

نقاط ضعف را جبران نماییم که «من حاسب نفسه على العيوب ووقف على عيوبه واحاط بذنوبه واستقال الذنوب واصلح العيوب.»^۱ از خداوند بزرگ توفیق همگان را در پیشبرد و دستیابی به اهداف مقدس جمهوری اسلامی خواستاریم.

منابع و مأخذ

- قانون برنامه اول توسعه اقتصادی اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۶۸.
- پیوست شماره ۱ برنامه اول توسعه اقتصادی اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۶۸.
- پیوست لایحه برنامه دوم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، سازمان برنامه و بودجه، آذرماه ۱۳۷۲.
- عادل، محمد حسن؛ «نرخ ارز و اصلاحات اقتصادی»، مؤسسه تحقیقات پولی و بانکی، آبان ماه ۱۳۷۱.
- تفضلی، فریدون؛ «اقتصاد کلان»، نشر نی، ۱۳۶۸.
- تورم، علل، آثار و...، دکتر احمد کتابی، نشر اقبال. کتابی، احمد؛ «تورم، علل و آثار و...»، نشر اقبال.
- مجلس و پژوهش، شماره ۲، سال اول، عملکرد برنامه اول، نگاهی به شاخصهای کلان، کارگروه تحقیق، مسئول گروه، دکتر اکبر کیمیجانی، ص ۳۱-۶۵.
- عربی، هادی؛ «مدلهایی در تورم ایران و برآورد آنها»، از این گزارش فقط نتایج آن را در مقاله حاضر آورده ایم، و از وارد شدن در مباحث مربوط به آزمون فروض کلاسیک مدلها و سایر مباحث کم ارتباط با نوشته حاضر پرهیز شده است.

اراده الهی و نفی موجبیّت

در اندیشه متفکران اسلامی و غربی

قاسم کاکائی

آیا فقط رابطه علی و معلولی بین پدیده‌های طبیعی وجود دارد؟ یا اینکه در بین خود این پدیده‌ها نیز می‌توان به چنین رابطه‌ای دست یافت؟	خود چگونه تبیین می‌شود؟ اینها از مهمترین مسائل فلسفه اولی است.
چنانکه اشاعر ملتم از آنکه فیاض	گروهی بر این باورند که رابطه موجبیّت فقط بین خالق و مخلوق می‌تواند تصویری داشته باشد حال نتیجه چنین تفکری ایشان بیشتر بله‌خالی است.
در و تنگ‌مخویش علی	علیّت بین پدیده‌ها علت العلل نیز از دیار هستی رخت بر می‌بندد چنانکه هیوم و دیگران معتقدند.
آتش‌سوزی چنانچه اینخطی در میان فیلسوفان غربی از مسأله علیّت همان تصور پاره‌ای از اندیشمندان مسلمان به مسأله است که به صورت استقلالی یا حیثاً اقتباسی به آن رسیدند و نظریاتی	تصور برخی فیلسوفان غربی از مسأله علیّت همان تصور پاره‌ای از اندیشمندان مسلمان به مسأله است که به صورت استقلالی یا حیثاً اقتباسی به آن رسیدند و نظریاتی
باقی است، علاوه بر اینکه حکمت متعالیه در هماهنگی و همخوانی با متون دینی توفیق بیشتری داشته و یاد دست کم از پاره‌ای از نقدها و معضلات رهایی جسته است.	باقی است، علاوه بر اینکه حکمت متعالیه در هماهنگی و همخوانی با متون دینی توفیق بیشتری داشته و یاد دست کم از پاره‌ای از نقدها و معضلات رهایی جسته است.
مآخذ: تأییدها و فلاسفی	در مقاله حاضر حجة الاسلام قاسم کاکائی به تبیین دیدگاه‌های برخی فیلسوفان مسلمان و پاره‌ای از فیلسوفان غربی، علی‌الخصوص هابراشتوناً نیک‌پذیری او از، در عصر خود، پرداخته است.

۱- تاریخچه

تعارضی که متکلمان از دیرباز بین عقل و وحی انگاشته‌اند، باعث پیدایش تکاپوهای مختلفی در میان آنها شده است. «فیلسوفان متدین» و «دینداران متفلسف» راههایی برای آشتی دادن عقل و وحی اندیشیده‌اند که آسانترین آنها جدا کردن ساحت‌های این دو است؛ بدین نحو که هر یک از آن دو را در ساحت خاص خود محدود کرده‌اند. دیگرانی نیز بوده‌اند که آنها را متعارض ندانسته و ساحت‌های آنها را نیز جدا نکرده و معتقد شده‌اند که قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»، چه در امور نظری و چه در امور عملی، قاعده عمومی است. عده‌ای نیز تعارض را قابل رفع ندانسته یا به «فیلسوفان دین‌گریز» و یا به «دینداران عقل‌ستیز» پیوسته‌اند. این نزاع زمانی در قالب نزاع فلسفه و دین، و امروز علاوه بر آن، به صورت نزاع علم و دین، جلوه گر شده است. در تاریخ اندیشه اسلامی نیز تا به امروز شاهد صور گوناگون این نزاع بوده‌ایم. نزاع اهل حدیث و معتزله در کلام و نزاع اخباریون و اصولیان در فقه شیعه نمونه‌های خوبی از این جریان است. نزاع متکلمان با مشائیان نیز از این مقوله است.

۲- انگیزه

هرچند اشاعره ناچار شده‌اند که حجیت عقل را در غالب موارد انکار کنند. لیکن در آغاز کار به کنکاش عقلی در مسائل دین روی خوش نشان می‌دادند. پس باید دید که چه چیز آنها را به ستیز با عقل، و در نتیجه با فلسفه، واداشته است. مالبرانش^۱ نیز فیلسوفی عقل‌گراست و دقت عقلی در مسائل الهی را نه تنها جائز، بلکه لازم می‌بیند ولی باز او را هم می‌بینیم که سرسختانه با فلسفه ارسطو در می‌افتد. پس باید گفت نزاع اینها با فلسفه، و به خصوص فلسفه مشائیان، پیش از آنکه درباره حجیت عقل و یا تعارض عقل و وحی باشد، بیشتر در محتوای فلسفه مشایی یونان است، که به اعتقاد اینان سخت غیر دینی، و حتی شرک آلود است. هرچند این نزاع از همان زمانی که فلسفه یونان نخست با مسیحیت و سپس با اسلام مواجه شد سابقه داشته است^۲ و متکلمین مسیحی و مسلمان ردیه‌هایی بر فلسفه یونان نوشته‌اند، لیکن در مورد متکلمینی چون اشاعره و مالبرانش که برای آنان اراده و قدرت خداوند و تعظیم و تقدیس او^۳ محور همه کوششهای کلامی و معرفتی است، این نزاع سهمگین‌تر و وسیع‌تر است.

خدای ارسطو «چیزی است و خدای اینان «کسی» است.^۳ در آنجا سخن از صدور جبری و ضروری است و اینجا از آفرینش ارادی و اختیاری. در آنجا

۱- نیکلامالبرانش (۱۶۳۸-۱۷۱۵) فیلسوف و متکلم فرانسوی از پیروان روش دکارتی و فلسفه آگوستین بود و ترکیب‌سازانهای از آن دو به عمل آورد. دو نظریه معروف او یکی آکازینوالیزم (لامؤثر فی‌الوجود الاله) در بعد متافیزیکی و رؤیه فی‌الله در بعد معرفت‌شناسی است. کتب و آثار گوناگونی از او برجای مانده است که مهم‌ترین آنها کتب زیر است که ما برای سهولت ارجاع، برای هر کدام علامت اختصاری زیر را قرار می‌دهیم:

S.T = The search after Truth thuns, Thomas M. lennon, ohio state University 1980.

E. S.T = Elvcidations of the search after Truth Thomas M. lennon, ohio state university 1980.

N. G = Treatise on Nature and Grace trans, patrick Riley, Oxford 1992.

D. M = Dialogus on Metaphysics and Religion trans, M. Ginsburg Newyork 1963.

۲- ر. ک: به دلالة الحائرین ابن میمون - و نقد تفکر فلسفه غرب، اتین ژیلسون - ترجمه احمد احمدی - انتشارات حکمت ۱۴۰۲، ص ۴۹-۵۰

۳- ژیلسون خدا در فلسفه مسیحی ترجمه شهرام پازوکی مجله فرهنگ.

فیلسوف دغدغه شناختی فارغبالانه از خدا به عنوان موجودی در کنار سایر موجودات را دارد اما در اینجا با خدایی روبرویم که رابطه اش با انسان و رابطه انسان با او شکر، توبه، توکل، خوف و رجاء است نه صرف شناخت فارغبالانه. در آنجا رابطه خدا با موجودات از طریق سلسله مراتب است و در اینجا با خدایی روبرو هستیم که بی واسطه با موجودات در ارتباط است و همه کارها را مستقیماً بر عهده دارد. در آنجا با خدایی روبرو هستیم که تنها فقط یک چیز می تواند از او صادر شود و در اینجا با قدرت مطلقه ای که هیچ چیز از دایره قدرت او بیرون نیست. در آنجا فقط «حکمت» و «دترمینیزم» حاکم است و اینجا «مشیت» و «اکازیونالیزم». این است که «حکیم» در آنجا فقط «حکمت» او را می بیند و «متکلم»، در اینجا «کلام نفسی» او را که همان اراده اش است. در آنجا خدا فقط «محرک اول» است و در اینجا در هر حرکت و «کون و فساد» حضور و ظهور دارد. در آنجا با خدایی روبرو هستیم غیر منفعل که کاملاً منزله از تغییر است اما در اینجا با خدایی مواجهیم که دارای غضب و رضا، رحمت و انتقام است.

خدای معتزله نیز با خدای اینان متفاوت است. آنجا سخن از دئیسم (Deism) است و اینجا بحث از تئیسم (Theism). در آنجا عقل بوالفضول ما خود را بر خدا حاکم دانسته و اموری را بر او واجب و لازم می کند اما در اینجا هیچ چیز بر خدا لازم و واجب نیست. در آنجا خدا تنها تماشاچی جهان و ناظر اعمال ماست و دخالتی در این جهان نداشته و منتظر قیامت است. دعای ما را تنها می شنود بدون اینکه پاسخ گوید اما در اینجا خداوند نه تماشاچی که کارگردان بی واسطه همه جهان اعم از طبیعت و انسان است به دعای ما گوش می دهد و آن را اجابت می کند و ...

۳- اشاعره و فلسفه مشاء

نظام اشعری ضمن نقادی نظام معتزله به نقادی مستقلی از فلسفه یونانی راه برد زیرا آنها حتی معتزله را نیز به یونانی گری متهم می کردند و بدین ترتیب راه برای طرح فلسفه کسانی چون غزالی و فخرالدین رازی آماده شد^۱ تا بیایند و بر فلسفه مشاء بتازند. «این روند باعث شد که دو جریان موازی در اسلام پدید آید جریانی که روحاً یونانی مآب بود و دیگری دارای گرایش دینی، این دو، در موارد متعدد و دقیقی، با یکدیگر برخورد کردند. تفاوت اصلی آنها در روش بود که باعث تفاوتهایی در محتوا نیز می شد. گروه دوم هر چند که گاه گاهی نظریاتی از فلاسفه را اقتباس کردند ولی روحاً مستقل از آنها بوده و به هیچ وجه مقلد فلاسفه نبودند بلکه به انتقاد از آنها می پرداختند.»^۲

اوج برخورد کلام اشعری با فلسفه مشاء و یونان، در تهافت الفلاسفة و تهافت التهافت بین غزالی و ابن رشد در گرفته است. به اعتقاد بسیاری، انتقادهای غزالی بر فلاسفه مشاء آنچنان ضرباتی بر بیکر این فلسفه در جهان اسلام وارد ساخت که دفاعیات ابن رشد نیز نتوانست این فلسفه را در جهان اسلام به مقام و منزلت سابق بازگرداند.^۳ غزالی در تهافت خویش می گوید:

۱ - تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۴۲.

2 - Fakhry Majid و Islamic occasionalism, London 1958, p:2

۳ - مرحوم جلال همایی: فلسفه تا زمان غزالی ابهتی عجیب داشت غزالی این سدسدید را شکست و فلسفه را از آن اهمیتی که داشت بینداخت. غزالی نامه، ص ۴۰۵ و نیز: به مسلمانان جرأت داد که در فلسفه هم تصرف کنند. ص ۹۰.

«خدا مبدأ اول عالم و مرید و قادر است، آنچه می‌خواهد می‌کند و بدانچه مشیت او تعلق گیرد فرمان می‌راند و هر وقت و به هرگونه که بخواهد چیزهای مشابه و مختلف را می‌آفریند.»^۱ فلاسفه حال خداوند را «به حال مرده نزدیک می‌کنند که از آنچه در عالم می‌گذرد خبری ندارد تنها این فرق را بامیت دارد که ذات خود را ادراک می‌کند.»^۲

پس «خدای غزالی آن وجود مطلق فلاسفه، نیست بلکه خدایی است حی و واجد صفات تشبیهی، صفاتی که به واسطه آن خدا انسان را دوست می‌دارد و انسان نیز به او عشق می‌ورزد.»^۳ و با توجه به آن انگیزه پارسا منشانه، این امر عجیب نمی‌نماید چنانکه ژیلسون می‌گوید: هر کجا الهیات یا فقط ایمان وجود داشته باشد در آنجا متکلمان و مؤمنان پرشوری هستند که به مردم بگویند نفوس پارسا و پاک، از معرفت فلسفی هیچ طرفی نمی‌بنندند و اساساً تفکر فلسفی با حیات دینی که بنای آن بر خلوص و تسلیم است سازگار نیست.»^۴

مالبرانش و فلسفه مشاء

در قرن هفدهم، گالیله و نیوتن، ارسطو را از «علم» بیرون کردند، دکارت با فلسفه جدیدش او را از «فلسفه» نیز بیرون کرد؛ بنابراین از مالبرانش، با آن دیدگاه‌های خاص کلامی‌اش، انتظار می‌رفت که از «کلام مسیحی» نیز او را بیرون راند. از نظر مالبرانش:

«ذات و نیروی همه اشیا چیزی جز اراده خداوندی نیست. همه چیز از جانب خدا و احکام و مقدرات او حاصل می‌شود، تنها او قادر است که بر ما تأثیر کند. اوست که همه چیز را به وجود آورده و حفظ می‌کند. خالق همه چیز است. قدرتی است که هیچ چیز نمی‌تواند در برابر او مقاومت کند. در خلق و ایجاد احتیاج به هیچ وسیله‌ای نداشته و اراده‌اش تخلف ناپذیر و کُن فیکون است.»^۵ «تنها اوست که در میان ما حاضر است او صرفاً تماشاچی جهان و ناظر اعمال خوب و بد ما نیست بلکه او اساس جمعیت ما، پیوند دوستی، روح محاوره و مشارکتی است که با یکدیگر داریم. من باشما تنها از طریق حول و قوه او قادر به سخن گفتن هستیم. و تنها از طریق نیرویی که او به من عطا می‌کند می‌توانم شما را نوازش کنم یا به شما آسیب رسانم. او همچنانکه علت فاعلی است علت غایی نیز هست. ما به تنهایی هیچ‌کاره ایم و تنها از طریق قدرت الهی اوست که قادر بر کاری هستیم.»^۶

بنابراین از مالبرانش نیز انتظار تهافت الفلاسفه‌ای را باید داشت و او به این انتظار پاسخ گفته است، کتاب جستجوی حقیقت (The search after Truth) او را می‌بینیم که در جای جای آن حملات کوبنده و زهر آگینی علیه ارسطو و فلسفه او صورت گرفته است. اما مسأله‌ای که بسیار جالب توجه است تشابهات زیادی است که بین برخورد مالبرانش با فلسفه مشاء در این کتاب، از یک طرف، و غزالی و برخوردش با فلسفه مشاء در کتاب تهافت، از طرف دیگر، مشهود است.

۵- تشابه دو کتاب جستجوی حقیقت و تهافت الفلاسفه در ستیز با فلسفه مشاء

۱- هر دوی آنها فلسفه ارسطو و ارسطویان را مبهم و نامفهوم و متناقض شمرده‌اند. غزالی می‌گوید: «اشتباه آنها طولانی و نزاعشان فراوان و اندیشه‌هایشان پراکنده و روش‌هایشان دور از هم و متناقض با یکدیگر است پس ما به آشکار کردن تناقض در عقاید پیشوای آنها که فیلسوف مطلق و معلم اول است اکتفا خواهیم کرد.»^۷ مالبرانش نیز پس از آنکه می‌گوید روش فلاسفه مدرسی^۸ و گفتارشان مبهم و ناروشن است ادامه می‌دهد:

«ارسطو

۲- همان، ص ۱۴۶.

۴- نقد تفکر، ص ۴۴.

۱- تهافت الفلاسفه، دارالمعارف مصر ۱۳۷۷.

۳- تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، ص ۵۱.

به خاطر اینکه پدر فلسفه‌ای است که این فیلسوفان اینچنین با دقت به کند و کاو درباره آن می‌پردازند، پیشوای^۱ آنها قلمداد می‌شود، تقریباً همیشه فقط بر مبنای اندیشه‌های آشفته‌ای^۲ که از طریق حسّ به دست می‌آیند و یا تصورات مبهم،^۳ کلی^۴ و نامشخص،^۵ استدلال می‌کند.^۶ همچنین در موارد متعدد فلسفه ارسطو و مفاهیم آن را فاقد وضوح و تمایز لازم می‌داند؛ به عقیده او «آنها ترجیح می‌دهند طوری سخن گویند که حتی خود نیز نفهمند چه می‌گویند.»^۷

۲- هر دو، فلسفه ارسطو را کفرآمیز و تبعیت از آن را موجب الحاد می‌شمرند. غزالی در موارد متعدد فلاسفه را به کفر نسبت داده^۸ و در مورد فلاسفه جهان اسلام گفته است «کفر آنها غیر از تقلید از روی عادت، چون تقلید یهودیان و مسیحیان، به چیزی مستند نیست»^۹ مالبرانش نیز فلسفه ارسطو را فلسفه «نفرت انگیز»^{۱۰} می‌خواند و سردرگمی‌های

1 - Prince.

3 - Vague.

5 - Indeterminate.

7 - E.S.Tp. 657.

9 - S.Tp.448.

2 - confused.

4 - General.

6 - S.T p.440.

10 - S.T. p.448.

۸- تهافت، ص ۷۲، «عقاید فلاسفه باستان را کفر آمیز خوانده».

فیلسوفان مسیحی را بر می‌شمرد و می‌گوید: «اینها سردرگمی‌هایی است که ما در پیوستن به اصول فلسفه الحادی و تبعیت از حواس، عقل را گرفتار آنها کرده‌ایم».^۱

۳- هر دو، بزرگترین مشکل و درد فلسفه دینی را تقلید از فلاسفه باستان می‌بینند. مالبرانش برای نشان دادن «موانع شناخت حقیقت» فصول متعددی را ارائه می‌دهد. از جمله فصلی را تحت این عنوان: «چرا ما ترجیح می‌دهیم به جای اینکه فکر خویش را بکار ببریم، مقلد شخصیتها باشیم».^۲ مهمترین درد را در اینجا تقلید می‌داند و دلایل مختلفی برای آن می‌آورد در ضمن دلیل هفتم مطلبی می‌گوید که بسیار به آنچه امروز ما «غرب زدگی» می‌خوانیم شبیه است. منتها یونان باستان و شرق مسلمان برای مالبرانش در آن روز نقش غرب را برای ما در این روزگار بازی می‌کنند:

«احترام نابجا و غریب پسندی و بیگانه‌گرایی احمقانه، ما را و ما را می‌دارد تا به آنچه از نظر زمانی و مکانی دور از ما و برایمان عجیب و غریب است (به خصوص اگر در روزگار باستان و یاسرزمینهای دوردست باشد) احترام گذاشته و آنها را ستایش کنیم. بعضی چنین می‌گویند که ما باید باستانیان را تمجید و تحسین کنیم و آیاممکن است که مردان بزرگی چون ارسطو، افلاطون و اپیکور اشتباه کنند و توجه نمی‌کنیم که اینها نیز انسانهایی مانند ما بودند».^۳

مقایسه کنیم با سخن غزالی آنجا که می‌گوید:

«کفر آنها (فلاسفه) ناشی از شنیدن نامهای بزرگ لوزه برانگیز^۴ است از قبیل سقراط، بقراط، افلاطون و ارسطاطالیس و امثال آنها... پس هر وقت که این نامها به گوش آنها می‌رسد... خود را به آن عقاید کفر آمیز می‌آرایند».^۵

مخصوصاً اگر روی کلمات بزرگ، لوزه برانگیز و به گوش خوردن دقت شود، دقیقاً همان مطلب مالبرانش تداعی خواهد شد.

۴- غزالی می‌گوید که فیلسوفان مسلمان «خود را به آن عقاید کفر آمیز می‌آرایند تا به گمان خویش در شمار فضلا درآیند و در سلک آنها

1 - S.T.p.447.

2 - S.T.p.138

3 - S.T.p. 138 - 3

قرار گیرند و بدین طریق بر توده مردم برتری یابند.^۱ مالبرانش در دلیل پنجمی که برای تقلید فلاسفه از شخصیتها می آورد می گوید: دلیل پنجم: غرور احمقانه ای که ما را و می دارد تا آرزو داشته باشیم تا جزو فضلا^۲ شمرده شویم. زیرا ما فضلا را کسانی می دانیم که بیشترین تحصیل را کرده اند. دانستن عقاید دیگران^۳ برای بحث و مجادله و مورد تحسین عوام الناس قرار گرفتن بسیار مناسب تر است از فلسفه حقیقی که از راه تأمل به دست می آید.^۴

غزالی از همین اظهار کیاست و خود را نسبت به دیگران زیرک تر دانستن به «رگ ابلهی»^۵ یاد می کند چنانکه مالبرانش نیز از آن به «غرور ابلهانه»^۶ یاد می کند.

۵. غزالی پس از توضیح این رگ ابلهی در میان تحصیل کرده ها، ادامه می دهد: «کودنان عوام از خواری این مهلکه دورند، زیرا در روش آنها علاقه ای به این نیست که خود را به واسطه تشبه به گمراهان، زیرک قلمداد کنند. پس کودنی، از آن زیرکی که سودی ندهد به رهایی، و کوری از دویبنی، به سلامت نزدیکتر است»^۷ یعنی تحصیل کرده ها و اهل علم بیشتر از عوام الناس در معرض لغزش هستند. همین تفسیر سخن غزالی را از مالبرانش بشنوید. او ضمن فصل کوتاهی تحت عنوان «در باب اینکه اهل علم بیشتر از همه در معرض لغزش هستند»^۸ به همین دو عامل یعنی یکی مقلد شخصیتها بودن و دیگر خود را زیرک جلوه دادن به عنوان عامل لغزش اهل علم اشاره می کند. که از اولی به عنوان «میل به تبعیت دیگران و کتب گمراه کننده آنها» و از دومی به «میل به جلب تحسین و ستایش دیگران» یاد کرده و ضمن مثالی توضیح می دهد که چرا آنها از عوام الناس بیشتر در معرض خطر هستند:

«اهل علم را می توان به مسافر تشبیه کرد. وقتی که مسافری از بی حادته، جاده ای را باجاده دیگری اشتباه می گیرد، هرچه بیشتر جلو رود از مقصد خود دورتر می شود. او هرچه بیشتر کوشش کرده و در رسیدن به مقصد مورد نظر بیشتر تعجیل نماید، بیشتر و سریعتر گمراه می شود.»^۹

۶. غزالی یکی دیگر از انگیزه های فلاسفه اسلام را در پیوستن به فلاسفه یونان و تقلید از آنان چنین بیان می کند: «از اکتفا کردن به دین پدران سرباز می زنند به خیال اینکه اظهار کیاست در بریدن از تقلید حق، و شروع به تقلید باطل، زینت و جمال است»^{۱۰}. مالبرانش نیز همین اعتراض و انتقاد را نسبت به عده ای از فلاسفه مسیحی وارد کرده؛ پس از آنکه می گوید داشتن عقیده غلط، درباره روح، از مردم عوام و یا فلاسفه کافر تعجب انگیز نیست، چنین ادامه می دهد:

«تعجب من از فیلسوفان مسیحی است که علیرغم اینکه باید عقل خدا را بر عقل بشر، موسی را بر ارسطو و قدیس آگوستین را بر شارح حقیر یک فیلسوف کافر مقدم بدانند (چنین نکرده و در نتیجه) روح را صورت بدن می دانند»^{۱۱}

۷. غزالی در انتقاد از فلاسفه می گوید آنها ارسطو را فیلسوف مطلق و معلم اول می دانند و افلاطون را افلاطون الهی لقب داده اند.^{۱۲} مالبرانش نیز با داشتن همین موضع و در بیان انگیزه کسانی که بر ارسطو یا افلاطون شرح نوشته اند تا خود را ارسطو یا افلاطون بنمایانند با حالتی انتقادی می گوید: «اگر کسی بر ارسطو شرح بنویسد «نابعه طبیعت»^{۱۳} و اگر بر افلاطون شرح بنویسد افلاطون الهی خواهد بود.»^{۱۴} زیرا فلاسفه، ارسطو را

۱ - تهافت، ص ۷۲

2 - Scholars.

3 - Knowledge of opinions.

4 - S.T.p.138.

۵ - العورق من الحماقه نابعاً علی هؤلاء الاغیاء پس: العرق من الحماقه = Stupid Vanity

6 - Stupid Vanity

۷ - تهافت، ص ۷۲؛ اصل عبارت تهافت این است: فالبلهه ادنی الی الخلاص من فطانه بترء والعمی اقرب الی السلامة من بصیره حواله.

8 - S.T.p.137

9 - S.T.p.137.

۱۰ - تهافت، ص ۷۲.

11 - S.T.xix

۱۲ - تهافت، ص ۷۴

13 - Genius of nature

14 - S.T.p.148

«نابعه طبیعت» و افلاطون را افلاطون الهی می‌دانند.

۸- غزالی در مورد شارحان سخن ارسطو می‌گوید: «سخن مترجمان کلام ارسطو، از تحریف و تبدیل برکنار نیست و به تفسیر و تأویل نیازمند است همین امر نیز نزاعی را بین آنها برانگیخته است.»^۱ مالبرانش نیز فصلی را با عنوان «قضاوت

نخستین نهاده آن است که خدا همه چیزها را بی واسطه انجام می‌دهد بدانسان که هیچ چیز دیگر علت چیزی نیست تا آنجا که نمایندگان این نگرش می‌گویند که آتش گرما تولید نمی‌کند بلکه خداست که چنین می‌کند

ناروا و متعصبانه شارحان^۲ گشوده و اشتباهات شارحان ارسطو را برشمرده است.

۹- غزالی برای آنکه کار خود را در جهت حمله به فلاسفه مشاء شروع کند می‌گوید بین شارحان ارسطو اختلاف است و «معتبرترین آنها در نقل و تحقیق - از فیلسوفان اسلام ابونصر فارابی و ابن سینا هستند.»^۳ وی پس از آنکه این دو را برگزید شروع به حمله بر افکار مشائیان کرده شخصیت این دو را نیز بی نصیب نمی‌گذارد. آنان را فیلسوف نما،^۴ اقوال آنها را تحکیمات و زورگویی^۵ و عوام فریبی^۶ و این دو را رؤسای ضلال و پیشوایان گمراهی می‌نامد؛^۷ و می‌گوید این جماعت فلاسفه، ارسطو را تا حدّ مافوق انسان بالا برده‌اند: «او به گمان این گروه علوم فلسفی را مرتّب و مهذب کرد و آنچه را حشو بود کنار زد.»^۸

مالبرانش نیز باید به دنبال چنین شارح یا شارحینی بگردد و چه شارحی می‌تواند بهتر از ابن رشد باشد. این است که می‌گوید: «اینجاست که می‌بینیم چگونه شارحی که در بین علما مشهور است درباره ارسطو سخن می‌گوید. ابن رشد می‌گوید: «ارسطو مخترع منطق، فلسفه اخلاق و فلسفه اولی است که آنها را به اوج خود رسانده است.»^۹ یعنی همان سخن را گفته است که غزالی به فلاسفه‌ای چون ابن سینا و فارابی نسبت می‌دهد و لذا به همان نحو نیز مورد اعتراض مالبرانش قرار می‌گیرد:

ابن رشد معتقد است «نظریه ارسطو حقیقت مطلق و فائق است هیچکس نمی‌تواند با علم او برابری کرده یا حتی به آن نزدیک شود. اوست که به همه بشر عقل و برهان آموخته است و هرچه که انسانها در علم او بیشتر داخل شوند عالم تر خواهند شد»^{۱۰} آیا تعصب نسبت به این شخصیت (ارسطو) به تباهی گزاف‌گویی و بلاهت منجر نشده است؟^{۱۱}

این همان ابن رشدی است که آنچنان دلیرانه و از سر غیرت، در برابر غزالی و در دفاع از فلسفه قد برافراشته و در مقابل تهافت او، تهافت التهافت را نگاشته بود و باز هم از قضا چنانکه خود مالبرانش ذکر کرده^{۱۲} جملات یاد شده از ابن رشد مربوط است به گفتار سوم از کتاب اول تهافت التهافت!^{۱۳} تو گویی غزالی زنده شده است و در انتقام از ابن رشد، تهافتی دیگر را علیه او تدارک می‌بیند. مالبرانش ابن رشد را «شارح حقیر یک فیلسوف کافر» می‌داند، و پس از آنکه وی را دیوانه و ابله و گزافه گو می‌خواند ادامه می‌دهد:

۱ همان، ص ۷۵

2 - S.T.p.147.

۴- همان، ص ۷۵

۳ همان، ص ۷۵

۶- همان، ص ۸۲

۵- همان، ص ۱۴۴

۸- همان، ص ۷۴

۷- همان، ص ۷۶

9 - S.T.p.148

10 - S.T.p.148

11 - S.T.p.148

12 - S.T.p.148

13 - Book 1, Destruct. dis p.3

«در عین حال آثار این شارح در سراسر اروپا، و حتی دورترین ممالک، گسترده شده است. آثار او از عربی به عبری و از عبری به لاتین و شاید حتی به خیلی زبانهای دیگر ترجمه شده است که به خوبی نشان می‌دهد که چگونه اهل علم آنها را تلقی به قبول کرده‌اند.»^۱ ولی این رشد به عنوان فیلسوفی مسلمان چنان کسی نیست که مالبرانش را به‌انگیزه‌ای مؤمنانه به مقابله و منازعه وادارد. مالبرانش باید در پی کسی با جایگاهی بلند در مسیحیت باشد، جایگاهی چون موقعیت ابن سینا در مسلمین.

ژیلسون، این مسیحیت شناس و مورخ فکر و فرهنگ قرون وسطی، و این فیلسوف نو توماسی بزرگ که سخت به آکویناس دلبستگی دارد، به ما می‌گوید که فیلسوف مسیحی مورد نظر مالبرانش کسی جز قدیس توماس آکویناس نیست: «مالبرانش گناه آکویناس را این می‌دانست که به جای تبعیت از آگوستینی که مثل اعلای سنن مسیحی است به دنبال ارسطوی مشرک و شارح حقیر او ابن رشد، افتاده است.»^۲

از نظر مالبرانش، آکویناس ارسطوی مشرک را بر موسی، و ابن رشد حقیر را بر قدیس آگوستین مقدم داشته است؛^۳ اوست که در اثر افراط در ارسطوگرایی، عقلش مشرک و قلبش مؤمن است.^۴ در جای دیگر می‌گوید: «بنابراین فردی که گرایش شدید به ارسطو دارد هیچ چیز جز ارسطو رانمی تواند هضم کند. او می‌خواهد همه چیز را در رابطه با ارسطو بررسی کند هر نظریه‌ای که خلاف ارسطو باشد در نظرش خطاست. او همواره آماده است تا بحثهایی را از ارسطو اقتباس کند؛ سپس این اقتباسات خود را در هر فرصت و در هر موضوعی مطرح و عنوان نماید.»^۵

آری اگر قرار است که ارسطوی مشرک از کلام مسیحی رخت بریندد مسلم است که در حمله علیه ارسطو، آکویناس به هیچ وجه بی‌نصیب نخواهد ماند؛ اوست که در قرن سیزدهم، ارسطو را وارد فلسفه و کلام مسیحیت کرد؛ اوست که هر سخنی را در هر موضوعی با ارسطو آغاز می‌کند و با جمله‌ای از او پایان می‌دهد. از این رو مالبرانش که سخت پایند مسیحیت منهای ارسطو و شیفته آگوستین است، در موارد متعدد، بر آکویناس می‌تازد؛ هر چند به علت قداستی که مسیحیان برای آکویناس قائلند صراحتاً نام او را ذکر نمی‌کند.

پس داستان تهافت دو بار تکرار شده است. یکبار در قرن پنجم هجری و دیگر بار در قرن هفدهم میلادی. ارسطو در هر دو جا نقش خود را به عنوان معلم اول و پیشوای مشائیان حفظ کرده است. لکن غزالی، فارابی و ابن سینا جای خود را به ترتیب به مالبرانش، ابن رشد و آکویناس داده‌اند.

با توجه به انگیزه مشترک مالبرانش و غزالی در ارسطو ستیزی، هر دو، در غالب مسائلی که ارسطو را در آن تخطئه می‌کنند، و حتی در غالب جوابهایی که به ارسطو می‌دهند، مشترک و یکسان‌اند. در ادامه مشابهت‌های آنها، بحث خود را تنها در دو مورد پی می‌گیریم:

الف: اولین مسأله‌ای که غزالی، به سبب آن فلاسفه را مورد حمله قرار داده و آنها را محکوم می‌کند مسأله قدم زمانی عالم است «آنچه رأی جمهور متقدمان و متأخران ایشان بر آن قرار گرفته، قول به قدم عالم است، یعنی که جهان همواره با خدا موجود بوده و معلول و مساوق او و از نظر زمانی غیر متأخر از اوست.»^۶ مالبرانش نیز آنجا که می‌خواهد طبیعیات ارسطو را ابطال کند اولین مسأله‌ای که عنوان می‌کند این است که او معتقد است «عالم از ازل وجود داشته است.»^۷ حال باید دید چرا غزالی و مالبرانش با این مسأله برخورد کرده و آن را رد می‌کنند. به تعبیر دیگر چرا آن را با دیدگاه «خدا محورانه» خویش سازگار نمی‌بینند. انگیزه مشترک غزالی و مالبرانش تعظیم و تقدیس قدرت الهی است که در اینجا نیز خود را نشان می‌دهد. غزالی می‌گوید: «فاعل باید مختار بوده و به آنچه اراده می‌کند، عالم باشد تا فاعل شناخته شود، در حالی که خدای تعالی در نزد آنان مرید نیست بلکه اصلاً صفتی را دارا نیست و آنچه از او صادر می‌شود به لزوم و ضرورت صادر می‌شود.»^۸ مالبرانش نیز می‌گوید: «اگر شما بپذیرید که جهان نمی‌تواند صدوری جبری از جانب خدا باشد کاملاً به این مطلب پی خواهید برد که ضروری نیست که عالم ازلی

1 - S.Tp.148 - 9

۲- روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۶، ص ۲۱

3 - S.T xix.

4 - N.GP.53.

5 - S.Tp.151.

۶- تهافت، ص ۸۶

7 - S.Tp.471.

۸- تهافت، ص ۱۳۲

باشد»^۱ و در جای دیگر می‌گوید: «مخلوقات صدور و فیضانی جبری^۲ از جانب الوهیت نبوده بلکه ذاتاً به اراده آزادانه و اختیار خالق وابسته‌اند»
و

فیضان و صدور که مالبرانش نفی می‌کند همان مساوقتی است که غزالی می‌گوید که از نظر فلاسفه مساوقت خدا با عالم «مانند مساوقه نور خورشید با خورشید است.»

نه تنها ازلیت آنها ضروری نیست بلکه واقعاً ازلی نبوده و حادث زمانی هستند: «خدا جهان را در زمان آفرید تا قدرتش و وابستگی و نیاز مخلوقات به او شناخته شده و معلوم شود که او قیوم است.»^۳ این فیضان و صدور که مالبرانش نفی می‌کند همان مساوقتی است که غزالی می‌گوید که از نظر فلاسفه مساوقت خدا با عالم «مانند مساوقه نور خورشید با خورشید است.»^۴

ب - غزالی و مالبرانش اشکال فلاسفه بر حدوث زمانی عالم را یکسان تقریر می‌کنند. یکسان غزالی دلیل اول فلاسفه را چنین توضیح می‌دهد: «اگر احوال قدیم، همسان و غیر متغیر باشد، پس یا هرگز چیزی از او ایجاد نمی‌شود و یا اینکه همواره ایجاد می‌شود.»^۵ یعنی یا باید هیچگاه جهان ایجاد نشده باشد یا همیشه موجود بوده باشد. مالبرانش نیز اشکال فلاسفه را چنین تقریر می‌کند: «اگر بهتر بود که جهان از کتم عدم بیرون آید بایستی ازلی باشد و اگر بهتر این بود که در کتم عدم باقی بماند بایستی هیچگاه بوجود نیاید.»^۶ به عبارت دیگر اگر وجود عالم بر عدم آن ترجیح دارد باید ازلی باشد و اگر نه، هیچگاه نباید پیدا شود.

۶- آکازیونالیزم، مهمترین عنصر مشترک غزالی و مالبرانش علیه مشائیان

در طبیعیات، غزالی مسائلی را از فلاسفه نقل می‌کند و می‌گوید که مخالفت با آنها شرعاً واجب نیست مگر در چهار امر. اولین مسأله از آن مسائل چهارگانه که تحت عنوان مسأله هفدهم تهافت معروف است و مهمترین مسأله این کتاب و معروفترین آنها و از ابداعات غزالی شمرده می‌شود، مسأله ردّ اصل «سببیت»^۷ در طبیعت و ارجاع آن به «اقتران» است. و از قضا مهمترین مسأله کتاب جستجوی حقیقت که بسیاری از مسائل دیگر به عنوان مقدمه همین مسأله عنوان شده‌اند و معروفترین نظر مالبرانش است، همان مسأله «اکازیونالیزم» یعنی ردّ اصل سببیت در طبیعت و انکار آن و ارجاع آن به «اقتران» است. غزالی می‌گوید:

«فلاسفه حکم می‌کنند که این اقتران مشهود در عالم وجود، میان اسباب و مسببات، اقترانی است که بالضرورة لازم می‌آید.»^۸ «اقتران میان آنچه عادتاً سبب می‌گویند و میان آنچه مسبب می‌نامند، نزد ما ضروری نیست.»^۹ «اقتران آنها به واسطه تقدیر خدای سبحان است که آنها را مقارن هم آفریده نه آنکه فی نفسه ضروری و غیر قابل افتراق باشند.»^{۱۰} «بنابراین چه دلیلی دارند که آتش فاعل است و آنان را دلیلی نیست، مگر مشاهده حصول احتراق در زمان ملاقات آتش، و مشاهده دلالت دارد بر اینکه احتراق هم زمان با ملاقات است و دلالت ندارد بر اینکه حصول به سبب آن است.»^{۱۱} «والمشاهدة تدلّ علی الحصول عندها و لاتدل علی الحصول بها» «مامی‌گوییم آتش

1 - N.Gp.113.

2 - Necessary emanation.

3 - N.Gp.163

۵- همان، ص ۸۸

۴- تهافت، ص ۸۶

6 - N.Gp.162

۷- با توجه به اینکه خود غزالی کلمه سبب را به معنای علت به کار برده و می‌گوید که اشیا طبیعی سبب نیستند، معلوم می‌شود که ترجمه آکازیونالیزم به «اصالت سبب» ترجمه صحیحی نیست.

۹- همان، ص ۲۳۷.

۸- تهافت، ص ۲۳۴.

۱۱- همان، ص ۲۳۸.

۱۰- همان

جماد است و فعلی از او سر نمی زند.^۱ و «فاعلِ احتراق... خدای تعالی است.»^۲ «پس روشن شد که وجود یافتن نزد چیزی دلالت ندارد که آن چیز به سبب او موجود شود.»^۳

بنابراین اصول مورد نظر غزالی عبارت از این است که: ۱- اجسام فاقد تأثیرند. ۲- تکیه گاه فلاسفه در این مسأله تنها حس و مشاهده بوده است. ۳- حس و مشاهده چیزی بیشتر از مقارنت بین آنچه علت و معلول نامیده می شوند نشان نمی دهد و به هیچ وجه دلالت بر تأثیر و سببیت ندارد. ۴- تنها فاعل و تنها علت خداست. ۵- و این خداست که پنبه را مثلاً در مقارنت آتش می سوزاند نه اینکه آتش سوزاننده پنبه باشد. اینها درست بدون هیچ کم و زیاد همان اصول «اکازیونالیزم» مالبرانش است:

«ارسطو هیچ شکی ندارد که تویی که به توپ دیگر برخورد می کند نیرویی دارد که دومی را به حرکت درمی آورد. این چیزی است کاملاً محسوس و همین برای این فیلسوف کافی است زیرا او تقریباً همیشه به دنبال گواهی حس است.»^۴ «به نظر آنها (یعنی ارسطوئیان) اجسام دارای جوهری متمایز از ماده شان هستند و آن جوهر علت حقیقی و اصلی تأثیراتی است که ما مشاهده می کنیم.»^۵ «لازم است که به وضوح، حقایقی را که بر علیه اشتباهات فلاسفه پیشین وجود دارد تثبیت کنم و به طور خلاصه، نشان دهم که تنها یک علت حقیقی وجود دارد زیرا یک خدای حقیقی وجود دارد. ذات و نیروی همه اشیا چیزی جز اراده خداوندی نیست. هیچ علت طبیعی، علت حقیقی نبوده بلکه تنها علت مقارن^۶ (و یا مقارن علت) است»^۷ که «باعث می شود تا خالق هستی، به هنگام چنین یا چنان موقعیتی، چنین یا چنان فعلی را خلق کند.»^۸

در مورد انسان نیز، مالبرانش انسان را خالق و مؤثر در افعال خویش نمی داند و بین اراده انسان به فعلش و تحقق آن فعل رابطه ای جز مقارنت قائل نیست و این درست همان «نظریه کسب» است که از جانب اشاعره و غزالی عنوان شده است. یکی از جالب ترین شباهتها بین مالبرانش از یک طرف، و اشاعره و غزالی از طرف دیگر،^{*} شباهت در ادله ای است که از جانب آنها بر اثبات «نظریه کسب» اقامه شده است. مهمترین دلیل بر اینکه انسان خالق افعال خود نیست از جانب اشاعره به قرار زیر تقریر شده است:

اگر عبد بخواهد خالق فعل خود باشد، لازم می آید که بر فعل، و چگونگی انجام آن، عالم باشد. لیکن انسان بر فعل خود، و چگونگی انجام آن، عالم نیست؛ پس خالق فعل خود نخواهد بود. این دلیل در اکثر قریب به اتفاق کتب اشاعره، به صورت گوناگون، دیده می شود.^۹ قضیه شرطیه در این قیاس از یک اصل و کبرای کلی استنتاج شده است که «هر خالق به فعل خود و چگونگی انجام آن علم دارد.» اکثر متکلمان این اصل را بدیهی گرفته اند. فخر رازی در الاربعون علاوه بر بداهت، به عنوان مؤید به آیه قرآن نیز استناد می کند که «الایعلم من خلق وهو اللطیف الخبیر»^{۱۰}، که این استفهام انکاری مفید این است که «خالق» به فعل خویش داناست و به آن و چگونگی آن (که در لطیف خبیر

۲- همان.

۱- همان.

۳- همان، ص ۲۳۹.

4 - E. S. T. p. 659

5 - S. T. p. 447

6 - S. T. p. 448

7 - Occasional cause

8 - S. T. p. 448

* - جالب آن است که غزالی بدیده های طبیعی را، که ما به عنوان رابطه علت و معلولی تبیین می کنیم، وجود یافتن نزد چیزی (عنده) و نه به سبب چیزی (به) می داند و سخن مالبرانش نیز همین است بنابراین کلمه عنده در عربی درست همان معنای in occasion of it را می دهد. غزالی از این مسأله به عنوان «تقارن» یاد کرده است و مالبرانش از آن به عنوان occasionalism یاد می کند. پس همانطور که مالبرانش بهترین معادل را تقارن یافته است خوب است که ما نیز بهترین ترجمه برای «اکازیونالیزم» را همان «تقارن انگاری» (یا مقارنت انگاری) قرار دهیم. لیکن از آنجا که از هیوم به بعد «اصل علیت» در دید حسینیون به صورت «تقارن مکانی» یا «تعاقب زمانی» درآمده و با نفی علت، وجود خدا را هم مورد شک قرار داده اند، «تقارن انگاری» ممکن است که موهم نظریه هیوم باشد. لذا بهتر است که یا آن را ترجمه نکرده و اکازیونالیزم بیاوریم و یا اینکه آن را «تقارن انگاری الهی» ترجمه کنیم چنانکه ماجد فخری نظریه اشاعره را به عنوان theistic occasionalism ترجمه کرده است.

۹- ماجد فخری گزارشی از این دلیل در کتب اللمع (ابوالحسن اشعری) نهیة الاقدام (شهرستانی) الاقتصاد فی الاعتقاد (غزالی) به دست می دهد. (Isl. occ p. 45. 54. 181) همچنین این دلیل در الاربعون فخر رازی (ص ۲۳۲) شرح تجرید قوشجی (ص ۴۴۷) المحصل فخر رازی (ص ۲۸۰) التفسیر الکبیر فخر رازی (ج ۷، ص ۱۴۱) شرح المواقف (ج ۸ ص ۱۴۸) شرح المقاصد (ج ۴، ص ۲۲۷) و بسیاری از کتب دیگر اشاعره آمده است. ۱۰- الاربعون، ص ۲۳۲.

برمی آید) عالم است.» شرح المقاصد می گوید که در این آیه از فاعلیتِ عالم بر عالمیتِ فاعل استدلال شده است. شاید منظور این بوده است که اگر این گزاره درست باشد که «هر فاعلی به فعل خود عالم است» عکس نقیض آن هم درست است «هر کسی که به فعل خود عالم نیست فاعل نیست».^۱

اما صغرای این قیاس که «انسان به فعل خود و چگونگی انجام آن عالم نیست» به شکلهای گوناگون بیان شده است. و حاصل همه آنها این است که در بسیاری از موارد از انسان افعال بدنی خاصی سر می زند که قابل کم و زیاد شدن است یعنی این فعل می توانست به شکل دیگری انجام شود. پس انجام این فعل به این نحوی که فعلیت یافته، مستلزم مرجحی است و مرجح، غیر از قصد آن شخص نخواهد بود. قصد هم موقعی معنا دارد که قبلاً شخص به کیفیت آن عمل علم داشته باشد لیکن ما می بینیم که آن شخص هیچ قصدی نسبت به جزئیات نداشت. تنها اصل فعل را قصد کرده بود و نه جزئیات آن را. فخر رازی گفته است: «شاهد ما بر این مطلب این است که در حال حرکت افعالی را انجام می دهیم و حرکاتی جزئی از ما سر می زند که آنها را تعقل نمی کنیم. و یا در حرکت بین مبدأ و انتها، جزئیات حرکت را علم نداشته و آنها را قصد نمی کنیم.^۲ منظور او این است که مثلاً در حرکت بین مبدأ و انتها ما نمی دانیم که چند قدم برداشته و چگونه قدم زده ایم؛ یا گفته اند که وقتی به سرعت انگشتانمان را حرکت می دهیم، به تعداد و چگونگی انجام آن حرکات علم نداریم؛^۳ و یا اینکه:

«می بینیم که شخصی که خواب است یا کسی که مقداری راه می رود، یا سخنگویی که مدتی سخنرانی می کند، یا کاتبی که مقداری می نویسد، به جزئیات راه یا سخن یا نوشته و تعداد قدمها و الفاظ و کلمات آگاه نیست و چون مقدار کمتر یا بیشتر از آن هم ممکن بود، پس رجحان این مقدار مورد نظر مخصص می خواهد که همان قصد است. قصد هم بدون علم نمی شود و حال آنکه گفتیم در ابتدا هیچ علمی در کار نیست. پس این افعال مخلوق آن فاعلها نیستند.»^۴ نیز «هر کدام از ما که انگشتش را حرکت می دهد اجزای آن (اعم از اعصاب،

نیلواحلازمه اگر نفی اسباب طبیعی کنیم دیگر قادر نخواهیم بود که بگوییم هر فعلی فاعلی داریم دیگر

فان بگو یا لا تقایشیء را اثبات کنیم. اصلاً نمی توانیم لزوم را استنباط کنیم و دیگر حتی نمی توانیم به طور ی

عول فاعلها علی کون الفاعل عاقلاً. اگر کسی منکر علتها در جهان پدیدار شود؛ هیچ ناهای بوی اثبات د

نامرئی ندارد

عضلات، بندها و...)»^۵ را هم حرکت می دهد در حالی که هیچ آگاهی به این اجزاء ندارد پس چگونه به حرکت انگشتان علم داشته، و آن را قصد می کند.^۵

بسیار جالب توجه است که عین همین استدلال اخیر را با همین صغری و با همین کبری و حتی با همین مثال از مالبرانش می بینیم. او با ~~فروض گرض این کبری، که قائل باید به چگونگی انجام فعل خود علم داشته باشد.~~ اثبات این صغری می پردازد که ما به چگونگی انجام افعال بدنیمان علم نداریم و نتیجه می گیرد که ما فاعل و خالق افعال بدنی خود نیستیم:

۲. لاریعون، ص ۲۴۲.

۱. المنتقازانی الشریف الرضی، شرح المقاصد، انتشارات قم ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۲۷.

۴. شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۲۷.

۳. حاجی سبزواری شرح الاسماء الحسنی، چاپ سنگی، ص ۱۰۹ به نقل از اشاعره.

۵. شرح المواقف، لایبی، انتشارات رضی، قم ۱۳۷۰.

* عبارت داخل پرانتز از ماست.

ما چگونه می‌توانیم دستان را حرکت دهیم. برای حرکت دادن آن لازم است که قوه محرکه^۱ (نفس حیوانی) را از طریق اعصابی خاص به سمت ماهیچه‌هایی خاص بفرستیم تا آنها را به قبض و بس وادارد. زیرا تنها در این هنگام است که دستی که به آنها متصل است به حرکت در می‌آید و به نظر بعضی دیگر، کیفیت این پدیده هنوز معلوم نیست. در حالی که مامی بینیم مردمی که نمی‌دانند قوه محرکه، عصب و ماهیچه دارند دستشان را حرکت می‌دهند و حتی آن را

از آنهایی که کالبدشناسی را خیلی خوب می‌دانند ماهرانه تر و آسانتر حرکت می‌دهند. بنابراین، انسانها اراده حرکت دادن دستشان را می‌کنند، ولی تنها خداست که می‌داند و می‌تواند، که چگونه آن را حرکت دهد، اگر انسان نتواند برجی را بالا و پایین ببرد، حداقل می‌داند که برای این کار چه باید انجام دهد؛ ولی هیچکس نیست که بداند برای حرکت یکی از انگشتانش از طریق قوای محرکه چه باید بکند. پس چگونه می‌توان گفت که انسانها برای حرکت دادن دستشان قدرت دارند.^۲ می‌بینیم که این درست بدون هیچ کم و کاست همان استدلال اشاعره در مورد حرکت دست و انگشتان است لیکن با توجه به علم قرن هفدهم و کالبدشناسی آن روز، مالبرانش صورت

1 - animal spirits

۲- یعنی علمش را دارد ولی قدرتش را ندارد.

3 - S. T pp.449-50 see also E.S.Tp.669

علمی تری به آن داده است.^۱

از اشاعره تا هیوم

از همه جالبتر آنکه عین همین استدلال را هیوم ارائه داده است. آن هم نه برای اثبات قدرت مطلقه خدا، بلکه برعکس، برای نفی هرگونه علیّت، و در نتیجه انکار وجود خدا. مسلماً وقتی که هیوم به تبع مالبرانش چیزی به نام «قدرت» در موجودات را نفی کرده و علیّت را به تقارن تعبیر نمود، با اشکالی درباره انسان مواجه می‌شود و آن این که انسان، علیّت و در نتیجه قدرت، را با علم حضوری در نفس خویش می‌یابد، هرچند نتواند در عالم طبیعت با حواس خویش، آن را احساس کند. «وایتهد» نیز بر همین مبنا هیوم را مورد اعتراض قرار داده است. ولی گویا هیوم خود این سؤالات و این اشکالات را پیش بینی کرده و به همان روش مالبرانش در صدد پاسخگویی آنها برآمده است. ژان وال می‌نویسد: شاید هم گفته شود که ما در خودمان و در افعال ارادیمان یک جنبه تأثیر و تولید در می‌یابیم، اما به نظر هیوم حتی در این مورد هم ما فریب می‌خوریم و گرفتار توهم هستیم، چه، آیا در یک فعل ارادی مثلاً می‌دانیم که کدامیک از عضلات را باید به حرکت درآوریم؟ چون نحوه عمل را نمی‌دانیم نمی‌توانیم یک نیروی تأثیر و تولید را، از هر نوعی که باشد، در خودمان بیابیم. به نظر هیوم، این خود دلیل عدم قدرت ما برای به حرکت درآوردن بدنمان به اراده خودمان است. زیر بی آنکه قوه مولده‌ای، به معنای متداول لفظ، در کار باشد بدن ما به حرکت در می‌آید.^۲

مالبرانش و اشاعره سودای آن داشتند که علم ما به عالم واقع را، مخلوق خدا دانسته و او را حلقه واسطه بین «عین» و «ذهن» قرار دهند. اما سؤال اساسی تر این است که علم ما به خدا از کجا ناشی می‌شود؟ دکارت و مالبرانش سعی داشتند که را مفاهیم فطری، و برهانی شبیه برهان وجودی آنسلم وجود خدا را اثبات کنند. اما ضعف این برهان را بعدیها، از جمله کانت به خوبی اثبات کردند. اشاعره نیز به شیوه همه متکلمان بر آن بودند تا از راه «حدوث» و یا «اتقان صنع»، وجود خدای عالم قدیر را اثبات کنند. درست به همان شیوه که بعدها برهان نظم و غایت شناختی در میان متفکران غرب (بخصوص در قرن هفدهم و اوائل قرن هیجدهم) تنها راه اثبات وجود خدا معرفی می‌شد. اما اگر مبانی مالبرانش و اشاعره را بپذیریم، راه این براهین بکلی بسته می‌شود. چنانکه ابن رشد در انتقاد از اشاعره چنین می‌گوید:

«وبالجملة فکما من انکر وجود المسببات مرتبة علی الاسباب فی الامور الصناعية او لم یدرکها فهمه فلیس عنده علم بالصناعة و لا الصانع، کذلک من جحد وجود ترتب المسببات علی الاسباب فی هذا العالم، فقد جحد الصانع الحکیم تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً»^۳

۱- البته گولینکس (۱۶۶۹-۱۶۲۴) همزمان و یا کمی قبل از مالبرانش همین استدلال را مطرح کرده است و به خصوص کبری آن را به صورت یک اصل ارائه می‌دهد که به نام او معروف شده است، کاپلسون می‌گوید:

«در اینجا مالبرانش فرضیه قابل تردید گولینکس را مورد استفاده قرار داده که علت حقیقی به انجام عمل و کیفیت انجام آن علم دارد» (Cop. vol.4 p. 189). نیز گولینکس اصلی را پی می‌ریزد که در تصور و در مفهوم هر عملی نهفته است. چیزی نمی‌تواند انجام شود مگر آنکه معرفتی از چگونگی انجام آن موجود باشد یا به خصوص در رابطه با فعالیت‌های نفس، یک فرد آنچه را به کیفیت انجام آن عالم نیست، انجام نمی‌دهد. (Edwards, pual, vol.3p. 323)

هر چند که شاید گولینکس این اصل را چند سال قبل از مالبرانش مطرح کرده باشد ولی با توجه به آنچه که در فصل بعد خواهد آمد، به احتمال بسیار زیاد، مالبرانش این اصل را از اشاعره اقتباس کرده است و حتی احتمال اقتباس گولینکس از اشاعره احتمالی دور از ذهن نیست؛ خصوصاً اینکه در فصل بعد نشان خواهیم داد که فلاسفه قرن هفدهم به طرق مختلف بر آثار اشاعره دسترسی، و بدانها عنایت داشته‌اند. (تولد گولینکس در ۱۶۲۴ و تولد مالبرانش در ۱۶۳۸ است.)

۲- مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، خوارزمی، ۱۳۵۷، ص ۲۲۳؛ قبلاً چندین بار به مناسبت‌هایی که پیش آمد اشاره کردیم که تقارن آغاز الحادی هیوم با زتابی از تقارن انگاری الهی مالبرانش است و اینجا هم یکی از مصادیق آن را می‌بینیم.

۳- لکشف عن مناهج الأدلة، مصر ۱۳۸۸

یعنی اگر اکازیونالیزم را بپذیریم راه بر اثبات خداوند حکیم بسته می شود: «وبالجملة متى رفعنا الاسباب والمسببات لم يكن هيئنا شيء يرد على القائلين بالاتفاق»^۱ و در جای دیگر می گوید:

«اگر نفی اسباب طبیعی کنیم دیگر قادر نخواهیم بود که بگوییم هر فعلی فاعلی دارد. دیگر نمی توانیم لواحق لازمه شیء را اثبات کنیم. اصلاً نمی توانیم لزوم را استنباط کنیم و دیگر حتی نمی توانیم به طور برهانی بگوییم الاتقان يدل على كون الفاعل عاقلاً. اگر کسی منکر علتها در جهان پدیدار شود؛ هیچ راهی برای اثبات وجود علت فاعلی در جهان نامرئی ندارد. ... و در نتیجه کسانی که منکر علیت باشند راهی برای دستیافتن به علم درباره هستی خداوند ندارند»^۵.

در قرن هیجدهم، هیوم به این مسأله کاملاً وقوف یافت و از اکازیونالیزم و تقارن انگاری برای ایجاد شک در وجود خداوند و خدشه دار کردن براهیم اثبات وجود خدا استفاده کرد. عده ای بعیدندانسته اند که هیوم در تقارن اندیشی خویش از نیکولاد آرکور، که خود متأثر از غزالی است، متأثر شده باشد و یا تهافت غزالی و رد این رشد را بر آن می شناخته است ولی فعلاً دلیل قانع کننده ای در این مورد در دست نیست. اما بطور قطع می توان گفت که هیوم در اکازیونالیزم الحادی خود کاملاً از اکازیونالیزم الهی مالبرانش متأثر است. چنانکه خود بارها به مالبرانش و نظریه اکازیونالیستی او اشاره کرده است.^۶ اکثر کتب تاریخ فلسفه نیز این تأثیر را مورد تأیید قرار داده اند.^۷

هیوم این اصل مالبرانش را که حواس غیر از مقارنت بین آنچه که علت نامیده می شود و آنچه که معلول می خوانند در نمی یابد، و «علیت» به هیچ وجه محسوس نیست، با مبانی آمپریستی خود که معرفت، تنها معرفت حسی است در آمیخت و به زعم خویش نظم و قدرت و اتقان را از عالم طبیعت برانداخت (همان تخریب نظام هستی که مالبرانش و اشاعره بر آن بودند تا بدینوسیله جا را برای خدا باز کنند!) و به جای آنکه بسان مالبرانش این مسأله را دلیل بر قدرت مطلقه خداوند بگیرد آن را وسیله ای برای تخریب براهین خداشناسی قرار داد. به قول ژلیسون:
درس مالبرانش همچنان برقرار بود و در فکر هیوم تأثیری نهاد که هرگز انتظارش نمی رفت. هیوم مشکله علیت طبیعی را از همانجا که مالبرانش رها کرده بود دنبال کرد... بی گمان مذهب تقارنی مالبرانش در تکون نظریه وی تأثیر مهمی داشت ... مالبرانش به خوبی ثابت کرده بود که هیچ فیلسوفی نمی تواند چیزی را که نام قوه و نیروی نهفته در علل بر آن نهاده اند، توصیف کند. هیوم می گوید: بنابراین نتیجه حرف مالبرانش این است که تأثیر نیروی نهایی طبیعت یکسره برای ما مجهول است و در هیچیک از اوصاف شناخته شده ماده نباید به جستجوی آن پرداخت، زیرا کار بیهوده ای است»^۸.

اینجاست که پیش بینی این رشد که سبب نفی سببیت از نظام طبیعت راه را برای نفی خدا باز می کند، پس از حدود هفت قرن بوسیله هیوم به وقوع می پیوندد.

احتمال تأثیر یا اقتباس مالبرانش از اشاعره

چنانکه دیدیم شباهتهای زیادی بین نظریه اکازیونالیستی مالبرانش و نظر اشاعره در مورد نحوه فاعلیت خدای تعالی در هستی وجود دارد. هر دو قول، داعیه این را دارند که «لامؤثر ولافاعل فی الوجود الا لله». این سخن جدیدی نیست و همه کسانی که بر هر دو قول اشراف داشته اند، با صرف نظر از شرقی و غربی، مسیحی و یا مسلمان بودندشان، به این شباهت پی برده اند. ژلیسون فرانسوی،^۹ دکتر محمد علی بوریان استاد فلسفه دانشگاههای اسکندریه و بیروت،^{۱۰} دکتر سلیمان دنیا از مصر،^{۱۱} ک - م عبدالحی استاد فلسفه کالج دولتی پاکستان،^{۱۲} ابوالعلائی عقیفی از

۱ - کشف ص ۱۱۵.

۲ - تهافت التهافت، تصحیح دکتر سلیمان دنیا، دارالمعارف مصر، ص ۷۸۱.

۳ - همان، ص ۷۸۴.

5 - Is1. occ pp.88-91-136

6 - An Enquiry concerning Human, understanding oxford pp.7-70-73-197

7 - Edwards, pual, vol.5 p.143/The British Empiricists oxford 1992 Hume p.204

۸ - نقد تفکر فلسفی غرب فصلهای ۲، ۴، ۷ و ۸

۹ - نقد تفکر صص ۲۰۰-۱.

۱۱ - حاشیه کتاب تهافت الفلاسفه، ص ۲۳۸

۱۰ - مبانی فلسفه اشراق، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۹

۱۲ - تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۳۲۷

مصر،^۱ و ماجد فخری از بیروت^۲ و بسیاری دیگر این نکته را بیان داشته و «اکازیونالیزم» مالبرانش و «تقارن انگاری» اشاعره را یکی دانسته‌اند. استاد «جعفر سبحانی» نیز به نقل از «عبدالکریم خطیب» مصری و او هم به نقل از «عبدالعزیز عبدالله» مراکشی به شباهت این دو نظریه اشاره دارند.^۳

مترجمان چندی نیز اکازیونالیزم مالبرانش را «نظریه کسب» ترجمه کرده‌اند که همان نظریه معروف اشاعره است. از جمله آقای «داوودی» در ترجمه کتاب روح فلسفه قرون وسطی^۴ و آقای «امیر جلال الدین اعلم» در ترجمه کتاب فیلسوفان انگلیسی.^۵ اما سؤالی که مهم است این است که بین آن دو، صرف نظر از شباهت، آیا تأثیر یا اقتباس هم در کار است یا خیر؟ در پاسخ به این سؤال تا آنجا که نگارنده تفحص کرده است کسی به طور علمی اقدامی به عمل نیاورده تنها دو اشاره مختصر و تا حدودی خطابی یافته‌ایم. یکی از متکلمی مسلمان که پاسخ را مثبت دانسته و دیگری از فیلسوفی مسیحی که پاسخش منفی بوده است. استاد جعفر سبحانی سه یا چهار جمله به نقل از عبدالکریم خطیب (و او هم به نقل از عبدالعزیز عبدالله) درباره نظریات مالبرانش نقل کرده و گفته‌اند: «آنچه از فیلسوف فرانسوی مالبرانش نقل شده با دیدگاه اشعری کلمه به کلمه متحد است و ظن قوی وجود دارد که او بر بعضی از کتب کلامی اشاعره دست پیدا کرده و نظریه کسب را از آنجا اقتباس کرده است.»^۶ هرچند که این سخن با استناد به

مالبرانش در نفی ارسطوگرایی از نظریه اشاعره دفاع می‌کند و در ادامه می‌گوید:

پیشداوریه‌ها خطر دکفلاسفه و به خصوص فلاسفه مسیحی پیوسته باید بر علیه قضاوت‌های حسی و پیشداوریه‌ها به خصوص چون مؤثر دانستن علل ثانیه مبارزه کنند

سه یا چهار جمله نقل قول غیر مستقیم آن هم از یک منبع دست سوم نمی‌تواند دلیل محکمه پسند برای آن مدعا باشد، اما همین حدسی که با تفرس بیان شده و همین ظنی که ناشی از «شم کلامی» ایشان است، هم اکنون برای نگارنده به «قطع» و «یقین» تبدیل گشته است. تشابهات بسیار زیادی که در خلال مباحث گذشته هم در ناحیه انگیزه‌ها و هم در ناحیه دیدگاه‌ها و هم در ناحیه استدلال‌ها یافتیم، و به خصوص تشابهات یازده گانه‌ای که بین کتاب جستجوی حقیقت مالبرانش و کتاب تهافت الفلاسفة عزالی نشان دادیم و دیدیم که در بعضی موارد حتی عبارتها نیز یکسان هستند، و نیز تشابه استدلال‌های مالبرانش با استدلال‌های اشاعره، و مراجعات مختلفی که به چهار کتاب معروف مالبرانش داشتیم، در مجموع جای هیچ شکی برای نگارنده باقی نگذاشت که مالبرانش برکتب اشاعره دست یافته و از آنان ملهم بوده است. و از طرف دیگر با ژیلسون، فیلسوف معاصر فرانسوی روبرو هستیم؛ به اعتقاد او مالبرانش و اشاعره تنها در انگیزه یکسانند و انگیزه واحد آنان را به قولی واحد کشانده است:

«گاهی میان دو مکتب که منبع الهام هر دو یکی است هیچگونه مشابهت جوهری یا ظاهری وجود ندارد. مثلاً مالبرانش اصلاً مکتب اشعری را نخوانده بود و اگر هم می‌خواند آن را مهم می‌خواند.»

۱- تعلیقات بر فصوص الحکم، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶، ص ۸۰

۴- ژیلسون، ص ۲۹

۳- بحوث فی الملل والنحل، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۴۰

۶- بحوث فی الملل والنحل، ج ۲

۵- اثر کاپلستون، ص ۲۶۸

می‌شمرد. با این وجود خود وی نیز همان کار اشعری را تکرار کرد. نکته مهم این که حتی وقتی هم ثابت شود کسی تحت تأثیر و نفوذ دیگری قرار گرفته همین هم دلیلی دارد که محتاج به توضیح است چرا ماعلیه پاره‌ای از نفوذها طغیان می‌کنیم و پاره‌ای را می‌پذیریم بلکه به پیشوازشان می‌رویم؟ ... آری عقل هرگز تسلیم چیزی جز خودش نمی‌شود و نفوذهای ژرف را هم بر خود هموار نمی‌کند بلکه آنها را طوری انتخاب می‌کند که گویی قرابت و پیوندی مایه انتخاب شده است.^۱

در اینجا ژیلسون سه مطلب ادعا کرده است:

۱- مالبرانش اصلاً مکتب اشعری را نخوانده بود.

۲- اگر آن را می‌خواند مهمل می‌شمرد.

۳- بر فرض که تحت تأثیر اشعره بوده است خود آن هم دلیلی دارد که باید دلیل را در انگیزه او جستجو کرد زیرا برای پی‌ریزی نظام کلامی خویش و رسیدن به نتیجه مطلوب، عقل او حالت انتخاب‌گرانه و فعال داشته است نه منفعل. ما با قسمت سوم سخن ژیلسون کاملاً موافقیم و آن را مطلبی اساسی و قاعده‌ای کلی در بسیاری از مشابهت‌های تاریخی در تاریخ تفکر می‌دانیم.^۲ اما با دو ادعای دیگر او موافق نیستیم. برای نشان دادن دلیل خود در عدم موافقت، بحث را در دو قسمت پی می‌گیریم.

الف - آیا مالبرانش مکتب اشعری را خوانده بود؟

آنچه اینجا مهم است بررسی احتمال تأثر مالبرانش در نظریه «تقارن انگاری» از اشعره است؛ نخست باید ببینیم که آیا برای او امکان دستیابی به افکار اشعره بوده است؟ و پس از اثبات امکان، درباره وقوع این دستیابی سخن گوئیم.

امکان دستیابی مالبرانش به آثار اشعره

مالبرانش از چهار طریق^۳ می‌توانسته است بر افکار اشعره دست یابد: غزالی، دو فیلسوف اندلسی یعنی ابن رشد مسلمان و شاگردش ابن میمون یهودی، و سرانجام توماس آکویناس مسیحی. سه شخص اول کتابهایشان هم به لاتین و هم به عبری ترجمه شده بود. ولی ما فعلاً نظرمان را به ترجمه‌های لاتین معطوف داشته و مطلب را در چهار قسمت مورد بحث قرار می‌دهیم. اول: غزالی و بخصوص کتاب تهافت الفلاسفه: کتابهای غزالی و به خصوص تهافتش آنقدر در میان متکلمین غرب شناخته شده بود که مالبرانش نمی‌توانسته است از آن بی‌اطلاع باشد.^۴

۱- نقد تفکر، ص ۱۰۷

۲- و این همان قاعده‌ای است که مستشرقین در بررسی تاریخ تفکر اسلامی از آن غافل بوده و با خود را به تغافل از آن زده‌اند. لذا هر گاه مشابهتی بین یک نظریه در تفکر اسلامی با نظریه‌ای بیرون از جهان اسلام یافته‌اند فوراً حکم به اخذ و اقتباس انفعالی کرده‌اند.

۳- استاد دکتر حداد عادل طریق پنجمی را احتمال و تذکر دادند و آن از طریق «ابن سینا» است. با توجه به توضیحاتی که ابن سینا در کتب خود در نقل و نقد افکار اشعره دارد می‌توان گفت که اگر مالبرانش بر آراء و نظریات ابن سینا دسترسی داشته است از آن طریق می‌توانسته به افکار اشعره پی برده باشد. اما آثار ابن سینا به‌طور وسیع به لاتین ترجمه شده بود. آکویناس نیز در کتب خود فلوان از آن بهره برده است و بزرگی چون مالبرانش نمی‌توانسته از آنها بی‌اطلاع باشد. علاوه بر این مالبرانش در چند موضع کتاب جستجوی حقیقت در انتقاد از فلسفه مشاء از ابن سینا یاد کرده و او را مورد انتقاد قرار داده است که این خود مؤید احتمال فوق است. البته بحث کامل در این مورد مقال و مجالی بیش از این می‌طلبد.

۴- سعید شیخ به تأثیر غزالی بر غرب از قرن سیزدهم به بعد اشاره می‌کند و متفکران یهودی را حلقه واسطه این تأثیر می‌داند و بعد به ریموند مارتین متوفای ۱۲۸۵ م پرداخته و آشنایی او با کتاب تهافت

او که در روش و مضمون تابع دکارت و آگوستین بوده است، با توجه به مشابهتی که بین شک آگوستین و دکارت و غزالی در سه کتاب اعترافات، گفتار در روش و المنقذ وجود دارد و با توجه به شهرت کتابهای غزالی، نمی‌توانسته است از کنار غزالی بی‌تفاوت بگذرد.

دوم: ابن میمون و کتاب دلالة الحائرین: ابن میمون فیلسوفی است یهودی اهل اندلس که در نزد فلاسفه مسلمان از جمله ابن رشد، فلسفه ارسطو را آموخته است. او در سال ۱۱۳۵ میلادی به دنیا آمده و در ۱۲۰۴ از دنیا رفته و کتاب دلالة الحائرین را بین سالهای ۱۱۸۶ تا ۱۱۹۰ میلادی نگاشته است.^۱ این کتاب گزارش جامع و مفیدی از نظریات اشاعره ارائه می‌دهد. او دوازده مسأله را که بین همه متکلمان مشترک است بیان می‌کند. از آن جمله مسأله جواهر فرد، نظریه اعراض و عدم بقای آنها، اینکه افعال خدا مشروط به غرض نیست، نفی علل طبیعی، تقارن انگاری بین پدیده‌ها، نظریه عادة الله و ... هر چند که خود ابن میمون همچون استادش ابن رشد با این نظریات مخالف بوده و در صدد دفاع از فلسفه ارسطو، و تطبیقی بین این فلسفه و عقاید یهودی بوده است.

این کتاب ابتدا توسط یهود احریزی به عبری و بعد در ۱۲۲۰ از عبری به لاتین ترجمه شد.^۲ آکاز یونالیزم اسلامی به وساطت این کتاب به غرب منتقل شد.^۳ بسیاری از متکلمان مسیحی از جمله توماس آکویناس، به خصوص در پی بردن به آرای اشاعره، از آن استفاده کرده‌اند.^۴ ترجمه لاتینی این کتاب در سال ۱۵۲۰ در پاریس تحت

عنوان Rubi Mossei seu Director bubitanatium per plexorum به چاپ رسیده است.^۵ یعنی در قرن شانزدهم چاپ اول این کتاب از چاپخانه آن هم در پاریس خارج شده است تا به آسانی در اختیار امثال مالبرانش و سایر بزرگان قرن هفدهم قرار گیرد. اینکه این کتاب خیلی زود، یعنی فقط هشت سال پس از مرگ ابن میمون به لاتین ترجمه شده، و زودتر از بسیاری از کتابها در اروپا به چاپ رسیده است، اهمیت آن را نشان می‌دهد.

دکتر محسن جهانگیری در مقدمه ترجمه کتاب اخلاق اسپینوزا معتقد است که اسپینوزا از راه مطالعه کتب فلسفی یهود بخصوص دلالة الحائرین ابن میمون با افکار مسلمین آشنا شده است.^۶ مالبرانش نیز از این کتابی که تقریباً در زمان او در پاریس به چاپ رسیده، اطلاع کافی

۱- و اقتباس کاملش را از آن کتاب ذکر می‌کند. البته ابن روحانی مسیحی با سایر آثار غزالی مثل: میزان العمل، احیاء الاسماء، مشکوٰة الانوار و المنقذ نیز آشنا بوده است (فلسفه اسلامی، ص ۱۹۰ تا ۱۹۶). به گزارش مترجم فارسی تهافت - رایموند مارتین در بخش نخستین کتاب خود که در رد مسلمانان و یهود نوشته و «تیغ ایمان» (Pugio fidi) نام دارد، تمام براهین غزالی را در تهافت توأم با براهین خود نقل کرده و از کتاب تهافت به عنوان تحطیم الفلاسفه (Ruina Philosophorum) یاد می‌کند (تهافت الفلاسفه ترجمه فارسی ص ۱۲ مقدمه علی اصغر حلبی) و لفسن نیز معتقد است که مدرسیگران مدتها پیش از ترجمه شدن کتاب تهافت التهافت ابن رشد از کتاب تهافت الفلاسفه غزالی اطلاع داشته‌اند و شواهد محکمی از کتب آنها از جمله آثار آلبرت کیپر و دیگران به دست می‌دهد. (ولفسن فلسفه علم کلام، ص ۶۴۰). سنت توماس نیز در اثر خود در ساله‌ای بر علیه کافران از کتاب تهافت غزالی نقل و اقتباس می‌کند. (سعید شیخ فلسفه اسلامی ۲۰۰-۱۹۹). دکتر سن - وان دربرگ - توجه همگان را به تأثیر غزالی بر «نیکولایو ترکور» متکلم فرانسوی (۱۳۵۰ م) که بعدها به عنوان هیوم قرون وسطی شناخته شد معطوف داشت و باشواهدی حتی با ذکر مثال «آتش و پنبه» که در هر دو مشترک است، تأثیر او را از کتاب تهافت غزالی اثبات می‌کند. (همان) دکارت و پاسکال که هر دو از اسلاف مالبرانش بوده‌اند تحت تأثیر غزالی واقع شده‌اند و کتاب گفتار در روش دکارت و شک او بسیار به کتاب المنقذ غزالی نزدیک است. (همان، ص ۲۰۱)

۲- مقدمه کتاب دلالة الحائرین، مطبوعه جامعه آنقره، ۱۹۷۲

2 - Isl. occ pp. 25. 50

3 - Isl. occ p. 14

۴- و لفسن فلسفه علم کلام، ص ۶۳۴

۵- کتابنامه کتاب فلسفه علم کلام از ولفسن، ص ۸۱۰

۶- و در طی کتاب موارد عدیده‌ای را اشاره می‌کند که اسپینوزا در آنها از دلالة الحائرین ملهم بوده است. از جمله اسپینوزا می‌گوید: ثالثاً نتیجه می‌شود که خدا علت نخستین مطلق است. (ص ۳۲) دکتر

داشته است. چنانکه در مواردی به ابن میمون و کتاب او اشاره می‌کند. از جمله در باب تأثیر یا عدم تأثیر علل ثانیه در کتاب جستجوی حقیقت جملاتی را از کتاب دلالة الحائرين ابن میمون با ذکر مأخذ، نقل و نقد می‌کند.^۱ پس مسلماً از دیدگاههای اشاعره در مورد سببیت از طریق این کتاب اطلاع یافته است.^۲

سوم: ابن رشد و بخصوص کتاب تهافت التهافت: آثار ابن رشد از قرن سیزدهم به بعد به لاتین ترجمه شده است. نظریات اشاعره در انکار علیّت بخصوص در شرح مطول ابن رشد بر چند اثر ارسطو که مستقیماً از روی اصل عربی آن انجام شده به غرب راه یافته بود.^۳ در کتاب تهافت التهافت نیز همه بیست مسأله‌ای را که غزالی در ردّ فلاسفه عنوان کرده است به طور کامل، فقره به فقره، نقل کرده و سپس به نقد آن می‌پردازد. به خصوص نظریه غزالی در مسأله هفدهم مبنی بر نفی سببیت، تقارن انگاری و قول به عادة الله را با طول و تفصیل مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. این کتاب در تاریخ ۱۳۲۸ میلادی توسط «قالونیموس بن داود در جلد نهم مجموعه آثار ارسطو چاپ شده است.^۴ یعنی این اثر به فاصله هفت سال بعد از کتاب دلالة الحائرين در اروپا به چاپ رسیده و در اختیار اهل علم قرار گرفته است. این امر که کتابهای ابن رشد یکی از اصلی‌ترین کتابهای مدرسیان در قرون وسطی بوده است جای سخن ندارد. چنانکه دیدیم مالبرانش بر تأثیر عظیم ابن رشد و کتابهایش بر سراسر اروپا اعتراف داشت. خود او نیز به همه آثار ابن رشد دسترسی داشته است و در موارد عدیده در کتاب جستجوی حقیقت به آنها اشاره می‌کند. ولی مهم‌تر از همه کتاب تهافت التهافت است که علاوه بر اینکه عیناً همه کتاب تهافت الفلاسفه غزالی را در خود جای داده است، به بسیاری از عقاید دیگر اشاعره در جای جای آن به طور اجمال و یا تفصیل اشاره شده است. مالبرانش در چندین مورد از این کتاب نقل قول کرده و به آن ارجاع داده است.^۵ در آنجا که اقوال مختلف در نفی یا اثبات تأثیر علل ثانیه را بیان می‌کند چنین می‌نگارد:

«آنان که بر علیه دیدگاه متکلمان خاصی که در نفی تأثیر علل ثانیه مطلب نوشته‌اند، اعتراض دارند، مانند ارسطو معتقدند که حسّ ما بر تأثیر علل ثانیه گواه است. این اولین و اصلی‌ترین برهان آنهاست. آنها می‌گویند واضح است که آتش می‌سوزاند، خورشید نورافشانی کرده و آب خنک می‌کند. انسان باید احمق باشد که درباره این امور شک کند. ابن رشد کبیر! می‌گوید که صاحبان این دیدگاه از عقل خویش خارج شده‌اند.»^۶

در اینجا او نه می‌گوید که آن متکلمان خاص که در ردّ تأثیر علل ثانیه کتاب نوشته‌اند چه کسی و یا کسانی بوده‌اند و نه مشخص می‌کند که

جهانگیری در شرح این جمله آن رامسوی با قول اشاعره که خدا فاعل مطلق است دانسته و می‌گوید که متأثر از کتاب دلالة الحائرين است. همچنین در جای دیگر اسپینوزا می‌گوید: «راجع به اینکه افعال تابع غرض نیست.» (ص ۵۵) و در موردی دیگر می‌گوید که «غالباً قدرت خدا را با قدرت پادشاهان مقایسه می‌کنند.» (ص ۷۰) و در هر دو مورد دکتر جهانگیری معتقد است که اسپینوزا از دلالة الحائرين اقتباس کرده است.

1 - E.S.Tp. 683

۲- همین تأثیر را در میان متکلمان مخالف و موافق معاصر مالبرانش می‌بینیم. در کتاب دلالة الحائرين از قول اشاعره نقل شده که عادة الله را به عادت سلطان تشبیه می‌کنند «چنانکه عادت پادشاهی این باشد که هیچگاه پیاده در شهر گذر نکند و هیچگاه هم او را پیاده ندیده باشیم اما کاملاً برای او ممکن است که پیاده از شهر عبور کند.» (دلالة الحائرين، ص ۲۱۱) جریان نظام عالم نیز چنین است. و این همان عبارتی است که اسپینوزا به آن اشاره داشت و در میان متکلمین زمان مالبرانش همین مثال مورد نقض و ابرام قرار گرفته و بحثهای کلامی چند ی را در پی آورده است. (N.G.p. 85) به هر حال کتاب ابن میمون قطعاً در قرن هفدهم شهرت فراوانی داشته و در اختیار همه متکلمان بوده است نکته شایان ذکر این است که تمامی دکارتی‌هایی که در صدد آن بودند که ارسطو را نه تنها از فلسفه بلکه از کلام نیز بیرون رانند، و به خصوص همه آنها می‌باشند که بر سر آن بودند که فلسفه را از الهیات شروع کرده و در مثلث بدن، نفس و خدا، همه مسائل را بر اساس «خدا محور» تبیین کنند. نمی‌توانستند نسبت به عقاید «ارسطو سنیانه» و «خدا محورانه» اشاعره که در کتاب دلالة الحائرين بیان شده است، بی‌اعتنا و بی‌اطلاع بمانند. سه تن از بزرگان آنها که فلسفه را از خدا شروع کرده‌اند عبارتند از مالبرانش، اسپینوزا و لایب نیتز که هر سه همزمان، ولی در سه نقطه آزار و آوا، تداوم کار دکارت را بر عهده گرفتند. به تأثیر دو شخص اول از کتاب دلالة الحائرين و شباهتهایی که با برخی عقاید اشاعره دارند اشاره کردیم. با توجه به آنکه بسیاری، شباهتهای زیادی بین جواهر فرد اشاعره و مونادهای لایب نیتز یافتند (تاریخ فلسفه در اسلام ص ۳۳۱ و ۳۳۹)، با توجه به حال و هوایی که در قرن هفدهم به آن اشاره شد، و نیز این امر که اولین مسأله از مسأله دوازدهگانه‌ای که ابن میمون از اشاعره گزارش داده است همان نظریه جواهر فرد است، بعید نیست که لایب نیتز نیز از نظریات اشاعره در این کتاب متأثر شده باشد. به هر حال این مسأله تحقیق بیشتری را لازم دارد. ۳- فلسفه علم کلام، ص ۶۳۴

۴- کتابنامه کتاب فلسفه علم کلام، ص ۸۰۵

جملات فوق را این رشد در کجا گفته است ولی قسمت اول مطلب را این رشد در فصل دوازدهم شرح بر متافیزیک ارسطو در باب تأثیر یا عدم تأثیر علل ثانیه چنین آورده است:

«متکلمان مامی گویند که برای همه چیزهای موجود تنها یک فاعل وجود دارد که شخصاً و بدون میانجی به آنها توجه می‌کند. و به همین جهت آنان انکار می‌کنند که آتش است که می‌سوزاند، آب است که ترمی‌کند و نان است که سبب سیر شدن گرسنه می‌شود و بر آنند که همه اینها به وسیله یک خالق و پدید آورنده صورت می‌گیرد... از این گفته نتیجه می‌شود که هیچ شیء موجودی، عملی که بنابر طبیعت مخصوص او باشد ندارد.»^۱

پس مالبرانش آنجا که قول مخالف را آورده «آتش است که می‌سوزاند و آب است که خنک می‌کند»، اشاره به همین فقره از این رشد دارد. مترجم انگلیسی کتاب نیز همین امر را متوجه شده و در قسمت ارجاعات، به همین قسمت از کتاب این رشد ارجاع داده است، اما درباره نسبت خروج از عقل دادن به اشاعره، این رشد در موارد متعدّد چنین نسبتی را روا داشته ولی آنچه مورد نظر مالبرانش است مربوط به کتاب تهافت التهافت است که در مسأله هفدهم تهافت در نقد سخن غزالی در باب نفی سببیت از علل طبیعی می‌گوید: «اما انکار وجود الاسباب التي نشاهد في المحسوسات فقول سفسطایی والمتکلم به اما جاحد بلسانه لما في جنانه واما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك» سپس بر محسوس و مشاهده بودن این امور تکیه کرده و می‌گوید: «فما اتی به في هذا الباب مغالطة سفسطائية» و بعد ادامه می‌دهد «فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل»^۲ می‌بینیم که این این رشد است که در برابر غزالی آنچنان که مالبرانش می‌گوید، اولین و اصلی‌ترین برهانش خلاف مشهود و محسوس بودن این نظریه است. و هم اوست که قبول این نظریه را خروج از عقل و قول سفسطایی دانسته و رفع اسباب را مرادف با رفع عقل می‌خواند.

پس قطعاً آن متکلم خاص مورد نظر مالبرانش که در ردّ سببیت کتاب نوشته و دارای نظریه‌ای مخالف این رشد بوده و این رشد بر او می‌تازد، کسی نیست جز ابو حامد محمد غزالی، بنابراین جای هیچ شکی نیست که مالبرانش همه کتاب تهافت الفلاسفة غزالی را حداقل از طریق تهافت التهافت این رشد فصل به فصل خوانده و بخصوص روی مسأله هفدهم آن مبنی بر انکار علل طبیعی، حساسیت بیشتری به خرج داده است و عجب نیست که مهمترین و معروفترین بخش از کتاب تهافت غزالی همین بخش است، و مهمترین قسمت از کتاب عمده مالبرانش یعنی جستجوی حقیقت نیز همین قسمت است که حاوی نظریه شاخص او یعنی اکازیونالیزم است. ما قبلاً به مشابهت کامل این دو قسمت اشاره کردیم. لذا جای شگفتی نیست که مالبرانش برای حل مسأله ثنویت دکارتی بر روی تقارن انگاری چنین پای فشرده است و به قول ژیلسون: «عبارتی که دکارت و حتی سنت آگوستین آن را فقط از روی تصادف و استطراد به کار برده بودند، در یافتن راه حل، به مالبرانش کمک فراوان کرد. چرا نگوئیم خداوند چنین قانونی نهاده که به هنگام وقوع تغییری در بدن، در نفس هم بالضرورة تغییری پدید آید... و این عقیده را مذهب تقارن نامیده‌اند.»^۳

با توجه به مشابهتی که بین تقارن انگاری مالبرانش از یک طرف و تقارن انگاری غزالی و اشاعره از طرف دیگر نشان دادیم عبارت ژیلسون را می‌باید این طور تکمیل کرد «آنچه دکارت و آگوستین استطراداً به آن اشاره کرده و غزالی و اشاعره تصریحاً بر آن تأکید ورزیده بودند، در یافتن راه حل به مالبرانش کمک فراوان کرد.»!

مالبرانش به دو دلیل مستقیماً به غزالی اشاره نکرده و از او نام نمی‌برد. نخست اینکه تقلید را بزرگترین درد «اهل علم» در یافتن حقیقت می‌داند و هیچ جا در کلام، به غیر از آگوستین، از کسی نقل قول نمی‌کند تا اقامه حجت کرده باشد؛ دیگر اینکه غزالی از نظر او متکلمی مسلمان و در نتیجه کافر است و به همین جهت از نظر عدم حجیت فرقی با این رشد ندارد.

جای هیچ شکی نیست که مالبرانش همه کتاب تهافت الفلاسفة غزالی را حداقل از طریق

۲- تهافت التهافت، ص ۷۸۱ به بعد.

۱- فلسفة علم کلام، ص ۴۹۲

۳- نقد تفکر فلسفی غرب، ص ۱۷۷

تهافت التهافت ابن رشد فصل به فصل خوانده و بخصوص روی مسأله هفدهم آن مبنی بر
انکار علل طبیعی، حساسیت بیشتری به خرج داده است

چهارم: آکویناس و بخصوص کتاب بر علیه بی‌دینان: همانطور که دیدیم آکویناس از طریق کتب ابن رشد، و بخصوص ابن میمون، با افکار اشاعره آشنا بوده است. ماجد فخری گفته است.

«هدف ابن میمون در کتاب دلالة الحائرين تلفیق شریعت موسی با فلسفه ارسطوست و این کار سر مشق متکلمین مسیحی و در رأس آنان آکویناس قرار گرفت که در موارد بسیاری از آن تقلید می‌کند.»^۱ «دفاع ابن میمون از ارسطو منبع الهام مستقیم آکویناس در دفاعش از ارسطوست و هر دو در واقع یکی هستند.»^۲

همانطور که دیدیم کتاب دلالة الحائرين در ضمن ۱۲ مقدمه، عمده نظریات متکلمان مسلمان و بخصوص اشاعره را بیان می‌کند. این است که ماجد فخری می‌گوید:

«آکویناس آگاهی دربارۀ اکازیونالیزم متکلمان را از طریق کتاب دلالة الحائرين که کاملاً با آن مأوس بود بدست آورد. چنانکه این مطلب از کتاب «بر علیه بی‌دینان» آشکار است. کلمه Loquentes در عبارت آکویناس به متکلمانی اشاره دارد که عقاید آنها در کتاب دلالة آمده است. متکلمان که در متن عربی دلالة الحائرين بکار رفته است در ترجمه عبری به صورت Meddeberim و در ترجمه از عبری به لاتین به صورت Loquentes ترجمه شده است. ژیلسون معتقد است که مراد از Loquentes در عبارت آکویناس تنها اشاعره بوده‌اند.»^۳ عباراتی که ولفسن از کتب مختلف آکویناس می‌آورد کاملاً مؤید همین مطلب است: «آکویناس در بحث از این امر که آیا چیزی جز خدا می‌تواند چیزی پدید آورد، اموری را می‌شمرد که آنها را به لاتین Positiones (نهاده‌ها) نام می‌نهد که درست معادل همان ۱۲ چیزی است که ابن میمون آنها را مقدمه نام می‌نهد:

«نخستین نهاده آن است که خدا همه چیزها را بی‌واسطه انجام می‌دهد بدانسان که هیچ چیز دیگر علت چیزی نیست تا آنجا که نمایندگان این نگرش می‌گویند که آتش گرما تولید نمی‌کند بلکه خداست که چنین می‌کند و اینکه دست، خود را حرکت نمی‌دهد بلکه خدا آن را به حرکت درمی‌آورد» و این سخن درست همان است که ابن میمون گزارش می‌دهد که آنها می‌گویند که این واقعیت که آتش می‌سوزاند تنها یک عادت است و قانون طبیعت نیست و یا اینکه آنها می‌گویند حرکت دست که قلم را به حرکت درمی‌آورد عرضی است که در دست آفریده می‌شود.»^۴

جالب توجه است که مالبرانش نیز همین مثال آتش و دست را به کار می‌برد و به خصوص مثال حرکت دست را بارها مورد استفاده قرار داده است. همچنین آکویناس نهادهای ذیل را نیز به متکلمان نسبت می‌دهد:

«۱- همه صور، اعراضند که برابر است با قضیه هشتم ابن میمون: چیزی جز جوهر و عرض وجود ندارد و اینکه صور طبیعی اعراضند ۲- هیچ عرضی در آن دوام پیدا نمی‌کند که کاملاً برابر است با قضیه ششم ابن میمون: عرض، دو زمان باقی نمی‌ماند ۳- در جهت اینکه بتوانند معتقد شوند جهان نیازمند آن است که توسط خدا حفظ و اداره شود، معتقدند که همه چیز، عرضی است که دائماً آفریده می‌شود و این هم باز با گفته ابن میمون تطابق کامل دارد.»^۵

بنابراین آکویناس با آن همه عنایتی که به ابن رشد و ابن میمون دارد از طریق آنها گزارش نسبتاً مفصلی از افکار و عقاید اشاعره را در کتابهای خویش آورده است و مالبرانش حتی اگر آثار ابن رشد و ابن میمون را نخوانده بود (که واقعاً خوانده بود)، به عنوان یک متکلم مسیحی قطعاً کتابهای آکویناس را خوانده و با افکار اشاعره از این طریق آشنا شده است.

ب: آیا اگر مالبرانش عقاید اشاعره را می‌خواند آن را مهمل می‌شمرد؟

در اینجا به قسمت دوم سخن و ادعای ژیلسون می‌پردازیم. جواب این سؤال با توجه به مباحث گذشته کاملاً روشن است. انگیزه و روح

1 - Isl.occ p.25

2 - Isl.occ p.136

3 - Isl.occ p.194

۵- همان.

۴- فلسفه علم کلام، ص ۶۳۳ تا ۶۳۸

واحدی که بر افکار مالبرانش و اشاعره حاکم است و هدف واحدی را که دو کتاب تهافت الفلاسفه و جستجوی حقیقت دنبال می‌کنند به ما می‌گویند که جواب این سؤال منفی است. علاوه بر این شواهدی هم که در پی می‌آید مطلب را بیشتر تأیید می‌کند.

دیدیم که ابن رشد و شاگردنش ابن میمون عقاید اشاعره را که به هیچ وجه با فلسفه ارسطو، معلم اول، سازگار نبود رد کرده و آن را به یاد تمسخر گرفتند. ابن رشد آن را سفسطه، انکار عقل، مکابره و توهم خواند. ابن میمون نیز پس از نقل عقاید اشاعره می‌گوید: من همصدا با همه خردمندان راجع به این نظریات می‌گویم: آیا می‌خواهید همانطور که بشر را به ریشخند می‌گیرید خدا را هم استهزاء کنید؟ این حرفها واقعاً جز مسخره چیز دیگری نیست.^۱ مسلم است که آکویناس نیز با آن همه شیفتگیش به ارسطو، همچون ابن رشد و ابن میمون، عقاید اشاعره را مسخره و خلاف عقل می‌یافت. به قول ماجد فخری:

«همین مسأله نفی طبیعت بود که آکویناس را واداشت که درگیر جدالی زهر آگین با اشاعره که نیای فکری غزالی و تفران انگاری متفیزیکی او بودند شود. در کتابهایش از قبیل «بر علیه بی دینان»، «در قدرت خدا»، «مجموعه الهیات» و خیلی جاهای دیگر این جدال نمایان است.»^۲ او به هنگام بحث از مشیت الهی و مسأله علیت در سه کتاب ملکور، ظاهراً مؤلفه‌هایی از دترمینیسم ابن رشد از یک طرف و اکازیونالیسم اشعری را از طرف دیگر در ذهن داشته است.»^۳

به همین جهت آکویناس در کتابهای مختلفش و در موارد گوناگون، افکار اشاعره را تحت عنوان اشتباهات مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. در پاراگراف اول از کتاب سوم فصل ۶۹ از کتاب «بر علیه بی دینان» سخن از «اشتباه کسانی که فکر می‌کنند که هیچ مخلوقی نقش مؤثری در حصول پدیده‌های طبیعی ندارد» می‌گوید و قبلاً در فصل ۶۵ همین کتاب آنها را گروه خاصی از متکلمان مسلمان معرفی می‌کند.^۴ و باز در جای دیگر سخن از «اشتباه آنها که همه افعال را به خدا نسبت می‌دهند.»^۵ به میان می‌آورد. و در جایی دیگر چنین می‌گوید: بنابر آنچه که گفتم یک اشتباه ذو وجهین رد می‌شود «اول اشتباه آن دسته از متکلمان که مطابق شریعت محمد صلی الله علیه و آله، آنچنان که ابن میمون به آنها نسبت می‌دهد، (دلالت گفتار سوم فصل ۲۵) معتقدند که تنها دلیل اینکه آتش به جای آن که خنک کند، می‌سوزاند این است که اراده خدا این چنین تعلق گرفته است.»^۶ بنابراین آکویناس در چندین مورد از عقیده به تأثیر مستقیم خداوند، نفی صورت نوعیه و نفی تأثیر از علل طبیعی به عنوان اشتباه متکلمان مسلمان یاد می‌کند. و از آنجا که گفتیم کتاب جستجوی حقیقت قرار است تهافتی بر علیه ابن رشد و آکویناس باشد - چنانکه از اولین صفحه مقدمه کتاب پیداست - و از آنجا که هر عملی را عکس‌العملی است و هر افراطی از هر طرف، افراطی بالاتر از طرف مخالف را در پی دارد، باید انتظار داشته باشیم که مالبرانش در ارسطو سیزی خود، در برابر عناوینی که آکویناس را نه تنها اشتباه، بلکه خطرناکترین اشتباه بخواند و اتفاقاً همین کار را هم کرده است. در باب ششم کتاب فوق و در فصل سوم، عنوان فصل چنین است «خطرناکترین اشتباه فلسفه پیشینیان» و منظورش نیز از این فلسفه، فلسفه مشاء و مدرسیان و مرادش از اشتباه خطرناک، تأثیری است که این فلسفه برای علل ثانیه و صور نوعیه قائل است. لذا می‌گوید: «لازم است که به وضوح، حقایقی را که بر علیه فلاسفه گذشته وجود دارد تثبیت کنم و به طور خلاصه نشان دهم که تنها یک علت حقیقی وجود دارد. ذات و نیروی همه اشیا، چیزی جز اراده خداوندی نیست. هیچ علت طبیعی، علت حقیقی نبوده بلکه تنها مقارن علت و یا علت موقعی است.»^۷ مالبرانش در نفی ارسطوگرایی از نظریه اشاعره دفاع می‌کند و در ادامه می‌گوید:

«فلاسفه و به خصوص فلاسفه مسیحی پیوسته باید بر علیه قضاوت‌های حسی و پیشداوریها و به خصوص پیشداوریهای خطرناکی چون مؤثر دانستن علل ثانیه مبارزه کنند. با وجود این نمی‌دانم به کدام دلیل، کسانی که واقعاً برای من بسیار قابل احترامند سعی می‌کنند که این پیشداوری را محکم و استوار ساخته و حتی نظریه بسیار مقدس و خالص و مستحکمی را که قائل به انحصار علت حقیقی در خداوند است، خرافاتی و مسخره قلمداد کرده و آن را رد کنند.»^۸

۱ - دلالة الحائرين به نقل از نقد تفکر فلسفی غرب، ص ۵۲

2 - IsI.occ p.19

3 - Ibid p.143

4 - Ibid p.195

5 - Ibid p.196

6 - Ibid p.206

7 - S.T p.448

8 - E.S.Tp.684