

بررسی دیدگاه تدئوس متز در باب خدا و معنای زندگی و نقد آن از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)

زینب کریمی قدوسی*، امیرعباس علیزمانی**

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۱۰/۱۴ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۵/۵)

چکیده

نظریه خدامحور معنای زندگی بر آن است که ربط و نسبت خاص با خداوند یکی از شرایط ضروری جهت معناداری زندگی می‌باشد. تفسیرهای مختلفی از این نظریه ارائه شده، اما مهم‌ترین تفسیر خدامحور نظریه هدف الهی است. براساس این نظریه، تحقق بخشیدن به هدف خداوند تنها سرچشمه معناداری زندگی است. بر نظریه هدف الهی نقدهای بسیاری همچون تقابل هدف خداوند با اخلاقی بودن و قدرت مطلق خداوند وارد شده، اما به اعتقاد تدئوس متز مهم‌ترین اشکال بر این نظریه، تقابل نظریه هدف الهی با دیدگاه خدامحور معنای زندگی می‌باشد. براساس این اعتراض اوصافی که سبب می‌شود خداوند یگانه منبع معنا باشد (یعنی فرازمانی بودن، تغییرناپذیری، و بساطت) یا هدفمند بودن خداوند در تعارض است. هدف این مقاله پاسخ دادن به این اشکالات براساس اندیشه‌های علامه طباطبایی می‌باشد. از دیدگاه علامه طباطبایی غایت خداوند از آفرینش، ذات متعالی خداوند است و انسان با حرکت ذاتی و ارادی خود مراتب وجود به سوی خداوند را سیر می‌کند و زندگی خویش را معنا می‌بخشد.

کلیدواژه‌ها: معنای زندگی، هدف زندگی، غایت، دیدگاه خدامحور، نظریه هدف الهی، غایت آفرینش، تدئوس متز، علامه طباطبایی

۱. طرح مسئله

پرسش از معنای زندگی پرسشی به قدمت حیات بشر است. دغدغه معنا و دستیابی به زندگی معنادار یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌های وجودی آدمی است. انسان تنها موجودی است که وجودش برای او مسئله است. از میان همه موجودات تنها انسان است که شگفت‌انگیزترین شگفتی‌ها یعنی پرسش در باب هستی را تجربه می‌کند (هایدگر، ۷۲-۷۳). و به همین علت است که در طول تاریخ فلسفه اندیشمندان بسیاری همچون ارسطو، آکوئیناس، و کانت به تحلیل و بررسی این پرسش همت گمارده‌اند. اما به رغم این پیشینه قابل توجه تنها در حدود پنجاه سال پیش (و یا کمتر) رشته متمایز معنای زندگی در فلسفه تحلیلی بنیان گذاشته شده و حدود بیست و پنج سال است که بحثی با عمق واقعی ظهور یافته است (Metz, The Meaning of life, 1). بنابراین می‌توان گفت که در دوران متأخر، در شیوه نگرش به مسئله معنای زندگی و در نوع جوابی که می‌طلبید، دگرگونی حاصل شده است (ویگینز، ۱۴). علت این رویکرد گسترده انسان جدید به مسئله معنای زندگی چیست؟ و تفاوت نگاه انسان جدید با انسان قدیم چه می‌باشد؟

به جرأت می‌توان گفت که آشفتگی و سرگردانی انسان در جهان مدرن ناشی از فقدان ایمان او و دست برداشتن از خدا و دین است. تا زمانی که آدمیان به خدای آسمانی باور داشتند، می‌توانستند او را خاستگاه آرمان‌های اخلاقی خویش بدانند. جهانی که مخلوق و تحت حاکمیت خدایی پدروار بود برای آدمی مسکنی مألوف، گرم، و صمیمی بود و ما می‌توانستیم مطمئن باشیم که شر در عالم هر قدر هم که زیاد باشد، در نهایت خیر بر آن غلبه خواهد کرد. اما اکنون با ناپدید شدن خداوند از آسمان وضع به کلی دگرگون شده است. جهان تحت مالکیت یک موجود روحانی نیست، بلکه به عکس تحت سلطه نیروهای کور است و لذا هیچ آرمانی، اخلاقی یا غیراخلاقی، نمی‌تواند در جهان بیرون از ما وجود داشته باشد. از این‌رو، آرمان‌های ما باید صرفاً از ذهن و ضمیر خود ما بجوشند، چراکه جهانی که در آن زندگی می‌کنیم حامی ارزش‌های ما نیست بلکه در مورد این ارزش‌ها کاملاً بی‌تفاوت است (استیس، ۱۶-۱۵). و این امر مهم‌ترین علت رویکرد گسترده به مسئله معنای زندگی در دوران متأخر است و از این روست که جستجوی معنای دینی زندگی و تمسک به دین و آموزه‌های دینی جهت مقابله با پوچی و بی‌معنایی و دست‌یافتن به معنای حقیقی زندگی، اهمیت و ضرورت دوچندان می‌یابد.

یکی از مهم‌ترین نظریات در باب معنای زندگی، دیدگاه خدامحور است. براساس این دیدگاه ربط و نسبت خاص با خداوند یکی از شرایط لازم و ضروری برای معناداری زندگی است. دیدگاه خدامحور معنای زندگی مورد نقادی و بررسی‌های بسیار قرار گرفته است که

از جمله مهم‌ترین نقّادان این حوزه می‌توان به تدئوس متز، فیلسوف معاصر جهان غرب اشاره کرد. در این مقاله تلاش بر آن است که به انتقادات و اشکالات متز بر یکی از نظریات دیدگاه خدامحور، یعنی نظریه هدف الهی، با توجه به آرا و اندیشه‌های علامه طباطبایی پاسخ داده شود. به منظور شناساندن جایگاه نظریه خدامحور معنای زندگی در میان سایر نظریه‌های رقیب ضروری است تا به بررسی و تحلیل مهم‌ترین نظریه‌های خدامحور معنای زندگی بپردازیم. بنابراین در ادامه ابتدا نگاهی گذرا و اجمالی به تقسیم‌بندی مهم‌ترین نظریه‌های خدامحور معنای زندگی خواهیم داشت و سپس اشکالات تدئوس متز بر نظریه هدف الهی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرند.

۲. نظریه‌های گوناگون خدامحور در باب معنای زندگی

نظریه‌های معنای زندگی تحلیل‌هایی عام، بنیادی، و منظم از شرایط تشکیل‌دهنده یک زندگی معنادار می‌باشند. این نظریه‌ها کوشش‌هایی برای ثبت و ضبط «ساختار بنیادی» یک زندگی معنادار در حداقل اصول ممکن‌اند (متز، آثار جدید درباره معنای زندگی، ۲۶۸). متز بر این اعتقاد است که نظریه‌های معنای زندگی معمولاً بر مبنای فلسفی و متافیزیکی به برداشت‌های طبیعت-گرایانه^۱ و فراطبیعت‌گرایانه^۲ تقسیم می‌شوند.

فراطبیعت‌گرایی نظریه‌ای است که می‌گوید زندگی به‌واسطه رابطه‌ای خاص با قلمروی فراطبیعی (روحانی) معنادار خواهد شد. در مقابل، نظریه‌های طبیعت‌گرایانه بیان می‌دارند که زندگی می‌تواند در جهانی که صرفاً توسط علم شناخته می‌شود معنادار باشد. اندیشمندان فراطبیعت‌گرا در سنت توحیدی اغلب به دیدگاه‌های خدامحور و روح‌محور تقسیم می‌شوند. اگر نظریه‌ای بیان دارد که فقط یک عامل فراطبیعی برای زندگی بامعنا لازم و کافی است، آن نظریه را نظریه «محض» می‌نامند. البته بسیاری از فراطبیعت‌گرایان معتقدند که رابطه‌ای خاص با خدا و روح، به همراه یکدیگر، برای زندگی معنادار لازم و کافی است. با وجود این، نظریه‌های «محض» از رواج بیشتری برخوردارند و اغلب استدلال‌ها و برهان‌هایی که در دفاع از دیدگاه ترکیبی ارائه می‌شوند، از حمایت آن دیدگاه عاجزند (متز، آثار جدید درباره معنای زندگی، ۲۶۹؛ Metz, 5, *The Concept of a Meaningful Life*). لذا در ادامه تنها به بررسی و نقد دیدگاه‌های محض خدامحور می‌پردازیم.

نظریه محض خدامحور معتقد است که ربط و نسبتی خاص با خداوند (به عنوان موجودی که مجرد، همه‌دان، همه‌توان، خیر مطلق، و علت جهان مادی) شرط لازم و کافی برای زندگی

1. Naturalist theories
2. Supernaturalist theories

بامعناست (Metz, The Meaning of life, 5). البته مدافعان نظریه‌های خدامحور دربارهٔ اینکه دقیقاً کدام ربط و نسبت زندگی را بامعنا می‌سازد، اختلاف نظر دارند و این امر سبب بروز نظریه‌های مختلف در این زمینه شده‌است.

۱.۲. نظریه هدف الاهی^۱

پرطرفدارترین و مؤثرترین تفسیر خدامحور از معنای زندگی نظریه هدف الاهی است. براساس این نظریه تحقق بخشیدن آزادانه و مختارانه به هدفی که خداوند برای آدمی مقرر داشته، تنها سرچشمه معناداری زندگی است. باید توجه داشت که نظریه هدف الاهی وجود جهان آخرت را برای داشتن زندگی معنادار ضروری نمی‌داند. یعنی بر اساس این دیدگاه، صرف تحقق بخشیدن به هدف خداوند جهت داشتن زندگی معنادار کافی است، حتی اگر جهان آخرتی وجود نداشته باشد. طرفداران نظریه هدف الاهی دربارهٔ هدف خداوند، که می‌تواند به نحو یگانه‌ای به زندگی انسان‌ها معنا ببخشد، اختلاف نظر دارند. برخی بر این باورند که هدف خداوند می‌تواند تنها منبع و منشأ قوانین اخلاقی ثابت باشد، درحالی‌که فقدان چنین قوانینی سبب بی‌معنایی زندگی می‌شود. عده‌ای دیگر از طرفداران نظریه هدف الاهی معتقدند که خلق شدن از سوی خدا به منظور هدف و دلیلی خاص، تنها راهی است که زندگی ما را از گزافه بودن می‌رهاند. و افراد دیگری بر این اعتقادند که زندگی تنها در صورتی معنادار خواهد بود که از روی قصد و اراده توسط خالق ایجاد شده باشد و بنابراین کسب معنا از نوع مقوله‌ای است که اثر هنری به‌واسطه خلق از سوی هنرمندی با اراده و شعور، دارا می‌باشد (Metz, The Meaning of life, 5).

علاوه بر نقدها و ایرادهای متعددی که به هر یک از تقریرهای فوق از نظریه هدف الاهی وارد شده است، خود نظریه هدف الاهی نیز با اشکالات متعددی روبه‌رو است که در ادامه مقاله به ارزیابی و نقد دقیق‌تر نظریه هدف الاهی و تقریرهای گوناگون آن و همچنین دیدگاه متر در این زمینه خواهیم پرداخت.

۲.۲. بی‌نهایت بودن خدا^۲

رابرت نوزیک تحلیلی ارائه می‌کند که مبتنی بر بی‌نهایت بودن خداوند است و نه اراده و هدف او. وی معتقد است که به منظور معنادار بودن امر متناهی و مشروط، معنا باید از شرایط معنادار دیگری کسب شود. به بیان دیگر هر عنصر معنادار زندگی به ارتباط با چیزی که پیشاپیش معنادار است، برمی‌گردد. برای نمونه، ممکن است زندگی شخصی به سبب ازدواج با فردی مهم

1. Purpose theory
 2. God's infinity

معنادار باشد و این موجود محدود یعنی همسر او، نیز باید اهمیت خود را از جای دیگر کسب کرده باشد، مثلاً از نوع کاری که انجام می‌دهد و این کار نیز باید به واسطه ارتباط با امر معنادار دیگری کسب معنا کند و به همین ترتیب سلسله‌ای از شرایط محدود و متناهی معنادار موجود است. نوزیک مدعی است که حلقه‌های این سلسله تنها به واسطه ارتباط با امری نامتناهی معنادار می‌شوند، یعنی ارتباط با موجودی که آن‌چه را نیاز دارد به طور کامل داراست و برای به دست آوردن معنا نیازمند امری دیگر خارج از خود نیست و این شیء کاملاً فراگیر که شرط غیرمشروط برای همه شرط‌های معنادار است البته خداوند است.

مهم‌ترین و مشهورترین اشکال به این تحلیل آن است که شرایط محدود و متناهی می‌توانند معنادار باشد، بدون آن‌که معنای خود را از سایر شرایط معنادار کسب کند. برای مثال، خود به صورت مستقل (و فی نفسه) معنادار باشند و یا آنکه به واسطه ارتباط با شیئی دارای ارزش ذاتی کسب معنا کنند (Metz, The Meaning of life, 6).

۳.۲. عشق خداوند به همه مخلوقات^۱

چارلز هارتسهورن نظریه‌ای خدامحور مطرح کرده است که از عشق خداوند به همه مخلوقات بهره می‌گیرد. از دیدگاه وی، عشق تجربه دیگری را تجربه خود (عاشق) می‌سازد؛ یعنی به زندگی دیگری بها می‌دهد، آن را به یاد می‌آورد، و هرگاه آن زندگی به خوبی پیش رود خوشحال می‌گردد. هارتسهورن بر این باور است که خداوند کلید حیات معنادار است، نه برای نقشی که ما در طرح و تدبیر او ایفا می‌کنیم، بلکه برای اینکه خوشبختی ما همراه با خوشبختی همه کسانی که ما نگران‌شان هستیم در خداوند پذیرفته و ابدی می‌شود. بر اساس این تحلیل، معنای زندگی ما عبارت است از تجربه جذب شدن در وحدتی ازلی و ابدی با جذب شدن‌های دیگران، چیزی که فقط در خاطره ابدی خداوند از وجود ما ممکن است (متز، آثار جدید درباره معنای زندگی، ۲۷۴). طبیعت‌گرایان در نقد این دیدگاه بیان خواهند کرد که در واقع زندگی کردن با یکدیگر در رابطه‌ای عاشقانه به ظاهر بیش از خاطره عشق و محبت به زندگی معنا می‌بخشد (Metz, The Meaning of life, 6).

۴.۲. نظریه کمال^۲

تحلیل کمال‌گرایانه بیان می‌دارد که زندگی هرچه بیشتر با شدت و قطعیت متوجه برترین سرشت ممکن باشد بیشتر معنادار می‌شود. بنابراین زندگی انسان می‌تواند از رهگذر احترام به

1. God's Love for all creatures
2. Perfection theory

من متعالی او به مثابه هویتی روحانی و برتر - مادام که در زمین است - یا به لحاظ دست‌یابی به اتحاد با یک موجود کامل - پس از ترک زمین - معنا یابد. این امر همچنین ممکن است از طریق کمک به تشکیل حیات زمانی یک موجود کامل و یا عشق به آن و عبادت وی باشد (متز، آثار جدید دربارهٔ معنای زندگی، ۲۷۴-۲۷۵؛ Metz, The Concept of a Meaningful Life, 139). باید توجه داشت که نظریهٔ کمال با نظریهٔ هدف الهی از جهت مفهومی متمایز است، چراکه نظریهٔ هدف الهی بیان می‌دارد که زندگی ممکن است در غیاب روحی که پس از مرگ بدن شخص به حیات خود ادامه دهد، معنا داشته باشد و صرف محقق ساختن غایت خدا، بدون چشم‌اندازی به سوی زندگی پس از مرگ، برای یک معنادار کفایت می‌کند (متز، آیا هدف خداوند...؟!، ۱۵۳).

۲.۵. نظریهٔ عدالت^۱

بر اساس این دیدگاه وجود خداوند برای تحقق جهانی عادلانه ضروری است، چراکه زندگی کردن در جهانی که شرّ حداکثری و خیر حداقلی است، معنای زندگی را کاهش می‌دهد. بنابراین وجود خداوند برای داشتن زندگی معنادار ضرورت می‌یابد، زیرا قوانین الهی سرچشمهٔ عدالت در این جهان‌اند و یا خداوند در جهان دیگر پاداش و کیفر عادلانه‌ای به مردم می‌دهد. البته طبیعت‌گرایان در مقابل این تحلیل خواهند گفت که نیرویی غیرشخصی و کارمایی^۲ نیز می‌تواند عادلانه کیفر و پاداشی را میان افراد تقسیم کند، به همان روشی که یک حاکم و قاضی شخصی کیفری این کار را انجام می‌دهد (Metz, The Meaning of life, 6؛ Metz, The Concept of a Meaningful Life, 139).

۳. بررسی انتقادات تدئوس متز بر نظریهٔ خدامحور معنای زندگی

این دیدگاه که وجود خداوند به زندگی معنا می‌بخشد، پیشینه‌ای بسیار طولانی در فلسفه دارد. برای نمونه، آگوستین (۳۵۴-۴۳۰) یکی از بنیان‌گزاران الاهیات قرون وسطا، مدعی است که تنها خداوند است که می‌تواند به زندگی معنای غایی ببخشد. توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) دیگر فیلسوف قرون وسطا است که وجود خداوند را برای معناداری زندگی ضروری می‌داند. آکویناس در اندیشه‌اش دنباله‌رو خط فکری ارسطو محسوب می‌شود و در این خصوص نیز وام‌دار تفکر ارسطو است. ارسطو معتقد بود که «خداوند

1. Justice theory
 2. Impersonal karmic force

بالاترین خیر است و همهٔ امور در نهایت این خیر را به عنوان غایت نهایی‌شان دارند.» (Thomson, On the meaning of Life, 14). او بر این اساس استدلال می‌کند که عامل افعال گوناگون انسان‌ها دست‌یافتن به خیر اعلاست و زندگی سعادت‌مندانهٔ انسان بر پایهٔ این افعال ساخته می‌شود. آکویناس با تمسک به این اصل ارسطویی نتیجه گرفت که «غایت نهایی زندگی بشر تأمل دربارهٔ خداوند است.» (Ibid, 16).

در میان اندیشمندان معاصر غربی نیز افراد بسیاری به بررسی دیدگاه خدامحور در باب معنای زندگی و انتقادات وارد بر آن پرداخته‌اند.^۱ تدئوس متز از جملهٔ متفکران معاصر است که در آثار متعدد خویش علاوه بر تحلیل پرسش معنای زندگی و دیدگاه‌های مختلف در این زمینه، توجهی خاص به دیدگاه خدامحور دارد. متز در مقالهٔ «آیا هدف خداوند می‌تواند سرچشمهٔ معنای زندگی باشد؟»^۲ به بررسی دیدگاه خدامحور و به ویژه «نظریهٔ هدف [الاهی]» می‌پردازد. وی در این مقاله پس از تبیین و توضیح نظریهٔ هدف الهی به بررسی انتقادات وارد بر این نظریه و راه‌های پاسخ به این اعتراضات پرداخته است. متز در نهایت مدعی می‌شود که «نظریهٔ هدف [الاهی]، فی حدّ نفسه، با دعاوی بنیادین یک چشم‌انداز خدامحورانه ناسازگار است.» (متز، آیا هدف خداوند ...؟، ۱۶۸) در ادامه به بررسی مقاله فوق و نقد آن خواهیم پرداخت.

۱.۳. جایگاه و تحلیل نظریهٔ هدف الهی

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، نظریهٔ خدامحور بر آن است که زندگی انسان تنها در صورتی معنا دار خواهد بود که آدمی ارتباط مناسبی با یک موجود روحانی، که بنیان و اساس عالم طبیعت است، داشته باشد؛ و در دیدگاه سنتی خدامحور، دست‌کم یک ارتباط مناسب با خدا آن است که هدف او را تحقق بخشیم. این دیدگاه را «نظریهٔ هدف [الاهی]»^۳ می‌نامیم (متز، آیا هدف خداوند ...؟، ۱۵۱).

نظریهٔ هدف الهی، تفسیری از عامل معنابخش به زندگی است. از این‌رو مستلزم آن نیست که خدا در واقع غرضی داشته باشد و یا حتی موجود باشد. بنابراین، می‌توان این اعتراض که وجود شرّ نشانهٔ عدم وجود خدای هدفمند است را ناوارد دانست؛ زیرا مدعای

۱. جان کاتینگهام John Cottingham، گرت تامسون Garrett Thomson و ویلیام کریج William Criag از دیگر اندیشمندان هستند که به بررسی و نقد دیدگاه خدا محور پرداخته‌اند.

۲. Metz, Thaddeus, "Could God's purpose be source of life's meaning?" in *Religious studies*, 2000, No.36, Pp 293-313

۳. Purpose Theory

نظریه هدف الهی آن نیست که خدایی وجود دارد که هدفی را برای ما معین کرده است، بلکه این نظریه صرفاً نظریه‌ای است در باب این که چه چیزی می‌تواند به زندگی ما معنا بخشد. در این صورت، اگر حق با ملحدان باشد و خدایی وجود نداشته باشد، نظریه هدف الهی به پوچ‌گرایی می‌انجامد (متز، آیا هدف خداوند ...؟، ۱۵۲-۱۵۳).

طرفداران نظریه هدف الهی در باب برداشت و تفسیر از خدا، غرض خدا، راه تعیین این غرض برای ما، و راهی که ما برای تحقق آن پیش رو داریم، نیز اختلاف نظر دارند. متز در مقاله مورد بحث مقصود خود از خداوند را این‌گونه تعریف می‌کند: «من خداوند را دست‌کم موجودی روحانی می‌دانم که قادر مطلق، عالم مطلق، خیر محض، و علت پیدایش جهان طبیعت است.» (همان، ۱۵۴). البته وی در بخش‌های پایانی مقاله خویش به چهار صفت دیگر خداوند که آن‌ها را «صفات کیفی»^۱ می‌نامد نیز اشاره می‌کند. این صفات عبارت‌اند از: فرازمان بودن، تغییرناپذیری، بساطت، و نامتناهی بودن (همان، ۱۷۳). مدافعان نظریه هدف الهی در باب این موضوع که آیا خداوند انسان و جهان را برای هدف و غرضی واحد آفریده و یا این که غایات‌اعلای متعددی را از خلق جهان در نظر داشته است، نیز اتفاق نظر ندارند. برای مثال، کاتینگهام معتقد است که شاید علت ناکامی پاره‌ای از فیلسوفان برای دست‌یافتن به معنا این بوده که آن‌ها به دنبال معنا و پاسخی واحد و همه‌شمول بوده‌اند و این همان چیزی است که بیشتر اندیشمندان دینی از دیرباز در نظر داشته‌اند. اما شاید ناگزیر باشیم که به جای این دیدگاه رویکردی تدریجی و متعادل‌تر اتخاذ کنیم و شاید اعتقاد به هدفی واحد برای کل بشریت و پای‌بندی به آن قابل‌دفاع نیست (Cottingham, On the meaning of Life, 228). افلتر^۲ یکی دیگر از متفکران معاصر غربی نیز مدعی است هدفی که به زندگی معنا می‌بخشد هدفی متعین^۳ و منحصر به فرد و واحد است و برای همه افراد بشر قابل‌کاربرد نیست (Metz, God's Purpose as Irrelevant ..., 458).

طرفداران نظریه هدف الهی در باب محتوای دقیق هدف خداوند و راه شناسایی آن و راهی که ممکن است خدا هدفی را برای ما مقرر سازد، نیز اختلاف نظر دارند. اما این امر به معنای آن نخواهد بود که اگر نظریه هدف الهی نتواند غایت مقرر را برای ما مشخص کند، غیرقابل‌قبول خواهد بود؛ چراکه یک نظریه معنای زندگی در صد ارائه

1. qualitative properties
 2. Jacob Affolter
 3. Specificity

رهنمودهای عملی نیست. و سرانجام، مدافعان این نظریه درباره نحوه‌ای که باید هدف خدا را تحقق ببخشیم، اتفاق نظر ندارند. مدعای نظریه هدف الهی آن است که آدمی، باید غایت خداوند را تحقق ببخشد نه آن که صرفاً غایتی برای او مقرر شود و غالب طرفداران این نظریه معتقدند که باید آزادانه غایت مقرر از سوی خدا را محقق سازیم (متز، آیا هدف خداوند...؟، ۱۵۵ - ۱۵۶).

۲.۳. انتقادات بر نظریه هدف الهی

بر نظریه هدف الهی و تقریرهای گوناگون از آن، انتقادات و اعتراضات بسیاری وارد شده است که در ادامه ابتدا به بررسی اعتراضاتی که به اعتقاد متز بر پایه سوء فهم از نظریه هدف الهی شکل گرفته‌اند و پاسخ‌های وی بر این اعتراضات می‌پردازیم و سپس انتقاد اصلی متز بر نظریه هدف الهی را مورد مذاقه قرار خواهیم داد.

۳.۲.۱. هدف خدا در تقابل با اخلاقی بودن خدا

در این انتقاد سعی شده بین هدف خدا و اخلاقی بودن او تعارض برقرار شود و با پذیرش اخلاقی بودن خدا هدف‌داری را از او سلب کنند. بر این اساس، از آن جا که انسان موجودی ذاتاً مختار است، خداوند باید استعداد او را برای تصمیم‌گیری به نفع خودش محترم شمارد و بنابراین برخورد با استعداد تصمیم‌گیری مستقل انسان به مثابه ابزاری جهت نیل به یک غایت کاری غیراخلاقی است (متز، آیا هدف خداوند...؟، ۱۵۶-۱۵۷). متز در ادامه چهار راه برای بیان این امر که تعیین غایتی برای انسان از سوی خدا برخوردی غیرمحترمانه با استعداد گزینش آزاد انسان است را بررسی می‌کند.

الف. اجبار: اولین دلیل بر غیرمحترمانه بودن غایتی برای انسان عبارت است از تهدید کردن وی، و خداوند نیز با کیفر دادن ابدی آدمی به علت عدم تحقق غایت او، مرتکب این عمل غیراخلاقی می‌شود. متز در پاسخ به این اعتراض ضمن توجه دادن به این امر که تهدید همواره عملی غیرمحترمانه نیست و وابسته به علت انجام گرفتن تهدید است بیان می‌دارد: «اگر غایت خدا این باشد که ما افرادی اخلاقی باشیم، آن‌گاه قصور ما در تحقق بخشیدن به این هدف کیفری را در پی خواهد داشت و هر تهدیدی را که خدا به صورت ضمنی در خصوص کیفردهی انجام دهد قابل احترام خواهد بود.» (همان، ۱۵۸).

البته وی معتقد است که عقوبت و عذاب ابدی جهنم امری توهین‌آمیز و سرکوب‌گرایانه است، چراکه هیچ‌کنش محدودی نمی‌تواند واکنش نامحدودی ایجاد کند. از این‌رو، متز پیشنهاد می‌کند که طرفدار نظریه هدف الهی برای پرهیز از این اتهام که تعیین‌غایت برای ما از سوی خدا به طور توهین‌آمیزی قهری و سرکوب‌گرایانه است، باید این فرض را که خدا عاصیان را برای ابد مجازات می‌کند، مردود شمارد (همان، ۱۵۸-۱۵۹).

بررسی و نقد: راه حل متز برای مؤمنان به ادیان توحیدی چاره‌ساز نخواهد بود، چراکه صریحاً در ادیان توحیدی مانند اسلام وعده خلود در جهنم آورده شده است: «بلی من کسب سیئه و احاطت به خطیئته فأولئک اصحاب النار هم فیها خالدون» (بقره/ آیه ۸۱)؛ «...و ما هم بخارجین من النار» (بقره/ آیه ۱۶۷). بلکه در پاسخ به اشکال مطرح شده باید به تفاوت بین عذاب دنیوی و اخروی توجه کرد.

مجازات‌ها و کیفرهای جزائی جوامع بشری قراردادی و وضعی‌اند و فایده آن‌ها «تنبیه و عبرت» مجرمان است. اما این‌گونه مجازات‌ها در جهان آخرت معقول نیستند، زیرا در آن‌جا دیگر جلوگیری از تکرار جرم مطرح نیست تا با تنبیه مجرمان از جرم جلوگیری شود. مجازات‌های اخروی رابطه تکوینی با گناهان دارند و آن‌چه در آخرت به عنوان کیفر به بدکاران داده می‌شود تجسم اعمال آن‌هاست. به عبارت دیگر، عذاب اخروی چیزی جز بروز و ظهور اخلاق و ملکات رذیله نیست، به این معنا که اعمال و رفتارهای بد انسان صورتی را در نفس او ایجاد می‌کنند و در صورت تکرار این اعمال این صورت‌ها در نفس رسوخ می‌کنند و از لوازم و توابع جدانشدنی او می‌شوند. بنابراین چنین نفسی دائماً در عذاب خواهد ماند. و این امر منافاتی با اخلاقی بودن خداوند ندارد، زیرا چنین انسانی به اختیار خود، خود را شقی ساخته است؛ یعنی انسانی خاص که شقاوت لازمه وجود اوست. مسئله تناسب جرم و کیفر نیز مربوط به مجازات‌های دنیایی است که رابطه جرم و کیفر قراردادی است و نه واقعی و ذاتی، اما مجازات‌های اخروی نتیجه و لازمه عمل بلکه عین عمل‌اند (طباطبایی، المیزان، ۲/ ۳۸۰-۳۸۴؛ مطهری، مجموعه آثار، ۱/ ۲۲۵-۲۳۳).

ب. استعمار: دومین دلیل بی‌حرمتی به وعده بهشت از سوی خداوند برای نیکوکاران اشاره دارد و ضمن مقایسه آن با پیشنهاد غذا به یک شخص گرسنه در مقابل انجام دادن هر عملی، آن را وعده‌ای سرکوب‌گرایانه و یا استثمار ارزیابی می‌کند. متز در

پاسخ به این اعتراض پیشنهاد می‌کند که طرفدار نظریه هدف الهی یا می‌تواند از پاداش ابدی بهشت دست بردارد و یا به نحو معقولی معتقد به وعده بهشت ابدی باشد، چراکه اتهام استثمار زمانی مطرح می‌شود که پیشنهاد شخص کاستن و یا ضرر زدن به منزلت شخص پذیرنده باشد، حال آن‌که وعده بهشت جاودان از سوی خداوند در برابر تحقق بخشیدن به هدف او مبنی بر انجام اخلاقی از سوی ما کاری استثماري نخواهد بود (متز، آیا هدف خداوند...؟، ۱۵۹-۱۶۰).

بررسی و نقد: راه اول متز در پاسخ به این اشکال کارساز نخواهد بود، چراکه در ادیان توحیدی به صراحت وعده بهشت جاودان آورده شده است. بنابراین نمی‌توان از آن چشم پوشی کرد. برای نمونه، قرآن کریم به صراحت از خلود در بهشت سخن می‌گوید: «و الذین امنوا و عملوا الصالحات اولئک أصحاب الجنة هم فیها خالدون» (بقره/۸۲). در باب فلسفه جاودانه بودن نعمت‌های بهشتی باید گفت که پاداش نیکوکاران در آخرت همچون کیفر بدکاران تجسم اعمال آن‌هاست. به این معنا که اعمال و رفتارهای نیک آدمی در دنیا در نفس او صورتی نیکو ایجاد می‌کند و در آخرت نیز همین صفات و اعمال نیک بروز می‌کند و نفس سعیده از آن صورت نیکو متنعم می‌شود و از نعمت‌های جاودان بهشتی بهره‌مند خواهد شد (طباطبایی، المیزان، ۳۸۰/۲-۳۸۴؛ مطهری، مجموعه آثار، ۱/۲۳۰-۲۳۳).

