

نقادی دلایل فخر رازی در مورد عدم غایتمندی افعال الهی*

□ حسن مرادی^۱

چکیده

غایتمندی فاعل یا یک شیء، یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی و کلامی است که از شاخص‌ترین فروع آن، مسئله غایت داشتن افعال الهی است. فخر رازی استدلال‌های متعددی در ابطال غایت داشتن خداوند اقامه می‌نماید که در سه دسته بیان می‌شوند. در دسته اول، غایتمندی خدا با برخی از اوصاف او مانند کمال یا قدرت مطلق بودن و حادث بودن فعل ناسازگار است و در دسته دوم، با برخی از اوصاف انسان مانند محدود بودن دایره سؤال، متناهی بودن در فهم و مجبور بودن. دسته سوم نیز غایتمندی را موجب ایجاد پارادوکس می‌دانند. در پژوهش حاضر در ضمن نقد هر یک از برهان‌ها، این نتیجه حاصل شد که در بیشتر استدلال‌ها، نظریه معتزله در مورد غایتمندی زائد بر ذات ابطال شده است، نه غایتمندی ذاتی؛ آن گونه که فلاسفه‌ای مانند ابن سینا مطرح کرده‌اند. **واژگان کلیدی:** خداوند، غایتمندی، فخر رازی، انسان، خلقت.

مقدمه

ارسطو با ارائه نظریه علت‌های چهارگانه، بحث علت غایی را وارد مباحث فلسفی نمود. بر طبق آن، هر فاعلی افعال خویش را جهت نیل به هدف خاصی انجام می‌دهد. این بحث تأثیر زیادی بر فیلسوفان مسلمان به خصوص ابن سینا گذارده است. از نظر شیخ‌الرئیس هیچ فعلی بدون غایت انجام نمی‌گیرد و افعال به ظاهر بیهوده نیز دارای غایت هستند (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۲۸۸).

یکی از فروع بحث غایت که ابن سینا به تفصیل آن را بررسی نموده، مسئله غایت داشتن افعال خداوند است. از نظر ابن سینا، اگر فرض شود انسانی به حقیقت کمال مطلق علم دارد و بخواهد عالم را ایجاد نماید، غایت او کمال مطلق خواهد بود. از این جهت غایت خداوند که کمال مطلق و بدون هیچ گونه نقصانی است، در هنگام آفرینش همان ذات اوست (همو، ۱۴۰۴: ۱۷).

معتزله نیز غایت داشتن افعال خداوند را می‌پذیرند، ولی تفسیر متفاوتی از آن ارائه می‌دهند. از دیدگاه آنان، غایت افعال الهی و به خصوص امر به تکالیف شرعی، جهت مصالح و منافع انسانی می‌باشد. به دلیل اینکه لذت و رنج در مورد خداوند محال است، رساندن لذت به انسان‌ها یا دور نمودن رنج از آن‌ها، غایت افعال خداوند می‌باشد (عبدالجبار، بی تا: ۲۶-۲۷).

در مقابل، متکلمان اشعری ضمن نقادی نظریه معتزله در این زمینه، داشتن هر گونه غایتی را از افعال خداوند سلب می‌نمایند (رازی، ۱۹۸۶: ۱/۳۵۰). از نظر آن‌ها خداوند در افعال خویش هیچ گونه غایت خاصی ندارد.

در پژوهش حاضر به بررسی و نقد نظریه عدم غایتمند افعال خدا با محوریت آثار یکی از مهم‌ترین متفکران اشعری مسلک یعنی فخر رازی پرداخته می‌شود؛ زیرا دلایل او بسیار جامع، متنوع و دارای بیان روشن و دقیق است. در ادامه، دلایل او بر اساس حدّ وسط مشترک، دسته‌بندی و نقد می‌شوند. به نظر می‌رسد این دلایل در سه دسته ارائه شده‌اند. محور گروه اول، ناسازگاری غایتمندی فعل خدا با سایر اوصاف اوست و محور گروه دوم ناسازگاری با اوصاف انسان و محور گروه سوم پارادوکس‌های ایجاد شده است.

۱. ناسازگاری با صفات کمالی خداوند

از نظر او اگر فعل خدا غایتمند باشد، آنگاه اوصاف او دارای ناسازگاری درونی می‌شوند. تالی باطل است، پس مقدم هم باطل است. در ادامه به نمونه‌های از این ناسازگاری می‌پردازیم.

۱-۱. ناسازگاری با کمال مطلق بودن

هر فاعلی که فعلی را به جهت غایت و غرضی انجام می‌دهد، در صدد تحصیل منفعت یا دفع مفسده‌ای از خویشتن است. خداوند فاعلی غایتمند است. بنابراین خداوند در صدد تحصیل منفعت یا دفع مفسده است. انجام دادن یا ندادن هر یک از این دو فعل، یا اولویت دارد یا ندارد. در صورتی که اولویت داشته باشد، چنین فاعلی در مقام ذات خویش ناقص بوده و می‌خواهد با انجام فعل، کامل گشته و به فعلیت برسد. ولی چنین معنایی در مورد خداوند به دلیل کمال مطلق و شدت وجودی نامتناهی محال است (همو، ۱۳۷۳: ۴/۲). در صورتی که حالت تساوی داشته باشد، ترجیح یکی از دو طرف بر دیگری محال خواهد بود (همو، ۱۹۸۶: ۳۵۰/۱). بدین جهت همان گونه که ذات خداوند به دلیل واجب‌الوجود بودن بی‌نیاز از علت می‌باشد، فاعلیت خداوند نیز نیازمند علت و سببی نیست. در نتیجه خداوند در افعال خویش علت غایی یا غرض ندارد (همو، ۱۴۲۰: ۱۳۱/۲۲).

نقد: در بحث علل اربعه در امور مادی، علت فاعلی و غایی را علت بیرونی و علت ماده و صوری را علت درونی می‌نامند و معلول مادی به تمام این چهار علت نیازمند است. این امر صحیح است اما در مورد افعال خدا نباید همین تحلیل را ارائه نمود؛ زیرا فعل خدا، شیء مادی نیست تا علت صوری و مادی در بیرون بخواهد. فعل خدا علت فاعلی دارد که همان ذات اوست، اما علت غایی بیرون از ذات ندارد؛ زیرا علت غایی به معنایی که در فعل انسان است، دو بخش دارد؛ تصور غایت در درون فاعل و تحقق غایت در بیرون او. خدا نه علم حصولی و تصویری دارد تا بگوییم غایت را تصور کرده و نه بیرون و درون دارد تا بگوییم غایت را در بیرون از خود تحقق داده است. خدا موجودی نامتناهی است و به همین دلیل، نه کودکی می‌تواند از او متولد شود و

نه خودش از مادری. برای چنین موجودی فرض اینکه در خارج به چیزی محتاج باشد، وجود ندارد. بنابراین کبرای استدلال فخر رازی غلط است. این فاعل‌های متناهی هستند که فعلشان برای جلب منفعت یا دفع مفسده است. در موجود نامتناهی حتی نمی‌توان فرض کرد که غایت تصویری در مرتبه ذات است و غایت خارجی در مرتبه فعل؛ زیرا با این کار، مرتبه ذات محدود شده است.

در چنین فاعلی، تمام کثرت و تفصیل در وحدت و اجمال نهفته است. یعنی علم ذاتی، هم اجمالی است هم تفصیلی. فعل «خلق نمود» در مورد چنین فاعلی به معنای به وجود آوردن ماهیت یا تقرری ماهوی نیست، بلکه ظهور مجمل است. حتی ظهور را نیز نباید شبیه فیضان چشمه‌ای فهمید که آب از سرچشمه دور می‌شود. شاید بهترین مثال این باشد که یک استاد دانشگاه برای تبدیل شدن به یک دبیر دبیرستان فقط باید قسمتی از علم خود را ظهور ندهد. خدا چیزی جدای از خود خلق نمی‌کند تا بگوییم آن را نداشته و با خلق آن، دارا و کامل می‌شود. مخلوقات تنها با عدم ظهور برخی از کمالات حق تبارک و تعالی ظهور می‌کنند؛ همان طوری که دبیر ظهور می‌کند.

۲-۱. ناسازگاری با قدرت مطلق

غایات و اغراض انسانی به دو قسمت تحصیل لذت و از بین بردن رنج تقسیم می‌شوند. با توجه به اینکه خداوند قادر مطلق می‌باشد، می‌تواند این دو گونه غایت را بدون واسطه‌ای (مانند خلقت مخلوقات و انسان‌ها) نیز تحصیل نماید (همو، ۱۴۱۱: ۴۸۲/۱)؛ به گونه‌ای که تحصیل این گونه غایات نسبت به او به وسیله خلقت موجودات یا بدون ایجاد آن‌ها تفاوتی نمی‌کند. بدین جهت تحصیل غایت مورد نظر خداوند با ایجاد موجودات، عبث و بیهوده خواهد بود (همو، ۱۹۸۶: ۳۵۱/۱).

نقد: اگر غایت خداوند در انجام برخی از افعال خویش مانند تکلیف، لذت رساندن یا از بین بردن رنج باشد، بدون خلقت آن‌ها ممکن نیست؛ زیرا معدوم، متعلق لذت یا رنج قرار نمی‌گیرد. بنابراین با قطع نظر از نادرستی نظریه غایت انسانی در مورد خداوند، این استدلال انتقادی فخر رازی صحیح نمی‌باشد. در این استدلال مقام فعل الهی مطلق دانسته شده؛ به این معنا که هر کاری حتی محالات عقلی را باید انجام دهد؛

یعنی بدون خلق حتی یک انسان باید لذت در انسان ایجاد کند یا رنج او را از بین ببرد. اشکال دیگر این است که مطلق بودن قدرت موجب این نمی‌شود که اسم دیگری مانند جواد نتواند غایت افعال شود. یعنی همان طور که ابن سینا فرموده: «فالجواد الحق هو الذی یفیض منه الفوائد» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۹: ۱۴۵/۳)؛ فیضان فواید از جانب اسم جواد است. در این صورت نمی‌توان گفت که کسی یا چیزی از بیرون او را مجبور به این کار کرده است تا با قدرت مطلق او ناسازگار باشد. به عبارت بهتر می‌توان گفت که این امور «یجب من الله» است نه «یجب علی الله».

۳-۱. ناسازگاری غایتمندی با حادث یا ممکن بودن جهان

۱. در صورتی که افعال خداوند دارای غایت و هدفی باشند، خلقت و حدوث عالم در زمان مشخص و معینی نیز چنین بوده و غایت خاص خویش را خواهد داشت. اگر این غایت قبل از خلقت عالم نیز تحقق داشته باشد، خداوند در زمان قبل فاعل و علت عالم خواهد بود، نه در زمان بعد؛ زیرا که با نظر به تحقق علت غایی، فاعلیت او کامل و تام خواهد بود. اگر این غایت و هدف مورد نظر در همان زمان به وجود آید، برای عالم، دو حالت نیازمندی یا بی‌نیازی نسبت به علت حدوث فرض خواهد داشت. در صورتی که بی‌نیاز از علت باشد، مخلوق بدون علت موجود می‌گردد (تام نبودن علت به دلیل منتفی بودن غایت) که امری محال و ممتنع است. در صورتی که نیازمند به علت باشد، در موجود شدن، نیازمند علت دیگری خواهد بود و به تسلسل می‌انجامد. چون هر سه حالت تالی باطل است، پس مقدم یعنی غایت داشتن عالم نیز باطل است (رازی، ۱۹۸۶: ۳۵۱/۱-۳۵۲).

۲. اگر ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان دانسته شود نه حدوث، فاعلیت خداوند نسبت به عالم دائمی خواهد بود. ولی اگر خداوند در افعال خویش غایت خاصی داشت، در برخی از اوقات موجوداتی را خلق می‌کرد، نه در همه زمان‌ها (همو، ۱۴۱۱: ۴۸۰/۱). از این رو فرض دائمی بودن علیت خداوند، ابطال‌کننده غایت داشتن اوست.

نقد: در برهان نخست، فخر رازی اثبات می‌نماید که غایت داشتن واجب‌الوجود با

نظریه حدود زمانی عالم در تناقض است؛ زیرا که با نظر به علیت تامه خداوند، خلقت عالم در زمانی خاص یعنی نه زمان قبل و نه زمان بعد بی معنا خواهد بود. با تحقق علت که دربردارنده غایت نیز هست، وجود معلول ضروری می‌گردد. فخر رازی جهت گریز از این تناقض، معتقد به غایت نداشتن خداوند می‌گردد. حال آنکه نظریه حدود زمانی عالم با چالش‌های بزرگی مواجه است که از جمله آن‌ها منتفی بودن زمان قبل از ایجاد عالم است؛ زیرا زمان مقدار حرکت جسم است و در مقام فعل الهی که غیر جسمانی است، زمان معنایی ندارد. از این رو برای گریز از ناسازگاری مذکور لازم نیست عدم غایتمندی را قبول کنیم بلکه می‌توانیم به حدود ذاتی عالم معتقد شویم.

در مورد برهان دوم که فاعلیت خدا دائمی می‌شود می‌توان گفت از نظر حکیمانی مانند ابن سینا (۱۴۱۸: ۲۵۸) و ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۳/۲)، دلیلی که فاعل به جهت آن فعلی را انجام می‌دهد، غایت نامیده می‌شود که مورد تأیید فخر رازی (۱۳۷۳: ۴۶/۳) نیز هست. از این جهت، دائمی بودن یا موقت بودن فاعلیت فاعلی در غایت داشتن او تأثیری ندارد و با اثبات غایت در همه افعال، دائمی بودن فاعلیت حاکی از داشتن غایت همیشگی است؛ مانند اینکه انسانی در زمان طولانی، فعلی مانند مطالعه انجام دهد که این امر سبب غایت نداشتن او نمی‌گردد، بلکه نشان می‌دهد که چنین فاعلی غایتی دائمی مثلاً تحصیل علم دارد.

۴-۱. ناسازگاری غایتمندی با تبعیت نکردن عالی از غایات سافل

از دیدگاه معتزله، غایت و غرض خداوند در افعال خویش مصالح انسانی و نفع رساندن به آن‌هاست؛ به گونه‌ای که اگر فعلی از نظر عقلی قبیح باشد یا اینکه نسبت به انسان‌ها ضرر داشته باشد، خداوند آن را انجام نخواهد داد (عبدالجبار، ۱۹۶۲: ۴۰/۱). از نظر فخر رازی تعلق قدرت الهی جهت خلقت و آفرینش موجودات، از اغراض انسانی و رعایت مصالح او تبعیت نمی‌کند (رازی، ۱۴۲۰: ۲۶/۳۲۰)؛ زیرا با قادر مطلق بودن خداوند و عدم تبعیت عالی از سافل در تناقض است. به همین دلیل انسان‌ها در مورد دلیل انجام افعال الهی نمی‌توانند سؤال کنند: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا فَعَلَ﴾ (انبیاء/۲۳؛ همان: ۵۲۳/۲۷).

نقد: این ناسازگاری، بیان دیگر از ناسازگاری غایتمندی با قدرت مطلق خداست و اشکال اول ما همان اشکال دومی است که در بند مربوط به قدرت مطلق مطرح شد. یعنی وقتی مقتضای یک صفتی مانند جواد این است که خلقی صورت گیرد، این اقتضا را نمی‌توان به معنای محدودیت قدرت یا تبعیت عالی از ساقل دانست. صفات خدا امری بیرون از او ذات او نیست تا بخواهد چیزی را بر ذات و اراده الهی تحمیل کند. آیه مورد استدلال فخر رازی نیز با آیات قرآنی دیگری نقض می‌گردد که در آن‌ها به غایت داشتن افعال الهی تصریح می‌شود: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ يُبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (ملک/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲/۲۶۷). بدین نظر مقصود آیه مورد بحث، نفی غایت داشتن خداوند نیست، بلکه معنای آن، غایت زائد بر ذات داشتن است؛ زیرا که به دلیل کمال مطلق بودن، غایت خداوند عین ذات اوست و ذاتیات بر خلاف عرضیات مفارق، نیازمند علت جداگانه‌ای نیستند (همو، ۱۳۶۳: ۲۹۲). از طرف دیگر، اگر خداوند نامتناهی در وجود باشد، امکان ندارد امری بالاتر از او باشد که بتواند سؤال کند یا معیاری برتر از او وجود داشته باشد که امور پایین‌تر بتوانند بر اساس آن، او را مورد بازخواست قرار دهند.

۵-۱. ناسازگاری غایتمندی با توحید

مهم‌ترین دلیل ثنویه در اثبات دو مبدأ جداگانه برای جهان هستی، پندار وجود غایت و غرض در افعال فاعل و علت می‌باشد؛ به گونه‌ای که از نظر آن‌ها، فاعل خیر دارای غایت خیر بوده و لذا دارای افعال متناسب با خیرات می‌باشد و فاعل شرّ دارای غایت شرّ و افعال متناسب با شرور دارد. از این جهت به دلیل وجود انواع خیرات و شرور در عالم، هستی دو مبدأ جداگانه و قدیم یعنی یزدان و اهریمن دارد که یکی فاعل خیرات و دیگری فاعل شرور می‌باشد. به دلیل برهین اثبات‌کننده توحید، فاعل هستی‌بخش در نظام وجود یکی است (رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۱/۲۲). در نتیجه با نظر به بطلان ثنویت، فاعل هستی‌بخش نیز در افعال خویش غایت ندارد.

نقد: نکته اصلی این استدلال، ناسازگاری وجود شرور در عالم با یکی بودن خالق است. در نقد این مطلب بایستی بیان نمود که خیرات بالذات غایت خالق هستی‌بخش

در خلقت عالم هستند ولی لازمه آن‌ها وجود برخی از شرور در مواردی اندک است؛ مانند اینکه آتش بالذات برای رفع حاجت‌های انسانی خلق شده است، ولی در مواردی نیز به او زیان می‌رساند؛ مثلاً لباس یا دست او را می‌سوزاند. این گونه شرور لازمه وجود اشیاء مادی هستند و از آن‌ها جدایی ناپذیرند. بنابراین غایت فاعل در ایجاد شرور بالعرض می‌باشد نه بالذات (سبزواری، ۱۳۷۹: ۵۳۴/۳). البته می‌توان گفت که شرور در عالم ماده از جهت تکوینی خیر می‌باشند؛ یعنی از دیدگاه ما انسان‌ها، آن‌ها شر به نظر می‌رسند. بنابراین دو امر متفاوت نداریم تا دو مبدأ متفاوت نیاز داشته باشیم.

۱-۶. ناسازگاری غایتمندی با علم پیشین الهی

خداوند همه انسان‌ها را دعوت به ایمان می‌کند. ولی با علم پیشین خویش می‌داند که برخی از انسان‌ها (مانند ابولهب) ایمان نخواهند آورد. در صورتی که افعال خداوند با رعایت مصالح و منافع خاصی انجام بگیرند، مکلف نمودن کافر امری قبیح خواهد بود؛ زیرا که لازمه آن، علم نداشتن خداوند به ایمان نیاوردن کافر می‌باشد. از سوی دیگر، تکلیف خداوند نسبت به کافران، منجر به عقوبت و عذاب آن‌ها می‌گردد (رازی، ۱۴۱۱: ۴۸۲-۴۸۱/۱).

همچنین با توجه به اینکه شیطان همواره انسان‌ها را گمراه می‌کند، خداوند پیامبران علیهم‌السلام را جهت هدایت آن‌ها مبعوث نموده است. با وجود این، پیامبران علیهم‌السلام را می‌راند، ولی ابلیس را زنده نگه داشت. اگر خداوند مصالح و مفاسد عقلانی را در افعال خویش رعایت می‌نمود، انجام چنین فعلی از سوی او قبیح بود (همو، ۱۴۱۲: ۲۱۳/۱۴). بنابراین در موارد بسیاری افعال الهی در تضاد با مصالح عقلانی قرار دارند و این مطلب نشان‌دهنده عدم تبعیت افعال الهی از غایات عقلی است (همو، ۱۴۰۷: ۱۴۳/۲). مؤید این مطلب نیز این است که انسان جهت وصول به مقام عبودیت و مخالفت با شیطان بایستی اعمال مشقت‌آمیز شریعت را انجام دهد؛ در حالی که انجام امور طاقت‌فرسا با غایات و مصالح عقلی سازگاری ندارد (همو، ۱۴۰۶: ۱۷۷-۱۷۸).

نقد: خداوند در علم پیشین خود در مقام ذات، به همه افعال اختیاری انسان‌ها از جمله ایمان یا کفر آن‌ها علم دارد. با وجود این در مقام فعل خود یعنی خلقت انسان

مختار باید آن‌ها را امر و نهی نماید تا اینکه با اراده و اختیار خویش به سعادت یا شقاوت برسند؛ یعنی لازمه چنین خلقتی این است که در مقام تشریح امر و نهی کند. اشکال فخر رازی خلط امر تکوین و تشریحی است. علم او مربوط به مقام تکوین است و امر و نهی او مربوط به مقام تشریح.

از جهت دیگر با اینکه خداوند پیامبران عَلَيْهِمُ السَّلَامُ را از دنیا می‌برد و ابلیس تا قیامت زنده می‌ماند، ولی شریعت الهی و امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ تا قیامت باقی هستند. اگر مانند اهل تسنن قائل به امام معصوم هم نباشیم، باز هم آن روشنگری انبیاء در مورد عقل بشر از طریق عقلا باقی می‌ماند. انجام امور مشقت‌آمیز و طاقت‌فرسا در صورتی که جهت نیل به کمال حقیقی باشد، از نظر عقلی قبیح نیست، بلکه حسن است. بنابراین خداوند هیچ کار خلاف عقل و غایات عقلی انجام نداده است.

۷-۱. ناسازگاری با وجوب و ضرورت علی فعل خدا

تعلق قدرت خداوند در ازل به ایجاد و حدوث مخلوقات در صورتی که ممکن باشد، نیازمند علت دیگری خواهد بود و به تسلسل می‌انجامد و لازمه آن، امکان حالت عدمی نسبت به موجود قدیم است؛ زیرا که موجود قدیم در علیت خویش نیازمند موجودی حادث و ممکن می‌گردد. در صورتی که تعلق قدرت خداوند در ازل به ایجاد ممکنات، حالت ضروری و وجوب داشته باشد، به دلیل بی‌نیازی از علت در مورد موجود قدیم، افعال او دارای غرض و غایت نخواهند بود (همو، ۱۴۲۰: ۴/۸۱).

نقد: نکته اصلی این استدلال، غایت نداشتن افعالی است که فاعل آن‌ها را ضرورتاً انجام می‌دهد؛ در حالی که فاعل افعال این چنین نیز دارای غایت خاص خودشان هستند؛ مانند فعل تنفس که انسان ضرورتاً آن را انجام می‌دهد و غایت آن اموری مانند حفظ سلامتی است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۵۴). همچنین بیان گردید که فاعل فعل را به جهت غایت انجام می‌دهد. از این رو غایت ممکن است حالت ضروری یا امکانی داشته باشد و هر دو با حقیقت آن سازگار بوده و تنافی ندارند.

اشکال دیگر این استدلال، برقراری ملازمه میان علت نداشتن با فقدان غایت است. در حالی که دلیلی بر وجود چنین ملازمه‌ای نیست، بلکه به دلیل علت نداشتن، غایت

واجب‌الوجود کمال مطلق ذات اوست (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۲). هر فاعلی که در صدد انجام فعلی باشد، سعی خواهد نمود آن را به نیکوترین وجه انجام دهد. از سوی دیگر، کمال مطلق، واجب‌الوجود است. بنابراین غایت افعال او نیز خودش می‌باشد (همو، ۱۴۰۴: ۱۸).

۲. ناسازگاری با اوصاف انسان

محور دسته دوم از استدلال‌های فخر رازی، ناسازگاری غایتمندی افعال خدا با برخی اوصاف در انسان است.

۱-۲. ناسازگاری با عدم امکان سؤال دانی از عالی

در صورتی که فاعلی فعلی را به جهت غایت و غرضی انجام دهد، می‌توان از دلیل انجام آن‌ها پرسید. ولی چنین امری در مورد خداوند محال است؛ زیرا که چنین سؤالی در مواردی صحیح است که سؤال‌کننده می‌تواند سؤال‌شونده را از انجام فعلی منع نماید و از انجام افعال او جلوگیری کند. از این جهت، اگر خداوند فعلی را انجام دهد، انسان چگونه می‌تواند خداوند را که کمال مطلق است، از انجام آن ممانعت نماید؟ انسان نمی‌تواند خداوند را با عقاب و رنج رساندن تهدید نماید؛ زیرا نقصانی ندارد تا به این گونه امور متصف گردد. همچنین خداوند مستحق مذمت و حکیم نبودن یا سفاهت نیز نیست؛ زیرا که اتصاف خداوند به مدح و حکمت به دلیل کمال مطلق ذاتی اوست. صفات ذاتی نیز از بین نرفته و ثبوت آن‌ها برای موصوف همیشگی و دائمی است (رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۲/۲۲).

نقد: می‌توان گفت کبرای این استدلال مورد نقض دارد؛ برای مثال پادشاهی را که مرتکب ظلم شده، می‌توان مورد سؤال قرار داد، اما نمی‌توان تهدید یا عقوبت نمود. علاوه بر این می‌توان بدون داشتن قدرت مؤاخذه، در مورد غایت افعال الهی سؤال نمود و در پاسخ بیان کرد که غایت او عین ذات است نه زائد بر آن. در جوابی نقضی هم می‌توان گفت که وقتی ملائکه از خداوند سؤال کردند، خداوند فرمود که شما حق سؤال ندارید، چون نمی‌توانید مرا منع کنید؛ بلکه جواب داد من چیزی می‌دانم که شما

نمی‌دانید. بعد هم به آن‌ها نشان داد که انسان علم‌الاسماء دارد و می‌توان خلیفه خدا در زمین شود.

به علاوه می‌توان گفت سؤال از یک فاعل وقتی معنا دارد که او جعل مرکب انجام داده باشد؛ یعنی الف را که ذاتی ب نیست به ب اختصاص دهد. اما اگر فاعلی به جعل بسیط چیزی را آفرید، نمی‌توان گفت که چرا این صفات را دارد و آن صفات را ندارد. بنابراین نمی‌توان گفت که چون فعل خدا غایت ندارد، نمی‌توان درباره آن سؤال کرد؛ بلکه از فعل خدا نمی‌توان سؤال کرد، زیرا فعل او جعل بسیط است.

۲-۲. عدم امکان درک غایتمندی توسط انسان

در این قسمت دو دلیل آورده شده که محور هر دو محدود بودن درک انسان است. انسان لفظ یا نیت خدا را درک نمی‌کند. انسان علت زمان خاص خلقت یک شیء را نمی‌داند.

۱. تعلیل افعال به غایات خاصی به دو گونه لفظی و معنوی قابل تصور است. قسم اول یعنی لفظی بدین معناست که فردی غایت داشتن افعال خویش را در الفاظ خود تصریح نماید؛ مانند اینکه بگوید: «تجارت می‌کنم تا اینکه سود ببرم». غایت معنوی نیز مربوط به قصد و نیت قلبی فاعل در انجام افعال خویش است، گرچه در گفتار به آن تصریح نکند؛ مانند قصد سود بردن از تجارت. با توجه به اینکه انسان توانایی ادراک حقیقت نامتناهی خدا را ندارد، نمی‌تواند هیچ یک از این دو گونه غایت را به او نسبت دهد؛ زیرا که با امتناع شناخت فاعل، ادراک اغراض او نیز محال است. از این رو اگرچه ظاهر برخی از آیات قرآنی^۱ معلل نمودن افعال خداوند به غایاتی باشد، اما به دلیل ادراک محدود بشری، آن امر نمی‌تواند غایت مورد نظر خداوند در انجام آن فعل باشد (همو، ۱۴۲۰: ۱۹۳/۲۸). از طرف دیگر، استدلال‌های متعدد عقلانی که غایت نداشتن

۱. برخی از آیات قرآنی بیانگر غایت داشتن افعال یا خلقت خداوند است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات / ۵۶). فخر رازی به تأویل این گونه آیات می‌پردازد؛ زیرا از نظر او با استدلال‌های عقلی در مورد نفی غایت از خداوند سازگار نیستند. این گونه آیات در غایت داشتن خداوند صراحت دارند. از این جهت نمی‌توان صریح آیات را تأویل شخصی نمود؛ افزون بر اینکه استدلال‌های عقلی فخر رازی با اشکالات جدی مواجه‌اند.

خداوند را اثبات می‌نمایند، این گونه آیات را تخصیص می‌زنند (همان: ۱۳۳/۲۲).
 نقد: انسان شناختی از ذات واجب ندارد؛ زیرا محاط در ذات اوست. اما بر اساس اشتراک معنوی وجود، شناخت مفهومی از مرتبه اسم و فعل او می‌تواند داشته باشد؛ زیرا اگر این شناخت در مرتبه اسم و فعل نبود، حتی ادعای خود فخر در مورد عدم توانایی ادراک واجب‌الوجود بی‌معنا و بی‌دلیل بود. فخر رازی لزوم حمد خدا را قبول دارد. اما اگر شناخت او ممکن نباشد، این حمد امکان نداشت؛ زیرا حمد کسی مستلزم درک کمالات اوست. به علاوه مدعای مورد مناقشه بیان هدف کلی افعال الله است، نه تعیین هدف هر یک از کارهایی او. به عبارت دیگر، مدعای حریف نه درک تمام اهداف الله بلکه هدف کلی او بوده است.

۲. در علم الهی، هر یک از اجزاء و اجسام عالم دارای مقدار زمانی (حدوث) خاصی هستند، اما از نظر عقل انسان، زیادت یا نقصان زمان هر یک نیز امکان دارد و ممتنع نیست. از این جهت، عقل انسانی ملاک تعیین و تشخیص مصالح و مفاسد افعال الهی نیست (همو، ۱۴۱۱: ۱/۴۷۹-۴۸۰). در نتیجه خداوند تعیین‌کننده مقدار زمانی عالم می‌باشد، بی‌آنکه ما غرض یا غایت خاص آن را بفهمیم.

نقد: از نظر عقل انسان نیز با توجه به اینکه زمان‌دار بودن، خصوصیت ذاتی موجودات مادی است، مقدار آن نیز قابل زیادت یا نقصان نمی‌باشد. یعنی نمی‌توان گفت هر موجود مادی می‌توانست در هر دیگری موجود شود. به عبارت دیگر، در ذات الهی نیز تفصیل و جزئیات عالم معلوم است؛ یعنی ذات فقط علم به کلیات ندارد، بلکه به تمام جزئیات عالم است. اشتباه فخر رازی این است که ذات را دارای بساطت و اجمال محض می‌داند و چنین ذاتی برایش فرقی ندارد که یک موجود جزئی در چه تاریخی حادث شود.

نکته دیگر اینکه پذیرش عدم توانایی عقل در ادراک، موجب غایت نداشتن موجودات به خصوص خداوند نمی‌گردد؛ زیرا که ممکن است به هر دلیلی واقعیت و حقیقت بر برخی از عقول انسانی پوشیده گردد، حال آنکه فخر رازی از عدم توانایی عقل انسانی، منتفی بودن غایت خداوند را به طور کلی نتیجه‌گیری می‌نماید. در نتیجه این استدلال، گرفتار مغالطه میان لم ثبوتی با اثباتی است.

۳-۲. ناسازگاری با مجبور بودن انسان

معتزله بر آن اند که به دلیل اختیاری بودن افعال انسانی، انجام هر فعلی متوقف بر غایت و غرضی خواهد بود (عبدالجبار، بی تا: ۱۱۰). ولی از دیدگاه فخر رازی همه افعال انسانی با جبر حاصل می شوند (رازی، ۱۴۱۴: ۳۹). پس انسان در انجام دادن افعال خویش دارای غرض و غایتی نیست. بنابراین خداوند نیز در افعال خویش مصالح و منافع انتخابی انسان‌ها را رعایت نمی کند (همو، ۱۹۸۶: ۳۵۲/۱).

نقد: اولاً اختیار نداشتن انسان، منجر به باطل بودن تکالیف شرعی او می گردد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۵/۱). ثانیاً با فرض مجبور بودن انسان، باز هم خدا می تواند در خلق چنین موجود مجبوری، دارای غایت باشد و این غایت می تواند مربوط به مصالح این مخلوق مجبور باشد. فخر گمان می کند که نظر معتزله مستلزم قبول این امر است که خداوند تابع اهداف انسان شود.

۳. پارادوکس های ناشی از غایتمندی

فخر رازی معتقد است که اگر خدا را غایتمند بدانیم، آنگاه دچار برخی پارادوکس ها می شویم. برای مثال غایتمندی خدا نه قدیم است نه حادث، نه واجب است نه ممکن. تالی باطل است، پس مقدم باطل است. در ادامه به چند نمونه از پارادوکس ها اشاره می شود.

۱. اگر خداوند در افعال خویش دارای غایتی باشد، چنین غایتی یا قدیم است یا حادث. اگر غایت قدیم باشد، لازمه آن قدیم بودن مخلوقات خداوند است؛ به دلیل اینکه با وجود علت، تحقق معلول ضروری می گردد. اگر غایت حادث باشد، در تحصیل آن نیازمند غایت دیگری خواهد بود و به تسلسل می انجامد (رازی، ۱۹۸۶: ۳۵۱-۳۵۰/۱).

نقد: این استدلال فخر رازی طبق مبانی کلامی او صحیح نیست؛ زیرا که از نظر او خداوند قدیم است، ولی عالم را در زمان خاصی خلق می نماید (همو، ۱۴۰۷: ۳۰۷/۴). بنابراین قدیم بودن علت، همیشه مستلزم حادث نبودن معلول نیست. از این جهت، قدیم بودن غایت او، منجر به حادث نبودن مخلوقات نمی گردد. دیگر اینکه محذور تسلسل در فرض حادث بودن غایت در صورتی لازم می آید که به غایت ذاتی خداوند

ختم نگردد. از این رو همان گونه که همه مخلوقات حادث به دلیل بطلان تسلسل به خداوند قدیم ختم می‌گردند، غایت همه موجودات از جمله خداوند نیز ذات اوست و به تسلسل نمی‌انجامد.

اصولاً اشکال اصلی این استدلال نیز فرض غایت زائد در مورد خداوند است که به دو صورت حادث و قدیم یا واجب و ممکن متصور می‌گردد. ولی این مسئله، فرض دیگری هم دارد و آن عینیت غایت با ذات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۳۸) که استدلال فخر رازی ابطال‌کننده آن نیست.

۲. در صورتی که فاعلیت خداوند دارای غایتی باشد، چنین غرضی یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. اگر واجب‌الوجود باشد، اجبارکننده واجب‌الوجود جهت انجام افعال خاصی خواهد بود. در نتیجه خداوند فاعل ارادی و اختیاری نبوده و فاعل مجبور می‌گردد. اگر ممکن‌الوجود باشد، به تسلسل منجر می‌شود؛ زیرا که برای تحقق خود نیازمند علت و غایتی دیگر است و آن غایت نیز همین طور (رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۱/۲۲).

نقد: اشکال این استدلال مجبور شدن واجب‌الوجود در صورت غایت واجبی داشتن است. فاعل با انجام فعل در صدد تحصیل غایت است که به دو گونه زائد بر ذات در موجودات مادی، و عینیت با ذات در موجودات مجرد متصور است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۳۸). در فاعل‌های علمی، فاعل با علم و اراده خویش در صدد تحصیل غایت برمی‌آید (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۹/۲). از این رو، غایت اجبارکننده فاعل نیست، بلکه انگیزه فاعل جهت انجام فعل می‌باشد.

۳. شکی نیست که خداوند منافعی را در برخی از اوقات به انسان‌ها اختصاص می‌دهد. اگر چنین اختصاصی صفت ذاتی یا لازم ذاتی زمان مشخص باشد، زمان بالذات مقتضی آثار و منافع خاصی خواهد بود؛ زیرا که صفات ذاتی یا لوازم ذاتی همیشه همراه موصوف هستند و از آن جدا نمی‌شوند. در این صورت زمان حادث، قدیم می‌گردد و اثبات صانع با استفاده از حادث بودن موجودات ممتنع می‌شود. در صورتی که حادث شدن منفعتی ویژه در انسان به دلیل امور ذاتی نبوده، بلکه عرضی باشد، از دلیل اختصاص آن در زمان معین سؤال می‌شود و به تسلسل می‌انجامد (رازی، ۱۴۰۷: ۴/۴۲۵).

نقد: مقدمه اول این استدلال، ناظر به قطعه‌ای از زمان است که خداوند در آن منافی را به انسانی اختصاص می‌دهد. ولی فخر رازی از فرض صفت ذاتی یا لازم ذاتی قطعه‌ای از زمان، قدیم بودن آن را به طور کلی (در مقابل قطعه مقدمه نخست) نتیجه می‌گیرد. از این جهت، این استدلال دچار مغالطه سرایت حکم جزء به کل است؛ زیرا نمی‌توان خصوصیت قطعه‌ای از زمان را به کل آن سرایت داد. دیگر اینکه سیلان و گذرا بودن، خصوصیت ذاتی زمان است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۱۲۵)؛ به گونه‌ای که واقع شدن در هر مرتبه‌ای، لازمه جدایی ناپذیر هر قسمتی از آن می‌باشد. از این جهت، خصوصیت ذاتی زمان، مانع حادث بودن آن نیست و به دلیل ذاتی بودن، از علت اختصاص آن سؤال نمی‌گردد تا اینکه به تسلسل انجامد؛ زیرا که ذاتیات بر خلاف عرضیات مفارق، مستند به علتی جداگانه نیستند.

با توجه به بالقوه و زمانی بودن موجودات مادی، گذر زمان، علت قابلی به وجود آمدن کمالات و بالفعل شدن مادیات می‌گردد؛ به گونه‌ای که با منتفی بودن این حالت زمانی، به فعلیت رسیدن ممتنع می‌گردد؛ مانند انسانی که به تدریج درس‌های ساده یاد می‌گیرد تا اینکه آمادگی یادگیری مسائل پیچیده را پیدا کند. از سوی دیگر با نظر به حکیم بودن خداوند، غایت او نیز افاضه کمالات در زمان اختصاصی هر یک می‌باشد (همو، ۱۹۸۱: ۴/۱۵۲).

۴. در صورتی که خداوند در افعال خویش غایت داشته باشد و غایت او مصالح و منافع انسان‌ها باشد، همان گونه که معتزله معتقدند (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۸۲)، اگر چنین مصلحتی برای خداوند اولویت داشته باشد، در ذات خویش ناقص خواهد بود. اگر حالت تساوی داشته باشد، ترجیح یکی بر دیگری محال خواهد بود (رازی، ۱۹۸۶: ۳۵۰/۱). علاوه بر این در حالت اول، دور لازم خواهد آمد (همو، ۱۴۲۰: ۲۲/۱۳۲)؛ زیرا محل بحث، غایت فعل خدا قبل از خلقت است و در نظر گرفتن مصالح خلق، بدون خلق امکان ندارد. اغراض و غایات از یک سو و حکمت خداوند در تدبیر عالم از سوی دیگر، نامتناهی هستند؛ به گونه‌ای که انسان توانایی احاطه بر آنها را ندارد (همو، ۱۴۰۷: ۵۷/۸). در نتیجه تعیین غایات افعال الهی در غایات انسانی بی‌معناست.

نقد: این دلیل اثبات می‌نماید که خداوند در افعال خویش غایت زائد بر ذات یا

غایتی که به جهت مصالح و مفاسد انسان‌ها باشد، ندارد. به بیان دیگر، این استدلال ابطال‌کننده نظریه معتزله می‌باشد، ولی غایت داشتن خداوند به طور کلی را نفی نمی‌نماید. از این جهت می‌توان بیان نمود که خداوند در افعال خویش غایت دارد و غایت او نیز عین ذات می‌باشد؛ به گونه‌ای که مستلزم نیاز یا نقص در ذات او نمی‌گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۸). بنابراین این دلیل فخر رازی اعم از مدعا می‌باشد.

دیگر اینکه از نظر فخر رازی ترجیح بدون مرجح محال نیست و او در اثبات محال بودن آن به مثال‌هایی مانند انتخاب شخص تشنه میان دو لیوان آب و گزینش فرد فراری از حیوان وحشی میان یکی از دو راه پیش رو بدون اینکه مرجحی در میان باشد، تمسک می‌کند (رازی، ۱۴۰۷: ۷۶/۱). از این رو، استفاده فخر رازی از محال بودن ترجیح بدون مرجح بر اساس نظر خودش موجه نیست.

نتیجه‌گیری

یکی از مسائل پیچیده الهیاتی در عالم اسلام که تحت تأثیر نظریات فیلسوفان یونانی به ویژه ارسطو مطرح گردید، بحث غایت داشتن خداوند است. فخر رازی استدلال‌های متعددی در اثبات غایت نداشتن افعال الهی از جهت کمال مطلق بودن خداوند، قدیم بودن خداوند و حادث بودن مخلوقات، عبث بودن تحصیل غایت با خلقت انسان‌ها و جبری بودن افعال انسانی اقامه می‌نماید.

مغالطه مشترک همه استدلال‌های فخر رازی، نتیجه‌گیری غایت نداشتن خداوند با استفاده از ابطال غایت زائد بر ذات است؛ در حالی که ابطال غایت زائد بر ذات ملازمه‌ای با نادرست بودن غایت ذاتی ندارد. از این جهت، به دلیل کامل مطلق بودن خداوند، تحصیل غایت زائد بر ذات نسبت به او ممتنع است و غایت انسانی یا حادث داشتن نیز مستلزم نیازمندی به موجودات حادث است. از این نظر، خداوند غایت ذاتی دارد که با نظر به آن، به خلقت و آفرینش موجودات می‌پردازد. ریشه این مشکل فخر رازی عدم درک صحیح از چگونگی فاعلیت ذات نامحدود خداوند است. باید توجه کرد که موجود نامحدود، چیزی خارج از خود ندارد تا بگوییم آن چیز مصلحتی است که می‌خواهد جلب کند یا مفسده‌ای است که می‌خواهد دفع کند.

کتاب شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۲. همو، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۸۶ م.
۴. همو، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۵. همو، *القضاء والقدر*، تصحیح محمد معتصم بالله، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۱۴ ق.
۶. همو، *المباحث المشرقیه*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۷. همو، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، تصحیح سقا احمد حجازی، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۸. همو، *النفس والروح وشرح قواهما*، تحقیق محمد صغیر حسن معصومی، تهران، بی نا، ۱۴۰۶ ق.
۹. همو، *شرح عیون الحکمه*، تحقیق محمد حجازی و احمد علی سقا، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام، ۱۳۷۳ ش.
۱۰. سبزواری، هادی، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۲. همو، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۳. همو، *تعلیقات الهیات شفاء*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، بی تا.
۱۴. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۵. همو، *شرح الهدایه الاثریه [الاثرالدین الیهی]*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۶. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳ ش.
۱۷. عبدالجبار، ابوالحسن، *المعنی فی ابواب التوحید والعدل*، تحقیق جورج قنوتی، قاهره، الدار المصریه، ۱۹۶۲ م.
۱۸. همو، *شرح الاصول الخمسه*، تحقیق احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ش.
۱۹. همو، *مشابه القرآن*، قاهره، مکتبه دار التراث، بی تا.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات والتنبیها*، تهران، چاپخانه حیدری، ۱۳۷۹ ش.

پژوهش‌های علوم انسانی و فلسفه
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی