

ابن سینا و نوع یقین حاصل از تجربه: خوانشی نو

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۹

روح الله فدائی*
محمد سعیدی مهر**

چکیده

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های قضایای تجربی از دیدگاه ابن سینا که موجب قرارگیری آن‌ها در زمره مبادی برهان می‌شود، اتصافشان به یقین است. شیخ‌الرئیس در موارد متعدد به یقینی بودن این قضایا تصریح کرده؛ اما در سخنانی معدود از وی به نوعی یقین تام و محض از مجربات نفی شده است. در این پژوهش، با استفاده از روش تفسیر تحلیلی متن محور و تحلیل انتقادی نشان داده‌ایم که براساس مبانی نظری و تاحدودی عملی موردنظر ابن سینا نمی‌توان تجربه را مفید یقین دانست. به لحاظ نظری، دو دلیل حداقلی و حداکثری را برای توجیه این مسئله می‌توان ذکر کرد: طبق دلیل حداقلی، تجربه صرفاً در حالت مشاهده دائمی، مفید یقین تام است و مطابق دلیل حداکثری، حتی وقوع دائمی نیز به حصول یقین نمی‌انجامد؛ زیرا به سبب ابتدای مجربات بر محسوسات - که طبق نظر نهایی ابن سینا از نوع شبه یقینی هستند - مجربات نیز از نوع شبه یقینی خواهند بود و البته این مطلب با ابتدای تجربه بر برهان لمّی تعارضی ندارد؛ زیرا ابن سینا برهان لمّی‌ای را که در آن از صغرای غیردائم استفاده شده باشد، مفید یقین نمی‌داند؛ به علاوه، با فرض امکان داشتن حصول یقینی در فرایند تجربه، از جهت عملی، کشف دقیق سبب ذاتی و به تبع آن، رسیدن به یقین، بسیار دشوار است و به ندرت تحقق می‌یابد.

واژگان کلیدی: ابن سینا، تجربه، مجربات، یقین، ادراک.

r.fadaei@modares.ac.ir

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

** استاد گروه فلسفه و حکمت و منطق، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

saeedi@modares.ac.ir

مقدمه

در اندیشه ابن سینا تجربه، یک فرایند روشی - معرفت‌شناختی است که به شکل‌گیری قضایای «مجرّب» می‌انجامد و با توجه به اینکه مجرّبات از اقسام مبادی برهان محسوب می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۳)، روش تجربی و دانش حاصل از آن، جایگاهی بسیار والا در معرفت‌شناسی و علم‌شناسی این فیلسوف دارد. هرچند هدف اصلی از نگارش این مقاله، بررسی یقین معرفتی در مجرّبات است، به‌عنوان مقدمه، لازم است نقش قوای حسی و قوه عاقله در شکل‌گیری فرایند تجربی را شرح دهیم:

بلکه تجربه مانند این است که کسی اشیایی از یک نوع واحد را می‌بیند و حس می‌کند که به دنبال آن‌ها فعل یا انفعالی حادث می‌شود. و وقتی این امر جداً بسیار تکرار شود، عقل حکم می‌کند که این امر برای این شیء، ذاتی است و از آن به‌صورت اتفاقی حاصل نمی‌شود؛ زیرا اتفاق دوام ندارد^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۳، البرهان، ص. ۲۲۴-۲۲۳).^۲

نقطه شروع فرایند تجربی، ادراک حسی و به‌معنای عام‌تر، مشاهده^۳ است. تکرار ادراک حسی، طی فرایندی که توضیح آن، خارج از موضوع این مقاله است^۴، زمینه را برای ورود قوه عاقله فراهم می‌کند. مشارکت عقل در روش تجربی، در قالب ایجاد یک قیاس مرکب صورت می‌گیرد که محور اصلی و سنگ‌بنای آن، قیاسی بدین شرح است:

الف) رخداد مشاهده‌شده، اکثری یا دائمی است (به‌نحو اکثری یا دائمی مشاهده شده است).

۱. بل التجربة مثل أن يرى الرائي و يحس الحاسّ أشياء من نوع واحد يتبعها حدوث فعل أو انفعال. فإذا تكرر ذلك كثيراً جداً حكم العقل أن هذا ذاتي لهذا الشيء، وليس اتفاقاً عنه، فإن الاتفاق لا يدوم.

۲. در ترجمه سخنان ابن سینا از این آثار استفاده شده است: قانون (ترجمه و تفسیر عبدالرحمان شرف‌کندی)، اشارات و تنبیهات (ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی) و برهان شفا (ترجمه و تفسیر مهدی قوام صفری). تمام ترجمه‌ها با متن اصلی مطابقت داده شده، و دخل و تصرف‌های لازم جهت بهتر شدن ترجمه و فهم دقیق‌تر متن اصلی صورت گرفته است.

۳. در اندیشه ابن سینا مشاهدات به دو دسته ظاهری و باطنی تقسیم می‌شوند و هر دو گروه می‌توانند مبنای تجربه باشند (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۴).

۴. برای آشنایی با برخی قوای دیگری که در فرایند تجربه دخیل‌اند، ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۳، البرهان، ص. ۳۳۳-۳۳۶.

ب) امر اتفاقی، اکثری یا دائمی نیست (به‌نحو اکثری یا دائمی مشاهده نمی‌شود). نتیجه: رخداد مشاهده‌شده، امری اتفاقی نیست (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۱۳-۱۱۴). فهم دقیق این قیاس، درگرو فهم کبرای آن، یعنی همان چیزی است که به «قاعده‌الاتفاقی» مشهور است. این قاعده یکی از مبانی نظری مهم در اندیشه ابن سینا (به‌صورت خاص، در مباحث طبیعیات) محسوب می‌شود و او مکرراً در آثار مختلف خود به آن اشاره کرده است.^۱ شیخ‌الرئیس این قاعده را ذیل بحث درخصوص «اسباب و مبادی طبیعیات» مطرح کرده است و در نتیجه، قاعده موردنظر ما با بحث درباره‌ی علیت پیوند می‌خورد. طبق این قاعده، جایی که سبب تام (سبب ذاتی) حضور داشته باشد، معلول به‌صورت دائم (در حالتی که نبود مانع شرط شده باشد) یا اکثری (در صورت بروز مانع) حاصل خواهد شد و در نتیجه، سببیت اتفاقی که در آن، معلول به‌صورت اقلی یا مساوی رخ می‌دهد، همان سببیت عَرَضی است که در آن، همه اجزای علت حضور ندارند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ج. ۱، السماع الطبیعی، ص. ۶۲-۶۵).

با درنظرداشتن این دو نکته مهم درباره‌ی نقش ادراک حسی و به‌خصوص قوه عاقله در روش تجربی ازدیدگاه ابن سینا می‌توان به پرسش اصلی این پژوهش پرداخت که تا چه اندازه، نظر مشهور ابن سینا درباره‌ی یقینی‌بودن قضایای حاصل از این روش، براساس مبانی موردنظر خود او موجه است.

پیشینه پژوهش

تاکنون، آثار متعددی در زمینه بررسی تجربه ازدیدگاه ابن سینا نگاشته شده است؛ ولی در عموم این آثار، یقینی‌بودن مجربات از نظر وی امری مسلم شمرده شده و بحثی تحلیلی و مبسوط به این موضوع اختصاص نیافته است. در این میان، نقدهایی که درباره‌ی یقین حاصل از تجربه سینوی مطرح شده‌اند، همگی متکی بر نفی عقلی‌بودن «قاعده‌الاتفاقی» هستند. سرسلسله این جریان در دوران معاصر، *الأسس المنطقية للاستقراء* (الصدر، ۱۴۰۲ق) است که بعدها محتوای آن تاحدودی در مقاله «ارزیابی تجربه در برهان» (قوام صفری، ۱۳۷۰) و

۱. برای مطالعه درباره‌ی برخی مواردی که ابن سینا از این قاعده استفاده کرده است، ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ج. ۲، *النفس*، ص. ۱۹۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۳، *البرهان*، ص. ۹۵ و ۲۲۴؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۱۴، ۲۷۳ و ۵۲۷؛ ابن سینا، ۱۳۹۴، ص. ۶۳.

شرح برهان شفاء (مصباح یزدی، ۱۳۸۴) نیز انعکاس یافت. نقد اصلی محمدباقر صدر بر این قاعده، آن است که چون ملاکی مشخص برای تعیین مشاهده اکثری یا دائمی از سوی معتقدان بدین قاعده به دست داده نشده، حالاتی کاملاً واقعی را می توان تصور کرد که این قاعده در آن ها نقض می شود. نهایتاً او معتقد است این قاعده، خود مبتنی بر استقرا و ظن است و نمی تواند سنگ بنای یقین قرار گیرد (الصدر، ۱۴۰۲ق، ص. ۴۰-۴۵).

هرچند در پایان نامه کارشناسی ارشد یکی از نگارندگان این مقاله با عنوان جایگاه تجربه در روش شناسی علمی / ابن سینا (فدائی، ۱۳۹۶)^۱، براساس مبانی مورد نظر شیخ الرئیس در زمینه محسوسات، یقین حاصل از تجربه نقد شده است، در این مقاله علاوه بر به دست دادن دو نوع تحلیل منطقی، بررسی بیشتر و دقیق تری در خصوص غیر یقینی بودن محسوسات صورت گرفته و همچنین تأثیر آن ها در شبه یقینی کردن برهان لمی منجر به تجربه توضیح داده شده است؛ به علاوه، ناظر به خطا در تشخیص سبب ذاتی نیز از مطلب جدیدی برگرفته از قانون ابن سینا استفاده شده است.^۲

۱. مفهوم یقین در معرفت شناسی ابن سینا و جایگاه آن در برهان

ابن سینا بحث درباره چستی یقین را ضمن تقسیم بندی انواع تصدیق شرح داده و مبسوط ترین و دقیق ترین توضیحات وی در این زمینه، در برهان شفاء بدین شرح آمده است: تصدیق به لحاظ نوع اعتقاد و حکمی که در آن وجود دارد، از چند حالت خارج نیست: نخست، تصدیقی که در آن به حمل/سلب محمول بر/ از موضوع حکم می شود و به موازات آن، اعتقاد دومی نیز به نحو بالفعل یا قریب به حالت بالفعل در ذهن حاصل می شود مبنی بر اینکه امکان ندارد در هیچ زمانی تصدیق اول برقرار نباشد؛ به بیان دیگر، اعتقاد دوم و به تبع آن، اعتقاد اول باید دائمی باشد. دوم، تصدیقی که در آن به حمل محمول بر موضوع یا سلب محمول از موضوع حکم می شود و به موازات آن، اعتقاد (تصدیق) دومی که ذکر شد (نه به نحو بالفعل و نه قریب به حالت بالفعل)، در ذهن حاصل

۱. البته در مقاله مستخرج از این پایان نامه با عنوان «تجربه در فلسفه ابن سینا با مراجعه به کاربردی عملی آن در آثار طبیعی او» (فدائی و اکبری، ۱۳۹۷) نیز به نحو مختصرتر و بیشتر با رویکرد مباحث عملی، به این موضوع پرداخته شده است.
 ۲. این مقاله، مستخرج از رساله دکتری با عنوان تجربه و مبانی عقلی آن نزد جالینوس و ابن سینا (فدائی، ۱۴۰۰، دانشگاه تربیت مدرس) است.

نمی‌شود؛ بدان معنا که فرد اساساً به این تصدیق دوم التفاتی ندارد و در صورت توجه‌داده‌شدن به تصدیق دوم، از آنجا که دلیلی برای اعتقاد بدان ندارد، استحکام تصدیق اول هم در ذهن او متزلزل می‌شود. حالتی دیگر بدین شرح نیز متصور است که تصدیق دوم در ذهن فرد حاصل شود؛ اما دائمی نباشد و امکان زوال آن وجود داشته باشد؛ ولی در عین حال، خللی به اعتقاد به تصدیق اول وارد نکند؛ بدین صورت که امکان نقیض تصدیق اول به نحو بالفعل در ذهن حاصل نشود. سوم، آنکه در کنار تصدیق اول، تصدیق دومی به نحو بالفعل یا قریب به حالت بالفعل در ذهن حاضر شود مبنی بر اینکه امکان نقیض تصدیق اول وجود دارد. ابن سینا تصدیق اول را یقینی، تصدیق دوم را شبه‌یقینی و تصدیق سوم را ظنی اقلی نامیده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۳، البرهان، ص. ۵۱).

بر این اساس، مهم‌ترین ویژگی‌های تصدیق یقینی از دیدگاه شیخ‌الرئیس در دو عامل خلاصه می‌شود: یکی همراه‌بودن تصدیق به محتوای قضیه با تصدیق دومی مبنی بر نفی امکان برقرارنبودن تصدیق اول؛ دیگری دائمی‌بودن و زایل‌نشدن تصدیق دوم و به تبع آن، تصدیق اول. درباره مفهوم شبه‌یقین که در آن، صرفاً تصدیق اول وجود دارد، ذکر این نکته ضروری است که ابن سینا در مواردی، از این مفهوم با عنوان یقین غیرتام یا یقین «وقتاً ما (موقت)» نیز نام برده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۳، البرهان، ص. ۷۸).

به اعتقاد ابن سینا ویژگی اصلی برهان، واجدبودن تصدیق یقینی است و این واجدبودن، دو جنبه دارد: هم مقدمات قیاس برهانی از نوع یقینی هستند و هم نتایج حاصل از این مقدمات، بالضرورة از نوع یقینی خواهند بود: «البرهان قیاس مؤلف من البقینی لبقینی» (ابن سینا، ۱۳۹۶، ص. ۲۶۲).^۱ از سوی دیگر، شیخ‌الرئیس معتقد است هدف از عرضه همه مطالبی که در منطق و به‌ویژه در بخش قیاس آمده‌اند، رسیدن به حق و یقین است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۳، ص. ۵۴) و از آنجا که تنها روش مؤدی به این نتیجه، روش برهانی است، علوم مبتنی بر برهان در بالاترین حد اعتبار قرار دارند و به عبارتی اشرف علوم هستند.