ج. اغوا: روایت سوم از «استدلال بی‌حرمتی» را متز به نقل از کورت بیر بیان می‌کند: اگر انسانی را صرفاً در خدمت تحقق یک هدف ملاحظه کنیم، شأن او را کاسته‌ایم. اگر در یک جشن میهمانی از فردی در لباس مستخدمین بپرسم: «هدف شما چیست؟» به او اهانت کرده‌ام... به نظر می‌آید که نظریه هدف الهی آدمی را به سان یک مخلوق، یک مصنوع الهی... که در آزمایشگاه خدا ساخته شده و سازنده‌اش هدف یا وظیفه‌ای را برای او مقرر ساخته است تلقی می‌کند (متز، آیا هدف خداوند...؟، ۱۶۰).

متز 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 مفید بودن تحقق هدف برای خود شخص چاره‌ساز نخواهد بود. اعتراض بیر 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 سهم نیست به کار گرفته شود.

البته متز یادآور 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 به بازی گرفتن نشده است و بنابراین باید گفت که در مثال بیر به یک انسان توهین می‌شود نه آن‌که اغوا می‌شود. 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 توهین‌آمیزی این حکم را اظهار می‌کنیم که وجود او برای خودش نیست؛ و خدا نیز در تعیین هدفی برای ما، به همین نحو عمل می‌کند. 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 متز، از آن‌جا که آهنگ این عبارت رئیس‌مآبانه است، به آدمی توهین شده است.

بنابراین متز در پاسخ به اعتراض بیر بیان می‌دارد که تعیین یک هدف می‌تواند از سنخ درخواست الاهی - و نه فرمان الاهی - باشد، چرا که اگر تعیین غایت بتواند از سنخ درخواست انتخاب یک غایت به نحو آزادانه باشد، آن‌گاه لزوماً امری توهین‌آمیز نخواهد بود. وی همچنین درباب محتوای غایت خداوند نیز معتقد است که اگر غایت مقرر خدا برای ما این باشد که اراده آزاد خود را در یک راه اخلاقی به کار گیریم، آن‌گاه آگاه کردن ما از چنین غایتی لزوماً خوار کردن ما نیست (متز، آیا هدف خداوند ...؟، ۱۶۳-۱۶۲).

بررسی و نقد: پاسخ متز به این اشکال نیز همچون پاسخ‌های پیشین وی، با آموزه‌های ادیان توحیدی متعارض است، چراکه در این ادیان دستوراتی اکید از سوی خداوند رسیده که نمی‌توان آن‌ها را از سنخ درخواست (و نه فرمان الاهی) دانست: «إن الله يأمرکم بالعدل و الإحسان و إیتاء ذی القربی...» (نحل/۹۰).

برای یافتن پاسخی به اعتراض بیر، تعریف صحیح آزادی و تکلیف انسان ضروری به نظر می‌رسد. زیرا همان‌گونه که متز نیز اشاره کرد، اعتراض فوق بر این پیش‌فرض 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 را می‌دهد: «إنا هدیناه السبیل إماما شاکراً و إماما کفوراً» (دهر/ آیه ۳). البته باید بر این نکته تأکید کرد که ملاک شرافت و احترام به

آزادی انسان این است که در مسیر انسانیت باشد. به عبارت دیگر، انسان را در مسیر انسانیت باید آزاد گذاشت، نه در هر مسیری که خود خواست، حتی اگر ضد انسانی باشد. بنابراین، باید گفت که خصلت آزادی اراده در انسان، با ویژگی منحصر به فرد تکلیف، در زندگی فردی و اجتماعی او قرین است و می‌توان از تکلیف و مسئولیت‌پذیری به عنوان عامل هدایت‌کننده آزادی به مسیر کمال نام برد (مطهری، گفتارهای معنوی، ۱۲؛ مطهری، آشنایی با قرآن، ۳/ ۲۲۴؛ سروش، ۴۰-۴۲).

با توجه به مطالب مذکور، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که انسان در اثر علم و اراده، نسبت به رفتار خود اختیار تکوینی دارد. البته این اختیار مطلق و نامحدود نیست؛ آزادی‌های انسان توسط عواملی محدود می‌شوند که این عوامل گاه شرایط خاص محیط و جامعه‌ای است که انسان در آن زندگی می‌کند و گاهی نیز قوانین و دستورات تکوینی و تشریحی خداوند است که حد و حدود تکلیف آدمی را مشخص می‌کند و این قوانین و محدودیت‌ها منافاتی با آزادی انسان ندارند. زیرا احکام الزامی خداوند به سود بشر است و شخص با اجرای احکام خدا به کمال می‌رسد و برای آن که انسان بتواند کمال پیدا کند، باید حدودی را برای رشد استعدادهای خود در نظر بگیرد. بدین ترتیب باید گفت که پذیرش یک سلسله قیود انسانی لازمه تعالی انسان است و به بهانه آزادی نمی‌توان آن‌ها را کنار گذارد (طباطبایی، المیزان، ۶۸/۱۶؛ سروش، ص ۴۵؛ نصری، ۴۷۰-۴۷۱).

د. آفرینش با انگیزه ضعیف: این اعتراض بر این قاعده استوار است 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.» (متز، آیا هدف خداوند...؟، ۱۶۳). با توجه به این قاعده، آفرینش ما برای تحقق غایات اخلاقی کاری اهانت‌آمیز است، زیرا در این صورت خداوند ما را برای هدفی غیر از پرداختن به غایات خودمان آفریده است. متز در نقد این اعتراض، کلیت قاعده بالا را زیر سؤال می‌برد و معتقد است که انسان در اخلاقی زیستن صرفاً ابزار تلقی نمی‌شود و با فرض این که او را به زور، وادار به اخلاقی زیستن نکنند و آفریننده تحقق هدف‌اش را در خصوص اخلاقی زیستن آفریده خود را از طریق استدلال و درخواست پیگیری کند، این واقعیت که او را برای اخلاقی زیستن آفریده است، برخوردی ابزارگونه با استعداد انتخاب آزادانه مخلوق برای تحقق غایت آفریننده نخواهد بود (همان، ۱۶۴).

بررسی و نقد: نکته مهم در نقد اشکال بالا آن است که هم در اشکال و هم در نقد متر این نکته مفروض است که «انسان در اخلاقی زیستن نوعی ابزار است» و متر نیز با بیان این مطلب که انسان در اخلاقی زیستن صرفاً ابزار تلقی نمی‌شود، مدعی است که به انسان توهین نشده است. حال آن که اصلاً انسان در اخلاقی زیستن ابزار نیست، زیرا غایت و هدف خدا از آفرینش امری بیرونی نیست که به خودش برگردد، بلکه غایت خدا خود خداست و این غایت بالتبع عین رسیدن انسان‌ها به کمالات خودشان است. برای روشن شدن این مطلب ضروری است تا نگاهی به غایت و هدف خداوند از آفرینش به ویژه آفرینش انسان داشته باشیم.

برای تبیین هدف خداوند از آفرینش هستی و انسان ضروری است تا دو ساحت بحث از یکدیگر تفکیک شود، چراکه هدفداری فاعلی متمایز از هدفداری فعلی است. در هدفداری فاعلی فاعل در فاعلیت خویش از بیهودگی تنزیه می‌شود ولی در هدفداری فعلی فعل فاعل از بیهودگی برکنار می‌ماند. بدین ترتیب ما با دو پرسش متمایز روبه‌رو هستیم:

هدف خداوند از آفرینش چیست؟

آیا فعل الهی (آفرینش) غایت‌مدار است؟

در معارف اسلامی بحث هدفمند بودن خداوند ذیل صفت «حکمت» خداوند مطرح می‌گردد. علامه طباطبایی در تعریف کلمه «حکمت» می‌گوید: «حکمة بر وزن فعلة دلالت بر نوع معنائی می‌کند... پس حکمت به معنای نوعی احکام و اتقان، و یا نوعی از امر محکم و متقن است، آن‌چنان که هیچ‌رخنه و یا سستی در آن نباشد.» (طباطبایی، المیزان، ۳۴۸/۴). بدین ترتیب، می‌توان گفت که حکمت هم در مقوله علم و هم در مقوله عمل به لحاظ استواری و اتقان آن به کار می‌رود. بر مبنای آنچه در تعریف حکمت بیان شد، می‌توان حکیم بودن خداوند را در فعل و نظر تعریف کرد. از جنبه نظری حکیم بودن خداوند به معنای آن است که او عالم به حقایق اشیا است. و اما از جنبه عملی حکمت خدا به این معناست که در میان مجموع کارهای ممکن، او افضل کارها را انجام می‌دهد و بنابراین نظام خلقت نظام احسن است. بر این اساس، حکمت خداوند را می‌توان به معنی علم به نظام خیر و نظام احسن و علیت برای این نظام احسن و اراده و رضای به این احسن تعریف کرد (مطهری، مجموعه آثار، ۴۰۸/۸-۴۰۹).

بنابراین می‌توان گفت که فیلسوفان مسلمان از یک سو قائل به ضرورت وجود غایت برای خداوند گردیده‌اند، چراکه اگر معتقد باشیم حق تعالی در کارهای خود هدف ندارد، منکر حکیم بودن او شده‌ایم، و از سوی دیگر تمامیت فاعلیت باری تعالی و کمال و غنای

او جملگی دلالت بر نفی غرض از وی می‌کند، زیرا غایت فاعل کمالی است که نقص فاعل را ترمیم می‌کند و برای خدای آفریدگار نمی‌توان نقضی فرض کرد (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۲۵۹/۳). این امر موجب ارائه نظریه جدیدی از سوی فیلسوفان گردید که از آن با عنوان «اتحاد فاعل و غایت» یاد می‌شود. توضیح آن که غایت فاعل در فعل‌اش همواره ذات فاعل است و اما غایتی که بر فعل مترتب می‌گردد، غایت بالتبع است و خداوند متعال ذات مستجمع همه کمالات در حد نامتناهی است و در فاعلیت خویش تام و کامل است و کمال بودن ذات برای ذات منشأ خلقت و تراوش افعال باری تعالی است. بنابراین، مرتبه وجودی فاعل بما هو فاعل عین غایت فعل و بیانگر اتحاد فاعل و غایت است (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ۲۳۲-۲۳۵؛ مطهری، مجموعه آثار، ۳۶۸/۷-۳۷۰).

اکنون پس از روشن شدن این که خدای تعالی در آفرینش هدفمند بوده و هدف او ذات متعالی خویش است، ضروری است تا به تبیین هدفمند بودن فعل خدا، یعنی آفرینش، پردازیم. حکمت و غنای الهی مستلزم آفرینش موجودات به نحو کامل است؛ اما خلق موجودات به نحو کامل یا بدین گونه است که موجود در همان ظرف وجود خود جامع همه کمالات ممکن خویش است در این صورت وجود فعل هم خود فعل است و هم کمال و غرض فعل است و یا این که موجود در ظرف تحقق ابتدایی خود واجد همه کمالات ممکن نیست. در این صورت، حکمت الهی اقتضا می‌کند که آن‌ها را به غایات خویش برساند و این امر به واسطه حرکت موجودات ناقص به سوی کمال محقق می‌گردد (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ۲۳۱-۲۳۲؛ طباطبایی، مجموع مقالات ...، ۱۸۹/۲). تبیین غایت‌مداری آفرینش و هویت رو به سوی غرض داشتن مخلوقات راه را برای تبیین کلی وجود غایتی ماورای طبیعت و در نهایت معاد موجودات به سوی خداوند هموار می‌سازد (طباطبایی، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه ...، ۶۲/۳؛ مطهری، حرکت و زمان ...، ۲۴۵/۲).

از مباحث بالا روشن شد که هدف خداوند همواره ذات متعالی و کامل خویش است و به همین سبب طبیعت ناقص نیز با حرکت جبری و ذاتی خود رو به سوی کمال دارد و نهایت این حرکت نیز معاد و سیر به سوی خداوند است. انسان نیز منفصل از آفرینش نیست و بنابراین انسان نیز استکمالی تکوینی و راهی به سوی کمال وجودی‌اش دارد. اما نکته مهم در باب حرکت استکمالی انسان، آن است که چون انسان دارای شعور و اراده است مقداری از این صعود در مراتب وجود به واسطه حرکت جبری و ذاتی و مقداری از آن نیز به واسطه حرکت ارادی نفس آدمی است و بدین ترتیب آدمی با پیمودن جبری و

ارادی مراتب وجود، به سوی خداوند سبحان سیر می‌کند و زندگی خود را معنا می‌بخشد (طباطبایی، المیزان، ۱۰۱/۳۹؛ طباطبایی، معنویت تشیع ...، ۶۰). بنابراین باید گفت که اخلاقی زیستن نیز یکی از اهداف واقعی هر انسانی است و انسان در این صورت برای هدف دیگران آفریده نشده است تا به نوعی ابزار تلقی شود و همان‌گونه که در بخش‌های پیشین نیز اشاره شد، اگر به انسان برای رسیدن به هدف و غایتی دستورات آمرانه و یا وعده بهشت یا عذاب ابدی داده شود، به او توهین نشده است (طباطبایی، المیزان، ۲۹۸/۳۶-۲۹۹؛ طباطبایی، مجموعه مقالات ...، ۱۸۰/۲-۱۸۸)

۳.۲.۲. هدف خدا در تقابل با قدرت مطلق او

اعتراض دیگر بر نظریه هدف الهی بیان می‌دارد که لازمه نظریه هدف الهی آن است که خدا قادر مطلق نباشد و این یک تناقض است. بر اساس این اعتراض اگر برای ما ممکن باشد که غایت خداوند را محقق نسازیم و اگر این غایت برای تحقق طرح الهی ضروری باشد، آن‌گاه خداوند نیازمند کمک ما خواهد بود و بنابراین خداوند قادر مطلق نخواهد بود. متز به بررسی و نقد پاسخ‌های متفاوت به این اعتراض می‌پردازد. وی با رد دیدگاه جبرگرایانه در باب اختیار انسان، به این معنا که خداوند ساختار قوانین علی را به‌گونه‌ای سامان بخشد که ما بالضروره آزادانه تحقق غایت او را انتخاب کنیم، معتقد است که چنین دیدگاهی مستلزم تناقض است و بنابراین طرفدار نظریه هدف الهی باید معتقد به اختیار آزادانه انسان باشد. وی در پاسخ به اشکال فوق بر این باور است که در صورت داشتن تصویری صحیح از قدرت مطلق خداوند می‌توان نشان داد که نیاز خداوند به کمک ما با قدرت مطلق او ناسازگار نیست. چراکه در تعریف قدرت خداوند بیان می‌شود که قدرت مطلق او به معنای توانایی او بر ایجاد ممتنعات منطقی نیست و اسناد اعمال اخلاقی انسان به خدا و فعل خدا دانستن این اعمال منطقیاً ممتنع است (متز، آیا هدف خداوند ...، ۱۶۵-۱۶۷).

بررسی و نقد

در تحلیل و بررسی نقد متز بر اشکال مورد بحث نگاهی دقیق به اختیار انسان و ارتباط آن با اراده و قدرت الهی ضروری است. مطابق اصل «ضرورت و وجوب نظام هستی» در عالم هستی نظام علیت و سببیت حکم‌فرما است و هر معلولی به علتی نیاز دارد و هیچ حادثه‌ای تا علت تامه وی محقق نشود، تحقق نمی‌یابد و این سلسله نظام علی نیز

سرانجام به «علت اولی» یعنی خدا منتهی می‌شود. قاعده «ضرورت نظام هستی» قاعده‌ای کلی و استثناپذیر است. بنابراین افعال انسان نیز از شمول این نظام خارج نیست و در این جاست که اشکال «جبر» رخ می‌نماید؛ چراکه انسان در صدور اعمال و افعال خویش جدا از نظام علّیت نیست که اعمال خویش را بدون توجه به آن انجام دهد، بلکه افعال اش مطابق با آن خواهد بود. اما از سوی دیگر، باید توجه داشت که انسان در مسیر نظام علّیت به صورت یکی از علل و اسباب این مسیر، مؤثر است. انسان با اراده و تصمیم خویش می‌تواند فعلی را انجام دهد یا ترک کند و با این طریق نقش خود را در نظام علّیت ایفا می‌کند. نتیجه این که فعل انسان، از این جهت که فعل مباشر انسان است و انسان نقش علت قریب را ایفا می‌کند، به خود انسان استناد می‌شود. اما از این حیث که انسان به صورت علت قریب معلول با واسطه خداوند است، به خدا در جایگاه «علت بعید» مستند می‌شود. بدین ترتیب، باید گفت که افعال انسان هم استناد به اراده وی و هم استناد به علّتی فوق انسان (اراده خداوند) دارند و این دو در طول یکدیگرند، نه در عرض هم (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۷۹/۳-۱۸۳؛ مطهری، پاورقی اصول - فلسفه و روش رئالیسم، ۱۵۸/۳-۱۵۹؛ قدردان قراملکی، ۱۴۴-۱۴۵).

بنابراین، اگرچه متز در تعریف خود از قدرت خدا مبنی بر آن که «قدرت بر ممتنعات منطقی تعلق نمی‌گیرد» برحق است، ولی این امر بدان معنا نیست که تعلق اراده خدا بر کارهای اختیاری انسان، امتناع منطقی دارد و صدور آن از خداوند غیرممکن است. در واقع اشتباه متز از آنجا ناشی می‌شود که می‌پندارد بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان ملازمه وجود دارد. ولی، چنان‌که از تحلیل فوق روشن شد، نه تنها صدق و اعتبار اصل علّیت با اختیار انسان منافاتی ندارد بلکه باید گفت که بنیان اختیار بر اصل علّیت است، به گونه‌ای که در صورت نقض علّیت در افعال آدمی، آزادی و اختیار انسان نیز مورد تردید قرار خواهد گرفت. چراکه با تردید در اصل علّیت روشن نمی‌شود افعالی که از انسان خاص صادر می‌شود به واقع فعل اوست یا مربوط به فاعل دیگر (نک: مطهری، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۶۲/۳-۱۶۳).

۳.۲.۳. هدف خدا در تقابل با ابدیت خدا

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

«... این گونه سخن گفتن عبارت است از فرض این که می توان به یک قصد بیرون از زمان و مکان اشاره کرد که با آنچه درون زمان و مکان واقع می شود قابل تشبیه است. این اساسی ترین ضعف این تشبیه است...» (متز، آیا هدف خداوند...؟، ۱۶۷).

بر اساس این اشکال، طرفدار نظریه هدف الاهی بالقوه با یک دو راهی روبه رو است: یا (۱) خدا می تواند فرازمانی و در نتیجه مبدأ یکتای معنا باشد، ولی نمی تواند غرضی داشته باشد، یا (۲) خدا موجودی زمانمند است و می تواند غرضی داشته باشد ولی نمی تواند مبدأ یکتای معنا باشد (همان، ۱۶۸). به اعتقاد متز، این مهم ترین اعتراضی است که بر نظریه هدف الاهی وارده شده است و هیچ روایتی از این نظریه نمی تواند از آن مصون باشد. وی در ادامه مقاله به بازسازی و تکمیل همین اشکال در دو مرحله می پردازد و مدعی می شود که نظریه هدف الاهی فی حدّ نفسه با دعاوی بنیادین یک چشم انداز خدامحورانه ناسازگار است. بنابراین در تحلیل و بررسی اعتراض متز بر دیدگاه خدامحور، به نقد این اشکال نیز خواهیم پرداخت.

۳.۳. اعتراض متز بر نظریه هدف الاهی

هدف خدا در تقابل با نظریه خدامحورانه: متز پس از طرح اعتراضات مطرح شده به نظریه هدف الاهی و تلاش برای پاسخ گویی به آنها، مدعی می شود که «نظریه هدف الاهی، فی حدّ نفسه، با دعاوی بنیادین یک چشم انداز خدامحورانه ناسازگار است» (متز، آیا هدف خداوند...؟، ۱۶۸). اگرچه او در ابتدای مقاله خاطرنشان می سازد که اطمینان به درستی این اعتراض ندارد و صرفاً آن را به عنوان مطلبی مطرح می کند که پیش از پذیرش معقولیت نظریه هدف الاهی ضروری است به آن پرداخته شود (همان، ۱۵۲). لیکن در این جا با اطمینان بیان می کند که «نظریه هدف [الاهی] با مسئله ای روبه رو است که هیچ روایتی از این نظریه نمی تواند از آن مصون بماند.» (همان، ۱۶۸).

