

فصلنامه علمی - تخصصی
مطالعات قرآنی نامه جامعه
سال هجدهم - شماره ۱۳۴
تابستان ۱۳۹۹

تحلیل نقد شهید مطهری رحمته الله علیه بر علامه طباطبایی رحمته الله علیه در مفهوم حکمت الهی

فریده پیشوایی^۱
ریحانه حقانی^۲

چکیده

در معنای حکمت الهی، اختلاف نظرهایی میان متکلمان و فیلسوفان مسلمان وجود دارد. هدف این نوشتار، تبیین و بررسی اشکالات شهید مطهری بر تعریف علامه طباطبایی از معنای حکمت الهی است. علامه در بیانی دقیق، نفس فعل خداوند را عین حکمت و مناط همه حکمت‌ها می‌داند که حکمت برای فعل دیگران، از آن جا انتزاع می‌شود. منتفی شدن حکمت و عدم آن درباره خداوند، بی‌معنا شدن استدلال‌های قرآن به حکمت و انتقال از حکمت حکیمانانه به حکمت متکلمان و سپس نفی آن، اشکالات شهید به این دیدگاه است؛ حال آن‌که با در نظر گرفتن حکمت به معنای غایتمندی افعال خداوند، بین فعل خدا و علت غایی آن یا همان حکمت، فاصله‌ای نیست. طبق مبنای علامه، فعل خدا تابع هیچ قانونی نیست؛ لذا حکمت برای خدا قابل اثبات است، ضمن این‌که غایت فعل خدا بالذات، ذات خداست و رساندن مخلوقات به کمالاتشان، مقصود بالتبع است. استدلال‌های قرآنی نیز فرض لغویت خلقت عالم را در نظر گرفته و سپس رد می‌کنند. علامه در موارد متعددی، معنای حکمت در خداوند را غیر از تعریف متکلمان معتزلی تبیین کرده و بیان ایشان، از قبیل دفع اشکال مقدر بوده است. نقطه اشتراک دو دیدگاه این است که اساساً نظامی غیر از نظام احسن موجود، حتی فرضی ندارد. **واژگان کلیدی:** حکمت، علامه طباطبایی، شهید مطهری، نقد، غایتمندی افعال.

۱. طلبه سطح چهار تفسیر تطبیقی، موسسه معصومیه (نویسنده مسئول)؛ fpishvaei@gmail.com

۲. طلبه سطح چهار تفسیر تطبیقی، موسسه معصومیه؛ haghani.r@jz.ac.ir

مقدمه

مباحث کلامی از جمله موضوعاتی است که همواره در طول تاریخ اسلام، بین متکلمان مسلمان و فرق و مذاهب اسلامی، محل بحث و گفتگو بوده‌اند. یکی از این محورها، اسما و صفات الهی و از جمله آن، موضوع عدل و به دنبال آن، حکمت الهی است که نظرات گوناگونی بین متکلمان و مفسران اشعری مذهب و متکلمان و مفسران معتزله و امامیه درباره آن ارائه شده است. علاوه بر نتایج اعتقادی حاصل از بررسی مفهوم حکمت، این موضوع دارای فواید و کاربردهای زیادی نیز در زندگی است؛ هرچند که تا کنون کمتر بدان توجه شده است. با توجه به اهمیت این موضوع و ارتباط آن با انسان، خلقت و نظام هستی، علامه سیدمحمدحسین طباطبایی و شهید مرتضی مطهری، دو اندیشمند بزرگ اسلامی، به تناسب برخی مباحث، به این موضوع پرداخته‌اند. علامه ذیل آیات مرتبط با حکمت الهی، این موضوع را به تفصیل در تقابل با دیدگاه اشاعره و معتزله و پاسخ به آنها، مورد مذاقه قرار داده است. شهید نیز با توجه به ارتباط حکمت الهی با مسئله عدل الهی و وجود سؤالات و شبهات مطرح در این زمینه، به مسئله حکمت به صورت خاص پرداخته و در این میان، اشکالاتی را به دیدگاه علامه در زمینه حکمت الهی وارد دانسته است (نک: نصری، ۱۳۸۴) که به نظر می‌رسد لازم است مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. این مقاله به دنبال پاسخگویی به این است که از دیدگاه شهید مطهری، چه اشکالاتی بر معنای حکمت الهی از منظر علامه طباطبایی وارد است؟ و پاسخ آن چیست؟

درباره حکمت الهی و چیستی آن از منظر مفسران و متکلمان، تا کنون آثار متعددی به نگارش درآمده است که مقالات: «حکمت الهی؛ چیستی و ادله» نوشته علی محمد قاسمی در شماره ۲ (۱۳۹۲) نشریه معرفت کلامی و «گستره معنایی حکمت الهی در کلام امامیه» تألیف سید محمود موسوی و محمد رنجبر حسینی در شماره ۱ نشریه تحقیقات کلامی (۱۳۹۲)، از آن جمله‌اند. مقاله اول درصدد است تا ضمن تبیین معنای اقسام حکمت الهی، برداشت‌های نابجای اشاعره از برخی آیات قرآنی را نقد و بررسی کند. در مقاله دوم نیز تلاش شده با رویکردی کارکردگرایانه، به مفهوم شناسی حکمت الهی در اندیشه متکلمان امامیه پرداخته شود. نتیجه مقاله این بود که نوع امر و فعل قبیح مانند: ظالم بودن، عبث بودن، کذب، نقض غرض و امور دیگر، از خداوند

حکیم سلب شده و مشخص می شود که حکمت الهی، نسبت به معنایی که از آن اراده می شود، می تواند از صفات ذاتی یا فعلی خداوند باشد.

مرتبط ترین پژوهش با مقاله پیش رو، مقاله «مصلحت در افعال الهی؛ بررسی دیدگاه علامه طباطبایی»، تألیف جمال الدین سلیمانی کیاسری است که در شماره ۲۱۱ نشریه معرفت (۱۳۹۴) منتشر شده است. مولف در این مقاله، با بررسی مصلحت و حکمت در افعال الهی، با محوریت دیدگاه علامه طباطبایی، به تعریف جدیدی از مصلحت در افعال الهی - غیر از آن چه بین اشاعره و معتزله مشهور بود - می رسد و معتقد است این دیدگاه نوعی جمع بندی ابتکاری و بدیع بین آیاتی از قرآن است که در این مقاله به آنها اشاره شده؛ اما با جستجوی انجام گرفته، نگارنده، پژوهشی در موضوع بررسی تطبیقی آراء علامه طباطبایی و شهید مطهری در معنای حکمت الهی، نیافت.

۱. واژه شناسی حکمت

واژه حکمت از ماده حکم گرفته شده و لغویون، اولین معنای حکم را منع و بازدارندگی برای اصلاح دانسته اند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ص ۶۹۳، ذیل «حکم» و فیومی، ۱۴۱۴، ص ۱۷۸). بر همین اساس، لگام اسب را حکمة خوانده اند، چون اسب را از چموشی بازمی دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۸). قاضی و داور را نیز بر اساس این معنا، حاکم نامیده اند، چون در «حکم» که به معنی قضاوت و داوری است، نوعی منع از فساد و برای اصلاح است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۶۱). این واژه برای منع از جهل نیز به کار رفته (ابن فارس، همان) و بر این اساس، حکیم کسی است که کارها را به بهترین شکل و در نهایت اتقان انجام دهد و کارها را استوار و محکم کند (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۳۷). حکیم، در برخی کتب لغت، معادل عالم است (مصطفوی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۶۴). از لوازم معنای اتقان این است که حکیم، هر چیزی را در جای خود می نهد (جرجانی، ۱۳۰۶، ص ۴۱). همچنین حکمت به معنای شناخت بهترین چیزها با برترین دانش هاست (ابن اثیر، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۱۹). حکمت، علم به حقایق اشیاء و عمل به مقتضای آن نیز تعریف شده است. (جرجانی، ۱۳۰۶، ص ۴۱) راغب اصفهانی، حکمت را رسیدن و دست یافتن به حقیقت به یاری علم و عقل می داند: حکمت هنگامی که به خداوند منتسب شود، به معنی معرفت اشیاء و ایجاد آنها

در نهایت احکام است و با آن چیزی که دیگران بدان توصیف می‌شوند، تفاوت دارد و از این جهت است که خداوند می‌فرماید: «أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ» (تین: ۸). (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۹)

طبرسی می‌نویسد: «حکیم بودن خدا ممکن است به معنای علیم و از صفات ذات بوده و نیز ممکن است صفت فعل الهی باشد. در این صورت، منظور این است که فعلش محکم و صواب است و در آن، وجهی از تفاوت و قبح وجود ندارد». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸۳)

۲. حکمت از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری

۲.۱. حکمت از نگاه علامه

علامه طباطبایی، حکیم را متقن کار و کسی می‌داند که هیچ عملی از وی از جهل و گزاف ناشی نمی‌شود، هر چه می‌کند، با علم می‌کند و مصالحی را در نظر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۶۳-۲۶۴) و کار را به لغو انجام نمی‌دهد؛ بلکه هر کاری انجام می‌دهد به خاطر مصلحتی است که انجام‌دادنش را بر ندادنش ترجیح داده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۵۰ و ۲۹۲). از این منظر، حکمت یعنی نفوذ ناپذیری و اتکاء به قوام با اصلاح و در واقع منظور، معارف حقیقی و فروع آن است. (همان، ج ۳، ص ۲۹)

طبق نظر علامه، حکمت در مورد انسان و خداوند مطرح است. حکمت در مورد انسان عبارت است از وجه مصلحت کار او، یعنی مصلحت این کار چه می‌باشد؟ کاری که می‌خواهد انجام شود، باید منطبق بر مصلحت باشد؛ یعنی مصلحت، قطع نظر از کار انسان وجود دارد و این کار است که باید منطبق بر مصلحت باشد. پس سه چیز وجود دارد: یک واقع و نفس الامر، یک دریافت و یک عمل مطابق با دریافت. مثلاً مهندسی که قصد ساخت ساختمان را دارد، زمانی کارش حکیمانه است که دریافت‌هایش بهترین دریافت‌ها باشد، زمین ساختمان را بشناسد، شنی است یا رُسی؟ دارای رطوبت است یا خیر؟ پی ساختمان چگونه باشد؟ و ... اگر آن مهندس همه واقعیت‌ها را صحیح دریابد و برنامه را بر اساس همین دریافت پیاده کند، کار وی حکیمانه خواهد بود؛ لذا حکمت کار انسان به این است که برواقعیت، که همان فعل خدا

است، منطبق شود. اما برای فعل خدا واقعیتی ماورای آن وجود ندارد که گفته شود خداوند، اول آن را دریافت کرد و دریافت خدا مطابق با آن واقعیت، مقدم بر فعل خودش و فعلش مطابق با آن دریافت کامل باشد؛ بلکه نفس فعل او، مناط همه حکمت‌ها است.

۲,۲. حکمت از نگاه شهید مطهری

ایشان در کتاب «عدل الهی» در معنای حکمت و حکیم آورده:

«نقطه مقابل عبث، حکمت است. فعل حکیمانه، فعلی است که حتی به طور نسبی نیز فاقد غایت و غرض نباشد و به عبارت دیگر، غرض معقول داشته باشد و علاوه بر غرض معقول داشتن، توأم با انتخاب اصلح و ارجح بوده باشد.»

(مطهری، ۱۳۵۲، ص ۲۲)

و در جای دیگر می‌نویسد:

«خداوند، غنی علی‌الاطلاق است، غایتی را جست‌وجو نمی‌کند، کمالی فرض نمی‌شود که او فاقد آن باشد یا بخواهد آن را جست‌وجو کند. حکیم بودن خداوند به معنی این است که موجودات را به کمالات لایقشان تا هر حدی که برای آنها ممکن باشد، می‌رساند. کار او ایجاد است که به کمال وجودرساندن است و یا تدبیر و تکمیل و سوق دادن اشیاء به سوی کمالات ثانویه آنهاست که نوعی دیگر از رساندن اشیا به کمالات آنهاست ...» (مطهری، همان، ص ۶۹)

۳. تبیین تفصیلی دیدگاه علامه

علامه طباطبایی در دو قسمت از تفسیر المیزان، حکمت الهی را مطرح می‌کند: یکی در اوایل سوره اعراف در جلد هشتم و دیگری در جلد چهاردهم، ذیل آیه ۲۳ سوره انبیاء. ایشان در سوره اعراف به مناسبت بحث از شیطان و حکمت خلق او، مناظره‌ای را طرح کرده و ضمن بیان آیه «لَا يَسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»، بحث حکمت الهی را مطرح ساخته است. علامه در این بخش، با تفاوت قائل شدن بین غایت فعل و فاعل، در غایت خلق و ایجاد عالم هستی تأکید می‌کند

فعل خداوند از ذات او نشئت می‌گیرد و امر ذاتی نیز نیاز به دلیل ندارد؛ بلکه دلیل آن همان وجود ذات است. ایشان با تفکیک بین غایت فعل و فاعل، همانند دیگر متکلمان معتقد است هدف داشتن فاعل به این معنا که چیزی که موجب رغبت و میل فاعل به فعل می‌گردد، ملازم نیازمندی و قصد استکمال فاعل است و خداوند نیز از هر جهت کامل است و هیچ نیازی ندارد و اساساً داشتن هدف به این معنا (انگیزه فاعل) از ویژگی‌های انسان و موجودات نیازمند است که ناشی از تشبیه کردن خداوند به انسان است؛ یعنی خدا مثل انسان نیست که غرضی خارج از ذاتش باشد و کمالی را فاقد باشد و بخواهد به وسیله کاری به آن برسد؛ بلکه خداوند، ذات کامل و بدون نقصی است که جامع تمام خیرات است و نیازی زاید بر ذات ندارد و مثال او مثال انسان بخشنده‌ای است که جود و بخشش، ضروری ذات اوست و نیاز به سوال از علت آن ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۴۵-۴۶). آفرینش موجودات و افاضه لطف و رحمت به آنها و رساندن آنها به بالاترین مراتب کمالی که شایسته آن هستند نیز برای خداوند چنین است. به همین دلیل گفته می‌شود منشأ صدور افعال الهی، همان ذات اوست و افعال الهی، معلل به اغراض خارج از ذات نیست؛ اما این که خداوند تکالیفی را برای انسان وضع کرده و انسان باید تدریجاً مراحل تکامل خود را طی کند و در این میان، عده‌ای مانند کفار نمی‌توانند به این هدف عالی نائل شوند، به این معنا نیست که خدا نتواند بدون نیاز به وسائط، انسان را به کمال خود برساند. این‌گونه نیست که خدا مانند انسان نتواند بدون انجام مقدمات، کار دیگری انجام دهد؛ زیرا قدرت الهی، نامحدود است و قید و شرطی ندارد؛ بلکه این مسئله به دلیل شرایطی که برای ممکنات از جمله انسان وجود دارد و باید در مجموعه نظام علیت، این مراحل را بپیماید و این به دلیل نقص در مخلوقات است، نه نقص در قدرت خدا. (همان، ص ۴۶-۴۷)

در ادامه، علامه به اختلاف متکلمان در باب هدفمندی افعال الهی اشاره کرده و در مقام پاسخگویی و اثبات مدعای خود از باب مقدمه، علوم و مدرکات انسان را به علوم کاشف از خارج و علوم اعتباری و ذهنی تقسیم می‌کند. ایشان با مصیبت دانستن عقل نظری در تشخیص‌های خود درباره معارف مربوط به خدا، به آیاتی استشهد می‌کند که جریان عقل نظری در مورد خداوند و بازگشت همه علوم به سوی خدا را تأیید کرده و معتقدند عقل می‌تواند خصوصیات

فعل خدا را درک نموده و در این باره مجهولاتی را کشف نماید و اگر عقل چنین قدرتی نمی‌داشت، قرآن به تعقل، تذکر، تفکر، تدبر و امثال آن امر نمی‌کرد (همان، ص ۵۸-۵۹). علامه همچنین در باب غرض داشتن افعال الهی و مصیب بودن عقل عملی در جستجوی مصالح و مفاسد احکام تشریحی می‌نویسد:

«احکام تشریح خداوند نیز با احکامی که ما در بین خود تشریح می‌کنیم، هم‌سنخ هستند. وجوب و حرمت، امر و نهی و وعد و وعید خدا نیز مانند وجوب و حرمت، امر و نهی و وعد و وعید ما است؛ با این تفاوت که در عقل ما خطا راه دارد، ولی ساحت خدای تعالی از آن منزّه است؛ ولی در این که صدور این عناوین از خداوند به خاطر اغراض و نتایجی است، هیچ فرقی با صدور آن از خود ما ندارد و عینا مانند احکام خود ما متعلق به انسان اجتماعی و اجتماع متریقی به سوی کمال و متعلق به انسانی است که با تطبیق عمل با آن احکام، سعادت زندگی خود را احراز می‌نماید. بنابراین برای کارهای تشریحی خداوند، مصلحت و غرضی، و برای اوامر و نواهی، حسن و قبحی هست و این، خلاف سخن اشاعره است و سخن ایشان به منزله سخن کسی است که بگوید: راه خدا به جایی نمی‌رسد، و حال آن که ضرورت و بداهت، حکم می‌کند به این که هر راهی وقتی راه است که به جایی منتهی گردد و راه بدون غایت، نظیر وسط بدون اطراف است». (همان، ص ۵۶-۵۷)

البته از دیدگاه علامه، بین غرض در افعال تشریحی خداوند، با افعال انسان‌ها تفاوت وجود دارد. ایشان در این باره می‌نویسد:

«خداوند به آن چه تشریح می‌کند، احتیاج ندارد؛ بلکه از باب تفضّل بر بندگان است تا بدین وسیله، حوائج آنان را برطرف سازد. پس افعال خداوند نیز مانند افعال ما، معلل به اغراض است؛ بنابراین مناسب است که عقل در اطراف احکام تشریحی خدا بحث نموده، در پی جستجوی مصالح و مفاسد و حسن و قبح افعال برآید؛ ولی نه برای این که خدای تعالی را محکوم به حکم خود نموده،

به چیزهایی امر و از اموری نهی می‌کند، زیرا خداوند، نیازمند هیچ کمالی نیست؛ بلکه همان‌طور که گفته شد برای این است که به مصالح و مفاسد کارهای خود واقف شود و اساساً معقول نیست پروردگار، حکمی را بدون دلیل، متوجه انسان سازد و یا عذری را بدون دلیل از او بپذیرد و یا بی‌جهت، جزا و پاداشش دهد!» (همان، ص ۵۷-۵۸)

ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

«آفرینش انسان و جهان، کار خدا است و خدا منزله است از این‌که کار بیهوده و بی‌هدف انجام دهد و دائماً بیافریند و روزی دهد و بمیراند و باز بیافریند و روزی دهد و بمیراند، بدون این‌که در این آفرینش، غایت ثابتی را بخواهد و غرض پابرجایی را تعقیب کند. پس ناچار برای آفرینش جهان و انسان، هدف و غرض ثابت در کار است و البته سود و فایده آن به خدای بی‌نیاز نخواهد برگشت و هرچه باشد، به سوی آفریده‌ها عاید خواهد شد.» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲)

همچنین کلام علامه در النهایه نیز مویب این بحث است:

«هدف اصلی و غایت بالذات افعال خداوند، خود ذات خداوند است؛ از آن جهت که او فاعل فعل است؛ یعنی ذات خداوند، غایت و هدف افعال خود است، بدون این‌که کمالی بعد از نقص یا فعلیتی بعد از قوه باشد (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۸۴). ذات خداوند از آن حیث که عین علم به نظام خیر است، غایت و هدف افعال خود است.» (همان، ص ۱۸۵)

اما علامه ذیل آیه ۲۳ انبیاء به شکل دیگری بر حکمت الهی استدلال می‌کند که با بیانی که گذشت، تفاوت دارد. علامه ذیل این آیه، در بحث مستقل فلسفی و قرآنی، به تفصیل به بیان معنای حکمت و مقارن بودن افعال الهی با مصلحت پرداخته است. ایشان معتقد است برای حکیمانه شدن فعلی، عمل، تابع نظام خارجی و مترتب بر آن است و فاعل باید فعل خود را بر نظام علمی‌اش انطباق دهد و مصالح موجود در آن را رعایت کند. اگر تطبیق فعلش بر علمش درست باشد، در فعلش، حکیم و در عملش، متقن است و اگر در آن خطا کند و قصور یا تقصیری

صورت گیرد، حکیم نامیده نمی‌شود. حکمت برای فعل دیگران از آن جا انتزاع می‌شود که منطبق با نظام عالم باشد. از سوی دیگر، تمام این عالم هستی، فعل و صنع خداست و نفس فعل او مناط همه حکمت‌هاست و این‌که فعل خدا مشتمل بر مصلحت است، معنایش این است که مصلحت تابع آن است، نه این‌که تابع مصلحت باشد و مصلحتی خداوند را بر انجام آن، دعوت و وادار کرده باشد؛ اما غیر خداوند، هر فاعل دیگری مسئول در فعل خود است، لذا موظف است فعل خود را با نظام خارجی تطبیق دهد، اما چنین سؤالی در مورد خدای تعالی هیچ موردی ندارد، برای این‌که برای افعال او نظامی خارجی نیست تا با آن نظام تطبیق داده شود چون فعل خدا همان نظام خارجی است که هر حکیمی فعل خود را با آن تطبیق می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۲۷۲)

ایشان برای اثبات مدعای خود به آیاتی از قرآن استشهاد می‌کند:

«از آیات قرآن همین بس که می‌فرماید: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ (انعام: ۷۳)، زیرا در این آیه، کلمه «کن» را تنها و تنها وسیله ایجاد، معرفی نموده و آن را کلام خود دانسته و نیز آن را حق (عین ثابت خارجی) معرفی نموده است. پس قول خدا عبارت است از همان وجود اشیای خارجی که در عین این‌که قول خدا هستند، فعل او نیز هستند و فعل خدا همان وجود خارجی اشیا است. نیز فرمود: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (آل عمران: ۶۰) و حق عبارت است از سخن و یا اعتقادی که با واقعیت و خارج تطبیق کند، پس در حقیقت، خارج بالأصله حق است و قول و فعل مطابق با آن، به تبع آن، حق است و وقتی خارج، فعل خدا باشد، آن وقت با در نظر گرفتن این‌که همین خارج، مبدأ قول و عمل حق است، به خوبی روشن می‌شود که چطور حق از خدا شروع شده و به سوی او باز می‌گردد. و به همین جهت است که فرمود: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ و نفرمود: ﴿الْحَقُّ مَعَ رَبِّكَ﴾. از همین جا معلوم می‌شود هر فعلی که تصور شود یکی از عناوین حق و باطل را دارد که می‌توان سؤال کرد آیا این فعل مطابق با حق هست یا نه؟ معلوم است که این سؤال در غیر خود حق، صحیح است، نه در

خود آن، برای این که حق بودن به ذات خود او است، نه به مطابق بودنش».

(همان، ص ۲۷۳)

طبق نظر علامه، حکمت در مورد انسان عبارت است از وجه مصلحت کار او که فی حد ذاته و قطع نظر از این کار وجود دارد و این کار انسان است که باید منطبق بر این مصلحت باشد؛ ولی برای فعل خداوند واقعیتی ماورای آن وجود ندارد که بگوییم خداوند اول آن را دریافت کرد تا در نتیجه، دریافت خداوند مطابق با آن واقعیت مقدم بر فعل خودش باشد و فعلش مطابق با آن دریافت کامل باشد؛ بلکه نفس فعل او مناسبت همه حکمت هاست. حکمت برای فعل دیگران از آن جا انتزاع می شود که منطبق با نظام عالم باشد. پس می توانیم بگوییم «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» یعنی سؤال از فعل حق معنی ندارد، چون فعل او مناسبت حکمت است؛ طبق این بیان علامه، فعل خداوند همان حکمت است و اساساً حکمت از فعل او انتزاع می شود.

۴. نقد شهید مطهری بر دیدگاه علامه طباطبایی

شهید مطهری تعریف حکمت و تفسیر علامه از معلن بودن احکام الهی در سوره اعراف را می پذیرد؛ ولی در تفسیر علامه در سوره انبیاء اشکالاتی را بیان کرده است که در ادامه، نقل و تحلیل می کنیم.

۴.۱. اشکالات

اشکالات شهید مطهری را می توان به شکل زیر دسته بندی کرد:

۴.۱.۱. منتفی شدن اثبات حکمت و عدم آن در مورد خداوند

از نظر ایشان، طبق تعریف علامه، حکمت در مورد خداوند منتفی است. شهید مطهری

می نویسد:

«به نظر می رسد که اگر بخواهیم بیان علامه در سوره انبیاء را بپذیریم، باید قبول کنیم در فعل خداوند نه حکمت معنی دارد و نه غیر حکمت، نه این که حکمت، صفت ذاتی خداوند باشد. علامه می گویند که ما در تعریف «صدق»

می‌گوییم قول مطابق با واقع، یا اعتقاد مطابق با واقع. حق یعنی اعتقاد یا قول مطابق با واقع. قول و اعتقاد از آن جهت که مطابق با واقع است حق است. بعد می‌گوییم خود واقع چطور؟ خود واقع، معیار صدق و کذب است. ولی آیا ما می‌توانیم بگوییم خود واقع و نفس الامر، صادق بالذات است؟ در او دیگر صدق معنی ندارد، او مناط صدق است. طبق این بیان، حکمت نیز در خدا راه ندارد».

(مطهری، ۱۳۹۲، ج ۸، ص ۴۴۴-۴۴۵)

۴،۱،۲. بی‌معناشدن استدلال‌های قرآن به مسئله حکمت

اشکال دیگر شهید مطهری به این دیدگاه، بی‌معناشدن استدلال‌های قرآن به مسئله حکمت است. ایشان معتقد است بنا بر بیان علامه، در فعل خداوند، عبث معنی ندارد؛ زیرا ایشان می‌گویند که حکمت، از ذات فعل خداوند منتزع است؛ یعنی فعل چون فعل خداست، حکمت است و همه چیز باید بر آن منطبق شود. پس این معنی ندارد که فعل خداوند دو وجه داشته باشد: یکی این که عبث باشد و دیگر این که عبث نباشد. هر چه فعل خداست، همان حکمت است و دیگر عبث، معنی و فرض ندارد. اگر گفته شود بسیار خوب، فرض نداشته باشد، می‌گوییم: پس استدلال‌های قرآن که به مسئله حکمت برای معاد استدلال می‌کند، دیگر معنی نخواهد داشت. قرآن می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵) و در آیاتی که راجع به قیامت است، می‌گوید چون خلقت آسمان و زمین به حق است، حتماً دار آخرتی و بازگشت به خداوند هست. اگر عبث فرض نداشته باشد، این آیه دیگر معنی ندارد. معنای این آیات این است که قرآن می‌فرماید از باب این که عبث در فعل خدا نیست، شما استدلال کنید به این امر که پس غایتی هست، نه این که چون فعل خداست. اگر چنین باشد، آیا وقتی که کسی بگوید قیامتی نیست، معنایش این می‌شود که این عالم، فعل خدا نیست؟ نه، باز هم این عالم فعل خداست. پس [بنا بر بیان علامه] اگر کسی گفت قیامتی و حشری نیست، باز هم منکر حکمت نشده، چون منکر فعل خدا نشده، فقط می‌گوید قیامت وجود ندارد؛ این موجودات هم که خدا خلق کرده، فعل خداست؛ و حال آن که خداوند از فعل حاضری بر فعل غایبی استدلال می‌کند، از شهادت بر غیبت استدلال می‌کند، از مقدمه به نتیجه استدلال می‌کند. (همان، ص ۴۴۶-۴۴۷)

۴،۱،۳. تمسک به مقدمه نادرست در اثبات عین حکمت بودن فعل الهی

شهید می نویسد:

«مسئله لزوم انطباق اعمال ما با واقع، که ایشان در تحقق صفت حکیم برای انسان گفتند، درست است، ولی این بیان ایشان به گونه ای است که گویی ایشان از حکمت به اصطلاح حکیمانه منتقل شده اند به حکمت به اصطلاح متکلمان و فرنگی ها و حرف هایی که عوام می گویند و بعد دیده اند که این حکمت را نمی شود برای خداوند اثبات کرد؛ به همین جهت آن را نفی کرده اند. حکمت به این معنا را ما هم نفی می کنیم، به این معنا که فعل من بر اندیشه من منطبق باشد و اندیشه من بر عالم عینی. این معنایش این است که من به نحوه صنعت می خواهم طبیعت را استخدام کنم. این حکمتی است که شأن بشر است. این حکمتی که ایشان در این جا نفی کرده اند، و به حق هم نفی کرده اند، همان حکمت به مفهوم معتزلی و عامیانه و متکلمانه است. مردم عامی که همیشه خدا را حکیم می دانند [او را] مانند یک صنعتگر حساب می کنند که همان طور که صنعتگر به اشیاء، نظم غیر عادی و [غیر] طبیعی داده و غرض خودش را حاصل می کند، خداوند هم همین جور است؛ در حالی که خداوند غرض اشیاء را به اشیاء افزای می کند: «ایصال کل ممکن لغایة... در این صورت، هیچ لزومی ندارد که حکمت را به این معنا که ایشان بیان کردند و بعد به آن ضربه زدند، معنی کنیم. حکمت به آن معنا، در خداوند محال است و ایشان درست می گویند، اما این حکمت به معنای حکیمانه اش نیست که خود ایشان در موارد متعددی در همین تفسیر گفته اند. بنابراین نتیجه ای که ایشان در این جا گرفته و گفته اند: «الحکمة صفة ذاتية لفعله» به این معنا که چون فعل خداوند است، حکمت است، نه چون فعل خداوند علی أفضل ما یمكن است، صحیح نمی باشد؛ بلکه فعل خداوند چون علی أفضل ما یمكن است، حکمت است، نه چون فعل خداوند است». (همان، ص ۴۴۹)

طبق نقد شهید، با این تعریف علامه از حکمت، در فعل خداوند نه حکمت معنا پیدا می‌کند و نه غیر حکمت، و حکمت، صفت ذاتی خدا نخواهد بود؛ در حالی که در تعریف حکمت، انطباق نهفته است و با تعریف علامه، انطباق معنا ندارد.

۴،۲. نقد و بررسی

در داوری نسبت به نقد شهید باید توجه داشت که:

اولاً: علامه در دو بخش به بیان معنای حکمت در مورد خداوند پرداخته و دو بیان به ظاهر متفاوت از حکمت افعال الهی ارائه داده است و با نگاه دقیق‌تر باید گفت این اشکال شهید مطهری که می‌فرماید: [علامه طباطبایی] در سوره اعراف، مطلب را به گونه‌ای بیان می‌کنند که با آن چه در جلد چهاردهم ذیل سوره انبیاء گفته‌اند تفاوت دارد و چه بسا به این مطلب توجه نداشته‌اند که این دو بحث را بر هم منطبق کنند یا نکنند (همان، ص ۴۴۳) وارد نیست، زیرا علامه در هیچ یک از این دو مورد، درصدد تعریف جامع حکمت نیست؛ بلکه در سوره اعراف درصدد تفسیر «انی انا الله . لا اسأل عما افعل» در پاسخ به شبهات شیطان درباره فایده خلقتش و در سوره انبیاء، درصدد تفسیر «لا یسأل عما یفعل و هم یسألون» است و تفاوت عمیق این دو جمله باعث تفسیر متفاوت علامه شده است. البته شاید با توجه به روش تفسیر قرآن به قرآن علامه، مناسب‌تر این بود که علامه در سوره انبیاء، به مطالبشان که در معنای حکمت در سوره اعراف بیان کرده بود، اشاره نموده و ضمن بیان جمع این دو دیدگاه، علت تفاوت این دو معنا از حکمت را که از جمله آن، تفاوت در نوع مخاطب، تفاوت در نوع استدلال و ... می‌باشد، تبیین کرده و نظر نهایی خود را ناظر به این دو بیان ارائه می‌داد.

ثانیاً: در پاسخ به اشکال اول نمی‌توان چنین نتیجه گرفت لازمه بیان علامه در ذیل سوره انبیاء این است که برای موجودی که فوق این نظام و خود پدیدآورنده این نظام است، حکمت و مصلحت، معنی و مفهومی ندارد؛ بلکه منظور علامه این است که در مورد فعل الهی و هدفمندی آن، قانون از پیش نوشته خارجی وجود ندارد تا خداوند کارهای خود را بر اساس آن انجام دهد. اگر خداوند بر اساس قانون پیش نوشته شده کاری انجام دهد، با شان خدایی او

سازگار نیست؛ بلکه این مبنایی است که در تعریف حکمت برای انسان وجود دارد. علی علیه السلام در ضمن خطبه‌هایی به این مسئله اشاره می‌فرماید:

خلقت را آغاز کرد و موجودات را بیافرید، بدون نیاز به فکر و اندیشه‌ای، یا استفاده از تجربه‌ای، بی آن که حرکتی ایجاد کند و یا تصمیمی مضطرب در او راه داشته باشد. (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۳۷۷، خ ۱)

و نیز:

سپاس خداوندی را سزااست که ستایش او در خلق، آشکار و سپاهش، پیروز و بزرگی او، والا و بیکرانه است... با علم خود جهان هستی را پدید آورده و با فرمان خود موجودات را آفریده، بی آنکه از کسی پیروی کند و یا بیاموزد و یا از طرح حکیم دیگری استفاده نماید. در آفرینش پدیده‌ها، دچار اشتباهی نشده و نه با حضور و مشورت گروهی آفریده است. (همان، خ ۱۹۱)

طبق این بیان، همان هدف فاعلی از خداوند نفی می‌شود. علامه می‌فرماید:

«خداوند سبحان در خلق و امرش اغراضی دارد، ولی مانند ما که با رسیدن به اغراض افعالمان قصد رفع نواقص و استکمال خود را داریم، نیست. خداوند مانند ما که مصلحت فعلمان در ما اثر می‌گذارد و ما را وادار به عمل می‌کند و فعل را بر ترکش ترجیح می‌دهیم، نیست و از اغراض افعالش متأثر نمی‌شود. خداوند غیر مقهور و غالب غیر مغلوب است. مالک همه چیز و بر همه چیز حاکم است و چیزی بر او حاکم نیست. خداوند محکوم به حکم عقل نیست؛ بلکه او عقل را هدایت می‌کند و مصلحت هیچ فعلی، او را مضطر به انجام آن نمی‌کند و مفسده هیچ فعلی، او را مجبور به ترک آن نمی‌کند. غرض و مصلحت، منتزع از مقام فعل اوست؛ به این معنا که فعل او متوقف بر مصلحت است، لکن مصلحت، حاکم بر ذات خداوند نیست و او را مجبور به انجام فعل نمی‌کند». (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۹)

آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌فرماید:

«حق، عدل، حکمت و مانند این، قانون از پیش نوشته نیست که خداوند کارهای

خود را بر اساس آن انجام دهد و اگر خدا بر اساس قانون پیش نوشته شده کاری انجام دهد که دیگر خدا نیست. خداوند، حق آفرین و نفس الامر آفرین است: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ». ما یک قانون نوشته خارجی نداریم که خدا کارش را بر آن اساس انجام دهد. جای اشیاء و اشخاص را اشیاء آفرین و اشخاص آفرین معین کرد. این همه خطبه در نهج البلاغه که می‌گوید خدا آسمان و زمین را برابر یک قانون خلق نکرد، بلکه قانون، مخلوق اوست. وقتی خداوند این عالم را آفرید، فرمود حق و عدل این است؛ این که ما مطمئن هستیم که خداوند هرگز مؤمن را به جهنم نمی‌برد، چون خودش گفته است. ما عدم محض بودیم، در عدم محض، قانون معنا ندارد. خداوند حق صرف است و مقابل ندارد، زیرا حقیقت نامتناهی است؛ این حق بخواهد بیافریند، حق خلق می‌کند و ما کل عالم را با این هندسه الهی تنظیم می‌کنیم و قانون را از کار خدا که حق است، می‌گیریم.

(تفسیر سوره سبأ ۱۳۹۲/۳/۷؛ <http://portal.esra.ir>)

ایشان در تفسیر آیه «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» می‌فرماید:

«از این آیات و مشابه این آیات استفاده شد که صنعت بشر، تابع قانون است؛ ولی خلقت الهی، متبوع قانون. یعنی هر کس در عالم هر کاری که می‌خواهد بکند، تابع یک مقررات و قانون است؛ اما ذات اقدس الهی که نظام هستی را خلق کرد، این نظام و این خلقت، متبوع قانون است، نه تابع قانون؛ زیرا قبلاً یک قانون نوشته‌ای نبود که معاذالله. ذات اقدس الهی به استناد آن قانون از پیش تعیین شده، زمین و آسمان و ... را خلق کند». (تفسیر سوره قمر، ۹۶/۲/۱۹؛

<http://portal.esra.ir>)

با توضیحات فوق روشن می‌شود طبق بیان علامه، حکمت، عین فعل الهی است و بحث عبث بودن و نبودن آن مطرح نمی‌شود و این سخن در جای خود، درست است. شاید توجه به تقسیمات حکمت از نظر فلاسفه در تبیین بهتر مطلب، یاری‌رسان باشد. طبق یک مبنا، حکمت به دو معنای اعم و اخص تقسیم می‌شود. حکمت به معنای اعم نیز به حکمت علمی و حکمت

عملی قابل تقسیم است. حکمت علمی عبارت است از بهترین علم به بهترین معلوم که مصداق اعم آن، علم خداوند به ذات و افعال خود می‌باشد. فخر رازی در این باره می‌گوید: «حکمت عبارت است از معرفت و دستیابی به بهترین علم به بهترین معلوم. طبق این معنا، حکیم به معنای علیم است» (رازی، ۱۳۹۶، ص ۲۷۹-۲۸۰). غزالی می‌گوید: «ما به این نتیجه رسیدیم که جز خداوند، خداوند را نمی‌شناسد. بنابراین لازم است که حکیم حق، همان خداوند تعالی باشد؛ چون اوست که علم به اصل اشیاء و علوم دارد و علم خداوند، ازلی و دائمی است که حتی زوالش تصور نمی‌شود. مطابقت علم خداوند با معلومات، مطابقتی است که خفا و شبهه‌ای در آن راه ندارد». (همان)

بنابراین خداوند به این قسم حکیم است؛ یعنی بالاترین معرفت را نسبت به عالم آفرینش دارد. اگر حکمت را به معنای غایتمندی افعال خداوند در نظر بگیریم، در ذات خداوند، بین فعل و علت غایی آن یا همان حکمت، فاصله نیست. آیت‌الله جوادی آملی می‌فرماید:

«هم علم خداوند صواب و یقینی است و هم کار او عدل و متقن است و چون جهان آفرینش، محصول علم خداوند به نظام احسن است، حکمت علمی خداوند، مایه تحقق حکمت عملی وی خواهد بود، و همان طور که صفات ذاتی خداوند، عین یکدیگرند و فقط در مفهوم از همدیگر امتیاز دارند، اوصاف فعلی باری تعالی نیز عین یکدیگر بوده و تنها در مقام انتزاع مفهوم از متن اشراق منبسط او متفاوتند؛ لذا حکمت عملی خداوند همان نظام عینی احسن خواهد بود». (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۹-۱۱)

علت غایی، همان فعل خداست که با اراده الهی، همزمان محقق می‌شود و محال است بین این دو جدایی بیفتد. طبق این دیدگاه، بالاترین مرتبه حکمت برای خداوند ثابت می‌شود. به عبارت دیگر، حکمت برای فعل دیگران در آن جا انتزاع می‌شود که منطبق با نظام عالم باشد؛ مثلاً یک طبیب را در صورتی حاذق و حکیم می‌دانیم که معالجاتش منطبق بر نظام عینی و واقع باشد، بدن را آن چنان که شایسته است، بشناسد و بیماری‌ها و داروها را بشناسد و...؛ اما سؤال و پرسش از فعل حق و انطباق آن معنا ندارد، چون فعل الهی، مناط حکمت است و حکمت، جایی

مطرح می‌گردد که انطباق، مدنظر باشد و جایی که عین حکمت باشد، سؤال معنا ندارد؛ اما باز هم می‌گوییم فعلش حکیمانه است، اما نه به آن معنا که دیگران گفته‌اند. دیگران می‌گویند اگر فعلش دارای این صفت باشد، حکیمانه است و اگر نیست، حکیمانه نیست، بلکه اساس حکمت از فعل او انتزاع می‌شود؛ مانند تعبیری که ذیل حرکت جوهری و حرکت عرضیه دارند با این توضیح که فرق بین حرکت در جوهر و در غیر جوهر آن است که در حرکت جوهریه، حرکت از ذات جوهر انتزاع می‌شود و خصلت ذاتی دارد؛ ولی در حرکت عرضیه، حرکت حالت عارضی دارد. حکمت دارای مراتب و لوازمی است که در مورد انسان و خداوند متفاوت است و بین فعل خدا و مصلحت، تغایر و دوگانگی وجود ندارد. شاید نقد شهید از آن جا ناشی می‌شود که می‌فرماید در تعریف «حکمت» هم انطباق، چه انطباق علمی و چه انطباق عملی، نهفته است (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۸، ص ۴۴۵)؛ در حالی که قید انطباق در حکمت، برای انسان شرط است، نه در حکمت برای خداوند. خود ایشان نیز به این مطلب اذعان دارد و می‌فرماید:

«خداوند غرض اشیاء را به اشیاء افاضه می‌کند: «ایصال کُلِّ ممکن لغایة». در

ایصال هر ممکنی به غایت، این امر که حکمت، منطبق بر چیز دیگر بشود،

وجود ندارد؛ بلکه علم به نظام احسن است». (همان، ص ۴۴۸)

بنابراین در پاسخ به اشکال اول شهید باید گفت ویژگی انطباق، تنها در مورد افعال انسان صدق می‌کند و هیچ مانعی ندارد که گفته شود فعل خداوند، همان حکمت است و لازمه این بیان، برخلاف ادعای شهید، این نیست که حکمت و عدم آن در خداوند معنا ندارد! افزون بر آن که این بیان علامه، بیان بسیار دقیق و لطیف است. علامه معتقد است هر فعلی که تصور شود یکی از عنوان حق و باطل را دارد که می‌توان سؤال کرد آیا این فعل، مطابق با حق هست یا نه؟ معلوم است که این سؤال در غیر خود حق، صحیح است، نه در خود آن. برای این که حق بودن به ذات خود او است، نه به مطابق بودنش. بنابراین در هر فعلی که تصور شود یکی از عنوان عبث و حکمت را دارد، می‌توان سؤال کرد آیا این فعل، مطابق با حکیمانه است یا نه؟ ولی روشن است که این سؤال در فعلی که حق بودن به ذات خود او است، نه به مطابق بودنش، جای طرح ندارد و با توجه به سخن شهید، که حکمت را رساندن اشیاء به غایات خود و حاکمیت نظام هستی

می‌داند و این همان فعل خداست، می‌توان نتیجه گرفت که زاویه دید شهید و علامه متفاوت است، با این توضیح که شهید به نحوه استدلال علامه برای اثبات این که حکمت، صفت ذاتی خداست، اشکال دارد، در حالی که خود معتقد است همان نظام احسن که در آن، موجودات را به غیایاتشان می‌رساند، عین حکمت است که همان فعل خداست.

ثالثاً: در مورد اشکال دوم، یعنی بی‌معناشدن استدلال‌های قرآن به مسئله حکمت قرآن، تفاوت دیدگاه علامه با دیدگاه شهید مطهری در این است که بیان علامه ناظر به مقام ثبوت و واقعیت فعل خداست که حسن محض است، عبثی در آن راه ندارد و عین حکمت است؛ اما بیان شهید و نقدی که مطرح کرده، ناظر به جنبه اثباتی حسن بودن و قبیح نبودن فعل خدا و اثبات حکمت الهی است. شهید در نقد خود به بیان علامه معتقد است اگر عبث بودن در مورد فعل خدا، معنی و فرض نداشته باشد، می‌گوییم: پس استدلال‌های قرآن که به مسئله حکمت استدلال می‌کند، دیگر معنی نخواهد داشت. قرآن می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»؛ (مومنون: ۱۱۵)

حال آن که قرآن برای اثبات عبث نبودن فعل خدا، از مقدمه به نتیجه و از شهادت به غیب استدلال می‌کند که ناظر به جنبه اثباتی است. به عبارت دیگر، در عالم واقع، صرف نظر از استدلال و اقناع مخاطب، عبث بودن فعل خدا، حتی فرض هم ندارد؛ اما قرآن برای همراهی و هم‌ذات‌پنداری با مخاطب برای اثبات عدم لغویت فعل خدا، گویا با مخاطب هم‌سخن شده و فرض لغویت را در نظر گرفته می‌گیرد و در ادامه با تمسک به دلایل و مقدمات و شواهد، این فرض را رد می‌کند و عبث نبودن فعل خدا اثبات می‌شود. آن‌جا که شهید، استدلال قرآن به آیاتی را بیان می‌کند، دیدگاه ایشان ناظر به رویکرد اثباتی حکمت الهی است، نه واقع الامر فعل الهی، و علامه واقعیت فعل الهی را فارغ از بیان اثباتی و استدلالی آن برای انسان‌ها بیان می‌کند که عین حکمت است و تمام ماسوای آن باید با آن سنجیده شوند. آیت‌الله جوادی آملی با تاکید بر این مطلب که نحوه بیان در این قبیل آیات، سالبه کلیه است، می‌فرماید:

«سالبه کلیه این است که هرگز خدا کار باطلی انجام نداد. اگر حساب و کتابی در عالم نباشد، می‌شود باطل؛ فرمود ما نگذاشتیم بطلان در عالم راه پیدا کند.

عالم، کار ماست، ما هم باطل گو و باطل رو نیستیم. ما هرگز کار باطل و عبث نکردیم: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (مومنون: ۱۱۵) و «مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» (روم: ۱۸) حال اگر کسی خیالی کرد حتی خیال ظریف و ضعیف گوشه ذهن که این به حسابش رسیده نشود، می شود لغو، می فرماید: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ» (بقره: ۲۳۵) بدانید تمام ذرات ذهنتان را او می داند، مواظب خاطراتتان باشید! مگر ذهن و ذرات و خاطرات ذهن، جزء مخلوقات عالم نیست؟! فرمود همه آنها را خدا می داند پس گاهی به صورت موجبه که فرمود ما عالم را به حق آفریدیم و گاهی به صورت سالبه که فرمود ما باطل رو نیستیم: «مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا» (ص: ۷۲) و گاهی خودش را به عنوان حکیم معرفی می کند. مگر ممکن است حکیم، کار عبثی بکند. تمام خاطرات و تمام قیام و قعود ما حساب شده است.»

(تفسیر سوره سبأ، ۱۳۹۲/۳/۷؛ <http://portal.esra.ir>)

رابعاً: در پاسخ به اشکال سوم، که علامه از حکمت به اصطلاح حکیمانه، به حکمت به اصطلاح متکلمان و فرنگی ها منتقل شده است و پس از مشاهده این که این حکمت را نمی شود برای خداوند اثبات کرد، آن را نفی کرده است، بیان تمامی نیست؛ چرا که شاهدهی بر آن اقامه نکرده است. علاوه بر این که علامه در موارد متعددی، ذیل آیاتی که خداوند را به صفت حکیم توصیف می کند، معنای حکمت در خداوند را غیر از تعریف عوام گرایانه یا متکلمان معتزلی تبیین کرده و بیانی که داشته است، از قبیل دفع اشکال مقدر بوده است (نک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۴۶؛ ج ۸، ص ۵۲؛ ج ۹، ص ۱۳۶؛ ج ۱۰، ص ۱۳۹؛ ج ۱۱، ص ۸۳؛ ج ۱۲، ص ۸ و ۱۷؛ ج ۱۶، ص ۱۳۱ و ۲۳۳؛ ج ۱۷، ص ۱۹۶ و ۲۱۵؛ ج ۱۸، ص ۱۸۱ و ۳۱۴ و ج ۱۹، ص ۱۴۴ و ۲۶۳-۲۶۵). از نظر علامه، خداوند متعال، کمال مطلق است. نقص و نیازی در او نیست و تمام فعل او حسن است و کمال. آن چه از خدا نفی می شود، دو چیز است: یک این که هدف و غرض خارج از ذات و تأمین کننده نیاز ذات باشد و دو این که خداوند، محکوم و تابع این غرض خود باشد.

لازمه سخن معتزله در غایتمندی افعال خداوند این است که مافوق خداوند، مصلحت یا

امری باشد که او را محدود به حدودی کرده باشد که نتیجه آن، جریان داشتن عقل نظری در مورد خداوند است که این از ساحت خدا به دور است؛ زیرا شیء ناقص به خاطر استکمال و جبران نواقص خود مجبور است به قوانین و سنن اعتباری تن دهد. علامه در این باره می‌نویسد: «معتزله معتقدند افعال خداوند، معلل به اغراض و تابع مصالح و جهات حسن است؛ در حالی که چیزی غیر خدا بر خداوند حکم نمی‌کند و موثر در او نیست و فرقی نمی‌کند این غیر مصلحت باشد و هر شیء که مفروض باشد، مخلوق و تحت تدبیر خداوند است. جهات حسن و مصلحت قوانین عامه، ماخوذ از عالم هستی و مفهومی انتزاعی است و منتزع از فعل خداست و محال است که بر منتزع‌عنه مقدم شود». (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۱۵۴)

و در جای دیگر می‌نویسد:

«معتزله که قائل به تفویضند، معتقد به مصالح و مفاسد نفس‌الامری و حسن و قبح واقعینند. از نظر اینان، این امور، ثبوت ازلی دارند و قابل تغییر نیستند و نفس‌الامرا حاکم بر خداوند در حکم به وجوب و تحریم و موثر بر افعال تکوینی و تشریحی او می‌دانند. معتزله با این پندار، خداوند را از سلطه‌اش خارج و اطلاق ملکش را محدود کردند». (همان، ج ۷، ص ۱۲۰)

مقصود این سخن این است که خداوند، مقهور و محکوم به هیچ غایت یا مصلحتی خارج از ذات خود نیست. بنابراین این بیان علامه، ملازمه‌ای با نفی مطلق هدف و خالی بودن از حکمت فعل الهی. که متوجه مخلوقات وی باشد. و شهید بر آن نقد وارد کرد، ندارد و این مطلبی است که علاوه بر مطالب مطروحه در سوره اعراف، در موارد متعدد، در تفسیر المیزان بدان اشاره شده است. از نظر علامه، حکم و فعل خداوند، مقید به مصالح و غایاتی است که از سوی خود او تعیین شده و منتزع از خلقت او هستند. به عبارت دیگر، فعل خداوند دارای غایت و مصلحت است؛ اما این غایت و مصلحت را غیر ذات او حکم نمی‌کند. عقل انسان نیز در بررسی افعال الهی، از سنن جاری در طبیعت بهره می‌گیرد و تابع فعل خداست، نه این که مستقل و حاکم بر فعل خدا باشد. شاهد این مطلب این است که خود شهید در پاسخ به کسانی که می‌گویند مصلحت و

حکمت درباره موجودی صادق است که جزئی از نظام موجود و دارای قدرتی محدود است؛ اما موجودی که فوق این نظام است و خود پدیدآورنده این نظام است، برای او حکمت و مصلحت چه معنی و مفهومی می‌تواند داشته باشد؟ (مطهری، ۱۳۵۲، ص ۹۶) می‌نویسد:

«درباره باری تعالی نیز در عین لایتناهی بودن قدرت و اراده و در عین این که او مقهور نظامی که خود آفریده نیست، هم حکمت صدق می‌کند و هم مصلحت. معنی حکمت باری تعالی این است که اشیاء را به غایات و کمالات وجودی شان می‌رساند، ولی معنی حکمت در فعل بشر این است که کاری را برای رسیدن خودش به غایت و کمالی انجام می‌دهد». (همان، ص ۹۹)

ولی علامه، رساندن مخلوقات به کمالاتشان را غایت بالذات فعل خدا نمی‌شمرد، بلکه مقصود بالتبع می‌داند و غایت فعل خدا، ذات خداست (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۳۸۶)؛ زیرا برای فعل مطلق حق، غایت و غرضی جز ذات مقدس و تجلیات ذاتیه او نیست و ممکن نیست که ذات مقدس در ایجاد اشیا، جز ذات خود و ظهور و تجلی ذات مقدس خود، غایت دیگری داشته باشد (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱). به زبان فلسفی چنین است که هدف، خود ذات است و به زبان عرفانی، خدا دوست دارد صفات او تجلی کند؛ البته نه به دلیل این که سودی به خدا می‌رسد؛ بلکه چون خودش و آثارش را دوست دارد، ایجاد می‌کند. بنابراین در خداوند، هدف، از فعل زاییده نمی‌شود؛ بلکه مقدم بر فعل است. به تعبیر دیگر، کمال موجود سبب فعل شده است، نه رسیدن به کمال مفقود. از همین باب است که فیلسوفان می‌گویند: در فعل الهی، علت غایی و فاعلی یکی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۴۲۴). به عبارت دیگر، غرض اصلی، حب ذات و حب تجلی ذات، و غرض فرعی و تبعی، کمال و خیر و مصلحت مخلوقات است. (رنجبر حقیقی، ۱۳۷۴، ص ۶۱) اشاعره نیز منکر غایت داشتن افعال الهی هستند و آیات بیانگر هدف خلقت را توجیه و تاویل می‌کنند. فخر رازی به عنوان نماینده تفکر اشعری، درباره غرض نداشتن افعال الهی، به آیه ۲۳ سوره انبیاء استشهاد می‌کند که می‌فرماید: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ» (انبیاء: ۲۳). فخر رازی با استفاده از این آیه استدلال می‌کند که در مورد افعال الهی، ملاک، اراده و فعل خداوند است و نمی‌توان هیچ‌گاه از حسن و قبح افعال الهی و مطابقت آن با حکمت سخن گفت. وی در

اثبات این امر به این آیه استناد کرده و در استدلال خود هشت وجه آورده و به معلن بودن افعال الهی به غایات، اشکال می‌کند. از منظر فخر رازی، هدف و غرض داشتن در فعل، نشان‌دهنده نقصان فاعل است و خداوند، کمال محض است و هیچ نقصان ندارد؛ بنابراین هدف ندارد. از نظر فخر رازی، هر فاعلی که فعلی را برای هدفی انجام می‌دهد، در واقع می‌خواهد خود را به کمال برساند و نقصی را از خود دور کند؛ بنابراین هدف داشتن، مخصوص فاعل‌هایی است که ناقص و مستکمل باشند و بخواهند با فعل خود نقصی را برطرف کنند و به کمال برسند، در حالی که خداوند، فاعل کامل است، نه فاعل مستکمل و این همان معنای مستفاد از آیه شریفه «لَا يَسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» است که بیان می‌کند در فعل خدا «لِمَ» و علت وجود ندارد، در حالی که علامه در پاسخ به فخر رازی معتقد است زمانی که فاعلیت یک فعل تمام شده باشد، آن فعل به خاطر ذات فاعل صادر می‌شود و ذات خود او، غایت و غرض فعل است، نه حاجت و غرض بیرونی؛ مانند انسان بخیلی که اگر ببخشد، به خاطر ایجاد ملکه جود در نفسش است، اما انسانی که بخشندگی در او ملکه شده، اگر ببخشد، به خاطر ذاتش است، نه تحصیل آن چه برای وی حاصل است، بنابراین غایت فعل، نفس اوست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۲۶۹)، بنابراین نقص و قصد استکمال برای چنین فاعلی لازم نمی‌آید.

علاوه بر این که با کنار هم گذاشتن بیان علامه در دو سوره اعراف و انبیاء و نیز مراجعه به بیانات تفسیری ایشان در مورد صفت حکیم بودن خداوند در سایر سوره‌ها می‌توان بیانی دقیق از حکمت الهی ارائه داد که هم نافی دیدگاه اشاعره و هم نافی دیدگاه معتزله بوده و در عین حال، مطابق با آیات قرآنی و نگاه تفسیری قرآن به قرآن ایشان است.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی و شهید مطهری، دو اندیشمند و فیلسوف معاصر، درباره حکمت الهی دیدگاه‌هایی دارند که شهید به یکی از تعاریف علامه از حکمت الهی اشکالی مطرح کرده است. علامه در بیانی دقیق، حکمت الهی را عین فعل الهی می‌داند که منشأ تمام حکمت‌هاست؛ لذا امکان ندارد برای اثبات حکمت الهی، خارج از نظام هستی چیزی در نظر گرفته شود و فعل

خدا با آن تطبیق داده شود؛ اما شهید معتقد است که در این صورت، امکان اثبات حکمت برای خدا و نیز فرض امکان عبث در فعل الهی وجود ندارد، در حالی که قرآن برای اثبات معاد، به عبث نبودن خلقت این جهان استدلال کرده است.

توجه به مبنای علامه در تعریف حکمت و غایت‌مندی افعال الهی که مقصود بالذات، ذات خداست و رساندن مخلوقات به کمالاتشان، مقصود بالتبع و نیز نگاه کلی به تعریف حکمت از دیدگاه علامه در سایر آیات، اشکالات را مرتفع می‌سازد.

نقطه اشتراک این دو دیدگاه این است که خداوند متعال واجد همه کمالات وجودی به وجه اتم و اکمل است و طبعاً فعل او نیز کامل‌ترین و نیکوترین فعل خواهد بود. مقتضای حکیم بودن خداوند آن است که با وجود امکان خلق جهان احسن، غیر آن را ایجاد نکند. از آن جا که جهان، آفریده و فعل خداوند است که حق مطلق است، حق و حکیمانه بوده و عبث و بیهودگی به آن راه ندارد. اساساً نظامی غیر از نظام احسن موجود، حتی فرضی ندارد، چون هر چه هست، فعل و صنع خداست که بهترین و متقن‌ترین فعل و صنع است و چیزی غیر از آن وجود ندارد.



فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.

نهج البلاغه، (ترجمه: محمد دشتی)، ۱۳۷۹

الف) کتاب

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۴۲۱ق، *النهایه فی غریب الحدیث والایثر*، ریاض: دار ابن جوزی.
۲. ابن فارس زکریا، ۱۴۰۴ق، *مقاییس اللغه*، تحقیق: محمد عبدالسلام هارون، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ش، *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، قم: اسراء.
۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ق، *صاحح اللغه*، تحقیق: أحمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.
۵. خلیل بن احمد، ۱۴۰۵ق، *کتاب العین*، قم: چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی.
۶. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۷. بی تا، *نهایة الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۸. _____، ۱۳۸۸ش، *شیعه در اسلام*، قم: موسسه بوستان کتاب.
۹. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمدجواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو.
۱۰. فخررازی، ۱۳۹۶ق، *شرح اسماء الله الحسنی للرازی (لوامع البینات التعالی والصفات)*، تعلیق: طه عبدالرئوف سعد، مصر: مکتبه الکیلیات الازهریه.
۱۱. فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم: دارالهیجره.
۱۲. مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۱۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۵۲ش، *عدل الهی*، قم: صدرا.
۱۴. _____، ۱۳۹۲ش، *مجموعه آثار*، قم: صدرا.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹ش، *خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن ۱)*، تحقیق و بازنگاری: امیررضا اشرفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۶. موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۹۲ش، *عدل الهی از دیدگاه امام خمینی علیه السلام*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

ب) مقاله

۱. رنجبر حقیقی، علی، ۱۳۷۴ش، *هدف افعال الهی، کیهان اندیشه*، ش ۶۱، ص ۱۱۶-۱۲۸.
۲. نصری، عبدالله، ۱۳۸۴ش، *نگاهی بر چالش های نظری استاد مطهری با آرای فلسفی علامه طباطبایی، پژوهش های فلسفی - کلامی*، ش ۲، ص ۱۱۹-۱۴۰.

ج) سایت

۱. <http://portal.esra.ir>