

# خدا و معنای زندگی

نقد و بررسی مقاله «آیا هدف خداوند می تواند

سرچشمه معنای زندگی باشد؟»\*

عسکری سلیمانی امیری

انسان موجودی هدف‌مند است، و زندگی او در صورتی معنا دار می‌شود که هدف واقعی‌اش را بشناسد و به دنبال آن برود، به گمان من، هدف او جز از راه ارتباط با خدا محقق نمی‌شود. بنابراین، زندگی او جز از راه ارتباط با خدا و جلب رضایت او معنا پیدا نمی‌کند. و تنها تحقق هدف خدا از سوی انسان می‌تواند سرچشمه معنای زندگی او باشد. اگر کسی این راه را نیپیماید، زندگی او در واقع، پوچ و بی‌معناست، اگرچه خود از آن احساس رضایت کند، مانند کسی که تنبلی و سربار دیگران شدن را برای خودش افتخار بداند و از آن احساس رضایت کند. هر کس بیش‌تر رضایت خدای متعال را جلب کند، زندگی‌اش معنا دارتر خواهد شد. در این مقاله سعی کرده‌ایم ابتدا شمایی کلی از این مدعا با بیان ویژگی‌های خدا، انسان، معنای زندگی، و رابطه‌اش با خدا ارائه دهیم، سپس اشکالات وارده بر این مدعا را که در مقاله «آیا هدف خداوند می‌تواند سرچشمه معنای زندگی باشد؟» ذکر شده، پاسخ دهیم.

## خدا

خدا، یعنی موجودی که هر کمال مفروضی را به طور کامل بدون کم‌ترین نقص داراست. از این رو، او عالم علی‌الطلاق است و به همه چیز داناست، قادر مطلق است و بر همه چیز توانا و از هر نقصی مبرا است. بنابراین، هر مفهومی که دال بر نقص و محدودیت باشد، در او راه ندارد. پس او مکانی نیست و مکانی را اشغال نمی‌کند، چرا که با این اشغال در جای دیگر و مکان دیگر نیست، بنابراین، او در همه جا هست. اما هستی او در همه جا به این معنا نیست که در عالم فرامکانی حضور نداشته باشد، بلکه به این معناست که در همه مکان‌ها حضور دارد و در عین حال، بند به مکان نیست، پس او فرامکانی است. موجود فرامکانی در همه مکان‌ها حضور دارد، اما محدود در آن مکان‌ها نخواهد بود. هم‌چنین او فرازمانی است؛ یعنی در همه زمان‌ها هم حضور دارد، اما زمان‌مند و بسته به زمان نیست تا بگوییم الان او در زمان‌هایی که گذشته‌اند یا پس از این می‌آیند، حضور ندارد تا گفته شود پس او در عالم غیرزمانی حضور ندارد. او کامل مطلق است، بنابراین، هر موجودی از او وجود می‌گیرد و تمام وجودها وابسته به او هستند و هر کمال و جمالی در عالم جلوه‌ای از کمال و جمال اوست. بنابراین، اگر چیزی وابسته به چیز دیگر باشد، همگی، یعنی شیء وابسته و طرف وابسته، به خدا وابسته‌اند. پس هر فعلی از هر فاعلی سرزند، فعل خداست.

خدایی با این اوصاف از هر موجودی ممتاز است. علم او مطلق است و هیچ محدودیتی ندارد. هر علمی در هر جایی جلوه‌ای از جلوات علم اوست. هر قدرتی در هر جایی مظهر قدرت اوست. بنابراین، هیچ کمالی در عالم در برابر کمال او قد علم نمی‌کند، چرا که شیء محدود در برابر نامحدود توان ایستادگی و استقلال ندارد. همان‌طور که وجودهای محدود در برابر وجود بی‌کران او یارای مقاومت ندارند، قدرت‌های محدود نیز در برابر قدرت او یارای مقاومت ندارند. از این‌رو، علم و قدرت موجودات در برابر علم و قدرت او نیستند. بنابراین، نمی‌توان بین علم و قدرت او و علم و قدرت مخلوقاتش مقایسه کرد و تمایز این دو را در کمیت دانست. پس هر وصفی که از اوصاف ذاتی خداوند متعال باشد، نمی‌توان آن وصف را در موجودات دیگر در برابر وصف او نهاد. بر این اساس، نمی‌توان بعضی از اوصاف ذاتی را اوصافی کیفی دانست که مخلوقات در این وصف مشارکت با خدا ندارند. و بعضی دیگر از اوصاف او را اوصاف کمی دانست، یعنی اوصافی که مخلوقات هم در آن اوصاف با خدا مشارکت دارند، اما خدا این وصف را بیش‌تر دارد. از این‌رو، نمی‌توان با قول تدئوس متر همراه شد: متر می‌گوید: خیر مطلق، قدرت مطلق و علم مطلق خداوند متعال، نامزدهای کاملاً مناسبی برای اوصاف کیفی نیستند، چرا که این امور را در خودمان هم می‌بینیم، و البته خدا این امور را در یک مرتبه برتر دارد. تمایز این اوصاف در خدا بیش‌تر کمی است نه کیفی. بنابراین، باید دنبال ویژگی‌هایی رفت که در انسان‌ها و فرشتگان تجلی نمی‌یابند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: فرازمان بودن، تغییرناپذیری، بساطت و نامتناهی بودن. عجالاً این چهار وصف از «صفات کیفی» خداست.<sup>۱</sup>

حال روشن است که انسان‌ها نمی‌توانند اوصاف کیفی داشته باشند. ما ذاتاً زمان‌مند، مکان‌مند، تغییرپذیر، تجربه‌پذیر و محدودیم. درباره فرشتگان نیز نوعاً اعتقاد بر آن است که موجوداتی محدود و تجربه‌پذیر (دست‌کم از جهت اندیشه)‌اند.<sup>۲</sup>

از این عبارت کاملاً پیداست که از نظر متر اوصاف کیفی، اوصافی‌اند که زمان‌مند، مکان‌مند، تغییرپذیر، تجزیه‌پذیر و محدود نباشند. ما می‌توانیم وصف نامتناهی بودن را به عنوان شاخصه و وصف کیفی در نظر بگیریم، چرا که موجود نامتناهی فرازمان است. اگر موجودی فرازمان نباشد، در بند زمان گرفتار می‌آید و محدود می‌شود. اگر موجودی فرامکان نباشد، در قید مکان محصور شده و در ورای مکان حضور ندارد، پس محدود است. و اگر موجودی

تغییرپذیر باشد، پس حالاتی را ندارد و دارا می‌شود، پس محدود است. و نیز اگر موجودی تجزیه‌پذیر باشد، محدود است، زیرا هر امر تجزیه‌پذیری در معرض تغییر است و دیدیم که تغییر مستلزم محدودیت است.

متز بر آن چهار صفت دو وصف وحدت و استقلال را اضافه کرده و این دو را تا حدودی از اوصاف کیفی به حساب آورده است. متز با تحلیل خود نشان می‌دهد که چهار صفت کیفی بالا ممکن است به صفت استقلال برگردند، چرا که استقلال، یعنی محدود نشدن به واسطه چیزی دیگر یا وابسته نبودن به چیزی دیگر، و موجود فرازمانی و فرامکانی از محدودیت‌های زمانی و مکانی مبراست. چنین موجودی نه تنها از مرگ و زوال مبراست، بلکه از علمی که محدود به زمان و مکان باشد، مصون است. یک موجود تغییرناپذیر، سرشت معینی دارد، بنابراین، غیر در او مؤثر واقع نمی‌شود، چرا که تأثیر غیر در او مستلزم تجزیه‌پذیری است. به همین ترتیب، متز نشان می‌دهد که چگونه دو صفت تجزیه‌پذیر و نامحدود بودن به استقلال برمی‌گردند. و نیز او در ادامه نشان می‌دهد که چگونه چهار صفت به وحدت نیز قابل ارجاع هستند.<sup>۳</sup>

بحث در این نیست که آیا این چهار صفت اوصاف کیفی هستند یا نیستند، بلکه کلام در این است که اوصاف دیگر خداوند متعال نیز نامحدودند. به همین دلیل، به نظر می‌رسد که آن‌ها هم اوصاف کیفی به حساب می‌آیند. صرف این که وصفی در غیر خدا نیز صادق باشد، دلیل نمی‌شود که آن وصف صرفاً کمی است. اگر علم خدا صرفاً کمی باشد، باید معقول باشد که خدا چیزی را نداند، در حالی که او عالم مطلق و علم او علم مطلق است و اگر علم او مطلق است و هیچ قیدی ندارد، بنابراین، علم او از استقلال برخوردار است، چرا که اگر علم او وابسته به غیر باشد، در این صورت، علمش به غیر تکیه کرده و مقید به قیدی شده است. پس قید مطلق برای اوصاف خدا بیان‌گر این است که این اوصاف کیفی هستند.

اگر گفته شود که او عالم مطلق است، ولی در عین حال، علمش محدود یا وابسته به غیر است، با یک ناسازگاری مواجه می‌شویم و آن این که او هم عالم مطلق است و هم نیست. بنابراین، اگر او هم عالم مطلق است، و هم علمش از استقلال برخوردار است، پس علمش از اوصاف کیفی است و در غیر او چنین وصفی یافت نمی‌شود، چرا که هر علمی در هر جایی علم او و تجلی علم اوست و در برابر علم او توانایی عرض اندام ندارد. اوصاف دیگر خدا مانند خیر مطلق و قدرت مطلق او نیز به همین دلیل از اوصاف کیفی هستند.

اگر گفته شود که مراد متز از کمی بودن صفتی مانند علم مطلق خدا، محدود بودن علم نیست تا اشکال وارد آید، بلکه مراد او این است که تفاوت ما با خدا در این اوصاف فقط تفاوت بر حسب کمیت وصف است، بر خلاف اوصاف چهارگانه که تفاوت ما با خدا در آن‌ها تفاوت کیفی و جوهری است،<sup>۴</sup> دو احتمال پیش روی ماست: یک احتمال این است که تفاوت علم خدا با علم بشر در کمی و زیادی است، علم خدا نسبت به علم بشر از محدودیت برخوردار نیست، اما به هر حال، علم خدا هم اندازه و محدودیت دارد. این احتمال به اعتقاد من، در کلام متز مؤید دارد، آن‌جا که می‌گوید: «مطمئناً خدا این اوصاف [خوبی، قدرت و علم] را در یک مرتبه برتر دارد، ولی به نظر می‌رسد که این تفاوت با انسان‌ها بیش‌تر کمی است نه کیفی»<sup>۵</sup>. این عبارت نشان می‌دهد که این اوصاف سه‌گانه خدا محدودند، چرا که عبارت «در یک مرتبه» نشان از محدودیت دارد.

احتمال دوم این است که اگر این اوصاف در مورد بشر صادق باشند، از نظر کمی محدودند، ولی در مورد خدا از نظر کمی نامحدودند. عبارت «از نظر کمی نامحدود» به معنای این است که کمیت ندارند. تمام نکته در این است که قید «نامحدود» یا «مطلق» از قیودی است که صفت را کیفی می‌کند. البته عبارت «بیش‌تر کمی است نه کیفی» - تأکید از من است - در بیان متز شاید گویای این مطلب باشد که او هم متوجه این نکته هست که اوصاف دیگر خدا در واقع، نمی‌توانند کمی باشند.

به نظر من، آن چیزی که متز در این مقاله نیاز دارد صفات سلبی خداوند است. اوصاف چهارگانه نیز از صفات سلبی خدا هستند. زمان‌مند بودن به دلیل محدودیتی که دارد از اوصاف سلبی خداست؛ یعنی خدا بدان متصف نمی‌شود. اما معنای این سخن این نیست که این صفت از اوصاف ویژه خداست و از اوصاف کیفی است، چرا که ممکن است بعضی از اوصاف از صفات سلبی خداوند باشند، و بعضی از مخلوقات او هم در آن وصف سلبی با او شریک باشند، مانند زمان‌مند بودن و مکان‌مند بودن که دو صفت سلبی خداوندند؛ یعنی خدا به این دو صفت متصف نمی‌شود، و ممکن است بعضی از آفریده‌های او نیز فرازمانی و فرامکانی باشند و به این دو صفت متصف نشوند. به نظر می‌رسد که صفات کیفی در این بحث راه‌گشا نباشند، اگر نگوییم کمی گمراه‌کننده‌اند.

### چیستی انسان

انسان موجود زنده‌ای است که مانند هر موجود زنده طبیعی دیگر به طبیعت بیرون از خود نیازمند است تا بتواند به زندگی اش ادامه دهد. در این جنبه انسان مانند هر حیوان دیگری است. اما او علاوه بر جنبه حیوانی دارای شعور، اراده، اختیار و قدرت بسیار بالایی است که می‌تواند در طبیعت به طور گسترده تصرف کند و حرکت طبیعت را به سود یا زیان خود یا دیگران تغییر دهد، کاری که از دست غیر انسان به این گستردگی ساخته نیست. یک حیوان، اگرچه می‌تواند تا حدودی در طبیعت تصرف کند، تصرفات او بسیار محدود است، تصرف حیوان در طبیعت کجا و تصرفات محیر العقول انسان‌ها در طبیعت کجا. انسان با قدرت، علم و آگاهی‌ای که دارد، علاوه بر آن که می‌تواند در طبیعت تصرف کند تا جنبه حیوانیت خود را سامان دهد و بهزیستی نسبی برای خود و دیگران، حتی حیوانات و گیاهان فراهم آورد، یا زیست خود یا دیگران را بدتر از آن چه هست کند، هم چنین می‌تواند با افعال اختیاری اش خودش را بسازد، کاری که در حیوان به هیچ وجه نمی‌توان سراغ گرفت. به عبارت دیگر، انسان موجودی است دارای استعداد فراوان که با کارهای اختیاری خود می‌تواند استعدادهای خود را در بعد انسانیت شکوفا کرده و به منصب ظهور برساند و بالفعل دارای کمالاتی شود که نداشته است.

انسان بالفطره خواهان چنین کمالات انسانی است. و بالفطره این الزام را در خود می‌بیند که باید خود انسانی خود را بسازد. اما همین انسان جاهل و مغالطه‌گر هم هست، چه بسا گمان می‌کند که چیزی را می‌داند، در حالی که نمی‌داند و چه بسا هدفی را غایت خود در نظر می‌گیرد که در واقع، هدف او نیست. بنابراین، ممکن است انسان با اعمال اختیاری در ورطه سقوط قرار گیرد و گمان کند که در مسیر کمال گام برمی‌دارد و به زودی به کمال می‌رسد.

### چیستی زندگی انسان

گیاه به عنوان یک موجود زنده تغذیه، رشد و تولیدمثل دارد، در طبیعت تأثیرگذار است، کربن هوا را می‌گیرد و اکسیژن را به طبیعت برمی‌گرداند. مجموعه فعل و انفعالات یک گیاه از قبیل تغذیه، رشد، تولیدمثل، تأثیر او در طبیعت و تأثر او از طبیعت و هر نوع کنش و واکنش دیگری که یک گیاه به عنوان یک موجود زنده انجام می‌دهد، زندگی گیاهی اش را تشکیل می‌دهد.

زندگی حیوان مجموعه‌ای است از آن‌چه در زندگی گیاهی گفته شد، به علاوه، کنش و واکنش‌های حیوانی از قبیل واکنش‌های عاطفی حیوان مانند علاقه به فرزند، میل به هم‌نوع، ابراز احساسات مانند جیک جیک گنجشک، چهچه بلبل، حرکت ارادی، گریز از خطر و ارتباط با دیگران.

اما انسان از آن جهت که موجودی زنده است مانند هر حیوان دیگری زندگی حیوانی دارد. اما مرادمان از زندگی انسان، زندگی حیوانی یا زندگی بیولوژیکی یا زیست‌شناختی او نیست، بلکه مرادمان از زندگی انسان، زندگی انسانی است که بالفعل او را از سایر موجودات، مخصوصاً از سایر موجودات زنده ممتاز می‌کند. اگر انسان ویژگی‌ای دارد که به نظر می‌رسد او را برتر از هر موجود زنده دیگر، اعم از گیاه و حیوان می‌کند، زندگی او به عنوان موجود برتر چیست؟ در زندگی حیوان به عنوان موجود برتر از گیاه می‌توان گفت که همان احساسات و عواطف، ارتباط برقرار کردن با هم‌نوع خود و جنگ و گریز است.

حال زندگی انسان به عنوان موجود برتر از حیوان چیست؟ ویژگی زندگی انسان به عنوان یک موجود برتر از حیوان، علم، آگاهی و قدرت عمل بر اساس علم و آگاهی است. بنابراین، زندگی انسان به عنوان یک موجود برتر زندگی‌ای است که علم و اراده انسانی در آن سهیم است. این زندگی مجموعه‌ای است از افعال (acts) ارادی، رویدادها (events)، مانند ملایمات و ناملایمات، مرگ و زندگی، جنگ و صلح، حالات (states)، مانند غم و شادی و تفریح، اوصاف و خاصه‌ها (properties)، مانند شجاعت و ترس، عشق و نفرت، علم و جهل، و روابط (relationships)، مانند روابط خانوادگی.

