

تأملی بر دیدگاه متکلمان مسلمان در باب غایتمندی آفرینش (تقریب دیدگاه اشاعره و عدلیه)

دکتر علی رضا فارسی نژاد *

چکیده

غایتمندی آفرینش یکی از مسائلی است که همواره معرکه تضارب آرا و نظریات گوناگون بوده است و در این میان همواره از اشاعره و عدلیه به عنوان دو گروه رقیب یاد شده است. اشاعره - به عنوان کسانی که منکر مطلق غرض و غایت در مطلق افعال و از جمله افعال الهی تلقی شده‌اند - همواره از سوی متکلمان امامیه و معتزله - به عنوان قائلان به وجود غرض و غایت در مطلق افعال و از جمله افعال الهی - و نیز حکمای اسلامی، مورد انتقاد واقع شده‌اند. مقاله حاضر درصدد است با مراجعه به متون اصلی و تأمل در ادله طرفین، نزاع چندین صد ساله را تا حدود زیادی برطرف و دو دیدگاه را که سالیان سال متقابل و متناقض می‌نمود به هم نزدیک کند. واژگان کلیدی: غایتمندی، افعال الهی، امامیه، معتزله، اشاعره.

مقدمه

مسئله غایتمندی یا هدفداری آفرینش، یکی از مسائل بنیادی در زندگی بشر است که همواره مورد توجه اندیشمندان جهان؛ به ویژه متفکران مسلمان، بوده است. حکمای اسلامی از فارابی گرفته تا ابن سینا و شیخ اشراق و ملاصدرا و همین‌طور متکلمان مسلمان اعم از شیعه و سنی از ابتدا تاکنون به این مسئله توجه داشته‌اند و حتی عامه مردم نیز همواره در این زمینه با مشکل روبه‌رو بوده‌اند. معمولاً در این زمینه دو پرسش اساسی مطرح می‌شود: آیا آفریننده و فاعل این جهان، از کار خود هدفی داشته است؟ آیا این جهان به عنوان آفریده و فعل خداوند، هدف و مقصدی دارد؟ پرسش اول، گویای غایت فاعلی و پرسش دوم، گویای غایت فعلی است. مکاتب مختلف کلامی و فلسفی،

پاسخ‌های مختلف و متعددی به این دو پرسش داده‌اند و به طور کلی سه موضع در پاسخ به آنها اتخاذ شده‌است. عده‌ای به کلی منکر غرض و غایت در افعال الهی و آفرینش موجودات شده‌اند. جمعی قائل به وجود غرض و غایت در همه افعال شده‌اند و گروهی وجود غرض و غایت در برخی افعال را پذیرفته‌اند اما منکر عمومیت و لزوم آن شده‌اند.

مسئله غایتمندی از دیدگاه اشاعره

اشاعره و اصل غایتمندی

قول مشهور

قول معروف و رأی مشهور در مورد دیدگاه اشاعره در اثبات یا نفی غرض و غایت در فعل باری تعالی این است که آنها تعلیل افعال الهی به اغراض و مقاصد را محال می‌دانند (نک. حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۸۹؛ همو، کشف المراد، ص ۳۰۶؛ سیوری، النافع یوم الحشر، ص ۶۳) و حتی عده‌ای گفته‌اند که آنها نه تنها افعال و آثار خداوند را خالی از اغراض و غایات ذاتیه و عرضیه می‌دانند، بلکه مطلق اغراض را از مطلق موجودات سلب کرده‌اند (نک. زنوزی، ص ۳۹۸؛ مدرس زنوزی، ص ۵۰۱-۵۰۰).

نقد قول مشهور

گرچه مشهور این است که اشاعره مطلق غرض و غایت را از افعال الهی نفی می‌کنند، ولی به نظر می‌رسد این قول خالی از دقت است و به دلایل و شواهد چندی نمی‌تواند صحیح باشد:

دلیل اول: در سخنان و ادله اشاعره مدرکی دال بر اینکه افعال خداوند مطلقاً غرض و غایت ندارد، موجود نیست بلکه آنچه وجود دارد این است که خداوند غرضی در مخلوقات و بندگانش ندارد و موجود ممکن نمی‌تواند غرض فعل باری تعالی باشد (نک. تفتازانی، ص ۳۰۲). اما اینکه آیا غرض می‌تواند ذات الهی باشد یا خیر، مسکوت مانده و حرفی از آن به میان نیامده است؛ به نظر می‌رسد آنها ابتدا، غایت را غیر از ذات و زائد بر آن پنداشته و چون مستلزم محالات و محذورات دانسته‌اند، به نفی و انکار آن پرداخته‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت: شاید مراد و منظور آنان از نفی غرض و غایت از فعل الهی، نفی غرض و غایت زائد بر ذات باشد و چه بسا غایت بودن ذات را قبول داشته باشند همان‌گونه که ملاصدرا نیز احتمال داده است که شاید مراد شیوخ اشاعره، نفی غرض زائد بر ذات از فعل مطلق الهی باشد (نک. اسفهار، ج ۶، ص ۳۶۶).

دلیل دوم: اشاعره نگفته‌اند هیچ یک از افعال الهی معلل به غرض نیست بلکه گفته‌اند همه افعال الهی معلل به غرض نیستند (به صورت سالبه جزئیه با سور موجه کلیه)؛ و این بدان معناست که آنها برخی از افعال الهی را معلل به غرض نمی‌دانند ولی برخی دیگر از افعال الهی، به ویژه احکام شرعی را تعلیل به غرض کرده و ظاهر و ثابت به نص دانسته‌اند به گونه‌ای که برخی از آنان قول به عموم نفی را، مستلزم مخالفت با نص و اجماع دانسته‌اند (نک. تفتازانی، ص ۳۰۱؛ سنندجی، ص ۲۰۲-۲۰۱).

دلیل سوم: در سخنان برخی از اشاعره، وجود غرض و غایت در برخی افعال الهی پذیرفته شده است، حتی برخی از آنان، غرض الهی را در فعل مطلق هم بیان کرده‌اند؛ از جمله غزالی در *الاربعین*، غرض خلقت را اظهار و تحقیق اراده پیشین خداوند دانسته است (نک. غزالی، ص ۱۸). واژه‌های «اظهاراً» و «تحقیقاً»، مفعول لاجله است و پیداست که آوردن این دو، گویای غایت و علت غایی است. بعلاوه استناد به حدیث کنز مخفی که غالباً برای بیان غایت خلقت آورده می‌شود، شاهد دیگری بر این ادعاست که غزالی غرض آفرینش را بیان می‌کند.

دلیل چهارم: فخر رازی از بزرگان مکتب اشاعره نیز در نقد سخن کسانی که داعی را «مصلحت یا منفعت بودن فی نفسه فعل» دانسته‌اند و نیز در نقد سخن کسانی که داعی را صرف اراده دانسته‌اند، علم به اشتغال فعل بر منفعت را داعی انجام فعل توسط باری تعالی دانسته است (نک. رازی، *المطالب العالیه*، ص ۱۹-۱۷) و این خود شاهد دیگری است بر اینکه اشاعره غرض و داعی را مطلقاً نفی نمی‌کنند یا دست کم باید گفت که نمی‌توان این قول را به همه اشاعره نسبت داد.

با توجه به مطالب پیش گفته دانسته می‌شود که آنچه به عنوان رأی و نظر اشاعره، معروف و مشهور است، یا رأی نهایی آنها نیست یا نظر همه آنها به ویژه علمای طراز اول آنان نیست؛ چرا که کسانی مثل غزالی، فخر رازی، تفتازانی و دیگران که از بزرگان کلام اشعری هستند چنین دیدگاهی ندارند اما اگر کسی از آنها چنین دیدگاهی داشته باشد قابل نقد است.

چند اشکال بر رأی مشهور اشاعره

علامه حلی، قول مشهور اشاعره را مستلزم محالات عدیده‌ای از قبیل لایع و عابث بودن خداوند، محسن و منعم و راضی و کریم و جواد نبودن خداوند نسبت به بندگان، مطلوب و مقصود نبودن منافی که خداوند به اشیا مرتبط ساخته، مصیبت بزرگ ابطال نبوات و عدم جزم به صدق ایشان و بلکه جزم به کذب آنها، جواز تعذیب مطیع ترین بندگان مانند پیامبر به بزرگ ترین انواع عذاب، و پاداش به نافرمان ترین آنان مانند ابلیس و فرعون به بیشترین مراتب ثواب، و از همه مهم تر مخالفت با نص صریح قرآن دانسته است (نک. حلی، *نهج الحق و کشف الصدق*، ص ۹۰-۸۹).

اشاعره و عمومیت اصل غایبمندی

با توجه به مطالب پیشین می‌توان گفت این سخن که اشاعره مطلقاً منکر غرض و غایت هستند، محل بحث و اختلاف است؛ چرا که برخی دلایل اشاعره، عموم نفی و لزوم سلب را افاده می‌کند و برخی دلایل آنان، مفید سلب عموم و نفی لزوم است همان گونه که تفتازانی نیز بر این نکته تصریح دارد (نک. تفتازانی، ص ۳۰۳-۳۰۱).

بنا بر آنچه در نقد قول رایج اشاعره گفته شد و با توجه و تأمل در ادله‌ای که اشاعره بر نفی غرض و غایت از فعل باری تعالی اقامه کرده‌اند، باید اشاعره را یکی از منکران عمومیت اصل علیت غایی دانست نه یکی از منکران اصل علیت غایی. مروری بر ادله اشاعره برای اثبات این ادعا کافی است.

ادله اشاعره بر نفی غرض از فعل باری تعالی و بررسی آن

با مطالعه کتب اشاعره، دو نوع دلیل بر نفی غرض از فعل باری تعالی دیده می‌شود؛ یکی نقضی و دیگری حلّی:

دلیل نقضی

یکی از دلایل اشاعره بر نفی علت غایی، نشان دادن مواردی است که به گمان آنها فاقد غرض و غایت‌اند؛ به عنوان مثال، جاودان ساختن کفار در آتش، از نظر آنان نفعی برای هیچ کس ندارد، بنابراین نباید غرضی در آن باشد (نک. ایجی، ص ۳۳۱).

ارزیابی دلیل نقضی

این مثال اشاعره، اصل غایت‌مندی را نفی نمی‌کند بلکه فقط عمومیت آن را نقض می‌کند. ممکن است کسی بگوید سلب عموم با عموم سلب منافاتی ندارد؛ زیرا می‌شود کسی ابتدا با پیدا کردن یک مورد نقض، عمومیت چیزی را نفی کند، سپس با آوردن دلیل یا دلایلی، آن چیز را به طور کلی نفی نماید؛ بنابراین از نفی عموم نمی‌توان نتیجه گرفت که اشاعره برخی از افعال الهی را معلل به اغراض می‌دانند.

در پاسخ باید گفت این سخن در صورتی قابل قبول است که شواهد دیگری بر تعلیل برخی افعال الهی به اغراض، وجود نداشته باشد و فقط از طریق سلب و نقض عموم، نتیجه گرفته شود که برخی از افعال الهی معلل به اغراض هستند ولی دلایل و شواهد دیگری مبنی بر اینکه برخی افعال الهی معلل به غرض هستند، وجود دارد؛ از جمله سخنان تفتازانی در شرح المقاصد و سخنان عبدالقادر سنندجی در تقریب المرام (نک. تفتازانی، ص ۳۰۲؛ سنندجی، ص ۲۰۲-۲۰۱).

دلایل حلّی

دلیل اول: نفی غرض از طریق بطلان دور و تسلسل

از جمله دلایل اشاعره که می‌توان آن را از ادله نقضی نیز به حساب آورد این است که اگر هر چیزی، غایتی داشته باشد، باید هر غایتی هم غایتی داشته باشد و هیچگاه به غایتی نرسد که غایت دیگری نداشته باشد و چنین چیزی محال است چون مستلزم دور و تسلسل است بنابراین به دلیل بطلان دور و تسلسل، باید غایتی وجود داشته باشد که خود، غایت دیگری نداشته باشد. پس نمی‌توان گفت که هر چیزی، غایتی دارد بلکه باید گفت برخی چیزها، دارای غایت هستند (نک. رازی، الاربعین، ص ۲۱؛ ایجی، ص ۳۳۲) و این، قول به وجوب و عمومیت داشتن غرض را باطل می‌سازد.

نقد دلیل اول

در پاسخ به این دلیل باید گفت: سلسله غایات (اغراض) به غایتی (غرضی) که مطلقاً غرض نداشته باشد نمی رسد بلکه به چیزی می رسد که غرضی غیر از ذات خود ندارد؛ یعنی او کار را برای خود و به خاطر خودش انجام می دهد نه به خاطر چیزی دیگر و این، همان غایت (غرض) بالذات است؛ بنابراین، آن غایات و اغراضی که برای غایت و غرض دیگری باشند، غایت بالعرض (وسیله) هستند و مطابق قاعده «کل ما بالعرض لابد و أن ینتهي الی ما بالذات» (نک. ابراهیمی دینانی، ص ۲۹۳)، باید به غایت بالذات برسند. بنابراین، دلیل فوق نه تنها اصل علیت غایی را نقض نمی کند و از کلیت و عمومیت نمی اندازد بلکه مؤکد آن هم هست چون اگر سلسله اغراض به چنین غرضی نرسد، اصل سلسله نیز موجود نخواهد شد؛ در واقع قول به تسلسل، منافی با اصل علیت غایی است نه قول به عدم تسلسل.

دلیل دوم: نفی غرض با استفاده از صفت کمال خداوند

در این دلیل با استفاده از صفت کمال خداوند، غرض را از فعل او نفی می کنند؛ به این صورت که چون داشتن غرض را مستلزم استکمال دانسته اند، برای اینکه استکمال واجب تعالی به غیر، لازم نیاید، غرض را از افعال او نفی کرده اند (نک. ایجی، ص ۳۳۲-۳۳۱؛ تفتازانی، ص ۳۰۱)

نقد دلیل دوم

متکلمان امامیه در پاسخ به این دلیل گفته اند: در صورتی استکمال لازم می آید که غرض به ذات فاعل برگردد، اما این گونه نیست بلکه غرض، یا به غیر - بندگان - بر می گردد و در واقع غرض، نفع رساندن به غیر است، یا به اقتضای نظام وجود برمی گردد و از لوازم فعل است. بنابراین استکمال فاعل، لازم نمی آید (نک. سیوری، النافع یوم الحشر، ص ۶۴).

اشاعره در جواب احتمال اول گفته اند: نفع رسانی به غیر، یا نسبت به فاعل اول، اولویت دارد بر عدم نفع رسانی، که باز هم لازمه اش استکمال است، یا اولویت ندارد، که در این صورت شایستگی آن را ندارد که غرض واقع شود (نک. رازی، الاربعین، ص ۱۲۵).

امامیه در پاسخ به این جواب اشاعره گفته اند: اگر منظور از اولویت، شایسته تر بودن به حکمت او باشد، مستلزم نقصان و استکمال نیست و اگر منظور به دست آوردن کمالی مفقود باشد، که محال است (نک. سیوری، اللوامع الالهیه، ص ۱۴۵؛ بحرانی، ص ۱۱۱). بنابراین، اولویت، مستلزم استکمال نیست، بلکه اعم از آن است.

عده ای از حکما، به گونه ای دیگر به دلیل دوم اشاعره پاسخ داده و گفته اند: اشاعره به پیروی از حکمای الهی گفته اند که هرگاه افعال و آثار خداوند معلل به اغراض و غایات و مبتنی بر حکم و مصالح باشند، استکمال ثابت می شود و چنین چیزی با وجوب وجود منافات دارد، غافل از اینکه در صورتی استکمال لازم می آید که غرض و غایت در فعل مطلق، زائد بر ذات واجب الوجود باشد ولی چنین نیست بلکه غایت

بالذات در ایجاد اشیا، ذات مقدس اوست و سایر موجودات، غایات و اغراض بالتبع و بالعرض اند(نک). زنوزی، ص ۴۰۰-۳۹۸؛ مدرس زنوزی، ص ۵۰۵-۵۰۱).

دلیل سوم: نفی غرض بر مبنای حدوث عالم

لازمه وجود غرض در افعال خداوند این است که یا خداوند قدیم، حادث شود و یا فعل حادث او، قدیم گردد. هر دو لازم، باطل است. بنابراین، وجود غرض در افعال خداوند هم باطل است (نک. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۴۱؛ باقلانی، ص ۵۱-۵۰؛ رازی، الاربعین فی اصول الدین، ص ۲۵۰).

نقد دلیل سوم

در پاسخ به این دلیل باید گفت: اولاً قدیم بودن فعل خداوند محال نیست؛ چون در جای خود ثابت شده است که عالم، قدیم زمانی است. ثانیاً اگر علت فعل خداوند را ذات خداوند فرض کنیم - که فرض درستی است - هیچ محذوری لازم نمی آید؛ چرا که خداوند، خود هم فاعل است و هم غایت(نک). فارسی نژاد، ص ۱۱۹-۱۱۷).

دلیل چهارم: نفی غرض بر مبنای توحید در خالقیت

بر مبنای توحید در خالقیت، خالق خیر و شر و کفر و ایمان، همه خداوند است و متوقف نمودن خالقیت او بر رعایت مصالح و اغراض ممتنع است(نک. رازی، ص ۲۵۱).

نقد دلیل چهارم

ضمن تذکر این نکته که معنای توحید در خالقیت، سلب تأثیر از عوامل قریب نیست، باید دانست که در این دلیل بین غایت فعل و فاعل، و غایت بالذات و بالعرض خلط شده است؛ آنچه ممتنع است، داشتن غرض و غایت فاعلی زاید بر ذات است نه مطلق غرض و غایت.

دلیل پنجم: نفی غرض بر مبنای غنی مطلق بودن واجب تعالی

در این دلیل، داشتن غرض، مستلزم نیازمندی و کسب سود و دفع زیان و منفی باغنی مطلق خداوند دانسته و نفی شده است (نک. باقلانی، ص ۵۰).

نقد دلیل پنجم

در فلسفه ثابت شده که هر موجودی برای خودش کار انجام می دهد حال اگر آن موجود ذاتاً فقیر و محتاج باشد برای برطرف کردن نقص و نیاز خود کار می کند و اگر ذاتاً غنی و بی نیاز باشد از سر جود و فیض کار می کند(نک. سبزواری، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه، ج ۲، ص ۲۷۱؛ طباطبایی، نهاییه الحکمه، ص ۱۸۵-۱۸۴). بعلاوه اینکه محذورات فوق در صورتی لازم می آید که هدف و غرض بالذات، زاید بر ذات باشد در حالی که هدف بالذات خداوند از آفرینش، ذات خداوندی اوست.

دلیل ششم: نفی غرض بر مبنای قول به عدم وجوب چیزی بر خداوند

اشاعره بر مبنای قول به عدم وجوب چیزی بر خداوند، تعلیل افعال الهی بر اغراض را واجب نمی‌دانند زیرا به اعتقاد آنان لازم است انسان بر خداوند اولویت داشته باشد در حالی که چنین چیزی باطل است (نک. رازی، المسائل الخمسون، ص ۶۲؛ تهانوی، ص ۱۰۹۴؛ مغنیه، ص ۱۰۳).

نقد دلیل ششم

این استدلال، در واقع با محتمل دانستن فرض نبودن غرض در افعال الهی، استدلال قائلان به وجود غرض در افعال الهی را سست و باطل می‌کند چنانچه گفته‌اند ادا جاء الاحتمال بطل الاستدلال؛ همین که واجب نباشد فعل الهی دارای غرض و غایت باشد و حتی یک درصد هم احتمال برود که شاید خالی از غرض باشد، هر چند غرض به طور مطلق نفی نشده است اما استدلال قائلان به عمومیت و لزوم غرض از اطلاق و کلیت می‌افتد.

اشاعره گرچه سعی دارند بر مبنای عدم وجوب چیزی بر خداوند، ضرورت و لزوم غایت‌مندی را انکار کنند اما مبنای آنان غلط است چرا که مقصود از وجوب علی الله، وجوب در اصطلاح فقها نیست تا چنان لازمه نادرستی داشته باشد (نک. طوسی، تلخیص المحصل، ص ۳۴۲)؛ وجوب علی الله یعنی ملازمه میان کمال در ذات و صفات، با کمال در فعل، و نقش عقل در این مسئله، شناخت و ادراک است، نه جعل و اعتبار. عقل، انجام کاری را بر خداوند واجب نمی‌کند، بلکه وجوب و بایستگی آن را درک می‌کند (نک. سبحانی، ص ۹۱). بنابراین، منشأ اشتباه اشاعره این بوده است که وجوب کلامی و فقهی را یکی دانسته و از اشتراک لفظی آن غفلت نموده‌اند. علاوه بر این، این وجوب، وجوبی است که با اختیار خود او واجب شده است و وجوب با اختیار، با اختیار منافاتی ندارد.

دلیل هفتم: نفی غرض بر مبنای حسن و قبح شرعی

اشاعره معتقدند که صدور هیچ کاری از خداوند قبیح نیست؛ آنها چون حسن و قبح را الهی و شرعی می‌دانند نه ذاتی و عقلی، صدور هر گونه فعل _ حتی افعالی که در نظر ما قبیح هستند- را از خداوند جایز و بلکه نیکو و حسن می‌شمارند (نک. رازی، الاربعین فی اصول الدین، ج ۱، ص ۳۴۶؛ تهانوی، ص ۱۰۹۴؛ مغنیه، ص ۱۰۳) و بر این مبنا عدم وجود غرض و غایت در کار خداوند را قبیح نمی‌دانند؛ چرا که حُسن آن باشد که آن خسرو کند.

نقد دلیل هفتم

گرچه این استدلال نیز همانند استدلال قبلی، با صراحت، غرض را نفی نمی‌کند بلکه نداشتن غرض را قبیح نمی‌داند همان گونه که استدلال قبلی نداشتن غرض را واجب نمی‌دانست اما مبنای این استدلال نیز همانند استدلال پیشین نادرست است؛ زیرا در جای خود ثابت شده است که حسن و قبح شرعی باطل است (نک. حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۸۳).

نتایج دلایل اشاعره

با دقت در دلایل اشاعره درمی‌یابیم که هیچ یک از دلایل آنها مطلق غرض و غایت را از افعال الهی نفی نمی‌کند بلکه از دلایل فوق‌بیش از این نتیجه نمی‌شود که خداوند غرضی در مخلوقات ندارد و چیزی از مخلوقات نمی‌تواند هدف فعل خداوند باشد. اینان چون چیزی را بر خداوند واجب نمی‌دانند و حسن و قبح را نیز شرعی می‌دانند، لذا داشتن هدف و غرض را واجب نمی‌دانند (نک. فیاض لاهیجی، ص ۳۰۸). ضمن اینکه مواردی را مشاهده کرده‌اند که ظاهراً غرض و غایتی در آنها نیست به همین خاطر منکر عمومیت و لزوم علیت غایی شده‌اند؛ مثلاً دلیل نقضی آنها و دلیل اول حلی آنها، تنها نقضی بر عمومیت علیت غایی است. دلایل دوم تا پنجم نیز مبتنی بر زاید بر ذات دانستن غرض است که انکار آن به عنوان هدف فاعلی و بالذات اشکالی ندارد. دلیل ششم و هفتم نیز عمومیت و لزوم غایت‌مندی را مورد اشکال قرار می‌دهد نه اصل غایت‌مندی و هدف‌داری. در نتیجه این دو استدلال با قول به داشتن غرض، قابل جمع است؛ چون می‌توان گفت خداوند غرض دارد ولی واجب نیست که غرض داشته باشد؛ یعنی اگر غرض هم نمی‌داشت، مشکلی پیش نمی‌آمد و اخلاقی به واجب صورت نمی‌گرفت و این در واقع همان نفی لزوم غرض است نه لزوم نفی غرض. همچنین می‌توان گفت نه داشتن غرض، قبیح است، و نه نداشتن آن؛ بنابراین می‌تواند در برخی از افعال غرض داشته باشد و در برخی نداشته باشد و هر دو هم حسن است.

مرجع آفرینش از نظر اشاعره

بعد از دانستن این مطلب که اشاعره، غرض زائد بر ذات را - به طور مطلق یا نسبی - نفی می‌کنند، باید دید که آیا نفی غرض، نفی مرجع آفرینش هم هست؛ یعنی آیا خداوند بدون هیچ مرجعی عالم را آفریده یا خیر؟

قول معروف این است که اشاعره چون ترجیح بلامرجع را جایز می‌شمارند، وجود مرجع برای آفرینش عالم را لازم نمی‌دانند و می‌گویند خداوند، فاعل مختار است و مختار می‌تواند هر کدام از دو طرف مساوی را بدون هیچ گونه مرجعی ترجیح دهد (نک. رازی، البراهین، ص ۳۹). در مقابل، برخی گفته‌اند: عقیده اشاعره، نفی مرجع به طور مطلق نیست بلکه آنان مجرد اراده حق تعالی را مرجع و مخصص دانسته‌اند (نک. رازی، همان؛ حمید مفتی، ص ۱۹۸-۱۹۷؛ محمدی، ص چهل و دو).

نقد قول به ترجیح بلامرجع

ملاصدرا در نقد این قول گفته است اولاً باید بین عدم مرجع و عدم علم به مرجع فرق گذاشت؛ چرا که مخفی و مستور بودن مرجع از علم انسان موجب نمی‌شود که مرجع را نفی کند؛ بنابراین هر جا نتوانستیم مرجعی پیدا کنیم نباید بگوییم مرجعی وجود ندارد بلکه چه بسا مرجع باشد ولی ما نسبت به آن غافل یا جاهل باشیم. ثانیاً قول به ترجیح بدون مرجع، مستلزم بسته شدن باب اثبات صانع است. ثالثاً با نفی مرجع، دیگر مجالی برای بحث و نظر علمی باقی نمی‌ماند و دیگر نمی‌توان به یقینات اعتمادی داشت؛ چرا که از

ترتیب نقیض نتیجه بر قیاس، در امان نیستیم (نک). صدر المتألهین شیرازی، *الاسفار*، ج ۲، ص ۲۶۳-۲۵۹ و ص ۱۳۴-۱۳۳؛ *همو، المبدء والمعاد*، ص ۱۳۸).

نقد قول به مخصص و مرجح بودن اراده

همچنان که گذشت برخی از اشاعره، وجود مرجح برای افعال باری تعالی را پذیرفته‌اند ولی آن مرجح را اراده می‌دانند نه چیزی زائد بر آن؛ اینها مدعی شده‌اند که شأن اراده این است که یکی از دو طرف مساوی الوقوع را تخصیص دهد نه بر مبنای اولویت یا داعی بلکه از آن جهت که خاصیت اراده این است که یکی از دو شیء متمائل را بدون نیاز به مرجح و داعی ترجیح دهد.

ملاصدرا این قول را نیز مورد انتقاد قرار داده و گفته است: هرگاه دو طرف، نسبت به اراده مساوی باشند، اراده هیچ کدام را تخصیص نمی‌دهد مگر اینکه مرجحی وجود داشته باشد. علاوه بر این، تعلق اراده به یکی از دو طرف، با وجود اینکه نسبت آن به هر دو طرف مساوی است، غیر معقول است. مرید هر چیزی را اراده نمی‌کند یا چیز مطلق را اراده نمی‌نماید؛ چرا که اراده از صفات اضافی است و اراده غیر مضاف به چیزی، غیر معقول است و نیز نمی‌تواند به شیء مطلق اضافه شود بلکه هر گاه تصویری واقع شود و ادراک مرجحی برای یکی از دو طرف حاصل شود، اراده متخصص به یکی از آن دو، حاصل می‌شود؛ بنابراین، ترجیح بر اراده تقدم دارد (نک). صدر المتألهین شیرازی، *الاسفار*، ج ۲، ص ۱۳۵-۱۳۳).

علاوه بر اینها به نظر می‌رسد در اینجا بین مرجح غایی و مرجح فاعلی خلط شده است؛ چرا که مرجح دانستن اراده، در واقع پذیرش مرجح فاعلی است در حالی که بحث بر سر این است که تا مرجح غایی نباشد فعل انجام نمی‌گیرد.

دیدگاه نهایی اشاعره

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان دیدگاه اشاعره را این گونه بیان کرد:

اشاعره در مورد غایت فعل و فایده و اثری که بر فعل مترتب می‌شود، نفی و انکاری ندارند (نک). سبزواری، *تعلیقه بر الشواهد الربوبیه*، ص ۵۰۱؛ غایت فاعل و ما لأجله الفعل، در افعال سایر فاعل‌های ارادی و علمی غیر از خداوند را نیز می‌پذیرند اگرچه وجود غایت در فاعل‌های غیر علمی و غیر ارادی را نمی‌پذیرند. در مورد خداوند نیز، غرض و غایت در برخی افعال را می‌پذیرند اما عمومیت آن را قبول ندارند و برخی افعال صادره از خداوند را فاقد غرض و غایت فاعلی می‌دانند.

به عبارت دیگر می‌توان گفت عده‌ای از اشاعره، منکر غرض و غایت به طور مطلق شده‌اند البته غرض زائد بر ذات، نه مطلق غرض و غایت - اعم از غرضی که ذات باشد یا غیر ذات -، ولی عده دیگری که دیده‌اند برخی از افعال، دارای غرض هستند و بعلاوه نفی غرض به طور مطلق، مخالف نص صریح بعضی از آیات قرآن و سنت رسول (ص) است، عمومیت غرض و غایت را منکر شده‌اند؛ و غرض زائد بر ذات در برخی افعال را پذیرفته‌اند.

بنابراین برخلاف آنچه معروف و مشهور است، اشاعره نه تنها مطلق اغراض و غایات را از مطلق موجودات سلب نکرده‌اند - چرا که ایشان، غایات به معنای آنچه بر فعل مترتب می‌شود و فواید را منکر نیستند - بلکه از افعال الهی هم مطلق اغراض و غایات را نفی نکرده‌اند بلکه عموم و لزوم آنرا نفی کرده‌اند؛ در نتیجه اشاعره یکی از منکران عمومیت اصل علت غایی هستند نه یکی از منکران اصل علت غایی.

مسئله غایتمندی از دیدگاه معتزله

۱. معتزله و اصل غایتمندی

مشهور این است که معتزله از طرفداران جدی اصل غایتمندی افعال الهی و تعلیل آن به اغراض هستند و گمان می‌رود همه معتزله این نظر را دارند ولی از برخی کتب و آثار (نک. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۵۳) به دست می‌آید که همه آنها این نظر را ندارند بلکه این نظر اکثریت آنهاست؛ برخی مانند صاحب ابن عباد، معلل بودن افعال الهی را نفی می‌کنند و برخی مانند معمر گرچه افعال الهی را معلل می‌دانند ولی در این زمینه قائل به عدم تناهی علل شده‌اند؛ و این به معنای نفی غرض و غایت است؛ چرا که قول به عدم تناهی غایات به منزله نفی جمیع غایات است.

بنابراین به نظر می‌رسد همه معتزله در تعلیل افعال الهی به اغراض متفق القول نباشند بلکه می‌توان گفت غالب آنها چنین نظری دارند؛ از نظر غالب متکلمان معتزلی، فعل خداوند نمی‌تواند خالی از غرض باشد بلکه خداوند هر کاری که انجام می‌دهد برای غرضی است و کار بی فایده انجام نمی‌دهد (نک. قاضی، ص ۶۴).

۲. معتزله و عمومیت اصل غایتمندی

اکثریت قریب به اتفاق معتزله طرفدار عمومیت اصل غایتمندی هستند و غایت فعل و آنچه فعل به آن منتهی، یا بر فعل مترتب می‌شود را قبول دارند؛ در فاعل‌های ارادی و علمی نیز غایت فاعل و آنچه فاعل به خاطر آن، کار انجام می‌دهد را می‌پذیرند ولی بین خداوند و سایر فاعل‌های علمی تمایز قائل شده و گفته‌اند؛ در مورد سایر فاعل‌های ارادی، غرض، سبب استکمال ذات آنهاست ولی در مورد خداوند، غرض به ذات بر نمی‌گردد تا موجب استکمال شود بلکه غرض، به بندگان بر می‌گردد.

۳. دلایل معتزله

دلیل اول: اثبات غرض از طریق نفی عبث

مهم‌ترین دلیلی که معتزله و به طور کلی عدلیه می‌آورند، مبتنی بر حکیم بودن باری تعالی و عدم صدور فعل قبیح از وی است که تقریر آن چنین است:

۱. فعل خالی از غرض، عبث است؛ ۲. کار عبث، قبیح است؛ ۳. خداوند کار قبیح انجام نمی‌دهد و اصلاً محال است که کار قبیح کند. بنابراین محال است که فعل خداوند خالی از غرض باشد (نک. ایجی، ص ۳۳۲؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۵۳؛ تهانوی، ص ۱۰۹۵).

به این دلیل، اشکال کرده‌اند که اگر منظور تان از عبث، چیزی است که غرض ندارد، این تازه اول مسئله است و اگر چیز دیگری مراد تان است اول باید آن را تعریف و تبیین کنید و سپس بر امتناع آن بر خداوند دلیل اقامه کنید (نک. ایجی، ص ۲۲۲؛ تهانوی، ص ۱۰۹۵).

دلیل دوم: اثبات غرض از طریق علم باری تعالی

دلیل دیگری که معتزله اقامه کرده‌اند بر مبنای علم باری تعالی به افعال خویش است که تقریر آن چنین است: ۱. خداوند به افعال خویش عالم است؛ ۲. هر کس به افعال خویش عالم باشد، اگر فعل را برای غرضی نیکو انجام ندهد کاری عبث انجام داده است؛ ۳. فعل عبث، قبیح است؛ ۴. خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد. بنابراین فعل خداوند دارای غرض است و خداوند در افعال خویش هدف و غرضی داشته است (نک. قاضی، ص ۶۴).

همان اشکالی که به دلیل اول وارد شد، به این دلیل هم وارد است.

گاهی در پاسخ به این دلایل معتزله گفته می‌شود: عبث، آن چیزی است که خالی از فواید و منافع باشد در حالی که افعال خداوند، محکم و متقن و مشتمل بر حکمت‌ها و مصالح بی‌شماری است که به مخلوقات برمی‌گردد البته این حکمت‌ها و مصالح، سبب اقدام فاعل به فعل نمی‌شوند و مقتضی فاعلیت او نیستند در نتیجه غرض برای او و علت غایی برای افعال او نیز نیستند که مستلزم استکمال او به اینها باشد بلکه این حکمت‌ها و مصالح، غایات و منافی برای افعال او و آثاری است که بر آن افعال مترتب می‌شود؛ بنابراین لازم نمی‌آید که افعال او عبث و خالی از فواید باشد؛ ظواهر شرعی دال بر تعلیل افعال الهی، حمل بر غایت و منفعت می‌شود نه غرض (نک. تهانوی، ص ۱۰۹۵-۱۰۹۴). در واقع معنای سخن فوق این است که هر جا گفته می‌شود افعال الهی دارای غرض است؛ یعنی دارای مصلحت و منفعت و غایت است نه آنچه فاعل را به انجام فعل او می‌دارد و علت فاعلیت فاعل است.

۴. غرض فعل باری تعالی از دیدگاه معتزله

آن دسته از متکلمان که قائل به وجود غرض در فعل باری تعالی هستند، غرض را به مخلوق بر می‌گردانند (نک. فیاض لاهیجی، ص ۳۰۸) و می‌گویند غرض، صلاح و نفع بندگان یعنی رعایت مصلحت مخلوقات است؛ به عبارت دیگر، خداوند مخلوقات را می‌آفریند تا به آنها نفع و سود برساند (نک. خیاط، ص ۲۵؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۵۳). البته در اینکه آیا غرض، نفع رساندن به همه مخلوقات است یا به برخی از آنان اختلاف است. از ظاهر سخنان برخی از آنان چنین استفاده می‌شود که هدف از آفرینش، سود رساندن به بعضی از آفریده‌هاست نه به همه آنها، و سایر آفریده‌ها یا برای این آفریده شده‌اند

که از آنها بهره‌برداری شود در جهت منافع گروه اول، و یا جنبه طریقت و واسطه و وسیله دارند در خلقت کسانی که هدف اصلی از آفرینش هستند (نک. قاضی، ص ۱۰۰).

مسئله غایتمندی از دیدگاه امامیه

۱. امامیه و اصل غایتمندی

متکلمان امامیه از طرفداران جدی اصل غایتمندی هستند و در بین آنان کمتر کسی را می‌توان یافت که با این اصل مخالف باشد. ابن نوبخت، شیخ مفید، سید مرتضی علم الهدی، شیخ طوسی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، فاضل مقداد، ابن میثم بحرانی، لاهیجی و دیگر متکلمان نامی شیعه، همگی اصل غایتمندی را مورد تأکید قرار داده و فعل خالی از غرض را عبث و صدور آن از حکیم را محال دانسته‌اند (نک. مفید، ۱۰۸، ص ۵۷، علم الهدی، ص ۱۲۹؛ طوسی، تمهیدالاصول، ص ۱۱۲؛ سیوری، النافع یوم الحشر، ص ۶۵-۶۴؛ بحرانی، ص ۱۱۰).

۲. امامیه و عمومیت اصل غایتمندی

متکلمان امامیه نه تنها طرفدار اصل غایتمندی هستند بلکه قائل به عمومیت آن بوده و معتقدند همه افعال - اعم از ارادی و غیر ارادی و الهی و غیر الهی - دارای غرض و غایت هستند و هیچ فعلی از هیچ فاعلی بدون هدف صادر نمی‌شود حتی همان افعالی که در نگاه اول فاقد هدف به نظر می‌رسند مانند بازی‌های کودکانه و غیره اگر درست ملاحظه شوند فاقد هدف نیستند. از نظر آنان افعال الهی نیز از این اصل مستثنا نیست و بر همین اساس افعال الهی را تعلیل به اغراض و مصالح می‌کنند و فعل خالی از غرض را عبث، و صدور آن را از حکیم، قبیح و محال می‌دانند (نک. طوسی، الاقتصاد الهادی، ص ۱۰۷؛ طوسی، فصول، ص ۳۳؛ حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۸۹؛ سیوری، اللوامع الالهیه، ص ۱۴۵). ابن داوود حلی عقیده امامیه را در دو بیت چنین سروده است (حلی، سه ارجوزه، ص ۷۳):

«والله لا یفعل الا لغرض فحکمه بحکمه النفع نهض
لولا کان عبثاً و سفهاً و عنهما الحکیم قد تنزها»

۳. دلایل امامیه

دلایل امامیه نیز همانند دلایل معتزله است و اصولاً دیدگاه معتزله و امامیه در این زمینه تا حدود زیادی یکی است و جا داشت که هر دو با هم مطرح شوند ولی برای اینکه نظر امامیه بهتر شناخته شود و این پندار که امامیه در این زمینه و امدار معتزله هستند زدوده گردد، جداگانه مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

مهم‌ترین دلیل امامیه و به طور کلی عدلیه بر اثبات غرض، عبث دانستن فعل خالی از غرض و قبیح دانستن صدور آن از حکیم است (نک. مفید، ص ۱۰۸؛ طوسی، تمهیدالاصول، ص ۱۱۲؛ سیوری، اللوامع الالهیه، ص ۱۴۵).

ابن میثم بحرانی دلیل دیگری بر این مسئله اقامه کرده است. وی صدور فعل خالی از غرض و داعی را مستلزم ترجیح بلامرجح و محال دانسته است (نک. بحرانی، ص ۱۱۰).
این دلیل مبتنی بر حدوث عالم است؛ زیرا فرض بر این بوده که عالم در یک مقطعی معدوم بوده و سپس موجود شده و برای موجود شدن که مقابل معدوم ماندن است، باید مرجح و علتی داشته باشد.

۴. غرض فعل باری تعالی از دیدگاه امامیه

اکثریت قریب به اتفاق متکلمان امامیه معتقدند که غرض در فعل باری تعالی به خود او بر نمی گردد چون او ذاتاً کامل است. بلکه غرض به بندگان او برمی گردد و آن غرض هم چیزی جز رعایت مصلحت بندگان و نفع و فایده رساندن به آنان نیست (نک. مفید، ص ۱۰۸؛ طوسی، الاقتصاد، ص ۵۹ و ۱۰۷؛ حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۸۹).

شیخ طوسی با یک تقسیم، این مطلب را اثبات نموده است: خداوند یا از خلقت عالم، هدف و غرضی داشته است یا نداشته است؛ اگر گفته شود خداوند غرضی نداشته است، لازمه آن عبث و بیهوده کاری است که چنین چیزی قبیح، و صدور آن از حکیم محال است؛ چون عبث، ناقض حکمت است. اگر گفته شود غرضی داشته، آن غرض یا سود رسانی بوده یا ضرر رسانی؛ ضرر رساندن، چه به خود باشد و چه به دیگری، قبیح است و صدور آن از خداوند حکیم محال است. باقی می ماند که غرض سود رسانی باشد؛ حال غرض یا سود رسانی به خود بوده و یا به غیر خود (بندگان)؛ محال است که غرض سود رسانی به خودش باشد؛ چون او غنی مطلق و کامل الذات و الصفات است؛ بنابراین تنها یک فرض باقی می ماند و آن، نفع رساندن به مخلوقات است؛ و این هم از سه حال خارج نیست یا غرض نفع رساندن به مردم و انسان-هاست یا نفع رساندن به غیر انسانها و یا نفع رساندن به همه بندگان است. شیخ طوسی می گوید هر یک از فروض سه گانه اخیر که غرض باشد، خوب و نیکوست اما اگر غرض سود بردن همه بندگان باشد به خوبی شایسته تر است (نک. طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۳۹؛ همو، الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۰۷).
عده ای در توضیح آن فایده و نفع گفته اند: چون نفع حقیقی جز ثواب وجود ندارد و غیر از ثواب شایستگی آن را ندارد که غرض برای خلق بندگان باشد؛ بنابراین غرض همان ثواب رساندن (ایصال ثواب) به مخلوقات است (نک. سیوری، النافع یوم الحشر، ص ۶۵-۶۴).

۵. مرجح آفرینش از دیدگاه امامیه

تفاوت این مبحث با مبحث قبلی (غرض در فعل باری تعالی) در این است که منظور از مرجح در اینجا همان مرجح غایی یا علت غایی است که سبب فاعلیت فاعل است اما مراد از غرض در مبحث قبلی، درست روشن نیست و ابهاماتی دارد که در مباحث بعدی به آن پرداخته شده است.

مصلحت یا منفعت بودن فعل

برخی می گویند داعی انجام فعل توسط فاعل، مصلحت یا منفعت بودن فعل است؛ یعنی همین که فعل به خودی خود منفعت یا مصلحت باشد، کافی است که فاعل را به انجام فعل برانگیزد. نقد و بررسی: فخر رازی این قول را مستلزم دور و در نتیجه، باطل و مردود دانسته و آن را به مجاز نسبت داده و گفته است آنچه داعی برای انجام فعل است، علم و اعتقاد به مصلحت یا منفعت بودن فعل است نه صرف منفعت یا مصلحت بودن (نک. رازی، *المطالب العالیه*، ج ۳، ص ۱۷).

هر کس اندک تأملی در معنای غایت و علت غایی داشته باشد می داند که محال است غایت که مؤخر از فعل و فاعل، و معلول آن دو است، علت فاعل و فعل او باشد چون لازم می آید که شیء، علت علت خودش و در نتیجه علت خودش باشد و این همان تقدم الشیء علی نفسه و دور محال است؛ در واقع این گروه گمان کرده اند که وقتی حکما می گویند علت غایی، علت فاعلیت علت فاعلی است، مرادشان از علت غایی همان چیزی است که بر فعل مترتب می شود غافل از اینکه علت غایی، وجود علمی غایت است نه وجود خارجی آن.

علم به اشتغال فعل بر مصلحت

برخی گفته اند علم باری تعالی به مصلحت فعل و ترک، داعی او برای ایجاد عالم است (نک. طوسی، *فصول*، ص ۳۳). این گروه که علم به اشتغال فعل بر مصلحت را علت غایی و مرجح ایجاد عالم دانسته اند، می گویند افعال الهی خالی از مصالح نیست هر چند ما آن مصالح را ندانیم از این رو می گویند چون خداوند می داند که وقوع فلان امر در فلان وقت معین متضمن مصلحت است و اگر در آن وقت واقع نشود مصلحت آن فوت می شود، آن امر را در همان وقت معلوم ایجاد می کند.

نقد و بررسی: ملاصدرا این قول را نپذیرفته و در نقد آن گفته است: مصلحتی که بر وقوع فعل در آن وقت معین مترتب می شود از دو حال خارج نیست: یا از لوازم وجود آن فعل است که در این صورت هر گاه فعل موجود شود مصلحت آن نیز بر آن مترتب می شود؛ چون لازم و همراه اوست، که اگر این گونه باشد نمی تواند مرجح یک وقت باشد و مرجح وقت دیگر نباشد و یا اینکه آن مصلحت از لوازم وجود آن فعل نیست، که در این صورت ترتب آن مصلحت بر وقوعش در آن وقت و نه در سایر اوقات، از قبیل امور ممکن است، بنابراین نقل کلام می کنیم به سبب تخصیص آن در این وقت و نه وقت دیگر. افزون بر آن، این نظر مستلزم آن است که فعل مطلق الهی معلل به غیر باشد (نک. صدر المتألهین، *اسفار*، ج ۲، ص ۱۳۶-۱۳۳).

حُسن و وجوب ذاتی فعل

گروهی از متکلمان، افعال باری تعالی را به حُسن و اولویت تعلیل کرده و گفته اند: حُسن و وجوب ذاتی فعل، سبب اختیار فعل و انجام و ایجاد آن توسط فاعل است (نک. طوسی، *تمهید الاصول*، ص ۱۱۲؛ علم

الهدی، ص ۱۲۹). اینها خواسته‌اند به این طریق هم غرض زائد بر ذات را نفی کنند و خداوند را از نسبت نقص تنزیه نمایند و هم راهی برای توجیه «چرایی آفرینش» یابند. از نظر این گروه، ایصال نفع و احسان به غیر، فی نفسه و به خودی خود حَسَن و نیکوست و انجام آن بر ترک آن اولویت دارد و به همین خاطر، خداوند مخلوقات را آفرید(نک. طوسی، شرح‌الاشارات، ص ۱۴۳).

برخی همین وجه را به گونه‌ای دیگر بیان کرده و گفته‌اند هر کاری که خداوند انجام دهد، خوب است و فعل خوب را برای آن می‌کند که خوب است؛ از نظر اینان در مورد فعل الهی پرسش «لم» روا نیست؛ یعنی نمی‌توان پرسید که فلان کار را چرا کرد؛ چون آن کار خوب است و کار خوب کردنی است؛ به همین دلیل کار خوب می‌کند پس معقول نیست که بگویند چرا کرد؟ مثل اینکه کسی بگوید چرا خورشید نور می‌دهد یا چرا آتش گرم می‌کند؟ بدیهی است که خورشید چون خورشید است باید نور بدهد و اگر نور ندهد دیگر خورشید نیست و آتش چون آتش است باید گرم کند و اگر گرم نکند، آتش نیست. همین طور کار خوب چون خوب است باید انجام شود و اگر انجام نشود دیگر خوب نیست(نک. قمی، ص ۷۹).

نقد و بررسی: شیخ الرئیس، قول اول را مستلزم اسناد نقصان به باری تعالی دانسته و گفته‌است کسی که فعلی را به خاطر اولی و احسن بودن انجام آن، انجام می‌دهد، اگر آن را انجام ندهد دو کمال را از دست می‌دهد؛ یکی اینکه آنچه نسبت به او اولی و احسن است حاصل نمی‌شود و دیگر اینکه آنچه نسبت به دیگری احسن است حاصل نمی‌شود بنابراین آن شخص باید با انجام فعل، آن دو کمالی که فاقد است را کسب کند و این به معنای آن است که فاعل، ذاتاً ناقص است و با انجام فعل کمال می‌یابد(نک. ابن سینا، ص ۱۴۲). بعلاوه خداوند غنی است و واجب و حَسَن بودن فی نفسه فعل خیر، هیچ مدخلیتی در اختیار آن فعل توسط غنی ندارد مگر اینکه انجام فعل، او را تنزیه نماید و از نقص مبرا کند، یا ترک آن سبب نقص او شود که همه اینها ضد غنی و بی‌نیازی است(نک. همان، ص ۱۵۰).

در نقد وجه دوم نیز گفته‌اند گرچه افعال خداوند در غایت خوبی است و در فعل او «لم» روا نیست ولی خداوند فعل خوب را برای آن نمی‌کند که آن فعل، خوب و کردنی است بلکه برای این می‌کند که خود ذاتاً شریف و کامل است؛ یعنی چون خداوند شریف و کامل الذات است، افعالش نیز چنین است و باید چنین باشد؛ زیرا از نیک به جز نیکی روا نیست و نیک باید نیکی کند؛ مثلاً اگر طیب طبابت می‌کند معقول نیست که پرسند چرا طبابت می‌کند چون در جواب گفته خواهد شد که چون طیب است باید طبابت کند نه کار دیگر.

۶. اشکالاتی به نظریه مشهور عدلیه

تعلیل افعال و احکام الهی به اغراض و مقاصد، مستلزم اشکالات متعددی است که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌شود:

اشکال اول: استاد جواد آملی می‌گوید اگر هدف سود رساندن باشد، چه این سود به خالق برگردد و چه به مخلوق، در هر صورت مستلزم نقص و نیاز خالق و فاعل خواهد بود؛ صورت اول این فرض که روشن است، اما صورت دوم نکته‌اش آن است که وقتی هدف خداوند، نفع رساندن به دیگری باشد اگر این نفع را

به آن دیگری برساند، خود به هدفش نائل می‌شود و اگر این نفع را به آن غیر نرساند خود به هدفش نمی‌رسد؛ پس خداوند غنی محض نخواهد بود؛ چون محتاج به کمالی است که می‌خواهد آن را از راه کار فراهم نماید و این نیازمندی با بی‌نیازی محض سازگار نمی‌باشد بنابراین خداوند، جهان را نیافرید که سودی ببرد یا به بندگان سودی رساند (نک. جوادی آملی، ص ۲۸۵-۲۸۴).

اشکال دوم: ملاصدرا نظریه معتزله را ناشی از جهل به کیفیت اراده باری تعالی دانسته است (نک. صدر المتألهین، *احوجه المسائل*، ص ۱۳۵) به این صورت که آنان چون اراده خداوند را مانند اراده انسان می‌دانستند، پنداشته‌اند که خداوند نیز مانند انسان تا زمانی که به فایده فعل علم نداشته باشد، فعل را اراده نمی‌کند غافل از اینکه علم خداوند برخلاف علم انسان، فعلی است نه انفعالی و اراده خداوند نیز بر خلاف اراده انسان، عین فعل و همراه آن است نه غیر فعل و مقدم بر آن.

اشکال سوم: اشکال دیگری که ملاصدرا بر نظریه معتزله وارد ساخته این است که هر قدری که افعالش معلل به اغراض و دواعی زائد بر ذات باشد، مضطری است در صورت مختار مثل انسان (نک. همان) لذا اگر خداوند، داعی زائد بر ذات داشته باشد، مضطر خواهد بود و این با واجب الوجود بالذات بودن او ناسازگار است.

اشکال چهارم: ملا عبدالله زنوزی و آقا علی مدرس نیز غرض دانستن ایصال نفع به عباد را مورد اشکال و نقد قرار داده و گفته‌اند ایصال نفع به بندگان، یا برای ذات، کمال است یا نقصان و قصور و یا نه نقصان است و نه کمال بلکه نسبت ایصال نفع و عدم ایصال آن به او مساوی است؛ در صورت اول، استکمال ثابت است. در صورت دوم علاوه بر اینکه ترجیح فعل بر ترک، ترجیح مرجوح بر راجح است، مستلزم نقصان و قصور ذات حق و انفعال و تأثیر در اوست و در صورت سوم، ترجیح بلا مرجح و بلکه ترجیح بلا مرجح ثابت می‌شود (نک. زنوزی، ص ۳۹۷-۴۰۰).

اشکال پنجم: هر کس غرض زائد بر ذات داشته باشد، در حد ذات خود، فاعل بالقوه است و به وجود علمی غرض و غایت، فاعل بالفعل می‌شود و در حقیقت علت غایی، فاعل اول و مسبب الاسباب است، بنابراین اگر خداوند اغراض زائد بر ذات داشته باشد، لازم می‌آید که در فیاضیت و فاعلیت، بالقوه و ناقص باشد و چنین چیزی، مستلزم ترکیب بلکه تجسیم است. با توجه به این مطلب، به نظر می‌رسد معتزله با اثبات غرض زاید بر ذات، در حقیقت اولیت و مسبب الاسباب بودن واجب الوجود بالذات را انکار کرده‌اند (نک. مدرس زنوزی، ص ۵۰۵-۵۰۰).

علامه طباطبایی این اشکال را به گونه ای دیگر مطرح ساخته و گفته‌است اگر غایتی که خداوند را به انجام فعل فراخوانده و فعل او و بلکه فاعلیت او به آن وابسته است، همان خیر و مصلحتی باشد که بر فعل مترتب می‌شود، لازم می‌آید که دیگری در خداوند تأثیر کند و حال آنکه خداوند فاعل اول و تام الفاعلیه است و در فاعلیتش به چیزی وابستگی ندارد (نک. طباطبایی، ص ۱۸۵-۱۸۴). بنابراین پذیرفتن عقیده

معتزله مستلزم آن است که حق تعالی، تام الفاعلیه نباشد و تمامیت فاعلیت او وابسته به غیر باشد و غیر، او را به فاعلیت گمارده باشد (نک. محمدی، ص ۳۷۱ و ۳۷۲).

به عبارت دیگر از آنجا که علت غایی، علت فاعلیت فاعل است، اگر غایات و مصالح به بندگان نیز برگردد باز هم مستلزم استکمال و نقص و نیاز است؛ چون فاعل هر کاری که می‌کند برای غایت و غرضی می‌کند که اگر آن غایت و غرض نباشد، فاعل هم آن کار را انجام نمی‌دهد، بنابراین تمامیت فاعلیت فاعل به سبب علت غایی است، حال اگر فعل واجب الوجود به خاطر غایتی از غایات - زائد بر ذات - باشد، لازم می‌آید که در تمامیت فاعلیت خود محتاج به غیر باشد؛ زیرا اگر ایصال نفع به غیر، مقصود نبود، هیچ فعلی از واجب الوجود، صادر نمی‌شد و چنین چیزی مستلزم نقص و محال است (نک. قمی، ص ۷۹-۷۸). و به قول شیخ محمود شبستری (شبستری، ص ۲۲۱-۲۲۰):

«سبب فعل حق چون ما باشیم او شود خلق و ما خدا باشیم»

اشکال ششم: علامه طباطبائی نظریه معتزله را مستلزم اراده موجود عالی و برتر نسبت به موجود سافل می‌داند هر چند مستلزم نیازمندی واجب تعالی به غیر و استکمال او به غایت مترتبه بر افعالش و انتفاعش از آنها نباشد؛ چون آنها غایات و مصالح را به بندگان ارجاع می‌دهند (نک. طباطبائی، ص ۱۸۵-۱۸۴)؛ به عبارت دیگر، لازمه عقیده معتزله نقض قاعده «عدم جواز استکمال عالی به سافل» است (نک. محمدی، ج ۷، پانزده) حال آنکه در فلسفه به اثبات رسیده است که موجود برتر کاری برای موجود پایین تر انجام نمی‌دهد.

۷. ابهام زدایی نظریه امامیه (عدلیه)

یک نقطه ابهام در نظریه امامیه و به طور کلی عدلیه وجود دارد که سبب شده است مراد آنها درست فهمیده نشود و آن هم این است که وقتی می‌گویند «انه تعالی یفعل لغرض» معلوم نیست که منظور آنها از غرض، همان داعی فاعل بر انجام فعل و علت غایی فعل است یا اینکه منظور از غرض، فایده و منفعت و یا مصلحتی است که بر فعل مترتب می‌شود بدون اینکه سبب فاعلیت فاعل باشد.

ظاهر برخی سخنان آنان گویای این است که مراد از غرض، همان علت غایی فعل و داعی است که فاعل را به انجام فعل و او می‌دارد؛ مثلاً خواجه طوسی در کتاب *فصول* می‌گوید: «اذا ثبت أن فعل الباری تعالی تبع لداعیه، والداعی هو العلم بمصلحه الفعل و الترتک فأفعاله تعالی لم تخل عن المصلح ای انه انما یفعل لغرض» (ص ۳۳). فاضل مقداد در *اللوامع الالهیه* گفته است: «انه لا یفعل الا للداعی» (سیوری، ص ۱۴۵). یا ابن میثم بحرانی در *قواعد المرام* گفته است: «الباری تعالی لا یفعل فعلاً الا لأمر لا یخلو فی فعله عن غرض هو الداعی الی ذلك الفعل و الا لزم الترجیح بلا مرجح و هو محال» (ص ۱۱۰). لفظ داعی و همینطور ترجیح بلا مرجح گویای این است که مراد از غرض، آن چیزی است که باعث شده تا فاعل کار را انجام دهد.

برخی از شارحان هم همین وجه را تأیید کرده‌اند: «... و حاصل کلامهم ان الفعل لا یصدر منه تعالی الا بعلم غایه تسمی بالاغراض، وهی المنافع العائده الی الخلق، و لا یفعل ما لا نفع لهم فیه او ما فیه ضرر علیهم» (حسینی تهرانی، ص ۵۴۲).

اما در مقابل، برخی از سخنان ایشان مبین این است که مراد از غرض، همان حکمت‌ها و مصالح و منافی است که بر فعل مترتب می‌شود و هیچ سببیتی هم در فاعلیت فاعل ندارند؛ به عنوان نمونه، علامه حلی در *نهج الحق و کشف الصدق* چنین گفته‌است: «ان الله تعالی انما یفعل لغرض و حکمه و فائده و مصلحه ترجع الی المکلفین و نفع یصل الیه» (ص ۸۹). شیخ مفید نیز در اوائل المقالات فعل خالی از منفعت غیر را عبث دانسته و خداوند را از آن تنزیه نموده‌است: «و لو خلا ما خلقه من منفعه غیره ... لکان عبثاً لا معنی له و الله یجزل عن فعل العبث» (ص ۱۰۸). و از همه مهم‌تر اینکه فیاض لاهیجی در *شوارق الالهام* صراحتاً بیان نموده است که منظور از غرض در سخنان امامیه، همان حکمت‌ها و مصالحی است که فعل مشتمل بر آن است و سبب حسن یا قبیح شدن فعل می‌شوند؛ در واقع آنان با فرق نهادن میان غرض و غایت (علت غایی)، هیچگاه غرض را علت فاعلیت فاعل نمی‌دانند (ص ۲۴۰).

بنابر آنچه گفته شد، اگر مراد از غرض در آنجا که گفته می‌شود «انه تعالی یفعل لغرض»، علت غایی فعل و داعی فاعل باشد که نقش سببیت در علت فاعلی (فاعلیت فاعل) دارد، بیشتر آن اشکالات و نقدهایی که بر آنان وارد شده است رواست اما اگر مراد از غرض، فایده و حکمت و مصلحتی باشد که فعل مشتمل بر آن است و بر فعل مترتب می‌شود، هیچکدام از آن نقدها و اشکالات، بر آنان وارد نیست چون همه قبول دارند که افعال الهی، عبث و بی فایده نیست و هر کاری که خداوند انجام دهد، به صلاح بندگان است و هیچ مفسده‌ای ندارد؛ بحث بر سر این است که آیا خداوند به خاطر این فواید و مصالح، آن کار را انجام داده یا اینکه فاعل، هیچ توجهی به آنها نداشته بلکه چون فاعل، حکیم و علیم و کامل است؛ لازمه فعل او این است که دارای فایده و مصلحت باشد.

بنابراین بهتر است نظریه عدلیه به این صورت ترمیم شود؛ افعال خداوند محکم و متقن و مشتمل بر حکمت‌ها و مصالح بی شماری است که به مخلوقات بر می‌گردد ولی هیچ یک از آنها سبب فاعلیت خداوند نیستند؛ در نتیجه غرض و علت غایی هم نیستند بلکه اینها غایات و منافی برای افعال او و آثار مترتب بر آنهاست؛ بنابراین با این توجیه، هم مسئله عبث بودن افعال الهی حل می‌شود؛ چرا که گفته شد افعال الهی خالی از فواید نیست و وقتی خالی از فایده نباشد، عبث هم نیست؛ چون عبث به فعلی گفته می‌شود که خالی از فایده باشد و هم مسئله غرض و غایت داشتن افعال الهی حل می‌شود؛ چون گفته شد افعال الهی، خالی از غرض نیست؛ تنها چیزی که هست این است که فایده و منفعت مترتب بر فعل، غرض دانسته شد نه علت غایی و آنچه علت فاعلی فاعلیت فاعل است؛ در واقع در اینجا ظواهر دال بر تعلیل افعال الهی، حمل بر غایت و منفعت می‌شود نه غرض (نک. تهانوی، ص ۱۰۹۵-۱۰۹۴)؛ به عبارت بهتر، بنا بر اینکه مراد از غرض، حکمت‌ها و مصالح مترتب بر فعل باشد، غایت فعلی پذیرفته می‌شود و غایت فاعلی نفی می‌شود؛ به تعبیر دیگر گفته می‌شود خداوند از افعال خویش غرض و غایتی را دنبال نمی‌کند ولی فعل

خداوند دارای غایت است و به این طریق هم نفی غرض می‌شود و هم نفی عبث؛ با نفی غرض فاعلی، محذور استکمال و انتفاع و نقص و نیاز از باری تعالی دفع می‌شود و با اثبات غرض فعلی، محذور عبث بودن افعال الهی و انتساب فعل قبیح به او دفع و نفی می‌شود.

تکته: تذکر این نکته ضروری است که اگر مراد از فعل الهی، فعل مطلق باشد نه افعال خاصه و جزئی، چون اساساً چیزی جز ذات الهی و فعل مطلق او نیست، می‌توان ذات الهی را هم هدف فاعلی دانست و هم هدف فعلی (نک. فارسی نژاد، ص ۱۱۷). حتی اگر مراد از فعل الهی، افعال خاصه و جزئی باشد، در صورتی که هدف زاید بر ذات، هدف اصلی و بالذات باشد، محذورات پیش گفته لازم می‌آید اما اگر هدف یا اهداف زاید بر ذات، هدف فرعی و بالعرض باشد و ذات، هدف اصلی دانسته شود، اشکالی پیش نمی‌آید.

تقریب دیدگاهها

۱. تقریب دیدگاه اشاعره و عدلیه

شاید بتوان گفت توجیه پیشین در مورد نظریه عدلیه، وجه جمعی است میان نظریه اشاعره و عدلیه؛ به این صورت که مراد از نفی غرض از جانب اشاعره، نفی تأثیر و سببیت چیزی بیرون از ذات خداوند بر ذات است و مراد عدلیه از اثبات غرض، اثبات غایت فعل و فوایدی است که بر فعل مترتب می‌شود؛ یعنی اشاعره می‌گویند خداوند کارهایش را به خاطر چیزی انجام نمی‌دهد و معتزله می‌گویند کارهای خداوند بی‌فایده نیست بلکه حتماً حکمت و مصلحت و فایده‌ای در آن است؛ بنابراین یکی هدف فاعلی را نفی می‌کند و دیگری هدف فعلی را اثبات می‌نماید؛ در نتیجه این دو نظریه با یکدیگر قابل جمع اند و تعارضی میان آن دو نیست.

مرحوم سبزواری هم مراد اشاعره از نفی غرض را نفی علت غایی دانسته و گفته است: اشاعره می‌گویند تصور چیزی، سبب انجام فعل توسط خداوند نیست و چیزی در خداوند تأثیر نمی‌کند و او را به انجام فعل بر نمی‌انگیزد ولی آنان غایات به معنای آنچه بر فعل مترتب می‌شود و فواید را منکر نیستند (نک. سبزواری، تعلیقه بر الشواهد الربوبیه، ص ۵۰۱).

۲. تقریب دیدگاه اشاعره و حکما

با توجه به آنچه به عنوان نظریه نهایی اشاعره گفته شد به نظر می‌رسد برخی سخنان اشاعره، همان سخن حکما و برخی سخنان آنان همان سخن عدلیه است و این مطلب از ادله‌ای که برای نفی غرض آورده‌اند کاملاً پیداست اما نباید - آنگونه که شارح مواقف پنداشته است (نک. جرجانی، ص ۲۰۲) - تصور شود که دیدگاه اشاعره و حکما یکی است؛ چرا که حکما و عدلیه اولاً بر خلاف اشاعره، قائل به عمومیت اصل علت غایی و غایتمندی هستند. ثانیاً حکما وجود غایت و غرض را لازم و ضروری می‌دانند در حالی که اشاعره هر چند غایت در برخی افعال را پذیرفته‌اند ولی بر مبنای قاعده حسن و قبح شرعی و عدم وجوب چیزی بر خداوند، وجود غایت و غرض را لازم و ضروری نمی‌دانند و همان‌طور که عموم آن را نفی می‌کنند، لزوم آنرا نیز نفی کرده‌اند (نک. مغنیه، ص ۱۰۳).

۳. تقریب دیدگاه عدلیه و حکما

با بیان تفاوت دیدگاه متکلمان عدلیه و حکما با دیدگاه اشاعره، تفاوت دیدگاه عدلیه با حکما نیز دانسته می‌شود؛ آنچه حکما نفی می‌کنند، هدف فاعلی زاید بر ذات است و آنچه عدلیه اثبات می‌کنند، هدف فعلی زاید بر ذات است؛ بنابراین دیدگاه حکما و عدلیه نیز با هم منافاتی ندارند.

نتیجه

از آنچه در این مقاله گفته شد نتایج زیر به دست آمد:

اشاعره بر خلاف آنچه از آنها مشهور است، منکر اصل غایتمندی به طور مطلق نیستند بلکه منکر عمومیت و لزوم آن هستند؛ آنها نه تنها از افعال باری تعالی بلکه از بسیاری از مخلوقات نیز غایت را سلب نکرده‌اند بلکه آنچه آنها از افعال باری تعالی نفی کرده‌اند، غایت و علت غایی زائد بر ذات است ولی منکر غایت به معنای فایده و منافی که بر افعال وی مترتب می‌شود به نحو کلی نیستند.

آنچه متکلمان عدلیه - اعم از امامیه و معتزله - اثبات کرده و بر آن اصرار کرده‌اند، وجود غرض و غایت به معنای فایده و حکمت و مصلحتی است که بر افعال باری تعالی مترتب می‌شود نه غایت و غرض به معنای علت غایی و آنچه فاعل را به فعل واداشته است.

بنابر آنچه گفته شد دانسته می‌شود که علت اصلی نزاع میان اشاعره و عدلیه در مسئله غایتمندی افعال الهی، این است که محل نزاع درست تعیین نشده است؛ چرا که یک گروه (اشاعره) علت غایی و غایت فاعلی زائد بر ذات را نفی می‌کند در حالی که گروه دیگر (عدلیه) غایت و هدف فعلی زائد بر ذات را اثبات می‌نماید اما تصور شده که موضوع نفی و اثبات هر دو گروه یک چیز بوده است. بنابراین یکی از نتایج مهم این مقاله تعیین دقیق محل نزاع و برطرف نمودن نزاع چند صد ساله میان مهم‌ترین نحله‌های کلامی اسلامی در مسئله غایتمندی است.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، مع شرح نصیرالدین الطوسی و قطب الدین الرازی، ج ۳، قم، النشر البلاغه، ۱۳۷۵.

اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، ج ۱، بیروت، المکتبه المصریه، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰.

_____، مجرد مقالات، من املاء ابی بکر محمد بن الحسن بن فورک، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶.

ایجی، قاضی عبدالرحمن بن احمد، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم الکتاب، بی تا.

باقلانی، قاضی ابوبکر محمد بن الطیب، *التمهید فی الرد علی الملحدہ المعطلہ و الراضہ و الخوارج و المعتزلہ*، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۳۶۶ق/۱۹۸۶.

بحرانی، میثم بن علی بن میثم، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، مکتبہ آیه الله العظمی المرعشی النجفی، الثانیہ، ۱۴۰۶ق.

تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، ج ۴، قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۷۱-۱۳۷۰.

تہانوی، محمد علی بن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، ج ۲، تہران، مکتبہ خیام و شرکا، ۱۹۶۷.

جرجانی، علی بن محمد، *شرح الواقف*، ج ۶، مصر، مطبعۃ السعاده، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷.

جوادی آملی، عبدالله، *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*، ج ۲، تہران، الزہرا (ع)، ۱۳۶۴.

حسینی طهرانی، سید ہاشم، *توضیح المراد (تعلیقہ علی شرح الاعتقاد)*، ج ۳، مفید، ۱۳۶۵.

حلی، ابن داوود، *سه ارجوزہ*، بی جا، بی نا، بی تا.

حلی، جمال الدین ابو منصور حسن بن سدید الدین یوسف بن علی بن المطہر، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت (لأبی اسحاق ابراهیم بن نوبخت)*، قم، انتشارات الرضی، بیدار، الثانیہ، ۱۳۶۶.

_____، *نہج الحق و کشف الصدق*، قم، دارالہجرہ، الرابعہ، شعبان ۱۴۱۴ق.

_____، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تحقیق و مقدمہ حسن حسن زادہ آملی، قم، المشرفہ، مؤسسہ النشر الاسلامی التابعہ لجماعہ المدرسین، السادسہ، ۱۴۱۶ق.

حمید مفتی، محمد ابو الفضل محمد مشہور بہ حمید مفتی، *قاموس البحرین (متن کلامی فارسی تألیف بہ سال ۸۱۴ق)*، تصحیح علی اوجبی، تہران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی با همکاری دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۴.

خیاط معتزلی، ابو الحسنین عبدالرحیم بن محمد بن عثمان، *الاتصار*، بیروت، دار قباب، ۱۹۸۶.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *الاربعین فی اصول الدین*، ج ۳، ۱، حیدر آباد دکن، مطبعۃ مجلس دائرۃ المعارف الاسلامیہ، ۱۳۵۳ و ہمان، قاہرہ، مکتبہ کلیات الازہریہ، ۱۹۸۶.

_____، *اسرار التنزیل و انوار التاویل*، تحقیق محمود احمد محمد و بابا علی الشیخ عمر و صالح محمد عبدالفتاح، بی جا، بی نا، بی تا.

- _____، البراهین، مقدمه و تصحیح نگارش محمد باقر سبزواری، ج ۱، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- _____، المسائل الخمسون، تحقیق احمد حجازی السقا، الازهر، القاہرہ، المكتب الثقافی للنشر و التوزیع، ۱۹۸۰.
- _____، المطالب العالیہ، ج ۳ و ۱۱، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷.
- زنوزی، ملا عبد اللہ، لمعات الہیہ، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ج ۲، تهران، مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفہ ایران وابستہ بہ وزارت فرهنگ و آموزش عالی، بی تا.
- سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی، بہ کوشش علی ربانی گلپایگانی، ج ۳، تهران، پژوهشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
- سبزواری، ملاہادی، شرح المنظومہ (غرر الفرائد)، تصحیح و تعلیق حسن حسن زادہ آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، ج ۲، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- _____، تعلیقہ بر الحکمۃ المتعالیۃ فی الاسفار العقلیۃ الاربعۃ، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الخامسہ، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۹.
- _____، تعلیقہ بر الشواہد الربویہ، تعلیق و تصحیح و مقدمہ سید جلال الدین آشتیانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الثانیہ، المركز الجامعی للنشر، مطبعہ جامعہ مشہد (افست)، ۱۳۶۰.
- سنندجی کردستانی، عبد القادر، تقریب المرام فی شرح تہذیب الکلام، ج ۲، مصر، الشركہ الخیریہ لنشر الکتب العالیہ الاسلامیہ، ۱۳۱۸ق .
- سیوری حلّی، جمال الدین مقداد بن عبد اللہ، معروف بہ فاضل مقداد، اللوامع الالہیہ فی المباحث الکلامیہ، تبریز، مطبعہ شفق، ۱۳۹۷ق.
- _____، النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر (لمؤلفہ علامہ الحلّی)، صححہ و حققہ و قدم علیہ محمود رضا الافتخار زادہ، مکتبہ العلامہ، ۱۴۱۳ق .
- شبستری، شیخ محمود، مجموعہ آثار، بہ اہتمام دکتر صمد موحد، تهران، کتابخانہ طہوری، ۱۳۶۵.
- صدر المتألہین شیرازی، محمد بن ابراہیم، المبدء والمعاد، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، پیشگفتار سید حسین نصر، تهران، انتشارات انجمن شہنشاہی ایران، ۱۳۵۴.
- _____، الحکمۃ المتعالیۃ فی الاسفار العقلیۃ الاربعۃ، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الخامسہ، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۹.

- _____ ، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة (مجلدات دوم و هفتم)، به ضميمه تعليقات سبزواری، به اشراف سيد محمد خامنه‌ای، تصحيح و تحقيق و مقدمه دكتور مقصود محمدی، قم، بنياد حکمت اسلامي صدرًا، ۱۳۸۰.
- طباطبائي، سيد محمد حسين، *نهاية الحكمة*، قم المشرفه، مؤسسه النشر الاسلامي التابعه لجماعه المدرسين، جمادى الاولى ۱۴۰۴ الموافق لشهر بهمن ۱۳۶۲.
- طوسی، شيخ الطائفة ابو جعفر محمد بن الحسن، *الاقتصاد الهادي الى طريق الرشاد*، تحقيق الشيخ حسن سعيد، مكتبه جامع چهلستون، ۱۴۰۰ ق.
- _____ ، *الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد*، بيروت، دارالاضواء، الثانيه، ۱۴۰۶هـ/ ۱۹۸۶.
- _____ ، *تمهيد الاصول*، ترجمه عبدالمحسن المشكوه الديني، تهران، انجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۵۸.
- _____ ، *تمهيد الاصول في علم الكلام*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
- طوسی، خواجه نصير الدين، *فصول*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
- _____ ، *شرح الاشارات و التنبهات ابن سينا*، مع شرح قطب الدين الرازي، ج ۳، النشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____ ، *تلخيص المحصل*، بيروت، دارالاضواء، دوم، ۱۴۰۵ ق.
- علم الهدی، السيد الشريف المرتضى، *الرسائل*، ج ۱، بيروت، مؤسسه النور للمطبوعات، ۱۴۰۵ ق.
- _____ ، *رسائل المرتضى*، تحقيق السيد مهدي الرجائي، دارالقرآن، ۱۴۰۵ ق.
- غزالي، ابو حامد محمد بن محمد، *الاربعين في اصول الدين*، بيروت، دار الجيل، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸.
- فارسی نژاد، علی رضا و حامد دژآباد، "فلسفه آفرینش جهان و انسان از دیدگاه قرآن"، *فصلنامه اندیشه دینی*، سال ۱۲، شماره ۳۰، بهار ۱۳۸۸، ص ۱۲۴-۱۰۳.
- فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق، *گوهر مراد*، با مقدمه زين العابدين قرباني، تهران، سایه، ۱۳۸۳.
- قاضي عبد الجبار المعتزلي، ابو الحسن، *المغنى في ابواب التوحيد و العدل*، ج ۱۱، قاهره، المؤسسه المصريه العامه، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵.
- قمی، قاضي حکيم ميرزا محمد سعيد بن حکيم محمد مفيد (معروف به قاضي سعيد قمی) (نيمه دوم ق ۱۱))، *کليد بهشت*، به کوشش محمد مشکوه، تهران، الزهرا (س)، ۱۳۶۲.

محمدی، مقصود، مقدمه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (مجلدات دوم و هفتم)، به
ضمیمه تعلیقات سبزواری، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر مقصود
محمدی، قم، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.

مدرس زنوزی، آقا علی، بدایع الحکم، مقدمه و تنظیم احمد واعظی، تهران، الزهرا (س)،
۱۳۷۶.

مغنیه، محمدجواد، معالم الفلسفه الاسلامیه، بیروت، دارمکتبه الهلال - دارالجواد،
الخامسه، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان بن المعلم ابو عبد الله العکبری البغدادی (۴۱۳-۳۳۶)،
اوائیل المقالات، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

