

همواره برای همه اذهان مطرح است و از این رو پرسشی فراگیر است. از طرف دیگر، این پرسش در کلام و فلسفه و عرفان مطرح است و این امر گویای سطوح گوناگون و عمق این پرسش است. از طرف سوم، این پرسش در نوع نگاه و جهان‌بینی آدمی تأثیر به سزا دارد و از این رو پرسشی بنیادی است. همچنین این بحث در متون دینی وارد شده است. از جمله در حدیث قدسی است که حضرت داود علیه السلام از حق تعالی پرسید: *لِمَ خلقت الخلق؟* یعنی خداوند از چه روی جهان را آفریدی؟ علی‌هذا بحث در باره غایت مطلوب در ایجاد عالم، بحثی فراگیر، عمیق و بنیادی است.

نظر علامه رفیعی (ره) در این یادداشت کوتاه به بحث حکمی و فلسفی معطوف است، لیکن تنقیح و تبیین بحث ایجاب می‌کند که به اختصار به تلقی کلامی این بحث پرداخته شود.

اندیشه‌های کلامی در تحلیل افعال الهی

می‌دانیم که مبانی فکری متکلمان در تحلیل افعال باری تعالی به مسئله حسن و قبح ارجاع می‌شود و چون آراء متکلمان در این مسئله متفاوت است، پاسخ ایشان بدین پرسش نیز متفاوت شده است.

برخی از متکلمان بر آنند که فعل فاعل مختار بر حسب عقل یا شایسته سرزنش و قبیح است و یا درخور سرزنش نیست و حسن است. متکلمانی چون قاضی عبدالجبار (متوفای ۴۱۵ ق)، شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق)، علامه حلّی (م ۷۲۶ ق) و ملا عبدالرزاق لاهیجی (م ۱۰۷۲ ق) از این دسته‌اند. بیان خواجه طوسی (م ۷۶۲ ق) در *تجرید الاعتقاد* چنین است:

الفعل المتصف بالزائد اما حسن او قبیح و الحسن اربعة (حلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۰۲).

ملا عبدالرزاق لاهیجی نیز در تبیین حسن و قبح عقلی می‌گوید:

مراد از حُسن فعل آن است که فاعل آن فعل، مستحق مدح و تعظیم شود و مراد از قبح فعل آن است که فاعل آن به سبب آن مستحق مذمت و تندیم گردد... و مراد از عقلی بودن حسن و قبح آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را، گرچه شرع بر آن وارد نشده باشد (ص ۵۹).

از نظر این دسته از متکلمان، خداوند فاعل مختار و حکیم است و حکیم، فعل قبیح انجام نمی‌دهد، فعل بی‌غرض نیز عبث و قبیح است و لذا از خداوند صادر نمی‌شود. علی‌هذا خداوند

در افعال خود غرض دارد و چون خدای متعال، تمام و فوق تمام و منزّه از هر گونه نقص می‌باشد پس غرض الهی به خودش بر نمی‌گردد و به خلق برمی‌گردد. نتیجه آنکه غرض و غایت باری تعالی در خلق، ایصال نفع به مخلوقات است. بیان خواجه طوسی در این زمینه کوتاه و گویاست: و نفی الغرض يستلزم العبث و لا يلزم عوده اليه (حلی، کشف المراد، ص ۳۰۶؛ نیز رک. *انوار الملکوت*، ص ۱۵۰؛ شیخ طوسی، ص ۱۰۷؛ قاضی عبدالجبار، ص ۸۰).

این نظریه کلامی از جهات متعدد نقد حکما واقع شده است. از جمله اینکه حسن و قبح عقلی در حوزه فاعلیت آدمی جاری است و در باره خداوند شمول ندارد. دیگر آنکه رساندن نفع به مخلوقات، فاقد شأنیت غرض بودن برای حق تعالی است، زیرا هم چنان این پرسش قابل طرح است که چرا خداوند می‌خواهد به مخلوقات نفع برساند؟ در واقع این پرسش هنوز پاسخ تام خود را باز نیافته است و تنها وقتی پاسخ نهایی را خواهد یافت که به کمالی که به فاعل برمی‌گردد دلالت نماید (ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص ۳۰۵). تسلسل غایات و انتقای آفرینش نیز از دیگر انتقادات حکما بر این نظریه است (فیض کاشانی، ص ۶۱)، زیرا آنچه به عنوان غرض برای فاعل در نظر گرفته می‌شود تا وقتی به فاعل ارجاع نگردد، غرض متوسط (نه غرض نهایی) خواهد بود و از این رو، خود، محتاج غرض و غایت دیگری است. این غرض نیز اگر به ذات فاعل ارجاع نشود نیازمند غرض دیگر بوده و بدین ترتیب تسلسل ایجاد می‌شود. روشن است که با فرض تسلسل در غایات و فقدان غرض نهایی هیچ فعلی از فاعل مختار صادر نخواهد شد. بر این اساس از خدای متعال نیز هیچ مخلوقی صادر نشده و آفرینش منتفی می‌شود. اما دسته دیگر از متکلمان منکر حسن و قبح عقلی و قائل به حسن و قبح شرعی هستند. از نظر این دسته، اراده و فرمان حق تعالی - هر چه که باشد - عین حُسن است و هر آنچه را که خداوند از آن نهی کرده، قبیح است. بدین ترتیب حتی اگر فرض شود خدای سبحان بهترین بندگان خود را به دوزخ و بدترین آنها را به بهشت ببرد عین خوبی و نیکویی است. اشعری (م ۳۲۴ ق) جوینی (م ۴۷۸ ق) تفتازانی (م ۷۹۳ ق) و شریف جرجانی (م ۸۱۶ ق) از این دسته‌اند.

