

اقبال و ادبار فیلسوفان غربی نسبت به نظریه غایت‌انگاری

عین الله خادمی*

چکیده

نظریه غایت‌انگاری در نزد فیلسوفان پیش از سقراط و حتی در نزد افلاطون به صورت یک مسأله جدی و واضح فلسفی مطرح نبوده است، گرچه می‌توان در آثار آنها، برای این نظریه مؤیداتی یافت. ارسطو به صورت واضح و جدی نظریه غایت‌انگاری را مطرح کرده و نظریه او تقریباً بلامنازع تا پایان قرون وسطی به حیات خویش ادامه داده و از سوی فیلسوفان مدرسی به ویژه سنت توماس آکوئینی مورد حمایت جدی قرار گرفت.

بعد از رنسانس فرانسیس بیکن به عنوان پایه‌گذار علم جدید و دکارت به عنوان مؤسس فلسفه مدرن، گرچه اصل علت غایی را انکار نکردند، اما به صورت بی‌رحمانه‌ای به نظریه غایت‌انگاری حمله آوردند و آن را از ورود به عرصه فیزیک و علوم تجربی منع و به حوزه متافیزیک سوق دادند و حتی کندوکاو متافیزیکی درباره‌ی این نظریه را بی‌ثمر دانستند.

*. دانشیار دانشگاه قم.

واژگان کلیدی: علت فاعلی، علت غایی، ماشین وارگی، متافیزیک، علم.

۱. بیان مسأله

در طول تاریخ تفکر بشری ما شاهد ظهور و بروز، افول و سقوط نظریه‌های علمی - فلسفی (تجربی و متافیزیکی) بوده و هستیم، اما میان رویش و زایش و خزان و خذلان نظریه‌های علمی (تجربی) و نظریه‌های فلسفی (متافیزیکی) از جهات متعدد تمایز و تفاوت وجود دارد. شاید یکی از جهات تمایز آن‌ها، این است که ظهور و افول نظریه‌های علمی تقریباً به صورت خط مستقیم است، اما رویش و خزان نظریه‌های متافیزیکی ممکن است حتی به صورت خط مدور تجلی و ظهور یابد. بدین معنی که در نظریه‌های علمی در اکثر قریب به اتفاق موارد، اگر خزان عمر نظریه‌ای فرارسد، بعد از افول و سقوط آن نظریه تقریباً برای همیشه در تاریک خانه تاریخ محبوس خواهد ماند و ما کمتر ظهور و بروز مجدد آن نظریه را شاهد خواهیم بود، اما در حوزه‌های فلسفی و متافیزیکی این مدعا صادق نیست، زیرا اولاً ممکن است در مورد افول و سقوط نظریه‌های متافیزیکی اختلاف جدی وجود داشته باشد، یعنی برخی متفکران مدعی افول عمر یک نظریه متافیزیکی در مقطعی از زمان باشند، و در همان مقطع گروهی دیگر برای این نظریه حیات همراه با شادابی و طراوت ادعا کنند و ثانیاً حتی در مواردی که توافق نسبی برای افول دراز هنگام یک نظریه فلسفی وجود دارد، یک دفعه شاهد احیای مجدد و رویش و زایش دوباره آن نظریه باشیم. یکی از این نظریه‌های متافیزیکی، نظریه غایت‌انگاری^۱ است. (کورنر، ص ۳۶۱) این نوشتار در صدد کند وکاو درباره این نظریه از جهات ذیل است:

رویش و زایش این نظریه در کدام مقطع تاریخ تفکر فلسفی صورت گرفته است؟ نقش ارسطو در ظهور و بروز این نظریه چه بوده است؟ اقبال و ادبار نسبت به این نظریه در قرون وسطی و قرون جدید (بعد از رنسانس) چگونه بوده است؟

۲. بررسی مسأله پژوهشی

جهت بررسی مسأله پژوهشی ابتدا درباره چگونگی ظهور این نظریه در نزد فیلسوفان پیش از سقراط سخن می‌گوییم.

۲-۱. غایت‌انگاری از نظر هراکلیتوس^۲

غایت‌انگاری به عنوان یک مسأله جدی و واضح فلسفی، در نزد فیلسوفان پیش از سقراط مطرح نبوده است. شاید از این حیث تا حدی بتوان با ارسطو هم رأی نمود، که فیلسوفان پیش از سقراط، از علل چهارگانه، تنها به بحث درباره دو علت مادی و فاعلی بسنده کردند.^۳ (ارسطو، ص ۲۲ تا ۲۴) اما احتمالاً دور از صواب نیست که ادعا شود رگه‌هایی از نظریه غایت‌انگاری در نزد فیلسوفان پیش از سقراط از قبیل هراکلیتوس و آناکساگوراس به چشم می‌خورد. هراکلیتوس گرچه در آثارش به صورت صریح و روشن درباره نظریه غایت‌انگاری سخنی نگفته است، ولی با تأمل و تدقیق در جهان بینی و جهان‌شناسی او، می‌توان به صورت ضمنی مؤیداتی برای این نظریه کشف کرد.

شاید یکی از مباحث در فلسفه هراکلیتوس که به نوعی نظریه غایت‌انگاری از آن قابل استشمام است، بحث درباره ماهیت آتش است.

در پاسخ به این پرسش که آیا او آتش را عنصر نخستین یا آرخه برای همه

موجودات می دانسته یا نه؟ در میان مورخان فلسفه اختلاف نظر است. برخی از آنها مثل ارسطو و سیمپلیکیوس به این پرسش پاسخ مثبت داده اند، اما برخی دیگر از مورخان با دیدگاه ارسطو موافق نیستند و بر این باورند این دیدگاه با مکتوبات هراکلیتوس در تعارض است. آنها می گویند: هراکلیتوس نمی خواهد مانند دیگر فیلسوفان ایونیا اصل نخستین اشیاء را آتش قرار دهد، بلکه آن را بهترین نمونه ای می یابد که نظریه جریان و سیلان و دگرگونی پیوسته اشیاء را به وسیله شکل و چگونگی محسوس آن نشان دهد. (خراسانی، ۱۳۷۰، ص ۲۵۲ و ۲۵۳)

براساس بیان «دیورنسی لائرتیوس» هراکلیتوس قائل به دو نوع دگرگونی به سوی بالا و پایین بود، که سبب پیدایش و بقای نظام هستی می گردد. در دگرگونی به سوی پایین آتش چون متراکم شود، به شکل رطوبت در می آید و این چون فشرده شود، آب پدید می آید و آن منجمد و سخت شود، به خاک تبدیل می گردد و در دگرگونی به سوی بالا، بار دیگر خاک آبگون می گردد و از آن آب پدید می آید و تبخیرهایی از دریا و زمین صورت می گیرد و از تبخیرهای زمین که تیره است رطوبت و از تبخیر دریا که درخشان و پاک است، آتش به وجود می آید. (همان، ۲۵۴ و ۲۵۵)

براساس دیدگاه هراکلیتوس همواره میان مقداری از خاک که دریا می شود و دریایی که خاک می گردد، تناسبی یافت می شود. دریا نیمی خاک و نیمی فواره آتشناک است و بدین سان همواره نیمی از دریا «به سوی بالا می رود» به شکل فوران آتشناک که قبلاً خاک بوده است، بروز می یابد و در برابر آن نیمی دیگر «به سوی پایین» می آید، یعنی از خورشید به صورت بخارهای تیره و فشرده شده فرود می آید و به آب تبدیل می شود. به همان اندازه که آب دریا از باران و

آب‌های زمین افزایش می‌یابد به همان اندازه دریا به خاک مبدل می‌شود. بر این اساس ماده همواره به همان اندازه‌ای است که هست و نیز اضداد همیشه دگرگون می‌شوند و به یکدیگر تبدیل می‌شوند، اما حاصل این دگرگونی‌های اضداد، وحدت و هماهنگی است. در واقع یک چیز است که به شکل‌های گوناگون در می‌آید، همان گونه که اضداد زاییده وحدت هستند، وحدت نیز نتیجه اضداد است، بدین سان راه به بالا و به پایین یکی و همان است. (همان)

از طرف دیگر می‌دانیم که مهم‌ترین هسته اندیشه هراکلیتوس «لوگوسی» است که او آن را قانون جهانی یا عقل جهانی می‌دانست که همه چیز، همه هستی با او هماهنگ است و این لوگوس عقل و آگاهی مطلق است و این آتش محسوس تنها مظهر و نمونه محسوس لوگوس است. (همان، ۲۵۸ و ۲۵۹)

گرچه در تفکر هراکلیتوس به صورت صریح از غایت و علت‌غایی بحث نمی‌شود، ولی استنباط غایت و علت‌غایی از مجموعه تفکرات او بالاخص از بخش اخیر تفکر او. - هماهنگی همه امور و همه چیز در نظام هستی با لوگوس - حداقل نظریه‌ای محتمل است و نمی‌توان مدعی را به گزافه‌گویی متهم کرد.

۲-۲. غایت‌انگاری از دیدگاه آناکساگوراس^۴

آناکساگوراس نیز بسان هراکلیتوس به صورت صریح و واضح درباره غایت‌انگاری اظهار نظر نکرده است، اما با تحقیق و تدقیق در جهان بینی و جهان‌شناسی او احتمالاً دور از صواب نیست که ادعا شود رگه‌هایی از نظریه غایت‌انگاری در نظام فلسفی آناکساگوراس قابل مشاهده است. شاید بتوان از نظریه‌اش - درباره نوس یا عقل و یا «وظیفه‌ای که نوس به عهده دارد» - تا حدودی به

سوی نظریه غایت انگاری رهنمون شد.

آناکساگوراس بر این باور است که «نوس» نامتناهی و خودمختار است و با هیچ چیز آمیخته نیست، بلکه تنها و بنفسه و قائم به خود است. به نظر او «نوس» لطیف‌ترین و خالص‌ترین چیزها است و همه گونه علمی به همه چیز دارد و صاحب بزرگترین نیروهاست... به نظر او نوس در تمام اشیاء زنده، آدمیان و حیوانات و گیاهان حضور دارد و در همه یکی است. بنابراین تفاوت میان اشیاء، ناشی از تفاوت اساسی بین نفوس آنها نیست، بلکه مربوط به تفاوت بین ابدان آنهاست که کار کامل‌تر نوس را تسهیل می‌کنند یا مانع می‌شوند.

آناکساگوراس بعد از ذکر این خصوصیات بسیار متعالی برای نوس یک وظیفه و غایت برای نوس یا عقل ذکر می‌کند و آن این است که نوس متصدی ایجاد حرکت چرخشی یا دورانی و حلقه‌وار در قسمت توده مخلوط است، که خود این عمل حلقه‌وار چرخشی، چون گسترش یابد، علت حرکت بعدی می‌شود. (همان)

شاید با تأمل در نکات فوق این مطلب قابل استنتاج باشد، که گرچه بحث علت غایی به صورت صریح و واضح آن گونه که بعدها ارسطو مطرح کرده است، از سوی آناکساگوراس مطرح نشده است، اما بیان ویژگی‌ها و خصوصیات متعالی برای نوس و وجود نوس در تمام موجودات زنده و بیان مقصد و غایت خاصی برای نوس، یک نقطه شروعی برای برانگیختن توجه اندیشمندان خلف به سوی بحث غایت بوده باشد.

از بیان‌های ارسطو درباره آناکساگوراس در «متافیزیک» نیز شاید بتوان نکات مذکور را استنباط کرد. ارسطو در کتاب اول از فصل سوم «متافیزیک» درباره آناکساگوراس می‌گوید: «بدینسان، هنگامی که کسی گفت که عقل، همان گونه که در

جانوران، همان‌گونه که در سراسر طبیعت، علت نظم و ترتیب است، در مقابل گفته‌های بی‌هدف پیشینیان (سخنی هشیارانه و گوینده آن) مردی هشیار به نظر می‌رسد. ما با اطمینان می‌دانیم که آناکساگوراس این نظریه را داشته است.» (خراسانی، ص ۱۱ و ۱۲)

همچنین ارسطو در کتاب اول از فصل چهارم، ضمن تأیید بیان دیدگاه آناکساگوراس درباره مقصد و کارکرد «نوس یا عقل» از آناکساگوراس انتقاد می‌کند، که او در همه چیز به این دیدگاه خود پای بند نیست، و فقط در مواردی که از راه‌های دیگر نمی‌تواند حوادث را تحلیل کند، به نظریه عقل متوسل می‌شود. بیان ارسطو چنین است: «آناکساگوراس عقل را - چونان افزاری مکانیکی - در ساختن جهان به کار می‌برد و هرگاه در توضیح علت هستی بالضروره چیزی در می‌ماند، پای عقل را به میان می‌کشد، اما در موارد دیگر هرچیز (دیگری) - به جز عقل - را علت رویدادها می‌شمارد. (همان، ص ۱۷ و کمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۴۶۹)

۲-۳. غایت‌انگاری از نظر افلاطون

افلاطون نیز بسان حکیمان پیش از سقراط، گرچه به صورت بسیار صریح و روشن درباره علت غایی سخن نگفته است، ولی در چندین محاوره خود به صورت ضمنی از علت‌غایی سخن به میان آورده است، که از جمله آنها محاوره «فیلبس» است. در این محاوره افلاطون درباره «لذت»^۵ سخن می‌گوید. در «فیلبس» یک طرف محاوره «پروتاخورس» و طرف دیگر مکالمه «سقراط» است. سقراط ابتدا نظریه فیلبس را که خوب برای همه جانداران، همان لذت است بیان می‌کند. در این محاوره افلاطون به صورت ضمنی از علت غایی سخن می‌گوید و

بیان می‌کند که شکل و صورت ظاهری زندگی مهم نیست، بلکه غایت مهم است.» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۷۳۱)

افلاطون در این رساله در صدد است به این سؤال پاسخ دهد که چه رابطه‌ای میان خوبی و لذت وجود دارد؟ او بحث را به تفکیک میان لذت ناب و لذت ناخالص می‌کشانند، بعد رابطه لذت را با شدن و هستی بررسی می‌کند. برای تبیین این بحث ابتدا رابطه بین هستی و شدن را مورد بررسی قرار می‌دهد و چنین می‌گوید:

«پروتارخوس: بسیار خوب، هستی و شدن را در نظر آوردم.

سقراط: از آن دو کدام یک برای خاطر دیگری است؟ شدن برای خاطر هستی است یا هستی برای خاطر شدن.

پروتارخوس: می‌پرسی آیا هستی برای خاطر شدن است؟

سقراط: آری.» (همان، ص ۱۷۹۸)

بعد چون پروتارخوس نمی‌تواند به سؤال پاسخ دهد، خود سقراط چنین پاسخ می‌دهد:

«سقراط: من می‌گویم همه وسایل و اسباب برای خاطر «شدن» به کار برده می‌شوند

و هر «شدن» معین نیز برای خاطر هستی معینی چنین یا چنان می‌شود.» (و بدین

سان همه شدن‌ها برای خاطر کل هستی صورت می‌پذیرند.» (همان، ص ۱۷۹۹)

سقراط در ادامه رابطه لذت را با شدن و هستی مورد بررسی قرار می‌دهد: در اینجا می‌بینیم که افلاطون به صورت خیلی مبهم و غیر صریح به بحث علت غایی توجه می‌کند، البته این بحث در رساله «تیمائوس» و ضوح بیشتری پیدا می‌کند. افلاطون در محاوره «تیمائوس» درباره «انسان و جهان» بحث می‌کند. در این رساله، بعد از یک سری بحث‌های مقدماتی درباره سازمان جامعه و نظام

تعلیم و تربیت و ذکر داستانی از یک پیر مردی بحث مدت و غایت از خلقت جهان را پیش می‌کشد و می‌گوید:

«تیمائوس: اکنون می‌خواهیم شرح دهیم که آن‌که جهان و عالم «شدن» را به هم پیوست چه انگیزه‌ای برای این کار داشت، او خوب بود و خوب همیشه و در هر مورد و نسبت به همه از حسد بری است و چون از حسد بری بود، می‌خواست که همه چیز تا حد امکان شبیه به خود او می‌شود. (همان، ص ۱۸۳۹)

افلاطون، سپس به بحث نظام احسن جهان می‌پردازد. او از این باب که ساخته خالق باید بهترین جهان ممکن باشد، وارد بحث چگونگی پیدایش جهان می‌شود و بعد از بیان نحوه پیدایش عناصر اربعه، بحث دیگری مطرح می‌کند که صانع چه شکلی به جهان داد و غرض و غایت از این شکل چیست؟

در پاسخ بدین پرسش می‌گوید: سپس صانع به جهان شکلی داد که در خود اوست و با ذات او تناسب دارد. برای ذات زنده‌ای که باید بر همه ذوات زنده محیط باشد شکلی برزنده است که بر همه اشکال دیگر محیط باشد. از این رو جهان را گرد کرد و به صورت گلوله درآورد، چنان که فاصله مرکز آن با هر نقطه از محیط‌اش یکسان شد. این شکل کامل‌ترین اشکال است و پیوسته با خود برابر و همسان می‌ماند و از این لحاظ بر همه اشکال دیگر برتری دارد و سازند، این جهان برابری راهزاران بار زیباتر از نابرابری یافت، پس سطح بیرونی آن را هموار و صاف و صیقلی کرد. این کار چندین علت داشت:

جهان نیاز به چشم نداشت، زیرا بیرون از آن چیزی دیدنی نبود. گوش نیز لازم نداشت، زیرا بیرون از آن چیزی نمانده بود که شنیدنی باشد. بیرون از او هوا نیز نبود، تا نیازی به تنفس باشد. جهان با اعضای تن نیز نیاز نداشت، تا غذای از بیرون فراهم آورد یا پس از صرف غذا تفاله آن را از خود دور کند، زیرا هیچ

چیز بیرون از خود او نیست، بلکه او چنان کامل ساخته شده است که هرچه از او بدر آید صرف تغذیه او می‌شود. (همان، ص ۱۸۴۲ و ۱۸۴۳)

افلاطون در استمرار محاوره «تیمائوس» درباره اجزای مختلف جهان مثل سیارات و حرکت مدارهای آن‌ها و غرض و غایت خلقت آن‌ها سخن گفته است و این بحث جهان‌شناسی تا آخر محاوره ادامه دارد.

۲-۴. غایت‌انگاری از دیدگاه ارسطو

در واقع طراح و مبدع اصلی نظریه غایت‌انگاری ارسطو است، یا حداقل او اولین فیلسوفی است، که این نظریه در مکتب فلسفی او به صورت واضح و جدی مطرح شده است. او در کتاب «طبیعیات» خودش بیشتر از کتاب «متافیزیک» درباره علت‌غایی بحث و بررسی کرده است. او در کتاب دوم، فصل هفتم طبیعیات تحت عنوان «چهار شرط تغییر» به علت‌غایی در ضمن سایر علل چنین اشاره کرده است:

«اینک که معلوم شد علت‌ها چهار نوعند، وظیفه عالم فیزیک آن است که همگی آنها را بشناسد و هنگامی که وی مسائل خویش را به آنها ارجاع کند، لفظ «چرا» را به مقوله‌های خاص علم خویش - ماده، صورت، محرک، آنچه برای آن اطلاق خواهد نمود.» (ارسطو، طبیعیات، ۱۳۸۴، ص ۹۵ و ۹۶)

ارسطو در کتاب دوم، صل سوم طبیعیات ابتدا یک معنا برای غایت ارائه می‌دهد و می‌گوید: مقصود از غایت آن امری است که کاری به خاطر آن صورت می‌گیرد، سپس در ادامه برای تفهیم بهتر این معنا چندین مثال از علت‌غایی درباره افعال انسانی ذکر می‌کند. بیانش چنین است:

«هر عاملی علت‌تغییری است که خود آن را حادث نموده است، همچنین به معنای

«غایت یا آنچه برایش» چیزی انجام می‌شود مثلاً تندرستی علت پیاده‌روی است، ما می‌پرسیم چرا او پیاده راه می‌رود؟ برای اینکه تندرست باشد و با گفتن آن ما علت را تعیین کرده‌ایم. این مطلب درباره تمام مراحل میانی که در طی عمل چیز دیگر که به عنوان وسیله‌ای برای نیل به غایتی است صادق می‌باشد، مثلاً کاهش وزن، تصفیه، داروها و اسباب جراحی و سالی برای نیل به تندرستی‌اند و همه اینها «برای» غایتی‌اند، گرچه آنها در اینکه بعضی فعالیت و برخی دیگر اسباب‌اند متفاوت می‌باشد.» (همان، ص ۸۵ و ۸۶)

مشاهده می‌کنیم که ارسطو علاوه بر ذکر معنای غایت و بیان مثال‌هایی برای آن، به مسأله ذو مراتب بودن غایت نیز اشاره می‌کند و متذکر می‌شود، که ممکن است در انجام یک فعلی، فاعلی یک غایت نهایی را مد نظر داشته باشد ولی علاوه بر آن غایت نهایی، غایت‌های میانی را نیز در نظر داشته باشد.

ارسطو بحث غایت را به افعال اختیاری و ارادی انسان‌ها محدود نکرده است بلکه غایت‌مندی را به افعال حیوانات و حتی گیاهان و جمادات نیز تعمیم داده است. او در فصل هشتم از کتاب دوم «طبیعیات» تحت عنوان «فرایندهای طبیعی و غایات» به صورت مفصل درباره غایت بحث کرده و مثال‌های متعددی برای اثبات غایت در بدن انسان، حیوانات و در پیکر گیاهان ذکر کرده است، مثلاً در مورد بدن انسان می‌گوید:

دندان جلو نیز برای پاره کردن مناسب، دندان‌های آسیاب پهن و برای خرد کردن و ریز کردن غذا مفید است. (همان، ص ۲۷)

او در ادامه بحث علاوه بر گسترش دامنه بحث غایت و تعمیم آن به حوادث طبیعی نکته‌ای دیگر بر آن می‌افزاید و آن این است، که غایت داشتن امور طبیعی را به تصادف محض نمی‌توان نسبت داد. (همان، ص ۹۷ و ۹۸)

حال بخشی از عبارات ارسطو را نقل می‌کنیم:

«ما تعدد باران در زمستان را به تصادف محض منسوب نمی‌داریم، اما در مورد باران‌های متعدد در تابستان چنین می‌اندیشیم. نیز گرمای زیاد در روزهای تابستانی را تصادف محض نمی‌دانیم، لیکن گرمای شدید در زمستان را با تصادف قرین می‌داریم. پس اگر موافقت بر این است که چیزها یا محصول تصادفند و یا برای غایتی‌اند و اینها نمی‌توانند حاصل تصادف باشند، پس نتیجه می‌شود که بایستی برای غایتی باشند... بنابراین تأثیر در راه غایت برای تمام چیزهایی که طبیعی‌اند و به توسط طبیعت باشند، وجود دارد. جایی که رشته‌ای پایانی دارد همه مراحل قبلی برای چنان پایانی است...» (همان)

به نظر ارسطو میان استادی یک انسان در هنر و صنعت و کوشش طبیعت برای رسیدن به هدف، قرابتی وجود دارد. بر این اساس است که او ادعا می‌کند اگر خانه مولودی طبیعی بود، شبیه خانه‌ای بود که اکنون صنعت انسانی پدید می‌آورد و سپس می‌افزاید: همان طور که محصولات و مصنوعات انسانی به خاطر غایت و مقصدی پدید می‌آیند، محصولات طبیعی نیز دارای غایت و مقصدی هستند. بیان ارسطو چنین است:

«در هر اقدام هوشمندانه نیز همانند طبیعت (که آن نیز هوشمندانه است) چنانچه تداخلی نباشد هر عملی چنین خواهد بود. اقدام هوشمندانه «به خاطر» غایتی است و بنابراین طبع چیزها نیز بدین گونه است. پس اگر مثلاً خانه‌ای به توسط طبیعت ساخته شده بود، آن خانه به صورتی که اکنون محصول صناعی است می‌بود... بنابراین اگر محصولات مصنوعی به خاطر پایانی‌اند، واضحاً محصولات طبیعی نیز چنین‌اند. در هر دوی آنها رابطه بین دو جزء بعد و قبل در رشته (پدیده‌ها) همانند است.» (همان، ص ۹۸)

ارسطو بر این باور است که میان رویدادهای طبیعی و غایت تناسبی وجود دارد و برای اثبات آن بحث ساختمان بدنی و زندگی موجودات آلی را و خصوصاً اعمال و حرکات آنها را که برای حفظ نوع انجام می‌گیرد، مانند لانه ساختن پرندگان و کارهای زنبورهای عسل و مورچه‌ها را به عنوان شاهد ذکر می‌کند. در مورد گیاهان از فلسفه ایجاد برگ برای سایبانی میوه‌ها و رشد ریشه‌ها به سوی پایین برای به دست آوردن تغذیه نمونه ذکر می‌کند و می‌گوید:

«مردم می‌پرسند که آیا از هوشمندی است و یا از عامل دیگری است که جانورانی چون عنکبوتان، مورچگان و مانند آنها عمل می‌کنند. با پیشرفت تدریجی در این جهت ما به وضوح در می‌یابیم که در نباتات، که برای نیل به غایتی پدید آمده‌اند نیز مثلاً برگ‌ها برای ایجاد سایبانی برای میوه‌ها می‌رویند. پس اگر به مقتضای طبیعت و به خاطر هدفی است که پرستو لانه می‌سازد و عنکبوت تار می‌تند و گیاهان برگ‌هایشان را برای میوه‌ها می‌رویند و ریشه‌هایشان را رو به پایین (نه رو بالا) برای تغذیه می‌گسترانند آنگاه روشن می‌شد که این نوع علت در چیزهایی که طبیعی است و به توسط طبیعت پدید می‌آیند، مؤثر است.» (همان)

ارسطو این نکته را به عنوان یک اصل می‌پذیرد که در طبیعت هر کاری صورت می‌گیرد، دارای نظم ویژه‌ای است و فایده‌ای در بر دارد، ولی در عین حال یک فیلسوف واقع بین است و می‌پذیرد که در برخی موارد ما در طبیعت شاهد پدیده‌ها یا موجوداتی هستیم که فایده خاصی برای وجود آنها متصور نیست. یا به بیان دیگر ارسطو بر این باور است، که همه امور طبیعی دارای غایت هستند، ولی برخی پدیده‌های طبیعی به غایت مطلوب خود دست نمی‌یابند. در این مورد ایشان گول‌ها و گاوهای آدم‌نما را مثال می‌زند و می‌گوید: همان طور که ممکن است یک نویسنده در نوشتن مطالب یا طبیب در تجویز داروها اشتباه

کند، در طبیعت نیز چنین اشتباهاتی محتمل است. از دیدگاه ارسطو چنین اشتباهاتی به ماده یا هیولا برگشت می‌کند، که از قبول صورت سرباز می‌زند. ارسطو در طبیعیات این مطلب را چنین تقریر می‌کند:

«اینک (باید گفت که) اشتباهات حتی در صناعات نیز رخ می‌دهد. عالم زبان در نگارش اشتباه می‌کند و دارویی را به غلط تجویز می‌نماید. پس واضحا در عملکردهای طبیعت نیز امکان وقوع اشتباهات وجود دارد. چنانچه در صناعات مواردی یافت می‌شود که در آن هرچه که به درستی تولید شده هدفی را برآورده می‌سازد و اگر در جایی که اشتباهی روی داده هدفی مورد نظر بوده که حاصل نشده است، پس در محصولات طبیعی نیز بایستی چنین باشد و غول‌ها شکستی در تلاش غایتمند به شمار آیند. پس در ترکیبات اولیه «گاوهای آدم نما» اگر کوشش رسیدن به هدفی با شکست مواجه شده بوده این امر می‌بایستی از فساد اصل متناظر با تخمه کنونی این جانوران ناشی شده باشد...» (همان، ص ۹۹)

در پایان بحث ارسطو یک دلیل فلسفی برای ابطال تصادفی بودن غایات امور طبیعی ذکر می‌کند. او می‌گوید: غایات در طبیعت اگر تصادفی بودند، امر تصادفی با نهایت درجه تسامح فقط در مورد امور اقلی الوجود قابل پذیرش است، اما اموری که دائمی الوجود یا اکثری الوجود هستند، نمی‌توانند تصادفی باشند. و غایاتی که در طبیعت تحقق می‌یابند، امور دائمی الوجود یا اکثری الوجود هستند، بدین خاطر غایات طبیعی تصادفی نیستند.

بیان ارسطو چیز است:

«غایت و وسیله نیل به آن ممکن است تصادفی باشد. به عنوان مثال می‌گوییم که بیگانه‌ای تصادفاً آمد و خونبها را پرداخت و رفت. ما چنین می‌گوییم گویی وی برای چنین منظوری آمده بود در حالی که وی بدان جهت نیامده بوده است. این

یک امر اتفاقی است اما اگر واقعه‌ای همواره و یا غالباً بیفتد دیگر اتفاقی و تصادفی نخواهد بود. در محصولات طبیعی چنانچه مانعی در راه نباشد، رشته تکوین موجودات) روندی تغییرناپذیر است.^۶

۲-۵. غایت‌انگاری از دیدگاه سنت توماس آکوئینی^۷

حکیمان قرون وسطی بر این باور بودند که انسان براساس غایاتی که از حیث علمی برای او مشخص است، عمل می‌کند. حیوان که رتبه کمال او کمتر از انسان است، براساس ادراکات حسی خود) غایاتی را لحاظ می‌کند و بر آن پایه عمل می‌کند و جمادات که رتبه کمال آن‌ها از حیوانات پایین‌تر است، خود غایات را انتخاب نمی‌کنند، بلکه غایات در آن‌ها اثر می‌گذارند. یا به بیان دیگر تأثیر غایات را بدون این که علمی نسبت بدان‌ها حاصل کنند، می‌پذیرد. اما در مافوق انسان همیشه به وجود خدا ایمان داشتند و بر این باور بودند که فعل او تابع غایات نیست، بلکه در وجودی که از سوی او افاضه می‌شود هم غایات و هم وسائط لحاظ می‌گردد. (ژیلسون، ۱۳۷۹، ص ۱۶۷ و ۱۶۸)

توماس آکوئینی یکی از قدیسان مسیحی قرون وسطی است، که تمایل شدید به فلسفه ارسطویی داشته و با جد و جهد تمام در صدد آن بود، تا عقاید مسیحی را بر مبنای فلسفه ارسطویی تبیین و تحلیل نماید. بر همین اساس است که ایشان توجهی خاص به بحث علت غایی نموده^۸، و از این طریق در صدد اثبات وجود خدا بر آمده است.

او در کتب مختلفش درباره اثبات وجود خدا سخن گفته است. در کتاب «کلیات الهیات» به پنج طریق^۹ جهت اثبات وجود خدا اشاره می‌کند و در کتاب «کلیاتی بر ضد کفار» به چهار راه^{۱۰} اشاره می‌کند و در کتاب «مجموعه رسائل

کلامی» یکی از راه‌های پنج‌گانه را مطرح کرده است.

برهان غایتمندی در دو کتاب «کلیات الهیات» و «کلیاتی بر ضد کفار» با تعبیر نسبتاً متفاوت بیان شده است. در کتاب «کلیاتی بر ضد کفار»، این برهان را به یوحنا دمشقی و همچنین ابن رشد نسبت می‌دهد یا حداقل اشاراتی به ابن رشد کرده است. (ژیلسون، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱) اما اتین ژیلسون می‌گوید: هیچ متن دیگری از توماس در ارتباط با وجود خدا به لحاظ اهمیت، قابل مقایسه با مقاله «کلیات الهیات» نیست، به همین خاطر ژیلسون محور بررسی خود را این کتاب قرار می‌دهد.

اساس و بنیاد برهان از طریق علت غایی توماس این است که اشیاء به گونه‌ای عمل می‌کنند که گویی در پی رسیدن به غایت خاصی هستند. البته توماس آکوئینی، از این برهان به جای علت غایی، برهان تدبیر جهان یاد می‌کند. او برهان را از اینجا آغاز می‌کند که موجودات طبیعی از نظام خاصی تبعیت می‌نمایند و در پی اهداف خاصی عمل می‌کنند. البته او این ادعا را به صورت دقیق و با احتیاط بیان می‌کند و می‌گوید: اجسام طبیعی همواره یا تقریباً همیشه به طریق واحدی عمل می‌کنند. او با این قید به ما می‌فهماند که او به این امر تفتن دارد، که بر فرض وجود برخی استثنائات تصادفی ناشی از اتفاق، ضرری به برهان او نمی‌زنند، زیرا ما در جهانی زیست می‌کنیم که در آن نمونه‌های زیادی از حوادث و فعالیت‌های نشانگر نظم هستند که نمی‌توانند زائیده تصادف باشند، و از طرفی نمونه‌های فراوانی از این نمونه‌ها و عملکردها از موجوداتی صادر می‌شود که فاقد علم و آگاهی هستند. در نتیجه علت نظم و غایتمندی در درون خود این موجودات نیست، بلکه باید در ورای این موجودات، موجودی باشد که واجد علم و هوش باشد و به واسطه آن اشیای فاقد علم به سمت غایتشان

هدایت می‌شوند. به همان سان که تیر توسط تیرانداز به سمت هدف هدایت می‌شود. (همان، ص ۱۲۱ و ۱۲۲ و همان، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸ و ۱۲۹ و مجتهدی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۷ و ۲۴۸)

حال ترجمه بخشی از بیان توماس آکوئینی را در اینجا نقل می‌کنیم:

«... ما مشاهده می‌کنیم که اشیا بی‌فایده فاقد علم هستند، همچون اجسام طبیعی برای هدفی، عمل و فعالیت می‌کنند. این مطلب از این امر روشن می‌شود که آنها همیشه یا تقریباً به شیوه واحدی، برای نیل به بهتری نتیجه، عمل می‌کنند، از این رو روشن است که آنها غایت خود را نه به طور اتفاقی بلکه از روی طرح و برنامه به دست می‌آورند. اکنون هر آنچه فاقد علم است، نمی‌تواند به سوی غایتی حرکت کند، مگر این‌که توسط موجودی که برخوردار از علم و هوش است هدایت شود. بنابراین موجود هوشمندی وجود دارد که همه موجودات طبیعی را به سمت غایت‌شان هدایت می‌کند و ما این موجود را خدا می‌نامیم.» (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷)

و او در رساله علیه بی‌دینان هدف غایی خلقت را چنین معرفی می‌کند: «هدف غایی هرچیز آن است که از سوی خالق آن و یا محرک آن تعیین شده است. محرک اول یا خالق عالم هستی و تمام کائنات روح یا ذهن است به همین علت است که هدف غایی از هستی کائنات چیزی جز سودمندی برای عقل نمی‌تواند باشد و این حقیقت تمام است. بنابراین هدف غایی خلقت همانا حقیقت است و برای خردمند فریضه‌ای واجب‌تر از تعمق در حقیقت نیست.» (استراترن، ۱۳۷۹، ص ۷۱)

۲-۶. غایت‌انگاری از دیدگاه بیکن

فرانسویس بیکن یکی از بزرگترین پیش‌قراولان علم مدرن است و دیدگاه‌های او در ایجاد سیر نوین تفکر علمی بعد از رنسانس نقش برجسته‌ای داشته است.

(آوی، ۱۳۶۸، ص ۱۹۲ تا ۱۹۶) او در مواجهه با نظریه غایت انگاری ارسطو موضع واحدی اتخاذ نکرد، یعنی نه آن را به صورت مطلق مورد تأیید قرار داد و نه به صورت مطلق انکار کرد. برای فهم نظریه بیکن باید به صورت اجمالی به دیدگاه او درباره فیزیک و متافیزیک اشاره شود.

به نظر بیکن موضوع فیزیک علل مادی و فاعلی اشیاء است، منتهی مقصودش از علت مادی، هیولای اولی ارسطو و اتم ذیمقراطیس نیست، چون هیچ کدام مورد قبول او نیست، بلکه مقصودش اجزاء به وجود آورنده جسم است که جسم از آنها تشکیل یافته است و مقصودش از علت فاعلی نه مفید وجود است، آن چنان که حکمای الهی می گویند و نه مبدأ حرکت است، آن چنان که فلاسفه طبیعی مشایی قائل هستند، بلکه پدیدار متقدمی است که منشأ پیدایش تغییر در اشیاء است.

مشاهده می کنیم که بیکن بحث علت غایی را از علم فیزیک حذف کرد و موضوع فیزیک را به علل فاعلی و مادی محدود کرد، زیرا به نظر وی جستجوی علت غایی در فیزیک پژوهندگان را سوق می دهد، خود را به جای علل واقعی فیزیکی، به علل غیر واقعی خرسند سازند که امری بی ثمر است. بر این اساس است که ایشان بحث علل غایی در فیزیک را در قالب تمثیل چنین بیان می کند که بحث علل غایی در فیزیک مانند دوشیزگان مخصوص خدایند که بچه نمی آورند، یعنی بی فایده و بی نتیجه هستند.

بیکن با این که بحث علل غایی را از فیزیک اخراج می کند، اما آن را از حوزه متافیزیک خارج نمی کند، به نظر او موضوع متافیزیک علل غایی و صوری اشیاء است. به نظر او متافیزیک باید به بحث از غایت به همان معنای متداول - آنچه به خاطر آن چیزی پدید می آید - پردازد، بر این اساس است که او با این که

فلسفه طبیعی دموکریتوس را می‌ستود و آن را استوارتر از فلسفه افلاطون و ارسطو می‌انگاشت و از او به خاطر این‌که به بحث درباره علل غایی نپرداخته است، انتقاد کرد و تأکید کرد که حذف علل غایی از فیزیک بدین معنی نیست که این‌گونه علل واقعیت ندارند و در جای خود شایسته بررسی نیستند و اصل جهان آن‌چنان که دموکریتوس و اپیکورس گفته‌اند، در اثر اتفاق و تصادفاتم‌ها به وجود آمده است، بلکه آنها واقعیت دارند و در جای خود، یعنی مابعدالطبیعی، شایسته بحثند و می‌توانند حکمت خدا را قابل تحسین‌تر بنمایانند، اگرچه نمی‌توانند درباره طبیعت اشیاء به ما چیزی بیاموزند.

اما حداقل در بدو امر جای تعجب است، که با اوصاف مذکور، او آن بخش از مابعدالطبیعه را که درباره علل غایی بحث می‌کند، بی‌ثمر می‌داند و به طور کلی این‌گونه مباحث را در فلسفه همچون راهبه‌ها نازا و عقیم می‌پندارد و حتی بالاتر آن که تقسیم علت را به چهار قسم مادی، صوری، فاعلی و غایی شایسته نمی‌داند و تصریح می‌کند که علت غایی به جای این‌که باعث پیشرفت علم باشد، موجب تباهی آن می‌شود. البته او افعال انسان را استثناء می‌کند و بحث در غایت را تنها در خصوص افعال ارادی انسان روا می‌داند. بنابراین می‌توان گفت: از نظر علمی بحث در غایت را، چه در فیزیک و چه در متافیزیک مطلقاً بی‌ارزش می‌دانسته است، ولی با در نظر گرفتن عبارت پیش‌گفته اخیر می‌توان گفت: بیکن از نظر علمی بحث در غایت را چه در فیزیک و چه در متافیزیک، مطلقاً بی‌ارزش می‌دانسته است، ولی با در نظر گرفتن این عبارت که علل غایی می‌توانند - حکمت خدا را قابل تحسین‌تر - بنمایند. و با توجه به بیان دیگرش در کتاب ارغنون - تمام افعال الهی حتی کوچکترین آنها به غایت خود می‌رسند - همان‌گونه که هوفدینگ بیان کرده می‌توان نظر داد که او برای بحث در غایت

اهمیت دینی قائل بوده است. راسل هم نوشته است: بیکن با این که بحث از علل غایی را در علم طبیعی و فلسفه مابعدالطبیعی بی حاصل و ناروا می‌انگاشته، با وجود این منکر نبوده که سیر طبیعت بیانگر یک غایت الهی است. (جهانگیری، ۱۳۶۹، ص ۷۶ تا ۷۸)

۷-۲. غایت‌انگاری از نظر دکارت

مورخان علم و فلسفه، معمولاً فرانسویس بیکن را به عنوان بنیانگذار علم جدید و دکارت را به عنوان مؤسس و پدر فلسفه مدرن معرفی می‌کنند. دکارت در آثار فلسفی خویش به صورت صریح و شدید با نظریه غایت‌انگاری مخالفت کرده است. او در اصل دوم از اصول فلسفه خویش مدعی است که بشر قدرت درک غایات ملحوظ در خلقت موجودات را ندارد. و در توضیح این مدعا می‌گوید: باید به هوش باشیم که مبدا این فرض را بر خود مسلم بگیریم که ما غایاتی را که خداوند از خلقت جهان داشته است درک می‌کنیم. مطلب دوم این است که ما باید به هوش باشیم مبدا (توانایی ادراک) خود را زیاد دست بالا بگیریم. این خطا ظاهراً هنگامی پیش می‌آید که فرض کنیم جهان حدودی دارد که بر ما معلوم نیست و در عین حال از تأثیر الهام الهی در این حقیقت که ممکن است معرفت ما را به ورای آنچه خدا آفریده است بکشاند، غافل باشیم. این خطا حتی هنگامی شدید می‌شود که گمان کنیم خدا همه چیز را برای حفظ ما آفریده است، یا حتی فرض کنیم که ما با فهم خود می‌توانیم به ماهیت غایاتی که خدا از خلقت جهان داشته است، پی ببریم. (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۲۹۲ و ۲۹۳)

با تأمل در بیان دکارت در می‌یابیم که اصل وجود علت غایی را انکار نمی‌کند، اما قدرت فهم و ادراک علت غایی از سوی انسان را انکار می‌کند.

او در اصل بیست و هشتم اصول فلسفه خویش به صورت صریح و آشکار توصیه می‌کند ما هرگز نباید در مورد علل غایی موجودات تحقق کنیم، بلکه فقط باید در مورد علت فاعلی آنها تحقیق کنیم و در توضیح این مدعا می‌گوید:

بالاخره ما در پی این نخواهیم بود که ببینیم خدا چه هدفی در خلقت جهان داشته است و پژوهش در علل غایی را به کلی در فلسفه کنار خواهیم گذاشت، زیرا ما نباید آن قدر خود خواه باشیم که خیال کنیم خدا باید در کار خود با ما مشورت می‌کرد. با در نظر گرفتن خداوند به عنوان صانع همه چیز فقط خواهیم کوشید تا به مدد نور طبیعی که خدا در ما نهاده است، دریابیم که اشیایی که ما از راه حواس درک می‌کنیم چگونه توانسته‌اند ایجاد شوند و به مدد آنها دسته‌صفتی که خدا خواسته است، ما تا حدودی از آنها بهره‌مند باشیم، اطمینان پیدا خواهیم کرد که هر چیزی که ما تعلق آن را به طبیعت اشیاء به نحو روشن و متمایز درک کنیم از کمال حقیقی بودن برخوردار است. (همان، ص ۲۴۵)

با تأمل در این اصل نیز در می‌یابیم که دکارت اصل وجود علت غایی را انکار نمی‌کند، بلکه توصیه می‌کند، مطالعه ما باید درباره حوادث و اشیاء، درباره چگونگی آنها متمرکز باشد و از کندوکاو درباره چرایی حوادث و اشیاء پرهیز کنیم، یا به بیان دیگر به جای بحث درباره علت غایی، درباره علت فاعلی آنها تفحص داشته باشیم.

نکته‌ای که بیانش خالی از لطف نیست، این است که او در اصل سوم به علت غایی از دیدگاه اخلاقی می‌نگرد و می‌گوید: تا آنجا که به اخلاق مربوط است، اعتقاد به اینکه خدا همه چیز را برای ما آفریده است، اندیشه‌ای زاهدانه است که ما را به سپاسگزاری بیشتر و کرنش به درگاه او وامی‌دارد و گرچه این امر از بعضی جهات درست است، زیرا مخلوقی نیست که ما نتوانیم به نحوی از آن

بهره‌مند شویم، مشروط بر اینکه کار اذعان ما فقط ملاحظه همین مطلب و وادار شدن به ستایش خداوند باشد. با وجود این به هیچ وجه محتمل نیست که همه چیز برای ما آفریده شده باشد، به طوری که بتوان گفت خداوند از خلقت اشیاء غایت دیگری نداشته است. (همان، ص ۲۹۴)

دکارت گرچه در اصل سوم توجه به غایت انگاری را از جهت اخلاقی امری مفید و لازم می‌داند، اما به صورت صریح می‌گوید: پذیرش چنین فرضی (غایت انگاری) تا آنجا که به مسائل فیزیک مربوط است به راستی فرضی مضحک و نا به جاست، زیرا شکی نیست که بی‌نهایت اشیاء وجود دارد، یا گرچه اکنون از میان رفته اما وجود داشته است که هرگز به درک انسان نرسیده یا مورد استفاده او واقع نشده است. (همان)

پل فولکیه ضمن بیان مخالفت دکارت با طرح علت غایی در فلسفه خویش، دلیل او برای مخالفت را ضعیف می‌داند.^{۱۱}

(ادامه این مقاله را در شماره آینده مطالعه فرمایید)

پی‌نوشت‌ها

۱. Teleology مراد از غایت انگاری در این نوشتار آن است که فی الجمله در جهان هدف یا اهدافی وجود دارد و برخی موجودات با فعالیت هدایت شده به سوی آن هدف در حال حرکت هستند، یا به بیان دیگر وجود یکی از این چیزها یا بیشتر به خاطر چیز دیگری است. جهت توضیح بیشتر: استغفان کورنر، *فلسفه کانت*، ترجمه: فولادوند، ص ۳۶۱، و همچنین مقاله ذیل رجوع شود:

"Teleology" و *The Encyclopedia of philosophy*, (ed) paul, Edward's Newyork, Macmillan.

۲. هراکلیتس یا هر فلیطوس (Heraclitus) بزرگزاده‌ای از مردم افسس بود و بنا به گفته دیوگنس در حدود شصت و نهمین المپار، یعنی در سال‌های ۵۰۴-۵۰۱ ق.م در اوج شهرت بود، تاریخ زندگی او را نمی‌توان دقیقاً تعیین

اقبال و ادبار فیلسوفان غربی نسبت به نظریه غایت‌انگاری □ ۱۰۵

- کرد. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه: سید جلال الدین مجتبیوی، ج ۱، قسمت اول، ص ۵۷.
۳. ارسطو در کتاب «متافیزیک» در کتاب یکم (آلفای بزرگ) در هشت فصل (فصل سوم تا دهم) درباره مبادی و علت‌ها بحث کرده است. او در این فصول ابتدا آرای حکیمان گذشته درباره علل را نقل و سپس نقد کرده است. او در فصل پنجم مدعی می‌شود که فیلسوفان باستان در مجموع تنها درباره دو علت - مادی و فاعلی - سخن گفته‌اند. ارسطو، متافیزیک یا مابعدالطبیعه، ترجمه: شرف الدین شرف، صص ۲۲-۲۴.
۴. آناکساگوراس یا انکساگورس (Anaxagoras) در حدود ۵۰۰ ق.م در کلازنا در آسیای صغیر متولد شد و گرچه یونانی بوده، اما بدون تردید یک شهروند ایرانی بود. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه: سید جلال الدین مجتبیوی، ج ۱، قسمت اول، ص ۹۵.
۵. بحث لذت، براساس تحقیقات و تقسیم‌بندی‌های جدید علوم، یکی از مباحث جدی فلسفه اخلاق است.
۶. همان، صص ۹۹-۱۰۰. توجه برای توضیح بیشتر در این مورد به کتاب تئودور گمرتس، متفکران یونانی، ترجمه: محمدحسن لطفی، ج ۳، صص ۱۳۵۶-۱۳۵۸ رجوع شود.
۷. توماس آکوئینی (۱۲۲۵-۱۲۷۴م) یکی از متنفذترین فیلسوفان مدرسی قرن سیزدهم میلادی، بلکه کل قرون وسطی بوده است. چهل و نه سال بعد از زندگیش عنوان قدسی به او اعطا شد و در سال ۱۸۷۹م پاپ لیو سیزدهم با صدور فتوایی آرای آکوئیناس را تنها فلسفه حقیقی اعلام کرد. (آلبرت آوی، سیر فلسفه در اروپا، ترجمه علی اصغر حلبی، ج ۱، ص ۱۵۱. و پل استراترن، آشنایی با آکوئیناس، ترجمه شهرام حمزه‌ای، ص ۹.
۸. توماس آکوئینی، به بحث علت غایی به عنوان یک مسأله مستقل فلسفی توجه نکرده و در صدد تبیین آن بر نیامده است، بلکه تنها در صدد آن بوده که از این طریق وجود خدا را اثبات نماید.
۹. راه حرکت، علت فاعلی، امکان و وجوب، درجات کمال، راه غایت‌مندی یا هدف‌داری.
۱۰. یکی از این طرق، غایت‌مندی یا هدف‌داری است.
۱۱. دلیل او برای مخالفت آن بود که پذیرش علت غایی به این معنا است که خداوند با ما مشورت کرده است. پل فولکیه، هستی‌شناسی، ترجمه: مهدوی و همکاران، ص ۱۲۲.

کتابنامه

۱. آوی، آلبرت، سیر فلسفه در اروپا، ترجمه: علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات زوار، چاپ دوم، ۱۳۶۸
۲. ارسطو، متافیزیک، یا مابعدالطبیعه، ترجمه: شرف الدین خراسانی (شرف)، تهران، انتشارات حکمت
۳. استراترن، آشنایی با آکوئیناس، ترجمه: شهرام حمزه‌ای، تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۹

۴. افلاطون، *مجموعه آثار افلاطون*، ترجمه: حسن لطفی، ج ۳، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۸۰
۵. جهانگیری، محسن، *احوال، آثار و آراء فرانسیس بیکن*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۹
۶. دکارت، *فلسفه دکارت*، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، انتشارات بین‌المللی هدی، چاپ اول، ۱۳۷۶
۱۲. برنر، ویلیام. اچ، *عناصر فلسفه جدید*، ترجمه: حسین سلیمانی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۸۰
۱۳. راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه: نجف دریابندری، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۶۵
۷. ژیلسون اتین، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه: ع. داودی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۷۹
۸. همو، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه: محمد رضایی و سید محمد موسوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۵
۹. صانعی دره‌بیدی، منوچهر، *فلسفه لایب‌نیس*، تهران، انتشارات ققنوس، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۱۰. فولکیه، پل، *هستی‌شناسی*، ترجمه: مهدوی و همکاران.
۱۱. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه، بخش یونان*، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبیوی، ج ۱، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
۱۲. کورنر، استفان، *فلسفه کانت*، ترجمه: عزت‌الله فولادوند
۱۳. گمپرتس، تئودور، *متفکران یونانی*، ترجمه: محمد حسن لطفی، ج ۳، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۵
۱۴. مجتهدی، کریم، *فلسفه در قرون وسطی*، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۷۵
15. Beckner, Morton, teology, The Encyclopedia of philosophy (ed) paul, Edward, NewYork, Macmilan.

جستاری در تعامل عقل و دین

زهرا خیراللهی*

چکیده

این نوشتار، درصدد بیان راهکارهای حیاتی دین و نقش آن در سرنوشت فردی و اجتماعی انسان است. همچنین مکانیزم حساس عقل در قلمرو دین مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. در بخشی آسیب شناسی عقل و دین مورد تحلیل قرار گرفته و در بخشی دیگر، به رابطه تنگاتنگ آن دو پرداخته شده است. همچنین حجیت ذاتی عقل و وحی مورد بحث قرار گرفته و تعهد دینی به عنوان گران سنگ ترین انگیزه در اخلاق و وظایف انسانی معرفی گردیده است. روش انبیاء، بر خلاف گرایش‌های افراطی، نه تنها عقل ستیز نیست بلکه از سویی فراعقل و از سوی دیگر مکمل عقل و هماهنگ با فطرت انسانهاست.