

نوع مقاله: پژوهشی

عدم ضرورت علت غائی در پیدایش ممکنات؛ با تأکید بر دیدگاه استاد فیاضی

s.alifaiaz@gmail.com

ghaffari@irip.ac.ir

سیدعلی فیاض / دانش‌پژوه دکتری فلسفه اسلامی مجتمع عالی امام خمینی

سیداحمد غفاری قره‌باغ / استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۰۱

دریافت: ۹۹/۱۱/۰۶

چکیده

درباره ضرورت و عدم ضرورت علت غائی، دو دیدگاه مطرح است: دیدگاه نخست آنکه در پیدایش موجودات مادی، وجود هر چهار قسم علت ضرورت دارند و در پیدایش موجودات مجرد، تنها وجود علت فاعلی و غائی، کافی‌اند. دیدگاه دوم ضمن تفکیک بین فاعل آگاه و ناآگاه، تنها وجود علت غائی را در فعل فاعل آگاه ضروری می‌داند. ولی هر دو دیدگاه قابل نقد هستند و ادله دو دیدگاه نمی‌توانند مدعی آنها را ثابت کنند، بلکه برهان بر عدم ضرورت علت غایی وجود دارد. لذا وجود علت غائی در پیدایش ممکنات ضرورتی ندارد، بلکه در پیدایش موجودات مادی تنها وجود علل مادی، صوری و فاعلی لازم‌اند؛ همان‌گونه که در پیدایش موجودات مجرد تنها حضور علت فاعلی کافی است. از آنجاکه جهان بینی صحیح مبتنی بر اثبات علیت و معلولیت است، بحث از علیت و معلولیت امر ضروری است. بحث از ضرورت و عدم ضرورت علل و علت غائی نزد معلول، از عوارض بحث اصل علیت است.

مقاله حاضر ضمن تبیین دو دیدگاه یادشده و بررسی و نقد ادله طرفین به این نتیجه می‌رسد که دیدگاه سوم یعنی عدم ضرورت علت غایی صحیح است. در این پژوهش از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها: علت، غایت، علت غائی، معلول، ضرورت، ممکنات، استاد فیاضی.

به عقیده کسانی که به اصل علیت باور دارند، علت فاعلی، صوری و مادی در پیدایش موجودات مادی و علت فاعلی، در پیدایش موجودات مجرد ضرورت دارند. بحث از ضرورت و عدم ضرورت علت غائی، پیش از ارسطو نیز مطرح بوده و در میان فلاسفه قبل از میلاد، مطابق نقل قدما، ذیمقراطیس و انبیدقلس منکر اصل علت غائی بوده‌اند. ذیمقراطیس که ضمناً صاحب نظریه اتمیسم است، مدعی است که تکون جهان با همه انتظامی که امروز در آن مشاهده می‌شود، در ابتدا به حسب اتفاق «بدون هدف» صورت گرفته است. ذیمقراطیس منکر علت فاعلی و ضرورت علی و معلولی نبوده، بلکه منکر علت غائی بوده است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۵۳۳).

پس از مطرح شدن علل چهارگانه از سوی ارسطو، ضمن طرح علت غائی، غالب صاحب‌نظران از ضرورت علت غائی دفاع کرده‌اند. در میان فیلسوفان مسلمان نیز غالب فلاسفه اسلامی به ضرورت علت غائی معتقدند. ابن‌سینا علت فاعلی و غائی را علل وجود و علل مادی و صوری را علل ماهوی نامیده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۵۸) و برای علت غائی جایگاه ویژه‌ای قائل است و این بدان جهت است که فاعلیت فاعل را منوط به علت غائی، و علت غائی را علت علیت فاعلی دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۴۹). شرف و مزیت علت غائی و فاعلی بر علت صوری و مادی، همسان مزیت و شرف وجود بر ماهیت است. برخی دیگر از صاحب‌نظران همچون آیت‌الله مصباح، ضمن تفکیک بین فاعل آگاه و غیر آگاه، معتقد است که علت غائی تنها برای فاعل آگاه ضرورت دارد. ولی نگارندگان این سطور بر آنند که ادله دو دیدگاه یادشده، تام نیستند. هرچند برخی فاعل‌ها برای انجام فعلشان باید غایتی داشته باشند ولی این ضرورت، آن‌گونه که طرف‌داران نظریه ضرورت مدعی‌اند، به معنای ضرورت عقلی نیست. از این رو وجود علت غائی در پیدایش موجودات امکانی، ضرورت عقلی ندارد.

۱. مفهوم‌شناسی غایت و علت غایی

غایت به منتهی‌الیه حرکت گفته می‌شود. البته گاه منتهی‌الیه حرکت، همان مطلوب اولیه فاعل است و گاه ممکن است این دو، یکی نباشند (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۹۹)؛ لیکن علت غائی، عبارت است از: «ما لاجله الفعل» و دانشمندان آن را با تعبیرهای گوناگونی بیان کرده‌اند. برای فهم بهتر معنای علت غائی، همه تعبیرها را ذکر می‌نماییم.

الف) علت غائی: عبارت است از «ما الیه الحركة»؛ مثلاً در پدر، مبدأ تکون صورت آدمی که عبارت است از نطفه وجود دارد و همین صورت آدمی، غایتی است که نطفه به سویش حرکت می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۱۱۰)؛
ب) علت غائی عبارت است از: «ما لاجله الحركة» غایت به معنای «ما الیه الحركة» در فعل صادق است؛ زیرا هر حرکتی خودبه‌خود جهت و سوئی دارد که متحرک از قوه به فعل می‌رسد و به عبارت دیگر حرکت، سیر از جهت بالقوه به جهت بالفعل است. اما غایت به معنای «ما لاجله الحركة» در فاعل صادق است (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۷، ص ۶۱)؛

ج) علت غائی عبارت است از: «ما لاجله الشیء». علت غائی که به خاطر آن، شیء موجود می‌شود، علت است برای علیت علت فاعلی (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۴). تعبیر سوم اعم از تعبیر اول و دوم است؛ زیرا که دو تعبیر

اول، فقط مربوط به افعالی می‌شود که از جنس حرکت است و فعل آنی و غیرحرکتی را شامل نمی‌گردد؛ برخلاف تعبیر سوم که همه افعال را دربر می‌گیرد. لذا تعبیر سوم، افعالِ فاعل‌های مجرد را نیز شامل می‌گردد؛

د) علت غائی عبارت است از: تصور غایتی که بر فعل مترتب می‌شود (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰۷). لذا علت غائی تنها برای فاعل‌های علمی ضرورت دارد؛ چراکه علت غائی عبارت است از تصور غایتی که بر فعل مترتب است و روشن است که تصور غایت برای فاعل‌های علمی ممکن است (ر.ک: فیاضی، یادداشت‌های چاپ‌نشده)؛

هـ.) علت غائی عبارت است از شوق و محبت فاعل به کمالی که دارد یا می‌خواهد به دست آورد بهتر این است که محبت به معنای عام را که در مواردی به صورت رضایت و شوق، ظاهر می‌شود علت غائی بنامیم (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰۷).

باید گفت گاهی غایت به فعل نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود غایت فعل چیست؟ و گاهی به فاعل نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود غایت فاعل چیست؟ اگر به فعل نسبت داده شود، بدان معناست که آن فعل متوجه به سوی چیزی است که آن چیز، کمال آن فعل محسوب می‌شود و معنای «ما الیه الحركة» دارد، اما نه «ما الیه حركة الفاعل» بلکه «ما الیه حركة الفعل». و اما اگر به فاعل، نسبت داده شود مفهوم «ما لاجله» و «ما الیه حركة الفاعل» دارد؛ پس همواره میان غایت و ذی غایت (مغیا) یک رابطه طبیعی و تکوینی وجود دارد و آن اینکه ذی غایت طبعاً متوجه و متحرک به سوی غایت خویش است و آن را طلب می‌کند.

۲. دیدگاه‌ها درباره ضرورت علت غایی در پیدایش ممکنات

علت فاعلی، صوری و مادی در پیدایش موجودات مادی و علت فاعلی در پیدایش موجودات مجرد، ضرورت دارند. لیکن پرسش این نوشتار، در ضرورت علت غایی است، بدین معنا که اگر علت غایی نباشد آیا فاعل می‌تواند بدون آن، معلول را به وجود بیاورد؟ و یا معلول می‌تواند بدون علت غایی پدید آید؟ برای پاسخ به این پرسش، دو دیدگاه متفاوت وجود دارد.

۲-۱. دیدگاه مشهور: ضرورت علت غائی

غالب فیلسوفان مسلمان معتقدند که علت غائی برای تکون همه موجودات امکانی، ضرورت عقلی دارد و فاعل بدون علت غائی، نمی‌تواند فعلی را انجام دهد؛ زیرا در صورت نبود علت غائی، علت تامه‌ای وجود ندارد و بدون علت تامه، معلول از حد استواء خارج نمی‌شود. همچنین در ضرورت داشتن علت غائی میان فاعل‌ها هیچ‌گونه تفاوتی نیست. این دیدگاه، ادله‌ای چند دارد، که آنها را مرور می‌کنیم:

۱-۱-۲. دلیل اول: مبتنی بر این‌همانی انگیزه و علت غایی

فیض کاشانی در کتاب *اصول المعارف*، بر ضرورت علت غائی در همه افعال (اعم از اینکه فاعل آن، فاعل علمی باشد و یا غیرعلمی) این‌گونه استدلال کرده است:

هیچ معلولی از علت غائی خالی نیست همان‌طور که از علت فاعلی خالی نیست؛ زیرا کل معلول ممکن است و ممکن تا زمانی که به واسطه داعی و انگیزه، ترجیح داده نشود به وجود نخواهد آمد. داعی و انگیزه که سبب ترجیح می‌شود، علت غائی ایجاد معلول است. همه افعال حتی فعل عبث دارای علت غائی است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۷۱).

اگر استدلال فوق را در قالب منطقی قرار بدهیم چنین خواهد بود:

- هر معلولی ممکن است (صغرا)؛

- هر ممکنی در ترجیح یافتن، محتاج داعی و انگیزه است (کبرا)؛

پس: هر معلولی محتاج داعی و انگیزه (علت غائی) است (نتیجه).

نقد دلیل اول

الف) نقد مبتنی بر عمومیت مدعا از دلیل

مدعا این است که در همهٔ افعال، چه اینکه فاعل آن علمی باشد یا غیرعلمی، علت غائی ضرورت دارد؛ حال آنکه طبق استدلال، علت غائی عبارت است از داعی، پس ضرورت علت غائی، منوط به امکان تحقق انگیزه است، و انگیزه و داعی، فقط در فاعل‌های علمی، قابل طرح است نه غیرعلمی (فیاضی، یادداشت چاپ‌نشده).

ب) نقد مبتنی بر عدم این‌همانی علت غایی و انگیزه

داعی گرچه علت فاعلیت فاعل است، لیکن این بدان معنا نیست که داعی همان علت غایی باشد؛ زیرا علت غائی علاوه بر ویژگی مذکور، باید غایت فعل بوده، متأخر از فعل باشد؛ حال آنکه همه انگیزه‌ها، لزوماً متأخر از فعل نیستند؛ مانند داعی‌ای که در خداوند سبحان وجود دارد که عبارت است از حب خداوند به ذاتش و به دنبال آن حب به آثارش، و حب خداوند به ذاتش متأخر از فعل خداوند متعال نیست (همان).

