

## فلسفه‌ی خلقت چیست؟ آیا خلق مردم به منظور عبادت یا معرفت، منطقی است؟

حیدر حب الله

ترجمه: محمد رضا ملانی

**سؤال<sup>1</sup>:** اگر خداوند متعال، ذاتا غنی و بی نیاز است و احتیاجی به خلقت - در هیچ یک از شئون خود - ندارد پس چرا مخلوقات را خلق کرد در حالی که به آنها محتاج نیست؟ روایاتی وجود دارند که می‌گویند خداوند، انسان‌ها را خلق کرد تا او را عبادت کنند و یا او را بشناسند و ... ولی خداوند سبحان، نیازی به عبادت مخلوقات و یا شناخته شدن برای مخلوقات ندارد. امیدوارم به این سؤال مهم در اعتقادات اسلامی پاسخ دهید.

**پاسخ:** در اینجا چند جهت وجود دارد که به صورت کوتاه نظرات خود را درباره‌ی آنها عرض می‌کنم:

اولا: انسان دائما خود را با موجوداتی که بهره‌ای از عقل دارند و با آنها در قوه‌ی عاقله، اشتراکی دارد مقایسه می‌کند و خودش را معیار در تحلیل آنها قرار می‌دهد. لذا می‌پندارد که دلایل و توجیحات افعال او باید همان دلایل و توجیحات افعال دیگران باشد و وقتی می‌بیند انجام فلان عمل از سوی خودش، غیر موجه و بی دلیل است انجام همان عمل را از دیگران نیز نمی‌پسندد و به همین دلیل، آن را عبث می‌خواند. این یعنی نقطه‌ی شروع، «من» است و انسان از «من» شروع می‌کند و سپس دیگران را بر «من» مقایسه می‌نماید و بعد از آن نتیجه می‌گیرد. البته این فرآیند، خطا و اشتباه نیست ولی به تنهایی برای تفسیر همه‌ی اشیاء، کافی نمی‌باشد و هیچ دلیل فلسفی یا علمی وجود ندارد که ثابت کند اجرای چنین فرآیند قیاسی در تمام امور کافی است. با این وصف، می‌توان چنین گفت که فرض بی نیازی خداوند از مخلوقات، یک فرض بازدارنده برای خلق ما توسط خداوند متعال نیست؛ چون بازدارنده بودن چنین فرضی، بدین معنی است که خداوند را به صورت یک انسان می‌پنداریم و سپس فرض می‌کنیم غایات و اهدافی که در فعل خداوند است مشابه غایات و اهدافی است که در افعال ما می‌باشد و چون معیار و شاخص در اهداف کارهای ما مفاهیمی همچون نیاز و تکامل و میل و رغبت است می‌پنداریم که افعال خداوند نیز باید از منطبق موجود در اهداف ما پیروی کند.

این روش تفکر و این شیوه‌ی تحلیلی، هیچ برهانی علمی‌ای ندارد و دلیلی وجود ندارد که این روش تفکر را به صورت یک قانون مطلق و فراگیر در تفسیر پدیده‌ها بپذیریم؛ و به همین دلیل است که این قانون را بر افعال جمادات تطبیق نمی‌کنیم؛ چون می‌دانیم جمادات در اغراض و اهداف، به روش ما عمل نمی‌کنند؛ این در حالی است که در بسیاری از موارد، این روش را بر حیوانات تطبیق می‌کنیم چون از قبل می‌دانیم

<sup>1</sup> حیدر حب الله، إضاءات فی الفكر والدین والاجتماع 4: سؤال: 546.

این مخلوقات در کارهایی که انجام می‌دهند و انعکاس افعالشان، بسیار شبیه ما هستند و به همین دلیل، این مقایسه را با توجه به عناصر تشابه ساختاری (بین انسان و حیوان) انجام می‌دهیم.

حال به این سؤال می‌رسیم که چگونه به فعل خداوند نگاه کنیم؟ پاسخ این است که هیچ دلیلی وجود ندارد که ثابت کند فعل خداوند باید همچون افعال ما توجیه شود و به حب ذات برگردد؛ حب ذاتی که از آن، طلب مصلحت و دفع مفسده بر می‌خیزد.

لذا هر کسی که چنین مقایسه‌ای کند باید وحدت و یکسانی هویت خداوند و هویت انسان را از نظر ساختار داخلی اثبات کند تا بتواند ادعا نماید خداوند، آنگونه که من فکر می‌کنم فکر می‌کند و با اشیاء، همانطور که من تعامل می‌کنم تعامل می‌کند و انگیزه‌های او شبیه انگیزه‌های من است. تا زمانی که دلیلی بر همانندی هویت خداوند و انسان و یا نزدیکی این دو هویت نیاورد در این صورت مقایسه‌هایی که انجام می‌دهد علمی نخواهد بود - مگر اینکه دلیل خاصی بر این همانندی آنهم به صورت موردی یافت شود - زیرا اختلاف بین خداوند و انسان، بسیار زیاد است و باید درجه و میزان این اختلاف زیاد در چنین فرضی - یعنی تفاوت «تعامل خداوند با اشیاء» با «تعامل ما با اشیاء» - لحاظ شود؛ به این معنی که انگیزه‌ها و مبادی در خداوند، نفسانی نیست ولی در انسان، نفسانی است.

این نکته‌ای که بر روی آن تمرکز کردم، یکی از محورهای اختلاف تفکر بین فلاسفه و عرفاء از یک سو و متکلمین از سوی دیگر است؛ زیرا متکلمین غالباً - غیر از گروهی از اشاعره - هنگام بررسی صفات خداوند و افعال و اهداف و غایات او، گویا با یک انسان مواجه هستند؛ لذا می‌گویند خداوند، سرور عقلاء و آقای اهل عقل می‌باشد؛ پس لابد باید همانگونه که ما فکر می‌کنیم فکر کند. این در حالی است که فلاسفه و عرفاء - بسیاری از آنها - معتقدند نباید دائماً به این شیوه، چنین مسائلی را بررسی کرد و باید اقرار و اعتراف کرد نظام حاکم بر عالم الوهیت - اگر تعبیر درستی باشد - کاملاً متفاوت با نظام حاکم بر ذات ماست. عالمان و محققان این فرضیه را باید به دقت مورد لحاظ قرار دهند. با توجه به همین نگاه است که فلاسفه و عرفاء می‌گویند انسان سالک، الهی می‌شود نه اینکه خداوند، انسانی می‌شود. در این موضوع بسیار دقت و تامل کنید. این مساله، محور و مرکز اختلاف روشی بزرگی است و بسیار شبیه به فیزیکی کمی است در آن قسمت که می‌گوید وقتی وارد عالم ذره می‌شوید تمام نظام‌های حاکم بر عالم قبل از عالم ذره، متلاشی می‌شوند در حالی که ما تصور می‌کردیم بر اساس آن نظام‌ها می‌توان بر هر چیزی حکم کرد ولی ناگهان می‌بینیم که آن نظام‌ها، اعماق ذره و اسرار آن را نمی‌توانند مطیع احکام خویش گردانند.

ثانیاً فرض کنید خداوند متعال، چون کریم است، مخلوقات را خلق کرد تا به آنها فرصتی برای به سعادت رسیدن - به وسیله‌ی عبادت و معرفت او - عطا کند در حالی که نیازی به عبادت مخلوقات و معرفت آنها نسبت به خویش ندارد؛ مانند شخصی که - به عنوان مثال - خود را نمی‌بیند و با افعال و کارهایی که می‌کند هیچ چیزی برای خود نمی‌خواهد بلکه هرچه می‌خواهد فقط و فقط، سعادت دیگران است. به همین دلیل خداوند، دیگران را خلق می‌کند تا به آنها فرصت سعادت‌مند شدن را بدهد. اگر دیگران، عمل کردند و از این فرصت استفاده نمودند به سعادت اخروی می‌رسند و اگر این فرصت را رها کردند خود را وارد شقاوت نموده اند.

