

# مطالعه‌ای تطبیقی درباره غایت‌مندی عالم طبیعت در کلام اهل سنت و فلسفه اسلامی

منیره سیدمظهری<sup>۱</sup>

## چکیده

یکی از پرسشهای عمومی مربوط به افعال الهی آن است که آیا اعمال خداوند دارای غرض و غایت است یا آن که افعال او بدون هیچ غایت خاصی انجام می‌پذیرد. بحث غایت و علل غایی ارتباط وثیقی با مسأله حکمت الهی دارد و از افضل مباحث حکمت به شمار می‌رود؛ زیرا با ابطال غایات و انکار علیت غایی در دایره وجود، تعطیل عالم از یک فاعل الهی و بلکه اصلاً تعطیل از هرگونه فاعلی در عالم لازم می‌آید. از اینروست که برخی از حکما و متکلمان «عنوان حکمت خدای تعالی» را بر این بحث گذارده‌اند. (لاهیجی، ۱۳۶۲؛ ص ۷۳)

## کلید واژه‌ها

غایت‌مندی، حکمت، طبیعت شیء، کون و فساد، عنایت، حرکت جوهری

## مقدمه

شاید مکرر شنیده و یا خوانده باشیم که متکلمان، از طایفه فیلسوفان نبوده و حتی در بسیاری مسائل به عنوان منازعان جدی و سرسخت در برابر فیلسوفان قد برافراشته بودند. قصد و انگیزه این منازعات هرچه بوده باشد؛ در یک چیز نمی‌توان شک داشت و آن این که، این جدالها نه تنها هرگز به زیان فلسفه تمام نمی‌شد بلکه

---

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه آزاد اسلامی - واحد کرج

همواره بر فلسفه تاثیرگذار بوده است. این تاثیر عمدتاً از این طریق صورت پذیرفته که کلام مسائل جدیدی پیش روی فلسفه می‌گذارد و فیلسوفان را به تامل و تفکر در باب آن مسائل دعوت و ترغیب می‌کند. هر چند حاصل تاملات و تفکرات فیلسوفان، گاه موجبات ناخشنودی متکلم را فراهم می‌آورد؛ اما به هر تقدیر سبب ساز پویایی و دگرگونی فلسفه می‌توانست باشد.

از دو فرقه معروف کلام اهل سنت یعنی معتزلی و اشعری چنان که می‌دانیم اختلاف اساسی، میان اشعریان با اهل فلسفه است. اگر چه افراط‌گره‌های معتزله در تبیین مسائل الهیات نیز به مرور اسباب اختلاف میان آنها و فلاسفه را فراهم نمود. یکی از مواضع اختلاف میان این متکلمان و فلاسفه اسلامی، بحث از «غایتمندی» است. این مسأله در فلسفه و کلام ما به دو صورت مطرح شده است: یکی آن که آیا آفریننده عالم، هدفی در آفرینش عالم داشته است یا نه؟ و دیگر آن که آیا عالم - به خصوص عالم طبیعت - دارای غایت و هدفی هست یا خیر؟ نگاهی اجمالی به مباحث مطرح شده در آثار حکما و متکلمان نشان می‌دهد که بیشترین مباحث، در خصوص صورت اول مسأله مطرح شده و اختلاف جدی فیلسوفان و متکلمان ما نیز در همین زمینه بوده است. اشاعره در پاسخ به پرسش اول به دلیل تمرکز بر قدرت الهی، خداوند را قادر مطلق دانسته، تا جایی که به عقیده آنان حتی اگر خداوند برخلاف حکمت نیز عمل کند، هیچ قبحی متوجه او نخواهد بود. اما درباره صورت دوم مسئله چندان سخنی اظهار نداشته و به آن بی‌توجهی نشان داده‌اند. برخی از حکما همین بی‌توجهی اشاعره را علت عدم طرح مباحث جدی در این زمینه در فلسفه و کلام ما دانسته‌اند.

معتزله از سوی دیگر بر مبنای تلقی خاصی که از حکمت داشتند، عمل مطابق حکمت را بر خداوند ضروری و واجب می‌دانستند و بر همین اساس، غایتمندی عالم طبیعت را نیز به اثبات رسانیده‌اند.

فلاسفه اسلامی نه منکر قدرت مطلق و اراده خواست خداوند بودند و نه عمل بر موازین حکمت را آنچنان معنا می‌کردند که در نزد معتزله مشهور و معمول بود. آنها ضمن قبول معلل بودن افعال خداوند به پرسش از هدفداری عالم طبیعت پاسخ مثبت داده؛ اما در تبیین این پاسخ موافق، اختلافات مبنایی میان آنها به چشم می‌خورد. پس ما درباره مسأله غایتمندی به طور کلی با سه رای عمده روبرو هستیم:

- دیدگاه اشاعره- دیدگاه معتزله- دیدگاه فلاسفه اسلامی

#### الف ( دیدگاه اشاعره

توجیه اشاعره درباره موضعی که در باب غایتمندی افعال خداوند اتخاذ کرده‌اند، چنین است که؛ انجام دادن فعل برای تحصیل یک غایت، نشانه آن است که حصول غایت مزبور برای فاعل، اولی از عدم حصول آن بوده و در نتیجه چنین فاعلی با انجام فعل مزبور، به کمال خاصی دست می‌یابد. بر این اساس غایتمند بودن افعال خداوند، مستلزم آن است که او از طریق افعال خود استکمال یابد و این با مقام الوهیت سازگار نیست.

ایچی به عنوان یکی از متکلمان متأخر اشعری، ضمن آن که رای حکمای حاذق و ماهر و طوایف الهیین را موافق و همداستان با مذهب اشاعره و به قول خودش (مذهبن) می‌داند و فقهای معتزله را از مخالفان این عقیده می‌شمرد، استدلال اشاعره را از قول آنان چنین نقل می‌کند که: «اگر فاعلی فعلی را انجام داد در حالی که ایصال و یا عدم ایصال به غرض برای او علی السویه بود، پس چنین غرضی در حکم نفی

غرض است؛ زیرا غرض آن است که باعث و انگیزه ارتکاب فعل از سوی فاعل شود. اما اگر فاعل در فعل خود، ایصال به غرض را ارجح از عدم وصول به آن دانست، معلوم می‌شود که این فاعل، بدون آن غرض ناقص بوده و به جهت استکمال و رفع نقص از خود مرتکب انجام فعل شده است. اما خداوند بخاطر تعالی و علوش منزله از هر گونه نقصان و کاستی است، پس محال است افعالی که او انجام می‌دهد معلل به اغراض باشد. (ایچی، ۱۳۲۵: ج ۸، ص ۲۰۲)

در تبیین و تقریر این استدلال می‌توان گفت که، سوال از لمیت یک شیء گاهی به منظور پرسش از علت فاعلی یک شیء و یا علت غایی یک شیء است. به یک اعتبار، سوال از غایت هم، سوال از فاعل است ولی از فاعل فاعل. درباره خداوند چون فرض بر این است که فعل از او صادر شده، پس سوال از علت فاعلی نمی‌باشد. آنچه می‌ماند سوال از علت غایی است. لم غایی هم سوال از غایت و در واقع سوال از فاعل فاعل است. یعنی فاعل در فعلش معلل به غرض و غایت است و خودش محکوم یک سلسله غایات است و تحت تاثیر غایات می‌باشد. این غایات و بواعث و انگیزه‌ها هستند که او را وادار می‌کنند تا کاری را انجام دهد. به این دلیل است که اشاعره از قدیم الایام، انکار کرده‌اند که فعل خداوند معلل به غرض باشد. اینان شاهد مدعای خود را نیز این سخن خداوند قرار داده‌اند که فرمود: لایسال عما یفعل و هم یسئلون (انبیاء: ۲۳) فاعلهای مختار و با شعور که ممکن الوجودند، در فعلشان غرض دارند، پس می‌شود از آنها پرسید، چرا چنین کردید؟ ولی این «چرا» در باره خداوند بی معناست به حکم این که او واجب الوجود و فوق همه چیز است.

فخر رازی در کتاب مباحث المشرقیه، زیر عنوان «ان کل من فعل فعلاً لغرض فهو ناقص» شبهه‌ای را مطرح کرده و آن گاه خود به دفع آن می‌پردازد. توجه به پاسخ

امام فخر به وضوح نشان می‌دهد که او تا چه اندازه از عقیده اشعری در معلل نبودن افعال الله جانبداری کرده و در این باره به خصوص به اشعریت وفادار مانده است. امام فخر می‌نویسد اگر گفته شود چه اشکالی دارد غایت در افعال الهی، در حقیقت غایت فعل باشد. نه غایت فاعل، یعنی بگوییم این فعل خداست که دارای اغراض و غایاتی حکیمانه است و همگی در جهت رفع نیازهای مخلوقات و نیل آنها به کمالات مطلوب خود است؟ ما در جواب می‌گوییم حتی اگر احسان به عباد بخاطر رساندن مصالح و دفع مفسد از آنها باشد، باز این پرسش در جای خود باقی است که آیا ایصال نفع به غیر باید نسبت به خداوند تعالی اولی از رساندن نفع به او باشد؟ اگر پاسخ مثبت است، پس باید بپذیریم که خداوند نیز از رساندن نفع و دفع ضرر به بندگان بهره گرفته و مستفید گردیده است. اما منفی بودن پاسخ هم محال است، زیرا معقول نیست که امر مساوی یا مرجوح، غرض و غایت فعل قرار بگیرد. وانگهی چطور وجوب تعلیل برای خداوند را باید قبول کرد در حالی که ما می‌دانیم خلود جهنمیان در آتش، از فعل خداست و هیچ نفعی برای جهنمیان ندارد. پس باید پذیرفت که فعل خداوند هرگز معلل به اغراض نیست. (رازی: ۱۹۶۶: ج ۱، ص ۵۴۳) بخشی از عبارت فخر چنین است: «استکمال غیره بذلک الفعل اما ان یکون بالنسبه الیه اولی من عدم استکمال الغیر بذلک و اما ان لایکون کذلک. فان کان الاول لزم ان یکون استکمال الغیر بذلک الفعل سبباً لاستکماله و یعود المحال و ان کان استکمال الغیر بذلک الشی و عدم استکمال الغیر به بالنسبه الیه سواء استحال ان یصیر استکمال الغیر مقصود له و مرجحاً لداعیه.» (همان) ایچی هم موافقت خود را با رای متقدمان هم مسلک خود، این گونه بیان می‌دارد که اگر افعال خداوند معلل به اغراض باشد، برای آن که گرفتار محذور تسلسل نشویم باید بپذیریم که این اغراض نهایتاً به

غرضی که خود مقصود فی نفسه باشد، منتهی می‌شود، وقتی چنین شد و خوب غرض باطل خواهد شد؛ زیرا افعال الهی منتهی می‌شوند به فعلی که هیچ غرضی برای او نیست و این همان مطلوب ماست. عین عبارت او چنین است. «اذا عللت افعاله» تعالی «بالاغراض (فلا بد من الانتهاء الی ماهو الغرض) و المقصود فی نفسه و الا تسلسلت الاغراض الی مالانهایه لها ... اذقدانتهی افعاله الی فعل لاغرض له و هو الذی کان مقصوداً فی نفسه...» (ایجی، ۱۳۲۵: ج، ص ۲۰۴) سپس نتیجه می‌گیرد باری در انجام فعل خود معلل به غرض نیست، همانطور که به لحاظ علو ذاتش هیچ چیزی بر او واجب و ضروری نمی‌باشد.

همانطور که می‌بینیم، اشاعره درباره غایت‌مندی تنها به طرح صورت اول مسأله پرداخته و در صدد پاسخگویی به آن برآمده‌اند اما، درباره صورت دیگر این بحث سخنی به میان نیاورده‌اند.

#### ب) دیدگاه معتزله

اندیشمندان معتزلی در پاسخ به پرسش اول چنان که گفتیم با عنایت به حکمت خداوند، به غرض داشتن او در خلقت و ارجاع آن غرض به مخلوقات معتقد شدند چنان که اشعری از قول ابوهدیل می‌گوید که «خدا را در آفرینش عالم، انگیزه‌ای بوده که همان آفرینش بخاطر سود و مصلحت انسان است. آفرینش از اراده و کلام خدا پدید آمده و اگر مصلحت انسان در کار نبود، توجیه آفرینش دشوار می‌نمود. زیرا آن که بی‌هیچ انگیزه‌ای بیافریند و از این کار جلب مصلحت و دفع زیان را اراده نکند، هیچ کس از این کار، سودی یا زیانی نبرد، کاری بیهوده از او سرزده است.» (اشعری، ۱۳۶۲: ص ۱۳۵ و ۱۳۶).

قبل از شرح توجیه معتزلی این بحث، مقدمه‌ای درباره عقیده مزبور لازم به نظر

می‌رسد:

انسان با تامل در افعال اختیاری و هدفمند خویش، دست کم دو خصوصیت را در می‌یابد یکی اینکه به هنگام انجام چنین افعالی ابتدا غایتی را برای خود در نظر می‌گیرد که از طریق وصول به آن می‌تواند نیازی را از خود برطرف سازد. دوم این که تصور این غایت در ذهن، قبل از انجام فعل، او را برای ارتکاب فعل بر می‌انگیزاند تا از این رهگذر به منفعتی دست یابد. حکما تصور غایت فعل قبل از

انجام آن را «علت غایی» می‌نامند. (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۳: ج ۱، ص ۱۰۷ تا ۱۰۹)

اینک باید در نظر داشت که وقتی سخن از غایت‌مندی افعال الهی در میان است، مقصود مشابهت آن با افعال انسانها نیست. به عبارت دیگر دو ویژگی یاد شده به هیچ وجه در فعل خداوند وجود ندارد؛ زیرا از یکسو ذات مقدس الهی کامل مطلق است و نقص و نیازی ندارد تا بخواهد از طریق فعل خود آن را بر طرف سازد، بلکه غایت افعال الهی به مخلوقات او برمی‌گردد و در جهت استکمال مخلوقات اوست و از سوی دیگر چنین نیست که تصور غایت فعل سبب انجام آن گردد زیرا؛ علم خداوند از سنخ علم حصولی که ملازم با تصور مفاهیم باشد، نیست. بدین ترتیب یک احتمال بیشتر وجود ندارد و آن این که مقصود از غایت‌مند بودن فعل خداوند این باشد که فعل او مشتمل بر مصالح و منافع است که به مخلوقات او باز می‌گردد و چنین نیست که انجام و ترک آن فعل به لحاظ منافع آفریدگان او علی السویه باشد از اینرو غایت در افعال الهی غایت فعل است نه غایت فاعل. از این بیان معلوم می‌شود که متکلم معتزلی قائل است حضرت حق با انگیزه و داعی زاید بر ذات - مانند ایصال نفع به غیر - افعالش را انجام می‌دهد. از آنجا که او افعال حق را معلل به

اغراض می‌داند و می‌گوید فعل حضرت حق، مانند فعل انسان بواسطه غرض زاید بر ذات خداست، پس خدا را فاعل بالقصد، اراده و قصد کرده است.

بر اساس چنین توجیهی فرمان خداوند به این که؛ «لایسال عما یفعل و هم یسئلون» را هم نباید ناظر بر این امر دانست که از فعل خداوند سؤال نمی‌شود؛ چون فعل او غرض ندارد، چنین برداشتی منافات با حکمت الهی دارد بلکه باید گفت دیگران، ممکن است که در فعلشان حکیم باشند و غرض معقولی داشته باشند و ممکن هم هست که غیر از این باشد، به همین جهت در مورد فعلشان سوال می‌شود اما؛ خداوند آنچنان فعلش مقرون به حکمت است که جای سوال از او وجود ندارد. (زمخشری: ج ۳، ص ۱۱۰)

بنابراین معتزله به خلاف اشاعره، افعال الله را معلل به اغراض دانسته و بر غایتمندی افعال خداوند احتجاج کرده‌اند.

بر پایه همین اعتقاد، معتزله صورت دوم بحث یعنی غایتمندی عالم طبیعت را هم قابل اثبات می‌دانند. استدلال آنها که بر تلقی خاص ایشان از حکمت خداوند مبتنا دارد چنین تقریر می‌شود که، خداوند حکیم است و حکیم آن است که فعل بی‌مصلحت و حکمت نکند و لغو و عبث از او صادر نشود. انجام فعل عبث عقلاً قبیح است و چون بر اساس اصل حسن و قبح عقلی ارتکاب فعل قبیح از سوی خداوند محال است پس نتیجه این می‌شود که ممکن نیست افعال او عبث باشند و این یعنی فعل خداوند دارای غرض است. حال با استفاده از نتیجه قیاس یاد شده، یک قیاس استثنائی تالیف می‌شود که این غرض به خود خداوند بر می‌گردد، پس خداوند ناقص و مستکمل بواسطه آن غایت خواهد بود. لکن خداوند ناقص و مستکمل نیست، پس این غرض به ذات او بر نمی‌گردد. نتیجه‌ای که از این دو قیاس مبتنی بر



یکدیگر گرفته می‌شود این است که، اولاً خداوند در کار خود غرض دارد. ثانیاً غرض او نیز سود رسانی به مخلوقات است. پس مخلوقات نیز معطل به اغراض می‌باشند.

### ارزیابی فلاسفه از این دو دیدگاه

به نظر فلاسفه آرای هر دو گروه از این متکلمان قابل نقد و اشکال است. پیش از بیان این اشکالها، تذکر دو نکته بسیار لازم و ضروری به نظر می‌رسد. اول اینکه متکلمان در تعریف حکیم آورده‌اند «حکیم کسی است که کارهایش عبث یا بیهوده نباشد.» اگر کسی مرتکب انجام فعلی شد بدون داشتن غرض و غایت، این شخص عبث است و فعل او عبث نام دارد. در مقابل اگر کسی در کارش غایتی را لحاظ کند و هدفی داشته باشد فعل او حکیمانه خواهد بود. لذا حکمت درباره خداوند به این معنی است که هیچ کار عبثی از او صادر نمی‌شود و همه کارهای او بر اساس یک مصلحت و غرضی انجام می‌گیرد.

با تامل در این معنی، اشکال مستتر در آن به خوبی آشکار می‌شود و آن این است که صرف معلل بودن فعل به غرض را نمی‌توان برای حکیم بودن کافی دانست. چنان که اگر انسانی در میان چند غرض و مصلحت قرار بگیرد و آنگاه غرض و مصلحت مهمتر را رها کرده و مصلحت کم اهمیتی را انتخاب کند، با این که فعل او معلل به غرض هست اما آیا او را حکیم می‌دانیم؟ و یا این که اگر انسان در فعل خود افضل اغراض ممکن را برگزیند اما راه وصول به این غرض را درست انتخاب نکند، آیا باز هم کار او را حکیمانه می‌دانیم؟ بطور مسلم پاسخ منفی است. پس تعریف متکلمان از حکمت تعریف جامعی نبوده و قابل نقض و ایراد است. این است که حکما در

بررسی مجدد از معنی حکمت، آن را «علم به افضل امور و اراده انجام آن از افضل طرق» تعریف کرده‌اند. (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۶۶)

نکته دوم این است که نزد همه فلاسفه اسلامی، معنای حکمت و حکیم آنگاه که بر انسان اطلاق می‌شود، با وقتی که آن را درباره خداوند بکار می‌گیریم یک تفاوت بسیار اساسی و مهم دارد.

انسان حکیم، انسانی است که کاری را برای رسیدن به غایتی انجام می‌دهد، به تعبیر بهتر افضل کارها را برای افضل مقاصد انجام می‌دهد (همان: ج ۳، ص ۵۴)، اما وقتی خداوند را حکیم می‌دانیم به این معنی است که او موجودات را از افضل طرق به افضل غایات می‌رساند. چنان که پیداست فرق است میان آن که بگوییم حکیم یعنی کسی که برای رسیدن به بهترین مقصدها، بهترین راهها را انتخاب می‌کند و این که بگوییم حکیم کسی است که بهترین وضع را برای رساندن اشیاء به مقاصدشان انتخاب می‌کند. در این مورد دوم حکیم را ذی غایت در نظر نگرفته‌ایم در حالیکه در وجه اول حکیم خودش دارای غایت است. این است که حکیم سبزواری (ره) به زیبایی می‌فرماید:

ایصال کل ممکن لغایه و العنايه اذ مقتضى الحكمة  
عنايت حضرت حق مقتضى است که هر موجودی به هر غایتی که به جهت آن خلق شده نائل گردد. قسر دائم یا اکثری موجب بطلان این غایت است و بطلان این غایت، خلاف عنایت ازلی است و چون خلاف عنایت ازلی در جهان امری محقق نمی‌گردد، پس وقوع قسر دائمی و اکثری باطل است بنابراین هر چیزی به هر غایتی که دارد می‌رسد (شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۷۶۱).

نتیجه این که درباره خداوند گفته می‌شود فعل او معلل به اغراض است نه خود او به عنوان فاعل. یعنی فعلی که خداوند آن را ایجاد می‌کند فی نفسه حقیقتی است جویای غرض در حالی که مرجع و محل بازگشت غرض و مصلحت در افعال انسانی، ذات خود انسانهاست.

صرف نظر از این دو مسأله، در نقد و ارزیابی عقیده اشعری باید گفت در صورتی که موضوع این بحث، غرض فاعل باشد، حق با اشعری است چون؛ معلوم است که ذات واجب منزله از هر نوع نقص و کاستی است و معنی ندارد که فعلی را به خاطر استکمال خود انجام دهد. اما گویا ضرورت گریز از این محذور اشاعره را چنان متوجه خود کرده بود که از توجه به نکته مهم دیگری غافل ماندند چرا که به گمان ایشان، غایت همیشه بیرون از ذات فاعل است و همواره سبب استکمال فاعل می‌شود و استکمال تنها در جایی تحقق می‌یابد که فاعل، پیش از وصول به غایت فاقد آن کمال باشد. اما آنها به این نکته توجه نکرده‌اند که در مورد خدای سبحان، غایت افعال همواره خود ذات الهی است از آن حیث که فاعل می‌باشد. به بیان دیگر خداوند حب به ذات و کمالات ذاتی خود دارد. این حب به ذات مستلزم حب به آثار ذات و افعال صادر از ذات است و از اینروست که آن افعال از او صادر می‌شوند. به این ترتیب چون حب به ذات، عین ذات خداوند است، در مورد خدای سبحان علت فاعلی و غایی یکی خواهد بود.

اما نظریه معتزله، البته مستلزم آن نحوه از نیازمندی به غیر که اشاعره می‌پنداشتند و آن را از لوازم قول به غایتمند بودن افعال الله می‌دانستند، نیست اما مستلزم نحوه دیگری از نیازمندی می‌باشد و آن عبارت است از نیازمند بودن فاعلیت خداوند و توقف آن بر غیر؛ زیرا علت غایی در نظر آنان سود رسانی به غیر است و این امر جدا

و منفک از ذات خداوند می باشد که فاعلیت خداوند بر آن متوقف است. به بیانی دیگر در نظر معتزله، عالی اراده سافل می نماید و موجود شریف تر، طالب و خواهان موجود پست تر می شود، این در حالی است که اراده و حب عالی هرگز اولاً و بالذات به سافل تعلق نمی گیرد اگر غایتی که خداوند را به سوی فعل سوق داده و فعل خداوند بلکه فاعلیت او بر آن متوقف است، همان خیر و مصلحتی باشد که بر فعل مترتب می گردد، در این صورت غیر خدا که همان مصلحت مترتب بر فعل است در خداوند تاثیر کرده است با آن که خداوند فاعل نخستین بوده و فاعلیت تامه می باشد و متوقف بر هیچ چیز نیست.

ثانیاً وقتی فاعل مختار، فعلی را به قصد ایصال سود به دیگری انجام می دهد، برای اینکه به محذور ترجیح بدون مرجح منجر نشود، لازم است قبل از آن، فعل مزبور نزد او به دلیلی اولی و ارجح از سایر افعال تشخیص داده شده باشد به گونه ای که اگر فاعل، این کار نافع را انجام ندهد، برازنده او نخواهد بود چرا که او مستحق ملامت و مذمت عقل قرار خواهد گرفت و این معنایی جز ناقص بودن فاعل و استکمال او بواسطه غرض ندارد. چنانکه شیخ الرئیس در جایی می فرماید: «الغرض اما یکون بحسب نفسه عن ذاته او بحسب مصالح ذاته أو بحسب شیء آخر فی ذاته أوفی مصالحه و معلوم ان کان بحسب ذاته أو بحسب مصالح ذاته او بحسب شیء آخر فی مصالحه و بالجمله بحسب امر یعود الی ذاته بعائده ما، فذاته ناقصه فی وجودها او فی کمالاتها، و ان کان بحسب شیء آخر ... یجب ان یکون الاولی بالفاعل القاصد بالقصد المذكور ان یکون انما یفیض خیراً علی خیره لانه اولی به وضده غیر الاولی و یرجع آخر الامر یتصل بذاته و یعود علی ذاته و یرجع الی ذاته» (ابن سینا: ج ۲، ص ۲۹۷ و

ملا عبد الرزاق لاهیجی در ذیل بحث از حکمت خدای تعالی تصریح دارد بر اینکه، از نظر حکما فاعلیت واجب تعالی از نوع فاعلیت بالقصد نیست؛ چرا که قصد یعنی اراده‌ای که منبعث از یک داعی و انگیزه‌ای باشد که آن انگیزه غیر از ذات فاعل است و در نزد فاعل اولی و ارجح از امور دیگر می‌باشد. (لاهیجی، ۱۳۶۲: ص ۷۵)

در واقع هر فاعل بالقصدی مفعول یک امر دیگری است یعنی تحت تاثیر و جبر یک شیء دیگری به نام غایت است. اگر فاعلیت واجب الوجود چنین باشد استکمال واجب لازم می‌آید که محال است، بلکه در مورد خدای تعالی خود ذات، مقتضی فعل مشتمل بر حکمت و مصلحت است. در حقیقت مقصود بالذات و غایت در فعل الهی، ذات خداوند است نه امری که فعل مشتمل بر آن باشد مثل ایصال نفع به غیر. (همان)

#### پ) دیدگاه فلاسفه اسلامی

اما حکمای اسلامی، مساله غایتمندی را به طریق دیگری حل کرده‌اند. نگاهی گذرا به کتب مختلف فلسفه اسلامی در مباحث علت غایی، نشان می‌دهد که فیلسوفان ما تا زمان ملاصدرا، مباحث محدود و مشخصی در این زمینه داشته‌اند. ملاصدرا نیز در زیر عنوان اختصاص یافته به مباحث علت غایی اگرچه به تکرار همان سخنان بوعلی پرداخته؛ اما در لابلای آثار و سخنان او مباحث ارزنده‌ای در این زمینه مطرح گردیده است و نظام فلسفی او مطالب جدید و دیدگاه نوینی را در این زمینه عرضه می‌نماید. (ایمانپور، ۱۳۸۳: ش ۳۷، ص ۳۷) به این ترتیب ما در فلسفه اسلامی، بطور کلی با دو تقریر درباره مساله غایتمندی افعال الهی و نیز هدفدار بودن عالم طبیعت برخورد می‌کنیم:

تقریر اول که در آثار فیلسوفان مشایی به تبعیت از فلسفه ارسطو آمده، موسوم به طبع گرایی و متکی بر نظام غایی است. بر اساس این اعتقاد، عالم طبیعت دارای دو نظام علمی و عینی در طول هم است. یعنی نخست صور معلومات به عنوان یک نظام ربانی و لازم ذات حق تعالی - که معقولیتشان عین موجودیتشان است - در صقع ربوبی شکل یافته‌اند، سپس این نظام علمی در متن اعیان تحقق و عینیت می‌یابد. بنابراین نظام کلی معلولات با اوقات حتمی و لایقشان در علم پیشین خداوند تمثل یافته‌اند و این نظام عینی به ترتیب و تفصیل از آن نظام علمی فیضان می‌یابد و این فیضان معلوم حق تعالی است و این یعنی عنایت. بخشی از سخن شیخ الرئیس در این باره چنین است:

«ان تمثل النظام الكلی فی العلم السابق، مع وقته الواجب اللائق، یفیض منه ذلك النظام علی ترتیبه و تفاصیله معقولا فیضانه و كل ذلك هو العنايه ....»  
(ابن سینا، ۱۳۶۸: ج ۱، ص ۳۲۶)

همچنین شیخ در نجات تصریح می‌کند که: «ان العنايه هی کون الاول عالماً لذاته بما علیه الوجود من نظام الخیر و عله لذاته للخیر و الکیمال بحسب الامکان و راضياً به علی النحو المذكور فیعقل نظام الخیر علی الوجه الابلغ من الامکان، فیفیض عنه ما یعقله نظاماً تاماً، و خیراً علی الوجه الابلغ الذی یعقله فیضاناً علی اتم تادیه الی النظام بحسب الامکان». (ابن سینا، ۱۳۶۴: ص ۶۶۹)

پس خداوند که علم عنایی به نظام خیر و احسن دارد و به کمال خود نیز عالم است و علم او عین ذات اوست، نظام احسن و خیر را جز برای خود و کمال ذات خود خلق نکرده و غرض او جز ذات مقدسش چیز دیگری نبوده است. به بیان دیگر، چون علم عنایی حق تعالی عین ذات اوست و اراده او عین ذات اوست، پس

انگیزه و غرض و علت غایی ایجاد عالم، خود اوست. چیزی جز او علت فعلش نیست و این نه از باب استکمال ذات است، چون خدا فعلیت و کمال محض است و در او در هیچ حالت منتظره‌ای نیست تا برای تحقق آن بکوشد و طریق استکمال برای حصول آن بپیماید (شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۱۱۴۳).

به این ترتیب معلوم است که سوال از انگیزه خدا بر خلق عالم به عقیده مشائیان سوال غلطی است. زیرا خدا که فاعل بالعنایه است، این نظام را اگر نظام خیر است، باید خلق کند. در نظام ربانی، این نظام کیانی مستتر است و باید از آن نظام ربانی این نظام کیانی پیدا شود. وقتی علم حضرت حق علم فعلی و عین ذات اوست، نظام کیانی باید خلق شود و سوال چرا و به چه غرضی معنی ندارد (شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۷۳۶).

تا اینجا معلوم شد که حکمای مشایی به صورت اول مسأله غایتمندی چگونه پاسخ داده‌اند اما؛ آیا عالم طبیعت هم هدفمند است؟ فیلسوفان مشایی در امتداد تبیین خود از مسئله غایتمندی افعال الله و برای تکمیل آن گفته‌اند که هر کدام از اجسام تشکیل دهنده عالم طبیعت، دارای طبایعی هستند که دست حکیمانه خالق در نهاد آنها قرارداده است و همه آثار و حرکات آن اجسام از همان طبایع بر می‌خیزد. تاثیر طبیعت شیء در حرکت اشیاء به سوی غایت و کمال آن، به مدد مجردات و به خصوص عقل فعال است. پس غایات مترتب بر این افعال مقتضای آن طبایع ثابت و بدون شعور است و چنانچه موانع و قوا سری بر سر راه طبایع اجسام قرار بگیرد، طبایع با میله‌های خود به این قسرهای تحمیلی غلبه می‌یابند و در نهایت به مسیر اصلی خود باز می‌گردند (برای مطالعه بیشتر، ر. ک بهمنیار، ۱۳۷۵: ص ۵۳۷ - ۵۴۹).

## انتقاد

صرفنظر از این که چنین اعتقادی، با جریانی که از بعد از رنسانس اتفاق افتاد، یعنی «جایگزینی عوامل بیرونی و آشکار علل فاعلی پدیده‌ها بجای ارجاع اجسام مادی به طبایع نهفته در ذات آنها و روی آوردن به نظام غایی پدیده‌ها» قابل توجیه نیست (ایمانپور، ۱۳۸۳: ش ۳۷، ص ۳۷)، به نظر می‌رسد تقریر این حکیمان از غایتمندی با اصلی‌ترین مبنای فلسفی خود آنان هم سازگار نمی‌باشد. توضیح آن که به اعتقاد اندیشمندان مشایی، تبدل و تحول اشیای مادی یا به صورت کون و فساد صورت می‌گیرد یا به شکل استکمال در قلمرو اعراض. یعنی تحول اشیا یا به صورت تبادلی و تغایر صوری که کون یکی از آنها مبتنی بر فساد دیگری است، ظاهر می‌شود و یا نقایص عرضی از آنها برطرف شده و عرض دیگری جای آن را می‌گیرد. این در حالی است که در هر دو صورت ذوات و جواهر اشیا ثابت‌اند و اشیا هیچ نوع استکمال ذاتی و جوهری نمی‌یابند (ابن سینا ج ۲، ص ۳۲۹ و ۳۳۰). اینجاست که دو نکته به ذهن می‌رسد: اول این که مطابق این اصل، صور متبادلی که کون یکی ابتدای بر فساد دیگری دارد، نمی‌توانند غایت یکدیگر محسوب شوند مگر این که بخواهیم منکر این اصل مسلم و خدشه ناپذیر شویم که می‌گوید: «الشی لایتحرک الی مایباینه بالطبع و یخالفه» (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۲، ص ۱۷۵) هیولای بالقوه هم که هیچ صورتی برایش اولی از صورت دیگر نیست، ضعیفتر از آن است که بخواهد غایتی داشته باشد. در نتیجه باید قبول کنیم که غایت داشتن برای خود طبیعت معنا ندارد.

دوم این که در حوزه اعراض هم نمی‌توان قائل به اصل غایتمندی شد؛ چرا که مطابق مبنای مذکور جواهر ثابت دم به دم در پی کسب اعراض متغایر از هم هستند و در هر آن فرد یا نوعی از آن را به تن می‌کنند، بدون آن که میان آنها یک وحدت



عینی و رشته اتصال واقعی در میان باشد و یا به برکت وجود نسبت به هم شدت و وضعی داشته باشند. حداکثر آن است که بگوییم تغییر در این حوزه، غایت‌های پراکنده و جزئی را ثابت می‌کند ولی هرگز غایت نهایی واحد و ماورای طبیعت برای ذات اشیا با این نگرش قابل اثبات نیست.

اما تقریر دوم از اصل غایت‌مندی افعال خداوند و نیز هدف‌داری عالم طبیعت، بر اساس اصولی است که حکمت متعالیه بر آنها مبتنی است.

ملاصدرا، خداوند را فاعل بالتجلی می‌داند. فاعل بالتجلی با فاعل بالعنايه که مشائیان به آن قائلند فرقی ندارد مگر این که فاعل بالتجلی، علم تفصیلی به فعلش، قبل از فعل دارد و این علم عین ذات اوست که اجمال در عین تفصیل است. در این قسم فاعلیت نیز، همچون فاعلیت بالعنايه غرض و داعی وجود ندارد. علم حضرت حق به نظام احسن و خیر، سبب خلق عالم شده است، منتها با این فرق که در فاعل بالعنايه قول به زیادتی علم تفصیلی بر ذات حق مطرح است و در فاعل بالتجلی، عینیت آن با ذات مورد قبول است.

ملا صدرا در بیان غایت‌مندی افعال الله نخست ثابت می‌کند که محال است افعال خداوند مستند به غایتی خارج از ذاتش باشد و آنگاه نتیجه می‌گیرد که ذات حق همچنان که فاعل همه چیز است، غایت همه نیز هست. مضمون سخن او در بخش نخست چنین است که: اگر واجب تعالی در فعلش نیازمند معنایی خارج از ذاتش باشد، دیگر نمی‌توان او را تام الفاعلیه دانست در حالی که، او در فاعلیت تمام بلکه فوق تمام است. او همانطور که علت همه علتهاست غایت الغایات نیز هست. بنابراین اگر برای فعلش غایتی خارج از ذاتش در نظر گرفته شود، چنانچه این غایت در وجود خود مستند به حق تعالی نباشد، خلاف فرض است و اگر مستند به او باشد

نقل کلام می‌شود به آنچه که غایت و داعی برای صدور این غایت مفروض است. این سلسله به جهت محذور تسلسل محال است که به طور نامتناهی ادامه یابد پس ناگزیر باید به غایتی منتهی شود که عین ذات حق تبارک و تعالی است.

نتیجه سخن این است که ذات او تعالی، غایت همه است همچنان که فاعل آنهاست. توضیح آن که: واجب الوجود بزرگترین مبتهج به ذات خویش است و ذاتش مصدر و کانون تمام اشیا و موجودات است و هر که مبتهج به چیزی باشد به تمام آنچه که از او صادر می‌شود نیز خشنود است. پس واجب الوجود اراده اشیا را دارد ولی نه برای ذات آنها از آن حیث که ذات آنهاست، بلکه از این لحاظ که این اشیا از ذات خودش صادر شده‌اند. بنابراین غایت خداوند در ایجاد افعالش، نفس ذات مقدس خودش است، لذا خداوند هم فاعل افعال و هم غایت افعال خود می‌باشد. «فالغایه له فی ایجاد العالم نفس ذاته المقدسه و کل ما کانت فاعلیته لشی علی هذا السبیل کان فاعلاً و غایه لذلك الشیء» (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۲، ص ۲۶۳ و ۲۶۴)

گویا ملاصدرا توجه داشته است که شاید نحوه تبیین او از غایت‌مندی افعال الله، به گمان برخی با این قاعده مسلم که «العالی لایفعل شیئاً لاجل السافل» قابل جمع نباشد، همچنانکه عموم حکما، تقریر معتزله را از مسأله غایت‌مندی افعال الله، مستحق چنین مواخذه‌ای دانسته‌اند، این است که او در ادامه بحث خود تأکید می‌کند که نفی توجه عالی نسبت به سافل در جایی است که مراد از التفات و محبت، التفات و محبت بالذات و به گونه قصد باشد (همان خطایی که معتزله در توجیه خود از بحث غایت‌مندی افعال خداوند مرتکب شد) نه آنچه که بالعرض و به گونه تبعیت است. (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۲، ص ۲۶۴) پس اگر گفته شده واجب، فعل و اراده‌اش را دوست دارد منظور آن نیست که وجود آن فعل برای او بهجت و خیر است بلکه بهجت او در آن

چیزی است که محبوب با لذات اوست و آن نیست مگر ذات متعالی او که هرکمال و جمالی رشحه و فیضی از کمال و جمال اوست.

در آغاز این بحث گفتیم که ملاصدرا، در مباحثی که زیر عنوان علت غایی مطرح کرده، علاوه بر تکرار آراء و اندیشه‌های حکمای پیش از خود دیدگاه‌های نویی را نیز بر اساس اصولی که در حکمت متعالیه به اثبات رسانیده است درباره بحث غایتمندی مطرح کرده است. این اندیشه‌های نو که غالباً در نگرش او بر هدفدار بودن عالم طبیعت به چشم می‌خورد، در مقایسه با رویکرد حکیمان مشائی در این باره، قابل دفاع و موجه و معقول به نظر می‌رسد.

از آن جمله، تبیین هدفداری عالم طبیعت بر اساس حرکت جوهری همه موجودات عالم مادی و جریان و سریان شعور و شوق و عشق در تمام ذرات عالم و فقیر بالذات بودن همه ماسوای الله در جمله عالم طبیعت است.

در پرتو حرکت جوهری، وجود جهان، وجودی متکامل است که به تدریج از مرتبه ضعف رو به کمال می‌رود. به این ترتیب هیچ نقطه ثابتی در جهان طبیعت یافت نمی‌شود. جهان یکپارچه در شور و در غوغاست و به شوق دست یافتن به مراتب بالاتر هستی در تکاپویی خستگی ناپذیر است. وجود سیال و گسترش یابنده جهان، مقصد و غایتی را می‌جوید. همانطور که در سلسله نظامهای فاعلی حرکت، به مبدئی می‌رسیم که عین کمال و فعلیت محض می‌باشد، سلسله نظامهای غایی حرکت هم رو به سوی هدفی دارد که عین جمال محض و فعلیت تام می‌باشد و آن خداوندی است که به تعبیر قرآن هم مبداء نخست است و هم هدف نهایی «هو الاول و الاخر»

گویی همه تلاش ملاصدرا در اثبات سیر و سلوک عمیق و تدریجی جهان طبیعت، اثبات معاد و پیوستن همه موجودات به اصل خویش است. از توجه به این اشاره کوتاه، چهار موضوع اساسی قابل انتزاع است: اول اینکه براساس ادله حرکت جوهری عالم طبیعت چه در عمق و چه در ظاهر، عین حرکت است. دوم این که اگر حقیقت حرکت عبارت باشد از حدوث تدریجی یا خروج از قوه به فعل، پس حرکت عین توجه و طلب است. «ان کل حرکه طلب، ارادياً کان ذلک الطلب او کان بغير اراده و شعور» (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۹، تعلیقه سبزواری، ص ۴۲) سوم این که، این طلب و توجه باید قصد و جهتی داشته باشد؛ چرا که اگر متحرک جهتی را در حرکت نشانه گیری نکرده باشد، آن گاه نشانه گیری یک جهت از میان جهات متعدد مفروض، مصداق ترجیح بدون مرجح خواهد بود که به اتفاق آرای حکما محال است. پس حرکت عالم، طالب یک غایت است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ص ۱۸۲)، و چهارم این که همیشه مقصد باید اعلی و اشرف از قصد باشد؛ چون به تعبیر ابن سینا قصد از برای مقصود است و هر چه، چیزی بخاطر او باشد وجودش از آن چیز کاملتر خواهد بود....

کل قصد فیکون من اجل المقصود فیکون انقص وجوداً من المقصود لان کل مالاجله شی آخر فهواتم وجوداً من الاخر ... (ابن سینا: ج ۲، ص ۳۹۵) این است که صدرالمتالهین معاد و رجعت به اصل و مبداء را مقصد اعلای حرکت عالم جسمانی قرار می دهد (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۳، ص ۱۱۰ تا ۱۱۳).

هدفداری عالم طبیعت را ملاصدرا در جای دیگری این بار بر مبنای اصالت وجود، به گونه ای دیگر تقریر می کند: «ان الوجود حقیقه واحده ساریه فی جمیع الموجودات علی التفاوت والتشکیک بالکمال و النقص فکذا صفاته الحقیقه الی هی

العلم و القدره و الاراده والحيوه، ساريه في الكل سريان الوجود .... فجميع الموجودات حتى الجمادات حيه، عالمه، ناطقه بالتسيح، شاهده لوجود ربها، عارفه بخالفها و مبدئها .... و اليه اشار بقوله: و ان من شيء الا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسيحهم» (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۶، ص ۱۱۷ و ۱۱۸).

بر مبنای اصالت وجود، کمالات هستی از شعور تا قدرت و علم و اراده، همه و همه از آن هستی است، چون وجود بسیط است، پس این صفات و کمالات عین هستی است اما چون حقیقت وجود امری مشکک است، این کمالات نیز دارای مراتب شدت و ضعف خواهند شد. پس هر آنچه که موجود است و بهره‌ای هرچند بسیار ضعیف (مثل هیولا) از وجود دارد، به قدر ظرفیت وسعه وجودیش از این کمالات برخوردار است (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۲، ص ۲۳۹). و چون وجود مساوق خیر است، لذا هر وجودی مشتاق و در پی کمالات مفقوده خویش است و چون خدای تعالی جمیع علی الاطلاق است و در عین بساطت جامع و دارنده همه زیباییهاست، پس همه موجودات عالم طبیعت دل‌باخته و مشتاق او هستند و از طریق این حب فطری و بواسطه حرکت ذاتی و جوهری خود، به سوی آن زیبای مطلق در حرکتند. همه مشتاق آن معشوق کریم‌اند و از او نیز جز کشش کریمانه سر نمی‌زنند. بنابراین همه مشتاقان، به هدف والای خود خواهند رسید. جز این که برخی اندک از آنها به دلیل تراحم ناشی از عالم ماده، با موانعی مواجه می‌شوند و از رسیدن به هدف باز می‌مانند. «ان اصول الحکمیة داله علی ان القسر لا یدوم علی طبیعه و ان لکل موجود من الموجودات الطبیعیة غایه ینتھی الیها وقتا و هی خیره و کماله ... الا ان یعوق له عن ذلک عائق و یقسر قاسر، لکن العوائق لیست اکثریه ولادائمه ... و الا لطبل النظام و تعطلت الاشیاء و بطلت الخیرات ...» (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۹، ص ۳۴۷).

نگرش ملاصدرا به معلولات از منظر امکان فقری یا فقر وجودی نیز موید دیگری است بر همدفداری همه معلولات از جمله عالم طبیعت. عین عبارت او چنین است: «... والوجودات الامکانیه هویاتها عین التعلقات و الارتباطات بالوجود الواجبی لا ان معانیها مغایره للارتباط بالحق تعالی ... (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۱، ص ۶۵)»

ماسوای خداوند، چیزی جز ربط و تعلق و فقر محض نیستند. وجودهای امکانی هویتهای عین تعلق و ارتباط به وجود واجب تعالی است، نه این که معانیشان مغایر با ارتباط به حق تعالی باشد پیداست که وقتی این وجودها هویتی جز فقر و نیاز ذاتی به وجود حق تعالی ندارند و با صرف نظر از وجود مستقل و غنی او هیچ هویتی جز نیستی و بطلان صرف ندارند، پس غایت و مقصدی جز او ندارند و اساساً جز او کسی نیست تا این وجودهای سراسر نیاز رو به سوی او کنند. پس از جانب این فقیران تعلق و اشتیاق به آن غنی است و از جانب او نیز رحمت گسترده و فیض بخشی به اینهاست. «الفقیر یتشبث بالغنی و یشتاق الیه و الغنی یرحمه ویجود من فضله علیه» (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۷، ص ۱۶۳).

### نتیجه گیری:

متکلم اشعری، وجود اغراض را برای افعال خداوند محال و ممتنع می‌داند چرا که به گمان او، غایت همیشه بیرون از ذات فاعل است و فاعل به جهت رفع فقدان و استکمال ذات خود پیوسته نیازمند وصول به آن غایت است. پس داشتن غایت در فعل مستلزم نقصان در ذات است، در حالی که خداوند کمال مطلق و غنی محض و بی نیاز از غیر خود است، از اینرو نمی‌توان فعل او را معلل به اغراض دانست. اما متکلم اشعری هرگز به این مسأله توجه نکرده که برای غایت فرض دیگری هم

می‌توان تصور نمود و آن این که، غایت فعل یعنی آنچه خواست فاعل اصاله به آن تعلق می‌گیرد، با فعل متحد باشد، به این معنا که غایت فعل، همان حقیقت فعل است که در مرتبه وجود فاعل قرار دارد. در مورد خدای سبحان چنین است. او تعالی، حب به ذات و کمالات ذاتی خود دارد و این حب مستلزم حب به آثار ذات و افعال صادر از آن می‌باشد و به همین خاطر است که افعال از او صدور می‌یابند.

متکلم معتزلی چون قائل بود که فعل بدون حکمت، لغو و عبث است و خداوند قبیح است که عایب باشد به ناچار پذیرفت که فعل خداوند، حکیمانه و غایتمند است. از سوی دیگر او توجه داشت که این غایت مترتب بر فعل، نباید سبب استکمال ذات خداوند باشد، اینجا بود که وصول خلائق به مصالحشان را غایت افعال خداوند در نظر گرفت. اما این هم ندانسته، خطایی بود شبیه آنچه اشعری مرتکب آن شد. «سود رسانی به غیر»، باز هم غایتی است جدا و منفک از ذات خداوند که فاعلیت او بر آن متوقف است. نتیجه این خطا چیزی نبود جز این که باید موجود شریف‌تر (خداوند) خواهان و طالب موجود پست‌تر (غیر خدا) باشد. یعنی فاعلیت خداوند متوقف باشد بر همان خیر و منفعتی که بر فعل مترتب می‌گردد و این صورت دیگری است از همان محذوری که اشعری بخاطر گریز از آن؛ اصل غایتمندی افعال الله را منکر شد یعنی «نیازمندی خدا و استکمال ذات او بواسطه غیر».

پس مساله باید به گونه‌ای دیگر حل می‌شد. فیلسوف ضرورت حل این مشکل را احساس می‌کند و با تدارک مبانی لازم سرانجام دست به تفسیر نوعی از غایتمندی افعال الهی می‌زند. این نگرش پس از طی مراحل کمال خود سرانجام در اوج زیباییش چنین ارائه شد که: «ان المبدء الاول غايه الاشياء المعنى المذكور (ای بمعنی کون

علمه بنظام الخير، الذي هو عين ذاته، داعياً الى افاده الخير) فهو غاية بمعنى آن جميع الاشياء طالبه لكمالاتها و متشبهه به في تحصيل ذلك الكمال، بحسب ما يتصور في حقها، فلكل منها عشق و شوق اليه ارادياً كان او طبيعياً» (ملاصدرا، ١٤١٠: ج ٢٣، ص ٢٧٣).  
و ان الى ربك الرجعي.





## منابع و مآخذ:

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الهیات شفا، تحقیق ابراهیم مدکور، مصر، ج ۲، ۱۹۶۰ م.
- \_\_\_\_\_، اشارات و تنبیها، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش، اول، ۱۳۶۸. ش.
- \_\_\_\_\_، النجاة، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۴. ش.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، دکتر محسن مؤیدی، تهران، انتشارات امیرکبیر، اول، ۱۳۶۲. ش.
- ایچی، عضد الدین عبدالرحمن، شرح المواقف، تحقیق سید شریف جرجانی، منشورات شریف رضی، ۱۳۲۵ ق، ج ۸.
- ایمانپور، منصور، «ارزیابی غایت‌مندی عالم طبیعت در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه»، خردنامه صدرا، ۱۳۸۳، ش ۳۷.
- بهمینار، ابن مرزبان، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، دوم، ۱۳۷۵. ش.
- جوادی آملی، عبدالله، ده مقاله پیرامون مبداء و معاد، تهران، انتشارات الزهراء (س)، اول ۱۳۷۲. ش.
- رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه، تهران، مکتبه اسدی، ۱۹۶۶ م.
- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، منشورات البلاغه، ج ۳، ۱۹۶۶ م.
- شیرازی، رضی، درسهای شرح منظومه حکیم سبزواری، تهران، حکمت، اول، ۱۳۸۳ ش، ج ۱ و ۲.
- لاهیجی، ملاعبد الرزاق، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تهران، انتشارات الزهراء (س) اول، ۱۳۶۲. ش.
- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰. ش.
- مطهری، مرتضی، درسهای الهیات شفا، تهران، حکمت، اول، ۱۳۷۶ ش، ج ۳.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد، اسفار اربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ۶، ۷، ۹.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی