

## جایگاه علت غایی در فلسفه اسلامی

حسین حبیبی تبار<sup>۱</sup>

منیژه عاملی<sup>۲</sup>

### چکیده

اصل علت یک رابطه وجودی است که همواره میان دو وجود برقرار می‌شود به گونه‌ای که در آن یک وجود نیازمند به وجود دیگری است. فیلسوفان مسلمان برای «علت» تعاریف مختلفی ارائه داده‌اند. در فلسفه مشاء علت بر چهار قسم مادی، صوری، فاعلی و غایی تقسیم می‌شود که مشهور هم این قول را پذیرفته‌اند.

اما علت غایی به عنوان یکی از علل وجود، از جهتی غایت و از جهت دیگر علت غایی نامیده می‌شود. کلمه «غایت» در لغت به معنای نتیجه، اثر، هدف و فایده آمده است و از نظر مفهوم فلسفی عبارت از چیزی است که فعل به خاطر آن انجام می‌شود.

اما بین علت غایی و علت فاعلی در برخی موارد فاعل به منزله‌ی ماده غایت و نیز به منزله صورت فاعل است، پس علت غایی مکمل و متمم علت فاعلی است.

لذا علت غایی بر حسب ماهیت، علت فاعلی است و به حسب وجود، معلول وی است. از نظر حکمای الهی هر فعلی برای غایت و هدفی به وجود می‌آید و هر فاعلی کار خود را برای هدف و غایتی انجام می‌دهد که معنای نخستین آن حاکی از حب ذات الهی به ذاتش است و معنای دوم آن بیانگر عشق و حب همه خلایق به او می‌باشد، در این راستا با ارائه پژوهش حاضر اشکالات و شبهات مطرح شده، توسط حکمای اسلامی مورد بررسی قرار گرفته و شبهات مطرحه در این خصوص پاسخ داده شده است.

### واژگان کلیدی

علت، علت فاعلی، علت غایی، غایت، علت تامه

۱. عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، گروه معارف اسلامی، ساوه، ایران.

۲. کارشناس ارشد موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مدرس دانشگاه

پذیرش نهایی: ۹۱/۸/۱۴

تاریخ دریافت: ۹۱/۵/۲

### طرح مسئله

در میان مسایل فلسفی قانون علیت از قدیمی ترین مسایلی است که ذهن بشر را به خود مشغول ساخته و برای کشف معمای هستی به تفکر واداشته است. از آنجا که در تعریف علت آورده اند چیزی است که وجود فی نفسه اش یا از طرف ذاتش تمام شده باشد یا از طرف غیر و از شی دیگر حاصل شده و متقوم به او باشد مبدامی باشد و باید علت تقدم زمانی و وجودی بر معلول داشته باشد

در حالی که بر اساس فلسفه سنیوی علت غایی به عنوان یکی از اقسام علل از حیث ذات و ماهیت قبل از شروع فعل و عمل در ذهن فاعل خطوط می کند ولی در وجود و تحقق در خارج در خاتمه فعل و عمل و معلول فاعل و متاخر است.

لازمه فهم این بحث و حل تعارض و دوگانگی آن بررسی تعریف علت - تقسیمات علل - تعریف علت غایی و تقسیمات آن - نقد و بررسی رابطه علت غایی با فعل و حرکت و علت فاعلی رامی طلبد.

اما هدف اصلی بحث اینکه هر کج که سخن از علیت باشد ناگزیر پای علت فاعلی و غایی به میان کشیده می شود و اینکه اصل علت غایی بر سراسر کاینات حکم فرماست می توان نتیجه گرفت که باید علت فاعلی باشد که وجودش واجب بوده و غایت همه غایات باشد و آن ذات اقدس الهی است که به بررسی نظریات و معانی علت غایی در افعال خدائیز پرداخته شده تا معنای حقیقی از آن مستفاد گردد.

هرگاه دو وجود داشته باشیم، یکی وابسته و نیازمند دیگری وجودی که طرف وابستگی است و نیازمندی وجود محتاج را بر طرف می کند؛ به وجود وابسته معلول و به وجودی که طرف وابستگی است، علت می گوئیم. (طباطبایی، ۱۳۷۲، اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۲۱۵) فیلسوف علل را از حیث خارج در نظر می گیرد و آنرا به علل وجود یعنی فاعل و غایت و علل ماهیت یعنی ماده و صورت تقسیم می کند.

از قانون اصلی علیت، قوانین فرعی زیادی منشعب می شود و یکی از آن قوانین اینکه علل معین همواره معلولات معین به دنبال خود می آورند و حکما این قانون را «اصل سنخیت» علت و معلول می نامند. و قانون دیگری که از اصل کلی علیت منشعب می شود

قانون عدم انفکاک معلول از علت تامه است که از آن به قانون وجوب ترتیب معلول بر علت تامه یا قانون ضرورت علی و معلولی تعبیر می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۷۲، همان: ۱۸۵)

مراد از وجود علت تامه دخالت هر یک از علل مختلف به حسب شئون خود است یعنی فاعل ماده و صورت با وجودشان در پیدایش معلول تاثیر دارند.

درباره علت غایی اندیشمندان اسلامی، عالم هستی را نشانه وجود خدا می‌دانستند و معتقد بودند که ما باید از نشانه گذر کنیم و به سوی صاحب نشانه که غایت عالم هستی است برسیم و تحت تاثیر آیات قرآن همه عالم را آیت الهی بدانیم.

قرآن کریم در آیات مختلفی به نشانه بودن موجودات جهان هستی اشاره می‌کند و در برخی از آیات آنها را نشانه افرادی می‌داند که تفکر کنند (نحل/۶۷) و در آیات دیگر آنها را نشانه افرادی می‌داند که اهل تذکر باشند (نحل/۱۱۳) و گاهی نیز عالم هستی را نشانه‌هایی برای کسانی می‌داند که اهل تعمیق و تفکر بوده و در این راه صبور و شاکر باشند. (لقمان/۳۱)

عقیده حکمای الهی این است که هر فعلی برای غایت و هدفی به وجود می‌آید و هر فاعلی کار خود را برای هدف و غایتی انجام می‌دهد که وجودش واجب است و آن واجب الوجود همان ذات اقدس الهی است و در معنای نخست اطلاق غایت برای ذات الهی به اعتبار فاعلیت آن ذات است و در معنای دوم بیانگر عشق و حب همه خلایق به او می‌باشد و اینکه محبوب حقیقی همه موجودات، او است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۲)

## ۱- علت از دیدگاه حکمای اسلامی

### ۱-۱ رابطه علیت

رابطه علیت یک رابطه وجودی است که همواره میان دو وجود برقرار می‌شود یعنی همیشه یک وجود است که نیازمند به وجود دیگری است؛ به دیگر سخن ماهیت تنها در هستی و وجود خود محتاج به وجود دیگری است. (طباطبایی، ۱۳۷۲، بدایه الحکمه: ۲/۲۴۱)

علیت به معنای اعم یعنی دخالت داشتن چیزی در تحقق چیز دیگر به طوری که اگر شی اول نباشد شی دوم تحقق پیدا نمی‌کند. همه فلاسفه اسلامی معتقدند که «مفهوم علیت» نه جزء معقولات اولیه است و نه جزء معقولات ثانویه منطقی، بلکه جزء معقولات فلسفی

است؛ زیرا معقولات اولی مصداق خارجی دارند، اما علت و معلول مصداق خارجی ندارند بلکه ما بازای خارجی دارند. (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ۱۳۷۲، ص ۲۰۹) در واقع در میان مسائل فلسفی قانون علت و معلول از لحاظ سبقت و قدمت اولیه مسئله‌ای است که فکر بشر را به خود متوجه ساخته و او را به تفکر و اندیشه برای کشف معمای هستی و ادوار کرده است.

