

بررسی غایت‌مندی افعال طبیعی و تبیین نوآوری‌های ملاصدرا

Ultimality of Natural Acts and Explanation of Mulla Sadra's Innovations

Mahmood Aheste*
Zahra Kashaniha**

محمود آهسته*
زهرا کاشانیها**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۸/۲۲

Abstract

This article first deals with views on approve or denial of ultimality of nature, and then explains what demonstrates ultimality of nature. This article, by rational-analytical method, concludes that the most of philosophers before Mulla Sadra, since he denied the science of natural acts, could not prove the ultimate cause for the natural subject, but Mulla Sadra and his commentators always seek to prove their intelligence and Nature's endeavors have come up with a variety of explanations for it. Mulla Sadra's invention and innovation in this regard are the two principles of equality and the relations of being and the consciousness of existence. By virtue of the originality of existence and its subjectivity on the one hand, and on the other hand, it considers all creatures to be the ultimate cause, and compares it in such a way that the conflicts for the two ends of the meaning of the nature of the object are not taken into account.

Keywords: Mulla Sadra, Nature, Consciousness, Ultimate, Ultimate Cause.

چکیده

این مقاله ابتدا با دیدگاه‌های مربوط به اثبات یا انکار غایت‌مندی طبیعت مواجه می‌شود و سپس ملاک مثبتین غایت‌مداری طبیعت را تبیین می‌کند. مقاله با روش عقلی-تحلیلی به این نتیجه می‌رسد که جمهور حکمای قبل از ملاصدرا، از آنجا که منکر علم و شعور افعال طبیعی بوده‌اند، نتوانسته‌اند علت غایی را برای فاعل طبیعی اثبات کنند ولی ملاصدرا و شارحان او درصدد اثبات شعور و غایت‌مندی طبیعت برآمده‌اند و تبیین‌های مختلفی برای آن ارائه داده‌اند. ابتکار و نوآوری ملاصدرا در این باب طرح دو اصل «تساوق و ترابط وجود و شعور» و «تشکیک وجود» است. او به واسطه اصالت وجود و تشکیک آن، از سویی، و حرکت جوهری از سوی دیگر، همه موجودات را دارای علت غایی می‌داند و به گونه‌ای این مسئله را قیاس می‌کند که منافاتی برای اجتماع دو معنای غایت در فعل طبیعت ملحوظ نگردد.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، طبیعت، شعور، غایت، علت غایی.

*. Ph.D. in Islamic Philosophy and Theology, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran (corresponding author); ahmoodaheste@yahoo.com
**. Associate Professor at Theology Department, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran; zkashaniha@yahoo.com

*. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران، ایران (نویسنده مسئول); mahmoodaheste@yahoo.com
**. دانشیار گروه معارف دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران، ایران; zkashaniha@yahoo.com

مقدمه

در میان علل چهارگانه، علت غایی از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ این امر بدان دلیل است که علاوه بر شمول علت غایی در مورد خداوند، انسان و طبیعت، اثبات یا رد آن و چگونگی توجیه آن، جهان‌بینی انسان و جهت فکری او را تعیین کرده و نسبت خالق و مخلوق را بیان می‌کند. در بیان اهمیت علت غایی، ابن‌سینا معتقد است اگر کسی مباحث علل اربعه را به صورت چهار علم جداگانه قرار دهد، یعنی هر کدام از علل اربعه را موضوع علم جداگانه‌ای قرار دهد، در این حالت علمی که موضوع آن علت غایی است، افضل آن علوم است و آن همان حکمت است و اگر این‌گونه نباشد، یعنی تمامی مباحث علل اربعه در علم واحدی آورده شود، در این حالت مبحث علل غایی افضل اجزای حکمت خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۰۸). حکما حصول علت غایی را منوط به تصور غایت از سوی فاعل می‌دانند و تصور غایت مستلزم برخورداری از شعور و اراده است.

درباره غایت‌مندی طبیعت، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است. در افعال اختیاری، مانند افعال انسان، درباره علت غایی، به معنی شوقی که از تصور غایت حاصل می‌شود و فاعل را به حرکت وامی‌دارد، اختلافی وجود ندارد اما در مورد اینکه آیا افعالی که در طبیعت رخ می‌دهد نیز از علت غایی تبعیت می‌کند یا خیر، میان فلاسفه جایگاه بحث و اختلاف بوده است. منظور از افعال طبیعی در این مقاله، تمامی افعالی است که از موجودات غیر از انسان و حیوان، در عالم طبیعت صادر می‌شود و به طبیعت فاعل برمی‌گردد.

برای مشخص شدن مسیر بحث، مقاله بر اساس پاسخ به چهار پرسش اساسی تنظیم می‌شود. این پرسش‌ها عبارتند از: آیا پدیده‌های عالم طبیعت و افعال و حرکات آنها، غایت‌مند

هستند؟ اگر افعال و حرکات آنها غایت‌مند است، نظر فلاسفه اسلامی در مورد علت غایی این افعال و حرکات چیست؟ ملاک وجود علت غایی در افعال و حرکات فاعل‌ها به‌طور کلی چیست؟ ملاحظه‌ها چه رویکردی را به وجود علت غایی در افعال پدیده‌های عالم طبیعی دارد؟

قبل از پاسخ به سؤالات فوق، نگاهی به پیشینه بحث (غایت‌مندی طبیعت) ضروری به نظر می‌رسد. کسانی که علت غایی در طبیعت را مدنظر قرار داده‌اند، اساساً به سه دسته قابل تقسیمند.

الف) گروهی معتقدند پدیده‌های طبیعی بلاشعور در حرکتند و غایت و علت غایی ندارند. مادی‌گرایان، برخی از فلاسفه ماقبل میلاد - مانند دموکریت و امپدکلس - و از میان فلاسفه مسلمان، کسانی همچون فخر رازی (با رویکرد فلسفی اعتراضاتی به دیدگاه ابن‌سینا) این دیدگاه را اتخاذ نموده‌اند. این گروه سیر طبیعت را حاصل اتفاق می‌دانند؛ آنچه مادی‌گرایان جدید از آن تحت عنوان «حرکت جبری طبیعت» یاد می‌کنند.

ب) گروه دیگر معتقدند اصل وجود علت غایی به حوزه وجود انسان و حیوان که حرکت ارادی دارند و بر اساس علم به فعل انجام می‌دهند، اختصاص دارد و در سایر فاعل‌های جهان، علت غایی وجود ندارد. معمولاً فلاسفه، علم به نتیجه مطلوب یا علم به خیریت کار را علت غایی می‌شمارند و گاهی چنین تعبیر می‌کند که تصور غایت یا وجود ذهنی آن، علت غایی است و گاهی نیز می‌گویند ماهیت غایت که قبل از انجام کار، با وجود ذهنی تحقق می‌یابد، علت غایی است و علم را علت پیدایش شوق می‌شمارند، ولی به نظر می‌رسد این تعبیرها خالی از مسامحه نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱۱۷/۲). مشایبان این رأی را انتخاب نموده‌اند.

ج) دسته سوم بر این عقیده‌اند که علت غایی بر

اگرچه برخی از فیلسوفان پیش از ملاصدرا، مانند خواجه نصیر و ابن‌سینا، علت غایی در فعل طبیعت را انکار نموده‌اند، اما دیدگاه آنان در مقام پاسخ به منکران کارآمدی لازم را نداشته است. به‌عنوان مثال، شیخ‌الرئیس شوق فطری هر پدیده طبیعی را برای غایت‌مندی کافی می‌داند اما پشتوانه‌ای برای اثبات شوق و میل طبیعی به‌کار نمی‌گیرد؛ ولی دیدگاه ملاصدرا با محوریت سریان وجود در تمام کائنات و تساوق رویه در طبیعت با وجود، از قوت و جامعیت بیشتری نسبت به دیدگاه سایر حکما برخوردار است و از سوی شارحان او مورد پیگیری و شرح قرار گرفته است. البته برخی درصددند شوق و علم و ادراک را در دیدگاه ملاصدرا متمایز سازند. آنان با استناد به کلام ملاصدرا، وانمود می‌کنند که ملاصدرا علت غایی را از مقوله علم و ادراک نمی‌داند و آن را از سنخ شوق می‌شمارد.^۳ اما این دیدگاه نمی‌تواند درست باشد زیرا شوق نیز در موجودات دارای شعور مصداق پیدا می‌کند و با تکیه بر ادراک و علم محقق می‌گردد. از آنجاکه علم و شوق از مبادی فعل محسوب می‌شوند و علم و ادراک بر شوق مقدم است، رابطه آنان عموم و خصوص مطلق است، بدین معنا که اگر شوقی باشد منوط به علم است نه برعکس. آنچه پرواضح است این است که علت غایی از منظر فلاسفه متمم و محرک علت فاعلی است و فاعل با تصور غایت، فاعلیت‌ش به فعلیت می‌رسد. تاکنون تحقیقات علمی درباب این مسئله، عمدتاً در مورد علت غایی و کیفیت و جایگاه آن در فلسفه اسلامی انجام شده است (معصوم، ۱۳۸۸).

بررسی، ارزیابی و تحلیل این دیدگاه‌ها و بیان تمایز و تفوق دیدگاه صدرا، از اهداف نوشتار حاضر است.

همه فاعل‌ها و معلول‌ها و مخلوقات جهان حکم‌فرماست. حکمای الهی از این نظر پیروی می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۴: ۵/ ۲۲۰). علامه طباطبایی در این باره می‌گوید: غایت عبارت است از صورت کامل‌تر وجود هر چیزی که در راه تکامل افتاده و صورت ناقص‌تر موجود خود را تبدیل به وی نماید. از این بیان روشن می‌شود که در جهان طبیعت که قانون تکامل عمومی حکم‌فرماست، همه علل طبیعی در کارها و فعالیت‌های خود در واقع، غایت و آرمان را دارند و هر شکل کامل وجودی، علل غایی شکل ناقص پیشین خود است (طباطبایی، بی‌تا: ۲۴۹-۲۵۰). این دیدگاه می‌تواند سرآغاز یک نگاه عرفانی و متافیزیکی عمیق تلقی گردد. ملاصدرا و پیروان او به این دیدگاه گرایش دارند.

بر اساس تقسیم‌بندی فوق، هر جا طبیعت و حرکت طبیعی وجود داشته باشد و آن طبیعت و حرکت طبیعی، فاعلی شاعر و عالم باشد، همان‌گونه که غایت به‌معنای «ما الیه الحركه» صادق است، به‌معنای «مالاجله الحركه» نیز صادق است (مطهری، ۱۳۶۱: ۲/ ۵۹). اگرچه تقسیم‌بندی فوق در هیچ منبع فلسفی نیامده اما تقسیم منسجم و معقولی به نظر می‌رسد. با توجه به کلام استاد مطهری می‌توان گفت غایت به دو معنی به‌کار می‌رود: حرکت و ما ینتهی الیه الحركه؛ آنچه با معنای ما لاجله الحركه سازگار است، معنای دوم غایت است. البته این دیدگاه مطهری را می‌توان ناشی از لوازم و مبانی معرفتی دیدگاه ملاصدرا تلقی نمود. اصولاً هر فاعلی به‌سوی چیزی حرکت می‌کند که آن را قصد کرده و این قصد او را به حرکت واداشته است. البته این قصد منوط به علم و شعور است.^۲ بحث اصلی این است که آیا طبیعت شعور دارد یا خیر؟ بنابراین می‌توان غایت و علت غایی در موجودات با شعور را - بدون هیچ خلط مفهومی - مقارن و ملازم هم معرفی کرد.

۱. تفاوت میان دو معنای علت غایی و بررسی آن

برای ورود به بحث ابتدا باید میان غایت فعل (حرکت) و غایت فاعل تفاوت قائل شد؛ گاهی غایت با فاعل مقایسه می‌شود گاهی با فعل. در صورت اول آن را «ما إليه» و در صورت دوم آن را «ما لأجله» می‌نامند. از لحاظ جهت و نقطه اشتراک، ما إليه و ما لأجله، هرکدام هم در فعل و هم فاعل صادقند؛ ما إليه الحركه در فعل از جهت اینکه هر حرکتی خودبه‌خود جهت و سویی دارد و در فاعل از جهت اینکه می‌خواهد به کمال خود برسد و ما لأجله در فعل از جهت آنکه به‌منظور خاصی به‌وجود آمده و در فاعل از آن جهت که فاعل، فعل را به‌منظور خاصی ساخته است. حال، ممکن است ما إليه الحركه و ما لأجله الحركه در یکجا جمع شوند، مانند فعل باری تعالی یا جدا و مستقل باشد، مانند افعال انسان. البته این مسئله منافاتی با یکی بودن آن دو در حکمت متعالیه - همان‌گونه که ذکر خواهد شد - ندارد.

مطهری در پاورقی شرح منظومه می‌گوید: غایت اگر به فعل نسبت داده شود به معنی این است که این فعل به سویی روان است، یعنی فی حد ذاته نوعی حرکت است و لااقل از قوه به فعل رسیدن است. این فعل جهت و نهایت دارد و به عبارت دیگر ما إليه الحركه دارد؛ اما نه ما إليه حركة الفاعل بلکه ما إليه حركة الفعل و اما اگر به فاعل نسبت داده شود، مفهوم ما لأجله و ما إليه الحركه الفاعل دارد (مطهری، ۱۳۶۱: ۲/ ۵۷). جمهور حکمای قبل از ملاصدرا، به دلیل اینکه به شعور و علم فاعل طبیعی قائل نبودند، تنها ما یتهی الیه الحركه را برای طبیعت می‌پذیرفتند.

اساساً هر جا در مورد غایت در طبیعت میان حکما اختلافی مطرح می‌شود منظور همان غایت به معنای ما لأجله است که مستلزم داشتن شعور و

آگاهی است و باید میان غایت و علت غایی تفاوت نهاد؛ زیرا اگر غایت که همان وجود خارجی نتیجه فعل است را علت غایی بنامیم، نتیجه فعل مؤخر از خود فعل خواهد بود و علیتی نسبت به آن نخواهد داشت. لذا نمی‌توان گفت از آنجاکه فعل طبیعی سرانجام به نتیجه‌ای منتهی می‌شود، پس افعال طبیعی دارای علت غایی هستند، چون غایت به معنای «ما یتهی الیه الحركه» ربطی به علت غایی ندارد؛ علت غایی همان تصور فعل و ایجاد شوق در فاعل است. از سوی دیگر، غایت به معنای «ما لأجله الحركه» مخصوص فاعل‌های دارای شعور است.

علت غایی علت فاعلی برای فاعلیت فاعل است. فلاسفه علت غایی را در واقع شوق به غایت فعل، و علم و تصور غایت فعل را شرط تحقق شوق می‌دانند؛ یعنی تا علم نباشد شوق پیدا نخواهد شد. البته این سخن که علت غایی علت فاعلی برای فاعلیت فاعل است، خالی از مسامحه نیست، زیرا فاعل‌های طبیعی علم و ادراکی ندارند تا غایاتشان را تصور کرده و فاعلیت را به آنها اعطا کند؛ اما از حیث وجود خارجی، غایت مؤخر از وجود فعل است و وجود فعل متأخر از وجود فاعل (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۶۸).^۲

۲. بررسی شعور در طبیعت

حکمای متأخر همواره درصدد بوده‌اند شعور را برای طبیعت اثبات کنند؛ به‌ویژه بعد از ملاصدرا این مسئله مطرح می‌شود که طبیعت دارای علت غایی بوده و از شعور بهره‌مند است، اما در تبیین آنان اختلافاتی هم به چشم می‌خورد. در صورتی می‌توان غایت به معنای ما لأجله را برای طبیعت اثبات کرد که آن را دارای شعور و ادراک بدانیم. متقدمین و شارحان آنان نه شعور و نه علت غایی را برای طبیعت قائل نیستند و شعور را یا به

شعور و ادراک را درباره طبیعت اثبات کنیم، اینکه طبیعت دارای هدف و به‌سوی کمالی در حرکت است، برای غایت داشتن طبیعت کافی است؛ حال چه شعور را برایش فرض کنیم یا آن را بدون شعور بدانیم، چه کم و چه زیاد. شعور درجات مختلفی دارد که نازل‌ترین درجه آن در جمادات نیز پذیرفتنی است.

البته این بیان نمی‌تواند ما لاجله را برای فاعل طبیعی اثبات کند، چون تنها غایت حرکت را برای فعل طبیعی در نظر می‌گیرد که در این باره اختلافی میان حکما وجود ندارد. اگر ما غایت را همان وجود خارجی نتیجه فعل بدانیم و بگوییم چون به هدفی ختم می‌شود و شوق به هدفی هم دارد، پس علت غایی دارد، در این صورت نتیجه فعل مؤخر از فعل بوده و نمی‌تواند علیتی نسبت به آن داشته باشد؛ بنابراین باید در پی اثبات شعور و علم به غایت برای طبیعت باشیم. مطهری شعور را در تمام مراتب طبیعت ساری می‌داند، به‌گونه‌ای که به تشکیک موجودات در بهره‌مندی از شعور اعتراف می‌کند اما تلاش می‌کند میان شعور و علم به شعور (رویه داشتن) تفاوت قائل شود. او می‌گوید: «رویه و فکر داشتن سبب می‌شود که شیء ذی‌غایت مستشعر به غایت خودش باشد یعنی از غایت خودش آگاه باشد. غایت داشتن یک مطلب است، آگاه بودن به غایت مطلب دیگری است» (همان: ۱/ ۲۳۷).

نقش رویه و فکر این است که موجود شاعر که برایش امکان چند فعل وجود دارد، یکی را از میان آنها انتخاب کند. شعور درجات مختلفی دارد که بعضی از درجات آن نزدیک به افق بلاشعوری است و به این معنا ما شعور را حتی از جمادات هم نمی‌توانیم نفی کنیم (همان: ۲۳۹-۲۳۸). یکی از دلایلی که بر تفاوت شعور و رویه (انتخاب یک فعل از میان چند فعل همراه با آگاهی) دلالت

فاعل‌های فراتر استناد می‌دهند یا با مسامحه و مجاز می‌پذیرند. منکرین علت غایی در فعل طبیعی معتقدند علت غایی در مورد فاعل‌هایی که دارای قصد، اراده و شعور هستند به‌کار می‌رود و از آنجا که فاعل با تصور غایت و تصدیق به مفید بودن آن، فعل را انجام می‌دهد، طبیعت نمی‌تواند در کارهای خود غایت و هدف داشته باشد؛ چون فاقد شعور و اراده است.

در مقام پاسخ می‌توان گفت غایت داشتن طبیعت به‌معنای توجه طبیعت به یک کمال است. حقیقت حرکت جهت‌داری است. اساس غایت داشتن این است که طبیعت متوجه چیزی باشد که آن چیز کمال آن محسوب گردد؛ بنابراین طبایع با علم و شعوری در حد خودشان فاعل افعالی می‌شوند و در افعالشان غایتی را دنبال می‌کنند.

طبق این نظریه، همه فاعل‌های جهان، فاعل‌های ارادی خواهند بود و باید فاعل بالطبع و بالقدر از اقسام فاعل حذف کرد، زیرا جمع بین قبول فاعل بالطبع و اثبات شعور و اراده برای هر فاعل، جمع بین متناقضین است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲/ ۱۲۲). طرفداران این نظریه معتقدند طبیعت بی‌جان، شعوری در درجه شعور حیوان و انسان ندارد اما نفی مطلق شعور امری است قابل بحث که همواره در گذشته و حال مورد توجه متفکران بوده است. دیگر اینکه، خواه افعال طبیعت را صاحب غایت بدانیم یا نه و خواه طبیعت را دارای درجه‌ای نازل از شعور بدانیم یا خیر، آیا در پیوستگی طبیعت نوعی نظام و هماهنگی وجود دارد که الزاماً ما را وادار به اعتراف این مطلب کند که اجمالاً توجه به هدف در طبیعت از ناحیه خود طبیعت یا قوه‌ای که طبیعت در تسخیر اوست وجود دارد؟ یا خیر؟ (مطهری، ۱۳۶۱: ۲/ ۵۶).

از بیان فوق چنین برمی‌آید که حتی اگر نتوانیم

حرکات طبیعی دارای جهت خاص و معینی است؛ اما نه اینکه دارای قصد و میل و شعور و شوق باشند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۳۲۱).

ملاصدرا رویه، تفقه و علم به علم را خاص موجودات مجرد می‌داند؛ «لان هذا الفقه (و هو العلم بالعلم) لا يمكن حصوله الا للمجردين عن غواشی الجسمیة» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۰۵/۶). او از این منظر انتساب علت غایی به طبیعت را اثبات می‌کند. اگرچه فاعل‌های طبیعی شعوری در مرتبه شعور موجودات مجرد تام‌الاختیار بالا راده ندارند اما به نحو تشکیکی از مرتبه‌ای از علم برخوردارند که بتوانند به سوی کمال و در جهت نیل به کمال حرکت کنند. این امر تشکیکی آن چیزی است که توجه به اصالت وجود را بدون هیچ تعصبی اهتمام می‌بخشد. علاوه بر تشکیک وجود و لوازم آن، هم‌طرزای وجود (حیات) و علم نیز نمود از چارچوب معرفتی دیدگاه ملاصدرا در بستر اصل اصالت وجود دارد.

۳. اثبات شعور و رویه طبیعت در مکتب ملاصدرا

ملاصدرا برخلاف برخی از حکما و متکلمین، برای اثبات شعور و رویه از روش عقلی، عرفانی و روایی بهره می‌گیرد در حالی که حکمای متقدم هیچ دلیل و مبانی عقلی ارائه نمی‌دهند. به‌عنوان مثال خواجه‌نصیرالدین در شرح اشارات نمونه‌های تجربی چندی را که حکایت از شعور موجودات طبیعی می‌کند - مانند تلاشی که شاخه‌های درختان در حرکت به سوی نور انجام می‌دهند یا مسیری که ریشه‌های گیاهان در مسیر وصول به آن طی می‌کنند - مثال زده است اما این دلایل نمی‌تواند برای اثبات شعور در طبیعت کفایت کند؛ به تعبیری، مدعا اعم از دلیل است. ملاصدرا بر این عقیده است که شواهد قرآنی و

می‌کند، سخن گفتن سخنرانی است که بدون فکر کردن سخن می‌گوید و چه بسا اگر فکر کند، باعث تعلل و توقف در سخنرانی می‌شود.^۵

به‌طور کلی می‌توان نتیجه گرفت که فعل مادی و طبیعی، فاعل‌های مسخر هستند و در فعل طبیعی، مبادی عالی مجرد دارای علت غایی هستند نه خود فاعل‌های طبیعی؛ همان‌گونه که سبزواری در حاشیه اسفار می‌گوید: «إن الطباع فواعل بالتسخیر تحت الأنوار القاهرة و ارباب الأنواع و الغایات متصورة لها» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲/۲۷۶).

شاید بتوان بین نظر کسانی که علت غایی در طبیعت را نفی می‌کنند و نظر کسانی که به وجود علت غایی در طبیعت قائل هستند، نقطه اجتماعی در نظر گرفت و آن اینکه از آنجاکه افعال طبیعی، گزاف نیست، پس دارای علت غایی و غایتند ولی علت غایی را باید متعلق به فاعل مسخر دانست و به تبع آن به موجودات و فاعل طبیعی نسبت داد. اما برخی حکما خود فاعل طبیعی را دارای شعور و علم دانسته و علت غایی را مستقیماً به آنها نسبت می‌دهند. این افراد علم و تصور غایت فعل را برای این فاعل طبیعی لحاظ کرده و وجود ذهنی غایت را علت غایی می‌دانند.

بنابراین انکار قصد و هدف برای طبیعت کلی جهان مستلزم نفی هدفمندی جهان نیست و به عقیده حکمای الهی، همه فاعل‌های جهان، اعم از مجرد و مادی، تحت تسخیر اراده الهی هستند و فاعلیت الهی، فوق همه فاعلیت‌ها قرار دارد و هیچ حرکت و سکونی در جهان نیست که متعلق اراده تکوینی الهی نباشد.

باید گفت استناد شعور و قصد و غایت به موجودات فاقد شعور، اسناد مجازی است. در طبیعت غایت به معنای ما یتهی الیه الحركه وجود دارد ولی غایت به معنای ما لاجله الحركه در موجودات ذی‌شعور مطرح است. البته باید گفت

ولی حقیقتاً زنده و آگاه و گویای تسبیح حق هستند، آگاهی کامل به خالق و مُبدع خود دارند. ملاصدرا جمله ذیل آیه شریفه «ولکن لا تفقهون تسبیحهم» را به مخاطب تفسیر نمی‌کند بلکه به‌نحو غایب می‌داند، به این معنی که خود آن موجودات به تسبیح خویش آگاهی ندارند. او برای اثبات این عقیده، در قالب استدلال تصریح می‌کند که «لان هذا الفقه (و هو العلم بالعلم) لا يمكن حصوله الا للمجردين عن غواشی الجسمیة» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۶ / ۱۰۵)، زیرا این نحوه علم، یعنی علم به علم (که در فلسفه اسلامی علم مرکب خوانده می‌شود) مخصوص موجوداتی است که دارای تجرد تام بوده و از جسمیت مجرد باشند. از این رو از منظر صدرا اینکه طبیعت فاقد علم به علم هم باشد، به‌منزله فقدان علت غایی نیست.

۴. تساوق وجود با علم به غایت و ارزیابی مبانی صدرایی

قبل از تبیین مبانی و رهیافت صدرایی درباره غایت طبیعت، بایستی جایگاه وجود در بحث علت غایی روشن گردد. وجود در علت غایی به صورت‌های مختلف قابل تصویر است.

الف) برای فاعل طبیعی شور و شوق را فرض کنیم، یعنی بپذیریم که دارای مرتبه‌ای از علم و شعور است. این عقیده با عقیده برخی که علم را مختص وجود مجرد می‌دانند، منافات دارد.

ب) شوق و طلب را به میل طبیعی تفسیر کنیم که طبیعت غایتی خاص دارد و حرکت موجود در طبیعت، جهتی خاص را اقتضا می‌کند. این تسمیه (نسبت شوق به طبیعت) از حد مجاز فراتر نمی‌رود.

ج) علم و شوق را به طبیعت عالم نسبت دهیم. د) مبادی علمی موجود در فواعل طبیعی را به مثل عقلی ارجاع دهیم. این نظریه که مطابق نظر افلاطونیان است، علت غایی را برای مثل اثبات

روایی بسیاری نیز به شعور موجودات اشاره می‌کند، مانند گواهی زمین در قیامت یا تسبیح مخلوقات؛ از جمله: «سَبِّحْ لَهِ مَا فِی السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (حدید / ۱) یا «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا یَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَ لَکِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ» (اسراء / ۴۴). این آیات دلالت بر علم و آگاهی همگانی موجودات دارند و البته این علم اعم از آن است که آنها علم به علم داشته باشند یا اینکه برخی از آنها فاقد علم به علم باشند. در علت غایی داشتن موجودات، اصل علم معتبر است و علم به علم و شعور به شعور ضرورت ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۸۳-۳۸۲).

همان‌گونه که بیان شد، ملاصدرا با نگاهی فراتر از سایرین، علاوه بر شعور، تفقه در افعال و رویه را نیز برای طبیعت اثبات می‌کند. او با بهره‌گیری از آیات انفسی و نگاه عرفانی و با بهره‌گیری از کلام الهی به حیات طبیعت و لوازم معرفتی آن می‌نگرد. این دقیقاً همان مسئله‌ای است که در بستر اصالت وجود و اعتقاد به آن تحقق می‌یابد. در حکمت صدرایی حیات از شئون هستی است و هر چیز اعم از مادی و غیر آن، بر حسب ظرفیت وجودی‌اش دارای حیات، درک، احساس، شعور و عشق است. ملاصدرا که یکی از پایه‌های حکمتش بر برداشت‌های وی از آیات قرآنی مبتنی است، سریان حیات در جهان طبیعت را با آیات مربوط به تسبیح عمومی هستی تطبیق می‌کند و می‌گوید: «فجمع الموجودات حتی الجمادات حیه عالمه ناطقة بالتسبیح، شاهده به وجود ربها، عارفة بخالقها و مبدعها...». او به اشاره به آیه «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا یَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَ لَکِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ» هیچ چیز نیست مگر اینکه در حال ستایش تسبیح او می‌گوید ولی شما تسبیح آنها را در نمی‌یابید» (اسراء / ۴۴)، معتقد است تمامی موجودات حتی جمادات که ظاهراً زنده نیستند

می‌کند نه برای طبایع.

ه) مبادی علمی را به فاعل مسخر^۶ نسبت دهیم که به واجب تعالی منتهی می‌شود.

از نظر صدرا همه موجودات عالم طبیعت (حتی هیولا) به سبب برخورداری از وجود، از کمالاتی چون شعور و حیات بهره‌مندند و یک نوع شعور ضعیفی اولاً به وجود و کمالات وجودی خود و ثانیاً به موجودات کامل علی الاطلاق دارند (همو، ۱۳۸۷: ۲/ ۲۳۹) و چون وجود مساوی خیر است، هر موجودی عاشق^۷ وجود و کمالات خود است و چون جمیل علی الإطلاق دارنده همه زیبایی‌ها و کمالات، ذات مقدس باری تعالی است، همه موجودات عالم طبیعت مشتاق او هستند.

یکی دیگر از مواردی که با آن می‌توان غایت‌مندی طبیعت باشعور را بررسی کرد، چیستی غایت است. از دیدگاه صدرا غایت نیل به سوی مقصود است، آنچنان‌که برخاسته از علم و شعور باشد. بر اساس مبنای صدرایی، از آنجاکه همه موجودات عین فقر و تعلق و وابستگی به واجب تعالی هستند و به سوی موجودی در حرکتند که واجد همه صفات کمالی به صورت اکمل و اجمل است - همان‌گونه که در طبیعت نیز این صفات همانند وجود جاری است - پس حرکت و غایت‌مندی آنان نمی‌تواند بلاشعور باشد.

در نظام فلسفی صدرایی، غایت‌مندی طبیعت در سه اصل بیان شده است: اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری؛^۸ پیوند این سه اصل، غایت‌مندی و هدف‌داری طبیعت را بیان می‌کند. لازمه این نگرش حکیمانه به جهان طبیعت، سیر و سلوک عمیق و تدریجی همه اشیا به سوی مقصدی اعلاست. از همین‌روی ملاصدرا در کتاب *شواهد الربوبیه* بیان می‌کند که همه اجسام (چه بسیط و چه مرکب) دارای حیاتند و

هر آنچه دارای نفس و حیات است، متغیر، و در جهت رسیدن به مقصدی معین در حرکت است (همو، ۱۳۶۰: ۱۴۸). گویی همه تلاش ملاصدرا در اثبات تحول وجودی در عمیق‌ترین لایه‌های جهان طبیعت، اثبات معاد و هدف‌داری این دسته موجودات بوده است. با وجود این، چگونه می‌توان هم به درجه‌بندی نشئات عالم بر پایه شدت و ضعف و حرکت تک‌تک موجودات طبیعی معتقد شد و هم به بی‌هدفی طبیعت که مساوی با حرکت است (ایمانپور، ۱۳۸۳). از این‌رو است که ملاصدرا در مورد حرکت جوهری در طبیعت تأکید می‌کند که در حرکت جوهریه احتیاج به مفید وجود است نه مفید حرکت.

در حرکات عرضیه که طبیعت در یکی از مقولات عرضیه حرکت می‌کند، مثل حرکت در کیف یا کم یا وضع، احتیاج به محرکی است که حرکت را به آن افزا کند ولی در حرکت جوهریه طبیعت متجدده احتیاج به مفیض وجود دارد و نحوه وجود متجدد عبارت است از حرکت ذاتی آن. به عبارت دیگر، چون در حرکات عرضیه جعل متحرک (جسم) عین جعل حرکت نیست، معلل است به محرکی غیر از خود، لذا هر متحرکی را به یک محرک ثابت محتاج می‌دانند. اما در حرکات جوهریه چون جعل طبیعت عین جعل حرکت است، هرگز به محرکی غیر از خودش محتاج نیست بلکه صرفاً به جاعل وجود محتاج است (همو، ۱۳۸۰: ۳/ ۳۹-۴۰).^۹

حکمای قبل از ملاصدرا که نفوس نباتی را مادی پنداشته و برایش سهمی از مجرد قائل نیستند چگونه می‌توانند برای طبیعت شعور که ملازم با مجرد و ادراک است در نظر بگیرند؟ دلایل حکما هیچ‌کدام به وجود ادراک و شعور مندی طبیعت اشاره ندارد و تنها در برابر مادی‌گرایان که غایت و هدف در طبیعت را انکار

بی‌نوشت‌ها

۱. «لو كانت هذه علوماً مفردة لكان افضلها علم الغاية و يكون ذلك هو الحكمة و الآن فذلك ايضاً افضل اجزاء هذه العلم». ملاصدرا نیز می‌گوید: «إعلم أنّ النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة من الحكمة بل افضل اجزاء الحكمة» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲/ ۲۷۰).

۲. پیچیدگی این مطالب زمانی زیاد می‌شود که «هدف‌داری طبیعت» را از لوازم جدایی‌ناپذیر آگاهی پنداشته و از آنجاکه طبیعت فاقد این خصوصیت است آن را بی‌هدف دانسته و غایات موجود در طبیعت را اتفاق بنامیم (امامی العریضی، ۱۳۷۵، ۵۸).

۳. «و معنی الباعثة انها علة غائية و هي اشرف العلل الأربع كما عملت و تلك الباعثة هي الشوقية» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲/ ۵۴-۵۵).

۴. «إنّ العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل، فكلام لا يخلو عن مسامحه، لأنّ الفواعل الطبيعية لا علم لها يحضرها غاياتها حضوراً علمياً يعطى...» مصباح یزدی بر این باور است که بهتر است محبت به معنای عام که در مواردی به صورت رضایت و شوق ظاهر می‌شود را علت غایی بنامیم، زیرا محبت به خیر و کمال است که فاعل مختار را به سوی انجام کار سوق می‌دهد و از سویی، ماهیت غایت را علت غایی شمردن با قول به اصالت وجود سازگار نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲/ ۱۱۷). البته برخی معتقدند در بیان بالا مسامحه از دو جنبه صورت گرفته است: اول اینکه این بیان (علت غایی علت فاعلی برای فاعلیت فاعل است) به مطلق فاعل نسبت داده شده است در صورتی‌که تنها در مورد فاعل‌های علمی صادق است. دوم اینکه، در اینجا غایت به عنوان علت برای فاعلیت فاعل فرض شده است، در صورتی‌که شرط متمم برای فاعلیت فاعل است نه علت فاعلی آن (فیاضی، ۱۳۶۰: ۳/ ۷۰۶).

۵. «و اوضح منه أنّ القوة النفسانية إذا حركت عضواً ظاهراً فإنما تحركه به واسطة تحريك الوتر و النفس لا شعور لها بذلك» (رازی، ۱۴۱۰: ۱/ ۶۵۶). گروهی از منکران غایت‌مندی طبیعت معتقدند همه فاعل‌های طبیعی، فاعل‌های مسخر هستند و فوق فاعلیت آنها، فاعلیت مبادی عالیه و درنهایت فاعلیت خدای متعال قرار دارد و بدین ترتیب همه حوادث، دارای هدف و علت غایی هستند اما نه در درون طبیعت بلکه در ذات فاعل‌های فوق طبیعی، و آنچه در جهان طبیعت تحقق می‌یابد غایات حرکات است نه علل غایی (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲/ ۱۲۲).

می‌کنند ذکر شده‌اند. اثبات شعور برای موجودات طبیعی به وسیله برهان مشکل است مگر اینکه گفته شود هر آنچه بهره‌ای از وجود دارد، بهره‌ای از شعور نیز دارد؛ این مسئله هم از راهی غیر از برهان قابل اثبات است و همان راهی است که ملاصدرا پیموده است.

بحث و نتیجه‌گیری

بر اساس مبنای صدراپی، شعور برای فاعل طبیعی امری قابل دفاع است؛ با اعتقاد به اصل تشکیک در مراتب هستی همه اشیاء سهمی از وجود دارند و با توجه به قدرت و سیطره وجودی‌شان، اصالت وجود و مساوقت وجود با علم، هر آنچه سهمی از وجود داشته باشد، سهمی از علم، شعور و ادراک نیز خواهند داشت. اگرچه فیلسوفان قبل صدرا، غایت ما لاجله طبیعت را انکار نکرده‌اند اما دلیل موجه و محکمی که پاسخگوی اثبات علم یا شعور در طبیعت باشد ذکر نکرده‌اند و چه بسا دیدگاه آنان مستلزم تسلسل نیز بوده است. برخی از منکران علت غایی نیز در طبیعت به نظریه فاعل تسخیری متوسل شده‌اند و طبیعت را مسخر فاعل مجرد و عقل مفارق می‌دانند، اما محل اختلاف، متفاوت و از حیثه بحث خارج است و آنچه مدنظر ماست اثبات یا فقدان شعور در افعال طبیعی است. اگرچه هیچ دلیل عقلی برای اثبات شعور نتوانسته‌ایم در میان حکمای قبل از ملاصدرا بیابیم، اما اشکالات مطرح در این زمینه مبانی اعتقادی ملاصدرا و شارحان او را کمال بخشیده است. طرح مسئله علم به علم مطلبی دیگری است که در بحث تشکیک و در بیان اختلاف میان وجود انسانی و طبیعت از سوی ملاصدرا مطرح شده است و این اختلاف مبنی بر آن است که عدم رویه (علم به علم) در طبیعت به معنای عدم علت غایی نیست.

ایمانپور، منصور (۱۳۸۳). «ارزیابی غایت‌مندی عالم طبیعت در فلسفه مشایی و حکمت متعالیه». خردنامه صدرا، ش ۳۷، ص ۳۷-۴۶.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریح مختوم. بخش چهارم از جلد دوم. قم: اسراء.

رازی، فخرالدین محمد (۱۴۱۰ق). المباحث المشرقیة. تحقیق و تعلیق محمد معتصم بالله بغدادی. بیروت: دار الكتاب العربی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳). نهاية الحکمة. تهران: الزهرا.

_____ (۱۳۶۸). تعلیقه بر اسفار. قم: المصطفوی.

_____ (بی تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۶۰). تعلیقه بر نهاية الحکمة. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳). تعلیقات علی نهاية الحکمة. تهران: الزهرا.

_____ (۱۳۷۳). ترجمه و شرح برهان شفا. تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۸۳). آموزش فلسفه. تهران: امیرکبیر.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۱). شرح منظومه. تهران: حکمت.

_____ (۱۳۷۴). مجموعه آثار. تهران: صدرا.

معصوم، حسین (۱۳۸۸). «نگاهی دیگر به مفهوم علت غایی از منظر بوعلی و ملاصدرا با توجه به افعال اختیاری». فلسفه دین. دوره ۶، ش ۳، ص ۱۴۷-۱۳۵.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۸۰). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. ج ۳ و ۶. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۷). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. ج ۲. قم: المصطفوی.

۶. منکرین علت غایی در افعال طبیعی، استدلال ضعیفی دارند و مطلق علت غایی را منکر شده‌اند. ما تنها می‌توانیم شعور را از افعال طبیعی نفی کنیم و نه فاعل مسخر. با توجه به موارد فوق حکمای الهی غایت و هدف را برای طبیعت اثبات کرده‌اند اما اثبات شعور به فاعل طبیعی به صورت مستقیم یا فاعل مسخر از موارد اختلاف آنهاست (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۶۲-۶۳).

۷. عشق عبارت است از «تعلق ویژه موجود دارای شعور به جمیل، از آن جهت که جمیل است، به‌گونه‌ای که وقتی محب به محبوب دست یافت، دوری از آن را نمی‌خواهد و وقتی فاقد او شد، میل و گرایش به او دارد» (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۵۷/۷).

۸. کسی که در پی اثبات حرکت جوهری است نخست باید اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود را اثبات کند. بنابراین کسانی که معتقدند اصالت با ماهیت است نمی‌توانند تشکیک موجودات و حرکت جوهری را بپذیرند و نزاع در این مورد مبنایی محسوب می‌شود.

۹. «لا بد فی الوجود من امر غیر الحركة و غیر قابل الحركة و هو متحرک بذاته المتجدد بنفسه و هو مبدأ الحركة علی سبیل الزوم، وله فاعل محرک بمعنی موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنی جاعل حرکتها لعدم تخلخل الجعل بین الشیء و ذاتیاته، وذلك لان فاعل الحركة المباشرة لها لا بد و ان يكون متحرکا و اللازم تخلف العلة عن معلولها فلولم ينته الی امر وجودی متجدد الذات لادی ذلك الی التسلسل اول الدور».

منابع

قرآن کریم.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الالهیات من کتاب الشفاء. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.

امامی العریضی، سید مهدی (۱۳۷۵). بخت و اتفاق از نظر فلاسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.