

فلسفه، سال ۴۹، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۰



10.22059/jop.2021.326561.1006624

Online ISSN: 2716-9748 --Print ISSN: 2008-1553

<https://jop.ut.ac.ir>

Preparatory Cause and Its Role in the Appearance of Material Beings

Seyed Mostafa Mirbabapoor,

PhD Student in Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Yousef Daneshvar Nilu

Assistant Professor in Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Received: 5 July 2021

Accepted: 13 December 2021

Abstract

Preparatory cause or the preparator is known in Islamic philosophy as an unreal cause on which the existence of the effect is not dependent, rather, it prepares the ground for the appearance of the effect. The nature and characteristics of the preparatory cause are not quite clear, as Muslim philosophers have addressed it very briefly and intermittently, rather than thoroughly and systematically. Consulting the primary sources of the Islamic philosophy, this article tries to provide a systematized account of the subject, in which the role of preparatory cause in the genesis of material beings is explained. According to the findings of this research, the preparator, as commonly understood, prepares the way for the emergence of the effect through making the matter prepared to take on a new form. Despite the differences between preparatory and real causes, such as the necessity of simultaneity and homogeneity between cause and effect in the latter and the unnecessary of these characteristics in the former, the emergence of any natural being is inevitably contingent on a prior process of preparation. Without this process of preparation, no material thing is preferred for turning into a new thing. This means that creating without the prior preparation amounts to preferring without any preference. Knowing that the nature of preparation is moving the matter toward the dispositional contingency, preparators are to be either material or souls that are in some relation to matter.

Keywords: Preparatory Cause, Preparator, Natural Cause, Nature, Matter, Dispositional Contingency.

علت اعدادی و نقش آن در پیدایش امور مادی

سید مصطفی میرباباپور*

دانشجوی دکتری فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(۱)

یوسف دانشور نیلو

استادیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(۲)

(از ص ۲۱۳ تا ۲۳۰)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۴/۱۴، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۹/۲۲

علمی-پژوهشی

چکیده

علت اعدادی یا معد در فلسفه اسلامی به عنوان علت غیر حقیقی شناخته می‌شود که معلول هیچ وابستگی وجودی به آن ندارد، ولی زمینه‌ساز پیدایش معلول است. حقیقت و ویژگی‌های علت اعدادی کاملاً روشن نیست. فلاسفه اسلامی مباحث مجمل و پراکنده‌ای در مورد آن مطرح کرده‌اند؛ اما به طور منسجم و مفصل به آن نپرداخته‌اند. در این مقاله تلاش می‌شود با مراجعه به منابع اصیل فلسفه اسلامی ابعاد مختلف این موضوع در یک ساختار منسجم بیان و نقش معد در پیدایش امور مادی تبیین شود. طبق یافته‌های این پژوهش، معد بنا بر اصطلاح رایج، زمینه‌ساز پیدایش معلول است؛ به این صورت که ماده را برای دریافت صورت جدید آماده و استعداد صورت جدید را در آن ایجاد می‌کند. با اینکه علت اعدادی با علت حقیقی تفاوت‌هایی دارد، مانند اینکه معیت و سنخیت علی-معلولی در آن ضرورت ندارد، اما فرآیند اعداد برای حدوث هر امر طبیعی ضرورت دارد. بدون اعداد معد، هیچ شیء مادی برای تبدیل به شیء جدید ترجیحی ندارد و ایجاد بدون اعداد در عالم ماده مستلزم ترجیح بلا مرجح است. با عنایت به اینکه حقیقت اعداد همان تحریک ماده برای برای نزدیک شدن به امکان استعدادی است، هر معدی ضرورتاً صرفاً مادی یا نفسی است که با ماده در ارتباط است.

واژه‌های کلیدی: علت اعدادی، معد، علت طبیعی، طبیعت، مادی، امکان استعدادی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. مقدمه

علت در معنای عام خود به علت حقیقی و اعدادی تقسیم می‌شود. برای امور مادی علاوه بر علل حقیقی، باید اموری هم باشند که اگرچه معلول به آنها وابستگی وجودی ندارد، ولی حدوث معلول به آنها وابسته است (طباطبانی، ۱۴۱۶: ۱۵۸ و مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱۹/۲). علت اعدادی یا معد اهمیت زیادی در شناخت فلسفی عالم ماده و طبیعت دارد. در مورد علل حقیقی یعنی علت فاعلی، غایی، مادی و صوری، تحقیقات نسبتاً خوب و مفصلی انجام شده است، اما متأسفانه در مورد معد یا همان علت اعدادی فعالیت پژوهشی درخور و مناسبی یافت نمی‌شود. یکی از وجوه اهمیت پرداختن به معد تبیین فعل الهی در طبیعت و رابطه ماوراء طبیعت با طبیعت است. وجه دیگر آن نقش علت اعدادی در تبیین‌های علمی و به تبع آن مسئله علم دینی است. در هر صورت مناسب است این موضوع از جهات مختلف مورد بررسی قرار گیرد. اولین مسئله‌ای که در مورد معد می‌توان مطرح کرد این است که اساساً چه تعریفی دارد؟ مسئله بعدی این است که معد دقیقاً چه می‌کند و یا به بیان دیگر حقیقت اعداد چیست؟ آیا وجود معد ضرورت دارد یا خیر و اگر آری، چرا؟ معد چه ویژگی‌هایی دارد و چه تفاوت‌هایی با علل دیگر می‌تواند داشته باشد؟ این مقاله با مراجعه به آثار فلاسفه اسلامی و به‌ویژه حکمای نوصدرایی در پی پاسخ به این مسائل است.

۲. تعریف علت اعدادی

معد یا علت اعدادی در عبارات حکما و عرفا اصطلاحات متعددی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: جلسه ۶۵) که تنها یکی از این اصطلاحات مورد نظر این پژوهش است.

۲-۱. هر مؤثری غیر حق تعالی

معد در اصطلاح عرفانی به هر امری غیر از حق تعالی گفته می‌شود که در ظهور معلول نقشی داشته باشد. در نگاه عرفا فقط حق تعالی است که تأثیر حقیقی دارد و دیگر موجودات تنها شروط و معدات هستند (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۱: ۲۹ و فناری، ۲۰۱۰: ۱۸۸). این معدات، استعدادی در شیئی ایجاد می‌کنند تا مؤثر حقیقی که همان حق تعالی باشد، افاضه نماید (صدرالدین قونوی، ۱۴۱۶: ۶۷ و فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۰). البته در مورد موجودات مجرد، استعداد فرض نمی‌شود؛ از این رو ظاهراً مراد آن‌ها از استعداد این است که معد، مجرای فیض است. بدین جهت، عقل اول اگر نسبت به عقل ثانی معد محسوب می‌شود، بدین دلیل است که مجرای فیض حق تعالی است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۷۰).

گاهی ملاصدرا نیز در مواضع مختلفی چنین دیدگاهی را ابراز کرده است (← ۱۳۸۹: ۳۳۹/۳ و ۱۴۲۲: ۴۱۱)؛ اما گذشته از توجیهاتی که برخی از تابعین ملاصدرا مانند ملاحادی سبزواری و ملاعلی نوری دربارهٔ بیانات او داشته‌اند، چنین کاربردی از علت فاعلی و معد، حتی در فلسفه صدرالمتألهین نیز رایج نیست و بیشتر با فضای عرفانی او تناسب دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۵۰/۲)؛

بنابراین، دیدگاه رایج در حکمت متعالیه این است که دست کم برخی از ما سوی الله می‌توانند در طول فاعلیت خداوند فاعل و هستی‌بخش باشند.

۲-۲. آنچه عدم بعد از وجودش برای معلول لازم است

گاهی معد بر چیزی اطلاق می‌شود که معلول بر عدم بعد از وجود آن متوقف است معمولاً مثال‌هایی که برای این معنا به کار می‌برند، گذشت قطعات زمانی است (طباطبانی، ۱۴۱۶: ۱۵۸)؛ یعنی هر قطعه از زمان باید موجود شود و سپس معدوم گردد تا زمینه پیدایش معلولی در زمان خاصی فراهم گردد. به‌عنوان مثال برای آنکه جنین صاحب روح مجرد گردد، باید چهار ماه از انعقاد نطفه بگذرد و این گذشت زمان، معدّ ایجاد روح است و جنین را به دریافت فیض الهی نزدیک می‌کند. و گاهی نیز قدم زدن را در جهت رسیدن به منزل به‌عنوان مثال استفاده می‌کنند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۲۰). چون هر قدمی باید موجود و معدوم شود تا بتوان به منزل نزدیک شد. اساساً در عالم ماده که حرکت و زمان مطرح است، گذشته می‌تواند معد آینده باشد. هر گذشته می‌تواند زمینه و شرط و «معد» برای آینده خود باشد؛ یعنی اگر گذشته نبود، آینده ممکن نبود. اگر گذشته را علت حال و آینده می‌نامیم به معنی علیت اعدادی یعنی به معنی شرطیت گذشته نسبت به آینده است (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۱۹۲ و ۱۳۷۶: ب ۳۶۹/۱۰).

آنچه ممکن است موجب تمایز این اصطلاح از معد با اصطلاحات دیگر شود، این است که بر طبق این اصطلاح، معد در زمان پیدایش معلول نباید باشد و بلکه ممکن است برای آن مزاحمت و مانعیت ایجاد نماید.

علت معدّه اثری در معلول نمی‌گذارد و تنها وسیله انتقال اثر به آن است. علت معدّه متأثر را برای پذیرش اثر به مؤثر نزدیک می‌کند، و پس از ایجاد رابطه بین مؤثر و متأثر خود رخت برمی‌بندد. و بلکه گاه بودن و دوام علت معدّه در هنگام تأثیر علت در معلول، مزاحم و مانع است. مثلاً: زمستان سرد برای پرورش گیاه و گل، علت معدّه است ولی همانگونه که اگر زمستان سرد نباشد در بهار گل نمی‌روید اگر زمستان ادامه داشته باشد نیز گل روئیده نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۸۸).

اطلاق فاعل یا معد بر آنچه معلول بر عدم آن متوقف است، مسامحی است. روشن است که عدم نمی‌تواند هیچ‌گونه فاعلیت و تأثیری داشته باشد. اطلاق معد بر چنین چیزی صرفاً اعتباری بوده و در خارج نمی‌توان از هیچ نحوه تأثیر و تأثیری سراغ گرفت.

۲-۳. زمینه‌ساز تأثیر علت ایجادی

معنای متداول از علت اعدادی در کلمات حکما و به‌ویژه فلاسفه معاصر که در رابطه ماوراء و طبیعت نیز مورد توجه خواهد بود، این است که علت اعدادی، زمینه‌ساز تأثیر علت ایجادی در معلول است (مطهری، ۱۳۷۶: الف ۲۲۹ و ۱۳۷۷: ج ۱۳۲). علت اعدادی در این معنا همان علت طبیعی

است که در مقابل علت حقیقی قرار می‌گیرد. علت حقیقی علتی است که وجود معلول به آن وابستگی حقیقی داشته باشد؛ به نحوی که با نبود آن یا جزئی از آن معلول نیز معدوم شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱۹/۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ب ۲۰۹)، اما علت اعدادی نمی‌تواند موجودی را ایجاد نماید، بلکه فاعل حرکت است و از طریق تحریک، ماده را مستعد دریافت فعلیت جدید می‌کند و از این طریق زمینه فاعلیت علت ایجاد را فراهم می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: جلسه ۶۵). بر همین اساس، فاعل در اولین مرحله تقسیم می‌شود به «فاعل وجود» که یکی از علل حقیقی است و فلسفه از آن بحث می‌کند و «فاعل حرکت» که در علوم طبیعی مورد توجه قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۷۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲۰/۲؛ مطهری، ۱۳۷۶: ج ۲۶۶). در واقع معد همان محرک است و محرک همان معد است، چه اینکه اعداد از طریق تحریک انجام می‌شود.

أن القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود و قد تكون مبدأ الحركة و الإلهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود و مفیده و الطبیعیون یعنون مبدأ الحركة علی أقسامها أما القوى التي هي مبادئ الحركات علی سبیل المباشرة فليست من شأنها إلا الإعداد و تهيئة المواد و تخليتها عن بعض الأضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه أو تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الإفاضة و الإيجاد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۵/۳-۱۶ و مصباح یزدی، ۱۳۹۷: ۹۵-۹۸).

بر طبق بیانی که فخر رازی دارد، معد آن چیزی است که در ماده استعدادی را ایجاد می‌کند که به‌خاطر آن استعداد، ماده نسبت به یک چیز تناسب بیشتری پیدا می‌کند و اعداد معد مرجح وجود آن چیزی می‌شود که مناسب بیشتری دارد (فخر رازی، ۱۳۷۰: ۵۱۱/۱). آنچه بسیار بر آن تاکید می‌شود، عدم وابستگی وجود معلول به معد است. معد هیچ‌یک از نیازهای وجودی معلول را برآورده نمی‌سازد (عبودیت و مصباح، ۱۳۹۴: ۵۷ و مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱۹/۲)، بلکه صرفاً زمینه پیدایش آن را از طریق آماده سازی علت مادی برای افاضة صورت از علت فاعلی فراهم می‌آورد (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۴۵). متفکرین اسلامی تقریباً اتفاق نظر دارند که فقط علل اربعه (فاعلی، غایی، صوری و مادی) نیازهای وجودی معلول را برطرف می‌کنند و معلول به علت اعدادی که فقط مبدأ حرکت است، وابستگی وجودی ندارد.

معمولاً به‌عنوان نمونه‌هایی از معد و علت اعدادی، پدر نسبت به فرزند، بتا نسبت به بنا و کشاورز نسبت به گندم را مطرح می‌کنند (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۲۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۱۳/۲ و ۱۶/۳؛ مطهری، ۱۳۷۷ الف: ۱۷۴ و ۱۳۸۴: ۹۹۶-۹۹۷). فرزند، ساختمان و میز نسبت به پدر، بتا و کشاورز وابستگی وجودی ندارند. پدر فقط زمینه را برای ایجاد فرزند فراهم می‌کند. بتا نیز با کنار هم قرار دادن مصالح، زمینه را برای ایجاد ساختمان ایجاد می‌کند. چنان‌که کشاورز نیز با کاشت و داشت مناسب زمینه ایجاد گندم را محقق می‌کند.

