

تحلیل و بررسی استقرا و تجربه نزد ابن سینا

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۵

زهرا اسمعیلی^۱
سیده محمد حاکک^۲

DOI: 10.30497/AP.2024.245087.1640



چکیده

آراء ابن سینا درباره استقرا در میان فیلسوفان مسلمان و حتی در میان فیلسوفان غیرمسلمان متقدم، در شمار دقیق ترین نظرها است. این فیلسوف نامدار ایرانی، در همان چهارچوب ارسطویی به نقد استقراء ارسطو پرداخت و توانست با نقدی عالمانه، ناکارآمدی آن را نشان دهد. او با معرفی دقیق و موشکافانه مفهوم تجربه، استقرا را با یک قیاس خفی همراه کرد تا از رهگذر این همراهی مشکل دستیابی به یقین را حل کند؛ اما این یقین نمی توانست مطلق باشد، به همین دلیل به تعیین شرایط حصول یقین همت گماشت. او نشان داد که یقین حاصل از تجربه، یقین مشروط است و تنها تحت شرایطی خاص حاصل می شود؛ اما برای قیاس خفی، قاعده اتفافی است که نقدهای بسیاری به آن وارد شده است. یکی از این نقدها، که مهم ترین آن ها نیز هست، تجربی بودن قاعده اتفافی است. در این مقاله پس از بیان نظر ابن سینا، قول خواجه نیز درباره تجربه و استقرا ذکر، و با استفاده از نظر خواجه درباره تجربه، تحلیلی عقلی از قاعده اتفافی بیان می شود؛ سپس نشان می دهد که قاعده اتفافی، قاعده ای عقلی است و با استفاده از اصل علیت می توان تبیینی عقلی از آن بیان کرد.

کلیدواژه ها: استقراء، تجربه، علت بالذات، علت بالعرض، قاعده اتفافی.

۱. دانش آموخته دکتری، گروه فلسفه، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران (نویسنده مسئول).

esmaeili@org.ikiu.ac.ir

hakak@hum.ikiu.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

مقدمه

آیا از مشاهده مکرر همراهی دو پدیده می‌توان به این نتیجه رسید که این دو پدیده همواره با هم هستند؟ مثال سفیدی قوها یکی از مثال‌های مشهور این مسئله است. آیا اینکه تا کنون هرچه قو دیده‌ایم، سفیدرنگ بوده است، ما را به این نتیجه می‌رساند که همه قوها سفید هستند؟ پیداشدن یک قوی سیاه‌رنگ این فرضیه را باطل می‌کند؛ بنابراین مشاهده مکرر مقدمات تضمینی برای صدق نتیجه نیست. مبنای علوم تجربی همین مشاهدات مکرر هستند. حال اگر نتوان این مسئله را حل کرد، علوم تجربی نیز مبنای درستی نخواهد داشت. فیلسوفان بسیاری کوشیده‌اند این مسئله را حل کنند. ابن‌سینا نیز برای این مسئله راه‌حلی ارائه کرده است.

او مسئله استقرا را با تجربه حل کرده است. در تجربه هر نوع مشاهده‌ای پذیرفتنی نیست، بلکه مشاهدات باید شرایط مشخصی داشته باشند؛ در این صورت با استفاده از قاعده اتفافی و تشکیل یک قیاس خفی، می‌توان نتیجه گرفت که نتیجه تحت شرایط انجام مشاهدات، ضروری است. در سنت فلسفه اسلامی برخی از فیلسوفان، قاعده اتفافی را زیر سؤال برده‌اند؛ یکی از جدی‌ترین انتقادات را شهید صدر به این قاعده وارد کرده است. انتقاد شهید صدر این است که مبنای قاعده اتفافی تجربی است؛ پس نمی‌توان برای توجیه تجربه از آن استفاده کرد. در این مقاله، قاعده اتفافی دقیق‌تر بررسی، و نشان داده شده است که تقریر خواجه از تجربه و بیان او درباره قاعده اتفافی نشان می‌دهد که این قاعده یک قاعده عقلی است و با استفاده از تحلیل عقلی - بدون استفاده از تجربه - می‌توان به آن دست یافت. پاسخ به این نقد و رفع آن، به حجیت تجربه و حل مسئله استقرا کمک شایانی می‌کند.

۱. استقرا از نگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا در آثار مختلفی موضوع استقرا را مطرح کرده، و از آن سخن گفته است. او در کتاب *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، که به‌طور خلاصه به بیان تمام علوم می‌که در آن‌ها دستی داشته پرداخته، استقرا را چنین معرفی کرده است:

استقرا عبارت است از حکمی کلی، به دلیل وجود آن حکم در جزئیات آن کلی. اگر آن حکم در تمام جزئیات آن کلی وجود داشته باشد، استقراء تام است و اگر حکم در بیشتر جزئیات کلی وجود داشته باشد، استقراء مشهور یا ناقص است. پس گویی در استقراء با اکبر بر واسطه حکم می‌شود، به سبب وجود اکبر

بر اصغر؛ و مثال آن چنین است: همانا هر حیوان طویل‌العمری قلیل‌المراره (اهلی) است، چراکه هر حیوان طویل‌العمری یا انسان است یا اسب یا گاو، و انسان و اسب و گاو قلیل‌المراره هستند. از عادات آنها است که آن را با این نظم ذکر نمی‌کنند، بلکه خلاصه می‌کنند بر آنچه همانند صغری یا همانند کبری است (۱۳۶۴، ص ۱۰۶).

این تعریف استقرا همان است که ارسطو در کتاب *آنالوطیقای اول* آن را آورده است. ظاهراً هدف ابن سینا در اینجا صرفاً مطرح کردن نظر ارسطو است، بدون اینکه شرح و تفصیلی به آن بیفزاید. او در دیگر آثارش با رد این تعریف، تعریف دیگری می‌آورد که به تعریف رایج امروزی بسیار نزدیک است. البته کیفیت نقد او از استقرا در *برهان شفا* با آنچه در *اشارات و تنبیهات و دانش‌نامه* و رساله‌های کوتاه دیگرش آمده، بسیار متفاوت است. انتقاداتی که در این آثار به استقرا وارد شده، بیشتر شامل خطای انتقال از مشاهدات محدود به حکم کلی است؛ برای مثال، ممکن است کسی از مشاهده اینکه در بیشتر حیوانات فک پایین متحرک است، به این نتیجه برسد که همه حیوانات چنین هستند. ابن سینا تذکر می‌دهد که این نتیجه کلی را تمساح باطل می‌کند؛ چراکه در تمساح، فک بالا متحرک است (بی‌تا، ص ۲۳۱). طبیعتاً چنین ایرادی تنها متوجه استقراء ناقص است و استقراء تام را دربر نمی‌گیرد؛ اما اشکالی که در *برهان شفا* به استقرا گرفته شده، هم استقراء تام و هم استقراء ناقص را دربر می‌گیرد، چراکه این اشکال به جهت ماهیت استقرا به آن وارد می‌شود.

۲. استقرا در *برهان شفا*

ابن سینا در *برهان شفا*، به بررسی شقوق مختلفی که در نسبت میان موضوع و محمول وجود دارد، می‌پردازد. در *برهان*، حد اوسط، ارتباط ضروری بین موضوع و محمول را آشکار می‌کند؛ چراکه علت حمل محمول بر موضوع است. معرفت حاصل در این حالت، معرفت یقینی است؛ اما آیا وقتی که حد اوسطی وجود نداشته باشد که علت حمل محمول بر موضوع باشد، می‌توان به معرفت یقینی دست یافت؟ چنین حالتی در استقرا به وجود می‌آید. معمولاً گزاره‌های علمی این‌گونه‌اند. ابن سینا برای شفاف‌شدن رابطه موضوع و محمول در گزاره‌ای استقرائی، تمام حالات مختلف موجود بین موضوع و محمول را بررسی کرده است.

درحالتی که حد اوسطی بین موضوع و محمول وجود نداشته باشد، رابطه موضوع و محمول از دو حالت خارج نیست: یا رابطه بین موضوع و محمول ذاتی است که در این حالت بدون نیاز به هیچ استدلال و توضیح و تحلیلی، معرفت یقینی حاصل است؛ یا رابطه بین موضوع و محمول ذاتی نیست. پس رابطه بین موضوع و محمول عرضی است. اگر محمول عرض لازم موضوع باشد، حد اوسطی بین محمول و موضوع وجود دارد (آن ویژگی ذاتی که محمول لازم آن است) که این مخالف فرض اولیه است. اگر محمول عرض عام موضوع نباشد، در این صورت چاره‌ای نیست جز اینکه به بررسی جزئیات پرداخته شود. در اینجا است که پای استقراء به میان می‌آید. حالت نخست وقتی اتفاق می‌افتد که رابطه محمول و موضوع از طریق همکاری یا میانجیگری عقل فعال شناخته می‌شود. این مطلب در منطق ابن سینا آشکار است و در این مقام مجال پرداختن به آن نیست؛ اما در حالت دوم، یعنی استقراء حکم کلی از مشاهده مکرر رابطه‌ای خاص بین جزئیات حاصل می‌شود. در این حالت، چون احکام حاصل از مشاهده جزئیات، حسی هستند و حس توانایی درک ضرورت و کلیت را ندارد، پس نتیجه حاصل از این مشاهدات نمی‌تواند کلی و ضروری باشد. با این استدلال دیگر نه استقراء تام و نه استقراء ناقص نتیجه یقینی نخواهند داشت؛ چون مقدمات در هر دو، جزئی هستند و از مقدمات جزئی نمی‌توان نتیجه کلی و ضروری به دست آورد. نتیجه یقینی فقط زمانی حاصل می‌شود که علت حمل محمول بر موضوع معلوم باشد که در استقراء چنین نیست (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۱۱۴-۱۱۷). بیان ابن سینا مؤید این امر است که استقراء ابزار مناسبی برای جست‌وجوی ویژگی‌های ذاتی نیست. چند نکته حائز اهمیت در نوع مواجهه ابن سینا با مسئله استقراء وجود دارد؛ نخست اینکه ابن سینا استقراء را به تأویل قیاس نمی‌برد؛ این همان دامی است که فارابی^۱ در آن گرفتار شد؛ دومین نکته این است که علیت فقط از کلی به جزئی تسری پیدا می‌کند و نه برعکس. این موضوع در فلسفه ارسطو و پس از ابن سینا کلیدی است. در ادامه، پس از معرفی تجربه به این نکته برخوایم گشت و با دقت بیشتری به تجزیه و تحلیل آن خواهیم پرداخت.

۳. تجربه از نگاه ابن سینا

در بخش پیشین صورت‌بندی ابن سینا از مسئله استقراء بیان شد. در این بخش پاسخی که ابن سینا به این مسئله داده است - یعنی تجربه - خواهد آمد. از بخش پیشین دانستیم محمولی که بدون

۱. ر.ک: اسماعیلی، و حکاک، ۱۳۹۶، ص ۸۹.

واسطه به موضوعی اسناد داده شده، صرفاً عرض عام موضوع است. اگر ابن سینا به طریقی بتواند علت اسناد محمول به موضوع را کشف کند، می‌تواند ادعا کند که به دانش یقینی دست یافته است. به عقیده ابن سینا تجربه، چنین امکانی را فراهم می‌کند. ابن سینا می‌گوید:

تجربه غیر از استقراست و به‌زودی آن را پس از این تبیین می‌کنیم. مثالی برای تجربه، حکم ما این است که سقمونیا^۱ مسهل صفر است؛ چراکه وقتی بارها و به دفعات زیاد تکرار می‌شود، این شائبه که این امر به‌صورت اتفاقی رخ داده است، از بین می‌رود؛ پس ذهن حکم می‌کند که شأن سقمونیا، اسهال صفر است و به آن اذعان دارد؛ بنابراین اسهال صفر عرض لازم سقمونیاست (۱۳۷۵، ص ۹۵).

ابن سینا معرفی تجربه را با یک مثال آغاز می‌کند. از آنجاکه او طیب هم است، بارها در جریان درمان بیماران مشاهده کرده است که سقمونیا، اسهال صفر ایجاد می‌کند. از سوی دیگر او این قاعده را پذیرفته شده می‌داند که «امر اتفاقی نمی‌تواند در بیشتر زمانها اتفاق بیفتد یا اینکه دائمی باشد»؛ سپس با کنار هم قراردادن این دو، نتیجه می‌گیرد که اسهال صفر عرض لازم سقمونیاست.

پاسخ ابن سینا دارای سه رکن است:

۱. پس از استفاده از سقمونیا اسهال صفر عارض می‌شود.

۲. این امر مکرراً مشاهده می‌شود.

۳. هرآنچه اتفاقی است، مکرراً مشاهده نمی‌شود.

از این سه مقدمه، ابن سینا نتیجه می‌گیرد که قطعاً چیزی وجود دارد که سقمونیا آن را طبعاً اقتضا می‌کند.

مقدمه سومی که در استدلال بالا به آن اشاره شده است، به قاعده اتفاقی معروف است. شاید اگر این قاعده را اصلی‌ترین بنیان در فلسفه علم سینوی بدانیم، سخنی به‌گزارف نگفته باشیم. این قاعده است که زمینه را برای حصول یقین از مشاهدات جزئی فراهم می‌کند.

۴. قاعده اتفاقی

کلید فهم این قاعده دریافتن معنای «اتفاقی» است. «اتفاقی» واژه‌ای است که ابن سینا از ارسطو گرفته است. ارسطو اتفاق را در کتاب طبیعیات چنین معرفی می‌کند:

۱. گیاهی است که صمغ آن خاصیت دارویی دارد و مسهل صفر است.

نخست ملاحظه می‌کنیم که بعضی از اشیا چنان‌اند که دائماً به یک روش رخ می‌دهند و بعضی دیگر چنان‌اند که اکثراً به یک روش رخ می‌دهند؛ اما گروهی دیگر از پدیده‌ها نیز هستند که «اتفاقی» خوانده می‌شوند. پس واضح است که چیزی به نام اتفاق وجود دارد. این قبیل از پدیده‌ها را می‌توان به علت اتفاق دانست (1984, vol.1, p 333).

ظاهر این متن حاکی از آن است که ارسطو اتفاق را علت برخی از پدیده‌ها دانسته است؛ اما در ادامه می‌بینیم که او چنین قصدی ندارد. پس از این تقسیم‌بندی، ارسطو، تقسیم‌بندی دیگری را بیان می‌کند: «بعضی پدیده‌ها به خاطر چیزی به وقوع می‌پیوندند و بعضی دیگر چنین نیستند و از گروه نخست برخی براساس آگاهی و اراده انجام می‌شوند و بعضی از آن‌ها چنین نیستند؛ از قبیل رخدادهای طبیعی» (1984, vol.1, p 333).

او در ادامه تمایز میان علت بالذات و علت بالعرض را بیان می‌کند.

همان‌گونه که چیزی، گاهی خصوصیتی را بالذات، و گاهی بالعرض داراست، به همین نحو نیز گاهی چیزی علت بالذات امری است و گاهی علت بالعرض آن. علت بالعرض همیشه نامشخص و نامعین است درحالی که علت بالذات، معین است؛ بنابراین آنچه معلول علتی بالذات است، وقوع آن در پی آن علت همیشگی یا اکثری است و اموری که به سبب علت دائمی و اکثری خود رخ می‌دهند، اتفاقی خوانده نمی‌شوند (Aristotle, 1984, vol 1, p 334).

کسی که به قصد رفتن به محل کار خود از خانه خارج می‌شود و اتفاقاً دوست قدیمی خود را در آنجا می‌بیند، رفتن به محل کار، علت بالعرض دیدار دوست او خواهد بود؛ زیرا علل گوناگونی ممکن است بالعرض موجب شوند تا او دوست قدیمی خود را ببیند، اما مراجعه به محل اقامت وی روشی است که همیشه یا اکثراً به دیدار او منتهی می‌شود. بنابراین، امر اتفاقی امری است که ممکن است آگاهانه و ارادی باشد؛ ولی علتی بالعرض آن را پدید آورده باشد. اتفاقی خواندن برخی پدیده‌ها، به معنی وجود علتی و رای علل اربعه به نام اتفاق نیست؛ بلکه چنین وقایعی نیز عللی دارند که نه بالذات، بلکه بالعرض علت وقوع آن‌ها شده‌اند؛ هرچند که خودشان هم می‌توانند نتیجه فعلی آگاهانه و ارادی، و معلول علتی بالذات باشند.

بحث درباره علت بالعرض، و اینکه آیا می‌توان علت بالعرض را اصلاً علت دانست یا نه، بسیار است؛ ولی تا اینجا دریافتیم که از نظر ارسطو، امر دائمی یا اکثری امری است که علتی بالذات آن را پدید آورده است؛ در حالی که امر اتفاقی امری است که معلول علتی بالعرض است. ابن سینا نیز در کتاب فن سماع طبیعی همانند ارسطو بحث اتفاق را پیش کشیده، و نظر ارسطو را پذیرفته، و مطالب جدیدی را نیز به آن افزوده است. بیان ابن سینا در این باره چنین است: «اقلی بودن امر، که آن را داخل در اتفاقیات می‌کند، آن است که نسبت به سبب فاعلی خود اقلی باشد، یعنی وجود آن امر با آن سبب، دائمی یا اکثری نباشد. البته به این شرط که آن سبب صالح باشد که مؤدی به آن امر شود؛ اما اگر آن سبب اصلاً صلاحیت نداشته باشد که مؤدی به آن امر شود، مانند اینکه کسی بنشیند و همان وقت ماه بگیرد، نمی‌گویند نشستن آن شخص اتفاقاً سبب گرفتن ماه شد، بلکه علت بالعرض سبب است برای مقارن بودن با خسوف و مقارن بودن با خسوف را نمی‌توان سبب خسوف دانست» (ابن سینا، ۱۳۶۰، ۸۲-۸۴).

طبق این تعریف از اتفاق، امری که دائمی یا اکثری باشد، اتفاقی نیست؛ یعنی تکرار دائمی یا اکثری وقوع پدیده‌ها نشان می‌دهد که رابطه میان آن‌ها از نوع علت بالعرض نیست، بلکه از نوع علت بالذات است. با این تفسیر، چون علم به معلول از طریق علم به علت حاصل شده است، علم حاصل یقینی خواهد بود. البته این بدان معنا نیست که ماهیت علت به طور تفصیلی و دقیق معلوم است؛ بلکه همین که دریافته‌ایم در سقمونیا علتی وجود دارد که سبب اسهال می‌شود، یا به قول ابن سینا «اسهال صرفاً امری است که سقمونیا آن را طبعاً اقتضا می‌کند» (۱۳۷۵، ص ۹۵) کافی است. طبیعت واژه‌ای است که ابن سینا بسیار از آن استفاده می‌کند. طبیعت یا ذات هر شیء آن چیزی است که اگر شیء به هر دلیلی آن را از دست بدهد، دیگر آن شیء همان شیء نباشد. به بیان دیگر، طبیعت هر شیء، مجموعه‌ای از ویژگی‌هاست که از آن جدا نمی‌شود و این ویژگی‌ها به سبب قوه‌ای که در درون آن شیء وجود دارد، همواره همراه آن هستند. پس طبیعت یک ویژگی نیست، بلکه قوه‌ای است که سبب بروز ویژگی‌ها می‌شود.

اشکالی که در اینجا ممکن است مطرح شود، این است که مشاهده تکرار دائمی همراهی دو شیء را شاید بتوان به علی بودن رابطه موجود میان آن‌ها نسبت داد، اما اموری که اکثراً اتفاق می‌افتند، یعنی پدیده‌هایی که در برخی مشاهدات با هم نیستند، چطور می‌توان علی دانست؟

به بیان دیگر چگونه نمونه‌های مخالف برای پدیده‌هایی که با یکدیگر رابطه علی ذاتی دارند، توجیه می‌شود؟ مگر نه این است که رابطه علی، رابطه‌ای ضروری و دائمی است؟ در جمله «سقمونیا در بیشتر موارد مشاهده شده، غلبه صفرا را برطرف می‌کند» این معنا نهفته است که دست‌کم یک نمونه مشاهده شده، که سقمونیا صفرا را اصلاح نکرده است. در این صورت چگونه می‌توان ادعا کرد که رابطه علی برقرار است. پاسخ‌های گوناگونی به این پرسش داده شده است:

۱. عبارت «بیشتر مواقع» هم در آثار ارسطو و هم در آثار طبی یونان معمول بوده است. شاید ابن سینا نیز به پیروی از سنت حاکم، از چنین عبارتی استفاده کرده باشد، هرچند که باور خودش قطعاً بر این بوده است که رابطه علی، ضروری و یقینی است؛ پس مشاهده هیچ مثال نقضی پذیرفته نیست (MC Ginnis, 2003, p 319).

۲. پاسخ دیگری وجود دارد که از نظر فلسفی رضایت‌بخش‌تر است و آن اینکه «بیشتر مواقع» صرفاً به معنای بیش از پنجاه درصد نیست، بلکه استثنائات، بسیار اندک خواهد بود؛ یعنی شاید فقط یک یا دو بار مشاهده شوند. برای مثال، غیبت یک عامل مؤثر یا حضور یک مانع، ممکن است موجب بروز استثنائات شده باشد. این همان نکته‌ای است که ابن سینا نیز به آن اشاره دارد: «یا آن امر یکی از خصوصیات سقمونیا است یا از نسبت امری ناشی شده است که با سقمونیا همراه است ... هرگاه قوه‌ای که باعث اسهال صفرا است، سالم باشد و قابل هم استعداد داشته باشد، فعل و انفعال در میان آن‌ها حاصل می‌شود» (۱۳۷۵، ص ۳۴۹).

پس از این ابن سینا تصریح می‌کند که اگر سقمونیا سالم باشد و در سرزمین ما به کار گرفته شود و قابل، یعنی بیمار نیز به درستی تشخیص داده شود، به‌طور قطع اسهال صفرا ایجاد می‌شود؛ در این صورت، وقتی مشاهده‌گر با مثال نقضی برخورد کند، ابتدا باید جست‌وجو کند که آیا هیچ متغیر پنهانی وجود ندارد که بتوان با آن مثال نقض را تبیین کرد.

درواقع کاری که دانشمند انجام می‌دهد، شبیه به همین کار است؛ به عنوان یک مثال در فیزیک مدرن، با استفاده از مکانیک نیوتنی، مسیر حرکت اورانوس پیش بینی شد؛ اما با کمال تعجب مشاهده شد که اورانوس چنین مسیری را طی نمی‌کند. این واقعیت، به‌ظاهر، مخالف فرضیه نیوتن محسوب می‌شد؛ اما از آنجاکه این فرضیه تا آن زمان بسیار موفق بود، وجود سیاره

دیگری برای تبیین این تعارض، مسلّم فرض شد. دانشمندان موقعیت این سیاره پنهان را براساس مکانیک نیوتن محاسبه کردند و نپتون در سال ۱۸۶۴ م کشف شد.

چنین تکنیکی با حفظ روح روش‌شناسی ابن‌سینا پذیرفتنی است؛ به‌این‌معناکه در موارد اندک استثنا، که دو شیء موردنظر همراه هم نیستند، تبیین‌گر، باید نخست تحقیق کند که آیا مؤلفه‌های دیگری می‌توانند قصور مشاهده را تبیین کنند. فقط وقتی هیچ تبیین رضایت‌بخشی یافت نشود، دانشمند به این فکر می‌افتد که آیا استثناء مورد مطالعه واقعاً نقض‌کننده است یا نه؟ (MC Ginnis, 2003, p 319). البته نباید از نظر دور داشت که به‌رحال ممکن است عواملی وجود داشته باشد که تجربه‌گر متفطن به آن‌ها نباشد، یا حتی مربوط به خود تجربه‌گر باشد؛ به‌همین دلیل دستیابی به علم یقینی که ابن‌سینا مدعی آن شده است، دور از دسترس می‌نماید (محمدعلیزاده و موسوی، ۱۳۹۸، ص ۴۵).

تا اینجا ابن‌سینا به این نتیجه رسید که بروز اسهال صفرا پس از مصرف سقمونیا به‌دلیل وجود چنین قوه‌ای در سقمونیا، که سبب آن است، دائمی و ضروری است و چون چنین علمی از طریق علت حاصل شده است، بنابراین یقینی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۶). در ادامه ابن‌سینا به این سؤال باز می‌گردد که چرا تجربه این علم را به انسان افاده می‌کند که سقمونیا مسهل صفر است، درحالی‌که استقرا چنین نیست؟ استقرا اگر بخواهد علم یقینی افاده کند، باید تمام افراد را استیفا کند و اگر تمام افراد را استیفا نکند (استقراء ناقص) تنها مفید ظن غالب است؛ ولی تجربه باینکه تمام افراد را استیفا نمی‌کند، باز هم علم یقینی تولید می‌کند. مشاهده تکرار بروز اسهال صفرا پس از مصرف سقمونیا، به همراه قاعده اتفافی تنها به ما نشان می‌دهد که علتی در سقمونیا برای بروز اسهال صفرا وجود دارد. ابن‌سینا عبارت «قوه سهله الصفراء» را به کار برده است تا نشان دهد که ارتباطی ذاتی بین موضوع و محمول وجود دارد؛ حتی باوجود اینکه ممکن است فرد نداند که آن ویژگی ذاتی چیست. بدیهی است که این نوع یقین با یقین دائمی اولیات متفاوت است؛ زیرا ضرورتش بی‌قید و شرط نیست، بلکه در صورت فراهم آمدن شرایط، یعنی به شرط تحقق یافتن علت موجب آن‌ها در خارج، این قضایا نیز ضرورت می‌یابند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۷).

۵. شرایط صحت تجربه

گفتیم با استفاده از تجربه - در صورت وجود شرایط - می توان به معرفت یقینی دست پیدا کرد. برای نشان دادن اهمیت موضوع، ابن سینا مثالی می آورد که در آن با وجود مشاهدات بسیار، چون شرایط صحت تجربه وجود ندارد، فرد به نتایج غلط می رسد. مثال او چنین است:

اگر متوهم شویم که هیچ انسانی به جز در سرزمین سودان وجود ندارد و هیچ انسانی نیز، مگر انسان سیاه پوست بر حواس ما عرضه نشود، آیا این تکرار، این باور را که همه انسانها سیاه هستند، ضرورت می بخشد؟ اگر چنین نیست پس چرا گاهی تکرار موجب باور ضروری می شود و گاهی نمی شود؟ و اگر هم باور ضروری ایجاد کند، خطا و کذب خواهد بود و اگر خطا و کذب باشد، پس تجربه اعتمادناپذیر می شود و صلاحیت این را ندارد که مبادی براهین از آن کسب شود (۱۳۷۵، ص ۹۷).

مثالی که ابن سینا در این بند آورده است، به درستی تجربه را زیر سؤال می برد. کثرات مشاهدات وجود دارد و قاعده اتفاقی نیز برقرار است؛ اما نتیجه ای که حاصل می شود، کاذب است. پس از این اشکال جدی، ابن سینا خودش در صدد پاسخ بر می آید:

گفتیم که در تجربه کثرات مشاهدات به همراه یک قیاس، تولید علم می کند؛ اما نکته حائز اهمیت که باید به آن توجه شود، این است که نتیجه حاصل از این قیاس در باب یک کلی مشروط و نه مطلق صادق است و آن شرط این است که طبیعت آنچه تکرار می پذیرد، صرفاً در شرایطی که تکرار می شود، امر دائمی را ایجاد می کند، مگر آنکه مانعی در کار باشد (۱۳۷۵، ص ۹۷).

تجربه گر نباید شرایط تجربه را فراموش کند. مشاهده او شامل این گزاره است: همه انسانهایی که در سرزمین سودان و از پدر و مادر سیاه پوست زاده شده اند، سیاه پوست هستند؛ بنابراین تجربه گر باید به دو نکته توجه داشته باشد:

شرایطی که مشاهدات در آن انجام می شود، عیناً تکرار شود.

حکمی که صادر می شود، با در نظر گرفتن شرایط مشاهدات باشد.

با آوردن این اصل اساسی در ذهن، ابن سینا به آسانی مسئله غامض سودانی را حل می کند.

چگونه می توان گرفتار مغالطه اخذ مبالغه به جای مبالغهات نشد؟

ابن سینا مجدداً به سراغ علت اصلی صدور حکم، یعنی اقتضای طبع، می‌رود و به تجربه‌گر یادآوری می‌کند که آنچه باید بدان توجه کند، «طبیعت امر مورد مشاهده» است و نه عرضیات همراه آن. برای نمونه در مثال سودانی خطای تجربه‌گر این بود که سیاه‌پوست بودن را که به‌طور اتفاقی همراه تمامی انسان‌هایی بوده که او مشاهده کرده، به‌جای امر ذاتی اخذ کرده است. در صورتی که رنگ پوست، جزء طبیعت انسان نیست، بلکه عرضی است؛ از این رو، به اشتباه به تمامی انسان‌ها تسری پیدا کرده است. غفلت از این نکته، سبب بروز یک مغالطه منطقی، یعنی مغالطه اخذ مابالعرض به‌جای مابالذات می‌شود. این مغالطه آنجا بروز می‌کند که ارتباط بین اموری که با هم مقارنت دارند و با هم تکرار می‌شوند، اشتباه شود. اگر این رابطه ذاتی باشد تعمیم این حکم جائز است؛ اما اگر این نسبت عرضی باشد، تعمیم حکم نارواست؛ به‌همین دلیل تجربه‌گر باید با هوشیاری و دقت، از افتادن در دام این مغالطه پرهیز کند.

ابن سینا ادعا می‌کند که به‌دلیل بی‌توجهی به این موضوع، تجربه در بسیاری از موارد، منجر به نتیجه کاذب می‌شود؛ زیرا تجربه زمانی تولید یقین می‌کند که فقط در محدوده تجربه‌شده لحاظ شود و اگر غیر از آن - یعنی چیزی اعم یا اخص از آن - مورد حکم قرار گیرد، تجربه در این باره مفید یقین نخواهد بود و این دقیقاً همان خطایی است که در مثال سودانی اتفاق افتاده است. ابن سینا می‌گوید:

اگر متولدشدن از حیث متولدشدن از انسان‌های سیاه‌پوست یا از حیث متولدشدن از انسان‌های سیاه‌پوست در فلان کشور اخذ شود، در این صورت تجربه صحیح است، اما اگر متولدشدن را از حیث متولدشدن از انسان در نظر بگیری، در این صورت تجربه به اعتبار این جزئیات صحیح نخواهد بود؛ زیرا تجربه درباره انسان‌های سیاه‌پوست انجام شده، و مطلق انسان غیر از انسان‌های سیاه‌پوست است (۱۳۷۵، ص ۹۶).

ابن سینا در اشارات برای پرهیز از گرفتارشدن در این مغالطه، به رابطه موضوع و محمول پرداخت. رابطه موضوع و محمول در گزاره مورد بررسی از چند حالت خارج نیست:

محمول از وصف عام شیء (جنس) حاصل می‌شود. در این حالت از آنجاکه تمام آثار جنس عیناً به شیء انتقال می‌یابد؛ از این رو، اتصاف به چنین اوصافی برای شیء درست و معتبر است و مصداق مغالطه اخذ مابالعرض مکان مابالذات نیست؛

چراکه رابطه شیء با این آثار بی واسطه خواهد بود. برای مثال از آنجاکه حیوان فانی است، انسان و همه موجوداتی که جنسشان حیوان است نیز فانی هستند. محمول از وصفی مساوی شیء مورد تجربه حاصل می شود. در این حالت نیز باتوجه به اینکه شیء تمام آثار حاصل از فصل را داراست، بنابراین رابطه شیء با این اوصاف نیز بی واسطه و مستقیم است. برای مثال صفات کاتب و ضاحک حاصل از قوه عقل و نطق در انسان هستند و لذا اتصاف انسان به صفت کاتب و ضاحک صحیح است.

محمول از صفت اخص از طبیعت شیء حاصل می شود. در این حالت از آنجاکه منشأ حکم وصفی خاص است که اخص از طبیعت شیء مورد تجربه است، در این صورت ممکن است چنین وصفی فقط در آزمایش های ما تکرار شده باشد؛ در نتیجه حکم ما کلیت مطلق نخواهد داشت، بلکه کلیت آن مشروط به وصفی خواهد بود که منشأ تجربه بوده است؛ مثلاً در مثال سودانی، وصف سیاه پوست حاصل زاده شدن از پدر و مادری سیاه پوست بود که وصفی اخص از طبیعت شیء است؛ بنابراین اتصاف نوع انسان به این وصف از آنجاکه ناشی از وصفی اخص از طبیعت شیء است به صواب نیست و موجب بروز مغالطه مذکور می شود. حکمی که از این تجربه حاصل می شود، فقط شامل انسان هایی است که متصف به وصف خاص مدنظر یعنی «تولد یافته از پدر و مادر سیاه پوست» هستند (۱۳۷۵، ص ۹۷).

به این ترتیب ابن سینا چگونگی بروز این مغالطه را به روشنی بیان می کند و تجربه گر را به توجه دقیق به مواقع بروز چنین مغالطه ای فرا می خواند. پس از این توضیح، حکمی را که درباره سقمونیا صادر کرده بود، اصلاح می کند. ابن سینا می گوید:

و لذا ما به یقین نمی دانیم که سقمونیا در بعضی بلاد مقارن با مزاج و خاصیتی باشد و یا مزاج و خاصیتی در آن نباشد و در نتیجه، موجب اسهال صغرا نشود؛ از این رو، حکم تجربی ما باید بدین صورت باشد که: سقمونیای متعارف و محسوس در نزد ما، ذاتاً و یا به جهت طبعی که در آن وجود دارد، موجب اسهال صغرا می شود، مگر اینکه مانعی در کار باشد (۱۳۷۵، ص ۹۸).

بیان ابن سینا در اشارات به گونه‌ای است که برخی گمان کرده‌اند که شناخت ذات لازمه تجربه است؛ به همین دلیل به بررسی امکان شناخت ذات از دیدگاه ابن سینا پرداخته‌اند (قوم صفری، ۱۳۷۸، ص ۱۳۶). ابن سینا در آثاری همچون شفاء و اشارات، جهت همراهی با مشائیان به بیان آراء آنها می‌پردازد؛ از این رو، الگوی تعریف را می‌پذیرد و اساس تعریف را براساس امکان معرفت به جنس و فصل تحلیل می‌کند (اخگر و طاهری، ۱۳۹۲، ص ۹۱)؛ اما در تعلیقات که در زمره آخرین آثار ابن سینا است، نظر او متفاوت است. او در این اثر به ناممکن بودن درک ذات و حقیقت اشیا و محدود بودن معرفت بشری در این حوزه اعتراف می‌کند. در این صورت آنچه ما از اشیا درک می‌کنیم، فقط خواص و لوازم و اعراض اشیاست و انسان راهی به درک ذات و حقیقت اشیا ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۶۴). او در این کتاب دلایلی را نیز برای اثبات مدعای خود ذکر می‌کند. مهم‌ترین استدلال او، استدلال تحلیلی است. به گفته او، از آنجاکه مبدأ معرفت بشر حس است و هر ادراکی از حس آغاز می‌شود و چون حس فقط به ظاهر اشیا دسترسی دارد و حقیقت و ذات اشیا از دسترس آن خارج است و عقل نیز صرفاً با تجزیه و تحلیل داده‌های حسی به نتایج جدید می‌رسد، پس امکان درک ذات و حقیقت اشیا برای آن فراهم نیست. کاری که عقل انجام می‌دهد، این است که اشتراکات و تفاوت‌های ادراکات حسی را به دست آورد. عقل از این طریق تنها می‌تواند برخی از لوازم، افعال، خواص و تأثیرات اشیا را دریابد و به سبب درک این لوازم و ویژگی‌ها، معرفتی مجمل و غیریقینی از شیء به دست می‌آید (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۹۵).

باتوجه به اینکه تعلیقات جزء آخرین آثار ابن سیناست، می‌توان این نظر را نظر اختصاصی ابن سینا دانست. شاهد این مدعا، آراء او در منطق المشرقیین در نقد مشائیان است که متأسفانه ابن سینا موفق به تکمیل آن و بیان آراء خود نشد (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق، ص ۲-۳). از آنجاکه در هیچ‌جا، ابن سینا به صراحت تجربه را به شناخت ذات مشروط ندانست، بلکه همواره سعی کرد بدون توسل به شناخت ذات تجربه را تحلیل کند، دلیلی وجود ندارد که چنین باوری را به او نسبت دهیم.

یکی از دلایلی که سبب شده است تا برخی ابن سینا را معتقد بر این باور بدانند، این است که برای رفع مغالطه اخذ مابالعروض به جای مابالذات چنین شرطی لازم است؛ بنابراین شایسته است که این مغالطه بهتر شناخته شود تا معلوم شود که آیا به شناخت ذات نیازی هست یا نه.

حکاک می نویسد: «این مغالطه، عبارتست از خللی که در یکی از اجزاء قضیه واقع می شود - نه در نفس ترکیب اجزاء - و آن بدین صورت است که جزئی از قضیه حذف می شود و به جای آن عارض یا معروض و لازم یا ملزومش قرار می گیرد» (۱۳۹۱، ص ۳۷۵).

درواقع برای پرهیز از گرفتار شدن در دام این مغالطه، ارتباط امور مقارن باید بی واسطه باشد نه با واسطه^۱. دقت در مثال سودانی نشان می دهد که در اینجا به جای اینکه دقیقاً آنچه تجربه شده است، موضوع حکم واقع شود، معروض آن یعنی چیزی که اعم از آن است مورد حکم قرار گرفته است. آنچه تجربه شده است، «همه انسان‌ها متولد شده از پدر و مادر سیاه پوست در منطقه سودان» است که به جای آن «همه انسان‌ها» مورد حکم واقع شده است.

عدم توجه به این موضوع سبب شده است تا تجربه در بسیاری از موارد غلط از آب درآید؛ چرا که در آن چیزی اعم یا اخص از آنچه تجربه شده، مورد حکم قرار گرفته است. وقتی حکم به اعم تسری پیدا کند، موجب کذب قضیه می شود؛ اما اگر حکم را به اخص بدهیم، قضیه حاصل کاذب نیست، مگر اینکه مرادمان سلب حکم از غیر مصادیق اخص باشد که در این صورت سلب، کاذب خواهد بود (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۲۷۸)؛ بنابراین معلوم می شود که برای رفع چنین مغالطه‌ای، تجربه گر باید مراقب باشد که شرایط تجربه را در نظر داشته باشد و صرفاً درباره آنچه تجربه می کند، حکم صادر کند نه بیشتر و نه کمتر. در این صورت مشکل لزوم معرفت ذات وجود نخواهد داشت. پس شرط دوم صحت تجربه، پرهیز از مغالطه اخذ مابالعرض به جای مابالذات است که با دقت در انتخاب موضوع متناسب با آنچه تجربه شده است، می توان از گرفتار شدن به این مغالطه در امان ماند. بدین ترتیب پاسخ این سینا چنین است که تجربه نیازی به شناخت ذات ندارد و با رعایت شرایط صحت تجربه می توان به حکم یقینی در چهارچوب شرایط تجربه دست یافت.

شرط سومی که تجربه باید داشته باشد تا بتواند ما را به یقین برساند، شرط حضور و غیاب‌های هم‌زمان است. این همان شرطی است که فارابی نیز برای صحت نقله پیشنهاد کرده بود (فارابی، ۱۹۸۶ م، ص ۵۱)؛ بنابراین کسانی که ابداع چنین معیاری را از ابتکارات ابن سینا دانسته‌اند، به خطا رفته‌اند. مطابق این معیار هرگاه وقتی «الف» موجود می شود، «ب»

۱. در واقع مراد از بالذات در اینجا بی واسطه و مراد از بالعرض، با واسطه است.

نیز موجود شود و وقتی «الف» موجود نشود، «ب» نیز موجود نشود، در این صورت تجربه مفید یقین خواهد بود. باتوجه به این معیار، تجربه گر افزون بر بررسی حضور هم زمان الف و ب در شرایط تجربه، باید غیبت هم زمان این دو را نیز با هم بررسی کند. در صورتی که در تمام موارد، حضور و غیاب های هم زمان تأیید شود و همچنین سایر شروط حصول یقین که به آن ها اشاره شد نیز تأمین شود، آنگاه تجربه گر می تواند به حکم حاصل یقین کند.

سؤالی که در اینجا ممکن است مطرح شود، این است که اگر در تجربه، صدور حکم از طریق دست یافتن به علت آن است، پس چرا ما را به یقین مطلق نمی رساند؟ پاسخ ابن سینا قدری تأمل برانگیز است. تجربه - از آن حیث که تجربه است - مفید حکم کلی مطلق نیست و کسی که سخنی غیر از این بگوید، یا باید گفت به انصاف سخن نگفته، یا قوه ادراک و تمییز او ضعیف است؛ به گونه ای که میان یقین و حکمی که به جهت کثرت دلایل و مصادیق، شک در آن مشکل است، فرقی نمی گذارد. ابن سینا پاسخ می دهد که در تجربه به اعتبار علت، حکم صادر می شود، اما از آنجاکه علت کشف نمی شود و فقط اعتبار می شود؛ از این رو صدور حکم مشروط به شرایط مذکور پذیرفته خواهد شد. ابن سینا حکم به کلی مطلق از طریق تجربه را ناشی از ضعف قوه ادراک و تمییز می داند؛ چراکه این حکم، درست است که شک در آن مشکل است، اما یقین آور هم نیست (۱۳۷۵، ص ۹۹).

با این تفاسیر تجربه از جمله «بدیهیات» دانسته شده است؛ البته بدیهیات ثانویه نه بدیهیات اولیه (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۷۲۳). این بدان معنا نیست که در تجربه اصلاً خطایی واقع نمی شود؛ بلکه در صورتی که تجربه گر شرایط حصول تجربه را رعایت نکند، چه بسا بسیاری از غیر یقینیات را یقینی شمارد.

در نهایت ابن سینا بحث تجربه را با این نتیجه به پایان می برد که: در میان علومی که از طریق حس حاصل می شوند، یعنی محسوسات و مستقرئات و مجربات، محسوسات مفید حکم کلی نیستند، مستقرئات مفید ظن غالب اند و مجربات با شرایطی که گفته شد، موجب حکم کلی مشروط می شوند (۱۳۹۱، ص ۱۲۵).

در ادامه نشان می دهیم که خواجه نصیر با رمزگشایی از قاعده اتفافی نشان داد که این قاعده، عقلی، و نتیجه پذیرفتن اصل علیت است.

۶. ایراد شهید صدر به تجربه سینوی

از نظر شهید صدر استقرا و تجربه از جهت نوع فعالیتی که انسان در به دست آوردن آن‌ها انجام می‌دهد، تفاوتی ندارند؛ یعنی این‌گونه نیست که تجربه نوعی فعالیت از پیش برنامه‌ریزی شده باشد، ولی استقرا صرف مشاهده باشد. بلکه اختلاف این دو در به‌کارگیری اصل اولیه عقلی قاعده‌اتفاقی است که به مشاهدات مکرر اضافه می‌شود. صدر برای اثبات این ادعا به مثال سودانی اشاره می‌کند و اینکه ابن‌سینا بدون هیچ فعالیت مثبتی درباره سیاه‌بودن فرزندان سیاه‌پوستان نتیجه‌گیری کرده است (۱۴۱۰ ق، ص ۲۵-۳۴).

اتفاقاً همین مثال، ناقض سخن شهید صدر است. ابن‌سینا در مثال سودانی کاملاً هوشیارانه، به تمام جوانب حکمی که می‌توان از مشاهدات نتیجه‌گیری کرد، توجه کرده است. چرا نمی‌توان با دیدن چند سودانی درباره تمام انسان‌ها قضاوت کرد و حکم کلی درباره تمام انسان‌ها صادر کرد؟ پاسخی که ابن‌سینا به این پرسش می‌دهد حکایت از آن دارد که باید در جمع‌آوری مشاهدات به شرایط آن‌ها نیز توجه داشت. عدم توجه به این موضوع سبب می‌شود که گرفتار مغالطه اخذ مابالعرض به جای مابالذات شویم و گرفتار شدن به این مغالطه، سبب می‌شود که نتیجه حاصل نتیجه درستی نباشد؛ بنابراین برداشت شهید صدر از تجربه صحیح نیست. تجربه شامل مشاهداتی که به‌طور اتفاقی جمع‌آوری شده‌اند، نمی‌شود؛ بلکه مشاهداتی پذیرفتنی هستند که در شرایط یکسان جمع‌آوری شده باشند و آن‌گاه در یک قیاس به همراه قاعده‌اتفاقی به یک حکم کلی منتج شوند.

نقد دیگر شهید صدر به این نظریه درباره قاعده‌اتفاقی است. شهید صدر معتقد است که هرچند معرفت‌هایی وجود دارند که مستقل از تجربه هستند ولی قاعده‌اتفاقی چنین نیست. به عبارت دیگر اگر چه او قبول دارد که تصادف دائماً یا اکثر اوقات درست نیست اما نمی‌پذیرد که علم، به این قضیه علم عقلی مستقل از تجربه باشد.

شهید صدر اتفاق را به معنای صدفه و صدفه را کلمه مقابل لزوم دانسته است؛ از این رو برای شناخت معنای آن ابتدا لازم است معنای لزوم درک شود. ایشان لزوم را دو نوع می‌داند؛ لزوم منطقی و لزوم واقعی. لزوم منطقی رابطه میان مفاهیم است که فرض هرگونه انفکاک و جدایی میان آن‌ها در بردارنده تناقض است؛ مانند رابطه بین مفهوم مثلث و دارای سه زاویه بودن؛ اما لزوم واقعی رابطه میان دو شیء است در جهان خارج؛ مثل رابطه بین آتش و حرارت. فرق این

دو تلازم در این است که فرض اینکه مثلثی وجود داشته باشد که دارای سه زاویه نباشد، مستلزم تناقض منطقی است؛ درحالی که فرض اینکه آتش باعث به جوش آمدن آب نشود، دچار تناقض منطقی نیست؛ حتی اگر در عالم واقع آتشی مشاهده نشده باشد که گرما نداشته باشد. از آنجاکه تضاد کلمه مقابل لزوم است، پس وقتی گفته می شود چیزی تضاد است یعنی آن شیء لازمه چیزی نیست، نه به لزوم منطقی و نه به لزوم واقعی. شهید صدر اتفاق را همان تضاد و تضاد را بر دو قسم می داند: مطلق و نسبی. تضاد مطلق چیزی است که مطلقاً علتی ندارد و تضاد نسبی عبارت است از تقارن بدون هیچ گونه ملازمه. در نوع دوم شیء مدنظر علت دارد؛ اما اقتران زمانی دو شیء مدنظر تضاد است یا اتفاقی است. به نظر شهید صدر نوع اول (تضاد مطلق) به لحاظ فلسفی محال است، اما نوع دوم ممکن است؛ چون با اصل علیت در تعارض نیست (۱۴۱۰ ق، ص ۳۷).

پس از این توضیحات درباره معنای اتفاقی، شهید صدر مراد از اتفاق را در قاعده اتفاقی، تضاد یا اتفاق نسبی بیان می کند و غرض از بیان این قاعده را تأکید بر این معنی می داند که تضاد نسبی، تکرارپذیر نیست تا از این طریق بتوان وجود یک رابطه سببی را بین هر دو پدیده ای که اقتران آنها در خلال استقرا مشاهده شده است، نتیجه گرفت. پس معنای قاعده اتفاقی از نظر شهید صدر چنین است که هرگاه توالی دو امر اتفاقی باشد، رابطه علی بین آن دو برقرار نیست؛ پس این توالی دائمی نخواهد بود. پس از بیان این معنی از اتفاقی، شهید صدر این سؤال را مطرح می کند: آیا این قضیه یک قضیه اولیه عقلی و مستقل از تجربه است یا نه؟ این سؤال، منشأ اصلی اختلاف دیدگاه شهید صدر با ابن سینا است. از نظر شهید صدر این قاعده یک قانون تجربی و حاصل استقرا است؛ زیرا تکرار تضاد نسبی به صورت مستمر را نه می توان یک اصل عقلی بی نیاز از اثبات (معارف اولیه) دانست، و نه می توان با استفاده از استدلال عقلی (معرفت ثانویه) اثبات کرد؛ بنابراین اگر این قانون حاصل استقرا باشد، دیگر نمی تواند مبنای استدلال استقرائی قرار گیرد. به وقوع پیوستن مکرر تضاد نسبی مستلزم هیچ تناقضی نیست. درست است که ما در این جهان تکرار تضاد نسبی را به صورت مستمر نمی بینیم، اما اینکه جهانی وجود داشته باشد که در آن تضاد نسبی مکرراً اتفاق بیفتد، محال نیست. به بیان شهید صدر قاعده اتفاقی امتناع وقوعی دارد نه امتناع ذاتی؛ بنابراین، این قاعده نمی تواند از اصول اولیه عقلی و مستقل از تجربه باشد (۱۴۱۰ ق، ص ۴۳-۴۵).

هیچ سندی در سنت فلسفه ارسطویی وجود ندارد که نشان دهد مراد از اتفاق واقعاً همان است که شهید صدر اشاره کرده است. همان‌طور که گفته شد از دیدگاه ارسطو و نیز ابن‌سینا، امر اتفاقی امری است که به دلیل علت بالعرض به وقوع پیوسته است و نه علت بالذات (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ص ۸۲-۸۳)؛ بنابراین تعریف، اتفاق با آنچه صدر مطرح می‌کند، متفاوت است و این اتفاق مخالف ضرورت نیست، بلکه می‌تواند با لزوم و ضرورت جمع شود (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۹۷، ص ۹۱). در مثال «خارج شدن از خانه به قصد رفتن به محل کار و دیدن دوست قدیمی» (که جلوتر به آن اشاره شد)، لازم است فرد در زمان مشخص از منزل خارج شود و در مسیر مشخصی که دوست او نیز در آن زمان در حال تردد است، حرکت کند تا غایت بالعرض، یعنی مشاهده دوست، محقق شود. پس خروج از منزل در زمان مشخص و حرکت در مسیر مشخصی که به محل کار ختم می‌شود، علت دیدن دوست (معلول) و رابطه بین این دو ضرورت است؛ اما این علت، علت بالعرض برای آن معلول است و این معلول، غایت بالعرض برای آن فعل (رفتن به محل کار) است. البته ابن‌سینا معتقد است که قائل شدن به علت بالعرض به سبب جهل به علل است و برای آنکه عالم به علل و اسباب است، علت بالعرض معنایی ندارد. با این تعریف از اتفاقی، ایراد شهید صدر وارد نیست. تبیین خواجه در اینجا راهگشا است.

۷. استقرا و تجربه نزد خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیر درباره استقرا و تجربه با ابن‌سینا هم‌عقیده است. او در اساس الاقتباس به استقرا و تجربه اشاره کرده است. بیان خواجه در این کتاب، کاملاً منطبق بر کلام ابن‌سینا در شفاء است. در استقرا از آنجاکه حکم به ثبوت محمول برای موضوع به سبب علت نیست، نمی‌تواند یقینی باشد؛ اما فرق است میان تجربه و استقرا؛ زیرا از نظر نصیرالدین:

تجربه مشتمل است بر برهانی لمی پوشیده برخلاف استقرا و آن، این است که تکرار احساس به تأثیر سقمونیا مقتضی علم باشد به آنکه صدور این فعل از او اتفاقی نیست، چه اتفاقی نه دائم بود و نه اکثری، بلکه آن را سببی است و سبب نشاید که جسمیت سقمونیا باشد یا آنچه جاری مجرای آن باشد، و الا همه اجسام همین تأثیر کردند. پس مصدر آن تأثیر امری است خاص به سقمونیا و علم به وجود سبب از آن روی که آن سبب، سبب مسببی معین باشد، و اگرچه ماهیت سبب

معلوم نباشد، در استلزام علم به وجود آن مسبب کافی بود و چون همه مجربات در اشتمال بر وجود سببی بر اجمال و عدم علم به ماهیت سبب، به تفصیل اشتراک دارند، مجربات را در مبادی شمرده‌اند (۱۳۶۷، ص ۳۷۳).

نکته‌ای که خواجه به درستی به آن اشاره کرده، این است که تکرار یک امر، سبب شکل‌گیری یک علم در نفس می‌شود و همین علم، کلید حل مسئله تجربه است. مشاهده تکرار یک امر نشان می‌دهد که صدور این فعل بدون علت نیست. در اینجا به اجمال می‌دانیم که این تکرار سببی دارد؛ اما به تفصیل نمی‌دانیم که آن علت چیست و همین علم اجمالی برای صدور حکم یقینی کافی است.

دیدیم که ابن سینا برای صحت تجربه شرایطی را لحاظ کرد که در خارج از آن چهارچوب، لزوماً نتایج حاصل از تجربه صادق نیست. گفتیم شرط صحت تجربه، حضور و غیاب‌های هم‌زمان و تعیین دقیق محدوده موضوع مورد بررسی برای پرهیز از گرفتار شدن به مغالطه اخذ مبالغه‌آمیز به جای مبالغه‌آمیز است. برای مثال سقمونیا باید در انسان‌های مختلف، در سنین مختلف، با جنس‌های مختلف، در زمان‌های مختلف و در مکان‌های مختلف بررسی شود و علل و عوامل رقیب نیز همگی بررسی شوند تا بتوان حکمی کلی در چهارچوب شرایط تجربه صادر کرد. این موضوع را نصیرالدین طوسی در جای دیگری اشاره می‌کند:

و بایست دانست که در مجربات جملگی شرایط تجربه و قرائنی که در وقت تجربه بر سبیل استمرار یافته باشند، به ضرورت اعتبار باید کرد، چه هر حکم کلی که مقید به آن اعتبارات و قرائن صادق باشد، ممکن بود که با اطلاق از آن قیود، کاذب. چنانکه در مثال سقمونیا اگر حکم در مکان و زمان و ابدانی خاص یافته باشند، حکم به همان قیود مقید باشد، چه باشد که در غیر آن صحیح نبود (۱۳۶۷، ص ۲۸۱).

جمع بین این دو قول خواجه چنین است که آنچه در ذات الف وجود دارد، تحت شرایط بررسی شده، ب را ایجاد می‌کند نه به طور مطلق. با این توضیح علت بالذات، سبب بروز الف شده نه علت بالعرض؛ به این ترتیب به طور تحلیلی و نه تجربی، قاعده اتفافی را توضیح می‌دهد. بیان خواجه در اینجا بدیع است و چنین بیانی در آثار ابن سینا دیده نشده است. خواجه خود تکرار را در جایگاه یک پدیده بررسی کرده، و با تحلیل آن توانسته است کمک شایانی به

رفع اشکال قاعده اتفافی و حل مسئله تجربه کند. البته شاید آنچه در اینجا درباره بیان خواجه در خصوص تجربه بیان شده است، قدری خام باشد و نیاز به حلاجی و بحث و بررسی بیشتری داشته باشد، اما موضوع جدیدی در تحقیقات بعدی فراروی محققان قرار می‌دهد.

۸. تحلیل و بررسی راه حل خواجه برای رفع ایراد وارد شده بر قاعده اتفافی

اگر بتوان برای قاعده اتفافی تحلیلی عقلی آورد، تجربه یکی از بهترین گزینه‌هایی است که می‌تواند جایگزین استقرا شود. خواجه نشان می‌دهد که منشأ قاعده اتفافی همان اصل علیت است، تکرار مشاهدات نیز خود، پدیده است؛ پس به علتی نیاز دارد که آن را به وجود آورده است. قاعده اتفافی با استفاده از علت تکرار توجیه می‌شود؛ یعنی باور داریم هر تکراری علتی دارد؛ بنابراین صورت‌بندی دقیق‌تر این استدلال چنین می‌شود:

مکرراً مشاهده شده است که ب از پی الف می‌آید.

تکرار مقارنت الف و ب، یعنی ب بعد از الف اکثراً یا دائماً به وقوع می‌پیوندد.

می‌دانیم که منظور از اتفاق در قاعده اتفافی امری است که علتی بالعرض آن را به وجود آورده است نه علتی بالذات؛ پس اگر بتوان نشان داد که علت تکرار همراهی ب با الف، بالذات است، آنگاه این همراهی اتفافی نخواهد بود.

در ادامه، خواجه ادعا می‌کند که آنچه موجب بروز ب می‌شود، چیزی است که در الف وجود دارد و آن را اثبات می‌کند. در تعریف الف دو جزء عقلی وجود دارد: جنس و فصل آن. جنس عبارت است از جزء، اعم از ذات که مشترک است بین الف و سایر انواع مشترک در آن جنس و فصل که جزء مساوی با ذات است. اگر جزء اعم از ذات علت ب باشد، آنگاه همه انواع مشترک با الف نیز باید واجد چنین معلولی باشند؛ پس حالا که چنین نیست جزء مساوی با ذات، علت ب است. با توجه به شرایط تجربه، علل بیرونی نیز نمی‌توانند موجب این همراهی باشند؛ چراکه آن‌ها را نیز ثابت نگه داشته‌ایم. پس آنچه می‌تواند موجب بروز ب شود، در ذات الف وجود دارد؛ هرچند ما به تفصیل نمی‌دانیم آنچه موجب بروز ب می‌شود، چیست؛ اما به‌اجمال می‌دانیم. از آنجاکه علم به وجود علت در همین حد برای رسیدن به دانش یقینی کافی است، پس نبود کشف تفصیلی درباره آن اشکالی ایجاد نمی‌کند. اینکه جزئیات علت چیست و چگونه علت سبب ایجاد معلول می‌شود - کشف تفصیلی علت - موضوع منطقی نیست و باید در سایر علوم بدان پرداخته شود. ادامه صورت‌بندی استدلال چنین می‌شود:

تکرار پدیده‌ای که مکرر به وقوع می‌پیوندد (اکثری) علتی بالذات دارد؛ اما طبق تعریف علت امر اتفاقی بالعرض است نه بالذات؛ پس پدیده‌ای که مکرراً اتفاق می‌افتد (امر اکثری) اتفاقی نیست. بنابراین عکس این قضیه نیز ثابت می‌شود. اتفاقی، دائمی یا اکثری نیست؛ پس تکرار وقوع ب پس از الف، اتفاقی نیست.

نتیجه‌گیری

شاید اگر بگوییم تلاش ابن سینا در برهان *شفا* برای تعریف تجربه و تعیین حدود و شرایط آن، یکی از مستدل‌ترین و متقن‌ترین بحث‌هایی است که تاکنون در علم‌شناسی صورت گرفته است، سخنی به گزاف نگفته باشیم؛ اما این بدان معنا نیست که این تبیین، کامل و خالی از هر عیب و نقصی باشد. یکی از اصلی‌ترین نقدهایی که به این تبیین وارد شده است، به قاعده اتفاقی مربوط می‌شود و شهید صدر یکی از منتقدان اصلی آن است.

راه‌حل ابن سینا برای حل مشکل استقرا در میان راه‌حل‌هایی که تاکنون برای حل این مشکل پیشنهاد شده، کامل‌تر و دقیق‌تر است؛ ولی همچنان نتوانسته است مسئله استقرا را به‌طور کامل مرتفع سازد. ابن سینا با در نظر گرفتن تمام جوانب برای اخذ نتیجه در چهارچوب مقدمات، تصویر دقیقی از تجربه رسم کرده است که اگر تجربه‌گر در آن چهارچوب عمل کند، از مغالطات بزرگی که ممکن است دامگیر او شود، در امان خواهد ماند. یکی از نکات برجسته این تبیین آن است که با وجود ذات‌گرایی مکاتب عقلی، ابن سینا توانسته تجربه را بدون نیاز به شناخت ذات و درعین حال به صورت کاملاً عقلی تبیین کند. تبیین خواجه نصیر از قاعده اتفاقی نیز به رفع شبهه جناب صدر بر قاعده اتفاقی، کمک می‌کند. مطابق تحلیل خواجه، تکرار یک پدیده علتی دارد و این علت هرچند به تفصیل برای ما مکشوف نیست؛ اما به اجمال می‌دانیم که در درون جسم ویژگی خاصی وجود دارد که علت این تکرار است. خواجه با تحلیل عقلی پدیده تکرار یک مبنای عقلی قابل قبول برای قاعده اتفاقی بیان می‌کند و به شفافیت بیشتر تجربه سینوی کمک می‌کند.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *الإشارات والتنبيهات، الجزء الأول فی علم المنطق*. قم، دفتر نشر کتاب.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). *برهان شفا* (مهدی قوام صفری، مترجم). تهران سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *التعلیقات* (عبدالرحمن بدوی، به کوشش). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الشفاء: المنطق (۵-البرهان)* (ابراهیم مدکور و ابوالعلا عقیفی، به کوشش). قاهره: المطبعة الأمیرية.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ ق). *منطق المشرقیین والقصيدة المزدوجة فی المنطق*. قم: انتشارات کتابخانه آیت ... مرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات* (محمدتقی دانش پژوه، به کوشش). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- اخگر، محمدعلی؛ طاهری، سید صدرالدین (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی امکان شناخت ذات و حقیقت اشیاء از دیدگاه ابن سینا و سهروردی. *خردنامه صدرا*، (۷۱)، ص ۸۵-۹۸.
- اسماعیلی، زهرا؛ حکاک، سیدمحمد (۱۳۹۶). استقرا و تجربه در نظر فارابی. *ذهن*، (۷۲)، ص ۸۹-۱۱۲.
- حکاک، سیدمحمد (۱۳۹۱). *منطق معیار تفکر*. تهران: سمت.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۸۶ م). *المنطق عند الفارابی الجزء الثاني: کتاب القیاس، کتاب القیاس الصغیر علی طریقه المتکلمین، کتاب التحلیل و کتاب الأمکنة المغلطة* (رفیق العجم، به کوشش). بیروت: دار المشرق.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۷۸). معرفت تجربی از دیدگاه ابن سینا. *قبسات*، (۱۲)، ص ۱۲۴-۱۴۱.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۰ ق)، *الأسس المنطقية للإستقراء دراسة جديدة للإستقراء تستهدف إكتشاف الأساس المنطقی المشترك للعلوم الطبيعية ولالإیمان بالله*. بیروت: دار الكتاب الإسلامی.
- طاهری خرم آبادی، سیدعلی (۱۳۹۷). فلسفه اسلامی متأخر و راه حل سینوی مسئله استقرا. *معرفت فلسفی*، (۶۱)۱۶، ص ۸۱-۹۵.
- محمدعلیزاده، رضا؛ موسوی، سیدمحمد (تیر ۱۳۹۸)، تجربه از منظر ابن سینا و مقایسه آن با استنتاج بهترین تبیین، *دوفصلنامه حکمت سینوی*، (۶۱)۲۳، ص ۲۵-۴۵.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۹۱). شرح *برهان شفا* (محسن غرویان، به کوشش). قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۷). *اساس الإقتباس* (محمدتقی مدرس رضوی، به کوشش). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

Aristotle, J. (1984). *The Complete Works of Aristotle* (J. Barnes, Editor). USA: Princeton University Press.

MC Ginnis, M, J. (2003). Scientific Methodologies in Medial Islam. *Journal of the History of Philosophy*, 41(3), p 307-327.