نه تنها این مجموعه زندگی انسان را تشکیل می‌دهد، بلکه مجموعه‌ای از امساک‌ها نیز جزء زندگی انسان به حساب می‌آید؛ برای مثال کسی که می‌تواند در طبیعت تصرف کند، مثلاً جنگلی را از بین ببرد، به خاطر حفظ محیط زیست از تخریب جنگل خودداری می‌کند، این امساک و خودداری جزء زندگی او به حساب می‌آید. یا مثلاً عدم واکنش در برابر جان انسان یا حیوانی که در خطر است یا عدم واکنش در برابر محیط زیستی که در شرف نابودی است نیز جزء زندگی او به حساب می‌آید. بنابراین، هر نوع وجود یا عدمی که بتوان به انسان به عنوان یک انسان که ممتاز از حیوان و گیاه است، نسبت داد، جزء زندگی او به حساب می‌آید. پس نفس کشیدن یا نکشیدن انسان‌ها، از آن روی که می‌توانند به زندگی عمده‌خاتمه دهند، نیز جزء زندگی آنان به حساب می‌آید.

## زندگی هدف دار

در چیستی انسان معلوم شد که انسان موجودی دارای علم، آگاهی و قدرت است و طالب کمالاتی است که مستعد آن‌ها است. از این رو، زندگی انسان‌ها می‌تواند هدف‌دار باشد و بلکه هست، چرا که همگی خواهان کمالی هستیم که نداریم. اما باید توجه داشت که: این که زندگی انسان هدف دارد با این که انسان در زندگی اش هدف دارد، متفاوت است. این فرض محال نیست که با این که زندگی انسان هدف دارد، انسان‌ها اصلاً به هدف زندگی شان توجه نکنند، اگر چه بعید به نظر می‌رسد که انسانی پیدا شود که به بلوغ فکری رسیده باشد، ولی در زندگی اش هیچ هدفی را تشخیص نداده و تعقیب نکرده باشد.

## چیستی معنای زندگی

معنای زندگی با هدف زندگی متفاوت است. گاهی ممکن است هدف زندگی با معنای زندگی تا حدودی به یک معنا به کار رود؛ برای مثال اگر کسی هدف زندگی خود را گم کرده باشد و نتواند برای زندگی خود هدفی تعیین کند، ممکن است بگوید که زندگی من معنا ندارد؛ یعنی او هدفی در زندگی ندارد. اما در واقع، هدف زندگی غیر از معنای زندگی است، حتی در این مورد هم می‌توان گفت که زندگی او به این دلیل که هدف ندارد، معنا ندارد.

حال اگر کسی هدف زندگی خود را تشخیص داده باشد، خواه در واقع، آن را که هدف تشخیص داده و برگزیده واقعاً هدف او باشد یا هدف غیر واقعی را برگزیده باشد، بی‌درنگ، نمی‌توان گفت که زندگی او معنا دار است، بلکه زندگی او وقتی معنا دار است که مجموع یا بخشی از آن‌چه زندگی می‌نامیدیم در راستای آن هدف قرار گرفته باشد. براساس این گفته، هرچه بیش‌تر مجموعه زندگی ما در راستای هدف قرار بگیرد، زندگی ما معنا دارتر می‌شود. بنابراین، هرچه بیش‌تر قسمت‌های مختلف زندگی ما در راستای رسیدن به هدف با هم هماهنگ باشند، آن زندگی معنا دارتر خواهد بود. از این رو، می‌توانیم از بی‌معنا بودن بخشی از زندگی زد؛ یعنی می‌توان گفت که آن بخشی از زندگی که با هدف هم‌خوانی ندارد و در راستای هدف نیست، بی‌معناست. «معنای زندگی» گاهی به معنای هدف زندگی است و بیش‌تر به معنای «زندگی در راستای هدف» است نه خود هدف.

با توجه به مطالب بالا می‌توان برای معنای زندگی معنای سومی هم در نظر گرفت. منظور



از معنای زندگی یا زندگی معنادار، زندگی ای است که در آن هدف واقعی از زندگی معلوم شده باشد و کل زندگی یا بخش معتناهی از آن در راستای هدف قرار گرفته باشد. بنابراین، اگر کسی برای زندگی اش هدف واقعی تشخیص نداده یا زندگی اش را به سمت هدف واقعی اش سوق نداده باشد، زندگی اش معنادار نیست. حتی ممکن است خودش احساس بی معنایی در زندگی نکند، بلکه گمان کند که زندگی اش خیلی هم با معناست، ولی در واقع، با معنا نیست، زیرا اگر همین را دریابد که او باید برای زندگی اش هدفی واقعی تشخیص دهد، درمی یابد که تا حال زندگی اش به بطالت گذشته است؛ یعنی زندگی اش تاکنون معنا نداشته است، یا آنان که به زندگی معنادار رسیده اند، تشخیص می دهند که زندگی او بی معناست.

### کشف و جعل هدف زندگی

آیا ما هدف زندگی مان را جعل می کنیم یا کشف؟ ظاهر این پرسش موهم آن است که اگر هدف زندگی جعل کردنی باشد، دیگر کشف کردنی نیست. و بالعکس، اگر هدف زندگی کشف کردنی باشد، معلوم می شود که جعل کردنی نیست. ولی خواهیم دید که این طور نیست. هدف زندگی هم کشف کردنی است و هم جعل کردنی، کشف هدف زندگی با جعل آن در مقابل هم نیستند. توضیح مطلب این که: گفتیم انسان موجودی است که در او استعداد امور مختلف نهاده شده است که می تواند با افعال اختیاری خود به آن استعدادها فعلیت بخشد. و انسان در صدد فعلیت بخشیدن استعدادهایی برمی آید که گمان کند که داشتن آن ها برایش کمال است. بنابراین، تا چیزی را کمال برای خود تشخیص ندهد، در صدد تحقق آن بر نمی آید. اما اگر داشتن چیزی را برای خود کمال بداند، آیا در صدد تحقق آن برمی آید؟ اگر رسیدن به این کمال جز با تلاش خستگی ناپذیر میسر نباشد، آیا هر انسانی خود را در معرض رسیدن به آن قرار می دهد؟ خیلی از انسان ها از رسیدن به چنین کمالی صرف نظر می کنند. پس کسانی که برای رسیدن به کمالی خود را به آب و آتش می زنند، علاوه بر آن که آن را کمال برای خود می دانند، به این آگاهی هم رسیده اند که این کمال را از هر کمال دیگری، مثلاً آسایش - اگر کمال باشد - برتر دانسته و بر آن ترجیح می دهند؛ یعنی آن که این کمال را در برابر کمال های دیگر انتخاب می کنند. بنابراین، می توان گفت: هدف زندگی هم کشف کردنی است و هم جعل کردنی.

ممکن است گفته شود: نهایت چیزی که اثبات می شود این است که امکان جمع کشف و

جعل هدف هست، نه تحقق این جمع. از این گذشته، این استدلال حتی امکان جمع را هم اثبات نمی‌کند. باید دید که «هدف» یعنی چه؟ آیا یعنی امری که زندگی ما متوجه آن است یا متوجه آن باید باشد؟ اولی کشف کردنی است، نه جعل کردنی و دومی (طبق یک قول) جعل کردنی است، نه کشف کردنی و این‌ها دو چیزند.

اگر جعل هدف زندگی با کشف هدف زندگی متقابل باشند، امکان جمع منتفی است، لذا با نشان دادن امکان جمع می‌توان دریافت که بین جعل هدف و کشف هدف مقابله نیست. اما معنای این سخن این نیست که مردم همیشه هدف زندگی‌شان را کشف می‌کنند و همان را جعل می‌کنند، بلکه در توضیح گذشته خواستیم بگوییم که جعل هدف زندگی ممکن است و این فرع بر کشف هدف زندگی است. فرض کنید کسی از شخصی خوشش آمده و زندگی و حرکات و سکناش را شبیه آن قرار داده باشد، می‌گوییم او هدف زندگی خود را اولاً، کشف کرده است؛ یعنی تشخیص داده که کمال زندگی او تشبه به زندگی فلان شخص است و بعد خواهان این کمال می‌شود و آن را هدف قرار می‌دهد و زندگی‌اش را براساس آن تنظیم می‌کند. به نظر می‌رسد که این فرض‌ها ناسازگار نباشند. بنابراین، هدف از زندگی برای کسانی که زندگی آگاهانه دارند، امری است که باید زندگی معطوف به آن باشد. چنین هدفی ابتدا کشف می‌شود و پس از آن جعل می‌شود و زندگی براساس آن تنظیم می‌گردد. آری، کسانی که زندگی عادی‌شان را می‌گذرانند، ممکن است اصلاً به هدف زندگی توجه نکنند.

### جعل معنای زندگی

چه هدف زندگی کشف کردنی باشد و چه جعل کردنی و یا به نظر من، هم جعل کردنی و هم کشف کردنی، به گمان من معنای زندگی جعل کردنی است. اگر هدف زندگی را به دست آوریم و آن را انتخاب کنیم، ولی در عمل در صدد تحقق آن برنیاییم، زندگی ما معنادار نخواهد بود. وقتی زندگی معنادار می‌شود که زندگی را در راستای وصول به آن هدف قرار دهیم؛ یعنی کنش و واکنش‌های ما به گونه‌ای باشد که در مجموع، آن هدف را تعقیب کند و بدان نایل آید.

### هدف مشترک زندگی

آیا زندگی همه انسان‌ها دارای هدف یا اهداف مشترک است؟ این پرسش را به دو صورت زیر می‌توان مطرح کرد:

## ۱. آیا انسان‌ها بالفعل هدف مشترکی در زندگی دارند یا خیر؟

پاسخ به این پرسش همان‌طور که گفته‌اند<sup>۶</sup>، بستگی دارد به این که هدف زندگی را با چه الفاظ و مفاهیمی بیان کنیم. اگر هدف زندگی را رسیدن به کمال یا سعادت بدانیم، از یک نظر پاسخ مثبت است که همه انسان‌ها دنبال کمال و سعادت خود هستند. اما باید توجه داشته باشیم که در این که چه چیزی برای انسان کمال یا سعادت است، بین مردم اختلاف وجود دارد. کسانی که زندگی را جز زندگی مادی در همین دنیا نمی‌دانند و مردن را نابودی تلقی می‌کنند، کمال و سعادت خود را خوش گذرانی در این عالم خواهند دانست. حال ممکن است کسانی از این گروه خوش گذرانی یا سعادت خود را کسب مال و ثروت بدانند و کسانی دیگر شهرت و قهرمانی و گروهی دیگر چیز دیگری و هکذا. اما کسانی که به خدا و عالم آخرت اعتقاد دارند، سعادت و کمال خود را در عالم دیگر جست‌وجو می‌کنند. بنابراین، نباید گمان کنیم که این دو گروه دارای هدفی مشترکند. از این رو، پاسخ به این پرسش بستگی به میزان انتزاعی و کلی بودن مفهوم دارد، هر چه مفهومی که انتخاب می‌شود، انتزاعی‌تر باشد، پاسخ مثبت‌تر است و هر چه مفهومی که انتخاب می‌شود، عینی‌تر باشد، اختلاف اهداف نمایان‌تر می‌شود.

۲. آیا انسان‌ها از آن جهت که طبیعت انسانی واحد و مشترکی دارند که آن‌ها را از سایر موجودات ممتاز می‌کند، دارای هدف یا اهداف مشترک باشند؟

پاسخ این پرسش مثبت به نظر می‌رسد. شاید نتوان انسانی را یافت که از علم، قدرت و عدالت اجتماعی روی گردان باشد. بنابراین، می‌توان برای همه انسان‌ها هدف مشترکی ترسیم کرد. توجه به این نکته ضروری می‌نماید که برخی از اهداف به دلیل موانع یا گرایش‌های متضادی که در انسان بروز می‌کنند، در محاق قرار گیرند.

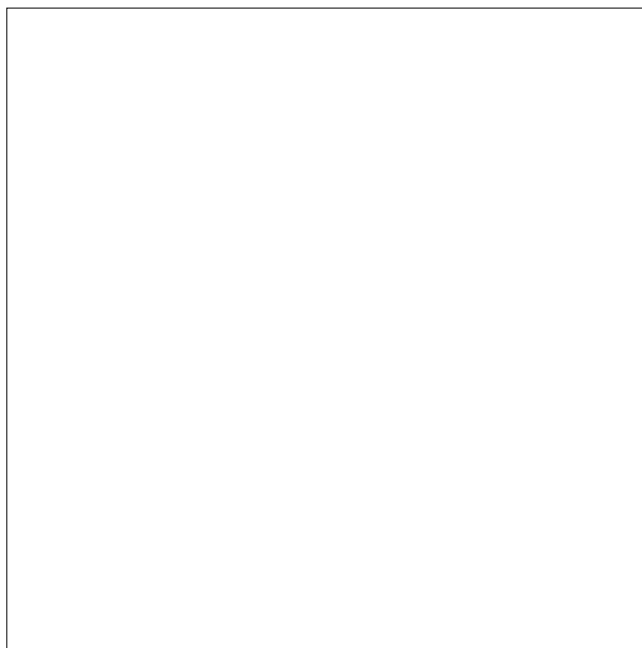
## در جست‌وجوی هدف نهایی

بی‌شک، انسان‌ها در زندگی‌شان هدف یا هدف‌هایی را تعقیب می‌کنند و بدان نایل می‌آیند. روشن است که بعضی از این اهداف، اهداف مقدماتی برای رسیدن به اهدافی بالاتر هستند، مانند تلاش و تحقیق برای رسیدن به دانش. تلاش و تحقیق خود هدف نیستند، بلکه مقدمه برای کسب دانش‌اند، اما چرا انسان دانش می‌آموزد؟ ممکن است کسی این‌گونه پاسخ دهد: برای آن که

درآمدی کسب کند. در این صورت، دانش هدف مقدماتی برای کسب درآمد است. حال اگر همین سؤال را در مورد این هدف دوم هم تکرار کنیم، ممکن است به هدف دیگری در طول این هدف برسیم. اما اگر در این فرایند به هدفی برسیم که برای آن، هدف دیگری در نظر نگیریم، بلکه آن را برای خودش بخواهیم، نه برای وصول به هدف دیگر، معلوم می‌شود آن را به عنوان هدف نهایی پذیرفته‌ایم. آیا هر چیزی را که به عنوان هدف نهایی می‌پذیریم، واقعاً هدف نهایی است؟ آیا می‌توان معیاری فلسفی ارائه کرد که با آن بتوان تشخیص داد که آن چه به عنوان هدف نهایی به آن رسیده‌ایم، واقعاً هدف نهایی ماست؟

### معیار تشخیص هدف نهایی

در بحثی که در «جست‌وجوی هدف نهایی» مطرح شد، فقط معیاری عرضه شد برای تشخیص این که چه چیزی برای شخص هدف نهایی است. اما با این معیار نمی‌توان نتیجه گرفت که آن چه هدف نهایی قرار گرفته واقعاً سزاوار هدف نهایی بودن است، برای مثال کسی که ثروت را هدف نهایی خودش قرار داده است آیا بجا نیست که از خودش بپرسد که آیا ثروت آن قدر ارزش دارد که تمام فعالیت خود را صرف آن کنم؟ یا آیا احیاناً چیز با ارزش تری یافت نمی‌شود که به



دست آوردن آن به مراتب از کسب مال و ثروت مهم تر باشد؟ این پرسش‌ها نامعقول نیست و آدمی با این پرسش می‌تواند اهداف خود را نقادی کند. حال چه معیاری برای نقادی اهداف به منظور وصول به نهایی‌ترین هدف یا تشخیص این که هدف منتخب واقعاً هدف نهایی است می‌توان ارائه کرد؟

برای رسیدن به چنین معیاری باید اهداف را با پرسش‌ها نقد کرد، ولی این معیار در گرو انسان‌شناسی است. ما آدمیان طالب کمال هستیم، چرا که موجودات ناقصی هستیم که با تعقیب اهداف و رسیدن به آن‌ها، اگر واقعی باشند، می‌توانیم نقص وجودی خود را کامل کنیم. در این که انسان موجود ناقصی است و با هدف قرار دادن اموری و نیل به آن می‌خواهد کاستی‌های وجودی خود را برطرف کند و به کمال برسد، شکی نیست. اما کمال واقعی چیست؟ در این جا ممکن است هر کسی چیزی را برای خود کمال بداند و داشتن آن را برای خود کمال قلم داد کند. یکی ممکن است تمتعات مادی را کمال بداند، دیگری داشتن علم را، سومی قدرت را و هکذا. برای محک زدن به این که آن چیزی که کمال قرار داده‌ام واقعاً برای من و هر انسانی کمال است و هدف نهایی انسان‌ها رسیدن به آن است و هر هدف دیگری برای وصول به این هدف است، باید از خود، پس از آن که به آن رسیده‌ایم یا پس از آن که فرض کرده‌ایم که به آن رسیده‌ایم، پرسیم که آیا هنوز دنبال گمشده‌ای هستیم یا آن که به تمام خواسته‌های خود رسیده‌ایم.

فرض کنید کسی گمان کند که هدف نهایی او قهرمانی است، همین که از او پرسیم که خوب بعد از آن که قهرمان شدید چه می‌خواهید؟ اگر او در پاسخ بگوید: دیگر هیچ، به همه چیز رسیده‌ام، معلوم می‌شود که او واقعاً قهرمانی را هدف نهایی خود قرار داده است. ولی همین قدر کافی نیست که بگوییم که قهرمانی واقعاً برای او کمال است، چرا که اگر برای او کمال باشد، طبعاً باید برای هر انسان دیگری هم کمال باشد. برای این که نشان دهیم که قهرمانی برای او و هر انسان دیگری هدف نهایی هست یا نیست باید پرسش‌مان را ادامه دهیم؛ برای مثال از او پرسیم که چرا قهرمانی را به عنوان هدف نهایی برگزیده‌اید و ثروت را به عنوان هدف نهایی انتخاب نکرده‌اید؟ اگر در پاسخ بگوید: زیرا شهرتی که از این طریق برای انسان حاصل می‌شود، بسیار مهم است، از پاسخ او معلوم می‌شود که شهرت نسبت به قهرمانی هدف نهایی است و مظهر آن را در قهرمانی دیده است. حال اگر از او پرسیم که راهی دیگر هم برای شهره شدن وجود دارد که تلاش کم‌تری می‌برد و شهرتی که از این راه به دست می‌آید بیش‌تر از شهرت قهرمانی هم هست،

طبعاً او با شنیدن این سخن و سوسه می‌شود که آن راه را بیابد و از این طریق شهره آفاق شود. در این صورت، ثابت می‌شود که قهرمانی هدف متوسط بوده است. حال اگر از او پرسیم که چرا برای شما شهره شدن ارزشمند است؟ فرض کنید در پاسخ بگویید که من با این شهرت شاد می‌شوم، معلوم می‌شود که شادی و انبساط خاطر هدف بوده است نه شهره شدن. لذا اگر انبساط روحی از راه دیگر هم حاصل شود، مخصوصاً اگر آن راه آسان‌تر باشد و یا شدت انبساط آن بیش‌تر باشد، طبعاً همان را انتخاب خواهد کرد. حال اگر پرسیده شود که چرا انبساط خاطر برای شما ارزش‌مند است، شاید بگویید که انبساط خاطر مطلوب من است و آن را برای رسیدن به چیز دیگری نمی‌خواهم، بلکه چون انبساط خاطر در واقع، گسترش وجود من است، از این جهت خواهان آن هستیم، زیرا این حالت انبساط از سنخ عدم و نیستی نیست. پس اگر دقت کنیم، او، در واقع، خواهان تحقق خودش هست، و این امور را از آن جهت می‌خواهد که وی را محقق می‌کنند. ظاهراً تا پاسخ به این مرحله نرسد که با رسیدن به هدف گسترش وجودی می‌یابم، هنوز باید دنبال هدف نهایی گشت. در اعماق وجود ما حبّ به ذات و متحقق کردن خود نهفته است، چرا که انسان خود را موجودی غیر کامل و کامل‌شونده می‌یابد. بنابراین، انسان هر هدفی را تعقیب کند برای آن است که خود را می‌خواهد و در صدد تحقق خویش است. مقصود از تحقق خویش، یعنی وجود خود را گسترش دهد و کامل کند.

### هدف نهایی انسان

یکی از اهداف انسان که در صدد تحقق آن است انس با خوبان است. انس با خوبان را به دلیل خوبی‌هایشان می‌طلبند. در بینش توحیدی، خدا سرچشمه همه کمال‌ها و زیبایی‌ها و منبع همه خوبی‌ها و منشأ هر کمالی است، لذا بهترین کمال با انس با خدا نصیب انسان می‌شود. هرچه انسان بیش‌تر با خدا مأنوس باشد و ارتباطش را با او بیش‌تر کند، از زندگی‌اش بیش‌تر احساس رضایت می‌کند؛ یعنی احساس می‌کند با نبود خدا میان تهی بوده و در ارتباط با خدا این خلأ پر شده و زندگی‌اش واقعاً بامعنا تر خواهد شد. این همان چیزی است که در ادیان توحیدی با عنوان عبادت مورد سفارش اکید واقع شده است. قرآن هدف خلقت را عبودیت در برابر حضرت حق تعالی قرار داده است «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون»<sup>۷</sup>. و اگر کسی خود را در مسیر عبودیت قرار دهد، زندگی‌اش معنا دار خواهد شد؛ یعنی اگر در صدد برآید که خواسته خدا را

تحقق بخشد، زندگی او شیرین و معنادار خواهد شد و گرنه زندگی اش معنایی ندارد، گرچه خود هیچ احساس بی معنایی نکند.

### تعیین هدف از سوی خدا

گفتیم که اگر انسان در زندگی خود اهدافی داشته باشد که وصول به آن برایش کمال باشد و زندگی اش را برای وصول به آن اهداف سامان دهد، زندگی اش معنادار خواهد شد. اما چه چیزی برای انسان کمال است و راه وصول به آن کدام است؟ ممکن است خود انسان بعضی از اهداف مانند علم خواهی را به عنوان هدف تشخیص دهد. اما آیا می تواند هر چیزی را که در واقع، کمال برای اوست، تشخیص دهد؟ روشن است که علم انسان محدود است و قادر نیست همه کمالات خودش را بشناسد. خداوند که خالق هستی و انسان است، خود بهتر می داند که هدف از خلقت انسان ها چه بوده است. اگر خدا هدف از خلقت خود را به انسان معرفی کند و راه وصول به آن را به او نشان دهد، انسان می تواند برای وصول به آن هدف از کلام خدا استفاده کند. مهربانی او نسبت به انسان اقتضا می کند که بندگان خودش را در رسیدن به اهداف حیران نگرداند و با نور عقل و وحی هدایتشان کند.

«نظریه هدف الهی» که در مقاله «آیا هدف خداوند می تواند سرچشمه معنای زندگی باشد؟» مفید این معنا است که مدعیان این نظریه سرچشمه معنای زندگی را خداوند و تحقق بخشیدن به اهداف او می دانند. متر به وضوح این مدعا را در آغاز مقاله بیان کرده است:

به باور من، پرسش از این که چه عاملی می تواند زندگی را معنادار کند، پرسشی است از این که (علاوه بر بقای صرف) چه چیزی در حیات ما شایسته احترام عظیم است. یک نظریه خدامحور، آن گونه که در این مقاله تفسیر می شود، [به پرسش فوق] چنین پاسخ می دهد که زندگی انسان فقط تا جایی شایسته احترام عظیم است که انسان ارتباط مناسبی با یک موجود روحانی، که بنیان و اساس عالم طبیعت است، داشته باشد و در دیدگاه سنتی خدامحور، دست کم یک ارتباط مناسب با خدا آن است که هدف او را تحقق بخشیم. این دیدگاه را «نظریه هدف [الهی]» می نامیم.<sup>۸</sup>

آیا نظریه هدف الهی در باب معنای زندگی با تناقض منطقی روبه رو است؟ متر در مقاله

فوق‌الذکر مدعی می‌شود که احتمالاً نظریه هدف الهی دچار تناقض منطقی است. اما با آن که واژه احتمالاً را به کار می‌برد، آهنگ بحث او از آغاز تا پایان نشان می‌دهد که در این نظریه تناقضی وجود دارد. او ابتدا سه برهان خلف برای نشان دادن تناقض منطقی در نظریه هدف الهی نقل می‌کند و سعی دارد نشان دهد که این اشکالات بر نظریه هدف الهی وارد نیست، سپس خود سه دلیل دیگر به صورت برهان خلف در دو مرحله برای نشان دادن تناقض در نظریه هدف الهی ارائه می‌دهد. متز در نقد خود بر سه برهان خلف اول اموری را برای دفع اشکالات پیش‌نهاد می‌کند که برخی از آن‌ها جای نقد و بررسی دارند. از این رو، هم سه برهان خلف اول و هم بعضی از پاسخ‌های ایشان و در نهایت، اشکالات خود ایشان را با دیده نقد می‌نگریم.

#### هدف خدا در تقابل با اخلاقی بودن خدا

برخی از استدلال‌های در ردّ نظریه هدف الهی بر اخلاقی بودن خدا استوار است. در این استدلال‌ها سعی شده بین هدف خدا و اخلاقی بودن او تعارض برقرار شود و با پذیرش اخلاقی بودن خدا هدف‌داری را از او سلب کنند.

#### اخلاقی بودن خدا و تعیین هدف زندگی از سوی او؟

اولین استدلال در ردّ نظریه هدف الهی این است که تعیین هدف از سوی خدا برای انسان اخلاقی نیست، چرا که برداشت‌های جدید از سرشت انسان این است که نباید برای او از پیش، غایت و هدفی را مشخص کرد، زیرا او آزاد است و خود باید هدف خودش را مشخص کند.

نظریه هدف [الهی] در بستر یک مفهوم غایت‌شناختی از سرشت انسان طرح می‌شود که به موجب آن هنجاری بودن بر حسب یک علت غایی فهمیده می‌شود. برداشت‌های جدید از هنجاری بودن، آن‌چنان که مشهور است، این تصور را که آدمیان می‌باید یک غایت از پیش تعریف شده را محقق سازند، رد می‌کنند و در عوض، به این عقیده تمایل دارند که باید بر پایه هنجارهایی که شخص دیگری آن‌ها را وضع نکرده است، زندگی کنیم.<sup>۹</sup>

بنابراین، تعیین هدف از سوی خدا با این نظریه که موجودات عاقل باید بر اساس انتخاب خودشان زندگی کنند، تعارض دارد.

در این استدلال، انسان موجودی مختار و دارای کرامت انسانی و محترم در نظر گرفته شده



است، لذا تعیین هدف و غایت برای زندگی او توهین آمیز تلقی می‌شود. از چهار جهت خواسته‌اند نشان دهند که تعیین تکلیف از سوی خدا با کرامت انسانی ناسازگار است و در نتیجه، خداوند با تعیین هدف زندگی برای انسان، موجود اخلاقی نخواهد بود.

### ۱. اجبار

اولین دلیل بر توهین آمیز بودن تعیین تکلیف از سوی خدا این است که:

محدود کردن انتخاب شخص از طریق تهدید کردن او یکی از اشکال اساسی بی‌حرمتی است و ظاهراً خدا از راه کیفر دادن ابدی ما به علت عدم تحقق غایت مقرر او، ما را تهدید می‌کند.<sup>۱۰</sup>

لازمه تهدید ابدی این است که انسان مجبور شود هدف الهی را بی‌چون و چرا بپذیرد و محقق سازد، چرا که با محقق نساختن دچار عذاب ابدی خواهد شد. مجبور کردن انسان با کرامت او که موجود مختاری است و باید اعمالش را آزادانه انجام دهد، منافات دارد. از این رو، اگر خدا ما را به عذاب ابدی تهدید کند، اخلاقی نخواهد بود. بله، عذاب موقت مستلزم اجبار نیست، چرا که با تهدید به عذاب موقت شخص می‌تواند مقاومت کند و تهدید را نادیده گرفته، عصیان نماید، اما اگر تهدید به عذاب ابدی باشد، کسی را نرسد که عصیان کند.

متز در نقد خود بر این اشکال با بیان این مطلب که هر نوع تهدیدی لزوماً کاری غیر محترمانه تلقی نمی‌شود، چرا که تهدیداتی مانند تهدیدات ضمنی‌ای که در قانون برای مجرمان احتمالی پیش‌بینی می‌شود، غیر محترمانه تلقی نمی‌شود، نتیجه می‌گیرد که:

برای خدا نیز انجام عمل مشابه، کاری توهین آمیز نخواهد بود. اگر غایت خدا این باشد که ما افرادی اخلاقی باشیم، آن‌گاه قصور ما در تحقق بخشیدن به این هدف، کیفری را در پی خواهد داشت و هر تهدیدی را که خدا به صورت ضمنی در خصوص کیفردهی انجام دهد، قابل احترام خواهد بود.<sup>۱۱</sup>

متز پس از این راه‌حل، خود را با این اشکال مواجه می‌بیند که این راه‌حل با تهدید به عقوبت ابدی، که در ادیان الهی آمده است، ناسازگاری دارد، چرا که هیچ عملی مستحق عذاب ابدی نخواهد بود. لذا خود پیشنهاد می‌کند که طرف‌داران نظریه هدف الهی برای مصون ماندن از این اشکال اعتقاد به عقوبت ابدی را نپذیرند.

اما این استدلال نشان نمی‌دهد که چگونه تعیین هدف زندگی از سوی خدا بی‌حرمتی به انسان تلقی می‌شود؟ بلکه این استدلال بیان می‌کند که تعیین هدف همراه با تهدید ابدی توهین به ساحت انسان است.

متز در تقریر استدلال علیه نظریه هدف الهی سخنی از اجبار و مستبدانه بودن به میان نمی‌آورد. تنها در مقام پاسخ به استدلال فوق از عبارات او معلوم می‌شود که تهدید به عقوبت ابدی مستلزم محدود کردن انتخاب انسان می‌شود و این نوع تهدید مستبدانه و سرکوب‌گرانه (اجبار) است و در نهایت، مستلزم توهین است. متز در نقد خود نشان داده است که صرف محدود کردن از طریق وضع قوانین و حتی تهدید غیر مستقیم انسان‌ها به پشتوانه اجرایی قوانین را نباید توهین به آدمیان تلقی کرد. اما چرا باید تهدید به عقوبت ابدی را توهین به ساحت آدمیان حساب آوریم؟ از استدلال متز به دست می‌آید که عقوبت باید متناسب با جرم باشد. از این رو، تهدید به عقوبتی که متناسب با جرم نیست، توهین تلقی می‌شود:

زیرا به وضوح ممکن نیست یک انسان مستحق عقوبت ابدی باشد. هیچ کنش محدودی نمی‌تواند واکنش نامحدودی ایجاد کند و اگر چنین باشد، حتی هیولاهایی همچون هیتلر و استالین نیز مستحق خلود ابدی در دوزخ نیستند. ۱۲

آن‌چه قابل قبول به نظر می‌رسد این است که عقوبت باید متناسب با جرم باشد، کما این که از استدلال متز هم همین مقدار به دست می‌آید. اما اگر به منظور جلوگیری از جرائم، انسان را صرفاً تهدید به عقوبتی سنگین که با جرم سازگاری ندارد، کنند، نه آن‌که در عمل عقوبتش کنند، چرا توهین به حساب آید؟ تهدید در این موارد صرفاً خبر دادن و هشدار دادن از عواقب ناگواری است که در اثر انجام ندادن عمل دامن‌گیر شخص می‌شود.

ممکن است متز به حق بگوید کسی که مرتکب چنین جرمی شده، مستحق عقوبتی می‌شود که متناسب با جرم نیست و این توهین است.

در پاسخ می‌توان گفت: اولاً، روشن شد که صرف تهدید، توهین به حساب نمی‌آید، در حالی که استدلال روی تهدید بود. ثانیاً، بر فرض تهدید به عقوبت ابدی، در صورتی که عقوبت ابدی متناسب با جرم نباشد، توهین به حساب آید، اما به چه دلیل هیچ جرمی متناسب با عقوبت ابدی نیست؟ چرا باید گمان کنیم که هر جرمی باید عقوبت محدود به همراه داشته باشد؟ توجه به

این نکته ضروری می‌نماید که عقوبت‌های الهی مانند جرایم در قوانین اجتماعی امری قراردادی نیست، بلکه عقوبت‌ها در واقع، واکنش‌های خود اعمال و رفتارهای انسانی هستند. پرواضح است که جنایتکارانی همچون چنگیز، هیتلر، استالین، صدام و... با جنایاتشان خوی بد غیر انسانی را سخ را کسب کرده‌اند و این خوی تا ابد در وجودشان هست و عقوبت جز بروز همین خوی بد را سخ چیز دیگری نیست. کسی که خوی درندگی گرفته است تا وقتی که این خوی زشت و پلید با او هست، آثار آن همراهش خواهد بود. و اگر عذاب‌ها متناسب با خوی‌ها باشد، آن وقت استدلال متز کارآیی خود را از دست خواهد داد.

## ۲. استثمار

دومین دلیل بر بی‌حرمتی، وعده بهشت است. وعده بهشت دادن به مثابه وعده غذا دادن به انسان رنجور در برابر کار است. او برای سیر کردن شکم به جبر استثمار می‌شود و برای دیگران کار می‌کند.

اگر خدا به مخلوقاتش وعده نعمت ابدی در برابر انجام فرمان الهی دهد، کاری استثمار می‌کرده است، [زیرا] خدا پیشنهادی می‌دهد که ما نمی‌توانیم آن را رد کنیم.<sup>۱۳</sup>

هدف این استدلال این است که وعده بهشت ابدی چنان وسوسه‌انگیز است که انسان را بی‌اختیار کرده، همان را انتخاب می‌کند که از پیش برایش تعیین کرده‌اند. بنابراین، چنین وعده‌ای یا سرکوب‌گرانه است، چرا که میل به انتخاب مقابل در او به کلی منکوب می‌شود، یا استثمار است، چرا که انسان در برابر وعده‌دهنده رام می‌شود و از خود هیچ‌اختیاری ندارد و این خود بزرگ‌ترین نوع استثمار است.

متز در پاسخ به این اشکال دو راه‌حل پیشنهاد می‌کند: راه‌حل اول این است که اساساً طرف‌دار نظریه هدف الهی پاداش ابدی بهشت را انکار کرده و مدعی شود که یا خداوند در برابر انجام هدفش هیچ پاداشی نمی‌دهد و یا پاداشی محدود می‌دهد. بنابراین، انسان برای رسیدن به بهشت ابدی وسوسه نمی‌شود و اختیار را از کف نمی‌دهد و انتخاب انجام هدف خدا از روی طیب خاطر خودش خواهد بود.

اما این راه‌حل برای مؤمنان به ادیان توحیدی چاره‌ساز نیست، چرا که صریحاً در ادیان

توحیدی مانند اسلام وعدهٔ بهشت جاودانه به مؤمنان داده شده است، «جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الانهار خالدین فیها ابدًا». ۱۴ لذا متر راه حل دوم را پیشنهاد می‌کند: استثمار وقتی مصداق پیدا می‌کند که پیشنهادکننده منزلت شخص را بکاهد یا به او ضربه بزند؛ برای مثال پیشنهاد غذا به گرسنه برای گرفتن کلیهٔ او، استثمار است. اما اگر پیشنهاد غذا در برابر حفظ قوهٔ عقلانی او یا در برابر کار پاره وقت باشد، روشن نیست که استثمار باشد. بنابراین:

اگر چنین کاری استثمار نباشد، آن گاه به نحو مشابهی وعدهٔ بهشت جاودان به ما از سوی خداوند در برابر تحقق بخشیدن به هدف او مبنی بر انجام اعمال اخلاقی از طرف ما، کاری استثماری نخواهد بود. ۱۵

علاوه بر این که در این استدلال نیز صرف تعیین هدف از سوی خدا مردود شمرده نشده، بلکه تعیین هدف همراه با وعدهٔ وسوسه‌انگیز مردود شمرده شده است.

### ۳. اغوا

نفس تعیین هدف برای انسان در واقع، نوعی برخورد توهین‌آمیز به اوست، چرا که این کار منزلت او را در حدی که ابزار برای تحقق هدف دیگران کاهش می‌دهد.

اگر در یک جشن میهمانی، از مردی در لباس مستخدمان پرسیم: «هدف شما چیست؟» به او اهانت کرده‌ام. هم‌چنین ممکن است پرسیم: «شما برای چه این جا هستید؟»... به نظر می‌آید که (نظریهٔ هدف [الهی]) آدمی را بسان یک مخلوق، یک مصنوع الهی و چیزی میان یک آدم‌واره یا روبات (دست‌ساز) و یک حیوان (زنده)، یک مانکن یا شاید فرانکنشتاین، که در آزمایشگاه خدا ساخته شده و سازنده‌اش هدف یا وظیفه‌ای را برای او مقرر ساخته است، تلقی می‌کند. ۱۶

متر این استدلال را از کورت بیر نقل می‌کند و در توضیح اضافه می‌کند که ادعای بیر این نیست که هدف خدا خودخواهانه، یعنی به نفع خودش است تا در جواب گفته شود که هدف خدا به سود ماست، بلکه منظور آن است که همین که خدا برای ما تصمیم گرفت ما در واقع، ابزار خواهیم شد و نیز:

اگر خدا هدفی برای ما مقرر سازد، می‌باید به نحوی به هر یک از ما بگوید:

«کاری هست که می‌خواهم با جان خود آن را انجام دهی و علت وجود تو نیز همین است». همان‌گونه که به نظر می‌آید، این عبارت کمی آهنگ رئیس‌مآبانه دارد. ۱۷

متز در نقد این استدلال می‌گوید: اگر فرض کنیم که هدف خدا اخلاقی زیستن ما باشد و این هدف را به ما ابلاغ کند و از ما با طیننی غیرآمرانه بخواهد که این هدف را با اراده آزادمان تحقق ببخشیم، چرا که او نمی‌تواند به ما اجبار کند، در این صورت، به ما توهین نشده است و ما به عنوان یک ابزار برای هدف او تلقی نشده‌ایم:

خلاصه آن که، تعیین یک هدف می‌تواند از سنخ درخواست الهی - و نه فرمان او - باشد. اگر تعیین غایت بتواند از سنخ درخواست انتخاب یک غایت به نحو آزادانه باشد، آن‌گاه لزوماً امری توهین‌آمیز خواهد بود. ۱۸

نقد متز بر این اشکال این است که اگر خدا هدفش را به صورت آمرانه نخواهد، بلکه آن را همراه با خواهش بخواهد، در این صورت، به انسان توهین نشده است.

به نظر می‌رسد که مؤمنان به ادیان توحیدی با پذیرش این راه‌حل باید بهای سنگینی بپردازند، چرا که اینان یا باید از دین خدا دست بشویند یا دستوراتی را که در دین آمده، کأن لم یکن تلقی کنند، زیرا در این ادیان دستوراتی آکید از سوی خداوند رسیده که به هیچ وجه نمی‌توان از آن‌ها سرپیچی کرد. لحن آیه «ان الله یأمرکم بالعدل والاحسان وایتاء ذی القربی...»<sup>۱۹</sup> یا «قاتلوهم حتی لا تکون فتنه»<sup>۲۰</sup>، لحن خواهش نیست، بلکه دستور آکید بر انجام فرمان است.

## آزادی انسان

اساساً اصل اشکال مبتنی بر این پیش‌فرض است که انسان به طور مطلق آزاد است و هیچ‌کس حق ندارد آزادی او را محدود کند، تنها می‌توان از او خواهش کرد که آزادانه کاری را انجام دهد.

آیا دلیلی بر درستی این پیش‌فرض وجود دارد؟ آیا آزادی مطلق بدون هیچ قید و شرطی ارزش دارد؟ چرا باید فکر کنیم که به کلی آزاد هستیم؟ آیا اگر از کسی که خود را در مسیری انداخته، مثلاً اخلال در نظام آموزش، که نه به سود خودش است و نه به سود جامعه، اگر به صورت آمرانه از او بخواهیم که از این مسیر برگردد، به او توهین کرده‌ایم؟ توجه به این پرسش‌ها

نشان می‌دهد که انسان‌ها به طور مطلق آزادی را به عنوان امری ارزش‌مند قبول ندارند. به تعبیر دیگر، انسان خودش را عقلاً و اخلاقاً و حتی قانوناً به طور کلی آزاد نمی‌بیند؛ برای مثال آیا می‌توان کسی را از وسایلی که با تلاش و کوشش خود به دست آورده، منع کرد؟ تصرف در این وسایل بدون اذن صاحبش و منع کردن او از آن اموال، نه عقلاً جایز است، زیرا مصداق بارز ظلم به دیگران است و نه اخلاقاً جایز است، زیرا ظلم کردن به حقوق دیگران مصداق بارز درنده‌خویی است و اگر قانون ظلم را منع کرده باشد، قانوناً هم ممنوع است.

حال اگر شخصی با عقد قراردادی به ازای دریافت پولی خود را در استخدام دیگری درآورد، طرف مقابل طبق قرارداد می‌تواند به او دستوراتی بر اساس قرارداد بدهد. این دستورات به هیچ وجه توهین به شخص تلقی نمی‌شود، زیرا با عقد این قرارداد، طرف مقابل مالک کاری است که بر عهده شخص آمده است و برای بهره‌وری از مالکیت خود حق دارد به او دستور دهد و این دستور توهین تلقی نمی‌شود. اما بدون عقد قرارداد کسی از هم‌نوعان او حق ندارند به او دستور دهد، چرا که هیچ‌گونه مالکیتی نسبت به او ندارد. لذا دستور دادن به او نوعی توهین تلقی می‌شود. در این جا می‌توان گفت که هر انسانی نسبت به دیگری مالک خودش است و کسی حق تصرف در ملک او را ندارد. اما اگر انسان را با خدا مقایسه کنیم، وضع فرق می‌کند. انسان ملک طلق خداست، او در برابر خالق خود مالک چیزی نیست. تمام هستی‌اش مال خداست. و مالک حق دارد در ملک خودش هر نوع تصرفی بکند، چه تصرف تکوینی و چه تصرف تشریحی و قانونی. بنابراین، او حق دارد که در مملکت خود قوانینی را وضع کند و مردم را موظف به انجام آن کند.

ممکن است گفته شود که اصلاً در مورد خدا مالکیت حقوقی معنا ندارد، چه رسد به این که آن را مطلق هم بدانیم. چرا در مورد خداوند مالکیت حقوقی معنا ندارد، ولی در مورد انسان معنا دارد؟ چگونه یک نقاش، مثلاً در مورد اثر هنری‌اش این حق را دارد که حتی دیگران را از تصرف در آن منع کند و دیگران موظف‌اند این حق را رعایت کنند، اما خداوند که مالک همه هستی است این حق را ندارد یا اساساً حق در مورد خداوند بی‌معناست؟ اساساً تفکیک این دو مورد غیر قابل فهم به نظر می‌رسد.

به علاوه، چرا باید فکر کنیم که احکام الهی، توهین به بشر است؟ احکام الزامی خداوند متعال اگر به سود بشر باشند و خدا از روی مهرورزی آن‌ها را خواسته باشد، توهین‌آمیز به نظر

نمی‌آیند، چرا که شخص با اجرای احکام خدا به کمال می‌رسد. اساساً چرا باید هدف خدا را بیرون از اهداف انسانی تلقی کنیم. ممکن است هدف خدا چیزی جز تأمین رسیدن به کمالات واقعی انسان‌ها نباشد و در آینده خواهیم گفت که خداوند برای خود هدفی از بیرون ندارد تا با رسیدن به آن کامل شود، چرا که او کامل مطلق و بی‌نیاز از هر چیزی است. نه تنها دستورات الهی توهین به بشر تلقی نمی‌شوند، بلکه در بعضی از موارد انسان‌ها به همدیگر دستور می‌دهند و این دستورات توهین تلقی نمی‌شوند؛ برای مثال دستور اکید کمک کردن به زلزله‌زده‌گان و نیازمندان و بیچاره‌گان، اصلاً توهین تلقی نمی‌شود؛ مثلاً دولت می‌تواند مالیات را زیاد کند تا به این امور رسیدگی شود. بنابراین، بستن مالیات جدید برای این امر هیچ‌گونه توهین به شهروندان به حساب نمی‌آید. اگر شخصی را که به لذت‌های موقت دل خوش کرده، دنبال کار نمی‌رود، آینده‌نگری نمی‌کند و عواقب کارها را نمی‌سنجد، با تشویق و تهدید وادار به کاری کنند که برایش سودمند است، نه بر او ظلم روا داشته‌اند و نه به او توهین کرده‌اند. او ابتدا ممکن است گمان کند که در حق او ظلم روا داشته‌اند، اما پس از آن که لذت و فواید کارش را ببیند، می‌فهمد که نه تنها به او ظلم نشده است، بلکه به این می‌اندیشد که اگر بر من سخت نمی‌گرفتند در حقم جفا می‌کردند.

#### ۴. آفرینش با انگیزه ضعیف

متز با توجه به تمثیل بیر به «فرانکنشتاین» تقریر دیگری از اشکال ارائه می‌دهد. متز در این تقریر ادعا می‌کند که هر نوع برخورد ابزاری با انسان توهین به شمار می‌آید؛ برای مثال اگر والدین از این رو به بچه‌دار شدن اقدام کنند که فرزند دیگرشان هم بازی داشته باشد یا به امید آن که این فرزند شغل پدر را ادامه دهد، در این صورت، به این بچه توهین شده است. اگر خدا هم ما را برای غایتی آفریده باشد، یعنی برای اخلاقی زیستن، در این صورت، با ما برخورد ابزاری کرده است.

آفریدن یک موجود عاقل برای هر هدفی غیر از این هدف که آن موجود در پی تحقق غایات و اهداف خودش باشد، کاری اهانت‌آمیز است.<sup>۲۱</sup>

متز در نقد این تقریر می‌گوید: کلیت این قاعده درست نیست، ممکن است آفرینش شخصی، علاوه بر این که هدف آفریننده را تأمین می‌کند و از این جهت با آن شخص به عنوان

ابزار برخورد می‌شود، کار محترمانه‌ای باشد. اما معلوم نیست که با او صرفاً برخورد ابزاری شده باشد، چرا که فرض این است که او را به زور بر اخلاقی زیستن وانمی‌دارد، بلکه صرفاً از او می‌خواهد چنین کند و احیاناً برای او استدلال می‌آورد و چیزی را بر او الزام و تحمیل نمی‌کند. ۲۲

ملاحظه من در تقریر و نقد این اشکال آن است که هم در اشکال و هم در نقد پذیرفته شده است که انسان در اخلاقی زیستن نوعی ابزار است! و متز با بیان این مطلب که انسان در اخلاقی زیستن صرفاً ابزار تلقی نمی‌شود، مدعی است که به او توهین نشده است. در حالی که اصلاً انسان در اخلاقی زیستن ابزار نیست، زیرا همان‌طور که اشاره کردم و تفصیل آن خواهد آمد، غایت و هدف خدا از آفرینش امر بیرونی نیست که به خودش برگردد، بلکه غایت خدا خود خداست و این غایت بالتبع عین رسیدن انسان‌ها به کمالات خودشان است. به عبارت دیگر، آنچه به عنوان هدف بالتبع خدا مطرح است عین رسیدن انسان به کمال خودش است؛ یعنی از آن‌جا که خدا خودش را می‌خواهد، آثار و کمال آثار خود را هم می‌خواهد، و اخلاقی زیستن کمال برای انسان است و عقلاً رسیدن به کمال واقعی، نه کمال موهوم، غایت قصوی و هدف نهایی هر انسانی است، چرا که اگر از انسانی که به هیچ‌وجه دنبال علم نمی‌رود و تمام همش را مادیات و تمتعات مادی قرار داده است، پرسیم اگر راهی برای دانش وجود داشته باشد که نه جلوی مادیات را بگیرد و نه مشکل خاصی را فراروی شما قرار دهد، آیا این چنین نیست که آن را می‌طلبید. اخلاقی زیستن نیز از این قبیل است و علت این که خیلی‌ها اخلاقی نمی‌زیند این است که چیزهای دیگری را برای خودشان هدف قرار داده‌اند که با اخلاقی زیستن در تضام است. بنابراین، اخلاقی زیستن یکی از اهداف واقعی هر انسانی است و انسان در این صورت، برای هدف دیگران آفریده نشده است تا به یک موجود ابزاری مانند فرانکنشتاین تبدیل شده باشد. در این فرض، اگر به انسان برای رسیدن به هدف و غایتی دستورات آمرانه داده شود، بلکه حتی اگر در شرایط خاصی تشویق و تنبیه شود، به او توهین نکرده‌اند.

پس تعیین غایت از سوی خدا کاری غیر محترمانه به حساب نمی‌آید، چرا که تهدید کردن به کیفر ابدی و وعده بهشت ابدی دادن به کسانی که غایت خدا را محقق می‌سازند، در واقع، احترام به انسان و رسیدن او به کمال است. کما این که تعیین هدف خدا مستلزم استعمار و بهره‌کشی از انسان نیست تا از این طریق به او توهین شده باشد. اگر اهداف بالتبع خدا را که همانا اهداف خود انسان هم هست به او گوشزد کنند و از او بخواهند که آن را محقق سازد، به او توهین نشده است.



چرا ما باید فکر کنیم که اساساً به طور مطلق آزاد هستیم؟ اصلاً این اشکال از این پیش فرض ناشی شده که انسان به طور مطلق آزاد است، حال آن که هیچ دلیلی بر این مسئله در دست نیست، بلکه این پیش فرض غیر قابل قبول به نظر می‌آید، به این دلیل که در جامعه، خود انسان‌ها آزادی‌شان را محدود می‌کنند. و به این دلیل که ما ملک طلق خدا هستیم، بنابراین، تصرف در خودمان و در نیرو و قوایمان و تصرف در طبیعت، بدون اذن مالک حقیقی روا نیست. از این رو، اگر به انسان دستور داده شود، به این معنا نیست که چنین شخصی مانند یک فرانکشتاین است و از خود هیچ اختیاری ندارد و صرفاً ابزار برای تحقق اهداف دیگران است. بنابراین، لزومی ندارد که برای پذیرش هدف الهی از اعتقاد به دوزخ ابدی یا بهشت جاویدان یا اعتقاد به آمرانه بودن خدا دست بشویم و آمرانه بودن دستورات الهی را توهین به انسان تلقی کنیم.

### غایت خدا در تقابل با قدرت مطلق او؟

اگر ما باید هدف و غایت الهی را محقق سازیم، خداوند در هدفش به ما نیازمند است و این با قدرت مطلق و بی‌نیازی او ناسازگار است.

اگر غایت مزبور برای تحقق طرح الهی ضروری باشد، آن‌گاه خدا نیازمند کمک ما خواهد بود و اگر خدا نیازمند کمک ما باشد، خدا قادر مطلق نخواهد بود. بنابراین، نظریه هدف [الهی] این نتیجه باطل را در پی خواهد داشت که خدا قادر مطلق نباشد. ۲۳

متز پس از طرح اشکال، به پاسخی اشاره می‌کند و آن این که براساس دیدگاه علت‌گرایانه [دترمینیستی] ضعیف، ما نمی‌توانیم از اجرای طرح الهی سرباز زنیم، بلکه خداوند نظام علی را به گونه‌ای سامان می‌بخشد که ما بالضروره آزادانه چیزی را انتخاب می‌کنیم که غایت او محقق شود.

از نظر متز این پاسخ قانع‌کننده نیست، چرا که تعبیر «انتخاب بالضروره آزادانه» بیان یک تناقض است. متز اشاره می‌کند که این پاسخ مشکل دومی نیز در پی دارد و آن این که اگر همه تا حدودی ملزم و مجبورند امر خدا را به اجرا درآورند و نمی‌توانند از آن سرپیچی کنند، دیگر نمی‌توان دم از زندگی معنادارتر زد. متز در نقد این اشکال اصرار می‌ورزد که ما باید اختیار آزادانه [غیر دترمینیستی] خودمان را حفظ کنیم و در نتیجه، باید بپذیریم که می‌توانیم از تحقق هدف و

غایت الهی امتناع ورزیم. بنابراین، خداوند در تحقق هدف و غایتش به انتخاب ما نیاز دارد. طرفدار نظریه هدف الهی موظف است، نشان دهد که نیاز خدا به کمک ما با قدرت مطلقه او ناسازگار نیست، چرا که قدرت مطلقه او به معنای توانایی اش بر ایجاد ممتنعات منطقی نیست. متز از این راه حل نتیجه می‌گیرد که: اسناد اعمال اخلاقی انسان به خدا و فعل خدا دانستن این اعمال منطقیاً ممتنع است. بنابراین:

اگر تحقق یکی از غایات عالی تر خدا نیازمند آن باشد که ما بر پایه انتخاب آزاد خود عمل اخلاقی انجام دهیم با معنایی از «نیاز خدا به کمک ما» روبه‌رو می‌شویم که قدرت مطلق او را رد نمی‌کند. خدا می‌تواند از این جهت نیازمند یاری ما باشد که منطقیاً نمی‌تواند با فعل مستقیم خود یکی از اهداف ارزش‌مند عالی‌تر را محقق سازد. ۲۴

### نقد پاسخ متز

پاسخ متز به اصل اشکال خالی از مناقشه نیست. این اصل که قدرت بر ممتنعات منطقی تعلق نمی‌گیرد، پذیرفتنی است، چرا که در این موارد اصلاً شیء مورد نظر، یعنی محالات منطقی مانند دایره مربع، اموری شدنی نیستند تا بحث شود که چه کسی بر ایجاد آن‌ها قادر است. اما امور شدنی، یعنی آن‌ها که منطقیاً ممتنع نیستند، را ضرورتاً قادر مطلق می‌تواند ایجاد کند. اگر آفرینش امور شدنی را از قادر مطلق ممتنع بدانیم، مستلزم آن است که خدای قادر مطلق، قادر مطلق نباشد. بنابراین، کارهای اختیاری ما انسان‌ها از آن‌جا که امور شدنی هستند، صدور آن‌ها از خداوند ممکن است و اگر واقع شده باشند، ضرورتاً از خدا صادر شده‌اند و خواهیم گفت که صدور این امور از خدا، به دلیل استنادی که به ما هم دارند، امتناع منطقی ندارد. نتیجه بحث این خواهد بود که کارهای اختیاری انسان باید در حیطه قدرت مطلقه خدا باشند. و خدای متعال فاعل آن‌ها نیز باشد، چرا که هر فعل ممکن اگر در حیطه قدرت قادری قرار نگیرد، معلوم می‌شود قدرت او مطلقه نیست. و اگر خدا قادر مطلق است و فعل ما آدمیان نیز فعل ممکنی است، اگر افعال ما در حیطه قدرت او نباشند، مستلزم آن است که خدای قادر مطلق، قادر مطلق نباشد. از این رو، هر فعلی از هر فاعلی صادر شود فعل خداست (توحید افعالی). «والله خلقکم وما تعملون». ۲۵

بنابراین، استناد افعال اختیاری ما به خدا را نمی‌توان امری منطقیاً ممتنع دانست. گویا متز

گمان کرده است که اگر افعال اختیاری ما مستند به خداوند شود، فعل از اختیاری و آزادانه بودن خارج می‌شود و دیگر فعل به ما انسان‌ها نسبت ندارد، در حالی که چنین نیست، زیرا فعل اختیاری انسان فعلی است که از روی اختیار و رضامندی او سرزند، اما این که این فعل مستند به فاعل یا عامل دیگر هست یا نه، در این امر دخالت ندارد؛ برای مثال نوشیدن شربت گوارا وقتی آزادانه و اختیاری است که با اختیار و اراده آزاد از ما سر زده باشد. اما این نوشیدن علاوه بر اراده آزاد ما مبتنی بر این است که ما وجود داشته باشیم و شربت هم موجود باشد. ابتدای نوشیدن شربت گوارا بر وجود ما و بر وجود شربت گوارا، فعل نوشیدن را از اختیاری بودن خارج نمی‌کند. هم چنین استناد فعل به خداوند با وجود اراده و اختیار ما، فعل ما را از اختیاری بودن خارج نمی‌کند. بنابراین، این فعل هم فعل ماست و هم فعل خدا. اما فاعلیت ما در طول فاعلیت خداست. خداوندی که دمامد خالق ماست، خالق هر فعلی از افعال ما نیز هست، چرا که وجود ممکن - چه خودمان و چه فعل مان- وابسته به واجب بالذات، یعنی خداوند است. بله، اگر فاعلیت ما در عرض فاعلیت خدا می‌بود، ممکن نبود آن را به خودمان و خدایمان نسبت دهیم، چرا که دو فاعل مستقل در یک فعل قابل جمع نیستند.

نتیجه‌ای که از این بحث به دست می‌آید این است که خداوند در تحقق غایتش به ما نیاز ندارد، چرا که فعل ما بیرون از فعل او نیست تا برای تحقق غایتش به غیر نیاز داشته باشد، بلکه تحقق غایت او جز با فعل خود او - که فعل ما هم هست - محقق نمی‌شود. به عبارت دیگر، قبل از آن که فعل ما به خودمان نسبت داشته باشد به خدایمان نسبت دارد. آیه کریمه «وما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی»<sup>۲۶</sup> نیز به همین نکته اشاره دارد. از این بیان معلوم می‌شود که پاسخ اول بر اشکالی که متر آن را ناصحیح دانسته، پاسخ درستی می‌تواند باشد و اشکال متر بر آن وارد نیست. در بررسی این مسئله لازم است مسئله جبر و ضرورت را از منظر فلسفی و علم روان‌شناسی بررسی کنیم.

### جبر در فلسفه و روان‌شناسی

جبر در روان‌شناسی در مقابل اختیار و اراده آزاد به کار می‌رود و مشابه آن مسئله «جبر و اختیار» در علم کلام است. از این رو، جبر به فعلی گفته می‌شود که از فاعلی بدون اراده سر بزند؛ برای مثال به نظر ما، رشد گیاهان یا هضم غذا در معده حیوانات به صورت جبری انجام می‌گیرد، چرا

که اراده‌ای در این جا در کار نیست. اما کارهایی که ما روزانه انجام می‌دهیم، اختیاری و آزادانه‌اند، چرا که آن‌ها را اراده می‌کنیم.

فیلسوفان در بحث علت تامه، وجود معلول از علت تامه را ضروری و واجب دانسته‌اند. طبق این نظریه: «هرگاه علت تامه شیئی محقق شود، وجود معلول ضروری و حتمی است». این ضرورت یا وجوب همان جبر فلسفی است. طبق این بیان، در افعال ارادی و اختیاری هرگاه علت تامه آن‌ها محقق شود، فعل ضرورتاً محقق می‌شود. اما باید توجه داشت که یکی از اجزای تحقق علت تامه فعل ارادی و اختیاری، خود اراده و اختیار است.

از دیر زمان مفهوم جبر در مقابل اختیار با مفهوم حتمیت و ضرورت و وجوب و جبر فلسفی خلط شده است. بعضی گمان می‌کردند که هر کجا حتمیت و ضرورت صادق باشد، به معنای جبر در مقابل اختیار است و در آن مورد، اختیار را بی‌معنا می‌دانستند و برعکس، نفی ضرورت و حتمیت را مستلزم اثبات اختیار در فاعل‌های ارادی به حساب می‌آوردند. بر این اساس، بسیاری از متکلمان ضرورت علی و معلولی را در مورد فاعل مختار که با اراده آزاد کار می‌کند، نفی کرده بودند. این مشاجرات از این رو رخ داده که بین دو معنای جبر فلسفی و جبر روان‌شناختی خلط شده است، در حالی که هر فعل اختیاری‌ای را که انسان انجام می‌دهد به دلیل توحید افعالی، فعل خدا هم به شمار می‌آید و از قضای حتمی الهی شمرده می‌شود.

هم جبری مسلکان و هم قائلان به تفویض گمان کرده‌اند که هر فعل اختیاری فاعلی دارد که با اراده و اختیار او انجام می‌شود و محال است که فعل واحد از دو فاعل سرزند و به دو اراده مستند باشد. از این رو، گمان کرده‌اند که اگر افعال انسان را مستند به اراده و اختیار او بدانیم، دیگر جایی برای اسناد آن‌ها به خداوند متعال باقی نمی‌ماند و اگر آن‌ها را مستند به اراده الهی بدانیم، باید اسناد آن‌ها را به اراده انسان نفی کنیم و انسان را تنها مورد و محل غیر ارادی برای تحقق افعال خدای متعال بشماریم، در حالی که این استدلال مغالطی است و این مغالطه از خلط دو معنای جبر نشأت گرفته است.

پاسخ مغالطه این است که استناد فعل واحد به دو فاعل در عرض هم محال است؛ یعنی هر دو فاعل در عرض هم مؤثر برای انجام فعل باشند. اما اگر دو فاعل در طول هم قرار گیرند و تأثیر یکی در طول تأثیر دیگری باشد، استناد فعل به هر دوی آن‌ها بی‌اشکال است. اسناد یک فعل به دو فاعل طولی، تنها به این معنا نیست که فاعل با واسطه به فاعل بی‌واسطه وجود می‌دهد و فاعل

بی واسطه فعل را ایجاد می‌کند، بلکه فاعل با واسطه هم فاعل بی واسطه را ایجاد می‌کند و هم فعل او را. به عبارت دیگر، وجود فاعل بی واسطه و تمام شئون وجودی او، از جمله فعل او مستند به فاعل هستی بخش است. بنابراین، فاعل بی واسطه در کارهای اختیاری اش هم بی نیاز از فاعل هستی بخش نیست، چرا که فاعل هستی بخش دمام وجود و شئون وجود او را اعطا می‌کند، زیرا شئون وجودی فاعل بی واسطه - که فعل او نیز شأنی از شئویش به شمار می‌رود - وجودهای امکانی هستند، و برهان و جوب و امکان شامل آنها نیز می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، وجود فاعل با واسطه مجرای ایجاد فاعل بی واسطه است.

به نظر می‌رسد متر در نقد بر پاسخ اول، نتوانسته میان دو معنای جبر تفکیک کند. عنوان «انتخاب بالضروره آزادانه» هیچ تناقض درونی‌ای ندارد، چرا که آن چه ما آدمیان انتخاب می‌کنیم و انجام می‌دهیم، چون با اراده انجام می‌دهیم، آزادانه است و چون علت تامه آن محقق شده است، پس این فعل انتخاب شده ضرورتاً محقق می‌شود. اما توجه به این نکته ضروری می‌نماید که یکی از اجزای علت تامه فعل آزادانه اراده آزاد انتخاب کننده است، کما این که یکی دیگر از آنها فاعلیت خود انتخاب کننده و نیز در طول آن فاعلیت خداوند است. ۲۷

ممکن است گفته شود: از آن جا که خداوند این فعل را اراده کرده است، و اراده او ضرورتاً محقق می‌شود، دیگر جا برای اراده آزاد ما باقی نمی‌گذارد. در پاسخ می‌توان گفت: دقیقاً در همین بیان نیز بین دو معنای جبر و ضرورت تفکیک نشده است. شکی وجود ندارد که با اراده خداوند فعل او ضروری می‌شود، اما ضروری شدن فعل به این معنا نیست که فعل ضروری از فاعل مجبور صادر شده باشد و خداوند در فعلش مجبور باشد. بنابراین، با آن که فعل ضروری است، ارادی و اختیاری نیز هست. حال فعل ارادی - که از فاعل ارادی صادر می‌شود - دو حالت دارد: گاهی فاعل ارادی قصد می‌کند که خود مستقیماً فعلش را محقق سازد، که در این صورت، فعل بی واسطه از او صادر می‌شود و ضرورتاً هم صادر می‌شود، چرا که علت تامه آن محقق شده است. و گاهی فاعل ارادی قصد می‌کند که فعلش از مجرای فاعل دیگر محقق شود، در این صورت، فعلش با فاعلیت فاعل دوم محقق می‌شود. در این فرض، فعل باید واقعاً به هر دو فاعل مستند باشد. بنابراین، فاعل دوم باید واقعاً در طول فاعل اول باشد و فاعل اول هم نسبت به فاعل دوم و هم نسبت به فعل او فاعلیت داشته باشد. در مورد فاعل دوم نیز دو صورت قابل فرض است: فرض اول آن است که فاعل اول اراده کند که فعل او از طریق فاعل دوم به

صورتی جبری محقق شود. در این صورت، فعل با تحقق علت تامه ضرورتاً محقق می‌شود و این فعل نسبت به فاعل مستقیم، فعل جبری است و نسبت به فاعل اول، فعل ارادی و اختیاری است. رشد گیاهان، یا طپش قلب حیوانات در فاعل‌های طبیعی نسبت به خدا فعل ارادی است و نسبت به خود گیاه یا حیوان جبری است. فرض دوم آن است که فاعل اول اراده کند که فعل او از طریق فاعل دوم به صورت ارادی محقق شود. در این صورت، فعل با تحقق علت تامه ضرورتاً محقق می‌شود و نسبت به هر دو فاعل ارادی و اختیاری است، در عین حال که فعل ضرورتاً محقق می‌شود.

#### بامعنا بودن «زندگی معنادارتر»

با تصویری که از فاعل‌های طولی و ارادی و اختیاری بودن آن‌ها ارائه داده‌ایم، معلوم می‌شود که اشکال دوم متزبر پاسخ اول نیز وارد نیست. متز این اشکال را مبتنی بر اشکال اول خود کرده است. از نظر او، لازمه تناقضی بودن عنوان «انتخاب بالضروره آزادانه» دترمینیستی است و لازمه آن این است که زندگی بعضی معنادارتر از زندگی بعضی دیگر نباشد، چرا که در این چرخه زندگی کسی آزاد نیست و کاری آزادانه انجام نمی‌دهد تا براساس آن زندگی‌های مختلف را بسنجیم و یک زندگی را که بیش‌تر در راستای هدف حرکت می‌کند، معنادارتر از زندگی دیگر قرار دهیم. بنابراین، با تصویر درست از فاعل‌های ارادی در طول فاعلیت خداوند می‌توان بررسی کرد که کدام زندگی بیش‌تر در تحقق هدف الهی حرکت می‌کند و کدام زندگی کم‌تر و در این صورت، می‌توان گفت زندگی‌ای که بیش‌تر در صدد تحقق هدف الهی است، معنادارتر از زندگی‌ای است که کم‌تر در این مسیر حرکت می‌کند.

## هدف خدا و عاقلانه بودن آفرینش موجودات مختار

با پذیرش اصل آزادی در انسان، این احتمال قوت می‌گیرد که هدف آفرینش خداوند تحقق نیابد، چرا که خداوند از ما انسان‌ها می‌خواهد که انسان‌های اخلاقی باشیم که با اخلاقی شدن ما هدف او محقق می‌شود. اما ما می‌توانیم رفتارهای اخلاقی را انتخاب نکنیم. در این صورت، آفرینش به منظور رسیدن به هدفی که معلوم نیست حاصل شود یا خیر، عاقلانه نیست.

متز در پاسخ به اشکال «غایت خدا در تقابل با قدرت مطلق او» متوجه اشکال عاقلانه بودن آفرینش چنین مخلوقی می‌شود و دو جواب به آن می‌دهد: اولاً، ممکن است خدا در خلق کردن مخلوقات اهداف عالی‌تر متعددی داشته باشد که بعضی ضرورتاً محقق می‌شوند و برخی احتمالاً، و برای عاقلانه بودن آفرینش تحقق اهداف ضروری کافی است. ثانیاً، آفریدن جهان به دست خدا، برای والاترین غایت، که خود نمی‌تواند آن را، به دلیل ارزش انتخاب آزاد اخلاقی بسیار بالا، تضمین کند، عاقلانه است، چرا که سود متوقع در آفرینش جهانی با چنین موجوداتی بیش‌تر از آفریدن جهان بدون انسان‌های آزاد است.<sup>۲۸</sup>

اشکال این است که آفریدن موجود مختار - که به دلیل آزادی اراده‌اش شاید هدف الهی تأمین نشود - عاقلانه نیست. آیا می‌توان هدفی را در نظر گرفت که تحقق آن وابسته به اراده آزاد موجود مختار نباشد، ولی آفریدن او تأمین‌کننده آن هدف باشد؟ ظاهراً این فرض ممکن نیست، زیرا اگر اراده آزاد او در تحقق یا عدم تحقق هدف تأثیرگذار باشد، مشکل حل نشده است، چرا که ممکن است خلاف هدف خدا را برگزیند. و اگر اراده آزاد در تحقق یا عدم تحقق هدف مؤثر نباشد، در این صورت، دادن اختیار به چنین موجودی عاقلانه نیست، مگر آن که گفته شود نفع آفرینش موجودی مختار به امید رسیدن به هدفی که ممکن است محقق شود یا نشود، ارزش بیش‌تری از نیافریدن چنین موجودی دارد. ولی عبارت «ممکن است» در این جا و در عبارت متز به معنای «محتمل است» می‌باشد که حکایت از جهل ما دارد. و در مورد انسان‌ها که نسبت به نتیجه عملشان مردد هستند، همین که سود متوقع ارزشمند باشد، عمل برای رسیدن به آن نتیجه احتمالی عاقلانه است. اما اگر انسانی را در نظر بگیریم که می‌داند عملش نتیجه متوقع را در پی ندارد، قطعاً خواهیم گفت که عمل او عبث و لغو است و از انسان عاقل کار لغو و عبث سر نمی‌زند و کسی این کار را عاقلانه نمی‌داند. بنابراین، در مورد خداوند که عالم مطلق است، این

فرض معقول نیست، زیرا اگر قبل از آفرینش می‌داند که هدفش محقق نمی‌شود، در این صورت، آفرینش او لغو خواهد بود و اگر بگوییم که او نمی‌داند هدفش محقق می‌شود یا خیر، در این صورت، او عالم مطلق و در نتیجه، کامل مطلق نیست.