تعبیر دیگری نیز برای این اصطلاح از معد وجود دارد که در کلمات فلاسفه مورد استفاده قرار

گرفته است. برخی از این تعابیر مساوی با معد و برخی اعم از آن هستند. اصطلاح «علت طبیعی» یکی از این تعابیر است و گاهی با «علت فاعلی طبیعی» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۵۷) یا «فاعل طبیعی» (آشتیانی، ۱۳۹۰: ۶۴/۲) نیز از آن یاد شده است. این فاعل در مقابل «فاعل الهی» قرار می‌گیرد؛ یعنی علتی که مورد نظر الهیات بالمعنی الاعم است و مفید وجود است. استفاده از تعابیر «علت مہیئہ» (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۴۹/۱)، «علت معین» (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۰/۸) و «فاعل اعدادی» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۶۳/۲)، نیز کم‌وبیش در متون فلسفی قابل مشاهده است. اصطلاح «علت عَرَضی» یا «علت بِالْعَرَض» نیز اشاره به عللی است که معلول به آنها وابستگی وجودی ندارد، برخلاف «علت ذاتی» یا «علت بالذات» که معلول به آنها وابستگی وجودی دارد و بدون آن نمی‌تواند موجود باشد. علت اعدادی از جمله علل بالعرض است (سهروردی، قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۳۲۶/۲).

معد در این اصطلاح، همان چیزی است که دانشمندان علوم تجربی آن را علت یا فاعل می‌دانند. «و أما ما یطلق علیه الفاعل فی الطبیعیات مما لا یفید وجوداً غیر التحریک فقد دریت أن مثل هذه العلة تكون معدة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۱۳/۲). از منظر دانشمندان تجربی، زمینه‌سازی یک چیز برای پدید آمدن چیز دیگر، نوعی علیت است و او نیز با همین نوع علیت سروکار دارد، چون علت حقیقی قابل تجربه نیست. اما از آنجا که روش فیلسوف، عقلی است، با علت حقیقی سروکار پیدا می‌کند و با علل اعدادی سروکار ندارد. اگر گاهی در فلسفه از عنوان علت برای معد استفاده می‌شود، مراد علت مجازی است. از این رو در عبارات فلاسفه کمتر به تعبیر علت اعدادی برمی‌خوریم؛ آنها معمولاً از تعبیر معد استفاده می‌کنند. اطلاق علت بر معد بیشتر در علوم طبیعی رایج است و به همین دلیل اصطلاح مورد نظر از معد در اینجا همین معنای اخیر است؛ چون آنچه در علم و طبیعیات مورد توجه قرار می‌گیرد و قابل تجربه است، عاملی است که حرکتی را ایجاد می‌کند تا زمینه تغییر به شیء جدید فراهم شود (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۳۰۳).

۳. حقیقت اعداد

چگونگی اعداد معد برای ایجاد معلول بدین صورت است که برای اینکه علت فاعلی ایجاد می‌تواند در عالم مادی، شیئی را ایجاد نماید، باید استعداد و قابلیت آن شیء در ماده وجود داشته باشد. به طور کلی وجه قابلی، ماده است که از آن به عنوان علت مادی یاد می‌کنند، اما ماده برای دریافت صورت‌های متفاوت، صرفاً نوعی قابلیت کلی دارد. ولی برای دریافت صورت خاصی در زمان خاصی، قابلیت خاص آن نیز باید ایجاد شود. به عنوان مثال ماده محض می‌تواند صورت گندم را پذیرا باشد، اما پیدایش گندم در زمان مشخص، مستلزم این است که ماده بتواند در آن زمان، صورت گندمی به خود بگیرد. از همین رو کشاورز دانه گندم را در زمین می‌کارد، آب، خاک، نور و کود مورد نیاز را برای آن دانه فراهم می‌کند تا دانه گندم بتواند قابلیت تبدیل شدن به

خوشه گندم را پیدا کند. در واقع معد برای هر مرحله که خوشه گندم رشد می‌کند، زمینه‌سازی می‌کند تا ماده تغییر یافته بتواند صورت جدید را بپذیرد. به تعبیر مرتضی مطهری، علت اعدادی منشأ امکان معلول است؛ یعنی معلول از علت اعدادی امکان و استعداد می‌گیرد و از علت ایجاد و وجوب و فعلیت می‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۷: ب: ۳۳۹/۷).

المعد هو الذی يحدث عنه فی المستعد أمر ما، تصیر مناسبته لذلك الأمر لشيء بعينه
أولى من مناسبته لشيء آخر، و يكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ما هو الأولى فيه من
الأوائل الواهية للصور (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۴۴۴).

برای روشن‌تر شدن حقیقت اعداد لازم است استعداد و امکان استعدادی را مورد توجه قرار دهیم. چنان‌که در بخش علت مادی توضیح داده شد، هر شیء حادثی ضرورتاً مسبوق به ماده است؛ یعنی همان وجه قابلی شیء که امکان چیز دیگر شدن را به آن شیء می‌دهد. نسبت ماده به شیء لاحق را قوه قریب یا استعداد و نسبت شیء لاحق به ماده سابق را امکان استعدادی می‌گویند. بنا بر وحدت و اشتراک هیولای عالم، هر شیء طبیعی در هر مرحله‌ای و به هر شکلی باشد به امکان ذاتی می‌توان در فرآیند تغییر و حرکت، شیء طبیعی دیگری بشود. اما اینگونه نیست که هر شیء طبیعی به هر چیزی تبدیل شود؛ بلکه تنها به اموری تبدیل می‌شود که قوه قریب آنها را دارد. در واقع علاوه بر امکان ذاتی باید استعداد تبدیل به شیء خاص هم باشد تا شیء لاحق امکان استعدادی پیدا کند و زمینه افاضه فاعل فراهم گردد.

معد و علت اعدادی در همین جاست که نقش‌آفرینی می‌کند. برای اینکه ماده به استعداد خاصی برسد لازم است حرکتی داشته باشد. طی این حرکت است که ماده، قوه قریب می‌شود برای شیء بعدی. ماده باید مسیری را طی کند تا به شیء مورد نظر برسد و معد در حقیقت ماده را در این مسیر قرار می‌دهد و آن را آماده می‌کند برای هستی‌یابی از فاعل هستی‌بخش. در اینجا نقش معد صرفاً ایجاد حرکت است و نه هستی‌بخشی و به همین دلیل به معد فاعل حرکت نیز می‌گویند.

چیزی که نباید مورد غفلت قرار گیرد این است که معد اگرچه نسبت به معلول مورد نظر اعم از جوهر و عرض، فاعلیت حقیقی ندارد، اما نسبت به حرکات خود فاعلیت حقیقی دارد. به‌طور مثال پدر، پسر و کشاورز نسبت به فرزند، ساختمان و گندم، علت اعدادی محسوب می‌شوند ولی نسبت به حرکات خود فاعل حقیقی هستند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۵۹). برخی نیز گفته‌اند معد نسبت به استعدادی که در ماده ایجاد می‌کند، علیت حقیقی دارد. اطلاق علت بالعرض بر معد بر همین مبناست. یکی از تفاوت‌های دیدگاه فلاسفه و اشاعره در بحث علیت در همین نکته است. فلاسفه اگرچه رابطه اشیا مادی را صرفاً اعدادی می‌دانند و علیت حقیقی را صرفاً در دایره موجودات مجرد می‌پذیرند، ولی علیت معد نسبت به حرکات خودش را حقیقی می‌دانند؛ از این جهت که نفس مجرد علت اراده و اراده علت حرکت دست شده است. البته نحوه ارتباط و تاثیرگذاری نفس بر بدن پیچیدگی‌ها خاص خودش را دارد ولی اجمالاً می‌دانیم که نفس بر بدن تأثیرگذار است و

می‌تواند به عنوان ابزار از آن استفاده نماید. اما اشاعره در هیچ موردی علیت را نمی‌پذیرند. در واقع فلاسفه میان موجودات عالم ماده و عوالم دیگر، رابطه تکوینی و قانونی را معتقدند در حالی که اشاعره همه پدیده‌های عالم را عادت الله می‌دانند که این عادت قابل نقض نیز هست. به‌عنوان نمونه‌ای برای نحوه تأثیر معد در پیدایش یک امر مادی باز هم به فعل کشاورز توجه می‌کنیم. بذر گندم به امکان ذاتی می‌تواند خوشه گندم شود ولی اگر کشاورز آن را زیر خاک نگذارد، خاک مواد معدنی مناسب را به آن ندهد و آب مناسب به آن نرسد، استعداد خوشه شدن در آن پدید نمی‌آید و در نتیجه زمینه افاضه فاعل فراهم نمی‌گردد. کشاورز در حقیقت هیچ تأثیر افاضی در خوشه گندم ندارد و صرفاً فاعل حرکتی در بذر گندم و امور مربوط به آن است؛ خوشه گندم نیز هیچ گونه وابستگی وجودی به کشاورز ندارد، اما تا کشاورز بذر گندم را حرکت ندهد و زیر خاک نگذارد و شرایط مناسب را فراهم نکند، استعداد لازم پدید نمی‌آید و در نتیجه اگرچه فاعل الهی تام الفاعلیه است، ولی به دلیل عدم آمادگی قابل افاضه انجام نمی‌شود و بذر گندم به خوشه تبدیل نمی‌گردد.

گاهی ممکن است برای پیدایش استعداد، معدت متعددی لازم باشند که هرکدام حرکت و تغییر خاصی را ایجاد نمایند، ولی در هر صورت همه اعدادهای لازم باید انجام شود تا استعداد لازم فراهم گردد. اعدادهای متعدد ممکن است توارد و تضاد هم داشته باشند و آنچه برآیند این اعدادهاست، اعداد نهایی محسوب می‌شود و نتیجه حاصله تعیین می‌کند که ماده برای پیدایش معلول آمادگی دارد یا خیر. در حقیقت علل اعدادی مرکب می‌توانند در معلول مرکب تأثیرگذار باشند و آنچه در مورد وحدت و بساطت علت گفته می‌شود، به علل حقیقی مربوط می‌شود نه علل اعدادی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲، ص ۲۱۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۴: جلسه ۶۰).

۴. ضرورت اعداد

با وجود اینکه از نظر حکما معد علت حقیقی نیست، ولی آنها اعداد را برای افاضه وجود از طرف علت حقیقی ضروری می‌دانند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۹۱/۱۵). «اجزاء مادی و طبیعی عالم با آن که علت فاعلی آنها خداوند است، به دلیل این که دارای علل قابل و معدّه هستند، تا هنگامی که شرایط ویژه آنها تأمین نشده باشد، موجود نمی‌شوند و از همین جهت حدوث زمانی و سابقه عدم زمانی برای آنها جایز است» (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۸۸). چون فیض واجب تعالی دائمی و عام است و پدیدآمدن یک اثر خاص در یک زمان خاص به منحصی نیاز دارد و آن منحص همان علت اعدادی است.

ثم إنك ستعلم أن المبدأ الإلهي عام الفيض دائم الوجود لا لتخصيص فيضه و جوده من قبله بواحد دون واحد و لا بوقت دون سائر الأوقات بل إنما يقع التخصيص بواحد أو وقت دون واحد و وقت آخرين من جهة تخصيص المواد و الأسباب الناشئة من قبلها لا من قبله

فلا جرم لا بد لنا أن نعرف الأسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۵۲/۴).

در حقیقت می‌توان گفت آماده‌سازی ماده برای دریافت فیض کار معد است؛ یعنی معد با فعلی که انجام می‌دهد در واقع تأمین‌کننده علت مادی است و با این آماده‌سازی مخصص و مرجح پیدایش یک پدیده مادی می‌شود. روشن است اگر چنین مخصص و مرجح نباشد، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید که محال است (همان: ۳۷۶/۲ و مصباح یزدی، ۱۳۶۳: جلسه ۸۲).

به بیان دیگر، معد از این جهت برای پیدایش یک پدیده طبیعی لازم است که متمم علت مادی است. معد است که ماده‌ای را که نسبت دوری با معلول دارد، به معلول نزدیک می‌کند و از این طریق علت مادی تحقق می‌یابد. چنان‌که گذشت علت مادی یکی از علل ناقصه اربعه است و بدون تحقق آن معلول مادی حادث نمی‌شود. چون حدوث امر مادی یا به‌خاطر حدوث فاعل آن است یا به‌خاطر پدید آمدن شرایطی در قابل. حدوث فاعلی که مجرد و قدیم است، مستلزم تناقض است؛ پس ویژگی قابل است که سبب حدوث شیء می‌گردد. سبب این ویژگی که همان استعداد و قوه قریب معلول باشد، معد است.

أن هذه الحوادث لا بد لها من أسباب و لا بد و أن يكون أسبابها حادثة أو بمداخلة أمور حادثة فإما أن يكون حدوثها لحدوث علتها المؤثرة دفعة أو لحدوث علتها المعدة المقربة لعلتها منها و الأول يوجب وجود علل - و معلولات غير متناهية دفعة و هو محال فإذن حدوثها لأجل حدوث قرب من علتها - و ذلك القرب لأجل علة معدة يصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳۸/۲).

۵. ویژگی‌های معد

یکی از شباهت‌های علت اعدادی به علت حقیقی این است که دور در هر دو علت ممتنع است. یعنی نمی‌توان فرض کرد که چیزی از آن جهت که از علت اعدادی متأثر است، مقدم بر علت اعدادی خود باشد. زیرا علت اعدادی زماناً متقدم بر معلول است و اگر دور در این علل ممکن باشد، بدان معناست که معلول نیز می‌تواند زماناً بر علت اعدادی خود متقدم باشد و این بدان معناست که آنچه زماناً متقدم بر چیزی است، زماناً متأخر از همان چیز باشد که محال است (عبودیت و مصباح، ۱۳۹۴: ۵۹). البته ممکن است آنچه از علت اعدادی متأثر است خود در تأثیر دیگری معد همان علت اعدادی باشد، اما ممکن نیست در همان جهتی که تأثیر می‌گیرد، تأثیر بگذارد. شباهت‌های دیگری نیز ممکن است میان علت اعدادی و علت حقیقی قابل احصا باشد؛ اما معد ویژگی‌هایی دارد که آن را از علت حقیقی متمایز می‌سازد.

۵-۱. عدم ضرورت معیت با معلول

یکی از فروع اصل علیت، قاعده «معیت» است. بر طبق این قاعده، هرگاه علت تامه موجود باشد،

معلول آن نیز ضرورتاً با آن همراه است و هرگاه معلول موجود باشد، علت تامه آن نیز ضرورتاً با آن همراه است؛ زیرا علت و معلول نسبت به یکدیگر ضرورت بالقیاس دارند. اما رابطه معیت و ضرورت بالقیاس مخصوص علت تامه با معلول است و علت اعدادی یا معد چنین رابطه‌ای با معلول ندارد. معد صرفاً آماده‌کننده ماده است و بعد از اینکه ماده برای دریافت فیض آماده شد، دیگر ضرورتی برای همراهی معد وجود ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۲۶۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۲۶ و ملامصدر، ۱۹۸۱: ۱۳۸/۲)؛ چنان‌که ممکن است کشاورز، بنا و نجار پس از رویش محصول، اتمام ساختمان و اتمام میز، از دنیا بروند ولی محصول کشاورزی، ساختمان و میز همچنان موجود باشند. از همین جا می‌توان گفت رابطه ضروری علی نیز در معد وجود ندارد؛ یعنی با وجود معد حصول نتیجه و پدید آمدن معلول ضروری نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۳۵). چون علت حقیقی معلول، همان علل اربعه است که باید وجود داشته باشند و بدون آنها و حتی با اعداد معد نیز معلول پدید نمی‌آید. به بیان دیگر اگر تنها با تأثیر علت اعدادی یک شیء، تحقق آن شیء ضروری شود، خلاف فرض لازم می‌آید؛ یعنی آنچه را علت اعدادی فرض کردیم، علت ایجادی است. البته با اعداد معد زمینه و استعداد فراهم می‌شود و علت ایجادی افاضه می‌کند و از این جهت که کار معد به حصول معلول منجر می‌شود، می‌توان آن را ضرورت‌دهنده به معلول دانست ولی روشن است که این ضرورت، معنایی متفاوت از ضرورت علی است. وقتی در علت تامه از ضرورت علی سخن می‌گویم، به این معناست که علت تامه برای ایجاد معلول به چیز دیگری نیاز ندارد ولی در علت اعدادی، حتماً تأثیر علت حقیقی لازم است.

۲-۵. عدم ضرورت سنخیت با معلول

یکی دیگر از فروع اصل علیت، قاعده «سنخیت» است. بر طبق این قاعده و بر اساس یک تفسیر از سنخیت، علت باید همه کمالات معلولش را به نحو اقوی و اشد داشته باشد. دلایل متعددی نیز برای این قاعده مطرح شده است (ابن سینا، بی‌تا: ۳۹۴ و ملامصدر، ۱۹۸۱: ۴۲۰/۱). اما فارغ از این دلایل، قاعده سنخیت به معنایی که ذکر شد، میان معد و معلول جاری نیست. این قاعده مخصوص علت فاعلی هستی‌بخش است و همان‌طور که از معنای معد برمی‌آید، معد نمی‌تواند هستی‌بخش باشد و اعداد ماده نیز نیازی به سنخیت ندارد (لامصدر، ۱۹۸۱: ۲۱۰/۲). حتی ممکن است موجود اضعف نسبت به موجود اقوی معد باشد به این صورت که حرکتی را ایجاد نماید تا موجود اقوی بتواند، پدید بیاید؛ مثلاً گوش مادی می‌تواند برای قوه سامعه نفس که مجرد است، اعداد نماید تا صدایی را بشنود.

البته این بدان معنا نیست که هر چیزی می‌تواند معد هر چیزی باشد، بلکه هر علت طبیعی نیز معلول یا معالیل خاص خود را دارد و هر معلول نیز معد یا معدات متناسب با خودش را می‌طلبد که از طریق تجربه قابل شناخت هستند. بنابراین سنخیتی که در مورد معد منتفی است، واجد

کمالات معلول بودن است نه تناسب میان علت و معلول. بنابراین می‌توان گفت معنایی مسامحی از سنخیت در معادات هم قابل طرح است و نیز می‌توان گفت سنخیت میان علت فاعلی و معلول به نحو طولی است ولی سنخیت میان معد و معد له به صورت عرضی است.

۳-۵. رابطه غیر اتحادی با معلول

یکی از ویژگی‌های علت فاعلی ایجاد در حکمت متعالیه، رابطه اتحادی آن با معلول است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۹/۲). معلول یکی از شئون علت محسوب می‌شود و جنبه فی‌نفسه ندارد. از همین رو معلول عین ربط به علت و نه چیزی مرتبط با آن است (عبودیت، ۱۳۹۰: ۱/۲۲۰-۲۳۷). در نظام تشکیکی وجود معلول رقیقت علت و علت، حقیقت معلول است. برخلاف نگاه مشایی اضافه معلول به علت از قبیل اضافه مقولی نیست، بلکه اضافه اشراقی است (غفاری، ۱۳۹۴: ۱۵۹-۱۶۲). با توجه به همین توضیح اجمالی می‌توان گفت این ویژگی در علت اعدادی و دیگر علل وجود ندارد. معلول عین ربط به معد نیست و با آن رابطه اتحادی ندارد. معمولاً معد در مرتبه معلول است و نه بالاتر از آن (مطهری، ۱۳۸۴: ۷۴۶/۶). میان آنها نیز اضافه مقولی برقرار است نه اشراقی.

۴-۵. امکان تسلسل

با تحلیل اصل علیت و رابطه علت و معلول روشن می‌شود که تسلسل در علل فاعلی ممتنع است. دلایلی نیز بر امتناع تسلسل اقامه شده است. اما تسلسل ممتنع ویژگی‌هایی دارد که عبارت‌اند از اینکه: اولاً، اجزای سلسله بالفعل موجود باشند (برخلاف اعداد)؛ ثانیاً، اجزای سلسله با هم موجود باشند (برخلاف زمان و حوادث زمانی)؛ ثالثاً، میان اجزای سلسله ترتب علی معلولی باشد (طباطبائی، ۱۴۱۶: ۱۶۷-۱۶۸). در رابطه معد و معلول هیچ‌یک از ویژگی‌های تسلسل ممتنع وجود ندارد و از این رو نمی‌توان بر استحاله آن حکم داد (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۴۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۱۶؛ فخر رازی، ۱۳۷۰: ۵۱۱/۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۷ ب: ۲۸۲؛ جوادی آملی، ۴۵۴؛ مطهری، ۱۳۷۷ الف: ۱۷۱-۱۷۴). حتی برخی علاوه بر امکان، مدعی وقوع تسلسل در معادات شده‌اند (فیض کاشانی و آشتیانی، ۱۳۸۴: ۲۳) که با توجه به وحدت هیولای عالم و دوام فیض الهی قابل توضیح است.

خلاصه اینکه چنانچه مطهری بیان کرده‌اند، فروعات اصل علیت صرفاً به علیت حقیقی مربوط می‌شوند نه به رابطه اعدادی: «اصلاً قوانین علیت درباره این علت‌های مادی صادق نیست. ما این قاعده را که علل یکسان معلول یکسان به وجود می‌آورد، در علل مادی جاری نمی‌دانیم، حتی قانون علیت و قانون جبر را هم در آنجا صددرصد جاری نمی‌دانیم» (مطهری، ۱۳۷۶ الف: ۹۳).

۵-۵. ضرورت مادی بودن معد

از نظر فلسفه اسلامی و به خصوص حکمت متعالیه هر پدیده طبیعی باید علت طبیعی داشته باشد؛ بنابراین معد ضرورتاً مادی است و امور غیر مادی امکان اعداد ندارند.

چنان‌که توضیح داده شد، اعداد در واقع ایجاد حرکت در ماده است تا زمینه تبدیل شدن به شیء خاص در ماده فراهم گردد. پس می‌توان گفت معد، فاعل حرکت است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۷۸/۴-۱۸۰). فاعل حرکت هم نمی‌تواند امر مفارق باشد. ملاصدرا در جلد سوم اسفار تحت عنوان «فی أن المبدأ القریب لهذه الأفعال والحركات المخصوصة لیس أمراً مفارقاً عن المادة» به این موضوع می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۸/۳). از دلایلی که فلاسفه برای این ادعا دارند این است که موجودات مفارق نسبتشان به همه اشیاء علی السویه است و زمان و مکان برایشان مطرح نیست. شیء دور و شیء نزدیک برای امر مفارق یکسان است؛ بنابراین اگر بنا باشد علت مستقیم حرکات امر مفارق باشد، باید حرکات یکسان ایجاد نماید در حالی که ما شاهد تنوع حرکات هستیم. تنوع حرکاتی که در امور طبیعی مشاهده می‌کنیم، نشان از این است که فاعل حرکت امر مادی است (مطهری، ۱۳۷۷ الف: ۱۸۵/۱۱).

دلیل دیگر اینکه علت امر متغیّر از آن جهت که متغیّر است، نمی‌تواند امر ثابت باشد و ضرورتاً باید امر متغیّری باشد. چون اگر علت ثابت باشد و معلول متغیّر، علت نمی‌تواند با معلول و تغییراتش همراهی کند و در نتیجه تخلف معلول از علت لازم می‌آید (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۰/۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۴: جلسه نهم و مطهری، ۱۳۷۷ الف: ۶۰۹)؛ بنابراین، با توجه اینکه معد، محرک است، محرک ضرورتاً متغیّر است و هر متغیّری مادی است، می‌توان نتیجه گرفت که معد ضرورتاً امر مادی است و امر مفارق نمی‌تواند اعداد نماید. این امر مادی همان صورت نوعیه یا طبیعت شیء است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۸-۴۹/۳؛ مطهری، ۱۳۷۷ الف: ۱۸۴-۱۸۶). صورت نوعیه از آن جهت که مبدأ آثار است، به آن قوه گفته می‌شود و از آن جهت که منشاء حرکت و سکون است به آن طبیعت اطلاق می‌شود. لکن به‌خاطر اشکالاتی که وجود دارد، هستی‌بخشی آثار از صورت نوعیه نفی و صرفاً نقش اعداد برای آن قابل تصور است. بنابراین صورت نوعیه، نسبت به حرکتی که در شیء صورت می‌گیرد، فاعل تحریکی و نه ایجاد می‌شود و با این تحریک معد می‌شود برای آثار و عوارضی که در شیء پدید می‌آید. این همان مطلبی است که ملاصدرا در جلد سوم اسفار تحت عنوان «فی إثبات الطبيعة لكل متحرك و أنها هی المبدأ القریب لكل حركة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۴/۳) مورد بحث قرار داده است.

حرکت را می‌توان بر اساس فاعل حرکت به حرکت طبیعی، قسری و ارادی تقسیم نمود. حرکتی که فاعل آن از روی شعور و اراده آن را انجام دهد، حرکت ارادی است. حرکتی که فاعل آن صاحب شعور و اراده نباشد، اگر فعلش در اثر تأثیر عامل خارجی باشد، حرکت قسری و اگر حرکتش مربوط به خود شیء و بدون تأثیر عامل خارجی باشد، حرکت طبیعی نامیده می‌شود.

و انقسامها [ای الحركة] بانقسام الفاعل كالحركة الطبيعية و الحركة القسرية و الحركة الإرادية و يلحق بها بوجه الحركة بالعرض فإن الفاعل إما أن يكون ذا شعور و إرادة بالنسبة إلى فعله أم لا و الأول هو الفاعل النفساني و الحركة نفسانية كالحركات الإرادية التي

للإنسان و الحيوان و الثاني إما أن تكون الحركة منبعثة عن نفسه لو خلى و نفسه و إما أن تكون منبعثة عنه لقهر فاعل آخر إياه على الحركة و الأول هو الفاعل الطبيعي و الحركة طبيعية و الثاني هو الفاعل القاسر و الحركة قسرية كالحجر المرمى إلى فوق (طباطبائي، ۱۴۱۴: ۱۳۵).

فاعليت مستقيم طبيعت برای حرکات طبیعی روشن و پذیرفته شده است. طبیعت و صورت نوعیه سبب، فاعل تغییر سبب کال به سبب رسیده است یا در مثال معروف، طبیعت سنگ فاعل مستقیم حرکت سنگ به سمت پایین است. در چنین حرکتی صورت نوعیه آثار مخصوص به نوع را اعداد می‌کند و فاعل الهی افاضه می‌نماید.

در حرکات قسری و ارادی نیز فاعل و معد مستقیم در نهایت طبیعت شیء است. فاعل بالقسر فاعلی است که علم و آگاهی به فعل خود ندارد و عملش هم با طبعش ملائم نیست (طباطبائی، ۱۴۱۶: ۱۷۲)؛ مانند اعضای بدن که تحت تأثیر ویروس یا باکتری صحت خود را از دست می‌دهد. در حقیقت فاعل بالقسر همان طبیعت شیء است، از آن جهت که خلاف طبعش عمل می‌کند، ولی در اینجا فاعل بالقسر مد نظر نیست، بلکه آن عامل خارجی که موجب تغییر طبع می‌شود و قاسر نامیده می‌شود، مراد است که منشاء حرکت و تغییر خلاف مقتضای طبع می‌شود. پس در حرکات قسری نیز اینگونه نیست که قاسر، فاعل مستقیم حرکت باشد، بلکه در واقع، قاسر طبیعت شیء را تغییر می‌دهد و طبیعت شیء مبدأ آثار آن شیء می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۴/۳ و مطهری، ۱۳۷۷ الف/۲۶۶-۲۶۷)؛ هر چقدر مقاومت طبیعت در مقابل قاسر بیشتر باشد، سرعت تغییر کمتر می‌شود و شیء حرکت کندتری دارد، اما در نهایت اگر قاسر بتواند بر طبیعت شیء غلبه کند، آن شیء را آماده می‌کند برای تغییر عرضی یا جوهری. اگر قاسر مغلوب طبیعت شود، حرکت طبیعی انجام می‌گیرد و اگر نیروی قاسر و طبیعت مساوی و متکافی باشند، شیء ساکن خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۰۷/۳ و مصباح یزدی، ۱۳۷۴: جلسه ۵۰ و ۵۳). همچنین زمانی که قاسر از بین برود یا نیروی آن تمام شود، باز هم شیء به طبیعت اولیه خود برمی‌گردد. مانند زمانی که آب توسط فواره به بالا می‌رود تا زمانی که نیروی فواره موجود است، حرکت آب بر خلاف مقتضای طبیعتش به سمت بالا می‌رود ولی به محض اتمام نیروی فواره، حرکت آب طبیعی می‌شود و به سمت پایین برمی‌گردد.

هر قاسری ممکن است، مقسور قاسر دیگری باشد؛ پس می‌توان گفت در چنین حرکاتی قاسر یا قاسرهایی که در طول یکدیگر قرار دارند، معد بعید هستند و صورت نوعیه که طبیعت مقسوره نامیده می‌شود، معد قریب است. یا به تعبیر رایج‌تر می‌توان گفت قاسر یا قاسرهای طولی را فاعل‌های بعید و طبیعت شیء را فاعل قریب تغییر شیء دانست که زمینه‌ساز پیدایش جوهر یا عرض جدید می‌شود.

به طور کلی می‌توان گفت که حرکت اجسام از دو حال خارج نیست: یا مقتضای طبیعت موجود متحرک است و در این صورت تا مانعی برای آن پدید نیاید ادامه می‌یابد، و یا ذات موجود متحرک

اقتضایی برای حرکت ندارد، بلکه در اثر عامل خارجی تحقق می‌یابد، و اگر آن عامل خارجی هم ذاتاً اقتضایی نسبت به حرکت نداشته باشد، عامل دیگری خواهد داشت و سرانجام به یک عامل مادی منتهی خواهد شد که ذاتاً اقتضای حرکت داشته باشد. این عامل قابل انطباق بر چیزی است که در فیزیک جدید به نام «انرژی» نامیده می‌شود، و انتقال انرژی به اجسام است که موجب حرکت آنها می‌گردد. ولی باید توجه داشت که اعتبار این تطبیق هم در گرو اعتبار نظریه علمی مربوط است. اما وجود عامل طبیعی که ذاتاً اقتضای حرکت داشته باشد، نظریه‌ای است فلسفی که صحت و سقم نظریات علمی، تغییری در آن پدید نمی‌آورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۳۲۱/۲).

همچنین در مورد شیئی که تحصیل و فعلیتی دارد، خودبه‌خود به و طبعاً به سمت چیزی که مابین آن است نمی‌رود. اگر چیزی کمال خود شیئی باشد، طبیعتش برای حرکت به سمت آن کفایت می‌کند، ولی آنچه مقتضای طبیعت نیست و با آن تباین دارد، به قاسری نیاز دارد که مسیر شیئی را تغییر دهد. اگر عنصری بخواهد ماده ثانیه باشد برای یک صورت معدنی، به قاسری نیاز دارد که صورت عنصری‌اش را زائل نماید تا ماده شود برای صورت معدنی و گرنه با تحصیل عنصری که دارد، طبعاً به سوی یک موجود دیگر نمی‌رود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۷۵/۲ و مصباح یزدی، ۱۳۷۴: جلسه ۵۱). در مورد فاعل ارادی نیز باید گفت در نهایت، فعل از طریق طبیعت و صورت نوعیه انجام می‌گیرد. فاعل‌های ارادی نیز انواع مختلفی دارند. آنچه در اینجا مد نظر است، فاعل بالقصد است که اراده‌اش زائد بر ذات اوست؛ مانند نفس انسانی که به جهت تعلق به ماده گزینه‌های مختلف و متزاحمی در مقابلش قرار می‌گیرد که نسبتشان به آن نفس علی‌السویه است. نفس به معنای کلی‌اش می‌تواند فاعل بالطبع و بالقسر نیز باشد؛ مانند رشد گیاه که مقتضای طبع آن است یا خشک شدن آن که تحت تأثیر عامل خارجی مانند رسیدن گازوئیل به ریشه‌های آن. اما نفس مجرد مانند نفس حیوانی و انسانی علاوه بر اینکه فاعل بالطبع و بالقسر است، می‌تواند فاعل بالقصد هم باشد و با اراده خود فعلی را انجام دهد. تفاوت فاعل ارادی و طبیعی در این است که برای فاعل طبیعی یک اثر یکنواختی رجحان دارد، همان اثری که مقتضای طبعش است، برایش راجح است و آثار دیگر مرجوح هستند. ولی فاعل ارادی اختیار دارد که از میان گزینه‌های مختلف یکی را ترجیح دهد؛ گزینه‌های مختلفی که برای او علی‌السویه هستند و به‌خودی خود هیچ‌کدام ترجیحی بر دیگری ندارد.

فعل ارادی نفس می‌تواند در بدن همین نفس یا خارج از این بدن تصور شود. در مورد امکان و وقوع فعل ارادی نفس در بدن خودش اتفاق نظر وجود دارد؛ مانند زمانی که اراده می‌کنیم و دستمان را حرکت می‌دهیم یا سخنی را بر زبان جاری می‌کنیم. در همه افعال ارادی اگرچه گمان بر این است که نفس فاعل قریب افعال ارادی است، ولی در حقیقت نفس بعد از علم و شوق و اراده، قوه محرکه را به خدمت می‌گیرد و قوه محرکه عضو مرتبط را به حرکت در می‌آورد و عضو مرتبط، موافق یا مخالف طبعش عمل می‌کند. این عضو اگر موافق طبع عمل کند فاعل بالطبع و اگر مخالف طبع عمل کند فاعل بالقسر خواهد بود؛ لکن آنچه مهم است اینکه در نهایت صورت نوعیه و طبیعت

عضو مرتبط است که فاعل مستقیم حرکت است. در اینجا نیز معد قریب، صورت نوعیه است که فاعلی طبیعی محسوب می‌شود، ولی این فاعل طبیعی تحت تدبیر و اعداد نفس است که فاعلیت دارد، از این رو می‌توان نفس را فاعل بعید دانست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۴/۳).

اما در مورد فعل ارادی نفس در خارج از بدن خودش، می‌توان گفت برخی از نفوس کامل و قوی مانند نفوس انبیاء و اولیاء توانایی هستی‌بخشی را دارند. اگر فعل ایجاد برای برخی از نفوس ممکن است، پس به طریق اولی فعل حرکتی و اعدادی نیز برای آنها امکان دارد و چون اعداد و تحریک به دشواری ایجاد نیست، می‌توان گفت دایره نفوسی که می‌توانند اعداد نمایند وسیع‌تر از دایره نفوسی است که می‌توانند ایجاد نمایند. در چنین افعالی نیز نفس در طبیعت شیئی تأثیر می‌گذارد و طبیعت شیئی، معد مستقیم اثرش می‌باشد. مکانیزم تأثیر نفس در خارج از بدن همان مکانیزم تأثیر در بدن خود است؛ یعنی نفس طبیعت یک موجود مادی را به فعالیت بر طبق مقتضای طبع یا خلاف آن وادار می‌کند. تصرف در بدنی که به نفس متعلق است، مناقشه خاصی وجود ندارد، اما تصرف در اشیای مادی خارج از بدن استعدادی وجود دارد که به دلیل همین استعداد چنین تصرفاتی خارق عادت محسوب می‌شود. به تناسب این بخش می‌توان گفت از نظر حکمت متعالیه نفوس خاصی توانایی تصرف در طبیعت اشیای خارج از بدن خود را دارند و چنین چیزی ممتنع نیست، چون به دلیل سعه وجودی، همه طبیعت یا بخشی از آن به منزله بدن برای نفس متکامل خواهند بود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۶۸/۴).

خلاصه آنکه فاعل مستقیم حرکت در هر شیئی طبیعت آن شیئی است. این طبیعت ممکن است تحت تأثیر عامل خارجی که همان معد است، خلاف مقتضای طبعش عمل نماید. این معد یا شیئی مادی است یا نفس. امر مفارق عقلی و مثالی نمی‌تواند فاعل مستقیم حرکت و آثار شیئی باشد. مسئله‌ای که اینجا مطرح می‌شود، این است که اگر امر مفارق نمی‌تواند فاعل مستقیم حرکت باشد و محرک باید ضرورتاً متحرک باشد، با تسلسل محرک‌ها مواجه می‌شویم بدون آنکه ارتباط طبیعت با ماوراء طبیعت برقرار شود. به عبارت دیگر با پذیرش قاعده «علة المتغیّر متغیّر»، علت ماورائی که تغییرپذیر نیست، چه نقشی دارد؟ اگر هر متغیّری علت متغیّر دارد، پس علت فاعلی چه نقشی دارد و چگونه نقش‌آفرینی می‌کند. این همان مسئله‌ای که تحت عنوان ربط متغیّر به ثابت یا ربط حادث به قدیم مطرح می‌شود و در اینجا پاسخش را صرفاً با عبارتی از مرتضی مطهری را مرور می‌کنیم.

اگر می‌گوییم ماوراءالطبیعه به عنوان علت فاعلی، محرک طبیعت است نباید تصورمان نظیر تصویری باشد که غالباً فرنگی‌ها دارند. بسیاری از فرنگی‌ها تصورشان از محرک بودن ماوراء طبیعت نسبت به طبیعت این است - و خیال کرده‌اند دیگر الهیون هم نظرشان این است - که قوه‌ای در ماورای طبیعت وجود دارد که با یک انگشتی که به طبیعت می‌رساند طبیعت را به حرکت در می‌آورد. ... وقتی می‌گویند ماوراء طبیعت علت حرکت طبیعت است، یعنی طبیعت

حقیقتی است که حرکت از ذاتش خارج نیست، «ذاتٌ عَرَضَ له الحركة» نیست بلکه «ذاتٌ هو الحركة» است. معنی محرک بودن ماوراء طبیعت نسبت به طبیعت عین خالق طبیعت بودن است، نه اینکه خالق طبیعت بودن یک چیز است و به حرکت آوردن طبیعت امر جداگانه‌ای است. ... این طور نیست، بلکه در اینجا خلق و ایجاد عین تحریک است (مطهری، ۱۳۷۷: الف: ۱۶۷-۱۶۵).

بنابراین از مجموع مباحث گذشته می‌توان این نتیجه را گرفت که فاعل‌های ایجاد ضرورتاً مجرد و فاعل‌های تحریکی یا همان معدات ضرورتاً مادی هستند. عکس مستوی این دو قضیه این است که امور مجرد و مفارق فقط ایجاد می‌کنند و امور مادی و طبیعی صرفاً اعداد می‌نمایند. نفوس نیز چون دارای مراتب مادی و مجرد هستند، می‌توانند هر دو نقش را داشته باشند. در جانب معالیل نیز همه ممکنات اعم از مجرد و مادی به فاعل ایجاد نیاز دارد، ولی امور مادی علاوه بر فاعل ایجاد به فاعل تحریکی یا معد نیز نیاز دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۲۱).

۶. نتیجه

علت اعدادی امری است که امکان استعدادی ماده را برای موجود خاص فراهم می‌کند. در واقع معد از طریق تحریک، زمینه دریافت صورت‌های جدید را در ماده ایجاد می‌نماید. با توجه به اینکه علت مادی با استعداد خاص برای پیدایش موجود مادی لازم است، وجود معد نیز ضرورت پیدا می‌کند. بدون تأثیر حرکتی معد، همه موجودات مادی نسبت به صورت جدید مساوی هستند و هیچ‌کدام بر دیگری ترجیحی ندارند. بسیاری از احکام علت حقیقی مانند معیت، سنخیت، استحاله تسلسل و رابطه اتحادی با معلول بر علت اعدادی صدق نمی‌کند. یکی از ویژگی‌های مهم معد این است که ضرورتاً مادی است و امور مفارق نمی‌توانند نسبت به امور مادی نقش اعدادی داشته باشند.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، تهران، امیرکبیر.
- آشتیانی، مهدی (۱۳۹۰)، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ج ۲، المؤتمر العلامة الآشتیانی^(۱)، قم، زهیر.
- ابن سینا (۱۴۰۴ الف)، التعلیقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۴۰۴ ب)، الشفاء (الالهیات)، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____ (۱۴۰۵)، الشفاء (الطبیعیات)، تصحیح ابراهیم مدکور، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____ (بی تا)، رساله‌العشق، در رسائل ابن سینا، قم، بیدار.
- بهنیاری (۱۳۷۵)، التحصیل، تهران، دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، ریح مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، شرح جلد اول اسفار، بخش سوم، قم، اسراء.

- _____ (۱۳۷۸)، ریحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، شرح جلد دوم اسفار، بخش پنجم، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۷۶)، ریحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، شرح جلد دوم اسفار، بخش دوم، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۷۷)، ریحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، شرح جلد دوم اسفار، بخش سوم، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۷۹)، ریحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، شرح جلد سوم اسفار، بخش اول، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۸)، فلسفه صدر، ج ۲، قم، اسراء.
- سهروردی، یحیی، قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا (۱۳۹۲)، حکمة الاشراق با تعلیقة صدرالمتألهین، تصحیح نجفقلی حبیبی، ج ۲، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- صدرالدین قونوی (۱۴۱۶)، المراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیرالدین طوسی، بیروت، وزارت مرکزی علوم و فناوری آلمان.
- _____ (۱۳۷۱)، النصوص، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۴)، بداية الحکمة، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- _____ (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۱-۲۰، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- _____ (۱۴۱۶)، نهاية الحکمة، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).
- عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح (۱۳۹۴)، خداشناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).
- غفاری، ابوالحسن (۱۳۹۴)، قانون علیت در فلسفه اسلامی و تحلیل تطورات، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فخر رازی، محمد (۱۳۷۰)، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۱، قم، بیدار.
- فناری، شمس‌الدین محمد (۲۰۱۰)، مصباح الانس بین المعقول و المشهود، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل فیض، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.
- فیض کاشانی، ملامحسن و سیدجلال‌الدین آشتیانی (۱۳۸۴)، اصول المعارف، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران، سایه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳)، آموزش فلسفه، ج ۲، چ ۵، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- _____ (۱۴۰۵)، تعلیقة علی نهاية الحکمة، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).
- _____ (۱۳۷۴)، جزوه تقریرات درس‌های اسفار، قم، کتابخانه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).
- _____ (۱۳۶۳)، جزوه درس‌های نهاية الحکمة، قم، کتابخانه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).
- _____ (۱۳۹۷ب)، شرح اسفار اربعه، شرح جلد اول، بخش اول، محققین محمدتقی سبحانی و عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۶، تهران، صدرا.

- _____ (۱۳۷۶ الف)، مجموعه آثار؛ توحید، ج ۴، تهران، صدرا.
- _____ (۱۳۷۶ ب)، مجموعه آثار؛ شرح مبسوط منظومه ج ۹ و ۱۰، تهران، صدرا.
- _____ (۱۳۷۶ ج)، مجموعه آثار؛ مقالات فلسفی ج ۱۳، تهران، صدرا.
- _____ (۱۳۷۷ الف)، مجموعه آثار؛ درس های اسفار - مبحث حرکت ج ۱۱، تهران، صدرا.
- _____ (۱۳۷۷ ب)، مجموعه آثار؛ درس های الهیات شفاء، ج ۷ و ۸، تهران، صدرا.
- _____ (۱۳۷۷ ج)، مجموعه آثار؛ عدل الهی، ج ۱، تهران، صدرا.
- ملاصدرا (۱۹۸۱)، الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ۲، ۳ و ۴، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوكیة، تهران، مركز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۸۹)، الواردات القلیبة فی معرفة الربوبیة، در مجموعه رسائل فلسفی، ج ۳، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجهوی، ج ۴، قم، بیدار.
- _____ (۱۴۲۲)، شرح الهدایة الاثریة (لائرالذین الابهري)، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
- _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسة مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.