

آرای عبدالرزاق لاهیجی در باب حکمت خداوند: بررسی انتقادی

میرسعید موسوی کریمی^۱، میلاد ربیعی^{۲*}

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه مفید

۲. کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه مفید

(تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۱۱)

چکیده

هدف از نگارش این مقاله، بررسی نقادانه دیدگاه حکیم لاهیجی در باب حکمت خداوند است. بنا به نظر ایشان، حکمت خداوند به معنای هدفداری او خواهد بود؛ یعنی، خداوند حکیم، خداوندی است که همواره اهدافی بر افعالش مترتب هستند. اما این اهداف، متوجه مخلوقاتند، زیرا با تحقق هدف، نیازی از صاحب هدف رفع می‌شود، درحالی‌که خداوند بی‌نیاز مطلق است. لاهیجی بر این مدعای خود، دو استدلال نیز اقامه می‌کند؛ یکی مبتنی بر حسن و قبح عقلی و دیگری بر این اساس که خداوند فاعل مختار است. نوشتار حاضر، با بررسی نگاه لاهیجی به "هدفداری" آغاز می‌شود؛ نحوه پیوند آن با "اختیار" و "رفع نیاز از صاحب هدف" مشخص می‌شود و ماحصل آن چنین خواهد بود: ۱. هدف صرفاً از صاحب هدف رفع نیاز نمی‌کند، بلکه صاحب هدف می‌تواند با تحقق هدف خود، نیازی را از سایرین نیز مرتفع کند و ۲. نباید سازوکار ایجاد هدف را به مقولات جبر یا اختیار پیوند زد. سپس دو استدلال لاهیجی به محک آزمون گذاشته می‌شوند. نتیجه این خواهد بود که بنیان هر دو استدلال چندان محکم نیست و نمی‌توانند در دفاع از حکمت خداوند استفاده شوند.

واژگان کلیدی

جبر و اختیار، حسن و قبح عقلی، حکمت خداوند، هدفداری.

مقدمه

در آثار اندیشمندان مسلمان، با دو گستره معنایی از حکمت خداوند مواجهیم؛ یکی عام و دیگری خاص. معنای عام آن در *دانشنامه علایی ابن سینا* (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۹۹-۱۰۰) یافت می‌شود که به نظر می‌آید در تلقی فیلسوفان یونانی از حکمت ریشه دارد. اما گویا رفته رفته دامنه تصور از حکمت خداوند، تنگ‌تر شده و در مقایسه با تصور اولیه آن، تنها به بحث پیرامون یک بعد از آن پرداخته شده، که نمونه بارز آن *سرمایه ایمان عبدالرزاق لاهیجی* است.

برای توضیح بیشتر، شایسته است نگاه مختصری به پیشینه کاربرد واژه "حکمت" و معنای آن بیفکنیم. "فلسفه" در لغت به معنای "عشق به حکمت" است. یونانیان، حکمت را فهم عالی‌ترین اصول اشیا^۱ می‌دانستند که به عنوان راهنمایی برای یک زندگی انسانی واقعاً نمونه عمل می‌کرد. مثال بارز آن تمثیل غار افلاطون در رساله جمهوری است. از پیش سقراطیان تا افلاطون، چنین تصور واحدی از حکمت وجود داشت. اما ارسطو بین حکمت نظری (سوفیا)^۲ و حکمت عملی (فرونسیس)^۳ تمایز قائل شد. اولی، فضیلت عقلی است که فرد به فهم ماهیت واقعیت^۴، بر حسب علل اربعه آن نائل می‌شود؛ دومی، فضیلت عملی غایی^۵ است که بر مبنای آن، فرد به اخذ تصمیمات درست در خصوص هدایت زندگی تمایل پیدا می‌کند. حکمت نظری به تفاوت بین فهم عمیق و اطلاعات گسترده اشاره دارد، در حالی که حکمت عملی، تفاوت بین تصمیم درست و استعداد تخصصی

1. The Love of Wisdom
2. Highest Principles of Things
3. Theoretical Wisdom (sophia)
4. Practical Wisdom (phronesis)
5. Reality
6. Ultimate

صرف^۱ را مد نظر قرار می‌دهد. (Blackburn, 2008, p. 387; Delaney, 1999, p. 976; Taliaferro & Marty, 2010, p. 243).

به نظر می‌رسد ابن‌سینا در *دانشنامه‌ی علایی* (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۹۹) در تعریف حکمت، تحت تأثیر ارسطو است: "حکمت بنزدیک ما بر دو چیز افتد: یکی بر دانش تمام، و دانش تمام اندر تصور آن بود که چیز را به ماهیت چیز شناسند و بحدّ و اندر تصدیق، تصدیق یقینی بود تمامی سبب‌های آن چیزها که ایشان را سبب است، و دیگر بر کنشی که محکم بود. و محکم آن بود که هر چه فریضه بود مر بودنِ ورا، ببود و هر چه فریضه بود مر نگاهداشت ورا، چندانکه اندر مایه‌ی وی بشاید، ببود و هر چه آرایش بود و سود را ° نه فریضه را ° نیز ببود."

اگر این ادعا درست باشد که حکمت نزد یونانیان، معنایی صرفاً انسانی داشته و در حوزه مفاهیم دینی وارد نشده است، در مقابل، ابن‌سینا آن را وارد الهیات کرده و به خداوند نسبت داده است: "واجب‌الوجود مر همه چیزها را چنانکه هستند داند، و باسباب تمامی داند، زیرا که چیزها را نه از چیزها داند بلکه از خویشتن داند بدانکه همه از وی‌اند، و اسباب ایشان از وی است. پس به این معنی وی حکیم است، و حکمتش هم علم است. و واجب‌الوجود آنست که هستی همه چیزها از وی است و همه چیزها را هم فریضه هستی وی داده است، و هم آنچه بیرون از فریضه وی ... پس واجب‌الوجود حکیم مطلق است." (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۹۹-۱۰۰).

در *کشف‌المراد فی شرح تجرید‌الاعتقاد*، ظاهراً حکمت خدا تحت تأثیر ابن‌سینا تعریف شده است: "واجب‌الوجود حکیم است. حکمت آن است که حقایق اشیا را نیک بشناسد و دیگر آنکه هر کار را بر وجه اکمل، مطابق مصالح کلی، درست و استوار سازد. خدای تعالی بدین دو صفت متصف است." (حلی، ۱۳۸۶: ۴۲۰).

اما لاهیجی در سرمایه/ایمان (لاهیجی، ۱۳۶۲: ۷۳) ذیل عنوان "در بیان حکمت خدای تعالی"، تنها به سراغ حکمت عملی می‌رود و تعریف محدودتری از حکمت خداوند را در اختیار می‌گذارد و به دفاع از این تعریف می‌پردازد: "بدانکه که اگر افعال خدای تعالی را غرض نبودی، هر آینه عبث بودی، و صدور عبث ممتنع است از واجب‌الوجود. چه واجب تعالی چون فاعل مختار است، اگر غرضی نبودی که داعی بر فعل باشد، صدور فعل از او ترجیح بلامرجح بودی و این محال است. و ایضاً صدور عبث از عالم قبیح است، و صدور قبیح از او محال ... پس افعال خدای تعالی معلل است به اغراض. و چون محال است رجوع غرضی به وی، به سبب آنکه غنی مطلق است، پس واجب است رجوع اغراض به مخلوقات."

اگرچه بحث حکمت الهی بیشتر نزد اندیشمندان مسلمان شکل گرفته و گسترده شده و مقاله هم متعهد است در این فضا بماند، بررسی‌ها نشان می‌دهد که برخی اندیشمندان غربی نیز سراغ آن رفته‌اند؛ برای مثال، باروخ اسپینوزا، جان لاک و فیلسوفان تحلیلی. اکنون نظری اجمالی به دیدگاه آنها می‌اندازیم. دیدگاه خاص باروخ اسپینوزا در کتاب *اخلاق* (BI: 1985) این است که طبیعت کلی تفکیک‌ناپذیر، بی‌علت و ذاتی است؛ در واقع، یگانه کل ذاتی است. هیچ چیزی بیرون از طبیعت وجود ندارد. هر موجودی بخشی از طبیعت است و طبیعت با ضرورتی جبری آن را به وجود می‌آورد. این موجود پیوسته، یکتا، مولد و ضروری، همانی است که به «خدا» تعبیر می‌شود. به دلیل ضرورت ذاتی طبیعت، غایتمندی در جهان وجود ندارد. طبیعت برای هیچ هدفی عمل نمی‌کند و هیچ چیزی برای اهداف مشخصی وجود ندارد؛ به عبارت دیگر، علت غایی وجود ندارد.

از این‌رو، خدا کاری را برای چیز دیگری انجام نمی‌دهد. نظم چیزها فقط ناشی از جوهر خدا با جبری تخطی‌ناپذیر است. سخن از اهداف، نیت‌ها، قصدها و ترجیح‌ها، فقط افسانه‌ای انسان‌انگارانه محسوب می‌شود. انسان‌ها معمولاً تصور می‌کنند که همه پدیده‌های طبیعی مانند خودشان بر اساس غایتی عمل می‌کنند؛ از این‌رو، فکر می‌کنند قطعاً خداوند

خودش همه چیز را به سمت غایت مشخصی هدایت می‌کند؛ زیرا می‌گویند خداوند همه چیز را برای انسان آفریده است و انسان خدا را می‌پرستد.

اسپینوزا معتقد است که خداوند برنامه‌ریز هدفداری نیست که هر چیزی را بر این اساس قضاوت می‌کند که چقدر با اهدافش منطبق است. هر چه رخ می‌دهد، فقط به دلیل طبیعت و قانون‌های آن است. طبیعت هیچ غایت مشخصی برای خود ندارد؛ همه چیز با ضرورت ابدی طبیعت پیش می‌رود. اگر بر خلاف این فکر کنیم، درگیر خرافاتی می‌شویم که در قلب ادیان سازمان‌یافته قرار دارد.

دیدگاه لاک درباره حکمت و هدفداری خداوند، با فلسفه سیاسی و اجتماعی او گره خورده است، اگرچه او درباره چستی حکمت خداوند صحبتی نمی‌کند. طبق نظر لاک (II. 2. 6)، خداوند ما را آفریده است و به تبع ما دارایی او هستیم. هدف اصلی آفریدگار برای ما به منزله گونه و فرد، بقاست. خدایی حکیم و قادر مطلق که انسان‌ها را خلق کرده و به دنیا فرستاده، ما را در طبیعت واحدی مشترک کرده است. هیچ زبردستی بین ما نیست که برای نابودیش مُحق شویم؛ گویی برای بهره رساندن به دیگری خلق شده‌ایم؛ همان‌طور که رده‌های پایین‌تر مخلوقات، برای بهره رساندن به ما خلق شده‌اند. سپس می‌گوید او برای نابودی خویشتن یا هر مخلوقی که در مالکیت اوست، به هیچ‌وجه آزادی ندارد؛ بنابراین، قتل و خودکشی، هدف الهی را نقض می‌کنند.

اگر کسی بقا را غایت در نظر بگیرد، این پرسش پیش می‌آید که وسیله ضروری آن غایت چیست. به تبیین لاک، این وسایل ضروری، زندگی، آزادی، سلامتی و دارایی هستند. از آنجاکه غایت را خداوند تعیین کرده است، از دید لاک، ما درقبال وسایل آن غایت محقیم؛ بنابراین، ما محق زندگی، آزادی، سلامتی و دارایی هستیم. این‌ها حقوق طبیعی هستند؛ یعنی حقوقی که در وضع طبیعی، پیش از آشنایی با دولت مدنی داریم و همه مردم به اندازه مساوی از این حقوق برخوردارند.

لاک معتقد است که اگر هدف خداوند، بقای ما و هموعانمان و وسایل آن بقای زندگی، آزادی و دارایی ما باشد، پس اصلاً مایل نیستیم دیگران حقممان را بر این چیزها نقض کنند. بر همین قیاس، با در نظر گرفتن افراد دیگر که در طبیعت با ما برابرند، باید نتیجه بگیریم که نباید حق زندگی، آزادی، سلامتی و دارایی آنان را نقض کنیم. قانون طبیعت همین است.

فیلسوفان دین تحلیلی درباره حکمت خداوند بحثی نمی‌کنند، بر خلاف سایر صفات خداوند که به تفصیل معنای هر کدام را بررسی، حدود و ثغورشان را تعیین و لوازم منطقی آنها را استخراج می‌کنند. با وجود این، گاهی در نوشته‌هایشان به هدفداری خداوند اشاره می‌کنند؛ اما به بررسی مفهومی آن و لوازمش بی‌اعتنایند و آن را بیشتر به مشیت الهی و مسئله شر پیوند می‌زنند (McCann: 2012) که ارزیابی آن خارج از چارچوب این مقاله است.

پس از اشاره مختصر به موضع اندیشمندان غرب درباره حکمت و هدفداری خداوند، اکنون به مسیر اصلی مقاله برمی‌گردیم و دیدگاه حکیم لاهیجی را بررسی می‌کنیم. اجزای سازنده مدعای لاهیجی، یک مفهوم است و دو استدلال. مفهوم مورد نظر "عبث بودن" است که در تقابل با "غرضمندی" معرفی شده است. آن دو استدلال که برای دفاع از حکمت خداوند ارائه شده‌اند، یکی ناظر بر حسن و قبح عقلی افعال و دیگری مبتنی بر مختار بودن خداوند است. در ادامه، اجزای مفهومی و استدلالی دیدگاه لاهیجی بررسی می‌شوند.

غرضمندی

در تعریف لاهیجی، که به نظر می‌رسد آخرین تعریف حکمت خداوندی توسط حکمای مسلمان باشد (چرا که پس از آن، اندیشمندان مسلمان در آن چالش نکرده‌اند و آن را تا هم اکنون پذیرفته‌اند) منظور از حکمت خداوند این است که افعال وی دارای غرض باشد.

هر چند لاهیجی تعریف چندان روشنی از "غرض" به دست نداده است، به نظر می‌رسد می‌توان مقصود وی از "غرضمندی" افعال خداوند را با "هدفداری" افعال وی یکسان گرفت. پیش از این اشاره شد که لاهیجی "غرضمندی" را در مقابل "عبث بودن" می‌نهد. در اینجا می‌خواهیم بدانیم منظور از عبث بودن یک فعل چیست. ابتدا باید این مفهوم را در سطح فهم متداول انسانی خود موشکافی و در صورت امکان، آن را پیراسته کنیم و به خداوند نسبت دهیم.^۱ کاری را که فاعل (انسانی) آن از انجامش هدفی نداشته باشد، عبث می‌گویند. چنین تعریفی ایجاب می‌کند که سازوکار ایجاد "هدف" را بررسی کنیم. به نظر می‌رسد هدف در ابتدا به شکل یک حالت ذهنی خودآگاه ایجاد می‌شود. سپس فرد صاحب هدف، برای تحقق آن تلاش می‌کند. روشن است این اهداف شاید محقق شوند یا نشوند. اما درباره خداوند چگونه؟ یک پاسخ این است که حتی اگر فرض کنیم که ممکن است اهداف خداوند محقق نشوند، چون این اهداف در علم وی وجود دارند، پس او همچنان هدفدار است. در نتیجه، می‌توان گفت وی در عین عدم تحقق اهدافش، همچنان موجودی حکیم است. اما آیا ممکن است اهداف خداوند محقق نشوند؟ آیا اصلاً می‌توان به وجود خدایی اعتقاد داشت که شاید اهدافش محقق نشوند؟ اجازه دهید پاسخ به این پرسش را به زمان دیگری موکول کنیم و به نکته دیگری در این زمینه پردازیم که ارتباط بیشتری با موضوع این مقاله دارد.

در تفکر غالب اندیشمندان مسلمان، سازوکار ایجاد هدف، با دو مؤلفه مسئله‌ساز گره می‌خورد: ۱. رفع نیاز و ۲. اختیار. سعیدی‌مهر (سعیدی‌مهر، ۱۳۸۹: ۳۰۰) چکیده این اندیشه را این‌گونه بیان می‌کند: "با تأمل در افعال اختیاری و هدفمند خود، درمی‌یابیم که ما در چنین افعالی ابتدا غایتی را برای خود در نظر می‌گیریم که از طریق وصول به آن

۱. در این مقاله فرض بر این است که می‌توان درباره خداوند، صفت و افعال او سخن گفت.

می‌توانیم نیازی را از خود برطرف کنیم. تصور این غایت در ذهن، ماقبل از انجام فعل ما را برمی‌انگیزاند تا به انجام آن اقدام کنیم و از این رهگذر به منفعتی دست یابیم." اکنون این دو مؤلفه را بررسی می‌کنیم.

رفع نیاز از صاحب هدف

آیا تحقق هدف، ضرورتاً از صاحب هدف نیز رفع نیاز می‌کند؟ فرض کنید فردی برای کمک به مردم آفریقا به تشکیل یک مؤسسه خیریه مبادرت می‌کند. اطرافیان، این فرد را متهم می‌کنند که هدفش تظاهر و سودجویی مالی است. وی به دلیل اظهار نظر دیگران دچار دردسر شده است و هر روز از کمک‌های داوطلبانه به مؤسسه کاسته می‌شود. از قضا او هم‌عصر فروید است، پس، از فروید کمک می‌خواهد و جلسات روانکاوی را با حضور فروید و همه افرادی که به او تهمت زده‌اند، ترتیب می‌دهد؛ با این شرط که ادامه کار مؤسسه به نظر نهایی فروید منوط باشد. فروید دست به کار می‌شود و با سؤالات مربوط که حاصل سال‌ها روانکاوی است، لایه‌های پنهان ذهن او را می‌کاود. به خواست صاحب مؤسسه خیریه، روانکاوی در چند جلسه ادامه می‌یابد تا نظر فروید صائب‌تر شود. نظر نهایی فروید این است که صاحب مؤسسه خیریه در خصوص اقدام مشخصش فاقد هرگونه عقده پنهان و آشکار است و هدف ایشان از تأسیس این مؤسسه، تظاهر و سودجویی مالی نبوده است. از این هم بالاتر، این فرد به چنان اعتلای روانی رسیده است که هدفش از انجام دادن چنین کاری حتی رسیدن به آرامش و رضایت درونی نیست و فقط و فقط کاستن فقر از آفریقا را مد نظر دارد. با اعلام نظر فروید، مؤسسه مانند گذشته به کار خود ادامه می‌دهد.

نمونه‌های اینچنین، دستکم نشان می‌دهند که می‌توان افرادی را یافت که اهدافشان حتی در حد کسب یک رضایت درونی، متوجه خودشان نباشد، بلکه رفع نیازهای دیگران را در نظر می‌گیرند؛ وجود چنین افرادی محال نیست. در نتیجه، رفع نیاز از شخص هدفدار،

جزیی ضروری از هدف نیست. پس می‌توان با آوردن قید "رفع نیاز از خود یا دیگران"، تعریف را تعدیل کرد.

اختیار

بر خلاف آنچه در توضیح سازوکار ایجاد هدف از سعیدی‌مهر (سعیدی‌مهر، ۱۳۸۹: ۳۰۰) نقل شد، نکته مهم دیگر این است که در این سازوکار، نباید "هدف" را به مقولات جبر یا اختیار مرتبط کرد. این نکته از آن رو مهم است که از نظر متفکران مسلمان، تا جایی که نگارندگان مطلعند، بین هدفداری و اختیارگرایی، ملازمه برقرار شده است. برای نمونه، مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۴۳۰) معتقد است: "هدف که در لغت به معنای نشانه تیر است، در محاورات عرفی به نتیجه کار اختیاری گفته می‌شود که فاعل مختار، از آغاز در نظر می‌گیرد و کار را برای رسیدن به آن، انجام می‌دهد؛ به طوری که اگر نتیجه کار منظور نباشد، کار انجام نمی‌گیرد."

در این بیان، هدف، صرفاً نتیجه کار اختیاری است و اگر عاملی بیرونی، فرد را مجبور کند، نمی‌توان فرد را هدفدار محسوب کرد. اما به نظر می‌رسد ملازمه‌ای بین هدفداری و اختیار وجود ندارد، بلکه هم در جبرانگاری و هم در اختیارگرایی، انسان می‌تواند هدفدار باشد. منظور از جبرگرایی این است که انتخاب، صرفاً تحت شرایطی^۲ چون عوامل ژنتیکی،

۱. در اینجا سؤالی پیش می‌آید. آنجا که هدف، معطوف به رفع نیاز از دیگران است، چه چیزی متوجه شخص هدف‌گذار می‌شود؟ در مثال قبل، آیا صاحب مؤسسه، تحقق هدفی را که خودش وضع کرده است، به ساکنان آفریقا واگذار می‌کند یا اینکه خود وی نیز عهده‌دار نقشی خواهد شد؟ بر همین قیاس، می‌توان پرسید آیا خداوند تحقق اهدافش را متوجه مخلوقات می‌کند یا اینکه خود را مسئول تحقق اهداف خویش می‌داند؟ در مجالی دیگر، به این پرسش‌ها خواهیم پرداخت.

۲. باید متذکر شد که استفاده از عبارت "شرایط غیرمختارانه" نادرست است، زیرا شرایط، متصف به وصف مختارانه یا غیرمختارانه نمی‌شوند. چه معتقد به اختیار باشیم چه به جبر، شرایط، شرایط است.

فرهنگی، دینی، تاریخی، سیاسی، اقتصادی و ... صورت بگیرد و عامل دیگری به نام اختیار در این میان نقشی نداشته باشد.

برای توضیح رد ملازمه بین هدفداری و اختیار، شخصی را در نظر بگیرید که در خانواده‌ای تربیت شده که پدر، فیلسوف و مادر، دانشمند زیست‌شناسی است. این شخص، به دلیل تولد و رشد در محیط علمی و پرتلاش خانواده، اشتیاق فراوانی برای کسب مدارج علمی پیدا می‌کند. در این مثال، هدف، کسب مدارج علمی خواهد بود که صرفاً ناشی از محیطی بوده که این شخص در آن رشد کرده است. این مثال نشان می‌دهد که حتی بر مبنای دیدگاه جبرانگاران نیز می‌توان هدف را با استفاده از همان عبارات مصباح یزدی تعریف کرد: هدف، به نتیجه کار جبری گفته می‌شود که فاعل مجبور از آغاز (به صورت جبری) در نظر می‌گیرد^۱ و کار را برای رسیدن به آن (به صورت جبری) انجام می‌دهد، به طوری که اگر نتیجه کار منظور نباشد، کار انجام نمی‌گیرد. به بیان ساده، هدف، هدف است و ربطی به جبر و اختیار ندارد. نتایج این مطالب را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

۱. چنین نیست که هدف، صرفاً از صاحب هدف رفع نیاز کند، بلکه صاحب هدف می‌تواند با تحقق هدف، نیازی را از سایرین نیز مرتفع کند.
۲. نباید هدفداری را، به اختیار یا جبر پیوند زد.

اختیارگرا علاوه بر وجود شرایط، به وجود اختیار، برای بروز افعال معتقد است، اما جبرگرا فقط و فقط به وجود شرایط اعتقاد دارد.

۱. ممکن است اعتراض شود که اگر فاعل مجبور است، پس باید عبارت "در نظر می‌گیرد" به "در نظر گرفته می‌شود" تغییر یابد، و تبعاً سایر جملات، به نحو دیگری بازنویسی شوند. در پاسخ به این اشکال می‌توان این گونه پاسخ داد: دو جمله "من فلان کار را از سر اختیار انجام دادم" و "من فلان کار را از سر جبر انجام دادم" را در نظر بگیرید. در هر دو، من خود را فاعل می‌دانم، اما در یکی مختارم و در دیگری مجبور. بنابراین، لزومی ندارد جمله دوم به "فلان کار انجام گرفت" تغییر یابد.

اینک پس از این بررسی‌ها، نوبت به ارزیابی استدلال‌های لاهیجی در دفاع از حکمت خداوند می‌رسد.

استدلال اول لاهیجی در دفاع از حکمت خداوند، مبتنی بر حسن و قبح عقلی

حسن و قبح عقلی یعنی عقل می‌تواند مستقل از اوامر الهی، درستی یا نادرستی یک فعل را تشخیص دهد، و بر این مبنا خداوند را از فعل نادرست، بری اعلام کند. در مقابل این رویکرد، حسن و قبح شرعی قرار دارد که عقل را فاقد این توانایی و درستی یا نادرستی افعال را به اوامر یا نواهی خداوند منوط می‌داند. از نظر مدافعان حسن و قبح شرعی، چون هرچه آن خسرو کند شیرین بود، پس انجام دادن هر فعلی از سوی خداوند، چه با هدف چه بی‌هدف، جایز و عین صواب است. استدلال لاهیجی از آن‌رو بر حسن و قبح عقلی مبتنی است که ایشان به حکم عقل، صدور فعل عبث از عالم را قبیح می‌داند و بر این باور است که چون خداوند اعلم علماست، پس محال است فعل عبثی از خداوند سر بزنند. استدلال وی را می‌توان به طریق زیر صورت‌بندی کرد:

مقدمه ۱. فعلی که هدفی را برآورده نکند، عبث است.

مقدمه ۲. انجام دادن فعل عبث، عقلاً نادرست است.

مقدمه ۳. خداوند اعقل عقلاً و حکیم است و مطابق قواعد عقلی عمل می‌کند.

مقدمه ۴. پس انجام دادن فعل نادرست از سوی خداوند محال است.

مقدمه ۵. پس انجام دادن فعل عبث از سوی خداوند محال است.

نتیجه: افعال خداوند هدفمندند.

با توجه به اینکه استدلال لاهیجی بر قاعده حسن و قبح عقلی مبتنی بوده، شایسته است که به این قاعده نگاه دقیق‌تری بیندازیم. رد پای مبحث حسن و قبح عقلی و شرعی را

می‌توان در رساله یوثوفرون^۱ افلاطون یافت. کلیدی‌ترین سؤال این رساله چنین است: "آیا امر دیندارانه^۲ چون دیندارانه است، خدایان به آن عشق می‌ورزند یا چون محبوب خدایان است، دیندارانه است؟" (Grube, 1997, 10a) ترجمه آن به زبان فلسفه دین این‌گونه می‌شود که: آیا آنچه اخلاقاً پسندیده است، خداوند به آن فرمان داده است، یا چون خداوند به آن امر کرده، پسندیده است؟

در فلسفه غرب، دیدگاهی که اخلاق را مستقل از خداوند می‌داند، نظریه قانون طبیعی^۳ و دیدگاهی که اخلاق را وابسته به خداوند می‌داند، نظریه امر (ناموس) الهی^۴ نامیده شده است: "در حالی که نظریه امر (ناموس) الهی، خدا را مبنای اخلاق قرار می‌دهد، رویکرد جایگزین، طبیعت انسانی را بنیان اخلاق می‌داند. ... مطابق این نظریه، اصول مبنایی اخلاق، عینی^۵، در دسترس عقل و مبتنی بر طبیعت انسانی است. یک فعل، درست است، اگر در خدمت ارضای طبیعت انسانی باشد و نادرست است، اگر علیه طبیعت انسانی باشد" (Idziak, 2004, p. 291).

شایان ذکر است که حسن و قبح افعال را از دو منظر می‌توان بررسی کرد:

۱. حیث وجودشناختی: در وجودشناسی اخلاق، بحث بر سر این است که آیا افعال به‌خودی خود درست یا نادرست هستند، یا چون خداوند به آنها امر یا از آنها نهی می‌کند، درست و نادرست می‌شوند و به‌خودی خود نه درستند نه نادرست. مدافعان حسن و قبح عقلی، موضع اول، و طرفداران حسن و قبح شرعی، موضع دوم را اتخاذ می‌کنند.

1. Euthyphro ()
2. The Pious
3. Natural Law Theory
4. Divine Command Theory (DCT)
5. Objective

۲. حیث معرفت‌شناختی: در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که آیا عقل با تکیه بر خود و بدون راهنمایی خداوند می‌تواند به درستی یا نادرستی افعال پی ببرد، یا اینکه عقل فاقد چنین قدرتی است و باید منتظر دستورات اخلاقی از سوی خدا باشد. مدافعان حسن و قبح عقلی بر این باورند که عقل می‌تواند درستی یا نادرستی برخی افعال را دریابد، اگرچه دستوری از سوی خداوند نیامده باشد، و اگر خداوند در مورد فعلی امر یا نهی کند، عقل می‌تواند دلیل آن را بیابد. از سوی دیگر، طرفداران حسن و قبح شرعی معتقدند که عقل نه می‌تواند به درستی یا نادرستی افعال پی ببرد و نه به دلیل امر یا نهی خداوند.

با توجه به این نکات، چون استدلال اول لاهیجی (لاهیجی، ۱۳۶۲: ۶۰) مبتنی بر حسن و قبح عقلی است نه شرعی، به بررسی استدلال ملتزمان به حسن و قبح عقلی می‌پردازیم. این گروه (سبحانی، ۱۳۹۰: ۸۳-۹۲) در دفاع از نظر خود سه دلیل ارائه می‌کنند:

۱. حسن و قبح عقلی از بدیهیات عقلی است.
۲. انکار تحسین و تقبیح عقلی، ملزم با انکار شرعی است.
۳. با انکار حسن و قبح عقلی، اثبات شرایع ممکن نیست.

از این سه دلیل، تنها دلیل نخست را بررسی و از ارزیابی دلایل دوم و سوم در این مقاله خودداری می‌کنیم. برای توجیه دلیل اول، چنین استدلال می‌شود که همه انسان‌ها، از جمله انسان‌های خدا‌باور و ملحد، دیندار و بی‌دین، در هر زمان و هر مکان، با مراجعه به وجدان خود، متفق‌القول، برخی افعال را درست و برخی دیگر را نادرست می‌دانند؛ مثلاً راستگویی و کمک به فقرا خوب، و دروغ‌گویی و ستم به مردم، بد است. عقل این موارد را به‌عنوان امور بدیهی می‌پذیرد و برای توجیه آنها به دستور خداوند نیازی ندارد (سبحانی، ۱۳۹۰:

۸۳-۸۴؛ حلی، ۱۳۸۶: ۴۲۳) این استدلال را می‌توان به اجزای زیر تحلیل کرد:

جزء ۱. انسان‌ها در هر زمان و هر مکان به یک سری احکام اخلاقی یکسان دست می‌یابند. (حیث معرفت‌شناختی).

جزء ۲. چیزی به نام وجدان در همه انسان‌ها وجود دارد که شاید کاشف اصول اخلاقی یکسان و عینی^۱ باشد (حیث وجودشناختی / معرفت‌شناختی).

جزء ۳. این وجدان، برخی از اصول اخلاقی عینی را کشف می‌کند (حیث معرفت‌شناختی).

جزء ۴. اصول اخلاقی عینی وجود دارند (حیث وجودشناختی).

جزء ۵. می‌توان درباره اصول اخلاقی عینی، به شناخت عقلی دست یافت (حیث معرفت‌شناختی).

اکنون با بررسی این پنج جزء، میزان قوت و ضعف استدلال مشخص خواهد شد.

تحلیل جزء ۱: روشن است که استقرای ناقص، حتی اگر در این زمینه انجام گرفته باشد، حجت نیست. استقرای تام نیز امکان وقوع ندارد. بنابراین، تا زمانی که به حکم اخلاقی انسان‌های پس از خود (زمان‌ها و مکان‌های آتی) دسترسی نداریم، طرح این مدعا محلی از اعراب ندارد.

تحلیل جزء ۲: در این استدلال، صحبت از وجدان است؛ یعنی این وجدان انسان است که به اصول اخلاقی عینی پی می‌برد. اولاً چندان روشن نیست که مقصود از وجدان چیست؛ ثانیاً، چرا در مبحث حسن و قبح عقلی (که قرار است عقل نقش ایفا کند) پای وجدان به میان کشیده شده است؟ از این دو مورد که بگذریم، نکته اصلی این است که می‌توان گفت این داور درونی (چه عقل باشد و چه وجدان) بسیاری از معیارهای داوری خود را از تاریخی که به او رسیده، محیطی که در آن رشد یافته، فرهنگی که در آن زیست کرده، خانواده‌ای که در آن تربیت شده، دینی که در آن دینداری کرده و ... بسیاری از عوامل دیگر به دست آورده است. چگونه این داور درونی می‌تواند فارغ از همه اصول و

۱. مقصود از عینیت این است که درستی یا نادرستی احکام اخلاقی، فی‌نفسه و به‌خودی‌خودشان است، نه اینکه وابسته به حکم فاعل اخلاقی باشد.

چارچوب‌هایی که کسب کرده است، به داوری بپردازد؟ کسانی که به وجود چنین داوری اعتقاد دارند، باید نشان دهند این داور می‌تواند در همه جا، از همه این ساختارها فراتر رود و به اصول اخلاقی عینی دست یابد. وظیفه‌ای که انجام دادن آن چندان آسان به نظر نمی‌رسد.

تحلیل جزء ۳: در حسن و قبح عقلی تأکید بر این است که عقل انسان می‌تواند به درستی یا نادرستی برخی از افعال پی ببرد. اما، چرا برخی از افعال؟ پاسخ شاید این باشد که اگر عقل، توانایی دسترسی به درستی یا نادرستی همه افعال را داشته باشد، آنگاه این پرسش پیش می‌آید که چرا خداوند نیز دستورات اخلاقی صادر کرده است؟ با این فرض که خداوند عالم است و می‌داند موجودی خلق کرده است که همواره توانایی تشخیص خوب از بد را دارد، صدور فرامین اخلاقی برای چنین مخلوقی مستلزم صدور فعل عبث از خداوند است.

روشن است که برای گریز از این نتیجه نادرست، نمی‌توان فرض نخست را انکار کرد و مدعی شد که خداوند نمی‌داند مخلوقش چه ویژگی‌هایی دارد؛ یعنی به آنچه خود کرده است، علم ندارد. اما می‌توان چنین فرض کرد که خداوند می‌داند عقل ناتوان انسان، قدرت تشخیص درستی یا نادرستی همه افعال را ندارد. بنابراین، به صدور دستوراتی در باب چنان افعالی اقدام می‌کند. طرفداران حسن و قبح عقلی، می‌توانند چنین دستوراتی را در زمره فرمان‌هایی تلقی کنند که عقل انسان، در دستیابی به آنها ناتوان است. فرض دیگر شاید این باشد که اوامر و نواهی خداوند حتی در مواردی که عقل انسان توانایی درک آنها را دارد، از نوع ارشادی است. یعنی، خداوند با امر و نهی خود، انسان را به حکم عقل، راهنمایی و ارشاد می‌کند.

تحلیل جزء ۴: حتی اگر فرض کنیم همه انسان‌ها احکام اخلاقی یکسانی صادر می‌کنند؛ چنین فرضی نشان نمی‌دهد که اصول اخلاقی عینی یکسانی وجود دارند؛ زیرا الف) در ماهیت و چیستی برخی مفاهیم اخلاقی به کار رفته در احکام یکسان، اتفاق نظر وجود

ندارد. به عنوان مثال، هم یک کمونیست و هم یک لیبرال، متفق القول هستند که "عدالت خوب است." اما عدالت کمونیستی که بنا بر آن "همه باید در حد توان کار کنند، اما در حد نیازشان مصرف کنند"، با عدالت لیبرالیستی تفاوت عمیقی دارد. به عبارت دیگر، جست‌وجو در تعریف‌ها و تصوراتی که از عدالت وجود دارد، نشان می‌دهد که آنها از اساس متفاوتند، نه اینکه تفاوت صرفاً در مصادیق باشد. از این رو، به نظر می‌رسد اشتراک در احکام اخلاقی، اشتراک لفظی است؛ ب) استدلال پیش‌گفته، از مقدمه‌ای معرفت‌شناختی، نتیجه‌ای وجودشناختی گرفته است. از علم به درستی یا نادرستی یک فعل یا برخی افعال (مقدمه معرفت‌شناختی) نمی‌توان نتیجه گرفت که آن فعل یا افعال، در واقع و به‌خودی خود نیز چنین هستند (نتیجه وجودشناختی). به عبارت دیگر، حتی اگر فرض کنیم که در مقام معرفت‌شناسی می‌توانیم اصول اخلاقی را (که گمان می‌کنیم عینی هستند) کشف کنیم، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که در مقام وجودشناختی هم آن اصول مستقل از معرفت ما و عینی هستند.

تحلیل جزء ۵: چرا استدلال پیش‌گفته امکان اثبات توانایی عقل در رسیدن به اصول اخلاقی عینی را ندارد؟ زیرا استدلال صرفاً نشان می‌دهد که عقول آدمی، علی‌الظاهر، احکام اخلاقی یکسانی را در برخی موارد صادر می‌کنند. اما لازمه استدلال این نیست که حتی با فرض وجود اصول اخلاقی عینی، عقول آدمی به آن اصول دست یافته است. به عبارت ساده‌تر، از کجا معلوم که اصولی اخلاقی به دست آمده، همان اصول اخلاقی عینی باشد؟

در هر حال، نتیجه حاصل از بررسی استدلال اول این است که مبنای استدلال، یعنی حسن و قبح عقلی، متزلزل است و با وجودی که سابقه تاریخی فراوانی در اندیشه اسلامی دارد، دفاع درخوری از آن صورت نگرفته است. در نتیجه، این استدلال نباید بنیان دفاع از حکمت خداوند قرار گیرد.

استدلال دوم لاهیجی در دفاع از حکمت خداوند، مبتنی بر مختار بودن خداوند

اساس استدلال دوم لاهیجی، مختار دانستن خداوند است. وی تلاش می‌کند با توسل به مختار بودن خداوند، از حکمت وی دفاع کند. استدلال وی را می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

- مقدمه ۱. علت صدور همه افعال فاعل مختار، وجود هدف است، وگرنه ترجیح بلامرجح لازم می‌آید که محال است.
- مقدمه ۲. خداوند، فاعل مختار است.
- نتیجه: افعال خداوند، هدفمند هستند.

بنا بر مقدمه اول، فاعل مختار، فاعلی است که به انتخاب دست می‌زند. این انتخاب باید بر اساس اهدافی صورت گیرد، وگرنه ترجیح فاعل بر انتخاب یک فعل از بین افعال متعدد، بلامرجح خواهد شد و این محال است. سؤالی که متوجه این مقدمه خواهد بود این است که آیا تمام ترجیحات فاعل مختار، بر مبنای اهداف وی صورت می‌گیرد؟ فرض کنید در یک شب تابستانی، شخصی در باغ ارم شیراز، قدم‌زنان به دکه فروش خوراکی‌ها می‌رسد. وی بین فالوده و بستنی، اولی را انتخاب می‌کند. بر اساس مقدمه اول، باید این انتخاب به قصد هدف خاصی باشد وگرنه ترجیح بلامرجح لازم می‌آید.

اما در رد این مدعا می‌توان وضعیتی را در نظر گرفت که در آن، مبنای ترجیح فاعل، هدف نیست. به‌طور مثال، فرض کنید مادر این فرد در کودکی او و هنگامی که در حال خوردن بستنی بوده، تصادف شدیدی کرده و از دنیا رفته است. این واقعه در ضمیر ناخودآگاه وی سبب ایجاد نفرت از بستنی شده و این ضمیر ناخودآگاه است که مانع انتخاب بستنی توسط او می‌شود. در این مورد به‌نظر نمی‌رسد انتخاب فالوده در راستای برآوردن هدفی باشد؛ در عین اینکه ترجیح آن، مرجح دارد. در بررسی سازوکار ایجاد هدف، متذکر شدیم که هدف، یک حالت ذهنی خودآگاه است. اما در این مثال، یک حالت

ذهنی ناخودآگاه سبب بروز فعل شده است. پس در این مثال، نمی توان علت صدور فعل را هدف دانست.

البته شاید بتوان در صدق مقدمه دوم هم تردید کرد و خداوند را فاعل مجبور دانست. اما این فرض، علاوه بر اینکه با باور ادیان ابراهیمی درباره مختار بودن خداوند سازگار نیست، بلکه همان طور که قبلاً توضیح داده شد، با هدفداری خداوند مغایرتی ندارد، چرا که برای فاعل مجبور نیز می توان هدفداری را در نظر گرفت. بنابراین، طرح اشکال از این حیث خدشه ای بر استدلال وارد نمی کند.

نتیجه گیری

در این مقاله تلاش بر این بود که با واری نظرها حکیم لاهیجی در خصوص حکمت خداوند (که پس از او غالب و رایج شده است) نشان دهیم که دیدگاه وی مبتنی بر مفروضات و ادله مناقشه برانگیز و حتی نادرست است. ارزیابی مفهوم "هدفداری"، به عنوان عنصر اساسی در برداشت لاهیجی از حکمت خداوند، نشان داد که اولاً چنین نیست که هدف، صرفاً از صاحب هدف رفع نیاز کند، بلکه صاحب هدف می تواند با تحقق هدف، نیازی را از سایرین نیز مرتفع کند؛ ثانیاً نباید هدفداری را به اختیار یا جبر پیوند زد. سپس دو استدلال وی را که در پشتیبانی از حکمت خداوند اقامه شده اند، بررسی کردیم. در استدلال اول که مبنایش حسن و قبح عقلی است، با ارزیابی نقادانه مبنای استدلال، دریافتیم که مبنای یادشده از ابعاد مختلف مناقشه برانگیز است، در نتیجه، قوت چندانی ندارد. استدلال دوم که بر مختار بودن خداوند بنیان نهاده شده است، علت صدور همه افعال فاعل مختار را وجود هدف می داند. از همین منظر، با ارائه مثال نقضی، بر استدلال اشکال وارد شد. نتیجه اینکه بنیان هیچ یک از دو استدلال چندان محکم نیست و در دفاع از حکمت خداوند امکان استفاده ندارند.

اما همچنان باید پاسخی برای این پرسش یافت که "آیا افعال خداوند هدفدار هستند؟" به نظر می‌رسد با تأمل در مفهوم هدفداری و پیراستن آن از نقص‌ها، می‌توان آن را به خداوند نیز نسبت داد و برای این کار، به ارائه استدلال‌هایی از نوع سابق‌الذکر نیازی نیست. زیرا، با این فرض که انسان مخلوق خداوند است و صفات کمالی انسان به نحو تام و کامل در خداوند محقق شده‌اند، می‌توان هدفداری را نیز به شرط آنکه مستلزم نقص و ناسازگاری در ذات و صفات خداوند نباشد، به او نسبت داد.



منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *دانشنامه علایی*، [بخش] الهیات، مقدمه، حواشی و تصحیح محمد معین. دانشگاه بوعلی سینا: همدان؛ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
۲. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۶). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی، اسلامیه، تهران.
۳. سبحانی، جعفر (۱۳۹۰). *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۴. سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۹). *آموزش کلام اسلامی*، ج ۱، طه، قم.
۵. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۲). *سرمایه ایمان*، تصحیح صادق لاریجانی آملی، الزهراء، تهران.
۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). *آموزش فلسفه*، جلد دوم. شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، تهران.
7. Blackburn, S. (2008). *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press: New York.
8. Delaney, C. F. (1999). "Wisdom", in R. Audi (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, New York: Cambridge University Press.
9. Grube, G. M. A. (1997). "Euthyphro", in J. M. Cooper (ed.) *Plato: Complete Works*, Hackett: Indianapolis
10. Idziak, J. M. (2004). "Divine Commands Are the Foundation of Morality", in M. L. Peterson & R. J. Vanarragon (eds.) *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Blackwell: Malden
11. Laslett, Peter (ed.), (1960). *Locke's Two Treatises of Government*, Cambridge University Press: Cambridge.
12. McCann, Hugh J. (2012). *Divine Providence* : Stanford Encyclopedia of Philosophy, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/providence-divine/>
13. Spinoza (1985). Ethics, in Edwin Curley, translator, *The Collected Writings of Spinoza*, Princeton University Press: Princeton
14. Taliaferro, Ch. & E. J. Marty (2010). "Wisdom", in Ch. Taliaferro & E. J. Marty (eds.) *A Dictionary of Philosophy of Religion*, Continuum: New York.