

غایت‌انگاری و ضرورت طبیعی در فلسفه ارسطو

دکتر حسین کلباسی‌اشتری*

□ چکیده

درمیان تمامی فیلسوفان باستان و شاید درمیان تمامی چهره‌های برجسته عرصه حکمت و فلسفه، کسی مانند ارسطو بر گستره نقش و سهم مبدأ و علت غایی تأکید کرده است. در دیدگاه او، تمامی دگرگونی‌های اعیان و موجودات در عالم «تحت القمر» به واسطه اصل غایی آنها توجیه و حتی علل دیگر نیز به نوعی به آن تحویل می‌شوند. دامنه شمول این دیدگاه در فلسفه ارسطو تا آنجا است که وجود مبدأ عالی عالم یعنی «محرک نامتحرک اولی» نیز بنا بر اصل ضرورت وجود علت غایی اثبات شده و نقش مبدأ اخیر نیز تماماً در قالب فاعلیت غایی است نه بیش از آن. از سوی دیگر، ارسطو به اصل وجود ضرورت طبیعی در کنش و واکنش پدیدارها توجه می‌کند و می‌کوشد رابطه متقابل اعیان را بر این مبنا توجیه کند؛ از این رو، طبیعتاً پرسش مناسبت میان «اصل غایی» و «اصل ضرورت طبیعی» در فلسفه ارسطو به میان می‌آید که یقیناً پاسخ آن را باید از امکانات نظری فیلسوف استنتاج کرد. در نوشته حاضر کوشش شده است پاسخی متناسب با چهارچوب نظری فلسفه ارسطو در طبیعیات و مابعدالطبیعه به دست داده شود.

□ کلیدواژه‌ها

غایت‌انگاری، علل اربعه، اصل موجبیّت طبیعی، رواقیون، سنت‌شایی

*. دانشیار فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی

مقدمه

سهم و نقش ارسطو در تحولات طبیعت‌شناسی (یا به اصطلاح قدما «طبیعیات») قابل انکار نیست؛ و اگر پژوهش‌ها و گزارش‌های علمی فیلسوف استاگیرایی نبود، چه بسا حاصل مطالعات طبیعت‌شناسان قبل از او نیز امروزه برای ما ناشناخته بود و چیزی از آرا و نظرهای متفکران یونان باستان نمی‌دانستیم. شیوه متداول ارسطو در هر زمینه تخصصی چنین است که ابتدا پیشینه موضوع را از نخستین متفکران شناخته‌شده (و غالباً فیلسوفان ایونی^۱) آغاز می‌کند و سیر تاریخی آن را مطرح می‌سازد و سپس نظر مختار خود را ارائه می‌دهد و ادله و شواهد آن را به میان می‌آورد.

از زمره ارکان فلسفه ارسطو، مفهوم «غایت»^۲ و به‌طور کلی غایت‌انگاری او است که در سراسر بخش‌های فلسفه او رسوخ کرده است، تا آنجا که نه تنها در عرصه اعمال و افعال انسانی، بلکه در عرصه طبیعت فراروی ما نیز همه چیز با نظر و محور اصل‌غایی توجیه می‌شود.

پرسش اصلی در پژوهش حاضر این است که وجود این اصل و توجیه تمامی افعال و تغییرات با مبدای غایی چه مناسبتی با ۱. اصل موجبیت و ضرورت طبیعی^۳، و ۲. علل و مبادی دیگر طبیعی در عالم دارد.

مطابق رویه تقریر ارسطو، ابتدا درباره دیدگاه وی درباره نظرهای قدما در این زمینه بحث می‌کنیم. ارسطو در *مابعدالطبیعه* می‌گوید: *مطالعات فریبگی*

کسانی که از عقل یا از مهر سخن می‌گویند، این علل را از جنس «خیر» می‌شمارند؛ ولی از سخنانشان این معنی بر نمی‌آید که اشیا برای آنها وجود دارند یا وجود داشتند یا به وجود می‌آیند، بلکه مفهوم گفتارشان این است که

-
1. Ionia
 2. telos
 3. determinism

گویی آنها علت حرکت‌اند. (ارسطو، ۱۳۷۸ ب: ۴۸)

ارسطو معتقد است که افلاطون فقط به دو علت صوری و مادی اشاره کرده است؛ چنان‌که در *مابعدالطبیعه* می‌گوید:

او فقط دو علت به کار می‌برد: ماهیت (= علت صوری) و علت مادی؛ زیرا ایده‌ها، علل ماهیت همهٔ اشیاء‌اند. (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۱۳۷۸: ۴۶)

حقیقت این است که به‌قول برخی مورخین فلسفه، ارسطو نسبت به افلاطون عادل و حقگذار نیست؛ زیرا افلاطون در *تیمائوس*، مفهوم «دمیورژ» را به‌عنوان علت فاعلی وارد می‌کند و ضمن حفظ نظریه‌ای دربارهٔ غایت، از خدایان فلکی (یا افلاک الوهی) بهره می‌جوید، چرا که علت غایی صیروت تحقق (به‌معنی تقلید) «خیر» است. با وجود این، درست است که «خوریسوس» (جدایی) افلاطون مانع از آن بود که او تحقق صورت یا ذات درونی را علت غایی جوهر انضمامی بداند. (کاپلستون، ۱۳۶۸: ج ۱، ص ۳۹۹)

در *تیمائوس* افلاطون گفته می‌شود که جهان طبیعی چگونه نظم معطوف به غایتش را به نمایش می‌گذارد. جهان طبیعی دستخوش دگرگونی می‌شود و فاقد ثبات یک صورت (قائم به ذات) است؛ لذا باید به هستی آمده باشد. اما این به‌هستی آمدن، از اتفاق یا روندهای بدون قصد نمی‌تواند نتیجه شود؛ زیرا جهان آن‌گونه نظمی را به‌نمایش می‌گذارد که ما در یک مصنوع می‌یابیم، و جهان محصول صانعی است که در صنع خود به صور قائم به ذات — یعنی مُثُل — رجوع می‌کند. با وجود چنین مسامحه‌کاری‌ها در حق افلاطون، ارج و منزلت ارسطو در نزد ما کاسته نمی‌شود؛ زیرا او بود که اولین بار به‌زبانی کاملاً فلسفی و غیرنمادین، دربارهٔ تمایز دقیق این علل و ارتباط دقیق میان آنها به‌نحو محصلی بحث کرد.

مناسبت علت غایی با علل دیگر

پرسش اصلی در اینجا این است که آیا امکان بازگشت (تحویل) علل مورد نظر ارسطو - یعنی علل اربعه - به یکدیگر وجود دارد یا خیر؛ و آیا می‌توان مثلاً علل مختلف را تنها به یک علت ارجاع داد یا نه. در نظر ارسطو، این مسئله در دو شاخه «طبیعت» و «صنعت» متفاوت است. در صنعت می‌توان گفت این چهار علت جدا از یکدیگرند و امکان تحویل و تحلیل آنها به یکدیگر وجود ندارد؛ اما در طبیعت این گونه نیست و می‌توان سه علت را به همدیگر بازگرداند و آنها را به دو علت فروکاست. برای مثال، دانه بلوط طبیعتی دارد که این طبیعت همان صورت آن است؛ این صورت، موجب روئیدن و رشد دانه و تبدیل آن به درخت بلوط و محصول‌دهی آن می‌شود و غایت این صیوروت نیز همان صورت بلوط‌بودن و بقای آن صورت است. بدین ترتیب، سه علت صوری، غایی و فاعلی در صیوروت‌های عالم طبیعت به یکدیگر بازمی‌گردند و علل به دو علت مادی و صوری تقلیل می‌یابد. ارسطو در سماع طبیعی می‌نویسد:

سه علت اخیر غالباً با هم منطبق‌اند؛ زیرا «چه چیز» و «آنچه برای آن» یکی هستند و نخستین محرک نیز از حیث نوع با اینها یکی است (چراکه انسان، انسان تولید می‌کند) و به‌طور کلی این سخن در مورد اشیا می‌گردد که چون خود به حرکت آورده می‌شوند، محرک واقع می‌شوند، صادق است. (ارسطو، ۱۳۷۸ الف: ۸۲)

از سوی دیگر، ارسطو اغلب صورت را با علت فاعلی و غایی یکی می‌داند. توضیح اینکه از لحاظ منطقی، غایی مقدم بر سایر علل است چنان‌که هنرمند قبل از خلق اثر، غایتی از اثر خود را در ذهن ترسیم می‌کند و بر آن است که صورتی متناسب با این هدف ایجاد کند، هرچند در خارج غایت مؤخر واقع می‌شود. علت غایی در طبیعت عبارت است از ساختار مشترک در نوع اخیر که افراد نوع

می‌کوشند آن را در فرد جدیدی تجسم بخشند. همچنین، از منظری دیگر، علت صوری- غایی به وضوح علت فاعلی نیز هست؛ زیرا از دیدگاه ارسطو، علت فاعلی، «صورتی» است که در ماده‌ای تحقق دارد و غایت نیز همان «صورت» است که در ماده‌ای دیگر تحقق می‌یابد. پس غایت که صورت متحقق در ماده است، در فاعل حضور دارد و محرک علت فاعلی است. (ارسطو، ۱۳۷۸ الف: ۸۵). بنابراین، هر فرایند طبیعی، مرحله آخری دارد که در آن مرحله، «صورت» که ابتدا در فاعل یا مبدای تغییر حضور داشت، به‌طور کامل در ماده‌ای که فاعل فرایند تغییر را در آن پدید می‌آورد، تحقق می‌یابد. بدین ترتیب، می‌توان گفت غایت درنهایت آن صورتی است که در پایان فرایندهای شیء در ماده مستعد و متناسب تحقق می‌یابد و حتی می‌توان گفت در تمامی طول فرایند نیز تغییرات ایجادشده در آن را هدایت می‌کند.

