

علت غایی
رز دیدگاه حکمای اسلامی
(قسمت دوم)

مرضیه محمودی - فارغ التحصیل

معارف اسلامی (گرایش فلسفه)

در باب افلاک فرضیه این بود که افلاک دارای نفوسند و موجوداتی هستند شاعر و مدرک و از حرکت خود غایتی در نظر دارند. در اینجا دو غایت را منظور می‌کنند:

الف) یکی غایات خود نفوس است. آیا این نفوس از این حرکت به کمالی نایل می‌شوند؟ می‌گویند که حرکت آنها، یک نوع حرکت عاشقانه است. این حرکات باعث تجدید کمالات و تجدید اشراقات از ناحیه عقول است.

ب) غایت دیگر انفتاح باب خیرات بر عالم کون و فساد از طریق همین حرکت فلک است. اگر حرکت نباشد دیگر در عالم هیچ تغییری نخواهد بود؛ بلکه یک رکود دائم حکمفرما خواهد بود. در صورتی که به علت حرکت، امکانات نامتناهی این موجودات می‌تواند به فعلیت و کمال برسد.^۱

عبارت شیخ الرئیس در الهیات در زمینه پاسخ به اشکال مطرح شده چنین است: "و

مقالة حاضر قسمت دوم از مقاله "علت غایی از دیدگاه حکمای اسلامی" است که در شماره پیشین این نشریه در بحث آن وارد گشتیم؛ اینک به بررسی سرفصلهای دیگری در این زمینه می‌پردازیم:

اشکالات مطرح شده پیرامون نظریه غایتیت:
۱- غایت یعنی آن که کار برای او صورت می‌گیرد "ما یسکن لده"؛ لذا اگر چیزی آخر نداشته باشد، غایت هم نمی‌تواند داشته باشد و ما در طبیعت چیزهایی داریم که انتها ندارد. خود حکما قایل به حرکت فلکند که انتها ندارد.

قدما قایل به مبدأ شعوری و ارادی در حرکت فلک بودند. شیخ الرئیس می‌گوید: حرکت فلک یک حرکت واحد است و دارای غایت واحد. سؤالی که مطرح می‌شود این است که غایت این حرکت چیست؟ یکی از قویترین اشکالات مخالفین نظریه علت غایی همین حرکت فلک بوده است. گفته‌اند جز تکرار مکررات چیزی نیست و در واقع هیچ غایتی وجود ندارد.

(۱) مطهری - مرتضی: درسهای الهیات شفا، ج ۱،

أما الحركة الذاهبة الى غير النهاية فانها واحدة بالاتصال كما علمت في الطبيعيات. و أيضاً فان الغرض في تلك الحركة ليس هو نفس الحركة بما هي هذه الحركة، بل الغرض هناك الدوام الذي نصفه بعده و هذا الدوام معنى واحد الا أنه متعلق الوجود بأشياء لنسلم أن عددها بغير نهاية.^۱

۲) اشکال دیگر در مورد کون و فساد است. کون غایت فساد است یا عکس آن؟ غایت اینها چیست؟ به تعبیر دیگر اشکال موت و حیات است. اصل اشکال این است که می‌گویند فساد که نمی‌تواند غایت کون باشد یا عدم که نمی‌تواند هدف حیات باشد. اگر بگوییم غایت کون بعدی پس از این فساد است باز نقل کلام می‌کنیم به آن؛ آن هم که فساد می‌شود...؛ غایت منتهی به غایت می‌شود و به ما یسکن لدیه نمی‌انجامد.

شیخ در جواب این اشکال سه پاسخ می‌دهد:

الف - جواب اول شیخ این است که طبع الكل هدفش فرد و کثرت نیست؛ بلکه هدفش ابقای نوع است؛ در ماورای طبیعت، نوع را با فرد می‌توان حفظ کرد ولی در طبیعت نمی‌شود با فرد، نوع را حفظ کرد بلکه باید افراد، متعاقب یکدیگر بیایند. پس فرد مقدمه است برای نوع؛ یعنی از باب ضروری قسم اول از سه قسم امر ضروری سابق الذکر است. پس غایت

که وجود نوع است حاصل است و آن غایت دیگر غایت دیگری نمی‌خواهد.

ب - جواب دیگر این است که ممکن است کسی بگوید غایت، "لاتناهی افراد" است. غایت این است که طبیعت آنقدر که استعداد دارد صورت افراد را بپذیرد، آن صور ایجاد شوند. به این معنی همه این افراد در عرض هم و هم هدفند. هدف افاضه وجود است به کل این افراد. پس اینجا دیگر مسأله غایتی پس از غایتی نیست؛ هدف فرد نیست؛ لاتناهی، غایت است؛ و دیگر لاتناهی بعد از لاتناهی نیست.

