

بخت و اتفاق از دیدگاه ابن‌سینا^۱

مریم سالم^۲

دکتر رضا اکبریان

دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

در میان اقوال کسانی که وجود تمام عالم را ناشی از اتفاق می‌دانند و قانون علیت را نادیده می‌گیرند، برخی فقط پیدایش موجودات جزئی را به اتفاق نسبت می‌دهند و معتقدند در پیدایش طبایع جزئی مادی، نمی‌توان اتفاق را نادیده گرفت و ضرورت علی را جاری ساخت.

ارسطو ضمن اعتقاد به قانون علیت در عالم، بخت و اتفاق را از جمله علل می‌داند، ولی به همسویی و سازگاری بخت و اتفاق با ضرورت معتقد نیست و اتفاق را در مقابل ضرورت قرار می‌دهد. ابن‌سینا نیز به تبع رئیس مشائیان، به بحث پیرامون بخت و اتفاق می‌پردازد و آن را ناقض قانون علیت نمی‌داند. اما در چار چوب جهان‌شناسی خاص خود و برداشت متفاوتی که از علیت وجودی دارد، به تبیین آنها می‌پردازد و آنها را علل حقیقی و موجه امور نمی‌داند و تا حدودی موفق‌تر از ارسطو بحث را پیش می‌گیرد، به طوری که ضرورت علی و معلولی دچار خدشه نمی‌شود. اما در نهایت امر این مطلب جای بحث دارد که کدام مشکل فلسفی، ارسطو و ابن‌سینا را وادار به اتخاذ چنین موضعی در باب بخت و اتفاق می‌کند. این مطلب در ابن‌سینا نیاز بیشتری به تفحص دارد. چرا که با قبول نظام احسن، وجود و حاکمیت ضرورت علی در عالم و علم عنایی حق تعالی به موجودات، برای نظریاتی چون بخت و اتفاق که ناشی از جهل انسان به علل حقیقی است و بیشتر جنبه عامیانه دارد تا علمی و فلسفی، جایی باقی نمی‌ماند.

واژگان کلیدی

علت، علت فاعلی، علت غایی، بخت، اتفاق، عبث

۱- تاریخ پذیرش مقاله: ۸۶/۱۰/۱۶

۲- دانشجوی دوره دکتری رشته حکمت مشاء، دانشگاه تربیت مدرس

بخت و اتفاق از دیدگاه ارسطو و حکمای یونان باستان

در مورد این مطلب که آیا بخت و اتفاق و یا خود به خود حاصل شدن، جزء اسباب و علل هستند یا نه، اقوال مختلفی در تفکرات یونانی وجود دارد. حکمای یونان باستان که آرای آنها در آثار ارسطو و به تبع وی ابن‌سینا نمایان است، اعتقادات مختلفی نسبت به وجود بخت و اتفاق در عالم داشتند که ذیلاً به آنها اشاره می‌شود:

۱- به اعتقاد برخی از قدما این قبیل امور جزء علل نیستند و اصلاً وجود ندارند. هر چیزی علتی دارد که آن را ایجاد می‌کند و جایی برای علل ناشناخته‌ای از قبیل بخت سعید و شقی باقی نمی‌ماند. کسی که چاهی می‌کند تا به آب برسد، ولی به گنج می‌رسد، نمی‌توان علت رسیدن او به گنج را ناشی از بخت سعید دانست. اگر چه غایت کندن چاه رسیدن به گنج نبوده است، اما باید توجه داشت که غایات یک فعل، ممکن است متعدد باشد و در عین اینکه همگی غایات حقیقی هستند، فقط یکی از آنها مدنظر فاعل فعل باشد؛ چنانچه اگر حافر به قصد رسیدن به گنج، زمین را بکند و به گنج برسد، نمی‌گوییم از روی بخت و اتفاق بوده است. تمامی این غایات، حقیقی هستند و با اعتبار و قرارداد تغییر نمی‌کنند.

۲- برخی دیگر از قدما بر خلاف گروه اول به وجود بخت و اتفاق قائل هستند که خود به چند دسته تقسیم می‌شوند: الف - به نظر عده‌ای بخت از علل الهی و پنهان است و برتر از ادراک عقول می‌باشد و در جایی که بخت و اتفاق روی داده است اقدام به ساخت معبد و حتی بت کرده‌اند و به پرستش آنها می‌پردازند و معتقدند از این طریق می‌توان به آن علل و به خدا دست یافت.

ب - به نظر افرادی نظیر ذیمقراطیس، بخت چیزی است مقدم بر اسباب و علل طبیعی و وجود عالم از روی بخت است. آنها معتقدند مبادی کل عالم، اجرام کوچکی است که به واسطه سختی و صلابت قابل تقسیم نیستند و به صورت بی‌شمار در خلأ نامتناهی پراکنده‌اند؛ طبیعت و جوهر آنها یکسان و شکل‌هایشان متفاوت می‌باشد و به طور دائم در خلأ در حال حرکت می‌باشند. برخی از آنها به حسب اتفاق به برخی دیگر می‌خورند و به صورتی با هم مجتمع می‌شوند و عالمی از آن ساخته می‌شود که نظیر

آن بسیار است. این عوالم نامتناهی هستند و در خلأ نامتناهی مرتب شده‌اند (خراسانی، ۱۳۸۲، ص ۴۲۸؛ بریه، ۱۳۷۴، ص ۹۶).

ج - دسته‌ای دیگر که انبازقلس نیز در زمره آنها می‌باشد، معتقدند وجود کل عالم از روی اتفاق نیست، ولی موجوداتی که از مبادی عنصری ساخته می‌شوند، از روی اتفاق حاصل می‌شوند و بقای نسل هم اتفاقی است. بنابراین اجزای حیوانات، خلقت، کمیت، کیفیت و همه ویژگی‌های آنها از روی غرض نبوده و اتفاقی است؛ چنانچه در ابتدای خلقت، برخی حیوانات از اعضا انواع مختلف مختلط بودند، به طور نمونه نیمی گوزن و نیمی بز بودند. پس تیزی دندان به خاطر خرد کردن نیست، بلکه اتفاقاً ماده به این گونه حاصل شده است که جز تیز بودن، صورت دیگری را نمی‌پذیرد و بر حسب اتفاق برای بقا سودمند و موافق مصلحت شده است.

به نظر این گروه اگر طبیعت غایتی داشت و از روی غایت عمل می‌کرد، زشتی‌ها، زواید و مرگ در آن نبود؛ اینها هستند ولی نه از روی قصد، بلکه به نحو اتفاقی و در کل همه امور عالم، چه بد و چه خوب، اتفاقی است و ابدی و دائمی نیست. اگر ابدی و دائمی بود، تخلف‌پذیر نمی‌شد و حال آنکه هست (ابن‌سینا، ۱۴۰۵هـ ص ۶۰-۷۲).

ارسطو به تبع حکمای سلف خویش، بخت و اتفاق را از جمله عللی می‌داند که باعث حدوث برخی امور در عالم می‌شوند ولی بر خلاف سایر علل که در سلسله طولی قرار دارند و معلول‌هایشان ضروری‌الوجود می‌باشند، این علل بالعرض، نامعین، غیرضروری، بی‌نظم و نامحدود هستند و معلول‌های آنها به طور دفعی و خارج از جریان کون و فساد رخ می‌دهند و اقلی‌الوجود و غیرضروری می‌باشند. در سلسله طولی علل، هر معلولی به سبب وجود علتش موجود و ضروری است، ولی در مورد عللی نظیر اتفاق و بخت، این رابطه ضروری بین علت و معلول وجود ندارد. اگر قانون ضرورت علی و معلولی در همه جا صادق بود جایی برای وجود موجودات اقلی نبود و در نتیجه موجود اکثری نیز در عالم نمی‌بود و همه چیز به صورت دائمی و اکثری می‌بود و حال آنکه واقعیت خلاف این است و موجودات عرضی که حاصل اتفاق و بخت و به عبارت دیگر حاصل علل عرضی هستند، از قانون ضرورت علی پیروی

نمی‌کنند و به طور تصادفی حاصل می‌شوند و در عالم طبیعی بسیاری از امور این گونه‌اند (ارسطو، ۱۹۸۴م، ۱۰۲۷/آ). بنابراین از نظر ارسطو امور عرضی یا اتفاقی در مقابل امور ذاتی و ضروری قرار دارند و نتیجه اجتماع تصادفی علی هستند که می‌توانند هیچ ارتباطی با هم نداشته باشند (همو، ۱۹۸۱/آ، ۱۰۲۶ب، ۱۰۶۵/آ). ارسطو به روشنی بیان نمی‌کند که منظور از علل عرضی چیست. وی اگر چه آنها را غیر از علل طولی می‌داند، ولی گاه آنها را مجموعه‌ای از علل مادی، غایی و یا محرکه به شمار می‌آورد، و گاه ماده را علت امور عرضی ناشی از اتفاق می‌داند، زیرا ماده در کنار آن گونه‌ای که در اکثر موارد هست، می‌تواند به گونه‌ای دیگر نیز موجود باشد (همو، ۱۰۲۷).

از طرفی دیگر، صرف‌نظر از مواردی که بیشتر در عرف به بخت و اتفاق نسبت می‌دهند، در فلسفه اموری هستند که پیدایش آنها می‌تواند ناشی از اتفاق باشد و حال آنکه ارسطو به آنها اشاره‌ای نکرده است، مانند ماده اولیه، پیش از اینکه متصور به صور عناصر اربعه شود یا حدوث اراده در انسانی که اراده کاری را کرده است یا موارد دیگری که پیدایش آنها منوط به هیچ علتی نیست. این قبیل مسائل متوجه نظام فکری ابن‌سینا نیز می‌باشد. چرا که وی اگر چه اتفاق را منافی ضرورت نمی‌داند و به تبیین بخت و اتفاق می‌پردازد و آنها را از جمله علل عرضی می‌داند، ولی دغدغه فکری وی که منجر به قبول بخت و اتفاق شده است، چندان پایه‌های فلسفی و علمی محکمی ندارد. مواردی چون پیدایش اراده در انسان فاعل بالقصد یا حدوث ماهیات مقرر در علم الهی که هیچ علت وجودی نمی‌توان برای آنها در نظر گرفت، می‌توانند مصادیقی برای پیدایش خود به خودی و یا اتفاقی باشند.

بخت و اتفاق از نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا در قسمت امور عامه طبیعیات (سماع طبیعی)، به دنبال مبحث علت، به طور مفصل از بخت و اتفاق سخن می‌گوید، کاری که ارسطو در فیزیک می‌کند. وی رأی ارسطو را در باب اتفاق و بخت می‌پذیرد، ولی در چارچوب جهان‌شناسی خاص خود به تبیین آن می‌پردازد. وی وجود اتفاق و بخت را ناقض قانون ضرورت علی و

معلولی نمی‌داند، و آنها را از جمله علل حقیقی به شمار نمی‌آورد. پیش از هر گونه بحث راجع به اتفاق و علل غیرحقیقی و بالعرض، لازم است اشاره‌ای داشته باشیم به اصل بحث علیت در فلسفه ابن‌سینا و تعریف شیخ از علل فاعلی و غایی‌ای که هیچ امری در عالم ممکنات بی‌نیاز از آنها نمی‌باشد.

علیت در فلسفه ابن‌سینا

بر اساس اصل مسلم پذیرفته شده تمایز متافیزیکی بین وجود و ماهیت که ابتکار ابن‌سینا و پیش از وی، فارابی می‌باشد و دیدگاه خاصی که ابن‌سینا به بحث علت فاعلی دارد اصل علیت به گونه‌ای متفاوت از ارسطو مطرح می‌شود. در فلسفه ابن‌سینا علت فاعلی هم به مبدأ حرکت اطلاق می‌شود و هم به مبدأ وجود، یعنی فاعل وجودی میان با ذات خود را، به معلول خویش، اعم از طبیعی و غیرطبیعی اعطا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۱۰، ص ۲۵۷). بنابراین رابطه علیت بر خلاف فلسفه ارسطو، یک رابطه وجودی است و بر مدار وجود است نه ماهیت^۱ و علت، وجود را به معلولی که ماهیت آن توسط علل قوام دهنده، یعنی ماده و صورت، مقرر شده، اعطا می‌کند (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۱)، حتی می‌توان گفت نزد ابن‌سینا علل قوام‌بخش و داخلی نیز علل وجود هستند (همو، ۱۳۱۰، ص ۲۵۸) و آنجایی که علل قوام را علل ماهیت می‌داند، منظور مابه‌الشیء هوهو می‌باشد. ابن‌سینا علیت را از لواحق موجود بماهوموجود می‌داند، یعنی موجود بی‌آنکه مقید به قید تعلیمی یا ریاضی شود، معروض علت یا معلول واقع می‌شود (همو، ص ۲۵۷-۲۵۸).

علیت در نظام فلسفی سینوی، جایگاه وجودشناختی خاصی را به خود اختصاص می‌دهد و نه تنها در امور طبیعی بلکه در همه عالم اعم از نظام عقول، افلاک و ماده قانون علیت جریان دارد، حال آنکه علل اربعه ارسطویی فقط در حیطه موجودات مادی و طبیعی عمل می‌کنند و در حیطه ماوراءالطبیعه و در نظام افلاک و صور محض، رابطه علیت به طور مشخص و به وضوح دیده نمی‌شود و علت غایی بودن صور

۱- رک. به: (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۷۴؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۵۷ و ۱۵۹؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۱؛ همو، ۱۳۱۰، ص ۲۵۸).

محض و محرک‌های نامتحرک یا حتی صورت نخستین که حرکت کل عالم وابسته به آن است نیز به گونه‌ای خاص است، به طوری که اگر چه آنها موضوع شوق موجودات و افلاک هستند، ولی به هیچ عنوان به آنها توجه ندارند و جز به خود به چیز دیگری نمی‌اندیشند (ارسطو، ۱۹۸۴م، ۱۰۷۲ب - ۱۰۷۵ا).

در فلسفه ارسطو علیت به گونه‌ای متفاوت از فلسفه ابن‌سینا است و معقول اولی و مسبوق به صورت حسی است؛ خود آتش؛ علت است نه رابطه آن با سوختن؛ ولی نزد ابن‌سینا علیت معقول ثانی است و با حس درک نمی‌شود. او در علیت سه چیز را لحاظ می‌کند: علت، معلول و رابطه علیت؛ با دیدی دقیق‌تر پنج جزء را در نظر می‌گیرد: وجود (اعطا شده)، ماهیت (معطی‌الیه)، اعطا کننده (خدا یا واهب‌الصوره)، اعطا و اخذ؛ ولی نزد ارسطو فقط علت هست و معلول و رابطه علیت بین دو ذات است نه بین دو وجود.

به نظر ابن‌سینا علت، ممکن‌الوجودی را که در ناحیه ذاتش لیس است و هر دم در عدم فرو می‌رود، موجود (ایس) می‌کند. این تعابیر به هیچ عنوان در فلسفه ارسطو یافت نمی‌شود. دغدغه ارسطو به تبع طرز فکر غالب یونانی، تبیین چگونگی پیدایش جهان، آن هم از طریق حرکت بود. آنها عالم را ازلی و ابدی می‌دانستند و کاری به قبل و بعد آن نداشتند تا به فکر وجود خالق و توجیه خلقت برآیند، اما در فلسفه سینیوی تبیین چرایی عالم مهم‌تر است و عالم نیز مانند سایر موجودات، ممکن‌الوجود، نیازمند و حادث می‌باشد. به اعتقاد وی اشیا دو حیثیت دارند: حیثیت وجود که عین فقر و نیاز است و حیثیت ماهیت که جز به وجود علت از هستی بهره‌مند نخواهد شد.

علت فاعلی و غایی

در فلسفه ابن‌سینا علل اربعه ارسطویی مطرح می‌شود، ولی به دلیل دغدغه ذهنی ابن‌سینا و سایر فلاسفه اسلامی پیرامون تبیین چرایی پیدایش عالم، فاعل و غایت از اهمیت بسزایی برخوردارند و در هیچ فعل و انفعالی نمی‌توان از وجود این دو نوع علت غافل شد. فاعل، علت وجود یافتن ماهیت غایت در خارج است و غایت، نیز علت فاعل بودن فاعل است (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ص ۲۹۲؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۵۳)؛ نه فاعل بدون غایت،

فاعل است و نه غایت بدون فاعل، غایت است، پس در تمامی عالم ممکنات، وجود فاعل و غایت ضروری است.

به گمان برخی از فلاسفه، در عالم امور زیادی یافت می‌شوند که از این نظام فاعلی و غایی، و به طور کلی نظام علیت پیروی نمی‌کنند و از روی اتفاق، بخت یا به صورت عبث و گزاف به وجود می‌آیند. ابن‌سینا به تبعیت از ارسطو، هم در طبیعیات و هم در الهیات و فلسفه، به دنبال مبحث علل، به این بحث می‌پردازد و ثابت می‌کند حتی در اموری که به ظاهر بدون علت فاعلی و غایی هستند، علت فاعلی و غایی نقش دارند و هیچ رویدادی از این دو علت بی‌نیاز نیست.

به نظر ابن‌سینا فاعل در معنای فلسفی و به خصوص الهی آن، موجودی است که وجود موجود دیگر وابسته به وجود آن است و این فاعل افاضه وجود به این موجود می‌کند، به نحوی که حقیقتاً و بالذات محل آن نمی‌شود، زیرا اگر محل فعل خویش باشد دیگر به آن علت فاعلی اطلاق نمی‌شود، بلکه عنصر یا موضوع خواهد شد (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ص ۲۵۹)، در واقع سبب وجودی مباین با ذاتش است، از آن حیث که مباین است (همو، ۱۴۰۵، ص ۴۹).

علت فاعلی نزد طبیعیون نه افاده‌کننده وجود؛ بلکه فقط مبدأ تحریک است در چیزی غیر از خودش، از آن جهت که غیر آن چیز است، اما در نظر حکیم الهی معنای علت فاعلی عام‌تر است و حتی مبدأ تمام‌کننده حرکت و چیزی که صورت را به ماده می‌دهد و بدون آن هیچ حرکت از قوه به فعلی صورت نمی‌گیرد، همین مبدأ وجود است. بنابراین از نظر ابن‌سینا ویژگی‌های علت فاعلی عبارتند از:

- ۱- علت فاعلی، وجودی را به چیز دیگری می‌دهد که از آن ذاتش نیست.
- ۲- ذات فاعل، قابل صورت آن وجودی که افاده می‌کند نیست.
- ۳- ذات فاعل و مفعول از هم جدا هستند.
- ۴- در هیچ یک از ذات فاعل و مفعول قوه پذیرش دیگری نیست.
- ۵- اگر هم در مواردی فاعل، مفعولی را که در ذاتش است ایجاد کند، مثل طبیعتی که در چوب است و مبدأ فاعلی حرکت چوب می‌شود و حرکت، در ماده‌ای که طبیعت

خشبی در آن است و جایی که ذات آن خشب وجود دارد، ایجاد می‌شود، باید توجه داشت که این مقارنت به نحوی نیست که یکی جزء دیگری و ماده آن باشد، بلکه ذات و حقیقت آنها متباین است، اگر چه محل مشترک دارند.

۶- ملاک نیازمندی معلول به علت وجود خاص آن است که حتی پس از موجود شدن نیز این نیاز مرتفع نمی‌شود و صفات خاص موجود مثل حدوث و ... به علت نیاز ندارند.

۷- علل حقیقی و تامه همراه معلول موجودند، ولی علل معده، ناقصه و یا معینه که تعداد آنها بی‌شمار است، می‌توانند همراه معلول نباشند و بعد از به وجود آمدن معلول معدوم شوند ولی معلول هم چنان موجود باشد. معلول زمانی معدوم می‌شود که علل حقیقی و تامه آن نابود شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۵۸).

علت غایی که بحث بر سر آن کمتر است و تقریباً تعریف یکسانی نزد حکما دارد، به قول ابن‌سینا در الهیات، معنایی است که فعل به خاطر آن صورت می‌گیرد (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۸۳). او در طبیعیات علت غایی را معنایی می‌داند که به خاطر آن صورت در ماده حاصل می‌شود که یا خیر حقیقی است یا خیر مظنون است، زیرا هر فعلی که بالذات و نه بالعرض، از فاعل سر بزند، به خاطر خیری است که فاعل نسبت به خودش در نظر دارد (همو، ۱۴۰۵، ص ۵۲).

فاعل و غایت ارتباط تنگاتنگی با هم دارند و حتی در فلسفه ابن‌سینا می‌توان غایت را به فاعل برگرداند، زیرا غایت علت فاعل بودن فاعل است و باعث تحریک فاعل و انجام فعل می‌شود، اگر غایت نباشد فاعل، فاعل نخواهد بود و هیچ فعلی از او سر نخواهد زد. فاعل نیز علت وجود یافتن ماهیت غایت در خارج است و بدون وجود آن غایتی هم نخواهد بود (همو، ص ۵۳). به نظر شیخ، فاعل دو حیثیت دارد: ۱- ماهیت و شیئیت؛ ۲- وجود و موجودیت. این دو حیثیت دو چیزند ولی لازم و ملزوم هم هستند، اگر یکی بودند، هر شیئی موجود می‌شد و این امر محال است.

ماهیت غایت است که علت غایی است نه وجودش. ماهیت و شیئیت علت غایی، علت علیت سایر علل است و وجودش معلول وجود بالفعل علل دیگر است. البته شیئیت علت

غایی زمانی است که در نفس و چیزی شبیه به آن موجود شود و وجود ذهنی بیابد
(ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ص ۲۹۲).

با این وصف هیچ فعلی در عالم، بی‌نیاز از این دو علت نخواهد بود و اموری که بدون علت رخ می‌دهند یا مستند به علل نامعقول و ناشناخته‌ای چون بخت و اتفاق هستند، در حقیقت خالی از علل فاعلی و غایی نیستند و نیازمند بررسی بیشتر هستند تا ماهیت فاعل و غایت در آنها روشن شود.

شیخ پیش از هر گونه توضیح پیرامون بخت و اتفاق به شرح و نقد آرای حکمای پیش از سقراط می‌پردازد که شرح آن بیان شد.

مواضع ابن‌سینا در برابر آرای حکمای یونان درباره بخت و اتفاق

ابن‌سینا قول آن دسته از حکمای باستان را که معتقدند بخت و اتفاق از جمله علل نمی‌باشند با سه دلیل رد می‌کند: الف - نمی‌توان گفت چون هر چیزی سببی دارد پس اتفاق وجود ندارد. زیرا اگر سببی که موجب چیزی می‌شود، دائمی و اکثری نباشد، همان سبب اتفاقی است. نظر شیخ در این زمینه در ادامه مقاله بیشتر توضیح داده خواهد شد.

ب - اینکه یک امر می‌تواند در یک آن غایات متعدد داشته باشد، مغالطه است و غایت را به اشتراک اسمی به کار برده‌اند. غایت دو معنا می‌تواند داشته باشد: ۱- چیزی که فعل به آن منتهی می‌شود؛ ۲- چیزی که مقصود فاعل از فعلش است. غایت ذاتی همین معنای دوم است، نه معنای اول.

ج - این حرف که غایت با اعتبار تغییر نمی‌کند، صحیح نیست و امور می‌توانند تابع جعل جاعل باشند، زیرا اعتبار می‌تواند یکی از دو امر را اکثری و دیگری را اقلی کند. مثلاً کسی که محل بدهکار را می‌داند و به سوی او می‌رود، غالباً به او می‌رسد، ولی آنکه نمی‌داند و برای یافتن او می‌رود، غالباً به او نمی‌رسد. اختلاف نیت در اکثری بودن یا نبودن مؤثر است، پس در اتفاقی بودن یا نبودن آن نیز مؤثر می‌باشد (همو، ۱۴۰۵، ص ۶۷).

شیخ در رد پاسخ ذیمقراطیس که پیدایش کل عالم را به بخت و اتفاق نسبت می‌داد و آن دو را مقدم بر کلیه علل طبیعی می‌دانست نیز چهار مطلب بیان می‌کند:

الف - این گروه وجود عالم را به سبب بخت می‌دانند، ولی وجود امور جزئی نظیر حیوانات و نباتات را به اتفاق نسبت نمی‌دهند. این پاسخ شیخ ناظر به پاسخ ارسطو در فیزیک است که در نقد قول ذیمقراطیس به آن اشاره می‌کند. به نظر وی این دسته خود می‌بینند که در آسمان هیچ امری بر حسب اتفاق روی نمی‌دهد، بلکه امور اتفاقی فراوان در میان اشیایی پیش می‌آید که آنها را معلول اتفاق نمی‌دانند، و حال آنکه اینها معلول اتفاق هستند، نه آنها (ارسطو، ۱۹۸۴م، ۱۹۶ب)؛ چیزی که همیشه به یک صورت است و نظام واحدی دارد قابل استناد به بخت و اتفاق نیست.

ب - با روشن شدن ماهیت اتفاق، حرف ذیمقراطیس نقض می‌شود، چرا که امر حاصل از اتفاق، غایت عرضی است برای امور طبیعی، ارادی و حتی قسری. افعال قسری هم بالاخره به امور طبیعی یا ارادی منتهی می‌شوند، بنابراین طبیعت یا اراده، بر اتفاق تقدم دارند و از این رو سبب اول عالم، طبیعت یا اراده است نه اتفاق. به نظر ارسطو چون هیچ موجود بالعرضی مقدم بر موجود بالذات نیست، علل بالعرض نیز مقدم بر علل بالذات نیستند. بنابراین اگر هم بخت و اتفاق (به قول اتمیستها) علت پیدایش جهان مادی باشد، باز هم عقل و طبیعت، عللی مقدم بر آنها هستند (همو، ۱۹۸۱، ۱۰۶۵).

ج - سخن ذیمقراطیس که بر پایه اعتقاد وی به اجزاء لایتجزی و صلب صغار استوار است به این امر می‌انجامد که اجزا پدید آورنده عوالم ذاتاً منفصل و در حال حرکت باشند و به هم نچسبیده باشند. بنابراین وجود آسمان نمی‌توانست در مدت‌های دراز به همین شکل دیده شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵هـ ص ۶۸).

به نظر انبازقلس فقط حصول برخی موجودات ناشی از بخت و اتفاق است (موجودات عنصری) و طبیعت هم غایتی ندارد. شیخ با رأی او هم مخالف است و معتقد است که آنها بین ضرورت و اتفاق خلط کرده‌اند؛ حصول ماده را اتفاقی و متصور شدن آن به صورت را ضروری و بدون غایت گرفته‌اند. اتفاق در امور جزئی

عالم قابل اغماض نیست، اما نمی‌توان تمام امور جزئی را ناشی از اتفاق دانست. در عالم چیزی بدون غایت نیست و مرگ و ذبول نیز از نظامی تبعیت می‌کنند که غایتمند است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ هـ ص ۷۹).

ابن‌سینا در ظاهر امر به شیوه ارسطو بحث بخت و اتفاق را پیش می‌کشد و هم رأی با وی به وجود آن دو قائل است، اما کاملاً در چارچوب خواست متافیزیکی و موجودی خود آنها را تبیین می‌کند، به طوری که ضرورت علی در نظام فلسفی وی به هیچ عنوان مخدوش نمی‌شود.

به نظر ابن‌سینا اموری که در عالم هستند از سه حال خارج نیستند، یا دائمی هستند، یا اکثری یا اقلی. امور اکثری در مقابل امور اقلی قرار دارند. اگر امور اکثری وجود داشته باشند، یا طبیعت سبب به تنهایی برای وجود آنها کافی است که در این صورت دائمی می‌شوند یا آنکه طبیعت سبب، به تنهایی برای وجود آنها کافی نیست، در این صورت یا سبب، نیازمند مقارنت با سبب دیگر و شریک دیگر است یا آنکه نیازمند زوال مانع است که دائمی خواهد شد نه اکثری، مگر آنکه مانعی و عارض معارضی حادث شود و آن را اکثری کند نه دائمی.

اگر سبب نیازمند چیزی نباشد، وجود معلول نسبت به این علت بر لاجودش اولی نخواهد بود؛ زیرا در خود او چیزی که وجودش را بر عدمش ترجیح دهد نبود و علت مقارنی هم ندارد که سبب این ترجیح شود پس، وجود و عدم او مساوی است و چنین امری دیگر اکثری نخواهد بود.

در صورت نبود عائق و معارض و سالم بودن طبیعت، آنچه را که طبیعت قصد کرده است، حاصل می‌شود. فرق میان امر اکثری و دائمی این است که دائم گرفتار معارض نشده است ولی امر اکثری بر سر راه وجودش معارضی است که با رفع آن، واجب و دائمی می‌شود. بنابراین امور اکثری در حکم امور دائمی هستند و قابل استناد به بخت و اتفاق نیستند. مطلب فوق هم در امور طبیعی جاری است و هم در امور ارادی. اگر اراده صحیح و تمام باشد و اعضا اطاعت کنند و مانعی نباشد و مقصود هم ممکن‌الوصول باشد، محال است که حاصل نشود.

اما در مورد امور اقلی یا اموری که حصول و عدم حصولشان علی السویه است. به نظر شیخ بر خلاف نظر متأخران مشائیان که فقط امور اقلی را به بخت و اتفاق منسوب می‌کنند، ارسطو و خود وی هم امور اقلی و هم اموری را که حالت مساوی دارند و دائمی و اکثری نیستند، به بخت و اتفاق نسبت می‌دهند. وی معتقد است امور اتفاقی نسبی هستند و به شرایط و احوالی که اعتبار می‌شوند بستگی دارند. یک چیز می‌تواند به یک اعتبار اکثری و حتی دائمی و واجب باشد و به اعتبار دیگر مساوی و یا اقلی باشد. در واقع یک امر نسبت به علت موجب‌ه‌اش، واجب و دائمی است و نسبت به علت بالعرضی که موجب نیست و فقط مؤدی به آن است، اقلی است، چنین علت بالعرضی اتفاق یا بخت نام دارد. مثلاً هر گاه که کف دست جنین تشکیل می‌شود، اگر ماده‌ای که پنج انگشت از آن ساخته می‌شود زیادی باشد و قوه فائضه الهی با استعداد تامی که در اجسام است برای صورتی که ماده مستحق آن است، همراه شود، آن قوه فائضه، آن صورت را تعطیل نمی‌کند و خلق انگشت زائد در آنجا واجب می‌شود. این امر اگر چه در مقایسه با طبیعت کلی اقلی و نادر است، ولی در مقایسه با دلایلی که ذکر شد واجب و دائمی است چرا که شیء در مقایسه با علت تامه‌اش واجب می‌شود و تا واجب نشود، موجود نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵هـ ص ۶۲-۶۳).

بنابراین جهل ما نسبت به علت حقیقی و قرار دادن علت بالعرض در جای علت حقیقی باعث می‌شود که حصول امور اقلی را به بخت و اتفاق نسبت دهیم (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۳۶). هر چیزی که در عالم به وجود می‌آید و حاصل می‌شود علتی دارد که وجود آن را ایجاب کرده است. اما گاه اتفاق می‌افتد که علتی که دائماً فعل خاصی از او سر می‌زند به سبب بروز مانعی ارادی یا طبیعی، فعل از او سر نمی‌زند و فعل دائمی به اکثری تبدیل می‌شود، مثل بسیاری از امور طبیعی و ارادی. اگر امور اقلی نبودند همه چیز در عالم واجب، ضروری و دائمی می‌شد و حال آنکه بیشتر امور در عالم نه اکثری هستند نه دائمی (ابن‌سینا، ۱۴۰۵هـ ص ۶۶-۶۷؛ ارسطو، ۱۹۸۴م، ۱۰۲۶ب).

همان طور که اتفاق و بخت علت فاعلی بالعرض دارند، غایات آنها نیز عرضی است نه ذاتی (ابن‌سینا، ۱۴۰۵هـ ص ۶۵). به نظر برخی اتفاق و غایت داشتن یک جا جمع

نمی‌شوند، حرفی که ارسطو با آن مخالف است^۱، ابن‌سینا این مطلب را در الهیات بهتر توضیح داده است. غایات از نظر وی دو قسمند: غایات بالذات و غایات بالعرض. غایات بالذات، لذاته طلب می‌شوند و مطلوب اصلی می‌باشند. غایات بالعرض نیز یا ضروری هستند یا غیرضروری و اتفاقی؛ غایات ضروری، بالعرض طلب می‌شوند ولی گریزی از آنها نیست و از سه حال خارج نیستند: ۱- علت غایت است و باید حاصل شود تا غایت حاصل شود، مثل سختی آهن برای آنکه بتواند خوب ببرد؛ ۲- لازم علت غایت است، مثل طوسی رنگ بودن آهن نسبت به بریدن. رنگ طوسی لازمه قطع کردن نیست، ولی لازمه آهن بودن هست؛ ۳- لازم خود غایت است، مثل حب ولد نسبت به تزویج؛ تزویج به خاطر تولید مثل صورت می‌گیرد و لازمه تولید مثل حب ولد است (می‌توان گفت لازمه معلول غایت است) (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ص ۲۸۹).

به نظر شیخ وجود مبادی شر در عالم هم از قسم دوم غایات بالعرض ضروری می‌باشد، یعنی غایاتی که لازم علت غایت هستند و مقصود بالذات حکیم نمی‌باشند. شرور قلیل ملازم خیر کثیر می‌باشند (همو). اشخاص موجود در عالم به نظر وی از سنخ غایات بالعرض ضروری می‌باشند؛ غایت ذاتی بقای نوع است و لازمه بقای برخی از طبایع نوعیه انتشار آنها در اشخاص کثیر نامتناهی است (همو، ص ۲۹۰).

افعال عبث، مثل بازی کردن با ریش نیز فاقد غایت نمی‌باشند، در این قبیل امور اگر چه غایت عقلانی وجود ندارد، ولی غایت تخیلی هست و به همین اعتبار واجد غایتند. منشأ افعال ارادی سه چیز است: ۱- مبدأ قریب که قوه محرکه‌ایست که در عضلات می‌باشد؛ ۲- مبدأ بعید که قوه شوقیه است؛ ۳- مبدأ ابعد که قوه فکریه یا تخیلیه است (مبدأ علمی).

گاه غایت هر سه مبدأ یکی است و گاه فرق می‌کند. مثلاً غایت قوه محرکه که حرکت به آن تمام می‌شود و سکون می‌یابد، چیزی نیست که قوه شوقیه آن را طلب کرده باشد، بلکه به تبع غایت قوه محرکه حاصل شده است. مثل کسی که برای دیدن یک دوست به جایی می‌رود، غایت قوه محرکه دیدن دوست نیست، بلکه رسیدن به محلی

۱- برای اطلاع بیشتر رک. به: (جرسون، ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۱۱۸).

که دوست در آن است، مطلوب می‌باشد، حال آنکه غایت قوه شوقیه دیدن دوست است، نه اتمام حرکت و سکون در محل مورد نظر و این غایت به تبع رفتن به آن محل حاصل می‌شود.

هر گاه مبدأ ابعاد فعل، قوه تخیلیه باشد، فعل عبث خواهد شد. بنابراین فعل عبث غایت دارد ولی گاهی اوقات این غایت تخیلیه مورد اغفال واقع می‌شود و به آن توجهی نمی‌شود و این امر ناقض وجود غایت نمی‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۱۰، ص ۲۸۴-۲۸۸). ملاک در علت غایی حصول خیر است که در متحرکات از طریق حرکت حاصل می‌شود. اگر مبدأ ابعاد تعقل باشد، غایت خیر است، ولی اگر تخیل باشد، مظنون به خیریت است، پس غایت افعال عبث مظنون به خیریت می‌باشد. فعل باطل هم زمانی است که غایت قوه محرکه و شوقیه فرق داشته باشد و بعد از تحقق غایت قوه محرکه، غایت قوه شوقیه محقق نشود، مثل کسی که برای دیدن دوست خود به محل معینی می‌رود ولی او را نمی‌بیند (همو، ص ۲۸۷).

بخت و اتفاق از نگاه ارسطو و آکوئیناس

ارسطو در فیزیک خود به رأی گروهی از معتقدان به بخت و اتفاق اشاره می‌کند که معتقدند بخت یکی از علل است ولی عقل آدمی از پژوهش و دریافت آن ناتوان است، زیرا امری الهی و اسرارآمیز است (ارسطو، ۱۹۸۴م، ۱۹۶ب). توماس در ذیل تفسیر این مبحث، با استفاده از نظریه افلاک و نفوس ناطقه به حل مسأله بخت و اتفاق می‌پردازد. به نظر وی برخی از فلاسفه به سرنوشت و مشیت معتقدند و حوادث اتفاقی و عرضی را به قدرت اجرام سماوی نسبت می‌دهند. به نظر این فلاسفه چیزی از روی شانس و بخت اتفاق نمی‌افتد و همه چیز در عالم یا بنا بر مشیت و سرنوشتی که اجرام سماوی رقم می‌زنند یا بنا به علتی که در حال حاضر یا گذشته دارد ضروری است. البته ارسطو با این قبیل سخنان مخالف بوده و به وجود بخت و اتفاق معتقد است. توماس برای حل این مشکل معتقد است علل را می‌توان در سه گروه طبقه‌بندی کرد: ۱- عللی که فسادناپذیر و ثابت هستند که همان علل الهی (عقول) می‌باشند؛ ۲- عللی که در

درجه پایین‌تری قرار دارند و فسادناپذیرند ولی تغییرپذیر هستند، یعنی اجرام سماوی؛ ۳- علی که هم فسادپذیرند و هم تغییرپذیر. این علل معلول‌های خاص خود را دارند. علل گروه دوم از یک جهت کلی و از یک جهت جزئی هستند؛ زیرا به گروه خاصی از موجودات که متغیر و متحرک هستند اختصاص دارند (و فقط باعث ایجاد حرکت می‌شوند) جزئی هستند و در عین حال از آنجایی که هر موجود متغیر، کائن و فاسدی می‌تواند در این دسته جای گیرد کلی هستند. اما علل از نوع دسته اول فقط کلی هستند و کارشان وجود دادن است. بنابراین هر جا که هستی باشد این علل نقش دارند.

با توجه به این سه دسته علل، اگر اتفاقی را که در عالم رخ می‌دهد، فقط به چند علت خاص و جزئی نسبت دهیم، به طوری که بین این علل، رابطه‌ای وجود نداشته باشد، در این صورت روی دادن این واقعه را تصادفی می‌نامیم؛ ولی اگر از بالاتر نگاه کنیم این علل، معلول علل مافوق خود هستند و در واقع علت واحدی دارند.

بنابراین به اعتقاد توماس با نظریه اجرام سماوی می‌توان وقایع اتفاقی و عرضی را در عالم توجیه کرد. اجرام سماوی چون متغیر، متحرک و بدون ماده هستند، ممکن است به سبب مستعد نبودن ماده، فعل آنها واقع نشود. پس فعل آنها دائمی نیست، بلکه اکثری بوده و به ماده مرتبط است و موارد اقلی فعل عرضی و اتفاقی محسوب می‌شوند.

از طرفی در عالم، نفوس ناطقه نیز وجود دارند که تأثیر اجرام سماوی بر آنها، جز به صورت تصادفی و اتفاقی نیست. بنابراین اجرام سماوی در دو حالت ممکن است مؤثر نباشند و فعل اکثری از آنها سر نزنند: ۱- مستعد نبودن ماده؛ ۲- اطاعت نکردن نفوس ناطقه. اما اگر تمام وقایع را نسبت به عمل اجرام سماوی که همان علل دسته اول هستند بسنجیم، دیگر چیزی اتفاقی و تصادفی نخواهد بود و حتی ماده هم تحت کنترل این علل اولیه می‌باشد. بنابراین می‌توان گفت: وقایع نسبت به علل الهی ضروری و نسبت به سایر علل ممکن، اتفاقی هستند (آکوئیناس، ۱۹۹۹م، ص ۴۱۴-۴۱۷). و از طرفی خداوند به همه چیز عالم است و همه چیز خواست اوست و هر چیزی که خداوند به آن علم دارد ضرورتاً واقع می‌شود. پس همه عالم نسبت به او ضروری‌الوقوع است،

چه ضروری‌الوجود باشد و چه اتفاقی. البته موجودات با وصف ضروری‌الوجود بودن یا اتفاقی بودن، خواست خدا هستند، بنابراین یک رویداد اتفاقی نسبت به خودش اتفاقی است ولی نسبت به علم خدا به آن، ضروری‌الوقوع است (آکوئیناس، ۱۹۹۹م، ص ۴۱۸). اگر چه که قانون ضروری و اتفاقی بودن را، علل الهی می‌گذارند و سایر علل (سماوی و...) فقط از آن پیروی می‌کنند (همو).

تفاوت بخت و اتفاق در فلسفه ارسطو

ارسطو در کتاب فیزیک بین بخت و اتفاق که هر دو از علل عرضی هستند، فرق قائل می‌شود. به نظر وی بخت نتیجه تفکر یا طبیعت است و برای مقصودی سودمند است، ولی علی‌القاعده رخ نمی‌دهد و بر حسب تصادف واقع می‌شود و امری نامعین، ناپایدار و دگرگون شدنی است و عقل آدمی از پژوهیدن و دریافتن آن ناتوان است (ارسطو، ۱۹۸۴م، ۱۹۶ب، ۱۱۹۷، ۱۰۶۵). اتفاق، مفهومی عام‌تر از بخت است. هر نتیجه‌ای که از بخت حاصل می‌شود ناشی از اتفاق است، ولی هر چه بر حسب اتفاق روی دهد ناشی از بخت نیست. بخت و نتیجه آن، مختص موجوداتی است که استعداد داشتن بخت نیک و به طور کلی استعداد به جا آوردن عمل ارادی را دارند. یعنی بخت ضرورتاً در حیطه اعمال ارادی است. بنابراین شیء بی‌جان یا حیوانی از نوع پست یا کودک، نه ممکن است کاری به حسب بخت انجام دهند - زیرا قادر به انجام قصدی از روی تعقل نیستند - و نه می‌توان آنها را نیکبخت یا بدبخت خواند، مگر مجازاً. اما اتفاق هم در مورد حیوانات نوع پست صدق می‌کند و هم در مورد بسیاری از اشیا بی‌جان. مثلاً می‌گوییم اسب بر حسب اتفاق آمد یا سه پایه بر حسب اتفاق افتاد (همو، ۱۹۷ب؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵هـ ص ۷۶).

فرق میان بخت و اتفاق در مورد اموری که به حکم طبیعت واقع می‌شوند واضح‌تر است. زیرا وقتی که شیئی بر خلاف طبیعت به وجود می‌آید نمی‌گوییم آن شیء بر حسب بخت به وجود آمد، بلکه می‌گوییم اتفاقی به وجود آمد. البته دقیق‌تر که شویم این اتفاق با اتفاق به معنی حقیقی فرق دارد. زیرا علت امری که بر حسب اتفاق به معنی

حقیقی روی می‌دهد، خارج از خود آن امر است، در حالی که علت شیء طبیعی در خودش است (ارسطو، ۱۹۸۴م، ۱۹۷ب).

یافته‌های تحقیق

همان طور که بیان شد علت در فلسفه ابن‌سینا از عوارض موجود بماهو موجود است و علیت در مدار وجود است نه ماهیت. علت حقیقی همیشه همراه شیء هستند و با آن تکافوی وجودی دارند، ولی علت ناقصه، معده و یا بالعرض اینگونه نیستند و می‌توانند بی‌نهایت باشند و رابطه ضروری با معلول نداشته باشند. از نظر ابن‌سینا هیچ امری در عالم ممکنات بی‌نیاز از علت فاعلی و غایی نیست.

امور اقلی و مساوی که در عالم بسیار مشاهده می‌شود، امری هستند که در مقابل امور اکثری و دائمی قرار دارند و واجد علتی هستند که وجود آنها را ضروری و واجب می‌کند (علت فاعلی و غایی)، ولی نسبت به علت بالعرضی که موجب و حقیقی نبوده و فقط مؤدی به آن هستند، اقلی یا مساوی هستند. این علت بالعرض اتفاق یا بخت نام دارند. پس بخت و اتفاق از جمله علت هستند، اما نه علت حقیقی و موجب، بلکه علت بالعرض می‌باشند و وجود آنها در عالم منافاتی با ضرورت حاکم بر عالم ندارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

- ✓ ابن‌سینا، حسین بن علی، *الاشارات و التنبيهات*، قم، النشرالبلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵
- ✓ همو، *التعليقات*، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه، ۱۳۷۹
- ✓ همو، *دانشنامه علایی* (الهیات و طبیعیات)، مقدمه و تصحیح محمد مشکوه، تهران، کتابفروشی دهخدا، چاپ دوم، ۱۳۵۳
- ✓ همو، *رسائل (کتاب الحدود)*؛ قم، انتشارات بیدار، بی تا
- ✓ همو، *الشفاء*، الالهیات، به کوشش ابراهیم مدکور، تحقیق محمد یوسف موسی و سعید زاید؛ قاهره، الهیئه العامه لشؤون الامیریه، ۱۳۸۰
- ✓ همو، *الشفاء، طبیعیات* (السماع الطبیعی)، به کوشش ابراهیم مدکور، تحقیق سعید زاید؛ قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵هـ
- ✓ همو، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدار فر، قم، بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۱
- ✓ همو، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳
- ✓ همو، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه محمد تقی دانش پژوه؛ تهران، دانشگاه تهران ۱۳۶۴
- ✓ بریه، امیل، *تاریخ فلسفه*، ترجمه علیمراد داوودی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۷۴
- ✓ بهمینیار بن مرزبان، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵
- ✓ خراسانی، شرف الدین، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۲
- ✓ Aquinas, St.Thomas *Commentary on Aristotle's Physics*, RJ.Blackwell, RJ.Spath, and WE.Thirlkel (translated by), Vernon

J.Bourke (introduction by), Ralph McInerny (preface by), Notre Dame, Indiana, U.S.A. ۱۹۹۹ (انتشارات مشکوة)

✓ Aquinas, St. Thomas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, John P. Rowan (translation), Ralph McInerny (preface by), Notre Dame, Indiana, U.S.A. ۱۹۹۵ (انتشارات مشکوة)

✓ Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, Barnes Jonathan, Princeton, University press: U.S.A, ۱۹۸۴

✓ Averroes, *Tafsir Ma Bad Al-Tabiat*, Maurice Bouyges, S.J. (etabli par), Deuxieme Edition

(ابن رشد، تفسیر ما بعد الطبیعه ارسطو، تهران، انتشارات حکمت، چاپ دوم، ۱۳۸۰)

✓ Gerson, p, *Aristotle Critical Assessments*, L. (edition), Routledge: London and New York, ۱۹۹۹

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی