

نگاهی دیگر به مفهوم علت غایی از منظر بوعلی و

ملاصدرا با توجه به افعال اختیاری

حسین معصوم*

استادیار گروه فلسفه، دانشکده فقه و فلسفه، پردیس قم، دانشگاه تهران
(تاریخ دریافت: ۸۸/۱۱/۲۵؛ تاریخ تصویب: ۸۸/۳/۵)

چکیده

از مباحث مهمی که در بخش علیت مطرح است، مسأله علت غایی است. «غایت» در فلسفه به دو معنای مختلف استعمال می‌شود: یکی به معنای «ما الیه الحركة» و دیگری به معنای «ما لاجله الفعل». در این مقاله علاوه بر معانی غایت، دیدگاه‌های مختلفی در باب چیستی غایت و نیز مناط و ملاک احتیاج به علت غایی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. در اینکه فعل اختیاری دارای علت غایی است، بین فلاسفه اختلافی نیست، بلکه منشأ اختلاف آنان سؤالات سه‌گانه ذیل است: آیا بعضی از افعال اختیاری مانند افعال گزاف و عبث دارای علت غایی است؟ آیا افعال طبیعی دارای علت غایی است؟ و آیا افعال خداوند دارای علت غایی است؟

واژگان کلیدی

علت غایی، حکمت، افعال اختیاری، افعال طبیعی، افعال الهی.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث حکمت الهی، مسأله علت غایی است، چه آنکه با نوع نگرش انسان نسبت به جهان و نیز مسأله خیر و شر و کیفیت وقوع شر در قضای الهی در ارتباط است. ابن سینا در الهیات شفا می‌گوید:^۱ که اگر کسی مباحث علل اربعه (علت فاعلی، علت مادی، علت صوری و علت غایی) را به صورت چهار علم جداگانه قرار دهد، یعنی هر کدام از علل اربعه را موضوع علم جداگانه‌ای قرار دهد، در این حالت، علمی که موضوع آن علت غایی است، افضل آن علوم خواهد بود و آن همان «حکمت» است، اما اگر این‌گونه نباشد، یعنی تمام مباحث علل اربعه در علم واحدی آورده شود، همان‌طور که اکنون این‌گونه است، در این حالت مبحث علت غایی، افضل اجزاء حکمت خواهد بود. ملاصدرا نیز در این‌باره توضیحی دارد.^۲

معنای غایت

غایت معمولاً در فلسفه در دو معنا به کار می‌رود: یکی به معنای «ما لیه الحركة» و دیگری به معنای «ما لاجله الفعل». تحقق غایت در خارج، به عبارت دیگر، وجود خارجی غایت متأخر از فعل است. لذا معقول نیست که در فعل که مقدم بر آن است، تأثیر کند؛ بلکه برعکس، فعل، علت معده برای حصول غایت است. وجود خارجی غایت در واقع معلول و مفعول لاجله است نه علت غایی و فاعل لاجله. پس وجود خارجی غایت، علیتی نسبت به فعل ندارد، لذا فلاسفه می‌گویند، وجود علمی غایت که مقدم بر غایت است «علت غایی» محسوب می‌شود. گاهی هم می‌گویند، ماهیت غایت یا وجود ذهنی غایت که در واقع علت غایی است. اگر یک عمل اختیاری انسان را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم در آن دو تصور، دو تصدیق و دو شوق را می‌یابیم، یعنی در مجموع شش امر در آن یافت می‌شود:

۱. و لو كانت هذه علوماً مفردة لكان افضلها علم الغاية و يكون ذلك هو الحكمة، و الآن فذالك ايضاً افضل اجزاء هذا العلم (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۰۸).

۲. اعلم ان النظر في العلة الغائية هو بالحقيقة من الحكمة بل افضل اجزاء الحكمة (شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۰).

۱. تصور و علم به فعل؛
۲. تصور غایت فعل؛
۳. تصدیق به مقدمیت فعل برای حصول غایت؛
۴. تصدیق به مطلوبیت غایت؛
۵. شوق به غایت فعل؛
۶. شوق به فعل.

امور شش‌گانه فوق‌ترتیب بر یکدیگرند، یعنی ابتدا تصور فعل و تصور غایت پدید می‌آید و سپس تصدیق به مقدمیت فعل برای حصول غایت و تصدیق به مطلوبیت خود غایت حاصل می‌شود و سپس شوق به غایت فعل و در پرتو آن، شوق به خود فعل پدید می‌آید.

رابطه علت غایی با علت فاعلی

اکنون پرسش این است که از میان امور شش‌گانه مذکور، کدامیک واقعاً نقش علیت را ایفا می‌کنند. عده‌ای از فلاسفه معتقدند که ماهیت یا وجود ذهنی غایت، نقش علیت را ایفا می‌کند. گاهی این مطلب را با عبارت «الاول فی الفکر هو الاخر فی العمل» تعبیر می‌کنند؛ یعنی علت غایی در ذهن، مقدم و در خارج، مؤخر است. حاجی سبزواری در این باره می‌گوید:^۱
یعنی علت غایی از نظر ماهیت، علت فاعلی است و از نظر وجود، معلول آن (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۲۴).

علت غایی، فاعلیت را به فاعل می‌دهد، به عبارت دیگر علت غایی، فاعل الفاعل است. از سخنان فوق نتیجه می‌شود که علت غایی از سنخ تصور و علم است، یعنی علم به غایت و علم به نتیجه کار، علت غایی است. بنابراین نظر این عده از فلاسفه، علت غایی، امر دوم از امور شش‌گانه مذکور است. ولی از ظاهر کلمات برخی از فلاسفه برمی‌آید که علت غایی، امر دیگری است. توضیح اینکه این سینا و به تبع او ملاصدرا قوای نفس را

۱. «عَلَّةُ فَاعِلٍ بِهَيْتِهِا مَعْلُولَةٌ لَهٗ بِاَيْتِهِا»

به محرکه و مُدرکه و سپس قوای محرکه را به شوقیه و فاعله (عامله) تقسیم کرده‌اند.^۱ یعنی قوای محرکه دو قسم است: اول، قوه‌ای که انگیزه حرکت را به وجود می‌آورد که همان قوه شوقیه است. این قوه، علت غایی حرکت است. از این عبارت ملاصدرا می‌توان استنباط کرد که علت غایی از سنخ علم و ادراک نیست، بلکه از سنخ شوق است.^۲ لذا قوای محرکه که علل و مبادی حرکت‌اند دو قسم است:

الف - علت فاعلی، ب - علت غایی که همان قوه شوقیه است. از این بیان ملاصدرا می‌توان استفاده کرد که علت غایی، امر پنجم از امور شش‌گانه است. یعنی علت غایی همان شوق به نتیجه کار است که باعث می‌شود فاعل، فعل را انجام دهد و علم در واقع شرط تحقق شوق است و نه علت ایجاد کننده آن.

بنابراین در اینکه علت غایی چیست، سه نظر وجود دارد:

۱. وجود خارجی غایت فعل، علت غایی برای انجام فعل است، بطلان این نظر قبلاً بیان شد.

۱. ابن سینا در طبیعیات شفا می‌گوید: و المحرکه علی قسمین: إما محرکه بائها باعثة علی الحركة و إما محرکه بائها فاعلة (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۶).

ملاصدرا نیز می‌گوید: «و معنی الباعثة أنها علة غائية و هي اشرف العلل الاربع كما علمت و تلك الباعثة هي الشوقية» (شیرازی، ۱۳۸۷، صص ۵۴-۵۵).

۲. قداما مانند ابن سینا، قوای وجود انسان را سه دسته دانسته‌اند: ۱- قوای عامله، ۲- قوای شوقیه، ۳- قوای مُدرکه.

قوای عامله عبارت است از مبدأ و منشأ حرکاتی در اعضای بدن انسان.

قوای عامله نیز بر دو قسم است:

الف - قوای ارادی مانند حرکات دست، پا، انگشتان، حرکت زبان و حرکت پلک چشم و... که با اراده انسان انجام می‌شود.