ج - جواب سوم شیخ این است که دو چیز را در اینجا نباید با یکدیگر اشتباه کرد: یک وقت بحث ما در غایت طبع الكل است و یک وقت بحث ما درباره طبیعت جزئی است که این دو در طول یکدیگرند. طبع الكل مدبر این عالم و مقیض صورت است. این که گفتیم هدف لاتناهی افراد است این غایت طبع الكل است. اما یک فرد هم غایتی دارد که غایت او بقای خودش است. غایت طبیعت جزئی فقط خودش است.^۲

۳) اشکال دیگر این است که ممکن است کسی بگوید گاهی اوقات می‌تواند برای هر غایتی، غایتی باشد پس در حقیقت غایتی وجود نخواهد داشت؛ زیرا این سلسله غایات تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت. مثلاً در

باب قیاس: ما از برهان نتیجه می‌گیریم و مقدمات به منزله علتند برای نتیجه. ترتیب و ترکیب مقدمات، فعل نفس است. در نفس، برهان را برای چه تشکیل می‌دهید؟ برای نتیجه. پس نتیجه، علت غایی وجود دو مقدمه و ترتیب آنها در نفس است. اشکال این است که نفس، باز این نتیجه را با مقدمه دیگری ترکیب می‌کند تا نتیجه دیگری بگیرد و... الخ این بالقوه برای همه نتیجه‌هاست پس در جایی سکون حاصل نمی‌شود؛ پس غایت در اینجا چیست؟ جواب شیخ این است که در این مورد اینطور نیست که یک فاعلیت باشد با یک سلسله غایات بی‌نهایت؛ بلکه فاعلیتهای متعدد است؛ هر کدام با غایت خودش.^۳

۴) اشکال دیگر این است که چه معنی دارد ما غایت را علت بدانیم. ما یترتب علی المعلول یا ما یترتب علی الفعل که متأخر از فعل است، در صورتی که علت، مقدم بر فعل است.

یک پاسخ در جواب این اشکال که ساده هم هست آن است که غایت دو وجود دارد که به حسب وجود خارجی معلول فعل است و به حسب وجود ذهنی علت فعل است بلکه علت علت

(۱) ابن سینا: الشفاء (الهیات ۱)، ص ۲۹۱

(۲) همان منبع، ص ۲۸۹ و ۲۹۰؛ درسهای

الهیات شفا، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۳

(۳) همان منبع، درسهای الهیات شفا، ج ۱،

نقش رویه و فکر این است که موجود شاعر که برایش امکان چند فعل وجود دارد یکی را از میان آنها انتخاب کند. طبایع بی جان همیشه امکان یک فعل را دارند (ان يعمل علی وتیره واحده) ولی موجود جاندار و ذی حیات از گیاه که شروع می شود کار دارای چند جهت و غایت می شود. البته غایت نهایی و اصلی یک چیز است ولی کار چند شعبه پیدا می کند....

پس نقش فکر، انتخاب یک غایت است از میان چند غایت، نه اینکه فکر است که کار را ذی غایت می کند که اگر فکر نبود آن کار غایت نداشت... پس در غیر ذی شعورها مسأله انتخاب در میان نیست. البته در طبیعت بی جان هم گاهی در بعضی موارد مسأله انتخاب را مشاهده می کنیم ولی آن انتخاب خود طبیعت نیست. اگر در طبیعت دیدیم که از میان چند مورد یکی را انتخاب می کند دلیل بر این است که طبیعت مسخر یک نیروی انتخابگری است که آن نیرو برای طبیعت انتخاب می کند... البته ممکن است بگوییم که وجود غایت در موجودات نشانه وجود نوعی شعور در آنهاست ولی اینطور نیست که هر جا شعور باشد انتخاب هم باشد. در شعور انسانی این چنین است ولی

نمی تواند در کارهای خود غایت و هدف داشته باشد؛ زیرا فاقد شعور و اراده است و هدف داشتن فرع شعور و اراده است.

با توجه به آنچه در باب معنا و مفهوم غایت و غایت از دیدگاه حکمای اسلامی بیان شد، پاسخ این اشکال نیز بخوبی روشن می شود چرا که فکر، ملاک غایت داشتن نیست. غایت داشتن در اینجا معنایش توجه طبیعت به یک کمال است. این مطلب با حرکت هم تناسب دارد. البته با حرکت جوهری والا این حرف با کون و فساد سازگار نیست. مشکل است که ما به کون و فساد قایل شویم و در عین حال رویه هم قایل نشویم و مع ذلک بتوانیم بگوییم جهت دار است؛ زیرا معنای کون و فساد این است که صورتی زایل می شود و صورت دیگری می آید. آنوقت غایت داشتن به معنی جهت داشتن برای خود طبیعت، دیگر معنا ندارد. ولی اگر ما در باب جواهر هم قایل به حرکت شدیم، حرکت به حسب طبع خودش جهت دارد. حرکت یک حقیقت جهت دار است یعنی سویی دارد و به سویی می رود. اساس غایت داشتن آن است که طبیعت متوجه چیزی باشد که آن چیز کمال آن است. رویه داشتن و فکر داشتن سبب می شود که شیء ذی غایت مستشعر به غایت خودش باشد. غایت داشتن یک مطلب است و آگاه بودن به غایت، مطلب دیگری.

فعل است. مثلاً استکنان به حسب وجود ذهنی، علت فاعل بالفعل شدن بناست برای خانه، در صورتی که به حسب وجود خارجی معلول است.

پاسخ دیگر که دقیقتر است این است که کل علة فانها من حیث هی تلك العلة لها حقیقة و شیئیة... یعنی هر غایت شیئیتی دارد و وجودی و هر چیز به حسب هر کدام حکمی دارد. غایت به حسب شیئیت و ماهیتش، علت علت است.

علة فاعل بماهیتها

معلولة له بانیتها

مثلاً ماهیت اثنین یعنی واحد و واحد؛ اما وجود اثنین در خارج شرایط دیگری لازم دارد، علت باید باشد تا وجود پیدا کند.^۱

عبارت شیخ الرئیس در اشارات در این زمینه چنین است: "والعلة الغائية - التي لاجلها الشيء - علة بماهیتها و معناها لعلیة العلة الفاعلیة و معلولة لها فی وجودها؛ فان العلة الفاعلیة علة ما لوجودها ان كانت من الغایات التي تحدث بالفعل، و لیست علة لعلیتها و لالمعناها."^۲

(۵) اشکال دیگر اینکه گفته می شود (از طرف مخالفین اصل غایت) که علت غایی در مورد فاعلهایی صادق است که صاحب قصد، اراده، شعور و ادراک بوده باشند و تصور هدف، غایت و تصدیق به مفید بودن آن باعث، محرک و انگیزه فاعل واقع گردد. علی هذا طبیعت

(۱) الشفاء (الهیات ۱)، ص ۲۹۲؛ درسهای

الهیات شفا، ج ۱،

(۲) ملکشاهی - حسن: ترجمه و شرح اشارات

و تنبیهات ابن سینا، ج ۱، ص ۲۵۶

در بسیاری از حیوانات که شعور را هم می‌توان سراغ گرفت، انتخاب در کار نیست. حیوان از روی غریزه مستقیم به سوی چیزی که برای او نافع است می‌رود نه اینکه بررسی و سنجش کند و بعد از میان موارد مختلف یکی را انتخاب کند.

شعور، درجات مختلفی دارد که بعضی از درجات آن نزدیک به افق لاشعوری است و به این معنا ما شعور را حتی از جمادات هم نمی‌توانیم نفی کنیم. اگر ما ملاک شعور را هر یک از فعالیت‌های اشیا در نظر بگیریم گاهی اوقات در جمادات هم آن را می‌بینیم که باید نامش را عشق بگذاریم. عشق هر ناقصی به کمال خودش، یعنی هر ناقصی متوجه کمال خود است، او را می‌خواهد و توجه به او دارد.... همانطور که ذکر شد رویه نقشش در انسان در مقابل حیوان، نبات و جماد این است که در میان چند غایتی که برای انسان مطرح است، او یکی از آنها را انتخاب می‌کند ولی حیوان که رویه ندارد و انتخاب در وی نیست، تغییر مسیر می‌دهد ولی انتخاب و ترجیح و محاسبه و اصلح را برگزیدن برای حیوان مطرح نیست. در نبات نیز چند غایت ممکن است پیش بیاید که در اثر ویژگی‌های طبیعی به سوی یکی می‌رود. در جمادات نیز یک غایت بیشتر نیست. جماد دارای وتیره واحد است. مطلب دوم اینکه دستگاه فکری

انسان در استخدام دستگاه طبیعی انسان است. یعنی آن طبیعت است که برای هدف‌های خودش می‌خواهد حرکت بکند و این موجود فکری و متحرک بالا راده را استخدام می‌کند.... مطلب دیگر مؤید این امر (غایت داشتن به فکر مربوط نیست) این است که در صنعت و مهارتها هرچه انسان ماهرتر شود از رویه و فکرش کاسته می‌شود... هر صنعتگر و هنرمندی در فن خودش همین حالت را دارد، خطاط در خطاطی و موسیقیدان در بکار بردن سازش و... بعد از اینکه آن کار برایشان ملکه شد حالت فعالیت‌های عادی و طبیعی را برایشان پیدا می‌کند....

شیخ همچنین مثال دیگری ذکر می‌کند و آن این است که انسان در بعضی موارد یک عکس العمل را چنان سریع انجام می‌دهد که به رویه نمی‌رسد. حتی گاهی تصمیم می‌گیرد که آن کار را انجام ندهد ولی مع ذلک آن کار انجام می‌گیرد.... بنابراین معلوم می‌شود که شعور، رویه و ادراک در ماهیت ذی غایت بودن فعل طبیعت تأثیری ندارد.^۱

۶) اشکال دیگر اینکه گفته می‌شود برخی از فاعلها و علتها به عقیده خود حکمای الهی مافوق ماده و طبیعت می‌باشند و آنچه فعلیت و کمال ممکن است برای آنها حاصل شود، حاصل است مانند ذات باری و پاره‌ای از عقول مجرده، نمی‌توان گفت

چنین موجوداتی کار خود را برای هدف و غایتی انجام می‌دهند؛ زیرا فاعل و علتی، کار خود را برای هدف انجام می‌دهد که بخواهد به آن هدف برسد یعنی وجود ناقص خود را به آن وسیله تکمیل کند و این درباره فاعلی که آنچه در امکان دارد برایش حاصل است، معقول نیست.^۲

پاسخ این است که طبق یک قاعده عقلی هرگونه فعلی که بر اساس اختیار از فاعل صادر گردد، ناچار دارای مرجحی است که آن را غایت و غرض می‌نامند (کل فعل اختیار لا بدله من مرجح غائی) این قاعده چنان معتبر است که حکما حتی فعل شخص نائم و ساهی را خالی از یک نوع غایت و مصلحت ندانسته‌اند؛ زیرا اگر چه فعل نائم و ساهی از جهت انتساب به عقل و تفکر دارای مصلحت نیست ولی از جهت انتساب به برخی از نیروهای نفسانی که منشأ فعل واقع شده‌اند، دارای یک نوع غایت و مصلحت است. همانطور که شیخ الرئیس در اشارات می‌فرمایند: "و الساهی و النائم إنما يفعل و هو يتخيل لذة ما، أو بتدليل حال ما مملولة أو إزالة و حسب ما"^۳.

۱) درسهای الهیات شفاء، ج ۱، ص ۲۳۶ -

۲۴۹؛ محمد شیرازی - صدرالدین: الحکمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج ۲، ص ۲۵۷

۲) شرح منظومه، ج ۲، ص ۵۵

۳) رک. ملکشاهی - حسن: همان منبع، ج ۱،

شایان ذکر است برخی از متکلمان در مقام انکار این قاعده برآمده‌اند و برای انکار آن به چند مثال از موارد جزئیة تمسک نموده‌اند مانند اینکه گفته‌اند: هرگاه شخصی هنگام فرار از یک خطر بزرگ به نقطه‌ای رسد که دو طریق از هر جهت مساوی در پیش روی دارد هرگز در آن نقطه توقف نخواهد نمود بلکه یکی از دو طریق را با فرض عدم وجود مرجح انتخاب کرده، به فرار خود از یک خطر بزرگ که وی را تهدید می‌کند، ادامه می‌دهد.

مورد دیگری که برای انکار قاعده مثال آورده‌اند این است که گفته‌اند: هرگاه شخص گرسنه دو قرص نان که از هر جهت مساوی باشد در پیش خود بیابد و یا شخص تشنه با دو جام آب که از هر جهت مساوی باشد، مواجه گردد، کوچکترین درنگ برای آنان پیش نمی‌آید و با فرض فقدان مرجح، شخص گرسنه یکی از دو قرص نان و شخص تشنه یکی از دو جام آب را انتخاب کرده و به خوردن یا نوشیدن آن مبادرت می‌ورزد.

کسانی که برای انکار یک قاعده عقلی، به این گونه مثالها تمسک نموده‌اند به این نکته توجه نکرده‌اند که نیافتن چیزی هرگز دلیل نبودن آن نخواهد بود؛ چنانکه گفته‌اند "عدم الوجودان لا یدل علی عدم الوجود" زیرا بسیاری از امور هستند که از نظر آدمیان پنهانند و علم بشر از رسیدن

بدانها محروم است. بنابراین نیافتن مرجح غایی، در مورد مثالهای مزبور هرگز دلیل نبودن آن در واقع و نفس الامر نیست؛ زیرا ممکن است برای افعال آدمی در این جهان یک سلسله مرجحات دیگری از قبیل اوضاع فلکی و سماوی و امور عالیة الهی وجود داشته باشد که آن مرجحات از قلمرو علم وی بیرون است.

صدرالمতألہین بر این قاعده اعتماد کرده و حجتهای مخالفان آن را که برخی معطله از متکلمان می‌باشند سست‌تر از لانه عنکبوت دانسته است. ملاصدرا معتقد است اگر کسی مدلول این قاعده را انکار نماید، باب اثبات صانع برای همیشه به روی وی بسته می‌شود و حق هرگونه بحث و اظهار نظر از وی سلب خواهد شد؛ زیرا با انکار این قاعده که به معنای تجویز هرج و مرج فکری است، قیاس منطقی هرگز مفید یقین نخواهد بود و هیچ‌گونه اعتمادی بر قیاس بصورت شکل اول جایز نیست؛ زیرا ممکن است به جای نتیجه، نقیض نتیجه بر آن مترتب گردد و چیزی که بتواند ترتیب نتیجه را بر مقدمات صحیح برهان تضمین نماید، در میان نخواهد بود.

بنابراین انکار مدلول این قاعده که به معنای جایز شمردن ترجیح بلا مرجح است، موجب اختلال اندیشه و تباهی تفکر می‌گردد؛ و هنگامی که تفکر تباهی پذیرد و اندیشه مختل

گردد، اعتماد از همه چیز سلب می‌شود و زندگی انسان نابسامان می‌گردد.^۱

حال می‌خواهیم ببینیم اصل علت غایی در ماوراء الطبیعه چه معنایی دارد؟ در باب واجب تعالی می‌گوییم که او اول است و او آخر است؛ اول است چون مبدأ است و آخر است چون همه اشیا به سوی او می‌روند و عاشق اویند. پس خداوند که غایت‌الکل است غایت بودنش که نمی‌تواند از نوع غایت تحصیلی باشد بلکه از نوع غایت حصولی است (ذکر این نکته ضروری است که علت غایی دو نوع است:

الف - نوع تحصیلی، که واضح است مانند تمام مثالهایی که تاکنون داشته‌ایم.

ب - نوع حصولی، که در اینجا آنچه در فعل، مطلوب بالذات است امری است که الان بالفعل موجود است مانند حالتی که در عشقهایی خالص و عارفه دیده می‌شود.

شیخ الرئیس می‌گوید لازمه علت غایی آن نیست که همیشه علت و معلول معلول باشد مانند آنچه که در عالم کون و فساد جاری است که علت غایی از طرفی علت است و از طرفی معلول معلول. بلکه مقوم علت غایی این است که همیشه علت است

(۱) شیرازی - صدرالدین محمد: همان منبع،

باشد.^۱

در مورد ماورای طبیعت ما از دو جهت اشکال داریم، یکی اینکه بگوییم علت غایی، معلول معلول است و دیگر اینکه بگوییم علت غایی فاعل فاعل است. از هر دو جهت در مورد ذات باری اشکال پیدا می‌شود.

پاسخ این اشکال این است که غایت بودن در واجب تعالی به این معنی نیست که او از آن جهت که غایت است محرک خودش است بلکه غایت عبارت است از کمال فاعل، متتهی گاهی این کمال را می‌خواهد تحصیل کند و گاهی آن کمال، حاصل است و حصول همان کمال عین فاعلیت است: پس علت غایی، کمال علت فاعلی است. غایت بالذات همیشه در فاعل است. لذا در باب پروردگار خلقت، اساس خلقت و فاعلیت همان "حب به ذات" است که آن هم عین ذات است. همان کامل بودن ذات برای ذات، منشأ خلقت و تراوش افعال باری است. لذا گفته‌اند اساس وجود عالم، عشق است.^۲

شایان ذکر است که شیخ اشراق علت غایی داشتن در مورد فعل خداوند (و حتی اراده کردن خدا) را منکر می‌شود و آن را منافی با احاطه و کمال حضرت حق می‌داند.^۳

(۷) اشکال دیگری که مطرح می‌شود این است که اگر اصل علت غایی صحیح باشد، باید برای هر کاری نتیجه‌ای بوده باشد و به عبارت دیگر لازم است بین هر کار و یک چیز دیگر

به نام فایده و نتیجه رابطه‌ای از نوع رابطه مقدمه و نتیجه یعنی یک رابطه غیر قابل تخلف وجود داشته باشد. براساس اصل علت غایی باید نه بتوان کاری فرض کرد که مقدمه امر دیگری نباشد و نه بتوان چیزی را فرض کرد که بدون آنکه مقدمه مخصوص آن بوجود آمده باشد، آن چیز بوجود آید و حال آنکه عملاً می‌بینیم که این هر دو قسم در عالم وجود واقعیت دارد.

اولی عبارت است از یک سلسله کارها در حوزه وجود انسان که "عبث" نامیده می‌شود. هرکس می‌داند بسیاری از کارها که از یک فرد صادر می‌شود، اگر از کننده آن کار پرسیده شود که این کار را برای چه انجام دادی می‌گوید برای هیچ چیز، بیهوده بوده است؛ همچنان که بسیاری از رسوم و عرفیات که در یک اجتماع معمول می‌گردد و مردم ملتزم به آنها هستند، دلیلی جز مرسوم و معمول بودن ندارد.

دومی عبارت است از اموری که "اتفاق" نامیده می‌شود. می‌دانیم بسیاری از چیزها به دنبال مقدمه مربوط و مخصوص به خود آنها پدید می‌آیند و آن مقدمه راه رسیدن به آن چیز است. این سلسله امور، طبیعی و غیر اتفاقی است. (به عبارت دیگر دائمی و اکثری است) مثلاً اگر ظرف آب را روی آتش بگذاریم و حرارت دهیم، تدریجاً گرمتر می‌شود، سپس به جوش آمده، تبدیل به بخار می‌گردد. در اینجا نمی‌توان گفت آب

را روی آتش گذاشتم اتفاقاً گرم شد.

ولی پاره‌ای از امور به وجود می‌آیند بدون آنکه مقدمه مخصوص و مربوط در کار باشد مثل اینکه کسی در بین راه مسافرت تهران به قم در یک نقطه فرود آید و دوست دیرینش نیز که از شیراز می‌آمده در همان نقطه فرود آید و یکدیگر را ملاقات کنند و یا اینکه برای خرید به بازار می‌رود و اتفاقاً به کسی که سالها در جستجوی او بوده و برای یافتن او پولها خرج کرده، برخورد می‌کند. در این گونه موارد می‌گوید به قم می‌رفتم اتفاقاً در فلان نقطه با فلانی ملاقات کردم یا می‌گوید برای خرید به بازار رفتم و اتفاقاً کسی را که سالها در پی او بودم در آنجا دیدم. و همچنین است مثل کسی که در خانه خود چاه آبی حفر می‌کند و اتفاقاً به گنج می‌رسد.^۴

اکنون می‌پردازیم به پاسخ ایراد اول یعنی شبهه "عبث". قبلاً گفتیم که هر فعل اختیاری در انسان سه فاعل دارد ولی در طول یکدیگر در حقیقت یکی فاعل قریب است (قوه عامله) و یکی فاعل فاعل است (قوه شوقیه) و یکی

(۱) الشفاء (الهیات ۲) ص ۲۹۳-۲۹۴

(۲) درسهای الهیات شفاء، ج ۱، ص ۱۳۷ و ۱۳۸؛ شیرازی - صدرالدین محمد: همان منبع، ج ۲، ص ۲۶۳

(۳) ر.ک به: مجموعه مصنفات شیخ اشراق،

جلد اول، ص ۴۲۷

(۴) شرح منظومه، ج ۲، ص ۸۰

فاعل فاعل فاعل (قوه مدرکه).

حکما عقیده دارند که همیشه غایت قوه عامله با غایت فعل یکی است ولی غایت قوه شوقیه و همچنین قوه مدرکه گاهی عین همان غایت است و گاهی غیر آن. به تعبیر دیگر غایت قوای عامله همواره ما الیه الحركة است. از این نظر که قوای عامله انسانی در حکم طبایع جمادیه است. و اما غایت قوه شوقیه، لذت جزئی است و غایت قوه خیال، تحریک شوق است و به اعتباری می‌توان گفت که غایت قوه خیال نیز لذت جزئی است و اما غایت قوه عاقله رسیدن به مصالح کلیه راجحه است که جوانب مختلف سعادت در آن ملاحظه شده باشد.

اکنون هنگام آن است که بدانیم آنچه را که عبث می‌گویند چیست و چگونه فرض شده است که فعلی بدون هدف و غایت صورت گرفته است؟ آیا واقعاً قوه‌ای از قوا بدون هدف و غایت فعالیت کرده و یا آنچه عبث و بیهوده نامیده می‌شود امری نسبی است یعنی قوه‌ای فعالیت کرده و قوه دیگر فعالیت نکرده است و ما اثر قوه فعالیت نکرده را از فعالیت کرده انتظار داریم؟

گفتیم که غایت قوه عامله "ما الیه الحركة" است و آن همواره حاصل است اما غایت قوه شوقیه گاهی عین غایت قوه عامله است و گاهی غیر آن و در صورت دوم گاهی به غایت خود می‌رسد و گاهی نمی‌رسد. اگر به

غایت خود برسد یا این است که تنها قوه‌ای که در قوه عامله مؤثر است قوه متخیله است و یا چیز دیگر با هم دخالت دارد. اگر چیز دیگر دخالت دارد، آن چیز یا طبع است یا مزاج است و یا خلق و عادت است. اگر غایت هر دو یعنی قوه عامله و قوه شوقیه یکی شد "عبث" نامیده می‌شود و اگر دو تا باشد و قوه شوقیه به غایت خود نرسد "باطل" نامیده می‌شود و اگر به غایت خود برسد و غیر از خیال چیز دیگر دخالت نداشته باشد، "گراف" نامیده می‌شود و اگر چیز دیگر دخالت دارد و آن چیزی که دخالت دارد از قبیل خلقیات یعنی صفات ترکیبی اکتسابی است "عادیات" نامیده می‌شود و اگر آن چیزی که دخالت دارد، طبع یا مزاج است "قصد ضروری" نامیده می‌شود. علت نامگذاری این موارد به عبث، باطل، گراف، عادت و قصد ضروری این است که این امور مبدأ و فاعل عقلانی ندارند، مبدأشان از تخیل و شوق نفسانی تجاوز نمی‌کند و به ادراک و اراده عقلانی نمی‌رسد.

پس اگر به این امور از نظر علل و مبادی که آنها را به وجود آورده نظر کنیم، می‌بینیم که آن علل و مبادی همه دارای غایتند منتهی در برخی موارد به غایت خود رسیده و در برخی موارد به غایت خود نرسیده‌اند و به هر حال فعالیت خالی از غایت نداشته‌اند. و اما اگر به این امور از جنبه قوه‌ای که در بوجود آوردن آنها دخالت نداشته

است یعنی قوه عاقله نظر کنیم می‌بینیم غایت مطلوب حاصل نیست و بلکه اساساً منظور نبوده است. پس آن چیزی که در فعل دخالت داشته، غایت داشته است و آن چیزی که غایت نداشته، فاعلیت هم نداشته و در وجود فعل دخیل نبوده است.^۱

شایان ذکر است تعریف دیگر عبث این است که کاری بدون داشتن غایتی خیر حقیقی یا خیر پنداری (مظنون خیراً) باشد که بدین معنی نیز منتفی است. مرحوم ملاصدرا علیه السلام در مورد نفی فعل عبث می‌فرماید: "قول القائل ان العبث من دون غایة البتة او من دون غایة هی خیراً و مظنونة خیراً غیر صحیح".^۲

اکنون به حل ایراد مربوط به اتفاق می‌پردازیم. مقدمتاً باید گفت فعل اتفاقی فعلی است که بلاغیت است یعنی در آن فعل رابطه‌ای میان غایت و مغیی وجود ندارد به این معنا که همانطور که در فعل عبث غایت وجود ندارد، در اتفاق هم غایت وجود ندارد با این تفاوت که در مورد فعل عبث گفته می‌شود فاعل این فعل بلاغیت است [ولی در باب اتفاق هم غایت وجود ندارد با این تفاوت که در مورد فعل عبث گفته می‌شود فاعل این فعل

(۱) همان منبع، ج ۲، ص ۹۰-۹۴؛ الشفاء

(الهیات ۱)، ص ۲۸۶-۲۸۸؛ شیرازی -

صدرالدین محمد؛ همان منبع، ج ۲، ص ۲۵۱

الی ۲۵۳

(۲) همان منبع، ص ۲۵۳

در بلاغیت است [ولی در باب اتفاق می‌خواهند بگویند آنچه وجود پیدا کرده و شبیه به غایت است، مستند به هیچ فاعلی نیست. البته در طبیعیات، شیخ الرئیس بحث را به این نحو مطرح کرده است: از جمله اسباب و علل عالم یکی "بخت" است و دیگری "اتفاق". خود بخت و اتفاق علت هستند یعنی علت فاعلی هستند بنابراین از آن دید بحث بخت و اتفاق به علت فاعلی برمی‌گردد. نظر به اینکه بخت معمولاً در همان مواردی گفته می‌شود که علل تصادفی و اتفاقی در آنجا کارگر است، از این جهت بحث بخت و اتفاق در یک جا ذکر می‌شود؛ منتهی آن موارد اگر موردی باشد که غالباً به نفع شخص است از آن تعبیر به بخت خوب می‌کنند و اگر به ضرر انسان است آن را به بخت بد تعبیر می‌کنند. ولی مورد اتفاق، اعم از بخت است. در غیر مورد جاندار، بخت را اطلاق نمی‌کنند ولی اتفاق را در غیر جاندار هم می‌گویند؛ کما اینکه در خلقت عالم می‌گویند بر اساس اتفاق بوده است. از جمله بعضیها گفته‌اند پیدایش عالم بر اساس اتفاق است. گفته‌اند اصل عالم ذراتی بوده (نظریه ذیمقراطیس) که در خلاء لایتناهی پراکنده بوده‌اند و اینها به طبع خودشان یک سلسله حرکاتی انجام می‌داده‌اند که هیچ غایتی از اینگونه غایاتی که الان وجود دارد در آن حرکات وجود نداشته است. حرکاتی نا منظم، اینگونه نبوده که حرکاتی

تکراری باشد و هیچ چیز جدیدی در آن حادث نشود. بعد اینگونه شد که ذرات در جایی جمع شدند و از جمع شدن اینها ترکیباتی پیدا شد و از ترکیب اینها مجموعاً عالم پیدا شد. همه اینها پیدایشان در اثر اتفاق بوده است. یعنی حرکات بلاغیتی به این غایت منجر شده که اینها غایت این حرکات نبوده است.

قابل ذکر است آنجا که نمی‌گوییم اتفاق یعنی این نتیجه لازمه آن مقدمه است و آن مقدمه باید به این نتیجه برسد و نمی‌تواند به این نتیجه نرسد، ضرورت است. آنچه به اصطلاح از لوازم یک شیء است به آن می‌گوییم ضرورت حکمفرماست البته قبلاً بیان شد که فرق بین غایت و ضروری چیست. این "اتفاقی" که می‌گوییم اعم از غایت و ضروری است یعنی ضد غایت و ضد ضروری است.

پس آن چیزی که بالضروره بر یک شیء مترتب می‌شود، اتفاق نیست. اما آنجایی که ترتب شیئی بر شیئی ضروری نیست عامل اتفاق وجود دارد و ضروری نیست، ممکن است. حالا که ترتب آن بر این ممکن است و ترتب هر معلولی بر علت خودش ضروری است پس ناچار یک عامل دیگری سبب بوده است. اسم آن عامل را اتفاق می‌گذاریم. پس در حقیقت آنجا اتفاق می‌گویند که لازمه طبیعت این فاعل رسیدن به این نتیجه نباشد (اعم از ایسکه نتیجه غایت باشد یا ضرورت).

در پاسخ و حل شبهه وارده باید گفت اساساً اتفاق را انسان از آن جهت اتفاق می‌نامد که جاهل به اسباب و علل است آنجا که شیء مترتب بر کلی یک علت است چون کلی را ما می‌شناسیم و سببیت کلی را برای خودش مانند سببیت زوجیت برای اربسعه در لوازم ماهیت آن را می‌شناسیم و به علت که علت کلی است، واقف هستیم و می‌دانیم که هر جا علت هست، معلول هم هست در آنجا نمی‌گوییم اتفاق، ولی در آنجا که علت فاعلی بما هو کلی، نیست و وجود فرد از آن جهت که وجود آن کلی است، نیست؛ بلکه وجود فرد از آن جهت که وجود خاص است علت است و چون انسان آن را نمی‌شناسد و بر جهات آن اطلاع ندارد، اسم آن را اتفاقی می‌گذارد؛ لذا اگر علم انسان عوض شود دیگر نمی‌گوید اتفاق است. یعنی اگر جهل تبدیل به علم شود دیگر نمی‌گوید اتفاق است در حالی که جهل واقعیت را عوض نمی‌کند. پس بنابراین آن نظر که می‌گفت "نسبت نتیجه با مقدمه نسبت امکان است پس عامل دیگری باید دخالت کرده باشد و آن عامل در مورد انسانها بخت است و در جاهای دیگر اسمش اتفاق است" مغالطه است و جواب این است که نسبت این حادثه با علت واقعی خودش که فرد است نسبت ضرورت است نه امکان.