

مبانی و کاربرد قاعده "الاتفاقی" نزد ابن سینا و ارسطو

اثر: دکتر محمدعلی اژه‌ای

از: دانشگاه اصفهان

چکیده:

قاعده "الاتفاقی" یکی از قواعد فلسفه اسلامی به حساب آمده است، و از این حیث که تصور می‌رود استنتاج احکام علوم تجربی بر اساس آن قرار دارد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. مرحوم شهابی (مجتهد خراسانی) در کتاب رهبر خرد در مبحث مجربات، در حالیکه تفسیر رایج و سنتی این قاعده را می‌پذیرد، درستی احکام حاصله از آن را مورد تردید قرار می‌دهد. علامه شهید سیدمحمدباقر صدر در کتاب الاسس المنطقیه للاستقراء صحت این قاعده را به عنوان یک قاعده قبلی عقلی مورد تردید قرار می‌دهد، و استدلال می‌کند که این قاعده حداکثر خود یک قاعده تجربی است، و لذا نمی‌توان درستی احکام علوم تجربی را بدان متکی ساخت. نویسنده این مقاله این قاعده را در آثار ارسطو و ابن سینا به تفصیل بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که مضمون این قاعده چنانکه در برهان شفا به کار گرفته شده است خلاف آنچه چیزی است که از گفته ارسطو می‌توان برداشت نمود، و خلاف آن چیزی است که ابن سینا خود در طبیعیات شفاء به هنگام بررسی "امر اتفاقی" بیان داشته است. با این حال تأکید شده است که این قاعده در برهان شفا برای مشخص کردن علتی به کار می‌رود که براساس اعتقاد به اصل علیت می‌دانیم لامحاله موجود است، و نه برای تبدیل رابطه مقارنت به رابطه سببیت چنانکه اخیراً تصور شده است. در ضمن به برخی از اشکالات تفسیر مرحوم صدر از این قاعده اشاره گردیده و در پایان به نظرات کانت و هیوم نیز در تأیید صحت نحوه استدلال ابن سینا اشاره شده است.

قاعده "الاتفاقی"، مطابق تفسیر رایج آن، می‌گوید: در مواردی که مقارنت دو پدیده امری اتفاقی یا برحسب اتفاق است، و یکی از دو پدیده علت دیگری نیست، این مقارنت همیشگی نخواهد بود، یعنی بالاخره موردی یافت خواهد شد که پدیده اولی بدون دومی موجود می‌گردد. این معنی در کتب فلسفی بدین عبارت بیان می‌شود که "الاتفاقی لایکون دائماً و لاکثراً". این قاعده به صورت دیگری نیز بیان شده است، بدین صورت که، "الوقوع المتکرر علی نهج واحد لایکون اتفاقاً". تعبیر نخست در برهان شفا به کار رفته است^(۱) و تفسیر دوم را خواجه در شرح اشارات به کار برده است.^(۲) این دو تعبیر را به ترتیب تعبیر الف و ب می‌خوانیم.

تعبیر (الف) و (ب) علیرغم اختلاف ظاهری هر دو بیان‌کننده یک معنی است: هر دو برگردان تعبیری است که ارسطو در فصل پنج کتاب دوم طبیعات در توصیف امر اتفاقی بیان داشته است. او در ابتدای این فصل از کتاب طبیعات خود چنین می‌نویسد:

لذا نخست ملاحظه می‌کنیم که بعضی اشیاء چنانند که دائماً بر یک روش رخ می‌دهند و بعضی دیگر چنانند که اکثراً بر یک روش می‌دهند، اما روشن است که در مورد هیچیک از این دو قسم نمی‌توان آنها را به علت اتفاق (due to chance) خواند. و نه "معلول اتفاق" را می‌توان گفت که آن چیزی است که بالضروره، دائماً، و یا اکثراً رخ می‌دهد. لیکن چون علاوه بر این دو قسم قسم سوم از پدیده‌ها وجود دارد - پدیده‌هایی که همگان می‌گویند "اتفاقی" است، پس واضح است که چیزی به نام اتفاق و خود انگیختگی (Spontaneity) وجود دارد؛ چون می‌دانیم چیزهایی که از قبیل است به علت اتفاق است، و چیزهای به علت اتفاق از این قبیل است.^(۳)

واضح است که تعبیر (الف) که در کتاب شفای بوعلی آمده است ترجمه قسمتی از گفته ارسطو است که می‌گوید، "ونه معلول اتفاق (= اتفاقی) را می‌توان گفت آن چیزی است که بالضروره، دائماً و یا اکثراً رخ می‌دهد"، و تعبیر (ب) مبتنی بر نخستین گفته ارسطو است که در ابتدای نقل قول فوق مذکور است.

اکنون که معلوم شد قاعده الاتفاقی که مبنای استنتاج احکام کلی تجربی قرار گرفته است خود مبتنی بر کدام نص ارسطویی است می‌توان با بررسی سوابق و لواحق این گفته‌ها شناخت بهتری از زمینه بحثی داشت که این گفته‌ها در ضمن آن اظهار شده است. بدین منظور ابتدا مروری اجمالی به مندرجات فصلهای سوم و چهارم کتاب طبیعیات ارسطو و همچنین اشاره ای به فصل ششم آن خواهیم داشت تا زمینه بحث روشن شود.

موضوع بحث در فصل سوم از مقاله دوم کتاب طبیعیات ارسطو توضیح علل پدیده‌های طبیعی است. ارسطو در این فصل به بحث از اقسام علت می‌پردازد، و علت‌های چهارگانه مادی، صوری، فاعلی و غائی را توضیح می‌دهد. او همچنین به تفصیل جزئیات حالت‌های مختلف این علت‌ها را بیان می‌کند. سپس فصل چهارم مقاله دوم طبیعیات را با اغلام این نکته شروع می‌کند که بعضی از فلاسفه "اتفاق" و "خودانگیختگی" را نیز از اقسام علت به حساب آورده‌اند. ارسطو پس از ذکر این نکته وارد بحث صدفه و اتفاق می‌شود. او ابتدا بدون اظهار نظر دو نظر رایج را در این باب گزارش می‌کند، و سپس این مسئله را مطرح می‌کند که آیا صدفه و اتفاق را می‌توان واقعاً از جمله علل محسوب داشت؟ دو عقیده‌ای که ارسطو در این فصل مورد بحث قرار می‌دهد عبارتند از:

۱- نظر کسانی که منکر آنند که صدفه و اتفاق علت پدید آمدن پدیده‌ها است. به عقیده این گروه هیچ امری را نمی‌توان گفت معلول صدفه و اتفاق است. او در این مورد می‌گوید:

بعض مردم حتی واقعیت این دو [اتفاق و خودانگیختگی] را مورد سؤال قرار می‌دهند. آنها می‌گویند هیچ چیز بر اثر اتفاق بوقوع نمی‌پیوندد، بلکه آنچه را که ما به اتفاق و خودانگیختگی نسبت می‌دهیم در واقع دارای علتی معین است.^(۴)

۲- نظر کسانی که به صدفه و اتفاق همچون علتی در ورای علل اربعه می‌نگرند و

آن را موجب پدید آمدن پدیده‌های نادر و استثنائی می‌دانند. درباره این گروه می‌گوید:

گروهی دیگر مصرانه براین باورند که صدفه و اتفاق از جمله علل است، اما برای انسان امری رازگونه و درک ناشدنی است.^(۵)

گروه نخست در تأیید نظر خود مثال مردی را ذکر می‌کند که بازار رفته است و به دیدار شخصی موفق می‌شود که در آنجا انتظار دیدن او را نداشته است. در مورد این مرد گفته می‌شود تصادفاً آن شخص را دیده است. اما در مورد وقوع این واقعه باید گفت در حقیقت تصادف علت این دیدار نبوده است. علت دیدار آن شخص تمایلی بوده است که در این مرد مثلاً برای خرید وجود داشته است و لذا به بازار رفته بود. همچنین است در کلیه موارد دیگری که صدفه و اتفاق را علت امور می‌پندارند. در تأیید این نظر ارسطو همچنین نظر طبیعت شناسان قدیم را یادآور می‌شود که آنان در توضیح پدیده‌های طبیعت جایی را برای صدفه و اتفاق نیافته‌اند. بعضی مهر و کین، برخی آتش، و برخی عقل را علت پیدایش اشیاء دانسته‌اند، اما هیچکدام از صدفه و اتفاق نامی نبرده‌اند.

گروه دوم فلاسفه‌ای همچون امپدوکلس را در جانب خود دارند که مفهوم اتفاق را در نوشته‌های خود به کار گرفته است. امپدوکلس مثلاً به ما می‌گوید که "بیشتر اجزاء حیوانات بر اثر تصادف پدید آمده است". یا در جای دیگر می‌گوید "هوا همیشه به سمت ناحیه فوقانی حرکت نمی‌کند بلکه برحسب اتفاق ممکن است چنین شود". ارسطو پس از طرح این نظرها، متقابل فصل را با این عبارات به پایان می‌برد: بنابراین باید تحقیق کرد که اتفاق و خودانگیختگی چیست. اینکه آنها یکی هستند یا باهم متفاوتند، و اینکه جایگاه آنها در میان اقسام علت چگونه است.^(۶)

اما ارسطو تمام سئوال فوق را در فصل پنجم پاسخ نمی‌گوید. پاسخ به این سئوال که آیا "اتفاق" و "خودانگیختگی" یک چیز است یا متفاوت است به فصل

ششم موکول می‌شود. فصل پنجم تلاشی است برای پاسخ این سؤال که صدفه و اتفاق چیست.

پدیده اتفاقی چیست؟ (چه پدیده‌ای را اتفاقی می‌خوانیم؟)

در ابتدای فصل پنجم ارسطو نخست دو قسم پدیده رامشخص می‌کند:

(۱) پدیده‌هایی که همیشه به یک روش رخ می‌دهند. (۲) پدیده‌هایی که اکثراً به یک روش به وقوع می‌پیوندند. اما در مورد این هر دو قسم می‌گوید "روشن است که هیچیک از این دو قسم را نمی‌توان به علت اتفاق خواند، و نه آنچه که نتیجه اتفاق است را می‌توان با آنچه که بر حسب ضرورت و همیشه یا غالباً بوقوع می‌پیوندد یکسان دانست"^(۷) "ارسطو سپس می‌گوید" اما علاوه بر این دو قسم، قسم سومی از پدیده نیز وجود دارد که همگان آن را "اتفاقی" (by chance) می‌خوانند، و بنابراین "روشن است که چیزی بنام اتفاق و خودانگیختگی وجود دارد."^(۸) چون ما می‌دانیم این قبیل پدیده‌های به علت اتفاقند و پدیده‌های اتفاقی از همین قسمند. از عبارت فوق دو نکته مهم روشن می‌شود: نخست این که به پدیده‌هایی که همیشه یا اکثراً به یک روش رخ می‌دهند، مانند وقوع رعد در پی وقوع برق، اصلاً "اتفاقی" نمی‌توان گفت، و دیگر اینکه پدیده‌هایی وجود دارد که همگان آنها را "اتفاقی" می‌خوانند و لازم است بدانیم که ماهیت آنها چیست.

ارسطو پس از متمایز کردن پدیده‌هایی که همیشه به یک روش رخ می‌دهند، در عین حال قبول وجود پدیده‌هایی که اتفاقی خوانده می‌شوند و بیان اینکه به هیچیک از دو قسم نخست "اتفاقی" گفته نمی‌شود تقسیم دیگری را بدین شرح ذکر می‌کند: ثانیاً بعض پدیده‌ها به خاطر چیزی بوقوع می‌پیوندند و بعض دیگر چنین نیستند و از گروه نخست برخی براساس آگاهی و اراده انجام می‌پذیرند و بعضی از آنها چنین نیستند.

ارسطو در ادامه سخن خود می‌گوید حال روشن است که حتی در میان پدیده‌هایی

که خارج از قسم ضروری و عادی اند (یعنی در میان پدیده های اتفاقی) نیز پدیده هایی یافت می شود که در مورد آنها عبارت "بخاطر چیزی" صادق است (این می تواند از قبیل رخدادهای ارادی و آگاهانه باشد یا از قبیل رخدادهای طبیعی). نکته اصلی ارسطو در این تقسیم مشخص کردن قسمی از پدیده ها است که تحقق آن به خاطر امر دیگری است. مانند رفتن به بازار که مثلاً به قصد خرید انجام می شود. این قبیل پدیده ها در میان پدیده های طبیعی نیز یافت می شود مثل حرکت سنگ رها شده به طرف زمین که برای استقرار در محل طبیعی خود واقع می شود.

ارسطو برای توصیف امر اتفاقی تمایز دیگری را نیز لازم است بیان کند، و آن تمایز بین علت بالذات و علت بالعرض است. او در توضیح علت بالعرض می گوید همانگونه که چیزی گاهی خصوصیتی را بالذات دارا است و گاهی بالعرض به همین نحو یک علت نیز گاهی علت بالذات (in virtue of itself) امری است و گاهی علت بالعرض (incidentally) آن. کسی که به قصد دیدن نمایشگاهی به محلی می رود و اتفاقاً دوست قدیم خود را در آنجا می بیند رفتن به نمایشگاه علت بالعرض دیدار دوست او خواهد بود. ارسطو می گوید علت بالعرض همیشه نامشخص و نامعین است، در حالیکه علت بالذات معین است. زیرا مثلاً علل گوناگونی ممکن است بالعرض موجب شوند او دوست قدیمی خود را ببیند، اما جستجوی و پرسش از محل اقامت وی روشی است که همیشه یا اکثراً به دیدار وی منتهی می شود.

ارسطو اکنون باتوجه به توضیحات فوق امر اتفاقی را تعریف می کند. واقعه ای اتفاقی خوانده می شود که دارای این دو ویژگی است: نخست اینکه پدیده ای است که می تواند مقصود یک فعل آگاهانه باشد، و دوم اینکه علتی بالعرض (به معنایی که ذکر شد) آن را پدید آورده است. ارسطو در توضیح همین بالعرض بودن علت امور اتفاقی است که می گوید چون آنچه معلول علتی بالذات است وقوع آن در پی آن علت همیشگی و یا اکثری است و اموری که به سبب علت دائمی و یا اکثری

خود رخ می دهند اتفاقی خوانده نمی شود.

مثال خود ارسطو برای توضیح نکته اساسی فوق چنین است: شخصی را در نظر بگیرید که مشغول جمع آوری کمک اشخاص برای برگزاری مراسمی است. او لازم است برای جمع آوری کمک این اشخاص به محل آنها مراجعه کند. اما او به قصد انجام امر دیگری به همان محلی می رود که اگر می دانست آن افراد در آنجا هستند بدانجا مراجعه می کرد. در اینجا با پدیده ای مواجهیم که می تواند مقصود عملی ارادی باشد (رفتن به محل افراد مذکور) اما این واقعه به سبب علتی بالعرض بوقوع پیوسته است (مثلاً انجام خرید). لذا واقعه رفتن او را بدان محل "اتفاقی" می خوانیم. و این واقعه اتفاقی خوانده می شود چون هر دو ویژگی مذکور را دارا است: نخست اینکه رفتن به محلی که فرد مورد نظر در آن است از اموری است که چنانکه گفته شد می تواند غایت یک فعل آگاهانه و ارادی قرار گیرد، و ثانیاً این واقعه اکنون بر اثر یک علت بالعرض رخ داده است یعنی علتی که بالضروره، همیشه و یا غالباً منتهی به این نتیجه نمی شود (رفتن به بازار برای خرید روش معمول و یاهمیشگی دیدن افراد به منظور جمع آوری اعانات آنها نیست).

ارسطو پس از بیان ویژگیهای امر اتفاقی و توضیح اینکه "امر اتفاقی" امری نیست که بر اثر علت همیشگی و یا اکثری خود رخ دهد، فواید دیگری را متذکر می شود. از جمله اینکه چون علت بالعرض هیچگاه مشخص نیست امور اتفاقی همیشه در هاله ای از ابهام و راز قرار دارد ارسطو همچنین با توجه به تعریف امر اتفاقی مفاهیم خوشبختی و بدبختی را نیز اکنون می تواند توضیح دهد. هنگامی که علل بالعرض متوالیاً موجب وقایعی شود که به سود شخص است این شخص را خوشبخت می خوانند و در صورتی که به زیان او باشد، گفته می شود شخصی بدبخت است.^(۹) در اینجا توصیف ارسطو از امر اتفاقی به پایان می رسد. اکنون می دانیم امر اتفاقی چیست و چرا لازم نیست علتی را به نام اتفاق بپذیریم. امری که اتفاقی می خوانیم امری است که به سبب علت بالعرض رخ می دهد و امری است که تحقق

آن می تواند غایت یک عمل ارادی باشد. براساس همین توضیحات معلوم می شود که مثلاً چرا سخن کسی که می گوید "امروز به دنبال ساعت خود می گشتم و انگشتری خود را اتفاقاً یافتم"، با معنی است، و چرا سخن کسی را که می گوید "امروز عازم محل کار خود شدم و اتفاقاً بدانجا رسیدم" باید حمل بر مطایبه کرد، و یا عدم اطلاع او از نحو کاربرد کلمه اتفاقی زیرا همانگونه که ارسطو می گوید پدیده ای که همیشه یا غالباً به روش معینی رخ می دهد اگر به همان سبب معمول رخ دهد اتفاقی نمی خوانند، و بالعکس امری که اتفاقی خوانده می شود امری نیست که به سببی همیشگی و یا اکثری پدید آمده باشد.

از آنچه گفته شد نتیجه می شود که مقصود ارسطو در بحث فوق بیان شرایط لازم و کافی "اتفاقی" خوانده شدن وقایعی است که آنها را اتفاقی می خوانیم، تا از یکسو اتفاقی خواندن یک پدیده ناشی از «جهل به اسباب» شمرده نشود و از سوی دیگر همچنین نشان دهد که اتفاقی خواندن بعض رویدادها مستلزم فرض وجود علتی و رای علل اربعه نیست و از این طریق از مطرح شدن نوع پنجمی از علت پیشگیری نماید.

قاعده الاتفاقی نزد ابن سینا:

ابن سینا در دو جای کتاب الشفاء از قاعده الاتفاقی بحث نموده است. نخست در کتاب طبیعیات، فصل سیزدهم تحت عنوان "فی ذکر البخت و الاتفاق و الاختلاف فیهما و ایضاح حقیقه حالهما"، و دوم در کتاب برهان، فصل نهم با عنوان "فی کیفیة تعرف ما لیس لمحموله سبب فی موضوعه، و فی الاستقراء و موجهه، و التجربة و موجهها" نخست به گفته های او در طبیعیات می پردازیم.

ابن سینا در ابتدای این فصل می گوید "چون از علل و اسباب سخن گفتیم و گاهی گمان رفته است که بخت و اتفاق و آنچه از روی خودانگیختگی است نیز از جمله علل و اسبابند شایسته است که در این معانی نظر کنیم تا ملاحظه کنیم که آیا

آنها نیز از قبیل علل و اسبابند یا نه، و در صورتی که چنین است آنها چگونه از علل و اسبابند". تشابه عنوان و نیز هدف بحث در اینجا و در کتاب طبیعیات ارسطو بسیار چشمگیر است. اما تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. ارسطو می‌خواست تفاوت "اتفاق" و "خودانگیختگی" را مشخص کند، اما ابن سینا هدف بحث خود را توضیح فرق میان "بخت" و "اتفاق" قرار می‌دهد. ابن سینا سپس به تفصیل دو دیدگاهی را که مورد بخت و اتفاق وجود دارد (و قبلاً ارسطو در بحث خود از آنها یاد کرد) مورد بحث قرار می‌دهد. او همچنین کسانی را که قائل به وجود بخت و اتفاقند برچند فرقه تقسیم می‌کند. پس از ذکر این تقسیمات همانند ارسطو امور را به اقسامی از قبیل دائمی، اکثری، و اقلی تقسیم می‌کند^(۱۰) و در مورد قسم دائمی و اکثری می‌گوید "أنت تعلم أنّ الناس لا يقولون لما يكون كثيراً عن سبب واحد بعينه او دائماً انه كائن اتفاقاً او بالبخت"^(۱۱). این همان قضیه الاتفاقی است و مضمون آن در اینجا نزد ابن سینا این است که مردم کلمه "اتفاقی" را در مورد امری که اکثراً به سبب معینی رخ می‌دهد اطلاق نمی‌کنند.

ابن سینا همچنین این نکته را متذکر می‌شود که مشائیان متأخر "اتفاقی" را به اموری محدود کرده اند که "اقلی" است، و اضافه می‌کند اما ارسطو برای "اتفاقی" بودن امور "اقلی" بودن را شرط نکرده است بلکه فقط گفته است که آن نباید "دائمی" یا "اکثری" باشد. تفاوت در اینجا ظاهر می‌شود که براساس گفته ارسطو امور "متساویه الصدور عن مبادئها" را نیز می‌توان اتفاقی خواند، اما بر حسب گفته این گروه این امور را نمی‌توان اتفاقی خواند. ابن سینا خود جانب ارسطو را می‌گیرد و می‌گوید "و اما نحن فلا نستصوب زیاده اشتراط علی ما اشتراطه معلمهم" و سپس متذکر می‌شود که "بل الاقلی اذا اشتراطت فیه شرایط و اعتبرت | احوال صار واجبا"^(۱۲).

اکنون که دانستیم چه چیزی اتفاقی نیست (یعنی اتفاقی خوانده نمی‌شود) می‌پردازیم به توصیف ابن سینا از آنچه که اتفاقی است. همانگونه که ملاحظه کردیم

پدیده اتفاقی از نظر ارسطو دارای دو ویژگی است. ویژگی نخست این بود که چنین پدیده‌ای به علتی بالعرض پدید می‌آید. در این نکته بین ابن سینا و ارسطو توافق نظر وجود دارد. ابن سینا نیز می‌گوید:

و تبين من هذا أن الأسباب الاتفاقية تكون من حيث يكون من أجل شيءي لأنها أسباب فاعلية لها بالعرض والغايات غايات بالعرض فهى داخله فى جملة الأسباب التى بالعرض. فالاتفاق سبب من الأمور الطبيعية والارادية بالعرض ليس دائم الايجاب ولا أكثرى الايجاب، وهو فيما يكون من أجل شيءي وليس له سبب أوجه بالذات. (۱۳)

یعنی از آنچه گفتیم روشن می‌شود که سبب اتفاقی از آن حیث است که به خاطر چیزی است، جز آنکه علت آن علت فاعلی بالعرض است و غایت نیز غایتی است بالعرض، و لذا علت اتفاقی علتی بالعرض به شمار می‌رود. پس اتفاق سببی است از امور ارادی و طبیعی که عرضی است و همیشه یا غالباً معلول خود را پدید نمی‌آورد، و این در اموری است که به خاطر چیزی است و به سبب علت بالذات نیز پدید نیامده است.

البته تفاوت ظریفی نیز در اینجا میان بیان این دو فیلسوف وجود دارد که چندان مشخص نیست و آن اینکه ارسطو از وقایعی که برحسب اتفاق است (یا معلولی که به سبب اتفاق است) سخن می‌گوید، اما ابن سینا از سبب یا علتی که اتفاقی است و بالعرض موجب پدید آمدن شیئی است سخن می‌گوید. چنانکه ملاحظه کردیم ارسطو بیش از این نپذیرفت که بعض پدیده‌ها اتفاقی خوانده می‌شوند، و سپس شرایط لازم و کافی اتفاقی خوانده شدن این پدیده‌ها را بیان کرد. بهر حال صدر عبارت فوق صریح است در اینکه "سبب اتفاقی" (یا به تعبیر دقیقتر ارسطو سبب امر "اتفاقی خوانده شده") یک سبب فاعلی بالعرض است.

اما در مورد ویژگی دومی که ارسطو برای امر اتفاقی ذکر کرد، یعنی اینکه آن از قبیل اموری است که می‌تواند غایت فعلی آگاهانه باشد، به این دلیل که ابن سینا از

"علت اتفاقی" سخن می‌گوید، انطباق نظر آنها چندان روشن نیست. در واقع ابن سینا "من أجل شیئی" بودن را ویژگی "سبب اتفاقی" قرار می‌دهد در حالیکه ارسطو پدیده به علت اتفاق خوانده شده را امری می‌داند که علاوه بر اینکه به علتی بالعرض پدید آمده است همچنین می‌تواند غایت فعلی آگاهانه (یا طبیعی) قرار گیرد. در هر حال علیرغم این اختلافهای جزئی تا آنجا که به مفهوم قضیه الاتفاقی مربوط است برداشت ارسطو و ابن سینا از این قضیه کاملاً مشابه است.

قضیه الاتفاقی در برهان شفا

در نظر بسیاری از فیلسوفان علم قضایای کلی موجود در علوم تجربی مستقیماً از استقراء نتیجه می‌شوند. اما به اعتقاد ابن سینا و بعضی فلاسفه دیگر استقراء به خودی خود فقط می‌تواند به قضایای ظنی و احتمالی منتهی شود، و نه به قضایای یقینی. او مکرر تأکید می‌کند که نتیجه دلیل استقرائی می‌تواند نادرست باشد. و در تأیید این نکته قضیه مربوط به نحوهٔ مضغ حیوانات را مثال می‌زند.^(۱۴) با وجود این، واقعیت این است که ما غالباً به درستی قضایایی کلی از آن قبیل که در علوم تجربی متداول است، مانند اینکه سقمونیا مسهل صفراء است، معتقد می‌شویم. و فلاسفه‌ای مانند ابن سینا که نتیجهٔ استقراء را ظنی می‌دانند باید توضیح دهند که چگونه در اینگونه موارد این یقین در ما پدید می‌آید.

به گفته ابن سینا وقتی که بر اثر مشاهده مکرر در ما یقین تجربی پدید می‌آید چیزی بیش از جریان یک استدلال استقرایی ساده در میان است. یقین حاصله نسبت به اینگونه قضایا ناشی از قیاسی است که ابن سینا آن را "قیاس خفی" می‌خواند. هر قضیه تجربی پذیرفته شده، از قبیل قضیهٔ مربوط سقمونیا، در واقع نتیجه یک چنین قیاسی است، و نه صرفاً نتیجه یک استقراء ساده.

فرض کنید کسی پس از مشاهدات مکرر در او این اعتقاد پدید آمده است که سقمونیا مسهل صفراء است. به گفته ابن سینا این قضیه کلی نتیجه صرف

مشاهدات یعنی یک استقراء ساده نیست، بلکه علاوه بر مشاهدات، ذهن همچنین در واقع یک قیاس (خفی) تشکیل می‌دهد بدین مضمون:

(۱) اگر سقمونیا علت اسهال صفراء نمی‌بود همیشه اسهال صفراء در پی استعمال سقمونیا پدید نمی‌آمد،

(۲) اما اسهال صفراء همیشه در پی استعمال سقمونیا پدید آمده است.

(۳) بنابراین سقمونیا علت و سبب اسهال صفراء است.

در این قیاس قضایای (۱) و (۲) به ترتیب کبری و صغرای قیاس، و قضیه (۳) نتیجه آن است. قضیه (۱) در واقع مصداق یا موردی از این اصل کلیتر است که می‌گوید، اگر الف علت ب نمی‌بود همیشه در پی وقوع الف ب رخ نمی‌داد، و این به نوبه خود تعبیر دیگری شمرده شده است از قضیه "الاتفاقی"، یعنی از این قضیه که می‌گوید "الاتفاقی لایکون دائماً و لا اکثریاً" (و به تعبیر دیگر اینکه اگر رابطه دو پدیده غیر سببی و اتفاقی باشد آنها همیشه در پی یکدیگر رخ نخواهند داد. بنابراین ملاحظه می‌کنیم به عقیده ابن سینا با استفاده از قضیه "الاتفاقی" به عنوان کبرای قیاس و ضمیمه کردن صغرای که بیانگر مشاهدات است می‌توان قضیه "سقمونیا مسهل صفراء است" را نتیجه گرفت. و قضیه‌ای که به عنوان نتیجه یک استقراء صرف یقینی شمرده نمی‌شد اکنون به عنوان نتیجه یک قیاس متکی به مقدمات صادق یقینی شمرده می‌شود.

قیاس فوق را همچنین می‌توان به اختصار به صورت زیر بیان کرد: اگر مقارنت دو پدیده اتفاقی و بدون رابطه سببیت باشد، آن مقارنت همیشگی نخواهد بود. اما تجربه نشان داده است مقارنت سقمونیا و اسهال صفراء همیشگی است. بنابراین مقارنت آنها اتفاقی نیست و دارای رابطه سببیت است.

چنانکه از توضیحات فوق می‌توان ملاحظه کرد معنای "الاتفاقی" در اینجا غیر از آنچه‌ی است که در کتاب طبیعیات از ابن لفظ منظور می‌شد. در اینجا منظور دو واقعه همزمان است که بین آنها رابطه سببیت موجود نیست و در آنجا منظور

وقایعی بود که اتفاقی خوانده می‌شدند (به معنایی که شرح آن گذشت). نخستین اشاره ابن سینا به کاربرد قضیه "الاتفاقی" در توجیه یقین تجربی در کتاب برهان در طی عبارت زیر آمده است:

و اما التجربة فانها غير الاستقراء، و سنبنين ذالك من بعد. والتجربة مثل حكمنا ان السقمونيا مسهل للصفراء، فانه لما تكرر هذا مراراً كثيرة زال عن ان يكون مما يقع بالاتفاق. (۱۵)

یعنی تجربه غیر از استقراء است و این را به زودی توضیح خواهیم داد. قضیه تجربی مانند این حکم که سقمونیا مسهل صفراء است، زیرا وقتی که این امر به دفعات بسیار تکرار می‌شود دیگر از قبیل اموری که به سبب اتفاق واقع می‌شود نخواهد بود. ابن سینا سپس در توضیح بیشتر این موضوع چنین می‌گوید:

اقول انه لما تحقق ان السقمونيا يعرض له اسهال الصفراء و تبين ذالك على سبيل التكرار الكثير علم ان ليس ذالك اتفاقاً، فان الاتفاقی لا يكون دائماً و لا اكثرياً. فعلم ان ذالك شيئى يوجبه سقمونيا. (۱۶)

در این عبارت صفری، کبری و نتیجه قیاس مورد بحث با وضوح بیشتری تفکیک شده است. ابن سینا در اینجا می‌گوید که چون معلوم گردد که در پی سقمونیا اسهال صفراء پدید می‌آید، و این امر بر اثر مشاهدات بسیار معلوم شود، می‌توان نتیجه گرفت که توالی آنها یک امر اتفاقی نیست. زیرا آنچه که اتفاقی است دائماً و یا اکثراً واقع نمی‌شود، و معلوم می‌شود که سقمونیا علت اسهال صفراء است. بخوبی روشن است که قضیه ای که ابن سینا به عنوان کبرای قیاس به کار می‌برد، یعنی قضیه "الاتفاقی لا یكون دائماً و لا اکثرياً"، همان قضیه‌ای است که او در طبیعات شفا مورد بحث قرار داد. اما مضمون آن در آنجا چنانکه گفتیم این بود که اموری که بطور دائم یا غالباً به طریقه معین و همیشگی خود رخ می‌دهند اتفاقی خوانده نمی‌شوند. و حال آنکه اگر این قضیه بدین معنی کبرای قیاس قرار گیرد صفرای که بیانگر مشاهدات تجربی است با آن تناسبی نخواهد داشت و چون این

صغری بدان کبری افزوده شود قیاس از نظر صوری مخدوش و بلا نتیجه خواهد بود. برای اینکه این قضیه نتیجه مطلوب را تولید کند باید در اینجا به گونه دیگری تفسیر شود. این همان تفسیر معروف این قضیه است که در آن کلمه "اتفاقی" وصف دو واقعه متقارنی شمرده می شود که با یکدیگر دارای «رابطه سببیت» نیست. مطابق این تفسیر معنای کل قضیه چنین خواهد بود: توالی دو پدیده‌ای که بدون رابطه سببیت است (= امر اتفاقی) دائمی نخواهد بود. حال اگر بدین کبرای، این صغری که از طریق تجربه مکرر بدست آمده است، یعنی "اما توالی استعمال سقمونیا و اسهال صفراء دائمی است" افزوده شود، می توان نتیجه گرفت که توالی مزبور بدون رابطه سببیت نیست و این همان نتیجه مورد نظر است.

مشکل این تفسیر دوم این است که صدق آن بدیهی نیست. به فرض اینکه صادق است که توالی دو پدیده دائمی است چرا براساس این مقدمه باید بپذیریم که بین آنها ربط ضروری وجود دارد؟ مگر ضرورت اخص از دوام نیست؟ این مشابه آن است که کسی بپذیرد "اگر چیزی حیوان است انسان است" و این به وضوح باطل است. اکنون ملاحظه می کنیم که این قاعده اگر به معنایی به کار رود که ارسطو در کتاب فیزیک و ابن سینا در طبیعیات شفا به کار برده اند در این صورت برای تبیین یقین تجربی و توجیه درستی قضایای مورد قبول در علوم تجربی نامناسب است و اگر به گونه‌ای تفسیر شود که نتایج مورد نظر از آن به دست آید صدق آن بدیهی نیست. در اینجا پیش از پرداختن به تفسیر شهید صدر از این قاعده ذکر یک نکته ضروری است، و آن اینکه بطلان یک دلیل ضرورتاً به معنای بطلان مدعا نیست. اگر چنین اظهار شود که قیاس خفی دارای کبرایی است که تحت تفسیر مورد نظر صدق آن مسلم نیست این بدین معنی نیست که نظر ابن سینا در توجیه یقین تجربی ضرورتاً نادرست است و یا اینکه نظر ابن سینا را در این بحث نمی توان به گونه دیگری بازسازی کرد. (۱۷)

تفسیر علامه محمد باقر صدر از قاعده الاتفاقی:

شهید محمد باقر صدر نیز در کتاب الاسس المنطقیه للأستقراء به بحث از قاعده "الاتفاقی" پرداخته است. بحث ایشان با توجه به نقشی که به این قاعده در توجیه یقین تجربی در فلسفه اسلامی داده شده است از اهمیت خاصی برخوردار است. مرحوم صدر پس از طرح نظریه استقراء در منطق ارسطویی و بیان مشکلی که این منطق در توجیه قضایای علوم تجربی با آن مواجه است، (مشکل طفره از خاص به عام)، نظریه ای را که در برهان شفا برای حل این مشکل عرضه شده است تحت عنوان "نظریه ارسطویی" مطرح می‌کند و اعتراضات هفتگانه ای را بر آن وارد می‌شمارد تا ضمناً راه را برای راه حل پیشنهادی خود هموار سازد.

بررسی معنای قاعده الاتفاقی نزد شهید صدر از جهتی نسبتاً ساده است. در کتاب الاسس المنطقیه فصلی تحت عنوان "معنی الاتفاق فی المبدأ الارسطی" ملاحظه می‌کنیم که شهید صدر در آن معنای این قاعده را مورد بررسی قرار می‌دهد. مرحوم صدر در آنجا می‌فرماید اتفاق به معنای صدفه است و "صدفه" نقطه مقابل "لزوم" است، لذا برای شناخت معنای آن باید معنای "لزوم" را شناخت. او سپس لزوم را به دو قسم، لزوم منطقی و لزوم واقعی، تقسیم می‌کند و لزوم منطقی را مخصوص به رابطه بین مفاهیم می‌شمارد - مانند رابطه بین مفهوم "مثلت" و دارای سه زاویه بودن". او لزوم واقعی را عبارت از رابطه سببیت می‌داند که بین برخی از پدیده‌ها وجود دارد - مانند رابطه بین "آتش" و "حرارت" که اولی موجب دومی است. به نظر مرحوم صدر بنابراین وقتی گفته می‌شود که چیزی اتفاقی (یا صدفی) است این سخن بدین معنی است که آن شیئی لازمه چیزی نیست، نه به لزوم منطقی و نه به لزوم واقعی.^(۱۸)

مرحوم صدر بار دیگر صدفه یا اتفاق را از لحاظ دیگر مورد توجه قرار می‌دهد و آن را به دو قسم یعنی صدفه مطلق و صدفه نسبی تقسیم می‌کند. صدفه مطلق چیزی است که مطلقاً بدون سبب پدید آید، مانند بجوش آمدن آب بدون هیچ

علتی. صدفه نسبی عبارت است از تقارن بین دو شیئی بدون هیچگونه ملازمه، بطوری که وقوع هر یک از این دو واقعه دارای علت خاص خویش باشد. در اینجا نیز اقتران زمانی این دو پدیده صدفی یا اتفاقی خوانده می‌شود. به نظر مرحوم صدر "صدفه مطلق" از نقطه نظر فلسفی محال است... اما "صدفه نسبی" از نقطه نظر فلسفی محال نیست، چون معارض با اصل علیت نیست. (۱۹)

مرحوم صدر پس از ذکر این مقدمات به نکته اصلی مورد نظر خود یعنی بیان معنای قاعده الاتفاقی می‌پردازد و چنین می‌گوید:

و المنطق الارسطی ينطلق من هذه النقطة، فيقدم لنا مبدأ التالي: "ان الاتفاق لا يكون دائماً و لا اكثرياً"، بوصفه مبدأ عقلياً قبلياً، و هو يربد بالاتفاقی الصدفة النسبية، و يقصد بهذا المبدأ التأكيد على أن الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار، و يستهدف من وراء ذلك الى استنتاج رابطة سببية بين كل ظاهرتين يتكرر اقترانهما باستمرار خلال الاستقراء، لان اقترانهما لو كان مجرد الصدفة النسبية لما تتكرر باستمرار، لان صدفه النسبية لا تتكرر باستمرار بصورة متماثلة، فقد يتفق مرة ان تقترن الألف بالباء صدفه...، و لكن ليس من الممكن ان تقترن الألف بالباء صدفه فى جميع المرات لأن الصدف النسبية المتماثلة لا يمكن أن تتابع. (۲۰)

در عبارت فوق مرحوم صدر با توجه به تقسیمی که قبلاً در مورد امر اتفاقی انجام داده است می‌فرماید مراد از اتفاق در قاعده "الاتفاقی..."، تصادف یا اتفاق نسبی است، و غرض از بیان این قاعده نیز تأکید بر این معنی است که تصادف نسبی تکرارپذیر نیست، تا از این طریق بتوان وجود یک رابطه سببی را بین هر دو پدیده‌ای که اقتران آنها در خلال استقراء به طور مستمر مشاهده شده است نتیجه گرفت. به عبارت دیگر به نظر شهید صدر قاعده الاتفاقی چنین می‌گوید که هرگاه توالی دو امر (یعنی وقوع امری در پی دیگری) اتفاقی باشد، و نه مبتنی بر یک رابطه سببی،

این توالی دائمی نخواهد بود. و این به نوبه خود بدین معنی است که اگر توالی دو امر مستمر باشد می‌توان نتیجه گرفت که بین آنها رابطه سببی وجود دارد. اکنون اگر درستی این قاعده را بپذیریم و از طریق استقراء نیز نشان دهیم که بین دو پدیده، مثلاً استعمال سقمونیا و اسهال صفراء، توالی مستمر وجود دارد بر اساس این قاعده و به طور قیاسی می‌توان نتیجه گرفت که بین این دو پدیده رابطه علت و معلولی موجود است.

این تفسیر از قاعده الاتفاقی هر چند با آنچه در فیزیک ارسطو و طبیعیات شفا آمده است بیگانه است اما با معنایی که ابن سینا در برهان شفا بدان داده است منطبق است. با این حال شهید صدر معتقد نیست که بتوان قضایای کلی مربوط به علوم تجربی را از این طریق نتیجه گرفت و بکمک استقراء و استدلال قیاسی مذکور مثلاً نتیجه گرفت که سقمونیا مسهل صفراء است.

کاربرد قاعده الاتفاقی در برهان شفا

در اینجا جای دارد که از خود بپرسیم که چرا ابن سینا چنین استنتاجی را درست و شهید صدر آن را نادرست می‌داند؟ پاسخی که در وحله نخست ممکن است به ذهن خطور کند این است که شهید صدر به ادله مختلفی که ذکر کرده است این قاعده را نادرست می‌داند. اما این پاسخ باز این سؤال را مطرح خواهد کرد که چرا ابن سینا به این قاعده نادرست استناد کرده و آن را کبرای قیاس قرار داده است؟ از تأمل در دنباله سخنان ابن سینا معلوم می‌شود که هر چند در ابتدای بحث به نظر می‌رسد این سینا خواسته است از استمرار مقارنت بین دو پدیده وجود علت و ربط ضروری را در بین آنها نتیجه بگیرد، اما این ظهور و نمود فقط مربوط به ابتدای سخن او است. از ادامه سخنان ابن سینا بخوبی روشن است که نظر او چیز دیگری است. در واقع ادعای ابن سینا در برهان شفا این است که طرف دیگر رابطه سببیت را می‌توان از نظمی که در وقوع پدیده‌ها مشاهده می‌شود تحت شرایطی نتیجه گرفت.

این همان چیزی است که ابن سینا مدعی است ذهن از طریق تشکیل قیاس خفی انجام می‌دهد. اما مرحوم صدر چنانکه ذکر شد با اعتراضهای هفتگانه خود بر قاعده الاتفاقی مدعی است که به دلیل بطلان کبرای این قیاس نمی‌توان وجود رابطه سببیت را نتیجه گرفت. به منظور درک صحیح نظریه ابن سینا بسیار ضروری است که توجه کنیم که اصل علیت در نزد ابن سینا یک اصل مفروض است و نه یک امر استنتاج شده.

بنابراین نباید تصور کرد که ابن سینا می‌خواهد از طریق قیاس خفی وجود رابطه سببیت را بین پدیده‌های عالم واقع، بدانگونه که مورد انتظار یک فیلسوف تجربی است، اثبات کند. ابن سینا بر اساس اعتقاد خود به اصل علیت معتقد است که هر پدیده و از جمله پدیده مورد مطالعه وی دارای علتی است. آنچه اثبات آن از طریق قاعده الاتفاقی و قیاس خفی مورد نظر او است یافتن این علت است. و اعتقاد ابن سینا بر این است که این مقصود تحت شرایطی قابل تحقق است. این شرایط عبارت از این است که اوصاف شیئی یعنی وضعیت امر مورد مطالعه برای ما معلوم باشد و سپس مشاهده کنیم با تحقق شرایطی پدیده مورد نظر موجود می‌شود و چون آن شرایط منتفی شود آن پدیده منتفی می‌شود (ثم کان یوجد دائماً او فی الأكثر یوجوده امر، فاذا لم یوجد هو لم یوجد ذالک الأمر^(۲۱)) در این حال می‌توان نتیجه گرفت که این پدیده (که با تحقق آن پدیده دیگر تحقق می‌پذیرد و چون تحقق نپذیرد آن پدیده دیگر تحقق نمی‌پذیرد) همان علت است، یا جزئی از علت است. البته مرحوم صدر در ابتدای کتاب خود می‌پذیرد که اصل علیت در این نظریه به عنوان یک اصل عقلی مورد قبول است و نیز می‌پذیرد آنچه در این نظریه اثبات آن مورد نیاز است مشخص کردن علت است، و نه اثبات رابطه سببیت.^(۲۲) اما این نکته در انتهای بحث به فراموشی سپرده می‌شود و بحث چنین جریان پیدا می‌کند که گویی آنچه از قیاس خفی انتظار است اثبات رابطه سببیت است و نه مشخص کردن

علتی که بر اساس اعتقاد به اصل علیت می‌دانیم لامحاله موجود است.^(۲۳) فلاسفه بزرگی همچون هیوم و کانت پذیرفته‌اند اگر کسی اصل علیت (یا اصل یکنواختی طبیعت) را بپذیرد می‌تواند کلیت قوانین علمی خاص مانند قضیهٔ سقمونیا و امثال آن را بپذیرد. اما هیوم از آنجایی که خود فیلسوفی تجربی است و هر قضیه‌ای که غیر تحلیلی است را بر یک اساس تجربی می‌خواهد مبتنی کند، و از سوی دیگر ملاحظه می‌کند که اصل علیت را نمی‌توان بر تجربه متکی کرد، در قبول اصل علیت مردد می‌ماند و در نتیجه درستی قوانین تجربی خاص را نیز نمی‌تواند بپذیرد. اما فلاسفه‌ای عقلی مذهب همچون ابن سینا و یا کانت که اصل علیت را به گونه دیگری می‌پذیرند، در صورت تحقق شرایطی از آن قبیل که قبلاً بدان اشاره شد، می‌توانند به درستی قوانین علوم تجربی یقین حاصل کنند، و این نکته‌ای است که هیوم بدان اعتراف کرده است،^(۲۴) و ابن سینا نیز آن را در توجیه قضایای کلی تجربی به کار گرفته است.

پانوشتها

- ۱ - ابن سینا، الشفاء، کتاب برهان، تحقیق ابوالعلاء عقیفی (قاهره، ۱۹۵۶) ص ۹۵.
- ۲ - ابن سینا، الأشارات و التبهیات، همراه با شرح خواجه نصیرالدین طوسی (تهران، ۱۳۷۷ هجری) ص ۲۱۷.
- 3 - Aristotle, *Physics*, II,5.
- 4 - *Physics*, II,4,196a,1-3.
- 5 - *Ibid*,196b,5-8.
- 6 - *Ibid*,196b,8-10.
- 7 - *Ibid*,5,13-17.
- 8 - *Ibid*,5,18-19.
- 9 - *Ibid*,197a,25-30.

- ۱۱ - همانجا، ص ۶۳.
- ۱۲ - همانجا.
- ۱۳ - همانجا، ص ۶۵.
- ۱۴ - زیست شناسان قدیم بر اثر مشاهدات مکرر خود چنین نتیجه گرفته بودند که همه جوندگان به هنگام جویدن فک زیرین خود را حرکت می دهند، لیکن مشاهدات بعدی نشان داد که این نتیجه گیری غلط است و تمساح فک زیرین را حرکت نمی دهد.
- ۱۵ - برهان شفا، ص ۹۵.
- ۱۶ - همانجا.
- ۱۷ - نگارنده این بازسازی را در مقاله دیگری بنام استقراء که در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی به چاپ خواهد رسید به انجام رسانده است. در آن مقاله نشان داده شده است که نقش قاعدهالاتفاقی فقط معلوم کردن طرف دیگر رابطه علیت است و نه اثبات وجود رابطه علیت چنانکه عموماً تصور شده است. این قاعده آنچنانکه در برهان شفا به کار رفته است می گوید چیزی که با وقوع مکرر آن مشاهده می کنیم پدیده مورد نظر در پی آن تکرار می شود این همان علت است. این همان نقشی است که روش توافق، روش اختلاف و غیره در نظریه جان استوارت میل برعهده دارد و از حیث ابن سینا را باید براستی پیشگام طرح روشهای استقراء حذفی دانست.
- ۱۸ - محمدباقر الصدر، الأسس المنطقیه للاستقراء (چاپ چهارم دارالتعاریف للمطبوعات، بیروت) ص ۳۹.
- ۱۹ - همانجا، ص ۴۱.
- ۲۰ - همانجا، ص ۴۲.
- ۲۱ - برهان شفا، ص ۹۷.
- ۲۲ - الاسس المنطقیه، ص ۲۹.

۲۳ - مثلاً وقتی مرحوم صدر استدلال می‌کند که می‌توان عالمی را تصور کرد که در آن تصادفات نسبی دائماً تکرار می‌شود (الاسس، ص ۴۸) منظور ایشان القاء این نکته است که دوام این مقارنت لازمه‌اش وجود سببیت نیست. چنانکه ملاحظه می‌کنیم آنچه برای ایشان مطرح است اثبات وجود رابطه سببیت است و نه یافتن طرف دیگر سببیتی که می‌دانیم موجود است. اما این سینا برخلاف این تصریح می‌کند که هدف او رسیدن به سببی است که می‌دانیم لامحاله موجود است.

24 - David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, liberal Arts Press, pp. 40-53.

برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به:

A.J.Ayer, *Probability and Evidence*, Macmillan, 1973. pp. 19-26.

