

تحلیل غایت افعال انسانی از منظر علامه طباطبائی

میثم امانی*

عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز، اهواز، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۱۶)

چکیده

علامه طباطبائی را باید جزء فلاسفه‌ای دانست که بعد از ملامحسن فیض کاشانی تلاش نموده با رویکردی تازه به مسئله علت غایی بنگرد. عموم فلاسفه اسلامی کوشیده‌اند به اشکالات وارد بر علت غایی پاسخ دهند، اما علامه طباطبائی می‌کوشد با اثبات کلیت علت غایی از طریق اصل تکامل عمومی، به دو اشکال معروف، یعنی اتفاق‌انگاری و عبث‌انگاری پاسخ دهد. به نظر ایشان، وجود غایت در همه افعال انسانی به عنوان جزئی از سه دسته افعال طبیعی، الهی و انسانی، بدیهی و کلی است، لیکن غایت بر حسب نوع مبداء فعل تفاوت دارد. تفاوت غایت‌ها به نظر علامه طباطبائی، به تفاوت علم اجمالی و تفصیلی برمی‌گردد و غایت مرتبه‌ای از مراتب وجودی انسان است که با سیر از وجود ذهنی به وجود عینی باعث استکمال فرد خواهد شد.

واژگان کلیدی: طباطبائی، غایت، علت غایی، اتفاق‌انگاری، عبث‌انگاری.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* E-mail: meysamamani1359@yahoo.com

مقدمه

مسئله علت غایی ذیل مسئله علل اربعه است. پس از تقسیم‌بندی علت به چهار قسم فاعلی، غایی، مادی و صوری که به تبع تقسیم‌بندی چهارگانه ارسطو از علت‌ها صورت می‌گیرد، تلاش می‌شود که جایگاه و نحوه علت غایت بررسی شود. از همین ابتدا معلوم است که محور و مدار بحث غایت‌مندی در فلسفه اسلامی علت غایی یا چگونگی علت واقع شدن غایت در افعال و حرکات است. به عبارت دوم، بحث غایت‌مندی دائرمدار غایت به معنی «ما لأجله الفعل» است، نه غایت به معنی «ما إليه الفعل».

فلاسفه ما در بحث غایت‌مندی افعال انسانی عمدتاً به اشکالات وارده بر کلیت علت غایی در همه افعال و حرکات پرداخته‌اند و از کنار تبیین کلیت علت غایی به سادگی گذشته‌اند. تنها دو تن از فلاسفه مسلمان ایرانی را سراغ داریم که بر کلیت علت غایی استدلال آورده‌اند و آنگاه به اشکالات وارد شده پاسخ داده‌اند (برای آگاهی بیشتر در باب آرای فیض کاشانی و علامه طباطبائی به ترتیب، ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۴۰۶ و طباطبائی، ۱۴۲۲ق.:.: ۲۳۰).

علامه طباطبائی اگرچه به دنبال ملاحظه‌ها و سهروردی، بازگشت غایت به فاعل را می‌پذیرد، لیکن تلاش وی معطوف به کمال دانستن غایت است و کمال، یک امر وجودی است. مقتضای پذیرش حرکت جوهری، پذیرش سیر تکاملی است. آنچه نهایت حرکت نامیده می‌شود، کمال محسوب می‌شود و کمال غایت مقصود از هر فعلی است. علامه طباطبائی آنچه را که در متن عالم خارجی روی می‌دهد، ناشی از حرکت جوهری و در پی آن، حرکت تکاملی می‌داند. فرق انسان با دیگر موجودات در این است که انسان به غایت خود علم دارد.

با این بیان، مسئله چگونگی غایت داشتن افعال موجودات بی‌شعور، بی‌رنگ می‌شود. بعضی فلاسفه مسلمان - ایرانی در پاسخ به این مسئله موجودات طبیعی را ذی‌شعور دانسته بودند. فیلسوف معاصر با تکاملی دانستن حرکت در عالم مادی غایت موجودات طبیعی را کمال آن‌ها دانسته که بنا به اقتضای ذاتی خویش به آن می‌رسند. لذا نیازی به با شعور دانستن آن‌ها نیست. در این مقاله، کوشش می‌شود در بخش اول تعاریف منظور علامه طباطبائی راجع به علت و غایت بیان شود. در بخش دوم، استدلال بر کلیت علت غایی، در بخش سوم اشکالات وارده بر

کلیت علت غایی، اتفاق‌انگاری و عبث‌انگاری و پاسخ علامه طباطبائی و در بخش چهارم، تحلیل و بررسی پاسخ‌ها بر اساس پیش‌فرض‌های فلسفی ایشان صورت پذیرد و در نهایت، نتیجه‌گیری خواهد شد.

۱- مقدمات و مبادی

۱-۱) تعریف علت

علامه طباطبائی فلسوف نوصدرایی معاصر، اگرچه در نظر ابتدایی علت را به «متوقف‌علیه» و معلول را به آنچه بر علت توقف دارد، تعریف می‌کند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۲ق: ۲۰۱؛ همان، ۱۳۷۹: ۱۶۷ و ۱۶۸ و همان، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۴۱ و ۲۴۲). در نظر دقیق، علت را به «وجوددهنده» و معلول را به «وجودگیرنده» معنا کرده‌است (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۲ق: ۲۰۳ و همان، ۱۳۷۹: ۱۶۸ و همان، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۴۲).

۱-۲) تقسیم علل اربعه

علت در معنای اول به دو قسم علل داخلی و علل خارجی تقسیم می‌شود. علل داخلی عبارتند از ماده - که نسبت به صورت و جسم ترکیب‌یافته از آن دو علت مادی است - و صورت که نسبت به ماده و جسم ترکیب‌یافته، از آن دو علت صوری است - علت مادی و صوری را علل قوام می‌نامند - علل خارجی عبارتند از فاعل - که معلول که از او پدید می‌آید - و غایت که معلول به سبب او پدید می‌آید - علت فاعلی و غایی را علل وجود می‌نامند (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۲ق: ۲۰۵ و همان، ۱۳۷۹: ۱۷۰). به گفته علامه طباطبائی، «ما درباره افعال اختیاریه خود، این علت‌های چهارگانه را باور داریم و چنین می‌انگاریم که کارهایی که با تروی و فکر انجام می‌دهیم، روی این پایه‌های چهارگانه ایستاده، در هستی خود از آن‌ها سرچشمه می‌گیرد» (همان، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۲۸). مرتضی مطهری در توضیح عبارت مؤلف اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌نویسد: «اگر فاعل را انسان فرض کنیم و آن سلسله‌افعال انسان را در نظر بگیریم که از نوع تصرف در ماده خارجی است، این تقسیم ارسطویی بسیار واضح است. تصرفاتی که انسان در ماده خارجی می‌کند، قائم به چهار رکن است: فاعل، غایت، ماده و

صورت... ولی اگر فرض را تغییر دهیم، مثل اینکه فاعل را انسان یا چیزی شبیه به انسان فرض نکنیم، بلکه فاعل را طبیعت بی جان فرض کنیم، البته وجود علت غایی قابل تشکیک خواهد بود و یا اینکه فعل را از قبیل تصرف در ماده فرض نکنیم؛ مثل آنکه خود ماده را فعل بدانیم و یا آنکه موضوع سخن خود را مبدعات قرار دهیم. البته وجود علت مادی معنا ندارد (ر.ک؛ همان، ۳: ۲۴۱ و ۲۴۲). بنابراین، پذیرش علل اربعه در افعال انسانی بديهی است، ولی در غیر افعال انسانی بديهی نیست و نیاز به اثبات دارد. علامه طباطبائی در *نهایة الحکمه* به سود کلیت علت غایی در همه حرکت‌ها چه طبیعی و چه ارادی استدلال کرده است. استدلال ایشان چنانچه تصریح شده است، افعال ارادی را نیز در بر می‌گیرد. پس از دیدگاه ایشان، کلیت علت غایی در افعال انسانی بديهی نبوده است و نیاز به اثبات دارد.

۲- استدلال بر کلیت علت غایی

فلاسفه اسلامی مباحث غایت در افعال انسانی را بیشتر به بحث از اشکالات وارده بر آن اختصاص داده‌اند. علامه طباطبائی پیش از بحث از اشکالات علت غایی - که نقض کلیت علت غایی محسوب می‌شوند - به بحث از اثبات کلیت علت غایی و نیز لوازم مترتب بر آن می‌پردازد.

برهان ایشان برگرفته از مباحث قوه و فعل یا حرکت در فلسفه اسلامی است. تغییر و دگرگونی را دو گونه دانسته‌اند: تغییر دفعی و تغییر تدریجی. تغییر تدریجی مستلزم خروج شیء از قوه به فعل است (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۲ق: ۲۵۵). حرکت تغییر تدریجی یا خروج تدریجی شیء از قوه به فعل شمرده شده است (ر.ک؛ همان: ۲۴۵). چنانچه ارسطو و پیروان او در میان فیلسوفان اسلامی گفته‌اند حرکت عبارت است از کمال اول برای آنچه بالقوه است از نظر بالقوه بودنش؛ مثلاً اگر جسم «الف» را در نظر بگیریم که در مکان الف قرار گرفته، سپس برای استقرار در مکان «ب» به طرف آن حرکت می‌کند، باید مکان «الف» را ترک نموده تا به مکان «ب» برسد. رسیدن به مکان «ب» مستلزم عبور و حرکت پذیری است. در غیر این صورت، در مکان «الف» مانده است و به مکان «ب» نخواهد رسید. پس برای جسم «الف» دو کمال بالقوه قابل تصور خواهد بود که امکان رسیدن وی به آن دو وجود دارد. کمال اول

حرکت آن از مکان «الف» به طرف مکان «ب» است و کمال دوم استقرار آن در مکان «ب». با این مقدمه می‌توانیم بگوییم حرکت، کمال است برای موجود بالقوه از نظر بالقوه بودنش (ر.ک؛ همان: ۲۵۴). علامه طباطبائی با مدد از این تعریف به اثبات کلیت علت غایی می‌پردازد. چنانچه گفته شد، حرکت کمال اول است برای موجود بالقوه از نظر بالقوه بودنش، کمال اول مستلزم کمال دوم است که متحرک در طی حرکت خویش متوجه آن باشد. به عبارت دوم، امر بالقوه مستلزم امر بالفعل است و موجود بالقوه با حرکت خویش در پی فعلیت یافتن است، چون حرکت سیر از حالت بالقوه به حالت بالفعل است، حالت بالفعل نهایت حرکت است که یکی از مقومات حرکت شمرده شده است و بدون آن حرکت وجود نخواهد داشت (همان: ۲۵۴-۲۵۵). آنچه متحرک بالقوه در پی آن است و حالت بالفعل یا نهایت حرکت نیز خوانده می‌شود، کمال دوم اوست. از این بیان، به دست می‌آید که حرکت، مقدمه رسیدن به کمال دوم است. لذا به خودی خود ارزشمند نیست و ارزشمندی آن منوط به ارزشمندی کمال دوم است که حرکت برای آن صورت می‌گیرد. به زبان فلسفی، حرکت - که کمال است - مطلوب بالعرض است و نهایت حرکت - که کمال ثانی است - مطلوب بالذات (ر.ک؛ همان: ۲۳۰).

تقریر منطقی برهان کلیت علت غایی این است:

الف) حرکت، کمال اول است برای موجود بالقوه از نظر بالقوه بودنش.

ب) کمال اول، مستلزم کمال ثانی است؛ یعنی اگر کمال ثانی نباشد، کمال اول وجود نخواهد داشت.

ج) کمال ثانی، مطلوب بالذات و کمال اول، مطلوب بالعرض است.

در این برهان، اولاً حالت بالفعل در حرکت با نهایت آن، ثانیاً نهایت حرکت با کمال ثانی و ثالثاً حالت بالفعل با کمال ثانی به یک معناست و یکی دانسته شده است. نتیجه‌ای که علامه طباطبائی از این برهان می‌گیرد، این است که کمال ثانی «غایت حرکت» است که به واسطه آن موجود از حالت بالقوه به حالت بالفعل می‌رسد. غایت حرکت، همان حالت بالفعل است و

حالت بالفعل، کمال حرکت است. پس غایت حرکت، کمال محسوب می‌شود که حرکت نسبت به آن «نقص» خواهد بود (ر.ک؛ همان: ۲۳۰ و همان، ۱۳۷۵: ۲۵۲-۲۵۳).

علامه در *بدایة الحکمة* غایت را به «کمال اخیری» تعریف کرده که فاعل در فعل خویش متوجه آن است (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۹: ۱۸۱) و در *اصول فلسفه* گفته است: «حقیقت غایت عبارت است از صورت کامل تر وجود هر چیزی که در راه تکامل افتاده است و صورت ناقص تر موجود خود را تبدیل به وی نماید (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۵۵). همچنین، علامه از برهان خویش نتیجه گرفته است: اولاً از آن رو که نسبت بین حرکت و غایت آن نسبت نقص و تمام است، باید بین آن دو نوعی اتحاد و پیوستگی وجود داشته باشد. ثانیاً اتحاد و پیوستگی بین حرکت و غایت آن مستلزم اتحاد و پیوستگی بین محرک و غایت است (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق: ۲۶۳). بنابراین، موجود واحد از آن رو که متحرک است، مبداء حرکت دارد و نیز نهایی دارد و غایتمند محسوب می‌شود. غایت در این معنا، نه صرفاً به متحرک برمی‌گردد، نه به محرک، و نه به نهایت، بلکه هر سه در یک وجود واحد اتحاد و پیوستگی دارند و غایتمندی، صفتی است که به موجود واحد از نظر حرکت داشتن اطلاق می‌شود.

این بیان که بیان اجمالی برهان کلیت علت غایی است، بر تمام موجودات مادی صدق می‌کند. حرکت از منظر صدراپی آن، یا عرضی است و یا جوهری و حرکت، عرضی یا طبیعی است یا ارادی.

در حرکت عرضی طبیعی که محرک طبیعت جسم است و متحرک جسم خود، نهایت حرکت غایت آن است. غایت حرکت طبیعی، «حالت تمام شدن» است که متحرک با حرکت خود، و محرک با به حرکت در آوردن متحرک متوجه آن است و به سمت آن حرکت می‌کند. در این حالت، «تمام شدن» مطلوب بالذات حرکت طبیعی است و محرک در حرکت خویش دنبال آن است.

در حرکت عرضی ارادی که ناشی از علم واراده است، نهایت حرکت، غایت آن است و غایت حرکت، حالت کمال متحرک شمرده می‌شود. با این حال، غایت حرکت «مطلوب

بالذات» است و حرکت که واسطهٔ در رسیدن متحرک به غایت خویش است، مطلوب بالعرض؛ «فاعل علمی» به تعبیر فیلسوف نوصدرایی، گاهی اموری را که لازم غایت یا مقارن آن هستند، با خود غایت یکی می‌پندارد و به جای غایت، در پی لوازم یا مقارنات آن می‌رود. فاعل علمی، متحرک به حرکت عرضی ارادی است. از این منظر، اختلاف حرکت ارادی با حرکت طبیعی در این است که اولاً نهایت حرکت در حرکت ارادی، مراد و مطلوب فاعل علمی است، ولی در حرکت طبیعی، چون فاعل، غیر علمی است، نهایت حرکت حالت تمام و کمال حرکت کننده شمرده شده، مراد و مطلوب آن نیست. ثانیاً غایت حرکت در حرکت طبیعی همیشه همان نهایت حرکت است، ولی در حرکت ارادی، غایت حرکت همیشه همان نهایت حرکت نیست، چون فاعل در حرکت ارادی، فاعلی علمی است و گاهی لوازم یا مقارنات غایت حرکت را با خود غایت حرکت یکی می‌پندارد و به دنبال آن‌ها روان می‌شود.

در حرکت جوهری که قسیم حرکت عرضی است، چنانچه جوهر را خاص جوهر مجردی بدانیم که در ذات، مجرد و در فعل خویش، تعلق مادی دارند، باید غایت حرکت تمام و کمالی باشد که متحرک با وجود سیال خود در پی آن است. با این حال، غایت حرکت، مراد و مطلوب محرک آن‌ها نیز می‌باشد. در این حرکات، غایت حرکت از یک سو، نهایت حرکت جوهری است که وجود ثابت و دگرگونی ناپذیر شمرده می‌شود و از سوی دیگر، مراد و مطلوب فاعل و محرک حرکت جوهری است که از به حرکت در آوردن جوهر خویش، غایت آن را می‌طلبد.

حرکت جوهری و حرکت عرضی با دو قسم آن، خاص موجودات مادی است؛ زیرا حرکت که اولاً مستلزم تغییر و دگرگونی و ثانیاً مستلزم دوجزئی بودن جوهر جسمانی است، بر موجودات مادی اطلاق می‌شود. با این حساب، موجودات مجرد، یعنی جوهری که هم در ذات و هم در فعل خویش مجرد هستند، نه تغییر و دگرگونی می‌پذیرند و نه دو جزئی‌اند. لذا حرکت پذیر نیز نخواهند بود. علامه طباطبائی غایت در این موجودات را نفس موجودیت آنها می‌داند که موجودات مجرد، فعل فاعل خویش محسوب می‌شوند. این موجودات هم در مرتبه وجودی فاعل خویش، غایت بالذات هستند و هم در مرتبه وجودی خویش، غایت بالذات‌اند. لذا غایت و فعل در این موجودات، یکی است؛ به تعبیری، می‌توانیم بگوییم حمل

غایت بر فعل و فاعل در موجودات مجرد، «حمل حقیقه و رقیقه» است. فاعل در این حمل، کمال فعل خویش را به نحو اعلی و اشرف دارد و فعل نسبت به فاعل خویش یک درجه پایین تر است و ناقص شمرده می شود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۲ق: ۱۸۵). اختلاف فاعل و فعل در این حمل، اختلاف کمال و نقص است. با این حال، هر دو در وجودی بودن اشتراک دارند. موجودات مجرد از آن رو که فعل فاعل خویش هستند، غایت فاعل خویش آند و نَفَس موجودیت آن‌ها به عنوان فعل فاعل خویش، غایت بالذات شمرده می شود، ولی غایت بالذات در مرتبه وجودی فاعل، کامل تر از غایت بالذات در مرتبه وجودی فعل است. اختلاف این دو، اختلاف نقص و کمال دانسته شده است (ر.ک؛ همان: ۲۳۳).

خلاصه آنچه گفته شد، این است:

- ۱- در هر حرکتی، نهایت و پایانی وجود دارد که کمال ثانی محسوب می شود.
 - ۲- نهایت حرکت عبارت است از کمال ثانی.
 - ۳- غایت حرکت نوعی اتحاد و پیوستگی با حرکت، محرک و متحرک خویش دارد.
 - ۴- غایت بالذات حرکت در حرکات طبیعی، نهایت حرکت طبیعی است که محرک و متحرک در پی آنند.
 - ۵- نهایت بالذات حرکت در حرکات ارادی، نهایت حرکت ارادی است که مطلوب بالذات محرک و در پی آن است.
 - ۶- غایت بالذات حرکت در حرکات جوهری، نهایت حرکت جوهری است که جوهر سیال و رونده در پی آن، و محرک خواهان آن است.
 - ۷- غایت بالذات موجودات مجرد به عنوان فعل واجب الوجود بذاته، نَفَس موجودیت آن‌هاست.
- نتیجه کلی استدلال علامه طباطبائی این است که هر فاعلی در فعل خویش غایتی دارد که علت غایی آن است و آنچه سبب پیدایش چیزی می شود، عبارت است از نهایت، فرجام و پایان حرکت آن (ر.ک؛ همان: ۲۳۲).

اگر این مدعا را بپذیریم، لوازمی خواهد داشت که مؤلف *نهاية الحكمة* به سه مورد آن اشاره کرده است:

لازمة اول: غایت گاهی اتحاد و پیوستگی با فعل دارد و گاهی هم ندارد. اتحاد و پیوستگی غایت و فعل به این معناست که غایت، حقیقت فعل در مرتبه وجودی فاعل آن است و چون قصد فاعل بالأصالة به فعل تعلق می‌گیرد، فاعل و غایت نیز اتحاد و پیوستگی خواهند داشت. نمونه آن در موجودات مجرد است که وجود آنها مطلوب بالذات فاعل آنهاست. اختلاف و گسستگی غایت و فعل، خاص حرکات جوهری و عرضی است که حرکت در آنها مطلوب بالعرض و نهایت حرکت آنها، مطلوب بالذات است. در این نمونه‌ها، با تحقق یافتن حرکت است که غایت حرکت بر آن مترتب می‌شود (ر.ک؛ همان: ۲۳۲).

لازمة دوم: غایت معلوم فاعل علمی است پیش از انجام یافتن فعل آن، هر چند بعد از انجام یافتن فعل متحقق می‌شود. علامه طباطبائی در استدلال بر این مدعا می‌گوید فاعل علمی صاحب اراده است و اراده مسبوق به علم، علم به غایت داشتن پیش از انجام هر گونه فعلی، مراد و مطلوب فاعل علمی است. لذا غایت پیش از آنکه فعل محقق شود، معلوم فاعل علمی است و با محقق شدن فعل وی، غایت وی نیز محقق می‌شود. در مقابل آن، فاعل غیر علمی چون علم ندارد، غایت وی نیز معلوم وی نخواهد بود. پس نمی‌توانیم برای علم در این فاعل‌ها، قائل به علیت شویم. با این بیان، علامه طباطبائی به تصحیح دو قول مشهور در میان فلاسفه اسلامی دست می‌یازد: «قول اول این است که غایت پیش از انجام یافتن هر فعلی عبارت است از تصور آن و پس از انجام یافتن هر فعلی عبارت است از وجود آن؛ به عبارت دیگر، غایت هر چیزی از حیث ماهوی مقدم و از حیث وجودی مؤخر از آن است. به گفته فیلسوف نوصدرایی این قول فقط در باب فاعل‌های علمی صادق است که علم آنها در فعل آنها دخالت می‌ورزد، ولی در باب فاعل‌های غیر علمی، مثل حرکت طبیعی صادق نیست. قول دوم که از *الإشارات والتنبيهات* ابن سینا اقتباس شده، این است که علت غایی، علت فاعلی برای علیت فاعلی است. این قول خالی از مجاز و مسامحه نیست. در فاعل‌های طبیعی چون علم وجود ندارد، تصور غایت در آنها نیز وجود ندارد. لذا تصور غایت نمی‌تواند در فاعل شدن علت فاعلی آنها نقش داشته باشد.

در فاعل‌های غیرطبیعی در قسم مجردات، غایت، عین فعل است و فعل، معلول فاعل شمرده می‌شود. بدیهی است که معلول نمی‌تواند علتِ علتِ خویش باشد. پس غایت که عین فعل است و متأخر از فاعل، معلول آن است، نه علت آن.

در فاعل‌های غیرطبیعی، در قسم مادیات از یک سو، غایت متأخر از فعل و فعل متأخر از فاعل است. لذا غایت، معلول است، نه علت. از سوی دیگر، تصور غایت در ذهن فاعل علمی پیش از انجام فعلش، وجود ذهنی دارد و وجود ذهنی نمی‌تواند علتِ وجود عینی باشد؛ زیرا علت باید اقوی از معلول باشد، در حالی که وجود ذهنی، اضعف از معلول خویش است.

با این مطلب، علامه طباطبائی دیدگاه صدرایی را در باب علت دانستن صورت مجرد در پیدایش افعال ارادی به معنی علت فاعلی بودن آن رد می‌کند. از دیدگاه ایشان، «وجود» نوعی است که علت فاعلی افعال موجودات مادی می‌شود. بنابراین، علم در فاعل‌های علمی، علت فاعلی نیست، بلکه علم شرط علت فاعلی است که اگر نباشد فعلِ علتِ فاعلی تمام نشده است و محقق نخواهد گشت. با این حساب، اینکه گفته‌اند علت غایی، علت فاعلی در علیت علت فاعلی است، اولاً در فاعل‌های علمی صادق است، ثانیاً در فاعل‌های علمی نیز آنچه علت فاعلی است، وجود نوعی آنهاست و علم شرط متمم علت فاعلی است (ر.ک؛ همان: ۲۳۳).

لازمه سوم: غایت در همه حال به فاعل برمی‌گردد، اگرچه در نظر ابتدایی، غایت گاهی به فاعل گاهی به قابل و گاهی به امر سوم برمی‌گردد، ولی در تحلیل نهایی، مرجع غایت، فاعل است و فاعل از افعال خود، مراد و مطلوب خویش را می‌جوید؛ بدین معنا که فعل همیشه و دائماً با فاعل خود سنخیت دارد و مطلوب اوست (ر.ک؛ همان: ۲۳۳-۲۳۴).

ممکن است گفته شود که موجود عالی، چنانچه گفته‌اند، طالب موجود سافل نیست؛ زیرا عالی، علت است و سافل، معلول، و علت، اقوی و اشرف از معلول بوده، کمال معلول را به نحو اعلی و اشرف دارد. حال اگر فعل، مطلوب فاعل باشد، بدین معناست که موجود عالی در طلب موجود سافل بوده است.

علامه طباطبائی پاسخ می‌دهد که فاعل، فعل را به عنوان اثری از آثار وجودی خویش می‌طلبد و اراده‌اش بالذات به نفس خویش تعلق می‌گیرد و بالتبع به فعلش. فاعل وقتی غایت را

تصور می‌کند، در حقیقت، خود را تصور می‌کند. همراه با غایت ذکر شده که در وی محقق شده است. گرسنه‌ای که در پی غذا می‌رود، در حقیقت، خود را تصور کرده است در حال سیری، پس در راستای واقعیت بخشیدن به این سیری ذهنی تلاش می‌کند. فاعل با سیری عینی به خویش کمال و فعلیت می‌بخشد، در حالی که قبلاً آن را نداشته است. موجودات مادی با واقعیت بخشیدن به تصور غایت ذهنی، کمال می‌یابند؛ غایت عینی که مترتب بر فعل آنها می‌شود، بالتبع موجب کمال‌یابی موجودات مادی می‌شود. لذا آنچه اصالت دارد، غایت ذهنی است که مطلوب بالذات است و همین غایت ذهنی است که با تحقق یافتن، فاعل را به کمال می‌رساند. غایت عینی نیز اگرچه در کمال‌یابی فاعل نقش دارد، ولی نقش آن به تبع تحقق یافتن غایت ذهنی، معلوم می‌شود.

موجودات مجرد از آن رو که کامل‌اند و غایت آنها نفس موجودیت آنهاست، فرض استکمال یافتن آنها به سبب غایت ذهنی آنها بی‌معناست؛ زیرا در غیر این صورت تحصیل حاصل خواهد بود (ر.ک؛ همان: ۲۳۴).

بنابراین، فاعل به عنوان موجود عالی در طلب فعل خویش به عنوان موجود سافل نیست، فاعل در طلب خویش است و در راستای استکمال خویش می‌کوشد و فعل او اثر وجودی اوست که به تبع کمال‌جویی وی محقق می‌شود.

مؤلف نه‌ایه/الحکمة از لازمه سوم استدلال خویش دو نتیجه گرفته است. نتیجه اول این است که غایت فاعل در فعل او، ذات خویش است، ولی غایت فعل که در عالم خارجی مترتب بر آن می‌شود، بالتبع مطلوب اوست (ر.ک؛ همان: ۲۳۴-۲۳۵).

نتیجه دوم آن است که غایت همیشه و دائماً کمال فاعل است، فاعل در موجودات مادی با غایت - که خود فاعل است، از نظر فاعل بودنش - استکمال پیدا می‌کند، ولی در موجودات مجرد - که وجود آنها کمال است - استکمال معنی ندارد (ر.ک؛ همان: ۲۳۵).

۳- اشکالات وارده بر کلیت علت غایی و پاسخ آن‌ها

۳-۱) اشکال اتفاق‌انگاری

با پذیرش کلیت علت غایی، این شبهه مطرح می‌شود که بعضی غایت‌های مترتب بر افعال صادر شده هستند و مراد و مقصود فاعل آن‌ها نبوده‌است. در این شبهه، وجود غایت‌هایی که مترتب بر افعال‌اند، پذیرفته شده‌است، ولی رابطه ضروری آن‌ها با فاعل‌هایشان نفی گردیده‌است؛ مثلاً کسی که چاهی را با هدف رسیدن به آب حفر کرده‌است و به گنج می‌رسد، به غایتی دست پیدا کرده که مراد او نبوده‌است و یا کسی که با هدف استراحت کردن وارد خانه‌ای شده‌است و خانه بر سرش فرومی‌ریزد، به غایتی رسیده که مراد او نبوده‌است. مثال اول نمونه افراد خوشبخت و مثال دوم، نمونه افراد بدبخت است که به این نام‌ها خوانده می‌شوند (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۹: ۱۸۵-۱۸۶).

علامه طباطبائی وجود اتفاق و اتفاق‌انگاری را به نحو موجب کلیه رد می‌کند. استدلال وی این است اموری که امکان وقوعی دارند، چهار دسته‌اند: دائمی‌الوقوع، اکثری‌الوقوع، مساوی‌الوقوع و اقلی‌الوقوع. امور دائمی و اکثری به علت نیاز دارند و تا علت نباشد، پدید نخواهد آمد. تنها فرقی که بین آن دو است، اینکه در امور اکثری، معارض و مزاحمی وجود دارد که گاهی از وقوع آن‌ها جلوگیری می‌کند، در حالی که در امور دائمی، معارض و مزاحمی وجود ندارد. حال اگر امور اکثری را همراه با معارض و مزاحم آن‌ها در نظر بگیریم، دائمی خواهند بود؛ زیرا معارض و مزاحم در جلوگیری از وقوع امور اکثری در همه موارد دخالت دارد.

امور اقلی، همچون امور دائمی و اکثری، از شمول قاعده علیت‌باوری خارج نیستند؛ بدین معنا که با وجود معارض و مزاحم خاصی که در مواردی چند از پدید آمدن معلول جلوگیری می‌کند، دائمی خواهند بود؛ زیرا در این حال نیز بدون علت پدید نیامده‌اند.

امور متساوی نیز چنانچه علت نداشته باشند، از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم رهایی نخواهند یافت. لذا تحقق یا عدم تحقق آن‌ها منوط به حصول علل و شرایط خاص است (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۲ق: ۲۴۱).

علامه طباطبائی در جمع‌بندی سخن خویش می‌گوید تأثیر اسباب حقیقی در پیدایش معالیل خویش، دائمی‌الوقوع است و تخلف معلول از علل خویش، محال است؛ چه در امور اکثری، چه امور دائمی، چه اقلی و چه متساوی. پس اتفاق‌انگاری، ناشی از جهل به علل حقیقی پدیده‌ها و نسبت دادن غایت به مبداء، غیر حقیقی است.

گنج‌یابی را اگر نسبت به علت حقیقی آن بسنجیم، دائمی‌الوقوع خواهد بود؛ بدین معنی که بدانیم در مکان حفر چاه آب گنج وجود دارد و اگر برای رسیدن به آن، از این مکان خاک برداری کنیم، به گنج خواهیم رسید. در این صورت، گنج‌یابی نه تنها اتفاقی نیست، بلکه دائمی است. ولی اگر بدانیم در این مکان گنج است و عبور از آن ما را به گنج می‌رساند، گنج‌یابی را اتفاقی خواهیم پنداشت که علت ندارد، حال آنکه هیچ امری بدون علت پدید نیامده است و نخواهد آمد (ر.ک؛ همان: ۲۴۱).

مؤلف نه‌ایه‌الحکمه امور اتفاقی را اولاً اقلی‌الوقوع و ثانیاً دارای غایت بالعرض می‌داند. با این حال، غایت بالعرض بی‌ارتباط با غایت بالذات نیست و غایت بالعرض در نهایت، به غایت بالذات برمی‌گردد. لذا غایت امور اتفاقی را باید در نسبت با غایت علل حقیقی آن‌ها بسنجیم، نه غایت علل دیگر.

هدف شبهه اتفاق‌انگاری در واقع، نفی رابطه وجودی غایت و فاعل آن است. لذا همه افعال ارادی را نمی‌توانیم اتفاقی بدانیم. مواردی هست که رابطه بین غایت و فاعل آن، رابطه وجودی است و در این موارد، اتفاق‌انگاری بی‌معناست. کسی ادعا نکرده است که «من همه پله‌های نردبان را بالا رفتم، اتفاقاً به بام رسیدم» یا «هرچه آب درحوض بود، کشیدم. اتفاقاً حوض خالی شد» یا «سنگی از دیوار جدا شده، به پایین آمد. اتفاقاً به زمین رسید» (ر.ک؛ همان: ۲۴۳ و همان، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۶۴).

علامه طباطبائی از این رو که غایت را کمال می‌داند، غایت حرکت ارادی را کمال مترتب بر فعل فاعل ارادی می‌داند که دائمی‌الوقوع است. در این صورت، عقل حکم می‌کند که بین کمال مترتب بر فعل فاعل ارادی و خود فعل فاعل ارادی رابطه وجودی هست و این رابطه وجودی، مستلزم نوعی اتحاد وجودی است که فاعل ارادی را به کمال مترتب بر آن وصل می‌کند (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۹: ۱۸۷-۱۸۸).

علامه طباطبائی تصدیق به رابطه بین کمال مترتب بر فعل فاعل ارادی و خود فعل ارادی را «بدیهی فطری» دانسته است و لذا تصریح می‌کند که اگر شک و تردید در رابطه وجودی بین کمال مترتب‌شده و فعل ارادی جایز باشد، شک و تردید در رابطه وجودی بین فاعل و فعل ارادی نیز جایز خواهد بود؛ زیرا رابطه بین فاعل و فعل ارادی نیز رابطه وجودی است و در صدور فعل ارادی از فاعل آن دائمی‌الوقوع است (ر.ک؛ همان: ۱۸۸ و همان، ۱۴۲۲ق: ۲۴۳ و همان، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۶۴). بنابراین، به رغم اتفاق‌انگاران که گزاره بدیهی «غایت و فاعل آن رابطه وجودی دارند» را رد می‌کنند، باید بگوییم که رد گزاره فوق، خلاف بداهت می‌باشد و معنای آن، در رابطه بدیهی علت و معلول آن است.

۲-۳) شبهه عبث‌انگاری

عبث‌انگاری به این معناست که بعضی افعال ارادی از انسان صادر می‌شود، در حالی که تصور هیچ گونه غایتی در باب آنها نمی‌رود. اگر عبث‌انگاری به صورت موجب جزئیه درست باشد، کلیت علت غایی نقض می‌شود (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۹: ۱۸۳ و همان، ۱۴۲۲ق: ۲۳۷ و همان، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۵۱-۲۵۲).

تأمل در کیفیت صدور افعال ارادی نشان می‌دهد در هر فعل ارادی چند مبدء وجود دارد که گردهم‌آیی آنها منجر به صدور فعل ارادی می‌شود. مبدء اول، قوه عامله است که در ماهیچه‌های اعضای بدن آدمی پخش شده، سبب باز و بسته شدن آنها می‌شود. قوه عامله با حرکت ارادی که فعل ارادی نامیده می‌شود، رابطه مستقیم دارد. پیش از قوه عامله، قوه شوقیه است که با رسیدن به مرحله اجماع و اراده، سبب تحریک عضلات بدن آدمی می‌شود و پیش از وقوع شوقیه، قوه مدرکه است، اعم از ادراک تخیلی یا ادراک تعقلی که انسان را به منظور

رسیدن به غایتی به سمت انجام فعل ارادی سوق می‌دهد. قوه عامله که مبداء طبیعی افعال ارادی است، هیچ شعوری نسبت به فعل خویش ندارد و همچون سایر حرکات طبیعی، غایت آن عبارت است از: «ما ینتهی إليه الحركة». غایت دو مبداء دیگر (قوه شوقیه و قوه مدرکه)، گاهی همان غایت قوه محرکه است. در این صورت، هر سه، اتحاد در غایت خواهند داشت و غایت آن‌ها، نهایت حرکت طبیعی خواهد بود و گاهی غایت آن دو، غیر از غایت قوه محرکه است و در این صورت، غایت آن‌ها یکی نیست و بر نهایت حرکت طبیعی منطبق نخواهد شد.

قوه مدرکه گاهی با ادراک تخیلی کار می‌کند و گاهی با ادراک تعقلی. اگر ادراک، تخیلی باشد، تعقل با آن همکاری نخواهد کرد، ولی اگر ادراک، تعقلی باشد، تخیل با آن همکاری خواهد داشت. در ادراک تعقلی، هم تخیل فعل به صورت جزئی وجود دارد و هم تعقل آن؛ بدین معنی که تصدیق به فایده‌اش نیز شده باشد. فعلی که غایت هر سه مبداء آن، یکی باشد، همراه با دخالت ادراک تخیلی صرف، «فعل گزاف» خوانده می‌شود. فعلی که غایت هر سه مبداء آن، یکی باشد، همراه با دخالت ادراک تخیلی به علاوه امور دیگر، یا تخیل به علاوه طبیعت و مزاج، عامل صدور آن شده است، در این صورت، «قصد ضروری» خوانده می‌شود و یا تخیل به علاوه خلق، عامل صدور آن شده است، در این صورت، «عادت» خوانده می‌شود. در این سه قسم، غایت همان نهایت حرکت طبیعی است و غایت دو قوه مدرکه و شوقیه بر غایت قوه محرکه انطباق پیدا کرده است.

علامه طباطبائی این سه قسم فعل ارادی را «فعل عبث» می‌داند. بنابراین، در فعل عبث، فعل نسبت به مبداء تخیلی آن غایب است، هر چند نسبت به مبداء تعقلی آن غایب نیست. لذا نمی‌توانیم فعل عبث را از هر گونه غایتی تهی بدانیم (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۲ق: ۲۳۷-۲۳۸؛ همان، ۱۳۷۹: ۱۸۳-۱۸۵ و همان، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۵۲).

فیلسوف معاصر، علامه طباطبائی، پا را از این جواب فراتر نهاده، فرق فعل عبث با فعل غیر عبث را فرق علم اجمالی با علم تفضیلی دانسته است. آنچه سبب صدور فعل عبث می‌شود، علم اجمالی به برتری انجام فعل بر ترک آن است، ولی در فعل غیر عبث، برتری انجام فعل بر ترک آن به تفصیل در علم فاعل آن مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد. از این گذشته، در

فعل عبث، غایت ظنی وجود دارد، ولی در فعل غیرعبث، غایت حقیقی. فاعل در فعل عبث می‌پندارد که غایت مد نظر وی، غایت حقیقی است، در حالی که چون علم تفضیلی به غایت خویش ندارد، آن رابه خطا حقیقی پنداشته است. برعکس، در فعل غیرعبث که فاعل علم تفضیلی به غایت خویش دارد، آن را به درستی غایت حقیقی خویش دانسته است (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۲ق: ۲۳۸-۲۳۹).

علامه طباطبائی فعلی را که غایت یکی از مبادی آن حاصل نشده باشد، «باطل» خوانده است. بدین ترتیب، اگر غایت هر سه مبداء فعل ارادی، همان نهایت حرکت طبیعی و غایت قوه محرکه باشد و فاعل به آن نرسد و یا اگر غایت مبادی شوقیه و مدرکه، غیر از نهایت حرکت طبیعی و غایت قوه محرکه باشد و فاعل بدان نرسد، فعل در نسبت به مبادی خویش باطل خوانده می‌شود. در این موارد، موانع و عوارض خارجی سبب توقف فعل ارادی و مانع دستیابی به غایت شده‌اند. به گفته مؤلف *بدایة الحکمة*، فعل ارادی در این موارد نیز بدون غایت نیست و اگر موانع و عوارض خارجی سبب نرسیدن فعل به غایت خویش شده‌اند، بدین معنی نیست که فعل هیچ گونه غایتی نداشته است. «غایت نداشتن» با «به غایت نرسیدن» تفاوت دارد (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۹: ۱۸۵ و همان، ۱۴۲۲ق: ۲۳۹).

علامه طباطبائی وجود مبادی چهارگانه در صدور افعال ارادی را مختص جوهر نفسانی می‌داند که در ذات، مجرد و در فعل، محتاج به ماده‌اند. در جواهر روحانی که هم در ذات و هم در فعل مجردند، از مبادی چهارگانه فقط علم و اراده وجود دارد و شوق در آنها نیست؛ زیرا شوق، خاص کمالاتی است که الان و در حال حاضر وجود دارد و موجود مادی با شوق خویش در صدد دستیابی به آنهاست. موجود مجرد که کمالات لازم خویش را دارد، دیگر شوق به تحصیل دوباره آنها ندارد (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۲: ۲۳۹-۲۴۰). بنابراین، موجود مادی با شوق خویش در پی کمالاتی است که ندارد و می‌خواهد به دست آورد. شوق همیشه شوق به چیزی است که قبلاً تخیل یا تعقل شده است و موجود مادی با هدف استکمال خویش به سوی آن حرکت می‌کند.

۴- تحلیل و بررسی

الف) نگرش غایت‌باورانه نوصدرایی مبتنی بر قانون تکامل عمومی است. اگر بپذیریم که حرکت سیر تدریجی موجود از حالت بالقوه به حالت بالفعل است، ناچاریم بپذیریم که همه جواهر جسمانی حرکت پذیرند؛ زیرا در همه جواهر جسمانی، دو جزء بالقوه و بالفعل که اصطلاحاً «ماده» و «صورت» خوانده می‌شود، وجود دارد. حرکت در جواهر جسمانی، حرکت جوهری است و اگر جواهر جسمانی به واسطه جوهرشان حرکت می‌پذیرند، اعراض نیز به تبع آن‌ها حرکت پذیر خواهد بود. در نتیجه، همه موجودات مادی، چه جوهر و چه عرض، حرکت پذیر خواهند بود.

در هر حرکتی، بی‌گمان آغاز و پایان وجود دارد (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۲ق: ۲۵۴، ۲۵۶ و ۲۵۷). آغاز آن، حالت بالقوه است و پایان آن، حالت بالفعل. حرکت برای موجود مادی، مقدمه رسیدن به حالت بالفعل است. موجود مادی تا حرکت نکند، به پایان خویش نخواهد رسید. بنابراین، حرکت، مطلوب بالعرض و پایان آن، مطلوب بالذات است. حال اگر حرکت را کمال او بدانیم که مقدمه رسیدن به پایان است، پایان یعنی حالت بالفعل، کمال دوم خواهد بود و موجود مادی با دسترسی به آن، از نقص به درآمده، به کمال خواهد رسید.

بنابراین، چون همه موجودات مادی، حرکت پذیرند و چون پایان حرکت آن‌ها، یعنی حالت بالفعل، کمال آن‌هاست، می‌توانیم بگوییم همه موجودات مادی در جستجوی کمال خویش هستند. این قانون را علامه طباطبائی، «قانون تکامل عمومی» (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۵، ج ۴: ۲۵۴) و شهید مطهری «اصل غایت» یا «اصل علت غایی» نامیده است (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۵، ج ۴: ۲۵۴). انسان‌ها از این قاعده مستثنی نیستند. پس انسان‌ها در جستجوی کمال خویش‌اند. مؤلف اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌نویسد: «هر غایتی که ما از فعلی از افعال اختیاریه خود می‌خواهیم، چیزی است که او را برای تأمین احتیاج وجودی می‌خواهیم؛ مثلاً گرسنه‌ایم و با خوردن غذا سیری می‌خواهیم؛ تشنه‌ایم و با نوشیدن آب سیراب شدن می‌طلبیم. همچنین، یعنی ما ناقصیم و با غایت فعل خودمان را تکمیل می‌نماییم. ساده‌ترین بگوئیم، نسبت غایت به ما که فاعل هستیم، نسبت کمال است به نقص، و از همین راه ما طبق قانون تکامل عمومی، خواهان

کمال خود هستیم و از این رو، از فعالیت‌های وجودی خود، آنچه می‌تواند کمال مزبور را به وجود آورد و با آن مرتبط است، در راه آن به مصرف رسانیده، آن را به وجود می‌آوریم و کمال خود را می‌یابیم (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۵۲-۲۵۳).

ب) لازمه قانون تکامل عمومی این است که غایت حقیقی عبارت است از آنچه حرکت بدان منتهی می‌شود. موجود مادی در جستجوی کمال خویش است و در راستای به‌دست آوردن آنچه ندارد، تلاش می‌کند. غایت به این معنا، تمام موجودات مادی را در بر خواهد گرفت. پرسش این است که غایت به معنای «ما لأجله الحركة» در این میان چه نقشی خواهد داشت؟

علامه طباطبائی با تفکیک فاعل علمی و فاعل غیر علمی به این سؤال پاسخ می‌دهد. اگر علم فاعل در فعل او دخالت داشته باشد، فاعل علمی، و اگر علم او در فعل او دخالت نداشته باشد، فاعل غیر علمی است (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۹: ۱۸۱). علامه طباطبائی افعال آثار موجودات مادی را ناشی از وجود نوعی آن‌ها می‌داند و آنچه سبب افعال و آثار در این موجودات می‌شود، صورت نوعیه آن‌هاست. در فلسفه تعدد و تنوع، آثار موجودات مادی را مستند به صورت نوعیه آن‌ها دانسته‌اند. هر یک از انواع مادی مقتضی آثار و افعال خاصی است که در آن، موجود مادی پیدا شده، سبب تمایز وی از موجودات دیگر می‌شود (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۲ق: ۱۳۴). در فاعل طبیعی نیز آنچه مبداء آثار و افعال آن است، صورت نوعیه است. رابطه صورت نوعی با افعال طبیعی، رابطه ذاتی است و ذات، نوع است که اقتضاء می‌کند افعال و آثار خاصی از این موجود صادر شود. بنابراین، در این فاعل‌ها، اگرچه علم به فعل وجود ندارد، وجود نوعی آن‌ها مقتضی وجود افعال طبیعی است. افعال طبیعی رو به سمت نهایت حرکت و غایت حقیقی دارند و با حرکت خویش، کمال موجود را محقق خواهند ساخت. در فاعل علمی، مثل انسان‌ها، از یک سو علم به فعل وجود دارد و از سوی دیگر، فاعل صورت نوعیه است. صورت نوعیه، چنانچه علم به فعل وجود نداشته باشد، اقتضای فعل را نخواهد داشت. به تعبیر مؤلف *نهایة الحکمة*، حصول علم به فعل در ذهن فاعل علمی، شرط متمم علت فاعلی است (ر.ک؛ همان: ۲۳۲). در این فاعل‌ها، اگرچه وجود نوعی مقتضی صدور افعال

ارادی است، ولی فاعلیت آنها به شرط حصول صورت علمی، تمام خواهد شد. افعال ارادی رو به سمت نهایت حرکت و غایت حقیقی دارند و با حرکت خویش، کمال موجود را محقق خواهند ساخت. با این حال، تا غایت به معنی «ما لأجله الحركة» یا غایت ذهنی به فعل تعلق نگیرد، کمال فاعل علمی حاصل نخواهد شد. انسان‌ها برخلاف موجودات دیگر که یا علم به فعل خود ندارند و یا اگر علم دارند، علم اجمالی است، با علم تفضیلی، غایت حقیقی خویش را می‌شناسند و حرکت آن‌ها در راستای نیل به کمال و غایت حقیقی خود صورت می‌گیرد. شارح اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌نویسد: «طرز هدف‌گیری در انسان یکی از مصادیق اصل غایت و تعقیب هدف در طبیعت است. آنچه در طبیعت حکم فرماست، اصل تکامل است. این تکامل در موجودات بی‌روح و بی‌جان به نحوی، در حیوانات که صاحب غرایز بی‌شمار هستند، به نحو دیگر و در انسان که صاحب هوش، عقل و ادراک مخصوص است، به نحو دیگر صورت می‌گیرد. آنچه را که سایر موجودات به حکم طبیعت یا به حکم غریزه انجام می‌دهند، انسان موظف است که در پرتو اندیشه، عقل و اراده انجام دهد (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۵۸-۲۵۷).

ج) غایت به فاعل برمی‌گردد. استدلال علامه طباطبائی در تعلیقه اسفار اربعه بر این قاعده آن است که اگر ما فاعل را همراه با فعل او در نظر بگیریم و فعل او را نیز غایت‌مند بدانیم، آنگاه صدور فعل، یعنی وجود آن به منظور غایت خواهد بود؛ به این معنا که اگر غایت نباشد، فعل وجود نخواهد داشت. پس فعل از نظر صدور آن، متوقف بر غایت است؛ توقف حیثیت صدور فعل بر غایت، عین توقف فاعلیت فاعل بر غایت است. فاعل و فعل، هر دو به یک چیز محتاج هستند و آن یک چیز در فاعل ملاک فاعلیت آن و در فعل، ملاک صدور فعل است. فاعل در این بیان، از یک طرف، فاعل بالذات است. لذا غایت آن داخل در وجود فاعل است و از آن انفصال ندارد. از طرف دیگر، مبداء صدور فعل است. بنابراین، می‌توانیم بگوییم فاعل دو مرتبه وجودی دارد. در یک مرتبه، فاعل، مبداء فعل ارادی است و فعل ارادی از او ناشی می‌شود و در یک مرتبه دیگر، فاعل مرجع فعل ارادی است و فعل ارادی به او ختم می‌شود. فعل نیز دو مرتبه وجودی دارد. در یک مرتبه، فعل وجود دارد و در یک مرتبه دیگر، غایت، غایت، مرتبه کمال فعل ارادی است که فعل در وجود خویش به آن منتهی می‌شود (ر.ک؛ صدرای

شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۲۷۰-۲۷۱؛ پاورقی علامه طباطبائی). از این مطلب به دست می‌آید که در فاعل ارادی، سه مرتبه فاعل، فعل و غایت وجود دارد. فعل که همان حرکت ارادی است، همچون سایر حرکات ها، کمال اول است و مطلوب بالعرض و برای کمال دوم که غایت حرکت ارادی است، خواسته می‌شود. غایت حرکت ارادی، کمال مترتب بر فعل ارادی است که رابطه وجودی با آن دارد و آنچه غایت فاعل در فعل ارادی است و حرکت به منظور آن صورت می‌گیرد، همان کمال دوم یا کمال مترتب بر فعل ارادی است. بنابراین، هم فعل، کمال فاعل ارادی است و هم غایت کمال فاعل ارادی. فعل و غایت آن، هر دو در نهایت به فاعل برمی‌گردد. در واقع، یک موجود سیال انسانی وجود دارد که سه مرتبه فاعل، فعل و غایت را تجربه می‌کند و با این سه مرتبه به کمال خود دست می‌یابد؛ به عبارت دیگر، اتحاد و پیوستگی حرکت، محرک، متحرک و غایت آن موجب بازگشت غایت به فاعل می‌شود. از این مبحث می‌توانیم نتیجه بگیریم که فاعل در غایت خود پی‌جوی کمال خویش است و آنچه را که می‌طلبد، برای خود می‌طلبد، نه برای دیگری. غرض، تأمین شدن استکمال ذات اوست، اما چون کمال طلبی در انسان‌ها متوقف بر حصول صورت علمی است، کمال گاهی کمال حقیقی است و گاهی کمال حقیقی نیست. افعال عبث انسان‌ها مصداق کمال غیر حقیقی است که به خطا حقیقی پنداشته شده است.

نتیجه‌گیری

به طور کلی، دو نوع رویکرد در باب علت غایی وجود دارد. در رویکرد اول، تلاش شده است مسئله علت غایی ذیل مباحث مربوط به علیت و علل اربعه گنجانده شده است و ضمن طرح اشکالات وارد بر علت غایی، پاسخ آن‌ها بر اساس تحلیل مبانی فعل داده شود. این رویکرد را عموم فلاسفه اسلامی داشته‌اند. در رویکرد دوم، تلاش می‌شود مسئله علت غایی ذیل مباحث مربوط به علیت و علل اربعه گنجانده شود، اما ابتدا با اثبات کلیت علت غایی در همه افعال و حرکات، به اشکالات علت غایی که در حقیقت، اشکال بر کلیت علت غایی است، پاسخ داده شود. علامه محمدحسین طباطبائی کوشیده است در دو کتاب *نهایة الحکمة* و *اصول فلسفه و روش رئالیسم* با این رویکرد به سراغ مسئله علت غایی برود.

بر اساس استدلال علامه طباطبائی، می توان گفت:

الف) حرکت، کمال اول است برای موجود بالقوه از نظر بالقوه بودنش.

ب) کمال اول، مستلزم کمال ثانی است؛ یعنی اگر کمال ثانی نباشد، کمال اول وجود نخواهد داشت.

ج) کمال ثانی مطلوب بالذات و کمال اول مطلوب بالعرض است.

از این استدلال به دست می آید که علت غایی به عنوان یک اصل کلی که تکامل عمومی را نشان می دهد، در همه افعال و حرکات وجود دارد.

پاسخ اشکال کنندگانی که اشکال اتفاق انگاری را طرح کرده اند، این است که همه افعال انسانی، معلول به علت است؛ چه این علت، علت معارض باشد و چه ما این علل را نشانسیم. در هر صورت، آنچه اتفاق می نامیم، به واسطه نشناختن علل است.

پاسخ اشکال کنندگانی که اشکال عبث انگاری را طرح کرده اند، این است که افعال بر اساس مبادی آنها، یا غایت تخیلی دارند و یا غایت تعقلی و در هر دو صورت، معنی به غایت آند. اگرچه نوع غایتها در این افعال تفاوت دارد، ولی به معنی نبود غایت نیست.

تحلیل و بررسی قاعده کلیت علت غایی و پاسخ های علامه طباطبائی به اشکالات آن نشان می دهد که اولاً همه موجودات در جستجوی کمال هستند و کمال آنها عبارت است از نهایت حرکت، ثانیاً غایت در افعال انسان که جزو فاعل های علمی محسوب می شود، به شرط حصول علم محقق خواهد شد. در حقیقت، تصور غایت در ذهن، باعث فاعلیت فاعل انسانی خواهد شد و بدون آن، غایت عینی تحقق نخواهد یافت. علم چه به صورت اجمالی و چه تفصیلی، غایت به معنی «ما لأجله الحركة» در انسان را تشکیل می دهد. ثالثاً غایت به فاعل برمی گردد و بر این اساس، غایت، مرتبه ای از مراتب وجودی انسان است. غایت به معنی نهایت حرکت، کمال وجودی انسان است که ابتدا با تصور ذهنی شروع می شود و در صورت تحقق، باعث سیر از نقص به کمال خواهد شد و مرتبه وجودی انسان را شدت خواهد بخشید. بنابراین، غایت در دو مرحله ذهنی و عینی آن، امری است که در جوهر وجودی انسان اتفاق می افتد.

منابع و مأخذ

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶). *رحیق مختوم*. قم: نشر اسراء.
- صدرای شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۹۸۱ م.). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۲۲ ق.). *نهایة الحکمة*. تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۷۹). *بداية الحکمة*. ترجمه علی شیروانی. قم: دارالعلم.
- _____ (۱۳۷۵). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج ۳. قم: انتشارات صدرا.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۴۰۵ ق.). *تعلیقه علی نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه فی طریق الحق.

