

الاستقراء و المذهب الذاتي

دراسة نقدية

م.م. عبد الجواد عبد الرزاق(*)

الأول: إن أغلب المعارف البشرية هي معارف استقرائية، إذ يمثل الإستقراء النافذة المعهودة التي يطل من خلالها العقل البشري على أغلب الأفكار والمعارف.

الثاني: إن عملية الانتقال من الأحكام الخاصة الى الأحكام العامة، أو من الشاهد الى الغائب، هي بذاتها موضع إشكال محير، تترواح قيمتها في أحسن الأحوال بين اليقين والاحتمال، بيد انها قد هبطت عند آخرين الى مستوى الأوهام كما سيأتي بيانه.

والاستقراء هو ذلك النسق الذي تبدأ خطواته المعرفية من الجزئيات صعوداً الى الكليات، وهو الإستدلال الذي تأتي فيه النتائج أكبر من المقدمات التي عملت على تكوينه.

فهو إذن عكس القياس، إذ ان السير المعرفي للدلائل الاستقرائي يعاكس السير المعرفي للدلائل القياسي(الاستنباطي) إذ نشهد في الدليل الاستقرائي قفزة من الخاص الى العام، وهذا ما يجب تبريره.

الكلمات المفتاحية : الاستقراء ، الاحتمال، اليقين، مبدأ السببية

ان طبيعة الإنسان المحدودة بإطارى المكان والزمان، جعلت من عملية إحاطته بكل الأشياء أمراً محال، فقيد المكان منعه من إدراك ما يبعد عنه، وستار الزمان حجب عنه الماضي والمستقبل.

وكل هذه الأمور، من قيود ومحدودية، قد شكلت عقبة معرفية أمام هذا الكائن إذا ما أراد أن يصدر حكماً كلياً، لكن هل يتوقف الإنسان وكيف عن هكذا أحكام؟ ويعلن أنها أحكام مستعصية؟ ومن ثم تبقى المعرفة البشرية مستقرة في برائن الشك، ولا تستطيع مغادرة ظلمات الظنون.

والحديث عن الإستقراء، ينطوي على العروج على هذه الاستقهامات، وغيرها، وذلك لأمرين:

(*) كلية الاداب- جامعة واسط

ويمكن القول بأن أشهر حل عرفه الفكر الفلسفي هو ما حققه الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٧ هـ) وهو استمرار للموقف الأرسطي بصورة عامة، فبعد أن تم تقسيم الاستقراء الى قسمين، تام وناقص، وقرروا ان الاستقراء التام تكون فيه النتيجة مساوية للمقدمات، أي يكون الاستقراء شاملاً لكل حالات الحكم، فيكون الحكم هنا يقيني وبتي، أما الاستقراء الناقص فلأن عملية التتبع فيه ناقصة وغير شاملة لكل المصاديق أو الحالات، فتكون النتائج فيه ظنية فحسب، ولا ترقى الى مستوى القطع واليقين.

وهنا يرى ابن سينا ان الاستقراء الناقص يمكن ان يؤدي الى أحكام يقينية وبتية، بشرط تكرار الحالات بصورة ملفتة للنظر، فهذا التكرار العالي يجعل الدليل الاستقرائي مستتبناً لقياس خفي يتيح له إيصال نتائجه الى عتبة اليقين والقطع، والتخلص من وصمة الظن، إذ إن عملية التكرار المؤكد (لا تخلو عن قوة قياسية خفية) (١).

وهذا القياس الخفي الذي يبرر نتائج الاستقراء عبارة عن مبدأ عقلي مبني على مبدأ العلية مفاده ان الاتفاق (الصدفة) لا يكون دائماً، فإذا كان هناك وقوع متكرر لحالات معينة، فإن هذا الوقوع لا يكون صدفة واتفاقاً، بل لا بد وأن ينتهي الى سبب ما، إذ ان المشاهدة المتكررة لحصول التمدد في الحديد مثلاً عند تعرضه للحرارة، لا يمكن أن تكون مجرد صدفة، لأنها لو كانت صدفة لما تكررت، لكنها تكررت، فهي إذن تحكي عن سببية الحرارة للتمدد في الحديد، الأمر الذي يتيح لنا أن نقول كل حديد يتمدد بالحرارة، وهكذا عن طريق هذا القياس الخفي قمصوا نتائج الدليل الاستقرائي ثوب اليقين.

وهنا ميزوا بين التجربة والاستقراء، إذ يقول نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ) (والفرق بين التجربة والاستقراء، أن التجربة تقارن هذا القياس، والاستقراء لا يقارنه) (٢)، وبهذا يتضح ان الاستقراء بمعزل عن القياس لا قيمة له، وكما يقول ابن سينا (الاستقراء غير موجب للعلم الصحيح، فإنه ربما كان ما لم يستقرأ بخلاف ما استقرئ) (٣).

وهكذا بقي الدليل التجريبي الاستقرائي، لا يمثل مشكلة في الفلسفة العقلية، إلا ان الأمر قد تغير تماماً لدى مدارس فلسفية حديثة أخرى، جعلت المنهج التجريبي شعاراً لها، منتقدة بذلك المنهج القياسي الأرسطي، ولا يهمنها في حدود هذا البحث الكشف عن قيمة النقد الذي وجهه الفلاسفة الحسيين الى نظرية القياس، أمثال فرنسيس بيكون (ت ١٦٢٦ م) وغيره.

لكن مع التخلي عن اتخاذ المذهب العقلي منهجاً في التعامل مع الاستقراء، تظهر مجموعة من المواقف الفلسفية بشأنه، ويمكن تصنيفها ضمن اتجاهين: الأول: لا يعتقد بأي قيمة موضوعية للدليل الاستقرائي، وهو اتجاه الفيلسوف ديفيد هيوم (ت ١٧٧٦ م).

الثاني: يعتقد بأن هناك قيمة موضوعية للدليل الاستقرائي، إلا انها تختلف من رأي لآخر، فهي لدى الفيلسوف الانجليزي جون ستيورات مل (ت ١٨٧٣ م) ترتفع الى اليقين.

أما الوضعية المنطقية فذهبت الى إمكانية التخفيف من مشكلة الاستقراء عن طريق حساب الاحتمالات، إذ تتكفل هذه برفع القيمة الاحتمالية للدليل الاستقرائي وترجيحه، لكنها لا يمكن بحال من الأحوال أن ترتقي به الى

ذروة اليقين، فحسب الدليل الاستقرائي انه مرجح على غيره تبعاً لقوة احتماليته.

