

ابعاد و کارکردهای استقرا و تجربه در فلسفه ابن سینا

قدرت‌الله قربانی*

چکیده

ابن سینا از جمله فیلسوفان اسلامی است که توجه خاصی به استقرا و تجربه در نظام فلسفی خود دارد. او استقرا را سیر از جزئیات به کلیات می‌داند، در حالی که در این فرایند، استنتاج علمی نیست؛ ولی در تجربه سیر از جزئی به کلی با استفاده از قیاس خفی به کلیتی می‌رسد که در آن، نوعی علیت میان امور تجربه‌شده، وجود دارد. از این رو، ابن سینا تجربه را دارای ویژگی اخذ ذاتی اشیا دانسته و آن را مصداق قاعدهٔ اتفافی می‌داند. از سوی دیگر، او به محدودیت‌های استقرا و تجربه توجه دارد و بیان می‌کند که یقین و کلیت حاصل از استقرا مطلق نیست و در مورد تجربه، هرچند یقین و کلیت مزبور تا حدودی کلی است، اما مشروط به قیودی می‌باشد؛ یعنی کلی

* استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه خوارزمی.

تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۱۹ تاریخ تأیید: ۹۰/۹/۱۸

مشروط است. ابن‌سینا در عین حال بر اهمیت و گستره کارکردهای استقرا و تجربه در زندگی روزمره انسان تاکید دارد که نشان‌دهنده ضرورت استفاده از آنها در علوم طبیعی و حتی علوم انسانی نیز است.

واژگان کلیدی: استقرا، تجربه، یقین کلی، قاعده اتفاقی، علیت.

مقدمه

اهمیت استقرا و تجربه برای زندگی امروزی بشر، بالاخص نقش آن در علوم و پیشرفت‌های گسترده حاصل از آن، بر کسی پوشیده نیست، اما در عین حال مشکلات ناشی از اعتماد تام به آن دو، بالاخص در مقام فلسفه و تفکر عقلانی، همواره پرسش‌های مهمی را درباره میزان اعتبار و حجیت استقرا و تجربه طرح کرده و تاکنون نیز پاسخ‌های گوناگونی به آن داده شده است. در این مقاله با نظر به پیشینه تاریخی این مسئله از دوره ارسطو و تبیین دیدگاه او و برخی از حکمای مشاء اسلامی؛ چون فارابی و خواجه نصیر، تلاش می‌شود تا ویژگی‌ها و کارکردهای استقرا و تجربه با نگاه واقع‌بینانه ابن‌سینا تبیین شود. اهمیت دیدگاه او توجه به کاربردها و نیز محدودیت‌های استقرا و تجربه و بیان تفاوت‌های آن دو و به‌ویژه تبیین کارکردهای تجربه در استدلال‌های علمی و حتی فلسفی است. از این رو در این تحقیق پس از بیان اوصاف کلی استقرا از دید ابن‌سینا، ماهیت تجربه، ویژگی‌های آن چون اخذ ذاتی، قاعده اتفاقی، علیت و یقین مشروط و موارد دیگر بررسی می‌شود.

استقرا

استقرا یکی از مهم‌ترین ابزارهای علمی انسان برای فهم جهان طبیعی و از اقسام مهم قیاس است که در پیشرفت علمی نقش اساسی را بر عهده دارد و دارای سطحی بالاتر از صرف دریافت حسی است؛ چراکه در آن، دریافت‌های گوناگون حسی بارها تکرار می‌گردد، تا اینکه زمینه ذهنی تبدیل شدن آن به یک اصل یا قانون نسبتاً کلی فراهم می‌گردد. از این رو در منطق، در بحث اقسام حجت و استدلال، یکی از بحث‌های مهم، استقرا، اقسام آن و

کارکردهایش می‌باشد.

ابن‌سینا در آثار خود، به بیان تعاریف و اقسام استقرا پرداخته است. او در کتاب **الاشارات و التنبیها** در تعریف استقرا می‌گوید که آن، استدلال از احوال جزئیات بر حال کلی است. به عبارت دیگر، در استدلال استقرایی همه یا بیشتر جزئیات یک معنای کلی برای ما آشکار و روشن می‌گردد (*ابن‌سینا*، ۱۳۸۷، ص ۱۳۷-۱۳۸). با این تعریف و تعاریف دیگری که در آثار دیگر خود ارائه کرده است (*ابن‌سینا*، ۱۳۵۳، ص ۹۲-۹۳ و ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۴۵۰) مشخص می‌شود که استقرا یک سیر و بررسی از جزئیات به سوی کلیات می‌باشد؛ یعنی انسان در اثر مشاهده موارد مشابه در یک امر جزئی و تکرار زیاد آن، به مرور، آن امور مشابه را در تحت یک قاعده کلی سامان می‌دهد. برای مثال می‌توان با ملاحظه تمام یا بیشتر مردم یک شهر که دارای پوست تیره هستند، به این قاعده یا حکم استقرایی رسید که مردمان این شهر سیاه‌پوست می‌باشند.

خواجه نصیرالدین طوسی در **اساس الاقتباس** و نیز در بخش منطق **تجربید** درباره استقرا بحث می‌کند. او استقرا را عبارت از حکم به یک امر کلی به موجب ثبوت آن در جزئیات خود می‌داند و همان مثال‌های *ابن‌سینا* را دوباره طرح می‌کند (*خواجه نصیر*، ۱۳۷۰، ص ۲۶۴ به نقل از علامه حلی، ۱۳۷۰، ص ۲۶۴).

ابن‌سینا با در نظر گرفتن دو قسم استقرای ناقص و تام، بر آن است که ویژگی اساسی استقرای تام، حصول یقین از آن می‌باشد؛ زیرا در آن، تمامی موارد، مورد آزمایش و بررسی و امعان نظر قرار گرفته‌اند. در نتیجه، همانند قیاس برهانی، نتیجه این‌گونه استقرا نیز یقینی می‌باشد و چه بسا این‌گونه استقرا از حالت استقرابودن خارج می‌گردد و ویژگی‌های قیاس برهانی را می‌پذیرد. هرچند *ابن‌سینا* به دست‌آوردن استقرای تام را بسیار دشوار می‌داند؛ زیرا بیشتر استقرا که انسان در زندگی خود به کار می‌گیرد، همان استقرانات ناقص هستند که دارای کاربردهای فراوان در علوم می‌باشند، در حالی که در استقرای ناقص، ویژگی استقصای تمام موارد و رسیدن به یقین وجود ندارد (*ابن‌سینا*، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۴۵۰).

البته *ابن‌سینا* در موضعی دیگر، استقرا را بر سه بخش می‌داند؛ یعنی استقرای تام، استقرای ناقص و استقرای ذاتی. در این تقسیم، استقرای ذاتی دارای ویژگی متفاوت از

استقرای تام است و در واقع استقرای ناقصی است که دارای شرایط معینی می‌باشد و همان است که مربوط به حوزه علوم طبیعی بوده و گزاره‌های علوم طبیعی را تولید می‌کند. او معتقد است این استقرا، چون در حوزه علوم طبیعی تولید معرفت یقینی می‌کند، متفاوت از استقرای ناقص نیز می‌باشد و / ابن‌سینا از این‌گونه استقرا به نام «تجربه» تعبیر می‌کند (قوام صفری، ۱۳۸۰، ص ۹۵). او سه نوع فوق‌الذکر را در عبارت زیر خلاصه می‌کند: «استقرا یا تمام افراد را استیفا می‌کند یا فقط ظن غالب تولید می‌کند، ولی تجربه چنین نیست» (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ص ۹۰). با این وصف، به نظر می‌رسد نوع سوم استقرای مذکور توسط / ابن‌سینا، در واقع همان تجربه است که دارای تفاوت‌های اساسی با استقرا می‌باشد و لذا می‌توان طبق رأی جمهور، استقرا را بر همان دو بخش تام و ناقص مشتمل دانست.

