

بحث خلقت در حکمت اسلامی و مسیحی

صالح حسن‌زاده*

استادیار فلسفه اسلام و غرب، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران
(تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۲/۰۷، تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۰۵/۰۲)

چکیده

نقطه آغاز برای اثبات مخلوقیت عالم «وجود» است. موجودات مشهود جهان، ممکن‌الوجود و در نتیجه معلول‌اند و برای وجود یافتن باید علتی داشته باشند. از آنجا که خداوند وجود اول است و کمال مطلق دارد، به ضرورت باید علت ایجاد هر شیئی باشد که وجود دارد. حکیمان متأله این نوع وجود یافتن را «خلق از عدم» می‌نامند. بر رأی این حکیمان، عالم چه قدیم زمانی باشد، چه حادث زمانی، با فعل خدا موجود شده است. عالم بر طبق علم خدا خلق شده است، پس خلقت فعل آزاد است؛ تنها غایتی که می‌توان برای اراده خدا تصور کرد، وجود خاص اوست. با این حساب، خلقت، احسان خداست. خلق علی و مستقل، خاص خداست، زیرا که تنها خدا وجود است و ذات او عین وجود است. متألهان در پاسخ این سؤال که: اگر جهان بر اساس کمال خداوند خلق شده و از آن بهره‌مند گردیده است، پس شر از کجا در عالم راه یافته است؟ می‌گویند: به‌طور ذاتی در جهان شر یافت نمی‌شود؛ آنچه شر انگاشته می‌شود، عدمی، تبعی و عارضی است.

این مقاله، موضوع خلقت را براساس آرای متفکران مسلمان و مسیحی به ویژه، آکویناس، حکیم مسیحی و علامه طباطبایی، حکیم مسلمان مورد بررسی قرار داده است. هرچند، حکمت مسیحی قرون وسطی و حکمت اسلامی باهم وجوه اختلاف و مغایرت دارند؛ اما در اصل به هم نزدیک‌اند، زیرا در هر دو حکمت مدار همه چیز خداست؛ از طرف دیگر، متفکران مسیحی قرون وسطی آثار حکمای اسلامی را مانند فارابی و ابن‌سینا، می‌شناخته و از آنها استفاده می‌کرده‌اند. بنابراین میان آنان نوعی هم‌زبانی و هم‌داستانی بوده است.

کلیدواژه‌ها: خدا، خلقت، غایت، حدوث و قدم، شر، حکمت اسلامی و مسیحی.

*. E-mail: Sa.hassanzadeh@yahoo.com

مقدمه

خدای ادیان ابراهیمی خدای خالق است. این صفت یکی از خصوصیات انحصاری خدا در ادیان یهودی، مسیحی و اسلام است؛ صفتی که نزد خدایان یونانی و رومی دیده نمی‌شود. متفکران مسلمان و مسیحی از جمله اوگوستینوس، آکویناس، صدر المتألهین و علامه طباطبایی خصوصیتی را برای فعل خالقیت خداوند ذکر کرده‌اند: خلقت ارادی در مقابل خلقت ضروری، خلقت از عدم در مقابل خلقت از ماده و خلقت در زمان یا با زمان در مقابل خلقت ازلی و قبل از زمان.

«محرک لایتحرك» ارسطو خالق نیست؛ زیرا به نظر او حرکت، دایره‌وار و فلکی است و این حرکت فقط در داخل آن تحقق پیدا می‌کند نه در علت مقدم بر آن. اما به عقیده حکمای مسیحی و مسلمان، سلسله فعل و قوه و علل و معلولات زمانی، مربوط به یک علت اولیه‌ای است که جهان را به نحو خلق الساعه، آفریده است و آن همان خدا است. اسم این خدا در تورات «وجود» است (سفر خروج، باب سوم، آیه ۱۴). اما خدای ارسطو تنها، چیزی است که او را دوست دارند. برهان امکان و وجود، کامل‌ترین دلیل بر خالقیت خداست، اما برهان محرک ارسطو، خالقیت او را اثبات نمی‌کند. در جهانی که افلاطون و ارسطو آن را تصور می‌کردند خدا و جهان از ازل تا ابد در عرض یکدیگرند. اما حکمای مسیحی و مسلمان خدا را منشأ وجودی جهان می‌دانند؛ اگر خدا نبود، جهان هم نبود. غایت جهان یونان حال در داخل اشیاء و مقارن با نظام خود آن‌هاست، اما مسیحیان و مسلمانان به غایت متعالی قائل‌اند که با عنایت خود، خالق وجود و نظام عالم است.

رابطه خدا و طبیعت

توماس و طباطبایی رابطه خدا و طبیعت را با توسل به وجود برقرار کردند. در براهین اثبات وجود خدا آنان به اثبات این امر پرداختند که موجودات این جهان ممکن‌الوجود و در نتیجه معلول‌اند و برای وجود یافتن باید علتی داشته باشند. نخستین علت همه علت‌ها را «خدا» می‌نامند. طباطبایی می‌گوید: «أن الواجب تعالی مبدأ لكل ممكن موجود» (طباطبایی، بی‌تا: ۳۰۰). از آنجا که خداوند وجود اول است و کمال مطلق دارد، پس به ضرورت باید علت ایجاد هر شیء باشد که وجود دارد.

توماس می‌گوید: «همه موجودات از خدا، توسط خدا و در خداوند».

(of Him, and by Him, and in Him are all things Aquinas, 1952: 238)

توماس این نوع وجود یافتن را «خلق از عدم» (creatio ex nihilo) نامید (Ibid: 241). خلق از عدم برای توماس اعطای وجود است به چیزی که از هیچ به وجود آمده است. می‌دانیم که ارسطو قائل به خلق موجودات نیست. خدای ارسطو محرک اول و صرف عقل و فعلیت محض و غایت موجودات است و کمال منتظر ندارد. به عبارت دیگر، خدا در فلسفه ارسطو علت فاعلی نیست؛ بلکه علت غایی است (ارسطو، ۱۳۷۹: ۳۹۹-۴۰۸). همچنین خدای توماس مانند صانع افلاطون نیست که برای ایجاد جهان ماده‌ای نخستین داشته باشد و روی آن تصاویر مُثُل را پیاده کند. سن توماس خدا را صرف غایت یا صانع نمی‌داند و به این اکتفا نمی‌کند که کمال منتظر ندارد، بلکه او را وجودی می‌داند که موجودات را از کتم عدم به‌منصه ظهور آورده و خالق عالم و آدم است. خدا در فلسفه ارسطو مرید نیست، حتی علم به موجودات هم ندارد؛ بلکه صرف عقل است ولی سن توماس خدا را وجود صرف می‌داند که ذات او و علم و اراده او عین وجود است (Ibid: 14). به نظر او اراده، لازمه وجود عقل است و در اینجا دیگر از افاضه صور و قدم ماده اولی هم بحثی نیست؛ ماده و صورت هر دو مخلوق خدا هستند و این عالم بر طبق نظامی که خدا خواسته، آفریده شده است. پس باید قبول داشت که خدا پیش از آنکه علت هرگونه امر دیگری در طبیعت باشد، علت وجود طبیعت است؛ از همین رو همه ادله‌ای که مسیحیان می‌آورند تا خدا را به عنوان علت فاعلی اثبات کنند، خالقیت خدا را نیز به ثبوت می‌رسانند. به همین دلیل توماس با تفسیر محرک اول ارسطو می‌گفت که باید قبلاً وجود داشت تا بتوان محرک بود ... پس باید محرک اولی باشد که خود او با شیء دیگری تحریک نشود و همو خداست (Ibid: 12).

حکمای اسلامی هم خداوند را صرف عقل و فعلیت تام نمی‌دانند، بلکه صفات علم و اراده و قدرت را عین ذات او می‌دانند. آن‌ها قائل‌اند که موجودات صادر از خدا هستند و خداوند قدیم بالذات است که مسبوق به عدم ذاتی و یا عدم مجامع نیست و ماسوی‌الله قدیم زمانی و حادث ذاتی هستند، یعنی وجودشان مسبوق به عدم ذاتی و غیر مقابل (عدم مجامع) است (ابن‌سینا، ۱۳۶۸: نمط ۵، ۲۸۱-۲۹۱؛ طباطبایی، بی تا: ۲۳۳).

حدوث و قدم عالم

به نظر توماس وقتی گفته می‌شود که اشیاء از ابتدای زمان خلق شده بودند، مراد آن نیست که آغاز زمان ملاک و مقیاس خلق باشد؛ بلکه آسمان و زمین مقارن با خلق زمان آفریده شده است. پس زمان در ضمن مخلوقات است نه خارج از آن. در خلق هم میان خدا و عالم واسطه‌ای نیست، بلکه عالم در فعل صرف تجلی وجود به نحو بی‌واسطه خلق می‌شود. نتیجه این قول آن

است که عالم حادث است اما نه حادث زمانی، زیرا سن توماس قائل نیست که موجودات مسبوق به زمان باشند. آنچه در کلام او صریح است اینکه موجودات مسبوق به علت‌اند و هرچه مسبوق به زمان باشد و علت داشته باشد، حادث ذاتی است و حادث ذاتی می‌تواند قدیم زمانی باشد. آیا سن توماس این نتیجه را می‌پذیرد که عالم، قدیم زمانی و حادث ذاتی است نه حادث زمانی؟ او اصراری در این قول ندارد.

سن بوناونتورا در مقابل ابن‌رشد که به تبعیت از فلسفه مشاء قائل به قدم عالم بود سعی می‌کرد که حدوث زمان عالم را اثبات کند؛ اما توماس، کمیت عقل را در این مورد لنگ می‌داند و منکر است که به‌مدد عقل بتوان اثبات کرد که عالم حادث است یا قدیم. پس او نه دلایل ابن‌رشد را می‌پذیرد و نه به سعی و اهتمام سن بوناونتورا واقعی می‌نهد، بلکه اکتفا می‌کند به اینکه حکم وحی الهی را در مورد آغاز زمانی خلقت عالم بپذیرد (Davies, 2002: 91; Aquinas, Ibid: 250).

حاصل نظر او در این باب، آن است که اگر به برهان آتی بپردازیم، یعنی از ذات موجود بخواهیم به قدم یا حدوث آن پی‌ببریم؛ لحاظ زمان مورد ندارد و ذات شیء اقتضای زمان نمی‌کند و اگر از اراده الهی آغاز کنیم و بگوییم موجودات به اراده خداوندی ایجاد شده‌اند، از کجا بدانیم که اراده به قدم عالم تعلق گرفته است یا به حدوث آن؛ زیرا ما هرگز به کنه ذات او نمی‌توانیم پی‌ببریم. پس ممتنع نیست که عالم قدیم زمانی باشد و قول به حدوث زمانی آن را هم نمی‌توان مردود دانست. به‌رحال، هیچ‌یک از این دو قول منافاتی با فاعلیت خدا ندارد. همه موجودات با فعل ایجاد خدا موجود شده‌اند (ر.ک. اوسترین ولفسن، ۱۳۶۸: ۴۹۸-۴۸۷؛ ایلخانی، ۱۳۸۲: ۴۴۹).

مسئله‌ای که در اینجا پیش می‌آید و در تمام دوره فلسفه اروپا و مسیحیت مطرح بوده، این است که اگر وجود اعلایی در کار است، چرا این وجود اعلی، علت است؟ چرا باید موجوداتی باشند که صرفاً ممکن‌الوجودند؟ کوتاه سخن اینکه اگر خدایی نیست، چگونه ممکن است عالمی در کار باشد و اگر خدایی در کار است، چرا باید عالمی موجود باشد؟

این پرسش‌ها در واقع تعبیر دیگری است از این پرسش که: «چرا باید به‌جای عدم، چیزی وجود داشته باشد؟» این پرسش از منشأ اصلی اشیاء و جهان بود که یونانیان تصویری از آن نداشتند و در اصل از لایب‌نیتس به وام گرفته شده است. حال، اگر وجود واجب، مطلق و نخستینی در کار است، این سؤال نسبت به چنین وجودی مطرح نمی‌شود. چیزی که واجب است، نمی‌تواند موجود نباشد؛ چنین وجودی نمی‌تواند آنچه هست نباشد؛ چنین وجودی کاملاً معقول است. ابن‌سینا در روابط این مجموعه مابعدالطبیعی می‌گوید: «وجود، ممکن و واجب اولین مفاهیمی هستند که در ابتدای مواجهه عقل با اشیاء برای ما معلوم می‌گردند و وارد عقل

می‌شوند» (ابن‌سینا، ۱۳۶۸: نمط ۴، فصل ۹). پس سؤال از اینکه «چرا عدم، همه‌جا را فرا نگرفته است»، برای عقل سلیم، بی‌جهت و بی‌دلیل نیست. ارسطو نمونه‌ای عالی از این‌گرایش ذهنی است که خواسته این مسئله را با فرض محرک بی‌حرکت توجیه کند، اما هرگز به پاسخ کامل نرسیده است؛ زیرا در نظر او صور نوعیه و ماده‌اولی از ازل در عالم بوده‌اند. این همان مسئله‌غایت است که هنوز هم مورد توجه فلسفه غرب و تفکرات مسیحی است.

حدوث عالم از نگاه علامه طباطبایی

حدوث عالم از مسائلی است که از زمان باستان میان دانشمندان مورد گفت‌وگو بوده و همیشه دو دسته از آنان را که مثبت و نافی آن بوده‌اند، به خود مشغول داشته است. ما در اینجا تنها شالوده سخن را، با توجه به رأی علامه طباطبایی، در دو مقام ایراد می‌کنیم:

۱. جهان طبیعت، حادث علی است؛ زیرا همه جهان ماده در عین اینکه کثرتی به حساب اجزاء دارد، یک واحد حقیقی است و چون عین حرکت و تغییر و تحول می‌باشد، ناچار هستی آن از خودش سرچشمه نمی‌گیرد؛ زیرا چون ذات و هویتش با بود و نبود تغییر می‌پذیرد و اتفاقی نیز در کار نیست؛ خودش خودش را ایجاد نکرده و ناچار علتی جز خود دارد که وجود ضروری وی به جهان وجود ضروری جبری می‌دهد و هستی ضروری علت تامه مقدم بر وجود ضروری معلول است؛ در نتیجه جهان طبیعت، حادث علی است.

۲. جهان طبیعت حادث زمانی است؛ زیرا پیکره زمانی که گهواره جهان طبیعت شمرده می‌شود، چنانکه گفته شد، هر قطعه آن نسبت به قطعه پیشین خود حدوث زمانی دارد؛ زیرا فعلیتش مسبوق است به امکانی که در قطعه پیشین موجود است و همین مقدم‌بودن قطعه پیشین نیز مستند به همان امکان نامبرده می‌باشد؛ پس همین امکان نسبت به فعلیت نامبرده، چنان که تقدم زمانی دارد، قدم زمانی نیز دارد و فعلیت نامبرده نسبت به همین امکان، تأخر زمانی و حدوث زمانی دارد. همین حقیقت در خود پیکره زمان که یک واحد است، موجود می‌باشد؛ زیرا فعلیت زمان آمیخته و آغشته با امکان و مسبوق به امکان است؛ پس مجموع وجود زمانی نیز دارای حدوث زمانی است و حوادث زمانی نیز یکجا تابع وجود زمان هستند؛ چنان که اجزاء حوادث تابع اجزاء زمان بودند (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۵۰: ج ۴، ۲۶۸ و مقاله ۱۴).

در اینجا شاید تبیین نحوه فاعلیت خدا به حل مسئله حدوث جهان و منشأ اصلی اشیاء کمک کند.

نحوهٔ فاعلیت خدا

فاعلیت اقسام مختلف دارد و باید بررسی شود که فاعلیت خداوند از نظر حکیمان به چه نحو است.

مرحوم علامه طباطبایی در *نهایة الحکمه* (بی تا: ۱۷۲) علل فاعلی را هشت قسم می‌داند: ۱. فاعل بالطبع؛ ۲. فاعل بالقسر؛ ۳. فاعل بالجبر؛ ۴. فاعل بالرضا؛ ۵. فاعل بالقصد؛ ۶. فاعل بالعناية؛ ۷. فاعل بالتجلی؛ ۸. فاعل بالتسخیر.

ملاصدرا در *منهج سوم رسالهٔ مشاعر می‌گوید*: «و صانع العالم فاعل بالطبع عند الدهریة و الطباعیة و بالقصد مع الداعی عند المعتزلة و بغير الداعی عند اکثر المتکلمین و بالرضا عند الاشرقیین و بالعناية عند جمهور الحکماء و بالتجلی عند الصوفیة و لكل وجهة هو مولیها، فاستبقوا الخیرات» (شیرازی، بی تا: ۳۰۳).

مرحوم ملاعبدالله زوزی در *اللمعات الالهیه می‌گوید*: «ملاصدرا بیان نکرده است که مراد از فاعل بالتجلی چه چیز است، اما من بیان نمودم که فاعل بالعناية دو قسم است: یکی آن است که علم به نظام اتم عین ذات فاعل باشد، دوم آن است که از لوازم ذات فاعل و زاید بر ذات او باشد و مراد آن محقق از فاعل بالتجلی در کتاب *مشاعر قسم اول از فاعل بالعناية است*» (زوزی، ۱۳۶۱: ۳۷۶).

پس فاعل بالتجلی برمی‌گردد به فاعل بالعناية که صدر المتألهین آن را اختیار نموده است. مرحوم الهی قمشه‌ای نیز علاوه بر این اقسام، فاعل بالعشق را ذکر می‌کند و احتمال می‌دهد که این قسم به فاعل بالتجلی بازگشت کند (حسن زادهٔ املی، ۱۳۸۷: ۱۷۲، به نقل از کاکایی، ۱۳۷۴: ۲۳۸).

همان‌طور که از عبارت «و بالعناية عند جمهور الحکماء» استفاده می‌گردد، ابن‌سینا هم خداوند را فاعل بالعناية می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۸: نمط ۵، فصل ۹، ۳۲۶).

توماس با هیچ‌یک از اقوال اشاعره و معتزله موافق نیست؛ زیرا فعل فاعل را ناظر به غرضی خارج از ذات نمی‌داند. فعل خدا به نظر او لازمهٔ خیریت ذات کامل است و همهٔ مخلوقات از این خیر بهره دارند (داوری، ۱۳۸۰: ۷۸). پس، از خدا فعلی صادر نمی‌شود مگر به مقتضای خیر. او در فعل خود نه قاصد است، نه عاثر و نه اراده‌اش به امر محال تعلق می‌گیرد.

با توجه به این مطالب، نمی‌توان آرای توماس در مورد خلق و ایجاد عالم و به‌طور کلی فعل الهی را با اقوال اشاعره مقایسه کرد؛ زیرا به نظر این‌ها تعلق فعل خدا بر امر محال ممتنع نیست. پس چه نسبتی میان آرای او و اقوال حکمای اسلامی وجود دارد؟ در اینکه آلبرت کبیر و توماس توجهی به آثار ابن‌سینا داشته‌اند، تردیدی نیست؛ اما روح کلام توماس را بیشتر باید

به آرای متکلمان متأخر مسلمان نزدیک دانست، گرچه در نحوه بیان مطالب به حکما و مخصوصاً به ابن‌سینا نزدیک‌تر است (همان).

مطابق رأی توماس، درست نیست که بپرسیم خدا چرا و از چه جهت موجودات را خلق کرده است؛ خدا غنی بالذات است و نیازی به خلق نداشته و موجودات را به عنایت آفریده است. پس خدا فاعل بالعنایه است و معنی فاعل بالعنایه این است که صور موجودات در مقام ذات و زائد بر ذات، در ازل در علم خدا موجود بوده و عالم بر طبق این نظام خلق شده است (Aquinas, Ibid: 75-93; 241).

پس، به هر حال، اعم از اینکه خداوند به وساطت مجردات یا بی‌واسطه، فیض وجود به موجودات ارزانی داشته باشد، خلق و ایجاد بر طبق حکمت و علم بوده است. به نظر توماس خلق و ایجاد موجودات ناشی از هیچ‌گونه ضرورتی نبوده است و اگر می‌گوید وجود موجودات لازمه علم به خیر و نظام احسن است، این خیریت که عبارت از عنایت است، زائد بر ذات نیست. خدا خیر محض است و کائنات همگی با ظهور و تجلی خیریت الهی به غایت و کمال خویش می‌رسند؛ نه اینکه او مستکمل به غیر و به کائنات باشد (Ibid: 28 & 241).

پیش‌تر اشاره شد که خدا در تفکر توماس و ابن‌سینا فاعل بالعنایه است و عالم به عنایت او موجود شده است. در مورد علم خدا هم می‌توان استنباط کرد که توماس مانند ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۶۸: نمط ۷، فصل ۱۳، ۳۸۶) به علم حصولی فعلی خدا قائل است و کائنات بر اساس همین علم ایجاد شده است (Ibid: 75 & 91).

پس با توجه به نکات بالا می‌توان گفت به نظر توماس خلقت، فعل آزاد خداوند است او تصمیم گرفت و خلق کرد. او می‌توانست خلقت نکند و یا اینکه عالم را طوری دیگر خلق کند. خلقت فعلی آگاهانه بوده است؛ یعنی خداوند در عقل بی‌کران خود تصویر همه‌چیز را داشته و دارد. او می‌دانسته و می‌داند که چه می‌خواهد خلق کند و در آینده نیز چه موجوداتی پا به عرصه وجود خواهند گذاشت. خدای توماس تمام جزئیات و هر چه را قابل تصور است، می‌داند. نظم و غایت عالم نیز نشان می‌دهد که خلقت به‌طور آگاهانه انجام یافته است. به عبارت دیگر، مشیته عاقل بر جهان حاکم است (ابلیخانی، ۱۳۸۲: ۴۴۷؛ Davies, 2002: 135).

آیا فعل خدا علتی دارد؟

جست‌وجوی جهت کافی برای خلقت به معنای جست‌وجوی علت برای فعل خدا نیست؛ زیرا فعل خلق، خود خالق است و علتی ندارد، بلکه خود اوست که علت است. جست‌وجوی علت برای اراده خدا به‌طور ضمنی مستلزم قبول شیئی است که اقدام بر اراده او باشد و حال آنکه اراده او اقدام بر کل ما سواست (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۱۵۱). توماس با تصدیق این قول از این نیز

فرا تر رفت و گفت: «فرض هر گونه علتی برای فعل خدا، اعم از بیرونی یا درونی ممتنع است» (همان). در واقع ممکن نیست بتوان علت دیگری برای اراده او جز علم او تصور کرد؛ یعنی علم او در اراده او تأثیر می‌کند؛ اما باید توجه کرد که علم خدا و اراده خدا هر دو خود خدایند. در هر صورت از آنجا که چیزی بزرگ‌تر از اراده الهی نمی‌تواند باشد، ما نباید به دنبال علت آن باشیم (Aquinas, Ibid: I,109).

پس چگونه می‌توان رابطه علیت را در خود خدا صادق دانست؟ آیا می‌توان فرض کرد که اراده خدا از لحاظ غایت به کار افتد، بدون اینکه این غایت به عنوان علت غایی آن اراده باشد؟ خدا اراده می‌کند تا هر معلولی به سبب علت خویش موجود گردد و مشیت او بر این امر تعلق می‌گیرد که همه اشیاء به سبب غایات خویش موجود شوند. در واقع، خدا به وسیله یک عمل، غایت را همراه با وسیله‌ای که به سوی آن ترتیب می‌یابد، اراده می‌کند. به استنباط خود آکوئیناس: «همان‌طور که خدا با یک فعل به همه اشیاء در ذات خویش عالم است، با یک فعل نیز همه اشیاء را در خیریت خود اراده می‌کند» (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۲۷۸).

خداوند، علت غایی عالم

با در نظر گرفتن نکات بالا، تنها غایتی که می‌توان برای اراده خدا تصور کرد، وجود خاص اوست و چون این وجود از آن حیث که غایت اراده اوست با خیر مترادف است، می‌توان گفت که تنها غایت ممکن برای فعل خدا کمال محض اوست. به عبارت دیگر خدا بالضرورة خود را اراده می‌کند و اراده او جز به خود او تعلق نمی‌گیرد و نسبت به خود اوست که ماسوای او نیز اراده می‌شود (Davies, 2002: 139; Aquinas, Ibid: I.28, 104, 240).

پس می‌توان گفت وجه خلقت، احسان خداست. به گفته آگوستینوس که بعدها توماس هم آن را باز گفت، چون خدا نیکوست ما وجود داریم یا به بیان دیگری از توماس، خیر آن است که مفیض باشد؛ یعنی خویشتن را منتشر سازد (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۱۵۲ و حواشی آن؛ Ibid). در شأن فاعل نخست نیست که برای کسب مقصودی عمل کند. او فقط می‌خواهد کمال خویش را انتقال دهد، کمالی که خیر اوست. هر مخلوقی نیز در صدد است کمال خاص خود را به دست آورد. این کمال، شبیه کمال و خیر الهی است؛ بنابراین خیر الهی، مقصود و غایت تمام موجودات است (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۴۴). اما باید دید که اگر خیر، جهت کافی و قصوای خلقت است، جهت این خیر چیست؟ این پرسش در فلسفه افلاطون جواب ندارد؛ زیرا به عقیده او وجود خیر اعلی است. در رساله تیمائوس (E. ۲۹) آمده است که وجود صانع الهی و فقدان بخل در او، جهت فعالیت او در تنظیم و تربیت موجود است.

اما توماس این بحث را پیش آورد که از چه رو خیر دارای این صفت است؟ وی در جواب، این دلیل را آورد که (Aquinas, Ibid: 1, 110) خیر یکی از جنبه‌های استعلایی وجود است. خیر از نگاه علم مابعدالطبیعه، همان وجود است، از آن حیث که مراد است؛ یعنی اگر کمال فعلیت او را خیر بدانیم، چنین کمالی او را به افادهٔ اختیاری وجود فرا می‌خواند.

این معنا با مجازدانستن (زیلسون، ۱۳۶۶: ۱۵۴) قیاس به انسان، در مباحث الهیات هم قابل تبیین است. فاعلیت انسان از طریق افعال و آثار او صادر می‌شود و باعث تحسین و اعجاب می‌گردد؛ پس در خداوند هم به تبع وجود است که آثار و افعال او پدید می‌آید (Ibid)، زیرا وجود مفیض است.

مماثلت، مشابهت و بهره‌مندی

تفسیر بالا از علیت تامه، وارد کردن رابطه‌ای تازه به نام «مماثلت» میان علت و معلول است. چون علت از آن حیث که بالفعل است اثر می‌نهد، پس هر علتی معلولی را که شبیه اوست، پدید می‌آورد. اگر جهان در نظر اکویناس معلول خداست و معلول هم به معنای مخلوق است، پس جهان باید موجودی شبیه خدا باشد؛ البته جز مشابهت یا مماثلت هیچ نمی‌توان گفت (C.f: Ibid: I. 66).

حکمت الهی مسیحی غالباً مشتمل بر مفاهیم مشابهت و استفاضه یا به اصطلاح دیگر همانندی و بهره‌مندی است. مادهٔ جهان بر حسب فلسفهٔ مسیحی چنان است که هم وجود و هم صورت آن از خدا کسب فیض می‌کند. این برخلاف نظر افلاطون است، زیرا ماده‌ای که صانع به کار می‌برد، با اخذ فیض از مثل صورت می‌پذیرد. توماس معتقد است (Ibid: 248) جوهر اشیاء و صورت آن‌ها و نظم واحد حاکم بر ذوات آن‌ها نشان‌های از یگانگی در سه‌گانگی خدایی است که خالق آن‌هاست. توماس در بند هشت همین پرسش (۴۵) با تفکیک عمل خلقت از عمل تولید، می‌گوید: آفرینش (بهره‌مندی) میان طبیعت و هنر هم وجود دارد (C.f: Davies, 2002: 89, 163; Aquinas, 1998: 18, 142).

از اینجا می‌توان دریافت که عالم در نظر توماس از قداست بهره‌مند است؛ یعنی هر اندازه که در طبیعت خوض کنند، به همان اندازه خدا را در جهان نافذ می‌یابند. توماس بر این عقیده بود که جملهٔ علل ثانیه از علت اولی تأثیر گرفته‌اند و مشابهت با خدا دارند. خدا موجود واجب‌الوجود است، واجب‌الوجود نیز باید واحد باشد. ضروری است که دیگر موجودات که با مراتب مختلف بهره‌مندی در وجود، موجودند و بر این اساس دارای کمال‌های متفاوت می‌شوند، معلول موجود و کمال مطلق باشند. دهنده (خدا) در مرحله‌ای برتر از گیرنده (موجودات) است؛ دهنده، وجود مطلق یا فعل مطلق وجود است و گیرنده یا به عبارت بهتر، گیرندگان موجودات

محدود یا افعال محدود وجودند. اصولاً هر چه وجودش از ماهیتش متمایز است، ممکن‌الوجود است و در بودن، محتاج دریافت وجود از وجود محض است. ماهیات موجودات فعل وجود را دریافت می‌کنند؛ دریافت وجود و کمالات چیزی از وجود یا کمالات مطلق الوهیت نمی‌کاهد. هر چه هست در او بی‌نهایت و مطلق است و از بی‌نهایت چیزی کاسته نمی‌شود (این پرسش در فلسفه افلاطون جواب ندارد؛ زیرا به عقیده او وجود، خیر اعلی است. در رساله تیمائوس (E. ۲۹) آمده است که وجود صانع الهی و فقدان بخل در او، جهت فعالیت او در تنظیم و تربیت موجود است. (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۴۴۶).

متعلق خلقت

همان‌طور که اشاره شد، خلقت فعلی از قبیل جود و فیض است. توماس در اینجا این پرسش را مطرح می‌کند که (Aquinas, Ibid: 244) این جود به چه چیز تعلق می‌گیرد؟ چون خدا خیر مطلق است، آنچه می‌تواند بخشید چیست؟ چون مخلوقات هیچ نیست، آنچه او به این «هیچ» می‌تواند داد چه خواهد بود؟ این مسئله از یک سو به مناسبات خیر مطلق با مراتب خیر مربوط است (Ibid, 241) و از طرف دیگر هم با علیت فاعلی و غایی ربط پیدا می‌کند (C.f: Davies, 2002: 89, 150) در *امثال سلیمان* (کتاب مقدس، باب ۱۶، آیه ۴: ۷۴۶) آمده است که: «خداوند هر چیز را برای غایت آن ساخته است...». تفسیر درست این کلام به طوری که با دیدگاه توماس سازگار بیاید، تنها با تأویل خیر به وجود و نیز تحویل غایت - به وساطت خیر - به وجود ممکن است. به عبارت دیگر، خیر همان وجود است از آن حیث که مطلوب است و خیری که خدا جهان را از لحاظ آن آفریده است، جز نفس وجود مطلق نیست و همین وجود مطلق است که در مقام فعلیت خود خالق است.

البته واضح است که مقصد بودن نفس وجود مطلق و خیریت محض برای خدا به این معنا نیست که خداوند چنین فری را تحصیل کند، زیرا که در خود او حاصل است؛ هم‌چنین بدان معنا نیست که آن را تکمیل کند، زیرا او در نهایت اوج کمال است؛ بلکه بدین معناست که آن را به ما منتقل کند (اقتباس از: ژیلسون، ۱۳۶۶: ۱۶۴ و حواشی آن).

آگوستینوس از همین طریق ستایش‌هایی را که خدا در کتاب مقدس در شأن خود آورده است، تفسیر کرد و بر آن شد که چون خدا صفات جلال و جمال خود را بازمی‌گوید، از این راه چیزی فرا نمی‌گیرد و بزرگ‌تر از آنچه هست نمی‌شود؛ بلکه ذکر این صفات باعث آن می‌گردد که ما او را بهتر بشناسیم؛ پس ماییم که از آن‌ها سود می‌جوییم (ر.ک. ایلخانی، ۱۳۸۰: ۱۹۷ به بعد و ۲۸۱ به بعد؛ ژیلسون، ۱۳۶۶: حواشی فصل ۵، ۱۷۹). توماس آکوئیناس همین بیان را از سرگرفت و آیه ۴/امثال سلیمان را نیز - که بدان اشاره شد - به همین معنا تفسیر کرد.

پس آفرینش موجودات، برای این نیست که خدا را برای خدا معلوم دارد؛ بلکه سبب می‌شود موجودات مانند خود خداوند از فرآیند بر خوردار شوند و در همان حال که از وجود او بهره می‌گیرند، از بهجت او نیز نصیب می‌برند.

این ملاحظات ما را به این نتیجه می‌رساند که عالم چون معلوم علت غایی است، ضرورتاً ملازم غایت است؛ یعنی در هیچ موردی نمی‌توان تبیین اشیاء را از توجه به جهت وجود آن‌ها تفکیک کرد؛ هر چند سعی در فهم و تبیین آن‌ها، همان‌طور که بیکن و دکارت معتقد بودند، عقیم است و تنها اختصاص به خدا دارد. فکر مسیحی اعتقاد به علیت غایی را حفظ کرده تا عالم امکان را به عنوان مخلوق خدا، معقول و موجه نماید. در نفی و اثبات علت غایی میان فلسفه و علم مناقشات فراوانی وجود دارد که در این مقاله مجال پرداختن به آن‌ها نیست.

هر چه باشد اعتقاد به اصل غایت در میان مسیحیان، نتیجه‌ای است که بلاواسطه از مفهوم خلقت استنتاج می‌شود. علت غایی از عالم مخلوق مفهوم می‌گردد، عالمی که تابع اراده‌ی خدای فاعل مختار است؛ - همان خدایی که در عهدین او را ذکر کرده‌اند - زیرا غایتی در کار نمی‌تواند بود مگر اینکه عقلی را منشأ اشیاء (جهان) بدانیم و این عقل را به شخصی که آفریدگار جهان است، منسوب سازیم. توماس خلقت را عمل مشترک میان کل تثلیث می‌داند (Aquinas, 1998: 142; & 1952: I.247). اینکه «خلق» کاری است مشترک بین سه اقنوم، بدین معناست که خلق به عین هستی خدا مربوط است و از آنجا که وجود خدا عین ذات است و ذات مشترک بین سه اقنوم (در وحدت ذاتی‌شان) است از این جهت است که خلق، کار مشترک کل تثلیث است؛ چون خلق، مناسب وجود خداست (C.f: Davies, 2002: 163 Aquinas, 1998: 142).

یکی از نتایج قهری این استنباط این است که تنها خدا می‌تواند وجود را اعطا کند، چون فقط خدا فعلیت محض هستی است. پس فعل «خلق» خاص خداست. موجودات ممکن و حتی انسان صانع نمی‌توانند آنچه را که از خود آن‌ها نیست، افاده کنند و به همین دلیل علیت آن‌ها در مرتبه‌ی ثانوی است، چون وجود ثانوی و تبعی دارند.

پس «خلق» علی و مستقل، خاص خدا است. او قدرت به خلق دارد و جز او هیچ کس یا هیچ چیز قادر به این امر نیست و این همه برای این است که خدا وجود است و ذات او عین وجود (Aquinas, 1952: I. 145).

آیا می‌توانیم «خلق و ابداع» را بفهمیم؟

تمام فلاسفه مسیحی اذعان داشتند که اگرچه فعل خلقت می‌تواند مفهوم ما شود؛ اما تصور آن امکان ندارد، چون ما قدرت بر آفریدگاری نداریم (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۱۵۰).

آسان می‌توان گفت خدا اشیاء را از عدم خلق کرده است، اما چگونه می‌توان این خیال را از خاطر به‌دور داشت که این عدم خود نوعی از ماده‌ای است که فعل خالق آثاری را که معلول اوست، از آن پدید می‌آورد؟ آنچه در فکر ما می‌گنجد تغییر و انتقال و استحاله است. برای اینکه بتوان راجع به خلق و ابداع تدبّر کرد؛ باید بتوان هم از مرتبه وجود خودمان و هم از مرتبه‌ای از علیت که فراخور ماست فراتر رفت.

هرچه باشد، خلق به‌معنای ایجاد معلول‌هایی است به‌صورت فعلیتی که به‌موجب آن، موجودند. به‌بیان دیگر، خلق عبارت است از ایجاد امری در آن‌ها که به‌خاطر آن، بتوان گفت که آن‌ها هستند یا موجودند. تعبیر «خلق از عدم» به همین معناست. به‌تعبیر توماس، «نیستی» عین عدم‌الوجود است. بنابراین ایجاد از عدم بدین معناست که شیء به‌طور تام و کامل پدید آید و دقیقاً از هیچ امری جز فعلیت خلاق خدا وجود نیافته باشد (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۲۸۸).

پیش از این در بحث «متعلق خلق» اشاره کردیم که تنها اشیائی می‌توانند حقیقتاً خلق شوند که بتوانند فعلیت وجودی از خود داشته باشند. این‌ها همان جواهرند؛ بنابراین به‌عقیده توماس، تنها جواهر می‌توانند خلق شوند؛ اما درباره‌ی صور، ماده و عوارض آن‌ها که وجودی از خود ندارند، می‌توان گفت که بالتبع و مقارناً خلق شده‌اند؛ یعنی به‌همراه جوهر که به‌حق به‌تنهایی خلق شده است (Aquinas, 1952: I,244).

این مباحث خود به خود به موضوع صدور کثرت از واحد، تمایز اشیاء و نقش کلیدی جوهر فرد در این خصوص می‌انجامد. توماس در این موارد، در آثار خود از جمله خلاصه علم‌کلام به‌تفصیل بحث و بررسی کرده است (238-259; and 167-237; C.f. Ibid:).

به‌هرحال، توماس در باب صدور کثرت از واحد، طریق سنتی مسیحی را که مبتنی بر فلسفه افلاطونی میانه بود، یعنی صدور عقل از واحد را در تثلیث انتخاب کرد، عالم مثل را در عقل قرار داد و به نقد عقول ده‌گانه‌ای پرداخت که از طرق فیلسوفان مسلمان به قرون وسطا رسیده بود. اما اگر همه موجودات در واحد مطلق و اعلی منشأ دارند، چه عاملی باعث می‌شود که در این عالم کثیر باشند؟ به‌عبارت دیگر خصوصیات ممتاز هر یک که او را از دیگری جدا می‌کند، چیست؟ از لحاظ مابعدالطبیعی یا انتولوژیک، تمایز موجودات براساس ماهیت خاصشان است. اما از لحاظ طبیعی، آنچه موجود را آن که هست می‌کند؛ توماس سنتی را دنبال می‌کند که مدعی است از ارسطو به وام گرفته است؛ یعنی فردیت براساس ماده. این سنت در آثار بوئتیوس نیز ریشه دارد. بوئاوتورا فردیت هر موجود را بنا به‌صورت و یا صور خاص آن موجود می‌دانست. این صورت مجموعه‌ای است از صور کلی و عرضی. توماس این نظر را فقط برای موجودات غیر مادی پذیرفت و برای موجودات مرکب از صورت و ماده طرح دیگری در نظر گرفت. عقول مفارق چون صور محض‌اند و ماده ندارند، فردیتشان نیز براساس صورت است. هر عقل مفارق

خود یک نوع است، این صور نوعی با یکدیگر متفاوت‌اند؛ اما چون هر کدام، یک صورت نوعی‌اند، فرد آن صورت نیز خود آن عقل مفارق است (ر.ک. ایلخانی، ۱۳۸۲: ۴۴۷).

بحث تفکیک وجود و ماهیت به‌طور تفصیلی در رساله وجود و ماهیت توماس آمده و بررسی آن از موضوع این مقاله خارج است (C.f. Aquinas, 1998: 30-50).

پیش از این اشاره شد که فقط جوهر موضوع در خور خلقت است. این نه بدین معناست که در آن چیزی وجود دارد که خلق نشده است؛ بلکه بدین معناست که عناصر جوهر، در خلق خود جوهر مندرج گردیده‌اند. آن‌ها نیز خلق شده‌اند اما نه برای خودشان (لنفسه)، بلکه به‌عنوان اجزای جوهر. توماس با اقتباس از کتاب *العلل*، مایل است این قاعده را که «اولین شیء مخلوق، وجود است، تکرار کند» (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۲۹۰). مقصود توماس از این سخن آن است که بگوید خود وجود هیچ معلول دیگری را از خدا، از پیش فرض نمی‌دارد؛ درحالی‌که دیگر معلول‌های خدا همه، وجود را از پیش فرض می‌گیرند (در غیر این صورت معدوم می‌بودند).

این استنباط مستلزم نتیجه قهری دیگری است که چون فعلیت وجودی، معلول نخستین و بلاواسطه خلقت است؛ باید در حاق وجود یافت شود؛ بنابراین، می‌توان گفت: «وجود اساسی‌ترین امری است که در هر شیء قرار دارد؛ امری است که به عمیق‌ترین نحو در همه اشیا نهاده شده است؛ زیرا وجود نسبت به هر آنچه در یک شیء موجود است، ذاتی است» (Aquinas, 1952: I. 34).

از این عبارات توماس: «فعلیت هستی، معلول مناسب خداست و فعلیت هستی در هر موجودی، درونی‌ترین امر است»؛ این نتیجه به‌دست می‌آید که «خدا در همه اشیا دخل و تصرف می‌کند». به‌عقیده توماس حتی طبیعت بماه طبیعت، کل هستی‌اش را از خدا دارد.

این آموزه تماماً در کلیات الهیات تبیین شده است (Aquinas, 1952: I. 34) و به این سؤال می‌پردازد که آیا خدا در همه اشیا وجود دارد؟ توماس به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهد؛ زیرا «شیء در هر جا که عمل کند، وجود دارد و خدا در همه اشیا عمل می‌کند ... بدین‌سان، خدا در همه اشیا هست». در مقام تبیین این استنباط، توماس این امر را روشن می‌کند که خدا در اشیا به‌گونه‌ای حضور ندارد که جزئی از وجود یا ذات آن‌ها گردد و نیز تعلق او به جوهر به‌گونه‌ای نیست که یکی از اعراض آن شود. خدا در همه چیز حضور دارد؛ همان‌گونه که یک فاعل بر آنچه تحت‌تأثیر اوست، حضور دارد. توماس مفهوم حضور بلاواسطه خدا بر اشیا و در اشیا و نتایج حاصل از آن را در مقالاتی پیرامون «معلول‌های خاص تدبیر الهی» مورد بحث قرار داده است (Ibid, 534).

از بررسی قسمت اول کلیات الهیات توماس (Ibid: 238-608) به‌دست می‌آید که در عالم مخلوقات سلسله مراتب وجود دارد. بالاترین مخلوقات فرشتگان‌اند و پایین‌ترین، ماده است.

فرشتگان عقول مفارق و روحانی هستند؛ پس از آن‌ها انسان قرار دارد که با نفس ناطقه خود با عالم مفارق و عقلی ارتباط دارد، هرچند به کمک اندام حسی.

خلقت جهان از نظر علامه طباطبایی

به اعتقاد طباطبایی اثبات واجب الوجود، اثبات مخلوق بودن عالم است: «همین که این نظریه را پذیرفتیم که جهان آفریدگاری دارد بلافاصله در پی آن، این نظریه را نیز پذیرفته‌ایم که جهان کار و آفریده اوست» (طباطبایی، ۱۳۵۰: ج ۵، ۱۴۵).

البته در اثر عادت‌ی که فکر ما به واسطه انس دائمی خود به حوادث زمانی و مکانی پیدا کرده، در آغاز به غلط افتاده، فضایی خالی از موجودات و زمانی دارای امتداد غیر متناهی فرض کرده، سپس پدیده جهان را مانند بچه‌ای نوزاد در مهد مکان گذاشته و به دست دایه زمان که قبلاً آماده بود، می‌سپرد و منتظر تربیت و تکمیلش می‌باشیم.

ولی در همین تصویر، از اصولی که سابقاً مبرهن کرده‌ایم باید غفلت نکرد:

۱. جهان ماده یک واحد حرکت است.

۲. زمان و مکان ساخته خود جهان‌اند نه مقیاسی بیرون از جهان.

۳. زمان چون ساخته حرکت است با اختلاف حرکات مختلف خواهد بود و ما تنها متوجه یک حرکت نسبتاً عمومی می‌باشیم و آن حرکت شبانه‌روزی است و الفاظ زمانی ما از قبیل «گذشته»، «آینده»، «اکنون»، «همیشه»، «گاهی» و نظایر آن‌ها ممثل حالاتی هستند که ما با وضع حاضر از زمان عمومی خودمان دیده یا اندیشیده‌ایم.

۴. در میان اجزاء عالم موجوداتی مجرد و خارج از حکم ماده و زمان و مکان هستند که قابل انطباق به زمان و مکان نیستند (همان: ۱۴۷).

تذکر اصول نامبرده و لوازم آن‌ها، اندیشه یادشده را از سر ما بیرون کرده و در تصور گذشته و آینده جهان و مجموع تفصیلی آن‌ها در برابر یک تاریکی قرار می‌گیریم که بی‌تردید خرد دوراندیش و ریزبین ما سر از پای نمی‌شناسد.

آن وقت می‌فهمیم که در این اندیشه مانند کسی هستیم که از حس شنوایی محروم باشد و بخواهد با حاسه چشم، حقیقت صوت را به دست آورد؛ زیرا خیال صوت را که در دل می‌پرورد، در حقیقت نور و رنگ است و هم مقیاسی را که به کار می‌برد (چشم)، مقیاس نور و رنگ می‌باشد. آری، وی از مشاهده حال دیگران که گوش شنوا دارند، می‌تواند به‌طور کلی بفهمد که چیزی غیر از نور و رنگ هست که

با گوش درک می‌شود. اگرچه باز در مورد تطبیق کلی، همان کلی را به نور و رنگ تطبیق خواهد کرد؛ زیرا وی به کلی نامبرده، از راه چشم رسیده است. در این هنگام است که اندیشه دیرین ما: «روزی بود که جز خدا چیزی نبود»، صفت تمثیل به خود گرفته و ممثل یک تفسیری، مناسب افق فهم عادی ما، می‌گردد و گرنه در این فرض، «روز» نیز نبوده و اگر راستی روز بود، کارهای روزانه نیز بود.

ما نمی‌توانیم مفهوم «قبل» و «بعد» (پیش و پس) را که حرکت و زمان ما می‌سازد، به بیرون از شکم حرکت و زمان خودمان ببریم، مگر اینکه خود حرکت و زمان را همراه وی ببریم.

چنان‌که نمی‌توانیم از همین مقدمه، حکم کنیم که زمان و توالی روز و شب غیر متناهی است؛ زیرا اگر در هستی تنها یک حرکت کوتاه نیز فرض شود و زمانی بسازد باز پس و پیشی بیرون از وی وجود نخواهد داشت.

پس آنچه می‌توان گفت این است که جهان ماده که یک واحد حرکت است و زمانی می‌سازد، قبل و بعد بیرون از خود ندارد (همان: ۱۵۱-۱۵۲).

ممکن است اشکال شود که دانشمندان علوم طبیعی به ثبوت رسانیده‌اند که ماده، هرگز معدوم نمی‌شود؛ لازم این سخن غیرمتناهی بودن زمان و جهان زمانی مادی است. و همچنین فلاسفه نیز گفته‌اند: هر حادث زمانی، قبل از حدوث، امکان وجود دارد؛ نتیجه این سخن نیز همان است که زمان و جهان زمانی دارای حوادث مترتبه غیرمتناهی باشد. علامه طباطبایی در پاسخ این اشکال‌ها می‌فرماید:

ما نیز در مقاله‌های گذشته (اصول فلسفه) مضمون فرضیه لاوازیه را، همچنین نظریه فلاسفه را پذیرفتیم؛ ولی این سخنان اثبات نمی‌کند که «هر روز، روزی پیش از خود دارد و هر قطعه از حرکتی، قطعه‌ای پیش از خود دارد»؛ اگرچه اثبات می‌کند که «پیش از هر روز روزی است» و ما ذهن اشکال‌کننده را دعوت می‌کنیم که باریک شده و فرق این دو قضیه را درک نموده، پیش از ماده زمان اثبات نکند و همچنین بی‌پس و پیش بودن پیکره زمان را به غیرمتناهی بودن امتداد وی خلط نکند.

خلاصه، چنان‌که از سخن گذشته روشن شد، ما می‌توانیم در خصوص آفرینش به‌طور کلی بحث کرده و اتخاذ نظر نماییم.

جهان آفرینش هرچه باشد و هر سر‌نوشتی در ذات و صفات و افعال خود داشته باشد، یک واحد است زیرا از یک واحد است چنان‌که در مقاله ۹ ذکر شد (همان: ۱۵۳).

کثرت و ترتیب قیاسی اجزای جهان از نظر علامه طباطبایی

همین جهان آفرینش که نسبت به آفریننده خود یک واحد می‌باشد، در متن خود اختلافاتی دارد. ما دو قسم ادراکات داریم که از ماده مجرد بوده و احکام ماده بر آن‌ها انطباق نمی‌پذیرد؛ یعنی ادراکات خیالی و ادراکات عقلی. این ادراکات در عین اینکه مجرد از ماده هستند، دو سنخ مختلف‌اند؛ زیرا ادراکات خیالی کثرت اشخاص می‌پذیرد؛ مانند صورت خیالی زید، عمرو، فریدون، جمشید. ولی ادراک عقلی کثرت اشخاص نمی‌پذیرد؛ مانند مفهوم کلی «انسان»؛ زیرا هر فرد از افراد انسان را نزدیک آورده، با وی بسنجیم همان خودش خواهد بود و خودش یکی است (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۵۰: مقاله ۳)

در نتیجه، همه اوصاف و احکام نوع که در افراد پراکنده است در صورت عقلی نوع جمع است؛ ولی در صورت خیالی این نحو نبوده و پراکنده است (ر.ک. همان: ۱۵۴-۱۵۹).

مراتب جهان هستی از نگاه علامه طباطبایی

در نتیجه مباحث یادشده، عالم را به سه قسمت می‌توان تقسیم و طبقه‌بندی کرد:

۱. وجود مادی؛ ۲. وجود مثالی؛ ۳. وجود عقلی. البته وجود مادی که مساوق با حرکت بوده و امکان و فعلیت در وی آغشته به هم می‌باشد، پست‌تر از وجود مجرد می‌باشد که ثبات داشته و فعلیت بی‌امکان می‌باشد و همچنین وجود مثالی که کمالات در اشخاص وی پخش است، پست‌تر از وجود عقلی است که همه کمالات در وی اجتماع دارند و از این روی وجود صورت خیالی را نمی‌توان معلول تاثیر مادی دانست بلکه وجود وی (همان: مقاله ۹) معلول موجودی مثالی هم‌سنخ خودش می‌باشد و همچنین در صورت عقلی (همان: ۱۵۸).

نتیجه این بیان، چنین خواهد بود:

۱. جهان آفرینش مرکب از سه مرتبه است که به ترتیب از بالا به پایین روی هم چیده شده است: جهان عقل، جهان مثال، جهان ماده.
۲. پدیده‌های هریک از این سه جهان معلول عللی هستند که از سنخ خودشان هستند؛ حادث مادی، معلول علل ماده؛ و موجود مثالی، معلول موجود مثالی؛ و موجود عقلی معلول موجودی از سنخ خود.
۳. مجموع هر عالمی معلول مافوق خودش است.

۴. مجموع جهان آفرینش معلول خدای آفریدگار است و نسبت هر علت جزء به وی، نسبت دست است به نویسنده نامه و نسبت زبان به گوینده سخن. در اطراف مجردات پرسش‌های بسیار و بحث‌های زیادی هست که برخی از آن‌ها مربوط به علم نفس و ادراکات نفسانی است و برخی نیز بحث‌های فلسفی است و در کتاب‌های مبسوط فلسفه از آن صحبت شده است و ما به همین اندازه که ذکر کردیم، قناعت می‌ورزیم.

مماثلت و بهره‌مندی

از مباحث یادشده معلوم می‌گردد که مرحوم طباطبایی، مماثلت میان علت و معلول را همانند حکمای صدر مسیحیت می‌پذیرد و از این جهت در میان آنان تفاوتی نیست: چون علت از آن حیث که بالفعل است، اثر می‌نهد؛ پس هر علتی معلولی را که شبیه اوست پدید می‌آورد. اگر جهان معلول خداست و معلول هم به معنای مخلوق است، باید موجودی شبیه علت باشد؛ البته جز مشابهت یا مماثلت هیچ نمی‌توان گفت.

حکمت الهی اسلامی و مسیحی غالباً مشتمل بر مفاهیم «مشابهت» و «استفاضه» یا به اصطلاح دیگر، «هماندی» و «بهره‌مندی» است. ماده جهان برحسب این حکمت‌ها چنان است که هم وجود و هم صورت آن، از خدا کسب فیض می‌کند. این برخلاف نظر افلاطون است؛ زیرا در نظر او ماده‌ای که صانع به کار می‌برد، با اخذ فیض از مثل صورت می‌پذیرد. توماس معتقد بود که جوهر اشیاء و صورت آن‌ها و نظم واحد حاکم بر ذوات آن‌ها نشان‌هایی از یگانگی در سه‌گانگی خدایی است که خالق آن‌هاست.

از اینجا می‌توان استفاده کرد که عالم در نظر توماس از قداست بهره‌مند بود؛ یعنی هر اندازه که در طبیعت خوض می‌کردند، به همان اندازه خدا را در جهان نافذ می‌یافتند. توماس بر این عقیده بود که جمله علل ثانیه از علت اولی تأثیر گرفته‌اند و با خدا مشابهت دارند. خدا موجود واجب‌الوجود است؛ واجب‌الوجود نیز باید واحد باشد. ضروری است که دیگر موجودات که با مراتب مختلف بهره‌مندی در وجود، موجود می‌شوند و بر این اساس دارای کمال‌های متفاوت می‌گردند، معلول موجود و کمال مطلق باشند. دهنده (خدا) در مرحله‌ای برتر از گیرنده (موجودات) است؛ دهنده وجود مطلق یا فعل مطلق وجود است و گیرنده یا به عبارت بهتر، گیرندگان موجودات محدود یا افعال محدود وجودند. اصولاً هرچه وجودش از ماهیتش متمایز است، ممکن‌الوجود است و در بودن محتاج دریافت وجود از وجود محض است. ماهیات موجودات، فعل وجود را دریافت می‌کنند. دریافت وجود و کمالات چیزی از وجود یا کمالات مطلق الوهیت نمی‌کاهد. هرچه هست در او بی‌نهایت و مطلق است و از بی‌نهایت چیزی کاسته نمی‌شود.

مخالفت علامه طباطبایی با توماس در این مسئله، تنها در پذیرش تثلیث است. از نگاه طباطبایی، هیچ‌گونه تعدد و تکثر در ذات خدا و صفات او متصور نیست. خدا یکی است و اختلاف در بین ذات و صفات، تنها مفهومی است. از برای اثبات این نظریه، تنها یک نگاه به براهین اثبات واجب‌الوجود کافی است (طباطبایی، بی‌تا: ۲۶۸-۲۸۲).

یک واحد معلول، یک علت بیشتر بر نمی‌دارد. همچنین واقعیت مطلق بی‌قیدوشرط و مطلقاً محضی که براهین و دلائل وجود خداوند، اثبات کرده و نام واجب‌الوجود به وی می‌دهند، دیگر هیچ‌گونه کثرت و تعددی را نمی‌پذیرد؛ برای اینکه چیزی که هیچ قیدوشرطی به وی ضمیمه نشده باشد، بدیهی است که تصور تعدد و کثرت در وی امکان‌پذیر نیست (جهت آگاهی بیشتر از آراء علامه طباطبایی در خلقت و حدوث جهان، ر.ک. طباطبایی، ۱۳۵۰: پاورقی‌ها، ۱۴۵-۱۶۰).

شر در نظام کامل عالم چه مفهومی دارد؟

اکنون جای آن است که بپرسیم اگر خداوند بر طبق علم کامل خود - که خیریت محض است - موجودات را آفرید و جهان نیز براساس کمال خداوند خلق شده و از آن بهره‌مند گردیده است و بنابراین نظامی کامل دارد، شر از کجا در عالم راه یافته و چه محلی دارد. موضوع ورود شر به نظام عالم در آرای حکمای اسلامی و علم کلام توماس گاهی با مبادی و نتایج مشابه مطرح شده است.

در اینجا باید به‌اختصار به معنی عنایت، قضا و قدر اشاره کنیم و براساس آن به کیفیت ورود شر در نظام آفرینش بپردازیم:

عنایت حق به بندگان عبارت از علم اوست به مصالح امور آن‌ها؛ علم محیط الهی را «عنایت» گویند و از آن تعبیر به «رحمت واسعه» هم شده است. بالجمله عنایت حق عبارت از علم حق است به خود و علم او به اینکه نظام وجودی جهان و انسان چگونه باید باشد و علم او به نظام احسن و خیر مطلق و علم او به وجود و حالات وجودی اشیاء و نظام کلی عالم آفرینش. توجه مافوق به مادون را نیز عنایت می‌نامند؛ به عقیده صدر جامع علم، رضا و علیت، عنایت است و همه آن‌ها عین ذات او می‌باشند (طباطبایی، بی‌تا: ۲۹۲؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۶، ۳۶۸).

«قدر» در اصطلاح فلسفی عبارت از تعلق اراده ذاتی احدیت به اشیاء خاص است و به عبارت دیگر تعیین احوال اعیان و موجودات به زمان و سبب معین عبارت از قدر آن‌هاست.

صدر گوید: قضا عبارت از صور عقلیه است برای موجودات به ابداع باری تعالی آن‌ها را در عالم، بر وجه کلی بدون زمان. این قضا عینی در برابر قضا علمی است که وجود صور موجودات در علم حق باشد. پس قضا وجود صور کلیه موجودات در علم حق است. بنابراین قضا وجود

صور کلیه موجودات است در لوح محفوظ و قدر عبارت از صور جزئیة آنها است (طباطبایی، همان؛ شیرازی، همان: ج ۶، ۲۹۰). به‌طور کلی علم اجمالی خداوند به ماسوا را در اصطلاح «قضا» می‌گویند و صور علمیه منفصله را «قدر» می‌خوانند. این قضا و قدر علمی است؛ اما در قضا و قدر وجودی و عینی، مراد از قضا معلول اول یا عقل اول است که مشتمل بر جمیع موجودات فائزه می‌باشد و مقصود از قدر، اعیان موجودات کلی و جزئی محقق در خارج بر سبیل تفصیل است.

اکنون با توجه به معنای قضا و قدر می‌توانیم پرسش قبلی را به این صورت تکرار کنیم که اگر موجودات، فعل الهی و صور علمیه متحقق در خارج هستند، از آنجا که شر در ذات الهی راه ندارد، منشأ آن چیست؟

علامه طباطبایی (ره) در اصول فلسفه می‌گوید:

شر و فساد و نظایر آنها روی هم‌رفته بدی‌ها و ناروایی‌هایی هستند که در جهان ماده پیدا می‌شوند و مفهوم بد و ناروا مفهومی است که با مقایسه به خوب و روا محقق می‌گردد. اگر تندرستی که خواسته نفس و ملایم طبع ما است نبود، هرگز بیماری را بد نمی‌شمردیم. چنان‌که هرگز زوجیت را برای عدد چهار و فردیت را برای عدد سه، خوب یا بد، خوشبختی یا بدبختی، نمی‌شماریم زیرا قیاس در کار نیست.

از اینجا پیداست که شر امری است قیاسی و مفهومی است عدمی در مقابل یک امر وجودی ممکن الحصول؛ یعنی در مورد شر موضوعی باید باشد دارای صفتی وجودی که مطلوب موضوع مفروض بوده باشد تا نداشتن این صفت مطلوبه برای آن شر شمرده شود (طباطبایی، ۱۳۵۰: ج ۵، ۱۷۲).

از مطالب بالا به دست می‌آید که شر اولاً امر عدمی و امکانی (قیاسی و مفهومی) است نه وجودی و ضروری؛ ثانیاً با توجه به مباحث قضا و قدر، چیزی را می‌توانیم به خدا نسبت دهیم که هم وجودی باشد و هم دارای نسبت ضرورت و وجوب. روشن است که این تفسیر به معنای نسبی بودن شر نیست؛ بلکه مقصود این است که آنچه شر انگاشته می‌شود، اگر در نظام کلی آفرینش ملحوظ شود، شر نیست؛ شر حاصل جهل و نقص ماست و منشأ اعتبار آن همین فقر، جهل و نقص است.

بعضی از حکمای اسلامی می‌گویند: «دخول شرور قلیل در قضا و قدر الهی بالعرض است نه بالذات؛ یعنی علم الهی خالی از شرور و نقایص است. شر در عالم خلق است، زیرا که وجود با اعدام و ظلمات آمیخته است، اما در عالم امر شری وجود ندارد» (طباطبایی، بی تا: ۳۱۱).

میرداماد هم با تحویل شر به قضای بالذات و بالعرض، آن را توجیه می‌کند و در مورد اعمال عباد نتیجه می‌گیرد که رضا به کفر از آن جهت که کفر است، کفر است؛ نه از آن جهت که لازم خیرات کثیر نظام وجود است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۰۷).

رأی توماس در مورد شر

توماس با بحث از علت و منشأ شر (the cause of Evil) آن را مانند حکمای اسلامی به‌ویژه میرداماد امر عدمی و بالعرض می‌داند و می‌گوید: شر داخل در مقولات ده‌گانه نیست، بلکه عدم خیر است. وی تقابل خیر و شر را تقابل عدم و ملکه می‌داند؛ نه تقابل سلب و ایجاب و می‌گوید: شر امر تبعی و عارضی است؛ این رأی دقیقاً مانند نظر حکمای اسلامی است. اما دیدگاه توماس در مورد شر در افعال عباد با حکمای اسلامی فرق دارد (داوری، ۱۳۸۰: ۸۶)؛ زیرا به نظر او کفر و گناه نه در قضای بالذات است نه در قضای بالعرض؛ به عبارت دیگر، کفر و گناه را خدا نخواست و روا نداشته است و به همین جهت گناه و مستوجب عقاب است (Aquinas, 1952: I.264-268 & 431-440; Davies, 2002: 150; Aquinas, 1998: 551).

حاصل نظر توماس در باب شر این‌گونه است: «در جهان شر به‌طور ذاتی و وجودی یافت نمی‌شود. آنچه شر انگاشته می‌شود، یا عدم و فقدان وجود است؛ مثل نواقص، که نبود کمال است و یا اینکه رتبه وجودی موجود اقتضای خصوصیت‌هایی را می‌کند که در حال حاضر او دارای آن‌هاست. چنان‌که خصوصیت ماده، تفسیر و فسادپذیری است ... و نیز ممکن است برای موجودی خاص امری شر باشد ولی در کل عالم و برای نظم آن، همان امر نیکو و ضروری باشد. اصلاً قدرت مطلق خداوند در این است که از امری که عده‌ای آن را شر می‌پندارند، می‌تواند نیکویی ایجاد کند» (ز.ک. ایلخانی، ۱۳۸۲: ۴۴۶).

نتیجه

خدای ادیان ابراهیمی، خدای خالق است. این صفت یکی از خصوصیات انحصاری خدا در ادیان یهودی، مسیحی و اسلام است. متفکران مسلمان و مسیحی، خصوصیات را برای فعل خالقیت خداوند ذکر کردند: خلقت ارادی در مقابل خلقت ضروری، خلقت از عدم در مقابل خلقت از ماده و خلقت در زمان یا با زمان در مقابل خلقت ازلی و قبل از زمان. هرچند، حکمت مسیحی قرون وسطا و حکمت اسلامی با هم وجوه اختلاف و مغایرت دارند، در اصل به هم نزدیک‌اند؛ زیرا در هر دو حکمت‌مدار همه‌چیز خداست. از طرف دیگر، متفکران مسیحی قرون

وسطا آثار حکمای اسلامی مانند فارابی و ابن‌سینا را می‌شناخته و از آن‌ها استفاده می‌کرده‌اند. بنابراین، میان آنان نوعی هم‌زبانی و هم‌داستانی بوده است.

محرک لایتنحرک ارسطو خالق نیست؛ زیرا به نظر او حرکت دایره‌وار و فلکی است و این حرکت فقط در داخل آن تحقق پیدا می‌کند؛ نه در علت مقدم بر آن. اما به عقیده حکیمان مسیحی و مسلمان، سلسله فعل و قوه و علل و معلولات زمانی مربوط به یک علت اولیه‌ای است که جهان را به‌نجو خلق‌الساعه، آفریده و آن همان خدا است. این حکما خدا را منشأ وجودی جهان می‌دانند؛ اگر خدا نبود، جهان هم نبود.

بنا به رأی حکیمان مسیحی و مسلمان، عالم چه قدیم زمانی باشد، چه حادث زمانی، با فعل خدا موجود شده است. عالم بر طبق علم خدا خلق شده است، پس خلقت فعل آزاد است؛ تنها غایتی که می‌توان برای اراده خدا تصور کرد، وجود خاص اوست. با این حساب، خلقت، احسان خداست. خلق علیّ و مستقل، خاص خداست؛ زیرا تنها خداست که وجود است و ذات او هم عین وجود است.

این حکیمان در پاسخ این سؤال که: اگر جهان براساس کمال خداوند خلق شده و از آن بهره‌مند گردیده است، پس شر از کجا در عالم راه یافته است؟ می‌گویند: شر به‌طور ذاتی در جهان یافت نمی‌شود؛ آنچه شر انگاشته می‌شود، عدمی، تبعی و عارضی است. با توجه به مباحث قضا و قدر هم می‌توانیم بگوییم که شر اولاً امر عدمی و امکانی (قیاسی و مفهومی) است نه وجودی و ضروری؛ ثانیاً چیزی را می‌توانیم به خدا نسبت دهیم که هم وجودی باشد و هم دارای نسبت ضرورت و وجوب. روشن است که این تفسیر به‌معنای نسبی بودن شر نیست؛ بلکه مقصود این است که آنچه شر انگاشته می‌شود، اگر در نظام کلی آفرینش ملحوظ شود، شر نیست؛ شر حاصل جهل و نقص ماست و منشأ اعتبار آن همین فقر، جهل و نقص است.

منابع و مآخذ

کتاب مقدس.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۸). *اشارات و تنبیهات*. ترجمه حسن ملک‌شاهی. تهران: سروش.

ارسطو. (۱۳۷۹). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: حکمت.
اوسترین ولفسن، هنری. (۱۳۶۸). *فلسفه علم کلام*. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات الهدی.

ایلخانی، محمد. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه در قرون وسطا*. تهران: سازمان سمت.

- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷). *خیرالایثر، در رد جبر و قدر*. قم: بوستان کتاب.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۰). *تمدن و تفکر غربی*. تهران: نشر ساقی.
- زنوزی، ملاعبده. (۱۳۶۱). *اللمعات الالهیه*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۶۶). *روح فلسفه قرون وسطا*. ترجمه ع. داودی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۷۵). *مبانی فلسفه مسیحیت*. ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۹۸۱ م). *الاسفار الاربعه*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- _____ . (بی تا). *رساله مشاعر*. سیدجلال الدین آشتیانی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۵۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری. قم: انتشارات صدرا.
- _____ . (بی تا). *نهایه الحکمه*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- کاکائی، قاسم. (۱۳۷۴). *خدا محوری*. تهران: انتشارات حکمت.
- میرداماد، محمدباقر. *قیسات*. (۱۳۶۷). به اهتمام مهدی محقق و همکاران. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- Aquinas, Thomas. (1952). *Suma Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province, Revised by Daniel J. Sullivan. The University of Chicaco.
- _____ . (1998). *Selected Writings*. Edited and translated with an introduction and note by R. Mcinerny. Penguin Classics.
- Davies, Brian. (2002). *Aquinas (The Thought of Thomas)*. Oxford: Oxford university press.