هرچند بوعلی در مواردی شبه‌یقین را منحصر به قیاس جدلی و مغالطی دانسته است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۳، البرهان، ص. ۵۱)، طبق برخی دیگر از سخنان او، «برهان إن»

۱. در این حوزه همچنین ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۳، البرهان، ص. ۷۹.

نیز به حصول یقین غیرتامّ منجر می‌شود؛ مانند: «و همه این‌ها، یعنی برهان‌های این، همانا موجود بودن امر را به تو اعطا می‌کند و نه یقین به دوام وجود آن [امر] را؛ چراکه علت آن [امر] را نمی‌شناسی!» (ابن سینا، ۱۳۹۶، ص. ۲۶۰) و نیز: «و واضح گشت که همانا برهان لم موجب یقین مطلق که زایل نمی‌شود، می‌گردد و سایر آن‌ها [یعنی برهان‌های دیگر] موجب یقین مطلق نمی‌شود» (ابن سینا، احمد ثالث، ۳۴۴۷، گ. ۵۱۹، پ. س. ۸).

۲. عبارات دالّ بر یقینی بودن مجرّبات

ابن سینا مجرّبات را از انواع مبادی برهان دانسته است و همان‌گونه که در بخش قبل گفتیم، مقدمات و مبادی برهان نیز باید از نوع یقینی باشند؛ بنابراین، مجرّبات نیز بهره‌مند از یقین هستند. شیخ‌الرئیس به صورت مجزا نیز به یقینی بودن فضایی تجربی تصریح کرده و گفته است: «و تنها زمانی تولید یقین می‌کند که تجربه باشد و در آن، شیئی که تجربه بر روی آن انجام شده، به شکل بذاته لحاظ شود» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج. ۳، البرهان، ص. ۹۶).

ابن سینا در این عبارت، پس از بیان شرایطی که باید در تجربه رعایت شود تا مغالطه «أخذ ما بالعرض بدل ما بالذات»^۱ رخ ندهد، نتیجه گرفته است تجربه افاده یقین می‌کند.

همچنین اینکه می‌گوییم: «هر کلاغی سیاه است»، به نحوی از طریق استقرا و تجربه است و فقط وقتی می‌توانیم به این امر، یقین پیدا کنیم که بدانیم کلاغ دارای مزاج ذاتی‌ای است که شأن آن، سیاه کردن دائمی هر پری باشد که بر آن، یعنی کلاغ ظاهر می‌شود^۲ (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج. ۳، البرهان، ص. ۸۶).

طبق این عبارت، اگر فضایی کلی‌ای که مبتنی بر محسوسات شکل می‌گیرند، حاصل علم به علت ارتباط میان موضوع و محمول باشند، یقین‌آور خواهند بود. در جایی دیگر ابن سینا گفته است:

یا تصدیق به آن [یعنی مبادی قیاس] بوجه ضرورت است، یا بوجه تسلیمی است که

۱. و جمیع هذا، أعني براهين الإن، فإنما تعطليك أن الأمر موجود و لاتعطليك يقيناً بدوام وجوده، لأنك لاتدري علته.

۲. وقد أتضح أن برهان لم هو الموجب اليقين المطلق الذي لا يزول و إن سائر ذلك غير موجب لليقين المطلق.

۳. و إنما يوقع اليقين منها ما اتفق إن كان تجربة و أخذ فيها الشيء، المجرب عليه بذاته.

۴. در ادامه مقاله، درباره این مغالطه بیشتر توضیح خواهیم داد.

۵. فإننا إنما نقول كل غراب أسود بوجه من الاستقراء، و التجربة، و إنما يمكننا أن نتيقن بذلك إذا عرفنا أن للغراب مزاجاً ذاتياً من شأنه أن يسود دائماً ما يظهر عليه من الريش.

در نفس، ضد آن، خلجان ایجاد نمی‌کند و یا بوجه ظن غالب است. و آنچه بوجه ضرورت است، یا ضرورتش ظاهری است- و این با حس یا تجربه و یا تواتر حاصل می‌شود- و یا ضرورتش باطنی است^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۳، البرهان، ص. ۶۳-۶۴).

در این کلام، برای دسته‌بندی انواع تصدیق، از اصطلاح «ضرورت» استفاده شده است. باید به این مسئله توجه کرد که در اندیشه ابن سینا ضرورت و یقین، دو مفهوم درهم‌تنیده و بسیار نزدیک به یکدیگرند و از این روی، به قرینه دو نوع دیگری که برای تصدیق ذکر شده است، می‌توان مقصود از ضرورت در اینجا را همان یقین دانست.^۲

شیخ‌الرئیس در *الإشارات و التنبیها*، درخصوص یقین حاصل از تجربه گفته است: «و مجربّات، قضایا و احکامی است که به دنبال مشاهدات پیاپی ما پدید می‌آید و تکرار آن مشاهدات، موجب اذکار می‌شود؛ پس اعتقاد پابرجا و بدون تردیدی شکل گرفته و تثبیت می‌شود»^۳ (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۴-۱۲۵).

هرچند در این متن از اصطلاح «یقین» استفاده نشده است، عبارت «لایشکّ فیه» که نشان‌دهنده اطمینان معرفتی بسیار زیاد به محتوای قضایای مجربّ است، مفهوم یقین را به ذهن متبادر می‌کند.

درکنار این سخنان، چه بسا مهم‌ترین تبیین نقل شده از ابن سینا که از یقینی بودن مجربّات حکایت می‌کند، تحلیل او از قیاس موجود در تجربه است. وی این قیاس را ناظر به مثال سقمونیا، بدین نحو صورت‌بندی کرده است:

الف) سقمونیا دارای قوه اسهال صفراست^۴.

ب) هرآنچه دارای قوه اسهال صفر باشد، مسهل صفر است.

نتیجه: سقمونیا مسهل صفر است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۳، البرهان، ص. ۹۵).

۱. فإما أن يكون التصديق به على وجه ضرورة أو على وجه تسليم لا يختلج في النفس معانده، أو على وجه ظنّ غالب. و الذي على وجه ضرورة، فإما أن تكون ضرورته ظاهريّة - و ذلك بالحسّ أو بالتجربة أو بالتواتر - أو تكون ضرورته باطنية.

۲. برای مطالعه درباره رابطه یقین و ضرورت ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۳، البرهان، ص. ۱۲۲.

۳. و أمّا «المجربّات» فهي قضایا و أحكام تتبع مشاهدات منّا تتكرّر، فتفيد إذكارة بتكرّرها، فيتأكد منها عقد قوي لايشكّ فيه.

۴. «إسهال» اصطلاحی خاص در طب اخلاطی و به معنای خارج کردن هرگونه ماده از بدن از طریق روده مستقیم است. مقصود از «صفر» نیز یکی از اخلاط چهارگانه درکنار دم، بلغم و سوداست و آن را «مرارة» نیز می‌نامند.

با اندکی دقت درمی‌یابیم این قیاس، مطلب جدیدی نسبت به قیاس مبتنی بر قاعده‌
الاتفاقی به دست نمی‌دهد و به عبارتی برگرفته از آن است. ابن‌سینا در اینجا از اصطلاح
«دارای قوه چیزی بودن» استفاده کرده است که می‌توان آن را بیانی دیگر از «سببیت تام»
داشتن برای چیزی» دانست.^۱ کبرای قیاس هم بیانگر قاعده علیت است؛ یعنی معلول از
علت تام خود حاصل می‌شود. شیخ‌الرئیس در تحلیل نهایی خویش از این قیاس، حدوسط،
یعنی دارای قوه اسهال صفرا بودن را هم سبب علم به حمل محمول (اسهال صفرا) بر
موضوع (سقمونیا) و هم سبب تحقق عینی محمول برای موضوع دانسته و این قیاس را
مفید یقین به شمار آورده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۳، البرهان، ص. ۹۵)؛ در نتیجه،
این قیاس، یک برهان لمّی محسوب می‌شود و از آنجا که فقط برهان لمّی، مفید یقین
حقیقی است (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص. ۲۵۸؛ احمد ثالث، ۳۴۴۷، گ. ۵۱۹، پ. س. ۸)،
مغربّات نیز از بالاترین حد یقین برخوردار خواهند بود.

ابن‌سینا این قیاس را به لحاظ نوع مواد و مقدمات به کاررفته در آن بررسی نکرده است؛
اما به نظر می‌رسد قیاس مورد بحث از این جنبه نیز در دامنه برهان قرار می‌گیرد. برای
رسیدن به این نتیجه، لازم است ابتدا قیاس مبتنی بر قاعده‌الاتفاقی بررسی شود؛ زیرا مقدمه
اول این قیاس از نتیجه قیاس مبتنی بر قاعده‌الاتفاقی به دست آمده است (درواقع، سقمونیا
دارای قوه اسهال صفراست؛ چون رابطه آن با اسهال صفرا اتفاقی نیست). مقدمه اول این
قیاس (یعنی «رخداد مشاهده شده، اکثری یا دائمی است») از مشاهده مستقیم به دست می‌آید
و به نوعی در زمره محسوسات قرار می‌گیرد.^۲ محسوسات هم طبق نظر مشهور بوعلی از
مبادی برهان هستند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ص. ۱۰۰). کبرای قیاس اول، قاعده‌الاتفاقی است که

۱. باید به این مسئله توجه کرد که مقصود از قوه، یک امر واحد نیست و در واقع، ابن‌سینا قضایای تجربی را دارای
کلیت مشروط می‌داند؛ یعنی موضوع با قیود متعددی ناظر به شرایط مختلف حاکم بر مشاهده، در تجربه لحاظ می‌شود
(McGinnis, 2003, p. 323-324)؛ در نتیجه، قوه یا عاملی که در سقمونیا موجب اسهال صفرا می‌شود، مشتمل
بر تمام اجزای دخیل در علیت تام یا به عبارتی همه شرایط زمینه‌ای مؤثر در رخداد است.

۲. البته این قضیه به خودی خود از نوع محسوس محسوب نمی‌شود؛ بلکه با تحلیل می‌توان آن را به محسوسات
بازگرداند؛ مثلاً اگر ده مشاهده به عنوان ملاک مشاهده اکثری لحاظ شود، در یک قیاس، با کنار هم قراردادن ده مشاهده
حسی با این قضیه که ده بار مشاهده، از نوع اکثری است، این نتیجه به دست می‌آید که پدیده مشاهده شده از نوع اکثری
است.

به احتمال زیاد^۱، از نظر ابن سینا به دلیل ارتباطی که با اصل علیت دارد، قضیه‌ای عقلی و یقینی است؛ در نتیجه، از آنجا که قیاس مبتنی بر قاعده‌ی الاتفاقی به لحاظ ماده نیز برهانی بود، مقدمه‌ی اول قیاس اخیر نیز به لحاظ مادی، برهانی می‌شود. کبرای این قیاس نیز همان قاعده‌ی علیت است و بر این اساس، تمام مقدمات قیاس اخیر هم برهانی محسوب می‌شوند.

۳. تردید ابن سینا در یقینی بودن مجربات

به‌رغم تمام آنچه گفتیم، بررسی جامع دیدگاه شیخ‌الرئیس درباره‌ی روش تجربی، مانع از آن می‌شود که قضاوتی زود هنگام و شتاب‌زده درباره‌ی یقین حاصل از تجربه داشته باشیم. در واقع، نحوه‌ی بیان ابن فیلسوف در برخی سخنانش به نحوی است که گویا یقین تجربی از نوع تام و حقیقی نیست؛ مانند: «و [استقرا] به نحوی برای تجربه استفاده می‌شود و همراه با آن [یعنی استقرا] هر چند که مستوفی نباشد، نوعی از یقین حاصل می‌شود؛ آن‌گونه که به‌زودی درباره‌ی آن در کتاب برهان سخن خواهیم گفت» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۲، القیاس، ص. ۵۶۶).

ابن سینا پس از نقد و بررسی دقیق روش استقرا به تجربه اشاره می‌کند و معتقد است اگر از استقرای ناقص در قالب تجربه استفاده شود، «ضرب من الیقین» شکل می‌گیرد و از این تعبیر، معنایی غیر از یقین تام به ذهن خطور می‌کند.

و حس موجب تصدیق نیست؛ بلکه معانی اضافه‌شده بدان [یعنی حس] هستند از جمع حواس گذشته و حال [که] بر ادراک آن [یعنی حس] نسبت بدان [یعنی تصدیق] مؤثرند و قیاسی که مخالف آن باشد، وجود نداشته باشد، پس افاده‌ی نوعی یقین می‌کند که می‌باید از یقین محض جدا دانسته شود و به یقینی که به‌اندازه‌ی ظرفیت انسان است،

۱. ابن سینا خود هیچ‌گاه به‌صورت مجزا درباره‌ی اعتبار این قاعده سخنی نگفته است و به‌نظر می‌رسد آن را به‌عنوان امری مسلم از ارسطو و سنت ارسطویی پذیرفته است. ارسطو هنگام بحث درباره‌ی این قاعده، به‌نوعی آن را واضح و بدیهی دانسته است:

اولاً مشاهده می‌کنیم که برخی امور همواره و برخی در اکثر موارد، به یک منوال رخ می‌دهند. واضح است که درباره‌ی هیچ‌یک از آن‌ها، نه آنچه ضروری و همیشگی است و نه آنچه اکثری است، نمی‌توان گفت که بخت یا نتیجه‌ی بخت، علت آن‌ها بوده است ((Aristotle, 1984, p. 26 (196 b10-13)).

