

# «انسان» و «جهان» به مثابه فلسفه آفرینش از دیدگاه فارابی و طباطبایی

علی‌رضا ملکی\*

سمیه امینی\*\*

## چکیده

یکی از موضوعاتی که بسیار به آن توجه شده، فلسفه آفرینش به معنای علت وجودی و اصلی آفرینش عالم است. این مقاله فلسفه آفرینش را از دیدگاه فلسفی می‌کاود. برای دستیابی به این هدف، نگرش دو تن از فیلسوفان برجسته، طباطبایی و فارابی، به‌دقت بررسی و تبیین می‌شود. فلسفه آفرینش در این مقاله با توجه به «انسان» و «جهان» بررسی می‌شود و موضوعاتی همچون فعل خداوند در خلق عالم، واجب‌الوجود به عنوان غایت آفرینش، سعادت غایی انسان، رابطه سعادت انسان و فلسفه آفرینش، و غایت جهان مادی را در بر می‌گیرد. در نهایت، ضمن مقایسه نگاه دقیق این دو فیلسوف، اشتراکات و اختلافات آنها را نشان می‌دهیم. سازمان‌واره دیدگاه‌های فارابی به عنوان فیلسوفی مشایی و نهادسازی طباطبایی در فلسفه صدرایی در موضوع فلسفه آفرینش دور از انتظار نیست. کما اینکه نظر این دو فیلسوف، بدون در نظر گرفتن اختلاف در روش و خط سیر مباحث، به یکدیگر نزدیک است و نتیجه یکسانی دارد.

کلیدواژه‌ها: آفرینش عالم، فلسفه آفرینش، انسان، جهان، فارابی، طباطبایی.

---

\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه مفید قم، armaleki@yahoo.com

\*\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، somayeh.amini135@gmail.com

## مقدمه

«آفرینش» و ابعاد مختلف آن همچون چگونگی، چرایی، سیر، تحولات، نظام‌ها، تأثیرات، تأثرات و ... پرسش‌های فراوانی پیش روی اندیشمندان گذاشته، و پاسخ‌های مختلف اندیشمندان حوزه‌های علوم فیزیکی و متافیزیکی را موجب شده است. یکی از پرسش‌های اساسی در باب آفرینش چرایی یا فلسفه آن است. با این پیش‌فرض که خداوند خالق موجودات است، اصل موضوعه‌ای که آن را از فلسفه فیلسوفان مسلمان برگرفته‌ایم، پرسش اصلی در باب فلسفه آفرینش چنین است: «خداوند چه غرضی از خلقت موجودات داشته است؟».

در نگاه فیلسوفان این پرسش اساساً فاقد اعتبار است. در حقیقت، فیلسوفان برای آنکه سیر منطقی پرسش را تصحیح کنند، پرسش را از ناحیه فاعل به ناحیه فعل کشانده‌اند. یعنی به جای اینکه گفته شود «آفریدگار عالم از خلقت چه هدفی داشته است؟»، باید گفته شود «آفریدگار عالم چه هدفی را برای عالم و جهان تعیین کرده است؟». فیلسوفان با درک موقعیت واجب‌الوجود و اثربخشی مقام وجوب ذات که برابر با بی‌نیازی مطلق است، دریافتند که تفاوت‌های بنیادینی میان مقام واجب‌الوجود و مقام ممکن‌الوجود برقرار است. از این‌رو، اگر خداوند واجب‌الوجود، و جهان ممکن‌الوجود است، حتی اگر در برخی اوصاف مشترک هم باشند، نباید آن تفاوت بنیادین به فراموشی سپرده شود.

در مسئله محل بحث، اگرچه درباره تمام موجودات می‌توان گفت «هدف از آفرینش آنها چیست؟»، اما این پرسش درباره خدای جهان وارد نیست؛ چراکه هدف‌داشتن درباره موجودی درست است که نقصانی در ذات او است و برای برطرف‌کردن آن نقصان، فعل و حرکتی از خود صادر می‌کند. بنابراین، هدف‌داشتن به نوعی ملازم با فقر و نقصان است. اما درباره موجودی که وجودش برابر با غنای مطلق است و هیچ نقصان و فقری در ذاتش راه ندارد، چگونه می‌توان هدفی را دنبال کرد؟ (ابن‌سینا، ۱۳۳۸: ۱۴۱/۳).

برخی از متکلمان برای برون‌رفت از اشکال فیلسوفان، هدف آفریدگار را سودرسانی به دیگری دانسته‌اند. نصیرالدین توسی، در تأیید نظر متکلمان، می‌گوید اگر چنین نباشد لازم می‌آید در حیطة فعل الاهی، بیهودگی راه یابد؛ در حالی که چگونه می‌توان گفت خداوند جهان را بیهوده خلق کرده است. بلکه، برای حل این مشکل باید گفت خداوند

در فعل خود غرض دارد، لکن این غرض و هدف او به خودش برنمی‌گردد، بلکه به دیگری نظر دارد. از این‌رو، وی در *تجريد الاعتقاد* می‌نویسد: «نفی کردن غرض در فعل خداوند، مستلزم عبث و بیهودگی در فعل او است؛ و غرض به خداوند برنمی‌گردد» (توسی، ۱۴۳۳: ۴۲۲).

البته فیلسوفان نیز گونه‌ای از غرض داشتن را برای ذات ربوبی تصویر کرده‌اند. به گونه‌ای که حقّ متعال در فعل خود غرض و غایتی دارد. اما این غایت در اصل به خود ذات ربوبی برمی‌گردد، چراکه او به تمام جهان علم دارد و همه نیکی‌ها و شکوه جهان را می‌شناسد و همین آگاهی پیش از آفرینش او را به ایجاد جهان می‌کشاند. اما این علمی است که عین ذات او است. همچنان که همه اوصاف ربوبی عین ذات او هستند. از این‌رو، آنجا که حکما گفته‌اند خدای جهان در خلقت و فعل خود غایتی ندارد، مقصود غایت زاید بر ذات است. صدرالدین شیرازی این نکته را این گونه بیان می‌کند: مقصود حکیم از آنکه غایت را از فعل خدای تعالی زدودند، غایتی است که از منطقه ذات الهی بیرون و زاید بر ذات است. مانند اینکه گفته‌اند هدف از ایجاد، کرامت یا ستایش یا سپاس یا نفع‌رساندن به غیر بوده است ... اما آن غایتی را که به معنای علم خداوند به نظام خیر است و او را به ایجاد جهان و خیررساندن به موجودات فراخوانده، پژوهش و برهان تأیید می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۳/۲).

در ادامه، آرای دو فیلسوف بزرگ مسلمان، فارابی و طباطبایی، را در باب فلسفه آفرینش بررسی و نقد می‌کنیم. در این بررسی، دو هدف اصلی پیگیری خواهد شد. هدف اول کاویدن و پژوهش دیدگاه هر کدام از این فیلسوفان است. برای دستیابی به این هدف باید متون اصلی آنان را موشکافانه بررسی کنیم و نکات همسان و متجانس را به یکدیگر پیوند دهیم تا عقیده اصلی آنان استنتاج شود.

هدف دوم مقایسه این دو نگاه و کاویدن شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو فیلسوف است. این کاوش از آن‌رو اهمیت دارد که فارابی را می‌توان جزء برترین فیلسوفان مسلمان مشاء دانست و طباطبایی نیز افزون بر شیوه صدرایی، فیلسوفی است که نامش با قرآن و تفسیر *المیزان* همراه شده است. کنار هم نهادن و مقایسه این دو دیدگاه

می‌تواند بازه وسیعی از آرای فیلسوفان عقلی و ذوقی مسلمان را نشان دهد. در این مقاله، با پذیرش این اختلاف در سلیقه، درصدد نشان‌دادن نکات و نقطه‌های اصلی دیدگاه‌های این دو مشرب فلسفی و مقایسه آنها برای دست‌یابی به نظر غالب در فلسفه اسلامی در موضوع فلسفه آفرینش هستیم. این مقایسه افزون بر آشکارکردن نکات و دقایق دیدگاه‌های این دو، در موضوع فلسفه آفرینش، به ما کمک می‌کند دیدگاه‌های رایج در فلسفه اسلامی راجع به این موضوع را بسنجیم و نقد کنیم.

## ۱. فلسفه آفرینش از دیدگاه فارابی

### ۱.۱. غایت جهان در گرو غایت انسان

مرتبه و شرافت انسان در آفرینش، بر اساس آیات قرآن، چیره‌شدن بر هستی برای خدمت به انسان است و خلقت انسان، غایت نخستین در آفرینش هستی شمرده می‌شود.<sup>۱</sup> پس برای دریافتن مقصود از آفرینش هستی باید بر آفرینش انسان متمرکز شد. از نگاه فارابی، مقصود از آفرینش انسان «سعادت نهایی» او است. پس باید در این راه بکوشد تا آن را بشناسد:

از آنجا که غرض از تحقق انسان این بوده است که به عالی‌ترین سعادت دست یابد، پس او نیاز دارد تا برای دست‌یابی به سعادت، خود سعادت را بازشناسد و آن را هدف و غایت خود قرار دهد و این را در مقابل دیدگان گذارد (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۶).

حال باید دانست که سعادت چیست. چستی سعادت از دو نگاه در خور بررسی است: نخست اینکه، اساساً معنا و مفهوم سعادت چیست و چه مقوماتی ماهیت سعادت را رقم زده‌اند؟ دوم اینکه، مصداق و مثال این ماهیت چیست؟

### ۱.۲. انسان و سعادت: نخستین مقصود از آفرینش

فارابی سعادت را این گونه تحلیل و تبیین می‌کند:

سعادت همان چیزی است که خودش متعلق علاقه است و هرگز و در هیچ موقعیتی به خاطر چیز دیگری متعلق علاقه و طلب واقع نمی‌شود، چراکه پس

از سعادت چیز دیگری که انسان آن را بزرگ‌تر از سعادت بداند و بخواهد به آن برسد، وجود ندارد (همو، ۱۹۹۵: ۱۰۱).

اما سعادت انسان در چیست؟ به نظر فارابی، اگر کمال آدمی را به دو مرحله تقسیم کنیم، مرحله نخست از کمال وی، دستیابی به علوم و معقولات کلی است:

دستاورد معقولات نخستین برای انسان استکمال اول او به حساب می‌آید. این معقولات جزء معلومات او قرار گرفت تا انسان آنها را به کار بندد و به کمال اخیر خود برسد. این همان سعادت است، یعنی نفس انسان از حیث کمال در دار هستی به جایگاهی برسد که در قوام خود به هیچ ماده‌ای نیازمند نباشد و این زمانی محقق می‌شود که در زمره موجودات پیراسته از ماده و در شمار مفارقات و جواهر عقلانی قرار گیرد و در این حالت همیشه باقی بماند. هرچند مرتبه‌اش از عقل فعال پایین‌تر است (همان: ۱۰۰-۱۰۱).

فارابی در بخشی دیگر از آثار خود، تعالی و پیشرفت نفس را معرفت پروردگار می‌داند و می‌گوید این شناخت، نهایی‌ترین درجه لذت است. وی در فصوص الحکمة می‌نویسد:

تعالی و کمال نفس مطمئنه این است که با قوه ادراک خود، حق اوله یعنی خدای متعال را بشناسد. اینکه نفس مطمئنه که از شائبه مادیّت رهیده است، بتواند حق متعال را بر حسب ظرفیت و سعه وجودی خود بشناسد، عالی‌ترین مراتب لذت‌بردن است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۱۱۷).

با توجه به همراه‌بودن کمال با سعادت، وقتی فارابی می‌گوید اوج کمال، شناختن باری تعالی است، یعنی اوج سعادت شناختن حق متعال است:

همانا کمال نفس مطمئنه شناخت حق نخستین تبارک و تعالی، با قوه ادراکی‌اش است. پس، شناخت نفس مطمئنه نخستین، در حالی که این نفس پاک و قدسی است و بر حسب اندازه وجودی‌اش خداوند بر او جلوه می‌کند، همان لذت نهایی است (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۱).

### ۱. ۳. خداوند در مقام غایةالغایات

در نهایت، می‌توان گفت فارابی هدف از آفرینش را در دو ناحیه «انسان» و «جهان» مطرح کرده است. آنچه تا به اینجا از آرای فارابی بازگو شد، درباره هدف آفرینش از نگاه انسان بود که او به سعادت برسد. حال باید پرسید به طور کلی، جهان، که انسان هم بخشی از آن است، چه هدفی را پی می‌گیرد. فارابی پاسخ این پرسش را در ناحیه ذات الاهی جست‌وجو می‌کند.

توضیح اینکه، آفریده‌های خداوند هر یک جداگانه غایتی را می‌جویند و هر کدام برای دستیابی به آن غایت در تکاپو هستند، اما اگر با فرض اینکه همه موجودات یک موجود قلمداد شوند و آنها را ذیل یک عنوان، یعنی «جهان» یا «آفرینش» بگجانیم، آنگاه هدف از خلقت آنچه فارابی توضیح می‌دهد درک می‌شود؛ یعنی اینکه موجودات از عرش تا فرش تنزل یافته‌اند و به ترتیب از موجود قوی به ضعیف چیده شده‌اند. از این‌رو، همیشه موجودی که از عوالم بالاتر است به حسب اصل وجود و کمال وجودی از موجودات زیرین قوی‌تر است. همه موجودات به موجودی منتهی می‌شوند که همگان از او صادر شده‌اند. این موجود سبب اول یا همان خدای سبحان است که منشأ آفرینش است. بنابراین، می‌توان گفت همه موجودات در عین حال که موجود فوقانی خود را طالب‌اند، در نهایت به سبب اول منتهی می‌شوند؛ در نتیجه می‌توان گفت همه عالم خواهان خدای تبارک و تعالی هستند: «بدین ترتیب همه موجودات در پی غرضی به نام سبب اول هستند» (همو، ۱۹۹۵: ۱۱۸).

در این عبارت به‌صراحت گفته شده است که هدف آفرینش رسانیدن آفریده‌ها به آفریننده خود است، اما اینکه جهان چگونه و از چه رو خواهان آفریدگار خود است، مسئله‌ای است که فارابی در تفکری عمیق‌تر آن را به ذات ربوبی مرتبط می‌کند. وی در آغاز رساله *تعلیقات*، غرض از آفرینش را به خود ذات ربوبی اسناد می‌دهد و در ضمن چند مقدمه کوتاه می‌گوید غایت پروردگار از فعلش (یعنی ایجاد جهان) این است که خود را می‌طلبد و عاشق ذات خود است. از این‌رو، در توضیح این اندیشه، چند مقدمه کوتاه آورده است که می‌توان چنین برشمرد:

**مقدمه اول:** همه موجودات جهان از ناحیه ذات الاهی صادر شدند و معلول و مقتضای ذات او هستند. **مقدمه دوم:** از آن‌رو که جهان معلول خدا است و هیچ

معلولی از علت خود جدا و بیگانه نیست، پس جهان منافی و بیگانه با ذات ربوبی نیست. **مقدمه سوم:** از آنجا که جهان از پروردگار جدا نیست و پروردگار می‌داند که خودش آن را خلق کرده است، پس جهان مراد و محبوب او است؛ چراکه جدای از او نیست و به نحوی با او سنخیت دارد. **مقدمه چهارم:** محبوب بودن جهان، در واقع محبوب بودن خود ذات ربوبی را در پی دارد، یعنی او که عاشق جهان است، عاشق خود است. **مقدمه پنجم:** پس خداوند که جهان را دوست دارد، این دوست داشتن به خاطر ذات خودش است نه اینکه غرضی بیرون از ذات الاهی او را به این دوستی و علاقه کشانده باشد.

**نتیجه:** غایت و هدف از ایجاد جهان، عشق به ذات خودش بوده است و او خودش را دوست دارد که جهان را خلق کرده است (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۷۱-۳۷۲).

با بیان این مقدمات و دستاورد این نتیجه، هدف و منظور فلسفه آفرینش از نگاه فارابی در دو بخش «انسان و جهان» رُخ می‌نماید. از این‌رو باید به این نکته توجه داشت که بررسی فلسفه آفرینش در این دو نگاه در واقع بررسی شاکله کلی فلسفه آفرینش از نگاه فارابی است، چراکه او تمام هدف خلقت را مرتبه به مرتبه، به این دو بخش منحصر، و در نهایت هدف غایی و فلسفه بنیادین آنها را مطرح می‌کند.

## ۲. فلسفه آفرینش از دیدگاه طباطبایی

برای تطبیق بهتر آرای مطرح شده در این مقاله، همان‌طور که آرای فارابی در دو قلمرو «انسان» و «جهان» بررسی شده، بایسته است دیدگاه طباطبایی نیز از همین منظر بررسی شود.

### ۲. ۱. مقصود خداوند از آفرینش انسان

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). طباطبایی در مقام بیان تفاوت بین «شکر» و «حب» و تطبیق با آیه مذکور، در رساله *الولاية* مقصود از آفرینش انسان را این‌گونه بیان می‌کند:

همانا شکر ستایش کردن کسی [است] که زیبا است از آن جهت که جمال دارد. بنابراین، عبادت گونه‌ای از توجه و تذلل به درگاه خدای سبحان است. همانا او زیبا است به خودی خود. پس او، تبارک و تعالی، به خاطر خودش مورد توجه دیگران است نه به خاطر امری دیگر. چنان‌که خداوند می‌فرماید: *من جنّ و انس را خلق نکردم جز برای اینکه عبادت کنند* (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۱۸۷-۱۸۸).

این عبارت مشخص می‌کند که انسان برای پرستیدن خداوند آفریده شده است. البته طباطبایی در بخشی از تفسیر، آیه‌ای دیگر را در کنار آیه یادشده می‌آورد که می‌گوید آدمیان برای آن خلق شده‌اند تا رحمت الاهی شامل حالشان شود: «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ \* إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» (هود: ۱۱۸-۱۱۹). طباطبایی اشاره می‌کند که شاید این آیه را در تضاد با آیه پیشین بدانند، اما این گونه نیست:

آیه نخست برای آفرینش هدفی را ترسیم می‌کند و آن عبادت و بندگی است و خدای سبحان در هدفی که اراده کرد مغلوب نمی‌گردد... و برای همین ایشان را آفریده، یعنی برای همین رحمت خلقتشان کرده است. پس آیه دوم برای آفرینش هدفی را ثابت می‌کند و آن رحمتی است که توأم با عبادت و هدایت شده است (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۵۵/۱۰).

در واقع، در نگاه طباطبایی، سعادت انسان در نهایت نگرشی به پرستش حق دارد و نهایت قصد آفرینش را باید در عبادت مخلوق از خالق جست‌وجو کرد. البته افزون بر این هدف، برای خود انسان نیز اهداف و قصدی معین شده است که به طرق مختلفی می‌تواند به آن دست یابد.

## ۲.۲. انسان موجودی مدنی و نیازمند به اجتماع

طباطبایی در مسئله اجتماع و تعلق انسان به نهاد جامعه، همچون فارابی معتقد است انسان برای دستیابی به آمال و سعادت خود راهی جز تعامل با جامعه ندارد. بلکه، اگر بخواهد خویشتن را مجهز و مستحکم کند و روی به پیشرفت داشته باشد، از سایر هموعان خود بی‌نیاز نیست. مثلاً برای باقی نگه‌داشتن نسل خود و ترمیم خانواده نیاز

به موجود زن و مرد ناگزیر است؛ و همین‌طور سایر احتیاجات خود را با بهره‌بردن از دیگران برطرف می‌کند:

همانا انسان که یک نوع وجودی و حقیقی است، غایتی واقعی دارد که جز با اجتماع مدنی، به دستش نمی‌آورد. شاهد بر این مدعا این است که او وجود خود را با چیزهایی تجهیز و ترمیم می‌کند که از آنها بی‌نیاز نیست (همان: ۱۹۹/۱۲).

نیازمندی انسان به جامعه در دیگر مواضع از آثار طباطبایی نیز دیده می‌شود. در آنجا نیز اشاره می‌شود که سعادت و شقاوت انسان، با سعادت و شقاوت جامعه گره خورده است و سرانجام او نیز در گرو پایان نیک اجتماع است:

انسان مانند سایر انواع آفرینش در زندگی خود هدف سعادت دارد، و چون از جهت چگونگی ساختمان وجودی و نیازمندی‌های طبیعی از زندگی اجتماعی گریزی ندارد، سعادت و بدبختی وی در سعادت و بدبختی اجتماع می‌باشد و در هر حال باید جزء یک واحد اجتماعی بوده و سعادت و حس عاقبت‌اندیشی طبیعت شخصی خود را در سعادت اجتماع بجوید (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۱۳۷).

## ۲.۳. وحی در جایگاه راهنما به سعادت انسان

طباطبایی عنصر دیگری را نیز درباره نیازمندی‌های انسان در باب رسیدن به سعادت بیان می‌کند. وی معتقد است اگرچه سعادت انسان در گرو سعادت و نیک‌بختی جامعه است، اما خود جامعه برای اینکه سعادت‌مند شود، باید قانونی مشترک و عمومی را که سعادت‌بخش است به دست آورد و عقل آدمی به‌تنهایی نمی‌تواند آن قانون را وضع کند. بنابراین، باید گونه‌ای دیگر از شعور، مجزا از شعور عقلی، بلکه فراتر و بالاتر از آن، وجود داشته باشد تا آدمیان را به آن قانون مشترک راهنمایی کند. این نوع شعور همان وحی است که خداوند به راهنمایان بشر، یعنی انبیا، عطا می‌کند:

معلوم شد که تنها قانون مشترک است که به گونه‌ای مستقیم سعادت جامعه و ضمناً سعادت شخصی را به طور عادلانه تضمین می‌نماید، و معلوم شد انسان نیز باید مانند سایر انواع به سعادت نوعی و هر چه در مقدمه این سعادت قرار

دارد از راه آفرینش هدایت شود و سعادت انسان در سعادت زندگی اجتماعی بود و در نتیجه می‌بایست از راه آفرینش به سوی قانون مشترک نام‌برده هدایت شود و باز معلوم شد که عقل انسان برای هدایت به سوی قانون کافی نیست، زیرا در همه احوال به رعایت تعاون عمومی و عدالت اجتماعی حکم نمی‌کند. از مقدمات بالا باید نتیجه گرفت که سنجی دیگر از درک در میان نوع انسان، غیر از درک عقلی، باید وجود داشته باشد که هدایت نام‌برده آفرینش به وسیله آن انجام گیرد، و راهی که با این مشخصات غیر از راه عقل در میان انسان سراغ داریم، راه درکی است که برخی از افراد انسان به نام پیغمبران و فرستادگان خدا از آن سخن گفته و آن را به نام وحی آسمانی نامیده‌اند و به راستی دعوی و دعوت خود حجت اقامه نموده‌اند (همان: ۱۳۸).

نکته در خور توجه این است که طباطبایی، انسان و جامعه را برای تحقق سعادت و خوش‌بختی کافی نمی‌داند. بلکه لازم است جامعه در پرتو هدایتگری هادیان و معلمان قرار گیرد و از این حیث، این اندیشه از فارابی را تداعی می‌کند که معتقد است جامعه مرشد و رئیس می‌خواهد. حال پس از بررسی نظر طباطبایی درباره فلسفه آفرینش در ساحت «انسان» و هدف غایی از خلقت او، باید نظر وی درباره فلسفه آفرینش در ساحت «جهان» نیز بررسی شود.

## ۲. ۴. جهان آفرینش و فلسفه آن

یکی از رئوس مطالب طباطبایی درباره این بحث این است که هیچ کاری در جهان آفرینش بدون هدف صورت نمی‌گیرد. بنابراین، هیچ کاری خودش مقصود و مطلوب نیست، بلکه برای رسیدن به هدفی دیگر است:

ما وقتی در کارهایی که در آفرینش تحقق می‌پذیرد دقیق می‌شویم می‌بینیم که هیچ کاری (که به طور ضرورت به نوعی از حرکت نیز مشتمل است) بدون غایت و هدف ثابت، انجام نمی‌یابد و به پاس آن مطلوب می‌باشد ... البته آفرینش انسان و جهان کار خدا است و خدا منزله است از اینکه بیهوده و

بی‌هدف انجام دهد و مداوم بیافریند و روزی دهد و بمیراند و همچنین درست کند و به هم زند بی‌اینکه از این آفرینش غایت ثابتی را بخواهد و غرض پابرجایی را تعقیب کند. پس، ناچار برای آفرینش جهان و انسان، هدف و غرض ثابتی در کار است و البته سود و فایده آن به خدای بی‌نیاز نخواهد برگشت و هر چه باشد به سوی آفریده‌ها عاید خواهد شد. پس، باید گفت که جهان و انسان به سوی یک آفرینش ثابت و وجود کامل‌تری متوجه‌اند که فنا و زوال نپذیرد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۶۶).

در توضیح این عبارت و بیان شرح دقیق‌تری از غایت‌های و نهایت افعال، می‌توان این مسئله را در قالب مثال مطرح کرد، و در شرح آن حقیقت فعل و غایت اصلی و فرعی افعال را در برابر آفرینش توضیح داد. نجار زمانی که دست به کار می‌شود باید هدفی داشته باشد. حال این غایت و هدف (هر چه باشد) پیش از آنکه نجار فعل را آغاز کند، فقط در ذهن او بود. اما پس از آنکه فعل او منجر به ساخت صندلی شود، آن هدف در خارج نیز مجسم شده است. این یعنی هدف و غایت، که همان دست‌مزد و امرار معاش است، نخست وجودی در ذهن نجار داشت و سپس وجودی خارجی پیدا می‌کند. اما نسبت امرار معاش خارجی با آنچه در ذهن نجار بود، نسبت وجود کامل به وجود ناقص است. بنابراین، همواره غایت، که در نهایت در خارج محقق می‌شود، صورت کامل‌تر آن چیزی است که فقط در ذهن است. طباطبایی معتقد است بین این دو موجود «ناقص و کامل» نسبتی حقیقی و نه خیالی و ساختگی وجود دارد، چراکه این ناقص است که حرکت می‌کند تا به کمال برسد و در مثال یادشده «آرزوی امرار معاش» که وجودی ناقص بود به خود «امرار معاش» که وجودی کامل‌تر است، تبدیل می‌شود.<sup>۲</sup>

همچنین، طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌نویسد:

پس در حقیقت فعل خود را تبدیل به غایت (شکل کامل وجودی خود ما) می‌نماییم و از این راه حقیقت غایت عبارت است از صورت کامل‌تر وجود هر چیزی که در راه تکامل افتاده صورت ناقص‌تر وجود خود را تبدیل به آن نماید. و از این بیان روشن می‌شود که در جهان طبیعت که قانون تکامل

عمومی حکم‌فرما است همه 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 منظورداشتن در اینجا «به فکر افتادن و به خاطر سپردن نیست» بلکه رابطه مخصوص واقعی است که میان ناقص و کامل بوده و ناقص را به سوی کامل رهبری نموده و می‌داند و غایت فکری نیز در افعال اختیاری ما یکی از مصادیق این حقیقت است (همو، ۱۳۸۷: ۲۰۵).

از این روی که موجودات این جهان فعل خداوند آفریدگار هستند و هر واحد از آنها غایتی دارد، پس فعل خدای پاک نیز بی‌غایت نخواهد بود، ولی این غایت تنها برای فعل، غایت شمرده می‌شود، یعنی غایت آفرینش است نه غایت آفریدگار. زیرا غایت فاعل به معنایی که اثبات کردیم کمالی است که نقص فاعل را ترمیم می‌نماید و برای خدای آفریدگار، نقص نمی‌توان فرض کرد. آری، فلسفه عالیه درباره آفریدگار به یک معنای عمیق‌تر و دقیق‌تر، که از سطح این بحث بالاتر است، غرض و غایتی اثبات می‌کند (همان: ۲۰۶).

در این عبارت چهار نکته در خور توجه است:

۱. غایت، یعنی صورت کامل‌تر وجود هر چیزی؛ ۲. بین وجود ناقص و وجود کامل‌تر آن رابطه حقیقی وجود دارد؛ ۳. خداوند هم در فعل خود غایت دارد، لکن این به فعل او برمی‌گردد نه به خودش؛ ۴. خود آفریدگار هم به معنای دقیق‌تر غایت دارد.

مطلب چهارم، بر حسب ظاهر نوعی بازگشت به مطلب سوم است؛ چراکه گفته می‌شود خداوند غایتش به فعلش برمی‌گردد، اما در ادامه می‌نویسد: «می‌شود فرض کرد که غایت به خودش برگردد». تفاوت دو نگرش این است که در صورت اول شما می‌گویید خداوند برای فعل خود غایت قرار داد. این یعنی خود خدا غایت ندارد، اما جهانی که از او صادر شد (= فعل خدا) را هدفمند خلق کرد. ولی در صورت دوم می‌گویید خداوند خودش غایت دارد، فارغ از آنکه جهان غایت دارد یا ندارد. در اینجا پرسشی پیش می‌آید که آیا غایت‌داشتن، ملازم با نقصان نیست؟ حال چطور

می‌توان چنین فرضی را در ساحت ربوبی راه داد؟ پاسخ به این پرسش، توضیح عمیق و درازدامنی در پی دارد. از این‌رو طباطبایی در *أصول فلسفه*، به اشاره از آن عبور کرده، و توضیحات تکمیلی را به آثاری که بیشتر صبغه فلسفی دارند مانند *تعلیقات بر الأسفار الأربعة و نهایة الحکمة* برگشت داده است. طباطبایی در مقاله «مسئله آفرینش و رستاخیز»<sup>۳</sup> به گونه‌ای مستقیم این مسئله را مطرح می‌کند که غرض از آفرینش چیست.

## ۲. ۵. غرض خداوند از آفرینش جهان

در واقع موضوع «غرض» رابطه‌ای با فعل دارد که حرکت فعلی را تبدیل به سکون و آفرینش می‌کند و رابطه‌ای با فاعل دارد که نقص وجودی وی را به کمال محض تبدیل می‌کند. با عطف دو نظریه فوق راجع به فعل خدای جهان، می‌توان فرض غرض و اثبات آن کرد، ولی نسبت به ذات خداوند چنین نسبتی برقرار نیست. به عبارت دیگر، هدف این جهان ناقص، جهان کامل و کامل‌تری است و مراد این است که خداوند به واسطه آفرینش نقصی را از خود رفع نمی‌کند.

اما در زبان دین می‌توان این موضوع را این‌گونه مطرح کرد که «غرض خدای متعال از آفرینش جهان، رسانیدن نفعی است به دیگران نه به خود». اما در بیان فلسفی به واسطه تجزیه و تحلیل دقیق‌تر، غرض فعل در حقیقت کمال فعل و غرض فاعل کمال فاعل است. نهایت اینکه فعل گاهی تدریجی است و کمال وی در آخر به وی ملحق می‌شود و گاهی دفعی و مجرد از ماده است و حرکت در صورت وجود فعل، هم خود فعل است و هم کمال و غرض فعل، و همچنین فاعل گاهی ناقص است و پس از فعل کمال خود را می‌یابد و گاهی تام و کامل است و در این صورت، هم فاعل است و هم غایت و غرض. از این‌رو، غرض خداوند از آفرینش جهان، فقط ذات خودش است و غرض فعلش که این جهان ناقص بوده باشد، جهان کامل‌تری است.<sup>۴</sup>

بخش اخیر از عبارت که می‌گوید «غرض از آفرینش ذات خودش می‌باشد» بخش دشوار این مبحث است و عبارت طباطبایی عهده‌دار حل آن شده است. وی در *نهایة الحکمة*، ذیل مبحث «علت غایی» پس از اثبات آن، فروعی را بر این فصل مترتب می‌کند:

همانا غایت اگرچه در نگاه نخستین گاهی به فاعل و گاهی به ماده و گاهی به غیر این دو برمی‌گردد، لکن همه اینها، طبق نگاه دقیق، همیشه به فاعل بازگشت دارد. به عنوان مثال کسی به مسکینی نیکی می‌کند تا آن مسکین شادمان شود. همانا او از مشاهده و خامت حال مسکین اندوهگین می‌شود. از این رو با این نیکویی و احسان می‌خواهد تالم روحی را از خود دور کند. همچنین، کسی از مکانی به سمت مکان دیگر حرکت می‌کند تا در آنجا استراحت نماید. قصد حقیقی او راحت کردن خودش است، چراکه او دیده بود بدنش از آن مکان در رنج بوده است (پس قصد فرعی او، بدنش که ماده است، بوده است). خلاصه اینکه همواره فعل با فاعل خود سنخیت دارد ... همچنین آثاری که بر آن فعل بار می‌شود، یعنی غایت، نیز با فاعل سنخیت دارد. نتیجه اینکه غایت نزد فاعل امری پسندیده و خیر است و فاعل آن را کمال می‌انگارد. پس، فاعل هنگامی که یک غایت کمالی را تصور می‌نماید، خودش را با ویژگی اقتضا و سبب غایت بودن می‌بیند. به عنوان مثال، گرسنه‌ای می‌خواهد بخورد تا سیر گردد، خود را با ویژگی توانایی فعل سیرشدن که پس از غایت می‌آید، می‌بیند. یعنی خود را دارای سیری بر حسب توانایی آن می‌بیند (البته بالقوه). پس می‌خواهد همین گونه سیر گردد به حسب تحقق خارجی (یعنی بالفعل) (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۹۹-۲۰۰).

در ادامه طباطبایی بخشی از عبارت را با عنوان «تنبیه» آورده است تا مسئله مد نظر را درباره واجب‌تعالی تطبیق کند:

سخن درست، چنان‌که گذشت، این است: فاعل از آن‌رو که فاعل است، در کار خود هیچ غایت و هدفی ندارد، مگر خودش را که فاعل است. و هیچ چیزی او را به سمت فعل بر نمی‌انگیزد مگر خودش. و غایتی که در پی فعل می‌آید، غایت بالتبع است. خدای تعالی فاعلی است که در فاعلیت خود کامل است و علیت نخستینی است که همه علت به او برمی‌گردد. بنابراین، ذات الاهی از آن‌رو که عین علم به نظام خیر است، غایت است برای ذات فاعلی خود که ایجادکننده همه خیرها و نیکویی‌ها است و منشأ پیدایش هر کمالی جز خودش می‌باشد (همان: ۲۰۱).

با در نظر گرفتن تمام این مدعیات و استدلال‌های طباطبایی بر وجود و چیستی غایت نهایی آفرینش و مسیر دستیابی به آن، باید به این دیدگاه وی اشاره شود که او در حقیقت آفرینش و فلسفه اساسی آن را در قالب پرتویی از وجود حق و خالق آن تبیین می‌کند. البته این تفسیر از فلسفه آفرینش را نباید در عرض فلسفه آفرینش انسان و سعادت او، و راه دستیابی او به سعادت و همچنین نگاه طباطبایی به فلسفه جهان آفرینش دانست. این دو نگاه در حقیقت دو مرتبه چیستی آفرینش است. مرحله و مرتبه اول نشان‌دهنده حقیقت غایی و مرتبه دوم بیان‌کننده ملزومات و مقدمات و مسیر دستیابی به غایت اصلی است.

### ۳. جمع‌بندی: مقایسه آرای فارابی و طباطبایی در مسئله آفرینش

#### ۳.۱. مدنی بودن انسان و تحقق سعادت او در جامعه

این مطلب بارها در آثار فارابی دیده می‌شود و در این مقاله نیز به تفصیل بررسی شده است. فارابی از جمله در کتاب سیاست مدینه می‌نویسد «اگر انسان بخواهد به آنچه می‌بایست برسد، جز این چندی از جماعات گرد هم آیند. البته این جمعیت‌ها به سه قسم بزرگ: امت‌های گوناگون، امت و مدینه تقسیم می‌گردد» (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۳). در این باب طباطبایی اگرچه بیشتر به تفسیر قرآن و فلسفه اسلامی اشتهار دارد، اما با بهره‌برداری از گنجینه بی‌پایان قرآن و به‌کارگیری قواعد فلسفی، اهمیت اجتماع و زندگی مدنی را ترسیم کرده است. لذا در تفسیر *المیزان* می‌نویسد انسان ماهیتی دارد که به غایت حقیقی خود نمی‌رسد، مگر با اجتماع مدنی (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۲/۱۹۹).

#### ۳.۲. تکامل، غرض انسان و جهان

تبیین هدف برای آفرینش انسان و جهان به طُرق گوناگون و با عبارات متعدد امکان‌پذیر است. چنانچه دیدیم، فارابی و طباطبایی هدف از ایجاد را به تعبیر گوناگون تبیین کردند. فارابی معتقد است انسان آفریده شد تا به کمال نهایی برسد و کمال نهایی همانا سعادت است. اما در ادامه سعادت را این‌گونه معنا کرد: «سعادت، یعنی جان آدمی از حیث کمال به موقعیتی برسد که در ایستایی خود به ماده نیازمند نباشد. بلکه از شمار موجودات جسمانی خارج و جزء موجودات مجرد از ماده قرار گیرد و در شرف عقل

فعال واقع گردد» (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۰). یعنی انسان از موقعیتی که دارد به موقعیت برتر برسد و به تعبیر دیگر کمال یابد. پس فارابی یکی از عناوین فلسفه آفرینش را حرکت تکاملی انسان، از ماده به تجرد، قرار داده است.

طباطبایی نیز به شیوه‌های گوناگون در آثار خود به این موضوع اشاره کرده است که جهان می‌کوشد از این بی‌قراری به قرار و ثبات برسد. «پس باید گفت که جهان و انسان به سوی یک آفرینش ثابت و وجود کامل‌تری متوجه‌اند که فنا و زوال نپذیرد» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۶۶). یا اینکه «هدف این جهان ناقص، جهان کامل و کامل‌تری است» (خسروشاهی، ۱۳۸۸: ۱۹۰/۲). محصول این گفتمان فارابی و طباطبایی این است که جهان بدان جهت خلق شده است تا از نقص به کمال یا از کمال به کمال بالاتر دست یابد.

### ۳.۳. خویشتن‌خواهی خداوند، هدف آفرینش

فارابی و طباطبایی در بخش‌هایی از آثار خود، سمت و سوی مبحث مد نظر را به این سو کشاندند که هدف خداوند از آفرینش این است که او ذات خودش را دوست می‌داشت. این دو هر گاه درباره هدف آفرینش در ساحت جهان سخن گفتند، خداوند را از سویی غایة‌الغایات، یعنی غایت و هدف همگان و از سویی هم غایت خودش نامیدند. در بخش اخیر که خداوند خودش را می‌طلبد، فارابی تصریح می‌کند که چون همه جهان و همه موجودات، معلول خداوند هستند و معلول هیچ‌گاه از علت خود جدا نیست، علت می‌داند که خودش آن را ایجاد کرده است. بنابراین، معلول مراد و محبوب علت خود است.

حال اگر پذیرفتیم که معلول از علت خود جدا نیست و علت معلول خود را دوست دارد، پس علت، خودش را دوست دارد، نتیجه اینکه خداوند جهان را خلق کرده است چون خودش را دوست دارد (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۷۱).

طباطبایی نیز همین اندیشه را با تفصیل بیشتری آورده است. آثار وی به طور مکرر عهده‌دار این مسئله شدند که هیچ فاعلی بی‌غایت نیست. بلکه هر فاعلی غایتش خودش است و نفعی که به دیگری می‌رسد امری بالتبع و ضمنی است. وی این مطلب را در حواشی الأسفار الأربعة و نهایة الحکمة در ضمن دلیل برهانی، مستدل می‌کند و در مقام نتیجه‌گیری و تطبیق بحث می‌نویسد:

علم خداوند که عین ذات او است، تمام کائنات را با همه کمالاتی که دارند، بلکه همه منفعت‌ها و خیراتی که در ایجاد آنها نهفته است را می‌بیند. پس ایجاد، عبارت است از اینکه خداوند ذات خود را در موقعیت تفصیلی ببیند. چنان‌که پیش از ایجاد، ذات خود را در موقعیت اجمالی ملاحظه می‌کرد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۱).

### ۳. ۴. تفاوت دیدگاه‌های فارابی و طباطبایی

اگر بخواهیم در مسئله‌ای که این مقاله بدان پرداخته است تفاوتی میان نظر طباطبایی و فارابی قائل شویم، به نکته در خور تأملی نمی‌رسیم؛ و این محور اساسی این تطبیق است. اما شاید یک تفاوت روشی و ظاهری میان این دو دیدگاه دیده شود و آن اینکه فارابی مسئله آفرینش انسان و سعادت‌مندی او را پربرتر و مفصل‌تر ارزیابی کرده است. روشن شد که فارابی انسان و سعادت را معنا کرد و رابطه انسان با سعادت و نقش جامعه در سعادت‌یابی انسان و همچنین نقش رئیس و مرشد جامعه برای تحقق جامعه آرمانی و مدینه فاضله را به تفصیل نشان داد. در نقطه مقابل، طباطبایی پس از تأیید اینکه انسان دارای سرشتی مدنی است و همراه با جامعه به سعادت می‌رسد، به بحث فلسفه آفرینش و رابطه آن با ذات خداوند و علاقه خداوند به ذات خود می‌پردازد.

تنها تفاوت اساسی بین این دو دیدگاه این است که فارابی فلسفه آفرینش را در حوزه «انسان» بیشتر و مفصل‌تر بررسی می‌کند، و طباطبایی فلسفه آفرینش را بیشتر در حوزه «جهان» می‌کاود. در واقع، شاید هر کدام بر حسب مقتضای زمانه خود یا دغدغه‌های شخصی‌شان این‌طور بحث کرده‌اند، نه اینکه فارابی فلسفه آفرینش انسان و طرح مدینه فاضله را مهم‌تر دانسته باشد یا اینکه طباطبایی توضیح تفصیلی فلسفه آفرینش جهان را عظیم‌تر دیده باشد.

توجه به این نکته مهم است که هم فارابی و هم طباطبایی پس از بررسی «انسان و جهان» به مثابه فلسفه آفرینش، ذات الاهی و حبّ ذات واجب‌الوجود را نکته‌ای شاخص و تعیین‌کننده در آفرینش و فلسفه آن دانسته‌اند. در حقیقت، این نکته اهمیت خود را زمانی آشکارتر می‌کند که مشرب‌های فلسفی این دو فیلسوف را با یکدیگر مقایسه کنیم. فارابی به عنوان فیلسوفی مشاء در عالم اسلام، و طباطبایی به عنوان

فیلسوفی عقل‌گرا و مفسر و ناقد مکتب صدرایی، هر دو به یکسان در این باب رفتار کرده‌اند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. برای اطلاع بیشتر نک.: رعد: ۲؛ ابراهیم: ۳۲؛ نحل: ۱۲؛ حج: ۶۵؛ عنکبوت: ۶۱؛ انبیاء: ۷۹.
۲. برای اطلاع بیشتر نک.: طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۶۴ به بعد.
۳. سال‌ها قبل این مقاله همراه مقالات دیگر در کتابی به نام مجموعه مقالات چاپ شده بود. اخیراً بوستان کتاب آن را در دو جلد با عنوان بررسی‌های اسلامی منتشر کرد.
۴. برای اطلاع بیشتر نک.: خسروشاهی، ۱۳۸۸: ۱۹۰-۱۹۱.

## منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۸). *الاشارات والتنبيهات*، تهران: مطبعة الحيدري.
- توسی، نصیرالدین (۱۴۳۳). *تجرید الاعتقاد*، تحقیق و تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵). *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- خسروشاهی، سید هادی (۱۳۸۸). *بررسی‌های اسلامی*، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الاسفار الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۵۳). *قرآن در اسلام*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۸). *شیعه در اسلام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سیزدهم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۱). *طریق عرفان؛ ترجمه و شرح رساله الولاية*، ترجمه: صادق حسن‌زاده، مقدمه و تقریظ: حسن حسن‌زاده آملی، قم: بخشایش.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۶). *نهاية الحکمة*، تصحیح: غلام‌رضا فیاضی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۱). *تفسیر المیزان*، قم: مطبوعات اسماعیلیان.
- فارابی، محمد بن محمد طرخان (۱۴۱۳). *الاعمال الفلسفية*، تصحیح: جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل.
- فارابی، محمد بن محمد طرخان (۱۹۹۵). *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، مقدمه و شرح: علی بوملحم، بیروت: مکتبة الهلال.
- فارابی، محمد بن محمد طرخان (۱۹۹۶). *السیاسة المدنية*، مقدمه و شرح: علی بوملحم، بیروت: مکتبة الهلال، الطبعة الاولى.

