



تاریخچه مقاله

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۲

فصلنامه علمی پژوهشی آفاق حکمت

سال دوم، شماره سوم، زمستان ۱۴۰۴، ص ۶۳ تا ۷۳



بررسی تطبیقی غایت در افعال الهی با تکیه بر اندیشه‌های علامه طباطبایی (ره)

مصطفی باقری  طلبه درس خارج حوزه علمیه قم

Mstbgh1396@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: علمی - پژوهشی

تحقیق حاضر سعی دارد دیدگاه‌های کلامی و فلسفی راجع به غایت داشتن افعال الهی را به صورت اجمالی مورد بحث و بررسی قرار داده، آن‌ها را نقد کند و در نهایت از میان این آراء، نظر دقیق‌تر و بهتر را گزینش نماید. بدون شک بحث غایت‌مندی افعال الهی یکی از مسائل مهم در معرفت خداوند متعال است. در این باره میان متکلمین و فلاسفه اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. گروهی از متکلمین اسلامی غایت داشتن افعال الهی را به جهت لزوم نقص در واجب تعالی انکار کرده‌اند؛ در مقابل، محققان علم کلام، افعال الهی را دارای غرض و غایت دانسته و دلایل فراوان عقلی و نقلی برای مدعای خویش اقامه کرده‌اند. اما به نظر می‌رسد سخن نهایی را در این باره حکمای اسلامی گفته‌اند. از منظر فلاسفه اسلامی خداوند واجب‌الوجود، کمال محض و فیاض علی‌الاطلاق است و غایت زائد بر ذات ندارد، اما مقتضای فیاضیت او آفرینش جهان و مخلوقات است. علامه طباطبایی (ره) بر مبنای اصول حکمت متعالیه علاوه بر اینکه غایت‌مندی افعال الهی را به اثبات می‌رساند، می‌گوید غایت افعال الهی چیزی غیر از ذات بسیط او نیست و نظر کسانی که غایت را از افعال الهی نفی می‌کنند، مردود می‌داند. ایشان همچنین معتقد است که جهان هستی غایت بالعرض افعال خداوند است و علم به نظام خیر را غایت فاعلیت او می‌داند. بر مبنای اندیشه‌های علامه طباطبایی (ره) خداوند که علت نخستین و وجود مستقل است، غایت همه غایات است.

کلیدواژه: غایت، غرض، علت غایی، افعال الهی، علامه طباطبایی

مقدمه

یکی از مسائل مهم کلامی و فلسفی، مسئله غایتمندی افعال الهی است که از لوازم بحث حکمت الهی به شمار می‌رود. انسان اندیشمند وقتی به خویش و دنیای پیرامونش می‌نگرد، درمی‌یابد که خود و جهان پهناور هستی با همه بزرگی‌اش آفریده آفریننده‌ای دانا و تواناست؛ خداوند متعال با قدرت خویش جهان هستی را آفریده است؛ آفرینش فعل خداوند است؛ اما در اینجا برای انسان پرسشی مطرح می‌شود که آیا خداوند متعال در افعال خویش غایت و غرضی دارد؟

بدیهی است انسان در کارهایی که انجام می‌دهد هدف و غرضی را در نظر می‌گیرد؛ انسان در هر کار خود یک «برای» دارد: چرا درس می‌خوانی؟ برای اینکه دانا و توانا شوم. چرا کار می‌کنی؟ برای اینکه تحصیل درآمد و معیشت کنم. و همین‌طور در برابر هر «چرا» یک «برای» وجود دارد؛ البته هر «برای» به نوبه خود ممکن است که یک «برای» دیگر داشته باشد، ولی درنهایت، امر باید منتهی شود به چیزی که غایت بودن، ذاتی اوست و به اصطلاح حکما «خیر مطلق» است. اگر انسان کاری که انجام می‌دهد در برابر هر «چرا» یک «برای» نداشته باشد، آن کار لغو و عبث و بیهوده تلقی می‌شود.

نقطه مقابل عبث، حکمت است. فعل حکیمانه فعلی است که حتی به‌طور نسبی نیز فاقد غایت و غرض نباشد و توأم با انتخاب اصلح و ارجح بوده باشد. پس حکیمانه بودن فعل انسان بستگی به غایت داشتن و غرض داشتن آن دارد.

آیا افعال باری تعالی نیز مانند افعال انسان معلل به اغراض است؟ آیا کارهای خداوند نیز مانند کارهای انسان «چرا» و «برای» و انتخاب اصلح و ارجح دارد؟ یا این‌ها همه از مختصات انسان است و تعمیم این‌ها در مورد ذات باری تعالی نوعی قیاس گرفتن خالق به مخلوق است؟ (مطهری، ۱۳۷۳: ص ۲۱ و ۱۳۸۱، ج ۱: ص ۴۶-۴۷).

بنابراین در اینجا چند پرسش را می‌توان مطرح ساخت:

۱- آیا می‌توان در افعال الهی غایت و هدفی یافت؟

۲- اگر افعال الهی دارای غایت باشد، آیا غایت افعال الهی منفعت خویش است یا جود به بندگان است؟

۳- اگر افعال الهی دارای غایت باشد، آیا آن غایت، زائد بر ذات است؟

متکلمین و فلاسفه اسلامی پاسخ‌های گوناگونی به این پرسش‌ها داده‌اند. در میان فرقه‌های کلامی نیز اختلاف نظر وجود دارد. بنابراین برای روشن شدن مسئله، ابتدا تعریف هدف بررسی می‌شود، سپس دیدگاه متکلمین یعنی اشاعره، معتزله و امامیه بررسی می‌گردد و بعد از آن به نظریه حکمای اسلامی به‌خصوص فلاسفه حکمت متعالیه پرداخته می‌شود و در پایان، اندیشه‌های علامه طباطبائی بیان می‌گردد.

۱. تعریف هدف

هدف یا غرض در اصل لغت عبارت است از آن نشانه‌ای که رامی و تیرانداز مد نظر قرار داده و به سمت آن شلیک می‌کند و در اصطلاح علما عبارت است از فواید بی‌شماری که بر یک عمل مترتب بوده و همان‌ها محرک اصلی فاعل بر انجام فعل‌اند و فاعل، این فعل را برای نیل به آن مقصد انجام می‌دهد. این امر به اصطلاح فلاسفه، علت غایی یک فعل است که همیشه در مقام تصور بر سایر علل تقدم داشته ولی در مقام وقوع خارجی از همه علل دیگر، یعنی فاعلی، مادی و صوری، متأخر است (محمدی، ۱۳۷۸: ص ۲۱۵).

۲. دیدگاه متکلمین

درباره غایت‌مندی افعال الهی در میان مذاهب کلامی نظرات مختلفی وجود دارد: معتزله اعتقاد دارند که خداوند متعال افعال خود را برای غرضی انجام می‌دهد ولی اشاعره معتقدند این امر مستلزم محال است (علامه حلی، ۱۳۸۲: ص ۶۴).

۱-۲. استدلال اشاعره

هر فاعلی که برای قصد و غرض کاری را انجام می‌دهد، در ذات خویش نقص دارد و می‌خواهد به وسیله آن غرض، استکمال یابد درحالی که خداوند متعال هیچ‌گونه نقصی ندارد (همان). به عبارت منطقی می‌توان گفت: مقدمه اول: اگر خداوند متعال در افعال خویش غرض داشته باشد، مستلزم نقص در ذات اوست. مقدمه دوم: لیکن خداوند متعال هیچ‌گونه نقصی ندارد. نتیجه: خداوند متعال در افعال خویش غرض ندارد.

۲-۲. استدلال معتزله

هر فعلی که غرض و هدفی نداشته باشد، عبث است و فعل عبث، قبیح است و از خداوند حکیم، فعل قبیح سر نمی‌زند (همان). به عبارت منطقی می‌توان گفت: مقدمه اول: اگر خداوند متعال در افعال خویش غرض نداشته باشد، مستلزم عبث و قبیح بودن افعال اوست. مقدمه دوم: لیکن خداوند حکیم است و فعل عبث و قبیح از او سر نمی‌زند. نتیجه: خداوند در افعال خویش غرض دارد.

۳-۲. دیدگاه امامیه

امامیه نیز در این مسئله با معتزله هم نظر هستند و علاوه بر دلیل عقلی فوق، به دلایل نقلی هم تمسک نموده‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی در رابطه با غرض داشتن و غایتمند بودن افعال الهی می‌گوید: منتفی بودن غرض از فعل خداوند مستلزم عبث بودن افعال الهی است و لازم نیست که غرض به خداوند بازگردد و نفعی باشد که او از فعلش می‌برد (نصیرالدین طوسی، بی‌تا: ص ۱۹۸). بنابراین پاسخ استدلال اشاعره آن است که نقص تنها در صورتی لازم می‌آید که غرض و نفع در افعال الهی به خود خدا بازگردد اما اگر نفع به غیر او بازگردد، نقصانی بر خداوند لازم نمی‌آید؛ چنان‌که می‌گوییم: خداوند عالم را آفرید تا از این طریق نفعی به ایشان برسد (شیروانی، ۱۳۸۹: ص ۹۷). همچنین علامه حلی این نکته را بیان می‌کنند که «واجب تعالی برای غرض و هدفی افعال خویش را انجام می‌دهد» و علاوه بر دلیل فوق به قرآن کریم استدلال می‌کنند (علامه حلی، ۱۳۷۰: ص ۲۹). در توضیح باید گفت آیات متعددی از قرآن کریم افعال الهی را هدف‌دار معرفی می‌کند و نظر کسانی را که تصور می‌کنند عالم پوچ و بی‌هدف آفریده شده است رد می‌کند؛ از جمله می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵) (آیا گمان می‌کنید که ما شما را بیهوده آفریدیم و شما به‌سوی ما باز نمی‌گردید؟). در این آیه، قرآن کریم، هم عبث بودن خلقت را نفی می‌کند، یعنی خدا را در آفرینش خود دارای هدف معرفی می‌کند و هم اینکه این هدف را معرفی می‌نماید. در این آیه، هدف خود از خلقت انسان را بازگشت وی به‌سوی خود (رجعت الی الله) معرفی می‌کند.

همچنین قرآن کریم تصور کسانی را که خلقت جهان را باطل، یعنی پوچ و بی‌هدف، می‌دانند مردود می‌شمارد و می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ» (ص: ۲۷) (ما آسمان و زمین و آنچه بین آن‌هاست، باطل و بیهوده نیافریدیم. این‌که جهان بیهوده آفریده شده است، تصور کافران است) (موسایی افضلی، ۱۳۹۱: ص ۱۸۲).

با توجه به آنچه گفته شد معلوم می‌گردد که متکلمین امامیه، به‌خصوص خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی، در این مسئله با معتزله موافق هستند و ادعای اشاعره را قبول نمی‌کنند.

۳. دیدگاه حکیمان

از دیدگاه حکمای اسلامی از آنجاکه واجب تعالی هم علت فاعلی ماسوا و هم علت غایی آن‌هاست، باید غایت، هدف و داعی او برای ایجاد و خلق ماسوا نفس ذات خویش باشد، نه غیر ذات و به همین دلیل فعل او معلل به اغراض زائد بر ذات او نیست، بلکه عین ذات اوست. پس حکما غایت را از فعل واجب تعالی نفی می‌کنند و مراد آن‌ها از نفی غایت از فعل او، غرض و غایتی است که زائد بر نفس ذات بسیط و مطلق اوست؛ مانند کرامت، حمد و

ثنا و ایصال نفع به غیر. اما غایت به معنای علم به نظام خیر برای افاده خیر و ایصال نفع به ماسوا بدون اشکال است؛ پس واجب تعالی در خلق موجودات، غایت و غرضی جز نفس ذات خویش ندارد با وجود آن، بر افعال او به تبع ذات بسیط و مطلقش غایات و اغراضی مترتب می‌گردد. بنابراین غرض و داعی واجب تعالی برای ایجاد ماسوا، ذات بسیط و مطلق خود اوست، نه غیر ذات او (رحمانی، ۱۳۹۵: ص ۳۲۷).

در توضیح مطلب فوق باید گفت ملاصدرا در این باره می‌گوید: «از آنجاکه واجب تعالی تام، بلکه فوق تمام است و هیچ نقصی در او راه ندارد، اراده او عبارت است از علم او به نظام خیر و احسن که عین ذاتش است؛ چون وقتی به ذات خود که اجلّ اشیاء است، بالاترین مرتبه علم را دارد، به ذات خویش ابتهاج شدید دارد و کسی که به چیزی مبتهج است، به همه آنچه از او صادر می‌شود، ابتهاج دارد؛ چون صادر از اوست. بنابراین واجب تعالی اشیاء را اراده می‌کند به این جهت که صادر از ذات تعالی او هستند، نه به خاطر خودشان و هرآنچه که فاعلیتش نسبت به چیزی این‌گونه باشد، هم فاعل و هم غایت آن شیء است.

بنابراین، این سخن که «عالی، سافل را اراده نمی‌کند و در فعل خود به سافل توجه و التفات نمی‌کند چون اگر چنین باشد به دلیل اینکه وجود سافل نسبت به عدم آن برای عالی اولویت می‌یابد، مستلزم استکمال عالی به وسیله سافل است و این در حالی است که علت به وسیله معلول استکمال نمی‌یابد»، با آنچه ما گفتیم منافات ندارد؛ به دلیل اینکه اراده و التفات ذاتی عالی نسبت به سافل نفی می‌شود، نه اراده و التفات بالعرض. بنابراین اگرچه واجب تعالی فعل خویش را به دلیل آنکه اثری از آثار ذات و فیضی از فیوضات اوست، دوست دارد و آن را اراده می‌کند، ولی این امر مستلزم آن نیست که فعل واجب تعالی برای او محبوب ذاتی و دارای خیر و کمال باشد، بلکه محبوب ذاتی واجب تعالی ذات خویش است که دارای همه کمالات وجودی است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ص ۱۳۵-۱۳۶).

اکنون ممکن است این پرسش به وجود آید که اگر خداوند آفرینشی نداشته باشد، چه مشکلی پیش می‌آید؟ آیا خداوند نیازی دارد که به سبب آن آفرینش ضروری شود؟ اگر پاسخ مثبت است، پس خدا موجودی نیازمند به حساب می‌آید. در پاسخ می‌گوییم: آفرینش، اقتضای ذات کامل خداوند است؛ زیرا از آنجاکه خدای متعال کامل مطلق است، همه کمالات از جمله کمال فیض را نیز داراست؛ حال اگر چیزی امکان وجود داشته باشد و منعی در آفرینش آن نباشد اما خداوند آن را نیافریند، فیاضیت خداوند زیر سؤال می‌رود؛ زیرا فیاض مطلق، بخلی در آفرینش ندارد و لازمه فیض او آفرینش موجودات ممکن است و این امر لازمه ذات کامل خداوند است. بر همین اساس می‌توان گفت علت غایی افعال خداوند امری خارج از ذات او نیست؛ بلکه علت غایی خداوند عین ذات اوست: نفی داعی و علت غایی زائد بر ذات از مجردات تام به معنای نفی مطلق هدف از ایشان نیست. عقل، حب به خیر و کمال را بعد از تجرید از جهات نقص و امکان برای ذات الهی اثبات می‌کند و آن را علت غایی برای افعالش می‌شمارد و چون همه صفات ذاتی الهی عین ذات مقدسش می‌باشند، این صفت هم که علت غایی آفرینش و منشأ

اراده فعلیه به شمار می‌رود، عین ذات وی است و در نتیجه، علت فاعلی و علت غایی برای افعال الهی همان ذات مقدس او خواهد بود (فتحعلی، ۱۳۹۲: ص ۷۸).

۱-۳. نقد ادعای اشاعره از منظر علامه طباطبایی (ره)

علامه طباطبایی (ره) به ادعای اشاعره دو پاسخ می‌دهند:

۱- فعل فاعل در هر حال مطلوب فاعل است، خواه آن فعل فی نفسه مطلوب باشد مانند افعال مجردات که فی نفسه همان غایت بالعرض است (غایت بالذات آن‌ها همان فاعلیت ذاتی آن‌هاست) و خواه اینکه آن فعل فی نفسه خیر و مطلوب نباشد، اما در نهایت به خیر منتهی شود. مانند انسان و حیوان چون فعل آن‌ها -یعنی حرکت آن‌ها- مقدمه وصول به غایت است، پس فعل آن‌ها که همان حرکتشان به سوی غایت است، خود خیر بالذات نیست اما در نهایت به خیر بالذات که همان غایت باشد منتهی می‌شود.

۲- غنای ذاتی الهی از خلاق به این معنا نیست که او در افعال خود غایتی ندارد؛ زیرا وجود غایت به این معنا نیست که فاعل به آن غایت نیازمند است؛ به این جهت که در موردی مانند افعال الهی، ممکن است غایت وجود داشته باشد اما آن غایت، عین ذات فاعل باشد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ص ۲۹۹-۳۰۰).

۲-۳. نقد نظریه معتزله و امامیه از منظر علامه طباطبایی (ره)

ایشان در نقد آراء معتزله چنین می‌گویند که قول دوم نیز بدین دلیل قابل اعتنا نیست که هر چند بر اساس آن، نیاز حق تعالی به غیر و تکامل او از طریق غایات مترتب بر افعال و بهره‌مندی او از آن‌ها لازم نمی‌آید، لیکن تعلق اراده عالی به سافل و خواستن موجودی شریف‌تر چیزی را که از وی فروتر است، در این نظریه بر جای خود باقی است؛ زیرا اگر چنانچه غایتی که حق تعالی را به فعل فراخوانده است و فعل او، بلکه فاعلیت او متوقف بر آن است، همان خیر و مصلحتی باشد که مترتب بر فعل است، در آن صورت مستلزم این خواهد بود که غیر حق در او تأثیر کند؛ حال آنکه حق تعالی فاعل اول است و فاعلیت وی تام است و در آن بر چیز دیگری متوقف نیست. بلکه حق مطلب این است که فاعل در فعل خود هیچ غایت دیگری جز ذات خود ندارد و هیچ چیز او را به سوی فعلی بر نمی‌انگیزد مگر ذات او. بنابراین، غایاتی که مترتب بر فعل است، به تبع غایت اصلی، غایت محسوب می‌شود.

پس در مورد حق تعالی گوئیم: او فاعلی است که در فاعلیت خویش تام و کامل است و او علت اولی است که همه علل بدو منتهی می‌گردد و ذات متعالی او که عین علم به نظام خیر است، غایت اصلی و نهایی ذات اوست که فاعل هر خیر و مبدأ هر کمال است (طباطبایی، بی‌تا: ص ۱۸۱-۱۸۵؛ شیروانی، ۱۳۷۸: ص ۳۲۴-۳۲۸).

۴. مقایسه دیدگاه متکلمین و حکما

معتزله و امامیه می‌گویند: غایت نداشتن خدا دلالت بر عبث بودن فعل او دارد و خدای حکیم از فعل عبث منزّه است اما اشاعره غایت داشتن فاعل در فعلش را دلیل بر نقص فاعل دانسته و از این رو خدا را که کمال مطلق است، منزّه از غایت می‌دانند. عدلیه برای فرار از این اشکال گفته‌اند غایت اگر به خدا برگردد، مستلزم نیاز است اما اگر به مخلوق برگردد و غایت از خلقت، جود بر بندگان باشد نه سود، اشکال مرتفع است؛ اما حکمای حکمت متعالیه سخن دقیق‌تری دارند و معتقدند حتی جود هم نمی‌تواند غایت فعل خدا باشد؛ چون موجودی که جود غایت اوست، عدم جود برای او نقص به حساب می‌آید و مستلزم آن است که موجودی دانی غایت موجودی عالی باشد و موجود برتر، طالب وجودی فروتر باشد و لازم می‌آید که غیر حق در ذات حق تأثیرگذار باشد، درحالی که او در فاعلیتش کامل است و در فاعلیت، متوقف بر چیزی نیست. پس سزاوار است که گفته شود حق تعالی از آن جهت که فاعل است، غایتی جز ذات خویش ندارد و ابتهاج و مشیت ذاتی او منشأ هر فعلی است که از او، جل جلاله، صادر می‌شود. پس نه قول اشعری تمام است و نه قول عدلیه؛ بلکه قول حق این است که خدای سبحان فعلش غایتمند است و عبث نیست اما غایت فاعلی جز ذات خویش ندارد (الله‌بادشتی، ۱۳۹۲: ص ۳۳۲).

۵. غایت‌مندی افعال الهی در اندیشه‌های علامه طباطبایی (ره)

علامه طباطبایی بر اساس مبانی حکمت متعالیه می‌گویند: غایت هرچند با نظر سطحی گاه به فاعل بازمی‌گردد، گاه به ماده و گاه به غیر آن، لیکن با توجه دقیق معلوم می‌شود که جز به فاعل به هیچ چیز دیگر مربوط نمی‌شود. چنان‌که اگر کسی به درمانده‌ای کمک می‌کند که او را خشنود سازد، درواقع به او نیکی می‌کند تا آزرده‌گی و رنجی را که از مشاهده وضع اسف‌بار آن شخص در نفس او به وجود آمده است برطرف سازد؛ پس در حقیقت می‌خواهد ناراحتی خویش را درمان کند. نیز کسی که به جایی می‌رود تا استراحت کند، در حقیقت می‌خواهد نفس خویش را از رنجی که به واسطه خستگی تن بدو می‌رسد، آسوده سازد. خلاصه آنکه، فعل همواره با فاعل سازگار و مرضی طبع اوست و همین‌طور غایاتی که مترتب بر فعل است، خیر و کمال فاعل محسوب می‌شود. اما اینکه گفته‌اند: «عالی هیچ‌گاه قصد سافل نمی‌کند و بدان کمال نمی‌یابد و از این رو اراده عالی هرگز به سافل تعلق نمی‌گیرد، زیرا علت از حیث وجود و منزلت قوی‌تر و کامل‌تر از معلول و فعل خویش است» قابل قبول نیست؛ زیرا چنان‌که گفته شد، فاعل از آن جهت خواهان فعل خویش است و آن را اراده می‌کند که فعل، اثری از آثار اوست. یعنی اراده فاعل در حقیقت به نفس او تعلق می‌گیرد و در حقیقت او خود را می‌خواهد و خواستن فعل و غایت آن، جنبه تبعی دارد.

بنابراین هنگامی که فاعل، تصور غایت کمالی می‌کند، درواقع نفس خویش را با صفت اقتضاء و سببیت نسبت به غایت مشاهده می‌کند. مثلاً شخص گرسنه‌ای که اراده خوردن می‌کند تا بدان وسیله سیر گردد، نفس خود را همراه با

اقتضای چنین فعلی که غایت مطلوب را به دنبال دارد مشاهده می‌کند؛ یعنی خود را برحسب اقتضاء سیر می‌یابد و می‌خواهد آن را از حیث وجود خارجی نیز به همان صفت بیابد. حال اگر فاعل نسبت به ماده تعلقی داشته باشد، با فعلیت یافتن غایت که درواقع ذات اوست، کسب کمال می‌کند و غایت خارج از ذات او یعنی آنچه در خارج مترتب بر فعل است به تبع ذات او، مایه کمال وی خواهد بود. لیکن هرگاه فاعل مجرد از ماده باشد، خود کامل خواهد بود و از غایت که ذات اوست و دارای فعلیت تام است و درواقع همان ذات کامل اوست، کسب کمال نمی‌کند. از آنچه گذشت روشن شد که:

اولاً، غایت هر فاعل در فعل خود در درجه اول ذات اوست از آن جهت که فاعل فعل و غایت آن است و غایت مترتب بر فعل به تبع ذات فاعل، غایت و مراد واقع می‌شود.

ثانیاً، غایت همواره برای فاعل کمال محسوب می‌شود. حال اگر فاعل تعلقی به ماده داشته باشد، از طریق دستیابی به غایت که ذات فاعل اوست، کسب کمال می‌کند و اگر مجرد از ماده باشد، غایت عین ذات اوست که کمال او نیز همان است و دیگر معنی استکمال، که کمال بعد از نقص و فعلیت بعد از قوه است، در کار نخواهد بود (طباطبایی، بی تا: ص ۱۸۱-۱۸۵؛ شیروانی، ۱۳۷۸: ص ۳۲۴-۳۲۸).

برای روشن شدن مطلب باید گفت که در اینجا دو حیث و جهت وجود دارد که با هم متفاوت اند؛ یعنی ذات «بما هو ذات» یک چیز است و ذات «بما أنه فاعل» یک چیز دیگر است و هر یک از این دو اعتبار، ملاک دو حکم متفاوت می‌باشند. در اعتبار ذات «من حیث هو ذات» لحاظ فاعلیت یا چیز دیگر وجود ندارد، ولی در اعتبار ذات «من حیث هو فاعل» صرفاً لحاظ فاعلیت وجود دارد و آن است که ملاک احکام خاصی می‌گردد.

با این توضیح اکنون می‌گوییم در فاعل‌های ارادی مادی مانند انسان و نیز فاعل‌های مجرد از ماده مانند مجردات و همچنین ذات اقدس الهی که فوق مجرد است، جملگی، غایت آن‌ها در درون ذات آن‌هاست و از این نظر، ذات «بما هو ذات» فاعلیت ذات را «من حیث أنه فاعل» غایت قرار می‌دهد و نیز با توجه به اینکه اعتبار دوم با اعتبار اول وجوداً متحد است، پس در همه این سه قسم فاعل، غایت، چیزی بیرون از ذات نیست و اگر غایتی در خارج بر فعل خارجی مترتب می‌شود، آن غایت بالتبع است نه بالذات. البته با این تفاوت که در فاعل‌های مادی، ذات به واسطه فاعلیت خویش خود را استکمال می‌بخشد و قوه فاعلیت را به فعلیت فاعلیت تبدیل می‌کند. لکن در مجردات و نیز در واجب تعالی به دلیل آنکه نقص و قوه در نهاد آن‌ها نیست، باوجود این نوع از غایت‌های ذاتی، خود را استکمال نمی‌بخشند.

از بیانات گذشته روشن می‌شود اینکه حکما به طور کلی می‌گویند «فاعل، خود را به غایت، کمال می‌بخشد»، این سخن خالی از مسامحه نیست؛ زیرا این مطلب فقط به فاعل‌هایی اختصاص دارد که به ماده تعلقی داشته باشند، مانند انسان و حیوان. اما فاعل‌های مجرد و نیز واجب الوجود که غایت در آن‌ها همان ذات آن‌ها «بما أنه فاعل» است

و نقص و قوه در آن‌ها وجود ندارد، استکمال بعد از نقص و فعلیت پس از قوه معنا ندارد؛ بلکه در آن‌ها ذات «بما هو ذات» با ذات «من حیث هو فاعل» متحد و یکی است و همان‌طور که ذات در آن‌ها کمال و فعلیت محض است، فاعلیت هم در آن‌ها کمال و فعلیت محض است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ص ۲۹۶-۲۹۷).

۶. غایت فاعلیت خداوند از منظر علامه طباطبایی (ره)

علامه طباطبایی (ره) غایت فاعلیت خداوند را علم ذاتی او به نظام خیر می‌داند و می‌فرماید: «در مورد حق تعالی علم ذاتی او به نظام خیر، غایت فاعلیت اوست که خود با ذات او یکی است. بلکه با اندکی دقت روشن می‌شود که او غایت همه غایات است؛ زیرا ثابت است که وجود هر معلول نسبت به علت خود، رابط است و وجود رابط از خود استقلال وجودی ندارد؛ نیز معلوم است که معنی توقف وجودی درست نیست مگر آنکه متوقف علیه آن، موجود لافسه باشد و گرنه تسلسل پیش خواهد آمد» (طباطبایی، بی‌تا: ص ۱۸۱-۱۸۵؛ شیروانی، ۱۳۷۸: ص ۳۲۴-۳۲۸). به همین شکل، طلب، قصد، اراده، توجه و مانند آن، تنها در صورتی به معنای صحیح آن تحقق می‌یابد که سلسله مطلوب‌ها به چیزی منتهی گردد که مطلوب لافسه و مراد لافسه بوده و توجه نهایی موجودات به‌سوی آن معطوف باشد و چون خدای متعال همان علت نخستینی است که همه هستی‌های دیگر بدو منتهی می‌گردد، او استقلال هر موجود مستقل و تکیه‌گاه هر تعلق و وابستگی خواهد بود. پس دیگر اشیاء بدون واسطه یا باواسطه، تنها او را طلب می‌کنند و تنها به‌سوی او توجه دارند. بنابراین، خدای متعال غایت هر شیء غایت‌داری است (غفاری قمی، ۱۳۹۰: ص ۵۵).

بنابراین جهان هستی نسبت به واجب تعالی غایت بالذات او نیست، بلکه غایت بالذات او همان فاعلیت تامه اوست که متحد با ذات اوست. پس او همچون موجودات مجرد در پی غایتی بیرون از ذات خود که خود را بدان مستکمل کنند، نیست. ذات واجب، کمال محض است و از این جهت مطلوبیت ذاتی دارد. این ذات، فاعلیت را که شأنی از شئون ذاتی اوست، غایت خود قرار می‌دهد و فعل، متأخر از این فاعلیت متحقق می‌شود. غایت بالذات او همان فاعلیت ذاتی او و غایت بالعرض او همان معنایی است که بر فعل مترتب می‌گردد و به قول مولوی: «من نکردم خلق تا سودی کنم / بلکه تا بر بندگان جودی کنم». جود بر بندگان غایت بالتبع اوست (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ص ۲۹۵).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد نتایج زیر به‌دست می‌آید:

۱- از منظر معتزله و امامیه، دیدگاه اشاعره با دلایل عقلی و نقلی مردود است و خداوند در افعال خویش دارای

غرض و غایت است.

۲- از منظر حکمای اسلامی، دیدگاه معتزله و امامیه نیز کامل نیست، زیرا غایت افعال الهی چیزی جز ذات واجب تعالی نیست. در واجب تعالی، علت فاعلی و غایی اتحاد دارند و فیاضیت او اقتضای آفرینش موجودات را دارد.

۳- بر اساس دیدگاه حکمای اسلامی به‌ویژه علامه طباطبایی، باید بین غایت بالذات و غایت بالعرض تفاوت گذاشت و غایت بالذات را همان فاعلیت خداوند و غایت بالعرض را همان فعل او دانست.

۴- بر مبنای اندیشه‌های علامه طباطبایی (ره) علم به نظام خیر، غایت فاعلیت خداوند متعال است و خداوند متعال غایت همه موجودات است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. الله بداشتی، علی، علم کلام ۱، قم: سمت و دانشگاه قم ۱۳۹۲.
۳. جمعی از نویسندگان زیر نظر فتحعلی، محمود، انسان، راه و راهنما شناسی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱۳۹۲.
۴. رحمانی، غلامرضا، آموزش کلام شیعی، قم: نشر ادیان ۱۳۹۵.
۵. شیروانی، علی، ترجمه و شرح کشف المراد، قم: مؤسسه انتشارات دار العلم ۱۳۸۹.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، المبدأ و المعاد (صدر المتألهین)، ۱ جلد، انجمن حکمت و فلسفه ایران - تهران، چاپ: اول، ۱۳۵۴ ه.ش.
۷. طباطبائی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان (چاپ پنجم)، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم) ۱۳۷۴.
۸. طباطبائی، محمد حسین، فروغ حکمت ج ۲، قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) ۱۳۸۸.
۹. طباطبائی، محمد حسین، نهاية الحکمة، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم (چاپ ۱۲).
۱۰. طباطبائی، محمد حسین، ترجمه نهاية الحکمة، قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) ۱۳۷۸.
۱۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، الباب الحادی عشر مع شرحه النافع يوم الحشر و مفتاح الباب، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی، موسسه چاپ و انتشارات ۱۳۷۰، (چاپ دوم).
۱۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الإلهیات)، قم: موسسه امام صادق علیه السلام ۱۳۸۲.
۱۳. مطهری، مرتضی، عدل الهی، تهران: صدرا، ۱۳۷۳ (چاپ هشتم). ص ۲۱ و مجموعه آثار، ج ۱، تهران: صدرا، ۱۳۸۴.
۱۴. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، تجرید الاعتقاد، محقق: حسینی جلالی، محمدجواد، تهران: مکتب الاعلام الإسلامی.
۱۵. غفاری قمی، اسماعیل، فلسفه خلقت انسان، قم: بوستان کتاب ۱۳۹۰.
۱۶. محمدی، علی، شرح کشف المراد، قم: دار الفکر ۱۳۷۸ (چاپ چهارم).