

هدف خدا از خلقت در ساحت عقل و نقل

مرتضی پویان *

چکیده

در این مقاله ضرورت وجود هدف برای فاعلیت خدا به سه صورت نفی می‌شود: اول: غایت برای ذات خدا نه ضرورتی برگرفته از مبانی و قواعد عقلی و فلسفی است. دوم: نه لازمه مکتب و فلسفه ارسطویی است. سوم: نه از آموزه‌های دینی و نصوص شرعی اعم از آیات و روایات قابل استفاده است. لذا هرگونه فرض یا ضرورت هدف برای خدا در خلقت مردود است. خدا در خلقت هیچ‌گونه غایتی نداشته است، بلکه خالقیت او نسبت به همه عوالم به صورت «جود» است و البته هرگونه غایتی که برای خدا قابل فرض است به فعل خدا برمی‌گردد. بنابراین از یک طرف اثبات غایت و هدف برای ذات خدا محال است زیرا مستلزم این است که خدا ناقص و ممکن باشد و از طرف دیگر نفی غایت و هدف از فعل خدا نیز محال است زیرا مستلزم این است که فعل خدا لغو و حشو باشد.

واژگان کلیدی: هدف، جود، انسان‌انگاری خدا، ابن‌سینا، ملاصدرا.

* دکتر در رشته فلسفه و حکمت اسلامی از دانشگاه تربیت مدرس. پژوهشگر.

رایانامه: morteza.pouyan@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۹/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۸۵/۹/۱۶

مقدمه

بحث غایت‌انگاری خدا در خلقت از مسائلی است که همواره در طول تاریخ دغدغه فیلسوفان بلکه متدینان بوده است. از جمله پرسش‌های مهمی که در مسائل اعتقادی مطرح می‌شود این است که هدف خدا از خلقت چیست؟ هر پاسخی که به این پرسش داده شده است البته مورد مناقشات فراوانی نیز قرار گرفته است. این موضوع در مسیحیت، اسلام، فلسفه و عرفان و حتی در آموزه‌های نقلی و عقلی از اهمیت زیاد و جایگاه خاصی برخوردار است. باید ببینیم لزوم علت غایی برای افعال الهی از کجا ناشی می‌شود. آیا سؤال از علت غایی خدا سؤالی ضرورتاً فلسفی است یا سؤالی برگرفته از مکتب فلسفی خاص است و یا هیچ‌کدام؟ بلکه از دیدگاه فلسفی، ضرورتی برای چنین پرسشی درباره افعال الهی وجود ندارد و یا اینکه اساساً طرح این سؤال برگرفته از آموزه‌های دینی است؟ در هر صورت منشأ این پرسش هر چه باشد از آن حیث که پرسشی عقلی و دینی است، عقل و شرع چگونه پاسخ می‌دهند و چگونه با آن برخورد می‌کنند؟ اگر خدا در خلقت علت غایی داشته است آن غایت چگونه قابل تبیین است و اگر غایت نداشته است، چگونه قابل توجیه است که علت فاعلی بدون غایت عمل کند؟ آیا دلیل عقلی عامی وجود دارد که ضرورتاً هر علت فاعلی، علت غایی داشته باشد؟ و اگر پاسخ مثبت است با چه دلیل و حجتی می‌توان این دلیل عام را در مورد خدا تخصیص زد.

بخش اول: علت غایی خدا در غرب

بحث علت غایی به معنای علت فعل خدا در ایجاد و خلقت، در تفکر غربی به این معنا خیلی مطرح نبوده است. یعنی از دوره قرون وسطی به بعد ما بحثی تحت عنوان غایت‌انگاری خدا از خلقت به معنای علت غایی در خلقت خداوند را به طور واضح پیدا نمی‌کنیم. علت غایی از دوره بعد از قرون وسطی در غرب تضعیف می‌شود حتی با ظهور لایب نیتس (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۴: ۳۵۹) که به علت غایی اهمیت می‌دهد و سعی می‌کند دوباره این نوع علیّت را در غرب احیا کند اما تلاش او دوام زیادی نمی‌آورد و از جانب خود فیلسوفان غربی مورد مناقشه قرار می‌گیرد. لذا این نوع تفکر از علت غایی را بیشتر می‌توان در بعضی از فیلسوفان قرون وسطی و فیلسوفان مسیحی چون آکوئیناس (کونگ، ۱۳۸۴: ۱۰۱) و امثال او جستجو کرد. این فیلسوفان مسیحی در بحث علیّت از یک طرف از آثار ارسطویی و از طرف دیگر از ابن‌سینا متأثر بودند. اما بعد از قرون وسطی عقیده به علیّت رو

به افول می‌رود و اسپینوزا (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۵۹ و ۶۰) و نیچه (یاسپرس، ۱۳۸۰: ۱۴۸) به صراحت آن را نفی کردند.

مسأله غایت‌انگاری در سنت اسلامی و بین متفکران اسلامی بسیار حائز اهمیت بوده و هست و طبق آن نظرات و اقوال متفاوتی نیز بیان شده است که با رجوع به قرآن و روایات و اقوال حکما می‌توان به آنها دست یافت. اینک برخی از این اقوال را نقل و به تحقیق آنها می‌پردازیم.

نخست آنچه که به ذهن می‌آید آن است که طرز تلقی علت غایی از خلقت در ظاهر نوعی تفکر ارسطویی است یعنی تفکر مکتب فلسفی خاص است و نه تفکری ضرورتاً فلسفی. ارسطو مسأله علیّت را به بهترین وجه تبیین، و تصریح کرد که این علل چهارگانه در تحقق اشیاء دخیل است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۶۷). ظاهر این نظر ارسطو مستلزم آن است که بگوییم اگر هر موجودی از جمله خدا به علت فاعلی متّصف شد پس حتماً این فاعل، علت غایی خواهد داشت و ما می‌توانیم به جستجو و تحقیق در مورد چیستی آن غایت پردازیم. این طرز تلقی از تفکر ارسطویی تا هم‌اکنون ادامه داشته و به صورت یک اصل بلکه به صورت ضرورت در آمده است. گویی ضرورتی فلسفی و عقلی ایجاب می‌کند که خواه ناخواه در مسأله خلقت خداوند به جستجوی علت غایی باشیم.

طرح مسأله علیّت و علت غایی در آثار ارسطو

ارسطو مسأله علیّت را که از آن جمله علت غایی است به تفصیل در *طبیعیات* و به اجمال در *مابعدالطبیعه* بیان کرد. بر طبق مبنای ارسطویی شخصی که از علیّت بحث می‌کند باید یک عالم طبیعی باشد و یا از آن جهت که عالم طبیعی است - و نه به حیثیت الهیاتی‌اش - از علیّت بحث می‌کند. با توجه به این نکته، بحث علیّت در علم طبیعی است و علیّت از عوارض ماده خواهد بود. ژان برن به خوبی به این نکته اشاره کرده است: «برای فهم این نظریه ارسطویی درباره علیّت، نباید از نظر دور داشت که در اغلب مواقع ارسطو از نظرگاه یک طبیعی‌دان بحث می‌کند» (ژان برن، ۱۳۷۳: ۸۹ و ۹۰). اما اگر ارسطو دیدگاه الهیاتی به علیّت می‌داشت، می‌بایست آن را در *مابعدالطبیعه* خود و با مثال‌های غیرطبیعی و مادی تبیین می‌کرد در صورتی که بر خلاف آن عمل کرده و در هر جا که بحث علیّت را مطرح می‌کند به تبیین آن با مثال‌های طبیعی پرداخته است. نظیر آنکه در کتاب پنجم از *مابعدالطبیعه* برای علت غایی چنین مثال می‌زند: «تندرستی علت راه رفتن است چه اگر بپرسند که فلان کس

چرا راه می‌رود، پاسخ می‌دهیم برای اینکه تندرست باشد...مانند لاغر شدن به منظور تندرستی یا تخلیه بدن یا داروها یا ابزارها(ی طبی) زیرا همه آنها برای غایت است»(ارسطو، ۱۳۷۸: ۶۶ و ۱۶۷). و جالب آنکه مشابه همین مطلب را در کتاب *طبیعیات* (همو، ۶۷) آورده است.

بنابراین آن‌طور که از طرح بحث علیت در *سماع طبیعی* و مثال‌های مادی و طبیعی در کلمات ارسطو به دست می‌آید آیا واقعاً ارسطو معتقد بود که فقط موجودات مادی و طبیعی دارای علت‌اند یا موجودات مابعدالطبیعه را نیز شامل می‌شود. نگارنده در بین آثار ارسطو عبارتی که بتواند پاسخ این سؤالات باشد، نیافتم لکن در *سماع طبیعی* عبارتی وجود دارد که می‌تواند به وجهی جواب این پرسش‌ها باشد. ارسطو می‌گوید: «چون اصطلاح علت معانی متعدد دارد پس معلوم می‌شود که شیء واحد علل متعدد دارد» (همو).

در نتیجه باید گفت که خداوند و موجودات مجردی که نحوه قابلیت آنها از طریق طبیعی نیست نباید غایت داشته باشند و اگر موجودی فاقد حرکت و یا به حکم طبیعت موجود نباشد- مثل خدا- نباید برای عمل خویش دارای غایتی باشد. برای اینکه حرکت و عمل برای غایت، از جمله احکام موجودات طبیعی است و موجودات غیرطبیعی دارای حرکت نیستند. نکته قابل تأمل آنکه از طرح غایت در *طبیعیات* و مثال‌های مادی و تصریحاتی که در عبارات خود در خصوص غایت در *طبیعیات* آورده، می‌توان دلایل و شواهدی برای اختصاص بحث علت غایی به *طبیعیات* در نزد ارسطو پیدا کرد. آیا خدای ارسطو علت غایی در فاعلیت خود دارد یا خیر؟ واقعیت آن است که عبارات او در این باب منسجم نیست و تا حدودی هم مبهم است. کلمات ارسطو را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

دسته اول

نخست به آن دسته از کلماتی می‌پردازیم که دلالت دارد خداوند علت غایی دارد. در جایی از کتاب *مابعدالطبیعه* به صراحت می‌گوید که خدا محرک نامتحرک اولی است و علت غایی دارد و علت غایی او هم جز خودش نیست. زیرا او خیر مطلق است و خیر مطلق فرض ندارد غیر از خودش را اراده کند: «علت غایی در میان موجودات نامتحرک قرار دارد» (همو: ۴۸۰ و ۴۸۱) و نیز «علت غایی نامتحرک همان گونه محرک است که معشوق، محرک است» (همو). البته بعضی از کسانی که به تحلیل فلسفه ارسطو در غرب پرداخته‌اند بر این

باورند که ارسطو به علت غایی برای خداوند قائل نیست. برای مثال گمپرتس در کتاب *متفکران یونانی* برای نفی علت غایی از خدا نزد ارسطو به کتاب «*درباره آسمان*» وی استناد می‌کند: «ارسطو از خدا، به عنوان خدای موجود بنفسه هرگونه عمل و اثربخشی و حتی خواستن و در نتیجه خواستن نیک و نظریه غایت را سلب می‌کند» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ج ۳، ۱۴۳۷). در آثار ارسطو ظاهراً عبارتی که دال بر علت غایی برای خداوند به معنای تأثیربخشی به غیر باشد، وجود ندارد. در تأیید گفتار ما کلامی است که در حاشیه کتاب *قرون وسطی* اثر ژیلسون آمده است: «مشکل می‌توان کلامی از ارسطو یافت که به‌وضوح حاکی از آن باشد که خدا علت خاصی به معنی اخص کلمه است، یعنی فعل از او به معلول تعدی می‌کند» (ژیلسون، ۱۳۶۶: حاشیه شماره ۱۳۸، ۱۳۷). وقتی فاعلیت او به نحو اثربخشی و تأثیر نبود علت غایی به این معنا هم نخواهیم داشت.

دسته دوم

چنان‌که گذشت ارسطو بحث علیّت را در *طبیعیات* به تفصیل بیان کرده است. ارسطو در فصل هفتم از کتاب *سماع طبیعی* چنین می‌گوید: «عالم طبیعی در تحقیق و استدلال از چهار علت حرکت سود می‌جوید» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۸۱). صراحت این عبارت دلالت دارد که ارسطو بحث علیّت را به *طبیعیات* و حرکت اختصاص می‌دهد چنان‌که در جایی دیگر می‌گوید: «اشیائی که به حکم طبیعت به وجود می‌آیند موجودند، دارای حرکت و عمل برای غایتی هستند» (همو، ۸۵) و یا «طبیعت خود علتی است: علتی که برای مقصودی عمل می‌کند» (همو، ۸۸) و یا «روشن است که این نوع علت (علت غایی) در اشیائی که از طریق طبیعت به وجود می‌آیند و هستند کارگر است. چون طبیعت دارای دو معنی است که یکی ماده است، و دیگری صورت، و چون صورت غایت است و چون هر چیز دیگر برای غایت است، پس صورت باید علت به معنی «آنچه شیء برای آن است» باشد» (همو، ۸۷). مراد از جوهر نامتحرک که وجودش ضروری است همان خداوند است زیرا غیر از او همه متحرک و ممکن‌اند. بنابراین وقتی جوهر، مفارق از طبیعت بود طبعاً احکام طبیعت از جمله علل و علت غایی هم بر او بار نمی‌شود و از این جهت خدای ارسطو که موجودی مافوق طبیعت و حرکت است نمی‌تواند دارای علت غایی باشد. نتیجه آنکه نمی‌توان از عبارات ارسطو علت غایی به معنای «*مالاجله الحركة*» - یعنی تأثیرگذاری به خاطر غیر - را به‌دست آورد.

دسته سوم

چون ارسطو خدا را محرک نامتحرک می‌داند لذا فاعلیت خدای ارسطو نوعی فاعلیت حقیقی که مؤثر وجود باشد، نیست زیرا در چنین فاعلیتی، اراده شرط است که ارسطو آن را در خداوند نقص می‌داند، زیرا اراده برای کسب چیزی است و لذا اراده در فواعل طبیعی است اما ارسطو خدا را فاقد اراده بدین معنا می‌داند: «ارسطو از خدا، به عنوان خدای موجود بنفسه هرگونه عمل و اثر بخشی و حتی خواستن و در نتیجه خواستن نیک و نظریه غایت را، سلب می‌کند» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ج ۳، ۱۴۳۷). از این جهت است که خدای ارسطو یک خدای خالق نیست. نتیجه‌ای که از اینجا به دست می‌آید آنکه چون ارسطو خدا را تحت عنوان علت فاعلی به معنای حقیقی آن قبول ندارد پس او نمی‌تواند علت غایی به معنای حقیقی آن «ایجاد برای شیء یا به خاطر شیء» را نیز قبول داشته باشد.

دسته چهارم

ارسطو در بعضی موارد حتی در بین موجودات طبیعی هم علت غایی را لازم نمی‌داند و فقط به علت فاعلی آنها اشاره کرده است. این نکته بسیار مهم است زیرا طبیعت، بستر و مجرای علل اربعه است و باید علت غایی را در موجودات طبیعی پیدا کرد و از طرف دیگر اگر در این عالم، علت فاعلی وجود داشته باشد باید علت غایی نیز برای او در نظر گرفت. با این حال ظاهراً ارسطو می‌خواهد این تلازم را نفی کند بدین معنا که در عالم طبیعت هم امکان فرض علت فاعلی بدون علت غایی وجود دارد: «کسوف ماده ندارد، بلکه اینجا فقط موضوعی هست که منفعل می‌شود یعنی ماه. علت محرک که سبب نابودی روشنایی می‌شود چیست؟ زمین. علت غایی هم شاید اصلاً وجود نداشته باشد» (ارسطو، ۱۳۷۸، ۳۳۱). وقتی تلازم بین علت فاعلی و غایی، که اگر هر جا اولی باشد دومی هم باید باشد در طبیعت که موضوع بحث علیت نزد ارسطو است، رد شود دیگر تلازم در موجودات مابعدالطبیعه به طریق اولی نفی خواهد شد. وقتی مابعدالطبیعه ارسطو و به خصوص خدای او مجرای علیت حقیقی نشد پس نفی علت غایی از خدا با مبانی و فلسفه ارسطو هم مخالف نمی‌باشد: «ارسطو صریحاً می‌گوید که ما نباید همیشه در جستجوی یک علت غایی باشیم زیرا بعضی چیزها را باید تنها به وسیله علل مادی یا فاعلی تبیین کرد» (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۵۹) و یا «ارسطو اغلب اوقات درباره علت غایی اصرار دارد ولی چه بسا یادآور می‌شود که مواردی هم هست که برای تبیین آنها جز به علت فاعلی نمی‌توان متوسل شد

چنان‌که در مورد کسوف و خسوف» (ژان وال، ۱۳۷۰: ۳۱۶).

حاصل آنکه حتی در مکتب مشایی و ارسطویی که بحث علت غایی اثبات و جایگاه خودش را پیدا می‌کند وجود علت غایی در بین موجودات طبیعی و مافوق طبیعت ضرورت ندارد لذا چه بسا علت فاعلی که علت غایی ندارد. پس ضرورت علت غایی برای خداوند حتی در مکتب ارسطویی هم به اثبات نرسید. در نتیجه اثبات علت غایی برای هر علت فاعلی، نه ضرورت فلسفی آن را اقتضاء می‌کند و نه از فلسفه ارسطو چنین تلازمی به دست می‌آید.

بخش دوم: دلایل هدف ذات خدا در خلقت

بحث هدف خدا از خلقت از زمان فارابی در بین فیلسوفان اسلامی مطرح بود. فارابی تعلیقه اول از کتاب *تعلیقات خویش* را به بحث غایت خدا از خلقت اختصاص داد: «هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته تعالى... فتكون الغاية في فعله ذاته» (الفارابی، ۱۴۱۲: ۱۲۷) اما در بین فیلسوفان اسلامی اولین کسی که بابت مستقل برای این بحث که آیا خداوند در افعال خود علت غایی دارد یا خیر؟ اختصاص داد شیخ الرئیس ابوعلی سینا در *اشارات* بود: «أُتِعرف ما الجود؟ الجود هو افادة ما ينبغى لا لعوض» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ج ۳، ۱۴۵) سپس شیخ اشراق در *مطارحات* فرمود: «فی بیان ان واجب الوجود لایكون لفعله علة غائية» (سهروردی، ۱۳۳۱، ج ۱: ۴۲۷-۴۲۹). بعد از این دو فیلسوف، این بحث به آثار کلامی و فلسفی دیگر کشیده شد. متکلمین اسلامی اعم از شیعه و سنی به تفصیل در این مورد بحث و گفت‌وگو کردند که اقوال مهم آنان در بخش بعدی خواهد آمد و در نهایت صدر المتألهین در *سفار* با عنوان «فی الفرق بین الخیر و الجود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۲۶۹-۲۷۱) و نیز علامه طباطبایی در *نهاية الحكمة* تحت عنوان «تنبيه» (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۷۰) به تفصیل به بحث از علت غایی پرداختند. بحث هدف خدا از خلقت در بین متفکران اسلامی خیلی مورد اهمیت بود. برعکس در بین متفکران غربی و مسیحی یا مطرح نبود و یا بسیار به ندرت بحث از آن شده که نمونه‌هایی از آنها را در اقوال مناسب با خودش ذکر خواهیم کرد.

در مورد هدف خدا از خلقت اقوال متعددی را می‌توان از کتب کلامی و فلسفی استخراج کرد که در اینجا به اهم آنها اشاره می‌کنیم و سپس به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم:

نظریه اول: خداوند مطلق است، پس افاضه می‌کند

مطلق بودن خداوند علت فیض اوست. چون خدا مطلق است و به لحاظ وجود و کمالات

به هیچ قیدی مقید نیست بدین سبب فیض از او انتشار و نشر می‌یابد. در واقع پری، لبریزی و اطلاق و جودش علت انتشار فیض اوست. وقتی خداوند اطلاق داشت یعنی مقید به قید و جودی یا حتی عدمی نیست و برای ایجاد خود نیاز به تقیید به هیچ حیثیت تقییدی و انضمامی ندارد لاجرم انتشار و ریزش و جودی دارد و از این ریزش به خلقت یاد می‌شود. علت این ریزش و انتشار هم اطلاق اوست. پس علت غایی ایجاد عالم و خلقت همین اطلاق خداست.

این قول را اولین بار نحلّه نوافلاطونیان (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۱) مطرح کردند و از آن به نظریه صدور یا فیض "Emanation" تعبیر می‌شود: «چرا احد یا مبدأ اول فرد و وحید نمی‌ماند؟ چرا وجود از ازل تا ابد در او مندمج نیست؟ زیرا هر شیء کاملی تولید می‌کند. همان‌گونه که از موجود زنده‌ای که به حد بلوغ می‌رسد موجودی مثل آن تولید می‌شود. این تولید مقرون به شعور نیست، غیرارادی است، ناشی از سرشار بودن و لبریز شدن است، چنان‌که از چشمه‌ای که پر شود آب جریان می‌یابد و یا بدان‌سان که نور انتشار می‌پذیرد... این همان است که به تعبیر متداول فیضان نامیده می‌شود» (بریه، ۲۵۳۵ ش، ج ۲: ۲۴۹). در بین عرفا و فیلسوفان اسلامی به این نظریه مطلق بودن هم اشاره شده است. آیت الله شاه‌آبادی فرمود: «و بالجمله المثلان أوجب الفيضان» (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰: ۱۴۳). مراد از این مثلان، مثلان و جودی است یعنی وجود او در نهایت شدت و ظهور است. وجودی که در نهایت شدت و ظهور باشد لزوماً از او نور ساطع می‌شود که این نور ساطع شده از او، همان فیض و صدور است. ملاصدرا نیز در مبدأ و معاد می‌فرماید وجود او در حد تمامیت و فرط تحصیل بود به‌گونه‌ای که جمیع موجودات و خیرات از او افاضه شد: «فاعلم انه كما كان ان كماله في ايجاده الاشياء هو بكونه من تمامية الوجود و فرط التحصل على نحو فيض عنه جميع الموجودات و الخيرات» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۲۱).

نظریه دوم: لازمه حب به ذات، حب به آثار آن است «مَنْ أَحَبَّ شَيْئاً أَحَبَّ آثَارَهُ»

طبق این نظر علت غایی خدا در خلقت همانا حُب به آثار خویش است. صدرالمُتألّهین در شواهد فرمود: «انّ من عشق أحدا عشق ما نسب اليه من جهة ما نسب اليه من آثاره ولوازمه وكتبه و تصانيفه و صنایعه و رسله و جلساته» (همو، ۱۳۴۶: ۱۴۵). اگر انسان چیزی را دوست داشته باشد آثار و لوازم آن را نیز دوست دارد. ملاصدرا در مبدأ و معاد برهانی عقلی اقامه می‌کند که چگونه اگر خدا ذات خود را دوست داشته باشد آثار خود را نیز دوست دارد و آن اینکه

کسی که ذاتی را، که به عظمت و کبریاء و قدرت و جود و لطف و کرم متصف است، دوست داشته باشد یقیناً آنچه از این ذات صادر می‌شود را نیز دوست دارد بدون اینکه دیگری مدخلیتی داشته باشد، زیرا برای این آثار هیچ حیثیتی جدا از اینکه آثار و لوازم آن ذات هستند، نیست چنان‌که حقائق ممکنات همین خصوصیت و ویژگی را نسبت به حق تعالی دارند. پس عشق و علاقه به این لوازم و آثار به عینه، عشق و علاقه به خود ذات حق تعالی است. زیرا هیچ حیثیت استقلالی برای این آثار نیست: «اما البرهان العقلي على وجودها للحق تعالى... ان من احب ذاتا متصفة بالعظمة والكبرياء والقدرة والوجود واللطف والكرم فلا بد وان يحب ما ينشأ من ذاته بذاته من الآثار واللوازم الذاتية المنبعثة عنه بلامدخلة الغير... اذا لم يكن لتوابع الشيء حيشية سوى انها توابع له كالحقائق الممكنات بالقياس الى الحق الاول» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵۶). حاصل آنکه خدا چون خودش را دوست دارد این دوست داشتن ذات سبب برای دوست داشتن آثار و لوازم خود است و این دوست داشتن علت ایجاد آنهاست.

نظریه سوم: عبادت

این نحوه غایت را می‌توان به آیه قرآن نسبت داد: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات/۵۶) اما وجه دلالت آن اینکه «لام» در «لیعبدون» لام غایت است، نظیر آیه: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» (التوبه/۳۳) که «لام» در «لیظهره» در بیان غایت ارسال رسول می‌باشد و آن غایت همانا تسلط و برتری دین خود بر همه ادیان عالم است. همچنین در آیه مورد بحث استعمال «ما» و «إلا» که از ادات مفید حصر هستند، بدین جهت بود که خدا می‌خواهد علت غایی خلقت را در عبادت منحصر کند. آن‌گاه معنای آیه بدین صورت در می‌آید که خدا جن و انس را خلق نکرد مگر به غرض عبادت او.

نظریه چهارم: معرفت و شناخت به خدا

این طرز تلقی از غایت به آیه قرآن نسبت داده شده است چنان‌که در آیه می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات/۵۶) بعضی از مفسرین «لیعبدون» را «لیعرفون» معنی کردند یعنی معرفت جن و انس به خدا غایت خلق خداست چنان‌که در روایت آمده است که خدا خلق نکرد مگر برای معرفت: «حسین بن علی به اصحاب خود فرمود ای مردم خدا خلق نکرد بندگان خود را مگر او را شناسند و وقتی او را شناختند عبادت وی را به جا بیاورند» (القمی، بی‌تا: ۹). پس خدا جن و انس را بدین غرض خلق کرد تا آنان به مقام معرفت برسند. علامه در *المیزان* عبادت در آیه را به معرفت تفسیر کردند: «حقیقة العبادة

نصب العبد نفسه في مقام الذلة والعبودية و توجيه وجهه الى مقام ربّه و هذا هو مراد من فسّر العبادة بالمعرفة» (طباطبائی، ۱۳۹۶ق، ج ۱۸: ۴۲۰). یعنی حقیقت عبادت آن است که بنده خود را در حالت ذلت و بندگی درآورد و خود را به مقام پروردگار خود متوجه کند و این مراد کسانی است که عبادت در آیه را به معرفت تفسیر کردند.

نظریه پنجم: جود

غایت خلقت، ایصال نفع و منفعت به غیر است بدون اینکه در این نفع به غیر، غایتی متوجه خود ذات خدا باشد. این نوع فرض غایت‌انگاری هم در تفکر مسیحی و هم اسلامی مطرح بوده و پیروانی داشته است. ژیلسون در این خصوص می‌گوید: «وجود مطلق چون [هست آنچه هست] و در مورد او تحقق پذیرفتن معنی ندارد تنها بدان سبب عمل می‌کند که فیض بیخشد و جودی بکند. پس سبب و علت فیض و خلقت همان جود او بود» (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۱۵۲) و در تفکر اسلامی مولوی در نحوه غایت خدا از خلقت فرمود:

من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم

کلمه «تا» در عبارت «تا بر بندگان جودی کنم» به معنای انتهای غایت خلق در مصرع قبلی است. و همچنین شیخ الرئیس در *تعلیقات* فرمود: «الجود هو أن يفيد الجائد غيره كمالاته لا لغرض خارج غير الجود» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۲۵) یعنی شخص جائد (= جودکننده) در جود خود به غیر، غرضی را خارج از خود جود دنبال نمی‌کند. به عبارت دیگر غرض او از خلقت، جود است. پس در این فرض برای خدا غایت لحاظ شده لکن آن غایت جود است.

نظریه ششم: حرکت حَبّی و محبت ذاتی به شناخت خدا

اهل عرفان قائل‌اند حرکتی که در عالم صورت گرفت و عالم از عدم به وجود یا به مشرب عرفانی دقیق‌تر بگوئیم از اعیان ثابت‌ه یا همان وجود علمی خود در علم حق تعالی به عرصه وجود خارجی ظهور یافت حرکت حَبّی نام دارد. منشأ این حرکت حَبّی همان محبت ذاتی خدا به ذات خویش است چون خدا خواست خودش شناخته شود لذا عالم را از وجود علمی به وجود عینی ظاهر کرد. این سیر و حرکت یا انتقال از وجود علمی اشیاء به وجود عینی آنان حرکتی بود که منشأ آن محبت ذاتی خدا به ذات خویش بود و لذا از این نحوه ایجاد به حرکت حَبّی تعبیر می‌شود. پس حرکتی که منشأ پیدایش جهان است، حرکت حَبّی

است. اگر این حب نبود، آفرینش در وجود خارجی ظهور نمی یافت. حرکت جهان از نیستی به سوی هستی، حرکتی حَبّی است که باعث ظهور و وجود یافتن عالم گردیده است: «لأنّ الاصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكنا فيه الى الوجود... فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة الحب» (القيصري، بی تا: ۱۱۲۸). به هر حال حرکت عالم از عدم ثبوتی به سوی وجود خارجی، جنبشی حَبّی هم از سوی حق تعالی و هم از طرف جهان است. لکن حرکت حَبّی جهان تابع و فرع بر حرکت حَبّی خداست.

نظریه هفتم: انسان کامل

این نظر منسوب به عرفاست که هدف خلقت را انسان کامل می دانند. این غایت به دو صورت مطرح می شود: اول: بدین صورت که علت غایی خدا در خلقت، انسان کامل است و دوم: در قالب اینکه علت غایی خود خلقت، انسان کامل است بدین بیان که انسان مظهر و مرآت تام خداست و خدا انسان را خلق کرد تا خودش را به جهت اوصاف و اسماء خود در این مظهر و مرآت ببیند. هر دو صورت در کتب عرفانی تقریر و تبیین شده است و به خصوص صورت دوم به تفصیل در فص آدمی فصوص و شروح آن بحث شده است. در هر صورت انسان کامل مظهر کلی ذات مطلقه و جمیع اسماء و صفات و افعال او چه جمالیه و چه جلالیه است. خداوند با خلق انسان کامل که مرآت کلیه و جامع جمیع شئون و خلیفه الهی است، اراده کرد تا خودش را در این مرآت مشاهده کند. زیرا تجلی اول که عقل است فقط حضرت جمع و جمال است و مستحق این مظهریت کلیه نیست چراکه در آن نشأه غلبه با وحدت است و لذا فرضی برای مظهریت اسماء جلالیه و کثرت نیست و نیز در آنجا اوصاف جلالیه نیست. همچنین عالم دنیا نیز لایق مرآتیت کامله نیست چرا که کثرت محض است. پس نه عقل اول که مظهر وحدت و نه این عالم که مظهر کثرت است خداوند را از خلقت انسان کامل بی نیاز نمی کند. زیرا هیچ کدام مصداق کون جامع ظلّیه نیستند و فقط انسان کامل است که جامع مرتبه جمع و تفصیل، و برزخ و جوب و امکان است. چنان که ابن ترکه در تمهید القواعد می فرماید: «قال: فانبعث انبعاثا اراديا الى المظهر الكلي و الكون الجامع الحاصر للامر الالهي و هو الانسان الكامل» (ابن ترکه، ۲۵۳۵: ۱۸۰).

نقد و بررسی اقوال هفت گانه

اشکال مشترکی که بر همه این اقوال وارد است آنکه غرض ذات خدا را امری زاید بر ذات خدا دانستند. پرسشی که در مورد همه این اقوال می توان مطرح کرد آن است که آیا فرض

دارد خدا بدون در نظر گرفتن هر کدام از این موارد خلق کند یا خیر؟ اگر پاسخ منفی باشد پس خدا محتاج و ناقص است و اگر پاسخ مثبت باشد پس این اغراضی که عنوان شد غرض اصلی خلقت یا غرض ذات خدا نیستند. حتی در مورد قول اول که چون خدا کمال اتم است و در نتیجه فیضان و ملئان دارد این پرسش مطرح است که آیا فرض دارد که خدا در عین کامل بودنش خلق نکند؟ اگر پاسخ مثبت است پس کمال بی‌نهایت او غرض اصلی خلقت یا غرض ذات خدا نیست و اگر پاسخ منفی است پس خدا مجبور است خلق کند و نمی‌تواند خلق نکند و این نیز نقص است. همین اشکال در مورد نظریه‌های بعد هم می‌آید.

نظریه هشتم: علت غایی خدا ذاتش است و نه زاید بر آن

این نظریه را می‌توان دقیق‌ترین نظریه در باب غایت‌انگاری خدا به حساب آورد و لذا اکثر محققین به این نظریه گرایش پیدا کردند. در اینجا عبارت چند تن از حکما و عرفا را نقل می‌کنیم که به این نحو از غایت‌انگاری در خلقت قائل بودند.

نخستین فردی که این نظریه را مطرح کرد فارابی در *تعلیقات* بود. وی اولین تعلیقه خود را به این موضوع اختصاص داده است که هدف خدا از خلقت خود ذات وی بوده است: «هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته تعالى... فتكون الغاية في فعله ذاته» (الفارابی، ۱۴۱۲ق، تعلیقه اول: ۱۲۷) و صدرالمتألهین در *سفار* می‌فرماید: «انك لو نظرت حق النظر الى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائماً إنما التغيرات بسبب الاعتبار» (الشیرازی، ۱۸۹۱م، ج ۲: ۲۷۰ و ۲۷۱). یعنی چون در خدا وحدت، حقیقی است لذا تعدد و کثرت در او راه ندارد از این جهت علت غایی خدا عین علت فاعلی اوست پس علت غایی خدا همان ذات اوست و علت غایی او به علت فاعلی او برمی‌گردد و اختلاف این دو اعتباری است یعنی به اعتبار ابتدای ایجاد، علت فاعلی و به اعتبار انتهای ایجاد، علت غایی است. به این تقریری که کردیم می‌توان برای خدا علت غایی قائل شد و البته این‌گونه فرض علت غایی با کمال و غنای ذات تنافی ندارد چون به امری خارج از ذات بر نمی‌گردد. پس اگر می‌بینیم که حکما غایت را از فعل خدا نفی کردند مراد آن غایتی است که غیر ذات خدا باشد از جمله اینکه خدا خلق می‌کند تا بندگان او را حمد و ثنا کنند و یا به دیگران نفعی برساند. همگی این غایات با ذات غنی، بی‌نیاز و کامل خدا در تنافی است و فرض این‌گونه غایات موجب نقص و احتیاج خداست. ملاصدرا در تبیین این نظر می‌فرماید علت غایی، علت فاعلی برای فاعلیت فاعل است یعنی به سبب علت غایی است که فاعلیت فاعل به مرحله وجوب و تمام و کمال

می‌رسد. همین علت غایی به نحوی فاعل فعل است از آن جهت که فاعلیت فاعل به سبب علت غایی بالفعل شده است و فعل از او صادر می‌شود. در این صورت غرض در فعل فاعل لحاظ شده و عین فاعل است لذا علت غایی و فاعلی بالذات متحدند و عین یکدیگرند و اختلاف این دو اعتباری است. پس یک چیز است که علت غایی و غرض است. علت غایی است به اعتبار مبدئیت و برای تمامیت علت فاعلی لکن غرض است به اعتبار اثری که از فعل در خارج صادر می‌شود؛ و در دنبال می‌فرماید که علت غایی و غایت در خدا یکی است و تعدد و اختلاف اعتباری است.

نتیجه آنکه تا بدین جا ثابت شد که غایت داشتن فاعل نه یک مسأله ضرورتاً فلسفی است و نه حتی لازمه مکتب ارسطویی است بلکه خود ارسطو هم که علت غایی را به تفصیل و روشنی بیان کرد، معترف است به اینکه بعضی از افعال طبیعی مثل خسوف و کسوف و یا افعال ضروری و مابعدالطبیعی مثل واجب تعالی غایت برای آنها وجود ندارد و لذا وقتی صحبت از فاعل می‌کنیم و موجودی را به علت فاعلی متصف می‌کنیم لازم نیست ضرورتاً برای او به دنبال غایت باشیم.

به نظر نگارنده نکته دقیق در میان اقوال و نظریات راجع به غایت خدا در خلقت به طور خاص و یا فرض غایت و هدف در خلقت خدا به طور کلی، آن است که فرض علت غایی برای خدا در افعال، خود نوعی انسان‌انگاری خدا (Anthropomorphism) در خلقت است یعنی تشبیه کردن افعال الهی به افعال انسانی؛ چون به جهت قصور ذات ممکن هر فعلی که از ممکن صادر می‌شود به دنبال غایت و هدفی است تا از این طریق خود را به کمال برساند. علامه طباطبایی نیز پرسش از غایت خدا در خلقت را نوعی انسان‌انگاری در خلقت می‌داند: «مشاهده اغراض در افعال ارادی خودمان و قیاس حال هر فاعل علمی دیگر به حال خودمان می‌باشد که ما را وادار به این پرسش می‌کند که «غرض خدای جهان (که مصداق یک فاعل علمی است) از آفرینش چیست؟» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۸۰).

بخش سوم: نظریه جود در خلقت

در مقابل نظریه‌ای که می‌گفت خدا در افعالش علت غایی دارد نظریه دیگری در باب خلقت عالم مطرح است و آن نظریه «جود» است؛ یعنی خدا در خلقت به طریق جود عمل کرده است. خدا جواد است نه اینکه علت غایی او جود باشد و جود متعلق غایت او باشد زیرا بطلان این رأی گذشت. به عبارت دقیق‌تر خدا، جود کرد تا عالم را به وجود آورد نه

اینکه خلق کرد تا جود کند. در این نظریه هر گونه علت غایی از فاعل نفی می‌شود. در بین فیلسوفان اسلامی نظریه «جود» را قبل از هرکس فارابی در سیاست مدنیه مطرح کرد: «و لا ایضا یاعطائه الوجود ینال کمالا آخر خارجا عما هو علیه و لا کمال ذاته کما ینال ذلک من یجود بالمال أو بشیء آخر...» (الفارابی، ۱۹۴۶م: ۴۸) یعنی غرض خدا در ایجاد وجود این نبود که به کمال دیگری خارج از آنچه دارد، برسد چنان‌که کسی که با مال و یا با چیز دیگری جود می‌کند یکی از این دو غرض را پیش می‌گیرد. مراد فارابی از سلب کمال از جواد سالبه به انتفاء موضوع است و نه سالبه به انتفاء محمول تا به این معنا باشد که موضوع برای رسیدن به کمال وجود دارد اما این کمال خارج از ذات خدا نیست بلکه داخل در ذات اوست.

اولین کسی که نظریه جود در خلقت و افعال الهی را به صورت مسأله‌ای مستقل مطرح کرد و به استدلال عقلی و برهانی آن پرداخت، شیخ الرئیس است. وی در تعلیقات خود علت غایی خدا از خلقت را جود گرفت: «الوجود هو أن یفید الجائد غیره کمالا لا لغرض خارج غیر الجواد» (همو، ۱۴۱۲ق: ۱۲۵) یعنی جود آن است که جودکننده به غیر خود کمالی را اعطا کند و در این اعطا غرضی جز جود نداشته باشد. در واقع شخص جواد صاحب غرض شد منتها غرض او همان جود است. به عبارت دیگر شخص جواد به خاطر جود کردن، اعطاء کمال می‌کند لذا غایت جودکننده را به خود جواد برگرداند ولی در اشارات نظریه دقیقی را درباره جود مطرح می‌کند که به معنای نفی هرگونه فرض غایت‌انگاری است گرچه به صورت «جود» باشد. اما نظر وی در باب جود در کتاب اشارات به معنای نفی هر نوع غایت از خداست و بسیار دقیق و محکم است: «أتعرف ما الجود؟ الجود هو افادة ما ینبغی لالعوض» (ابن سینا، ۱۳۷۹ق، ج ۳: ۱۴۵).

بعد از ابن سینا و به تبع او حکمای دیگر نیز به تعریف جود و بحث عقلی در مورد آن پرداختند. از جمله شیخ اشراق در تلویحات و حکمة الاشراق (سهروردی، ۱۳۳۱ش، ج ۱: ۵۵) و جرجانی در تعریفات (جرجانی، ۱۳۵۷: ۷۱) و صدر المتألهین در تفسیر قرآن (الشیرازی، ۱۳۶۶ش، ج ۱: ۶۵ و ۶۶) همان تعبیر ابن سینا را آوردند.

اما شیخ الرئیس در شفا به تفصیل به این موضوع می‌پردازد و می‌فرماید که چهار صورت برای غرض ذات خدا فرض دارد که تا هر چهار صورت از جواد نفی نشود به جواد متصف نمی‌شود: «لأن الغرض إما أن یکون بحسب نفسه فی ذاته، أو بحسب مصالح ذاته، أو بحسب شیء آخر فی ذاته، أو فی مصالحه» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۹۷). آن چهار صورت بدین ترتیب است:

صورت اول: یک بار غرض فاعل به ذات خودش تعلق می‌گیرد. نکته‌ای که در اینجا وجود دارد آن است که محذور در اینجا آن است که غرض خود ذات باشد و از این جهت که این غرض عین ذات باشد یا زائد بر ذات تفاوتی نمی‌کند، زیرا این مسأله دیگری است. در جایی که غرض خود ذات فاعل فی حد نفسه باشد، محذوری ندارد، بلکه محذور در زائد بودن این غرض است. در اینجا می‌توان گفت که چون غرض ذات عین ذات است لذا ذات را به عنوان غرض بدانیم، بدون اشکال است. اما در نظریه جود شیخ نیز تصریح می‌کند اگر غرض ذات باشد باز هم محذور دارد یعنی خود غرض محذور است هر چند غرض را بتوان به بالاترین متعلق خود یعنی ذات خدا نسبت داد. پس محذور در خود غرض داشتن است هر چند غرض به بالاترین مرتبه خود که ذات احدی باشد، تعلق بگیرد. صورت دوم: غرض به حسب مصالح ذات است و نه نفس خود ذات. مانند اینکه خدا محتاج به ایجاد و خلق است زیرا ذات او ناقص است، لذا مصلحت ذات خداست تا خلق کند و به کمال برسد.

صورت سوم: غرض به حسب ذات نیست، بلکه به حسب امر دیگری در ذات است. «شیء آخر» را می‌توان مخلوقات و خلائق خدا در نظر گرفت. بنابراین غرض خدا به حسب مخلوقات اوست که در ذاتش لحاظ و اعتبار شدند به این معنا که باید مخلوقات خدا در ذات خدا به هنگام خلقت لحاظ و اعتبار شوند. پس غرض هر چند در شیء دیگری غیر از ذات است که مخلوقات او باشند اما به اعتبار مخلوقات بمانند نیست بلکه از آن جهت است که این مخلوقات را در ذات خدا لحاظ و اعتبار می‌کنیم. بدین ترتیب که مثلاً خدا بدون مخلوق نمی‌تواند باشد و فرض خدای بدون مخلوق، خلق و ایجاد، ممکن نیست. در این حالت، غرض در ایجاد شیء دیگری است که مثلاً خلق مخلوقات باشد لکن از آن جهت که در ذات خدا اعتبار و لحاظ می‌شوند.

صورت چهارم: غرض خدا مخلوقات هستند اما نه به اعتبار ذات خدا بلکه به اعتبار مصالح ذات خدا. بدین ترتیب که غرض خدا مخلوقات او هستند از آن جهت که خدا را عبادت می‌کنند. زیرا مصلحت خدا آن است که عبادت شود و خدا محتاج به عبادت آنان است. عبادت مخلوقات به ذات خدا ربطی ندارد بلکه به مصلحت ذات خداست زیرا نیاز او را برطرف می‌کند.

اما شیخ هر چهار صورت غرض دار بودن ذات را از واجب تعالی رد می‌کند زیرا دو صورت اول که به ذات و مصالح آن برمی‌گردند مستلزم نقص در واجب تعالی است و دو

صورت دیگر که به ذات غیر و مصالح آن برمی گردند موجب نیاز واجب و ترجیح بلامرجح می شود. پس اگر غایتی فرض شود یقیناً به جود برمی گردد و نه فاعل و جواد. نظریه جود دیدگاهی است که بیشتر در بین فیلسوفان اسلامی مطرح شده است. ولی در ظاهر اندیشمندان مسیحی به علت غایی خدا باور و تأکید دارند. در این مورد ژیلسون می گوید: «عالم چون معلول علت غایی است بالضرورة ملازم غایت است... فلسفه مسیحی هیچ گاه از توجه علل غایی صرف نظر نکرده و نخواهد کرد» (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۱۶۵ و ۱۶۶). نتیجه آنکه خالقیت خداوند به نحو «جود» است یعنی چون جواد است خلق می کند نه اینکه خلق می کند تا جواد باشد بلکه هیچ گونه غایتی از فعل او متمشی نمی شود حتی خود جود و لذا قول هشتم عین نظریه جود خداست یا به آن بر می گردد.

هدف خدا در آیات قرآن کریم

ممکن است کسی اشکال کند در قرآن آیاتی وجود دارند که صراحت دارند بر اینکه خدا دارای هدف و غایت است و کار عبث و گزاف انجام نمی دهد. در اینجا به دو دسته از آیات اشاره می کنیم: نخست آیاتی است که خدا را در خلقت نظام عالم هدف دار می داند: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا» (ص/۲۷) و «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ» (الانبیاء/۱۶) و «خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ» (الجاثیه/۲۲؛ العنکبوت/۴۴) و آیات دیگری است که خدا را در خصوص خلقت انسان هدف دار می داند: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (المؤمنون/۱۱۴) و نیز «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات/۵۶).

پاسخ آنکه این آیات منافاتی با مسأله جود خداوند متعال در خلقت ندارد و اثبات غایتمندی ذات خداوند متعال را نمی کند. زیرا تعبیری چون «باطلا» و «لاعبین» و «بالحق» و «عبثا» از حیث نحوی «حال» است. اما ذوالحال آنها فعل حق است و نه خود حق. معنای آیه این نیست که ما باطل و لاعب خلق نکردیم زیرا شأن خدا اجل از فرض بطلان و لعب است و در مورد خدا فرض آن هم نمی رود تا بخواهد خدا آن توهم را باطل کند بلکه معنای آیه چنین است که خلقت ما باطل و عبث نیست، بلکه هدف دار است. پس ذوالحال، فعل خلق است و نه ضمیر فاعلی متصل «نا». شاهد بر آن اینکه اگر تعبیر باطل و عبث در آیه مؤمنون، وصف و حال از برای خود خالق یعنی «نا» می بود باید به مقتضای ذوالحال جمع آورده می شد و می فرمود «عابثین» و یا «باطلین» و امثال اینها. پس به لحاظ مطابقت ذوالحال با حال که «خلق» است مفرد آمد و معنای آن چنین می شود که خلقت، عبث و

باطل نیست نه اینکه خالق، عبث خلق نکرد.

اما در آیه سوره انبیاء که حال «لاعبین» را به صورت جمع آورد اگر نگوییم که ذوالحال «لاعبین» می‌تواند «السماء و الارض و ما بینهما» باشد باید بگوییم ذوالحال آن «نا» در خلقنا است آن‌گاه معنای آیه می‌شود ما لایع نبودیم. با این حال این آیه اثبات غایت برای خدا نمی‌کند، زیرا در حقیقت معنای آیه آن است که «ما در این خلق، هدف و غرضی برای خلق داشتیم» نه اینکه «ما در این خلق، هدف و غرضی برای خویش داشتیم» تا منافات با «جود» پیدا کند. به عبارت دیگر اثبات غرض در آیه ناظر به اثبات غایت برای خلق است و نه خالق چنان‌که علامه طباطبائی نیز این آیه را همین‌گونه معنا کرد: «لأنه فی مقام أن لا لعب ولا لهوی فی فعله تعالی و هو خلقه» (طباطبائی، ۱۳۹۶ق، ج ۱۴: ۲۸۳). یعنی خدا در فعل خویش لعب و لهوی انجام نداده است، نه اینکه خدا لعب و لهوی در فعل خویش نداشته است. به عبارت دیگر خالق در خلقتش لایع نبوده است یعنی «لاعب» وصف خود خلق است، نه اینکه خالق در خلقتش لایع نبوده تا لایع وصف خود خالق باشد.

احادیث مأثوره در سلب هدف از خدا در خلقت و اثبات جود

در اینجا به اهم روایاتی که در باب سلب غایت و هدف خدا از خلقت وارد شده است، اشاره می‌کنیم و سپس به توضیح اجمالی خواهیم پرداخت:

حدیث اول: غایت‌دار بودن خدا در خلقت مستلزم متناهی بودن اوست

ابی معتمر مسلم بن اوس گوید به مجلس حضرت علی (علیه السلام) در مسجد کوفه وارد شدم. مرد رنگ پریده‌ای پیش حضرت آمد و گفت: ای امیرالمؤمنین خالق خود را برای ما توصیف کن.... حضرت فرمود: غایتی برای او نیست تا اینکه متناهی باشد (القمی، ۱۳۹۸: ۷۸). در اینجا حضرت میان غایت‌دار بودن و متناهی و محدود بودن ارتباط و تلازم برقرار کرد و دلیل آن این است که موجودی که دارای هدف و غایت است و فعلی را انجام می‌دهد تا به آن هدف و غایت برسد از دو جهت متناهی است یکی از آن جهت که فاقد غایت است و فعلی را انجام می‌دهد تا به آن غایت برسد و فاقد شیء به همان مقدار ناقص و متناهی است. دوم آنکه ذوالغایه وقتی به غایت خود برسد این نیز دلالت دارد که متناهی است زیرا در حد غایت خودش محدود می‌شود پس هر صاحب غایتی نیازمند، محتاج، ممکن و فاقد شیء است و این دلالت بر تناهی ذوالغایه دارد.

حدیث دوم: اگر خدا غایت داشته باشد پس مصنوع می شود

عبدالاعلی از امام صادق علیه السلام نقل کرد: خدا غایت هر غایتمندی است و ذوغایت غیر از غایت است و غایت موصوف آن است و هر موصوفی مصنوع است در حالی که صانع اشیاء موصوف به هیچ حدی نیست (همو: ۱۴۳).

در اینجا حضرت میان غایتمندی و مصنوع بودن و در نهایت محدود بودن تلازم و رابطه برقرار کرد. خدا غایت همه موجودات است یعنی غایت همه وجودات خداست و همه به سوی خدا در سیر و حرکت کمالی هستند. اگر خدا غایت داشته باشد پس هر صاحب غایتی غیر از غایت است و صاحب غایت به غایت خود متصف می شود و هر موصوفی که به صفتی از جمله غایت متصف شود، مصنوع است و هر مصنوعی نیازمند به صانع است و لذا نمی تواند خدا باشد.

حدیث سوم: خلقت خدا بدون حاجت و علت غایی بود

هشام می گوید مردی از امام صادق (علیه السلام) در مورد رضا و خشم خدای تبارک و تعالی پرسید؟... خدا قوی و عزیزی است که در آنچه خلق کرده هیچ حاجتی به چیزی ندارد پس همانا اشیاء را به گونه ای خلق و ابداع کرد که بدون حاجت و سببی بود (همو، ۱۶۹). خدا قوی و عزیز است و برای خلق اشیاء حاجت به چیزی ندارد... بلکه اشیاء را بدون حاجت و نه برای سببی خلق کرد.

بخش چهارم: هدف فعل خدا در خلقت و اثبات غایت در افعال الهی

اگر فرض کنیم در افعال الهی غایت نیست - همان طور که اشاعره توهم کردند - مستلزم لغویت در افعال الهی می شود و صدور لغو از حکیم محال است. چرا که لغویت از باب عدم ملکه است و در جایی صحیح است که برای شیء، ملکه و غایت فرض صحیح داشته باشد. ذات خدا - به لحاظ شخص یا به نوع و جنس و عرض و غیره (الحلی، ۱۳۶۳: ۳۴) از آن حیث که ماهیت نیست - غایت فرض صحیح ندارد و ثابت شد که اتصاف خداوند متعال به جواد مستلزم لغویت در مرحله ذات و فاعلیتش نیست، زیرا ذات غنی جایی برای فرض غایت باقی نمی گذارد. اما در اینجا در مورد غرض فعل خدا بحث خواهیم کرد و به دنبال اثبات این مدعا هستیم که فعل الهی از آن حیث که خارج از مرتبه ذات واجب تعالی است موضوع برای غنا و جواد نیست. لذا نسخ، بداء، تغییر، حدوث، زمان، حرکت و از جمله غایت در مرتبه فعل و خارج از ذات مستلزم محذوری نیست. فرض غایت و غرض در

مرتبۀ فعل الهی نه تنها محال نیست، بلکه به سه دلیل ضروری و لازم است:

اول: وقتی موردی چون فعل الهی موضوع برای غنای مطلق نبود لاجرم باید موضوع برای فقر و احتیاج باشد چراکه ارتفاع نقیضین محال است. از این حیث فعل الهی موضوع برای غایت و غرض واقع می‌شود و گرنه در فعل الهی لغو پیش می‌آید. زیرا میان غایت و غرض از یک طرف و لغویت از طرف دیگر رابطه ملکه و عدم برقرار است. در تعریف ملکه و عدم گفته می‌شود: «لایجتماعان و یجوز أن یرتفعا» (المظفر، ۱۴۰۰: ۴۸). یعنی ارتفاع ملکه و عدم جایز است اما نه مطلقاً بلکه نسبت به موضوعاتی که استعداد و قابلیت ملکه شدن را ندارند. ولی موضوعاتی که مستعد ملکه شدن هستند اجتماع و ارتفاع آن دو با هم محال است. در مورد موضوعاتی که استعداد ملکه شدن را ندارند و ارتفاع آن دو محال نیست مثل دیوار که به بینایی و نایبایی متصف نمی‌شود. پس جواز ارتفاع ملکه و عدم آن در موضوعی است که ملکه در آنجا صحیح نباشد: «أن یرتفعافی موضوع لا تصح فیہ الملكة» (همو). مثل ذات واجب تعالی که مرتبه غنا و جواد است. لکن دانستیم که فعل الهی نه تنها قابلیت اتصاف به غرض را دارد، بلکه ضروری است زیرا ارتفاع غرض در فعل الهی موجب لغویت است. از وجود هر کدام از ملکه و یا عدم آن، عدم دیگری لازم می‌آید. از این حیث اگر قائل شدیم که فعل الهی نه غرض دار است و نه لغو، گرفتار تناقض شده‌ایم و اگر گفتیم که فعل خدا غایت و غرض ندارد بالضرورة فعل او را به لغویت متصف کرده‌ایم. محقق در تجرید همین استدلال را برای ضرورت غایت در فعل الهی آورده است: «و نفی الغرض یستلزم العبث و لایلزم عوده الیه» (الحلی، ۱۳۹۹: ۳۳۱). یعنی نفی غرض از خدا مستلزم عبث است و البته اثبات غرض برای خدا نسبت به افعال اوست نه اینکه این غرض به خود خدا برگردد. پس قطعاً باید فعل خدا به غرض متصف باشد و منافاتی با این ندارد که ذات او غرض نداشته باشد.

اما مراد از این ضرورت اتصاف فعل الهی به غایت و غرض، ضرورت ذاتیه است مانند این قضیه «فعل الله تعالی ذو غرض و غایة بالضرورة» و یا «الله تعالی فی فعله ذو غایة بالضرورة». ثبوت غرض برای فعل الهی فقط به مادام ذات الموضوع - یعنی فعل الهی در این قضایا - موجوداً مقید است بدون هیچ قید و شرط دیگری و نباید از این ضرورت، امکان عام اراده شود زیرا این امکان با امکان خاص هم قابل جمع است. چون اگر گفتیم در واجب تعالی عدم غرض ضرورت ندارد در این صورت، هم ضرورت غرض و هم امکان خاص آن فعل محتمل است. در صورتی که فرض امکان خاص یعنی عدم ضرورت طرفین نسبت به

غرض دار بودن در فعل الهی یقیناً محال است. پس جهت و ماده در غایتمندی افعال الهی جز ضرورت نخواهد بود. البته مراد از این ضرورت، ضرورت ذاتیه است. گرچه فیض الهی، ازلی است و فیض خدا، فعل خداست. و اگر گفتیم فعل الهی غایت دارد پس این غایت دار بودن را می توان به ضرورت ازلیه نیز متصف کنیم لکن ازلیت آن ظلی است، زیرا ازلی حقیقی فقط ذات واجب تعالی است. لذا اگر غایتمندی را به صورت ضرورت ازلیه بر فعل الهی حمل کردیم باید آن را به «طلبه یا بالتبع و یا بالعرض» مقید کنیم. بنابراین غایتمند بودن برای افعال الهی ضرورت دارد لکن این ضرورت را اگر به لحاظ خود افعال نگاه کنیم، ضرورت ذاتیه است، زیرا غایتمندی فعل خدا به شرط تحقق موضوع آن در خارج خواهد بود. اما از آن حیث که اصل فعل خدا به تبع خدا ازلی است و فعل خدا غایتمند است پس غایتمندی فعل خدا نیز ضرورت ازلی خواهد شد، لذا نظریه ضرورت ازلی ظلی دقیق تر از ضرورت ذاتیه در غایتمندی افعال الهی است. البته ضرورت ازلی ظلی نسبت به اصل فیض الهی است و اما نسبت به افعال جزئی الهی ضرورت ذاتیه است.

دوم: اگر در مرتبه فعل واجب تعالی هم فرض ملکه و هم عدم صحیح باشد، لازم می آید که فعل حق تعالی من حیث هو از هر دو طرف خالی باشد، یعنی فعل واجب تعالی من حیث هو نه موضوع برای ملکه و نه موضوع برای عدم باشد و این مستلزم آن است که حکمت در فعل الهی عارضی و زائد بر ذات او باشد و این محال است. در حالی که در مرتبه فعل الهی یک طرف بیشتر فرض ندارد و آن جز حکمت نیست، لذا در افعال الهی فرض عدم غرض و عدم حکمت هم ممکن نیست. اما در افعال انسان که هم موضوع برای ملکه «بصر» و هم عدم «عمی» است، صحیح است که بگوییم فعل انسان در حد ذاتش نه ضرورت بینایی و نه ضرورت نابینایی را ندارد. لکن غایتمندی فعل خداوند متعال از خصوصیت ملکه بودن هم برتر است بلکه مصداق فعل الهی بالضروره موضوع برای حکمت و غایت است و این خصوصیت ذاتی فعل واجب تعالی است. زیرا وقتی غایتمندی و حکمت دار بودن عین فعل واجب تعالی بود در این صورت غایتمندی و حکمت، ذاتی فعل واجب می شود. به تعبیر دقیق تر فعل الهی عین غایتمندی و حکمت است نه اینکه این غایت انگاری عارضی و زائد باشد زیرا موضوع متصف به ملکه، فرض زوال آن خواه ذاتاً و یا وقوعاً ممکن است. ولی فرض فقدان غایت و حکمت از افعال الهی مستحیل است، زیرا فرض رفع ذاتی از ذات محال است و فقدان ذاتی عین فقدان خود ذات است، بلکه صحبت از عینیت و اتحاد حقیقی است. موضوع برای ملکه و عدم در جایی است که صحبت از

اوصاف زائد و خصوصیات عارضی باشد اما در خداوند که غایت عین فعل اوست و فرض عدم و لغو در افعال او محال است، مسأله عینیت در غرض و فعل الهی بالاتر و دقیق‌تر از ملکه و عدم است؛ زیرا رابطه غایت در فعل الهی به رابطه وجود و عدم برمی‌گردد و نه ملکه و عدم.

سوم: دلیل دیگری که می‌توان برای وجوب رعایت غرض در افعال الهی آورد آن است که اگر فعل خدا خالی از غرض باشد مستلزم ترجیح بلامرجح است و این عمل فی نفسه محال است آن‌گاه چطور می‌توان آن را به خداوند متعال نسبت داد. ابن میثم بحرانی در کتاب *قواعد المرام* به این دلیل تمسک کرده است. در بحث چهارم از قاعده پنجم که در مورد افعال الهی است، فرمود: «الباري تعالی لا يفعل فعلاً الا لا مر لا يخلو في فعله عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل و الا لزم الترجيح بلامرجح و هو محال» (البحرانی، ۱۳۹۸: ۱۱۰).

نتیجه

جستجو درباره علت غایت یک علت فاعلی، نه ضرورت فلسفی و عقلی بود و نه لازمه مکتب ارسطویی. همچنین در نصوص دینی نیز ضرورت غایت برای خدا در افعال وجود ندارد. پس نه از حیث عقلی و نه از حیث شرعی ضرورت وجود غایت برای خدا در خلقت را نمی‌توان اثبات کرد. لذا فعل او «چرا» بردار هم نیست و به دنبال علت غایی گشتن برای توجیه هدف فعل او، لغو و بی معنا بلکه غلط و اشتباه است و هرگونه غایتی که در خلقت فرض شود غرض زائد بر ذات خدا و از خدا نفی می‌شود در نتیجه همه اغراض به خلق و مخلوق برمی‌گردند و نه خالق.

اما فعل خدا در خلقت ضرورتاً دارای غرض و غایت اصلاح بوده و این غرض هم عین فعل اوست و نه زائد بر آن. خدا در خلقتش حکیم است و حکمت عین فعل اوست. غایت خلق همه مخلوقات عالم به انسان برمی‌گردد و غرض انسان در خلقت نیز مقام انسان کامل است و برای مقام انسان کامل حد محدود و یقف وجود ندارد، زیرا تا مرتبه نامحدود حق تعالی، راه برای تکامل باز است.

منابع

- ابن ترکه، صائِن الدین، شرح تمهید القواعد، انتشارات انجمن فلسفه ایران، تهران، ۲۵۳۵.
- ابن سینا، حسین، التعليقات، الطبعة الرابعة، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه قم، ۱۳۷۹.
- _____، الشفاء (الإلهيات)، چاپ اول، انتشارات ناصر خسرو، طهران، ۱۳۶۳.
- ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ اول، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸.
- _____، سماع طبیعی، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ اول، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸.
- اسپینوزا، باروخ، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۴.
- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، بی تا.
- البحرانی، میثم بن علی بن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، مطبوعه مهر، قم، ۱۳۹۸ق.
- برن، ژان، ارسطو و حکمت مشاء، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۳.
- برهیه، امیل، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۷.
- بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علی مراد داوودی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۲۵۳۵.
- پویان، مرتضی، هدف خدا از خلقت، نشر علم، ۱۳۹۳.
- الحلی، حسن بن یوسف بن مطهر، الجوهر النضید، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۳.
- _____، کشف المراد، منشورات الاعلمی، بیروت، لبنان، ۱۳۹۹ق.
- الجرجانی، علی بن محمد، التعریفات، شرکت مکتبه و مطبوعه مصطفی البابی الحلبي، ۱۳۵۷ق.
- خراسانی، شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، چاپ اول، با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، ۱۳۵۰.
- خوانساری، جمال الدین، شرح غرر الحکم و درر الحکم، تألیف عبدالواحد، محمد تمیمی آمدی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۰.
- الداماد الحسینی، محمد بن محمد، القیسات، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، تهران، ۱۳۷۶.
- زنوزی، علی، بدائع الحکم، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۶.
- ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، چاپ اول، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
- سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۹۱.
- شاه آبادی، محمد علی، رشحات البحار، نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۶۰.
- الشهرستانی، عبدالکریم، نهاية الاقدام فی علم الکلام، تصحیح الفرد جیوم، بی جا، بی تا.
- الشیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، الطبعة الثالثة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱م.
- _____، الشواهد الربوبیة، چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.

- _____، _____، تفسیر القرآن الکریم، الطبعة الثانية، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶.
- _____، المبدأ و المعاد، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۶ق.
- _____، نهیة الحکمة، تعلیق محمد تقی المصباح الیزدی، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳.
- _____، مجموعه مقالات و پرسش‌ها و پاسخ‌ها، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن، شرح الاشارات و التنبیها، مطبعة الحیدری، طهران، ۱۳۷۹ق.
- الفارابی، ابونصر، التعليقات، انتشارات حکمت، تهران، ۱۴۱۲ق.
- _____، السياسة المدنية، الطبعة الاولى، بیروت، ۱۹۴۶م.
- القمی، سعید محمد بن محمد، ابن بابویه، التوحید، مكتبة الصدوق، طهران، ۱۳۹۸ق.
- _____، علل الشرايع، دارالبلاغه، بی تا.
- قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، انتشارات بیدار، قم، بی تا.
- کاپلستون، فریدریک، تاریخ فلسفه، جلد اول، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۶۸.
- کاشانی، ملامحسن، اصول المعارف، انتشارات دانشگاه الهیات و معارف اسلامی مشهد، ۱۳۵۴.
- الکلینی الرازی، جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، الاصول من الکافی، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
- کونگ، هانس، تاریخ کلیسای کاتولیک، ترجمه حسن قنبری، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴ش.
- گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۵.
- لایب نیتس، مونا دولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۲.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، مكتبة الاسلامیة، قم، ایران، بی تا.
- المظفر، محمد رضا، المنطق، دارالتعارف، بیروت، لبنان، ۱۴۰۰ق.
- وال، ژان، مابعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۰.
- یاسپرس، کارل، فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۳.
- _____، نیچه و مسیحیت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۸۰.