علی‌هذا از نظر این دسته از متکلمان، حُسن و قبح ملاک فعل الهی نیست، بلکه فعل الهی ملاک حسن و قبح است، لذا چرایی در افعال خداوند جاری نیست و اراده الهی، مطلق و آزاد است.

این دسته از متکلمان دلایل متعددی برای نفی داعی و غرض از حق تعالی ارائه کرده‌اند. از جمله اینکه فرض هرگونه داعی و غرض برای حق تعالی، محدود کننده قدرت مطلقه و اراده آزاد باری تعالی و مستلزم جبر و ایجاب است. حاصل سخن فخر رازی (م ۶۰۶ ق) در این خصوص چنین است که صدور فعل از فاعلِ قادر مختار یا محتاج داعی است و یا محتاج داعی نیست. اگر صدور فعل محتاج داعی باشد یا با وجود داعی به حد ضرورت و وجوب می‌رسد و یا به حد ضرورت نمی‌رسد. حالت اول، موجب شدن فاعل را در پی دارد که بر خلاف فرض است که فاعل، قادر مختار است و حالت دوم نیز باطل است، زیرا فعل تا به حد ضرورت نرسد، صادر نمی‌شود. پس جز آن باقی نمی‌ماند که فاعل قادر مختار، نیازمند داعی نیست).

غزالی (م ۵۰۵ ق) نیز بر آن است که اراده فاعلِ قادر مختار، آزاد است و تحت هیچ گونه داعی و غرض نیست (غزالی، ص ۵۷).

دلیل دیگر این دسته از متکلمان چنین است که فاعلِ دارای غرض، ناقص است و درصدد تحصیل کمالی است که فاقد آن است. بنابراین اگر خدای متعال دارای غرض باشد ناقص خواهد بود، در حالی که خدای متعال از هرگونه نقص منزه است (فخر رازی، المباحث المشرقیه، ص ۵۴۳؛ تفتازانی، ج ۴، ص ۳۰۱؛ جرجانی، ج ۸، ص ۲۰۳).

این نظریه متکلمان نیز مورد نقد حکما واقع شده است، زیرا نفی داعی از فاعل مختار و تعلق اراده به یک طرف بدون هیچگونه داعی مستلزم ترجیح بدون مرجح و محال است و چنین تصویری از اراده چیزی جز هوس و هذیان () نیست. توضیح مختصر اینکه وقتی فاعل قادر مختار فعلی را انجام می‌دهد، پیش از آن، آن را ترجیح داده است و فرض ترجیح بدون علت رجحان (مرجح) ناممکن است. مرجح نیز چیزی جز همان غایت و غرض نیست. به بیان دیگر تعلق اراده به یک طرف بدون علت، به بهانه اراده آزاد مستلزم معلول بدون علت است که بطلان آن بدیهی است.

و اما این مطلب که غرض و غایت داشتن دلالت بر نقص فاعل دارد، گرچه در برخی موارد صحیح است، اما همواره چنین نیست. توضیح این مطلب پس از این خواهد آمد.

اندیشه حکمی در تعلیل افعال الهی

اینک پس از طرح کلامی بحث به تلقی حکمی و فلسفی آن مطابق با یادداشت علامه رفیعی (ره) می‌پردازیم:

متن: اعلم انه قد اختلفا تعابیر الحکماء المتألهین عن حقیقة الغایة المطلوبة فی ایجاد العالم . فقال بعضهم انّ الغایة و الداعی هو العلم بالنظام الخیر و قال بعضهم انه نفس ذاته الحقّة الواجیبة عبّر بعضهم انه صرف الجود و الاحسان .

تعبیر حکمای الهی در باره حقیقت غایت مطلوب در آفرینش، متفاوت است. برخی از ایشان گفته‌اند: غایت و داعی، علم به نظام خیر است و برخی دیگر گفته‌اند: غایت و داعی، ذات حقّه واجب تعالی است و برخی نیز تعبیر کرده‌اند که غایت و داعی، صرف جود و احسان است.

بیان حکما در تعلیل افعال الهی با توجه به پیشینه کلامی آن بر دو محور استوار است. نخست آنکه فاعل قادر مختار در افعال خود دارای داعی و غرض است، زیرا چنان که گذشت تعلق اراده به یک طرف، بدون داعی و غرض مستلزم معلول بدون علت است که محال است. دوم آنکه خداوند متعال از هر گونه نقص منزّه است و همه کمالات را به طور نامحدود واجد است. بنابراین غرض و غایت الهی هیچ گونه کمالی را برای خداوند در پی ندارد.

به نظر می‌رسد چنین تحلیلی مشتمل بر تناقض است، زیرا از یک سو خداوند را دارای غرض می‌داند و غرض نیز جز به فاعل بر نمی‌گردد و از دیگر سو بر آن است که هیچ کمالی به حق تعالی بر نمی‌گردد. پس از این در این باره سخن خواهیم گفت. به هر روی تعبیر حکما در تعلیل افعال الهی متفاوت است.

تعبیر برخی از حکیمان آن است که غایت الهی در آفرینش، «علم به نظام خیر» است و تعبیر برخی دیگر آن است که «حقیقت ذات الهی» غایت ایجاد عالم است و برخی نیز آن را «جود و احسان محض» دانسته‌اند. البته باید توجه داشت که چه بسا هر سه تعبیر فوق در کلام یک حکیم به کار رفته باشد، لیکن ممکن است هر حکیمی بر یکی از تعبیر فوق تأکید بیشتری نماید. در اینجا به برخی از تعبیر متفاوت حکما در حدود گنجایش این مقاله اشاره می‌کنیم:

فارابی (م ۳۳۹ ق) تصریح می‌کند که غایت در فعل الهی، حقیقت ذات الهی است (فارابی، ص ۱۲۷). ابن سینا (م ۴۲۸ ق) نیز بر آن است که غایت الهی، ذات اوست (ابن سینا، التعلیقات، ص ۸۰). ابن سینا خیریت ذات را نیز منشأ آفرینش دانسته و می‌گوید سبب

نظام خیر در موجودات، خیریت ذات الهی است (همان، ص ۱۲۵). وی بر آن است که خدای متعال عالم به نظام خیر و علت نظام خیر و راضی به آن است و این همان معنای عنایت است (همو، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص ۴۵۰). میرداماد (م ۱۰۴۱ ق) نیز علم حق تعالی به نظام اکمل را که عین ذات الهی است، داعی در فعل الهی معرفی می‌کند (میرداماد، ص ۳۳۲). ملاصدرا (م ۱۰۵۰ ق) نیز گاه ذات حق تعالی (الاسفار الاربعه، ص ۲۸۱) و گاه علم حق تعالی به نظام احسن (همان، ص ۲۷۳)، و گاه ابتهاج الهی (همان، ص ۲۶۳) را غایت فعل الهی دانسته است. ملامحسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ق) بر ظهور الهی در صور موجودات تأکید کرده و بر آن است که خدای سبحان ظهور در صور موجودات را دوست دارد و از همین رو در آنها ظاهر شده است پس داعی در ظهور جز ذات حق نیست (فیض کاشانی، ص ۸۰). حکیم سبزواری (م ۱۲۸۹ ق) بر آن است که اراده در حق تعالی همان داعی و داعی همان علم عنایی حق تعالی است که عین ذات است (سبزواری، شرح المنظومه، ص ۱۸۵). علامه طباطبایی نیز آورده است که علم حق تعالی در مرتبه ذاتش به نظام خیر، غایت فاعلیت ذاتی است (طباطبایی، ج ۲، ص ۷۱).

البته از نظر همه حکیمان، خدای تعالی جواد حقیقتی است و جواد حقیقی کسی است که فواید از او نه به خاطر شوق و طلب چیزی افاده شود و بدین ترتیب خلقت الهی از روی جود و احسان و تفضل خواهد بود.

متن: *و لعلَّهُ تَوْهَمٌ مُتَوَهِّمٌ اِخْتِلَافاً مَعْنَوِيًّا بَيْنَ هَذِهِ التَّعَابِيرِ وَ الْحَقُّ اَنَّ مَرْجِعَ الْكُلِّ وَاٰحِدٌ. وَ ذَلِكُ مَوْقُوفٌ عَلٰی مَقْدَمَةٍ.*

ممکن است کسی توهم نماید که بین این تعابیر گوناگون، اختلاف معنوی است و حال آنکه مرجع همه آنها واحد است. بیان مطلب، موقوف به ذکر مقدمه‌ای است.

این پرسش قابل طرح است که چرا حکما در بیان حقیقت غایت الهی از آفرینش، تعابیر متفاوتی ارائه کرده‌اند؟ آیا این تفاوت تعابیر به معنای تفاوت آراء و نظرات آنهاست به گونه‌ای که هر تعبیری دلالت بر نظریه‌ای مستقل از سایر تعابیر دارد یا اینکه نظر غایی، نظر واحدی است و اختلاف تعابیر از جمله حاکی از وجوه متفاوت همان حقیقت واحد است که احياناً هر حکیمی بر وجهی خاص از آن حقیقت واحد تأکید بیشتر داشته است؟

پاسخ این پرسش منوط به بررسی و تحلیل نظریه حکماست. چنین تحلیلی حکایت از ارجاع همه آن تعابیر مختلف به حقیقت واحد دارد. توضیح مطلب به ذکر مقدمه‌ای وابسته است که در ادامه خواهد آمد.

متن: و هی انّ من المحققات انّ العالی بل مطلق الفاعل المختار لا یرید فی فعله الا کمالاً لیس حاصللاً بدون الفعل و الواجب تعالی حیث کان تاماً فوق التمام لیس کمالاً فوق مرتبة ذاته یریدهُ فی فعله، بل لانّ الحقّ لَمَّا کان عالماً بذاته، و ذاته الحقیة فی غایة البهجة و البهاء و الثناء فیریدُ ذاته و یعشَقُ بذاته لانّ محبوبیة الکمال ذاتیة. و لَمَّا کان خیراً محضاً فمحبته بذاته الّتی هی خیرٌ محضٌ توجب ارادته و محبته لكلّ خیر بعده بالعرض، فإرادته تعلق اولاً بذاته ثم لكل موجود فیهِ خیریه.

و آن مقدمه اینکه، محقق است که موجود عالی بلکه هر فاعل مختاری در فعل خود در جستجوی کمالی است که آن کمال بدون انجام فعل حاصل نمی‌شود و چون خدای متعال، تام و فوق تمام است پس کمالی برتر از حق تعالی نیست تا حق تعالی در فعلش آن را اراده نماید، بلکه حق تعالی از آن رو که به ذات خود عالم است و ذات الهی نیز در نهایت بهجت و بها و ثناست پس حق تعالی مرید و عاشق ذات خود است. زیرا محبوب بودن کمال، ذاتی است. نیز از آنجا که خداوند خیر محض است پس محبت حق تعالی به ذاتش که خیر محض است، موجب اراده و محبت خداوند به هر خیر دیگری بالعرض خواهد شد، پس اراده الهی اولاً به ذات الهی و سپس به هر موجودی که در آن خیری است تعلق می‌گیرد.

ارجاع تعابیر حکما به حقیقت واحد مبتنی بر مقدمه‌ای است و آن، اینکه می‌دانیم فاعل قادر مختار بر اساس اراده خود عمل می‌کند. اراده فاعل مختار نیز بر اساس علم و آگاهی فاعل مختار به انجام کاری تعلق می‌گیرد. بدین ترتیب علم و آگاهی، مرجع تعلق اراده به فعل و انجام آن است. مقصود از این علم و آگاهی، علم فاعل به کمالی است که فاعل، فاقد آن است و جز از طریق انجام فعل حاصل نمی‌شود. علی هذا داعی و غایت در فاعل‌هایی که فاقد برخی از کمالات هستند، تحصیل آن کمال برای فاعل است.

حال باید ملاحظه کرد که اگر فاعلی واجد همه کمالات و منزله از هر گونه نقص و فقدان باشد، آیا داعی و غایتی برای انجام فعل خواهد داشت یا خیر؟ اگر پاسخ منفی باشد مستلزم عدم صدور فعل از او خواهد بود، زیرا صدور فعل در این صورت، مستلزم ترجیح بدون مرجع و توالی فاسد متعدد دیگر است و اگر دارای داعی و غایت باشد، نوعی ناسازگاری رخ می‌نماید:

از یک سو دارای غایت و داعی است که دلالت بر فقد و نقص دارد و از دیگر سو هیچ کمالی را فاقد نیست و از هر نقصی مبرا است و لذا جایی برای فرض داعی و غایت باقی نمی ماند .
می دانیم که خدای متعال، تام مطلق، غنی محض، ملک مطلق و جواد حقیقی است و هر یک از این اوصاف بر نفی هر گونه غایت و غرض برای خداوند که از طریق فعل الهی حاصل گردد، دلالت می نماید .

فارابی (ص ۱۲۷)، ابن سینا (الاشارات و التنبیهات، ص ۱۴۹، ۱۴۵، ۱۴۰)، میرداماد (ص ۳۱۶)، ملاصدرا (المبدء و المعاد، ص ۱۴۷؛ الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۳۶۹)، فیض کاشانی (ص ۷۹) و سایر حکما از طریق این اوصاف بر نفی هر گونه غرض و غایتی که حق تعالی بخواهد از طریق فعل خود بدان نایل گردد، استدلال کرده اند. حکما همچنین از طریق قاعده العالی لا یفعل شیئاً لاجل السافل (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۵، ص ۲۰۰؛ فیض کاشانی، ص ۷۰) بر مطلب فوق استدلال نموده اند. بر حسب این قاعده هیچ موجود برتری به دلیل وجود پایین تر فعلی را انجام نمی دهد، زیرا هر کمالی که در وجود مادون است در وجود برتر به نحو کامل تر محقق است و لذا کمال مادون، غرض و غایت برای موجود عالی واقع نمی شود. نیز رساندن خیر به موجودات مادون و رساندن نفع به آنها نیز غرض برای خداوند واقع نمی شود، زیرا چنانکه گذشت ایصال نفع به مخلوقات، فاقد شأنیت غرض است و هم چنان این پرسش باقی خواهد بود که چرا خداوند خواهان ایصال نفع به خلق است؟ و این پرسش مادامی که به کمالی که به فاعل برگردد ختم نشود پاسخی نهایی خود را نخواهد یافت. حاصل آنکه خدای متعال بنابر دلایل فوق از هر گونه غرضی که دلالت بر نقص نماید و کمالی را برای او تحصیل نماید منزیه است. بنابراین حق تعالی در افعال خود در جستجوی کمالی که فاقد آن باشد نخواهد بود .

از طرف دیگر، چنانکه گذشت نفی هر گونه غایت و داعی در افعال باری تعالی مستلزم ترجیح بدون مرجح است، زیرا فاعل مختار بر حسب اراده عمل می کند و تعلق اراده به فعل همواره به لحاظ مرجحی است که در فاعل است و این مرجح نیز در نهایت به کمالی منتهی می شود که مطلوب به ذاته است. بر این اساس، نقش داعی پیش از صدور فعل به علت علیت فاعل برمی گردد و با فقدان آن، فاعلیت نیز محال و ممتنع خواهد شد .

اینکه باید ملاحظه کرد که آیا می توان این ناسازگاری را در تحلیل افعال باری تعالی حل نمود و بین دو مطلب فوق جمع کرد؟ هنر حکیمان ارائه تحلیلی از فاعلیت باری تعالی است که

این هر دو مطلب به خوبی در آن جمع شده‌اند و آن در یک جمله چنین است: غایت و داعی حق تعالی در آفرینش، ذات حق تعالی است. این جمله‌ای است که البته نیازمند توضیح است. توضیح مختصر اینکه خدای متعال به حسب ذات، مستجمع همه کمالات و در نهایت بهاء و جمال و ثناء است. نیز حق تعالی به علم حضوری به همه آن کمالات آگاه است. چنین علمی - که عین ذات الهی است - به همه آن کمالات - که آنها نیز عین ذات الهی است - مستلزم رضا و بهجت الهی به ذات خود است. رضا و بهجتی که فوق آن متصور نیست و در نهایت ابتهاج و رضاست. پس حق تعالی محب و عاشق و مرید ذات خود است و این حب و اراده نیز عین ذات الهی است. این «خیر» و «علم» و «حب» مقتضی ظهور و تجلی است. زیرا حب هر چیزی مستلزم حب ظهور و صدور آن است. بر این اساس ابتهاج الهی به ذات خود مستلزم ابتهاج الهی به تجلیات و آثار خود است و همین امر کافی برای صدور آفرینش از حضرت باری تعالی است. توضیح بیشتر اینکه وقتی فاعلی دست به انجام کاری می‌زند، پیش از انجام فعل، آن را «می‌خواهد» و این خواستن، کاشف از «دوست داشتن» است و این دوست داشتن، حاصل «علم به کمال» است. علی‌هذا وقتی فاعلی به «خیر و کمالی» آگاهی یافت آن را دوست خواهد داشت. این دوست داشتن در خواستن منعکس می‌شود و سپس اراده به آن تعلق می‌گیرد و فعل صادر می‌شود. بنابراین می‌توان گفت دوست داشتن کمال، مصدر انجام فعل واقع می‌شود.

اینکه می‌گوییم دوست داشتن خیر و کمال منحصر در محبت کمالات مفقود نیست، بلکه شامل کمالات موجود در فاعل نیز می‌شود. به عبارت دیگر، فاعل، هم کمالاتی را که فاقد است و هم کمالاتی را که واجد است، دوست دارد، زیرا کمال فی حد ذاته مطلوب است.

بر این اساس فاعلی که فاقد کمال است، برای تحصیل آن کمال مبادرت به انجام فعل می‌نماید و فاعلی که واجد کمال است بنابراین قاعده که کسی که چیزی را دوست دارد، آثار و تجلیات آن را نیز دوست دارد، مبادرت به انجام فعل و ظاهر ساختن آن کمال می‌نماید. در فاعل ناقص، فعل، وسیله تحصیل کمال است ولی در فاعل کامل، فعل، ظرف ظهور و تجلی کمال است.

بدین ترتیب دربارهٔ خدای سبحان - چنانکه گذشت - گفته می‌شود حق تعالی جامع همهٔ کمالات است، نیز به همهٔ آن‌ها آگاه است و در نتیجه به همهٔ آنها مبتهج است. این ابتهاج مستلزم ابتهاج به ظهور آنهاست و همین امر علت غایی در آفرینش است.

بیان جامع ملاصدرا در این خصوص چنین است:

واجب الوجود بزرگ‌ترین مبتهج به ذات خود است و ذات او مصدر همهٔ اشیاست و هر موجودی که مبتهج به چیزی باشد مبتهج به همهٔ آنچه که از او صادر می‌شود نیز هست، از آن رو که از او صادر می‌شوند. پس خدای تعالی اشیا را اراده می‌کند، لیکن نه به خاطر ذات اشیا، بلکه از آن جهت که صادر از او هستند. پس غایت حق تعالی از ایجاد عالم، نفس ذات مقدس الهی است (الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲۶۳).

ابن سینا نیز بر آن است که خداوند عاشق ذاتش است و نظام خیر معشوق بالعرض است (الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۳۹۰). بر این اساس، غایت در فعل الهی، ذات مقدس خداوند است. خدای سبحان، عاشق ذات خودش است و همهٔ اشیا مراد الهی به تبع ذات الهی هستند (التعلیقات، ص ۱۲۷). فیض کاشانی نیز آورده است که غایت و داعی در ایجاد و ظهور جز ذات مقدس الهی نیست (ص ۸۰). بیان حکیم سزواری نیز چنین است که اراده در حق تعالی همان داعی و داعی همان علم عنایی حق است که عین ذات الهی است (شرح المنظومه، ص ۱۸۵). علامه طباطبایی نیز آورده است که علم حق تعالی در مرتبهٔ ذاتش به نظام خیر، غایت فاعلیت اوست (ج ۲، ص ۷۱).

حاصل آنکه بر حسب تحلیل حکمی، حق تعالی مرید و محب ذات خود است و در مرتبهٔ بعد مرید و محب سایر خیرات است. ارادهٔ او در مرتبهٔ نخست به ذات مقدسش و سپس به هر خیر دیگری تعلق می‌گیرد.

با این توضیح ناسازگاری مذکور نیز برطرف خواهد شد، زیرا معلوم شد که نه غایت داشتن همواره مستلزم ناقص بودن فاعل است و نه تمام و فوق تمام بودن مستلزم نفی هرگونه غایت و داعی است، بلکه ذات تمام و کامل الهی، خود، غایت و داعی در افعال الهی است.

متن: ثم ان ارادته المتعلقة بنظام الخیر لما كان عين علمه، فعلمه بذاته المستتبع لعلمه بنظامه الخیر هو الباعث علی الایجاد، و كما یصح ان یقال محبویته الخیر و ارادته عين ارادته لذاته لأنه رجع الیه فكذا یصح ان یقال هی علمه بنظامه الخیر و كذلك یصح ان یقال هی صرف

الجود و الاحسان . لان الارادة الخيرية لكل ممكن ليس الا عين الاحسان به والجود عليه . و
الحاصل ان هنا امرأ واحداً و هو الذات المقدسة الالهية و هو علم بذاته و ارادته لذاته و كذا
علم بنظام الخير و كذا ارادة لنظام الخير.

از آنجا که اراده الهی به نظام خیر عین علم حق تعالی است، پس علم حق تعالی به
ذاتش، که علم حق تعالی به نظام خیر تابع آن است، داعی و باعث آفرینش است و همان-
گونه که می توان گفت اراده الهی به خیر و کمال و محبوب بودن خیر و کمال برای حق
تعالی عین اراده ذاتی الهی است، زیرا مرجع آن به حق تعالی بر می گردد، همان گونه نیز
می توان گفت اراده الهی عین علم حق تعالی به نظام خیر است و نیز
می توان گفت که صرف جود و احسان است، زیرا اراده خیر برای هر ممکن الوجودی جز
احسان و جود به او نیست. حاصل آنکه در اینجا حقیقت واحدی است و آن ذات مقدس
الهی است که عین علم و اراده ذاتی الهی و علم به نظام خیر و اراده نظام خیر است .

ملاحظه تحلیل فوق الذکر حاکی از قرار گرفتن چند حقیقت در کنار یکدیگر است : خیر
و کمال بودن حق تعالی، علم حق تعالی به ذاتش و حب و ابتهاج ذاتی الهی. بر این اساس حب
ذاتی الهی به خودش که عین خیر و کمال است بالتبع مستلزم اراده و حب هر خیر دیگری
است، نیز اراده الهی به نظام خیر به علم الهی به نظام خیر بر می گردد و علم الهی به نظام خیر تابع
علم الهی به ذات خودش است و همه اینها نیز در مقام تحقق عین ذات الهی اند. علی هذا
می توان از غایت و داعی حق تعالی در آفرینش، هم به «خیر و کمال الهی» و هم به «علم الهی به
نظام خیر» و هم به «حب و ابتهاج الهی» تعبیر کرد. همان طور که می توان آن را صرف جود و
احسان و تفضل الهی دانست.

حاصل آنکه همه این تعابیر مختلف به حقیقت واحدی بر می گردند و آن ذات مقدس الهی
است که از وجوه گوناگون - علم و خیر و اراده و حب - مورد نظر قرار گرفته است .

متن : ثم لا يخفى على العاقل الخبير و العارف البصير انه كما ان اصل وجود الاشياء تابع
لوجوده الحق و رشح جوده فكذا ارادة الاشياء و علمه بالاشياء و رضاه بها تابع لعلمه
بذاته و ارادته .

بر عاقل خبیر و عارف بصیر پوشیده نیست که همان طور که اصل وجود اشیا، تابع وجود حق تعالی و رشح جود الهی است، اراده، علم و رضای حق تعالی به اشیا نیز تابع علم و اراده ذاتی الهی است.

بر حسب آنچه گفته شد این نکته معلوم است که همان طور که اصل وجود اشیا تابع وجود حق تعالی است، به همان نحو، اراده، علم، رضا و ابتهاج الهی به اشیا نیز تابع اراده و علم و رضای ذاتی حق تعالی به خودش می باشد. بر این اساس حب الهی به اشیا تابع حب حق تعالی به ذات خودش است و غایت الهی در خلق و آفرینش ما سوی، مشاهده ذات مقدس خودش در آینه تجلیاتش است:

نظری کرد ببیند به جهان قامت خویش خیمه در مزرعه آب و گل آدم زد

متن: و هنا کلام آخر عرشی یضیقُ الاذهانُ عن درکه و یجب کتمانهُ و هو انه ان کما مرادیه الاشیاء عین مرادیه لذاته کذلک مریدیه الاشیاء عین مریدیه الحقیقه و ذلک محققٌ لمن حققَ التوحید الخاصی الاخصی . تدبّر تعرف . لمحرره الجانی ابوالحسن الحسینی القزوینی.

در اینجا کلامی عرشی است که اذهان از درک آن ناتوانند و کتمان آن ضروری است و آن، اینکه همان طور که مراد بودن اشیا برای حق تعالی عین مراد بودن حق تعالی برای خودش است، به همان گونه مرید بودن حق تعالی برای اشیا عین مرید بودن حق تعالی به ذات خود است و این حقیقت بر کسی که به توحید خاصی و اخصی نایل شده باشد، محقق است.

در اینجا کلام عالی تر و راقی تری نیز وجود دارد که اکثر اذهان از درک آن ناتوانند و از این رو کتمان آن جز به اشارت ضروری است و آن اینکه اگر کسی به توحید خاصی اخصی^۱ محقق شده باشد و دریافته باشد که وجود حقیقی منحصر در وجود حق تعالی و مابقی مظاهر و تجلیات آن وجود یگانه است، درخواهد یافت که مراد بودن اشیا برای حق تعالی عین مراد بودن حق تعالی برای ذات خود است، همان طور که مرید بودن حق تعالی نسبت به اشیا عین مرید بودن حق تعالی به ذات خود است.

اگر بخواهیم شرح حکمی این مطلب را به اجمال بیان کنیم باید بگوییم بر حسب قاعده فلسفی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» حقیقت بسیط محض، واجد همه حقایق اشیا به نحو اکمل و اعلی است، در عین آنکه هیچ یک از آن اشیا نیست. در مقام تمثیل نور قوی در متن خود همه مراتب نورهای ضعیف را واجد است اما هرگز خودش نور ضعیف نیست. بدین ترتیب اگر نور قوی به ذات خود آگاه باشد، به حقیقت همه نورهای ضعیف نیز آگاه خواهد بود.

بر این اساس خدای متعال که حقیقت بسیط محض است در متن ذات خود واجد همه حقایق اشیا به نحو اکمل است و هیچ کمالی از ذات حق تعالی بیرون نیست. بدین ترتیب مراد بودن اشیا برای حق تعالی عین مراد بودن حق تعالی برای خودش است، همان طور که مرید بودن حق تعالی نسبت به اشیا عین مرید بودن حق تعالی به حسب ذات خودش می باشد.

این است که مرید و مراد، طالب و مطلوب و عاشق و معشوق جز حقیقت واحد الهی نیست و مابقی، همه، نمود و ظهور همین عشق و حب ذاتی الهی در مقام تجلی است:

هست بی صورت ، جناب قدس عشق	لیک در هر صورتی خود را نمود
در لباس حُسن لیلی جلوه کرد	صبر و آرام از دل مجنون ربود
در حقیقت، خود به خود، می باخت عشق	لیلی و مجنون به جز نامی نبود

بر این اساس همه مخلوقات، جز نمودها و ظهورات حق تعالی نیست، بی آنکه حق تعالی در آنها حلول کرده باشد و یا با آنها متحد شده باشد.

به بیان حکیم رفیعی، حق تعالی در ایجاد و تکوین ممکنات به علم و قدرت و اراده و حیات، ظهور در ممکنات نموده مانند کسی که در مقابل چندین آینه نشسته و در همه آنها ظهور کرده باشد. بر حسب این معنی آنچه از شخص در آینه هویداست، ظهور اوست نه وجود او و نه حلول او در آینه و نه اتحاد او با آینه. اگر این معنا را لحاظ نماییم، حق تعالی، وجود حقیقی و مابقی ظهور اوست و اگر کسی در این ظهورات، فقط ظهور حق تعالی را دید و جهات خلقیه اشیا را ندید به وحدت وجود در نظر بار یافته است.^۲

در پایان این مقاله ذکر این نکته ضروری است که تحلیل حکمی فلاسفه در غایت و داعی ایجاد عالم مسبوق به دریافت عرفانی آن و تبیین عرفانی آن نیز مسبوق به تعلیم الهی و قرآنی و روایی است .

از همین روی است که گفته‌اند کسی در نزد شیخ ابوسعید ابی‌الخیر آیه «یحبههم و یحبونه» را خواند. شیخ گفت حق آن است که خداوند آنها را از آن رو درست دارد که خودش را دوست دارد چرا که در هستی جز خدا و خلق او نیست و وقتی خالق از خلقتش تعریف می‌کند در حقیقت خودش را مدح می‌نماید (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲۶۴). در حدیث قدسی نیز آمده است که خداوند در پاسخ حضرت داود که از غرض الهی در خلقت پرسیده بود، فرمود: کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق (آملی، ص ۱۵۹).
یعنی گنج پنهانی بودم دوست داشتم که شناخته شوم پس خلق را آفریدم.

توضیحات

.
:
ت
یت
...

منابع

آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح و مقدمه هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، شرکت علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمیة، بی‌تا.
_____، الاشارات والتنبيهات، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب الدین شیرازی، جزء ۳، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
_____، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیة قم، ۱۳۷۶.

- ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، تعلیقات ابوالعلا عقیفی، تهران، انتشارات الزهرا، ۱۳۶۶.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، جزء ۴ و ۵ در یک مجلد، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۹.
- جوادی آملی، عبدالله، *تحریر تمهید القواعد*، تهران، انتشارات الزهرا، ۱۳۷۲ق.
- جرجانی، علی بن محمد، *شرح المواقف مع حاشیئین*، جزء ۷ و ۸ در یک مجلد، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ق.
- حلی، حسن بن یوسف، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تحقیق محمد نجمی زنجانی، چ ۳، قم، الرضی، بیدار، ۱۳۶۳.
- _____، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۰۷ق.
- خمینی، روح الله، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، ترجمه سید احمد فهری، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۰.
- رازی، محمد بن عمر، *المباحث المشرقیه*، ج ۱، تهران، مکتبه الاسری، ۱۹۶۶.
- _____، *البراهین فی علم الکلام*، مقدمه، تصحیح سید محمد باقر سبزواری، ج ۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- رفیعی قزوینی، میرزا ابوالحسن، *مجموعه رسائل و مقالات سبزواری*، مقدمه و تصحیح غلامحسین رضانژاد، تهران، انتشارات الزهرا، ۱۳۶۷.
- سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح المنظومه (حکمت)*، دارالعلم، بی تا.
- _____، *شرح الاسماء شرح دعاء الجوشن الکبیر*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۵، ۶، ۲، ۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

- _____، المبدء والمعاد، مقدمه وتصحيح سيد جلال الدين آشتياني، تهران، انتشارات انجمن فلسفه ايران، ۱۳۵۴.
- طباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمه، تعليق محمد تقى مصباح، ج ۱، ۲، در يك مجلد، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳.
- طوسى، محمد بن حسن، الاقتصاد فى ما يتعلق بالاعتقاد، چ ۲، بيروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ ق.
- عبد الجبار بن احمد (قاضى عبد الجبار)، شرح الاصول الخمسه، عليق احمد بن حسين بن ابى هاشم، تحقيق عبد الكريم عثمان، قاهره، مكتبة وهبة، ۱۳۸۴ ق.
- غزالي، ابو حامد، تهافت الفلاسفه، تحقيق موريس بريج، مقدمه ماجد فخرى، چ ۳، بيروت، دارالمشرق، بى تا.
- فارابى، ابونصر، التعليقات، در كتاب التنبه على سبيل السعادة، التعليقات، رسالتان فلسفيتان، تحقيق جعفر آل ياسين، تهران، حكمت، ۱۴۱۲ ق.
- فيض كاشانى، محسن، اصول المعارف، تعليق و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسى، ۱۳۵۴.
- لاهيجى، عبدالرزاق، سرمایه ايمان، تصحيح صادق لاريجاني آملی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۲.
- ميرداماد، محمد بن محمد، القبسات، به اهتمام مهدى محقق و ...، چ ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.