

فلسفه اسلامی متأخر و راه حل سینوی مسئله استقرا

ataheri@sharif.edu

سیدعلی طاهری خرم‌آبادی / استادیار دانشگاه صنعتی شریف

پذیرش: ۹۷/۰۷/۱۸

دریافت: ۹۷/۰۲/۱۱

چکیده

مسئله استقرا، پرسش از چگونگی پرکردن شکافی است که میان مقدمات استدلال استقرایی و نتیجه وجود دارد. ابن‌سینا و پیروانش برای حل این مشکل میان تجربه و استقرا فرق گذاشته‌اند. به عقیده آنان تجربه برخلاف استقرا بر مشاهده صرف افراد مبتنی نیست، بلکه این مشاهدات به همراه قیاس‌اند که حکم تجربی را نتیجه می‌دهند. مقدمه کبرای این قیاس این اصل فلسفی است که اتفاق، دائمی یا اکثری نیست. برخی فیلسوفان معاصر اسلامی این راه‌حل را مورد نقد قرار داده‌اند. یک انتقاد اصلی این است که مقدمه کبرا در قیاس مزبور، بدیهی نیست و هیچ استدلالی نیز بر آن اقامه نشده است. من در این مقاله نشان داده‌ام که این انتقادات ناشی از برداشت ناصحیحی از آن اصل مربوط به اتفاقی‌هاست. تفسیر صحیح از این اصل منوط به توجه بیشتر به برخی تمایزهای میان انواع علت و به خصوص دیدگاه‌های فلسفه سینوی درباره علت‌های طبیعی است.

کلیدواژه‌ها: استقرا، تجربه، اتفاق.

استدلال‌های استقرایی استدلال‌هایی هستند که در آنها صدق مقدمات با کذب نتیجه سازگار است؛ زیرا مقدماتشان متضمن یا مستلزم نتیجه نیستند. از مشاهده شمار فراوانی از کلاغ‌هایی که همگی سیاه‌اند، به طور معمول نتیجه می‌گیریم که «همه کلاغ‌ها سیاه‌اند». با این حال، ممکن است کلاگی غیرسیاه در نقطه مکانی - زمانی خاصی وجود داشته باشد. بنابراین مشاهدات فراوان «کلاغ‌های سیاه»، صدق نتیجه را تضمین نمی‌کند. آزمون‌های علمی نیز که محصول دخالت آگاهانه عالمان در فرایندهای طبیعی‌اند، در این ویژگی استقرای ساده و منفعلانه، شریک‌اند. تجارب و آزمایش‌های علمی هیچ‌گاه صحت نتایج را ضروری نمی‌سازند. در مقابل، استدلال‌های قیاسی، آنهایی‌اند که صدق مقدمات، صدق نتیجه را ضرورتاً به دنبال دارد. در این استدلال‌ها، ممکن نیست مقدمات استدلال صادق و نتیجه کاذب باشد؛ زیرا مقدمات متضمن و یا مستلزم نتیجه‌اند.^۱ بنابراین می‌توان گفت در استدلال‌های استقرایی میان مقدمات و نتیجه شکاف یا رخنه‌ای در کار است. مقصود از مسئله استقرا جست‌وجوی راهی برای پرکردن این شکاف و رفع این رخنه است.

ابن‌سینا راه چاره را در این دید که استقرا را با قیاس تکمیل کند. به عقیده وی و پیروانش، از آنجاکه استدلال‌های استقرایی، صدق ضروری نتیجه را به دنبال ندارند، به‌خودی‌خود یقین‌آور نیستند؛ اما اگر قیاسی همراه استقرا وجود داشته باشد، آن‌گاه با شرایطی دستیابی به یقین از این راه نیز ممکن خواهد بود. مقدمه اصلی این قیاس این اصل است که اتفاق دائمی یا اکثری نیست. به عقیده ابن‌فلسوفان، با یاری جستن از این اصل، مشاهدات و یا آزمون‌های تجربی می‌توانند نتیجه یقینی به بار آورند. به عبارت دیگر، این فیلسوفان میان استقرا و تجربه تفاوت می‌گذارند. در دوران اخیر، برخی فیلسوفان معاصر در سنت اسلامی کم‌وبیش یقینی بودن تجربه و راه‌حل سینوی را به چالش کشیده‌اند. هدف من در این مقاله این است که نشان دهم این چالش‌ها، موفق نیستند. برای این مقصود، ابتدا راه‌حل *ابن‌سینا* را توضیح خواهم داد. آن‌گاه در بخش دوم نقدهای منتقدان را شرح می‌دهم. نهایتاً به بررسی دقیق‌تر دیدگاه *ابن‌سینا* خواهم پرداخت که به حل چالش‌های ذکرشده منتهی می‌شود.

۱. تمیز استقرا از تجربه

بنا به عقیده ابن‌فلسوفان، هرچند استقرا^۲ نمی‌تواند نتیجه یقینی به بار آورد، اما می‌توان از تجربه، کسب یقین کرد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۹۵۴، ص ۹۳-۹۸ و ۲۲۳-۲۲۴؛ طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۷۱-۳۷۲). *ابن‌سینا* برای یقینی نبودن نتیجه

Ma'rifat-i Falsafi _____ Vol.16, No.1, Fall 2018

^۱ مقصود، استدلال‌های قیاسی‌اند که از نظر منطقی معتبر باشند. در قیاس‌های نامعتبر - مثل استنتاج رفع تالی از رفع مقدم - صدق نتیجه از مقدمات صادق برنمی‌آید. همچنین درباره استدلال‌های استقرایی نیز مقصود، استدلال‌های خوب استقرایی‌اند. استقرای بد نیز ممکن‌اند و برخی آنها را به کار می‌برند؛ مثل اینکه از مشاهده تعداد کمی برگ سبز، نتیجه بگیریم که «همه برگ‌ها سبزند». سخن درباره این موارد نیست؛ بلکه موارد خوب استقرا این ویژگی را دارند که از صدق موارد مشاهده شده - یا مقدمات استدلال - صدق ضروری نتیجه را نمی‌توان استنباط کرد.

^۲ مقصود من از استقرا، همان است که به استقرای ناقص مشهور است. استقرای کامل و تام از موضوع این مقاله خارج است.

استدلال استقرایی به دو وجه استدلال می‌کند. یکی اینکه ممکن است افراد مشاهده‌نشده با افراد مشاهده‌شده متفاوت باشند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۱). مثلاً از مشاهده شمار فراوانی از قوهای سفید نمی‌توان «هر قویی سفید رنگ است» را به طور یقینی استنتاج کرد؛ زیرا ممکن است قوهای غیرسفیدی موجود باشند که ما آنها را مشاهده نکرده‌ایم. دلیل دیگر این است که احکام حسی - به سبب^۱ دائمی نبودنشان - یقینی نیستند (ابن‌سینا، ۱۹۵۴، ص ۹۳-۹۴). از آنجاکه استقرا محصول تعمیم صرف مشاهدات حسی است، از آن یقینی به بار نمی‌آید.

اما بنا به دیدگاه *ابن‌سینا* تجربه با استقرا متفاوت است (ابن‌سینا، ۱۹۵۴، ص ۹۶). تجربه، صرفاً تعمیم موارد مشاهده‌شده به سایر موارد نیست. تجربه، علاوه بر مشاهده موارد، قیاسی را دربر دارد. وقتی موارد متعددی از «کلاغ‌های سیاه» را مشاهده کردیم، نتیجه می‌گیریم که «کلاغ‌های سیاه متعددی را مشاهده کرده‌ایم». این تنها نتیجه‌ای است که از استقرا گرفته می‌شود و آن چیزی جز جمع موارد مشاهده‌شده نیست. به این نتیجه مقدمه دیگری را ضمیمه می‌کنیم و آن این است که «سیاه بودن کلاغ اتفاقی نیست» و آن‌گاه نتیجه می‌گیریم که «چیزی در کلاغ یا همراه آن هست که سبب سیاه بودن است». چرا سیاه بودن کلاغ اتفاقی نیست؟ زیرا می‌دانیم که امور اتفاقی مکرراً رخ نمی‌دهند. به تعبیر شایع، اتفاق دائمی یا اکثری نیست (ابن‌سینا، ۱۹۵۴، ص ۹۵). پس از اینکه کشف کردیم که «خود کلاغ بودن» یا چیزی ملازم با آن سبب «سیاه بودن» است، می‌توانیم حکم کنیم که «همه کلاغ‌ها سیاه‌اند». این حکم، محصول قیاسی برهانی است که حد اوسط در آن - کلاغ بودن - سبب «سیاه بودن» است. بنابراین سیاهی کلاغ‌ها را از راه سبب شناخته‌ایم و شناخت حاصل از راه سبب یقینی است.

اما فرض کنیم شخصی همواره در میان سیاه‌پوستان زندگی کرده است، بلکه می‌توانیم فرض کنیم که در زمانی خاص هیچ انسان غیرسیاه‌پوستی وجود ندارد. در هر کدام از این دو فرض، افراد می‌توانند با استفاده از مشاهده‌های خود و ضمیمه کردن قیاس فوق‌الذکر نتیجه بگیرند که «هر انسانی سیاه پوست است»؛ اما می‌دانیم که این نتیجه کاذب است. حتی اگر فرض کنیم در هیچ زمانی انسان‌های غیرسیاه‌پوستی موجود نباشند، این قضیه کاذب است؛ زیرا کلیت آن، همه افراد ممکن انسان را نیز دربرمی‌گیرد. از آنجاکه انسان‌های غیرسیاه‌پوست، ممکن - بلکه در واقع موجود - هستند، قضیه مزبور کاذب است؛ اما مدعای سینویان این بود که تجربه مفید یقین است و قضیه یقینی بنا به تعریف نمی‌تواند کاذب باشد.

فیلسوفان سینوی به این اشکال توجه کرده و به آن پاسخ داده‌اند (ابن‌سینا، ۱۹۵۴، ص ۹۶؛ طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۷۳). نتیجه تجربه، حکم کلی نامشروط نیست. حکم تجربی به شرایط و اوضاع تجربه شده مقید است. بنابراین در مثال مزبور تنها نتیجه قابل قبول این است که «همه انسان‌های موجود در کشورهای مزبور سیاه پوست‌اند»؛ اما قضیه «هر انسانی سیاه پوست است» از این قضیه نتیجه نمی‌شود؛ زیرا بنا به قیاس تجربی، از آنجاکه اکثر یا همه انسان‌های مشاهده‌شده، سیاه‌پوست بوده‌اند، چیزی در آن انسان‌ها هست که سبب سیاهی پوست است. طبیعتاً همه انسان‌هایی که شبیه آن انسان‌ها

باشند، به خاطر وجود آن سبب، سیاه‌پوست خواهند بود و این نتیجه‌ای درست است؛ اما نمی‌توان گفت در هر انسانی سبب سیاهی پوست وجود دارد؛ زیرا ممکن است انسان‌هایی که در دیگر مناطق زندگی می‌کنند، به سبب اوضاع اقلیمی ویژگی‌های متفاوتی داشته باشند. از این رو سرایت دادن حکم سیاهی پوست به همه انسان‌ها، مجوز منطقی ندارد.

بنابراین /بن‌سینا معتقد است تجربه می‌تواند مفید یقین باشد؛ اما این بدین معنا نیست که تجربه همواره مفید یقین است. اولاً تجربه در حوادثی با تکرار زیاد، می‌تواند مفید یقین باشد، اما درباره حوادثی که کم تکرار می‌شوند یا تکرار نمی‌شوند، تجربه نمی‌تواند مفید یقین باشد. به علاوه تجربه کلیت مطلق را به دست نمی‌دهد، بلکه کلیت قضیه استنباطی، صرفاً در قلمرو افرادی از موضوع است که شرایطی مشابه با شرایط افراد مشاهده‌شده داشته باشند. به عبارت دیگر ممکن است در استنباط حکم تجربی، مابالعرض به اشتباه به جای مابالذات گذاشته شود. در این فرض استنباط تجربی غلط خواهد بود. مثال نقضی که از آن سخن رفت، دچار همین اشتباه بود. در آن تجربه آنچه مشاهده‌شده است، انسان‌هایی بوده‌اند که در کشورهای خاصی زندگی می‌کرده‌اند. بنابراین نتیجه مجاز این بوده است که انسان‌هایی که در آن مناطق اند و پدران و مادرانشان نیز اهل آن مناطق بوده‌اند، سیاه‌پوست‌اند؛ زیرا چیزی در «انسان متعلق به آن مناطق» و یا همراه با آن هست که سبب «سیاهی پوست» است؛ اما اگر کسی حکم کلی «هر انسانی سیاه‌پوست است» را استنباط کند، امر بالعرض را به جای بالذات نشانده است؛ زیرا سبب «سیاهی پوست» را در «انسان متعلق به آن مناطق» و یا همراه با آن ردیابی نکرده و به جای آن گمان کرده است که سبب «سیاهی پوست» چیزی در «انسان» و یا همراه با آن است. درحالی‌که سبب بالذات برای «سیاهی پوست»، «انسان متعلق به آن مناطق» است و «انسان» تنها سبب بالعرض آن است. دلیل این امر آن است که موارد مشاهده‌شده به انسان‌های آن مناطق منحصر بوده‌اند. بنابراین وصف عام‌تر «انسان» سبب ذاتی «سیاه‌پوستی» نخواهد بود. از سوی دیگر معلول صرفاً با سبب بالذاتش ملازم است و نه با سبب بالعرض. بنابراین حکم مزبور به خاطر اشتباه کردن سبب بالذات با سبب بالعرض دچار اشتباه شده است. حاصل آنکه تجربه در صورتی حکم یقینی به دست می‌دهد که سبب بالذات با سبب عام‌تر اشتباه نشود و ایمنی از این اشتباه در گرو علم به اوصاف و شرایط شیء مشاهده‌شده است. تنها با علم به اوصاف و شرایط امور مشاهده‌شده می‌توان وصفی را که سبب بالذات است از اوصاف اعم تمیز داد. هرگونه اشتباه در این بخش، استدلال تجربی را از یقینی بودن بازمی‌دارد.

بنابراین ادعای /بن‌سینا این نیست که تجربه به‌آسانی احکام یقینی را برای ما به ارمغان می‌آورد. ادعای وی این است که در برخی موارد می‌توان از طریق تجربه باورهای یقینی به دست آورد. هدف وی این است که نشان دهد که تحت چه شرایطی و چگونه حکم یقینی تجربی قابل حصول است. به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی: «و باید دانست که در مجربات جملگی شرایط تجربه و قرائتی که در وقت تجربه بر سیل استمرار یافته باشند به‌ضرورت اعتبار باید کرد، چه هر حکم کلی که مفید به آن اعتبارات و قرائن صادق باشد ممکن بود که با اطلاق از آن قیود کاذب» (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۷۳).

۲. تردیدهایی درباره راه حل سینیوی

در میان فیلسوفان معاصر، *آیت‌الله مطهری* تا حد بسیاری با دیدگاه *ابن‌سینا* هم‌دلی دارد. به عقیده ایشان، از آنجاکه صدفه - پدید آمدن امر حادث بدون علت - را ضرورتاً محال می‌دانیم، به طور اجمالی می‌دانیم که حوادث مادی بی‌علت نیستند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۳۷-۳۳۸). نقش تجربه تعیین علت و معلول است از «میان انبوه اموری که احتمال می‌رود هریک از آنها علت حادثه باشند و امور دیگری که آزمایش‌کننده احتمال می‌دهد از نظر وی دور باشند». این کار، آسان نیست و از این‌رو در بسیاری موارد احکام تجربی در معرض بازنگری و اصلاح قرار می‌گیرند و یا کنار گذاشته می‌شوند. این نکته موجب «جنبه غیریقینی» تجربه می‌گردد. پس از اینکه علت پدیده را از تجربه به دست آورده‌ایم، اصل سنخیت علت و معلول ما را در تعمیم حکم مشاهده‌شده به سایر موارد مجاز می‌نماید. از آنجاکه امور مشابه، معلول‌های مشابه دارند، و از آنجاکه علت حادثه‌ای طبیعی را به تجربه یافته‌ایم می‌توانیم به‌طور کلی حکم کنیم که در تمامی موارد دیگر نیز به دنبال آن علت کشف‌شده، معلول پدید خواهد آمد.

آیت‌الله مطهری تصریحی به قاعده «الاتفاق لایکون دائماً او اکثریاً» ندارد، اما از آنجاکه توضیح جای‌گزینی برای تجربه به دست نداده‌اند، دلیلی نیست که فرض کنیم تلقی وی از تجربه، چیزی متفاوت با دیدگاه سینیوی است. البته تفاوتی دیگر میان دیدگاه ایشان و دیدگاه سینیوی هست که درباره آن سخن خواهیم گفت. با این همه می‌توان گفت، ایشان تقریباً و تا حد فراوانی دیدگاه سینیوی را تأیید می‌کند.

آیت‌الله مصباح با دو اشکال دیدگاه سینیوی را نقد می‌کند (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۱؛ مصباح، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۷۸). نخست آنکه قاعده دائمی و اکثری نبودن اتفاق، اصلی نظری است و نمی‌توان آن را بدیهی شمرد. از این‌رو در غیاب استدلال، این اصل پذیرفتنی نیست. اعتراض دوم ایشان این است که اثبات تلازم دائمی یا اکثری میان دو پدیده مادی تقریباً امری محال است؛ زیرا چگونه می‌توان ادعا کرد که اکثریت موارد دو پدیده را بررسی کرده و همراهی آنها را مشاهده کرده‌ایم؟! چنین ادعایی تقریباً از هیچ کسی پذیرفتنی نیست. به عبارت دیگر بنا به دیدگاه سینیوی، استدلال تجربی از دو مقدمه شکل می‌گیرد. یکی این مقدمه تجربی که تلازم دائمی یا اکثری دو پدیده مشاهده‌شده و دیگری این قاعده عقلی که تلازم اکثری یا دائمی نمی‌تواند اتفاقی باشد. هیچ‌کدام از این دو مقدمه - در نظر *آیت‌الله مصباح* - قابل اثبات نیستند. مشکل بودن و بلکه محال بودن مشاهده اکثریت موارد دو پدیده، مقدمه استقرایی را مورد تردید قرار می‌دهد و بدیهی نبودن و فقدان استدلال، موجبی برای کنار گذاشتن مقدمه عقلی استدلال است.

آیت‌الله فیاضی صحت اصل دائمی - اکثری نبودن اتفاق را به صورت ضمنی انکار می‌کند. به نظر ایشان *ارسطو* دچار این توهم بوده است که گویا برخی امور اتفاقی‌اند و آن‌گاه این توهم را منشأ اصل فوق‌الذکر می‌شمرد: «و اولین کسی که آن را توهم کرد *ارسطو* بود، آن‌گاه که گمان کرد امور نادر برای غایتی رخ نمی‌دهند... و از این اندیشه *ارسطو* قاعده مشهور نشئت می‌گیرد: اتفاق اکثری یا دائمی نخواهد بود» (فیاضی، ۱۳۸۰، ص ۷۳۱-۷۳۲).

ایشان پس از این، به طور ضمنی دیدگاه علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵) را در نفی اتفاق تأیید می‌کند. بنابراین می‌توان گفت با نفی منشأ این قاعده، هیچ دلیل و مبنایی برای آن وجود نخواهد داشت و بلکه نفی اتفاق، انکار خود این قاعده را نیز به دنبال دارد.

اما بیش از همه، آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر این دیدگاه را توضیح داده و آن‌گاه به چالش کشیده است (ر.ک: صدر، ۱۴۱۰ ق). از نظر ایشان، درباره استقرا سه چالش در پیش‌روی ما قرار دارند (صدر، ۱۴۱۰ ق، ص ۲۵-۲۷): اول آنکه به چه دلیل پدیده‌های طبیعی نیازمند علت‌اند؟ مفروض استقرا آن است که پدیده‌های طبیعی مستقل و جدای از یکدیگر نیستند؛ اما چرا نباید فرض کنیم که آنها بی‌ارتباط با یکدیگرند و هیچ رابطه علی میان آنها در کار نیست؟ چالش دوم آن است که بر فرض قبول روابط علی و معلولی میان پدیده‌ها، چگونه با مشاهده همراهی دو پدیده رابطه علی میان آنها را کشف می‌کنیم؟ پذیرش لزوم علت برای پدیده‌ها چیزی است و تعیین علت و معلول چیزی دیگر. بنابراین می‌بایست دلیل استقرایی بتواند علیت میان دو پدیده را اثبات کند؛ سوم آنکه پس از اثبات رابطه علی دو پدیده، همچنان ممکن است در موارد مشاهده نشده و به‌خصوص در آینده این رابطه علی برقرار نباشد؛ مثلاً فرض کنید با دلیل استقرایی ثابت می‌کنیم که در موارد مشاهده‌شده علت «انبساط فلزات»، «حرارت» آنها بوده است؛ اما چه‌بسا در موارد دیگر و در آینده این رابطه علی برقرار نباشد. دلیل استقرایی می‌بایست نشان دهد که این رابطه علی کشف‌شده در موارد مشاهده‌نشده نیز برقرار است.

بنا به عقیده آیت‌الله صدر، فلسفه عقل‌گرا پاسخ به پرسش‌های اول و سوم را در اختیار منطق ارسطویی قرار می‌دهد.^۱ اصل علیت مقرر می‌دارد که همه پدیده‌ها نیازمند علت‌اند. بنابراین همه حوادث فیزیکی نیز علتی خواهند داشت. این اصل پیشین است و از طریق عقل آن را می‌دانیم. با دانستن این اصل در پی کشف علت پدیده‌ای خاص برمی‌آییم. برای از میان برداشتن مشکل دوم به اصل عقلی دائمی - اکثری نبودن اتفاق و برای حل مشکل سوم به اصل پیشین سختی علت و معلول دست می‌یازیم. در نهایت استدلال ما شکل ذیل را می‌گیرد:

پدیده الف و ب مکرراً همراه یکدیگر مشاهده شده‌اند؛

بنابراین الف علت ب است؛ زیرا اتفاق دائمی - اکثری نخواهد بود؛

ت) امور مشابه علل مشابه دارند؛

ث) بنابراین همه الف‌ها - از جمله الف‌های آینده - ب را به دنبال خواهند داشت.

همان‌طور که می‌بینیم تلقی آیت‌الله صدر از سیر کامل استدلال تجربی شباهت بسیاری به تلقی آیت‌الله مطهری دارد. هر دوی آنان کشف علت و معلول‌های فیزیکی را منوط به همکاری اصول پیشین عقلی با تجربه می‌دانند. در این باره باز هم سخن خواهیم گفت.

آیت‌الله صدر آن‌گاه به توضیح اصل مربوط به اتفاقی‌ها می‌پردازد. برای این مقصود، باید دو پرسش را پاسخ داد: مقصود از اتفاق چیست؟ مقصود از دائمی - اکثری چیست؟ به عقیده ایشان، مقصود از اتفاق در این اصل، صدفه نسبی است که در برابر صدفه مطلق قرار دارد (صدر، ۱۴۱۰ق، ص ۳۶). صدفه نسبی عبارت است از «وجود حادثه‌ای معین به خاطر حصول سببش و همراهی اتفاقی آن با حادثه‌ای دیگر». مثال آن این است که آب درون ظرفی به خاطر حرارت به جوش آید و هم‌زمان با آن آب ظرفی دیگر منجمد گردد. همراهی دو پدیده «جوش آمدن آبی» در اثر علت خاص خویش با «نجماد آبی دیگر»، موردی از اتفاق یا صدفه نسبی است. اتفاق به این معنا، نقض اصل علیت نیست و شاهدش آنکه گاهی رخ می‌دهد. آنچه نقض اصل علیت است، پیدایش حادثه بی‌علت است که صدفه مطلق نام دارد. در عین حال بنا به قاعده مورد بحث، صدفه نسبی به صورت دائمی یا اکثری واقع نمی‌شود.

مقصود از اکثری یا دائمی چیست؟ چه چیزی دائمی یا اکثری است؟ آیت‌الله صدر در پاسخ به این پرسش معتقد است کارایی این اصل در گرو تعیین دقیق معیار اکثری - دائمی است (صدر، ۱۴۱۰ق، ص ۴۰)؛ زیرا اگر تعیین دقیقی در کار نباشد، می‌توان اکثری بودن یا دائمی بودن را در نسبت با کل عمر طبیعت یا کل عمر آزمایشگر ملاک قرار داد. روشن است که در این دو فرض هیچ شخصی نخواهد توانست اکثری بودن یا دائمی بودن حتی یک مورد از همراهی را احراز نماید؛ زیرا تنها پس از پایان طبیعت یا پس از مرگ آزمایشگر می‌توان قضاوت کرد که آیا همراهی مزبور در اکثر یا همه موارد بوده است یا خیر.^۱ بنابراین می‌بایست عدد معقولی را معیار قرار داد و دائمی یا اکثری بودن همراهی را در نسبت با آن عدد لحاظ کرد. مثلاً تعیین عدد ده، انتخابی معقول است. بنابراین می‌توان گفت صدفه نسبی - اتفاق - در ده مورد متوالی تکرار نخواهد شد.^۲ بنابراین اگر همراهی دو پدیده در همه ده مورد تکرار شود، همراهی مزبور ناشی از علیت آن دو پدیده است. به بیان دیگر مفاد این اصل، این علم اجمالی است: «می‌دانم که در میان ده تجربه متوالی من حداقل یکی از موارد، صدفه نسبی نخواهد بود؛ اما نمی‌دانم که این مورد(ها) کدام است».

با توجه به دو ایضاح فوق می‌توان استدلال تجربی را این‌گونه شکل داد:

پدیده الف و پدیده ب در ده تجربه متوالی همراه یکدیگر مشاهده شده‌اند؛

اگر همراهی الف و ب از قبیل صدفه نسبی بود در ۱۰ تجربه متوالی تکرار نمی‌شد؛

پ) بنابراین همراهی مزبور اتفاقی نیست؛ بلکه ناشی از علیت میان الف و ب است؛

ت) بنابراین الف علت ب است؛

ث) بنا به اصل سنخیت علی و معلولی در کلیه موارد و از جمله موارد آینده، الف ب را به دنبال دارد.

^۱ از اینجا پاسخ به اشکال دوم آیت‌الله مصباح روشن می‌شود. احراز همراهی دائمی یا اکثری در صورتی ناممکن است که در نسبت با کل زمان یا عمر شخص تجربه‌گر لحاظ شود؛ اما بسیار بعید است که طرف‌داران این دیدگاه چنین مقصود واضح‌البطلانی داشته باشند.

^۲ برای سهولت، در مثال‌ها بر دائمی نبودن صدفه نسبی در ده تجربه متمرکز می‌شویم.

آیت‌الله صدر پس از توضیح تفصیلی این اصل و رفع ابهام‌ها نقدهای متعدد خود را بر راه‌حل سینیوی مسئله استقرا طرح می‌کند. این انتقادات همگی به اصل دائمی - اکثری نبودن اتفاق مربوطاند. بنا به اولین و شاید مهم‌ترین آنها هیچ مبنای قابل قبولی برای پذیرش این اصل در کار نیست (صدر، ۱۴۱۰ق، ص ۴۳-۴۵)؛ زیرا از سوی ابن‌سینا و پیروانش این اصل را بدیهی اولی می‌دانند. در غیراین صورت، نمی‌توانستند قضایای تجربی را در زمره مبادی برهان به‌شمار آورند؛ زیرا مبادی برهان، قضایایی‌اند که خود بی‌نیاز از استدلال‌اند. اگر این اصل، بدیهی اولی نباشد، یا عقلی استنتاجی خواهد بود و یا تجربی. در صورت دوم نمی‌تواند مبنایی برای استدلال‌های تجربی باشد. صورت اول نیز موجب می‌شود قضایای تجربی از مبادی اولیه برهان خارج شوند؛ زیرا در صورت استنتاجی بودن این اصل، قضایای تجربی نیز استنتاجی خواهند بود و بنابراین نمی‌توانند از جمله قضایای آغازگر برهان‌ها باشند. بنابراین منطق ارسطویی به طور ناگزیر این اصل را بدیهی اولی می‌شمارد.

اما از سوی دیگر نمی‌توان این اصل را بدیهی اولی دانست؛ زیرا آن به دو صورت می‌تواند قرائت کرد. یکی اینکه تکرار دائمی یا اکثری صدفه نسبی ناممکن است و دیگری اینکه این تکرار هرچند محال نیست، در عالم واقع رخ نمی‌دهد. قرائت دوم با بدیهی بودن این اصل ناسازگار است؛ زیرا اصول بدیهی و پیشین همگی بیانگر اموری ضروری‌اند. بنابراین صرف اخبار از عدم تکرار صدفه، مفاد اصلی اولی نخواهد بود؛ اما قرائت اول این اصل نیز به‌وضوح ناپذیرفتنی است. عقلاً می‌توان تکرار دائمی یا اکثری صدفه نسبی را تصور کرد. هیچ اشکالی در این نیست که همراهی اتفاقی دو پدیده به صورت اکثری یا دائمی تکرار شود. حاصل آنکه قاعده مزبور نمی‌تواند بدیهی اولی باشد، درحالی که مدعای این دیدگاه، اولی بودن آن است. در نتیجه هیچ مبنای قابل قبولی برای این اصل در کار نیست.

۳. در جست‌وجوی معنا و مبنای قاعده «اتفاق دائمی و اکثری نیست»

برای ارزیابی انتقادات واردشده، باید نگاه دقیق‌تری به این قاعده بیفکنیم. بحث درباره اتفاق، سابقه‌ای طولانی در تاریخ فلسفه دارد. ارسطو در ضمن بحث از علت و معلول این مسئله را مطرح کرد (ر.ک: ارسطو، ۱۳۸۷). مسئله این بود که برخی اتفاق و بخت را از جمله علت‌ها می‌شمرند. ارسطو درباره عقاید آنان و نیز جایگاه بخت و اتفاق در علت‌ها سخن گفت. فیلسوفان اسلامی نیز این مسائل را در ضمن مباحث علت و معلول در طبیعیات مطرح کردند (ر. ک: ابن‌سینا، ۱۹۸۲؛ لاهیجی، ۱۴۲۹ق، ج ۲؛ فخررازی، ۱۹۶۶؛ مطهری، ۱۳۷۳، ج ۷؛ مصباح، ۱۴۰۵ق). بنا به عقیده ابن‌سینا برخی اسباب را می‌توان اسباب اتفاقی دانست (ابن‌سینا، ۱۹۸۲، ص ۶۴). بنابراین پذیرش اتفاق به معنای نفی علت نیست؛ برعکس، اتفاق خود یکی از علت‌ها محسوب می‌شود و یا به عبارت دقیق‌تر، برخی علت‌ها اتفاقی‌اند. نکته مهم، فهم مقصود از سبب اتفاقی است و این در گرو توجه به دیدگاه عام ابن‌فلسوفان درباره انواع مختلف علت و ویژگی‌های هر کدام از آنها به‌ویژه علت و معلول‌های طبیعی است (ر. ک: ابن‌سینا، ۱۹۸۲، فصل‌های نهم تا چهاردهم از مقاله اولی).

بنا به تقسیم مشهور نزد فیلسوفان مسلمان، علت به «فاعلی»، «غائی»، «مادی» و «صوری» تقسیم می‌شود. گاهی/بن‌سینا «ماده سابق» - حامل قوه شیء بعدی - را نیز در کنار ماده و صورت از علل همراه با اشیای طبیعی محسوب می‌کند (بن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۵۸؛ بن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۹۶). به علاوه این فیلسوفان از «علت‌های معده» نیز سخن می‌گویند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۲۷). از نظر آنان علت فاعلی نیز مصادیق متعددی دارد که دو مصداق عمده آن عبارت‌اند از «فاعل وجودبخش» یا الهی و «فاعل حرکت» یا فاعل طبیعی (بن‌سینا، ۱۹۸۲، ص ۴۸). بهمنیار به معد بودن فاعل حرکت تصریح می‌کند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۱۹). به گفته بن‌سینا همه علت‌هایی که بر معلول تقدم زمانی دارند، علل مجازی و یا معین‌اند و از جمله علل حقیقی محسوب نمی‌شوند (بن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۶۶). در میان اقسام علل، سلسله علت‌های اعدادی‌اند که روندها یا فرایندهای طبیعت را شکل می‌دهند و دلیل استقرایی نیز عهده‌دار کشف همین روندهای طبیعی است. به عبارت دیگر، میان پدیده‌های طبیعی که پی‌درپی رخ می‌دهند، رابطه علیت اعدادی برقرار است و با استقرا می‌خواهیم این علت‌های اعدادی را کشف کنیم. به‌زودی درباره مبنای باور به رابطه علیت اعدادی میان پدیده‌های متوالی طبیعی سخن خواهیم گفت.

اکنون نوبت توضیح اسباب اتفاقی است. به عقیده بن‌سینا توالی امور طبیعی نسبت به یکدیگر گاهی همیشگی است (بن‌سینا، ۱۹۸۲، ص ۶۲)؛ مثلاً «برخورد کامل آتش با پوست» همیشه «سوزش پوست» را به دنبال دارد. مواردی نیز وجود دارند که در آنها هرچند دو پدیده همواره به دنبال یکدیگر رخ نمی‌دهند، در بیشتر موارد میان آنها توالی وجود دارد؛ مثلاً «اصابت شدید سنگ با شیشه» در بیشتر موارد «شکسته شدن شیشه» را به دنبال دارد. مواردی هم از توالی امور طبیعی وجود دارند که به‌ندرت رخ می‌دهند؛ مثلاً «حرکت شخص به سوی مغازه‌اش» در موارد کمی «مواجهه با بدهکار» را به دنبال دارد. قسم دیگری هم هست که در آن دو پدیده گاهی به دنبال یکدیگر رخ می‌دهند و گاهی رخ نمی‌دهند. در این قسم، هیچ کدام از موارد رخ دادن یا رخ ندادن توالی، برتری کمی بر دیگری ندارند. اگر دو پدیده همیشه یا در اکثر موارد به دنبال یکدیگر رخ دهند، توالی آنها اتفاقی نیست؛ اما درباره توالی دو پدیده‌ای که دائماً یا اکثراً در پی یکدیگر رخ نمی‌دهند، واژه اتفاق را به کار می‌بریم. نمی‌گوییم «سنگ به شیشه خورد و اتفاقاً شکست» اما می‌گوییم «به سمت مغازه‌ام رفتم و اتفاقاً در راه با بدهکارم مواجه شدم». بنابراین می‌توان گفت «امور اتفاقی، دائمی یا اکثری نیستند».

البته باید توجه داشت که تقسیم‌بندی بن‌سینا میان امور اتفاقی و غیراتفاقی، درباره پدیده‌هایی است که میانشان ارتباطی وجود داشته باشد (بن‌سینا، ۱۹۸۲، ص ۶۴). گاهی می‌دانیم میان دو پدیده متوالی هیچ ارتباطی نیست؛ مثلاً ممکن است بعد از نشستن من روی صندلی، فوراً زلزله‌ای رخ دهد؛ اما مسلماً میان دو پدیده «نشستن من روی صندلی» و «وقوع زلزله» ارتباطی در کار نیست. درباره این ارتباط و دانش ما به آن سخن خواهیم گفت. اکنون خواننده را صرفاً به این نکته توجه می‌دهم که این‌گونه توالی‌ها میان امور نامرتب از بحث کنونی خارج‌اند.

با توجه به تذکر فوق، روشن می‌شود که در تمامی توالی‌های مورد بحث - چه اتفاقی و چه غیر آن - میان پدیده‌های متعاقب رابطه علی وجود دارد. وقتی در حال حرکت به سمت مغازه، اتفاقاً بدهکارم را می‌بینم، «حرکت به سمت مغازه» علت «دیدن بدهکار» است. از این‌روست که *ابن‌سینا* و همفکرانش در برابر منکران اتفاق، بر وجود اسباب اتفاقی استدلال می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۹۸۲، ص ۶۸۶۷؛ لاهیجی، ۱۴۲۹ق، ص ۴۴۳)؛ اما پرسش این است که چرا این پدیده‌ها را اسباب اتفاقی می‌نامند؟ چه تفاوتی میان اسباب اتفاقی و غیراتفاقی وجود دارد؟

بنا به عقیده *ابن‌سینا* اتفاقی‌ها، اسباب بالعرض برای غایت‌های بالعرض‌اند (ابن‌سینا، ۱۹۸۲، ص ۶۵). باید مقصود از «سبب بالعرض» و «غایت بالعرض» را توضیح دهیم. از نظر فیلسوفان مسلمان (ابن‌سینا، ۱۹۸۲، ص ۵۵؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۲۲) علت گاهی بالذات است و گاهی بالعرض. توضیح آنکه اشیا صفات مختلفی دارند و هر کدام از تأثیراتی که می‌نهند، به یکی از آن صفات مرتبط است. مثلاً آب جوش سوزندگی دارد و این تأثیر به خاطر «در نقطه جوش بودن» است و به مایع بودن یا در ظرفی خاص بودن آن ربطی ندارد. بنابراین می‌توان گفت «آب جوش با وصف جوشیدن» علت بالذات سوزش پوست من است. حال اگر سوزندگی را به «آب درون کتری» نسبت دهیم، علت فاعلی بالعرض را ذکر کرده‌ایم. نیز اگر الف ستون نگهدارنده دیواری را بردارد و در اثر آن دیوار خراب شود، الف را «خراب‌کننده دیوار» می‌دانیم؛ اما الف فاعل بالعرض «خرابی دیوار» است؛ زیرا کار مستقیم وی «برداشتن ستون» بوده است و به دنبال آن دیوار به خاطر عوامل دیگر - مثل جاذبه زمین - سقوط کرده و خراب شده است. با توجه به این مثال‌ها، فاعل بالذات، چیزی است که اولاً منشأ خود معلول باشد - نه چیزی دیگر - و ثانیاً آن فاعل را با وصف مرتبط با آن تأثیر - نه با وصفی دیگر - در نظر بگیریم.

همچنین غایت - پایان یک فعل یا حرکت - گاهی بالذات است و گاهی بالعرض. غایت بالذات آن است که فعل در بیشتر موارد به آن غایت منتهی می‌شود. مثلاً غایت بالذات حرکت به سمت مغازه، رسیدن به آن است. در مقابل غایت بالعرض، نتیجه‌ای است که فعل در موارد نادری به آن منتهی می‌شود. رسیدن به بدهکار هم غایتی برای حرکت به سمت مغازه است، اما غایتی است که در موارد کمی بر آن حرکت مترتب می‌شود. اکنون مقصود *ابن‌سینا* را می‌توان این‌گونه توضیح داد: اسباب اتفاقی، منشأ خود این نتایج نیستند؛ زیرا اثر مستقیم حرکت به سمت مغازه، رسیدن به مغازه است و نه دیدن بدهکار. بنابراین هرچند حرکت به سمت مغازه، علت دیدن بدهکار است، سببی بالعرض برای آن است. از آن سوی نیز، دیدن بدهکار غایتی بالعرض برای حرکت به سمت مغازه است.

در عین حال *ابن‌سینا* و بهمنیار اتفاق را مخصوص جاهل به اسباب می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۹۸۲، ص ۶۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۳۶). به عقیده آنان برای عالم به همه چیز - مثل خداوند - سبب اتفاقی در کار نیست؛ زیرا همه امور نزد او به ضرورت موجود می‌شوند. دلیل این امر آن است که بالعرض بودن اسباب ناشی از محدودیت علم است. کسی که به همه اوصاف یک شیء آگاه نیست، از برخی اوصاف غافل می‌شود و معلول را به وصف غیرمرتبطی نسبت می‌دهد. در این حالت از علت بالعرض سخن می‌گوییم. همچنین جاهل به کل امور، به سبب در نظر نگرفتن

برخی امور میانی، معلول را به علت بالعرض نسبت دهد - مثلاً خرابی دیوار را به شخصی نسبت می‌دهد که ستون نگاهدارنده را برداشته است؛ اما برای کسی که به همه امور و اسباب آگاه است، همه معلول‌ها با علت‌های بالذات سنجیده می‌شوند و از این‌رو اتفاقی در کار نیست. همین دیدگاه موجب آن شده است که علامه طباطبائی وجود اتفاقی را به‌طور کلی انکار کند. در عین حال به گمان من مقصود از اتفاق نفی شده در این تعابیر، اتفاق به معنایی دیگر است. این فیلسوفان در این موضع، اتفاق را در برابر ضرورت قرار می‌دهند؛ درحالی که سبب اتفاقی با ضرورت توافقی ندارد. توضیح دقیق معنای نفی شده اتفاق از موضوع این مقاله خارج است. مهم آن است که نفی اتفاق در تعابیر فوق، با اثبات آن به معنایی دیگر سازگار است. بنابراین اتفاق به معنای موردنظر در اصل اتفاقی‌ها وجود دارد.

اکنون وقت آن است که در پرتو توضیحات داده‌شده توضیح سینیوی درباره استدلال تجربی را مورد بازبینی قرار دهیم. به گمان من از مباحث فوق نتیجه می‌شود که پیش‌فرض استدلال تجربی هیچ‌کدام از دو صورت مشهور اصل علیت نیست؛ زیرا هیچ‌کدام از دو صورت مشهور اصل علیت، شامل علت‌های اعدادی نمی‌شوند. اصل «هر ممکنی نیازمند علت است» نیازمندی به فاعل هستی‌بخش را اثبات می‌کند؛ زیرا ممکن برای خروج از تساوی نسبت به وجود و عدم، به ترجیح‌دهنده وجود نیازمند است و آن همان فاعل وجود است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۸۰). همچنین اصل «هر حادثی نیازمند به علت است» یا گونه‌ای از اصل قبلی است و بنابراین صرفاً به علت هستی‌بخش مربوط است. فرض دیگر این است که این اصل به علت‌های اعدادی اشاره دارد که پیش از وجود حادث، موجودند و در پیدایش آن به نحوی تأثیر دارند؛ اما با این تفسیر، این اصل نه بدیهی اولی است و نه دلیلی بر آن اقامه شده است. می‌توان تصور کرد که شیء حادثی بدون هیچ عامل زمینه‌ساز به وسیله علت هستی‌بخش ایجاد شود.

شاید کسی بگوید علت هستی‌بخش نمی‌تواند حدوث را توضیح دهد. به عبارت دیگر از آنجاکه علت هستی‌بخش امری مجرد است و نسبت‌های مکانی زمانی ندارد، این پرسش باقی می‌ماند که چرا این شیء در این زمان خاص تحقق یافت؟ اما این پرسش ما را به قاعده مسبوق بودن حادث به ماده قبلی منتهی می‌کند. آیت‌الله مطهری استدلال نسبتاً خوبی برای اثبات این قاعده اقامه کرده است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۲۰۸-۲۰۴). شاید با انجام اصلاحاتی در آن استدلال بتوان این قاعده را اصل عقلی مربوط به علت‌های اعدادی دانست. پیش از این نیز اشاره کردم که ابن‌سینا گاهی ماده سابق را نوع پنجمی از علل محسوب می‌کند. از سوی دیگر این فیلسوفان (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۸۶-۱۸۸) ضرورت ماده سابق برای اشیای حادث را از طریق استدلال بر قاعده فوق‌الذکر ثابت می‌کنند. بنابراین از نظر فیلسوفان اسلامی اصل عقلی مربوط به علت‌های اعدادی، هیچ‌کدام از قضایای موسوم به اصل علیت نیستند و پشتیبان باور به علت‌های اعدادی، این قاعده مشهور است که «کل حادث مادی مسبوق بقوه و ماده تحملها».

مفاد قاعده فوق‌الذکر این است که پدید آمدن هر پدیده‌ای در زمانی خاص منوط به تحقق پدیده‌ای قبلی است که با آن مرتبط است؛ به‌گونه‌ای که بدون آن پدیده مرتبط قبلی، تحقق پدیده موردنظر امکان نمی‌داشت. مثلاً به اقتضای این قاعده، پدیده‌ای مثل شکل‌گیری قلب جنین مشروط به پدیده‌هایی است که پیش از آن در همان جنین رخ داده‌اند. مقتضای این قاعده این نیست که مثلاً، شکل‌گیری قلب جنین مشروط به جابه‌جایی وسایل موجود در

خانه همسایه باشد؛ زیرا این دو پدیده در دو محل یا ماده مختلف رخ داده‌اند. بنابراین به حکم قاعده مزبور قبل از تحقق هر پدیده فیزیکی می‌بایست پدیده‌ای مرتبط با آن تحقق یافته باشد. در مثالی دیگر می‌توان گفت حرکت توپ در زمان خاص مشروط به ضربه‌ای است که قبل از آن به توپ وارد شده باشد. ضربه قبلی پدیده‌ای است که با حرکت توپ مرتبط است. هر چند در این مثال نوع ارتباط پدیده قبلی با پدیده موردنظر با نوع ارتباط در مثال جنین متفاوت است، هر دو نوع ارتباط را می‌توان بر مبنای قاعده عقلی پشتیبان، توضیح داد.

البته شمارش و توضیح انواع ارتباط‌های ممکن میان علت و معلول‌های اعدادی، از موضوع این مقاله خارج است؛ اما به طور تقریبی و قدری خام می‌توان گفت: بنا به این قاعده، هر پدیده فیزیکی معلول آن پدیده قبلی است که با یکدیگر ارتباط‌های مشهود خاص مکانی دارند. بنابراین اکنون مبنای عقلی و پیشین داریم که بر اساس آن «شکسته شدن شیشه» را معلول و منوط به اصابت سنگ بدانیم. فهم دقیق‌تر نسبت «معلولیت» شکسته شدن شیشه برای اصابت سنگ، در گرو فهم بهتری از قاعده فوق است. در هر حال خود ارتباط علی میان این دو پدیده مشاهده نمی‌شود؛ اما این قاعده پیشین ما را قادر می‌سازد که با مشاهده برخی نسبت‌های محسوس دو پدیده، وجود ارتباط علی را بدانیم. بدین سان به نظر می‌رسد توانسته‌ایم از مسئله هیومی «عدم مشاهده ربط میان علت و معلول» خلاص شویم؛ زیرا هر چند خود ارتباط مشاهده نمی‌شود، اما به حکم اصلی پیشین و مشاهده درباره رابطه ضروری پدیده‌های متعاقب، موجهیم.

ماجرای پایان نمی‌یابد. هدف ما از استدلال استقرایی کشف فرایندهای معمول طبیعی است. هدف این نیست که صرفاً علت‌های اعدادی یا ربط‌های ضروری پدیده‌ها را بدانیم. می‌خواهیم ارتباطاتی را میان پدیده‌ها کشف کنیم که به ما قدرت پیش‌بینی می‌دهند. از این رو کشف علت‌های اتفاقی برای ما مفید نیست؛ زیرا چنین نیست که فرایندهای مربوط به آنها در طبیعت تکرار شوند. از این رو دانستن آنها ما را قادر به پیش‌بینی آینده نمی‌سازد. اما اگر بتوانیم فرایندهای دائمی یا اکثری را کشف کنیم، به این هدف خود دست می‌یابیم و با استفاده از اصل سنخیت، تعمیم‌های مفید برای پیش‌بینی را شکل می‌دهیم. از این رو فیلسوفان در این مرحله از استدلال به دائمی - اکثری نبودن اتفاق متوسل می‌شوند. کارکرد این اصل، کشف رابطه علی نیست. در بند قبل توضیح دادم که رابطه علی را از صرف مشاهده توالی پدیده‌های مرتبط کشف می‌کنیم. بنابراین نقش این اصل در استدلال تجربی آن است که اسباب بالعرض (اتفاقی) را از اسباب بالذات (دائمی - اکثری) تمیز دهد؛ زیرا این سلسله علی معلولی اسباب بالذات‌اند که روندهای موردنظر ما - روندهای همیشگی یا اکثری طبیعت - را شکل می‌دهند.

دقت در محتوای اصل دائمی نبودن اتفاق، جایگاه خود این اصل را بر ما می‌نمایاند. دیدیم که مقصود از اتفاقی بودن، بالعرض بودن است. سبب بالعرض در مواردی است که معلول را به صفت مرتبط علت نسبت ندهیم؛ مثل اینکه بگوییم «آب درون ظرف دستم را سوزانید» و یا علت خود معلول را ذکر نکنیم؛ مثل اینکه بگوییم «برداشتن ستون نگاهدارنده علت خرابی دیوار شد». دقت درباره این موارد نشان خواهد داد که در واقع مقصود از بالذات / بالعرض بودن علت نیز چیزی جز توالی دائمی - اکثری در برابر توالی اتفاقی نیست. چرا «در نقطه جوش بودن» صفت مرتبط با سوزندگی است و نه «در ظرف خاص بودن»؟ چرا علت خود «خرابی دیوار» برداشتن ستون

نگاهدارنده نیست و به جای آن «جاذبه زمین» علت خود خرابی است؟ مبنای این باورها چیزی جز مشاهدات قبلی از همراهی اکثری نیست. بنابراین صفت بالعرض بودن نیز تعبیر دیگری از دائمی - اکثری نبودن است. نتیجه آنکه اصل «اتفاق دائمی یا اکثری نیست» اصلی تحلیلی است و از این رو بدیهی اولی محسوب می‌شود.

شاید گفته شود اگر این اصل تحلیلی باشد، آن گاه چگونه می‌تواند در تمیز موارد مطلوب در استدلال تجربی به کار آید؟ قضایای تحلیلی از آنجاکه برآمده از تعاریف‌اند، صرفاً تکرار یا نهایتاً توضیح مفهومی دیگرند. بنابراین نمی‌توانند در تمیز دادن مصداق از غیرمصداق، مفید واقع شوند. لذا اصل اتفاقی نمی‌تواند در تمیز اسباب افتقار از اسباب غیراتفاقی کمکی نماید. به عبارت دیگر، در پرتو توضیحات گذشته می‌توان قیاس همراه با تجربه را به شکل ذیل صورت‌بندی کرد:

- ب مکرراً بعد از الف و در ارتباط‌های مکانی مشهودی با آن مشاهده شده است؛

- الف سبب اتفاقی ب نیست؛ زیرا اگر چنین می‌بود، توالی مکرر مشاهده نمی‌شد؛

- بنابراین الف سبب دائمی - اکثری ب است.

اشکال، زائد بودن ب است. می‌توان از الف مستقیماً نتیجه گرفت. بنابراین قیاسی در کار نیست که به استقرا ضمیمه شود. شاید در پاسخ بتوان گفت در اینجا معنای مطابقی ب مقصود نیست. ب ملازم است با جمله «به دنبال الف بودن ب، از فرایندهای بی‌اهمیت طبیعی نیست»؛ و از این رو نتیجه را نیز باید این گونه تفسیر کرد: «به دنبال الف بودن ب، فرایندی مهم برای پیش‌بینی آینده است». بدین سان برای تشخیص سبب غیراتفاقی از سبب اتفاقی نیازمند قیاس نیستیم؛ اما قیاس به این کار می‌آید که از راه اتفاقی نبودن سبب، اهمیت آن فرایند طبیعی را استنباط کنیم.

می‌پذیرم که به هیچ‌وجه نمی‌توان این تفسیر را به عبارت‌های فیلسوفان سنیوی نسبت داد؛ اما مهم آن است که می‌توان از اصل راه حل سنیوی در برابر انتقادات دفاع کرد؛ بلکه با اندکی فاصله گرفتن از ابن‌سینا و پیروانش می‌توان بدون توسل به قیاس، برای پرکردن شکاف میان مشاهده و نتیجه در دلیل استقرایی راهی پیدا کرد. در این نسخه جدید، از صرف مشاهده همراهی پدیده‌ها علیت یا ربط ضروری را نتیجه می‌گیریم؛ زیرا بنا به قاعده مسوق بودن حوادث به ماده‌های قبلی، میان هر پدیده فیزیکی با پدیده‌های فیزیکی قبلی مرتبط، ربط ضروری وجود دارد. آن گاه با مشاهده تکرار و اتفاقی نبودن همراهی، و به حکم علیت، این روند را به سایر موارد تعمیم می‌دهیم و آینده را پیش‌بینی می‌کنیم.

نتیجه‌گیری

همان گونه که ملاحظه کردیم، با تأمل در مباحث فیلسوفان سنیوی درباره علیت و اتفاق، می‌توان راه‌حلشان درباره مسئله استقرا را به خوبی توضیح داد. این تأمل نشان می‌دهد که این راه‌حل از انتقادهای برخی فیلسوفان معاصر اسلامی مصون است: اولاً برخلاف دیدگاه آیت‌الله فیاضی اتفاق به معنای موردنظر در اصل اتفاقی‌ها وجود دارد؛ ثانیاً اصل مربوط به اتفاقی‌ها، اصلی بدیهی و تحلیلی و ضروری است. بنابراین برخلاف دیدگاه آیت‌الله مصباح و آیت‌الله صدر، این اصل نیازمند اثبات نیست؛ سوم آنکه برخلاف دیدگاه آیت‌الله مطهری و آیت‌الله صدر، پیش‌فرض

عقلی استدلال استقرایی، نسخه‌های مشهور اصل علیت نیستند. به جای آن قاعده‌ای عقلی از این استدلال پشتیبانی می‌کند که مربوط به مبحث قوه و فعل است. به علاوه برخلاف دیدگاه *آیت‌الله صدر*، مقصود از اتفاق، صدفه نسبی نیست؛ زیرا صدفه نسبی همراهی غیرمرتبط با علیت است؛ اما همان‌گونه که دیدیم مقصود این فیلسوفان از اتفاق، اسباب اتفاقی است و بنابراین هیچ تقابلی میان اتفاق و علیت در کار نیست.

همچنین با توجه به مقصود از اتفاق، روشن می‌شود که تعیین دقیق مرز میان تکرار دائمی - اکثری با غیرآن ضروری نیست. «دائمی - اکثری» واژه‌ای مبهم است. درباره همه واژه‌های مبهم مصادیقی هستند که این واژه به روشنی بر آنها صدق می‌کند و یا از آنها به روشنی سلب می‌شود. در کنار مصادیق روشن، موارد مرزی نیز هستند که صدق یا سلب واژه از آنها متعین نیست؛ مثلاً به ازای واژه تاس، افرادی هستند که به روشنی مصداق آن‌اند و افرادی هم هستند که به روشنی از آن خارج‌اند. برخی افراد نیز در مرز میان تاس بودن و نبودن واقع‌اند. وجود موارد مرزی درباره واژگان مبهم ممکن است پرسش‌هایی سخت را برانگیزاند؛ اما این مسائل برآمده، مانع به کارگیری این واژگان و فهم آنها نیست. چنین نیست که استفاده از این واژگان منوط به تعیین تکلیف دقیق مصادیق مرزی آنها باشد. در واژه مورد بحث نیز وضع از همین قرار است. مشاهده هزاران کلاغ سیاه برای حکم به سیاهی دائمی یا اکثری - با محدودیت و شرط گفته شده - کافی است و مشاهده ده مورد هم برای این حکم ناکافی است. در این میانه اعدادی هم هستند که نمی‌توان به آسانی درباره دائمی - اکثری بودن یا نبودنشان حکم کرد. بنابراین تعیین دقیق و عددگذاری شرط کارایی این اصل نیست.

نتیجه دیگر اینکه تفسیر اصل مربوط به اتفاق به علم اجمالی نیز نادرست است. *آیت‌الله صدر* این اصل را این علم اجمالی دانستند که حداقل یک مورد نامعین از تجربه‌های ده‌گانه همراهی دو پدیده صدفه نسبی نیست؛ اما تأملات گذشته جایی برای این تصور باقی نمی‌گذارد. علم اجمالی، عبارت است از الف) علم به وجود ویژگی خاصی در یکی از چند فرد، مشروط به اینکه ب) آن فرد خاص دارای ویژگی، معلوم نباشد. مثلاً اگر بدانم که یکی از دو ظرف آب حاوی سم مهلک نامرئی است، به سمی بودن یکی از آنها علم اجمالی دارم؛ زیرا می‌دانم یکی از دو ظرف آب دارای سمی مهلک است، اما نمی‌دانم که سم در کدام یک از آن دو ظرف آب قرار دارد. بنا به توضیح‌های گذشته از راه مشاهده به دست می‌آوریم که آیا توالی اتفاقی است یا نیست. چنین نیست که علم نامتعینی به اتفاقی نبودن یکی از همراهی‌ها داشته باشیم. اتفاقی نبودن یا بودن همراهی‌ها، با مشاهده استقرایی به طور خودکار معلوم می‌شود. اتفاقی بودن چیزی جز تکرار پدیده نیست. برخلاف دیدگاه *آیت‌الله صدر*، اتفاقی بودن از آن ویژگی‌هایی نیست که پس از مشاهدات مکرر مخفی بماند. بنابراین پس از مشاهدات مکرر، می‌دانیم که آیا توالی دائماً یا در اکثر موارد، تکرار می‌شود یا نمی‌شود. تفسیر اصل اتفاقی‌ها به علم اجمالی، ناشی از تفسیر اتفاق به صدفه نسبی است. از آنجاکه دیدیم مقصود از اتفاق صدفه نسبی نیست، جایی برای تفسیر اصل مزبور به علم اجمالی نمی‌ماند. سرانجام اینکه بررسی اعتراض‌های هفت‌گانه *آیت‌الله صدر* بر قاعده اتفاقی ضرورتی ندارد (صدر، ۱۴۱۰ق، ص ۶۵-۵۱)؛ زیرا تمامی آنها بر علم اجمالی بودن این قاعده مبتنی‌اند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات والتنبيهات*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۳۷۶، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۷، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، تصحیح و ویرایش محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۹۸۲، *الشفاء: الطبيعيات*، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق سعید زاید، قاهره، مرکز تحقیق التراث.
- _____، ۱۹۵۴، *الشفاء: المنطق، البرهان*، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق ابوالعلا عقیفی، قاهره، مرکز تحقیق التراث.
- ارسطو، ۱۳۷۸، *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- بهمنیار، بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۱۰ق، *الانس المنطقیه للاستقرا*، قم، المجمع العلمی للشهید الصدر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۷، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۹۶۶، *المباحث المشرقیه*، تهران، مکتبه الاسدی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۰، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- لایجی، عبدالرزاق، ۱۴۲۹ق، *سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، قم، مؤسسه امام صادق ع.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۸۴، *شرح برهان شفا (جلد ۱- ۲)*، تحقیق و نگارش محسن غرویان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- _____، ۱۴۰۵ق، *تعلیقه علی نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه در راه حق.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.