

معنا و مبنای قاعده‌الاتفاقی در فلسفه سنیوی

محمد کاظم فرقانی*

راضیه لاهوتیان**

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۹

چکیده

ابن سینا به تبع ارسطو برای حل معضل استقرا از قاعده‌الاتفاقی لایکون دائماً و لا اکثریاً بهره برده و بر این اساس، اولین مسئله مقاله حاضر، پرسش درباره معنا و مفاد این قاعده از نگاه اوست. از آنجا که واژه «اتفاق» به پنج معنا به کار می‌رود، در وهله نخست باید مشخص کرد او دقیقاً کدام معنا را در نظر داشته است تا از این طریق، مفاد این قاعده روشن شود. در پی بررسی آثار شیخ‌الرئیس درمی‌یابیم مراد او اتفاق به معنای بخت و همچنین هر سه معنای نفی علیت (فقدان علت فاعلی، علت غایی و رابطه علی) نبوده؛ بلکه اتفاق به معنای وجود معارض، موردنظر اوست. طبق بیان بوعلی، وقتی می‌توان پدیده‌ای را اتفاقی دانست که نسبت به سبب ذاتی‌اش در نظر گرفته نشود. اتفاقی، امری است که سبب و غایت بالعرض دارد و اکثری و دائمی نیست. هر امری که نسبت به سبب ذاتی‌اش سنجیده شود، از نوع دائمی و اکثری خواهد بود و بر این اساس می‌توان گفت از نظر ابن‌سینا دائمی و اکثری بودن، ملاکی است که نشان می‌دهد شیء مطابق طبیعت و ذات خود عمل می‌کند. در این مقاله، اصل علیت و لوازم آن (ضرورت و سنخیت علت و معلول)، قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و قاعده «القسر لایدوم» به عنوان مبانی قاعده‌الاتفاقی معرفی شده‌اند.

واژگان کلیدی: الاتفاقی، اتفاق، ابن‌سینا، استقرا، علیت.

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

forghani@isu.ac.ir

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.

sbipelak@gmail.com

مقدمه

مسئله استقرا و تجربه و نقش آن در حصول معرفت بشری، از نظر فلاسفه یونان (ارسطو) و همچنین فلاسفه علم معاصر اهمیت فراوان دارد و به همین سبب، آن‌ها درباره این موضوع تحقیق کرده‌اند که چگونه معرفت تجربی می‌تواند قابلیت تعمیم داشته باشد و متعلق علم قرار گیرد. در فلسفه علم معاصر، برخی با عرضه کردن روش‌هایی، برای توجیه استقرا کوشیده‌اند. برخی دیگر، عدم حصول معرفت از طریق استقرا را بیان کرده و بعضی تنها به حصول ظن در معرفت آدمی بسنده کرده‌اند.

حکمای اسلامی نیز به تبعیت از ارسطو به مسئله استقرا پرداخته و کوشیده‌اند پاسخی متقن برای آن بیابند؛ البته راه‌حل عمده عرضه شده برای این مسئله، همان پاسخ ارسطویی است که در آن، استقرا و تجربه از هم متمایز شده‌اند و تجربه، مفید یقین دانسته شده است. این تفاوت از ضمیمه شدن قاعده الاتفاقی نشئت می‌گیرد.

از جمله فیلسوفانی که به این قاعده توجه کرده و از آن برای حل مشکل استقرا و مسئله یقین‌بخشی علوم تجربی استفاده کرده‌اند، ابن‌سینا را می‌توان نام برد. راه‌حل پیشنهادی وی ضمیمه کردن قاعده‌ای به نام قاعده الاتفاقی (الاتفاقی لایکون دائماً و لا اکثریاً) به هر استقرایی است که آن را به قیاسی یقینی تبدیل می‌کند و از این طریق، راه‌هایی از این معضل فلسفی را فراهم می‌آورد. در بررسی این قاعده، نخست باید دید معنای دقیق آن چیست و مبانی آن، کدام‌اند.

برای پاسخ‌دادن به این دو پرسش اساسی، ابتدا بیانی از معانی واژه «اتفاق» را که موضوع این قاعده است، به دست می‌دهیم و سپس مبانی قاعده الاتفاقی را بررسی می‌کنیم.

۱. معنا و مفاد قاعده الاتفاقی

قاعده «الاتفاقی لایکون دائماً و لا اکثریاً» یکی از قواعد علم‌شناسی ارسطو است. وی قبل از شیخ‌الرئیس، این قاعده را برای حصول یقین در معرفت‌های تجربی بیان کرده است: «بخت همان که ضرورتش واجب- که همان دائم است- و آنچه اکثری است، نمی‌باشد» (ارسطو، بی‌تا، ص. ۱۱۷).

از آنجا که موضوع این گزاره، الاتفاقی است، برای توضیح دادن مفاد این قاعده باید به معانی «اتفاق» در فلسفه سینوی اشاره و آن‌گاه مراد ابن‌سینا از این واژه را در بحث موردنظرمان مشخص کنیم.

۱-۱. معانی اتفاق

بخت و اتفاق، معانی و کاربردهای متعددی دارند و فلاسفه و متکلمان درباب مسئله اتفاق، مباحث بسیاری را مطرح کرده‌اند. واژه «اتفاق» از نظر کاربرد، اعم از بخت است و درباره غیرانسان نیز به کار می‌رود؛ اما بخت، تنها درباره انسان کاربرد دارد. بخت و اتفاق درمقابل علیت قرار دارند و بنابراین، عموماً معنای آن‌ها با نفی علیت گره خورده است. برخی صاحب‌نظران اتفاق را به معنای نفی علت فاعلی دانسته و برخی دیگر آن را به معنای نفی علت غایی به کار برده و برخی دیگر نیز آن را ورای علل اربعه دانسته‌اند. اکنون باید دید از دیدگاه شیخ‌الرئیس، کدام‌یک از این معانی از حیث فلسفی، قابل قبول است. کاربردهای مختلف بخت و اتفاق بدین شرح‌اند:

۱-۱-۱. بخت و اتفاق در اصطلاح عوام

گاهی برخی پدیده‌ها به وسیله عللی ناشناخته تفسیر می‌شوند که فراتر از عقول انسان هستند. منظور از علت فراتر از عقول انسان، علتی است که متعلق به عالم عناصر و طبیعت نباشد و انسان نتواند آن علت را بشناسد. این علت نامشخص در اصطلاح عوام، بخت نام دارد و عبارت از چیزی است که در اختیار انسان نیست؛ بلکه آن چیز، حاکم بر انسان است؛ به جای آنکه انسان بر آن، حاکم باشد. معنای اصطلاحی خوشبخت یا بدبخت، ناشی از همین تعریف است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۶۰). اموری که به وجود می‌آیند، بدون آنکه مقدمه شناخته‌شده و مربوط به آن‌ها در کار باشد، امور اتفاقی هستند.

۱-۱-۲. اتفاق به معنای فاقد علت فاعلی بودن

در این کاربرد، وصف «اتفاقی» به پدیده‌ای اطلاق می‌شود که پیدایش آن، مقصود طبیعت یا اراده‌ای خاص نیست. اتفاقی یعنی چیزی که پدید آمده است؛ بدون آنکه یک فاعل طبیعی، آن را اقتضا کرده یا یک فاعل مریدی، آن را قصد کرده باشد (شیروانی، ۱۳۸۹، ج. ۲، ص. ۳۵۵). قائلان به این معنا اتفاق را پدیده‌ای می‌دانند که از میان علل اربعه، تنها علت مادی دارد و فاقد علت فاعلی است. مادی‌مسلکان پیدایش عالم را حاصل چنین اتفاقی می‌دانند و

لازمه سخن چنین کسانی که منکر علت فاعلی هستند، نپذیرفتن علت غایی است؛ زیرا علت غایی، فرع بر وجود علت فاعلی است و بدون آن، بی معنا خواهد بود.

