

هدف‌داری آفرینش از منظر قرآن کریم و حکمت متعالیه

علی‌رضا فارسی نژاد^۱

چکیده

در خصوص سازگاری یا ناسازگاری آموزه‌های حکمت متعالیه با آموزه‌های قرآنی و وحیانی همواره اختلاف نظر وجود داشته است. مقاله‌ی حاضر با هدف بررسی میزان هماهنگی آموزه‌های حکمت متعالیه با آموزه‌های قرآنی، یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی-کلامی یعنی مسأله‌ی هدف‌داری آفرینش را با روش تحلیلی-تطبیقی، در سه محور اصل غایت‌مندی، علت‌غایی و غایت‌افعال الهی، از دیدگاه قرآن کریم و حکمت متعالیه مورد بررسی قرار داده و به این نتیجه رسیده است که از دیدگاه قرآن کریم و حکمت متعالیه، آفرینش کاملاً غایت‌مند است؛ علت‌غایی آفرینش جهان، انسان، و علت‌غایی آفرینش انسان، ذات خداوند است؛ غایت و هدف فعلی مخلوقات و افعال الهی نیز همان ذات خداوند است، پس به طور کلی می‌توان گفت علت‌غایی و غایت‌افعال الهی، ذات بی‌همتای اوست. بنابراین، دیدگاه حکمت متعالیه در زمینه‌ی غایت‌مندی افعال الهی با قرآن کریم هماهنگ بوده و هیچ‌گونه تعارض و حتی اختلافی در این زمینه وجود ندارد.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، حکمت متعالیه، هدف‌داری، افعال الهی، ذات خداوند

۱. استادیار دانشگاه شیراز، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، بخش فلسفه و کلام اسلامی. alifarsi@shirazu.ac.ir

مقدمه

در طول تاریخ اندیشه‌های فلسفی، همواره یکی از دغدغه‌های مؤمنان و متدینان به ادیان الهی، مسأله‌ی رابطه‌ی عقل و دین و میزان هماهنگی و سازگاری آموزه‌های فلسفی و داده‌های عقل بشری با آموزه‌های دینی و داده‌های وحیانی بوده‌است. در سنت اسلامی نیز این دغدغه از آغازین روزهای نضج تفکر فلسفی در میان مسلمانان، بوجود آمده‌است؛ در این میان عده‌ای در صدد بیان ناسازگاری فلسفه با دین و برخی نیز در صدد بیان سازگاری و هماهنگی آن با دین و قرآن برآمده‌اند. در خصوص آموزه‌های حکمت متعالیه‌ی ملاصدرا و میزان سازگاری آن با آموزه‌های قرآنی نیز چنین اختلاف نظری وجود داشته‌است.

با توجه به گستردگی مسائل فلسفی و دینی و عدم امکان بررسی تمامی مسائل مشترک و ارائه‌ی دیدگاهی جامع در همه‌ی زمینه‌ها از یک طرف و با توجه به اهمیت و جایگاه مسأله‌ی غایت‌مندی افعال الهی در میان مسائل فلسفی و کلامی از طرف دیگر، مقاله‌ی پیش رو با هدف بررسی میزان هماهنگی حکمت متعالیه با قرآن، به مطالعه‌ی تحلیلی-تطبیقی این مسأله از دیدگاه قرآن و حکمت متعالیه پرداخته و تلاش کرده‌است که تا حدود زیادی این هماهنگی را نشان دهد.

دو سؤال اساسی در این زمینه مطرح است: یکی اینکه آیا آفریننده و فاعل این جهان، از کار خود هدفی داشته‌است؟ دیگری اینکه آیا این جهان به عنوان آفریده و فعل خداوند، هدف و مقصدی دارد؟ سؤال اول، بیانگر علت غایی و هدف فاعلی و سؤال دوم، بیانگر غایت و هدف فعلی است. مکاتب مختلف فکری، پاسخهای مختلف و متعددی به این دو سؤال داده‌اند؛ عده‌ای به کلی منکر غرض و هدف در افعال الهی و آفرینش موجودات شده‌اند؛ چرا که غایت‌مندی را مستلزم نقص و نیاز آفریننده تلقی

کرده‌اند. گروهی دیگر به دلیل حکیمانه بودن آفرینش، لزوم غایت‌مندی را برای افعال الهی به اثبات رسانده و حتی قائل به وجود غرض و هدف در همه‌ی افعال شده‌اند. گروهی نیز وجود غرض و غایت در برخی افعال را پذیرفته اما منکر عمومیت و لزوم آن شده‌اند (نک: فارسی نژاد، ۱۳۸۹، ص ۲).

نوشتار حاضر به منظور تبیین دقیق مسأله، دیدگاه حکمت متعالیه را در سه محور اساسی «اصل غایت‌مندی افعال الهی»، «علت غایبی افعال الهی» و «غایت افعال الهی»، با قرآن کریم مطابقت داده و به این نتیجه رسیده‌است که حکمت متعالیه در تبیین غایت‌مندی افعال الهی، با قرآن کریم هماهنگ است.

هرچند به صورت مجزا، پژوهش‌هایی در باب غایت‌مندی افعال الهی از دیدگاه قرآن یا حکمت متعالیه یا سایر مکتب‌های کلامی و فلسفی نگاشته شده‌است اما نگارنده به پژوهشی که دیدگاه حکمت متعالیه را با قرآن تطبیق داده و هماهنگی آن را نشان دهد، دست نیافته است. بنابراین، پژوهش حاضر از این حیث جدید به نظر می‌رسد و البته از حیث محتوا و ساختار و چینش مطالب نیز نو بوده و حاصل تلاش نگارنده است.

۱- اصل غایت‌مندی افعال الهی از دیدگاه قرآن کریم و حکمت متعالیه

۱-۱- اصل غایت‌مندی افعال الهی از دیدگاه قرآن کریم

در قرآن کریم در باب اصل غایت‌مندی افعال الهی، چند دسته آیات وجود دارد؛ دسته‌ای از آیات، از طریق سلب مقابلات غایت (نفی باطل بودن، نفی لعب بودن و نفی عبث بودن آفرینش)، غایت‌مندی افعال الهی را اثبات می‌کنند؛ برخی از آیات قرآن کریم صراحتاً باطل بودن آفرینش عالم را نفی می‌کنند؛ «و آسمان و زمین و آنچه را که میان این دو است به باطل نیافریدیم» (ص/۲۷)؛ «پروردگارا، اینها را باطل و بیهوده نیافریده‌ای» (آل عمران/۱۹۱).

باطل در لغت به معنای چیزی است که غایتی ندارد تا غرض به آن تعلق گیرد (طباطبائی، بی تا، ج ۴، ص: ۸۷). فیض کاشانی، باطل را به عبث و ضایع و بدون حکمت تفسیر کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج: ۱، ص: ۴۰۹).

از مجموع کلمات و بیانات مفسرین در تفسیر آیات فوق، دانسته می‌شود که نفی باطل بودن خلقت، مساوی با غرض و غایت داشتن آن است (نک: قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج: ۴، ص: ۳۱۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۲ق، ج: ۱، ص: ۴۴۸؛ طبری، ۱۴۱۵ق، ج: ۴، ص: ۲۷۹-۲۷۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج: ۲، ص: ۴۷۳؛ ۱۴۱۲ق، ج: ۱، ص: ۳۱۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۷ش، ج: ۱، ص: ۳۴۹)؛ وقتی گفته می‌شود «پروردگارا این خلق را بیهوده و باطل نیافریده‌ای»؛ یعنی پروردگارا این خلق را برای غرض و غایت و حکمتی آفریده‌ای.

در آیاتی از قرآن کریم به این موضوع اشاره شده است که خلقت عالم، از روی سرگرمی و لعب نیست؛ «و آسمان و زمین و آنچه را که میان آن دو است به بازی نیافریدیم» (انبیاء/۱۶)؛ «و آسمانها و زمین و آنچه را که میان آن دو است به بازی نیافریده‌ایم» (دخان/۳۸).

کلمه‌ی لاعب مشتق از لعب به معنای بازی و سرگرمی است. لعب، عملی است که هدف و غرض عقلانی نداشته بلکه غرض آن، خیالی و وهمی باشد (طباطبائی، بی تا، ج: ۱۴، ص: ۲۶۰). بعضی از مفسرین، لاعب را به کسی که کار عبث و باطل انجام می‌دهد تفسیر کرده‌اند. (ابن کثیر، ۱۴۱۲ق، ج: ۳، ص: ۱۸۳؛ طبری، ۱۴۱۵ق، ج: ۱۷، ص: ۱۴) خداوند حکیم، عالم را بوجود نیاورد تا پس از مدتی آن را از بین ببرد، بلکه آن را برای هدفی مشخص خلق کرده و جهان به سوی آن هدف در حرکت است. بنابراین وقتی گفته می‌شود: «و آسمان و زمین و آنچه میان آن دو است را به بازی نیافریده‌ایم»، یعنی از آفرینش آنها هدفی داشته‌ایم.

در آیه‌ی دیگری نیز به عبث و بیهوده نبودن آفرینش، اشاره شده است؛ «آیا

پنداشتید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و اینکه شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید؟» (مومنون/۱۱۵).

شیخ طوسی، فعل عبث را فعلی دانسته که برای غرضی نباشد (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج: ۷، صص: ۴۰۲-۴۰۱). طبری آنرا لعب و باطل معنا کرده است (طبری، ۱۴۱۵ق، ج: ۱۸، ص: ۸۳). طبرسی نیز عبث را به لعب و باطل و چیزی که برای غرض و حکمتی نباشد تفسیر نموده است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج: ۷، ص: ۲۱۳).

با توجه به معانی و تفاسیری که برای عبث بیان شده، دانسته می‌شود که این آیات نیز بیانگر غرض و غایت در افعال الهی بوده و نفی عبث، مساوی با داشتن غرض و غایت است.

در مقابل، دسته‌ی دیگری از آیات، بیانگر حق بودن آفرینش و غایت داشتن افعال الهی هستند؛

در چندین آیه از قرآن کریم، به «حق بودن» آفرینش اشاره شده است؛ «خداوند آسمانها و زمین و آنچه را که میان آن دو است، جز به حق و تا هنگامی معین، نیافریده است» (روم/۸)؛ «آسمانها و زمین را به حق آفرید» (تغابن/۳).

منظور از حق، معنایی خلاف معنای باطل است و باطل این است که آسمانها و زمین را بدون هدف و غرض ثابت خلق کرده باشد (طباطبایی، بی تا، ج: ۱۹، ص: ۲۹۵). فیض کاشانی «بالحق» را به حکمت و غرض صحیح تفسیر کرده و می‌گوید: خداوند آسمانها و زمین را به سبب حکمت و غرض صحیح آفریده است و عبث و باطل خلق نکرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج: ۳، ص: ۸۳). علامه طباطبایی نیز می‌فرماید «به حق آفریده» یعنی عبث و بدون غایت نیافریده بلکه آنها را به خاطر غایتی که بر آنها مترتب می‌شود آفریده است (پیشین، ج: ۱۶، صص: ۱۵۸-۱۵۷).

از مجموع سخنان مفسرین دانسته می‌شود که این آیات بیانگر غرض و غایت

هستند و عبث بودن و بیهودگی را از افعال باری تعالی نفی می‌کنند (نک: ابن کثیر، ۱۴۱۲ق، ج: ۲، ص: ۴۲۲؛ ج: ۳، ص: ۴۲۵؛ ج: ۴، ص: ۱۶۵؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج: ۹، صص: ۲۵۹ و ۲۶۷؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج: ۶، ص: ۱۲۸؛ ج: ۸، صص: ۲۸ و ۴۷؛ ج: ۹، صص: ۱۳۰ و ۱۳۷؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج: ۲، صص: ۱۱۲ و ۲۷۹).

در بیش از یکصد آیه از قرآن کریم نیز واژه‌ی لعلّ به کار رفته و بر سر افعال مختلفی از قبیل ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره/۲۱، ۶۳، ۱۷۹ و ۱۸۳؛ اعراف/۱۷۱)، ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (بقره/۵۲، ۵۶ و ۱۸۵؛ آل عمران/۱۲۳)، ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (بقره/۵۳، ۱۵۰؛ آل عمران/۱۰۳؛ اعراف/۱۵۸)، ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (بقره/۷۳، ۲۲۲)، ﴿لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (بقره/۱۸۹؛ آل عمران/۱۳۰ و ۲۰۰؛ مائده/۳۵، ۹۰ و ۱۰۰؛ اعراف/۶۹؛ انفال/۴۵؛ حج/۷۷؛ جمعه/۱۰)، ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (بقره/۲۱۹، ۲۶۶)، ﴿لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (آل عمران/۱۳۲؛ اعراف/۲۰۴)، ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (انعام/۱۵۲؛ اعراف/۵۷)، ﴿لَعَلَّكُمْ يَلْقَاءَ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ (رعد/۲) و ... (در مورد مخاطب) و ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ (بقره/۱۸۶)، ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (بقره/۱۸۷؛ انعام/۵۱؛ اعراف/۱۶۴)، ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (بقره/۲۲۱)، ﴿لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ (انعام/۶۵)، ﴿لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (انبیا/۳۱؛ مؤمنون/۴۹؛ سجده/۳) و ... (در مورد غائب) آمده است که می‌توان گفت همان لام غایت است؛ چرا که در روایات آمده است هرگاه خداوند چیزی را با لعلّ بیان کند، وقوع آن واجب و لازم است؛ چون خداوند بزرگوارتر از آن است که بنده‌اش را به طمع در فضلش اندازد آنگاه او را ناامید گرداند(نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۶۵، ص: ۲۸۷) برخی از مفسران قرآن کریم نیز در جای‌جای تفسیر خود، واژه لعلّ را به لام غایت تفسیر کرده‌اند (نک: بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق، ج: ۱، صص: ۷۵، ۹۳، ۹۴، ۹۹، ۱۳۸، ۱۵۶، ۱۶۵، ۲۱۷، ۲۳۵، ۳۳۸، ۳۴۲، ۳۸۳) به عنوان مثال وقتی خداوند می‌فرماید: «ای مردم، پروردگارتان را که شما، و کسانی که پیش از شما

بوده‌اند را آفریده است، پرستش کنید، باشد که به تقوا گرایید» (بقره / ۲۱) یعنی عبادت کنید تا پرهیزگار شوید؛ بنابراین لعل را می‌توان به لام غایت تفسیر کرد و به جای ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (شاید تقوا پیشه کنید) گفت (لِتَتَّقُوا) (تا تقوا پیشه کنید)؛ طبرسی در تفسیر آیه‌ی فوق گفته است (خدا را پرستش کنید تا پرهیزگار شوید) (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج: ۱، ص: ۱۲۲)؛ بر مبنای این تفسیر، پرهیزگاری، غایت عبادت است. یا وقتی خداوند می‌فرماید: «و از خدا بترسید، باشد که رستگار گردید» (بقره / ۱۸۹)، قطعاً اگر کسی تقوای الهی پیشه کند، رستگار خواهد شد؛ بنابراین رستگاری غایت تقواست همان‌گونه که تقوا، غایت عبادت است. حتی اگر نتوان گفت همه‌ی آیات حاوی «لعل» بیانگر غایت‌اند، دست کم می‌توان گفت اغلب آنها این‌گونه‌اند.

۱-۲- اصل غایت‌مندی افعال الهی از دیدگاه حکمت متعالیه

ملاصدرا قائل به عمومیت اصل غایت‌مندی است و افعال تمامی موجودات اعم از واجب و ممکن، مجرد و مادی، باشعور و بی شعور را غایت‌مند می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۴۲). وی همچنین تمامی افعال، اعم از ارادی و غیر ارادی را غایت‌مند دانسته و قائل به وجود غایت و علت غایی در تمام افعال ارادی است (همو، ۱۴۰۸: ۳۰۳)؛ حتی افعالی که باطل، عبث، گزاف و مانند آن دانسته می‌شوند، از نظر او دارای غایت متناسب با مبدء خود هستند.

با توجه به آنچه گفته شد، از نظر حکمت متعالیه ملاصدرا، افعال الهی نیز کاملاً غایت‌مند بوده و دارای علت غایی و غایت است. ملاصدرا برای اثبات غایت‌مندی افعال الهی، ابتدا سخن کسانی که مطلق غرض و غایت را از افعال الهی نفی می‌کنند، مورد انتقاد قرار داده و این امر را مستلزم مشکلاتی از قبیل راه یافتن عبث در افعال الهی و ترجیح بلا مرجح دانسته (همان: ۶-۱۱)، آنگاه قول کسانی که قائل به غیرجایز

بودن سؤال از فلسفه آفرینش و غایت‌مندی افعال الهی هستند، را باطل ساخته (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۹۳؛ همو، ۱۹۹۰، ج ۶: ۳۲۶-۳۲۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۹۲) و سپس با چند دلیل به اثبات اصل غایت‌مندی افعال خداوند پرداخته است؛ دلیل اول وی از طریق تامة الفاعلیه بودن واجب تعالی است؛ وقتی اثبات شود که خداوند تام الفاعلیه است، فعلش دارای غایت خواهد بود (همو، ۱۳۶۳: ۲۹۱). تام الفاعلیه بودن خداوند به دلیل این است که فاعلیت او بالذات است؛ زیرا اگر چیزی خارج از ذات، سبب فاعلیت او شود؛ یعنی خداوند در فاعلیتش، ناقص است. این به معنای آن است که واجب الوجود بالذات، واجب الوجود از جمیع جهات نباشد. دلیل دیگر این که خداوند، فاعل مختار است و هر فاعل مختاری در فعلش، غرض و غایت دارد (همو، ۱۴۰۸: ۳۰۳)؛ زیرا بر مبنای قاعده‌ی «کل فعل اختیاری لابد [له] من مرجح غایی» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴۲۷)، هرگونه فعلی که بر اساس اختیار از فاعل صادر گردد، ناچار دارای مرجحی است که آن را غایت و غرض می‌نامند (ملاصدرا، ۱۴۰۸: ۳۰۳). سومین دلیل ملاصدرا این است که فاعلیت خداوند بالذات و به ذات است (همو، ۱۹۹۰، ج ۶: ۳۲۷؛ سبزواری، ۱۹۹۰، ج ۶: ۳۰۷)؛ فاعل بالذات، فاعلی است که خود او سبب فاعلیت و فعل خود است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲: ۱۹۱؛ رازی تهرانی، ۱۳۷۴: ۱۲۷)؛ و از طرفی علت غایی، سبب فاعلیت فاعل می‌شود (سبزواری، ۱۳۶۰: ۵۰۱)، در نتیجه افعال الهی، داعی و علت غایی دارد.

۳-۱- مقایسه دیدگاه قرآن کریم و حکمت متعالیه در مورد اصل غایت‌مندی افعال الهی
از دیدگاه قرآن کریم، آفرینش (افعال الهی)، کاملاً غایت‌مند است؛ دسته‌ای از آیات قرآن کریم، به طور غیر مستقیم و از طریق نفی عبث، باطل و لهو و لعب بودن آفرینش (افعال الهی)، بیانگر غایت‌مندی آن هستند؛ دسته‌ای دیگر از آیات قرآن کریم، به طور

مستقیم و از طریق بیانِ حق بودن آفرینش و در موارد متعددی نیز بیانِ غایتِ برخی افعال، غایت‌مندی آفرینش (افعال الهی) را بیان می‌کنند.

از دیدگاه حکمت متعالیه ملاصدرا نیز آفرینش (افعال الهی)، کاملاً غایت‌مند بوده و دارای علت غایی و غایت است؛ چرا که غایت‌مند نبودن افعال الهی، مستلزم راه یافتن عبث در افعال الهی و ترجیح بلا مرجح بوده و با حکمت و عنایت الهی، تام الفاعلیه بودن و فاعل بالذات و بالاختیار بودن الهی ناسازگار است.

دقت در عبارات و کلمات ملاصدرا، نشان دهنده‌ی این است که نه تنها آموزه‌های حکمت متعالیه با آموزه‌های قرآن کریم، ناسازگاری ندارد، بلکه در نحوه‌ی عبارت‌پردازی نیز هماهنگی بسیاری مشاهده می‌شود؛ از جمله اینکه قرآن کریم غایت‌مندی افعال الهی را بیشتر در قالب عباراتی مثل نفی عبث و باطل و لعب - که تا حدود زیادی با یکدیگر مترادف هستند -، بیان می‌نماید و ملاصدرا نیز غایت‌مند نبودن افعال الهی را مستلزم راه یافتن عبث در افعال الهی و ناسازگار با حکمت الهی می‌داند.

۲- علت غایی افعال الهی از دیدگاه قرآن کریم و حکمت متعالیه

مسأله‌ی غایت‌مندی افعال الهی به دو صورت قابل طرح است؛ یکی سؤال از غایت فاعلی و دیگری سؤال از غایت فعلی؛ پاسخ سؤال نخست، تحت عنوان علت غایی افعال الهی، و پاسخ پرسش دوم، تحت عنوان غایت افعال الهی قابل بررسی است.

۲-۱- علت غایی افعال الهی از دیدگاه قرآن کریم

دقت و بررسی در آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که بطور کلی هدف از آفرینش جهان -در مقابل انسان- انسان است و اوست که محور آفرینش است و آسمانها و زمین و هر چه در آنهاست، برای او آفریده شده است؛ «همان [خدایی] که زمین را

برای شما فرشی [گسترده]، و آسمان را بنایی [افراشته] قرار داد و از آسمان آبی فرود آورد و بدان از میوه‌ها رزقی برای شما بیرون آورد» (بقره/۲۲)؛ «اوست آن کسی که آنچه در زمین است، همه را برای شما آفرید» (بقره / ۲۹)

در تفسیر (برای شما) گفته‌اند، یعنی (به خاطر شما) (قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج: ۱، ص: ۲۵۱)؛ اگر این معنا و تفسیر پذیرفته شود، یعنی این لام برای بیان غایت است و این بدان معناست که خلقت سایر موجودات زمینی به خاطر انسان بوده است، و انسان، غایت خلقت آنهاست.

ملاصدرا ضمن غایت دانستن انسان کامل برای خلقت، فهرستی از آیاتی که خلقت سایر موجودات را به خاطر انسان دانسته است، چنین گزارش می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳الف، ص: ۲۳۶):

۱- در مورد معادن و جماد: آیات ۱۳ تا ۱۵ و ۸۱ نحل؛ آیات ۷ و ۸ ق؛ آیات ۱۶ و ۲۰ حجر.

۲- در باب نبات: آیه ۳۲ ابراهیم؛ آیات ۱۰ و ۱۱ و ۶۷ نحل.

۳- درباره حیوان: آیات ۵ تا ۸ و ۶۶ تا ۶۹ نحل؛ آیات ۷۹ و ۸۰ مؤمن (غافر).

۴- درباره آنچه در زمین است: آیه ۲۹ بقره.

۵- درباره آنچه در آسمان است: آیه ۵ یونس.

۶- درباره ایجاد و آفرینش تمام موجودات برای انسان: آیه ۱۳ جاثیه.

همه این آیات، بیانگر غایت بوده و غایت را هم، انسان دانسته و او را به عنوان محور خلقت معرفی کرده است. انسان در جهان بینی قرآنی دارای چنان ارزشی است که خداوند سایر مخلوقات را مسخر او قرار داده و آنها را برای نفع رساندن به انسان خلق کرده است؛ «خدا همان کسی است که دریا را به سود شما رام گردانید، تا کشتیها در آن به فرمانش روان شوند، و تا از فزون‌بخشی او [روزی خویش را] طلب نمایید، و

باشد که سپاس دارید. (۱۲) و آنچه را در آسمانها و آنچه را در زمین است به سود شما رام کرد همه از اوست (۱۳)» (جائیه/۱۳-۱۲)؛ «و خورشید و ماه را- که پیوسته روانند- برای شما رام گردانید و شب و روز را [نیز] مسخر شما ساخت» (ابراهیم/۳۳) علاوه بر مطالب مذکور، خلیفه الله بودن انسان، سجده‌ی ملائکه برای او، پذیرفتن امانت الهی و ... همه بازگوکننده‌ی این حقیقت‌اند که انسان، محور و هدف جهان هستی و اکمل و اشرف تمام مخلوقات است.

حال این سوال پیش می‌آید که اگر انسان، هدف آفرینش جهان هستی است، پس هدف از آفرینش انسان چیست؟ آیا وجود انسان یا انسان کامل، غایت بالذات و هدف اصلی آفرینش است؟ یعنی آیا خداوند، جهان را فقط و فقط به خاطر انسان آفریده و انسان را هم به خاطر خود انسان آفریده است؟ یا اینکه از آفرینش انسان هم هدفی دیگر در کار بوده است؟ و انسان در واقع غایت بالعرض است؟

آیات قرآن کریم با تعابیر متعددی به فلسفه‌ی آفرینش انسان اشاره دارد؛ در آیه‌ای از قرآن کریم بیان شده که هدف از خلقت انسان، خلافت و جانشینی خداوند است و خداوند انسان را آفرید تا او را خلیفه‌ی خود بر روی زمین قرار دهد و مقام خلیفه الهی را به او عطا فرماید؛ «و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت»» (بقره/۳۰)

آیاتی از قرآن کریم، هدف از خلقت را امتحان و آزمایش انسانها معرفی می‌کند؛ «و اوست کسی که آسمانها و زمین را در شش هنگام آفرید ... تا شما را بیازماید که کدام یک نیکوکارترید» (هود/۷)؛ «همان که مرگ و زندگی را پدید آورد تا شما را بیازماید که کدامتان نیکوکارترید» (ملک/۲).

در مورد این‌که، امتحان و آزمایش، هدف آفرینش است باید گفت که امتحان و آزمایش، مقدمه است نه هدف. البته این‌که خداوند انسان را می‌آزماید، برای رفع جهل

نیست، بلکه هدف، فراهم کردن زمینه‌ای برای به فعلیت رسیدن استعدادهای نهانی انسان در میدان اختیار است.

در آیه‌ای از قرآن کریم بیان شده که خداوند مردم را برای رحمت آفریده است: «و اگر پروردگار تو می‌خواست، قطعاً همه مردم را اُمت واحدی قرار می‌داد، در حالی که پیوسته در اختلافند، (۱۱۸) مگر کسانی که پروردگار تو به آنان رحم کرده، و برای همین آنان را آفریده است» (هود/۱۱۸-۱۱۹).

در این آیه، بحث بر سر واژه «لِذَلِكَ» می‌باشد؛ برخی مفسرین گفته‌اند این لام، لام تعلیل است و برای بیان غرض و غایت آمده و ذلک هم اشاره به رَحِمَ (رحمت) دارد؛ یعنی خداوند آنها را برای رحمت آفریده است؛ غایت آفرینش آنها این است که آنها را مورد رحمت خویش قرار دهد. این قول را به ابن عباس، مجاهد، قتاده و ضحاک نسبت می‌دهند. شیخ طوسی و طبرسی نیز همین قول را ترجیح داده و صحیح دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج: ۶، ص: ۸۵؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج: ۵، ص: ۳۵۰؛ جزایری، ۱۴۱۷ق، ج: ۲، ص: ۴۰۵). علامه طباطبائی در این باره می‌فرماید: «اسم اشاره‌ی «لِذَلِكَ» اشاره است به رحمتی که جمله‌ی «مگر کسانی که پروردگار تو به آنان رحم کرده» بر آن دلالت دارد» (طباطبائی، بی‌تا، ج: ۱۱، ص: ۱۰۰).

آیاتی از قرآن کریم، هدف از خلقت انسان را عبادت و عبودیت معرفی کرده است که از همه مهم‌تر، آیه‌ی ۵۶ سوره مبارکه ذاریات است که می‌فرماید: «و جَنَّ و انس را نیافریدم جز برای آنکه مرا بپرستند» (ذاریات/۵۶)؛ بیشتر مفسران معتقدند که حرف لام در «لیعبدون»، حرف تعلیل است و برای بیان غرض و غایت آمده است نه برای بیان عاقبت. دلیل آن هم این است که اگر این لام، لام غایت نباشد بلکه لام عاقبت باشد، باید همه‌ی جنیان و انسانها عابد باشند، حال آنکه در میان جنیان و انسانها کسان زیادی هستند که خدا را عبادت نمی‌کنند. بنابراین لام عاقبت نامیدن آن مستلزم

راه یافتن کذب و دروغ در کلام الهی است. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج: ۹، ص: ۳۹۷؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۰ق، ج: ۳، ص: ۱۹۵؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج: ۹، ص: ۲۶۹).

در مورد واژه‌ی «لیعبدون»، تفسیرهای متعددی وجود دارد؛ غالب مفسرین شیعه، بنا بر ظاهر آیه، غایت خلقت جن و انس را عبادت دانسته‌اند (نک: عیاشی، ۱۴۱۱ق، ج: ۲، ص: ۱۶۴؛ علم‌الهدی، ۱۴۰۳ق، ج: ۴، ص: ۳؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج: ۹، ص: ۳۹۷؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج: ۹، ص: ۲۶۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ق، ص: ۲۹۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج: ۵، ص: ۷۵؛ مازندرانی، بی‌تا، ج: ۲، ص: ۱۷۱؛ طباطبایی، بی‌تا، ج: ۸، ص: ۳۸۶). مفسرین اهل سنت نیز غالباً همین نظر را دارند (نک: طبری، ۱۴۱۵ق، ج: ۲۷، ص: ۱۶؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج: ۱۷، ص: ۵۶؛ آلوسی، ۱۴۰۵ق، ج: ۲۷، ص: ۲۱). روایات زیادی هم در تفسیر آیه آمده است که غایت خلقت جن و انس را عبادت دانسته است (نک: نمازی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ج: ۳، ص: ۱۶۳).

با مراجعه به کتب روایی و تفسیری مشاهده می‌شود که غالباً عبادت را وسیله‌ای برای تحصیل غایت دیگر یا وصول به غایت دیگر دانسته‌اند (نک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ج: ۹، ص: ۳۹۷؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۰ق، ج: ۴، ص: ۳؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج: ۹، ص: ۲۶۹؛ مازندرانی، بی‌تا، ج: ۲، ص: ۱۷۱). در این میان، عده زیادی عبادت را به معرفت تفسیر کرده و گفته‌اند «لیعبدون» یعنی «لیعرفون». (نک: قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج: ۱۷، ص: ۵۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۲ق، ج: ۴، ص: ۲۵۵؛ مازندرانی، بی‌تا، ج: ۴، ص: ۲۰۸). وجوه دیگری نیز در تفسیر «لیعبدون» بیان شده است که به جهت رعایت اختصار از ذکر آن خودداری می‌گردد (نک: طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج: ۹، ص: ۲۶۹؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج: ۱۷، ص: ۵۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۶۰، ص: ۳۱۱؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج: ۹، ص: ۳۹۹؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج: ۲، ص: ۳۳۱).

گرچه این آیه تنها بر مسأله‌ی عبودیت و بندگی تأکید می‌کند و با صراحت تمام و

به شیوه‌ی حصر، آن را به عنوان هدف آفرینش جن و انس معرفی می‌نماید و با توجه به شیوه‌ی حصر در این آیه، به نظر می‌رسد غایت حقیقی و بالذات آفرینش، عبادت است ولی دقت و بررسی در آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که عبادت برای تقواست «ای مردم، پروردگارتان را که شما، و کسانی را که پیش از شما بوده‌اند آفریده است، پرستش کنید باشد که به تقوا گرایید» (بقره/ ۲۱) و تقوا برای سعادت و رستگاری است «و از خدا بترسید، باشد که رستگار گردید» (بقره/ ۱۸۹) و فلاح و رستگاری نیز چیزی جز رجوع و بازگشت به اصل و مبدأ خویش و تقرب به او نیست.

با توجه به اینکه قرآن کریم برای آفرینش انسان نیز غرض و غایتی قائل است، بنابراین نمی‌توان انسان را غایت بالذات دانست بلکه انسان غایت بالعرض است همچنان‌که علامه طباطبائی به این نکته توجه داده‌اند که اگر برای عبادت، غایت دیگری در نظر گرفته شود، عبادت، غایت متوسط خواهد بود (طباطبایی، بی‌تا، ج: ۱۸، ص: ۳۸۶). هم‌چنین، از آنجایی که انسان، غیر از خداوند – بلکه بنده و مخلوق خداوند – می‌باشد، همه‌ی ادله‌ای که بر نفی غرض زائد بر ذات وارد شده است، علت غایی بودن انسان برای افعال الهی را نیز نفی می‌کند.

با توجه به نکته‌ی پیشین، باید بررسی شود اینکه گفته شد هدف از آفرینش انسان، عبادت است، آیا هدف فعلی مراد است یا هدف فاعلی؟

حاجی سبزواری، عبادت را بر مبنای تفسیر آن به معرفت، غایت فاعلی، و مراد از معرفت را هم معرفت باری تعالی دانسته است نه عارفیت مخلوقات؛ دلیل ایشان هم این است که عارفیت مخلوقات، خودش معلل و هدف‌دار است و هیچ‌گاه متوقف نخواهد شد و به غایت بالذات نخواهد رسید. در مورد معرفت باری تعالی هم می‌گوید اگر مراد از معرفت، یک معنای مصدری و نسبی باشد، چون غیر از واجب تعالی است نمی‌تواند غایت ایجاد باشد؛ چون صفات واجب تعالی عین ذات اوست، ولی اگر معرفت عین

ذات واجب تعالی باشد، کاملاً حق است و مطلوب. پس می‌توان گفت علت غایی آفرینش، ذات واجب تعالی است (نک: سبزواری، بی‌تا، ج: ۲، ص: ۱۰۲).

نگارنده نیز بر همین اعتقاد است؛ زیرا علاوه بر آیه ۵۶ سوره مبارکه‌ی ذاریات که طبق تفسیر حاجی سبزواری، ذات خداوند را هدف نهایی آفرینش می‌داند، آیات فراوانی از قرآن کریم بیانگر این هستند که ذات خداوند هدف فاعلی و علت غایی است؛ یعنی خداوند، جهان و انسان را به خاطر ذات خود آفریده است نه چیز دیگر؛ چنانکه در حدیث قدسی فرموده است: «ای بنی آدم! همه چیز را به خاطر تو آفریدم و تو را به خاطر خودم» (نک: همان، ج: ۱، ص: ۱۳۹)؛ از جمله آیاتی که در مباحث علت غائی به آن استناد می‌کنند، آیه‌ی «اوست اول و آخر» (حدید/۳) است؛ در معنای اول بودن واجب تعالی، گفته‌اند چون خداوند علت العلل است و قبل از او و برتر از او چیزی نیست، پس او اول است. علت العلل بودن او هم به دو صورت است یکی اینکه او علت فاعلی همه‌ی موجودات است و دیگر اینکه او علت غائی موجودات است و چون علت غائی، علت فاعلیت فاعل است، آن را علت العلل می‌نامند (فارابی، ۱۳۳۹، صص: ۷۶-۷۵). در این آیه از طریق اول بودن واجب تعالی، علت غائی بودن او برای اشیاء و موجودات اثبات می‌شود. با توجه به آنچه گفته شد می‌توان بند اول آیه‌ی شریفه‌ی «ما از آن خدا هستیم، و به سوی او باز می‌گردیم» (بقره/۱۵۶) را هم بیان دیگری از بند اول آیه‌ی «اوست اول و آخر» (حدید/۳) دانست.

۲-۲- علت غایی افعال الهی از دیدگاه حکمت متعالیه

ملاصدرا پس از اثبات اصل غایت‌مندی افعال الهی، ابتدا ادله‌ی متعددی بر نفی زاید بر ذات بودن علت غایی افعال الهی می‌آورد (نک: ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۵: ۲۰۰؛ همو، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۷۹؛ همان، ج ۲: ۴۵۹؛ همو، ۱۳۶۳، ج: ۲۱۹؛ فارسی نژاد، ۱۳۹۰، ش،

صص ۸۷-۸۹)، سپس تصریح می‌کند که علت غایی افعال خداوند، ذات اوست؛ یعنی افعالش را به خاطر ذات خود انجام می‌دهد نه چیزی بیرون از آن. البته در مورد اینکه چه چیزی سبب شده است که خداوند مخلوقات را بیافریند، پاسخ‌های متعددی در آثار وی به چشم می‌خورد که در نهایت، بازگشت همه به یک چیز است و آن هم ذات خداوندی اوست. در آثار وی مجموعاً دوازده قول دیده می‌شود که عبارتند از:

- ۱- قدرت (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶: ۳۶۷) ۲- حکمت (همو، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۷۹)
- ۳- جود (همو، ۱۴۰۸: ۲۶۸) ۴- رحمت (همو، ۱۹۹۰، ج ۵: ۱۹۵) ۵- فیض (همان)
- ۶- محبت (همو، ۱۳۷۸: ۱۳۶) ۷- عشق به ذات (همان: ۱۲۹) ۸- اراده (همو، ۱۳۵۴: ۱۳۵؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۲: ۷۳۹) ۹- علم و عنایت (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۳، ج ۲۹۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۳۶؛ همو، ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۷۲؛ همان، ج ۶: ۳۲۷؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۳۵؛ همو، ۱۳۱۳: ۲۴۶؛ همو، ۱۴۰۸: ۳۰۴) ۱۰- معرفت (همو، ۱۳۶۶، ج ۶: ۱۴ و ۶۲؛ همو، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۷۹) ۱۱- وجود انسان یا انسان کامل (همو، ۱۳۶۷، ج ۲: ۴۸۱؛ همو، ۱۳۶۲: ۷۹؛ همو، ۱۳۶۳ الف: ۱۱۰ و ۱۲۴ و ۲۳۳-۲۳۹) ۱۲- ذات باری تعالی (همو، ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۶۴؛ همان، ج ۶: ۳۲۷ و ۳۶۷؛ همو، ۱۳۶۳، ج ۲۷۳ و ۲۹۲؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۲۶ و ۱۳۷ و ۱۳۸).

از میان این دوازده مورد، نه قول اول که یکی از صفات واجب تعالی را داعی آفرینش می‌داند، به قول دوازدهم باز می‌گردد؛ چون صفات او عین ذاتند، در نتیجه عین یکدیگر نیز خواهند بود (همو، ۱۳۶۳ الف: ۷۱). در مورد قول دهم که معرفت را علت غایی آفرینش می‌داند نیز باید گفت اگر مراد این باشد که غایت بالذات آفرینش، رسیدن انسان به درجه‌ی شناخت و معرفت باری تعالی است، چنین چیزی قابل نقد است؛ زیرا به قول حاجی سبزواری، عارف بودن مخلوقات، خودش هدف‌دار است و هیچ گاه متوقف نخواهد شد؛ اما اگر مراد، معرفت باری تعالی باشد، آن هم نه معنای

مصدری و نسبی آن که زائد بر ذات است، بلکه معرفیتی که عین ذات باری تعالی باشد، قابل قبول است. در این صورت هم به قول دوازدهم - که همان ذات باری تعالی است - باز می‌گرد (فارسی نژاد، ۱۳۸۸، ش ۳۰: ۱۱۶-۱۱۷). پس نه تنها ناسازگاری در گفتار وی وجود ندارد، بلکه بیان او مؤید این است که داعی واجب تعالی برای آفرینش عالم، همان ذات اوست.

از میان اهداف یاد شده آنچه بیش از همه مورد تأکید است، داعی بودن علم است و از آنجا که غایت به اعتبار وجود علمی، داعی و علت غایی است، در اینجا هم می‌توان گفت چون واجب تعالی به ذات خویش، علم دارد و همین علم به ذات که عین ذات است، منشأ فعل او می‌شود، در نتیجه می‌توان ذات خداوند را داعی و علت غایی دانست.

در مورد قول یازدهم که غایت و داعی را وجود انسان یا وجود انسان کامل می‌داند، باید دید آیا «وجود انسان» یا «انسان کامل»، غایت بالذات و هدف اصلی از آفرینش است؟ یعنی آیا خداوند فقط به خاطر انسان، عالم را آفریده است، و انسان را هم به خاطر خود انسان آفریده است؟ یا این که در آفرینش انسان، هدف دیگری مثل شناخت خداوند در کار بوده است؟ که در این صورت، دیگر انسان غایت بالذات نیست، بلکه غایت بالعرض و بالتبع است.

از سخنان ملاصدرا چنین بر می‌آید که انسان را غایت بالذات برای آفرینش نمی‌داند، بلکه او را غایت بالعرض می‌خواند؛ زیرا وی به تبعیت از قرآن کریم و سنت، برای آفرینش خود انسان نیز غرض و غایتی قائل شده است که همان عبادت و طاعت الهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷: ۳۳۴).

از آنجا که بنا به قول ملاصدرا جز پیامبر ﷺ و اهل بیت پاک او ﷺ کسی نمی‌تواند این هدف را بر پای دارد و بدان جامه‌ی عمل ببوشد (همان، ج ۲: ۵۳۶)،

خداوند، پیامبر ﷺ و امام علیؑ را آفرید تا به هدف آفرینش که معرفت الهی است، جامه‌ی عمل بیوشد؛ بنابراین پیامبر ﷺ و امام علیؑ نیز نمی‌توانند غایت بالذات از آفرینش باشند، بلکه آنها نیز غایت بالعرض هستند. علاوه بر اینها چون پیامبر ﷺ و امام علیؑ و به طور کلی انسان کامل، بنده و مخلوق خداوند می‌باشند، همه‌ی ادله‌ای که بر نفی غرض زائد بر ذات وارد شده است، غایت بودن انسان کامل برای خلقت را نیز نفی می‌کند.

۲-۳- مقایسه دیدگاه قرآن کریم و حکمت متعالیه در مورد علت غایی افعال الهی
از دیدگاه قرآن کریم، علت غایی آفرینش سایر مخلوقات غیر از انسان، انسان است؛ در مورد علت غایی آفرینش انسان نیز حدود دوازده قول در قرآن کریم وجود دارد (۱- خلافت ۲- امتحان و آزمایش ۳- رحمت و مغفرت ۴- عبادت و معرفت ۵- تقوا ۶- تذکر ۷- تشکر ۸- تفکر ۹- تعقل ۱۰- هدایت ۱۱- فوز و فلاح ۱۲- رجوع و بازگشت)، که بازگشت همه‌ی آنها در نهایت به یک چیز است و آن هم ذات خداوند است و می‌توان گفت خداوند، انسان را برای خودش آفریده است. در نتیجه، از دیدگاه قرآن کریم، علت غایی آفرینش، ذات خداوند است.

در آثار ملاصدرا نیز در مورد علت غایی آفرینش، مجموعاً دوازده قول دیده می‌شود (۱- قدرت ۲- حکمت ۳- جود ۴- رحمت ۵- فیض ۶- محبت ۷- عشق به ذات ۸- اراده ۹- علم و عنایت ۱۰- معرفت ۱۱- وجود انسان یا انسان کامل ۱۲- ذات باری تعالی)؛ که قابل تقلیل به دو قول و در نهایت یک قول است؛ چرا که از میان این دوازده مورد، نُه قول اول که یکی از صفات واجب تعالی را علت غایی آفرینش می‌داند، و قول دهم که معرفت را علت غایی می‌داند، به قول دوازدهم که همان ذات باری تعالی است، باز می‌گردد. بنابراین مجموع این دوازده قول به دو قول

– یعنی وجود انسان و ذات خداوند – تقلیل می‌یابد اما از سخنان ملاصدرا چنین بر می‌آید که انسان را غایت بالذات برای آفرینش نمی‌داند، بلکه او را غایت بالعرض می‌خواند؛ زیرا وی به تبعیت از قرآن کریم و سنت، برای آفرینش خود انسان نیز غرض و غایتی قائل شده است که همان عبادت و طاعت الهی است که قابل تفسیر و بازگشت به ذات الهی است. در نتیجه، علت غایی افعال الهی از دیدگاه حکمت متعالیه نیز ذات خداوند بوده و تنها داعی او برای آفرینش، ذات کامل و فوق کمال اوست و چیز دیگری جز ذات حق مقصود نیست مگر بالعرض و از آن جهت که اثر و معلول اوست.

با توجه به آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که دیدگاه حکمت متعالیه در مورد علت غایی افعال الهی نیز با قرآن کریم هماهنگ بوده و به تبعیت از قرآن کریم، ذات خداوند را علت غایی آفرینش دانسته و هیچ گونه تعارض و ناسازگاری در این زمینه مشاهده نمی‌شود.

۳- غایت افعال الهی از دیدگاه قرآن کریم و حکمت متعالیه

۳-۱- غایت افعال الهی از دیدگاه قرآن کریم

آیات فراوانی از قرآن کریم بیانگر این است که ذات خداوند، هدف فعلی و غایت افعال الهی است؛ از جمله آیاتی که در مباحث غایت به آن استناد می‌کنند، آیه «اوست اوّل و آخر» (حدید/۳) است؛ در این آیه از طریق آخر بودن او، غایت بودن او برای موجودات اثبات می‌شود. آخر بودن واجب تعالی بدین معناست که اگر ترتیب سلسله‌ی وجودات را از معلول شروع کنیم و به طرف بالا (علت‌ها) برویم، قطعاً سلسله‌ی علل به واجب تعالی منتهی می‌شود؛ پس خداوند آخر است، یعنی در منتهای سلسله‌ی علل قرار دارد. یا به عبارتی، خداوند آخر است یعنی غایت حقیقی و بالذات

و غایة الغایات است؛ یعنی سلسله‌ی غایات به او ختم می‌شود و او انتهای سلسله‌ی غایات قرار دارد؛ چون او لذاته مطلوب است و هر چیزی به سوی او توجه دارد، پس او آخر است. (فارابی، ۱۳۳۹، صص: ۷۶-۷۵). با توجه به آنچه گفته شد می‌توان بند دوم آیه‌ی شریفه‌ی «ما از آن خدا هستیم، و به سوی او باز می‌گردیم» (بقره / ۱۵۶) را هم بیان دیگری از بند دوم آیه‌ی «اوست اوّل و آخر» (حدید/۳) دانست.

از جمله آیاتی که بیانگر غرض و غایت در افعال الهی است و غایت بودن ذات خداوند را تأیید می‌کند، آیه‌ی ۱۱۵ سوره مبارکه‌ی مومنون است؛ «آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و اینکه شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید؟» (مومنون/۱۱۵).

مفسرین با توجه به ذیل آیه، یعنی «اینکه شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید»، غرض و غایت از آفرینش را رجوع و بازگشت به سوی خدا دانسته‌اند: مولی محمد صالح مازندرانی، رجوع به سوی خداوند را غایت وجود انسان دانسته و می‌گوید اگر رجوع به سوی خداوند، غایت وجود انسان نباشد، خلقت انسان عبث خواهد بود؛ چون چیزی برتر و بالاتر از آن نیست که غایت وجود انسان باشد (مازندرانی، بی‌تا، ج: ۲، ص: ۲۰۵)؛ در واقع ایشان از طریق نفی عبث، اثبات غایت می‌کند و چون غایتی برتر از بازگشت به سوی خداوند نیست، بازگشت به سوی خداوند را غایت وجود انسان می‌داند.

علاوه بر آیه‌ی فوق، آیات متعدد دیگری از قرآن کریم، رجوع و بازگشت بندگان را به سوی خداوند می‌داند؛ خداوند در یک بیان می‌فرماید «ما از آن خدا هستیم، و به سوی او باز می‌گردیم» (بقره/۱۵۶) و در بیانی دیگر می‌فرماید «همه به سوی ما باز می‌گردند» (انبیاء/۹۳) یا می‌فرماید «[و می‌دانند] که به سوی پروردگارشان بازخواهند گشت» (مؤمنون/۶۰). در چند آیه از قرآن کریم می‌فرماید «فرجام شما به سوی من است» (آل عمران/۵۵؛ عنکبوت/۸؛ لقمان/۱۵) و در چند آیه می‌فرماید «بازگشت

[همه] شما به سوی خداست» (مائده/۴۸ و ۱۰۵؛ هود/۴)؛ با تعبیرهای دیگری از قبیل «بازگشت شما به سوی اوست» (انعام/۶۰؛ یونس/۴)، «بازگشت شما به سوی پروردگارتان خواهد بود» (انعام/۱۶۴؛ زمر/۷)، «بازگشت شما به سوی ما خواهد بود» (یونس/۲۳)، «بازگشت آنان به سوی پروردگارشان خواهد بود» (انعام/۱۰۸)، «بازگشتشان به سوی ماست» (یونس/۴۶ و ۷۰؛ لقمان/۲۳)، «و اینکه پایان [کار] به سوی پروردگار توست» (نجم/۴۲)، «در حقیقت، بازگشت آنان به سوی ماست» (غاشیه/۲۵)، «هشدار که [همه] کارها به خدا بازمی‌گردد» (شوری/۵۳)، نیز رجوع و بازگشت بندگان به سوی خود را بیان داشته است. همگی این آیات، غایت بودن ذات خداوند را تأیید می‌کنند؛ زیرا با توجه به تعریف غایت به «آنچه حرکت فعل یا فاعل به سوی آن است» (نک: رازی، ۱۳۷۵ ش، ج ۳، ص ۱۳۸؛ ملاصدرا، ۱۳۱۳ ش، ص ۲۳۹) یا «آنچه حرکت فعل یا فاعل به آن منتهی می‌شود» (نک: سبزواری، ۱۳۸۰ ش، ج ۲، ص ۱۹۴)، می‌توان خداوند را غایت بدین معنا دانست.

۲-۳- غایت افعال الهی از دیدگاه حکمت متعالیه

آنچه تاکنون درباره‌ی اثبات اصل غایت‌مندی افعال الهی و نفی غرض زائد بر ذات گفته شد، بیشتر ناظر به غایت فاعلی است؛ اما ملاصدرا بر مبنای استلزام عبث در فعل بدون غایت، افعال خداوند حکیم را نیز خالی از غایت و حکمت نمی‌داند و معتقد است غایت فعلی نیز در نهایت، همان ذات واجب الوجود است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶: ۳۶۷).

ملاصدرا قائل به عمومیت اصل علیت غایی است و هیچ فعلی را بدون غرض و غایت نمی‌داند؛ اما در خصوص غایت بعید معتقد است که غایت بعید همه‌ی موجودات عالم و غایت نهایی آنها از جمله فاعل‌های طبیعی، خداوند سبحان است (نک:

ملاصدرا، ۱۳۱۳: ۲۴۵؛ همو، ۱۹۹۰، ج ۲، ۱۳۰ و ۲۶۳؛ همان، ج ۶: ۳۶۷؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۱۸؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۷: ۳۲۰؛ همو، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۶۳). یکی از دلایلی که ملاصدرا برای این مدعا بیان می‌کند این است که غایت و علت غایی و داعی ذاتاً یک چیزند و تغایرشان اعتباری است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶: ۳۶۶)؛ یعنی یک چیز به لحاظ وجود ذهنی و یا علمی، داعی و علت غایی است و همان چیز بعینه به لحاظ وجود خارجی، غایت است؛ به عبارت دیگر داعی و علت غایی همان وجود علمی غایت است. با توجه به این مطلب و نیز با توجه به این که علت غایی و داعی آفرینش عالم، ذات اوست، غایت فعل او نیز باید ذات او باشد. بنابراین چون هر یک از موجودات عالم، فعل و خلق الهی هستند، پس غایت آنها نیز ذات الهی است. هم چنین اگر هر چیزی غایتی داشته باشد و آن نیز غایتی داشته باشد، سه حالت پیش می‌آید؛ یا تسلسل و دور رخ خواهد داد که محال است؛ یا این که به چیزی منتهی می‌شود که خود، غایت لذاته است. این همان غایت بالذات و غایت الغایات است و چون چیزی جز ذات واجب تعالی چنین خصوصیتی را ندارد، در نتیجه ذات واجب تعالی غایت نهایی و غایت الغایات همه‌ی موجودات است (همان، ج ۵: ۲۰۴؛ ج ۹: ۲۴۳؛ همو، ۱۴۰۸: ۲۶۶؛ همو، ۱۳۶۲: ۸۲). دلیل دیگر بر این مسئله این است که خداوند خیر محض است و در این صورت همه‌ی اشیاء از روی طبع یا اراده، او را طلب می‌نمایند (همو، ۱۹۹۰، ج ۵: ۲۰۰؛ همو، ۱۴۰۸: ۲۶۳)؛ پس ذات خداوند غایت همه‌ی مخلوقات خواهد بود. این استدلال بیانگر این است که همه‌ی موجودات به طور طبیعی یا ارادی به خاطر خداوند کار می‌کنند. در بیان دیگری می‌توان گفت تمامیت موجودات به واجب تعالی است و هر چیزی تمامیت دیگر موجودات به او وابسته باشد، آن چیز غایت آنها خواهد بود؛ چون هر غایتی، تمام و کمال فاعل آن است (همو، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۱۴۶؛ همو ۱۳۶۳: ۴۸). نتیجه این که واجب تعالی، غایت

ماسوای خود و همه موجودات عالم است. به عبارت دیگر، از آنجا که کمال حقیقی جز واجب تعالی کسی و چیز دیگری نیست، موجودات تلاش می‌کنند تا خود را به کمال مطلق نزدیک نمایند و به همین جهت همگی به سوی او در حرکت‌اند. معلوم می‌شود ذات یگانه‌ی خداوند، هم علت غایی افعال مخلوقات است و همه موجودات به خاطر او درکارند، و هم غایت و نهایت و مقصد همه‌ی کارها و موجودات است.

۳-۳- مقایسه دیدگاه قرآن کریم و حکمت متعالیه در مورد غایت افعال الهی

قرآن کریم با تعبیر متعددی مثل آخر، مرجع، منتهی و ... ذات خداوند را غایت افعال خود و مرجع مخلوقاتش و نهایت سیر آنها معرفی کرده‌است.

ملاصدرا نیز بر مبنای استلزام عبث در فعل بدون غایت و قبیح عقلی آن، و نیز امتناع دور و تسلسل در غایات، و مطلوب بالذات بودن ذات خداوند، افعال خداوند حکیم را خالی از غایت و حکمت ندانسته و معتقد است غایت فعلی نیز در نهایت، همان ذات واجب الوجود است و همه‌ی مخلوقات، - دانسته یا نادانسته و خواسته یا ناخواسته - او را طلب می‌کنند و حرکت همه‌ی مخلوقات و جهت تکامل آنها به سوی خداوند است و بازگشت همه به سوی اوست و عاقبت و فرجام آنها به خداوند منتهی می‌شود.

بنابراین، حکمت متعالیه در بیان غایت افعال الهی نیز با قرآن کریم هماهنگ بوده و به تبعیت از آموزه‌های قرآن کریم، غایت فعلی و مطلوب بالذات افعال و مخلوقات الهی را ذات بی‌همتای او می‌داند.

نتیجه‌گیری

از دیدگاه قرآن کریم، افعال الهی و آفرینش هستی، کاملاً غایت‌مند است. از دیدگاه

حکمت متعالیه ملاصدرا نیز افعال الهی، کاملاً غایت‌مند بوده و دارای علت غایی و غایت است. دقت در عبارات و کلمات ملاصدرا، نشان دهنده‌ی این است که نه تنها آموزه‌های حکمت متعالیه در مورد اصل غایت‌مندی افعال الهی با قرآن کریم، ناسازگاری ندارد، بلکه در نحوه‌ی عبارت‌پردازی نیز هماهنگی بسیاری مشاهده می‌شود؛ از جمله اینکه قرآن کریم غایت‌مندی افعال الهی را بیشتر در قالب عباراتی مثل نفی عبث و باطل و لعب - که تا حدود زیادی با یکدیگر مترادف هستند - بیان نموده و ملاصدرا نیز غایت‌مند نبودن افعال الهی را مستلزم راه یافتن عبث در افعال الهی و ناسازگار با حکمت الهی دانسته‌است.

از دیدگاه قرآن کریم، علت غایی آفرینش سایر مخلوقات غیر از انسان، انسان است. در مورد علت غایی آفرینش انسان نیز حدود دوازده قول در قرآن کریم وجود دارد که بازگشت همه‌ی آنها در نهایت به یک چیز است و آن هم ذات خداوند است و می‌توان گفت خداوند، انسان را برای خودش آفریده‌است. در نتیجه، از دیدگاه قرآن کریم، علت غایی آفرینش، ذات خداوند است. در آثار ملاصدرا نیز در مورد علت غایی آفرینش، مجموعاً دوازده قول دیده می‌شود که قابل تقلیل به دو قول - یعنی وجود انسان و ذات خداوند - و در نهایت یک قول - که همان ذات باری تعالی است - می‌باشد؛ در نتیجه، علت غایی افعال الهی از دیدگاه حکمت متعالیه نیز ذات خداوند است. پس معلوم می‌شود که دیدگاه حکمت متعالیه در مورد علت غایی افعال الهی نیز با قرآن کریم هماهنگ بوده و با تأسی از قرآن کریم، ذات خداوند را علت غایی آفرینش و افعال الهی دانسته و هیچ‌گونه تعارض و ناسازگاری در این زمینه مشاهده نمی‌شود.

در مورد غایت افعال الهی نیز قرآن کریم با تعبیر متعددی مثل آخر، مرجع، مُنتهی و ...، ذات خداوند را غایت افعال خود و مرجع مخلوقاتش و نهایت سیر آنها معرفی

کرده است. ملاصدرا نیز بر مبنای استلزام عبث در فعل بدون غایت و قبح عقلی آن، و نیز امتناع دور و تسلسل در غایات، و مطلوب بالذات بودن ذات خداوند، افعال خداوند حکیم را خالی از غایت و حکمت ندانسته و معتقد است غایت فعلی نیز در نهایت، همان ذات واجب الوجود است. بنابراین، حکمت متعالیه در بیان غایت افعال الهی نیز با قرآن کریم هماهنگ بوده و به تبعیت از آموزه‌های قرآن کریم، غایت فعلی و مطلوب بالذات افعال و مخلوقات الهی را ذات بی‌همتای او می‌داند.

با انجام این پژوهش معلوم شد که حکمت متعالیه در تبیین غایت‌مندی افعال الهی، با قرآن کریم هماهنگ بوده و هیچ‌گونه اختلاف و انحرافی از قرآن کریم ندارد. بنابراین سخن کسانی که تلاش دارند تا به گونه‌ای حکمت متعالیه را مورد طعن قرار داده و آن را در تعارض با دین یا قرآن کریم معرفی کنند، سخن دقیقی نیست و ناشی از عدم تعمق در حکمت متعالیه است که پژوهش حاضر یک نمونه از آن را نشان داده است.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
۲. آلوسی، سید محمود. (۱۴۰۵ق). *روح المعانی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۶). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، دوم.
۴. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل. (۱۴۱۲ق). *تفسیر القرآن کریم العظیم*، بیروت: دارالمعرفه.
۵. بلاغی نجفی، محمد جواد. (۱۴۲۰ق). *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم: بنیاد بعثت، واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت، اول.
۶. جزایری، سید نعمت الله الموسوی. (م۱۴۱۷ق). *نورالبراهین فی اخبار الساده الطاهرین*، قم: المشرقه: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، الاولى.
۷. رازی تهرانی، میر قوام الدین محمد. (۱۳۷۴). *عین‌الحکمه*، تصحیح علی اوجیبی، تهران: میراث مکتوب، اول.
۸. رازی، فخرالدین محمد. (۱۳۷۵ش). *شرح الاشارات و التنبيهات لابن سینا*، قم: النشر البلاغه.
۹. سبزواری، ملاهادی. (۱۹۹۰). *تعلیق بر الحکمه‌المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الخامسه.
۱۰. همو. (۱۳۸۰ش). *الحکمه‌المتعالیه فی الاسفار الاربعه* (مجلدات دوم و هفتم)، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر مقصود محمدی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. همو. (۱۳۶۰). *تعلیق بر الشواهد الربوبیه*، با تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: دار احیاء التراث العربی، مرکز الجامعی للنشر، مطبعه جامعه مشهد (افست)، الثانيه.

۱۲. همو. (بی تا). شرح الاسماء الحسنی، بی جا: مکتبه بصیرتی.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). اجوبه المسائل، تصحیح و تحقیق دکتر عبدالله شکیبا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، اول.
۱۴. همو. (۱۳۶۳ الف). اسرار الآیات، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، اول.
۱۵. همو. (۱۳۸۲). تعلیق و شرح بر الهیات شفا، تصحیح نجفقلی حبیبی، به اشراف سید محمد خامنه ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، اول.
۱۶. همو. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن کریم/الکریم، قم: انتشارات بیدار، دوم.
۱۷. همو. (۱۹۹۰). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الخامسة.
۱۸. همو. (۱۴۰۸). رساله حدوث العالم، ترجمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی، اول، ۱۴۰۸ ق.
۱۹. همو. (۱۳۶۲). رساله الحشر، ترجمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
۲۰. همو. (۱۳۶۷). شرح اصول کافی، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، اول.
۲۱. همو. (۱۳۱۳). شرح الهدایه الاثیری، بی جا: بی نا، چاپ سنگی.
۲۲. همو. (۱۳۵۴). المبدء والمعاد، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، پیشگفتار سید حسین نصر، تهران: انتشارات انجمن شاهنشاهی ایران.
۲۳. همو. (۱۳۶۳ ب). المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری، دوم.
۲۴. همو. (۱۳۶۳ ج). مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. همو. (۱۳۶۳ ق). مفاتیح الغیب، تهران: نشر مولی.

۲۶. طباطبایی، محمد حسین. (۱۹۹۰م). *تعلیقہ بر الحکمہ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ الاربعہ*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، الخامسة.
۲۷. همو. (بی تا). *المیزان فی تفسیر القرآن کریم*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
۲۸. طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن. (۱۴۱۲ ق). *تفسیر جوامع الجامع*، بیروت: دارالاضواء.
۲۹. همو. (۱۴۱۵ ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن کریم*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۰. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۵ ق). *جامع البیان عن تاویل آی القرآن کریم*، بیروت: دارالفکر.
۳۱. طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن. (۱۴۰۹ ق). *التبیان فی تفسیر القرآن کریم*، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۲. علم الهدی، سید مرتضی. (۱۴۰۳ ق). *الامالی*، قم: مکتبه آیة الله المرعشی النجفی.
۳۳. همو. (۱۴۱۰ ق). *رسائل المرتضی*، قم: دارالقرآن کریم.
۳۴. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۴۱۱ ق). *تفسیر العیاشی*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۵. فارابی، ابو نصر محمد ابن محمد ابن طرخان. (۱۳۳۹). *فصوص الحکمہ*، ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان: کتابفروشی تأیید.
۳۶. فارسی نژاد، علی رضا و دژآباد، حامد. (۱۳۸۸). «*فلسفه آفرینش جهان و انسان از دیدگاه قرآن کریم*»، اندیشه دینی، سال دوازدهم، شماره ۳۰، صص ۱۲۴-۱۰۳.
۳۷. همو. (۱۳۸۹ ش). «*تأملی بر دیدگاه متکلمان مسلمان در باب غایت‌مندی آفرینش*»، آینه معرفت، سال هشتم، شماره ۲۲، صص ۱-۳۰.
۳۸. همو و شکر، عبدالعلی. (۱۳۹۰ ش). «*تحلیل هدف‌مندی آفرینش در اندیشه ملاصدرا*»، دو فصلنامه علامه، سال یازدهم، شماره ۳۴، صص ۸۹-۸۷.
۳۹. فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۱۶ ق). *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر.
۴۰. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۵ ق). *الجامع لاحکام القرآن کریم*، بیروت: موسسه التاريخ العربی.
۴۱. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ ق). *تفسیر القمی*، قم: موسسه دارالکتاب.

۴۲. مازندرانی، مولی محمد صالح. (بی تا). شرح اصول کافی، بی جا: بی نا.
۴۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). بحار الانوار، بیروت: موسسه الوفاء.
۴۴. نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۹ ق). مستدرک سفینه البحار، قم: موسسه نشر اسلامی.

