

تأثیر اعتقاد به توحید افعالی بر پذیرش علیت از دیدگاه محمد غزالی و ابن عربی

آمنه یزدان پناه**

قاسم کاکایی*

چکیده

توحید افعالی به معنای نفی تأثیر از غیر خداست. از سوی دیگر اصل علیت مستلزم پذیرش تأثیر و تأثر میان مخلوقات است که این دو امر ظاهراً با یکدیگر سازگار به نظر نمی‌رسند. این مقاله بر آن است که با بررسی افکار ابن عربی و غزالی به عنوان دو تن از مدافعان توحید افعالی، به بررسی تطبیقی موضع آن‌ها در قبال بحث علیت بپردازد. آن‌ها تقریر فلاسفه از علیت را رد می‌کنند و هر یک سعی دارند جایگزینی برای بحث علیت ارائه دهند که قادر به توضیح منطقی رابطه‌ی خدا و مخلوقات از یک سو و رابطه‌ی مخلوقات با یکدیگر از سوی دیگر باشد. اقتران پیشنهاد مشترک آن‌ها به عنوان جایگزین علیت است؛ اما برداشت هر یک از اقتران لزوماً یکسان نیست که این امر نشأت گرفته از مبانی متفاوت فکری آن‌هاست. این نکته سبب می‌شود که ابن عربی راه حل نهایی رفع این تعارض را در بحث تجلی و ظهور بداند.

واژه‌های کلیدی: ۱- علیت، ۲- توحید افعالی، ۳- غزالی، ۴- ابن عربی، ۵- اقتران.

۱. مقدمه

انسان‌ها دارای مجموعه‌ی به هم پیوسته‌ای از عقاید هستند که دارای تأثیر و تأثرند. بحث از توحید افعالی به عنوان یکی از مراتب سه گانه توحید: توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی، نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ لذا اعتقاد به توحید افعالی دارای آثار و

لوازم متعددی در حوزه‌های مختلف فکری اعم از کلامی، فلسفی، منطقی، اخلاقی و اجتماعی است. یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی که می‌تواند تحت تأثیر اعتقاد به توحید افعالی قرار بگیرد، بحث علیت است. اگر بپذیریم که عبارت «لا مؤثر فی الوجود الا الله» بیانگر روح حاکم بر توحید افعالی است، با این سؤال مواجه می‌شویم که آیا پذیرش توحید افعالی با اعتقاد به علیت و سببیت اشیا نسبت به یکدیگر منافاتی دارد؟ اعتقاد به علیت در میان مخلوقات به معنای پذیرش تأثیر و تأثر اشیا نسبت به یکدیگر است در حالی که بر اساس توحید افعالی، تأثیر و سببیت منحصر در خداست و هیچ اثری در جهان نیست مگر آنکه مؤثر آن خداست. حال باید دید هر یک از مدافعان توحید افعالی چه نظری در مورد علیت دارند و چه پاسخی به پرسش فوق می‌دهند. در اینجا در صدد آن هستیم که اصل موضع‌گیری ابن عربی و غزالی را، به عنوان مدافعان توحید افعالی، در قبال این بحث مشخص نمائیم؛ به این علت از میان اندیشمندان مختلف، این دو تن برگزیده شده‌اند که هر دوی آن‌ها از جهت سلب و ایجاب، موضع واحدی در این باره دارند؛ البته انگیزه‌ها، مبانی و راه‌حل‌های هر یک برای حل مسأله با دیگری متفاوت است. ابن عربی عارفی است که در مواردی به علیت تأیید برخی سخنان اشاعره، مانند بحث اقتران، به اشاعره نزدیک می‌شود و غزالی متکلمی اشعری بوده که به علت گرایش‌های عرفانی، غالباً در زمره عرفا نیز محسوب می‌گردد. حال در صدد آن هستیم که میزان قرب و بعد آرای آن‌ها را در بحث علیت مورد بررسی قرار دهیم. برای روشن‌تر شدن مطلب، ابتدا پیشینه‌ی بحث در آرای حکما را به اختصار می‌آوریم و سپس به آرای ابن عربی و غزالی خواهیم پرداخت.

۲. حکما و علیت

علیت یکی از مباحث کلیدی و بنیادین در آرای حکما و فلاسفه است. علیت در معنای عام عبارت از استناد وجودی واقعیتهای به واقعیت دیگر است. در اصطلاح فلسفی به واقعیت وجود بخش، علت و به واقعیت وجود یافته، معلول می‌گویند. اگر بگوییم جهان بینی فلاسفه بر اساس اصل علیت شکل می‌گیرد، حرفی به گزاف نزده‌ایم. از نظر آن‌ها جهان مجموعه‌ای از علت و معلول‌های پی در پی و زنجیروار است که در رأس آن علت‌العلل یا علت بلاعلتی قرار دارد که علت قریب اولین معلول و علت بعید سایر معلول‌ها است. در این سلسله علت و معلول‌ها، هر عضوی نسبت به عضو ماقبل خود معلول و نسبت به عضو مابعد، علت تلقی می‌شود. پس هر معلولی در این نظام، یک علت قریب و تعداد بسیاری علل بعید دارد که در نهایت منتهی به علت‌العلل می‌شود. این علل به نحو طولی، علت پدیدآورنده معلول هستند. از نظر فلاسفه اولاً، میان خدا و مخلوقات رابطه علی و معلولی برقرار است؛

یعنی خدا علت العلل و مخلوقات، معلول با واسطه و بی‌واسطه حق تعالی هستند. ثانیاً میان امور موجود در جهان نیز رابطه علیت و سببیت برقرار است، لیکن علیت آن‌ها در طول علیت خداست و علیت خدا نسبت به آن‌ها، به واسطه اسباب و علل است.

از یک سو با پذیرش سلسله علل در پیدایش معلول‌ها، میان خدا و خلق جدایی می‌افتد و دیگر نمی‌توان خدا را به عنوان فاعل بلاواسطه و مستقیم پیدایش معلول‌ها به شمار آورد. از سوی دیگر با پذیرش صورت نوعیه به عنوان منشأ فعلیت و تأثیر در اشیا و مستند کردن همه‌ی خواص و آثار اشیا به صورت نوعیه، بر این جدایی و بینونت بیش از پیش دامن می‌زنند. از نظر آن‌ها صورت نوعیه هر شیء، علت درونی کلیه آثاری است که از پدیده‌ها سر می‌زند و تفاوت خواص و آثار موجودات به علت تفاوت در صورت نوعیه آن‌هاست. به‌طور مثال تفاوت صورت نوعیه آتش و آب سبب می‌شود که از یکی سوزندگی و از دیگری پروت بروز کند. از این رو اگر آثار مستقیماً به صورت نوعیه مستند باشد، دیگر نمی‌توان خدا را تنها مؤثر نظام هستی دانست و این امر با توحید افعالی در تعارض خواهد بود. این همان نکته‌ای است که مخالفان فلاسفه را به نفی علیت و سببیت در میان پدیده‌های جهان ترغیب می‌کند.

با این بیان از دو جهت میان خلق و خدا بعد و دوری ایجاد می‌شود: الف- وجود بخشی خدا به معلول‌ها جز در مورد صادر اول، مستقیم نبوده و با میانجی‌گری و سلسله علل است، ب- افعال و آثار آن‌ها مستقیماً به خدا منتسب نیست و صورت نوعیه علت مباشر و مستقیم آثار است نه خدا.

فلاسفه پس از اثبات حاکمیت رابطه‌ی علی و معلولی بر جهان، به اصول ضرورت علی و معلولی و سنخیت می‌پردازند. بر اساس اصل ضرورت، میان علت و معلول یک رابطه ضروری و تخلف ناپذیر حکمفرماست. یعنی هیچ معلولی بدون وجود علت تامه‌اش، موجود نمی‌شود. و همچنین محال است که علت تامه‌ای موجود شود و معلول از آن تخلف کرده و موجود نشود. لذا رابطه میان وجود علت تامه و پیدایش معلول ضروری است؛ یعنی با بودن علت تامه، معلول ضروری الوجود است.

متکلمین اشعری با این اصل مخالف هستند زیرا به اعتقاد آن‌ها پذیرش ضرورت میان علت و معلول به معنای نفی اختیار از فاعل و موجب بودن آن است. فاعلی که در منگنه‌ی ضرورت علی و معلولی قرار بگیرد، دیگر امکان انتخاب میان وجود و عدم معلول را نداشته و مجبور به ایجاد معلول است؛ لذا اختیار از او سلب می‌شود. در حالی که خدای مورد اعتقاد متکلمین، مختار است و اختیار با ضرورت قابل جمع نیست.

بر اساس اصل سنخیت، از هر علتی هر معلولی صادر نمی‌شود و هر معلولی نیز به هر علتی قابل استناد نیست؛ بلکه همواره علل خاص، معلول‌های خاصی را پدید می‌آورند. به بیان ساده «گندم از گندم برآید جو ز جو». این اصل ضامن ضابطه‌مندی و قانون‌مداری جهان هستی است و بر این اساس می‌توان انتظار داشت که همیشه آتش سوزنده باشد و غذا سیرکننده. به همین علت است که پدیده‌های جهان قابل پیش بینی‌اند. یعنی می‌توانیم با اعتماد به اصل سنخیت، کاملاً مطمئن باشیم که با بودن یک علت، قطعاً معلول مورد انتظار به وجود خواهد آمد. از همین رو انسان برای دستیابی به معلول‌های معین، به اسباب و علل خاصی متمسک می‌شود.

از نظر شهید مطهری تحلیل و توجیه جهان توسط فلاسفه، بدون پذیرش این دو اصل امکان پذیر نیست. با بودن این دو اصل است که جهان به صورت نظام معینی از موجودات خواهد بود که ضرورت و وجوب بر روابط میان آن‌ها حکمفرماست. وی در پاورقی کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* چنین می‌گوید:

«از قانون اصلی علیت قوانین فرعی زیادی منشعب می‌شود و دوتای از آن قوانین است که اگر به ثبوت نپیوندند تنها قانون کلی علیت کافی نیست که نظام جهان هستی را توجیه کند. یکی از آن دو قانون این است که علل معینه همواره معلولات معینه به دنبال خود می‌آورند... اگر ما قانون کلی علیت را بپذیریم و قانون سنخیت را نپذیریم، باید بپذیریم که هر چند هیچ حادثه‌ای خود به خود و بلا سبب پیدا نمی‌شود ولی صدور هر چیزی از هر چیزی جایز است و در این صورت هر چند جهان در نظر ما به صورت موجوداتی منفرد و ناپیوسته نیست ولی محققاً به صورت یک نظام معین نیز تجسم پیدا نخواهد کرد. قانون دیگری که از اصل علیت منشعب می‌شود، قانون عدم امکان انفکاک معلول از علت تامه است که از آن به قانون وجوب ترتب معلول بر علت تامه یا قانون ضرورت علی و معلولی یا جبر علی و معلولی تعبیر می‌کنیم» (۶، ج ۳، ص: ۱۸۳).

حکما با پذیرش اصل علیت و فروع آن یعنی ضرورت و سنخیت، نظام هستی را تحت حاکمیت قوانین تغییرناپذیری قرار می‌دهند که از آن به «سنه‌الله» تعبیر می‌کنند. «آن‌ها به تبع قرآن این قانون‌مندی را «سنه‌الله» نامیده و آن را تخلف‌ناپذیر می‌دانند. «و لن تجد لسنه الله تبدیلاً و لن تجد لسنه الله تحویلاً»، از نظر آن‌ها این قانون‌مندی به نظام هستی افاضه شده و در دل آن جای دارد و ناشی از تأثیر و تأثر و روابط علت و معلولی، و محکوم آن‌هاست» (۱۱، ص: ۱۸۴).

۳. نفی علیت

ابن عربی و غزالی در این مورد که علیت را در میان پدیده‌های عالم نفی می‌کنند، شبیه به یکدیگر هستند. از نظر آن‌ها پذیرش واسطه میان خدا و پدیده‌ها به معنای نفی توحید افعالی و انحصار فاعلیت و تأثیر در خداست. حال باید دید اولاً انگیزه عرفا و اشاعره در نفی علیت چیست؟ ثانیاً هر یک برای توضیح پدیده‌های جهان هستی، چه چیزی را جایگزین علیت می‌کنند؟

۳.۱. انگیزه نفی علیت

ابن عربی و سایر عرفایی که قائل به وحدت وجود هستند، قادر به پذیرش علیت در میان پدیده‌های جهان نیستند؛ زیرا علیت فرع بر پذیرش کثرت است، به این معنا که رابطه علیت شکل نمی‌گیرد مگر با فرض یک علت و معلول که میان آن‌ها غیریت و دوئیت باشد. یکی هستی بخش و مؤثر است که علت نام دارد و دیگری هستی‌پذیر و متأثر که معلول نامیده می‌شود. شهید مطهری در این خصوص چنین می‌گوید:

«طرفداران نظریه وحدت وجود را که در صف اول عرفای خودمان قرار گرفته‌اند، می‌توان منکر قانون علیت شمرده؛ زیرا طبق نظریه این عده، غیر از یار، دیاری نیست و جز واقعیتی واحد من جمیع الجهات واقعیتی نیست و بالاخره اثنینیت و دوگانگی در کار نیست تا سخن از ارتباط و وابستگی واقعیتی با واقعیت دیگر مورد داشته باشد. عرفا وحدت وجودی خالص، از استعمال لغت علیت و معلولیت پرهیز دارند» (۶، ج ۳، ص: ۱۸۵).

اینکه عرفا علیت را نفی می‌کنند و خدا را مباشر و مؤثر بلاواسطه نظام هستی می‌دانند و کلیه آثار و افعال مخلوقات را بی‌واسطه به حق نسبت می‌دهند، ریشه در شهود عارفانه آن‌ها و اعتقاد به وحدت وجود دارد.

اشاعره و به تبع آن‌ها غزالی، از مخالفان سرسخت علیت میان مخلوقات محسوب می‌شوند. «فلا یكون المخلوق عله المخلوق» (۸، ص: ۲۲۴) علت مخالفت آن‌ها با علیت، به هیچ وجه مشابه عرفا نیست. آن‌ها به علت اعتقاد به کثرت و اصالت ماهیت، از این جهت مانعی برای پذیرش علیت در پیش رو ندارند؛ آنچه آن‌ها را وادار به نفی علیت می‌کند، دفاع سرسختانه و دین باورانه آن‌ها از اطلاق قدرت و اراده حق تعالی و اثبات حقانیت اعجاز به عنوان یکی از ضروریات دین است.

از نظر آن‌ها وجود وسائط و علل و اسباب، قدرت خدا را خدشه‌دار می‌کند. اگر برای خلق و ایجاد معلول‌ها و پدیده‌ها در جهان احتیاج به وساطت علل و اسباب باشد، به معنای آن است که خدا بدون آن اسباب و علل قادر به خلق آن معلول نیست و این به معنای ناتوانی خداست؛ در حالی که این امر از نظر دین پذیرفتنی نیست، بنابراین خدا قادر است

بدون اسباب و علل نیز معلول‌ها و پدیده‌ها را خلق کند و می‌تواند بدون آب سیراب کند، بدون غذا، سیر کند و بدون آتش گرم نماید. پس علیت با پذیرش سلسله علل و معلول‌ها و فاعل بعید دانستن حق تعالی نسبت به پدیده‌ها، قدرت خدا را محدود می‌کند و باعث عجز در خدا خواهد شد. از سوی دیگر غزالی معتقد است که پذیرش اصل ضرورت میان علت و معلول به معنای نفی اراده از خداست و اگر خدا اراده نداشته باشد، نمی‌تواند فاعل باشد؛ زیرا فاعل یعنی کسی که فعل از او بر سبیل اراده و اختیار و علم صادر می‌شود، پس اثبات ضرورت علی و معلولی به معنای نفی فاعلیت خداست. در حالی که می‌دانیم خداوند فاعل مرید و مختار علی‌الاطلاق است، پس باید علیت را نفی کرد تا از فاعلیت مختارانه حق دفاع کنیم. وی فلاسفه را به خاطر پذیرش اصل ضرورت علی و معلولی از یک سو و ادعای صانع و فاعل بودن حق از سوی دیگر، اهل تلبیس و فریب می‌خواند:

«او (فاعل) ناچار است از این که مختار و مرید باشد به آن چه اراده می‌کند، تا اینکه به آن چه اراده کرده فاعل شناخته شود، در حالی که خدای تعالی در نزد آنان (فلاسفه) مرید نیست بلکه اصلاً او را صفتی نیست و آن چه از او صادر می‌شود الزامی و ضروری است... فاعل عبارت از کسی است که فعل از او با اراده و بر سبیل اختیار و با علم به مراد صادر می‌گردد و در نزد شما (که صدور) عالم از خدا به منزله (صدور) معلول از علت است و ضرورت لازم است، دفع آن از خدای تعالی مانند همراهی و ملازمه سایه با شخص و نور با خورشید، به تصور نمی‌آید و این امور هیچ یک به معنی فعل نیست» (ص: ۳۸).

همچنین غزالی برای دفاع از معجزه، علیت را نفی می‌کند. وی معتقد است اگر نظام جهان بر اساس سنت‌ها و ضوابط لایتغیر و قوانین ضروری‌ای پی‌ریزی شده باشد که فلاسفه در قالب اصل سنخیت و ضرورت علی و معلولی از آن یاد می‌کنند؛ وقوع معجزه منتفی می‌شود و به دنبال آن قدرت خدا مقهور نظام علت و معلولی و قوانین لایتغیر آن می‌شود. وی فلاسفه را مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد که چگونه می‌توانند از یک سو معتقد به اصل سنخیت علی و معلولی باشند و هر معلولی را صادره از علت خاصی بدانند و از سوی دیگر معتقد به معجزه باشند. وی آن‌ها را از منکران معجزه، به عنوان یکی از ضروریات دین، می‌داند که به جای پذیرش اعجاز، به تأویل آن می‌پردازند. غزالی در *تهافت الفلاسفه* می‌گوید: «(فلاسفه) حکم می‌کنند به اینکه این اقتران مورد مشاهده در عالم وجود، میان اسباب و مسببات، اقترانی است که بالضرورة لازم می‌آید و مقدور و ممکن نیست که سببی بدون مسبب ایجاد شود و یا مسببی بدون سببی به وجود آید... نزاع در این مسأله از آنجا لازم می‌آید که اثبات معجزات خارق عادت، از قبیل اژدها کردن چوب دستی، زنده کردن مردگان و شکافتن ماه هم بر آن مبتنی است و هرکس مجاری عادات را چنان بدانند که

تأثیر اعتقاد به توحیدافعالی بر پذیرش علیت از دیدگاه محمد غزالی و ابن عربی ۵۳

(جریان) آن‌ها ضروری و لازم است، همه این (امور خارق عادت) را محال می‌شمارد، و از این جاست که آنچه در قرآن از زنده کردن مردگان آمده است، تأویل کنند و گویند: مراد به آن ازاله موت جهل است به حیات...» (همان، ص: ۱۱۱). وی در ادامه پس از رد ضرورت علی و معمولی و اصل سنخیت و به تبع آن ضابطه‌مندی جهان، قدرت مطلق حق تعالی را به عنوان کلید قبول معجزات معرفی می‌کند. «ما فلاسفه را انکار می‌کنیم زیرا در اژدها شدن چوب‌دستی یا زنده شدن مردگان و جز آن‌ها بر اسباب طبیعی اقتصار می‌ورزند و آن‌ها را غیرممکن می‌شمارند، پس برای اثبات معجزات تعمق کردن در این مسأله لازم است و اتفاق مسلمین بر اینکه خدای تعالی بر هر چیز قادر است، ما را در این راه نصرت و یاری می‌دهد» (۹، ص: ۱۱۳).

غزالی اعتقاد به نظام علی و معلولی را سدی در برابر پذیرش اعجاز انبیا می‌داند. به‌طور مثال بر اساس قواعد نظام علی و معلولی در صورت وجود آتش، وجود حرارت و سوزندگی، الزامی و ضروری است. در حالی که در معجزه حضرت ابراهیم (ع)، آتش جسم ایشان را نمی‌سوزاند و این به معنای تخلف از اصول و ضوابط علیت است. در حالی که قدرت خدا محدود به ضوابط علی و معلولی نمی‌شود و جریان عادت را خرق کرده و معجزه را پدید می‌آورد. خدایی که آتش را می‌آفریند و در کنار آن حرارت و سوزندگی را خلق می‌کند، قادر است که آتش را بدون سوزندگی بیافریند؛ پس آتش ابراهیم (ع) را احاطه می‌کند، بی آنکه او را بسوزاند و این همان معنای اطلاق قدرت الاهی است. غزالی پس از نفی علیت، برای تبیین چگونگی پیدایش پدیده‌های جهان و نحوه‌ی ارتباط پدیده‌ها با یکدیگر، اقتران یا جری عادت را مطرح می‌کند.

نکته: عبدالحی معتقد است که اشاعره علیت را به طور کلی نفی نمی‌کنند. آن‌ها خدا را علت نظام هستی می‌دانند و تنها منکر علیت مخلوقات هستند. «به نظر اشاعره خدا در معنای حقیقی کلمه تنها علت است. هیچ شیء مخلوقی با قدرت مخلوق نمی‌تواند علت چیزی باشد. موضع اشاعره در قبال قانون علیت شکاکانه بود. آن‌ها منکر اعتبار عینی علیت در طبیعت بودند» (۵، ج ۱، ص: ۳۴۰). این نظر قابل انتقاد است. همانگونه که در مطالب فوق نیز اشاره شد، علیت از نظر حکما مشتمل بر فروعی همچون سنخیت و ضرورت علی و معلولی است. در حالی که اشاعره پذیرش این دو اصل را مستلزم نفی اراده و قدرت مطلق خدا و همچنین مجبور بودن حق تعالی در فاعلیت‌ش می‌دانند. بنابراین اگر اشاعره لفظ علت را در مورد خدا هم به کار ببرند، هرگز با معنایی که فلاسفه به کار می‌برند یکسان نخواهد بود و تنها یک اشتراک لفظی است. از این رو خدای آن‌ها علتی است که بی هیچ واسطه و

ضابطه‌ای معلول‌های خود را پدید می‌آورد و خدای فلاسفه علتی است که معلول‌های خود را در چارچوب اصول سنخیت و ضرورت علی و معلولی پدید می‌آورد.

البته شهید مطهری در پاورقی کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* معتقدند که باید میان خود اصل کلی علیت و دو قانون فرعی ضرورت و سنخیت تمایز قائل شد و پس از این تفکیک، به قضاوت در مورد موضع‌گیری مخالفان علیت پرداخت. از نظر ایشان متکلمین ضرورت و سنخیت را رد کرده و اصل علیت به معنای ارتباط وجودی یک امر با امر دیگر را می‌پذیرند و آن را منحصر در خداوند می‌کنند. این کلام شهید مطهری را می‌توان مؤید و مبین کلام عبدالحی دانست هر چند که خود وی به صراحت چنین چیزی را متذکر نشده است. در ادامه ایشان متذکر می‌شوند که: «دقت فلسفی ثابت می‌کند که انکار قانون سنخیت یا قانون جبر علی و معلولی، مستلزم انکار اصل کلی علیت است ولی تأمل در گفتار دانشمندانی که اصل علیت را مورد حمله قرار داده‌اند روشن می‌کند که نظر این دانشمندان اعراض از اصل ارتباط و پیوستگی علی و معلولی نیست بلکه منظور اعراض از نظام معین و مرتب علی و معلولی است که نتیجه قانون سنخیت است یا منظورشان اعراض از عدم جواز انفکاک معلول از علت تامه است» (۶، ج ۳، ص: ۱۸۴).

بر اساس این دیدگاه، اشاعره تنها منکر علیت در میان مخلوقات هستند و علیت را در مورد خداوند، منهای ضرورت و سنخیت علی و معلولی و به عنوان ارتباط وجودی خدا و خلق می‌پذیرند.

باید در نظر داشت که این تفسیر از دیدگاه اشاعره در باب علیت، مشکل اشاعره با فلاسفه را حل نمی‌کند زیرا اولاً: اشاعره خود اصراری بر پذیرش علیت ندارند و آن را صراحتاً نفی می‌کنند؛ چه در مورد مخلوقات و چه در مورد رابطه خداوند و خلق او. از همین رو آن‌ها به دنبال جایگزینی برای علیت هستند. ثانیاً: انگیزه‌هایی همچون دفاع از اطلاق اراده و قدرت الهی و اثبات معجزه در تفکر اشاعره مانع از پذیرش علیت به همراه فروع آن می‌شود. ثالثاً: علیت در فلسفه نه به تنهایی بلکه به همراه فروع آن به عنوان یک اصل جامع پذیرفته می‌شود و انفکاک این فروع به مفهوم پذیرفته شده علیت در نزد فلاسفه لطمه زده و آن را به مفهوم دیگری تبدیل می‌نماید که تنها از جهت لفظ با اصل علیت مشترک است و نه به لحاظ مفهوم.

این عربی در باب چهل و هشت *فتوحات مکیه* ضمن بحث مفصلی درباره علیت، می‌گوید که اشاعره نیز مانند حکما، خدا را علت جهان هستی می‌دانند و نه شرط پیدایش آن. حکما وجود جهان را مقتضای ذات خدا می‌دانند که بیانگر وجوب بالغیر عالم و علیت خدا نسبت به جهان است؛ در حالی که اشاعره نیز وجود عالم را به جهت سبق علم الهی

به هستی عالم می‌دانند. این سبق علم، سبب ضرورت پیدایش عالم می‌شود که به معنای علیت است نه شرطیت. پس خدا در هر دو دیدگاه علت جهان است. «فهل نسبة العالم فی وجوده الی الحق نسبة المعلول او نسبة المشروط؟ محال أن تكون نسبة المشروط علی المذهبین... وجوب وجود العالم بالغير» (۴، ج ۱، ص: ۲۶۱). وی در ادامه می‌گوید که می‌توان خدا را علت جهان نامید اما به جهت اینکه در شرع چنین لفظی وارد نشده است، از بیان آن پرهیز می‌کنیم. «الله تعالی کونه (یکون) عله فی وجود العالم غیر أن اطلاق هذا اللفظ علیه لم یرد به الشرع فلا نطلقه علیه و لا ندعوه به» (همان، ص: ۲۶۲). علت نامیدن خدا توسط ابن عربی بیانگر نظر حقیقی و نهایی او نیست؛ زیرا پذیرش علیت فرع بر پذیرش حاکمیت کثرت بر عالم و بینونت علت از معلول است و این امر مخالف نظریه وحدت وجود است.

۴. جانشین‌های علیت

به هر حال هم اشاعره و هم عرفا پس از انکار علیت در میان مخلوقات، باید برای تبیین ارتباط پدیده‌ها و همچنین چگونگی پیدایش آثار و افعال مخلوقات، جانشین‌هایی را برای علیت قرار دهند. در ادامه، این مطلب را تحت دو عنوان «تجلی و ظهور» و «افتران» پی خواهیم گرفت.

۴.۱. تجلی و ظهور

عرفا تجلی و ظهور را جایگزین علیت می‌کنند. در این باره شهید مطهری از اشعار حافظ، شاهد مثال‌هایی می‌آورند:

«عرفا اصلاً علت و معلول را غلط می‌دانند، می‌گویند علت و معلول در جایی است که ثانی برای حق وجود داشته باشد، اینجا باید گفت تجلی و متجلی، ظهور و مظهر... حافظ در اینجا خیلی شیرین و عالی داد سخن داده، یکی آن غزل معروفش است که می‌گوید:

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد عارف از خنده می‌در طمع خام افتاد
..... یا می‌گوید:

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آینه اوهام افتاد
خیلی عجیب است، واقعا این بیان در حد قریب به اعجاز است» (۱۲، ص: ۱۱۰).

علیت در دیدگاه فلاسفه‌ی پیش از ملاصدرا، فرع بر پذیرش کثرت اشیا و مباینیت آن‌ها با یکدیگر است. یعنی علت و معلول هر یک دارای وجود فی نفسه هستند. «در فلسفه مقصود از علیت وجود بخشی و ایجاد است، پس علت چیزی است که وجود اعطا می‌کند و معلول، که اثر اوست، قسمی وجود است؛ یعنی، معلول حقیقتاً و بالذات مصداق مفهوم اسمی وجود و در نتیجه امری فی نفسه است؛ به اختصار، علت موجودی است که موجود

دیگری را که مغایر و مباین با اوست ایجاد می‌کند» (۷، ج ۱، ص: ۲۳۷). این امر با نظریه وحدت وجود عرفا، نفی وجود فی نفسه از مخلوقات، عدم و باطل دانستن آن‌ها و اثبات شأنیت و مظهریت برای آن‌ها، مطابقت و همخوانی ندارد. اما ملاصدرا با ارائه نظریه وجود رابط، ارتباط میان علت و معلول را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که با مظهر و شأن بودن کثرات نسبت به حق، که از جانب عرفا مطرح شده، همخوانی دارد و مانع حکمفرمایی بینونت و عزلت میان حق و خلق می‌گردد؛ لذا دیدگاه وی جامع میان اصل علیت و فروع آن از یک سو و وحدت طلبی عرفا از سوی دیگر است.

عرفا تمام هستی را جلوه حق می‌دانند؛ یعنی همانگونه که حافظ گفت، جهان عکس روی خداست و بینونت عزلی و انفکاک می‌ماند میان حق و ظهوراتش نیست. به همین جهت آن‌ها علت را نفی می‌کنند و تجلی و ظهور را جایگزین آن می‌کنند. پس علت، همان ذی شأن و ظاهر است و معلول شأن و مظهر. ابن عربی مانند سایر عرفا، جهان و ما فیها را مظاهر حق تعالی می‌داند. وی برای تبیین رابطه حق و خلق، از تجلی و ظهور سخن می‌گوید نه از علیت.

ذات حق تعالی با اسما ظهور می‌کند؛ یعنی اسما اسباب ظهور حق در مظاهر هستند. پس مخلوقات موجود در نظام هستی مظاهر اسما، و اسمای حق تعالی سبب ظهور و پیدایش آن‌ها هستند. هر پدیده‌ای در عالم اسمی از اسما و صفتی از اوصاف خدا را در خود متجلی می‌کند. و آن اسم رب و مربی آن مظهر خواهد بود. به‌طور مثال ابن عربی در فصوص مسبب بودن خدا را به اسم الله بر می‌گرداند. «و اعظم الاسباب له سببیت الحق و لا سببیه للحق یفتقر العالم الیهها سوی الاسماء الالهیه» (۳، ص: ۱۰۵). به جهت همین سببیت اسم الله است که خدا در قرآن می‌فرماید: «لله الاسماء الحسنی فادعوه بها» (اعراف/۱۸۰). در فتوحات نیز اشاره می‌کند که عارف آنگاه که به اسباب و علل در عالم محسوس نگاه می‌کند، در ورای آن اسمای الهی را به عنوان اسباب حقیقی می‌بیند: «ما ظهر شیء من ذلک الا بحرکه محسوسه لاثبات الاسباب التی وضعها الله... فیعرف العارف من ذلک نسب الاسماء الالهیه» (۴، ج ۱، ص: ۲۲۷).

بر این اساس مخلوقات هر یک به فیض اقدس و مقدس حق تعالی، به ترتیب در علم حق تعالی و عین خارج، ظهور پیدا می‌کنند و احکام اسمای الهی را ظهور می‌دهند. به عنوان مثال اسم «الشافی» حق در دوا ظهور می‌کند و دوا شفا بخش می‌شود و یا «الساقی» در آب ظهور می‌کند و آب تشنگان را سیر می‌کند. پس آب تحت سیطره اسم «الساقی» و دارو تحت سیطره اسم «الشافی» است. و احکام این دو اسم در آن‌ها ظاهر می‌شود. پس حق تعالی مسبب الاسباب است و اسم الله اسباب حق تعالی در ایجاد مخلوقات هستند.

عرفا از نظام تجلی حق تعالی به نظام «اسم‌الله» تعبیر می‌کنند که برگرفته از آیات قرآن است. «قرآن هر گاه فعلی را در آیه‌ای به خدا نسبت می‌دهد، در پایان آیه اسمی از اسم‌الله را ذکر می‌کند که متناسب با آن فعل باشد از قبیل رحیم، ودود، غفور، عزیز، قهار، منتقم و... یعنی هر کدام از آن افعال با یکی از این اسما تناسب دارد و اسمای خاص و جزئی پدیده‌ها را با اسمای عام و کلی تعدیل می‌نمایند» (۱۱، ص: ۲۱۰).

نظام «اسم‌الله» یا تجلی همان قدر که پاسخ‌گوی رابطه‌ی خلق با حق است، رابطه‌ی مخلوقات با یکدیگر را نیز به خوبی تشریح می‌کند. بر فرض اگر آب رطوبت ایجاد می‌کند و آتش حرارت، هر یک از آثار آن‌ها ناشی از حکومت اسمی است که آب و آتش مظهر آن هستند. حال اگر آب، آتش را خاموش کند، به علت تقابل اسمای حاکم بر آن‌ها و غلبه‌ی یکی بر دیگری است. اگر سم انسانی را می‌کشد، به علت غلبه اسم «الممیت» که رب سم است بر «المحی» که رب آن موجود زنده است، می‌باشد. پس ریشه‌ی تأثیر و تأثر اشیا نسبت به هم را باید در رابطه‌ی اسم‌الله با یکدیگر جست و جو کرد. ابن عربی درباره ارتباط اسما با یکدیگر و رابطه‌ی آن‌ها با مظاهر چنین می‌گوید: «ان الاسماء الالهیه التي تنسب الي الحق علی مراتب فی النسبه، بعضها يتوقف علی بعض و بعضها لها المهيمنیه علی بعض و بعضها اعم تعلقا و اکثر اثرا فی العالم من بعض و العالم كله مظاهر هذه الاسماء الالهيه؛ فيركع الاسم الذي هو تحت حيطه غيره من الاسماء، للاسم الذي له مهيمنيه عليه فيظهر ذلك في الشخص الرابع» (۴، ج ۲، ص: ۳۴).

جلال الدین آشتیانی، عصاره نظرات ابن عربی و پیروانش را به خوبی بیان می‌کند: «امر الاهی مقتضی ظهور هر اسمی در محل و مظهر مخصوص و مجلای مشخصی است. مظاهر مربوط و محل نفوذ احکام اسما و اسما مربی و متنفذ و نافذ در مظاهر و مجالی خود می‌باشند. بعد از انتهای اقتدار، و حکم اسما در اعیان مخصوصه به خود، که قابل تجلیات و نفوذ حکم اسمای مضاف به خود می‌باشند، اسم دیگری سلطنت در آن عین و مظهر می‌نماید؛ و یا آنکه اعیان دیگری مظهر اسمای مخصوص به خود می‌گردند. ناچار احکام مخصوصه مظهري که نوبت تجلی و ظهور اسم حاکم بر آن تمام شده است، در تحت حکومت اسم دیگر مختفی می‌شود، و تابع اسم متجلی در مظهر مخصوص می‌گردد؛ و یا آنکه محل از برای اختفای آن در حیطه‌ی اسم حاکم بر آن مظهر نمی‌ماند و به غیب وجود خود رجوع می‌نماید، و قیامت حقیقی آن اسم قائم می‌گردد، و یا در حیطه اسمی دیگر که از حیث حکم شامل‌تر و عام‌تر است در می‌آید. چون هر اسمی که از حیطه سلطنت قوی‌تر و از حیث حکم دائمی‌تر است، مشتمل بر اسمای متعدد است. که برخی از آن اسما از حیث

حکم خفی و برخی بارز و حاکم‌اند. این حکم علی‌الدوام در اعیان ممکنات و مظاهر اسما و صفات جاری است» (۲، صص: ۸۲۶ - ۸۲۵).

بر این مبنا هیچ فعل و اثری محقق نمی‌شود مگر اینکه ناشی از حاکمیت اسمای الاهی بر اعیان خارجی است.

در نهایت می‌توان گفت عرفا نه تنها وجود مخلوقات بلکه افعال، آثار، خواص و همچنین روابط میان آن‌ها را بر مبنای نظام اسمائیه که تعبیر دیگری از نحوه‌ی تجلی حق و احکام حاکم بر آن است، تفسیر و تشریح می‌کنند. غزالی به علت اعتقاد به حاکمیت کثرت بر جهان و به تبع آن نفی وحدت وجود، رابطه حق و خلق را در قالب ظهور و تجلی نمی‌بیند؛ لذا با عرفا در این زمینه هم صدا و موافق نیست.

۲.۴. اقتران

یکی از جانشینان اعتقاد به علیت که مورد تأیید غزالی و ابن عربی است، نظریه اقتران است. بر اساس این نظریه، میان پدیده‌های پی در پی هیچ گونه سببیت و علیتی برقرار نیست بلکه خداوند اثر یا فعل را در نزد پدیده‌ها خلق می‌کند بدون اینکه پدیده اول علت یا سبب و پدیده دوم معلول یا مسبب باشد. بر این اساس آتش علت ایجاد حرارت نیست بلکه خداوند حرارت را مقارن آتش خلق می‌کند و خدا خالق آتش و حرارت است، بدون اینکه میان این دو پیوند علی و معلولی برقرار باشد. پس تأثیر و تأثر نه به وسیله اسباب بلکه مقارن با اسباب و علل، ایجاد می‌شود. عبارت «التأثیر عندالاسباب لا بالاسباب» و یا موارد مشابه، از جملات معروفی است که مکرراً در کتب پیروان این نظریه دیده می‌شود. به طور مثال ابن عربی در این باره چنین می‌گوید: «إن الحق تعالی لا یخلق شیئاً بشیءٍ لکن یخلق شیئاً عند شیء» (۴، ج ۳، ص: ۳۵۵). و یا «انه اوجد الاسباب و اوجدکم عندها لا بها فیقول عند ذلک اشهد أن لا اله الا الله ای لا خالق الا الله» (همان، ج ۱، ص: ۳۹۹). و یا «أنا الذی اخلق الاشیاء عند الاسباب لا بالاسباب» (همان، ج ۴، ص: ۲۰۴). همچنین غزالی در مورد دو پدیده‌ی به‌ظاهر مرتبط چنین می‌گوید: «فانهما شیئان مخلوقان معا علی الاقتران، بحکم اجراء العاده لا ارتباط لاحدهما بآخره» (۸، ص: ۲۲۴).

آن‌ها با پذیرش عنایت و اقتران، واسطه‌ها را حذف کرده و افعال را مباشرتاً و مستقیماً به خدا نسبت می‌دهند. این دیدگاه با انحصار فاعلیت در خدا و عبارت معروف «لا مؤثر فی الوجود الا الله» که شعار معروف طرفداران توحید افعالی است، همخوانی دارد. بر خلاف قول فلاسفه که خدا فاعل بعید افعال مخلوقات خود بود، در اینجا، وی فاعل قریب

همه افعال است و دست خداوند مستقیماً در خلق تمام آثار و بروز تمام افعال مخلوقات نقش دارد.

غزالی معتقد است منشأ اعتقاد به علیت در میان مخلوقات، فریب عقل توسط حس است. انسان با دیدن دو پدیده پی در پی چنین برداشت می‌کند که اولی علت است و دومی معلول؛ در حالی که لزومی ندارد که میان آن دو پدیده رابطه سببیت باشد. «بنابراین فلاسفه چه دلیل و حجتی دارند که آتش فاعل است، و آنان را دلیلی نیست، مگر مشاهده حصول احتراق در زمان ملاقات آتش، و مشاهده دلالت دارد بر اینکه حصول در آن زمان است و دلالت ندارد بر اینکه حصول به خاطر آن است و یا از آن است و او را علتی سوای آن نیست» (۹، ص: ۱۱۴). و این یعنی انسان‌ها تعاقب پدیده‌ها را با علیت اشتباه می‌گیرند. به‌طور مثال انسان‌ها چون همیشه حرارت را متعاقب آتش دیده‌اند، میان آن دو پدیده حکم به نسبت می‌کنند در حالی که این تعاقب به معنای جریان عادت الهی در جهان است که پدیده الف را در پی پدیده ب بیاورد بی‌آنکه میان آن دو پدیده رابطه علی و معلولی برقرار باشد. پس در اینجا دو عادت وجود دارد: ۱- عادت خدا بر خلق پدیده‌ی ب متعاقب پدیده‌ی الف، ۲- عادت بندگان به این امر که سبب می‌شود پس از دیدن پدیده‌ی الف، انتظار دیدن پدیده‌ی ب را داشته باشند و بر این اساس به اشتباه گمان کنند که این دو پدیده با یکدیگر رابطه علی و معلولی دارند.

بر خلاف غزالی، ابن عربی معتقد است که منشأ اعتقاد به علیت عقل و مبدأ اعتقاد به اقتران و نفی تأثیر اسباب عبور از عقل و رسیدن به ماورای عقل است. همان‌طور که در ادله توحید افعالی در فصل سوم آمد، از نظر عرفا دلیل اصلی بر توحید افعالی، دلیل کشفی و شهودی است؛ لذا در اینجا هم ابن عربی نفی تأثیر اسباب را متعلق شهود می‌داند و نه استدلال عقلی. «تفسیر و تعبیر این اکاز یونالیزم این است که آنچه را حس می‌گوید تأثیر بالاسباب است اما آنچه را که عقل می‌فهمد تأثیر عندالاسباب است. چنانکه ابن عربی در بررسی این قول می‌گوید: «فمن الناس من قال بها و لابد و من الناس من قال عندها و لابد و نحن و من جرى مجرانا من اهل التحقيق يقولون عندها و بها ای عندها عقلاً و بها شهوداً و حساً» البته منظور از این حس در اینجا حسی است که دون العقل است والا عارف را حس و شهودی دیگر است که فوق عقل است و در آنجا به عین‌الیقین می‌رسد» (۱۱، ص: ۴۲۵).

غزالی در *الاقتصاد فی الاعتقاد* بیان می‌کند که میان دو پدیده‌ای که بینشان علاقه و ارتباط است یکی از سه مورد زیر قابل فرض است:

۱ - دو پدیده متضایف و متکافی باشند که از فقدان یکی، فقدان دیگری حاصل می‌شود، مثل شمال و جنوب یا چپ و راست.

۲ - دو پدیده‌ای که متکافی نیستند ولی یکی بر دیگری تقدم رتبی دارد، مثل شرط و مشروط؛ در این حالت از عدم شرط، فقدان مشروط نتیجه می‌شود؛ در حالی که وجود مشروط به وجود شرط نیست بلکه عند الشرط و مع الشرط است.

۳- میان دو پدیده رابطه علیت برقرار است به گونه‌ای که از عدم علت، فقدان معلول نتیجه می‌شود و با بودن علت وجود معلول ضروری و لازم می‌شود. و هر معلولی از علت واحدی حاصل می‌شود.

غزالی از میان سه فرض یادشده، فرض دوم را به عنوان علاقه و ارتباط میان پدیده‌های متعاقب برمی‌گزیند. «الشرط فلا يتصور فيه الا الاقتران» (۸، ص: ۹۸) یعنی رابطه شرط و مشروط یک اقتران و هم نشینی صرف است و تأثیر و تأثر علی و معلولی در آن معنا ندارد.

وی در *احیاء علوم الدین*، نفی علیت، اثبات شرطیت و اقتران در اشیا و انتساب آن‌ها به خدا را اینگونه توضیح می‌دهد: «بعضی افعال خدا سبب بعضی دیگر از افعال اوست یعنی اولی شرط دومی است، چنانکه آفریدن جسم شرط آفریدن عرض است چه عرض پیش از آن آفریده نشود... و همه افعال خدای است و معنی آن که شرط است آن است که (مثلاً) قبول فعل حیات را جز جوهری مستعد نباشد و قبول علم را جز صاحب حیاتی مستعد نشود... نه به معنی آنکه بعضی از افعال او موجد غیر آن است، بل ممهّد شرط حصول غیر آن است و این چون محقق شود (فرد) به درجه توحیدی ارتقا کند» (۱۰، ج ۴، ص: ۱۵۴).

ابن عربی نیز در کلامی مشابه با سخن غزالی، فرق علت و شرط را اینگونه بیان می‌کند: «العله تطلب المعلول لذاتها و الشرط لا يطلب المشروطه لذاته فالعلم مشروط بالحیاه و لا يلزم من وجود الحیاه وجود العلم» (۴، ج ۱، ص: ۲۶۱). با توجه به پذیرش اقتران و نفی علیت، او نیز مانند غزالی رابطه اشیا با یکدیگر را بر مبنای شرطیت و معدّ بودن استوار می‌کند.

۴.۲.۱. تفاوت دیدگاه غزالی و ابن عربی درباره اقتران: هر چند که غزالی و ابن

عربی، هر دو قائل به اقتران اشیا و نفی اسباب هستند، لیکن تفاوت‌های مبنایی‌ای میان قول آن دو وجود دارد که بر خواسته از اصول فکری آن‌هاست. در ادامه به چند مورد از این تفاوت‌ها اشاره می‌کنیم:

۱- نفی اسباب نزد اشاعره و از جمله غزالی تنها به معنای نفی سببیت است و به معنای نفی وجود از سبب نیست. از نظر آن‌ها اسباب، موجودات فی نفس‌ه‌ای هستند که

تأثیر اعتقاد به توحیدافعالی بر پذیرش علیت از دیدگاه محمد غزالی و ابن عربی ۶۱

فائد تأثیرند. اما نفی اسباب از نظر عرفا به معنای نفی وجود و به تبع آن نفی تأثیر از اسباب است. آن‌ها اشیا را اموری معدوم و باطل می‌دانند که تجلی و ظهور حق هستند. و هرگز خود دارای وجود فی نفسه نیستند؛ یعنی نفی سببیت و تأثیر از اشیا توسط عرفا به معنای سالبه به انتفا موضوع است و توسط اشاعره به معنای سالبه به انتفا محمول است. این تفاوت به علت تمایز دیدگاه آن‌ها درباره وحدت وجود و کثرت آن است. در این مرحله که از آن به رفع الاسباب، رشته سبب سوزی و یا وجه خاص تعبیر می‌شود عارف به جهت سیطره حق، همه چیز را فانی می‌بیند و دست خدا را بلاواسطه در خلق آثار و افعال موجودات شهود می‌کند. در این حالت خدا با سوزاندن اسباب در نظر عارف، او را بصیر و بینا می‌کند: «إذا اراد الله أن يجعله بصيراً، ترك النظر إلى السبب الذي أوجده الله عنده و نظر من الوجه الخاص الذي من ربه إليه في إيجاده، جعله الله بصيراً، فالاسباب كلها ظلمات على عيون المسببات و فيها هلك من هلك من الناس» (۴، ج ۲، ص: ۶۵۳).

۲- غزالی و اشاعره صرفاً طرفدار رفع اسباب و سبب سوزی‌اند در حالی که عرفا صاحب دو چشم‌اند یعنی دیدن حق تعالی برای آن‌ها مانع از دیدن اسباب و اشیا نمی‌شود. آن‌ها در ضمن اینکه قائل به رفع الاسباب هستند، به اسباب نیز توجه دارند و هرگز آن‌ها را کذب ندانسته و بالکل نفی نمی‌کنند. از این حالت به وضع الاسباب یا رشته سبب‌سازی حق تعبیر می‌کنند. از نظر آن‌ها حکمت بالغه الهی به این امر تعلق گرفته است که در عالم دنیا معادات و اسباب و وسائط، شرط و معدّ پیدایش مخلوقات، آثار و افعال آن‌ها باشند، تا چرخ دنیا بچرخد و نظام عالم ماده بر پا باشد.

از نظر آن‌ها رفع اسباب به‌طور مطلق نشان جهالت است زیرا اولاً: به معنای حرکت کردن بر خلاف آن چیزی است که حکمت خداوند اقتضای ایجاد آن را دارد؛ یعنی نظام اسباب. «ان الله لا يخلق شيئاً بشيء و ان خلقه لشيء فتلك لام الحكمة» (همان، ص: ۳۵۵). ثانیاً: ادب عبودیت حکم می‌کند که بنده آنچه را خداوند اراده کرده که برقرار باشد نفی نکنند، لذا عارف رفع اسباب می‌کند به یک معنا و وضع اسباب می‌کند به معنایی دیگر تا هم ادب عبودیت را به جا بیاورد و هم اینکه آنچه خدا شایسته آن است، یعنی انحصار فاعلیت در حق تعالی را، تزییع نکند. «فان الاسباب محال رفعها و كيف برفع العبد ما أثبتته الله، ليس له ذلك و لكن الجهل عم الناس» (همان). یا در جای دیگر می‌گوید: «الحكيم الالهی الاديب من ينزل الاسباب حيث انزلها الله» (همان، ص: ۴۷۱) و در نهایت ما را بر حذر می‌دارد از اینکه در دام جبر، جهل و نزاع با خدا گرفتار شویم. در جای دیگر می‌گوید:

«فانظر ما أجهل من كفر بالأسباب و قال بتركها و من ترك ما قرره الحق فهو منازع لا عبد و جاهل لا عالم و إنى أعظك يا ولي أن تكون من الجاهلين الغافلين و أراك في الحين

تکذب نفسک فی ترک الأسباب فإنی أراک فی وقت حدیثک معی فی ترک الأسباب و رمیها و عدم الالتفات إلیها و القول بترک استعمالها یاخذک العطش فتترک کلامی و تجری إلی الماء فتشرب منه لتدفع بذلک ألم العطش» (۴، ج ۳، ص: ۷۳).

۳- اشاعره بر اساس نظریه اقتران، جهان را مملو از اشیایی پراکنده و جدای از یکدیگر می‌دانند که هیچ خاصیت و تأثیری ندارند، ضمن اینکه بود و نبود آنها در فاعلیت حق تعالی هیچ تأثیری ندارد. در حقیقت آنها یک نگاه تحقیرآمیز نسبت به اشیا و مخلوقات دارند. خدایی که خالق این اسباب بی اثر است، هرگز با خلق آنها نمی‌تواند به خود افتخار کند. به نظر می‌رسد که تلاش اشاعره برای دفاع از قدرت و اراده و در یک کلام فاعلیت خداوند باعث خدشه‌دار شدن عزت و حکمت خدای اشاعره شده است؛ زیرا خلق چیزی که بود و نبودش یکسان است، خلاف حکمت حق تعالی است.

عرفا هرچند نظریه اقتران را می‌پذیرند و از اشیا نفی اثر و سببیت می‌کنند اما از سوی دیگر اولاً با پذیرش سبب‌سازی حق و ثانیاً با اعتقاد به این مطلب که اشیا همگی مظاهر حق‌اند و هر مظهري در حد استعداد خود، وجود و اوصاف آن را در خود سریان می‌دهد، موفق به اثبات صفات قدرت، اراده، حیات، علم و... در مخلوقات می‌شوند. «شیخ اکبر در فتوحات تصریح کرده است که به اعتبار سریان وجود حق به فیض مقدس در اشیا، جمیع صفات کلیه اعم از علم و اراده و قدرت عین حقایق خارجی‌اند... چون متجلی در اعیان، ذات الاهی است که حقیقه الحقایق می‌باشد و هیچ مظهري از شؤون و کمالات وجودی حتی جمادات بی بهره نیست و حق با شؤون کمالی خود تجلی در اشیا نموده است» (۲، صص: ۲۴۶-۲۴۵).

بر این اساس، اشیا و مخلوقات به جهت اینکه خودشان ظهور اسما و صفات حق تعالی هستند، حقیقتاً دارای اثر بوده و آثار و افعالشان نیز ظهور آثار خداوند است. از این رو آنها آئینه‌ای هستند که حق را در خود منعکس می‌کند و این امر سبب شرافت و سربلندی آنهاست و نه تحقیر و سرافکنندگی. خدای حکیم بر این اساس آنها را در دنیا محل رجوع و رفع حاجات سایر مخلوقات قرار می‌دهد.

۴- اشاعره اقترانی را می‌پذیرند و جایگزین علیت می‌کنند که نه تنها نفی واسطه از فعل حق تعالی می‌کند، بلکه ضابطه و قانون‌مندی را نیز نفی می‌کند. آنها برای دفاع از اراده مطلق حق تعالی معتقد هستند که هیچ ضابطه و قانونی اعم از «یجب علی الله» و «یجب عن الله» در مورد خدا صادق نیست و اراده جزافی خدا فراتر از قوانین است. اما عرفا عنایت و اقتران را تنها به معنای نفی واسطه می‌پذیرند و تن به نفی ضوابط نمی‌دهند. به بیان دیگر آنها اقتضا و تأثیر را از اسباب نفی می‌کنند تا واسطه‌ای میان خدا و مخلوقات

تأثیر اعتقاد به توحید افعالی بر پذیرش علیت از دیدگاه محمد غزالی و ابن عربی ۶۳

وجود نداشته باشد و از سوی دیگر تقاضا، استعداد و طلب را از سوی مخلوقات می‌پذیرند. آن‌ها این تقاضاهای ذاتی را ضابطه‌ای برای فعل خدا قرار می‌دهند. «در نظام عرفا از یک طرف قانون‌مندی و از سوی دیگر توحید افعالی به بهترین شکل حفظ می‌شود هرچند موجودات هیچ اقتضا و تأثیری از خود ندارند و همه‌ی تأثیر از آن اسم‌الله است (توحید افعالی) اما هر موجودی تقاضایی دارد که ناشی از عین ثابت اوست؛ و کار خداوند بر طبق این تقاضا است (قانون‌مندی)» (۱۱، ص: ۲۶۴). پس عرفا قوانین را به نحو «یجب عن الله» در مورد خدا صادق می‌دانند.

۵. نتیجه‌گیری

غزالی و ابن عربی به عنوان دو تن از مدافعان توحید افعالی به انکار بحث علیت می‌پردازند؛ اما هر یک دارای انگیزه‌ها، مبانی و راه‌حل‌های متفاوتی هستند. این موضوع باعث می‌شود که بینونت فکری آن‌ها بیش از نقاط مشترک باشد. غزالی قانون علیت را مغایر با توحید افعالی دانسته و به نفی آن می‌پردازد. انگیزه اصلی وی از نفی علیت، دفاع از اطلاق اراده الهی و همچنین امکان وقوع معجزات است. آن‌ها در مقابل اقتران و سریان عادت الله را جایگزین علیت می‌کنند و با پذیرش نظام عادت الله، ضرورت و ضابطه‌مندی را در جهان نفی می‌کنند. ابن عربی و پیروانش نیز از منکرین علیت هستند اما انگیزه آنان متفاوت از اشاعره است. آن‌ها معتقدند که علیت فرع بر پذیرش کثرت و نفی وحدت است. یعنی علیت مستلزم دوئیت علت و معلول است. از این رو تجلی و ظهور را جایگزین علیت می‌کنند. آن‌ها به جای نظام عادت الله اشاعره، نظام اسم‌الله را بر روابط میان حق و خلق و همچنین رابطه مخلوقات با یکدیگر، حاکم می‌کنند. این نظام بر خلاف نظام عادت الله مستلزم نفی ضرورت و ضابطه‌مندی در جهان نیست. ابن عربی هم به اقتران معتقد است اما به بی‌ضابطگی جهان معتقد نیست. وی استعداد ذاتی موجودات را ضابطه‌ای برای فعل خدا قرار می‌دهد که به نحو «یجب عن الله» بر رابطه حق و خلق حاکم است.

منابع

۱. قرآن کریم


۲. آشتیانی، جلال الدین، (۱۳۸۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب.

۳. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تهران: الزهراء.

۴. -----، (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، ج ۱، ۲، ۳، ۴، بیروت: دار الصادر.

۶۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۵. شریف، میان محمد، (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (بی تا)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری)، ج ۳، قم: صدرا.
۷. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۸)، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، تهران: سمت.
۸. غزالی، امام محمد، (۱۹۶۲ م)، *الاقتصاد فی الاعتقاد* (تصحیح ابراهیم آکا و حسین آتای)، آنکارا: دانشگاه آنکارا.
۹. -----، (۱۳۶۱)، *تهافت الفلاسفه*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. -----، (۱۳۷۷)، *احیا علوم الدین*، ج ۴، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. کاکائی، قاسم، (۱۳۸۳)، *خدا محور در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش*، تهران: حکمت.
۱۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴)، *عرفان حافظ*، قم: صدرا.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی