

## Original Article

# Purposeful Analysis of Nature and its Impact on the Challenges of Contemporary Man

Yaser Taherrahimi <sup>\*1</sup> , Moosa Malayeri<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ph.D. of Islamic philosophy and Lecturer of department of Islamic studies, Islamic Azad University of Iran, Mashhad Branch, Mashhad, Iran

<sup>2</sup> Associate Professor of Literature and Humanities, Islamic Azad University of Iran, Tehran Branch, Tehran, Iran



10.22080/JRE.2021.21825.1149

**Received:**

June 23, 2021

**Accepted:**

September 14, 2021

**Available online:**

December 21, 2021

**Keywords:**

Ultimate cause, nature, purposefulness, movement, environment, family, absurdism

## Abstract

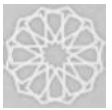
"Is this world moving towards a goal or an end, or is it abandoned and without a clear destination?" This question has always been one of the main problems of humans from the beginning of facing the natural world. Today, the root of many fundamental differences in cosmology, anthropology, and even legal and moral systems is the difference in the purposefulness or purposelessness of man and the general system of nature. In this article, first, the philosophical roots of the difference in the purposefulness of creation between Muslim sages and Western philosophers are examined and then, the arguments of those who believe in purposefulness based on its imaginary and affirmative principles are calculated and formulated in a disciplined manner and then the effects of negation of purposefulness of creation are studied in the challenges posed to the contemporary Western man in several important areas such as family crisis, environmental crisis, identity crisis and regulation of legal systems. The main research question in this article addresses the arguments of those who believe in the purposefulness of nature and the basis of such arguments as well as the practical effects of denial it on the contemporary man, family and society.

**\*Corresponding Author:** Yaser Taherrahimi

**Address:** Ph.D. of Islamic philosophy and Lecturer of department of Islamic studies, Islamic Azad University of Iran, Mashhad Branch, Mashhad, Iran

**Email:** [s.y.taherrahimi@gmail.com](mailto:s.y.taherrahimi@gmail.com)

**Tel:** 05136614152



## Extended abstract

### 1. Introduction:

"Is this world moving towards a goal or an end, or is it abandoned and without a clear destination?" This question has always been one of the main problems of human from the beginning of facing the natural world. Today, the root of many fundamental differences in cosmology, anthropology, and even legal and moral systems is the difference in the purposefulness or purposelessness of man and the general system of nature. In this article, first the philosophical roots of the difference in the purposefulness of creation between Muslim sages and Western philosophers are examined and the arguments of those who believe in purposefulness based on its imaginary and affirmative principles are examined in a disciplined manner then. After that, the effects of negation of purposefulness of creation by contemporary Western man in several important areas such as family crisis, environmental crisis, identity crisis and legal regulation are studied.

### 2. Research method

The method of this article, like most philosophical researches, is analytical, and our main concern is to show how the philosophical disagreement on the ultimate cause will affect the acceptance of the end of the natural system and, consequently, how it affects human life in individual spheres, family and society. What distinguishes this article from similar cases is the formulation of the arguments of those who believe in purposefulness along with the explanation of the imaginary and affirmative principles of these arguments and the other is the explanation of the practical effects of the negation of purposefulness in human's life.

### 3. Results:

Regarding the Aristotelian definition of motion and its relation to the definition of motion in modern physics, it should be said that Western philosophers claim that they do not negate the view of Aristotelian philosophers. However, it can be said that each of them has looked at the phenomenon of motion from a perspective and has proved some rules for it.

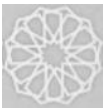
Regarding the proofs of the purposefulness of creation, we can see the necessity of the ultimate cause in all movements in the existing system, including proof of the existence of the law of general evolution, citing the existence of a kind of existential consciousness in the components of existence, and finally referring to the attribute of the wise in God.

The denial of the world purposefulness causes identity crisis and absurdism, lack of a solid foundation in the legal system and falling into the trap of liberalism, denial of family originality and the complementary role of men and women, as well as environmental crisis in the shadow of denial of any kind of sanctity of the components of existence.

### 4. Conclusion:

The main concern of this article has been to find the root of the difference between Aristotelian scholars and those who believe in the ultimate purpose of creation with contemporary Western philosophers who deny this principle. It seems that the turning point of this difference should be sought in the type of motion analysis and belief in specific natures and forms.

Second, it has focused on the arguments for the purpose of creation. In this regard, after enumerating the affirmative and imaginative bases of this



view, four specific arguments were pointed out, the most important of which was the one based on the philosophical analysis of motion with the focus on concepts such as power and action.

Third, it has investigated the challenges toward accepting or rejecting this view face in practice. The answer to this question was sought in several areas such as identity crisis and nihilism, environment; family, as well as legal and moral systems and it was found that the purposeful denial of nature and man leads to a meaningful denial of human life and ultimately leads man to the valley of nihilism and identity crisis and deprives the possibility of establishing a rational legal and moral system. Denial of the purposefulness of nature also questions the originality of the complementary bond between men and women in the system of nature (family) and paves the way for the collapse of the family and individualism. In

## References:

- Ibn Sina, H. (1997). *Elahiat Men Ketab Al-Shafa* (Theology from the Book of Healing). edited by Hassanzadeh Amoli. Qom: Book Garden. [In Arabic]
- Javadi Amoli, A. (1996). *Falsafe Hoghoogh Bashar* (Philosophy of Human Rights). Qom: Esra Publications. [In Persian]
- Sabzevari, H. (2000). *Sharh Al-Manzooome* (Explanation of the System of Suspension) by Hassanzadeh Amoli. Tehran: Nab Publications. [In Arabic]

addition, the purposeful and meaningful denial of nature allows the self-founded man to consider nature as his subjugated property and to exploit it as much as possible, a process that will lead to the destruction of nature.

### Funding:

This article has no funding.

### Authors' contribution:

The main text of this article has been written by the corresponding author.

### Conflict of interest:

This article does not have any conflict of interest.

### Acknowledgments:

We would like to thank all those who have helped the author in writing and improving the quality of the article with their guidance, especially Dr. Musa Malayeri, who kindly provided valuable comments to the author.

- Tabatabai, M. (2007). *Bedayah Al-Hikmah* (The Beginning of Wisdom). translated by Mohsen Gharoyan. Qom: Dar Al-Fikr. [In Persian]

- Tabatabai, M. (2008). *Nahayat Hekmat* (The Ultimate Philosophy). translated by Mehdi Tadayan. Qom: Book Garden. [In Persian]

- Tabatabai, M. (2008). *Osoule Falsafe Va Ravesh Realism* (Principles of Philosophy and Method of Realism). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]



مقاله پژوهشی اصیل

# تحلیل هدفمندی طبیعت و تأثیر آن در چالش‌های انسان معاصر

یاسر طاهررحیمی\*<sup>۱</sup>  موسی ملایری<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی و مربی گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران [s.y.taherrahimi@gmail.com](mailto:s.y.taherrahimi@gmail.com)  
<sup>۲</sup> دانشیار گروه فلسفه اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی مرکز، تهران، ایران [Malayeri50@yahoo.com](mailto:Malayeri50@yahoo.com)



10.22080/JRE.2021.21825.1149

## چکیده

«آیا این جهان به سوی هدف و غایتی در حرکت است یا رها و بدون مقصدی مشخص است؟» این سؤال، همواره یکی از اصلی‌ترین مسائل فکری بشر از ابتدای مواجهه با جهان طبیعت بوده است. امروزه ریشه‌ی بسیاری از اختلاف نظرهای بنیادین در جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و حتی نظامات حقوقی و اخلاقی اختلاف در هدفمندی بودن یا نبودن انسان و نظام کلی طبیعت است. در این مقاله ابتدا سعی شده است ریشه‌ی فلسفی اختلاف در هدفمندی خلقت، میان حکیمان مسلمان و فلاسفه‌ی غربی واکاوی شده و ادله‌ی قائلان به هدفمندی مبتنی بر مبادی تصوری و تصدیقی آن به شکل ضابطه مندی احصا و صورت بندی گردد و سپس به شکل مبسوط‌تری آثار نفی هدفمندی خلقت در چالش‌های ایجاد شده برای انسان معاصر غربی در چند حوزه‌ی مهم مانند؛ بحران خانواده، بحران محیط زیست، بحران هویت و تنظیم نظامات حقوقی مورد ارزیابی قرار گیرد. به عبارت دیگر، سوال اصلی این مقاله عبارت است از اینکه ادله‌ی قائلان به هدفمندی طبیعت چیست و این ادله بر چه پایه‌ی استوار است و نفی غایت مندی، چه تأثیر عملی در زیست فردی؛ خانوادگی و اجتماعی بشر معاصر گذاشته است.»

تاریخ دریافت:

۲ تیر ۱۴۰۰

تاریخ پذیرش:

۲۳ شهریور ۱۴۰۰

تاریخ انتشار:

۳۰ آذر ۱۴۰۰

کلیدواژه‌ها:

علت‌غایی، طبیعت، هدفمندی، حرکت، محیط زیست، خانواده، پوچگرایی.

\* نویسنده مسئول: یاسر طاهررحیمی

آدرس: خراسان رضوی؛ مشهد؛ خ دکتر بهشتی ۴۲ پارس ۲۰ پ [ایمیل: s.y.taherrahimi@gmail.com](mailto:s.y.taherrahimi@gmail.com)  
تلفن: ۰۵۱۳۶۶۱۴۱۵۲ ۲۶۵ واحد ۳



## ۱ مقدمه:

اگر بنا بر این باشد که زندگی انسان در همین دنیا محدود شود، بسیاری از استعدادها و اساساً عبث خواهد بود؛ مثل جنینی که اگر زندگی او به دوران جنینی و رحم محدود باشد امکاناتی مثل دست و پا و بینی برای او بی دلیل و عبث خلق شده است. از این رو، اگر غایتی در کار نیست و اجزای طبیعت بر مبنای جهت گیری و نظم ویژه‌ای طراحی نشده و سمت و سویی ندارند؛ قاعدتاً معاد هم معنا نخواهد داشت.

علی رغم جایگاه مهم بحث علت غایی در اندیشه‌ی ارسطو به نظر می‌رسد این مسئله در فلسفه‌ی غرب معاصر جایگاهی ندارد و با نوعی پیش فرض نفی و انکار با آن مواجه می‌شوند. ریشه یابی این اختلاف، نشان می‌دهد نقطه عطف این تمایز مهم را باید در تحلیل مقوله «حرکت» و بحث «صورت نوعیه» و «قوه» جستجو کرد.

سؤال مهم این است که این اختلاف نظر مهم فلسفی در مقوله‌ی علت غایی چه تاثیری بر پذیرش غایت مندی نظام طبیعت و به تبع آن زندگی انسان در حوزه‌های فردی؛ خانوادگی و اجتماعی خواهد داشت. آنچه وجه تمایز این مقاله با موارد مشابه تلقی می‌شود یکی صورت بندی ادله‌ی قائلان به غایت مندی به همراه تبیین مبادی تصویری و تصدیقی این ادله است و دیگری تبیین اثرات عملی نفی غایت مندی در زندگی انسان.

## ۲ الف: غایت مندی خلقت، در اندیشه‌ی حکمای اسلامی و فلاسفه غرب

از منظر فلسفه‌ی اسلامی در فاعل‌های علمی، وجود صور علمیه فعل در ذهن فاعل، شرط متمم فاعلیت اوست که بدون آن، اثر فاعل به فعلیت در نمی‌آید و به این معنا علت غایی، علت فاعلیت فاعل است<sup>۱</sup> و

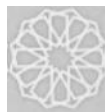
یا نداشتن فعل نیست، بلکه غایت، بالذات مترتب بر فعل است نه به جعل جاعل (طباطبایی، ۲۰۰۸؛ ص ۳۲۹ و ۳۳۶)

اگرچه «بررسی علل غایی برترین جزء حکمت محسوب می‌شود» (ملاصدرا ۱۹۸۱، ج ۲ ص ۲۷۰ / ابن سینا ۱۹۹۷ ص ۳۰۸) اما به نظر می‌رسد بحث از غایت و علت غایی علی‌رغم اهمیت بسیار زیادی که در جهان بینی انسان دارد آن طور که باید و شاید در مباحث فیلسوفان اسلامی مورد شرح و بسط قرار نگرفته است بحث از هدفمندی خلقت، هم ثمرات فلسفی و کلامی مهمی در بر دارد و هم یک عنصر کارآمد در حل مناقشات و چالش‌های فکری و فرهنگی بشر امروزی است. از مهمترین ثمرات فلسفی حاصل از اثبات هدفمندی می‌توان به **تبیین نظم غایی** اشاره کرد چراکه؛ نظمی که می‌تواند به لحاظ فلسفی اثبات‌کننده‌ی ماوراء طبیعت و خدا باشد، نظم حاصل از علت غایی است نه علت فاعلی. اینکه بگوییم بر اساس قاعده‌ی علیت، هر معلولی علتی دارد، لزوماً به این منتهی نمی‌شود که علت العلل باید ناظمی باشعور باشد. این چنین نظمی در سلسله مراتب علی و معلولی اثبات‌کننده‌ی خالق نیست.

«ولی نظم دیگری داریم که ناشی از علّیت غایی است و معنایش این است که در معلول، وضعی وجود دارد که حکایت می‌کند که در ناحیه‌ی علت، انتخاب وجود داشته است ... پس ناچار در ناحیه‌ی علت باید شعور و ادراک و اراده وجود داشته باشد... آن نظمی که دلیل بر وجود خداوند است نظماً به معنی دوم است» (مطهری، ۱۹۷۹، ج ۴، ص: ۷۹)

بنابر این بحث از هدفمندی نظام طبیعت؛ به تقریر درست‌تر «برهان نظم» در مباحث فلسفی نیز کمک خواهد کرد. از جمله مسائل مهم دیگر کلامی بحث **معاد و نبوت** است.

۱. البته باید توجه داشت که اولاً صورت علمیه گاه امری تخیلی و گاه فکری است؛ ثانیاً شرط توجه داشتن طبیعت به غایت، رسیدن به آن نیست؛ و ثالثاً شعور فاعل، موجب غایت داشتن



یکنواخت هم بوده باشد، به قوه و نیرویی نیازمند است که همراه وی بوده باشد.

ثالثاً در هر حرکتی از حرکات جسم، خواه مکانی و خواه کیفی و خواه وضعی و خواه کمی، فاعل محرک و مباشر حرکت، «صورت نوعیه» جسم است که گاهی از آن به «طبیعت» و گاه به «صورت نوعیه» تعبیر می‌شود و همان است که فاعل محرک شیء است، و حتی معتقد بودند که در حرکات قسریه که بر خلاف میل و طبع جسم است، باز هم همان طبع اولیه‌ی جسم است که در یک حالت فوق العاده فعالیت می‌کند.<sup>۱</sup>

## ۲٫۲ مصدر حرکت از نظر علمای جدید:

«مالبرانش به خوبی ثابت کرده بود که هیچ فیلسوفی نمی‌تواند چیزی را که نام قوه و نیروی نهفته در علل بر آن نهاده‌اند، توصیف کند. هیوم می‌گوید: بنابراین نتیجه‌ی حرف مالبرانش این است که تأثیر نیروی نهایی طبیعت یکسره برای ما مجهول است و در هیچیک از اوصاف شناخته شده ماده نباید به جستجوی آن پرداخت، زیرا کار بیهوده‌ای است. سپس اضافه می‌کند که راستی مگر پیروان دکارت راه دیگری برای حل مشکل داشتند؟ مبنای آنها این بود که ماهیت ماده کاملاً برای ما معلوم است. زیرا ماده عبارت است از صرف امتداد و امتداد هم فقط بر قابلیت حرکت دلالت دارد نه بر حرکت واقعی، پس قوه‌ی مولد حرکت در امتداد وجود ندارد ... پیروان دکارت می‌گفتند: ماده به خودی خود شامل هیچ گونه فاعلیت و تأثیری نیست و از هرگونه قدرتی که مایه‌ی تولید، ادامه یا انتقال حرکت باشد، یکسره خالی است» (ژیلسون؛ ۲۰۰۱ ص ۲۰۲ و ۲۰۱)

به نظر می‌رسد دو نکته را درباره‌ی دیدگاه فلاسفه‌ی غربی در باب حرکت باید مدنظر داشت: اول، اینکه از نگاه ایشان ذات حرکت ظاهراً محتاج

قسری و ارادی همان طبیعت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۴)

ثانیاً طبق تعریف ارسطو حرکت، برای هر موجود بالقوه‌ای کمال اول است و آنچه شیء به‌سوی آن حرکت می‌کند کمال ثانی است و همین کمال دوم است که آن را غایت حرکت می‌نامیم و شیء متحرک با رسیدن به آن تکامل می‌یابد. ازاین رو، «نسبت غایت به حرکت نسبت کمال به نقص است و به‌واسطه‌ی ارتباط و نسبتی که بین حرکت و غایت برقرار است بین آن دو نوعی اتحاد وجود دارد که از طریق آن، غایت همچنان که به حرکت مرتبط است به محرک نیز مرتبط است و به‌واسطه‌ی همین اتحاد؛ غایت با متحرک هم ارتباط می‌یابد» (طباطبایی، ۲۰۰۸، ص: ۳۱۹) بر این اساس، نفی علت غایی قهرا به نفی علت فاعلی نیز منجر می‌شود، اما اگر چنین است پس چرا از منظر فیزیک و فلسفه‌ی امروز غرب اساساً ربطی بین علت فاعلی و غایی وجود ندارد. مسئله چیست و مشکل کجاست؟

یکی از ریشه‌های اختلاف نظر فلاسفه‌ی مادی و فیزیک جدید با فلاسفه‌ی الهی درباره‌ی علت غایی و ارتباط آن با علت فاعلی به اختلاف نظر این دو گروه در تحلیل «حرکت» و «مصدر ایجاد» آن باز می‌گردد. بر این اساس، لازم است به طور مختصر اصول کلی حاکم بر این دو دیدگاه را با هم مقایسه و مرور کنیم.

## ۲٫۱ مصدر حرکت از منظر فلاسفه‌ی

### ارسطویی

اولاً در هر جسمی یک مبدأ میل مستقیم وجود دارد؛ یا میل به سفلی و مرکز (مثل آب و خاک) و یا میل به محیط و علو (مثل هوا و آتش)

ثانیاً حرکت بدون محرک - یعنی بدون علت فاعلی- امکان پذیر نیست و نه تنها حدوث حرکت یا انقطاع حرکت یا تند شدن حرکت احتیاج به نیرو و قوه دارد، بلکه اصل حرکت حتی در یک حالت

۱. ملاصدرا در اسفار ذیل عنوان «فی اثبات الطبیعه لکل متحرک...» تأکید می‌کند که مبدأ قریب تمام حرکات‌های طبیعی،





است که آنچه فیلسوفان را نسبت به ضرورت وجود علت غایی در پیدایش حرکت به اذعان واداشته است تحلیلی فلسفی است، اما آنچه در دیدگاه غربی مدنظر است بیشتر مبتنی بر یافته‌های تجربی و فیزیکی است. روشن است که نتیجه گیری فلسفی از یافته‌های تجربی، صرفاً کار فیلسوف است نه دانشمند علوم تجربی.

در ادامه سعی شده است ابتدا مقدمات ادله‌ای که برای اثبات وجود علت غایی در طبیعت ارائه می‌شود، منقح گردد و سپس ادله‌ای که بر پایه‌ی این مبادی تصویری و تصدیقی می‌توان برای غایت مندی خلقت ارائه کرد، صورت بندی گردد.

### ۳ بررسی ادله‌ی اثبات هدفمندی خلقت

روشن است که هر دیدگاهی در مباحث فلسفی، دارای مقدمات و مبادی خاص خود است. بحث از هدفمندی خلقت نیز چنین است. از این رو، شایسته است مبادی تصویری و تصدیقی این مسئله نیز از میان قواعد کلی فلسفی احصاء و تیتتر وار مورد اشاره واقع شود تا صورت بندی منطقی این دیدگاه به شکل روشن‌تری تبیین شود.

#### مبادی تصویری و تصدیقی ادله

### ۳/۱ قانون علیت بر تمام ممکنات حکم فرماست

این اصل جزو اصول بدیهی است که انسان آن را ذاتاً درک می‌کند و زیربنای همه‌ی استدلال‌های علمی بشر است. «مسئله‌ی علیت نه با عقل اثبات و نفی می‌شود و نه از راه حس برای اثبات و نفی آن راهی وجود دارد. در واقع، اصل علیت و ضرورت آن، از زمره‌ی اصول اولی به شمار می‌رود» (جوادی آملی، ۲۰۰۹، ج ۲: ۱۵۳)

به علت نیست، بلکه تنها تغییر جهت و سرعت حرکت است که محتاج حرکت می‌باشد و دوم، نفی حرکت طبیعی وقسری در مسئله‌ی حرکت. بنابر این آنها به حرکتی که خود به خود و بدون مانع خارجی ساکن شود، قائل نیستند.

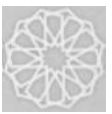
استاد مطهری معتقد است که دستاوردهای فیزیک جدید در مقوله‌ی حرکت منافاتی با اصول اساسی فلاسفه‌ی ارسطویی ندارد و این دو از دو منظر مختلف، حرکت را مورد بررسی قرار داده‌اند:

«نظر جدید نظر قدیم را رد نمی‌کند، زیرا آنچه آزمایش نشان می‌دهد که ماده در تغییر حرکت احتیاج به قوه دارد نه در خود حرکت، نظر به ضربه‌ها و قوه‌های خارج از حوزه‌ی وجود خود ماده است، ولی فرضیه‌ی فلسفی قدیم که حرکت ماده را دائماً محتاج به قوه می‌داند به ضربه‌ها و قوه‌های خارجی نظر ندارد، این فرضیه ناظر به طبیعت متصل و متحد با خود جسم است که همواره همراه وی است» (مطهری ۲۰۰۸، ص ۲۷۳)

ایشان همچنین توضیح می‌دهد:

روشن است که قانون نیوتن نمی‌تواند نقض کننده‌ی قواعد فلسفی در باب نیازمندی معلول به علت در بقاء باشد. این قانون حتی نمی‌تواند درباره‌ی علت مستقیم و بدون واسطه‌ی تغییر سرعت سخنی بگوید. اثبات اینکه «فاعل مباشر حرکت نمی‌شود خارج از جسم بوده باشد» و همچنین اثبات «قوای متحد با اجسام» که فلاسفه آنها را به نام «طبیعی» می‌خوانند خارج از حوزه‌ی فیزیک است و با اصول فیزیکی هم هیچ گونه مناقضتی ندارد. اگر ادامه‌ی حرکت مستلزم وجود محرک نباشد، لازم می‌آید که حرکت حدوثاً نیز نیازمند به علت نباشد» (پاورقی مطهری ۲۰۰۸ ص ۱۴۶ و ۱۵۰)

بنابر آنچه تا اینجا بیان شد معلوم می‌شود؛ مدعای فلاسفه غرب، دیدگاه فیلسوفان ارسطویی را نفی نمی‌کند، بلکه می‌توان گفت هر یک از آنها از منظری به پدیده‌ی حرکت نگریسته‌اند و احکامی برای آن به اثبات رسانده‌اند. نکته‌ی حائز اهمیت این



### ۳٫۲ هر ممکنی محتاج به علت فاعلی است

ربط و وابستگی معلول به علت همانند ربط جسم به مکانش نیست که عرضی و قابل زوال باشد؛ وگرنه جایز بود که معلول و ممکن بالذات غیر وابسته و مستقل از علت فاعلیش موجود باشد. به عبارت دیگر، معلول ذاتاً لغیره یعنی للعله است. اگرچه به نظر می‌رسد علت فاعلی در نظر فیلسوفان جدید غربی چنین معنایی ندارد و به معنای هستی بخش نیست.

### ۳٫۳ علت غایی کمال اخیری است که فاعل در فعل خود متوجه آن است.

علت غایی، در تعریف رایج آن به «مالاجله الحركه» تعریف می‌شود. (ملاصدرا ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۵۰/ (ابن‌سینا، ۱۹۹۷: ۴۴۸) اما تعریف دقیق‌تر آن چنانچه علامه به آن اشاره کرده چنین است: حقیقت غایت عبارت است از صورت کاملتر وجود چیزی که در راه تکامل افتاده و صورت ناقص‌تر وجود خود را به وی تبدیل نماید. اگر علم فاعل در فاعلیت آن نقش داشته باشد، غایت، مراد آن فاعل در فعلش خواهد بود و اگر علم فاعل نقشی در فاعلیت آن نداشته باشد غایت، ما ینتهی الیه الفعل خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۹۵)

### ۳٫۴ علت فاعلی و غایی متحد هستند

ملاصدرا در اسفار توضیح می‌دهد که علت غایی به اعتباری که منشاء اثر در فاعلیت فاعل است یعنی به اعتبار وجود علمی خود، از فاعل جدا نمی‌شود و به اعتبار دیگر نیز یعنی به اعتبار اینکه از فعل حاصل می‌شود به کمال فاعل بازگشت می‌کند و از او جدا نیست: «فنقول إنک لو نظرت حق النظر إلی العلة الغائية وجدتها فی الحقیقة عین العلة الفاعلیة دائماً إنما التغایر بحسب الاعتبار» (ملاصدرا ۱۹۸۱، ج ۲ ص ۲۷۰)

### ۳٫۵ «حرکت»؛ وجود دارد

تغییر به دو شکل است یا تدریجی است که «حرکت» نامیده می‌شود و یا دفعی که به آن «کون و فساد» می‌گویند. از آنجا که انکار وجود حرکت در عالم به نفی بدیهیات تجربی منجر می‌شود. فیلسوفان اندکی در اصل وجود «حرکت» در عالم هستی تردید کرده‌اند.

### ۳٫۶ طبیعت در حد ذات خود پویا و سیال است

حرکت در مقوله‌های عرضی بدون حرکت در جوهر جسمانی این جهان امکان پذیر نیست. از این رو، جوهر طبیعت پیوسته در جنبش و تکاپوست.

### ۳٫۷ هر حرکتی دارای محرکی است

البته این قاعده در باب حرکت عرضیه است، اما در باب حرکت جوهریه، وجود تجدیدی، احتیاج به مفید حرکت ندارد. در حرکت جوهری احتیاج به مفید وجود است نه مفید حرکت (دینانی، ۲۰۰۹، ج ۱: ۱۹۰)

### ۳٫۸ دور و تسلسل باطل است

ملاصدرا ده برهان برای اثبات ابطال تسلسل در اسفار آورده است (صدرا ۱۹۸۱، ج ۲ ص ۱۴۴). استحالی تقدم یک شیء بر خودش (دور) ذاتی و بدیهی است.

### ۳٫۹ سلسله غایات، به یک غایت

#### بالذات ختم می‌شود

هر ما بالعرضی به یک ما بالذات ختم می‌شود به همین دلیل سلسله غایات نا متناهی، معنا ندارد.

### ۳٫۱۰ فاعل‌های طبیعی همگی فاعل

#### بالعرض هستند نه فاعل بالذات

یکی از مبادی مهم بحث غایت مندی طبیعت، توجه به این مطلب اساسی است که فاعل‌های طبیعی نمی‌توانند فاعل بالذات باشند، بلکه همگی بالعرض هستند. قاعده‌ی لاموثر فی الوجود الا الله به این





## ۴ صورت بندی چند استدلال برای اثبات هدفمندی خلقت:

### ۴٫۱ استدلال نخست:

از آنجا که حرکت، به عنوان یک پدیده نمی‌تواند خارج از قاعده‌ی علیت و بدون فاعل تحقق یابد و نیز بدان جهت که دور و تسلسل به ادله‌ی مختلف باطل است. حرکتی که در موجودات و ممکنات عالم طبیعت مشاهده می‌شود باید محرکی داشته باشد و از آنجا که فاعل‌های طبیعی هرگز نمی‌توانند فاعل بالذات حرکت تلقی شوند و هر بالعرضی لاجرم باید به یک بالذات منتهی شود و عالم هستی بر خلاف دیدگاه‌های ماتریالیستی به ماده خلاصه نمی‌شود باید فاعل بالذات حرکت را در امری خارج از طبیعت و ماده جستجو کرد. و چون فاعل ذی شعور در فعل خود؛ غایت دارد فعل او غایت مند خواهد بود.

این شیوه‌ی استدلال برای تبیین هدفمندی فاعل‌های طبیعی حتی نیازی به اثبات شعور و ادراک در طبیعت یا اثبات شوق و عشق هیولا اولی به صورت یا اثبات وجود میل طبیعی در عناصر طبیعت و امثال آن ندارد. چنانچه برخی از متفکران معاصر که اثبات علت غایی را برای فاعل‌های بی شعور نپذیرفته‌اند هدفمندی آنها را از راهی مشابه آنچه گفته شد، می‌پذیرند:

«علت غائی به معنای حقیقی را نمی‌توان در درون فاعل طبیعی بی‌شعور، اثبات کرد، زیرا تنها فاعل ذی‌شعور است که صلاحیت داشتن قصد و هدف را دارد. ولی می‌توان کارهایی را که از فاعل‌های قریب طبیعی سرمی‌زند، هدفمند دانست. به این معنی که این کارها فاعل با واسطه‌ای دارند که طبیعت را پدید آورده و آن را مسخر گردانیده و پدیده‌های طبیعی را براساس هدفی که دارد سامان می‌بخشد» (مصباح یزدی م، ۱۹۸۶) "بحثی پیرامون علت غایی" فصلنامه نور علم، ۱۴؛ ۸-۱۷)

معناست که علت حقیقی، تنها خداست و جز او همه ماسوای علت اعدادی هستند.

### ۳٫۱۱ عالم هستی در ماده و مادیات خلاصه نمی‌شوند و ماوراء ماده

#### وجود دارد

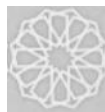
ابن سینا در نمط چهارم از کتاب الاشارات و التنبیهاث به این مسئله پرداخته است (ابن‌سینا، ۱۹۹۶، ص ۹۵ و ۹۶). مباحثی چون «مرتبه نفس الامر»، «عالم مُثل»، «قاعده‌ی «امکان اشرف»، «وجود ذهنی» و «چیستی حقیقت علم و ادراک»<sup>۱</sup> و لزوم «تجرد وجود واجب» مؤید این مدعاست.

### ۳٫۱۲ جسم از دو حیثیت ماده و صورت تشکیل شده و حقیقت شیء، به صورت اخیر آن است

یکی از مهمترین و ریشه‌ای‌ترین تفاوت‌های حکمت اسلامی با فلسفه‌ی امروز غربی این است که در حکمت اسلامی، موجودات، دارای ذات و ماهیت هستند. دانشمندی که از طریق آزمایش و تجربه حسی به ادراک حقایق پرداخته‌اند و راه استدلال عقلی را کنار گذاشته‌اند، وجود موجودات جوهری را انکار کرده‌اند. موجوداتی که ما آنها را «ماهیات» مختلف می‌پنداریم و اختلافات آنها را ذاتی و نوعی می‌دانیم اگر صرفاً ذرات مادی باشند که در اشکال مختلفی منظم شده‌اند و با مکانیسم مکانیکی مشخصی در کنار هم قرار گرفته‌اند، دیگر بحث ماده و صورت و قوه و فعل و... را عملاً از موضوعات فلسفی خارج می‌کنند.

اجسامی که در خارج موجودند از حیث افعال و آثار، اختلاف آشکاری با هم دارند و لاجرم برای این افعال باید مبدئی جوهری وجود داشته باشد. این مبداء نمی‌تواند جسمیت مشترک یا ماده اولی که شاننش، قبول و انفعال است باشد. این جواهر «صورت نوعیه» نامیده می‌شوند.

<sup>۱</sup> - حضور مجرد عند مجرد/ کل عاقل مجرد



۱۹۹۷ ص ۳۹۵) و «فکل حرکه و تبدل لابد له من غایه ینتهی الیها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹ ص ۲۷۹) به تعبیر علامه طباطبایی:

«در جهان طبیعت، که قانون تکامل عمومی حکم فرماست همه‌ی علل طبیعی در کارها و فعالیت‌های خود در واقع غایت و آرمان را دارند و هر شکل کامل وجودی، علت غایی شکل ناقص پیشین خود می‌باشد که علتش منظور داشته است و البته مفهوم «منظور داشتن» در اینجا به فکر افتادن و به خاطر سپردن نیست، بلکه رابطه‌ی مخصوص واقعی است که میان ناقص و کامل بوده و ناقص را به سوی کامل رهبری نموده و می‌راند و غایت فکری نیز در افعال اختیاریه ما یکی از مصادیق این حقیقت است» (طباطبایی، ۲۰۰۸: ۲۵۷، ۲۵۵)

### ۴،۳ استدلال سوم:

با قبول «اصول حکمت متعالیه» و بر مبنای اصالت وجود؛ کمالات، از آن وجود است و این صفات و کمالات با وجود رابطه‌ی عینیت و مساوقت دارد. ثانیاً بر اساس تشکیک در وجود، این کمالات دارای مراتب هستند و مانند وجود در کل پیکره هستی سریان دارند. بنابر این همه‌ی موجودات بر اساس ظرفیت و سعه‌ی وجودی خود از این کمالات برخوردارند به گونه‌ای که ضعیف‌ترین مرتبه‌ی هستی نیز از آن بهره مند است پس همان طور که وجود یک حقیقت ساری و جاری در همه‌ی موجودات به صورت متفاوت و مشکک به کمال و نقص است صفات حقیقی یعنی علم، قدرت، اراده و حیات نیز در تک تک موجودات همچون وجود، ساری است (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۷)

بنابر این همه‌ی موجودات طبیعی یک نوع شعور ضعیفی به وجود و کمالات وجودی خود و نیز به موجود کامل علی الاطلاق دارند (همان ج ۲ ص ۲۳۹) و چون وجود مساوق خیر است هر وجودی عاشق وجود و کمالات خود و مشتاق کمالات مفقود خود است و چون جمیل علی الاطلاق ذات مقدس باری تعالی است همه موجودات عالم طبیعت، مشتاق او

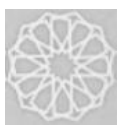
البته چنانچه اشاره شد پذیرش این مطلب، مشروط به پذیرش ضرورت وجود علت غایی در پیدایش حرکت، حداقل در فاعل‌های ذی شعور است و اگر کسی اصل وجود علت غایی را در پیدایش و ایجاد حرکت، به طور کلی منکر باشد این استدلال نیز برای او سودی نخواهد داشت.

### ۴،۲ استدلال دوم:

«اولاً حرکت در ذات خود بسیط واحد است و اجزاء آن همه فرضی و اعتباری است. پس هر حرکتی یک واقعیت است.

ثانیاً حرکت، هر چند خود نوعی فعلیت است، اما این تفاوت را با همه فعلیت‌ها دارد که آمیخته است با قوه. شیء مادام که در حرکت است بالقوه است و فعلیتی پشت سر دارد. از این رو، حرکت را «کمال اول» نامیده‌اند نه کمال ثانی، و گفته‌اند «کمال اول است برای شیء بالقوه» یعنی تا شیء حالت بالقوه نسبت به شیء دیگر که «کمال ثانی» نامیده می‌شود، نداشته باشد نمی‌تواند حرکت داشته باشد. از این رو، حرکت طلب است نه مطلوب... پس هرگاه حرکت را به‌عنوان یک واحد در نظر بگیریم فعلیتی بیرون از خود را ایجاد می‌کند. پس محال است که خود حرکت ملاک فعلیت یافتن قوه‌های موجود باشد. پس همواره آن فعلیتی که شیء بالقوه خواهان آن فعلیت است واقعیتی است ماوراء حرکت که وصول به آن پایان حرکت است و شیء متحرک حرکت را وسیله وصول به آن قرار می‌دهد و اوست غایت و مقصد متحرک. پس هر حرکت و تکامل، جویای غایتی است بیرون از حرکت» (مطهری، ۱۹۷۹ ج ۶: ۷۷۶)

در واقع هر فعل؛ با یک نتیجه خاص ارتباط ضروری دارد و این گونه نیست که یک فعل با نتایج مختلفی ارتباط وجودی داشته باشد چرا که در این صورت به هر یک از آنها منتهی شود ترجیح بلا مرجح پدید می‌آید. بنابر این عالم طبیعت، عین قصد و طلب است و (ان کل قصد فله مقصود) (ابن سینا



## ۵ ب: ثمره‌ی اثبات هدفمندی در حل چالش‌های انسان معاصر

### ۵/۱ پوچ‌گرایی و بحران هویت

نیپیلیسم از واژه‌ی «نهیلا» به معنای «هیچ» می‌آید و نیپیلیسم به معنای انکار معنا داشتن، بی‌معنایی و بی‌ارزش دانستن جهان تلقی می‌شود. نیپیلیسم فلسفی در چند حوزه خود را نشان می‌دهد مهمترین بخش نیپیلیسم؛ نیپیلیسم وجودشناختی است که به نوع تفسیر و تحلیل ما از جهان مرتبط است. نیپیلیسم در این حوزه بدین معناست که آیا در پس این موجودات محسوس، حقیقت استعلایی، امر وحدت بخشی و حکمت بالغه‌ای که این اشیا را به طور تصادفی پخش نکرده و زیر چتر وحدت گرد آورده است وجود دارد یا خیر. اگر در پس این موجودات، وحدتی نبینیم نیپیلیسم هستیم. مهم‌ترین وصف متافیزیکی جهان کنونی، نیپیلیسم است و به تعبیر نیچه؛ منطق درونی تاریخ متافیزیک غربی است.

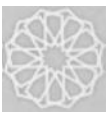
اساساً برای ماده از آن حیث که ماده است، «غایت واقعی» فرض نمی‌شود (ر. ک: سبزواری، ۲۰۰۰، ص ۴۷ و ۴۸) و اگر بر اساس وجود شناسی ماتریالیستی، عالم طبیعت از جمله انسان‌ها، مادی محض هستند، پس به ناچار تحت شمول این قاعده قرار می‌گیرند یعنی هیچ غایت واقعی برای انسان‌ها در کار نیست و اگر غایتی مطرح باشد صرفاً احساسات و علایق بی ضابطه شخصی و سلیقه‌ای افراد است که هیچ محمل حقیقی و عقلی ندارد از این رو عنوان «معنای زندگی» بیشتر در فلسفه‌ی غرب و عنوان «هدف زندگی» عموماً بین فلاسفه اسلامی مورد بحث قرار می‌گیرد. در بینش اسلامی در پرتو روشن شدن هدف زندگی، معنای زندگی هم روشن می‌شود، اما در رویکرد غربی که در آن نگاه سوبژکتیو غلبه دارد بیشتر رهیافتی مورد توجه است که «فرد» بتواند به

هستند: قد علمت من تضاعیف ما اسلفنا ذکره منان لکل شیء جوهری حرکه جبلیه نحو الاخره و تشوقاً طبیعیا الی عالم القدس و الملکوت و له عبادة ذاتیه تقرب الی الله سیما الانسان (همان ج ۲ ص ۲۷۵؛ ج ۹ ص ۲۳۷) به نظر می‌رسد این استدلال حتی مبتنی بر ابطال دور و تسلسل نیز نمی‌باشد

### ۴/۴ استدلال چهارم:

یکی از راههای اثبات علت غایی در مخلوقات، پس از اثبات وجود باری تعالی می‌تواند تحلیل صفت «حکیم» در خداوند باشد چراکه اقتضای این صفت در ذات باری تعالی این است که آنچه از او صادر می‌گردد دارای هدف و نهایتی مشخص باشد، اما سؤال این است که چگونه می‌توان برای ذات بی نقص و نیاز خداوند غایت و هدفی را تصور کرد درحالی‌که اساساً خداوند نقص و نیازی ندارد تا بخواهد با دستیابی به آن هدف، نیاز خود را مرتفع کند، اما آیا می‌توان گفت خداوند از فعل خود هدفی ندارد؟ اگر این گونه نیست پس منشاء صدور فعل در ذات باری تعالی چیست؟

بهترین پاسخ به این اشکال این است که نظام کلی وجود از ازل تا ابد با ترتیب خاص خود در علم الهی وجود دارد اقتضای علم وی به نظام وجود، افاضه‌ی نظام وجود به همان ترتیب است و صرف تعقل نظام وجود باعث فیضان آن می‌شود، ذات باری از ذات خود و «لوازم ذات»، آگاه است و حب ذات باعث حب آثار می‌شود و تصور ذات و حب آن به‌عنوان ذاتی که خیر محض است، موجب فیضان نظام وجود می‌گردد (ابن سینا ۱۹۸۲، ج ۳ : ۱۵۰ - ۱۵۱) در واقع اراده در خداوند همان علم وی به نظام احسن است و صرف همین علم موجب صدور فعل می‌شود. بر این اساس در افعال الهی علت فاعلی و غایی و فاعل و غایت یکی است و آنچه از او صادر می‌شود منطبق بر حکمت بالغه اوست و دارای غایت است.



مهمترین چیزی که از زندگی بشر ناپدید می‌شود «معنا» است و با گم شدن معنا انسان چاره‌ای ندارد که این معنا را خود برای زندگی‌اش بتراشد که در نهایت به سمت نسبی‌گرایی مطلق پیش خواهد رفت که نه تنها مشکلی از زندگی بشر را حل نمی‌کند که خود مشکلات روحی و فکری متعددی را نیز ایجاد می‌کند. یکی از اساسی‌ترین نقش‌هایی که ادیان الهی در زندگی بشر داشته‌اند این است که با طرح مبدأ و معاد معقول به زندگی [معنا] داده‌اند و با پیوند عمل به مفاهیمی چون [قربه الی الله] و [اخلاص] و... عمل انسان را از نیت‌هایی با منشاء "ترس از محیط" و "قضاوت‌های دیگران" و "مصادره ظاهر کارهای خوب به دست زشتیهای باطنی" رها کرده‌اند و همه‌ی اعمال و نیت‌ها را یک رنگ [صبغه الله] و هم راستا کرده‌اند به همین دلیل است که گفته می‌شود ادیان در واقع مهم‌ترین پشتوانه‌ی عملی اخلاق حقیقی هستند. به قول تولستوی: اگر خدا نباشد هرکاری مباح است!

اینکه تکیه بر مفاهیم و مکاتبی مانند «انسانیت» بتواند خلاء فلسفی مبادی اخلاق را برای انسان پر کند، از جهات دیگری نیز محل اشکال و تردید است. انسانیت، یک مفهوم جزئی و دقیق نیست و در بسیاری از مصادیق اخلاقی؛ عملاً تکلیف انسان را مشخص نمی‌کند. انسانیت و حقوق انسانی، از آن حرفهای اصطلاحاً کش داری است که در طول زمان، مدعیان متفاوتی داشته است. برهنگی، همجنسگرایی، سقط آزاد جنین، روابط آزاد جنسی، خوردن شراب، غیرت مرد، حیای زن، ضرورت تشکیل خانواده و دهها مورد دیگر در برهه‌ای، از مهم‌ترین حقوق انسانی و دربره‌ای و از منظر برخی دیگر، خلاف انسانیت و حقوق او تلقی شده است. انسان برای اینکه دچار اختلاط فکری و اخلاقی نشود، به شاخص‌های جزئی نیاز دارد. "با احتیاط رانندگی کنید" خلاصه همه قوانین آیین نامه است، اما تا این دستورات، جزیی نشوند و نگویند موقع پارک یا رسیدن به میدان، دقیقاً باید چه کنیم مشکلی از راننده و پلیس و قانون حل نمی‌کند. همچنین است

واسطه‌ی آن، محتوای زندگی‌ش را مشخص کند و یک درون ماندگاری را تبیین نماید. اگر همه‌ی آنچه در «حال» تحقق می‌یابد ناشی از فعل و انفعالاتی در «گذشته» باشد و «آینده» هیچ نقشی در شکل‌دهی «حال» ندارد یعنی علت غایی نقشی در تحولات زندگی آدمی بازی نمی‌کند و به‌طور عینی هیچ مقصدی برای انسان و جهان وجود ندارد، زندگی چه معنایی خواهد داشت؟

بنابراین بدون عبور از ماتریالیسم و اثبات علت غایی برای خلقت انسان و جهان، نمی‌توان نهیلیسم و پوچ‌گرایی را به معنای حقیقی نفی کرد، اما در صورتی که نظام خلقت را دارای غایت و هدفی معین و ثابت بدانیم برای نیل به سوی آن، باید ساختار حکمت عملی را به نحوی سامان داد که هماهنگ با هدف خلقت، انسان را به سوی کمال نهایی‌اش هدایت کند و او را به سر منزل مقصود برساند.

در مقابل این دیدگاه ممکن است گفته شود این که انسان به غایتی اعتقاد داشته باشد یا نه ملاک مهمی برای نفی پوچی و یا حتی اخلاقی زندگی کردن نیست و به آن‌ها ارتباطی ندارد، می‌توان اخلاقی زندگی کرد از ظلم و تجاوز و دروغ و... دوری کرد، اما به مبداء و معاد اعتقاد نداشت. در حالی که به نظر می‌رسد این مطلب ادعایی مبهم است. هر عملی که از انسان سر می‌زند دو بعد دارد؛ یک بعد ظاهری و یک بعد باطنی. وزن و ارزش حقیقی یک عمل کاملاً وابسته به این دو است یک فعل مشخص با ظاهر خیلی خوب می‌تواند در حقیقت امر، یک کار بسیار زشت باشد. کارهایی که با این نیت‌ها انجام می‌شوند مثل نماز ریاکارانه‌اند و ارزش حقیقی و اخلاقی ندارند، حتی اگر برای آنها میلیاردها هزینه شده باشد. اخلاقی زندگی کردن صرفاً یک امر بیرونی و روبنایی نیست که بتوان آن را به سادگی قضاوت کرد.

با توجه به این مسئله، اگر زندگی انسان از [معنا] و ماهیت تهی شود منطقاً دلیلی برای زندگی اخلاقی که هیچ، بلکه برای ادامه‌ی حیات باقی نمی‌ماند چرا که با گم شدن مبداء و مقصد از زندگی بشر



## ۵٫۲ مبنای نظام حقوقی معقول

بدون در نظر گرفتن غایت برای زندگی انسان، مبنایی فطری و وجودشناختی برای نظام حقوقی و اخلاقی باقی نمی‌ماند و آدمی در دام لیبرالیسم گرفتار خواهد شد

«عقیده‌ی ما در باب ریشه‌ی احترام آزادی البته همان حیثیت ذاتی انسان است، ولی این حیثیت ذاتی از آن جهت مبنای لزوم احترام است که ناموس غائی خلقت ایجاب می‌کند. حق، یعنی ناموس خلقت. آنچه لازم الاحترام است، رعایت ناموس خلقت است. منشأ حق، نظام غائی وجود است. آزادی خواست و اراده تا جایی صحیح است که در جهت کمال طبیعت تکوینی انسان باشد و اگر احیاناً در [جهت] ضد «آزادی طبیعت» قرار گرفت، این دستگاه خواست و اراده است که باید فدای طبیعت شود.» (مطهری، ۲۰۰۶، ج ۱: ۱۲۸)

اینکه ریشه و مبنای مسئله‌ی آزادی به لحاظ فلسفی چیست و چه باید باشد بحث مفصل، مهم و دامنه داری است، اما نکته‌ای که استاد مطهری به آن اشاره کرده است، می‌تواند یکی از مهمترین پایه‌های نظری این موضوع به شمار آید. به طور کلی تا نسبت انسان با جهان و جهان با مبدء و مقصد آن روشن نشود، صحبت از نظام حقوقی و قانون ایده آل، منطقی به نظر نمی‌رسد اگر مبتنی بر دیدگاه‌های ماتریالیستی اساساً ماوراء ماده امر بی معنایی باشد و انحصار واقعیت در محسوسات باشد هر گونه ایده پرستی و آرمان خواهی اجتماعی و انسانی برخلاف واقعیات محسوسی است که انسان در روابط خود با جهان احساس می‌کند و در واقع، نتیجه‌ی جهان بینی حسی نوعی خودپرستی است نه آرمان خواهی و ایده پرستی. بنابر این بدون قرائت هدفمند از عالم تکوین و تبیین فراحسی از واقعیات این عالم نه نظام حقوقی و نه نظام اخلاقی نمی‌تواند جایگاه حقیقی خود را پیدا کند و مدعی تأمین رشد معنوی و تعالی بشر باشد.

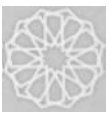
شعارهایی مانند: پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک. مسئله در تعریف همین «نیک» است.

استاد مطهری در کتاب هدف زندگی در تحلیل رابطه‌ی ارزش‌های معنوی و اعتقاد به حکیمانه بودن خلقت، دو اشکال مهم بر دیدگاهی که تکیه بر وجدان صرف را جایگزین اخلاق بنا شده بر ایمان به مبدء و معاد می‌کنند، وارد می‌داند. اول اینکه «این وجدان‌ها تا آن حد قوی نیست که بتوان مکتبی را بر پایه‌ی آن بنا نهاد؛ به طوری که بتواند در تربیت، واقعاً منافع عموم بشر را فدای آن‌ها کند تا آنجا که انسان حتی حاضر به کشته شدن به خاطر آن لذت‌های معنوی وجدانی باشد» (مطهری، ۲۰۱۲: ۴۴)

دوم اینکه؛ آیا وجود چنین گرایشات وجدانی در انسان بنا بر دلیل و حکمت مشخصی در او گذاشته شده یا یک امر تصادفی است؟ اگر این گرایش‌ها اموری تصادفی و پوچ است و طبیعت، از کار خود هدفی معنادار نداشته، پس کاری که انسان بر این مبنا انجام می‌دهد ارزش و هدفی ندارد. این که هدف من بر اساس لذتی است که به غلط یا به تصادف در من گذاشته شده و آنچه هدف من در آن است یعنی طبیعت، خود بی هدف است، زندگی مرا از پوچی خارج نمی‌کند. اما «اگر بگوییم یک نوع همبستگی در نظام عالم هست و خلقت، روی حکمت کار می‌کند، میان من و سایر افراد، یک وابستگی در متن خلقت هست و همه عضو یک پیکریم، آن وقت من که به دنبال این لذت می‌روم، به دنبال امر پوچ و بی هدف از سوی خود نمی‌روم، دنبال یک اصل متقن در خلقت می‌روم» (همان ص ۴۶)

یک چنین مکتبی که همه‌ی اجزای خلقت را غایت مند و موظف به انجام کاری روشن در متن خلقت می‌داند، می‌تواند منطقاً مدعی باشد که انسان نیز در مجموعه‌ی این هستی، مسئول، دارای تکلیف و جهت دار است. بدون اعتقاد به حکیمانه بودن خلقت نمی‌توان به چنین ارزش‌هایی ایمان پیدا کرد.





یکی از اساسی‌ترین مسائلی که در این میان مورد غفلت واقع شد، مسئله‌ی حقوق خانوادگی افراد بود یعنی تعریفی که از آزادی و تساوی زن و مرد در **جامعه** ارائه می‌شد، تماماً به نظام **خانواده** هم تسری داده شد. سؤالی که باید به آن پرداخته می‌شد آن بود که آیا نظام خانواده نظامی مستقل از سایر نظام‌های اجتماعی است یا منطبق و معیاری جدای از آن‌ها بر این نهاد حاکم است. ریشه‌ی این تردید را استاد مطهری چنین بیان می‌کند:

«دستگاه آفرینش اعضای این واحد را در وضعیت‌های نامشابه و ناهمسانی و با کیفیات و چگونگی‌های مختلفی قرار داده است. اجتماع خانوادگی، اجتماعی است طبیعی-قراردادی. یعنی حد متوسطی است میان یک اجتماع غریزی مانند اجتماع زنبور عسل و موریانه که همه‌ی حدود و حقوق و مقررات از جانب طبیعت معین شده و امکان سرپیچی نیست و یک اجتماع قراردادی مانند اجتماع مدنی انسان‌ها که کمتر جنبه طبیعی و غریزی دارد.» (مطهری، ۱۹۹۹، مقدمه ص ۱۴)

شواهد متعددی می‌توان یافت که نشان دهد بین اخلاقیات و قواعد حاکم بر خانواده با اخلاقیات و حاکم بر سازمان‌های اجتماعی تفاوت هست. نمونه ساده‌ای از آن این است که در عین حال که قانون ارث بین افراد خانواده را اغلب فرهنگ‌های جهانی می‌پذیرند و آن را امری عادلانه می‌دانند، اما اینکه حکومت هم موروثی باشد را اغلب انسان‌ها امری خلاف عدالت به حساب می‌آورند.

این تحلیل عمیق از تفاوت ساختاری خانواده و جامعه صرفاً مبتنی بر هدفمندی خلقت معنادار خواهد بود. اگر تمام آنچه در خلقت است، حکیمانه است پس وجود تفاوت بین زن و مرد، غایتی حقیقی را تعقیب می‌کند که با توجه به وحدت نوعی انسان، آن غایت، مکمل بودن زن و مرد نسبت به یکدیگر است که تنها با تشکیل خانواده حاصل می‌شود بر این مبنا اشباع غریزه‌ی جنسی، در مجموع باید به نحوی باشد که به تقویت این ارتباط مکملیت بیانجامد نه تضعیف آن.

«حیثیت ذاتی انسانی که منشأ حقوقی برای انسان (در اعلامیه حقوق بشر) گشته و او را از اسب و گاو متمایز ساخته چیست؟ ... من نمی‌دانم اگر بناست منکر هدف داشتن خلقت باشیم و باید معتقد باشیم که طبیعت، جریانات خود را کورکورانه طی می‌کند، اگر یگانه قانون ضامن حیات انواع جاندارها تنازع بقا و انتخاب اصلح و تغییرات کاملاً تصادفی است و بقا و موجودیت انسان مولود تغییرات تصادفی و بی‌هدف است... چگونه می‌توانیم از حیثیت و شرافت انسانی و **حقوق غیر قابل سلب** و شخصیت قابل احترام انسان دم بزنیم و آن را اساس و پایه‌ی همه‌ی فعالیت‌های خود قرار دهیم؟» (مطهری ۱۹۷۹، ج ۱۹ تلخیص ۱۴۹ و ۱۵۰)

نکته‌ای که در انتهای این بخش تذکرش لازم به نظر می‌رسد این است:

«حقوق بشر غربی مجموعه‌ای از قواعد و مقررات اعتباری است که هرگز در امور واقعی و تکوینی ریشه ندارد و پیداست که امور قراردادی و اعتباری، به تار موی انتزاع متصل‌اند و **هرگز نمی‌توان با استدلال در پی اثبات آنها بر آمد** چه بسا درجایی و زمانی، چنین انتزاعی حق و پذیرفته شده تلقی گردد و در جا و زمان دیگری، نه!» (جوادی آملی، ۱۹۹۶: ۲۴۳)

### ۵٫۳ اصالت خانواده

گسست روابط انسانی و از همه مهم‌تر بحران روابط خانوادگی یکی دیگر از چالش‌های غیرقابل انکار انسان معاصر غربی است.

برای اولین بار در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر که در سال ۱۹۴۸ منتشر شد، تساوی حقوق زن و مرد به صراحت اعلام گردید. پیشگامان این نهضت معتقد بودند که بدون تأمین آزادی زن و تساوی حقوق او با مرد، سخن گفتن از آزادی و حقوق بشر بی‌معنا خواهد بود. ایشان همچنین معتقد بودند که تمامی مشکلات خانوادگی با برقراری تساوی بین این دو جنس برطرف خواهد شد در حالی که در عمل چنین نشد.





می‌شود از دل این نگاه، به طور طبیعی یا اصالت جنس مرد (مردسالاری) و تحقیر زن بیرون می‌آید مشابه آنچه در نگاه و آثار نیچه به وضوح می‌توان مشاهده کرد و یا زن سالاری، زن محوری و فمینیسم. در بعد گرایش‌های جنسی نیز این نگاه زمینه هم جنس گرایی را فراهم می‌کند.

## ۵٫۴ بحران محیط زیست

به جرات می‌توان گفت از ابتدای خلقت بشر تا به امروز در هیچ دوره‌ای آدمی اینچنین دست به تخریب و تغییر طبیعت و محیط زیست نزده است. حقیقتاً شایسته است نام آنچه امروز در آن قرار داریم را بحران محیط زیستی بگذاریم و شدیداً نگران آن باشیم. بر اهل نظر پوشیده نیست که آنچه مسبب این وضعیت اسفناک شده تا حد زیادی مبتنی بر تغییر نگرشی است که ما امروز آن را به نام مدرنیته یا مدرنیسم می‌شناسیم.

مدرنیته قبل از این که به شکل خاصی از ابزار زندگی یا حتی نوع خاصی از سبک زندگی مربوط شود حاصل دیدگاه خاصی به عالم هستی و انسان است. مسئله از آنجایی شروع شد که انسان روی خود را از آسمان به سوی زمین چرخاند و ماوراء را انکار کرد.

با انکار ماوراء، معنا داری و هدفمندی هستی هم انکار شد. انسان مدرن با خود اندیشید که اگر انتها و هدف معین و از پیش تعیین شده‌ای برای زندگی بشر وجود ندارد، «اخلاقی زندگی» کردن چه معنایی دارد؟ حال که قواعد اخلاقی نمی‌توانست ملاک و انگیزه‌ی عاقلانه و فراگیری برای اعمال آدمی تلقی شود لذت بردن حداکثری به عنوان ملاکی عینی و حسی می‌توانست این خلأ را پر کند، این شد که اصالت لذت به جای اصالت اخلاق نشست و اخلاق امری فردی، سلیقه‌ای و نسبی تلقی شد.

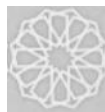
در دنیای تفکر جدید، تعالی و حرکت عمودی به سوی کمال مطلق حقیقی، بی معنا بود، اما گرایش درونی انسان به سوی بهتر شدن، موجب شد رشد خود را در حرکتی افقی تعریف کند و نام این حرکت

بنابراین تشکیل خانواده معنایی بسیار متعالی‌تر از مشارکت یا قرارداد معمولی اجتماعی پیدا می‌کند و به همین دلیل اصول و قواعد خاص خود را پیدا می‌کند که ممکن است با اصول زندگی اجتماعی متفاوت باشد.

مثلاً در روابط اجتماعی اصل اولی رعایت عدالت است، اما در روابط خانوادگی اصل اولی استمرار پیوند و عشق است؛ در قراردادهای اجتماعی قرار نیست بین افراد پیوند خاصی باشد. از این رو، قانون، معمولاً بین زن و مرد تفاوت قائل نیست، اما خانواده چون یک پیوند طبیعی است و خود این پیوند موضوعیت دارد باید تفاوت‌های طبیعی با هدف تحکیم پیوند در قانون گذاری لحاظ گردد. پس قواعد زندگی اجتماعی را نمی‌توان به طور کامل به زندگی خانوادگی تسری داد یا جایگزین کرد. نه مهد کودک جای مادر را می‌گیرد نه حمایت‌های اقتصادی دولت، جای پدر را و نه خانه‌ی سالمندان جای فرزند را.

غرض آنکه با نفی هدفمندی خلقت، تفاوت‌های مکمل، هیچ گونه دلالت معنایی و یا ثمره‌ی تربیتی یا حقوقی نخواهند داشت و از این هست ها هیچ گونه بایدی را نمی‌توان نتیجه گرفت، اما پذیرش هدفمندی خلقت و قبول وجود یک طراحی هوشمند و حکیمانه در اجزاء خلقت، این امر را ممکن خواهد ساخت.

انکار هدفمندی طبیعت به همراه نگاهی ماتریالیستی به انسان موجب می‌شود که تمامی روابط انسان بر اساس **دلخواه‌های افراد** تعریف شده و وجود هرگونه معیار و ضابطه‌ی درونی (مانند فطرت) یا بیرونی (شریعت) برای جهت دهی به تصمیم گیری‌ها مورد انکار قرار گیرد و تنها ضابطه در تصمیم گیری‌های اجتماعی، ضوابط **قراردادی** باشد. در این نگاه، تمامی مسائل یا به صورت سلیقه‌ای «فردی» و یا از سنخ توافق «اجتماعی» خواهد بود و خانواده، ماهیت مسقلی از سایر توافقات ساختگی اجتماعی ندارد. یعنی انکار هدفمندی طبیعت و انسان در نهایت به انکار «اصالت خانواده» و تثبیت «فردگرایی» منتهی



دیده می‌شود نشانه‌های خدا، یا آیات الله تفسیر کند» (همان ص ۱۹۱)

حاصل این نوع نگرش به جهان و انسان و طبیعت از همان ابتدا قابل پیش بینی بود و امروز قابل مشاهده‌ی عینی.

به نظر می‌رسد راهکار محوری رفع بحران، همانا بازگشت به همان فهم سنتی و دینی از نظام طبیعت است. فهمی که طبیعت را در طول عوالم دیگر<sup>۱</sup> و مظهر تجلی صفات خداوند می‌داند و عالم را نه صرفاً دارای مبدائی فاعلی<sup>۲</sup> با نظمی کاملاً ریاضی و کمی، بلکه غایت مند<sup>۳</sup>؛ برخوردار از حیات<sup>۴</sup> و نشانه<sup>۵</sup> و آیتی معنادار<sup>۶</sup> از خالقیت و ربوبیت پروردگار تصویر می‌کند<sup>۷</sup> و نیز یادآوری پیوند ناگسستنی انسان با طبیعت<sup>۸</sup> و تأثیر و تأثر متقابل این دو بر هم<sup>۹</sup> و اینکه حرکت انسان بر خلاف قواعد طراحی شده در طبیعت و سلطه طمعکارانه<sup>۱۰</sup> بر آن، هرگز امکان بقا نخواهد داشت؛ و از آنجا که اجزاء خلقت و طبیعت یک کل منسجم، به هم پیوسته و غایتمند است قطعاً این روند آسیب زا و مخرب، به هلاکت خود انسان نیز منتهی خواهد شد.<sup>۱۱</sup>

## ۶ نتیجه گیری:

دغدغه‌ی اصلی این مقاله تحقیق درباب سه مسئله بود: اول اینکه ریشه‌ی اختلاف حکمای ارسطویی و قائلان به علت غایی و هدفمندی خلقت با فلاسفه‌ی معاصر غربی که منکر این اصل هستند، کجاست؟ به نظر می‌رسد نقطه عطف این اختلاف را باید در نوع تحلیل حرکت و قائل بودن به ماهیات و صور نوعیه جستجو کرد.

افقی را توسعه گذاشت؛ هدف توسعه تسلط حداکثری بر عالم ماده بود. پس مفهوم دیگری نیز متولد شد: اصالت قدرت و این قدرت اعم از قدرت علمی سیاسی یا اقتصادی و... بود. مهم این بود که انسان قدرت اعمال خواست و اراده‌ی خود را در هرجایی که تمایل داشت داشته باشد. آری این انسان بود که به جای خدا نشسته بود.

«انسان گرایی دوران رنسانس انسانی را متولد ساخت که دیگر به یک نظم الهی یا سلسله مراتب مقدس، محدود نبود و برای حق خویش در ویران ساختن طبیعت حد و مرزی نمی‌شناخت. این انسان نوین، که پرومئوس وار آتش شناخت عالم را از آسمان ربوده و پیوند آن شناخت از همه‌ی اصول الهی گسسته بود، مصمم بر آن شد که هم انسان‌های دیگر و هم عالم طبیعت را مسخر خویش سازد... انسان متجدد، که همان انسان پرومته‌ای توصیف شده در اینجا است هم حقوق خدا و هم حقوق طبیعت را برای خویش تصاحب کرد.» (حسین نصر، ۲۰۱۲: ۲۳۷)

معنازدایی و تقدس زدایی از طبیعت بدیهی‌ترین ثمره‌ی این انقلاب فکری بود:

«فقط وجه کمی طبیعت واقعی محسوب می‌شد و علم نوین، تنها علم طبیعت به حساب می‌آمد معنای دینی نظم طبیعت بی ربط و بلا موضوع و در بهترین حالت، واکنشی عاطفی و شاعرانه به «ماده متحرک» بود. دیگر نه کسی می‌تواند عالم را تجلی الهی بداند و نه کسی می‌توانست عالم را به همان صورت که در بسیاری از صفحات یک کتاب وحیانی

۱- اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِلُهُ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ حَجَر ۲۱

۲- کَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ اعراف ۲۹

۳- قَالَ رَبُّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى طه ۵۰

۴- اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْخِجُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ نُوْر ۴۱

۵- اِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ اِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ...

لآيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُوْنَ بقره ۱۶۴

۶- وَ مَا خَلَقْنَا السَّمٰءَ وَ الْاَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بِاِطْلَآءٍ ص ۲۷

۷- سنرېهم آياتنا في الافاق و في انفسكم حتى يتبين انه الحق فصلت ۵۳

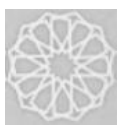
۸- وَ اللّٰهُ اَنْتَبَّخُمْ مِّنَ الْاَرْضِ نَبَاتًا نُوْح ۱۷

۹- وَ لَوْ اَنَّ اَهْلَ الْاَرْضِ اٰمَنُوْا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمٰءِ وَ الْاَرْضِ اعراف ۹۶

۱۰- وَ اِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِى الْاَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيْهَا وَ يَهْلِكَ اَلْحَرْثُ وَ

النَّسْلُ بقره ۲۰۵

۱۱- ظَهَرَ الْفَسَادُ فِى الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِى النَّاسِ رُوْم ۴۱



دانسته و تا جای ممکن از آن بهره کشی کند؛ رویه‌ای که به نابودی طبیعت منتهی خواهد شد.

### منابع مالی (Funding)

این مقاله فاقد منابع مالی بوده است.

### سهم نویسندگان (Authors' contribution)

متن اصلی این مقاله توسط نویسنده‌ی مسئول نوشته شده است و تمام پژوهش آن بر عهده‌ی ایشان است.

### تعارض منافع (Conflict of interest)

این مقاله فاقد تعارض منافع می باشد.

### تقدیر و تشکر (Acknowledgments)

از همه‌ی بزرگوارانی که با راهنمایی های خود، نویسنده را در مسیر نگارش و ارتقای کیفیت مقاله یاری کرده اند، تشکر و قدردانی می شود. به ویژه دکتر موسی ملایری که مشفقانه نکات ارزنده ای را در اختیار نویسنده قرار دادند.

دوم اینکه ادله‌ی قائلان به غایت مندی خلقت دقیقاً چیست؟ در این زمینه بعد از احصاء مبادی تصدیقی و تصویری این دیدگاه، به چهار استدلال مشخص، اشاره شد که مهمترین آن استدلالی بود که بر پایه‌ی تحلیل فلسفی حرکت با محوریت مفاهیمی مانند قوه و فعل ارائه گردید.

سوم اینکه قبول یا رد این دیدگاه انسان را در عمل با چه چالش‌هایی مواجه می‌کند؟ پاسخ این سؤال در چند حوزه مانند؛ بحران هویت و پوچگرایی، محیط زیست؛ خانواده؛ نظامات حقوقی و اخلاقی مورد ارزیابی قرار گرفت و معلوم شد که نفی هدفمندی طبیعت و انسان، موجب نفی معناداری از زندگی بشر شده و نهایتاً انسان را به وادی نیهیلیسم و بحران هویت می‌کشاند و امکان تنظیم یک نظام حقوقی و اخلاقی معقول را سلب می‌کند. نفی هدفمندی طبیعت، همچنین اصالت پیوند مکمل زن و مرد در نظام طبیعت (خانواده) را زیر سؤال می‌برد و مسیر فروپاشی خانواده و فردگرایی را هموار می‌کند. علاوه بر این‌ها، نفی هدفمندی و معناداری از طبیعت، به انسان خودبنیاد اجازه می‌دهد تا طبیعت را مسخر و ملک طلق خود

## References

The Holy Quran. [in Arabic]

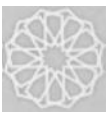
Ibn Sina, H. (1982). *Al-Esharat* (Hints )Qom: Book Publications. [In Arabic]

Ibn Sina, H. (1997) *Elahiat Men Kitab Al-Shafa* (Theology from the Book of Healing). edited by Hassanzadeh Amoli. Qom: Book Garden. [In Arabic]

Gilson, E. (2001). *Critique of Western Philosophical Thought*, translated by Ahmad Ahmadi, Tehran. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (1996). *Falsafe Hoghoogh Bashar* (Philosophy of Human Rights). Qom: Esra Publications. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2009). *Falsafe Sadra* (Sadra Philosophy) Volume 2. Summarized by Rahi



- Makhtoum. Qom: Esra Publications. [In Persian]
- Dinani, Gh. (2009). *Ghavaed Koli Falsafi Dar Falsafe Eslami* (General Philosophical Rules in Islamic Philosophy). Volumes 1 and 2. Tehran, Institute of Humanities. [In Persian]
- Sabzevari, H. (2000). *Sharh Al-Manzooome* (Explanation of the System of Suspension) by Hassanzadeh Amoli. Tehran: Nab Publications. [In Arabic]
- Tabatabai, M. (2007). *Bedayah Al-Hikmah* (The Beginning of Wisdom). translated by Mohsen Gharoyan. Qom: Dar Al-Fikr. [In Persian]
- Tabatabai, M. (2008). *Nahayat Hekmat* (The Ultimate Philosophy). translated by Mehdi Tadayon. Qom: Book Garden. [In Persian]
- Tabatabai, M. (2008). *Osoule Falsafe Va Ravesh Realism* (Principles of Philosophy and Method of Realism). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
- Mesbah Yazdi M. (1986). *A Debate on the Ultimate Cause*; Noor Alam Quarterly. 14 (March 1986): 8-17. [In Persian]
- Motahari, M. (2008). *Sharhe Manzooomeh* (Description of the Poems). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
- Motahari, M. (1979). *Majmooe Asar* (Collection of Works). Volumes 4, 6 and 19. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
- Motahari, M. (1999). *Nezame Hoghoogh Zan Dar Islam* (The System of Women's Rights in Islam). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
- Motahari, M. (2000). *Ensan Va Iman* (Man and Faith). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
- Motahari, M. (2012). *Hadaf-e Zendegi* (The Purpose of Life). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
- Motahari, M. (2006). *Yaddashtha* (Notes). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
- Mulla Sadra, M. (1981). *Al-Hikmah Al-Motaaliahe Fi Asfar Al-Aghliyah Al-Arbaah* (The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys). Volumes 2, 6 and 9. Beirut. [In Arabic]
- Nasr, H. (2012). *Din Va Nazme Tabiat* (Religion and Nature Order). Tehran: Ney Publications. [In Persian]