

The Generalization of Philosophical Judgments in Mujarrabāt: A Critical Examination

Javad Parsaei¹

(Received: 2024-07-06; Accepted: 2024-09-19)

Abstract

Mujarrabāt in Islamic philosophy are rules derived from repeated observation of phenomena combined with subtle analogical reasoning, historically applied in empirical sciences and traditional medicine. Generalizing these judgments to unobserved cases, however, poses significant epistemic challenges, including ambiguity in identifying intrinsic causal relations, limitations of human experience, and incomplete knowledge of conditions. Using an analytical-critical approach grounded in classical Islamic philosophical thought, this study argues that claims of absolute certainty in *mujarrabāt* are practically unattainable. The paper introduces and defends the concept of “conditional certainty” as an inevitable outcome of this analysis. By critically examining the principle “*the coincidental is not permanent and prevalent*” and highlighting the difficulties in determining “prevalent” instances, the study shows that *mujarrabāt* are primarily validated through practical efficacy and repeatability, rather than exact correspondence with reality.

Keywords: Mujarrabāt, Islamic Philosophy, Generalization of Empirical Judgments, Certainty, Induction

1. Assistant Professor, Philosophical Studies Group, Women and Family Studies Research Institute, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: j.parsae@urd.ac.ir

بررسی انتقادی تعمیم حکم فلسفی در مجربات

جواد پارسایی^۱

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۹]

چکیده

در حکمت اسلامی، مجربات یعنی قضایایی که از تکرار مشاهده یک پدیده همراه با قیاس خفی حاصل می‌شوند و در علوم تجربی و طب سنتی کاربرد داشته‌اند. تعمیم این احکام به موارد مشاهده‌نشده با چالش‌های معرفتی عمیقی از قبیل ابهام در احراز رابطه ذاتی، محدودیت‌های تجربه بشری و عدم شناخت کامل علل و شرایط مواجهه است. این مقاله با به‌کارگیری روش تحلیلی - انتقادی و استناد به آرای فیلسوفان اسلامی، نشان می‌دهد با وجود ادعای یقین مطلق در نظریه کلاسیک، شروط تحقق این یقین در عمل احراز‌ناپذیر هستند. نوآوری اصلی پژوهش، ارائه و دفاع نظام‌مند از تز «یقین مشروط» در جایگاه نتیجه اجتناب‌ناپذیر این تحلیل است. این امر از طریق نقد کاربردی فاعده «امراتفاقی اکثری و دائمی نیست» و نشان دادن عدم امکان تعیین مصداق «اکثری» و نیز تفکیک فرایند تعمیم محقق شده است. بر این اساس، مانع‌نهایی قطعیت و یقین در مجربات در مرحله تشخیص مصداق خارجی، علت و معلول است. این پژوهش نتیجه می‌گیرد مجربات فاقد قطعیت مطلق هستند و اعتبار آنها عمدتاً مبتنی بر کارآمدی عملی و تکرارپذیری است، نه مطابقت تام با واقع. این پژوهش انتقادی، سبب بازتعریف جایگاه مجربات در معرفت‌شناسی اسلامی و رویکردی چندلایه‌ای به اعتبار گزاره‌های تجربی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: مجربات، یقین مشروط، تعمیم حکم، استقراء، حکمت اسلامی.

۱. استادیار گروه مطالعات فلسفی، پژوهشکده مطالعات زن و خانواده، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

طرح مسئله

در نظام معرفت‌شناسی اسلامی، مجربات یکی از منابع مهم معرفت‌یقینی مطرح شده‌اند و همواره در کنار سایر منابع مانند محسوسات، اولیات، فطریات و حدسیات مورد توجه حکیمان اسلامی قرار گرفته‌اند (ابن سینا، ۱۳۸۱ ه.ش، ص ۱۲۳؛ سهروردی، ۱۳۷۵ ه.ش، ج ۴، ص ۱۷۶؛ طوسی، ۱۳۶۷ ه.ش، ص ۳۵۰). مجربات از تکرار مشاهده یک پدیده در شرایط مختلف و با ضمیمه کردن قیاس عقلی خاص به دست می‌آیند؛ برای مثال در طب سنتی، مشاهده مکرر تأثیر سقمونیا بر دفع صفرا، منجر به استنتاج این گزاره کلی شده است که «هر سقمونیایی مسهل صفرا است». این قبیل گزاره‌ها نه صرفاً بر اساس تجربه حسی، بلکه با استنتاج عقلی و قیاس خفی به دست می‌آیند؛ از این‌رو از نظر حکما، ارزش معرفتی بالایی دارند.

اما پرسش اساسی این است که آیا می‌توان احکام حاصل از مجربات را به طور کلی و یقینی به همه موارد مشابه تعمیم داد؟ و اگر چنین است، چه شروط و ضوابطی برای این تعمیم لازم است؟ حکمای اسلامی بر این باورند که تعمیم حکم تجربی تنها زمانی ممکن و یقینی است که شرایط تجربه در همه موارد یکسان باشد و رابطه ذاتی و ضروری میان موضوع و محمول برقرار باشد. به عبارت دیگر، تجربه زمانی یقین‌آور است که بتوان اثبات کرد رابطه مشاهده‌شده، ذاتی و انفکاک‌ناپذیر است و نه صرفاً عرضی یا تصادفی. با این وجود، چالش‌های متعددی در احراز این شروط وجود دارد.

مسئله اصلی مقاله حاضر، بررسی مبانی، شروط و چالش‌های تعمیم احکام تجربی در حکمت اسلامی و تحلیل میزان اعتبار و کاربردپذیری مجربات در جایگاه یکی از منابع معرفت‌یقینی است. این بررسی هم از منظر فلسفی و منطقی و هم از منظر کاربردی در علوم تجربی اسلامی اهمیت دارد و می‌تواند به ارتقای مبانی نظری و عملی پژوهش‌های معاصر یاری رساند. این پژوهش با هدف پاسخ‌گویی به دغدغه‌های معرفت‌شناختی در باب اعتبار مجربات، پنج نوآوری و دستاورد متمایز و به‌هم‌پیوسته دارد که آن را از پژوهش‌های پیشین جدا می‌کند:

۱. تبیین و دفاع نظام‌مند از نظریه «یقین مشروط» در مجربات؛ بر این اساس حکم در مجربات، با وجود ادعای یقین مطلق، همواره مقید به شرایطی هستند که احراز کامل آنها در عمل ناممکن است. این امر ناشی از محدودیت‌های شناختی در احراز دقیق ذاتیات و تشخیص «اکثری/دائمی» بودن یک پدیده است. این تحلیل، شکافی بنیادین بین نظریه و عمل در باب مجربات را آشکار می‌کند.

۲. صورت‌بندی «سه مرحله‌ای تعمیم علیت»؛ این مقاله فرایند تعمیم حکم در مجربات را به سه مرحله متمایز تفکیک می‌کند: الف) تصدیق بدیهی اصل علیت؛ ب) اثبات سریان این اصل در طبیعت؛ ج) تشخیص مصادیق خارجی علت و معلول. نوآوری اصلی در نشان دادن این نکته است که گلوگاه معرفتی اصلی در مرحله سوم (تشخیص مصادیق) قرار دارد؛ جایی که محدودیت‌های تجربی و شناختی، امکان دست‌یابی به قطعیت مطلق را منتفی می‌کنند. این تحلیل موجب دقیق‌شدن محل نزاع در مسئله می‌شود و نتیجه منطقی آن، تأیید همان «یقین مشروط» است.

۳. نقد کاربردی معیار «امراتفاقی اکثری و دائمی نیست»؛ این پژوهش به نقدی عمیق و کاربردی از قاعده محوری مجربات می‌پردازد. با تفکیک بین «اکثریت نسبی» و «اکثریت مطلق»، نشان داده می‌شود که این قاعده از ابهامات دارد: ابهام در تعریف «اکثری» (شمارشی یا زمان‌مکانی) و عدم امکان احراز تجربی آن در مقیاس کل طبیعت. این نقد استدلال می‌کند که صرف ضمیمه‌کردن این قیاس خفی به استقرای ناقص، به دلیل این ابهامات ذاتی، قادر به تولید قطعیت منطقی نیست.

۴. تأکید بر چندلایه بودن اعتبار مجربات؛ گزاره‌ها در این مدل در سه لایه دسته‌بندی می‌شوند: الف) لایه مبنايي: اصول موضوعه و مبانی کلان (که تردید در آنها کل نظام را متزلزل می‌کند)؛ ب) لایه میانی: قوانین و تعمیم‌های کلی؛ ج) لایه عملیاتی: قواعد روش‌مند و رویه‌های اجرایی. این مدل توضیح می‌دهد که چگونه یک نظریه می‌تواند در لایه‌های عملیاتی و

میانی کارآمد باشد، حتی اگر در لایه‌های مبنایی با عدم قطعیت منطقی مواجه باشد. این چارچوب، امکان فصل‌بندی بسیار روشن‌تری با مناقشه واقع‌گرایی و ابزارگرایی در فلسفه علم معاصر فراهم می‌آورد.

۵. تمایز بین کارآمدی عملی و قطعیت منطقی: این پژوهش به روشنی توضیح می‌دهد که کارآمدی عملی یک نظریه، دلیل کافی برای قطعیت منطقی و مطابقت تام آن با واقع نیست. این امر با ارائه مثال‌هایی از تاریخ علم (مانند نظریه بطلمیوس) و تحلیل امکان منطقی اینکه چگونه دو سازوکار مختلف می‌توانند به نتیجه عملی یکسان منجر شوند، اثبات می‌گردد.

۱. تعریف مجربات

از نظر حکمای اسلامی، مجربات عبارت‌اند از قضایایی که حاصل تکرار پدیده‌ای به ضمیمه قیاس خفی (امر اتفاقی اکثری و دائمی نیست یا واحد بودن حکم امثال) است (ابن سینا، ۱۳۸۳ ه.ش، ص ۱۱۳؛ شیرازی، ۱۳۶۹ ه.ش، ص ۴۴۶)؛ مانند این قضیه که هر آتشی می‌سوزاند یا هر سقمونیایی مسهل صفر است (ابن سینا، ۱۳۸۳ ه.ش، ص ۱۱۴)؛ برای مثال در طب قدیم، اطبا در موارد متعدد و شرایط مختلف با خوردن صمغ‌گیاه سقمونیا به بیماری که به غلبه صفر مبتلا شده بود، مشاهده کرده‌اند که پس از خوردن سقمونیا، نشانه‌های غلبه صفر از بین می‌رود و در طول سالیان متعدد هیچ طیبی مورد خلافی گزارش نکرده است. از اینکه در موارد متعدد سقمونیا، سبب دفع صفر شده است، به ضمیمه این قیاس کلی که «امر اتفاقی اکثری و دائمی نیست» یا «واحد بودن حکم امثال» این گزاره کلی تجربی حاصل می‌شود که «هر سقمونیایی مسهل صفر است».

حکمای اسلامی به لحاظ ارزش معرفتی، مجربات را جزء گزاره‌های یقینی به شمار آورده‌اند و بر اساس استقرای ناقص، شش دسته از قضایا را قضایای یقینی معرفی کرده‌اند که عبارت‌اند از: اولیات، فطریات، محسوسات، مجربات، حدسیات و فطریات (ابن سینا، ۱۳۸۱ ه.ش، ص ۱۲۳؛ سهروردی، ۱۳۷۵ ه.ش، ج ۴، ص ۱۷۶؛ طوسی، ۱۳۶۷ ه.ش، ص ۳۵۰؛ طباطبایی، [بی‌تا]، ص

۳۹). قضایای یقینی قضایایی هستند که حکم و تصدیق در آنها مطابق با واقع است و جزء مواد برهان به شمار می‌روند (طوسی، ۱۳۷۵ ه.ش، ج ۱، ص ۲۱۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ ه.ش، ص ۲۲۹).
بر این اساس مجربات همچون اولیات می‌تواند در مقدمات برهان قرار گیرد و از حیث معرفت شناختی نیز همچون سایر قضایای یقینی واقع‌نما است.

۲. تفاوت مجربات با استقراء

به طور کلی هر تجربه‌ای ابتدا از ادراکات حسی سرچشمه می‌گیرد؛ به این ترتیب که انسان مشاهده می‌کند آتش قدرت سوزاندگی دارد یا مصرف سقمونیا موجب دفع صفرای بدن می‌شود، آب در صد درجه به جوش می‌آید و آهن رسانای جریان الکتریسیته است. هنگامی که این پدیده‌ها در شرایط یکسان در موارد زیادی تکرار می‌شوند، از این موارد جزئی به حکمی کلی دست می‌یابیم که در اصطلاح منطقی به آن استقراء گویند. اگر همه مصادیق مشاهده شده باشند، به شرط سالم بودن حواس و عدم خطای حسی، حکم حاصل شده، یقینی و قطعی خواهد بود که به آن استقرای تام گویند. استقرای تام در علوم تجربی امکان‌پذیر نیست؛ چراکه انسان همواره در محدودیت زمانی و مکانی قرار دارد و مشاهده و ادراک حسی همه مصادیق امکان‌پذیر نیست. بنابراین دانشمند علوم تجربی در مرحله اول با استقرای ناقص مواجهه می‌شود. استقرای ناقص به خودی خود سبب حصول علم یقینی نمی‌شود؛ زیرا همان‌طور که فیلسوفان مسلمان متذکر شده‌اند، حواس انسان صرفاً توالی بین پدیده‌ها را نشان می‌دهد و به صرف توالی بین دو امر نمی‌توان حکم به علیت بین آنها کرد (ابن سینا، ۱۴۱۸ ه.ش، ص ۱۶؛ صدرالدین شیرازی، [بی‌تا]، ص ۶). بنابراین به صرف اینکه مکرر در پی آتش سوزاندگی و در پی خورشید، روشنایی و در پی زنجبیل و سقمونیا اسهال را با حواس خود درک کرده‌ایم، دلیل بر وجود رابطه ضروری علی بین آنها نمی‌شود (نراقی، ۱۳۸۰ ه.ش، ج ۱، ص ۵۶).
بنابراین در قضایای استقرایی نمی‌توان به نحو ضرورت محمول را بر موضوع حمل کرد؛ در نتیجه این قضایا کلی و یقینی نیستند. بر این اساس به صرف استقرای ناقص نمی‌توان به علم تجربی

یقینی دست یافت. از اینجا حکما و منطقیان بین استقرا و مجربات تفاوت گذاشته‌اند؛ به این ترتیب که در مجربات افزون بر حکم استقرایی، قیاس عقلی دیگری با این مضمون که «امر اکثری یا دائمی اتفاقی نیست» ضمیمه می‌شود و نتیجه حاصل از آن یقینی و قطعی است؛ برای مثال با استقرای ناقص این قضیه به دست آمده است که «آتش به طور دائمی یا اکثری می‌سوزاند»، سپس این کبرای عقلی ضمیمه می‌شود که «امر اکثری یا دائمی اتفاقی نیست» و این نتیجه به دست می‌آید که «سوزاندگی آتش اتفاقی نیست» و رابطه خاص علی و معلولی بین این دو وجود دارد؛ بنابراین می‌توان این حکم کلی و یقینی را صادر کرد که «هر آتشی سوزاننده است».

فرق دیگر استقرا و تجربه در این است که «در استقرا، علّت حکم مکشوف نیست؛ اما در تجربه، علت حکم معلوم است. البته ممکن است در استقرا آنچه مشاهده شده واقعاً علّت حکم هم باشد، اما مادام که بر مُسْتَقْرَى علّت آن آشکار نشده و تعمیم حکم مستند به رابطه علّت نیست، حکم مذکور حکمی استقرایی است و اگر علّت آن کشف شود و بر اساس قاعده علّت، حکم به کلیه مصادیق مورد بحث تعمیم داده شود، حکم تجربی خواهد بود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ ه.ش، ج ۱، ص ۱۹۳).

۳. شروط تعمیم حکم در مجربات

از نظر حکمای اسلامی، تجربه همواره یقین‌آور نیست؛ همچنین کلیت حکم در مجربات مطلق نیست و مشروط به چند امر است:

الف) زمانی می‌توان حکم را به سایر موارد مشاهده‌نشده تسری داد که همه شرایطی که تجربه در آن انجام شده است، در موارد دیگر نیز بعینه تکرار شود (طوسی، ۱۳۶۷ ه.ش، ص ۳۷۳). ابن سینا این مثال را ذکر می‌کند که اگر شخص متولد کشور سودان در طول عمرش با هیچ انسان سفیدپوستی روبرو نشود، حکم کند که «هر انسانی سیاه است»؛ اگر این حکم تجربی از حیث متولد شدن از انسان‌های سیاه‌پوست یا از حیث متولد شدن از انسان‌های سیاه‌پوست در کشور سودان مورد نظر باشد، حکم تجربه درستی خواهد بود؛ اما از حیث متولد شدن از انسان لحاظ شود، تجربه یقینی

و کلی نخواهد بود؛ چراکه شرایط تجربه عیناً تکرار نشده است و تجربه اولیه در مورد انسان‌های سیاه‌پوست است نه مطلق انسان (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ، ج ۳، ص ۹۶).

ب) تجربه هنگامی یقینی و کلی است که دو امر متقارن و متوالی الف و ب رابطه ذاتی به یکدیگر داشته باشد؛ به این ترتیب که با وجود الف، ب نیز وجود داشته باشد و با غیاب الف، ب نیز غایب باشد؛ برای مثال هنگامی می‌توان گزاره «سقمونیا مسهل صفر است» را تجربه یقینی دانست که «اسهال صفر» ذاتی «سقمونیا» باشد؛ به طوری که با وجود سقمونیا در بدن، اسهال صفر نیز تحقق پیدا کند و با زوال سقمونیا، اسهال صفر نیز قطع شود. اگر چنین رابطه ذاتی وجود نداشته باشد و رابطه بین آنها عرضی باشد، زمینه مبتلا شدن به مغالطه مابالعرض به جای مابالذات را فراهم می‌کند که سبب غلط بودن تجربه می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ، ج ۳، ص ۹۶ - ۹۷).

ج) از شرط قبلی که درباره یقینی بودن تجربه بیان شد، به این شرط می‌رسیم که تجربه زمانی یقینی خواهد بود که بتوان ذاتیات یا دست‌کم اعراض لازم اشیا را شناخت (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ، ج ۳، ص ۹۷) و اگر تنها عوارض و لوازم عام اشیا شناخته شود، بر اساس آن نمی‌توان حکم تجربی یقینی داشته باشیم. بر اساس شروط پیش‌گفته، دایره تجربه یقینی بسیار محدود می‌شود؛ به طوری که ابن‌سینا حتی اثر اسهال صفر برای سقمونیا را به زمان و مکانی محدود می‌کند که تجربه در آن انجام شده است: «ما منکر این نیستیم که ممکن است سقمونیا در برخی مناطق، همراه با ترکیب یا خاصیتی باشد که باعث مسهل نشود یا فاقد ترکیب و خاصیتی باشد که مسهل ایجاد کند؛ اما حکم تجربی ما باید این باشد که سقمونیای متعارف و شناخته شده نزد ما - که خودمان آن را تجربه کرده‌ایم - ذاتاً یا به دلیل طبیعت خاصی که دارد، صفر را دفع می‌کند، مگر اینکه مانعی در کار باشد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ، ج ۳، ص ۹۷).

۴. چالش‌های احراز شروط تعمیم حکم در مجربات

با توجه به مطالبی که بیان شد، اگرچه مجربات نیز همانند برهان دارای شروطی است که با وجود آن شروط، نتیجه‌ای یقینی حاصل می‌کند؛ اما برخلاف برهان که شروط آن بر اساس قواعد عقلی و

منطقی به راحتی احراز شدنی است، احراز شروط مجربات در عمل به دلایلی بسیار مشکل و شاید احراز ناپذیر باشد. یقینی دانستن مجربات و احراز شروط آن در عمل با اشکالاتی همراه است:

الف) ملاک اساسی تمایز استقرار مجربات که موجب یقینی شدن تجربه می شود، وجود قیاس خفی «امر اتفاقی، اکثری یا دائمی نیست» است. به اعتقاد محمدباقر صدر، در منطق ارسطویی هیچ دلیلی بر اثبات این قاعده اقامه نشده است؛ چراکه این قاعده یکی از قضایای اولیه دانسته شده که نه نیازمند به دلیل است و نه امکان اقامه دلیل برای وجود دارد (صدر، ۱۴۱۰هـ، ص ۴۳).

بر اساس این دیدگاه، تضاد و اتفاق به دو قسم مطلق و نسبی تقسیم می شود. تضاد مطلق پدیده‌ای است که بدون هیچ علتی رخ دهد، مانند جوشیدن آب بدون وجود عامل محرک؛ اما تضاد نسبی زمانی اتفاق می افتد که دو رویداد مستقل، هر کدام به دلیل علت خاص خود رخ دهند، اما هم‌زمانی آنها تضادفی باشد؛ برای مثال اگر آب‌هایی را هم‌زمان در دو شرایط متفاوت قرار دهیم - یکی در دمای صفر درجه که می جوشد و دیگری در دمای صفر درجه که منجمد می شود -، هم‌زمانی جوشش و انجماد، مصداق تضاد نسبی است. در این حالت، هر یک از پدیده‌ها (جوشش و انجماد) دارای علت مشخص و مستقل هستند؛ اما وقوع هم‌زمان آنها ضرورتی ندارد و صرفاً تضادفی است. بنابراین تفاوت اصلی این دو نوع تضاد در آن است که در تضاد مطلق، اصل رویداد بدون علت است، در حالی که در تضاد نسبی، خود رویدادها معلول علل مشخص هستند و تنها هم‌زمانی آنها تضادفی به شمار می آید (صدر، ۱۴۱۰هـ، ص ۳۷ - ۳۸).

بر این اساس، قانون علیت هرگونه تضاد مطلق را نفی می نماید؛ اما تضاد نسبی را نمی توان ناقض قانون علیت دانست؛ زیرا در این حالت، هر یک از پدیده‌های هم‌زمان، علت و سبب خاص خود را دارا هستند.

یکی از اشکال‌های اساسی این قاعده، مبهم و نسبی بودن مفهوم «اکثری» است. بر اساس این قاعده، هرگاه مشاهده شود که به طور اکثری دو امر تقارن و توالی دارند، دلالت بر وجود رابطه ضروری و علی بین آنهاست. در اینجا مراد از «اکثری» یا در مقایسه با مصادیق طول عمر طبیعت و همه زمان‌ها و

مکان‌هاست یا شامل تعداد محدود و معینی از تجربه می‌شود. در فرض اول وقتی مثلاً گفته می‌شود امکان ندارد که در اکثر موارد سقمونیا به طور اتفاقی مسهل صفر باشد، یعنی اگر همه موارد مصرف سقمونیا در زمان گذشته، حال و آینده و همه مکان‌ها را در نظر بگیریم، باید دست‌کم در ۵۱ درصد موارد مشاهده شود که سقمونیا مسهل صفر است تا برای ۴۹ درصد باقی مانده نیز چنین حکمی اثبات شود. روشن است که بشر به دلیل محدودیت‌های مکانی و زمانی هیچ‌گاه قادر به تجربه اثر سقمونیا در ۵۱ درصد کل مصادیق همه زمان‌ها و مکان‌ها نیست؛ از این رو تجربه اکثری در این فرض تحقق‌ناپذیر است. در فرض دوم که مراد از اکثری تعداد معینی تجربه است، از تعداد تجربه‌هایی که موجب تحقق معنای اکثری است، می‌پرسیم؛ برای مثال اگر گفته شود دست‌کم باید ده مرتبه تجربه تکرار شود تا معنای اکثری تحقق پیدا کند، در اینجا پرسش می‌شود که چه تفاوتی بین تجربه نهم با تجربه دهم است که یکی را تصادفی و دیگری را ضروری و علی دانسته‌اند؟ واضح است که انتخاب هر یکی ترجیح بالمرجح است (صدر، ۱۴۱۰هـ، ص ۴۰-۴۱).

در مورد قید «دائمی» نیز اشکال‌های پیش‌گفته به طریق اولی وارد است؛ زیرا اگر نتوان تجربه اکثری را محقق کرد، به طریق اولی تجربه دائمی تحقق‌ناپذیر است. بنابراین قاعده «امر اتفاقی اکثری و دائمی نیست» اگرچه ممکن است به خودی خود صحیح باشد، مصادیق آن قابل شناسایی نیست و در عمل نمی‌تواند تجربه یقینی را نصیب انسان کند.

ب) یکی دیگر از اموری که کسب یقین در مجربات را با مشکل روبرو می‌کند، شروط تجربه است. از نظر ابن‌سینا یکی از شروط تجربه، تمایز گذاشتن بین «ما بالعرض» از «ما بالذات» است. ملاکی که ابن‌سینا در این مورد ارائه می‌دهد این است که امر بالعرض دوام ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ، ج ۳، ص ۲۲۴). پرسش اساسی اینجا است که محقق تجربی چگونه می‌تواند پیش از تجربه، امور ذاتی شیء مورد مطالعه را شناسایی و تصور کند؟ واقعیت این است که چنین معیارهایی هرچند مورد پذیرش فیلسوفان باشد، در عمل ناکارآمد و اجرانشدنی است. پژوهشگر علوم تجربی اساساً قادر به احصای اوصاف ذاتی اشیا نیست. هنگامی که ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان قائل به استقرا،

اعتبار تجربه را منوط به تمییز «ذاتی» از «عرضی» می‌کنند، درحقیقت صحت تجربه را به امری تقریباً غیرممکن مشروط کرده‌اند و این دقیقاً همان نقطه‌ای است که اعتبار کلی احکام تجربی را مخدوش می‌کند. نکته قابل تأمل آنکه دشواری شناخت ذاتیات برای ابن سینا و حتی ارسطو نیز پوشیده نبوده است. ابن سینا تصریح می‌کند: «درک حقایق اشیا خارج از توان بشر است. ما جز خواص، لوازم و اعراض اشیا را نمی‌شناسیم و از فصول مقوم ماهوی آنها که بیان‌کننده حقیقتشان است بی‌اطلاعیم» (ابن سینا، ۱۴۰۴هـ، ص ۳۵). این اعتراف‌ها نشان می‌دهد شناخت حدود حقیقی اشیا برای انسان میسر نیست. بنابراین باید پذیرفت که ادعای دست‌یابی به تجربه معتبر در عمل ناممکن است (قوام صفری، ۱۳۷۳هـ.ش، ص ۵۲۸ - ۵۲۹).

شاید به همین دلیل خواجه طوسی در اساس الاقتباس، قضایای تجربی را از مبادی یقینی قضایا خارج کرده است: «مجربات را در مبادی شمرده‌اند؛ یعنی قضایایی که در ثبوت آن به اقامت براهین مستأنف احتیاج نیست و اگرچه به حقیقت از مبادی نیستند» (طوسی، ۱۳۶۷هـ.ش، ص ۳۷۳).
ج) به توجه به مطالبی که درباره استقرا و تجربه بیان شد، استقرای ناقص به ضمیمه قیاس خفی، موجب یقین به امر کلی مقید می‌شود و به خودی خود این امکان را نفی نمی‌کند که نتیجه تجربه ناشی از امری باشد که اخص از مورد تجربه و آزمایش است؛ برای مثال تجربه به خودی خود این امکان را نفی نمی‌کند که در مورد اسهال صفرا توسط سقومونیا، عامل دیگری دخالت داشته باشد که از مطلق سقومونیا اخص است؛ چراکه مستلزم وجود قیاس دیگری بود که اولاً غیر از قیاس خفی است؛ ثانیاً این قیاس ثابت کند که اسهال صفرا ناشی از امری نیست که از مطلق سقومونیا اخص باشد. بنابراین بر اساس سخن ابن سینا در تجربه به واقعیت و علت اصلی حکم دست‌نمی‌یابیم؛ به همین دلیل تجربه از آن جهت که تجربه است، فقط تولید یقین مشروط می‌کند، نه یقین مطلق و غیرمشروط (قوام صفری، ۱۳۷۳هـ.ش، ص ۵۳۰). خواجه طوسی در این باره می‌نویسد: «حس به انفراد اقتضای رأیی کلی نکند و تجربه اگرچه اقتضای رأیی کلی کند، اما اقتضای کلی مطلق نکند و استقرا اقتضای ظنی غالب بیش نکند» (طوسی، ۱۳۶۷هـ.ش، ص ۳۷۴).

بنابراین اگرچه در مقام نظر می‌توان مجربات را با توجه به شروطی یقینی دانست، اما در عمل احراز این شروط بسیار دشوار و تقریباً غیرممکن است.

۵. تعمیم حکم از طریق اصل علیت

برخی از فیلسوفان از راه اصل علیت به تعمیم تجربه پرداخته‌اند؛ به این ترتیب که وقوع مکرر یک پدیده به شکل یکسان، نشان از وجود سبب برای آن دارد؛ اگرچه که ماهیت سبب قابل شناخت نباشد، اما هرگاه علم وجود سبب پیدا شود، حکم قطعی به وجود مسبب می‌شود؛ چراکه علم به سببیت سبب برای علم به وجود مسبب کافی است (طوسی، ۱۳۷۵ ه.ش، ج ۱، ص ۲۱۷).

شهید مطهری معتقد است تجربه و آزمایش فقط به موارد جزئی مربوط می‌شود و تعمیم نتایج آنها به موارد دیگر، مبتنی بر پذیرش قبلی اصل تشابه طبیعت یا سنخیت علی و معلولی است؛ یعنی این پیش فرض که طبیعت در شرایط یکسان همواره رفتار واحدی دارد و علل معین، معلولات معین را ایجاد می‌کنند، شرط اعتبار قوانین کلی تجربی است (مطهری، ۱۳۷۷ ه.ش، ج ۶، ص ۶۸۴).

برخی از فیلسوفان غربی همانند جان استوارت بر اساس اصل یکسانی‌ها و یکنواختی‌های طبیعت، تعمیم تجربه را ممکن دانسته‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۸ ه.ش، ج ۸، ص ۸۳؛ شاله، ۱۳۴۶ ه.ش، ص ۱۲۲). از نظر جان استوارت میل، از اینکه طبیعت به طور یکسان و یکنواخت عمل می‌کند، به دلیل وجود اصل علیت در بین پدیده است (کاپلستون، ۱۳۸۸ ه.ش، ج ۸، ص ۹۰)؛ اگرچه اصل علیت، گزاره پیشینی و بدیهی نیست که عقل بدون تجربه به وجود و ضرورت آن حکم کند، بلکه محصول استنتاج استقرائی است؛ به این ترتیب که از توالی و تقارن مکرر و بدون شرط پدیده‌ها به وجود اصل علیت پی می‌بریم و خود همین اصل پشتوانه تعمیم تجربه می‌شود. به همین دلیل قانون علیت را نباید قانون کل جهان تلقی کرد و تنها در بخشی از جهان که در قلمرو وسایل مشاهده مطمئن ما قرار دارد، تسری دادنی است و توسع بیشتر آن، فرضی بی‌پشتوانه است (کاپلستون، ۱۳۸۸ ه.ش، ج ۸، ص ۸۵).

اگر اصل علیت مبنای تعمیم حکم تجربی قرار گیرد نیز چالشی وجود دارد و تفکیک حکم چند مرحله ضروری است:

مرحله اول: در مورد تصدیق به اصل علیت و اثبات رابطه ضروری بین علت و معلول است. برخلاف فیلسوفان تجربه‌گرا همچون استوارت میل، فلاسفه اسلامی اصل علیت همانند اصل امتناع تناقض را از بدیهیات و اصول پیشینی تفکر انسان به شمار آورده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۶۳؛ طباطبایی، ۱۴۰۶ه، ص ۶۱-۶۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ه.ش، ج ۲-۲، ص ۳۳۶-۳۳۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳ه.ش، ج ۲، ص ۲۹).

مرحله دوم: اثبات جریان اصل علیت در پدیده‌ها و اشیاء، عالم طبیعت است. فیلسوفان اسلامی اصل علیت را جاری و ساری در همه پدیده‌ها و اشیاء عالم طبیعت دانسته‌اند و قول به اتفاق و تصادف حوادث عالم طبیعت را با ذکر دلایلی رد کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۱۸ه، ص ۲۸۸؛ ابن رشد، [بی تا]، ص ۴۴؛ میرداماد، ۱۳۸۱ه.ش، ج ۱، ص ۴۷۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲ه، ص ۱۶۳؛ صدرالدین شیرازی، [بی تا]، ص ۲۵۱؛ طباطبایی، ۱۴۰۶ه، ص ۱۸۹). در حقیقت هر امری که در عالم حادث می‌شود، دارای علل و اسبابی است و ادعای اتفاقی بودن حوادث، ناشی از جهل انسان و اسباب و علل اشیاست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۵۶؛ سبزواری، ۱۳۶۹ه.ش، ج ۱، ص ۴۲۲).

مرحله سوم: تعیین مصادیق علت و معلوم در اشیاء و حوادث عالم، طبیعت است. چنین امری نیازمند ارائه ملاک و لوازم علت و معلول بودن و بررسی و تطبیق این ملاک‌ها به موارد و مصادیق خارجی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ه.ش، ج ۲-۲، ص ۳۲۳). بر اساس قواعد حکمت اسلامی، علت و معلول دارای تلازم وجودی هستند؛ به طوری که هرگاه علت موجود باشد، معلوم نیز موجود می‌شود و هرگاه علت غایب باشد، معلوم نیز غایب خواهد بود. تعیین این ملاک بر عهده فلسفه است، اما یافتن مصادیق آن مربوط به حوزه علوم تجربی است؛ برای مثال زمانی می‌توان رابطه علیت و سببیت بین سقمونیا و اسهال صفرا قائل شد که مصرف سقمونیا با شرایط خاص همواره مقارن با اسهال صفرا باشد؛ به طوری که با وجود سقمونیا، اسهال صفرا نیز انجام شود و در غیاب سقمونیا،

اسهال صفر انجام نشود. روشن است همان اشکالی که درباره استقرای ناقص بیان شد، در اینجا نیز تکرار می‌شود؛ زیرا همان طور که تقارن و توالی دو امر در مرتبه اول موجب نمی‌شود حکم به وجود رابطه ضرورت و علیت بین آنها کنیم، مرتبه دوم، سوم و ... نیز چنین است و تکرار تجربه سبب یقین به وجود رابطه ضروری بین دو پدیده نمی‌شود، بلکه فقط احتمال وجود رابطه علیت بین آن دو پدیده را بالایی برد؛ چراکه همواره احتمال انفکاک آن دو پدیده در تجربیات آینده وجود دارد. بنابراین به دلیل عدم علم همه اسباب و شرایط اشیا و همچنین محدودیت مکانی و زمانی تجربه‌های انسانی، امکان تعیین قطعی و یقینی اسباب و علل اشیای عالم طبیعت وجود ندارد.

۶. محدودیت‌های معرفتی و عملی گزاره‌های علوم تجربی

مبادی علوم و گزاره‌های تجربی عبارت است از ادراکات حسی و قضایای محسوسات و استقرای ناقص و استقرای ناقص به تنهایی یا با ضمیمه قیاس خفی مفید یقین نیست؛ بنابراین گزاره‌های علوم تجربی غیر یقینی هستند. به طور کلی تحقق یقین در علوم تجربی منوط به دو شرط اساسی است؛ نخست: پژوهشگر از طریق مشاهده حسی، انجام آزمایش و کنترل متغیرهای تأثیرگذار بر پدیده مورد مطالعه، بتواند به شناسایی علت شکل‌گیری آن پدیده دست یابد. دوم: معیاری مشخص برای تعمیم رابطه علیّ مذکور به موارد مشاهده نشده وجود داشته باشد. در ارتباط با شرط اول، به اصولی مانند «امر اتفاقی، اکثری یا دائمی نیست» و «امتناع تقارن دائمی یا اکثری» تمسک جسته شده است؛ ولی استناد به این قواعد با چالش‌های متعددی روبرو است

اول: احراز اکثریت موارد در عمل امکان‌پذیر نیست. دوم: حتی با فرض امکان احراز، تعمیم نتیجه حاصل از اکثریت به تمامی مصادیق فاقد پشتوانه منطقی است. سوم: صرف وجود رابطه دائمی هم‌زمان یا متعاقب، دلالتی بر رابطه علیّ ندارد، چه رسد به رابطه اکثری؛ چراکه ماهیت رابطه علیّ مبتنی بر وابستگی ذاتی بین دو پدیده و ضرورت وجودی آنهاست. چهارم: با بررسی ادبیات موضوع چنین استنباط می‌شود که طرفداران این قواعد آنها را بدیهی تلقی می‌کنند، در حالی که این ادعا پایه

و اساسی ندارد؛ زیرا هیچ‌گونه دلیل تجربی یا عقلی مؤید بدهانت این اصول وجود ندارد و حتی در سطح نظری نیز نمی‌توان صحت و یقینی بودن آنها را اثبات کرد. افزون بر این، خود تجربه نیز نمی‌تواند مبنای اعتبار این قواعد قرار گیرد؛ زیرا مستلزم دور یا تسلسل است (حبیبی، ۱۳۸۶ ه.ش، ص ۸۷).

درباره شرط دوم، برخی محققان برای تعمیم رابطه علی بین پدیده‌ها به اصولی مانند «حکم امثال در جواز و عدم جواز یکسان است» و «یکنواختی رفتار طبیعت» استناد کرده‌اند، اما این اصول نیز خالی از اشکال نیستند؛ چراکه اگر مقصود از تشابه یا اشتراک در طبیعت، همانندی کامل یا هویت مشترک باشد، احراز چنین امری بسیار دشوار و در عمل ناممکن است. اما اگر مراد از تشابه و اشتراک طبیعت، وجود ویژگی‌های مشترک و شباهت نسبی باشد، در این حالت نیز دلیلی عقلی برای تعمیم رابطه وجود نخواهد داشت. از دیدگاه برخی پژوهشگران، در میان تمامی قواعد مطرح شده برای تعمیم احکام تجربی، معقول‌ترین مورد، تمسک به اصل علیت است؛ اما همان‌گونه که اشاره شد، شناسایی مصادیق این اصل در عمل غیرممکن می‌نماید (حبیبی، ۱۳۸۶ ه.ش، ص ۸۹).

بنابراین اولاً مجربات را نمی‌توان از جمله بدیهیات شمرد، هرچند بدیهیات ثانویه باشند. ثانیاً تطبیق کبرای کلی (اتفاق دائمی و اکثری محال است) بر موارد تجربه فرع این است که ما اکثر موارد را تجربه کنیم، در حالی که چنین چیزی میسر نیست. ثالثاً یقین منطقی و ریاضی به هیچ‌وجه از راه تجربه حاصل نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ ه.ش، ج ۱، ص ۲۷۸). از این رو این سخن خواجه که «والمجرب عند المنطقی من المبادئ و عند الفلّسفی لیس من المبادئ» ممکن است به این مسئله اشاره داشته باشد که مجربات همواره از یقین مطلق برخوردار نیستند و از منظر فلسفی نمی‌توان آنها را در جایگاه مبدأ برهان پذیرفت؛ حتی در مواردی که برخی از آنها یقینی تلقی می‌شوند، این یقین از نوع نظری و نیازمند اثبات از طریق اقامه برهان است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ ه.ش، ج ۱، ص ۱۰۷).

از نظر استاد مطهری، مسائل علوم تجربی دو گونه است: الف) مسائلی که مبتنی بر فرضیه‌های غیرمشهود است که تنها گواه آنها انطباق با یک سلسله تجربیات و نتایج عملی است و معرفت

یقینی تولید نمی‌کنند. ب) مسائلی که مستقیم برگرفته از ادراکات حسی است، مانند تعیین خواص اجسام و کیفیت ترکیبات شیمیایی آنها. ارزش معرفتی این سنخ مسائل تابع مقدار ارزشی است که برای محسوسات قائل باشیم (مطهری، ۱۳۶۴ ه.ش، ج ۱، ص ۱۴۶). از آنجا که محسوسات خطاپذیرند و معرفت یقینی مطلق ندارند، در نتیجه علوم تجربی مبتنی بر آنها نیز غیر یقینی خواهند بود (مطهری، ۱۳۶۴ ه.ش، ج ۱، ص ۱۴۴).

فلیسین شاله درباره علت غیر یقینی بودن علوم تجربی می‌نویسد:

علوم فیزیکی و شیمیایی مانند ریاضیات محصل یقین و قطعیت مطلق نمی‌شود؛ زیرا مبدأ آنها محسوسات است و حس هم خطا کار است. در این علوم استدلال استقرایی به کار برده می‌شود و استقرا هم چنان که دین بر اصل متحدالشکل بودن طبیعت مبتنی است و این اصل را هم به برهان نمی‌توان ثابت کرد؛ از این رو ما به طور جزم و یقین مطمئن نیستیم که طبیعت همیشه و همه جا جریان یک شکلی را پیموده و خواهد پیمود. اما این تردید و شک فقط نظری است؛ زیرا اگر حواس یک عالم اشتباه کند، حواس عالمی دیگر آن را اصلاح می‌کند و جای ترس و بیم نیست که اصل یک شکل بودن جریان طبیعت که تجربه تمام بشر در گذشته موافقان داشت، در آینده مورد تکذیب قرار گیرد (شاله، ۱۳۴۶ ه.ش، ص ۱۴۶).

بر اساس دیدگاه استاد مطهری، تنها پشتوانه فرضیات علوم تجربی نتیجه عملی آنهاست و نتیجه عملی یک نظریه دلیل بر مطابقت آن با واقع نمی‌شود؛ زیرا ممکن است یک فرضیه غلط، نتیجه عملی داشته باشد؛ برای مثال بر اساس هیئت بطلمیوس که مبتنی بر مرکزیت زمین و حرکت افلاک نه‌گانه بود، به طور دقیق خسوف و کسوف پیش‌بینی می‌شد، در حالی که امروزه غلط و باطل بودن نظریه افلاک بطلمیوس ثابت شده است. همچنین در طب سنتی بر اساس طبایع چهارگانه به درمان بسیاری از بیماری‌ها پرداخته می‌شد، در حالی که چنین نظریه‌ای از منظر پزشکی جدید غلط است (مطهری، ۱۳۶۴ ه.ش، ج ۱، ص ۱۴۴).

۷. نبود تلازم کارکرد عملی علوم تجربی با یقینی بودن آنها

حال اگر پرسیده شود که چگونه یک فرضیه غلط می‌تواند نتیجه علمی داشته باشد، پاسخ این است که گاهی دو امر «الف» و «ب» دارای نتیجه واحدی هستند. حال اگر در شرایطی امر «الف» وجود داشته باشد، اما به اشتباه امر «ب» را که موجود نیست، در نظر بگیریم، به دلیل اینکه هر دو به یک نتیجه می‌رسند، در عمل از محاسبه اشتباه خود نتیجه می‌گیریم؛ برای مثال در پدیده کسوف دست‌کم دو نظریه درباره حرکت زمین و خورشید فرض شدنی است؛ نظریه اول ثبات زمین و حرکت خورشید به دور آن و نظریه دوم ثبات خورشید و حرکت زمین به دور آن. بر اساس هر دو نظریه، در زمان معینی ماه بین خورشید و زمین حائل می‌شود و پدیده کسوف در آن زمان معین رخ می‌دهد و اینکه کدام نظریه صحیح است، در نتیجه عملی و محاسبه زمان کسوف تأثیری ندارد؛ بنابراین وجود اختراعات، صنایع و تکنولوژی‌های پیشرفته ناشی از علوم تجربی، موجب یقینی دانستن این علوم نمی‌شود (مطهری، ۱۳۶۴ ه.ش، ج ۱، ص ۱۴۳ - ۱۴۴).

همان‌طور که بیان شد، «غیر یقینی بودن» از ویژگی‌های عموم گزاره‌های تجربی است. اساساً در علوم طبیعی به ویژه علوم تجربی جدید مباحث معرفت‌شناختی کم‌رنگ می‌شود و آنچه موجب اقبال دانشمندان به نظریات می‌شود، در درجه اول کارکرد عملی این نظریات است (مطهری، ۱۳۷۷ ه.ش، ج ۶، ص ۶۷۴).

ممکن است این پرسش مطرح شود که چگونه یک نظریه نادرست، کاربرد عملی پیدا می‌کند؟ به این پرسش می‌توان چند پاسخ داد. پاسخ اول: «گاهی دو چیز یا بیشتر یک خاصیت دارند و به یک نحو نتیجه می‌دهند. حالا اگر در موردی یکی از آن دو چیز وجود داشت و ما آن دیگری را که موجود نیست، فرض کردیم و روی او حساب کردیم، قهراً چون حساب هر دو به یک نتیجه می‌رسد، از حساب خود نتیجه می‌گیریم؛ مثلاً چه خورشید به دور زمین بچرخد و چه زمین به دور خورشید، لازمه اش این است که در فلان روز معین ماه بین این دو حائل شود و کسوف محقق گردد. ما چه آنکه روی حرکت خورشید حساب کنیم و چه روی حرکت زمین، بالاخره نتیجه حساب ما این است که در فلان روز معین و

در ساعت و دقیقه معین کسوف محقق شود» (مطهری، ۱۳۷۷ ه.ش، ج ۶، ص ۶۷۴). بنابراین اثر عینی داشتن یک نظریه دلیل بر صحت آن نمی‌شود و چه بسا یک نظریه نادرست اثر عینی و نتیجه خارجی کاملاً موفق و کارآمد باشد (حبیبی و شجاعی شکوری، ۱۳۹۱ ه.ش، ص ۳۵۹).

پاسخ دوم: تعارض بدوی دو نظریه تجربی همواره به معنای غلط بودن یکی از آن دو یا هر دو آنها نیست. تبیین این مطلب نیازمند ذکر مقدماتی است:

مقدمه اول: موجودات عالم دارای مراتب و شئون مختلفی هستند و نه بر اساس یک نظریه علمی می‌توان شناختی کامل و همه‌جانبه به این مراتب و شئون پیدا کرد و نه حتی با یک روش علمی (مانند روش تجربی).

