

# قانونمندی

## در

# نظام آفرینش

قاسم کاکایی

سنخیت و اینکه علت‌های مشابه باید معلول‌های مشابه داشته باشند، ضروری خواهد بود؟ و بر فرض مثبت بودن جواب این سؤالات، به این مطلب باید بپردازیم که آیا معنای ضرورت این نظام، مجبور بودن خداوند در آفرینش آن نیست؟ و خداوند چرا و چگونه این نظم مکرر مشهود در طبیعت را ایجاد می‌کند؟

معتزله ضمن قبول نظم و نظام علی، و تأثیر و تأثر بین اشیای عالم، برای هر موجود اثر و فعل خاص خود را قائل شده، خداوند را تنها در «حدوث» عالم مؤثر دانسته، قائل به «تفویض» شدند. یعنی عالم را به خود وا گذاشته و عملاً مؤثر فی الوجود الا الله را منکر شدند و به زعم خویش تناقضات فوق را حل کرده و از مشقت آن سؤالات رستند. اما اشاعره، حکمای مشایی و عرفا نمی‌توانستند دیدگاه معتزله را که با قواعد عقلی و نیز ظواهر قرآن ناسازگار بود، بپذیرند؛ لذا می‌بایستی نظامی دیگر برای حل مسائل فوق

در بحث قبل<sup>(۱)</sup> دیدگاه خدا محورانه قرآن را در باب تأثیر مطلق خداوند در نظام هستی و اینکه تمام پدیده‌ها به حول و قوه و ارائه خداوند انجام می‌شوند، به بحث گذاشتیم. از طرف دیگر خود را با لوجدان با عالمی مواجه می‌یابیم که دارای نظم و نظام است. هر معلولی علت خاص و معین دارد که بدون آن علت، معلول نیز وجود نخواهد داشت و نیز هر موجودی اثر و فایده خاص خود را دارد که در دیگر موجودات یافت نمی‌شود. به تعبیر دیگر ما با جهانی قانونمند روبرو هستیم.

سؤالی که در اینجا برای متفکران اسلامی - و برای هر متفکر دیگر در هر نظام توحیدی - مطرح است این است که: اگر جهان، قانونمند است، خداوند در این چگونه عمل می‌کند و نقش او در این نظام قانونمند حدوثاً و بقائاً چیست؟\* و اگر او تنها مؤثر عالم است، چگونه می‌توانیم تأثیر هر شیء را به خود آن شیء اسناد داده، معتقد به اصل علیت و در نتیجه نظم و نظام در عالم شد؟ بر فرض که نظم و نظام عالم را بپذیریم با توجه به اراده مطلق و آزاد خداوند آیا می‌توانیم این نظام را ضروری بدانیم؟ آیا اصل

\* این سؤال در قرون جدید به صورتی دیگر برای متکلمان غرب مطرح شده است - چنانکه می‌دانیم با رواج نظریات علمی و با خوش بینی‌هایی که از قرن هفدهم به بعد - بخصوص از زمان گالیله و نیوتن نسبت به علم و توانایی‌های آن ایجاد شد، دیدگاه‌های جدید نسبت به رابطه خدا و جهان دگرگون گشت. با توجه به قوانین طبیعی، ماده و نیرو تنها عوامل مؤثر در جهان تلقی شدند و نقش خدا در جهان محدود به زمان آفرینش شد و به صورت خدای ساعت‌سازی درآمد که در رابطه با ساعت جهان دیگر کاری ندارد، مگر اینکه گاه به بشر وحی کند و یا معجزه‌ای را ارائه دهد.

نیوتن سعی کرد که نقش «تعمیرکار موقت» را نیز برای خدای ساعت‌ساز قائل شود، تا بتواند رخنه‌هایی را که در نظریاتش وجود داشت با فرض وجود خدا پر کند، یعنی قائل به خداوند رخنه‌پوش (The God of gaps) شد - ولی از آن به بعد با پیشرفت علم، این نقش موقت هم از خدا گرفته شد. چنانکه «لاپلاس» پس از نیوتن آمد و رخنه‌های علمی او را با تبیین‌های علمی پر کرد. معروف است که وقتی ناپلئون به او گفت: «موسیو لاپلاس اینطور می‌گویند شما این کتاب بزرگ را راجع به نظام عالم نوشته‌اید و حتی اسمی از آفریدگار جهان نبرده‌اید!»

پاسخ مشهورش این بود که «نیازی به این فرضیه نداشتم!» (به نقل از کتاب «علم و دین» نوشته ایان باربور، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی).

نیز به ما می گوید که «لا مؤثر فی الوجود الا الله»؛ تنها مؤثر در نظام هستی خداوند است.

به عبارت دیگر حس تنها مقارنت را نشان می دهد، ولی ارتباط و تأثیر و تأثر را درک نمی کند. تنها چیزی که ما می بینیم تأثیر عندالاشیاء است نه بالاشیاء. به قول غزالی: «چه دلیل دارند که آتش، فاعل احتراق است؛ و آتبان را دلیلی نیست مگر مشاهده حصول احتراقی در زمان ملاقات آتش، و مشاهده دلالت دارد بر اینکه حصول در آن زمان است (عندها) و دلالت ندارد که حصول به خاطر آن (بها) است.» (۲) به عبارت دیگر: «وجود یافتن نزد چیزی دلالت ندارد بر اینکه آن چیز به سبب او موجود است.» (۳) و این همان اکازیونالیزم است که عبارت است از «اعتقاد به منشأیت اثر مطلق خداوند که به خاطر دخالت مستقیم اوست که پدیده های طبیعی را علل موقعی یا ظاهری می نامیم.» (۴)

در «شرح المواقف» در موارد بسیاری، علیت طبیعی را به مقارنت ارجاع داده و از قول ابوالحسن اشعری بنیانگذار این مکتب می گوید:

«ان جمیع الممكنات مستندة عندہ الی اللہ سبحانہ ابتداءً بلا واسطه و انه تعالی قادر مختار فلا یجب عنہ صدور شیء منها ولا یجب علیہ ایضاً و لاعلاقة بوجه بین الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقیب بعض كالاحراق عقیب مماسة النار و الری بعد شرب الماء فلیس للماسة و الشرب مدخل فی وجود الاحراق و الری بل الکل واقع بقدرته و اختیاره تعالی فله ان یوجد المماسه بدون الاحراق و ان یوجد الاحراق بدون المماسه و کذا الحال فی سائر الافعال.» (۵)

ابن میمون نیز یکی از مسلمات مذهب اشعری را ارجاع علیت به تقارن می داند:

«أنها قائل نیستند که این امر سبب فلان امر است... مثلاً در سیاه شدن لباس در مجاورت رنگ نیلگون می گویند: فاعل خداست که سیاهی را به هنگام مقارنت با رنگ نیلگون در لباس ایجاد می کند... یا در مورد حرکت دست و به تبع آن حرکت

ارائه دهند. ما در اینجا نظام اشاعره را «عادةالله» نظام حکما را «سنةالله» و دیدگاه عرفا را «اسماءالله» می نامیم و به بررسی آنها می پردازیم.

از طرف دیگر «نیکلامالبرانش» فیلسوف فرانسوی (۱۷۱۵-۱۶۳۸) در این زمینه دیدگاههای خاصی دارد که از جهاتی با دیدگاه اشاعره و از جهاتی دیگر با دیدگاه عرفا و حکما شبیه است. از این رو بررسی دیدگاههای او بطور تطبیقی، به روشنتر شدن تفاوتها و تشابههای سه دیدگاه فوق کمک خواهد کرد. در بحث قبل به دیدگاه عرفا یعنی نظام «اسماءالله» اشاره ای کردیم. در اینجا ابتدا به دو دیدگاه دیگر و نیز نظریه مالبرانش اشاره خواهیم کرد، سپس به تفاوت این چهار دیدگاه در زمینه قانونمندی نظام هستی خواهیم پرداخت. دقت کافی نشان خواهد داد که تفاوت این دیدگاهها در برداشتی است که از مسأله «علیت» و رابطه «علت الهی» و «علت طبیعی» دارند. لذا در بررسی این دیدگاهها مسأله علیت را محور قرار خواهیم داد.

### ۱- قول اشاعره (عادةالله)

هر چه متلبس و متصف به وجودی شود ذاتاً و صفتاً و فعلاً همه به اراده خداوند، مستقیم و بدون واسطه خلق می شوند. اسبابی که به نظر ما می رسد، حقیقی نیستند، بلکه عادت حق (سبحانه) به ایجاد معلولها و مسببات مقارن وجود این امور قرار گرفته و الا جز سبب واحدی در کار نیست؛ همه کارها را خدای سبحان انجام می دهد. در مورد همه پدیده های طبیعی که علت و معلول انگاشته می شوند باید گفت این خداست که آنها را مقارن یکدیگر می آفریند. عقل و ظواهر نقلی نیز ما را به این مسأله رهنمون می شود. قدرت خداوند به وسیله نظام عالم محدود نمی شود. او قدرت مطلق است و این قدرت مطلق جا برای قدرت دیگری باقی نمی گذارد و چون علیت و تأثیر همیشه ملازم با قدرت است، سایر موجودات چون قدرتی ندارند پس علیت و تأثیر نیز نخواهند داشت. پس علاوه بر ادله نقلی که قبلاً آوردیم عقل

همین جهت در برخورد دو توپ، حرکت توپ اول را علت حرکت توپ دوم فرض می‌کنند و نیز اراده ما را علت حرکت دستمان می‌دانند و این بدان خاطر است که همواره حرکت توپ دوم را پس از برخورد با توپ اول مشاهده کرده‌ایم و دیده‌ایم که دستمان نیز هرگاه اراده کنیم به حرکت درمی‌آید و از نظر حسی چیز دیگری را که علت این حرکات باشد نیافته‌ایم.<sup>(۱۱)</sup>

و این از همان موارد اشتباه و خطای حواس است که بعضی مردم زودتر و عده‌ای دیرتر به آن دچار می‌شوند.

«مثلاً شهابی سقوط کرده و در همان هنگام شاهی می‌میرد و یا در لحظه تولد کودکی، بین خورشید و مریخ «قران» بوده و از قضا امری غیرعادی در آن کودک پیدا شده است. همین امر کافی است تا خیلی از مردم را متقاعد کند که آن «شهاب» و یا «قران خاص» بین خورشید و مریخ، علت آن پدیده‌هایی هستند که همزمان با آنها مورد توجه ما قرار گرفته‌اند و سبب اینکه همه مردم چنین اعتقادی را ندارند این است که این پدیده‌ها همیشه در پی آن چیزها اتفاق نمی‌افتند.»<sup>(۱۲)</sup>

به عبارت دیگر برای عده‌ای حتی یک مورد اتفاقی کافی است تا آنها را به وجود علت متقاعد کند، لیکن عموم مردم تنها وقتی حکم به علت می‌کنند که این اتفاق دایمی و یا اکثری باشد. لیکن از نظر مالبرانش فرقی بین «تقارن نادر» و «تقارن دایم» در عدم دلالت بر علت نیست؛ و نسبت دادن علت در آنجا که تقارن دایمی است، هیچ فرقی با خرافاتی که به عنوان مثال ذکر کرده است، ندارد. وی پس از آنکه شهادت حس را نپذیرفت به سراغ عقل می‌رود:

«هنگامی که دو توپ به هم می‌خورند، چشمان من واقعاً و یا ظاهراً به من می‌گویند که یکی علت حقیقی حرکتی است که در دیگری ایجاد می‌شود... ولی وقتی که به عقلم رجوع می‌کنم می‌بینم که... اجسام نمی‌توانند نیروی را که خود ندارند به دیگری بدهند... و در نتیجه (عقل می‌گوید) که علت حرکت

قلم علیتی در کار نیست. جمهور اشاعره می‌گویند که به هنگام حرکت کردن این قلم، خداوند چهار عرض را خلق می‌کند (اراده نویسنده، قدرت او بر تحریک، حرکت دست و حرکت قلم) بین هیچ کدام از اینها سببیت نبوده و صرفاً مقارنت در وجود است.»<sup>(۶)</sup>

با تعمیم دادن این امر به سراسر نظام هستی، و ارجاع همه علیتها به مقارنت صرف به مسایل جالبی در آثار اشاعره بر می‌خوریم. مثلاً پیدایش نبات را در حال اجتماع عناصر اربعه می‌دانند نه ناشی از آن.<sup>(۷)</sup>

در مورد خسوف و کسوف، در مقابل فلاسفه که آنها را به حیلولة ماه و خورشید بین زمین و طرف دیگر نسبت می‌دهند، می‌گویند: «این خداست که در اکثر اوقات نور را در شمس و قمر ایجاد کرده و در هنگام حیلولة نور را ایجاد نمی‌کند؛ پس حیلولة و عدم آن مدخلیتی در خسوف و کسوف ندارد.»<sup>(۸)</sup> وجود وعدم پیامبر در ایجاد معجزه نقش ندارد و تنها مؤثر خداست که معجزه را مقارن ادعا و اراده پیامبر ایجاد می‌کند.<sup>(۹)</sup> و از این بالاتر، وقوع معجزه، علت عقلی برای تصدیق مؤمنان نیست، بلکه خداوند همزمان و مقارن با معجزه تصدیق را در مشاهده‌گران می‌آفریند: «وهی (دلالة المعجزة علی الصدق) عندنا ای الاشاعره اجراء الله عادة بخلق العلم بالصدق عقبه ای عقب ظهور المعجزة.»<sup>(۱۰)</sup>

## ۲- عقیده مالبرانش (اکازیونالیزم)

مالبرانش نیز در اروپا قهرمان تقارن‌انگاری (اکازیونالیزم) است. او پس از آنکه اثبات کرد که به شهادت حس نباید اعتنا نمود، اشتباه اکثر مردم را در این می‌داند که تقارن را با ارتباط علی داشتن، اشتباه می‌کنند و علت مجازی را به جای علت حقیقی می‌نشانند.

«مردم همواره چنین حکم می‌کنند که هنگامی که پدیده‌ای پس از پدیده‌ای دیگر رخ می‌دهد، پدیده مقدم، علت و پدیده مؤخر، معلول است. حال آنکه علت حقیقی را که خداست فراموش کرده‌اند. به

### ۳- نظر مشائیان (سنة الله)

فلاسفه مشاء، خداوند را علت العلل عالم دانسته و بین او و کارهای عالم طبیعت و یا عالم تحت القمر وسایط زیادی قایل اند. آنها با توجه به قاعده معروف «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» گویند: چون خداوند بسیط مجزئ است، در مرحله اول تنها یک چیز از او صادر می شود که همان «عقل اول» است. این عقل جنبه های مختلفی دارد که مبدأ پیدایش کثرات است. صادر اول ممکن بالذات و واجب بالذات است، ذات خویش را تعقل می کند و ذات علت خود را نیز تعقل می نماید و... به این ترتیب با توجه به هر کدام از این جنبه ها از او موجودی صادر می شود، مثل «عقل ثانی» و «فلک اول» و همینطور از «عقل ثانی»، «عقل ثالث» و «فلک دوم» صادر می شود و این سیر ادامه یافته تا «عقول عشره» و «افلاک تسعه» تکمیل می شود.

به این ترتیب نظام طولی عالم پیدا شده و چگونگی پیدایش کثرت از وحدت توجیه می شود. برطبق قاعده «امکان اشرف» ترتیب این نظام طولی اجتناب ناپذیر است و جایگاهی آنها امکان ندارد. در این نظام با «جواهر خمس» و «اعراض تسعه» روبرو هستیم. عقل و نفس دو جوهر مجرد و جسم جوهر اصلی طبیعت است که مادی است و خود مرکب از دو جوهر «ماده» و «صورت» است. همه فعلیتها و تأثیرها از آن «صورت نوعیه» است و همه خواص و اعراض نیز تابع آن اند. این صورت نوعیه تشکیل دهنده «عناصر اربعه»، «آمزجه» و «طبیاع» گوناگون و «نفوس» مختلف اعم از «نباتی» و «حیوانی» و «انسانی» است. فعل هر موجودی مستند بر همان صورت نوعیه اوست. این نظام برطبق قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» نظامی ضروری است.

هر علتی آثار و معلولهای خاص خویش را دارد و هر معلولی را از هر علتی نمی توان انتظار داشت. هیچ معلولی را غیر از صادر اول، نمی توان بی واسطه به خدا نسبت داد، زیرا «ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها». ولی در جمع بندی می توان گفت که فعل هر موجودی، در آن واحد هم به حق تعالی و هم به

خداست که مقارن با برخورد دو توپ، توپ دوم را به حرکت درمی آورد.»<sup>(۱۳)</sup> «علت طبیعی، علت واقعی و حقیقی نیست بلکه صرفاً علت موقعی است که خالق طبیعت را وامی دارد که تحت چنین و چنان موقعیتی، به چنین و چنان شیوه ای عمل کند.»<sup>(۱۴)</sup> غزالی نیز مثال زیبایی را برای نشان دادن اینکه چگونه «تقارن» با «علیت» اشتباه می شود، ذکر می کند:

«اگر نابینا در چشمانش پرده ای باشد و فرق شب و روز را از مردم نشنیده باشد: آنگاه روزی پرده از چشم او گرفته شود و پلکهای خود را بگشاید و رنگها را ببیند، گمان کند که فاعل ادراک حاصل از صور الوان در چشم او، باز شدن چشم است و مادامی که چشم سالم و باز باشد و پرده وجود نداشته و شیء مقابل رنگین باشد، لزوماً می بیند و نمی فهمد که نمی بیند تا اینکه وقتی آفتاب غروب می کند و هوا تاریک می شود، می فهمد که سبب واقعی برای انطباق الوان در چشم او، نور خورشید بوده است. از این روی خصم از کجا می داند که در مبادی وجود، علل و اسبابی نباشد که این حیوانات، در زمان حصول ملاقات از آنها افاضه می گردد.»<sup>(۱۵)</sup>

پس باید گفت اکازیونالیزم سخنی است در باب علیت در افقی و رای افق حس - یعنی در افق عقل - لیکن حسیون در افق اول ایستاده اند و مقارنت را با علیت اشتباه می کنند در حالی که «عقلیون» فراتر رفته و در سطحی بالاتر، علت حقیقی را منحصر در خداوند می بینند بنابراین امثال مالبرانش و یا غزالی منکر علیت نیستند بلکه با قبول علیت مصداق واقعی و منحصر به فرد آن را، خدا می دانند.

بنابراین در افق حس، حواس ما موضع اثباتی داشته و پدیده های طبیعی رابه صرف مشاهده مقارنت، علیت یکدیگر می پندارند و حال آنکه مکتب عقلی اکازیونالیزم، در اینجا موضع نفی گرفته و معتقد است که حس صرفاً تقارن و تعاقب بین پدیده ها را ادراک می کند نه ارتباط و علیت را.

ثانیاً چگونه خلق می‌کند؟

### ■ تمثیل نظام هستی و رابطه علیت در

#### دیدگاه‌های فوق

از آنجا که تمثیل می‌تواند مطالب پیچیده را تا حدودی روشنتر کند، تمثیلهایی را که در این زمینه ذکر شده است، یادآور می‌شویم. البته دیدگاه حکما برای ذهن مانوس‌تر و منطقی‌تر بوده و ظاهراً نیازی به تمثیل ندارد. برای پی‌بردن به دیدگاه اشاعره و مالبرانش جا دارد که نظر آنها را با «لایب نیتز» که از یک سو منکر علیت شمرده شده و از دیگر سو فیلسوفی «سنة‌اللهی» شناخته شده است، مقایسه شود.

### ■ ساعت لایب نیتز، ساعت مالبرانش، ساعت

#### اشاعره

هرچند لایب نیتز به قبول نداشتن علیت به معنای متعارف آن معروف شده و حتی بین «هماهنگی پیشین بنیاد» او و «اکازیونالیزم» فرقی قایل نشده‌اند، لیکن مثال دو ساعت که قبلاً ذکر شد، تفاوت دیدگاه مالبرانش، اشاعره و لایب‌نیتز را با یکدیگر نشان می‌دهد.

از نظر لایب‌نیتز، نظم و علیتی را که میان دو پدیده حس می‌کنیم، مانند دو ساعتی است که طوری تنظیم شده‌اند که همیشه به علت «ساز و کار» درونی سر ساعت دوازده (مثلاً) به دنبال یکدیگر به صدا درآیند. در اینجا بین به صدا درآمدن دو ساعت، علیت نیست اما قانون و نظمی در کار است که به علت ساز و کار درونی این دو ساعت، این نظم و قانون، ضروری و ثابت است. در حالی که دو ساعت مالبرانش هیچ ساز و کار درونی نداشته و تنها صفحه و عقربه‌ای بی‌خاصیت دارند که دست سازنده مستقیماً وارد عمل شده و هر لحظه آنها را باهم هماهنگ می‌کند. البته این سازنده از قوانینی عام

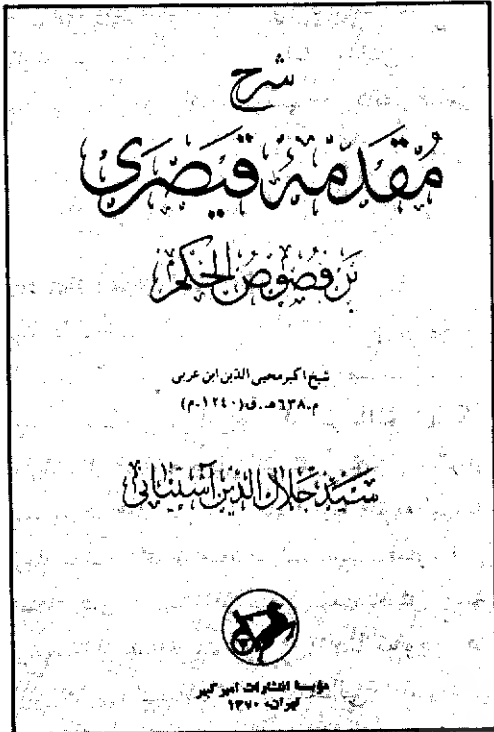
فاعلش منسوب است، و در آن واحد از هر دو صادر می‌شود، لکن به نحو «علیت طولیه». بدین معنا که حق تعالی فاعل بعید است و شیء مورد نظر فاعل قریب.

### ■ ۲- دیدگاه عرفا (اسماء‌الله)

در آنجا که نظر نهایی قرآن را بیان می‌کردیم، از دیدگاه عرفا، یعنی اسماء‌الله، بطور مفصل سخن گفته شد و حاصل آن این بود که: در عالم تنها یک علت است که سراسر جهان آفرینش شوون و متأثر از او هستند. هر فعلی در عین استناد به حق تعالی، به همان استناد به فاعل خود مستند است. حق تعالی هم فاعل قریب است (در عین بعیدبودنش) و هم فاعل بعید (در عین قریب‌بودنش)، چنانکه وجود هر چیزی چنین استنادی به حق تعالی دارد. یعنی همان طور که وجود هر چیزی بعینه امری است که هم به آن شیء و هم به حق تعالی منسوب است (چرا که آن شیء خود شأنی ندارد بلکه از شوون حق تعالی است) همین طور هر فعل و مبادی آن همه منسوب به او می‌باشند حقیقتاً، در عین حال که همه شأنی از شوون حق هستند.

### ■ تفاوت دیدگاه‌های فوق در باب خدامحوری

همان طور که دیدیم همه دیدگاه‌های فوق حدوث همه پدیده‌ها را به نحوی به خدا نسبت می‌دهند. اما آنها همه به یک سؤال باید پاسخ گویند: چرا متعلقات اراده خداوند از متعلقات قدرتش محدودترند؟ از آنجا که متعلق قدرت او ممکنات ولی متعلق اراده‌اش موجوداتند و دایره ممکنات بسی وسیعتر از دایره موجودات است، پس چرا هر چیزی را که می‌تواند نمی‌کند و از بین آنچه که می‌تواند بعضی از انجام می‌دهد؟ به تعبیر دیگر صرف نظر از اینکه خداوند فاعل مستقیم یا غیرمستقیم پدیده‌هاست، این سؤال را باید پاسخ داد که خداوند اولاً چرا خلق می‌کند؟ و



پیروی می کند که باعث می شود که این هماهنگی ضروری و ثابت باشد. تفاوت سازنده در نزد لایب نیتز و مالبرانش تنها در این است که اولی قانونمندی را در دل دوساعت قرار داده و از درون عمل می کند، اما دومی قانونمندی را از بیرون تحمیل می نماید. انتقاد لایب نیتز بر اکاز یونالیست ها نیز در این است که خدای اکاز یونالیست ها خدای بیرون از ماشین است. ساعت های اشاعره همان دو ساعت مالبرانش اند، با این تفاوت که سازنده ای که مستقیماً عقربه ها را می چرخاند، تابع هیچ قانونی نیست و به دلخواه و با اراده جزافیه هرطور دلش خواست، عقربه ها را قرار می دهد؛ لذا هیچ ضرورتی بین حالت های آنها نیست.

### ■ تمثیل نظام هستی در دیدگاه عرفا

شاید یکی از بهترین تمثیل ها برای فهم دیدگاه عرفا، که خود عرفا نیز زیاد آن را به کار برده اند، تمثیل نفس و قوای آن باشد. بر طبق «من عرف نفسه فقد عرف ربه» تمثیلی از وحدت در کثرت و کثرت در وحدت و نیز تجلیات خداوند در شؤونات مختلف ساخته می شود. نفس در عین وحدت خود جامع همه مراتب و قوای علمی (نظیر تعقل، خیال، وهم و حواس) و نیز شؤون عملی (نظیر ملکات و حالات نفسانی) خویش می باشد، به نحوی که فعل همگی به همان نفس نسبت داده می شود و نفس به نحو وحدت در کثرت و کثرت در وحدت در همه احوال و افعال خود حاضر است. مرحوم سبزواری در منظومه می فرماید:

النفس فی وحدتها کل القوی  
و فعلها فی فعله قد انطوی

عرفا معتقدند که: «النفس داخل فی القوی لا بالممازجة و خارج عنها لا بالمزایله»، این واحد می تواند آیت آن واحدی باشد که: «داخل فی الاشياء لا بالممازجة و خارج عنها لا بالمزایله» و بدین ترتیب مراتب، تجلیات و افعال نفس می تواند، آیت

قانونمندی و ذومراتب و ذوشؤون بودن فعل خدا نیز باشد.

### ■ تفاوت مهم عادت الله و سنت الله

عادت الله و سنت الله تفاوت های مهمی با یکدیگر دارند؛ دو تفاوت عمده آنها را در اینجا ذکر می کنیم و در بحث های بعد به بعضی دیگر از آنها اشاره خواهیم کرد:

۱- در مورد رابطه خلق و خالق و آفرینش و آفریدگار، عادت الله معتقد است که: خداوند فاعل مستقیم همه افعال است و هیچ واسطه ای در کار نبوده و اسباب و علل هیچ تأثیری ندارند، اما سنت الله معتقد است که: «ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها»، و وسایط زیدی بین خدا و موجودات، وجود دارد و تنها صادر اول بی واسطه مخلوق خداوند می داند.

مالبرانش در این قسمت با اشاعره همراه و با حکما

مخالف است.

شکل بحث کمی فرق می‌کند. در اینجا بحث از این بود که آیا طبیعت قانونمند عمل می‌کند، اما در اینجا بحث از قانونمند عمل کردن خداست. اشاعره باز هم در اینجا از حکما فاصله گرفته و این معنای از قانونمندی را نیز نمی‌پذیرند.<sup>(۱۶)</sup>

می‌بینیم که تضاد اشاعره و حکما در اینجا تضاد «اراده» با «علم» است. اراده خدا نزد اشاعره، تابع هیچ چیز نیست. در شرح اشارات نیز تضاد دیدگاه اشاعره با حکما در قضا و قدر را چنین تصویر می‌شود:

«المقول بالقدر علی ما ذهب الیه الحکماء و هو وجوب کون الجزئیات مستنده الی اسبابها المتکثرة یخالف القول بالقدر علی ما ذهب الیه الاشاعره من المتکلمین لانهم یقولون لفاعل و ملامؤثر فی الوجود الا الله».<sup>(۱۷)</sup>

واضح است که انگیزه آنها در نپذیرفتن قانونمندی به معنای دوم (قانونمندی الهی)، دفاع از آزادی مطلق خداوند است.

در برابر معتزله که در بحثهای حسن و قبح و عدل همه جا سخن از «یجب علی الله...» می‌گفتند، اشاعره سخت بر این مطلب پافشاری می‌کردند که «لا یجب علیه شیء»<sup>\*</sup> لذا هر چیز که بخواهد ضرورتی را بر خدا تحمیل کند از طرف اشاعره مردود است. او تابع هیچ چیز نیست و همه چیز تابع اوست. و چنانکه از مقایسه شرح المواقف بین حکما و اشاعره برمی‌آید، خدای اشعری حتی تسابع «علم» خود نیست. فرمانروای مطلق است که همه جا به «اراده» دلخواهانه خویش عمل می‌نماید.

اما انگیزه آنها از رد قانونمندی به معنای اول (قانونمندی طبیعی)، توجیه مسأله معجزه است.<sup>(۱۸)</sup> اگر قانون به عنوان امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر تلقی شود، در این صورت باید خرق آن

۲- در سنت الله خداوند هر چه می‌کند، قانونمند و تابع حکمت و علم او به نظام احسن است. اما در عادت الله خداوند در فعل خویش هیچ ترتیب و آدابی نمی‌جوید و کاملاً دلخواهانه و بی‌ضابطه و تابع اراده گزاف خود عمل می‌کند. مالبرانش در اینجا موافق حکما و مخالف اشاعره است. به تعبیر دیگر خدای حکما با واسطه عمل کرده و تابع قانون است، خدای مالبرانش همه جا بی‌واسطه لکن قانونمند عمل می‌کند و خدای اشاعره نه واسطه می‌شناسد و نه قانون. از این رو مالبرانش در حد وسط بین حکما و اشاعره قرار گرفته و خدایش نیز همین طور. از همین جا جواب دو سؤال بعدی روشن می‌شود: آیا نظام هستی ضروری و قانونمند است؟ و اگر آری، قانونمندی نظام طبیعت به چه معناست؟

### ■ قانونمندی نظام هستی

قانونمندی بحثی است که کاملاً مورد پذیرش حکمای مشا و به یک معنا سخت مورد انکار اشاعره است.

#### ۱- دیدگاه اشاعره

برای یافتن نظر اشاعره ابتدا باید روشن کنیم که مراد از قانونمندی چیست. اگر مراد از قانونمندی، وجود قوانین طبیعی باشد، بدین معنا که قوانینی برخاسته از طبیعت و روابط علت و معلولی در طبیعت وجود داشته باشد، در این صورت اشاعره منکر آن‌اند. زیرا همان طور که گفتیم آنها وجود طبیعت و ذات، صورت نوعیه و نظام علت و معلولی در طبیعت را به هیچ وجه بساور ندارند. به اعتقاد آنها آنچه در طبیعت علیت نامیده می‌شود، صرف تقارن و توالی‌های مکرر و اتفاقی است. مالبرانش در اینجا با اشاعره کاملاً همراه و همگام است.

اما اگر مراد از قانون، همان قانون الهی باشد و یا آن چیزی که در اصطلاح دینی قضا و قدر می‌خوانند،

\* اشاعره تصریح دارند که به هیچ وجه، وجوب را درباره خدا نمی‌پذیرند نه به نحو «یجب علی الله» و نه به نحو «یجب عن الله» (شرح المواقف).



می‌باشد و بر او حاکم نخواهد بود. پس سخن معتزله (یجب علی الله) خطاست. اما این سخن اشاعره نیز که در کار خدا هیچ ضابطه و ضرورتی وجود ندارد، صحیح نیست. کار خداوند ضروری و مطابق ضابطه است، منتها ضرورتی که در اینجا حاکم است، همان طور که شیخ فرمود، به نحو «یجب عن الله» است، نه «یجب علی الله». علم به نظام اصلح و به اصطلاح «عنایت» است که این قوانین را ضروری می‌سازد. در کار خدا ضرورت هست، اما ضرورتی که برخاسته از صفات جمال و جلال اوست.

### ■ نزاع عادة الله و سنة الله در قانونمندی

اینجاست که نزاع معروف «سنة الله» و «عادة الله» بین حکما از یک سو و اشاعره از سوی دیگر درمی‌گیرد. اشاعره می‌گویند او «قدیر محض» است، لذا واسطه نمی‌شناسد و «غنی محض» است، پس افعالش تابع هیچ غرضی نبوده و هیچ ضابطه‌ای را بر نمی‌تابد. اما حکما می‌گویند در عین حال که قدیر و غنی است، «حکیم» نیز هست. گرچه هیچ فاعلی او را زیر سؤال نمی‌برد و هیچ غایتی برای او نیست، تا او را به سوی خود بکشاند (لا یسأل عما یفعل) اما چون حکمتش نیز مطلق است، پس این حکمت است که قدیر و غنی است و اگر چنین باشد، دیگر سخن از اراده دلخواهانه و گراف و بی‌ضابطه در کار نخواهد بود. سراسر کار او نظم و فایده و حکمت است.

حکما علاوه بر دلایل عقلی، ناچار شده‌اند که در برابر تمسک اشاعره به ظواهر کتاب و سنت، از ادله نقلی نیز استفاده نمایند. در قرآن مؤیدات زیادی برای سنة الله وجود دارد: «ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن

و تخلف از آن را غیر ممکن و محال دانست و این مطلب با وقوع معجزات بسیاری که مورد باور دینداران است، به هیچ وجه سازگار نیست. پس مطابق آنچه که گفته شد خدای اشعری هم «بی‌واسطه» و هم «بی‌ضابطه» عمل می‌کند. چون با واسطه عمل کردن نشانه «عجز» است و تابع ضابطه بودن حاکی از «جبر»؛ این دو در مورد خدا صادق نیست.

### ۲- دیدگاه حکما\*

حکما هم قانون طبیعی (معنای اول) را قبول دارند، و هم قانون الهی (معنای دوم). از دید آنها چون خداوند فاعل بالعنایة است، علمش به نظام احسن باعث پیدایش این نظام احسن شده است. هم نظام ربانی قانونمند است و هم نظام کیانی. و به قول مرحوم حاجی سبزواری نظام کیانی تابع نظام ربانی است.<sup>۱</sup> نظام طبیعت قانونمند است زیرا هر شیئی ذاتی و طبیعتی دارد که آن ذات لوازمی در پی خواهد داشت. قوانین عبارتند از گزاره‌هایی که بیان‌کننده یک سلسله لوازم ذاتی اشیا هستند. یعنی گزاره‌هایی که در آنها محمول، لازمه ذاتی موضوع است. خدای سبحان موضوعات را آفریده اما محمولات لوازم آنها هستند و مورد جعل مستقیم خداوند قرار نمی‌گیرند. به این ترتیب قوانین، محکوم ذات و ذاتیات پدیده‌ها هستند، نه حاکم بر آنها؛ هر چند که خود پدیده‌ها طبق نظام احسن مخلوق خداوندند.

پس حکمای مشا خداوند را همه جا «بی‌واسطه» دخیل نمی‌بینند و به این اصل معتقدند که «ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها»؛ همچنین عمل او را «بی‌ضابطه» نیز نمی‌دانند. البته قول معتزله را رد می‌کنند که قوانینی وجود داشته باشد که حاکم بر خداوند بوده (مثل حسن و قبح و عدل و...) و خداوند موظف باشد بر طبق آنها عمل کند. زیرا قانونی که بخواهد مؤثر باشد عدمی نبوده و وجودی است و به دلیل توحید، واجب‌الوجود نبوده، ممکن‌الوجود است، در نتیجه، مخلوق خداوند

\* منظور از حکما در این نوشتار حکمای مشاست، مگر اینکه برخلاف آن تصریح شود.

□ فالکل من نظامه الکیانی.

ینشأ من نظامه الربانی.

الالهیات بالمعنی الاخص (به کوشش دکتر محقق)



تجد لسنة الله تحويلاً» (فاطر / ۴۴). «ماکنا معذبین حتى نبعث رسولاً» (الاسراء / ۱۶). «و ما ربک بظلام للعبید» (فصلت / ۴۷). «لیس للانسان الا ما سعی» (النجم / ۴۰). اگر نظمی در کار عالم نبوده و تنها اراده جزافیة خداوند حاکم باشد، نباید سخنی از سنت و قاعده به میان آید. در ادعیه نیز می‌بینیم که از موضع عدل و رحمت و موضع نکال و نقتت سخن به میان آمده است؛ یعنی جایی ایجاب می‌کند که خدا به عدل رفتار کند و در جایی به نقتت: «انت ارحم الراحمین فی موضع العدل و الرحمة و اشد المعاقبین فی موضع النکال و النقمة» (۱۹).

ابن رشد می‌گوید که متکلمان معتقدند که خدا قادر است (بر طبق اراده جزافیة) صورت انسان را در خاک بدون هیچ واسطه‌ای بیافریند؛ فلاسفه می‌گویند اگر چنین چیزی ممکن بود، بدون واسطه آفریدن، حکیمانة‌تر بود تا با واسطه آفریدن؛ در صورتی که خداوند همین با واسطه آفریدن را بهترین نوع خلق و حکیمانة‌ترین آن می‌داند. چنانکه در قرآن کریم فرموده: «لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظماً فکسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارک الله احسن الخالقین» (المؤمنون / ۱۴-۱۲). (۲۰)

به علاوه، «عادة الله» که اشاعره بر آن‌اند، با دغدغه‌ای که حکما برای شناخت قانونمندی جهان دارند سازگار نیست، ابن رشد در این باره می‌گوید: «تأثیر ماده، شرط و معد را در عالم نمی‌توان مینکر شد. اشیاء، حدودی دارند که ضروری الوجود هستند. اینکه می‌توانیم به اشیا اسم و حد بدهیم و بگوییم این آتش است و آن آب؛ اینکه می‌توانیم بگوییم که «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» و حکم در شاهد و غائب یکی است؛ اینکه می‌توانیم برهان و حد بیاوریم؛ اینکه داریم که «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها»؛ همه و همه حکایت از قانونمندی و نظم و ضرورت می‌کند و علم ما به همه این قوانین ضروری است. اگر گفته شود که هیچ علمی ضروری نیست

در جواب می‌گوییم که همین علم هم ضروری نیست. (۲۱)

اشاعره خود را اهل اثبات دانسته و همه صفات اعم از علم، حکمت، اراده، و عدل را برای خداوند اثبات می‌کنند. لیکن صفت قدرت و اراده را بر همه اوصاف حاکم می‌یابند به نحوی که در سایر صفات دست به تأویل می‌زنند. مستند آنان در این حکومت، ظواهری مانند «فعال لما یشاء» و «لایسأل عما یفعل» است. این است که می‌گویند معلوم، تابع علم است و مراد، تابع اراده. نیز آنچه او می‌کند حکمت است و عدل، نه آنکه او مطابق حکمت و عدل عمل کند (آنچه آن خسرو کند شیرین بود)؛ اینکه چیزی را بر چیزی ترجیح دهد ضابطه‌ای ندارد. \* ابن رشد معتقد است که اگر چنین تفسیری از فعل خدا داشتیم راه علم و معرفت بسته می‌شود؛ هیچ قانون ضروری در طبیعت وجود نخواهد داشت؛ نه تنها ضرورت فلسفی بلکه ضرورت منطقی نیز بی‌معنا خواهد بود؛ همه قضایای علوم به صورت قضایای دائمیه غیر ضروریه درمی‌آیند؛ همه به صورت اتفاقات اکثری و یا دائمی جلوه خواهند کرد و دیگر اعتمادی به کار جهان نخواهد بود.

غزالی خود متوجه این اشکالات معرفتی شده و آنها را به صورت اعتراضی بر نظریات خویش مطرح کرده و آنها را از دید مخالفان «محالات شنیعه» نامیده است و می‌گوید:

«بر طبق اصول پذیرفته شده از سوی اشاعره باید جایز بدانیم که کتابی که در خانه داریم به پسری عاقل تبدیل شود. پسری را که در خانه داشتیم به سنگ تبدیل شود. خاکستر را ترک نماییم به مشک مبدل گردد و... و در برابر این سؤال که چه در خانه داری؟

\* مرحوم حاجی در «شرح الاسماء الحسنی» می‌گوید که این لایسأل عما یفعل دهان اشاعره را همه‌جا باز گذاشته است بدان سبب که از آن «قدرت جزافیة» را فهمیده‌اند. لذا به همین اصل در نفی علت غایی، نفی علت فاعلی، نفی حسن و قبح و جواز ترجیح بلا مرجح، همه‌جا تمسک بسته‌اند. (ص ۱۹۳)

جواب دهیم که نمی‌دانم در خانه چیست همین قدر می‌دانم که در خانه کتابی داشتم و شاید تا حال مبدل به اسب شده و...» (۲۲)

ابن‌رشد معتقد است که در این صورت خدا را به صورت پادشاهی جائز و مستبد تصویر کرده‌ایم که فعلش هیچ قابل پیش‌بینی نیست و در نتیجه راه علم ما به هستی بسته می‌شود. (۲۳) یعنی به این معنا دیگر از قانون به هیچ نحوی نمی‌توانیم سخن گفت. غزالی برای فرار از این مطلب چاره‌ای اندیشیده و آن اینکه قانون نه در خارج بلکه در ذهن ماست؛ که آن را هم خدا در ذهن ما آفریده است: «ان الله خلق لنا علماً بان هذه الممكنات لاتقع الا فی اوقات مخصوصة» (۲۴) خداوند برای ما علمی می‌آفریند براینکه این ممکنات تنها در اوقات مخصوصی واقع می‌شوند. (۲۵) ابن‌رشد در جواب می‌گوید: خاصیت علم واقع‌نمایی است والا علم نخواهد بود. (۲۶)

بدین ترتیب باز هم ابن‌رشد جانب قانون و قانونمندی را می‌گیرد. بنابراین در نظام قانونمند جهان از نظر حکمای مشا خداوند هم «با واسطه» و هم «با ضابطه» عمل می‌کند.

### ۳- دیدگاه مالبرانش

مالبرانش برخلاف اشاعره سخت به قانونمندی معتقد است و تفاوت بزرگ او با اشاعره در همین جا ظاهر می‌شود. او با تصویری که متکلمان از خدا به عنوان پادشاه قهاری که قانون نمی‌شناسد ارائه می‌دهند، مخالف است. او هدف خویش را در کتاب «طبیعت و فیض» چنین می‌نگارد:

«هدف فعلی من این است که اثبات کنم خداوند ذاتاً حکیم، عادل و خیر است... اراده‌های او به هیچ وجه کاملاً گزاف و دلخواهانه نیست. به عبارت دیگر اراده‌های او صرفاً به علت قدرت مطلق بودنش، حکیمانه یا عادلانه خوانده نمی‌شود [یعنی اینطور نیست که آنچه آن خسرو کند شیرین بود] بلکه به علت این است که اراده‌های او برطبق قانون ازلی

(قوانین عمومی) تنظیم شده‌اند، یعنی قانونی که تنها می‌تواند عبارت باشد از روابط ضروری بین صفات و کمالاتی که او در ذات خویش داراست» (۲۷) «مفهوم حکمت، عدالت و خیر با مفهوم مشیت کاملاً متفاوت است.» (۲۸)

او نیز همان انتقاد ابن‌رشد را بر تصویر خدا به عنوان قدرت مطلقاً صرف وارد می‌کند و معتقد است که این تصور مانند تصور شاهی است که مشیت و اراده‌اش تابع هیچ قانونی نیست، یعنی در «قلمرو ملک مطلق» خویش هر کار خواست می‌کند. او در برابر این دیدگاه معتقد به «قانون ازلی» و یا قانون عمومی می‌شود و در انتقاد از این دیدگاه می‌گوید:

«اگر خدا تنها قدرت مطلق بود و یا اگر او را تنها به خاطر مشیت و قدرتش می‌ستودیم بدون اینکه هیچ توجهی به سایر صفاتش کنیم، و به طور خلاصه اگر قانون محبوب و اجتناب‌ناپذیر او را در نظر نمی‌گرفتیم، اغراض او چقدر عجیب و غریب می‌شدند. آیا خدایی که قدرت مطلق است نمی‌تواند هر روز یک میلیون سیاره بیافریند و یا جهانهای نو بسازد که هر کدام از قبلی بهتر باشند و هر سال آنها را به یک دانه شن تبدیل کند.» (۲۹)

منظورش از قانون محبوب همان قانون عمومی برخاسته از حکمت است: «خدا حکمتش را بیش از هر چیز دوست دارد.» (۳۰) لذا می‌بینیم که او هر چند، همچون اشاعره، طبیعت، صورت نوعیه، و ضرورت علی و معلولی در طبیعت را نفی می‌کند؛ و هر چند کار خدا را در جهان «بی‌واسطه» می‌داند، اما آن را «بی‌ضابطه» نمی‌یابد. بلکه فعل خداوند را طبق قوانینی می‌بیند که ضروری، عمومی، ازلی و ناشی از صفات و کمالات خداوند است. منتها ضرورت و وجوبی که شبیه «یجب عن الله» حکماست نه «یجب علی الله» معتزله. بنابراین هر چند قولش در این زمینه شبیه معتزله نیست، لیکن با برداشتی که اشاعره از فعل خدا دارند، و تفسیری که از «لایسأل عما یفعل» می‌کنند، نیز بسیار فرق دارد. او فرزند قرنی است که در آن گالیله و نیوتن بر

دارد، ولی «کمال مطلق» فعل را برای چیز دیگری انجام نمی‌دهد و لذا این چرا برای او وجود ندارد. پس در مسأله «عادت‌الله» و «سنت‌الله» مالبرانش موضعی وسط انتخاب می‌کند و در بی واسطه بودن فعل خدا با اشاعره، و در بی ضابطه نبودن آن با حکما موافق است.

### ■ نقد نظر مالبرانش

نفی علیت و اثبات قانونمندی یا به تعبیر ژان وال «تبدیل علیت به قانونمندی» خصوصیتی است که اول بار در فلسفه مالبرانش می‌یابیم. اما مشکل بزرگ او این است که روشن نساخته که تصورش از قانونی که فعل خداست چیست. آیا مثلاً علاوه بر دو شیء A و B خداوند چیز سومی را می‌آفریند به نام «قانون حاکم بر A و B» که همان است که رابطه A و B را تعیین می‌کند؟ یا خیر، خداوند A و B را می‌آفریند و آنها تقاضایی دارند که از ذات آنها برخاسته است و خداوند به این تقاضا ضمن وجود دادن به A و B پاسخ می‌دهد؟ به عبارت دیگر آیا قوانین، حاکم بر پدیده‌ها هستند و یا محکوم پدیده‌ها؟ آیا معنای قانونمندی این است که خداوند موضوعی مانند A را می‌آفریند، سپس بدون آنکه آن موضوع، ذات و تقاضایی داشته باشد به طور ثابت و یکنواخت محمولی را در بر آن موضوع می‌آفریند و معنای قانون حمل این محمول بر آن موضوع است؟ یا خیر، قوانین به صورت گزاره‌هایی بیان می‌شوند که در آنها محمول، لازمه موضوع و تقاضای ذاتی آن است و با آفرینش موضوع، محمول خود به خود ضرورت می‌یابد (ذاتی شیء  $\text{L} \rightarrow \text{M}$  یکن معنای)؟ با توجه به اینکه مالبرانش ذات و ذاتی را منکر است، دیدگاه او همان دیدگاه اول است و قوانین را حاکم بر پدیده‌ها می‌داند نه محکوم آنها. از طرف دیگر او باید معنای «ضابطه‌داری» را بیان کند. این که می‌گوید فعل خدا دارای ضابطه است یعنی چه؟ اگر موضوع هیچ اقتضا و تقاضایی ندارد، در این صورت ضابطه معنا نخواهد داشت و آفرینش

آن بودند که همه نظام هستی را با قوانین عام بیان کنند. خود مالبرانش ریاضی‌دان متبحری است و در فیزیک و مکانیک نیز مطالعات خوبی دارد. لذا نمی‌تواند در باب قانونمندی، موضع اشاعره را اختیار کند. این است که در سراسر کتاب «طبیعت و فیض» طرح او این است که اثبات کند آزاده‌های خدا، چه در نظام طبیعت، و چه در نظام ایمان و نجات انسانها، قانونمند است و تابع قوانینی عام. او در فلسفه خدامحوران خویشتن می‌خواهد نشان دهد که فعل خدا در هستی بی واسطه است اما به هیچ وجه بی ضابطه نیست:

«وقتی می‌گویم خدا افعالش را آزادانه انجام می‌دهد منظورم این نیست که او می‌تواند کار دیگری را انجام دهد که با حکمتش کمتر توافق دارد و کاری را که با حکمتش سازگارتر است کنار گذارد... او به هیچ وجه در انتخابش «لاقید» نیست. او باید کاملترین فعل ممکن را، بسا رعایت بساطت و سادگی و سایط انجام دهد.»<sup>(۳۱)</sup>

در اینجا سخن او با سخن ابن رشد در «تهافت التهافت» که قبلاً نقل کردیم، بسیار نزدیک است. ابن رشد می‌گفت اگر آفرینش انسان از راههای ساده‌تر و بسا وسایط کمتری امکان داشت، دیگر خداوند در خلقت فعلیش احسن الخالقین نبود. مالبرانش نظام فعلی و قانونمند جهانی را ضروری می‌داند؛ منتها ضرورتی که از خدا نشأت گرفته و «یجب عن الله» است نه «یجب علی الله»: «او بر خود واجب کرده است که از قوانین حکمتش تبعیت کند. او همیشه باید از حکیمانانه‌ترین و کاملترین راه عمل نماید.»<sup>(۳۲)</sup>

مالبرانش برای اینکه تفاوت این دو وجوب را کاملاً روشن کند، بلافاصله بعد از «حکمت» از «غناى الهی» نیز سخن می‌گوید که او هیچ کاری را جز برای ذات خود انجام نمی‌دهد آن هم به صورت اختیاری و نه به صورت فیضان، و معنای «لایسأل عما یفعل» نیز همین است. زیرا هر چیزی فعل خود را برای رسیدن به کمال انجام می‌دهد و سؤال «چرا» برای او وجود

هیچ معمولی در دل هیچ موضوعی خلاف ضابطه نخواهد بود. اگر حکمای مشا از حکمت و عدل سخن گفته‌اند آن را «وضع الشیء فی موضعه» تفسیر کرده و به تقاضایی ذاتی در هر موضوعی اعتراف کرده و حکمت را پاسخگویی مناسب با این تقاضا دانسته‌اند. اما مالبرانش که ذات و ذاتیات را انکار کرده است، حکمت را چگونه تفسیر خواهد کرد.

«ضابطه» و «تقاضا» و قانون و حکمت ملازم یکدیگرند. اگر تقاضایی وجود دارد که خدا مطابق آن عمل می‌کند، این تقاضا در کجاست؟ تقاضای آتش سوزاندگی و تقاضای آب خنک کردن است. اگر این تقاضاها در عالم طبیعت وجود داشته باشد که این همان قول به وجود ذات و طبیعت و همان حرف مشائیان است که مالبرانش از آن می‌گریخت؛ اما اگر این تقاضا در عالم بالا وجود دارد که این همان قول به «مثل افلاطونی» است. یعنی باز هم مسأله «کلی طبیعی» مطرح شده و نزاع کهنه افلاطون و ارسطو از نوزنده می‌شود.

البته باتوجه به اشرافی بودن مالبرانش و طرفداری شدیدش از آگوستین، جای هیچ تعجب ندارد که به مُثُل افلاطونی گرایش داشته و لقب «افلاطون مسیحی» و یا «افلاطون فرانسوی» را بگیرد. اما سیری در آثار او نشان می‌دهد که «مُثل» در نظر او بیشتر در نظام معرفتی مطرح‌اند، تا در نظام وجودی. مُثُل عامل معرفت هستند. معرفت ما مستقیماً به مثل تعلق می‌گیرد نه به اشیای مادی خارج. ما همه چیز را بر خدا می‌بینیم یعنی صورت همه چیز را در علم الهی و در مُثُل الهی می‌یابیم.

او در طی یک بحث نسبتاً مفصل با گذشتن از مراحل زیر به نتیجه مطلوب خود می‌رسد:

۱- تصویری که ما از اجسام، و یا هر چیز دیگری که بالذات درک نمی‌کنیم، داریم از ناحیه خود آن اجسام نیامده است.

۲- روح ما نیز قدرت ایجاد و خلق این تصورات را ندارد.

۳- خدا نیز به هنگام خلقت ما آنها را در ما به ودیعه نهاده (این تصورات فطری نیستند) و چنان نیست که هر آنچه ما بیندیشیم آنها را در ما ایجاد کند. (این تصورات متغیر نیستند).

۴- روح نیز همه کمالاتی را که اجسام می‌بیند در خود ندارد. سرانجام پس از رذمه این احتمالات نتیجه می‌گیرد که: «روح، به هنگام ادراک، با موجودی کاملاً متکامل که همه کمالات معقوله (همه صور و مُثُل مخلوقات) را در خود دارد می‌پیوندد و با او متحد می‌شود». (۳۳) بدین ترتیب می‌بینیم که مالبرانش در نظام معرفتی قابل به مُثُل می‌شود؛ اما در باب اینکه همین مُثُل هستند که رب النوع بوده و یا ایجاد تقاضاهایی می‌کنند که رب الارباب بر طبق آن تقاضا، حکیمانه، با ضابطه، و قانونمند عمل می‌کند، مطلبی را که صراحت داشته باشد در آثار او نیافته‌ایم. البته حتی با پذیرش مُثُل افلاطونی مشکل دیگری پیش می‌آید که رابطه آن مُثُل با موجودات حسی چه می‌شود و چرا اقتضا و یا تقاضای آن مُثُل را باید به حساب اقتضا و یا تقاضای این موجودات حسی گذاشت؟

#### ۴- دیدگاه عرفا

طرحی را که مالبرانش در پی آن بود تا نظامی را اثبات کند که در آن، خداوند بی‌واسطه ولی با ضابطه عمل نماید، بدون اینکه هیچ‌یک از اشکالات فوق پیش آید، در نظام عرفانی امثال محیی الدین عربی می‌توان یافت. نباید نفی اقتضا را با نفی تقاضا \* یکی دانست. نفی اقتضا از طبیعت بی‌واسطگی فعل خدا را می‌رساند، اما اثبات تقاضا، با ضابطه بودن آن را. مطرح کردن «اسماء» از یک طرف، و «اعیان ثابتة» (۳۴) از طرف دیگر، این دو مهم را در نظام عرفانی به عهد

\* فرق «اقتضا» و «تقاضا» این است که اقتضا جنبه فعلیت و تأثیر شیء را می‌رساند و حال آنکه تقاضا جنبه قابلیت و استعداد آن را هر چند که در مواردی کلمه اقتضا به همان معنای تقاضا به کار می‌رود.

متوقف‌اند که از آن به «ترتیب اسماء» و «توقیفیت اسماء» یاد می‌کنند.<sup>(۳۶)</sup> هر موجودی مظهر اسمی از اسامی است. به علت وحدت اسم و مسمّا، و به علت اینکه اسم همان ذات همراه با صفت است، پس هر اسمی ذات را به همراه دارد و ذات نیز همه اسم را داراست. پس هر موجودی مظهر همه اسماست.<sup>(۳۷)</sup> لکن بعضی از اسما حاکم‌اند و غالب، و بعضی دیگر محکوم و مغلوب، بر هر شیئی اسمی غالب و حاکم است و سایر اسما در آن شیء مغلوب‌اند.<sup>(۳۸)</sup> البته گاهی یک شیء مظهر ترکیبی از دو یا چند اسم است که در این صورت از «نکاح اسما» سخن به میان می‌آید. همچنین در دل این نظام، درست مثل نظام سنت الله حکما، بین دو قانون تراحم پیش می‌آید. در اینجا مسأله واضحتر است؛ زیرا اسما، مختلف‌اند و هر اسم، رب و پرورندهٔ مربوط خاصی است. لذا بین اسما و نیز بین اعیان تضاد و تخالف هست که در نتیجه این تضاد و تخالف در اعیان خارجی جلوه می‌کند. غفار یک اقتضا دارد و منتقم اقتضایی دیگر؛ هادی یک اقتضا دارد و مضل اقتضایی دیگر. اگر صرفاً همین دورا در نظر بگیریم، در مظاهر آنها نیز تضاد و تخالف خواهد بود.

چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد

موسیئی با موسیئی در جنگ شد<sup>(۳۹)</sup>

از این تخالف و تضاد اسما به عنوان «تنازع اسما» یاد می‌کنند.<sup>(۴۰)</sup> در این تنازع یک اسم غالب می‌شود که در نتیجه دولت آن اسم حکومت پیدا می‌کند. به عبارت دیگر برای هر اسمی دولتی است که اگر خداوند با این اسم ظهور کند، دولت آن اسم ظاهر می‌شود و حکومت را به عهده می‌گیرد؛ از این معنا به «دولت اسماء» یاد می‌کنند.\*

\* البته همه اسماء زیر پوشش امهات اسماء و به خصوص الله و الرحمن هستند و بعضی از اسماء با همه اسماء همراهند مثلاً حکیم با همه همراه است، زیرا خداوند هم در رحیم بودنش حکیم است هم در منتقم بودنش. هم در هادی بودنش حکیم است و هم در مضل بودنش اما هیچگاه مثلاً در محیی بودنش ممیت نیست درحالی که هم در محیی و هم در ممیت بودنش حکیم است.

می‌گیرند. هیچ موجودی هیچ اقتضایی از خود ندارد و این اسماء الله هستند که مقتضی همه اثرها و عامل همه تأثیرهایند. هر موجودی دارای تقاضایی است که برخاسته از عین ثابت اوست. اساس عرفان را مسأله اسمای حسنی تشکیل می‌دهد. کمال بخش حقیقی و تکوینی در کل عالم، اسما هستند. و هر اسمی اقتضای تأثیری دارد که دیگر اسما آن اقتضا را ندارند. این الفاظی که ما می‌گوییم، غفور، رؤوف، ودود، کریم، قدیر، علیم، اینها اسم‌الاسم هستند نه خود آن اسم. آن اسمای حسنی، حقیقی و تکوینی هستند. آنچه از وحدت اسم و مسمی گفته‌اند مربوط به همین اسمای تکوینی است؛ مسمای همه این اسما، همان ذات است و اسم همان ذات است به علاوه صفت. صفت تعیین بخش ذات است و ذاتی که با صفت متعین شده است، می‌شود اسم. از تجلی ذات بر ذات در مقام واحدیت اسما. و صفات پیدا می‌شوند. این اسما و صفات، مظاهری دارند که از آنها به اعیان ثابته یاد می‌شود. اعیان ثابته تقاضاهایی دارند که خداوند مطابق اسما و صفات به آن تقاضاها پاسخ می‌دهد. و در نتیجه اعیان خارجی بوجود می‌آیند. پس بیا یک فیض اعیان ثابته پیدا می‌شوند و با فیض دیگر اعیان خارجی که در اصلاح، فیض اول را فیض اقدس، و فیض دوم را فیض مقدس می‌نامند:

آن یکی فیضش گدا آرد پدید

وان دگر بخشد گدایان را مزید<sup>(۴۱)</sup>

معنای قانون در دید عرفا عبارت است از ارتباط همیشگی و ضروری بین تقاضای اعیان ثابته، و اقتضای اسمای حسنی الهی. چون خداوند یک اسم نداشته بلکه اسمای گوناگون دارد پس قوانین گوناگونی نیز پیدا می‌شوند. چون همگی اسما، زیر پوشش اسم اعظم هستند، پس قوانین مختلف، در کل و در مجموع، یک واحد منسجم را تشکیل می‌دهند. اگر بعضی از اسما را با بعضی دیگر مقایسه کنیم می‌بینیم که بعضی جزئی و بعضی کلی‌اند، بعضی زیر پوشش بعضی دیگرند و بین آنها ترتب و توقف هست، یعنی بعضی بر بعضی مترتب و

یکی از تفاوت‌های عمده عرفا با اشاعره در همین جاست؛ «عرفا معتقدند که ما دونوع عنایت داریم: عنایت تابع، که تابع استدعا و استعداد عین ثابت است و اراده متبوع که همان فیض اقدس است که باعث پیدایش عین ثابت می‌شود. درکل که نگاه می‌کنیم همه از خداست، ولی در داخله نقشه می‌بینیم که بعضی از شوون تابع بعضی شوون دیگرند و این امر قانونمندی را به وجود می‌آورد.» (۴۲) در برابر اشاعره که در مورد خداوند معتقدند که «لایسأل عما یفعل» و اراده او را جز افیه می‌دانند و هیچ اقتضا و تقاضایی را در کار نمی‌بینند. عرفا می‌گویند که «فعال لما یشاء، حکیم است، هر چه می‌خواهد می‌کند، ولی غیرحکمت نمی‌خواهد و به مقتضای استعدادها می‌دهد؛ آتاکم من کل ما سألتموه.» (۴۳)

اشاعره جبری معتقدند که هم علم خدا اصل است و معلوم تابع آن (لذا علم را مرجع می‌دانستند)، و هم اراده خدا اصل است و مراد تابع آن؛ اراده او تابع هیچ ترجیحی نیست بلکه اراده او خود مخصص و مرجع است. اما عرفا می‌گویند که هم علم تابع معلوم است، و هم اراده تابع مراد و متعلق خود؛ تا مرجحی در متعلق نباشد اراده به آن تعلق نمی‌گیرد. مرجح نیز درخواست و تقاضای خود شیء است؛ «آتاکم من کل ما سألتموه» و این سؤال، از اعیان ثابته برمی‌خیزد. «به وسیله اعیان ثابته حق واحد در مجالی گوناگون ظاهر می‌شود، حق در اینجا هر حکمی را می‌پذیرد و حاکم، عین ثابت است. وقتی حق متعدد و متنوع شد، احکام هم متعدد و متنوع می‌شوند.» (۴۴)

قانونمندی بر طبق اعیان ثابته آنقدر ضروری و یقینی است که هر کس به تقاضای اعیان ثابته واقف شود به سرفقدر آشنا شده و حوادث را نه تنها به صورت شرطی، پیش‌بینی می‌کند، بلکه به صورت منجز پیش‌گویی می‌نماید. همین تقاضاست که ربوبیت را معنا می‌بخشد؛ زیرا ربوبیت به این است که یک اسم الهی تدبیر را به عهده می‌گیرد و یک عین ثابت تدبیر را می‌پذیرد. اگر یکی از این دو از بین بروند بساط ربوبیت از بین می‌رود.

اما برای تعیین اینکه در هر شرایطی حکومت به عهده کدام اسم باشد، حاکمی بالاتر لازم می‌آید که آن، اسم اعظم است. اسم اعظم این اسما را هماهنگ کرده و قلمرو هر کدام را مشخص می‌کند. غفار کجا حکومت کند و منتقم کجا؛ آتش کجا بسوزاند (تحت غلبه یک اسم) و کجا نسوزاند (تحت غلبه اسم دیگر) (۴۱). اسم اعظم نیز با حکمت حکومت می‌کند. پس همه این قانونمندیها زیر یک پوشش درمی‌آیند و همه در دل یک نظام حکیمانه قرار می‌گیرند. این حکمت در هر مورد، غلبه اسمی بر اسمای دیگر را اقتضا دارد و این اقتضا نیز تابع تقاضای عین ثابت است.

اشکالی هم که در مورد مثل افلاطونی و ارتباط آن با موجودات محسوس عالم طبیعت مطرح کردیم از راه اتحاد «اسم و مسمما» و «مظهر و ظاهر» حل می‌شود. چرا که موجودات خارجی مظهر اعیان ثابته و اعیان ثابته مظهر اسما و صفات‌اند. اسم همان ذات است که به صفتی متعین شده است. عرفا با تلقی خدا به عنوان «داخل فی الاشیاء لایالممازجة و خارج عنها لایالمزایله» فاصله صور ارسطویی و مثل افلاطونی را از بین می‌برند (صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی) و بر طبق «عالی فی دنوه و دانی فی علوه» به بسیاری از مشکلاتی که قبلاً بدان اشاره شد پاسخ می‌گویند. دیگر نه اشکال مالبرانش بر حکما، که جهان آنها ماشینی خود کار و بی‌نیاز از خداست، پیش می‌آید، و نه اشکال لایب نیتز براکازیونالیزم، که خدای اکازیونالیزم خدای بیرون از ماشین است، مورد پیدا می‌کند.

در نظام عرفا از یک طرف قانونمندی و از سوی دیگر توحید افعالی به بهترین شکل حفظ می‌شود. هر چند موجودات هیچ اقتضا و تأثیری از خود ندارند و همه تأثیر از آن اسماء الله است (توحید افعالی)، اما هر موجودی تقاضایی دارد که ناشی از عین ثابت اوست؛ و کار خداوند بر طبق این تقاضاست (قانونمندی). پس به این معنایی که ذکر شد قوانین حاکم نبوده بلکه محکوم تقاضای اعیان ثابته‌اند.

■ جمع‌بندی دیدگاهها در مورد سنة الله وعادة الله

از مجموع آنچه گفتیم به این نتیجه می‌رسیم که:

۱- اشاعره فعل خدا را بی‌واسطه و بی‌ضابطه می‌دانند؛ نه اقتضا را در موجودات می‌پذیرند و نه تقاضا را؛ هم لامؤثر فی الوجود الا الله را اثبات می‌کنند و هم قانونمندی را نفی. این دیدگاه را نظام «عادت الله» می‌نامیم.

۲- حکمای مشا چون لامؤثر فی الوجود الا الله را نمی‌توانند درست هضم کرده و تبیین نمایند، به نحوی هم اقتضا را در موجودات می‌بایند و هم تقاضا را؛ و فعل خدا را هم با واسطه و هم با ضابطه می‌دانند؛ لذا به قانونمندی نیز سخت معتقدند. این

دیدگاه را نظام «سنت الله» می‌نامیم.

۳- مالبرانش اقتضاء را در موجودات نفی کرده و لامؤثر فی الوجود الا الله را اثبات می‌نماید اما علی‌رغم قبول قانونمندی در فعل خدا، از تبیین «تقاضا» در موجودات بازمانده است. این دیدگاهی است بین عادت الله و سنت الله که فعل خدا را بی‌واسطه لکن باضابطه می‌یابد.

۴- عرفا «اقتضا» را در موجودات رد کرده و قایل به «لامؤثر فی الوجود الا الله» اند. اما تقاضا را در عین ثابت، و از راه اتحاد ظاهر و مظهر در همه موجودات، اثبات کرده و قانونمندی را می‌پذیرند و در نتیجه فعل خدا را بی‌واسطه و با ضابطه می‌بینند. این نظام را نظام «اسماء الله» می‌نامیم.

● یادداشتها

- ۱- کیهان اندیشه، شماره ۵۸، مقاله توحید افعالی.
- ۲- تهافت الفلاسفه، تحقیق دکتر سلیمان دنیا، دارالمعارف مصر، ص ۲۳۸.
- ۳- همان مأخذ، ص ۲۳۹.
4. Fakhry, Majid, Islamic occasionalism London, 1958, p.9.
- ۵- المواقف، شرح السيد الشريف الجرجاني، انتشارات الرضی، قم (۱۳۷۰)، ج ۸، ص ۲۴۱، ۲۴۳.
- ۶- یوسف آتای، دلالة الحائرین، مطبعة جامعة انقره (۱۹۷۲)، ص ۲۰۷.
- ۷- شرح المواقف، ج ۷، ص ۱۳۸.
- ۸- همان مأخذ، ج ۷، ص ۱۳۵، و نیز وی استرین و لفسن، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی (۱۳۶۸)، ص ۵۸۹-۹۰.
- ۹- شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۲۰.
- ۱۰- همان مأخذ، ج ۷، ص ۲۲۹.
11. The search after Truth, trans. Thomas, M. Lennon, ohio state university 1980, p. 224.
12. Ibid, p. 224-5.
13. S.T, P.660.
14. S.T, 448.
- ۱۵- تهافت، ص ۲۳۹.
- ۱۶- ر.ک: شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۸۰.
- ۱۷- همان مأخذ، ج ۳، ۴، ص ۲۳۳.
- ۱۸- ر.ک: تهافت الفلاسفه، مسأله ۱۷، ص ۲۳۷ و عبدالکریم الخطیب القضاة والقدر، ص ۱۶۱.
- ۱۹- مفاتیح الجنان، دعای افتتاح.
- ۲۰- تهافت التهافت، ص ۸۱۰.
- ۲۱- همان، ص ۵-۷۸۱.
- ۲۲- تهافت الفلاسفه، ص ۱-۲۴۰.
- ۲۳ و ۲۴- تهافت التهافت، ص ۷۹۶.
- ۲۵- تهافت الفلاسفه، ص ۲۴۲.
- ۲۶- تهافت التهافت، ص ۷۹۷.
27. N.G p.33.
28. N.G p.33.
29. N.G p.35.
30. N.G p.83.
31. N.G p.162.
32. N.G p.162.

و این تقریباً شبیه همان سخنی است که در قرآن هم آمده است که مثلاً: «کتب علی نفسه الرحمة»، «کتب الله لا غلبن



۳۷- فصوص الحکم، ص ۱۶۷.

۳۸- همان، ص ۶۰.

۳۹- مثنوی.

۴۰- فصوص الحکم، ص ۲۹۳.

۴۱- همان مأخذ، ص ۳۶۲.

۴۲- تقریرات درس فصوص الحکم استاد جوادی آملی.

۴۳- ر.ک: شرح قیصری بر فصوص الحکم، ص ۱۰۳.

۴۴- فصوص الحکم، ص ۱۶۵.

۴۵- ر.ک: شرح قیصری بر فصوص الحکم، فص اسماعیلی،

ص ۲۰۲.

اناورسلی». یعنی شأنی از شؤون الهی بر شأنی دیگر حاکم است، مثلاً حکمت بر قدرت حکومت می‌کند. پس قید و ضرورتی از خارج نبوده که «یجب علی‌الله» شود، بلکه حکومت شأنی از شؤون، بر شأنی دیگر است.

33. S.T pp.217-36.

۳۴- برای توضیح بیشتر این اصطلاحات ر.ک: مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم و نیز شرح مقدمه قیصری از استاد سید جلال‌الدین آشتیانی.

۳۵- مثنوی.

۳۶- برای آشنایی بیشتر با مسائل مطرح شده در این باب ر.ک به مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم.

# ثبت کشتیها و حقوق بین الملل

با تأکید بر پدیده پرچم‌های مصلحتی

تقارن:

دیدخت صادقی حقیقی



سازمان انتشارات کیهان

سازمان انتشارات کیهان منتشر کرده است.

