواند در خواب یا زیر درخت سیب به ذهن دانشمند برسد. این حدس در قالب یک گزاره کلی مطرح می‌گردد. هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند درستی این گزاره را اثبات کند، بنابراین اصلاً نباید به دنبال تأیید آن برویم. دانشمند وظیفه دارد با تمام وجود تلاش کند که حدس خویش را ابطال کند. مادامی که این حدس تأیید می‌گردد علم پیشرفت بیشتری از خود این حدس نمی‌کند، بلکه لحظات سرنوشت‌ساز تاریخ علم لحظاتی است که این حدس ابطال می‌گردد.

امر محوری در فلسفه پوپر، باور وی در این خصوص است که علم استقرایی نیست، بلکه قیاسی است. الگوی تولید نظریه از نظر پوپر فرضی قیاسی است. او به خود می‌بالید که مساله استقرا را حل کرده است. اما انکار اینکه استقرا در حصول نظریه علمی مورد استفاده قرار می‌گیرد، راه حلی برای این مساله نیست. می‌توان گفت پوپر مساله استقرا را حل نکرد بلکه علم را از چنگال مساله استقرا رهانید. او با این کار، مشروعیت علم به عنوان چارچوب معرفتی دوران حاضر را همچنان محفوظ نگاه داشت. به دیگر سخن، پوپر گره میان علم و استقرا را گشود تا با سقوط یکی، دیگری از میان نرود. از توضیحات یاد شده تا حدودی مواضع فیلسوفان علم در دوره جدید آشکار گشت.

به طور خلاصه می‌توان اندیشه‌های مطروح در مورد مساله استقرا را در سه دسته جای داد. چالمرز دسته بندی مذکور را چنین توضیح می‌دهد: «پاسخ‌های چندی به مساله استقرا می‌توان داد که یکی از آنها شکاکانه است. ما می‌توانیم ابتدای علم بر استقرا و هم برهان هیوم را که استقرا نمی‌تواند با توسل به منطق و تجربه تصدیق شود بپذیریم و نتیجه بگیریم که علم

۱. کارل ریموند پوپر، منطق اکتشاف علمی، ترجمه احمد آرام، انتشارات سروش، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۰، ص ۲۵۱

۲. همان، ص ۲۶۹

را نمی توان به طور عقلانی توجیه کرد . هیوم خود موضعی از این نوع را برگرفت . وی معتقد بود که عقیده به قوانین و نظریه ها چیزی بیش از عادات روان شناختی که در نتیجه تکرار مشاهدات مربوط به دست آمده اند نیست .

پاسخ دوم عبارتست از سست کردن این شرط استقراگرایان که تمام معارف غیر منطقی باید از تجربه اخذ شوند و نیز اقامه برهان دیگری برای توجیه اصل استقرا ... اگر قرار است معقولیت استقرا را مورد دفاع قرار دهیم باید استدلال پیچیده تری جستجو کنیم نه اینکه به بدیهی بودن آن متوسل شویم .

راه حل سوم برای مساله استقرا عبارت است از اینکه ابتدای علم بر استقرا را انکار کنیم . اگر بتوان اثبات کرد که علم شامل استقرا نمی شود از مساله استقرا پرهیز کرده ایم ابطال گرایان به ویژه کارل پاپر این امر را وجهه همت خود قرار داده اند.^۱

۴-۲-۲. مساله سنتی استقرا

یک استنتاج یا استنباط را زمانی استقرائی می نامند که بنا بر آن از گزاره های جزئی که گاهی گزاره های خاص نامیده می شود همان گزاره هایی که نتایج مشاهده ها یا آزمایشها را گزارش می کنند بتوان به گزاره های کلی، همچون فرضیه ها یا نظریه ها رسید. از دیدگاه منطقی این امر بسیار واضح است که ما چنین حقی نداریم که از گزاره های جزئی هر اندازه هم شماره ی آنها زیاد باشد گزاره های کلی استنباط کنیم؛ زیرا هر نتیجه ای که از این راه به دست آمده باشد همیشه امکان آن هست که نادرست بودن آن آشکار شود. مسلم است که خلا منطقی آشکاری در این بین وجود دارد. به بیان پوپر، « این مسئله که آیا استنباط استقرایی صحیح است و اگر صحیح است با چه شرایطی صحیح است، به نام مساله استقراء خوانده شده است»^۲

باید دانست که همان طور که کانت می گفت به حق باید مساله استقرا را مساله هیوم دانست . اگر چه قبل از هیوم رهروان منطق ارسطویی در طول دوران باستان و سده های میانه درباره استقرا اندیشیده بودند، لکن بر اساس مبانی ارسطویی ، استقرا تبیین منطقی خود را

۱. آلن چالمرز، پیشین، ص ۳۲

۲. کارل ریموند پوپر، منطق اکتشاف علمی، ص ۳۳

یافته بود و دیگر دلیلی برای باز اندیشی درباره استقرا نبود. هیوم، همان کسی بود که استقرا را مورد تامل تازه ای قرار داد و آن را به عنوان یک مساله پیچیده ی فلسفی مطرح کرد. البته نقطه عزیمت هیوم علیت بود. او با انکار علیت به عنوان یک نسبت واقعی سر از انکار ارزش واقع نمایانه استقرا در آورد. هیوم به خوبی می دانست تمام توجیه هایی که تا کنون ارائه شده و شاید همه ی توجیه هایی که از این به بعد مطرح خواهد شد مبتنی بر تلقی خاصی از علیت است. یعنی همان تلقی که علیت را به مثابه یک نسبت موجود واقعی در نظر می گرفت. آن چه در پی انکار علیت به مثابه یک نسبت واقعی و تقلیل آن به یک پدیده صرفا روانی به وجود آمد، این بود که استقرا نیز هیچ ارزش منطقی و جهان شناسانه ندارد و فقط یک عادت بشری است. بنابر این وقتی از مساله سنتی استقرا سخن می گوئیم مرادمان آن معضلی است که توسط هیوم و بر اساس تشکیک در علیت صورت پذیرفته است. به طور خلاصه مساله استقرا عبارتست از اینکه ما چگونه و با کدام توجیه منطقی از مشاهده وصفی در موارد مشاهده شده به وجود آن وصف در موارد مشاهده نشده پی می بریم؟ موارد مشاهده نشده شامل موارد مشابهی است که در گذشته و حال و آینده موجود بوده، هستند و خواهند بود. البته از آن جا که مساله استقرا از جهت تردید در پیش بینی های علمی اهمیت مضاعفی پیدا کرده است بیشتر به مواردی که در آینده پدید خواهند آمد توجه شده است لکن مساله به همان وسعتی است که گفته شد. وصف سنتی برای مساله استقرا تعبیری است تا آن را از مساله تازه ای که در خصوص استقرا مطرح شده متمایز گردد. در فرازهای آتی درباره این معمای جدید بیشتر سخن خواهیم گفت.

۵-۲-۲. مساله جدید استقرا

علاوه بر آنچه از جانب هیوم درباره استقرا مطرح شد تااملات جدیدی نیز از سوی متفکران در خصوص استقرا مطرح شده است. در حدود نیم قرن است که در مغرب زمین استقرا با مساله تازه ای مواجه شده است، که تحت عنوان «معمای جدید استقرا» معروف گشته است. خاستگاه این معما به تلاش بیزگرایان برای توجیه اصل استقرا باز می گردد. بیزگرایانی چون کارنپ و کینز وجوه کمی تایید را مد نظر داشتند، در حالی که باید به وجوه کیفی تایید

نیز توجه کرد، چرا که تایید یک فرضیه به همان آسانی ها که می پنداشتند نیست.^۱ مساله جدید استقرا با نام نلسون گودمن عجین گشته است. گودمن معتقد است تلاش کسانی که در صدند، اعتبار و حقانیت استقراء را اثبات کنند، قرین توفیق نبوده است؛ هیچ تضمینی وجود ندارد که طبیعت بر نهج واحدی سیر کند و آینده، مشابه گذشته و گذشته چراغ راه آینده باشد. چنانکه هیوم دریافت، اصل استقراء، نه حکایت از تجربه دارد و نه نتیجه منطقی آن می باشد؛ زیرا آنچه پیش از این رخ داده است، هیچ گونه محدودیت منطقی بر آنچه در آینده روی خواهد داد تحمیل نمی کند.

اما از نظر گودمن، «مسأله هیوم» مشکل واقعی استقراء نیست؛ چرا که مشکل هیوم به زعم برخی، پاسخ خود را یافته و به عقیده جمعی دیگر از جمله گودمن، لاینحل است. از این رو، باید به طرح مسائلی پرداخت که تا کنون مورد مذاقه قرار نگرفته اند.

به نظر گودمن مساله استقرا از زمانی که توسط هیوم مورد توجه قرار گرفت مساله توجیه استقرا بود. در واقع مساله این بود که چگونه می توان استقرای موجه و معتبر را از غیر آن باز شناخت. گودمن پاسخ هیوم را نیز دقیقا در راستای همین سوال می داند. او به شدت بر کسانی که پاسخ هیوم را اعتراف به لاینحل بودن مساله استقرا می دانند می تازد. این که گمان کنیم هیوم با تحویل استقرا به عادت از توجیه منطقی استقرا باز مانده است خطای فاحشی است که عده زیادی مرتکب شدند. او با اشاره به برخی انتقادها به هیوم می نویسد: «شدیدترین انتقاد، عبارت است از اتخاذ این موضع منصفانه که پاسخ هیوم در نهایت تنها با خاستگاه پیش بینی ها در ارتباط است و نه با حقانیت و مشروعیت آنها. به عبارت دیگر او تبیین می کند که چرا چنین پیش بینی های خاصی می پردازیم. به عبارت دیگر او تبیین می کند که چرا چنین پیش بینی هایی می کنیم ولی این مساله را که آیا ما مجازیم آنها را پیش بینی کنیم یا نه، بی پاسخ می گذارد. زیرا توصیف منشا استقرا که مساله ای قدیمی است. به

۱. غلامرضا ذکیانی و محبوبه جان نثاری، مبانی منطقی استقرا و جایگاه آن در آرای کلامی شهید صدر، چاپ اول، تهران،

معنای اثبات اعتبار آن نیست.^۱ به نظر وی نباید «به گونه ای از مساله هیوم بحث کنیم که گویی او آن را به عنوان یک پرسش بدون پاسخ مطرح کرده است.»^۲ از نظر این فیلسوف تحلیلی، تبیین استدلال استقرایی بر اساس عادت خود به نحوی توجیه منطقی استقراست. به نظر گودمن اشکال و نقص واقعی تبیین هیوم در رویکرد توصیفی او نیست، بلکه در دقت نبودن توصیفش می باشد. به گفته او توالی ها و نظم و ترتیب های موجود در تجربه گذشته این عادت را پدید می آورند که وقوع آنها را در آینده چشم بداریم و از این رو پیش بینی هایی که با نظم و ترتیب های موجود در گذشته هماهنگ اند بهنجار و معتبر شمرده می شوند. اما هیوم از این حقیقت که تنها برخی از توالی های گذشته چنین عادت می آورند نه همه آنها غافل ماند. به عبارت دیگر پیش بینی هایی که بر برخی نظم و ترتیب های موجود گذشته تکیه دارند معتبرند اما پیش بینی هایی که بر سایر نظم و ترتیب ها استوارند معتبر نیستند.

گودمن به دنبال این است تا نقص کار هیوم را بر طرف کند. کدام توالی است که ما را به تعمیم و تایید معتبر می رساند. پیشنهاد گودمن برای این کار اینست که از استنتاجات قیاسی به عنوان یگانه الگوی معتبر استفاده کنیم. اکثر متفکرانی که با دید انتقادی به استقرا نظر افکنده اند، بر این باورند که در استقراء کاستی و نقیصه ای وجود دارد که همگان سعی وافر در ترمیم و توجیه آن دارند. گودمن نیز در این نکته دقیق با آنها همداستان است. به نظر او، تنها راه کشف کاستی های استنتاجات استقرایی، تأمل در کیفیت و نحوه اعتبار و توجیه استنتاجات قیاسی است. اما به واقع، استنتاجات قیاسی، اعتبار و حقانیت خود را مرهون چه چیزی هستند؟ جز این است که آنها تنها به دلیل مطابقت با قواعد معتبر قیاسی به چنین پایه از قدر و منزلت دست یافته اند؟ این را می توان با رجوع به سخنان کسانی که به بررسی انتقادی استقرا پرداخته اند دریافت. مشکل استقرا اینست که همچون قیاس نیست. افرادی نظیر هیوم که استنتاجات استقرایی را مورد کاوش قرار می دهند، به این اعتبار است که آنها استدلال قیاسی را

۱. نلسون گودمن، افسانه واقعیت پیش بینی، ترجمه رضا گندمی نصر آبادی، چاپ اول، قم، موسسه انتشارات دانشگاه

مفید، ۱۳۸۲، ص ۹۷

۲. همان، ص ۹۸

به عنوان الگوی معتبر استنتاج مد نظر داشته‌اند؛ و از طرفی، چون دیده‌اند استنتاجات استقرایی یارای رقابت با قیاس را ندارد، توجیه عقلانی آن را غیرممکن دانسته‌اند.^۱

گودمن سعی می‌کند از طریق مقایسه استنتاج استقرایی با قیاس، کاستیهای استقراء را نمایان سازد. به نظر وی، اعتبار قیاس مرهون مطابقت با قواعد معتبر قیاسی است؛ پس در استقراء نیز باید در پی قواعد معتبر استقرایی باشیم تا با مطابقت استقرا با آنها توجیه استقرا را ممکن سازیم؟ البته باید در پی پاسخ به این سوال نیز باشیم که چه چیزی این قواعد را توجیه می‌کند؟

برخی معتقدند قواعد قیاس از اصول متعارف بدیهی ناشی می‌شود؛ و عده‌ای دیگر بر این باورند که آنها ریشه در ذهن آدمی دارند. اما نلسون گودمن به هیچیک از این نظرات واقعی نمی‌نهند. از نظر او، استنتاجات قیاسی اعتبار خود را مرهون مطابقت با قواعد کلی هستند و قواعد کلی به وسیله مطابقت با استنتاج‌های معتبر توجیه می‌شوند. هرچند کلام فوق متضمن دوری صریح و آشکار است، ولی گودمن، از آن به عنوان دور ارزشمند یاد می‌کند. او این سازگاری دو سویه میان قواعد و استنتاجات معتبر را در باب استقراء نیز جاری و ساری می‌داند. مقایسه استقراء با قیاس، از مزایا و محاسن بی‌شماری برخوردار است که بارزترین و در عین حال مهمترین آنها این است که ما خود را از کمند مسائل ناصوابی که سالیان متمادی باعث دل مشغولی ارباب اندیشه شده، می‌رهانیم.

تحلیل فوق با مشکلات خاصی روبه‌رو است. یکی از این مشکلات آنست که در استقراء همچون قیاس، قوانین منطقی متداول و جامعی وجود ندارد. گودمن با توجه به این نقیصه وجهه‌ی همت خود را یافتن این قواعد قرار می‌دهد. او برای یافتن این قواعد به سراغ قواعدی می‌رود که بر اساس آن می‌توان پیش‌بینی‌های معتبر را از پیش‌بینی‌های غیرمعتبر متمایز ساخت.

گودمن می‌خواهد با کشف قواعدی که پیش‌بینی موجه را برای ما ممکن می‌سازند قواعد استقرا را کشف و صورت‌بندی کند. او وظیفه صورت بندی قواعد را بیشتر شبیه معرفی یک اصطلاح با کاربرد و استعمال خاص آن می‌داند؛ به این ترتیب که ما از طریق استعمال، از

۱. رضا گندمی نصرآبادی، معمای جدید استقراء، چاپ اول، قم، موسسه انتشارات دانشگاه مفید، زمستان ۱۳۸۱، ص ۵۴

تعریف آگاه می‌شویم و تعریف نیز به نوبه خود، زمینه بسط دامنه و قلمرو استعمال را فراهم می‌سازد و ما را بر آن می‌دارد تا در خصوص مواردی حکم کنیم که استعمال فعلی، پیشتر نسبت به آنها بی تفاوت بوده است. رابطه موارد قیاس و استقرا با قواعد قیاس و استقرا مانند رابطه اصطلاح با موارد استعمال آنست چنان که از طریق استعمال از تعریف آگاه می‌شویم و تعریف نیز خود به گسترش مصادیق استعمال می‌انجامد.^۱ در واقع، ارتباط متقابل قواعد با استنتاجات استقرایی معین، نمونه‌ای از ویژگی سازگاری دو سویه، میان تعریف و کاربرد آن است. اکنون می‌توان پرسید کدام استقرا معتبر و مطابق قواعد استدلال استقرایی است؟ این سوال وقتی در چارچوب نظر کسانی مطرح باشد که از استقرا برای تایید نتیجه بهره می‌گیرند این گونه مطرح خواهد شد که با کدام مقدمات می‌توان نتیجه را تایید کرد؟ کسانی که استدلال قیاسی را برای اثبات نتیجه می‌خواستند به دنبال این بودند که با تطبیق قیاس با قواعد استدلال قیاسی نشان دهند که از این مقدمات می‌توان به اثبات نتیجه راه یافت. اکنون نیز آنانکه در صدند تا با استدلال استقرایی نتیجه مورد نظر را تایید کنند، باید بتوانند نشان دهند که مقدمه به کار رفته در استدلال استقرایی توان تایید نتیجه را داراست. لازمه این کار اینست که پیشتر تعیین کنیم با کدام مقدمه می‌توان نتیجه را تایید کرد؟ این سوالی است که معمای جدید استقرا نامیده می‌شود. منشا بروز معمای جدید استقرا نظریات کسانی است که کوشیده‌اند بر پایه حساب احتمالات منطق استقرایی را بنیان نهند. به نظر گودمن آنها بیش تر به وجوه کمی تایید و درجه تایید پذیری فرضیه‌ها و کمیت قرائن و شواهد تجربی تعلق خاطر دارند و از وجوه کیفی تایید و این که اصولاً چه چیزی (قرینه‌ای) چه چیز دیگر (فرضیه‌ای) را تایید می‌کند غفلت ورزیده‌اند.^۲ پارادوکس گودمن در واقع پیچیدگی‌های تایید را نشان می‌دهد و به ما می‌گوید که هنگام تایید به درستی نمی‌دانید که چه چیزی را تایید می‌کنید.^۳

۱. نلسون گودمن، پیشین، ص ۱۰۴

۲. رضا گندمی نصرآبادی، پیشین، ص ۹۵

۳. عبدالکریم سروش، درسهایی در فلسفه علم الاجتماع روش تفسیر در علوم اجتماعی، چاپ اول، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۵

جمع بندی

در این فصل، ابتدا به تبیین مفاهیم مورد نیاز در تحقیق حاضر پرداختیم. این مفاهیم که عبارت بودند از فلسفه، علوم اجتماعی، روش شناسی، استدلال و استقرا پایه های مساله تحقیق را شکل می دادند. پس از روشن ساختن ساختن معنای مورد نظر واژه های کلیدی در این تحقیق، پیشینه مساله استقرا را از نظر گذرانیدیم. بر این اساس، مساله استقرا را در دوره های پیش از اسلام، اسلامی و دوره مدرن بررسی کردیم. از این رهگذر روشن شد که فیلسوفان هر دوره، چگونه به زاویه ای از مساله استقرا پرداخته اند