دلیلی بر نفی فرضیه‌ی فوق وجود ندارد. وقتی درباره‌ی عالم متافیزیک صحبت می‌کنیم لازم است که آن عالم را با ذات خود مقایسه نکنیم. تمام و کل عالم و ابتدای و انتهای عام، ما نیستیم (تا خود را معیار هر چیزی قرار دهیم) و تمام فرضیات، معقول و ممکن خواهد بود و لازم است بررسی شوند تا زمانی که دلیل علمی قاطعی بر بطلان آنها یافت نشود.

بسیار خوب؛ مشکل در فرضیه‌ی پیشین چیست؟ فرضیه‌ی پیشین عبارت بود از اینکه خداوند متعال، عطا می‌کند و صفت گرم و فیض او دائمی می‌باشد - زیرا این صفت، کمال وجودی است - و به همین دلیل، عالم و فرصت‌ها و انسان خلق شده‌اند. مشکل این فرضیه چیست؟ این فرضیه، فرضیه‌ی ممکن است و برهان عقلی و یا داده و اطلاعات علمی بر بطلان آن وجود ندارد و نمی‌توان به مجرد اینکه آن را اثبات نکردیم حکم به بطلانش بکنیم. تا وقتی امکان چنین فرضیه‌ای هست دلیلی برای تعجب از خلقت ما توسط خداوند و عبث خواندن این خلقت وجود ندارد. شما به فرزند خود - و یا هر شخص دیگری - سرمایه‌ای می‌بخشید تا کار کند و زندگی خود را بسازد؛ فرض کنید چیزی نمی‌خواهید جز سعادت او. چه مشکلی در این وضعیت وجود دارد؟ اگر فرزند شما جدیت به خرج دهد و کوشش نماید فرصتی به دست آورده و به نعمت و مُکنت در بقیه‌ی عمرش می‌رسد و در غیر این‌صورت، خسارت دیده و تا آخر عمر، در گرفتاری و دشواری و محرومیت از زندگی به سر خواهد برد. در این میان، عطف این کار شما را مدح می‌کند و عمل شما را نیکو می‌شمارد.

ثالثاً: فرض کنید هیچ فرضیه‌ی ممکن در دسترس ما نیست تا به وسیله‌ی آن، خلقت عالم توسط خداوند را توجیه کنیم. بسیار خوب؛ این چه معنایی خواهد داشت؟ (اگر بخواهیم به صورت علمی و آکادمی با مسائل تعامل کنیم) به این معنی است که عقل ما نتوانسته تفسیری علمی از این پدیده - یعنی خلقت عالم توسط خداوند و انگیزه‌ی او از این کار - ارائه دهد. ولی آیا نرسیدن به تفسیری علمی برای فهم مبادی و ملاکات خلقت عالم توسط خداوند، ضرورتاً به معنای عبث بودن خلقت است؟

یک مثال را برای تقریب به ذهن عرض می‌کنم هر چند مطابق با بحث ما نیست:

وقتی دانشمندان با یک پدیده در فضا و یا در آزمایشگاه‌های خود مواجه می‌شوند، به منظور فهم این پدیده و دلایل وجود آن به بحث می‌نشینند. فرض کنید بعد از گذشت زمان زیاد و یا حتی قرون متمادی، اعلام می‌کنند نتوانستند دلیلی برای وجود این پدیده ارائه کنند و آن را بفهمند. این دانشمندان در این هنگام، چه باید بگویند؟ باید بگویند «ما وجه نیاز به این زائده‌ی کرم‌مانند در بدن انسان را نفهمیدیم». ولی دیگر حق ندارند بگویند «این زائده‌ی کرم‌مانند قطعاً بی‌فایده است چون فایده‌ای برای آن نیافتیم». چرا چنین حقی ندارند؟ چون تجربه‌ی دانش بشری، به صورت مستمر به ما یادآوری می‌کند که ناتوانی در فهم یک شیء، به معنای باطل بودن آن شیء نیست. بلکه باطل بودن آن شیء منوط به هنگامی است که فاسد بودن آن را درک کنیم؛ نه اینکه صلاح و فایده‌ی آن برای آن نیابیم. لذا نمی‌توان گفت چون فایده‌ای برای آن نیافتیم پس باطل است.

البته نمی‌توان در همین وضعیت گفت «این زائده‌ی کرم‌مانند برای جسم انسان، مفید و ضروری است»؛ چون مفید بودن آن هنوز ثابت نشده است ولی این، دلیل نمی‌شود که بگوییم «این زائده‌ی کرم‌مانند بی‌فایده است». ثابت نشدن فایده، غیر از ثابت شدن بی‌فایده بودن است.

همین حالت دقیقاً در بحث ما نیز تطبیق می‌شود. وقتی نتوانم فرضیه‌ی معقول و ممکنه برای تفسیر دلایل خلقت عالم توسط خداوند ارائه دهم می‌توانم بگویم - در دورترین حالت - «برای من ثابت نشده که خلقت عالم توسط خداوند فایده‌ای دارد». ولی نمی‌توانم بگویم «برای من ثابت شده که هیچ فایده‌ای در این خلقت نیست» تا پس از آن، گمان کنم خداوند، فعل بیهوده و عبثی را انجام داده است.

این امر به مسأله‌ی مهمی در سلامت نظام تفکر بازمی‌گردد؛ این مسأله‌ی مهم عبارت است از اینکه باید انسان آکادمیک و علمی و روش‌محور، خود و عقل خود را بر اساس این قضیه تربیت کند که «آنچه را شناختم واقعیت دارد زیرا به آن پی‌بردم ولی آنچه را شناختم لزوماً غیر واقعی نیست آنهم بدین خاطر که به آن پی‌نبردم». این همان گرایش به تواضع در عقل است که عقلانیت انتقادی جدید در غرب، ما را به آن دعوت می‌کند آنهم بعد از دوران عقل‌محوری شدیدی که پشت سر گذاشت؛ یعنی دورانی که عقل، تنها معیار حقیقت بود و هر آنچه که دست عقل به آن نمی‌رسید، حکم به بطلان آن می‌کردند. این نگاه، به هیچ عنوان صحیح نبود؛ هر آنچه در دسترس عقل بوده و می‌تواند نسبت به آن، حکمی داشته باشد - حکم سلبی یا ایجابی - قابل پذیرش است و صحیح می‌باشد ولی نمی‌توان گفت هر آنچه از دسترس عقل خارج است باطل می‌باشد؛ زیرا دامن عقل، همه‌ی امور را شامل نمی‌شود و برخی مسائل وجود دارند که در تیررس عقل، قرار ندارند. این نکته، یک انتقاد جدی بر بسیاری از منتقدین فکر دینی در جهان عرب و اسلام است. زیرا آنها هر چند به اعتراف خود وارد فضای پست مدرن شده‌اند ولی در تعامل با دین، هنوز به روش عقل‌مدرن عمل می‌کنند و از نظر روشی، تحلیل‌های عقلی آنها، در فضای مدرنتیبه قرار دارد که معتقد است معیار حق و باطل، فقط عقل است و عقل، پادشاهی است که هیچ کس نمی‌تواند با آن سخن بگوید و هر آنچه را درک کند صحیح بوده و هر آنچه از دسترس عقل خارج باشد باطل می‌باشد. این ملاحظه و نگاه انتقادی، باید مورد توجه قرار گیرد.

ما پیوسته بر علیه ادبیات دگماتیسم و آرمان‌گرایی‌های برخی از طرفداران جریان دینی موضع می‌گرفتیم و مخالفت می‌کردیم؛ اینان به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویا لسان غیب دارند و در دست آنها قفل‌ها و کلیدهای آسمان‌ها و زمین است و آنچه را می‌فهمند حق است و آنچه برای شان مجهول است باطل و منکر می‌باشد و چون علوم طبیعی و انسانی را نمی‌شناختند با آنها معارضه و مخالفت می‌کردند و آنها را خوار و سبک می‌شمردند. ولی متوجه شدیم که این پدیده فقط در جوامع عربی و اسلامی آن هم در جریانات دینی یافت نمی‌شود بلکه متأسفانه، این پدیده به صورت عمیقی در برخی جریانات انتقادی و سکولار نیز یافت می‌شود. برخی از این جریانات نیز اینگونه‌اند که اگر چیزی برای شان ثابت نشود یا حتی برای آنها ناپسند باشد و با مزاج معرفتی آنها سازگار نباشد سریعاً درباره آن می‌گویند که باطل است؛ و هر آنچه را نمی‌شناسند خیال و سراب و خرافه می‌نامند. این، معنای همان حکمتی است که گفت «مردم، دشمن چیزهایی هستند که نمی‌دانند» و نگفت «مردم، دشمن چیزهایی هستند که علم به بطلان آنها دارند».

طبع انسان متاسفانه به گونه‌ای است که وقتی چیزی در نزدش ثابت نشود با آن به گونه‌ای تعامل می‌کند که گویا واقع نشده است. البته ما از انسان نمی‌خواهیم که آن را به عنوان یک امر واقع شده تلقی کند؛ و هیچ کس هم او را ملزم نمی‌کند که به آثار وقوع آن شیء، ملتزم باشد؛ ادعای ما این است که انسان حق ندارد چیزی را نفی کند مگر با دلیل و برهان؛ همچنان که نمی‌تواند چیزی را اثبات کند مگر با دلیل و برهان. فقدان دلیل بر اثبات یک شیء، بدین معناست که آن شیء ثابت نشده ولی به تنهایی، بدین معنا نیست که عدم آن شیء، ثابت شده است.

همین مطالب را ما دائماً در حق عرفاء می‌گوییم و در کتاب «مسألة المنهج فی الفكر الدینی» به این نکته اشاره کردم. برای ما صحت ادعاهای آنها به کمک کشف و علم حضوری – به همان شیوه‌ای که عرفاء از آن سخن می‌گویند – ثابت نشده است ولی ما نباید وقوع معارفی از این قبیل – که عرفاء ادعا می‌کنند – را نفی کنیم مگر به کمک دلیل و برهان. اینکه برای من، دلیلی بر صحت قول آنها وجود ندارد، به من این توانایی را می‌دهد که از ادعاهای آنها دوری کنم و آنها حق ندارند من را ملزم به ادعاهایشان نمایند. ولی من هم این حق را ندارم که اقوال و ادعاهای آنها را ابطال کنم و خرافه و آشفته و نامفهوم بخوانم مگر اینکه دلیلی بر بطلان این ادعاها داشته باشم. برای همین دکتر عبدالکریم سروش در برخی سخنرانی‌های خود می‌گوید علوم برهانی و تجربی، از جمله علمی هستند که یک قاضی و معیار برای سنجش درستی یا نادرستی آنها وجود دارد که می‌توان به آن رجوع کرد. ولی علوم شهودی عارفان، این ویژگی را ندارند و این حکم و قاضی و معیار را ندارند و به همین دلیل، نمی‌توان آنها را برای کسی اثبات کرد مگر از طریق اینکه آن شخص، عارف شود. البته گاهی اوقات می‌توان نتایج عرفان را به وسیله‌ی عقل، اثبات کرد.

ما پیوسته به تواضع عقل و تفکیک مقولات و مفاهیم از یکدیگر و عدم خلط میان آنها دعوت می‌کنیم تا جوامع خود را از فضای هرج و مرج فکری و پر هیاهو و چشم بسته و اتفاقی خارج کنیم و به فضایی از تفکر که آرامش بیشتر بر آن حکم فرماست وارد نماییم؛ فضایی که روشمندی و تفکیک و عدم خلط بین مباحث، از ویژگی‌های آن است.