ج) عدم اثبات احتیاج به علت غایی، با اثبات احتیاج به علت تامه

احتیاج ممکن به مرجح، به معنای احتیاج به علت تامه، گرچه امر ضروری است، ولی این سخن دلالتی بر اندراج علت غایی در علت تامه ندارد (همان).

د) تنافی میان ضرورت علت غایی و تحقق اختیار در فاعل علمی

اگر فاعل، فاعل علمی باشد، که البته داعی مخصوص فاعل‌های علمی است، می‌تواند فعل را بدون داعی انجام دهد و یا ترک نماید. به عبارت دیگر، فاعل می‌تواند بدون داعی، مرجح یک طرف فعل باشد؛ زیرا فاعل علمی، فاعل مختار است و لازمه اختیار، جواز ترک فعل و انجام آن است. چنانچه داعی، به‌عنوان مرجح و علت غائی ضرورت داشته باشد فاعل علمی، فاعل مختار نیست؛ چراکه با تعلق داعی به یک طرف فعل، طرف مقابل آن محال خواهد بود و این، منافی اختیار است (همان).

۲-۱-۲. دلیل دوم: مبتنی بر این‌همانی علت غایی و غایت

علامه طباطبائی، علت غائی را عبارت از غایتی می‌داند که مرتب بر فعل است. به عبارت دیگر علت غائی را عبارت از کمال اخیری می‌داند که فعل، متوجه آن است. از نظر علامه طباطبائی آنچه مطلوب لئفسه است، همین کمال اخیر است، و فعل و حرکت نیز به تبع آن، مطلوبیت می‌یابد (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۱۷).

شکل منطقی استدلال:

- فعل، به خاطر رسیدن به غایت، مطلوب است (صغرا)؛
- هر مطلوب للغیری، محتاج غیر است و غیر، متوقف علیه آن است (کبرا)؛
- پس فعل، متوقف به غایت بوده و غایت، متوقف علیه آن است، و متوقف علیه یعنی علت (نتیجه).

نقد دلیل دوم

فاعلی که فعل را به دلیل رسیدن به غایتی که بر فعل مترتب می‌شود، انجام می‌دهد، یا فاعل علمی است یا غیرعلمی. اگر فاعل غیرعلمی باشد استدلال صحیح نیست؛ زیرا فاعلی که فعل را به خاطر مطلوبی انجام می‌دهد، باید تصویری از غایت داشته باشد و این، منوط به فاعل علمی است؛ اما اگر فاعل، فاعل غیرعلمی باشد، چیزی به‌عنوان علت غائی وجود ندارد؛ زیرا تنها چیزی که امکان دارد به‌عنوان علت غائی به‌شمار آید، غایت است که متأخر از فعل است، و چیزی که متأخر از فعل است، نمی‌تواند علت غائی فعل باشد.

و اگر فاعل، فاعل علمی باشد، استدلال تام نیست؛ زیرا هر فاعل علمی، فاعل مختار است و ضرورت علت غائی، منافی با اختیار است.

۳-۱-۲. دلیل سوم: مبتنی بر لزوم توجه به هدف از سوی فاعل

یکی از ادله ضرورت علت غائی، این است که اگر در زمینی، حبه‌ای گندم یا جو سقوط کند، از گندم، گندم می‌روید و از جو، جو. این بدان جهت است که قوه‌ای در فاعل، این صورت را قصد کرده است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۲۱۱؛ فخررازی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۵۵).

اگر فعل و حرکتی، منتهی به هدف و غایتی خاص نشود، مثلاً از نطفه گوسفند، گاو پدید آید و یا بالعکس و از نوشیدن آب، گاهی سیری حاصل شود، گاهی تشنگی و گاهی رفع تشنگی، هرج و مرجی در نظام هستی و زندگی مردم پیش خواهد آمد حال آنکه ما شاهد نظم و نظام خاصی در عالم هستی هستیم (عشاقی، ۱۳۸۲، ص ۳۴۱). در نتیجه، از اینکه هر حرکتی در نظام هستی، دنبال هدف خاصی است، می‌توان نتیجه گرفت که هر حرکتی، غایت خاصی دارد و همین غایت خاص، غایت و یا علت غائی است.

نقد دلیل سوم

الف) نقد مبتنی بر عدم فعلیت اجزای حرکت

هر حرکتی، دارای اجزای فرضی است نه اجزای فعلی؛ زیرا حرکت، وجود متصل غیرقار است و در هر امر متصل، اجزای فرضی و بالقوه وجود دارد نه اجزای بالفعل. هر جزء فرضی در حرکت، نسبت به جزء قبلی، غایت است؛ پس هر جزء از حرکت، می‌تواند هدف به‌شمار آید. مثلاً هسته خرما که در دل خاک قرار می‌گیرد، می‌تواند مسیر لایتهای را طی کند؛ زیرا حرکت عبارت است از خروج تدریجی. هر جایی که خروج تدریجی صدق کند، حرکت نیز

وجود دارد؛ حال تفاوتی نیست که این خروج، خروج متناهی باشد یا غیرمتناهی.

عدم تناهی با خروج تدریجی منافاتی ندارد، بلکه امر به عکس است؛ یعنی عدم تناهی برای حرکت ضرورت دارد و حرکت، ازلی است؛ زیرا طبق رأی صدرالمتألهین و استدلال ایشان، در همه عالم مادی حرکت جوهریه حاکم است تا زمانی که عالم مادی، مادی است همیشه متحرک خواهد بود. در ابدیت و عدم تناهی و در نتیجه در عدم غایت برای حرکت استحال‌های وجود ندارد؛ همچنان که طبق حرکت جوهریه و اینکه حرکت نحوه وجود عالم ماده است حرکت ازلی می‌باشد و آغازی ندارد (ر.ک: فیاضی، یادداشت‌های چاپ‌نشده).

در مثال فوق، هسته خرما در طی این مسیر، به فعلیت درخت شدن خرما می‌رسد؛ ولی این بدان معنا نیست که خرما حرکت هسته خرما با فعلیت درخت شدن، به اتمام رسیده و دیگر حرکتی وجود ندارد. حرکت هسته خرما کماکان ادامه دارد و می‌تواند با حرکت تدریجی خود، فعلیت‌های متعدد را ببیماید. در نتیجه، این دلیل نمی‌تواند این مدعا را ثابت کند که هر حرکت، دارای انتهاست و با رسیدن به انتها، حرکت به سکون تبدیل می‌شود.

به عبارت دیگر حرکت وجود سیال است (امتداد تدریجی دارد) و در وجود سیال، اجزای بالفعل وجود ندارد و همه اجزاء، بالقوه‌اند. اما تعریف حرکت به خروج شیء از قوه به فعل، در صورتی صحیح است که مراد از فعلیت، فعلیت جزء فرضی حرکت نسبت به جزء قبلی آن باشد؛ زیرا هر جزء فرضی، نسبت به جزء سابق، دارای فعلیت است؛ چنان که جزء سابق، قوه جزء لاحق است. پس اگر مراد از فعلیت، چیزی باشد که منتهای حرکت است، تعریف مذکور ممنوع است (فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۰۳).

ب) نقد مبتنی بر امکان جایگزینی استعداد به جای علت غایی

منتهی شدن هر حرکت به هدف خاص، به این دلیل است که هر موجود متحرکی، دارای استعداد خاصی است و این استعداد است که سبب می‌شود تا شیء متحرک، در حرکت خود هدف مشخصی را دنبال کند. مثلاً اگر هسته خرما به سوی درخت خرما شدن حرکت می‌کند چون استعداد درخت خرما در هسته خرما قرار دارد و این استعداد از این جهت نیست که هر حرکت، بماهوی دارای منتهی‌الیه بالخصوص است و آن منتهی‌الیه، غایت و علت غائی است.

۴-۱-۲. دلیل چهارم: مبتنی بر کمال بالذات بودن غایت

حرکت، کمال اول است برای شیئی که کمال دومش، بالقوه است. پس کمال دومی در میان است، که متحرک با حرکت خود، متوجه آن است. کمال دوم، مطلوب نفسه است و حرکت به خاطر او صورت می‌پذیرد، و هموست که غایت حرکت است، و به واسطه آن، متحرک کامل می‌گردد و هیچ حرکتی، خالی از آن نیست و در صورت عدمش، حرکت تبدیل به سکون می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۹۷).

قالب قیاس منطقی استدلال فوق، به صورت زیر است:

- غایت هر شیء، نهایت حرکت همان شیء است (صغرا)؛

- نهایت هر حرکت، برای حرکت ضرورت دارد، چونکه نهایت حرکت، ذاتی حرکت است (کبرا)؛

- غایت برای فعل حرکتی، ضرورت دارد (نتیجه).

نقد دلیل چهارم

الف) نقد مبتنی بر تفکیک جهت و نهایت حرکت

در این استدلال، بین جهت و نهایت حرکت خلط شده است. آنچه ذاتی حرکت است و حرکت بدون آن، تبدیل به سکون می‌گردد، جهت حرکت است نه نهایت حرکت. توضیح مطلب اینکه همان‌طور که در علم فیزیک بیان شده، کمیت در یک تقسیم‌بندی، به دو نوع تقسیم می‌شود؛ یکی کمیت نرده‌ای و دیگری کمیت بُرداری. کمیت نرده‌ای کمیتی است که فقط دارای اندازه است و جهت ندارد؛ مانند جرم، زمان و دما؛ اما کمیت برداری کمیتی است که علاوه بر داشتن اندازه، دارای جهت است و بدون جهت، امکان تحقق ندارد؛ مانند نیرو و جابه‌جایی. حرکت از مصادیق کمیت بُرداری است و تحقق حرکت بدون جهت، امکان‌پذیر نیست؛ در نتیجه، آنچه برای هر حرکتی لازم است، جهت حرکت است نه نهایت حرکت (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۰۲).

ب) نقد مبتنی بر عدم استحاله حرکت لایقی

طبق استدلال فوق، تحقق حرکت، به صورت حرکت لایتناهی و دائمی، باید محال باشد؛ زیرا حرکت لایتناهی، دارای انتها نیست. از طرفی، طبق این استدلال، فرض بر این است که انتها داشتن، همانند سرعت داشتن، برای حرکت امر ذاتی است و سلب امر ذاتی محال است؛ این در حالی است که عدم تناهی حرکت، به معنای لایقف است و هیچ کس مدعی استحاله حرکت لایتناهی نشده است؛ چراکه امکان حرکت لایتناهی، امر بدیهی است، و عدم تناهی حرکت، با حقیقت حرکت که خروج تدریجی از قوه به فعلیت است، تنافی ندارد و به تناقض نمی‌انجامد. در نتیجه، الزام بر غایت داشتن حرکت، ممنوع است (همان).

۵-۲. دلیل پنجم: مبتنی بر این‌همانی فعلیت و غایت

از تعریف حرکت به دست می‌آید که حرکت باید دارای غایت باشد؛ زیرا در تعریف حرکت آمده است: (الحركة خروج من القوة الى الفعل). پس هر حرکتی دارای ابتدایی است که همان قوه است، و دارای نهایتی است که همان فعلیت است، و نهایت داشتن لازمه لاینفک حرکت است. در نتیجه، هر حرکتی دارای نهایت است و نهایت هر حرکت، غایت آن حرکت است. پس هر حرکتی دارای غایت است (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۰۲).

نقد دلیل پنجم: مبتنی بر عدم ملازمه میان فعلیت و غایت

حقیقت حرکت عبارت است از وجود سیال ممتد، و لازمه وجود سیال ممتد، خروج از قوه به فعل است؛ از این رو تعریف مذکور نمی‌تواند دلیل بر مدعا باشد؛ زیرا در معنای خروج از قوه به فعل، دو احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که هر جزء فرضی حرکت، نسبت به جزء قبلی و بعدی آن لحاظ گردد؛ در این صورت، نسبت به جزء قبلی، فعلیت و نسبت به جزء بعدی، قوه خواهد بود. اگر این احتمال مراد باشد، عبارت مذکور صحیح است، ولی مدعای مستدل را ثابت نمی‌کند؛ چون مدعا این است که برای هر حرکتی، انتهایی وجود دارد و با رسیدن حرکت به

انتها، عُمر حرکت به اتمام رسیده است و دیگر حرکت وجود ندارد. پس احتمال اول نمی‌تواند مدعا را ثابت کند، بلکه این احتمال، فقط این مطلب را اثبات می‌کند که هر جزء فرضی حرکت، برای جزء قبلی‌اش، فعلیت و برای جزء بعدی‌اش، قوه است و این، با لایتناهی بودن حرکت، منافات ندارد.

احتمال دوم از عبارت مذکور، این است که گفته شود: برای هر حرکتی، انتهایی وجود دارد و با رسیدن حرکت به آن، عُمر حرکت به اتمام می‌رسد و دیگر حرکت وجود نخواهد داشت. اگر این احتمال مراد باشد، عبارت مذکور تام نیست؛ زیرا با حقیقت بدیهی، یعنی امکان لایتناهی بودن حرکت، منافات دارد. لایتناهی بودن حرکت نه تنها ممکن است، بلکه ضرورت دارد؛ زیرا طبق نظریه صدرالمثالهین و پیروانش همه عالم ماده تا زمانی که ماده است، معروض حرکت است و عالم ماده و هر امر مادی، هیچ‌آنی خارج از حرکت نیست (فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۰۳).

۱-۲. دلیل ششم: مبتنی بر مشابهت جزء و کل

هر حرکتی دارای اجزاست؛ زیرا که حرکت، «کم» است و هر کمی ذاتاً دارای اجزاست و اجزای حرکت، دارای ابتدا و انتها هستند و زمانی که چنین باشد، حتماً نفس حرکت نیز محصور بین ابتدا و انتهاست؛ زیرا حرکت نفس اجزاست و هر حکمی که اجزا داشته باشد، بر کل، یعنی حرکت نیز بار خواهد شد؛ چون کل دارای اجزاء مجموع اجزاست (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۰۳).

استدلال سوم در قالب قیاس منطقی:

- هر حرکت، مرکب از اجزاست (صغرا)؛

- هر چه مرکب از اجزاء است، دارای ابتدا و انتهاست (کبرا)؛

- نتیجه: پس هر حرکت، دارای ابتدا و انتهاست.

نقد دلیل ششم: مبتنی بر نفس مشابهت جزء و کل!

نقد دلیل ششم، با استفاده از همان ماده استدلالی است که در دلیل، مورد استفاده شده است. بدین بیان که هر کلی که متشکل از اجزاست، در متاهی و عدم متاهی بودن، تابع اجزای خود است. اگر اجزایش متاهی باشد، کل نیز متاهی است، و اگر اجزایش غیرمتاهی باشد، کل نیز غیرمتاهی است. حرکت نیز از این قاعده خارج نیست؛ یعنی اگر اجزای فرضی حرکت، متاهی باشد، حرکت نیز متاهی خواهد بود و اگر اجزای فرضی حرکت غیرمتاهی باشد، حرکت نیز غیرمتاهی است (همان).

نتیجه اینکه متاهی بودن برای حرکت، امری ضروری نیست؛ بلکه هر حرکتی امکان دارد متاهی باشد و امکان دارد غیرمتاهی باشد. لذا این استدلال نمی‌تواند مدعا را ثابت کند.

۱-۷. دلیل هفتم: مبتنی بر وصف حکمت

این استدلال مربوط به فاعلی است که از وصف عقل، حکمت و اختیار برخوردار است. نحوه استدلال:

- فعل بدون غایت، لغو است (صغرا)؛

- صدور کار لغو، از فاعل حکیم محال است (کبرا)؛

- پس صدور فعل بدون غایت، محال است (نتیجه).

توضیح استدلال: هر فاعل حکیمی، کارها و افعال خود را برای رسیدن به هدف حکیمانه‌ای انجام می‌دهد؛ از طرفی می‌دانیم که انجام هر کاری بدون غایت، لغو است و کار لغو از فاعل حکیم صادر نمی‌گردد؛ پس برای تمام کارها و افعال فاعل حکیم، غایتی وجود دارد.

نقد دلیل هفتم: مبتنی بر عدم دلالت بر مدعای عام

استدلال فوق نیز نمی‌تواند مدعا را ثابت کند؛ زیرا مدعا، ضرورت علت غائی برای ممکنات است به‌گونه‌ای که بدون علت غائی، صدور فعل از فاعل، امکان نداشته باشد؛ همان‌طور که بدون علت فاعلی، تحقق فعل امکان‌پذیر نیست. آنچه از این استدلال به دست می‌آید، این است که فاعل حکیم، فعلی را بدون غایت انجام نمی‌دهد، نه اینکه فاعل بما هو فاعل، فعلی را بدون غایت، نمی‌تواند انجام دهد. به عبارت دیگر در اینجا، دو مسئله کاملاً مجزا از هم وجود دارد؛ انجام ندادن کار و نتوانستن کار. پرسش این است که آیا فاعل حکیم، کاری را بدون غایت انجام نمی‌دهد، یا نمی‌تواند انجام دهد؟ معلوم است که پاسخ صحیح، گزینه اول است؛ مثلاً شخصی حکیم بدون دلیل خاص عقلائی، یقه خود را در انتظار عمومی پاره نمی‌کند؛ چون این کار، در نزد فاعل و انظار مردم، کاری لغو بلکه خلاف کار عقلائی است؛ ولی پاره نکردن یقه در انظار عمومی، به این معنا نیست که پاره کردن یقه امکان ندارد.

۲-۲. دیدگاه آیت‌الله مصباح در ضرورت علت غایی برای علت مختار

آیت‌الله مصباح معتقد است که باید بین فاعل مختار و فاعل طبیعی، تفکیک شود. علت غائی برای فاعل مختار و دارای شعور، ضرورت عقلی دارد و برای فاعل‌های طبیعی ضرورتی ندارد. این تفصیل از آنجا به دست می‌آید که ایشان در آثار فلسفی متعدد خود، از ضرورت علت غائی برای فاعل‌های مختار حمایت کرده و در عین حال، دیدگاه ارسطو را که قائل به لزوم علت غائی برای هرگونه فاعل شده، نقد نموده است:

دلیل حاجت به علت غائی این است قوام فعل اختیاری، به علت غائی است؛ به عبارت دیگر، فاعلیت فاعل مختار، مقتضی این

است که فعل باید مستند به علم و رضایت باشد (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۲۶۰؛ نیز، همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰۳ و ۱۱۲).

ایشان در مقام نقد دیدگاه ارسطو درباره عمومیت نیاز فاعل به علت غایی می‌نویسد:

ممکن است بعضی به این صورت، سخن ارسطو را درباره طبیعت توجیه کنند که... طبیعت در انجام کارهایش، بی‌جهت نیست... به عبارت دیگر هر حرکتی جهت‌دار است. پس می‌توانیم علت غائی را به این صورت به نباتات و طبیعت هم تعمیم دهیم؛ همان‌طور که افعال ما متوجه هدفی هستند، حرکات طبیعت هم جهت‌دار است، اما... مسئله جهت داشتن حرکت، غیر از علت غائی است. جهت داشتن از لوازم هر حرکتی است... ولی جهت داشتن حرکت، بدین معنا نیست که شیء متحرک باید بداند به کدام جهت حرکت می‌کند و تصوری از آن و

رغبتی به آن داشته باشد که تصورش متمم فاعلیت باشد، چنان که در علت غائی اینچنین است. در واقع، نسبت دادن علت غائی به طبیعت، نوعی تجوز و استعاره است (مصباح، ۱۳۶۳، ص ۲۰۶).

از این مطالب به دست می‌آید که به نظر آیت‌الله مصباح، علت غائی عبارت است از محبت و رضایت فاعل، به نتیجه فعل. در حقیقت، فاعل به سبب محبت به مطلوبی، فعل را انجام می‌دهد؛ لذا علت غائی فقط از آن فاعلی است که از شعور و اراده، برخوردار باشد و فاعل‌های غیر ذی‌شعور، دارای علت غائی نیستند. استدلالی که از این مطالب به دست می‌آید به این بیان قابل تقریر است:

فاعل علمی، در فعلش، اعم از اینکه فعلش از جنس حرکت باشد یا غیر حرکت، دارای علت غائی است، که عبارت است از حب به کمال؛ یعنی هر فاعلی حب به کمال خویش دارد و به خاطر همین حب به کمال، عملی را انجام می‌دهد. چه اینکه این کمال قبل از انجام عمل، در فاعل وجود داشته باشد، اگر چنین بود، فاعل، فعل را از این رهگذر انجام می‌دهد که این فعل، اثر کمالش است و اثر کمال، بالتبع خود کمال، امر محبوب است و هر امر محبوب در نزد فاعل، قابل انجام است؛ لذا فاعل، این فعل را محقق می‌سازد و چه اینکه کمال، با انجام عمل کسب شود. اگر چنین بود، فاعل، به خاطر کسب کمال، فعل را انجام می‌دهد تا به مقصود اصلی خود یعنی کمال برسد. خلاصه اینکه در هر دو صورت، نفس عمل، مقصود بالتبع است و عمل به خاطر همین کمال انجام می‌شود. می‌توانیم استدلال را به بیان دیگر اقامه کنیم:

فاعلیت فاعل مختار منوط به این است که فعلش، از روی علم و رضایت باشد و در غیر این صورت، فاعل، فاعل علمی مختار نیست؛ وقتی که علم فاعل، در فعلش دخالت داشت، بدین معناست که فاعل، تصدیق به فایده‌ای نموده است که مقتضی کمال فاعل است، و همین حب به کمال، موجب می‌شود که فاعل علمی، عمل را انجام بدهد. در نتیجه فاعل‌های علمی دارای علت غائی‌اند.

۱-۲-۲. نقد دیدگاه آیت‌الله مصباح درباره ضرورت علت غایی برای فاعل مختار

لیکن در نقد این استدلال، باید به این نکته دقیق التفات نمود که اگر علت غائی برای فعل فاعل‌های مختار ضرورت داشته باشد، موقعیت برای اختیارش باقی نمی‌ماند. اثبات قضیه مذکور محتاج چند مقدمه است: ضرورت علت غائی برای فعل فاعل مختار، مورد اتفاق است؛ گرچه در ضرورت علت غائی و عدم آن، برای طبایع اتفاق وجود ندارد و بعضی معتقد به ضرورت، و بعضی معتقد به عدم آن است:

علت غائی برای فعل فاعل مختار، یا عبارت است از تصدیق به ترتب غایت بر فعل، و یا عبارت است از شوق مؤکد به غایت، که مترتب بر فعل می‌شود، و یا شوق به نفس فعل. از این شوق، گاهی به حب به غایت فعل و یا حب به فعل نیز تعبیر می‌شود. اینکه علت غائی عبارت است از تصدیق به ترتب غایت بر فعل و یا عبارت است از شوق مؤکد به غایت که مترتب بر فعل می‌شود، از این جهت است که مجرد تصور غایت، بدون تصدیق و شوق نمی‌تواند فاعل را به انجام فعلی تحریک کند؛

برای رد ضرورت علت غائی برای فعل فاعل مختار، کافی است که در یک مورد، علت غائی ضرورت نداشته باشد؛ زیرا اگر فعل فاعل مختار بدون علت غائی استحاله داشته باشد، به عنوان قاعده عقلی در همه موارد، استحاله دارد؛ یکی از کمالات وجودی، این است فاعل بتواند فعل را انجام بدهد و یا ترک نماید، یعنی دارای وصف اختیار باشد. خداوند متعال قطعاً دارای وصف اختیار است؛ زیرا خداوند دارای تمام کمالات وجودی است و هیچ نقصی در ساحت خداوند راه ندارد، و در غیر این صورت، خداوند متعال محدود است، و هر محدودی ممکن‌الوجود است. با توجه به این مقدمات:

الف) اگر علت غائی برای فعل فاعل مختار ضرورت داشته باشد، انجام فعل بدون علت غائی محال است؛ زیرا معلول بدون علت، محال است؛

ب) وقتی که انجام فعل، برای فاعل مختار محال باشد، باید فاعل مختار، تصدیق به ترتب غایت بر فعل و یا شوق مؤکد به غایت که مترتب بر فعل می‌شود، و یا شوق به نفس فعل، داشته باشد؛ زیرا علت غائی عبارت است از تصدیق به ترتب غایت بر فعل، و یا عبارت است از شوق مؤکد به غایت، که مترتب بر فعل می‌شود، و یا شوق به نفس فعل؛ ج) وقتی که در نفس فاعل مختار، تصدیق به غایت فعل، یا شوق مؤکد به آن، یا به فعل پیدا شد، تصدیق به غایت که بر کف از فعل مترتب می‌شود و یا شوق به آن در نفس فاعل مختار پدید نمی‌آید؛ زیرا وجداناً می‌یابیم که در نفس ما در آن واحد، دو تصدیق و یا دو شوق که به غایت انجام فعل و غایت کف از فعل تعلق داشته باشد، محقق نمی‌شود؛ د) وقتی در فاعل مختار، تصدیق یا شوق به غایتی که بر کف از فعل مترتب است محقق نشد، علت غائی بر کف از فعل وجود نخواهد داشت؛

هـ.) وقتی علت غائی برای کف از فعل وجود نداشت، کف از فعل محال خواهد بود؛ زیرا معلول بدون علت محال است. و) وقتی کف از فعل محال شد، فاعل قدرت بر کف از فعل نخواهد داشت؛ زیرا قدرت به امر محال، تعلق نمی‌گیرد؛ ز) وقتی که کف از فعل مقدور نبود، ترک فعل نیز مقدور نخواهد بود؛ زیرا ترک فعل نیست، مگر به واسطه کف از فعل. (ر.ک: فیاضی، یادداشت‌های چاپ‌نشده)؛

نتیجه اینکه نقد استدلال مذکور، این است که حب به کمال، گرچه علت غائی برای فاعل علمی است، ولی این علت غائی ضرورت عقلی ندارد، تا بدون حب به کمال، نتواند کاری را انجام دهد؛ بلکه کاملاً قابل تصور است که فاعل علمی کاری را انجام دهد که خلاف مقتضای کمال باشد، و این، هیچ استحاله عقلی‌ای ندارد. چون اگر استحاله‌ای داشته باشد منافات با اختیار خواهد داشت؛ زیرا فعل در صورتی فعل اختیاری است که فاعل توان هر یک از انجام و ترک داشته باشد. در غیر این صورت، آن فعل، فعل اختیاری و آن فاعل، فاعل مختار نخواهد بود. در نتیجه، فاعل می‌تواند فعل را ترک نماید با وجود اینکه علت غائی نیز وجود دارد یا ضدش را انجام دهد ولو اینکه به کمال مطلوب منتهی نشود.

۲-۳. دیدگاه مختار در ضرورت علت غائی

۲-۳-۱. تبیین دیدگاه

ضرورت عقلی برای علت غائی برای تحقق ممکنات وجود ندارد؛ چه علت غائی به معنای «ما الیه الحركة» و «مالاجله الحركة»، و چه به معنای «حب کمال». علت فاعلی، صوری و مادی برای تحقق ممکنات مادی و علت فاعلی تنها برای تحقق ممکنات مجرد ضرورت دارد. فاعل مختار حکیم گرچه در انجام فعل دارای علت غائی است، باید در کارهای خویش هدفی را دنبال کند؛ ولی این «باید» به معنای ضرورت عقلی نیست، به نحوی که بدون هدف و غایت، صدور فعل از فاعل استحاله عقلی داشته باشد؛ بلکه اگر فاعل مختار حکیم دارای علت غائی و هدف خاصی است، از جهت حکمتی است که در نهاد فاعل نهفته شده است و اقتضای این دارد که فاعل در فعل خود باید هدفی داشته باشد. در حقیقت این «باید» ناشی از حکمت است، نه اینکه هدف داشتن فی نفسه ضرورت داشته باشد؛ و هر حکیمی می‌تواند کار خلاف حکمت را انجام دهد. گرچه عملاً هرگز انجام نمی‌دهد.

۲-۳-۲. بیان دلیل بر عدم ضرورت علت غایی به قول مطلق

طبق بیان گذشته، علت غائی دارای تبیرهای متفاوت و معانی متعدد است؛ لذا برای اثبات مدعا چند دلیل وجود دارد که هر کدام برای نفی علت غائی به معانی متفاوتی است.

دلیل اول: مبتنی بر معنای «ما الیه الحركة»

اگر علت غائی به معنی «منتهی الیه الحركة» در نظر گرفته شود، برای عدم ضرورت علت غائی می‌توان چنین دلیل اقامه نمود:

- اگر تناهی برای حرکت ضرورت نداشت، علت غائی نیز برای حرکت ضرورت ندارد؛

- لکن تناهی برای حرکت ضرورت ندارد؛

- پس علت غائی نیز ضرورت ندارد.

قیاس استثنائی در صورتی منتج است که بین مقدم و تالی، تلازم وجود داشته باشد، وگرنه منتج نمی‌شود (مظفر، ۱۴۲۶ق، ص ۲۷۴). تلازم بین مقدم و تالی قیاس مذکور، قریب به بدیهی است؛ زیرا علت غائی به معنای منتهی الیه حرکت در نظر گرفته شده و زمانی که چنین باشد، وصف انتهایی برای حرکت، از لحاظ ضرورت و امکان، همان وصف علت غائی است. تناهی برای حرکت، ضرورت ندارد و حرکت غیرمنتاهی کاملاً قابل تصور است؛ پس علت غائی نیز ضرورت ندارد.

از استدلال فوق، عدم ضرورت علت غائی به معنی «مالاجله الحركة» نیز ثابت می‌شود؛ زیرا علت غائی به معنای «مالاجله الحركة» با علت غائی به معنای «منتهی الیه حرکت» اتحاد مصداقی دارد، انتهای حرکت از آن جهت که حرکت به او منتهی می‌شود «ماینتهی الیه الحركة» گفته می‌شود و از آن جهت که مقصود فاعل حرکت است «مالاجله الحركة» گفته می‌شود؛ لذا علت غایت به معنی «مالاجله الحركة» نیز ضرورت ندارد.

دلیل دوم: مبتنی بر معنای «ما لأجله الحرکه»

اگر علت غائی به معنای «حب کمال» یا به معنای «ما لأجله الشیء» در نظر گرفته شود و گفته شود که علت غائی، برای فاعل‌های مختار ضرورت دارد، می‌توان برای عدم ضرورت علت غائی، چنین گفت که فرض ما بر این است که فاعل دارای اختیار است و فعل را از روی اختیار انجام می‌دهد، و با این فرض، می‌توان گفت: فعل که کمال برای فاعل و یا اثر کمال فاعل است، از جانب فاعل، قابل ترک و انجام است. همچنین فعلی که فاعل می‌خواهد برای رسیدن به چیز دیگری انجام دهد، نیز فعل اختیاری است و از جانب فاعل، قابل ترک و انجام است؛ زیرا فعل مذکور اگر قابل ترک و انجام نباشد، فاعل، فاعل مختار نخواهد بود و این خلاف فرض است.

اگر فعلی که کمال و یا اثر کمال فاعل است، و یا فعلی که فاعل، آن را برای رسیدن به هدفی، انجام می‌دهد قابل ترک باشد، فاعل می‌تواند ضد آن را نیز انجام دهد و در انجام آن، هیچ استحاله‌ای وجود ندارد. وقتی انجام فعلی که ضد کمال است و یا انجام آن، فاعل را به هدف نمی‌رساند، ممکن بود، فعلی بدون غایت نیز، امکان خواهد داشت؛ زیرا انجام چنین فعلی عمل بدون غایت خواهد بود.

نتیجه اینکه، علت غائی ضرورت ندارد؛ زیرا:

مقدمه اول: فاعل در فعلش، مختار است و فعل نیز فعل اختیاری است؛

مقدمه دوم: فاعل می‌تواند فعل را انجام ندهد؛ به علت اینکه فاعل دارای قوه اختیار است و لازمه فعل اختیاری، جواز انجام و ترک است و در غیر این صورت، فعل اختیاری نیست؛

مقدمه سوم: اگر ترک فعلی که کمال است، ممکن باشد، انجام ضد آن فعل نیز ممکن است. پس، انجام فعلی که ضد کمال است نیز ممکن است. گرچه فاعل آن را انجام ندهد؛ ولی لازمه انجام ندادن آن، استحاله صدور آن نیست.

نتیجه‌گیری

رابطه علیت یک واقعیت بنیادین هستی‌شناسی است که شالوده نظام هستی براساس آن پایه‌گذاری شده و این اصل مقتضای کثرت در جهان و نوع رابطه کثرت با همدیگر است؛

فیلسوفان با دقت در انواع روابط بین پدیده‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که علل دارای انواع گوناگون است و براساس همین گوناگونی به اقسام آن پی برده‌اند و آن اقسام را دسته‌بندی نموده‌اند که هر کدام از آن اقسام ویژگی‌ها و حکم خاص خودشان را در تحقق معلولات دارند؛

از جمله عللی که ضرورت آن در تحقق معلول مورد بحث و نظر بوده، علت غایی است به این بیان که آیا علت غایی در تحقق معلول ضرورت دارد یا خیر؟

سه دیدگاه مهم در این باب وجود دارد: یکی قائل به ضرورت مطلق علت غایی است، و دومی قائل به تفصیل میان فاعل مختار و غیرمختار، و سومی قائل به امکان آن؛ نگارندگان قائل به عدم ضرورت علت غایی برای تحقق معلول هستند.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۶، *الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۳، *الاثارات والتبیهات*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ دوم، قم، طبعه نور.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- _____، بی تا، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- عشاقی، حسین، ۱۳۸۲، *وعایة الحکمة*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۹ق، *المباحث المشرقیه*، چ دوم، قم، ذوی القربی.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۶۲، *اصول المعارف*، مقدمه، تعلیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۶، *تعلیقه بر نهایة الحکمة*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، *یادداشت های چاپ نشده*.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۳، *دروس فلسفه*، قم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
- _____، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *مجموعه آثار*، چ دوم، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۶ق، *المنطق*، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.