ویژگی‌های استقرا

ارتباط نزدیک استقرا با ادراک حسی از یکسو و مشابهت‌های فراوان آن با تجربه و نیز کاربردهای زیاد آن در علوم گوناگون باعث شده است که دیدگاه‌های چندی درباره ویژگی‌های استقرا بیان گردد. این دیدگاه‌ها به ماهیت استقرا، نقش آن در تولید علم، میزان کلیت و یقین‌آوری استقرا، چگونگی کاربردهای آن و نیز بر میزان نتیجه‌بخش بودن استقرا مربوط‌اند.

در این میان / ارسطو مباحث استقرا را در بیشتر آثار خود به مقتضای بحث آورده است. بالاخص به اهمیت آن در پیشرفت علوم گوناگون تأکید کرده است. استقرا نزد / ارسطو همان سیر از جزئی به کلی می‌باشد که در مقابل قیاس است. / ارسطو در مقایسه ویژگی استقرا و قیاس تأکید می‌کند که قیاس مقدم بر استقرا و الزام‌آور است؛ ولی استقرا به ما نزدیک‌تر، اقناعی‌تر، معقول‌تر بر حسب احساس و حتی کارآمدتر می‌باشد. از این رو او متعهد می‌شود نشان دهد که استقرا نیز مانند همه گونه‌های دیگر استدلال، خواه علمی، خواه جدلی یا خطابی در اساس قیاسی است. اما ویژگی خود استقرا این است که یک مقدمه را به وسیله مقدمه دیگر به حد اوسط پیوند می‌زند (راس، ۱۳۷۷، ص ۷۲). / ارسطو با ذکر مثال مورد نظر خود نشان می‌دهد که قصد او از استقرائی که در اساس قیاس است،

همان استقرای کامل است.

دیگر اشارات ارسطو درباره استقرا بالاخص تأکید او بر استقرای کامل بیانگر آن است که تنها استقرای تام و کامل است که به واسطه استقصای تمام جزئیات در آن، امکان رسیدن به یقین و کلیت وجود دارد. از این رو در دید او و مشائیان دیگر برای یقین آور ساختن استقرا باید آن را به تجربه تبدیل کرد؛ چراکه تجربه برخلاف استقرا دارای کلیت و یقین مشروط است و توانایی اطلاق در روش‌های علمی را دارد.

دیدگاه ارسطو درباره استقرا در سنت مشایی با کسب مقبولیت به فیلسوفان و منطقدانان مسلمان نیز سرایت کرد. از این رو حکمای اسلامی، چون فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیر، غزالی، قطب‌الدین رازی، سهروردی و حکمای بعدی دیدگاهی نزدیک به نظریه ارسطو را دارند؛ هرچند هریک در مواردی ابتکاراتی نیز در این زمینه دارند. فارابی در فلسفه خود، به ویژگی‌های استقرا و تفاوت‌های آن با تجربه توجه کرده و به یقین‌آوری تجربه نسبت به استقرا تأکید می‌کند (فارابی، [بی‌تا]، ص ۲۷۸).

ابن‌سینا - همان‌طور که قبلاً نیز بیان شد - اگرچه در بحث استقرا تحت تأثیر ارسطو است، اما بررسی‌های دقیق‌تری از دیگر حکما درباره آن دارد. خواجه نصیرالدین طوسی به صرف امر مشاهده حسی بدون بررسی عقلانی و تشکیل قیاس در استقرا تأکید دارد؛ یعنی نزد او و دیگر حکما استقرا به معنای مشاهدات مکرر حسی و غیرعلمی یک رویداد و امر است که همین تکرار مشاهده باعث رسیدن به حکم استقرایی می‌گردد. اما او تأکید بسیار بر فواید استقرا دارد و در کتاب **اساس الاقتباس** در این باره می‌گوید: «... اما فوایدش بسیار است، چه بسیار حکم‌های یقینی حسی یا تجربی به توسط استقرا اکتساب کنند و اگرچه مستقراً نداند که آن حکم به استقرا کسب کرده است؛ چنان‌که در برهان گفته شود و به حقیقت به نسبت با حس، استقرا را بر قیاس تقدم باشد و اگرچه به نسبت با عقل، قیاس را بر او تقدم باشد... و در استقرا چندان که عدد جزویاتی که در تحت کلی باشد، فی نفس الامر کمتر بود و عدد آنچه حصول حکم در امر معلوم باشد، بیشتر بود، حکم مقبول‌تر بود؛ چه به حصر نزدیک‌تر بود» (خواجه نصیر، ۱۳۷۶، ص ۳۷۳-۳۷۴). او در جای دیگر بیان می‌کند که استقرا برای تذکر و تنبیه مفیدتر از قیاس می‌باشد (همان، ص ۳۳۱-۳۳۲).

(۳۳۳).

کلیت و یقین در استقرا

با نظر به برخی از ویژگی‌های استقرا نزد *ابن‌سینا*، یکی از مسائل مطرح درباره استقرا، همان یقینی‌بودن یا نبودن آن است؛ یعنی آیا نتیجه‌ای که در استقرا در اثر کثرت مشاهدات حاصل می‌شود، یقینی است یا نه؟ او در *برهان شفا*، با نظر به ویژگی استقرای تام می‌گوید استقرایی که در آن تمام جزئیات استیفا شود، یقینی است، اگر قضایای جزئی آن یقینی باشند، قضایایی که در حدود اکبر به کار می‌روند و حال آنکه در حقیقت باید در حدود اصغر به کار روند. این قضایا در واقع از نوع برهان هستند؛ زیرا این استقرا در حقیقت قیاس است، آن‌هم قیاس شرطی موسوم به قیاس مقسم (*ابن‌سینا*، ۱۳۷۳، ص ۶۳). اینکه چرا استقرای ناقص نمی‌تواند تولید یقین کند؟ زیرا در استقرای ناقص استیفا و بررسی تمام موارد مورد نظر یا انجام نمی‌شود یا امکان آن وجود ندارد. از این رو در استقرای ناقص همواره موارد و جزئیاتی باقی می‌مانند که ما بدون بررسی و تفحص کامل درباره آنها، تنها با صرف اتکا به موارد استیفا شده، حکم صادر می‌کنیم، پس در استقرای ناقص یقین حاصل نمی‌گردد و تنها ظن غالب حاصل می‌شود.

نکته دیگر درباره عدم یقین‌آوری استقرای ناقص این است که در استقرا اساس رسیدن به حکم کلی ظنی، تفحص در جزئیات بدون شناخت علت آنهاست؛ یعنی حکم استقرایی صرفاً بر مشاهده جزئیات استوار است (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۲).

ابن‌سینا نشان می‌دهد که در هرگونه حکم و قضیه‌ای که در آن، محمولی به موضوعی نسبت داده می‌شود، ثبوت محمول می‌تواند دو حالت داشته باشد: ۱. ثبوت محمول برای موضوع آشکار و بدیهی است؛ یعنی خود موضوع به ربط و نسبت موضوع با محمول وجوب می‌بخشد که در این صورت علم ما یقینی و برهانی است. ۲. ثبوت محمول برای موضوع بین و آشکار نیست و چون سبب ندارد، علم به آن از راه سبب امکان‌پذیر نیست. در نتیجه نمی‌توان به آن علم یقینی داشت و تنها می‌توان از طریق گمان و ظن به آن آگاه شد، درحالی‌که استقرا از مصادیق مورد دوم است (*ابن‌سینا*، ۱۳۷۳، ص ۸۵-۸۸).