وفي إطار الحلول التي عملت عليها المدرسة الوضعية يظهر اتجاه جديد في التعامل مع مشكلة الاستقراء، ويمثله الفيلسوف كارل بوبر(ت ١٩٩٤م) الذي يفخر بحل المشكلة نهائياً، وسيأتي بيانه.

ومن جانب آخر ذهب الفيلسوف الإسلامي محمد باقر الصدر(ت ١٩٨٠م) مؤسس المذهب الذاتي(وهو مذهب معرفي جديد في قبال المذهبين العقلي والحسي) الى إمكانية إيصال الدليل الاستقرائي الى عتبة اليقين عن طريق تنمية الاحتمالات، ومذهب الصدر في ذلك يختلف عن مذهب جون ستيورات مل وإن كان المدعى واحداً، كما سيتضح.

موقف هيوم من الاستقراء.

يعود موقف هيوم السلبي تجاه الدليل الاستقرائي بالدرجة الأساس الى موقفه المتطرف من نظرية المعرفة، إذ يرى ان المعارف بأجمعها ماهي إلا انعكاس لما هو موجود في الخارج، فالعقل لا ينطوي على أي مبادئ أولية لم يحصلها عن طريق التجربة.

يقول هيوم(بإمكاننا إذن أن نقسم إدراكات الذهن جميعها الى صنفين أو نوعين يتميزان باختلاف درجة القوة والحيوية، فالتى من نوع أقل قوة وأقل حيوية تسمى في العادة أفكاراً.. أما التى من النوع الآخر ف... لنسمها انطباعات^(٤)، فالأصل هو الانطباع أما الأفكار فهي الصور الباهتة التى تبقى في الذهن بعد عملية الانطباع، وليس لهذه الأفكار قيمة طالما لم تكن وليدة الارتباط المباشر بالخارج.

وهنا يرى هيوم بوجود اقترانات عادة ما تنشأ بين الأفكار، وهذه الاقترانات مسؤولة عن أحكام يصدرها العقل البشري فيما بعد، يقول هيوم(فيبدو أن هناك ثلاثة مبادئ وحسب للاقتزان بين الأفكار، وهي: التشابه، والتجاور في الزمان أو المكان، والسبب أو الأثر)^(٥)، والمهم هنا انه يفسر الاقتران الضروري بين شيء و آخر تفسيراً ذاتياً، أي اننا إذا لاحظنا وجود(ب) بعد وجود(د) دائماً، وبفعل هذا الاقتران أصدرنا حكماً كلياً مفاده إذا وجد(ب) وجد(د) ضرورة، فالضرورة هذه ليست ضرورة واقعية بقدر ما هي ذاتية^(٦).

يقول هيوم(ان فكرة الاقتران الضروري هذه بين الأحداث، تتولد من عدد من الحالات المتشابهة... هذا الاقتران الذي نشعر به في ذهننا.. هو إذن الشعور أو الانطباع.. وليس هناك أي شيء أكثر من ذلك)^(٧).

وبهذا فإن نتائج الدليل الاستقرائي لا تعدو كونها حالات ذهنية لا تمثل الواقع الحقيقي، وبالتالي لا يمكن الركون اليها، لعدم إمكانية البرهنة عليها سواء من الناحية التجريبية أو العقلية، أما تجريبياً فالأمر واضح إذ الحس لا يلاحظ شيء أسمه الضرورة، أما عقلياً فلأن الحكم الكلي(لكل حادث علة) لا يمكن استنتاجه من مبدأ عدم التناقض، إذ لا تناقض في تصور بداية شيء بمعزل عن علة ما^(٨).

نقد المذهب الذاتي لنظرية هيوم

كما سيأتي فإن المذهب الذاتي يتفق في بعض الجهات مع نظرية هيوم، إلا أن الفيلسوف الصدر لم يتوانى عن نقد الأسس العامة لفلسفة هيوم، فقد أشكل عليه بأنك تقول بأن كل فكرة يسبقها انطباع، وفكرة العلية مسبقة بانطباعات ما، فهذا يعمم هيوم ويقول (كل فكرة.. الخ) وهنا يسأل الصدر عن أساس هذا التعميم، فهل هو قياس عقلي أم استقراء، بالطبع سيختار هيوم الاستقراء، لكن يأتي إشكال آخر، وهو إذا كان هيوم قد وصل إلى نظريته عن طريق الاستقراء، فإن نتائج الاستقراء لا قيمة لها عنده، الأمر الذي يجعل نظريته عديمة القيمة^(٩).

أما الاتجاه الثاني الذي آمن بإمكانية تبرير نتائج الدليل الاستقرائي بطرق تجريبية، فنجد عند جون ستوريات مل الذي يعتقد بوجود طرق أربع تجريبية توصل الدليل الاستقرائي إلى اليقين^(١٠)، ومن الفلاسفة من قال إن غاية ما تفيد هذه الطرق الأربع هو تنمية الاحتمال بصدق النتائج، أما إيصالها إلى اليقين فهي دون ذلك^(١١).

موقف الوضعية المنطقية

أما الوضعية المنطقية فتري عدم استقلالية الاستقراء عن مبادئ الاحتمال، ولا يمكن له بلوغ اليقين، بل حسبه ما ترجحه الحسابات الاحتمالية^(١٢).

وتبعاً لنزع عتيم التجربة وتطرفهم بها، فإنهم يرفضون كل قضية لا تدخل تحت الخبرة الحسية، ومن بين تلك القضايا مبدأ العلية، إذ يرون أن القضية لكي تكون ذات معنى، فيجب

أن يكون بالإمكان تحقيقها بالخبرة الحسية، وهذا ما يعرف عندهم بمبدأ التحقق.

وقد لاقت هذه الدعاوى تياراً قوياً من المنتقدين، أمثال وولتر ستيس (ت ١٩٦٧م) و كارل بوبر، وبرتراند رسل (ت ١٩٧٠م) و توفيق الطويل (ت ١٩٩١م)، وغيرهم، وأكثر الانتقادات جاءت بصورة بسيطة الأمر الذي يكشف هشاشة الاتجاه الوضعي، ومن أشهر الانتقادات ما قدمه وولتر ستيس، إذ يرى أن جميع القضايا التي تدور حول الماضي ستكون قضايا بلا معنى طبقاً لمبدأ التحقق، فلو قلت (لقد تناولت في طعام الإفطار بيضاً هذا الصباح) فلن يكون لهذه العبارة معنى، هذا والعهد بها قريب، فكيف بما هو أقدم^(١٣)!

نقد المذهب الذاتي للوضعية المنطقية

وفي إطار نقد مبدأ التحقق، يقول الصدر (إنه يتضمن تناقضاً، لأن إمكان تحقيق القضية وإثبات صدقها وكذبها، يفترض بنفسه أن للجملة صدقاً وكذباً بالإمكان إثباته أحياناً، وليس بالإمكان إثباته أحياناً أخرى، فإمكان الإثبات صفة لاحقة للصدق والكذب، ومرتبة منطقياً على أن يكون للقضية صدق وكذب، ومن ثم أن يكون لها معنى، إذ لا صدق ولا كذب بدون معنى، وهذا يعني أن القضية لا يمكن أن تستمد معناها وصورتها في الذهن، من إمكان إثبات صدقها وكذبها، ما دام هذا الإمكان يفترض مسبقاً معنى للقضية وصدقاً وكذباً^(١٤)).

وقد اتفق الصدر معهم على أن الدليل الاستقرائي ليس بحاجة لأي مصادرات عقلية، لكنهما اختلفا في النتيجة. فهي لدى

نظرية المذهب الذاتي في الاستقراء

تحليل ونقد

وفي زحمة هذه الفلسفات، جاء المذهب الذاتي ليعلن عن حل جديد لمشكلة الاستقراء، إذ يرى الفيلسوف الصدر إمكانية تبرير نتائج الدليل الاستقرائي منطقياً، ومن ثم البلوغ بها إلى اليقين عن طريق تراكم القيم الاحتمالية.

بداية يرى الصدر سقم محاولة المذهب العقلي في معالجة مشكلة الاستقراء، وقبل ذلك يقدم تعريفاً جديداً للاستقراء، فليس الاستقراء تتبع الحالات الفردية كما هو المشهور، بل هو سير معرفي من الخاص إلى العام.

وهنا يقول الصدر (إذا قارنا مفهومنا عن الاستقراء بالمفهوم الأرسطي، نجد أن الاستقراء في مفهومنا لا يمكن أن يقسم إلى استقراء كامل واستقراء ناقص، لأننا نريد بالاستقراء كل استدلال يسير من الخاص إلى العام^(١٨)).

و يبدو أن هذا الخلاف مبالغ فيه، لأن مصطلح الاستقراء أولاً وبالذات يعني السير من الخاص إلى العام، لذلك يقول نصير الدين الطوسي (والاستقراء المشتتمل على الحصر، تام، وغيره ناقص، والاسم يقع مطلقاً على الناقص)^(١٩)، أي أن استعمال المصطلح كأنما وضع أساساً للحالات التي تكون فيها النتائج أكبر من المقدمات، وهنا يقول أرسطو (أما الاستقراء فهو الطريق من الأمور الجزئية إلى الأمر الكلي^(٢٠))، وهذا يعني أن استقصاء الجزئيات لا يتزاحم مع كون السير كان من الخاص إلى العام، والأمر سهل.

بعد ذلك يتفق الصدر مع هيوم على عدم إمكانية استنباط مبدأ الضرورة بين العلة

الجانب الوضعي لا يمكنها أن تكون يقينية وإلا فسنضطر لافتراض وجود تلك المصادر العقلية التي تبرر ذلك من خلال تحويل الإستقراء إلى عملية قياسية يتحكم فيها العام بالخاص. أما لدى المذهب الذاتي فإن الإستقراء يمكنه أن يحقق درجة اليقين في النهاية من غير اقتضاء للاشكال السابق، حيث تظل العملية استقرائية لا تتحول إلى شكل القياس، ولا هي بحاجة إلى افتراض المصادر العقلية. لكن حالة تحقيق اليقين لا تتم عن طريق البرهان، بل عبر افتراض مصادرة قابلة للتبرير ضمن شروط مناسبة، والتي منها عدم وجود ما يبرهن على تبرير ثبات الاحتمال المضاد لليقين المفترض^(٢١).

وهنا يؤكد الصدر (أن حساب الاحتمال لا يمكن أن يؤدي إلى ازدياد قيمة احتمال القضية الاستقرائية واقتراجه من اليقين، إلا إذا أدى في نفس الوقت بنفس الدرجة إلى ترجيح فرضية السببية بمفهومها العقلي^(٢٢))، الأمر الذي يجعل الوضعية في مازق معرفي لا مفر منه، لأن المنطق التجريبي الذي تتبناه الوضعية المنطقية يرفض الاعتراف بالمفهوم العقلي لمبدأ العلية.

موقف كارل بوبر من الاستقراء

أما كارل بوبر فيرى إن الاستقراء كمسكلة، قضية سالية بانتفاء الموضوع، لأن الاستقراء محض خرافة، إذ يرى بوبر أن الفرض يسبق الملاحظة، ومن ثم فإن السير المعرفي سيكون ذا طابع استنباطي، وليس استقرائي، ويعتمد بوبر على مبدأ قابلية التكذيب^(٢٣)، وسيأتي عرض هذا المذهب.

والمعلول، من مبدأ عدم التناقض، إذ يقول (إننا مع هيوم في تأكيده على أن مبدأ العلية لا يمكن استنباطه من مبدأ عدم التناقض، إذ لا يوجد أي تناقض منطقي في افتراض حادثة بدون سبب، لأن مفهوم الحادثة لا يستلزم ذاتياً فكرة السبب)^(٢١)، أي لو نظرنا إلى الشيء بما هو شيء، فإن ذلك لا يحتم علينا الاعتقاد بوجود سبب لذلك الشيء، ومعنى هذا أن عملية إثبات شيء ما غير متوقفة على عملية إثبات سبب ذلك الشيء.

ويبدو أن الصدر وإن كان متفقاً مع هيوم في هذه المسألة، إلا أنه لا يراها كافية في حسم الأمر، لأن العقل وإن تمكن من إثبات شيء ما من دون لحاظ علته، فهذا لا يعني عدم إمكانية استنباط مبدأ العلية من مبدأ عدم التناقض، والفلاسفة الإلهيين قد أجمعوا على أن النظر في الموجودات من حيث هي متحققة في الخارج ممكن قبل عملية إثبات مبدأ العلية، وهذا معنى قولهم إن إثبات أصالة الوجود في التحقق غير إثبات أصالة الوجود في الجعل، فالأولى ممكنة قبل إثبات الواجب، دون الثانية^(٢٢).

لذلك أقدم الصدر على تفيد دليل الفلاسفة في إثبات مبدأ العلية، وإنه لا يمكن البرهنة عليها، ولو حاولنا للزم الدور الباطل جراء ذلك.

وخلاصة ما يقدمه المثبتون لمبدأ العلية هو أن لكل حادث علة، لاستحالة التريج بلا مرجح، ولما كان التريج بلا مرجح ممتنعاً، إذن لا بد من وجود علة لكل حادث، لأن الحادث في ذاته ممكن الوجود والعدم، فوجب وجود علة ترجح وجوده على عدمه^(٢٣).

وفي نقد هذا يقول الصدر (هذه الحجة إذا حللناها بعمق نجد أنها لا تزيد على الاستدلال على مبدأ العلية بنفسه، لأنها تفرض أن الحادثة لكي توجد لا بد أن يكتسب وجودها رجحاناً،

وهذا الرجحان بحاجة إلى مرجح، ومن الواضح أن القضية القائلة (أن الرجحان بحاجة إلى مرجح) هي نفسها تعبير عن مبدأ العلية الذي نحاول الاستدلال عليه، إذ ما لم يثبت مبدأ العلية مسبقاً يكون بالإمكان افتراض الرجحان بلا مرجح، أي بدون سبب.. فالاستدلال إذن خاطئ من الناحية المنطقية)^(٢٤)

وعلى هذا يرى أن الأفضل الكف عن محاولة الاستدلال العقلي على مبدأ العلية، والإيمان به كمبدأ أولي فحسب، وبهذا يتفق الصدر مع الفلاسفة العقلانيين في أولية وبداية مبدأ العلية، لكنه يخالفهم في إمكانية الاستدلال العقلي عليه، وهذه المخالفة مهمة في المذهب الذاتي لأنه سيعمل على إثباتها عن طريق الاستقراء وحساب الاحتمالات، ولو سلم بإمكانية الاستدلال العقلي عليها من البداية لكان عناء الاستدلال الاستقرائي أقل قيمة.

أما موقف الصدر في مذهبه الذاتي، فيختلف عن هيوم، لأن الأخير أنكر إمكانية البرهنة على مبدأ العلية تجريبياً و عقلياً، أما الصدر فيرى أن العقل وإن عجز عن إقامة البرهان عليه فإن الاستدلال الاستقرائي التجريبي على مبدأ العلية أمر ممكن ومتاح.

المذهب الذاتي للفيلسوف الصدر

بداية يميز الصدر بين طريقتين لنمو المعارف البشرية:

الأولى التوالد الموضوعي.

والثانية التوالد الذاتي.

والتوالد الموضوعي (يعني أنه متى ما وجد تلازم بين قضية.. وقضية أخرى فبالإمكان أن

تنشأ معرفتنا بتلك القضية من معرفتنا بالقضايا التي تستلزمها^(٢٥)، أي أن نمو المعرفة يحصل في هذه الطريقة وينشأ من الجانب الخارجي الموضوعي، فهناك في المعرفة جانبان، العقل الذي يمارس عملية الإدراك، والشيء الخارجي الذي تتم عملية إدراكه، والواقع الخارجي موطن الأشياء الموضوعية، وهذه الأشياء بينها علاقات متلازمة، ووجود هذه العلاقات المتلازمة مستقل عن العقل الذي يدركها، أي أن وجودها موضوعي، وليس للعقل سوى الكشف عن هذه العلاقات، فمثلاً قضية (كل إنسان فان) وقضية (زيد إنسان) تتولد منهما قضية أخرى مفادها (زيد فان) تولد موضوعياً بمعزل عن العقل المدرك تماماً.

وهذه هي الطريقة التي يعتقد بها المذهب العقلي، وهي طريقة قياسية، ومن جانب آخر فإن هذه الطريقة مبنية على التسليم بمبدأ الواقعية، وتسليمهم هذا برهاني يقوم على مبدأ العلية، وهو مبدأ مشكوك فيه عند الكثير من الفلاسفة، أمثال ديفيد هيوم، وغيره^(٢٦)

أما التوالد الذاتي فمعناه (أن بالإمكان أن تنشأ معرفة ويولد علم على أساس معرفة أخرى، دون أي تلازم بين موضوعي المعرفتين)^(٢٧)، أي أن المعرفة هنا لا تنشأ من وجود تلازم خارجي بين الأشياء المدركة، بل تحصل على أساس تلازم آخر يكون بين الصور المعرفية للواقع الخارجي، فمثلاً لو قيل: مات عمر، ثم جاء آخر وأكد الأمر، وهكذا تأكد الأمر من عدة أشخاص، هنا يلاحظ العقل بعدم وجود تلازم موضوعي بين موت عمر، وبين الإخبار عن موته من قبل كل مخبر على حدة، لكن من جانب آخر يلاحظ أن نسبة توافؤ جميع المخبرين على الكذب، نسبة ضئيلة، وهنا يبدأ ترجيح احتمال موت عمر، فبتزايد القرائن يصل إلى

اليقين، وهنا يأتي دور حساب الاحتمالات.

إن تنظافر عمليتي التوالد الموضوعي والذاتي، فالتوالد الموضوعي يعمل على رفع الاحتمال بصحة قضية ما إلى درجات عالية، تبعاً لقواعد حساب الاحتمالات، وبطرق رياضية موضوعية، لكنه لا يستطيع إيصالها إلى اليقين، فيأتي دور التوالد الذاتي فيجعل ما كان محتملاً وظنياً، يقينياً وبتياً.

ويحسن الإشارة هنا إلى أمرين:

الأول: أن عملية التوالد الموضوعي وإن كانت عنصراً مشتركاً بين المذهب العقلي والذاتي، إلا أن طبيعة نشأتها تختلف في المذهب الذاتي عما هي عليه في المذهب العقلي، فإنها تعمل في الأخير بصورة استنباطية قياسية، تنتهي إلى القين، الأمر الذي يغنيها عن مرحلة التوالد الذاتي، أما في المذهب الذاتي فعملها يكون بصورة استنباطية أخرى وهي بلوغ درجات عالية من الاحتمال لكنها دون اليقين، بل حسبها ظنون وترجيحات، ليجيء دور التوالد الذاتي ليؤمن عنصر اليقين.

الثاني: أن التوالد الموضوعي في المذهب العقلي مبني على التسليم بمبدأ الواقعية، كما تقدم، أما في المذهب الذاتي فكان شديد الحذر في التعامل مع هذا الأمر حتى لا يقع في المصادرة على المطلوب في تنمية معارفه تبعاً لحساب الاحتمال والطرق الرياضية، وسيوضح في نهاية البحث مدى نجاحه في ذلك.

وهنا عكف المذهب الذاتي على دراسة نظريات الاحتمال، وقد كشفت هذه الدراسة الدقيقة عن عبقرية الصدر في معالج هكذا أبحاث^(٢٨).

نظرية الاحتمال

الاحتمال عند الفلاسفة نوعان: الاحتمال الذهني، والاحتمال الرياضي، أما الذهني فهو عبارة عن توقع الذهن حدوث أمر ما، أما الاحتمال الرياضي، فهو نسبة عدد المرات التي يمكن أن يقع فيها الحادث الى مجموع المجموع الكلي لعدد المرات، إلا ان الأمر ليس بهذه البساطة لوجود تفسيرات مختلفة تماماً في معنى الاحتمال^(٣٠)

وقد أرتبط تطور الحسابات الاحتمالية بعمل الرياضي والفيلسوف الفرنسي بلير باسكال(ت١٦٦٢م) وللاحتمال بديهياته الخاصة وقواعد المعينة^(٣١).

وفي صدد الكشف عن ماهية الاحتمال، هناك نظريات متعددة، منها:

١: النظرية العقلية: ورائدها بيير سيمون لابلاس(ت١٨٢٧م) الرياضي الفرنسي، ويرى ان الاحتمال عبارة عن النسبة ما بين عدد الحالات الملائمة للحدوث وبين كافة الحالات الممكنة إمكاناً متساوياً، وذلك عندما لا نجد ما يجعلنا نعتقد بأن حالة ما ستحدث أكثر من أي حالة أخرى، ومن ثم فهذه الحالات بالنسبة إلى معرفتنا تكون متساوية الإمكان ويطلق على المبدأ المعتمد في عدم الترويج بين هذه الحالات الممكنة؛ مبدأ السبب غير الكافي^(٣٢).

والمشكلة الأساسية التي تواجه هذه النظرية، هي كيف نضمن التساوي في إمكانية الحدوث؟ وكيف نعتبر ان الاحتمالات متساوية دون التثبت منها، وعلى هذا الأساس تم نقد هذه النظرية في تفسير الاحتمال، لأن درجة الاحتمال مسألة تجربة لا مسألة عقل، وبهذا فإن هذا التفسير ذاتي لا واقعي، ويسمى هذا التفسير عند منتقديه بالتفسير العقلي^(٣٣). فضلاً عن

أن تساوي الامكانية عينها تساوي الاحتمالية، ففسر الاحتمال بالاحتمال، وهذا دور باطل^(٣٤).

٢: النظرية التجريبية: ومن روادها هانز رايشنباخ(ت١٩٥٣م) الفيزيائي الالماني، وبرتراند رسل الفيلسوف البريطاني، وتتضمن ضرورة تحديد درجة الاحتمال على أساس الواقع، ليتجاوز بذلك الثغرة في التفسير السابق، فالاحتمال يعبر عن ترددات نسبية للحوادث المتكررة لوحظت في الماضي^(٣٥).

فالتعريف هنا يتجه الى فئتين لكل فئة اعضاءها الموجودة فعلاً، فإذا كانت لدينا فئتان فئة العراقيين، وفئة الأذكياء، وهناك فئة مركبة من العراقيين الأذكياء، ثم اخترنا عراقياً، فما هو احتمال أن يكون ذكياً؟ هنا يقولون: انه يساوي عدد العراقيين الأذكياء على العدد الكلي للعراقيين.

والمشكلة الأساسية في هذه النظرية انها لا تنطبق على الأمور الفردية، بل تقتصر على الحوادث التي تنتمي الى مجموعات معينة، وقد حاول كل من رسل^(٣٦) و رايشنباخ^(٣٧)، تجاوز هذه المشكلة لكن دون جدوى، كما أثبت الصدر ذلك^(٣٨).

٣: نظرية العلم الإجمالي: وهي النظرية التي قدمها الفيلسوف الصدر في تفسير الاحتمال، وهي مبنية على مفهوم العلم الاجمالي، والعلم الاجمالي هو العلم بأمر ما مردد بين عدة مصاديق، وهو يقابل العلم التفصيلي أي العلم بأمر محدد، فأى قضية محتملة فلها مجموعة من أطراف العلم الاجمالي، فالاحتمال هو قسمة عدد أطراف العلم الاجمالي على المجموع الكلي لهذه الأطراف.

ومثال ذلك لو كانت لدينا عشر كرات مرقمة بالتسلسل في صندوق، فما احتمال خروج كرة برقم فردي إذا سحبنا واحدة؟ فهنا

الثاني: اليقين الذاتي: وهو اليقين الذي ينشأ من القناعة الذاتية للفرد، فهو يجزم به لأسباب قد لا تكون معقولة عند غيره.

الثالث: اليقين الموضوعي: وهو اليقين الذي يقوم على مبررات موضوعية خارجية، فيصل الى الجزم، لكن لا بالمعنى المنطقي، بل هو يقين لا يستلزم استحالة ما يقابله.

واليقين الذي يحصل في مرحلة التوالد الذاتي، هو اليقين الموضوعي، لا غير^(٤٢)، وهنا يضع الصدر شرطاً أساسياً لبلوغ اليقين الموضوعي في مرحلة التوالد الذاتي، مفاده أن لا يكون فناء القيم الاحتمالية الصغيرة سبباً لفناء القيم أصل العلم، فلو افترضنا وجود مكتبة وفيها ١٠٠ كتاب، وعلماً علمياً إجمالياً بأن أحد هذه الكتب هو كتاب لأرسطو، فإن نسبة خروج الكتاب إذا سحبنا كتاباً تساوي ١/١٠٠، لكن لو سحبنا كتاباً وقلنا ان هذا ليس من تأليف أرسطو، هنا ستكون القيمة الاحتمالية لصحة الكلام عالية جداً، لأن نسبة احتمال الخطأ تساوي ١/١٠٠، وهي نسبة ضئيلة جداً، فهل يمكن فناء هذه القيمة الضئيلة لحساب القيمة الكبيرة؟ والجواب انها لو انعدمت لأدى ذلك الى نفي العلم الاجمالي بوجود كتاب لأرسطو، إذن لا يمكن فناء القيم الضئيلة لو أدت الى فناء أصل العلم^(٤٣).

نظرة نقدية في المذهب الذاتي

إذا علمنا ان أحد أهم أهداف نظرية المذهب الذاتي هو إقامة الدليل على الوجود الإلهي، فهل ينفع اليقين الموضوعي في مثل هذا الأمر؟ يمكن القول ان الدليل الاستقرائي ليس الدليل الوحيد في هذا الباب، بل هو دليل لمن لا يعتقد إلا به، وإلا فإن اليقين المنطقي يمكن تحصيله بأدلة أخرى.

علم إجمالي أي العلم بخروج كرة ما، ولهذا العلم عشرة أطراف، تبعاً لعددها، أما ما نريد تحديد قيمته الاحتمالية، أي خروج كرة بعدد فردي، فهذه يلازمها خمسة أطراف، أي بعدد الاعداد الفردية، فتكون النسبة الاحتمالية خمسة على عشرة^(٤٤).

ويرى الصدر ان هذا التعريف الجديد للاحتتمال بمعزل عن الاشكالات التي واجهت باقي التعريفات، فهو منسجم تماماً مع بديهيات الاحتمال. الأمر الذي يجعل عمل التوالد الموضوعي في المذهب سليماً من الناحية الرياضية والتجريبية، فهو يؤمن بنسب احتمالية عالية للدليل الاستقرائي.

وهنا يأتي دور التوالد الذاتي، إذ يقول الصدر (كلما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد... فإن هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة، تتحول _ ضمن شروط معينة _ الى يقين، فكأن المعرفة البشرية مصممة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جداً، فأى قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة، وهذا يعني تحول هذه القيمة الى يقين)^(٤٥).

ويرى الصدر انه ليس من الضروري تحديد درجة التراكم التي تسمح بفناء القيم الاحتمالية الصغرى، بل يكفي المبدأ الاساس في ذلك وهو ان القيم الصغرى تفنى لصالح الكبرى^(٤٦).

والسؤال المهم هنا هو ما طبيعة اليقين الذي يصل اليه العقل في مرحلة التوالد الذاتي، إذ ان هناك ثلاثة معانٍ لليقين:

الأول: اليقين المنطقي: وهو المعنى الذي نجده في كتاب البرهان لأرسطو، وهو يقين بتي جازم، لو فرضنا خلافه أدى ذلك الى محال، كيقتنا بأن المربع متساوي الأضلاع.

لكن في هذا نظر، إذ إن اليقين المنطقي في دائرة البرهان على الوجود الإلهي، يعتمد على مبدأ العلية، وكما تقدم فإن المذهب الذاتي لا يعتقد بإمكانية الاستدلال العقلي عليه، الأمر الذي يجعل كل البراهين القائمة على مبدأ العلية في خطر، أما اعتبار مبدأ العلية من الأوليات التي تستغني عن البرهان، ففي هذا إشكال لأن الكثير من الفلسفات ترفض هذا المبدأ، ولو كان أولياً لما تورطت في انكاره مع اعتقادها بمبدأ عدم التناقض، وعلى هذا الأساس ذهب الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت (ت ١٨٠٤م) إلى استحالة قيام البرهان العقلي على واجب الوجود^(٤٤)، ليكتفي بالدليل الأخلاقي !

أما الاعتراض الذي سجله الصدر على برهان الفلاسفة على إثبات مبدأ العلية فيعود إلى العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)^(٤٥)، وهو اعتراض قابل للمناقشة، فصحيح أن مبدأ العلية يعتمد في إثباته على استحالة الترجيح بلا مرجح، لكن الكلام في سبب استحالة الترجيح بلا مرجح، والحق أن الترجيح لو حصل بلا مرجح، لزم اجتماع النقيضين، وهو باطل، لأن الممكن متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، أي لا يقتضي بذاته الوجود، فلو وجد من تلقاء ذاته ومن غير علة ترجحه، اجتمع النقيضان، لأن التساوي واللاقضاء نقبض التساوي والاقضاء، فيكون متساوي النسبة وغير متساوي، وهذا باطل.

قال ابن سينا (ما حقه في نفسه الإمكان، فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته، أولى من عدمه، من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى، فلحضور شيء أو غيابه، فوجود كل ممكن هو من غيره)^(٤٦)

وبهذا يمكن إثبات مبدأ العلية والبرهنة عليه عقلياً وبالاعتماد على مبدأ عدم التناقض، لكن بصورة غير مباشرة، وإنما بالاعتماد على استحالة الترجيح بلا مرجح، فهذه الاستحالة

مبنية مباشرة على مبدأ عدم التناقض، وليست صياغة أخرى لمبدأ العلية، وبهذا فلا يلزم الدور، وينهار مذهب هيوم في هذا الأمر.

وهنا وتبعاً للمذهب الذاتي يكون الدليل الاستقرائي الطريق الوحيد للاستدلال، وتزداد المشكلة في أن الآخر الغربي الذي وضع هذا العمل لإقناعه بدأ يترجع عن قبول الدليل الاستقرائي أساساً، كما هو الحال لدى الفيلسوف النمساوي كارل بوبر، وقد أشار أتباع هذا الفيلسوف إلى محنة المذهب الذاتي جراء اعتبار الاستقراء محض خرافة من قبل كارل بوبر^(٤٧).

بداية يرى بوبر أن القضايا الكلية لا تستمد من القضايا الجزئية، بل أن البداية المعرفية تبدأ بفروض، وليس العمل هو البحث عن مؤيدات لصحة هذه الفروض، بل البحث عن قضايا جزئية تكذب هذه الفروض، ولما ألقى بوبر النمو المعرفي عن البحث عن مؤيدات للفروض فهو بذلك قضى على مبدأ الاستقراء^(٤٨)، فالمنهج لدى بوبر منهج ذا طابع استنباطي.

وهذا لا يعني بالضرورة سلامة المنهج الذي تبناه بوبر بقدر ما هو تعبير عن محنة المنهج الاستقرائي الفلسفية، إذ لا تقتصر مشكلة الدليل الاستقرائي على تفسيره رياضياً وتقديم نظرية تفي بقواعد الاحتمال وبديهيته، بل المشكلة تتجاوز ذلك بكثير، لتتصل بالنزاع الفلسفي بين الواقعية والمثالية.

ذلك لأن القضايا الحسية الجزئية، تشكل محوراً أساسياً في بناء المعرفة البشرية، سواء ذهبنا لمذهب الصدر، أو مذهب بوبر، فهي عند الأول بداية عملية التراكم المعرفي، للوصول إلى يقين موضوعي، وعند الثاني أساساً لتكذيب الفروض، والسؤال الفلسفي هنا كيف نثبت قيمة هذه القضايا الحسية ؟ أي ما الدليل على أن الصور الذهنية للقضايا الجزئية أثراً للأشياء

الخارجية ؟ فبينما ذهب الصدر الى ان الدليل الاستقرائي هو المسؤول عن إثبات واقعية القضايا الحسية الجزئية^(٤٩)، ذهب بوبر الى ان قبول هذه القضايا يكون بالاتفاق على التسليم بها، واخضاعها لمبدأ التأكيد^(٥٠).

يقول الصدر في إثبات واقعية القضايا الحسية وموضوعيتها أن بالإمكان الاستدلال على الموضوعية عن طريق الثبات، ونعني به: انا حينما نكف عن إدراك مشهد حسي معين، ثم نكرر رؤيتنا في لحظة تالية، نجد المشهد نفسه^(٥١)، أي ان احتمال تكرار المشهد على فرض عدم واقعيته ضئيل جداً، أما احتمال تكرار المشهد على فرض واقعيته فهو أكبر بكثير من الاحتمال السابق، ذلك لأن المشهد إذا كان موضوعياً فهناك صفة مشتركة في كل عناصر المشهد الحسي، وهي الجسمية.

إلا ان البرهان لا يمكن قبوله، لأنه مبني على قضيتين الأولى: ان الجسمية صفة مشتركة في الحسيات، والثانية: ثبات الصور الذهنية، والسؤال كيف تم التأكد من القضية الأولى ؟ فهي قضية لا تتعدى كونها حسية ولا يمكن التأكد منها إلا عبر الدليل الاستقرائي، فكيف صارت أساساً لإقامة الدليل الاستقرائي على واقعية القضية الحسية^(٥٢) ؟

أما القضية الثانية، وهي ثبات الصور الذهنية، فإنه لا يلزم منه موضوعية القضايا الحسية، ذلك لأن الفلاسفة أثبتوا استقلال الذات الانسانية عن الخارج عن طريق قدرة الذات على استرجاع الصور العلمية بعد نسيانها مثلاً بعينها من دون الاستعانة بالخارج^(٥٣)، الأمر الذي يجعل احتمال ثبات الصور على فرض الذاتية أكبر منه على فرض الموضوعية^(٥٤). فيفقد الدليل قيمته تماماً.

وبهذا تبقى مشكلة الاستقراء بلا حل، سواء في المذهب الذاتي أو باقي المذاهب التجريبية، الأمر الذي يجعل الحل الفلسفي الذي قدمه ابن سينا حلاً أمثلاً، ذلك لأن رفضه كان قائماً على الموقف السلبي من مبدأ العلية، وانه مبدأ يستحيل اثباته فلسفياً، وكما تقدم فإن هذا الفهم لمبدأ العلية ليس صحيحاً، خصوصاً فهم المذهب الذاتي، فمبدأ العلية مبدأ مما قام البرهان عليه، وبالتالي يتصحح حل مشكلة الاستقراء بكونه ينطوي على قياس خفي المقدمة الكبرى فيه ان الاتفاق لا يكون دائماً.

والغريب ان الصدر أشكل على هذه الكبرى بأنها لا تحدد عدداً معيناً لحالات الاقتران بين شيتين إذا تحقق كان الاقتران بسببية، وإذا لم يتحقق لم يكن الأمر بسببية^(٥٥)، أي انه يرى ضرورة هذا التحديد، أما في مرحلة التوالد الذاتي والتي تتعرض لنفس هذه المطالبة، أي ما هي الدرجة المحددة من التراكم التي تسمح بفناء القيم الصغرى لصالح الكبرى، فلا يرى أي ضرورة لذلك كما تقدم، فإذا لم يكن الأمر ضروري هنا، فليكن هناك كذلك.

ومن جانب آخر يرى الصدر ان العقل البشري كأنه مصمم على تحويل الشك الى يقين في مرحلة التوالد الذاتي، لكن من قال أن نتائج التصميم هذه يجب أن تكون مطابقة للواقع ؟ إذ لا ملازمة في ذلك، اللهم إلا ان نقول إنه تصميم إلهي حكيم، وهذ مبني على إثبات الحكيم في رتبة سابقة ومن غير الاعتماد على الدليل الاستقرائي، وهو أمر مرفوض في المذهب الذاتي.

قد يجد المذهب الذاتي طريقاً للتخلص من هذا الاشكال، مفاده اننا نبحث عن يقين موضوعي فحسب نطمئن اليه، ولا طريق سوى ذلك، لكنه ليس بقويم، لأن حصر الحصول على اليقين بطريق المذهب الذاتي كان نتيجة فهم خاطئ لمبدأ العلية، وعليه فهناك طريق

آخر بينته الفلسفة المشائية الإسلامية بمعزل عن كل هذه الثغرات، الأمر الذي يجعل نظرية المذهب الذاتي في المعرفة، شأنها شأن نظرية السلطنة في الحرية التي قدمها الصدر والتي تورطت بالقول بأن الضرورة في مبدأ العلية تنافي الاختيار ! وقد أثبتنا في بحث مستقل عدم سلامة هذه النظرية، الأمر الذي أدى الى رفضها من قبل أكبر وأعلم طلابه وهو السيد محمد الصدر^(٥٦) (١٤١٩هـ).

وقد ذهب بعض الباحثين الى أن الصدر في أواخر حياته تخلى عن المذهب الذاتي في تفسير نمو المعرفة^(٥٧)، وتجاوز ما شاهده في الأسس المنطقية للاستقراء، وذلك تبعاً لما جاء في بحث كتبه الصدر بعنوان (بحث حول المهدي)، ويبدو أن هذا الاستنتاج مبالغ فيه، لأنه مبني على مسألة محورية: وهي ان الصدر في كتاب الأسس يرى إمكانية الاستدلال على مبدأ العلية استقرائياً، والوصول الى يقين بوجود ضرورة بين العلة والمعلول، بينما ذهب في بحثه الأخير الى استحالة ذلك، وهذا استنتاج غريب، لأن اليقين الذي أثبتته الصدر في الأسس لمبدأ الضرورة غير اليقين الذي نفاه في بحثه الأخير، فهناك أثبت اليقين الموضوعي، وهنا نفى اليقين المنطقي، وبهذا لا يوجد أي تعارض بين النصين، وعليه لا حاجة الى ما تكلفه بعض الباحثين في رد هذا الأمر.

الهوامش:

- (١) ابن سينا، الاشارات والتبهيئات، شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، ط١، القاهرة، ١٩٦٠، ج١، ص٣٩٥.
- (٢) الطوسي، شرح الاشارات، ج١، ص٣٩٥.
- ابن سينا، الاشارات، ج١، ص٤١٨.
- (٣) ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، ط١، بيروت، ٢٠٠٨، ص٣٨.
- (٤) المصدر نفسه، ص٤٦.
- (٥) ينظر: زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، ط١، القاهرة، ١٩٥٨، ص٨٥.
- (٦) ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ص١٠٩.
- (٧) ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط٢، القاهرة، ١٩٦٢، ص١٧٥.
- (٨) ينظر: محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ط٤، بيروت، ١٤٢٨، ص١٣١.
- (٩) ينظر: توفيق الطويل، جون ستيورات مل، ط١، القاهرة، دت، ص١٤٤.
- (١٠) ينظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص١٠٠. أيضاً: توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط٥، القاهرة، ١٩٦٧، ص١٦٧.
- (١١) ينظر: هانز رايشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، ط٢، بيروت، ١٩٧٩، ص٩١.
- (١٢) ينظر: امام عبد الفتاح امام، مدخل الى الميتافيزيقا، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٧، ص١٩٢.
- (١٣) الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص٥٢٢.
- (١٤) ينظر: يحيى محمد، الاستقراء والمنطق الذاتي، ط٢، دت، ص١٦٥.
- (١٥) المصدر نفسه، ص١٠٧.
- (١٦) ينظر: يمني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ط١، الكويت، ٢٠٠٠، ص٣٤٦.
- (١٧) الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص٢٠.
- (١٨) الطوسي، شرح الاشارات، ج١، ص٤١٨.
- أيضاً: ابن سينا، النجاة، تحقيق: ماجد فخري، ط١، بيروت، ١٩٨٢، ص٩٣. هناك يقول ان الاستقراء الناقص هو الاستقراء المشهور.

(١٩) أرسطو، المنطق، الترجمة العربية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط١، الكويت، ١٩٨٠، ج٢، ص٥٠٧.

(٢٠) الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص١٢٥.

(٢١) ينظر: هادي السبزواري، تعليقات على الشواهد الربوبية، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، ط٤، قم، ١٣٨٨، ص٤٤٤.

(٢٢) ينظر: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، ط٣، قم، ١٤٣٠، ج٢، ص١١٠.

(٢٣) الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص١٢٦.

(٢٤) الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص١٥١.

(٢٥) ينظر: توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص٣٣٦.

(٢٦) الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص١٥١.

(٢٧) ينظر: عبد الكريم سروش، الأسس المنطقية للاستقراء من وجهة نظر الشهيد الصدر، ترجمة: عمار ابو رغيف، ط١، قم، ١٤٢٧، ص٣٠.

(٢٨) ينظر: السيد نفادي، الضرورة والاحتمال، ط٢، بيروت، ٢٠٠٩، ص٩١.

(٢٩) ينظر: يحيى محمد، الاستقراء والمنطق الذاتي، ص١٩٧، وما بعدها.

(٣٠) ينظر: المصدر نفسه، ص٢١١.

(٣١) ينظر: رايشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ص٢٠٨.

(٣٢) ينظر: عمار ابو رغيف، منطق الاستقراء، ط١، قم، ١٤٢٧، ص٨٦.

(٣٣) ينظر: رايشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ص٢١٤.

(٣٤) ينظر: برتراند رسل، المعرفة الانسانية، ص٣٧٨، نقلاً عن: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص٣٨٧.

(٣٥) ينظر: رايشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ص٢١٦.

(٣٦) ينظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص٣٨٩.

(٣٧) ينظر: عمار ابو رغيف، منطق الاستقراء، ص٩٢.

(٣٨) الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص٣٨٤.

(٣٩) المصدر، نفسه، ص٣٨٦.

(٤٠) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٧٩.

(٤١) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٨٦.

(٤٢) ينظر: كنت، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ط١، بيروت، ١٩٨٠، ص٢٩٥.

(٤٣) ينظر: العلامة الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان، ط٢، قم، ١٤٣٠، ج١، ص١٣٠.

(٤٤) ابن سينا، الاشارات، ج٣، ص٢٠.

(٤٥) ينظر: يمينى طريف الخوري، فلسفة كارل بوبر، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٣، ص١٩٧.

(٤٦) ينظر: كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة: ماهر عبد القادر، ط١، القاهرة، دت، ص٧٧.

(٤٧) ينظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص٤٧٥.

(٤٨) ينظر: بوبر، منطق الكشف العلمي، ص٨٠.

(٤٩) الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص٤٨٣.

(٥٠) ينظر: عمار ابو رغيف، بحث عن بوبر والصدر، ضمن: مقالات عراقية، ط١، النجف الأشرف، ١٤٣٥، ص٤٦٠.

(٥١) ينظر: ابن سينا، رسالة السعادة والحجج العشرة، ضمن: مجموع رسائل ابن سينا، ط١، حيدر آباد، ١٣٥٣، ص١١. أيضاً: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٨، ص٢٦٠.

(٥٢) ينظر: عمار ابو رغيف، بحث عن بوبر والصدر، ص٤٦١.

(٥٣) ينظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص٥٢.

(٥٤) ينظر: عبد الجواد عبد الرزاق، المنهج الفلسفي عند السيد محمد الصدر، مجلة كلية التربية، جامعة واسط، ٢٠١٨، ع ٣١، ص٦١.

(٥٥) ينظر: يحيى محمد، المهمل والمجهول في فكر السيد الصدر، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، بيروت، ٢٠٠٠، ع ١٢/١١.

Induction and Subjectivism: a Critical Study

Asst. Lect. Abduljawaad Abdulrazaak

Abstract

Talking about induction would involve many inquiries for two reasons; the first is that most of the fields of human knowledge are based on induction as it is the typical window through which the human mind overlooks most of human ideas and knowledge; and the second reason is that the process of moving from the specific to generic judgements, or from the seen to the unseen, is by itself triggering a puzzling problem, the value of which stands at the best case between certainty and probability, but in others it has fallen to the level of illusions as it will be shown later.

Furthermore, induction is the pattern in which the inductor's cognitive steps would start from the particulars, upwards, to the universals, and it is also the inference process in which the results come to be larger than the premises that make them up. It is therefore the opposite of syllogism; the cognitive path of the inductive reasoning is the reverse of the deductive one, as one could identify in the former a shift, that must be justified, from the specific to the generic. From a different perspective, the Islamic philosopher al-Sadr (died ١٩٨٠), and the founder of the subjectivism (which is a new epistemological doctrine that goes in contrast to the doctrines of rationalism and sensualism), advocates the possibility of delivering the inductive evidence to the threshold of certainty by enhancing the probabilities thereof; and in that al-Sadr's approach differs from John Stuart's, though they are both aiming at the same thing as it will be clear in the following pages.

Keywords: Induction Probability, Certainty, Principle of Causation