

علیت از دیدگاه علامه جعفری در تفسیر مثنوی

دکتر سیدصدرالدین طاهری

(عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی)

مقدمه

علیت از قدیمترین مسائل محوری فلسفه، مورد توجه در کلام و عرفان، مؤثر در علوم تجربی و دارای کاربرد در گفتگوهای روزمره است. جلال‌الدین مولوی بلخی از دو راه مختلف، یعنی عرفان اسلامی و کلام اشعری، با مسأله علیت رویرو بوده و به این مناسبت ابیات فراوانی را در ارتباط با «علت» و «سبب» در مثنوی آورده و این گفتگوها بیشتر بر محور روابط خداوند با انسان و جهان و روابط انسان با خدا و جهان صورت گرفته است. استاد علامه محمدتقی جعفری نیز علاوه بر انگیزه‌های عرفانی و کلامی از دیدگاه فلسفه اسلامی و با تأثر از پیشرفتهای علوم تجربی و تشکیکهای فلسفه‌ی متأخر غربی و با توجه به مسائل جدید کلامی و نیازهای بشر امروزی به مسأله «علیت» نگرسته و مطالبی را در شرح ابیات مثنوی و به طور مستقل در دیگر آثار خود بیان داشته‌اند که گزارش دقیق و بررسی تحلیلی آن می‌تواند حامل پیام جدیدی در این مسأله قدیمی باشد.

اما پیش از ورود به این مقصود لازم است تعریف علّیت، اقسام آن و محورهای عمده بحث پیرامون آنرا به اختصار گوشزد کنیم تا آمادگی فکری لازم جهت طرح مبحث اصلی فراهم آید و دامنه گفتار نیز بیش از حد ضرورت گسترش نیابد. این مقدمات ممکن است برای برخی از خوانندگان، که با مبانی فلسفی آشنا هستند، جنبه یادآوری داشته باشد ولی، به هر حال، بیان مختصر آنها ضرورت دارد.

تعریف علیت

علیت را علامه جعفری به طور مکرر با تعبیر مختصر «این از آن» مشخص کرده‌اند. این تعبیر، به دلیلی که خواهد آمد بیشتر به تناسب علیت در جهان محسوس انتخاب شده ولی در معنی کلی خود شامل انواع و مراتب مختلف علیت می‌شود. به تعبیر فلسفی می‌توان گفت علیت به معنی دادوستد میان هستیها با هم و یا هستیها و چیستیها با یکدیگر است و در این دادوستدها دهنده را «علت» و گیرنده را «معلول» می‌نامند. در آنجا که این رابطه میان دو هستی برقرار شود نتیجه آن تغییر صورت معلول است و چنانچه دهنده یک هستی واقعی و گیرنده یک چیستی مفروض باشد نتیجه علیت اعطای وجود است. در فلسفه، طبق یک اصطلاح قدیمی، فقط صورت دوم را علیت حقیقی می‌نامند و صورت نخست را گاهی با واژه «تحریک» مشخص می‌کنند.^(۱)

اقسام علت

حداقل از دوران ارسطو و به توسط وی این تقسیم معمول شده که علت را چهار قسم می‌دانند: فاعلی، غائی، صوری و مادی. آنچه در این مقاله مورد بحث قرار می‌گیرد علت فاعلی است که از آن به فاعل، علت و سبب تعبیر خواهد شد.

محورهای عمده

۱- اصل علت فاعلی چگونه به ثبوت می‌رسد؟

مبنای پرسش فوق این است که آنچه معمولاً به ثبوت می‌رسد اصل وجود شیئی محسوس یا غیر محسوس است. اما اینکه رابطه‌ای واقعی میان یک موجود و آنچه معلول او قلمداد می‌گردد وجود داشته باشد و از آن به «علیت» تعبیر شود حتی در روشنترین صورت خود، یعنی رابطه تحریک و تحرک میان دو هستی محسوس، معمولاً به ثبوت نمی‌رسد، بلکه فقط تعاقب یا همزمانی دو هستی محسوس، همراه با تقدم یکی بر دیگری تجربه می‌شود. برای مثال به طور مکرر تجربه می‌کنیم که میان حرکت پای یک بازیگر و حرکت توپ تعاقب یا تقارن وجود دارد با این قید که حرکت پا بر حرکت توپ تقدم دارد. اما اینکه یک رابطه

واقعی میان آندو باشد که علیت نامیده شود و بر آن اساس اولی علت و دومی معلول شمرده شود، مطلبی است که به طور مستقیم به حس در نمی‌آید و تجربه نمی‌شود؛ و چون درک رابطه علیت میان دو محسوس دچار این مشکل باشد درک آن میان دو غیرمحسوس و یا یک محسوس و یک غیرمحسوس مشکلتر خواهد بود. این واقعیت باعث شده است که اصل وجود رابطه علیت مورد تردید قرار گیرد.

۲- آیا رابطه علیت همراه با ضرورت است؟

بر فرض که رابطه‌ای به نام علیت، به هر دلیل، پذیرفته شود، آیا ضرورت دارد که معلول بعد از علت تحقق یابد، به این معنا که تحقق نیافتن آن مستلزم تناقض باشد، یا این رابطه در حد ضرورت نیست. برای مثال، اگر در پی ضربه پای بازیگر فوتبال، توپ حرکت نکند آیا تناقض، یعنی جمع میان وجود و عدم، پیش می‌آید یا فقط خلاف معمول است؟

۳- آیا سنخیت و تناسب میان علت و معلول شرط رابطه علیت است؟

معنی این پرسش این است که: بر فرض که رابطه‌ای بنام علیت ثابت شد آیا هر علتی بناچار معلولی را که از جهات وجودی با او تناسب دارد و میان آندو «سنخیت» برقرار است، تولید می‌کند یا چنین شرطی لازم نیست، بلکه فقط باید چیزی از چیزی به وجود آید و آنچه موجود می‌گردد باید مبدئی برای وجود خود داشته باشد، خواه بین آندو سنخیت و تناسب باشد یا نباشد؟

تذکر لازم

تفکیک محورهای «ضرورت» و «سنخیت» از اصل «علیت» جنبه صوری دارد، بدین معنا که اگر اصل «علیت فاعلی» ثابت شد ضرورت رابطه علت و معلول و سنخیت میان آندو نیز ثابت می‌گردد. به تعبیر دیگر، «ضرورت» و «سنخیت» با تحلیل، از مفهوم «علیت» بیرون می‌آیند و علیتی که همراه با این دو خصوصیت نباشد، در واقع، علیت نیست بلکه «تصادف» است و «تصادف» نقطه مقابل «علیت» است. بنابراین، ممکن است رد اصل «علیت» - و به تبع آن، رد ضرورت و سنخیت - مستلزم تناقض نباشد ولی قبول اصل «علیت» با رد ضرورت و سنخیت برآستی مستلزم آن است که اصل علیت را هم بپذیریم و هم نپذیریم و این، تناقض است. توضیح این مطلب که چگونه «ضرورت» و «سنخیت» با تحلیل مفهوم علیت به دست

می‌آیند در این مقدمه نمی‌گنجد و نیاز به مراجعه به آثار تخصصی و مفصل دارد.^(۲)

با عنایت به نکات مقدماتی فوق به سراغ اصل مطلب می‌رویم و نقطه‌نظرهای استاد علامه جعفری را پیرامون علیت، به طور عمده با استناد به شرح ایشان بر ابیاتی از مثنوی،^(۳) گزارش و تحلیل و - احیاناً - نقد می‌کنیم. این کار البته نوعی امانتداری معنوی است که، با توجه به شیوه مشکل‌نویسی و پراکنده‌گویی که استاد بدان شهرت دارد، قدری دشوار می‌نماید، اما با طبقه‌بندی مطالب و عنوان‌گذاریهای دقیق و حساب‌شده بار، این امانت - به خواست خدا - به منزل خواهد رسید.

مراتب علیت

شاید بتوان گفت اساسی‌ترین نقطه نظر علامه جعفری و کلید فهم همه مطالب ایشان در باب علیت طبقه‌بندی آن بر حسب مراتب سه‌گانه است. ایشان، برخلاف بسیاری از ارباب فلسفه و کلام، که علیت را به طور یکجا و یکسان در سرتاسر هستی مطرح و به اثبات یا نفی آن می‌پردازند، معتقدند این مسأله باید در سه مرحله و برای سه مرتبه متمایز از هستی در نظر گرفته شود و مورد بحث قرار گیرد:

الف - علیت در مرتبه محسوسات بی‌جان و روابط آنها با هم

ب - علیت در مرتبه وجود انسان و ارتباط او با خودش و دیگر انسانها و جهان محسوس و با عوالم و موجودات غیر محسوسی که بدانها معتقد و یا نسبت به آنها منکر و یا در حال غفلت است ولی چه بسا موجود هستند و با او روابط متقابلی دارند، جداسازی این مرتبه از آن جهت است که انسان دارای اراده آزاد و قادر به انتخاب عقلانی است.

ج - علیت در مرتبه وجود خداوند در ارتباط با دیگر هستیهای محسوس و مجرد.

چگونگی جریان علیت در هر یک از مراتب سه‌گانه

قسمت اول: جریان علیت در جهان محسوس و غیراندیشمند

استاد معتقدند که در این مرتبه اصل علیت با تمام لوازمش، از جمله ضرورت و

سنخیت جریان دارد:

سنگ بر آهن زنی آتش جهد...

وقتی تو سنگ را بر آهن بزنی شراره‌ای از آن برمی‌آید. دو ماده مستعد وقتی که اصطکاک شدید با یکدیگر داشته باشند معلولی را، که شراره است، ایجاد می‌کند. (۴) اصل «این از آن» شراره را به طور مستقیم از راه حس چشم، به سنگ و آهن نسبت می‌دهد. هم چنین سایر علل و معلولات را. (۵) علتها به یکدیگر پیوسته‌اند و در ورای آنها امر الهی قرار دارد که مسبب همه اسباب است:

سنگ بر آهن زنی آتش جهد هم به امر حق قدم بیرون نهد
سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک تو به بالاتر نگر ای فرد نیک

...

همان منطقی که باعث شد برای هر رویدادی علتی وجود داشته باشد همان منطق سؤال را تا به دست آوردن علت مافوق همه علل ادامه می‌دهد... (۶)

در اینجا، چنانکه ملاحظه می‌شود، استاد گفته مولوی را به دلیل معروف بطلان تسلسل برمی‌گردانند و بر این اساس خداوند را نیز «علة‌العلل» می‌شناسند. اما به احتمال قوی این تفسیر طبق مذاق هم مسلکان فلسفی صورت گرفته و نه تنها مورد رضایت مولوی نیست بلکه استاد نیز بزودی از آن عدول می‌کنند و آثار انصراف از آن در نوشته‌های ایشان به صراحت روی می‌نماید. توضیح آنکه: اصل دخالت «امر الهی» در رابطه میان سبب و مسبب در عالم طبیعت، که در سخن مولوی آمده و در تفسیر نیز تلقی به قبول شده، مورد اتفاق همگان است. اما نظر عارف و فیلسوف و متکلم شیعی و متکلم اشعری دربارهٔ چگونگی آن یکسان نیست. واقعیت این «امر» در تاریخ تفکر اسلامی حداقل به دو گونه تفسیر شده و هر تفسیر با یک مکتب تاریخی و پرسابقه پیوند دارد.

تفسیری که در عبارت استاد ملاحظه کردیم متعلق به فلاسفه است که سلسله علت و معلولی را در طبیعت و ماورای آن قبول دارند و سنخیت و ضرورت را نیز در سر تا سر سلسله معتبر می‌دانند و در عین حال خداوند را نیز به عنوان «علة‌العلل» در رأس سلسله قرار می‌دهند. این تفسیر به نوبه خود لوازم و مشکلاتی دارد که فلاسفه به آن توجه کرده و در صدد چاره‌جویی و ارائه طریق برآمده‌اند. یکی از مهمترین مشکلات به مسأله ضرورت و یکی دیگر

به مسأله سنخیت مربوط است. در باب ضرورت پرسش اصلی این است که: آیا این ضرورت فوق امر الهی یا تحت سیطره آن است؟ فرض اول با قدرت و اراده مطلق الهی سازگار نیست و فرض دوم ضرورت را از معنی خود تهی می‌سازد. توجیه چگونگی سازش میان اراده الهی و ضرورت علت و معلولی یکی از مساعی جدی و فلاسفه اسلامی بوده و هست.^(۷)

اما در باب سنخیت، برترین دشواری در برقراری رابطه علیت میان مجرد و مادی، به طور عام، پیش می‌آید و در مورد علیت خداوند نسبت به عالم نیز مشکل چگونگی سنخیت میان واحد و کثیر روی می‌نماید که به فرضیه معروف عقول و نفوس و افلاک به عنوان وسائط فیض منتهی می‌گردد و خود، صورتهای متفاوتی در میان نحله‌های مختلف مشاء و اشراق داشته است.

تفسیر دوم متعلق به اشاعره است که جهت حفظ حاکمیت مطلق و قدرت و اراده الهی دو اصل مهم ضرورت و سنخیت را نادیده می‌گیرند و در نتیجه اولاً به دخالت مستقیم اراده الهی در هر رابطه علت و معلولی جزئی رأی می‌دهند، اراده‌ای که، به مقتضای «اراده» بودنش، هر لحظه ممکن است تغییر جهت دهد و روند عادی را برهم بزند. ثانیاً هر حادثی را بعد از هر حادث دیگر بدون رعایت هیچگونه سنخیت و تناسب و زمینه و قابلیت و استعداد قبلی می‌تواند پدید آورد و بدینگونه است که مشکل سنخیت میان مجرد و مادی و میان واحد و کثیر و هرگونه مشکل دیگری از این قبیل خود به خود منتفی می‌گردد. به نظر اشاعره اسلامی این تنها راه حفظ حاکمیت قدرت و اراده مطلق الهی و مقتضای صریح تعبد و تقید نسبت به متون قرآنی است.^(۸)

در این مقاله فرصتی برای بحث در درستی و نادرستی این مسابن متقابل نیست و مقصودی هم در بین نیست که با چنان بحثی برآورده شود. بلکه با یادآوری این اختلاف تاریخی بزرگ و سرنوشت‌ساز در فلسفه و مذهب می‌خواهیم دریابیم مولوی در این باره چه گفته و کدامیک از دو تفسیر را پذیرفته و استاد علامه جعفری در شرح آن به چه راهی رفته‌اند. تنها بدینگونه است که می‌توانیم نظر استاد پیرامون «علیت» را به درستی دریابیم.

نمونه‌هایی از گفتار مولوی

بدون شک مولوی، به عنوان مؤلف یک دیوان شعر، اینگونه مباحث را به صراحت طرح نکرده و نباید انتظار داشته باشیم که او همچون متکلمی مثل امام محمدغزالی در مسأله

هفدهم از کتاب تهافت الفلاسفه، به طرح مشکل پرداخته و در مقابل فلاسفه اعلام موضع کند، اما ملاحظه نمونه‌هایی از اشعار وی نشان می‌دهد که او تفسیر دوم را برگزیده و طبق مبنای اشاعره، که البته با دیدگاه عرفانی هم بیشتر مناسبت دارد، سخن گفته است و در نتیجه گفته‌های او چندان با تفسیر سابق استاد جعفری سازش ندارد. از جمله، وی در این معنا که مؤثر واقعی در هر رابطه‌ی جزئی اراده مستقیم پروردگار است می‌گوید :

تو ز طفلی چون سببها دیده‌ای	در سبب از جهل برچفیده‌ای
با سببها از مسبب غافل	سوی این روپوشها زان مایلی
چون سببها رفت بر سر می‌زنی	ریسنا و ریسناها می‌کنی
حاصل آنکه در سبب پیچیده‌ای	لیک معذوری همین را دیده‌ای
در حقیقت خالق آثار اوست	لیک جز علت نبیند اهل پوست ^(۹)

هم چنین در این معنا که خداوند هرگاه اراده کند سببها را باطل و بی‌اثر می‌کند می‌گوید:

هر چه خواهد آن مسبب آن رود	قدرت مطلق سببها بر درد
از مسبب می‌رسد هر خیر و شر	نیست اسباب و وسائط را اثر
هین ز سایه شخص را می‌کن طلب	در مسبب رو، گذرکن از سبب ^(۱۰)

و نیز درباره جعل و ابطال سبب توسط خداوند می‌گوید :

از سبب سازیش من سودائیم	و زسبب سوزیش سو فسطائیم ^(۱۱)
-------------------------	---

و نیز در اشاره به اینکه در واقع علیتی نیست بلکه «عادت الهی» است که در قرآن کریم از آن به «سنت» تعبیر شده و مثل هر عادت دیگری قابل نقض است و به همین جهت گاهگاهی توسط معجزات انبیا شکسته شده، می‌گوید :

بیشتر احوال بر سنت رود	گاه قدرت خارق سنت شود
«سنت» و «عادت» نهاده با مزه	باز کرده خرق عادت «معجزه» ^(۱۲)

وی نه تنها پدیده خرق سبب توسط معجزات انبیا را نشانه بی‌اعتباری سبب دانسته

بلکه خرق سبب را شغل اولیا نیز شمرده، می‌گوید:

شمس بسا شد بر سببها مطلع	هم از او حبل سببها منقطع
آنکه بیرون از سببها جان اوست	منصب خرق سببها آن اوست

چون ز صنم یاد کردی ای عجب	رب همی گوید برو سوی سبب
ننگرم سوی سبب وان دمدمه	گویدش زین پس ترا بینم همه
پای خود بر فرق علتها نهاد	چون دوم بار آدمیزاده بزاد
آن سبب بهر حجا بست و غطا	که سببها نیست حاجت مر مرا
تا سبب را بر کند از بیخ و بن	دیده‌ای باید سبب سوراخ کن
هرزه بیند جهد و اکساب و دکان ^(۱۳)	تا مسبب بیند اندر لامکان

به نظر می‌رسد استفاده از ویژگی عمده دیدگاه اشعری در ابیات فوق نیاز به تکلف ندارد. او در عین پذیرش یک روند عادی و عامیانه بنام «علیت» یا «سببیت» یا «سنت» یا «عادة الله» یا هر نام دیگر، به وضوح در صدد بیان این مطلب است که اینها صورت ظاهر است و هرگز نباید تکرار این مشاهدات موجب توهم ضرورت و لزوم سنخیت و مایه غفلت از حکمت الهی و حکومت مستمر و موردی و لحظه به لحظه قدرت و اراده مطلق وی گردد.

البته مولوی گاه گفته‌هایی دارد که با برخی از توجیهاات متکلمان شیعی و معتزلی در باب معجزات و خوارق عادات شبیه است. برای نمونه از «سببهای فوق سبب» و «سببهای که تنها در اختیار انبیا است» صحبت کرده، می‌گوید:

هست بر اسباب اسبابی دیگر	در سبب منگر در آن افکن نظر
آن سببها کانییا را رهبر است	آن سببها زین سببها برتر است
این سبب را محرم آمد عقل ما	وان سببها راست محرم انبیا ^(۱۴)

ولی می‌دانیم که این توجیهاات هنگامی فایده‌بخش و مؤثر خواهند بود که اصل ضرورت رابطه میان سبب و مسبب و لزوم سنخیت میان آندو را به طور قطعی و مطلق بپذیریم و سپس چون در ظاهر آندو را منتفی یافتیم در پشت پرده به دنبال ضرورت و سنخیتی برتر باشیم. اما اگر بر آن شدیم که اراده و قدرت مطلق پروردگار هیچگونه ضرورتی را بر نمی‌تابد و با هرگونه سنخیتی طرف می‌شود، دیگر فرقی میان اسباب و مسببات این سوی و آن سوی پرده باقی نخواهد ماند جز آنکه این سوی پرده را می‌بینیم و متوجه تغییر ناگهانی وضعیت می‌شویم ولی آن سوی پرده را نمی‌بینیم و همواره جاهلانه نسبت به ثبات روند آن خوشبین هستیم.

تفاسیر استاد

تفاسیر استاد بر ابیاتی که مولوی پیرامون «سبب» آورده متغیر است و در مجموع دو گروه متفاوت را تشکیل می‌دهد: گروهی دیدگاه فلاسفه را در جهان محسوس و غیر اندیشمند تأیید می‌کند و گروهی دیگر به دیدگاه اشاعره تمایل دارد. دریافت نهائی نظر استاد پیرامون علیت در گرو آن است که این مجموعه را یکبار از نظر بگذرانیم.

۱- تفسیری که پیش‌تر ملاحظه کردیم و مفاد آن برقراری علیت به طور کامل در جهان طبیعت بود و دخالت امر الهی در برقراری سنت علیت نیز به صورت طولی و سازگار با ضرورت و سنخیت، به عنوان «علة‌العلل» و براساس بطلان سلسل علل پذیرفته شد.

۲- ذیل این بیت مولوی که می‌گوید:

بیشتر احوال بر سنت رود	گاه قدرت خارق سنت شود
سنت و عادت نهاده با مزه	باز کرده خرق عادت معجزه

استاد به بیتی دیگر از مولوی تمسک کرده و با اظهار شگفتی می‌گویند:

پس از آنهمه بیانات عالی که از مجموع ابیات مثنوی درباره موضوع علیت و سایر قوانین استفاده می‌شود، مضمون دو بیت گذشته بسیار سطحی به نظر می‌رسد، زیرا اولاً جلال‌الدین... بارها در ضرورت قوانین و لزوم نظم در جهان علیت از نظر روینای هستی داد سخن داده و مانند یک دانشمند جهان بین و طبیعت‌نگر همه آنها را گوشزد کرده و آن گوشزدها با اعتقاد به «سنت» و «عادت» که در کلمات عده‌ای از متکلمین در دورانهای گذشته دیده می‌شود شبیه به تناقضی است که راه حل صحیحی ندارد.

جلال‌الدین وقتی می‌گوید:

این جهان و آن جهان زاید ابد	هر سبب مادر اثر از وی ولد
-----------------------------	---------------------------

قانون علیت را از سطح یک جریان سنتی و عادی بالاتر می‌برد.^(۱۵)

بیتی که استاد بدان استناد جسته‌اند مستندی قوی است زیرا مولوی در این بیت از اصطلاحات «زایش» و «تولید» استفاده کرده که یادگار معتزله و از صریحترین تعبیرات علیت است، اما در عین حال گمان می‌رود «بیانات عالی» او که بدان اشاره کرده‌اند غالباً به جای طرفداری از علیت حاکی از نفی ضرورت است و این بیت جنبه استثنا و مسامحه دارد.

۳- در گفتگویی با یک مصاحبه‌گر اشعری مسلک حداقل در یک جمله با اشاعره همراهی می‌کنند. متن مصاحبه، تا آنجا که به مقصود، ارتباط دارد، از اینقرار است:

آقای علال القاسی: ما با آن ضرورت و استحکام که علوم طبیعی به مغز بشری تحمیل می‌کنند به قانون علیت معتقد نیستیم، بلکه می‌گوئیم قانون علیت یک «سنت الله» است، یعنی خداوند اینطور قرار داده که معلولها به دنبال علتها بیایند... (نظر اشاعره). پس ضرورتی در ذات جریان علیت در عرصه طبیعت وجود ندارد.

علامه جعفری: اشاعره این مطلب را تا حدودی درست دنبال کرده‌اند. ولی اینکه آیا ممکن است یک علت به خصوص به دنبال خود معلول دیگری غیرسرخ خود بیاورد، یعنی مثلاً اینکه نهال سیب هندوانه بار آورد... در عقاید اشاعره بی‌جواب مانده است. بنابراین، قانون علیت را یک قانون ضروری ولی در روینای جریانات طبیعت می‌دانیم... (۱۶)

۴- در بررسی چگونگی تحقق علیت در ذات خداوند نسبت به ماسوای خود، که مرحله سوم از دیدگاه استاد در باب علیت را تشکیل می‌دهد و خواهد آمد، ملاحظه خواهیم کرد که ایشان اصرار دارند خدا را از شمول لوازم علیت برکنار دارند. این اصرار - با صرف نظر از درستی و نادرستی خود - نتایجی دارد که معلوم نیست با علیت طبیعی که پیش‌تر به صراحت پذیرفته‌اند، سازش کند.

برای مثال، قابلیت و استعداد برای «شدن» یا «پذیرش صورت جدید» یا «سیر از قوه به فعل» یا «قبول حرکت» از لوازم جریان علیت در طبیعت است. بر این اساس، هیچ موجود طبیعی نمی‌تواند در روند علت و معلولی قرار گیرد، مگر آنکه زمینه مناسبی برای آنچه می‌خواهد از جانب علت بپذیرد داشته باشد، و این خود بخشی از سنخیت است که در جانب معلول و حرکت آن از قوه به فعل منظور می‌گردد. مولوی از آنجا که - به نظر نگارنده و به شهادت گفتارهایی که از او نقل شد - معتقد به علیت واقعی حتی در جهان طبیعت نیست، متذکر می‌گردد که فعل حق به طور مطلق مشروط به قابلیت در جانب مفعول نیست، و برای این مدعا دلیلی می‌آورد که آن هم با عقیده متکلمان اشعری پیرامون حدوث عالم و خلق هستی از نیستی مطلق مناسبت تام دارد:

قابلی گر شرط فعل حق بدی هیچ محرومی به هستی نامدی

پیدا است که اگر استعداد و قابلیت در جانب معلول در فعل حق شرط می‌شد هرگز هستی از دل نیستی بر نمی‌آمد زیرا نیستی نیست تا قابلیت داشته باشد. هم‌چنین روشن است که وقتی قابلیت در آغاز خلقت در فعل حق شرط نباشد در ادامه آن نیز شرط نیست. این لوازم بر حسب مبانی اشعری مورد قبول است و با هیچ مشکلی روبرو نیست. اما فلاسفه از آنجا که این مبنا را نپذیرفته و به علیت واقعی، همراه با ضرورت و سنخیت، حتی در فعل الهی در طبیعت معتقدند اصولاً خلقت از عدم را نپذیرفته و معتقد به قدمت هیولای اولی شده‌اند، و شرح مرام ایشان در اینجا نمی‌گنجد.^(۱۷)

استاد علامه جعفری در تفسیر خود بر بیت مذکور، در حالیکه هنگام بحث در طبیعت و علیت طبیعی طریقه فلاسفه را برگزیده و چنانکه ملاحظه کردیم، بر مولوی نیز خرده گرفته‌اند، وقتی صحبت از «فعل حق» پیش می‌آید ظاهراً راه اشاعره را برگزیده و با طعن بر جمله معروف «أبى الله الا ان یجری الامور باسبابها» می‌فرمایند:

به نظر می‌رسد در این مسأله مهم اشتباه بزرگی صورت گرفته است، زیرا قابلیت و فاعلیت دو امر انتزاعی ذهنی هستند که از جریان دهنده‌گی و گیرنده‌گی اشیاء نمودار می‌گردند، مانند مفهوم تعاقب و پیش و پس... بنابراین مقید ساختن فعالیت الهی به قابلیت داشتن موجودی برای پذیرش فعل خداوندی مقید ساختن فعالیت الهی به پدیده‌ای است که از خود جریان موجودات انتزاع می‌شود، مانند مشروط نمودن فعل الهی به زمان و حرکت که خود از پدیده‌های روانی یا انتزاعی از جریانات واقعیت عینی هستند.^(۱۸)

۵- مولوی در برخی از ابیات، تبدیل ضدی به ضد دیگر را از نشانه‌های قدرت الهی دانسته می‌گوید:

عین آن تخیل را حکمت کند	عین آن زهراب را شربت کند
در خرابی گنجها پیدا کند	خار را گل جسمها را جان کند
آن گمان‌انگیز را سازد یقین	مهرها انگیزد از اسباب کین

استاد در حاشیه بر ابیات فوق، بعد از اشاره‌ای گذرا به اصطلاحات غربی «تز» و

«آتی تز» می‌گویند:

ممکن است انقلاب به ضد را به جهت حاکمیت مطلق خداوندی بر قانون علیت در نظر گرفت... بنابراین، گفته‌های جلال‌الدین را نباید به عنوان مفاهیم شعری تلقی نمود، بلکه چنانکه ملاحظه شد، زیر بنای علیت به مفهوم عمومی و سنخیت میان علت و معلول، از نظر دقیق، یک زیربنای اعتباری و ناشی از نزدیک‌بینی‌هایی است که مفزهای تقلیدی دست به دست می‌گردانند.^(۱۹)

۶- مولوی ایبات فراوانی پیرامون حکومت مطلق الهی بر سببهای این جهان دارد که برخی را پیش‌تر ملاحظه کرده‌ایم و بعضی دیگر از این‌قرار است:

آن که بیند او مسبب را عیان	کسی نهد دل بر سببهای جهان
از مسبب یابد او در یک صباح	از نجات و از فلاح و از نجاح
چشم بر اسباب از چه دوختیم	گر ز خوش چشمان کرشم آموختیم

استاد، در شرح این ایبات، دلیل این عنوان که قانون علیت هم «مثل سایر قوانین تحت سیطره الهی در جریان است» صورتهائی از دخالت خداوند در جریان علیت را تصویر کرده و یک صورت را می‌پذیرند. به متن سخن ایشان توجه می‌کنیم:

چگونگی تصور دخالت خداوندی در مسأله علیت... بر چگونه است؟ دخالت الهی... بر چهار قسم قابل تصور است:

قسم یکم: دخالت طولی، به این معنا که خداوند در آغاز خلقت، ماده و حرکت را با قانون علیت آفریده و سپس جهان را به حال خود گذاشته است...

قسم دوم: دخالت غیرمستقیم... یعنی نظارت و سیطره الهی متعلق به ماده و حرکت بوده و قوانین جاریه، از آن جمله علیت، از همان ماده و حرکت به وجود می‌آیند...

قسم سوم: دخالت مستقیم و عرضی. در همان حال که حقایق جهان هستی در جریان یکی پس از دیگری قرار گرفته است در هر لحظه مشیت الهی هم با آن جریان وجود دارد.

قسم چهارم: دخالت مستقیم و ابداعی...

اشکالاتی که به سه قسم دخالت خداوندی در جریان علل و معلولات وارد شده به این

قسم چهارم به هیچ وجه وارد نخواهد شد.^(۲۰)

نکته اصلی در متن فوق، که نظر استاد را به اشاعره نزدیک می‌کند در کلمه «ابداعی»

نهفته است. مقتضای دخالت مستقیم و ابداعی خداوند در جریان روابط آنچه به عنوان علت و معلول شناخته می‌شود این است که اولاً تأثیری که ملاحظه شود ناشی از اراده مستقیم و جزئی الهی است ثانیاً این اراده، به مقتضای آنکه اراده است، تمهیدی نسبت به روند شناخته شده معمول ندارد بلکه:

هر چه خواهد آن مسبب آن کند قدرت مطلق مسببها بر درد

۷- در شرح مثنوی و دیگر آثار استاد گاهی به مناسبت از دیوید هیوم^(۲۱) و نظر تشکیک‌آمیز او نسبت به علیت صحبت می‌شود. ویژگی مهم دیدگاه هیوم، تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، این است که اولاً به علیت متافیزیکی توجه ندارد و علیت غیرمتافیزیکی را هم از طریق تجربه پیگیری می‌کند. ثانیاً در تحلیل تجربیات ما پیرامون جهان طبیعت نیز به این نتیجه می‌رسد که رابطه علیت به تجربه در نمی‌آید.

هیوم با اصرار بر دیدگاه تجربی، به طور کلی و از جمله در باب علیت، و پایداری در نفی تجربه علیت سرانجام مبده تحولات فراوانی در فلسفه بعد از خود می‌گردد که شرح آن خارج از موضوع این مقاله است.

استاد جعفری، گذشته از آنکه شیوه تجربی در ادراک علیت را پسندیده و آنرا - به طوریکه ملاحظه کردیم - انتزاع ذهن از جریانات طبیعی می‌شمارند، دیوید هیوم را نیز می‌ستایند و تعبیراتی در ستایش او در مورد علیت به کار می‌برند که گوئی به اندازه او نسبت به این قانون بدبین بوده‌اند و در نهایت بدانسان که گوئی اصل سخن او را پذیرفته‌اند راه‌حلی را جهت رفع نقص به او پیشنهاد می‌کنند. ایشان بعد از نقل سخنانی از برتراند راسل درباره هیوم و دیدگاه فلسفی او می‌گویند:

مطلبی را که هیوم در مجموع عبارات گذشته بیان می‌کند اگر چه مورد انتقاد شدیدی از طرفداران سرسخت قانون علیت، چه در شرق و چه در غرب قرار گرفته است، ولی به حقیقت می‌توان گفت که هیوم یکی از آن متفکرین برجسته‌ای است که در شکافتن سخت‌ترین سدّ معلومات کلاسیک گام مؤثری در مغرب زمین برداشته است.

مطالب فوق،^(۲۲) با اینکه از بعضی جهات قابل تأمل و تجدید نظر است ولی با اینحال توانسته است تحرک جدیدی در اذهان جهان‌بینان قرون معاصر ایجاد کند... این حقیقت که

هیوم توانسته است افکار متفکرین را از تحجر در اصول رسوب یافته روزگاران کهن درباره علیت نجات بدهد قابل تردید نیست.

به هر حال، نظریه ما در مقابل اظهارات هیوم، که جنبه انقلابی جسورانه‌ای در مغرب زمین تلقی شده است، این است که این متفکر در منفی ساختن طنابی که علت و معلول را به هم می‌پیوندد به دو شرط راه صحیحی را پیش گرفته است:

شرط یکم: اینکه این معنا مورد سؤاستفاده سطحی بینان نباشد و چنین گمان نکنند که هیوم با منفی ساختن طناب علیت، تصادف را در پهنه هستی تجویز کرده است...
شرط دوم: این است که هیوم نباید به پاره کردن زنجیر و طناب علیت اکتفا کند بلکه مانند جلال‌الدین رومی مجبور است که برای تفسیر نهائی اختصاص فلان معلول به فلان علت و به طور کلی برای تفسیر معقول جریان رویدادها، فعالیت موجود برتر را در نظریه خود وارد سازد... (۲۳)

در حاشیه دو شرطی که استاد در پایان این متن جهت صحت سخن هیوم عنوان کرده‌اند باید گفت: اولاً مقصود استاد از اینکه دیگران چنین می‌پندارند که هیوم تصادف را تجویز کرده - ظاهراً - این است که لازمه سخن هیوم تجویز تصادف نیست زیرا او فقط طرح شبهه می‌کند و کسی که به چنان نتیجه‌ای برسد در واقع سخن هیوم را نفهمیده است. ثانیاً روشن است که هیوم براساس اصالت تجربه نمی‌تواند راه حل پیشنهادی را بپذیرد ولی یک متکلم یا یک فیلسوف متاله می‌تواند این مینا را با ضمیمه‌سازی عامل ماورای طبیعی کامل کند.

نتیجه این قسمت

استخراج نتیجه از سخنان استاد در این قسمت، یعنی درباره «علیت در جهان محسوس و غیراندیشمند»، تا حدودی دشوار است، زیرا قدر مسلم این است که سخنان ایشان، تا آنجا که از مدارک پیشین به دست آمد، یکدست و یکسویه نیست.
در مسأله علیت، در شرق اسلامی، آراء شناخته شده و متقابل متعلق به فلاسفه و اشاعره است. فلاسفه به عنوان طرفداران علیت شناخته می‌شوند و اشاعره به انکار آن شهرت

دارند. در غرب، دو مکتب فکری اصالت عقل و اصالت تجربه در مسأله علیت روبروی هم قرار گرفته، گروه نخست به اثبات علیت و گروه دوم به شبهه‌افکنی در آن معروفند. استاد با معیار شرقی، از فلاسفه و با معیار غربی، از طرفداران اصالت عقل شمرده می‌شوند و، بنابراین، انتظار می‌رود که در مسأله علیت از همه جهت با فلاسفه اسلامی، که اصالت عقلی نیز هستند، همصدا باشند ولی ملاحظه کردیم که چنین نبود:

پذیرش تمام عیار علیت در طبیعت متضمن همراهی با فلاسفه و پیروان اصالت عقل و مخالفت با اشاعره و پیروان اصالت تجربه بود، اما بی‌اعتنائی به استدلال معروف فلاسفه، که از طریق تحلیل معنی امکان به علیت عقلی می‌رسند، و روی آوردن به روش تجربی جهت ادراک و اثبات علیت و نیز تأیید هیوم و اشاعره در بخشی از ملاحظاتشان همگی به منزله مخالفت با فلاسفه و پیروان اصالت عقل و طرفداری از طرف مقابل هر یک شمرده می‌شود. به علاوه نفی شمول قوانین و لوازم علیت نسبت به ارتباط فاعلی خداوند و هستیهای ممکن، که بدان اشاره شد و باز هم خواهد آمد، و پاره‌ای مخالفت‌های دیگر با فلاسفه در باب علیت، که در آینده ملاحظه خواهیم کرد، هر چند استاد را به قطب اصالت تجربه نزدیک نمی‌سازد ولی ایشان را از اشاعره نیز دور نمی‌کند، گو اینکه ملاک و مستند ایشان در این مخالفتها ربطی به معتقدات اشاعره ندارد.

به نظر می‌رسد توجیه این دوگانگی موضع را بایستی در بُعد دیگری از شخصیت استاد جستجو کرد و آن بُعد عرفانی است و آنچه باعث همراهی فراوان ایشان با مولوی گردیده همین جنبه است. البته وقتی استاد علیت را به طور کامل در طبیعت می‌پذیرند و آنرا به مولوی هم نسبت می‌دهند چه بسا تحت تأثیر ذوق فلسفی و کلام شیعی هستند، که در باب علیت با فلاسفه همراهی داشته‌اند، و تأثری نیز از علوم تجربی و قوانین مستحکم آن دارند و به همان نسبت اشعریت مولوی را هم نادیده می‌گیرند، اما در مجموع، آنچه استاد و مولوی را زیر یک سایبان گرد می‌آورد و به نظریات یکسانی در مسأله علیت، به ویژه در باب سیطره مطلق، ابداعی، مستقیم و مستمر قدرت و اراده الهی بر روند علت و معلولی، می‌رساند همان دیدگاه عرفانی است که هر دو در آن مشترک هستند.

آنچه گفته شد توجیهی بود که جهت دوگانگی مواضع استاد در باب علیت در جهان

طبیعت به نظر رسید و شاید بدینگونه بتوان سخنان متفاوت استاد در این زمینه را در یک نظام منطقی واحد متشکل ساخت، اما شک نیست که بخشی از این نظام نیاز به پشتوانه عرفانی دارد و ممکن است در یک مناظره عقلی خالص از همه جهت قابل دفاع نباشد. در آینده خواهیم دید که استاد نیز در توجیه برخی از نقطه‌نظرهای خویش به طور آشکار بر یافته‌های عرفانی ناشی از سیر و سلوک تکیه می‌کنند.

قسمت دوم: علیت در قلمرو هستی انسان

در ابتدای سخن اشاره شد که استاد علامه علیت در قلمرو هستی انسان را از علیت در طبیعت غیراندیشمند و ماورای طبیعت جدا می‌کنند و برای آن شأن دیگری قائل هستند و این، در حقیقت، شأن انسان است از این جهت که دارای اختیار و شعور گسترده است و می‌تواند گزینش عقلی داشته باشد، در حالیکه طبیعت بی‌جان فاقد شعور و اختیار است و حیوانات غیرانسان نیز اگر چه به نسبتی کم یا بیش از درک و اختیار برخوردار هستند اما به علت فاصله زیادی که میان شعور آنها با شعور انسانی وجود دارد دارای «گزینش عقلی»^(۲۴) نیستند. به نظر استاد این ویژگی باعث می‌شود که ما نتوانیم مسأله علیت را به طور یکسان در انسان و غیرانسان مطرح کنیم و بایستی روابط علیت متقابل میان انسان و طبیعت و هموعان او و هستیهای ماورای طبیعی دیگر را جداگانه مورد بحث قرار دهیم. به علاوه علیت در قلمرو هستی آدمی با مسائل دیگری چون جبر و اختیار و مسأله شرور ارتباط می‌یابد که جنبه کلامی دارند و دارای عناوین مستقل هستند.

با توجه به جهات فوق به نظر می‌رسد بررسی نظر استاد پیرامون علیت در قلمرو انسانی را نمی‌توان در این مقاله ادغام کرد و نیاز به مقاله مستقلی دارد. ایشان نیز بحث در این مورد از علیت را - که در جلد سوم از تفسیر مثنوی آمده - جدا ساخته و در جلد پنجم متعرض شده‌اند و ضمن بحث علیت فقط اشاراتی دارند و از جمله می‌گویند:

اگر قبول کنیم که قانون علیت در طبیعت با همان خشونت کلاسیک وجود داشته باشد در درون انسان نمی‌تواند به این خشونت و ضرورت باشد، چرا که در مورد انسان شخصیت مطرح است... هر چه قدرت شخصیت بیشتر باشد احتمال اختیاری بودن کار بیشتر است...

قانون علیت در درون انسان در جریانی ظریفتر بوده و به علت وجود شخصیت، به آن خشونت و حاکمیت که در جهان بوده و در جهان برون ذات وجود دارد، در درون انسان صدق نمی‌کند. (۲۵)

قسمت سوم : علیت در ارتباط با خداوند

در قسمت نخست، به مناسبت بحث پیرامون منشأ الهی علیت طبیعی، اشاراتی از دیدگاه استاد در این باب داشته‌ایم و اینک، که بحث منحصر در «چگونگی فاعلیت خداوند نسبت به هستیهای ممکن» می‌باشد و به تعبیر دیگر، مسأله «علیت در ارتباط با ذات الهی» مطرح است، کوشش می‌کنیم با تکمیل اشارات قبلی و ذکر نکات جدیدی که در آثار استاد آمده گزارش جامعی از دیدگاه ایشان در این باره داشته باشیم. این گزارش حاوی فقراتی است که هر کدام نکته‌ای را بیان می‌کنند و برخی را پیش‌تر نیز ملاحظه کرده‌ایم و در اینجا به اختصار می‌گذرانیم:

۱- فعل الهی در طبیعت مقید به وجود قابلیت، استعداد و زمینه قبلی نیست. این نکته را پیش‌تر همراه با متن گفتار استاد ملاحظه کردیم و جهت مخالفت آن را با فلاسفه و مناسبت آن با اعتقادات کلامی، به ویژه، مبانی اشاعره، متذکر شدیم.

۲- در فاعلیت الهی سنخیت میان رویدادهای متعاقب یکدیگر شرط نشده و این امر پدیده «خرق عادت» و «باطل‌سازی اسباب» را در جانب الوهیت به صورت امری عادی در می‌آورد و در این حال است که هر چیزی از هر چیز دیگر و از ناچیز پدید می‌آید. این نکته را نیز در قسمت نخست همراه با نمونه‌هایی از گفتار مولوی و تفاسیر موافق استاد ملاحظه کردیم و اینک نیز، به دلیل اهمیت مسأله، نمونه دیگری را مطالعه می‌کنیم. استاد در حاشیه ایاتی از مولوی پیرامون خرق اسباب و عادات گفته‌اند:

دریغاً آدمیان چشم به اسباب ظاهر دوخته و خوردن و نخوردن و دیدن و ندیدن و شنیدن و به دست آوردن... را اسباب و علل واقعی می‌پندارند. اگر ما واقعاً از واقع‌بینان خوش‌چشم، اشارات الهی دریافته‌ایم چرا باید اینهمه در تنگنای علل و اسباب گرفتار شده و به آنها خیره شویم؟! ... مرغهای ابابیل با چند سنگ، لشکر انبوه ابرهه پادشاه حبشه

را نابود ساخت... حضرت موسی دستور می‌دهد گاوی را بکشید و دم آنرا به مقتول بزنید تا در میان کفن همان لحظه زنده شود...

کشف این اسرار هرگز از عقل نظری کار افزا ساخته نیست، یک راه دارد و بس: «بندگی کن تا ترا پیدا شود».^(۲۶)

جملات پایانی این متن راه گفتگوی عقلانی در این مسأله را، همانگونه که پیش‌تر اشاره کردیم، می‌بندد و نشان می‌دهد که استاد نیز معترفند که این بخش از مدعای ایشان استدلال عقلی به روش معمول را بر نمی‌تابد و به همین جهت در ادامه بحث از «عقل عقل» سخن گفته، می‌فرمایند:

فلسفی بینوا در زنجیر گرانبار معقولات تجربیدی ساخته شده، ذهنش گرفتار است. آنچه شهسوار میدان حقایق است «عقل عقل» است که مانند مغز بوده، و عقل نظری پوست آن است... این عقل قشر جو، استدلالها می‌کند و برهانها به راه می‌اندازد ولی هیچیک از آنها انسان را به دارالسلام یقین نمی‌رساند... این عقل معرفت‌باره کاری جز سیاه کردن کاغذهای سفید شغلی ندارد در صورتیکه عقل عقل آفاق هستی را منور می‌سازد.^(۲۷)

۳- خداوند، هر چند فاعل همه چیز است اما مشمول قوانین علت فاعلی نیست. استاد در این‌باره ذیل این پرسش که «آیا کارهای خدا از روی علت است؟» می‌فرمایند:

این یکی از پرغوغاترین مسائل فلسفه و علم کلام است که از قدیمترین دورانها مطرح بوده است. گروهی می‌گویند کارهای خداوندی به هیچوجه تسلیم علت [علیت] نیست. در مقابل اینان گروه دیگری می‌گویند قانون علیت یک واقعیت است که حتی خداوند هم کارهای خود را با قانون مزبور تطبیق می‌کند...

آنچه از مجموع ملاحظات مربوط می‌توان نتیجه گرفت این است که اگر مقصود از قانون علیت همان جریان «این از آن» است که در هر دوره‌ای از فرهنگ بشری با شرائط و خصوصیات متفاوتی در حال تحول بوده است، مسلماً درباره کارهای خدا جریان ندارد، زیرا به اضافه اینکه تا امروز قانون علیت به تفسیر نهائی خود نائل نشده است... حتی... با تفسیر نهائی هم بدان جهت که از جریانات جهان بُعد و زمان و فضا... انتزاع می‌شود خیلی پائین‌تر از آن است که آفریننده منشأ انتزاعش... را تسلیم خود کند، چنانکه ثقل و

جاذبیت و حرکت و قوانین آنها نمی‌تواند خدا را تسلیم خود کند. (۲۸)

مقایسه اخیر شاید حاکی از آن باشد که استاد قانون علیت را، با آنکه از ابتدای تدوین فلسفه در آن مطرح شده و حتی گاهی در تعریف فلسفه هم نفوذ کرده (۲۹)، اصولاً قانون فلسفی نمی‌دانند، و این مطلب به شدت قابل بحث است.

۴- استدلال بر بطلان تسلسل علل برای اثبات وجود خداوند گمراه‌کننده است. استاد در این باره می‌فرماید:

این روش ممکن است ذهن آدمی را دچار اشتباه کرده و گمان کند که قانون علیت با همه شرایط و اصولش قابل تطبیق بر خداست، در صورتیکه به هیچ وجه این اسناد صحیح نیست و اعتراض کانت به این روش اعتراض با موردی است که می‌گوید: این اندیشه علیت را اگر شامل خدا بدانیم گرفتار تناقض می‌شویم، و برای از بین بردن همین اشکال بوده که جلال‌الدین جنبه علیت را به کلی از خدا منتفی ساخته می‌گوید:

چار طبع و علت اولی نیم در تصرف دائماً من باقیم (۳۰)

۵- اطلاق کلمه «علت» بر خداوند، سنجیده نیست. در این باره، ضمن مطلبی دیگر

می‌فرماید:

اگر اطلاق «علت» به خدا صحیح باشد و بتوانیم به اندیشمندان مقید به اصول کلاسیک قانون علیت اثبات کنیم که آن اصول درباره خدا صدق نمی‌کند، البته این علت (خدا) از همه معلولاتش (جهان هستی) عالیت و باعظمت تر است. (۳۱)

۶- خداوند، هر چند غایة‌الغایات است اما مشمول لوازم علت‌غائی نیست یعنی در کارهای خود پیرو غایت نیست. این مطلب مورد اتفاق فلاسفه الهی است و دلیل آن هم این است که اولاً غایت در موجودات با شعور در عالم طبیعت، مثل انسان، از عوامل فاعلیت فاعل است. ثانیاً این موجودات جهت زدودن نقض و اکتساب کمالی که فاقد آن هستند غایتی را تصویر می‌کنند و اقدام به فعل می‌کنند. خداوند در فاعلیت خود تام است و فاقد کمالی نیست تا در پی تحصیل آن اقدام کند. استاد ضمن تعرض به این نکته و دلایل دوگانه‌ای که به آنها اشاره شد متذکر می‌شوند که اصل داشتن انگیزه در کارهای خداوند، در حدی که فعل را از عبث و گزاف بودن خارج می‌کند «با نظر به امکان‌ناپذیر بودن اسناد

بیهودگی به کارهای خدا... بایستی مورد قبول واقع شود... نهایت امر این است که در این مورد هم باید میان علت غائی کارهای بشری و انگیزه الهی در کارهایش تفاوت قائل شویم... انگیزه او کمال خود موجودات است که استعداد و قوه کمال را خود به آنها عنایت فرموده است.» (۳۲)

۷- قاعده معروف «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» که فلاسفه بدان تکیه می‌کنند و با اتکاء به آن، وسائط فیض میان وحدت و کثرت را در نظر می‌گیرند و سلسله‌ای از عقول مفارق و نفوس را طرح و تلقی به قبول می‌نمایند، از عهده اثبات مقصود آنان بر نمی‌آید، استاد، در این زمینه بعد از بیان نظر فلاسفه پیرامون چگونگی صدور عقل اول از واجب‌الوجود و صدور عقل دوم و فلک اول [و نفس فلکی آن] از عقل اول، به وساطت دو جنبه وجوب بالغیر و امکان بالذات در آن عقل و همچنان... تا عقل دهم و فلک نهم، می‌فرمایند:

البته این استدلال، چنانکه خواجه نصیرالدین طوسی متوجه شده است به هیچ وجه نمی‌تواند عقول دهگانه را اثبات کند و مهمترین ضعف این استدلال در آن است که: اگر دو جنبه مزبور اصلاتی دارند بنابراین چگونه ممکن است متکثر، از بسیط صادر شود؟ و اگر اصلاتی در تحقق ندارند چگونه می‌توانند صادرکننده دو حقیقت متأصل بوده باشند؟ و نیز به مسأله امکان اشراف استدلال شده، که آن هم به نوبت خود از اثبات مدعای مزبور ناتوان است. (۳۳)

در اینجا تذکر چند نکته لازم می‌نماید:

الف - اشکالی که استاد مطرح کرده‌اند میان متکلمان اسلامی شهرت دارد و خواجه طوسی نیز در برخی از آثار کلامی خود متعرض آن شده است. (۳۴)

ب - تعبیر به «استدلال» فلاسفه درباره عقول، که در جملات استاد آمده، متضمن مسامحه است زیرا فلاسفه مشاء برای اثبات عقول استدلال نیاورده‌اند بلکه جهت رهائی از محذور عدم سنخیت میان واحد و کثیر، که در قاعده «الواحد...» به آن اشاره شده، طرحی ارائه کرده‌اند که هیچ استدلال مستقلی از درون عالم امکان و از بیرون آن، یعنی از جانب ذات و فعل و صفات الهی، بر آن ارائه نشده است.

ج - قاعده «امکان اشراف» که به آن اشاره شده در سخنان شیخ اشراق آمده ولی شیخ عقول دهگانه را با آن به اثبات نرسانده بلکه اصل لزوم موجود عالی پیش از سافل، در سلسله موجودات، را به اثبات رسانده و در معرفی مصادیق آن، سلسله‌ای غیرقابل شماره از انوار قاهر طولی و عرضی و انوار مدبر اسفهبندی (نفوس) و مثل یا ارباب انواع افلاطونی را در طرح خود وارد ساخته است.^(۳۵) بنابراین، سخن استاد از این جهت نیز خالی از مسامحه نیست.

۸- استاد نکته‌ای را به طور کلی در نقد «برتری علت نسبت به معلول» متذکر شده‌اند که شامل همه مراتب علیت، یعنی خدا و انسان و جهان می‌گردد که مناسب است در پایان این قسمت بیان می‌شود. مولوی می‌گوید:

هر سبب بالاتر آمد از اثر سنگ و آهن فائق آمد بر شرر

و استاد می‌فرمایند:

از دیدگاه معمولی چنان است که جلال‌الدین در بیت فوق اشاره کرده است... ولی اینگونه نظریات سطحی در جهان‌بینی‌های دقیق نه تنها مفید نیست، بلکه می‌تواند مانع از نفوذ اندیشه در جهانی باشد که مورد بررسی اندیشمندان قرار گرفته است.

ممکن است برخی از متفکرین... بگویند بدانجهت که علت یک شیئی تقدیمی به معلول خود در سلسله وجود دارد... لذا علت عالیتر و بالاتر از معلول است.

این استدلال به هیچ وجه صحیح نیست زیرا... علت و معلول دو مفهوم انتزاعی از جریان موجود متعین خارجی در موقعیتهای متفاوت است که به وسیله خواص موجود در حال ارتباط با اشیاء دیگر صورت می‌گیرد... روی این ملاحظه بالاتر یا پائین تر بودن دو نوع رویدادها^(۳۶) بسته به موقعیت انسان ناظر است... برای کسی که حیات، موضوعی عالیتر از عناصر مادی جهان طبیعت است در آن حال که حیات را معلول ترکیب همان عناصر می‌بیند این معلول را نه تنها عالیتر از علت می‌داند، بلکه آندو را شایسته مقایسه با یکدیگر هم نمی‌بیند... و بالعکس، اگر همین حیات را که^(۳۷) یک موجود انسانی پلید، فقط در تخریب و کارهای جنایت‌بار مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد در این صورت علت حقیقتی است والا و معلول پست‌ترین نمود است که به وجود می‌آید.^(۳۸)

استاد سپس متذکر می‌گردند که برتری خداوند نسبت به جهان آفرینش نیز از این جهت نیست که خداوند علت و جهان معلول است بلکه «اگر این جنبه را نداشت و آفرینشی را هم به وجود نیاورده بود باز از حیث علو و کمال قابل مقایسه با هیچ چیز نبود».^(۳۹)

تذکر استاد بدون شک متین و استوار است و مثالی هم که در باب حیات حیوانی و عناصر تشکیل دهنده آن آورده‌اند روشنگر است، اما نکته‌ای هم در این مورد هست و آن اینکه: فلاسفه اسلامی، که در اینجا با عنوان «متفکرین» از آنان یاد شده، اقسامی برای تقدم در نظر گرفته و آنها را از یکدیگر تفکیک کرده‌اند. بنابراین، اگر صحبتی از «برتری» می‌شود همه جا به ارزشمند بودن و یا کارآمد بودن در مسیر کمال نمی‌باشد، بلکه در هر موردی معنی متناسب خود را دارد. علت تامه بر معلول خود تقدم وجودی دارد و این مطلب هیچ ارتباطی با برتری ارزشی هیچ یک از طرفین ندارد و هیچ نسبیتهایی را هم نمی‌پذیرد. از سوی دیگر در تقدم به «شرف» فقط ارزشمندی و کمال مطرح است و هیچگونه شرط علیتی برای متقدم نشده و این تقدم در معرض نسبیت نیز می‌باشد.

بنابراین، سخن استاد درست است و حتی توهمی هم که بدان اشاره کرده‌اند - احیاناً - واقعیت دارد، ولی اشکالی نیز بر ارباب فن وارد نیست.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- از جمله: بهمنیار، التحصیل، تصحیح استاد مرتضی مطهری، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۹، ص ۵۱۹ و الاهیون یمنون بالفاهل مبداء الوجود... و الطیبیون مالا یفید وجوداً غیرالتحریرک.
- ۲- از جمله: سیدصدرالدین طاهری، علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، تهران، ۷۶، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص ۲۹۹-۲۹۶.
- ۳- بیشترین بحث استاد درباره علیت در تفسیر مثنوی، جلد هشتم، از صفحه ۹۰ تا ۱۵۰ صورت گرفته است.
- ۴- صحیح: می‌کند.
- ۵- جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ۱۳۵۲، ج ۸، ص ۱۰۵.
- ۶- همان، ص ۱۰۵ و ۱۰۶.
- ۷- از جمله: استاد مطهری، پاورقیهای اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله علت و معلول.
- ۸- جهت توضیح بیشتر این دو تفسیر، به ویژه عقاید اشاعره مراجعه شود به کتاب علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، بخش دوم، تألیف نگارنده، در آن بخش متن گفته‌های اشاعره بزرگ از جمله ابوالحسن اشعری، ابوالمعالی جوینی، شهرستانی، غزالی، رازی و دیگران آمده است.
- ۹- تفسیر مثنوی، ج ۸، ص ۱۰۳، از دفتر سوم.
- ۱۰- همان، ص ۱۱۶، از دفاتر پنجم و ششم.
- ۱۱- همان، از دفتر اول.
- ۱۲- همان، ص ۱۳۶، از دفتر پنجم.
- ۱۳- همان، ص ۱۰۵ و ۱۰۹.
- ۱۴- همان، ص ۱۰۵.
- ۱۵- همان، ص ۱۳۶.
- ۱۶- تکاپوی اقدیشه‌ها (مصاحبه‌های استاد - تنظیم علی رائفی)، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۷، ص ۱۱۴ و ۱۱۵ (مصاحبه سیزدهم).
- ۱۷- جهت شرح بیشتر به شرح اشارات، نمط پنجم، در صنوع و ابداع و یا به علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، بخش دوم، سخنان فلاسفه، مراجعه شود.
- ۱۸- شرح مثنوی، ج ۸، ص ۱۳۴-۱۳۵.
- ۱۹- همان، ص ۱۱۵.
- ۲۰- همان، ص ۱۱۷ و ۱۱۸.
- 21 - David Hume.
- ۲۲- اشاره به گفتار راسل درباره هیوم و دیدگاه او در باب علیت.
- ۲۳- تفسیر مثنوی، ج ۸، ص ۱۴۰-۱۴۲.
- ۲۴- تعبیر «گزینش عقلی» در نوشته‌های استاد در این قسمت نیست و ما آنرا از ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماک وام گرفته‌ایم تا میان شعور و اختیار انسان با حیوانات دیگر تفاوت بگذاریم. پیش‌تر نیز بر عنوان «اندیشمنده تکیه کردیم و آن نیز در آثار استاد در این قسمت نیامده است.
- ۲۵- تکاپوی اقدیشه‌ها (مصاحبه‌های استاد - تنظیم علی رائفی)، ج ۱، مصاحبه سیزدهم، ص ۱۱۷-۱۱۸.
- ۲۶- تفسیر مثنوی، ج ۸، ص ۱۴۵.
- ۲۷- همان، ص ۱۴۶.
- ۲۸- همان، ص ۱۳۱ و ۱۳۲.

- ۲۹- اشاره به این تعریف که فلسفه را علم علتها و یا علم علتهای نخستین گفته‌اند.
- ۳۰- همان، ص ۱۳۷.
- ۳۱- همان، ص ۱۳۸.
- ۳۲- همان، ص ۱۳۲ و ۱۳۳.
- ۳۳- همان، ص ۵۸۵.
- ۳۴- احتمالاً: قواعدالمفاید.
- ۳۵- شیخ اشراق، حکمة الاشراق، انجمن فلسفه، تهران، ۱۳۹۷ هجری قمری، ص ۱۵۴.
- ۳۶- وجهی جهت علامت جمع «ها» به نظر نمی‌رسد.
- ۳۷- وجهی جهت حرف ربط «که» به نظر نمی‌رسد.
- ۳۸- همان، ص ۱۲۹ و ۱۳۰.
- ۳۹- همان.



منابع :

- ۱- جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، جلد هشتم، چاپ ۱۳۵۲.
- ۲- جعفری، محمدتقی، تکاپوی اندیشه‌ها (مصاحبه‌های استاد - تنظیم علی رافعی)، ۱۳۷۷، ج ۱.
- ۳- شیخ اشراق، سهروردی، شهاب‌الدین، انجمن فلسفه، تهران، ۱۳۹۷ هجری قمری، مجموعه دوم.
- ۴- ابن سینا و خواجه طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، نمط پنجم (صنع و ابداع).
- ۵- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم (پاورقی)، مقاله علت و معلول.
- ۶- بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- ۷- سیدصدرالدین طاهری، علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶، تهران.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان د علومو او مطالعات فریښی
پرتال جامع علوم انسانی