

تبیین و دفاع کلامی از معنا و هدف زندگی در نگاه علامه طباطبایی

علی عسگری یزدی^۱

مسعود میرزایی^۲

چکیده

این مقاله درصدد تبیین هدف زندگی و پاسخ به اهم اشکالات کلامی بر نظریه هدف الهی بر اساس اندیشه علامه طباطبایی رحمته الله علیه می‌باشد. به نظرایشان غایت خداوند از آفرینش، ذات اوست و خلقت جهان بیهوده نبوده و خلقت انسان هم کاملاً هدفمند و معنادار است. انسان با حرکات ارادی خود مراتب وجود به سوی خداوند را سیر می‌کند و زندگی خویش را معنا می‌بخشد. خود انسان باید هدف متعالی از خلقت را کشف نماید نه اینکه در زندگی معنایی را جعل و به دنبال آن حرکت نماید. مهمترین هدف از آفرینش انسان جانشینی خداوند است. همه‌ی غایاتی که از خلقت بشر عنوان می‌شود، دارای یک حقیقت‌اند و در تحلیل نهایی راهی واحد است با منازل متعدد برای وصول به یک هدف نهایی که همان کمال مطلق و وجود بیکران هستی می‌باشد. مسیر کمال، با تمام آنات و لحظات زندگی انسان عجین گردیده است. در حقیقت در تمام لحظاتی که انسان در مسیر کمال است، معنادار بودن زندگی را لمس نموده و از زندگی‌ای کاملاً هدفمند و مطلوب برخوردار خواهد بود. و نتیجه آن آرامش، نشاط و پویایی، و به تبع، رهایی از دلهره، یأس و پوچی خواهد بود.

واژه‌های کلیدی: هدف آفرینش، معناداری زندگی، هدف زندگی، علامه طباطبایی.

۱. دانشیار دانشگاه تهران.

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه تهران.

مقدمه

در بحث معنای زندگی مراد از «معنا»، هدف^۱، ارزش^۲ و کارکرد^۳ است. آنچه اولاً و بالذات مترادف با بحث معنای زندگی است هدف زندگی است. پرسش از «معنای زندگی» از مهم ترین پرسش هایی است که امروزه در کانون توجه قرار گرفته است. هرانسان اندیشمندی از خود و دیگران پرسیده که چرا زندگی می کند؟ چرا باید با هستی یافتن رنج های فراوانی را تحمل کرد؟ چه اموری می تواند درد و رنج زیستن را تحمل پذیر؛ شیرین و حتی جذاب نماید؟ آیا زندگی ارزش زیستن دارد؟ آیا صرف بودن در این عالم می تواند معنای زندگی انسان باشد، یا باید به دنبال هدفی غیر از آن بود؟ افلاطون درباره ضرورت و اهمیت طرح سؤال از معنا و هدف زندگی می گوید: «کسی که نمی داند از کجا آمده و به کجا می رود و چیست آن هدف اعلای زندگی که بایستی خود را برای وصول به آن به تکاپو بیاورد، منکر خویشتن است». (جعفری: ۱۳۸۸، ۱۴)

مواجهه با این پرسش در واقع مواجهه با چالشی جدی است، چالشی که پاسخ یا عدم پاسخ به آن تمام زندگی انسان، اندیشه، اعمال، اعتقادات، کنش و واکنش های زندگی او را تحت تأثیر قرار می دهد، و چه بسا پاسخ ایجابی یا سلبی، ایمانی یا الحادی که به این سؤال اساسی بشر داده می شود، مدار زندگی او را از نقطه ای به نقطه ای کاملاً متفاوت و گاه متضاد تغییر دهد.

اندیشمندان درحوزه های گوناگون فلسفی، روان شناختی، فلسفه ی دین و فلسفه ی اخلاق از چشم اندازهای مختلف به تجزیه و تحلیل این پرسش پرداخته اند. فلاسفه جدید برای پرده برداشتن از رمز و راز این معنا هر یک به راهی رفته اند و موضعی خاص در برابر آن اتخاذ کرده اند. بسیاری از آنها همچون استیسی و سارتر، فقدان معنا را در جهان معاصر اجتناب ناپذیر دانسته و هر یک برای مبارزه و برون رفت از این وضعیت راه حلی را ارائه داده اند، اما آنچه در بروز و ظهور این بی معنایی و پوچی زندگی نقش اساسی را ایفا می کند، فقدان ایمان و دست برداشتن از خدا و دین است. (استیسی: ۱۳۸۲، ۱۰۹-۱۱۰) سارتر، ناپدید شدن دین را واقعیتی بسیار

1. Purpose
2. Value
3. Fancion

اندوهبار می‌داند که منجر به بحران هولناکی برای بشریت خواهد شد. او دیدگاه کسانی را که معتقدند جهان بدون خدا می‌تواند مثل گذشته- گویی هیچ اتفاقی نیفتاده است- همچنان به راه خود ادامه دهد، دیدگاهی سطحی و قابل سرزنش می‌داند. (همان، ۱۱۰)

مکاتب طبیعی انسان محور با تکیه بر علم و دانش خود، سعی بر پاسخگویی به پرسش معنای زندگی نمودند، که در نهایت، عده‌ای پوچی و بی معنایی زندگی را نتیجه گرفتند، عده‌ای معنا را مجعول ذهن خود بشر دانسته و منکر معنای عینی و خارج از ذهن بشر شدند، و برخی نیز که فرا طبیعت باوراند معتقد به معنای عینی و بیرون از ذهن بشر شدند که باید به کشف آن همت گمارد. بر این اساس، جستجوی معنای دینی زندگی و تمسک به دین و آموزه‌های دینی جهت مقابله با پوچی و بی معنایی و رسیدن به معنای حقیقی زندگی اهمیت و ضرورتی خاص می‌یابد؛ چرا که دین مدعی است که می‌تواند به خوبی از عهده‌ی پاسخ به سؤال از معنای زندگی برآید.

از مهم ترین نظریه‌ها در باب معنای زندگی دیدگاه خدا محور است؛ بر اساس این دیدگاه، ربط و نسبت خاص با خداوند شرط لازم و ضروری برای معنا داری زندگی می‌باشد. بر این اساس، تحقیق حاضر می‌کوشد تا دیدی جامع و کامل از دیدگاه خدا محور معنای زندگی بر اساس اندیشه علامه طباطبائی ارائه دهد.

۱. مفاهیم «معنا»^۱ و «زندگی»^۲

معنای زندگی از موضوعات مبهم و درعین حال محوری فلسفه، به نظر می‌رسد. فیلسوفان مدرن، واژه «معنا» در پرسش از «معنای زندگی» را به معانی زیر به کار می‌برند:

الف) «مطلوب، غایت و هدف»، همانگونه که معنای الفاظ و عبارات و جملات و نمادها، مطلوب و مقصود از الفاظ هستند نه خود الفاظ، در مورد زندگی نیز باید در طلب معنا، مطلوب و مقصودی فراتر از خود فرایند ساری و جاری زندگی بود. آن امر مطلوب یا مقصود، معنای زندگی است. (علی‌زمانی: ۱۳۹۰، ۱۳؛ همو: ۱۳۸۶، ۶۸)

در این صورت، پرسش از «معنای زندگی»، پرسش از این خواهد بود که آدمی چه

1. meaning

2. life

هدف یا اهدافی می‌تواند یا باید در زندگی داشته باشد تا به زندگی خویش معنا ببخشد. در این تفسیر منظور از هدف، یا هدف خود بنیاد است که یک موجود دارای علم و اراده، در فعل و ترک خویش جستجو می‌کند، و یا مقصود از «هدف زندگی» هدفی خارجی است که سازنده‌ای دارای علم و اراده از آفریدن یک موجود یا از اعطای زندگی به آن دنبال می‌کند، که معمولاً در رویکردهای دینی به مقوله «معنای زندگی» این تفسیر با مبنای غایت انگارانه و بر محور خدا و غرض و غایت او لحاظ می‌گردد. در این نحوه نگاه، غایت نهایی انسان باید هماهنگ با غایت خداوند باشد تا انسان به معنای زندگی دست پیدا کند. (مصطفی ملکیان: ۱۳۸۰، ۱۸-۱۹)

ب) معنای دیگر «معنا» در عبارت «معنای زندگی» را می‌توان «ارزش، اهمیت و اعتبار» دانست. در این تفسیر، مقصود این است که آیا با برآورد کلی نسبت به فرآیند زندگی، زندگی ارزش زیستن دارد؟ (علی‌زمانی: ۱۳۹۰، ۱۳؛ همو: ۱۳۸۶، ۷۰)

ج) «فایده، کارکرد و نقش»؛ صحبت از کارکرد در صورتی است که زندگی فرد را در یک بافت و مجموعه‌ی بزرگتر در نظر گرفته و آن را جزئی از یک کل بزرگ‌تر به حساب آوریم تا بتوان از کارکرد و فایده‌ی آن پرسید. (مصطفی ملکیان: ۱۳۸۰، ۱۹؛ علی‌زمانی: ۱۳۹۰، ۱۳؛ فریاد منش: ۱۳۸۵، ۵۷)

بنابراین می‌توان گفت که ارزش، اهمیت و فایده زندگی، گزارشگر هدف و غایتی هستند که در زندگی انتخاب می‌کنیم لذا آنچه که بالذات دارای ارزش و اهمیت و فایده است هدف است و مابقی ارزش، اهمیت و فایده‌ی خود را از هدف دریافت می‌کنند و در سایه‌ی هدف معنا می‌یابند، با بودن هدف، موجود می‌شوند و با نبودن آن از بین خواهند رفت. بنابراین شاید بتوان گفت که آنچه اولاً و بالذات مترادف با بحث معنای زندگی است بحث هدف زندگی باشد و ارزش و اهمیت و فایده به نحو تبعی و بالعرض، مترادف با معنا باشند.

در تأیید مدعای خود می‌توان به فهم عامه مردم رجوع نمود یعنی باید دید که عامه‌ی مردم در هنگام استعمال عبارت «معنای زندگی» چه برداشتی از معنا دارند. در حقیقت، «تحقیق متوجه تعیین گزاره‌ای است که اکثر مردم هنگامی که می‌گویند زندگی شخص معنا دار (یا بی معنا) است بیان می‌دارند. بسیاری می‌گویند که مضمون این گزاره حتماً به هدفی که فرد دنبال کند مربوط است». (متز: ۱۳۸۲، ۲۹۲)

بنابراین همانطور که متز می‌گوید عامه‌ی مردم در هنگام استعمال کلمه‌ی «معنا» برای زندگی، واژه «هدف» را اراده می‌کنند.



منظور از «زندگی» در بحث معنای زندگی، وجه ارادی انسانی آن می‌باشد. به عبارت دیگر، طرح سؤال از معنای زندگی و طلب و دغدغهی معنا از دو جنبه‌ی اساسی در وجود انسان یعنی آگاهی و اختیار ناشی می‌گردد. بنابراین، در این بحث «کل فرایند زندگی» از تولد تا مرگ و پس از آن، مورد پرسش قرار خواهد گرفت نه صرفاً برخی از لحظه‌ها یا قطعه‌ها یا اجزای آن. (علی‌زمانی: ۱۳۸۶، ۶۱-۶۵)

۲. دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه^۱ و فراطبیعت‌گرایانه^۲

نظریه‌های فراطبیعت‌باور، مدعی‌اند زندگی باید درارتباط خاصی با یک قلمرو روحانی به وجود آید. اگر خدا یا روح وجود نداشته باشد، یا اگر آنها موجود باشند ولی شخص موفق نشود که ارتباط مناسبی با آنها برقرار کند، آنگاه فراطبیعت‌باوری ایجاب می‌کند که زندگی آدمی بی‌معنا باشد. (متز: ۲۰۰۷، ۵) هر چند که مدافعان نظریه‌های خدا-محور در خصوص اینکه کدام ربط و نسبت، زندگی را معنادار می‌سازد، اختلاف نظر دارند. (متز: ۱۳۸۲، ب، ۲۶۹)

پاسخ سنتی که بر دیدگاه‌های فراطبیعت‌باور خدا محور، سیطره دارد، «نظریه هدف» است که بر اساس آن معنای زندگی ما از راه تحقق بخشیدن به هدفی که خداوند برای انسان مقرر کرده است حاصل می‌گردد و هر اندازه که آدمی به تحقق هدف الهی از خلقت انسان کمک رساند زندگی او معنادارتر خواهد بود. (همان، ۲۷۰)

نظریه‌های طبیعت‌باور می‌گویند که حتی اگر هیچ قلمرو روحانی وجود نداشته باشد، معنای زندگی، لاقلاً برای افراد زیادی ممکن خواهد بود. (متز: ۲۰۰۷، ۱۰) به عبارت دیگر بر طبق این نظریه، زندگی حتی بدون خدا یا روح می‌تواند معنادار باشد و این که گونه‌های خاصی از زندگی در عالمی صرفاً مادی می‌تواند برای معناداری کافی باشد. (متز: ۱۳۸۲، ب، ۲۸۰)

۳. هدف خداوند از آفرینش (هدف فاعل)

خداوند غنی بالذات است؛ لذا هدفی جز ذات ندارد. چون خداوند متعال، نیازی خارج از ذات ندارد. از سوی دیگر خداوند، حکیم مطلق است و فعل بیهوده از وی صادر نمی‌شود. فعل حکیمانه همواره مشتمل بر مصلحت و خیر است و این مصلحت

1. Naturalism

2. Super naturalism

و خیر عاید فعل فاعل می‌گردد.

علامه در تعریف کلمه «حکمت» می‌فرمایند: «حکمت به معنای نوعی احکام و اتقان و یا نوعی از امر محکم و متقن است، آنچنان که هیچ رخنه و یا سستی در آن نباشد». (طباطبایی: ۱۴۱۷، ۲: ۳۹۵)

کار حکیمانه، چهار خصوصیت دارد: ۱. مبتنی بر تشخیص و مصلحت بودن ۲. هدفداری ۳. انطباق با حق ۴. اتقان و استواری. حکما و فلاسفه، مباحث فوق را تحت عنوان «عنایت» خداوند مطرح می‌کنند.

علامه طباطبایی در توضیح عنایت خداوند می‌گوید: «خداوند متعال، غنی بالذات و دارای تمام کمالات وجودی است، و بنابراین به وسیله‌ی فعلش استکمال نمی‌یابد، و تمام موجودات فعل او هستند، بنابراین در افعال خود غایتی خارج از ذات خویش ندارد. اما از آنجایی که خداوند علم ذاتی به هر شیء ممکنه دارد و علم او عین ذات او و علت وجود مخلوقات است بنابراین فعل خداوند مطابق علم او به غیر و بدون هیچ خلل و کاستی واقع می‌شود و این امر مستلزم آفرینش موجودات به نحو کامل است. پس تمام آفرینش معلول خداوند است و او به خلق خود عنایت دارد». (طباطبایی: ۱۴۲۶ ب، ۲: ۱)

اثبات غایت برای خداوند حکیم از یک طرف و نفی آن از خداوند متعال از طرف دیگر، موجب ارائه‌ی نظریه جدیدی از سوی فیلسوفان گردید که از آن با عنوان «اتحاد فاعل و غایت» یاد می‌شود و به معنای آن است که «غایت ذات واجب همان ذات متعالی اوست». (طباطبایی: ۱۴۲۶ ب، ۲: ۵۶-۵۷)

علامه در جای دیگری می‌نویسد: «وجود غایت برای فاعل، مستلزم حاجت و نیازمندی فاعل به غایت نیست چرا که غایت ممکن است عین فاعل باشد». (همان، ۵۹)

علامه طباطبایی در حاشیه بحث علت غایی بیان می‌دارد که در وجود فاعل، دو مرتبه وجود دارد که یکی از آن دو مرتبه، مجملماً طالب و دیگری مفصلاً مطلوب است و بین طالب و مطلوب یک نسبت برقرار است که داخل در ذات فاعل بوده و آن را طلب می‌کند. طلب هم یعنی این که ذات فاعل، مجملماً خواهان خویش است به نحو مفصل و از آن جهت که طالب خویش است، علت فاعلی می‌باشد و از آن جهت که مطلوب خویش است علت غایی است و فعل صادر از او هم به خاطر خودش صورت می‌گیرد زیرا فعل صادر از او از حیث صدور از او، فعل است و از حیث رجوع به او

غایت است. (طباطبایی: ۱۳۶۸، ۲۷۰) پس فعل از حیث صدور، چیزی جز تجلی فاعل نیست و از حیث رجوع هم چیزی جز علت غایی و غایت نیست.

علامه طباطبایی در ذیل آیه ۱۵ سوره مؤمنون ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ بیان می‌دارد که خدای متعال در این آیه منکرین قیامت و شیفتگان دنیا را بر این پندار باطل که خیال می‌کردند به بازی و باطل آفریده شده‌اند و هدف و حکمتی در آفرینش آنها نبوده و مبعوث نخواهند شد توبیخ می‌نماید؛ چرا که این پندار، خود جرأتی بر خدای متعال و نسبت عبث دادن به او است. (طباطبایی: ۱۴۱۷، ۱۵: ۷۳)

مرحوم علامه در ذیل آیه ۵۰ سوره طه ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ می‌فرماید که منظور از هدایت در آیه، هدایت عمومی یعنی هدایت همه اشیاء به سوی مطلوبش که همان هدفی است که به خاطر آن خلق شده می‌باشد و معنای هدایتش به سوی آن هدف، راه بردن و به کار انداختنش به سوی آن است. (همان، ۱۴: ۱۶۶-۱۶۷)

خداوند متعال در آیاتی از قرآن کریم از هدفدار بودن جهان آفرینش به «آفرینش برحق» تعبیر نموده است از جمله در آیه ۸ سوره روم می‌فرماید: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾.

علامه در ذیل واژه‌ی «حق» می‌نویسد: مراد از حق، معنایی خلاف معنای باطل است و باطل این است که آسمانها و زمین را بدون هدف و غرضی ثابت خلق کرده باشد. (همان، ۱۹: ۲۹۵) و به قرینه‌ی مقابله می‌توان گفت که منظور از حق در این آیه همان هدف و نتیجه و مصالح است یعنی هر چیزی را برای خاطر هدف و نتیجه و مصلحتی آفریده است. وی در ذیل آیه‌ی فوق بیان می‌دارد که مراد از حق بودن خلقت آسمانها و زمین و آنچه بین آن دو است این است که خلقت آسمان و زمین، عبث و بیهوده و بی غرض نبوده بلکه خدای متعال، عالم را به خاطر غایت و نتیجه‌ای که بر خلقت آنها مترتب می‌شود آفریده است. (همان، ۱۶: ۱۵۷)

۴. هدف آفرینش انسان

از منظر علامه، انسان برای معنا دادن به زندگی خود باید زندگی خود را در سمت و سوی هدفی که خداوند از آفرینش وی در نظر داشته قرار بدهد. آن هدف چیست که انسان با رسیدن به آن می‌تواند به کمال مطلوب و شایسته‌ی خویش نائل آید.

۴-۱. خلافت

هدف از آفرینش انسان در آموزه‌های دینی و نیز از منظر علامه، به شیوه‌ها و طرق مختلفی تبیین گردیده است اما به نظر می‌آید که مهم‌ترین هدف خداوند متعال از آفرینش انسان، همانی باشد که خداوند متعال در داستان آفرینش آدم عَلَيْهِ السَّلَام بیان فرمودند: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره: ۳۰) «پروردگار تو به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی خواهم گماشت.» از نظر علامه در این آیه شریفه، هدف از آفرینش انسان، خلافت و جانشینی خدا، ذکر شده است.

مقام خلافت یعنی اینکه خلیفه بتواند نمایشگر مستخلف باشد و تمامی شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیری را که به خاطر تأمین آنها خلیفه و جانشینی برای خود معین کرده حکایت نماید و خدای سبحان که مستخلف این خلیفه است در وجودش مسمای به اسماء حسنی و متصف به صفات علیایی از صفت جمال و جلال است و در ذاتش منزله از هر نقضی و در فعلش مقدس از هر شر و فساد است لذا خلیفه باید آئینه هستی منزله از هر عیب و نقص و وجود مقدس از هر عدم خدایی گردد. (طباطبایی: ۱۴۱۷، ۱: ۱۱۵)

اما جانشین برای چه کسی؟ برخی به این سو رفته‌اند که مقصود، جانشینی فرشتگان یا اجنه یا انسان‌های دیگر است (زمخشری: بی تا، ۱: ۲۷۱؛ فخر رازی: بی تا، ۲: ۱۶۵) اما همان‌طور که از ظاهر لفظ نمایان است، مقصود، جانشینی خداوند بر روی زمین است. (رازی: ۱۳۷۶، ۷۹)

با تأمل در عبارات فوق بدست می‌آید که خلافت الهی، حقیقتی مشکک و دارای مراتب گوناگون است و چون کمال‌های انسانی درجات مختلفی دارد، هر مرتبه از خلافت برای مرتبه ویژه‌ای از مراتب هستی آدمی جعل شده است؛ بدین بیان که منشأ خلافت انسان، نهادینه شدن علم به اسماء در نهاد اوست، و بی شک، علم به اسماء حسنای الهی، حقیقتی دارای مراتب است؛ به هر میزان آدمی به صراط مستقیم اعتقاد، اخلاق و عمل هدایت یابد، اسمای الهی در هستی او از قوه به فعلیت رسیده و به تبع آن، خلافت الهی نیز ظهور می‌کند.

بنابر این از نظر علامه، کمال نهایی انسان در رسیدن به مقام قرب الهی و لقای محبوب و معشوق واقعی خود، و در نتیجه سرشار ساختن زندگی و حیات از

«معنا» خواهد بود، و این میسر نخواهد شد مگر با ایمان واقعی به خدا و انجام اعمال شایسته. (طباطبایی: ۱۴۱۷، ۱۶: ۱۰۲)

در «معنا»ی مورد نظر علامه از زندگی، شرط رسیدن انسان به حیات حقیقی و طیبه، برخورداری از اعمال صالح و شایسته خواهد بود. «خدای تعالی، مؤمنی را که عمل صالح کند، به حیات جدیدی - غیر آن حیاتی که به دیگران نیز داده - زنده می‌کند». (همو: ۱۳۷۴، ۱۲: ۴۹۱)

۲-۴. عبادت

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات: ۵۶) «جن و انس را نیافریدم مگر برای آنکه مرا پرستند».

بنابر آیه‌ی فوق، هدف خلقت انسان، عبادت و بندگی خداست.

علامه در ذیل این آیه می‌فرماید غرض این بوده که خلق، عابد خدا باشند، نه اینکه او معبود خلق باشد؛ زیرا فرمود: «إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» یعنی تا آنکه مرا پرستند، و نفرمود: تا من پرستش شوم. (طباطبایی: ۱۴۱۷، ۱۸: ۳۸۶)

عبادت و بندگی خداوند در واقع پلی است و راهی است برای وصول انسان به غرض اقصی و بالاتر؛ یعنی رسیدن به مقام قرب و لقای الهی.

بنابراین انسان باید عبادت کند تا به معرفت نفس برسد یعنی عبادت و بندگی، راه و طریق است؛ به عبارت دیگر، عبادت و بندگی لازمه معرفت و شناخت حق است.

۳-۴. آزمایش

علامه در ذیل آیه‌ی ۳۵ انبیاء می‌گوید: اصولاً زندگی هر انسانی حیاتی امتحانی و آزمایشی است، و امتحان جنبه‌ی مقدمه دارد و غرض اصلی متعلق به آن نیست، بلکه متعلق به ذی‌المقدمه است. از سوی دیگر، هر مقدمه‌ای ذی‌المقدمه‌ای دارد و بعد از هر امتحان، موقفی است که در آن موقف نتیجه امتحان معلوم و مشخص می‌گردد. (همان، ۱۴: ۲۸۷)

علامه می‌فرماید که خدای متعال با اسکان انسان در زمین و زینت دادن زمین و لذائذ مادی آن و به طور کلی ایجاد علقه و جذب میان انسان و آنچه در زمین است، فرد بشر را امتحان می‌کند تا سعادتمندان از دیگران متمایز شوند و معلوم شود که کدامشان بهتر عمل می‌کنند. (همان، ۱۳: ۲۴۰)

همو در جای دیگری، هدف از آزمایش انسان توسط خداوند را رسیدن انسان به

تعالی و زندگی شرافتمندانه می‌داند، به بیان دیگر هدف از آزمایش را شکوفا کردن استعداد‌های نهفته و از قوه به فعل رساندن آنها می‌داند. (همان، ۱: ۳۵۲) ایشان در ذیل آیه‌ی ۱۲۴ سوره بقره، بیان می‌دارد که اثر این امتحان این است که صفات باطنی او را از قبیل اطاعت و شجاعت و سخاوت و عفت و علم و وفا و نیز صفات متقابل آنها را ظاهر سازد. (همان، ۱: ۲۶۸)

با دقت در عبارات علامه می‌توان به نتایج ارزشمندی دست یافت، اول اینکه اگر ابتلای انسان‌ها به معنای امتحان کردن آنان برای شکوفا شدن استعداد‌های نهفته و از قوه به فعلیت رسیدن آنها و بروز و ظهور صفات درونی آنها، خواه صفات مثبت خواه صفات منفی است، معلوم می‌شود که انسانها در اینکه کدام دسته صفات در آنها به فعلیت می‌رسد تحت نظامی جبری قرار نمی‌گیرند. به عبارت دیگر، خلقت آنها به گونه‌ای است که آمادگی ظهور هر دو دسته صفات مثبت و منفی در آنها هست. دوم اینکه این مطلب که هدف از ابتلاء این است که معلوم شود کدامیک از انسان‌ها بهتر عمل می‌کنند و کدامیک نیکوکارترند نشان می‌دهد که غرض از ابتلای انسان‌ها این نیست که هر کس به هر نحوی که دوست می‌دارد یا می‌خواهد عمل کند، بلکه غرض اصلی این است که انسان در اوضاع و احوال و شرایطی قرار گیرد که امکان «گزینش خیر» یا «به‌گزینی» برایش فراهم شود، اگرچه واضح است که با فراهم آمدن چنین اوضاع و احوالی امکان «گزینش شر» یا «برگزیدن بدی» هم به تبع وجود دارد.

نتیجه آنکه، آزمایش خدا برای نمایان ساختن استعدادها و قابلیت هاست و نمایان ساختن یک استعداد، همان رشد دادن و تکامل آن است. چنین آزمایشی برای پرده برداشتن از رازهای موجود نیست، بلکه به منظور فعلیت دادن به استعداد‌های نهفته است. بنابراین آزمایش الهی، صفات انسانی را از نگاه قوه و استعداد به صفحه فعلیت و کمال بیرون می‌آورد. (مطهری: ۱۳۸۱، ۱: ۲۰۶)

۴-۴. رحمت

خداوند متعال در آیه‌ی ۱۱۹ سوره‌ی هود ﴿إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَفَهُمْ﴾ هدف از آفرینش انسان را رحمت معرفی می‌کند.

علامه بیان می‌فرمایند: مراد از رحمت همان هدایت الهی است که شامل حال انسانها می‌گردد. لذا خداوند به رأفت و رحمت خود، مردم را به سوی خیر و سعادتشان دعوت می‌کند بنابراین اگر رحمت که همان هدایت الهی است، غایت خلقت می‌باشد به این خاطر است که رحمت به غایت نهایه‌ی که همان سعادت بشر

است اتصال دارد؛ همان گونه که در آیه شریفه‌ی ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات: ۵۶)، عبادت به عنوان غایت شمرده شده؛ چرا که عبادت نیز سبب سعادت انسان می‌گردد. بر این اساس، خلایق برای رسیدن به رحمت خلق شده‌اند تا بدان وسیله به سعادت خود نایل آیند. (طباطبائی: ۱۴۱۷، ۱۱: ۶۴)

۵-۴. عود به خدا (معاد)

علامه در ذیل آیاتی مانند ﴿صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ (شوری: ۵۳) می‌فرمایند: مصیر و بازگشت مخلوقات به سوی خدای متعال است. (طباطبائی: ۱۴۱۷، ۱۸: ۷۸)

با توجه به اینکه رجوع و بازگشت به سوی خدای سبحان، امری اجباری و اضطراری بوده و التفات یا غفلت ما نسبت به آن، تأثیری در وقوع یا عدم وقوع آن ندارد و حتی زندگی مؤمنانه و یا ملحدانه ما هم نمی‌تواند موجب انتفاء عود الی الله باشد، می‌توان گفت که اصل عود و بازگشت به سوی خدا نمی‌تواند هدف نهایی زندگی انسان باشد؛ زیرا زندگی به طور طبیعی به چنین نقطه و مرحله‌ای خواهد رسید. اگر چنین است پس حقیقت عود و رجوع الی الله چیست؟

زمانی که وجود استقلالی اشیاء از بین رفت و همه‌ی اسباب و مسببات زایل گردید و در نتیجه تمام ثبوتات این عالم به یک سری تحقیقات وهمی و سرابی بازگشت، در این صورت، حکم باطن، ظاهر می‌گردد، چون «ظاهر» به واسطه‌ی «باطن» ظاهر می‌گردد، و در این هنگام است که غیب و شهادت متحد می‌گردد؛ زیرا با از بین رفتن اسباب، هرگونه حجابی که اشیاء را از یکدیگر پنهان سازد، زایل می‌گردد. (طباطبائی: ۱۳۸۷، ۱۱۱-۱۱۳)

می‌توان گفت که بازگشت و عود به سوی خدا همان دستیابی به وجهه‌ی ربی و نهادینه کردن اسماء و صفات الهی در وجود خود می‌باشد. به عبارت دیگر، معاد و عود به سوی خدا یعنی دستیابی به مقام ولایت و خلافت الهی؛ چه خلافت یعنی تجلی نمودن تمام صفات و کمالات خداوندی در انسان، و عود الی الله به معنای شهود وجه‌الله، یعنی وصول به مقام قرب و لقای الهی، و لقای الهی یعنی رسیدن به مقامی که بین او و پروردگارش هیچ گونه حجابی نباشد، و واضح است که انسان با عود به سوی خدا به مقام مظهریت تام و تمام اسماء و اوصاف الهی یعنی مقام خلافت و قرب و لقای او بار می‌یابد، و در این صورت است که او به کمال مطلوب و شایسته‌ی خود

دست پیدا خواهد کرد.

۴. جمع بندی مسیرهای کمال

غایت نهایی انسان رسیدن به مقام قرب و لقای خداوند متعال است، اما از آنجا که یک عمل می‌تواند چندین هدف در طول یکدیگر داشته باشد، به گونه‌ای که هدف نزدیک وسیله‌ای برای هدف دوم باشد و همچنین تا برسد به هدف نهایی، (مصباح یزدی: ۱۳۸۳، ۲: ۱۱۰) لذا تمامی اهداف بیان شده برای آفرینش انسان نیز اهدافی در طول یکدیگرند و هدف نهایی رسیدن به آخرین مرتبه‌ی کمال و قرب الهی است، و اهداف متوسط مواردی همچون تحقق عبادت و یا آزمایش و امتحان بشر است که همگی وسیله‌ای برای رسیدن به آن مقام عالی و هدف نهایی محسوب می‌شوند، و هدف قریب نیز فراهم شدن زمینه‌های مادی و اجتماعی و تحقق شناخت لازم از طریق هدایت الهی برای انتخاب آزادانه‌ی راه درست زندگی و گسترش خداپرستی در جامعه است. (همان، ۴۳۵)

بنابراین همه‌ی غایاتی که از خلقت بشر عنوان می‌شود، دارای یک حقیقت‌اند و در تحلیل نهایی راهی واحد است با منازل متعدد برای وصول به یک هدف نهایی که همان کمال مطلق و وجود بیکران هستی می‌باشد.

۵. اشکالات کلامی

۱-۵. هدف خدا در تقابل با اخلاقی بودن خدا

متز می‌گوید: بر اساس دیدگاه کانتی، ما انتخاب کنندگانی ذاتاً خود مختاریم و هنجار اخلاقی بیان می‌دارد که استعداد مردم را برای تصمیم‌گیری به نفع خودشان محترم شماریم. بنابراین برخورد با ظرفیت و استعداد تصمیم‌گیری مستقل ما به مثابه ابزاری برای نیل به یک غایت، کاری غیر اخلاقی است. از این رو اگر خدا غایتی را برای ما مقرر کند، موجودی غیر اخلاقی خواهد بود. حال آنکه خدا، بر حسب تعریف، از جهت اخلاقی کامل است. (متز: ۱۳۸۲ الف، ۱۵۷)

چهار اشکال بر غیر محترمانه و توهین آمیز بودن غایتی برای ما از سوی خدا، بیان شده است:

۱-۵. اجبار؛ اولین اشکال عبارت از 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».



(همان، ۱۵۸)

پاسخ علامه طباطبایی

آنچه که متر بیان می‌کند این است که تعیین هدف همراه با تهدید ابدی توهین به ساحت انسان است اما در مورد مدعا که چگونه تعیین هدف از سوی خدا بی حرمتی نسبت به انسان بوده و در نتیجه با اخلاقی بودن خداوند ناسازگار است چیزی بیان نمی‌کند. اما؛ در صورتی که عقوبت ابدی به حسب ظاهر متناسب با جرم نباشد باز نمی‌توان آن را توهین به حساب آورد زیرا:

الف) عقاب، مقتضای عبودیت و مولویت

علامه طباطبایی با استناد به آیهی شریفه‌ی ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدَاكَ وَإِنْ تُغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (مائده: ۱۱۸) می‌فرماید: این آیه بیانگر یک تعلیل عقلی است، به این بیان که اگر مولایی، عبد و غلامی در اختیار داشته باشد، از مسلمات عقل این است که مولا می‌تواند به هر نحو که بخواهد، در او تصرف کند و او را به مجازات برساند (طباطبایی: ۱۴۱۷، ۶: ۳۳۸ - ۳۳۹).

باز ایشان می‌نویسد: خداوند در تصرف مطلق بندگان خود آزاد است، بدون اینکه از طریق عقل و غیر آن، قبح و ذمی متوجه مقام ربوبی باشد؛ زیرا قبح و ذم در صورتی متوجه فاعل می‌شود که وی در غیر ملک خود دخل و تصرف کند، و در این فرض، عقل و قانون و یا یک سنت رایج جلوی وی را می‌گیرد و حکم به قبح آن می‌کند، اما اگر مولایی در ملک مطلق خود تصرف کند، هیچ سرزنش و قبحی متوجه او نمی‌شود. (همان، ۳۳۹)

ب) کيفر، مقتضای تجسم عمل

علامه معتقد است که «جزای اعمال» آثار و مقتضیات خود نفس است؛ زیرا در اثر عقاید، اخلاق و رفتارهای گوناگون، ملکات متناسب با آن رفتارها در نفس به وجود می‌آید که آثار ویژه‌ای دارند و آن آثار، همان ثواب و عقاب اخروی می‌باشند. بر اساس دیدگاه علامه بین رفتار اختیاری انسان و نتایج اخروی آن رابطه تکوینی برقرار است نه رابطه وضعی و قراردادی.

ج) عدم وجوب عمل به وعید

عمل به وعید بر خلاف وعده، موکول به خود مولى بوده و او بین عمل به آن یا ترک، مجاز و مخیر است. علامه می‌فرماید: «أن الوفاء بالوعد واجب دون الوفاء

بالوعید...و أما الوعيد فهو جعل حق للموعد على التخلف الذي يوعد به له و ليس من الواجب لصاحب الحق أن يستوفى حقه، بل له أن يستوفى و له أن يترك... و أما عقاب العاصين فهو حق جعله لنفسه عليهم، فله أن يعاقبهم فيستوفى حقه، و له أن يتركهم بترك حق نفسه». (طباطبایی: ۱۴۱۷، ۱۱: ۳۵)

بنابراین حداکثر دلالت آیات خلود، در حد وعید است و چون عمل به وعید، لازم نیست نمی‌توان سرنوشت کفار را در جهنم ابدی پیش بینی کرد. لذا تهدید خداوند به عذاب ابدی را نمی‌توان ناسازگار با اخلاقی بودن خداوند دانست.

۲-۱-۵. استثمار: دومین اشکال بر بی حرمتی، وعده بهشت از سوی خدا برای کسانی است که غایت الهی را تحقق می‌بخشند. این وعده‌ی خدا را می‌توان یک «وعده‌ی سرکوب گرایانه» و یا به تعبیر متر نوعی «استثمار» به حساب آورد. (متر: ۱۳۸۲ الف، ۱۵۹) متر، وعده بهشت از سوی خدا را با پیشنهاد غذا به یک شخص گرسنه در مقابل انجام دادن هر عملی که دوست داریم، مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که چنین کاری استثماری و در نتیجه نوعی بی حرمتی است. (همان) پاسخ علامه

علامه بر این باور است که پاداش دادن به افراد صالح و نیکوکار در آخرت و سکنی گزیدن آنان در بهشت برین مثل کیفر افراد بدکار، تجسم عمل آنها خواهد بود بدین معنا که اعمال و کردار و رفتارهای نیک انسان در دنیا، صورتی نیکو و زیبا در نفس او ایجاد می‌کند و در آخرت نیز همین صفات و اعمال نیک بروز و ظهور می‌کند، و نفس طیب و پاک از آن صورت نیکو متنعم خواهد گردید و از نعمت های جاودانه بهشتی، برخوردار خواهد شد. (طباطبایی: ۱۴۱۷، ۱: ۹۳، ۲: ۱۷۱)

۳-۱-۵. اغوا: اشکال سوم را متر به نقل از کورت بیر^۱ بیان می‌کند: «اگر انسان را صرفاً در خدمت تحقق یک هدف ملاحظه کنیم، شأن او را کاسته‌ایم... به نظر می‌رسد که (نظریه هدف [الهی] آدمی را بسان یک مخلوق، یک مصنوع الهی... که در آزمایشگاه خدا ساخته شده و سازنده اش هدف یا وظیفه‌ای را برای او مقدر ساخته است تلقی می‌کند». (متر: ۱۳۸۲ الف، ۱۶۰)

متر در توضیح این اعتراض اضافه می‌کند که ادعای بیر این نیست که هدف خدا «خودخواهانه» یعنی در جهت سود و منفعت او و نه منفعت ماست، از این رو، اثبات

1. Kurt Baier

مفید بودن تحقق هدف برای خود شخص چاره ساز نخواهد بود. اعتراض بپیر آن است که تعیین هدف، استعداد گزینش عقلانی شخص را ابزاری صرف تلقی می‌کند که باید برای تحقق بخشیدن به هدفی که خود شخص در تعیین آن سهیم نیست، به کار گرفته شود. البته مترز یاد آور می‌شود که اگر خدا برای الزام آدمیان به انجام یک هدف مستبدانه عمل نکند و آنها را استثمار نکند یا فریب ندهد، مرتکب اغوا و بازی گرفتن نشده است، و بنابراین باید گفت که در مثال بپیر، به یک انسان توهین می‌شود نه آنکه اغوا شود. وی در تبیین اینکه چرا تعیین هدف از سوی خداوند برای ما توهین به حساب می‌آید، به دو نکته اشاره می‌کند: اولاً وقتی از کسی می‌پرسیم که برای چه اینجا است، به نحو توهین آمیزی این حکم را اظهار می‌کنیم که وجود او برای خودش نیست، و خدا نیز در تعیین هدفی برای ما به همین نحو عمل می‌کند. و در ثانی اگر خدا هدفی دارد که می‌خواهد آن را محقق سازیم باید به طریقی ما را از آن آگاه سازد، برای مثال باید به ما بگوید: «کاری هست که می‌خواهم با جان خود آن را انجام دهی، و علت وجود تو نیز همین است». به اعتقاد مترز از آنجا که آهنگ این عبارت رئیس مآبانه است، به آدمی توهین شده است. (همان، ۱۶۱-۱۶۲)

پاسخ علامه

پاسخ مترز به این اشکال نیز همچون پاسخ پیشین وی با آموزه های ادیان آسمانی متعارض است، چرا که در این ادیان دستوراتی اکید از سوی خداوند رسیده که نمی‌توان آنها را از سنخ درخواست (و نه فرمان الهی) دانست: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ...» (نحل: ۹۰)

آزادی انسان

جهت یافتن پاسخی به اعتراض بپیر، تعریف صحیح آزادی و تکلیف انسان ضروری به نظر می‌رسد اعتراض فوق بر این پیش فرض مبتنی است که انسان به طور مطلق آزاد است و هیچ کس حق ندارد آزادی او را محدود کند. تنها می‌توان از او خواهش کرد که آزادانه کاری را انجام دهد. در تبیین آزادی باید گفت که آزادی معیار انسانیت و از لوازم حیات و تکامل انسان است، و همین آزادی است که به انسان اجازه برگزیدن راه صحیح و غلط می‌دهد. (نک: سوره انسان: ۳) بعضی در تعریف آزادی گفته‌اند: «رهایی انسان از هر گونه قیودات و تعهدات در مقام عمل و تصمیم گیری را آزادی می‌نامند». (برلین: ۱۳۶۸، ۲۳۹) بنابراین اگر چه انسان در اثر علم و اراده، نسبت به

رفتار خود اختیار تکوینی دارد اما این اختیار، مطلق و نامحدود نیست، بلکه آزادی انسان توسط عواملی محدود می‌شود که گاهی این عوامل شرایط خاص محیط و جامعه‌ای است که انسان در آن زندگی می‌کند. بنابراین انسانها به طور مطلق آزادی را ارزشمند نمی‌دانند؛ زیرا مراد از آزادی، مطلق العنان بودن نیست که هر شخص هر کاری را خواست انجام دهد. لذا انسانها باید حقوق و آزادی یکدیگر را برای استیفا و استفاده از حقوق خود محترم بشمارند. برای مثال هیچ کس حق ندارد در اموال شخصی و خصوصی دیگران بدون اذن صاحبش تصرف کند. و نیز کسی حق ندارد با سلب آزادی افراد و اقوام دیگر آنها را به استثمار خود در آورد و به آنها ضرر بزند. البته اگر شخصی عمل خود را در مقابل اجرتی بفروشد و خود را اجیر غیر نماید آنگاه در آن عمل حریت و آزادی ندارد؛ چون عمل خود را تملیک به غیر نموده است. لذا مالک عمل می‌تواند برای استیفای حق خود و بهره‌وری از مالکیت خود به اجیر دستوراتی بدهد، و در این صورت این دستورات به هیچ وجه توهین به او محسوب نمی‌شود، اما در غیر این صورت کسی نمی‌تواند به شخص دیگری که مثل خودش، حر و آزاد در عمل خویش است دستوراتی را صادر نماید؛ چرا که هیچ‌گونه مالکیتی نسبت به او ندارد، بنابراین دستور دادن به او نوعی توهین تلقی می‌شود. اما نسبت به خدای سبحان چطور؟ خداوند متعال از آنجا که مالک ذات انسانها و نیز افعال صادره از ایشان است و مالکیتش هم مطلق و به تمام معناست لذا هم به ملک تکوینی و هم به ملک تشریعی و اعتباری، مالک انسان و افعال صادر از او است، بنابراین نسبت به آنچه که خدای سبحان به امر تشریعی و یا نهی تشریعی و نیز به آنچه که به مشیت تکوینی از او بخواهد، هیچ‌گونه حریت و اختیاری ندارد. (طباطبایی: ۱۴۱۷، ۱۶: ۶۸)

احکام و دستورات الهی توهین به بشر محسوب نمی‌شوند؛ زیرا احکام الزامی خداوند به سود بشر است و شخص با اجرای احکام الهی به کمال می‌رسد، و برای آنکه انسان بتواند کمال پیدا کند، باید حدودی را برای رشد استعدادهای خود در نظر بگیرد. پس پذیرش یک سلسله قیود انسانی، لازمه تعالی انسان است و به بهانه آزادی نمی‌توان آنها را کنار گذاشت.

ایشان در جای دیگری می‌نویسند: «اما از سوی دیگر اسلام حریتی به بشر داده که قابل قیاس با حریت تمدن عصر حاضر نیست، و آن آزادی از هر قید و بند و از هر عبودیتی به جز عبودیت برای خدای سبحان است. گو اینکه اسلام بشر را در بهره‌گیری از رزق طیب و مزایای زندگی و در مباحات آزاد گذاشته، اما این شرط را هم

کرده که در همان طبییات افراط و یا تفریط نکنند». (همان، ۴: ۱۱۶-۱۱۷)

بنابراین در فرهنگ دینی قلمرو آزادی تا مرز تحصیل عزت انسانی و کمالات معنوی برای دنیا و آخرت است، و آزادی به معنای تصمیم‌گیری خواسته‌های عقلانی است، نه هر گونه اختیار و اعمال اراده در راستای خواهش‌های نفسانی. بر این اساس می‌توان گفت تکالیف و احکام الزامی خداوند نه تنها توهین به بشر محسوب نمی‌شوند بلکه لازمه‌ی رشد و تعالی انسان‌ها می‌باشند.

۴-۱-۵. **آفرینش با انگیزه ضعیف:** متمز در توضیح اشکال چهارم می‌گوید: «ممکن است والدین، در صورتی که به علل ناشایستی فرزندی را به دنیا آوردند، مرتکب کاری غیر اخلاقی شوند، و همین امر ممکن است در مورد خلقت ما به دست خدا مطرح شود». (متر: ۱۳۸۲ الف، ۱۶۳)

متمز مبنای اعتراض فوق را این قاعده می‌داند که: «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». (همان)

حال اگر خدا ما را برای تحقق غایات اخلاقی آفریده باشد، واضح است که خدا ما را برای هدف و غایتی غیر از اغراض و اهداف خودمان آفریده است؛ لذا با توجه به قاعده فوق، چنین کاری توهین‌آمیز خواهد بود. (همان)

پاسخ علامه

به نظر می‌رسد آنچه که در تقریر و نیز در نقد اشکال فوق مطرح و مفروض گرفته شده است این است که «انسان در اخلاقی زیستن نوعی ابزار است»، در حالی که اصلاً انسان در اخلاقی زیستن ابزار محسوب نمی‌شود؛ چرا که غایت و هدف خدا از آفرینش امری بیرونی نیست که به خودش بازگردد، بلکه غایت خدا، خود خداست، و این غایت به تبع، عین رسیدن انسان‌ها به کمالات خودشان است؛ یعنی آنچه به عنوان هدف بالتبع خدا مطرح است عین رسیدن انسان‌ها به کمال خود است؛ زیرا در غیر این صورت فعلش لغو و بیهوده خواهد بود. بنابراین خداوند نیز در خلقت و آفرینش خود هدف و غرضی دارد، اما غرضش ذات خودش است نه امری خارج از ذات؛ زیرا خداوند از هیچ جهت نقص و حاجتی ندارد تا به وسیله غرض خارجی نقص خود را جبران نماید و یا حاجت خود را تامین کند، و از آنجا که خدا، خودش را می‌خواهد آثار و کمال آثار خود را نیز می‌خواهد. (طباطبایی: ۱۴۲۶ ب، ۲: ۵۸-۵۹) بنابراین اخلاقی زیستن، کمال برای انسان است، پس تعیین غایت از سوی خدا کاری غیر محترمانه

به حساب نمی‌آید.

۲-۵. هدف خدا در تقابل با قدرت مطلق او

لازمه نظریه هدف [الهی] آن است که خدا قادر مطلق نباشد، و این یک تناقض است. متز در بیان استدلال این اعتراض می‌گوید: «اگر برای ما ممکن باشد که غایت مقرر برای خود را محقق نسازیم، و 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». (متز: ۱۳۸۲ الف، ۱۶۵)

پاسخ علامه

در تحلیل و بررسی نقد متز بر اشکال مورد بحث نگاهی به اختیار انسان و ارتباط آن با اراده و قدرت الهی ضروری است. خداوند هم علت بعیده و هم علت قریبه‌ی همه‌ی پدیده‌های امکانی محسوب می‌شود. علت قریبه از جهت امکان ذاتی ممکنات و نیاز معلول در بقا به علت، و علت بعیده از حیث تناهی سلسله علل واسطه به آن است. (طباطبایی: ۱۴۲۶ ب، ۲: ۲۶۶-۲۶۷)

علامه می‌گوید: «افعال انسان، هم استناد به اراده‌ی وی و هم استناد به علتی دیگر فوق انسان دارد، ولی در طول همدیگر، نه در عرض همدیگر؛ یعنی علتی فوق انسان فعل انسان را از راه اراده‌ی انسان اراده می‌کند، و انسان فعل را به واسطه‌ی اراده، اختیار و انتخاب کرده و با موافقت بقیه‌ی اجزاء علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد می‌نماید، و علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی، اراده انتخاب کننده‌ی فعل را در انسان ایجاد می‌کند، پس انسان فعل را با اراده انتخاب می‌کند؛ ولی در اراده تحت تأثیر علتی خارج از خودش است» (طباطبایی: ۱۳۵۰، ۳: ۱۶۰-۱۶۲) ایشان در جای دیگری می‌نویسد: «و من الواضح أن لا تدافع بین إسناد الفعل إلى الفاعل الواجب بالذات و الفاعل الذی هو موضوعه كالانسان مثلا، فإنّ الفاعلیة طولیة لا عرضیة». (طباطبایی: ۱۴۲۶ ب، ۲: ۲۶۷)

علامه طباطبایی در تفسیر اصل فلسفی «لا موثر فی الوجود إلا الله» می‌گوید: «لا موثر فی الوجود إلا هو لیس لغیره من الاستقلال الذی هو ملاک العلیة و الإیجاد إلا الاستقلال النسبی» (طباطبایی: ۱۴۱۷، ۱۳: ۲۷۰؛ همو: ۱۴۲۶ ب، ۲: ۴۵)

علامه در ادامه تصریح می‌کند که قرآن نسبت فعل و آثار به انسان و علت‌ها را انکار نمی‌کند، بلکه نسبت استقلالی افعال و آثار را به انسان انکار می‌کند: «فأصل نسبة

الفعل الی فاعله لا ینکره القرآن الکریم و إنما ینکره دعوی الاستقلال فی الفعل و الاستغناء عن مشیتة و اذنه تعالی» (طباطبائی: ۱۴۱۷، ۱۳: ۲۷۱) خالقیت انسان و نقش علت‌های واسطه از جمله نقش انسان در فعل خود چنین است، حقیقتاً می‌توان آنها را هم به خداوند و هم به خود علت‌ها نسبت داد. لذا علامه با اشاره به نظریه‌ی اشاعره مبنی بر انکار اصل علیت و نظام سببیت در جهان، بنیان سستی نظریه آنان را خلط علیت طولی و عرضی توصیف می‌کند و می‌گوید: «هولاء إنما وقعوا فیما وقعوا من جهة خلطهم بین العلیل الطولیة و العرضیة، و إنما یتحیل توارد العلتین علی شیء إذا کانتا فی عرض واحد لا إذا کانتا إحداهما فی طول الأخری» (همان، ۷: ۲۹۸)

بنابراین کارهای اختیاری ما انسان‌ها از آنجا که امور شدنی و افعال ممکن هستند مستند به خداوند بوده و در حیطه‌ی قدرت مطلقه‌ی خداوند قرار می‌گیرند. بنابراین به نظر می‌رسد که در واقع، اشتباه متر از آنجا ناشی می‌شود که می‌پندارد بین قانون ضرورت علی و معلولی (جبر فلسفی) و مجبور بودن انسان‌ها (جبر روانشناختی در مقابل اختیار) ملازمه وجود دارد، چنان که در تعریف دیدگاه جبرگرایانه ضعیف در باب اختیار انسان می‌گوید: «خدا ساختار قوانین علی را به گونه‌ای سامان می‌بخشد که ما بالضرورة آزادانه، تحقق غایت مقرر او را انتخاب می‌کنیم» لذا علامه با انتقاد از نظریه جبرانگاران و شگفت‌انگیز خواندن نقض علیت در افعال آدمی، خاستگاه این دیدگاه را خلط جبر (نسبت معلول و علت تامه) و اختیار (نسبت معلول و علت غیر تامه) ذکر می‌کند. (طباطبائی: ۱۳۵۰، ۳: ۱۴۱-۱۴۳)

بنابراین نه تنها صدق و اعتبار اصل علیت با اختیار انسان منافاتی ندارد بلکه باید گفت که بنیان اختیار بر اصل علیت است؛ به گونه‌ای که در صورت نقض علیت در افعال آدمی، آزادی و اختیار انسان نیز مورد تردید قرار خواهد گرفت؛ چرا که با تردید در اصل علیت روشن نمی‌شود افعالی که از انسان خاص صدور می‌یابد به واقع فعل اوست یا مربوط به فاعل دیگر.

نتیجه آنکه عنوان «انتخاب بالضرورة آزادانه» بر خلاف آنچه متر بیان می‌کند، هیچ تناقض درونی‌ای ندارد؛ زیرا آنچه ما انسان‌ها انتخاب می‌کنیم و انجام می‌دهیم، چون با اراده انجام می‌دهیم، آزادانه است، و چون علت تامه آن محقق شده است پس فعل انتخاب شده ضرورتاً تحقق می‌یابد، ولی باید توجه داشت که یکی از اجزای تحقق علت تامه فعل آزادانه، اراده انتخاب‌کننده است، همانطوری که یکی دیگر از آنها فاعلیت خود انتخاب‌کننده و نیز در طول آن، فاعلیت خداوند است. لذا یکی از اصول

و قواعد جاری و ساری در نظام جهان، اصل اختیار و آزادی انسان در اعمال خود است. نظام علیت در جهان طبیعت بر جبریت و موجبیت تمام مبتنی است، اما همین نظام، خود اراده و تصمیم انسان را به صورت یکی از علل جاری در تحقق افعال خود پذیرفته و بر آن صحنه گذاشته است. (طباطبایی: ۱۳۷۸، ۱۳۲-۱۳۳؛ همو: ۱۴۲۶ ب، ۲: ۲۷۲)

مجموع مطالبی که گذشت ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که خداوند در تحقق غایتش به کمک ما احتیاج ندارد؛ چرا که فعل ما بیرون از فعل او نیست تا برای تحقق غایتش به غیر نیاز داشته باشد، بلکه تحقق غایت خداوند جز با فعل خود او- که فعل انسان نیز هست- محقق نمی‌شود. در این صورت، سخن گفتن از «زندگی معنی دارتر» نیز امکان پذیر است، چرا که با تصویری درست از فاعل‌های ارادی در طول فاعلیت خداوند می‌توان بررسی کرد که کدام زندگی بیشتر در راستای تحقق هدف الهی حرکت می‌کند و کدام زندگی کمتر، و بنابراین می‌توان گفت که زندگی‌ای که بیشتر در صدد تحقق هدف الهی است، معنادارتر از آن زندگی است که کمتر در این مسیر حرکت می‌کند.

۳-۵. هدف خدا در تقابل با ابدیت خدا

آخرین اشکال بر نظریه هدف [الهی] بیان می‌کند که خدا فرازمانی و فرامکانی است و موجود فرازمانی و فرامکانی هدفمند نیست. متز در توضیح این ادعا به نقل از ایروینگ سینگر^۱ می‌گوید:

«...اینگونه سخن گفتن عبارت است از فرض اینکه می‌توان به یک قصد بیرون از زمان و مکان اشاره کرد که با آنچه درون زمان و مکان واقع می‌شود، قابل تشبیه است. این اساسی‌ترین ضعف این تشبیه است...» (متز: ۱۳۸۲ الف، ۱۶۷)

شاید بتوان در پاسخ به اشکال سینگر، لزوم تفسیر ابدیت در قالب فرازمانی را انکار کنیم و بیان داریم که خدا همواره در زمان وجود دارد، نه آنکه هیچگاه در زمان وجود نداشته باشد، متز چنین پاسخی را رد می‌کند؛ چرا که تصور خدا به مثابه موجودی که همواره در زمان هست، مشکلات بسیاری را برای ابعاد دیگر خدا باوری به ارمغان می‌آورد، برای مثال، روشن نیست خدایی که همواره در زمان وجود دارد بتواند مبدأ پیدایش زمان و مکان باشد. از این رو متز معتقد است خدایی که صرفاً در همه

1. Irving Singer

زمان‌ها موجود باشد، آنچنان امتیازی که بتواند مبدأ منحصر به فرد معنا باشد را ندارد. بنابراین می‌توان گفت:

«طرفدار نظریه‌ی هدف [الهی] بالقوه با یک دو راهی روبروست: یا (۱) خدا می‌تواند فرازمانی و در نتیجه مبدأ یکتای معنا باشد، ولی نمی‌تواند غرضی داشته باشد، یا (۲) خدا موجودی زمانمند است و می‌تواند غرضی داشته باشد ولی نمی‌تواند مبدأ یکتای معنا باشد» (همان، ۱۶۸)

به اعتقاد متر این مهم‌ترین اعتراضی است که بر نظریه هدف [الهی] وارد شده است و هیچ روایتی از این نظریه نمی‌تواند از آن مصون باشد. بنابراین در تحلیل و بررسی اعتراض متر بر دیدگاه خدا محور، به نقد این اشکال نیز خواهیم پرداخت.

۴-۵. هدف خدا در تقابل با نظریه‌ی خدامحورانه

متر پس از طرح اعتراضات مطرح شده به نظریه هدف [الهی] و تلاش جهت پاسخگویی به آنها، مدعی می‌شود که «نظریه هدف [الهی]، فی حد نفسه، با دعوی بنیادین یک چشم‌انداز خدا محورانه ناسازگار است» (همان) هرچند که او در ابتدای مقاله خاطر نشان می‌سازد که اطمینان به درستی این اعتراض ندارد و صرفاً آن را به عنوان مطلبی مطرح می‌کند که پیش از پذیرش معقولیت نظریه هدف [الهی] ضروری است به آن پرداخته شود. (همان، ۱۵۲)

لیکن در اینجا با اطمینان بیان می‌کند که «نظریه هدف [الهی] با مسأله‌ای روبروست که هیچ روایتی از این نظریه نمی‌تواند از آن مصون بماند». (همان، ۱۶۸) به اعتقاد متر، اوصافی که سبب می‌شود ما خدا را یگانه منبع معنا بدانیم یعنی اوصاف کیفی که عبارتند از فرا زمانی بودن، تغییر ناپذیری، بساطت و نامتناهی بودن، با اصول اساسی نظریه هدف [الهی] ناسازگار است.

بر این اساس وی تلاش می‌کند تا ناسازگاری اوصاف کیفی خدا را با اصول اساسی نظریه هدف [الهی] نشان دهد. بدین منظور متر به طور کلی سه اشکال مهم را مطرح می‌کند:

الف) تقابل تغییر ناپذیری و فرازمانی بودن خدا با هدفمندی او

اولین اشکال متر آن است که «چگونه یک موجود تغییر ناپذیر فرازمانی می‌تواند هدفمند باشد؟» به اعتقاد وی، هدفداری ملازم با تغییر پذیری است. وی برای اثبات مدعای خود چندین دلیل مختلف بیان می‌دارد:

اول آنکه موجود تغییر ناپذیر فرازمانی نمی‌تواند به یک فعالیت هدفمند دست

بزند؛ زیرا فعالیتها نوعی رخدادند و رخدادها نیز متضمن تغییر و گذر زمانند. دلیل دوم به این امر اشاره دارد که انتخاب غایتی برای انسان‌ها از سوی خدا، مبتنی بر نوعی تعمق و سنجش است و تعمق نیز رخدادی زمانی است که متضمن وقوع تحول در خداوند است. و حتی اگر مدعی شویم که خدا غایتی را بدون تعمق قبلی برمی‌گزیند، باز هم صرف انتخاب کردن، کاری زمان بر و متضمن تحقق امری جدید در خدا است. دلیل سوم بیان می‌کند که آفرینش جهان بر پایه‌ی یک طرح، نیازمند زمان است. و سرانجام دلیل چهارم آنکه طرفداران نظریه‌ی هدف [الهی] معمولاً معتقدند که خدا ما را به غایت خود، آگاه می‌سازد و در خصوص تحقق بخشیدن یا نبخشیدن به آن غایت واکنش نشان می‌دهد و تمام این موارد و فعالیتها زمان بر بوده و در نتیجه متضمن تغییر در خداوند است. (همان، ۱۷۵-۱۷۶)

ب) تقابل بساطت خدا با غایات و افعال متعدد او

ایراد دیگر متر آن است که یک موجود مطلقاً بسیط نمی‌تواند غایات متعدد داشته باشد، حال آنکه «... برای پرهیز از این لازمه‌ی ضد شهودی که زندگی حیوانات بتواند به همان اندازه‌ی زندگی انسانها معنادار باشد، طرفدار نظریه هدف [الهی] می‌بایست معتقد باشد که باید برای انسانها غایتی متفاوت و برتر از غایت حیوانات در نظر گیریم...» (همان، ۱۷۶) و بنابراین خداوند غایتی را برای انسان و غایتی را برای حیوانات در نظر می‌گیرد، و این امر مستلزم وجود اجزاء در خداوند و نفی بساطت اوست. به اعتقاد متر، همین اشکال بر افعال خداوند نیز وارد است: «... ظاهراً انجام بیش از یک فعل [از سوی خدا] به بساطت مطلق خدا لطمه می‌زند و دشوار است بفهمیم که چگونه یک عمل واحد بزرگ می‌تواند مبنای برداشت نظریه‌ی هدف [الهی] از فعل خدا باشد». (همان)

ج) تقابل نامحدود بودن خداوند با هدفمندی او

آخرین اشکال متر بر نظریه‌ی هدف [الهی] بیان می‌دارد که موجودی نامحدود نمی‌تواند هویتی هدفمند داشته باشد. وی در تایید ادعای خود، عباراتی از نوزیک^۱ را نقل 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

1. Robert Nozick

شیء اطلاق کرد». (متز: ۱۳۸۲ الف، ۱۷۶) به اعتقاد متز، استدلال مشابهی را می‌توان درباره نظریه هدف [الهی] نیز ترتیب داد. متز در پایان، خلاصه اشکال خود را اینگونه بیان می‌کند:

«گر در واقع، خدایی با اوصاف کیفی نتواند هدفمند باشد (مرحله ۲) و اگر خدا برای آن که یگانه منشأ معنا باشد می‌باید اوصاف کیفی داشته باشد (مرحله ۱) نتیجه می‌شود که ما نمی‌توانیم در زندگی خود از طریق تحقق بخشیدن به هدفی که خدا برای ما مقرر داشته، به معنا دست یابیم». (همان، ۱۷۷)

پاسخ علامه

در بررسی و نقد این مرحله، هر یک از اشکال‌های متز را باید جداگانه ارزیابی کنیم:

الف) تقابل تغییر ناپذیری و فرازمانی بودن خدا با هدفمندی او
 متز در این اشکال مدعی شده که انتخاب و لوازم آن، یعنی فعالیت، تعمق، سنجش و آفرینش جهان بر اساس یک طرح و آگاه کردن، همه افعالی هستند که به خدا نسبت می‌دهیم، و از آنجا که این افعال زمان بر و تغییر پذیرند، لازمی آن تغییر در خداوند است، اما او برای دلایل خود، برهانی اقامه نکرده است. ممکن است کسی ادعا کند که هر چند ممکن است افعال خدا تغییر پذیر باشند، اما لازم نیست که علت آنها- یعنی خدا- نیز متغیر و سیال باشد. بنابراین به نظر می‌رسد که متز برای اثبات مدعای خود، باید ثابت کند که «علت هر تغییری، متغیر است». به عبارت دیگر وقتی اشکال متز وارد است که ادعا شود: «علت هر تغییری، متغیر است» حال با فرض اثبات این مطلب باید گفت که هر چند خداوند با خلق جهان و انسان به منظور غایت و هدفی مشخص به فعالیت هدفمند دست زده است اما این گفته به معنای آن نیست که در ذات خداوند تغییری رخ داده است.

اصل فلسفی «علة المتغیر متغیر» یک اصل درست و صادق است. اما باید توجه شود که اعتبار و قلمرو آن حرکت‌های عرضی و غیر ذاتی را شامل است. به دیگر سخن، این که گفته می‌شود: «معلول متغیر، علتی متغیر می‌خواهد» در مورد موجوداتی صادق است که حدوث و تغیر زاید بر ذات آنهاست، و از بیرون بدانها راه می‌یابد. در مورد این گونه موجودات است که علت باید دو کار را انجام دهد: یکی آفریدن خود شیء، و دوم ایجاد دگرگونی و حرکت در آن. مثلاً برای حرکت دادن یک سنگ، اهرم نیز باید مقداری حرکت کند. بنابراین علت حرکت‌های عارضی بر اجسام

متغیر است، و لازمه‌ی این سخن آن است که علت جسم متحرک باید متحرک باشد. اما در اینجا این سؤال پیش می‌آید که چرا علت حرکت‌های عرضی نمی‌تواند امر ثابتی باشد بلکه باید متحرک و متغیر باشد؟ علامه می‌فرماید: «إنَّ الحركةَ نحو وجود يخرج به الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً» (طباطبایی: ۱۴۲۶ ب، ۲: ۸۷)

حاصل آن که: اگر علت مباشر و بدون واسطه‌ی معلول، امر ثابتی باشد، نتیجه‌ی آن نیز امر ثابتی خواهد بود. و ثبات در برابر حرکت است، بنابراین، معلول چنین علتی هرگز متحرک نخواهد بود. در نتیجه باید گفت: «علت حرکت باید خودش متحرک باشد» و این همان بیان علامه است: «واجب است که فاعل قریب حرکت، امری باشد که ذاتاً متغیر و متجدد است؛ زیرا اگر امری باشد که از نظر ذات ثابت است و تغیر و سیلان ندارد آنچه از او صادر می‌شود امری خواهد بود که فی نفسه ثابت است، پس به خاطر ثابت بودن علت و عدم تغیر در آن، جزئی از حرکت به سوی جزء دیگر آن متغیر و متحول نگردیده و در نتیجه حرکت، حرکت نخواهد بود، و این، خلاف فرض است.» (طباطبایی: ۱۴۲۶ الف، ۱۵۶-۱۵۷) بنابراین حرکت زمانی محقق می‌شود که اجزای فرضی آن در طول زمان موجود شوند نه هر زمان. لذا باید در علت تامه حرکت امر سیال وجود داشته باشد. علامه معتقد است که علت این اعراض متغیر همان طبایع و صور نوعیه‌ای است که در موضوع این اعراض منطبق است. (طباطبایی: ۱۴۲۶ ب، ۲: ۱۰۱)

بنابراین باید به حرکت در جوهر قائل شده و حرکت در جوهر [طبیعی و صور نوعیه] را علت حرکت‌های اعراض دانست. (همان، ۱۰۲)

علامه معتقد است موجوداتی که ذاتا سیال و متغیر بوده و هویتشان عین سیال بودنشان است نیاز آنها به علت، نیازی است بسیط نه مرکب؛ یعنی آفریده شدن آنها عین سیال شدن آنهاست، و برای علت، خلق آنها عین حرکت دادن به آنهاست؛ چرا که بودنشان عین جریان و تحرک است، لذا علامه می‌فرماید که «بأنَّ التجدد و التغير ينتهي إلى جوهر متحرك بجوهره، فيكون التجدد ذاتياً له، فيصح استناده إلى علته ثابتة توجد ذاته؛ لأنَّ إيجاد ذاته عین ایجاد تجدد». (طباطبایی: ۱۴۲۶ الف، ۱۵۷) بنابراین همانطور که علامه معتقد است حرکت های ذاتی - و به تعبیر فلسفی حرکت جوهری - تنها به علت هستی بخش و نه محرک نیاز دارند.

پس همانطور که گذشت حرکت در ذات و جوهر جسم است، و زمان هم از حرکت پدید می‌آید. «ماهيته [الجوهر] أنه مقدار متصل غير قار عارض للحركة». (طباطبایی:

بنابراین باید ضرورتاً پذیرفت که اولاً زمان یکی از ابعاد ماده است، و بنابر حرکت جوهری، زمان مولود خود عالم است و از حرکت ذات وجودی خود عالم مادی پدید می‌آید. (طباطبایی: ۱۳۵۰، ۵: ۱۴۷) با این توضیح می‌توان گفت که ثانیاً: صفت خلق (و خالقیت) از جمله صفات فعلیه و زائد بر ذات خداوند است؛ یعنی عقل بین ذات الهی و مخلوقاتش با توجه به نوعی رابطه وجودی این صفت را انتزاع می‌کند.

نکته‌ی حائز اهمیت این است که پدیده‌های مادی دارای حدود و قیود زمانی و مکانی هستند، و این حدود و قیود، در اضافه و رابطه‌ای که بین آنها و خدای متعال در نظر گرفته می‌شود تأثیر می‌گذارد، و در نتیجه افعال متعلق به آنها هم به یک معنی، مقید به زمان و مکان می‌گردد. (مصباح یزدی: ۱۳۸۳، ۴۰۱-۴۰۳)

اجزای فرضی طبیعت سیال نسبت به علت فرازمانی موجودند گر چه هر جزء بعدی نسبت به جزء قبلی محدود است، اما همه‌ی این اجزاء نسبت به علت فرازمانی فقط موجودند، لذا انفکاک معلول از علت تامه لازم نمی‌آید.

وجود معلوم زمانی نسبت به خودش، زمانی است، اما نسبت به علم فرازمانی و نسبت به خود موجود فرازمانی، زمانی نیست به عبارت دیگر، امور سیال نسبت به موجودات فرازمانی و ثابت فقط موجودند و نمی‌توان آنها را سیال دانست.

بنابراین اگر افعالی که از خدا صادر می‌شود زمانی و تغییر پذیر باشند، لازم نمی‌آید که خدا هم مانند فعلش متغیر باشد. به بیان دیگر، بین ایجاد حرکت و بین ایجاد متحرک، فرق است؛ در ایجاد حرکت، محرک باید خود متحرک باشد، ولی در ایجاد متحرک، ذات متحرک ایجاد می‌شود، که حرکت ذاتی آن است. (سلیمانی امیری: ۱۳۸۲، ۱۳۱-۱۳۲) بنابراین موجود تغییر ناپذیر می‌تواند به فعالیت هدفمند دست بزند.

ب) تقابل بساطت خدا با غایات و افعال متعدد او

در نقد این اشکال متز، ابتدا به بررسی تعارض تعدد افعال با بساطت خدا می‌پردازیم و در پرتو آن به اشکال تعدد غایات نیز پاسخ خواهیم داد. این سخن متز که نسبت اعمال و افعال متعدد به خداوند سبب نفی بساطت در او می‌شود، سخنی درست است و به همین منظور قاعده معروفی در فلسفه اسلامی به اثبات این اصل می‌پردازد که: «الواحد لایصدر عنه الا الواحد؛ از واحد جز واحد صادر نمی‌شود». مقصود از واحد در این قاعده امر بسیط و یکتایی است که در ذات آن جهت ترکیبی و



کثرت ساز وجود ندارد. پس «واحد» در اینجا در برابر کثیری به کار می‌رود که دارای اجزاء یا افراد متباین می‌باشد؛ به گونه‌ای که به یک جهت واحد بازگشت ندارند. (طباطبایی: ۱۴۲۶ ب، ۲: ۲۶-۲۸)

و چون واجب تعالی واحد و از هر جهت، بسیط است و هیچ نحوه کثرتی در او راه نداشته و همه‌ی کمالات وجودی را دارا می‌باشد لذا تنها یک وجود واحد از او می‌تواند صادر شود. و از آنجا که میان علت و معلول سنخیت برقرار است وجود صادر شده از واجب تعالی، بسیط و واجد همه‌ی کمالات و وجودی ممکن است، و از هر جهت بالفعل و منزله از هر قوه و استعدادی است. از این رو در اولین مخلوق خدا (صادر اول) همه‌ی کمالات حق تعالی ظهور یافته است. این موجود، کامل ترین موجود عالم امکان است و در میان ممکنات، از همه شریف‌تر و کامل‌تر و بسیط‌تر است، اما در عین حال نسبت به واجب تعالی، عین نیاز و فقر و وابستگی است. از این رو صادر اول، با همه‌ی شدت وجودی، توأم با نقصان ذاتی و محدودیت امکانی است. محدودیتی که لازمه‌ی معلول بودن و مخلوق بودن اوست. این محدودیت امکانی مرتبه‌ی وجودی عقل اول (صادر اول) را مشخص ساخته و به آن تعیین می‌دهد، و نیز مستلزم ماهیت امکانی می‌باشد؛ زیرا ماهیت، حد وجود است، و لذا هر موجود محدودی دارای ماهیت می‌باشد. از طرف دیگر او ذات خود و نیز ذات واجب تعالی را به علم حضوری تعقل می‌کند، و در نتیجه در عقل جهات متعدد پدید می‌آید، و به خاطر همین جهات متعدد، ممکن است علت صدور بیش از یک معلول باشد، لذا صادر اول چون شریف ترین و سابق ترین موجود امکانی است علت برای موجودات مادون و واسطه در ایجاد آنها می‌باشد. اما این جهات، آن اندازه زیاد نیست که ایجاد بدون واسطه‌ی همه‌ی موجودات مادون عالم عقل را با همه کثرت و تنوعش، ممکن سازد، از این رو، لازم است عقلهای متعددی مترتب بر هم ایجاد شوند تا حدی که شمار جهات‌ها و حیثیت‌های آن با کثرت عالم پس از عقل برابری کند.

عقلی که در مرتبه‌ی بالاست شدیدتر و شریف تر از عقل پس از خود، و علت فاعلی تام آن می‌باشد؛ چون امکان ذاتی عقل برای بوجود آمدنش کافی است. آخرین عقل از این سلسله‌ی عقول، علت فاعلی برای عالم پس از عالم عقل می‌باشد که به عقیده‌ی حکمای مشاء، عقل فعال نامیده می‌شود. از آنجا که هر یک از این وجودات، نسبت به موجودات بالاتر ضعف وجودی دارند این امر سبب کثرت عرضی در عالم وجود می‌شود و سپس سلسله عقول طولی به عقول عرضی، یعنی عقولی که رابطه‌ی

علیت و معلولیت میانشان برقرار نیست، می‌رسد. هر یک از عقول عرضی در ازای یک نوع مادی بودن، آن نوع را می‌پروراند و تدبیر آموزش را در دست دارد. در واقع همین عقول عرضی، انواع موجود در عالم طبیعت را بوجود می‌آورند و نظام حاکم بر هر نوع را سامان می‌دهند.

بنابراین کل نظام هستی واحد و مخلوق خداست، و کثرت عالم وجود، منافاتی با بساطت خداوند ندارد. (طباطبایی: ۱۴۲۶ ب، ۲: ۲۹۲؛ همو: ۱۴۲۶ الف، ۲۱۵-۲۱۶)

از مطالب فوق پاسخ اشکال «تعدد غایات» نیز روشن می‌گردد. فعل خدا از غایت فعل منفصل نیست؛ یعنی چنین نیست که خدا ابتدا موجودی را خلق کند و سپس برای او غایتی را معین سازد، بلکه از آنجا که خدا هیچ نقصی ندارد و با خلقش دنبال رفع نقصی از خود نیست بنابراین فعل و غایتش واحد است، بنابراین تمام غایاتی که بیرون از ذات خدا در نظر گرفته می‌شوند، وجودهایی هستند که در ظرف خودشان محقق می‌شوند و در ارتباط با خدا هیچ کثرتی ندارند. (طباطبایی: ۱۴۲۶ ب، ۲: ۵۹-۶۰)

بنابراین جواب علامه به این سوال که وجود بسیط چگونه خلق و فعلی را انجام می‌دهد؟ این است که به دلیل بساطت خداوند، آن مقام ربوبی مستقیماً یک خلق و فعلی را انجام می‌دهد، آن صادر اول با قوه و فاعلیتی که از خداوند اخذ می‌کند، افعال دیگری انجام می‌دهد، و سلسله این علت‌ها ادامه پیدا می‌کند تا به عالم طبیعت منتهی شود، عالم طبیعت به دلیل ذات امکانی‌اش همیشه به واجب الوجود وابسته است، اما افعال و رویدادهای آن از طریق علل متعدد به خداوند منتهی می‌شود.

ج) تقابل هدفداری خدا با نامحدود بودن او

علت فاعلی و علت غایی در خدا یکی است و هدف خدا، ذات مقدس خودش می‌باشد. (همان، ۵۸)

در مورد خداوند متعال گرچه فعل خدا مطلوب اوست اما به این معنا نیست که خداوند کمالی را فاقد است که به واسطه‌ی فعل حاصل می‌آید؛ زیرا خداوند کامل مطلق است و هیچ کمالی را فاقد نیست، بلکه فعل از آن رو مطلوب است که خداوند، حب به ذات خود دارد و این حب، بالتبع به آثارش تعلق می‌گیرد و موجب افاضه‌ی آن آثار می‌شود. «و ان كان [الفاعل] مجردا عن المادة ذاتاً و فعلاً فهو كامل في نفسه غير مستكمل بغايته التي هي في الحقيقة ذاته التامة» (همان، ۵۷)

حاصل آنکه افعال خداوند، اختیاری هستند و مانند هر فعل اختیاری، علت غایی دارند و برخلاف فاعل‌های انسانی که غایت و هدف بیرون از ذات اوست خداوند

بالاصاله هدفی بیرون از ذات ندارد و در مورد خدای سبحان غایت افعال همواره خود ذات الهی است، از آن جهت که فاعل می‌باشد؛ یعنی خداوند حب به ذات و کمالات ذاتی خود دارد، و این حب به ذات مستلزم حب به آثار ذات و افعال صادر از ذات می‌باشد، پس به تبع به لوازم ذاتش یعنی افعالش محبت دارد، و از این روست که آن افعال از او صدور می‌یابد. پس اگر پرسیده شود: غایت خداوند در افعالش چیست و چرا خداوند خلائق را آفرید، پاسخ آن است که چون خدا خودش را ذاتاً دوست می‌دارد، آثار ذاتش را نیز به تبع دوست دارد، و چون «حب به ذات» عین ذات خداوند است، در مورد خدای سبحان علت فاعلی و علت غایی یکی خواهد بود. (همان، ۵۹)

بنابراین استدلال متر، در نفی هدفمندی خدا تنها به عنوان استدلال نافی هدف بالاصاله و بیرون از ذات قابل قبول است که البته خدا گرایان نیز چنین هدفی را- که ساحت خداوند متعال منزه از آن است- برای خدا در نظر نمی‌گیرند. اما خدا می‌تواند 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 آنها با حکمت او ناسازگار است. بنابراین خداوند متعال با داشتن اوصاف کیفی می‌تواند هدفمند باشد.

نتیجه‌گیری

از منظر علامه خداوند در آفرینش جهان و انسان هدفمند می‌باشد. خداوند غنی بالذات است لذا هدفی جز ذات ندارد و هدف او همان ذات است، و از سوی دیگر خداوند، حکیم مطلق است و فعل او حق است، پس خلقت جهان و انسان عبث و بیهوده و بی‌غرض نمی‌باشد. از منظر علامه، معنای زندگی انسان از راه تحقق بخشیدن به هدفی که خداوند برای انسان مقرر کرده است حاصل می‌گردد. بنابراین چنین هدفی کشف کردنی است، که انسان خود باید به کشف آن هدف متعالی خلقت همت گمارد، نه اینکه به جعل معنایی در زندگی دست یازد و به دنبال آن حرکت نماید. از نظر علامه بهترین معنا برای زندگی، دین داری و خداباوری است که با ایمان و انجام اعمال صالح و شایسته می‌توان به آن دست یافت.

هدف از آفرینش انسان در آموزه‌های دینی به شیوه‌ها و طرق مختلفی تبیین گردیده است که مهمترین هدف خداوند متعال از آفرینش انسان خلافت و جانشینی

خداوند است؛ یعنی انسان مستجمع جمیع صفات جمال و جلال الهی گردد، و منشأ خلافت انسان نهادینه شدن علم به اسماء در نهاد انسان است و دیگر راه‌ها همچون عبادت و بندگی، آزمایش، رحمت، معاد و عود به سوی خدا اهداف متوسطانند که در جمع‌بندی به این نتیجه رسیده‌ایم که شیوه‌های نامبرده در حقیقت تعیین شیوه‌های متفاوت نیست بلکه از آنجا که یک عمل می‌تواند چندین هدف در طول یکدیگر داشته باشد لذا تمامی اهداف بیان شده برای آفرینش انسان نیز اهدافی در طول یکدیگرند و هدف نهایی رسیدن به آخرین مرتبه‌ی کمال و قرب الهی است و اهداف متوسط مواردی همچون تحقق عبادت و هدف نهایی یا امتحان و آزمایش بشر است که همگی وسیله‌ای برای رسیدن به آن مقام عالی محسوب می‌شوند. بنابراین همه غایاتی که از خلقت بشر عنوان می‌شود، دارای یک حقیقت‌اند و در تحلیل نهایی راهی واحد است با منازل متعدد برای وصول به یک هدف نهایی که همان کمال مطلق می‌باشد. به بیان بهتر از آنجا که خلافت مفهومی مشکک و دارای مراتب مختلف است می‌توان گفت که مجموع راه‌های یاد شده می‌توانند انسان را به مرتبه‌ی بالاتری از خلافت برسانند. مسیر کمالی که علامه برای زندگی انسان ترسیم نموده است در تمام آنات و لحظات زندگی او عجین گردیده است. لذا اینگونه نیست که این شیوه‌هایی که بیان گردید، تنها در ایصال و رساندن انسان به مطلوب و ایده‌آل به ایفای نقش بپردازند و خود تأثیر بسزایی در معناداری زندگی او نداشته باشند، بلکه انسان پس از آنکه کمال خود را تشخیص داد و خود را در مسیر کمال به سوی حقیقت اصیل و برتر قرار داد، در حقیقت در تمام لحظاتی که خود را در مسیر کمال قرار داده است، کاملاً معنادار بودن زندگی را لمس نموده و از زندگی‌ای کاملاً هدفمند و مطلوب برخوردار خواهد بود. و نتیجه‌ی آن زندگی‌ای سرشار از آرامش و آسایش، اطمینان، توکل و دوری از یأس، ناامیدی، پوچی و اضطراب خواهد بود. با پاسخ دادن به اعتراضات و اشکالات کلامی وارد بر نظریه هدف الهی می‌توان گفت که بهترین نظریه جهت معنادادن به زندگی انسان نظریه‌ی هدف الهی است که علامه طرفدار آن می‌باشد.

۱. قرآن کریم
۲. استیس، والتر. ترنس، ۱۳۸۹، «*ر بی معنایی معنا هست*»، ترجمه اعظم پویا، در: معنای زندگی، جمعی از نویسندگان و مترجمان، دوم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۹۷-۲۱۵.
۳. برلین، آنریا، ۱۳۶۸، *چهار مقاله در باره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، اول، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۴. جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۸، *فلسفه و هدف زندگی*، هشتم، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، ج ۱۵ (حیات حقیقی انسان در قرآن)، سوم، قم، مرکز نشر اسراء.
۶. رازی، نجم الدین، ۱۳۷۶، *مرصاد العباد*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. زمخشری، ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر، بی تا، *الکشاف*، ج ۱، بیروت، دارالمعرفه.
۸. سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۸۲، *خدا و معنای زندگی*، نقد و نظر، سال هشتم، شماره ۳۱-۳۲، ۹۵-۱۴۴.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱ تا ۲۰، پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. ———، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۲، ۱۶، ۱۷، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. ———، ۱۳۵۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم.
۱۲. ———، ۱۴۲۶ به *نهایة الحکمة*، ج ۲، تحقیق و تعلیق: شیخ عباسعلی زارعی سبزواری، اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. ———، ۱۳۸۷، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه و تعلیقات: صادق لاریجانی به کوشش: سید هادی خسروشاهی، اول، قم، بوستان کتاب.
۱۴. ———، ۱۴۲۶، الف، *بدایة الحکمة*، تحقیق و تعلیق: عباسعلی زارعی سبزواری، بیست و دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. ———، ۱۳۶۸، *تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، قم، مکتبه مصطفوی.
۱۶. ———، ۱۳۷۸، *شبیعه در اسلام*، سیزدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۱۷. علیزمانی، امیرعباس، تیر ۱۳۹۰، «معنای زندگی»، کتاب ماه دین، سال چهاردهم، شماره ۱۶۵، ۱۲-۱۵.
۱۸. ———، بهار و تابستان ۱۳۸۶، «معنای معنای زندگی»، نامه حکمت، سال پنجم، شماره ۱، ۵۹-۸۹.
۱۹. فخر رازی، بی تا، *التفسیر الکبیر*، ج ۲ (دو جلد در یک جلد)، دوم، تهران، دارالکتب العلمیه.
۲۰. فریادمنش، مسعود، پاییز و زمستان ۱۳۸۵، *نقش مقصود: معنای زندگی در شعر و اندیشه‌ی حافظ*، نقد و نظر، سال یازدهم، شماره ۴۳ و ۴۴، ۵۶-۸۵.
۲۱. متز، تدئوس، بهار و تابستان ۱۳۸۲ ب، «آثار جدید در باره معنای زندگی»، ترجمه محسن جوادی، نقد و نظر، سال هشتم، شماره ۲۹-۳۰، ۲۶۶-۳۱۳.
۲۲. ———، بهار و تابستان ۱۳۸۲ الف، «آیا هدف خداوند می تواند سرچشمه معنای زندگی باشد؟»، ترجمه محمد سعیدی مهر، نقد و نظر، سال هشتم، شماره ۲۹-۳۰، ۱۴۹-۱۸۳.
۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، ج ۲، پنجم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، ج ۸، پنجم، تهران، صدرا.
۲۵. ———، ۱۳۸۱، *مجموعه آثار*، ج ۱، تهران، یازدهم، قم، صدرا.
۲۶. ملکیان، مصطفی، بهمن ۱۳۸۰، «هرکس خود باید به زندگی خویش معنا ببخشد»، بازتاب اندیشه، شماره ۲۳، ۱۸-۲۷.
27. Metz, Thaddeus, 2007, "The Meaning of life", Stanford Encyclopedia of PhilosoPhy.