مقدمه دوم: پدیده‌های عالم طبیعت دارای اسباب و علل متعدد مختلفی هستند. به دلیل ناقص بودن علم انسان و نیز محدودیت‌های عالم طبیعت، معرفت به حقیقت پدیده‌ها و آگاهی کامل به همه اسباب و علل آنها به طور معمول برای انسان‌ها امکان‌پذیر نیست؛ از این رو علوم تجربی همواره در حال تغییر و تحول هستند و برای دانشمندان این علوم هر روز معرفت و آگاهی جدیدی از پدیده‌ها حاصل می‌شود.

مقدمه سوم: گزاره‌های تجربی صادق لزوماً کامل هم نیستند، بلکه هر نظریه علمی به شرط صادق بودن، مرتبه‌ای از واقع‌اشیا را نمایان می‌کند و اسباب و علل محدودی از پدیده‌ها را شناسایی می‌کند.

مقدمه چهارم: شناخت اسباب و علل پدیده‌های عالم طبیعت مبتنی بر شناخت روابط هر پدیده با دیگر اشیا و حقایق است و بین پدیده‌های عالم طبیعت با یکدیگر و همچنین پدیده‌های عالم طبیعت با دیگر عوامل وجودی روابط بی‌شماری وجود دارد.

مقدمه پنجم: همان‌طور که پدیده‌های عالم طبیعت ذومراتب‌اند و اسباب و علل آنها متعدد است، قوای ادراکی و روش‌ها و نظریات علمی دست‌یابی به حقیقت پدیده‌ها نیز ذومراتب و متعدد است.

بنابراین به تناسب شئون و مراتب و عللی که پدیده‌های عالم طبیعت دارند، روش‌ها و ابزارهای معرفت و نظریات علمی نیز متعدد می‌شود؛ از این رو هیچ‌یک از علوم تجربی و نظریات علمی نمی‌توانند ادعای شناخت کامل و همه‌جانبه به همه شئون و اسباب و علل پدیده‌ها داشته باشند. بنابراین امکان دارد دو نظریه به ظاهر متعارض ناظر به مراتب یا علل مختلف یک پدیده باشند. این سخن حتی در مورد مکتب‌های مختلف علم جدید نیز جاری است؛ برای مثال فیزیک نیوتن و فیزیک کوانتوم که مبتنی بر نظریه نسبیت انیشتین است، با وجود ناسازگاری، هر کدام در سیستم‌های خاصی کارآمد هستند (ورل، ۱۳۹۳ ه.ش، ص ۱۳).

۸. چندلایه‌ای بودن حکم در مجربات

از دیگر نکات مهم در تحلیل حدود اعتبار علوم، توجه به چندلایه‌ای بودن گزاره‌های علوم است. باید توجه داشت ارزش همه گزاره‌ها یکسان نیست، بلکه برخی از آنها به گونه‌ای است که تردید در اعتبار آنها، اساس مکتب را متزلزل می‌کند و ارزش آن را با تردید روبرو می‌سازد؛ مانند گزاره‌های مبنایی و اصول موضوعه هر مکتب. دسته‌ای دیگر از گزاره‌ها، تردید در آنها مکتب را بی اعتبار نمی‌کند، بلکه ناسازگاری آنها با واقعیات عینی یا سایر گزاره‌ها، تنها یک معضل به شمار می‌آید که باید در جهت حل این معضلات و گره‌گشایی از این مشکلات تلاش کرد. گزاره‌های دیگری نیز در هر مکتبی وجود دارد که در پایین‌ترین لایه قرار دارد که به عنوان فنون و روش‌های راهنما در مقام تحقیق تجربی از آنها یاد می‌شود؛ نمونه‌های برجسته این گزاره‌ها عبارت‌اند از: قالب اجرای آزمایش‌های تجربی و شیوه سازماندهی ابزار تحقیق، شیوه‌های گردآوری اطلاعات و روش‌های تجزیه و تحلیل اطلاعات. ناکارآمدی این گزاره‌ها در مقام اجرای روش تحقیق تأثیر بسزایی در اعتبار آن مکتب علمی ندارد (حبیبی و شجاعی شکوری، ۱۳۹۱ ه.ش، ص ۳۶۱).

به طور کلی درباره‌ی هویت‌های مشاهده‌ناپذیر پدیده‌های فیزیکی مانند ویروس‌ها، امواج رادیویی، الکترون‌ها و کوارک‌ها، دو رویکرد وجود دارد: رویکرد واقع‌گرایی و رویکرد ابزارگرایی. بر اساس

رویکرد واقع‌گرایی، واقعیات مشاهده‌پذیر، مؤیدات و شواهد غیرمستقیم خوبی برای وجود امور مشاهده‌ناپذیری به دست می‌دهند. بنابراین می‌توان به نظریه‌های علمی همچون توصیفات دقیق از عالم مشاهده‌ناپذیر نگریست. در حالی که از منظر رویکرد ابزارگرایی ما قادر نیستیم درباره سازوکارهای مشاهده‌ناپذیر قضاوت قاطع انجام دهیم. بر اساس این رویکرد، نظریه‌هایی که درباره چنین سازوکارهایی اند، ابزارهایی مفید برای خلاصه‌کردن محاسبات ما و به دست دادن پیش‌بینی‌ها هستند و توصیف این نظریه‌ها از عالم صادق‌تر از نظریات رقیب نیست (پاپینیو، ۱۳۹۴ ه.ش، ص ۶۴).

دیوید پاپینیو معتقد است در برخی موضوعات علمی، مؤیدات و شواهد قاطعی در اختیار است که ما را مجاز می‌دارد در برخی نظریه‌ها نظیر ترکیب آب از هیدروژن و اکسیژن، حقیقتی مشخص درباره واقعیت بدانیم. در دیگر مسائل که شواهد و حدسیات غیر قاطع است، بهتر است نظریه‌هایی دارای بهترین تأیید را ابزارهای مفیدی بدانیم که داده‌های موجود را سامان می‌دهند و پیش‌بینی‌هایی را شکل می‌دهند و مسیرهای بیشتری برای پژوهش می‌گشایند (پاپینیو، ۱۳۹۴ ه.ش، ص ۸۲).

نتیجه آنکه اگرچه گزاره‌های علوم تجربی از منظر معرفت‌شناسی واقع‌نما محسوب می‌شوند، زیرا ادراکات حسی و تجربیات انسان معمولاً با واقعیت تطابق دارند؛ اما این ادراکات و تجربیات، اولاً مستعد خطا هستند و هرگز قطعیت و یقین منطقی کامل برای انسان فراهم نمی‌آورند. ثانیاً پدیده‌های فیزیکی دارای ابعاد و سطوح متعدد و پیچیده‌ای هستند و نظریات تجربی گوناگون که به ظاهر متعارض به نظر می‌رسند، می‌توانند به مراتب و جنبه‌های مختلف یک پدیده فیزیکی اشاره داشته باشند. ثالثاً در انتخاب و ترجیح نظریات تجربی، نظریه‌ای که از نظر ساختار نظری منسجم و مستدل باشد و در عمل دامنه کاربرد وسیع‌تری داشته باشد، بر سایر نظریات برتری دارد.

نتیجه

بررسی مفهوم و جایگاه مجربات در حکمت اسلامی و تحلیل ارزش معرفتی و شروط تعمیم حکم در مجربات، نشان می‌دهد مجربات هرچند در سنت فلسفی و منطقی مسلمانان یکی از منابع معرفت یقینی دانسته شده‌اند، اما در عمل، تحقق یقین مطلق در این نوع گزاره‌ها با چالش‌های جدی روبرو است. مجربات همان‌گونه که حکمای اسلامی بیان کرده‌اند، بر پایه تکرار مشاهده یک پدیده و ضمیمه کردن قیاس خفی مانند قاعده «امر اتفاقی اکثری و دائمی نیست» شکل می‌گیرند و در حوزه‌هایی مانند طب و طبیعیات قدیم، نقش مهمی در استنتاج قوانین کلی ایفا کرده‌اند. با این حال، تحلیل دقیق‌تر مبانی معرفتی این گزاره‌ها نشان می‌دهد که تعمیم حکم تجربی به موارد مشاهده‌نشده، مستلزم تحقق شروطی است که در عمل غالباً دشوار یا حتی غیرممکن است.

شرط اول: نخستین شرط اساسی برای تعمیم حکم در مجربات، تکرار دقیق شرایط تجربه و احراز رابطه ذاتی میان پدیده‌هاست. همان‌گونه که ابن سینا تأکید می‌کند اگر تجربه در شرایط خاص و محدود انجام شود، نمی‌توان آن را به همه مصادیق تعمیم داد؛ زیرا امکان دارد عوامل ناشناخته یا شرایط متفاوتی در موارد دیگر وجود داشته باشد که نتیجه را تغییر دهد. افزون بر این، تمایز میان رابطه ذاتی و عرضی میان پدیده‌ها، نیازمند شناخت کامل ماهیت اشیاست که به اذعان بسیاری از حکما، در توان انسان نیست. بنابراین هرچند تجربه می‌تواند به یقین مشروط و مقید منتهی شود، اما یقین مطلق و غیرمشروط از آن به دست نمی‌آید.

شرط دوم: قاعده «امر اتفاقی اکثری و دائمی نیست» که مبنای قیاس خفی در مجربات است، از نظر برخی اندیشمندان مانند محمدباقر صدر، پشتوانه استدلالی کافی ندارد و در عمل، تعیین مصداق «اکثری» یا «دائم» بودن یک پدیده با ابهام و نسبیت همراه است. محدودیت‌های زمانی و مکانی تجربه انسانی، در عمل امکان مشاهده همه مصادیق را منتفی می‌کند؛ بنابراین استقرای ناقص حتی با ضمیمه قیاس خفی، نمی‌تواند به یقین مطلق منتهی گردد.

شرط سوم: تلاش برای تعمیم احکام تجربی از طریق اصل علیت نیز با محدودیت‌هایی مواجه است. اگرچه اصل علیت در فلسفه اسلامی اصلی بدیهی و فراگیر پذیرفته شده است، اما تعیین دقیق مصادیق علت و معلول در پدیده‌های طبیعی، مستلزم شناخت کامل اسباب و شرایط است که در عمل، همواره با عدم قطعیت همراه است. به عبارت دیگر، تکرار تقارن و توالی دو پدیده، تنها احتمال وجود رابطه علیت را تقویت می‌کند و هرگز نمی‌تواند به طور قطعی و یقینی، وجود چنین رابطه‌ای را اثبات کند.

شرط چهارم: مقایسه مجربات با استقرای ناقص و تحلیل مبانی معرفت‌شناختی علوم تجربی نشان می‌دهد که گزاره‌های تجربی عمدتاً فاقد قطعیت مطلق اند و اعتبار آنها بیشتر مبتنی بر کارآمدی عملی و تکرارپذیری نتایج است تا مطابقت تام با واقعیت. به همین دلیل در فلسفه علم معاصر نیز قوانین تجربی همواره موقت و ابطال‌پذیر تلقی می‌شوند و اعتبار آنها نسبی و مشروط به شرایط خاص است. بنابراین مجربات در حکمت اسلامی، جایگاهی مهم اما مشروط دارند و ارزش معرفتی آنها وابسته به تحقق شروطی است که در عمل، به ندرت و به طور کامل فراهم می‌شود. از این رو هرچند مجربات می‌توانند مبنایی برای توسعه دانش تجربی و صدور احکام کلی باشند، اما باید همواره با احتیاط و با در نظر گرفتن محدودیت‌های معرفتی و عملی به آنها استناد شود. این رویکرد نه تنها موجب بازنگری در جایگاه تجربه در معرفت‌شناسی اسلامی می‌شود، بلکه زمینه تعامل سازنده‌تر میان فلسفه اسلامی و دستاوردهای علوم جدید را نیز فراهم می‌آورد.

کتاب‌نامه

- ابن رشد، محمد بن احمد. [بی‌تا]. رسالة السماع الطبيعي. بیروت: دارالفکر اللبنانی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱ ه.ش). الإشارات و التنبیها. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳ ه.ش). منطق دانشنامه علائی. چ ۲. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ هـ). التعليقات. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ هـ). الشفاء - المنطق (البرهان). قم: کتابخانه آیت الله العظمی
مرعشی نجفی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۸ هـ). الإلهیات من کتاب الشفاء. مصحح: حسن حسن زاده آملی.
قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

پاپینیو، دیوید. (۱۳۹۴ هـ.ش). فلسفه علم. ترجمه: امیر مازیار. چ ۲. تهران: حکمت.
جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ هـ.ش). ریحیق مختوم. محقق: حمید پارسانیا. چ ۳. قم: اسراء.
حبیبی، رضا. (۱۳۸۶ هـ.ش). درآمدی بر فلسفه علم. چ ۱. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
حبیبی، رضا؛ و محمد شجاعی شکوری. (۱۳۹۱ هـ.ش). فلسفه علوم تجربی. چ ۱. قم: مؤسسه آموزشی
و پژوهشی امام خمینی (ره).

سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۹ هـ.ش). شرح المنظومة. تحقیق: حسن حسن زاده آملی. چ ۱. تهران: نشر ناب.
سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۵ هـ.ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و
تحقیقات فرهنگی.

شاله، فلیسین. (۱۳۴۶ هـ.ش). شناخت روش علوم یا فلسفه علمی. ترجمه: یحیی مهدوی. تهران:
دانشگاه تهران.

شیرازی، قطب الدین. (۱۳۶۹ هـ.ش). درة التاج. چ ۴. تهران: حکمت.
صدر، محمد باقر. (۱۴۱۰ هـ). الأسس المنطقية للاستقراء. قم: المجمع العلمي للشهيد صدر.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۰۲ هـ). مجموعه الرسائل التسعه. چ ۱. قم: مکتبه المصطفوی.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰ هـ). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تهران: حکمت.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با
حاشیه علامه طباطبایی). چ ۳. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. [بی تا]. الحاشیة علی إلهیات الشفاء. قم: بیدار.
طباطبایی، سید محمد حسین. [بی تا]. مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی. قم: باقیات.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۰۶ هـ). *نهایة الحکمة*. ج ۱۲. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.

طوسی، نصیرالدین. (۱۳۶۷ هـ.ش). *اساس الاقتباس*. تهران: دانشگاه تهران.

طوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۵ هـ.ش). *شرح الإشارات والتنبيهات (مع المحاکمات)*. ج ۱. قم: نشر البلاغه.

قوام صفری، مهدی. (۱۳۷۳ هـ.ش). *ترجمه و شرح برهان شفا*. ج ۱. تهران: فکر روز.

کاپلستون، فردریک چالرز. (۱۳۸۱ هـ.ش). *تاریخ فلسفه*. ج ۸. ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی. چ ۶. تهران: علمی و فرهنگی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷ هـ.ش). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. چ ۸. قم: صدرا.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۳ هـ.ش). *آموزش فلسفه*. چ ۶. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴ هـ.ش). *شرح برهان شفا*. تحقیق: محسن غروی‌ان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۴ هـ.ش). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. چ ۲. تهران: صدرا.

میرداماد، محمدباقر. (۱۳۸۱ هـ.ش). *مصنفات میرداماد*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

نراقی، ملامهدی. (۱۳۸۰ هـ.ش). *شرح الإلهیات من کتاب الشفا*. تهران: کنگره بزرگداشت محققان ملامهدی و ملااحمد نراقی.

ورل، جان. (۱۳۹۳ هـ.ش). *فلسفه علوم طبیعی*. ترجمه: یاسر خوشنویس. چ ۱. تهران: حکمت.