

# خاستگاه اختلافات مبنایی

## درباره علت غایی

یاسر طاهر رحیمی\*، دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی  
موسی ملایری\*\*، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

### چکیده

جایگاه ممتاز بحث از علت غایی بر اهل اندیشه پوشیده نیست. اهمیت این مسئله بحدی است که بزرگانی مانند ابن‌سینا و ملاصدرا آن را افضل اجزاء حکمت دانسته‌اند. در عین حال، اختلافات مهمی در این مبحث میان موافقان و منکران وجود دارد. در فلسفه اسلامی مباحث علت غایی عمدتاً معطوف به پاسخ اشکالات وارد شده است، در حالیکه در فلسفه معاصر غرب بحث از علت غایی تا حد زیادی بی‌اهمیت و زائد تلقی می‌شود. چه حکمای اسلامی و چه فلاسفه ارسطویی، کمتر به زمینه‌ها و ریشه‌های بنیادین اثبات یا انکار علت غایی پرداخته‌اند؛ حال آنکه تا بنیادها مورد تحلیل قرار نگیرد، در روینها توافقی حاصل نمی‌شود. در این مقاله سعی شده با کنکاش در مبادی تصویری و تصدیقی علت غایی، به روشی تحلیلی، عمده‌ترین ریشه‌های اختلاف در این مبحث احصا و مورد واکاوی و سنجش قرار گیرد تا قضاوت در باب روینها آسانتر شود. این موارد عبارتند از: «نسبت علت فاعلی و غایی»، «مصدر ایجاد حرکت»، «قوه و استعداد»، «ذاتگرایی و صورت نوعیه».

### کلیدواژگان

علت غایی  
حرکت  
هدفمندی  
افعال طبیعی  
قوه  
صورت نوعیه

### مقدمه

ارسطو اولین فیلسوفی است که بطور مبسوط و مدون به بحث از علت غایی پرداخته است. از نظر او علت غایی سرآمد همه علتهاست، چراکه محرک علت فاعلی است و او را به انتخاب ماده و صورت سوق می‌دهد. از این حیث، علت غایی بر سه علت دیگر تقدم دارد.<sup>۱</sup> آراء ارسطو تا قرون متمادی، اساس علوم طبیعی تلقی میشد، تا جاییکه در فلسفه مدرسی، محرک نخستین ارسطو و خدای مسیحیت یکی تلقی میشدند. در این مکتب، حوادث بیپایان عالم ماده بکمک قصد و اراده خداوند تبیین میشد و بجای پرسش از چگونگی، از پاسخ به چراییها سخن میگفت.<sup>۲</sup>

\*.Email:s.y.taherrahimi@gmail.com

(نویسنده مسئول) \*\*.Email:malayeri50@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۸/۲۸ تاریخ تأیید: ۹۷/۱۰/۴

۱. بریه، تاریخ فلسفه، ص ۲۵۸.

۲. برت، مبادی مابعدالطبیعه علوم نوین، ص ۹۰.

با آغاز رنسانس و پیشرفت علم تجربی، تمرکز بر علت صوری و فاعلی سبب شد تصویری که ارسطو از طبیعت ارائه داده بود کاملاً بیفایده تلقی شود. از دیدگاه دانشمندان جدید، چیزی که باید در علم طبیعی مورد مطالعه قرار گیرد، تبیین دقیق چگونگی است نه چرایی. لذا علیرغم جایگاه مهم بحث علت غایی در اندیشه ارسطو، بنظر میرسد این مسئله در فلسفه غرب معاصر جایگاهی ندارد و با نوعی پیشفرض نفی و انکار با آن مواجه میشوند.

از سوی دیگر، از منظر حکمای مسلمان اگرچه «بررسی علل غایی برترین جزء حکمت محسوب میشود»<sup>۳</sup> اما به نظر میرسد بحث از غایت بطور کلی و مسئله «اثبات» آن بطور خاص، مفروغ عنه تلقی شده<sup>۴</sup> و عمده مباحث به رد اشکالات منکران معطوف گردیده است.<sup>۵</sup>

اینکه در فلسفه غرب معاصر، نفی علت غایی و در فلسفه اسلامی، اثبات علت غایی مورد بحث مؤثر قرار نگرفته و گویا مسئله روشنتر از آن بوده که نیازمند کنکاش گستره باشد، این پرسش را در ذهن ایجاد میکند که چه عاملی موجب چنین نگرشی شده است؟ بنظر میرسد ریشه اختلاف درباره علت غایی را باید بیش از آنکه در اشکالات و شبهات وارد شده بر آن توسط منتقدان و منکران پیگیری کنیم، در اختلاف در مبادی و مبانی نظری آن جستجو کنیم. بعبارت دیگر، برای ریشه یابی این اختلافات باید بسراغ مباحثی رفت که انکار یا قبول علت غایی از دل آنها نتیجه میشود.

توجه به اختلاف در علت غایی از این منظر کمتر مورد توجه قرار گرفته است، لذا سؤال اصلی این پژوهش اینست که استدلال حکما در اثبات علت

غایی بر چه پیشفرضها و مبادی تصویری و تصدیقی استوار شده است؟ ریشه و عقبه اختلاف میان قائلان و منکران علت غایی از چه مباحثی شروع میشود؟ ادله ارائه شده توسط طرفین تا چه اندازه معتبر و قابل دفاع است؟

### بررسی مبانی قائلان و منکران علت غایی

حکما بطور معمول علت غایی را «ما لاجله الشیء» تعریف میکنند<sup>۶</sup> و استدلال آنها در اثبات علت غایی، عمدتاً متکی به تحلیل مقوله حرکت است.<sup>۷</sup> تعریف حرکت در بیان حکمایی مانند ارسطو، ابن سینا و ملاصدرا، اگرچه در عبارات تپردازی و برخی اختلافات جزئی متفاوت است، اما وجه مشترکی دارد که همان اصل خروج از قوه به فعلیت است.<sup>۸</sup> بعبارت دیگر، از منظر حکما، تا زمانی که شیء حالت بالقوه نسبت به شیء دیگر که «کمال ثانی» نامیده میشود نداشته باشد، حرکت رخ

۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۲۷۰؛ ابن سینا، الهیات من کتاب الشفاء، ص ۳۰۸.

۴. استاد جوادی آملی علت این امر را عدم نزاع متکلمین با فلاسفه در این بحث میداند (رحیق مختوم، ج ۲، ص ۴۰۶).

۵. برای نمونه ر.ک: ابن سینا، الهیات شفاء، مقاله ششم، فصل پنجم: «فی اثبات الغایة و حل شکوک قیلت فی ابطالها».

۶. «اما الغایة فهی ما لأجله یكون الشیء» (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۲۵۰؛ ابن سینا، الهیات من کتاب الشفاء، ص ۴۴۸).

۷. راه دیگری که حکما برای اثبات غایتمند بودن هستی به آن اشاره کرده اند، اتقان صنع و بحث از نظم غایی در مخلوقات است که از مجال این مقاله خارج است.

۸. بطور کلی، بحث حرکت از جمله بحثهای نادری است که ابن سینا - جز در مواردی اندک، مانند حرکت قسری - بشکلی بارز با ارسطو همراهی کرده و از او تأثیر پذیرفته است. این امر را بخوبی میتوان در کتاب فن سماع طبیعی مشاهده کرد (نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ص ۳۰۲).

نمیدهد و حرکت نوعی طلب است<sup>۹</sup> که فعلیتی بیرون از خود را ایجاب میکند. فعلیتی که شیء بالقوه خواهان آن است، واقعیتی است ماوراء حرکت، که وصول به آن پایان حرکت است و شیء متحرک، حرکت را وسیله وصول به آن مقصد قرار میدهد<sup>۱۰</sup>. لذا حرکت جوای غایت معین و مشخصی بیرون از خود است؛ یعنی هر فعل تنها با یک نتیجه مشخص و معین ارتباط خاص و ضروری دارد. اگر یک فعل با نتایج متعدد مرتبط باشد تحقق یکی از آنها و عدم تحقق دیگری، مستلزم ترجیح بلا مرجح خواهد بود که عقلاً محال است<sup>۱۱</sup>.

چنانکه مهمترین ادله قائلان به وجود علت غایی متکی بر تحلیل ایشان از مقوله حرکت است، منکران علت غایی نیز با دیدگاه جدیدی که نسبت به مقوله حرکت دارند، منکر ضرورت علت غایی شده‌اند. بطور کلی، حرکت در نگاه ارسطویی معنایی وسیع داشت و حرکات کمی، کیفی و مکانی را در بر می‌گرفت، در حالی که در دوره مدرن، این نگاه توسط دکارت مورد نقد قرار گرفت. مهمترین ایراد دکارت این بود که اقسامی که فلاسفه از آن صحبت کرده‌اند، بسیار مبهم است: «آنها حرکت را که واقعیتی است که همه معنی آن را کاملاً می‌فهمند، بعنوان فعلیت یافتن آنچه بالقوه موجود است، از آن جهت که بالقوه است، تعریف میکنند. حال چه کسی میتواند معنی این الفاظ را بفهمد؟ در عین حال، کیست که نفهمد حرکت چیست؟»<sup>۱۲</sup>. «در نظر دکارت، امتداد صفت ذاتی ماده است و هر صفت حقیقی ماده باید از امتداد مأخوذ باشد. صفات مبنایی اشیاء، با امتداد مرتبط بوده و ریاضیند؛ حال آنکه دیگر صفات، همه

■ از منظر فیزیک و فلسفه امروز غرب، اساساً ربطی بین علت فاعلی و غایی وجود ندارد. بر اساس دیدگاهی که وجود طبیعت و صورت نوعیه و مفاهیمی چون قوه و فعل را انکار کرده و فاعل حرکت را در خارج از جسم جستجو میکنند، میتوان علت فاعلی را بمعنای محرک خارجی پذیرفت اما برای آن غایتی فرض نکرد.

♦ ♦ ♦ ♦ ♦

ثانوی و بی‌اهمیتند. بدینسان، دکارت بسبب گالیله، همه ابعاد کیفی طبیعت را بی اعتبار میداند و همه طبیعت را با یک واقعیت متحرک که از طریق هندسه قابل تبیین است، معادل می‌گیرد. چنین میشود که نظم طبیعت، چیزی جز نظم ریاضی نیست و عالم فیزیکی، عالمی کاملاً مکانیکی است که «غایتمندی» از آن طرد میشود»<sup>۱۳</sup>.

۹. «ان کل قصد فله مقصود»؛ ابن سینا، الهیات من کتاب الشفاء، ص ۳۹۵.

۱۰. بیان ملاصدرا چنین است: «موجودات، یا از هر جهت بالفعلند یا از هر جهت بالقوه که این قسم متصور نیست جز در هیولای اولی، یا اینکه از جهتی بالقوه و از جهتی بالفعل هستند. در این صورت، ذات آن مرکب از دو چیز است: بواسطه یکی بالفعل و بواسطه دیگری بالقوه است. از جهتی که بالقوه است شانس آنست که برای غیر خود به فعلیت خارج شود و گرنه قوه، قوه نیست. این خارج شدن یا تدریجی است یا دفعی. حالت اول، همان معنی حرکت است که فعل یا کمال نخستین برای امر بالقوه است، از آن حیث که بالقوه است» (رسالة فی الحدوث، ص ۴۲).

۱۱. «لا یخلو معلول ما من علة غائية كما لا یخلو من علة فاعلیة، لان کل معلول فهو ممکن والممكن مما لم یترجح وجوده بداع و مقتض لم یوجد و ذلك الداعی هو غایة الایجاد»؛ فیض کاشانی، اصول المعارف، ص ۷۱.

۱۲. دکارت، اصول فلسفه، ص ۱۷۷.

۱۳. نصر، دین و نظم طبیعت، ص ۱۴۳.

با مقایسه مبانی و مبادی تصویری و تصدیقی قائلان و منکران علت غایی، بنظر میرسد نقاط افتراق ریشه‌یی و مهمی وجود دارد که میتواند محل بحث قرار گیرد؛ مباحثی همچون پذیرش «اصل علت»، «احتیاج هر ممکنی به علت فاعلی و هر حرکتی به محرک»، «ابطال دور و تسلسل در سلسله علل و متناهی بودن علت فاعلی و غایی»، «پذیرش صورت نوعیه یا طبیعت»، «بحث قوه و فعل»، «ابطال ترجیح بلا مرجح»، «وجود حرکت»، «تعریف حرکت به خروج از قوه به فعلیت» و نهایتاً «درونی دیدن منشأ و مصدر حرکت».

اگرچه شاید در تمامی موارد مذکور اختلافاتی میان حکمای اسلامی با فیلسوفان غربی یا دانشمندان علوم تجربی، یا حتی میان خود حکمای ارسطویی وجود داشته باشد، اما بی‌یقین، در میان این اختلافات، برخی مهمتر و تعیین‌کننده‌تر هستند و باید بشکل مبسوطتری مورد بررسی قرار گیرند. در ادامه به چهار مورد که بزعم نگارنده از مهمترین مواضع و مبانی اختلاف هستند، می‌پردازیم.

### ۱- انکار نسبت علت فاعلی و غایی

بطور کلی، علل چهارگانه ارسطویی، بویژه علت‌های فاعلی و غایی<sup>۱۴</sup>، ارتباط و پیوندی وثیق باهم دارند<sup>۱۵</sup>، تا جاییکه انکار علت غایی بمعنای انکار علت فاعلی تلقی میشود؛ این در حالی است که وجود چنین نسبتی میان علت فاعلی و غایی در میان فیلسوفان معاصر غربی بکلی انکار میشود. میتوان مدعی شد که یکی از ریشه‌های بسیار مهم انکار علت غایی، ندیدن همین رابطه ویژه میان علت

فاعلی و غایی است. بعبارت دیگر، اگر علت فاعلی به همان معنا و با همان ملزوماتی که در بیان حکما مطرح میشود، تعریف شود، پیوند وثیق آن با حقیقت دیگری بنام علت غایی قابل انکار نخواهد بود. اما انکار این «نسبت» سبب میشود حتی با قبول علت فاعلی، ضرورت علت غایی انکار شود.

پیوند علت فاعلی و غایی در «فاعل‌های علمی» روشن است و تقریباً اختلافی درباره آن وجود ندارد. وجود صور علمی فعل در ذهن فاعل<sup>۱۶</sup>، شرط متمم فاعلیت اوست که بدون آن، فاعل به فعلیت در نمی‌آید<sup>۱۷</sup>. به این معنا، علت غایی علت فاعلیت

۱۴. «لو نظرت حق النظر إلى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائماً إنما التغيرات بحسب الاعتبار» (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۲۷۰). توضیح آنکه: غایت در فاعلیت فاعل منشأ اثر است و هرچه منشأ اثر است، فاعل است. لذا علت غایی فاعل خواهد بود و تغایر به اعتبار است. از سوی دیگر، چون غایت، از فعل حاصل میشود، به کمال فاعل باز میگردد.

۱۵. میتوان ادعا کرد نه تنها میان علت فاعلی و غایی، بلکه میان هر چهار علت، نوعی پیوستگی و اتحاد وجود دارد (ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۸۰).

۱۶. مشهور آنست که علت غایی در فاعل مدرک، از سنخ تصور و علم است. اما با دقت بیشتر در کلام حکما میتوان مدعی شد که آنچه علت غایی است، شوق است نه علم. حکما بعد از تقسیم قوای نفس به محرکه و مدرکه، قوای محرکه را به شوقیه و فاعله (عامله) تقسیم میکنند؛ «و المحركة علی قسمین: إما محرکه بانها باعثة علی الحركة وإما محرکه بانها فاعلة» (ابن سینا، النفس من کتاب الشفا، ص ۵۶). قوه‌یی که انگیزه حرکت را در فاعل بوجود می‌آورد، همان شوقیه است؛ یعنی علت غایی شوق به نتیجه کار است که باعث میشود فاعل فعل را انجام دهد. علم در واقع شرط تحقق شوق است، نه علت ایجادکننده آن؛ «و معنی الباعثة انها علة غائية و هی اشرف العلل الاربع کما علمت و تلک الباعثة هی الشوقية» (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۵۴).

۱۷. «الغایة علة فاعل من حیث هو فاعل بماهیته ولكن معلولة له بانیتها» (سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۲۴۹).

فاعل است، لذا علت غایی و علت فاعلی فاصله‌ی از هم ندارند. اما پیوند علت فاعلی و غایی در فاعلهای طبیعی، صورت دیگری پیدا میکند، چراکه در اینجا ادراکی وجود ندارد که مبتنی بر آن، تصور غایت در ذهن فاعل تحقق داشته باشد و به آن فعلیت ببخشد. همین نکته موجب شده برخی از فیلسوفان وجود علت غایی در فاعلهای طبیعی را منکر شوند و آن را به فاعلی مافوق طبیعت که عالم در تسخیر اوست، نسبت دهند.<sup>۱۸</sup> اما اکثر حکما علت غایی را در خود طبیعت و در یک رابطه تکوینی تبیین کرده‌اند.<sup>۱۹</sup>

از نظر طرز تفکر عامیانه فقط «ذهن فاعل» است که غایت را غایت و مغیی را مغیی کرده است. اما از نظر طرز تفکر فیلسوفانه رابطه تکوینی میان غایت و مغیی است که یکی را غایت و دیگری را مغیی کرده است. طبیعت، توجه به غایت دارد و بسوی غایت می‌رود. به این معنی، طبیعت غایت دارد.<sup>۲۰</sup>

حال باید دید این دیدگاه فیلسوفانه درباره رابطه تکوینی میان غایت و فاعل، به چه نحوی قابل تبیین است. مسئله اینست که طبق تعریف ارسطو، حرکت برای هر موجود بالقوه‌ای کمال اول است و آنچه شیء بسوی آن حرکت میکند، کمال ثانی است؛ همین کمال دوم است که آن را غایت حرکت مینامیم و شیء متحرک با رسیدن به آن تکامل می‌یابد. ملاصدرا تأکید میکند که حرکت «نفس خروج شیء از قوه به فعلیت است»<sup>۲۱</sup>. پس قوه و فعلیت یک شیء از هم منفصل نیستند و چنین نیست که قوه چیزی است و فعلیت چیز دیگر. پس حرکت، خروج از ضعف به شدت است<sup>۲۲</sup>؛ لذا «نسبت غایت به حرکت نسبت کمال به نقص است و بواسطه ارتباط و نسبتی که بین حرکت و غایت برقرار است، بین

آن دو نوعی اتحاد وجود دارد که از طریق آن، غایت همچنانکه به حرکت مرتبط است، به محرک نیز مرتبط است و بواسطه همین اتحاد، غایت با متحرک نیز ارتباط پیدا میکند»<sup>۲۳</sup>.

علامه طباطبایی تأکید میکند که اصلترین ضابطه، در غایت داشتن یا نداشتن یک فعل، در واقع وجود ربط و نسبت مشخص و ضروری بین فعل با اثر آن است<sup>۲۴</sup>. او در ادامه، مطلب را

۱۸. «علت غائی بمعنای حقیقی را نمیتوان در درون فاعل طبیعی بشعور، اثبات کرد، زیرا تنها فاعل ذی شعور است که صلاحیت داشتن قصد و هدف را دارد... اگر فاعل ماورائی وجود نمیداشت فاعلهای طبیعی تحقق نمی‌یافتند و اگر علم و حکمت و سایر صفات علیای او نبود، آفریدگان هم دارای نظم و هماهنگی مطلوب نمیشدند»؛ مصباح یزدی، «بحثی پیرامون علت غایی»، ص ۸.

۱۹. شاید بتوان برای جمع این دو دیدگاه، گفت: افعال طبیعی گراف نیستند و دارای علت غایی و غایت هستند. اما علت غایی، در اصل اولاً و بالذات، از آن فاعل مسخر است و بتبع آن، بشکل ثانیاً و بالعرض به موجودات طبیعی نسبت داده میشود. یعنی فاعل مسخر، فاعلهای طبیعی را بگونه‌ی خلق کرده که تکویناً بسمت غایتی که او برای عالم محقق کرده، حرکت کنند. سبزواری در حاشیه اسفار میگوید: «ان الطباع فواعل بالتسخیر تحت الانوار القاهرة و ارباب الانواع و الغایات متصورة لها (الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۷۶).

۲۰. سبزواری، شرح منظومه، ج ۲، ص ۲۶۱.  
۲۱. «و اعلم ان الحركة هی نفس خروج الشیء من القوة الی الفعل»؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۸۱.

۲۲. البته بنظر میرسد این دیدگاه درباره عدم تفکیک میان قوه و فعل، تنها با اعتقاد به حرکت جوهری قابل تبیین است چراکه در صورت عدم اعتقاد به حرکت جوهری، بین وضعیت فعلیت یافته یک شیء و فعلیتی که ممکن است بعداً پیدا کند، اتصال و پیوستگی وجودی برقرار نخواهد بود.

۲۳. طباطبایی، نهاية الحکمة، ص ۱۸۰.  
۲۴. مطهری نیز دو شرط «استکمال فاعل» و «توجه به نقطه معین» را مناط وجود غایت دانسته و لزوم شعور و ادراک فاعل را بصراحت نفی کرده است (مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۷۰۵).

■ اگر علت فاعلی به همان معنا و با همان ملزوماتی که در بیان حکما مطرح میشود، تعریف شود، پیوند وثیق آن با حقیقت دیگری بنام علت غایی قابل انکار نخواهد بود. اما انکار این «نسبت» سبب میشود حتی با قبول علت فاعلی، ضرورت علت غایی انکار شود.

اینگونه توضیح میدهد: «کمال هر شیء، نسبت ثابتی با آن شیء دارد و لذا آن شیء مقتضی کمال خودش است (نه کمال دیگری). منع مقتضای آن شیء بصورت دائمی یا اکثری با عنایت الهی مبنی بر رساندن هر ممکنی به کمالی که خودش (خداوند) استدعا و درخواست آن کمال را در ذات آن شیء قرار داده، منافات دارد»<sup>۲۵</sup>.

ملاصدرا نیز ملازمه ادراک و وجود علت غایی را نفی نکرده<sup>۲۶</sup> بلکه بواسطه قول به سریان ادراک در سراسر هستی، این ملازمه را میپذیرد؛ اما ملازمه غایت‌مندی با اندیشه و ترویجی فاعل را بروشنی نفی کرده است. او تأکید میکند که فکر و اندیشه در کار، توسط فاعل، مناط غایت داشتن یا نداشتن فعل نیست بلکه اندیشه فاعل تنها در جایی لازم است که بخواهد میان چند فعل یکی را برگزیند (فاعلهای مختار). در جایی که تنها یک فعل مشخص در مقابل فاعل وجود دارد (مانند افعال طبیعی)، اثبات غایت‌مندی حرکت نیاز به اثبات فکر و اندیشه در فاعل ندارد. اساساً انتخابگری فاعل نیست که موجب غایت‌مندی فعل میشود بلکه غایت، بالذات مترتب بر فعل است نه به جعل جاعل<sup>۲۷</sup>.

پس فی الجمله میتوان مدعی شد که پیوند علت فاعلی و غایی نه تنها در فاعلهای ذیشعور و مختار، بلکه در فاعلهای طبیعی نیز پیوندی تکوینی و وثیق است. همین نکته موجب شده بزرگانی مانند علامه طباطبایی، بجای تعریف رایج علت غایی به «ما لاجله الشیء»، به تعریف دقیقتری نائل شوند و غایت را به «کمال اخیری که فاعل در فعلش متوجه آن است» تعریف کنند<sup>۲۸</sup>. با تأکید بر این امر که توجه در اینجا بمعنای توجه ادراکی نیست بلکه سمت و سو داشتن تکوینی و طبیعی مدنظر است.

۲۵. طباطبایی، *بداية الحکمة*، ص ۹۲؛ «اذ مقتضى الحکمة والعناية/ ایصال کل ممکن لغاية» (سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۴۱۹).

۲۶. تعبیر ملاصدرا چنین است: «ان الحکما قدا اثبتوا للطباع المحركة للمواد، غایات ذاتية فی افاعيله و العلة الغائية متأخرة عن الفعل وجوداً متقدمة علیه قصداً، فیلزمهم القول بضرب من الادراک فیها لغایات افاعيلها» (*الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ج ۶، ص ۲۶۱). شاید بتوان گفت بیان او در متن فوق، در واقع با موضع هستی‌شناسانه او درباره سریان علم و ادراک در همه مراتب وجود، مرتبط است.

۲۷. همان، ج ۲، ص ۲۵۷.

۲۸. طباطبایی، *بداية الحکمة*، ص ۹۲-۹۱. اینکه گاه گفته میشود غایت دو معنا دارد: یکی ما لاجله الحركة و دیگری ما ینتهی الیه الحركة (در فاعلهای بیشعور)، ناشی از خلط غایت و علت غایی است. اگر غایت را که همان وجود خارجی نتیجه فعل است، علت غایی بنامیم، چون نتیجه فعل مؤخر از خود فعل است و در نتیجه علتی نسبت به آن ندارد، نمیتوان گفت چون فعل طبیعی سرانجام به نتیجه‌ی منتهی میشود، پس افعال طبیعی دارای علت غایی هستند، چرا که غایت بمعنای منتهی الحركة، ربطی به علت غایی ندارد. تعریفی که علامه از علت غایی ارائه کرده است این مشکل را نیز رفع میکند. طبق بیان ایشان علت غایی دو معنا ندارد. معنای علت غایی همان کمال اخیری است که فاعل در فعلش متوجه آن است. حال این حقیقت، یا در فاعلهای مدرک و مختار محقق میشود که نام آن را «مراد» میگذاریم، یا در فاعلهای طبیعی. در صورت دوم، غایت (نه علت غایی) همان چیزی است که فعل به آن منتهی میشود.

بنا بر آنچه گفته شد روشن میشود که چرا از منظر حکمای اسلامی و ارسطویی نفی علت غایی بمنزله نفی علت فاعلی است. پیوندی که میان فاعل و غایت وجود دارد، چه در فاعلهای ارادی و چه فاعلهای طبیعی، موجب میشود نفی علت غایی به انکار علت فاعلی منتهی شود. این در حالی است که از منظر فیزیک و فلسفه امروز غرب، اساساً ربطی بین علت فاعلی و غایی وجود ندارد. مشکل کجاست؟ وقتی میتوان به پاسخ نزدیک شد که ریشه‌های دیگر این اختلاف بررسی شوند. ظاهراً مسئله به اختلاف تحلیل در اموری چون «انکار قوه»، «اختلاف در مصدر و فاعل ایجاد حرکت»، «عدم پذیرش طبیعت و صورت نوعیه» و «انحصار علت فاعلی به محرک خارجی» باز میگردد که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت. بر اساس دیدگاهی که وجود طبیعت و صورت نوعیه و مفاهیمی چون قوه و فعل را انکار کرده و فاعل حرکت را در خارج از جسم جستجو میکند، میتوان علت فاعلی را بمعنای محرک خارجی پذیرفت اما برای آن غایتی فرض نکرد.

## ۲- انکار قوه (امکان استعدادی)

گفته شد که حرکت، نفس خروج از قوه به فعل است و این ماده است که از قوه بسمت فعلیت می‌رود. طبیعت بعنوان فاعل مباشر حرکت، عبارتست از چیزی که بوسیله آن، ماده از قوه به فعل میگراید.<sup>۲۹</sup> اگر بخواهیم از رابطه ضروری حرکت با نتیجه معین (غایت) دفاع کنیم و بگوییم «کمال هر شیء، نسبت ثابتی با آن شیء دارد»، لاجرم باید از مفهومی «وجودی» سخن بگوییم که این «ضرورت» فلسفی را تبیین کند. بنظر میرسد

اصلیترین حلقه واسط بین مفهوم فاعلیت طبیعت و بحث غایت‌مندی افعال طبیعی، مفهوم قوه است. هنگامیکه از قوه سخن می‌گوییم، در واقع از رابطه ضروری حرکت با نتیجه‌ی مشخص سخن گفته‌ایم که حقیقتی وجودی است و جسم بارسیدن به انتهای آن، از حرکت می‌ایستد. اگر قوه بعنوان امری وجودی تحقق نداشته باشد، نمیتوان دفاعی منطقی برای اثبات وجود علت غایی در فاعلهای طبیعی ارائه کرد؛ چنانکه فیلسوفان غربی با انکار قوه به همین نتیجه رسیده‌اند.<sup>۳۰</sup>

لازم به ذکر است که اصطلاح «بالقوه» در فلسفه به دو معنا بکار می‌رود: شیئی که فاقد چیزی است و میتواند واجد آن باشد، و شیئی که واجد چیزی است اما بنحو «غیر متمایز»؛ به اصطلاح بنحو «اجمال» آن را دارا است، نه بتفصیل. فیلسوفان مسلمان معنای دوم را اراده کرده‌اند، نه معنای اول که مستلزم فقدان است.<sup>۳۱</sup> ملاصدرا با استناد به اینکه قوه بر آنچه در ذیل آن قرار می‌گیرد، بصورت معنای جنسی حمل نشده و برای مصادیق و انواع خود جنس محسوب نمیشود، بصراحت آن را از دایره مباحث ماهوی و نیز از قلمرو مباحث طبیعی و در گام سوم، از قلمرو امور انتزاعی خارج و به مباحث فلسفی که در مورد هستی بحث میکنند، ملحق میکند.<sup>۳۲</sup> روشن است که امر عدمی نمیتواند «وجود

۲۹. «أما الحركة فهي نفس الخروج من القوة إلى الفعل و أما الخارج منها إليه فهي المادة و الطبيعة ما به يخرج»؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ۱۰۹.

۳۰. ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب، ص ۲۰۲-۲۰۱.

۳۱. ملاصدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۷۳؛ طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۱۶-۲۱.

۳۲. ملاصدرا، الحاشية على الهيات الشفاء، ص ۱۶۳.

نسبت معین با فعلیتی واحد» را تبیین کند.

## ۲-۱. بررسی اشکال عدمی بودن قوه

در مقابل دیدگاهی که قوه را امری وجودی میدانند، سه دیدگاه معارض وجود دارد که برای متمیم فایده بحث، باید پاسخ آنها بطور مختصر معلوم شود. گروهی قوه و استعداد را امری عدمی میدانند، گروهی آن را امری اعتباری و انتزاعی بشمار می آورند و دسته سوم با استناد به این قاعده کلی که نسبت میان موجود و معدوم محال است، نسبت میان ماده موجود و فعلیتی که در ظرف حال معدوم و در ظرف آینده موجود خواهد شد را نامعقول میدانند.

طرفداران نظریه عدمی میگویند: اساساً استعداد و قابلیت از نقصان وجود ناشی میشود. در یک موجود، هر چه کمالات و تعینات وجودی بیشتری باشد قابلیت اینکه چیز دیگری بشود کمتر است، و هر چه تعینات و جهات وجودی کمتری داشته باشد، امکان تبدیل آن به چیز دیگر، بیشتر است. استعداد یک صورت معین داشتن، بدین معنی است که صورت بالفعل این شیء، ماده این شیء که قابلیت هر صورتی را دارد را از همه آن صورتهای مانع است مگر از یک صورت خاص.

پاسخ این است که «ماده و صورت، اجزاء جسمند اما اجزاء «تحلیلی» نه اجزاء «خارجی»، به این معنی که هر جسمی در ظرف خارج به دو جزء واقعی منتهی نمیشود که یکی فقط ماده است و در ذات خود فاقد هر صورتی، و دیگری صورت، بلکه همان طوری که اجزاء زمان و اجزاء حرکت تا بینهایت قابل تقسیمند و همان طوری که بعد جسمانی تا بینهایت قابل تقسیم ذهنی است به اجزاء کوچکتر، حقیقت جوهر جسم نیز تا بینهایت

قابل تقسیم ذهنی است به قوه و فعلیت»<sup>۳۳</sup>.

از دلایل مهمی که برای وجودی بودن قوه یا امکان استعدادی اقامه گردیده، اینست که امکان استعدادی (برخلاف امکان ذاتی)، به «شدت و ضعف» و «قرب و بُعد» و «زوال» متّصف میشود و اینها اوصاف وجودیند. مثلاً نطفه که در آن امکان انسان شدن وجود دارد، به انسان نزدیکتر است تا مواد غذایی که امکان دارد در آینده به نطفه و انسان تبدیل شود. «موجود بالقوه، خود از مصادیق موجود بالفعل است و فی نفسه دارای اثر است، اگرچه با اضافه و قیاس، در مقابل موجود بالفعل قرار میگیرد. پس وجود که مقسم است، در انطباق معنایش بر افراد هنگام مقایسه بعضی از آنها با بعض دیگر، مختلف میشود و این اختلاف، اختلاف تشکیکی است»<sup>۳۴</sup>.

۲-۲. بررسی اشکال اعتباری بودن قوه و استعداد استدلال افرادی که قوه را اعتباری میدانند اینست که قوه و استعداد، شرط قبلی وجود هر حادث و هر پدیده‌بی است، بدون استثنا. بهمین دلیل، خود قوه و استعداد نمیتواند یک پدیده و یک موجود باشد، زیرا لازم می آید برای هر استعدادی که موجود میشود قبلاً استعداد دیگری وجود پیدا کند و آن استعداد دیگر نیز قبل از خود استعداد دیگری داشته باشد. پس اگر انسان بخواهد موجود شود باید استعدادهای بینهایتی وجود داشته باشد.

ظاهراً ریشه این اشکال، به قاعده «کل نوع بتکرر فهو اعتباری» که شیخ اشراق برای تمیز امر حقیقی

۳۳. مطهری، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۱۸.

۳۴. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۱۱۲.



از اعتباری ارائه کرده، باز میگردد.

جواب اینست: ممکن است وجود چیزی عین ذات آن چیز باشد؛ مثلاً اموری مانند وحدت و کثرت یا قوه و فعل موجودند، به این معنا که عین حقیقت وجود و از مراتب آن هستند، نه به این معنا که ماهیاتی هستند که دارای وجودند. هنگامیکه میگوییم قوه و استعداد امر وجودی هستند به این معناست که مانند صفتی که عارض و ضمیمه ماده باشد، از وجود شیء مستعد خارج نیست بلکه از مرتبه وجود ماده انتزاع میشوند. اساساً بحث از قوه و فعل ذیل باب مقولاتی مثل کیف یا اضافه، یک خطای فلسفی است.

میان آنها نسبت و رابطه برقرار شود؛ ولی میان گذشته و آینده فاصله وجود ندارد و کثرت واقعی حکمفرما نیست. گذشته و آینده دو مرتبه از یک وجودند و میان آنها اتحاد واقعی حکمفرماست... اگر دو شیء مجزاً بودند نه این نسبت و نه نسبت دیگر، میانشان برقرار نمیشد. اینکه گفته میشود در علل ایجابی، معلول در مرتبه علت موجود است و وجود معلول مرتبه نازلۀ علت خوانده میشود، بدلیل همین رابطه اتحادی است.<sup>۳۵</sup>

### ۳- حرکت و مصدر ایجاب آن

نزاع دیگری که میتواند در نهایت به انکار علت غایی منجر شود، اختلاف پیرامون مصدر حرکت است. اگر پدیده حرکت را صرفاً ریاضی و کمی تحلیل کنیم و فاعل آن را صرفاً در خارج از جسم، نه امری متصل و همراه با آن جستجو کنیم، منطقاً برای توضیح علل پیدایش حرکت، نیازی به علت غایی نخواهیم داشت.

از منظر حکمای ارسطویی اولاً، حرکت بدون محرک (یعنی بدون علت فاعلی) امکانپذیر نیست. نه تنها تند و کند شدن حرکت احتیاج به نیرو دارد، بلکه اصل حرکت ولو اینکه در یک حالت یکنواخت باشد، نیز نیازمند نیرویی است که همراه وی باشد. ثانیاً، در هر حرکتی از حرکات جسم، خواه مکانی، خواه کیفی، خواه وضعی و خواه کمی، فاعل محرک و مباشر حرکت، «صورت نوعیه» جسم است که گاهی از آن به «طبیعت» تعبیر میشود و همان است که فاعل محرک شیء است.

۳۵. مطهری، شرح منظومه، ص ۳۲-۲۹.

### ۲-۳. بررسی اشکال نسبت میان امر موجود و معدوم

پرسش اینست که اگر قوه و استعداد را یک نسبت وجودی بدانیم، نحوه ارتباط ماده موجود و فعلیتی که در این ظرف معدوم است و در ظرف آینده موجود میگردد، چگونه است؟

نسبت میان گذشته و آینده از قبیل نسبت میان موجود و معدوم نیست، بلکه از قبیل نسبت میان موجود و موجود است. به بیان استاد مطهری:

آینده در حاضر موجود است ولی به این معنی که حاضر مرتبه‌یی از مراتب وجود آینده است. گذشته و حال و آینده، مجموعاً یک واحد متصل را بوجود می‌آورند، مانند اتصالی که بر جسم حکمفرماست. شیء بالقوه و شیء بالفعل نیز مجموعاً یک واحد واقعیت را تشکیل میدهند. اگر آینده از حاضر و گذشته گسسته بود و میان آنها کثرت واقعی حکمفرما بود، ممکن نبود که

حکما معتقدند حتی در حرکات قسریه که برخلاف میل و طبع جسم است، باز هم همان طبع اولیهٔ جسم است که در یک حالت فوق العاده فعالیت میکند و فاعل حرکت است.<sup>۳۶</sup>

اما از نظر فلسفهٔ جدید: «اولاً، حرکت احتیاج به محرک ندارد، بلکه تنها تغییر حرکت (شتاب) محتاج به علت است؛ یعنی تنها حدوث و انقطاع و تند و کند شدن و تغییر جهت دادن حرکت نیازمند به علت است نه خود حرکت. ثانیاً، بدلیل اینکه به دو قسم حرکت طبعی و قسری قائل نیست و بدلیل اینکه ذات حرکت را محتاج به علت نمیداند؛ لذا به حرکتی که خود بخود و بدون عایق و مانع خارجی ساکن شود، قائل نیست»<sup>۳۷</sup>.

استاد مطهری معتقد است که دستاوردهای فیزیک جدید در مقولهٔ حرکت، منافاتی با اصول اساسی فلاسفهٔ ارسطویی ندارد و این دو، از دو منظر مختلف حرکت را مورد بررسی قرار داده‌اند: «نظر جدید نظر قدیم را رد نمیکند، زیرا آنچه آزمایش نشان میدهد که ماده در تغییر حرکت احتیاج به قوه دارد نه در خود حرکت، نظر به ضربه‌ها و قوه‌های خارج از حوزهٔ وجود خود ماده است، ولی فرضیهٔ فلسفی قدیم که حرکت ماده را دائماً محتاج به قوه میداند، به ضربه‌ها و قوه‌های خارجی نظر ندارد. این فرضیه ناظر به طبیعت متصل و متحد با خود جسم است که همواره همراه وی است»<sup>۳۸</sup>. او توضیح میدهد که صحت قانون جبر نیوتن ناقض قاعدهٔ فلسفی «نیازمندی معلول به علت در بقاء» و هیچ قاعدهٔ فلسفی دیگر نیست، بلکه قرائن فلسفی آن را تأیید میکند. این نظریه آنگاه ناقض قاعدهٔ فلسفی «بقای علت با بقای معلول» خواهد بود که ادامهٔ حرکت را بدون وجود محرک مباشر ثابت کند.<sup>۳۹</sup>

اجمالاً میتوان گفت هر یک از دو دیدگاه مذکور از منظری به پدیدهٔ حرکت نگریسته و احکامی برای آن به اثبات رسانده‌اند. ممکن است از منظر فیزیک و علوم طبیعی چیزی به اسم قوه یا علت غایی در اجسام و پدیده‌های طبیعی اثبات نشود، اما عدم اثبات امری از منظر طبیعی بمعنای نفی آن از منظر فلسفی نیست. نکتهٔ حائز اهمیت اینست که آنچه فیلسوفان را نسبت به ضرورت وجود علت غایی در پیدایش حرکت به اذعان واداشته، تحلیلی فلسفی است اما آنچه در دیدگاه علمی مدنظر است، بیشتر مبتنی بر یافته‌های تجربی و فیزیکی است.

#### ۴- ذات‌گرایی و صورت نوعیه

تفسیری که ارسطو و اغلب حکمای اسلامی، از جمله ملاصدرا، از حرکت ارائه داده‌اند و بر اساس آن، علت غایی اثبات میشود، با همه تمایزاتی که بعضاً در تعبیر آنها وجود دارد، همگی مبتنی بر مفاهیمی چون ماده و صورت، قوه و فعل، صورت نوعیه و موارد مشابه است. اساساً یکی از مهمترین و بنیادیتین تفاوت‌های حکمت اسلامی با وجه غالب فلسفهٔ امروزی غرب اینست که در حکمت اسلامی، موجودات دارای ذات و ماهیت هستند، لذا فلسفه تلاش میکند انسان را بسمت شناخت حد امور سوق دهد. طرح مسئلهٔ جنس و فصل بعنوان ذاتیات موجودات، تقسیم ماهیات به جوهر

۳۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، فصل ۲۰؛ «فی اثبات الطبیعة لكل متحرک وانها هی المبدأ القریب لكل حركة سواء كانت الحركة طبعیة او قسریة او ارادیة».

۳۷. مطهری، شرح منظومه، ص ۲۶۷-۲۶۶.

۳۸. همان، ص ۲۷۳.

۳۹. همان، ص ۱۴۶ و ۱۵۰.

و عرض و بحث از ماده و صورت و قوه و فعل، از همین منظر صورت میگیرد. بر این اساس میتوان انکار طبایع و صور نوعیه را یکی از ریشه‌های اختلاف در بحث علت غایی دانست، بویژه آنکه از منظر حکمای اسلامی در فاعلهای طبیعی که منازعات اصلی در غایتمند بودن آنهاست، فاعل مباشر حرکت همان طبیعت است نه عامل خارجی. اگر بخواهیم به سوابق منکران صورت نوعیه و ادله ایشان اشاره کنیم، باید گفت: در میان فلاسفه یونان، مهمترین فردی که منکر صورت نوعیه و قائل به «اتفاق» در پیدایش و تشکیل نظام کلی عالم است، دیمقراطیس (دموکریتوس) است. او معتقد بود جسم دارای حقیقتی واحد نیست بلکه از ذراتی خارجی، صلب و غیرقابل انقسام، تشکیل شده است که همگی دارای ذات یکسان و واحدی هستند. این ذرات که در خلأ لایتناهی پراکنده بوده‌اند، بطور اتفاقی، یعنی بدون اینکه فاعلی آنها را برای غایت مشخصی، گرد هم آورد، در جایی جمع شده‌اند. این حرکات تصادفی و بینظم منجر به ایجاد ترکیباتی شده که نهایتاً به پیدایش موجودات متنوع و عالم طبیعت ختم شده است؛ یعنی موجوداتی که ما آنها را ماهیات نوعیه و مختلف‌الذات میپنداریم، صرفاً مجموعه‌یی از «ذرات مادی» هستند که گرد هم آمده و نظم و شکل مخصوصی یافته‌اند.<sup>۴۰</sup> اگر درباره هر یک از اینها با «ماهو؟» سؤال شود، جواب اینست: «انبوهی از ذرات با فلان نظم و فلان مکانیسم».

در نقد این دیدگاه میتوان گفت: اولاً، چگونه ممکن است از ائتلاف مکانیکی اجزائی با خاصیت یکسان که دارای وحدتی اعتباری و کثرتی حقیقی هستند، طبیعت جدیدی مثل درخت و خورشید و

دریا حاصل شود؟ ثانیاً، اگر اجتماع این ذرات، اتفاقی باشد، قاعدتاً باید بطور اتفاقی و دفعی هم دچار افتراق شوند و بقای این اجتماع نمیتواند دوام داشته باشد، چراکه موجبی برای این الصاق وجود ندارد.

نفی طبایع و صور نوعیه اگرچه در میان یونانیان قائلینی داشته است، اما اکثر فلاسفه یونان با دیدگاه دیمقراطیس همراهی نکرده‌اند. با این حال، پس از تحولات فکری و فلسفی که در دوره رنسانس در مغرب زمین ایجاد شد، انکار صور نوعیه، وجه مشترک اندیشه بسیاری از فیلسوفان دوران تجدد شد.<sup>۴۱</sup> این تغییر نگرش از دکارت شروع شد. او با تمایز جوهری و بنیادینی که میان جسم و روح فرض کرد، جهان منهای انسان را بیش از حد همشکل، همسان و متشابه دانست و صفت ذاتی ماده را امتداد معرفی کرد و ابعاد کیفی طبیعت را بی اعتبار دانست. در واقع دکارت «ریاضیات طبیعت» را بخطا، بجای «فلسفه طبیعت» نشان داد و باب پوزیتیویسم را گشود؛ دیدگاهی که بعدها خود را در اندیشه آگوست کنت و ماخ بروشنی نشان داد و پیوندهایی را که میان نظم طبیعت و همه مسائل مربوط به وجودشناسی و علت بود، در هم شکست.

۴۰. خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان، ص ۴۲۸؛ کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۹۶.  
 ۴۱. بخش اعظم تفکر دوران رنسانس با «نفی غایت‌شناسی» و «تلاش برای تبیین اشیاء از طریق علل فاعلی موجود در خود آنها»، نوعی گرایش کاملاً ارسطوستیزانه را به نمایش میگذارد. این مخالفت با غایتمندی و غایت‌شناسی را بوضوح در اندیشه فرانسویس بیکن که نقش او در ظهور علمی مبتنی بر قدرت و سیطره بر طبیعت کاملاً معروف است، بوضوح میتوان دید؛ نصر، دین و نظم طبیعت، ص ۱۳۹.

نظریه ترکیب اجسام از ماده و صورت بنحوی که در فلسفه مطرح است، از ارسطوست و مهمترین برهان بر این مدعا، برهان قوه و فعل است. این برهان با تکیه بر وجود دو ویژگی بارز در اجسام، یعنی قوه و فعلیت، وجود دو گونه جوهر، بنام ماده و صورت را در آنها نتیجه میگیرد.

استدلال حکما برای اثبات صورت نوعیه را میتوان بدین شکل تقریر کرد: اجسامی که در خارج موجودند، از حیث افعال و آثار، اختلاف آشکاری با هم دارند. لاجرم برای این افعال باید مبدئی جوهری وجود داشته باشد. این مبدأ نمیتواند ماده اولی باشد، چون شأن ماده اولی، قبول و انفعال است، نه فعل. همچنین این مبدأ نمیتواند جسمیت مشترک باشد، چراکه افعال، متعدد و مختلف هستند و اختصاص یافتن یک سلسله آثار به یک نوع مخصوص، بدون تردید، مستلزم وجود یک مخصص است. همچنین، در وجود یک موجود مجرد و مفارق قدسی نیز نمیتوان مخصص را جستجو کرد، زیرا نسبت یک موجود مجرد همواره به همه اجسام یکسان است علاوه بر این، «برخی عوارض ملحق به جسم» هم نمیتوانند بعنوان یک مخصص بشمار آیند، چراکه ملحق شدن برخی از عوارض به جسم، بدون یک مخصص امکانپذیر نیست. حال اگر آن مخصص خود یک عرض دیگر باشد، ناچار در ملحق شدن به جسم نیازمند به مخصص دیگر خواهد بود و این، مستلزم دور یا تسلسل است. پس این مبادی، جوهر متنوعی هستند که اجسام بموجب آنها متنوع میشوند و «صورت نوعیه» نام گرفته‌اند.<sup>۴۲</sup>

بحث از علت فاعلی حرکت در فاعلهای طبیعی، از همینجا با بحث صورت نوعیه گره میخورد. مقصود از فاعل حرکت یا محرک، ایجادکننده حرکت یا

به اختصار، حرکت دهنده است. نکته‌ی که درباره فاعل حرکت باید به آن توجه داشت اینست که حرکت نوعی صفت است و ایجاد و آفرینش آن، در حقیقت به آفرینش دیگری در موصوف آن (غیر از آفرینش نخستین) باز میگردد. این نوع آفرینش، متحول کردن موصوف است و اصطلاحاً به آن، جعل تألیفی (جعل الموصوف ذا صفة) میگویند. بر این اساس، جعل حرکت نیز جز بمعنای جعل تألیفی موضوع حرکت نیست.<sup>۴۳</sup>

به نظر فیلسوفان، این نوع آفرینش یا به اصطلاح جعل تألیفی، به «صورت نوعیه» موجود در جسم اختصاص دارد که اصطلاحاً آن را «طبیعت» میگویند. پس طبیعت موجود در هر جسمی، با اقسام جعل تألیفی، خصوصیات و اوصاف عرضی را در آن جسم پدید می‌آورد. بر این اساس، «فاعل مباشر» هر حرکتی<sup>۴۴</sup> که در هر نوع جسمی پدید می‌آید - خواه طبیعی، خواه قسری و خواه ارادی - خود صورت نوعیه و طبیعت موجود در آن جسم است.<sup>۴۵</sup>

۴۲. «ان الهیولی الاولی فی نفسها لیست الا قوه لقبول الاشیاء من غیر تخصص لها فی ذاتها والا لكانت مركبة من قوه و فعلیه و ماده و صورة فلاتحصل لها الا بالصورة فلاتكون متحصلاً، فلاتكون مغایراً للصورة فی الواقع و لاجل ذلك یكون التركيب بينها و بین الصورة اتحادیه»؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۵، ص ۲۷۵.

۴۳. همان، ج ۱، ص ۳۹۷ - ۳۹۶.

۴۴. البته منظور از حرکت در این بحث حرکت بالذات است که به اعتبار فاعل، به سه قسم طبیعی، قسری و ارادی تقسیم میشود، و در مقابل حرکت بالعرض است. حرکت بالعرض یا عرضی در جایی است که حرکت به غیر متحرک نسبت داده میشود، مانند اسناد حرکت به کسی که در کشتی سوار است. البته حرکت چنین فردی ممکن است در مباحث فیزیکی حرکت حقیقی تلقی شود اما در اصلاح فلسفی، غیر حقیقی است (جوادی آملی، ریح مختوم، ج ۱۲، ص ۲۴۵).

۴۵. عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، ص ۹۶.

پس از منظر حکمای ارسطویی، اولاً، ماهیات نوعیه دارای ذات و طبیعت هستند. ثانیاً، فاعل مباشر حرکت، همان طبیعت است. ثالثاً، حرکت، خروج شیء از قوه به فعلیت است و قوه حیثیتی وجودی است که دارای جهت مشخص و مقصد و غایت است. روشن است که با نفی ذات‌انگاری، مقدمات نفی غایت فراهم خواهد شد. با این حال، باید دانست که انکار ذات‌انگاری بیش از آنکه نتیجه یک بحث نظری فلسفی باشد، محصول یک پیشفرض (اصل موضوع) و نتیجه اتخاذ یک رویکرد است.

### تفاوت دو نگاه فلسفی و فیزیکی به طبیعت

بطور کلی، نگاه هستی‌شناسانه به طبیعت با نگاه علوم تجربی متفاوت است. عالم تجربی هنگامی که هسته‌یی را مینگرد در فکر اینست که هسته نپوسد و بموقع از آب و آفتاب بهره گیرد تا سبز شود و میوه دهد، اما فیلسوف در نگاه هستی‌شناسانه خود به بذر، به این امور توجه میکند که بذر حرکت میکند و این حرکت جهت میطلبد و باید بسوی مقصدی باشد. مقصد، معلوم است؛ آینده معدوم چگونه مرتبه ضعیفی از وجود در شیء متحرک دارد؟ اندیشه در مسائل و پرسشهایی از این دست، برای عالم طبیعت اتلاف وقت است.

تحلیل فیزیکی از پدیده‌های هستی، اگرچه اطلاعاتی را در اختیار ما میگذارد، اما هرگز نمیتواند جایگزین تحلیل فلسفی یا منکر آنها باشد. استنتاج نتایج فلسفی از داده‌های تجربی، کار فیلسوف است نه دانشمند علوم تجربی. «اثبات اینکه فاعل مباشر حرکت نمیتواند خارج از جسم بوده باشد و همچنین اثبات قوای متحد با اجسام که فلاسفه آنها را طبایع میخوانند، خارج از حوزه فیزیک است و با اصول

فیزیکی هیچگونه مناقضتی هم ندارد»<sup>۴۶</sup>.

البته بنظر میرسد چیزی که این نگاه به هستی را تقویت میکند و میتوان آن را یکی از ریشه‌های انکار علت غایی نیز دانست، اصالت ماده یا همان ماتریالیسم است که یکی از اختلافات مبنایی میان فیلسوفان اسلامی و مادی است. علامه طباطبایی در اینباره میگوید:

پوشیده نماند که چون علوم طبیعی در رهگذر خود تنها از چیزهایی کنجکاوی مینماید که قابل آزمایش مادی — که با ابزار مادی انجام گیرد — بوده باشد و تاکنون ابزار مادی نتوانسته از یک رشته از صفات و نسبت وجودیه مانند قوه و امکان و وحدت جز آنها کنجکاوی کند. از اینروی فلسفه مادی به بحث از هویت این موضوعات نپرداخته و تنها به یک جمله «هر چه هست ماده است؛ بجز ماده چیزی نیست» قناعت ورزیده؛ با اینکه یک سلسله نظریات حساس زیر سر این موضوعات است و با اینکه به هر بحثی پردازد، خواه‌ناخواه به استعمال واژه‌های امکان و فعلیت و حرکت و زمان و وحدت و کثرت و مانند آنها گرفتار خواهد شد<sup>۴۷</sup>.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اگرچه برخی از حکمای اسلامی تحقق علت غایی بمعنای دقیق آن را در فاعلهای طبیعی منکر شده‌اند، اما اکثر آنها غایت را برای تمامی فاعلها، اعم از ارادی و طبیعی، پذیرفته‌اند و علت غایی را به فاعلی مافوق طبیعت که هستی را در تسخیر خود دارد، نسبت داده‌اند. ادله‌یی که برای اثبات علت غایی ارائه میشود، بر پایه مفروضات مهمی استوار است که انکار هر یک

۴۶. مطهری، شرح منظومه، ص ۱۴۶ و ۱۵۰.

۴۷. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۲۲.

از آنها پذیرش علت غایی را در حالت ابهام باقی میگذارد. این مسئله بویژه جایی حساستر میشود که همراه با اکثر فیلسوفان، علت غایی را در فاعلهای طبیعی هم بپذیریم و آن را در مفاهیمی چون «خروج تدریجی از قوه به فعلیت و از ضعف به شدت»، «پیوند محرک، متحرک و حرکت»، «پیوند علل چهارگانه ارسطویی، بویژه فاعلی و غایی»، «ربط ضروری فعل با اثر آن» و نهایتاً «فاعل مباشر بودن طبیعت در حرکات طبیعی»، جستجو کنیم. نفی هر یک از این مبادی به انکار ضرورت علت غایی در طبیعت خواهد انجامید. خطای بزرگ آن است که ریاضیات طبیعت را بجای فلسفه طبیعت بنشانیم و از داده‌های تجربی و فیزیکی صرف، انتظار قضاوت و حل و فصل مسائل فلسفی را داشته باشیم.

## منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.

ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

-----، الهیات من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۶.

برت، ادوین آرتور، مبادی مابعدالطبیعه علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.

بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمیراد داوودی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.

جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، قم، اسراء، ۱۳۹۵.

خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.

دکارت، رنه، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، آگاه، ۱۳۶۴.

ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت، ۱۳۸۰.

سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومه، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹.

طباطبایی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، به‌مراه پاورقیهای شهید مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۸۷.

-----، بدایة الحکمة، قم، مؤسسه نشر اسلامی، بی‌تا.

-----، نهایة الحکمة، قم، مؤسسه نشر اسلامی، بی‌تا.

عبودیت، عبدالرسول، خطوط کلی حکمت متعالیه، تهران، سمت، ۱۳۹۲.

فیض کاشانی، ملامحسن، اصول المعارف، تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۵.

مصباح یزدی، محمدتقی، «بحثی پیرامون علت غایی»، فصلنامه نور علم، شماره ۱۴، اسفند ۱۳۶۴.

مطهری، مرتضی، شرح منظومه، تهران، صدرا، ۱۳۸۷.

-----، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۷.

ملاصدرا، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم، بیدار، بی‌تا.

-----، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱: تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

-----، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲: تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

-----، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳: تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

-----، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۵: تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا محمدزاده، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

-----، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶: تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

-----، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۱.

-----، رساله فی الحدوث، تصحیح و تحقیق سید حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.

نصر، سید حسین، دین و نظم طبیعت، تهران، نی، ۱۳۹۱.

-----، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.