قلمروی علت غایی

از دیدگاه ارسطو، هر جا که حرکت و تغییر وجود دارد، غایت نیز یافت می‌شود؛ به همین جهت، در قلمرو ریاضیات به چنین امری معتقد نیست، زیرا وجود غایت تنها برای امور متحرک قابل فرض است. از سوی دیگر، در مورد محرک نامتحرک نیز وجود علت غایی بی‌معنا است، چراکه غایت هر حرکتی است و داشتن غایت برای او مستلزم تسلسل می‌شود:

چگونه ممکن است که برای چیز نامتحرک و نامتغیر مبدای حرکت یا طبیعت خیر وجود داشته باشد؟ زیرا آنچه به حسب ذات خود و طبیعت‌اش نیک است، غایت است و غایت [همان] علت است، بدین معنی که اشیای دیگر برای آن به وجود می‌آیند و هستند؛ ولی غایت و «برای چه» غایت یک عمل است و هر عملی متضمن حرکت است. از این رو ممکن نیست برای شیء‌ای نامتحرک و نامتغیر مبدای حرکت و خیر فی‌ذاته وجود داشته باشد؛ به همین

جهت است که در ریاضیات هیچ موضوعی از طریق این گونه علت ایضاح و اثبات نمی‌شود و هیچ برهانی بر نمی‌گردد به اینکه «این طور بهتر یا بدتر است» و در واقع از این گونه امور حتی نامی هم برده نمی‌شود. (ارسطو، ۱۳۷۸ ب: ص ۹۱-۹۰)

با در نظر گرفتن این اصل که غایت تنها برای امور متغیر و متحرک قابل فرض است و نیز این معنا که غایت به مثابه شاخص هر گونه تغییر و تبدل عمل می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت که هر حرکتی با رسیدن به غایت خود، از حرکت باز می‌ایستد و به همین جهت در فرایند حرکت و تغییر، هر ماده‌ای صورت‌هایی را که بالقوه در خود دارد، به ظهور می‌رساند. به عبارت دیگر، هنگامی که حرکت به انتها می‌رسد، صورت نوعی آن ماده به نحو کامل در ماده شیء تحقق می‌یابد که البته این حالت در عالم مادی (و به تعبیر ارسطو، در قلمروی تحت القمر) ممکن نیست. غایت، آن چیزی است که حرکت اشیا برای آن است و به همین جهت هر مرحله نهایی، لزوماً غایت شیء نیست.

چون غایت، چیزی نهایی است، از این رو این اصطلاح را به معنی منقول در مورد اشیا بد نیز به کار می‌بریم و می‌گوییم فلان شیء کاملاً فاسد گردیده یا کاملاً نابود گردیده و هنگامی چنین می‌گوییم که در فساد یا نابودی شیء هیچ نقصی نمانده باشد و فساد و نابودی‌اش به آخرین نقطه رسیده باشد. از این جهت، مرگ نیز به معنی مجازی غایت نامیده می‌شود؛ زیرا مرگ و غایت، هر دو، نقطه‌های نهایی‌اند. (ارسطو، ۱۳۷۸ ب: صص ۲۰۹-۲۱۰)

ارسطو در سماع طبیعی می‌نویسد:

سخن شاعر آنجا که می‌گوید او به غایتی که برای آن زاده شده بود [= مرگ]، رسیده، بی‌معنی است؛ زیرا هر آخرین مرحله‌ای، غایت نیست، بلکه غایت، بهترین مراحل است. (ارسطو، ۱۳۷۸ الف: ۶۴)

پس قلمروی طبیعت، قلمروی علیت غایی است و طبیعت در نظر ارسطو هدفمند است و اشیا با توجه به طبیعت خاص خود، اهداف و غایات خاصی دارند و در تلاش برای رسیدن به آن هستند.

باید توجه داشت که غایت در نظر ارسطو، بیشتر ناظر به غایت درونی است و نه خارجی. در این خصوص، وی مثالی می‌زند بدین قرار که دانه بادام وقتی به کمال غایی خود می‌رسد که صورت نوعی خود را در فرد دیگری از نوع خود تحقق بخشد نه اینکه آدمی از آن استفاده کند؛ پس دانه بادام در تکاپوی طبیعی خود می‌کوشد صورت نوعی بادام را تحقق بخشد. تولیدمثل و جاودانگی نوع از دیدگاه ارسطو، روشن‌ترین گواه بر هدفمندبودن طبیعت است و به‌طور کلی وجود نظم در جهان، خود نشانگر این جنبه است:

در میان اشیا، نظمی برقرار است؛ ولی نظم در همه موارد، مثلاً هم در ماهیان و مرغان و هم در گیاهان، به یک نحو نیست و جهان چنان نیست که در آن هیچ شیء هیچ ربطی با شیء دیگر نداشته باشد، بلکه میان همه آنها ارتباط متقابل هست، زیرا همه با توجه به غایتی واحد منظم گردیده‌اند. اما در عین حال، جهان مانند خانه‌ای است که در آن، افراد آزاد کمتر از دیگران می‌توانند به دلخواه خود عمل کنند و همه یا لاقلاً بیشتر اعمالشان تابع نظمی معین است، درحالی‌که بندگان و حیوانات اثر کمتری برای خیرکل دارند و از این‌رو زندگی بیشترشان تابع تصادف است. (ارسطو، ۱۳۷۸ ب: ۴۹۲)

حکمای قبل از ارسطو و برای مثال «امپدکلس»^۱، این نظریه برجسته را پیش نهاد که انواع حیوانی موجود با همه سازگاری اندام‌هایشان با اهداف، صرفاً حاصل انتخاب طبیعی از طریق زنده‌ماندن صالح‌ترین‌ها هستند — یعنی طبیعت، انواع گوناگون بی‌شماری به‌حاصل می‌آورد، مثلاً «گاوی با صورت انسانی» و مانند آن —

1. Empedocles (O493 – 433BC)

و بنابراین، طبیعت فقط صالح‌ترین‌ها را زنده نگه می‌دارد و حفظ می‌کند. ارسطو در مقابل این نظریه می‌کوشد غایت‌مندی طبیعت را ثابت کند. او اصرار دارد که سازگاری‌های مشهود (برای نمونه، سازگاری دندان‌ها با کاری که باید بکنند)، دائماً یا اکثراً رخ می‌دهند؛ اما امر اتفاقی، نه دائمی است نه اکثری. بنابراین، سازگاری‌های مشهود، حاصل بخت و اتفاق نیستند و تنها نظرگاه بدیل این است که آنها برای هدفی پدید آمده‌اند (راس، ۱۳۷۷: ص ۶۹).

