Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

A Critical Examination of the Revised Formulation of the Aristotelian Theory of Induction

Husayn Hisham Ya'qoub al-Battat
Researcher in Islamic Thought, the Najaf Seminary (al-Hawza al-Ilmiyya) in Holy Najaf, Iraq.
E-mail: hussein.hisham.yaqoob@gmail.com
DOI: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083006

Abstract

Dr. Salih al-Wa'ili examines Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr's criticisms of the Aristotelian principle-"The contingent is neither majoritarian nor permanent"-across three main points, defending the Aristotelian school: 1- The Problematic of Unknown Quantity (Numerical Anonymity): This concerns the quantity required to define the boundaries of the principle. Dr. Al-Wa'ili addresses this by considering the states (or cases) of nature in induction, rather than its individuals, arguing that these states are often limited. Thus, the majoritarian element is achieved when exceeding half of the total cases, eliminating the anonymity. He distinguishes between induction, defined as surveying individuals, and experience, defined as surveying the cases encompassing the principle. 2- The Analysis of Contingency: He analyzes the contingent as that which is not necessitated by the nature of the subject but arises from an accident (or external factor). What is contingent is minoritarian in occurrence. He highlights the rationality and necessity of the principle, rejecting Al-Sadr's account, which traced contingency back to an unspecified general knowledge. 3- The Gap of Generalization: Using the previous two points, he counters Al-Sadr's objections, paving the way for the objective justification of generalization. He objects to the alternative treatment based on the accumulation of probabilities, followed by resorting to the postulate of "the design of human knowledge" to transition from high confirmation to certainty. He questions: Why do we neglect the opposing probability on the other axis whenever probabilities accumulate on one axis? He concludes that the only answer is belief in the Aristotelian principle in its rational essence. The research concluded that what is considered valid in induction are the individuals of nature, not its cases, because the latter does not reflect the intention of the Aristotelians nor does it resolve the problem of anonymity. Furthermore, Dr. Al-Wa'ili's account of the contingent and the transition to minoritarian occurrence is an unsupported inference, lacking a necessary connection. It also concluded that any account of the contingent ultimately leads to general knowledge due to its lack of specific formulation, and that Al-Sadr's attempt to justify generalization is more coherent and grants rational certainty (Yaqin 'Uqala'i), unlike the Aristotelian principle, which demands a strict certainty that its premises cannot fulfill.

Keywords: Logic, Syllogism, Induction, Aristotle, Sayyid Muhammad Baqir Al-Sadr, The Logical Foundations of Induction.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 30, PP .161-180

Received: 13/10/2025 | Accepted: 02/11/2025 | published: 15/12/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

قراءة في الصياغة الجديدة لنظرية الاستقراء الأرسطي

حسين هشام يعقوب البطاط

باحث في الفكر الإسلامي، الحوزة العلمية في النجف الأشرف، العراق.

البريد الإلكتروني: hussein.hisham.yaqoob@gmail.com

معرف الغرض الرقمي: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025083006

الخلاصة

يتوقّف الدكتور صالح الوائلي عند انتقاداتِ السيّد محمدباقر الصدر للمبدإ الأرسطي "الاتّفاقي لا يكون أكثريًّا ولا دائميًّا في ثلاث محطّات رئيسية، مدافعًا عن المدرسة الأرسطية: الأولى، معضلة مجهولية العدد المحقّق لحدود المبدإ، ويعالجها باعتبار حالات الطبيعة لا أفرادها في الاستقراء؛ إذ هي محدودة غالبًا، فيتحقّق الأكثري بما يزيد عن نصف الحالات الكلّية، فتنتفي المجهوليّة، مع تمييزه بين الاستقراء بوصفه تصفّحًا للأفراد، والتجربة بوصفها تصفّحًا للحالات المشتملة على المبدإ. والثانية، تحليل الاتّفاقي بأنّه ما لا يقتضيه طبيعة الموضوع بل لعارضٍ، وما كان كذلك فصدوره أقلّي، مبرزًا عقلية المبدإ وضرورته، ورافضًا تقرير الصدر الذي أرجعه إلى علمٍ إجماليٍّ غير محدّد. ومن هاتين ينتقل إلى الثالثة، وهي ثغرة الإعمام؛ إذ دفع بهما ما أثاره الصدر، فمهّد للتبرير الموضوعي للتعميم، معترضًا على معالجة الآخر القائمة على تراكم الاحتمالات، ثمّ التوسّل بمصادرة "تصميم المعرفة البشرية" للانتقال من التصديق العالي إلى اليقين، متسائلًا: لم نهمل الاحتمال المخالف في المحور الآخر كلّما تراكم على محورٍ؟ فلا جواب سوى الاعتقاد بالمبدإ الأرسطي بروحه العقلية. وتبيّن في البحث أنّ المعتبر في الاستقراء أفراد الطبيعة لا حالاتها؛ لأنّ الأخيرة لا تعكس مراد الأرسطيين، ولا تعالج معضلة المجهولية، وأنّ تقرير الوائلي للاتّفاقي والانتقال إلى أقلّية الصدور استدلال غير مستدلٍّ عليه، ولا علاقة لازمة بينهما، وأنّ أيّ تقريرٍ للاتّفاقي ينتهي إلى علمٍ إجماليٍّ لافتقاره للصياغة المحدّدة، وأنّ محاولة الصدر في تبرير الإعمام أكثر اتّساقًا وتمنح يقينًا عقلائيًّا، بخلاف المبدإ الأرسطي الذي يعدّ بيقينٍ صارمٍ لا تفي به مقدّماته.

الكلمات المفتاحية: المنطق، القياس، الاستقراء، أرسطو، السيّد الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء.

مجلّة الدليل، 2025، السنة 8، العدد 30، ص. 161 ـ 180

استلام: 2025/10/13 | القبول: 2025/11/02 | النشر: 2025/12/15

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

المقدّمة

ما يزال الاستقراء حديثًا يجدّد نفسه، وينفض عنه غبار الماضي، وتراكم القديم كلّ حينٍ، فهو كائنٌ يتجوّل في حقول المعرفة، وفروع العلم؛ إذ ترتكز الدراسات الإنسانية والعلمية عليه، ومن ثمّ لا يمكن الانفكاك عنه، هذه من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى، ما تزال ثغرته (ثغرة الإعمام) تشاكس العقول بمختلف الاتّجاهات الفلسفية؛ إذ نجد الكثير من المحاولات والأطروحات في تبرير الانتقال من الخاصّ إلى العامّ، ترجع إلى أنساب معرفية متنوّعة.

ومن أبرز تلك المحاولات محاولة السيد محمّدباقر الصدر في كتاب "الأسس المنطقية للاستقراء"، الذي سلّط الضوء على مدى عقلية المبدإ الأرسطي "الاتّفاقي لا يكون أكثريًّا ولا دائميًّا" كما تراه المدرسة الأرسطية، فانتهى إلى كونه معطًى استقرائيًّا، وليس أساسًا للاستقراء والتجربة، كما انتهى إلى كونه ـ لو قبل مدّعى الأرسطيين ـ يعاني من معضلة الصياغة المحدّدة التي تبثّ الروح فيه، وتجعله صالحًا للاستخدام الموضوعي.

وقد نوقشت انتقادات الصدر من الباحثين، وانتصر بعضهم للمدرسة الأرسطية، ومن هؤلاء الدكتور صالح الوائلي، الذي انطلق من الاتّجاه الأرسطي، وتبنّى أغلب مسلّماته، مع إضافاتٍ على مستوى التحليل والاستدلال، لكنّ النتيجة جاءت أرسطيةً، ترى عقلية المبدإ الأرسطي، وكونه السبيل لمعالجة ثغرة الاستقراء، وتبرير إعمامه، فجاءت دراسته بعنوان: "نظرية الاستقراء الأرسطي.. صياغة جديدة"[1].

1- تعرّض الدكتور الوائلي لهذه المسألة أوّلًا في الطبعة الثانية من كتابه "معالم المنطق"، ضمن مبحث أصناف الاستدلال؛ إذ تطرّق للاستقراء والتجربة، وبعد ذلك نشر هذه الدراسة في مجلّة الدليل، العدد 23، بعنوان: "نظرية الاستقراء الأرسطي.. صياغة جديدة".

المبحث الأوّل: تحقيق الفارق بين الاستقراء والتجربة لدى الأرسطيين

عند متابعة كلمات مناطقة المدرسة الأرسطية وفلاسفتها حول الاستقراء والتجربة، يتبيّن أنّهم فرّقوا بينهما بما يلي:

إنّ الاستقراء استنتاج حكمٍ عامٍّ من ملاحظة جزئياته، بينما التجربة هي استقراء وزيادة؛ فهي استقراء لأنّها تصفّح للجزئيات، والزيادة في انضمام مبدإٍ عقليٍّ لها "الاتّفاقي لا يكون أكثريًّا ولا دائميًّا"، يصحّح التعميم، والانتقال من الخاصّ إلى العامّ، تعميمًا وانتقالًا موضوعيين.

فإذا كان التصفّح شاملًا لكلّ الجزئيّات، سمّي بالاستقراء الكامل، وإلّا فهو الاستقراء الناقص، وهو موضوع البحث.

وإليك بعض كلماتهم بهذا الصدد، كما نُقلت في كتاب "الأسس المنطقيّة للاستقراء". [الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 47 - 53]

قال ابن سينا: «وأمّا الاستقراء، فهو الحكم على كلّي بما وُجد في جزئيّاته الكثيرة، مثل حكمنا بأنّ كلّ حيوانٍ يحرّك عند المضغ فكّه الأسفل، استقراءً للناس والدوابّ والطير. والاستقراء غير موجبٍ للعلم الصحيح، فإنّه ربّما كان ما لم يُستقرأ بخلاف ما استقرئ، مثل التمساح في مثالنا، بل ربّما كان مختلفًا فيه، والمطلوب بخلاف حكمه حكم جميع ما سواه».

وفي معرض إجابته عن العلّة في إفادة التجربة العلم خلاف الاستقراء، قال: «فنقول: "إنّ التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يشاهَد على ذلك الحكم، بل لاقتران قياسٍ به».

وقال الفخر الرازي: «عسى سائلٌ أن يقول: ليست التجربة إلّا مشاهداتٍ متكرّرةً، كما أنّ الاستقراء أيضًا مشاهدات متكرّرة، فكيف أفادت التجربة اليقين دون الاستقراء؟

فالجواب: أنّه إذا تكرّرت المشاهدات على وقوع شيءٍ، وعُلم بالعقل أنّه ليس اتّفاقيًّا ـ إذ الاتّفاقيات لا تكون دائمةً ولا أكثريةً ـ كانت التجربة مفيدةً لليقين، وإن لم يُعلَم ذلك، واستُدلّ بمجرّد المشاهدات الجزئية بدون ذلك القياس، على الحكم الكلّي، كان استقراءً، ولا يفيد اليقين».

ويمكن إجمال الفارق بينهما بالقول:

إنّ الاستقراء يشكّل المقدّمة الصغرى للتجربة، التي كبراها المبدأ الأرسطي: "الاتّفاقي لا يكون أكثريًّا ولا دائميًّا"، وأنّه لا يفيد اليقين، بخلاف التجربة، فهي تفيده لاستنادها إلى الكبرى؛ ولذا اعتُبرت من موادّ البرهان، بالتفصيل المذكور في كتاب "البرهان" من علم المنطق.

لكنّ الدكتور الوائلي يرى أنّ فارق التجربة عن الاستقراء ليس في وجود الكبرى المذكورة فقط، وإنّما في نمط الملاحظة والمشاهدة للصغرى أيضًا؛ ففي الاستقراء تكون الملاحظة ساذجةً تستهدف الأفراد والجزئيات، بينما في التجربة تكون واعيةً وتستهدف الحالات لا الأفراد، يقول الوائلي:

«وهناك فارقٌ أساسيٌّ بين الاستقراء والتجربة يعود إلى نمط الملاحظة (Observation) الّتي تتشكّل منها صغرى القياس الاستقرائي والتجريبي، ففي الاستقراء تكون الملاحظة ساذجةً عاديّةً (Normal)؛ لأنّها تعتمد على حساب أفراد الطبيعة فحسب، بينما في التجربة تكون الملاحظة علميةً هادفةً، وتسمّى "الملاحظة المسلّحة" (Armed Observation)، فمن خلالها يتمّ حساب حالات الطبيعة، لا أفرادها» [الوائلي، معالم المنطق، ص 180؛ مجلّة الدليل، العدد 23، ص 10].

والفارق بين حالات الطبيعة وأفرادها هو أنّ الأولى تعني ملاحظة أفراد العيّنة المعيّنة من جهة ما يعرض للأفراد من متغيّرات وعرضيات يُحتمل مدخليتها في إثبات المحمول للموضوع، بينما الثانية ـ أي ملاحظة الأفراد بما هي أفراد ـ فهي بنحوٍ عدديٍّ فقط. فمثلًا: طبيعة الإنسانِ لها أفرادٌ، هم: زيد، وبكر، وعمرو... إلخ، فإذا استقرى المستقرئ هؤلاء الأفراد بنحوٍ عدديٍّ، هكذا: زيد، وبكر، وعمرو... إلخ، يكتبون باليد اليمنى، ينتقل من الحكم الذي لاحظه في الأفراد الذين استقرأهم، إلى حكمٍ عامٍّ يشمل كلّ أفراد الطبيعة، وهو: "كلّ إنسانٍ يكتب باليد اليمنى". وهذا استقراءٌ. أمّا بالتجربة، فلا يُستقرأ الأفراد بما هم أفرادٌ وبنحوٍ عدديٍّ، وإنّما يُستقرَؤون بنحوٍ يستوفي المتغيّرات، فيُلاحَظ الإنسان في حالة مرض، وفي حالة صحّة، وفي حالة صِغَر، وفي حالة كِبَر، وفي حالة الذكورة، وفي حالة الأنوثة ... وهكذا.

فإذا وُجد أنّ الإنسان، في حالاته المستقرأة، يكتب بيده اليمنى، يعمَّم ما شاهده من حكم في تلك الحالات ـ وهو: الكتابة باليد اليمنى ـ إلى حكمٍ عامٍّ كلّيٍّ، وهو: "كلّ إنسان يكتب باليد اليمنى"، وذلك بعد ضمّ الكبرى المتمثّلة بالمبدإ الأرسطي السالف الذكر.

والفارق بينهما أنّ الحالات محدودة العدد، بخلاف الأفراد، ممّا يمكن من استقرائها كلّها أو أكثرِها، فترتفع مجهولية حدود المبدإ الأرسطي، ويكون الطريق سالكًا نحو تطبيقه.

والسبب ـ كما يرى الوائلي ـ أنّ التجربة يلاحَظ فيها حالات الطبيعة لا أفرادها بما هي أفراد، وهو لإلغاء مدخلية ما قد يُحتمل دخالته في إثبات الحكم لطبيعة العيّنة. وما يُحتمل دخالته هو حالات الطبيعة، لا أفرادها التي تكون متماثلة الماهية. فغاية الاستقراء والمستقرئ فرز ما هو متغيّر طارئ على طبيعة العيّنة، ممّا هو ثابت لها. فالكتابة باليد اليمنى، إذا لوحظت في مختلف حالات طبيعة الإنسان المذكورة، نستنتج كونها ثابتةً للطبيعة بما هي طبيعة، وليس للحالات أيّ مدخلية أو تأثير. وبعبارة أخرى: تُستقرأ الحالات لأنّها متغيّرات، فإذا تمّ استقراء أكثرها أو كلّها، وبقي الحكم نفسه، يتبيّن أنّ الحكم ثابتٌ للطبيعة، وليس للمتغيّرات (الحالات أو الأحوال) أيّ مدخلية؛ يقول:

«فإنّ المستقرئ يتتبّع أفراد الكلّي بنحوٍ ساذجٍ دون النظر إلى الخصوصيات الفردية؛ وذلك لإلغاء احتمال مدخلية خصوصيتها الفردية أو الصنفية لكلّ عيّنة، بينما المجرِّب يتتبّع ـ بنحوٍ واعٍ ـ أحوال العيّنة المجرَّبة، لا أفرادها؛ وذلك لإلغاء احتمال مدخلية خصوصيتها الفردية أو الصنفية، لتحصيل الحكم في جميع الحالات أو أكثرها؛ لأنّ إعمام الحكم، إذا ما أردنا إثباته لطبيعة العيّنة، فإنّه لا يكون للطبيعة اللابشرط، وإنّما للطبيعة بشرط وجودها، ولا للطبيعة الشخصية أو الصنفية؛ وإلّا لامتنع إعمام الحكم على أفراد الطبيعة الموجودة» [المصدر السابق].

ويلاحَظ على ما ذُكر ما يلي:

أ ـ ما ذُكِر من فارق إضافي بين التجربة والاستقراء لا يمثّل وجهة نظر الأرسطيين؛ فهم لم يذكروا كون الملاحظة في الاستقراء ساذجةً، وفي التجربة واعيةً، بل قالوا إنّ نمط الملاحظة واحد، وإنّ الفارق هو في وجود القياس الخفيّ فقط. وكلماتهم السالفات صريحةٌ في هذا الجانب؛ وعليه، فهذه صياغة خاصّة لا تمثّل المنطق الأرسطي.

ب ـ ما المراد من الحالات والأحوال بشكل دقيق؟ لتكون ضابطةً في تحديد عددها؛ ليعيّن حدود المبدإ الأرسطي، ومن ثمّ يتمكن من إجراء التجربة، واستخلاص النتيجة، ففي مثال الاستقراء المشهور (تمدّد قطع الحديد بالحرارة) ما هي حالات تلك القطع وأحوالها؟ فإن كان المراد من "الأحوال" مطلق المتغيّرات التي تطرأ على طبيعة الذات، فهو صحيح، لكنّه

لا يمكن معرفة عددها الكلّي؛ لأنّها إمّا غير محدودة، وإمّا مجهولة العدد، فلن نتمكن من تحديد أكثرها، وهو النصف زائد واحد. وإن كانت الخصوصيّة الفرديّة أو الصنفية كما توحي بعض عبائره، فإنّ الأولى تساوق استقراء الأفراد؛ إذ تستقرأ لاكتشاف ما قد يلصق بها من عوارض، وإن كانت الثانية، فهي أخصّ من المتغيّرات المحتمل دخالتها، ومن ثمّ لا يمكن تعميم الحكم للطبيعة، وعليه فإنّ هذه طريقة ـ إن تمّت ـ لا تتحقّق إلّا في حالاتٍ قليلة، من جهة معروفية عددها الكلّي.

وبين استقراء الأفراد واستقراء الأحوال، ثمّة تداخل واشتراك؛ فاستقراء الأوّل يتضمّن استقراء الثاني، لكن بصورة غير واعية بالكامل؛ لمجهولية عدد الأحوال وتفاصيلها. فالمجرِّب يتوسّل باستقراء الأفراد لاستكشاف خريطة الأحوال على الطبيعة المستقرأة بشكل إجمالي، وهذا ما يفسّر لنا كون المبدإ الأرسطي يتكلّم عن شأن عددي (أكثري، دائمي). وعليه، فقول الدكتور الوائلي: «ومن هنا فإنّ التجربة لا تعدّ تجربةً ما لم يسبقها حساب حالات الطبيعة التي يراد تجريبها» لا يمكن الالتزام به، ولا تطبيقه، إلّا في نطاق ضيّق؛ إذ إنّ ما طرحه من معالجةٍ للتخلّص من مجهولية المبدإ الأرسطي يعاني من مجهولية العدد واللاتعيين، فيعود الإشكال جذعًا. ولنأخذ العلاقة بين لقاحات كورونا وفعاليتها، فهل يُكتفى هنا بتجريب اللقاح على أحوال طبيعة الإنسان، من رجل وامرأة، وصغير وكبير، وسقيم وسليم، وبدين ونحيف، ليقرّر النتيجة؟ من الواضح أنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ جرى تجريبه على أعداد هائلة من أفراد الإنسان، لاستكشاف ما قد يُحتمل دخالته.

جـ ـ إذا كان المراد بالمبدإ الأرسطي أحوال الطبيعة لا أفرادها، وأنّ الأكثري يتحقّق عند النسبة 51٪ ـ وبشكلٍ دقيق، ما يكون أكثر من النصف (50٪) ـ وأنّ المجرِّب عندما يصل إلى النسبة المذكورة سيستنتج وجود علاقة سببية وبشكل يقيني، وحينئذٍ سيقطع أنّه إذا قام بتجربةٍ أخرى، على عيّنةٍ أخرى ـ تمثّل حالًا من الأحوال ـ من العيّنات التي حقّقت حدّ الأكثري بحدّه الأدنى، فستكون نتيجة التجربة مثل السابقات، فيرد عليه أنّنا نشعر أنّه لا يمكن القطع والجزم بهذه النتيجة المتوقّعة، كما أنّنا نشعر بأنّه لو أُجريت تجربةٌ أخرى، وجاءت النتيجة مطابقةً للسابقات، فسترتفع درجة التأكّد والتصديق من النتيجة في النفس، بينما طريقة الأحوال تستلزم أن تبقى الحالة التصديقية ثابتةً كما هي في النفس؛ وذلك للوصول لحالة القطع والجزم عند بلوغ الأكثري، والقطع بسيط وليس بمشكّك حتّى يقبل التأكّد والزيادة.

كما أنّه لو أجريت تجربتان مستقلّتان عن بعض، وكان عدد الحالات المفروضة عشرًا، وتحقّق النصف زائد واحد في التجربتين، فالعقل يحكم صراحةً أنّه يمكن في إحدى التجربتين أن تُثبت التجربة ما بعد النصف زائد واحد (نفي الصدفة)، وفي الأخرى تثبت الصدفة، على الرغم من تحقّق المبدإ الأرسطي فيهما وفق تفسير الدكتور الوائلي.

والمرجع في عدم الجزم بعد تحقيق النصف زائد الواحد، هو أنّ المبدأ الأرسطيّ يتكلّم عن الدرجة من التكرارات والتجارب، التي ينتفي معها وعندها احتمال دخالة أمر عرضي على الطبيعة في صدور الأثر. فعندما يصل إلى هذه الدرجة، يمكن حينئذٍ القطع بالنتيجة التالية، وليس معنى المبدإ الأرسطي أنّه بمجرّد الوصول للنصف زائد واحد، يبرّر القطع بالنتيجة التالية، فهذا أمر غير مبرَّرٍ عقلًا؛ إذ لا علاقة بين تحقيقِ مجرّد النصف زائد واحد، وبين نفي الصدفة، وإنّما العلاقة بين استيفاء عدد ما من التجارب والتكرارات، وبين نفي دخالة العواملِ المحتملة في صدور الأثر أو إثباته. فالتحديد الوارد (أكثري / دائمي) هو يشير إلى حيثية نفي / إثبات الدخالة.

المبحث الثاني: تقرير معنى الاتّقافي المأخوذ في المبدإ الأرسطي

وجّه السيّد محمدباقر الصدر إلى المبدإ الأرسطيّ نوعين من النقد: داخليًّا وخارجيًّا، أو بنائيًّا ومبنائيًّا، وهما:

أوّلًا: النقد البنائي ـ حاجة المبدإ إلى صيغة محدّدة

وهذا النقد ينطلق من أرضية القبول بالمبدإ الأرسطي من حيث الأصل، لكنّه يناقش في محتواه وجدواه، ومدى قابليته على الاستخدام الموظّفي؛ وذلك كونه يحتاج إلى صياغة محدّدة تحدّد محموله، أي الأكثري والدائمي؛ ليتمكن المجرّب من خلال الوصول إلى العدد المعلوم من تحقيق المبدإ الأرسطي؛ ليستنتج طبيعة العلاقة بين الحدثين: سببية أو اتّفاقية، بنحوٍ موضوعي قابل للاختبار، ملزم للطرفين؛ إذ يقول:

«ويبقى على المبدإ الأرسطي بعد هذا أن يحدّد المعقول من التجارب والمشاهدات، الذي لا تتكرّر الصدفة النسبية فيه باستمرار؛ لأنّ عدد التجارب والمشاهدات يختلّ من استقراء إلى آخر، ومن حالة إلى أخرى، فإذا حُدّد العدد الذي لا تتكرّر الصدفة النسبية فيه دائمًا، وجب على كلّ استقراء أن يصل بملاحظاته وتجاربه إلى ذلك العدد؛ لكي يستطيع أن ينفي الصدفة، ويُبرهن على السببية بين الظاهرتين» [الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 61].

ويتّفق الدكتور الوائلي مع السيّد الصدر في حاجة المبدإ إلى صيغة تحدّد العدد حسب فهم الأخير للمبدإ، لكنّ الوائلي يرى أنّ المبدأ لا يتكلّم عن أفراد الطبيعة، حتّى يأتي كلام السيّد الصدر؛ إذ لا يمكن تحديد الأفراد، ومن ثمّ لا يمكن تحديد نصفها وأكثرها، وإنّما يتكلّم عن أحوال الطبيعة. ولمّا كانت الأحوال قابلةً لأن تحصَر وتحدَّد، فيمكن تحديد أقلّها ونصفها، وبالتالي تكون للمبدإ صيغة محدّدة، تخرجه من المجهولية، ويمكن من خلالها أن يستنتج المجرِّب نوع العلاقة بين الظاهرتين.

يقول الدكتور الوائلي في مناقشته للسيّد الصدر ما نصّه:

«وأمّا إشكاليته في مجهولية درجة التكرار والتتابع لنفي الصدفة، كما في قوله: "إنّ المبدأ الأرسطي ينفي تكرار الصدفة النسبية... ولكن لا يحدّد درجة التكرار والتتابع الذي ينفيه..."، فهذا إنّما يصحّ لو كان الحساب على أساس أفراد الطبيعة، كما في الاستقراء؛ لأنّ النسبة ستكون مجهولةً وبالتالي لا مبرّر منطقيًّا للتعميم. أمّا إذا كان الحساب على أساس الحالات، كما في التجربة التي تختصّ بالمبدإ المذكور بناءً على المنطق الأرسطي، فإنّ الصدفة تكون محدّدةً بنسبةٍ لا تزيد عن 50٪ من حالات الموضوع؛ لأنّ مقدار الحالات ـ كما أسلفنا ـ يمكن أن يكون معلومًا» [الوائلي، معالم المنطق، ص 190 و191، مجلّة الدليل، العدد 23، ص 17].

وقد تقدّمت مناقشةٌ لما ذكره الدكتور الوائلي في المبحث الأوّل، فراجع.

ثانيًا: النقد المبنائي ـ نفي أن يكون المبدأ الأرسطي معرفةً عقليةً قبليةً

يرى المنطق الأرسطي ـ في نظرية المعرفة ـ وجود معارف عقلية قبلية، فهي عقلية، أي مدرَكةٌ مستقلّةٌ عن الحسّ والتجربة والاستقراء، وقبلية؛ لأنّها الأساس والأصل لغيرها من القضايا العقلية النظرية. وبعبارةٍ أخرى، هذه المعارف لا تحتاج إلى استدلال، وإنّما هي معارف بدهية، تكون نقطة الانطلاق لإثبات المعارف العقلية الأخرى. ومن تلك القضايا العقلية القبلية، القضيّة القائلة: "الاتّفاقي لا يكون أكثريًّا ولا دائميًّا"، التي بوساطتها عالج المنطق الأرسطي ثغرة الاستقراء؛ لتصحيح التعميم من الخاصّ إلى العامّ، بشكل مبرّر عقلًا.

والسيّد الصدر يتّفق مع المنطق الأرسطي في وجود قضايا عقلية قبلية، ويختلف معه بشأن عقلية المبدإ الأرسطي السالف الذكر؛ إذ يراه هو بنفسه معطًى استقرائيًّا، وليس أساسًا للاستقراء؛ إذ يقول: «ونحن نؤمن بالمعرفة العقلية القبلية وفاقًا للمنطق الأرسطي ...

لكنّنا ننكر في الوقت نفسه أن يكون المبدأ القائل بأنّ الاتّفاق في الطبيعة لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا معرفةً عقليةً قبليةً، فنحن وإن كنّا نعلن أنّ الاتّفاق في الطبيعة لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا، إلّا أنّ علمنا بذلك ليس علمًا عقليًّا قبليًّا، بل هو نتاجٌ من نتاجات الدليل الاستقرائي نفسه، فلا يمكن أن يشكّل الأساس المنطقي للاستقراء، ويقدّم له المبرّر العقلي الكافي» [الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 56 و57].

ويبدأ السيّد الصدر مناقشته للمبدإ المذكور بتحليل المراد من "الاتّفاق" (الصدفة)، فيرى أنّ الصدفة، هي ما يقابل اللزوم، واللزوم قسمان:

1ـ اللزوم المنطقي: الذي يُدركه العقل بين المحمول والموضوع، بمعزل عن ملامسته للواقع الخارجي، بحيث يلزم من الانفكاك التناقض، مثل انفكاك ثلاثية أضلاع المثلّث عن المثلّث.

2ـ اللزوم الواقعي: يُكتشف بعد ملامسة الواقع الخارجي؛ إذ إنّ العقل بمجرّده لا يرى ضروريته ولزوميته، مثل لزومية الحرارة للنار. فلولا معاينة الواقع الخارجي، لما توصّل بمجرّده إلى هذه العلاقة بينهما، ولا يشكّل الانفكاك بينهما أيّ تناقض.

والصدفة تقابل اللزوم بنوعيه، وهي نوعان:

الصدفة المطلقة: وتعني وجود المسبَّب بدون سبب، وهي محال عقلًا.

الصدفة النسبية: وهي اقتران حادثتين دون علاقة سببية، ولكنّ لكلّ حادثةٍ بمفردها سببها الخاصّ، كما إذا تعرّض ماء معيّن لحرارة بدرجة مئة فحدث فيه الغليان، وتعرّض ماءٌ آخر ـ في الوقت نفسه ـ لانخفاضٍ في درجة الحرارة إلى الصفر، فحدث فيه الانجماد، في اللحظة نفسها التي بدأ فيها غليان الماء الأوّل.

وفي ضوء هذا التحليل [المصدر السابق: ص 56 - 60]، يكون المراد من المبدإ الأرسطي أنّ الصدفة النسبية لا تتكرّر بشكلٍ دائمي، ولا بشكل أكثري؛ ليستنتج منه أنّ نفي تكرار الصدفة النسبية، ما دام لم يُحدّد ولم يُعيّن، فهو إذن عبارة عن علم إجمالي بنفي غير محدّد.

فهو علم؛ لأنّه يُخبرنا بعدم تكرار الصدفة النسبية بشكلٍ دائمي أو أكثري، وهو غير محدَّد؛ لأنّه لم يخبرنا بعدد التكرار الذي يعيّن كون الظاهرة صدفةً نسبيةً أم علاقةً سببيةً.

وفي ضوء هذا العلم الإجمالي، يوجّه السيّد الصدر سبعة اعتراضات إلى المبدإ الأرسطي، تستقرب كونه ليس معرفةً عقليةً قبليةً مثل مبدإ عدم التناقض، إنّما هو بنفسه معطًى استقرائي.

وناقش الوائليُّ الصدرَ في معنى الصدفة؛ إذ رأى أنّ تقريره لها لا يعبّر عمّا جاء في المبدإ الأرسطي، حتّى ينتهي ـ الصدر ـ بذلك إلى اعتبارها علمًا إجماليًّا؛ وذلك أنّ تقرير الصدر للصدفة النسبية، الذي يُستخلَص من مجموع كلامه يتضمّن قيدين: كونها في مقابل اللزوم بشقّيه، وكونها تتكرّر. والنقطة التي يريد اختبارها واستكشافها وإثباتها، هي درجة التكرار: فهل تتكرّر بشكل دائمي أو أكثري أو أقلّي؟ بينما حلّل الوائلي الاتّفاقي هكذا: هو أنّ اقتران حدثين إمّا يكون بشكل دائمي، أو أكثري، أو أقلّي، والأوّل يعني أنّ الرابطة بين الحدثين علّية تامّة (المقتضي موجودٌ والمانع مرفوعٌ)، والثاني يعني كونها علّيةً ناقصةً، تكشف عن تحقّقِ المقتضي، والمانع غير مفقود، والثالث يعني أنّه لا توجد علاقة علّية بين الحدثين، وأنّ اقترانهما مجرّد اقترانٍ في الزمان، مثل: لو اقترن خروج نبات الفطر بصوت الرعد أو هطول الأمطار في بلدٍ ما بحرائق الغاباتِ الاستوائية، فلا يوجد أيّ مقتضٍ بين الحدثين المقترنين. وهذه هي الصدفة (الاتّفاق) المأخوذة في المبدإ الأرسطي؛ إذ قال: «إنّ معنى الصدفة الذي قرّره السيّد الصدر، وبنى عليه اعتراضاته السبعة، لا يمكن أن يعبّر ـ بحالٍ من الأحوال ـ عمّا جاء في المبدإ الأرسطي (الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا). نعم، الصدفة في المبدإ المذكور ـ كما أفاد ـ نسبية، وليست مطلقةً، ولكن لا بالمعنى الذي قدّمه، وانتهى به إلى العلم الإجمالي، وإنّما بمعنى أنّ الصدفة حدثٌ أقلّي الوقوع، مقابل ما يحدث دائميًّا أو أكثريًّا. فالأقلّ وقوعًا يعني أنّ طبيعة الموضوع لا تقتضيه، فيكون وقوعه لأمرٍ عارضٍ، وإلّا، لو كانت بيعته تقتضيه، لكان وقوعه إمّا دائميًّا أو أكثريًّا». والدائميّ هو اقترانٌ دائمٌ بين طرفي القضيّة، فيكشف عن العلّة التامّة، بينما الأكثري هو اقترانٌ في أكثر الحالات، لوجود المقتضي، وتخلّفه لوجود مانع أو فقدان شرط.

فنقطة الاختلاف بين التقريرين أنّ الثاني أخذ في تعريفها درجة التكرار، وكونَ الاتّفاقي هو الأقلّي في قبال الأكثري والدائمي، اللذين يكشفان عن علّية تامّة أو ناقصة. وفيه:

1ـ أخذ قيد أقلّية الحدوث في تعريف الصدفة النسبية هو النقطة المبحوثة؛ لأنّ هذا ما يُراد اختباره واستكشافه بين الطرفين: فهل الصدفة النسبية أقلّية أم لا؟ وفي حالة الأوّل، هل هي لازمة عقلية منطقية، أم لازمة واقعية؟ فكأنّه انطلق من المعنى المركوز في الأذهان

للاتّفاقي، والمطابق لما هو مألوف في الخارج، إلى كونه كذلك في نفس الأمر؛ لأنّه لا خلاف في كون الصدفة خارجًا أقلّيةً، لكنّ الخلاف في تشخيص سبب ذلك: فهل هي كذلك بحكم العقل، أم هي كذلك لأنّ العالم مشكّل بهذه الكيفية التي لا تتكرّر فيها الصدف بشكل أكثري، فضلًا عن الدائمي، والتي كُشف عنها من خلال الاستقراءات الممتدّة على طوال الزمان؟ ومن ثمّ فهو ممكن عقلًا أن يتكرّر، ويتجاوز حدود الأقلّي. وقد أشار السيّد الصدر إلى هذا المفاد بقوله: «وهناك فارق ملحوظ ـ في تجاربنا جميعًا ـ بين هذين القسمين من الاقتران، فالاقتران الناتج عن رابطة سببية مطّردٌ دائمًا ... وأمّا الاقتران الذي يتمثّل في الصدفة النسبية، فهو قد يحدث ولكنّه لا يطّرد، ولا يتكرّر باستمرار» [المصدر السابق: ص 59]. والفارق هو أنّ هذا ما نراه في الطبيعة المنظورة، كما يوحي تعبيره: "في تجاربنا جميعًا"، وليس بمعنى أنّ الصدفة النسبية تقتضي هذا بنفسها؛ لأنّ هذا سيكون مصادرةً؛ إذ إنّ محلّ البحث والنقاش هو في إثبات محمول المبدإ الأرسطي (عدم تكرّر الأكثري والدائمي)؛ إذ يرى المنطق الأرسطي أنّه محمول ثابت للموضوع (الاتّفاقي أو الصدفة النسبية) بشكل عقلي أوّلي، والسيّد ناقش في كونه كذلك، فهو وإن يرى أنّ ما يحدث في الطبيعة يكون بهذه الصورة والكيفية، لكنّه ليس مستبطنًا في مفهوم الصدفة النسبية، مستلزمًا منه عقلًا. وبعبارة أخرى، فإنّ الخلاف في تشخيص طبيعة الرابطة بين الموضوع (الاتّفاقي) والمحمول (عدم التكرار الأكثري والدائمي)، فهل هي لازمة أم ممكنة؟

2ـ الانتهاء إلى أنّ المبدأ الأرسطي علمٌ إجمالي بنفي محدَّد، مرجعه إلى مجهولية عدد التكرار الّذي يفصل بين الاقتران الاتّفاقي والسببي، أي إلى "حاجة المبدإ إلى صياغة محدّدة"، وليس إلى بيان السيّد الصدر وفهمه للصدفة النسبية؛ فمجهولية العدد علّة للعلم الإجمالي، ومنه انطلق ليسجّل اعتراضاته السبعة، الّتي تنبّه على عدم عقليته وقبليته. ومن ثمّ، فسواء قلنا إنّ المستهدف في الاستقراء هو أفراد الطبيعة، كما يقول الصدر، أو حالاتها، كما يقول الوائلي، سيتوفّر لدينا علم إجمالي. نعم، إذا قُبِلَتْ معالجة الوائلي وتمّت لإشكالية مجهولية العدد ـ وقد تقدّمت مناقشتها ومدى اعتبارها ـ انحلّ الإجمالي إلى تفصيلي.

ومن ثمّ، ثمّة اضطرابٌ في عبارات الدكتور الوائلي؛ فهو انتقد تفسير السيّد الصدر لمعنى الصدفة في المبدإ الأرسطي، الّذي ينتهي به إلى كونه علمًا إجماليًّا، وقدّم تفسيره للصدفة، لكنّ تفسيره لا يفي بنفي كونه علمًا إجماليًّا، وإنّما الّذي ينفي العلمَ هو معالجة إشكالية

مجهوليـة العـدد؛ فمـا ذكـره بقـوله: «عـدم الحاجـة إلى البحـث عـن عـدد مـرّات التجربـة الّـتي نتحقّـق فيهـا مـن سـببية الحـدث أو صدفتـه؛ لأنّ الضابطـة أصبحـت جليّـةً، وهي مقـدار وقـوع الحـدث بالنسـبة إلى عـدد حـالات الموضـوع المجـرَّب. وعليـه، فـإنّ افـتراض العلـم الإجمـالي لوقـوع الصدفـة لـم يعـد له معـنًى ولا ثمـرة» [الوائـلي، معـالم المنطـق، ص 191؛ مجلّـة الدليـل، العـدد 23، ص 18]. ينسـجم بمـا ذكرنـاه كنتيجـة، لكـنّ طريقـة اسـتخلاصها لا تخلـو مـن عـدم اتّسـاق.

3ـ قـد تقـدّم أنّ الأقـلّي هـو مـا لا تقتضيـه طبيعـة الموضـوع، وإنّمـا وقوعـه لأمـرٍ عارض. وهنـا نسـأل: مـا الدليـل على أنّـه إذا كانـت طبيعـة الموضـوع لا تقتضيـه، لا يتكـرّر أكثريًّـا؟

وبعبـارةٍ أخـرى: مـا المانـع العقـلي أن يتواجـد العـارض بشـكلٍ أكـثريٍّ، فتتكـرّر الصدفـة النسـبية بشـكلٍ أكـثريٍّ؟

مـن الواضـح أنّـه لا دليـل ولا محـذور عقليًّـا في تصـوّر وقـوع التكـرار الاتّفـاقي الأكـثري لوقـوع الأمـر العـارض أكثريًّـا. والانتقـال مـن كونـه لعـارض إلى كونـه أقلّيًّـا، يحتـاج إلى حـدٍّ أوسـط، وهـو مفقـود.

وأمّـا الاسـتدلال على ضرورة المبـدإ الأرسـطي، بالاسـتناد إلى ترتيـب الكـسر رياضيًّـا؛ إذ يكـون مقـام الكـسر احتمـالات السـبب، وبسـطه احتمـالات الصدفـة، n/n = (احتمـال الصدفـة) / (احتمـال السـبب)، ولا يمكـن قلبـه؛ إذ يلـزم تضـاؤل احتمـالات السـبب في قبـال احتمـالات الصدفـة، فقـد قـال:

«فموضـع احتمـال الصدفـة يكـون في بسـط العـدد الكـسري دائمًـا، بينمـا احتمـالات السـبب موضعهـا في مقـام العـدد الكـسري دائمًـا، ولا يمكـن اسـتبدال أحدهمـا بالآخـر؛ لأنّ وضـع احتمـالات السـبب في بسـط الكـسر بـدلًا مـن احتمـال الصدفـة، يـؤدّي إلى تضـاؤل احتمـال السـبب عنـد ضرب الاحتمـالات، فيصبـح أقلّيًّـا، والصدفـة أكثريـةً؛ وهـو مرفـوضٌ عقـلًا؛ لأنّـه يلـزم تناقضًـا، فالعقـل يـدرك أنّ احتمـال الصدفـة هـو الأقـلّي دائمًـا، واحتمـال السـبب هـو الأكـثري دائمًـا؛ ولهـذا الإدراك ليـس له منشـأٌ إلّا الكـبرى الفطريـة الارتكازيـة: "الاتّفـاقي لا يكـون أكثريًّـا ولا دائميًّـا"، فلـو لا هـذه الكـبرى، لمـا كان ثمّـة مانـعٌ مـن عكـس الكـسر» [الوائلي، معالم المنطق، ص 201؛ مجلّة الدليل، العدد 23].

وفيه:

أ ـ أنّ الكسر بصورته هذه، لا يتعارض مع نفي عقلية المبدإ الأرسطي؛ لأنّ البسط الّذي يعبّر عن احتمال الصدفة، يمكن أن يأخذ قيمًا تتراوح من الصفر إلى الواحد الصحيح، فتكون النسبة الناتجة ما بين ٪0 إلى ٪100. وهذه النسب تعني أنّ احتمال الصدفة يمكن أن يكون منعدمًا، أو أقلّيًّا، أو أكثريًّا، أو دائميًّا، حسب قيمة هذه النسب المحصورة بين القيمتين الحدّيتين.

لأنّ المدّعى ليس أن يكون احتمال الصدفة أكبر من احتمال السبب، حتّى يلزم محذور تضاؤل احتمال السبب، وإنّما المدّعى كونه أصغر منه أو يساويه. وبهذا يتبيّن أنّ الكسر الرياضي في حدّ نفسه، لا يثبت المبدأ الأرسطي، بل على العكس، يثبت جوازية تكرار الصدفة النسبية، على خلاف ما يمنعه المبدأ الأرسطي، وهذا كلّه من دون الحاجة إلى قلب الكسر أو تغيير كيفيته، بعكس موقع المقام بالبسط.

ب ـ إذا كانت لدينا تجربتان مثلًا، قيمة احتمال الصدفة في الأولى 8/3، وفي الثانية 11/5، فإنّ حاصل ضربِهما يساوي 88/15 = 0.17، فإنّ هذه القيمة تقرأ احتمال الصدفة إلى احتمال السبب = 0.17. ولمّا كان فضاء العيّنة يساوي مجموع الاحتمالات، وهما هنا: احتمال الصدفة + احتمال السبب، أي يساوي (1) عددًا صحيحًا أو ٪100 (بتعبيرٍ نسبي)، فإنّ احتمال السبب = 1 – 0.17 = 0.83. فإذا قُلب الكسر، واتّخذ الكسران الصورة التالية: 3/8، 5/11، فإنّ حاصل ضربهما 15/88 = 0.83. فهذا يعني (يُقرأ) أنّ احتمال السبب إلى احتمال الصدفة = 0.83، وبالطريقة المتقدّمة، يكون احتمال الصدفة إلى السبب = 0.17.

فلم يتغيّر ولم يتضاءل أيٌّ من الاحتمالين بعد القلب عمّا قبله؛ لأنّ قلب الكسر يغيّر مضمونه وما يعبّر عنه، لا قيمته. فالكسر تعبير رياضي إثباتي عن حقيقة ثبوتية يُستند عليها، ويكشف عنها. فإذا أريدَ معرفة نسبة احتمال الصدفة إلى السبب، كُتب بالصورة الأولى، وإذا أريدَ معرفة نسبة السبب إلى الصدفة، كُتب بالصياغة المقلوبة تسهيلًا، من دون أيّ تغيير في قيمة الطرفين بعد القلب. وبعبارةٍ أخرى: القلب يكون لطرفي المعادلة، فتبقى النسبة محفوظةً.

المبحث الثالث: تبرير الإعمام الاستقرائي.

الدليل الاستقرائي عند السيّد الصدر يمرّ بمرحلتين:

مرحلة التوالد الموضوعي للفكر (المرحلة الاستنباطية)، وفي هذه المرحلة، ينمّي الدليل الاستقرائي احتمال الاستقراء، ويبلغ به أعلى درجات التصديق الاحتمالي الموضوعي، مستندًا في ذلك إلى نظرية الاحتمال، وفق صياغته. ولمّا كانت هذه المرحلة لا توصل إلى اليقين الموضوعي، وإنّما تمنح درجةً دونه من التصديق الموضوعي، فقد احتيج إلى مرحلة ثانية من الدليل الاستقرائي، وهي مرحلة التوالد الذاتي (المرحلة الذاتيّة)، وهي التي تتكفّل بهذه المهمّة، وتتمثّل في مصادرة ترتبط بالمعرفة البشرية، مفادها:

«كلّما تجمّع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد، فحصل هذا المحور نتيجةً لذلك على قيمة احتمالية كبيرة، فإنّ هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحوّل ـ ضمن شروط معيّنة ـ إلى يقين. فكأنّ المعرفة البشرية مصمّمة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جدًّا، فأيّ قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة. وهذا يعني تحوّل هذه القيمة إلى يقين، وليس فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة نتيجةً لتدخّل عوامل بالإمكان التغلّب عليها والتحرّر منها، بل إنّ المصادرة تفترض أنّ فناء القيمة الصغيرة وتحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، يفرضه التحرّك الطبيعي للمعرفة البشرية، نتيجةً لتراكم القيم الاحتمالية في محور واحد، بحيث لا يمكن تفاديه والتحرّر منه» [الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 423].

ثمّ إنّه أشار إلى أنّ مقدار القيمة الصغيرة التي تُهمَل، وتتحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين موضوعي دون خلاف، يختلف باختلاف الأشخاص، وأنّه ليس من الضروري تحديدها، وإنّما يكفي تحديد المفهوم العامّ لها، إذ يقول:

«وليس من الضروريّ أن تحدَّد درجة التراكم التي تؤدّي إلى تلك النتائج، بل يكفي ـ لكي تؤدّي المصادرة مهمّتها ـ أن تقرّر من حيث المبدأ: أنّ تراكم القيم الاحتمالية في محور، وامتصاصه لجزءٍ أكبر فأكبر من قيمة العلم، يصل إلى درجة تؤدّي إلى تحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عن هذا التراكم إلى يقين، وفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادّة» [المصدر السابق، ص 425].

وقد سجّل هنا الدكتور الوائلي الملاحظات التالية:

الأولى: أنّه يرد عليه ما أورده على المبدإ الأرسطي من مجهولية درجة التكرار والتراكم، وهذا يؤدّي إلى الوقوع في الذاتية والنسبية ومشكلة العدد الكافي. [الوائلي، معالم المنطق، ص 198، مجلّة الدليل، العدد 23، ص 21].

وهي ملاحظةٌ نتّفق معها في جذرها وروحها، لكن ننبّه إلى فارقٍ بين آثار المجهولية بين الحالتين، وهو أنّ طريقة السيّد الصدر تمنح ـ في أيّ عددٍ من التجارب والمشاهدات ـ نسبة احتمال لصالح السببية، ونسبة احتمالٍ لصالح الصدفة، والعلاقة بين النسبتين ليست خطّيةً.

فلو أخذنا التطبيق الأوّل من التطبيقات الأربعة في كتاب الأسس، فإنّنا إذا أجرينا تجربتين، تكون قيمة احتمال السبب 8/7، واحتمال الصدفة 8/1، وإذا كانت التجارب ثلاثًا، يصبح احتمال السبب 16/15، واحتمال الصدفة 16/1.

أيّ أنّه في أيّ مرحلةٍ من مراحل تكرار التجارب، يعطي خارطةً نسبيةً عن الواقع، تحدّد مساحة السبب ومساحة الصدفة، في حدود عدد التجارب المجراة.

وبعبارةٍ أخرى: يتوفّر لدى المجرّب عند أيّ تكرار من التجارب نسبة احتمالية للسبب، ونسبة احتمالية للصدفة، ومن ثمّ يمكن المقايسة بينهما.

أمّا في المبدإ الأرسطي، فالأمر مختلف؛ إذ مهما تكرّرت التجارب، فإنّها لا تعطي المجرِّب استكشافًا موضوعيًّا عن طبيعة العلاقة ونمطها (سببية أو اتّفاقية)؛ إذ يواجه إشكالية مجهولية تحقّق العدد والنصاب، إضافةً إلى أنّ المبدإ الأرسطي، بوصفه كبرى القياس التجريبي، والمجرّبات من موادّ البرهان الذي يُفترض أن ينتج نتيجةً يقينيةً بالمعنى الأخصّ، يتعهّد بمدّعًى صعب التوفير في ضوء محتواه وصياغته.

بينما مدّعى الدليل الاستقرائي لدى السيّد الصدر أكثر تواضعًا، وانسجامًا مع بنيته الداخلية؛ فهو درجة عالية من الاحتمالية تبرّر الاعتقاد بمتعلّقها موضوعيًّا في مرحلته الأولى، ثمّ يترقّى إلى يقين موضوعي مبنيّ على مصادرة في مرحلته الثانية.

الثانية: قال: «إنّ تضاؤل الاحتمال مهما بلغ، فإنّه لا يزول واقعًا، وهذا يكفي في عدم حصول اليقين بالنتيجة الكلّية، ولا تنفع المعالجات المقترحة بعنوان المضعّف الكيفي أو المضعّف الكمّي والكيفي؛ لأنّ احتمال الخلاف لا يزول واقعًا، وإن زال بحسب الوهم» [الوائلي، معالم المنطق، ص 19؛ مجلّة الدليل، العدد 23، ص 21 و22].

وفيه:

نعم، لا يزول الاحتمال الضئيل، لمن لا يرتضي المصادرة، بل حتّى مع الارتضاء لا يزول واقعًا ومنطقيًّا، وهذا يقرّ به صاحب الأسس، فمبتغاه من طريقته بمرحلتيها: الاستنباطية والذاتية، ليس اليقين التامّ الذي لا يجامع احتمالًا مهما كان ضئيلًا، وإنّما اليقين الموضوعي العقلائي الذي يجامع الاحتمال المخالف نظرًا وعقلًا، لا عملًا وجريًا، استنادًا إلى مصادرة "تصميم المعرفة البشرية".

الثالثة: أنّ التنكّر للمبدإ الأرسطي كبرى للتجربة، يسلب أيّ مبرّر للإعمام الاستقرائي، ولا ينفع في تبريره تراكم الاحتمالات، ولا المصادرة المذكورة في الانتقال إلى اليقين الموضوعي بفناء الاحتمال المخالف الضئيل، وذلك:

«لأنّ السؤال سيبقى قائمًا: لماذا كلّما كثرت الاحتمالات، كبرت القيمة الاحتمالية، وتحرّك الذهن لإلغاء الاحتمال الأضعف؟ ... وكذلك لا يصلح مبرّرًا كون هذا التضعيف ناتجًا عن عملية ضرب الاحتمالات الرياضية؟» [الوائلي، معالم المنطق، ص 200؛ مجلّة الدليل، العدد 23، ص 22].

وفيه:

قد تقدّم الكلام والمناقشات في المبدإ الأرسطي، وتبيّن أنّه ليس مبدأً عقليًّا ولا أوّليًّا، ومن ثمّ لا يمكن الاعتماد عليه في تبرير الإعمام. نعم، يمكن اعتماده بوصفه معطًى استقرائيًّا بنفسه لتبرير الإعمام، في استقراءات أخرى في نقطة ما بعد البداية.

كما أنّه لا ضرورة منطقيةً ولا واقعيةً بين تبرير الإعمام وضرورة المبدإ الأرسطي، بحيث إنّ الاعتقاد بأحدهما يستلزم الثاني؛ إذ يُنتقَل من ضرورة الإعمام إلى قبول المبدإ الأرسطي؛ وذلك لأنّه لا دليل عليه في تبرير الإعمام به، ولا الانحصار به، فضلًا عن أنّه لا ضرورة على لابدّية الإعمام الاستقرائي أصلًا، فليكن الاستقراء مصابًا بهذه الثغرة المعضلة من دون شفاء ولا علاج.

الرابعة: الاستدلال على ضرورة المبدإ الأرسطي من خلال الهيئة التي يتّخذها الكسر الرياضي. [الوائلي، معالم المنطق، ص 200 و201؛ مجلّة الدليل، العدد 23، ص 22 و23]، وقد تقدّمت المناقشة فيه.

الخاتمة

ويمكن إجمال نتائج البحث فيما يلي:

1ـ أنّ الفارق بين الاستقراء والتجربة لدى المدرسة الأرسطية، هو أنّ الأوّل تصفّح عددي للجزئيات، بينما الثاني يُضاف إليه المبدأ الأرسطي: "الاتّفاقي لا يكون أكثريًّا ولا دائميًّا"، باعتباره كبرى للقياس التجريبي. وما ذكره الدكتور الوائلي من إضافةٍ، وهو أنّ التصفّح والملاحظة في الثانية علمية واعية، بينما في الأولى ساذجة عددية، لا يعبّر عن مراد الأرسطيين، وإنّما هو وجهة نظرٍ لصاحبها.

2ـ أنّ حلّ إشكالية حاجة المبدإ الأرسطي إلى صيغة محدّدة، عبر استقراء حالات الطبيعة لا أفرادها، لا يجدي نفعًا؛ لأنّ ما يُحتمل دخالته لا يقتصر على الحالات الشخصية والصنفية، بل يشملها وغيرها من مطلق المتغيّرات والعرضيات، وهذا ما يؤدّي إلى ضرورة استقراء الأفراد لاستيفاء ما يُحتمل دخالته. كما أنّه لا يمكن دائمًا تحديد الحالات، إمّا لكونها غير معروفة، وإمّا لكونها غير محدّدة بطبيعتها، كما في مثال الاستقراء الشهير، الذي يُختبر فيه نمط العلاقة بين تمدّد الحديد والحرارة.

3ـ أنّ تحليل معنى الصدفة في المبدإ الأرسطي، باعتبارها ما لا تقتضيه الطبيعة وإنّما صدر عن عارض، ثمّ الانتقال إلى الحكم بأنّ كلّ ما لا تقتضيه الطبيعة فهو أقلّي، هو انتقال إلى مقدّمة غير مستدلٍّ عليها؛ إذ لا يرى العقل محذورًا في تكرار العارض أكثريًّا، وتبعًا له تتكرّر الصدفة أكثريًّا. كما أنّ هذا التحليل لمعنى "الاتّفاقي"، قد حوّل ما هو موجودٌ خارجًا إلى ضرورة عقلية، بينما هذا هو عين ما يُراد استكشافه.

4ـ أنّ الانتهاء إلى أنّ المبدأ الأرسطي علم إجمالي، مرجعه إلى معضلة حاجته لصياغة محدّدة، وليس إلى تقرير السيّد الصدر لمعنى الاتّفاقي المأخوذ فيه. فسواء قُبل به، أو قُبل بتقرير الدكتور الوائلي، فهو سينتهي إلى علم إجمالي في الحالتين.

5ـ أنّ أطروحة السيّد الصدر في تبرير الإعمام الاستقرائي لا تخلو من ملاحظات، كان قد سجّلها على تبرير الإعمام بالمبدإ الأرسطي بوصفه مبدأً عقليًّا، لكنّ الأولى أكثر تواضعًا؛ إذ تتناسب مع بنيتها ومقدّماتها. فهي ـ مع قبول مرحليّتها ـ تمنح يقينًا موضوعيًّا عقلائيًّا، بخلاف الثانية، فإنّها تعدّ بيقين أرسطي صارم.

6ـ لا توجد ضرورة بين تبرير الإعمام الاستقرائي والمبدإ الأرسطي بوصفه مبدأً عقليًّا، لا من جهة ضرورة الإعمام، ومن ثمّ تبريره، ولا من جهة انحصار إمكانية التبرير به. كما لا دلالة في صيغة الكسر الاحتمالي على ضرورة المبدإ الأرسطي، وإنّما هو حيادي تجاه الطرفين.

قائمة المصادر

الصدر، محمّدباقر، الأسس المنطقية للاستقراء، المجموعة الكاملة، المجلد الثاني، دار العارف للمطبوعات، الطبعة الثانية، 2012 م.

الوائلي، صالح، معالم المنطق، دار الدليل، كربلاء، الطبعة الثانية، 2023 م.

الوائلي، صالح، نظرية الاستقراء الأرسطي.. صياغة جديدة، مجلّة الدليل، العدد 23، 2024 م.