

غایتمندی افعال الهی از دیدگاه متکلمان مسلمان

احمد شجاعی*

استادیار کلام اسلامی موسسه امام صادق، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۱۱)

چکیده

بحث از غایت‌شناسی، به‌ویژه مسئله غایتمندی افعال الهی، از مباحث مهم در حوزه معارف دینی، مخصوصاً در علم کلام است. برای هر ذهن فعال و کنجکاوی، این مسئله مطرح است که آیا افعال الهی معلل به غرض و غایت است یا نه، به‌خصوص در حوزه آفرینش - که مهم‌ترین فعل الهی است آیا می‌توان برای آفرینش الهی غرضی ترسیم کرد؟ و اگر پاسخ مثبت است، آن غرض چیست؟ دانشمندان اسلامی پیرامون غایتمندی افعال الهی دیدگاه‌های متفاوتی مطرح کرده‌اند، برخی با توجه بر مبانی آنها در پذیرش حسن و قبح عقلی، افعال الهی را غایتمند دانسته و نفی غایت در افعال الهی را مستلزم اشکالات عدیده‌ای دانسته‌اند که متکلمان امامیه، معتزله و ماتریدیه، جزو این گروه هستند. برخی دیگر، مانند اکثر اشاعره، با توجه به عدم پذیرش قاعده حسن و قبح عقلی از طرف آنان، غایت در افعال الهی را نفی کرده‌اند. طایفه‌ای دیگر در مسئله، قائل به تفصیل شده‌اند، در نوشتار پیش‌رو، دلایل دیدگاه طوائف مختلف پیرامون غایتمندی افعال الهی مورد بررسی واقع می‌شود.

واژگان کلیدی: غایتمندی، افعال الهی، حسن و قبح عقلی، امامیه، معتزله، اشاعره،

ماتریدیه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

پیرامون غایتمندی افعال الهی متکلمان اسلامی را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد، گروهی بر این باورند که افعال الهی دارای غایت، غرض و فایده است، امامیه، معتزله، ماتریدیه، ابن‌هشیم از اشاعره و ضیاءالدین بلخی از متأخرین، جزو این طایفه هستند که در بخش‌های آتی دیدگاه هر کدام به تفصیل مورد بحث واقع خواهد شد. گروهی دیگر آفرینش الهی را خالی از غرض و غایت دانسته‌اند که قاطبه اشاعره از این دسته هستند. طایفه دیگر، قائل به تفصیل شده‌اند: گروهی از این طایفه بین احکام تشریحی و تکوینی فرق گذاشته‌اند و برخی بین عقل و نقل، و برخی دیگر بین غرض و غایت و منفعت و حکمت قائل به تفصیل شده‌اند. این مقاله به طرح دیدگاه‌های فوق به همراه بررسی دقیق دلائل آن‌ها می‌پردازد. شاید بتوان طرح جامع دیدگاه‌ها در این مورد، به همراه نقدها و تحلیل‌های ذیل برخی دیدگاه‌ها و بهره‌گیری از منابع متعدد، متنوع و دست اول، را از ویژگی‌های برجسته مقاله حاضر دانست. به هر تقدیر، در این قسمت از بحث لازم است برخی از واژگان و اصطلاحات مرتبط با مسئله مورد بررسی قرار گیرد.

معنای هدف، غرض و غایت

واژه «هدف» بیشتر در منابع فارسی به‌کار رفته و در منابع عربی به جای آن غالباً از الفاظ غرض و غایت استفاده شده است؛ هدف در لغت به‌معنای هر چیز بلند و برافراشته، نشانه تیر، و همچنین مقصود، غایت، منظور و هر چیزی که آدمی برای رسیدن به آن تلاش بکند، اطلاق شده است (معین، ۱۳۷۴ ش، ج ۴: ۵۱۰۸؛ ابجدی: ۹۵۲). غایت در لغت، پایان و انتهای هر چیز را گویند (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق: ۷۲۶؛ جبران، ۲۰۰۳ م: ۶۳۵؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۸: ۱۸۸) گفته می‌شود: «بلغ المسافر الغایه» مسافر به پایان سفر خود

رسید. (جبران، ۲۰۰۳، همان؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق.، ج ۱۵: ۱۴۳؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۲۲) بنابراین غایت هر چیزی پایان آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق.، ج ۲: ۲۹۰).

غایت در اصطلاح فلسفی و کلامی به چیزی اطلاق شده که وجود شیء به خاطر آن صورت گرفته و تأثیرگذاری به آن متوقف باشد (بهمنیر، ۱۳۷۵ش: ۵۳۴؛ ابوالبرکات، ۱۳۷۳ق.، ج ۲: ۱۷؛ صلیبا، ۱۴۱۴ق.، ج ۲: ۱۲۰؛ حلی، ۱۴۰۷ق.، ج ۱: ۱۱۵؛ فیض، ۱۳۷۵ش: ۵۷)؛ شیء به این لحاظ، علت غایی گفته می‌شود نه غایت، چرا که سبب تأثیرگذاری و علت در فاعلیت فاعل را داشته (ایجی، ۱۴۲۳ق.، ج ۱: ۱۰۴؛ لاهیجی، ج ۱: ۲۴۱)؛ و به ماهیتش مقدم بر فعل است (صدرالمতالهین، بی تا: ۲۵۸؛ اسفراینی، ۱۳۸۳ش: ۸۶)؛ به شیء به این لحاظ، «غرض» نیز گفته شده است (جرجانی، ۱۴۱۷ق.، ج ۱: ۱۵؛ موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲: ۱۲۴۹)؛ اما به لحاظ وجود خارجی متأخر از فعل بوده و بر آن مترتب می‌شود که به این اعتبار به آن عنوان «غایت» می‌گویند (حلی، ۱۴۰۷ق.، ج ۱: ۱۱۵ و ۱۲۹؛ جرجانی، ۱۴۱۷ق.، ج ۴: ۱۰۳) غایت به اعتبار اول مختص به فاعل‌هایی است که فعلشان با قصد و اختیار صورت می‌گیرد (طوسی، ۱۳۷۵ش.، ج ۳: ۱۴۹؛ ربانی، ۱۴۱۸ق.، ج ۱: ۱۵۶) نه در فعل‌های غیرمختار؛ اما به اعتبار دوم، اعم از مختار و غیرمختار را شامل شده و در قوای طبیعی که فاقد شعور و قصد هستند نیز غایت را اثبات کرده‌اند (موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲: ۱۲۴۵ و ۱۲۴۶) در برخی از منابع، فرقی بین غرض و غایت قائل نشده و غرض را به غایت از فعل معنا کرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۲۲ق.، ج ۲: ۲۲۱؛ موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲: ۱۲۵۰) ولی در پاره‌ای از منابع بین آنها فرق گذاشته شده به این که غایت چیزی است که شیء بر آن منتهی شده و یا آن بر فعل مترتب شود؛ و از حیث اینکه فعل به خاطر آن صورت می‌گیرد غرض گفته می‌شود (تفتازانی، ۱۴۰۹ق.، ج ۱: ۱۷۵؛ نورانی، ۱۳۸۱ش: ۲۰۶) و چنانچه مطلوب طبع همگان واقع شود منفعت نامیده می‌شود (تفتازانی، ۱۴۰۹ق.، ج ۱: ۱۷۵) با توجه به مطالب

فوق، در فرق بین غایت و غرض و منفعت، می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که غرض همان غایت به اعتبار اول است که به این لحاظ، علت غایی گفته می‌شود نه غایت، و شاید منظور کسانی که غرض و غایت را یکی دانسته‌اند همین معنا از غایت است؛ بنابراین غرض با علت غایی یکی است، ولی با غایت به اعتبار دوم، که منتهی‌الیه فعل بوده و بر آن مترتب می‌شود، فرق دارد؛ اما منفعت و فایده با غایت به اصطلاح دوم، از این حیث که هر دو مترتب بر فعل است ذاتاً یکسان هستند، ولی ممکن است که منتهی‌الیه فعل مورد مطلوب نباشد که در این صورت تنها عنوان غایت صدق می‌کند نه منفعت؛ ولی منفعت در مقایسه با غرض ماهیتشان متفاوت خواهد بود.

گاهی مراد از غایت سبب غایی است و آن چیزی است که با وجود آن، فاعلیت فاعل تام است و این معنا از غایت در افعال خداوند متعال جاری است و مراد از این غایت، ذات باری تعالی است چرا که خداوند در افعالش با توجه به غنای ذاتیش، نیازی به خارج از ذات، ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۶: ۲۹۲) این معنا از غایت، معنایی دقیق بوده و در رفع نزاع بین منکران و مثبتان غایت در افعال الهی مؤثر خواهد بود.

اقسام غایت

یکی از تقسیمات غایت، تقسیم آن به غایت فعل و غایت فاعل است؛ و بین این دو فرق اساسی وجود دارد؛ توضیح مطلب این که گاهی غایت را به فاعل نسبت می‌دهند و گاهی به فعل. وقتی غایت را به فاعل نسبت می‌دهیم، معنایش این است که انگیزه فاعل از فعل خودش چیست؟ و گاهی غایت را برای فعل در نظر گرفته و گفته می‌شود که غایت این فعل چیست؟ (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ۳۲۶ و ۳۲۷؛ مطهری، ۱۳۸۹ش، ج ۴: ۵۸۸) در آنجا که غایت به فاعل نسبت داده می‌شود، غایت گاهی خود فاعل است، مانند فاعل اول متعال، و گاهی در نفس فاعل است، مانند شادی و غلبه؛ و گاهی در خارج از فاعل

است، مانند حصول صورت تخت در خارج؛ و گاهی در شخص ثالث است، مانند کاری که برای خوشحالی شخصی صورت می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۵۰) البته به نظر دقیق، غایت همیشه به خود فاعل برمی‌گردد (الشهرزوی، ۱۳۸۳، ج ۳، النص: ۱۷۷؛ طباطبایی، ۱۴۰۲ق: ۱۸۳) و متحد با اوست؛ بنابراین تقسیم غایت به اقسام سه‌گانه فوق، دقیق به نظر نمی‌رسد (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق: ج ۲: ۲۷۱) مثلاً کسی که برای خوشحالی مسکین به او کمک می‌کند، از مشاهده اوضاع نابسامان او در رنج است و، درواقع، با احسان خود درصدد رفع تألم از خویش است؛ بنابراین غایت همیشه با فاعل خویش مسانخ و ملایم و نسبت به او خیر و کمال است (طباطبایی، ق. ۱۴۰۲: ۱۸۳).

تقسیم دیگری که در غایت شده، تقسیم آن به غایت بالذات و غایت بالعرض است؛ غایت بالذات، غایتی است که به‌خاطر ذاتش، مطلوب واقع شده و فعل برای وصول به آن واقع می‌شود، مانند برّندگی برای چاقو؛ و اما غایت بالعرض چنین نیست، بلکه چیزی است که گاهی مقدمه برای تحقق غایت واقع می‌شود، مانند سفتی آهن تا برّندگی که غایت بالذات است با او تحقق پیدا بکند؛ و گاهی غایت بالعرض ملازم با غایت بالذات است، مانند ازدواج که غایت بالذات از آن تولید نسل و بقای نوع است و ملازم است با محبت به فرزند که خود و غایت بالعرض است (سبزواری، ۱۳۷۹ش، ج ۱: ۳۳۱؛ فیض، ۱۳۷۵ش: ۱۲۴؛ مطهری، ۱۳۸۹ش، ج ۱۱: ۵۵). از شرور نیز به‌عنوان غایت بالعرض در عالم یاد می‌شود؛ زیرا شرور نیز مقصود بالذات موجودهای عالم نبوده، بلکه مقصود بالعرض است. در عالم مجردات که تراحمی نیست شر نیز یافت نمی‌شود و لکن، در عالم ماده، شر غایت بالعرض است. غایت الهی و مقتضای جود او وجود همه خیرات است و خیر، غایت بالذات افعال است، و از جمله خیرات اموری است که از ترکیب عناصر اربعه پدید می‌آیند و مرکبات چون در عالم طبیعت تحقق دارند، از تراحم مصون نیستند. آتش که از مبادی مرکبات است، ناگزیر سوزندگی خود را در نظام احسن حفظ می‌کند

و از ناحیه آن نیز برخی مفسد به وجود می‌آید (ابن سینا، ۱۴۰۴ق.، همان؛ مجموعه آثار، ج ۷: ۴۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶ش.، ج ۲-۴: ۳۱۳).

از غایت بالعرض گاهی به غایت اتفاقی نیز تعبیر شده است؛ بدین معنا که اگر سبب دائماً و یا اکثر اوقات، به مسبب منتهی شود، غایت ذاتی گفته می‌شود؛ ولی اگر به صورت مساوی و یا حداقلی به مسبب منتهی گردد، غایت اتفاقی گفته می‌شود؛ مثل کسی که در حال کندن چاه به گنجی برسد. البته اگر همه جوانب علل تامه - اعم از اجزای ظاهر و خفی علل تامه مورد ملاحظه واقع شود، در این صورت، دیگر غایت اتفاقی نخواهد بود، بلکه ترتب چنین غایتی بر چنان فعل و عللی ضروری خواهد بود؛ پس اتفاقی خواندن غایت به خاطر پنهان ماندن برخی از اجزای علل تامه (شهرزوی، ۱۳۸۳ش.، ج ۳، النص: ۱۷۳ و ۱۷۴) و جهل به اسباب حقیقی و نسبت دادن غایت به غیر ذی‌الغایت است (طباطبایی، ۱۴۰۲ق.، ۱۹۰؛ مجموعه آثار، ج ۷: ۴۲۸).

دیدگاه‌ها درباره غایتمندی افعال الهی

بیان شد که اقوال درباره غایتمندی افعال الهی به سه دسته تقسیم می‌شود: ۱. مثبتان غایتمندی؛ ۲. منکران غایتمندی؛ ۳. قول به تفصیل در مسئله.

۱. دلایل قائلان به غایتمندی افعال الهی

متکلمان امامیه با توجه به مبنای آنها در حسن و قبح عقلی و حکیم دانستن خداوند، بر این باورند که خداوند هیچ کاری را بدون غرض انجام نمی‌دهد، چرا که در غیر این صورت لازم می‌آید خداوند کار لغوی را انجام دهد و انجام کار لغو بر خداوند محال است، البته این نفع و غرض را به مکلفان برمی‌گردانند.

دلیل اول: پرهیز از لغویت؛ همان که بیان شد اگر خداوند غرضی از فعل خود نداشته باشد، لازم می‌آید که کار لغوی انجام داده باشد (خواجه نصیر، بی تا، ۶۷؛ حلی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۳۷۸).

دلیل دوم: امتناع ترجیح بلامرجح؛ این که اگر فعل خدا دارای غرض نباشد، ایجاد و عدم ایجاد عالم نسبت به او یکسان خواهد بود و در چنین صورتی آفرینش آن ترجیح بلامرجح و محال است (طوسی، بی تا: ۳۴۴؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۱).

دلیل سوم: اقتضای اوصاف کمال الهی؛ اگر خداوند در فعلش غرض نداشته باشد، لازم می‌آید که نسبت به بندگان محسن، منعم، راضی، کریم و جواد نباشد، در حالی که خداوند در قرآن کریم خود را به این صفات متصف کرده و همه مسلمانان در اتصاف خداوند به این صفات اجماع کرده‌اند و روشن است که چنین صفاتی، در صورتی به شخصی اطلاق می‌شود که شخص کارهایی را به غرض احسان و نفع رساندن به غیر انجام داده باشد، در غیر این صورت اتصاف او به صفات یادشده لغو خواهد بود.

دلیل چهارم: خواص موجود در اشیا؛ اگر کارهای خداوند هدفمند نباشد، لازم می‌آید که همه منافی که خداوند در اشیا و مخلوقات قرار داده - مثل دیدن در چشم، شنوایی در گوش، حرف زدن در زبان و رفتن برای پا و... - همه عبث بوده باشد، در حالی که چنین چیزی باطل است.

دلیل پنجم: پرهیز از اغراء به جهل؛ اگر فعل خداوند غرض نداشته باشد، لازم می‌آید که نبوت و ارسال رسل همه‌اش لغو و بیهوده باشد؛ چرا که نبوت با دو مقدمه ثابت می‌شود، مقدمه اول این که غرض خداوند از دادن معجزه به دست انبیا این است که مردم آنها را تصدیق کنند و مقدمه دوم، آن است که هرکسی را که خداوند تصدیق کند، او صادق است، با ابطال هر یک از مقدمات دلیل نبوت باطل می‌شود. چرا که اگر خداوند غرضش از دادن معجزه به دست پیامبر، تصدیق او نباشد، در این صورت اعطای معجزه به

دست پیامبر، اغراء به جهل خواهد بود (حلی، ۱۴۱۳ق. : ۶۲-۶۴؛ حلی، ۱۴۰۷ق. : ۹۰-۹۵)

دلیل ششم: لزوم فرق بین محسن و مسیی؛ اگر خداوند در کارهایش غرض و غایت نداشته و کارهای او براساس عدل و حکمت و حسن و قبح انجام نگیرد، بایستی جایز باشد که خداوند پیامبر خود را به بزرگ‌ترین عذاب‌ها مبتلا ساخته و بزرگ‌ترین دشمن خود را که ابلیس است، به بهترین وجه، ثواب و پاداش دهد، چرا که اگر معیار در ثواب و عقاب، اطاعت و عصیان نباشد و غرض از اطاعت، اعطای ثواب و غایت معصیت، تعذیب الهی نباشد، فرقی بین محسن و مسیی باقی نخواهد ماند، در حالی که در بین عقلا چنین کاری به شدت مذموم و ناپسند است، پس به طریق اولی احسان به عاصی و تعذیب محسن در ساحت قدسی الهی راه نخواهد داشت (حلی، ۱۴۰۷ق. : ۹۰-۹۵) علاوه بر موارد یادشده، ادله نقلی فراوانی از آیات و روایات درباره غایت‌مندی افعال الهی آمده است که بایستی در جای خودش مطرح شود.

۲. دلایل منکران هدف‌مندی افعال الهی

اشاعره غالباً هدف‌مندی افعال الهی را انکار کرده (تفتازانی، ۱۴۱۹ق.، ج ۸ : ۲۰۲ - ۲۰۶؛ جرجانی، ۱۴۱۷ق.، ج ۲ : ۳۰۱-۳۰۶؛ حنفی، ۲۰۰۵م. : ۶۱-۶۳؛ قوشچی، بی‌تا: ۳۴۰؛ رازی، ۱۴۱۲ق. : ۶۲) و بر این باورند که افعال الهی متصف به حسن و قبح عقلی نمی‌شود، هیچ چیزی بر خداوند واجب نیست، لازم نیست خداوند اصلح را در مورد بندگان مراعات کند، واجب نیست خداوند مطیع را ثواب داده و عاصی را عذاب دهد، بلکه خداوند می‌تواند بندگان را بدون عوض و جنایتی عذاب بکند (غزالی، ۱۴۰۹ق. : ۱۰۳) و هکذا کار عبثی را انجام دهد (شعرانی، بی‌تا: ۴۲۷) با توجه به مبانی فوق، آنان

وجود هر گونه غرض و غایت را در فعل الهی انکار کرده و دلایلی را بر مدّعی خود به ترتیب ذیل اقامه کرده‌اند:

دلیل اول: ملازمه هدفمند بودن با احتیاج یا ترجیح بلامرجح

کسی که کاری را به خاطر کسب مصلحت یا دفع مفسده انجام می‌دهد اگر تحصیل آن مصلحت برای او از عدم تحصیل آن اولی باشد، در این صورت فاعل مورد نظر با تحصیل اولویت یادشده، خود را بهره‌مند ساخته است و چنین فاعلی قهراً در ذات خود ناقص بوده و به سبب غیرخودش کامل شده است و چنین کسی در ذاتش ناقص است (فخر رازی، ۱۹۸۹م، ج ۱: ۳۵۰؛ طوسی، بی تا: ۴۸۴) ولی اگر تحصیل و عدم تحصیل آن مصلحت نسبت به فاعل مساوی باشد، در این صورت رجحانی در فعل باقی نمانده و ترجیح بلامرجح نیز محال است.

ممکن است گفته شود که هر چند حصول مصلحت و عدم حصول آن نسبت به خداوند یکسان است؛ لکن حصول مصلحت نسبت به بندگان بهتر از عدم حصول آن است و به خاطر این اولویت وجود بر عدم، رجحان پیدا می‌کند. این اشکال وارد نیست چرا که در این صورت نیز این مسئله قابل طرح است که آیا تحصیل مصلحت عبد و عدم تحصیل آن نسبت به خدا مساوی است یا مساوی نیست. فلذا محذور قبلی همچنان باقی است (رازی، ۱۹۸۶م، ج ۱: ۳۵۰؛ جرجانی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۲۰۳؛ آمدی، ج ۲: ۱۵۴) مضاف بر این چه مصلحتی در جمادات، عناصر و معادن از انواع نباتات وجود دارد! در حالی که بود نبود آنها نسبت به مخلوقات مساوی است (ابن قیم، ۱۴۱۷ق: ۵۴۴).

نقد: اگر مرادتان از اولویت این است که اولویت، لایق و مناسب با حکمت خداوند متعال است، چنین چیزی مستلزم نقصان ذاتی خداوند نخواهد بود تا استکمال خداوند به آن لازم بیاید؛ ولی اگر مقصودتان از اولویت، آن است که خداوند از آن، در جهت تحصیل کمالی که فاقد آن است استفاده می‌کند، چنین چیزی در حق خداوند منتفی

است (بحرانی، ۱۴۰۶ق.:: ۱۱۲؛ ربانی، ۱۴۱۸ق.:: ۱۵۷) چنان که در منابع خود اشاعره وجود مصلحت در حقّ غیر خداوند را در آفرینش موجودات، کافی دانسته‌اند (جرجانی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۲۰۳) مضاف بر این، اشکال یادشده، بر خود اشاعره نیز وارد است، چرا که آنها نیز برخی از معانی همچون علم، قدرت، و... را بر خداوند اثبات می‌کنند، حال بایستی از اینها سؤال کرد که اگر حصول این معانی برای ذات خدا، اولی باشد لازم‌اش این است که خداوند در ذاتش ناقص و مستکمل به غیر باشد؛ ولی اگر مساوی باشد، ترجیحی در حصول آن نخواهد بود (بحرانی، ۱۴۰۶ق.:: ۱۱۲).

دلیل دوم: ملازمه هدفمند بودن با قدیم بودن معلول یا تسلسل در علل

اگر آفرینش خداوند معلل به علل باشد، از دو حال خارج نیست؛ یا علت نیز قدیم است، در این صورت لازم می‌آید که فعل نیز قدیم باشد و این محال است. و اگر علت حادث باشد، در این صورت خداوند در ایجاد علت، به علت دیگری محتاج خواهد بود و این نیز مستلزم تسلسل است (رازی، ۱۴۰۷ق.، ج ۳: ۳۳۳).

نقد: اولاً غایت تحققاً و به لحاظ وجود خارجی متأخر از معلول است، ولی تصوراً و به لحاظ وجود علمی مقدم بر معلول است، پس آنچه قدیم است علم الهی به غایت است نه تحقق خارجی غایت. ثانیاً می‌توان گفت که غرض حادث بوده و از ناحیه خداست و تسلسل نیز لازم نمی‌آید چرا که اغراض اعتباری بوده و با انقطاع مضاف‌الیه، منقطع می‌شود (حلی، ۱۴۱۵ق.:: ۳۷۹؛ شهید اول، ۱۴۲۲ق.:: ۲۷۴) چنان که خود فخر رازی در پاسخ اشکال تسلسلی که از «اباذقلس» در این زمینه نقل کرده، می‌نویسد: لازم نیست که در نظام آفرینش برای هر غایتی، غایت دیگری لحاظ شود، بلکه غایت‌ها دو گونه است: غایت حقیقی و غیر حقیقی، غایت حقیقی مقصود بالذات است و سایر اشیا و غایت‌ها

برای وصول به غایت حقیقی صورت می‌گیرد، چنان‌که بعد از حصول غایت حقیقی، دیگر شایسته نیست که سؤال شود این غایت برای چیست. (رازی، ۱۴۱۱ق.، ج ۱: ۵۳۶).

دلیل سوم: امکان تحصیل غرض بدون واسطه برای خداوند

تمامی اغراض به دو چیز برمی‌گردد: تحصیل لذت و سرور و دفع الم و حزن؛ و خداوند بدون واسطه قادر به تحصیل این دو مطلوب است فلذا واسطه قراردادن علت و غرض در تحصیل مطلوب عبث و بیهوده است و عبث بر خداوند محال است (فخررازی، ۱۹۸۶م.، ج ۱: ۳۵۱).

نقد: اولاً: قادر بودن با حکیم بودن تفاوت دارد، به لحاظ قدرت، بود و نبود واسطه یکسان است، ولی به لحاظ حکمت، این گونه نیست. ثانیاً: غایت خلقت انسان این است که از ثواب الهی بهره‌مند شود و ثواب نفعی است که توأم با تعظیم و اجلال بوده و تنها از مجرای تکلیف، امکان‌پذیر است (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق.، ج ۱: ۱۱۰؛ حنفی، ۷، بی‌تا، ج ۳: ۴۷۷؛ حلی، ۱۳۶۳ش.، ج ۱: ۱۵۱).

دلیل چهارم: نادرست بودن تصوّر غرض در افعال الهی

با توجه به اینکه همه افعال در عالم، اعم از خیر و شرّ، ایمان و کفر، و... به ایجاد و آفرینش الهی برمی‌گردد، در این صورت ممتنع است که آفرینش خداوند متوقف بر رعایت مصالح و اغراض باشد (فخر رازی، ۱۹۸۶م.، ج ۱: ۳۵۰ - ۳۵۲) به عبارت دیگر، غرض فعل، چیزی است که خارج از فعل بوده و تابع آن باشد و به واسطه فعل حاصل شود و چنین غرضی در افعال الهی متصور نیست چرا که خداوند متعال ابتدائاً، فاعل همه اشیا است، بنابراین همه حوادث و موجودات عالم بدون استثنا و بدون واسطه، فعل خداوند متعال هستند نه اینکه برخی فعل الهی باشد و برخی دیگر غرض برای آن باشد که به واسطه آن فعل، ایجاد شده است و همه افعال الهی نیز در یک سطح هستند و

به گونه‌ای نیستند که برخی برای غرض بودن، از دیگری اولی باشد چرا که همه این‌ها در استنادشان به خداوند در یک رتبه و درجه هستند، بنابراین، اساساً تصور غرض برای افعال الهی، تصور درستی نیست (جرجانی، ۱۴۱۷ق.، ج ۸: ۲۰۵).

نقد: این استدلال مبتنی بر انکار اصل سببیت در نظام عالم و جایگزین کردن «عاده‌الله» به جای آن است که یکی از معتقدات اشاعره است در حالی که قانون سببیت و علیت عام، مورد تأیید عقل و نقل است؛ البته روشن است که در نظام عالم تنها خداوند است که مؤثر مستقل و بالذات است ولی این مطلب، منافاتی با تأثیر موجودات بر یکدیگر ندارد. مضاف بر این که مخلوق خداوند بودن اشیا بدون واسطه، با این منافات ندارد که خداوند آنها را به گونه‌ای ایجاد کند که برخی در خدمت برخی دیگر بوده و تأمین‌کننده نیازها و مقاصد آن باشد؛ این چیزی است که آشکارا در عالم طبیعت مشاهده می‌شود و انکار آن، انکار بدیهی است؛ خاک و آب و هوا در خدمت گیاه است، گیاه در خدمت حیوان است و حیوانات در خدمت انسان قرار دارد (ربانی، ۱۳۹۲ش: ۱۷۳).

دلیل پنجم: لزوم خلف یا تسلسل در غرض

اگر افعال خداوند معلل به غرض باشد، بایستی به غرضی منتهی شود که دیگر برای آن، غرضی نباشد (یعنی به غرض و مقصود بالذات منتهی شود)، در غیر این صورت، تسلسل بی‌نهایت غرض‌ها شکل می‌گیرد که محال است و اگر سلسله علل به غرضی منتهی شود که دیگر این مرتبه غرضی نداشته باشد، این نیز خلاف فرض است، چرا که فرض آن است که همه افعال الهی دارای غرض است؛ بنابراین محذور همچنان باقی است (جرجانی، ۱۴۱۷ق.، ج ۸: ۲۰۵).

نقد: استدلال عدلیه بر لزوم معلل بودن افعال الهی به غایات و اغراض این است که فعل خالی از غایت و غرض، لغو و عبث بوده و با حکمت الهی سازگاری ندارد؛ موضوع این استدلال فعلی است که غایت و غرض برای آن قابل تصور باشد؛ حال اگر بنا بر

فرض غایت به گونه‌ای است که غایتی مافوق آن متصور نیست، از موضوع استدلال خارج است و این تخصیص در حکم عقل نیست، بلکه تخصص است.

توهم همراهی حکما با اشاعره در نفی غرض و پاسخ آن

شرح موافق در جایی دیگر، ضمن نفی غرض از افعال الهی، بیان می‌کند که بزرگان حکما و طایفه الهیون نیز موافق اشاعره هستند (جرجانی، ۱۴۱۷ق.، ج ۸: ۲۰۲) علاوه بر شرح موافق، انتساب نفی غرض از سوی حکما و هم‌سویی آنها با اشاعره، در دیگر منابع اشاعره نیز نقل شده است (ابن‌قیم، ۱۴۱۵ق.، ج ۱: ۲۹؛ آمدی، ۱۴۲۳ق.، ج ۲: ۱۵۱)؛ غافل از این که مراد حکما از نفی غرض، غرض استکمالی است (مظفر، ۱۴۲۲ق.، ج ۳: ۳۱؛ مرعشی، ۱۴۰۹ق.، ج ۱: ۴۲۴ و ۴۲۵) و به این معناست که خداوند غایتی خارج از ذات ندارد (الهی‌دجی، ۱۳۶۳ش.، ۲۹۴ و ۵۸۷) ولی اشاعره این مطلب را در غیر مورد آن به کار برده‌اند. به عبارتی آنچه حکما نفی کرده‌اند غایتی غیر از خدا برای صادر اول و غایتی غیر از خدا برای مجموع موجودات است؛ ولی غایت برخی برای برخی دیگر را نفی نکرده‌اند؛ چرا که کتاب‌هایشان مملو از بحث پیرامون غایات موجودات و منافع آنها بوده و بحث‌های مبسوطی درباره فلکیات، مزاج‌شناسی، علم تشریح، داروشناسی را به خود اختصاص داده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق.، ج ۷: ۸۴-۸۵) حکما بر این باورند که موجودات از مبدئشان به کامل‌ترین شکل ممکن صادر شده‌اند، نه این که خدا ابتدا ناقص خلق کرده باشد سپس دوباره با قصد دوم آنها را تکمیل کند؛ به عبارتی، خداوند از ابتدا موجودات را نسبت به کمالشان، مشتاق آفریده است، نه این که با تدبیر ثانوی در آنها اشتیاق ایجاد کرده باشد و مراد از نفی غرض استیناف تدبیر است (طوسی، ۱۳۷۵ش.، ۳۴۵).

۳. قول به تفصیل

قائلان به تفصیل، برخی بین احکام تشریحی و تکوینی فرق گذاشته‌اند و برخی دیگر بین عقل و نقل و طایفه‌ای بین غرض و منفعت و حکمت تفاوت قائل شده‌اند که ذیلاً به طرح و بررسی آن پرداخته می‌شود:

الف) تفکیک بین عالم تکوین و تشریح

طایفه‌ای از اشاعره، به معلل بودن برخی از افعال الهی اعتراف کرده‌اند، چنان‌که سعدالدین تفتازانی در شرح المقاصد می‌نویسد: حق این است که تعلیل برخی از افعال الهی مخصوصاً در حوزه احکام شرعی - به حکمت‌ها و مصالح آشکار است، مانند واجب شدن حدود، کفاره‌ها و حرمت مسکرات و مانند آن و نصوص دینی نیز بر این مطلب دلالت دارد؛ اما اینکه ادعا شود هیچ‌یک از افعال الهی خالی از غرض نیست، محل بحث است (تفتازانی، ۱۴۰۹ ق.، ج ۴: ۳۰۲ و ۳۰۳).

ب) تفکیک بین عقل و نقل

گاهی در مسئله بین حکم عقل و نقل فرق گذاشته شده است، ابن‌هشیم، از قدمای اشاعره، در این مورد می‌نویسد: نمی‌توان افعال الهی را به لحاظ عقلی معلل دانست، ولی از آنجا که نصوص و ظواهر کتاب بر غایت‌مندی افعال الهی دلالت دارند، پس چاره‌ای جز تعبد به ظواهر نصوص وجود ندارد (مرعشی، ۱۴۰۹ ق.، ج ۱: ۴۲۲، پاورقی).

ج. تفکیک بین غرض و غایت با منفعت و حکمت

برخی نیز بین غرض و منفعت تفکیک قائل شده و افعال الهی را در عین حال که غیرمعلل به اغراض دانسته‌اند ولی آن را برخوردار از حکمت‌ها و منافع دانسته‌اند که بر مکلفان برمی‌گردد چنان‌که در التعليقات علی شرح العقائد العضدیه ضمن بیان نظریه

شارح مقاصد که گفته است: حق این است که تعلیل بعضی از افعال مخصوصاً احکام شرعی، به حکمت‌ها و مصالح آشکار است... آورده است که اگر شارح مقاصد مرادش از تعلیل این است که این حکمت‌ها و مصالح از قبیل علت غایی و برانگیزنده است، هیچ‌یک از کارها و احکام الهی به این معنا قابل تعلیل نیست؛ ولی اگر مراد آن است که این حکمت‌ها و مصلحت‌ها بر افعال و احکام الهی مترتب است، تمامی احکام و کارهای خداوند چنین است (یعنی هیچ کاری از کارهای خدا بدون حکمت و مصلحت نیست)، نهایت امر آن است که برخی از مصالح و حکمت‌ها برای ما آشکار و برخی مخفی است و فقط راسخان در علم، از حکمت آنها آگاه هستند؛ نکته قابل توجه این که خداوند این حکمت‌ها و مصالح را از باب تفضل و رحمت خودش مراعات کرده است نه از باب وجوب (دوانی، ۱۴۲۳ق: ۱۰۷). به عبارت دیگر، افعال الهی مشتمل بر حکمت‌ها و مصالح فراوان و غیرقابل شمارش است، لکن اینها نمی‌توانند برای فعل خداوند علل و اغراض به‌شمار آیند (جرجانی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۵؛ التعليقات علی شرح العقائد النسفیة: ۱۰۶) بلکه اینها از قبیل منافع و آثار مترتب بر فعل خداوند هستند، بنابراین چیزی از افعال الهی عبث و خالی از فایده نخواهد بود، و آنچه در ظواهر ادله آمده و بیانگر معلل بودن افعال الهی است، به غایات و منافع حمل می‌شود نه به غرض و علت غایی (جرجانی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۲۰۵-۲۰۶).

دیدگاه ماتریدیه

موضع متکلمان ماتریدیه به لحاظ مبانی بحث، تا حدودی نزدیک به دیدگاه متکلمان امامیه و معتزله است، لکن در بحث از غایت‌مندی افعال الهی، آن را در حد منافع و حکمت‌های مترتب بر افعال الهی فروکاسته‌اند. این طایفه عقل را یکی از ابزارهای مهم فهم دین و خداشناسی معرفی کرده و بر آن تأکید دارند (ماتریدی، ۱۴۲۷ق: ۶ و ۷؛ البیاضی الحنفی، ۱۳۶۸ق: ۷۵)؛ از این روست که برخلاف اشاعره، عقل را در حوزه

معرفت حسن و قبح عقلی قادر و توانمند دانسته ماتریدی، ۱۴۲۷ق. : ۷۵؛ الغالی، ۱۹۸۹ م. : ۷۳؛ عبدالقادر، ۱۴۳۰ ق: ۶۹) و ملتزم به لوازم آن بوده‌اند؛ بر این اساس، «تکلیف ما لایطاق» و «ما لایعلمون» و... را بر خدا جایز ندانسته (البیاضی الحنفی، ۱۳۶۸ق. : ۲۴۸) و قرائت غیرحکیمانه و عابثانه از نظام عالم را مردود شمرده و آفرینش جهان هستی را نه برای فنا، بلکه برای بقا معرفی می‌کنند (ماتریدی، ۱۴۲۷ق. : ۷ و ۷۶؛ رازی حنفی، ۱۴۲۲ق. : ۸۵) البته حکمت در نظر آنها به معنای غرضی که به فاعل برمی‌گردد نیست، چرا که فعل خداوند متعال به چنین غرضی قابل تعلیل نیست، ولی اگر مراد از غرض، فائده‌ای باشد که به غیرخداوند برگردد، این نیز به دو گونه قابل تفسیر است: اگر مراد از غرض یادشده علت غایی باشد که فاعل را بر فعل وادار ساخته است، چنین غرضی نیز درباره افعال الهی محال است، چرا که حصول چنین غرضی برای خدا اولی از عدم حصول آن است؛ ولی اگر مراد از این غرض، منافع مترتب بر فعل باشد، اراده چنین غرضی از خدا مانعی ندارد و خداوند را به خاطر چنین غرضی می‌توان حکیم خواند (شافعی، ۱۴۲۵ق. : ۱۸۵) ماتریدیه درباره تعلیل احکام شرعی الهی به مصالح و دوری از مفاسد نیز همان دیدگاه را برگزیده‌اند بدین معنا که مصالح را، ثمرات و فوایدی می‌دانند که بر احکام شرعی مترتب می‌شود نه این که این مصالح، علل غایی و وادارکننده به احکام شرعی باشد (همان. : ۱۸۶).

دیدگاه شیخ محمد عبده

شیخ محمد عبده از دانشمندان معاصر اهل سنت نیز با نگاهی نسبتاً دقیق مسئله غایتمندی افعال الهی را مورد بحث قرار داده است، وی در *الرسالة التوحید* اظهار می‌دارد که استقرار نظام آفرینش و مصالح اعظم آن بر پایه و اساس وجود واجبی شکل گرفته است که این وجود کامل‌ترین وجودها و رفیع‌ترین آنهاست؛ بنابراین کمال در نظام

هستی تابع کمال آفریننده آن است و اتقان ابداع به دلیل مظهریتش برای علو مرتبه مبدع آن است؛ و علم شامل و اراده مطلق الهی نیز به این نظامی که به حدّ اعلاّیی از غایات نظام آفرینش رسیده، تعلق گرفته است؛ و پیوسته نظام عالم بر این اسلوب رفیع از خداوند صادر شده و می‌شود؛ البته افعال الهی قابل تعلیل به اغراض نیست، لکن از عبث نیز منزّه است چرا که محال است افعال الهی، خالی از حکمت‌ها و مصالح باشد هرچند این حکمت‌ها از نظرها مخفی باشد (رسالة التوحید: ۳۵).

نقد: قول به تفصیل درباره غایتمندی افعال الهی پذیرفته نیست، زیرا نه با مبنای اشاعره سازگار است و نه با مبنای عدلیه، به عبارت دقیق‌تر، مسئله غرض و غایت از قبیل تعبدیات نیست تا درباره آن، به موارد نص و دلیل نقلی اکتفا شود، بلکه از قبیل حکم عقل است، و ملاک حکم عقل در اینجا آن است که در صورت نفی غایت از افعال الهی، لغویت لازم می‌آید و این ملاک شامل هر دو عالم تکوین و تشریح می‌شود، و فرقی ندارد که عالم به غایت باشیم یا نباشیم (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸ق: ۱۵۸) از طرفی اعتراف به این که همه کارهای خداوند دارای حکمت و مصلحت است، خود این بیان، به گونه‌ای غایتمندبودن افعال الهی را می‌رساند چرا که از معتقدان سؤال می‌شود آیا خداوند این حکمت‌ها و مصالح را مدّ نظر قرار داده، و مراد خداست یا مراد خدا نیست؟ اگر این حکمت‌ها بدون اراده خداوند بر افعال مترتب می‌شوند، در چنین صورتی تحقق معلول بدون علت بوده و محال است، ولی اگر این مصالح را خداوند اراده کرده است، معنایش آن است که حداقل، فعل الهی برای تأمین همین مصالح و حکمت‌ها تحقق یافته است و این به گونه‌ای غرضمندبودن افعال الهی را بیان می‌کند. به عبارتی، فرق بین غرض و غایت و منفعت به اعتبار است، به این صورت که شیء، به لحاظ وجود علمی، غرض و علت غایی است ولی به لحاظ وجود عینی، که مترتب بر فعل می‌شود، غایت و منفعت اطلاق می‌شود.

اما در مورد دیدگاه شیخ محمد عبده، در صدر بیان ایشان چند نکته دقیق و ظریف نهفته است:

یکی اینکه این نظام اثر واجب‌الوجودی است که کامل‌ترین وجودها و رفیع‌ترین آنهاست و با توجه به اینکه هر اثری به لحاظ کمالات وجودی تابع موثرش است، قهراً نظام عالم از دقیق‌ترین و کامل‌ترین نظام برخوردار خواهد بود.

دوم اینکه اتقان مبدعات عالم را به دلیل مظهربودنشان برای مبدع آن دانسته است، البته محتوا و مآل این نکته هرچند به نکته اولی برمی‌گردد، لکن محلّ دقت در مظهر بودن عالم برای مبدع و خالق آن است و اگر مراد ایشان از مظهریت نظام عالم، تجلی اسما و صفات الهی باشد، در بحث از غایت‌شناسی و حلّ مشکلات آن بسیار مؤثر خواهد بود.

با توجه به این دو نکته اساساً تصور این که در نظام آفرینش خلأ، نقص و عیبی وجود داشته باشد منتفی است و به نظر می‌رسد چنین نگاهی به نظام آفرینش، اتقان و غایت‌مندی بودن آن را در حد اعلا، ثابت می‌کند و این بیان با ذیل عبارت ایشان، که افعال الهی را قابل تعلیل به اغراض ندانسته، سازگاری ندارد؛ هرچند آن را دارای حکمت‌ها و مصلحت‌هایی می‌داند که چه بسا از نظر ما مخفی مانده است؛ چرا که اگر غرض‌مندی بودن عالم مستلزم نقص و نیازمندی باشد، برخوردار کردن عالم از حکمت‌ها و مصلح نیز چنین ملازمه‌ای خواهد داشت؛ به دلیل این که از ایشان سؤال می‌شود آیا این حکمت‌ها و مصلح به خود خدا برمی‌گردد یا به غیرخدا که در هر دو صورت، مستلزم احتیاج الهی خواهد بود. و اگر مصلحت‌دار بودن عالم، ملازم با نقص در خداوند عالم نیست، غایت‌مندی بودن عالم نیز چنین است.

نتیجه گیری

متکلمان اسلامی پیرامون هدفمندی افعال الهی به سه طایفه تقسیم شده‌اند: گروهی هدفمندی افعال الهی را اثبات کرده‌اند که از جمله آن‌ها امامیه و معتزله هستند، این طایفه با توجه به مبنایشان در پذیرش حسن و قبح عقلی، تمامی افعال الهی را معلل به اغراض دانسته و غرض از آن را برخوردار از منفعت و ثواب اخروی معرفی می‌کنند که به مکلفان برمی‌گردد. عمده دلیل این گروه بر استدلالشان آن است که در صورت خالی بودن فعل الهی از غرض و غایت، لازم می‌آید که خداوند عاثر بوده و چنین چیزی با حکمت خدا سازگاری ندارد. اکثریت اشاعره با توجه به مبنایشان در انکار حسن و قبح عقلی، تعلیل افعال الهی به اغراض را محال دانسته‌اند با این استدلال که هر فاعل بالغرضی محتاج است و احتیاج با وجود و جود سازگاری ندارد. روشن است که در این استدلال دو مطلب مورد غفلت واقع شده است: یکی عدم تفکیک بین غایت فعل و غایت فاعل، اگر غرض و غایت به فاعل برگردد، مستلزم نقص خواهد بود، اما قائلان به غرض آن را به فعل و مکلفان برمی‌گردانند نه به فاعل. نکته دیگر منشأ غرضمندی در افعال الهی است و آن حکمت خداوند است. خداوند براساس حکمت خویش کارهای خود را در نهایت اتقان و استحکام انجام می‌دهد و یکی از وجوه اتقان فعل، برخوردار از غرض و غایت است. بنابراین چون خداوند حکیم است، کارهایش حکیمانه بوده و دارای غرض و منافع فراوان است؛ و چون غنی بالذات است، همه این اغراض به خود مکلفان برمی‌گردد. طایفه سوم، بین غرض و منفعت فرق گذاشته‌اند. به این که افعال الهی قابل تعلیل به اغراض نیست، لکن منافع فراوانی بر آن مترتب است که آن را از عبث بودن خارج می‌کند. بیان شد که این استدلال نیز ناتمام است چرا که اگر تعلیل افعال الهی بر اغراض، مشکل‌زا باشد، تعلیل آن بر منافع نیز دارای اشکال خواهد شد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

صحیفه سجادیه.

ابن ابی العز حنفی. (۲۰۰۵م.). شرح العقیة الطحاویة. تحقیق ناصرالدین آل‌بانی. ج ۱. بغداد: دارالکتاب العربی.

ابن اثیر، مبارک‌بن محمد. (۱۳۶۷ ش.). النهایة فی غریب‌الحدیث و الاثر. ج ۳ و ۵. محقق / مصحح: محمود محمد طناحی / طاهر احمد زاوی. ج ۴. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

ابن قیم جوزیه. (۱۴۱۷ق.). شفاء العلیل فی مسائل القضاء و القدر و الحکمة و التعلیل. تحقیق و تعلیق عصام فارس. ج ۱. بیروت: دارالجمیل.

ابن قیم جوزیه، دکتر محمد خلیل هراس. (۱۴۱۵ق.). شرح القصیة النونیة. ج ۱ تحقیق ناصرالدین آل‌بانی. ج ۲. بیروت: دارالکتب العلمیة.

ابن منظور، محمدبن مکرم. (۱۴۱۴ق.). لسان‌العرب. ج ۱، ۵، ۱۱ و ۱۳. ج ۳. بیروت: دار صادر.

ابوالبرکات. (۱۳۷۳ش.). المعترف فی الحکمة. (ج ۳). ج ۲. اصفهان: دانشگاه اصفهان.

ازهری، محمدبن احمد. (۱۴۲۱ق.). تهذیب‌اللغة. ج ۹. ج ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

الاسفراینی النیشابوری، فخرالدین. (۱۳۸۳ش.). شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الالهیات). تحقیق دکتر حامد ناجی اصفهانی. ج ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- ایچی - محقق دوانی سید جمال‌الدین افغانی. (۱۴۲۳ ق.). *التعلیقات علی شرح العقائد العصدیه*. تحقیق دکتر عماره. تحری: شیخ محمد عبده.
- البحرانی، میثم بن علی. (۱۴۰۶ ق.). *قواعد المرام فی علم الکلام*. تحقیق السید احمد الحسینی. قم: منشورات مکتبه آیه العظمی مرعشی النجفی. .
- بهمیناربن المرزبان. (۱۳۷۵ ش.). *التحصیل*. تصحیح: مرتضی مطهری. چ ۲. تهران: دانشگاه تهران.
- البیاضی الحنفی، کمال‌الدین. (۱۳۶۸ ق.). *اشارات المرام من عبارات الامام*. چ ۱. قاهره: مطبعة رستم مصطفى الحلبي.
- تفتازانی، سعد‌الدین. *شرح المقاصد*. (۱۴۰۹ ق.). ج ۱، ۲ و ۸. تحقیق و تعلیق دکتر عبد الرحمن عمیره. چ ۱. قم: الشریف الرضی. .
- جبران، مسعود. (۲۰۰۳ م.). *الرائد*. بیروت: دارالعلم.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد. (۱۴۱۷ ق.). *شرح المواقف*. ج ۱، ۲ و ۸. تحقیق دکتر عبدالرحمن عمیره. بیروت: دارالجيل.
- جمیل صلیبا. (۱۴۱۴ ق.). *المعجم الفلسفی*. (ج ۲). بیروت: الشركة العالمية للكتاب.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶ ش.). *رحیق مختوم*، ج ۱-۳، ۱-۴ و ۲-۴. تهیه و تنظیم حمید پارسانیا. قم: مرکز نشر اسراء.
- حنفی، حسن. *من العقیده الی الثورة*. تحقیق جمعی از محققان. قاهره: مکتبه مدبولی.
- خواجه نصیرالدین طوسی. (بی تا). *قواعد العقائد (مع تعلیقات السبحانی)*. آیت الله سبحانی. قم: مؤسسه امام صادق (ع).

- رازی حنفی، ابو بکر احمد. (۱۴۲۲ق.). *شرح بدء الأملی*. تحقیق ابو عمرو حسینی. چ ۱. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۰۷ق.). *المطالب العالیة من العلم الالهی*. چ ۳. تحقیق دکتر حجازی سقا. چ ۱. بیروت: دارالکتب العربیة.
- الرازی، فخرالدین. (۱۴۱۱ق.). *المباحث المشرقیة*. (ج ۱). چ ۲. قم: بیدار.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۱۱ق.). *المحصل*. مقدمه و تحقیق دکتر اتای. چ ۱. عمان: دار الرازی.
- رازی، فخرالدین. (۱۹۸۶ م.). *الأربعین فی أصول الدین*. (ج ۱). چ ۱. قاهره: مکتبه کلیات کلیات الأزهریة.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۲ش.). *ایضاح المراد*. چ ۲. قم: راند.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۴۱۸ق.). *القواعد الکلامیة*. چ ۱. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۹ - ۱۳۷۹ ش.). *شرح المنظومه*. ج ۱ و ۲. تصحیح و تعلیق علامه حسن زاده آملی. چ ۱. تهران: نشر ناب.
- شافعی، کمال الدین محمد. (۱۴۲۵ق.). *المسامرة شرح المسایرة فی العقائد المنجیة فی الآخرة*. تحقیق کمال الدین قاری و عزالدین معیش. چ ۱. بیروت: المکتبة العصریة.
- شریف مرتضی. (۱۴۱۱ق.). *الذخیره فی علم الکلام*. تحقیق سید احمد حسینی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- شعرانی، ابوالحسن. (بی تا). *شرح فارسی تجرید الاعتقاد*. تهران: انتشارات اسلامیه.
- الشهرزوری، شمس الدین. (۱۳۸۳ ش.). *رسائل الشجرة الالهیة*. تحقیق دکتر نجف قلی حبیبی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

شهید اول - علامه بیاضی. (۱۴۲۲ ق.). *اربع رسائل کلامیه کلامیه*. تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. چ ۱. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

شیخ رئیس ابن سینا. (۱۴۰۴ ق.). *الشفاء (الالهيات)*. تصحیح: سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۴۱۰ ق.). *الحکمة المتعالیة*. ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷ و ۹. چ ۴. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

صدرالمتألهین شیرازی. (بی تا). *الحاشیة علی الهیات الشفاء*. بی تا.

صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۶ ش.). *تفسیر القرآن الکریم (صدرا)*. (ج ۱، ۲، ۳ و ۴). قم: انتشارات بیدار.

طباطبائی، محمدحسین (۱۴۰۲). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ ش.). *مجمع البحرين*. ج ۱ و ۲. تهران: کتابفروشی مرتضوی.

الطوسی، خواجه نصیرالدین. (بی تا). *تلخیص المحصل*. بیروت: دارالأضواء.

طوسی، محمدبن حسن. (۱۳۷۵ ش.). *شرح الاشارات و التنبیحات*. ج ۳. چ ۱. قم: نشر البلاغة.

علامه حلّی. (۱۴۰۷ ق.). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

_____. (۱۴۱۳ ق.). *الرسالة السعدیة*. چ ۱. بیروت: دارالصفوة.

_____. (۱۴۱۵ ق.). *مناهج الیقین*. چ ۱. تهران: دارالأسوه دارالأسوه.

- _____ . (١٤٢٣ق.) . *الافین* . ج ١ . چ ١ . قم: المؤسسة الإسلامية.
- _____ . (١٣٦٣ش.) . *أنوار الملكوت في شرح الياقوت* . تحقيق محمد نجمی زنجانی .
چ ٢ . قم: الشريف الرضى.
- _____ . (١٤٠٧ق.) . *نهج الحق و كشف الصدق* . قم: مؤسسة دار الهجرة.
- الغالى، بلقاسم بن حسن . (١٩٨٩م.) . *ابومنصور الماتريدى حياته و آرائه العقديّة* . تونس: الدار
التركي للنشر.
- غزالي، ابو حامد . (١٤٠٩ق.) . *الاقتصاد في الاعتقاد* . چ ١ . بيروت: دارالكتب العلمية.
- فاضل مقداد . (١٤٢٢ق.) . *اللوامع الالهية* . تحقيق و تعليق شهيد قاضى طباطبائي . چ ٢ . قم:
دفتر تبليغات اسلامي.
- فخرالدين رازي، محمد بن عمر . (١٤١٠ق.) . *المسائل الخمسون في اصول الدين* . تحقيق
احمد حجازي السقا . چ ٢ . بيروت: دارالجيل.
- فراهيدي، خليل بن احمد . (١٤٠٩ق.) . *كتاب العين* . (ج ٥) . چ ٢ . قم: هجرت.
- فيض، ملامحسن . (١٣٧٥ش.) . *اصول المعارف* . تصحيح سيد جلال الدين آشتياني . چ ٣ .
قم: دفتر تبليغات اسلامي.
- القوشجي، علي بن محمد . (بي تا) . *شرح تجريد العقائد* . بيدار: بي جا.
- لاهيحي، فياض . (١٠٧٢ق.) . *شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام* . اصفهان: انتشارات
مهدوي.
- ماتريدي، ابومنصور . (١٤٢٧ق.) . *كتاب التوحيد* . تحقيق دكتور عاصم ابراهيم . چ ١ . بيروت:
دارالكتب العلمية.

- مرعشی، قاضی نورالله. (۱۴۰۹ ق.). *إحقاق الحق و إزهاق الباطل*. تعليق آیت الله العظمی مرعشی نجفی. ج ۱. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ ش.). *مجموعه آثار*. (ج ۴، ۷، ۱۱ و ۲۵)، تهران: صدرا.
- مظفر، محمدحسین. (۱۴۲۲ ق.). *دلائل الصداق*. ج ۳. ج ۱. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- معین، محمد. (۱۳۷۴ ش.). *فرهنگ فارسی معین*. ج ۴. ج ۸. تهران: امیرکبیر.
- نعمة محمد عبدالقادر، احمد محمود صبحی. (۱۴۳۰ ق.). *آراء الكلامية لائمة المذاهب الفقهی*. ج ۱. بیروت: مكتبة حسن العصرية.
- نورانی، عبدالله. (۱۳۸۱ ش.). *مصنفات میرداماد*. ج ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- الهیجی، الآخوند ملامحمد. (۱۳۶۳ ش.). *تعليقة الهيدجی على المنظومة و شرحه*. طهران: مؤسسة الاعلمی.