۲. و قد يستعمل بوجه ما للتجربة و يحصل معه ضرب من الیقین و إن كانت من غیر استیفاء، كما سنتكلم فیہ فی كتاب البرهان.

اضافه شود، و این مقدمات، تجربی نامیده می‌شوند^۱ (ابن سینا، احمد ثالث، ۳۴۴۷، گ. ۵۳۵، پ، س. ۱۷- گ. ۵۳۶، ر، س. ۱-۳).

این متن، واضح‌تر از سخن پیشین ابن‌سیناست؛ زیرا وی تأکید می‌کند یقین حاصل از تجربه، از نوع محض نیست؛ بلکه گویا ظرفیت شناختی بشر به نحوی است که او نمی‌تواند درحوزه قضایای تجربی به یقین محض دست یابد.

۴. تحلیل نوع یقین حاصل از تجربه

با توجه به اینکه سخنان دسته دوم، مخصص و مقیدی برای سخنان دسته اول هستند که در آن‌ها تجربه، مفید یقین حقیقی بود، باید این مسئله را بررسی کرد که آیا می‌توان با استفاده از مبانی نظری و عملی ابن‌سینا راه‌حلی برای توجیه چرایی فاصله‌گرفتن مجربان از یقین تام به دست آورد یا خیر.

۴-۱. پاسخ منطقی (حداقلی)

یک پاسخ اولیه به این پرسش را می‌توان از این کلام ابن‌سینا در اشارات استنباط کرد: «چه بسا تجربه موجب حکمی جزمی شود و چه بسا موجب حکمی اکثری^۲» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۵-۱۲۴).

همان‌گونه که در مقدمه توضیح دادیم، نفی اتفاق و در نتیجه، کشف رابطه سببیت در قضایای تجربی، هم در حالت وقوع دائمی یک پدیده حاصل می‌شود و هم در حالت وقوع اکثری. طبق کلام نقل‌شده از شیخ‌الرئیس، با توجه به تقابلی که میان «قضاً جزماً» و «قضاً اکثریاً» ایجاد شده است، نتیجه می‌گیریم حکم قطعی و جزمی، متعلق به حالت دائمی است و در حالتی که تجربه، حاصل یک مشاهده اکثری باشد، جزم و یقین تامی نسبت به محتوای قضیه مجرب حاصل نمی‌شود. در واقع، در حالت اکثری، هرچند سبب تام کشف شده است، موانع رفع نشده‌اند و در مواردی دیده می‌شوند. همین مسئله موجب می‌شود قضیه تجربی در معرض نقض قرار گیرد و تصدیق آن از نوع دائمی و زوال‌ناپذیر نباشد.

۱. و لیس یكون الحس هو موجب التصدیق، لكن معان منضافة إليه من اتفاق الحواس الماضية والحاضرة علی وجدانه علیه، و لایوجد قیاس یخالفه، فیفیدنا نوعاً من الیقین یجب أن یفرد عن الیقین المحض و یضاف إلى الیقین الكائن بحسب طاقة الإنسان و هذه المقدمات تسمى تجریبة.
۲. فریماً أوجبت التجربة قضا، جزماً، و ربماً أوجبت قضا، أكثریاً.

اگر به همین تحلیل بسنده شود، در تجربه مبتنی بر مشاهده دائمی، یقین تام حاصل خواهد شد؛ ولی پذیرش این مسئله کمی دشوار است؛ زیرا برخی سخنان ابن سینا که یقین تجربی را به چالش می‌کشند، از نوعی کلیت برخوردارند و برای تقلیل آن‌ها به موارد اکثری، دلیلی مجزا مورد نیاز است؛ اما چه بسا بتوان مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی ابن سینا در حوزه محسوسات، تحلیلی از قضایای تجربی به دست داد که نشان دهد چرا نقد این فیلسوف بر یقین تجربی، به صورت کلی بیان شده است و حتی حالات مشاهده دائمی را نیز دربر می‌گیرد.

۲-۴. پاسخ منطقی (حداکثری)

همان‌گونه که در مقدمه گفتیم، مشاهده و ادراک حسی، نقشی بسیار مهم و محوری در شکل‌گیری فرایند تجربی دارد و بر همین اساس، ابن سینا هنگام شکل‌دادن به قیاس اصلی خود در تجربه، صغرای آن را بر همین مشاهدات استوار کرده: «رخداد مشاهده‌شده، اکثری یا دائمی است»؛ بنابراین، اعتبارسنجی قیاس یا برهان موجود در تجربه، درگرو فهم جایگاه معرفتی محسوسات است.

مشهور است که ابن سینا محسوسات را جزء مبادی برهان می‌داند و البته سخنان متعددی در آثار وی نیز این مسئله را تأیید می‌کنند؛^۱ بر این اساس، اگر برهان در اصل باید مفید یقین تام باشد، مبادی برهان نیز به طریق اولی باید از این ویژگی بهره‌مند باشند؛ اما تتبع بیشتر در آثار ابن فیلسوف، حاکی از آن است که گویا نظر فنی و دقیق او مخالف با مبدأ بودن محسوسات برای برهان است و دلیل وی برای این مسئله، به پیروی از ارسطو، جزئی بودن این گونه قضایاست:

سپس در تعلیم اول گفته شده است: حس از آن جهت که حس است، نه برهان است، نه مبدأ برهان؛ زیرا برهان‌ها و مبادی آن‌ها کلیات‌اند و به زمان و شخص و مکان معینی اختصاص ندارند. و حس، حکمی را درباره جزئی در زمان و مکان مشخصی درمی‌یابد^۲ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۳، البرهان، ص. ۲۴۹).

۱. برای مطالعه برخی از این سخنان ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۳، البرهان، ص. ۱۱۲؛ ابن سینا، ۱۳۹۶، ص. ۲۵۱ و ۲۵۴.

۲. ثم قيل في التعليم الأول إنه ليس الحس برهاناً ولا مبدأ للبرهان بما هو حس: لأن البراهين و مبادئها كليات لا تختص بوقت و شخص و أين. و الحس يجد حكماً في جزئي في آن بعينه و أين بعينه.

شاید این اشکال مطرح شود که نسبت تساوی میان مبدأ برهان و یقینی بودن وجود ندارد و نسبت میان آن‌ها عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر مبدأ برهانی باید از نوع یقینی باشد؛ ولی هر قضیه یقینی لزوماً مبدأ برهان نیست؛ اما نقد دوم ابن سینا بر محسوسات، مستقیماً با مفهوم یقین مرتبط می‌شود و در نتیجه، وی مبدأ بودن و یقینی بودن محسوسات را به صورت توأمان نفی می‌کند:

یا تبیین آن [یعنی تبیین ثبوت محمول برای موضوع]، فقط از طریق حس است که در این صورت، موجب دوام و از میان برداشته شدن امر ممکن الزوال نمی‌شود و از این نوع مقدمه‌ها یقین حاصل نمی‌گردد^۲ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۳، البرهان، ص. ۹۳).