مسئلاً این معنای اتفاق را حکمای اسلامی نمی پذیرند و ابن سینا به ویژه در نقد پیدایش اتفاقی عالم به این معنا توجه کرده و آن را مردود دانسته است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۶۸). دلیل اصلی شیخ‌الرئیس و پیروان مکتبش برای اثبات نیازمندی یک شیء به علت فاعلی، مبتنی بر بحث امکان شیء و نفی ترجیح بلامرجح است؛ چنان‌که آنان نیازمندی به علت غایی را براساس استحاله ترجیح بلامرجح اثبات کرده‌اند.

۳-۱-۱. اتفاق به معنای فاقد علت غایی بودن

در این معنا اتفاق عبارت است از منتفی‌بودن رابطه علت فاعلی و آنچه غایت افعال محسوب می‌شود. میان فاعل و غایت، رابطه‌ای ضروری و تخلف‌ناپذیر برقرار نیست و فاعل شیء را به وجود آورده است؛ اما نه برای چیزی؛ بر این اساس، شیء اتفاقی یعنی شیئی که غایت ندارد. شاید تصور شود در این معنا از اتفاق، ادعای حکما مبنی بر اینکه هر فاعلی غایتی دارد، نقض می‌شود؛ چنان‌که گفته شده فعل عبث مانند بازی کودکان، عبارت از فعلی است که غایتی ندارد؛ اما حکمای اسلامی از جمله ابن سینا نفی علت غایی را نامعقول دانسته؛ ولی معتقدند حرکت یک شیء ممکن است به دلیل وجود معارض به غایتی که طبیعت آن شیء اقتضا می‌کند، نرسد و غایت دیگری حاصل آید.^۱ این نکته را در ادامه توضیح خواهیم داد. دیگر نکته قابل توجه، آن است که فیلسوفان اسلامی افعال عبث، گزاف و باطل را هم بدون غایت ندانسته‌اند و با استفاده از توضیحاتی که خارج از موضوع مقاله حاضر است، برای آن‌ها غایتی را ثابت کرده‌اند.

۴-۱-۱. اتفاق به معنای فقدان رابطه علی و معلولی میان دو قضیه

هرگاه در قضیه شرطیه، میان مقدم و تالی، رابطه ملازمه وجود داشته باشد، این قضیه، لزومیه نامیده می‌شود؛ درمقابل، اگر چنین رابطه‌ای میان آن دو نباشد و درعین حال، تالی همراه مقدم تحقق یابد، آن قضیه، اتفاقیه نام دارد؛ مانند این جمله: «اگر انسان ناطق است، پس الاغ ناهق است». اتفاق به این معنا صحیح و با اصول فلسفی سازگار است. در این

۱. توضیح این مطلب در معنای چهارم از معانی اتفاق خواهد آمد.

مورد، نه علت فاعلی نفی شده و نه علت غایی؛ بلکه درباره وجود رابطه و عدم رابطه سخن گفته شده است (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۵، ص. ۸۱-۸۳؛ خوانساری، ۱۳۸۶، ص. ۲۵۵).

۵-۱-۱. اتفاق به معنای وجود معارض

وجودنداشتن رابطه ضروری میان فاعل و غایت، یکی از دلایل اصلی قائلان به اتفاق است که البته ارسطو و ابن سینا به هیچ وجه، آن را نپذیرفته و درعین حال، منکر وجود بخت و اتفاق نیز نشده‌اند. اتفاق از نظر این دو فیلسوف، نه به معنای نفی یکی از علل اربعه است و نه به معنای علتی و رای علل اربعه؛ بلکه پدیده‌ای است که دچار معارض و مانع شده و به غایتی دیگر رسیده است. باید به این مسئله توجه کرد که اتفاق نیز از جمله پدیده‌های دارای غایت در نظر گرفته و نفی علت غایی حتی برای امر اتفاقی، بی‌اساس دانسته شده است.

شیخ‌الرئیس با تقسیم‌بندی پدیده‌های عالم به چهار قسم دائم، اکثری، مساوی و اقلی، به‌کارگیری عنوان بخت و اتفاق درباره هر یک از آن‌ها را بررسی کرده است. به اعتقاد وی کسی درباره امر دائمی، عنوان بخت و اتفاق را به‌کار نمی‌برد. امر اکثری هم چه درباره امور طبیعی و چه در خصوص امور ارادی، از جنس دائم و در حکم آن است؛ جز اینکه اگر معارضی دست دهد و مانع وقوع آن شود، می‌گویند از بخت و اتفاق بوده؛ چون وقوع آن، اکثری و عدم وقوع آن، اقلی است و این عدم وقوع که به سبب وجود معارض رخ داده است، بخت و اتفاق نام دارد که باید ذیل امر اقلی بررسی شود.

درباره امر مساوی، یعنی امری که وقوع و عدم وقوعش مساوی باشد، شیخ‌الرئیس معتقد است مشائیان متأخر، آن را به بخت و اتفاق نسبت نداده‌اند؛ اما ارسطو می‌گوید آنچه به بخت و اتفاق نسبت داده می‌شود، اکثری و دائمی نیست؛ یعنی امور مساوی هم به بخت و اتفاق نسبت داده می‌شود. به‌باور بوعلی، آنچه موجب شده است متأخران امور مساوی را بیرون از شمول بخت و اتفاق بدانند، امور ارادی است؛ زیرا خوردن و نخوردن، و راه رفتن و راه نرفتن، اموری هستند که صدور و عدم صدورشان از فاعل، یکسان است؛ ولی درباره کسی که بر اساس اراده راه برود یا غذا بخورد، نمی‌گویند: «اتفاقاً چنین کرد». در ادامه، درباره این مسئله، بیشتر سخن خواهیم گفت.

بنابراین، آنچه بالاتفاق به بخت و اتفاق نسبت داده می‌شود، امور اقلی است؛ اما به عقیده شیخ، آنچه به یک اعتبار، مساوی یا اقلی است، به اعتبار دیگر، اکثری و بلکه واجب و دائمی خواهد بود. وی برای تبیین این مطلب، از مثال تشکیل پنج انگشت (حالت طبیعی و اکثری) یا شش انگشت (حالت استثنایی و اقلی) در دست جنین استفاده کرده و گفته است: در موقعی که کف جنین تشکیل می‌شود، هرگاه ماده‌ای که پنج انگشت از آن ساخته می‌شود، زیاد بیاید و قوه فائضه الهی با استعداد تامی در اجسام برای صورتی که ماده مستحق اوست، مصادف شود، البته آن قوه فائضه، آن صورت را تعطیل نمی‌کند و واجب می‌شود که در آنجا انگشت زایدی خلق شود و این امر اگرچه نسبت به طبیعت کلیه، اقلی و نادر است؛ ولی نسبت به اسبابی که گفتیم، اقلی و نادر نیست؛ بلکه واجب و دائم می‌باشد (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۶۳).

بدین ترتیب، همه این حالات درواقع، یکی هستند و آن عبارت از دائمی بودن است. وقتی همه پدیده‌های ممکن با علت اصلی و علت تامه خود سنجیده شوند، دائمی خواهند بود. امر اکثری چنانچه عدم معارض برای آن شرط شود، دائمی خواهد بود و به همین صورت، اگر وجود معارض را برای امر اقلی شرط کنیم، وقوع این امر اقلی به صورت دائم خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۶۳).

بنابراین، از میان معانی اتفاق، همین معنای اخیر (وجود معارض)، مورد پذیرش شیخ‌الرئیس است که مسلماً به معنای نفی علیت نیست؛ بلکه با پذیرش علت فاعلی ویژه خود سازگار است و صدور معلول از علت فاعلی ویژه خود ضرورت دارد؛ چنان‌که شیخ هم متذکر شده است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۶۳)؛ اما اگر علیتی در کار نباشد، عنوان بخت و اتفاق هم به کار نمی‌رود؛ چنان‌که شیخ در مقام نتیجه‌گیری گفته است:

حاصل، آنکه اگر امری که واقع شده، دائمی و اکثری نباشد و خود او غیرمنتظر و غیرمترقب بوده باشد، می‌توان سببش را به بخت و اتفاق نسبت داد؛ به شرط آنکه آن سبب، صلاحیت داشته باشد که به آن امر منجر شود؛ ولی نه به طور دائم و اکثری؛ اما اگر آن سبب اصلاً صلاحیت نداشته باشد که به آن امر بینجامد، مانند اینکه کسی بنشیند و همان وقت، ماه بگیرد، نمی‌گویند نشستن آن شخص اتفاقاً سبب گرفتن ماه شد؛ بلکه بالعرض، سبب مقارن بودن با خسوف است و مقارن بودن با خسوف را نمی‌توان سبب خسوف دانست (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۶۴).

۲-۱. مفاد قاعده الاتفاقی

قاعده «الاتفاقی لایکون دائماً و لا اکثریاً» یکی از قواعد علم‌شناسی ارسطو است؛ از این روی، قبل از شیخ‌الرئیس، وی این قاعده را بدین شرح برای حصول یقین در معرفت‌های تجربی بیان کرده است: «بخت همان که ضرورتش واجب، که همان دائم است و آنچه اکثری است، نمی‌باشد» (ارسطو، بی‌تا، ص. ۱۱۷).

موضوع این گزاره، «الاتفاقی» است که پیشتر درباره معنای آن در فلسفه سینیوی سخن گفتیم و به این مسئله پرداختیم که اتفاق از نظر ابن‌سینا خلاف آنچه ابتدا به نظر می‌رسد، مقوله‌ای در مقابل علیت محسوب نمی‌شود و مقصود ابن‌سینا امری نیست که بدون سبب و علت باشد؛ بلکه اتفاق امری است که به صورت اقلی از سبب خود رخ می‌دهد؛ زیرا شیء دچار معارضی شده است که آن را از طبیعت خود دور می‌کند. به گفته ارسطو، بخت و اتفاق شامل امور دائمی یا اکثری نیست؛ بلکه تنها امور اقلی، بخت نامیده می‌شوند:

اشیایی که دائماً رخ می‌دهند، بخت نیستند؛ مانند اینکه دو در دو اتفاقاً چهار نمی‌شود؛ نه اشیایی که اکثراً روی می‌دهند؛ مانند اینکه تابستان، هنگام طلوع ستاره شعری اتفاقی نیست؛ پس بخت و اتفاق در اشیایی هستند که به ندرت و اقلی روی می‌دهند^۱ (ارسطو، بی‌تا، ص. ۱۱۸).

ابن‌سینا متذکر شده است که صرف نادرالوجود بودن، معنای اتفاقی نیست؛ زیرا گاه برخی امور، نادرالوجود هستند؛ اما اتفاقی نیستند؛ مثلاً «قطعه طلائی که از وزن ثابت خود، بیشتر داشته باشد»، یک امر اقلی است؛ اما اقلی بودنش آن را در اتفاقیات داخل نمی‌کند؛ زیرا امر اتفاقی آن است که نسبت به سبب فاعلی خود و طبیعت کلیه آن نوع، اقلی باشد؛ نه آنکه نسبت به وجود مطلق سنجیده شود. ابن‌سینا قضیه و حکم «قطعه طلائی که از وزن ثابت خود، بیشتر داشته باشد» را که یک امر اقلی است، اتفاقی ندانسته؛ زیرا سبب فاعلی اش را قوت و وفور ماده آن قطعه طلا شمرده است و هرگاه چنین باشد، آن امر، بالذات، دائماً یا در بیشتر اوقات به طور طبیعی صادر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۶۴). منظور شیخ‌الرئیس، این است که اقلی بودن صدور آن از سبب خود به علت وجود معارض و مانع است. این معارض گاه از نوع بیرونی و گاه از نوع درونی است و چنانچه آن مانع از بین برود، سبب در

۱. شعری نام ستاره‌ای است که در فلک جوزا، هنگام گرمای تابستان طلوع می‌کند.

طبیعت خودش به صورت اکثری و دائم عمل می‌کند: «اگر عایق و معارضی نباشد و طبیعت سبب، سالم باشد، آنچه بر آن قصد کرده است، به آن می‌رسد» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۶۲). بنا بر آنچه گفتیم، اعتقاد به وجود امر اتفاقی در فلسفه سینی نه تنها موجب ناسازگاری آن با اندیشه ابن سینا نمی‌شود؛ بلکه دقت نظر این فیلسوف را نشان می‌دهد. امر اتفاقی، آن است که دارای سبب باشد.

حال، این سؤال مطرح می‌شود که مراد ابن سینا از محمول قاعده الاتفاقی چیست. وی خود گفته است: «اتفاق، سببی از امور طبیعی و یا ارادی است که دائم‌الایجاب و اکثری‌الایجاب نیست» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۶۵). درست است که شیخ‌الرئیس اتفاق را دائم‌الایجاب و اکثری‌الایجاب ندانسته؛ اما همچنان بر وجوب و ضرورت آن اصرار ورزیده است؛ زیرا حتی موارد اقلی نیز محکوم به اصل علیت و در نتیجه، واجب و ضروری هستند. اکنون، سؤال این است که آنچه که دائمی‌الایجاب و اکثری‌الایجاب نیست، چه مواردی را شامل می‌شود.

پیشتر در خصوص پنجمین معنای اتفاق گفتیم که امور از نوع دائمی، اکثری، مساوی یا اقلی هستند. حال، برای روشن شدن معنای محمول، این پرسش مطرح می‌شود که آیا محمول قاعده تنها امور اقلی را شامل می‌شود یا امور مساوی را نیز دربر می‌گیرد. شیخ‌الرئیس منتقد کسانی است که این محمول را تنها شامل امور اقلی می‌دانند و امور متساوی را از آن خارج می‌کنند. آنچه سبب شده است این افراد امور متساوی را در این تعریف در نظر نگیرند، امور ارادی مانند خوردن یا نخوردن و راه رفتن یا راه نرفتن است. به نظر وی هر کدام از این امور وقتی نسبت به سبب ذاتی خود قیاس شوند، واجب و اکثری خواهند بود؛ مثلاً همین امور متساوی وقتی نسبت به اراده فرد لحاظ شوند، واجب یا اکثری هستند؛ اما نسبت به مبادی دیگر می‌توانند اقلی یا اتفاقی باشند؛ مانند اینکه گفته شود: «بر فلانی وارد شدم و اتفاقاً او در حال غذا خوردن بود». این جمله صحیح است؛ زیرا خوردن یا نخوردن نسبت به حضور شخص لحاظ شده است؛ نه اراده فرد؛ همچنین می‌توانند از امور اقلی باشند و همین گونه است وقتی گفته شود: «به او برخوردیم و اتفاقاً نشسته بود».

بنابراین، اکثری و دائمی نبودن هر پدیده‌ای به این مسئله بستگی دارد که با چه سببی سنجدیده شود تا درزمره امور اتفاقی قرار گیرد. از نظر ارسطو و ابن سینا هر یک از این امور

اگر نسبت به سبب ذاتی خود در نظر گرفته شوند، واجب‌اند؛ اما وقتی به سببی دیگر به نام سبب بالعرض نسبت داده شوند، اقلی یا مساوی‌اند؛ پس معنای اکثری و دائمی نبودن طبق تحلیل شیخ‌الرئیس، هم امور متساوی و هم امور اقلی را شامل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۶۳)؛ اما به این نکته نیز باید توجه کرد که امور متساوی هم نسبت به سبب بالعرض خود، دیگر مساوی نیستند؛ بلکه اقلی‌اند و نسبت به سبب بالذات خود نیز دائمی یا اکثری هستند؛ پس نمی‌توان معنای محمول را اعم از معنای موضوع دانست.

علاوه بر آنچه گفتیم، گاهی اقلی بودن نسبت به غایت در نظر گرفته می‌شود. هرگاه سبب فاعلی و سبب مادی، هر دو اتفاقی باشند، شیء دارای غایت بالذات نیست؛ بلکه در این حالت، غایت بالعرض وجود دارد؛ زیرا مبادی این غایت از نوع بالعرض است؛ نه بالذات؛ بنابراین، فاعل، غایت بالعرض خواهد داشت؛ نه غایت بالذات «و این همان بخت و اتفاق است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ص. ۴۵۷).

در اینجا شیخ‌الرئیس شخص دامدار را مثال می‌زند. شخصی به دنبال دام‌های خود می‌رود و به گنجی دست می‌یابد. در این حالت، راه رفتن، سبب یافتن گنج است؛ اما نه سبب ذاتی آن؛ بلکه سبب بالعرض است؛ بنابراین می‌توان گفت دستیابی به گنج، غایت راه رفتن است؛ اما غایت بالعرض و نه غالبیت بالذات. ذاتی، آن چیزی است که دائمی یا اکثری باشد؛ یعنی چون رفتن به دنبال دام، در بیشتر موارد یا دائماً به یافتن گنج نمی‌انجامد، غایت بالذات آن نیست؛ بلکه نسبت به آن، بالعرض محسوب می‌شود. آنجا که پای اسباب بالعرض و غایت بالعرض در میان باشد، امر اتفاقی حاصل می‌شود و در نتیجه می‌توان گفت شیء نسبت به غایت طبیعی خود، سبب ذاتی و نسبت به غایت عرضی، سبب اتفاقی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ص. ۴۵۷).

اکثری و دائمی بودن در این قاعده از نظر شیخ‌الرئیس، از صفات ذاتی و طبیعی شیء است و این نکته در تبیین مفاد قاعده‌الافتقاری اهمیت فراوان دارد. وقتی امری اقلی باشد، پیدااست که از سبب ذاتی خود حاصل نشده و سببی بالعرض در اثر حصول مانع برای آن پیش آمده است.

حال که معنای قاعده‌الافتقاری از نظر ابن‌سینا مشخص شد، می‌توان به این سؤال پاسخ داد که آیا این قاعده از قبیل قضایای تحلیلی است یا خیر.

۳-۱. حمل در قاعدهٔ الاتفاقی

وقتی حمل صورت می‌گیرد، اتحاد میان دو شیء به وجود می‌آید؛ یعنی این آن است. این معنا همان‌گونه که اتحاد میان دو شیء را نشان می‌دهد، مغایرت میان آن‌ها را نیز بیان می‌کند. با توجه به معنای ذکرشده دربارهٔ موضوع و محمول باید دید حمل «لا اکثریاً و لا دائماً» بر اتفاقی، چگونه حملی است. به‌طور کلی، حمل را از حیث اتحاد و عدم اتحاد موضوع و محمول بر دو نوع می‌توان تقسیم کرد:

الف) حمل ذاتی اولی: در این‌گونه حمل، موضوع و محمول، اتحاد مفهومی و تغایر اعتباری دارند؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «الإنسان حیوانٌ ناطقٌ»، دو مفهوم «انسان» و «حیوان ناطق»، یکی هستند و تنها تفاوتشان در اجمال و تفصیل است.

ب) حمل شایع صنعتی: در این‌گونه حمل، موضوع و محمول به‌لحاظ وجود و مصداق، دارای اتحاد هستند و به‌لحاظ مفهوم مغایرت دارند؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «هذا الإنسانُ جالسٌ»، مفهوم «انسان» غیر از مفهوم «جالس» است؛ اما همان موجودی که مفهوم «انسان» بر آن صدق می‌کند، مفهوم «جالس» نیز بر آن صادق است (السبزواری، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۱۰۰-۱۰۲).

گفته شده حمل در قاعدهٔ الاتفاقی از نظر ابن‌سینا حمل اولای ذاتی است و به همین دلیل، وی استدلالی درخصوص آن به‌دست نداده است. قضیه‌ای که محمول آن از تحلیل معنای موضوع فهمیده می‌شود، از نوع اولی و تحلیلی است. اتفاق به‌معنای امری که به‌صورت اقلی از سبب خود رخ می‌دهد، اکثری و دائم نیست؛ لذا تفاوت موضوع و محمول در این قاعده به اجمال و تفصیل است و به همین دلیل، ابن‌سینا استدلالی را درخصوص این قاعده به‌دست نداده است (صدر، ۱۳۸۲، ص. ۷۲). صحت این قول در نوشتاری دیگر، بیشتر بررسی خواهد شد؛ اما این مسئله قابل توجه است؛ زیرا با این بیان، قاعدهٔ الاتفاقی از نوع همان‌گویانه خواهد بود و توتولوژیک‌دانستن قاعده، آن را اساساً بی‌فایده می‌کند.

۳-۲. مبانی قاعدهٔ الاتفاقی

حال باید اصولی را بررسی کنیم که ارسطو و ابن‌سینا را به‌سمت قول به اتفاق سوق داده‌اند. اصل علیت و لوازم آن (ضرورت و سنخیت علت و معلول)، قاعدهٔ «الشیء ما لم یجب لم

یوجد» و قاعده «القسر لایدوم» از جمله قواعدی هستند که قول به اتفاق در اندیشه این دو فیلسوف را اعتبار می‌بخشند.

۱-۲. اصل علت و معلول

یکی از مبانی قاعده‌الاتفاقی، اصل علیت است و قائل بودن به این قاعده جهان‌شمول، اعتقاد به تضاد و اتفاق (در معنای نفی یکی از علل) را متزلزل می‌کند؛ چنان‌که از گذشته برخی می‌پنداشتند جهان در اثر برخورد تضادفی عناصر پدید آمده و هدفی برای پیدایش آن‌ها وجود نداشته است. این اعتقاد را به گونه‌های مختلف در اندیشه‌های برخی فلاسفه یونانی مانند دموکریتوس، امپدکلس و اپیکورس هم می‌توان یافت. ماتریالیست‌های جدید نیز به اتفاقی بودن حوادث طبیعی معتقدند و در این میان، برخی علیت را در عالم انکار می‌کنند و آن را صرفاً به توالی حوادث تقلیل می‌دهند؛ اما نظم، هماهنگی و انسجام حاکم بر طبیعت، ذهن بشر را به سمت این مسئله سوق می‌دهد که نمی‌توان همه حوادث طبیعی را به تضادفی کور و بی‌هدف نسبت داد. این فرض با پیشرفت هرچه بیشتر علوم و کشف اسرار شگفت‌انگیز آن تقویت می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۶۴). دانستن نظریات فیلسوفانی نظیر ارسطو و ابن‌سینا درباره علت پیدایش پدیده‌ها راهگشای مناسبی برای پژوهش پیش‌روی خواهد بود.

ارسطو در کتاب اول *مابعدالطبیعه*، علل چهارگانه را بررسی و ادعا کرده پیش‌از او کسی این علل را به‌گونه‌ای خرسندکننده بیان نکرده است. علل اربعه عبارت‌اند از: علت مادی، علت صوری، علت فاعلی و علت غایی. رویکرد این فیلسوف به این علل از نوع تجربی است؛ زیرا او این علل را پاسخ‌هایی به انواع پرسش‌های مطرح‌شده درباره چرایی مسائل می‌داند. انواع علل از طریق جمع‌آوری موارد و برشمردن آن‌ها به دست آمده‌اند؛ نه از طریق تحلیل ایده علیت و استنتاج پیشینی تقسیمات مختلف آن (قوام‌صفری، ۱۳۷۸، ص. ۱۰۵). ارسطو مراحل چهارگانه علی را که در هر مصنوع بشری‌ای وجود دارد، به تمام عالم طبیعت تعمیم داده و برای هر پدیده‌ای در جهان، این چهار علت را اثبات کرده است (مطهری، ۱۳۷۰، ص. ۸۶).

شیخ‌الرئیس نیز به بحث علیت و تقسیمات ارسطویی آن پرداخته و نیازمندی موجود به علت را هم در حیطه وجود و هم در حیطه ماهیت مطرح کرده است. تفاوتی که وی در این

دو حیطة قائل شده، دالّ بر اعتقادش به مسئله زیادت وجود بر ماهیت است و استدلال او بر این مطلب در *الإشارات و التنبیها*، بدین شرح است: «بین نیازمندی شیء به علت در موجودشدن و نیازمندی اش به علت در تحقق ذاتی، چه در خارج و چه در عقل، فرق است»؛ همچنین: «بدان که معنای مثلث را به خوبی درمی یابی؛ درحالی که در وجود خارجی آن شک داری که آیا در خارج، موجود هست یا نه»^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۴).

بنابراین، علل ماهوی و وجودی در کلام شیخ، این گونه از یکدیگر تفکیک می شوند که علل ماهوی، قوام دهنده ذات شیء (معلول) و داخل در ذات اند و علل وجودی، مابین و مفارق با ذات شیء هستند.

عللی که قوام دهنده ماهیت و حقیقت شیء هستند، دو علت مادی و صوری اند. علت صوری عبارت است از آن علتی که فعلیت شیء، وابسته به آن است. علت مادی نیز عبارت است از علتی که قوه بودن شیء بدان وابسته است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۲۵۷)؛ مثلاً حقیقت قوام ذاتی مثلث، متعلق به سطح و خط است؛ چنان که گویی این دو علت مادی و صوری مثلث اند که سطح، ماده و خط، صورت آن است؛ اما از حیث وجود، این مثلث به علت دیگری غیر از سطح و خط تعلق دارد که مابین یا مقارن با ذات آن است. این علل مابین، دو علت فاعلی و علت غایی هستند که از نوع وجودی اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۱). آنچه شیء از آن به وجود آمده، علت فاعلی است که علت ماده و صورت به شمار می آید. آنچه ایجاد برای آن است و شیء برایش به وجود آمده، علت غایی است که شیخ آن را عبارت از «مالأجله الوجود» تعریف کرده است. هر تحول و ایجاد در طبیعت، موجد و

۱. ابن سینا تمایز وجود و ماهیت را به حیطة علل کشانده و با این کار، مجال طراحی این سؤال را فراهم کرده است که آیا مفهوم ماهیت، قابل سنجش با واقعیت خارجی هست یا نه.

۲. همان گونه که خود شیخ هم تعبیر «کأنهما علتاه المادیة و الصوریة» را به کار برده است. مثال مثلث، چندان مناسب نیست؛ زیرا نه سطح، ماده به معنای فلسفی است و نه خط، صورت به معنای فلسفی. هم سطح و هم خط، تحت مقوله کمّ قرار دارند و از أعراض اند؛ درحالی که ماده و صورت به معنای فلسفی از اقسام جوهرند. نمونه دقیق فلسفی، این است که یک جسم (مثلاً چوب) مثال زده شود که مرکب از هیولی، صورت جسمیه و صورت نوعیه (صورت خشبیه) است. مثال سریر هم که شیخ ذکر کرده است، چندان مناسب نیست؛ زیرا چنان که قطب رازی هم در محاکمات تذکر داده است، صورت سریر، نه صورت به معنای فلسفی آن، بلکه شکل است و از أعراض به شمار می آید.

آفریننده‌ای می‌خواهد و صورت‌گرفتن ایجاد ازسوی این موجد، دارای هدف و غایتی است. ممکن نیست چیزی در طبیعت، ابتدا به‌ساکن ایجاد شود؛ بلکه نیازمند ماده و صورتی است تا تغییر کند و صورتی جدید پدید آید (مطهری، ۱۳۷۰، ص. ۸۵). نکته‌موردتوجه شیخ‌الرئیس درباب علت غایی، این است که غایت هر فعلی در عمل، پس از تحقق‌یافتن آن فعل به‌وجود می‌آید؛ پس چگونه می‌توان غایت را ازجمله علل به‌شمار آورد؟

ابن‌سینا در پاسخ به این سؤال، معتقد است غایت از حیث ماهیت، علت فاعلی محسوب می‌شود؛ اما از حیث وجود و تحقق خارجی، گاه پس از معلول تحقق می‌یابد (یثربی، ۱۳۸۵، ص. ۶۴). ابن‌سینا در کتاب *التعلیقات* نیز می‌گوید: «غایت در شیئیتش بر همه‌اسباب، متقدم است و در وجود از همه‌آنها متأخر است» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۳۷۶)؛ درضمن تأکید می‌کنیم اگر هدف و غایتی نبود، اصلاً فاعل شیئی را ایجاد نمی‌کرد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۱-۱۳).

ارسطو درباره‌اتحاد میان علل چهارگانه سخن گفته و نتایج لازمه سخن او در این حوزه، بسیار قابل توجه است. ازدیدگاه این فیلسوف، علل چهارگانه در طبیعت با هم متحدند. او علت‌صوری را به علت فاعلی تحویل می‌دهد و نه تنها علت فاعلی را علت‌صوری می‌داند؛ بلکه از نظر وی علت غایی نیز همان علت‌صوری است. ابن‌سینا هم به یکی‌بودن علت‌های غایی و صورتی در اشیای طبیعی اعتقاد دارد و در *التعلیقات* گفته است: «غایات در امور طبیعی، همان نفس وجود صورت در ماده است؛ چراکه طبیعت شخصیه برای تحصیل صورتی در ماده‌ای حرکت می‌کند» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۳۷۶).

سخن شیخ‌الرئیس با سخن ارسطو در این زمینه، سازگار است و این مسئله را در فقره-ای از *الهیات شفا* آشکارا می‌توان مشاهده کرد:

امر واحد می‌تواند از جهات مختلف صورت، غایت و مبدأ فاعلی باشد و در صنعت نیز چنین است؛ زیرا صنعت عبارت است از صورت ساخته‌شده در نفس، و ساختمان خودبه‌خود یعنی صورت حرکت به‌سوی صورت‌خانه، و این مبده‌ای است که حصول صورت در ماده‌خانه از آن صادر می‌شود، و همین‌طور، سلامتی عبارت است از صورت شفا‌دادن و دانستن درمان عبارت است از صورت شفا‌دادن و فاعل ناقص، محتاج حرکت و ابزاری است تا اینکه آنچه در نفس اوست، در ماده تحصیل یابد. و

فاعل کامل به گونه‌ای است که صورت موجود در ذات او، وجود صورت در ماده را به دنبال دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۲۸۲-۲۸۳).

این فقره از فقرات بسیار مهمی است که درک و فهم ارسطویی ابن سینا درباره علل اربعه را روشن می‌کند؛ مثلاً در صنعت، بنا خانه‌ای را می‌سازد. او به اعتبار ملکه بنایی، علت فاعلی محسوب می‌شود و سکونت در خانه، علت غایی است. علت صوری و مادی هم واضح‌اند. علت غایی به حسب وجود خارجی، علت غایی است؛ اما وجود ذهنی آن علت غایی در بنا فاعلیت را به وجود می‌آورد؛ یعنی علت فاعلی بالقوه را بالفعل می‌کند و به عبارتی علت فاعل بودن بناست (مطهری، ۱۳۷۰، ص. ۱۱۷).

خود علت فاعلی هم گاهی می‌تواند علت غایی شود؛ مانند زمانی که فردی از یک نوع، فرد دیگری از همان نوع را ایجاد می‌کند. چیزهایی که پدید می‌آیند، همواره از همان خودشان به وجود می‌آیند؛ مثلاً انسان از انسان و اسب از اسب به وجود می‌آید (نظریه صورت)؛ مانند پدری که پسری را تولید می‌کند. در اینجا علت غایی، خود انسان است؛ زیرا صورت انسانیت از انسانی به انسان دیگر منتقل می‌شود و در این زمینه، تفاوتی میان پدیده‌های صنعتی و طبیعی وجود ندارد؛ مثلاً پدر منتقل‌کننده صورت چیز پدیدآمده است و در ساختن‌های صنعتی نیز سازنده، این صورت را هنگام ساختن به ماده منتقل می‌کند؛ همان‌گونه که صورت تخت موجود در ذهن نجار در واقع، علت فاعلی، صوری و غایی آن تخت است (قوم‌صفری، ۱۳۷۸، ص. ۱۲۸).

بر اساس آنچه گفتیم، یکی بودن علت‌های فاعلی، صوری و غایی اثبات می‌شود. فاعل به دلیل انسان‌بودنش صورت انسانیت را دارد، این صورت را به دیگری منتقل می‌کند و غایتش نیز انسان‌بودن است. غایت که همان صورت است، به فرد دیگری منتقل می‌شود که قطعاً باید از همان نوع باشد. این‌گونه طبیعت فاقد شعور می‌تواند دارای غایت باشد و لذا می‌توان نتیجه گرفت هر صورتی از هر نوعی که پدید آید، غایتی پدید آمده است. قائل شدن به علل اربعه در نظریه ارسطو و ابن سینا این‌گونه ما را به سمت طبیعتی سوق می‌دهد که غایتمندی، جزء جدانشدنی آن است و بر اساس چنین نگاهی به علل اربعه، تصادف (اتفاق) در طبیعت، بسیار کم‌رنگ می‌شود؛ زیرا حتی در پدیده‌های صنایعی نیز صورت از علت به معلول انتقال می‌یابد؛ اما به هر روی، ارسطو منکر این مسئله نمی‌شود

که گاهی ممکن است مسیر رسیدن به غایت، درست نباشد و نه تنها صناعت، بلکه طبیعت نیز در اثر وجود مانع درونی یا بیرونی به صورت و غایت خود دست نیابد. ارسطو این مسئله را رویدادی خودبه‌خودی می‌داند که به‌ندرت رخ می‌دهد و بدین ترتیب، وی بر اساس تبیین علل اربعه به این قاعده می‌رسد که آنچه دائماً یا غالباً رخ می‌دهد، بهترین صورت طبیعی است؛ بنابراین، او قاعده الاتفاقی را بدین شرح بیان می‌کند که: «الاتفاقی لایکون دائماً و لا اکثریاً».

۲-۲. قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»

در پی پذیرش اصل علت و معلول به‌عنوان مبنایی برای مقابله با وجود داشتن بخت و اتفاق در عالم باید در خصوص ضرورت علی سخن گفت؛ زیرا علت علاوه بر آنکه وجوددهنده به معلول است، ضرورت‌دهنده بدان نیز محسوب می‌شود. با فرض تحقق یافتن علت تامه شیء، تحقق یافتن معلول، قطعی، جبری و تخلف‌ناپذیر خواهد بود. این مسئله که تقدم وجوب بر وجود نامیده می‌شود، اهمیت فراوان دارد و ابن‌سینا آن را تحت قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» تبیین و بدین صورت مستدل کرده است:

هر واجب‌الوجود بغیره، ممکن‌الوجود بذاته است. برای ممکن‌الوجودی که علتی آن را موجود کرده است، دو حالت قابل تصور است: یا وجودش واجب است و به عبارت دیگر، واجب‌بالغیر و ممکن بالذات است و یا در فرضی دیگر، وجودش واجب نیست؛ یعنی همچنان در حالت امکان بالذات قرار دارد. در فرض دوم، اگر علت به معلول وجوب نداده است، جای این سؤال باقی است که پس چگونه وجود معلول از عدمش تمایز پیدا می‌کند؛ چراکه حال او با قبل از تحقق تفاوتی نکرده است. قبل از وجود، در حالت امکانی بوده و اکنون نیز در همان حال امکانی به‌سر می‌برد و وجوب بالغیر نیافته است؛ به عبارتی دیگر، اگر معلول از جانب علت، امکان وجود دارد؛ نه ضرورت وجود، پس فرض تحقق و عدم تحقق علت نسبت به معلول باید مساوی باشد و هیچ مرجحی وجود یا عدم معلول را رجحان ندهد؛ بنابراین باید گفت که در فرض تحقق علت، وجود یافتن معلول امتناع عقلی دارد؛ چراکه موجب ترجیح بلامرجح است؛ پس باید فرض اول را پذیرفت و این نتیجه را گرفت که معلول به‌وجود آمده، وجودش واجب است (اسفرائینی نیشابوری، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۰-۱۷۱).

حال، اگر در فرض نبود علت، معلول وجود یابد، صدفه و اتفاق^۱ است. معلول با قطع نظر از علت، امکان وجود دارد و مشخص است که امکان وجود به تنهایی برای موجودیت شیء، کافی نیست و در این صورت، لازم خواهد بود هر حادثه ممکن بدون علت و موجب به وجود آید. این همان صدفه (اتفاق) است که ابن سینا در نظام فلسفی خود، آن را نفی می کند.

حاصل استدلال شیخ الرئیس، این است که اگر علت، ضرورت دهنده به معلول نباشد، وجود دهنده بدان نیز نخواهد بود؛ پس علت از این لحاظ، مساوی با ضرورت و جبر است و می توان گفت نظام علی و معلولی، قهراً نظام ضروری و جبری ای خواهد بود که هیچ چیز در آن بدون علت رخ نمی دهد.

علامه طباطبایی قانون جبر علی و معلولی را بدیهی تلقی کرده و مثال وی در این حوزه بدین شرح است:

اگر به دری بسته فشار آوردیم و باز نشد، برمی گردیم و از گوشه و کنار به جست و جو می پردازیم؛ یعنی می خواهیم بدانیم چه کم و کاستی در علت باز شدن در پیدا شده که باز نمی شود؛ زیرا اگر چنین کم و کاستی نبود، فشار دست با بقیه شرایط، حتماً در را باز می کرد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۱۷۶).

در مقابل برخی حکما که قاعده وجوب را بدیهی می دانند، برخی نیز منکر وجود چنین قاعده ای می شوند. مخالفان با این قاعده، دو دسته اند: نخست، قائلان به صدفه؛ دوم، قائلان به اولویت.

دسته دوم، یعنی قائلان به اولویت، تحقق و عدم تحقق معلول را ناشی از آن می دانند که یکی از دو جانب وجود یا عدم ترجیح یابد؛ بدون آنکه لازم باشد به سرحد وجوب برسد؛ اما چنین بیانی بنابر قاعده محال بودن ترجیح بلا مرجح، بی اساس است؛ زیرا خروج از حالت امکان در صورتی تحقق می پذیرد که شیء به حد ضرورت و وجوب برسد. وقتی شیء وجود می یابد که هیچ راه عدمی برای آن باقی نمانده باشد. گروه دیگری که ضرورت و جبر علی را انکار می کنند، قائلان به صدفه اند. آنان همان گونه که منکر علیت می شوند، قطعاً ضرورت و جبر علی را نیز نمی پذیرند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۲-۱۰۳).

۱. همان گونه که در معانی اتفاق گفتیم، اتفاق به معنای نبود علت فاعلی، مورد نظر است.

بنابراین، قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» بیانگر آن است که تا وقتی شیء به سرحد و جوب نرسد، وجود پیدا نمی‌کند و در حالت امکانی باقی می‌ماند. این قاعده را می‌توان مبنایی برای قاعده‌الاتفاقی دانست؛ زیرا نفی ضرورت علی و معلولی به نفی اساس علیت می‌انجامد و چنان‌که گفتیم، اصل علیت، یکی از مبانی قاعده‌الاتفاقی است؛ همان‌گونه که حکیم هیدجی برای ابطال بخت و اتفاق به این قاعده تمسک جسته و گفته است: «این‌گونه نیست که وجود شیء اتفاقی بدون سبب موجب وجود و یا بدون غایت و یا بدون این‌دو باشد؛ زیرا که ثابت شد که شیء اگر واجب نشود، وجود نمی‌یابد» (ابراهیمی دینانی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۳۳۳).

۳-۲. قاعده «القسر لایدوم»

شیخ‌الرئیس در فن سماع طبیعی از طبیعیات شفا حرکت را براساس منشأ آن، بر سه قسم طبیعی، قسری و ارادی تقسیم می‌کند. قسر آن چیزی است که درمقابل طبیعت شیء قرار دارد و بنابراین، با فهم معنای طبیعت، معنای قسر در این قاعده را بهتر می‌توان فهمید. ابن‌سینا طبیعت اشیا را عاملی می‌داند که بدون اراده کار می‌کند؛ مانند حرکت سنگ که رو به پایین است یا مانند گیاهی که بی‌اراده رشد می‌کند. مسئله مهم در طبیعت یک شیء، بی‌اراده‌بودن آن است. ابن‌سینا در تقسیم حرکت بر دو نوع نفسانی و غیرنفسانی، حرکت ناشی از طبیعت شیء را غیرنفسانی و غیرارادی معرفی می‌کند. مبدأ حرکت غیرنفسانی، طبیعت است؛ اعم از طبیعتی که به حال خود رها شده یا طبیعتی که تحت تأثیر یک عامل (قاسر) خارجی قرار گرفته و مقسور شده باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۳۰۱).

بوعلی در اینجا به نکته‌ای مهم اشاره می‌کند:

و باید دانست اینکه می‌گوییم حرکت طبیعی، مقصود این نیست که حرکت البته از طبیعت برمی‌آید؛ درحالی که طبیعت به حال خود است؛ زیرا که طبیعت، ذات ثابت پایدار است و آنچه از او برمی‌آید نیز باوجود طبیعت، ثابت و پایدار و قائم و موجود است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۳۰۲).

منظور وی از این جملات، آن است که طبیعت در حالت سکون قرار دارد و وقتی حرکت رخ می‌دهد که طبیعت به‌وسیله معاوقی از جایگاه طبیعی خود خارج شده باشد تا دوباره به‌سوی آن حرکت کند؛ بنابراین، اگر حرکتی طبیعی باشد، به سکون می‌انجامد؛ مثلاً

وقتی سنگ به طرف پایین حرکت می‌کند، اگر پس از رسیدن به نقطه‌ای همچنان به حرکت کردن ادامه دهد، معلوم می‌شود آن نقطه درعین مطلوب بودن، مهروب‌عنه نیز هست. اگر آن نقطه همان جایگاه طبیعی شیء بود، شیء از آن فرار نمی‌کرد؛ زیرا طبیعت فقط یک اقتضا دارد، و اگر به نقطه‌ای برسد که مطلوب باشد و مهروب‌عنه نباشد، در آنجا ساکن می‌شود و این همان مقتضای طبیعت شیء است. این سکون نه تنها در حرکت مکانی، بلکه در حرکات وضعی، کمی و کیفی نیز وجود دارد؛ لذا دیگر مشخصه حرکت طبیعی، سکون نهایی است و براساس همین سکون می‌توان دریافت حرکت طبیعی بوده است؛ اما اگر سکون اتفاق نیفتد، درمی‌یابیم حرکت از نوع طبیعی نیست؛ بلکه یا قسری است (دراثر نیروی قاسر خارج از طبیعت روی داده که سبب عدم توقف شیء می‌شود) و یا ارادی (فاعل اراده خود را تغییر داده است) (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۳۰۲).

اکنون که حرکت طبیعی و عامل در حرکت طبیعی مشخص شد، معنای قسر را بهتر درمی‌یابیم. قسر عبارت از حرکت شیء برخلاف مقتضای طبیعت خویش است و حرکت قسری یعنی حرکتی که جسم خودبه‌خود و به‌موجب طبیعت ذاتی‌اش آن را انجام نمی‌دهد؛ بلکه عاملی خارجی باید دخالت کند تا آن حرکت صورت گیرد. شش‌انگشتی بودن جنین و ایجاد دندان کج از جمله مواردی هستند که شرایط لازم برای حرکت طبیعی در آنها فراهم نشده است؛ لذا حرکات قسری به‌شمار می‌آیند؛ نه حرکات طبیعی. ابن سینا عامل اصلی در شکل‌گیری حرکت قسری را میلی می‌داند که برخلاف میل طبیعی در شیء به‌وجود می‌آید؛ مانند سنگی که ضربه‌ای روبه‌بالا به آن وارد می‌شود و موقتاً میلی در جهت موافق با ضربه در آن سنگ پدید می‌آید (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۳۰۲).

در جهان عنصری، اشیا با یکدیگر برخورد و اصطکاک دارند و هرگونه برخورد و اصطکاک بین موجودات، نوعی جریان قسری را ایجاد می‌کند. این‌گونه قسر، تنها در برخی اوقات، امکان‌پذیر است و پس از آن، شیء به‌زودی از سیطره نیروی قاسر بیرون می‌آید و برسبیل طبیعت خویش جریان می‌یابد. وقوع روندی خلاف طبیعت شیء، همیشه یا در اکثر اوقات، امکان‌پذیر نیست (ر.ک: ابراهیمی دینانی، بی‌تا، ص. ۳۳۳-۳۳۴).

قاعدۀ «القسر لایدوم» را می‌توان از فحوای کلام شیخ فهمید. همان‌گونه که گفتیم، طبیعت شیء، ساکن است؛ بنابراین، وقتی شیء تحت هر عاملی از طبیعت خود خارج

شود، به سوی آن حرکت می‌کند و جایگاه طبیعی، غایت هر حرکتی است؛ بدین ترتیب، خلاف طبیعت شیء دوام نمی‌یابد. شیخ‌الرئیس این اشکال را بدین صورت مطرح کرده است:

اگر کسی بگوید: «قاسری ممکن است بیاید و شکلی و مکانی به جسم بدهد؛ سپس این شکل و مکان باقی بماند و زایل نشود؛ مگر به قسر قاسر دیگر»، پس در آن صورت، از قاسرهایی که دنبال هم باشند، خالی نیست؛ چنان‌که از أعراضی که دنبال یکدیگر بیایند، خالی نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۱، ص. ۳۸۴-۳۸۸).

پاسخ ابن‌سینا به این اشکال، ناظر به این مسئله است که قسر نمی‌تواند دوام داشته باشد. مکان جسم، مکان قسری دائمی نمی‌تواند باشد. همان‌گونه که أعراض مفارق بر ماهیت عارض می‌شوند و برای آن، ضروری نیستند، قاسر هم چیزی نیست که در ذات شیء باشد؛ بلکه در خارج قرار دارد. آنچه نه ذاتی شیء باشد و نه لازم آن، زایل‌شدنی است. به‌گفته شیخ، شیء همواره از حیث غیرطبیعی خود گریزان و خواهان حیث طبیعی خویش است (ابن‌سینا، ۱۳۶۱، ص. ۳۸۴-۳۸۸).

حکما در تبیین این قاعده، استدلالی می‌آورند و بنابر علت غایی ثابت می‌کنند قسر دائماً رخ نخواهد داد. از دیدگاه آنان همه فاعل‌ها و حتی فاعل‌های طبیعی در فعل خود به دنبال مقصد و هدفی هستند و هیچ موجودی در جهان طبیعت، بدون هدف و غایت نیست؛ بنابراین، خداوند متعال هر موجودی را که آفریده، به سمت هدف و مقصد خود راهنمایی کرده است و آن موجود به سوی هدف خویش حرکت می‌کند. ابن‌سینا نیز این غایت را همان طبیعت شیء می‌داند. حکیم سبزواری در استدلالی که در خصوص قاعده «القسر لایدوم» آورده، این قاعده را مقتضای حکمت و عنایت ربانی دانسته است؛ بدان معنا که هر موجود ممکن دارای غایت است و حکمت و عنایت خداوند متعال اقتضا می‌کند شیء به غایتی برسد که برای آن آفریده شده است. اگر قسر دائمی یا اکثری وجود داشته باشد، وصول به غایت، ممکن نخواهد بود و این مسئله، مخالف با حکمت و عنایت ربانی است؛ در نتیجه: «القسر لایکون دائماً و لا اکثریاً» (السبزواری، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۳۹۲-۳۹۳). این استدلال را می‌توان از بحث ابن‌سینا درباره عنایت الهی در رساله سر‌التقدر دریافت. از دیدگاه شیخ، غایت فعل خدا غایتی متعلق به غیر است و اراده این غایت از حبی برمی‌آید

که حق - تعالی - در ذات خود به کمال دارد. در واقع، این حب، نخست به ذات خداوندی، سپس به اصل آفرینش و در مرتبه بعد به کمال آفریده‌ها تعلق گرفته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص. ۲۵۰).

این قاعده را می‌توان مبنایی برای قاعده‌الاتفاقی قلمداد کرد. قسر، شیء را از حالت طبیعی خود خارج می‌کند و به همین جهت نمی‌تواند اکثری یا دائمی باشد. بخت و اتفاق نیز که در اثر وجود معارض و معاق حاصل شده است، همین حکم را دارد. غایت شیء، طبیعت آن است و وجود معارض و معاق، چه به صورت قسر و چه به صورت بخت و اتفاق، زایل‌شدنی خواهد بود؛ لذا نمی‌توان معارض و معاق را دائمی دانست؛ چنان‌که گویی در دیدگاه حکما ذات و طبیعت، ثابت و تغییرناپذیرند و هرچه با آن‌ها مقابله کند، زایل‌شدنی خواهد بود.

با توجه به سه مبنای بیان‌شده در این بخش، ارسطو و ابن‌سینا از اینکه درزمره قائلان به صدفه قرار گیرند، مبرا هستند. در چنین نظام فلسفی‌ای - که اصل علیت و ضرورت علی، حاکم است و همچنین غایت اشیا رسیدن آن‌ها به طبیعت خود است؛ به‌طوری که حتی هرچه شیء را از طبیعت خود خارج کند، زایل‌شدنی است - وجود اکثری و دائمی اتفاق نفی شده است؛ حتی اگر اتفاق صرفاً به معنای نفی علیت نباشد. قول به وجود اتفاق در چنین نظامی نشان‌دهنده دغدغه ارسطو و بوعلی در خصوص حصول علمی یقینی درحوزه پدیده‌های طبیعی است. در صورتی که دسترسی به علل اصلی و حقیقی اشیا ناممکن باشد، با قول به اتفاق، وجود «علتاً ما» در پدیده‌ها در نظر گرفته می‌شود.

نتیجه‌گیری

طبق بیان ابن‌سینا اتفاق به معنای نفی علت نیست و نسبت‌دادن چنین معنایی به نظام فلسفی او موجب بروز تناقض در آرای وی می‌شود؛ لذا این فیلسوف معتقد است هرچند درحوزه علوم تجربی نمی‌توان به سبب حقیقی حکم دست یافت، در اثر تکرار پدیده موردنظر می‌توانیم دریابیم که قطعاً رابطه علی و ذاتی میان این دو پدیده وجود دارد و اگر چنین نبود، این پدیده به‌طور دائمی یا اکثری رخ نمی‌داد. شایان ذکر است که اگر اتفاق از نظر شیخ به معنای نفی علیت باشد، نمی‌توان حتی یک مصداق نیز برای آن یافت و در این صورت، آوردن قید «لا اکثریاً» بیهوده خواهد بود؛ لذا اتفاق یعنی امری که وجود علیت میان دو شیء

را به خاطر وجود معارض نفی می‌کند؛ مثلاً ممکن است رابطه میان اسهال صفرا و سقمونیا به علت وجود معارض نفی شود؛ اما این امر به صورت دائمی یا اکثری رخ نخواهد داد؛ زیرا غالباً و دائماً رابطه میان این دو برقرار است و معارضی در کار نیست. وقتی رابطه ذاتی و طبیعی میان دو شیء برقرار باشد، رابطه آن‌ها منحصراً ضروری و دائمی است و حتی اکثری بودن هم در این رابطه، بی‌معنا خواهد بود.

طبق بیان بوعلی، زمانی می‌توان پدیده‌ای را به اتفاق نسبت داد که آن پدیده نسبت به سبب ذاتی‌اش در نظر گرفته نشود. صفت «اتفاقی» به امری اطلاق می‌شود که سبب و غایت بالعرض دارد و این‌گونه امور، اکثری و دائمی نیستند. هر امری که نسبت به سبب ذاتی‌اش سنجیده شود، دائمی و اکثری خواهد بود و بر این اساس می‌توان گفت از نظر ابن‌سینا دائمی و اکثری بودن، ملاکی است برای نشان دادن این مسئله که شیء مطابق طبیعت و ذات خود عمل می‌کند.

دیگر نتیجه به دست آمده از پژوهش حاضر، آن است که اصل علیت و لوازم آن (ضرورت و سنخیت علت و معلول)، قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و قاعده «القسر لایدوم» از جمله مبانی قاعده الاتفاقی هستند و از طریق آن‌ها این قاعده در اندیشه سینوی اعتبار می‌یابد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (بی‌تا). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۱). *فن سماع طبیعی* (محمدعلی فروغی، نگارش) (چاپ ۳). تهران: امیرکبیر.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۳). *برهان شفا* (مهدی قوام‌صفری، مترجم و پژوهشگر) (چاپ ۱). تهران: فکر روز.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات والتنبيهات* (چاپ ۱). قم: نشر البلاغة.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). *التعلیقات* (سید حسین موسویان، محقق) (چاپ ۱). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *رسایل ابن‌سینا: رساله سرّ القدر*. قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء (الإلهیات)* (سعید زائد و الأب قنواتی، مصححان). قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). الشفاء: الطبيعيات (سعید زائد و دیگران، محققان) (چاپ ۲). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ارسطو (۱۳۶۳). طبيعيات (مهدی فرشاد، مترجم). تهران: امیرکبیر.
- ارسطو (بی تا). الطبيعة (السماع الطبيعي) (اسحاق بن حنین حیری، مترجم). قاهره: المركز القومي للترجمة.
- اسفرائینی نیشابوری، محمد بن علی (۱۳۸۳). شرح کتاب النجاة لابن سینا: قسم الإلهیات. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- خوانساری، محمد (۱۳۸۶). منطق صوری (چاپ ۳۲). تهران: آگاه.
- السبزواری، هادی (۱۳۸۳). شرح المنظومة فی المنطق والحكمة (چاپ ۱). قم: بیدار.
- شیروانی، علی (۱۳۸۹). ترجمه و شرح بدایة الحکمة. قم: دار الفکر.
- صدر، محمدباقر (۱۳۸۲). مبانی منطقی استقرا (محمدعلی قدس پور، مترجم) (چاپ ۱). قم: یمین.
- طباطبایی سید محمدحسین (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۸۵). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید (علامه حلی، شارح) (چاپ ۳). قم: بیدار.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۷۸). نظریه صورت در فلسفه ارسطو (چاپ ۲). تهران: حکمت.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۴). علت غایی. نشریه نور علم، (۱۴)، ۸-۱۷.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). درس های الهیات شفا (چاپ ۲). تهران: حکمت.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۸۵). ترجمه و شرح الهیات نجات (چاپ ۱). قم: بوستان کتاب.