



Revisiting the Concept of *Ittifāq* (Chance) in Peripatetic Philosophy on the Basis of Fayḡ Lāhījī's Views

Seyyed Reza Moazzen¹

Doi:

Doi: Doi: 10.30497/ap.2025.248275.1740



Abstract

The concept of *ittifāq* (chance) in Islamic philosophy—particularly within the Peripatetic (*mashshā'ī*) tradition—has been the subject of careful philosophical investigation. Fayḡ Lāhījī, by returning to the views of Aristotle and Avicenna, takes a critical stance against the interpretations of later Peripatetics and seeks to revive an authentic Peripatetic reading of this notion. This issue is closely tied to causality and teleology, and carries significant implications for understanding the meaning of life. Centered on Lāhījī's perspective, this article pursues two aims: first, to re-examine and critique later Peripatetic interpretations of *ittifāq*; and second, to clarify Avicenna's role as Lāhījī's point of reference in returning to an Aristotelian approach. The study further shows how this re-reading reshapes the philosophical understanding of final cause and accident. Adopting an analytical-comparative method, the research first surveys the views of Peripatetics—from Aristotle to al-Fārābī and Avicenna—on *ittifāq*, and then analyzes Lāhījī's critique of later figures and his defense of Avicenna. In this regard, particular attention is given to Avicenna's fundamental distinction between the “essential cause” (*sabab bi-al-dhāt*) and the “accidental cause” (*sabab bi-al-'araḍ*), illustrated through examples such as “digging a well and unexpectedly finding treasure.” Findings indicate that, following Avicenna, Lāhījī does not regard *ittifāq* as something devoid of cause, but rather as an occurrence that takes place under the shadow of the accidental cause and within the framework of final causality. This Aristotelian-Avicennian interpretation is set in contrast to the positions of later Peripatetics, who, in Lāhījī's view, had departed from the original meaning. The study also demonstrates that returning to Avicenna's account not only resolves conceptual ambiguities surrounding *ittifāq*, but also forges a deeper connection between causality, teleology, and the meaning of life.

Keywords: *ittifāq* (chance), final cause, accidental cause, Fayḡ Lāhījī, *ṣudfa* (fortuitous event), Peripatetic philosophy.

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Jahrom University, Fars, Iran.
s.rmoazzen@yahoo.com

بازخوانی مفهوم «اتفاق» در حکمت مشاء بر مبنای آراء فیاض لاهیجی

سید رضا مؤذن^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۳۱

Doi: 10.30497/ap.2025.248275.1740

چکیده

مفهوم «اتفاق» در فلسفه اسلامی، به‌ویژه در مکتب مشاء، مورد دقت و کاوش‌های عمیق فلسفی قرار گرفته است. فیاض لاهیجی با بازگشت به آراء ارسطو و ابن‌سینا، در برابر تفسیرهای متأخر مشائیان موضع می‌گیرد و کوشش می‌کند خوانش اصیل مشائی از این مفهوم را احیا کند. این مسئله به بحث علیت و غایت‌مندی جهان مرتبط است و پیامدهای مهمی برای فهم معنای زندگی دارد. این مقاله با محوریت دیدگاه لاهیجی دو هدف را دنبال می‌کند: الف) بازخوانی و نقد تفسیرهای متأخر مشائیان از مفهوم «اتفاق» و ب) تبیین جایگاه ابن‌سینا به عنوان نقطه اتکای لاهیجی در بازگشت به رویکرد ارسطویی. همچنین نشان داده می‌شود که چگونه این بازخوانی فهم فلسفی از علت غایی و تصادف را متحول می‌سازد. پژوهش حاضر با روشی تحلیلی - تطبیقی ابتدا دیدگاه‌های مختلف مشائیان (از ارسطو تا فارابی و ابن‌سینا) را درباره «اتفاق» بررسی می‌کند و سپس، موضع لاهیجی را در نقد متأخران و دفاع از ابن‌سینا تحلیل می‌نماید. در این مسیر با تکیه بر تمایز بنیادین ابن‌سینا میان «سبب بالذات» و «سبب بالعرض»، مصادیقی مانند «حفر چاه و یافتن گنج» به عنوان نمونه‌های کلیدی بررسی شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که لاهیجی با تکیه بر ابن‌سینا «اتفاق» را نه به مثابه امری فاقد علت، بلکه به عنوان رویدادی می‌فهمد که در سایه «سبب بالعرض» و در چارچوب علل غایی رخ می‌دهد. این نگاه، همسو با تفسیر ارسطویی - سینوی، در برابر دیدگاه‌های متأخر مشائیان قرار می‌گیرد که به زعم لاهیجی از اصل این مفهوم فاصله گرفته‌اند. این پژوهش همچنین روشن می‌سازد که بازگشت به خوانش ابن‌سینا نه تنها ابهامات مفهوم‌شناختی «اتفاق» را رفع می‌کند، بلکه پیوندی عمیق‌تر میان علیت، غایت‌مندی و معنای زندگی برقرار می‌سازد.

واژگان کلیدی: اتفاق، علت غائی، سبب بالعرض، فیاض لاهیجی، حکمت مشاء.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

در فلسفه اسلامی، به‌ویژه در اندیشه‌های متکلمان و فیلسوفان الهی، «علت غائی» مفهومی بنیادین و اثرگذار است. مطابق این دیدگاه هیچ پدیده یا عملی بدون غایت نیست و همه‌چیز، از افعال انسانی تا تحولات طبیعی، در راستای هدفی معین و نهفته حرکت می‌کند. پذیرش نظریه تصادف در آفرینش به‌منزله گشودن دروازه‌ای به‌سوی پوچ‌گرایی و بی‌معنایی است؛ وضعیتی که بنیان‌های هستی‌شناسی، معنای زندگی و اهداف انسانی را تهدید می‌کند (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۴، ص. ۱۰۸). یکی از پیامدهای محتمل این نگرش تضعیف نگاه فلسفی به مسئله معاد و حیات پس از مرگ است. افزون‌بر این، آموزه علت غائی نقشی محوری در فلسفه اخلاق ایفا می‌کند و می‌تواند بر درک ما از معنای زندگی و تحلیل فلسفی رشد و کمال فردی اثرگذار باشد.

پذیرش «تصادف» به‌عنوان اصلی حاکم بر جهان مستلزم نفی غایت‌مندی و نظم معنادار هستی است. اگر رویدادها صرفاً محصول اتفاق باشند، هیچ هدف ذاتی یا جهت مشخصی برای افعال انسانی و پدیده‌های طبیعی متصور نیست. این نگاه مستقیماً به «پوچ‌گرایی» می‌انجامد؛ زیرا زندگی را فاقد معنا، ارزش ذاتی و غایت عقلانی نشان می‌دهد. در چنین چارچوبی مفاهیمی مانند کمال‌جویی، اخلاق و حیات پس از مرگ نیز بی‌اساس می‌شوند.

در این چارچوب فیاض لاهیجی - فیلسوف و متکلم عصر صفوی از مکتب اصفهان و داماد صدرالمتهلین شیرازی (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص. ۸۴) - با نگاهی نقادانه به مسئله علت غائی پرداخته و در این زمینه سه پرسش اساسی مطرح کرده‌است:

(۱) آیا برخی افعال انسانی می‌توانند فاقد غایت باشند (نظیر اعمال عبث)؟

(۲) آیا امور طبیعی اساساً غایتی ندارند؟

(۳) آیا می‌توان امور اتفاقی را بی‌غایت دانست؟ (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، صص. ۴۵۳-۴۱۳).

هدف این مقاله تمرکز بر پرسش سوم و بررسی و تحلیل دیدگاه لاهیجی در پاسخ به این پرسش است: «آیا امور اتفاقی می‌توانند فاقد غایت باشند؟». باوجود اینکه درباره‌ی مفاهیمی چون «بخت و اتفاق» مقالات متعددی از نظر فیلسوفانی همچون ابن‌سینا، ارسطو و متفکران

معاصر مانند جولیا آناس نگاشته شده است، تاکنون درباره نسبت «علت غائی» و «امر اتفاقی» از دیدگاه فیاض لاهیجی پژوهشی مستقل و نظام مند صورت نگرفته است.

این پژوهش در پی آن است که با تحلیل دقیق دیدگاه‌های فلسفه مشاء از خلال مباحث لاهیجی، نه تنها ابهامات موجود پیرامون مفهوم غایت در امور اتفاقی را روشن سازد، بلکه افق تازه‌ای در فهم فلسفی ما از مفاهیم «اتفاق» و «غایت» بگشاید.

۱. مفهوم‌شناسی «اتفاق»

در تحلیل پرسش بنیادین این مقاله - یعنی اینکه آیا امور اتفاقی ناقض قاعده علت غائی اند یا نه - نخست باید چستی اتفاق روشن شود.

۱-۱. تعریف «اتفاق» و «تصادف» در حکمت مشاء

نزاع درباره صدق و کذب گزاره مزبور بدون ارائه تصویری کامل و دقیق و روشن از این امر، تلاشی بی حاصل و جهدی بی توفیق است. (قراملکی، ۱۳۸۴، ص. ۱۵۸). هنگامی می‌توان امور اتفاقی را توجیه کرد که در مقام تعریف و توصیف آن‌ها ابهامی وجود نداشته باشد؛ وگرنه ممکن است مرتکب مغالطه «برگرفتن دلیل و علت پنداری به جای دلیل و علت حقیقی» شویم (اخذ ما لیس بعلة علة).

سؤال از چستی بر دو قسم است: الف) گاهی از چستی موجودی حقیقی که ماهیت خارجی دارد، می‌پرسیم؛ مثلاً درباره انسان می‌پرسیم «حقیقت انسان چیست؟». در پاسخ به این سؤال اجزای ماهیت انسان (ناطق و حیوان) بیان می‌شود؛ به گونه‌ای که حقیقت آن معلوم شود. در پاسخ به سؤال از این موجودات حقیقی، تعریف حقیقی ذکر می‌شود؛ اما ب) گاهی با موضوعی مواجهیم که ماهیتی از ماهیت‌های خارجی ندارد؛ در این صورت به دلیل اینکه امر مورد سؤال ماهیت ندارد، نمی‌توان از حقیقت آن و اجزای ماهیت آن سؤال کرد (قراملکی، ۱۳۸۲، ص. ۹۲).

در این مقاله هنگامی که با واژه «اتفاق» مواجه می‌شویم و می‌پرسیم «اتفاق چیست؟»، باید بدانیم اتفاق یک ماهیت موجود در خارج نیست، بلکه معنایی انتزاعی است که از نحوه وجود

شیء به دست می‌آید؛ بنابراین نمی‌توان از ماهیت آن سؤال کرد. در این باره به جای بیان اجزای ماهوی، به شرح مفهوم اسم و تحلیل مفهومی آن پرداخته می‌شود (قراملکی، ۱۳۸۶، ص. ۹۲). لاهیجی (۱۴۳۳) در تبیین این مفهوم، همانند ابن سینا (۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۲) و دیگر حکمای مشاء مانند بهمنیار در کتاب التحصیل (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۵۳۴) به جای ارائه حدّ تام، از طریق تقسیم‌بندی و تمایز آن با مفاهیم مشابه به تعریف «رسمی» و تحلیلی می‌پردازد (ج ۲، ص. ۴۴۵). در این تعریف که نوعی «رسم ناقص» و نه «حدّ تام» به شمار می‌رود، تلاش می‌شود مفهوم از اغیار و امور مشتبه به کمک تقسیم‌بندی جداگردد (علامه حلی و نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۳، ص. ۲۲۴).

در تفصیل دیدگاه حکمای مشاء در این زمینه لازم به ذکر است که فارابی (۱۳۶۷ق) در آثار خود تعریف دقیقی از «اتفاق» ارائه نداده است، اما به آثار آن اشاره کرده است؛ برای مثال وی می‌گوید:

اگر امور اتفاقیه که دارای علت معین‌اند، وجود نمی‌داشتند، وجود ترس و امید از بین می‌رفت و اگر این دو از بین بروند، در امور انسانی هیچ نظامی وجود نخواهد داشت؛ نه در امور شرعی و نه در امور سیاسی؛ زیرا اگر ترس و امید نباشد، هیچ‌کس برای فردای خود چیزی به دست نمی‌آورد و هیچ مرؤوسی رئیس را خود اطاعت نمی‌کند و هیچ رئیسی به مرؤوس خود توجه نمی‌کند و هیچ‌کس به دیگری احسان نمی‌کند. (ص. ۱۲).

ابن کمونه (۱۳۸۷) نیز در کتاب الکاشف براساس تقسیم حصول سبب به مسبب، به تبیین مفهوم «اتفاق» پرداخته (ص. ۱۲۸) و در این باره دیدگاه ابن سینا را قبول کرده است (ص. ۱۲۹). فخر رازی (بی‌تا) در کتاب المباحث المشرقیة به طور مبسوط به این بحث می‌پردازد و در نهایت در تبیین اتفاق دیدگاه متأخران مشاء را می‌پذیرد - که در ادامه مقاله و در بخش مرتبط به آن خواهیم پرداخت (ج ۱، ص. ۵۲۶). میرداماد (۱۳۷۴) اگرچه در کتاب قبسات مستقیماً به بحث اتفاق نمی‌پردازد، توضیحاتی که درباره مساوی بودن غایت و فائده ارائه می‌دهد، در راستای مفهوم «غایت» و به تبع آن، «اتفاق» روشن‌گری می‌کند. وی با آن توضیحات وجود اتفاق را

انکار می‌کند و غایت را به عنوان «ما ینتهی الیه الفعل» معنای کند و در این راستا، علت غائی و علت فاعلی را یکی می‌داند که از حیث اعتبار متفاوت اند (ص. ۳۳۹).

۱-۲. افتراق مفهومی میان «اتفاق»، «صدفه» و «شانس»

برای شناخت دقیق تر «اتفاق» باید آن را از مفاهیم نزدیک به آن جدا شود. ابتدا مفهومی که از آن جدا می‌شود، «صدفه» است. در مفهوم «صدفه» آنچه انکار می‌شود، علت فاعلی است. اگر شیء ممکن را در نظر بگیریم که خود به خود ایجاد شود، به این رویداد «صدفه» اطلاق می‌کنیم. معمولاً واژه «صدفه» را در مقابل ضرورت علی - معلولی به کار می‌گیرند؛ اگر معتقد شویم که جهان از طریق ضرورت علی - معلولی به وجود نیامده، بلکه بدون علیت به وجود آمده است، به صدفه معتقد شده ایم (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص. ۵۴۲).

از دیمقراطیس (دموکریتوس) نقل است که به صدفه عالم معتقد بوده است؛ البته شهید مطهری (۱۳۷۶) در انتساب این دیدگاه تردید می‌کند. (ج ۶، ص. ۵۴۲)؛ معنای واژه «اتفاق» بنابر دیدگاه‌ها متفاوت است. عده‌ای «اتفاق» را به معنای عدم علت فاعلی گرفته‌اند؛ از جمله انبازقلس (امپدوکلس) (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۷)؛ ولی فیاض لاهیجی (۱۴۳۳) بحث «اتفاق» را ذیل «علت غائی» رصد کرده است (ج ۲، ص. ۴۴۰). علامه طباطبائی (۱۳۸۶، ج ۳، ص. ۷۳۱) و ملاصدرای شیرازی (۱۳۶۸، ج ۲، ص. ۲۵۰) نیز چنین کرده‌اند. با این انتخاب نشان داده‌اند که برداشت آنان از قول به «اتفاق»، انکار یا عدم انکار علت غائی است، نه فاعلی.

مرز معنایی دوم را باید با واژه «شانس» بررسی کرد. «شانس» مفهومی نزدیک، اما نه چندان هم معنا با «اتفاق» است. «شانس» ریشه در واژه فرانسوی «chance» دارد که در فارسی نیز رواج یافته است. اگر اتفاق را به عنوان صفتی برای سبب در نظر بگیریم، با «شانس» شباهت مفهومی دارد؛ اما اگر آن را وصف مسبب بدانیم - یعنی پدیده‌ای که حاصل از سبب اقلی یا مساوی است - تفاوت آن با «شانس» آشکار می‌شود (حفنی، ۱۴۲۰، ص. ۴۶۲).

۱-۳. تعریف «اتفاق» بر اساس تقسیمات لاهیجی

فیاض لاهیجی به تبع از ابن سینا، بر مبنای اصل فلسفی «هیچ معلولی بدون علت نیست». اتفاق را در قالب تقسیم بندی اسباب تبیین می‌کند. اگر امری سبب ایجاد معلولی واقع شود و مسبب را

حاصل کند، این سبب به سه قسم تقسیم می‌شود:

(۱) **سبب تام:** سببی که دائماً به مسبب منتهی می‌شود؛ یعنی سببی که هیچ‌گاه با مانعی مواجه نمی‌شود.

(۲) **سبب اکثری:** اکثراً به مسبب می‌رسد، اما احتمال دارد که به مانع برخورد کند. به عبارت دیگر در بیشتر موارد سبب به مسبب واصل می‌شود، اما در برخی موارد با مانع روبه‌رو می‌شود.

(۳) **سبب نادر:** سببی که نه دائمی است و نه اکثری. این نوع سبب خود دو قسم است:

○ **سبب به تساوی:** سبب گاهی به مسبب واصل می‌شود و گاهی نمی‌شود. به عبارت دیگر احتمال وصول و عدم‌وصول به مسبب برابر است.

○ **سبب اقلی:** سببی که به ندرت به مسبب منتهی می‌شود و بیشتر اوقات با مانع روبه‌رو است یا شرایط لازم برای رسیدن به مسبب را ندارد.

در مجموع چهار قسم در حالات وصول سبب به مسبب وجود دارد: تام، اکثری، مساوی و اقلی (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۲؛ لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۵)؛ اما از میان این چهار قسم، دو قسم اول، یعنی سبب تام و سبب اکثری، را سبب «اتفاقی» نمی‌نامیم و به امری که حاصل از این دو باشد نیز «کائن بالاتفاق» نمی‌گوییم (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۲؛ لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۶). قاعده فلسفی‌ای که می‌گوید: «الاتفاق لا یكون دائماً ولا اکثریاً» نیز به این نکته تأکید کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص. ۶۳).

اما در مواردی که سبب نادر به مسبب واصل می‌شود - یعنی در شرایطی که اغلب سبب به مسبب منتهی نمی‌شود (سبب اقلی) - این سبب را «سبب اتفاقی» می‌نامیم و آن امر حاصل از سبب را نیز «امر اتفاقی» قلمداد می‌کنیم (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۷).

درباره «سبب به تساوی» - یعنی جایی که سبب گاهی به مسبب واصل می‌شود و گاهی نمی‌شود - شک و اختلاف وجود دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۳). متأخران مکتب مشاء معتقدند که این موارد را نمی‌توان «اتفاقی» نامید؛ نه سبب را اتفاقی می‌دانند و نه آن امر حاصل از آن را. در نظر آنان «اتفاق» تنها به مواردی اطلاق می‌شود که سبب نادر به مسبب منتهی شود،

یعنی سبب اقلی (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۳؛ لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۷)؛ اما برخلاف این نظر، ابن سینا (۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۳) معتقد است که اگر سبب نه دائمی باشد و نه اکثری، بلکه نوسان داشته باشد - چه به صورت تساوی و چه به صورت اقلی - می توان آن را «اتفاقی» نامید (ج ۱، ص. ۶۳). به عبارت دیگر از نظر ابن سینا اگر سبب دائمی نباشد یا اکثری نباشد، در هر حالت «اتفاقی» است.

در نهایت این اختلاف نظر میان متقدمان و متأخران مشاء وجود دارد. متقدمان مشاء به سببی که در شرایط تساوی یا اقلی عمل می کند، «اتفاقی» می گویند؛ در حالی که متأخران مشاء تنها سبب هایی را که در حالت اقلی عمل می کنند «اتفاقی» می دانند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۳).

۱-۴. فاصله متأخران مشاء از ارسطو در تعریف «اتفاق»

متأخران مشاء با تمرکز ویژه بر فواعل ارادی و تحلیل افعال انسانی، اطلاق «اتفاق» در موارد مساوی را نپذیرفتند. آنان معتقد بودند که در افعال ارادی چون فاعل می تواند به صورت علی التساوی دست به انتخاب بزند، نمی توان آن را «اتفاقی» دانست؛ چراکه اراده بر آن فعل ارادی مقدم بوده است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۳؛ لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۷).

توضیح اینکه متأخران مشاء در این زمینه مشاهده کردند که در امور ارادی اشیاء می توانند به صورت علی التساوی از فاعل مرید صادر شوند؛ برای مثال در اعمالی همچون «اکل» یا «عدم اکل» شخص مرید می تواند به اراده خود اکل کند یا عدم اکل را انتخاب کند. در این وضعیت، انجام دادن یا انجام ندادن عمل برای فاعل به یک اندازه قابل اختیار است و هیچ کدام به طور قطعی برای او الزام آور نیست. این دو گزینه برای او مساویند؛ زیرا او می تواند هم اراده کند که عملی را انجام دهد و هم اراده کند که از انجام دادن آن خودداری کند.

در این گونه موارد آیا می توان گفت که «اتفاق» رخ داده است؟ آیا می توان گفت که فلانی «اتفاقاً اکل کرده» یا «اتفاقاً مشی کرده است»؟ در چنین شرایطی که عمل و ترک آن برای فاعل به طور مساوی قابل انتخاب است، نمی توان گفت که «اتفاق» رخ داده است. به عبارت دیگر در فاعل مریدی که کارهایش را علی التساوی انجام می دهد یا ترک می کند، اطلاق «اتفاق» به هیچ وجه صحیح نیست (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۳)؛ از این رو می توان نتیجه گرفت که در

موارد تساوی اطلاق «اتفاق» جایی ندارد؛ لذا طبق نظر متأخران مشاء، اطلاق اتفاق منحصر به موارد اقلی می‌شود، یعنی تنها زمانی که سبب نادر و کمی به مسبب منتهی شود، می‌توان از «اتفاق» صحبت کرد. (عبدالرزاق اللاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۷)

براساس تحلیلی که لاهیجی (۱۴۳۳) ارائه می‌دهد، عامل اصلی‌ای که متأخران مشاء را به این نتیجه‌گیری رساند، توجه به فاعل‌های ارادی است. آن‌ها دیدند که فاعل‌های اختیاری در انجام‌دادن یا ترک کارهایشان به صورت علی‌التساوی عمل می‌کنند. در این شرایط نه انجام‌دادن عمل و نه ترک آن نمی‌توانند «اتفاق» محسوب شوند. این تفاوت نگرش در امور ارادی باعث شد که متأخران مشاء از نظر ارسطو فاصله بگیرند و در نتیجه، صدق اتفاق را تنها به موارد اقلی منحصر کنند (ج ۲، ص. ۴۴۷).

۲. تحلیل دیدگاه فیاض لاهیجی

فیاض لاهیجی به عنوان داور اندیشه، نه یک مقرر، در این مسئله نظرمی‌کند و حاصل دیدگاه وی چنین است:

۱-۲. داوری لاهیجی میان دیدگاه ارسطو و متأخران مشاء

فیاض لاهیجی (۱۴۳۳) در مواجهه با دو دیدگاه متفاوت درباره مفهوم «اتفاق» - یعنی دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا از یک سو و دیدگاه متأخران مشاء از سوی دیگر - جانب ارسطو را می‌گیرد و بر درستی اطلاق «اتفاق» بر هر دو حالت «اقلی» و «مساوی» تأکید می‌ورزد (ج ۲، ص. ۴۴۷). متأخران مشاء - آن‌گونه که ابن‌سینا روایت کرده‌است - گفته‌اند که در امور متساوی نمی‌توان اطلاق «اتفاق» را پذیرفت. آن‌ها معتقدند که وقتی شخصی با اراده خود مشی یا اکل می‌کند، نمی‌توان گفت که «اتفاقاً این سیب را خورد». یا «اتفاقاً رفت.»؛ چراکه در چنین شرایطی شخص اراده کرده‌است عملی را انجام‌دهد و بنابراین، اطلاق «اتفاق» در این موارد معنای درستی ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۳) این تفکر به‌ویژه در ارتباط با امور ارادی بیان شده‌است.

ابن‌سینا (۱۴۰۵) می‌گوید: «به‌راحتی می‌توان پاسخ متأخران مشاء را داد.» (ج ۱، ص. ۶۳). بیان مذکور نشان می‌دهد که وی دیدگاه متأخران را نادرست می‌داند.

لاهیجی استدلال می‌کند که متأخران مشاء با تمرکز بیش از حد بر افعال ارادی، میان مواردی

که اراده فاعل در آن دخیل است و مواردی که بدون توجه به اراده می‌توان درباره حادثه قضاوت کرد، خلط کرده‌اند. به نظر لاهیجی نمی‌توان صرفاً به دلیل وجود اراده اطلاق «اتفاق» را نفی کرد؛ بلکه باید دید که آیا در مقام تحلیل نفس الامر، واقعه مزبور واجد شرایط «اتفاقی» بودن هست یا نه؛ بنابراین اگر بدون توجه به اراده فاعل، وقوع حادثه در شرایطی مساوی یا اقلی باشد، اطلاق «اتفاق» کاملاً موجه است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۳؛ لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۷)؛ برای مثال اگر به اراده فاعل توجه نکنیم و ببینیم که شخصی راه می‌رود، می‌توانیم بگوییم: «اتفاقاً او راه می‌رود». این در حالی است که اگر اراده فاعل را در نظر بگیریم، دیگر نمی‌توانیم به این عمل اطلاق «اتفاق» کنیم، بلکه باید بگوییم که «او اراده کرده است که راه برود». او استدلال می‌کند که دیدگاه متأخران مشاء اخص از مدعای آنان است. آنان برای اثبات نظر خود فعل فاعل را با قید اراده در نظر می‌گیرند و لذا، معتقد می‌شوند که در موارد مساوی نمی‌توان اطلاق «اتفاق» نمود؛ اما از اینکه در مواردی که اراده فاعل در نظر گرفته می‌شود، اطلاق «اتفاق» پذیرفته نیست، نمی‌توان به طور خودکار در مواردی که اراده فاعل در نظر گرفته نشده است نیز اطلاق «اتفاق» را رد کرد. تفاوت این دو فرض باید در نظر گرفته شود (عبدالرزاق اللاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۷).

در مجموع دیدگاه فیاض لاهیجی (۱۴۳۳) در داوری میان ارسطو و متأخران مشاء بر این اساس است که اگر به اراده فاعل توجه نکنیم و تنها وقوع یا عدم وقوع امر را در نظر بگیریم، می‌توانیم به درستی بگوییم که «اتفاقاً این امر رخ داده است». او از ارسطو دفاع می‌کند و به ویژه در رد نظر متأخران مشاء که درباره امور متساوی اطلاق «اتفاق» را نمی‌پذیرند، بر این تأکید می‌کند که این دو حالت (مساوی و اقلی) با یکدیگر تفاوت دارند و در نتیجه نمی‌توان به طور یکسان درباره هر دو حکم صادر کرد (ج ۲، ص. ۴۴۷).

۲-۲. مناقشات درباره امکان توجیه اتفاق

لاهیجی در آثار خود، چهار دیدگاه درباره اتفاق را طرح و نقد می‌کند:

۲-۲-۱. دیدگاه اول

جهان به طور کامل و بدون هیچ فاعل یا سببی بر اثر تصادف پدید آمده است. این نگاه دیدگاهی

اتم‌گرایانه است که منشأ عالم را در برخوردهای تصادفی اجزای ابتدایی می‌بیند (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۱). این قول به دو دسته تقسیم می‌شود که هر کدام طرفداران خاص خود را دارد. شعبه اول از این دیدگاه قائل به این است که کل عالم بدون سبب آفریده شده است؛ به این معنا که هیچ‌گونه سبب فاعلی، چه امری مجرد و یا حتی خداوند متعال، در ایجاد عالم دخالت نداشته است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۱؛ لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۱). این گروه معتقدند که ذرات ریز - که تجزیه‌ناپذیر و سفت‌اند - در فضای بی‌نهایت شناور بودند و بدون هیچ‌گونه دخالت خارجی، به‌طور تصادفی به هم برخورد کردند و اجسام عالم را ایجاد کردند. این ذرات هیچ‌گاه از طرف هیچ‌گونه عامل خاصی به حرکت نیفتاده‌اند و خودبه‌خود حرکت کرده‌اند؛ در نتیجه جهان مادی به وجود آمده است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۱)؛ بنابراین تمام پدیده‌های طبیعی و اجسام در این عالم به‌طور تصادفی و براساس برخوردهای این ذرات به یکدیگر ایجاد شده‌اند.

همچنین این گروه معتقدند که اجزای ریز، هرچند از لحاظ شکل با یکدیگر تفاوت دارند (مثلاً یکی مدور و دیگری مثلثی است)، طبیعت همه‌شان یکسان است (ارسطو، ۲۰۰۷، ج ۱، ص. ۶). برای مثال آب از ذرات کروی شکل و آتش از ذرات مثلثی شکل ساخته می‌شود. این تفاوت‌های شکلی باعث می‌شود که اجسام خاصیت‌های متفاوتی داشته باشند؛ مثلاً آب نرم است، چون ذراتش کروی و بدون تیزی‌اند؛ در حالی که آتش تیز و برنده است، چون ذراتش مثلثی‌اند؛ اما نکته مهم این است که خود این اجزای ریز به‌طور تصادفی به هم برخورد کرده‌اند و هیچ‌گونه علت خاصی در این امر دخالت نداشته است (ارسطو، ۲۰۰۷، ج ۱، ص. ۷).

این باور به‌خودی‌خود سؤالاتی را ایجاد می‌کند؛ مثلاً چگونه ذرات مثلثی و کروی کنار هم می‌آیند تا آتش و آب تشکیل شوند؟ اگر همه ذرات یک طبیعت مشترک دارند، چطور ممکن است که برخی از آن‌ها ویژگی‌های خاصی مثل تیزی یا نرمی پیدا کنند؟ اگر به این فرض قائل باشیم که همه ذرات دارای طبیعت مشابهی‌اند، پس چگونه این‌ها به‌طور تصادفی به شکل‌های مختلف کنار هم قرار می‌گیرند؟

مطلب دوم این است که عالم تنها همان جسمی نیست که ما می بینیم. درحقیقت عوالم مختلفی وجود دارند که به صورت پله‌ای یا مترتّب بر هم، در فضای بی‌نهایت گسترده شده‌اند (ارسطو، ۲۰۰۷، ج ۱، ص. ۲۰۶). ممکن است ستاره‌هایی که در آسمان مشاهده می‌کنیم، تنها بخشی از عوالم بالاتر یا پایین‌تر از زمین باشند. این عوالم نه به صورت علت و معلول، بلکه به صورت مترتّب بر هم در فضا وجود دارند و هیچ‌کدام از این عوالم به وسیله سبب یا خالق مشخص به وجود نیامده‌اند (ارسطو، ۲۰۰۷، ج ۱، ص. ۲۰۷).

مطلب سوم این است که درحالی‌که این ذرات و افلاک بدون سبب و به طور تصادفی آفریده شده‌اند، حوادث مرکبی که در جهان رخ می‌دهند، مانند جمادات، نباتات، حیوانات و انسان‌ها، براساس سبب و علل خاصی به وقوع می‌پیوندند. این حوادث مرکب - که به صورت ترکیبی از اجزای مختلف به وجود آمده‌اند - دارای علل و اسبابی‌اند که آن‌ها را به طور تصادفی به وجود نیآورده‌است. به عبارت دیگر حوادث مرکب به علت‌های خاصی برای به وجود آمدن نیازمندند که ممکن است این علل خدا یا عوامل اثرگذار دیگری باشند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۱).

درمجموع شعبه اول این دیدگاه می‌گوید که کلّ عالم به طور تصادفی و بدون دخالت سبب آفریده شده‌است؛ اما حوادث مرکب، مثل زندگی و تولد موجودات، نیاز به اسباب خاص خود دارند و تصادفی نیستند.

۲-۲-۲. دیدگاه دوم

دیدگاه دوم ضمن پذیرش خالق برای جهان، وقوع امور جزئی و مرکب را ناشی از اتفاق می‌داند (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۲). این پدیده‌های اتفاقی نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول شامل اشیائی است که باقی می‌مانند؛ مانند جمادات که نیاز به تناسل و تجدید نسل ندارند؛ اما دسته دوم شامل موجوداتی است که باقی نمی‌مانند و نیاز به تناسل دارند؛ مانند درخت‌ها، حیوانات و انسان‌ها. درخت‌ها به طور طبیعی باید تناسل داشته باشند، حتی اگر عمرشان طولانی باشد؛ برای مثال درخت‌ها از دانه‌ای به درخت دیگری تبدیل می‌شوند و نسل خود را ادامه می‌دهند؛ به همین ترتیب حیوانات و انسان‌ها نیز به طور طبیعی به تناسل نیاز دارند؛

زیرا نسل آنها باید از طریق تولید مثل حفظ شوند (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۲). دیدگاه اول و دوم نشان می‌دهند که هر دو گروه به نفی سبب اعتقاد دارند و معتقدند که اتفاق و بخت نقش تعیین‌کننده‌ای در به‌وجود آمدن جهان کنونی دارند. یکی می‌گوید که عالم به‌طور تصادفی ایجاد شده‌است، ولی حوادث جزئی نیاز به سبب دارند و دیگری می‌گوید که عالم نیاز به علت خاصی دارد، ولی حوادث جزئی و مرکب به‌طور اتفاقی به وقوع می‌پیوندند.

۲-۳. دیدگاه سوم

دیدگاه دیگر این است که بخت و اتفاق نه تنها در وقوع امور دخالت دارند، بلکه خود نوعی «سبب مخفی» و پنهان‌اند که ما قادر به درک آنها نیستیم (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۱؛ لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۲). به عبارت دیگر آنچه که ما به عنوان «اتفاق» می‌بینیم، درواقع دارای سببی مستور است که برای ما ناشناخته است. این دیدگاه به‌طور ضمنی به این معناست که وقوع پدیده‌ها به‌طور تصادفی نیست، بلکه در پس‌زمینه‌ی آنها علت‌هایی وجود دارد که هنوز برای انسان قابل درک نیست.

۲-۴. دیدگاه چهارم

درمقابل قول سوم، گروهی هستند که بخت و اتفاق را کاملاً انکار کرده‌اند. این گروه معتقدند که نه تنها بخت و اتفاق در تحقق امور نقشی ندارد، بلکه اصلاً بخت و اتفاقی در جهان وجود ندارد (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۲). آنها بخت و اتفاق را یک توهم می‌دانند که کسانی به اشتباه آن را واقعی و اثرگذار می‌پندارند. این نظر که به عنوان قول چهارم مطرح شده، درواقع به نقد نظریه بخت و اتفاق پرداخته و در عین حال خود به عنوان پاسخی به سؤال طرح شده لاهیجی مطرح می‌شود؛ البته لاهیجی این پاسخ را نمی‌پذیرد و رد می‌کند؛ اما بالأخره این پاسخی به مسئله است.

این گروه ابتدا می‌خواهند دخالت بخت و اتفاق در تحقق امور را انکار کنند و در مرحله بعد، به‌طور کلی وجود بخت و اتفاق را رد کنند؛ به این معنی که اصلاً بخت و اتفاق وجود ندارند تا بخواهند در امور دخالت کنند. آنها بحث خود را به این صورت آغاز می‌کنند: ما اشیائی را مشاهده می‌کنیم و اسباب آنها نیز برای ما مشهود است؛ ولی ذهن ما این اسباب را کنار می‌زند

و وقوع فعل را به بخت و اتفاق نسبت می‌دهد؛ درحالی‌که درواقع هیچ‌گونه اتفاقی وجود ندارد که بخواهد آن فعل را ایجاد کند (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۳). آن سببی که ما از آن غفلت کرده‌ایم، درواقع همان سببی اصلی است که در این وقوع دخالت کرده و آن فعل انجام شده‌است. این سبب در معرض دید ما قرار داشته‌است، اما ما توجه نکرده‌ایم و به اشتباه وقوع آن را به بخت و اتفاق نسبت داده‌ایم.

برای توضیح این دیدگاه به مثال‌هایی اشاره می‌کنند؛ مثلاً اگر کسی که چاه‌بکند و به گنج برسد، گروهی می‌گویند او بخت داشته و بخت یاری‌اش کرده‌است (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۰۳). همچنین اگر کسی که از لب چاه سقوط کند، گروهی می‌گویند بخت بدی داشته و بخت یاری‌اش نکرده‌است؛ ولی این گروه‌ها متوجه نیستند که درواقع هیچ بختی در کار نیست. هر کسی که چاه را در جایی که گنجی مدفون است، بکند، به گنج خواهد رسید؛ زیرا کندن چاه سبب رسیدن به گنجی است که در مسیر آن چاه است. کندن و وجود گنج دو امر هستند که با هم به‌طور طبیعی در این موقعیت مرتبط‌اند. اگر ما به آن دقت نکنیم و آن را به بخت نسبت بدهیم، درحقیقت سبب اصلی را نادیده گرفته‌ایم (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۳).

در مثال دیگری فردی که به‌طور تصادفی بدهکار خود را در مسیر می‌بیند، می‌پندارد که بخت و اتفاق او را به دیدار بدهکارش رسانده‌است؛ درحالی‌که واقعیت این است که او در مسیر خاصی حرکت کرده و به مکان خاصی رسیده‌است، که در آن مکان بدهکار او نیز حضور داشته‌است. این دیدار اتفاقی نبوده، بلکه نتیجه حرکت او و همزمانی آن با حضور بدهکار بوده‌است (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۳).

سپس آن‌ها به‌طور خاص توضیح می‌دهند که ممکن است فرد هدف دیگری در نظر داشته‌باشد و در حین رسیدن به آن هدف، به هدف دیگری نیز دست‌یابد؛ مثلاً اگر فردی برای انجام دادن کاری خاص به مسیری برود، ممکن است در همان مسیر به بدهکار خود نیز برخورد کند. در اینجا نباید گفت که دیدن بدهکار غایت فعل او نبوده‌است، بلکه باید پذیرفت که هر فعل می‌تواند چندین غایت داشته‌باشد. درواقع هر عملی که انجام می‌دهیم، می‌تواند غایات مختلفی داشته‌باشد که شاید ما یکی از آن‌ها را قصد کرده‌باشیم و از بقیه غایت‌ها غافل

بوده باشیم (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۳).

در نتیجه آن‌ها تأکید می‌کنند که غایت یک فعل به‌طور ذاتی به آن فعل تعلق دارد؛ نه به اینکه آیا ما به آن توجه داشته‌ایم یا خیر؛ یعنی غایت از فعل جدا نیست و نمی‌توان گفت که چون ما توجه نداشتیم، آن غایت وجود ندارد. بلکه غایت مترتب بر فعل است و به‌طور طبیعی تحقق می‌یابد، حتی اگر ما به آن توجه نکرده باشیم.

در نهایت این گروه به این نتیجه می‌رسند که بخت و اتفاق نه تنها سببیتی ندارند، بلکه اساساً وجود ندارند. آنچه که ما به‌عنوان بخت یا اتفاق می‌پنداریم، در واقع ناشی از بی‌توجهی ما به اسباب واقعی است. در اینجا ما خود را فریب می‌دهیم و چیزی را که واقعیت ندارد، به‌عنوان سبب می‌پذیریم. در حقیقت بخت و اتفاق هیچ‌گاه وجود نداشته‌اند و تنها ذهن ماست که آن‌ها را به‌عنوان عوامل اثرگذار تصور کرده‌است (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۳).

۲-۳. تبیین شروط لاهیجی برای اطلاق واژه «اتفاق»

فیاض لاهیجی به‌تبع از ابن‌سینا معتقد است، برای اینکه بتوان پدیده‌ای را «اتفاقی» نامید، دو شرط اساسی لازم است:

(۱) اقلی یا مساوی بودن رابطه میان سبب و مسبب؛

(۲) شأنیت داشتن سبب برای افاده مسبب (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۵).

توضیح اینکه اگر سببی غالباً یا دائماً ما را به وقوع امری خاص برساند، به‌گونه‌ای که آن سبب مستمراً یا اکثراً باعث وقوع آن امر باشد، اطلاق «اتفاق» بر آن سبب و مسبب صحیح نیست. در این شرایط نه می‌توان آن سبب را «اتفاقی» دانست و نه وقوع آن امر را «اتفاقی» قلمداد کرد؛ اما اگر سببی فقط به‌طور تساوی یا به‌طور اقلی موجب وقوع یک امر شود، اطلاق «اتفاق» هم بر سبب و هم بر مسبب پذیرفتنی است؛ اما پیش‌تر ذکر شد که از نظر متأخران مشاء در صورت تساوی میان سبب و مسبب، اطلاق «اتفاق» جایز نیست.

شرط اقلی یا مساوی بودن سبب و مسبب به‌تنهایی کافی نیست. لاهیجی به‌تبع از ابن‌سینا قید دیگری را بر سبب می‌افزاید که آن «شأنیت سبب برای منتهی شدن به مسبب اتفاقی» است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۴؛ لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۹) در حقیقت سببی که «اتفاقی»

نامیده و منتهی به وقوع یک امر «اتفاقی» می‌شود، باید از شأنت لازم برای به وقوع پیوستن آن امر برخوردار باشد. اگر سببی نتواند به آن امر خاص منتهی شود، حتی اگر آن سبب به‌طور بالعرض ارتباطی با آن امر داشته‌باشد، نمی‌توان آن سبب را «سبب اتفاقی» و آن امر را «امر اتفاقی» دانست؛ برای مثال جلوس زید در یک مکان نمی‌تواند سبب تحقق کسوف باشد. این عمل نه بالذات و نه بالعرض سبب کسوف نیست؛ بنابراین اگر اتفاقاً زید در مکانی نشست و در همان زمان کسوف نیز واقع شد، نمی‌توان گفت که جلوس زید به‌طور اتفاقی باعث کسوف شده‌است؛ زیرا او هیچ‌گونه تأثیری در وقوع کسوف نداشته‌است، نه اتفاقی و نه غیراتفاقی. در چنین شرایطی صدق «اتفاق» بر این وضعیت صحیح نیست (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۱).

۲-۳-۱. اشکالات عرفی نسبت به این قاعده

یکی از اشکالات این است که در مواردی سبب اکثراً موجب مسبب می‌شود و براساس دیدگاه لاهیجی نباید در این موارد واژه «اتفاق» به‌کار رود؛ اما در عرف رایج مشاهده می‌شود که گاهی به این موارد نیز واژه «اتفاق» اطلاق می‌شود. این معترض فقط به مواردی که سبب اکثری است، اعتراض دارد و در مواردی که سبب دائمی است، اطلاق «اتفاق» را نمی‌پذیرد. او همچنین می‌پذیرد که در موارد سبب اقلی و متساوی، اطلاق «اتفاق» جایز است. لاهیجی به‌تبع از ابن سینا دیدگاه این فرد را بررسی و برای آن مثال‌هایی ذکر می‌کند (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۱).

فرض کنید که زید اکثراً در منزل است. در این صورت ممکن است گوینده بگوید: «برای حاجتی به خانه زید رفتم. اتفاقاً او را در منزل دیدم». در اینجا باوجود اینکه حضور زید در منزل امری اکثری است، گوینده از واژه «اتفاقاً» استفاده می‌کند که به‌طور معمول به وقوع چیزی نادر اشاره دارد. این مثال نشان می‌دهد که در عرف روزمره حتی در موارد اکثری نیز ممکن است واژه «اتفاق» به‌کار رود (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۱). این‌گونه موارد می‌تواند نقضی بر نظر لاهیجی و ابن سینا باشد که در آن تصریح می‌شود در مواردی که سبب اکثری است، اطلاق «اتفاق» جایز نیست.

لاهیجی به‌تبع از ابن سینا به این اشکال پاسخ می‌دهد و می‌گوید که این مسئله بستگی به

قصد گوینده دارد. در واقع، در «نفس الامر» چون سبب اکثری است، اطلاق «اتفاق» جایز نیست؛ اما باید در «قصد» گوینده بررسی کرد که او چه انتظاری از وقوع این رویداد داشته است. ممکن است گوینده انتظار نداشته باشد که زید در منزل باشد، حتی اگر او معمولاً در منزل است. در این صورت وقتی گوینده زید را در منزل می بیند، می گوید: «اتفاقاً زید در منزل بود.»؛ بنابراین این اطلاق «اتفاق» به دلیل عدم انتظار از وقوع چنین وضعی است، نه به خاطر نادری بودن آن (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۲).

گاهی ممکن است گوینده پیش بینی کند که زید در منزل نخواهد بود، ولی وقتی به منزل می رسد، زید را در آنجا بیابد. در این صورت گوینده از واژه «اتفاقاً» استفاده می کند؛ زیرا وقوع چنین چیزی خلاف انتظار او بوده است. اگر گوینده زید را نمی دید، از واژه «اتفاق» استفاده نمی کرد و می گفت: «زید در منزل نیست.» (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۱).

۲-۳-۲. جمع بندی شروط اطلاق «اتفاق»

با توجه به مباحث مطرح شده، اگر سبب به طور اقلی به مسبب منتهی شود، می توان گفت که وقوع آن امر «اتفاقی» است؛ اما اگر سبب اکثراً یا دائماً به مسبب منتهی گردد، اطلاق «اتفاق» صحیح نخواهد بود. افزون بر این اگر سبب شأن لازم برای منتهی شدن به مسبب را نداشته باشد، حتی اگر به طور اقلی به آن منتهی شود، باز هم نمی توان آن را «اتفاقی» نامید؛ بنابراین دو شرط برای اطلاق «اتفاق» ضروری است: (۱) منتهی شدن سبب به مسبب و (۲) اقلی بودن این منتهی شدن؛ به این معنا که سبب باید شأن لازم برای منتهی شدن به مسبب را داشته باشد؛ اما غالباً به آن منتهی نشود و تنها به طور اقلی به آن منتهی شود؛ برای مثال درباره جلوس زید و کسوف، جلوس زید شأن لازم برای منتهی شدن به کسوف را ندارد، ولی گاهی به ندرت (اقلی) همراه با کسوف رخ می دهد. در این وضعیت اطلاق «اتفاق» صحیح نیست؛ زیرا این همراهی تصادفی و به صورت اقلی اتفاق می افتد و نشستن زید موجب کسوف نمی شود؛ بلکه آنچه رخ می دهد، همراهی نادر جلوس زید با کسوف است.

به نظر می رسد ابن سینا و فیاض لاهیجی با طرح مفهوم «شأنیت» در صدد تبیین اصل بنیادین

سنخیت در رابطه علت و معلول هستند.

۳. تحلیل نهایی دیدگاه لاهیجی درباره علت غائی و توجیه فلسفی اتفاق

فیاض لاهیجی (۱۴۳۳) در پایان بررسی خود در زمینه اتفاق، دیدگاه خود را در چارچوب تقسیم فلسفی اسباب به سبب بالذات و سبب بالعرض صورت‌بندی می‌کند و نشان می‌دهد که در تحلیل اتفاق باید به ساختار علّی پدیده‌ها توجه داشت. از نظر او پدیده‌های به‌ظاهر تصادفی را نه می‌توان بی‌علت دانست و نه خارج از نظام علّی؛ بلکه باید آن‌ها را ذیل سبب بالعرض تحلیل کرد (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۲).

۳-۱. تبیین فلسفی «سبب بالعرض» و پیوند آن با مفهوم اتفاق

اگر سببی بدون نیاز به شرطی خارج از مسبب دائماً یا غالباً به مسبب منتهی شود، آن سبب بالذات است و غایت آن نیز بالذات است؛ اما اگر تحقق مسبب منوط به شرایط نادر، غیراطمینان‌بخش، یا خارج از قصد فاعل باشد، و در عین حال سبب در تحقق مسبب نقش غیرمستقیم ایفا کند، آن سبب بالعرض تلقی می‌شود و غایت نیز بالعرض خواهد بود (عبدالرزاق اللاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۲).

۳-۱-۱. شرح دیدگاه فیاض لاهیجی

فیاض لاهیجی در تحقیق خود به بررسی اوضاع فاعل و فعل پرداخته‌است تا مشخص کند در کجا می‌توان سبب را به‌طور ذاتی (بالذات) و در کجا باید آن را بالعرض قلمداد کرد. به بیان دیگر او می‌خواهد ببیند که در چه مواردی می‌توانیم سبب را به ذات نسبت بدهیم و به تبع آن، غایت را نیز ذاتی بدانیم و همچنین، در کجا باید سبب را بالعرض بدانیم و به تبع آن، غایت نیز بالعرض محسوب شود.

۳-۱-۲. دو حالت مختلف برای سبب و غایت

۱) سبب بالذات و غایت بالذات: در برخی موارد سبب به‌طور ذاتی است و در نتیجه غایت نیز به‌طور ذاتی است. در این صورت چون همه‌چیز به‌طور طبیعی و دائمی پیش می‌رود، اطلاق «اتفاق» امکان‌پذیر نیست (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۲). لاهیجی (۱۴۳۳) در این باره می‌گوید که در برخی حالات سبب به‌تنهایی و بدون نیاز به هیچ شرایط اضافی می‌تواند مسبب را

ایجاد کند و به آن منتهی شود. در چنین وضعیتی نه شرطی دخالت دارد و نه مانعی برای تحقق مسبب وجود دارد (ج ۲، ص. ۴۵۲). به عبارت دیگر سبب به قدری قوی است که به طور طبیعی و دائمی به مسبب منتهی می شود. در این حالت سبب بالذات است و غایت نیز همین طور. در این وضعیت اطلاق «اتفاق» مجاز نیست؛ زیرا همه چیز به طور دائمی و طبیعی پیش می رود.

۲) سبب بالعرض و غایت بالعرض: در موارد دیگر سبب بالعرض است و بنابراین غایت نیز باید بالعرض تلقی شود. در این گونه موارد اطلاق واژه «اتفاق» مجاز است؛ زیرا این افعال به طور غیرمستقیم و در شرایط خاص به وقوع می پیوندند.

با این تفاسیر فیاض لاهیجی دیدگاه هایی که وقوع اتفاقات را به طور کامل تصادفی و بی دلیل می دانند، رد می کند و معتقد است در مواردی که سبب بالعرض است، می توان از واژه «اتفاق» برای توصیف وقوع رویدادها استفاده کرد.

۲-۳. سه حالت اساسی در تحقق غایت و نسبت آن با اطلاق «اتفاق»

لاهیجی (۱۴۳۳) با تکیه بر تحلیل های ابن سینا سه وضعیت کلان را در نسبت میان سبب، شرایط و غایت ترسیم می کند:

۱) سبب کافی و بدون شرط: در این حالت سبب به تنهایی به طور دائمی یا اکثری به مسبب منتهی می شود که در این حالت اطلاق «اتفاق» معنا ندارد.

۲) سبب نیازمند شرایط دائم یا اکثری: باز هم در این وضعیت چون تحقق مسبب تابع نظم معین است، اطلاق «اتفاق» صادق نیست.

۳) سبب نیازمند شرایط اقلی یا متساوی: تنها در این حالت اگر سبب شأن لازم برای ایجاد مسبب را داشته باشد، می توان وقوع پدیده را «اتفاقی» دانست. این تحلیل چارچوب روشنی برای تمایز میان افعال منظم و رخداد های نادر فراهم می آورد (ج ۲، ص. ۴۵۳).

در مجموع تحقیق مرحوم لاهیجی نشان می دهد که اطلاق «اتفاق» به شدت وابسته به ماهیت سبب و شرایط پیرامونی آن است. در شرایطی که سبب به طور ذاتی و دائمی عمل می کند، اطلاق «اتفاق» جایز نیست؛ اما در مواقعی که سبب بالعرض است و به صورت نادر یا متساوی به

مسبب می‌رسد، می‌توان از واژه «اتفاق» استفاده کرد. در اینجا لاهیجی به دنبال تعیین مواردی است که در آن‌ها اتفاق‌ها به‌طور واقع‌گرایانه و صحیح به‌وقوع می‌پیوندند و می‌توان از واژه «اتفاق» برای توصیف آن‌ها استفاده کرد.

لاهیجی در قالب یک مثال غایت بالذات و بالعرض را نشان داده‌است. وی به این منظور از مثال حفر چاه و رسیدن اتفاقی به گنج بهره‌برده‌است. وی معتقد است: در مثال حفر چاه و رسیدن به گنج مفهوم «سبب» و «غایت» از دو زاویه متفاوت قابل تحلیل است.

۱-۲-۳. حفر چاه به قصد آب (سبب بالذات)

در این حالت شخص چاهی با هدف رسیدن به آب را حفر می‌کند. در اینجا حفر چاه به عنوان «سبب بالذات» در نظر گرفته می‌شود؛ زیرا برای رسیدن به آب حفر چاه به تنهایی کافی است. در این وضعیت چون حفر چاه به‌طور طبیعی و دائمی به آب منتهی می‌شود، نمی‌توان گفت که این فرآیند اتفاقی است. نتیجه (آب) به‌طور ذاتی و طبیعی از این علت (حفر چاه) ناشی می‌شود و چون به‌طور مستمر و بدون نیاز به شرایط اضافی این نتیجه حاصل می‌شود، اطلاق «اتفاق» مجاز نیست (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۳).

۲-۲-۳. حفر چاه و رسیدن به گنج (سبب بالعرض)

در این مثال فرد چاهی را با هدف رسیدن به آب حفر می‌کند، ولی در نهایت به گنج می‌رسد. چون هدف اصلی فرد رسیدن به گنج نبوده و تنها ممکن بوده‌است که گنجی در آنجا وجود داشته‌باشد، سبب به‌طور «بالعرض» عمل می‌کند؛ یعنی حفر چاه به تنهایی نمی‌تواند موجب رسیدن به گنج شود. در واقع شرایط اضافی مانند وجود گنج در زیر آن نقطه خاص باید تحقق یافته‌باشد تا فرد به گنج برسد. در این وضعیت چون رسیدن به گنج کاملاً بستگی به شرایط خاص دارد، این رخداد «اتفاقی» تلقی می‌شود؛ بنابراین در این حالت اطلاق «اتفاق» مجاز است؛ چراکه نتیجه نهایی (گنج) پیش‌بینی پذیر نبوده و بستگی به شرایط خاص داشته‌است (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۳).

با این حال اگر تمام شرایطی که برای رسیدن به گنج لازم است، به‌طور دقیق در نظر گرفته شوند (مثل وجود گنج در زیر چاه، قابلیت حفر چاه و نبود موانع)، دیگر نمی‌توان آن را به عنوان یک

«اتفاق» واقعی در نظر گرفت. در این صورت چون تمام شرایط لازم برای رسیدن به گنج هم‌زمان وجود دارد، سبب و غایت به‌طور ذاتی و دائمی به هم پیوسته خواهند بود؛ بنابراین رسیدن به گنج دیگر «اتفاقی» نخواهد بود؛ زیرا علت و شرایط برای تحقق آن به‌طور کامل پیش‌بینی‌پذیر و مرتبط با یکدیگرند (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۳).

لاهیجی تأکید می‌کند که حتی در چنین مواردی سبب به‌طور مطلق نفی نمی‌شود؛ بلکه از «علت بالعرض» سخن گفته می‌شود؛ بنابراین حتی در پدیده‌های به‌ظاهر تصادفی نیز تحلیل علی ممکن و لازم است (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۲).

نتیجه‌گیری

این مقاله با تحلیل دیدگاه فیاض لاهیجی درباره مفهوم «اتفاق» نشان داد که وی در برابر نگرش نیهیلیستی و گرایش به پوچ‌گرایی، موضعی مشخص اتخاذ کرده و بر وجود نظم و غایت در پس هر پدیده - حتی آن‌هایی که در نگاه نخست اتفاقی به‌نظر می‌رسند - تأکید دارد. از نظر لاهیجی هیچ حادثه‌ای بی‌علت یا خارج از چارچوب غایت‌مندی رخ نمی‌دهد و تلاش او در راستای تحکیم فلسفی «علت غائی» و رفع شبهات پیرامون آن قابل توجه است.

نخستین دستاورد این پژوهش روشن‌سازی و تبیین نسبت میان «اتفاق» و «علت غائی» در دستگاه فکری مشائی از خلال نگاه به آثار فیاض لاهیجی است. وی با بهره‌گیری از تقسیم فلسفی علت به بالذات و بالعرض نشان می‌دهد که می‌توان رخداد‌های نادر و پیش‌بینی‌ناپذیر را ذیل علت غائی تفسیر کرد؛ البته اگر آن‌ها به سبب بالعرض مستند باشند؛ به این ترتیب تحلیل فلسفی لاهیجی بر بنیاد عقل‌گرایی و نظام‌مندی علی بنا شده است و هرگونه بی‌سببی یا نفی غایت را بر نمی‌تابد.

نکته دوم تأکید لاهیجی بر نقش «ادراک و انتظار فاعل یا ناظر» در اطلاق واژه «اتفاق» است. او نشان می‌دهد که در بسیاری موارد کاربرد عرفی این واژه ناظر به وضعیت روانی و ذهنی گوینده است، نه ساختار عینی و علی حادثه. این وجه تحلیل گرچه جنبه‌ای معناشناختی دارد، افق‌های تازه‌ای را در نسبت زبان، قصد و حقیقت می‌گشاید.

نکته سوم بازنگری انتقادی لاهیجی در برابر دیدگاه متأخران مشاء است. برخلاف آنان که

دایره کاربرد واژه «اتفاق» را تنها به موارد اقلی محدود می‌دانستند، لاهیجی با پیروی از ابن‌سینا و ارسطو از شمول مفهوم «اتفاق» در موارد «مساوی» نیز دفاع کرده‌است. این بازخوانی تحلیل فلسفی مفهوم «اتفاق» را از تنگنای تعاریف محدود و متأخر نجات داده‌است و آن را به صورتی جامع‌تر و منسجم‌تر ارائه می‌دهد.

درنهایت این پژوهش نشان داد که بازتعریف «اتفاق» در چارچوب نظام علی و غایت‌مدار فلسفه مشائی اسلامی، نه تنها امکان‌پذیر است، بلکه می‌تواند به فهمی ژرف‌تر از رابطه علل، غایات و رخدادهای انسانی و طبیعی منجر شود. دیدگاه لاهیجی در این زمینه الگویی است برای تحلیل دقیق، توأم با عقل‌گرایی و قابل بهره‌برداری برای پژوهش‌های آینده در قلمرو فلسفه اسلامی و تحلیل فلسفی رخدادهای به‌ظاهر تصادفی.

منابع

- آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن (۱۴۰۳). الذریعة إلى تصانیف الشيعة (احمد حسینی اشکوری، پدیدآور). بیروت: دارالأضواء.
- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی (مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)).
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵). الشفاء (الطبیعیات). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). التعليقات. قم: مکتب نشر الاسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰). عیون الحکمة. (عبدالرحمن بدوی، پدیدآور). بیروت: دارالقلم.
- ابن‌کمون، سعد بن منصور (۱۳۸۷). الکاشف (الجديد في الحکمة) (حامد ناجی اصفهانی، به تحقیق). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ارسطو (۲۰۰۷). الطبيعة (أرسطو) (عبدالرحمن بدوی، پدیدآور) (اسحق بن حنین حیری، به ترجمه). قاهره: المركز القومي للترجمة.
- بهمینار، ابن‌مرزبان سالاری (۱۳۷۵). التحصيل (مرتضی مطهری، پدیدآور). تهران: دانشگاه تهران (مؤسسه انتشارات و چاپ).
- حفنی، عبدالمنعم (۱۴۲۰). المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية والإنجليزية والفرنسية. قاهره:

مکتبه مدبولی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. (علی بن عبدالله زنوزی، هادی بن مهدی سبزواری، محمدحسین طباطبائی، محمد بن معصوم علی مدرس زنجانى، و محمدرضا محشى مظفر، پدیدآورندگان). قم: مکتبه المصطفوی.

طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۶). نهاية الحکمة (غلامرضا فیاضی، پدیدآور). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). مرکز انتشارات.

علامه حلی، حسن بن یوسف؛ و نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۳). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید. قم: بیدار.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۷ق). رسالة فی فضیلة العلوم و الصناعات. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة، حیدرآباد الدکن.

فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا). المباحث المشرقیة. قم: بیدار.

قراملکی، احد فرامرز. (۱۳۸۲). اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی. قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۴). منطق ۱. تهران: پیام نور.

قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۵). روش شناسی مطالعات دینی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۳۳). شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. قم: موسسه الإمام الصادق علیه السلام. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۱-۳). تهران: صدرا.

ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). تاریخ فلسفه غرب. قم: انتشارات حوزه و دانشگاه.

میرداماد، محمدباقر بن محمد. (۱۳۷۴). القبسات (مهدی محقق، به تصحیح). تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی