

مقایسه دیدگاه ابن سینا و لایب نیتس پیرامون علت غایی

مهدی دهباشی^۱، زهرا ذوفقاری^۲

۱- استاد فلسفه دانشگاه اصفهان

m.dehbashi@ltr.ui.ac.ir

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه اصفهان

goharemehr@yahoo.com

چکیده

علت غایی در سیر تفکر فلسفی همواره محل بحث و گفت و گوی موافقان و مخالفان بوده است. پژوهش حاضر به روش مطالعات تطبیقی و با هدف دستیابی به شناخت بهتر این مسأله به مقایسه نگرش ابن سینا، فیلسوف مشائی مسلمان و لایب نیتس، فیلسوف عقل‌گرای غربی پرداخته است. ابتدا دیدگاه ابن سینا پیرامون علت و معلول، جایگاه علت غایی، رابطه آن با علت فاعلی و پاسخ به اشکال غایت افعال الهی و سپس دیدگاه لایب نیتس در زمینه علیت به طور کلی، جایگاه علت غایی و ضرورت آن و رابطه آن با علت فاعلی مورد بررسی قرار گرفته است. اهم نتایج به دست آمده عبارت از این است: ابن سینا علت غایی را به عنوان یکی از علل وجودی معرفی نموده است و لایب نیتس در قالب اصل جهت کافی و مبتنی بر اصل کمال. لایب نیتس بر خلاف ابن سینا علت غایی را بر علت فاعلی برتری داده است. هر دو متفکر به نوعی احیاء‌کننده علت غایی هستند؛ ابن سینا با پاسخ دادن به اشکالات علت غایی و لایب نیتس با پی بردن به نقص فلسفه دکارت و دفاع از حکمت الهی.

واژه‌های کلیدی: ابن سینا، لایب نیتس، علت غایی، علل وجودی، اصل جهت کافی، اصل کمال

مقدمه

جدید، علل چهارگانه به تدریج دچار نوعی تقلیل یافتگی شد، به گونه ای که از قرن شانزدهم به بعد از چهار علتی که ارسطو بیان کرده بود، بیش تر دو علت صوری و فاعلی مورد توجه قرار گرفت و علت مادی و غایی اهمیت خود را از دست داد. (ر. ک. وال، ۱۳۸۰: ۳۱۹)

از جمله مهم‌ترین فیلسوفان این دوره می‌توان به دکارت اشاره نمود. دکارت در تبیین پدیده‌های

اولین بار در تاریخ فلسفه، مسأله علیت توسط ارسطو به طور منسجم و منظم، در قالب علل چهارگانه فاعلی، غایی، صوری و مادی مطرح شد. علل چهارگانه ارسطو همواره در کل دوران تفکر قرون وسطی مورد توجه قرار گرفت و توسط فیلسوفان بزرگ این دوره همچون آکویناس پذیرفته شد. اما با ورود به دوره رنسانس و فلسفه

غایت افعال الهی است. ابن سینا بحث از علت غایی را افضل اجزاء حکمت دانسته است. در این پژوهش، علت غایی از نظر ابن سینا و لایب نیتس مورد بررسی تطبیقی قرار گرفته است.

ابن سینا

علیت

ابن سینا در آثار متعدد خود، علت و معلول را تعریف نموده است. از جمله در «رسالة الحدود» در تعریف علت می نویسد: «علت، ذاتی است که وجود بالفعل ذات دیگر (معلول) از ناحیه وجود بالفعل آن است، اما وجود بالفعل علت از ناحیه معلول نیست.»^۱ (ابن سینا، ۱۴۱۰: ۲۶۰) و در تعریف معلول می گوید: «معلول هر آن ذاتی را گویند که وجود بالفعل آن از ناحیه وجود دیگری است.»^۲ (همان)

علیت در فلسفه ابن سینا بر مبنای تقسیم وجود به واجب و ممکن مطرح شده است. واجب، موجودی است که وجود برای آن ضرورت دارد و ممکن، موجودی است که هیچ ضرورتی نسبت به وجود و عدم ندارد. بنابراین ممکن الوجود برای موجود شدن نیازمند غیر است و این غیر همان علت است. (ر. ک. ابن سینا، ۱۴۱۳: ۲۸۱) به عبارت دیگر تقسیم وجود به واجب و ممکن چنین نتیجه می دهد که در ممکنات، چستی متمایز از هستی است و ماهیت در مرتبه ذات هیچ

جهان به علت فاعلی اکتفاء نموده است. علت غایی به این جهت از فلسفه دکارت حذف شد که او همچون سقراط معتقد بود شناخت غایت، مخصوص خداوند است و ما قادر به شناخت غایت نیستیم. علت مادی نیز در فلسفه دکارت جایی نداشت. (ر. ک. همان: ۳۲۰) پس از دکارت، اسپینوزا علت غایی را به طور کلی انکار نمود. در نظر وی یکی از خطاهای بشر، قول به علل غایی برای طبیعت و برای افعال خداوند است. همه علت های غایی ساخته و پرداخته ذهن انسان و ناشی از جهل او به علل حقیقی وقایع است. (ر. ک. اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۶۵، ۶۴ و ۶۱) اما لایب نیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶م) از مهمترین فیلسوفان عقل گرای غرب، به نقض دیدگاه این دو مبنی بر کنار گذاشتن و انکار علت غایی پی برد و به تبیین ضرورت و اهمیت آن پرداخت.

در فلسفه اسلامی اصل علیت و علل چهارگانه ارسطویی همواره مورد توجه قرار گرفته، اما از سوی برخی متکلمان مسلمان با مخالفت جدی مواجه شده است. در این میان می توان به متکلمان اشعری همچون ابوالحسن اشعری، قاضی باقلانی و غزالی اشاره نمود که در مخالفت با علیت و ضرورت علی و معلولی نظریه عادت الله را مطرح نموده اند. (ر. ک. خادمی، ۱۳۸۲: ۵۶ و ۵۷) ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰ه. ق) شیخ فلاسفه مشاء، برای اولین بار علل چهارگانه را در قالب علل ماهیت و علل وجودی معرفی نمود و علت غایی را یکی از علل وجودی دانست. از قسمت های مهم و مورد توجه فلسفه ابن سینا، استدلال های وی در پاسخ به اشکالات گوناگون پیرامون علت غایی به ویژه

۱- العلة کل ذات وجود ذات آخر بالفعل من وجود هذا بالفعل و وجود هذا بالفعل لیس من وجود ذلك بالفعل.

۲- هو کل ذات وجوده بالفعل من وجود غیره.

رابطه علت غایی با علت فاعلی

در نظر ابن سینا: «علت غایی که شیء به خاطر اوست، به [لحاظ] ماهیت و معنای خود، علت برای علت فاعلی و [به لحاظ] وجود، معلول برای اوست، زیرا علت فاعلی برای وجود علت غایی، در صورتی که از غایاتی باشد که حدوث بالفعل پیدا می‌کند، به نوعی علت است و برای علیت و معنای آن (ماهیت آن) علت نیست.»^۳ (بهشتی، ۱۳۸۷: ۹۶) توضیح این که باید توجه کنیم هرچند فاعل و غایت هر دو از علل وجود به شمار می‌روند، آنکه وجود معلول را افاده می‌کند، فاعل است نه غایت. غایت دو حیثیت دارد: وجود و ماهیت. از حیث وجود، معلول علت فاعلی و از حیث ماهیت، علت فاعلیت فاعل است. به این صورت که فاعل قبل از انجام فعل باید مراحل تصور فعل، تصدیق به فایده فعل، شوق و اراده را طی کند، از آنجا که فایده فعل همان غایت فعل است که قبل از تحقق خارجی، در ذهن فاعل وجود ذهنی پیدا می‌کند، ماهیت غایت با وجود ذهنی خود، فاعل را برای انجام فعل، تحریک می‌کند (علت برای فاعلیت فاعل می‌شود). سپس هنگامی که فاعل، فعل را ایجاد نمود، غایت نیز به دنبال وجود فعل در عالم خارج تحقق می‌یابد. بدین ترتیب وجود خارجی غایت، معلول فاعل می‌شود. (ر. ک. همان: ۸۶ و ۸۵)

حاجی سبزواری در بیان این رابطه می‌گوید:

۳- العله الغائیه -التي لأجلها الشيء- علة بماهيتها و معناها لعلیه العلة الفاعلیة و معلولة لها فی وجودها؛ فإن العلة الفاعلیة علة ما لوجودها إنكانت من الغایات التي تحدث بالفعل و لیست علة لعليتها و لا معناها.

اقتضایی نسبت به وجود و عدم ندارد. پس برای موجود شدن نیازمند علت است. از این رو علیت در فلسفه ابن سینا به عنوان یکی از احکام وجود مطرح شده است. (ر. ک. ذبیحی، ۱۳۸۶: ۲۰۸ و ۲۰۷)

جایگاه علت غایی در تقسیمات علت

«علت به معنای آنچه وجود شیء بر آن متوقف است تقسیم می‌شود به علتی که شیء به جز آن به چیز دیگری برای وجود یافتن احتیاج ندارد یعنی علت تامه و علتی که شیء علاوه بر آن بر چیز دیگری برای وجود یافتن محتاج است [یعنی علت ناقصه].» (ابن سینا، ۱۳۷۵/۳: ۱۱) علت ناقصه خود تقسیماتی دارد. مشهورترین آن، تقسیم چهارگانه ارسطویی شامل: علل مادی، صوری، فاعلی و غایی است. ابن سینا نیز در آثار متعدد خود به بیان علل چهارگانه پرداخته است. یکی از نوآوری‌های ابن سینا در مسأله علیت، بیان علل چهارگانه ارسطویی با عنوان علل وجودی و علل ماهیت است: «علل یا علل ماهیت شیء اند و یا علل وجود آن. علت ماهیت یا ملاک بالقوه بودن شیء است که ماده نام دارد و یا ملاک بالفعل بودن شیء که صورت نام دارد. اما علت وجودی یا مقارن ذات معلول است که موضوع نام دارد و یا مباین آن. در صورت دوم یا علیت علت عین ایجاد شیء است که فاعل نام دارد و یا علت به گونه ای است که ایجاد شیء به خاطر آن است که غایت نام دارد.» (همان: ۱۲ و ۱۱). بنابراین، علت غایی علتی است که وجود شیء به خاطر آن است.

پاسخ به اشکال غایتمندی افعال الهی

ابن سینا چنان که با تغییر نگاه به علت فاعلی و ارتقای آن از سطح فاعلیت تحریکی به فاعلیت ایجادی توانست پاسخ این پرسش را بدهد که چرا سلسله علل نامتناهی وجودی در نظام آفرینش امکان ندارد، همچنین با دفاع استدلالی از علت غایی و بیان اهمیت و نقش آن در نظام آفرینش، دستگاه فلسفی خویش را تکمیل نمود. (ر. ک. ذیحجی، ۱۳۸۶: ۲۱۶ و ۲۱۵) مهم‌ترین مسأله در این زمینه که همواره دغدغه فلاسفه و متکلمان بوده است، مسأله غایتمندی افعال خداوند است. متکلمان اشعری غایتمندی افعال الهی را نفی نموده‌اند. استدلال ایشان بر عدم غایتمندی افعال الهی این است که اگر خداوند فاعلی باشد که فعل را برای رسیدن به غرضی انجام دهد، این مستلزم نقص در ذات اوست زیرا فاعل زمانی دارای غرض است که فعل او از عدم فعلش اصلح باشد یعنی این فعل برای او حصول کمالی باشد، اما چون ذات باری تعالی کمال مطلق و بی‌نیاز از هر عیب و نقص است، افعال او معلل به غرض نیست. (ر. ک. جرجانی، ۱۴۱۹/۸: ۲۲۴) در مقابل، متکلمان عدلی مذهب بر این عقیده‌اند که اگر افعال الهی معلل به غرض نباشد، عبث است و فعل عبث، قبیح و فعل قبیح برای خداوند متعال محال است بنابراین افعال او غایت‌مند است. غایتمندی افعال خداوند به معنای غایت فعل است نه غایت فاعل؛ خداوند نیازی به جلب منفعت و دفع ضرر از ذات خود ندارد بلکه غرض او رسانیدن فایده به مخلوقات و بندگان است. (ر. ک. علامه حلّی، ۱۳۸۲: ۶۴)

«علّة فاعل بماهیته معلولۀ له باینتهها» (سبزواری، بی تا: ۱۲۴)

عبارت ابن سینا مربوط به غایتی است که حدوث بالفعل پیدا می‌کند، منظور از این غایت چیست؟

معلول‌ها از لحاظ حدوث و ابداع به دو قسم ابداعی و حادث تقسیم می‌شوند. معلول‌های ابداعی بی‌نیاز از ماده و صورت و خارج از محدوده زمان و مکان‌اند اما معلول‌های حادث مسبوق به ماده و زمان و طبعاً در محدوده مکان هستند. غایت در معلول‌های ابداعی، هم از حیث وجود، هم از حیث ماهیت، مقارن با وجود معلول است اما در معلول‌های حادث، وجود غایت، متأخر از وجود معلول و ماهیت آن متقدم بر وجود معلول است. (ر. ک. ابن سینا، ۱۳۷۵/۳: ۱۶)

یکی از اشکالات پیرامون علت غایی این است که علت غایی از حیث این که غایت است متأخر از فعل و در نتیجه، معلول است و از این حیث که علت است باید همواره مقدم بر فعل باشد، بنابراین چگونه غایت را علت می‌نامیم؟ آیا این مستلزم توقف شیء بر نفسش نیست؟

با توجه به بیان پیشین پاسخ اشکال فوق بدین صورت است: غایت دارای وجود خارجی و وجود ذهنی است. به حسب وجود خارجی، معلول فاعل و متأخر از فعل و به حسب وجود ذهنی، علت فاعل و مقدم بر آن است. «پس به اعتبار دو ظرف ذهن و خارج تناقض دفع شده و اشکال دور و توقف چیزی بر خودش بر طرف می‌شود.» (ابن سینا، ۱۳۶۸/۱: ۲۵۸)

اما اشکالی که از سوی اشاعره بر ایشان وارد است این است که به هر حال جلب منفعت و دفع ضرر از غیر یا بدین صورت است که برای خداوند اولی از عدم آن است و یا چنین نیست. صورت اول مستلزم نقص و استکمال در ذات اوست زیرا خداوند به واسطه جلب منفعت و دفع ضرر از غیر به آنچه اولی و شایسته تر است، دست می‌یابد و صورت دوم به معنای نفی غایتمندی است. (ر. ک. جرجانی، ۱۴۱۹/۸: ۲۲۵)

پس اشکال غایتمندی افعال الهی همچنان باقی است که اگر افعال خداوند معلل به غرض نباشد، عبث و بیهوده است و اگر باشد مستلزم نیازمندی اوست در حالی که هیچ کدام برای ذات باری تعالی صحیح نیست.

ابن سینا گره این مشکل را به این صورت گشوده است: غرض فاعل یکی از سه چیز است:

- ۱- جلب منفعت و دفع ضرر از ذات خود
- ۲- جلب منفعت و دفع ضرر از غیر
- ۳- انجام فعل نیک برای نیکی و ترک فعل بد برای بدی.

ابن سینا وجود غرض به هر یک از معانی سه گانه را برای خداوند نفی کرده است. بدین منظور به تعریف صفات ویژه‌ای از واجب الوجود پرداخته است: غنی تام، جواد حق و ملک حق.

غنی مطلق «آن کسی است که به چیزی بیرون از ذات خویش، در سه امر، وابسته نباشد: یکی در ذات خود و دیگر در صفاتی که در ذات جایگزین اند و دیگر صفات کمالی که به ذات اضافه شده باشند. کسی که به چیز دیگر بیرون از ذات محتاج باشد تا به سبب آن ذات یا حال

جایگزین شده در ذات، مانند شکل و زیبایی یا جز آن، یا حالی که برای وی اضافه شده است، مانند علم و عالمیت و قدرت و قادریت، کامل گردد پس او نیازمند و... به کسب محتاج است.» (ابن سینا، ۱۳۶۸: ۳۱۸) بنابراین خداوند که غنی مطلق است، غرض به معنای اول ندارد زیرا چنانچه مقصود فاعل جلب نفع و دفع ضرر از ذات باشد از مسند غنا و بی‌نیازی ساقط می‌شود.

جواد حق «کسی است که نه به خاطر شوق یا خواستن یا قصد کردن چیزی که به وی باز گردد، فایده‌ها را به دیگران می‌بخشد و بدان آن کس که چیزی را انجام می‌دهد که اگر انجام ندهد برایش ناپسند خواهد بود یا از او نیکو نخواهد بود پس او به آنچه انجام می‌دهد، رهایی خویش را می‌خواهد.» (همان: ۳۲۲) و ملک حق «آن توانگر و بی‌نیاز مطلق و راستین است و هیچ چیز در هیچ چیز از او بی‌نیاز نیست.» (همان: ۳۲۱)

نکته دیگری که ابن سینا بدان اشاره می‌کند این که «موجود عالی و بلند مرتبه به خاطر موجود پایین، جوینده چیزی نخواهد بود که این خواستن برای او به منزله غرض باشد.» (همان: ۳۲۴) توضیح این که فاعل کاری را انجام می‌دهد که در نظر او فایده‌ای عقلی، وهمی یا خیالی - داشته باشد و هر کاری که در نظر او هیچ فایده‌ای ندارد یا اگر فایده‌ای دارد، فایده‌ای که او می‌خواهد ندارد، مطلوب او نیست، لذا نفع رساندن به غیر از این رو مطلوب فاعل است که در نهایت، نفعش (خواه مادی یا معنوی) به خود او می‌رسد و گرنه چنانچه خدمت یا ترک خدمت برای او یکسان باشد، طالب آن نخواهد بود. پس موجود عالی که هیچ

نقصان و فقدان و حالت بالقوه‌ای ندارد، طالب چیزی نیست که آن چیز و یا نفع رسانیدن و دفع ضرر از آن به سود او باشد. با توجه به این توضیحات می‌توان قیاس زیر را تشکیل داد:

جواد و ملک حق، موجود عالی است و موجود عالی طالب چیزی نیست که برای او به منزله غرض باشد، بنابراین جواد و ملک حق غرض در سافل ندارد. (ر. ک. بهشتی، ۱۳۸۲: ۶۵ و ۶۶)

بدین ترتیب غرض به معنای دوم نیز برای خداوند منتفی است. اما انجام نیکی برای نیکی و ترک بدی برای بدی نیز نمی‌تواند غرض افعال الهی باشد زیرا «آنچه گویند کار نیک به خودی خود نیکو و اجب است، هیچ مدخلیتی در اختیار و برگزیدن توانگر نسبت به آن کار ندارد، مگر آنکه انجام آن کار نیک باعث تمجید یا تنزیه یا تزکیه وی باشد و ترک و رها کردن آن کار موجب نقصان و شکست وی گردد.» (ابن سینا، ۱۳۶۸: ۳۲۵) بنابراین غنی مطلق که در ذات و صفات بی نیاز از غیر است فعل را به جهت تنزیه و تمجید انجام نمی‌دهد، چه در این صورت محتاج آن تنزیه و تمجید خواهد بود. پس غرض به معنای سوم نیز نفی می‌شود و می‌توان گفت: خداوند از آنجا که غنی مطلق است، غرض زاید بر ذات ندارد تا فعلی را برای نفع خود یا نفع غیر یا نیک بودن فعل انجام دهد.

اما در وی نفی غرض زاید بر ذات به معنای انکار غایت‌مندی افعال الهی نیست بلکه غایت خداوند متعال عین ذات اوست. ابن سینا برای درک بهتر این مسأله مثالی می‌زند: اگر انسان نقشه بنائی را در ذهن داشته باشد و بر اساس آن بنائی

در خارج بسازد، غرض از فعل او تحقق آن کمال ذهنی است. حال اگر خود آن کمال، سازنده و فاعل باشد، فاعل و غرض یکی خواهد بود. (ر. ک. ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۳) در واقع آنچه ما به عنوان غایت (به اعتبار وجود ذهنی) و علت برانگیختن فاعل در خود می‌یابیم برای خداوند متعال معنا ندارد. زیرا ما برای انجام فعلی نیازمند قوه شوقیه هستیم جهت برانگیختن اراده به سوی آنچه مطلوب و موافق ماست، اما خداوند متعال نیازمند چنین قوه‌ای نیست چون او عالم به ذات خود است و به این که ذات او منشأ موجودات و نظام خیر است و این نظام و مطلوب، عین ذات اوست بنابراین علم او عین اراده او و هر دو عین ذات اوست: «اگر نظام (خیر) و کمال، نفس فاعل باشد به مقتضای آن، موجودات از او صادر می‌شوند و این همان عنایت است که نفس اراده و علم (الهی) است و این بدان جهت است که فاعل و غایت یکی است.» (همان: ۱۴)

لایب نیتس

علیت

در نظر لایب نیتس «علت، تأثیر واقعی یک جوهر بر جوهر دیگر نیست بلکه صرفاً نسبت فعل در یکی با انفعال متناظر آن در دیگری است.» (لتا، ۱۳۸۴: ۱۴۰) لایب نیتس معتقد است همه موجودات جهان اعم از مادی و غیر مادی متشکل از اجزاء بسیطی به نام مناد^۴ اند. هر مناد یا جوهر فردی از نظرگاه خودش جهان را نمایش می‌دهد و

^۴ - Monad

حرکت آب را به قایق نسبت می‌دهیم و آن را علت حرکات جزیی آب می‌دانیم، زیرا به وسیله آن جسم است که می‌توانیم تغییر رخ داده را تبیین کنیم و در واقع جهت تغییرات را در آن جسم می‌یابیم. (Leibniz, 1934: 75) به همین دلیل است که علیت را در نظر لایب نیتس صورتی از اصل جهت کافی دانسته‌اند.

راسل معتقد است اصل جهت کافی در واقع دو اصل است که به یک نام خوانده شده است: یک اصل کلی که برای همه موجودات اعم از ممکن و بالفعل به کار می‌رود و این همان است که صورتی از قانون علیت است و دیگری اصل خاص که فقط برای موجودات بالفعل کاربرد دارد. (ر. ک. راسل، ۱۳۸۲: ۴۹-۴۷)

علت غایی مبتنی بر اصل کمال

لایب نیتس از علل چهارگانه ارسطویی به علت فاعلی و غایی پرداخته است و هر چند در باره ماده و صورت به معنای ویژه و متناسب با منادولوژی خود سخن گفته، از آن‌ها با عنوان علت یاد نکرده است. زیرا در نظر او «اصطلاح "علت" به سختی ممکن است مفهومی دربرداشته باشد که بتواند به نحوی غیر مبهم هر چهار علت صوری، مادی، فاعلی و غایی را شامل گردد.» (Leibniz, 1969: 75)

در نظر لایب نیتس علت غایی مبتنی بر اصل کمال^۷ است. «این اصل برخواسته از آزادی انتخاب (اختیار) خداوند در خلقت این جهان است. [چه

ادراکی^۵ از کل جهان دارد، بدین صورت که نسبت به جزیی از جهان بالفعل و روشن و نسبت به بقیه مبهم و بالقوه است. هر چه این ادراک، متمایزتر و آشکارتر باشد، درجه فعالیت مناد بیشتر است. اما هر منادی از جهتی فعال و از جهت دیگر فعل پذیر است؛ «فعال، از این جهت که آنچه در آن به تمایز شناخته می‌شود، آنچه را در دیگری می‌گذرد بیانگر است و فعل پذیر از این لحاظ که جهت عقلی آنچه در آن می‌گذرد، در آنچه در دیگری به تمایز معلوم است یافت می‌شود.» (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۱۴۹، بند ۵۲)

زمانی که فعلی صورت می‌گیرد این فعل را به جوهری نسبت می‌دهیم که آن را علت می‌نامیم، اما در نظر دقیق‌تر، این جوهر، علت حقیقی این پدیدار نیست بلکه به این دلیل فعل را به آن نسبت می‌دهیم که ادراک روشن‌تر و متمایزتری نسبت به جوهر منفعل (معلول) دارد و در نتیجه جهت تغییرات را متمایزتر از آن نمایان می‌سازد.

این بیان از علیت، یادآور اصل جهت کافی^۶ است. این اصل بدین معناست که هیچ حادثه‌ای رخ نمی‌دهد مگر این که دلیل یا جهت کافی برای به وقوع پیوستن به نحو کنونی داشته باشد. در واقع ما در یک حادثه در پی جهت عقلی آن هستیم و فعل را به جوهری نسبت می‌دهیم که این جهت را در آن می‌یابیم. برای مثال وقتی قایق روی آب حرکت می‌کند، حرکات جزیی بسیاری در آب مشاهده می‌شود و وقتی قایق گذر کرد، آب به حالت عادی خود باز می‌گردد. در اینجا تغییر در

⁷ - Principle of perfection

⁵ - perception

⁶ - Principle of sufficient reason

علت غایی مبتنی بر اصل کمال است، انکار علت غایی به منزله انکار اصل کمال و در واقع انکار انتخاب حکیمانۀ الهی است: «به گونه ای که گویی خداوند هرگز هدفی... نداشته است و گویی خیر متعلق اراده او نبوده است... و این نامعقول است که بعد از معرفی عقلی متعالی که ناظم موجودات است، به جای استفاده از حکمت او، برای تبیین پدیده ها فقط خواص ماده را مورد استفاده قرار دهیم.» (گفتار در مابعد الطبیعه، بند ۱۹) به عبارت دیگر «همه پدیده های طبیعی می توانند به وسیله علل مکانیکی تبیین شوند... اما خود این اصول نمی توانند به روش هندسی (و مکانیکی) توجیه شوند، زیرا آن ها وابسته به اصول برتری هستند که نشان دهندۀ حکمت خالق است.» (Leibniz, 1969:478)

رابطه علت فاعلی با علت غایی

آیا تأکید لایب نیتس بر علت غایی به معنای نفی علت فاعلی است؟ خیر. زیرا وی معتقد به وجود دو قلمرو علت فاعلی و علت غایی در جهان است. به این معنا که قلمرو علت فاعلی، قلمرو اجسام و اشیاء مادی است و قلمرو علت غایی، قلمرو ارواح و نفوس. این دو قلمرو هر کدام طبق قوانین خود عمل می کنند: «به طور کلی می توان گفت هر واقعیت موجودی را می شود به دو طریق توضیح داد: ۱. به وسیله علت فاعلی یا قدرت. ۲. به وسیله علت غایی یا حکمت. خداوند اجسام را به صورت ماشین هایی که طبق نظام علل فاعلی عمل می کنند، آفریده است اما این کار را برای خیر نفوس انجام داده که مستعد کسب

این که] خداوند که وجودی است اکمل از حیث حکمت، قدرت و خیر، چنانچه بخواهد به ممکنات وجود بخشد، ضرورتاً بهترین را از میان آنها انتخاب می کند.» (Russell, 1967/4: 43) کاپلستون در این باره می نویسد: «این اصل چنان که لایب نیتس آن را به وضوح دریافته است به معنای دخالت دادن مجدد اصل علت غایی است.» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۵۹/۴)

ضرورت قول به علت غایی

لایب نیتس در موارد متعددی در آثار خود با کنار گذاشتن علت غایی در فلسفه و تبیین پدیدارهای جهان صرفاً از طریق علت فاعلی، مخالفت نموده و معتقد است امثال دکارت، اهمیت علت غایی را دریافته اند: «شگفت آور اینجاست که با ملاحظه و دقت در علل فاعلی یا ماده، به تنهایی ممکن نیست علت قوانین حرکت را که در عصر ما کشف شده و قسمتی از آن را خود من کشف کرده ام، تعلیل نمود. چه من دریافته ام که باید برای کشف این علت به علل غایی توسل جست.» (کرسون، ۱۳۶۳/۲: ۱۷۵)

اما تبیین پدیده ها از طریق علل غایی نیز زمانی مفید خواهد بود که سلسله علل غایی متناهی باشد. به همین دلیل لایب نیتس حکمت خدا را منشأ علت غایی می داند و معتقد است کسانی که علت غایی را کنار گذاشته اند به لوازم خطرناک این عقیده نیاندیشیده اند و این مطلب زمانی بیش تر آشکار می شود که بحث از خالق جهان به میان آید؛ حذف علت غایی از نظام جهان به منزله انکار غایت‌مندی در خلقت جهان است؛ از این رو که

مقصود خالق از خلقت آن‌ها پی ببریم پس می‌توانیم غایت اشیاء را بشناسیم.» (صانعی، ۱۳۸۲: ۲۴۴) البته ما در این شناخت، در معرض خطا قرار داریم: «با خرسندی می‌پذیریم که وقتی در صد تعیین اهداف و مقاصد خدا بر می‌آییم خود را در معرض خطا قرار می‌دهیم، اما چنین خطایی وقتی پیش می‌آید که بخواهیم آن اهداف و مقاصد را در طرح بخصوصی محدود سازیم، یعنی بر این باور باشیم که او فقط چیز واحدی را مورد توجه قرار می‌دهد... [مانند] هنگامی که فکر می‌کنیم خداوند جهان را تنها برای ما آفریده است.» (گفتار در مابعد الطبیعه، بند ۱۹)

به نظر وی فایده قول به علت غایی، تنها پی بردن به عظمت پروردگار نیست، بلکه برای پی بردن به اکتشافاتی در آثار اوست. (ر. ک. همان)

نتیجه‌گیری

علت غایی در نظر ابن سینا به عنوان یکی از علل وجودی و در نظر لایب نیتس به عنوان صورتی از اصل جهت کافی مطرح شده است. به نظر می‌رسد منشأ تفاوت این دو نگاه مربوط به نگاه هستی‌شناسانه سینوی و نگاه معرفت‌شناسانه لایب نیتس به بحث علیت است. تعریف ابن سینا از علت و معلول و مبنای او در بحث علیت (تقسیم وجود به واجب و ممکن) وی را در معرفی علت غایی به عنوان یکی از علل وجودی یاری رسانده است. اما لایب نیتس هرچند علیت را در قالب اصل عام‌تری به نام جهت کافی مطرح نموده، همچنان در سطح نگاه معرفت‌شناسانه ارسطویی باقی مانده است. زیرا یافتن جهت کافی

حکمت‌اند. به این ترتیب دو قلمرو قدرت و حکمت در کنار هم عمل می‌کنند؛ اما در عین حال، قوانین قدرت و حکمت را نباید به هم آمیخت، زیرا دو گروه قانون وجود دارد که هر کدام در قلمرو خود عمل می‌کنند.» (صانعی، ۱۳۸۲: ۲۴۰)

بنابراین قول به علت غایی نزد لایب نیتس به معنای نفی علت فاعلی نیست، بلکه بدین معناست که علت فاعلی و علت غایی باید در کنار یکدیگر مورد توجه قرار گیرد. برخلاف کسانی که طبیعت را صرفاً با علل فاعلی توجیه می‌کنند (علمای فیزیک) و کسانی که پدیده‌ها را صرفاً با علل غایی تبیین می‌کنند (الهیون) (ر. ک. گفتار در مابعد الطبیعه، بند ۲۲) هر چند لایب نیتس قلمرو علل فاعلی و غایی را مجزا از یکدیگر دانسته است، تأکید وی بر این مطلب که بدون در نظر گرفتن علت غایی، تبیین در حوزه علت فاعلی ناقص خواهد بود، نشان از شمول و گستردگی علت غایی دارد.

بدین ترتیب شناخت علل فاعلی در پرتو شناخت علل غایی ممکن است: «شناخت علل غایی حوادث موجب می‌شود که بتوانیم به اصول و مبانی طبیعت دست یابیم و در شناخت این اصول می‌توانیم علل فاعلی حوادث را بشناسیم.» (صانعی، ۱۳۸۲: ۲۴۲)

اما سؤال این است که شناخت غایت برای ما ممکن است یا به گفته دکارت تنها برای خداوند ممکن است؟

لایب نیتس در این مورد، مخالف با نظر دکارت است. او در رساله نقد دکارت می‌نویسد: «ما از فایده‌ای که در اشیاء مشاهده می‌کنیم می‌توانیم به

الهی دست نیافته است، به عبارت دیگر اشکال غایتمندی افعال الهی، با مبانی فلسفه لایب نیتس پاسخ داده نمی‌شود. از آنجا که وی خداوند را حکیم و علت غایی را مبتنی بر حکمت خداوند می‌داند، نمی‌توان گفت منکر غایتمندی افعال اوست اما اگر افعال خداوند دارای غایت باشد (خواه غایت فاعل یا غایت فعل) مستلزم نیازمندی و نقص در ذات اوست، در حالی که لایب نیتس، خداوند را کامل‌ترین جوهر و دارای فعلیت محض می‌داند.

با وجود این اگر دیدگاه لایب نیتس در سنت فلسفی خودش مورد بررسی واقع شود، شاید بتوان گفت اهمیت دیدگاه او کمتر از دیدگاه ابن سینا در فلسفه اسلامی نیست. لایب نیتس با مبتنی کردن علت غایی بر اصل کمال، در واقع منشأ سلسله غایات را انتخاب حکیمانه موجود کاملی به نام خدا می‌داند. یعنی در واقع لایب نیتس در یک مرحله، کفایت علت فاعلی را برای تبیین پدیده‌ها انکار می‌کند و علت غایی را مورد توجه قرار می‌دهد و در مرحله دوم، تبیین توسط علل غایی را نیز کافی نمی‌داند و معتقد است سلسله علل غایی باید به موجود کاملی منتهی شود. به این ترتیب او حکمت الهی و انتخاب حکیمانه و برتر او را مورد توجه ویژه قرار می‌دهد.

منابع

ابن سینا (۱۳۷۵ش)، الإشارات و التنبیهات مع شرح المحقق الطوسی و العلامة قطب الدین، ج ۳، قم، نشر البلاغه.
----- (۱۳۶۸ش)، اشارات و تنبیهات، ج ۱،

برای پدیده‌ها (علت غایی در تبیین پدیده‌های فراطبیعی) به معنای یافتن دلیل برای آن هاست و نه یافتن علت؛ دلیل مربوط به عالم اثبات است و علت مربوط به عالم ثبوت. تفاوت نگاه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه نیز به تفاوت این دو ساحت بر می‌گردد. در نگاه وجودشناسانه به علت، بحث از علت وجودی و عامل ثبوت معلول است، حال آنکه در نگاه معرفت‌شناسانه، علت، صرفاً توجیه و دلیل رخ دادن یک پدیده و متأثر شدن یک شیء است، صرف نظر از این که فی الواقع و در عالم ثبوت، عامل آن باشد یا نه.

ابن سینا به کمک تمایز میان وجود و ماهیت، رابطه علت غایی با علت فاعلی را تبیین نموده و علت فاعلی را به نوعی علت وجودی برای علت غایی می‌داند. لایب نیتس بر خلاف ابن سینا علت غایی را برتر از علت فاعلی می‌داند. یعنی حوزه عملکرد علت غایی هر دو قلمرو اجسام و ارواح است. به نظر می‌رسد اختلاف ذکر شده در باره نگاه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه، منشأ تفاوت در تعریف علت فاعلی و در نتیجه تفاوت در رابطه آن با علت غایی است: علت فاعلی در نظر ابن سینا علت وجود بخش و در نظر لایب نیتس فاعل طبیعی و عامل حرکت در شیء موجود است.

اهمیت ابن سینا در علت غایی از جهت پاسخ به اشکالات فراوان و مهم آن است. که نقطه اوج آن در حل مشکل غایت افعال خداوند است. لایب نیتس در بحث علت غایی بیش تر به بیان اهمیت و ضرورت آن در تبیین پدیده‌های جهان، قلمرو آن و نسبت آن با علت فاعلی می‌پردازد. اما او به نتیجه ارزشمند ابن سینا در باره غایتمندی افعال

- ملکشاهی، حسن، تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم.
- (۱۳۷۹ش)، التعليقات، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم، چاپ چهارم.
- (۱۴۱۰ق)، الحدود، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ دوم. (این کتاب ضمن کتاب المصطلح الفلسفی عند العرب چاپ شده است).
- (۱۴۱۳ق)، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶ش)، اخلاق، برگردان محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- بهشتی، احمد، (۱۳۸۷ش)، هستی و علل آن: شرح نمط چهارم الاشارات و التنبیها، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
- (۱۳۸۲ش)، غایات و مبادی: شرح نمط ششم الاشارات و التنبیها، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد (۱۴۱۹ق)، شرح المواقف، ج ۸، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- خادمی، عین الله (۱۳۸۲ش)، علیت از دیدگاه متکلمان مسلمان، قم، انتشارت بوستان کتاب.
- ذیحی، محمد (۱۳۸۶ش)، فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- راسل، برتراند (۱۳۸۲ش)، شرح انتقادی فلسفه لایب نیتس به ضمیمه قطعات برجسته، برگردان ایرج قانونی، تهران، نشر نی.
- سبزواری (بی تا)، ملاحادی، شرح منظومه حکمت، قم، مکتبه المصطفوی.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۲ش)، فلسفه لایب نیتس، تهران، انتشارات ققنوس.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲ش)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰ش)، تاریخ فلسفه، ج ۴: از دکارت تا لایب‌نیتس، برگردان غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات سروش.
- کرسون، آندر (۱۳۶۳ش)، فلاسفه بزرگ، ج ۲، عمادی، کاظم، تهران، انتشارات صفی‌علیشاه، چاپ چهارم.
- لایب نیتس، گوتفرید ویلهلم (۱۳۸۱ش)، گفتار در مابعد الطبیعه و نوشتارهای مربوط به آن، برگردان ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات حکمت.
- (۱۳۷۵ش)، منادولوژی (مقدمه و شرح از بوترو و دیگران)، برگردان یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- لتا، رابرت (۱۳۸۴ش)، فلسفه لایب نیتس، برگردان فاطمه مینایی، تهران، انتشارات هرمس.
- وال، ژان (۱۳۸۰ش)، بحث در مابعد الطبیعه، برگردان یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1969), Philosophical Papers and Letters, translated and edited by Loemker, Leroy. E, Reidel publishing company, second edition.
- (1934), Philosophical Writing, selected and translated by Marry Morris,

London, J. M. Dent & Sons Co.
Russell, L. J. (۱۹۶۷) , Leibniz, Gottfried
Wilhelm , in The Encyclopedia of
Philosophy, V4,Paul Edwards, New
York, Macmillan publishing company.