

# هدف‌داری خلقت

غلامحسین توکلی

آیا جهان دارای هدف است و مقصد و مقصودی خاص را دنبال می‌کند؟ مناسب می‌نماید پیش از طرح مبسوط مسئله دقیقاً منظور از این سؤال روشن شود. در مورد عالم سه دیدگاه ممکن است عرضه شود: اول این که عالم مخلوق خداوند است، یعنی جهان دارای پیشینه عدم است و خالق آن را از دل نیستی به هستی درآورده است؛ دیدگاه دیگر دیدگاه طبیعت‌گرایانه است: اعتقاد به اصالت طبیعت و بی‌نیازی آن از خالق؛ اما دیدگاه سوم این است که خمیره عالم ازلی است و نامخلوق اما خداوند به آن نظم و سامان بخشیده است. سؤال مطرح برای کسی که عالم را نیازمند خالق و ناظم نمی‌داند حداکثر این است که آیا طبیعت دارای هدفی خودبنیاد هست و آیا طبیعت در مسیر خویش غایتی خاص را دنبال می‌کند یا نه؟ اما کسانی مثل افلاطون که جوهره عالم را غیر مخلوق می‌دانند و برآنند که خداوند معمار و نظام‌هستی است برایشان سؤال صورتی دیگر می‌یابد و آن این که آن معمار هدفش از ایجاد نظم چه بوده است. در این مقاله ما را با هدف به این دو معنا کاری نیست و سروکارمان با کسانی است که جهان را دارای خالق می‌دانند که آن را از نیستی ایجاد کرده است. سؤال مشخص این است که هدف وی از خلقت چه بوده است؟ منظور از هدف نیز غرضی است که فاعل از روی آگاهی در پی تحقق آن است یعنی پیش از مبادرت به فعل

آن هدف را در ذهنش ترسیم کرده و جهت وصول به هدف به انجام آن کار اقدام کرده است . اما سؤال مرتبط با غرض خداوند از خلقت ، خود به دو سؤال منحل می شود : اولین سؤال این است که آیا معقول است که خداوند به خاطر غرض فعلی مثل خلقت را انجام دهد یا نه ، و سؤال بعدی این است که غرض وی از خلقت چیست . پیداست که پرداختن به دومین مسئله قبل از فراغ از مسئله نخستین موجه نیست . در این مقاله تمرکز روی اولین سؤال خواهد بود .

خداوند حکیم است و فعل حکیمانه دارای غرض است . فعل حکیمانه هدف دار است و فاعل جهت وصول به مقصودی عاقلانه مبادرت به انجام فعل می کند و به نسبتی که غرض عاقلانه تر باشد فعل حکیمانه تر است . در مقابل افعال حکیمانه افعالی قرار دارند که فاعل بی آن که در پی تحقق منظوری باشد مبادرت به انجام فعل می کند ، چنین افعالی به اعتبارات مختلف باطل ، لغو و یا گزاف نامیده می شود . خداوند قطعاً مرتکب لغو نمی شود اما تأمل بیش تر در مورد هدف داری خلقت مشکلاتی را فراروی مان می آورد .

### مشکلات قبول هدف داری خلقت

به نظر می رسد دلایلی وجود داشته باشد که ما را از قبول هدف برای خلقت (حداقل هدف به معنای معمول) باز دارد . تفتازانی شارح مقاصد این دلایل را دو دسته می کند (هرچند خود در مورد اعتبار این دلایل تردیدهایی دارد) . مفاد برخی از دلایل آن است که لازم نیست خداوند غرض داشته باشد ، اما مفاد برخی دیگر از ادله این است که لزوماً فعل او باید بدون غرض باشد .<sup>۱</sup> وی برای هر یک از دو قسم نمونه هایی ذکر می کند . اولین دلیل از قسم اول این است که به هر حال «همه افعال نمی توانند دارای غرض باشند و سلسله غرض ها بایستی در جایی منقطع شود . پس هستند افعالی که بی غرض اند» . اگر فعل الف برای تحقق فعل ب و فعل ب برای تحقق فعل ج صورت گیرد ، ادامه این سلسله تا بی نهایت تسلسل است و تسلسل نیز محال است . پس باید در نقطه ای مثلاً ج توقف کرد ، ج فعلی است بدون غرض و با این همه صدور آن از فاعل قبیح نبوده است . دلیل دیگر از این نوع این است که «بر خلود کفار در جهنم ، که مورد قبول همه است ، فایده ای مترتب نیست ، نه برای خود آن ها و نه برای دیگران» چون بی شک خود آنان از این خلود منتفع نمی شوند و نظر به این که جهان آخرت محل عبرت نیست خلود آنان برای دیگران نیز متضمن فایده ای نیست . این دو دلیل حاکی از آن است که لازم نیست هر فعلی دارای غرض

باشد. اما مهم‌ترین دلیل تفتازانی بر این که فعل خداوند بدون غرض است و باید بدون غرض باشد همان دلیل معروفی است که فلاسفه اقامه کرده‌اند: اگر فعل خداوند به خاطر غرضی باشد یا حصول و عدم حصول آن غرض برای او یکسان است که در این صورت انجام آن فعل حکیمانه نیست و فعل بر ترک ترجیحی ندارد و یا فعل بهتر از ترک است که در این صورت خداوند با انجام آن به کمالی دست یافته است، چرا که اگر آن را انجام نمی‌داد، فاقد کمالی می‌بود که اینک با انجام آن بدان دست یافته است.

ابن سینا در نطق ششم اشارات به تفصیل به طرح این استدلال می‌پردازد. وی در پی اثبات این امر است که خداوند در فعلش غرضی ندارد. برای این منظور وی سه صفت از صفاتی را که مختص خداوند است ذکر و معنای آن را شرح می‌کند: غنی تام، ملک حق و جواد. می‌نویسد: «غنی تام کسی است که هیچ‌گونه تعلقی به چیزی خارج از خود نداشته باشد».<sup>۲</sup> و در ادامه آورده است که «اگر برای چیزی نیکو این باشد که چیزی دیگر از او صادر شود و آن چیز برای وی نسبت به نبودش اولی و الیق باشد و چنین چیزی از او صادر نشود در این صورت آن چه برای او اولی و احسن است حاصل نمی‌شود... و در این صورت او کمالی را فاقد است و نیازمند تحصیل آن است».<sup>۳</sup>

ابن سینا در تعریف ملک حق نیز معنای غنی را مندرج می‌کند «ملک حق کسی است که، به نحو مطلق غنی حق است و هیچ چیز، هیچ باب، از او بی‌نیاز نیست»<sup>۴</sup> و در مورد جود هم می‌گوید «جود یعنی این که بدون این که خواستار عوض باشیم آن چه را شایسته و درخور است ببخشیم».<sup>۵</sup>

وی پس از ذکر این مقدمات به اصل مقصود می‌پردازد. غرض وی از ذکر این مقدمات آن است که نشان دهد هرکس به خاطر غرض مبادرت به انجام فعلی کند، بالذات ناقص است و آن فعل موجب کمالی در او می‌شود، که عکس نقیض آن این است که اگر فاعلی تام و کامل است، به خاطر غرض فعلی را انجام نمی‌دهد، فاعل آن چه را غرض و مقصود او است به هنگام اختیار از نقیض آن جدا می‌کند. پس به هنگام اختیار این فعل اولی و واجب تر است؛ یعنی خوبی ذاتی آن برای انتخاب آن از ناحیه فاعل کافی نیست، بلکه بایستی برای فاعل انجام آن نسبت به ترک آن اولی باشد تا این اولویت باعث انتخاب شود. وی می‌گوید حسن فی نفسه فعل دخالتی در انتخاب غنی مختار ندارد، مگر این که انجام آن باعث تنزیه و تمجید وی و ترک آن موجب نقص وی شود که این‌ها همه با غنی بودن وی منافات دارد.<sup>۶</sup>

ابن سینا در نهایت چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «خدایی که جواد و ملک حق است غرض ندارد و عالی نمی‌تواند در سافل به دنبال غرضی باشد.»

سه فیلسوف شارح اشارات، یعنی قطب‌الدین رازی، خواجه نصیر، و فخر رازی نیز برداشتشان همین است. ۷. ملاصدرا نیز ذیل آیه «وخلق لکم ما فی الارض جمیعاً» (بقره، ۲۹) همین مضمون را تکرار می‌کند. ۸. فخر رازی نیز همین استدلال را تکرار می‌کند. ۹.

در این مسئله موضع فلاسفه با اشاعره یکی می‌شود و آن نفی غرض است. متکلمان معروف اشعری مثل ایجی نویسنده موافق، جرجانی شارح موافق، تفتازانی شارح مقاصد و فخر رازی سخنان ابن سینا را تکرار کرده‌اند<sup>۱۰</sup> و از همین روست که ادله‌ای که آنان در تأیید رأی خویش ذکر می‌کنند در قیاس با متکلمان پیش از ابن سینا از استحکام بیش‌تری برخوردار است. طرفه این‌که این هم‌رأیی باعث شده که شهرستانی که در کتاب الملل و النحل فیلسوفان را در ردیف قرامطه و صابئیان و براهمه ذکر می‌کند<sup>۱۱</sup> در کتاب دیگرش نه‌ایه الاقدام پس از ذکر خلاصه‌ای از این دلیل فلاسفه این موضع‌گیری آنان را مورد ستایش قرار می‌دهد؛ تنها ایرادش این است که تشبیهات و تمثیلات فلاسفه چندان جالب نیست. ۱۲.

مشکل دیگر این است که گویا با قبول غرض نوعی محدودیت بر خداوند تحمیل می‌شود. ابوالحسن اشعری می‌نویسد: «اگر افعال خداوند دارای غایت باشد، افعال او را چیزی خارج از او و کسی سوای او تعیین می‌کند و در نتیجه او نمی‌تواند آزاد باشد»<sup>۱۳</sup> از نظر ابوالحسن اشعری اگر بنا باشد اغراضی (که طبعاً باید عاقلانه و منطبق با ضوابط اخلاقی باشد) به فعل خداوند تعیین دهد، در این صورت قدرت خدا محدود شده است، حال آن‌که هیچ‌گونه بایستگی و الزامی نمی‌تواند و نباید قدرت مطلق او را مقید کند.

آخرین اشکال این است که «هر آن‌کس که فعلی را به خاطر غرضی انجام می‌دهد عاجز و قاصر است و جز از طریق آن فعل نمی‌تواند به غرض خود دست یابد، حال آن‌که قصور و عجز در مورد خداوند بی‌معناست.»<sup>۱۴</sup>

اینک با توجه به مشکلات یادشده یا باید وجود غایت و غرض را در خلقت انکار کرد و یا این اشکالات را جواب گفت. متکلمان اشعری مسیر اول را در پیش می‌گیرند، شیعه و معتزله هدف‌داری خلقت را می‌پذیرند و فیلسوفان تصور ما از مسئله را تغییر می‌دهند.

۱) اشاعره. اشاعره وجود غایت و غرض را منکرند. شهرستانی در این مورد می‌نویسد

«مذهب اهل حق این است که خداوند عالم را خلق کرده اما علتی وی را به این کار و انداشته است»<sup>۱۵</sup> البته آنان قبول دارند که افعال خداوند سرشار از حکم و مصالح است، اما می‌گویند این مصالح نبوده که خداوند را به انجام فعل واداشته است. شهرستانی، کمی بعد، و پس از شرح آرای معتزلیان و پیش از رد آن‌ها می‌نویسد: ما نیز منکر آن نیستیم که افعال خداوند مشتمل بر خیر و متوجه به صلاح است. لیکن سخن در این است که آن چه او را بدان کار واداشته چشم‌داشت صلاح و توقع خیر نبوده، بلکه او را انگیزه‌ای نیست و فرق است بین این که خیر و صلاح لازمه اوضاع و احوالی باشد یا خیر و صلاحی فاعل را به ایجاد آن اوضاع و احوال وادارد. ابوالحسن اشعری نیز پس از انکار غایت برای فعل خداوند می‌گوید «البته او چون عاقل مطلق و وجودی عادل است افعال او سرشار از حکمت است.»<sup>۱۶</sup> انگیزه اصلی اشعری در نفی غرض دفاع از گستره قدرت الهی است. قبح و زشتی فعل بدون غرض برای اشاعره علی‌الاصول مطرح نیست، چون آنان حسن و قبح ذاتی افعال را منکرند و می‌گویند خداوند می‌تواند هر کاری خواست انجام دهد و هر آن چه او انجام دهد نیک است.<sup>۱۷</sup> لذا همان گونه که تفتازانی می‌نویسد اشاعره مسئله مورد بحث را از فروع حسن و قبح قرار داده‌اند.<sup>۱۸</sup>

۲) معتزله و شیعه. برخلاف اشاعره، شیعیان و معتزلی‌ها بر حسن و قبح ذاتی امور صحه می‌گذارند. از این رو، طبق مبانی آنان فعل بی‌غرض، لغو و باطل و صدور آن از حکیم قبیح است. از این رو، افعال خداوند باید دارای غرض باشد. و باید بر خلقت که فعل خداست نفعی مترتب باشد. معتزله می‌گویند نفع گاهی عائد فاعل می‌شود و این در صورتی است که نیازی از نیازهای او برآورد، احتمال هم هست که نفع عاید دیگران شود و این در صورتی است که فاعل خود بی‌نیاز باشد، مثل کسی که غریق را نجات می‌دهد. چون خداوند بی‌نیاز است نفعی از فعل او عاید او نمی‌شود، بلکه این نفع به دیگران می‌رسد.<sup>۱۹</sup>

معتزله در جواب فیلسوفانی چون ابن سینا می‌گویند سخن ما با غنای حق منافاتی ندارد، بلکه نشانه کمال بی‌نیازی او است، چون «کمال غنی علی‌الاطلاق فقط از راه نیازمندی سرتاسر عالم به او شناخته می‌شود و نیازمندی عالم را فقط عالمان می‌دانند و از طریق آن نیازمندی بر بی‌نظیر بودن خدا در بی‌نیازی استدلال می‌کنند.»<sup>۲۰</sup>

از نظر ابوالهذیل علاف متکلم معروف معتزلی «خدا را در آفرینش عالم انگیزه‌ای بوده که همان آفرینش به خاطر سود و مصلحت انسان است، آفرینش از اراده و کلام خدا پدید آمده و اگر

مصلحت انسان در کار نبود، توجیه آفرینش دشوار می نمود. زیرا آن که بی هیچ انگیزه ای بیافریند و از این کار جلب مصلحت و دفع زیان را اراده نکند و هیچ کس از این کار سودی یا زیانی نبرد کاری بیهوده از او سر زده است. «نظام (متکلم دیگر معتزلی) می گوید «خدا با انگیزه ای جهان و انسان را آفریده و آن مصلحت و سودمندی این کار بوده است. او از آفرینش سود آدمی را در نظر داشته و اگر جز این نبودی آفرینش بیهوده می نمودی.»<sup>۲۱</sup>

خواجه نصیرالدین طوسی معروف ترین متکلم شیعی در این زمینه می نویسد: «خداوند فاعل غرض دار است» و علامه حلی در شرح آن می نویسد «و اگر نفع به دیگران عاید شود موجب نقصی در او نمی شود، لذا می گوئیم خداوند عالم را به خاطر نفع آن ها خلق می کند.»<sup>۲۲</sup>

علامه طباطبایی ذیل آیه «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» (جنیان و انسان ها را نیافریدم مگر برای این که مرا پرستند) (ذاریات، ۵۶) می نویسد «ليعبدون [= برای این که مرا پرستند] بی شک ظهور در این دارد که خلقت او دارای غرض است. غرض این است که آنان پرستنده خدا باشند، نه این که او معبود باشد و الا می گفت لأعبد أو لأن آکون معبوداً لهم [= برای این که پرستیده شوم یا برای این که معبودشان باشم]».<sup>۲۳</sup> سایر مفسران قرآن نیز همین برداشت را داشته اند. شریف لاهیجی ذیل آیه فوق می نویسد: «به هر تقدیر، این آیه دلالت دارد بر این که افعال الله معلل به غرض است و چون در خلق عباد برای عبادت، شائبه رجوع نفع به جناب احدی است دفع این توهم نموده می فرماید: «ما ارید منهم من رزق و ما ارید ان یطعمون [= از آنان روزی نمی خواهم و نمی خواهم که مرا خوراک دهند]».<sup>۲۴</sup> امین اصفهانی ذیل آیه فوق می نویسد: «و معنای آیه چنین می شود که غایت و فایده خلقت افراد بشر، عبادت کردن خداست. از این جا معلوم می شود که فعل خداوند معلل به اغراض است چنانچه اهل حق می گویند، به خلاف عقیده اشاعره از جماعت سنی ها که گویند افعال الله معلل به اغراض نیست و این سخن بسیار سخیف و بی اساس است، زیرا که لازمه کلام آنان این می شود که خدای حکیم بیهوده کاری نموده و بدون غرض و فایده عالم را از نیستی به هستی آورده. آری البته خداوند به ذات خود مستغنی و بی نیاز از خلق خواهد بود و خلقت او برای استکمال خود نیست، لکن نظر به حدیث معروف «کنت کتراً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» چنین استفاده می شود که علت خلقت عالم برای این است که شناخته شود و این نفعی است که عاید مخلوقات می گردد، نه این است که عاید ذات غنی بالذات گردد، بلکه عاید خود خلق خواهد گردید. و نیز

توان گفت فیاضیت مثل باقی صفات ذاتی حق تعالی است و فیاضیت او مقتضی فیض رساندن ببادون خود خواهد بود.<sup>۲۵</sup> و مرحوم طوسی در این مورد می نویسد «لام لیعبدون حاکی از غرض است، و نمی تواند حاکی از عاقبت کار باشد، چرا که می دانیم که بسیاری از انسان ها خدا را نمی پرستند.»<sup>۲۶</sup>

اما اگر فعل بی غرض لغو و عبث و صدور آن از فاعل حکیم قبیح باشد، تک تک افعال خداوند باید دارای غرض بوده و بر آن فایده ای مترتب باشد. معتزله و شیعه این را نیز می پذیرند و به قاعده صلاح معتقدند. می گویند هر چیزی که خدا می آفریند باید فایده ای بر آن مترتب باشد و این فایده نهایتاً باید فایده انسان باشد. «و اتفاق دارند بر آن که در افعال حق تعالی جز خیر و صلاح نباشد و واجب است بر حق تعالی از روی حکمت کامله رعایت مصلحت های بندگان فرمودن... اما در اصلحیت خلاف دارند.»<sup>۲۷</sup>

بدین ترتیب، همگی آنان قاعده صلاح و بسیاری از آنان حتی قاعده اصلح را می پذیرند: اگر خداوند کاری می کند باید آن کار به صلاح انسان باشد. ابوعلی جبائی می گوید «واجب است بر حق تعالی این که عطا فرماید انسان را چیزی که آن چیز ایشان را به آن چه مأمور شده اند زودتر برساند»<sup>۲۸</sup> و نظام در این سخن به افراط گراییده: «چیزی که مصلحت های بندگان را متضمن نباشد حق تعالی قادر به آفرینش آن در دنیا نیست.»<sup>۲۹</sup>

شیخ مفید متکلم شیعی می گوید «خداوند جز کاری نمی کند که اصلح برای ایشان در دین و دنیایشان باشد... هر که را ثروتمند کرده این ثروتمندی شایسته ترین تدبیر برای اوست و هر که را درویش کرده نیز چنین است... و اگر بدانند یک معصیت کار در ادامه زندگی از معصیت توبه می کند، جایز نیست جان او را بگیرد، این دیدگاه جمهور امامیه و بغدادی ها و بسیاری از مرجئه و زیدیه است.»<sup>۳۰</sup> «ایجاد چیزی که باعث عبرت مکلفین نشود و برای هیچ یک از مخلوق ها مصلحتی در پی نداشته باشد عبث است و خدا این کار را نمی کند.»<sup>۳۱</sup>

اما اشاعره این را تعیین تکلیف برای خداوند دانسته و می گویند تعیین تکلیف برای خداوند عبث و نامعقول است چون ممکن نیست الزام کننده ای برتر از خداوند وجود داشته باشد که او را به کاری مجبور کند.<sup>۳۲</sup>

به هر حال همان گونه که ملاحظه می شود متکلمان و مفسران شیعی و معتزلی خداوند را فاعل هدف دار می دانند و جواب همه آن ها به این اشکال که هر فاعل دارای غرضی ناقص است و

با فعل خود کمالی کسب می کند، این است که این در صورتی است که با انجام آن فعل سودی عاید فاعل شود، آن گونه که در افعال انسان ها این گونه است و هر کس با انجام فعل در پی تحقق منظور و کسب کمالی است. اما غرض خداوند نفع خود انسان هاست (جملگی در این نکته نیز متفقند که حال که داشتن غرض برای خداوند معقول است این غرض به سود انسان هاست). از نظر آنان در صورتی فاعل مستکمل به فعل است که سود آن عائد فاعل شود، اما اگر فاعلی به قصد ایصال نفع به دیگری کاری انجام دهد اشکالی لازم نمی آید. مولانا جلال الدین رومی در اشاره به همین نکته می گوید:

من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم

اما این پاسخ آیا قانع کننده است؟ پیداست که جواب در این حد قانع کننده نیست، و در اشکال به این راه حل گفته می شود: حصول نفع برای دیگری آیا برای فاعل اصلح است یا نه؟ اگر فرقی ندارد، چرا فاعل مبادرت به آن کرده و اگر نفع رساندن به دیگران بهتر است پس خدایی که به دیگران نفع می رساند در قیاس با خدایی که نفعش عاید دیگران نشود کامل تر است. ۳۳ در این صورت خداوند از فعل خود نفع برده و به کمالی دست یافته که در غیر این صورت دست نمی یافت. حکیم هیدجی در اشاره به همین نکته می گوید: غرض گر به غیر است ایصال خیر / چه حاجت ز ایصال خیرش به غیر؟ ۳۴

فخر رازی مطلب را این گونه بیان می کند: «اگر گفته شود این فعل گرچه نسبت به خداوند وجود و عدمش مساوی است اما برای بندگان نافع تر است و به خاطر انفع بودن آن برای بندگان خداوند آن را ایجاد می نماید، می گوئیم انفع بودن یا انفع نبودن آن برای عباد یا نسبت به خداوند مساوی است یا یکی از آن دو ارجح است، در صورت تساوی صدور فعل امتناع دارد و اگر یکی از طرفین ارجح بود، مسئله نقص ذاتی و استکمال به غیر مجدداً مطرح می شود.» ۳۵ قطب الدین رازی نیز در شرح اشارات با ذکر همین دلیل این جواب را قانع کننده نمی داند ۳۶ و ملاصدرا نیز می نویسد: اگر گفته شود فعل خداوند دارای غرض است اما نفع آن عاید دیگران می شود نه خداوند، می گوئیم «آیا رسیدن آن غرض به دیگران برای او بهتر از نرسیدن هست یا نه؟ اگر بلی، باید گفت که به دامی افتادیم که از آن می گریختیم.» ۳۷

اما اشکال مهم تر این راه حل این است که نفع رساندن به دیگران اصولاً زمانی معنا دارد که دیگریانی باشند که نیازمند آن نفع باشند. در این صورت، افعالی که پس از خلقت انسان از ناحیه



خداوند صورت می‌گیرد و در راستای نفع انسان‌هاست قابل توجیه است چون غرض معقول آن نفع رساندن به انسان‌هاست، اما در مورد خلقت اصل جهان و خلقت خود انسان باز سؤال بی‌پاسخ می‌ماند. انسانی که وجود ندارد برای آن خلق می‌شود تا سودی به او برسد؟ فخر رازی در اشاره به این اشکال می‌نویسد: «در عدم چیزی نبود که به چیزی نیازمند باشد تا ایجاد، احسان به او باشد و از آن سو، این امر موجب دور است چون مخلوق جز با ایجاد خالق موجود نمی‌شود. ایجاد خالق هم وقتی حاصل می‌شود که احسان باشد. احسان هم وقتی است که آن مخلوق موجود باشد و آن احسان احسان به او باشد».<sup>۳۸</sup>

#### تمایز میان غایت فعل و غایت فاعل

برخی از متفکران برای دفع این اشکالات تمهیدی اندیشیده‌اند بدین ترتیب که: فعل خداوند دارای غرض است، اما فاعل غرضی ندارد. علامه طباطبایی در تفسیر آیه «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» می‌نویسد: «غرض به هر نحو که باشد مستکمل صاحب غرض است و رفع حاجت از او می‌کند و خداوند نقص و حاجت ندارد تا تکمیل شود. از آن سو فعلی که منتهی به غرض نشود لغو است. نتیجه این که فعل خداوند دارای غرض است و این غرض ذات اوست و خارج از ذات غرضی ندارد. فعل او غرضی دارد که راجع به خود فعل است و این غرض کمال فعل است نه کمال فاعل. عبادت غرضی است برای خلقت انسان و کمالی است که به انسان راجع می‌شود.»<sup>۳۹</sup> جای دیگر می‌نویسد: «نسبت به فعل خدای جهان می‌توان فرض غرض و اثبات آن نمود، ولی نسبت به ذات پاک پاسخ منفی باید داد و به عبارت دیگر، این که گفته می‌شود مقصود و غرض از اصل خلقت چیست... اگر مقصود این است که هدف فعل خداوند چیست و متوجه چه غایت و نهایی است (غرض فعل) جواب آن این است که هدف این جهان ناقص جهان کامل و کامل تری است و اگر مراد این است که خداوند به واسطه آفرینش چه نقصی را از خود رفع می‌کند، سؤالی است خطا و جوابش منفی است».<sup>۴۰</sup> از نظر وی منظور کسانی که می‌گویند خداوند عالم را به خاطر سود انسان آفرید نیز همین است. مطابق این راه حل خلقت حکیمانه است و انجام آن لغو و باطل نیست چون دارای هدف است و از طرفی خداوند مستکمل و نیازمند نیست چون خدا غرض ندارد. در این رأی میان قول متکلمان که قائل به غرضند و قول فلاسفه که نفی غرض می‌کنند جمع شده است.

اما این جواب قانع کننده به نظر نمی آید. آن چه فاعل را از اتهام عابث بودن خارج می کند غرض داشتن فاعل است نه فعل. به تعبیر دیگر، همه کسانی که مرتکب فعل لغو می شوند فعلشان نهایتاً غرض و غایتی دارد، این که مقصد و مؤدای فعل در یک مورد تحسین برانگیز و مورد تأیید عقلا است و در مورد دیگر چنین نیست دخالتی در مسئله ندارد. اگر کسی از روی عبث و بدون قصد و غرض فعلی را انجام دهد و آن فعل به نتایجی شکوهمند بینجامد، کسی فاعل را ستایش نمی کند، هر چند ممکن است فعل را ستایش کند. فاعل برای این که مورد ستایش قرار گیرد باید خود با انجام فعل مقصدی عاقلانه را دنبال کند و اگر بی غرض مبادرت به انجام فعل کرد، عابث است. اما نظر به این جمله علامه که «غرض ذات اوست» می توان راه حل او را به راه حل بعدی که از ملاصدر است ارجاع داد، گو این که طریقی نیز که ملاصدرا در پی می گیرد نهایتاً به همان راهی می انجامد که فلاسفه می پیمایند.

### تمایز میان فعل مطلق و غیر آن

ملاصدرا میان فعل مطلق باری و افعال مقید و غیر مطلق او تمایز برقرار می کند. بسیاری از افعال او دارای غرض اند و هر یک مقصدی خاص را دنبال می کنند، اما اصل فعل او بلاغرض است. او در شرح آیه «هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» (= او کسی است که همه آن چه را در زمین است برای شما آفرید) (بقره ۲۹) به قاعده «العالی لایلتفت الی السافل» (= موجود والاتر به موجود پست تر التفاتی ندارد) اشاره می کند و تأیید می کند که خداوند نمی تواند غرضی داشته باشد. اما از سویی می نویسد این قاعده که از آن گریزی نیست و اصلی است مستحکم نزد حکمای سابق با ظاهر این آیه و آیات مشابه آن که بسیاری از قوانین و قواعد دین مثل حشر و معاد و ثواب و عقاب بر آن مبتنی هستند مخالف دارد. او می نویسد: «و احدی را ندیدم که برای حلّ این مسئله پیچیده و رفع این اشکال سخن سودمندی گفته باشد.» سپس می نویسد برای حلّ این اشکال آن چه به ذهن خطور می کند این است که فعل خداوند فعل واحد نیست، فعل خاصی که اولاً و بالذات از خدا صادر می شود یا فعل مطلق او غایتی جز خود او ندارد. در این نوع فعل فاعل و غایت ذات احدی و صمدی اوست. اما افعال دیگر او دارای غرضند. همچنین غرض هر فعل دارای غرض نیز فعلی است که غرضی دارد. تا آن جا که انگیزه ها و اغراض و غایات به غایتی منتهی شود که غایت ندارد یعنی ذات او که غایت الغایات است. غایت خاک و غرض از

خلقت او مرکبات زمینی مثل معادن و سپس بذرها و قوای نباتی و نطفه‌ها و غذاها و اخلاط دمویه سپس امشاج و اعضاء لحمی و سپس ارواح و نفس حیوانی است، غرض آن هم ارواح انسی است الصاعده الی درجات السماویه و غرض از آن معرفة الله و انقطاع از عوالم است و اتصال به حضرت احدیت. به این معنا می‌توان گفت فعل خداوند دارای غرضی است که راجع به اوست به شرط این که مطلب به شکلی فهم شود که با توحید و تنزیه مخالفت نداشته باشد و قاعده «موجود عالی از چیزی که از او انفعال می‌پذیرد انفعال‌پذیر نیست و فاعل از فعل خود کسب کمال نمی‌کند» در هم نشکند.<sup>۴۱</sup>

#### قبول غرض، تقریری جدید

تاکنون دیدیم که دو اشکال عمده بر هدف‌داری خلقت این است که اولاً هنگامی که فقط خدا هست و هنوز چیزی خلق نشده بحث از سود رساندن به دیگران منطقی نیست، چون هنوز دیگری در کار نیست و ثانیاً خدایی که به دیگران سود می‌رساند در قیاس با خدایی که چنین نمی‌کند کامل‌تر است، پس خداوند با این کار کمالی را واجد می‌شود. ابتدا به دومین سؤال پردازیم و ببینیم آیا می‌شود چون متکلمان شیعی و معتزلی غرض را بپذیریم و در عین حال از مشکل استکمال بپرهیزیم.

فرض کنید شما کنار رودخانه ایستاده‌اید ناگهان مشاهده می‌کنید کسی در حال غرق شدن است. شما بلادرنگ به آب پریده و می‌کوشید تا وی را نجات دهید. فرض کنید کسی نیست که این عمل شما را ستایش کند و خود غریق نیز در شرایطی نیست که قادر به انجام این کار باشد، باز شما از نجات وی خودداری نمی‌کنید. اصلاً اقدام به نجات اگر با محاسبه این گونه پاداش‌های مادی یا معنوی صورت گیرد، نشانه خبث طینت است. فرد پاک طینت بلادرنگ و بدون محاسبه چنین امتیازاتی به آب می‌پرد. ممکن است گفته شود فاعل با فعل خود احساس رضایت می‌کند و اگر مبادرت به این کار نمی‌کرد، چنین رضایتی را تحصیل نمی‌کرد. پاسخ این است که احساس رضایت و هم‌چنین مدح و ستایش فاعل از ناحیه دیگران متأخر از فعل است و در پیدایش فعل دخالتی نداشته است. چون فرض این است که شما بلادرنگ و بدون این که فرصتی برای محاسبه روی این موارد باشد یا اصلاً نیازی به آن احساس کنید به این کار مبادرت کرده‌اید. پس شما چون فعلی مثل نجات غریق را انجام داده‌اید واجد کمالی نشده‌اید، بلکه چون واجد کمالی بوده‌اید،

یعنی پاک‌طینت بوده‌اید مبادرت به این کار کرده‌اید. در عین حال این فعل شما فعلی است با غرضی عقلانی که نجات غریق است، در ضمن فعلی است اختیاری و شما با رضایت و اختیار و نه به اجبار آن را انجام داده‌اید. سود آن حاصل غریق می‌شود و نه شما و احساس رضایت و جلب ستایش دیگران متأخر از فعل و معلول آن هستند و در پیدایش آن مؤثر نبوده‌اند. آن چه به انجام این فعل از ناحیه شما انجامیده صرفاً سرشت پاک شماست.

اگر این سؤال مطرح شود که درست است که منافع شخصی ما را به انجام کار و انداخته و ما به این نیت مبادرت به فعل نکرده‌ایم، اما اینک که این فعل را انجام داده‌ایم کامل‌تریم یا آن‌گاه که انجام نمی‌دادیم؟ و به عبارت دیگر برای این که فعلی باعث استکمال فاعل شود نیت فاعل برای استکمال شرط نیست؟ می‌توان در پاسخ گفت فعل باعث کمال در ما نشده، بلکه کمال ما باعث فعل شده است، بلکه اگر آن فعل را انجام نمی‌دادیم، انجام ندادن آن فعل حاکی از آن بود که ما پاک‌طینت نیستیم و فرد بدسرشت نسبت به نیک سرشت ناقص و فاقد کمال است. این که اکنون کامل‌تریم نه به خاطر فعل است، بلکه فعل کاشف از طیب باطن ماست، و این که در صورت ترک کامل نمی‌بودیم نه به خاطر ترک، بلکه به این دلیل بود که ترک کاشف از خبیث باطن ما می‌بود. به بیان دیگر، فرد پاک‌طینت قطعاً مبادرت به این کار می‌کند، چیزی که هست اگر این عمل صورت نمی‌گرفت، ما از پاک سرشتی وی مطلع نمی‌شدیم. یعنی انجام فعل نه این که باعث کمالی شده باشد، بلکه کاشف از کمالی شده است. در مقام وجودشناسی (ontology) فعل ایجاد کمال نکرده، بلکه در مقام معرفت‌شناسی (epistemology) فعل باعث شده کمال فاعل بر ناظرین عیان شود.

اما اگر این جواب پذیرفته شود، صرفاً مشکل دوم که مشکل استکمال است حل می‌شود. اما مشکل اول هنوز به جای خود باقی است. در مثال ما، شخص در بستر و شرایط موجود که غریقی به کمک وی نیاز دارد مبادرت به این کار می‌کند، لذا کمک رساندن امری است معقول. اما معنای این که خداوند خالق اصل عالم و اصل انسان است این است که اگر وی مبادرت به این کار نمی‌کرد، انسانی در کار نبود که نیازمند کمک او باشد. و اگر هم فرض کنیم اصل خلقت نسبت به نیافریدن آن حسن است همان‌گونه که ابن‌سینا می‌گفت حسن ذاتی فعل برای اقدام به آن کافی نیست، مگر این که برای فاعل نیز حسن باشد، پس چاره‌ای نیست جز این که مطابق مشرب فلاسفه دیدگاه خود را از فاعلیت و خالقیت تغییر دهیم.

۳) فلاسفه. دیدیم که عمده‌ترین اشکالات بر معنای عرفی و رایج هدف‌داری خلقت از سوی فیلسوفان مطرح شد. ابن سینا در خلال بحث به قاعده‌ای اشاره کرد که مطابق با آن عالی نمی‌تواند در سافل جویای قصد و غرضی باشد. مطابق این قاعده تنها از خداوند نفی غرض نمی‌شود، بلکه علل عالیه دیگر نیز نمی‌توانند نظر به سافل داشته باشند. در توضیح این که چرا عالی نمی‌تواند به خاطر سافل فعلی انجام دهد می‌گویند علت حقیقی نمی‌تواند از معلول اولویتی کسب کند و بدین وسیله واجد کمالی شود، چون معلول هر کمالی دارد از علت است، پس چگونه می‌تواند باعث کمالی در خود علت شود، این است که علت حقیقی نمی‌تواند قصدی داشته باشد. قصد و غرض نشانه نقص و حاکی از تلاش فاعل جهت جبران آن است. «فاعل‌هایی دارای قصدند که ناقص‌اند و حداکثر با فعل خود تهیه ماده می‌کنند تا معلول از فاعل حقیقی فیضان کند. فاعل‌های بالقصد فاعل حقیقی نیستند و کارشان حداکثر تحریک ماده است، پس فاعل حقیقی فاعل بالقصد نیست. فاعلیت او فاعلیت بالرضاست».<sup>۴۲</sup>

اما آیا نفی غرض فعل را لغو و باطل نمی‌کند. فیلسوفان با کنار گذاشتن تفسیرها و برداشت‌های متعارف از خواست، اراده، خالقیت و فاعلیت خداوند از فهم عرفی فاصله گرفته و از این واژه‌ها تفاسیری جدید ارائه می‌دهند. این واژه‌ها برگرفته شده از فرهنگ روزمره انسان‌هاست و به کارگیری آن به همین معنی در ساحت ربوبی این مشکلات را به بار آورده است. ما انسان‌ها فاعل بالقصدیم؛ ابتدا فعل و منافع مترتب بر آن را تصور کرده و تصور این فواید انگیزه لازم جهت اقدام را در ما ایجاد می‌کند؛ ما اسیر زمان و مقید به مکانیم، ابتدا فاعلی هست و بعد فعلی و فعل به لحاظ زمانی مؤخر از فاعل است، حال آن‌که عالم به اضافه خود زمان آفریده خدایند، پس تقدم زمانی او بر عالم بی‌معناست. از سویی، ما جهت حصول غرض باید وسایطی را در کار کنیم، برای ما که محدودیم و ناقص، بدون توسیط این وسایط وصول به مقصد بی‌معناست. اگر خداوند تمام و فوق تمام است، معنا ندارد جهت دست‌یابی به مقصد خویش وسایطی برانگیزد. علاوه بر این خواست و اراده در ما نشانه نقص است: اراده و عزم به انجام فعل که زمانی در ما نیست و زمانی دیگر هست نشانه تغییر، بی‌ثباتی و انفعال ماست. اگر خداوند لایتغیر است، خواست و اراده در او به این معنی راه ندارد.

این است که فلاسفه گویند که در نفی غرض با اشاعره هم‌داستان‌اند، اما تصورشان از فاعلیت خداوند با تصور اشاعره بسیار متفاوت است. اشاعره می‌گویند خداوند فعال مایشاء

است و هر فعلی که خواست انجام می‌دهد ولو آن فعل بدون غرض باشد؛ به تعبیر قرآن «لایستل عما یفعل و هم یستلون» (= درباره آن چه می‌کند از او چیزی نمی‌پرسند، اما دیگران مورد سؤال واقع می‌شوند) و این از او نکوهیده نیست چون مقیاس خود اوست. برای اشاعره اراده خداوند تقریباً همان معنایی را داراست که ما از آن می‌فهمیم. اما آنان در پاسخ به این که چرا اراده خداوند به گزینه الف تعلق گرفت و نه به گزینه ب، می‌گویند فعل او چرابر دار نیست. او هر کاری بکند آن کار خوب است، اما از نظر فلاسفه چنین عملی گزاف است و از حکیم بایسته نیست.

از سوئی دیگر، او فاعل بالطبع هم نیست که بی‌علم و اراده و به اقتضای طبیعت فعلی از او سرزند، مثل آتش و سوزاندن، پس فاعلیت خداوند چگونه است؟ آنان می‌گویند خداوند فاعل بالعنایه است؛ یعنی علم وی برای صدور فعل کافی است و به انگیزه و قصد زائد نیازی نیست، «نظام کلی وجود از ازل تا ابد با ترتیب خاص خود و وقتی که صدورشان به آن اختصاص دارد در علم باری مرتسم‌اند. اقتضای علم وی به نظام وجود مطابق با آن نظم و ترتیب، افاضه نظام وجود به همان نظم و ترتیب است؛ یعنی صرف تعقل نظام وجود باعث فیضان آن می‌شود. اراده در خداوند امری حادث به آن معنا که در انسان وجود دارد نیست، اراده وی همان علم او به نظام احسن است و این علم بدون نیاز به انگیزه زائد باعث فیضان می‌شود». ۴۳ «علم وی، علم به نظام احسن است در این صورت نظام وجود وفق نظام معلوم حق خواهد بود بی آن که به قصد و طلب زائدی نیاز باشد». ۴۴

علامه نیز در توضیح عنایت می‌نویسد: «عنایت این است که صورت علمی باعث پیدایش معلوم شود، علم تفصیلی خداوند به اشیا که عین ذات اوست علت است برای پیدایش معلوم» ۴۵ وی برای عنایت سه چیز را شرط می‌داند علم، سببیت و رضایت. ۴۶ اگر فاعلی دارای آگاهی باشد و صرف آگاهی باعث پیدایش فعل شود، بی آن که فاعل قصدی زائد داشته باشد، او فاعل بالعنایه است. خداوند فاعلی است که از روی علم و آگاهی و از سر اختیار خلقت جهان را اراده کرده و مبادرت به انجام آن کرده است. اختیار خدا به این معناست که کسی فوق او وجود ندارد که وی را به انجام کاری مجبور نماید، اراده او نیز همان علم او به نظام احسن است. این علم عین ذات اوست علم ذاتی وی به نظام وجود موجب فیضان این نظام از وی با نظم و ترتیب فعلی شده است. فاعلیت وی بدین ترتیب نبوده که او تقدّم زمانی بر فعل داشته باشد، فعل و نتایج آن را

پیش بینی کند و تصور آن نتایج که مطلوب و برآورنده نیاز یا نیازهایی از اوست او را به انجام فعل ترغیب نماید. در این مقام تقدّم و تأخّر زمانی و بعث و تحریک هیچ کدام مطرح نیستند. وی از ذات خود و لوازم ذات آگاه است. حب ذات باعث حب آثار هم می شود و تصور ذات و حب آن که خیر محض است موجب فیضان نظام و جود می شود.

ما هنگامی مبادرت به فعلی می کنیم که آن را تصور کرده و فایده اش را تصدیق کرده باشیم و این تصدیق باعث شوق شده و انگیزه لازم جهت اقدام را در ما ایجاد کرده باشد. اراده ما متأخر از شوق است. اما اگر اراده در خدا همان علم وی به نظام احسن باشد، صرف علم باعث صدور فعل می شود.

#### پی نوشت ها:

۱. نفتازانی، امام مسعود بن عمر بن عبدالله، شرح المقاصد، منشورات الشریف الرضی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ هـ. ق، ج ۴، ص ۳۰۱.
۲. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۳ هـ. ق، ج ۳، ص ۱۴۰.
۳. همان، ص ۱۴۲.
۴. همان، ص ۱۴۴.
۵. همان، ص ۱۴۵.
۶. همان، ص ۱۵۰.
۷. همان، به ترتیب صفحات ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۱.
۸. صدرالدین شیرازی، ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، انتشارات بیدار، قم، چاپ دوم، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۷۴.
۹. فخرالدین رازی، المطالب العالیة، تحقیق دکتر احمد حجازی، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۷ ق، جلد سوم، ص ۳۳۱-۲؛ المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۵۴۲-۳.
۱۰. موافق، ص ۳۳۱؛ شرح المقاصد، ج ۴، ص ۳۰۱ به بعد.
۱۱. خالقداد هاشمی، مصطفی، توضیح الملل، ترجمه الملل والنحل شهرستانی، به تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، انتشارات اقبال، چاپ سوم، ۱۳۶۲، تهران، ج ۱، ص ۸-۵۷.

- ۱۲ . شهرستانی، عبدالکریم، نهایة الاقدام فی علم الکلام، تصحیح فرد جیوم، مکتبه الثقافة الدينية، بی جا، بی تا، ص ۳۹۹، وی در تعریف جود دقیقاً عبارت ابن سینا را به کار می برد: «الجود افادة ما ینبغى من غیر عوض»، ص ۳۹۸.
- ۱۳ . مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، ص ۲۵۲.
- ۱۴ . تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۷۵.
- ۱۵ . نهایة الاقدام، ص ۳۹۸.
- ۱۶ . شبلی، علم الکلام، ص ۵۹. به نقل از تاریخ فلسفه اسلام، م. م. شریف، ج ۱، ص ۳۲۴.
- ۱۷ . اشعری، ابوالحسن. اللع، ص ۱۱۷؛ شهرستانی، نهایة الاقدام، ص ۳۷۰ به بعد؛ امام الحرمین ابوالعالی جوینی، الشامل فی اصول الدین، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل (با همکاری دانشگاه تهران) ۱۳۶۰، ص ۲۶.
- ۱۸ . شرح المقاصد، ص ۲۹۶.
- ۱۹ . نهایة الاقدام، ص ۴۰۰.
- ۲۰ . همان، ص ۴۰۱.
- ۲۱ . مقالات، ص ۱۳۶.
- ۲۲ . علامه حلّی، کشف المراد، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۷، ص ۳۰۶.
- ۲۳ . طباطبایی، علامه محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۹۷، ج ۱۸، ص ۴۱۸.
- ۲۴ . الشریف اللاهیجی، بهاءالدین محمد شیخ علی، تفسیر شریف لاهیجی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۲۷۱.
- ۲۵ . بانو امین اصفهانی، مخزن العرفان، نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۳۳۴.
- ۲۶ . الطوسی، ابوجعفر محمد ابن الحسن، التبیان، تحقیق احمد حبیب قیصر العاملی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۳۹۸.
- ۲۷ . توضیح الملل، ص ۶۸.
- ۲۸ . همان، ص ۱۰۸.



۲۹. همان، ص ۷۷؛ نیز ر. ک: عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، با تعلیقات شیخ ابراهیم رمضان، دارالمعرفه، بیروت، لبنان، چاپ دوم، ۱۴۱۷، ص ۱۲۸.
۳۰. شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان العکبری البغدادی) اوائل المقالات، مکتبه الدواق، قم، بی تا. مکدر موت، مارتین، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران، ۱۳۶۳، ص ۶۵.
۳۱. همان، ص ۱۲۸.
۳۲. الاسفرائینی، التبصیر فی الدین، ویرایش م، الکوثری، قاهره، الخانجی، ۱۹۵۵، ص ۷۹.
۳۳. اشارات، ج ۳، ص ۱۴۲-۳؛ شرح المقاصد، ج ۴، ص ۳۰۲.
۳۴. به نقل از: غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفه اسلامی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات، ج ۳، ص ۳۶۰.
۳۵. المطالب العالیة، ص ۳۳۱-۲.
۳۶. شرح اشارات، ص ۱۴۲-۳.
۳۷. تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۷۴.
۳۸. المطالب العالیة، ص ۲۲۳.
۳۹. المیزان، ج ۱۸، ص ۴۱۸.
۴۰. علامه طباطبایی و دیگران، نگرشی بر دستگاه آفرینش، بنیاد فرهنگی امام رضا، تهران، ۱۳۶۱، ص ۱۷؛ نیز ر. ک: سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل والنحل، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیة قم، قم، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۳۰.
۴۱. تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۷۵.
۴۲. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، کتابفروشی اسلامیة، تهران، بی تا، ص ۲۲۲.
۴۳. اشارات، ج ۳، ص ۱۵۰-۵۱.
۴۴. همان، ص ۳۱۸.
۴۵. طباطبایی، علامه محمدحسین، نهایة الحکمة، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا، ص ۲۹۳.
۴۶. حاشییه بر اسفار، ج ۷، ص ۵۶.