

## غایت‌مند بودن آفرینش در فلسفه‌ی اسلامی: با محوریت غرض‌ورزی خالق و غرض‌مندی مخلوق

مریم امامی\*\*

دکتر حمید محمودیان\*

### چکیده

نظام آفرینش از ابعاد مختلفی چون نظام فاعلی جهان، نظام داخلی و نظام غایی در خور بررسی است. این پژوهش نظام هستی را از بعد نظام غایی مورد بررسی قرار داده و به دنبال پاسخ‌گویی به این سؤالات است که آیا نظام آفرینش نظامی هدفمند است؟ آیا خداوند در آفرینش، دارای غرض است؟ و غرض نداشتن خداوند به چه معنا است؟

از نظر فلاسفه‌ی اسلامی، حکمت الهی اقتضای آن دارد که افعال خداوند همه از غایت و هدف برخوردار باشند و نفی غرض از فعل خداوند عبارت از نفی غرض فاعلی است و با توجه به نفی غرض زائد بر ذات، غایت آفرینش همان علم پروردگار و ابتهاج ذاتی او به کمالات مندرج در ذات است که به سبب آن، به ایجاد نظام هستی مبادرت ورزیده است.

**واژه‌های کلیدی:** ۱- علت غایی ۲- غایت فعل ۳- غایت فاعل ۴- حکمت ۵- عنایت

### ۱. مقدمه

نظام آفرینش و مسایل مرتبط با آن از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و فلاسفه‌ی اسلامی بوده است. حکما بر این عقیده‌اند که نظام حاکم بر جهان هستی بر اساس رابطه‌ی علی - معلولی میان اجزای آن است، به طوری که هر چیزی می‌تواند نسبت به برخی اشیا علت و نسبت به برخی معلول باشد. ملاک علیت و معلولیت نیز از دید مکاتب مختلف

e-mail:hmahmoudian2@yahoo.com

\* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیراز

\*\* دانشجوی دکتری عرفان اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران e-mail:emami506@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱/۲۵

تاریخ دریافت: ۸۸/۳/۶

فلسفی، موارد متعددی از قبیل امکان ماهوی، امکان فقری و ... قلمداد شده است و از آن جا که فلاسفه در تعریف و تبیین علت و معلول، علت را به اقسام مختلفی طبقه‌بندی کرده‌اند می‌توان نظام حاکم بر جهان هستی را نیز در ابعاد مختلف، از جمله نظام فاعلی، نظام غایی، و نظام داخلی اشیا مورد مطالعه قرار داد.

در بحث نظام غایی، سخن آن است که آیا اشیای جهان هدف و مقصد خاصی را تعقیب می‌کنند و آیا خلقت هر جزئی از اجزای عالم به نوبه‌ی خود به دلیل هدف و جهتی خاص صورت گرفته یا خیر؟

معمولاً فلاسفه با اثبات حکمت و عنایت حق تعالی، به نفی عبث از فعل او پرداخته و معتقدند همه‌ی اشیای جهان غایتی دارند و خداوند موجودات را برای مقصد یا مقاصدی خلق کرده است. در عین حال، گاهی نیز در متون فلسفی با این عبارت مواجه‌ایم که فعل الله معلل به غرض و غایتی نیست. به نظر می‌رسد با تحلیل و طبقه‌بندی صحیح آرای فلاسفه در این باره، بتوان ضمن برطرف نمودن تعارض ظاهری، به طرح جامعی در خصوص نظام غایی دست یافت.

## ۲. نظام علی و معلولی

میان اشیای جهان، نظام و ارتباط خاصی برقرار بوده و ماهیت این ارتباط وابستگی علی و معلولی است، به گونه‌ای که در پرتو آن، تمام اشیای جهان به صورت مجموعه‌ای واحد نمودار می‌گردد.

هرگاه دو چیز را در نظر بگیریم که وجود یکی وابسته و متوقف بر وجود دیگری است، آن وجودی را که شیء وابسته به آن است «علت» و آن شیئی را که وابسته به علت است، «معلول» می‌نامیم (۱۲، ص: ۲۱).

این تعریف در واقع، تعریف عام علت و معلول است و تعریف دقیق آن در اقسام علت و معلول ذکر می‌شود.

علت دارای دو مفهوم است: مفهوم اول آن است که علت چیزی است که از وجود آن، وجود چیز دیگر حاصل می‌شود و از عدم آن، عدم چیز دیگر. مفهوم دوم این است که علت چیزی است که وجود شیء وابسته به وجود آن است، پس با عدم آن ممتنع می‌شود ولی با وجودش وجوب پیدا نمی‌کند و لزوماً تحقق نخواهد یافت. تعریف اول مربوط به علت تامه و تعریف دوم جامع علت تامه و ناقصه است (۱۰، ص: ۱۶۱).

علت یا جزو معلول است و یا خارج از معلول. علت اگر جزء معلول باشد، یا چیزی است که شیء بدان بالفعل است و در واقع، حیثیت فعلی معلول را تأمین می‌کند که به آن

«صورت» گویند و یا به گونه‌ای است که شیء بدان بالقوه است و حیثیت بالقوه بودن او را تأمین می‌کند و «ماده» نامیده می‌شود. علت اگر جزء معلول نباشد، یا به گونه‌ای است که شیء برای آن می‌باشد و آن «غایت» است و یا مبدأ و منشأ پیدایش معلول است که به آن «فاعل» گویند (۱۰، صص: ۱۶۱ - ۱۶۳). هر یک از علل ناقصه به لحاظ نسبت‌های مختلف، ویژگی‌ها و نام‌های متعددی می‌یابند: ماده در قیاس با صورت، ماده و در قیاس با مرکب، علت مادی است. صورت نیز در قیاس با ماده، صورت و در قیاس با مرکب، علت صوری است. فاعل نیز به دو صورت در متون فلسفی به کار می‌رود: یکی فاعل طبیعی، که منشأ حرکت و دگرگونی‌های اجسام است و به «علت فاعلی» شناخته می‌شود و دیگری فاعل هستی‌بخش که معلول را به وجود می‌آورد و مصداق آن فقط در میان مجردات یافت می‌شود. غایت نیز دارای دو اعتبار است: یک بار نسبت به فعل سنجیده می‌شود که «غایت» نام دارد و با تعبیر «ما ینتهی الیه الشئ» نیز آورده می‌شود، یک بار نسبت به فاعل سنجیده می‌شود و به آن «ما لأجله الشئ» گویند. علت غایی به اعتبار دوم، فاعلیت فاعل را تأمین می‌کند و منشأ صدور فعل از فاعل است (۹، ج ۱، ص: ۲۵۵ و ۵، ج ۲، ق ۲، ص: ۳۵۲). از این لحاظ، به نظر می‌رسد بحث نظام غایی باید از هر دو جهت مورد بررسی قرار گیرد.

### ۳. غایت‌مندی با توجه به غایت فاعل

پاسخ به این سؤال که آیا خداوند در آفرینش جهان هدفی داشته یا خیر منوط به تبیین چند مسأله‌ی فلسفی است که به شرح آن می‌پردازیم.

#### ۳.۱. غنای پروردگار

در خصوص غایت خداوند از آفرینش جهان نظریه‌هایی مطرح شده است: برخی معتقدند خداوند از آفرینش جهان هیچ‌گونه غرض و غایتی ندارد، چراکه فاعل بالغرض مستکمل به غیر است و برای جبران فقدان کمالات خود، فعلی را انجام می‌دهد، ولی خداوند واجب الوجود من جمیع الجهات بوده و همه‌ی صفات کمال را دارا و از هر نقصی مبرا است، پس نمی‌تواند از آفرینش، غرضی را دنبال کند.

در تبیین این نظریه، ابن سینا به تعریف غنی مطلق پرداخته می‌گوید:

«آیا می‌دانی توانگر و بی‌نیاز کیست؟ بی‌نیاز تمام و توانگر کامل آن کسی است که به چیزی بیرون از ذات خویش، در سه امر، وابسته نباشد: یکی در ذات خود، و دیگر در صفاتی که در ذات جای گرفته‌اند، و دیگر صفات کمالی که به ذات اضافه شده‌اند. کسی که به چیز دیگر بیرون از ذات محتاج باشد تا به سبب آن، ذات، یا حال جای‌گرفته در ذات (مانند شکل و زیبایی یا جز آن)، یا حالی که برای وی اضافه شده است (مانند علم و عالمیت و

قدرت و قادریت) کامل گردد، پس او نیازمند و درویش و به کسب محتاج است» (۲، ص: ۳۱۹). پس غرض آفرینش نفع رسیدن به خداوند نیست، چراکه او تنها مصداق غنی مطلق است و فرض حصول هرگونه نفعی برای او نفی غنای اوست.

همچنین غایت وی نفع رساندن به دیگری نیز نمی‌تواند باشد (۲، ص: ۳۲۱). در تبیین این مطلب می‌گوییم: «فاعلی که فعل را برای نفع غیر انجام می‌دهد نیز ناقص است؛ یعنی فرقی نیست که فاعل، فعل را برای نفع خود انجام دهد یا برای نفع غیر، چنان‌که فرقی نیست که فاعل فعل را برای دفع ضرر از خود انجام دهد یا دفع ضرر از غیر؛ در هر دو صورت، او محتاج است و با فعل خود، از خود، رفع نقص و طلب کمال می‌کند، زیرا با انجام کاری که در آن، منفعت و مصلحت مخلوقات است، او هم به حسن مطلق می‌رسد و هم به حسن نسبی و اگر از انجام آن خودداری کند، خود را از حسن مطلق و حسن نسبی محروم کرده است. به بیان ساده‌تر، اگر دو واجب الوجود یا دو موجود را فرض کنیم که فایده‌ی یکی به غیر می‌رسد و دیگری فایده‌ای برای غیر ندارد، آن که فایده‌اش به غیر می‌رسد و فعل را برای همین غرض انجام می‌دهد، برتر است از آن که فایده‌اش به غیر نمی‌رسد و قصد نفع غیر را ندارد. پس فاعلی که از فعل خود فایده می‌برد، ناقص است، خواه این فایده مستقیماً به خودش برسد یا به غیر. اما از راه فایده رساندن به غیر، خودش هم فایده می‌برد و اگر این کار را نکند، به او فایده‌ای نمی‌رسد (۴، ص: ۴۱).

ابن سینا معتقد است اگر غرض خداوند از آفرینش، نفع رساندن به دیگران باشد، نه تنها غنای او، بلکه جود او نیز زیر سؤال می‌رود، زیرا در تعریف جواد می‌گوییم: جواد کسی است که به غیر خود بهره‌ای رساند به گونه‌ای که شخص گیرنده سزاوار آن باشد و بخشنده از بخشش خود به دنبال دریافت عوض و یا پاداشی نباشد. «آن کس که چیزی را انجام می‌دهد که اگر انجام نمی‌داد برای او ناپسند می‌بود، یا برای او نیکو نمی‌بود، پس او به آن‌چه انجام می‌دهد رستگاری و رهایی خویش را از ملامت و سرزنش دیگران می‌خواهد و نمی‌توان گفت که چنین شخصی بخشیده‌ی حقیقی است، بلکه او سوداگر است و بخشش او به خاطر خواستن چیزی است که فایده‌اش به او باز می‌گردد (۲، ص: ۳۲۲).

وجه سومی را نیز در غرض خداوند از آفرینش مطرح کرده‌اند و آن این‌که غرض خداوند نه طلب نفع و دفع ضرر از خود و نه طلب و دفع ضرر از غیر است، بلکه هدف انجام نیکی برای نیکی و ترک بدی برای بدی می‌باشد. در نمط ششم/شمارت آمده است: «نیکو بودن فعل، خود به خود، هیچ مداخلیتی در اختیار و برگزیدن توانگر نسبت به آن کار ندارد، مگر آن‌که انجام آن کار نیک باعث تمجید یا تنزیه یا تزکیه‌ی وی باشد و ترک و رها کردن آن

کار موجب نقصان و شکست وی گردد و همه‌ی این‌ها ضد بی‌نیازی و توانگری است» (۲)، ص: ۳۲۵.

آن‌چه ابن سینا در ردّ هر یک از اغراض سه‌گانه‌ای که در خصوص فعل خداوند فرض می‌شود بیان کرده است در واقع، به نفی غرض زائد بر ذات اشاره دارد و در حقیقت، فاعلیت بالقصد را از خداوند نفی می‌کند.<sup>۱</sup> قید «زائد بر ذات» در توصیف غرض حق تعالی، قیدی دقیق است که حکما از این مطلب در انتساب نوعی غرض به حق تعالی مدد می‌جویند.

### ۲.۳. تغایر علت غایی و علت فاعلی تنها به اعتبار است:

چنان‌چه بیان شد، علت غایی دارای دو اعتبار است: یک بار نسبت به فعل سنجیده می‌شود، که «غایت» نام دارد و با تعبیر «ما ینتهی الیه الشئ» نیز آورده می‌شود و یک بار نسبت به فاعل سنجیده می‌شود که به آن «ما لأجله الشئ» گویند. علت غایی به اعتبار دوم، فاعلیت فاعل را تأمین می‌کند و منشأ صدور فعل از فاعل است. تأمین فاعلیت فاعل به حسب وجود علمی علت غایی است، ولی به حسب وجود خارجی، علت غایی معلول علت فاعلی است و مؤخر از آن می‌باشد که البته تقدم و تأخر تنها در فاعل‌های بالقوه مصداق دارد.

حاجی سبزواری می‌گوید:

عله فاعل بماهیتهما      معلوله له بانیتها

علت غایی به حسب ماهیت، علت فاعلی و به حسب وجود خارجی، معلول آن است (۱۸، ص: ۲۴۵).

ملاصدرا این مفهوم را به کمک یک مثال، به خوبی بیان کرده است. وی می‌گوید: اگر به تو گفته شود چرا ورزش می‌کنی، خواهی گفت: برای این که سالم باشم و اگر به تو گفته شود چرا سالمی، خواهی گفت: برای این که ورزش می‌کنم. پس ورزش سبب فاعلی سالم بودن است و سالم بودن سبب غایی ورزش است؛ به عبارتی، ورزش‌کننده علت تحقق سلامتی در خارج و غایت، یعنی ماهیت سلامتی، نه به وجود خارجی، بلکه به وجود علمی خود، سبب فاعلیت فاعل است (۱۰، ص: ۱۶۳).

بنابراین علت غایی به علت فاعلی بازمی‌گردد و در حقیقت، علت غایی علت فاعلی است؛ زیرا علت غایی فاعلیت فاعل را تأمین می‌کند، یعنی در فاعلیت فاعل منشأ اثر است؛ پس به گونه‌ای می‌توان گفت علت غایی فاعل است و تغایر علت فاعلی و غایی تنها به اعتبار است.

### ۳.۳. غرض خلقت همان علم پروردگار و عشق ذاتی او به خیر و کمال است

پس از روشن شدن رابطه‌ی علت فاعلی و علت غایی، باید در تعیین علت غایی آفرینش، به علت فاعلی و مبادی صدور فعل از فاعل مراجعه کنیم. یکی از بدیهی‌ترین مسایلی که در

خصوصاً فاعلیت هر فاعل مختاری مطرح است این که فعل فاعل مختار مسبوق به علم فاعل به آن فعل و محبت به انجام آن فعل است. در واقع، هیچ فعل ارادی و اختیاری نیست که بدون علم و آگاهی فاعل و یا در کمال بی‌علاقگی فاعل نسبت بدان فعل انجام پذیرد (البته با توجه به این که علت فاعلی اقسام مختلفی دارد، علم و محبت به انجام کار نیز مراتب مختلفی خواهد داشت). فعل خداوند نیز مانند فعل هر فاعل مختاری، مسبوق به علم و اراده‌ی خداوند است. پس می‌توان گفت علت غایی نیز به علم و اراده‌ی او بازگشت دارد.

ملاصدرا در کتاب مبدء و معاد می‌گوید: «چون حق تعالی به ذات خویش، که اجل اشیا است، علم دارد به ذات خود مبتهج است و ابتهاجی شدید دارد. موجودی که به چیزی مبتهج باشد، به جمیع آنچه از او صادر می‌گردد نیز مبتهج خواهد بود، چون آن اشیا به لحاظ ذاتشان از او صادر گردیده‌اند. پس واجب تعالی مرید اشیا است نه به جهت ذوات آنها بلکه به جهت این که صادر از ذات اویند و غایت در ایجاد خود ذات باری تعالی است و هر موجودی که فاعلیت این گونه باشد، غایتش خودش است. حق تعالی خود را تعقل می‌کند، ابتهاج به ذات دارد و ذات منشأ صدور موجودات است. بدین سبب، ذات هم فاعل است هم غایت» (۹، ج ۱، ص: ۲۵۵). «واجب تعالی از آن حیثیت که افاده‌ی وجود اشیا می‌کند، علت فاعلی است و از آن حیثیت که افاده‌ی وجودش به خاطر علم ذاتی‌اش به نظام خیر است و معشوق او است، علت غایی است» (۹، ج ۱، ص: ۲۶۲).

فلاسفه یا علم به نتیجه‌ی مطلوب و علم به خیریت کار را علت غایی می‌شمارند و یا به حسب این که علم در واقع، شرط تحقق محبت است، از صرف محبت و ابتهاج ذاتی خداوند به آفرینش سخن می‌گویند (۲، ص: ۳۲۶ و ۶، ص: ۲۳۶). البته توجه به عینیت صفات با ذات و عینیت صفات با یکدیگر نشان می‌دهد اختلافی در این زمینه نیست و علم خداوند عین اراده‌ی اوست و از این جهت است که در متون فلسفی، گاهی به علم و گاه به اراده اشاره می‌شود.

در شرح رساله المشاعر آمده است: «علم حق تعالی به نظام احسن اتقن همان اراده‌ی حق تعالی است که منشأ وجودات خارجی می‌باشد، و چون ذات مقدس او تمام بلکه فوق التمام است، علم و اراده و قدرت، که عین ذات بی‌مثال اوست، تام و فوق التمام است و نظامی هم که تابع علم حق به نظام احسن و اتقن است فوق التمام است، به نحوی که نظامی بالاتر از آن متصور نیست و همین کمال وجود سبب حبّ ذات به ذات و مریدیت ذات للذات است، و علم حق به نظام احسن غرض و داعی از برای ایجاد اشیا خارجی می‌باشد و این علم عین ذات و عین اراده و عین قدرت و عین ابتهاج و بهجت و سرور است؛ پس غایت ایجاد اشیا خارج از ذات حق نیست، و اگر مثل فواعل امکانیه، صاحب داعی‌ای

زائد بر ذات باشد، لازم می‌آید که حق تام الفاعلیه نباشد و در فاعلیت، احتیاج به امری خارج از ذات خود داشته باشد و چون این علم عنایی، که علم تام به نظام احسن است، باعث ایجاد اشیا شده است، محبوب بالذات و مراد بالذات نفس ذات است و مرادیت و محبوبیت و معلومیت اشیا به تبع ذات حق و ظل نظام ربانی می‌باشد» (۱۶، ص: ۲۱۲).

### ۳.۴. غرض خلقت امری زائد بر ذات نیست

با توجه به مطالبی که گذشت، معلوم شد که آنچه در خصوص نفی غرض آفرینش بیان می‌گردد به منزله‌ی نفی غرض زاید بر ذات است، ولی غرض و غایتی که زائد بر ذات نبوده و به خود ذات واجب تعالی بازگشت دارد مورد تأیید اکثر حکماست. غرض زائد بر ذات در خصوص فاعلی است که حیثیت ذاتش برای افاضه کافی نبوده و در این صورت، علت غایی به عنوان متمم فاعلیت فاعل، منشأ صدور فعل می‌شود؛ ولی واجب تعالی چون در فاعلیت خود، تام است، به انضمام امری زائد بر ذات جهت صدور اشیا نیازمند نیست.

شهید مطهری می‌گوید: علت غایی بر دو نوع است: ۱. نوع تحصیلی، نظیر مثال‌هایی که در اطراف خود می‌بینیم - انسان دائماً در طلب تحصیل و به دست آوردن چیزهایی است که ندارد؛ ۲. نوع حصولی، که در این‌جا آنچه در فعل، مطلوب بالذات است امری است که الان بالفعل موجود است. در عشق‌ها و محبت‌های عارفانه این طور است. انسان در فعل‌های طبیعی خود، کاری می‌کند تا چیزهایی را که ندارد تحصیل کند، اما عشق یعنی این‌که حقیقتی هست که الان وجود دارد و چون او هست، به خاطر او چنین می‌کنیم. در یک عشق خالص - نه عشقی که در آن طمع باشد، یعنی عاشق معشوق را وسیله‌ای کرده باشد برای رسیدن به لذتی - و عشق حقیقی، هر آنچه که عاشق می‌کند برای معشوق می‌کند. همان نفس وجود معشوق محرک است برای کار کردن او.

خداوند غایتش از نوع غایت حصولی است نه تحصیلی. علت غایی کمال علت فاعلی است. همان کامل بودن ذات برای ذات، منشأ خلقت و تراوش افعال باری است. اساس خلقت همان حب ذات به ذات است، بنابراین گفته‌اند اساس وجود عالم عشق است (۱۷، ج: ۱، ص: ۱۳۷).

البته همان‌گونه که حب الاهی بالاصاله به ذات مقدسش و بالتبع به مخلوقاتش تعلق می‌گیرد، همین رابطه‌ی اصالت و تبعیت در میان خود مخلوقات نیز برقرار است؛ یعنی مخلوقی که دارای همه‌ی کمالات امکانی است در درجه‌ی اول از محبوبیت و مطلوبیت، و سایر مخلوقات، به حسب درجات وجودی و کمالاتشان، در درجات بعدی قرار می‌گیرند. هم‌چنین واجب تعالی به اشیا، به لحاظ این‌که صادر از ذات او هستند و منتسب به او

می‌باشند و او را ارائه می‌دهند، مبتهج است، نه به لحاظ ذات آن‌ها؛ پس توجه او به اشیا و مراد بودن عرضی آن‌ها سبب استکمال ذات نمی‌گردد.

#### ۴. غایت‌مندی با توجه به غایت فعل

چنان‌که در تعریف علت غایی متذکر شدیم، علت غایی دو اعتبار دارد: یکی نسبت به فعل و یکی نسبت به فاعل. بحثی که گذشت راجع به غایت فاعل بود؛ اما بررسی این مسأله که آیا افعال خداوند هدف‌مند است یا خیر نیازمند تبیین چند مطلب است:

##### ۱.۴. دلالت حکمت پروردگار بر نفی عبث از فعل او

در متون فلسفی، بحث غایت فعل خداوند در ذیل حکمت الهی مطرح می‌شود، به این صورت که پروردگار حکیم است و حکمت او اقتضا می‌کند همه‌ی افعالش حکیمانه باشد، یعنی عبث، لغو و بیهودگی در کار او نباشد. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا؟» «آیا پنداشتید که ما شما را به عبث آفریدیم؟» (مؤمنون/۱۱۵) و یا می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ»؛ «ما آسمان و زمین و آنچه میان آن دو است به بازیچه نیافریدیم» (انبیاء/۱۶) و آیات بسیار دیگری دال بر حکمت او در قرآن به چشم می‌خورد.

حکیم از اسمای باری تعالی است که در دعاها نیز بسیار بدان اشاره شده است؛ از جمله در دعای عرفه داریم: «الحمد لله الذی لیس لقضائه دافع و لا لعطائه مانع و لا کصنعه صنع صانع و هو الجواد الواسع، فطر اجناس البدایع و اتقن بحکمه الصنایع»؛ «سپاس برای خدایی است که برای قضایش دافعی و برای عطایش مانعی نیست و مانند صنعتش صنعت صانعی نمی‌باشد و او جواد است و وسعت‌بخش که پدیده‌های گوناگون بیافرید و به حکمت خویش، مصنوعات را متقن و محکم کرد». در دعای جوشن کبیر نیز با عبارات مختلفی از قبیل: «یا ذالْحکمه البالغه: ای صاحب حکمت بالغه»؛ «یا من فی حکمته عظیم: ای آن که در حکمتش عظیم است»؛ «یا من هو فی صنعه حکیم: ای آن که در صنعتش حکیم است» و ... خداوند را مورد خطاب قرار می‌دهد. تمامی این‌ها بیانگر آن است که افعال خداوند از غایت و هدفی برخوردار است. به قول حاجی سبزواری:

اذ مقتضى الحكمة و العنايه ایصال کلّ ممکن لغايه

مقتضای حکمت و عنایت پروردگار این است که هر ممکن الوجودی به غایت و کمال خود رسانده شود (۱۸، ص: ۲۴۵).

البته حکمت الهی بر این معنا نیست که خداوند خودش غرضی دارد و اشیا را با رابطه‌ای مصنوعی به یک‌دیگر ارتباط می‌دهد یا اشیا را استخدام می‌کند، بلکه به معنی این



است که او اشیا را آفریده است و برای آن‌ها کمالاتی قرار داده و توجه به این کمالات را در درون این اشیا قرار داده که اسمش هدایت است (۱۷، ج ۳، ص: ۸۹). خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه/۵۰)؛ «پروردگار ما آن کسی است که به هر چیز، آفرینش خاص آن چیز را داده و سپس آن را به سوی هدف رهبری کرده است».

برای تبیین دقیق حکمت الاهی، باید به بیان عنایت الاهی پرداخت که در متون فلسفی، در کنار حکمت و گاهی به جای آن به کار می‌رود.

#### ۲.۴. «عنایت» مترادف «حکمت»

آن‌چه فلاسفه در تعریف عنایت آورده‌اند چنین است:

«عنایت عبارت است از علم ذاتی مبدأ نخستین به نظام خیر هستی و این‌که به این خیر و کمال راضی و خشنود بوده و ذاتاً علت خیر و کمال است» (۳، ص: ۲۸۰؛ ۱۰، ص: ۸۲ و ۹، ج ۱، صص: ۲۷۷ و ۳۷۴).

سه مفهومی که در تعریف عنایت لحاظ شده عبارت‌اند از: ۱. علم به نظام خیر و افضل امور؛ ۲. اراده و رضای حق تعالی به ایجاد نظام افضل (البته چنان‌که گفتیم، حبّ به فعل به تبع حبّ به ذات است)؛ ۳. ایجاد نظام افضل.

بر اساس تعریف بالا، می‌توان گفت: حکمت در مورد خدا غیر از حکمت در مورد انسان است. حکمت در مورد انسان این است که فرد در کارهای خود دارای هدفی باشد و کاری را عبث و بیهوده انجام ندهد؛ به عبارت دقیق‌تر، فرد بهترین مقاصد و غایات را انتخاب و با استفاده از بهترین راه‌ها و وسایل، به آن غایات برسد. اما حکمت در مورد خداوند این‌گونه نیست. حکمت در مورد خدا یعنی از افضل طرق، موجودات را به افضل غایت می‌رساند؛ یعنی افضل کارها را انجام می‌دهد و نظام خلقت او احسن نظامات است و تعریفی که حکما ارائه داده‌اند مطابق با همین معناست (۱۷، ج ۳، ص: ۵۵). بنابراین حکیم بودن انسان به غایت فاعل بازگشت می‌کند، ولی حکیم بودن خداوند به غایت فعل. حکمت خداوند دلیل بر نفی عبث از کار اوست. ملاصدرا می‌گوید: «تمام افعال باری تعالی غایت دارند و این‌که گاه تصور می‌شود فعل بدون غایت است، یا بدان سبب است که شخص تفاوت غایت حقیقی و غایت بالعرض را نمی‌داند و یا بدین جهت است که غایت حقیقی را به چیزی که مبدأ آن نیست استناد می‌دهد» (۹، ج ۱، ص: ۲۶۸).

آگاهی انسان به آفرینش و اسرار آن در سطح بسیار پایینی قرار دارد؛ پس اگر برای برخی از پدیده‌ها فایده‌ای نیافت، فوراً حق اعتراض ندارد؛ زیرا ندانستن وی دلیل بر هدف نداشتن نیست. امام باقر(ع) می‌فرمایند: حق خدا بر بندگان خود این است که هرچه را

می‌دانند بگویند و از گفتن و اظهار نظر و داوری درباره‌ی چیزهایی که نمی‌دانند خودداری کنند (۱۵، ج ۱، ص: ۱۲۱).

عنایت، بنا به تعریفی که گذشت، صفت فعلی پروردگار است، اما گاهی نیز به صورت صفت ذاتی تعریف می‌شود و این در صورتی است که آن را علم به حقایق اشیا تعریف کنیم. علم الاهی دارای چهار مرتبه است: عنایت، قضا، قدر و سجل و جود. عنایت اولین مرتبه‌ی آن و به منزله‌ی احاطه علم الاهی است به اشیا (۹، ج ۱، صص: ۲۳۵ و ۲۷۷).

علم اعم از حکمت است، زیرا علم ادراک شیء است و هرگاه ادراک و احکام و مصالح و حسن عاقبت و غیر این‌ها و آنچه باعث کمال و تمامیت آن چیز است در آن گرد آید، آن را حکمت گویند، و حکیم از اسما الحسنای الاهیة است (۱۹، ص: ۱۸۷).

#### ۴.۳. سابقه‌ی عنایت در متون فلسفی

چنان‌که اشاره شد، در متون فلسفی، لفظ عنایت در کنار حکمت و گاهی به جای آن به کار می‌رود. شهید مطهری در این خصوص می‌گوید: «اصطلاح عنایت اصطلاح خاصی است که فلاسفه آورده‌اند و درست هم روشن نیست که چرا این‌ها این اصطلاح را انتخاب کرده‌اند، در صورتی که کلمه‌ی حکمت، که خودشان هم گاهی آن را در ردیف عنایت به کار می‌برند، مناسب‌تر بود، زیرا هم مفهومی از نظر معنی عرفی و لغوی روشن‌تر است و هم این‌که یک اصطلاح رایج در معارف اسلامی است» (۱۷، ج: ۳، ص: ۵۹).

به نظر می‌رسد این امر می‌تواند ریشه‌ی تاریخی داشته باشد. عنایت را اولین بار ابن سینا به کار برد. وی علم خداوند به مخلوقات را از نوع تفصیلی سابق بر فعل و زاید بر ذات تعریف کرده، آن را «علم عنایی» نامید و خداوند را «فاعل بالعنایه» خواند. البته پس از آن، حکمای اشراق علم خداوند به مخلوقات را علم اجمالی سابق بر فعل، که عین ذات است، دانستند و حکمای حکمت متعالیه نیز به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، که عین ذات واجب است، قائل بودند و خداوند را فاعل بالعنایه ندانسته، بلکه به ترتیب، فاعلیت خداوند را از قسم فاعلیت بالرضا و بالتجلی تعریف کردند. ولی لفظ علم عنایی و عنایت هم‌چنان برای بیان توجه خداوند و شمول و احاطه‌ی علم او به مخلوقات به کار رفته و بدین جهت، در کنار حکمت استعمال شده است.

«عنایت» در فلسفه‌ی مشاء و حکمت متعالیه بسیار مورد توجه بوده و اساسی‌ترین کاربرد آن در اثبات نظام احسن آفرینش است.

#### ۴.۴. عنایت و نظام احسن آفرینش

«احسن الخالقین» از اسما الحسنای خداوند تعالی است و اقتضای آن احسن و اتم بودن نظام هستی است. به عبارتی، خالق هنگامی به وصف «احسن» متصف می‌شود که

مخلوق او در کمال حسن و زیبایی باشد. خداوند در سوره‌ی مؤمنون می‌فرماید: «فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ: آفرین بر خداوند که بهترین آفریننده است» (مؤمنون/۱۵). آیاتی از این قبیل در قرآن فراوان است. مثلاً در سوره‌های غافر و تغابن می‌فرماید: «وَ صَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ: شما را به نیکوترین صورت‌ها صورت‌گری کرد» (غافر/۶۴؛ تغابن/۳) و در سوره‌ی سجده می‌فرماید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ: آن خدایی که هر چیز را به نیکوترین وجه خلق کرد» (سجده/۷) و ... .

اگرچه توجه به این آیات قرآنی در قبول نظام احسن هستی کفایت می‌کند، فلاسفه با توجه به اهمیت موضوع و طبق مبانی خود، براهین ویژه‌ای را در اثبات مدعای خود اقامه کرده‌اند. قوی‌ترین استدلالی که در بیان نظام احسن هستی به کار رفته این است که چون خداوند تعالی حکیم است، حکمت و عنایت او به خلق سبب آن است که نظام هستی نظام احسن باشد. این برهان مورد توجه بیشتر فلاسفه‌ی اسلامی بوده و بیان آن به کمک تعریف و تحلیل عنایت الهی می‌باشد.

تعریف عنایت، چنان‌که قبلاً نیز بیان کردیم، چنین است: خداوند در مرتبه‌ی ذات، به تمام موجودات، عالم است و علم الهی همه‌چیز را در بر می‌گیرد؛ بنابراین فعل او همان‌گونه که معلوم اوست، با رضایت وی از او صادر می‌شود.

در واقع، چون نظام هستی طبق نظام علمی و نظام تعقل‌شده در ذات پروردگار است، نظامی اتم از نظام فعلی برای عالم امکان متصور نیست؛ چون اگر چنین نظامی متصور باشد، لازم می‌شود که نظامی اتم از نظام وجوب وجود متصور باشد که چنین فرضی با تعریف واجب الوجود و احکام آن منافات دارد. ابن سینا در تبیین این نظریه می‌گوید: «عنایت احاطه و شمول علم واجب تعالی بر همه‌ی هستی‌ها است و واجب است که همه‌ی هستی‌ها مطابق آن باشند تا به نیکوترین نظامی جلوه‌گر گردد و چنین نظامی معلول ذات واجب تعالی و شمول دانش اوست. پس هستی‌ها با دریافت‌شده‌ی حق، به نیکوترین نظامی مطابقت دارد، و در پیدایش نظام احسن، انگیزه، اراده و خواستنی از طرف واجب تعالی نبوده است؛ پس دانش واجب تعالی به چگونگی درستی در ترتیب هستی یافتن همگان، سرچشمه‌ی افاضه‌ی خیرات از جانب حق تعالی در تمام هستی‌ها است» (۲، ص: ۴۰۰).

ملاصدرا نیز با عباراتی مشابه، در بیان این مطلب آورده است: «عنایت الهی عبارت است از احاطه و شمول علم بسیط حق تعالی، که عین وجود اوست، به تمام موجودات و به همین سبب، لازم است که تمام وجود بر طبق آن علم باشد، یعنی در نهایت ترتیب و منتهای کمال و تمام زیبایی؛ زیرا لازم علم، و از احاطه‌ی علمی اوست که موجود در خارج بر طبق معلوم حق به بهترین صورت در نظام عالم باشد. پس علم خداوند سبحان به

کیفیت خیر و خوبی و به چگونگی بهترین، در ترتیب وجود عالم غیب و شهادت، عبارت است از منبعی برای بهره رسانیدن و فیضان به تمام اشیا و افراد وجود» (۱۱، ص: ۱۰۰).  
 نظام حاکم بر آفرینش استوارترین نظام است و از اتقان کامل برخوردار می‌باشد، چه این نظام مطابق علم ذاتی واجب تعالی است که ضعف و نارسایی را هرگز بدان راهی نیست. علامه طباطبایی در بیان این مطلب می‌فرماید: عوالم کلی وجود سه تاست که از حیث شدت و ضعف وجود، بر یکدیگر مترتبانند و ترتب میان آن‌ها یک ترتب طولی است که از رابطه‌ی علیت و معلولیت میان آن‌ها ناشی می‌شود، بدین صورت که مرتبه‌ی وجود عقلی مستقیماً و بدون واسطه معلول واجب تعالی و خودش واسطه در آفرینش عالم مادون، یعنی عالم مثال، است و مرتبه‌ی مثال معلول عقل و علت برای مرتبه‌ی ماده و مادیات. همان‌طور که عالم عقلی هیچ‌گونه نقصی ندارد و آن‌گونه که در علم واجب تعالی است تحقق یافته، عالم مثال نیز نسبت به مرتبه‌ی خودش نقصی ندارد و تمام کمالات لازم در آن مرتبه را واجد می‌باشد. عالم ماده نیز چنین است و آن‌چه که از شرّ و نقص در آن یافت می‌شود لازمه‌ی مرتبه‌ی آن است. نظام‌های موجود در عوالم هستی مطابق و هماهنگ با یکدیگرند و آن‌چه از لطافت و ظرافت و زیبایی در عوالم بالا موجود است به صورت ضعیف‌تر و رقیق‌تر در عالم پایین یافت می‌شود (۱۲، ج ۳، صص: ۳۳۷ - ۳۳۹ و صص: ۳۵۷ - ۳۵۹).  
 می‌توان نخستین بیت قصیده‌ی معروف میرفندرسکی را شاهدی بر بیان یادشده دانست:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آن‌چه در بالا ستی (۷، ص: ۴۳)

چنان‌که در پیشینه اشاره شد، این مسأله را نخستین‌بار شیخ الرییس مطرح نمود. وی فاعلیت حق تعالی را فاعلیت بالعنایه دانست و فاعل بالعنایه فاعلی است صاحب اراده و اختیار که منشأ فاعلیت او صرف علم اوست به ذات، به این صورت که از علم به ذاتش علم به فعل حاصل می‌شود و علم به فعل منشأ حصول فعل در خارج می‌گردد. علم فاعل بالعنایه به فعلش سابق بر فعل است و علم او به فعل علم فعلی است نه انفعالی و این علم فعلی زائد بر ذات فاعل است و به گونه‌ی تفصیلی است.

توضیح بیشتر این‌که علم تفصیلی حق به اشیا از طریق «صور مرتسمه» است، به این ترتیب که صور ممکنات به وجه کلی در ذات او حاصل می‌شوند و علم او به این صور، مانند علم او به ذاتش، علم حضوری است، اما علم او به اشیا خارجی به وسیله‌ی این صور حاصل و در نتیجه، علم حصولی است. علم حق به اشیا از نوع علم فعلی است نه انفعالی، به این صورت که علم او به صور مرتسمه‌ی اشیا ناشی از ذات اوست، مانند معماری که صورت

بنایی را ابتدا در نظر می‌گیرد، آن صورت علم فعلی است که بنای خارجی مطابق آن صورت و نقشه‌ی علم فعلی بنا شده است. بنابراین قبل از ایجاد اشیا، یک نظام علمی وجود داشته و این نظام علمی علت پیدایش نظام عینی است.

شیخ اشراق نظر شیخ الرییس را در باب علم حق تعالی نپذیرفت. او فاعلیت حق تعالی را فاعلیت بالرضا می‌داند و فاعل بالرضا عبارت است از فاعلی صاحب اراده و اختیار، که عالم به ذات خود باشد و از علم به ذاتش علم اجمالی به فعل دارد و این علم اجمالی منشأ صدور فعل می‌باشد. علم تفصیلی فاعل بالرضا به فعلش بعد از فعل حاصل شده و در واقع، نفس فعل است.

اگرچه شیخ اشراق علم عنایی را نمی‌پذیرد، در بحث نظام احسن، وی نظام عجیبی را که در عالم مشاهده می‌کنیم و آنچه را در عالم پایین است فروغ و رشحه‌ای از عالم عقلی نوری و آن را نیز از عالم انوار مجرده و لطافت و ظرافت و عجایب عوالم بالا را اجلّ و اشرف از عالم پایین می‌داند، گرچه نظام این‌جا نیز طبق نظام آن‌جاست، اما رقیق‌تر (۶، ص: ۲۵۸ و ۸، ص: ۳۶۶).

ملاصدرا نظر شیخ اشراق را نمی‌پذیرد. وی می‌گوید اگر مطابق نظر شیخ، علت این نظام ترتیب انوار عقلی، نسبت اضافات اشراقی میان آنها باشد، در این صورت، نسبت دادن هر نظام متقنی به نظام قبل آن مستلزم تسلسل است، مگر آن‌که بگوییم در نهایت این نظام متکی به نظام الاهی حاصل در صقع ربوبی است که این همان بیان عنایت الاهی است و شیخ آن را رد کرده است. در واقع، مبدأ هر حسن و خیری ذات بسیطی است که او همه بهاء و جمال و حسن و شرف است و آنچه معلول دارد به طور کامل‌تر در علت یافت می‌شود به جمعیت الاهی و نه به گونه‌ای که ذات الاهی محل کثرات باشد (۱۴، ص: ۳۶۴). ملاصدرا با تبیین علم پروردگار و تعریف علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، بحث عنایت را به صورت کامل بیان نموده و احسن بودن نظام آفرینش را با برهان لمی و آنی ثابت کرده است (۱۰، صص: ۱۲۹ - ۱۳۵).

#### ۴.۵. خداوند غایت‌الغایات است

مسأله‌ی دیگری که در خصوص غایت افعال خداوند باید یادآور شویم این است که افعال خداوند همه دارای غرض و غایتی است، اما خود خداوند غایت‌الغایات افعال و وجودات می‌باشد و بقیه‌ی غایت‌ها غایت متوسطانند.

از دو جهت می‌توان غایت‌الغایات بودن خداوند را بررسی کرد:

۱. دلایلی که تسلسل در علل را ابطال می‌کنند ناظر به متناهی بودن اقسام مختلف علت، از جمله علت غایی، می‌باشند. سلسله‌ی غایات باید به غایت بالذات ختم گردد. در

واقع، تسلسل در علل غایی هنگامی خاتمه می‌پذیرد که پاسخ به غایتی ختم شود که عین ذات فاعل نخست باشد. تا زمانی که غرض به ذات فاعل ختم نشده، پرسش از چرایی انجام فعل نسبت به فاعل همچنان ادامه خواهد داشت و تنها هنگامی سؤال منقطع می‌شود که غرض به خیری ختم شود که مربوط به ذات فاعل است و یا به شری منتهی شود که از فاعل دفع می‌گردد؛ زیرا مطلوب بالذات همواره حصول خیر و یا دفع شر نسبت به یک شیء است (۵، ج ۲، ق ۴، ص: ۳۳۳).

ابن سینا در خصوص تناهی علل غایی نظری خاص دارد. وی می‌گوید: متناهی بودن علل غاییه از متناهی بودن علل فاعلیه واضح‌تر و روشن‌تر است. در واقع، خود لاتناهی بودن مستلزم تناقض است، چون در تعریف علت غایی می‌گوییم علت غایی آن است که فعل برای او ایجاد شده است. اگر غایت برای غایتی دیگر باشد و آن غایت هم برای غایت سومی تا بی‌نهایت، این معنایش آن است که ما علت غایی نداریم. پس عدم تناهی علل غایی مساوی است با غایت نداشتن (۱۷، ج ۲، ص: ۱۱۸).

هم‌چنین بسیاری از آیات قرآن دلالت بر این دارد که خداوند سبحان غایت الغایات است؛ از جمله:

«أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ: همانا رجوع تمام آفرینش به سوی خداست» (شوری/۵۳)؛ «إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى: در حقیقت، بازگشت به سوی پروردگار توست» (علق/۸)؛ «وَأَن إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى: و این‌که پایان [کار] به سوی پروردگار توست» (نجم/۴۲)؛ «إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ: ما از آن خدا هستیم و به سوی او باز می‌گردیم» (بقره/۱۵۶).

۲. واجب تعالی همان‌گونه که به بیان مذکور، غایت الغایات است، به این معنا نیز غایت اشیا است که همه‌ی آن‌ها طالب کمالات خاص خود هستند و چون منبع جمیع کمالات واجب الوجود است، پس هر شیء طالب کمال، در حقیقت، طالب اوست.

طبق نظر فیلسوفان، این عشق و حبّ به کامل ناشی از محبت ذاتیه‌ی حق است که ساری در جمیع اشیا است. در هر موجودی، شوقی نهفته است که به طلب کمال می‌رود و دارای عشقی است که کمال موجود خود را حفظ می‌نماید. توجه به مبدأ اعلی جبلی و فطری همه‌ی اشیا جهان است و همه، از مجردات تا انسان و حیوان و نبات و جماد و ... ، بدون استثنا، به طور ارادی یا طبیعی، فعلشان و حرکتشان به سوی اوست. بنابراین، چنان‌که تبیین قوس نزول بر اساس عشق و محبت ذاتی حق تعالی است، قوس صعود نیز بر اساس عشق است، عشقی که خداوند تعالی به صورت ذاتی، در فطرت موجودات به ودیعه نهاده است.

ملاصدرا در بیان «هو الاول و الآخر» می‌گوید: مصحح اعتبار اول بودن نفس ذات حق تعالی بذاته است و مصحح اعتبار دوم صدور اشیاء از اوست، به گونه‌ای که ملازم است با عشق اشیا برای حفظ کمالات موجود و به دست آوردن کمالات مفقود (۱۰، ص: ۳۰۲ و ۹، ج ۱، ص: ۲۶۳).

اثبات این‌که خداوند غایت‌الغایات است بیانگر این مطلب است که بقیه‌ی غایات غایت متوسط‌اند. و در ضمن همان‌گونه که در قوس نزول، توحید افعالی به این معنا نیست که همه‌ی اشیا، صادر اول هستند، بلکه به این معناست که فاعل حقیقی همه‌ی موجودات خداوند سبحان است، در قوس صعود نیز غایت حقیقی همه‌ی اشیا، خداوند سبحان است و لکن هر یک از اشیا در رتبه و مقام خود با خداوند ملاقات می‌کند. صادر اول در قوس صعود، به لقای اسم اعظم می‌رسد. انسان‌ها برخی با خداوند رحمان، رحیم، باسط و رؤوف ملاقات کرده و برخی که در ضلالت به سر می‌برند، خداوند را به عنوان قهار، منتقم و معذب مشاهده می‌نمایند (۵، ج ۲، ق ۴، صص: ۴۰۱ - ۴۰۲). پس غایتی که در نهایت سیر قرار دارد شهود خداوند سبحان است و آنچه گاهی در آیات در خصوص غایت آمده مانند: «ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون: جن و انس را نیافریدم، مگر برای این‌که مرا پرستش کنند» (ذاریات/۵۶)، در واقع، از غایت متوسط خبر می‌دهد؛ چون به واقع، عبادت او طریقی است جهت معرفت او و شهود او، و این‌ها در طول یک‌دیگر قرار دارند.

## ۵. نتیجه‌گیری

حاصل آن‌چه گفته شد نکاتی چند است:

۱. غایت گاهی نسبت به فعل در نظر گرفته می‌شود و گاهی نسبت به فاعل؛ بنابراین علت غایی دارای دو اعتبار است.
۲. افعال حق تعالی همه غرض دارد و نفی مطلق غرض در خور حکمت حق تعالی نیست.
۳. طرح بی غرضی آفرینش ناشی از مغالطه بین غرض فعل و غرض فاعل بوده و در واقع، اگر مراد از غایت، علت غایی به معنایی باشد که فاعلیت فاعل را تأمین می‌کند، خداوند در کار خود، غایت به این معنا ندارد، ولی افعال او دارای هدف هستند.
۴. نفی علت غایی به معنای غایت فاعل نیز ناظر به نفی غرض زاید بر ذات است و غرض و غایتی که به ذات واجب تعالی بازگشت دارد مورد تأیید حکماست.

۵. از دید فلاسفه، کامل بودن ذات حق تعالی منشأ خلقت و تراوش افعال وی می‌باشد. حق تعالی به ذات خود، که اجل اشیا است عالم است، پس مبتهج به ذات خود و جمیع آنچه از او صادر می‌شود بوده و این ابتهاج ذاتی علت غایی آفرینش است.
۶. حکمت خداوند دلیل بر نفی عبث از فعل اوست و البته حکیم بودن انسان با حکیم بودن خداوند تفاوت اساسی دارد. حکمت در انسان به غرض فاعلی بازمی‌گردد، اما حکمت در خداوند، به غرض فعلی بازگشت دارد؛ بنابراین هدفمند بودن افعال او سبب استکمال به غیر نیست.
۷. حکمت و عنایت الهی گاهی به صورت صفت ذاتی به کار می‌رود، که منظور از آن، شمول علم الهی است و گاهی به صورت صفت فعلی، که در این صورت، علاوه بر علم، فاعلیت و اراده‌ی حق تعالی نیز در تعریف آن لحاظ می‌شود.
۸. عنایت الهی و احاطه و شمول علم واجب تعالی به هستی و این که پروردگار قبل از آفرینش به سبب علم به ذات، به فعل خود آگاه می‌باشد مستلزم آن است که نظام عینی مطابق نظام علمی و نظام تعقل شده در ذات پروردگار بوده و اگر قرار باشد نظامی احسن از نظام فعلی برای عالم امکان فرض شود، لازم می‌آید که نظامی اتمّ از نظام وجود متصور باشد و چنین مسأله‌ای با تعریف واجب الوجود و احکام آن منافات دارد.
۹. علاوه بر آن که حکمت الهی اقتضای آن دارد که همه‌ی افعال الهی دارای غایت باشند، برای هر غایتی نیز نهایی است و پروردگار متعال غایت الغایات اشیا است.
۱۰. علم اندک و جزئی‌نگری انسان در شناخت پدیده‌های جهان از عوامل اصلی نفی علت غایی است.

### یادداشت‌ها

۱. بقیه‌ی متون فلسفی نیز به کمک اثبات غنای خداوند و جود او و به نفی غرض زائد بر ذات پرداخته‌اند (۹، ج ۱، صص: ۲۷۸ - ۲۷۹ و ۱۰، ص: ۸۱ و ۸، صص: ۳۱۷ و ۳۴۷).
۲. البته بعضی از فیلسوفان، آن را به حکمای مشاء نسبت می‌دهند (رک: ۱۲ ج ۳، صص: ۲۷۳ و ۲۷۷).



## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، *اشارات و تنبیهاات*، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، چ سوم، تهران: سروش.
۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۷)، *الاهیات نجات*، ترجمه و پژوهش دکتر سید یحیی یثربی، تهران: فکر روز.
۴. بهشتی، احمد، (۱۳۸۲)، *غایات و مبادی* (شرح نمط ششم کتاب *اشارات و تنبیهاات* ابن سینا)، قم: بوستان کتاب.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم* (شرح حکمت متعالیه)، تنظیم حمید پارسانی، قم: اسراء.
۶. سه‌روردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۷)، *حکمه‌الاشراق*، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، چ ششم، تهران: دانشگاه تهران.
۷. شریف‌دارابی، عباس، (۱۳۷۲)، *تحفه‌المراد* (شرح قصیده‌ی میر فندرسکی)، به اهتمام محمد حسین اکبری ساوی، تهران: الزهرا.
۸. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۲)، *شرح حکمه‌الاشراق*، تصحیح و تحقیق و مقدمه‌ی حسین ضیایی تربتی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۰)، *المبدأ و المعاد*، ترجمه و شرح دکتر محمد ذبیحی، قم: اشراق.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، *اسفار اربعه*، ترجمه‌ی محمد خواجه‌ی، تهران: مولی.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳)، *اسرار الآیات*، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌ی، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۸)، *نهایه‌الحکم*، ترجمه و شرح علی شیروانی، چ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۳- قمی، عباس، (۱۳۸۱)، *کلیات مفاتیح‌الجنان*، چ هشتم، بی‌جا: مشرقین.
۱۴. کازرونی، محمود بن مسعود (معروف به قطب‌الدین شیرازی)، [بی‌تا]، *شرح حکمه‌الاشراق* به انضمام *تعلیقات صدر المتأهلین*، قم: بیدار.

۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۲)، *اصول کافی*، ترجمه‌ی محمدباقر کمره‌ای، چ دوم، تهران: اسوه.

۱۶. لاهیجی، محمد جعفر، (۱۳۷۶)، *شرح رساله المشاعر*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: امیر کبیر.

۱۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، *شرح الهیات شفا*، تهران: حکمت.

۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، *شرح مختصر منظومه*، چ هشتم، تهران: صدرا.

۱۹. میر جهانی، محمدحسن، (۱۳۳۳)، *روایح النسماة در شرح دعای سمات*، تهران: بی‌نا.