ب - قوای غیر ارادی مانند حرکات قلب، معده و روده و...

قوه شوقیه عبارت است از مبادی میل‌ها و تمایلات انسان مثل میل به خوردن، پوشیدن، استراحت کردن و میل به مقام، و تمایلات پدری، و تمایل به نوع دوستی و تمایل به علم و حقیقت‌جویی و تمایل دینی و تمایل به هنر و...

ابن سینا، قوای عامله و قوای شوقیه را قوای محرکه می‌نامد، قوای عامله را محرکه عامله، و قوای شوقیه را محرکه باعثة می‌گوید.

قوای مُدرکه عبارت است از قوایی که کار آنها درک کردن و اطلاع رساندن به ذهن است و یا کارشان تجزیه و تحلیل صور ذهنی یا حفظ و نگهداری آنها است مثل حواس ظاهری (مانند بینایی و شنوایی) و حواس باطنی (مانند قوه خیال و حافظه) و قوه عقل.

حکمای اسلامی می‌گویند: «الاعماله تحث الشوقیه و الشوقیه تحث المدرکه»، یعنی قوه عامله تحت تأثیر و نفوذ قوه شوقیه است و قوه شوقیه تحت تأثیر قوه مدرکه است. قوه مدرکه است که قوه شوقیه را برمی‌انگیزد و میل را تحریک می‌کند (هر آنچه دیده بیند دل کند یاد) و قوه شوقیه است که قوه عامله را برمی‌انگیزد و تحریک می‌کند تا منتهی به عمل گردد. (مطهری، ۱۳۶۱، صص ۸۵-۸۳)

۲. تصور غایت و نتیجه فعل.

۳. شوق به غایت و نتیجه فعل که از ظاهر سخن ملاصدرا استنباط می‌شود.

ابن سینا در الهیات شفا می‌گوید: «فانه لا يمكن أن يكون حركة نفسانية لاعن شوق البتة» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۹۰).

شاید بتوان از این عبارت استفاده کرد که آنچه باعث و انگیزه نفس برای فعل و حرکت است، همان شوق به غایت و نتیجه فعل است و لذا آن علت غایی است. در اینجا می‌توان بحثی را با عنوان «مناط الحاجة الى العلة الغائية» طرح کرد.

ملاک و معیار نیاز به علت غایی

در باب اصل علیت غایی دو دیدگاه وجود دارد: یکی آنکه علت غایی و هدف‌داری اختصاص به انسان و آن هم حرکات ارادی او دارد و دوم آنکه اصل علت غایی بر تمام عالم و تمام فاعل‌ها و معلول‌ها حاکم است. متفکران الهی دیدگاه دوم را برگزیده‌اند و مادی مسلکان با به رخ کشاندن شرور و کاستی‌های عالم هستی از پذیرش اصل علت غایی طفره رفته و با فراهم ساختن شواهدی با آن مخالف کرده‌اند. در خصوص دیدگاه نخست می‌توان بحث را با طرح ملاک و معیار نیاز به علت غایی دنبال کرد.

فلاسفه اسلامی بحثی را با عنوان «ملاک و معیار نیاز به علت غایی» مطرح کرده‌اند و در آنجا توضیح داده‌اند که ملاک احتیاج به علت (علت فاعلی) چیست. آیا هر موجودی نیازمند علت فاعلی است؟ آیا موجود حادث، محتاج علت فاعلی است؟ آیا موجود ممکن، احتیاج به علت دارد؟ آیا موجود فقیر و وابسته نیاز به علت دارد؟ در واقع آنها می‌خواهند که موضوع اصل علیت را روشن کنند که چه چیزی نیازمند علت است. شبیه این بحث را می‌توان در زمینه علت غایی مطرح کرد که ملاک و مناط احتیاج به علت غایی چیست؟ یعنی چه چیزی احتیاج به علت غایی دارد؟ آیا هر موجودی دارای علت غایی است؟ قبلاً گفته شد که علت غایی در واقع همان شوق به غایت فعل است و علم و تصور غایت فعل، شرط تحقق شوق است. یعنی تا علم نباشد، شوق هم پیدا نخواهد شد. تا علم به غایت و نتیجه نباشد، شوق به غایت و نتیجه فعل پیدا نخواهد شد، یعنی علت غایی هم وجود نخواهد داشت. پس علت غایی در جایی است که فاعل دارای علم و شعور باشد و فاعل فاقد شعور دارای علت غایی نیست و از سوی

دیگر، علم و شوق در موجود مختار یافت می‌شود، پس موجود مختار دارای علت غایی است. علت غایی مختص فاعل مختار و فاعل واجد شعور و علم است. بنابراین اینگونه نیست که هر موجودی دارای علت غایی باشد. در هر کار اختیاری، علم به آن کار و شوق به آن کار وجود دارد، لذا در هر کار اختیاری، علت غایی وجود دارد و هر کار اختیاری علاوه بر اینکه احتیاج به علت فاعلی دارد، به علت غایی نیز نیازمند است. پس در اینکه فعل اختیاری دارای علت غایی است، بین فلاسفه اسلامی اختلافی نیست، بلکه اختلاف در بعضی موارد دیگر است مانند این که آیا بعضی از افعال اختیاری مانند افعال گراف و عبث دارای علت غایی است؟ آیا افعال طبیعی دارای علت غایی است؟ آیا افعال خداوند دارای علت غایی است؟

در مورد هر یک از این سه پرسش توضیح مختصری داده می‌شود:

پرسش اول این بود که آیا افعال اختیاری مانند افعال عبث و افعال مبتنی بر عادت دارای علت غایی است؟ پاسخ اجمالی این است که لزوم شوق فاعل به غایت و نتیجه فعل اختیاری بدان معنی نیست که فاعل باید توجه تفصیلی و آگاهانه به فعل و نتیجه آن داشته باشد و یا اینکه نتیجه فعل باید مطلوب حقیقی و کمال و خیر واقعی فاعل باشد، بلکه توجه اجمالی هم کافی است. چنانکه اشتباه در تشخیص خیر هم ضرری به اختیاری بودن فعل نمی‌زند و آن را فاقد علت غایی نمی‌سازد. بنابراین کسی که عادت به انجام دادن کاری، دارد، لزومی ندارد که توجه تفصیلی به کار و کیفیت انجام و نتیجه آن داشته باشد. بلکه افعال ناشی از عادت هم از نوعی علم به مطلوبیت برخوردار است و همین اندازه برای اختیاری بودن آنها کافی است.

همچنین افعالی که به گمان رسیدن به نتیجه مطلوب انجام داده می‌شوند، در واقع، از محبت به خیر نشأت می‌گیرد هر چند خیر پنداری باشد و یا در اثر موانعی به نتیجه مطلوب نرسد. در واقع، علت غایی در این گونه کارها، خواستن نوعی لذت و خیر و امید رسیدن به آن است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ص ۱۰۲).

پس علت غایی اعم از اغراض عقلی است. این گونه افعال گرچه فاقد اغراض عقلی است، ولی فاقد غایت و علت غایی نیست و در تمام آنها نوعی التذاذ برای فاعل فعل وجود دارد.

پرسش دوم این بود که آیا افعال طبیعی دارای علت غایی است؟

وجود علت غایی برای افعال طبیعی را به چند صورت می‌توان تصور کرد:

الف) گروهی قائلند که هر موجودی دارای نوعی شعور و شوق است و موجودات مادی هم دارای مرتبه‌ای از علم و شوق‌اند. در این صورت فاعل‌های طبیعی هم جزء فاعل‌های

مختارند. بنابراین، دارای علت غایی‌اند و علت غایی آنها همان شوق به نتیجه فعل طبیعی‌شان است.

ب) هر موجود طبیعی، میل طبیعی خاصی به سوی غایت معینی دارد که موجب حرکت به سوی آن غایت می‌شود. بنابراین هر موجود طبیعی دارای شوق است و شوق همان میل طبیعی است. در همه موجودات طبیعی، شوق و اشتیاق ذاتی به سوی کمالات خویش است.^۱

ج) همه فاعل‌های طبیعی، فاعل‌های مسخراند و فوق فاعلیت آنها، فاعلیت مبادی عالیه و در نهایت، فاعلیت خداوند متعال قرار دارد و بدین ترتیب همه حوادث، دارای هدف و علت غایی است، اما نه در درون طبیعت، بلکه در ذات فاعل‌های فوق طبیعت. پس فاعل مسخر دارای علت غایی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ص ۱۱۴).

بنابراین وقتی گفته می‌شود که موجودات مادی و طبیعی دارای علت غایی‌اند، بدین معنی است که فاعل مسخر آنها دارای علت غایی است. ملاصدرا در شواهد الربوبیه می‌گوید که فاعل طبیعی در تسخیر فاعل مجرد است و در واقع فاعل مجرد و مسخر دارای علت غایی است. شاید بتوان بین نظر کسانی که علیت غایی را در طبیعت منتفی و نظر کسانی که قائل به وجود علت غایی در طبیعت‌اند، جمع کرد، بدین نحو که افعال طبیعی، گزاف نیستند و دارای علت غایی و غایت‌اند. ولی علت غایی، در اصل از آن فاعل مسخر است و به تبع آن به موجودات طبیعی نسبت داده می‌شود. ولی بعضی از حکمای اسلامی اصرار دارند که خود موجودات طبیعی دارای علت غایی هستند و این‌گونه توضیح می‌دهند که فاعل‌های واجد شعور پیش از انجام فعل، به غایت فعل علم دارند و وجود ذهنی غایت، علت غایی محسوب می‌شود، زیرا اراده انجام کار در این‌گونه فاعل‌ها در صورتی حاصل می‌شود که فاعل، غایت را تصور کند و همین علم به غایت و فایده کار یک نحوه تأثیری در فاعلیت فاعل دارد. ولی در مورد فاعل‌های طبیعی، غایت همان «ما ینتهی الیه الحركة» است، یعنی همان چیزی که فعل بدان منتهی می‌شود.

به نظر می‌رسد که در اینجا خلطی میان غایت و علت غایی صورت گرفته است. زیرا اگر ما غایت را که همان وجود خارجی نتیجه فعل است، علت غایی بنامیم، نتیجه فعل، مؤخر از خود

۱. إِذْ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ وَالْعِنَايَةِ إِضْطَالٌ كُلُّ مُمَكِّنٍ لِنَايَةِ

(ملاهادی سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۲۴)

فعل است و در نتیجه علتی را نسبت به آن ندارد. لذا نمی‌توان گفت چون فعل طبیعی سرانجام به نتیجه‌ای منتهی می‌شود، پس افعال طبیعی دارای علت غایی هستند، زیرا غایت به معنای منتهی الحركة، ربطی به علت غایی ندارد. غایت به معنای «ما ینتهی الیه الحركة» در افعالی است که به صورت تدریجی اتفاق می‌افتد، ولی امر مجرد که هیچ‌گونه تعلقی به ماده ندارد، غایت به این معنا را ندارد و از سوی دیگر، غایت به معنای «ما لاجله الفعل»، مخصوص فاعل واجد شعور است. بنابراین با توجه به این‌که طبیعت دارای قصد و علم و اختیار نیست، چگونه می‌توان علت غایی را برای موجودات طبیعی ثابت کرد؟^۱

یعنی به نحو استعاره گفته شود که طبیعت است که قصد نظام کلّ عالم را دارد. بنابراین اسناد شعور و قصد و غایت به موجودات فاقد شعور، اسناد مجازی است. مثلاً این‌که بگوییم «طبیعت آب میل دارد که پایین و طبیعت آتش میل دارد که بالا برود» اینها تعابیری مجازی است. در طبیعت غایت به معنای «ما ینتهی الیه الحركة» وجود دارد، ولی غایت به معنای «ما لاجله الفعل» در موجودات ذی‌شعور مطرح است. البته صحیح است که گفته شود، حرکات طبیعی دارای جهت خاصّ و معینی است، اما نه اینکه دارای قصد و میل و شعور و شوق‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۳۲۱).

اثبات شعور برای موجودات مادی و طبیعی به وسیله برهان مشکل است، مگر اینکه گفته شود «کلّ ما له حَظٌّ من الوجود، له حَظٌّ من الشّعور». و البته اثبات خود این قضیه هم با استدلال برهانی، مشکل است، مگر اینکه از طریق غیر برهانی ثابت شود.^۲

از این عبارت استفاده می‌شود که فاعل مادی و طبیعی، فاعل بالتسخیر است و در فعل طبیعی، مبادی عالیّه مجرد دارای علت غایی هستند و نه فاعل طبیعی.

پرسش سوم این بود که آیا خداوند دارای علت غایی است؟

اگر علت غایی در واقع عبارت باشد از شوق به غایت و نتیجه فعل، آیا در مورد خداوند این معنا از علت غایی صادق است و خداوند به این معنا دارای علت غایی است؟ در خداوند نه علم حصولی وجود دارد و نه شوق آن‌گونه که در فاعل بالقصد وجود دارد... فاعل بالقصد برای

۱. ابن سینا می‌گوید: «و اما الطبيعة فی قصدها لنظام الكلّ علی سبیل الاستعارة...» (ابن سینا، ۱۳۷۳، ص ۱۱۲)

۲. مرحوم حاجی سبزواری در حاشیه اسفار می‌گویند: ان الطباع فواعل بالتسخیر تحت الانوار القاهرة و ارباب الانواع، و الغایات متصورة لها (صدر المتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۷۶).

انجام کار ابتدا نتیجه و فایده آن کار را تصور می‌کند و سپس شوق او برای انجام آن کار برانگیخته می‌شود و بعد از آن، تصمیم بر انجام دادن آن کار را می‌گیرد. ولی در همه فاعل‌های مختار، شوق به این معنا وجود ندارد، ولی می‌توان مفهوم تجرید شده‌ای از آن را در نظر گرفت که در مورد خداوند و دیگر مجردات نیز صادق باشد مانند مفهوم حبّ و محبت. پس هر چند خداوند 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 حبّ 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 خداوند هم تعلق می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ص ۴۰۱).

ابن سینا نیز چنین می‌گوید: بزرگ‌ترین عاشق و مبتهج به چیزی، همانا خداوند است به ذات خویش، زیرا او بالاترین مُدرک برای بالاترین مُدرک از حیث کمال است.^۱ ذات خداوند، کامل‌ترین اشیا است و او مُدرک ذات خود است، پس او کامل‌ترین مُدرکِ کامل‌ترین مُدرک است. پس خداوند حبّ و ابتهاج به ذات خود دارد و همین حبّ و ابتهاج به ذات، علت غایی افعال خداوند است. این ابتهاج و حبّ ذاتی مانند شوق نفسانی فاعل بالقصد نیست، زیرا به نظر ابن سینا هر صاحب شوقی به چیزی رسیده و به چیزی نرسیده است، ولی در خداوند شوق وجود ندارد، بلکه عشق حقیقی است و خداوند عاشق ذات خود و معشوق ذات خود است. ابن سینا با اثبات عشق حقیقی برای خداوند، شوق را از آن نفی کرده است، زیرا تمام کمالاتی که برای خداوند ممکن است، همگی بالفعل برای او حاصل است و هیچ حالت منتظره‌ای ندارد.

ابن سینا در «الهیات شفا» و «الهیات نجات» و «مبدأ و معاد» با عباراتی مشابه در این باره

۱. «أجل مُبتهج بشیئی هو الأوّل بذاته لانه أشدّ الاشیاء ادراكاً لأشدّ الاشیاء کمالاً» (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۳۵۹)

سخن می گوید.^۱

حکمای اسلامی در کتب خود عباراتی را ذکر کرده اند که همین مطلب را می توان از آنها استنباط کرد مانند:

العالی لا يستكمل بالسافل

العالی لا یرید السافل

العالی لا یلتفت الی السافل

العالی لا یفعل شیئاً لاجل السافل

غرض خداوند از خلقت موجودات، ذات خودش است، زیرا هرگز موجود عالی به خاطر موجود پست کاری را انجام نمی دهد. خداوند در واقع خودش را می خواهد و حبّ بالاصاله به ذات کامل خودش تعلق می گیرد و چون یکی از کمالات فاعل، فاعلیت فاعل است، حبّ فاعل بالاصاله به آن تعلق می گیرد و از آنجا که فاعلیت فاعل توأم با تحقق فعل و غایت فعل است، این حبّ بالتبع به آن تعلق می گیرد.

به دو معنا می توان «غایت» را به خداوند اسناد داد، یکی همان است که تاکنون درباره آن سخن گفتیم، یعنی حبّ ذاتی خداوند که باعث ایجاد اشیای عالم می شود، به عبارت دیگر، آنچه خداوند را برانگیخته که عالم را بیافریند، حبّ ذاتی او به نظام خیر و احسن است.

معنای دوّم این است که خداوند، غایة الغایات است و محبوب و معشوق همه موجودات است. ملاصدرا در این باره عباراتی را بیان کرده است.^۲

مقصود و مطلوب حقیقی هر انسانی، خیر و کمال حقیقی و مطلق است و چون کمال مطلق، خداوند است، پس محبوب و مطلوب و غایت حقیقی هر انسانی، خداوند است، گرچه خود نداند.

قوام فعل اختیاری به این است که فاعل، فعل را ملایم با ذات خودش بداند و از این جهت آن را بخواهد و دوست بدارد. نهایت این است که گاهی فاعل اختیاری، واجد همه کمالات

۱. یکون ذاته أعظم عاشقٍ و معشوقٍ... فالاول أفضل مُدرکٍ بأفضل ادراکٍ لأفضل مُدرکٍ. (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۴۵؛ همان،

۱۳۶۳، ص ۱۸)

۲. و اما الغایة بمعنى کون علمه بنظام الخیر الذی هو عین ذاته، داعياً له الی افادة الخیر... کما انّ المبدأ الاول غایة الاشیاء بالمعنی المذكور، فهو غایة بمعنى انّ جمیع الاشیاء طالبة لکمالاتها... (شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۳)

خودش می‌باشد و محبت وی به فعل از آن جهت که اثری از کمالات خود اوست، تعلق می‌گیرد. مانند مجردات تام. و گاهی محبت او به کمالی که فاقد آن است، تعلق می‌گیرد. او کار را برای رسیدن و به دست آوردن آن، انجام می‌دهد مانند نفوس حیوانی و انسانی که کارهای اختیاری خودشان را برای رسیدن به امری که ملایم با ذاتشان هست و از آن لذتی و فایده‌ای می‌برند، انجام می‌دهند.

فرق این دو قسم آن است که در مورد اول، محبت به کمال موجود منشأ انجام کار می‌شود، اما در مورد دوم محبت به کمال مقصود و شوق به دست آوردن آن منشأ فعالیت می‌گردد. و نیز در مورد اول، کمال موجود علت انجام دادن فعل است و به هیچ وجه معلولیتی نسبت به آن ندارد، ولی در مورد دوم کمال مفقود به وسیله فعل حاصل می‌شود و نوعی معلولیت نسبت به آن دارد. ولی در هر دو مورد کمال مطلوب و محبوب بالاصاله است و کار، مطلوب و محبوب بالتبع.

نکته‌ای را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم، این است که منظور از کمال در اینجا صفت وجودی ملایم با ذات فاعل است که گاهی منشأ انجام کار اختیاری می‌شود و گاهی در اثر آن به وجود می‌آید و کمالی که در اثر انجام کار ارادی حاصل می‌شود، گاهی کمال نهایی فاعل و یا مقدمه‌ای برای رسیدن به آن است و در این صورت در اصطلاح فلاسفه خیر حقیقی نامیده می‌شود و گاهی تنها با یکی از قوی و نیروهای فاعل ملایمت دارد، هرچند مزاحم با کمالات دیگر و کمال نهایی وی باشد و در مجموع، به زیان فاعل، تمام شود و در این صورت خیر مظنون نامیده می‌شود.

معمولاً فلاسفه، علم به نتیجه مطلوب یا علم به خیریت کار را علت غایی می‌شمارند و گاهی چنین تعبیر می‌کنند که تصور غایت یا وجود ذهنی آن، علت غایی است و گاهی نیز می‌گویند که ماهیت غایت که قبل از انجام کار با وجود ذهنی تحقق می‌یابد، علت غایی است. هم‌چنین علم را علت پیدایش شوق می‌شمارند و می‌گویند که علم، شوق را پدید می‌آورد. ولی بهتر است که محبت و رضایت را علت غایی بنامیم، زیرا محبت به خیر و کمال است که فاعل مختار را به سوی انجام کار سوق می‌دهد و علم در واقع، شرط تحقق آن می‌باشد نه علت ایجاد کننده آن.

یک کار ممکن است، چند هدف در طول یکدیگر داشته باشد و هدف نزدیک وسیله‌ای برای هدف دوم باشد و هم‌چنین تا برسد به هدف نهایی و اهداف متعدد برای یک کار ممکن

نیست تا بی نهایت ادامه یابد. زیرا هدف بودن اهداف متوسط تابع هدف نهایی است و مطلوبیت آنها در سایه مطلوبیت آن شکل می گیرد و تا فاعل توجه به یک مطلوب نهایی نداشته باشد، نمی تواند امور دیگری را به عنوان وسیله برای رسیدن به آن اتخاذ نماید. پس ناچار باید چیزی مطلوب با اصاله باشد تا اشیا دیگری به تبع آن مطلوبیت بیابند.

نتیجه

هر طبیعتی میل خاصی به سوی غایت معینی دارد و کل جهان میل خاصی به سوی هدف نهایی دارد و همین میل باعث تناسب و هماهنگی و انسجام انواع پدیده های جزئی می گردد. همه فاعل ها در جهان، مسخر هستند و فوق فاعلیت آنها فاعلیت مبادی عالییه 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 فاعل های فوق طبیعی و در نهایت، جبروت همه هستی به سوی مطلوب نهایی، یعنی حق تعالی می باشد.

Archive of SID

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا (۱۳۷۶)، "الالهیات من کتاب الشفاء"، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات.
۲. _____ (۱۳۷۵)، "النفس من کتاب الشفاء"، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات.
۳. _____ (۱۴۰۳)، "الاشارات و التنبیهاث"، تهران، دفتر نشر الکتاب.
۴. _____ (۱۳۶۴)، "التجاة"، تهران، المكتبة المرتضوية.
۵. _____ (۱۳۶۳)، "المبدأ و المعاد"، تهران، مؤسسة مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۶. _____ (۱۳۷۳)، "برهان شفاء"، مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز.
۷. اللوکری، ابو العباس (۱۳۷۳)، "بیان الحق بضمان الصادق"، تهران، مجموعه اندیشه اسلامی، صص ۲۴۷-۲۳۸.
۸. بهمینار بن المرزبان (۱۳۷۵)، "التحصیل"، چاپ دوّم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، صص ۵۴۳-۵۳۴.
۹. سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۹)، "شرح منظومه حکمت"، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، "الشواهد الربوبیة"، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. _____ (۱۳۸۷)، "الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة"، قم، مكتبة المصطفوی.
۱۲. علامة حلّی (۱۳۹۹)، "كشف المراد"، چاپ اول، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، صص ۱۳۲-۱۳۴.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵)، "آموزش فلسفه"، جلد دوّم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۴. _____ (۱۳۷۳)، "ترجمه و شرح برهان شفاء"، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، "شرح منظومه"، جلد دوّم، تهران، انتشارات حکمت.