پس اگر برهان بر امور دائمی باشد، برهانی بر موجودات فاسد وجود نخواهد داشت و علم یقینی به آن‌ها نخواهد بود؛ پس چگونه می‌شود که به فاسد، علمی یقینی تعلق گیرد؟ پس چگونه می‌شود که حمل دائم یا سلب حمل دائمی نسبت به چیزی که شأنت دوام ندارد، صورت گیرد؟^۳ (ابن سینا، احمد ثالث، ۳۴۴۷، گ. ۵۳۰، پ. س. ۷-۹).

همان‌گونه که در ابتدای این بخش گفتیم، دائمی بودن و زوال‌ناپذیری تصدیق، چه در تصدیق اول و چه در تصدیق دوم، یکی از شروط اصلی یقینی شدن یک قضیه محسوب می‌شود. ابن سینا معتقد است در محسوسات که اساساً قضایایی جزئی هستند، هیچ‌گونه دوامی برای حمل محمول برای موضوع نمی‌توان در نظر گرفت و هر آن امکان دارد تصدیق به نسبت میان موضوع و محمول، با زایل شدن موضوع که امری مادی و محسوس است، از میان برود؛ در نتیجه، محسوسات به هیچ وجه، بهره‌ای از یقین تام ندارند و حداکثر به یقین موقت متصف می‌شوند.

مسئله جالب آن است که شیخ‌الرئیس ضمن بحث موشکافانه و دقیق خود درباره نسبت میان یقین و برهان، به مطلبی اشاره کرده است که نشان می‌دهد هرگونه مداخله امور غیردائمی در صغرای برهان، نتیجه را از حالت یقین تام خارج می‌کند:

۱. برای دیدن کلام مشابه دیگری در نفی مبدأ بودن محسوسات برای برهان از جنبه جزئی بودن آن‌ها ر.ک: ابن سینا، ۱۳۹۶، ص. ۳۰۵.

۲. فإما أن يكون البيان بالحس فقط، وذلك لا يوجب الدوام ولا رفع أمر جائز الزوال، فلا يكون من تلك المقدمات يقين.

۳. فإذا كان البرهان على الأمور الدائمة فليس على الكائنات الفاسدة برهان ولا فيها علم يقيني و كيف يكون بالفاسد علم يقيني فإنه كيف يكون حمل دائم أو سلب حمل دائم على ما من شأنه أن لا يدوم.

و سرانجام باید دانست که در حصول یقین تام و دائم، فقط علت بودن حد اوسط برای ثبوت اکبر بر اصغر، کافی نیست...؛ زیرا وقتی حد اوسط به‌طور دائم بر حد اصغر، ثابت نباشد، آنچه آن [یعنی ثبوت محمول برای موضوع] را ایجاب می‌کند و علتش است، دائمی نخواهد بود؛ پس اگر [حد اوسط،] علت هم باشد، موجب یقین موقت می‌شود^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۳، البرهان، ص. ۹۰-۹۱).

از این سخن، چنین برمی‌آید که از نظر ابن سینا نه تنها طبق مطالبی که پیشتر ذکر شد، برهان إنّ مفید یقین تام نیست و هر برهان لمّی‌ای نیز به ایجاد یقین تام منجر نمی‌شود؛ بلکه برای رسیدن به چنین یقینی علاوه بر اینکه حد اوسط باید علت وجود (واسطه در ثبوت) اکبر برای اصغر باشد، در صغرای قیاس برهانی هم وجود اوسط برای اصغر باید دائمی باشد. این ویژگی همان چیزی است که قضایای محسوس، فاقد آن هستند.

در نتیجه، از آنجا که صغرای برهان تجربی، حاصل مشاهدات حسی است و حالت جزئی دارد، علی‌رغم لمّی بودن این برهان به دلیل اشمال بر علت، باز هم نمی‌تواند افاده یقین تام کند و به نظر می‌رسد این همان دلیلی است که می‌تواند این ادعای ابن سینا را توجیه کند که مجربّات، خارج از حیطة یقین محض و تام هستند.

۳-۴. پاسخ ناظر به مقام عمل

صرف نظر از تحلیل‌های منطقی ابن سینا در خصوص یقین حاصل از تجربه، از منظر عملی نیز می‌توان به این موضوع نگاه کرد. مقصود از مقام عمل، آن است که فارغ از اینکه به لحاظ تحلیل نظری، تجربه، چه نوع تصدیقی را در پی دارد، در عالم واقع، آیا می‌توان به یک تجربه خالص دست یافت یا خیر.

همان‌گونه که در مقدمه مقاله گفتیم، روش تجربی بر کشف رابطه سببیت تام میان موضوع و محمول قضیه مجرب استوار است. در واقع، آنچه موجب برهانی شدن تجربه می‌شود، کشف سبب ذاتی و علت عینی وقوع یک پدیده است و دانشمند طبیعی طی مشاهدات مکرر و نظام‌مند، رسیدن بدین مقصود را پی می‌گیرد؛ با وجود آن، از دیدگاه

۱. فیجب أن یعلم أنه لا یكفی فی الیقین التام الدائم أن یكون الأوسط علّة لوجود الأكبر فی الأصغر فقط... و ذلك لأنه إذا كان الأوسط ليس دائم الوجود للأصغر، فإنه لا یجب أن یدوم ما یوجهه و ما هو علّة له. فإن كان علّة فیکون ما یفیده من الیقین إنما یفیده وقتاً ما.

ابن سینا یک مشکل عملی بسیار مهم در این مسیر وجود دارد که عبارت است از امکان بروز اشتباه در تشخیص سبب ذاتی. او از این معضل یا به عبارتی مغالطه با عنوان «أخذ ما بالعرض بدل ما بالذات» نام برده و گفته است:

و بنا بر این، تجربه در موارد بسیاری نیز که «ما بالعرض» به جای «ما بالذات» اخذ شود غلط خواهد بود و نه یقین، بلکه تولید ظن می‌کند و فقط زمانی تولید یقین می‌کند که تجربه باشد و در آن، شیئی که تجربه بر روی آن انجام شده، به شکل بذاته لحاظ گردد. و اگر امری اعم یا اخص از آن لحاظ شود، تجربه تولید یقین نخواهد کرد^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۳، البرهان، ص. ۹۶).^۲

هر چند در این کلام بوعلی، غلط بودن قضایای تجربی، عبارت از ظنی شدن آن‌ها تفسیر شده، در اشکالی که وی پیش از این متن آورده و اساساً بحث در خصوص خطای تجربه را در قالب آن مطرح کرده، مقصود از اشتباه در تجربه، کاذب شدن قضیه تجربی است. اشکال بدین صورت مطرح شده که اگر فرض شود جز در سرزمین سودان، مردمانی وجود نداشته باشند و همه اهالی سودان نیز سیاه پوست باشند، طبق مشاهدات مکرر، هر کودکی که از آن‌ها متولد می‌شود نیز سیاه پوست است؛ در نتیجه، فرایند تجربه این حکم را به دست می‌دهد که هر انسانی که متولد شود، سیاه پوست است و به تبع آن، هر انسانی سیاه پوست خواهد بود. چنین نتیجه‌ای قطعاً نادرست است. مستشکل از این مثال نتیجه می‌گیرد روش تجربی، قابل اعتماد نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۳، البرهان، ص. ۹۵-۹۶).

ابن سینا در پاسخ بدین اشکال، معتقد است اشکال کننده در اینجا دچار مغالطه خلط میان سبب ذاتی و عرضی شده و «مجرَّبٌ علیه» را به صورت دقیق شناسایی نکرده است؛ به بیان دقیق‌تر، آنچه مشاهده شده، زاده شدن کودکان سیاه پوست از انسان‌های سیاه پوست بوده است؛ نه از مطلق انسان‌ها؛ در نتیجه، انسان بودن به خودی خود، سبب عرضی و ناقص برای

۱. و لهذا فإنَّ التجربة كثيراً ما تغلط أيضاً إذا أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فتوقع ظناً ليس يقيناً. وإنما يوقع اليقين منها ما أتفق إن كان تجربة وأخذ فيها الشيء، المجربٌ عليه بذاته. فأما إذا أخذ غيره ممّا هو أعم منه أو أخص، فإنَّ التجربة لا تفيد اليقين.
 ۲. قوام صفری قید «كثيراً ما تغلط» را به صورت مطلق ترجمه کرده و به اصل تجربه بازگردانده است («و بنا بر این، تجربه در موارد بسیاری غلط است» (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۲)). هر چند این ترجمه با مقصود این مقاله تطابق بیشتری دارد، با توجه به سیاق بحث به نظر می‌رسد بهتر باشد این قید، ناظر به حالت خلط میان سبب ذاتی و عرضی قلمداد شود.

ولادت کودکان سیاه‌پوست است و سبب ذاتی در اینجا انسان به قید سیاه‌پوست بودن است. در واقع، طبق کلامی که از ابن‌سینا نقل کردیم، سببی که برای یک رخداد در قضیه تجربی ذکر می‌شود، نباید به لحاظ مفهومی، اعم یا اخص از سبب ذاتی‌ای باشد که مجرب‌علیه به دست می‌دهد؛ زیرا در هر دو صورت، به سبب عرضی یا اتفاقی تبدیل می‌شود.^۱

به علاوه، توجه به آثار ابن‌سینا در حوزه علوم طبیعی و کاربرست تجربه نشان می‌دهد در برخی موارد، دستیابی به تجربه‌ای کامل که در آن، سبب ذاتی به صورت کامل شناسایی شود، بسیار دشوار است. نمونه بارز این مسئله را در بحث این فیلسوف درباره شرایط هفت‌گانه دستیابی به تجربه موثق می‌توان یافت:

باید زمانی که اثر و فعل دارو ظاهر می‌شود را در نظر داشت. اگر بی‌درنگ ظاهر شد، قانع می‌کند که دارو آن اثر را بذاته بروز داده است؛ اما چنانچه اثر آن در اولین مرحله استعمال، تأثیری بخشید؛ اما بعد برخلاف آن عمل کرد یا در بادی امر، فعلی از آن ظاهر نگشت؛ بلکه در آخر امر، از آن بروز کرد، این مسئله محل اشتباه و اشکال است و در این حالت، شاید فعل دارو بالعرض بوده است... اگر دارو بعد از مفارقت اندام مورد نظر، فعلش نمایان شد، این حدس تقویت می‌شود که فعل دارو بالعرض است... و گاهی اتفاق می‌افتد که برخی از اجسام ابتدا فعل بالعرض دارند و بعداً فعل بالذات خود را نشان می‌دهند و این در حالتی است که قوه غریبی را اکتساب کرده باشد که بر قوه طبیعی‌اش غالب آید^۲ (ابن‌سینا، ۱۳۹۴، ص. ۶۲-۶۳).

ابن‌سینا در این بخش از کتاب *قانون*، راهکارهایی را برای شناسایی قوای داروهای مختلف با استفاده از روش تجربه عرضه کرده است. شرط مذکور، آشکارا نشان می‌دهد تشخیص سبب ذاتی در مقام عمل تا چه حد دشوار است. شیخ‌الرئیس ابتدا اثرگذاری

۱. البته مثال ابن‌سینا درباره مردم سودان، ناظر به اعم بودن مفهومی سبب است؛ ولی او به نمونه‌ای از حالت اخص اشاره نکرده است. در واقع، از آنجا که حکم عام، در خاص نیز برقرار است، مشخص نیست حالت اخص به چه نحو موجب شکل‌گیری نتیجه کاذب یا ظنی می‌شود.

۲. آن بر اعمی الزمان الذي يظهر فيه أثره و فعله، فإن ظهر مع أول استعماله، أقنع أنه يفعل ذلك بالذات، و إن كان أول ما يظهر منه فعلاً مضاداً لما يظهر أخيراً أو يكون في أول الأمر لا يظهر منه فعل، ثم في آخر الأمر يظهر منه فعل، فهو موضع اشتباه و إشكال و عسى أن يكون قد فعل ما فعل بالعرض... و الحدس أن فعله إنما كان بالعرض، قد يقوى إذا كان الفعل إنما يظهر منه بعد مفارقتة ملاقاته العضو... و ربما اتفق أن يكون بعض الأجسام يفعل فعله الذي بالذات بعد فعله الذي بالعرض، و ذلك إذا كان اكتسب قوه غریبة تغلب قوته الطبيعية.

فوری را ملاک شناخت علت معرفی کرده؛ سپس این اثرگذاری را بدین صورت مقید کرده است که نباید پس از تأثیر فوری، دارو ویژگی‌ای متفاوت از خود بروز دهد. در پایان، وی اساساً در اصل ملاک عرضه‌شده تردید کرده و احتمال داده است اثر اولیه دارو، حاصل یک سببیت عرضی باشد. این مطالب و تعابیر مورد استفاده ابن‌سینا در آن همچون «و هو موضع اشتباه و إشکال»، «عسی أن یکون»، «و الحدس أن» و «ربّما» دالّ بر این مسئله است که گویا وی نهایتاً نمی‌تواند به ملاکی قطعی برای تشخیص دادن سبب ذاتی برسد و به تبع، نتیجه تجربی حاصل نیز تاحدودی متزلزل خواهد بود.^۱

نتیجه‌گیری

بررسی اولیه مطالب ابن‌سینا درباره جایگاه معرفتی مجربات نشان می‌دهد این قضایا از دو جنبه باید بهره‌مند از یقین تام باشند: یکی قرارگرفتن مجربات در زمره مبادی برهان و دیگری ابتدای ساختار تجربه بر نوعی برهانی لمّی.

بررسی دقیق‌تر سخنان شیخ‌الرئیس درباره یقین حاصل از تجربه، بیانگر آن است که این یقین با یقین محض، فاصله دارد. هرچند او به صورت مجزا تفاوت میان یقین تجربی و یقین تام را تحلیل نکرده است، از دو دیدگاه نظری و عملی می‌توان پاسخ را بازسازی کرد؛ البته رویکرد نظری را نیز می‌توان در دو دسته حدقلی و حداکثری جای داد: براساس رویکرد حدقلی، یقین تام به صورت کامل از قضایای تجربی نفی نمی‌شود؛ بلکه در تجربه‌های دائمی انحصار می‌یابد؛ اما در تحلیل منطقی حداکثری، نقد ابن‌سینا بر یقینی بودن محسوسات از یک سو و قائل شدن به این مسئله که برهان لمّی تنها در صورتی می‌تواند یقین تام ایجاد کند که صغرای آن، دائمی باشد، نهایتاً به این نتیجه می‌انجامد که مجربات هم در حالت اکثری و هم در حالت دائمی، صرفاً دارای یقین غیرتام هستند. از منظر عملی، حتی اگر تجربه به خودی خود و در مقام نظر بتواند به یقین تام منجر شود، در مقام عمل، کشف دقیق سبب ذاتی، بسیار دشوار است؛ از این روی، حصول یقین محض در این زمینه،

۱. در همین راستا، کریم‌الله نیز معتقد است ابن‌سینا در سخنانی از این دست، از رویکرد فلسفی و ایدئال‌گرایانه خود درباره فرایند اکتساب علم تجربی و یقین حاصل از آن فاصله می‌گیرد (Karimullah, 2017, p. 130).

بسیار دشوار یا خارج از ظرفیت شناخت بشری است؛ بلکه هر قدر دانشمند طبیعی، مشاهدات بیشتر و نظام‌مندتری داشته باشد، اجزای سبب ذاتی، بیشتر برایش منکشف خواهد شد و قضیه تجربی از اعتبار معرفتی بیشتری برخوردار می‌شود.

در پایان به نظر می‌رسد خود مفهوم یقین غیرتام را نیز باید به لحاظ قوت تصدیقی، دارای مراتب مختلفی دانست که با توجه به رتبه‌بندی قیاس از نظر ابن سینا، بالاترین مرتبه آن، یقین غیرتام حاصل از برهان لمی است، بعد از آن، یقین غیرتام حاصل از برهان اِنی قرار دارد و پایین‌تر از همه، یقین غیرتام جدلی؛ در نتیجه، هر چند مجربات از نوع یقینی نیستند، به لحاظ اطمینان معرفتی به بیشترین میزان، به تصدیق یقینی نزدیک‌اند.

به علاوه، قرارداد مجربات در زمره مبادی برهان و به دیگر سخن، داخل دانستن برخی اقسام شبه یقین در علوم برهانی، به لحاظ مبانی مورد نظر خود شیخ‌الرئیس، ناموجه جلوه می‌کند (به سبب ابتدای این مجربات بر برهان و همچنین غیر یقینی بودن آنها)؛ اما چه بسا این تصمیم ابن سینا را باید حاصل رویکرد کلان‌تر او در خصوص مبدأ بودن ادراکات حسی در نظام معرفتی دانست. این نگرش ارسطویی در معرفت‌شناسی سینوی به شکلی کاملاً منقح و نظام‌مند تبیین شده است.^۱

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات* (محمد تقی دانش‌پژوه، مصحح). تهران: دانشگاه تهران.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الإشارات و التنبيهات* (مجتبی زارعی، مصحح). قم: بوستان کتاب.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۹). *قانون* (عبدالرحمان شرف‌کندی، مترجم) (جلد ۲) (چاپ ۹). تهران: سروش.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). *برهان شفا* (مهدی قوام صفری، مترجم و مفسر). تهران:

۱. چه بسا این کلام را که «پس افاده نوعی یقین می‌کند که می‌باید از یقین محض، جدا دانسته شود و به یقینی که به اندازه ظرفیت انسان است، اضافه شود و این مقدمات، تجربی نامیده می‌شوند» (ابن سینا، احمد ثالث، ۳۴۴۷، گ. ۵۵، پ. ۱۷ و گ. ۵۶، ر. س. ۱-۳)، بتوان دال بر همین مطلب دانست.

۲. برای فهم دقیق‌تر جایگاه تجربه‌گرایی به معنای جدید آن در حوزه معرفت‌شناسی در اندیشه ابن سینا ر.ک: Gutas, 2012.

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲). *اشارات و تنبیهات* (حسن ملکشاهی، مترجم و شارح) (جلد ۱ و ۲) (چاپ ۸). تهران: سروش.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۴). *القانون فی الطب: الكتاب الثاني* (علی رضا مسعودی، مصحح). کاشان: مرسل.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۶). *المختصر الأوسط فی المنطق* (سید محمود یوسف ثانی، مصحح). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-الف). *الشفاء: طبیعیات* (سعید زائد و دیگران، مصححان) (جلد ۱ و ۲). قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-ب). *الشفاء: منطق* (جورج قنواتی و دیگران، مصححان) (جلد ۲ و ۳). قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵). *رسالة فی ما تقرّر عنده من الحكومة در «مبحث عن القوى النفسانية أو: کتاب فی النفس علی سنة الاختصار»* (إدورد کرنیلیوس فنديک، مصحح). بیروت: دار و مکتبه بیلین.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. *رسالة فی أصول علم البرهان*. أحمد ثالث، ۳۴۴۷. تاریخ کتابت: ۸۶۶ق. المخطوطات العربیة فی مکتبه طوب قایی سرايي یاستانبول. ص. ۴۱۸.

الصدر، محمدباقر (۱۴۰۲ق). *الأسس المنطقية للاستقراء*. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

فدائی، روح الله (۱۳۹۶). *جایگاه تجربه در روش شناسی علمی ابن سینا*. (پایان نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

فدائی، روح الله؛ و رضا اکبری (۱۳۹۷). *تجربه در فلسفه ابن سینا با مراجعه به کاربست عملی آن در آثار طبیعی او*. *فلسفه و کلام اسلامی*، ۵۱(۲)، ۲۴۵-۲۶۰.

قوام صفری، مهدی (۱۳۷۰). *ارزیابی تجربه در برهان*. *زیان و ادب فارسی*، ۱۳۸-۱۳۹ و ۱۳۹-۱۵۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *شرح برهان شفاء* (محسن غروی، محقق و نگارنده). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

Aristotle (1984). *Physics* (R. P. Hardie and R. K. Gaye, Translators). In: *The Complete Works of Aristotle* (J. Barnes, Editor). Princeton: Princeton University Press.

Gutas, Dimitri (2012). The Empiricism of Avicenna. *Oriens*, 40(2), 391-436.

ابن سینا و نوع یقین حاصل از تجربه... / روح الله فدائی و محمد سعیدی مهر ۵۱

Karimullah, Kamran I. (2017). Avicenna and Galen, Philosophy and Medicine: Contextualizing Discussions of Medical Experience in Medieval Islamic Physicians and Philosophers. *Oriens*, 45(1-2), 105-149.

McGinnis, Jon. (2003). Scientific Methodologies in Medieval Islam. *Journal of the History of Philosophy*, 41(3), 307-327.