

دو فصلنامه علمی - تخصصی علامه

سال یازدهم - شماره پیاپی ۳۴

پاییز و زمستان ۹۰

## تحلیل هدفمندی آفرینش در اندیشه ملاصدرا\*

علیرضا فارسی نژاد\*\*

عبدالعلی شکر\*\*\*

### چکیده

هدفمندی آفرینش از مسایل بنیادی و مورد توجه حکما و متکلمین مسلمان به شمار می‌رود. یکی از لوازم ناگسستنی فعل خالق حکیم، غایتمندی آن است. برخی ذات حق را از هدفداری مبرا ساخته‌اند، به دلیل این که هدفداری را مستلزم نقص و نیاز آفریننده تلقی کرده‌اند. اما گروهی دیگر به دلیل حکیمانه بودن آفرینش، لزوم غایتمندی را برای افعال الهی به اثبات رسانده‌اند. بر مبنای تعالیم و اصول حکمت متعالیه، تعارضی میان این دو دیدگاه وجود ندارد؛ زیرا غرض زاید بر ذات است که از ساحت ربوبی پاک می‌گردد؛ اما اگر غرض و هدف، زاید بر ذات نباشد، منعی وجود نخواهد داشت. پس غایت فعل خداوند همان ذات اوست که فیلسوفان مسلمان بر تبیین و اثبات آن اهتمام ورزیده‌اند؛ هرچند برخی بر این پندارند که ادعای فلاسفه مسلمان در معرفی ذات خداوند به عنوان

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۵/۲۷

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۱۸

\*\* استادیار دانشگاه شیراز

\*\*\* استادیار دانشگاه شیراز

mo\_alim2001@yahoo.com

هدف خلقت، گرچه اثبات غایت فعلی ذات حق را در پی دارد، اما در نهایت نفی غایت فاعلی خداوند را در پی خواهد داشت. مقاله حاضر با استفاده از آرای صدرالمتالهین، نادرستی این پندار را نشان داده و اثبات می‌کند که ذات خداوند، هم غایت فاعلی و هم غایت فعلی است.

**واژگان کلیدی:** غایت‌مندی، افعال الهی، ملاصدرا، غایت فاعلی، غایت فعلی.

## مقدمه

از ویژگی‌های فاعل حکیم آن است که فعل او غایتمند باشد و چون خداوند حکیم مطلق است و فعل او عبث و بیهوده نیست، افعال او غایتمند خواهد بود. بحث از غایت و هدفداری آفرینش در فلسفه و کلام اسلامی، در مبحث علل چهارگانه، و به طور خاص در ذیل مباحث قدرت، اختیار، اراده، حکمت و عنایت الهی مطرح می‌شود. از میان فلاسفه اسلامی، فارابی و ابن سینا به این مسئله اهمیت بسزایی داده‌اند. ملاصدرا نیز در اهمیت مسئله غایتمندی معتقد است اگر هر یک از مباحث و مسایل مربوط به علت‌های چهارگانه به صورت یک علم جداگانه درآیند، به گونه‌ای که چهار علم داشته باشیم، افضل آن علوم، علم غایت خواهد بود؛ چون موضوع آن علم که همان غایت است، برتر از موضوعات سایر علوم بوده و نیز موجب تحقق سایر علل است.

حتی اگر همه این علل از اجزای یک علم باشند، علت غایی، جزء برتر آن خواهد بود. به همین جهت ملاصدرا حکمت حقیقی را همان علم به غایات اشیاء دانسته (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲، ۲۷۰). و بر این باور است که بحث از علت غایی، امری غیر بدیهی و نیازمند اقامه برهان است (همو، ۱۳۸۲: ۱۱۰۹).

نکته‌ای که در این مبحث شایان ذکر است، تفکیک میان غایت فعل و غایت فاعل است. گاهی این دو ملازم با یکدیگر پنداشته می‌شوند، در حالی که غایتمندی فعل اعم از غایتمندی فاعل است. فعل در هر صورت، غایتمند است.

## اصل غایتمندی و عمومیت آن

ملاصدرا قایل به عمومیت اصل غایتمندی است و افعال تمامی موجودات اعم از واجب و ممکن، مجرد و مادی، باشعور و بی شعور را غایتمند می‌داند (همو، ۱۳۵۴: ۱۴۲).

وی همچنین تمامی افعال، اعم از ارادی و غیر ارادی را غایتمند دانسته و بر خلاف کسانی که غایت و علت غایی را منحصر در برخی افعال ارادی می‌دانند، قایل به وجود غایت و علت غایی در تمام افعال ارادی است (همو، ۱۴۰۸: ۳۰۳)؛ حتی افعالی که باطل و عبث و گزاف و مانند آن دانسته می‌شوند، از نظر او دارای غایت متناسب با مبدء خود هستند. وی همانند سایر حکما مطابق قاعده «کل فعل اختیاری لابد [له] من مرجح غایی» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴۲۷)، معتقد است هرگونه فعلی که بر اساس اختیار از فاعل صادر گردد، ناچار دارای مرجحی است که آن را غایت و غرض می‌نامند. دلیل این قاعده، قاعده دیگری است که بیان می‌کند علت غایی، علت فاعلی فاعلیت فاعل است، به گونه‌ای که آن را «فاعل الفاعل» خوانده‌اند؛ یعنی فاعل در فاعلیت خویش، معلول غایت است؛ بنابراین اگر فعلی از افعال، دارای مرجح غایی نباشد، دارای فاعل نیز نخواهد بود؛ و هنگامی که فاعل وجود نداشته باشد، فعل نیز موجود نخواهد شد؛ پس اگر فعلی از روی اختیار صادر شده باشد، ناچار مرجحی خواهد داشت که آن را غایت یا غرض می‌نامند (ملاصدرا، ۱۴۰۸: ۳۰۳).