برای انسان که دارای استعداد «فکر کردن» است مهمترین عاملی که او را در مجرای تفکر می‌اندازد همان ادراک قانون کلی علیت و معلولیت است. (همان، ص ۱۷۵)

البته افتادن انسان به مجرای تفکر یک عامل دیگر نیز دارد و آن قدرت انعطاف ذهن است به عالم درون و روی این خاصیت انسان می‌تواند علم به علم یا علم به جهل خود پیدا کند. (همان، ص ۱۷۵)

همچنین علیت یکی از مواردی است که متکلمین مورد خدشه قرار داده‌اند؛ اما قانون علیت یکی از ارکان عمومی است که اگر آنرا متزلزل فرض کنیم دیگر علم به کلی بی‌معناست. (همان، ص ۱۸۰) اگر مفهوم علیت و معلولیت را به معنای اعم در نظر بگیریم، رابطه علیت و معلولیت عبارت است از استناد واقعیتهای به واقعیت دیگر. (همان)

## ۱-۲ تعریف علت

فیلسوفان مسلمان برای «علت» تعاریف مختلفی ارائه داده‌اند: علت چیزی است که از وجودش وجود چیز دیگر و از عدمش عدم چیز دیگر حاصل می‌شود. (شیرازی، الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، ۱۴۱۹ هـ ص ۱۲۷)

بوعلی نیز در تعریف علت می‌گوید: «هر چیزی که وجود فی نفسه‌اش یا از طرف ذاتش تمام شده باشد یا از طرف غیر و شیء دیگر از او حاصل شده و مقوم به او باشد، مبدأ می‌باشد.» (ابن سینا، النجاه: الالهیات، ۱۳۷۷، ص ۵۱۸)

امام فخر رازی نیز علت را چیزی می‌داند که شیء در حقیقت وجودش بدان نیازمند است. (فخر رازی، ۱۹۶۶: ۵۸۶) و نیز علت چیزی است که شیء به آن احتیاج دارد. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۷۷)

همچنین آورده‌اند: «موجودی که به نحوی هستی ماهیت بر آن توقف دارد علت، و

ماهیتی که در هستی خودش وابسته به آن علت می‌باشد معلول خوانده می‌شود.» (طباطبایی، بدایه الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج ۲، ۱۳۷۲، ۲۴۳۲) (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰)

گاهی در تعریف علت گفته می‌شود علت چیزی است که مدخلیت در وجود معلول داشته باشد و وجود معلول بدون وجود آن ممتنع باشد، هر چند وجود معلول با وجود آن علت، واجب و لازم نباشد. (شیرازی، شواهد الربوبیه، ۱۳۷۵: ۱۱۳) و اینکه علت امری است که امر دیگری به آن متوقف می‌شود که حقیقتاً وجودش به آن محتاج است. (مصباح، ۱۴۰۵: ۲۳۱) و عده‌ای علت را چیزی دانسته‌اند که معلول در کیان و هستی خود به او نیازمند است. (مطهری، ۱۳۷۴، شرح منظومه: ۵/۱۷۶) در واقع از آن‌جا که کهن‌ترین مسأله فلسفه، مسئله «علت و معلول» است، علیت رابطه‌ای است میان دوشی که یکی را «علت» و دیگری را «معلول» می‌خوانیم و عمیق‌ترین رابطه میان علت و معلول این است که علت وجود دهنده معلول است.

آنچه معلول از علت دریافت می‌کند تمام هستی و واقعیت خویش است، لذا اگر علت نباشد معلول نیز نیست، ما چنین رابطه‌ای را در جایی دیگر سراغ نداریم که اگر یکی از دو طرف رابطه نبود دیگری هم نباشد و نیاز معلول به علت شدیدترین نیازهاست. (مطهری، ۱۳۷۴، کلیات فلسفه: ۳۹۸/۵)

### ۳-۱ تقسیمات علل

ابن سینا در آثارش علت را به چهار قسم تقسیم می‌کند و مشهور هم این قول را پذیرفته‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۵: ۵۳) (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۳۷۵: ۱۱/۳) (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۵۳) (ابن سینا، الهیات شفا، ۱۴۰۴: ۲۸۱) (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۵۳) عبارتند از:

الف) علت غایی

ب) علت فاعلی

ج) علت صوری

د) علت مادی

دو قسم اول را «علل وجود» و دو قسم آخر را «علل قوام» می‌نامند زیرا ماهیت اشیاء از علت مادی و صوری تشکیل می‌شود و وجود ماهیت از ناحیه علت غایی و فاعلی است؛

چنانکه در باب علل قوام هر کدام از ماده و صورت به یکدیگر بستگی دارند و هیچ کدام از آن‌ها بدون دیگری نمی‌تواند در این جهان منشأ اثری بوده باشد. در باب علل وجود نیز علت غایی و فاعلی به یکدیگر وابسته‌اند و هیچ کدام از آن‌ها به تنهایی در ایجاد مؤثر نخواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۳۳)

ملاصدرا معتقد است علت تامه، علتی است که غیر از آن علتی نیست و علت غیر تامه به صورت، ماده، غایت و فاعل تقسیم می‌شود. (شیرازی، ۱۴۱۹: ۱۲۷/۲) (شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۱۳) به طور کلی تقسیمات علت را می‌توان به دو دسته تامه و ناقصه تقسیم نمود که اصولاً فلسفه علت را به صورت مطلق به معنای علت تامه تعریف می‌کند؛ برای همین در تعریف علت تامه تعاریفی ذکر شده است که از آن جمله «جمیع آن چه شیء در وجودش به آن نیاز دارد.» (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۸۱) (طباطبایی، ۱۳۷۴، نه‌ایه الحکمه، ۱۳۷۴: ۱۵۷/۲) (شیرازی، الحکمه‌المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، ۱۴۱۹ هـ ص ۱۲۷) و نیز در تعریف علت ناقصه آمده است که علتی است که شامل برخی از آن چه معلول بر آن متوقف می‌شود و نه جمیع آن. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۸۱) (طباطبایی، همان: ۱۲۷)

علت تامه در بردارنده همه‌ی چیزهایی است که وجود معلول متوقف بر آن است، به گونه‌ای که با بودن آن، معلول راهی جز موجود شدن ندارد؛ ولی علت ناقصه در بردارنده‌ی برخی از چیزهایی است که معلول به آن وابسته است یعنی بودنش برای وجود معلول لازم است اما کافی نیست.

و نیز در تقسیم‌بندی دیگری در مورد علت معتقدند: «انّ الذی الشیء علیه افتقر صدرأ او قواماً تاماً او ناقصاً.» (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۱۸/۵ و ۳۹۸)

برخی در تقسیم علل معتقدند که علت وجودی ممکن از دو حال بیرون نیست یا آن که مقارن معلول است و چنین علتی «موضوع» نامیده می‌شود و یا آن که مباین با معلول است؛ قسم دوم اگر برای ایجاد ممکن و سبب تحقق آن باشد، «علت فاعلی» است و اگر ایجاد معلول و هستی آن به واسطه آن علت باشد، «علت غایی» است. (ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ۱۳۷۵: ۲۵۴/۱) (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۶۱)

به طور کلی علت منقسم است به علت ناقصه و تامه زیرا علتی که دارای اجزاء

می‌باشد؛ همچنانکه معلول به مجموع اجزایش احتیاج دارد نسبت به هر یک از آن‌ها نیز نیازمند است.

پس هر یک از اجزاء علت مانند مجموعه اجزاء نسبت به آن علیت دارد که با از میان رفتن او معلول نیز از میان می‌رود. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۸۹/۲)

معرف علت تامه اینست که با وجود او معلول ضرورت وجود پیدا می‌کند و با عدم او ضرورت عدم؛ و معرف علت ناقصه این است که وجود او معلول را ضروری الوجود نمی‌کند ولی عدم او، وی را ضروری العدم می‌سازد. (همان: ۱۹۰)

به عبارت دیگر علت یعنی آنچه وجود معلول بر آن متوقف است از دو حال بیرون نیست: یا وجودش برای وجود معلول کفایت می‌کند و معلول بر چیز دیگری غیر از آن توقف ندارد؛ یا آن که وجودش برای وجود معلول کافی نیست و اگرچه لازم می‌باشد. در صورت نخست آن علت، علت تامه است و در صورت دوم علت ناقصه می‌باشد.

بنابراین علت تامه علتی است که بودنش برای وجود معلول لازم و کافی است، اما علت ناقصه علتی است که بودنش برای وجود معلول لازم است اما کافی نیست. (طباطبایی، نهاییه الحکمه، ۱۳۷۴: ۲۵۰/۲)

## ۲- علت غایی از دیدگاه حکمای اسلامی

### ۲-۱ تعریف «علت غایی»

نخست این که علت غائیه افضل اجزاء حکمت است. (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۴۹) (مطهری، ۱۳۸۷: ۷۵۳/۱) (ابن سینا، الهیات شفا، ۱۳۷۶: ۳۰۸) (شیرازی، ۱۴۱۹: ۲۷۰/۲) (مصباح، ۱۴۰۵: ۲۵۸) در حقیقت غایت از حیث ذات و ماهیت وی که قبل از شروع در فعل و عمل، در ذهن فاعل خطوط می‌کند و علت غائیه فاعلیت فاعل و مقدم است ولی در وجود و تحقق در خارج در خاتمه فعل و عمل، معلول فاعل و متأخر است. پس این علت از جهتی غایت و از جهتی دیگر علت غائیه نامیده می‌شود و همان‌طور که علت غایی همان معنا و مفهومی است که در آغاز و قبل از شروع در عمل صورتی از آن در ذات فاعل ممثّل بود نه در خارج، همچنین غایت و نتیجه حاصل از عمل که در خارج به وقوع می‌پیوندد بالمآل عاید شخص فاعل می‌گردد و بازگشت به او می‌کند خواه وجود آن غایت و نتیجه برای

خود فاعل باشد یا نه. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۵/۳) (ابن سینا، الهیات شفا، ۱۴۰۴: ۳۵۴/۲) (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۴۱) (شیرازی، شواهد الربوبیه، ۱۳۷۵: ۱۱۴) (طوسی، ۱۳۶۱: ۳۵۴) علت غایی علتی است که محرک اول فعل بوده و در وجود ذهنی مقدم بر سایر علوم باشد و در وجود خارجی بعد از تحقق تمام آنها محقق می‌شود و آن در حقیقت علت فاعلی است.

کلمه «غایت» در لغت به معنای نتیجه و اثر آمده است و به معنی هدف و فایده هم آمده است. از نظر مفهوم فلسفی عبارت از چیزی است که فعل به خاطر آن انجام می‌شود و هرگاه آثار و نتایج مترتب بر فعلی باعث صدور فعل از فاعل شود آن آثار و نتایج را غرض و علت غایی آن فعل می‌نامند و بدیهی است که فاعل بدان آثار و نتایج کمال یابد، یعنی فاعل فعل را برای رسیدن به آن نتایج انجام دهد. (سجادی، همان) و همچنین در تعریف علت غایی آنرا چنین آورده‌اند: «الغایه علت بمایتها لعلیه العله الفاعلیه معلوله فی وجودها للمعلول» (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۳۲) و غایت در حصول وجود بعد از معلول است، اما از نظر ماهیت، بر علت‌های دیگر تقدم دارد و روشن است که ماهیت، غیر از وجود خارجی است. برای این که یک معنا هم در خارج وجود دارد و هم در ذهن و آن چیزی که بین وجود خارجی و ذهنی مشترک است، همان ماهیت است و غایت از جهت ماهیت بر علت‌های دیگر از جهت بودنشان مقدم است اما از نظر وجود، گاهی بعد از آنها است. (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۶۱)

بطور کلی در باب اصل علت غایی دو نظر وجود دارد:

الف- آن که اصل علت غایی و هدفداری اختصاص دارد به حوزه وجود انسان و حیوان که حرکت ارادی دارند، اما در سایر فاعلهای جهان، علت غایی وجود ندارد.  
ب- آن که بر همه فاعل‌ها و معلول‌ها و مخلوق‌های جهان اصل علت غایی حکمفرماست و الهیون از این نظر پیروی و از آن دفاع می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۳۱۱/۲) (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۲۰/۵)

بنابراین، یک نظر این است که اگر غایتی برای افعال باشد، این امر فقط درباره بعضی از افعال موجودات متحرک بالاراده صادق است و سایر موجودات در افعالشان غایتی را



دنبال نمی کنند. نظر دیگر این است که هر فاعلی در فعلش دارای غایت است، اعم از این که فاعل طبیعی باشد یا ارادی، یا فاعل خدا باشد یا عقول مجرد. بنابراین هر فعل و حرکتی که در عالم واقع شود در پی تحقق غایتی است. لذا حکیم سبزواری نیز در این باره می گوید: «و کلّ شیء غایه مستتبع» (مطهری، ۱۳۸۷: ۷۵/۱)

برخی غایت را دارای دو معنی می دانند: یکی آن چیزی که حرکت به سوی آن است، «ما الیه الحرکه» و دیگری چیزی که حرکت برای اوست، «ما لأجله الحرکه» است. (مطهری، همان: ۱۳۴) و نیز آنرا «الغایه عله فاعل أی من حیث هو فاعل بمهیتها و لکن مغلوله له بایتهها» دانسته اند. (سبزواری، ۱۳۶۶: ۱۳۴) و اینکه علت غایی همان کمال اخیر است که فاعل در فعل خود توجه به آن دارد. (طباطبایی، همان: ۳۰۰)

غایتی که ما از فعلی از افعال اختیاری مان می خواهیم، چیزی است که او را برای تامین احتیاج وجودی می خواهیم و همچنین یعنی ما ناقص هستیم و با غایت فعل، خودمان را تکمیل می نماییم و در واقع نسبت غایت به ما که فاعل هستیم نسبت کمال است به نقص. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۳۷)

از همین رو ما طبق قانون تکامل عمومی، خواهان کمال خود هستیم و از این روی از فعالیت های وجودی خود آنچه می تواند کمال مزبور را به وجود آورد و با وی مرتبط است، در راه او به مصرف رسانیده و او را به وجود آورده و کمال خود را می یابیم. (طباطبایی، همان: ۲۴۱) از این روی که موجودات این جهان فعل خداوند آفریدگار می باشند و هر کدام از آنها غایتی دارند پس فعل خدای پاک نیز بی غایت نخواهد بود ولی این غایت تنها برای فعل غایت شمرده می شود، یعنی علت آفرینش است نه غایت آفریدگار، زیرا غایت فاعل به یک معنا خود کمالی است که نقص فاعل را ترمیم می نماید و برای خدای آفریدگار نقص نمی توان فرض کرد. (طباطبایی، همان)

حقیقت غایت عبارت است از صورت کاملتر وجود چیزی که در راه تکامل افتاده و صورت ناقص تر وجود خود را تبدیل به وی نماید؛ البته باید توجه داشت که علت غایی موقعیت مخصوص داشته و با سایر علتها تفاوت دارد زیرا علت غایی ضمن اینکه در عالم اندیشه مقدم است در جهان عمل و عالم خارج متاخر خواهد بود.

به همین جهت است که بزرگان اندیشه گفته‌اند: «اول فکر آخر آمد در عمل» یعنی آنچه به عنوان علت غایی در مقام فکر و اندیشه اول است در مقام عمل و جریان کار آخر خواهد بود. (ابراهیمی دنیایی، ۱۳۸۱: ۱۴۳/۲) و غایت هستی، یافتن طبایع فلکی و تصورات نفسانی آنها آن است که به کمال عقلی برسند. (شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۷۵)

## ۲-۲ تقسیمات علت غایی

حکما معمولاً غایت را به دو معنی تقسیم می‌کنند: یکی ما الیه الحرکه، یعنی چیزی که حرکت به سوی اوست و دیگری ما لاجله الحرکه یعنی چیزی که حرکت بخاطر اوست. (شیرازی، ۱۳۸۳: ۷۵۳)

برخی معتقدند با توجه به اینکه همه اقسام علل، قابل انقسام به قریب و بعیدند؛ علت غایی نیز به قریب و بعید تقسیم می‌شود؛ بنابراین واجب الوجود، علت غایی بعید است و عقول مجرد، علل غایی قریب‌اند. (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۴۱) (بهشتی، ۱۳۸۲: ۱۲۳)

همچنین غایت را برخی به دو معنی می‌دانند: فعلی که دارای غایت است اگر امر ممتد متدرج الوجود باشد به معنی نهایت حرکت است، یا امر مجردی که به او ماده تعلق نمی‌گیرد و در نتیجه غایتی به معنای نهایت حرکت و طرف امتداد او اندیشیده نمی‌شود. (مصباح، ۱۴۰۵: ۲۵۹) و اینکه غایت ممکن است نفس فاعل باشد مانند فاعلیت اولی خدواند متعال و ممکن است در قابل پنهان و نهفته باشد و ممکن است در غیر آن دو باشد. (شیرازی، ۱۴۱۹: ۲۵۰-۲۷۱) (ابن سینا، الهیات شفا، ج ۱، مقدمه ابراهیم مدکور، ۱۴۰۴: ۲۸۳) در تقسیم بندی دیگری از علت غایی آورده‌اند که علت غایی بطور کلی دارای اشکال زیر است:

۱. غایت بالذات: غایتی است که حرکت طبیعی و ارادی برای رسیدن به خود آن امر قصد شود و نه غیر آن.
۲. غایت بالعرض: کسی کاری را قصد کند، اما نه برای خودش.
۳. غایت قریب: نزدیکترین هدف محقق برای یک فعل.
۴. غایت کلی: غرض از هر کاری به صورت مطلق.
۵. غایت بسیط: انجام کاری برای هدف واحد.

۶. غایت مرکب: انجام کاری برای برآورده شدن یک هدف با اهداف جانبی.
۷. غایت بالفعل: غایتی که بالفعل حاصل و متحقق است.
۸. غایت بالقوه: غایتی که بالفعل محقق نیست، اما بعد تحقق می‌یابد. (خادمی، ۱۳۸۰: ۶۷۵)

### ۳-۲- رابطه علت غایی با فعل

اما رابطه علت غایی و علت فاعلی به این معنی است که در برخی از موارد فاعل به منزله‌ی ماده غایت و غایت به منزله صورت فاعل است، پس علت غایی مکمل و متمم علت فاعلی است و به همین دلیل گاهی به علت غایی، «علت تمامی» نیز گویند. (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۱۷/۵) معمولاً چنین اظهار می‌دارند که ماده همواره قائم و متکی به صورتی است که متناوباً و به صورت متصلی همراه او است و ادعا می‌کنند که نسبت صورت به ماده نظیر نسبت فاعل به فعل است و لذا گاهی صورت را «فاعل ماده» می‌خوانند که در عین اینکه فاعل است مقارن نیز هست و گاهی صورت را «شریکه العله» و «شریکه الفاعل» می‌خوانند؛ ولی این نظریه مبتنی بر این اصل است که ما ترکب جسم را از ماده و صورت «انضمامی» بدانیم.

اما بنابر ترکب اتحادی، این مطلب درست نیست چون برخی می‌خواهند این معنی را حتی بنابر ترکب اتحادی توجیه کنند و می‌توان گفت عدم معقول بودن این سخن خود دلیل بر عدم صحت نظر ترکیب انضمامی است.

در مورد فاعل و غایت یک مطلب دیگر نیز هست و آن اینکه صورت ذهنی غایت را اگر با قوای علمی فاعل بسنجیم بالضرورة نسبت آنها همان نسبت ماده و صورت است ولی اگر با قوای شوقیه و محرکه فاعل بسنجیم دیگر نسبت آنها نسبت ماده و صورت نیست بلکه نسبت فاعل به فاعل است. (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۱۸/۵)

همچنین صدرالمتالهین درباره ارتباط فاعل و غایت معتقد است که علت غایی از فاعل منفک نیست و غایت مترتب بر فعل است و برحسب کمال به آن برخواهد گشت. (شیرازی، ۱۴۱۹: ۲۷۱/۲)

غایت اگرچه در آغاز چنین می‌نماید که گاهی به فاعل بازمی‌گردد و گاهی به ماده و

گاهی به غیر آن دو؛ اما برحسب نظر دقیق همیشه به فاعل بازمی‌گردد؛ بدین معنا که فاعل همیشه برای کمال خودش کار انجام می‌دهد و مقصود اصلی در همه افعالی که از فاعل صدور می‌یابد، خود فاعل است.

حتی کسی که به انسان در مانده‌ای احسان می‌کند تا او را شادمان سازد، اگرچه در آغاز چنین می‌نماید که هدف او از این کار شادمان ساختن آن شخص در مانده است نه چیزی که مربوط به شخص فاعل است؛ اما اگر دقت شود دانسته می‌شود که غایت در اینجا نیز مربوط به خود فاعل است، زیرا او با دیدن احوال آن مسکین، اندوهگین و متأثر گشته است و با احسان خود در واقع می‌خواهد آن غم و اندوه را از خودش برطرف سازد.

در واقع غایت همیشه با فاعل سنخیت دارد و با آن سازگار و ملایم می‌باشد و با رضایت او از او صادر می‌گردد؛ چون اثر فاعل و معلول آن می‌باشد و معلول همیشه با خود سنخیت و ملایمت دارد، همچنین غایتی که بر فعل مترتب می‌شود همیشه مسانخ و ملایم با فاعل است و از این رو خیر و کمال برای فاعل خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴۳/۲)

آنچه که در واقع خود فاعل حقیقتاً بدان استکمال می‌یابد، فاعلیت فاعل است که عین فاعل می‌باشد. اما غایتی که بیرون از ذات فاعل است و وجودش مترتب بر فعل می‌باشد، حقیقتاً موجب استکمال ذات فاعل نمی‌گردد، بلکه ذات بالعرض به واسطه آن کامل می‌گردد.

وقتی گفته می‌شود غایت مترتب بر فعل، ذات فاعل را کامل می‌گرداند فعلیت یافتن فاعلیت فاعل است که البته ملازم با فعل و غایت مترتب بر فعل می‌باشد. (طباطبایی، همان: ۱۴۵) (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۲۲/۵)

غایت در حصول وجود بعد از معلول است اما از نظر ماهیت، بر علت‌های دیگر تقدم دارد و روشن است که ماهیت، غیر از وجود خارجی است.

علت فاعلی و علت غایی هر یک از جهتی علت دیگری است، علت فاعلی سبب و علت تحقق غایت در خارج است و علت غایی، علت و سبب فاعل شدن فاعل است؛ اگر علت غایی نباشد، ذات فاعل متصف به وصف فاعلیت نخواهد شد.

تدقیق در نسبت علت فاعلی و غایی با یکدیگر این حقیقت را نشان می‌دهد که علت

غایی به علت فاعلی بازگشت می‌نماید. علت غایی بودن علت غایی به دلیل ملاحظه علت در قوس صعود از پایین است و گرنه علت غایی در قوس نزول از بالا، همان علت فاعلی فاعل است و فاعل پس از وجود علمی غایت، فعل را انجام می‌دهد. (جواد آملی، ۱۳۷۶: ۳۳۳)

ممکن است این تصور برای بعضی پیش آید که فرض علت غایی با فرض علت فاعلی منافی است زیرا علت فاعلی همان است که وجود دهنده معلول است و بدیهی است که یک شیء نمی‌تواند دو علت وجود دهنده داشته باشد یعنی هم وجودش معلول علت فاعلی باشد و هم معلول علت غایی.

پاسخ این توهم از آنجا روشن می‌شود که تأثیر علت غایی و علت فاعلی در عرض یکدیگر نیست که منافی با یکدیگر باشد در طول یکدیگر است و علت غایی مکمل علت فاعلی است یعنی علت فاعلی قطع نظر از علت غایی فاعل بالقوه است نه بالفعل و ناقص است و نه کامل و با علت غایی است که فاعل تمام و علت تامه می‌شود و حکما گفته‌اند که علت غایی مکمل فاعلیت فاعل است و این دو در یکدیگر مندرج هستند. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۳/۳۴۴)

بنابراین اصل غایت نظام قطعی علی و معلولی موجودات، صورت کامل تری به خود می‌گیرد زیرا ما اگر در قانون علیت تنها علت فاعلی را دخیل بدانیم، یعنی علل فاعلیه را بلاغایت و بلاهدف بدانیم هر چند موجودات همه با یکدیگر مرتبط و منفصل خواهند بود ولی روابط منحصر خواهد بود بر روابطی که بین هر فعل و فاعل بلاواسطه خودش است ولی بنابراین غایت علاوه بر رابطه‌ای که همواره بین فعل و فاعل است یک رابطه خاصی نیز بین هر فاعل و نتیجه فعل وجود دارد و مثل این است که یک نوع جذب و انجذابی بین دو مورد برقرار است. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۳/۲۴۵)

غایت فاعل است از جهتی و غرض است از جهتی دیگر و علت غایی است (شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۲۸) یعنی علت غایی بر حسب ماهیت، علت فاعلی است و به حسب وجود، معلول وی است و در واقع ماهیت علت غایی، علت فاعلی است و وجود وی معلول آن است.

البته مقصود این است که علت غایی بر حسب وجود ذهنی، علت فاعلی است و به حسب وجود خارجی، معلول وی است. (شیرازی، ۱۳۸۳: ۷۵۴) و از طرف دیگر به حکم این که غایت و فایده، همان اثری است که بر فعل مترتب است یعنی فعل انسان وسیله و سبب به وجود آوردن اوست، پس غایت بر حسب وجود خارجی، اثر فعل انسان است. (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۲۳/۵)

غایت به لحاظ وجود خارجی معلول فاعل و به لحاظ وجود ذهنی علت فاعلیت فاعل است. (بهشتی، ۱۳۸۲: ۱۸۷) در واقع تدقیق در نسبت علت فاعلی و غایی با یکدیگر این حقیقت را نشان می‌دهد که علت غایی به علت فاعلی بازگشت می‌نماید.

#### ۴-۲ رابطه علت غایی با حرکت

کمال دومی که در هر حرکتی وجود دارد همان است که «غایت حرکت» نامیده می‌شود و متحرک با آن استکمال می‌یابد، یعنی واجد چیزی می‌شود که پیش از این فاقد آن بوده است؛ اگرچه این واجدیت ملازم با از دست دادن نسبت غایت حرکت به حرکت است.

نسبت غایت حرکت به حرکت، نسبت وجود تام به وجود ناقص است. حرکت در واقع وجود بالقوه غایت است؛ یعنی غایت در حرکت موجود است اما با یک وجود ضعیف و ناقص و غایت همان وجود حرکت است که فعلیت یافته و تام گشته است. و هیچ حرکتی خالی از غایت نیست، چرا که اگر حرکت غایی نداشته باشد، به سکون تبدیل می‌گردد یعنی اگر غایت نمی‌بود، حرکتی نیز نبود و شیء در حال سکون به سر می‌برد. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۳۱۲/۲)

چون میان غایت و حرکت رابطه و نسبت ثابتی برقرار است، میان آن‌ها نوعی اتحاد وجودی برقرار می‌باشد. و به واسطه این اتحاد وجودی، غایت با محرک مرتبط می‌گردد و همچنین غایت با متحرک مرتبط می‌گردد؛ و از آنجایی که غایت و حرکت با هم اتحاد وجودی دارند میان غایت و محرک و متحرک نیز ارتباط برقرار می‌گردد، زیرا «المتحد مع المتحد متحد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۳/۲)

از آنجایی که علت عبارت است از آنچه شیء بر آن توقف دارد و بدون آن

تحقق‌اش ناممکن می‌باشد و از طرفی در هر حرکتی فاعل حرکت در جستجوی غایت آن حرکت است و حرکت را فقط وسیله‌ای برای دستیابی به آن غایت قرار می‌دهد پس تحقق حرکت متوقف است بر اینکه حرکت غایتی داشته باشد و آن غایت مطلوب فاعل حرکت باشد و از این رو می‌توان نتیجه گرفت که در واقع «غایت حرکت» علت غایی برای حرکت می‌باشد. (طباطبایی، همان)

## ۵-۲ ارزیابی علت غایی

از نظر حکمای الهی، هر فعلی برای غایت و هدفی به وجود می‌آید و هر فاعلی کار خود را برای هدف و غایتی انجام می‌دهد.

ممکن است عده‌ای گمان کنند که علت غایی در مورد فاعل‌هایی صادق است که آن فاعل‌ها صاحب قصد و اراده و شعور و ادراک بوده باشند و تصور هدف و غایت و تصدیق به مفید بودن آن، باعث و محرک و انگیزه فاعل واقع گردد.

لذا طبیعت نمی‌تواند در کارهای خود غایت و هدف داشته باشد زیرا طبیعت فاقد شعور و اراده است و هدف داشتن فرع شعور و اراده است. (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۱۳/۵)

همچنین فاعل‌ها و علت‌های مافوق ماده و طبیعت، مانند ذرات باری، فاقد هدفی برای خود هستند چراکه هدف داشتن نشانه استکمال است و این معقول نیست، پس غایت ندارند. (مطهری، همان) نکته دیگر این که علت غایی در مورد همه افعال ارادی صدق نمی‌کند زیرا برخی کارهای انسان از روی اراده صادر می‌شود و در عین حال هدف ندارد و «عبث» هستند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۴/۲) (مطهری، همان: ۴۳۲)

در پاسخ به اشکال نخست باید گفت فاعل مختار برای آنکه انجام کاری برانگیخته شود باید آن کار را با غایتش به نحو جزئی تصور کند و ادراک جزئی، یا احساس است یا تخیل و چون احساس مشروط به حضور محسوس بالعرض می‌باشد و پیش از تحقق فعل، فعل در خارج نیست تا احساس بدان تعلق گیرد، در نتیجه ادراک جزئی فعل به صورت تخیل خواهد بود و هیچ فعل اختیاری خالی از تخیل نیست. اما گاهی فاعل به مجرد تخیل یک کار به سوی آن برانگیخته می‌شود و گاهی در آن تأمل می‌کند و سود و زیانش را بررسی می‌نماید و اگر به نتیجه رسید که فعلش دارای فایده و مصلحت کافی است بدان

شوق پیدا می‌کند و آن را انجام می‌دهد. (طباطبایی، همان: ۱۵۶)

در پاسخ به اشکال دوم می‌توان گفت که اگر مقصود از غایت داشتن این است که فعل غایت داشته باشد و منظور از غایت هم «ما الیه الحركه» باشد، افعال ذات باری همه دارای غایت می‌باشند و اگر مقصود این است که ذات باری غایت داشته باشد و مقصود از غایت هم «ما الیه الحركه» باشد جواب منفی است یعنی چنین غایتی در کار نیست..

و اگر مقصود این است که فعل یا فاعل غایت داشته باشد و مقصود از غایت هم «ما لاجله الحركه» باشد جواب مثبت است زیرا رابطه ذات حرکت با هدف خود طبیعی است و حرکت طبیعتاً جهت دار و هدفمند و وابسته به جهت و هدف خودش است و چون ذات باری علم دارد به نظام هستی چنانکه هست اراده می‌کند نظام هستی را چنانکه طبعاً و ذاتاً باید باشد پس ذات باری هر چیزی را برای همان منظور ایجاد می‌کند که آن چیز ذاتاً به سوی آن است و در این مورد ما الیه الحركه و ما لاجله الحركه یکی است.

پس لازم نمی‌آید که ذات باری ناقص و مستکمل باشد زیرا این اشکال وقتی لازم می‌آید که ذات باری خود ما الیه الحركه داشته باشد و نیز لازم نمی‌آید که ذات باری حکیم نباشد و حال آن که هیچ کدام درباره حق تعالی صدق نمی‌کند. (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۳۷/۵)

در پاسخ به اشکال سوم باید گفت درست است که در افعال گزاف، قصد ضروری و عادت و غایت فکری وجود ندارد اما این ضروری به مدعای ما وارد نمی‌سازد؛ زیرا مبدأ علمی در افعال عبث یکی صورت خیالی بدون فکر و اندیشه است و در نتیجه در این گونه کارها هیچ مبدأ فکری وجود ندارد تا از آن غایت فکری مطالبه شود. (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱۰۲/۲) (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۱/۲)

و دیگر این که در افعال عبث هم مبدأ فکری وجود دارد، اما این مبدأ فکری، ظنی است و به نحو اجمال در ذهن فاعل حضور می‌یابد و شوقی که به واسطه حضور صورت خیالی فعل در نفس فاعل برانگیخته می‌شود، بدان مبدأ فکری اشاره دارد. (طباطبایی، همان: ۱۶۲)

بنابراین اگر هر فعلی نسبت به مبادی خودش در نظر گرفته شود حتماً غایت متناسب با



آن محقق می‌گردد و ملاحظه می‌شود که اصلاً فعل بدون غایت در عالم نیست و عبث و گزاف و امثال این‌ها امور نسبی‌اند، یعنی در مقام مقایسه با تعقل و تفکر که برآیم، چون غایت تعقل و عاقله محقق نشده باطل یا عبث است. اما اگر پای مقایسه در میان نباشد و فعل انتقال از مکانی به مکان دیگر را نسبت به مبدأ تخیل و به قوه شوقیه و غایت آن که رسیدن به مکان دوم است در نظر بگیریم؛ چون غایت مطلوبش رسیده است اطلاق عبث بر آن جایز نیست. (شیرازی ۱۳۸۷: ۷۶۶/۱)

شبهه دیگر اینکه اگر افعال طبیعی دارای علت غایی نباشند پدیده‌هایی اتفاقی خواهند بود در صورتی که قول به تضاد و اتفاق باطل است. و اینکه با انکار علت غایی برای پدیده‌های طبیعی نمی‌توان تبیین معقولی برای برقراری نظم و هماهنگی عجیبی که بر جهان حکم فرماست ارائه داد؛ و اگر میان فعل طبیعی و غایت آن رابطه ضروری وجود نداشته باشد هیچ پدیده طبیعی قابل پیش‌بینی نخواهد بود. در پاسخ می‌توان گفت افکار قصد و هدف برای فاعل طبیعی به معنای قبول اتفاق به معانی نادرست آن نیست. و شبهه دیگر نیز معلوم شد زیرا انکار قصد و هدف برای طبیعت کلی جهان به فرض اینکه چنین طبیعتی وجود داشته باشد یا برای طبایع جزئیة بر حسب تعبیری که از ارسطو نقل شده مستلزم نفی هدفمندی جهان نمی‌باشد و به عقیده الهیون همه فاعل‌های جهان اعم از مجرد و مادی تحت تسخیر اراده الهی هستند و فاعلیت الهی فوق همه فاعلیت‌ها قرار دارد و از این روی هیچ حرکت و سکونی در جهان نیست که متعلق اراده تکوینی الهی نباشد و این که تحقق دائمی یا غالبی نتایج مشخص و قابل پیش‌بینی در اثر سنخیت بین علت و معلول است و پذیرفتن سنخیت به معنای میل طبیعی نیست که آن را علت غایی برای آن بدانیم. (سبزواری، ۱۳۶۹: ۸۰/۲) (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۸۶/۱-۲۸۸) (شیرازی، ۱۴۱۹: ۲۵۱/۲-۲۵۳) (مطهری، ۱۳۸۷: ۷۷۰/۱)

همچنین عده‌ای معتقدند غایت یعنی کسی که کار برای او صورت می‌گیرد و اگر چیزی آخر نداشته باشد، غایت هم ندارد و حکما در طبیعت قائل‌اند به این که حرکت فلک انتها ندارد و قدما برای حرکت فلک به مبدأ شعوری و ارادی قائل بودند. شیخ الرئیس حرکت فلک را واحد و دارای غایت واحد می‌داند ولی اشکال مخالفین به نظریه

غایت این است که حرکت فلک جز تکرار مکررات چیزی نیست و در واقع هیچ غایتی وجود ندارد. (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۳۳/۱-۱۳۴) اما پاسخ شیخ‌الرئیس چنین است: «أما الحركة الذاهبه الى غير النهايه فأنها واحده بالاتصال كما علمت في الطبيعيات. و أيضاً فإن 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 لئسلم أن عددها بغير نهايه.» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۹۱/۱)

همچنین اشکال شده است که برای هر غایتی، ممکن است غایتی باشد پس در حقیقت غایتی وجود نخواهد داشت زیرا سلسله غایات تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت. پاسخ این که در این امر چنین نیست که یک فاعلیت باشد با یک سلسله غایات بی‌نهایت، بلکه فاعلیت‌ها متعدد است و هر کدام غایت خودش را دارد. (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۳۲/۱-۱۳۳) شبهه دیگر این که نباید غایت را علت دانست زیرا مایترتب علی‌المعلول یا مایترتب علی‌الفعل که متأخر از فعل باشد، در صورتی که علت مقدم بر فعل است در پاسخ آورده‌اند که غایت دو وجود دارد که به حسب وجود ذهنی علت فعل است، بلکه علت علت در صورتی که بر حسب وجود خارجی معلول است و هر غایت شیئی دارد و وجودی و هر چیز به حسب هر کدام حکمی دارد. غایت به حسب شیئت و ماهیتش، علت علت است. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۹۲/۱)

و نیز عده‌ای معتقدند برخی از فاعل‌ها و علت‌ها مافوق ماده و طبیعت هستند و آنچه فعلیت و کمال، ممکن است برای آن‌ها حاصل شود، حاصل است مانند ذات باری تعالی و برخی از عقول مجردة نمی‌توان گفت چنین موجوداتی کار خود را برای 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 در این باره فاعلی که آنچه در امکان دارد برایش حاصل است، معقول نیست. (مطهری، ۱۳۷۸: ۵۵/۲) پاسخ این که طبق یک قاعده عقلی هر گونه فعلی که بر اساس اختیار از فاعل صادر گردد باید دارای مرجحی باشد که آن را غایت و غرض می‌نامد. (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۲۴۰/۱)

همچنین اشکال کرده‌اند که علت غایی در مورد فاعل‌هایی که دارای قصد، اراده و

شعور هستند، به کار می رود و تصور هدف، غایت و تصدیق به مفید بودن آن باعث و انگیزه فاعل است و طبیعت نمی تواند در کارهای خود غایت و هدف داشته باشد زیرا فاقد شعور و اراده است.

اما در پاسخ می توان گفت که غایت داشتن در این امر به معنای توجه طبیعت به یک کمال است. حرکت یک حقیقت جهت دار است از سویی به سوی دیگر می رود. اساس غایت داشتن آن است که طبیعت متوجه چیزی باشد که آن چیز کمال آن است. بنابراین شعور، رویه و ادراک در ماهیت ذی غایت بودن فعل طبیعت تأثیری ندارد و طبایع با علم و شعوری در حد وجود خودشان فاعل افعالی می شوند و در افعالشان غایتی را دنبال می کنند. (شیرازی، ۱۳۷۵: ۷۵۸/۱)

و نیز بر عمومیت و کلیت غایت مندی موجودات ایراد شده است که در عالم هستی موجودات بسیاری به غایت مطلوب خود نرسیده، فاسد می شوند، اگر هر موجودی در پی غایتی روان است پس چرا این ها به غایت نرسیدند.

مرحوم سبزواری در پاسخ به شبهه مذکور، این نرسیدن ها را از امور اقلی می داند و اشکال وقتی وارد است که دائمی یا اکثری باشد؛ حکما به القسر لایدوم و لایکون اکثریاً عقیده دارند و منظور این است که در عالم، قسردائم رخ نمی دهد. (مطهری، ۱۳۸۷: ۷۶۲/۱)

## ۶-۲ رابطه علت غایی با افعال حق تعالی

حاصل سخن این که علم خدای متعال به نظام خیر، غایت برای فاعلیت او است که عین ذات او می باشد، به دیگر سخن آنچه خداوند را برانگیخته تا عالم را بر نظام احسن بیافریند همان علم ذاتی او به نظام احسن است. بلکه اگر خوب در این باره اندیشه کنیم، خواهیم دید که خداوند غایت همه غایات است؛ بدین معنا که همه چیز در واقع رو به سوی او دارند و حبّ او و عشق او در همه موجودات سریان دارد و هدف و غرض اصلی و اساسی در پی همه غایت ها ذات کامل الهی می باشد. و این معنای دیگری است برای غایت بودن ذات اقدس الهی که بسی با معنای نخستین آن متفاوت می باشد.

در معنای نخستین اطلاق «غایت» برای آن ذات متعالی به اعتبار فاعلیت خود آن ذات است، و در این معنا اطلاق غایت بر او به اعتبار فاعلیت و تحریک دیگر موجودات

می‌باشد. نیز معنای نخستین غایت، حاکی از حبّ ذات الهی به ذاتش است. در معنای دوم آن بیانگر عشق و حبّ همه خلایق به او می‌باشد و این که محبوب حقیقی همه موجودات او است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۲/۲)

نکته دیگر عمومیت داشتن علت غائیه است، یعنی اینکه هر جا که علت هست همان طور که ناگزیر علت فاعلی وجود دارد، علت غایی نیز وجود دارد و اصل علت غائیه بر سراسر کاینات و مخلوقات اعم از مجرد و مادی و اعم از ذی شعور و غیر ذی شعور حکمفرماست.

عقیده حکمای الهی این است که هر فعلی برای غایت و هدفی به وجود می‌آید و هر فاعلی کار خود را برای هدف و غایتی انجام می‌دهد. همچنین چون هر رخدادی باید علتی داشته باشد و این فرایند نمی‌تواند برای همیشه ادامه پیدا کند می‌توان نتیجه گرفت که باید علت نهایی در میان باشد که وجودش واجب باشد. (امینی رضوی، ۱۳۸۲: ۶۸)

مراد حکما که گویند افعال خدا معلل به اغراض نیستند این است که برانگیزاننده‌ی او آثار و نتایج افعال نیست که عاید او شود و محتاج و مکمل بر فعلش نیست، و غایت مشترک است بین مالیه الحرکه یعنی هدفی که فعل به خاطر نیل به آن انجام می‌شود و مالاجله الحرکه که برای آن انجام شود.

به عبارت دیگر غایت را دو معنی است یکی امری که خودبه خود و بدون اینکه هدف و غرض فاعل باشد فعل به سوی آن حرکت می‌کند یعنی نتایج قهری و غیرارادی فعل و دیگر نتایج ارادی و هدف موردنظر فاعل است و بنابراین قول صدغه و اتفاق باطل و غیرمنطقی است و هیچ فعلی از افعال نمی‌باشد مگر آنکه تابع علل و متبوع آثار و نتایج خاصی است. (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۴۲)

صدرالمتالهین در کیفیت صحیح تعلق غایت به فعل پروردگار متعال از دید حکما بیان داشته است که حکما از فعل مطلق خداوند سبحان غرض و غایتی را که متاخر از او و غیرذاتش باشد نفی می‌کنند و می‌گویند ذات پروردگار غرض همه اغراض و نهایت همه غایات و غایت همه جستجوها و شوقها است؛ زیرا او علّه العلل و سبب همه اسباب و مسبب و علل همه آنها است، اما در عین حال غرض و غایت و علت غایی را از فعل او نفی نمی‌کنند و اغراض و غایات و کمالاتی را که مترتب بر فعل او منتهی به حضرت اوست

ثابت می‌دارند. (شیرازی، ۱۴۱۹: ۳۶۸/۶) و علت غایی، کمال علت فاعلی است؛ غایت بالذات همیشه در فاعل است. لذا در باب پروردگار خلقت، اساس خلقت و فاعلیت همان «حبّ به ذات» است که آن هم عین ذات است. لذا گفته‌اند اساس وجود عالم، عشق است. (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۳۷/۱ و ۱۳۸) (شیرازی، ۱۴۱۹: ۲۶۳/۲)

پس هرچند خدا از شوق نفسانی و داعی زاید بر ذات، منزّه است، اما حبّ به کمال و خیر که بالاصاله به ذات خویش و بالتبع به آثار وی تعلق می‌گیرد، علت غایی برای همه افعال اوست و این صفت نیز مانند سایر صفات ذاتیه، عین ذات خداوند است. حبّ الهی بالاصاله به ذات خویش تعلق می‌گیرد و به تبع آن به موجودات و افعالش تعلق می‌گیرد. در نتیجه علت فاعلی و علت غایی برای افعال الهی همان ذات خداوند است. خداوند فاعل مختار است و قوام فعل اختیاری علم و حب است، خواه علم حضوری باشد یا علم حصولی، خواه شوق زاید بر ذات باشد و خواه حبّی که عین ذات است پس علت غایی خداوند همان حبّ به ذاتش است که بالتبع به آثار خدا هم تعلق می‌گیرد. (مصباح، آموزش فلسفه، ۱۳۶۵: ۴۰۱/۲)

### نتیجه‌گیری

خداوند غایت همه غایات است؛ بدین معنا که همه چیز در واقع رو به سوی او دارند و حبّ او و عشق او در همه موجودات سریان دارد و هدف و غرض اصلی و اساسی در پی همه غایات ذات کامل الهی است. بزرگ‌ترین عاشق و مبتهج به چیزی همانا خداوند است به ذات خویش، زیرا او بالاترین مُدرک برای بالاترین مُدرک از حیث کمال است. همه فاعل‌ها در جهان مسخر هستند و فوق فاعلیت آن‌ها فاعلیت مبادی عالیّه و در نهایت، فاعلیت خدای متعال قرار دارد و بدین ترتیب همه حوادث دارای هدف و علت غایی هستند، اما نه در درون طبیعت بلکه در ذات فاعل‌های فوق طبیعی و در نهایت، جبروت همه هستی به سوی مطلوب نهایی، یعنی حق تعالی می‌باشد.

## فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۱)، *دفتر عقل و آیت عشق*، ج ۲، طرح نو، تهران.
- \_\_\_\_، (۱۳۶۵)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ج ۱، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- ابن سینا، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیهات*، شرح و تفسیر خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۳، نشر البلاغه، قم.
- \_\_\_\_، (۱۳۷۵)، *اشارات و تبیهات*، شرح و ترجمه حسن ملکشاهی، ج ۲، انتشارات سروش، تهران.
- \_\_\_\_، (۱۳۸۳)، *دانشنامه علایی: الهیات*، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
- \_\_\_\_، (۱۴۰۴)، *الهیات شفا*، مقدمه ابراهیم مدکور و تحقیق الأب قنواتی و سعید زاید، ج ۱، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم.
- \_\_\_\_، (۱۳۷۷)، *الهیات نجات*، ترجمه و پژوهش سیدیحیی یشربی، چاپ اول، انتشارات فکر روز، تهران.
- امینی رضوی، مهدی، (۱۳۸۲)، *سهروردی و مکتب اشراق*، ترجمه محمدالدین کیوانی، چاپ دوم، نشر مرکز، تهران.
- بهشتی، احمد، (۱۳۸۲)، *غایات و مبادی: شرح نمط ۶ اشارات و تنبیهات*، موسسه بوستان کتاب، قم.
- بهمنیار، ابن مرزبان، (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، چاپ دانشگاه تهران، تهران.
- تفتازانی، مسعودین عمرین عبدالله، (۱۳۷۰)، *شرح المقاصد*، منشورات الشریف الرضی، قم.
- جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، (۱۳۷۶)، *شرح حکمه المتعالی ۵*، ج ۲، بخش دوم، نوبت اول، مرکز نشر اسراء، قم.
- خادمی، عین الله، (۱۳۸۰)، *علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه گرا*، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی حوزه علمیه، قم.
- رازی، فخرالدین محمد، (۱۹۶۶)، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، ج ۱، چاپ اول، مکتبه الاسدی، تهران.
- سبزواری، حاج ملاهادی، (۱۳۶۶)، *شرح منظومه*، موسسه انتشارات دارالعلم، قم.
- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۵)، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، انتشارات امیرکبیر، تهران.
- شیرازی، رضی، (۱۳۸۳)، *درسهای شرح منظومه حکیم سبزواری*، ج ۱، انتشارات حکمت، تهران.
- شیرازی، صدرالدین، (۱۴۱۹)، *الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه*، ج ۲ و ج ۶، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- \_\_\_\_، (۱۳۷۵)، *شواهد الربوبیه*، شرح و ترجمه جواد مصلح، انتشارات سروش، تهران.
- \_\_\_\_، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، ترجمه و تعلیق محمد خواجهی با مقدمه عابدی شاهرودی، چاپ اول،

- انتشارات ولی، تهران.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۲)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه مرتضی مطهری، ج ۲، انتشارات  
صدرا، قم.
- \_\_\_\_، (۱۳۷۲)، *بدایه الحکمه*، شرح و ترجمه علی شیروانی، ج ۲، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- \_\_\_\_، (۱۳۷۴)، *نهایه الحکمه*، شرح و ترجمه علی شیروانی، ج ۲، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۶۱)، *اساس الاقتباس*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- \_\_\_\_، (۱۳۷۳)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، شرح علامه حلی، منشورات شکوری، قم.
- مصباح، محمدتقی، (۱۴۰۵)، *تعلیق علی نهایه الحکمه*، چاپ اول، انتشارات سلمان فارسی موسسه فی  
طریق الحق، قم.
- \_\_\_\_، (۱۳۶۵)، *آموزش فلسفه*، ج ۲، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، *شرح منظومه: مجموعه آثار*، ج ۵، انتشارات صدرا، قم.
- \_\_\_\_، (۱۳۷۴)، *کلیات فلسفه: مجموعه آثار*، ج ۵، انتشارات صدرا، قم.
- \_\_\_\_، (۱۳۷۸)، *درس های هیات شفا*، ج ۱، انتشارات صدرا، قم.