وی پیش از ورود به بحث و طرح اعتراض خود به بررسی این اشکال می پردازد که چرا باید بپنداریم ارزیابی نظریه هدف الاهی در پرتو نظریه خدامحورانه معقول خواهد بود؟ وی برای پاسخ گویی به این اشکال از سه دلیل، یعنی سنت، انسجام، و ذی ربط بودن بهره می برد. بنابر تفسیر متز، یک نظریه خدامحورانه صرفاً معتقد نیست که هر چه رابطه شخص با خدا بهتر باشد، زندگی اش معنادار خواهد بود بلکه یک نظریه خدامحور ادعا دارد که وجود خدا برای معنادار ساختن زندگی ضروری است. مؤثرترین بیان ها در

باب معنای زندگی در سنت دینی غرب نیز به این واقعیت اشاره دارد. برای نمونه، کتاب *اعتراف تالستوی* و آثار کی‌یرکگارد درباره خدا این واقعیت را بیان می‌دارند که زندگی بدون خدا، بی‌معنا خواهد بود. علاوه بر سنت، انسجام بین نظریه‌های دینی نیز مؤیدی دیگر بر استفاده از نظریه خدامحورانه به مثابه مبنایی برای ارزیابی نظریه هدف الهی است. بر این اساس، از آن‌جا که معناداری مفهومی ارزشی است، انتظار می‌رود که یک نظریه دینی در باب معنا با دیگر نظریه‌های ارزشی دینی هم‌خوانی داشته باشد. متز در بحث از نظریه‌های اخلاقی، دیدگاه دینی قواعد اخلاقی را عین فرمان‌های الهی می‌داند و در نتیجه مدعی است که اگر خدا نباشد، هیچ قاعده اخلاقی‌ای وجود نخواهد داشت. بر سبیل قیاس، یک نظریه دینی در باب معنا نیز باید معتقد باشد که خداوند یگانه مبدأ معنا است و بدون خدا هیچ معنایی وجود نخواهد داشت. (دقیقاً همان‌گونه که هیچ اخلاقی نخواهد بود.) و سرانجام، برای آن‌که نزاع میان طبیعت‌گرایان و فراطبیعت‌گرایان بر سر معنای زندگی نزاعی اساسی باشد، فراطبیعت‌گرایان باید بر این باور باشند که ارتباط با خدا برای معنادار ساختن زندگی ضروری است؛ چراکه تقریباً هیچ طبیعت‌گرایی با این ادعا مخالف نیست که ارتباط با خدا معنای زندگی را افزایش می‌دهد بلکه ادعای آنان صرفاً این است که برای معنادار شدن یک زندگی وجود خداوند ضروری نیست (متز، آیا هدف خداوند ...؟، ۱۶۹-۱۷۰).

حال پس از روشن شدن معقولانه بودن ارزیابی نظریه هدف الهی در پرتو نظریه خدامحور، متز مدعی است که اگر اثبات شود که نظریه هدف الهی با مبنای نظریه خدامحورانه ناسازگار است، آن‌گاه دلیلی محکم برای رد نظریه هدف الهی وجود خواهد داشت. وی استدلال خود را در دفاع از این ادعا در دو مرحله بیان می‌کند.

مرحله اول: در این مرحله، متز در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که چرا تنها خدا می‌تواند زندگی ما را معنادار کند؟ وی معتقد است که به منظور تبیین ضرورت وجود خدا برای معنا، باید در جستجوی چیزی کاملاً فراطبیعی باشیم؛ یعنی توسل به خصایصی که تنها خدا واجد آن‌ها است. به اعتقاد متز، «نظریه کمال» بهترین تبیین ممکن برای این وضعیت را ارائه می‌دهد. نظریه کمال بیان می‌دارد که «حیات تنها زمانی معنادار است که جهت آن به سوی یک ذات برتر (متعالی) باشد.» (همان، ۱۷۳). طبق این دیدگاه، خدا یگانه مبدأ معناست چراکه او ذاتی مطلقاً یگانه و فراطبیعی دارد. اما خدا چه وصفی و ویژگی‌هایی دارد که سرشت او را به لحاظ کیفی متمایز و ارزشمندتر از هر چیزی در

جهان طبیعت می‌کند؟ این ویژگی‌ها که متر آنها را «صفات کیفی» می‌نامد، عبارت‌اند از: فرازمان بودن، تغییرناپذیری، بساطت، و نامتناهی بودن؛ چراکه به اعتقاد متر، این صفات تنها در خداوند مصداق دارند و سایر صفات الهی همچون خیر مطلق، قدرت مطلق، و علم مطلق خداوند را ما در سایر موجودات - همچون انسان و فرشتگان - نیز مشاهده می‌کنیم و تمایز این صفات در خداوند بیشتر کمی است، نه کیفی (همان، ۱۷۳-۱۷۴).

متر علاوه بر چهار صفت فوق، دو وصف وحدت و استقلال را نیز اضافه می‌کند و در صدد آن است تا نشان دهد که چهار صفت کیفی بالا مصادیقی از استقلال به معنی واقعی کلمه به شمار می‌روند؛ چراکه استقلال عبارت از محدود نشدن به وسیله چیزی دیگر یا وابسته نبودن به چیزی دیگر است، و موجودی فراتر از زمان و مکان از محدودیت‌های زمانی و مکانی مبراست. به همین ترتیب، یک موجود تغییرناپذیر سرشت معینی دارد. بنابراین، غیر در او مؤثر واقع نمی‌شود، زیرا تأثیر غیر در او مستلزم تجزیه‌پذیری است و یک موجود بسیط، یعنی موجودی که اجزایی ندارد، در وجود خود از وابستگی به این اجزا مبراست. و در نهایت یک موجود نامحدود برحسب تعریف از هر حد و قیدی آزاد است. وی همچنین در ادامه نشان می‌دهد که اوصاف کیفی به نحو قابل قبولی تجلیات انسجام و وحدت نیز می‌باشند (همان، ۱۷۴).

متر در پایان این مرحله نتیجه می‌گیرد که نظریه کمال بهترین دلیل منطقی برای نظریه خدامحورانه است و تبیین این که چرا ارتباط با خداوند برای معنادار شدن زندگی شخص ضروری است به این اعتقاد باز می‌گردد که «خدا آمیزه‌ای از اوصاف کیفی را داراست و حیات ما از رهگذر سمت‌گیری به سوی هویتی که خصایص فوق‌العاده ارزش‌مند دارد معنادار می‌شود. این سمت‌گیری ممکن است چهره ستایش خدا در این جهان یا همدم شدن با او در جهان آخرت را به خود گیرد، اما آن گونه که من احتجاج خواهم کرد، نمی‌تواند از سنخ تحقق بخشیدن به هدف خدا باشد» (متر، آیا هدف خداوند...؟!، ۱۷۵).

بررسی و نقد: سخن حق در باب صفات خدا آن است که خداوند وجود محض و واقعیت محض است. از سوی دیگر ثابت شده است که کمال مساوی وجود است پس ذات حق هر کمال مفروضی را به طور کامل و بدون کم‌ترین نقصی داراست. برخی از این صفات همچون علم، قدرت، خیر، وحدت، و... از شئون وجود است. از این‌رو جمیع شئون وجود و کمالات وجود به نحو اعلی در ذات خداوند صدق می‌کند. خدایی با این

اوصاف از هر موجودی ممتاز است؛ علم او مطلق است و هیچ محدودیتی ندارد و هر قدرتی در هر جایی مظهر قدرت اوست. بنابراین نمی‌توان بین علم و قدرت او و علم و قدرت مخلوقاتش مقایسه کرد و تمایز آن‌ها را در کمیّت دانست؛ چراکه آن‌چه از صفات نام برده شد، به طور اطلاق برای خدای جهان ثابت هستند و خود قید «اطلاق» برای اوصاف خدا بیانگر این است که این اوصاف کیفی هستند. صرف این‌که وصفی در غیر خدا نیز صادق باشد، دلیل نمی‌شود که آن وصف صرفاً کمی است. اگر علم خدا را صرفاً کمی بدانیم، بدان معناست که خداوند همان علمی را که مخلوقات دارند، خود نیز دارد، البته در یک حد بالاتر. حال آن‌که بیان شد که ذات خدا کمال مطلق است و هیچ‌گونه نقصی در ذات او راه ندارد. او عالم مطلق است و علم او نیز از استقلال برخوردار است؛ چراکه اگر علم او وابسته به غیر باشد، مقید به قیدی شده است و دیگر نمی‌توان آن را علم مطلق دانست. بنابراین باید گفت صفاتی همچون علم و قدرت نیز از استقلال برخوردارند و به تعبیر متز باید جزء «صفات کیفی» باشد - همچنان‌که می‌توان نشان داد که این صفات از تجلیات انسجام وحدت نیز می‌باشند.

به نظر می‌رسد که آنچه مورد نظر متز است صفات سلبی خداوند است؛ یعنی صفاتی که به عدم و نیستی تحلیل می‌شوند و به راستی موجود نیستند و از خداوند نفی می‌شوند. صفاتی همچون زمان‌مند بودن، مکان‌مند بودن، تغییرپذیری، تناهی، و کثرت از جمله این صفات‌اند. چنین صفاتی چون با واجب‌الوجود بودن خدا تعارض دارند، از خداوند سلب می‌شوند و در حقیقت این صفات به سلب اعدام و نقائص برمی‌گردند، اما معنای این سخن این نیست که این صفت از اوصاف ویژه خداست و از اوصاف کیفی است؛ زیرا ممکن است بعضی از مخلوقات خدا نیز در یک وصف سلبی با او شریک باشند، مانند زمان‌مند و مکان‌مند بودن که علاوه بر خداوند برخی از آفریده‌های فرازمانی و فرامکانی او نیز به این دو وصف متّصف می‌شوند. بنابراین برای آن‌که خداوند را تنها سرچشمه معنای زندگی بدانیم، باید به دنبال دلیل و برهانی دیگر بود (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۷۷-۱۷۵/۳؛ پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۷۴/۳-۱۷۶؛ سلیمانی امیری، ۹۶-۹۹).

مرحله دوم: در مرحله اول استدلال، متز مدعی شد خداوند به این سبب می‌تواند یگانه منبع معنا باشد که واجد خصایص کاملاً بی‌همتا، یعنی همان اوصاف کیفی است. در مرحله دوم، وی تلاش می‌کند تا ناسازگاری اوصاف کیفی خدا را با اصول اساسی نظریه هدف الهی نشان دهد. بدین منظور متز به طور کلی سه اشکال مهم را مطرح می‌کند.

الف. تقابل تغییرناپذیری و فرازمانی بودن خدا با هدفمندی او: اولین اشکال متر آن است که «چگونه یک موجود تغییرناپذیر فرازمانی می‌تواند هدفمند باشد؟» به اعتقاد وی، هدفداری ملازم با تغییرپذیری است. وی برای اثبات مدّعی خود چندین دلیل مختلف بیان می‌دارد. اول آن که موجود تغییرناپذیر فرازمانی نمی‌تواند به یک فعالیت هدفمند دست بزند؛ زیرا فعالیت‌ها نوعی رخدادند و رخدادها نیز متضمّن تغییر و گذر زمان‌اند. دلیل دوم به این امر اشاره دارد که انتخاب غایتی برای انسان‌ها از سوی خدا، مبتنی بر نوعی تعمّق و سنجش است و تعمّق نیز رخدادی زمانی است که مقتضی وقوع تحوّل در خداوند است. و حتی اگر مدّعی شویم که خدا غایتی را بدون تعمّق قبلی برمی‌گزیند، باز هم صرف انتخاب کردن، کاری زمان‌بر و متضمّن تحقق امری جدید در خداست. دلیل سوم بیان می‌کند که آفرینش جهان بر پایه یک طرح، نیازمند زمان است. و سرانجام، دلیل چهارم آن که طرفداران نظریّه هدف الهی معمولاً معتقدند که خدا ما را به غایت خویش آگاه می‌سازد و در خصوص تحقق بخشیدن یا نبخشیدن به آن غایت واکنش نشان می‌دهد و تمام این موارد فعالیت‌های زمان‌بر بوده و در نتیجه متضمّن تغییر در خداست (متر، آیا هدف خداوند ...؟، ۱۷۵-۱۷۶).

ب. تقابل بساطت خدا با غایات و افعال متعدد او: ایراد دیگر متر، آن است که یک موجود مطلقاً بسیط نمی‌تواند غایات متعدّد داشته باشد، حال آن که «... برای پرهیز از این لازمه ضد شهودی که زندگی حیوانات بتواند به همان اندازه زندگی انسان‌ها معنادار باشد، طرفدار نظریّه هدف الهی می‌بایست معتقد باشد که باید برای انسان‌ها غایتی متفاوت و برتر از غایت حیوانات در نظر بگیریم ...» (متر، آیا هدف خداوند ...؟، ۱۷۶)، و بنابراین خداوند غایتی را برای انسان و غایتی را برای حیوانات در نظر می‌گیرد و این امر مستلزم وجود اجزا 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 نظریّه هدف [الاهی] از فعل خدا باشد.» (همان).

ج. تقابل نامحدود بودن خداوند با هدفمندی او: آخرین اشکال متر بر نظریّه هدف الهی بیان می‌دارد که موجودی نامحدود نمی‌تواند هویتی هدفمند داشته باشد. وی در تأیید ادّعی خود، عباراتی از نوزیک 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 شیء اطلاق کرد.» (همان، 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 که اگر 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).

بررسی و نقد: در بررسی و نقد مرحله دوم، هر یک از اشکال‌های متز را جداگانه ارزیابی خواهیم کرد.

الف. تقابل تغییرناپذیری 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، افعالی هستند که به خدا نسبت می‌دهیم و از آن‌جا که این افعال زمان‌بر و تغییرپذیرند، لازمه آن تغییر در خداوند است. اما او بر این دعاوی خود برهانی اقامه نکرده است. ممکن است فردی ادعا کند که اگرچه ممکن است افعال خدا تغییرپذیر باشند، لازم نیست که علت آن‌ها، یعنی خدا، نیز متغیر و سیال باشد. بنابراین متز برای اثبات مدعای خود ابتدا باید در صدد اثبات این مطلب باشد که «علت هر تغییری متغیر است». حال با فرض اثبات این مطلب، باید گفت که اگرچه خداوند با خلق هستی و انسان به منظور غایت و هدفی مشخص به فعالیت هدفمند دست زده است، این گفته به معنای آن نیست که در ذات خداوند تغییری رخ داده است. در تبیین این امر توجه به چند نکته ضروری است: اولاً صفت خلق (و خالقیت) از جمله صفات فعلی و زائد بر ذات خداوند است؛ یعنی عقل از مقایسه بین ذات الهی و مخلوقات‌اش با توجه به نوعی رابطه وجودی این صفت را انتزاع می‌کند. نکته مهم در این زمینه 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. برای مثال، گفته می‌شود که خداوند فلان موجود را در فلان زمان و فلان مکان آفرید. اما این حدود و قیود در واقع به مخلوقات بازمی‌گردند و ظرف تحقق مخلوق و شئون آن به شمار می‌روند، نه این که

مستلزم نسبت زمان و مکان به خداوند باشد. ثانیاً، در آفرینش و خلق جهان قاعده «علت متغیر متغیر است» جاری نیست؛ چراکه بر اساس اصل حرکت جوهری، تغییر و سیلان ذاتی عالم طبیعت است و نه عرضی آن و ذاتی علت نمی‌خواهد. به تعبیر دیگر، آن متغیری علت‌اش متغیر است که تغییر آن عارضی باشد و نه آن چیزی که تغییر ذاتی آن باشد؛ زیرا بر اساس اعتقاد فیلسوفان، امور ذاتی با جعل بسیط موجودند و در برابر وجودشان نیازمند به جعل مستقلی نمی‌باشند. بنابراین می‌توان گفت خداوند جهان را متغیر و دارای هدف آفریده است که این تغییر و هدفمندی ذاتی جهان خلقت است (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ۳۴۹-۳۵۰؛ مطهری، حرکت و زمان ...، ۳۱۱/۱-۳۱۷؛ مصباح‌یزدی، ۴۰۱/۲-۴۰۳؛ سلیمانی امیری، ۱۲۸-۱۳۱).

اما درباره دلیل دوم متر، باید گفت که در خدا «تعمق و سنجش» برای دانستن یا انتخاب چیزی وجود ندارد. در واقع این اشکال از آن‌جا ناشی می‌شود که متر اراده و انتخاب خداوند را با اراده و انتخاب در انسان یکی دانسته و چون انتخاب در انسان مسبوق به تصور فعل و تصدیق به خیر بودن آن فعل است مدعی شده که انتخاب خداوند نیز مسبوق به تعمق و سنجش است؛ حال آن‌که او عالم مطلق است و بر همه چیز علم دارد و علم او پیش از آفرینش جهان نیز به صورت علم حضوری به ذات خویش محقق می‌گردد. صفت اراده (و انتخاب) در خداوند از مقایسه بین افعال و مخلوقات با ذات الاهی از آن جهت که دارای حبّ به خیر و کمال است انتزاع می‌شود و چون یکی از طرفین اضافه دارای قیود زمانی و مکانی است، می‌توان چنین قیودی را برای اراده الاهی به لحاظ متعلق‌اش در نظر گرفت. (همان‌گونه که در توضیح صفات فعلی خداوند بیان شد.) (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ۳۶۰-۳۶۲؛ مصباح‌یزدی، ۴۲۲/۲-۴۲۳).

در نقد دلیل سوم، باید گفت که واژه «طرح» در این‌جا سبب اشتباه و خلط می‌شود؛ زیرا این واژه زمانی بودن را القا می‌کند، حال آن‌که منظور در این‌جا آن است که خلق عالم بر اساس علم است. مطالعه احوال موجودات و دقت در نظام هستی نشان می‌دهد که خلقت این جهان حساب‌شده و از روی علم و دانش است و همان‌طوری که اصل پیدایش یک اثر بر وجود نیروی مؤثر دلالت می‌کند، صفات و خصوصیات آن اثر نیز آئینه و نشان‌دهنده صفات مؤثر می‌باشند (مطهری، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۷۴/۵-۷۵؛ سلیمانی امیری، ۱۳۳). اما در ارزیابی دلیل چهارم، باید خاطر نشان کرد که مراد از آگاه ساختن انسان‌ها از هدف مقرر شده از سوی خدا و گوشزد کردن عواقب مثبت و منفی تحقق یا عدم تحقق غایت به

معنای سخن گفتن مانند انسان‌ها نیست بلکه مراد از سخن گفتن خداوند وحی او به انبیاست و وحی نیز مستلزم تغییر در ذات خداوند نخواهد بود^۱ (سلیمانی امیری، ۱۳۴).

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 گفت. این سخن متز که نسبت اعمال و افعال متعدد به خداوند سبب نفی بساطت در او می‌شود، سخنی صادق و حق است و به همین دلیل قاعده معروفی در فلسفه اسلامی به اثبات این اصل می‌پردازد که از «واحد جز واحد صادر نمی‌شود». مراد از واحد در این قاعده امر بسیطی است که هیچ نحو کثرتی در آن در متصور نیست. بنابراین، طبق قاعده مذکور از خداوند تنها یک چیز صادر می‌شود. حال این اشکال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان اعمال مختلف و آفرینش انسان و حیوان و... را به خدا نسبت داد؟ پاسخ به این اشکال بسیار مفصل و نیازمند اثبات مقدمات فراوانی است. اما به اختصار اشاره می‌کنیم که نظام آفرینش نظامی طولی است؛ به این معنا که علو ذات خدا و بساطت او اقتضا دارد که موجودات در طول یکدیگر و در مراتب مختلف قرار گیرند. از این‌رو، اولین مخلوق خدا (صادر اول) همه کمالات امکانی را بدون کمترین نقص و کاستی داراست و مجرای فیض و علت برای موجودات پایین‌تر می‌باشد، و موجودات پایین‌تر نیز به ترتیب علت موجودات پایین‌تر خود می‌باشند و از آن‌جا که هر یک از این وجودات نسبت به موجودات بالاتر ضعف و جوی دارند، این امر سبب کثرت عرضی در عالم وجود می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت که کل نظام هستی واحد و مخلوق خداست و کثرت عالم وجود منافاتی با بساطت خداوند ندارد (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ۳۶۴-۳۶۵؛ سلیمانی امیری، ۱۳۴-۱۳۷). از بحث بالا پاسخ اشکال اول نیز روشن می‌گردد، چراکه فعل خدا از غایت‌اش از آن 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 خلق‌اش دنبال رفع نقصی از خود نیست. بنابراین، فعل و غایت‌اش واحد است و تمام غایاتی که بیرون از ذات او در نظر گرفته می‌شوند، وجودهایی هستند که در ظرف خودشان محقق می‌شوند و در ارتباط با خدا هیچ کثرتی ندارند (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ۲۳۰-۲۳۲).

۱. برای آشنایی با حقیقت وحی نک: طباطبایی، محمدحسین، وحی یا شعور مرموز، مقدمه و پاورقی ناصر مکارم شیرازی، قم، انتشارات مؤسسه مطبوعاتی دارالفکر، صص ۹۶-۱۰۸؛ مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۴، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵، صص ۴۰۱-۴۲۳.

ج. **تقابل هدفداری خدا با نامحدود بودن او:** استدلال متر در نفی هدفمندی خداوند در آنجا صادق است که برای خدا هدفی خارج از ذات او تصور کنیم؛ زیرا همان‌گونه که متر نیز بیان می‌دارد اگر خدا هدفی [خارج از ذات خویش] داشته باشد، مستلزم رفع نیاز و حرکت او به سوی کمال است، حال آن‌که طبق تعریف ما، خدا کمال مطلق است و هیچ شائبهٔ نقص و کمبودی در او نیست. اما به یک معنای دیگر نیز می‌توان به خداوند هدف و غایتی را نسبت داد و آن هنگامی است که هدف از خلقت را غایت و هدف فعل تعریف کرد و نه هدف فاعل. مراد از هدف فعل این است که هر کاری را در نظر بگیریم به سوی هدف و کمالی است و برای آن کمال آفریده شده است، نه آن‌که فاعل خود به کمالی برسد. بنابراین نسبت دادن هدف به خداوند ضروری و نشان‌دهندهٔ حکیمانه بودن خلقت اوست، اما این غایت خاص فعل است یعنی غایت آفرینش. به عبارت دیگر، می‌توان گفت از آن‌جا که خداوند به ذات خود حب دارد و حب ذات مستلزم حب به لوازم ذات است، پس خدا بالتبع به لوازم ذات‌اش یعنی افعال‌اش محبت دارد و بنابراین بالتبع افعال‌اش مورد هدف قرار می‌گیرند (طباطبایی، مجموعه مقالات ...، ۱۸۸/۲؛ مطهری، تکامل اجتماعی انسان ...، ۶۹).

از بحث‌های گذشته این نکته روشن می‌گردد که هدفمندی خدا با اوصاف کیفی او تعارضی ندارد و خدایی فرازمانی، تغییرناپذیر، بسیط، و نامحدود می‌تواند از آفرینش هستی و انسان غایت و هدفی داشته باشد، بدون آن‌که این هدفمندی مستلزم نقص در او باشد و یا این‌که برای اثبات هدف خداوند نیازمند باشیم تا از برخی از تعلیمات و آموزه‌های دینی همچون وعده بهشت جاویدان، عذاب جاودان جهنم و یا دستورات و فرمان‌های الهی چشم‌پوشی کرد. و با توجه به مبانی فلسفهٔ اسلامی و دیدگاه‌ها و نظریات فیلسوفان مسلمان در این زمینه همچون علامه طباطبایی (ره) و پیروان وی قادر خواهیم بود بر این اشکالات فائق آییم و هدف واقعی زندگی انسان را تبیین کنیم؛ اگرچه تبیین دقیق و روشن دیدگاه فیلسوفان مسلمان در باب هدف و معنای زندگی و نقش خداوند در معنادگی به زندگی انسان نیازمند شرح و توضیح بیشتر مبانی فلسفی ایشان است و تلاشی مبسوط‌تر را می‌طلبد.

۴. نتیجه

۱. آشفته‌گی و سرگردانی انسان در جهان مدرن ناشی از فقدان ایمان او و دست برداشتن از خدا و دین است؛ و این امر مهم‌ترین علت رویکرد گسترده به مسئلهٔ معنای زندگی در دوران متأخر می‌باشد.

۲. نظریه محض خدامحور معتقد است که ربط و نسبتی خاص با خداوند شرط لازم و کافی برای زندگی بامعناست. پرتفردارترین و مؤثرترین تفسیر خدامحور از معنای زندگی نظریه هدف الهی می‌باشد. براساس این نظریه تحقق بخشیدن به هدفی که خداوند برای آدمی مقرر داشته تنها سرچشمه معناداری زندگی است. از دیگر نظریات خدامحور می‌توان به نظریه بی‌نهایت بودن خدا، عشق خداوند به همه مخلوقات، نظریه کمال، و نظریه عدالت اشاره کرد.
۳. بر نظریه هدف الهی و تقریرهای گوناگون از آن، انتقادات و اعتراضات بسیاری وارد شده است. متز در مقاله «آیا هدف خداوند می‌تواند سرچشمه معنای زندگی باشد؟» ابتدا تلاش می‌کند تا اعتراضاتی را که به تعبیر او بر پایه سوء تفاهم شکل گرفته پاسخ گوید و سپس نقد اصلی خود را بر این دیدگاه بیان می‌کند که به اعتقاد وی هیچ روایتی از نظریه هدف الهی نمی‌تواند از این اعتراض مصون بماند.
۴. اعتراض اول به بیان تقابل هدف خدا با اخلاقی بودن او می‌پردازد. بر این اساس، از آن جا که انسان موجودی ذاتاً مختار است، برخورد با استعداد تصمیم‌گیری او به مثابه ابزاری برای نیل به یک غایت، کاری غیراخلاقی است. متز چهار راه اجبار، استثمار، اغوا، و آفرینش با انگیزه ضعیف که به ظاهر برخوردی غیرمحترمانه از سوی خدا با استعداد انسان برای گزینش آزاد هستند را بررسی و نقد می‌کند.
۵. اعتراض دوم به تعارض نظریه هدف الهی با قدرت مطلق خداوند اشاره دارد؛ چراکه اگر برای ما ممکن باشد که غایت مقرر برای خود را محقق نسازیم، آن‌گاه خدا نیازمند کمک ما خواهد بود و در این صورت دیگر خدا قادر مطلق نخواهد بود. متز معتقد است با داشتن تصویری صحیح از قدرت مطلق خدا می‌توان به این اشکال پاسخ گفت؛ چراکه قدرت مطلقه او به معنای توانایی‌اش بر ایجاد ممتنعات منطقی نیست و اسناد اعمال اخلاقی انسان به خدا و فعل خدا دانستن این اعمال منطقیاً ممتنع است.
۶. آخرین اشکال بر نظریه هدف الهی بیان می‌کند که خدا فرامگانی و فرازمانی است و موجود فرازمانی و فرامگانی هدفمند نیست. به اعتقاد متز این مهم‌ترین اعتراضی است که بر نظریه هدف الهی وارد شده است و در ادامه مقاله به بازسازی و تکمیل همین اشکال در دو مرحله می‌پردازد و مدعی می‌شود که نظریه هدف الهی فی حدّ نفسه با دعاوی بنیادین یک چشم‌انداز خدامحورانه ناسازگار است.
۷. استدلال متز بر ردّ نظریه هدف الهی در دو مرحله انجام می‌پذیرد: در مرحله اول وی در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که چرا تنها خدا می‌تواند زندگی ما را معنا دار کند، و در مرحله دوم اثبات می‌گردد که اوصافی که سبب می‌شوند ما خدا را

یگانه منبع معنا بدانیم (یعنی اوصاف کیفی) با اصول اساسی نظریه هدف الهی ناسازگارند. وی معتقد است که به منظور تبیین ضرورت وجود خدا برای معنا باید در جستجوی چیزی کاملاً فراطبیعی باشیم؛ یعنی توسل به صفاتی که تنها خدا واجد آنهاست. این صفات، که متمز آن‌ها را «صفات کیفی» می‌نامد، عبارت‌اند از: فرازمان بودن، تغییرناپذیری، بساطت، و نامتناهی بودن. در مرحله دوم، وی تلاش می‌کند تا ناسازگاری اوصاف کیفی خدا را با اصول اساسی نظریه هدف الهی نشان دهد. بدین منظور، متمز به طور کلی سه اشکال مهم را مطرح می‌کند: ۱. تقابل تغییرناپذیری و فرازمانی بودن خدا با هدفمندی او، ۲. تقابل بساطت خدا با غایات و افعال متعدد او، ۳. تقابل نامحدود بودن خداوند با هدفمندی او.

۸. در این مقاله تلاش شده تا بر تمام اعتراضات فوق براساس دیدگاه فلسفه اسلامی - به ویژه دیدگاه علامه طباطبایی و پیروان او - پاسخ داده شود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. استیس، والترتی، "در بی‌معنایی معنا هست"، ترجمه اعظم پویا، در معنای زندگی (مجموعه مقالات)، ۱۳۸۵، نشر ادیان، قم، صص ۱۵-۳۸.
۳. سروش، محمد، آزادی، عقل و ایمان، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، قم، ۱۳۸۱.
۴. سلیمانی امیری، عسگری، "خدا و معنای زندگی"، نقد و نظر، ۱۳۸۲، شماره ۳۱-۳۲، صص ۹۵-۱۴۴.
۵. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران، کانون انتشارات محمدی، ۱۳۶۶.
۶. _____ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران، کانون انتشارات محمدی، ۱۳۶۸.
۷. _____ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران، کانون انتشارات محمدی، ۱۳۶۹.
۸. _____ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳۶، ۳۹، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران، کانون انتشارات محمدی، ۱۳۷۰.
۹. _____ مجموعه مقالات و پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ج ۲، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
۱۰. _____ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ۴، ۵، مقدمه و پاروقی بقلم مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۵.

۱۱. _____ *نهایه الحکمه*، تحقیق و تعلیق علی زارعی سبزواری، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
 ۱۲. _____ *تعلیق بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
 ۱۳. _____ *معنویت تشیع و ۲۲ مقاله دیگر*، قم، انتشارات تشیع، ۱۳۵۴.
 ۱۴. قدردان قراملکی، محمدحسین، *نگاه سوم به جبر و اختیار*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.
 ۱۵. متز، تدئوس، "آیا هدف خداوند می تواند سرچشمه معنای زندگی باشد؟"، ترجمه محمد سعیدی مهر، نقد و نظر، ۱۳۸۲، شماره ۲۹-۳۰، صص ۱۴۹-۱۸۳.
 ۱۶. _____ "آثار جدید درباره معنای زندگی"، ترجمه محسن جوادی، نقد و نظر، ۱۳۸۲، شماره ۲۹-۳۰، صص ۲۶۶-۳۱۳.
 ۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، ج ۲، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
 ۱۸. مطهری، مرتضی، *تکامل اجتماعی انسان به ضمیمه هدف زندگی*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.
 ۱۹. _____ *گفتارهای معنوی*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
 ۲۰. _____ *آشنایی با قرآن*، ج ۳، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
 ۲۱. _____ *پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۵.
 ۲۲. _____ *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی (درسهای قوه و فعل اسفار)*، ج ۱، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
 ۲۳. _____ *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی (درسهای قوه و فعل اسفار)*، ج ۲، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۱.
 ۲۴. _____ *مجموعه آثار*، ج ۸، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۰.
 ۲۵. _____ *مجموعه آثار*، ج ۱۰، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۱.
 ۲۶. نصری، عبدالله، *فلسفه خلقت انسان*، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۶.
 ۲۷. ویگینز، دیوید، "حقیقت، جعل و معنای زندگی"، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، ۱۳۸۲، شماره ۲۹-۳۰، صص ۳۸-۹۱.
 ۲۸. هایدگر، مارتین، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶.
29. Cottingham, John, *On the meaning of Life*, London, Routledge, 2003.
 30. Metz, Thaddeus, "The Concept of a Meaningful Life", *American philosophical Quarterly*, 2001, Volume 38, pp 137 – 153.
 31. _____ "The Meaning of life", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007.
 32. _____ "God's Purpose as Irrelevant to Life's Meaning; Reply to Affolter", *Religious Studies* 43, 2007, pp 457-464.
 33. Thomson, Garrett, *On the Meaning of Life*, South Melbourne, Wadsworth, 2003.