### غایتمندی افعال الهی

ملاصدرا غایتمندی افعال الهی را در سه مرحله طرح می‌کند: در مرحله اول، سخن کسانی که مطلق غرض و غایت را از افعال الهی نفی می‌کنند، مورد انتقاد قرار داده و این امر را مستلزم مشکلاتی از قبیل راه یافتن عبث در افعال الهی و ترجیح بلا مرجح می‌داند (همان: ۶) و به این طریق به اثبات اصل غایتمندی افعال الهی می‌پردازد. در مرحله دوم، غرض زاید بر ذات را نفی کرده و در مرحله سوم اثبات می‌نماید که غرض و غایت در افعال الهی، ذات یگانه اوست.

## مرحله اول؛ اثبات اصل غایت‌مندی افعال الهی

در مرحله اول ابتدا به نقد سخن کسانی پرداخته می‌شود که با استناد به آیه شریفه «لایسئل عما یفعل و هم یسئلون» (الانبیاء/۲۳)، پرسش از چرایی آفرینش و لمیت افعال الهی را نابجا و غیرجایز و حرام دانسته و معتقدند اگر افعال الهی، علت غایی یا داعی داشت، سؤال «لم» از افعال او جایز و معقول بود و خداوند از آن نهی نمی‌فرمود، ولی چون خداوند از آن نهی فرموده است، پس سؤال «چرا» در مورد کارهای خداوند ممنوع است (همو، ۱۹۹۰، ج ۶: ۳۷۹-۳۸۰). این گروه می‌خواهند از این طریق، داعی و علت غایی برای آفرینش عالم را انکار کنند، اما ملاصدرا با دو پاسخ نقضی و حلّی، پندار آنان را باطل می‌سازد: پاسخ نقضی این است که اگر سؤال با «لم» صحیح نبود، هرگز از جانب حضرت داود (ع) این سؤال مطرح نمی‌شد که خدایا چرا خلق را آفریدی؟ و هرگز خداوند جواب نمی‌داد که «خلق را آفریدم تا شناخته شوم»<sup>۱</sup>. این بیان با آیه شریفه «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (الذاریات/۵۶) نیز مطابق است؛ زیرا حرف «لام» در عبارت «ليعبدون» در مقام بیان علت برای آفرینش جن و انسان است (همو، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۹۳).

پاسخ حلّی ملاصدرا چنین است که بین طلب لمیت به معنای سؤال از سببی که فاعل به وسیله آن فاعل می‌شود، و بین طلب لمیت به معنای سبب فعل فاعل و آنچه فعل به وسیله آن صدورش متعین و وجودش تخصص می‌یابد، تفاوت وجود دارد. در مورد افعال الهی آنچه جایز نیست، سؤال اول است نه سؤال دوم؛ به عبارت دیگر مراد از «لایسئل عما یفعل»، نفی تعلیل و سلب غایت به طور مطلق از فعل خداوند نیست؛ همچنین به این معنا نیست که فعل و صنع باری تعالی هیچ غایتی ندارد؛ و به این معنا هم نیست که سؤال از لمیت فاعلیت او به این دلیل منع شده که این سؤال، زبان را می‌سوزاند یا طلب لمیت از افعال او حرام است، یا به این دلیل منع شده که حجت به او منتهی نمی‌شود. بلکه مراد این است که لمیت

را از فعل مطلق و افعال خاص او به حسب غایت اخیر و غایت الغایات نفی کند، ولی لمیت را از افعال خاص او به حسب غایات قریب و متوسط نفی نمی‌کند؛ حتی همین نفی لمیت هم، نفی لمیت زاید بر ذات بوده و به این معناست که فاعلیت واجب تعالی نه به امری زاید بر ذات، بلکه به نفس ذات اوست. در واقع داعی او برای ایجاد عالم، علم او به نظام خیر است که عین ذات اوست. علت غایی، داعی، علم و اراده در واجب تعالی عین ذات اوست، و چون ذات او همان گونه که فاعل است، علت غایی و غایت هم هست؛ و چون ذاتیات شیء معلک نیست، فرموده است: «لا یسئل عما یفعل» (همو، ۱۹۹۰، ج ۶: ۳۲۶-۳۲۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۹۲).

شایان ذکر است که عقل انسان چه بسا نتواند غایت و حکمت و مصلحت همه اشیاء و موجودات را دریابد یا آن‌گونه که ملاصدرا گفته است، عقل از درک کُنه کمال حکمت الهی عاجز باشد (همو، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۶۳) ولی قول به عدم جواز سؤال از غایت و حکمت همه اشیاء هم چه بسا ممنوع نباشد؛ زیرا بستگی دارد که آن «لم» را چگونه تصور کنیم؛ اگر «لم» را زاید بر ذات، یا سؤال را تحکمی مطرح سازیم، چنین چیزی ممنوع است؛ اما اگر در خواست ما عاجزانه و فقط برای آگاهی خودمان باشد، ممنوع بودن آن، بعید و دور از ذهن است، بلکه قول به جواز آن ترجیح دارد.

### دلایل غایتمندی افعال الهی

ملاصدرا قول کسانی که سؤال از فلسفه آفرینش و غایتمندی افعال الهی را غیرجایز می‌دانند، باطل دانسته و با قول به نفی غرض و غایت در افعال الهی مخالف است. وی با دلایلی چند به اثبات اصل غایتمندی افعال خداوند می‌پردازد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

دلیل اول وی از طریق تامّ الفاعلیه بودن واجب تعالی است. وقتی اثبات شود که خداوند تامّ الفاعلیه است، فعلش دارای غایت خواهد بود (همو، ۱۳۶۳: ۲۹۱). تامّ الفاعلیه بودن خداوند به دلیل این است که فاعلیت او بالذات است؛ زیرا اگر چیزی خارج از ذات، سبب فاعلیت او شود؛ یعنی خداوند در فاعلیتش، ناقص است. این به معنای آن است که واجب الوجود بالذات، واجب الوجود از جمیع جهات نباشد.

دلیل دیگر این که خداوند، فاعل مختار است و هر فاعل مختاری در فعلش، غرض و غایت دارد (همو، ۱۴۰۸: ۳۰۳).

سومین دلیل صدرالمتألهین این است که فاعلیت خداوند بالذات و به ذات است (همو، ۱۹۹۰، ج ۶: ۳۲۷؛ سبزواری، ۱۹۹۰، ج ۶: ۳۰۷)؛ فاعل بالذات، فاعلی است که خود او سبب فاعلیت و فعل خود است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲: ۱۹۱؛ رازی تهرانی، ۱۳۷۴: ۱۲۷)؛ و از طرفی علت غایی، سبب فاعلیت فاعل می شود (سبزواری، ۱۳۶۰: ۵۰۱). در نتیجه افعال الهی، داعی و علت غایی دارد.

### مرحله دوم؛ نفی غرض و غایت زاید بر ذات

تا اینجا معلوم شد از نظر ملاصدرا افعال الهی خالی از غرض و غایت نیست. در این مرحله اثبات می شود که غرض افعال الهی، زاید بر ذات او نیست. صدرالمتألهین دلایل متعددی برای اثبات این مسئله در آثار خود آورده است<sup>۲</sup> که پاره‌ای از آنها چنین است:

#### دلیل اول

وی همانند دیگر فلاسفه، غایت زاید بر ذات را ناسازگار با جواد مطلق بودن خدا و مستلزم نقص و نیاز او دانسته است و در تعلیل آن می گوید: جواد حقیقی کسی است که بخشش او برای تحصیل اولویتی که به خود او بر می گردد نباشد، وگرنه اعطای او جود

نیست، بلکه در حقیقت معامله یا معاوضه است، در نتیجه ذاتش تام نخواهد بود و با این اعطا، نقصان و قصور ذاتی خویش را جبران می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۴۷). نادرستی این تالی، موجب نفی غایت زاید بر ذات الهی است.

### دلیل دوم

داشتن غرض و داعی زاید بر ذات به این معناست که خداوند برای انجام فعل خود نیازمند به یک امر بیرون و برتر از ذات باشد تا او را به انجام فعل برانگیزد، در حالی که ممکن نیست چیزی اشرف از ذات او باشد تا داعی او برای انجام فعل شود. بنابراین واجب الوجود همان‌گونه که به خاطر وجوب وجود، در ذات خویش غنی است، در فعل خویش نیز بی‌نیاز و غنی مطلق است و داعی زاید بر ذات ندارد (همان).

### دلیل سوم

خداوند تام الفاعلیه است، و داشتن غرض و غایت زاید بر ذات، منافی با تام الفاعلیه بودن اوست؛ بنابراین خداوند غایت زاید بر ذات ندارد. در مباحث گذشته دلیل تام الفاعلیه بودن خداوند بیان شد. اما این که هیچ تام الفاعلیه‌ای، غرض و غایت زاید بر ذات ندارد، با تأمل در معنای تام الفاعلیه روشن می‌شود؛ زیرا فاعلیت فاعل به واسطه علت غایی است. اگر چیزی غیر از ذات واجب الوجود، غایت فعل او باشد؛ خلف لازم می‌آید و چنین فاعلی، تام الفاعلیه نخواهد بود؛ حال آن که تام الفاعلیه بودنش اثبات شده است (همو، ۱۳۱۳: ۲۴۴؛ ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۶۳).

### دلیل چهارم

خداوند مسبب الاسباب است و هیچ سببی برتر و بالاتر از او نیست، بلکه همه اسباب به او مستندند. اگر غایتی زاید بر ذات واجب تعالی فرض شود، چون غایت، سبب فاعلیت



فاعل است، اگر آن غایت، مستند به واجب تعالی نباشد، خلاف لازم می‌آید و در صورتی که مستند به واجب تعالی باشد، یا به دور و تسلسل می‌انجامد و یا به غایتی منتهی می‌شود که عین ذات اوست. بنابراین باید غایت بالذات او، عین ذات او باشد؛ و این خلاف فرض است (همان).

### دلیل پنجم

مطابق قاعده «العالی لا یفعل شیئاً لأجل السافل»، علل عالیه کاری را برای پایین‌تر از خود انجام نمی‌دهند، بنابراین خداوند کاری را برای غرضی که زاید بر ذات او باشد انجام نخواهد داد؛ چون هر غرضی که زاید بر ذات واجب تعالی باشد، پایین‌تر از واجب تعالی است (همو، ۱۹۹۰، ج ۵: ۲۰۰). بنا بر این فعل مطلق خداوند غایت و غرض دارد و آن، ذات مقدس اوست (همان، ج ۶: ۳۶۷). البته کسانی که غایت و غرض خداوند را در آفرینش و ایجاد نفی می‌کنند، نفی مطلق مورد نظرشان نیست (همو، ۱۳۶۳ ج: ۲۹۰)، بلکه منظورشان نفی غرض زاید بر ذات در فعل مطلق اوست. آنان غرض زاید بر ذات در افعال خاصه و غرض و غایت بودن ذات در فعل مطلق را می‌پذیرند (همو، ۱۹۹۰، ج ۶: ۳۶۷). آنچه تاکنون درباره اثبات اصل غایت‌مندی افعال الهی و نفی غرض زاید بر ذات گفته شد، بیشتر ناظر به غایت فاعلی است؛ اما صدرالمتألهین بر مبنای استلزام عبث در فعل بدون غایت، افعال خداوند حکیم را نیز خالی از غایت و حکمت نمی‌داند و معتقد است غایت فعلی نیز در نهایت، همان ذات واجب الوجود است (همان).

### مرحله سوم؛ اثبات غایت بودن ذات واجب تعالی

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که اگر افعال خداوند علت غایی و غایت دارد و زاید بر ذات نیست، این موضوع چگونه تبیین می‌شود؟ ملاصدرا بعد از اینکه ادله متعددی بر نفی

داعی و غرض و غایت زاید بر ذات می آورد، تصریح می کند که علت غایی و غایت افعال خداوند ذات اوست؛ یعنی خداوند همه کارهایش را به خاطر خود انجام می دهد و افعال او هم در نهایت به خود او رجوع خواهند نمود.

بنابراین مسأله غایتمندی افعال الهی به دو صورت قابل طرح است؛ یکی سؤال از غایت فاعلی و دیگری سؤال از غایت فعلی خداوند است. پاسخ سؤال نخست تحت عنوان داعی و علت غایی آفرینش، و پاسخ پرسش دوم تحت عنوان غایت آفرینش و هدف عالم خلقت قابل بررسی است.

### داعی و علت غایی آفرینش

در مورد اینکه خداوند چه هدف و انگیزه‌ای از آفرینش عالم داشته و چه چیزی سبب شده است که خداوند عالم را بیافریند، پاسخ‌های متعددی در آثار صدرالمتهلین به چشم می خورد. دواعی و اهدافی که ایشان ذکر می کنند عبارتند از:

- ۱- قدرت (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶: ۳۶۷) ۲- حکمت (همو، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۷۹)
- ۳- جود (همو، ۱۴۰۸: ۲۶۸) ۴- رحمت (همو، ۱۹۹۰، ج ۵: ۱۹۵) ۵- فیض (همان)
- ۶- محبت (همو، ۱۳۷۸: ۱۳۶) ۷- عشق به ذات (همان: ۱۲۹) ۸- اراده (همو، ۱۳۵۴: ۱۳۵؛ ۱۳۸۲، ج ۲: ۷۳۹) ۹- علم و عنایت<sup>۵</sup> ۱۰- معرفت (همو، ۱۳۶۶، ج ۶: ۱۴ و ۶۲: ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۷۹) ۱۱- وجود انسان یا انسان کامل (همو، ۱۳۶۷، ج ۲: ۴۸۱؛ ۱۳۶۲: ۷۹؛ ۱۳۶۳ الف: ۱۱۰ و ۱۲۴ و ۲۳۳-۲۳۹) ۱۲- ذات باری تعالی (همو، ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۶۴؛ همان، ج ۶: ۳۲۷ و ۳۶۷؛ ۱۳۶۳ ج: ۲۷۳ و ۲۹۲؛ ۱۳۷۸: ۱۲۶ و ۱۳۷ و ۱۳۸).

از میان این دوازده مورد، نه قول اول که یکی از صفات واجب تعالی را داعی آفرینش می داند، به قول دوازدهم باز می گردد؛ چون صفات او عین ذاتند، در نتیجه عین

یکدیگر نیز خواهند بود (همو، ۱۳۶۳ الف: ۷۱). پس نه تنها ناسازگاری در گفتار صدرالمتألهین وجود ندارد، بلکه بیان او موید این است که داعی واجب تعالی برای آفرینش عالم، همان ذات اوست.

از میان اهداف یادشده آنچه بیش از همه مورد تأکید است، داعی بودن علم است و از آنجا که غایت به اعتبار وجود علمی، داعی و علت غایی است، در اینجا هم می‌توان گفت چون واجب تعالی به ذات خویش، علم دارد و همین علم به ذات که عین ذات است، منشأ فعل او می‌شود، در نتیجه می‌توان ذات خداوند را داعی و علت غایی دانست. و این علم هم به دلیل این که عین ذات است، مستلزم نقص و نیاز نیست.

در قول دهم و یازدهم که غایت و داعی را معرفت الهیه و وجود انسان یا وجود انسان کامل می‌داند، باید دید آیا اقوالی همانند «شناخت خداوند توسط انسان»، «وجود انسان» یا «انسان کامل»، غایت بالذات و هدف اصلی از آفرینش است؟ یعنی آیا خداوند فقط به خاطر انسان است که عالم را آفریده است، و انسان را هم به خاطر خود انسان آفریده است؟ یا این که در آفرینش انسان، هدف دیگری مثل شناخت خداوند در کار بوده است؟ که در این صورت، دیگر انسان غایت بالذات نیست، بلکه غایت بالعرض و بالتبع است.

از سخنان ملاصدرا چنین بر می‌آید که انسان را غایت بالذات برای آفرینش نمی‌داند، بلکه او را غایت بالعرض می‌خواند؛ زیرا وی به تبعیت از قرآن و سنت، برای آفرینش خود انسان نیز غرض و غایت قایل شده است که همان عبادت و طاعت الهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷: ۳۳۴). عبادت و طاعت هم وسیله‌ای برای تقرب و نزدیکی به معبود حقیقی است (همو، ۱۳۶۷، ج ۲: ۵۰۳). گاهی نیز معرفت پروردگار را غایت و غرض خلقت انسان دانسته است (همان، ج ۱: ۱۸۲؛ همو، ۱۹۹۰، ج ۲: ۸۰).

از این عبارات دانسته می‌شود که هدف آفرینش، قیام به بندگی و معرفت خداست (همو، ۱۳۶۷، ج ۲: ۵۳۶)؛ یعنی این که انسان جوهری عقلانی و بلکه عاقل بالفعل شود و خودش و پروردگارش را بشناسد (همان، ج ۱: ۳۰۷). از آنجا که بنا به قول ملاصدرا جز پیامبر (ص) و اهل بیت پاک او (ع) کسی نمی‌تواند این هدف را بر پای دارد و بدان جامه عمل پوشد (همان، ج ۲: ۵۳۶)، خداوند، پیامبر (ص) و امام (ع) را آفرید تا به هدف آفرینش که معرفت الهی است، جامه عمل پوشد؛ بنابراین پیامبر (ص) و امام (ع) نیز نمی‌توانند غایت بالذات از آفرینش باشند، بلکه آنها نیز غایت بالعرض هستند.

علاوه بر اینها چون پیامبر (ص) و امام (ع) و به طور کلی انسان کامل، بنده و مخلوق خدا می‌باشند، همه ادله‌ای که بر نفی غرض زاید بر ذات وارد شده است، غایت بودن انسان کامل برای خلقت را نیز نفی می‌کند.

در مورد غایت بودن معرفت نیز باید گفت اگر مراد این باشد که غایت بالذات آفرینش، رسیدن انسان به درجه شناخت و معرفت باری تعالی است، چنین چیزی قابل نقد است؛ زیرا به قول حاجی سبزواری عارف بودن مخلوقات، خودش هدف‌دار است و هیچ‌گاه متوقف نخواهد شد؛ اما اگر مراد، معرفت باری تعالی باشد، آن هم نه معنای مصدری و نسبی آن که زاید بر ذات است، بلکه معرفتی که عین ذات باری تعالی باشد، قابل قبول است. در این صورت هم به قول دوازدهم باز می‌گرد (فارسی نژاد، ۱۳۸۸، ش ۳: ۱۱۶-۱۱۷).

بنابراین خداوند، عالم را برای انسان کامل و انسان کامل را برای خودش آفریده است، در نتیجه غایت بالذات و مقصود اصلی از آفرینش عالم، ذات خداوند است و تنها داعی او برای آفرینش، ذات کامل و فوق کمال و تمام اوست و چیز دیگری جز ذات حق مقصود نیست مگر بالعرض و از آن جهت که اثر و معلول اوست.

### معنای علت غایی و داعی بودن ذات باری تعالی

غایت، در لغت به معنای غرض، علت غایی، داعی، فایده، نهایت (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۰: ۱۴۶۱۹؛ معین، ۱۳۴۲: ۲۳۸۵)؛ و در اصطلاح به معنای: «ما لأجله الفعل» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۷۳)، «ما إليه الفعل أو الفاعل» (همو، ۱۳۱۳: ۲۳۹) و «ما یتهی الیه الفعل» (سبزواری، ۱۹۹۰، ج ۲: ۱۹۴) به کار رفته است. در خصوص خداوند، همه این تعابیر و معانی یکی است و آن همان ذات احدیت است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶: ۳۶۶).

در مباحث گذشته بیان شد که داعی و علت غایی، چیزی است که فاعلیتِ فاعل به آن است؛ و چون فاعلیت خداوند به ذات خویش است، پس داعی او نیز همان ذات خود است. با این توضیح، چگونگی داعی بودن ذات هم تا حدودی روشن می‌شود. تصور غایت و علم به آن موجب می‌شود که فاعل، فعل را انجام دهد و چون واجب تعالی با علم به ذات، فعل را انجام می‌دهد؛ علت غایی فعل او نیز ذات خود اوست. در واقع ذات واجب تعالی از آن جهت که سبب فاعلیت اوست، داعی، و از آن جهت که سبب به وجود آمدن فعل می‌شود، علت غایی است؛ به عبارت دیگر آنچه داعی و علت غایی به شمار می‌رود، علم به ذات است. منتها چون این علم، عین ذات است، می‌توان گفت ذات واجب تعالی، داعی و علت غایی برای فعل خود است.

### غایت عالم خلقت

در مورد هدف و غایت عالم، دو گونه می‌توان بحث کرد؛ یکی این که غایت قریب و بعید تک تک موجودات عالم بررسی و کشف شود، و دیگری این که غایت مجموع و کل عالم مورد بررسی قرار گیرد؛ کشف هدف و غایت تک تک اجزای عالم امری ممتنع است.

البته غایت قریب و بعید برخی از موجودات را می‌توان شناخت؛ اما آنچه قابل بررسی و تحقیق می‌باشد، غایت عالم به صورت مجموعی است.

در این مجال به غایات قریب اشیاء و موجودات عالم پرداخته نمی‌شود؛ زیرا بیان غایت همه موجودات امکان‌پذیر نیست. ضمن این که غایت قریب هر موجودی، متناسب با فاعل قریب آن و چیزی غیر از ذات واجب الوجود است (همان: ۳۶۷). ملاصدرا قایل به عمومیت اصل علت غایی است و هیچ فعلی را بدون غرض و غایت نمی‌داند؛ اما در خصوص غایت بعید معتقد است که غایت بعید همه موجودات عالم و غایت نهایی آنها از جمله فاعلهای طبیعی، خداوند سبحان است.<sup>۶</sup>

یکی از دلایلی که ملاصدرا برای این مدعا بیان می‌کند این است که غایت و علت غایی و داعی ذاتاً یک چیزند و تغایرشان اعتباری است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶: ۳۶۶)؛ یعنی یک چیز به لحاظ وجود ذهنی و یا علمی، داعی و علت غایی است و همان چیز بعینه به لحاظ وجود خارجی، غایت است؛ به عبارت دیگر داعی و علت غایی همان وجود علمی غایت است. با توجه به این مطلب و نیز با توجه به این که علت غایی و داعی آفرینش عالم، ذات اوست، غایت فعل او نیز باید ذات او باشد. بنابراین چون هر یک از موجودات عالم، فعل و خلق الهی هستند، پس غایت آنها نیز ذات الهی است.

هم چنین اگر هر چیزی غایتی داشته باشد و آن نیز غایتی داشته باشد، سه حالت پیش می‌آید؛ یا تسلسل و دور رخ خواهد داد که محال است؛ یا این که به چیزی منتهی می‌شود که خود، غایت لذاته است. این همان غایت بالذات و غایت الغایات است و چون چیزی جز ذات واجب تعالی چنین خصوصیتی را ندارد، در نتیجه ذات واجب تعالی غایت نهایی و غایت الغایات همه موجودات است (همان، ج ۵: ۲۰۴؛ ج ۹: ۲۴۳؛ همو، ۱۴۰۸: ۲۶۶؛ ۱۳۶۲: ۸۲).

دلیل دیگر بر این مسئله این است که خداوند خیر محض است و در این صورت همه اشیاء از روی طبع یا اراده، او را طلب می‌نمایند (همو، ۱۹۹۰، ج ۵: ۲۰۰؛ ۱۴۰۸: ۲۶۳)؛ پس ذات خداوند غایت همه مخلوقات خواهد بود. این استدلال بیانگر این است که همه موجودات به طور طبیعی یا ارادی به خاطر خداوند کار می‌کنند. در بیان دیگری می‌توان گفت تمامیت موجودات به واجب تعالی است و هر چیزی تمامیت دیگر موجودات به او وابسته باشد، آن چیز غایت آنها خواهد بود؛ چون هر غایتی، تمام و کمال فاعل آن است (همو، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۱۴۶؛ ۱۳۶۳: ۴۸). نتیجه این که واجب تعالی، غایت ماسوای خود و همه موجودات عالم است.

### پاسخ به چند اشکال

اشکال اول: غایت به حسب ماهیت و سببیت، متقدم بر فعل و به حسب وجود، متأخر از آن است. اگر واجب تعالی، فاعل و غایت سایر اشیاء باشد، هم باید متقدم بر آنها باشد و هم متأخر از آنها؛ یعنی خدای واحد، هم اول الاوائل و هم آخر الاواخر خواهد بود، چنین چیزی محال است.

ملاصدرا در پاسخ به این اشکال گفته است: اولاً تأخر وجودی غایت از فعل و ترتب آن بر فعل، مربوط به عالم کون و فساد است، اما در ابداعیات و اموری که برتر از کون فساد است، چنین حکمی صادق نیست، بلکه در ابداعیات، غایت، به لحاظ وجود و ماهیت، با معلول مقارن و همراه است و تقدم و تأخری در کار نیست. ثانیاً واجب تعالی هم اول است و هم آخر؛ نه به این معنا که از جهت وجود علمی و ماهیت، اول باشد و از جهت وجود خارجی، آخر باشد، بلکه به این معنا که اول است از آن جهت که فاعل و علت غایی و غرض است، و آخر است از این جهت که غایت و فایده‌ای است که اشیاء او را قصد

می‌کنند و از روی طبع و اراده به او عشق می‌ورزند؛ چون خیر محض و معشوق حقیقی است (ملاصدرا، ۱۳۱۳: ۲۴۷-۲۴۸؛ ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۷۸-۲۷۹؛ ۱۳۵۴: ۱۳۸-۱۳۹؛ ۱۳۷۸: ۱۴۰-۱۴۱).

اشکال دوم: چگونه ممکن است علم واجب تعالی به نظام خیر که عین ذات اوست، غایت و غرض او در ایجاد باشد، در حالی که علت غایی چنان که بدان تصریح کرده‌اند، چیزی است که مقتضی فاعلیت فاعل باشد و لازمه آن این است که علت غایی چیزی غیر از فاعل باشد و گرنه باید یک چیز، علت خودش باشد و چنین چیزی محال است؛ بنابراین اگر ذات واجب تعالی، علت غایی و غایت باشد، چون فاعل هم خود اوست، باید خودش علت خودش باشد و این محال است.

پاسخ صدرالمتألهین این است که اولاً این که گفته‌اند علت غایی آن است که مقتضی فاعلیت فاعل باشد، مسامحه است؛ زیرا بسیار اتفاق می‌افتد که اقتضا و استلزام، اطلاق می‌شود، اما مراد معنایی اعم از آن، یعنی مطلق عدم انفکاک است. به این معنا که این دو از هم جدا نیستند، نه این که یکی علت دیگری باشد.

ثانیاً هیچ دلیل و برهانی اقامه نشده است بر اینکه فاعل باید در حقیقت غیر از غایت باشد، امکان این وجود دارد که مغایر نباشد؛ زیرا فاعل، آن است که افاده وجود کند و غایت، آن است که وجود به خاطر آن افاده شود؛ خواه عین فاعل و خواه غیر فاعل و برتر از آن باشد. بنابراین اگر غایت، قایم به ذات باشد و چیزی از او صادر شود، هم فاعل و هم غایت است (همو، ۱۳۱۳: ۲۴۷؛ ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۷۲-۲۷۳؛ ۱۳۵۴: ۱۳۸؛ ۱۳۷۸: ۱۴۰).

اشکال سوم: اگر غایت و غرض واجب تعالی، ذات اوست و غرضی در ممکنات و قصدی به منافع آنها ندارد، پس چگونه موجودات با این همه اتقان و تدبیر و احکام از او



حاصل شده است و کسی نمی‌تواند آثار عجیب پیدایش عالم را که حکمتها و مصالح بر آن مترتب می‌شود، منکر شود؟

ملاصدرا در پاسخ می‌گوید: هر چند واجب تعالی در فعلش، غرضی جز ذاتش ندارد و هدفش رعایت مصالح و منافع مخلوقات نیست، لکن ذات او ذاتی است که اشیاء جز به تمام‌ترین و شایسته‌ترین شکل ممکن، حاصل نمی‌شود؛ خواه آن اشیاء ضروری باشند، مثل وجود عقل برای انسان و وجود نبی برای امت، خواه غیر ضروری و در عین حال مستحسن باشد، مثل رویاندن مو به عنوان دو ابرو. به علاوه خداوند به هر پنهان و آشکاری عالم و آگاه است و هیچ چیزی از علم او پنهان نیست؛ بنابراین هر چیزی را در جای خود قرار داده و منظم می‌سازد. علاوه بر اینها وقتی سایر موجودات، کاری را برای پایین‌تر از خود انجام نمی‌دهند و به خاطر معلول خود کاری را قصد نمی‌کنند، چگونه می‌شود که واجب تعالی به خاطر معلولات و مخلوقات خود کاری را قصد کند؟ پس همان‌گونه که اجسام طبیعی از قبیل آب و آتش و ماه و خورشید، افعال خود را فقط برای حفظ کمالات خویش انجام می‌دهند نه برای سود رساندن به دیگران، ولی انتفاع دیگران از آنها نیز لازم می‌آید، و نیز مقصود ملکوت آسمانها در تحریکات خود، نظام عالم پایین نیست، بلکه چیزی برتر از آن، یعنی طاعت الهی و تشبّه به خیر اقصی است، اما از تحریکات آنها بالعرض نظام عالم پایین هم حاصل می‌شود. هم چنین است حصول اشیاء به گونه اتم و نظام اقوم از ذات واجب تعالی؛ یعنی از تعقل واجب تعالی ذات خویش که مبدء هر خیر وجودی است، بالعرض حصول اشیاء به گونه اتم و نظام اقوم نیز لازم می‌آید (همان).

## نتیجه

از نظر ملاصدرا سراسر هستی هدفدار است و همه موجودات برای هدف و غایتی کار می‌کنند؛ آن که از هر جهت کامل است به خاطر خود کار می‌کند؛ چون اقتضای ذات کامل اوست، و آن که ناقص است نیز در واقع برای خود کار می‌کند؛ چون برای کامل کردن خود و مبرا شدن از نقص فعالیت می‌کند. از آنجا که کمال حقیقی جز واجب تعالی کسی و چیز دیگری نیست، موجودات تلاش می‌کنند تا خود را به کمال مطلق نزدیک نمایند و به همین جهت همگی به سوی او در حرکت‌اند. معلوم می‌شود ذات یگانه خداوند هم علت غایی افعال و مخلوقات است و همه موجودات به خاطر او در کارند، و هم غایت و نهایت و مقصد همه کارها و موجودات است. پس هم خداوند در افعال خود هدفدار است و هم فعل مطلق و افعال خاصه او رو به سوی هدفی است و هدف نهایی همه نیز ذات خداوندی اوست. در نتیجه سخن کسانی که غایت فاعلی را در افعال الهی انکار کرده و گفته‌اند خداوند از آفرینش هدفی نداشته و تنها فعل او هدفدار است، قابل دفاع نیست.

## پی نوشت‌ها

- ۱- اشاره به حدیث قدسی معروف «کنز مخفی» است. در منابع روایی این حدیث از زبان حضرت داوود(ع) پیدا نشد.
  - ۲- نک: همو، ۱۹۹۰، ج ۵: ۲۰۰؛ ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۷۹؛ همان، ج ۲: ۴۵۹؛ ۱۳۶۳: ج ۲: ۲۱۹.
  - ۳- نک: همان، ص ۱۲۹. البته این عشق، عشقی است که عین ذات واجب تعالی است
  - ۴- نک: المبدء و المعاد، ص ۱۳۵؛ تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۲، ص ۷۳۹. ممکن است کسی اشکال کند که خود ملاصدرا قول کسانی که اراده را داعی و مرجع آفرینش می‌دانستند، نفی می‌کند و مورد انتقاد قرار می‌دهد، چگونه خودش، اراده الهی را داعی او برای ایجاد عالم می‌داند؟ در پاسخ باید گفت: در آنجا اراده زائد بر ذات است ولی در اینجا اراده عین ذات است.
  - ۵- نک: ۱۳۶۳: ج ۲۹۰؛ ۱۳۷۸: ۱۳۶؛ ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۷۲؛ همان، ج ۶: ۳۲۷؛ ۱۳۵۴: ۱۳۵؛ ۱۳۱۳: ۲۴۶؛ ۱۴۰۸: ۳۰۴.
- "عنایت" در اصطلاح فلاسفه اسلامی همان علم پیشین خداوند به نظام احسن است که مشتمل بر سه چیز است: ۱. علم ذاتی خداوند به نظام هستی که نظام احسن و اتم است. ۲. علیت ذات الهی برای تحقق نظام احسن وجود. ۳. رضای ذاتی خداوند به تحقق نظام احسن. این امور سه گانه عین ذات اقدس خداوند می‌باشند، در نتیجه نظام هستی بر اساس علم ذاتی خداوند و عنایت ازلی او تحقق یافته است. (طباطبایی، ۱۹۹۰، ج ۷: ۵۶-۵۷).
- ۶- نک: ملاصدرا، ۱۳۱۳: ۲۴۵؛ ۱۹۹۰، ج ۲: ۱۳۰ و ۲۶۳؛ همان، ج ۶: ۳۶۷؛ ۱۳۶۲: ۱۱۸؛ ۱۳۶۶، ج ۷: ۳۲۰؛ ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۶۳.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶)؛ *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۴)؛ *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*، تهران، الزهراء (س).
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)؛ *لغت نامه دهخدا*، زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سیدجعفر شهیدی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا.
- رازی تهرانی، میر قوام الدین محمد (۱۳۷۴)؛ *عین الحکمه*، تصحیح علی اوجیبی، تهران، میراث مکتوب.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۱۱)؛ *المباحث المشرفیه*، قم، مکتبه بیدار.
- سبزواری، ملاهادی (۱۹۹۰)؛ *تعلیق بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)؛ *تعلیق بر الشواهد الربوبیه*، با تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، دار احیاء التراث العربی، الثانيه، المركز الجامعی للنشر، مطبعه جامعه مشهد.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۹۹۰)؛ *تعلیق بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فارسی نژاد، علی رضا و دژآباد، حامد (۱۳۸۸)؛ «فلسفه آفرینش جهان و انسان از دیدگاه قرآن»، *اندیشه دینی*، سال ۱۲، شماره ۳۰، ص ۱۲۴-۱۰۳.
- فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق (۱۴۰۱)؛ *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تهران، مکتبه الفارابی، چاپ سنگی متعلق به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- معین، محمد (۱۳۴۲)؛ *فرهنگ معین*، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- ملاصدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)؛ *اجوبه المسائل*، تصحیح و تحقیق دکتر عبدالله شکیبا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ الف)؛ *اسرار الآيات*، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)؛ *تعلیق و شرح بر الهیات شفا*، تصحیح نجفقلی حبیبی، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶)؛ *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۰)؛ *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۸)؛ *رساله حدوث العالم*، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲)؛ *رساله الحشر*، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۷)؛ *شرح اصول کافی*، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۱۳)؛ *شرح الهدایه الاثیریّه*، چاپ سنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)؛ *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دار احیاء التراث العربی، مرکز الجامعی للنشر، مطبعه جامعه مشهد.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴)؛ *المبدء والمعاد*، با مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، پیشگفتار سید حسین نصر، تهران، انتشارات انجمن شاهنشاهی ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ ب)؛ *المشاعر*، تهران: کتابخانه طهوری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ ج)؛ *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

