

نقد و بررسی دیدگاه غزالی در تحلیل علیت

دکتر علی اصغر جعفری ولنی *

چکیده

غزالی در تحلیل علیت فلاسفه بر مبنای عنصر روان‌شناختی عادت، آن را به اقتران و توالی حوادث تفسیر می‌کند و رابطه ضروری علی میان علت و معلول را هم در ناحیه وجود و هم از جانب عدم منکر می‌شود. او تحقق حادثه‌ای نزد حادثه‌ای دیگر (اقتران) را با علیت یک حادثه برای حادثه‌ای دیگر یکی نمی‌داند؛ چرا که بر مبنای حواس انسان، مشاهده اقتران ممکن است در حالی که درک علیت ممکن نیست. بر این اساس از پذیرش تبیین علی و ضروری صفات طبیعی اشیاء سر باز می‌زند و آن را امری ممکن می‌شمارد که استمرار عادت انسان نسبت به اشیاء، موهم جدایی ناپذیری صفات از ذات است، لذا معجزه نیز امری خارق عادت و ممکن الوقوع می‌باشد. از طرف دیگر غزالی منکر علیت ایجاد نیست و در حالی که مادیات در عالم طبیعت نسبت به یکدیگر اقتران دارند، علت موجد آنها - بی واسطه یا با واسطه - خدا است و موجودات دیگری چون فرشتگان در علیت ایجاد دخیلند. یعنی مجرای تحقق ارادی حضرت حق در عالم طبیعت و ماده هستند و حوادث مختلف در عالم طبیعت به واسطه آنها ایجاد می‌شود.

کلیدواژه: علیت، عادت، اقتران، ضرورت علی، معجزه، غزالی.

*. استادیار دانشگاه شهید مطهری. (jafari_valani@yahoo.com)

مقدمه

اصل علیت در میان مسائل فلسفی نه تنها از لحاظ سبقت و قدمت نخستین مسأله‌ای است که فکر بشر را به خود مشغول کرده است؛ بلکه به لحاظ موافقت با سرشت و فطرت پاک انسانی، تاریخ دقیقی نمی‌توان برای پیدایش آن ذکر کرد. این اصل هم در حوزه فلسفه و هم در حوزه علم، همواره به مثابه اساس و پایه هر نوع معرفتی تلقی شده به گونه‌ای که بطلان و تزلزل آن منشأ تزلزل معرفت بشری است. در عین حال اصل علیت از جانب متفکران بزرگی چون غزالی در عالم اسلام و هیوم در جهان غرب مورد تردید قرار گرفته است. به راستی علیت به چه معناست؟ چگونه تصور علیت برای ذهن آدمی به وجود می‌آید؟ آیا درک این مفهوم جزء فطریات عقل است یا با مشاهده حوادث متعاقب و به کمک حواس بدست می‌آید؟ بحث از علیت چه سیری را در سنت‌های فکری - فلسفی مسلمانان داشته است؟ آیا قانون علیت، قانون حقیقی و واقعی است یا اینکه صرفاً توالی زمانی و نوعی تداعی معانی است؟ علل و انگیزه‌های مخالفت مخالفان با اصل علیت در چیست؟

جایگاه تاریخی

تعیین مبدأ برای موضوعی که از دیرباز فکر بشر را به خود جلب کرده و احتمالاً مقدم بر تاریخ مکتوب بشری و به نوعی همزاد با پیدایش انسان بوده است و سیر وجودی آن در نفس الامر از ازل و حتی قبل از وجود انسان‌ها تحقق داشته است، شاید کار صحیح و پسندیده‌ای نباشد؛ اما بر مبنای ارائه تحلیل مادی - تجربی از اصل علیت و در پاسخ به این پرسش که انسان‌ها از چه تاریخی به این اصل کلی پی برده‌اند، با نگاهی به تاریخ می‌بینیم

که مبحث علیت حتی مورد توجه فیلسوفان پیش از سقراط بوده و از آن به عنوان اصل یا مبدأ جهان یاد می کردند. اکثر حکمای دوره یونان باستان به استثنای عده‌ای از مدعیان حکمت که در لباس سفسطه ظاهر شدند، طرفدار اصل موجیت بودند. افلاطون در برخی محاورات (محاوره فیلسوف، ص ۱۷۵۵ و ۱۷۴۴ و ۱۷۳۱؛ محاوره تیمائوس، ص ۱۸۳۸؛ محاوره سوفیت، ص ۱۵۴۹) خود به بحث از علیت پرداخته؛ اما پیش از همه فیلسوفان قبل از خویش، ارسطو به این بحث توجه کرده است و در واقع بحث فلسفی علیت به وسیله ارسطو به طور واضح تبیین شده است (ارسطو، ۱۹۴۲، ص ۱۷) و همه فیلسوفان پس از او به نوعی وامدار او بوده و در صدد تأیید، تکمیل، جرح و تعدیل و یا اثبات و انکار آراء دشمنان ارسطو برآمده‌اند.

برداشت مسلمانان صدر اسلام نیز بر مبنای سرشتی بودن علیت برای آدمی است به نحوی که آنها نیز چرخ زندگانی خود را بر گردونه علیت می چرخاندند؛ اما نگرش متکلمان مسلمان درباره علیت چگونه بوده است؟ بحث از علیت در حوزه فلسفه و کلام متفاوت است. در حالی که این بحث همیشه از اصلی ترین و مهم ترین مباحث فلسفی مطرح بوده و از همان ابتدا بیش ترین توجه حکیمان را به خود جلب کرده است، بر خلاف آن در حوزه علم کلام - تقریباً قبل از قرن هفتم و هشتم هجری - هیچ گاه بحث علیت (سببیت) به عنوان یک مسأله اصلی و جدی کلامی مطرح نبوده است و از آن تاریخ به بعد در پرتو صبغه فلسفی کلام به عنوان یک مسأله مستقل به آن نگریسته شد؛ ولی حتی پس از این دوره نیز تا به امروز بحث علیت جایگاه رفیع در فلسفه اسلامی را در حوزه کلام اسلامی پیدا نکرده است و برخی متکلمان مسلمان از استعمال واژه علت و معلول خودداری کرده و به جای آن از واژه‌های مؤثر و اثر و یا موجد و موجود استفاده می کرده‌اند. (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵۸) از این رو مواضع متکلمان به ویژه در دوره‌های نخست علم کلام اسلامی در قیاس با مواضع فلاسفه اسلامی از وضوح و شفافیت کمتری برخوردار است؛ لذا فهم دیدگاه متکلمان در باب علیت منوط به کندو کاو بیشتر و عمیق تر کتب کلامی در ادوار مختلف است. چرا که دیدگاه آنها هم در مباحث مستقیم مربوط به علیت چون

ماهیت علیت و ضرورت علی و هم سایر مباحث کلامی مثل رابطه علیت با صانع بودن خدا، صدور معجزات و ... مطرح شده است. علاوه بر این متکلمان مسلمان درباره علیت نسبت به حکمای اسلامی اختلاف نظر بیشتری دارند؛ چرا که همه حکیمان مسلمان اصل علیت و توابع فرعی مهم آن مثل ضرورت و سنخیت را پذیرفته‌اند در حالی که متکلمان مسلمان هم در پذیرش اصل علیت و هم پذیرش قواعد فرعی آن و هم تفسیر آنها با یکدیگر اختلاف نظر زیادی دارند.

مکتب عدلیه با پذیرش عقل به عنوان رسول باطنی نگرش مثبتی به اصل علیت داشتند اگر چه نحوه نگرش معتزله بر مبنای نظریه تفویض و نحوه نگرش امامیه بر خاستگاه نظریه امر بین الامرین حکایت از تفاوت عمده میان آن دو دارد. به این معنا که معتزله قائل به صدور افعال از انسان و تأثیر اجسام و طبایع مستقل از فاعلیت مطلق خداوند هستند در حالیکه امامیه بر مبنای اعتقاد به علل طولی قائل به فاعلیت حقیقی الهی و تأثیر اجسام و طبایع و نیز انسان به صورت توأم می‌باشند. از میان متکلمان اشاعره با وجود اینکه اندیش‌ورانی طرفدار اصل علیت هستند؛ (شهرستانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۰؛ ج ۲، ص ۱۴۷) اما اکثر آنان هسته مرکزی مخالفان این اصل را در میان مسلمانان تشکیل می‌دهند. البته آنها مخالف مطلق علیت نیستند؛ بلکه تأثیر اجسام و طبایع در یکدیگر را نفی می‌کنند. (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۶۶) غزالی یکی از اعظم اشاعره است.

ماهیت علیت در کلام

با جست‌وجو در کتب کلامی درمی‌یابیم که متکلمین به جای واژه علت از واژه‌هایی نظیر سبب، موجد و مؤثر استفاده می‌کنند و در تعریف آن از مفاهیم افاده (لاهیجی، ۱۳۷۷، ص ۲۱۹)، تأثیر (گروهی از مؤلفان، ۱۴۱۵ق، ص ۲۲۴)، صدور (علامه حلی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۴)، احتیاج (تفتازانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۷۸) و توالی (گروهی از مؤلفان، ۱۴۱۵ق، ص ۲۲۴) بهره می‌گیرند. با تأمل در این تعاریف، نیازمندی معلول به علت، تأثیرگذاری علت بر معلول و افاضه وجود و قوام‌بخشی علت به معلول از یک سو در تعاریف چهارگانه نخست

و تعاقب میان علت و معلول از سوی دیگر در تعریف پنجم قابل استنباط است که خود گواه بر اختلاف نظر متکلمان در باب جایگاه سبب می‌باشد.

اهل کلام در عالم اسلام در باب بدهت یا عدم بدهت نیازمندی اثر به مؤثر (اصل علیت) نیز اتفاق نظر ندارند (شیخ طوسی، ۱۳۹۹، ص ۵۲-۴۹؛ گرگانی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۳-۱۳۸) همان‌گونه که متکلمین درباره ملاک نیازمندی اثر به مؤثر یا فعل به فاعل به چند دسته تقسیم می‌شوند. (معتزلی، بی‌تا، ص ۸۱-۸۰؛ علامه حلی، ۱۳۷۲، ص ۵۴-۵۳) متکلمان مقدم نوعاً ملاک نیازمندی معلول به علت را حدوث دانسته و این بحث را دربارهٔ علت نیازمندی افعال انسان به فاعل مطرح می‌کردند؛ اگر چه این مطلب دربارهٔ همه افعال صادق است. در مقابل بسیاری از متکلمین متأخر که نظریات کلامی آنان تحت تأثیر فلسفه قرار گرفته، علت نیازمندی فعل به فاعل را تنها امکان دانسته‌اند. هر دو گروه برای اثبات ادعای خود به دلایل متوسل شده‌اند. برخی از اندیشمندان حوزه علم کلام که از هر دو گروه یاد شده می‌باشند، نیازمندی اثر به مؤثر را امری بدیهی دانسته به گونه‌ای که نیازی به استدلال ندارند؛ اما در مقابل گروه دیگری از متکلمان، نیازمندی اثر به مؤثر (اصل علیت) را امری نظری و استدلالی دانسته و برای آن ادله‌ای ذکر کرده‌اند. مطالب یاد شده شاهد دیگری بر تنوع و اختلاف آرای متکلمین در تفسیر علیت است.

تحلیل علیت از دیدگاه غزالی

غزالی به عنوان یکی از بزرگ‌ترین متکلمان اشعری، هم در تبیین و تفسیر نظریه اشاعره و هم در نقد و ردّ آرای فلاسفه در باب علیت، بیشترین نقش را داشته و همه متکلمان اشعری بعد از او در تبیین نظریه اشاعره درباره علیت، بی‌تردید وامدار او هستند.

اشاعره برای توجیه قانون‌مندی طبیعت از طرفی انکار هر گونه رابطه علی را مساوی با امکان هر نوع تغییر و تحول غیرمنتظره در طبیعت می‌دانستند و از طرف دیگر در مقابل دفاع جدی فلاسفه از نظریه ضرورت علی مصرانه به انکار آن می‌پرداختند و بیشترین توجه انکارگرا به اصل ضرورت علی در میان متکلمان مسلمان از سوی اشاعره صورت گرفت؛

لذا برای چاره‌جویی از لوازم باطل آن، متوسل به نظریه‌ای به نام «عادت‌الله» شدند. مطابق این نظریه، خداوند قادر مطلق، گردونه عالم طبیعت را بدون احتمال تغییر و تحول در طبیعت به گردش درمی‌آورد، اگر چه انجام آن از سوی باری تعالی ممکن باشد. (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۲۴۳) اشاعره نظریه عادت را در تمام عالم طبیعت جاری دانسته، مگر در معجزه‌های انبیاء که عادت خداوند به نحو دیگری به طبیعت تعلق گرفته و لذاست که وصف خارق‌العاده بر معجزه اطلاق می‌شود. (تفتازانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۳۶)

برداشتی که اشاعره از توحید افعالی و فاعلیت مطلق الهی داشتند، آیات دال بر جبر در قرآن و علم پیشین الهی باعث شد که اشاعره به مخالفت با علیت پردازند و علت حقیقی حوادث را به خدا نسبت دهند. آنها معتقدند که بر مبنای تئوری اصل موجبیت، فاعلیت مطلق الهی نادیده گرفته شده یا لااقل کم‌رنگ جلوه داده می‌شود، در حالی که خداوند در آیات متعدد به فاعلیت مطلق خود تصریح کرده و با صدور افعال از انسان مخالفت می‌کند.^۱ بر این اساس منکر هر نوع ضرورت و ارتباط علی بین دو پدیده شده و همه امور را از باب صرف تعاقب و تقارن توجیه می‌کنند و عامل این تقارن و تعاقب نیز خداوند متعال است.

شاید بهترین و کامل‌ترین تفسیر مخالفت درباره علیت، تحلیل غزالی باشد که ابتدا نظریه فلاسفه را درباره علیت به صورت دقیق تحلیل می‌کند و توالی فاسد آن نظریه را بیان می‌کند؛ سپس در صدد است تحلیل ثوی از علیت ارائه دهد و آن را جایگزین نظریه فلاسفه درباره علیت کند.

او در حکم مقدمات برای بیان نظریه نهایی خود در باب علیت، مباحثی را مطرح می‌کند. ابتدا به بحث از انواع روابط میان اشیاء می‌پردازد. اگر رابطه میان دو شیء به گونه‌ای باشد که نفی یکی به‌طور کلی، هیچ تأثیری در دیگری نداشته باشد، در واقع میان آن دو شیء هیچ ارتباطی وجود ندارد. در صورت وجود ارتباط میان دو شیء، یا تصور

۱. رعد/ ۱۶؛ انفال/ ۱۸؛ فاطر/ ۳؛ مؤمن/ ۶۳.

یکی از متضایفین، متقوم به تصور دیگری است؛ لذا یا هر دو با هم تصور می‌شوند و یا معدوم می‌گردند. و یا ارتباط میان دو شیء به گونه‌ای است که از نفی شرط، نفی مشروط لازم می‌آید و میان شرط و مشروط نحوه‌ای از مصاحبت وجود دارد. و یا اینکه یکی علت و دیگری معلول است. غزالی در توضیح رابطه علیت بر خلاف فلاسفه که به ضرورت طرفینی در وجود و عدم میان علت و معلول قائلند، تنها به جنبه سلبی رابطه (عدم علت) میان علت و معلول اشاره کرده و چون جنبه ایجابی (وجود علت) میان آن دو را قبول نداشت، آن را ذکر نکرد. وی هم‌چنین در رابطه علیت، تنها از اقتران میان علت و معلول سخن گفته و به صورت صریح فعل و تأثیر را که حداقل رابطه علی میان دو امر است، انکار می‌کند؛ یعنی در این رابطه چیزی بیش از اقتران میان علت و معلول قابل احساس نیست. البته میان دو شیء از جهت ماهوی می‌تواند رابطه‌ای بیش از حد اقتران وجود داشته باشد؛ اما از جهت وجود محسوس میان اشیایی که علت و معلول نامیده می‌شوند، چیزی بیش از اقتران قابل مشاهده نیست. (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۹۲-۹۰)

بحث از اقسام سبب در حکم مقدمه دیگری است که برای فهم نظر غزالی درباره علیت بسیار مفید و مؤثر است. او در برخی مواضع (غزالی، ج ۴، ۱۴۰۹ق، ص ۲۸۴-۲۸۲) اسباب را به سه دسته قطعی، ظنی و وهمی تقسیم کرده و اسباب قطعی را در مقابل ظنی و وهمی به صورت مطلق به تقدیر و مشیت حضرت حق مرتبط دانسته و در آنها امکان تغییر وجود ندارد. با تأمل در کلام غزالی می‌توان استنباط کرد که او فی‌الجمله به وجود اسبابی غیر از حضرت حق در عالم هستی قائل بود، اگر چه تأثیر این اسباب از نوع مقارنت دائمی یا اکثری است و درجه تأثیر اسباب با هم یکسان نیستند؛ اما این سخنان منافاتی با نظر او در باب علیت ندارد. هم‌چنین غزالی در برخی مواضع دیگر (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۷۶-۱۷۵) اسباب را به سه قسم حسی، فقهی و عقلی برمی‌شمارد. به نظر او علت حقیقی در دو قسم حسی و فقهی، اراده حضرت حق است که بر اساس اراده آزاد خود افعالش را ایجاد کرده و احکامش را صادر می‌کند. سبب در این دو قسم، فی‌ذاته سبب نیست و هیچ ضرورتی

میان سبب و مسبب وجود ندارد؛ بلکه صرفاً بیانگر اقتران میان دو امر است. اما در سببیت عقلی میان سبب و مسبب هم در بُعد وجود و هم در بُعد عدم ضرورتی برقرار است که از وجود یکی بالضروره به وجود دیگری و از عدم یکی بالضروره عدم دیگری به دست می‌آید. از این رو سببیت عقلی از نظر غزالی بیانگر همان ارتباط میان تعاریف یا اصول موضوعه و نتایج مأخوذ از آنها است.

غزالی پس از بیان مباحث مقدماتی خود و قبل از تحلیل نهایی در باب علیت، به تبیین نظریه فلاسفه درباره علیت و نقد و بررسی آن می‌پردازد. او می‌گوید: (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۶-۲۳۵) با تأمل در تصور فلاسفه از علیت نکاتی قابل استنباط است. نخست اینکه میان اشیاء و حوادث عالم طبیعی روابطی وجود دارد که حداقل بخشی از این روابط کاملاً با تجربه قابل مشاهده است؛ دوم اینکه این روابط میان اشیاء و حوادث هم در طرف وجود و هم در طرف عدم اموری ضروری و حتمی الوقوع بوده و هیچ امکان انفکاک و جدایی میان علت و معلول از حیث ایجابی و سلبی وجود ندارد. غزالی نکتهٔ دوم را مهم‌ترین عنصر در تصور علیت فلسفی دانسته و می‌گوید بر اساس آن می‌توان نتیجه گرفت که خدا مطیع و منقاد قواعد و قوانین حاکم بر عالم طبیعت می‌باشد؛ لذا آن را نمی‌پذیرد، اگر چه در پذیرش نکتهٔ اول با حکیمان هم رأی است.

غزالی در تحلیل ضرورت می‌گوید: (همان، ص ۲۳۵) اگر بین دو شیء تساوی و تطابق نباشد و یا میان آنها تلازم مثبت و منفی وجود نداشته باشد، رابطه ضروری میان آنها وجود ندارد و برای ضرورت بیش از سه حالت یاد شده نمی‌توان در نظر گرفت. او می‌گوید فرض اول محال است و حالت دوم و سوم در صورتی قابل اثبات است که پذیرش روابط احتمالی میان حوادث و اشیاء طبیعی به محال ذاتی یا حقیقی منجر شود. و با بررسی شقوق مختلف محالات ذاتی مدعی می‌شود که هیچ محالی لازم نمی‌آید و اگر امری محال نباشد در مقایسه با قدرت خداوند می‌تواند تحقق یابد. از این رو غزالی تصریح می‌کند که روابط میان عالم هستی بر مبنای عادت قابل تفسیر می‌باشد و اقتران میان دو امری که به نام علت و

معلول خوانده می‌شود، به اعتقاد ما ضروری نیست، بلکه خدا اراده کرده است که میان آنها اقتران ایجاد کرده و یکی را پس از دیگری بیاورد. در نهایت غزالی بر این باور است که ادعای روابط ضروری میان اشیاء و حوادث جهان از سوی فلاسفه غیرقابل توجیه است، چرا که اموری محال حقیقی و مقدور حضرت حق واقع نمی‌شوند که تناقض منطقی در پی داشته و از قبیل نفی بدیهیات عقلی باشند و امور دیگری که دارای چنین ویژگی نبوده، ممکن‌الوقوع هستند و روابط میان حوادث عالم طبیعت از این دسته می‌باشند؛ لذا ضرورتی میان آنها وجود ندارد و خداوند بر همه ممکنات تواناست. (همان، ص ۲۵۰-۲۳۹)

غزالی براساس تمام مباحثی که تاکنون مطرح شد، تحلیل جدید خود را از علیت جایگزین نظریه فلاسفه درباره علیت می‌کند. او در برخی موارد علیت را به شرطیت تفسیر کرده و به جای عنصر ضرورت علی فلاسفه، عنصر شرطیت را مطرح می‌کند و در برخی موارد دیگر به جای ضرورت علی فلسفی، بحث اقتران میان اشیاء را مطرح می‌کند. با تأمل در کلام غزالی (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۳) درمی‌یابیم که او بین اشیاء و حوادثی که میان آنها رابطه شرط و مشروط وجود دارد با اشیاء و حوادثی که میان آنها اقتران وجود دارد، تمایز قائل شده و گفته است در صورت وجود رابطه شرطیت میان دو شیء، نوعی تلازم و ضرورت میان آنها برقرار است و به همین دلیل بدون تحقق شرط، مشروط تحقق نمی‌یابد؛ اما در صورت وجود تقارن بین اشیاء، نقض پیوند عادت نسبت به قدرت ذاتی خدا محال نخواهد بود، چرا که هیچ علیت و ضرورتی میان امور مقتدر نسبت به یکدیگر وجود ندارد. غزالی با وجود اینکه صراحتاً و مکرراً رابطه ضروری میان اشیاء و حوادث عالم طبیعت را نفی کرده و به جای آن از نظریه عادت الله سخن گفته است، در عین حال نظام‌مندی جهان، هدف‌داری زندگی انسان و حکمت الهی را می‌پذیرد و مدعی است بین نفی رابطه ضروری میان امور عالم و نفی نظام‌مند بودن عالم هیچ ارتباطی وجود ندارد. او می‌گوید برخی عوامل که در حکم شرط پیدایش امور دیگری هستند، حکمت الهی اقتضاء می‌کند

که موجودات مشروط بدون تحقق شرط خود به وجود نیایند؛ لذا او بر این باور است که جهان براساس یک سنت مطلق الهی اداره می‌شود. (غزالی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۷۲)

غزالی نه تنها نظام مبنی بر حکمت را در عالم هستی انکار نمی‌کند؛ بلکه با نفی رابطهٔ ضروری میان اشیاء درصدد بیان حالت امکانی روابط میان اشیاء است و از نتایج این روابط امکانی این است که خداوند قدرت بر انجام ایجاد سرما به جای گرما از آتش را دارد؛ اما بر مبنای اعتقاد به عادت گرایشی در ما ایجاد می‌شود که با وجود احتمال منطقی، خدا در آینده چنین عمل نکند و خدا علم به آینده را چون گذشته در ما ایجاد کرده و لذا از افتادن در ورطهٔ شک گرایشی نجات پیدا می‌کنیم. او بر این باور است که شرط امکان معرفت ضرورتی نیست که فلاسفه به صورت وهمی در باطن خود نسبت به حوادث آینده عالم قرار داده‌اند؛ بلکه از طریق تکرار حوادث در گذشته عادت‌ها برای ما حاصل می‌شود که در ذهن ما رسوخ پیدا کرده و ما به سویی این اعتقاد گرایش پیدا می‌کنیم که این جریان در آینده نیز استمرار خواهد یافت. (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۲۴۵-۲۴۶)

نقد و بررسی

به نظر غزالی بزرگ‌ترین مشکل تحلیل فلسفی علیت و پذیرش ضرورت علی از سوی فلاسفه این است که این تحلیل صانع بودن خداوند نسبت به جهان خلقت را نفی می‌کند. فلاسفه مدعی هستند که جهان خلقت صانع و فاعلی دارد که خدا صانع و فاعل آن، و جهان خلقت صنع و فعل حضرت حق است؛ اما غزالی می‌گوید تحلیل فلاسفه از علیت نه تنها نمی‌تواند وجود صانع حکیم را اثبات کند؛ بلکه منجر به انکار وجود صانع است. (همان، ص ۱۳۴) بر همین مبنا استناد فعل به جمادات را از روی حقیقت درست نمی‌داند، چون فعل حقیقی آن است که از روی علم و اراده صورت گیرد؛ لذا اصل علیت با فاعلیت مطلق الهی ناسازگار است و فاعلیت اجسام نیز نامعقول می‌باشد. از این رو به نظریهٔ عادت‌الله متوسل می‌شود.

در مقابل ابن رشد (ابن رشد، ۱۹۹۸، ص ۳۵) مدعی است که با انکار رابطه ضروری میان علت و معلول، صانع بودن خدا نسبت به موجودات منتفی می‌شود، چرا که اگر جهان خلقت صرفاً براساس اتفاق به وجود آید و هیچ سبب و علتی که رابطه ضروری با جهان داشته باشد، در میان نباشد وجود صانع به‌طور کلی منتفی می‌شود. علاوه بر این با انکار ضرورت میان علل و معلول و جایگزینی اقتران، راه شناخت خدا بسته می‌شود، چرا که پی بردن به وجود خدا از طریق روابط علی میان موجودات عالم میسر است. از طرفی هیچ منافاتی میان ضرورت علی و اختیار وجود ندارد؛ زیرا موجودی ورای حق تعالی نیست که بتواند او را بر کاری مجبور کند.

او می‌گوید همه قوانین و مقررات در قالب نظام حاکم بر جهان براساس سنت الهی است و این سنت طبق ادعای قرآن، غیرقابل تغییر و تخلف‌ناپذیر است که این خود بیان دیگری از رابطه ضرورت میان علت و معلول می‌باشد که با انکار این رابطه ضروری در واقع به نفی سنت الهی در جهان پرداخته‌ایم.

غزالی می‌گوید که براساس تحلیل فلاسفه از علیت، دیگر امکان صدور معجزات برای انبیاء وجود ندارد، چرا که از طرفی فاعل معجزات را نفس پیامبر دانسته و از طرف دیگر نفس او را در اموری که نوعی قابلیت داشته باشد، دخیل می‌دانند؛ لذا فلاسفه بر مبنای رابطه ضروری علی میان اشیاء برخی معجزات را انکار می‌کنند، در صورتی که با قول به اقتران مطلق میان اشیاء، صدور امور ممکن الوجود از خدا معنی ندارد. (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۶)

در پاسخ می‌توان گفت که هیچ‌یک از فلاسفه اسلامی (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۴۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۴۴-۳۴۰) منکر اصل وجود معجزات پیامبران الهی نیستند و درباره فاعل معجزه نیز بین نفس پیامبر و خدا اختلاف نظر وجود دارد. از طرفی همه حکیمان صدور معجزات علمی و فعلی را از پیامبران الهی پذیرفته‌اند؛ البته هم اصل وجود پیامبران و هم کمالات نفس آنها ناشی از افاضات حضرت حق است. پس براساس تحلیل فلاسفه،

معجزات پیامبران در نهایت ناشی از قدرت حق است، چرا که علة‌العلل و فاعل نهایی همهٔ کارها از جمله معجزات خداست. متکلمان نیز فاعل معجزات را خدا می‌دانند؛ اما فلاسفه به حلقه یا حلقه‌های واسط بین معجزات و خدا قائلند و یکی از مهم‌ترین آنها نفس پیامبران است که می‌تواند نقش علت ناقصه را داشته باشد.

غزالی متأثر از دو انگیزهٔ فوق‌العاده قوی روانی یعنی: ناسازگاری ضرورت علی با معجزه و تنافی آن با عمومیت قدرت حق تعالی، و بر مبنای حس و تجربه به عنوان یکی از منابع معتبر شناخت واقعیت در تحلیل علیت، حکم عقلی فلاسفه در باب ضرورت علی را مورد تشکیک قرار داده و به انکار رابطهٔ ضروری بین علت و معلول می‌پردازد. این در حالی است که نفی رابطهٔ ضروری علت و معلول و تبیین رابطه علیت تنها بر محور تقارن و تعاقب دو حادثه، مستلزم مشکل معرفت‌شناختی شکاکیت می‌باشد. راه حل غزالی برای خروج از این شکاکیت، توسل جستن به خدا، عادت و نیز پذیرش ضرورت علی نسبی است. به عبارت دیگر غزالی برای غلبه به شکاکیتی که از طریق نفی رابطهٔ ضروری علی ایجاد شده است، علاوه بر استفاده از نظریات عادت و پذیرش ضرورت علی نسبی، از دو صفت علم و قدرت خدا نیز سود جسته است. (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۹-۱۹۰) در نقد بیان غزالی می‌توان گفت توسل به نظریهٔ عادت مبتنی بر تجربه در عین توجیه تجربه بر مبنای عادت مستلزم دور است. از طرف دیگر قبول ضرورت علی نسبی، خود نوعی عدول از ادعا و کج‌فهمی معنای ضرورت علی می‌باشد. هم‌چنین استمداد از علم خدا نیز نمی‌تواند مشکل‌گشای غزالی باشد، چرا که فلاسفه نیز می‌توانند مدعی باشند خدا علم به ضرورت رابطه میان علت و معلول را به آنها عطا کرده است؛ لذا باید ملاک و معیار دیگری برای حجیت پیدا کرد که مبین ایجاد ضرورت علی در میان ممکنات توسط خود حضرت حق باشد.

نتیجه

در تبیین سازگاری یا عدم سازگاری دیدگاه غزالی در باب علیت، عده‌ای (الشرق‌آوی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۰) در مقام دفاع مطلق از آزادی درصدد بودند میان اجزای به‌ظاهر ناهم‌ساز تفکر غزالی درباره علیت همگونی ایجاد کنند. یعنی آنجا که از یک در تحلیل علیت، آن را به اقترا ن میان علت و معلول تفسیر کرده و می‌گویند هیچ رابطه ضروری میان آن دو وجود ندارد و از سوی دیگر در تفسیر معنای سنت الهی و استمرار آن بر آن است که روابط میان اشیاء و حوادث، رابطه‌ای احتمالی محض نیست؛ بلکه رابطه ضروری است، به توجیه و تفسیر دو نظریه «عادت الله» و «سنت الله» پرداخته و بر مبنای تفکیک میان رابطه بین خدا و اشیاء از رابطه بین انسان و اشیاء، حکم این دو حیثیت را متفاوت داشته‌اند؛ چرا که بر حسب حیثیت نخست، روابط میان اشیاء، امری ضروری نبوده؛ بلکه براساس اقترا ن مطلق است، یعنی اراده حضرت حق می‌تواند روابط طبیعی را برهم زده و به اصطلاح خرق عادت رخ دهد، اما بر مبنای حیثیت دوم، روابط میان اشیاء، امری ثابت و یتغیر است.

عده‌ای دیگر (سلیمان دنیا، بی‌تا، ص ۳۱) بر این عقیده‌اند که میان اجزای تفکر غزالی درباره علیت ناسازگاری وجود دارد و منشأ این ناسازگاری تک شخصیتی نبودن اوست؛ یعنی غزالی در حوزه‌های مختلف فلسفه، کلام، عرفان و ... رسالات مختلفی نگاشته و علاوه بر آن در مراحل مختلف زندگی خود، تطورات و تحولات مختلفی را پشت سر گذاشته که جمع آنها در یک شخصیت واحد مشکل است، به عنوان مثال چهره غزالی در حوزه کلام اشعری بسیار متفاوت با شخصیت فلسفی و عرفانی اوست. از این رو نفی رابطه ضروری میان علت و معلول و دفاع از اقترا ن مطلق میان اشیاء از سوی غزالی به عنوان یک متکلم اشعری صورت می‌گیرد در حالی که غزالی به عنوان یک فیلسوف از رابطه ضروری میان علت و معلول دفاع می‌کند. در واقع قول به دوگانگی شخصیت غزالی در قالب فیلسوف یا متکلم به معنای پذیرش ناسازگاری میان اجزای تفکر او در باب علیت - اما به شکل بسیار محترمانه - است.

منابع

- ابن رشد. (١٩٩٨)، الكشف عن مناهج الأدله في عقائد الملة، بيروت: دار مكتبة التريية.
- ابن سينا. (١٣٦٣)، الهيات الشفاء، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ارسطو. (١٩٤٢)، متافيزيك (مابعدالطبيعة) (چاپ دوم)، ترجمه شرف الدين خراساني، تهران: نشر گفتار.
- افلاطون. (بي تا)، دوره كامل آثار افلاطون، جلد سوم، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی.
- تفتازانی. (١٤١٢)، شرح المقاصد، منشورات الشريف الرضى، جلد دوم، قم.
- سليمان دنيا. (بي تا)، الحقيقة في نظر الغزالي (چاپ چهارم)، قاهره: دارالمعارف.
- الشرفاوى، محمدبن عبدالله. (١٤١٧ق / ١٩٩٧م)، الاسباب والمسببات، بيروت: دارالجيل.
- شهرستاني. (١٣٧٥)، الملل والنحل، جلد دوم، انتشارات رضى.
- شيخ طوسى. (بي تا)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، نجف: جمعية منتدى النشر.
- علامه حلى. (١٣٧٢)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی.
- غزالي، ابو حامد. (١٤٠٩ق / ١٩٨٨م)، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت: دارالكتب العلمية.
- _____ . (١٤٠٩ق / ١٩٨٨م)، احياء العلوم، جلد چهارم، بيروت: دارالكتب العلمية.
- _____ . (١٣٦٣)، تهافت الفلاسفه، تحقيق سليمان دنيا، مصر: دارالمعارف.
- فاضل مقداد. (١٤٠٥هـ ق)، ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى مرعشى النجفی.

- گروهی از مؤلفان. (۱۴۱۵ق)، شرح المصطلحات الکلامیه، مشهد: آستان قدس رضوی.
- گرگانی، میرسیدشریف. (۱۳۸۸)، شرح المواقف، جلد سوم، قم: منشورات الشریف الرضی.
- لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۷۷)، گوهر مراد، انتشارات اسلامیة.
- معتزلی، قاضی عبدالجبار. (بی تا)، المحیط بالتکلیف، الدار المصریة.
- ملاصدرا. (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة (چاپ دوم)، تهران مرکز نشر دانشگاهی.





پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی