



علی نایبجی^۱

مهرداد منفرد^۲

● بررسی تطبیقی غایت‌مندی در حرکت جوهری ملاصدرا

و حرکت در طبیعت و ایتهد*

چکیده

وجود حرکت در طبیعت، امری بدیهی است، اما در مورد جهت و غایت آن میان متفکرین اختلاف نظر وجود دارد. بعضی از پیشا سقراطیان، وجود طبیعت را اتفاقی و تصادفی می‌دانستند و غایتی برای آن قائل نبودند. در مقابل، عده‌ای دیگر هدفمندی را به موجودات دارای شعور و اراده منحصر می‌دانند. طبیعت فاقد این دو ویژگی است، پس جهت‌دار و غایت‌مند نخواهد بود. اما ملاصدرا غایت را به شعور و اراده منوط نمی‌داند. از نظر او، حرکت در سراسر طبیعت، جهت‌دار و غایت‌مند است؛ زیرا میان علت‌غایی و غایت، تفاوت وجود دارد. و ایتهد، عنصر اصلی تشکیل‌دهنده طبیعت را پویش می‌داند و با اصول و مبانی خود، طبیعت را در تحوّل و سیلان می‌داند. او طبیعت را دارای نظم می‌داند و از این راه، به وجود خدا پی می‌برد. از این‌رو حرکت در فلسفه، پویشی جهت‌دار و هدف‌مند است. بنابراین به نظر می‌رسد دو فیلسوف شرق، غرب با اصول و مبانی مختلف توانسته‌اند در باب غایت‌مندی و جهت‌داری حرکت به هم‌دلی و هم‌زبانی دست یابند.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، ایتهد، حرکت، حرکت جوهری، غایت‌مندی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۶

ali_naieji_2008@yahoo.com

۱. دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

mmonfared86@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم



مقدمه

در تحلیل طبیعت، دو نگرش وجود دارد. عده‌ای به سکون قائل هستند و عالم طبیعت را غیر متحرک و ایستا^۱ دانسته و برای آن حرکت و غایت متصور نیستند. اگر غایت نباشد، حرکتی وجود نخواهد داشت. افرادی مانند پارمنیدس^۲ و اتباع او به سکون معتقد هستند. (شرف خراسانی، ۱۳۹۵: ۲۸۸) و الثانیان به اصل، یعنی «وجود» اعتقاد دارند که مادی و بدون حرکت تصور می‌شود و براین اساس، کثرت و حرکت را انکار می‌کنند. (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۱: ۷۳) در مقابل، عده‌ای دیگر از متفکرین به تحول در اعتقاد دارند. نخستین کسی که به شیوه علمی حرکت در طبیعت را تبیین نمود، هراکلیتوس^۳ بود که آن را در قالب این جمله معروف بیان کرد: در یک رودخانه دو بار نمی‌توان گام نهاد. (گاتری، ۱۳۹۵: ۵۰۳؛ whitehead, 1979:219) حرکت مانند زمان نقشی مهمی در زندگی دارد و مبنای تغییر و تحول در طبیعت می‌باشد. ذهن بشر همواره درگیر پرسش‌هایی درباره چگونگی پیدایش حرکت و انواع و اقسام آن بوده است و این‌که آیا حرکت، وجود مستقل دارد یا خیر؟ از این رو، حرکت از دیرباز یکی از مهم‌ترین مباحث علم و فلسفه و از موضوعات و مسائل مورد اهتمام دانشمندان بوده است. در علم فیزیک، تئوری‌های مختلفی در باره حرکت مطرح شده است. (ماکس پلانگ، ۱۳۵۴: ۵۸-۸۹) در میان حکمای اسلامی و فلاسفه غرب نیز بحث حرکت به‌طور جدی محل توجه بوده است. غایت‌مندی و علت‌غایی، از ارکان علت و معلول محسوب می‌شود. کسانی که به اصالت ماده معتقد هستند، هدف‌مندی و علت‌غایی را رد می‌کنند. امپدکلس (انباذاقلس) و ذی‌مقراطیس^۴ به تصادف اعتقاد دارند. (شرف خراسانی، ۱۳۹۵: ۳۷۵؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ۱: ۹۱) عده‌ای هدف‌مندی را به علم و اراده منوط می‌دانند (ملکیان، ۱۳۸۲: ۲۳) و براین اساس آن را در موجودات ذی‌شعور و با اراده جایز دانسته و در غیر آن انکار می‌کنند. ملاصدرا با تحوّل‌ی که در این اصل ایجاد نمود، توانست غایت‌مندی را به کل طبیعت اعم از موجودات واجد ادراک و اراده و فاقد آن، سرایت دهد. او عامل اراده و ادراک را دلیل غایت‌مندی موجودات نمی‌داند و با تبیین حرکت جوهری ثابت می‌کند هر فاعلی در فعل خود دارای غایت است و فعلی که محقق می‌شود، هدف‌مند خواهد بود. در تبیین غایت‌مندی در طبیعت، شبهاتی مانند حرکت جزافیه، اتفاق و قصد



ضروری، مطرح است که ملاصدرا توانست با ارائه توضیحات مناسب برای تمام موارد فوق، غایت مناسب تعریف کند. وایتهد که اساس طبیعت را حرکت می‌داند، به وجود نظم در آن معتقد است و با اصول و مبانی خود، غایت‌مندی را اثبات می‌کند. هدف این مقاله آن است که با بررسی تحلیلی حرکت جوهری در دیدگاه ملاصدرا و پویش در وایتهد، بتوان با مبانی مختلف، غایت‌مندی را در طبیعت اثبات نمود و از این طریق به هم‌دلی و مقارنه دست یافت.

۱. غایت‌مندی در حرکت جوهری ملاصدرا

بحث حرکت از مباحث مهم قوه و فعل است و هدفمندی از موضوعات اساسی علت و معلول محسوب می‌شود. شی از قوه به سمت فعل می‌رود و حرکت در این فرایند به وجود می‌آید. اما جهت و غایت آن چیست؟ آیا می‌توان گفت فاعل در تمام افعالش هدف دارد؟ و آیا هر فعلی در طبیعت هدف‌مند است؟ در بحث حرکت روشن شد که برای تحقق آن، شش امر لازم است: مبدأ (مامنه الحركه)، منتهی (ما الیه الحركه)، محرک (ما عنه الحركه)، مسافت (ما به الحركه)، موضوع (ما له الحركه) و زمان (ما فیه الحركه). (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۳: ۸۹) در ما نحن فیه، دو امر باید تفکیک شود؛ غایت‌مندی فاعل و غایت‌مندی فعل. اگر ثابت شود هر حرکتی دارای غایت است، آن‌گاه می‌توان غایت را به فعل و فاعل بازگرداند. از این رو در هر فعلی که از طرف فاعل محقق شود، هم فعل و هم فاعل دارای غایت هستند. غایت در علت و معلول، شرط فاعلیت فاعل است و در حرکت، مقصد محرک محسوب می‌شود. اگر محرکی دارای جهت و مقصد نباشد، حرکتی به وجود نمی‌آید، اما حرکت در امور بسیط واقع نمی‌شود؛ زیرا در آن اجزایی نیست و ترکیبی وجود ندارد و نظمی حاکم نیست تا بتوان برای آن غایت تعریف نمود. غایت در امور کثیر و مرکب وجود دارد؛ زیرا امور کثیر دارای اجزا بوده و میان آن نظم حاکم است و در بعضی از آن‌ها اراده و شعور نیز وجود دارد. وقتی روشن شد حرکت، سیر از قوه به فعل و یا کمال اول برای امر بالقوه است، چه در جوهر و چه در عرض، باید دارای جهت و غایت باشد. اما باید توجه نمود که جوهر بما هو جوهر و عرض بما هو عرض وجود خارجی ندارند، بلکه از ترکیب‌شان اجسام به وجود می‌آیند و حرکت در آنها شکل می‌گیرد. فرض اصلی هدف‌مندی در حرکت جوهری آن است که همه حرکات در



طبیعت غایت‌مند هستند و غایت مختص فاعل‌های ذی‌شعور و با اراده نیست. در تحلیل حرکت جوهری در ملاصدرا می‌توان به یک اصل مهم دست یافت که طبیعت هدف‌مند است؛ اعم از آن که حرکات، ارادی، قسری یا طبیعی باشد. ملاصدرا برای حرکت غایتی قائل است که کل عالم هستی به سوی آن می‌رود و نهایت آن قرب الهی می‌باشد.

۲-۱. تعریف حرکت

پیشینیان تعاریف مختلفی برای حرکت بیان کرده‌اند. در تعریف ارسطو، حرکت، فعلیت یافتن، امر بالقوه است، هنگامی که تحقق می‌یابد و نه به عنوان خود، بلکه به عنوان متحرک عمل می‌کند. (ارسطو، ۱۳۶۳: ۱۰۵) افلاطون آن را خروج از حالت تساوی می‌داند. (افلاطون، ۱۳۸۰، ۳: ۱۴۴۱) در تعریفی دیگر حرکت را مقایسه‌شی در دو زمان دانسته‌اند که حالت اولی با دومی متفاوت است و یا آن را کمال اول برای شیئی از آن حیث که بالقوه می‌باشد، برشمرده‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۳: ۳۲) عده‌ای نیز حرکت را خروج تدریجی شیئی از قوه به فعل تعریف کرده‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۹۶: ۲۰۱) ملاصدرا پس از ذکر تعاریف یادشده همه را مردود دانسته و آن را از سنخ ماهیت خارج نموده و معتقد است که فاقد جنس و فصل می‌باشد. (مطهری، ۱۳۹۰، ۱۱: ۵۹) بنابراین حرکت دارای تعریف حدی نیست، اگر تعریفی از آن به عمل آمد، یا شرح‌الاسم است و یا از ممیزات آن محسوب می‌شود به نحوی که بتوان آن را از دیگر مفاهیم جدا نمود. براین اساس ملاصدرا حرکت را نحوه وجود و از عوارض تحلیلی آن به حساب آورد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۳: ۴۲)

۲-۲. حرکت در مقولات

مشائیان به دلایل گوناگون، حرکت را به سه مقوله کم و کیف و این محدود می‌کنند و وجود آن را در بقیه مقولات عرضی و جوهری رد می‌نمایند. آنها وجود ضد، داشتن موضوع، زیادت و نقص را از معیارهای صدق حرکت بر مقولات برشمرده‌اند؛ قواعدی که وجودشان برای صدق حرکت بر آنها ضروری است. ایشان در مقوله جده و اضافه حرکت را نفی می‌کنند؛ زیرا در این گونه از مقولات، حرکت به ارتباط طرفین وابسته است هرگاه یک طرف تغییر کند، طرف دیگر نیز تغییر خواهد کرد؛ از این‌رو حرکت در آنها محقق نخواهد شد.



ابن سینا، ضمن پذیرش حرکت در مقولات سه گانه، مقوله وضع را به آن اضافه می‌کند. بنابر نظر ما حرکت در وضع، جاری است مانند جسم مستدیر که به دور خود می‌گردد و یا گردش زمین به دور خود. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲۰۶) فلاسفه قبل از ملاصدرا به دو دلیل حرکت در جوهر را نفی کردند: الف) حرکت به موضوع نیازمند است و چون در جوهر، موضوع وجود ندارد پس حرکت نیست. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۳: ۱۱۶؛ ب) در هر حرکتی، زیادت، نقص، شدت و ضعف وجود دارد، اما در جوهر، این مورد، وجود ندارد بلکه کون و فساد در آن دفعی است نه تدریجی، پس حرکت در آن نیست. (همان، ۱۳۶۴: ۲۰۵) ملاصدرا با رد نظر پیشینیان، عالم طبیعت اعم از جوهر و عرض را در سیلان و تحوّل می‌داند.

۳. تبیین حرکت جوهری

حرکت در جایی جریان دارد که شیء، قوه محض نباشد؛ زیرا صورتی در آن نیست تا به فعلیت برسد و شیء فعلیت محض نباشد. در واقع این به آن خاطر است که قوه‌ای در آن وجود ندارد تا از طریق حرکت به فعلیت برسد، بلکه شیء باید از جهتی بالقوه و از جهتی بالفعل باشد تا بتواند به وسیله حرکت به کمال دست یابد. (همان، ۱۳۸۳، ۳: ۲۹)

ابن سینا، اگرچه اصل حرکت را تأیید می‌کند، اما ماده را ثابت فرض نموده و صورت را متغیر به نحو خلع بعد از لبس می‌داند. (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۱۳۸) ملاصدرا می‌گوید ماده و صورت در سیلان هستند و در سایه صورت به فعلیت تام دست می‌یابند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۲: ۱۸۲) وی بنابر اصالت وجود و تشکیک در آن و مراتب وجود، توانست حرکت را در ذات اشیاء تحلیل نماید که تغییر در آن به نحو اتصالی و تدریجی و لبس بعد از لبس رخ می‌دهد. ماده و صورت قبلی، برای صورت بعدی، ماده می‌شوند و زمانی که شیء با حرکت از حالتی به حالت دیگر تبدیل شد، حرکت و قوه قبلی از بین نمی‌روند، بلکه کامل‌تر می‌شوند. بنابراین از نظر ملاصدرا در حرکت جوهری، ماده و صورت با تمام وجود در سیلان و حرکت هستند.



۱-۳. دلایل حرکت در جوهر

۱-۱-۳. برهان اول؛ غایت‌مندی

از نظر ملاصدرا حرکت در خارج، دارای وجود بدیهی و غایت‌مند است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۳: ۲۹)، اما ابن‌سینا اصل غایت‌مندی حرکت در طبیعت را به شکل کون و فساد می‌پذیرد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ۳: ۱۳۸) همچنین علت غایی در بحث علت و معلول از اقسام علت تامه به حساب می‌آید و فاعلیت فاعل به وجود علت غایی بستگی دارد. قُرب و بُعد به غایت باعث دگرگونی و تغییر در طبیعت می‌گردد. حرکت در متحرک، به نفس تجدد و انقضاء است. (حسن‌زاده، ۱۳۹۵، ۷: ۳۲۴) پس علت قریب حرکت، امری سیال خواهد بود، در غیر این صورت اجزاء آن معدوم نمی‌شود و سیال، سیال نیست، بلکه ساکن و ثابت است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۳: ۷۷-۷۸) طبیعت، عامل حرکت و مبدأ حرکت، فاعل مباشر آن می‌باشد، پس طبیعت باید فاعل مباشر حرکت باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ۱۲: ۲۱۴) طبیعت به عنوان فاعل مباشر حرکت، سیال است و این نتیجه را به دنبال دارد که طبیعت در عالم ماده، سیال خواهد بود. اعراض متحرک هستند و عرض، تابع جوهر و قائم به آن است. (حکیم سبزواری، [بی‌تا]: ۲۴۹) در نهایت جوهر باید متحرک باشد وگرنه دور یا تسلسل لازم می‌آید. اما چرا فاعل حرکت باید سیال باشد؟ زیرا فاعل قریب حرکت؛ جوهر مفارق یا نفس یا حرکت و یا طبیعت جوهری است. جوهر مفارق که فوق طبیعت قرار دارد، نمی‌تواند فاعل مباشر باشد. نفس نیز ذاتاً امری مجرد است و در مجردات مگر به واسطه تعلق آن (نفس) به بدن حرکت راه ندارد، بنابراین نفس نیز نمی‌تواند این مسئولیت را به عهده بگیرد. هویت حرکت عین تصرم و سیالیت می‌باشد که آن نیز قابلیت پذیرش چنین وظیفه‌ای را ندارد. بنابراین تنها طبیعت جوهری که ذاتاً متحرک و دارای طبیعتی سیال است، می‌تواند فاعل مباشر حرکت باشد. (همان، ۱۳۹۳، ۱۲: ۲۲۳) اصل تغییر در فاعل مباشر حرکت، ثابت شد، اما تغییر یا به نحو کون و فساد یا به صورت تدریجی و متصل است. در مورد نفی کون و فساد باید گفت اولاً این نوع از تغییر، واجد هیچ هدفی نیست، چون اجزای آن منفصل هستند و میان صورت قبلی و بعدی هیچ ارتباطی وجود ندارد. البته می‌توان برای موجودی که این صورت‌ها را بدل می‌کند، غایتی در نظر گرفت، اما برای صور متبادل هیچ‌گونه غایتی



قابل تصور نیست. (دهباشی، ۱۳۸۶: ۶۵) ثانیاً اگر میان صورت قبلی و بعدی یک آن، فاصله شود، لازمه اش آن است که ماده در یک لحظه بدون صورت باشد. ثالثاً آنات، بدون اتصال و به طور پیوسته به دنبال هم می آیند که امری باطل است. پس آن چه در نظر ما صحیح به نظر می رسد این است که تغییر باید به شکل کون و فساد تدریجی و متصل باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۳: ۱۸۰) در نتیجه حرکت در ذات طبیعت نهادینه شد و به نحو کان تامه از هیولی با صورت ما شروع و به عقل فعال و در نهایت به قرب الهی ختم می شود. (سبزواری، [بی تا]: ۲۴۳)

۳-۱-۲. برهان دوم: حرکت تکاملی طبایع

حرکت در جایی محقق می شود که شیء بالفعل واجد صورتی و فاقد صورت دیگر که بالقوه از حرکت به فعلیت می رسد. (حسن زاده، ۱۳۷۵: ۵۳) طبیعت شیء در حرکت تکاملی اش از نقص به کمال می رود و در آن متجدد و متصمّم است، اما حقیقت و شخصیت آن محفوظ می باشد. (همان) زیرا تمام افعالی که در طبیعت چه کلی و چه جزئی انجام می گیرد غیر از خیر و صلاح نیست. او مقصد نهایی حرکات اشیاء طبیعی را ملکوت اعلی می داند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۲: ۱۸۲؛ حسن زاده، ۱۳۷۵: ۵۷) در عالم جسمانی، اجسام به یکدیگر تبدیل می شوند؛ مانند تبدیل جماد به نبات و نبات به حیوان. سیر حرکت در آن استکمالی است اما فاعلی که تحول در آن ایجاد می شود، کیفیت مزاجیه نیست؛ زیرا کیفیات مزاجیه از اعراض تشکیل شده اند که در حرکت استکمالی نقش چندانی ندارد. هیولی نیز نمی تواند عامل مهم در فاعلیت آن باشد، چون بدون تغییر در ماده هیچ جسمی نمی تواند از صورتی به صورت دیگر تبدیل شود. در این حالت شیء دارای طبیعت محصله نیست و هر چیزی که دارای طبیعت محصله نباشد، نمی تواند ماده برای صورت بعدی قرار گیرد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۲: ۱۸۱) اما صورت نوعیه اشیاء می تواند در تبدیل اشیاء به یکدیگر نقش فاعل داشته باشد و در این فرآیند به شرط ترکیب، می توانند به یکدیگر تبدیل شوند؛ لذا عنصر منفرد، مستعد قبول صورت مرکب معدنی و نباتی و حیوانی نیست. (همان: ۵۷) از طرف دیگر اشیاء طبیعی در تبدلات شان به ضد و مابین خود متمایل نیستند. در سیر حرکت شیء برای نیل به کمال تا مراحل قبلی را طی نکنند، نمی تواند به مراحل بعدی برسد. بنابراین قوه فاعلی طبیعی که



نقش فاعل مباشر حرکت را دارد، باید متجدد بالذات باشد. پس جوهر طبیعی اشیاء که ذاتاً متجدد هستند به سوی ملکوت اعلی در حرکت می‌باشند. (حسن‌زاده، ۱۳۷۵: ۵۷)

۴. تعریف غایت

غایت به معنای مقصد؛ مطلوب و یا تمام چیزی می‌باشد که فاعل به سوی آن متوجه است یا چیزی که متحرک آن را طلب می‌کند. (طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۳: ۱۸۱-۱۸۰) در تعریف دیگر غایت عبارت است از آنچه حرکت به آن ختم می‌شود و یا کمال و جودی که فعل بر آن مترتب می‌شود. یکی از اقسام علت تامه، علت غایی است که فاعلیت فاعل، به آن بستگی دارد. غایت از لحاظ ذهنی مقدم بر همه اسباب است و از لحاظ وجودی متأخر از آنها می‌باشد. (ابن‌سینا، [بی‌تا]: ۱۲۸). غایت در اموری معنا پیدا می‌کند که دارای اجزا باشند و شیئی از آنها ترکیب شده باشد. غایت گاهی به خود فاعل باز می‌گردد، مانند افعال باری تعالی که در آن غایت با فعل یکی است، البته غایت در باری تعالی به معنای نقص نیست که با افعالش به مقصد برسد بلکه چون عالم و قادر و حکیم است هر چه از او صادر می‌شود، حکیمانه می‌باشد. گاهی از فاعل جدا است اما خارج از آن نیست مانند انجام فعلی برای شادمانی خود و گاهی غایت از فعل مجزا و برای غیر است، مانند افعالی که از فاعل برای رضایت‌مندی و خشنودی دیگری صادر می‌شود. بنابراین غایت یا عین ذات است و یا عین ذات نیست؛ در حالت دوم، یا قائم به فاعل است و یا قائم به آن نیست. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۲: ۲۷۱) غایت‌مندی در قلمرو طبیعت و عالم ماده، به واسطه فقر و جودی و نیل به کمال معنا پیدا می‌کند و از حوزه مجردات خارج است.

۱-۴. رابطه حرکت با غایت

زمانی که شیئی از قوه به سمت فعلیت می‌رود سه ضلعی قوه- حرکت- منتهی، تشکیل می‌شود. فعلیت نسبت میان فاعل و غایت است که دو گونه تحلیل می‌شود. بعضی میان فعل و فاعل و غایت، ارتباط ضروری قائل نیستند؛ زیرا غایت در جایی طرح می‌شود که فاعل نسبت به فعلش، شعور و اراده داشته باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۲: ۲۷۹) بنابراین غایت مرا در بر می‌گیرد که دارای ادراک و اراده باشند، اما موجودات طبیعی از جمادات و نباتات و حیوانات از قلمرو آن خارج هستند؛ زیرا میان غایت و فعل ارتباط ضروری وجود ندارد. دلیل دیگر این گروه آن است که در



فاعل‌هایی که واجد ادراک و اراده هستند، بعضی مواقع افعالی مانند حرکات جزافیه - قصد ضروری - اتفاق صادر می‌شود که غایت ندارند. بنابراین نمی‌توان میان فعل - فاعل و غایت، ربط ضروری برقرار نمود. در مقابل، نظریه‌ای وجود دارد که میان فعل، فاعل، غایت ربط ضروری برقرار می‌داند. استدلال این گروه آن است که اگر میان سه ضلع فعل - فاعل - غایت، ربط ضروری برقرار نباشد، باید بر اساس اتفاق افعال صادر شوند که چند محذور را به دنبال دارد: الف: هیچ فعلی به وقوع نمی‌پیوندد؛ ب: میان گذشته و آینده ارتباط برقرار نمی‌شود، چون گاهی هست و گاهی نیست. از این جهت شی، فاقد فاعل است؛ در نتیجه میان اتفاق و غایت، تعارض به وجود می‌آید. عدم وجود علت غایی دلیل نفی علت فاعلی بوده و به هرج و مرج منجر می‌شود. متفکرینی مانند ذی‌مقراطیس به تصادف باور دارند. او عناصر تشکیل‌دهنده عالم را اتم‌هایی می‌داند که دارای طبایع مشابه اما به شکل‌های مختلف هستند که پیوسته در حال حرکت می‌باشند. از این جهت وجود عالم بر اساس اتفاق است، اما نباتات و حیوانات خارج از اتفاق هستند. (شرف خراسانی، ۱۳۹۵: ۳۷۵) انباز اقلس شکل‌گیری عناصر اولیه طبیعت را بر اساس اتفاق تحلیل می‌کرد، اما اجتماع آن را مجموعه‌ای دانست که صلاحیت بقای نسل را داراست. (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۱: ۷۸) (شرف خراسانی، ۱۳۹۵: ۳۷۵)

۵. دلایل ملاصدرا بر رد نظریه غایت‌مندی منوط به ادراک و اراده

قائلین به غایت‌مندی در موجودات دارای شعور و اراده استدلال کردند که طبیعت نمی‌تواند واجد غایت باشد؛ زیرا طبیعت دارای شعور و اراده نیست. هر چیزی که دارای شعور و اراده نباشد، غایت ندارد، بنابراین طبیعت غایت ندارد. ملاصدرا با دوروش تجربی و عقلی، برهان آنها را ابطال می‌کند. او تلازم میان هدف‌مندی و ادراک و اراده را قبول ندارد؛ زیرا هیچ نسبتی میان‌شان وجود ندارد. (همان، ۱۳۸۳، ۲: ۲۷۹) ضمناً وی استدلال می‌کند تمام موجودات طبیعت شعور دارند، پس طبیعت، دارای ادراک بوده و در نتیجه غایت‌مند است. (همان: ۲۷۹) ملاصدرا از سویی استدلال می‌کند که لازمه غایت‌مندی شعور و اراده نیست و از طرف دیگر، برهان می‌آورد که طبیعت واجد علم است. استدلال اول او این است که در این تحلیل، انسان، ملاک قرار گرفت و بر مبنای آن، غایت‌مندی تعریف شد در حالی که انسان، میزان غایت‌مندی نیست. ثانیاً در بعضی



مواقع انسان دارای شعور و اراده بدون تأمل افعالی را انجام می‌دهد، مانند سخنرانی اگر بخواهد روی تک تک کلمات فکر کند، سخنرانی دچار وقفه می‌شود یا صنعت‌گری که اگر روی تمام حرکات و سکناش فکر کند، از کار باز می‌ماند یا نوازنده‌ای که چنانچه روی تک تک نت‌ها تعمق نماید، قادر به نواختن موسیقی نخواهد بود. (همان: ۲۷۹)

ملاصدرا معتقد است تمام افعالی که در طبیعت اتفاق می‌افتد، دارای هدف هستند و در طبیعت میان غایت و فاعل، ربط ضروری وجود دارد، همان‌طوری که در بحث علت و معلول گفته شده است: الشی مالم یجب لم یوجد (شیء تا به حد و جوب نرسد، ایجاد نمی‌شود). در علت غایی نیز گفته می‌شود تا فاعل دارای غایت نباشد، هیچ فعلی از او صادر نمی‌گردد؛ زیرا همان‌طور که فعل بدون فاعل محال است، فعل بدون غایت نیز ممتنع می‌باشد. هر فعلی که در طبیعت واقع می‌شود، انگیزه‌ای در ماوراء آن وجود دارد. اگر فاعل نسبت به فعلش علی‌السویه بوده و تمام صور برای فاعل ممکن باشد به‌طوری که هر انتخابی برای او قابل تحقق باشد، در این حالت، فعل در حد امکان باقی مانده و تا زمانی که یکی بر دیگر ترجیح پیدا نکند، محقق نمی‌شود، در غیر این صورت ترجیح بلامرجع لازم می‌آید. متکلمین درباره افعال الهی گفته‌اند: «لَا یَسْأَلُ عَمَّا یَفْعَلُ» (انبیا/ ۲۳) از هر آنچه خدا انجام می‌دهد، نباید سؤال کرد. غایت و فعل خداوند یکی بوده و فاعل عین کمال است. در فاعل‌های ناقص، غایت‌مندی برای رفع نقص و نیل به کمال است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۲: ۳۲۷) اما در واجب، چون عالم مطلق است، افعال از او صادر می‌شود. بنابراین چه به عنوان مجموع و چه به عنوان جمیع، واجد غایت است. کل عالم به سوی غایت در حرکت هستند و اجزا این مجموعه نیز هر کدام غایتی خاص دارند. او معتقد است اگرچه هر موجودی غایت دارد، ممکن است علت غایی نداشته باشد.

۱-۵. علت غایی موجودات طبیعی بر مبنای حرکت جوهری

ملاصدرا میان غایت و فعل و فاعل ارتباط ضروری قائل است. (همان: ۲۹۴) همان‌طور که در علت فاعلی، فعل از فاعل به وجود می‌آید، در علت غایی نیز هر فعلی دارای غایت می‌باشد، وگرنه هیچ فعلی از فاعل صادر نمی‌شود. هر فاعلی دارای غایتی مقصود بالذات است. ملاصدرا این مطلب را با تجربه و برهان اثبات می‌کند،



مثلاً وقتی درختی در باغ غرس می‌شود، ریشه آن به طور طبیعی برای جذب مواد غذایی در دل خاک نفوذ می‌کند و شاخ و برگ برای عمل فتوسنتز متوجه نور خورشید می‌شوند، تمام اینها برآن دلالت دارد که طبیعت دارای غایت است. (همان)

با اثبات هیولی، روشن شد که موجودات طبیعی نسبت به جمیع فعلیت‌های ممکن، علی‌السویه نیستند. قوای طبیعت نسبت به تمام صورهای ممکن یکسان نیست. از سوی دیگر نسبت قوا به فعلیت، گنگ و مبهم نیست. نسبت قوه به فعل و صورت‌های ممکن، بالفعل نمی‌باشد؛ زیرا طبیعت در نهاد خود اقتضای فعلیت خاص دارد. زمانی که دانه گندم در دل خاک قرار می‌گیرد، دانه به خوشه گندم تبدیل می‌شود نه چیز دیگر؛ زیرا قوه فاعله، صورت معین را تحریک می‌کند تا به فعلیت خاص تبدیل شود. رابطه اقتضای طبیعت - که ربط وجودی است - میان موجود و معدوم نیست و ربط خارج از طبیعت هم نیست، بلکه در نهاد آن قرار دارد و صورت بالفعل نیست و گرنه تحصیل حاصل می‌شود. پس درون طبیعت شیء به شکل بالقوه وجود دارد و نزد او حاضر است. قبلاً گفته شده علم همان حضور است، اما نمی‌داند که عالم است و علم به علم ندارد. با این بیان، روشن می‌شود که موجودات طبیعی فاقد شعور و اراده نیستند و به فعل خود علم دارند، اما از آن آگاه نیستند. (ملاصدرا، ۱۸۳، ۲: ۲۸۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴، ۹: ۱۹۴)

۳-۵. امکان فقری برای اثبات غایت مندی

در فلسفه اسلامی معانی مختلفی برای امکان بیان شده است. یکی از آنها امکان فقری است که از سنخ وجود می‌باشد، به این معنا که ما سوی‌الله، عین‌الربط به واجب هستند. قوام معلول به وجود علت است و بین ماسوی‌الله و باری تعالی ربط ضروری وجود دارد. ممکنات در وجودشان به غنی وابسته هستند و تغییر در ذات موجودات طبیعی برای نیل به کمال و رفع نقص است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۱: ۱۷۸؛ علامه طباطبایی، ۱۳۶۳: ۴۸) اینها برآن دلالت دارد که واجب، غایت موجود فقیر است. در تقسیم وجود گفته شد، وجود یا مستقل یا رابط و یا رابطی است و قوام موجودات رابط و رابطی به وجود مستقل است. واجب، وجود فی‌نفسه لافسه و موجود مستقلی است که موجودات لغیره به او توجه دارند؛ زیرا موجودات رابط و رابطی از خود استقلالی ندارند و تمام توجه و غایت‌شان به وجود مستقل است. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۳: ۳۱-۳۰) بنابراین وجود



رابط و رابطی عین‌الربط به وجود مستقل هستند؛ از این‌رو غایت وجود رابطی، وجود مستقل است. از طرفی گفته شد، حرکت، طلب است و هر طلبی، مطلوب می‌خواهد که غایت آن محسوب می‌شود. طلب بدون مطلوب و وجود رابط بدون مستقل و وجود فقیر بدون غنی، معنا ندارد.

۴-۵. ارتباط میان حرکت و غایت‌مندی

حرکت، وسیله‌ای برای رسیدن قوه به فعلیت است. میان حرکت و منتهی، ارتباط ضروری برقرار می‌باشد، چون هر حرکتی بالطبع دارای هدف است و برای هر غایتی دیگر متصور است تا به عقل ختم شود. برای هر ناقصی، عشق غریزی به معشوق است تا به دارالقرار برسد و ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی، پروردگاری که به هر چیزی وجود عطا نمود، سپس آنها را هدایت کرد. (طه/۵۰)

بنابراین بر مبنای حرکت جوهری، هر حرکتی به خیر نهایی منتهی می‌شود و بر اساس آن می‌توان گفت:

- ◀ حرکت در تمام طبیعت جریان دارد.
- ◀ حرکت دارای جهت و غایت است.
- ◀ کل حرکات طبیعی به سوی غایت در حرکت هستند.
- ◀ ملاک غایت‌مندی، ادراک و اراده نیست.
- ◀ میان فعل- غایت- فاعل ربط ضروری حاکم است.
- ◀ بدون غایت، فاعلیت فاعل در ایجاد فعل محقق نمی‌شود.
- ◀ حرکات در جوهر، پس از نیل به کمال از بین نمی‌روند بلکه کامل‌تر می‌شود.
- ◀ تمام حرکات، اتفاقیه- جزافییه- قصد ضروری در جایگاه خود دارای غایت هستند.

۶. غایت در فلسفه پویشی وایتهد

آلفرت، نورث و وایتهد^۵ (۱۸۶۱-۱۹۴۷) ریاضی‌دان و فیلسوف انگلیسی، که بیشتر به عنوان فیلسوف علم و منطق ریاضی شناخته می‌شود. (S.E.P) مبدع نظریه پویشی است که تحولی در فلسفه معاصر ایجاد نمود. او طبیعت را در صیورورت می‌داند و براین اساس، معتقد است آنچه واقعیت دارد، دگرگونی است. در نظریه او،



سکون جایگاهی ندارد. برای تبیین غایت‌مندی در فلسفه او، باید ابتدا مبانی فکری وی را تحلیل نمود؛ نظمی را که بر آن حاکم است، تبیین کرد و نقش خداوند را مشخص نمود تا بعد بتوان غایت‌مندی را از آن استنباط نمود. اگر ثابت شود حرکت در طبیعت بر اساس نظمی خاص و به سمت مقصدی مشخص رخ می‌دهد، آن‌گاه می‌توان غایت‌مندی را از آن فهمید. طبیعتی که مورد توجه او است، بر مبنای پویش است؛ زیرا طبیعت، مجموعه‌ای از ارتباطات موجوداتی است که به عنوان شکل‌دهندهٔ زمینهٔ این ارتباطات منظور می‌گردد (دهباشی، ۱۳۸۶: ۱۴۶) و چیزی است که با اتکا به تجربهٔ واقع - متمایز - دیدنی و شنیدنی، لمس‌کردنی تعبیر شد. (وایتهد، ۱۳۷۹: ۱۵۶) با توجه به تعاریفی که از طبیعت به عمل آمده، آیا می‌توان گفت حرکت در طبیعت، که اساس تئوری او را تشکیل می‌دهد، جهت دار و غایت‌مند است یا بدون جهت و غایت، باری به هر جهت در نوسان می‌باشد؟ برای پاسخ به این سؤال باید اصول و مبانی فلسفه وایتهد تحلیل گردد.

۶-۱. اصل اول؛ پویش

طبیعت در پویش است به طوری که از آن، غیرقابل انفکاک می‌باشد. هستی غیر از صیورورت چیز دیگری نیست (Whitehead, 1979: 23) حرکت در سیستم فلسفی او ذاتی موجود است. واقعیت، همان پویش است که با واژه‌هایی مانند موجود^۶ معادل باشد. موجود بودن شامل موجودات واقعی و موجودات ابدی می‌گردد. ادراک همبستگی درونی و صور ذهنی قضایا می‌شود. (Whitehead, 1979: 32) به نظر او عناصر تشکیل‌دهندهٔ طبیعت، جوهر و عرض ارسطویی و یا اتم‌های ذی مقراطیس و مونادهای لایب نیتس نیست، بلکه عنوانی به نام موقعیت واقعی^۷ است که واقعیت جهان طبیعت را تشکیل می‌دهد. (Whitehead, 1979: 18) او طبیعت را عین حرکت می‌داند که خلاء در آن قابل تصور نیست. این‌که هیچ چیز در طبیعت نباشد، محال است؛ زیرا طبیعت از موقعیت‌های واقعی تشکیل شده که پیوسته در پویش می‌باشند. (همان، ۱۹۷۹: ۱۵) تصور فضای خالی که تنها وسیلهٔ ارتباط متقابل آن بود، در علم جدید حذف شد. بنابراین کل طبیعت، یک میدان نیرو است و یا یک میدان فعالیت. (وایتهد، ۱۳۷۹: ۱۶۶) از نظر او حرکت، صفت اشیاء متحرک نیست، بلکه عین آن است. در فلسفهٔ پویشی، طبیعت، مرکب از اتم‌ها و مولکول‌ها نیست، بلکه آن‌چه طبیعت را تشکیل می‌دهد، پویش و روابط میان آنها می‌باشد. پس آنچه در فلسفهٔ او واقعیت دارد، حرکت و



روابط میان آنهاست. در فلسفه پویشی، تحولات وقایع شامل اتفاقاتی است که از روابط و تأثیر و تأثر اشیاء در طبیعت به وجود آمده است. بنابراین عناصر تشکیل‌دهنده طبیعت اعم از اتم‌ها، مولکول‌ها، اجسام، گیاهان، حیوانات و انسان‌ها موقعیت‌های واقعی هستند که پیوسته در سیلان می‌باشند. پویش و روابط میان آن، امور حقیقی هستند که در یک لحظه آرام و قرار ندارند. تمام روابط درونی، امور واقعی می‌باشند که در ذات خود متغیر و متحول هستند. هر تحقیقی در زمینه پیشرفت خلاق، دلالتی در بردارد. (Whitehead, 1979: 177)

شبکه‌ای که در نظریه او تعریف شده متشکل از نسبت‌ها و روابط میان عناصر آن است که در صیوریت هستند. پویش در عالم ماده شامل فعل و انفعالاتی می‌شوند که ناموس خلقت آنها را به واسطه حرکت در طبیعت به وجود آورده است. هر یک از حرکات طبیعی، حاکی از واحدهای طبیعی حقایق تاریخی است. لذا تئوری وایتهد، مختص به عالم طبیعت نیست بلکه ریاضیات را در بر می‌گیرد. (دهباشی، ۱۳۸۶: ۱۳۳) با این بیان روشن شد طبیعت در حرکت است. آن چه واقعیت دارد حرکت است و طبیعت حرکت و روابط بین آن‌ها بوجود آمد.

۶-۲. اصل دوم؛ شبکه سیستمی مرتبط با هم

پس از آن که روشن شد، آن چه واقعیت دارد، حرکت و پویش است، باید دید روابط میان اجزا چگونه است و چه تناسبی میان آنها برقرار است؟ در نظریه وایتهد، هیچ چیز مستقل از چیز دیگر نیست، بلکه تمام اجزا مانند یک شبکه سیستمی و در هم تنیده عمل می‌کنند که بر یکدیگر و بر کل، تأثیر متقابل دارند؛ از این رو اجزا متشکله طبیعت، مجزا از یکدیگر نیستند. مجموعه طبیعت در یکدیگر اثر دارند، اما میزان اثرگذاری متفاوت است. (Ibid: 170) او اصل تأثیر را امری مسلم فرض می‌گیرد، اما میزان اثرگذاری، بستگی به شرایط و قدرت اجزای آن دارد. باید اذعان نمود همان‌طور که روابط طبیعت اشیاء مادی که در ارتباط با هم هستند؛ در یکدیگر تأثیر می‌گذارند، اشیاء مرتبط نیز در طبیعت اثر می‌گذارند؛ زیرا رابطه‌ای که در شبکه سیستمی حاکم است، رابطه‌ای کلی و مبهم نیست، بلکه به همان اندازه که اشیاء موضوع ارتباط، تشخص دارند، حقیقی و مشخص است. مفهوم اندراج علت در معلول نشان‌دهنده حقیقت است. (Ibid: 279) بنابراین اجزا طبیعت، یک مجموعه کامل مرتبط به هم هستند، که یک شبکه سیستمی در هم تنیده را به وجود آورده‌اند. طبیعت، مکان



حضور روابط متقابل فعالیت آنها است که تمام اشیاء، فعالیت‌ها و روابط میان‌شان تغییر می‌کند. (Ibid: 170) به نظر او اجزا طبیعت مانند یک تیپ نظامی دارای نظم نیست و یا مانند یک حوزه یا نمونه‌ای از جعبه‌های شیشه‌ای نیست که ارتباط چندانی میان آنها برقرار نباید، بلکه جهان چون حقیقی است که اجزاء آن کاملاً به هم وابسته و در حال پویایی می‌باشند. (Ibid: 110)

۶-۳. اصل سوم؛ پویایی

همان‌طور که گفتیم در نظریه وایتهد، طبیعت در سیلان است و اجزای آن مجموعه‌ای مرتبط به هم و در هم تنیده را تشکیل داده‌اند که در یکدیگر تأثیر متقابل دارند. حال وی در این اصل می‌گوید: این شبکه سیستمی، پویا و زنده است. در فلسفه او، پویایی، اساس اولیه طبیعت است و فردیت اجزا لحاظ می‌گردد، پس فلسفه ارگانیسم قابل حصول است. بنابراین نگرش او به طبیعت، شبیه یک دستگاه بی‌جان نیست، بلکه زنده و دارای حیات می‌باشد و در هر مقطعی، موجودات از مقاطع دیگر اثر می‌پذیرند و به اندازه توانایی خود، اثر می‌گذارند. (Whitehead, 1979: 177؛ بارپور، ۱۳۷۴: ۱۶۱) در عین حال که اجزاء طبیعت اعم از الکترون، پروتون، نوترون، مولکول، جمادات، نباتات، حیوان و انسان به طور مجزا دارای حیات هستند، مجموعه آنها نیز که طبیعت را شکل داده‌اند زنده است. از این‌رو مقصد نهایی جهان‌شناسی در فلسفه ارگانیسم، آن است که موجودات در عالم طبیعت که شامل رویدادهای واقعی می‌باشند، زنده هستند. وایتهد، ارگانیسم را به شرایط محیطی نیز وابسته می‌داند. ویژگی‌های برجسته محیط، نتیجه برآیند ویژگی‌های جوامع مختلف هستی‌های واقعی است که عامل پیدایش محیط است، حتی نفس و بدن انسان و رابطه میان آنها در فلسفه ارگانیسم، جزء موقعیت‌های واقعی است. عکس‌العمل‌های انسان در زمان‌های گوناگون حاصل واکنش‌هایی است که انسان نسبت به محیط نشان می‌دهد؛ زیرا هر حادثه‌ای واقعیت خود را در ارتباط با حوادث دیگر حفظ می‌کند که تمام پدیده‌ها را دزبر می‌گیرد. همین روش در واحدهای دیگر مندرج است. نظریه وایتهد منحصر در فلسفه نبود. او قصد داشت میان فیزیک و روان‌شناسی ارتباط برقرار کند، پس آنچه غیرآلی بود در ساده‌ترین شکلش، آلی



است. از نظر او اشیاء غیرآلی وجود ندارد، هرچه هست آلی است و روابط میان اشیاء نیز آلی می‌باشد. (لوین، ۱۳۵۱: ۲۳۷)

بنابراین هدف نهایی فلسفه ارگانیسم در دیدگاه وایتهد آن است که جهان‌شناسی هم‌آهنگ را بر مبنای مفاهیم سیستم‌پویشی، یعنی پیشرفت خلاق به سوی نوآوری، نوآفرینی حقایق ثابت، وحدت فردی تجربی، احساس وحدت فردی تجربه، احساس، هدف، کلیات به عنوان صور معین و خصوصیات به عنوان عوامل غایی حقیقت ثابت، تبیین نماید. (همان، ۱۳۸۶: ۱۵۱)

۶-۴. اصل چهارم؛ جزء-کل

در فلسفه پویشی، اجزا طبیعت در سیلان هستند و در یکدیگر تأثیر داشته و یک شبکه سیستمی زنده و پویا را تشکیل داده‌اند. براساس این اصل، اجزا در کل، در عین همبستگی و تأثیر متقابل، در یکدیگر محو نمی‌شوند بلکه کلیت کل و جزئیت جزء، حفظ می‌شود، اگرچه سیستم او، مجموعه‌ای از افراد زنده را تشکیل می‌دهد. افراد در مجموعه و مجموعه در افراد دارای عمل و عکس‌العمل متقابل هستند که حتی روابطی که میان آن‌ها برقرار است، شرایطی را فراهم می‌کند که دارای کنش و واکنش می‌باشند. امور بالفعل یا واقعی دیگر، هر یک با تجربه خود هم به صورت فرد و هم در ارتباط با یکدیگر وجود دارند.

هر توصیفی از وحدت، امور واقعی متعدد را ایجاب می‌کند و هر توصیفی از تعدد یا کثرت مستلزم تصور وحدتی است که از آن اهمیت و هدف استخراج می‌شود. (وایتهد، ۱۳۷۹: ۶۳) وایتهد در بعضی از امور، از ویلیام جیمز متأثر است، از جمله این‌که واحد مطلق که جهان را تشکیل می‌دهد، موجود نیست، بلکه کثرت صورهای اولیه در جهان به وسیله ارتباطات یک جانبه یا چندجانبه یکی می‌شوند و جهان را تشکیل می‌دهند. پس جهان یک واحد مطلق نیست که به‌طور مجزا موجود باشد، بلکه مجموعه‌ای از افراد دارای روابط متقابل میان آنها شکل می‌گیرد. وایتهد می‌گوید حقیقت جهان هستی از کثرت رویدادها، تشکیل شده است که موجوداتی واقعی و مرتبط به هم هستند. رویدادها، پویش هستند تا نحوه وجود آن را معین کنند. (همان، ۱۳۸۶: ۱۲۸) ویژگی‌های افراد با توجه به تأثیر و تأثر متقابلی که میان آن‌ها وجود دارد، قابل فهم است، چون



صورت فرایند فرد را از افراد همان مجموعه دریافت می‌کند. (Whitehead, 1979: 119) بنابراین هر چیزی که در هر شرایطی قرار گیرد دارای دو جهت است، فرد آن و ارزش آن فرد در عالم طبیعت. با توجه به اصول فلسفه پویایی و ایتهد می‌توان موارد ذیل را استخراج کرد.

- ◀ طبیعت در صیورورت است و سکون در آن راه ندارد.
- ◀ آن چه واقعیت طبیعت را تشکیل می‌دهد، پویا است.
- ◀ اجزاء تشکیل دهنده طبیعت دارای یک شبکه سیستمی وابسته به یکدیگر هستند که دارای تأثیر - تأثر متقابل می‌باشند.
- ◀ این شبکه سیستمی، زنده و دارای حیات است.
- ◀ هویت اجزاء در کل و کل در اجزاء، در عین روابط متقابلی که با هم دارند، محفوظ است.

۶-۵. نظم در طبیعت

او نظم در طبیعت را امری مسلم و واقعی می‌داند که در طبیعت موجود است. این ساختار مبین لایه‌های متوالی از انواع نظم است. هر لایه معرف نوعی نظم متعلق به محدوده‌ای معین است که با نظم کلی حاکم بر محیط‌های وسیع‌تر وجود مشترک دارد. (وایتهد، ۱۳۹۰: ۴۱۴) وایتهد مجموع عالم را منظم می‌داند که انواع و اقسام نظم در آن موجود است و بعضی رضایت بیشتر و بعضی رضایت کم‌تری را به دنبال دارد. او برای وجود و عدم نظم در طبیعت، دلیل اقامه نمی‌کند، اما وجود خداوند را دلیل بر وجود آن می‌داند. او معتقد است طبیعت بر اساس نظم شکل گرفت و حیات و زندگی در آن بر مبنای طرح قبلی و نظمی خاص به وجود آمد، اما شاید ما نتوانیم تمام ابعاد نظم را معین کنیم، بنابراین سیستمی که در جهان طبیعت هست دارای هم‌آهنگی عقلانی و منطقی امور حسی می‌باشد تا دانسته شود هم‌آهنگی منطقی در جهان، یک ضرورت است. هم‌آهنگی حسی قبل از آن به عنوان الگویی از مفهوم زنده در جریان کل پیشرفت منفصل از آن، طرف موضوعات عالی‌تر و لطیف‌تر دارد. (Whitehead, 1979: 24) بنابراین تغییراتی که در طبیعت رخ می‌دهد بر اساس نظم است و از این جهت انسان آن را پذیرفت، بنابراین میان خیر و نظم رابطه ضروری وجود دارد و این یادآور، سخنان ملاصدراست که



سراسرعالم، خیر و سعادت است؛ زیرا ارزشی غیر از آن ندارد. چون اگر صیوروت طبیعت همراه با حیات باشد به تحقق نتیجه بیشتر یاری می‌کند. (دهباشی، ۱۳۸۶: ۱۳۳)

۶-۵-۱. نقش خداوند در طبیعت

وایتهد از طریق برهان انی، یعنی نظمی که در جهان حاکم است، به وجود خداوند پی می‌برد؛ زیرا جهان، منظم است و نظم نیازمند ناظم است. پس خداوند، ناظم طبیعت است. او خدا را خالق طبیعت نمی‌داند، بلکه معتقد است خدا بر جهان مسلط است و شرایط پیشرفت خلاق را فراهم می‌کند. (دهباشی، ۱۳۸۶: ۱۵۲) خدا همراه طبیعت و بر آن حاکم است. خدا هم‌دوش با سایر، عمل می‌کند اما همه چیز به او وابسته است. (Whitehead, 1979: 524) هر حادث یا حادثه‌ای در وجود خویش متکی به خداوند است که نظم بخشیدن جهان و امکاناتی را که به آن نیاز دارد در اختیارشان قرار می‌دهد، پس خداوند، اساس نظم است. (باربور، ۱۳۷۴: ۴۶۹)

۶-۶. اثبات غایت در تئوری وایتهد

تا این‌جا روشن شد، طبیعت حرکت می‌کند و نظمی بر آن حاکم است و خداوند ناظم آن است. جهت و غایت حرکت چیست؟ آیا هر حرکتی که در طبیعت اتفاق می‌افتد دارای جهت و غایت است؟ وایتهد معتقد است حرکت که در ذات طبیعت تعبیه شده، غایت‌مند و جهت‌دار است. زیرا هر رویداد جدید را می‌توان یک واکنش کنونی نسبت به رویدادهای گذشته بر وفق بالقوه‌گی‌های تحقق یافته در نظر آورد. (باربور، ۱۳۷۴، ۳۷۸) او برای اشیاء که دارای جان نیستند، امکاناتی را قائل است که با تحول در آن به موجودات جان‌دار تبدیل می‌شوند. (همان، ۱۳۷۴: ۴۷۰) هر رویداد، به شیوه‌ای که با گذشته‌اش مناسب باشد چیزی از خود می‌افزاید که بدان وسیله خود را به امکانات متعدد می‌پیوندد و یک سنتز جدید به بار می‌آورد که دقیقاً از مجموعه سابقش قابل استخراج نیست. در حرکت، امر بالقوه‌ای موجود است که با حرکت به فعلیت خاص تبدیل می‌شود. پس بر اساس غایاتی که وجود دارد، یک انتخاب خلاقانه از میان بالقوه‌گی‌های موجود انجام می‌گیرد که همان علت غایی است. (باربور ۱۳۷۴: ۳۷۸) علت غایی در فاعل، سبب انتقال میان دو رویداد را معین می‌سازد؛ زیرا برای



تحقق بالفعل هر رویدادی، دخالت نیروی عقلانی ضروری است و این ایده‌ها چه نویا کهنه، به این نتیجه قطعی می‌انجامد که موارد یا رویدادها نسبت به گذشته هم چون یک معلول سر بر آورده و نسبت به آینده هم چون یک علت پایان می‌پذیرد. غایت‌شناسی جهان در میان این امر که هر رویدادی هم علت و هم معلول می‌باشد، قرار گرفته است. (وایتهد، ۱۳۹۰: ۴۰۵؛ ۱۹۸: Whitehead, 1933)

وایتهد علت فاعلی و علت غایی را در حرکت مورد توجه قرار داده و نقش آنها را در نظریه‌اش مشخص می‌کند. بدین‌سان علت‌مندی فاعلی، انتقال میان دو رویداد را معین می‌سازد و حال آن که علت غایی بر رشد درونی زودگذر خود رویداد که دم به دم سنتز خود را به فعلیت در می‌آورد، حاکم است و سرانجام انگاره خاصی از صورت را که وایتهد آن را درک مفهومی^۸ می‌نامد، مجسم می‌سازد. او میان غایت و فاعل، ربط ضروری قائل است. این واقعیت که هر مورد منفرد از طریق نیروی فشار و انگیزش خلاقانه تعالی می‌یابد و به نهاد و ساختار ذاتی هر یک از این موارد (رویدادها) تعلق دارد، امری تصادفی و بدون ارتباط با ساختار و نهاد تکمیل شده این چنین موارد یا رویدادها نیست. (وایتهد، ۱۳۹۰: ۴۰۵) در نهایت با بررسی نظریه وایتهد می‌توان به موارد ذیل دست یافت.

- ◀ حرکت در ذات طبیعت موجود است.
- ◀ حرکت در نظریه او یک سیستم شبکه‌ای در هم تنیده است که دارای روابط متقابل هستند.
- ◀ این شبکه، زنده و پویا است.
- ◀ افراد در کل و کل در افراد محفوظ است.
- ◀ نظم خاصی بر آن حاکم است.
- ◀ خداوند ناظم طبیعت است.
- ◀ عالم، غایت‌مند است و به‌سوی آن در حرکت است.



نتیجه‌گیری

تطبیق غایت‌مندی در حرکت جوهری ملاصدرا و حرکت در طبیعت و ایتهد

اگرچه ملاصدرا و ایتهد در بعضی موارد، دارای اختلاف نظرهایی هستند، اما در مواردی به هم‌دلی و هم‌زبانی رسیده‌اند. در باب حرکت باید گفت تحلیل ملاصدرا بر اساس جواهر و اعراض است. حرکت که در طبیعت است در نه مقوله عرضی و جوهری جاری است. یعنی در ذات اشیاء، حاکم است و نحوه وجود و از اعراض تحلیلی آن محسوب می‌شود. اما ایتهد تقسیم وجود به جوهر و عرض، اجزای لایتجزی اتمیان و مونادهای لایب نیستس را قبول ندارد، بلکه جوهره‌اصلی نظریه او پویش و روابط میان آنهاست که تشکیل دهنده طبیعت می‌باشد. در باب نقش خداوند در خلقت جهان هستی، میان دو فیلسوف، اختلاف نظرهایی مشاهده می‌شود. در مکتب ملاصدرا، خداوند وجودی مستقل و غنی بالذات، عالم مطلق است و ماسوی‌الله از جمله طبیعت، وجودی رابطی - فقیر، فی نفسه لغیر و بغیره هستند. تمام مخلوقات سایه و او ذی سایه معرفی می‌شود، اما در دیدگاه ایتهد، خداوند خالق موجودات نیست بلکه همراه آن است اگرچه همه موجودات به او وابسته هستند. او ناظم طبیعت و طبیعت مستقل است. خداوند زمینه پیشرفت خلاقیت را بر عهده دارد.

اما این دو فیلسوف در موارد زیر به هم‌دلی - هم‌زبانی دست یافته‌اند.

◀ حرکت در دیدگاه هر دو فیلسوف جزء ذاتی موجودات طبیعی است. در دیدگاه ملاصدرا، وجود حرکت امری بدیهی است که در تمام طبیعت جریان دارد و حرکت از صفات شیء محسوب نمی‌شود، بلکه ذاتی اوست که به نحو کان تامه جریان دارد. در ایتهد نیز حرکت، عنصر اصلی تشکیل دهنده طبیعت می‌باشد و روابطی که میان اجزاء حاکم است، شبکه سیستمی متحرک - زنده و پویا را در طبیعت قرار داده است.

◀ نقش خداوند در هر دو فیلسوف حیاتی است. در دیدگاه ملاصدرا، خداوند خالق، عالم و حکیم است که عالم را خلق نموده است. در دیدگاه ایتهد، خداوند ناظم بوده و زمینه تکامل موجودات طبیعی را فراهم می‌کند، در عین حال موجودات به او وابسته هستند.



هر دو فیلسوف معتقدند طبیعت، منظم است و نظم در آن دارای واقعیت خارجی است، یعنی ساختگی نیست بلکه همانند اعداد ریاضی در جای خود مستقر است.

ملاصدرا علت غایی و غایت‌مندی را اساس حرکت موجودات می‌داند؛ زیرا فاعلیت فاعل به غایت آن بستگی دارد و گرنه هیچ فعلی به واقعیت تبدیل نمی‌شود و حرکت، حرکت نیست. وی هم برای فاعل غایت و هم برای فعل در نظر می‌گیرد. او غایت طبیعت را قرب الهی دانسته که جهت رفع نقص، حرکت استکمالی به سوی کمال دارد، اما در مورد خداوند، غایت با فاعل یکی است. اگرچه در روند صعودی حرکت بعضی از موجودات به موانع برخورد می‌کنند و به کمال نمی‌رسند، اما قاموس خلقت، غایت را برای تمام موجودات در نظر گرفت. ملاصدرا غایت‌مندی را منوط به شعور و اراده نمی‌داند بلکه از نظر او کل طبیعت دارای غایت هستند. و ایتهد نیز حرکت را غایت‌مند دانسته است؛ زیرا در هر حرکتی قوه‌ای از گذشته وجود دارد که به سوی آینده با جهت خاص و قابلیت خاص در سیلان است. وقتی نظمی در جهان حاکم باشد و خداوند ناظم آن باشد، به یقین غایت‌مند نیز می‌باشد، چون او غایت را با خیر یکی دانسته است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



بررسی تطبیقی غایت مندی در حرکت جوهری ملاصدرا و حرکت در طبیعت و اینتهد

پی نوشت ها

1. Stagnation
2. Parmenides
3. Heraclitus
4. Democrite
5. Alfred North Whitehead
6. Entity
7. Occasion Actual
8. Conceptual Prehension





منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، (۱۴۰۳)، *الاشارت والتنبیحات*، جلد دوم و سوم، چاپ دوم، قم: دفتر نشر کتاب.
۳. _____، (۱۳۶۴)، *النجاة*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. _____، [بی تا]، *تعلیقات*، دکتر عبدالرحمن بدوی، چاپ اول، قم: مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلام و الحوزه العلمیه قم.
۵. ارسطو (۱۳۶۳)، *طبیعیات*، مهدی فرشاد، چاپ اول، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۶. افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، محمدحسن لطفی، رضا کاویانی، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۷. باریور ایان، (۱۳۷۴)، *علم و دین*، بهالالدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. حسن زاده، حسن، (۱۳۹۶)، *شرح فارسی اسفار اربعه*، جلد هفتم، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۹. _____، (۱۳۷۵)، *گشتی در حرکت*، چاپ اول، تهران: انتشارات رجا.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم*، چاپ اول، قم: انتشارات اسرا.
۱۱. دهباشی، مهدی، (۱۳۸۶)، *پژوهشی تطبیقی در هستی شناسی و شناخت شناسی*، چاپ اول، تهران: نشر علم.
۱۲. سبزواری، ملا هادی، [بی تا]، *شرح منظومه*، چاپ اول، قم: انتشارات علامه پاساژ قدس.
۱۳. خراسانی، شرف الدین، (۱۳۹۵)، *نخستین فیلسوفان یونان*، چاپ پنجم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۶۲)، *نهایة الحکمة*، چاپ اول، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین قم.



بررسی تطبیقی غایت‌مندی در حرکت جوهری ملاصدرا و حرکت در طبیعت و ایتهد

- a. کاپلستون فردریک، (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه*، سید جلال‌الدین مجتبی، جلد اول، چاپ سوم، تهران: انتشارات سروش.
۱۵. گاتری دبلیوکی بی، (۱۳۹۴)، *تاریخ فلسفه یونان*، مهدی قوام صفری، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. لوین، (۱۳۵۱)، *فلسفه پژوهش حقیقت*، جلال‌الدین مجتبی، چاپ اول، تهران: انتشارات جاویدان.
۱۷. ماکس پلانک، (۱۳۵۴)، *علم به کجا می رود*، احمد آرام، چاپ سوم، تهران: انتشارات فجر.
۱۸. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، جلد اول و دوم و سوم، چاپ اول، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۹. _____، (۱۳۸۳)، *شواهد الربوبیة*، چاپ اول، قم: انتشارات صدرا.
۲۰. _____، (۱۳۹۶)، *رسالة الحدوث*، محمد خواجه‌جوی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات مولی.
۲۱. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۲)، *معناداری زندگی*، درس‌نامه تربیت مدرس قم، قم: انتشارات دانشگاه قم.
۲۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار*، چاپ هفتم، قم: انتشارات صدرا.
۲۳. وایتهد، الفرد نورث، (۱۳۹۰)، *سرگذشت اندیشه‌ها*، عبدالعلی گواهی، چاپ چهارم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۴. _____، (۱۳۷۹)، *شیوه‌های فکر*، علی شریعتمداری، چاپ سوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
25. Whitehead, (1979), *Process and Reality*, the free Press, a Division of Macmillan Publishing Co. New York collier, London.
26. _____, (1968), *Model of Thought*, New York: the Macmillan co.
27. _____, (1929), *Science and Mdern World*, Cambridge at the University Press, Stanford Encyclopedia of Philosophy.