

تفاوت روند و قطعیت معرفت در استقراء و تجربه

تجربه هرگز نمی‌تواند مفید «یقین» به صدق قضیه و کذب دائمی نقیض آن باشد، و از این جهت است که «علوم تجربی»، هیچ‌گاه نمی‌توانند به اندازه علوم فلسفی و ریاضی، «یقینی» باشند.

تجربه هرگز نمی‌تواند مفید «یقین» به صدق قضیه و کذب دائمی نقیض آن باشد، و از این جهت است که «علوم تجربی»، هیچ‌گاه نمی‌توانند به اندازه علوم فلسفی و ریاضی، «یقینی» باشند.

به گزارش خبرنگار مهر، متن زیر یادداشتی از مهدی جمشیدی عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی است که در ادامه می‌خوانید؛

[۱]. «استقراء» این است که درباره یک موضوع «کلی»، حکم شود، اما پس از آن که آن حکم در «جزئیات» آن موضوع یافته شود. اگر «هریک» از جزئیات، بر این حکم یافت شوند و «هیچ یک» خارج از آن نباشند، تطابق حکم بر موضوع کلی، «یقینی» خواهد بود، اما کسانی که از طریق استقراء حکم می‌کنند، همین که «بسیاری» و یا «بیشتر» جزئیات را بر وضعی یابند، بر «همه» حکم کنند، درحالی که این حکم، «ضروری» نیست، چون شاید با وجود انبوه دیده‌ها، «یکی از نادیده‌ها»، مخالف آن باشد (حسین بن عبدالله ابن سینا؛ دانشنامه علایی؛ ج ۱؛ منطق؛ ص ۹۲-۹۳). در استقراء - که عبارت است از حکم درباره کلی، به واسطه وجود آن حکم در مورد جزئیات آن کلی - چنانچه «همه» جزئیات مطالعه شده باشند، استقراء از نوع «استقراء تام» خواهد بود و اگر «بیشتر» شأن مطالعه شده باشند، «استقراء مشهور» (حسین بن عبدالله ابن سینا؛ النجاه من الغرق فی بحر الضلالات؛ ص ۱۰۶). پس در استقراء، اگر جزئیاتی که مطالعه می‌شوند، «محصور» و «متناهی» باشند، و حکم در «همه» جزئیات، ثابت شد، حکم بر آن کلی، «صادق» و آن استقراء، «برهانی» و «تام» است. و اگر جزئیات، «نامتناهی» باشند، یا ثبوت حکم در همه جزئیات، معلوم نباشد، حکم بر آن کلی، «غیریقینی» خواهد بود؛ زیرا ممکن است «فردی دیگر» از جزئیات وجود داشته باشد که حکم آن، غیر از حکم جزئیات دیده شده باشد. این نوع استقراء، استقراء «غیربرهانی» و «ناقص» است.

[۲]. در «تجربه»، همه جزئیات را مشاهده نمی‌کنیم، بلکه چه بسا با بررسی «چند مورد»، علت حکم را کشف کنیم و سپس با استفاده از یک «قاعده عقلی»، آن را «تعمیم» دهیم و نتیجه «کلی» بگیریم. در تجربه، وقتی «به صورت مکرر»، یک رابطه ثابت را بین دو امر مشاهده کردیم، به این نتیجه می‌رسیم که این رابطه، «اتفاقی» نیست، بلکه یکی نسبت به دیگری، «علت حقیقی» دارد (حسین بن عبدالله ابن سینا؛ برهان شفا؛ ج ۱؛ شرح از محمدتقی مصباح یزدی؛ ص ۲۶۵-۲۶۶). آن قاعده عقلی این است که حادثه اتفاقی، هرگز به طور «دائم» و یا به صورت «غالب»، رخ نمی‌دهد (فان الاتفاق لا یكون دائما أو اکثریاً). توضیح این که وقتی آزمایشی را تکرار می‌کنیم و رابطه بین دو پدیده را به صورت «مکرر» مشاهده می‌کنیم و سپس، علم یقینی به دست می‌آوریم، این علم برخلاف استقراء، تنها متکی بر «مشاهده» نیست، بلکه یک «مقدمه دیگر» ی نیز به آن ضمیمه می‌شود و آن این که «اتفاق دائمی یا اکثری، محال است»؛ یعنی «فاعل بالقسر» نمی‌تواند به طور «دائمی» تحقق داشته باشد، به گونه‌ای که عامل دیگری در کار باشد که برخلاف طبع و مقتضای ذاتی علت، باعث به وجود آمدن معلول باشد، بلکه قسر و اتفاق، همواره «اقلی» است (همان، ص ۲۶۷-۲۶۸).

[۳]. البته «تجربه»، مفید علم کلی قیاسی و مطلق نیست، بلکه مفید «کلیت مشروط» است؛ به این معنی که این شیء که به صورت «مکرر» مشاهده شده، از همان حیثی که مورد حس واقع شده، مستلزم امری «دائمی» است. پس این حکم، «کلیت مشروط» دارد، نه «کلیت مطلق». به عبارت دیگر، هرگاه چیزی پدید آید که محتاج سبب است و پیدایش آن به صورت مکرر، همراه با حدوث امر دیگری باشد، در این صورت، معلوم است که سبب آن چیز هم به طور مکرر تحقق می‌یابد. حال این امری که به طور مکرر همراه با آن پدیده تحقق می‌یابد، یا خودش «سبب» آن پدیده است، و یا «همراه سبب» آن است، و یا سببی وجود ندارد (که البته این فرض اخیر، باطل است). اما اگر «سبب» آن پدیده نباشد و یا «ملازم با علت» آن پدیده نباشد، نمی‌بایست به صورت «اکثری»، پیدایش این امر و حدوث آن پدیده، همراه با هم باشد. پس همین امر، یا خودش سبب آن پدیده است و یا مقارن و همراه با سبب آن است (همان، ص ۲۷۰). پس تفاوت میان سه نوع معرفت «حسی»، «استقرایی» و «تجربی» این است که «حس»، هیچ‌گاه نمی‌تواند مفید «حکم کلی» باشد، اما «استقراء» و «تجربه»، گاهی «حکم کلی» را افاده می‌کنند. و فرق بین «استقراء» و «تجربه» در این است که حکم استقرایی، فقط موجب «ظن غالب» می‌شود، چراکه استقراء نیز، تنها متکی بر «مشاهدات حسی» است، مگر این که استقراء، به «تجربه» بازگردد، یعنی در آن از «قواعد کلی عقلی» استفاده شود

که در این صورت، بدل به «تجربه» خواهد شد و دیگر، استقراء نخواهد بود، و اما تجربه، با شرایطی که گفتیم، موجب «حکم کلی قطعی» می شود، چون در تجربه، از «قواعد بدیهی عقلی» استفاده می شود (همان، ص ۲۷۷).

[۴]. مفهوم «صدفه» یا «تصادف»، در برابر مفهوم «لزوم» قرار دارد و لزوم به دو نوع است: یکی «لزوم منطقی» که عبارت است از رابطه میان دو یا چند قضیه که هرگونه تصوّر جدایی میان آنها، به «تناقض» می انجامد، و دیگری لزوم واقعی که به معنی علاقه و همبستگی «خارجی» و «عینی» میان دو چیز است و تصوّر جدایی میان آنها، موجب تناقض نیست. برای مثال، می توان در ذهن، آتشی را تصوّر کرد که فاقد حرارت باشد، درحالی که در عالم واقع، هرگز چنین نیست و آتش و حرارت، از یکدیگر جدایی ناپذیرند. وقتی گفته می شود که یک واقعیت، از نوع «صدفه» یا «تصادف» است، مقصود این است که میان آن واقعیت و واقعیت دیگری که علتش به شمار می آید، «تلازم منطقی یا واقعی» وجود ندارد (غلامحسین ابراهیمی دینانی؛ قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی؛ ج ۱؛ ص ۶۰-۶۱). این وضع، ناشی از رخ دادن دو واقعه در زمان واحد است، درحالی که این «مقارنت زمانی»، به معنی آن نیست که یکی از آنها، «علت» دیگری است، بلکه هر یک از این دو واقعه، «علت مستقل» دارند و معلول علت متفاوت و خاص هستند. در این وضع که گاهی به وجود می آید و استمرار ندارد، «اتفاقی بودن» به معنی «بی علت بودن» نیست و از این رو، به آن «اتفاق نسبی» گفته می شود (همان، ص ۶۲). این قاعده، فلسفی و عقلی است و از «قیاس منطقی» و «استنتاج عقلی» برمی خیزد و حاصل «تجربه» نیست (همان، ص ۶۳). ازسوی دیگر، ملاک اعتبار تجربه، همین حکم «پیشاتجربی» و «عقلی» است (همان، ص ۶۶-۶۷).

[۵]. این چنین نیست که همواره تجربه، مصون از اشتباه و موجب یقین باشد (چگونه می توان چنین سخنی را گفت و حال آن که حتی قیاس نیز این گونه نیست؟!); بلکه ادعا بیش از این نیست که در بسیاری از موارد، از راه تجربه برای ما یقین حاصل می شود، و این در صورتی است که اولاً به صورت «دائمی» یا «اغلب»، همراه با وجود آن شیء، امر دیگری موجود شود، و نیز، هرگاه آن شیء، موجود نشد، این امر نیز موجود نشود؛ و ثانیاً از مغالطه «خلط ذاتی و عرضی» در امان باشیم و آن هنگامی است که اوصاف شیء مورد نظر، برای ما معلوم باشد (حسین بن عبدالله ابن سینا؛ برهان شفا؛ ج ۱؛ شرح از محمدتقی مصباح یزدی؛ ص ۲۷۳). پس برای این که تجربه، مفید علم باشد، حضور دو شرط، قهری و لازم است: یکی این که با تکرار مشاهدات به این نتیجه برسیم که رابطه بین علت و معلول فرضی، «دائمی» و یا «اکثری» است؛ یعنی به صغریایی برای کبرای «اتفاق دائمی و اکثری، محال است»، دست پیدا کنیم، و آن گاه این کبری را بر آن صغری منطبق کنیم و بگوییم پس رابطه یاد شده، اتفاقی نیست، بلکه ریشه در سبب حقیقی دارد. قید دیگر در تجربه این است که حکم تجربی را فقط به موارد و شرایط «مشابه»، تعمیم دهیم. از این رو، اگر حکم تجربی را به «اعم» یا «اخص» از آنچه تجربه کرده ایم سرایت دهیم، مغالطه اخذ ما بالعرض به جای ما بالذات، صورت می گیرد؛ به گونه ای که وقتی حکم را به اعم، تسری دهیم، موجب کذب قضیه می شود، و اما اگر حکم را به اخص بدهیم، موجب کذب نمی شود، مگر این که مُرادمان، سلب حکم از غیرمصادیق اخص باشد که در این صورت چنین سلبی، کاذب خواهد بود (همان، ص ۲۷۱-۲۷۲).

[۶]. درباره نظر یاد شده، دو ملاحظه مهم وجود دارد. نخست این که در تجربه، همواره یک قیاس مطوی وجود دارد که کبرای آن، یک قضیه نظری است و آن این است که «اتفاق دائمی و اکثری، محال است»، و حکمی که مبتنی بر یک امر نظری باشد، خود نیز «نظری» خواهد بود و نه «بدیهی». پس «تجربیات» را نمی توان ازجمله «بدیهیات» شمرد. دیگر این که تطبیق این کبرا که «اتفاق دائمی و اکثری، محال است» بر موارد تجربه، فرع بر این است که «اکثر موارد» را تجربه کنیم، درحالی که چنین چیزی میسر نیست؛ یعنی ما نمی توانیم یقین کنیم که «اکثر افراد و موارد» یک ماهیت را بررسی کرده ایم تا در نتیجه، نسبت به موارد اقلّ دیگر بگوییم اتفاقی و تصادفی نیست. به این ترتیب، تجربه هرگز نمی تواند مفید «یقین» به صدق قضیه و کذب دائمی نقیض آن باشد، و از این جهت است که «علوم تجربی»، هیچ گاه نمی توانند به اندازه علوم فلسفی و ریاضی، «یقینی» باشند (همان، ص ۲۷۸).

منابع:

ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی؛ ج ۱؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ ۱۳۷۳.

ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ دانشنامه علایی (۱): منطق؛ مقدمه و حواشی و تصحیح: محمد معین و محمد مشکات؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ النجاه من الغرق فی بحر الضلالات؛ به تصحیح: محمدتقی دانش پژوه؛ تهران: دانشگاه

تهران، ۱۳۸۷.

مصباح یزدی، محمدتقی؛ شرح برهانِ شفا؛ ج ۱؛ قم: مؤسسه امام، ۱۳۸۴.