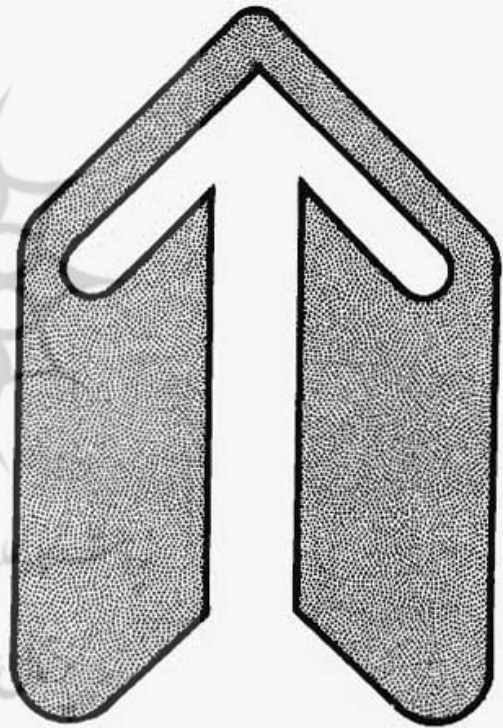




مقدمه

از روزگاران پیشین، بعضی از اندیشمندان چنین می‌پنداشته‌اند، که موجودات این جهان، در اثر برخورد و ترکیب اتفاقی و تصادفی ذرات و واحدهای عناصر، پدید آمده و برای پیدایش آنها هدفی در کار نبوده است و تنها هنگامی که حیوان و انسان، بر روی زمین پدید آمدند موضوع هدف و قصد در کارها مطرح شد یعنی فقط اینگونه موجودات ذی‌شعور هستند که هدفی را در نظر می‌گیرند و برای رسیدن به آن، تلاش می‌کنند مانند تلاشهایی که برای یافتن غذا یا ساختن لانه و آشیانه انجام می‌دهند.

در میان فلاسفه یونان باستان، چنین اعتقادی با گونه‌های مختلف از دموکریوس و امپدکلس و اپیکورس نقل شده و ماتریالیستهای جدید نیز معتقد به اتفاقی بودن



بحثی پیرامون

علت غائی

محمد تقی مصباح

حوادث طبیعی می‌باشند بلکه شاید از پیشینیان هم پیشی گرفته و پا را اندکی فراتر هم نهاده باشند.

از سوی دیگر، نظم و هماهنگی و انسجامی که بر پدیده‌های جهان، حکمفرماست از دیرباز، ذهن بشر را متوجه این نکته ساخته که نمی‌توان همهٔ حوادث طبیعی را به تصادف کور و بی‌هدف، نسبت داد مخصوصاً با توجه به اسرار شگفت‌انگیزی که روز بروز در اثر پیشرفت علوم تجربی، بیشتر و بیشتر آشکار می‌گردد و همگی حاکی از هماهنگی درونی بین اجزاء هر موجود، و انتظام و انسجام بیرونی میان موجودات مختلف است و اعتقاد به وجود تدبیر حکیمانه را تقویت می‌کند.

نمونه‌های این نظم و انسجام بقدری فراوان است که حتی افراد بی‌سواد و دور از علم و تمدن هم می‌توانند بخوبی درک کنند. مثلاً هیچ کس نمی‌تواند تناسب بچه دار شدن یک حیوان پستاندار را با پدید آمدن شیر در پستانش انکار کند و این هماهنگی عجیب را نستاید.

از این‌روی، بسیاری از ماتریالیست‌های جدید درصدد توجیه این هماهنگیها برآمده‌اند و آنها را به نوعی خودسامان‌دهی و کنترل سیستم بوسیلهٔ بازخورد منفی و مانند آنها تفسیر کرده‌اند نظیر آنچه در تنظیم درجهٔ حرارت اطوی برقی یا دستگاه آب گرم کن، وجود دارد. ولی همواره این سؤال وجود داشته و دارد که آیا تنظیم چنین سیستمها و برقراری مکانیسمهای بازخورد و مانند آن، نشانهٔ یک تدبیر حکیمانه نیست؟!

علت غائی

در میان مکتبهای فلسفی یونان باستان، مکتب افلاطون، نظم حکیمانهٔ جهان را سایه‌ای از نظام عقلانی در عالم مُثُل معرفی می‌کند، و مکتب رواقی، اعتقاد به اتحاد جهان طبیعت با عقل کل یا خدا دارد و یا جهان را همچون پیکری برای روح الهی می‌شمرد که تحت تدبیر مستقیم او قرار دارد.

و اما پیروان ادیان آسمانی، این نظمها و هماهنگیها را نشانهٔ تدبیر حکیمانهٔ الهی می‌دانند که در عین احاطهٔ علمی و قیومی بر همهٔ آفریدگان، از حلول یا اتحاد با آنها متره و مبری است و غالباً دانشمندان ایشان از همین راه، دلیلی بر وجود خدای متعال، اقامه می‌کنند که گاهی بنام دلیل نظم و گاهی بنام دلیل علت غائی نامیده می‌شود.

در این میان، ارسطو نظریهٔ خاصی را ابداع و یا دست کم پروراند و برای نظم و هماهنگی جهان، تبیین فلسفی ویژه‌ای ارائه داد که قرن‌ها مورد قبول دیگر فیلسوفان، و از جمله فلاسفه اسلامی، قرار گرفت و آن، نظریهٔ علت غائی درونی برای دگرگونیهاست.



علت غائی در فلسفهٔ ارسطو

ارسطو در کتاب اول مابعدالطبیعه پس از اشاره به نظریات فیلسوفان پیشین دربارهٔ علت پیدایش پدیده‌ها ادعا می‌کند که هیچ فیلسوفی پیش از او علل چهارگانه (علت مادی - علت سوری - علت فاعلی - علت غائی) را بگونهٔ

خرسند کننده‌ای بیان نکرده است. وی پس از پذیرفتن تغییر و حرکت واقعی در جهان طبیعت (برخلاف پیروان مکتب الثانی) به تبیین پیدایش حرکت می‌پردازد و برای تحقق آن، چهار علت را برمی‌شمرد:

اول علت مادی، یعنی موضوعی که قابلیت حرکت و دگرگونی دارد مانند هسته بلوط که قابلیت تغییر یافتن به درخت بلوط را دارد.

دوم علت صوری یعنی همان فعلیت جدیدی که در اثر حرکت، حاصل می‌شود مانند صورت درخت بلوط که پس از تغییر شکل یافتن هسته بلوط، روی ماده آن بوجود می‌آید.

سوم، نیرویی که منشأ حرکت می‌گردد و آنرا علت فاعلی می‌نامد مانند مجسمه سازی که سنگ را می‌تراشد تا از آن مجسمه‌ای بسازد.

چهارم، علت غائی است که جهت حرکت را تعیین می‌کند و حرکت، مقدمه‌ای برای تحقق آن می‌باشد.

ارسطو می‌گوید: «فلسوفان پیشین کمابیش به علل سه گانه دیگر پرداخته‌اند ولی هیچ کدام علت غائی را دقیقاً مورد توجه قرار نداده‌اند.^۱ این علت، گاهی همان علت صوری است چنانکه غایت رشد و نمو هسته بلوط همان تحقق درخت بلوط می‌باشد و گاهی عرضی. از اعراض آن است چنانکه قرار گرفتن سنگ بر روی زمین، غایت حرکت آن از آسمان به زمین است ولی در هر حال، غایت حرکت، کمالی برای متحرک است که حرکت برای تحقق آن، انجام می‌پذیرد.

وی اضافه می‌کند: رابطه بین حرکت و غایت، یک رابطه ضروری است چنانکه هسته بلوط فقط تبدیل به درخت بلوط می‌شود نه درخت دیگر، و سنگ رها شده همواره بسوی زمین حرکت می‌کند نه بسوی دیگر، مگر اینکه عامل قسری دخالت کند و مثلاً دست انسانی سنگ را بسوی آسمان، پرتاب کند.

حاصل آنکه: به عقیده ارسطو هر موجود طبیعی یک میل طبیعی خاصی بسوی غایت مقینی دارد که موجب حرکت بسوی آن غایت و مقصد می‌شود و آن همان علت غائی برای حرکت، و ضامن برقراری نظم ذاتی در درون آن است زیرا رسیدن به کمال خاص، در گرو نظم و سامان ویژه‌ای است.

وی همچنین برای گل جهان، صورت و طبیعتی قائل است که کمال آن در سایه هماهنگی طبایع جزئی (مانند انواع جمادات و نباتات و حیوانات) حاصل می‌شود و میل به تحقق آن کمال کلی، موجب انتظام و حفظ تناسب میان آنهاست و بدین ترتیب نظام کلی طبیعت و هماهنگی اجزاء آن در پرتو علت غائی طبیعت جهان، شکل می‌گیرد.

بنابراین، بنظر وی علت غائی را باید در درون جهان طبیعت و پدیده‌های آن جستجو کرد نه در ماوراء طبیعت و عالم مجردات، آنچنان که بعضی از اسلاف وی معتقد بوده‌اند.

۱- باید دانست که اعتقاد به علت غائی را از سخنان اناکساگوراس و سقراط و افلاطون می‌توان استنباط کرد ولی شاید هیچ کدام تفصیلاً به بحث درباره آن نپرداخته باشند.



نقد

درباره سخنان ارسطو نکات مبهم و سؤال انگیزی وجود دارد که احیاناً مورد تفسیرهای متضادی قرار گرفته، و گروهی با خوش بینی افراط آمیزی به دفاع از آنها برخاسته اند، و گروهی دیگر با موضع گیری مقابلی روش تفریط را در پیش گرفته اند. ما نه تعصبی نسبت به موافقت یا مخالفت با ارسطو داریم و نه فرصت و امکانات کافی برای بررسی دیدگاههای واقعی وی. از اینرو، تحقیق تاریخی درباره آراء و عقاید او و دیگر فیلسوفان را به پژوهشگران تاریخ فلسفه وامی گذاریم و درباره سخنان نقل شده، تنها بعنوان یک نظریه فلسفی به نقد می پردازیم.

نخستین سؤال این است که آیا منظور از تحلیلی که درباره پیدایش پدیده ها و استقرائی که درباره تعداد علتها بعمل آمده، این است که قلمرو قانون علتیت، محدود به امور جسمانی و حرکات و دگرگونیهای آنهاست یا حرکت بعنوان بخشی از محدوده اصل علتیت مطرح می شود؟

پاسخ صحیح به این سؤال آن است که دایره علت و معلول، محدود به عالم طبیعت و دگرگونیهای آن نیست ولی علت مادی و علت صوری از ویژگیهای پدیده های طبیعی است. البته توضیح این جواب، نیاز به بحث گسترده ای دارد که ما را از هدف این مقاله، دور می کند.

سؤال دیگر این است که آیا غایت حرکت و علت غائی آن، یکی است یا میان آنها تفاوت وجود دارد؟

جواب این است که واژه غایت و معادلهای آن در زبان های دیگر به چند معنی بکار می رود که مشهورترین آنها این دو معنی است: یکی سرانجام حرکت، و دیگری هدفی که فاعل با شعور و با اراده، کار خود را برای رسیدن به آن، انجام می دهد و بسیاری از اوقات بین این دو معنی خلط می شود. روشن است که سرانجام حرکت و آنچه ملازم با آن است بعد از پایان یافتن حرکت، تحقق می یابد و نمی توان آن را علت برای پیدایش حرکت به حساب آورد زیرا لازمه آن، تقدم معلول بر علت است. پس علت غائی حرکت، غیر از غایت عینی آن خواهد بود. اما پاره ای از سخنان نقل شده از ارسطو بگونه ای است که گویا آن دورا یکی دانسته است.

بعضی از مفسرین فلسفه ارسطو سخن وی را به این صورت تفسیر کرده اند که ماهیت و طبیعت غایت، تأثیر در پیدایش حرکت دارد نه وجود آن. ولی این سخن با اصالت ماهیت سازگار است.

بعضی دیگر گفته اند که علتیت و تأثیر، از آن وجود ذهنی غایت است نه وجود خارجی آن. اما حقیقت این است که آنچه را می توان بعنوان علت مؤثر در حرکت معرفی کرد، شوق و محبت به هدف است نه صرف تصور ذهنی آن، و شاید به همین جهت باشد که خود ارسطو بر میان طبیعی تکیه می کند.

در اینجا است که سومین و مهمترین سؤال در این زمینه، مطرح می‌شود و آن این است: آیا می‌توان برای جمادات و نباتات هم تصور غایت یا میل و شوق و محبت به آن‌را، اثبات کرد؟

ممکن است بعضی از فیلسوفان که گرایش‌های عارفانه‌ای داشته‌اند مانند فلوطین اسکندرانی و پیروان وی پاسخی مثبت به این سؤال داده باشند، چنانکه این گرایش در میان بعضی از فلاسفه اسلامی هم به چشم می‌خورد و حتی در بعضی از رسائل منسوب به ابن سینا نیز سخن از عشق هیولی به صورت به میان آمده است ولی چنین گرایشی را بسختی می‌توان به ارسطو نسبت داد.

شاید بهترین توجیه برای سخنان وی این باشد که اینگونه تعبیرات را از روی تشبیه و استعارت بکار برده است (چنانکه این توجیه را از برخی سخنان ابن سینا در کتاب شفاء می‌توان استظهار کرد).

بنابراین، تعبیر میل به غایت نظیر تعبیر میل ترکیبی است که شیمی دانان دربارهٔ عناصر بکار می‌برند. اما می‌دانیم که مقصود ایشان از اینکه مثلاً فلوتورمیل ترکیبی شدیدی دارد بیش از این نیست که عملاً با انواع مختلفی از فلزات و حتی با اکسیژن ترکیب می‌شود نه اینکه بخواهند یک امر عینی و حقیقی را بنام میل در این عنصر، اثبات کنند.

ولی آیا مقصود ارسطو هم از میل طبیعی جمادات و نباتات نسبت به غایات خودشان (صرف نظر از مناقشات درباره مکان طبیعی

اجسام) همین بوده است؟ بدون شک، چنین تعبیر استعاری نمی‌تواند یک امر حقیقی را بنام علت غائی اثبات نماید.

از همه دشوارتر، اثبات طبیعت کلی و صورت واحد فراگیر برای جهان و اثبات میل و شوق به کمال برای آن است، چیزی که تا اثبات نشود هماهنگی طبایع جزئی و انتظام و انسجام بیرونی انواع مادی، طبق نظریه مذکور، قابل تبیین نخواهد بود.

حاصل آنکه: با فرض اختصاص علم و شعور و شوق و محبت و مانند آنها به حیوان و انسان، اثبات علت غائی درونی برای انواع موجودات بی شعور، امکان ندارد و نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که حرکات طبیعی موجودات بگونه‌ای است که به پیدایش موجودات کاملتر و بقاء آنها می‌انجامد، و به عبارت دیگر: جهت حرکت آنها در جمع به سوی کمال است. ولی سرانجام، این سؤال باقی می‌ماند که چه عاملی موجب این نظم شگرف و این جهت تکاملی برای حرکت جهان شده است؟

به دیگر سخن: از راه استقراء تنها می‌توان به این نتیجه رسید که برآیند فعل و انفعالات مادی، تحقق کمالات وجودی بیشتری است. ولی اولاً این استقراء، ناقص است و نتیجه آن منطقاً یقینی نخواهد بود.

و ثانیاً نمی‌توان ضرورت تکاملی بودن هر حرکتی را اثبات کرد. و به اصطلاح منطقی: این نتیجه بصورت قضیه وجودیه جزئی، ثابت می‌شود نه بصورت قضیه کلیه ضروریه. یعنی

نمی‌توان نتیجه گرفت که ضرورتاً هر پدیده‌ای نیازمند به علت غائی است علتی که جهت تکاملی آن را تعیین و نظم درونی آن را تأمین می‌کند.

ممکن است برای اثبات این قضیه به صورت ضروریۀ کلیه از این راه استدلال شود که حرکت، سیر از قوه به فعلیت است و چون فعلیت، کاملتر از قوه می‌باشد پس جهت هر حرکتی بسوی کمال خواهد بود.

اما این استدلال هم قابل مناقشه است (چنانکه در جای خودش توضیح داده ایم) و بفرض صحّت، تنها ضرورت تکاملی بودن حرکات، اثبات می‌شود نه ضرورت وجود علت غائی برای هر معلول، خواه مادی باشد و خواه مجرد، خواه ساکن باشد و خواه متحرک.

همچنین ممکن است گفته شود: اگر هر موجودی میل طبیعی و ذاتی بسوی غایت مشخصی نمی‌داشت، تحقق هر پدیده‌ای، اتفاقی و غیرقابل پیش‌بینی می‌بود و مثلاً ممکن بود که از هسته بلوط، درخت زیتون برآید. پس ترتب مستمر نتایج مشخص بر حرکات و دگرگونیهای مقین، دلیل وجود رابطه ضروری بین آنهاست.

در پاسخ باید گفت: تحقق دائمی نتایج مشخص و قابل پیش‌بینی در اثر سنخیت بین علت و معلول است یعنی هسته بلوط فقط با درخت بلوط سنخیت دارد نه با پدیده دیگر، و پذیرفتن سنخیت بین آنها بمعنای پذیرفتن چیزی بنام میل طبیعی در هسته بلوط نیست که آن را علت غائی و مؤثر در پیدایش درخت بلوط بدانیم. و انکار چنین علت غائی در درون

فاعلهای طبیعی بمعنای اعتقاد به تصادف و اتفاق نیست. و برای روشنتر شدن مطلب، لازم است توضیحی درباره تصادف و اتفاق بدهیم.



معانی اتفاق

هنگامی که گفته می‌شود فلان حادثه اتفاقاً رخ داد ممکن است یکی از چند معنی اراده شود:

الف - منظور این باشد که حادثه مفروض مطلقاً علت فاعلی ندارد.

این معنی ناقض اصل علیت و عقلاً محال است و در مواردی که پنداشته می‌شود که حادثه‌ای خود بخود پدید آمده و هیچ علت فاعلی ندارد، بحکم ضروری عقل دارای علت ناشناخته‌ای خواهد بود پس اتفاق بمعنای عدم وجود علت فاعلی، محال است.

ب- منظور این باشد که فعلی برخلاف انتظار از فاعلی صادر شود یعنی فاعل مفروض معمولاً نوع دیگری از فعل را انجام می‌داده ولی استثناء در یک یا چند مورد نادر، منشاء تحقق این پدیده اتفاقی شده است.

تحلیل فلسفی چنین حادثه‌ای این است که فاعل حقیقی یا دست کم یکی از اجزاء و شرایط آن، درست شناخته نشده و از روی مسامحه به همان فاعلی که افعال عادی و متعارف را انجام می‌داده، نسبت داده شده است. مثلاً گفته می‌شود فلان شخص عادل و متقی اتفاقاً کارزشتی را انجام داد، یعنی وی

که دارای ملکه تقوی و عدالت و نیروی روانی بازدارنده از گناه بود برخلاف انتظار و برخلاف اقتضای آن ملکه نفسانی نیرومند و راسخ، مرتکب گناهی شد.

در اینجا منشاء انجام آن کار زشت مثلاً هیجان فوق العاده شهوت یا غضب بوده که جزئی از علت مرکب برای انجام گناه را تشکیل می‌داده و از این جهت با فاعل کارهای خوب دقیقاً تفاوت داشته ولی از روی مسامحه، فاعل کارهای خوب و بد، یک چیز انگاشته شده است.

حاصل آنکه: چنین اتفاقی ممکن است و تفسیر فلسفی آن این است که فعل، به فاعل بالعرض یا جزئی از علت مرکب، نسبت داده شده نه اینکه کار از فاعلی سرزده که با آن هیچگونه سنخیتی نداشته است.

ج- منظور این باشد که فاعل با اراده، کاری را بی هدف، انجام داده و کار ارادی، بدون علت غائی، انجام گرفته است.

چنین فرضی نادرست است زیرا در مورد هرکار ارادی، نوعی لذت نفسانی یا خرسندی عقلانی منظور است که میل و شوق یا محبت و عشقی به آن تعلق می‌گیرد و علت غائی برای انجام آن کار، همان میل و شوق یا محبت و عشق در درون فاعل با اراده است. و اگر فرض شود که این امور هیچگونه دخالتی در انجام آن نداشته است کار مفروض در واقع، کار ارادی و برخاسته از اراده نبوده است و بازگشت آن به شق دوم یعنی نسبت دادن فعل به فاعل بالعرض می‌باشد.

د- منظور این باشد که فاعل، کاری را برای هدفی انجام داده ولی عملاً به نتیجه خلاف انتظاری رسیده است چنانکه کسی زمینی را برای رسیدن به آب بکند ولی اتفاقاً گنجی را بیابد.

چنین معنایی معقول است و تفسیر فلسفی آن اینست که علت غائی برای کندن زمین، امید به رسیدن به آب بوده، و بنابراین، کار ارادی بدون علت غائی، انجام نگرفته است. و اما رسیدن به گنج، معلول علت مرکبی است که مجموعه اجزاء و شرایط آن در مورد مفروض، تحقق یافته است و این مجموعه (از جمله وجود گنج در زیر خاک) هر جای دیگر هم تحقق می‌یافت همین نتیجه را می‌داد. و اگر رسیدن به گنج را غایت کندن زمین بشماریم غایتی بالعرض خواهد بود، یعنی آن را غایت برای بعضی از مجموعه علل بحساب آورده ایم در صورتی که غایت، کل آن مجموعه است، و بعبارت دیگر: غایت کار مقید را به کار مطلق نسبت داده ایم.

ه- منظور این باشد که فاعل فاقد شعور و اراده، کاری را بدون هدف، انجام داده است. اگر استعمال واژه اتفاق در چنین موردی (یعنی اتفاق بمعنای سلب هدفداری فاعل قریب نه عدم ملکه آن) صحیح باشد باید گفت: چنین اتفاقی نه تنها محال نیست بلکه ضرورت دارد. و معنای وجود فعل بالطبع یعنی فعلی که برخاسته از شعور و اراده نیست، همین است که فاعل آن هم قصد و هدفی در انجام آن نداشته باشد.



علت غائی آفرینش

از بحث گذشته این نتیجه بدست آمد که علت غائی به معنای حقیقی رانمی توان در درون فاعل طبیعی بی شعور، اثبات کرد زیرا تنها فاعل ذی شعور است که صلاحیت داشتن قصد و هدف را دارد ولی می توان کارهایی را که از فاعلهای قریب طبیعی سر می زند هدفمند دانست به این معنی که این کارها فاعل با واسطه ای دارند که طبیعت را پدید آورده و آنرا مسخر گردانیده و پدیده های طبیعی را بر اساس هدفی که دارد سامان می بخشد.

البته باید توجه داشت که منظور از این تسخیر و سامان بخشیدن، تحمیل یک نظم قسری و خلاف طبع برجهان طبیعت نیست **قَالْنَا آتَيْنَا طَائِفِينَ^۲** بلکه منظور اینست که اگر فاعل ماورائی وجود نمی داشت فاعلهای طبیعی، تحقق نمی یافتند و اگر علم و حکمت و سایر صفات علیای او نبود آفریدگان هم دارای نظم و هماهنگی مطلوب نمی شدند گو اینکه همگی آنها با یک امر و اراده کلی بوجود آمده اند، امری که در هر مرتبه ای از وجود و در هر عالمی از عوالم هستی در کثرتهای متناسب با آن، تجلی کرده است **وَأَوْحَىٰ فِي كَلِّ سَمَاءٍ آفْرَهَا^۳** و تفصیل مطلب، نیاز به

ولی باید دانست که لازمه نفی هدف از فاعل بالطبع این نیست که کار مطلقاً بی هدف باشد زیرا ممکن است همین فاعل بالطبع تحت تسخیر فاعل دیگری باشد و کار، از جهت نسبت به او هدفمند باشد. بعنوان تقریب به ذهن: قلمی که روی کاغذ حرکت می کند هدفی در این حرکت ندارد اما این قلم در دست نویسنده ای است هدف دار. و بعقیده الهیین، همه فاعلهای جهان، اعم از مجرد و مادی، تحت تسخیر اراده الهی هستند، هم ملائکه ذی شعور: **وَهُمْ بِآفْرِهِ يَعْمَلُونَ** و هم موجودات بی شعور: **وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٍ بِآفْرِهِ^۱**.

و منظور این باشد که فعلی از فاعل بی شعوری سرزده که مطلقاً فاقد هدف است یعنی نه فاعل طبیعی قریب، هدفی در کارش دارد و نه فوق آن، فاعل با اراده ای هست که هدفی در این کار داشته باشد.

با توضیحی که در فرض قبلی داده شد روشن گردید که چنین فرضی باطل است. زیرا فاعلیت الهی، فوق همه فاعلیتها قرار دارد و هیچ حرکت و سکونی در جهان نیست که متعلق اراده الهی نباشد و بنابراین هیچ حادثه کوچک یا بزرگی در جهان، رخ نداده و رخ نخواهد داد که به این معنی، اتفاقی باشد.

باتوجه به معانی ششگانه ای که برای اتفاق، ذکر شد روشن گردید که انکار علت غائی برای فاعل طبیعی قریب نه مستلزم اتفاق محال یا باطل است و نه موجب انکار رابطه ضروری بین فعل و نتیجه مناسب آن.

۱ - اعراف / ۵۴

۲ - فصلت / ۱۱

۳ - فصلت / ۱۲

مجالى وسيعتر دارد.

در اینجا سؤال ديگرى مطرح مى شود که آیا مى توان اساساً برای خدای متعال غرض و غایت و هدفى قائل شد؟

در برابر این سؤال، پاسخهای گوناگونى داده شده و از جمله، شیخ اشراق فرموده است: که داشتن غرض و هدف، مخصوص فاعل بالقصد است و ساحت الهی برتر از آن است که انگیزه ای برای کار در ذات مقدسش پدید آید و کاری را بقصد رسیدن به هدفى انجام دهد.

ولى مى توان گفت که نفوس با اراده که بالفطره طالب کمال خودشان هستند کارهای خود را برای تشبّه به مجردات تام، انجام مى دهند و از اینروى مجردات تام، غایات آنها بشمار مى روند. و از سوى ديگر خود مجردات، عشق به کمال مطلق دارند کمالی که مخصوص ذات مقدس الهی است و از اینجهت مى توان خدای متعال را به این معنی غایة الغایات دانست.

ولى باید توجه داشت که هرچند نمى توان برای افعال الهی، علت غائی خارج از ذات وی قائل شد و قصد وداعی زائد بر ذات و عارض بر ذات، برای او اثبات کرد اما این هم به معنای نفی علت غائی نیست چنانکه نداشتن علم و قدرت و حیات زائد بر ذات به معنای نفی این صفات نمى باشد بلکه باید گفت همچنانکه صفات علم و قدرت و حیات، عین ذات الهی هستند حُب به خیر و کمال هم از صفات ذات الهی است و این صفت، علت غائی آفرینش و

تدبیر جهان است و در یک جمله خدای متعال، جهان را آفرید چون کمال و خیر را دوست مى داشت.

از سوى ديگر گفته شده که هیچگاه موجود عالی و کامل، خواهان موجود پست و سافل نیست، پس معنی ندارد که موجود مجرد، خواهان کمال و خیر موجود مادى باشد.

اما باید دانست که منظور از مطلوبیت خیر و کمال موجودات مادى، مطلوبیت بالتبع است نه بالاصالة.

توضیح آنکه: موجود فوق طبیعى، فاقد هیچ کمال ممکن الحصولی برای خودش نیست و بالاتر از همه ذات اقدس الهی فاقد هیچ کمال مفروضی نیست و ذات خود را که کمال محض است بالاصالة دوست مى دارد و افعال خود را که آثار کمال خودش مى باشد بتبع محبت به ذات، دوست مى دارد. بنابراین، رسیدن آفریدگان به کمالات خودشان مقصود بالتبع است و مقصود و مطلوب و محبوب بالاصالة چیزى جز ذات مقدس خودش نمى باشد، چنانکه حکماء الهی فرموده اند که در مجردات تامه و بطریق اولی در ذات مقدس الهی علت فاعلی، عین علت غائى است.

حاصل آنکه: علت غائی اصیل برای آفرینش و تدبیر جهان، خود ذات مقدس الهی است یعنی حُب به ذات بی همتایش موجب

۱- این معنی را مى توان معنای سومى برای «غایت» بحساب آورد.

آفرینش آفریدگان شده است و علت غائی بالتبع، کمال مخلوقات است که مطلوبیت آن، تابع مطلوبیت ذات الهی برای خودش می‌باشد چنانکه کمال آنها اثر و پرتوی از کمال و جمال الهی است و چنانکه هستی آنها جلوه‌ای از هستی اوست.

نکته دیگر آنکه: مرتبه محبوبیت هر مخلوقی تابع مرتبه حسن و کمال اوست، زیرا هر چند هر مخلوقی دارای حسن و کمال ویژه‌ای است **الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**^۱ ولی مراتب حسن و کمال، تفاوت دارد چنانکه مراتب هستی، متفاوت است و با توجه به اینکه میان موجودات این جهان، تراحماتی وجود دارد و پیدایش و بقاء بعضی از آنها در گرو فناء بعضی دیگر است می‌توان میان کمالات مخلوقات هم اصالت و تبعیت نسبی قائل شد و بعضی را غایت برای بعضی دیگر بحساب آورد و بر این اساس است که انسان، غایت پدیده‌های مادی شمرده می‌شود **خَلَقَ لَكُمْ** **مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا**^۲ انسان کامل، غایت سایر انسانها بشمار میرود و چون کمال انسان در

سایه عبادت پروردگار متعال، حاصل می‌شود می‌توان هدف آفرینش او را پرستش خدا دانست **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي**^۳ و نظر باینکه این کمال باید از مجرای اختیار و انتخاب خودش حاصل شود می‌توان قرارداد انسان را در مسیر اختیار راههای مختلف، هدف قریب آفرینش او بحساب آورد همانکه در قرآن کریم بنام آزمایش نامیده شده است **الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا**^۴.

اینجاست که عظمت و حساسیت موقعیت انسان در دستگاه آفرینش، آشکار می‌گردد و گرانی بار مسئولیت و امانت الهی بردوش وی، احساس می‌شود. خدای متعال ما را به شناخت خویش و شناخت مسئولیت خویش و به انجام وظایف و اداء امانت الهی موفق بدارد. انشاء الله

۱- سجده/۷.

۲- بقره/۲۹.

۳- ذاریات/۵۶.

۴- ملک/۲.