حال ویژگی استقرا نزد ابن سینا آن است که در آن، نه تنها ثبوت محمول برای موضوع بین و آشکار نیست، بلکه سبب نیز ندارد و این، نشان می‌دهد که از راه استقرا امکان ندارد بفهمیم که محمول برای افراد موضوع ثبوت دارد یا نه. از این رو او بر آن است که وقتی از طریق استقرا عمل می‌کنیم، یکی از دو حالت زیر پیش می‌آید: ۱. ثبوت محمول برای هر فرد از افراد موضوع بین است؛ یعنی نیازی به سبب ندارد. پس ثبوت محمول برای هر فرد یقینی است و لذا ثبوت محمول برای موضوع هم که کل آن افراد است، یقینی می‌باشد که این، همان استقرای تام نزد ابن سیناست و برگشت به قیاس برهانی می‌کند؛ ۲. ثبوت محمول برای هر فرد نیاز به سبب دارد و ما به این ثبوت یقین پیدا می‌کنیم و از آنجا به ثبوت محمول برای موضوع، که کل آن افراد است، نیز یقین پیدا می‌کنیم که این نیز از حوزه استقرا خارج شده و وارد تجربه می‌گردد؛ چراکه استقرا توان دستیابی به سبب و علت ثبوت محمول برای موضوع را ندارد (همان / حقی، ۱۳۸۴، ص ۳۰-۳۸). بخشی از عبارت ابن سینا در این باره چنین است:

... اگر آنچه را که سبب ثبوت محمول برای موضوع است، حد اوسط قرار دهیم، پس در واقع سبب را حد اوسط قرار داده‌ایم و این، محال است؛ زیرا فرض کرده بودیم که ثبوت محمول به موضوع سبب ندارد. بنابراین، این گونه امور یا باید خود به خود بین باشند یا از طریق استقرا بیان شوند و اگر از طریق استقرا بیان شوند، از دو حال بیرون نیست؛ یا وجود نسبت محمول به جزئیات موضوع، خود به خود بین و بدون سبب است - چه استقرا این نوع را تبیین می‌کند - و یا وجود نسبت محمول به جزئیات موضوع سبب دارد و اگر ثبوت محمول بر موضوع در هریک از جزئیات بین باشد، یا بین بودن آن فقط از طریق حس است که در این صورت ایجاب دوام نکرده و امکان زوال را رفع نمی‌کند و از این نوع مقدمات یقین حاصل نمی‌شود و یا این بین بودن ناشی از عقل است که این قسم امکان‌پذیر نیست (ابن سینا، همان، ص ۸۶).

کاربردهای استقرا

همان‌طور که ملاحظه شد، استقرای ناقص، بالآخر در مقایسه با برهان و تجربه، مفید

یقین و معرفت کلی نیست؛ اما این نقص، مانع اهمیت و کارکردهای استقرا در زندگی بشر و علوم، بالاخص علوم تجربی نیست. شاید بتوان علت این امر را در مقارنت و نزدیکی استقرا با ادراک و دریافت‌های حسی مردم دانست. ضمن اینکه انسان در فرایند استقرا، نیازمند عملیات خاص عقلانی، شبیه آنچه در برهان انجام می‌شود، نیست؛ بلکه صرف مشاهدات و ادراکات حسی و تکرار آنها او را به نتیجه‌گیری استقرایی می‌رساند. از این رو کاربرد روش استقرایی در زندگی روزمره و نیز تحقیقات متداول علوم تجربی و حتی برخی از علوم انسانی، نه‌نهایت رایج، بلکه ضروری است و می‌تواند نتایج فراوانی داشته باشد. به همین دلیل ارسطو و ابن‌سینا به نقش مهم استقرا، در کنار برهان، در منشأیت و شکل‌دهی معارف انسانی اشاره دارند. در دید آنها هرچند برهان از مقدمات کلی تشکیل می‌گردد، اما این مقدمات کلی، گاهی محصول استقرا هستند. بر این اساس، ابن‌سینا در **برهان شفا** ضمن تأکید بر نقش حس در تولید علم، بیان می‌کند مبادی که انسان از طریق آنها به علم یقینی نایل می‌شود، برهان و استقرا هستند (همان، ص ۳۱۱) و منظور او از استقرا، استقرای ذاتی یا استقرای تام و تجربه می‌باشد. او سپس تأکید می‌کند که تنها از طریق استقراست که می‌توان مقدمات هرگونه برهانی را اکتساب کرد. درباره این ویژگی استقرا گفتنی است که در واقع به واسطه مؤانست استقرا با حس و تکرار امر مشاهده شده، در فرایند استقراست که ذهن انسان به تدریج به این امر گرایش می‌یابد که از کثرت همسانی موارد مشاهده‌شده به یک امر کلی برسد و این کلی اگر در نتیجه بررسی تمام موارد جزئی بود - یعنی استقرای تام - دارای کلیت و یقین تام است و اگر در نتیجه بررسی بیشتر آنها بود، حکم کلی ضروری و یقین‌آور نیست، اما مفید رأی و نظر می‌باشد.

نکته دیگر درباره استقرا، محوریت اصل شباهت یا تمثیل در آن است؛ یعنی در بیشتر موارد مشاهده‌شده، شباهت میان جزئیات مشاهده‌شده، باعث می‌شود که ذهن انسان به یک اصل کلی در آنها برسد. از این رو در استقرای ناقص، هرچه موارد مشاهده‌شده، زیادتر باشند، میزان اعتبار نتیجه حاصل از استقرا نیز بیشتر می‌باشد. بنابراین می‌توان گفت استقرا دست‌کم در مقام عمل در زندگی انسان حجیت دارد، تا زمانی که خلاف آن ثابت شود. برای مثال اگر اثربخشی دارویی توسط پزشکان روی تعدادی انسان و حیوان آزمایش شد و

موارد آزمایش شده، نتایج مثبت دادند، در نتیجه می‌توان بر اساس اصل استقرایی حکم کرد که این دارو برای درمان آن بیماری خاص قابل تجویز است، هرچند همه انسان‌ها آزمایش نشده‌اند و تا زمانی که استفاده این دارو نتیجه عکس ندهد، این حکم استقرایی دارای اعتبار می‌باشد. لذا می‌توان گفت استقرا عملاً حجیت دارد و انسان‌ها به طور عمد به اتکا به اصل استقرا زندگی خود را می‌گذرانند؛ تا آنجا که اگر اصل استقرا را از زندگی حذف کنیم، چیز زیادی برای انسان باقی نخواهد ماند. افزون‌براین، باید توجه داشت که استقرای تام، بالاخص در زندگی روزمره و حتی تحقیقات علمی محال یا بعید است؛ زیرا بررسی افراد و مصادیق یک مسئله در همه زمان‌ها - شامل حال، آینده و گذشته - و همه مکان‌ها امکان‌پذیر نمی‌باشد و اگر ما جامعه استقرایی را کوچک‌تر در نظر بگیریم و فقط افراد آن را مورد بررسی استقرایی قرار دهیم، این بررسی تنها درباره آن افراد می‌تواند ویژگی استقرای تام را داشته باشد، درحالی که در واقع استقرای تام نیست. از این رو چیزی که در جهان واقع و خارجی تحقق دارد، تنها استقرای ناقص می‌باشد که مبنای کاوش‌های علمی انسان نیز همین نوع استقراست.

اما مشکل استقرا امری است که از دیرباز ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرده که این امر هم در فلسفه ارسطو، ابن سینا و حکمای مشاء اسلامی و هم در نظریات فیلسوفان غربی به اشکال گوناگون بیان شده و آنها راه‌حل‌های گوناگونی برای آن ارائه داده‌اند. ساده‌ترین صورت‌بندی معضل و مشکل استقرا از دید ابن سینا این است که از آنجا که علم باید کلی باشد، زیرا دانش کلی است که یقین‌آور و معتبر است، و از آنجا که ادارک حسی تولید دانش کلی نمی‌کند و چون استقرا و پژوهش جزئیات در حوزه تجربی همواره ناقص است، استقرا و مشاهده موارد جزئی تنها آغاز واقعی کسب علم است. مشکل اینجاست که چگونه می‌توان شکاف منطقی موجود بین استقرا و کسب علم را از میان برداشت و تولید علم یقینی و کلی در حوزه علوم تجربی را منطقی توجیه کرد؟ (قوام صفری، ۱۳۷۸، ص ۱۳۰).

تجربه

تجربه در مقایسه با استقرا در مرحله بالاتری از اتقان و استحکام قرار دارد. از این رو نگاه بیشتر منطقدانان و حکمای اسلامی، بالاخص *ابن‌سینا*، به تجربه دارای اهمیت خاص خود است. تجربه از یکسو، دارای ویژگی استقرایی است و از سوی دیگر، ویژگی‌هایی از برهان را نیز دارد؛ لذا حد واسط و پل ارتباطی بین استقرا و برهان می‌باشد. علاوه بر این، به واسطه مانوس بودن انسان با عالم خارجی و کسب تجربیات گوناگون از آنها، تجربه نقش بسزایی در شکل دهی معرفت و دانش انسان دارد؛ تا آنجاکه در منطق از مجربات به عنوان یکی از مبادی برهان یاد می‌شود. *ابن‌سینا* در بیشتر آثار خود، بالاخص *منطق شفا و اشارات* به بیان ویژگی‌های تجربه و مقایسه آن با استقرا پرداخته است. در اینجا تلاش می‌شود پس از ارائه برخی از تعاریف تجربه و بیان چند دیدگاه درباره آن، ویژگی‌های آن، نقش قاعده‌توافقی در تجربه، یقین و علیت در تجربه و در نهایت، محدودیت‌های آن بررسی گردد تا جایگاه تجربه در شکل‌دهی معرفت انسانی آشکار گردد.

تعریف تجربه

تجربه در لغت به معنای آزمون و آزمودن می‌باشد. البته معانی‌ای چون بررسی، تحقیق و شبیه آن نیز از لغت تجربه قابل استنباط است. از این رو مجرب به فردی گفته می‌شود که دارای تجربیات گوناگون، یعنی بررسی‌ها و آزمون‌ها و آزمایش‌های زیادی درباره یک امر خاص یا امور متعدد است. این واژه در اصطلاح، به معنای ملاحظه، مشاهده و بررسی‌های مکرر یک امر یا پدیده است که در اثر مشاهدات و آزمون‌های متوالی برای انسان نوعی یقین درباره آن حاصل شود که این یقین در اثر برقراری رابطه علیت میان اجزای مورد تجربه می‌باشد. پس تجربه از نظر ذهنی، پس از استقراست؛ یعنی زمانی است که ذهن در نتیجه آزمون‌های مکرر رابطه میان دو پدیده و مشاهده نتایج یکسان، به رابطه علیت میان این دو پدیده پی می‌برد و درباره آنها حکم صادر می‌کند. از این رو می‌توان گفت تجربه یا تجربیات از قضایای اولی و یقینی برای انسان است که یقین مندرج در آن، امکان حدس، گمان یا تردید را از میان می‌برد. این ویژگی تجربه باعث شده است که در منطق اسلامی از

قضایای تجربی به «القضایا الواجب قبولها» نام برده شود و قضایای تجربی را در ردیف اولیات، یعنی بدیهیات اولیه قرار دهند.

ابن سینا مجربات را که عنوان دیگری از قضایای تجربی هستند، از مبادی اولیه و ضروری برهان لحاظ می‌کند که ویژگی اساسی آنها بدیهی بودنشان است. او در اشارات در این خصوص بر آن است که نتیجه تجربه، جزم به حکم است و چه بسا تجربه، حکم اکثری را موجب می‌شود. از این رو می‌توان گفت در مجربات قیاس پنهانی است که با مشاهدات در آمیخته است (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴ و ۱۳۷۰، ج ۲، صص ۴۱۳ و ۴۲۲).

بر این اساس، در تعریف مجربات از دید ابن سینا می‌توان گفت تجربیات همان قضایا و احکامی است که به دنبال مشاهدات مکرر ما با تکرار احساس، عقل آنچنان جزم و یقین به احکام پیدا می‌کند که هیچ‌گونه شک و تردید در آن متصور نیست (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴). پس در تحقق قضایای تجربی دو شرط اساسی مندرج است که عبارتند از: تکرار مشاهده و تحقق قیاس پنهانی که در استقرا، تنها شرط اول وجود دارد و شرط دوم محقق نیست. در بیان معنای قیاس پنهانی، می‌توان گفت ذهن انسان در اثر تکرار مشاهدات و موارد آزمایش شده و یکی بودن شرایط زمانی، مکانی و عوارض دیگر هرگونه احتمال اتفاقی بودن امور محقق را رد می‌کند و با وجود رابطه علی میان پدیده‌های رخ داده به نتایج حاصل پی می‌برد. برای مثال، اگر انسان هزاران بار نیز دست خود را در آتش فرو برد، دست او خواهد سوخت؛ زیرا در اثر تکرار این آزمایش او متوجه می‌شود که بین قرارگرفتن دست در مجاورت آتش و سوختن آن، رابطه علی مستقیمی وجود دارد که آن، خاصیت سوزاندگی آتش است و انسان به این خاصیت با قیاس پنهانی در اثر تکرار تجربه پی می‌برد. نکته‌ای که در اینجا ذکر آن اهمیت دارد، این است که مجربات به واسطه داشتن این ویژگی‌ها، دارای تفاوت‌ها و مشابهت‌هایی با مشاهدات و حسیات هستند؛ زیرا مشاهدات قضایایی هستند که در آنها عقل با تصور موضوع و محمول برای جزم و یقین و صدور حکم به حس ظاهر یا باطن متوسل می‌گردند که نقش نوعی تجربه درونی یا بیرونی در آنها آشکار می‌باشد و حسیات که آنها هم از اصول یقینیات‌اند، قضایایی هستند که در آنها صرف تصور موضوع و محمول برای جزم و یقین به حکم کافی نیست، بلکه انسان

نیازمند وساطت حس ظاهر است؛ مانند درخشندگی آفتاب. / ابن‌سینا در بیان ویژگی‌های حسیات در **دانشنامه علایی** می‌گوید: «و اما مقدمات محسوسات {آن مقدمات بوند} که راستی ایشان به حس دانسته باشیم؛ چنان‌که گوییم آفتاب برآید و فرو شود و ماه بیفزاید و بکاهد» (ابن‌سینا، ۱۳۵۳، ص ۱۱۲-۱۱۳ و ۱۳۸۷، ص ۱۲۵). این، نشان می‌دهد که مشاهدات و حسیات که از اصول و مبادی برهان هستند، دارای مراحل و ویژگی‌هایی از قضایای تجربی می‌باشند، با این تفاوت که در قضایای تجربی، رسیدن به یقین در اثر تکرار موارد مشاهده شده و برقراری رابطه علی میان آنهاست.

اهمیت تجربه در شکل‌دهی معرفت انسان، بالاخص نقش آن در پایه‌گذاری مبادی برهان، باعث شده است تا / ارسطو و حکمای اسلامی و منطق‌دانان توجه خاصی به آن داشته باشند. / ارسطو در بیان مراحل و مراتب دانش، پس از آنکه حس را در پایین‌ترین مرتبه لحاظ می‌کند، حافظه را مرتبه کامل‌تری از آن به‌شمار آورده، سپس به تجربه می‌پردازد. نزد او تجربه وسیله‌ای است که از طریق آن، به هم‌پیوستن یادآوری‌های بسیار درباره موضوعی، بدون دانستن علت آن، حکم و قاعده عمل خاصی برای ما کسب می‌گردد و سپس مراحل بالاتر چون هنر، علم و مابعدالطبیعه را ذکر می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸، صص ۱۹-۲۰ و ۲۳۷-۲۳۸). / ارسطو در **مابعدالطبیعه** خود به وجود تجربه حتی در حیوانات، هرچند در سطح پایین‌تر تأکید دارد؛ اما حافظه انسان را در پیدایش و کارکرد تجربه برای او دارای نقش اساسی می‌داند. او با مقایسه ویژگی تجربه، علم و صنعت بر آن است که هرچند میان آنها شباهت‌هایی وجود دارد؛ اما تجربه انسان اساس علم و صنعت اوست؛ چراکه تجربه صنعت را به وجود می‌آورد و بی‌تجربگی آدمی را دستخوش بخت و اتفاق می‌سازد و صنعت هنگامی پیدا می‌شود که از تصورات اجمالی متعدد که از طریق تجربه کسب می‌شوند، حکمی کلی درباره نوعی از اشیا پدید می‌آید (همان، صص ۱۹-۲۰).

/ ارسطو سپس بیان می‌دارد که تجربه، برای عمل‌کردن در مقام عمل، دارای ارزش کمتری از صنعت نیست. همان‌طور که در جهان خارجی مشاهده می‌شود که انسان‌های مجرب، موفق‌تر از کسانی هستند که صرفاً شناخت نظری دارند، ولی بی‌تجربه می‌باشند. او علت این امر را آن می‌داند که در فرایند تجربه انسان با شناخت افراد و مصادیق سر و کار

دارد که همین ویژگی در مقام عمل، دارای اهمیت و نقش اساسی است؛ درحالی که صنعت با شناختن کلیات سر و کار دارد که در آن، علم و بصیرت وجود دارد. از این رو صاحبان صنعت نزد *ارسطو* حکیم تر از ارباب تجربه هستند (همان، ص ۲۱). بر این اساس، *ارسطو* می گوید: «صناعت، متضمن شناخت علت است و تجربه متضمن شناخت علت نیست؛ زیرا ارباب تجربه می دانند که فلان شیء چنین است، ولی نمی دانند که چرا چنین است، درحالی که صاحبان صنعت می دانند که چرا چنین است؛ یعنی علت را می شناسند» (همان، ص ۲۲).

ابن سینا که اهتمام خاصی به بیان ویژگی های تجربه دارد، در منطق **شفا** و اشارات ضمن بیان تفاوت های استقرا و تجربه، تأکید دارد که یکی از ویژگی های اساسی تجربه، شناخت علّی، یعنی اخذ مابالذات در آن است (ابن سینا، ۱۳۷۳، ص ۹۱-۹۲). البته او شناخت علّی و سپس یقین حاصل از آن را مطلق و عام نمی داند، بلکه مشروط تلقی می کند. او در **برهان شفا** می گوید: «تجربه تنها به دلیل کثرت مشاهدات تولید علم نمی کند، بلکه به سبب همراهی با قیاس خفی تولید علم می کند؛ با این حال، کلیت ناشی از تجربه، کلیت قیاسی مطلق نیست، بلکه کلیت مشروط است» (همان، ص ۹۲). او سپس تأکید می کند که تجربه زمانی تولید یقین می کند که در آن، آنچه ذاتی شیء مورد تجربه است، لحاظ گردد.

این امر نشان می دهد که بین دیدگاه *ارسطو* و *ابن سینا* درباره تجربه و کارکردهای آن تفاوت هایی وجود دارد؛ چرا که *ارسطو* در فرایند تجربه قائل به شناخت علّی و کلی - حتی مشروط و مقید - هم نیست و تنها صنعت و علم را شایسته شناخت کلی و علّی می داند. از این رو در دید او تجربه نمی تواند به ما شناخت علمی، به معنای حکمت و چرایی اشیا به دست دهد؛ زیرا تنها حکمت است که به چرایی اشیا و پدیده ها پرداخته و با علل نخستین و مبادی سر و کار دارد. اما *ابن سینا* عنایت بیشتری به اهمیت و نقش تجربه دارد و آن را در شناخت علمی، کلی و علّی مفید دانسته و قادر به شناخت ذاتی اشیا نیز می داند.

دیدگاه *ابن سینا* درباره تجربه و قضایای تجربی در حکمای مشاء و حتی اشراق تداوم یافته و لذا آنها چیزی افزون بر او بیان نکرده اند (علامه حلی، ۱۳۷۰، ص ۲۸۱/ شیخ اشراق،

۱۳۷۷، ص ۴۱). برای مثال قطب‌الدین شیرازی تجربه را متعلق به اموری می‌داند که میان آنها رابطه تأثیر و تأثر یا علیت و معلولیت باشد، ضمن اینکه فعل انسان در آن هیچ نقشی نداشته باشد (شیرازی (قطب‌الدین)، ۱۳۱۵، ص ۱۲۱).

خصوصیات تجربه و کارکردهای آن

با توجه به ماهیت تجربه که در سطور فوق شرح داده شد، آشکار گردید که تجربه دارای چند ویژگی مهم است که عبارتند از: ۱. مشاهدات مکرر حسی؛ ۲. استفاده از قیاس خفی؛ ۳. مبدأیت برای برهان؛ ۴. حجیت در زندگی عملی انسان. این موارد نشان می‌دهند که تجربه همچون استقرا از ضروریات زندگی انسان است که با حذف آن، زندگی او دچار نقص اساسی می‌گردد. علاوه بر این، می‌توان به نقش مهم تجربه در شکل‌دهی اصول عقلانی و نیز نقش برخی پیش‌فرض‌های عقلی در فرایند تجربه توجه داشت. ابن‌سینا بر این ویژگی دوم توجه خاصی دارد. او در **برهان شفا**، به نقش مهم تجربه در کسب داده‌های حسی و تکرر آنها و سپس رسیدن به یک حکم تجربی یقینی با استفاده از قیاس خفی اشاره دارد. او در این مورد بر آن است که چون تجربه مخلوطی از استقرا و قیاس است و حتی برتر از آن می‌باشد، به واسطه دریافت حسی و تکرار آن، برای عقل این امکان را به وجود می‌آورد تا به حکمی تجربی نایل گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ص ۳۱۲). اما در اینجا نکته‌ای که شایسته است در آن دقت گردد، این است که وجود قیاس خفی در جریان تجربه نشان‌دهنده وجود نوعی عقل یا اصولی عقلانی در تجربه و جریان آن است؛ یعنی عقل و تجربه دارای نوعی معیت و همکاری با هم هستند و گویا عملکرد آنها بدون همکاری هم نقص دارد. به بیان روشن‌تر، می‌توان گفت در جمیع مسائل تجربی که ذهن انسان از احکام جزئی به احکام کلی سیر می‌کند، با اتکا به یک سلسله اصول غیرتجربی است؛ اما چون ذهن به طور خودکار عمل می‌کند، توجه چندانی به وجود و نقش این اصول غیرتجربی ندارد؛ درحالی‌که اصولی چون امتناع صدفه، اصل علیت و اصل امتناع تناقض، از جمله اصولی هستند که سیر فرایند تجربی بدون آنها امکان‌پذیر نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۷۱). پس تجربه یکی از کارکردهای اساسی ذهن انسان است که

پیوستگی خاصی با اصول عقلانی، بالاخص اصل علیت دارد.

علیت، یقین و قاعده اتفافی در تجربه

از دید *ابن‌سینا* یکی از ویژگی‌های ممتاز تجربه بر استقرا و ادراک حسی، وجود همین علیت در آن است؛ زیرا وجود علیت باعث می‌گردد که ما ذاتی شیء را درک کرده، از اشتباه اخذ ما بالعرض به جای اخذ ما بالذات مصون باشیم و از همه مهم‌تر اینکه به یقین مورد نظر در آن نایل شویم. او توضیح امر علیت و اخذ ذاتی به جای اخذ عرضی را با طرح قاعده اتفافی انجام می‌دهد. *ابن‌سینا* در کتاب **برهان شفا**، با طرح مثال سقمونیا در تسهیل اسهال صفرا، می‌گوید: «وقتی محقق شد که بر سقمونیا اسهال صفرا عارض می‌شود و این امر بر سبیل تکرار کثیر مشاهده شد، معلوم می‌شود که اتفافی نیست؛ زیرا آنچه اتفافی است، نه دائمی است و نه اکثری. پس معلوم می‌شود که در اینجا چیزی است که سقمونیا آن را طبعاً اقتضا می‌کند؛ زیرا نمی‌توان گفت که سقمونیا آن را اختیار می‌کند؛ زیرا معلوم است که جسم از آن جهت که جسم است، چنین اقتضایی ندارد. پس سقمونیا یا آن را بالذات توسط قوه‌ای که در خود دارد، اقتضا می‌کند، یا اینکه آن امر یکی از خصوصیات سقمونیاست یا ناشی از نسبت امری است که با سقمونیا قرین است. با این بیان، روشن می‌شود که در طبع سقمونیا، یا در طبع امری همراه آن، علت اسهال صفرا وجود دارد» (*ابن‌سینا*، ۱۳۷۳، ص ۸۹). از این بیان *ابن‌سینا* و دیگر نوشته‌های او استنباط می‌شود که اولاً، در تجربه، اصل دائمی بودن اتفاق، حاکم نیست؛ ثانیاً، آنچه در تجربه به دست می‌آید، از طریق علت و سبب است و لذا نتیجه حاصل از استنتاج تجربی می‌تواند دارای درجه بیشتری از یقین باشد.

قاعده اتفافی

در اینجا برای تبیین بیشتر این امر، ابتدا قاعده اتفافی از دید *ابن‌سینا* تبیین می‌گردد. قاعده اتفافی بیان می‌کند امری که اتفافی است، امری است که نه ضروری است و نه اکثری؛ یعنی امری غیرضروری و اقلی می‌باشد. به بیان دیگر، مقصود از اتفافی در دید *ابن‌سینا* امری

نیست که بی سبب و بی علت باشد؛ بلکه معیار اتفاقی بودن، اقلی بودن است و اقلی بودن چیزی، که آن را داخل در اتفاقیات می کند، آن است که نسبت به سبب فاعلی خود اقلی باشد؛ یعنی وجود آن امر با آن سبب، دائمی یا اکثری نباشد. بدین ترتیب، اتفاقی، یعنی امری که حاصل سببی است که به طور اقلی سبب آن امر می شود (قوام صفری، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴-۱۳۶). از این قاعده به «القسر لایدوم» و نیز به «الاتفاق لایکون دائمیاً و لا اکثریاً» (ابن سینا، همان، ص ۸۸) یاد شده است. درباره این قاعده گفتنی است که قاعده اتفاقی از اصول عقلانی و معرفت‌شناختی است که مقدم بر تجربه بوده و لذا عقل انسان مقدم بر هرگونه تجربه‌ای بر آن علم و آگاهی دارد و آن را به کار می گیرد؛ یعنی این امر در ذهن انسان مسلّم است که صدفه و اتفاق هرگز دائمی و اکثری نیست و هیچ‌گاه به طور استمراری تکرار نمی شود. لذا ذهن نتیجه می گیرد که اگر رابطه میان دو پدیده دائمی باشد یا به طور غالب تکرار شود، هرگز از باب صدفه و اتفاق نخواهد بود؛ بلکه آن رابطه، رابطه سبب و مسبب و علیت و معلولیت خواهد بود (دینانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۳). از این رو قاعده عقلی «الاتفاق لایکون دائمیاً و لا اکثریاً» در فلسفه ارسطویی به هیچ دلیل عقلانی متکی نیست؛ زیرا از نظر منطق ارسطویی، آگاهی از این قاعده یک نوع معرفت عقلی اولی و بدیهی است که بر حسب طبیعت به هیچ نوع دلیلی نیازمند نیست، بلکه اقامه برهان، جهت اثبات آن برای هیچ کس امکان‌پذیر نیست (همان، ص ۶۵).

نکته دیگری که درباره قاعده اتفاقی، به منظور درک درست آن لازم است ذکر گردد، این است که اتفاق دارای دو معنای مطلق و نسبی است. صدفه و اتفاق مطلق عبارت است از آنکه در جهان چیزی موجود شود که دارای هیچ‌گونه علتی نباشد که این از نظر فلسفی محال می باشد. اما صدفه و اتفاق نسبی آن است که حادثه‌ای در نتیجه علتی از علل پدید آید و در همان حال اتفاق می افتد که حادثه دیگری نیز که معلول علت دیگر است، مقارن حادثه نخست به وقوع پیوندد. این نوع صدفه و اتفاق از نظر فلسفی محال به نظر نمی رسد؛ زیرا با قانون علیت منافات ندارد، بلکه صرفاً عبارت است از یک نوع تقارن میان دو حادثه که هرکدام از آنها به مبدأ پیدایش خود وابسته است. این گونه صدفه و اتفاق گاهی در جهان رخ می دهد، اما استمرار ندارد (همان، ص ۶۴)؛ زیرا اگر استمرار و دوام

یابد از حالت اتفافی بودن خارج گشته و مستند به علیت می‌گردد که هدف/ابن‌سینا نیز ردکردن این نوع اتفاق است؛ یعنی در دید/ابن‌سینا در هرگونه تجربه‌ای، اتفاق، حتی از نوع نسبی آن نیز واقع نمی‌گردد و لذا تجربه یک فرایند علی و ذاتی می‌باشد.

اخذ ذاتی در تجربه

یکی از ویژگی‌های علی بودن تجربه نزد/ابن‌سینا اخذ ما بالذات یا ذاتی اشیا به جای ما بالعرض آنهاست؛ یعنی در فرایند تجربه، اوصاف ذاتی و واقعی اشیا و عوارض ذاتی آنها برای ما آشکار می‌گردد که همین ویژگی باعث استناد شناخت تجربی به شناخت علی می‌گردد. از این رو یکی از نکاتی که در اینجا او توجه می‌دهد، جلوگیری از مغالطه اخذ ما بالعرض به جای ما بالذات است؛ لذا می‌گوید: «وقتی ما بالعرض به جای ما بالذات اخذ شود، تجربه، نه یقین، بلکه تولید ظن می‌کند و فقط زمانی تولید یقین می‌کند که تجربه باشد و در آن، آنچه ذاتی شیء مورد تجربه است، لحاظ گردد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ص ۹۱-۹۲). نکته اساسی مورد نظر/ابن‌سینا در اینجا آن است که در هر تجربه‌ای در مورد اموری که با هم مقارنت دارند و تکرار می‌پذیرند، باید ارتباط امور مقارن باهم، ذاتی باشد، نه عرضی؛ زیرا شناخت تجربی تنها در صورتی یک شناخت علی و یقینی است که رابطه امور مورد تجربه، از نوع ذاتی باشد، نه اینکه نسبت آنها عرضی بوده و هیچ رابطه طولی و ذاتی با هم نداشته باشند.

برای تبیین دقیق‌تر رابطه ذاتی در جریان تجربه،/ابن‌سینا از قاعده غیاب‌های هم‌زمان نیز استفاده می‌کند. او بر اساس این قاعده می‌گوید چنین نیست که هرگاه دو چیز مقارن هم باشند، لازم آید که یکی، سبب دیگری باشد؛ زیرا جایز است که چنین تقارنی اتفافی باشد. اما اگر علاوه بر آن، به طور مکرر «ب» در غیاب «الف» غایب باشد، می‌توان بر اساس جمع میان دو مشاهده، حضورهای هم‌زمان مکرر و غیاب‌های هم‌زمان مکرر مطمئن شد که تقارن آنها و رابطه بین آنها نمی‌تواند اتفافی باشد، بلکه باید ذاتی و علی باشد (ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ص ۶۳/قوام صفری، ۱۳۸۰، ص ۱۳۶).

/ابن‌سینا از طریق این قاعده استدلال می‌کند که صرف تقارن دائمی یا اکثری شیء و اثر

یا وصف خاصی را نمی‌توان در جریان تجربه برای اخذ نتیجه درست، کافی دانست. این شرط لازم است، اما کافی نیست و برای اخذ نتیجه درست باید این اثر یا وصف خاص، در غیاب آن شیء غایب باشد که هرگاه چنین باشد، می‌توان تقارن و رابطه آنها را علی و ذاتی نامید. از این رو از طریق این قاعده می‌توان فهمید که دو طرف اصلی تقارن و رابطه، چه نقشی در جریان تجربه دارند و اینکه وصف یا اثر مورد نظر حاصل از تجربه، دارای کلیت است یا نه (قوام صفری، همان، ص ۱۳۴ / ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ص ۹۰-۹۲).

یقین در تجربه

باتوجه به خصوصیاتی که برای تجربه بیان گردید - یعنی تکرار مشاهدات در شرایط ثابت و اخذ نتیجه واحد از آنها - وجود قیاس خفی در فرایند تجربه و مهم‌تر از آن، شناخت تجربی، یک شناخت دائمی و ضروری و نیز شناخت ما بالذات و علی است، نه شناخت ما بالعرض. لذا نتیجه می‌شود که تجربه می‌تواند برای انسان شناخت یقینی فراهم نماید؛ زیرا ویژگی‌های قیاسی و ذاتی، و بالخصوص علی بودن آن، قادر به تأمین ویژگی یقینی آن هستند که این، مورد نظر و توجه ابن‌سینا می‌باشد. از این رو او ضمن مقایسه تجربه با استقرا، با تأکید بر وجود قیاس خفی در تجربه، یقینی بودن شناخت را در آن نشان می‌دهد. اما در عین حال تأکید دارد که یقین و کلیت حاصل از تجربه، مشروط و مقید به شرایطی می‌باشد. به گفته ابن‌سینا «تجربه تنها به دلیل کثرت مشاهدات تولید علم نمی‌کند، بلکه به سبب همراهی با قیاس [خفی] تولید علم می‌کند، ... با این حال، کلیت ناشی از تجربه، کلیت قیاسی مطلق نیست، بلکه کلیت مشروط است و آن شرط این است که طبیعت آنچه تکرار می‌پذیرد، صرفاً در شرایطی که تکرار می‌پذیرد، امر دائمی را ایجاد می‌کند، مگر آنکه مانعی در کار باشد. بنابراین، کلیت آن به این شرط مشروط بوده و مطلق نیست» (ابن‌سینا، همان، ص ۹۱).

ابن‌سینا در اینجا و دیگر نوشته‌های خود، می‌خواهد نشان دهد که اولاً، کلیت و یقین حاصل از تجربه، کلیت و یقین مشروط و مقید است؛ یعنی تا زمانی اعتبار دارد که شرایط زمانی و مکانی و دیگر ویژگی‌های تجربه یکسان و ثابت باقی باشند، که این امر، بیانگر

اصل همسانی و یکنواختی قوانین طبیعت است و به محض تغییری در این اصل، تجربه نیز تغییر خواهد کرد. بنابراین، یکی از پیش فرض‌های اساسی و عقلانی یقین‌آوری تجربه نزد ابن‌سینا، اعتقاد به اصل یکنواختی قوانین طبیعت است. ثانیاً، تجربه‌ای یقین‌آور است که در آن، انسان به شناخت تقارن و رابطه ذاتی اشیا پی ببرد؛ زیرا تنها از این طریق است که شناخت علی و سببی امکان‌پذیر می‌گردد.

محدودیت‌های تجربه

ویژگی‌های فوق نشان می‌دهند از آنجاکه تجربه، شناختی محدود و مقید است، دچار خطا و اشتباه نیز می‌باشد؛ یعنی در تجربه نیز - همچون ادراک حسی، استقرا و حتی برهان - امکان خطا و اشتباه وجود دارد؛ به‌ویژه آنکه ابن‌سینا کلیت و یقین را با شرایطی خاص در نظر می‌گیرد؛ یعنی اگر تجربه‌ای دارای ویژگی اخذ ما بالذات باشد و در آن، شناخت علی صورت گیرد و در واقع نوعی قیاس خفی برقرار گردد، می‌تواند ویژگی‌های یک شناخت یقینی و کلی تجربی، مقید و مشروط را داشته باشد. پس یکی از ویژگی‌های مهم شناخت تجربی، محدودیت و امکان خطا در آن می‌باشد؛ بالاخص که در جهان، حقایق گوناگونی وجود دارند که از طریق تجربی قابل شناسایی نیستند و نیز حوزه شناسایی تجربی، گستره کل هستی را دربر نمی‌گیرد. ابن‌سینا نیز به محدودیت و خطاپذیری تجربه توجه دارد و می‌گوید: «ما نمی‌گوییم که تجربه مصون از خطا بوده و دائماً تولید یقین می‌کند و چگونه چنین چیزی امکان دارد، درحالی‌که حتی قیاس نیز چنین نیست؛ بلکه می‌گوییم ما در بیشتر موارد از تجربه، یقین حاصل می‌کنیم. پس کیفیت تولید یقین در تجربه باید بررسی شود» (همان، ص ۲). او سپس، با ذکر و بیان دوباره ویژگی‌های سقمونیا که می‌تواند مسهل صفر باشد، بر آن است که نمی‌توان خلاف این نتیجه را در شرایط جغرافیایی و ویژگی‌های دیگری غیر از ویژگی‌های تجربه‌شده ما انتظار نداشت. معنای این سخن، آن است که تجربه تنها در حدود شرایط مکانی و زمانی و شبیه آن دارای اعتبار می‌باشد و نمی‌توان حدود اعتبار آن را به قلمروها و اوضاع و احوال دیگر نیز نسبت داد. سخن او در این مورد گویای آن امر است که: «ما این امکان را نادیده نمی‌گیریم که سقمونیا در بعضی کشورها

با خاصیت و مزاجی همراه شود، یا مزاج و خاصیتی را از دست دهد؛ به نحوی که دیگر مسهل صفا نباشد، بلکه واجب است حکم تجربی ما این باشد که سقمونیای شناخته شده برای ما، همان سقمونیایی است که محسوس ماست: بالذات یا به طبع خویش مسهل صفاست، مگر آنکه با مانعی برخورد کند» (همان، ص ۹۳).

نکته دیگری که در اینجا باید توجه شود، این است که تجربه و حتی استقرا و گاه برهان، دارای مبادی حسی هستند؛ یعنی حس و ادراک حسی در شکل‌گیری آنها نقش مهمی دارند. از این رو به واسطه امکان خطاهای زیاد در حس و ادراک حسی، تجربه نیز در معرض خطا واقع می‌گردد. لذا حدود کارکرد و اطلاق آن نیز محدود می‌باشد؛ زیرا روند تجربی سیر از جزئی به کلی است، درحالی که کلیت حاصل از این سیر و استنتاج تجربی به‌ندرت می‌تواند دارای اطلاق تام و کلیت محض باشد. پس تجربه هم در معرض خطاست و هم دارای محدودیت می‌باشد که /بن‌سینا/ از آن به کلیت مشروط تجربه یاد کرده است.

نتیجه‌گیری

با ملاحظه ویژگی‌های استقرا و تجربه به شرحی که بیان گردید، تفاوت‌های آنها نیز آشکار می‌گردد. همچنین وجوه تمایز آنها از برهان نیز مشخص می‌شود. این تفاوت‌ها امری است که مورد نظر منطق‌دانان و حکمای اسلامی، بالخصوص /بن‌سینا/ بوده است؛ زیرا تفاوت ویژگی‌های تجربه و استقرا انسان را به سمت اعتماد به تجربه سوق می‌دهد و در مورد یقین‌آوری و کلیت استقرا دچار تردید می‌سازد.

نخستین تفاوتی که میان تجربه و استقرا وجود دارد، وجود نوعی قیاس خفی در تجربه است، درحالی که در استقرا وجود ندارد؛ یعنی استقرا صرف تکرار موارد تجربه‌شده و مشاهده‌شده است که در آن، انسان بدون استفاده از قیاس پنهانی تلاش دارد از امور جزئی مشاهده‌شده به یک امر کلی برسد؛ ولی در تجربه هرچند چون استقرا، تکرار موارد مشاهده‌شده یا تجربه‌شده است، اما انسان با استفاده از قیاس عقلی پنهان در درون خود و تشکیل صغری و کبرای مربوطه به نتیجه کلی می‌رسد. از این رو /بن‌سینا/ در بیان تفاوت

تجربه و استقرا می‌گوید که استناد احکام تجربه به قیاس پنهان است؛ در صورتی که احکامی که به وسیله استقرا مظنون ماست، به قیاس پنهان وابسته نیست و بر همین اساس او مجربات را آن‌گونه احکامی می‌داند که به دنبال مشاهدات پیاپی ما با تکرار احساس، عقل به جزم و یقین به واسطه تحقق قیاس پنهان می‌رسد (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴-۱۲۵). او در این خصوص در **برهان شفا** می‌گوید: «اما آنچه از طریق تجربه کسب می‌شود، به این صورت است که تجربه مخلوطی از قیاس و استقراست و البته از استقرا استوارتر است» (ابن سینا، ۱۳۷۳، ص ۳۱۸).

این قیاس خفی را می‌توان همان قاعده‌الافتاقی دانست؛ یعنی در تجربه زمانی که موارد مشاهده‌شده فراوان شد و همه یک‌گونه نتیجه دادند، انسان از طریق این قاعده، که امر اتفاقی اکثری و دائمی نیست، از طریق قیاس به نتیجه مورد نظر در تجربه دست می‌یابد. از این رو دومین ویژگی تجربه را می‌توان علی‌بودن آن دانست؛ زیرا قیاس خفی یا آشکار در هر صورت قیاسی است که در آن، میان مقدمات و نتیجه قیاس، رابطه علی و معلولی وجود دارد. چنانچه اگر این رابطه نباشد، قیاس از قیاس بودن ساقط می‌گردد. لذا از این جهت می‌توان گفت فرق استقرا و تجربه این است که استقرا به معنای ملاحظه حکم جزئیات برای رسیدن به حکم کلی است، بدون آنکه در این ملاحظه، علت واقعی و نفس الامری ثبوت حکم، مکشوف شود، اما تجربه ملاحظه جزئیات برای کشف اجمالی علت است. از این رو علم کلی یقینی از راه استقرا هرگز به دست نمی‌آید، مگر اینکه استقرا تام باشد، بر خلاف تجربه که در آن، چه بسا با مشاهده برخی جزئیات، علم به علت، اجمالاً حاصل می‌شود و در نتیجه علم کلی یقینی را افاده می‌نماید (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۴).

از همین جا تفاوت سوم تجربه و استقرا نیز آشکار می‌گردد که همانا یقین‌آوری تجربه در مقابل ناتوانی استقرا در یقین‌آوری است. در واقع به واسطه ابتدای تجربه بر قیاس خفی، که در آن، نوعی رابطه علی میان مقدمات و نتیجه وجود دارد، می‌توان شناخت تجربی را یقین‌آور و کلیت‌ساز دانست، درحالی‌که حداکثر توان استقرا در این جهت، ظن و گمان کلی می‌باشد. البته *ابن سینا* ضمن تأکید بر یقین‌آوری تجربه، خاطرنشان می‌کند که کلیت و

یقین‌آوری آن مطلق نیست، بلکه مقید و مشروط می‌باشد که این، نشان‌دهنده تفاوت اساسی در محتوا و کارکردهای تجربه با برهان می‌باشد. او در این خصوص تولید یقین در تجربه را به اخذ ذاتی شیء به جای عرضی آن استناد می‌دهد که این امر از طریق قیاس پنهان حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ص ۹۲). سخن او در این مورد به قرار زیر است: «اگر تجربه با همراه قیاس مذکور* مانع این بود که موجودی از نظر تجربی از معنای اخص تحقق یابد، در این صورت تجربه به‌تنهایی باید فقط تولید یقین به کلی مطلق می‌کرد و نه تولید یقین به کلی مقید؛ درحالی‌که تجربه به‌تنهایی چنین یقینی تولید نمی‌کند، مگر با قیاس دیگری همراه شود که غیر از قیاسی است که جزء تجربه است. پس سزاوار این است که بگوییم تجربه از آن جهت که تجربه است، تولید یقین کلی نمی‌کند... به‌طورکلی تجربه در اموری معتبر است که شرایط مذکور در آن رعایت شود و علت‌های آن اعتبار گردد» (همان، ص ۹۳-۹۴). این بیان/ابن‌سینا نشان می‌دهد که تجربه، شکل تکامل‌یافته استقرای ناقص است که در آن، قاعده اتفافی و قیاس خفی نیز وجود دارد؛ اما در عین حال یقین حاصل از آن مقید می‌باشد.

تفاوت دیگری را نیز می‌توان میان تجربه و استقرای ناقص در نظر گرفت که ناشی از ویژگی تجربه، یعنی ابتدای آن به قاعده اتفافی و قیاس خفی است. آن تفاوت، این است که در استقرای ناقص معمولاً کلیه موارد مورد نظر تحت بررسی قرار نمی‌گیرد و تنها با بررسی بخشی از آنها رأی به ثبوت حکم کلی درباره همه آنها می‌گردد. این ویژگی در تجربه نیز هست؛ یعنی در تجربه نیز کلیه موارد احصا نمی‌شود، بلکه جزئی از آن بررسی می‌شود و حکم برای کلی صادر می‌شود. اما تفاوت در این است که در تجربه بر اساس قاعده اتفافی و قیاس خفی، حکم موارد مشاهده‌شده را به موارد مشاهده‌نشده نیز سرایت می‌دهیم. پس یقین‌آوری تجربه بر اساس بررسی همه موارد نیست، بلکه کشف نوعی رابطه بین موارد کشف‌شده و عمومیت‌دادن آن به موارد تجربه‌نشده می‌باشد که این امر، در مثال مشهور اسهال صفرا که از لوازم سقمونیاست، در نظر/ابن‌سینا آشکار می‌گردد و در استقرا

* منظور قیاس خفی است.

چنین نسبتی وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۸).

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ برهان شفا؛ ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری؛ تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۳.
۲. —؛ النجاة؛ ج دوم، قم: المكتبة المرتضوية، ۱۳۵۷.
۳. —؛ اشارات و تنبیهات؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۴. —؛ الشفاء: منطق قیاس؛ تحقیق سعید زاید؛ ج اول، قم: انتشارات ذوی القربی، ۱۴۲۸.
۵. —؛ دانشنامه علایی؛ با مقدمه و حواشی محمد معین و سید محمد مشکوة؛ تهران: دهخدا، ۱۳۵۳.
۶. —؛ اشارات و تنبیهات؛ ترجمه و شرح حسن ملکشاهی؛ ج دوم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۰.
۷. ارسطو؛ مابعدالطبیعه؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ ج اول، تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.
۸. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی؛ ج اول، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۰.
۹. راس، دیوید؛ ارسطو؛ ترجمه مهدی قوام صفری؛ ج اول، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷.
۱۰. حقی، علی؛ روش شناسی علوم تجربی؛ ج اول، تهران: انتشارات سعادت، ۱۳۸۴.
۱۱. شیخ اشراق؛ حکمة الاشراق؛ ترجمه سید جعفر سجادی؛ تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۱۲. شیرازی، قطب‌الدین؛ شرح حکمة الاشراق؛ تهران: چاپ سنگی، ۱۳۱۵.
۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ اساس الاقتباس؛ تصحیح مدرس رضوی؛ ج پنجم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۱۴. علامه حلی؛ جوهر النضید؛ شرح بخش منطق تجرید؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۰.
۱۵. فارابی؛ المنطقیات للفارابی؛ تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه؛ ج اول، تهران، قلم، [بی‌تا].
۱۶. —؛ سیاست اهل مدینه فاضله؛ ترجمه جعفر سجادی؛ تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
۱۷. —؛ کتاب الجمع بین رایى الحکیمین؛ بیروت: چاپ البیر نصری، ۱۹۸۰.
۱۸. قوام صفری، مهدی؛ «معرفت یقینی از دیدگاه ابن سینا»؛ ذهن؛ ش ۸، زمستان، ۱۳۸۰.
۱۹. —؛ «معرفت تجربی از دیدگاه ابن سینا»؛ قبسات؛ ش ۱۲، تابستان ۱۳۷۸.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی؛ ترجمه و شرح برهان شفاء؛ مقدمه و نگارش محسن غروی‌ان؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳.