

The Ash'arism View on the Incompatibility of the Finality of Divine Actions with the Tāwḥid in Essence and Attributes of Haqq Taāla and its Solution from the Perspective of Allamah Ṭabāṭabā'ī

Naser Forouhi *

Abstract

The issue of the finality of divine actions is one of the important and central issues of Islamic philosophy and theology, which has always been discussed by philosophers and theologians, including the Ash'arism theologians. The Ash'arism deny the finality of divine actions and consider it incompatible with the tāwḥid in actions. Now, the main issue of the article is whether it is possible to speak of the finality of divine actions in a way that neither necessitates the imperfection mentioned in the Ash'arism concern nor the futility of divine actions? According to the Allameh's view, God is the agent and the purpose of all actions and objects in the world of possibility; because God is Absolute Perfection, He has no goal outside of Himself, and His agency is the same as His finality, and the finality for such an agent does not entail perfection. In this article, by using a descriptive-analytical method, we explain and analyze the Ash'arism view on the lack of finality in divine actions, while also solving this issue and criticizing the Ash'arism view from the perspective of Allamah Ṭabāṭabā'ī. Allamah, by relying on rational and nāqli principles and evidence such as intellectual good and bad, divine wisdom, movement, the distinction between the active and the subject end, etc., has criticized the Ash'arism view. Therefore, we can both believe in the finality of divine actions without any flaw to God, and also seek liberation from the abyss of the finality and

* Associate Professor of Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Islamic Theology and Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran. forouhi@tabrizu.ac.ir

Date of Recieve: 2026/05/20 Date of Revise: 2026/06/23 Date of Acceptance: 2026/07/16

 Copyright©2010, Faculty of Islamic Theology and Sciences at University of Tabriz. This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA94042, USA.

The Ash'arism View on the Incompatibility of the Finality of Divine Actions... ۲
futility of divine actions.

Key Words: Divine Actions, Finality, Ash'arism, Divine Wisdom, Allamah Ṭabāṭabā'ī

Introduction

In the history of Islamic theology, there have always been significant discussions that became points of contention among various theological sects; among the most important of these, one can point to the discussion of the purposefulness of divine acts, which has intensely become an arena for conflict and clashing views. In the midst of this, we mostly witness two types of alignment. On one side are the Ash'arism theologians who, based on their doctrinal principles, do not tolerate the attribution of any purpose to God and strictly forbid it, and accordingly, they not only do not consider having a purpose or end in action necessary for God, but they also perceive any kind of teleology in divine acts as a cause of deficiency. However, on the other side of this alignment are the Shia and Mu'tazilism theologians who, based on fundamental commonalities, are also in agreement regarding the purposefulness of divine acts. These two groups of theologians, considering their intellectual basis, do not find it impossible for God to pursue a goal in His Acts, but rather believe: since the lack of teleology leads to futile work; they consider it necessary for God to have goals in His Acts, but not in a way that, as the Ash'arism say, would lead to the perfection of the essence. Therefore, in this article, we will attempt to explain and analyze the Ash'arism perspective on the lack of teleology in divine acts and critique it from the perspective of Allamah Ṭabāṭabā'ī, who is one of the greats of Shia theology.

Methodology

In this article, a descriptive-analytical method is used to analyze the views of Ash'arism and then, it should be critically investigated from the perspective of Allamah Ṭabāṭabā'ī on the issue of purposefulness of divine Actions.

Findings

Based on the beliefs they hold regarding God and His Attributes, the Ash'arism reject the existence of any kind of purpose in divine Actions, because they believe that if we consider God's Actions to have a purpose, we have lowered the Holy divine Essence, and by considering His Actions goal-oriented, it is as if we have equated His work with human actions, and in this way, we have likened the Pure Essence of God to the lowly essence of creatures (Al-Taftazani, 1998, 4: 296; Al-Amidi, 2002: 151). According to the view of Shia and Mu'tazilism, some actions are inherently bad and, conversely, others are inherently good. In other words, from their perspective, the goodness and badness of actions are innate, and humans are independently capable of recognizing them without referring to Sharia. This view believes in the inherent and rational goodness and badness of actions. In contrast, Ash'arism

۳ Naser Forouhi

believe that the goodness and badness of actions are not inherent, but rather religious (Sharia-based), and humans cannot perceive the goodness and badness of actions solely through their own reason, but require the guidance of Sharia to distinguish them and must accept the goodness and badness of actions through submission; because they believe if goodness and badness were rational, a good deed would never become ugly and an ugly deed would never become good; meaning the difference in aspects and considerations should not affect the transformation of a good deed into a bad one and a bad deed into a good one, whereas in some cases this happens. For example, sometimes lying is good; if it leads to saving the life of a believer, and likewise, truth-telling is ugly and bad in a situation where it leads to the loss of a believer's life (Iji, ND: 326).

Allamah Ṭabāṭabā'ī has presented his philosophical interpretation of the issue of purposefulness of divine Actions under the verses related to divine Wisdom and the Creation of existence. He expresses the purposiveness of creation with a deep perspective and then, relying on the verses of revelation, proves the existence of a final cause in divine actions. As a philosopher and interpreter of the Holy Quran, Allamah always believed in the correspondence between reason and revelation; therefore, in addition to resorting to rational arguments to prove purposiveness, he also concludes the existence of a goal in God's action and the non-vanity of creation by appealing to numerous verses (Allamah Ṭabāṭabā'ī, 2006: 92; 2009, 2:65 Motahhari, 2010, 1:87).

Discussion and Conclusion

Given that the denial of purpose in Divine Acts by the Ash'arism faces numerous intellectual and traditional challenges, it has been critiqued by Allamah Ṭabāṭabā'ī. According to Allamah, all Divine Acts are based on interest, wisdom, and purpose. With his philosophical genius, he provided a wise interpretation of the verses of creation in the Holy Quran, which resulted in proving this difficult philosophical issue. He always chose a middle path in explaining philosophical issues and interpreted Quranic verses comprehensively. Allamah's innovation was proving the existence of purpose in Divine Acts without making the Almighty subordinate to or governed by anything, and in this way, he followed the principles of Transcendent Philosophy and became a guiding light for future generations in philosophical discussions; this very point is the most important critique of his view on Ash'arism beliefs, since what the Ash'arism call wisdom and interest is the same as what Allamah considers Divine purpose. Allamah, by citing Divine verses, proved the existence of purpose and goal in the acts of the Exalted Creator and, on the other hand, provided a philosophical explanation for it. By distinguishing between the purpose of the act and the purpose of the agent, he was able to resolve the existing conceptual difficulties in this field and prove the purposeful nature of the act in all Divine Actions. Allamah's foundations in explaining this issue, in addition to revelatory teachings, are also based on rational arguments, and the collection of his proofs in

The Ash'arism View on the Incompatibility of the Finality of Divine Actions... ۴
demonstrating the purposefulness of Divine Acts is clear evidence for rejecting Ash'arism beliefs and proving the innate and rational principle of the purposefulness of Divine Acts.

References

- Al-Amidi, Sayd al-Din (2002). *Al-Ebkar-u al-Afkar fi Usul al-Din*, Qario: Dar al-Kitab.
Al-Taftazani, Umar ibn Masoud (1988). *Sharh al Maqasid*, Qom: Al-Sharif al-Razi.
Iji, Aḡud al-Din (ND). *Sharh Al-Mawaqif fi 'ilm al-Kalam*, Qom: Al-Sharif al-Razi.
Motahhari, Morteza (2010). *Collection of Works*, Tehran: Sadra Publications.
Ṭabāṭabā'ī, Mohammad Hossein (2006). *Spirituality of Shi'ism*, Qom: Nashr-e Tashayyū.
Ṭabāṭabā'ī, Mohammad Hossein (2009). *Islamic Studies*, ed by Hadi Khosrowshahi, Qom: Bustan-e Ketab.



دیدگاه اشاعره در ناسازگاری غایتمندی افعال الهی با توحید ذاتی و صفاتی حق تعالی و حل آن از منظر علامه طباطبایی

ناصر فروهی *

چکیده

مسئله غایتمندی افعال الهی از مسائل مهم و محوری فلسفه و کلام اسلامی است که همواره مورد بحث فیلسوفان و متکلمان از جمله اشاعره واقع شده است. اشاعره منکر غایتمندی افعال الهی هستند و آن را ناسازگار با توحید افعالی می‌دانند. حال مسأله اصلی مقاله این است که آیا می‌توان به نحوی از غایتمندی افعال الهی سخن گفت که نه نقص مطرح در دغدغه اشاعره لازم آید و نه عبث بودن افعال الهی؟ بر اساس دیدگاه علامه، خداوند فاعل و غایت تمام افعال و اشیاء عالم امکان است؛ چون خداوند کمال مطلق است، هدفی خارج از ذات ندارد و فاعلیتش عین جهت غایت اوست و غایت برای چنین فاعلی، استکمالی به دنبال ندارد. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی ضمن تبیین و تحلیل دیدگاه اشاعره در معلق نداشتن افعال الهی به حل این مسئله و نقد دیدگاه اشاعره از منظر علامه طباطبایی پرداخته می‌شود. علامه با تکیه بر مبانی عقلی و نقلی و ادله‌ای همچون حسن و قبح عقلی، حکمت الهی، حرکت، تمایز میان غایت فعال و فاعل و ... دیدگاه اشاعره را به بوته نقد کشانیده است. بنابراین هم می‌توان به غایتمندی بودن افعال الهی معتقد شد بدون اینکه نقصی بر او وارد باشد و هم از ورطه بی‌غایتی و عبث بودن افعال الهی رهایی جست.

کلیدواژه‌ها: افعال الهی، غایتمندی، اشاعره، حکمت الهی، علامه طباطبایی

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران forouhi@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۳۰ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۴/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۵

مقدمه

در تاریخ کلام اسلامی همیشه مباحث حایز توجهی مطرح بوده است که محل تضارب آراء بین فرق مختلف کلامی قرار گرفته است؛ از مهمترین آنها می‌توان به بحث معلل‌بودن افعال الهی اشاره کرد که به شدت تبدیل به عرصه اختلاف و برخورد آرای گوناگون شده است. در این میان بیشتر شاهد دو نوع صف‌آرایی هستیم. در یک جهت متکلمین اشاعره قرار دارند که بنابر اصول عقاید خود، انتساب هر واجبی را بر خدا برنمی‌تابند و به شدت از آن نهی می‌کنند و بر همین اساس داشتن غرض و غایت در فعل را نه تنها بر خداوند واجب نمی‌دانند، بلکه هر نوع غرض داشتن و غایت‌مندی در افعال الهی را موجب نقص می‌پندارند. اما در سوی دیگر این صف‌آرایی، متکلمان شیعه و معتزله قرار دارند که بنابر اشتراکات مبنایی، درباره معلل‌بودن افعال الهی نیز متفق‌القول‌اند. این دو گروه متکلمین با توجه به مبنای اندیشه‌ای خود، محال نمی‌دانند که خداوند در افعال خود هدف و غرضی را دنبال کند، بلکه معتقدند: از آن جهت که غرض‌نداشتن و عدم غلیت‌مندی منتهی به کار عبث می‌شود؛ واجب می‌دانند که خداوند در افعال خود غرض و یا اغراضی داشته باشد، اما نه به نحوی که به قول اشاعره موجب استکمال ذات باشد. لذا در این نوشتار سعی خواهیم داشت تا دیدگاه اشاعره در عدم غایت‌مندی افعال الهی را تبیین و تحلیل کنیم و از منظر علامه طباطبایی که از بزرگان الهیات شیعی است، مورد نقد قرار دهیم.

بحث از غایت‌مندی افعال الهی یکی از مباحث مهم و در عین حال مساله اختلافی بین دانشمندان اسلامی است و مسائل بسیار مهمی همچون وجود شر در عالم، نظم جهان هستی و... ارتباط مستقیمی با غایت‌مندی افعال الهی دارد تا جایی که غایت‌داشتن فعل الهی به عنوان یکی از مبانی تحقق نظام احسن است. وجود غایت در افعال الهی ابتدا در باب اثبات توحید و صفات الهی بررسی می‌شود، سپس به عنوان مقدمه برای اثبات مسائل بنیادی اسلام از قبیل عدل، معاد، نبوت، امامت و... به کار می‌رود. اختلاف متکلمان در پاسخ به این پرسش، بیانگر ضرورت انجام بررسی‌های دقیق در این زمینه است. همین‌طور به دلیل وجود ارتباط مستقیم بین غایت‌مندی افعال الهی با فاعلیت حق تعالی، هرگونه تصمیم‌گیری در این زمینه نقش بسزایی در تکوین بینش هستی و سیر اندیشه بشری دارد.

پیشینه تحقیق

بررسی نگارنده از مقالات و پایان نامه‌های موجود در موضوع نوشتار حاضر، حاکی از آن است که آثار بسیار زیادی چاپ شده که از ابعاد مختلفی به بررسی وجود غایت در افعال الهی پرداخته‌اند اما تاکنون پژوهشی که بیانگر دیدگاه

علامه طباطبایی در باب غایتمندی افعال الهی و نقد دیدگاه اشاعره و بیان مبانی و دلایل ایشان در اثبات این موضوع باشد، نگاشته نشده است.

۱. غایتمندی افعال الهی از دیدگاه اشاعره

اشاعره بنا بر عقیده‌ای که درباره خداوند و صفات او دارند، داشتن هر نوع غرض در افعال الهی را رد می‌کنند، زیرا معتقدند اگر افعال خداوند را معلل و دارای غرض بدانیم، ذات مقدس الهی را پایین آورده و با غایتمند دانستن افعالش، گویی کار او را با کارهای انسان هم‌سنگ دانسته‌ایم و بدینگونه ذات پاک خداوند را به ذات پست مخلوقات تشبیه کرده‌ایم. لذا اشاعره از آن جهت که غایتمندی و غرض داشتن را مخصوص افعال انسان می‌دانند، از کارهای خداوند سبحان سلب غرض کرده‌اند؛ زیرا معتقدند غایتمندی و دارای غرض بودن نوعی نقص به شمار می‌رود و کسی که در کارش غرض و هدفی داشته باشد فاقد کمالی خاص است که برای رسیدن به آن کمال، کارها و اهدافی را تنظیم می‌کند و به سمت آن هدف سیر می‌کند. اما اگر از اول همان کمال را به صورت بالفعل دارا بود، هرگز آن را هدف و غرض خود قرار نمی‌داد. چنانکه تفتازانی در این باره می‌گوید:

«اگر افعال الهی را غایتمند و دارای غرض بدانیم او را مانند انسان ناقص فرض کرده‌ایم که با رسیدن به آن غرض، استکمال می‌یابد» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۲۹۶).

همچنین سیف‌الدین آمدی در این باره می‌نویسد:

«رعایت غرض و مقصود در افعال خداوند واجب نیست، و اصلاً چیزی بر خداوند واجب نیست. بنابر این رعایت غرض در افعال الهی واجب نبوده و نه انجام فعل و نه ترک آن بر خداوند واجب نیست» (آمدی، ۱۴۲۳ق: ۱۵۱).

به همین جهت اشاعره تعلیل‌گرایان را تخطئه کرده و آرای آنان را فاسد می‌شمارند. از نظر آنها اگر قرار باشد، افعال الهی دارای هدف باشد، ولو این هدف مطابق ادعای تعلیل‌گرایان، رساندن نفع به مخلوق باشد، در این صورت این عقیده مستلزم آن است که مثلاً خلود در آتش جهنم، به صلاح و به نفع خالدین باشد. در حالی که کسی نمی‌تواند بگوید که ماندن در آتش نفعی برایش دارد (آمدی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۱۵۴).

در نقد آرای اشاعره در مورد رد معلل بودن افعال الهی، باید به ریشه این افکار و مبنای اعتقادی آنها توجه کرد. می‌توان ریشه این عقاید آنها را در بحث حسن و قبح عقلی پی گرفت. چنانکه سعدالدین تفتازانی صراحتاً به این

۸ دیدگاه اشاعره در ناسازگاری غایت‌مندی افعال الهی با توحید ذاتی ...

مطلب اشاره دارد:

«جعل اصحابنا جواز تکلیف ما لا یطاق و عدم تعلیل افعال الله تعالی بالاغراض من
فروع مسأله الحسن و القبح» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۲۹۶).

حسن و قبح افعال موضوعی در علم کلام است که به منشأ نیکی و بدی رفتارهای انسان می‌پردازد. طبق دیدگاه شیعه و معتزله، برخی افعال ذاتاً بد و نایسته و در مقابل، برخی دیگر ذاتاً خوب و بایسته هستند. به عبارت دیگر، از نظر آنها، حسن و قبح افعال ذاتی است و انسان، بدون رجوع به شرع، مستقلاً خود قادر به تشخیص آن می‌باشد. این دیدگاه قائل به حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال است. در مقابل، اشاعره معتقدند حسن و قبح افعال ذاتی نیست، بلکه شرعی است و انسان نه‌تنها، به تنهایی و با عقل صرف خود نمی‌تواند به حسن و قبح افعال پی ببرد، بلکه برای تشخیص آن نیازمند راهنمایی شرع است و باید حسن و قبح افعال را به‌طور تبعیدی بپذیرد؛ چراکه معتقدند اگر حسن و قبح عقلی باشد هیچ‌گاه فعلِ نیکو، زشت و فعلِ زشت، نیکو نمی‌شود؛ یعنی اختلاف جهات و ملاحظات نباید تاثیری در تبدل فعل نیک به زشت و فعل زشت به فعل نیک داشته‌باشد، حال آنکه در مواردی چنین می‌شود. برای مثال گاهی دروغ‌گویی خوب است؛ اگر سبب نجات جان مؤمنی گردد و همین‌طور راست‌گویی که در جایی که سبب از دست رفتن جان مؤمن گردد، زشت و قبیح است (ایجی، بی‌تا: ۳۲۶).

اما اینکه چرا اشاعره، حسن و قبح را شرعی و نه عقلی می‌انگارند، شاید به این دلیل باشد که تصور می‌کنند در این صورت مجبور شوند رعایت برخی چیزها را بر خداوند متعال فرض بدانند و خداوند سبحانه و تعالی مجبور شود قوانینی مستقل از ذات خود را رعایت و به آن عمل کند و چون این امر در نظر آنها نوعی نقص محسوب می‌شود، هرگز تن به آن نمی‌دهند و هرگونه وجوب را از ساحت مقدس الهی می‌زدایند. چنانکه غزالی می‌گوید:

«برخداوند نه تکلیف واجب است و نه خلق و نه ثواب بر تکلیف و نه رعایت
مصلحت بندگان و تکلیف ما لا یطاق نیز بر خداوند محال نیست و همچنین عقوبت
بر گناهان برای خداوند واجب نیست و بعثت انبیا علیهم السلام هم محال نبوده
بلکه جایز است» (غزالی، ۱۴۰۹ق: ۶).

در رد این مبنای فکری اشاعره گفته‌شده که آنها در صرفاً شرعی دانستن حسن و قبح، راه خطا رفته‌اند؛ یعنی آنها در مبنا دچار اشتباه شده و به عبارت دیگر دیوار عقیده‌شان از پای‌بست ویران است؛ چراکه ما، بالبداهه و بدون

ناصر فروهی ۹

مراجعه به شرع می‌توانیم تشخیص دهیم که برخی کارها حسن و برخی کارها قبیح است. به عنوان نمونه نیکو بودن عدالت و قبیح بودن ظلم برای ما محرز است و اینکه همه انسان‌ها، چه مسلمان و غیرمسلمان و چه موحد و چه کافر به حسن و یا قبیح بودن این امور عقیده دارند. لذا اگر نیکویی احسان و یا عدالت صرفاً منوط به حکم شرع بود، براهمه و کفار به حسن آن حکم نمی‌دادند در حالی که آنها هم به حسن بودن آنها قائل‌اند (شیروانی، ۱۳۹۰، ۱: ۸۴). از طرف دیگر، اگر ما از طریق عقل، خوبی برخی امور و بدی برخی دیگر را نتوانیم بدانیم، دیگر نخواهیم توانست حکم به بد بودن دروغ بدهیم. در واقع نمی‌توانیم دروغ را بد بشماریم؛ بلکه ارزش دروغ و راست پیش ما یکسان خواهد بود. در نتیجه صدور دروغ از خداوند سبحانه و تعالی جایز خواهد بود. همچنین اگر حسن و قبح عقلی نباشد، هرگاه خداوند به واسطه پیامبر درباره چیزی به ما خبر می‌دهد، عقلاً نمی‌توانیم به خوبی آن خبر اطمینان حاصل کنیم (همان: ۸۵).

۱-۱. لوازم و پیامدهای ادعای اشاعره در معلل ندانستن افعال الهی

از جمله دلایلی که عدلیه در عقیده به معلل بودن افعال الهی اقامه می‌کنند، اشکالاتی است که متوجه بی‌غرض‌انگاری افعال الهی می‌باشد. اما روشن است که این مطالب، اگر به شکلی صورت پذیرد که از رد آن، اثبات نقیض‌اش حاصل شود، می‌تواند به عنوان استدلال بر تعلیل افعال الهی از سوی عدلیه نیز به کار رود. در اینجا ما این مطالب را با عنوان «لوازم باطل بی‌غرض‌انگاری افعال الهی» یاد می‌کنیم:

الف) یک از اشکالاتی که به غرض‌مند نبودن افعال الهی وارد است، این است که: لازمه آن این است که خداوند بنده‌اش را در حالیه که مرتکب معصیت نشده دچار انواع درد و رنج بکند بدون اینکه به او عوض بدهد. چنانکه سید امیرمحمد قزوینی در کتاب *الآلوسی و التشیع* می‌نویسد:

«ولكن الخصم يرى من الجائز على الله تعالى أن يولم عبده بأنواع الألم من غير ذنب ولا جرime و بلاعوض ولا غيه ولا فائده اطلاقاً و عوض ابداً» (قزوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۹۹).

در این صورت بعید نیست که کودکان و حتی مقربان درگاه خود را بدون غرض و هدفی تعذیب نماید. در حالی که چنین امری حتی از سوی بندگان خدا و پیش آنها هم مذموم و مطرود است. ب) اگر خداوند کارش را بدون غرض انجام دهد، در این صورت لازم می‌آید نسبت به بنده‌اش حسن و نیکوکار و بخشنده و کریم نباشد. در حالی که این امر مخالف کتاب، نقل متواتره و اجماع امت است. لذا پابندی به این عقیده

۱۰ دیدگاه اشاعره در ناسازگاری غایتمندی افعال الهی با توحید ذاتی ...
اشاعره، از این جهت مخالفت با آنها را پیش می‌کشد؛ زیرا در آثار آنها قول صریح به احسان الهی نسبت به بندگان، به کرات، یافت می‌شود.

ج) اگر خداوند در کارهایش غرض نداشته باشد، ابطال نبوت و عدم یقین به صدق نبی لازم می‌آید؛ بلکه حتی یقین به کذب او حاصل می‌شود؛ زیرا نبوت نبی جز با خلق معجزه برای تصدیق او، از سوی خدا، تکمیل نمی‌شود. حال اگر کار خدای سبحان را بدون غرض و هدف، مفروض بگیریم؛ در این حالت، بعید نیست که معجزه را به دست و به نفع کاذب خلق کند. لذا فرقی بین نبی صادق و داعی کاذب نخواهد بود. در حالی که این امر بدهتاً پیش همه عقلاً باطل است (قزوینی، ۱۴۲۰ق: ۳۰۳).

د) قول اشاعره مخالفت صریح با بیانات قرآن کریم دارد؛ لذا پابندی به آن، تکذیب محتوای قرآن را در پی خواهد داشت. مثلاً، آیاتی هستند که صراحتاً برای برخی افعال الهی غرض و هدفی معین، تعیین می‌کنند. مثل آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). فخررازی در ذیل این آیه می‌گوید:

«خداوند منزله از آن است که آفرینش و ایجاد از او، عبث و بیهوده باشد» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۴: ۴۰).

اما گویی در جایی دیگر، نقدی بر آن دارد که معتقد است که الکلام فیه معلوم (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۱۱: ۱۷۷). اما ظاهراً خود نیز نمی‌تواند از عقیده و اعتراف ضمنی به "نوعی از تعلیل افعال الهی" فرار کنند. مثلاً خود فخررازی در تبیین نظم می‌گوید:

«فی تقریر النظم أنه تعالى لما بين أنه ما خلق الخلق إلا ليشغلوا بعبادته كما قال: وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ. فلما شرح أحوال الشمس والقمر والليل والنهار، كان المعنى: إني إنما خلقت هذه الأشياء لتتفعوا بها فتصيروا متمكنين من الاشتغال بطاعتی و خدمتی...» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۲۰: ۳۰۸).

چنانچه پیداست، برداشت معنی غرض و تعلیل از سوی فخررازی از خلق شب و روز و ماه و خورشید واضح است و این سخن ایشان اعترافی به وجود غایت و غرض در افعال الهی است.

۲. غایتمندی افعال الهی از نظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی معتقدند حقیقت غایت عبارت است از:

«صورت کامل‌تر وجود هر چیزی که در راه تکامل افتاده و صورت ناقص‌تر موجود خود را تبدیل به وی نماید» (طباطبایی، ۱۳۹۱، ۳: ۳۴۱).

غایت یا علت غائی همان چیزی است که انسان فعل را به خاطر رسیدن به آن انجام می‌دهد و البته غایت از آن جهت، علت شمرده می‌شود که مکمل و متمم علت فاعلی است؛ زیرا تصور غایت است که اراده انسان را بر می‌انگیزد و انسان را که در حد فاعل بالقوه است، به حد فاعل بالفعل می‌رساند. پس علت غائی مندرج در علت فاعلی و علت فاعلی مندرج در علت غائی است. مطابق دیدگاه ایشان، علت غایی کمال اخیری است که فاعل به واسطه فعل خود بدان توجه دارد، پس اگر علم فاعل در فاعلیت او دخالت داشته‌باشد، در فعلی که انجام می‌دهد، غایت مراد او خواهدبود. به عبارت دیگر، فعل به خاطر غایت، مراد و مقصود فاعل است. اگر علم در فاعلیت فاعل دخیل نباشد، غایت همان چیزی است که فعل به آن منتهی می‌شود. پس برای هر موجودی غایتی است و آن آخرین کمالی است که آن موجود مقتضی و مستدعی آن است (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۱۹).

بحث درباره علت غایی اختصاص به انسان یا موجودات طبیعی ندارد، بلکه همه‌ی عالم امکان اعم از مجردات و مادیات را در بر می‌گیرد، حتی قلمرو این بحث وسیع‌تر از این هم بوده و به گستردگی قلمرو وجود و هستی است، از واجب تا ممکن، مجرد تا مادی (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۱، ۲: ۳۷۸). غلیت در همه‌ی اجزای جهان آفرینش عمومیت داشته تا آنجا که بر قانون علت و معلولیت حکومت می‌نماید، بدین نحو که هرگز هیچ معلولی بدون هدف از علتی صادر نمی‌شود و هیچ علتی در فعالیت خود بی‌نیاز از غایت نیست (مطهری، ۱۳۸۹، ۳: ۱۰).

علامه طباطبایی در پاسخ به کسانی که با رد کلیت علت غائی، اتفاق را در امور عالم وارد می‌دانند می‌گوید:

«حقیقت این است که در عالم وجود اتفاق معنا ندارد» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۲: ۶۵-۶۷).

ایشان معتقدند قول به اتفاق ناشی از جهل نسبت به اسباب و علل حقیقی است و نسبت دادن غایت به فعل و فاعلی غیر از فعل و فاعل حقیقی‌اش است. مطابق دیدگاه علامه، هدف در همه‌ی اجزای جهان آفرینش عمومیت داشته تا آنجا که بر قانون علت حاکم بوده و هرگز هیچ فعلی بدون هدف و غایتی انجام نمی‌گیرد و هیچ عاملی در فعالیت و عمل خود از غایت و آرمان بی‌نیاز نیست، اساساً هر حرکتی که انجام گیرد از سویی به سوی دیگر است. جهت حرکت، همان نتیجه و هدفی است که نقص متحرک را مرتفع می‌سازد. جهان پهن‌آور آفرینش همگی متوجه

۱۲ دیدگاه اشاعره در ناسازگاری غایتمندی افعال الهی با توحید ذاتی ...

غرض و آرمانی بوده و به سوی مقصدی رهسپار می‌شود و هرگز نمی‌توان تصور کرد حرکتی انجام پذیرد ولی متوجه سوئی نباشد یا آن سو و هدف رابطه‌ای با فعل و حرکت نداشته‌باشد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۹۲).

۲-۱. مبانی اثبات غایتمندی افعال الهی از منظر علامه طباطبایی

۲-۱-۱. مبانی و حیانی

علامه طباطبایی تفسیر فلسفی خویش از مسأله غایتمندی را، در ذیل آیات مرتبط با حکمت الهی و خلقت هستی مطرح کرده‌است. ایشان هدفمندبودن خلقت را با نگرشی عمیق بیان می‌کند و سپس با تکیه بر آیات وحی، وجود غایت در افعال الهی را به اثبات می‌رساند. مرحوم علامه به عنوان فیلسوف و مفسر قرآن کریم، همواره به تطابق عقل و وحی معتقد بوده‌اند؛ از این رو، علاوه بر تمسک به دلایل عقلی بر اثبات غایتمندی، با توسل به آیات متعدد نیز غایت داشتن فعل خداوند و باطل نبودن خلقت را نتیجه‌گیری می‌کنند.

گاه آیاتی از قرآن آشکارا ضمن رد آفرینش عبث و بیهوده‌ی موجودات، هدفمندی آفرینش را بیان می‌کنند، نظیر: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا» (ص: ۲۷). علامه طباطبایی این آیه را احتجاجی برای غایت می‌داند و معتقدند خلقت آسمان‌ها و زمین و آنچه بین آن دو است، با اینکه امری است وحدت‌دار اما اگر به‌سوی غایتی ثابت و باقی منتهی نشود، امری باطل خواهدبود و باطل به معنای هر بی‌غایتی، محال است که در خارج تحقق پیدا کند و چنین خلقتی از خالق حکیم محال است (طباطبایی، ۱۳۶۷، ۱۷: ۲۹۸).

آیه «اَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِيْ اَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللّٰهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا اِلَّا بِالْحَقِّ وَاَجَلٍ مُّسَمًّى وَاِنَّ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُوْنَ» (روم: ۸) نیز به این مطلب اشاره دارد، چنانچه علامه در تفسیر آن می‌گوید:

«مراد از حق بودن خلقت آسمان‌ها و زمین، هر آنچه بین آن دو و خلاصه حق بودن همه‌ی عوالم محسوس این است که خلقت آن عبث و بی‌نتیجه نبوده که موجود شود و بعد معدوم گردد و دوباره موجود گشته و سپس معدوم شود، بدون اینکه غرض و هدفی از آن منظور باشد، پس خدای تعالی اگر عالم را خلق کرده به خاطر غایت و نتیجه‌ای بوده که بر خلقت آن مترتب می‌شده است» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۱۶: ۲۵۰).

خداوند متعال در جایی دیگر می‌فرماید: «وَ خَلَقَ اللّٰهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ...» (جاثیه: ۲۲). مطابق تفسیر علامه، حرف «باء» در کلمه بالحق مفهوم ملابست را رسانده و می‌فهماند که خلقت عالم به حق صورت گرفته و

باطل و بازیچه نبوده است. حق بودن این عالم کون و فساد به این است که برای خلقت آن غایت و هدفی ثابت و باقی در ماورای آن باشد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۱۸: ۲۶۳).

و گاه با آیاتی صراحتاً هدفمند بودن افعال الهی را بیان می‌کند و هدف آفرینش را ترسیم می‌کند: برای نمونه آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). ایشان در تفسیر این آیه معتقدند که «لیعبدون» برای بیان غرض در آفرینش موجودات است و غرض این است که آنان پرستنده خدا باشند نه اینکه او معبود باشد و الا می‌گفت «لأعبدَ أو لأن أكون معبوداً لهم» (برای اینکه پرستیده شوم یا برای اینکه معبودشان باشم). علاوه بر این، از این آیه استفاده می‌شود که غرض هر چه باشد، امری است که فاعل بدان استکمال می‌یابد و چون خدای سبحان از هیچ جهت نقص و حاجتی ندارد تا به وسیله آن غرض نقص خود را جبران نموده و حاجت خود را تأمین کند و از جهتی دیگر باید گفت فعلی که بالاخره منتهی به فرضی که عاید فاعلش نشود لغو و سفیهانه است، لذا نتیجه می‌گیریم خدای سبحان در کارهایی که می‌کند، فرضی دارد ولی نه سود و فرضی که عاید خودش گردد، بلکه سودی که عاید فعلش شود (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۱۸: ۶۱۱-۶۱۲).

یکی دیگر از اموری که در قرآن به عنوان هدف خلقت از آن یاد شده، آزمایش و تمییز نیکوکار از بدکار است، چنانچه خداوند متعال می‌فرماید: «...لِيَلْبِئَكُمْ أَتِّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (ملک: ۲). به باور علامه، حرف لام برای غایت است و کلمه «یلوکم» از مصدر بلاء است که به معنای امتحان می‌باشد، و جمله «ایکم احسن عملاً» بیان آن امتحان است در شکل استفهام. می‌خواهد بفهماند خدای تعالی اگر آسمان‌ها و زمین را با آن نظام حیرت انگیزش خلق کرد، برای این غایت و نتیجه بود که شما را بیازماید (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۱۰: ۲۲۵).

۲-۱-۲. مبانی عقلانی

۲-۱-۲-۱. بر مبنای حسن و قبح عقلی

هر دیدگاهی که متکلم درباره حسن و قبح داشته باشد، تاثیر مستقیمی بر پذیرش یا رد غایتمندی افعال دارد. علامه با اعتقاد به عقلی بودن حسن و قبح، صدور فعل بدون غایت را قبیح دانسته و آن را از ذات باری تعالی به دور می‌داند. در حالیکه چون حسن و قبح در نزد اشاعره شرعی است، نمی‌توان عدم غایتمندی را برای خداوند قبیح دانست و چون منشأ افعال، خداوند است پس هر آنچه او کند، خوب است. علامه طباطبایی در ذیل تفسیر آیه ۲۷ سوره ص چنین می‌نویسند:

۱۴ دیدگاه اشاعره در ناسازگاری غایت‌مندی افعال الهی با توحید ذاتی ...

«صدور خلقتی بدون غایت و غرض از خالق حکیم محال است، بلکه اصولاً خلقت بدون غرض در عالم وجود محال و ممتنع است» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۱۷: ۱۹۶).

۲-۱-۲-۲. بر مبنای فاعلیت بالعنایه خداوند

نحوه نگرش فیلسوف به فاعلیت الهی تأثیر مستقیمی بر نگرش وی درباره غایت‌مندی فعل الهی دارد، به عبارت دیگر، می‌توان گفت درآمد گفتگو درباره فاعلیت الهی، مسئله معلل بودن یا نبودن فعل الهی به اغراض است. اختلاف نظر در نحوه فاعلیت الهی منجر به ارائه دیدگاه‌های متفاوت در موضوع مورد بحث شده است. برای تبیین غلیت در افعال الهی بلیل نحوه فاعلیت حق تعالی را بررسی و براساس آن به اثبات غلیت در افعال او پرداخت. حکمت مشاء، فاعلیت الهی را از نوع بالعنایه دانسته که با آن علت، آفرینش را توجیه می‌کند؛ در فاعلیت عنایی، علم واجب تعالی به نظام خیر منشأ صدور موجودات بوده ولی به دلیل آن که این علم را حصولی در نظر می‌گرفتند، مورد پذیرش نیست (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ۳: ۳۱۸).

متکلمین مثل معتزله، خداوند را فاعل بالقصد می‌دانند که فاعل به فعل خودش علم دارد و فعلش نیز به اراده خودش است، اما اراده‌ای که مسبوق به غرض، فایده و رسیدن به هدفی باشد. حال آنکه هر فاعل بالقصدی مستکمل به فعل خودش است و این نسبت درباره ذات حق تعالی باطل است. گویی معتزله برای تأکید بر حسن و قبح عقلی سعی داشته‌اند افعال واجب را نیز به نیکویی تعبیر کنند که رساندن نفع به مخلوقات نیکوست و اگر غرض نداشته باشد، فعلش ناقص است و خداوند از این عمل منزّه است. در واقع آنان برای فرار از یک محذور در محذور دیگری غرق شده‌اند که آن مستکمل دانستن خداوند در افعال خویش است، هرچند نفع به خود فاعل بازنگردد.

دیدگاهی که مورد انتقاد اشاعره قرار گرفت و بهانه‌ای شد برای دفع غلیت از افعال الهی در نزد آنان، چنانکه فخررازی معتقد است زمانی که شخصی، فعلی را برای نفع و احسان یا دفع ضرر از دیگری انجام می‌دهد دو حالت دارد: یا فاعل از حاصل کردن این منفعت بر دیگری سود می‌برد و یا حصول فعل از عدم حصول آن برای فاعل اولویت دارد که در این صورت باید گفت فاعل از فعل خویش استکمال می‌یابد که استکمال حق تعالی از غیر، محال است و یا باید گفت حصول یا عدم حصول فعل برای فاعل حالت مساوی دارد که در این صورت باید گفت فاعل، فعل را بدون رجحان انجام می‌دهد درحالی که به حکم قاعده فلسفی و عقلی ترجیح بلا مرجح محال است و این نیز بر خداوند جایز نیست (فخررازی، ۱۳۷۰، ۱: ۵۳۴).

ناصر فروهی ۱۵

مرحوم علامه در شرح خود بر *اسفار ملاصدرا*، به این موضوع اشاره کرده و با بررسی اقسام فاعل، فاعلیت خداوند را از نوع بالعنایه دانسته و از این نظر با صدرا هم عقیده است. یعنی فاعلی که به فعل خود علم دارد و فعل خود را از روی اراده و اختیار خویش انجام می‌دهد و این علم خداوند ذاتی و حضوری است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲: ۲۲۰-۲۲۳).

۲-۱-۲. بر مبنای اراده الهی

اختلاف نظرات در باب اراده الهی باعث تفاوت دیدگاه‌ها در بسیاری از مسائل از جمله بحث غایت در افعال الهی گردیده است. گروهی اراده را از صفات ذات الهی بر شمرده‌اند و گروهی اراده را زائد بر ذات الهی دانسته‌اند. بدیهی است هرکس که اراده را زائد بر ذات تلقی کند، دیگر ملزم نیست افعال الهی را غایتمند بداند؛ چراکه انجام فعل فرع بر اراده است، آنکس که اراده ندارد، چه لزومی دارد که بگوئیم در فعلش هدفی داشته یا نه؟ اما اگر اراده عین ذات الهی دانسته شود بحث غایتمندی نیز مطرح می‌شود (غلامی جامی، ۱۳۸۳: ۱۰۶).

عموم فلاسفه و متکلمان پس از اثبات اراده برای حق تعالی، آن را به علم الهی مبنی بر مصلحت و خیریت در امور بازگردانده‌اند و آنچه از آیات قرآن کریم و روایات بر می‌آید چنین است که خدا بدون هیچ مبنا و ملاکی و بدون رعایت مصلحتی فعلی را انجام نمی‌دهد و تمام احکام و اوامر و نواهی و اراده‌های الهی، تابع مصالح و مفاسد واقعی و بر اساس حکمت است. صدرالمتألهین به نقل از پیشینیان، علم و اراده را یک امر واحد در ذات الهی تلقی کرده و معتقد است که اراده خداوند همان علم او به نظام اتم و اکمل است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۱-۳۳۳). ملاصدرا خداوند را موجودی تام و بسیط می‌داند که تکثر و نقص در او راه ندارد و اراده در او عین ذات و عین داعی است نه حاصل از داعی (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۵).

علامه طباطبایی با رویکردی متفاوت ضمن اثبات اراده برای باری تعالی، معنای آن را متفاوت از علم و شوق قلمداد کرده و معتقدند اراده از صفات فعلی خداوند است و اراده را عین علم الهی نمی‌دانند:

«استناد صنع و ایجاد با علم به نظام خیر صحیح (حق) است و گریزی از آن نیست
اما انطباق مفهوم اراده به تنهایی بر این علم ذاتی ممنوع است» (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۳۱۷).

بنابراین، می‌توان گفت در نظر ایشان، اراده ذاتی حق تعالی مصداق علم به اصلح بودن فعل است یعنی حق تعالی نیز فعلش را با علم به مصالح اراده می‌کند، اما اینکه اراده از جهت مفهوم عین علم باشد را نمی‌پذیرند، بلکه معتقدند

۱۶ دیدگاه اشاعره در ناسازگاری غایتمندی افعال الهی با توحید ذاتی ...

از مقام فعل خداوند، اراده او را می توان انتزاع کرد.

۲-۱-۲-۴. بر مبنای قاعده امتناع ترجیح بلامرجح

یکی از قواعدی که از آن برای اثبات وجود غرض و غلیت در افعال الهی استفاده می شود، قاعده محال بودن ترجیح یکی از دو حالت بدون وجود هیچ گونه مرجحی در ماهیات است، و این امری است که عقل آن را صریحاً درک می کند. از جمله مسائل فرعی که بر این اصل استوار است، همین مسأله وجود غایت در آفرینش است و این اصل به عنوان مبنایی برای اثبات غایتمندی افعال الهی به شمار می آید و این قاعده زیربنای مسأله غایت داشتن افعال الهی و تبعیت احکام از مصالح است. بر مبنای این قاعده گفته می شود که تمام حرکات و موجودات در حرکت خود به طرف غایت و هدف خاصی پیش می روند و هیچ حرکت و فعلی در جهان بدون هدف و غایت نیست (زنوزی، ۱۳۸۱: ۳۹۵). صدرالمتهلین نیز با بدیهی دانستن امتناع ترجیح بلامرجح، معتقد است هر آنکس که این قاعده را انکار کند، از فطرت بشری خارج است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۲۰۸).

توضیح اینکه ماهیت در ذات خویش نه موجود است و نه معدوم؛ یعنی با وجود و عدم نسبت مساوی دارد؛ از این رو، در رجحان یکی از دو حالت محتاج به عاملی خارج از ذات خویش است که وی را وجود بخشد تا جایی که گفته می شود ماهیت در معدومیت خویش نیز به غیر محتاج است؛ چراکه اگر آن عاملی که ماهیت در وجودش بدان نیازمند است، معدوم شود ماهیت نیز معدوم خواهد شد. معنی سخن اینکه مرجح وجود، وجود علت است و مرجح عدم، عدم وجود علت است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۴۱).

۲-۲. ادله علامه طباطبایی برای اثبات غایتمندی افعال الهی

علامه با نبوغ فلسفی خویش توانست گره از این مسأله مهم و پرتنش باز کند و معلل بودن افعال الهی به غایت را اثبات کند؛ بدون آنکه ذات باری تعالی را مقید به رعایت قوانین کرده باشد و قدرت و بی نیازی ذات حق را مخدوش کند. این ادله را در اثبات غایتمندی افعال الهی را در لابلای آثار علامه می توان کشف نمود؛

۲-۲-۱. حکمت و مصلحت الهی

مهم ترین دلیلی که علامه طباطبایی از آن برای اثبات وجود غایت در فعل الهی بهره می برد، حکمت خداوند است. در دیدگاه اندیشمندان اسلامی نیز، حکمت از بزرگترین دلایل غایتمندی افعال الهی محسوب می شود و به نوعی مبین اصل علت غایی برای جهان هستی به شمار می رود. شهید مطهری معتقدند لازمه حکمت و عنایت الهی این است که جهان هستی غایت و معنی داشته باشد. در چنین حالتی هر چه موجود می شود یا خود خیر است یا

ناصر فروهی ۱۷

برای وصول به خیر است. حکمت از شئون علیم بودن و مرید بودن است و مبین اصل علت غایی برای جهان است (مطهری، ۱۳۸۹، ۱: ۸۷).

از نظر علامه طباطبایی، حکمت الهی اقتضای آن دارد که افعال خداوند همگی برخوردار از غایت و هدف باشند؛ از این رو، بررسی حکمت از دیدگاه ایشان الزامی است. حکمت بر وزن فَعَلَه نوعی محکم کاری یا کار محکم را گویند که در آن هرگز خلل، ضعف یا سستی نباشد و غالباً در مورد معلومات و دانستنی های عقلانی، حق و راست بکار می رود که ابداً بطلان و کذب به آن راه ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۲: ۶۰۶). ایشان در تبیین معنای حکیم می گوید: «حکیم کسی است که کاری را جز به مصلحت انجام نمی دهد، بلکه هرکاری که صورت می دهد، بخاطر این است که دارای مصلحتی است که انجام دادنش بهتر از انجام ندادنش است» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۲: ۴۰۵).

در دیدگاه ایشان، مصلحت یعنی فعلی از افعال طوری باشد که انجام آن مشتمل بر خیریت بوده باشد. پس مصلحت باعث و محرک فاعل است در انجام یک فعل و همان باعث می شود فاعل، فعل را متقن و بدون عیب انجام دهد و در نتیجه باعث می شود فاعل در فعلش حکیم باشد. ایشان متذکر می شوند، چیزی و رای خداوند وجود ندارد که او را وادار به امری کند یا به ترک آن مجبور کند؛ زیرا آن شیء یا معلول خداست یا معلول غیر، که هر دو در مورد باری تعالی باطل است. پس وجوب و ضرورت فعل نسبت به خداوند منافی مختار بودن حق تعالی نیست؛ زیرا هرچه هست، فعل اوست و محال است فعل در فاعل اثر کند و این ضرورت از سوی علت تامه به معلول افاضه می شود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۲: ۲۸). باید توجه داشت این مصلحت که از وجود فعل عاید می شود قبل از وجود فعل، وجودی ندارد. با این حال اگر باز می گوئیم مصلحت علت وجود فعل است با اینکه علت باید قبل از معلول موجود باشد، برای این است که مقصود ما از مصلحت، وجود ذهنی و عملی آن است نه وجود خارجی. از این رو، قبل از انجام فعل صورت علمی و ذهنی از نظام حاکم در خارج و قوانین و اصول حاکم، حرکات را به سوی غایات و فعل را به سوی اغراض سوق می دهد که اگر توانست فعل را با آن مصالح وفق دهد و آن را تحکیم بخشد، می گوئیم عملی متقن انجام داده است و اگر خطا رفت و به آن مصالح نرسید او را حکیم نمی نامیم.

۲-۲-۲. حرکت

علامه برای تبیین معنای غایت و اثبات فلسفی آن از مبحث حرکت در فلسفه بهره می گیرند. ایشان با بیان عبارت معروف «ان الحركة لا تكون مطلوبة لنفسها و أنها لا تكون ممّا يقتضيه ذات الشيء» حرکت را مقدمه ای برای رسیدن به غایت عنوان می کنند و حرکت را به خروج تدریجی شی از قوه به فعل معنا می کنند (طباطبایی، ۱۴۲۰ق: ۱۵۵). در

۱۸ دیدگاه اشاعره در ناسازگاری غایت‌مندی افعال الهی با توحید ذاتی ...

گفتار ایشان، حرکت برای هر موجود بالقوه کمال اول محسوب می‌شود و کمال دومی هم هست که شیء به‌سوی آن در حرکت است و پس از رسیدن بدان از حرکت می‌ایستد، این کمال مطلوب و اصلی محسوب می‌شود که حرکت بدین جهت بوده‌است. علامه طباطبایی همین کمال را غایت حرکت می‌نامند و از این‌رو می‌توان گفت در اندیشه ایشان، وجود حرکت دلیلی بر وجود غایت است. یعنی هیچ چیزی حرکت را برای حرکت نمی‌خواهد، بلکه برای دستیابی به غایت آن، بدان توسل می‌جوید تا جایی که اگر می‌توانست بدون حرکت به غایت دست‌یابد، هرگز حرکت نمی‌کرد (شیروانی، ۱۳۷۷: ۱۰۵). ایشان معتقدند غایت یکی از مقومات حرکت است که نسبت غایت به حرکت نسبت کمال به نقص است، در واقع کل حرکت مقدمه برای وصول به غایت است، حرکت برای تحقق غایت انجام می‌گیرد و هیچ حرکتی خالی از غایت نیست و گرنه به سکون تبدیل می‌شود و به واسطه ارتباط بین حرکت و غایت نوعی اتحاد بین این دو است که از این طریق غایت به محرک نیز مرتبط می‌شود.

۲-۳. تمایز میان غایت فعل و غایت فاعل

یکی دیگر از ادله علامه برای حل این مسأله که به‌حق گره از این مسأله فلسفی گشود، ایجاد تمایز میان غایت فعل و فاعل است. علامه ابتدا ضمن تجزیه و تحلیل سؤال از غایت افعال خداوند، به بررسی نحوه غرض‌مندی افعال بشری پرداخته‌اند و با این مقدمات خواسته‌اند ذهن مخاطب را برای پذیرش اصل مطلب آماده کنند. از این‌رو، ذکر این مقدمه برای تبیین مسأله، خالی از غلبه نیست. اگر با دقت به اموری که انجام می‌دهیم، بنگریم متوجه خواهیم‌شد اگر نفعی برای ما نداشته‌باشند، هرگز انجام نخواهیم‌داد؛ مثلاً، زمانی که به کمک نیازمندی می‌پردازیم و اظهار می‌کنیم فقط از روی حس نوع‌دوستی نیاز وی را رفع کرده و هدف دیگری نداریم، در حقیقت ما (شخص توانگر) نیاز عاطفی درونی خویش را مرتفع کرده و تأثیر درونی خود را با خوشنود کردن وی، برطرف می‌کنیم. از این بررسی به‌طور کلی می‌توان نتیجه گرفت که انگیزه عمل در کارهای اختیاری، اثر مناسبی است که در نتیجه‌ی عمل (حرکت مخصوص فاعل) قرار گرفته و کمالی است که نقص فاعل را برطرف می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۹۱). بنابراین، هدف و غرض یک رابطه با فعل دارد که آن را به حرکت درآورده و به سکون می‌رساند و یک رابطه با فاعل دارد که نقص وجودی آن را مرتفع کرده و به کمال می‌رساند، اما این رابطه اخیر در رابطه با ذات باری تعالی هرگز قابل تصور نیست؛ چراکه ذات وی جز کمال نبوده و هیچ نقصانی در وی راه ندارد.

علامه طباطبایی پس از این بیان مفصل در رابطه با غرض داشتن افعال بشری، معتقدند که در مورد افعال باری تعالی نیز می‌توان غرض و هدف تصور کرد و آن را اثبات نمود ولی نسبت به ذات باری تعالی نمی‌توان تصور

غرض نمود:

«غرض خدای از آفرینش جهان، ذات خودش می‌باشد و بس. و غرض فعلش که این جهان ناقص باشد، جهان کامل‌تری است و غرض از جهان کامل‌تر، خود جهان کامل‌تر خواهد بود و همچنین هر آفریده کاملی که فرض شود، غرض از خلقت وی، خود وی خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۹۶).

علامه طباطبایی معتقدند غرض هر چه باشد، امری است که جهت استکمال فاعل به کار می‌رود و صاحب غرض به وسیله آن استکمال پیدا می‌کند و چون خدای سبحان از هیچ جهت نقصی ندارد تا به وسیله آن غرض نقص خود را تکمیل کند و از طرفی چون فعل بدون غرض، لغو است؛ لذا نتیجه می‌گیریم خدای سبحان در کارهایی که می‌کند غرضی دارد اما غرضش ذات خودش است نه چیزی که خارج از ذات باشد و کاری می‌کند که از آن سود و غرضی در نظر دارد ولی نه سود و غرضی که عاید خودش گردد، بلکه سودی که عاید فعلش می‌گردد.

۴-۲-۲. عنایت الهی

عنایت از مراتب علم خداوند است و به علم باری تعالی بازگشت دارد و از ویژگی‌های آن است. عنایت الهی دلیلی است بر غایت‌مندی افعالش از آن جهت که هر فعلی متوجه به سوی غایتی است. مرحوم علامه در تعریف عنایت می‌نویسند: «عنایت عبارت است از اینکه: صورت علمیه شیء معلوم، علت موجب آن شیء شود و در این حالت معلوم، فعل عالم خواهد بود. بنابراین، عنایت حق تعالی نسبت به بندگانیش یعنی علم تفصیلی او به اشیاء (که از صفات ذاتی اوست) موجب به وجود آمدن اشیاء است؛ با همان صفات خاص هر شیء که نزد حق تعالی معلوم است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۸۶).

با تحلیل و بررسی دیدگاه ایشان در باب عنایت، مبانی این استدلال بدین شکل است که هر موجودی نسبتی با کمال خویش دارد و میل به سوی آن کمال در وجود وی نهفته است، از طرفی عنایت و حکمت الهی اقتضای آن را دارد که هر موجودی را به سوی کمال خویش رهنمون کند و هیچگاه هیچ شیء نمی‌تواند برخلاف اقتضای خویش حرکت کند؛ از این رو، هر موجودی به کمال و غایت خویش که فاعل برایش در نظر گرفته است، می‌رسد (طباطبایی، ۱۴۲۰ق: ۱۱۹).

۵-۲-۲. مالکیت الهی

گاه دیده می‌شود مخالفان غایت‌مندی با استناد به آیات وحی و برداشت سطحی از آن، وجود هرگونه غایت در

۲۰ دیدگاه اشاعره در ناسازگاری غایتمندی افعال الهی با توحید ذاتی ...

افعال الهی را رد کرده و به شرح دیدگاه خویش می‌پردازند. به عنوان نمونه در قرآن کریم آمده است: «لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يَسْأَلُونَ» (انبیاء: ۲۳). این آیه از قدیم‌الایام میان متکلمان مطرح بوده و اقوال مختلفی درباره آن مطرح شده است. اشاعره معتقد شده‌اند منظور از «لَا يَسْأَلُ» این است که فعل او معلل به علتی نیست که اگر بود علت همان غرض و غلیت می‌بود، پس این آیه نظر ها را که معتقدیم فعل الله معلل به اغراض و غلیت نیست را تأیید می‌کند. معتزله نیز معتقدند «لَا يَسْأَلُ» بدین معنی است که در فعل او جایی برای سؤال نیست چون همیشه برای اطلاع از مصلحت فعل است اما خداوند فعل خالی از مصلحت ندارد که جای سؤال باقی بماند. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ضمن بررسی وجوه مختلف این موضوع، مفهوم و دلالت صحیح این آیه را به‌خوبی شرح داده‌اند. ایشان با نقد دیدگاه گذشتگان، نه تنها این آیه را دلالت بر عدم غایتمندی افعال الهی نمی‌بینند، بلکه معتقدند چون همه‌ی عالم ملک و ملک خدای متعال است؛ لذا باید مورد اطاعت قرار گرفته و از او سؤال نمودن معنا ندارد و از طرفی چون خداوند، حکیم است پس افعالش دارای غایت است، غایتی که به ذات الهی بازمی‌گردد.

لازم به ذکر است حقیقت سؤال از هر چیزی، این است که فاعل کردار و گفتار خود را با واقع تطبیق نماید. حال آنکه فعل خدای سبحان عین حق و واقع است و قولش عین موجود خارجی و واقعی است، فعل و قول او مستند به چیز دیگری نیست تا سؤال از آن به چرا و چطور صحیح باشد. نسبت افعال خداوند با قضایای حق، نسبت محکوم به حاکم نیست، بلکه نسبت ملزوم به لازم و متبوع به تابع و منشاء انتزاع به مترع است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۸: ۱۳۵). توضیح اینکه جهات حسن و مصلحت و امثال آن، با اینکه در افعال خدای تعالی و احکامش و در افعال ما و احکام عقلانی‌مان موجود است، در عین حال نسبت به افعال و احکام ما مؤثر و حاکم و به عبارت دیگر داعی و علت غائی است و نسبت به افعال و احکام خدای تعالی حکومت و تاثیر نداشته، بلکه لازم لاینفک آن است. علامه طباطبایی بیان می‌کنند که اشاره به عدم سوال در این آیه ناشی از مالکیت مطلقه خداوند است؛ تفسیر این آیه به حکمت تا اندازه‌ای صحیح است و اینکه گفته‌اند علت بازخواست نشدن خداوند در فعلش این است که او حکیم علی‌الاطلاق است؛ برگشت آیه به این است که عدم بازخواست خداوند از فعل خود به خاطر ذات فعل او (بماهو فعل) نیست، بلکه به خاطر فاعل فعل است که هیچ فعلی را بدون حکمتی انجام نمی‌دهد. از نظر ایشان اگرچه این عبارت درست است اما تعبیر و اطلاق این آیه بدین تفسیر صحیح نیست (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۷: ۱۷۵). بنابراین، از منظر علامه این آیه شریفه برهان بر ملک خدای تعالی است. ملک خدا و مسئول نبودن وی برهان ربوبیت خداوند و مملوکیت خلق است برای او، همچنان که مملوکیت و مسئولیت خلق، برهان عدم ربوبیت آنها است. فاعلی که به هیچ وجه در

فعلش مسئول نیست، او مالک علی‌الاطلاق فعل نیز هست، و اما فاعلی که از فعلش بازخواست می‌شود او مالک فعل خود نیست.

۲-۲-۶. عینیت فاعل و غایت در ذات الهی

یکی از ادله مهم جهت اثبات غایت‌مندی افعال الهی، اثبات عینیت فاعل و غلیت در ذات باری تعالی است. این مسأله که از ابتکارات فلسفه اسلامی است، بیانگر آن است که فاعل و غایت در ذات باری تعالی یکی هستند. ذات واجب‌الوجود هم علت‌العلل معلولات خویش است و هم غایت‌الغایات آن‌ها؛ زیرا ذات او هم علت فاعلی آن‌هاست و هم علت غایی آن‌ها. علامه طباطبایی معتقدند به نظر برهانی فلسفه، فعل بی‌غایت و هدف محال است و چون خداوند کمال مطلق است، هدفی خارج از ذات ندارد. هدف او در افعالش ذات مقدس او می‌باشد و چون باری تعالی ذاتش فیاض است، همواره فیض می‌دهد. بنابراین، فعل او غلیت دارد و آن کمالی است که فعل رابه آن می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۲: ۱۱۸). مطابق این دیدگاه، واجب‌الوجود بالذات هم علت ماسواست و هم علت غایی آن‌ها؛ به این معنا که هدف و داعی برای ایجاد خلق، خود ذات اقدس اوست و فعلش معلل به اغراض زاید بر ذاتش نیست و ذات او غایت‌الغایات است و براهینی را برای اثبات آن اقامه کرده‌اند:

برهان اول: انظام احسن عالم امکان، مطابق با نظام کامل ربانی است و مطابق حکمت متعالیه هر چیزی که در عالم امکان وجود دارد؛ مابازایی نیز در عالم الهی دارد و از آنجا سرچشمه می‌گیرد. لذا خداوند خالق و فاعل تمام افعال و اشیاء عالم امکان است و سلسله علل فاعلی بدان ختم می‌شود؛ از این‌رو، علت غایی تمام آن‌ها نیز ذات اوست و سلسله غایات باید به او منتهی شود.

برهان دوم: برهان دیگر بر عینیت فاعل و غایت در ذات الهی این است که هرگاه فاعل تام باشد یعنی حالت منتظره و بالقوه در ذات او نباشد، بلکه همه کمالات ممکنه‌اش بالفعل باشد مانند واجب‌الوجود، باید جهت فاعلیتش عین جهت غایت او باشد (رحمانی، ۱۳۸۸: ۴۶۷).

همه فاعل‌ها از طریق فعل خود کسب کمال نمی‌کنند، بلکه تنها فاعل‌هایی که تعلقات هادی دارند، از غایت مترتب بر فعل خویش بهره می‌گیرند اما فاعل مجرد صرفاً فعل خود را از آن‌رو که اثری از ذات اوست اراده می‌کند و چون تام و کامل است از غایتش که عین ذاتش اوست، کسب کمال نمی‌کند.

۲-۲-۷. غایت اصلی و غایت تبعی

ایراد بزرگ اشاعره بر عدلیه در باب وجود غلیت در فعل خداوند، این بود که اعاده خیر به بندگان در توجیه

۲۲ دیدگاه اشاعره در ناسازگاری غایتمندی افعال الهی با توحید ذاتی ...

غایتمندی افعال الهی موجب اراده عالی به سافل می‌شود و این مورد پذیرش فلاسفه نیست. اما علامه طباطبایی توانست این ایراد بزرگ را رفع کرده و بار دیگر بدهات غایتمندی افعال باری تعالی را تأیید کند. در توضیح این راه‌حل می‌توان گفت علامه طباطبایی قول برخی متکلمان در اینکه گفته‌اند خداوند تعالی در افعال خویش غلیات و مصالحی دارد، لیکن نه به خود او بلکه به غیر علید می‌گردد و مخلوقات او از آن بهره‌مند می‌شوند را نپذیرفته و معتقدند در این تعبیر هرچند مشکل نیاز حق تعالی به غیر و استکمال او از غایات مترتب بر افعال حاصل نمی‌شود، اما همچنان ایراد تعلق اراده عالی به سافل و خواست موجودی شریف در موجود سافل وجود دارد چنانکه اشاعره نیز گفته‌اند: عالی هیچگاه قصد سافل نمی‌کند و بدان کمال نمی‌یابد و اراده عالی هرگز به سافل تعلق نمی‌گیرد؛ چراکه علت از حیث وجود و منزلت قوی‌تر از معلول و فعل خویش است. این تعبیر اشکال دارد؛ زیرا چنانکه غایتی که حق تعالی را به فعل فراخوانده است و فعل او بلکه فاعلیت او متوقف بر آن است، همان خیر و مصلحتی باشد که مترتب بر فعل است؛ در این صورت باید پذیرفت غیر حق در او تأثیر کند.

علامه طباطبایی معتقدند این سخن که هدف افعال الهی خیررسانی به بندگان است، مورد قبول نیست. حتی اگر کسی معنی غرض و غایت را به دقت مورد بررسی قرار دهد به آسانی در می‌یابد که این پاسخ به هیچ وجه مشکل را حل نکرده و همچنان به قوت خود باقی است؛ زیرا باز پرسیده می‌شود اگر غرض فاعل در فعل خویش استکمال غیر و سودرسانی به دیگران است، حال غرض فاعل از سودرسانی به دیگران چیست؟

حق مطلب آن است که بگوییم فاعل در فعل خود هیچ غایتی جز ذات خود ندارد و هیچ چیز او را به امری وادار نمی‌کند مگر ذات او؛ بنابراین، غایات دیگر به تبع غایت اصلی غایت محسوب می‌شوند. حق تعالی فاعلی است که در فاعلیتش تام و کامل است، خداوند به عنوان فاعل از آن جهت خواهان فعل خویش است و آن را اراده می‌کند که فعل اثری از آثار اوست یعنی اراده فاعل در حقیقت به نفس او تعلق می‌گیرد و در حقیقت، او خود را می‌خواهد و خواست فعل و غایت آن جنبه تبعی دارد. خداوند علت اولی است که همه علل به او منتهی می‌شود و ذاتش که عین علم به نظام خیر است، غایت اصلی و نهایی هر فعلی است. از این رو، باید توجه داشت در فاعل مجرد از ماده، غایت عین ذات اوست که کمال او نیز هست و دیگر استکمال در حق او معنا ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۲۷).

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه انکار غرض‌مندی افعال الهی از سوی اشاعره با اشکالات عدیده عقلی و نقلی مواجه است، به همین جهت مورد نقد علامه طباطبایی قرار گرفته است. از نظر علامه طباطبایی، همه افعال الهی بر اساس مصلحت،

حکمت و غایت استوار شده‌اند. ایشان با نبوغ فلسفی خود به تفسیر حکیمانه‌ای از آیات خلقت در قرآن کریم پرداختند که نتیجه‌ی آن اثبات مسأله فلسفی دشوار حاضر شد. او همواره راه میانه‌ای در تبیین مسائل فلسفی برگزید و آیات قرآن را به صورت جامع تفسیر کرد. ابتکار علامه در این بود که وجود غایت در افعال الهی را اثبات کردند، بدون اینکه حق تعالی را تابع و محکوم چیزی کنند و در این راه از مبانی حکمت متعالیه پیروی کرده و چراغ راه آیندگان در مباحث فلسفی گردید و همین امر مهمترین نقد دیدگاه ایشان بر عقاید اشاعره است؛ چراکه آنچه اشاعره حکمت و مصلحت می‌خوانند، همان است که علامه، آن را غرض الهی می‌شمارد. علامه با استناد به آیات الهی، وجود غرض و غایت را در افعال باری تعالی اثبات کرده و از سوی دیگر به تبیین فلسفی آن پرداختند. ایشان با تفاوت‌گذاری میان غایت فعل و غایت فاعل توانستند مشکلات فهمی موجود در این زمینه را برطرف کرده و غایت فعلی را در تمام افعال الهی اثبات کنند. همچنین ایشان با بیان عینیت فاعل و غایت در ذات الهی، ایراد اشاعره مبنی بر استکمال حق تعالی را رد کردند؛ چراکه واجب‌الوجود فاعل تام است که هیچ جهت قوه و استکمالی در او نیست؛ از این رو، جهت غایتش عین فاعلیت اوست. مبانی علامه در تبیین این مسئله علاوه بر آموزه‌های وحیانی، بر براهین عقلانی نیز استوار است و مجموعه ادله ایشان در اثبات غایت‌مندی افعال الهی گواه روشنی بر رد عقاید اشاعره و اثبات اصل فطری و عقلانی غایت‌مندی افعال الهی است.

منابع

قرآن کریم

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). *الاشارات و الاتنبیهات*، شرح محمد بن محمد نصیرالدین طوسی، قم: دفتر نشر الکتاب.

ایچی، میر سیدشریف (بی‌تا). *شرح المواقف*، قم: الشریف الرضی.

آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق). *ابکار الافکار فی اصول الدین*، قاهره: دارالکتاب.

تفتازانی، عمر بن مسعود (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی.

رحمانی، غلامرضا (۱۳۸۱ش). *هستی‌شناسی فلسفی (شرح تحفه الحکیم آیت‌الله غروی اصفهانی)*، قم: نشر بوستان کتاب.

زنوزی، عبدالله (۱۳۸۱ش). *لمعات الهیه*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: نشر موسسه حکمت و فلسفه ایران.

۲۴ دیدگاه اشاعره در ناسازگاری غایتمندی افعال الهی با توحید ذاتی ...

شیروانی، علی (۱۳۷۷ش). شرح مصطلحات فلسفی بدایه الحکمه و نهایه الحکمه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

شیروانی، علی (۱۳۹۰ش). ترجمه و شرح کشف المراد، قم: موسسه انتشارات دارالعلم، چاپ پنجم.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴ش). المبدأ و المعاد، تهران: انجمن فلسفه و حکمت ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ق). الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، حاشیه علامه طباطبائی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۳ش). ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۵ش). معنویت تشیع، قم: نشر تشیع.

طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۷ش). نهایه الحکمه، به کوشش هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۸ش). بررسی های اسلامی، به کوشش هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۱ش). اصول فلسفه و رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، تهران: صدرا.

طباطبائی، محمدحسین (۱۴۲۰ق). بدایه الحکمه، تصحیح عباسعلی زارعی، قم: موسسه نشر اسلامی.

غزالی، ابو حامد (۱۴۰۹). الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دارالکتب العالمیه، چاپ اول.

غلامی جامی، محمود (۱۳۸۳ش). غرض و غایت در افعال الهی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

فخررازی، محمد بن محمد (۱۳۷۰ش). المباحث المشرقیه فی علم الهیات و الطبیعیات، قم: نشر بیدار.

فخررازی، محمد بن محمد (۱۴۲۰ق). تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.

قزوینی، سید امیر محمد (۱۴۲۰ق). الآلوسی و التشیع، چاپ، قم: نشر الغدیر للدراسات الاسلامیه.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ش). مجموعه آثار، تهران: صدرا.