المكتبة الفلسفية

١

الأسس المنطقية للاستقراء

في ضوء دراسة الدكتور سروش

السيد عمار ابو رغيف

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL>
32101 028605291

Princeton University Library

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

CARREL USE
2000-2001

CARREL USE
2001-2002

الأسس المنطقيّة للاستقراء

في

ضوء دراسة

الدكتور سروش

السيّد عمّار ابو رغيف

(Arab)
BC99
.AMA28
1988

■ الكتاب: الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور عبد الكريم سروش □
■ المؤلّف: السيّد عمّار ابو رغيف □
■ الناشر: مجمع الفكر الإسلامي □
■ سنة الطبع: ١٤٠٩ هجري □
■ الطبعة: الأولى □
■ عدد النسخ: ٣٠٠٠ نسخة □
■ المطبعة: سلمان الفارسي □

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL
32101 028605291

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهـرس

مقدمة ٩

الأسس المنطقية للاستقراء من وجهة نظر
الشهيد آية الله محمد باقر الصدر
الدكتور عبد الكريم سروش

مقدمة ١٥
مشكلة الاستقراء ١٧
محاولة المناطقة الارسطيين ١٩
نقد النظريات التجريبية ٢٤
المذهب الذاتي للمعرفة ٢٧
حساب الإحتمالات ٣١
التعريف الكلاسيكي للاحتمال ٣٣
التعريف التكراري للاحتمال ٣٥
تعريف الشهيد الصدر ٣٧

دراسة الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي ٤٣
الشروط اللازمة لصحة الاستقراء في المرحلة الاستنباطية ٤٧
نقد وجهة نظر الشهيد الصدر ٥٠
مرحلة التوالد الذاتي ٥٢
نمو المعرفة البشرية في ضوء المذهب الذاتي ٥٥
المعرفة البشرية من وجهة نظر المذهب الذاتي ٦٢
انتقادات الدكتور سروش للأسس ٦٩
النقد «١» ٦٩
النقد «٢» ٧٥
النقد «٣» ٧٨
النقد «٤» ٨١

تقويم دراسة الدكتور سروش ٨٧

الخطوة الاولىٰ: تقويم العرض

عنوان الكتاب ومفهوم الذاتية في الأسس المنطقية للاستقراء ٩١
حساب الاحتمالات ٩٨
تعريف الاحتمال ٩٩
تعريف الشهيد الصدر ١٠١
الصعوبات التي يواجهها تعريف الشهيد الصدر ١٠٧
طريقة الشهيد الصدر في معالجة المشكلة ١١٣
الشروط اللازمة لصحة الاستقراء في المرحلة الاستنباطية ١١٨
الصدر وابن سينا ١٢٠
المقارنة بين نظرية الشهيد الصدر ونظريات الاحتمال الاخرىٰ ١٢٧
مرحلة التوالد الذاتي في عرض سروش ١٣٣

الخطوة الثانية: تقويم النقد

النقطة الاولىٰ	١٤٥
النقطة الثانية	١٤٨
النقطة الثالثة	١٥١
النقطة الرابعة	١٦٥
النقطة الخامسة	١٦٧
النقطة السادسة	١٦٩

مقدمة

ليس غريباً ان يتناول باحث مسلم كتاب «الأُسس المنطقية للاستقراء» بالعرض والتحليل والتقويم. انما الغريب حقّاً ان يكون الأخ د. عبدالكريم سروش أول من تناول هذا الأثر الخطير بالتحليل والنقد، وآخر من تناوله! لنعاف الحديث عن الغربة والاستغراب وظلم ذوي القربىٰ، ولنطل اولاً على «الأُسس المنطقية للإستقراء»، ثم نعود الى صلب مقالنا هذا، حيث يدور حول ماطرحه سروش بصدد كتاب «الأُسس المنطقية للإستقراء».

«الأسس المنطقية للاستقراء» نهج عملي جديد في التعامل مع منجزات الفكر المعاصر، الذي تشرق شمسه هذه الأيام من حيث تغرب في السالف من أيام الزمن.

لقد أُخمت مكتبات المسلمين اليوم بمئات الدراسات عن الاستقراء، وجُلُّها معترف لهذا النهج بخطورة دوره في بناء المدنية المعاصرة، مبهوت أمام انجازات العقل الغربي، بين ناقلٍ بإخلاص وحرفية لماقدمه علماء الغرب من ايضاح ومعالجة في مجال مشكلات الاستقراء، وبين ساعٍ لاثبات سبق المسلمين في استخدام المنهج الاستقرائي. وبقيت ثلّة متمسّكة بالتراث الأُرسطي العتيد في تفسير وتقويم الدليل الاستقرائي. ولعل في ضرب الأمثلة، وذكر الرجال، مايعين

على ايضاح الموقف، فنقول:

لعل الدكتور زكي نجيب محمود ودراسته في «المنطق الوضعي» أفضل من يمثل الفريق الأول. فهو رائد من رواد المنهج التجريبي المعاصر، في ضوء أحدث ابتكارات هذا المنهج، الذي نقله بامانة ودقة الى العالم العربي.

ولعل مدرسة الراحلين الدكتور علي سامي النشار والدكتور محمود قاسم أفضل من يمثل الفريق الثاني، حيث اجهدا نفسيهما وجيلاً متصلاً من التلاميذ؛ بغية اقتناص الشاهد والإمساك بالدليل؛ لاثبات ان المسلمين استخدموا المنهج الاستقرائي في دراساتهم، وبذلك سبقوا الغرب في وعي أهمية المنهج الاستقرائي وممارسته.

ولكن انّى لهذا الجهد أن يتعدىٰ مستوىٰ الفخار والتغني بأمجاد السلف؛ اذ ان مستوىٰ الطرح الغربي للاستقراء أمرٌ آخر في آفاقه وتعقيداته.

ولعل يوسف كرم ومرتضىٰ مطهري خير من يمثل الاتجاه الثالث في شرقنا المسلم، حيث ظل هذا الاتجاه وفياً باصرار لارسطو ونهجه.

بينا جاء الصدر في «الاسس المنطقية للاستقراء» ليغزو الدليل الاستقرائي في أرضه التي رشد فيها اليوم، وإلتقىٰ أحدث انجازات الغرب على هذا الصعيد، ليتفهم بعمق، وينقد عن بصيرة، ويقدم شيئاً خطيراً على مستوىٰ الفكر العالمي المعاصر. لم يرتض «الصدر» لنفسه ان يقف على نهايات الآخرين، ولم يجد عزاءً بالتغني في أمجاد السلف وبدايات الأجداد، ومن ثَمَّ اغفال الواقع وتطورات المعرفة الانسانية، ولم يتهيب «ارسطو» رغم كل ماأُحيط به منطقه من تقديس.

«الاسس المنطقية للاستقراء» أُفقٌ جديد ونافذة جديدة اخترق بها السيد محمدباقر الصدر جدار الفصل السميك بين المنهج العلمي الحديث، وبين معطيات التاريخ الثقافي لحكماء ومناطقة المسلمين. وكان هذا الأُفق وصلاً اصيلاً صدر اثر تثوير امكانات العقل والتراث، دون ان يتردد صاحبه في الافادة مما أنجزه الآخرون، ودون ان يستسلم فيُقلد ماطرحه حكماء الغرب. بل ورد

ميدان البحث واثقاً بمعداته، متسلحاً بسلاح العلم المحايد، مقارعاً الحجة بالحجة، مع فهمٍ موفق للفكر الغربي من داخله. ومن هنا حقَّ على البحث العلمي المعاصر ان يسجل للصدر ـ على مستوىٰ المنهج ـ مزيةً ندر ان توفر عليها باحث علمي في موضوع بحث غريب عن بيئته ومدرسته. حيث دخل السيد محمدباقر الصدر ميدان البحث في قضية معالجة «مشكلة الاستقراء»، التي تعني في الافق الغربي المعاصر امراً اجنبياً تماماً عن افق ومناخ الفكر الشرقي وادواته الثقافية، دون ان يستشرف على هذه القضية من الخارج، بل عالجها على ضوء معطياتها الداخلية وفي ظل المناخ الرياضي والمنطقي الخاص، الذي طُرحت خلاله. وحقَّ ايضاً على تاريخ البحث العقائدي الاسلامي ان يسجل للصدر الفضل في رسم طريقٍ جديد لخط هذا البحث، الذي فَقَدَ في كثير من تجاربه روح الحياد، التي يبتغيها الاسلام. ومن ثم لابد لتاريخ العلم ـ إن انصف التاريخ ـ أن يقف للصدر وقفة اجلال وتقدير لرجل ايديولوجي، يحمل فكراً، وينتمي الى مدرسة فكرية ذات تراث، لكنه حفظ للعلم والفلسفة الحقة حيادهما، فورد ميدان البحث العلمي والفلسفي في أخطر قضايا الفكر الحديث، دون مسلمات لا تقبل الجدل.

«الأُسس المنطقية للاستقراء» دراسة جادة وعميقة، يستدعي فهمها تخصصاً ونباهة، كما يستدعي تقويمها اناة ودقة وشمولاً. وقد عقدت العزم في السنة الماضية على مواكبة الأُسس المنطقية من جديد، بغية تبسيط عرضها في دراسة، واعادة تظهير ابداعات سيدنا الاستاذ، واخيراً دراستها بشكل مقارن مع احدث تطورات نظرية الاحتمالات. ولكن العزم لايزال معقوداً، دون ان أوفق الّا لانجاز مقدمات اعدادية اوليّة، فاطلعت على بحث الدكتور عبدالكريم سروش باللغة الفارسية، التي تعلمت قراءة متونها العلمية منذ زمن قريب. وقد نشر الدكتور سروش بحثه للمرة الأولى قبل خمس سنوات، دون ان يسمع ايضاحاً او ردّاً من أحد، وقد أوقعني هذا الإغفال بشكٍ في جدوىٰ قراءة جادة لمقال سروش، وأنا أطلع عليه منشوراً للمرة الثانية ضمن كتابه «تفرج صنع».

فقاومت هذا الشك وقرأت مقال الأخ سروش الذي لم ألتق به حتىٰ هذه اللحظة فوجدته بحثاً يستحق التقدير ـ خصوصاً من قبل طلاب الشهيد الصدر ـ ويستدعي تقويماً، بل لمست في هذا البحث روح الباحث الذي يسعىٰ لطلب الحقيقة، بل يطلب الايضاح. على ان الدافع الرئيس لاثارة الموضوع من جديد هو ايماننا بضرورة استيعاب اطروحة «الأُسس المنطقية للاستقراء» وهضمها.

وحيث اكتب هذا الايضاح والتقويم باللغة العربية، ولأجل تقويم موضوعي واضح، أجد لزاماً ان يطلع القارئ العربي على النص الكامل لبحث الدكتور سروش، وهاأنا اعرّب للقارئ أولاً النص الكامل لهذا البحث، ثم أعود ثانياً لتسجيل ملاحظاتي حول عرض الدكتور سروش لكتاب «الاسس المنطقية للاستقراء» في المرحلة الأولى، ثم اقوّم ـ في المرحلة الثانية ـ النقود التي وجهها سروش للأُسس المنطقية. سائلاً الله التسديد والتوفيق للعدل والانصاف.

* * *

«الأُسس المنطقية للاستقراء»

من وجهة نظر

الشهيد آية الله
محمد باقر الصدر

الدكتور عبدالكريم سروش

مقدمة

يشتمل كتاب «الاسس المنطقية للاستقراء» على أبدع أفكار وابتكارات الشهيد آية الله السيد محمدباقر الصدر. وهو من أحلى ثمار ذهن الشهيد الصدر، الذهن الوقّاد الباحث والمبدع. ويمكن القول بجرأة: ان هذا الكتاب أول كتاب في تاريخ الثقافة الاسلامية، حرّره فقيه مسلم، متناولاً فيه احدى أهم مشكلات «فلسفة العلم والمنهج العلمي» المصيرية، مع وضوحٍ وبصيرةٍ وشمولٍ في عرض ونقد نظريات حكماء الغرب والشرق.

مع ذلك فهذا الكتاب من أكثر دراسات هذا الراحل العظيم خفاءً وغربة. ورغم ترجمته الى اللغة الفارسية ظلّ اسمه خفياً، وبقيت قيمته مجهولة؛ ذلك لان مناطقة هذه الديار «ايران» يتفقون على الاعتقاد بان مشكلة الاستقراء عالجها السلف من الحكماء، وعبر تشكيل قياسٍ خفي يمكن تحويل المشاهدات الى مجربات، ومن خلال الافادة من قانون السنخية بين العلة والمعلول، واشباهه، يُعمّم الحكم، الذي صدق في بضع تجارب على سائر الموارد

المشابهة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرىٰ يعتقد المطلعون على المنهج العلمي الحديث ان الاستقراء عقدةٌ لاتحل ومشكلة لا تعالج، وحلها يشبه عندهم صناعة المكائن الدينا محرارية من النوع الأول أو الثاني، حيث أُكتشف بعد حين امتناع ذلك، وخاب أرباب الصناعات التجارية في محاولاتهم الطموح العابثة.

يمكن أن يكون عنوان هذا الكتاب أساساً لظنون خاطئة، يعني: رغم ان اسم الكتاب «الاسس المنطقية للاستقراء» الّا انَّ سعي المؤلف في كل أنحاء الكتاب اتّجه صوب اثبات أنْ ليست هناك أُسساً منطقية لمعالجة مشكلة الاستقراء. وان رشد المعرفة البشرية لايمكن تفسيره على الدوام بطريقة منطقية، وان نتائج المعرفة ليست قياسية كلها، وان الذهن البشري يستنتج القسم الأعظم من معارفه اليقينية من مقدمات لا ترتبط بنتائجها ارتباط مقدمات القياس بنتائجه.

من هنا يطرح الشهيد الصدر نظرية جديدة في المعرفة، لايعالج في ضوءها مشكلة الاستقراء فحسب، بل يعالج مستعيناً بها الكثير من قضايا المنطق والمنهج الحديث. وقد أطلق على هذه النظرية اسم: «المذهب الذاتي في المعرفة»، وسنأتي على ايضاحها بكل تفاصيلها وآثارها. ولكن يحسن قبل ذلك ان نرجع قليلاً الى الخلف لنرىٰ:

مشكلة الاستقراء

مشكلة عقم الدليل الاستقرائي ليست جديدة. فمنذ بداية تدوين المنطق، والمنطقيون مذعنون دائماً: بأن مجرد مشاهدة اقتران «أ» و«س» في موارد معدودة لا تسمح لنا في الحكم بصدق هذا الاقتران في سائر الموارد، فنستل حكماً كلياً من خلال مشاهدة الجزئيات. ومن هنا عدّوا «القياس» في باب الحجة الدليل الوحيد، واعتبروا التمثيل والاستقراء عقيمين.

ليس هناك خلاف حول ماتقدم بين المناطقة القدامىٰ والمحدثين، انّما تبدأ بينهما المشكلة حيث ان هناك قسماً كبيراً من القضايا الكلية، التي تستخدم في العلوم ليس لها مصدرٌ ومنبعٌ، سوىٰ الحس والمشاهدة. واذا كان عمل الحس مشاهدة الجزئياتِ واستقراءها، وكان الاستقراء عقيماً عندنا فسوف تتزلزل كل هذه القضايا الكلية، ويضحي صدقها وصحتها موضع شك وتردد. فنحن حينما نحكم بان «الماء يرفع العطش» أو «ان المغناطيس يجذب الحديد» أو «ان قطع الرقبة يفضي الى الموت» أو «ان البنزين يشتعل باقتراب النار منه» هل اننا شاهدنا أكثر من بعض المصاديق المحدودة لهذه الأحكام الكلية؟ وهل اننا رأينا عبر هذه المشاهدات غير مجموعة من الاقترانات «اقتران شرب الماء برفع العطش، أو اقتران الموت بقطع الرقبة و...»؟

إذن! كيف يمكن ان نستنتج بشكل كلي وعام ان شرب الماء يرفع العطش، وان البنزين يشتعل بالنار؟ ماهو المجوز المنطقي لمثل هذه الأحكام؟

والسؤال الأخير هو عين مايُدعىٰ بـ«مشكلة الاستقراء problem of induction ». والكثير من المساعي، التي بذلت منذ القدم حتىٰ الآن، استهدفت انقاذ العلم، وقصدت الحصول على مسوّغ منطقي للاستقراء.

ويمكن القول ان المنطق الأرسطي - بحكم ايمانه بان القياس هو الطريق الاستنتاجي السليم وحده - سعىٰ لتحويل الاستقراء الى لون من القياس، بغية معالجة عدم صلاحيته للاستدلال بصلاحية القياس المطلقة والمقدسة، واقامة عموده المنكسر بقوة عصا القياس المحكمة.

«محاولة المناطقة الارسطيين في معالجة مشكلة الاستقراء، ونقدها»

يشتمل تدبير المناطقة لمعالجة مشكلة الاستقراء على خطوتين:

أ ـ تحويل المقارنة الى ملازمة.

ب ـ الانتقال من الملازمة الى العموم.

وكيميائية قاعدة «الاتفاق نادر» هي التي تتكفل تحويل النحاس «المقارنة» الى ذهب «الملازمة». وعلى أساس هذه القاعدة المسلمة، التي لم تثبت بدليل، وغير البدهية أيضاً: «الاتفاق لايكون دائماً ولاأكثرياً» يفتي المنطقيون بان الاتفاق ـ يعني: تقارن حدوث بعض الأمور التي لا تربطها علاقة السببية ـ لايمكن أن يكون على الدوام، ولايمكن أن يكون أكثرياً، بل اذا وقع فانه يقع بندرة. من هنا فاذا اقترن «أ» و«ب» في موارد كثيرة، فهذا الاقتران مؤشر على وجود ملازمة وسببية في البين، وهذه الاقترانات ليست صدفة.

وحينما نقيم علاقة السببية والضرورة بين «أ» و«ب» اعلاه، يأتي بعدئذٍ دور الخطوة الثانية، حيث نخطوها متكئين على عصا العلية. وفق اصل «العلية» الأصيل هناك معلولات متشابهة للعلل المتشابهة، أو ان الطبيعة تمضي على نهج واحد،[1] أو ان هناك سنخية بين العلة والمعلول. من هنا

---

1. principle of uniformity of nature

نستنتج ان «أ» التي هي غلة «ب» تعمل على نهج واحد على الدوام، وكلما احضرنا «أ» يحضر على اثرها «ب». على هذا النحو نصل - من خلال مشاهدة الاقتران بين «أ» و«ب» دفعاتٍ كثيرة - عبر طي الخطوتين الواسعتين المتقدمتين أعلاه الى التعميم المطلوب في ان: («أ» يتبعها «ب» دائماً)، وان: (الماء يرفع العطش دائماً).

كلام ابن سينا في هذا الصدد يستحق الاصغاء:

«... انه لماتحقق ان السقمونيا يعرض له اسهال الصفراء، وتبين ذلك على سبيل التكرار الكثير، علم ان ليس ذلك اتفاقاً، فان الاتفاقي لايكون دائماً ولاأكثرياً. فعلم ان ذلك شيء يوجبه السقمونيا طبعاً اذ لايصح ان يكون عنه اختباراً... ان التجربة ليست تفيد العلم لكثرة مايشاهد على ذلك الحكم فقط لاقتران قياس قد ذكرناه...»[1]

واضحٌ ان اصل الضرورة العلّى مأخوذ في هذا الاستنتاج بوصفه مصادرة مسلمة سلفاً. نقل الشهيد الصدر في القسم الأول من كتابه محاولة المناطقة الارسطيين لمعالجة مشكلة الاستقراء بشكل مفصل، وخلص الى عقم هذه المحاولة من خلال طرح سبعة انتقادات مفصلة:

«النقطة الجوهرية في خلافنا مع المنطق الارسطي، انا وان كنا لانرفض بشكل كامل الاعتقاد بالمبدأ الذي تقرره النقطة الثالثة، ولاننكر صدقه - في حدود ما - على الطبيعة، ولكنا نختلف مع المنطق الارسطي في تقييم هذا المبدأ..... بل هو - اذا قبلناه - ليس، على أفضل تقدير الّا نتاج استقراء

١- منطق الشفاء «البرهان»، تحقيق ابوالعلاء عفيفي، القاهرة ١٩٥٦، ص٩٥-٩٦.

للطبيعة... والواقع ان المنطق الارسطي لم يقمْ أي دليل على هذا المبدأ...»[1].

يرىٰ الشهيد الصدر ان قاعدة «الاتفاق نادر» أصل استقرائي وتجريبي، ولايقتصر على ذلك، بل بعد الفراغ من بيان كيفية الوصول الى التعميم الاستقرائي، وبيان سقم وسلامة ذلك، يدّعي في آخر الكتاب ان الباحث اذا آمن فقط باصل «امتناع التناقض»،ومصادرات حساب الاحتمالات، واصلاً معرفياً خاصاً يمكنه ان يثبت بالتجربة الاصول العقلية الأخرىٰ بما فيها «قانون العلية»، ولاحاجة للايمان ببداهة هذه الاصول العقلية. ان الاستدلال على موضوعية العالم الخارجي، واثبات وجود الباري تعالى، واثبات وجود عقول الآخرين يمكن اثباتها - من وجهة نظر الشهيد الصدر - عن طريق الاستقراء، وهي مدلولات يقينية. ان هذه النزعة التجريبية الواضحة سيطرت على سائر أرجاء هذا الكتاب، وصاحبها «الاستغناء عن الاصول العقلية الاولية»، الذي نشاهده بوضوحٍ فيه.

ان الاستفهام الذي يطرحه المؤلف أمام المنطق الارسطي هو: هل ان قاعدة «الاتفاق لايكون دائميّاً ولاأكثرياً» تفصح عن استحالة عادية أم عن استحالة عقلية؟ فان قالوا استحالة عقلية، نقول: ان عقلنا لايجد استحالة على مستوىٰ استحالة اجتماع النقيضين في هذا المجال، ومن الممكن لديه ان يتصور عالماً تقع فيه الصدفة النسبية والاقترانات الاتفاقية بشكل مكرر، ولكن لايمكنه تصور عالم توجد فيه الأشياء ولا توجد ايضاً. وإنْ قالوا استحالة عادية، فهذا يعني ان هذه الاستحالة مُستلة من العادة والتجربة، ومن ثمَّ فهي ليست

١- الأسس المنطقية للاستقراء، ص٤٥-٤٦.

قاعدة عقلية اولية.[1] مضافاً الى ان حد «الكثرة» غير معلوم؛ ودعوىٰ الدوام «لايكون دائمياً» جزاف، ولايمكن لأحد اطلاقاً أن يدعي انه شاهد واختبر كل الموارد الممكنة لتقارن الحادثتين.

«العلم الاجمالي» اصطلاحٌ أفاد منه علماء أصول الفقه كثيراً، وهو أي «العلم الاجمالي» أحد المفاهيم التي انتخبها الشهيد الصدر كاطار لبناء نظريته في تفسير الاحتمال، وقد اتخذه ملجأً يلوذ به في كل دراسته. وفي نقده للنظرية الارسطية «الاتفاق...» يقول أيضاً انَّ هذه القاعدة تقوم على أساس علم اجمالي، يعني: حكماً يقينياً يتعلق بعضو غير محدد ضمن مجموعة محددة. مثلاً: «حينما يكون عدد طلاب الصف الحاضرين ٩٩ طالباً بدلاً عن العدد الأصلي «١٠٠»، فسوف نتيقن ان واحداً من الطلاب غائب، رغم اننا لانعرفه بشخصه». واذا افترضنا ـ من باب التمثيل ـ ان الحد الكثير في هذه القاعدة هو «١٠٠»، فالقاعدة تقول: اذا تناول شخص ٩٩ مرةً اللبن وارتفع صداع رأسه صدفةً، فمن المحال أن يكون الأمر كذلك في المرة المائة. ومن وجهة نظر المرحوم الصدر اذا كانت القاعدة المتقدمة عقلية أولية فاليقين بها يسري بنفس الدرجة الى لوازمها. بينما ليس الأمر كذلك فيما نحن فيه، فالاعتقاد باستحالة اقتران تناول اللبن مع رفع الصداع «١٠٠»، مرةً، لايسوغ لنا ان نحكم بنفس القوة انه اذا وقع الاقتران ٩٩ مرةً صدفةً فمن المحال ان يقع في المرة المائة، في حين ان القضية الثانية لازم القضية الأولى، وهذا مؤشر على ان القضية الأولى ليست قاعدة عقلية أولية.[2]

---

١ ـ المصدر السابق، ص٥.

٢ ـ راجع المصدر السابق ص٦٨.

وقد خلص السيد الصدر الى ان المنطق الارسطي لم يخطئ فقط في الاعتقاد بطابع عقلي لتلك القاعدة، بل اخطأ أيضاً في الاعتقاد بحاجة الدليل الاستقرائي الى أصول عقلية[1]. وفي المحصلة سيتضح ان مبادئ «العلية» السنخية، الاتفاق...»، التي ذهب المنطق الارسطي الى حاجة الدليل الاستقرائي لها، يمكن اثباتها عن طريق الاستقراء، وان الاستقراء لاحاجة له من أجل احكام بناءه الى هذه المبادئ.

ويمكن ان نضيف ان هذه القاعدة تتنافىٰ مع قاعدة الضرورة العلية أيضاً، ذلك لان أصل العلية يقول:

ان اقتران العلة والمعلول دائمي بالضرورة، لذا فكل اقتران غير دائمي ليس علياً. بينا تقول القاعدة: ان بعض الاقترانات غير الدائمية «الأكثرية» هي اقترانات عليّة.

---

١ ـ المصدر السابق، ص٧٠.

نقد النظريات التجريبية

بعد نقد ونقض محاولات الارسطيين لمعالجة مشكلة الاستقراء تُطرح نظريات التجريبيين «جون استيوارت مل» و«دافيد هيوم»، وقد تحدث المؤلف عنهما تفصيلاً، مراعياً الدقة في البحث. نحن نعرف ان «مل» استقرائي صُلْب، بل ذهب الى ان قانون «العلية» تستحكم بُنيته بواسطة الاستقراء ايضاً. ودافيد هيوم بطل رفض العلية ونقدها، وتفسيرها على أساس مفهوم تداعي المعاني والحالات النفسية. لقد اتّفق المرحوم الصدر بصراحة مع «مل» في امكانية اثبات قانون العلية عن طريق الاستقراء «حتىٰ لوأُنكر كون العلية مبدءً اولياً»، لكن نقطة ضعف نظرية «مل» تكمن حسب نظر السيد الصدر في ان مل قد حسب ان التعميم الاستقرائي يحتاج الى قانون العلية، بينما ذهب السيد الصدر الى ان الاستقراء لايحتاج ليكون منتجاً الّا الى أصل امتناع التناقض، وبديهيات حساب الاحتمال، مضافاً الى أصل معرفي خاص[1] مضافاً الى ان الطرق التي اقترحها «مل» لاكتشاف نوع العلاقة بين حادثتين «أ» و«ب» [طريقة الاتفاق، طريقة الاختلاف، طريقة التلازم في التغير، طريقة البواقي] لا تساعد البحث الّا على خفض نسبة احتمال الصدفة النسبية لاقتران «أ» و«ب» ولا تثبت هذه الطرق بأي حال

---

١ ـ المصدر السابق، ص٧٩.

من الأحوال وجود علاقة العلية بين «أ» و«ب»[1]، ولا تصل باحتمال وجود العامل المجهول «ت» الى الصفر. فأقصى ماتنجزه هذه الطرق هو انها تربط افتراض «ت» بافتراض أمور كثيرة، فيتضاءل احتمال «ت»، لكنه لايصل الى الصفر اطلاقاً[2].

وحينما يصل دور نقد اراء «هيوم» نجد ان المرحوم الصدر متفق مع «هيوم» في ان قانون العلية لايمكن استلاله من مبدأ امتناع التناقض [أي أن يكون انكار العلية مستلزماً للوقوع في التناقض]، حيث ليس هناك تناقض كامن في افتراض حادثة بلاسبب، وقد نهض السيد الصدر هنا لمناقشة صدرالمتألهين والعلامة الطباطبائي في كتابيهما «الأسفار» و«أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، اللذين حاولا اثبات ان وجود الماهية الممكنة دون الإتكاء على مرجح «انكار العلية» يستلزم التناقض. لقد طرحا تعريفاً يمثل في الواقع مصادرة «توتولوجي»، واتخذاه بمثابة برهان: بدءً وحسب تعريف الممكن ذهبا الى ان الماهية بحاجة الى مرجح، ثم قالا ان عدم حاجة الماهية المحتاجة ينطوي على تناقض، حيث ان الماهية المحتاجة للمرجح محتاجة الى مرجح! واليك نص عبارة المرحوم العلامة الطباطبائي:

«... اثبتنا اولاً: ان الماهية لا توجد اطلاقاً مالم يجب وجودها ويصبح ضرورياً. وثانياً: ان هذا الوجوب تحصل عليه الماهية بسبب موجود آخر، والاّ فهي بذاتها بالنسبة للوجود والعدم على حدٍ سواء.

يستنتج من ذلك ان كل موجود تكون نسبته الى الوجود والعدم على حدٍ سواء

١ـ المصدر السابق، ص٨١.

٢ـ المصدر السابق، ص٨٧.

يكتسب وجوده الذي يساوق الوجوب من موجود آخر «العلة»، ويمكن صياغة هذه النتيجة في العبارة التالية: «لابدَّ للممكن من علة»[1].

انما يختلف الشهيد الصدر مع هيوم في نقطتين: احداهما ان هيوم ينكر كون العلية اصلاً اولياً عقلياً، والنقطة الأخرىٰ الأهم هي ان هيوم ذهب الى عدم امكانية الاستعانة بالتجربة للاستدلال على العلية[2].

---

١ ـ اصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج٣، ص١٨٠-١٨١.

٢ ـ الأسس، ص١١٤.

المذهب الذاتي للمعرفة

يتضمن كتاب «الأُسس المنطِقية للاستقراء» في القسم الرئيس منه على نظريات الشهيد الصدر المبتكرة واجتهاداته، ويبتدأ هذا القسم بعد نقد مفصل لأساليب الآخرين، وبعد تنقية أجواء البحث مما اثُير من غبار، وبعد الفراغ من الجانب النقضي واليأس من النظريات المطروحة في الميدان. ويشكل هذا القسم بنفسه ثلاثة أرباع الكتاب. وفي هذا القسم يطرح تعريف المذهب الذاتي للمعرفة، ويعكف على تحليله.

المنطق الارسطي - من وجهة نظر المؤلف- يعترف بطريق واحد لنمو المعرفة البشرية، وهو طريق التوالد الموضوعي. يعني: ان المنطق الارسطي يؤمن بان الادراكات البشرية حسب ضوابط منطقية - وبغض النظر عن ميل او وعي وظن أو يقين الشخص المدْرِك - تستلزم بنفسها نتائج تتولد عنها وتتبعها. أي: لوأعطينا معلومات الشخص لآلة لا تفهم معانيها، ولايحصل لها ظن أو يقين بها، يمكنها ايضاً ان تستخرج النتائج المنطقيةمن قلب هذه المعلومات. وهذا الجانب من المعرفة، الذي ينفصل عن شخص العالم، والذي يُصب في قالب قضايا وقياسات، والذي يدخل في دائرة الروابط المنطقية، وينجب نتائج صورية محددة، هو الجانب الموضوعي للمعرفة « objective »، وهنا يصدق مفهوم التوالد الموضوعي للمعرفة، يعني: ولادة المعرفة اللاحقة من المعرفة السابقة، دون دخل الجانب النفسي والشخصي للعالِم، مثل ولادة: «خالد يموت» من

«خالد انسان + كل انسان يموت». بدهيٌ ان الاستدلال في هذه الطريقة من نمو المعرفة يعني اقامة لون من العلاقة المنطقية السليمة بين القضايا الصادقة.

ان اعتماد المنطق الارسطي على هذه الطريقة فحسب دفعته بغية إحكام الاستقراء الى التوسل بالقياس، محاولاً ان يضع المقدمة المأخوذة من الاستقراء في بطن قياس، ومن ثم يستنتج بطريقة التوالد الموضوعي قضية كلية استنتاجاً منطقياً[1]. اما مؤلف «الأُسس المنطقية للاستقراء» فهو يرىٰ ان نمو المعرفة البشرية خصوصاً التعميمات الاستقرائية ـ لايمكن تفسيرها على طريقة التوالد الموضوعي فقط، وحيث ان المنطق الصوري يتكفل فقط بيان العلاقات الموضوعية بين المدركات والمعلومات، اذن! ليس للاستقراء معالجة منطقية، وتنحصر معالجة مشكلة الاستقراء بالإيمان بطريقة التوالد الذاتي والمذهب الذاتي للمعرفة.[2]

للجانب الذاتي للمعرفة «الشخصي، النفسي» ـ في المذهب الذاتي للمعرفة ـ نمو خاص به، وان الحالات السابقة في هذا الجانب تولد لزوماً الحالات اللاحقة. ولكن ليست هناك علاقة منطقية ارسطية بين الحالات السابقة واللاحقة، ومن هنا ـ وبحكم عجز المنطق الصوري عن تقديم الشروط اللازمة لهذه الطريقة الجديدة في نمو المعرفة البشرية ـ نجد أنفسنا بحاجة الى بناء منطق جديد يضع بين أيدينا المعايير والشروط اللازمة.[3]

التعميم الاستقرائي ـ حسب المؤلف ـ يؤمن به العقليون أنفسهم، ومن هنا ـ

١ـ المصدر السابق، ص١٣٦.

٢ـ المصدر السابق، ص١٤٠.

٣ـ المصدر السابق، ص١٤١.

حيث اذعان المذهب العقلي قلباً ووجداناً بالتعميم الاستقرائي ـ سعى المناطقة العقليون الى تفسيره بطريقة «صورية ـ قياسية». ولكن ـ كما لاحظنا ـ لم يصاحب التوفيق سعيهم، وقاعدة «الاتفاق...» ليست لديها طاقة تحمل عبء خطير. اذن! ماهي النتيجة التي نستخلص؟ لابد لنا من الاذعان بان التعميم الاستقرائي ليس له تفسير منطقي، وان المعرفة البشرية لا تتغذى عن طريق معايير المنطق الصوري فحسب. بل هناك طريقة أخرى، وهي عبارة عن تراكم قطرات الظنون «الجانب الذاتي والشخصي للمعرفة»، وتحويلها ضمن شروط خاصة الى يقين. والشروط الخاصة لتحويل الظن الى يقين يتكفل تحديدها المذهب الذاتي للمعرفة، لا المنطق الارسطي.

نصل الآن الى ان للتعميمات الاستقرائية مرحلتين أساسيتين:

١ـ مرحلة التوالد الموضوعي.

٢ـ مرحلة التوالد الذاتي.

وعبر مرحلة التوالد الموضوعي يرتفع احتمال وجود علاقة بين «أ» و«ب» «الحادثتان اللتان يُشهد اقترانهما بشكل مكرر» الى درجة عالية جداً، من خلال متابعات الجزئيات، ومشاهدة المصاديق الخاصة. ويتحقق نمو هذا الاحتمال وفقاً لقواعد حساب الاحتمالات، ويتمّ بشكلٍ كامل على أساس طريقة رياضية وموضوعية «يعني لاعلاقة لها بشخص العالِم». عندئذٍ تنتهي مرحلة التوالد الموضوعي. وفي مرحلة التوالد الذاتي يتبدل الظن الذي نتج في المرحلة الأولى الى يقين، عبر عبور قنوات خاصة، يحددها ويعرّفها المنطق الذاتي للمعرفة، وعبر هذا الطريق نحصل على تعميم استقرائي يقيني. وهذا اليقين ليس يقيناً منطقياً، صورياً وقائماً على الشكل القياسي»، بل يقين موضوعي، يعني:

قائم على أساس القرائن.

وهانحن نصل الى مرحلة دراسة نظرية الاحتمالات. وهنا يكشف المؤلف بوضوح ايضاً عن بصيرة ونظر ثاقب صائب في معالجة هذا البحث العصي، الذي تنزلق عنده الأقدام. والكتاب الذي يعتمده مرجعاً هنا لدراسة نظريات حكماء الغرب هو الترجمة العربية لكتاب « *Human Knowledge* » «المعرفة الانسانية» لبرتراند راسل.

حساب الاحتمالات

حساب الاحتمالات ـ كما نعرف ـ قسم كبير من الرياضيات، وهو أي حساب الاحتمالات نظير الهندسة يبدأ من مجموعة أصول « axioms »، ثم يتشعب الى شعب كثيرة على أساس المعايير المنطقية والقواعد الرياضية، لينتهي الى موجود كبير، ليحسب بيده المقتدرة مقدار احتمال الحوادث أو القضايا في الفروض المختلفة بشكل مدهش. ليس هناك خلاف بين أهل الفن فيما يتعلق بالحساب الرياضي للقيمة الاحتمالية. انما ينصب الخلاف حول تعريف الاحتمال وتفسير مضمونه المعرفي الدقيق. يطرح الاستفهام الكبير، الذي يستنزف طاقات ذهنية عندما نقول: حينما نقذف بقطعة النقد فان احتمال ظهور وجه الصورة هو $\frac{1}{2}$، أو ان احتمال ذهابي الى الدعوة هو $\frac{1}{100}$، فهل نخبر بذلك عن وصف واقعي وخارجي «نظير الحرارة أو الوزن أو مكانهما»، أم نخبر عن حالتنا النفسية وحجم اطمئناننا؟ هل ان الاحتمال يرجع الى الحوادث الخارجية أم انه يرتبط بالقضايا المنطقية؟ هل ان احتمال صدق القضية «ظهور وجه الصورة» هو $\frac{1}{2}$، أم انه احتمال وقوع وجه الصورة خارجاً؟ وهل يمكن تفسير الحوادث المحتملة على أساس الوقائع اليقينية؟ من هنا نشأت مدارس مختلفة في فلسفة الاحتمالات، وكان أشهرها المدرسة الكلاسيكية «لابلاس»، والمدرسة التكرارية «فون ميزس». وهناك فلاسفة مشهورون لهم آراء هامة في فلسفة الاحتمالات يمكن أن نذكر منهم: فون ميزس، رايشنباخ،

كارناب، بوبر، دفينتي، كينز، ورامزي.

هناك نزاع بين فلاسفة العلم ـ منذ زمن بعيد ـ حول امكانية تعضيد ودعم قضايا العلم، وحول اسلوب هذا التعضيد، واتساع دائرة «منطق الاستقراء» في القرن الراهن، معلول ـ الى حد كبير ـ لتلك النزاعات العلمية المباركة.

اقتصر مؤلف كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» على دراسة ونقد النظرية الكلاسيكية والنظرية التكرارية، ناقلاً اياهما عن كتاب راسل. كما ذكر بدهيات نظرية الاحتمالات ناقلاً لها عن الكتاب المذكور، وفق تنظيم البرفسور «بورد»[1,2]. كما عرّف الاحتمال الشرطي والمستقل ومبدأ الاحتمال العكسي و...، وشرح نظرية برنولي، ثم عكف على نقد التعاريف المشهورة للاحتمال.

١ـ C.D.Broad نقلاً عن *Mind*, No.210, p 98

٢ـ تلزم الاشارة الى ان الفلاسفة اليوم يفيدون ـ على الأغلب ـ من بدهيات كولمجروف (Kolmogorov)

التعريف الكلاسيكي للاحتمال ونقده

يقول «لابلاس» ان الاحتمال يقوم على أساس علمنا من جهة، وعلى أساس جهلنا من جهة أخرىٰ. وقدْ اتّخذت المدرسة الكلاسيكية في الاحتمال «زهر النرد، وقطعة النقد» مثالاً لها وعرّفت الاحتمال كما يلي: تقسيم عدد الحالات المؤيدة للمطلوب على العدد الكلي لكل الحوادث الممكنة بالتساوي[1] (مثل احتمال ظهور وجه الصورة $\frac{1}{2}$ حيث نتج عن تقسيم حالة واحدة وهي ظهور وجه الصورة على حالتين وهما ظهور وجه الصورة والكتابة).

نحن نعرف ان هناك اعتراضين أساسيين - في تاريخ فلسفة الاحتمالات - وجها الى هذا التعريف: أولهما: الدور، والثاني: قصور التعريف وعدم شموله. اما الدور فلان التعريف يُعرّف الاحتمال بالاحتمال، ويخلط - اساساً - بين الاحتمال والامكان. فهل ان تساوي الامكان الذي ورد في التعريف يعني شيئاً آخر غير تساوي الاحتمال؟ واذا كان كذلك فقد أُخذ مفهوم الاحتمال في تعريف الاحتمال. واذا كان المراد من الامكان الامكان الذاتي الفلسفي فكل الماهيات متساوية الامكان، والامكان الفلسفي - من حيث الأساس - لا يقبل الشدة والضعف، وليس أمراً تعرض عليه الكمية. مضافاً الى ذلك فهذا التعريف غير شامل؛ حيث ان ظهور أحد وجهي النقد في قطع النقد غير المتوازنة - وإن كان احتمال وقوع كلا

---

١ - يقوم هذا التعريف على اصل **principle of indifference** «مبدأ اللا تمايز».

الوجهين متساوياً وفق التعريف ـ يزيد في مراته على ظهور الوجه الآخر عملياً. ومن هنا فاما ان يكون هذا التعريف صادقاً على قطع النقد وزهر النرد المتوازن فقط فيكون التعريف غير شامل، واما ان يكون باطلاً على كل التقادير، وقطع النقد غير المتوازنة تنقضه.

التعريف التكراري للاحتمال ونقده

بغية تجنب المشكلات التي أثيرت حول التعريف المتقدم، ولأجل تعريف تجريبي للاحتمال عرّفت المدرسة التكرارية للاحتمال الاحتمال لاعلى أساس الامكان المنطقي، بل على أساس الوقوع الخارجي. ذهب «فون ميزس» الى ان موضوع علم الاحتمالات سلاسل ومجاميع الأحداث، كمجموعة الغازات، ومجموعة الرجال في سن الاربعين، ومجموعة وجه الصورة والكتابة، فهذه المجاميع هي التي تشكل الأرضية والجسد الواقعي لحساب الاحتمالات. خلال هذه المجاميع[1] يتكرر حدوث بعض الأوصاف، ومن ثم اذا كان عدد أعضاء مجموعة من المجاميع «n» واتفق أنْ حَدثَ الوصف «A» في «m» من المرات، فسوف يكون احتمال الوصف «A» هو $P(A)=\frac{m}{n}$. وكلما كان العدد «n» مرتفعاً فاحتمال «A» سوف يميل الى الثبات والتحديد. يقول «فون ميزس»: ان «جون فن»[2] وآخرين تقدموا في اطار هذا الاتجاه الى هذا الحد، لكنهم اغفلوا القانون الثاني الذي يتمم ويكمل القانون الأول، اغفلوا ان المجموعة يلزم ان تتشكل من اعضاء اتفاقية أو عشوائية[3]، والمؤشر على عشوائية الاعضاء هو

---

١ - على حد تعبير فون ميزس - collective.

2 . Venn

3 . random

انه لايمكن لأي مقامر عن طريق تكرار المجموعة ان يزيد في حظه بالنجاح[1]، او ان النسبة $\frac{m}{n}$ لاتختلف في اي من المجموعات اللاحقة[2].

من الواضح ان التعريف المتقدم لايشمل الحوادث الفردية، بل يفسر فقط احتمال الحوادث التي تكون عضواً في مجموعات أكبر. والشهيد الصدر - في الوقت الذي يوافق على ان هذا التعريف يستوعب كل بدهيات نظرية الاحتمال - يسجل الاعتراض المتقدم على التعريف ايضاً. وقد حاول «راسل» و«رايشنباخ» الرد على هذا النقد، لكن محاولتهم لم تقع مورد قبول لدىٰ الباحثين، ولايزال النزاع حول هذا الموضوع قائماً.

١- يطلقون على هذا المفهوم قانون يأس المقامرين

(Law of Excluded Gambling System)

شرطة عشوائية المجموعة كشف عنه وطرحه Wald و Church. راجع:

Mathematical Theory of Probability and Statistics, R. Von Mises

1963, pp 39-43.

2. subsequence

تعريف الشهيد الصدر للاحتمال

يأتي الآن دور السيد الصدر ليطرح تعريفه للاحتمال، بحيث يكون مقبولاً قلباً وفطرةً، ويكون مستوعباً لبدهيات حساب الاحتمال، كما يكون سليماً من الاشكالات التي عانىٰ منها ماتقدم من تعريفات. وقد لجأ هنا الى العلم الاجمالي ايضاً، والعلم الاجمالي - كما لاحظنا - عبارة عن يقين بعضو غير محدد ضمن مجموعة محددة. فنحن نواجه في كل علم اجمالي اربعة أمور:

الأول: العلم بشيء غير محدد.

الثاني: اعضاء المجموعة التي يعتبر كل عضو فيها امراً محتملاً، وهي متعلق علمنا.

الثالث: مجموعة الاحتمالات التي يطابق عددها عدد اعضاء مجموعة العلم الاجمالي.

الرابع: استقلال اعضاء المجموعة، والتنافي بينها.

من هنا فالاحتمال دائماً عضو في مجموعة احتمالات، وقيمته تساوي ناتج قسمة رقم يقيننا على عدد اعضاء مجموعة العلم الاجمالي، ومن الواضح ان الاحتمال في هذا التعريف ليس علاقة خارجية بين الحوادث، وليس مجرد تكرار مجموعة أخرىٰ، بل هو تصديقنا بدرجة خاصة من الاحتمال.[1]

١- الاسس المنطقية للاستقراء ص١٩٠-١٩١.

سيأتي الشهيد الصدر لاثبات وفاء هذا التعريف ببدهيات نظرية الاحتمال. ولكن يحسن بنا ان نلتفت هنا الى ان السيد الصدر يعتقد من ناحية كما يعتقد «كارناب» و«رامزي» ان الاحتمال عبارة عن لون من التصدق الظني والاعتقاد القلبي الموجه.[1] ويفيد من ناحية أخرىٰ من كلا نظريتي الاحتمال الكلاسيكية والتكرارية ليُحكم تعريفه ويجنبه الخلل. فهو يعتقد بضرورة تحديد الوجوه الممكنة لوقوع الحادثة الخاصة بالاستعانة بالتجربة والتقسيمات العقلية، ثم يُؤتىٰ على تشكيل مجموعة محددة من هذه الوجوه، ثم يحدد احتمال كل وجه خاص من هذه المجموعة وفقاً للتعريف أعلاه.

تشكيل مجموعة محددة من الوجوه الممكنة امرٌ مطابق لمايريده التعريف الكلاسيكي، والافادة من التجربة لتشكيل هذه المجموعة هو عين ماتسعىٰ اليه النظرية التكرارية. والخصوصية الأخرىٰ في تعريف السيد الصدر هي اعتبار الاحتمال من جنس العلم، لامن قبيل الأوصاف الخارجية للحوادث والاشياء، وهذا المفهوم للاحتمال هو عين ماتتبناه مدرسة كارناب وآخرين «سابجكتيويست». مضافاً الى ان شمول هذا التعريف ثابت لدىٰ الشهيد الصدر، حيث يشمل هذا التعريف الحوادث الفردية الخاصة ايضاً. اذ لوافترضنا اننا لم نستطع احياناً لعدم وضوح الكتابة من تمييز الكلمة المكتوبة، وهل انها «خط» أم انها «حظ» فنحن نواجه في هذه الحالة مجموعة مؤلفة من عضوين، احتمال كل واحد منهما يساوي $\frac{1}{2}$. وقد صرّح «فون ميزس» بان تعريف الاحتمال لايشمل مثل هذه الموارد. لكن تعريف الشهيد الصدر،

---

1. degree of rational belief

الذي يقوم على اساس تشكيل مجاميع محددة الأعضاء يبقىٰ مصوناً من هذا الخلل.

لم تنته المشكلة بعد، فالبحث يواجه صعوبة كبرىٰ في اسلوب تعيين اعضاء المجموعة. فحينما نعلم ان واحداً من ثلاثة أشخاص «محمد، محسن، علي» سوف يأتي قطعاً هذه الليلة الى منزلنا، فسوف نواجه مجموعة ثلاثية الأعضاء من العلم الاجمالي. واحتمال مجيء كل عضو يساوي $\frac{1}{3}$. السؤال الآن هو: ألايمكن ان تكون المجموعة مؤلفة من عضوين، الأول ماابتدأ اسمه بـ«م»، والثاني مالم يبتدأ اسمه بـ«م»، وفي هذه الحالة يكون احتمال مجيء العضو الأول «ماابتدء اسمه بـ«م»» يساوي $\frac{1}{2}$، واحتمال مجيء علي يساوي $\frac{1}{2}$، (في حين كان احتمال مجيء علي في ضوء الحساب الأول يساوي $\frac{1}{3}$).

وهذه مشكلة يواجهها «كينز» وغيره من اتباع قاعدة «اللا تمايز»[1]، فحينما نعطي لكل عضو من أعضاء المجموعات نصيباً متساوياً من العلم الإجمالي، يلزمنا الوقوع في التناقض أعلاه أيضاً، مالم نجد حلاً لذلك. ولاحاجة بنا لنكرر ان النظرية التكرارية في حرز من هذا النقد، حيث ان الاحتمال فيها يستخلص من التكرار التجريبي للحدث المطلوب ضمن فئة عينية. اما في ضوء المدرسة المنطقية للاحتمال «التي تعد الاحتمال علاقة بين القضايا»، وفي مدرسة «لابلاس»، وفي ضوء نظرية الشهيد الصدر «التي هي خليط من التجريبية والمنطقية و«لابلاس» وفون ميزس» تبقىٰ المشكلة قائمة أمامنا.

---

1. principle of indifference

كتب «كينز» في دراسته المهمة والمشهورة «رسالة في الاحتمال» بصدد معالجة هذه المشكلة مايلي: «افترض ان الأعضاء التي نريد اثبات تساوي احتمالاتها اعتماداً على قاعدة «اللاتمايز» عبارة عن: $\phi(a_1)$، $\phi(a_2)$ ... $\phi(a_n)$، على افتراض h. فالشرط اللازم لاجراء قاعدة اللاتمايز هو ان هذه الأعضاء بالنسبة للبيّنة «h» تأتي على صورة $\phi(x)$، ولا تكون صالحة للتقسيم.»[1] ان هذا الأسلوب من المعالجة يمثل حلاً موفقاً للمجموعة المنفصلة الأعضاء، لكنه لايحل مشكلةً بالنسبة للأعضاء المتصلة. فاذا علمنا ان نسبة الماء الى الخل في اناءما ثلاثة اضعاف في حدها الأكثر (أو ان حدها الأقل $\frac{١}{٣}$)،واردنا ان نتعرف على قيمة احتمال ان تكون النسبة ضعفين فسوف نصل الى نتيجتين مختلفتين وفقاً لمبدأ اللاتمايز:

احتمال $\left(\frac{\text{الماء}}{\text{الخل}} > ٢\right) = \frac{\frac{١}{٢} - ٣}{\frac{١}{٣} - ٣} = \frac{١٥}{١٦}$

احتمال $\left(\frac{\text{الخل}}{\text{الماء}} > ٢\right) = \frac{\frac{١}{٣} - ٢}{\frac{١}{٣} - ٣} = \frac{١٠}{١٦}$

وبعامة اذا كان «ن» بين «أ» و«ت»، واردنا حساب قيمة احتمال ان يكون «ن» بين «حـ» و«أ» (اللذين هما بين أ وب) فسنصل الى تناقض ظاهر «پارادوكس» اذا أجرينا حسابنا على $\frac{\text{أ}}{\text{ن}} : \frac{\text{أ ـــ حـ}}{\text{ن؟ ـــ د}}$ ب.

أفاد المرحوم الصدر في علاج المشكلة من هذا الأسلوب ايضاً. يعني اصرّ على ضرورة رعاية قاعدة عدم صلاحية التقسيم. (على انه لم يذكر ان ذلك قد

---

1. *Treatise on Probability*, (1921), p 60.

استقاه من كتاب «راسل» في الوقت الذي طرح فيه «راسل» نفس المشكلة وجواب كينز بشكل أوضح وأسلسل).[1]

القاعدة التي أتبعها الشهيد الصدر في هذا المجال كالتالي:

الطريق الأول: أ ـ اذا أمكن تقسيم أحد الأطراف، وكان بالامكان اجراء تقسيم مشابه في سائر الأطراف الأخرىٰ، فلابد من اجراء ذلك.

ب ـ اذا كان التقسيم ميسراً في احد الاطراف، وكان اجراء تقسيم مشابه في الأطراف الأخرىٰ غير ميسر، يجب اجراء التقسيم في الطرف الذي يمكن فيه.[2]

الطريق الثاني: حينما يكون بعض اطراف العلم الاجمالي صالحاً للتقسيم، يلزم اجراء هذا التقسيم، اذا كانت اقسامه اصلية. اما اذا كانت الأقسام فرعية فالتقسيم غير معتبر. (الحالات الفرعية حالات متفرعة على وجود طرف العلم الاجمالي، مثل الملبس، بينما الحالات الأصلية حالات لها دخل في أصل وجود طرف العلم الاجمالي).[3]

المشكلة الثانية أكثر أهمية من المشكلة الأولى، وهنا يكتب السيد الصدر: يبدو ان تعريفنا وماذكرناه من شمول له يؤدي بنا الى نتائج غريبة جداً، حيث يمكن ان نقول عن أية امرأة حامل ان احتمال ولادتها ذكراً أو أنثى أو

---

1. *Human Knowledge, It's Scope and Limits*, (1976), p 375.

٢ ـ الأسس المنطقية للاستقراء، ص٢٠٢.

٣ ـ الأسس المنطقية للاستقراء، ص٢٠٥-٢٠٧.

خنثىٰ يساوي «$\frac{1}{3}$»، بينا الواقع العملي ليس كذلك. فمن اين نشأ هذا الخطأ؟

وجواب السيد الصدر على هذا الاستفهام هو: اننا غفلنا في تكوين العلم الاجمالي الثلاثي الأطراف عن علم اجمالي أوسع، ومن هنا انتهينا الى هذه النتيجة النادرة. أجل؛ فاذا قطعنا علاقتنا بعالم الخارج فسوف لانجد سوىٰ ثلاثة شقوق (وهذا هو الحصر المنطقي في النظرية الكلاسيكية للاحتمال)، امّا اذا التفتنا الى عالم التجربة والاستقراء ووجدنا ان نسبة الخنثىٰ في المواليد مثلاً يساوي $\frac{1}{11}$ فسوف يتولد لدينا علم اجمالي جديد. وهذه النسبة تقول لنا - في الواقع - اذا كان هناك فرضاً «١١» عاملاً في تكوين هوية الوليد، فعشرة منها تنفي كونه خنثىٰ، في هذا الضوء يصبح احتمال كون الوليد خنثىٰ في كل حامل هو $\frac{1}{11}$. من هنا تتضح لنا درجة تأثير معلوماتنا الاستقرائية على تشكيل مجموعة العلم الاجمالي، ومن هنا تتدخل في تحديد درجة الاحتمال.[1]

في هذا الضوء يتضح بشكل أكبر ماتقدم منّا من ان المرحوم الصدر يجمع بين النظريتين التكرارية والكلاسيكية، ويؤكد على ضرورة الافادة من التجربة في تحديد الاحتمال.

«ونستخلص مما تقدم ان الاستقراء يؤدي الى الاقتراب باحتمالاتنا الى الحقيقة، ولكن هذا لايعني ربط تحديد درجة الاحتمال بالتكرار مباشرة، بل ان الاحتمال دائماً يقوم على أساس العلم الإجمالي، والاستقراء يقرب الاحتمال من الحقيقة عن طريق تعميق العلم الاجمالي واثراءه.»[2]

١- الأسس المنطقية، ص٢٢٠-٢٢١.

٢- الأسس المنطقية للاستقراء، ص٢٢٢.

دراسة الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي

بعد ماتقدم من بحث يتناول المؤلف بشكل تفصيلي مشبع بديهية الحكومة (يعني: حكومة العلم الاجمالي، ضمن شروط خاصة، على علم اجمالي آخر)، ثم يبدأ - بعد انتهاء بحث نظرية الاحتمال وبديهياتها - بدراسة الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي. وعبر هذا المبحث ينقل وينقد المؤلف اراء علماء كلابلاس، وكينز، وراسل، ويطرح نظريته حول الاستقراء بشكل مفصل واستدلالي. هناك باحثون نظير «لابلاس» استهدفوا بالافادة من حساب الاحتمالات احكام ودعم التعميمات الاستقرائية، لكنهم لم يفلحوا، ولم يقفوا على سرّ المسألة المنطقي. «راسل» واتباعه ذهبوا الى ان تبرير التعميم الاستقرائي يتوقف على اضافة بدهيات خاصة لبديهيات نظرية الاحتمالات. اما المرحوم الصدر فهو يسلك طريقاً بديعاً، نتيجة محاولاته البيّنة في تعريف وتحديد الاحتمال، ولا يحتاج في طريقه لأية مصادرة سوىٰ بدهيات حساب الاحتمال:

«اني اريد في هذا البحث ان اثبت ان الاستقراء يمكنه ان ينمّي قيمة احتمال التعميم، ويرتفع بها الى درجة عالية من درجات التصديق الاحتمالي، مستنبطاً ذلك من نفس نظرية الاحتمال - بتعريفنا المتقدم لها - وبديهياتها، من دون حاجة الى مصادرات اضافية يختص بها الدليل الاستقرائي، أي ان الاستقراء ليس الّا تطبيقاً للاحتمال بتعريفه وبديهياته

التي عرفناها، ويمكن عن طريقه اثبات التعميم الاستقرائي بقيمة احتمالية كبيرة جداً.»[1]

وفي هذه المرحلة من البحث لايلزم المؤلف الّا القبول بانْ ليس هناك دليل على نفي العلية (يعني: ان العلية ليست محالاً عقلياً). وبهذا وحده يمكن لنظرية الاحتمال ان ترتفع بالقيمة الاحتمالية للتعميمات الاستقرائية. وبعبارة أخرىٰ: ليس هناك أي أملٍ - مع الايمان بالصدفة المطلقة، ونفي العلية الحاسم - في امكانية الافادة من نظرية الاحتمالات لتسديد الدليل الاستقرائي. ومن الواضح ان الذي يحتاج الى دليلٍ هو نفي العلية، لاالتوقف بشأنها وعدم اعطاء رأي فيها. ومع عدم الايمان باستحالة العلية، وتوفر امكانية افتراض علاقة ضرورية بين «أ» و«ب»، يمكن حينئذٍ - حسب نظر المؤلف - تنمية احتمال وجود هذه العلاقة عبر التجارب المتكررة الى أعلى حد، وفي نفس الوقت يمكن خفض احتمال تأثير العامل الغريب «ت» الى أدنىٰ الدرجات، وامكانيات حساب الاحتمال وتوقعنا منه لايتعدىٰ أكثر من ذلك. ويعتقد المرحوم الصدر ان أولئك الذي حاولوا تفسير الاستقراء على أساس حساب الاحتمال بشكل مباشر «نظير: لابلاس، وكينز»، ولم يحددوا موقفاً من العلية لانفياً ولااثباتاً لم تثمر محاولاتهم، ومالم يحددوا موقفهم ازاء العلية بشكل واضح تبقىٰ نتائج محاولاتهم على ماعليه من غموض. وقد نقل ونقد «راسل» في كتابه «المعرفة الانسانية» مقولات «لابلاس» و«كينز». فاذا كان لدينا من«A» العدد «n»، وعثرنا على مجموعة لنفرض عددها«m»

---

١ - المصدر السابق، ص٢٥٢.

من «A» هي «B»، فسوف يصبح - حسب رأي لابلاس - احتمال ان يكون «A» اللاحق «B» هو: $\frac{m+1}{m+2}$ ، واحتمال ان يكون كل «A» «B» هو: $\frac{m+1}{n+1}$. ومن الواضح ان هذا الاستنتاج يقوم على أساس افتراض أن يكون احتمال كون كل «A» «B» مساوياً لـ ١ الى n ، وهذا الافتراض باطل حسب وجهة نظر «راسل».

وقد سلك «كنيز» هذا الطريق ايضاً، فيأخذ أولاً بنظر الاعتبار الاحتمال القبلي[1] للفرضية «H»، الذي هو «P_1»، ثم يستقرأ الشواهد المؤيدة لهذا الفرض «e_1 ، e_2 و...»، فيرفع احتمال صحة «H»، ليصل أخيراً الى «P_2»، الاحتمال النهائي للفرضية «H». ثم لكي يتضح ان «P_2» يسير نحو «١»، يسعى لتحديد قيمة احتمال وجود جميع تلك القرائن مع خطأ الافتراض «H». ومن خلال اثبات ان «p_0» يسير نحو الصفر، يثبت ان «P_2» يسير باتجاه الواحد.

وهذه المحاولات - من وجهة نظر مؤلف الأُسس المنطقية للاستقراء - التي تمت مع اغفال العلية لا تفي اطلاقاً بالغرض، ولايمكنها ان تثبت ان اجراء حساب الاحتمالات يرفع قيمة التعميمات الاستقرائية. كما يعتقد «راسل» أيضاً بفشل هذه المحاولات، وخلال استخلاصه لنتائج البحوث المتقدمة في نهاية فصل «الاحتمال والاستقراء» من كتابه المتقدم يقول:

«ليس هناك أي دليل في نظرية الاحتمالات يسمح لنا رياضياً باحتمال استقراء خاص أو عام، مهما كان عدد الشواهد المؤيدة كبيراً»[2]

---

1. a priori

2. *Human Knowledge*, p 417.

ان بحث مؤلف «الاسس المنطقية للاستقراء» بصدد عقم هذه المحاولات بحث مستوعب وعلمي، يدلل على عمق بصيرته ونظرته الاجتهادية، وينبغي ان يراجع القراء الكتاب نفسه مراجعة دقيقة ليقفوا على دقة وعمق الموضوع. وقد لخص المؤلف نتيجة هذا المبحث المهم كما يلي:

«أولاً: ان المرحلة الأولى من الدليل الاستقرائي (وهي التي نطلق عليها اسم المرحلة الاستنباطية) يمكن أن نعتبرها تطبيقاً دقيقاً لنظرية الاحتمال بالتعريف الذي اخترناه، ولايحتاج الدليل الاستقرائي في هذه المرحلة الى أي مصادرة تتوقف على ثبوت مسبق، سوى مصادرات نظرية الاحتمال نفسها.

ثانياً: ان المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي ـ رغم عدم احتياجها الى أي ثبوت مسبق لمصادرات أخرىٰ اضافة الى مصادرات نظرية الاحتمال ـ تتوقف على افتراض عدم وجود مبرر قبلي لرفض علاقات السببيّة بمفهومها العقلي أي للاعتقاد بعدمها....

ثالثاً: ان الدليل الاستقرائي الذي يحتاج فقط الى افتراض عدم وجودمبرر قبلي لنفي علاقة السببية، يمكنه ان يثبت بنفسه ـ وبالطريقة العامة التي حددناها له في مرحلته الاستنباطية ـ علاقة السببية العدمية بمفهومها العقلي أي استحالة الصدفة.»[1]

١ـ الأسس المنطقية للاستقراء، ص٣٠٠-٣٠١.

الشروط اللازمة لصحة الاستقراء في المرحلة الاستنباطية

الصفحات «٣٤١ ـ ٣٥١» صفحات خطيرة من صفحات الكتاب. لقد شرحت عبر هذه الصفحات الشروط اللازمة لصحة الاستقراء في المرحلة الاستنباطية. كل استقراء يكشف الاقتران بين «أ» وب»، ونظرية الاحتمال تنمي قيمة احتمال وجود علاقة بين «أ» و«ب». ولكن كل ذلك انما يكون منتجاً اذا كان الاستقراء ـ في الواقع ـ منصباً على الإلفات. وعلى حد تعبير المؤلف: يجب أن تكون هناك وحدة واشتراك مفهومي بين الالفات، ولايمكن أن تكون فئة مصطنعة واعتباطية.

السؤال المهم الذي ينبثق في الذهن هنا هو ان الوقوف على ان «١أ»، و«٢أ»، و«٣أ»... من فئة الالفات لايتيسر الّا بالاستقراء، وهذا ينتهي بنا الى تسلسل. والمؤلف أجلّ الاجابة على هذا الاستفهام الى الفصول اللاحقة من الكتاب.

مضافاً الى ذلك، فالأمر لاينحصر في ضرورة ان تكون الالفات ـ في الواقع ـ «أ»، بل لابد ان لا توجد خاصية مشتركة تميز الالفات التي شملتها التجربة عن إلفات أخرىٰ.

فلو افترضنا ان جميع تجاربنا انصبت على الأفراد الذين تنتمي دماؤهم الى صنف «AB» فلاينبغي تعميم نتائج تجاربنا على كل بني الانسان، فرغم ان كل افراد الصنف «AB» انسان، لكن هذه الخصوصية تمنع من تسرية

التعميم، اذ من الممكن ان يكون المرض الذي اكتشفناه في افراد هذه الفئة مختص بهذا الصنف، وليس موجوداً لدى الآخرين.

مثال المؤلف في هذا المجال مأخوذ من مثال لأبي علي «ابن سينا» في منطق الشفاء «لكن المؤلف لم يذكر المصدر». والمثال هو: اذا اخترنا عشوائياً انساناً من كل بلد في العالم، وتكونت لدينا مجموعة من الناس، وعند فحص عدد من افراد هذه المجموعة يتبين لنا انهم بيض، فلايمكن ان نستنتج ان جميع افراد المجموعة بيض، اذ ليست هناك وحدة مفهومية بين افراد هذه المجموعة، بل هي فئة اصطناعية، ولكن اذا كوّنا فئة من الزنوج، ووجدنا ان بعضهم سوداً، يمكن ان نستنتج ان كل زنجي اسود. كما لايمكن تعميم نتيجة ـ فحص الزنوج وكشف صفة خاصة بهم ـ على سائر بني الانسان؛ اذ رغم ان الزنوج من الناس، لكنهم فئة خاصة من بني الانسان، ومايصدق عليهم من حكم استقرائي، لادليل لصدقه على الآخرين.

ان مايدعوه «ابن سينا» بخطأ التجربة، الذي يتحمل مسؤوليته «أخذ مابالعرض مكان مابالذات» هو الذي أثار هذا القلق لدى الشهيد الصدر، ودفعه للإلزام بمثل هذا الشرط، (الذي لايتحقق).

ابن سينا في منطق الشفاء «كتاب البرهان» كتب قائلاً:

«... فان التجربة كثيراً ماتغلط ايضاً اذا اخذ مابالعرض مكان مابالذات فتوقع ظناً ليس يقيناً. وانما يوقع اليقين منها مااتفق ان كان تجربة واخذ فيها الشيء المجرب عليه بذاته. فاما اذا أخذ غيره مما هو أعم منه أو أخص، فان التجربة لا تفيد اليقين. ولسنا نقول ان التجربة امان عن الغلط ... وهذا يكون اذا امتنا ان يكون هناك أخذ شيء بالعرض، وذلك ان تكون أوصاف

الشيء معلومة لنا، ثم كان يوجد دائماً أو في الأكثر بوجوده أمر، فاذا لم يوجد ذلك الأمر...»[1].

وكلام «ابوعلي» اعلاه مؤشر على مدىٰ تزلزل قاعدة «الاتفاق...»، فأخذ مابالعرض مكان مابالذات لايفيد الّا امكانية اقتران امرين غريبين في موارد كثيرة، وهذا الاقتران يوقع المجرِّب في الخطأ. يعني: ان الاقتران الاتفاقي ممكن، وليس بمحال.

١ـ ابن سينا، الشفاء، المنطق، البرهان، تحقيق ابوالعلاء عفيفي، القاهرة ـ١٩٥٦، ص٩٦-٩٧.

نقد وجهة نظر الشهيد الصدر

حقّاً! كيف يمكن أن تكون جميع صفات الشيء موضع التجربة معلومة لنا، بحيث نجزم بأن خصوصية هذا الشيء لا تعزله عن سميّيه؟ وهل ان دور العلم أمر آخر غير انه يسعىٰ دائماً لاكتشاف أو فرض صفات جديدة للأشياء؟ ان جميع اولئك الذين حسبوا ان مشكلة الاستقراء يسيرة على الحل كانوا يذهبون الى الاعتقاد السطحي: اننا اذا أجرينا التجربة على الانسان أو الخشب، يمكن ان نعمم نتيجتها على كل انسان أو كل خشب، حيث اننا نعرف هذه المفردات بشكل جيد، فالانسان انسان، والخشب خشب، أو «غصن الورد يعطي ورداً في كل مكان»، وغفلوا عن ان اعتبار موجود ما انساناً أو خشباً أمر استقرائي بنفسه فنحن نذهب الى ان الشيء «(×)» خشب، من خلال ملاحظة بعض الصفات فيه ... $\alpha - \beta - \gamma$ ، ومن خلال ملاحظة بعض الصفات ... $\alpha' - \beta' - \gamma'$ تعد موجوداً ما انساناً، ولكن أليست هذه الملاحظة نفسها ملاحظة استقرائية عقيمة، فنقول حيث اننا وجدنا ... α و β و γ مقارنة للانسانية في موارد كثيرة اذن لابدَّ أن يكون الأمر كذلك في كل الموارد؟ وأليس ذلك خرقاً للقاعدة المنطقية السديدة «اذا كان كل انسان α و β و γ فليس كل مجموعة من α و β و γ انساناً بالضرورة؟ من هنا يتضح لنا انه على الرغم من الدقة المنطقية والرياضية، التي تمتع بها الشهيد الصدر، والتي تستحق التقدير، فالشرط الذي اشترطه للاستقراء السليم شرط

لايتحقق، وبذلك تتزلزل نتائج كل الجهود اللاحقة على افتراض سلامتها. وتكمن مشكلة الاستقراء[1] - اساساً - في عدم امكانية التعرف على طبائع الاشياء ووحدتها المفهومية وصورتها النوعية المشتركة، وحيث ان الأمر كذلك فلايمكن لاية إبرة مهما دقت ان ترقّع الاستنتاج الاستقرائي، نعم محاولة الشهيد الصدر محاولة عظيمة ومعقدة ومبدعة، الّا ان المؤسف حقاً ان الدار خربة من الأساس.

ذكر «راسل» نماذج لاخطاء التعميمات الاستقرائية، وقد جاء المرحوم الصدر على هذه النماذج، ليثبت ان هذه الاستقراءات لا تتوفر على الشروط اللازمة للصحة. مثال: كل الأعداد الأصغر من «n» لا تقبل القسمة على «n»، ونستطيع ان نجعل «n» كبيراً مانشاء، وبذلك نحصل على القدر الذي نشاء من الشواهد لصالح «لاعدد قابل للقسمة على «n»، وهذه النتيجة باطلة بداهةً. ونقد المرحوم الصدر السليم هو فقدان هذا المثال لشرط «عدم وجود خاصية مفهومية»، فالاستقراء استوعب اعداداً تتميز عن سائر الأعداد الأخرىٰ في «انها أصغر من «n»، ومن هنا فالتعميم القائم على هذا الأساس عقيم.

مثال آخر: حينما يشاهد شخص بعض الخراف في مدينة بغداد، فيحكم بأن كل الخراف في بغداد. ينتقد المؤلف هذا الاستنتاج: اننا قلنا ان الدليل الاستقرائي يصل الى التعميم عن طريق اثبات السببية، فماهي السببية التي تفضي الى التعميم في هذا المثال؟ فهل ان الخراف علة لمدينة بغداد أم ان مدينة بغداد علة للخراف؟

---

1. problem of induction

مرحلة التوالد الذاتي

تناول ماانصرم من بحث الاستقراء، ونظرية الاحتمال، وتعريفه السليم، والشروط المطلوبة والنهج السليم للاستقراء التجريبي. واتضح لنا ان التجربة ترتفع بتصديقنا الى درجة احتمالية عالية. يعني: ان التجربة والاستقراء لا تمنح لنا في الحد الأعلى سوىٰ ظن قوي بالتعميم الاستقرائي. بعد ذلك تبدأ مرحلة التوالد الذاتي، يعني: المرحلة التي يتبدل خلالها الظن بيقين تحت شروط وضوابط خاصة، وتنتج المقدمات الظنية ـ وفق المعايير الخاصة بالمذهب الذاتي للمعرفة ـ يقيناً ذاتياً.

التقسيم الثلاثي لليقين:

في بداية هذا البحث المهم والمبتكر يميّز المؤلف بين ثلاثة ألوان من اليقين: اليقين الذاتي، اليقين الموضوعي، اليقين المنطقي.

اليقين المنطقي أو الرياضي، وهو الذي يتجلىٰ في الاستنتاجات والملازمات المنطقية، والقضايا التكرارية « *Tautologys* »، وهذا اليقين نفسه مركب من تصديقين: تصديق بالقضية أو العلاقة الخاصة، وتصديق بعدم صحة نقيضها. ومثل هذه العلاقة المنطقية اليقينية قائمة بين قضيتي: «زيد انسان عالم» و«زيد انسان».

اليقين الذاتي، يعني الجزم والقطع الذهني والنفسي بأمر من الأمور. وهذا

اليقين يقابل الشك. الشك حالة نفسية، واليقين الذاتي حالة نفسية ايضاً، فهي مجرد خطور القضية في الذهن والاعتقاد القاطع بها، كما لوتيقن شخص بمجرد رؤية كتابة ماانها خط صديقه، أو الاطمئنان القاطع بصحة كلام شخص.

اليقين الموضوعي، يعني: اليقين المبرر، ذو الدليل، الذي يقوم على أساس القرائن والشواهد الموضوعية. افترض ان شخصاً دخل مكتبته، فوجد ان مكان احد الكتب خالياً، فجزم ان الكتاب المفقود هو «حديقة سعدي» [گلستان سعدي]، ثم أخذ يبحث فوجد قضاءً وقدراً ان الكتاب المفقود هو «حديقة سعدي»، فيقين هذا الشخص هنا يقين ذاتي واطمئنان قلبي، وحيث انه قد وقع مطابقاً للواقع ايضاً فهو حق وصحيح. الّا انه في الوقت ذاته يقين نادر، اذ ليس لدىٰ الشخص قرينة أو شاهد يبرر له الاعتقاد بتلك القضية، فيقينه ليس مبرراً ولامستدلاً، ولا تنسجم درجة التصديق في هذا اليقين مع القرائن الموضوعية والمبررات الخارجية:

«ومن هنا نصل الى فكرة التميز بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي، فاليقين الذاتي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة سواء كان هناك مبررات موضوعية لهذه الدرجة أم لا، واليقين الموضوعي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة على ان تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية. أو بتعبير آخر: ان اليقين الموضوعي هو ان تصل الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية الى الجزم.»[1]

١ـ الأسس، ص٣٦٠.

«وهكذا نعرف: ان اليقين الموضوعي له طابع موضوعي مستقل عن الحالة النفسية والمحتوى السيكولوجي الذي يعيشه هذا الانسان أو ذاك فعلاً، واما اليقين الذاتي فهو يمثل الجانب السيكولوجي من المعرفة.»[1]

ومن الواضح ان هناك احتمالاً موضوعياً الى جانب اليقين الموضوعي، كما ان هناك احتمالاً ذاتياً الى جانب اليقين الذاتي.

اما ادعاء المؤلف هنا فهو: ان اشكال اليقين الموضوعي تشبه تماماً القضايا المستنتجة بعضها من البعض الآخر، والتي تحكمها علاقات لزومية، ثم - بحكم استحالة التسلسل - لايمكن هذا الاستنتاج، دون التوفر على يقين موضوعي أولي وبدهي، ومن هنا لابد من الإذعان بمصادرة مفادها:

«ان هناك درجات وتقييمات بديهية أولية وغير مستنبطة، اذ مالم تكن هناك درجات تتمتع بالصحة الموضوعية بصورة مباشرة، لايمكن ان توجد درجات مستنبطة.»[2]

١- الأسس، ص٣٦٠.

٢- الأسس، ص٣٦٢.

نمو المعرفة البشرية في ضوء المذهب الذاتي

نأتي هنا لنرىٰ اسلوب نمو المعرفة البشرية وفق المذهب الذاتي. حينما نستنتج من بدهيات الهندسة الاقليدية ان مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين فاستنتاجنا هنا منطقي ـ قياسي، ارسطي. اما استنباط اليقين الموضوعي «بان قطعة النقد «أ» سوف تقع في القذفة اللاحقة على وجه الصورة» من اليقين الموضوعي بان ليس امام قطعة النقد الّا سبيلان، فهو استنتاج لايتبين عن طريق منطق القياس، ويلزم تفسيره على أساس منطق المذهب الذاتي.

المسألة المهمة الأخرىٰ هي: ان اليقين الذي نتابعه في التعميمات الاستقرائية ـ حسب وجهة نظر المؤلف ـ ليس يقيناً منطقياً ورياضياً، بل يقين موضوعي. يعني: اننا لانريد ان نثبت منطقياً ان التعميم الاستقرائي مستنتج من مقدمات منطقية تُصبَّ في قالب قياس منطقي، فهذا هو عين الطريق المسدود الذي سلكه الارسطيون. بل نستهدف الاستدلال على ان التصديق الاحتمالي الموضوعي بالتعميم الاستقرائي يمكن ان يصل الى درجة التصديق الجزمي الموضوعي، وهذا كافٍ لعدّ الاستقراء مصيباً وجائزاً.

ولأجل هذا المهم نحتاج الى أصلٍ يتيح ويحدد لنا الانتقال من الظن الى اليقين. وهذا الأصل ـ في الواقع ـ أصل معرفي، لايتحدث عن حقائق العالم الخارجي، وهو:

«كلما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد، فحصل هذا المحور

نتيجةً لذلك على قيمة احتمالية كبيرة، فان هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحول - ضمن شروط معينة الى يقين، فكأن المعرفة البشرية مصمَّمة بطريقة لا تتيح لها ان تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جداً، فأيّ قيمة احتمالية صغيرة تفنىٰ لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة، وهذا يعني: تحوّل هذه القيمة الى يقين. وليس فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة نتيجة لتدخل عوامل بالامكان التغلب عليها والتحرر منها، بل ان المصادرة تفترض ان فناء القيمة الصغيرة وتحول القيمة الاحتمالية الكبيرة الى يقين، يفرضه التحرك الطبيعي للمعرفة البشرية.»[1]

«ان مردَّ المصادرة - على ضوء هذا التحليل - الى ان محوراً معيناً قد يمتص الجزء الأكبر من قيمة العلم عن طريق تجمع القيم الاحتمالية التي تمثل ذلك الجزء فيه، وهذا يعني حصوله على قيمة احتمالية كبيرة، وتتحول هذه القيمة الى يقين. واما القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة التي لم يمتصها فتفنىٰ لضآلتها امام تلك القيمة الاحتمالية الكبيرة.»[2]

نأتي الآن لنستخدم هذا الأصل: افترض اننا دخلنا في مكتبة تحتوي على ١٠٠/٠٠٠ كتاب، ونحن نعلم ان كتاباً واحداً فقط من كتبها ناقص ومعيب، فكل كتاب نسحبه سيكون احتمال كونه الكتاب الناقص يساوي $\frac{١}{١٠٠٠٠٠}$، واحتمال ان لايكون يساوي $\frac{٩٩٩٩٩}{١٠٠٠٠٠}$، فطبقاً للأصل المتقدم يلزم ان نُضَحّي بالاحتمال الضئيل من أجل الاحتمال الكبير، ونبني على ان الكتاب المسحوب ليس بناقص. واذا كان الأمر على هذا المنوال فهل سوف

---

١ - الأسس، ص٣٦٨.

٢ - الأسس، ص٣٦٩.

لانصل الى ان ليس هناك كتاب معيب في المكتبة؟

وهل ان هذه النتيجة لا تتعارض مع علمنا الاجمالي الأول الذي يقول: «ان واحداً من الكتب ناقص قطعاً»؟

من هنا تتضح ضرورة وضع حدود وشروط لتطبيق هذا الأصل المعرفي. واذا نظرنا بدقة في المثال اعلاه نجد انه ليس لدينا أكثر من علم اجمالي واحد، ومن هنا أفضى استخدام الأصل المتقدم الى نفي وابطال العلم الاجمالي ذاته. اذن! فالشرط الأساس للافادة الصحيحة والمثمرة من ذلك الأصل هو: ان لاينتهي استخدام الأصل الى نفي العلم الأول.

«فلكي تكون المصادرة معقولة، ويتحقق الشرط الذي وضعناه لها يجب ان نفترض علمين اجماليين.»[1]

ان هذا الاستخلاص مهم ودقيق، ويؤكد بوضوح انه حينما يكون لدينا علم اجمالي واحد، وينحصر متعلق علمنا في مجموعة واحدة، فسوف يفقد الاستقراء دوره والاحتمال فعاليته. واية التفاتة دقيقة وعظيمة هذه!

لعل البعض يسلك نفس هذا الطريق، حينما يريد ان يبرهن على وجود المنظم المدبر من خلال انتظام العالم. ويضربون امثلتهم بقطع النقد والطلقات.. ويوضحون على سبيل المثال: اذا كانت لدينا عشر طلقات مرقمة من ١-١٠ موضوعة في حقيبة فاحتمال خروج الطلقة رقم «١» عشرة مرات متوالية يساوي $١٠^{-١}$ وذلك أمر غير محتمل. واحتمال خروج الطلقة «١» ١٠٠ مرة متوالية يساوي $١٠^{-١٠٠}$ وهو أمر في درجات أدنى بكثير من عدم

١- الأسس، ص٣٧٣.

الاحتمال. وعندئذ بفناء القيمة الاحتمالية الضئيلة جداً مقابل القيمة الكبيرة جداً $١٠^{١٠٠}$ يستنتجون ان الحادثة سوف لا تقع. وقياساً على هذا يذكرون مثال بناء البروتينات، حيث يكون احتمال حصول كل جزيء من جزيئاتها أقل من ذلك، ومن المحتم ان يتوقعون من القارئ والسامع أن يعد بناء الجزيء الواحد بطريق الصدفة امراً محالاً. الّا ان لهذا الطرح عيباً اساسياً، وهو: اذا أذعنا بمقال المدعين يلزم منه الاعتقاد بأن بناء جزيء البروتين بأي شكل من الأشكال محال، وخروج الطلقة من الحقيبة بأي شكل من الأشكال محال. وهذا اللازم يتناقض مع علمنا الاجمالي، حيث نعلم على كل حال انه سوف يظهر في المحصلة نوع من البروتين ضمن تركيب جزيئي خاص، ونوع من الترتيب الخاص لخروج الطلقات. وليس هناك معنىٰ - من حيث الأساس - لـ«$١٠^{١٠٠}$» غير تحديد اطراف العلم الاجمالي، وقبل ذلك لايقال ان علمنا متعلق بمجموعة تشتمل على $١٠^{١٠٠}$ عضواً، وكل عضو محتمل بدرجة احتمال الآخر، ولايمكن ترجيح كفة الموازنة لصالح الآخرين بعدّ أحد الأطراف غير محتمل (ومحال)؛ حيث ستسري هذه الاستحالة الى كل اطراف العلم الاجمالي، وستنقض أصله من الأساس. ان المسألة المتقدمة تطبيق لاحدىٰ المغالطات، التي تقع في الاستنتاجات الاحصائية، فيحسب الاحصائيون انه بالتدليل على ضآلة احتمال حادثة يرفعون قيمة احتمال الحادثة المنافسة. بينا احتمال ارتفاع وانخفاض الحوادث، التي تقع كلها اعضاء في مجموعة علم اجمالي واحد، على سواء، ولايمكن التضحية باحدها في سبيل الآخر.

نأتي الآن لنبحث عن كيفية التوفر على علمين اجماليين يتعلقان بموضوع واحد، ويمكن اجراء القاعدة المتقدمة بشأنهما. يعتقد الشهيد الصدر ان ذلك

ممكن في شكلين:

«**الشكل الأول:** ان يكون تجمع الاحتمال مرتبطاً بعلم اجمالي، ويكون محور التجمع مرتبطاً بعلم اجمالي آخر، يعني: أن يكون محور التجمع عضواً في العلم الاجمالي الأول، وتجمع الاحتمال نفسه جزء من العلم الاجمالي الثاني. وعندئذ يكون ارتفاع قيمة الاحتمال في العلم الاجمالي الثاني مبرراً لفناء القيمة الاحتمالية الضئيلة في العلم الاجمالي الأول.[1]

مثال: اذا كنّا نعلم اجمالاً ان علة وجود «ب» اما ان تكون «أ» أو «ت» «العلم الاجمالي الأول»، ثم جرّبنا فوجدنا «أ» تقترن بـ«ب» في عشرة تجارب. وحيث ان احتمال حدوث «ب» مع وجود «أ» في كل تجربة يساوي $\frac{1}{2}$، فبعد عشرة تجارب مستقلة نتوفر على $10^{2} = 1024$ احتمال، ويكون $\frac{1}{1024}$ فقط احتمال ان لا تكون بين «أ» و«ب» علاقة سببية، وانهما اقترنا عشرة مرات صدفة. ويكون احتمال ان هناك علاقة سببية بين «أ» و«ب» $\frac{1023}{1024}$ «العلم الاجمالي الثاني». ان تجمع احتمال وجود علاقة سببية بين «أ» و«ب» [عضو في العلم الاجمالي الأول] في العلم الاجمالي الثاني يسوّغ لنا تطبيق المصادرة، وعبر زيادة التجارب، وارتفاع قيمة الاحتمال، ننتهي بعلاقة السببية بين «أ» و«ب» الى مرتبة الجزم والقطع.

ويمكن ان نوضح كلام الشهيد الصدر بشكلٍ أكبر باستخدام المصطلحات المتداولة اليوم:

كلما كانت لدينا قرائن تتعلق بنظريتين H_1، H_2، وكان نصيب H_1 من

---

١ ـ الأسس، ص٣٧٤.

هذه القرائن قليلاً، ونصيب H_2 كبيراً جداً، فالذهن الاعتيادي السليم سوف يلغي H_1 لحساب H_2 ويخرج من حالة التذبذب بينهما، ويتقين بصحة H_2.

الشكل الثاني: لاحظنا في الشكل الأول ان العلم الاجمالي يفني احتمال عضو من علم اجمالي آخر. اما في هذا الشكل -موضع بحثنا- فالعلم الاجمالي واحد، وهو يفني قيمة احتمال احد اعضاءه. دون ان ينتهي الأمر الى فناء اصل العلم الاجمالي «كما لاحظنا ذلك في المغالطة الاحصائية»، أو الى الترجيح بلامرجح، ذلك لان القيم الاحتمالية لاعضاء هذا العلم ليست متساوية.[1]

المسألة التي يجب ايضاحها هنا هي: كيف تكون احتمالات اعضاء علم اجمالي واحد غير متساوية؟ السر هنا هو ان علماً اجمالياً آخر يتدخل، ويُخرج اعضاء العلم الاجمالي الأول من حالة المساواة والتكافؤ. مثلاً: نقذف بقطعة النقد عشر مرات، الحالات الممكنة هنا $١٠٢٤ = ٢^{١٠}$ «العلم الاجمالي الأول». واحتمال وقوع وجه الكتابة في المرات العشرة كلها يساوي احتمال وقوع وجه الكتابة في المرة الأولى والرابعة والتاسعة والعاشرة ووقوع وجه الصورة في بقية المرات «$\frac{١}{١٠٢٤}$». وفي نفس الوقت يقول الشهيد الصدر: اننا نحس ان مجيء وجه الكتابة عشر مرات أبعد من الحالات الأخرى، وهذا الاستبعاد مؤشر على ان هناك عاملاً آخر يتدخل ويحرمنا من تساوي احتمال اطراف العلم الاجمالي الأول. وهذا الاستبعاد نفسه هو الذي يدفع المنطق الارسطي لاعتبار وقوع الصدف المتشابهة مكرراً أمراً محالاً، ويدّعون ان هذه الاستحالة قاعدة عقلية أولية. اما المؤلف فيقول ان استبعادنا هنا لم ينشأ جراء

١- الأسس، ص٣٩١.

القاعدة العقلية المزعومة، بل له أساس آخر وهو: ان وقوع وجه الكتابة أو الصورة معلول لعلل: قوة اليد حين قذف النقد، وضع الهواء، وضع القطعة النقدية في الكف وهي تقذف، ونظائرها. واذا كانت هذه العلل على وضع واحد دائماً فسوف تكون النتيجة متشابهة، وسيقع وجه الصورة على الدوام مثلاً. ولكن بحكم كون العوامل المتغيرة كثيرة، واحتمال ثباتها قليل جداً، فاحتمال وقوع وجه الصورة في كل المرات قليل جداً. وبتعبير أدق: ان لدينا هنا علمين: احدهما العلم الاجمالي الذي يحدد أنواع الحالات الممكنة لوجهي النقد «العلم الأول». والآخر علم اجمالي يتضمن العوامل والشروط التي تؤثر في ظهور وجه من الوجهين «العلم الثاني». واعضاء العلم الثاني أكثر من أعضاء العلم الاجمالي الأول. ومن هنا يحكم الاحتمال الكبير جداً في العلم الاجمالي الثاني على بعض أعضاء العلم الاجمالي الأول، ويخرجها عن حالة المساواة. ومن ثم يضحي الخروج من حالة المساواة وحكومة الاحتمال الكبير في العلم الاجمالي الثاني ضد بعض اعضاء العلم الأول سبباً لفناء القيم الاحتمالية الضئيلة لحساب القيم الاحتمالية الكبيرة، ويعكف العلم الاجمالي الأول على تصفية بعض اعضاءه وابراز الأعضاء الأخرىٰ، يعني: يدفن بعضاً ويبلغ بالبعض الآخر الى مرتبة الاقتدار المطلق.

يعتقد الشهيد الصدر ان عدم التشابه بين الشروط فعدم التشابه بين النتائج هو منشأ القاعدة الارسطية «الاتفاق لايكون دائمياً...». ويقترح ان تطلق على القاعدة تسمية أخرىٰ أفضل «قاعدة عدم التشابه» وفقاً لتحليله لمنشأ هذه القاعدة.[1]

١ـ الأسس، ص٣٩٨.

المعرفة البشرية من وجهة نظر المذهب الذاتي

انتهىٰ بحث المؤلف حول الاستقراء والاحتمال واستحكامهما المنطقي، وحول الاسلوب السليم للافادة من نظرية الاحتمال في احكام التعميمات الاستقرائية. اما القسم الرابع من الكتاب فيختص بدراسة المعرفة البشرية من وجهة نظر المذهب الذاتي. تناول الشهيد الصدر في هذا القسم بالتفصيل البحث حول مبادئ القياس لدى الارسطيين، والقضايا الأولية والفطرية والمتواترة والتجريبية والحدسية والحسية، وقد سعىٰ لاثبات ان الكثير من هذه القضايا خصوصاً التجريبيات والمتواترات ليست اولية. والأصل الذي يدلل على القضايا التجريبية، وتضحي بفضله مسلمة هو نفسه أصل تجريبي واستقرائي. كما ان دلالة المتواترت تتوقف على الايمان بالاستقراء وتعتمد نظرية الاحتمالات. وحتىٰ الايمان بوجود العالم الموضوعي يمكن اثباته بمعونة الاستقراء وحساب الاحتمال. كما ان الايمان بالتطابق بين الصورة المحسوسة والواقع الخارجي يقوم على أساس الاستقراء، وليس ادراكاً بديهياً وأولياً.[1]

ويمكن ايضاً اثبات قانون العلية، والاعتقاد بعقل الآخرين عن هذا الطريق، كما يمكن ايضاً اثبات وجود الله بشكل استقرائي. وقد سعىٰ المؤلف لاثبات امكانية الاستدلال على القضايا الأولية والفطرية بشكل استقرائي،

١ـ الأسس، ص٤٦٥.

مستثنياً منها قانون استحالة التناقض ومصادرات الدليل الاستقرائي وحساب الاحتمال.

«وحينما نؤكد: ان بالامكان تطبيق الاستدلال الاستقرائي على كل الأوليات الارسطية الّا في حدود هذين الاستثنائين. لانعني بذلك: ان تلك القضايا استقرائية فعلاً وليست قبلية. وانما نعني: ان بالامكان نظرياً ان نفسرها على أساس الطريقة التي حددناها للاستدلال الاستقرائي، ولاينفي هذا ان تكون قضايا أولية قبلية.[1]

تضمنت المباحث اللاحقة والأخيرة من الكتاب دراسة الفروق بين القضايا العلوم الطبيعية، ونظرية المذهب الوضعي في هذا المجال، وتقييم معنىٰ القضية، واثبات امتناع الاستغناء عن المعارف البدهية الأولية «اليقينية والمحتملة».

امكان الاستدلال الاستقرائي التجريبي على عالم الخارج وعلى قانون العلية وامثال ذلك، الذي طرُح في الأُسس المنطقية للاستقراء، يوضح حجم الفاصلة الكبيرة التي تفصل الشهيد الصدر عن كتابه السابق «فلسفتنا». فالمؤلف في فلسفتنا فيلسوف عقلي ارسطي، عكف على تنظيم البحث فقط، وسعىٰ الى ادانة المدارس الفكرية المناهضة بقوة البرهان والنقد المنطقي. اما في الأُسس المنطقية للاستقراء فهو فيلسوف مبدع وصاحب مدرسة، فقد سعىٰ قبل هدم نظريات الآخرين الى بناء مدرسته. ويبدو ان السنوات العشر التي فصلت بين كتابة الكتابين فاصلة مباركة وقفزة فكرية بالنسبة للشهيد الصدر. لقد كتب

١ـ الاسس، ص٤٧٤.

المؤلف في «فلسفتنا» بصدد الواقع الموضوعي للعالم:

«فكيف نصدق اذن بالواقع الموضوعي؟ والجواب جاهز على ضوء دراستنا لنظرية المعرفة، وهو ان التصديق بوجود واقع موضوعي للعالم تصديق ضروري وأولي، فهو لأجل ذلك لايحتاج الى دليل، ولكن هذا التصديق الضروري انما يعني وجود واقع خارجي للعالم على سبيل الاجمال. واما الواقع الموضوعي لكل احساس، فهو ليس معلوماً علماً ضرورياً، واذن فنحتاج الى دليل لاثبات موضوعية كل احساس بصورة خاصة وهذا الدليل هو مبدأ العلية وقوانينها.»[1]

وجاء في هذا الكتاب بصدد مبدأ العلية:

«ان مبدأ العلية ليس نظرية علمية تجريبية، وانما هو قانون فلسفي عقلي فوق التجربة، لان جميع النظريات العلمية تتوقف عليه. ويبدو هذا واضحاً كل الوضوح، بعد ان عرفنا ان كل استنتاج علمي قائم على التجربة يواجه مشكلة العموم والشمول، وهي ان التجربة، التي يرتكز عليها الاستنتاج محدودة، فكيف تكون بمجردها دليلاً على نظرية عامة؟! وعرفنا ايضاً ان الحل الوحيد لهذه المشكلة انما هو مبدأ العلية، باعتباره دليلاً على تعميم الاستنتاج وشموله. فلو افترضنا ان مبدأ العلية نفسه مرتكز على التجربة، فمن الضروري ان نواجه مشكلة العموم والشمول مرة أخرىٰ.... فلابد اذن ان يكون مبدأ العلية فوق التجربة، وقاعدة اساسية للاستنتاجات التجريبية عامة.»[2]

قارن بين النص أعلاه والنص التالي من الأُسس المنطقية للاستقراء:

«الحقيقة ان افتراض موضوعية الحادثة ليس افتراضاً دون مبرر كما تقول

---

١ ـ فلسفتنا، دارالفكر ١٩٧٠، ص ٢٨٠.

٢ ـ فلسفتنا، ص ٢٨٥.

المثالية، وليس ايضاً افتراضاً اولياً ومعرفة اولية كما يقول المنطق الارسطي، بل هو افتراض مستدل ومستنتج حسب مناهج الاستدلال الاستقرائي.... فالتصديق الموضوعي بالواقع يقوم على أساس تراكم القيم الاحتمالية في محور معين.»[1]

وقارن ايضاً:

«فالخبرة + الاحتمال المسبق = الدليل على الواقع الموضوعي للعلية.»[2]

من الواضح ان ماتؤكد عليه «فلسفتنا» هو: ان ليس هناك - من حيث الأساس - طريق للتعميم سوى التذرع بالعلية. وماجاء في الأُسس المنطقية هو:

أولاً: يمكن نيل التعميم بلا مبدأ العلية.

ثانياً: مبدأ العلية نفسه يمكن اثباته بمعونة نظرية الاحتمالات.

يختم كتاب الأُسس المنطقية للاستقراء بنص مختصر، يطرح المؤلف خلاله اعتقاده الجازم بان الأصول والأسس المنطقية التي تقوم عليها العلوم الطبيعية، يمكن ان تثبت وجود الصانع المدبّر للعالم. وان الاستدلال على وجود الله تعالى، كأيّ استدلال علمي تجريبي آخر، استدلال استقرائي. وعندئذ يقف الانسان العاقل على مفترق طريقين: اما ان يرفض بشكل كامل الاستدلال العلمي واما ان يذعن به، وحينما يذعن به يلزمه ايضاً الايمان بان الاستدلال على وجود الصانع المدبر استدلال صحيح ومنتج.

«وهكذا نبرهن على ان العلم والايمان مرتبطان في اساسهما المنطقي الاستقرائي، ولايمكن - من وجهة النظر المنطقية للاستقراء- الفصل بينهما.

١- الأسس المنطقية للاستقراء، ص٤٥٤.

٢- نفس المصدر، ص١١٧.

وهذا الارتباط المنطقي بين مناهج الاستدلال العلمي، والمنهج الذي يتخذه الاستدلال على اثبات الصانع بمظاهر الحكمة قد يكون هو السبب الذي أدىٰ بالقرآن الكريم الى التركيز على هذا الاستدلال من بين ألوان الاستدلال المتنوعة على اثبات الصانع. تأكيداً للطابع التجريبي والاستقرائي على اثبات الصانع.»

وعبر هذه العبارات يجسد الشهيد الصدر مفهوم العنوان الاصلي للكتاب:

«الأسس المنطقية للاستقراء دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللايمان بالله.»

ولابأس ـ من باب المثال ـ بتحليل نهج الشهيد الصدر في الاستدلال الاستقرائي على وجود عقول الآخرين:

من خلال مشاهدة كتاب منظم ذي مضمون نذعن جميعاً بان كاتبه فرد عاقل وعالم. ومن الممكن ان يفسر الارسطيون الاعتقاد بوجود مؤلف عالم عن طريق دلالة المعلول على العلة، لكن هذا اللون من التفسير غير كاف وغير مُقنع؛ اذ حتىٰ لوافترضنا ان مجنوناً هائجاً كتب بأوهامه المبعثرة كتاباً فالعلية موجودة ايضاً، يعني: ان الفوضىٰ والاضطراب يحتاج الى علة ايضاً، ومجرد الاذعان بقانون السببية لايحل عقدة وجود العقول الأخرىٰ.[1] بل يبقىٰ مفتاح حل هذه المشكلة بيد الاستقراء وحساب الاحتمال.

ان افتراض كون الكاتب مجنوناً وهائجاً يلزمنا بقبول فرضيات مستقلة وكثيرة جداً، بينا يستلزم افتراض كون الكاتب عاقلاً فرضيات أقل بكثير،

١ـ الأسس، ص٥٠٧ـ٥٠٨.

2. other minds

ومن هنا يضحي احتمال صحة الفرضية الثانية أكبر بمراتب من احتمال الفرضية الأخرىٰ.

لوافترضنا اننا وجدنا كلمة «الغليان» قد أُستخدمت مائة مرة في هذا الكتاب، وقد جاءت في كل المرات في سياق منسجم، فلأجل تفسير هذا الافتراض لانحتاج الّا الى فرض واحد وهو ان الكاتب يفهم بشكل سليم معنىٰ ومفهوم هذه الكلمة. اما اذا ذهبنا الى ان الكاتب مجنون يلزمنا افتراض مستقل خاص بكل مرة من مرات استعمال الكلمة، وسيكون احتمال صحة مجموعها رقماً ضئيلاً جداً. وعلى سبيل المثال لوكانت النظرية الأولى تقوم على أساس ثلاثة فروض، فسوف يكون احتمال صحتها $\frac{1}{8}$، واذا كانت النظرية الثانية تشتمل على «١٠» فروض فاحتمال صحتها سيكون أقل من $\frac{1}{1000}$ ($\frac{1}{2^{10}} = \frac{1}{1024}$)،وفي هذه الحال سنواجه علمين اجماليين، وسيؤدي تجمع الاحتمال في احدهما الى قوة احتمال احد الأعضاء في العلم الاجمالي الآخر. والحد الأدنىٰ لصحة النظرية الأولى بالنسبة لصحة النظرية الثانية يعادل في النسبة ١٠٠٠ الى ٨. وبدهي ان احتمال $\frac{1}{1000}$ سيضعف مع تصاعد نسبة الفروض، والعثور على انسجامات اكبر في الكتاب، وستثقل كفة النظرية الثانية وترتفع نسبة احتمالها. ويعتقد المرحوم الصدر ان عين هذا الاستدلال يمكن اجراؤه بالنسبة لكتاب الطبيعة ومؤلفه «الله القادر»، ومع انخفاض قيمة احتمال الفرضيات المنافسة، فسوف ترتفع قيمة احتمال فرضية «وجود الصانع المدبر» كثيراً بالنسبة للاحتمالات المنافسة، وبالاستعانة بالأصل المعرفي «فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة لحساب القيمة الاحتمالية الأكبر» نصل بالفرضية الى اليقين، وتصبح فرضية «وجود إله مدبر» مسلمة

وقطعية.

حقاً ان كتاب الأُسس المنطقية للاستقراء يستحق الثناء والتقدير. كتابٌ تحقيقي وعلمي، لفقيه فيلسوف أثبت عمق بصيرته ودقة فكره في ميدان قضايا الفلسفة الحديثة. ويشتمل الكتاب على ابتكارات وابداعات تليق لطرحها على مستوىٰ النوادي العلمية العالمية. ان هجمات الشهيد الصدر الجريئة والمدروسة على اغوال نظير «لابلاس»، وكينز»، و«راسل»، وفي قضيةٍ في غاية التعقيد والدقة، اثبتت شجاعته الفكرية واقتداره العلمي، ووضعته في مصافي هؤلاء المفكرين، بل تقدم عليهم، وتدعو المفكرين المسلمين الملتزمين لنقل هذا الأثر النفيس الى لغات العالم الأخرىٰ؛ ليتعرف عليه طلاب المعرفة وعشاقها. وقد كشف الشهيد الصدر عبر تأليف هذا الكتاب عن أهمية مسألة الاستقراء، وعن سذاجة أولئك الذين يبتغون معالجتها بقاعدة تخمينية ظنية، وذكّر بطبيعة الأدوات الجديدة التي يستخدمها المناطقة والمفكرون المعاصرون، والتي لايمكن دون معرفتها النجاح في معالجة مشكلاتٍ من هذا القبيل. كما يدعو ـ تلويحاً ـ الفلاسفة المسلمين، الى التوفر على الفكر الحديث والتسلح بادواته، وان لايغفلوا التحولات المذهلة، التي طرأت على الفكر الفلسفي خلال القرون الأخيرة، فيكتفوا بالعكوف على جمع وتفريق ماتركه السلف، ويمسكوا بأيديهم مصباح النقد المعاصر، فيضيئوا الظلمات الخفية لدوائر الفكر المنصرم.

من الواضح ليس هناك مانع من نقد النقاد لهذا الكتاب رغم كل ما له من جودة وقيمة عالية. وعلى هذا الأساس أدون السطور التالية ـ باختصارٍ كامل ـ، وهي تنصب حول الهدف والاتجاه الجوهري للكتاب:

١- قدّم هذا الكتاب ادلة مقنعة ومتقنة على ان الاستقراء ليس له حل منطقي - قياسي، وقد صوّر تصويراً واضحاً حقاً مايدور في الذهن من استفهام عن سبب وكيفية عقم كل المحاولات التي سعت لتثبيت أُسس الاستقراء المتزلزلة، وأماط اللثام عن مسألة معرفية عصية، لكن المفكرين مروا عليها مرور الكرام. وقد كشف الكتاب - خصوصاً في عدم تذرع الشهيد الصدر بطبائع الأشياء (معشوقة الارسطيين) - عن ادراك المؤلف لعدم امكانية السطحية والتساهل في هذا الطريق الخطير. هذه هي محصلة الكتاب، وجانبه النافع، الذي يبعث في نفس القارئ الراحة والطمأنينة، على أساس «اليأس احدى الراحتين». لكن دور الجانب الآخر من الكتاب يأتي لامحالة، حيث سعى الشهيد الصدر الى احلال اليقين الموجه الموضوعي محل اليقين المنطقي، ويبدو ان سعيه هذا لم يرافقه التوفيق.

انطلق الشهيد الصدر من نقطة نفسية: «ان هناك يقيناً بالتعميمات الاستقرائية في عمق أذهان ووجدان الآدميين على كل حالة»، ثم صبَّ كل جهوده على طريق تفسير وتصحيح حصول هذا اليقين. وكان مثال المؤلف الانسان الفطري غير الملوث بالشك، حيث لايتردد في انه اذا قطعت رقبة شخص فسوف يموت حتماً، واذا قذف حجراً الى الهواء فسوف يسقط على الأرض حتماً، واذا وضع الملح في الماء فانه سوف ينحل حتماً. و«عدم التردد» اخذه الشهيد الصدر، كظاهرة نفسية، واضحت موضوعاً لتفسيره،

وسعىٰ الى تحديد سبل حصول هذه الظاهرة تحديداً منطقياً (ولكن غير قياسي). اراد المؤلف ان يثبت ان لنا الحق في امتلاك اليقين بمثل هذه التعميمات الاستقرائية. غير ان هذا الحق لايمنحه لنا قياس منطقي (حيث ليس هناك طريق حل قياسي لمشكلة الاستقراء)، بل بناء الذهن البشري مصمّم بطريقة تتيح له، ضمن شروط خاصة، وعبر الموازنة بين القيم الاحتمالية للنظريات المتنافسة، ان يرجح احداهاعلى ماسواه، ويبلغ بظنه الى درجة اليقين.

واذا أردنا ان نلخص الطريق الذي سلكه الشهيد الصدر فهو كالآتي:

أ ـ لدينا يقين بالتعميمات الاستقرائية سواء أبينا أم رضينا.

استفهام: مَنْ اين لنا الحق في التوفر على يقين كهذا؟

ب ـ الجواب: ليس لنا حيلة في ذلك، فاليقين بالتعميمات الاستقرائية ينبثق لدينا سواء أرضينا أم أبينا.

لاحظوا النص التالي من الأسس المنطقية للاستقراء:

«... لن نستطيع ان نقدم برهاناً على ان الانسان السوي يعلم بعدد كبير من التعميمات على أساس الاستقراء. فنحن لانملك حقاً برهاناً يقنع الشخص بوجود هذا العلم اذا أنكره. وماذا عسانا ان نقول لمن ينكر علمه بانّه اذا أكل فسوف يشبع، واذا قطع رقبة ابنه فسوف يموت، واذا وضع كوباً من ماء على الموقد المشتعل فلن يحدث فيه الانجماد؟! ان موقفنا من هذا الانكار، يشبه الموقف الذي يتخذه أي انسان تجاه الفيلسوف المثالي الذي ينكر وجود العالم وأي واقع موضوعي خارج نطاق تصوراتنا، ويزعم انه لايعلم بشيء خارج نطاق هذه التصورات! فكما

لايمكننا ان نبرهن للفيلسوف المثالي على انه يعلم بانَّ لزوجته وأولاده وداره واقعاً موضوعياً، وان كنّا متأكدين من انه يعلم بذلك على أساس طبيعة تعامله مع هذه الأشياء. كذلك لايمكننا ان نبرهن ضد شخص ينكر العلم بانه اذا أكل فسوف يشبع، واذا ذبح ابنه فسوف يموت ويرىٰ ان الاستقراء المديد في تاريخ البشرية لايكفي للعلم بذلك اذا لم يكن الانسان مسرفاً في اعتقاده!»[1].

لاحظتم ان أصل وجود مثل هذا اليقين أُخذ ابتداءً مسلمة، كواقع نفسي، وانصبت كل البحوث اللاحقة ـ في الحقيقة ـ على بيان التحولات الذهنية ـ النفسية لبني الانسان في المراحل المختلفة للحصول على ذلك اليقين. والمؤلف على حقٍ في قوله ان سلوكه سلوك غير منطقي، واذا كانت هناك تسمية مناسبة له فهي انه نفسي. لقد لاحظ المؤلف الآدميين من زاوية نفسية، وقال، انهم جميعاً يحصل لديهم الظن القوي بعموم القضية من خلال تجمع الشواهد على صدقها، وهم كذلك ايضاً يحصل لهم الاطمئنان بصدق تلك القضية الكلية، ويتسلقون سلم ذلك الظن فيصعدون الى اليقين، ضمن شروط خاصة. ومن الواضح ان هذا السلوك الفكري يتناسب تناسباً كاملاً مع المنهج الفكري لعلماء اصول الفقه، حيث يبحثون ويتحدثون في كل مكان عن القطع النفسي باحكام الله.

يطرح أمامنا هنا استفهامان مهمان:

الأول: هل ان مجرد احصاء عوامل وبواعث حصول حالة ذهنية ـ نفسية،

---

١ ـ الأسس، ص٩١.

يمكن ان يكون مسوّغاً منطقياً، ودليلاً على صحة تلك الحالة؟ فبنوا الانسان يعتقدون بالكثير من الخرافات ايضاً، ويمكن - وفق النهج النفسي - العثور على مبررات الاعتقاد بتلك الخرافات، ونشخص طبيعة الاحداث التي تدفع للتمسك بهذه الأفكار الوهمية. الا انه من البطلان بمكان اذا حسبنا ان العثور على تلك العوامل واحصائها (وان كان بطريقة علمية وعينية، وعلى حد تعبير الشهيد الصدر: موضوعية) يسمح لنا بالاعتقاد بتلك الخرافات. ومهما حلّلنا ودرسنا بواعث الحالات لايمكن ان نستحصل منها على مسوغ لصحة تلك الحالات، لكي يمكن ان نعطي الحق للشخص الذي يؤمن بالخرافات. يعني: يمكن ان ننتهي الى النتيجة التالية: ان ذلك الشخص الذي كان يعيش تلك الظروف الذهنية والموضوعية لم يكن امامه من سبيل سوىٰ الاعتقاد بتلك الخرافة، وان حركة ذهنه الطبيعية «على حد تعبير الشهيد الصدر» هي التي ادت به الى الاعتقاد بتلك الخرافة. ورغم ذلك ليس حقاً ولامناسباً ان نحسب تلك الخرافة التي تولدت بحق وتناسب حقاً وامراً مبرراً. ان مافعله الشهيد الصدر هو عبارة عن احلال البحث النفسي محل المنطق. وبدل ان يحصل على المسوغ المنطقي لحصول فكرة من الأفكار، قدّم المسوغ النفسي لها، وهو بذلك يعيد الى الذكريات الفكرة الجريئة والدقيقة: «ان آخر اختراق يجب على الفلسفة ان تنقذ نفسها منه هو البحث النفسي». لقد كان البحث النفسي فيما مضىٰ خليطاً مع العلم التجريبي، والرياضي، والمنطق، والأخلاق، و... لاأقول ان الفلسفة من حيث تعريفها غير مميزة عن هذه الأمور. بل الفلاسفة عملياً خلطوا في بحوثهم كل تلك الأمور، ففي المكان الذي يجب ان ينهجوا النهج العلمي، تناولوا المسألة بالبحث فلسفياً، واستعانوا

بالعلم في مكان آخر لدعم وتأييد حكم فلسفي. لم يراعوا الحد بين ماهو كائن، وماينبغي ان يكون، واستخدموا احدهما جسراً للعبور الى الآخر. لكن الأظرف من كل ذلك هو اختلاط الفلسفة بالبحث النفسي. وفلسفة «ديكارت» النموذج الأعلى لهذا الاختلاط، وفلاسفة الشرق أثبتوا ايضاً انهم ليسوا مصونين من خطر هذا الخلط. والأكثر تزلزلاً وعرضة للخطر محاولات أولئك الذين استهدفوا بناء الفلسفة على أساس العلم الحضوري والتأملات الباطنية!

الثاني: يقول الشهيد الصدر «لدى الكل يقين بانهم اذا أكلوا فسوف يشبعون»، وهذه المقولة نفسها ادعاء استقرائي. لاشك لدينا ان سماحته يتمتع بمثل هذا اليقين، ولكن من أين حصل له هذا اليقين الذي يشاركه فيه الآخرون؟ لعل هناك أشخاصاً لم يصلوا الى هذه الدرجة من اليقين، وعدم اعتبار مثل هؤلاء الأشخاص أسوياء ومتوازنين طرد للمنافس من الميدان بأسلوب لاينسجم مع قاعدة اللعبة. ففي هذه اللعبة، يطرد اللاعبون منافسيهم بسلاح المنطق، لاعن طريق اتهامهم بالمنخوليا والهوس العقلي!

واذا كنا نجد في أنفسنا بالبداهة والشهود ان الآخرين يطابقوننا في الاعتقاد بهذه القضية الكلية «ان الأكل يؤدي الى الشبع»، وذهبنا الى ان هذا الادراك الحضوري والشهودي كافٍ لاجراء ذلك التعميم، فمن الحسن بمكان ان نجري هذا التعميم في موضع آخر، ونقول: حيث اننا نجد في أنفسنا حضوراً وشهوداً ان الاستقراء يفيد اليقين، فهذا كافٍ لنحكم بان لدىٰ كل فرد يقيناً من هذا القبيل، وعندئذ لاحاجة لكل تلك البراهين المعقدة والرياضية المنهجية للتدليل على الاستقراء. والحق ان الأمر ليس كذلك، وهناك بعض الأفراد لايحصلون على هذا اللون من اليقين بيسر، بل ان احدىٰ التحولات النفسية

البديعة التي حصلت لدىٰ العلماء النابهين المعاصرين هي انهم لايحصل لديهم اليقين الّا قليلاً، وفقدوا جرأة الاعتماد على التعميمات الاستقرائية، ويقولون مع أبي العلاء المعري.

امّا اليقين فلايقين وانما أقصى اجتهادي ان أظن واحدسا

مضافاً الى ذلك فان الحد الكثير في نظرية السيد الصدر غير محدد، يعني: ليس معلوماً متى وأين يفنىٰ الاحتمال الصغير لحساب الاحتمال الأكبر، وبعبارة أخرىٰ: ماهو حد الأكبر وحجمه، لكي نذبح الأصغر قرباناً له. وهذا الاشكال بعينه يرد على قاعدة «الا تفاق لايكون ...».

٢ ـ عرّف الشهيد الصدر الاحتمال على اساس العلم الاجمالي، وذهب الى ان اعضاء مجموعة العلم الاجمالي تكتشف عن طريق المشاهدة والاستقراء. ويقول اننا ابتداءً نحصل على اعضاء المجموعة عن طريق التقسيم العقلي او البحث التجريبي، وحينما نحكم يقيناً بصدد احد اعضاء المجموعة، فسوف يوزع هذا اليقين على جميع الاعضاء، وسيصيب كل عضو سهم على السوية من الاحتمال، ويكون مجموع هذه الاحتمالات حتماً مساوياً على الدوام لرقم اليقين «الواحد».

مثلاً: لايمكن ان نحكم بان احتمال ان يكون صنف دم كل انسان A او B او O او AB يساوي $\frac{١}{٤}$، لمجرد اننا نعلم ان اصناف دم الانسان اربعة. بل لابد أولاً من الاستقراء والحصول على نسبة توزيع هذه الاصناف على بني الانسان، ثم نشكل في ضوء هذه المعطيات مجموعة، ونستخلص الاحتمال المطلوب في داخل هذه المجموعة. افترض ان الاحصاءات المكررة اثبتت ان توزيع اصناف الدم في بني الانسان يتم على الوجه التالي:

AB=٪٤ و B=٪١٠ ،A=٪٤١ ،O=٪٤٥

على هذا الأساس سوف لايتساوىٰ احتمال التمتع بالصنف«A» واحتمال التمتع بالصنف«O» ، وفي مجموعة من بني الانسان أُنتخبت عشوائياً يكون احتمال تمتع مايقرب من نصفها بالصنف«O» كبيراً جداً. والاستفهام المهم هنا هو: هل يمكن الاعتماد على التجربة والاستقراء، والاطمئنان بان جميع اعضاء المجموعة قد حصل بأيدينا؟ مما لاشك فيه ان كل

العمق والدقة التي استخدمت في حساب الاحتمال وتفسيره، ورفع قيمة احتمال عضو، وضآلة احتمال الأعضاء الأخرىٰ، وبلوغ الظن الى القطع، فالوصول الى اليقين الموضوعي، كل هذه الأمور ترتهن بان نشكّل ـ منذ البدء ـ المجموعة بشكل جامع وسليم، يعني: ان نجمع كل أعضاء المجموعة، ونجري التقسيم داخل المجموعة وفق طريقة سليمة أيضاً. امّا المؤسف حقاً ان لايكون لدينا اطمئنان في كلا هذين الأمرين. فالاستقراء ذاته ـ الذي نعاني من عدم كفايته، ونريد بألف حيلة وخيال ان نقيمه على سوق ـ يتكفل عدم انجاز هذه المهمة، أي ان يحصل لنا على مجموعة جامعة، لكي نعرّف الاحتمال على أساسها، ثم نعكف على الموازنة بين الاحتمالات على هذا الأساس المتهدم، لننتهي الى نصب الاستقراء على كرسي اليقين.

حسن محاولة «لابلاس» ـ مؤسس المدرسة الكلاسيكية للاحتمال، الذي اقام تعريفه للاحتمال على أساس العلم الاجمالي بشكل من الاشكال ـ في تحديده لاعضاء المجموعة واطراف العلم الاجمالي على أساس التقسيم العقلي، وجاء بقيد تساوي الامكان «تساوي الاحتمال» لاجل ان يؤكد تساوي احتمالات الأعضاء عقلياً. اما الشهيد الصدر الذي لم يرتض «بحق» هذا التعريف، واستبد له بتعريفه، فهو يفر من مشكلة ليقع في مشكلة أخرىٰ. فهو ـ كما ذكرنا ـ جمع بين مدرستي «فون ميزس» و«لابلاس»، واتخذ من الاستقراء الاحصائي لـ«فون ميزس» طريقةً لتحديد اطراف العلم الاجمالي. الّا انَّ الاستقراء الاحصائي ـ كما نعرف ـ لايمكن ان يدعي اطلاقاً انه جمع كل الأعضاء الممكنة والموجودة وخلص الى تقسيم عادل للاحتمال، وبعبارة أخرىٰ: ان حجر الأساس في نظرية الشهيد الصدر هو تشكيل العلم الاجمالي

في بادئي الأمر، بينا لاييسر الاستقراء الاحصائي الحصول على علمٍ من هذا القبيل.

ان مانحصل عليه جراء الاستقراء الأول لايتعدى الظن، ولايمكن بالظن تشكيل العلم الاجمالي «الذي ينطوي على اليقين». مضافاً الى ذلك فالقواعد التي يطرحها بشأن تعيين اعضاء المجموعة لا تبعث على الاطمئنان. وكما لاحظنا فقد اقترح «كينز» نظير هذه القواعد، وتقوم جميعها على أساس «مبدأ اللا تمايز»، يعني انها تتغذىٰ من جهلنا. فاذا علمنا ان عضواً من الأعضاء يمكن تقسيمه فلابد من التقسيم، اما اذا لم نعلم، لكنه قابل للتقسيم في الواقع فماذا نفعل؟ نرىٰ هنا مرةً أخرىٰ اننا نبني علماً يقوم على اليقين بالاعتماد على ظن مأخوذمن الجهل، وكيف تنتهي تلك المقدمات الى هذه النتيجة؟

٣- لم يطرح الشهيد الصدر اية قاعدة يمكن من خلالها تجنب خطر «أخذ مابالعرض مكان مابالذات». لقد أدرك ابن سينا هذه الهاوية جيداً، وقال بصراحة اننا لاندعي عصمة التجربة من الخطأ. والشهيد الصدر يؤكد أيضاً ان اعضاء المجموعة المستقرأة يجب ان لا تتمتع بخصوصية تميّزها وتفصلها عن الأعضاء غير المستقرأة. وهذا الشرط يمكن رعايته مادام الأمر مرتبطاً بالخواص المعلومة والمشاهدة، ويمكن - مثلاً- تجنب تعميم نتيجة استقراء السود على البيض. اما اذا كانت الخصوصية مائزاً غير مشهود ولامعلوم فماذا ينبغي عمله؟ اذا كانت المجموعة موضع التجربة واجدة لصفات وراثية خاصة؟ اذا كانت كلسترولات الدم كلها أعلى من حدٍ خاص؟ اذا كانت قوة المجال المغناطيسى في النقطة موضع التجربة متفاوتة استثناءً مع النقاط الأخرىٰ؟ وآلاف المتغيرات الأخرىٰ التي يمكن ان تكون دخيلة وموثرة، والتي لم تخطر حتىٰ الآن ببال أحد؟ ان احتمال تأثير هذه العوامل الخفية على نتيجة التجربة والاختبار وتوجيهها صوب اتجاه خاص قائمٌ على الدوام، ولايمكن اغفاله اطلاقاً. وهذا الأمر هو الذي يزلزل نتيجة الاستقراء، مهما كان ظننا الاحصائي بها كبيراً.

لوكان الفصل الذي يحكم الطبيعة دائماً هو الصيف، فسوف تظهر الطبيعة بوجه خاص، وستصل التعميمات الاحصائية الخاصة الى قيمة احتمالية كبيرة جداً، وتجلس على كرسي اليقين. وكما يقول المثل «كل المياه كانت مائعة وكل الخضروات كانت خضراء» وتُلاحظ ألوان الاقترانات الخاصة. وتصرّم

الصيف وحلول الخريف والشتاء، هو الذي يُفتّح العيون، فيثبت ان ماتكرر وقوعه كان منوطاً بعوامل مجهولة أخرىٰ. وعلى حد تعبير جلال الدين الرومي: «تقول الخضروات انني خضراء بنفسي، وانا فرحة ضاحكة جميلة الخد جداً، لكن فصل الصيف يقول: ايتها الأُمم، لاحظي نفسك بعد انقضائي» حقاً اذا رفعنا المجال المغناطيسي من أطراف الأرض، فهل ستبقىٰ الأشجار والأشياء والآدميون، والليل والنهار، كما هي الآن؟ هل ان اشياء العالم ليست محكومة بالقسر؟ ولوكانت تعمل طبعاً فهل ان حركتها سوف لا تكون على نحو آخر، ولا تكون بينها علاقات من لون آخر؟ وليس مناسباً هنا ان نتساءل: هل يمكن للتجربة ان تميز الحركة الطبعية من القسرية؟ فسقوط الحجر وهبوب الريح وسقوط الأمطار وحركة الكواكب السيارة محكومة كلها بالقسر، فالماء الذي يغلي عند ساحل البحر في درجة «١٠٠» محكوم بالقسر، ولو رفعنا الضغط الجوي فسوف يغلي في درجة حرارية أخرىٰ. ولكن هل ان ذلك هو القاسر الخارجي الوحيد، وهل ان وجود قاسر آخر امر محال؟

يبدو ان المرحوم الصدر كان ينبغي له بغية تجنب هذه المصاعب الاستناد الى قاعدتين لم يستفد في الواقع من ايٍّ منهما: الأولى «القسر لايدوم»، والثانية «اختيار اعضاء المجموعة عشوائياً».

اما أصل القسر لايدوم فهو أصل فلسفي لايحل للاستقراء مشكلة بغض النظر عن وهنه أو إحكامه. نعم ان هذا الأصل يبعث الأمل في ان كل طبائع الأشياء لا تبقىٰ تحت القسر على الدوام. اما متىٰ واين فهذا خارج عن عهدة هذا الأصل. وكما هو الحال في كل أصل فلسفي فهو صادق في أية صورة جاء بها العالم، ولايمكن ان تكون هناك حادثة أو حالة ناقضة له. ومن هنا لايمكن

بمعونة هذا الأصل اثبات أو ابطال أية نتيجة علمية ـ تجريبية، أو اثبات وجود أو عدم قاسرٍما. اما اختيار الأعضاء عشوائياً فحده الأكثر ان يزيد في نسبة الظن باستقلال الأعضاء أو عدم وجود فارق خاص بينها، وليس له قدرة أكثر من ذلك. نضيف ان تشخيص الوحدة المفهومية بين اعضاء المجموعة مشكلة أخرىٰ بنفسها تستحيل على المعالجة. وحيث طرحناها سابقاً، نقلع هنا عن التكرار.

٤- يطرح هذا الكتاب تلقياً خاصاً عن نمو العلم في الذهن البشري، وكأن جعبة العلم ملئت من الاستقراءات المكررة المتفق على صحتها، والعلماء يختبرون القوانين الواحد بعد الآخر، وبعد التجارب المتوالية، يلصقون عليها طابع القطعية، ويعرضونها امام المشاهدين في معرض العلم. وكأن العلماء على اطلاع بجميع المتغيرات والعوامل المؤثرة في حدوث الحدث، وقد اخذوا ذلك بنظر الاعتبار في حساباتهم، وقاسوا احتمال كلٍ منها، ويقوّمون القوانين عن طريق جمع وتفريق المعطيات والأرقام، فيصنفونها الى جيد ورديء، ثم يرجحون احدها ويدفنون الآخر. وكأن العلم حقل يضع العلماء بأيديهم فيه مزهريات القوانين، فيستحدثون بالتدريج بستاناً خالداً لايعتريه الذبول «مصون من مخاطر الريح والمطر».

والحق ان الأمر ليس كذلك، فنمو العلم نمو النظريات الكبرىٰ الجرئية، التي تقدم رؤية جديدة للعالم، التي تتجاوز كثيراً حدود المعطيات المباشرة، فتقف في خطواتها الجسور على قمم أرفع من مستوىٰ الأرقام والمشاهدات. هذه النظريات تكشف زوايا من العالم، لم تكن من قبل في الوارد الذهني لأحد، ولوعلى مستوىٰ الرؤية التصورية.

الاستقراء ينصب دائماً على العوامل المعلومة، ويبحث عن وجود أو عدم العلاقة بين المتغيرات المعلومة. اما النظريات فهي كوىً تطل على العالم، وتدفع الباحث لكشف العوامل والمتغيرات الجديدة والمجهولة، وتحقق له

النجاح. وهذه النظريات يمكن لها أن تبلغ عن طريق البحث الاستقرائي درجة من الاحتمال فحسب. اما بلوغها درجة القطعية فهو تطلع لايتحقق. فليست هناك فرضية مدعومة بتجارب ناجحة بمقدار مالنظرية نيوتن من دعم. واحتمال صحة هذه النظرية بلغ درجة لايشك أحد معها في خلود هذه النظرية. لاحظ دراسات القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، حيث تقول ان نيوتن اكتشف قوانين الحركة لكل الأزمنة والعصور، ويقول «بوب»[1] الشاعر الانجليزي: كانت الطبيعة وقوانينها في عالم الظلمات الى ان أبدع «الله» نيوتن فانار كل مكان. ولكن بوصول نظرية انيشتاين تغيرت كل هذه الرؤىٰ، وقدمت صورة جديدة للعالم امام ابصار العلماء المذهولين بالكشف الجديد.

المسألة الأساسية التي تستحق الملاحظة هي: ان العالَم امام المستقرئين واضح. فكل المتغيرات والعوامل مكشوفة. والحري بالبحث هو اكتشاف علاقة هذه العوامل بعضها مع البعض الآخر. اما بالنسبة للعلم فالعالم مظلم امامه، ويمكنه ان يبصَّ بمقدار بفضل ماتفتحه عيون النظريات من نافذة، والمساحة التي يمكنه الرؤية فيها هي تلك التي يضيئها مصباح الفرضيات. فالنظريات تكشف وتتنبأ حتىٰ بالصفات والخواص النظرية، التي لاتخمن من قبلُ بأيّ وجه من الوجوه. يعني: عبر طرح النظريات الجديدة تُفترض اوصاف جديدة للأشياء «بما فيها الصفات النظرية التي لاتخضع للمشاهدة»، يمكن ان تضع نتائج كل الاستقراءات الماضية في زاوية الشك، وتطرح عاملاً جديد

---

1. A. Pope

بمثابة المسؤول عن الأحداث المكتشفة في الماضي. العلماء عميان يحملون عصا بأيديهم أو مشاة ليل يحملون مصباحاً، وكلما خطو خطوة للأمام اكتشفوا عالماً جديداً، واخترعوا صورة جديدة عنه، واختراع الصور ممارستهم الخالدة. وكلما اخذت اية صورة موضعها في قلب صورة أكبر فسوف تعطي معنىٰ آخر، وهل ان عمل العلم أمرآخرغيرمنح عالم الطبيعة معنى باستمرار؟ العلم يبني العالم باستمرار، لانه يكتشفه، ويستعين في هذا البناء بكل لون من ألوان أدوات البناء المشهودة أو الفرضية. ان عمل العلماء ليس هو جمع وتفريق المعطيات، بل هو تقديم اطروحات جديدة، وبناء أبنية مستحدثة، وطرح نظريات جسور. وحقاً كأنهم يحملون بأيديهم عصىً ونوراً، ويحطمون قرون الطبيعة المتبخترة، ويبطلون المزاعم، ويتطاولون بجرأة منكرين بعض الحقائق، ويستقرؤن عن جهل، فيرجعون حادثة الى سبب أجنبي عنها؛ جراء عدم البصيرة واعتماداً على قياس غير محكم.... ذلك ماقاله مولانا «جلال الدين الرومي»، تلك العين البصيرة على طول الأيام، وذلك النابغ على طول التاريخ:

اخذت بيدي عصىً ونوراً وبذلك سوف أكسر قرنَكِ المغرور
وحيث نحرك العصي ونحن عميٌ فسوف نكسر القناديل حتماً
ضرب تركيٌّ مخمورٌ احدَ العميان فظن الأعمىٰ ان ضاربه جمل
ذلك لانَّ الأعمى سمع صوت جمل ومرآة الأعمى أذنه لاعيناه

واخيراً: اذا كنّا نؤمن بدليلٍ للاستقراء يلزمنا ان نستقرأ كل هذه المحاولات الفاشلة لمعالجة مشكلة الاستقراء، ونستنتج ان مشكلة الاستقراء بحكم الاستقراء غير قابلة للعلاج، وان الاستقراء لايوفر يقيناً موضوعياً ولايقيناً منطقياً، والحل الوحيد هو: ان نرفع أيدينا عن طرح حل له. والسلام.

تقويم دراسة
الدكتور سروش

التقويم

نبتدأ - على طريقة الدكتور سروش - بالشكر لما قدمه الأخ عبدالكريم سروش من خدمة، وبالثناء على المعية الكاتب، وشجاعته في الحوار والنقد. خصوصاً ترجمته السليمة الى حد ممتاز لاغلب مانقله من نصوص «الأسس المنطقية»، حيث ندر ان ركب المترجمون الناقدون سبيل الامانة في عرض النصوص وترجمتها. على ان ذلك لايحول دون ان نقف مع الباحثين على تقويم منصف لعرض «سروش» وطرحه لأفكار «الأسس المنطقية للاستقراء»، فنتابع دراسة الباحث، ونحاوره على ان يكون الحَكَمُ في ذلك هدف الباحث المسلم «الكشف عن الحقيقة اتّى كانت».

اشرت الى انني سأستوفي من خلال الخطوة الأولى في التقويم عرض «سروش» لكتاب الأُسس المنطقية للاستقراء. وستكون هذه الخطوة استقرائية بالمعنىٰ العام «على طريقة الإستقراء التلخيصي»، فابتدأ بمتابعة المفردات لاخلص بعد ذلك الى تكوين صورة عامة وتقويم شامل، يعيننا في الخطوة الثانية على العدل والوضوح في تقويم ماطرحه الدكتور سروش من نقود على «الأسس»؛ ذلك ان العرض يعكس فهم الباحث وتلقيه لافكار الكتاب، كما يعكس مستوىٰ هضمه واستيعابه للمدلولات الأعمق، التي تنطوي عليها تلك الأفكار، ومن ثمَّ يضحي الوقوف على العرض الخطوة المنطقية الأولىٰ للوقوف على تقويم نقده وتصويبه، فمابطل في الخطوة الأولىٰ سوف يبطل بدرجة احتمالية عالية في الخطوة الثانية، كما يعيننا هذا النهج التقويمي في الوقوف بوضوح على أهم الأسباب التي انتهت بالباحث الى الوقوع في الخطأ عند نقده وتقويمه. على أن نُعنىٰ في كلا الخطوتين بالملاحظات الأساسية، معرضين عن تسجيل الهفوات والأخطاء الهامشية، التي تمس البحث اللفظي، وتشتت البحث بعامة. وقد نتوسع ونبسط العرض؛ بغية اعادة تظهير افكار «الأُسس المنطقية».

* * *

الخطوة الأولى:

تقويم العرض

الخطوة الأولى:
تقويم العرض

تناول الدكتور سروش عنوان الكتاب «الأُسس المنطقية للاستقراء» في أول فقرة ايضاحية، فقال: «يمكن ان يكون عنوان هذا الكتاب أساساً لظنون خاطئة.... ارتباط مقدمات القياس بنتائجه.»[1] وهذا النص ليس ايضاحاً ـ كما سندلل على ذلك ـ لمفهوم المؤلف عن عنوان كتابه، وليس تعبيراً عن سعي المؤلف في ارجاء دراسته. انما يمثل هذا النص موقفاً حمله «سروش»، وهو يحاول فهم كتاب «الأسس»، وتبناه أيضاً، وهو يحدد موقفاً نقدياً من هذا الكتاب. فهو ليس نصاً وتراً في دراسة صاحبنا، بل له مايشفعه ويؤكده من نصوص نشير اليها قريباً. لايهمنا في هذه المرحلة من البحث ان نقوّم مفهوم الدكتور سروش عن المنطق والمراد من الأساس المنطقي للاستقراء. انما نريد هنا ان نوضح مراد كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء»، وهل صحيح

---

١ ـ راجع النص كاملاً في ص «١٦» من هذه الدراسة.

مايدعيه «سروش» من ان سعي المؤلف في ارجاء الكتاب اتجه صوب اثبات عدم وجود أُسس منطقية لمعالجة مشكلة الاستقراء؟

هناك نص آخر في دراسة «سروش» نسبه في الهامش الى الأُسس المنطقية، وهذا يعني انه لم يترجمه حرفياً، وانما نقل مفهوم «الأُسس» في هذا المجال. وحينما نقارن بين مانسبه صاحبنا الى «الأُسس» وبين نص «الاسس»، دون تصرف، نجد ان عبارة: «اذن! ليس للاستقراء معالجة منطقية»، من اضافات الأخ سروش، وليس لها عين ولاأثر في نص «الاسس». لنلاحظ النصين:

يقول سروش ناسباً القول في الهامش الى الصفحة «١٤٠» من الأُسس:

«اما مؤلف «الأُسس المنطقية للاستقراء» فهو يرىٰ.... التوالد الذاتي والمذهب الذاتي للمعرفة»[1]

اما نص «الاسس» فهو كما يلي:

«وهكذا نستطيع ان نبرهن لانصار المذهب العقلي ـ الذي يمثله المنطق الارسطي ـ على ان طريقة التوالد الموضوعي ليست هي الطريقة الوحيدة التي يستعملها العقل في الحصول على معارفه الثانوية، بل يستعمل الى جانبها طريقة التوالد الذاتي، لان العقليين ماداموا يعترفون بالعلم الاستقرائي ومادمنا قد برهنا على ان العلم الاستقرائي لايمكن أن يكون نتيجة للتوالد الموضوعي (كما مرَّ في القسم الأول من الكتاب) فلابد ان يعترفوا الى جانب ذلك بطريقة التوالد الذاتي، وهذا هو مايدعيه المذهب الذاتي للمعرفة.

١ـ راجع النص كاملاً في ص «٢٨»، من هذه الدراسة.

ويترتب على هذا ان من الضروري الاعتراف بان هذه الطريقة الجديدة للتوالد ذاتياً، التي تختلف عن طريقة التوالد الموضوعي، لايمكن اخضاعها للمنطق الصوري أو الارسطي الذي يعالج التلازم بين أشكال القضايا، اذ لا تقوم طريقة التوالد الذاتي على أساس التلازم بين القضية المستنتجة، والقضايا التي اشتركت في انتاجها، لان التوالد ذاتي وليس موضوعياً»[1].

هذا هو النص الذي يمكن أن يكون على ارتباط بما نقله بتصرف الأخ «سروش». ويلاحظ بوضوح ما قلناه من ان صاحبنا حمّل «الأسس» مايتبناه هو من مفهوم عن المنطق والأساس المنطقي، المفهوم الذي دفعه ايضاً لتسجيل بعض نقوده على الكتاب.

والغريب حقاً ان صاحبنا أشار في الفقرة اللاحقة مباشرة الى نص الأسس الذي يقول:

«ومن أجل ذلك نلاحظ اذا انطلقنا من وجهة نظر المذهب الذاتي، فسوف نجد أنفسنا بحاجة الى منطق جديد، الى منطق ذاتي يكتشف الشروط التي تجعل طريقة التوالد الذاتي معقولة.»

فالمؤلف يبتغي ان يكتشف الشروط المنطقية لطريقة التوالد الذاتي للمعرفة البشرية، ومن حق الدكتور سروش ان يعترض على الأُسس ويرفض منطقية تلك الشروط، حينما يتعرض لنقد أفكار الكتاب، ولكن لايحق له بل لايصحّ أيضاً أن يفسّر أو ينسب للمؤلف مالم يقصده ولم يقله.

ثم ماالمعنى بالتوالد الذاتي للمعرفة؟ وماالمعني بالتوالد الموضوعي؟ وهل ان

١ـ الأسس، ص١٣٩-١٤٠.

تراكم الاحتمالات «الظنون» يتولد بطريقة ذاتية، ام يتولد بطريقة موضوعية؟ ثم هل هناك فرق بين الجانب الذاتي للمعرفة والطريقة الذاتية للمعرفة؟

ان الاجابة على هذه الأسئلة ضرورية جداً لفهم احد الأُطر الهامة التي طرح الشهيد الصدر من خلالها نظريته في معالجة مشكلات الاستقراء وتفسير المعرفة البشرية. لكن دراسة الدكتور «سروش» لم تكشف النقاب عن هذه الاسئلة، ولعل هناك مايوهم بالخلط ويعمق هذه الابهامات. بل أكد في أكثر من مناسبة على ان المعني من الجانب الذاتي للمعرفة هو الجانب السيكولوجي الشخصي، ليهيء القارئ الى الاصغاء لاولىٰ ملاحظاته، التي سجلها في معرض نقده لكتاب «الأُسس».

ولابد لنا هنا من وقفةٍ لايضاح الموقف من تلك الأسئلة، على أساس ماجاء في كتاب «الأُسس» من افكار. أكد الاستاذ الشهيد على ان للمعرفة البشرية جانبين: احدهما الجانب الذاتي وهو ادراكنا وتصديقنا، والآخر الجانب الموضوعي وهو القضية التي تعلق بها ادراكنا وتصديقنا، والتي لها واقع وراء التصديق بها وادراكها. كما ان للمعرفة البشرية بعامة طريقتين احداهما طريقة التوالد الموضوعي، ويتم عبر هذه الطريقة استنتاج قضايا المعرفة وفق مناهج الاستنباط، ومن ثمّ فهي الطريقة الوحيدة، التي يرتضيها المنطق العقلي ويجد تطبيقاتها في قضايا القياس والرياضة. والاستنتاج هنا عبارة عن استنباط قضية من قضية أو قضايا أخرى تستلزمها، أو استنباط درجة من درجات التصديق بالقضية من درجة أخرىٰ.

فحينما نستنبط ان «كل انسان حيوان» من «كل انسان ناطق + كل ناطق حيوان» فالنتيجة هنا تستلزمها المقدمات، وحينما نستنبط ان $\frac{\frac{1}{3}-2}{\frac{1}{3}-3}$

= ١٥/٢٤ = ٥/٨ = ١٠/١٦ فالنتيجة هنا تستلزمها وتتضمنها المقدمة. واذا استنتجنا ان احتمال كون العدو على الجهة «أ» يساوي ٩/١٠ بناءً على ان احتمال كونه على الجهة «أ» يساوي ٣/٤ واحتمال كونه على الجهة «ت» يساوي ١/٤، واحتمال اصابتنا للجهة «أ» يساوي ٣/٤. فعند اصابة العدو بشكل مؤكد سيكون احتمال كونه على الجهة «أ» يساوي بعد الاصابة ٩/١٠ تطبيقاً لبديهية الاتصال، ووفقاً لحساب الاحتمال العكسي. فهذه الدرجة من التصديق «٩/١٠» مستنتجة من درجة أخرىٰ استنتاجاً استنباطياً.

وهنا من الضروري ان نلاحظ ـ دفعاً للخلط ـ ان طريقة التوالد الموضوعي يمكن ان نطبقها على الجانب الموضوعي للمعرفة، كما في المثالين الأولين، ويمكن ان نطبقها على درجة التصديق ونستنبط ادراكاً ودرجة في ضوء ادراكٍ ودرجةٍ أخرىٰ، وهو مايعبر عنه الشهيد الصدر «الجانب الذاتي للمعرفة» كما هو الحال في المثال الثالث أعلاه.

لكن هذه الطريقة «التوالد الموضوعي» لايمكن أن تنطبق على استنتاج درجة اليقين بالتعميمات الاستقرائية من درجات الاحتمال بهذه التعميمات.

فدرجة اليقين بالتعميم الاستقرائي أكبر من مقدماتها، ومن ثم لايمكن تطبيق قواعد القياس الأرسطي عليها، ولايمكن اخضاعها للحساب الرياضي؛ لان احتمال الخلاف يبقىٰ قائماً، مهما ازدادت الشواهد الاستقرائية، ومهما كبر احتمال صدق التعميم. فالحساب الرياضي يستطيع ان يثبت لنا ان احتمال التعميم يكبر كلما ازدادت الشواهد، ولايصل الى رقم اليقين، فيهبط احتمال الخلاف الى الصفر، بل يتضاءل احتمال الخلاف ويبقىٰ قائماً مهما امتدت التجارب وكثرت الشواهد.

إذن! فالحساب الرياضي «الاستنباطي» لايبرر لنا الاذعان بالتعميم الاستقرائي، ومن ثَمَّ يعجز المنطق الصوري عن تفسير وتبرير اليقين الاستقرائي.

من هنا فالمنطق الذي يبرر لنا اليقين بالتعميم الاستقرائي انما هو منطق آخر، اقترح الشهيد الصدر تسميته بالمنطق الذاتي. وهذه التسمية قد تكون منشأ لبعض الهفوات، فيُظن ان البحث هنا يتناول تبرير «اليقين الذاتي»، الذي يعني التصديق الذي يرتكز على الواقع النفسي الشخصي للفرد، والذي يسميه الشهيد الصدر «التصديق الوهمي». ولاأجد مبرراً لهذه التسمية «المنطق الذاتي» في ضوء مدرسة الشهيد الصدر، الّا لان المنطق الجديد يفسر ويبرر درجة التصديق، فهو منطق ذاتي لانه يبرر لنا درجة التصديق اليقينية بالتعميم الاستقرائي، أي يتناول تبرير وتفسير الجانب الذاتي من المعرفة، والجانب الذاتي من المعرفة لايعني المحتوىٰ السيكولوجي والنفسي للعارف، انما يعني درجة التصديق بالقضية، لاالقضية نفسها.

في هذا الضوء لم أجد مبرراً لاصرار الدكتور سروش على التأكيد بان الجانب الذاتي من المعرفة يعني «الجانب النفسي الشخصي»[1] سوىٰ انه يريد ان يهيء ذهن القارئ لقبول أول اعتراضاته على الأسس. فليس في كتاب «الأسس» مايشير الى ذلك، ومن هنا لايصحّ ولايحق له تفسير الجانب الذاتي بالنفسي والشخصي، نعم يحق له حين نقد افكار «الأُسس» ان يقول ان درجة التصديق تعني المحتوىٰ السيكولوجي للعارف، وتمثل الجانب الشخصي والنفسي في المعرفة مقابل الجانب الموضوعي منها، وسوف يكون حينئذٍ لكل

١- راجع ص «٢٨» من مقال الدكتور سروش في هذه الدراسة.

حادث حديث، فنرىٰ هنالك صحة مايقول!

والغريب حقاً ان الدكتور سروش نقل في أكثر من موضع بعض نصوص «الأُسس»[1]، التي تؤكد على ان نمو المعرفة الذاتية في مرحلة التوالد الموضوعي والذاتي لايرتبط بالمحتوىٰ السيكولوجي للعارف، بل يعبر عن احتمال مستنبط في ضوء بدهيات حساب الاحتمال، وعن يقين موضوعي يقوم على أساس بلوغ الاحتمال الى درجة كبيرة جداً، وبدهية ومصادرة التوالد الذاتي.

١- راجع ص«٢٩»من هذه الدراسة.

لازلنا نتابع عرض الدكتور سروش لكتاب «الأُسس»، وقد وصلنا بمتابعتنا الى «حساب الاحتمالات»، يلاحظ ان صاحبنا يؤكد في أكثر من موضع على ان «النظرية التكرارية»، التي تناولها الشهيد الصدر هي نظرية «فون ميزس»، ومن الضروري هنا ان نرفع الالتباس الذي وقع فيه «سروش»، ذلك ان فكرة اقامة الاحتمال على أساس التكرار سبقت «فون ميزس» بأكثر من نصف قرن، فقد نبّه النقد الأساس للنظرية التقليدية في تفسير الاحتمال. [اي: اشكال المصادرة، وأخذ مفهوم الاحتمال في تعريف الاحتمال] «ليسلي إليس ELLIS» فوضع النظرية التكرارية للاحتمال، وتطورت هذه النظرية على يد «جون فن»، وتُعرف هذه النظرية باسم «تكرار الحدوث المتناهي Finite Frequeney Theory» تمييزاً لها عن نظرية «فون ميزس»، حيث تدعى الأخيرة بنظرية «تكرار الحدوث اللامتناهي infinite Frequency Theory».

وقد عنى الشهيد الصدر بتعريف الاحتمال على أساس التكرار نظرية «جون فن»، لانظرية «فون ميزس»، واليك نص «الأُسس المنطقية للاستقراء»:

«وبعد دراسة التعريف الرئيس للاحتمال نتناول الآن تعريفاً آخر له قامت على أساسه نظرية باسم «نظرية التكرار المتناهي».»[1]

١ـ الأسس، ص١٧٦.

على أي حال ننتقل الى تعريف الاحتمال. حينما تناول «سروش» التعريف الكلاسيكي للاحتمال اشار في الهامش الى ان هذاالتعريف يقوم علىأساس مبدأاللا تمايز« principle of indifference». وهنا لابد من الاشارة الى ان التعريف الكلاسيكي للاحتمال يقوم على أساس مايُسمّىٰ بمبدأ السبب غير الكافي «principle of Nonsufficient Reason»،الا ان«كينز» - بحكم ايمانه بضرورة هذا المبدأ بالنسبة لنظريته في الاحتمال - أجرىٰ تغييراً على المبدأ بصيغته الكلاسيكية، دفعاً لما تنطوي عليه هذه الصيغة من مغالطة، وفي اطار هذا التغيير اطلق عليه تمسية جديدة ودعاه بمبدأ اللا تمايز «principle of indifference».

انتقل الى التعريف التكراري للاحتمال فنسب هذا التعريف الى «فون ميزس»، وقد أشرنا الى مافي هذه النسبة. وقال في معرض التعليق على هذا التعريف مايلي:

«من الواضح ان التعريف المتقدم .... الاعتراض المتقدم على التعريف ايضاً.»[1]

الحق ان الشهيد الصدر لم يكتفِ بتسجيل الاعتراض التقليدي على

١- راجع ص٣٦من هذه الدراسة.

التعريف التكراري للاحتمال وانه «يفسر فقط احتمال الحوادث التي تكون عضواً في مجموعات، ولايشمل الحوادث الفردية». ولعل التلخيص والعجل في عرض «الاسس» سبب لارتكاب الدكتور «سروش» هذه الهفوة في هذه النسبة.

لقد أكد «الأُسس» ان التعريف المتقدم كما لايشمل الحوادث الفردية نظير «كان زرادشت موجوداً»، فهو لايشمل ايضاً احتمالات تندرج في فئات، وهي عضو في مجموعات. وقد أقام «الاسس» تقويمه للتعريف على أساس التفرقة بين الاحتمال الواقعي والاحتمال الافتراضي.[1]

١- راجع «الأسس»، ص١٧٨-١٨٥.

ننتقل مع الدكتور «سروش» الى تعريف الشهيد الصدر للاحتمال. اشار صاحبنا الى ان «الاسس» لجأ الىٰ العلم الاجمالي في تعريفه للاحتمال، ثم ذكر مقوماتٍ اربعة للعلم الاجمالي، وذكر ايضاً صيغةً من الصيغتين التي اقترحها الشهيد الصدر لتعريف الاحتمال. وهنا نحيل القارئ أولاً على مراجعة ماكتبه «سروش» وماطرحه «الأُسس» في هذا المجال، ثم نأتي الآن الى تسجيل ملاحظاتنا حول ماكتبه «سروش»:

أ- اكتفىٰ الدكتور بالتعبير عن محاولة الاستاذ الشهيد في تعريف الاحتمال على اساس العلم الاجمالي بانه لجأ الى العلم الاجمالي. والحق انه اقتنص وابدع في اكتشاف طبيعة الاحتمال والاحتمال الرياضي على وجه الخصوص. ذلك لان العلم الاجمالي هو سرّ الاحتمال الرياضي ومضمونه الجوهري، والاحتمال وجه من وجوه العلم الاجمالي. فنحن حينما نقول ان احتمال ظهور وجه الكتابة في قذف قطعة النقد يساوي $\frac{1}{2}$، فقد طرحنا هنا احتمالاً رياضياً، ولوتفحصنا الاحتمال الرياضي - في مضمونه الحقيقي - نجد ان الاحتمال يتحدث عن نسبة يقينية تتلبس في صورة الشك. ولايمكن استخلاص هذه النسبة من مبادئ الرياضة مالم تكن يقينية. فالاحتمال الرياضي يقين في شك. والعلم الاجمالي في جوهره يقين في شك. وتحسن الاشارة هنا الى ان تعريف العلم الاجمالي «بانه العلم بعضو غير محدد ضمن مجموعة محددة» من ابتكارات الاخ سروش، فالعلم الاجمالي لايتقوّم بالمجموعة

المحددة، فقد تكون المجموعة غير محددة بدقة!

ب ـ نود أن نشير هنا الى حذفٍ مخلٍ في عبارة «سروش» حينما قال اننا نواجه في كل علم اجمالي اربعة حالات، ذلك ان «الاسس» نوّع العلم الاجمالي الى نوعين: علم اجمالي تتنافىٰ اطرافه ولايحتمل اجتماعها، وعلم اجمالي يحتمل اجتماع اطرافه. والعلم الاجمالي، الذى يتحدث عنه «الأسس»، والذي يقيم على أساسه تفسير الاحتمال هو العلم الاجمالي المتنافي الأطراف. وهو الذي نواجه فيه الحالات الاربعة المذكورة، ولانواجهها جميعاً في حالة العلم الاجمالي من النوع الثاني.

جـ ـ نلاحظ ان الدكتور «سروش» في طرحه لتعريف الشهيد الصدر ترجم «اليقين»، و«التصديق» بـ«يقيننا»، و«تصديقنا». وليس ذلك امانة في النقل ولاموضوعية في الطرح. اما انه ليس امانة في النقل فاليك نص الأُسس لتقارن بينه وبين مانسبه اليه الدكتور سروش:

«وقيمته تساوي دائماً ناتج قسمة رقم **اليقين** على عدد أعضاء مجموعة الأطراف.»[1]

ثم يقول في عبارة لاحقة:

«فالاحتمال في هذا التعريف ليس علاقة ونسبة موضوعية.... بل هو **تصديق** بدرجة معينة....»[2]

ولاأجد تفسيراً لهذا التحريف الّا لان الأخ «سروش» يريد تأكيد زعمه بان «الأسس» يبحث في الاحتمال واليقين الشخصي الذاتي، ومن ثم فهو

٢،١ـ راجع «الأسس» ص١٩١، س٦، ١٣.

بحث في المحتوىٰ السيكولوجي للمعرفة، وعليه يُهيء ذهن القارئ لقبول أولىٰ ملاحظاته ونقوده على الأُسس!

د- وهي أهم ملاحظاتنا واجدرها بالاهتمام. لقد حذف الدكتور سروش واقتطع تعريف الشهيد الصدر للاحتمال، اقتطع الصيغة الأولى وحذف الصيغة الثانية. وهذا الحذف هو أساس لبعض مقارناته بين تعريف الشهيد وبين بعض الاتجاهات المعاصرة في نظرية الاحتمال.

نأتي هنا على ايضاح تعريف الشهيد الصدر أولاً، ثم نعود مرة أخرىٰ الى الدكتور «سروش».

يرىٰ الشهيد الصدر ان الاحتمال الذي يمكن تحديد قيمته، ويمكن استنباطه استنباطاً رياضياً في ضوء الأُسس الرياضية لنظرية الاحتمالات عبارة عن عضو في مجموعة احتمالات تتمثل هذه المجموعة دائماً في علم اجمالي. فالاحتمال هو طرف من مجموعة الأطراف التي تمثل العلم الاجمالي. ثم ان قيمة الاحتمال تتحدد وفق الكسر التالي: $\frac{ل}{ح}$، ونحن بصدد الكسر $\frac{ل}{ح}$ أمام خيارين، فامّا ان نجعله رمزاً للاحتمال ونفسر «ل» بانه رقم اليقين، و«ح» بعدد اعضاء مجموعة اطراف العلم الاجمالي، واما ان نجعله معبراً عن نسبة وجود البسط في المقام، فيكون «ل» عدد ما يحتله المحتمل من مراكز داخل مجموعة اطراف العلم الاجمالي، ويكون «ح» عدد اعضاء هذه المجموعة. «واذا كانت المسألة بالنسبة الى تفسير الكسر مسألة اختيار فالأمر نفسه يمكن ان نقوله عن الاحتمال الرياضي، فكما يمكن وضع تفسيرين للكسر كذلك يمكن وضع تفسيرين للاحتمال الرياضي:

١ـ ماقلناه من ان الاحتمال الرياضي هو الاحتمال الذي يكون عضواً في مجموعة الاحتمالات التي تتمثل في علم اجمالي، ويتحدد وفقاً لناتج قسمة العلم على اعضاء مجموعة اطراف العلم الاجمالي.

٢ ـ ان الاحتمال الرياضي لشيء هو نسبة مايحتله من مراكز في داخل

مجموعة اطراف العلم الاجمالي الى عدد اعضاء هذه المجموعة.»[1] والاحتمال في ضوء الصيغة الأولى لا تصدق عليه بعض بدهيات «برود» التي ذكرها الشهيد الصدر، كما ان الاحتمال في ضوء الصيغة الأولىٰ - بحكم كونه تعبيراً عن درجة من درجات التصديق - يستدعي اضافة بدهية جديدة الى بدهيات حساب الاحتمال المتقدمة. اما في ضوء الصيغة الثانية - حيث لايعبر الاحتمال فيها عن درجة من درجة الاعتقاد - فلاحاجة الى اضافة تلك البدهية.

من هنا يتضح لنا حجم الحذف والاجتزاء، الذي ارتكبه «سروش»، كما يتضح لنا - بعد وضوح ان الشهيد الصدر يرىٰ امكانية تفسير الاحتمال في صيغتين - خطأ التطابق الذي اكتشفه «سروش» بين مدرسة «كارناب» وبين نظرية الشهيد الصدر في تفسير الاحتمال على أساس انه درجة من درجات الاعتقاد العقلي. كما يتضح لنا الخطأ الفني في مقارنة نظرية الصدر مع النظريات المنطقية والتكرارية والكلاسيكية في هذه المرحلة من البحث؛ اذ ان السليم فنياً هو اكتمال عرض نظرية الاحتمال لدى الصدر أولاً، ثم اجراء المقارنة بينها وبين مدارس نظرية الاحتمال في مرحلة لاحقة. فالشهيد الصدر لايزال في تعريف الاحتمال، ولم يطرح بعدُ اسلوبه في تشكيل المجموعة، والدكتور «سروش» يجري مقارنته بين الصدر والكلاسيكية والتكرارية في طراز تشكيل المجموعة. على اننا سنقف في فقرة مستقلة على ماأبانه الدكتور في مجموع دراسته من وجوه اللقاء والافتراق بين نظرية الصدر ونظريات الاحتمال الأخرىٰ.

---

١ - الأسس، ص١٩٣.

ننتقل الى نقطة أخرىٰ أثارها الدكتور «سروش» بشأن شمول التعريف. حيث أكد ان تعريف الشهيد الصدر يشمل الحوادث الجزئية لانه يعتمد تشكيل المجاميع المحددة الأعضاء، خلافاً لـ«ميزس»، حيث صرح بان الاحتمال لايشمل الحوادث الجزئية.

والواقع ان سر شمول تعريف الشهيد الصدر للحوادث المفردة، ليس هو تشكيل مجاميع محددة الأعضاء. بل السر هو قيام العلم الاجمالي في حالة الحوادث المفردة، وامكانية تشكيل مجموعة متكاملة من الحادثة المفردة ومايناقيها. بينا لايشمل التعريف التكراري «بكل صوره» الحوادث الفردية لانه ـ سواء أأخذنا بتعريف التكرار المحدود، أم بتعريف «فون ميزس» التكرار اللامحدود ـ يقيم الاحتمال بوصفه علاقة بين فئتين. فتشكيل فئات محددة الاعضاء لايحل من المشكلة شيئاً. مالم يعتمد العلم الاجمالي وتشكيل مجموعة متكاملة من الحادثة ونقيضها.

نأتي الآن الى الصعوبات، التي يمكن أن يواجهها تعريف الشهيد الصدر للاحتمال. ان التعريف الذي اختاره الشهيد بكلتا صيغتيه يطرح مفهوم «عدد اعضاء مجموعة اطراف العلم الاجمالي». فالتعريف بصيغته الأولى يقول: «الاحتمال عبارة عن عضو في مجموعة الأطراف التي تتمثل في علم من العلوم الاجمالية، وقيمته تساوي ناتج قسمة رقم اليقين على عدد اعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثل في ذلك العلم الاجمالي.» والتعريف في صيغته الثانية يقول: «الاحتمال عضو في مجموعة الاحتمالات التي تتمثل في علم اجمالي، وهو نسبة مايحتله من مراكز داخل مجموعة اطراف العلم الاجمالي الى عدد اعضاء هذه المجموعة.» يُلاحظ ان الصيغتين تشتملان على مفهوم «اعضاء مجموعة الأطراف»، وامام التعريف مشكلة تحديد مقياس اختيار وتعيين الاعضاء، حيث ان هناك اساليب مختلفة لتحديد الأعضاء، ومن ثم هناك ارقام مختلفة للمقام في الكسر $\frac{ك}{ح}$، فقد يكون «ح» تبعاً لاختلاف اسلوب تعيين الاعضاء في نفس المجموعة «٢» أو «٣» أو «٤» أو .... وعليه سوف تختلف نسبة البسط للمقام وتختلف معها درجة التصديق. فلوافترضنا اننا نعلم اجمالاً بان واحداً من ثلاثة «محمد، محسن، علي» سوف يأتي إلينا هذه الليلة، نلاحظ في هذا المثال امكانية تشكيل مجموعة ثلاثية الأطراف فيكون المقام «٣» ويكون الاحتمال $\frac{١}{٣}$، كما يمكن تشكيل مجموعة ثنائية الاطراف فنقول سوف يجئينا اما «علي» أو مَنْ يبدأ اسمه بحرف «م» ويكون

الاحتمال $\frac{1}{2}$.

ولوافترضنا في المثال المتقدم ان «محمد» يلبس عند مجيئه احدىٰ اردیته الأربعة فسوف نشكل مجموعة سداسية الأطراف، ويكون الاحتمال $\frac{1}{6}$.

يقول الدكتور «سروش»:

«هذه مشكلة يواجهها «كينز» وغيره من اتباع مبدأ اللا تمايز....»[1]

نلاحظ ان الأخ «سروش» لايزال في مرحلة العرض، عرض كتاب «الأُسس المنطقية للاستقراء»، وعلى وجه الخصوص عرض وجهة نظر الشهيد الصدر في معالجة الصعوبات، التي يمكن ان تواجه تعريفه المختار، ورغم ذلك يطرح الأخ افكاراً لا تنسجم، بل تتعارض مع الافكار المطروحة فيما يتناول بالعرض. وبغية منهجة البحث نطرح الأسئلة التالية على الدكتور «سروش»:

١- هل ان «كينز» من انصار «مبدأ اللا تمايز»؟

٢- هل تنسجم مقولة «سروش»: «فحينما نعطي لكل عضو من اعضاء المجموعات نصيباً متساوياً من العلم الاجمالي، يلزمنا الوقوع في التناقض اعلاه ايضاً، مالم نجد حلاً لذلك.»[2] مع طرح ونظرية الشهيد الصدر أم لا؟

٣- هل صحيحٌ مايقول «سروش»: «ان النظرية التكرارية في حرز من هذا النقد، حيث ان الاحتمال فيها يُستخلص من التكرار التجريبي للحدث المطلوب، ضمن فئة عينية.»[3]؟

٤- هل صحيح مايقوله «سروش» من ان نظرية الشهيد الصدر «خليط من

١- راجع، ص ٣٩، من هذه الدراسة.

٢- نفس المصدر، ص ٣٩.

٣- نفس المصدر، ص ٣٩.

التجريبية والمنطقية و«لابلاس»، و«فون ميزس». ؟

الاستفهام الأول والأخير يرتبطان بالمقارنة بين نظرية الشهيد الصدر ونظريات الاحتمال الأخرىٰ. وسوف نستقرأ «على طريقة الاستقراء التلخيصي» الأفكار، التي طرحها الدكتور «سروش» في هذا المجال، ونناقشها في فقرة مستقلة لاحقاً، وسنوضح الاجابة على هذين الاستفهامين ضمن تلك الفقرة. يبقىٰ امامنا الاستفهامان الثاني والثالث، لنأتِ على الاجابة عليهما حسب التسلسل. ولأجل ان نستوعب الاجابة على الاستفهام الثاني لابد لنا من اعادة التذكير بما تقدم ذكره، من ان الشهيد الصدر اقام تعريفه للاحتمال على أساس العلم الاجمالي، وان الاحتمال دائماً عضو في مجموعة اطراف العلم الاجمالي، ثم ذهب الى امكانية تحديد قيمة الاحتمال ضمن طريقتين، تبعاً لاسلوبي تفسير الكسر $\frac{ل}{ح}$، ومن ثمَّ أمكن وضع التعريف في صيغتين. والتعريف وفق الصيغة الأولى يحتاج الى اضافة بدهية لبدهيات حساب الاحتمال، لانه يفسر الكسر $\frac{ل}{ح}$ على انه تقسيم رقم اليقين(١) على عدد اعضاء مجموعة اطراف العلم الاجمالي، فلابد من افتراض قسمة رقم اليقين(١) على مجموعة الاطراف بالتساوي، ومن هنا تحتاج نظرية الاحتمال على أساس الصيغة الأولى من التعريف الى بدهية اضافية مفادها: «ان العلم الاجمالي ينقسم بالتساوي على اعضاء مجموعة الاطراف التي تتمثل فيه.». اما الصيغة الثانية للتعريف فليست بحاجةٍ الى افتراض البدهية المتقدمة، ذلك لان هذه الصيغة تفسر الكسر $\frac{ل}{ح}$ بانه النسبة القائمة بين

$$\frac{\text{عدد مايحتمله «م» من مراكز في مجموعة الأطراف}}{\text{عدد اعضاء مجموعة الأطراف}}$$ ، فيكون م = $\frac{ل}{ح}$.

ومن ثمّ فهي لا تفترض التساوي بين عدد اعضاء مجموعة الأطراف، وتستغني عن البدهية الاضافية. (وقد اشرت الى ان الدكتور سروش حذف واغفل الصيغة الثانية من التعريف.).

نعود الى صلب بحثنا «الصعوبات التي تواجه تعريف الشهيد الصدر لاحظنا ان تعريف الشهيد الصدر للاحتمال يواجه بكلتا صيغتيه مشكلة تحديد «عدد اعضاء مجموعة الأطراف»، وقد أكد ذلك الشهيد الصدر بقوله:

«هناك صعوبة اساسية يواجهها التعريف بكلتا صيغتيه، فان التعريف بكلتا الصيغتين يشتمل على مفهوم وهو: (اعضاء مجموعة اطراف العلم الاجمالي)، فالصيغة الأولى تقسم رقم اليقين على اعضاء هذه المجموعة، والصيغة الثانية تقسم عدد المراكز التي يحتلها الشيء في هذه المجموعة على عدد اعضائها، فعدد اعضاء مجموعة اطراف العلم الاجمالي يدخل في التعريف على أي حال. والعصوبة تكمن في طريقة تحديد واختيار اعضاء هذه المجموعة»[1]

اذن! فالتعريف يواجه هذه الصعوبة بحكم توقف سلامته على تحديد وتعريف مفهوم عدد الأعضاء، ومن ثمَّ تحديد صلاحيته لكي يكسب احدىٰ القيم التي تنقسم بالتساوي على عدد الأعضاء، أو تحديد مدى مايمكنه أن يحتل من مراكز داخل مجموعة الأعضاء. ولايواجه التعريف تلك الصعوبة على أساس افتراضه انقسام قيمة العلم على عدد اعضاء المجموعة بالتساوي؛ اذ التعريف بصيغته الثانية يواجه صعوبة تحديد واختيار عدد الاعضاء، رغم انه لم يفترض تساوي عدد اعضاء المجموعة.

١ـ الأسس، ص ٢٠٠.

يتضح بجلاء الجواب على الاستفهام الثاني، وان مفاد مقولة «سروش» تتناقض بشكل جوهري مع مضمون التعريف ومنشأ الصعوبة التي طرحها الشهيد الصدر.

والحق ان التعريف التكراري يواجه هذه الصعوبة ايضاً، لاننا اذا اخذنا بتعريف مدرسة التكرار المحدود «جون فن» نجد انه يُعرِّف الاحتمال بنسبة تكرار فئة «ل» التي هي «ح» في فئة «ح»، فمفهوم الفئة النهائية قد أُخذ في التعريف. فهو وان لم يأخذ مفهوم عدد اعضاء الفئة في متن التعريف، لكنَّنا عملياً لانستطيع ان نُحدد قيمة احتمال اية حادثة، مالم يكن عدد اعضاء الفئة معلوماً، ومن ثَمَّ تُطرح صعوبة وجود عدة خيارات لتحديد عدد الأعضاء، ولابدَّ من مقياس منهجي يعتمده التعريف.

على ان نشير هنا ان هذا المقياس ليس مقياساً نظرياً بحتاً، ومصادرة قبلية لا تمكن البرهنة عليها. بل يمكن اقامة البرهان التجريبي على صحة وتطابق هذا المقياس مع واقع نسبة التكرار التجريبي للحدث.

واعتقد ان هذه الصعوبة يواجهها تعريف المدرسة التكرارية اللانهائية «فون ميزس» ايضاً. وحيث يستدعي بيان ذلك بحثاً مفصلاً يخرجنا عن مقصود البحث نتركه فعلاً على أمل التوفر على مجال مناسب للتدليل على مانعتقد.

لازلنا مع الدكتور «سروش» في استعراضه للصعوبة التي يواجهها التعريف ومعالجة الشهيد الصدر لهذه الصعوبة. يعتقد «سروش» ان الاستاذ الشهيد أفاد من الطريقة الكينزية في معالجة هذه الصعوبة، وقد أخذ ذلك من «راسل» في كتابه «المعرفة الانسانية»، مشيراً الى ان السيد الصدر لم يذكر المصدر، الذي استنسخ منه طريقته! فتناول طريقة «كينز» أولاً، ثم اعترض

عليها، ثم ذكر الأسلوب الذي طرح الشهيد الصدر من خلاله معالجته للمشكلة.

ونحن في تقويمنا لعرض «سروش» نعتمد البداية السليمة، فنأخذ أولاً بدراسة «سروش» وهو يعرض طريقة الصدر، ثم نأتي بعد ذلك على كينز، ونقوّم ماجاء في دراسة «سروش» من ادعاء التطابق، ونرىٰ موقع مؤاخذته الأخلاقية التي سجلها بان الصدر استقىٰ طريقته من «كينز» نقلاً عن «راسل»!

طريقة الشهيد الصدر:[1]

تقدم بيان طبيعة الصعوبة التي يواجهها التعريف. وقد طرح السيد الصدر طريقتين لمعالجة هذه المشكلة، والطريقة الأولى تتألف من فقرتين:

أولاً: اذا كان أحد الأطراف صالحاً للتقسيم، ولم يكن بالامكان اجراء تقسيم مناظر في سائر الأطراف يجب اجراؤه في الطرف الممكن.

ثانياً: اذا كان أحد الأطراف صالحاً للتقسيم، وكان بالإمكان اجراء تقسيم مناظر في سائر الأطراف فلابد من اجرائه.

في ضوء هاتين الفقرتين نأتي على معالجة الصعوبة في المثالين المتقدمين:

مثال «١»: اذا كنّا نعلم بان واحداً من «محمد، محسن، علي» سوف يزورنا فسوف يكون احتمال مجيء كل واحد منهما = $\frac{١}{٣}$، لان المجموعة ثلاثية الأعضاء. ولكن يمكن تحديد المجموعة بطريقة أخرى فنقول: «اما ان يزورنا من ابتدأ اسمه بـ«م»، واما ان يزورنا علي» فتكون المجموعة ثنائية الاعضاء، ويكون احتمال مجيء علي $\frac{١}{٢}$.

معالجة المشكلة: ان هذا التناقض في قيمة الاحتمال نشأ جراء عدم رعاية الفقرة الأولى من الطريقة الأولى لمعالجة المشكلة، حيث يمكن اجراء تقسيم على

١- راجع «الأسس»، ص٢٠٢-٢٠٨.

أحد العضوين، وقد أُهمل هذا التقسيم، فمن ابتدأ اسمه بـ«م» يمكن تقسيمه الى «محمد، ومحسن»، وترتفع الصعوبة. وترجع المجموعة الى مجموعة ثلاثية.

مثال «٢»: اذا كنّا نعلم ان محمداً يلبس احدىٰ بدلاته الاربعة في المثال السابق، فسوف يكون احتمال مجيء علي $\frac{١}{٦}$ بدلاً من $\frac{١}{٣}$. حيث سوف يصبح لمحمد اربع صور بالقياس الى نوع البدلة التي يلبسها، ويبقىٰ لمحسن صورة واحدة، ولعلي صورة واحدة ايضاً.

معالجة المشكلة: ان المشكلة في المثال الثاني نشأت جراء عدم رعاية الفقرة الثانية من الطريقة الأولىٰ، وعدم اجراء تقسيم مناظر على «محسن» و«علي». مع انه ممكن، وذلك بان نقسم فرضيات مجيء محمد ومحسن وعلي كما يلي:

١ـ ان يأتي محمد، وهو يلبس البدلة «أ».

٢ـ ان يأتي محمد، وهو يلبس البدلة «ب».

٣ـ ان يأتي محمد، وهو يلبس البدلة «حـ».

٤ـ ان يأتي محمد، وهو يلبس البدلة «د».

٥ـ ان يأتي محسن، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأتىٰ محمد لكان يلبس البدلة «أ».

٦ـ ان يأتي محسن، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأتىٰ محمد لكان يلبس البدلة «ب».

٧ـ ان يأتي محسن، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأتىٰ محمد لكان يلبس البدلة «حـ».

٨ـ ان يأتي محسن، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأتىٰ محمد لكان يلبس

البدلة «د» .

٩- ان يأتي علي، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأتىٰ محمد لكان يلبس البدلة «أ» .

١٠- ان يأتي علي، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأتى محمد لكان يلبس البدلة «ب» .

١١- ان يأتي علي، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأتىٰ محمد لكان يلبس البدلة «حـ» .

١٢- ان يأتي علي، وتصدق القضية الشرطية القائلة: لوأتىٰ محمد لكان يلبس البدلة «د» .

وبذلك يظل احتمال مجيء أي واحد من الثلاثة «محمد، محسن، علي» يساوي $\frac{١}{٣}$ أو $\frac{٤}{١٢}$.

الّا ان الأخ «سروش» أغفل ان الشهيد الصدر لم يرتضِ هذه الطريقة بل رفضها، وقال:

> وهذه الطريقة في تحديد اعضاء مجموعة الأطراف كنت قد اقترحتها باقتناع في البداية، ولكن تسلسل البحث في نظرية الاحتمال جعلتني اكتشف بعض الحقائق التي اضطرتني الى التنازل عن تلك الطريقة، وسوف أؤجل مبررات هذا التنازل الى ان نصل في تسلسل البحث الى تلك الحقائق.»[١]

وتحسن الاشارة هنا الى مبررات هذا التنازل، التي لم يستوضحها الأخ «سروش». ذلك ان هذه الطريقة اعتمدت في فقرتها الثانية على قضايا

١- الأسس، ص٢٠٥.

شرطية ليس لجزائها واقع محدد على تقدير صدق الشرط، ومن ثمَّ لايمكن أن تكون أساساً لتطبيق نظرية الاحتمال في مدرسة الشهيد الصدر.

امّا الطريقة الثانية، التي اعتمدها الشهيد الصدر، واتخذ منها بدهية من مصادرات حساب الاحتمال فيمكن وضعها ضمن الصيغة التالية:

«اذا امكن تقسيم احد اطراف العلم الاجمالي الى اقسام، دون ان يناظره تقسيم للاطراف الأخرىٰ، فهذه الاقسام امّا ان تكون اصلية واما ان تكون فرعية. فاذا كانت اصلية فيعتبر كل قسم من اقسام الطرف عضواً في مجموعة اطراف العلم الاجمالي، واذا كانت الاقسام فرعية فلايعتبر كل قسم من اقسام الطرف عضواً، بل يكون الطرف عضواً واحداً.»

اما ماهو المعني بالاقسام الفرعية، فهي عبارة عن حالات طرف من اطراف العلم الاجمالي متفرعة على وجوده، وليس لها تأثير فيه. والاقسام الاصلية عبارة عن حالات لها تأثير في تقرير وجود ذلك الطرف الذي ينقسم الى تلك الاقسام.

وفي ضوءهذه الطريقة تُعالج المشكلة في المثالين المتقدمين، وذلك باجراء التقسيم في المثال الأول؛ لان الأقسام اصلية، ونمتنع عن اجراء التقسيم في المثال الثاني؛ لان الأقسام فرعية.

يلاحظ ان هناك فارقاً جوهرياً بين الطريقة الأولى، التي رفضها السيد الصدر، وبين الطريقة الثانية، التي اعتمدها وتبناها. فالطريقة الأولى تتخذ من «امكانية التقسيم» اساساً لاجراء التقسيم على اعضاء المجموعة، بينما تتخذ الطريقة الثانية من «مقياس الاصلية والفرعية» اساساً لاجراء التقسيم على العضو. الطريقة الأولى تقول لابد من اجراء التقسيم متىٰ أمكن، والعضو هو

مالايمكن تقسيمه. اما الطريقة الثانية فتقول لابد من اجراء التقسيم متى ماكانت الأقسام حالات اصلية، والعضو هو مالايمكن تقسيمه الى اقسام اصلية.

ذهب الدكتور «سروش» الى ان «كينز» اعتمد «امكانية التقسيم» أساساً لاجراء التقسيم، ولمعالجة الصعوبة التي تحول دون تطبيق مبدأ اللا تمايز. وهنا نود التأكيد على نقطتين:

١ـ اتضح بجلاء خطأ الدكتور واغفاله لما تبناه الشهيد الصدر من طريقة في معالجة الصعوبة، التي تقف أمام تعريفه للاحتمال. فالسيد الصدر لم يرتضِ «امكانية التقسيم» أساساً لاجراء التقسيم، كما هو الحال في الطريقة الأولى، بل تنازل عن هذه الطريقة لمبررات أشرنا اليها اشارة عابرة. وتبنىٰ الطريقة الثانية، التي تختلف من حيث الأساس والنتيجة عن الطريقة الأولىٰ.

٢ـ ان الصعوبة التي تقف أمام التعريف تحول دون تطبيقٍ سليم لمبدأ اللا تمايز، لكنها على أي حال تبقىٰ قائمةً، حتى لوألغينا مبدأ اللا تمايز، ولم نعتمده، لافي صياغة التعريف، ولافي مصادرات الاحتمال، كما أشرنا الى ذلك، وان المشكلة قائمة أمام الصيغة الثانية لتعريف الشهيد الصدر.

الشروط اللازمة لصحة الاستقراء في المرحلة الاستنباطية

تحت هذا العنوان تناول «سروش» بحث «الأُسس» في «المتطلبات اللازمة للمرحلة الاستنباطية»؛ حيث أكد الأُسس:

«ان نجاح الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية يتوقف على شرطين:

الأول: ان تكون الالفات فئة ذات مفهوم موحد أو خاصية مشتركة، وليست مجرد تجميع أعمىٰ لاشياء متفرقة.

والآخر: ان لايلاحظ تميز الالفات التي شملتها التجربة على سائر الالفات في خاصية مشتركة أخرىٰ.»[1]

يقول «سروش» بشأن التعليق على هذه النقطة من البحث:

«السؤال المهم الذي ينبثق في الذهن هنا هو ان الوقوف على ان «أ$_1$»، «أ$_2$»، «أ$_3$»... من فئة الالفات لايتسير الّا بالاستقراء، وهذا ينتهي الى تسلسل.»[2]

والحقيقة ان هذا السؤال طرحه «الأسس» فقال:

«اما كيف نستطيع ان نعرف ان الالفات تعبر عن وحدة مفهومية وخاصية مشتركة؟ فهذا مايتوقف بدوره على الاستقراء، وسوف اؤجِل الحديث عن هذه النقطة الى القسم المقبل من الكتاب»[3]

١- الأسس، ص٣٤٣.

٢- راجع ص ٤٧ من دراستنا هذه.

٣- الأسس، ص٣٤٢.

وقد ظل الدكتور حتىٰ نهاية عرضه ونقده للأُسس، دون ان يتبين الموقع الذي تحدث فيه الشهيد الصدر عن هذه النقطة في القسم المقبل من الكتاب، ودون أن يقتنص الاجابة على اشكال التسلسل، بل أكد هذا الاشكال بوصفه أحد اعتراضاته الاساسية على «الأسس»، وهنا أود التنبيه الى ان السيد الصدر تناول البحث حول هذا الموضوع في الصفحات «٤٦٨، ٤٦٥، ٤٥٢» من «الاسس». مضافاً الى هذا الاشكال ـ الذي سجله الدكتور ـ هناك اشكال آخر بصدد «الشروط اللازمة للمرحلة الاستنباطية» استعجل تسجيله ايضاً تحت عنوان «نقد وجهة نظر الشهيد الصدر». وبدوري أؤجل الحديث حول هذين الاعتراضين الى المرحلة المقبلة من البحث، حينما أتناول سروش في ثوبه النقدي للأُسس المنطقية للاستقراء. واكتفي هنا بالحديث عن المقارنة التي اجراها صاحبنا بين «الاسس» و«الشفاء»، أي بين «الصدر» و«ابن سينا».

يقول الدكتور:

«مثال المؤلف في هذا المجال مأخوذ من مثال لأبي علي «ابن سينا» في منطق الشفاء «لكن المؤلف لم يذكر المصدر». والمثال هو....»[1].

يُسجل الدكتور هنا مؤاخذةً فنية على «الأُسس»، لكن مؤاخذة فنية واضحة تتسجل عليه، ذلك انه لم يذكر لنا الموضع الذي أخذ منه المؤلف مثاله الوارد في منطق الشفاء، فلم يحدد لنا الصفحة ولا الموضوع. ولعله يشير الى المثال الوارد في الصفحة «٩٦» من المصدر المذكور في طبعته التي اعتمدها الدكتور. واذا كان الأمر على ما نحتمله فالمثالان «مثال ابوعلي ومثال الصدر» ليسا متطابقين اطلاقاً، فالأول يربط بين ولادة السود في بلاد السودان، وبين كل انسان اسود، والثاني يربط اولاً بين استقراء عدد من البيض، وبين كل انسان ابيض، ثم يربط بين الزنوج والسواد، وبين الزنوج والانسان، واذا كان هناك شيء من الشبه بين المثالين فهو ليس ملزماً لا أدبياً ولا منهجياً كما نسجل على الصدر انه لم يذكر المصدر! ثم ان هناك تناقضاً بين وجهتي البحث في «الأُسس» و«الشفاء»، فالأول يتحدث عن ضرورة الوحدة المفهومية بين عناصر المجموعتين «أ» و«ب»، لأجل حصول الظن بالتعميم الاستقرائي، بينا يتحدث الثاني عن ضروة تجنب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات بغية ان تفيد

١- راجع، ص٤٨ ، من دراستنا هذه.

التجربة «اليقين». ولايستبعد مع الاخلال بهذا الشرط افادة التجربة للظن! فهو يقول في النص الذي نقله الدكتور:

«فان التجربة كثيراً ماتغلط ايضاً اذا أُخذ مابالعرض مكان مابالذات فتوقع ظناً ليس يقيناً».

من هنا يتضح خطأ الدكتور في الربط بين ماأثاره ابن سينا من شرط لصحة اليقين التجريبي، ومأأثاره الشهيد من شرط لسلامة التعميم الاستقرائي الاحتمالي، حيث يقول الدكتور:

«ان مايدعوه «ابن سينا» بخطأ التجربة، الذي يتحمل مسؤوليته «أخذ مابالعرض مكان مابالذات» هو الذي أثار هذا القلق لدى الشهيد الصدر ودفعه للالزام بمثل هذا الشرط.»[1]

وهنا لابدَّ لنا من وقفة أعمق على ايضاح طبيعة موقفي الشهيد وابن سينا في هذا المجال، على ان نشير بدءً الى ان المقارنة بين هذين الموقفين مقارنة بين مدرستين مختلفتين تماماً في تقويم موضوع البحث ودراسته. واذا صحّت هذه المقارنة فانما تصح شريطة ان تتم بحذر وحيطة كاملين.

بدهي ان «ابن سينا» يتحدث عن اليقين التجريبي في اطار المدرسة الارسطية. ومن هنا فهو حينما يتحدث عن اليقين بسببية السقمونيا للصفراء فهو يشترط تكرر الاقتران، ومن ثم ضم القاعدة العقلية «الاتفاق لايكون أكثرياً»، لكي يُشكل قياساً منطقياً من صغرىٰ التجربة وكبرىٰ القاعدة العقلية. فتكرار حدوث الصفراء اثر السقمونيا، يضعنا أمام تردد: فاما ان

١- راجع، ص٤٨ ، من هذه الدراسة.

تكون سبباً أو ليس بسبب، فاذا لم تكن سبباً لم تتكرر؛ لان الاتفاق لايكون اكثرياً. وحيث لابد ان يكون للصفراء من سبب لامحالة، اذن لامحالة من كون السقمونيا سبباً للصفراء.

وحينما يتحدث ابن سينا عن اثبات اليقين التجريبي بسببية السقمونيا للصفراء لايخطر بباله اطلاقاً الحديث عن اشتراط ان تكون السببية المتيقنة علاقة بين مفهومين لاعلاقة بين مصداقين. بل لايخطر ببال أي ارسطي هذا الاشتراط؛ لان بداهة كون العلية علاقة بين مفهومين في المدرسة الارسطية على مستوىٰ البداهة التي يتمتع بها قانون العلية في هذه المدرسة.

إذن! فالشرط الأول من شروط الشهيد الصدر لاموقع له في حديث ابن سينا، بل هو مصادرة من مصادرات المدرسة العقلية بعامة. انما انصب حديث «ابن سينا» حول التميز بين اليقين التجريبي واليقين القياسي المحض، حيث أكد ان التجريبي مشروط. وأراد بالشرط ان ينصب الحكم في القضية المتيقنة على الشيء الذي تكرر في الحس من الناحية التي تكرر فيها فحسب. ومن هنا يرتفع الابهام في مورد الناس السود في بلاد السودان وولادتهم السود، فان الولادة اذا أُخذت من حيث هي ولادة عن ناس سود، أو عن ناس في بلاد كذا صحت النتيجة التجريبية، اما اذا أخذت من حيث هي ولادة عن ناس فقط، فليست التجربة متأتية باعتبار الجزئيات المذكورة، اذ التجربة كانت في ناس سود، والناس المطلقون غير الناس السود.

إذن! اليقين الحاصل من التجربة انما هو يقين مبرر اذا انصب الحكم في النتيجة على الشيء المجرب بذاته، لاعلى ماهو أعم أو أخص من هذا الشيء. بل اذا أخذنا في النتيجة، بالحكم على ماهو أعم أو أخص من الشيء -

وجعلنا ماهو بالعرض مكان ماهو بالذات ـ فالنتيجة التجريبية تفيد الظن لااليقين.

وهنا لابد ان نتبين مفهوم «ابن سينا» من «أخذ مابالعرض مكان مابالذات»، فهل اراد به الشرط الثاني في نظرية الاحتمال لدى الشهيد الصدر [ان لاتكون هناك خاصية مشتركة تميز الشيء الذي اجرينا عليه التجارب عما يشاركه في المفهوم العام]، أم يعني به امراً آخر، يمكن ان نجد له تطبيقاً في نظرية الاحتمالات؟.

اذا راجعنا سياق العبارة التي نقلها الدكتور سروش آنفاً نجد ان ابن سينا يشترط لإفادة التجربة اليقين ان لايكون موضوع ـ الالفات «على حد تعبير الشهيد الصدر» ـ ذات خاصية مميزة، كما لايكون التعميم شاملاً لإلفات ذات خاصية مميزة؛ حيث يقول: «وانما يوقع اليقين منها مااتفق أن كان تجربة وأخذ فيها الشيء المجرب عليه بذاته، فاما اذا أخذ غيره مما هو أعم منه أو أخص، فان التجربة لا تفيد اليقين.»، ومثل هذا الشرط لايتطابق مع الشرط الذي ألزم به الشهيد الصدر لسير المرحلة الاستنباطية في نظريته الاحتمالية. وهنا أؤكد استغرابي من الربط السببي الذي اصطنعه الدكتور سروش بين موقفي الشهيد الصدر وابن سينا مع انهما لايتسانخان!

واذا راجعنا خاتمة الفقرة، التي يتحدث فيها ابن سينا حول هذا الوضوع، حيث يقول:

«فانا أيضاً لانمنع ان سقمونيا في بعض البلاد يقارنه مزاج وخاصية أو يعدم فيه مزاج وخاصية لايسهل. بل يجب أن يكون الحكم التجريبي عندنا هو ان السقمونيا المتعارف عندنا، المحسوس، هو لذاته أو طبع فيه يسهل الصفراء الّا

ان يقاوم بمانع.»[1]

نجد ان ابن سينا يتحدث هنا عن الشرط الضروري الذي تؤكده نظريات الاحتمال بعامة، وهو ثبات الظروف العامة في قياس احتمال الحادثة. فالحديث عن احتمال وقوع حادثة معينة لايكون ذا معنىٰ الّا اذا تثبتت الشروط التي تجري كافة العمليات تحتها، وأي تغيير في هذه الشروط، يعني تغييراً في الاحتمال المطلوب الحصول عليه.

اما الشهيد الصدر فهو يرىٰ ضرورة الشرط الأول [ان تكون العلاقة بين مفهومات ومصاديق ذات خاصية مشتركة]، وهذا الاشتراط لايقوم على أساس مصادرة العلية، بل هو اشتراط يفترضه نمو الاحتمال في المرحلة الاستنباطية. فما لم يكن هناك اشتراك مفهومي بين الالفات لايمكن ان تتجمع القيم الاحتمالية للتجارب المتكررة في محور القضية التي يراد تنمية احتمال التعميم بصددها. [ان «أ» سبب لـ«ب»] هذه القضية «قضية سببية «أ» لـ«ب»» هي التي يراد اثبات تعميمها في الدليل الاستقرائي عن طريق «قاعدة الجمع بين الاحتمالات»، ولامعنىٰ للجمع بين الاحتمالات مالم يكن هناك تلازم بين «$أ_1$»، «$أ_2$»، «$أ_3$».... في السببية.

اما الشرط الثاني، الذي اشترطه الشهيد الصدر «عدم وجود خاصية مميزة في الالفات التي أجرينا عليها التجارب» فهو شرط تفرضه ايضاً الطريقة التي ينمو الاحتمال في ضوءها، لدى المرحلة الاستنباطية. اذ مع وجود خاصيتين مشتركتين « ١- الخاصية المشتركة بين الالفات المجربة والالفات الأخرىٰ، ٢-

---

١- الشفاء، المنطق، ج٣، ص٩٧.

الخاصية المشتركة بين الالفات المجربة فحسب.» يصلحان لان يكونا اساس التعميم السببي، يصبح التعميم على أساس احدهما، دون الآخر بلامبرر؛ اذ ان القيم الاحتمالية التي تبرهن على السببية لا تستطيع تعيين الخاصية الأولى أو الثانية للسببية، بل هي حيادية تجاه سببية كلٍ من الخاصيتين.

نلاحظ هنا ان كلاً من «ابن سينا» والشهيد الصدر يتحدث عن موضوع بحث يختلف عن الآخر اختلافاً جوهرياً. فالأول يتحدث في اطار المنطق العقلي «الارسطي»، والآخر يتحدث في اطار المنطق الاحتمالي. واذا اجهدنا أنفسنا لنجد مايجمع بينهما في التفاصيل رغم اختلاف اطار البحث وروحه نجد نقطة واحدة فقط، وهي ان «أخذ مابالعرض مكان مابالذات» يعني في ضوء «ابن سينا» ان الحكم التجريبي لايفيد اليقين اذا لم يقع على المجرب بذاته، بل وقع على ماهو أعم أو أخص منه، حيث يفيد ظناً ليس يقيناً حينئذٍ. ويمكن ان نصوغ عبارة الشهيد الصدر في الشرط الثاني صياغة سينوية، فنقول: ان التعميم الاستقرائي لامبرر له اذا لم يقع على المجرب بذاته بل وقع على ماهو أعم منه.

وعبر عملية قيصيرية نستطيع وضع اليد على الشبه التالي بين موقفي الصدر وابن سينا: «ان التعميم الاستقرائي لامبرر له واليقين التجريبي لاسبيل اليه اذا وقعا على ماهو أعم من المجرب بذاته».

لكن هذا الشبه الذي اكتشفناه بعد عناء سرعان مايتحول الى تناقض في الموقفين، حيث ان ابن سينا لايجد مانعاً من حصول الظن بالحكم التجريبي وان تناول ماهو أعم من المجرب بذاته، بينما لايجد الصدر أي مسوغ منطقي لحصول مثل هذا الظن في ضوء طريقته لتفسير المسير الاستنباطي للاحتمال.

على أي حال لاأجد مايسوغ للأخ سروش لكي يجعل موقف ابن سينا في اشتراط عدم أخذ مابالعرض مكان مابالذات سبباً لاثارة الشهيد الصدر، وقلقه على المرحلة الاستنباطية للاحتمال، فيشترط شرطية! ولعل هذا الاصرار لعلةٍ في نفس يعقوب رآها! ولعلنا سنستوضح هذه العلة في القادم من فقرات البحث.

المقارنة بين نظرية الشهيد الصدر ونظريات الاحتمال الأخرىٰ

وعدت بعقد فقرة مستقلة لدراسة هذا الموضوع، كما جاء في دراسة الدكتور عبدالكريم سروش. الملاحظ ان الأخ قارن بين نظرية الاحتمال في مدرسة الصدر والمدارس الأخرىٰ، عبر أكثر من نص، ومن هنا أجد ان يأخذ تقويم هذه المقارنة مجموع ماجاء في دراسة «سروش»، دون ان نقتطع نصوصه اقتطاعاً، كما صنع هو مع الشهيد الصدر في بعضٍ من مواقفه.

لاحظ الدكتور انّ الصدر ينسجم مع المدرسة المنطقية (كينز ـ كارناب) فيمايلي:

١ ـ يعتقد الصدر، كالمدرسة المنطقية ان الاحتمال عبارة عن درجة من درجات التصديق العقلي.

وقد لاحظنا ان الشهيد الصدر طرح صيغتين لتعريف الاحتمال، احدهما يعبر الاحتمال فيها عن درجة من درجات التصديق، ويعبر الاحتمال في الأخرىٰ عن نسبة مايحتله المحتمل من أطراف العلم الاجمالي الى مجموعة اطراف العلم. ونظرية الاحتمال وتنميته ـ وفقاً لقواعد الاستنباط الرياضي، التي يعتمدها حساب الاحتمالات ـ لا تتوقف على اعتبار الاحتمال درجة من درجات التصديق، وهو بهذا يختلف عن المدرسة المنطقية، التي تعتقد ان الاحتمال ـ أساساً ـ علاقة منطقية بين القضايا تُقاس تبعاً لدرجة الاعتقاد العقلي.

نعم يعتقد الشهيد الصدر ان الاحتمال يمكن تفسيره على أساس انه درجة من درجات الاعتقاد العقلي، في ضوء اضافة بدهية لحساب الاحتمال. أو في ضوء التطابق بين هذه الدرجة، وبين الدرجة التي تحددها النسبة بين عدد مراكز المحتمل الى مجموعة مراكز الاطراف في العلم الاجمالي. وقد ابتكر علاجاً

لقياس هذا التطابق، وذلك باضافة بدهية جديدة لبدهيات حساب الاحتمال.

وانا اعتقد ان هناك امكانيةً لاثبات هذا التطابق عن طريق الدليل الاستقرائي، ومعطيات الاستقراء البعدية، دون حاجة لافتراض مصادرة اضافية تضم الى قائمة البدهيات المدرجة في حساب الاحتمال. آمل ان تتاح لي فرصة بيان ذلك في دراسةٍ لاحقة.

٢ـ ان الشهيد الصدر تابع «كينز» في اعتماد قاعدة «امكان التقسيم» في اسلوب تعيين اعضاء المجموعة.

وقد اتضح لنا بجلاء خطأ الدكتور في ادعائه من خلال ماتقدم من حديث حول هذا الموضوع. لكننا نشير هنا الى ان «كينز» لايمكن ان نعده من اتباع مبدأ اللا تمايز بقول مطلق، كما جاء في عبارة الدكتور. على ان استيعاب هذا البحث يستدعي دراسة مستأنفة.

* * *

لاحظ الدكتور ايضاً ان الشهيد الصدر أفاد من النظرية الكلاسيكية. وردت اشارة «سروش» الى ذلك في قوله:

«تشكيل مجموعة محددة من الوجوه الممكنة أمر مطابق لما يريده التعريف الكلاسيكي.»[1]

كما أشار اليه في قوله:

«فاذا قطعنا علاقتنا بعالم الخارج فسوف لانجد سوىٰ ثلاثة شقوق (وهذا هو

١ـ راجع ص٣٨، من هذه الدراسة.

الحصر المنطقي في النظرية الكلاسيكية للاحتمال)....»[1]

وقد لاحظ الدكتور ايضاً ان السيد الشهيد افاد من النظرية التكرارية، وذلك في الافادة من التجربة لتشكيل المجموعة،

«والافادة من التجربة لتشكيل هذه المجموعة هو عين ماتسعىٰ اليه النظرية التكرارية.»[2]

كما أفاد الصدر من النظرية التكرارية - حسب سروش - في التأكيد على ضرورة الافادة من التجربة في تحديد درجة الاحتمال.[3]

وفي ضوء هاتين الملاحظتين (ملاحظة افادة الشهيد الصدر من المدرسة الكلاسيكية للاحتمال، وملاحظة افادته من النظرية التكرارية للاحتمال) أكد الدكتور «سروش» في أكثر من موضع في دراسته علىٰ أن نظرية الشهيد الصدر تلفيق وخليط من التكرارية والكلاسيكية، ومن «لابلاس»، و«جون ميزس».

ولايسعني هنا الّا ان أسجل ملاحظاتي حول ماافاده الدكتور سروش في هذا المجال، ضمن النقاط التالية:

أولاً: ماهو معنىٰ تشكيل المجموعة من الوجوه الممكنة؟ فتشكيل المجموعة يعني تحديد عدد اعضاء الفئة، فهل ان عدد اعضاء الفئة تتم في المدرسة الكلاسيكية على أساس الامكان العقلي للوجوه ووفق الحصر المنطقي؟ لاحظنا ان الدكتور يرىٰ ذلك ويرىٰ ان تشكيل المجموعة في المدرسة التكرارية يتم عن طريق التجربة وتكرار الحدوث.

١، ٢، ٣- راجع، ص٤٢ ، من هذه الدراسة.

لاحظنا في دراسة «الصعوبات التي تواجه تعريف الشهيد الصدر» ان الاخ «سروش» ذهب الى ان «تعيين عدد اعضاء المجموعة» مشكلة لا تواجه التعريف التكراري، وقد أشرنا الى خطل هذا المذهب. كما لاحظنا انه أكّد ان مشكلة «تعيين عدد اعضاء المجموعة» تواجه النظرية الكلاسيكية ايضاً. ونحن مع الدكتور في صحة تأكيده على ان مشكلة اختيار عدد الاعضاء تواجه النظرية الكلاسيكية ايضاً. ولكنني اريد ان أفهم كيف تواجه النظرية الكلاسيكية هذه المشكلة، مع انها تُشكل المجموعة على أساس الوجوه الممكنة ووفق الحصر المنطقي ـ كما أكد ذلك سروش ـ؟

فنحن اذا آمنّا بان المجموعة تُحدد اعضاؤها على أساس الحصر المنطقي، فاية مشكلة سوف نواجه في تعيين عدد اعضاء المجموعة؟ انما تقف مشكلة تعدد البدائل وتنوع اساليب اختيار المجموعة في حالة خروجنا من دائرة الحصر المنطقي، وايماننا بان المجموعة يمكن ان تُشكل في ضوء معطيات الواقع التجريبي.

ثم كيف صح للأخ «سروش» ان يقول في صدد تشكيل العلم الثلاثي الأطراف بانه «حصر منطقي ـ في النظرية الكلاسيكية» بينما اعتبر تشكيل العلم الاجمالي الثاني من «١١» عضواً قائماً على أساس التجربة؟ انا لاأفهم كيف كان تعيين احتمال الوليد ـ بانه اما ان يكون ذكراً واما ان يكون أنثىٰ، واما ان يكون خنثىٰ ـ تعييناً بالحصر المنطقي، وتعيين احتمال الوليد بانه خنثىٰ = $\frac{١}{١١}$... تعيين بالحصر الاستقرائي؟

ان كلاً منهما تعيين بالحصر الاستقرائي، فان يكون الوليد ذكر أو أنثىٰ أو خنثىٰ امرٌ لم يمنحه الحصر المنطقي، أنما هو معطىٰ من معطيات التجربة البشرية.

ننتقل من النقض الى الحل، فالأخ سروش خلط بين تحديد قيمة الاحتمال وبين تشكيل مجموعة الأطراف. على اننا لاننكر وجود علاقة بين هذين الأمرين، لكنها ليست علاقة التبعية الكاملة.

ونود ان ننبه الى الفارق الأساس بين المدرسة الكلاسيكية والمنطقية وبين المدرسة التجريبية في تحديد قيمة الاحتمال. حيث ترىٰ المدرستان ان الاحتمال معطىٰ قبلي يُحدد وفقاً لمبادئ قبل التجربة والتكرار، وهذا لايعني، كما تخيل الدكتور ـ ان هاتين المدرستين لا تقران بان تنمية الاحتمال ممكنة، بل لابدَّ ان تكون في ضوء التجربة وتكرار الشواهد والبينات التي تدعم الفرض وتثري القيمة الاحتمالية المحددة قبلياً. بينا ترىٰ المدرسة التكرارية ان الاحتمال معطىٰ تجريبي يحدد وفقاً لنسبة تكرار الحدوث المتناهي أو اللامتناهي.

من هنا يتضح ان مقارنة الدكتور بين نظرية الاحتمال لدى الصدر وبين نظريات الاحتمال الأخرىٰ ليست دقيقة، وليست مستدلة استقرائياً أو قياسياً!

يهمنا ان نشير الى ان الدكتور اعتبر نظرية الشهيد الصدر في الاحتمال خليطاً من الكلاسيكية والتكرارية والمنطقية. ومن هنا حق لنا ان نتساءل:

١ـ ألم يقل الدكتور ان الشهيد الصدر قدّم نظرية جريئة جسوراً في دراسة الاحتمال؟

٢ـ اذا كانت نظرية الاحتمال لدىٰ الشهيد الصدر نظرية جسوراً فكيف صح ان نسمها بانها خليط؟

٣ـ ألم يطرح الدكتور سروش مقياساً لنمو المعرفة البشرية يؤكد فيه ان هذا النمو

مدين بشكل أساس للنظريات الجريئة، وان عمل العلماء ليس هو جمع وتفريق المعطيات، بل هو تقديم اطروحات جديدة، وبناء ابنية مستحدثة، تقف في خطواتها الجسور على قمم ارفع من مستوىٰ الارقام والمشاهدات؟

٤- وهل ينسجم هذا المقياس مع عدّ نظرية الشهيد الصدر خليطاً ومزجاً بين النظريات والتجارب العلمية التي سبقته؟

لاأشك في ان الوقت لايزال مبكراً لمقارنة نظرية الاحتمال لدى الشهيد الصدر وسائر النظريات الأخرىٰ. فمثل هذه المقارنة تستدعي هضم اطروحة السيد الاستاذ هضماً كاملاً، ومن ثم هضم سائر نظريات الاحتمال الأخرىٰ، على أن يكون درس كل نظريةٍ من النظريات درساً موضوعياً محايداً من داخل النظرية. أي: ليس حقاً وليس سليماً ان نتناول نظرية من النظريات بالدرس في اطار مفاهيم وافكار النظريات الأخرىٰ. وليس حقاً أو سليماً ان نقصر المقارنة على نقاط اللقاء والافتراق. بل الحق ان نكتشف المزايا الجوهرية والكوىٰ الجديدة،التي تفتحها كل نظرية من النظريات أمام البحث.

نأتي الآن على مرحلة التوالد الذاتي في عرض الدكتور سروش. يقول الدكتور:

«ثم - بحكم استحالة التسلسل - لايمكن هذا الاستنتاج، دون التوفر على يقين موضوعي أولي وبدهي»[1].

من الواضح ان عبارة «بحكم استحالة التسلسل» من اضافات الأخ «سروش». ولم يعتمد «الاسس» على هذه القاعدة العقلية في اثبات استحالة المعرفة، دون بداية تنطلق منها. وكان الأجدر بالأخ «سروش» ان يعتمد الصفحات «٥٠٠-٥٠٤» من كتاب الاسس، حيث تناول عبرها موضوع «بداية المعرفة» بشكل مستقل، فطرح وجهة نظر «رايشنباخ» الذاهبة الى امكان الاستغناء عن بداية للمعرفة، من خلال تشكيل «متراجعة لانهائية»، ثم أورد اعتراض «راسل» على مبدأ «رايشنباخ» في المتراجعة الاحتمالية اللانهائية، فلم يرتض نقد «راسل»، ثم أكد ان المتراجعة اللانهائية تقوم على أساس حساب احتمال الحوادث، وهذا الحساب انما يصح رياضياً، بناءً على افتراض معطيات مباشرة وبدهيات اولية.

ننتقل الى موضوع آخر، اصطنع الدكتور عنوانه «نمو المعرفة البشرية في ضوء المذهب الذاتي»؛ اذ ان «الأسس» اشار الى خطين للاستنباط في

١- راجع ص٥٤ من دراستنا.

المعرفة: احدهما استنباط القضايا، والآخر استنباط درجات التصديق، ولم يتحدث عن «نمو المعرفة»[Growth] بالمعنىٰ الاصطلاحي. انما أكد الدكتور على هذا العنوان لغاية، يمكن استيضاحها في المرحلة النقدية من هذه الدراسة.

وهنا تحسن الاشارة الى ايهام في عبارة الدكتور على لسان «الاسس»، حيث يقول:

«اما استنباط اليقين الموضوعي .... على اساس منطق المذهب الذاتي»[1].

اذ المستنبط في المثال هو احتمال موضوعي ودرجة من درجات التصديق، وليس يقيناً موضوعياً.[2]

كما تلزم الاشارة هنا الى ان الدكتور حذف في عرضه بعض الافكار الاساسية التي طرحها الشهيد الصدر، كركائز للمرحلة الذاتية، وسوف نضطر لاعادة التذكير بها في تحليل نقود الأخ «سروش»، حينما يضطرنا الموقف ذلك.

نعود الى مصادرة الدليل الاستقرائي في المرحلة الذاتية، حيث انها تفترض ان الذهن البشري يلغي الاحتمال الضئيل لحساب الاحتمال الكبير جداً. وتطبيق هذه المصادرة لايصح الّا في حالة وجود علمين اجماليين. وقد اشار الدكتور «سروش» الى تطبيق المصادرة على مثال المكتبة، واشار ايضاً الى خطأ هذا التطبيق باعتباره يؤدي الى إلغاء العلم الاجمالي الواحد. اذن! لابد من وجود علمين اجماليين كشرط لتطبيق المصادرة المذكورة.

بعد ان يؤكد الدكتور سروش دقة وعظمة هذا الشرط، يقول:

١- راجع، ص ٥٥، من هذه الدراسة.

٢- الأسس، ص٣٦٢.

«لعل البعض يسلك نفس هذا الطريق، حينما يريد ان يبرهن .....
ان المسألة المتقدمة تطبيق لاحدىٰ المغالطات، التي تقع في الاستنتاجات الاحصائية...»[1].

اضع ملاحظاتي حول نص الأخ «سروش» في النقطتين التاليتين:

أولاً: كيف نقيس احتمال بناء الجزيء على احتمال خروج الطلقة عشر مرات في حقيبة تحتوي عشر طلقات، ومن ثم نعطي احتمال بناء الجزيء أقل من $\frac{1}{10}$، أو أقل من $\frac{1}{100}$ ؟ فالاحتمال القبلي لبناء الجزيء الواحد صدفةً يساوي $\frac{1}{2^{10}}$ من خلال تشكيل مجموعة متكاملة من حدوثه بسبب وبناءه بلاسبب. وحيث لانملك بيّنة تساهم في تغيير درجة هذا الاحتمال القبلي تبقىٰ الدرجة $\frac{1}{2}$. نعم احتمال بناء الوحدة البروتينية يُحسب على أساس الضرب بين الاحتمالات المستقلة لحدوث كل جزيء من جزيئاتها، ومن ثم لوكان عدد جزيئات البروتين مليون جزيئاً فسوف يكون احتمال بناء الوحدة البروتينية «$\frac{1}{2^{1000000}}$». بل الأدق هو ان نأخذ أصغر اجزاء المادة، ونحسب قيمة احتمال حصوله القبلي، حيث يساوي $\frac{1}{2}$، ثم نحسب قيمة احتمال الجزيء بضرب $\frac{1}{2}$ في عدد اجزاء الجزيء. ومن هنا يتضح الفارق الكبير بين مثال الحقيبة، وبين حساب بناء الجزيء، حيث ان احتمال خروج الطلقة رقم «(١)» عشر مرات متوالية يساوي $\frac{1}{10^{10}}$، لأن خروج الطلقة رقم «(١)» عشرة مرات متوالية عضو في مجموعة تتألف من «10^{10}»، وحيث ان الاحتمالات موزعة بالتساوي على اعضاء المجموعة، فاحتمال خروج الطلقة في

١- راجع، ص٥٧، من هذه الدراسة.

حالة هذا العضو لا تتجاوز $\frac{١}{١٠^{١٠}}$. لكن هناك علماً اجمالياً يحكم على تلك المجموعة، وهو عبارة عن العلم بالأسباب، وحيث نجري قاعدة الضرب في هذه الحالة، وحيث ان الأسباب أكبر في فرضية خروج الطلقة عشر مرات متوالية، فسوف يضعف احتمال هذه الفرضية، ويضحي هذا المثال صالحاً لتطبيق المصادرة الاستقرائية، بينا مثال البروتينات والجزيئات لايزودنا تحديد احتماله القبلي الّا بقيمتين احتماليتين متساويتين، وليست هناك ـ في هذه المرحلة ـ أية معرفة أو علم اجمالي يتدخل لتغيير قيمة الاحتمالين.

ثانياً: لاأدري لِمَ أغفل الدكتور ان مثال [الحقيبة والطلقات العشرة] وافناء الاحتمال الضئيل فيها يمثل في الواقع مصداقاً للتطبيق الثاني للمصادرة ـ كما ذكره نقلاً عن الشهيد الصدر ـ ؟! ومن ثمّ فالمسألة ليست مغالطة احصائية، انما هي موقف احصائي سليم، يفتقر الى اساس وتفسير موضوعي سليم، وقد قدّم الشهيد الاستاذ الاساس السليم لحل هذا اللغز الاحصائي، كما ورد في التطبيق الثاني للمصادرة الاستقرائية.

نصل الآن الى الشكلين المعقولين لتطبيق المصادرة الاستقرائية. وهنا تحسن الاشارة الى خطأ حسابي وقع فيه الدكتور عند طرح مثال الشكل الأول، حيث أكد ان

«احتمال ان هناك علاقة سببية بين «أ» و«ب»، = $\frac{١٠٢٣}{١٠٢٤}$»، وان $\frac{١}{١٠٢٤}$

فقط احتمال ان لا تكون بين «أ» و«ب» علاقة سببية.[١]

والصحيح كما جاء في «الاسس»:

---

١ ـ راجع، ص ٥٩، من دراستنا.

«فاذا كانت التجارب الناجحة عشراً، كان عدد الحالات التي تمثل اطراف «العلم الاجمالي»: (١٠٢٤) حالة، وحالة واحدة من هذه الحالات حيادية تجاه العضوين المحتملين في (العالم الاجمالي)، وكل الحالات الأخرى في صالح احد العضوين «للعلم الاجمالي» وهو سببية «أ» لـ«ب».

وهذا يعني: ان (العلم الاجمالي) يضم (١٠٢٤) قيمة احتمالية، وان $\frac{١}{٢}$ ١٠٢٣ قيمة احتمالية منها تشكل تجمعاً ايجابياً في محور محدد وهو سببية (أ) لـ(ب)...»[١]

اذن فاحتمال السببية قيمته $\frac{\frac{١}{٢}\ ١٠٢٣}{١٠٢٤}$ ، واحتمال عدمها يساوي $\frac{\frac{١}{٢}}{١٠٢٤}$.

نختتم ملاحظاتنا حول تقويم عرض الدكتور «سروش» لكتاب الأسس المنطقية بالوقوف على آخر فقرات هذا العرض، الذي تناول تحليل اسلوب الشهيد الصدر في الاستدلال على اثبات عقول الآخرين.

من الواضح ان طريقة الاستدلال الاستقرائية التي اعتمدها «الاسس» في هذا الموضوع ترتبط بالشكل الثاني من الاستدلال الاستقرائي، الذي لم يأت الدكتور سروش على الاشارة اليه - كما تقدم التنويه اليه -، وعلى وجه الدقة ترتبط بالحالة الأولى من حالات هذا الشكل.

على أي حالٍ نلاحظ ان الدكتور لم يوفق في تحديد قيمة احتمالات فروضه بشكل سليم. فهو يقول:

«وعلى سبيل المثال لوكانت .... $\frac{١}{٨}$.»[٢]

---

١ - الأسس، ص٣٧٥.

٢ - راجع، ص٦٧، من هذه الدراسة.

ونحن نقول: اذا كانت النظرية الأولى تقوم على أساس ثلاثة فروض، فسوف تكون مجموعة اطراف العلم الاجمالي «٨»، وسوف تكون «٧» اطراف منها نافية للنظرية الأولى، واحتمال واحد حيادي، فتصبح قيمة احتمال نفيها $\frac{\frac{1}{2}\ ٧}{٨}$، واحتمال صحتها $\frac{\frac{1}{2}}{٨}$. ويقول الدكتور سروش:

«واذا كانت النظرية الثانية تشتمل على «١٠» فروض فاحتمال صحتها سيكون أقل من $\frac{١}{١٠٠٠}$».[١]

ولاأدري لِمَ يتردد هذا الرجل الجريء في تحديد قيمة الاحتمال على وجه الدقة في النظرية الثانية؟! فهو ليس بأقل من $\frac{١}{١٠٠٠}$ فحسب بل أقل من $\frac{١}{٢٠٠٠}$! ذلك لان احتمال نفي النظرية يساوي $\frac{\frac{1}{2}\ ١٠٢٣}{١٠٢٤}$، واحتمال اثباتها يساوي $\frac{\frac{1}{2}}{١٠٢٤}$. إذن! فلاتحديد قيمة احتمال صحة الفرضية الأولى ولاالثانية صحيح في كلام الاخ «سروش».

ثم هناك ملاحظة أهم مما تقدم ترتبط بطريقة فهم الدكتور لأسلوب تنمية الاحتمال في هذه الطريقة من طرق الاستدلال الاستقرائي. لنأتِ أولاً على عرض منهج «الأُسس»، كما جاء في الكتاب. يرىٰ «الاسس»:

«اننا نواجه في هذه الحالة علمين اجماليين احدهما يستوعب احتمالات مجموعة الافتراضات التي تتطلبها الفرضية الأولىٰ، والآخر يستوعب افتراضات الفرضية الثانية. وكلا العلمين ينفي فرضيته بقيمة احتمالية كبيرة، لكن العلم الثاني ينفي الفرضية الثانية بقيمة احتمالية أكبر لأن افتراضاتها كثيرة جداً. وبما ان القيمتين النافيتين متعارضتان، اذن لابد من الضرب، وعند

١- نفس المصدر، ص ٦٧.

ذلك يتكوّن لدينا علم اجمالي ثالث تكون القيمة الاحتمالية النافية للفرضية الثانية فيه كبيرة جداً»[1]

في هذا الضوء نتساءل عن معنى قول الاخ «سروش»:

«وفي هذه الحالة سنواجه علمين اجماليين، وسيؤدّي تجمع الاحتمال في احدهما الى قوة احتمال احد الاعضاء في العلم الاجمالي الآخر.»[2]

اين يتجمع الاحتمال في احدهما؟ لنفترض انه يقصد تجمع الاحتمال في المحور النافي للفرضية الثانية، لكن ذلك لايؤدي الى قوة احتمال أي عضو في العلم الاجمالي الأول. فالعلمان الاجماليان متنافيان، انما نخلص الى الترجيح باعتبار ان احدى الفرضيتين لابد ان تقع، وحيث ان درجة نفي احدهما أكبر بكثير من درجة نفي الأخرى، يضحي رجحانها امراً بيّناً.

---

١ ـ الأسس، ص٤٤٠-٤٤١.

٢ ـ راجع، ص٦٧، من هذه الدراسة.

الخطوة الثانية:

تقويم النقد

الخطوة الثانية:
تقويم النقد

تقدم -في تقويم عرض الدكتور «سروش» لمتطلبات المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي- ان صاحبنا سجل على «الأسس» ملاحظتين نقديتين في طيات عرضه لافكار الكتاب. وقد أوكلنا معالجة هذين النقدين وتقويمهما الى الخطوة الثانية من تقويمنا لدراسة الأخ «سروش»؛ حيث نتناول فيها تقويم اعتراضاته وانتقاداته.

جاءت اعتراضات «سروش» الأخرىٰ في فقرة مستقلة، بعد نهاية عرضه لأفكار الأُسس. وقد وضع هذه الاعتراضات في أربع نقاط، الّا ان كل نقطة من هذه النقاط تثير أكثر من استفهام، وتتحدّث عن أكثر من اعتراض. كما ان الاعتراضات لم تتسلسل وفق تسلسل أفكار كتاب «الاسس المنطقية للاستقراء»، ولوأردنا لها ذلك وجب أن يكون الاعتراض الثاني هو الاعتراض الأول، والاعتراض الأول، الذي سجله في العرض هو الاعتراض الثاني، والاعتراض الثاني الذي سجله في العرض مضافاً الى الاعتراض

الثالث هو الاعتراض الثالث والاعتراض الأول هو الاعتراض الرابع، والرابع هو الخامس.

لكنني اريد متابعة دراسة الأخ «سروش»، وبغية تجنب التشويش أتابع اعتراضات صاحبنا، كما جاءت في دراسته، فأتناول أولاً الاعتراضين اللذين وردا في عرضه، وذلك في نقطتين، ثم اتناول اعتراضاته الاربعة حسب تسلسلها في نقاط اربعة. اذن! سوف تكون ملاحظاتنا في ست نقاط، النقطة الأولى تتناول أولى ملاحظتي العرض، والثانية تتناول الثانية من ملاحظتي العرض، والثالثة تتناول الرقم «١» من اعتراضات دراسة الأخ «سروش»، والرابعة تتناول «٢» من تلك الاعتراضات، والخامسة تتناول «٣»، والسادسة تتناول «٤». واليك ملاحظتنا في نقاطها الستة:

النقطة الأولىٰ:

يرىٰ الشهيد الصدر ان الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية ينمّي احتمال سببية «أ» لـ«ب»، من خلال اثراء العلم الاجمالي بالشواهد والبينات. ويشترط لنمو الاحتمال ان تكون فئة «أ» وفئة «ب» فئة حقيقية، وليست فئة اعتباطية مصطنعة. أي: ان يكون بين مصاديق «أ» اشتراك مفهومي.

في هذا الضوء يسجل الدكتور «سروش» الاشكال التالي: «السؤال المهم الذي ينبثق في الذهن هنا هو ان الوقوف على ان «أ$_1$»، و«أ$_2$»، و«أ$_3$» .... من فئة الالفات لايتيسر الّا بالاستقراء، وهذا ينتهي بنا الى تسلسل.»

والحق ان توقف الاستقراء على اثبات الوحدة المفهومية بين مصاديق الفئة المُستقرَأة، وتوقف اثبات الوحدة المفهومية على الاستقراء لايؤدي بنا الى تسلسل، انما يضعنا في دائرة مقفلة؛ اذ ان الاستقراء المثمر الذي ينمو في ضوءه الاحتمال هو الاستقراء الذي يقوم على أساس الوحدة المفهومية، وهذا الأساس يتوقف على استقراء مثمر بدوره، فنقع في دور مقفل.

ولعل الأخ عبدالكريم سروش اراد الصياغة الثانية للاشكال، والجواب على هذا الاشكال هو:

ان الاستقراء الذي يتوقف على اثبات الوحدة المفهومية بين مصاديق

الفئة المستقرأة يختلف جوهرياً عن الاستقراء، الذي نثبت في ضوءه اثبات هذه الوحدة.

هناك شكلان من الاستقراء:

الشكل الأول: الاستقراءالتلخيصي« summative Induotion »

ونحن في هذا الاستقراء نحاول اثبات حكم كلي على قضايا محدودة. فنحكم مثلاً ان بين «أ$_1$»، «أ$_2$»، «أ$_3$»، ... وحدة مفهومية و قاسماً مشتركاً. فالحكم لايتعدىٰ العينات المستقرأة، والعلاقة التي يستدعيها الحكم في هذا الاستقراء هي علاقة ماصدقات. والمبادئ والاسس التي يعتمدها هذا الشكل من الاستقراء تختلف بشكل جوهري عن تلك المبادئ، التي يستدعيها الدليل الاستقرائي الذي ننمّي في ضوئه احتمال العلاقة بين «أ» و«ب».

ونحن حينما نريد اثبات وحدة مفهومية وقاسم مشترك بين الالفات، التي لاحظناها واعتمدناها، كبينات استقرائية، لانعتمد الّا على هذا الاستقراء التلخيصي، حيث نصدر حكماً محدوداً في ضوء مجموعة محدودة العدد، والعلاقة التي أقمنا حكمنا عليها هي علاقة بين مصاديق.

وتحسن الاشارة الى ان هذا اللون من الاستقراء لايختلف عن اللون الثاني في الاسس والمصادرات التي يعتمدها فحسب، بل في «مشكلة الاستقراء» ايضاً. فهذه المشكلة ـ التي تتمثل في الطفرة من الجزئيات المحدودة الى الحكم العام ـ لاوجود لها في هذا اللون من الاستقراء؛ لان الحكم ليس عاماً، بل هو حكم كلي خاص.

إذن! اثبات الوحدة المفهومية يتوقف على الاستقراء التلخيصي.

الشكل الثاني: الاستقراء التجريبي «Ampliative Induction»
وهذا اللون من الاستقراء يختلف عن الشكل الاول في أساس الاستقراء والبدهيات التي يعتمد عليها، كما يختلف عنه في قيام «مشكلة الاستقراء» فيه. حيث يكون الاستقراء هنا بالانتقال من عدد محدد من الجزئيات الى حكم يشمل كل الأحوال المشابهة. ومثل هذا الحكم يقوم في مرحلته الاحتمالية على أساس مصادرات نظرية الاحتمال، وتواجهه مشكلة الطفرة من الخاص الى العام «problem of Induction»، اذ نظرية الاحتمال الرياضي لا تبرر الّا درجة أو نسبة احتمالية لصدق التعميم، فكيف بنا باليقين الحاصل من التعميمات الاستقرائية التجريبية؟

إذن! الاستقراء الذي ننمّي في ضوءه احتمال سببية «أ» لـ«ب» هو الاستقراء من الشكل الثاني، أي: الاستقراء التجريبي، الذي يختلف في طبيعته وأساسه عن الاستقراء التلخيصي.

في هذا الضوء نستطيع ان نضع الاشكال في صياغة جديدة:

«الاستقراء التجريبي يتوقف على اثبات الوحدة المفهومية، واثبات الوحدة المفهومية يتوقف على الاستقراء التلخيصي.».

وعلى هذا الأساس يرتفع اشكال الدور، ونخرج من الدائرة المقفلة، التي تخيّلها الدكتور سروش أكثر من مرة في دراسته. حيث ان مايتوقف عليه اثبات الوحدة المفهومية هو الاستقراء التلخيصي، ومايتوقف على اثبات الوحدة المفهومية هو الاستقراء التجريبي. وكلٌ من الاستقرائين ينتمي الى مقولة مستقلة.

* * *

النقطة الثانية:

هذه هي الملاحظة الثانية، التي ذكرها «سروش» في عرضه لافكار «الاسس»، تحت عنوان «نقد وجهة نظر الشهيد الصدر». ابتدأ قائلاً:

«حقاً! كيف يمكن ان تكون جميع صفات الشيء موضع التجربة معلومة لنا، بحيث نجزم بان خصوصية هذا الشيء لا تعزله عن سميّيه؟»[1].

من الواضح ان الدكتور «سروش» يعترض هنا على امكانية تحقق الشرط الثاني من الشرطين الأساسيين اللذين ذكرهما الشهيد الصدر كمتطلبات لازمة للمرحلة الاستنباطية. وقد ربط «سروش» في عرضه بين مفاد هذا الشرط، وبين ماطرحه ابن سينا من «عدم اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات» كشرط لصحة اليقين التجريبي. وقد أكدنا في تقويم العرض ان الأخ «سروش» لم يكن مصيباً في المقارنة بين اتجاهين مختلفين جوهرياً، وقد أدىٰ الربط بين ابن سينا والشهيد الصدر بالدكتور الى الخلط الذي سنوضحه فيما يلي:

يلاحظ ان الدكتور في العبارة التي ابتدأ بها نقده لوجهة نظر الشهيد الصدر انما يعلق على نص لابن سينا، وليس نصاً للشهيد الصدر! يقول ابن سينا في الشفاء:

«وهذا يكون اذا آمنا ان يكون هناك أخذ شيء بالعرض، وذلك ان تكون

١ـ راجع، ص٥٠ ، من هذه الدراسة.

أوصاف الشيء معلومة لنا...».

ومن هنا يستنكر «سروش» مستفهماً: كيف تكون جميع صفات الشيء معلومة لنا؟

اما الشهيد الصدر فهو يصوغ شرطه في العبارة التالية:

«ان لا توجد، في حدود مايتاح للملاحظ والمجرب ان يعرفه، خاصية مشتركة تميِّز الإلفات التي شملتها التجربة عن إلفات أخرىٰ.»[1]

إذن! أين هو موقع استفهام واستنكار «سروش» من هذه العبارة؟!

والمؤسف حقاً ان الدكتور «سروش» لم يكتف بهذا الخلط فيحاكم الصدر بجريرة ابن سينا، بل تحدث بحديث لاحق هو أقرب للمغالطة منه الى الحجة المعقولة، يقول:

«فنحن نذهب الى ان الشيء «+» خشب، ومن خلال ملاحظة بعض الصفات فيه....».

ثم يتساءل:

«أليس ذلك خرقاً للقاعدة المنطقية السديدة «اذا كان كل انسان a ، B ، Y فليس كل مجموعة من a ، B ، Y انساناً بالضرورة؟».

من الواضح ان اكتشاف الوحدة المفهومية بين مصاديق «أ» أو «ب» من خلال الاستقراء لايعني تحديد ماهية «أ» أو «ب» ببعض مانشاهده من الصفات، لكي يقول «سروش» اننا نعد موجوداً ماانساناً من خلال ملاحظة بعض الصفات المقترنة به، بل الشرط اللازم للمرحلة الاستنباطية هو ان

---

١ ـ الأسس، ص٣٤٢.

تكتشف بين المصاديق عنصراً اصلياً مشتركاً، له تأثير على تحديد وجود هذه المصاديق، ولا تدعي التجربة ولاالقياس الارسطي انهما قادران على اكتشاف الحد الماهوي للاشياء.

ثم مَنْ قال للدكتور ان اكتشاف الوحدة المفهومية بالاستقراء يعني: تعميم المفهوم على كل الموارد التي لم تشملها التجربة، «فنقول حيث اننا وجدنا ...A, B, Y مقارنة للانسانية في موارد كثيرة، اذ لابد ان يكونالأمر كذلك في كل الموارد».

ان الأخ الدكتور غفل عن طبيعة الاستقراء الذي يستدعينا اثبات المفهوم اجراءه، فاثبات الوحدة المفهومية يستدعي استقراءً تلخيصياً، يعني: استقراء يكون الحكم فيه محدوداً بما استقرئنا من مفردات، ومن ثم فهو مضمون الصحة بموازين البرهان الارسطي. لان النتيجة فيه مساوية للمقدمات.

* * *

النقطة الثالثة:

نتناول في هذه النقطة الاعتراض(١) من اعتراضات «سروش»، التي سجلها بشكلٍ مستقل في نهاية دراسته. سجل الدكتور في اعتراضه هذا ملاحظةً منهجية على النهج العام، الذي تناول فيه السيد الصدر موضوع دراسته «الدليل الاستقرائي»، وقد احتل هذا النقد موقعاً متميزاً بين نقود «سروش»، كما بذل الدكتور جهداً كبيراً في العرض - كما أشرنا- لتهيئة القراء ذهنياً لقبول هذا الاعتراض! ويتركز هذا الاعتراض في ان الشهيد الصدر استبدل البحث المنطقي بالبحث النفسي، وتناول دراسة المحتوى السيكولوجي للمعرفة البشرية.

غير ان هذه الملاحظة الرئيس لابستها ملاحظات وعبارات تستحق الدرس المستقل، رغم انها ليست اساسية. ونحن في هذه النقطة نحاول تهذيب هذه الملاحظة مما لابسها اولاً فنتناول الاشارات والمجادلات الفرعية، ثم نعود لنقف مع الدكتور في اعتراضه الأساس.

وبغية تنظيم البحث نضع درسنا للاشارات الفرعية، ضمن مايلي:

١- تأسيساً على اعتراضه الأساس يقول:

«ومن الواضح ان هذا السلوك الفكري يتناسب تناسباً كاملاً مع المنهج الفكري لعلماء اصول الفقه، حيث يبحثون ويتحدثون في كل مكان عن القطع النفسي باحكام الله.»[1]

١- راجع، ص ٧١، من هذه الدراسة.

ليست لدينا اية حساسية أو تحفظ على تناول البحث الاصولي والمنهج الذي يتبعه الاصوليون بالنقد والاعتراض، بل لقد تعلمنا في أُفق هذا البحث روح النقد والاعتراض. الّا اننا نستغرب بحق صدور الكلام المتقدم من باحث يحترم عقله كالدكتور عبدالكريم سروش.

من الواضح ان الاخ سروش قصد بقوله: «في كل مكان» مواقع البحث الاصولي بابوابه وفصوله وفقراته، ولم يقصد الشوارع والازقة. واذا أردنا ان نحمل كلام الدكتور على محمل الجد نجد ان الاصوليين لم يتحدثوا عن القطع واليقين الّا في بحث واحد تناولوا فيه حجية القطع، وهم لم يتناولوا في هذا البحث دراسة القطع دراسة منطقية أو نفسية، فيضعوا لنا منطقاً جديداً أو علماً للسيكولوجيا، بل كانوا ألصق بمنطق الاخلاق وفلسفته، كما أكد ذلك الأخ «سروش»[1].

ان كلام «سروش» يصوّر البحث الاصولي، وكأنه لم يقم على حجة، ولم يعتمد المنطق، فهم يبحثون في كل مكان عن القطع النفسي باحكام الله!

نعم هناك بحث جانبي في اطار حجية القطع يتناول فيه الاصوليون حجية القطع الذاتي أو النفسي، مؤكدين ان مثل هذا القطع ليس سليماً في موازين المنطق، لكن البحث في الحجية الاصولية لايعني البحث في الحجية المنطقية، بل كلٌّ من الحجيتين ينتمي الىٰ مقولةٍ مستقلة. وقد كان الأجدر بالدكتور ان يفيد من هذا البحث لدعم مايحمل لواءه في اندية البحث الفلسفي الايراني «الفصل بين الضرورة المنطقية والضرورة الاخلاقية»! بدل ان يسم البحث

١- راجع ص٤١٤، من كتاب «تفرّج صُنع» للدكتور عبدالكريم سروش.

الاصولي بما تقدم.

٢ـ يقول الدكتور: «والمؤلف على حق في قوله ان سلوكه سلوك غير منطقي» وفي ضوء هذه النسبة يكتشف الدكتور تسميةً لسلوك المؤلف ـ عجز عنها المؤلف نفسه ـ فيقول: «واذا كانت هناك تسمية مناسبة له فهي انه نفسي.»[1] ومن حقّنا ان نطالب الدكتور بعنوان الكتاب ورقم الصفحة، لنتعرف على صحة هذه النسبة! نعم تُضاف هذه النسبة الى ماأشرنا اليه في تقويم العرض من أرقام لسلوك الأخ «سروش» النفسي مع نصوص الشهيد في هذا المجال! نعم هو سلوك نفسي لاننا لم نجد له مايبرره موضوعياً. بل ينحصر تبريره في ان الباحث يحمل تصوراً مسبقاً وموقفاً قبلياً!

٣ـ أشار في الاستفهام الثاني الذي طرحه الى ان ادعاء الشهيد الصدر بوجود التعميم الاستقرائي ادعاء استقرائي. ثم ذكر اشكاله حول سلامة هذا التعميم الاستقرائي.[2]

وقبل ان أدخل في مناقشة ماأثاره الأخ «سروش» في هذا الاستفهام أود الاشارة الى انني احتمل ان الدكتور ذكر هذا الاستفهام لرفع ملل القارئ من الأبحاث الجادة التي ملئت دراسته! وانا على يقين بانني أتناول هذا الاستفهام بالنقد؛ بغية الترويح عن القارئ، لان استفهام الأخ «سروش» اقرب لألعاب حل الجداول والألغاز منه الى البحث المنطقي الجاد.

يتساءل الدكتور: «من اين حصل له هذا اليقين الذي يشاركه فيه الآخرون؟» والجواب موجود ياسيادة الدكتور في النص الذي نقلته عن

١ـ راجع، ص ٧١، من هذه الدراسة.

٢ـ المصدر نفسه، ص ٧٣.

«الأسس المنطقية للاستقراء»، حيث يقول:

«ويرىٰ ان الاستقراء المديد في تاريخ البشرية لايكفي للعلم بذلك اذا لم يكن مسرفاً في اعتقاده»[1].

ثم يقول الأخ «سروش»:

«لعل هناك اشخاصاً لم يصلوا الى هذه الدرجة من اليقين ..... بسلاح المنطق، لاعن طريق اتهامهم بالمنخوليا والهوس العقلي!».

ونحن نطرح على «سروش» الاستفهام التالي: بأي سلاح منطقي نستطيع ان نبرهن لمن ينكر انه اذا قطع رقبة ابنه فسوف يموت؟ فهل نستطيع ذلك بسلاح القياس والأدلة الاستنباطية؟ طبعاً لا، لان الأخ «سروش» يعتقد مع الشهيد الصدر بان القياس الارسطي لايحل مشكلة الاستقراء، ولايبرر لنا منطقياً اليقين بالتعميمات الاستقرائية.

أم اننا نستطيع ذلك بسلاح الاستقراء والدليل الاستقرائي؟ وبحثنا هو في الايمان بحجية الدليل الاستقرائي. ثم ان الاتهام بالمنخوليا والهوس العقلي مارسه الدكتور، اما الشهيد الصدر فكانت عبارته في غاية التهذيب «مسرفاً في اعتقاده». على ان نشير الى ان ترجمة الدكتور لعبارة الأُسس الأخيرة «اذا لم يكن الانسان مسرفاً في اعتقاده» ليست سليمة.

لازلنا في حل معميات لفظية، حيث يقول الدكتور:

«واذا كنا نجد في أنفسنا بالبداهة والشهود ان الآخرين يطابقوننا في الاعتقاد بهذه القضية «ان الأكل يؤدي الى الشبع» ..... ونقول: حيث اننا نجد في

١ـ المصدر نفسه، ص ٧١.

أنفسنا حضوراً وشهوداً ان الاستقراء يفيد اليقين، فهذا كافٍ لنحكم بان لدىٰ كل فرد يقيناً من هذا القبيل...»[1].

لكن التعدي من القضية الأولى: «اننا نعلم حضوراً بان الآخرين يشاركوننا الاعتقاد بان كل من يأكل يشبع» الى القضية الثانية: «اننا نعلم حضوراً ان الاستقراء يفيد اليقين» نقلة غير منطقية!

اذ ان القضية الأولى تفيدنا يقيناً معقولاً - بناءً علىٰ التسليم بان العلم الحضوري قادر على تبرير الاحكام منطقياً! - بالحكم الكلي بنفسها. اما القضية الثانية فلا تفيدنا سوىٰ اليقين بقضية جزئية، وحجية العلم الحضوري منطقياً لا تفيدنا تحويل الجزئي الى كلي، انما تفيدنا معقولية الاتكاء على مفاد العلم الحضوري، وهو في القضية الأولى يقين كلي، وفي الثانية يقين جزئي. فكيف أمكن الانتقال في القضية الثانية الى الحكم الكلي بان كل الناس يشاركوننا الاعتقاد بان الاستقراء يفيد اليقين؟ بينا نحن في القضية الأولى لم تصنع لنا حجية العلم الحضوري الا تبرير القضية المشهودة الحاضرة، وهي: ان كل الناس يشاركوننا الاعتقاد بان من أكل سوف يشبع.

على كل حال يمكن للدكتور ان يصوغ عبارته بشكلٍ اكثر دقة، ويحرمنا من هذه المتعة والحذلقة اللفظية. لكن حسن حظ القارئ، الذي اتعبته الأبحاث الجادة في منطق الاحتمال ومنطق الاستقراء، أن استعجل «سروش» فوقع بمثل مايمكن التسامح فيه!!

٤- سجّل الدكتور في نهاية الاستفهام اعتراضاً اضافياً على الشهيد الصدر،

١- المصدر نفسه، ص ٧٣.

وقال: «مضافاً الى ذلك فان الحد الكثير في نظرية الشهيد الصدر غير محدد.... وهذا الاشكال بعينه يرد على قاعدة....»[1]

والحق والانصاف ان تسجيل «سروش» لهذا الاعتراض على الشهيد الصدر خلاف الحق والانصاف؛ لان الشهيد الصدر نفسه هو الذي ذكر هذا الاعتراض، ثم أجاب عليه، واذا كان لدىٰ الدكتور اعتراض فكان عليه ان يسجله على جواب الشهيد الصدر!

قال الاستاذ الشهيد في معرض تسجيله للاعتراض:

«ويواجه المصادرة المفترضة - بعد هذا- سؤالاً عن حدود تلك القيمة الاحتمالية التي تفنىٰ....؟»[2].

ثم أجاب على هذا الاستفهام في فقرتين:

«ونحن نعرف من واقع ممارسة الانسان....»، «وليس من الضروري للمصادرة أن تحدد درجة التراكم...»[3].

* * *

نعود الى الملاحظة الجوهرية، التي أثارها الإعتراض(١)، ويحسن بنا أن نذكّر بما تقدم في «تقويم العرض» بصدد استعداد الدكتورلتسجيل هذا الإعتراض.

بدءً علينا ان نحدد دور المنطق، والفارق الذي يميّزه عن البحث النفسي. من البداهة بمكان ان المنطق علمٌ من العلوم المعيارية، يتناول تقويم المعرفة البشرية، ويحدد لنا القواعد العامة التي توجه سير العقل للوصول الى معرفة سليمة.

١- المصدر نفسه، ص ٧٤.

٣،٢- الأسس، ص ٣٦٩- ٣٧٠.

إذن! يتناول المنطق موضوعاً هو: «المعرفة البشرية»، والمعرفة البشرية ليست ظاهرة من ظواهر الطبيعة، انما هي ظاهرة نفسية. ومن هنا تقع المعرفة البشرية موضوعاً لدراسة عالم النفس ايضاً، لكن هناك حداً فاصلاً بين دور المنطق ودور علم النفس في دراسة «المعرفة البشرية»، فعِلم النفس يصف ويحلل لنا هذه الظاهرة، امّا علم المنطق فوظيفته تقويم هذه الظاهرة والحكم عليها.

إذن! يفترض المنطق وجود المعرفة البشرية، ثم يأتي على تحديد مايحقّ لنا الإذعان به ومالايحقّ لنا، يحدد الصائب من الخاطئ منها. امَّا البحث النفسي فليست وظيفته التقويم والحكم، انّما تنحصر وظيفته بالوصف والتحليل، يصف لنا الظاهرة ويحلل لنا عواملها واسبابها الواقعية.

إذن! مصادرة البحث النفسي والمنطقي في تحليل وتقويم المعرفة البشرية هي: «ان هناك معارف بشرية»، وأخذ هذه المصادرة ضرورة منطقية لقيام البحث على أساسها، اذ ان ثبوت موضوع كل علم انّما لابدَّ أن يتم في مرحلة سابقة على ثبوت محمولا ته.

من هنا يتّضح ان أخذ المعرفة البشرية باشكالها المختلفة وسبلها المتنوعة كمصادرة أولية لتنصب الجهود على دراستها لايصيّر البحث المنطقي نفسياً، ولايجعل من البحث النفسي منطقاً. يعني: ان البحث المنطقي لايتميز عن البحث النفسي في انَّ الأول يدرس ظاهرة مادية والثاني يدرس ظاهرة نفسية، انما يتميزان في ان الأول يقوّم ويحكم على صحة أو سقم المعرفة، والثاني يفسر ويحلل لنا طبيعتها وبواعثها.

في هذا الضوء نلاحظ ان اعتراض «سروش» على الأُسس جاء في

نصين، يقول في احدهما:

«و«عدم التردد» أخذه الشهيد الصدر، كظاهرة نفسية، واضحت موضوعاً لتفسيره، وسعىٰ الى تحديد سبل حصول هذه الظاهرة تحديداً منطقياً (ولكن غير قياسي). اراد المؤلف ان يثبت ان لنا الحق في امتلاك اليقين بمثل هذه التعميمات الاستقرائية.»[1]

ومن الواضح ان الصدر ـ حسب نص سروش ـ هنا باحث منطقي، سعىٰ الى تحديد السبل السليمة والمعايير الصحيحة لحصول لون من ألوان المعرفة البشرية «اليقين الاستقرائي»، فقد قوّم وحكم على مايحق لنا الإذعان به من اليقين الاستقرائي، ومالايحقّ لنا الاذعان به.

«لاحظتم ان أصل وجود مثل هذا اليقين أُخذ ابتداءً مسلمة، كواقع نفسي، وانصبت كل البحوث الاحقة ـ في الحقيقة ـ على بيان التحولات الذهنية ـ النفسية لبني الانسان في المراحل المختلفة للحصول على ذلك اليقين.»[2].

ومن الواضح ان الصدر في هذا النصّ باحث نفسي يصف لنا آليّة التحولات النفسيّة.

لاشكّ ان الدكتور سروش بنىٰ استفهامه الأول على أساس النص الثاني وماتضمنه من إدعاء. ومن هنا لامندوحة أمامنا إلّا ان نتناول هذا النص، مسدلين الستار على النص الأول الذي يناقضه. ويمكننا ان نضع ملاحظة الدكتور ونحللها الى ثلاث نقاط، نتناول نقدها فيما يلي:

ا ـ ان الشهيد الصدر أخذ «اليقين بالتعميمات الاستقرائية» مصادرة

---

١ ـ راجع، ص ٦٩ ـ ٧٠، من هذه الدراسة.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٧١.

ومسلمة كواقع نفسي. وقد اتّضح لنا ان هذه التهمة لا تكفي وحدها للإدانة واعلان جرم الصدر. بل لا تصحّ كاتهام، بل اخذ المعرفة مصادرة أمر تقتضيها طبيعة الأشياء في البحث المنطقي. وهنا نود ان نضيف جواباً نقضياً، لنثبت للأخ «سروش» ان اخذ اليقين بالتعميمات الاستقرائية كواقع معرفي قائم ظاهرة مطردة لدى كل مدارس المنطق، العقلية منها والتجريبية. كيف صحّ لأرسطو والمدرسة الأرسطية بعامة ان تضع لنا القواعد والأُسس التي نميّز فيها بين اليقين الاستقرائي المنطقي وغير المنطقي، مالم يكن هناك في مرحلة سابقة وجود معرفي لمثل هذا اليقين؟ ثم ماالمعني بـ«مشكلة الاستقراء»، التي تعرف باسمها الانجليزي الشهير[Problem of Induction]، فهل تعني امراً آخر غير ان هناك يقيناً يحصل في ضوء الاستقراء، ويسعىٰ رجال المنطق لتبرير هذا اليقين وتقويمه ووضع معيار سليم له؟!

٢ـ هناك ثلاثة نصوص يمكن ان نضعها في خدمة هذه النقطة:

النصّ الأول: «وانصبت كل البحوث السابقة ...» [تقدم نقل هذا النص].

النصّ الثاني:

«لقد لاحظ المؤلف الآدميين من زاوية نفسية، وقال انهم جميعاً يحصل لديهم الظن القوي بعموم القضية، من خلال تجمع الشواهد على صدقها، وهم كذلك ايضاً يحصل لهم الاطمئنان بصدق تلك القضية الكلية....»[1]

النصّ الثالث:

١ـ المصدر نفسه، ص ٧١.

«ان الشهيد الصدر أحصىٰ عوامل وبواعث حصول الحالة الذهنية ـ النفسية، ومثل ذلك ليس مسوغاً منطقياً لصحتها، بل خلط بين البحث المنطقي والبحث النفسي.»[1]

اذا صحّ ان الشهيد الصدر وصف لنا آلية التحولات الذهنية وأحصىٰ أسبابها وعواملها، صحّ للدكتور أن يقول انه خلط بين البحث النفسي والمنطقي ـ كما تقدم منّا ميزان هذا الخلط ـ، من الواضح ان نصوص الدكتور انصبت على المرحلة الثانية من مراحل الدليل الاستقرائي «مرحلة التوالد الذاتي»، لكن النص الثاني، الذي نقلناه أعلاه يوّسع دائرة اعتراض «سروش» ليجعله شاملاً لكل محاولة الشهيد الصدر في دراسة الدليل الاستقرائي بمرحلتيها الاستنباطية والذاتية.

بدهي ان الحَكَمَ في صحة ادعاء «سروش» هو كتاب «الاسس» نفسه، وهو المرجع، الذي يجب العود اليه، لنرىٰ صحة ادعاء «سروش»، وهل ان الصدر وصف واحصىٰ أم انه قوّم وحكم، وهل انه منطقي أم نفسي؟

نأتي أولاً الى المرحلة الاستنباطية «مرحلة التوالد الموضوعي»، نلاحظ ان المهمة الاساس، التي تحمل رجال المنطق والفلسفة عبء انجازها هي اقامة الاستنباط الرياضي لقضايا الاحتمال على أُسس ومعايير تضمن سلامة استنتاج قيم احتمال الحوادث. وقد قدم الشهيد الصدر نظريةً لتحديد معيار الاحتمال، الذي يمكن قياسه رياضياً، ومعياراً للاحتمال الذي يمكن تنميته، ورفع قيمته الاحتمالية. ثم في ضوء المعايير التي حددها استطاع تقديم تفسير

١- راجع المصدر نفسه، ص ٧٢.

شامل لطريقة نمو الاحتمال في ضوء الحساب الرياضي للاحتمال.

وهنا يمكن ان نستل من مجموع كلمات «سروش» اعتراضين على الشهيد الصدر:

الأول: انه أخذ قيام الاحتمال مصادرة.

«ولاحظ الآدميين من زاوية نفسية، وقال: انهم جميعاً يحصل لديهم الظن القوي بعموم القضية من خلال تجمع الشواهد على صدقها»[1]

ونلاحظ هنا ان أخذ قيام الاحتمال مصادرة ليس اشكالاً على الشهيد الصدر، لان قيام المعرفة الاحتمالية أو اليقينية هي موضوع البحث المنطقي، ودون افتراض قيام هذه المعرفة، لامعنىٰ للبحث عن تقويمها وتسديدها، بل المنطق اساساً يُعلمنا الضوابط السليمة للمعرفة التي يمكن الركون اليها، والمنطق غير قادر ان يعلمنا المعرفة، بل تنشأ المعرفة الانسانية بحكم اسبابها وبواعثها، التي يمكن للبحث النفسي والاجتماعي والفسلجي ان يساهم في الكشف عنها.

الثاني: ان الشهيد الصدر عرّف الاحتمال بانه درجة التصديق، وهذه الدرجة ظاهرة نفسية، وليست نسبة موضوعية.

أشرت في تقويم العرض الى ان للشهيد صيغتين في تعريف الاحتمال، وان الأخ «سروش» حذف الصيغة الثانية، وأكد في العرض على الصيغة الأولى فقط. ولوسلّمنا ان السيد الصدر يتبنّىٰ تعريف الاحتمال على أساس انه «درجة التصديق»، ولايرىٰ امكانيةً لفهمٍ آخر للاحتمال، فهل ان الاعتراض

١- راجع، ص ٧١ ، من هذه الدراسة.

أعلاه وارد عليه أم لا؟

هذا الاعتراض لايمكن ان ننسبه الى «سروش» جازمين بصحة هذه النسبة، انّما يمكن أن ننسبه الى «موريس فريشيه»[1]، حيث يرىٰ ان مجرد اعتبار الاحتمال «درجة الاعتقاد العقلي» يجعل الاحتمال ذاتياً مهما اتّفق عدد كبير من الناس على هذه الدرجة من الاعتقاد.

ولو سلمنا بصحة هذا النقد ـ الذي يغفل ان الاحتمال المنطقي يمكن استخلاصه استخلاصاً رياضياً ـ فهذا يعني انه اعتراض يوجه الى المنطق بعامة. وهو أمر لايرتضيه «سروش».

وحينما نأتي الى «مرحلة التوالد الذاتي»، نرىٰ ان الشهيد الصدر يرىٰ ان بعض اشكال اليقين بالقضية الاستقرائية يمكن تبريره على أساس بدهية «المذهب الذاتي». كماان بعض اشكال اليقين بالقضية القياسية يمكن تبريره على أساس بدهية «الهوية الذاتية واستحالة اجتماع النقيضين».

وكما ان المنطق الأرسطي ليس مكلفاً لاقامة البرهان على بدهية القياس لايكلف المنطق الاستقرائي على اقامة برهان على بدهية الاستقراء. انما يكلف المنطقان بتحديد المعايير والضوابط، التي يتم عبرها استخدام هاتين البدهيتين استخداماً سليماً، بحيث لايمكن اقامة برهان على خطأ الاستنتاج، وقد انصبت جهود السيد الشهيد على تحديد مضمون بدهية الاستقراء، وصياغتها صياغة

1_ M.Frechet : Les definitions Courantes de la probabilite . Revue philos, p un, deFranee , 17 annee . 1946 P. 140 .

نقلاً عن محمود امين العالم، فلسفة المصادفة، ص٢٢٢.

منطقية، وتحديد الشروط والقيود والضوابط المنطقية لصحة استخدام هذه البدهية.

ولاأدري من أين فهم الدكتور ان جهود الشهيد انصبت على بيان التحولات النفسية وانه حاول تحديد أسباب وبواعث نشوء اليقين؟!

هل استخدم الصدر اداةً من أدوات البحث النفسي، التي استخدمها «بياجيه»، أو «بافلوف»، أو «كهلر»، فاختلط على سروش التقويم؟

هل تجاوز بحث الشهيد تحديد الضوابط والمعايير التي يجب رعايتها في استخدام المصادرة التي اعتبرها مبرراً لصحة اليقين بالتعميمات الاستقرائية؟

٣ـ هناك تناقض فاضح وقع فيه الدكتور «سروش» فهو يرىٰ ان محاولة الشهيد الصدر مبدعة عبقرية نادرة في تاريخ الفكر الاسلامي والبشري. ثم يقول في الاستفهام الأول الذي طرحه امام الاعتراض الأول:

«فبنوا الانسان يعتقدون بالكثير من الخرافات ايضاً، ويمكن ـ وفق النهج النفسي العثور على مبررات الاعتقاد بتلك الخرافات..... ان مافعله الشهيد الصدر هو عبارة عن احلال البحث النفسي محل المنطق، وبدل ان يحصل على المبرر المنطقي لحصول فكرة من الأفكار قدم المبرر النفسي لها....»[1]

واية محاولة عبقرية نادرة، هذه المحاولة التي لا تفرق في جوهرها بين تبرير الخيال والحقيقة، وبين الواقع والخرافة؟! وأي جهد نادر في تاريخ الفكر البشري، هذا الجهد الذي لايستطيع ان يحفظ لنفسه حرمةً أمام سخرية الأخ «سروش» فيكون شاملاً لتبرير الخرافة على حد شموله لتبرير الواقع؟!

---

١ ـ ص ٧٢، من هذه الدراسة.

ان التناقض الذي وقع فيه الدكتور «سروش» بين عظمة المحاولة وسخافة النتيجة تدعو الأخ «سروش» لاعادة النظر في فهمه لدراسة «الاسس المنطقية للاستقراء». كما انها تعيد الى الذاكرة الفكرة الجريئة والدقيقة: «ان آخر اختراق يجب على البحث الفلسفي ان ينقذ نفسه منه هو البحث النفسي.» فالدكتور لم يتناول دراسة «الاسس» دراسة منطقية، فيدرسه من داخله، بل أقبل على دراسته ضمن موقف نفسي، وهو يحمل مسلمات قبلية، عسر عليه هضم «الاسس» في ضوءها.

على ان نؤكد التذكير بان «الأُسس» لم يتناول دراسة اسباب وبواعث الظاهرة النفسية، بل حاول ان يحدد الضوابط والمعايير السليمة لسير هذه الظاهرة سيراً منطقياً.

النقطة الرابعة:

نتناول في هذه النقطة الاعتراض (٢) من اعتراضات «سروش». أرجو القارئ الكريم والدكتور عبدالكريم ان يراجعا بدقة كلمات «سروش» التي ابتدأ بها اعتراضه، وعليها اسّس نقده؛ لكي يتّضح لهما بجلاء الارتباك، بل التناقض بين مضمون جمل هذه الكلمات. أترك ذلك لفطنة القارئ، واعدُّه من سهو القلم!

لنعكف على ماأثاره «سروش» من استفهام «حول «الأُسس»، يقول الدكتور:

«مما لاشك فيه ان كل العمق والدقة..... ورفع قيمة احتمال عضو، وضآلة .... وبلوغ .... كل هذه الأمور ترتهن بان نشكل -منذ البدء- المجموعة بشكل جامع وسليم، يعني ان تجمع كل اعضاء المجموعة، ونجري التقسيم داخل المجموعة وفق طريقة سليمة ايضاً، اما المؤسف حقاً ان لايكون لدينا اطمئنان في كلا هذين الأمرين....»[1]

ربط الدكتور بين موقف الشهيد الصدر في تشكيل المجموعة هنا وبين موقف «فون ميزس». ونحن نرىٰ - كما تقدم- ان هذا الربط غير أمين وغير صحيح وغير منصف. وعلى فرض صحة ادعاء الدكتور «سروش» - وهو غير

---

١ - راجع، ص ٧٥-٧٦، من هذه الدراسة.

صحيح ـ ننبه الأخ بنكتتين، أغفل احداهما كما تقدم، وأغفل الثانية هنا:

أولاً: لوآمنّا بأن عدد أعضاء العلم الإجمالي نحدده على أساس الاستقراء، فالاستقراء الذي يتطلبه تحديد مثل هذا العدد «استقراء تلخيصي»، ومثل هذا الاستقراء ـ كما تقدم ـ يمكن أن ينتج لنا يقيناً بالقضية المحدودة، أي الحكم الذي ينصب على المفردات التي استقرأناها، ومن هنا يتّضح لنا خطأ الدكتور في الربط بين تشكيل المجموعة وبين الاستقراء التجريبي.

ثانياً: اذا استطعنا الجزم عن طريق استقراء تلخيصي بعدد اعضاء الفئة وأطراف العلم الاجمالي، امكننا ان نجري حساب الاحتمال وفقاً لكسرٍ قيمته محددة تحديداً مطلقاً فنقول: ان احتمال قضية «س» = $\frac{1}{10}$، لان عدد اطراف العلم الاجمالي حسب الاستقراء هي (١٠).

اما اذا لم نستطع تحديد عدد الأطراف بشكل جازم فسوف يتعذر علينا تحديد قيمة الاحتمال بشكل مطلق، ولكن يمكن التحديد النسبي لهذه القيمة. ولأجل ذلك عقد الشهيد الصدر بحثاً مستأنفاً في نهاية دراسته، وأظن ان الأخ «سروش» لم يقف على هذا البحث، الذي عالج فيه الشهيد الصدر صعوبة افتراض عدم تحديد عدد اطراف العلم الاجمالي[1].

امّا بالنسبة للأمر الثاني «اجراء التقسيم داخل المجموعة» فقد ربط الأخ «سروش» بين موقف السيد الاستاذ، وبين موقف «كينز» وقد اتّضح لنا بشكل لاغبار عليه بطلان هذا الربط وعدم صحته، من خلال تقويم العرض.

١ـ راجع «الأسس»، ص ٤٤٠-٤٥١.

النقطة الخامسة:

تتناول هذه النقطة الاعتراض«٣». لقد ربط الأخ «سروش» في مطلع هذا الاعتراض بين موقف ابن سينا وموقف الشهيد الصدر، وقد اتّضح لنا بجلاء خطأ هذا الربط، عبر تقويمنا للعرض. ثم أخذ بطرح بعض الأسئلة على موقف الشهيد الصدر. وعند تحليل هذه الأسئلة نجد انّها تتناول قضيتين، يلزم الفصل بينهما:

١ـ ان الشرط الثاني الذي ذكره الشهيد الصدر كأحد متطلبات المرحلة الاستنباطية في دراسته يرتبط ـ كما قال الصدر ـ بماتُتيحه الملاحظة للمستقرأ، اما اذا كانت الخصوصية مائزاً غير مشهود ولامعلوم، فماذا يبتغي ان نعمل؟ فاحتمال تأثير العوامل الخفية يزلزل نتيجة الاستقراء، مهما كان ظنّنا الاحصائي بها كبيراً.

وانا لاأفهم من كلام «سروش» هذا أي اعتراض؛ فهو يعتقد انه يمكن ـ مع احتمال وجود عوامل خفية تؤثر على صياغة القضية التي يراد تنمية احتمالها ـ الحصول على احتمال كبير بصحة القضية التي يراد تنميةاحتمالها، ومن ثم افتراض امكانية تنمية الاحتمال الاحصائي، وهذا هوعين مايدّعيه الشهيد الصدر، فهو لايدعي الّا امكانية تنمية الاحتمال مع توفر الشرطين المذكورين في متطلبات المرحلة الاستنباطية، اما اذا كانت الخصوصية مائزاً غير منظور فهو لايمنع من تنمية الاحتمال.

ثم لوكانت كل خصوصيات الشيء المفهومية محددة بدقة فسوف لايبقىٰ معنىً للاحتمال والقضايا الاستقرائية. بل ان قيام «مشكلة الاستقراء» ينشأ ـ أساساً ـ جراء احتمال وجود عوامل خفية تؤثر على نتيجة القضية المستقرأة، أي: جراء عدم امكانية التحديد الماهوي للأشياء، وهذا كلام أكده الدكتور وتبناه!

٢ـ لوكان الفصل الذي يحكم الطبيعة دائماً هو الصيف، فسوف تصل التعميمات الاستقرائية الى قيمة احتمالية كبيرة، امّا مع تغير الفصل أو مع رفع المجال المغناطيسي، أو مع تغير مستوىٰ الضغط الجوي فسوف يتعذر وصول التعميمات الاستقرائية الى قيمة احتمالية كبيرة.

ولاأدري لِمَ يصدر مثل هذا الكلام من أمثال الدكتور «سروش»؟! هناك أصل ثابت لدىٰ مختلف نظريات الاحتمال، وهو «ثبات الظروف العامة»، فصحة التعميم الاستقرائي مشروطة بهذا الأصل. ولايطمح أي رجل من رجال نظرية الاحتمال ان يمنح الدليل الاستقرائي ونتائجه مايمنحه المناطقة العقليون للقضية البرهانية. فالدليل الاستقرائي لايريد ان يستنتج حكماً عقلياً على غرار «القسر لايدوم»، حيث يكون صادقاً في كل زمان ومكان. انما يبتغون استنتاج حكم كلي مشروط بظروفه العامة.

النقطة السادسة:

أثار «سروش» في الاعتراض (٤) نقداً للأُسس المنطقية للاستقراء. وقد اتّخذ هذا النقد من عبارة «نمو المعرفة البشرية»، التي وردت في «الاسس» موضوعاً لصفحتين من الحديث.

والحق ان الموضوع الذي تحدث عنه الدكتور لم يقصده الشهيد وماقصده الشهيد لم يعنَ به الدكتور. لقد تحدث الشهيد الصدر عن «نمو المعرفة البشرية» مرةً واحدةً في الصفحة «١٣٤». وأراد بذلك تفسير الفرق بين اتجاه المدرسة العقلية، التي يمثلها المنطق الارسطي، وبين الاتجاه الذي يتبناه في تحديد الطريقة الصحيحة، التي يمارسها الذهن البشري للحصول على المعرفة.

«فالمذهب العقلي لايعترف عادة الّا بطريقة واحدة لنمو المعرفة، وهي طريقة التوالد الموضوعي، بينما يرىٰ المذهب الذاتي: ان في الفكر طريقتين لنمو المعرفة، احداهما: التوالد الموضوعي، والأخرىٰ: التوالد الذاتي، ويعتقد المذهب الذاتي بان الجزء الأكبر من معارفنا بالإمكان تفسيره على أساس التوالد الذاتي.»[1]

واضحٌ في ضوء هذا النص ان السيد الصدر لم يرد بنمو المعرفة الّا حصولها. فالمعرفة الصحيحة منطقياً هي المعرفة المستنتجة في ضوء التلازم بين القضايا، امّا اذا لم يكن هناك تلازم بين القضايا فلايمكن استنتاج معرفة منطقية، هذا

١- الأسس، ص١٣٤.

في ضوء المدرسة الارسطية. امّا في ضوء مذهب الشهيد الصدر فالمعرفة الصحيحة منطقياً تشمل التلازم بين القضايا، كما تشمل التلازم بين المعارف نفسها.

اما كيف تنمو المعرفة البشرية، وكيف تستهدي بالقياس والرياضة والاستقراء للتأكد من صحة معارفنا فهذا موضوع آخر لم يُعنَ به الشهيد الصدر. انّما أكد الشهيد فقط على ان الحصول على المعرفة السليمة منطقياً لايقتصر على طريقة التلازم الموضوعي بين القضايا، بل يمكن الحصول على المعرفة الصحية من خلال الاستقراء والتلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفة.

امّا كيف نستهدي بالاستقراء والاستنباط للتأكد من صحة معارفنا فهذا موضوع آخر لم يتحدث عنه الشهيد الصدر في كتاب «الاسس المنطقية للاستقراء»، الذي انصبت الجهود فيه أساساً على دراسة الدليل الاستقرائي، وتحديد منهج منطقي جديد لنظرية الاحتمالات ولمعالجة مشكلة الاستقراء.

نعم على اثر تنوع مشكلات التطبيق للمنهج الاستقرائي طُرحت في فلسفة العلم والمنطق المعاصر قضية «اختبار الفروض Hypotheses Test»، وازاء هذا الموضوع تعددت الاتجاهات، واحتدم جدل عنيف بين فلاسفة العلم. وقد اعتمد فيلسوف العلم المعاصر «كارل بوبر» على مفهوم «نمو المعرفة العلمية - Growth of Scientific Knowledge» لتعزيز نظريته في هذا المجال.

نمو المعرفة عند «كارل بوبر» لايعني طريقة الحصول على المعارف، وهل انها تقتصر على الاستنباط الصوري، أم انّها تشمل الاستقراء التجريبي؟ بل «النمو» عند «بوبر» «مفهوم حيوي وضروري لكلٍ من جانبي المعرفة العقلية

والامبريقية»[1]

إذن فمفهوم النمو طرحته فلسفة العلم المعاصر تأسيساً على الإيمان بان حصول المعرفة البشرية يتم بطريقتي الاستنباط والاستقراء. ويحتل هذا المفهوم حيزاً خاصاً في البحث عن نظريات «اختبار الفروض»، والموقف السليم من هذا المفهوم لايتم الّا في الاطار العام لدراسة نظريات اختبار الفروض، التي لم يشر الشهيد الصدر لبحثها من قريب أو بعيد.

من هنا حق للبحث المنصف ان يسجل على الدكتور عبدالكريم سروش انه حمّل «الاسس» مفهوماً لم يقصده، ولوقصد البحث فيه لكانت لديه نظرية. بل يلاحظ القارئ ان مااستلهمه الدكتور من «الاسس» في ضوء جملة واحدة وردت فيه هو أقرب للسخرية منه الى الكلام الجاد الموزون. ثم أخذ الدكتور بالتعليق على مفهومه المتخيل عن «الاسس» معتمداً مفهوماً آخر تبناه فيلسوف العلم المعاصر كارل بوبر!

لاحظ هذا النص لكارل بوبر:

«ان منهج العلم هو ذلك المنهج القائم على التخمينات الجسور، والمحاولات المتكررة لرفض هذه التخمينات»[2]

ومن الواضح ان هذا النص يطابق الى حد بعيد الأفكار، التي طرحها الأخ «سروش» بشأن نمو المعرفة وانها قائمة على أساس النظريات الجسور

١ـ فلسفة العلوم، د ـ ماهر عبدالقادر محمدعلي، ج١، بيروت ١٩٨٤، ص٢١٢، نقلاً عن:

popper, K., Cojecturess Andrefutatious ; The Growth of Scietific knowledge ,p 215

٢ـ المصدر السابق، ص٢١٢

والمحاولات المتكررة....[1].

على أي حال لايهمنا الخوض في تقييم مفهوم «سروش» أو «بوبر» عن «النمو»، لانَّ بحثنا في الدليل الاستقرائي وأُسسه المنطقية ومنطق معالجة مشكلة الاستقراء. انّما يهمّنا التأكيد على ان الأخ «سروش» في اعتراضه الأخير أقرب ممن يريد تسجيل الاشكال على «الاسس»، باية صورة يمكن ان تصطنعها صناعة الجدل!

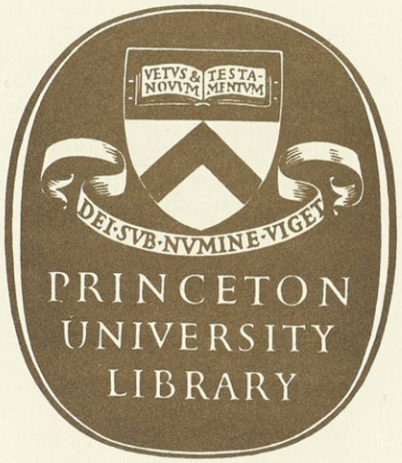
واخيراً أشير الى ماجاء «أخيراً» في دراسة الدكتور سروش، حيث اختتم الأخ دراسته لنظرية الاحتمال ومنطق الاستقراء بعبارة هي أبعد ماتكون عن روح الاحتمال والاستقراء، بل تتضمن قطعية لايبررها منطق القياس أيضاً، انما نفهمها في اطار مغالطات الجدل!

وفي الختام أكرر شكري وتقديري للدكتور عبدالكريم سروش، على ان العصمة بيد الله وحده، سائلاً العلي الحميد أن يوفق الأخ «سروش» على طريق المعرفة والحق، ويأخذ بأيدينا للإنصاف في الحكم والعدل في التقويم.

في ٢٨/ربيع الأول ١٤٠٩هـ

١- راجع، ص ٨٣، من هذه الدراسة.

2819



WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
Oct. - Dec. 1995
We're Quality Bound

BC99
.A7A28
1988

٦٠٠ ريال

الناشر:

مجمع الفكر الإسلامي

١