پاسخ درست این است که خدا از قبل می‌داند که بعضی از بندگانش هدف او را با اراده آزادشان تحقق می‌بخشند. از این رو، هدف او ضرورتاً تحقق می‌یابد و احتمال عدم تحقق هدف به کلی منتفی است. از این رو، آفریدن انسان‌های مختار منافات با تحقق هدف الهی ندارد و عاقلانه نیز هست. بنابراین، تحقق هدف الهی از طریق افعال اختیاری ما، نه قدرت مطلقه او را محدود می‌کند و نه فعل اختیاری ما را از اختیاری بودن خارج می‌سازد. پس ضرورتاً هدف خدا از طریق فعل اختیاری ما محقق می‌شود، و تحقق این هدف از طریق فعل اختیاری ما عیناً فعل اختیاری خدا است، چرا که استناد یک فعل به دو فاعل در طول هم اشکالی ایجاد نمی‌کند و سبب نمی‌شود که قدرت مطلقه او محدود شود یا فعل ما اختیاری نباشد.

### آیا هدف خدا در تقابل با اوصاف کیفی اوست؟

برهان خلف سومی که متز نقل می‌کند و به ظاهر نقد نمی‌کند، در واقع، همین اشکالی است که به صورت دیگر خودش می‌پذیرد. این برهان مدعی است که خدا فرازمانی و فرامکانی است و موجود فرازمانی و فرامکانی هدف مند نیست. بنابراین، نظریه هدف الهی غیر قابل قبول است. متز برای دفع این اشکال می‌گوید: منطقاً می‌توان با دست برداشتن از فرازمانی و فرامکانی بودن خدا، اشکال را مرتفع کرد. اما در واقع، از نظر متز، این کار درستی نیست، چرا که خدا حقیقتاً فرازمانی و فرامکانی است. از این رو، متز همین اشکال را در دو مرحله بازسازی و تکمیل می‌کند. در مرحله اول، نشان می‌دهد که تنها خدا با داشتن اوصاف کیفی مانند فرازمانی و فرامکانی می‌تواند معنادهنده زندگی باشد. و در مرحله دوم، می‌گوید: خدا با اوصاف کیفی نمی‌تواند هدف مند باشد. بنابراین، نظریه هدف الهی غیر قابل قبول است. از نظر متز، نافذترین دلیل بر رد نظریه هدف الهی این است که:

یا (۱) خدا می‌تواند فرازمانی و در نتیجه، مبدأ یکتای معنا باشد، ولی نمی‌تواند غرضی داشته باشد یا (۲) خدا موجودی زمان مند است و می‌تواند غرضی داشته باشد، ولی نمی‌تواند مبدأ یکتای معنا باشد. ۲۹



متز با طرح دو پرسش اشکال خود را مطرح می‌کند:

چرا بیندیشیم که معنای زندگانی ما ذاتاً مبتنی بر رابطه با خداست؟ ... چرا  
 بینداریم که رابطه با خدا عبارت است از تحقق بخشیدن به هدف او؟ ... خدا  
 اوصافی نظیر فرازمانی، تغییرناپذیری، بساطت و نامتناهی بودن دارد که ظاهراً  
 با هدف مند بودن خدا ناسازگارند.<sup>۳۰</sup>

استدلال متز بر ردّ نظریه هدف الهی در دو مرحله انجام می‌شود، در مرحله اول، ادعا می‌شود  
 که خداوند اوصاف خاصی همچون تغییرناپذیری، فرازمانی بودن، بساطت و نامتناهی بودن دارد.  
 و در مرحله دوم، نشان داده می‌شود که این اوصاف با هدف دار بودن خدا ناسازگار است. «این دو  
 مرحله (احتمالاً) نتیجه می‌دهد که نظریه هدف [الهی] نمی‌تواند روایت صحیحی از نظریه  
 خدامحورانه باشد».<sup>۳۱</sup> به تعبیر متز، اوصاف چهارگانه اوصاف کیفی هستند که در غیر خدا یافت  
 نمی‌شوند، و بر اساس نظریه کمال، زندگی با ارتباط به خدای دارای چنین اوصافی معنادار  
 می‌شود. این نظریه می‌گوید: زندگی تنها در صورتی که به سوی ذات برتر و متعالی باشد، معنادار  
 است و خدا تنها ذاتی است که این ویژگی را دارد.<sup>۳۲</sup> بنابراین، سمت گیری زندگی به سوی خدا با  
 داشتن اوصاف چهارگانه کیفی سبب می‌شود که زندگی معنادار شود. این سمت گیری در دنیا چهره  
 سپاس به خدا و هم دم شدن با او در آخرت به خود گیرد.<sup>۳۳</sup> همان‌طور که قبلاً گذشت، متز بر  
 فهرست اوصاف کیفی دو وصف استقلال، یعنی محدود نشدن به وسیله چیز دیگر یا وابسته نبودن  
 به چیزی دیگر و وحدت، یعنی عدم تفرق و تجزیه را نیز می‌افزاید، بلکه با استدلال نشان می‌دهد  
 هر یک از اوصاف چهارگانه مصداقی از استقلال و تجلی ای از وحدت و انسجامند.<sup>۳۴</sup>

متز در مرحله دوم استدلال تلاش می‌کند تا ناسازگاری اوصاف کیفی خداوند را با اصول  
 اساسی نظریه هدفی الهی نشان دهد. متز هشدار می‌دهد که این ناسازگاری از این جهت نیست که  
 اساساً تصور موجود تغییرناپذیر و فرازمانی دشوار است، بلکه ناسازگاری در این است که این  
 مفهوم پیچیده و دشوار نمی‌تواند هدف مند باشد. متز در این مرحله، به طور کلی، سه اشکال را  
 برای نشان دادن ناسازگاری بین اوصاف کیفی خدا و نظریه هدف الهی مطرح می‌کند:

### ۱. هدف داری ملازم با تغییرپذیری

اولین اشکال متز این است که هدف داری شخص ملازم با تغییرپذیری اوست. بنابراین،

خداوندی که تغییرناپذیر است، نمی‌تواند هدف‌دار باشد. متمز می‌پرسد: «چگونه یک موجود تغییرناپذیر فرازمانی می‌تواند هدف‌مند باشد؟»<sup>۳۵</sup> وی از چند جهت به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد:

اولاً، موجود تغییرناپذیر نمی‌تواند به فعالیت هدف‌مند دست بزند، چرا که فعالیت نوعی رخ‌داد است و رخ‌دادها متضمن تغییر و در گذر زمانند.

ثانیاً، اگر خدا برای انسان غایتی انتخاب می‌کند، انتخاب بدون تعمق و سنجش نخواهد بود، و ظاهراً تعمق رخ‌دادی زمانی است و لازمه آن تحوّل و تغییر در خداوند است. ثالثاً، حتی اگر انتخاب مستلزم تعمق هم نباشد، نفس انتخاب کاری زمان‌بر و مستلزم امری جدید در خداست.

رابعاً، تصور این که خداوند جهانی را بر پایه یک طرح بدون زمان آفریده باشد، مشکل است.

خامساً، طرفداران نظریه هدف الهی اعتقاد دارند که خدا ما را از غایتی که مقرر ساخته، آگاه می‌کند و عواقب مثبت و منفی تحقق یا عدم تحقق غایت را گوشزد می‌کند و این امور نیز به نوبه خود متضمن تغییر هستند.

نتیجه‌ای که متمز از این استدلال می‌گیرد این است که خدای متعال با داشتن وصف کیفی تغییرناپذیری نمی‌تواند دارای هدف باشد، چرا که هدف‌داری مستلزم تغییر در خدای تغییرناپذیر است.

قبل از هر چیز باید گفت: در خدا «تعمق» و «سنجش» برای دانستن یا انتخاب چیزی راه ندارد، چرا که او عالم علی‌الاطلاق است و عالم علی‌الاطلاق بدون تأمل، تعمق و سنجش همه چیز را می‌داند.

### متغیر بودن علت متغیر

اشکال متمز این است که انتخاب و لوازم آن، یعنی فعالیت، تعمق، سنجش و آفرینش کل جهان بر اساس یک طرح و آگاه کردن، همه افعالی هستند که به خدا نسبت می‌دهیم و این افعال تغییرپذیرند و لازمه آن تغییر در خداوند است. اما متمز برای این استنتاج دلیلی اقامه نمی‌کند. ممکن است کسی ادعا کند که بر فرض این که افعال خدا، دست‌کم برخی از آن‌ها، سیال و

تغییرپذیر باشند، اما لازم نیست که علت آن‌ها، یعنی خدا، متغیر و سیال باشد. چه اشکال دارد که علت این امور متغیر امر ثابت و غیر متغیر باشد. پس وقتی اشکال وارد است که ادعا شود: «علت هر متغیری متغیر است».

فیلسوفان مسلمان به این قانون در حرکت‌های مادی عارضی و فاعل‌های مادیشان ملتزمند و می‌گویند: علت حرکت‌های عارض بر اجسام متغیر است. لازمه این سخن این است که علت جسم متحرک باید متحرک باشد و ممکن نیست امر ثابتی باشد. اما چرا علت حرکت‌های عرضی باید متغیر باشد؟ پاسخ فیلسوفان مسلمان این است که اگر علت این نوع حرکات ثابت باشد، با تحقق آن باید تمام اجزای فرضی این حرکات یک جا موجود شوند؛ یعنی اصلاً حرکت موجود نشود. توضیح مطلب این که: فرض کنید متحرکی  $10\text{cm}$  از نقطه  $a$  به نقطه  $b$  در حال حرکت باشد. برای این که متحرک از نقطه  $a$  به نقطه  $b$  برسد، ابتدا باید سانتی‌متر اول را طی کند و از آن بگذرد تا وارد سانتی‌متر دوم شود و هكذا. هر یک از این اجزا، اجزای ریزتری دارد که به ترتیب باید یکی پس از دیگری طی شود و همین‌طور. معنای این سخن این است که هر واحد حرکت دارای بی‌نهایت اجزای فرضی است که بین اجزای حرکت ترتیب زمانی وجود دارد. حال فرض کنید که رنگ سیبی از زمان  $t_1$  از سبزی حرکت می‌کند و تا زمان  $t_2$  به رنگ سرخی می‌رسد. بنابراین، طبق تحلیل گذشته، حرکت رنگ سیب از سبزی به سرخی دارای اجزای فرضی است که همه آن‌ها هم‌زمان موجود نمی‌شوند. برای تحقق این حرکت باید علت تامه آن موجود شود. حال علت تامه آن ممکن نیست امر ثابت و غیر سیالی باشد، چرا که لازم می‌آید با تحقق آن تمام اجزای فرضی حرکت هم‌زمان موجود شوند، و لازمه‌اش آن است که حرکت محقق نشود، زیرا حرکت آن است که اجزای فرضی آن در طول زمان موجود شود نه هم‌زمان. بنابراین، باید در علت تامه حرکت امر سیالی وجود داشته باشد. صدر المتألهین معتقد است که علت متغیر در عالم طبیعت خود طبیعت متغیر است. از این رو، باید به حرکت در جوهر قائل شده و حرکت در جوهر را علت حرکت‌های عرضی دانست. طبق این نظر، چون نهاد طبیعت سیب در سیلان است، سبب سیلان رنگ سیب می‌شود. و هر جزء فرضی حرکت در جوهر سیب علت برای جزء فرضی رنگ سیب است. لذا انفکاک معلول از علت رخ نمی‌دهد.

### مسئله ربط متغیر به ثابت

آیا با نظریه حرکت جوهری مشکل «علت متغیر، متغیر است» حل می‌شود. ممکن است پرسش در مورد خود طبیعت سیال تکرار شود که این طبیعت متغیر است و قاعده «علت متغیر، متغیر است» در این جا جریان می‌یابد. اگر علت جوهر متغیر متغیر باشد، برای آن علت متغیر نیز متغیر دیگری لازم است و هکذا و در این صورت، یا این سلسله تا بی‌نهایت باید پیش رود و معنایش این است که اصلاً حرکتی تحقق نیابد و یا به خدا ختم شود و لازمه آن این است که خداوند متعال طبق اصل مزبور دارای حرکت و زمان باشد. در واقع، این بخش همان اشکال متر است. این مسئله همان مسئله بسیار پیچیده «ربط متغیر به ثابت» است.<sup>۳۶</sup> از نظر صدر المتألهین، قاعده «علت متغیر، متغیر است» در طبیعت سیال جاری نیست، چرا که سیلان و تغییر، ذاتی طبیعت است نه عرضی و ذاتی علت نمی‌خواهد تا بحث شود که آیا علت آن متغیر است یا ثابت. برای روشن شدن پاسخ لازم است در این جا جعل بسیط، جعل تألیفی، ذاتی و عرضی توضیح داده شود.

مقصود از ذاتی اموری هستند که یک ماهیت ضرورتاً آن‌ها را دارد؛ یعنی محال است که این امور از ذات جدا شوند. برای مثال، طول، عرض و عمق ذاتی جسم است و محال است جسمی یافت شود که طول و عرض و عمق نداشته باشد.<sup>۳۷</sup> و مقصود از عرضی اموری هستند که ممکن است از شیء جدا شوند؛ یعنی محال نیست که شیء بدون این امور تحقق یابد؛ برای مثال جسمی به ابعاد یک متر محال نیست که این اندازه خاص از او زایل شود. به عبارت دیگر، امور ذاتی اموری هستند که هرگاه از شیء جدا شوند، دیگر آن شیء باقی نمی‌ماند و امور عرضی اموری هستند که اگر از شیء جدا شوند، ممکن است شیء باقی بماند. در مثال جسم با رفتن اصل طول یا عرض یا ارتفاع جسمی باقی نمی‌ماند.

فیلسوفان معتقدند که امور ذاتی با جعل بسیط موجودند؛ یعنی اگر جسمی ایجاد شود با ایجاد جسم، طول و عرض و عمق ایجاد می‌شود. معنای این سخن این است که ذاتیات جسم نیاز به جعل مستقلی در برابر وجودشان ندارند. به تعبیر معروف شیخ الرئیس: خداوند زردآلو را زردآلو نگردانید، بلکه ایجادش کرد. اما امور عرضی محتاج به جعل دیگرند. وقتی بر شیئی عرضی عارض شود، وجود عرض محتاج به علت است. تا شیء از سوی علت موجود نشود، امری عرضی عارض آن نمی‌شود.

قاعده «علت متغیر، متغیر است» در جایی است که تغیر متغیر امر عرضی باشد نه ذاتی و تغیر طبیعت سیال در حرکات جوهری، ذاتی جوهر است و نیاز به علت ندارد. بنابراین، اگر در این امور جعلی در کار باشد، در وجودشان است نه در سیلان‌شان. به عبارت دیگر، علت تامه، وجود طبیعت سیال را جعل می‌کند و سیلان ذاتی طبیعت است و جداگانه مجعول واقع نمی‌شود، چرا که ذاتیات اموری ضروری‌اند و امور ضروری مجعول نیستند. لذا سیلان طبیعت سبب بر خلاف سرخی‌اش نیاز به علت ندارد، زیرا حرکت ذاتی طبیعت سبب است. بنابراین، فقط وجود طبیعت سیال به علت هستی‌بخش نیاز دارد و در این صورت، لازم نیست علت هستی‌بخش متغیر باشد.

### بازسازی اشکال و بسط نظریه صدرالمتألهین

ممکن است هنوز گمان شود که اشکال حل نشده است. همین اشکال در جوهر سیال با علت ثابتش عود می‌کند، زیرا اگر جوهری سیال باشد، معنایش این است که این جوهر هم مانند هر حرکت دیگری دارای اجزای فرضی است و علت تامه ثابت نسبت به تمام این اجزای فرضی علیت دارد، لذا همین که علت تامه ثابت محقق شد، باید تمام اجزای جوهر سیال با هم محقق شوند و تحقق هم‌زمان اجزای فرضی جوهر سیال به معنای عدم تحقق جوهر سیال است.

پاسخ این است که اگر علت و جاعل ثابت و فرازمان باشد، دیگر با چیزی نسبت زمانی ندارد. اشیای زمانی فقط برای ما - که در زمان قرار داریم - گذشته، حال و آینده دارند، اما برای موجود فرازمانی فقط موجودند و برای او گذشته، حال و آینده نیستند. بنابراین، اجزای فرضی طبیعت سیال نسبت به علت فرازمانی موجودند، گرچه جزء دوم طبیعت نسبت به وجود جزء اول طبیعت معدوم است، و جزء سوم نسبت به وجود جزء دوم معدوم است و همین‌طور هر جزء بعدی نسبت به جزء قبلی. ولی همه این اجزا نسبت به علت فرازمانی فقط موجودند، هیچ‌یک از اجزا معدوم نیستند تا انفکاک معلول از علت تامه لازم بیاید.

ممکن است از طریق انطباق علم موجود فرازمان، مثلاً خدا به معلوم زمانی این اشکال پیش آید که علم خدا مطابق معلوم هست یا نه؟ اگر معلوم زمانی باشد، باید علم مطلق خدا هم زمانی و در نتیجه، خود خدا هم زمانی باشد، و اگر علم خدا مطابق با معلوم نباشد، در علم مطلقش خدشه وارد می‌شود. پاسخ اجمالی به این پرسش این است که وجود معلوم زمانی نسبت به خودش، یعنی اگر بعضی از اجزای آن را با بعض دیگر مقایسه کنیم، زمانی است، اما نسبت به

علم فرازمانی و نسبت به خود موجود فرازمانی، زمانی نیست. توضیح مطلب این که: متغیر و سیال بودن از امور نسبی است، لذا متغیر از جهتی متغیر است و از جهت دیگر ممکن است ثابت باشد. وقتی گفته می‌شود تقسیم وجود به ثابت و سیال از نوع تقسیم‌های نسبی است، به این معناست که هرگاه بعضی از وجودها را نسبت به بعضی از وجودهای دیگر بسنجیم، وجودشان نسبت به آن‌ها سیال است، اما اگر این سنجش را انجام ندهیم، وجودشان سیال نیست یا در سنجش با موجودات دیگر ممکن است وجودشان سیال نباشد. امور سیال نسبت به موجودات فرازمانی و ثابت فقط موجودند و نمی‌توان آن‌ها را سیال دانست.

فرض کنید خداوند در جهان ماده فقط یک جسم به طول سیال  $t$  آفریده باشد؛ آیا این جسم ابتدا و انتها دارد یا ندارد؟ نمی‌توان منکر ابتدا و انتهای آن شد. اما آیا این موجود ابتدای زمانی دارد و حادث است؟ برای این موجود نمی‌توان لحظه حدوث مشخص کرد، چرا که حدوث مستلزم عدم سابق است و لازمه آن این است که زمان قبل از این جسم وجود داشته باشد، پس قبل از آن باید حرکتی باشد، چرا که زمان مقدار حرکت است، پس قبل از این جسم باید جسم متحرکی وجود داشته باشد تا در اثر مقایسه یکی را نسبت به دیگری حادث بدانیم. اما وقتی جسم دیگری نیست، تقدّم و تأخّر نسبت به آن بی‌معناست. حال اگر جسم دیگری قبل از این جسم وجود داشته باشد، در این صورت، کاملاً معقول است که این دو موجود زمانی را با هم مقایسه کنیم و یکی را مقدم بر دیگری بدانیم یا هر دو را هم‌زمان بدانیم. اما آیا با وجود جسم دیگر و مقایسه این دو جسم، می‌توان گفت که این جسم نسبت به موجودی که فرازمانی است هم همین نسبت را دارد؟ پرواضح است که این نسبت مخصوص دو امر زمانی است. بنابراین، اگر یکی از دو موجود فرازمانی باشد، این مقایسه قابل قبول نیست، موجود زمانی با فرازمانی نسبت زمانی ندارد تا بعضی از اجزا نسبت به فرازمانی موجود و بعضی دیگر معدوم باشند.

بنابراین، اگر افعالی که از خدا صادر می‌شود، زمانی و تغییرپذیر باشند، لازم نمی‌آید که خدا هم مانند فعلش متغیر باشد. به عبارت دیگر، فرق است بین ایجاد حرکت، و بین ایجاد متحرک. در ایجاد حرکت محرک باید خود متحرک باشد، ولی در ایجاد متحرک، ذات متحرک ایجاد می‌شود که حرکت ذاتی آن است. اگر علت فاعلی ثابت، متحرکی را که اندازه حرکت ذاتی اش ۱۰ ثانیه است ایجاد کند، آن چه از فاعل ایجاد می‌شود وجود واحدی است که از نظر مقدار بسیط است و به ۱۰ تا ۱۰ ثانیه یا ریزتر قابل تقسیم است، اما باید توجه داشت که این وجود،

بالفعل جزء ندارد و همین واحد بسیط، معلول علت خود است.

فرض کنید خداوند استوانه‌ای را روی سطح آب خلق کند و آن را در آب عبور دهد، و در نظر بگیرید هنگامی که خداوند این استوانه را ایجاد می‌کند، بیننده‌ای که قدرت دید او فقط سطح است و از ارتفاع دیدی ندارد، حضور دارد. او مشاهده می‌کند که در رأس ساعت  $t_1$  در سطح آب دایره‌ای خلق شد و این دایره تا رأس ساعت  $t_2$  ادامه پیدا کرد و پس از آن نابود شد. اگر از بیننده مذکور پرسیم که چه چیزی رخ داده است، خواهد گفت، فقط دو بعدی‌ای به نام دایره ایجاد شد و از  $t_1$  تا  $t_2$  ادامه داشت. این بیننده به دلیل ضعف دید خود تصویری از استوانه نمی‌تواند داشته باشد. اما اگر از ناظری که قادر بر دیدن از ارتفاع هم هست پرسیم که در آن مدت چه چیزی رخ داده است، در پاسخ می‌گوید: در  $t_1$  سه بعدی‌ای به نام استوانه خلق شد و تا  $t_2$  وجودش استمرار پیدا کرد، در ضمن یک حرکت مکانی هم داشت. اما اگر از او پرسیم که آیا این استوانه جوهرش هم حرکت داشت، پاسخش منفی خواهد بود، چرا که او جوهر استوانه را ساکن مشاهده کرده است. اما اگر از بیننده‌ای که گویا بر بام زمان نشسته و شعاع دید او از افق زمان بالاتر است و تمام زمان را یک جا مشاهده می‌کند، پرسیم که چه چیزی رخ داده است، خواهد گفت چهار بعدی‌ای به نام استوانه‌ی زمان دار خلق شد و مکانش هم تغییر کرد. این بیننده بعد چهارم اشیا را یک جا می‌بیند، همان طور که بیننده قبلی سه بعدی را یک جا می‌دید. بنابراین، حال فرازمانی‌ها این است که اشیا زمان دار را یک سره می‌بینند.

بنابراین، موجود تغییرناپذیر می‌تواند به فعالیت هدف مند دست بزند، فعالیتی که از سنخ خلق باشد نه از سنخ تحریک. از این رو، تصور خلق جهان با یک طرح بدون زمان اشکال ندارد، چرا که معلوم شد که موجود فرازمانی برتر از افق زمان است و موجود زمانی نسبت به موجود فرازمانی، زمان دار نیست. به نظر می‌رسد که واژه «طرح» در این جا کمی غلط انداز باشد، چرا که زمانی بودن را القا می‌کند، در حالی که منظور این است که خلق خدا بر اساس علم است؛ یعنی هرکس جهان را مشاهده کند، درک می‌کند که این جهان از خالقی عالم صادر شده است. از این جا معلوم می‌شود که وقتی در مورد خدا هدف و انتخاب هدف به کار می‌رود، به این معنا نیست که او می‌نشیند و مانند ما انسان‌ها فکر می‌کند، جوانب کار را می‌سنجد و یکی از دو طرف را ترجیح می‌دهد، بلکه چون به خودش عالم است به هر آن چه صلاح است عالم است و همان را معرفی می‌کند و اعلان می‌دارد و وقتی هدف او را مطالعه می‌کنیم، می‌بینیم که از اتقان

برخوردار است. هنگامی که گفته می‌شود خدا هدفش را اعلان می‌کند به این معنا نیست که مانند انسان‌ها سخن می‌گوید، بلکه سخن گفتن او وحی او به انبیاست و نازل‌ترین نوع وحی این است که اصواتی را خلق کند و به گوش نبی برساند.

## ۲. ناسازگاری بساطت خدا با غایات و افعال متعدّد

از نظر متر، بساطت خدا به عنوان یکی از صفات کیفی با غایات متعدّد داشتن او و نیز با افعال متعدّدش ناسازگار است. به گمان متر، خدا بسیط است، لذا نباید بیش از یک فعل و یک غایت داشته باشد، چرا که اگر دارای غایات متعدّد باشد، لازم می‌آید که خدا برای موجودات خلق‌های متعدّدی را برای غایات مختلف در نظر بگیرد و لازمه آن این است که خدا بسیط نباشد.

چگونه امکان دارد یک موجود مطلقاً بسیط غایات متعدّدی داشته باشد؛ مثلاً غایتی برای انسان‌ها و غایتی برای حیوانات؟... برای پرهیز از این لازمه ضد شهودی که زندگی حیوانات بتواند به همان اندازه زندگی انسان‌ها معنا دار باشد، طرفدار نظریه هدف [الهی] می‌بایست معتقد باشد که باید برای انسان‌ها غایتی متفاوت و برتر از غایت حیوانات در نظر گیریم. حال اگر غایات انسان و حیوان اجزای یک طرح واحد برای عالم باشند، به نظر می‌رسد که وجود اجزا مستلزم نفی بساطت است. همین مطلب درباره اعمال مختلفی که در بالا ذکر شد، جاری است؛ یعنی ظاهراً انجام بیش از یک فعل [از سوی خدا] به بساطت مطلق خدا لطمه می‌زند.... ۳۸

### تکثر فعل با بساطت خدا

ما ابتدا اشکال دوم، یعنی تعدّد افعال را بررسی می‌کنیم و پس از آن و در پرتو آن به تعدّد غایات می‌پردازیم. مضمون این اشکال بیان قاعده‌ای است که در فلسفه و عرفان اسلامی به قاعده الواحد معروف است، با این تفاوت که در این مورد در خصوص فعل خدا مطرح شده است که نمی‌تواند متکثر باشد. مضمون قاعده این است که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود. عرفا به سادگی این قاعده را می‌پذیرند، چرا که در دید آنان کثرت امور مجازی اند و به زبانی می‌توان گفت که خدا یک چیز خلق کرد و آن فیض مقدّس است. اما فیلسوفان با پذیرش این اصل با یک مشکل



جدی روبرو شده‌اند و آن این که طبق قاعده مذکور از خداوند یک چیز بیش تر صادر نمی‌شود و همین‌طور از صادر اول نباید بیش تر از یک چیز صادر شود. بنابراین، چگونه کثرات عرضی را باید توجیه کرد. صدور کثیر از واحد مبتنی بر اصولی است که باید به اختصار از آن بحث کنیم.

### ربط بودن معلول

تحلیل دقیق رابطه علیت بین علت و معلول حکم می‌کند که معلول عین ربط و وابستگی به علت باشد و از خود هیچ‌گونه استقلالی نداشته باشد. توضیح مطلب این که وقتی گفته می‌شود «علت به معلول وجود داده است» به مثابه این گفته نیست که «حسن به حسین گل هدیه کرده است». در اهدای گل حداقل چهار چیز وجود دارد: دهنده، گیرنده، فعل هدیه دادن، و گلی که هدیه داده می‌شود. اما وقتی علت به معلول وجود اعطا می‌کند، چهار چیز وجود ندارد؛ یعنی این گونه نیست که علت از خزینة وجودش وجودی را بردارد و به معلول بدهد، چرا که قبل از آن که علت وجود بدهد، معلولی نیست و وجودی غیر از وجود علت نیست. در این جا، فعل ایجاد کردن عین وجود است، پس ایجاد کردن و وجود یک واقعیت‌اند. و نیز این ایجاد و وجود با خود معلول یکی است، زیرا قبل از ایجاد معلولی نیست، چرا که اگر باشد، دیگر ایجاد تحقق نمی‌یابد. پس ایجاد علت، وجود معلول و خود معلول یک چیزند. حال آیا وجود معلول امری مستقل از وجود علت است؟ مسلماً امری مستقل از علت نیست، زیرا اگر امر مستقل از علت باشد، معلول او نخواهد بود. پس معلول عین وابستگی به علت است، نه امری وابسته به علت.

### تقسیم وجود به مستقل و رابط

بدیهی است که عالم خارج را موجودات پر کرده‌اند. و اگر وجود خدا را به عنوان واجب‌الوجود یا به عنوان کامل مطلق بدیهی ندانیم، وجود خدا با برهان ثابت است، زیرا اگر واجب‌الوجود موجود نباشد، مستلزم آن است که آن که واجب است موجود باشد، موجود نباشد.<sup>۳۹</sup> نتیجه این دو فرض بر اساس اصول پیش گفته این است که همه موجودات معلول خدا و عین ارتباط به خدا هستند، زیرا خدا کامل مطلق است و کامل مطلق هر نوع کمال مفروضی را داراست و یکی از کمال‌های مفروض این است که علت برای هر موجودی است.

## وحدت در عین کثرت وجود

وجودهای کثیر در عین حال که کثیرند، باید واحد باشند تا از خدا صادر شده باشند؛ یعنی کثرات از آن نظر که معلول خدای بسیط‌اند باید بازگشتشان به یک وحدت باشد، وگرنه لازم می‌آید که بعضی از این کثرات به جهتی عین ارتباط با خدا باشند و بعضی دیگر به جهتی دیگر نیز عین ارتباط با خدا باشند. لازمه این سخن این است که در خدا جهاتی فرض شود که با بساطش ناسازگار است. بنابراین، فرض کثرت در معلول خدا بدون ارجاع به وحدت نامعقول است. از این رو، کثرت بدیهی عالم خلق در درون خود وحدتی دارد که عین ارتباط به خداست و این وحدت است که از خدای واحد بسیط صادر شده است. به عنوان تشبیه، توجه به خود و قوای ادراکی خود برای به تصویر کشیدن کثرت در عین وحدت کمک می‌کند. بی‌شک، ما قوای ادراکی حسی مانند لامسه، سامعه، شامه و باصره داریم. هریک از این قوا ابزاری مانند گوش، چشم، و... دارند که زمینه ادراک حسی را فراهم می‌آورند. بی‌شک، وقتی صدای دل‌نوازی می‌شنوید می‌توانید بگویید که سامعه من شنیده است و وقتی منظره زیبایی را می‌بینید می‌توانید بگویید که باصره من دیده است. هم چنین می‌توانید بگویید که من آن صدای دل‌نواز را شنیده و یا آن منظره زیبا را دیده‌ام، ولی هرگز نمی‌توانید بگویید که باصره من شنیده یا سامعه من دیده است. قوای ادراکی ما از ما جدایی ندارند، بلکه عین خود ما هستند، ولی در عین حال، این‌ها نسبت به هم غیر یکدیگرند. عالم هستی با کثراتی که دارد وقتی کل و مجموع این کثرات را با خدا می‌سنجیم، عین ارتباط با خدا هستند و وقتی این کثرات را نسبت به هم می‌سنجیم، بعضی از این کثرات غیر از بعض دیگرند.

## صادر اول

بی‌شک، تمام عالم کثرت معلول خداوند هستند، چراکه خدا کامل مطلق است و هرچه در عالم هستی موجود است، باید معلول او باشد. آیا ممکن است از خدا بی‌واسطه کثرت صادر شود؟ اگر فرض کنیم که از خدا دو چیز هم‌عرض صادر شده باشد، معنای آن این خواهد بود که هریک از این دو وجود دارای کمالاتی هستند که دیگری از آن بهره‌ای ندارد. حال، آیا می‌توان موجودی را در نظر گرفت که او هم از خدا صادر شود و جامع هر دو کمال این دو معلول باشد؟ بی‌شک، فرض چنین وجودی ناممکن نیست؟ آیا می‌توان فرض کرد که این موجود سوم از خدا صادر نشده باشد؟ عدم صدور این موجود از خدا ممکن نیست، زیرا خداوند کامل مطلق است و

کامل مطلق موجودی است که فیاض علی الاطلاق است. بنابراین، در او امساک نیست، پس باید این موجود مفروض نیز وجود داشته باشد. حال آیا این موجود در عرض آن دو موجود است یا در طول آن دو؟ اگر در عرض آن دو موجود باشد، می‌پرسیم که آیا ممکن است خدا موجودی در طول این سه موجود بیافریند که وجود هر یک از این سه موجود وابسته به آن موجود باشد، به گونه‌ای که این موجود مفروض مجرای فیض خدا برای آن سه موجود باشد؟ بی‌شک، چنین امری ممکن است و برهان سابق می‌گوید که چنین موجود فرضی نیز باید موجود باشد. حال اگر در طول وجود این موجود، موجود برتر و بالاتری فرض کنیم، طبق برهان مذکور باید موجود باشد. نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که اولین صادر باید همه کمالات امکانی را بدون کم‌ترین کاستی دارا باشد و مجرای فیض برای موجودات پایین‌تر باشد، موجودات پایین‌تر نیز به ترتیب الاقرب فالاقرب مجری فیض موجودات پایین‌تری باشند و این مجاری فیض باید تا به نازل‌ترین وجود برسند. این برهان نشان می‌دهد ظفره در عالم وجود محال است. از سوی دیگر، هر یک از این وجودات نسبت به موجودات بالاتر ضعف وجودی دارند و این ضعف‌ها سبب کثرات عرضی در عالم وجود می‌شوند. از سوی سوم، این وجودها که در طول هم واقع می‌شوند، هر کدام عین ربط به وجود بالاتر از خود هستند و تمام وجودات پایین‌تر از صادر اول، همگی عین ربط به صادر اول هستند و صادر اول هم عین ربط به خداست و بنابراین، ماسوی‌الله عین ربط به خدا هستند. لذا کل نظام هستی یک واحد است که از خدا صادر شده است. پس کثرات عالم وجود منافاتی با قاعده‌الواحد ندارند و از خدا فقط یک چیز صادر شده است و آن همین وجود منبسط است.

از این جا جواب اشکال دوم نیز معلوم می‌شود و آن این که تمام غایاتی که بیرون از ذات خدا در نظر گرفته می‌شوند، وجودهایی هستند که در ظرف خودشان محقق می‌شوند و طبق برهان مذکور همگی نسبت به خداوند معلول و عین ارتباط به او هستند و لذا در ارتباط با خدا هیچ کثرتی ندارند، بلکه این کثرات در درون خود این غایات هستند که هرگاه یکی از این‌ها با دیگری سنجیده شود، غیر هم خواهند بود و وقتی آن‌ها با خدا سنجیده شوند، یک غایت بیش‌تر نیستند. و غایت خدا این است که کل عالم هستی را یک جا مورد اراده خود قرار داده است. با توجه به این برهان تصور عالم بزرگ از خدای بزرگ هیچ دشواری ندارد.

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد  
این همه نقش در آینه او هام افتاد  
این همه عکس می و نقش مخالف که نمود  
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

### ۳. تقابل هدف داری خدا با نامحدود بودن او

آخرین اشکالی که متز بر نظریه هدف الهی مطرح می‌کند، این است که خدا دارای وصف کیفی نامحدود بودن است و موجود نامحدود نمی‌تواند هدف مند باشد، چرا که موجود هدف مند یعنی موجودی که فاقد چیزی است که با فعالیت واجد آن می‌شود و اگر خدا نامحدود است، دیگر فاقد چیزی نیست تا واجد آن شود. بنابراین، فرض هدف در خدا با نامحدودیت او ناسازگاری دارد.

چگونه موجودی که نامحدود است می‌تواند هویتی هدف مند داشته باشد؟ آن گونه که نوزیک بیان می‌کند: «وجود داشتن به نحو خاصی، که همراه با نفی نحوه‌های دیگر هستی است، مستلزم محدود بودن است. بنابراین، به نظر می‌رسد که هیچ واژه‌ای نمی‌تواند یک شیء نامحدود را توصیف کند و نمی‌توان هیچ واژه بشری را به درستی بر آن شیء اطلاق کرد.»<sup>۴۰</sup>

انسان‌های هدف مند متوجه می‌شوند که چیزهای لازم و ضروری‌ای را ندارند، لذا اشتیاق داشتن آن‌ها در وجودشان شعله‌ور شده، آن‌ها را هدف قرار داده و با تلاش مسیر رسیدن به آن‌ها را انتخاب می‌کنند تا به آن‌ها برسند و آرام گیرند. انسان با تشخیص مطلوبیت آن امور و شعله‌ور شدن اشتیاق داشتن آن‌ها در وجودشان و خواستن آن‌ها هدف دار و هدف مند می‌شود. طبق این تحلیل، هدف مندی در موجوداتی فرض دارد که فاقد اموری باشند و آن امور را برای خود کمال بپندارند و با تلاش و کوشش به آن برسند. اما اگر موجودی بی‌نهایت و کامل مطلق باشد و هر کمال مفروضی را دارا باشد، این موجود نمی‌تواند طبق تحلیل پیش گفته هدف مند باشد، زیرا او کمالی را فاقد نیست تا آن را هدف قرار دهد. آن چه ذکر شد تقریری از اشکال متز است.

متز برای تأیید مدعای خود عبارتی از نوزیک نقل کرد که بخش اول عبارت نوزیک مؤید تقریر بالاست. ولی همان‌طور که مشاهده می‌کنید عبارت منقول دارای دو بخش است؛ بخش اول مدعای درستی است و برای اثبات هدف مند نبودن خدا به معنایی که در بالا تحلیل شد، کارساز است. اما بخش دوم عبارت نوزیک نتیجه‌ای است که از بخش اول عبارتش می‌گیرد. این نتیجه اولاً، به بحث هدف مند نبودن خدا به معنای یاد شده ارتباط ندارد. ثانیاً، خود این نتیجه که موجود نامحدود به هیچ وجه توصیف پذیر نیست، جای گفت و گو دارد و نمی‌توان آن را نتیجه منطقی بخش اول دانست، مگر این که مراد از آن توصیفی باشد که کنه ذات

او را نشان دهد. و چون این بحث مستقیماً مربوط به هدف مندی خدا نمی‌شود، در پایان از آن بحث خواهیم کرد.

### هدف‌داری خدا

آیا خدا در خلق آفرینش هدف دارد؟ بعضی از صاحب‌نظران هدف و علت غایی را در مورد افعال الهی انکار کرده‌اند. در مقابل، کسانی هدف الهی را سود رساندن به مخلوقات شمرده‌اند و گروه سوم مدعی شده‌اند که علت فاعلی و علت غایی در خدا یکی است. هدف خدا خود خداست. کارهای اختیاری انسان معمولاً به این ترتیب انجام می‌شود که نخست تصویری از کار و نتیجه آن در ذهن شخص پدید می‌آید و مقدمه بودن کار برای حصول نتیجه و فایده مترتب بر کار مورد تصدیق واقع می‌شود، سپس شوق به فایده‌ای که بر کار مترتب می‌شود و این که این فایده خیر و کمال برای اوست، در نفسش حاصل می‌شود و در پرتو این شوق، شوق به خود کار نیز بروز می‌کند و در صورت فراهم بودن شرایط و نبودن موانع، انسان تصمیم بر انجام خود کار می‌گیرد. اما آیا این فرایند در هر فعل اختیاری ضرورت دارد، به گونه‌ای که اگر فاعلی فاقد علم حصولی و شوق نفسانی بود، کارش اختیاری نباشد؟ یا علت غایی نداشته باشد؟ اگر دقت شود معیار اختیاری بودن کار وجود علم و حب است؛ یعنی کار را از سر آگاهی و از روی حب انجام دهد. بنابراین، شوقی که در پرتو علم سبب فعل می‌شود، علت غایی است و فعلی که انجام می‌گیرد فعل اختیاری است. پس فعل خدا طبق تحلیل بالا اختیاری است، چرا که از روی علم و حب انجام می‌گیرد و کیفیت آن در حد فهم ما این است که خدا به ذاتش عالم است و خودش را دوست دارد و بالتبع به آثارش علم دارد و حبش نیز به آن‌ها بالتبع تعلق می‌گیرد. بنابراین، علت فاعلی و علت غایی در مورد خدا - برخلاف انسان‌ها - یکی است.

مطلوبیت فعل تابع مطلوبیت خیر و کمالی است که بر آن فعل مترتب است. از این رو، مطلوبیت هدف اصیل است و مطلوبیت فعل فرعی و تبعی است. هدفی که از انجام کار در نظر گرفته می‌شود ممکن است مقدمه برای هدفی بالاتر باشد، ولی سرانجام هر فاعلی هدف نهایی و اصیلی خواهد داشت که اهداف متوسط و قریب و مقدمات و وسایل در پرتو آن مطلوبیت می‌یابند. مطلوبیت اصلی هدف و مطلوبیت فرعی خود فعل و وسیله در انسان‌ها به صورت شوق ظاهر می‌شود و متعلق آن کمال مفقودی است که در اثر فعل تحقق می‌یابد. اما باید توجه داشت

که فعل خدا نیز مطلوب اوست، ولی نه از این رو که خداوند کمالی را فاقد است که به واسطه فعل حاصل می‌آید، چرا که او کامل مطلق است و هیچ کمالی را فاقد نیست، بلکه فعل از آن رو مطلوب است که خداوند حب به کمال خود، که عین ذاتش است، دارد. این حب بالتبع به آثارش تعلق می‌گیرد و موجب افاضه آن آثار می‌شود. بنابراین، اگرچه مطلوبیت فعل خدا فرعی و تبعی است، تابع کمال موجود است نه تابع کمال مفقود.

با توجه به علم مطلق خدا این نتیجه به دست می‌آید که خدا همه آثار کمالی‌ای را که بر فعل او مترتب‌اند، هم می‌داند و هم مطلوب اویند. و گفتیم که این مطلوبیت تابع مطلوبیت کمال ذات اوست. براساس بحث‌های گذشته که فعل خدا واحد است، می‌توان گفت که فعل خدا یک مطلوبیت تبعی بیش‌تر ندارد، ولی این بیان مانع از آن نیست که فعل خدا در درون خود دارای کثرتی باشد و در این صورت، ممکن بلکه لازم است در میان آن‌ها رابطه اصالت و تبعیت نسبی برقرار شود؛ برای مثال چون انسان از کمالات بیش‌تر و بالاتری برخوردار است، ممکن بلکه لازم است که پیدایش جهان مقدمه‌ای برای پیدایش انسان بوده باشد. از این رو، می‌توان برای انسان مطلوبیت اصیلی نسبت به مطلوبیت جهان در نظر گرفت. بر این اساس، می‌توان زندگی انسان را، در صورتی که در راستای هدف الهی قرار بگیرد، نسبت به زندگی حیوانات معنادارتر دانست، کما این که معناداری در میان خود انسان‌ها بسته به این که چه مقدار دنبال اهداف الهی باشند، متفاوت می‌شود.

نتیجه به دست آمده از بحث‌های گذشته این است که افعال الهی اختیاری هستند و مانند هر فعل اختیاری علت غایی دارند. در فاعل‌های انسانی، غایت و هدف بیرون از ذات او است، اما خداوند بالاصاله هدفی بیرون از ذات ندارد. و چون ذات مقدسش عین حب به ذات خودش است و حب به ذات مستلزم حب به لوازم ذات است، پس بالتبع به لوازم ذاتش، یعنی به افعالش محبت دارد و بنابراین، بالتبع افعالش مورد هدف قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، همان‌گونه که علم الهی بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالتبع به مخلوقاتش، که با اختلاف مراتب و درجاتشان جلوه‌هایی از وجود او هستند، تعلق می‌گیرد، حب الهی به مخلوقات به صورت تبعی، خود دارای مراتبی است. این حب تبعی در درجه اول به کامل‌ترین آن‌ها که نخستین مخلوق است تعلق می‌گیرد و سپس به سایر مخلوقات الاکمل فالاکمل.

بنابراین، استدلال متز، در نفی هدف مندی خدا تنها به عنوان استدلال نافی هدف بالاصاله

و بیرون از ذات قابل قبول است، البته این معنا از ساحت قدس ربوبی منزّه است و خداگرایان نیز چنین هدفی را برای خدا در نظر نمی گیرند. اما خدا می تواند هدفی بیرون از ذات به صورت تبعی داشته باشد که این هدف چیزی جز فعل او نیست و بازگشتش هم به خدا نیست. استدلال متر نافی این نوع اهداف نیست، چرا که این نوع اهداف نه تنها با صفات کیفی خدا ناسازگار نیستند، بلکه نبود آن ها با حکمت او ناسازگار است. بنابراین، با وجود اوصاف کیفی مانند بی نهایت بودن، فرازمانی بودن و... بدون هیچ شایبه تناقض می توان گفت که خداوند متعال در فعلش هدف مند است و هدف خودش را برای ما بیان کرده و ما انسان ها را موظف ساخته است که هدفش را - که بخشی از آن ها با منبع عقل به دست می آیند و بخشی دیگر از منبع وحی استخراج می شوند - به اجرا درآوریم. نظریه هدف الهی این نوع هدف تبعی را، که مستلزم نقص و محدودیت در خدا نیست، تبیین می کند.

بنابراین، خدای متعال با داشتن اوصاف کیفی می تواند هدف مند باشد، فرازمانی بودن او با افعال زمانی اش ناسازگار نیست، زیرا اشیای زمان دار نسبت به موجود فرازمان، زمان دار به شمار نمی آیند. چه این که بساطت او با کثرت فعلش ناسازگار نیست، زیرا این کثرت به وحدت برمی گردد، زیرا تمام این افعال متکثر در یک سلسله طولی عین ربط به خدا هستند و چون عین ربط به خدا هستند یک واحد بیش تر نیستند. و بالاخره خدای نامحدود خودش اولاً و بالذات علت غایی خودش است و خودش را می خواهد و ثانیاً و بالتبع جلوه هایش را که عین مخلوقات هستند، و هدف قرار گرفتن مخلوقات به این معنا نیست که او کمبودی دارد و با رسیدن به آن ها کمبودش را جبران می کند، بلکه کمال او مقتضی خلق است.

### توصیف ناپذیری خدا

نوزیک مدعی شد که چون خدا نامحدود است، توصیف پذیر نیست. بهتر است یک بار دیگر عبارت او را از نظر بگذرانیم:

وجود داشتن به نحو خاصی، که همراه با نفی نحوه های دیگر هستی است، مستلزم محدود بودن است. بنابراین، به نظر می رسد که هیچ واژه ای نمی تواند یک شیء نامحدود را توصیف کند و نمی توان هیچ واژه بشری را به درستی بر آن شیء اطلاق کرد. ۴۱

استدلال نوزیک این است که هر موجود محدودی، به دلیل محدودیتش می‌توان آن را شناخت و توصیف کرد، اما اگر موجودی نامحدود شد، به دلیل نامحدود بودنش نمی‌توان به او احاطه یافته و او را شناخت و بنابراین، نمی‌توان او را با واژه‌هایی توصیف کرد. از این رو، خدا غیر قابل شناخت است.

اگر مقصود نوزیک این باشد که به کنه حقیقت خدا نمی‌توان رسید، مطلب کاملاً درستی است، ولی معنای این سخن این نیست که به هیچ وجه نمی‌توان از خدا شناختی داشت و بنابراین، از این عبارت نمی‌توان به هدف مند بودن یا هدف مند نبودن خدا تمسک کرد، چرا که ادعای هدف مند بودن یا نبودن خدا به معنای شناخت کنه ذاتش نیست. پس طبق این فرض، استشهاد به این بخش از عبارت نوزیک بی‌مورد است. به عبارت دیگر، این بخش از عبارت نوزیک تأییدی برای مدعای متز نیست. و اگر استدلال نوزیک این باشد که به هیچ وجه نمی‌توان خدا را شناخت، اگر چه به صورت علم به کنه نباشد، اصل استدلال به دلیل خود استدلال مخدوش به نظر می‌آید. به عبارت دیگر، این استدلال نافی مدعای خودش است، زیرا اگر درباره خدا هیچ حرفی نمی‌توان زد، پس نمی‌توان گفت که او نامحدود است، و نمی‌توان گفت که فعلی دارد و در فعلش هدف دارد یا ندارد. بنابراین، معقول به نظر می‌رسد که بگوییم: شناخت خدا اجمالاً ممکن است. در نتیجه، خدا را تا حدی می‌توان توصیف کرد؛ برای مثال گفت که او خالق و عالم است و همه موجودات به او وابسته‌اند، قادر و حی است و هکذا. بنابراین، اگر نوزیک بر این عقیده باشد که درباره خدا هیچ نمی‌توان گفت، پس نمی‌توان گفت که در خلق و فعلش هدفی دارد یا ندارد. پس در هر حال، استشهاد به این بخش از عبارت نوزیک برای اثبات یا تأیید مدعا بی‌وجه به نظر می‌آید.

#### پی نوشت ها:

\* مشخصات کتاب شناختی این مقاله چنین است:

تدئوس متز، «آیا هدف خداوند می‌تواند سرچشمه معنای زندگی باشد؟»، نقد و نظر، ش ۲۹-۳۰، بهار و تابستان ۱۳۸۲، ص ۱۴۹-۱۸۳.  
۱. همان، ص ۱۷۳.



۲. همان .
۳. همان، ۱۷۴ .
۴. لازم می‌دانم از استاد ارجمند مصطفی ملکیان که با حوصله تمام کل مقاله را از نظر گذرانده و در جای جای آن متذکر نکاتی شده‌اند که بر غنای بحث افزوده است، سپاس‌گزاری کنم .
۵. همان، ص ۱۷۳ .
۶. همان، ص ۱۴-۱۷ .
۷. ذاریات (۵۱) آیه ۵۶ .
۸. همان، ص ۱۵۰-۱۵۱ .
۹. همان، ص ۱۵۶-۱۵۷ .
۱۰. همان، ص ۱۵۸ .
۱۱. همان .
۱۲. همان .
۱۳. همان، ۱۵۹ .
۱۴. بینه (۹۸) آیه ۶ .
۱۵. همان، ص ۱۵۹ .
۱۶. همان، ص ۱۶۰ .
۱۷. همان .
۱۸. همان، ص ۱۶۱ .
۱۹. نحل (۱۶) آیه ۹۰ .
۲۰. بقره (۲) آیه ۱۹۳ .
۲۱. همان، ص ۱۶۳ .
۲۲. همان .
۲۳. همان، ص ۱۶۵ .
۲۴. همان، ۱۶۵-۱۶۶ .
۲۵. صافات (۳۷) آیه ۹۶ . ذکر آیه از آن روست که روشن شود که برای متدینان به ادیان الهی راه حل ذکر شده غیر قابل قبول است .

۲۶. انفال (۸) آیه ۱۷ .

۲۷. ممکن است این پرسش مطرح شود که خود اراده هم از ممکن الوجودها و از امور شدنی است. بنابراین، معلول علت تامه و مفیض خودش است. خواهیم گفت که چنین است و بنابراین، معلول خداست، اما این که رابطه خود انسان نسبت به اراده اش چگونه است، آیا جبری است یا ارادی و یا اختیاری، بحث جداگانه ای می طلبد. روشن است که اراده ما جبری نیست؛ یعنی تحمیل در اراده کردن وجود ندارد. بنابراین، اراده یا ارادی است یا اختیاری. و اراده فعل اختیاری است، زیرا فعل اختیاری اعم از فعل ارادی است. هر فعل ارادی اختیاری است، اما ممکن است فعلی اختیاری باشد و ارادی نباشد، و استناد خود اراده به انسان به دلیل امتناع تسلسل در اراده ها، ارادی نیست، پس اختیاری است.

۲۸. همان، ص ۱۶۵ - ۱۶۶ .

۲۹. همان، ص ۱۶۸ .

۳۰. همان، ص ۱۶۸-۱۶۹ .

۳۱. همان، ص ۱۷۱ .

۳۲. همان، ص ۱۷۳ .

۳۳. همان، ص ۱۷۵ .

۳۴. همان، ص ۱۷۴ .

۳۵. همان، ص ۱۷۵ .

۳۶. من در این بحث مدیون تحقیقات دوست دانشمندم جناب آقای عبدالرسول عبودیت هستم که با بزرگواری جزوه درسی شان را اختیارم گذاشتند.

۳۷. ذاتی در این موارد به معنای ذاتی باب برهان است که اعم از ذاتی باب ایساغوجی است.

۳۸. همان، ص ۱۷۶ .

۳۹. تفصیل اثبات وجود خدا از طریق عنوان کامل مطلق را می توانید در: عسکری سلیمانی امیری، «وجود کامل مطلق»، مجله معرفت، شماره ۱۶، بهار ۱۳۷۵؛ «وجود کامل مطلق»، مجله معرفت، شماره ۲۹، تابستان ۱۳۷۸، جویا شوید.

۴۰. نقد و نظر، ش ۲۹ - ۳۰، ص ۱۷۶ .

۴۱. همان .