ارسطو، پژوهشگر طبیعت و علوم انسانی است و لذا در ریاضیات و علوم پیرامونی آن کامیابی کمتری به دست آورده است. او در ترجیح دادن طبیعت بر سایر موضوعات، هم‌آواز با هراکلیت می‌گوید «اینجا نیز خدایان هستند»؛ و لذا معتقد است در این رشته علم، مفهوم غایت، بیش از سایر رشته‌ها اهمیت دارد. در نگاه او، عالم ارگانیک و آلی، موطن اصلی علت غایی یا علت چهارم است. در این زمینه، در سماع طبیعی می‌نویسد: «اگر خانه، مولودی طبیعی بود، شبیه خانه‌ای می‌بود که اکنون صنعت انسانی پدید می‌آورد». (ارسطو، ۱۳۷۸ الف: ۸۶). این اصل که «طبیعت هیچ کار بیهوده‌ای انجام نمی‌دهد» در نزد ارسطو برترین اصول است؛ ولی خود این اصل نیز فاقد استثنا نیست. این نکته که مفهوم یا غایت طبیعی همیشه و در همه جا به تحقق کامل نمی‌رسد، از نظر ارسطو پنهان نمانده است و در این گونه موارد اثر عاملی را می‌بیند که از قبول صورت سرباز می‌زند - یعنی ماده یا هیولی - که خود در جای دیگر آن را قوه صرف و عاری از هر گونه تعیین می‌نامد. او در اینجا پا جای پای افلاطون می‌نهد و موجودات عجیب‌الخلقه‌ای را که در دنیای جانوران می‌بیند، به اشتباهاتی تشبیه می‌کند که در کارگاه‌های ارباب صنعت پیش می‌آید یا به سرکشی قلم نویسندگان در هنگام نوشتن، یا به اشتباه طیبیان در آمیختن داروها (گمپرتس، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۱۳۳۹).

اکنون می‌توان پرسش اصلی این نوشتار را به‌میان آورد و آن اینکه از مسائل مهمی که در مورد غایت‌انگاری و غایت‌مندی طبیعت مطرح می‌شود، نحوه ارتباط و تمایز آن با ضرورت طبیعی است، یعنی درک و تبیین سهم امور غایت‌مند و نیمه‌آگاه متمایز از امور ضروری و مکانیکی. اکنون باید دید ارسطو چگونه میان این دو تمایز قائل می‌شود.

ضرورت و غایت در طبیعت

ارسطو به دو معنی از طبیعت قائل است (همان، ص ۱۳۴۰). در سماع طبیعی می‌نویسد: طبیعت دارای دو معنی است که یکی ماده است و دیگری صورت؛ و از آنجا که صورت غایت است و چون هر چیز دیگر برای غایت است، پس صورت باید علت به معنی «آنچه شی برای آن است» باشد. (ارسطو، ۱۳۷۸ الف: ۷۸)

بنابراین، باید بین طبیعت به‌عنوان علت غایی و طبیعت مادی قائل به تمایز شد. ما در طبیعت مادی، تبیین‌های مکانیکی و ضروری از اشیا می‌کنیم:

اگر قرار است خانه‌ای موجود شود، ضروری است که این شیء و آن شیء ساخته شود و حاضر و موجود باشد، مانند سنگ و آجر در مورد خانه؛ ولی غایت، نتیجه اینها نیست، مگر بدین‌عنوان که اینها ماده آن هستند و به‌علت اینها هم به‌وجود نخواهد آمد. باین‌همه، اگر اینها موجود نباشند، نه خانه موجود خواهد بود و نه اره. (همان، ص ۹۱-۹۰)

پس حضور فرایندهای مادی در جریان طبیعت، امری ضروری است؛ ولی در تبیین عمل طبیعت کافی نیست و نیازمند تبیینی دیگر یعنی تبیین غایی است. در طبیعت، «ضروری» آن چیزی است که به‌نام ماده‌اش می‌خوانیم و نیز شامل تغییراتی است که در ماده روی می‌دهد:

عالم طبیعی باید هر دو علت، مخصوصاً غایت، را بررسی کند؛ زیرا غایت علت ماده است نه ماده علت غایت، و غایت عبارت است از آن چیزی که شیء برای

آن است و نخستین مبدأ از تعریف و ماهیت برمی آید، همچنان که در مورد موالید صنعت می گوئیم چون خانه [حاصل] چنین و چنان شیء [معین] است، پس فلان مصالح معین باید به ضرورت به وجود آیند یا موجود باشند... و اگر این چیزها موجود باشند، پس فلان چیزهای دیگر نیز باید موجود باشند. (همان، ص ۹۱)

چنان که می بینیم، در اینجا ارسطو فرایند ضروری مادی را ابزاری در خدمت غایت می داند؛ اما وضع همواره بدین منوال نیست و گاهی چنان است که او تعلیل غایی را کنار می نهد و صرفاً از تعلیل ضروری و مکانیکی طبیعت سخن می گوید:

زئوس باران را برای آن نمی فرستد که غله برویاند، بلکه به حکم ضرورت چنین می کند؛ زیرا بخارهایی که متصاعد می شوند، باید در بالا سرد شوند و مبدل به آب گردند و به پایین بریزند. (گمپرتس، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۱۳۵۲)

پس زندگی طبیعی برای ارسطو به دو حوزه تقسیم می شود که در یکی حکم ضرورت جاری است و در دیگری حکم غایت؛ از این رو، کسانی را نکوهش می کند که در آنجا که تنها ضرورت مکانیکی حاکم است، به وجود غایات طبیعی قائل می شوند و هم متفکرانی را که مانند اصحاب نظریه اتمی (جزء لایتجزی)، سؤال از غایت و «برای چه» را به یک سو می نهند.

می توان گفت در مورد ارتباط علت های غایی طبیعت و ضرورت طبیعی، سه نظر وجود دارد که با توجه به دو پرسش اصلی زیر مطرح شده اند:

۱. آیا حضور عناصر غایی در فرایندهای حیاتی، ناسازگار با حضور عناصری است که از طریق ضرورت طبیعی عمل می کنند (یعنی به حکم طبیعت مادی عمل می کنند)؟
۲. اگر ناسازگار نیستند، تبیین غایی چه چیزی بیشتر از تبیین ضروری مادی ارائه می کند؟

در برابر این پرسش ها، سه فرض و پاسخ قابل تصور است:

الف - فرضیه ناسازگاری: ضرورت طبیعی و غایت‌انگاری با یکدیگر ناسازگارند. در نظر معتقدان به این فرض، میان اینکه پدیده‌های طبیعی هم معطوف به غایت هستند و هم روابطی ضروری دارند، ناسازگاری وجود دارد. این خط فکری را بالم^۱ مطرح کرد. او معتقد بود که ضرورت طبیعی مطلق نیست بلکه فرضی است.

ب - فرضیه سازگاری تصادفی و اتفاقی: غایت و ضرورت طبیعی با یکدیگر سازگارند، لیکن تبیین غایی چیزی به تبیین ضروری مادی اضافه نمی‌کند. در این زمینه، برای مثال، مارتا نوسبام^۲ معتقد است تعلیل‌های غایی در طبیعت ضروری نیست ولی با تفسیری کارکردگرا از علت غایی و صوری دفاع می‌کند و فقط آنچه در سطح مادی اتفاق می‌افتد و تبیین مادی برای آن کامل است را در سطح صوری و با عنایت به کارکرد واضح‌تر می‌شمارد. این دسته از متفکران، متهم‌اند به اینکه اهمیت هستی‌شناسانه غایت‌انگاری در دیدگاه ارسطو را درک نکرده‌اند.

ج - فرضیه سازگاری مستقل: غایت و ضرورت طبیعی با یکدیگر سازگارند، اما تبیین ضروری مادی اساساً غیر کافی است و نیازمند تکمیل شدن با تبیین‌های متناسب است. از پیشروان این گروه، گاتلف^۳ است که اعتقاد دارد غایت‌انگاری در نظر ارسطو مستلزم «عدم ارجاع قوه به صورت» است. نظریه سوم بر دو نظریه قبلی ارجحیت دارد.

غایت و غایت‌انگاری در شاخه‌های مختلف دانش

ارسطو در تقسیم‌بندی شاخه‌های گوناگون علم و فلسفه، از غایت بهره می‌گیرد. در نظر وی، هدف فلسفه نظری عبارت است از درک بی‌غرضانه حقایقی که اموری

1. Balm

2. Nussbaum

3.. Gotthelf

مستقل از اراده ما هستند، و غایت آن صرفاً دانستن است. هدف علم «عملی» دانستن است اما نه فقط دانستن، بلکه همچنین معطوف ساختن دانش ما در جهت عرضه راه‌های استنتاج‌های موجه در راستای رخدادها. پس، «عقل عملی»، به سبب غایت خود، با عقل نظری متفاوت است.» (ارسطو، ۱۳۶۶: ۲۶۰). غایت عقل عملی، فعل است که به مرحله امکان مربوط است؛ یعنی به امور ممکن محدود است و به امر واجب و ضروری تعلق نمی‌گیرد، در صورتی که غایت عقل نظری، فعالیت خود آن است که امر واجب را ادراک می‌کند (همان، ص ۲۶۰، پاورقی) و در حوزه علم تولیدی (فن)، هدف، ساختن اشیای سودمند و زیبا است.

مابعدالطبیعه و غایت

از نگاه ارسطو، حکمت، آموزنده‌ترین دانش است؛ زیرا علاوه بر فواید دیگرش، معرفت به علت غایی عالم است و البته در اینجا مبدأ و محرک نخست عالم مورد بحث است. در حقیقت، ارسطو در هر زمینه، از برهان غایت‌شناسی بهره می‌گیرد و در کتابی با عنوان درباره آسمان، از مردمی سخن می‌گوید که نخستین بار در زیبایی زمین و دریا و شکوه آسمان پرستاره نگریستند و نتیجه گرفتند که این آثار بزرگ ناشی از خدایان هستند (ارسطو، ۱۳۷۹: ۷۱). ارسطو همچنین رؤیاهای و پیش‌آگاهی‌ها و غریزه جانوران را گواه بر وجود موجودات الهی دانسته است اما در آثار موجودش، که دیدگاه‌های دوران بلوغ فکری‌اش را باز می‌نمایاند، بیشتر با غایتمندی ناآگاه طبیعت موافق است تا با مداخلت طرح الهی (راس، ۱۳۷۷: ۲۷۳).

در این صورت باید پرسید خداوند کدام‌یک از دو علت فاعلی یا علت غایی عالم است. در واقع، خدا از طریق علت غایی بودن، علت فاعلی است نه از هیچ طریق دیگر، و عقول نیز به مثابه «غایات» به حرکت درمی‌آیند؛ یعنی خدا و عقول از طریق

موضوع شوق بودن، موجب حرکت اعیان عالم تحت القمر هستند. اما اگر خدا را طراح عالم بدانیم، با این نظر که «متعلق اندیشه او، خودش است»، سازگاری ندارد. «او هرگز کلمه «مشیت» خدا را برخلاف سقراط و افلاطون به کار نبرده است.» (همان، ص ۲۷۵).

غایت و علم النفس

دیدگاه ارسطو درباره نفس و افعال آن نیز کاملاً غایت‌انگارانه است، به گونه‌ای که نفس خود نسبت به بدن غایت شمرده می‌شود. نفس «هم] اصل حرکت، [هم] غایت است و [هم] جوهر صوری برای اجسام جاننداری که نفس، علت آنها است» (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۰۳). نفس، صورت موجود بالقوه و غایت چنین موجودی است و همان‌طور که عقل در عمل شیء‌ای را منظور می‌دارد، طبیعت نیز چنین عمل می‌کند و این شیء همان غایت آن است. اجسام، نباتات و حیوانات، آلات ساده‌ای برای نفس‌اند و از همین جا است که نفس غایت آنها است. (همان، ص ۱۰۳). اینکه ارسطو نفس را «کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است» می‌داند، مفهوم کمال در این تعریف خود ناظر به غایت و هدف است؛ و وجود سلسله مراتب در نفوس نیز از لحاظ غایی تبیین می‌شود. برای مثال، نفس نباتی که هدفش تولید موجودی مشابه خود است، نفس مولد خوانده می‌شود. در مسئله ادراک حسی نیز تأثیر محسوس بر روی «اعضای حسی» عمل مکانیکی نیست، بلکه عمل غایی است. محسوس، غایتی است که حس خودبه‌خود به سوی آن سوق می‌یابد و در همان حال به آن فعلیت می‌بخشد و بدین سان می‌توان گفت که محسوس مانند محرک نامتحرک عمل می‌کند و عدم تحرک آن ناشی از این است که محسوس در حس جای دارد و این امر آن را از هرگونه حرکتی در موقعی که فعلیت حاصل می‌کند، برکنار می‌دارد (همان، ص ۱۸۸). عقل منفعل نیز که همواره قوه فهم و ادراک مسائل

عقلی است، تابع عقل فعال است که به عنوان مبدأ اعم از غایی و فاعلی است و با فرایندی شوقی در صدد تشبه به مراتب بالاتر است. چنان که عنوان شد، در نظر ارسطو، غایت به صورت تحویل می‌یابد و از آنجا که نفس صورت بدن است، غایت آن نیز است.

غایت‌مداری قوای نفس

ارسطو در توضیح قوای نفس نیز غایت‌انگار است؛ و برای نمونه، وقتی از قوه تولید مثل در گیاه سخن می‌گوید، آن را به این علت لازم می‌داند که غایت بقای نوع به واسطه آن تحقق می‌یابد. همچنین، ادراک حسی را در نفس حیوانی به این علت لازم می‌داند که چون حیوان غذایش را ایستاده دریافت نمی‌دارد، لازم است قوه‌ای داشته باشد تا آن را در جاهایی که هست، احساس کند و همین‌طور قوه‌ای لازم است برای دستیابی به آن، یعنی قوه حرکت.

علم اخلاق و غایت

علم اخلاق در منظر ارسطو، آشکارا غایت‌انگارانه است. او با عمل سروکار دارد؛ نه عملی که فی‌نفسه و صرف‌نظر از هر ملاحظه دیگری، حق و درست است، بلکه با عملی که به خیر انسان منتهی می‌شود؛ و هر چیز که به حصول خیر و غایت او منجر شود، از جهت عمل «حق و درست» است. از نظر ارسطو، غایت زندگی با توجه به نظر مردم، نیکبختی (سعادت)^۱ است. لذت و فضیلت اخلاقی صرف، نیکبختی و غایت اخلاقی نیست؛ چرا که اولی شایسته بردگان و دومی امری است که با عدم فعالیت و بینوایی همراه است. در نظر ارسطو، «سعادت» عبارت است از فعالیت برطبق

1. eudaimonia

فضیلت؛ و این حرکتی مستمر در سراسر زندگی است و وصول به فضیلت با رعایت «حدوسط» حاصل می‌شود. غایت در فعل و عملی خاص، ممکن است وسیله‌ای برای وصول به غایتی دیگر باشد؛ اما این سلسله باید حدی داشته باشد. هر عملی، غایت نهایی خودش را دارد؛ و ارسطو نتیجه می‌گیرد که غایت نهایی همه اعمال در نهایت یکی است و آن خیر اعلی است و «شناخت ماهیت خیر اعلی درخور علمی است که به تمام معنی اعلی و بر سایر علوم فایق‌تر باشد و این علم سیاست است.» (ارسطو، ۱۳۶۱: ۳). انسان ذاتاً حیوان سیاسی و مدنی است و خیر اجتماع و خیر مدینه یکی است؛ بنابراین، غایت سیاست خیر انسان است.

هنر و غایت

ارسطو بر این عقیده است که هدف هنر تولید چیزی است معین نه خود فعالیت. اما هنر به‌طور کلی (تخنه)^۱ به دو قسم فرعی تقسیم می‌شود: الف - هنری که هدف آن تکمیل کار طبیعت و مثلاً تولید ابزار است؛ ب - هنری که هدف آن «تقلید» و «محاکات» طبیعت است. درخصوص قسم اخیر باید گفت هنرهای زیبا که ماهیت آنها تقلید است، عالمی تخیلی ایجاد می‌کنند که محاکاتی از عالم واقعی است. البته در نظر ارسطو، هنر جنبه‌های تربیتی و اخلاقی مهمی دارد؛ برای مثال، تراژدی موجب تطهیر و تزکیه نفس می‌شود یا مثلاً درمورد موسیقی، سه هدف تربیت، تطهیر و لذت ذهنی و عقلی ایجاد می‌کند (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۴۹۵).

غایت‌انگاری پس از ارسطو

تأثیر دیدگاه غایت‌انگاران ارسطو در سنت‌های فلسفی پس از او، در نحله‌های

1. techné

رواقی، اپیکوری، اتمی، نوافلاطونی و نیز مکاتب مشایی سده‌های میانه و متأخر کاملاً دیده می‌شود. رواقیان با این ادعا که جهان در کل حیوانی عاقل است، تبیین خاصی از نظریه‌های ارسطو درباره غایت‌انگاری عرضه کردند. ارسطو می‌گوید که موجودات اندام‌وار فردی، علیت غایی را تجسم می‌بخشند؛ اما در این باره که چرا این علیت در آنها حاضر است، اطلاعات چندانی نمی‌دهد. رواقیان مانند افلاطون و برخلاف ارسطو، اعتقاد دارند که غایت‌انگاری در موجودات اندام‌وار فردی، به منزله نتیجه تدبیر هوشمند و هدفمند، به بهترین نحو تبیین می‌شود؛ اما برخلاف افلاطون، آنان تدبیر جهان را نه از وجود مدبری هوشمند در بیرون از آن (دمیورژ)^۱ بلکه از «پنوما»^۲ که حال در عالم است، نتیجه می‌گیرند. پنوما (جان جهان)، در همه اجسام و موجودات اندام‌وار فردی پراکنده است و هر یک را در حالت و نسبت شایسته‌اش با محیط خود حفظ می‌کند. اپیکوروس برای نشان‌دادن اینکه خدایان دل‌مشغول و دغدغه‌مند عالم نیستند، به آموزه غایت‌انگاری ارسطو و اتباع او حمله می‌کند و می‌گوید بی‌نظمی موجود در عالم، برضد وجود هر خدای مدبری گواه است. مصائب طبیعی و دیگر نقص‌های مشهود حاکی از آن است که فقط نیروهای غیرهوشمند ممکن است بر روند حاکم بر جهان مسلط باشند، مگر اینکه خدایان فوق‌العاده شریر و بدسرشت باشند. در واقع، وجود شرور و نقایص و کاستی‌ها، نظریه اتمی را که مبتنی بر حرکت تصادفی اتم‌ها است، تأیید می‌کنند. (اروین، ۱۳۸۰: ۲۱۳ - ۲۳۲) در طی قرون وسطی، نظریه غالب همان نظریه غایت‌مندی عالم بود؛ زیرا اندیشه مسلط و فراگیر، اندیشه ارسطویی و افلاطونی - و یا بهتر بگوییم اندیشه نوافلاطونی - بود، چنان‌که توماس آکوئینی در براهین پنج‌گانه خود در مورد اثبات خدا، برهانی

1. Demiurge

2. pneuma

غایت‌شناسانه آورده است. اما مخالفت جدی با این دیدگاه، در عصر جدید و با ظهور دکارت در عرصه فلسفه صورت می‌گیرد. باید دانست که دکارت در عین اعتقاد به خدا، با وجود و حضور علت غایی در عالم مخالفت می‌کند. او به تبیین مکانیکی و ریاضی عالم روی می‌آورد؛ و پس از او نیز جریان ماده‌انگارانه رونق می‌گیرد. روح بیان دکارت این است که ما نمی‌توانیم غایت‌ها را بشناسیم، نه اینکه غایتی بر آنها حاکم نیست. مسئله اصلی و دشواری عمده او، مسئله شناخت غایت است. دکارت در «تأمل چهارم»، اشاراتی به نظام احسن عالم کرده، اما چون منکر شناخت غایات است و نظام احسن با مسئله غایت‌مندی ارتباط نزدیکی دارد، در اثبات وجود خدا به‌صراحت به مسئله نظم اشاره نکرده است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۲: ۶۷). لایب‌نیتس در نظریه هماهنگی پیشین‌بنیاد خود، علیت غایی را با علیت مکانیکی تلفیق می‌کند؛ یا بهتر بگوییم راهی برای قراردادن علیت ماشینی و مکانیکی تحت علیت غایی می‌یابد. اشیای مادی طبق قوانین ثابت و اثبات‌پذیر عمل می‌کنند؛ و به زبان متعارف حق داریم بگوییم آنها طبق قوانین مکانیکی در یکدیگر تأثیر می‌کنند، ولی همه آنها جزئی از دستگاه منظمی را تشکیل می‌دهند که خداوند طبق اصل کمال بنیاد نهاده است و بین قلمروی علل فاعلی و غایی هماهنگی وجود دارد. این دیدگاه تا آنجا پیش می‌رود که اسپینوزا با طرح اصالت وحدت خود، جدایی قلمروها را از بین می‌برد (کاپلستون، ۱۳۸۴: ج ۴: ۳۹۴-۳۹۳). در نظر مالبرانش، خداوند در اعمال و افعال خود، غایتی بیرون از خویش ندارد. او به‌عنوان خالق، مسلماً بقا و خیر موجوداتی را که آفریده است، اراده می‌کند، اما (در اعمال خود)، «عظمت و جلال خویش را به‌عنوان غایت اصلی خویش و حفظ و بقای مخلوقات را فقط برای عظمت و جلال خویش اراده می‌کند.» (همان، ص ۲۴۲). هیوم، با برهان غایت‌شناسی مخالفت کرد و کانت با تأسی به او، دخالت‌دادن غایت را به‌عنوان علت خاص، در

تبیین صورت‌بندی و رفتار موجود زنده روا نمی‌داند. به نظر او، در تبیین پدیدارهای طبیعت، فاهمه باید سعی خود را بر مبنای دو اصل علیت و موجبیت دنبال کند. البته به دیده عقل طبیعت چنین می‌نماید که اصل غائیت بر آن حاکم است؛ اما عقل قوه‌ای که با برتر از محسوس سروکار دارد و وحدتی که مقتضای چنین عقلی است، به نحوی که بر ما مجهول است، بر طبیعت وضع می‌شود:

مفهوم امری که فی نفسه به عنوان غایت طبیعت ملحوظ بشود، یک مفهوم مقوم فاهمه یا عقل نیست؛ اما ممکن است برای احکام و تصدیقات منعکس کننده، به عنوان مفهومی تنظیم کننده مفید باشد... (وال، ۱۳۷۵: ۴۷۱-۴۷۰)

کانت با تبیین‌های مبتنی بر غائیت بیرونی که در پایان قرن هجدهم رواج داشت، مخالف بود و از این رو پیروان کانت خود را در حذف کامل غائیت عالم توانا می‌دیدند. «برگسن» با این دسته مخالفت می‌کند و نشان می‌دهد که غائیت درونی، خود نوعی غائیت بیرونی است: اندام‌هایی که در درون کل واحدی قرار دارند، نسبت به یکدیگر بیرونی‌اند و بنابراین غائیت بیرونی که ما به گمان خود در مرحله سازماندهی بدنی آن را حذف کرده بودیم، در مورد اندام‌ها دوباره ظاهر می‌شود. در دوره معاصر نیز فلاسفه به انحای گوناگون به این مسئله توجه کرده‌اند؛ لیکن همیشه باید دقت شود که اختلاف ایشان در بسیاری از موارد ناشی از معنای مختلفی است که آنان در مورد اصل غایی و به طور کلی علیت قائل‌اند. بررسی تفصیلی این مسئله در مجال این مقاله نمی‌گنجد.

کتابنامه

- ارسطو. ۱۳۶۱. اخلاق نیکوماخوسی. ترجمه ابوالقاسم پورحسینی. تهران: دهخدا.
 ——. ۱۳۶۶. درباره نفس. ترجمه علی مراد داودی. تهران: حکمت.

- _____ . ۱۳۷۸. سماع طبیعی (فیزیک). ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح‌نو.
- _____ . ۱۳۷۸. مابعدالطبیعه (متافیزیک). ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح‌نو.
- _____ . ۱۳۷۹. در آسمان. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: هرمس.
- اروین، ترنس. ۱۳۸۰. تفکر در عهد باستان. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: قصیده.
- راس، دیوید. ۱۳۷۷. ارسطو. ترجمه مهدی قوام‌صفری. تهران: فکر روز.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر. ۱۳۸۲. فلسفه دکارت. تهران: ندا.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۶۸ (ج ۱)، ۱۳۸۴ (ج ۴). تاریخ فلسفه (یونان و روم). ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی. تهران: علمی و فرهنگی، و سروش.
- گمپرتس، تنودور. ۱۳۷۵. متفکران یونانی. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- وال، ژان. ۱۳۷۵. بحث در مابعدالطبیعه. ترجمه یحیی مهدوی و همکاران. تهران: خوارزمی.

