

Theological Principles of Relating Natural Causes to Monotheistic Verses from the Perspective of Allameh Tabataba'i and Ibn Arabi

Mohammad Shabanpour Shesh poli 

Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

Fardin Darabi *

PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

Abstract

In Ibn Arabi's view, which has an Ash'arite theological basis, it does not give any role to man and natural causes in the world system; And this is because of his belief in algebra. Allameh Tabataba'i has a Shiite view and for natural causes, not only did he not consider it roleless, but he also considered it a longitudinal role, and the longitudinal role is not algebra, and what is algebra is a transverse role; Therefore, wind, rain, and the like are natural causes that play the role of agents in the system of the universe and have no contradiction with monotheism. But Allameh Tabataba'i interprets monotheistic verses in the same way that he considers natural causes as longitudinal causes and considers them exactly in accordance with monotheism and is not opposed to the issue of monotheism. In this research, consciously or unconsciously, these two scientists, according to the influence of their theological principles, have adopted such two different methods for a subject. This article has studied the written works of Allameh Tabataba'i and Ibn Arabi in a library-documentary manner and has summarized the contents in the form of a partial comparative method according to the theological principles of relating natural causes to monotheistic verses.


Keywords: Natural Causes, Monotheism of Verbs, Theological Principles, Allameh Tabataba'i, Ibn Arabi.

* Corresponding Author: fardindarabi@atu.ac.ir


How to Cite: Shabanpour Shesh poli, M., Darabi, F. (2022). Theological Principles of Relating Natural Causes to Monotheistic Verses from the Perspective of Allameh Tabataba'i and Ibn Arabi, *A Research Journal on Qur'anic Knowledge*, 13(49), 63-87.

مبانی کلامی ربط علل طبیعی با آیات توحیدی از دیدگاه علامه طباطبائی و ابن عربی

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

محمد شعبانپور شش‌پلی 

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

فردین دارابی  *

چکیده

در دیدگاه ابن عربی که مبانی کلامی اشعری دارد، هیچ نقشی برای انسان و علل طبیعی در نظام عالم قائل نیست؛ و این به دلیل اعتقاد وی به جبر است. علامه طباطبائی دیدگاه شیعه دارد و برای علل طبیعی نه تنها بی نقش در نظر نمی‌گرفت، بلکه نقش طولی در نظر می‌گیرد و نقش طولی جبر نیست و آنچه جبر است نقش عرضی است؛ بنابراین باد و باران و امثال این علل طبیعی‌اند که نقش کارگزاری در نظام عالم دارند و هیچ منافاتی با توحید ندارد، ظاهراً ابن عربی آیات توحیدی را مقدم می‌دارد و این علل طبیعی را کنار می‌گذارد؛ اما علامه طباطبائی آیات توحیدی را همان‌طور معنا می‌کند که علل طبیعی را به‌عنوان علل طولی می‌داند و دقیقاً مطابق با توحید می‌داند و مخالف با مسئله توحید نیست. در این پژوهش آگاهانه یا ناآگاهانه این دو دانشمند طبق تأثیرپذیری از مبانی کلامی که برای خود دارند این گونه دو روش متفاوت در قبال یک موضوع را اختیار کرده‌اند. این مقاله به شیوه کتابخانه-اسنادی به مطالعه آثار نگاهشده شده علامه طباطبائی و ابن عربی و به‌صورت روش کار تطبیقی جزئی با توجه به مبانی کلامی ربط علل طبیعی با آیات توحیدی به جمع‌بندی مطالب پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: علل طبیعی، توحید افعالی، مبانی کلامی، علامه طباطبائی، ابن عربی.

۱. مقدمه و طرح مسأله

وجود و اثر پدیده‌ها و قوانین حاکم بر جهان طبیعت، بی‌شک همه از آفریده‌های خداوند است تا جایی که «وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا»؛ (انعام: ۵۹) هیچ برگ‌گی فرو نمی‌افتد مگر اینکه آن را می‌داند این کار تحت اراده اوست؛ اما در دیدگاهی دیگر اراده خداوند بر این تعلق گرفته که پدیده‌ها براساس سلسله‌مراتب علی و معلولی و از راه اسباب طبیعی تأثیرگذار باشند؛ «يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ»؛ (روم: ۴۸)؛ بادها را می‌فرستد و ابری برمی‌انگیزد و آن را در آسمان می‌گستراند. این دیدگاه‌ها ریشه قرآنی دارد و به فهم و برداشت مفسر بر می‌گردد که بر اساس مبانی کلامی که دارد چگونه تفسیر آیات را انجام دهد. بنابراین دیدگاه علامه طباطبائی با این عربی در این موضوع متفاوت است و این تفاوت در نوع تفسیری که ارائه می‌دهند تأثیرگذار است.

رابطه دو یا چند موجود در جهان هستی از دو حال خارج نیست؛ یا برخی از آن‌ها علت هستی‌بخش برخی دیگرند و یا برخی از آن‌ها علت هستی‌بخش برخی دیگر نیستند. در فرض اول رابطه بین علل طبیعی با آیات توحیدی آن‌ها را «طولی» و در فرض دوم رابطه آن‌ها را «عرضی» می‌نامند. این دو نظریه متفاوت از سوی علامه طباطبائی و ابن عربی پیرامون موضوع مورد بحث اتخاذ شده است. سید علی قاضی طباطبائی پیرامون شخصیت ابن عربی می‌گوید: بعد از مقام عصمت و امامت در میان رعیت احدی در معارف عرفانی و حقایق نفسانی در حد محیی‌الدین عربی نیست و کسی به او نمی‌رسد (هاشمیان، بی‌تا: ۳۲) و نیز می‌فرمود که: ملاصدرا هرچه دارد از محیی‌الدین دارد و در کنار سفره او نشسته است (ر.ک؛ طیار مراغی، ۱۳۷: ۴۱). شهید مطهری در شرح منظومه به نقل از علامه طباطبائی در مورد ابن عربی می‌گوید: «در اسلام هیچ‌کس نتوانسته است یک سطر مانند محیی‌الدین بیاورد» (مطهری، ۱۳۹۳: ۲۳۹). آیت‌الله حسن‌زاده آملی می‌گوید: «فصوص و فتوحات را باید از کرامات خاص به او دانست ذلك فضل الله يؤتیه من یشاء» (بدیعی، ۱۳۸۴) آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید: «محیی‌الدین در بین معاریف اهل عرفان بی‌همتا و در عمودین زمان خویش (گذشته تا کنون) بی‌نظیر می‌باشد... بسیاری از مبانی حکمت

متعالیه و امدار عرفانی است که ابن عربی پایه گذار نامدار آن می باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۷۸). بنابراین اگر به نقد و بررسی مبانی کلامی ربط علل طبیعی با آیات توحیدی از دیدگاه این دو دانشمند مسلمان می پردازیم صرفاً کار علمی است و نیت خدشه به شخصیت و جایگاه آنان را نداریم.

با توجه به آیاتی که اشاره شد و در قرآن کریم از این نمونه ها فراوان به چشم می خورد در ادامه به آیاتی که در آنها تأثیر علل طبیعی و مادی ذکر شده اشاره می کنیم، سپس توحید در دیدگاه ابن عربی و علامه طباطبائی را مورد بررسی قرار می دهیم و در خاتمه به تبیین جایگاه علل طبیعی در نظر ابن عربی و علامه طباطبائی می پردازیم که این دو اندیشمند بزرگ اسلامی بر اساس کدام مبانی به چنین نظریاتی دست یافته اند.

۲. پیشینه پژوهش

در موضوع تبیین علل طبیعی با آیات قرآن کریم تاکنون آثاری به رشته تحریر در آمده است. برخی از این آثار عبارت اند از: طبیعی بودن انواع و قوانین طبیعت نوشته کیوان الستی و امیرحسین کرباسی زاده؛ رابطه خدا با نظام هستی از دیدگاه حکیم سهروردی معرفی و نقد نوشته علی محمد ساجدی؛ اراده خدا از نگاه خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا و علامه طباطبائی نوشته آرمین منصوری و علی اله بداشتی؛ اراده خدا نسبت به افعال انسان از منظر فخر رازی و طبرسی نوشته حسن نقی زاده و اکرم ده پهلوان؛ صدرالمتألهین شیرازی و نحوه فاعلیت حق تعالی در نظام آفرینش: رابطه خدا با جهان از نظر صدرای شیرازی نوشته علی محمد ساجدی؛ اراده الهی از دیدگاه علامه طباطبائی و امام خمینی نوشته حدیثه عسگری؛ اراده خدا جل جلاله از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و محدثان نوشته علی الله بداشتی؛ نقش و تأثیر علل و عوامل فرامادی در بلاای طبیعی نوشته قاسم ترخان؛ فاعلیت خداوند در معجزات نوشته علی ربانی گلپایگانی. آثار دیگری هم نزدیک به این موضوعات کار شده است، اما اولاً موضوع از نظر افعال انسان با اراده الهی بیشتر کار شده است و ثانیاً پدیده ها و عوامل طبیعی هم اگر کار شده از نظرات مفسران دیگر بهره گرفته اند و در زمینه مبانی کلامی ربط علل طبیعی با آیات توحیدی با محوریت

مبانی کلامی ربط علل طبیعی با آیات توحیدی از دیدگاه...؛ شعبانپور و دارابی | ۶۷

عَلَمَه طباطبائی و ابن عربی، تاکنون پژوهش مستقلی انجام نپذیرفته و نوآوری پژوهش حاضر از این جهت است.

۳. روش پژوهش

نگارندگان این مقاله با شیوه کتابخانه-اسنادی آثار نگاشته شده عَلَمَه طباطبائی و ابن عربی را بررسی کرده‌اند و به صورت روش کار تطبیقی جزئی با توجه به مبانی کلامی ربط علل طبیعی با آیات توحیدی به جمع‌بندی مطالب پرداخته‌اند. در این میان مراجعه به مستندات خارج از کتاب و موضوع اصلی پژوهش به منظور استفاده از آن‌ها در بحث‌ها انجام شده است. در نهایت با تطبیق یافته‌ها در کنار هم به نتایج دست‌یافته‌اند که در قسمت نتیجه‌گیری به صورت مبسوط بیان شده است.

۴. یافته‌ها

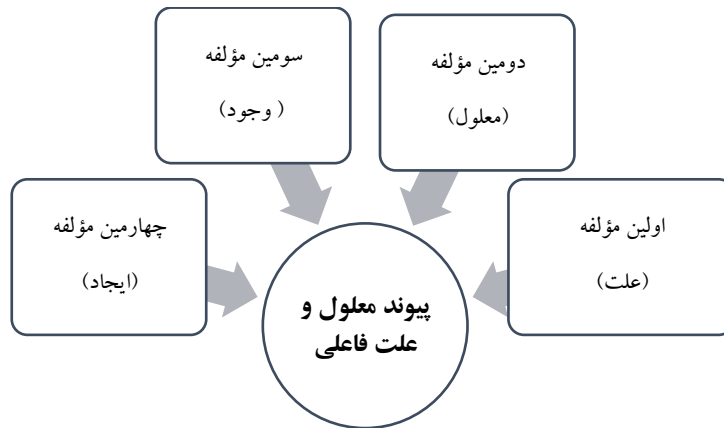
علتی که معلول از آن پدید می‌آید، علت فاعلی است که خود دو اصطلاح دارد: یکی علت فاعلی طبیعی و دیگری علت فاعلی الهی که منظور از آن موجودی است که موجود را پدید می‌آورد و به آن از عدم، هستی می‌بخشد. در رابطه علت هستی‌بخش و معلول گفته شده که تنها دو واقعیت در کار است: علت؛ که واقعیتهای مستقل است و مُفِیضِ وجود معلول و ایجادکننده آن است. معلول؛ که هیچ استقلال ندارد و کار و فعلِ فاعل است و از این رو هویتی جز جعل و تعلق ندارد؛ و وجود آن همان ایجاد و کارِ علت است (ر.ک؛ سبحانی و محمدرضایی، ۱۳۸۷: ۶۸) یکی از پرسش‌های اساسی در باب علیت، چگونگی پیوند معلول و علت فاعلی است؛ به عبارت دیگر، اینکه گفته می‌شود علت به معلول وجود می‌دهد، به چه معناست؟ آیا علت وجود را از جایی برداشته و به معلول ارائه می‌کند. در زمینه رابطه بین علت و معلول چند موضوع باید مورد بررسی قرار گیرد تا مطلب روشن‌تر شود. در این زمینه چهار مؤلفه وجود دارد (ر.ک؛ طباطبائی و مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۱۳): اولین مؤلفه (علت): وجوددهنده یا علت هستی‌بخش که وجودی مستقل و ناوابسته به دیگر مؤلفه‌ها است؛ بنابراین، وجود آن نه تنها هیچ مشکلی ندارد، بلکه امری ضروری و

لازم است و بدون آن هیچ حادثه‌ای رخ نخواهد داد.

دومین مؤلفه (معلول): معلول هرگز نمی‌تواند وجودی جدا از شیء باشد (وجود، واقعیت)؛ زیرا اگر معلول گسسته از وجودی که از علت دریافت می‌دارد، دارای وجود و واقعیت باشد، خُلف فرض و تناقض لازم می‌آید؛ زیرا فرض این است که معلول وجود خود را از علت دریافت می‌کند، درحالی‌که اگر معلول واقعیتی غیر از آنچه از علت دریافت می‌کند دارا باشد، پس بدون دریافت وجود از علت، موجود است و این دقیقاً به معنای آن است که معلول آن نیست و چنین چیزی تناقض و محال است.

سومین مؤلفه (شیء داده‌شده؛ وجود، واقعیت معلول): هرگز نمی‌تواند مستقل از عنصر چهارم (وجود دادن؛ ایجاد) باشد؛ زیرا اگر واقعیت داده‌شده هویتی جدا از عمل دادن (ایجاد) داشته باشد، لازمه‌اش آن است که علت با آن واقعیت مستقل، اضافه و ارتباط برقرار کند و آن را بردارد و به معلول بدهد. چنین فرضی مستلزم این است که برای گیرنده (معلول) نیز واقعیتی مستقل فرض کنیم که محال است؛ بنابراین با کنار هم نهادن این مقدمات به خوبی روشن می‌شود که واقعیت معلول چیزی جز ایجاد نیست و در رابطه علت و معلول، گیرنده و شیء داده‌شده و عمل دادن، یکی بیش نیست که بر اساس اختلاف زاویه نگرش و اعتبارات ذهنی، با تعابیر گوناگون از آن یاد می‌شود.

چهارمین مؤلفه (ایجاد)؛ نیز هیچ استقلالی ندارد، زیرا ایجاد، فعل و کار فاعل است و هر فعلی قائم به فاعل، بلکه عین ربط و تعلق به آن است و بدون آن هیچ حقیقتی ندارد؛ بنابراین تا اینجا آنچه هست علت است و فعل او و دیگر هیچ.



شکل ۱. رابطه بین علت و معلول

عمل گرفتن نیز به لحاظ آن که فعل است هیچ گونه استقلال وجودی ندارد و قوام آن به وجود و کنش فاعل است. از طرف دیگر، چنان که گذشت، وجود گیرنده (معلول) نیز هیچ گونه استقلال وجود نداشت؛ بنابراین، وجود گرفتن به معنای صدور نوعی فعل از معلول نیز بی معناست، زیرا لازمه آن وجود معلول در مرحله پیش از اخذ وجود است؛ بنابراین، وجود گرفتن معلول معنایی جز تحقق عینی آن که همان افاضه و ایجاد علت است، نیست. بر اساس این مطالب آیات قرآن گواهی می دهند که موجود طبیعی هم تأثیرپذیر است و هم تأثیرگذار، مهم این است که آیات مربوط به تأثیرگذاری موجود مادی و طبیعی را منعکس کنیم، این مطلب در آیات یادشده در زیر به روشنی وارد شده است.

۴-۱. تأثیر علل طبیعی و مادی در آیات قرآن

در دیدگاه ابن عربی معلول، صورت علت و ظاهر آن است و برای علت، شأن حقیقی و باطنی قائل می باشد و این دیدگاه برخلاف نظر صدرالمتهلین است که در تحلیل معلول، آن را عین الربط به علت قلمداد می کند و وجود حقیقی را از آن سلب می کند و کمالات معلول را به علت منتسب می داند و بر خالی بودن معلول از جمیع صور و استعداد محض بودن آن تأکید می کند، اما صراحت در نفی انتساب وجود مستقل به آن ندارد (ر.ک؛ ابن

عربی، ۱۳۸۰: ۹۱).

از نظر علامه طباطبائی علت داخلی در واقع علت است و عوامل طبیعی خود قسمتی از تحقق هستند که با معلول متحد می‌شوند و در ضمن وجود آن باقی و قرار دارند و از این رو به آن «علت قوام» نیز لقب داده‌اند. در مقابل، علت خارجی، علتی است که وجود آن بیرون از وجود معلول است که ناظر به دو قسم فاعل و غایت است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۹: ۳۶) اما از سویی دیگر، ابن عربی در فتوحات مکیه، با این تلقی که انتساب علیت به ذات باری، مستلزم توقف او بر معلولاتش می‌شود، علیت الهی را انکار می‌کند و صرفاً امکان پذیرش اضافات را برای ذات الوهی امکان‌پذیر می‌داند؛ «مَنْ وَجَبَ لَهُ الْكَمَالُ الذَّاتِي وَالْعَنِي الذَّاتِي، لَا يَكُونُ عَلَّةً لشيءٍ. لانه كونه عَلَّةً، توقفه على المعلولِ والذات منزّهة عن التوقف على شيء: فكونها عَلَّةً محال. لكن الالهة تقبل الاضافات» (ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۱: ۴۲).

آیت الله جوادی آملی در جمع بین این دو نظر آورده‌اند: «با وجود آنکه عرفاً منکر اصل علیت به معنای فلسفی آن هستند ولی برای انس پیروان عقل با معارف شهودی، در عرفان نظری از مبادی برهانی و اصطلاح حکما فاصله نمی‌گیرند. از این رو، در تبیین فیض و مصونیت آن از کثرت، از قاعده الواحد با تعبیر رایج آن که صدور است، استفاده می‌کنند. البته برای حفظ محور اصلی عرفان، عنوان ظهور را از نظر دور نمی‌دارند» (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۴۵۰).

برای روشن شدن موضوع و بررسی مصداقی این دیدگاه‌ها آیاتی از قرآن را آورده‌ایم تا مطلب روشن و واضح شود و اینکه این مبانی کلامی و پیش‌فرض‌های اندیشه‌ای چه میزان بر تفسیر آیات تأثیر گذاشته‌است.

الف: «...وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ

بَهِيجٍ» (حج، ۵)؛ و زمین را خشکیده می‌بینی ولی چون آب بر آن فرود آوریم به جنبش درمی‌آید و نمو می‌کند و از هر نوع رستنی‌های نیکو می‌رویانند. در این آیه رابطه آب با حرکت و رویش گیاه و تأثیرگذاری آب در پرورش گیاهان، به روشنی وارد شده‌است. در ذیل این آیه علامه طباطبائی می‌فرماید: «زمین در رویاندن گیاهان و رشد دادن آنها، اثری

دارد نظیر اثر رحم در رویاندن فرزند که آن را از خاک گرفته به صورت نطفه، و سپس علقه، آن گاه مضغه، آن گاه انسانی زنده در می‌آورد» (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۴: ۴۸۷). همچنین در آیه (لقمان: ۱۰)؛ می‌فرماید: و از آسمان آبی فرو فرستادیم و از هر نوع گیاه نیکو در آن رویانیدیم. در این آیه به تأثیر آب در رویش گیاهان تصریح شده است.

ب: قرآن آنجا که می‌خواهد ارزش انفاق را بیان کند آن را به رویش سنبله‌ها از دانه گیاهان تشبیه نموده و چنین می‌فرماید: «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبَلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۶۱)؛ اموال کسانی که در راه خدا انفاق می‌کنند مانند دانه‌ای است که هفت سنبل را می‌رویاند و در هر یک از این سنبل‌ها، هفت دانه وجود دارد و خداوند برای هر کس که بخواهد افزایش می‌دهد و خدا دارای قدرت گسترده و دانا است. در این آیه، رویش دانه‌ها را به «حبه» نسبت داده و می‌گوید: «أَنْبَتَتْ» یعنی «حبه» توان تبدیل به چنین سنبل‌ها را دارد (رویاندن گیاه) همچنین فرموده خداوند: «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ» (یونس: ۲۴) که در آیه شریفه زندگی دنیا به گیاهانی که به وسیله باران می‌رویند مثل زده شده است. (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۹۲). اما از نظر ابن عربی «لا تسند الفعل إلى إرادتك بل إلى إرادة الله، فتكون فاعلا به و مشيئة» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۴۰۳) و هر آنچه هست همه اراده خداوند است و نه تنها اراده بلکه فعل را هم به خداوند انتساب می‌دهد.

ج: روشن‌ترین آیه‌ای که به اثرپذیری و تأثیرگذاری میان پدیده‌های طبیعی تصریح می‌کند آیه یادشده در زیر می‌باشد: «اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتَنِيثُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ» (روم: ۴۸)؛ خدا همان کسی است که بادهای را می‌فرستد و ابری برمی‌انگیزد و آن را در آسمان - هرگونه بخواهد - می‌گستراند و انبوهش می‌گرداند، پس می‌بینی باران از لابلای آن بیرون می‌آید؛ و چون آن را به هر کس از بندگانش که بخواهد، رسانید، به ناگاه آنان شادمانی می‌کنند. این آیه آشکارا به اصل سببیت در پدیده‌های طبیعی گواهی می‌دهد زیرا آمدن باران را به عواملی مختلف همچون: ۱. وزش باد، ۲. حرکت ابرها، ۳. به

هم پیوستگی آنها، نسبت می‌دهد. بنابراین هر یک به‌نوبه خود در آمدن باران که یک پدیده طبیعی است مؤثر می‌باشد. علامه طباطبائی در ذیل آیه می‌فرماید: «مراد از رحمت خدا بارانی است که از ابرها فرو می‌ریزد، ابرهایی که به وسیله بادها گسترش یافته، و آثار آن عبارت است از هر چیزی که بر آمدن باران مترتب شود، چون گیاه و درخت و میوه، که در عین اینکه آثار بارانند آثار حیات یافتن زمین بعد از مردنش نیز هستند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۳۰۴) این آیات به تأثیرگذاری اموری طبیعی گواهی داده آیات دیگری نیز به تأثیرگذاری انسان در فعل خود شهادت می‌دهند به گواه اینکه در قسمتی از آیات، عمل را به خود انسان نسبت می‌دهد اما چون در این پژوهش به مبانی کلامی ربط علل طبیعی با آیات توحیدی می‌پردازیم از آنها صرف‌نظر می‌کنیم. اما در دیدگاه ابن عربی کار به جایی می‌رسد که اگر کسی این امورات را از غیر اراده الهی بداند در حقیقت مشرک است؛ «و لو علموا أن کل شیء لا یقع إلا بإرادة الله لما بقوا مشرکین...». (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۱۳).

در قرآن کریم در برخی موارد مطالبی می‌خوانیم که در آن چنین گفته‌است: «وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّیَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» (فرقان: ۴۸) و اوست که بادها را پیشاپیش [باران] رحمتش به عنوان مژده دهنده باران فرستاد، و از آسمان آبی پاک و پاک کننده نازل کردیم. همچنین «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى» (انعام: ۹۵). بی تردید خدا شکافنده دانه و هسته است و بسیاری از آیات دیگر که به نوعی در مقابل آیات قبلی است و نقش فاعلی را برای خداوند قائل است.

در جهان آفرینش انسان و دیگر موجودات طبیعی که بخشی از هستی را تشکیل می‌دهند هر کدام مبدأ یک سلسله آثار و خواص ویژه می‌باشند و نسبت این موجودات به این آثار، از قبیل نسبت فاعل به فعل و علت به معلول است ولی همه این مؤثرها و اثرها، فاعل‌ها و فعل‌ها با اعتراف به وجود رابطه و علیت و معلولیت میان آنها، قائم به وجود خدا بوده و رشته علیت به آنجا منتهی می‌گردد؛ بنابراین فعل هر موجودی اعم از طبیعی و غیرطبیعی را می‌توان هم به خدا نسبت داد و هم به فاعل طبیعی، مثلاً رویش گیاهان هم کار

اشعه خورشید و آب زلال است که به پای درخت ریخته می‌شود و هم فعل خدا، اما فعل فاعل طبیعی است برای اینکه اسباب طبیعی تأثیر مستقیم روی «رویش» گیاه دارند، اما فعل خداست برای اینکه نظام علت و معلول به خدا منتهی می‌گردد و جهان با آنچه که درون او هست از فاعل و فعل همه قائم به او بوده است؛ بنابراین نباید توحید در خالقیت را مزاحم در تأثیرگذاری موجود بدانیم از این بیان نتیجه می‌گیریم که حصر خالقیت در خدا مایه جبر نیست، زیرا اگر مفاد آن اعتقاد به یک فاعل و انکار دیگر فاعل‌های تبعی بود در این صورت چنین توهمی جا داشت ولی هرگاه جهان هستی بر اساس علل و معالیل و اسباب و مسببات استوار شده که سرانجام به واجب‌الوجود منتهی می‌گردد یک چنین تفسیر ملازم با جبر نیست بلکه تابع کیفیت تأثیرگذاری فاعل می‌باشد، هرگاه تأثیرگذار فاقد علم، شعور، اراده و اختیار باشد قهراً فعل او توأم با جبر خواهد بود و اما اگر فاعل دارای علم و شعور و اختیار اراده باشد در این صورت فاعلیت او در عین قیام به خدا، از روی اراده و اختیار خواهد بود.

آیاتی که می‌گوید: «هَلْ مِنْ خَالِقِ غَيْرِ اللَّهِ» (فاطر: ۳) ناظر به خالق اصیل مستقل و قائم‌به‌ذات است و یک چنین خالقیت منحصر به اوست درحالی که خالقیت و فاعلیت دیگر موجودات قائم به نفس نبود و قائم به خدا می‌باشند و به صورت ظلّی و تبعی، تأثیر می‌گذارند؛ و از این بیان، مفاد توحید افعالی نیز روشن گردیده و مفهوم آن این است که مؤثر اصل و هستی‌بخش حقیقی و علت قائم به نفس یکی بیش نیست و تأثیرگذاری دیگر اسباب و علل در پرتو قدرت و اراده و خواست او صورت می‌پذیرد و به یک معنی مؤثری جز خدا نیست، اگر مقصود، مؤثر مستقل و قائم به نفس باشد و به معنی دیگر، مؤثر جز او هست اما مقصود مؤثر به نحو تبعی و ظلّی و قائم به او باشد.

۲-۴. توحید در دیدگاه ابن عربی و علامه طباطبائی

نظریات ابن عربی درباره توحید، به شکل‌های گوناگون و در همبستگی با مسائل گوناگون در نوشته‌هایش پراکنده است. هر یک از نظریات، در پیوند با مسائل ویژه آن، دارای جنبه‌هایی است که پرداختن به آن‌ها و تحلیل هر یک از آن‌ها بررسی خاصی را طلب

می‌کند. در این میان، مسئله ربط علل طبیعی با آیات توحیدی نزد ابن عربی هنگامی پیچیده و دشوار می‌شود که آن را در پیوند با بینش بنیادی «وحدت وجودی» او ملاحظه کنیم، زیرا، ابن عربی در نوشته‌هایش از جنبه‌های گوناگونی به مسئله توحید می‌پردازد.

ابن عربی نخست به تعریف توحید و سپس تحلیل آن می‌پردازد و می‌گوید: توحید کوششی است برای حصول آگاهی در نفس انسان جويا به این که خدایی که وی را به وجود آورده، «یکی» است و در الوهیت خود شریک ندارد. «وحدت» (یکی بودن) صفت حق است و نام مشتق از آن «احد و واحد» (یکتا و یکی) است، اما «وحدانیت» قیام وحدت به واحد است، بدان سان که نمی‌توان آن را جز به قیام واحد تعقل کرد و اگر هم نسبتی باشد، همانا نسبت تنزیه است (ر.ک؛ ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۴۴۴).

اما علامه طباطبائی خداوند را واحد می‌داند اما مراد وی از وحدت، وحدت عددی، جنسی و نوعی نیست، بلکه وحدت حقه حقیقی است که این وحدت با کثرت ممکنات قابل جمع است. در قرآن وحدت عددیه نفی می‌شود چراکه لازمه وحدت عددیه، محدودیت و مقدوریت است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۷۵؛ طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۱: ۱۵۱) برخی از شواهد قرآنی بر این مسئله عبارت‌اند از: «هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (رعد، ۱۶) «قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (ص: ۶۵) طبق معنای واحد و قهار و اینکه این دو، در آیات قرآن در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، روشن می‌شود که خدای متعال از انحاء و اقسام وحدت منزّه است، پس وحدت خداوند عددی نیست. خداوند می‌فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲)؛ اگر در آسمان و زمین معبودانی جز خدا بود بی‌تردید آن دو تباه می‌شد. این معنای توحید است، مانند تجرید و تفرید که در تلاش برای نشان دادن انفراد است و اگر هم به موصوف نسبت داده شود، «موصوفُ به» فرد یا منفرد، نامیده می‌شود. «توحید» نسبت فعلی است از «موحد» که یکی بودن خدا، در نفس عالم به آن حاصل می‌شود. در این گفته، صلاح که همانا بقاء جهان و وجود آن است، یافت می‌شود و دلالت بر این دارد که اگر ایجادکننده جهان یکی نمی‌بود، وجود جهان درست نمی‌آمد. این دلیل خود خداست در جهان بر یکتایی او و با دلیل عقلی نیز مطابق است. اگر

مبانی کلامی ربط علل طبیعی با آیات توحیدی از دیدگاه ...؛ شعبانپور و دارابی | ۷۵

دلیل قوی‌تری، جز این یافت می‌شد، خدا خود آن دلیل را برای ما می‌آورد، درحالی‌که چنین نکرده است.

درحالی‌که ابن عربی می‌گوید که سخن درباره توحید خدا، از لحاظ اله بودن او، فرع بر اثبات وجود اوست، اما اثبات وجودش به ضرورت عقل، بر پایه وجود ترجیح «ممکن» به یکی از دو حکم، ادراک می‌شود (ر.ک؛ ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۵۱۲). منظور ابن عربی این است که باید کسی باشد که وجود عینی ممکن را بر امکان محض آن ترجیح دهد و آن را از حالت امکان محض بیرون آورد و به اصطلاح خود ابن عربی، جامه وجود معین بر آن بپوشاند.

عَلَّامَه طباطبائی در مورد توحید افعالی با دو روش عقلی و نقلی به اثبات آن می‌پردازد. استدلال عَلَّامَه بر این است که «ماهیت ذاتاً به وجود و عدم نسبت تساوی دارد برای وجود یافتن نیازمند مرجحی خارج از ذات است. رابطه علت امری اصیل و عینی است اما ماهیت امری اعتباری است، بنابراین ذات وجود معلول عین نیاز به علت است که همین دلیل غیرمستقل و قایم به علت است، بنابراین جهان معلول است و علت باید واجب‌الوجود باشد، چون سلسله علت و معلول‌های عالم به واجب می‌رسد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۲: ۲۰۱) درواقع همه هستی معلول واجب است، پس مؤثر حقیقی فقط واجب است.

۳-۴. جایگاه علل طبیعی در نظر ابن عربی و عَلَّامَه طباطبائی

بر اساس اصل سنخیت هرگونه تأثیر و فعل و انفعالی در عالم مادی می‌بایست با علت و سببیت مادی انجام گیرد و مجرد محض نمی‌تواند در عالم ماده علت مباشر واقع شود. اندیشمندان فراوانی به این نکته توجه کرده و آن را مورد تأکید قرار داده‌اند (ر.ک؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۳۴؛ خمینی، ۱۳۸۷: ۳۴؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۴۱۰-۳۹۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۱۲۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۳: ۷۶) برای نمونه صدرالمآلهین با رد استناد مستقیم افعال طبیعی و جزئی به خداوند که مختار اشاعره است، در تحلیل آن به عدم سنخیت مجرد با ماده اشاره می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۱۹) و فاعل مباشر افعال

طبیعی را قوای جسمانی ذکر می‌کند.

علامه طباطبائی نیز بر این عقیده است و می‌گوید: معقول نیست معلولی طبیعی علت طبیعی نداشته باشد؛ لذا اگر از طریق معجزه درخت خشکی سبز و بارور شد، از آن جهت که موجودی است طبیعی، باید علتی طبیعی داشته باشد، چه ما آن علت را بشناسیم و چه نشناسیم. وی با استفاده از سوره طلاق آیه ۲ و ۳ «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» می‌فرماید: امور خارق‌العاده چه در ناحیه شرور، مانند سحر و کهنات و چه در ناحیه خیرات، مانند استجاب دعا و امثال آن و چه معجزات، مستند به اسباب طبیعی عادی نیستند، بلکه مستند به اسباب طبیعی غیرعادی‌اند؛ یعنی اسبابی که برای عموم قابل لمس نیست و آن اسباب طبیعی غیرعادی نیز مقارن با سبب حقیقی و باطنی و در آخر مستند به اذن و اراده خدا هستند و تفاوتی که میان سحر و کهنات از یک طرف و استجاب دعا و کرامات اولیا و معجزات انبیا از طرفی دیگر هست، این است که در اولی اسباب مغلوب می‌شوند ولی در دو قسم اخیر نمی‌شوند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۷۶).

اما ابن عربی خدا را «علت» چیزی نمی‌شمارد و می‌گوید جز خدا، فاعلی در هستی نیست و فعل تنها از آن خداست. وی فعل حق را با مشارکت سبب‌ها، نفی می‌کند. هم‌چنین، صدور موجودات را از خدا، آن‌گونه که نزد فیلسوفان نوافلاطونی^۱ و پیروان مسلمان ایشان، یافت می‌شود، نفی کرده‌است. شعرانی از وی نقل می‌کند که درباره خدا نمی‌توان گفت که جهان صادر از اوست، مگر به حکم مجاز نه حقیقت. این از آن روست که لفظ «صدور» در شرع نیامده است (ر.ک؛ ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۱: ۳۹). درباره خدا باید گفت که او با سبق علمش به آن‌ها چیزها را به وجود آورده است، پس از آن که در

۱. فلسفه نوافلاطونی (Neoplatonism)، آخرین مکتب فلسفه یونان بود. فلوطین، فیلسوف یونانی، شکل قطعی فلسفه افلاطونی نوین را در قرن سوم میلادی به آن بخشید. فلسفه نوافلاطونی اساساً دیدگاه‌های متافیزیکی و شناختی است. نوعی از وحدت و چندخدایی. در این فلسفه جهان مادی تنها تقلیدی از جهان معنوی یا واحد است (میرزایی، ۱۳۹۵).

اعیانشان دارای وجود نبوده‌اند؛ بنابراین جای شگفتی نیست که ابن عربی نظریه مشهور «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد: از یکی جز یکی صادر نمی‌شود» (همان، ج ۲: ۴۵۸) را نیز باطل می‌داند و در یک جا به اختصار آن را نفی می‌کند و می‌گوید: اگر از شیء دارای عین یگانه، آثار گوناگونی پدیدار شود این از حیث پذیرندگان است، نه از حیث عین او. از این جاست که اگر این مسئله به درستی دریافته شود، گفته فیلسوف باطل می‌شود که از یکی جز یکی صادر نمی‌شود.

با توجه به گفته‌های ابن عربی می‌توان بیان کرد که علامه طباطبائی در مورد علل طبیعی چنین نظری ندارد و توجیه فلسفی آن این است که جهان یک واحد زنده و باشعور است و نسبت به اعمال و افعال بشر عکس‌العمل دارد و به بیان علامه طباطبائی نظام عام جاری در هستی، نظام واحد مرتبط الأطراف و متوافق الأجزاء است و به سبب این نظام واحد، نظام‌های خاص جزئی حاکم در تک تک انواع به آن نظام عام واحد مرتبط می‌شوند و این کاشف از نوعی وحدت بین اجزای جهان است. در نتیجه استقامت و فساد حال هر یک از اجزا تأثیری در استقامت و فساد حال باقی اجزا دارد و مقتضای طبیعت کل، اقتضای چیزی است که موافق آن طبیعت کل بوده و حال طبیعت کل به سبب آن مستقیم شود و مقاومت در برابر چیزی است که برخلاف آن طبیعت کل است؛ چنانکه بدن تحت نظامی زندگی می‌کند که طبیعتش آن را اقتضا کرده و نفسش آن را انتظام می‌دهد و هرگاه اختلالی در بعضی اعضای فعال بدن پدید آید، به سبب آن اختلال، نظم‌های سایر اعضا نیز مختل می‌شود و طبیعت بدن در برابر آن مقاومت کرده، به علاج آن می‌پردازد تا حال وی بهبود و نظام طبیعت بدن استقامت یابد، و گرنه او را هلاک می‌کند یا طبیعت بدن هلاک می‌شود (ر.ک؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، تعلیقه علامه طباطبائی، ج ۱: ۴۱۰).

سنت اجتماعی جاری در نوع انسانی، هر چند قوانین عملی اعتباری غیر حقیقی است، بالأخره به حقیقت منتهی می‌شود؛ پس طبیعت انسانی به واسطه فطرت الهی خود برای این نوع، غایت و سعادت را اقتضا کرده و او را به سوی سنن و احکامی که بین او و سعادتش

واسطه می‌شود، هدایت می‌کند و با عمل به این سنن و احکام، حالش اصلاح می‌شود و این دین حق است؛ پس دین حق از جهت ارتباط طبیعت انسان و فطرتش با سایر اجزای هستی ارتباط دارد. در نتیجه فساد سنت دینی در بین مردم که به سبب ظلم و معصیت به وجود می‌آید، در سایر اجزای هستی و جهان اثر می‌گذارد و قهراً طبیعت کل و علل حاکم در سایر اجزا، برای علاج آن فساد، در برابر آن فساد مقاومت می‌کند تا اصلاح شود، و گرنه با دمار و هلاک یا نکال بر حسب اقتضا و استعداد که وجود دارد، آن فساد را مورد تعقیب قرار داده و نابود می‌کند (همان، ۴۱۱).

در مبانی کلام اشاعره، اشعریان ایجاد را از سوی خدا، از جهت قادر بودنش و اختصاص را از جهت مرید بودنش و احکام را از جهت عالم بودنش، قرار می‌دهند، اما مرید بودن چیزی غیر از قادر بودن آن است (ر.ک؛ ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۱: ۴۲) بنا بر گفته ایشان، خدا از هر وجهی واحد است، اما باید گفت که در تعلق عام درست نیست و چگونه می‌تواند درست باشد، در حالی که ایشان صفات زائد بر ذات را که قائم به اوست، اثبات می‌کنند؟ هم‌چنین اند قائلان به نسب و اضافات. بدین سان هیچ فرقه‌ای نمی‌تواند به وحدت از همه وجوه دست یابد و آنان میان قول به عدم وحدت و اعتقاد به آن، ملزم‌اند. اثبات وحدانیت تنها در الوهیت است، یعنی «لا اله الا هو» و این درست است. از سوی دیگر نزد ابن عربی این استدلال را می‌یابیم که وحدت در ایجاد، وجود و موجود، جز در «لا اله الا هو» تعقل و بیان نمی‌شود. این احدیت مرتبه است که همان احدیت کثرت است. (همان).

در پاسخ باید گفت که هرگاه احدیت اطلاق شود، عقلاً و نقلاً جز در برابر احدیت مجموع، یعنی مجموع نسبت‌ها و صفات اطلاق نمی‌شود. هر نسبت و صفتی دارای احدیتی است که در واقع امر، به وسیله آن از غیر آن ممتاز می‌گردد. سپس ابن عربی می‌افزاید که در جهان نادان‌تر از آن کس نیست که می‌گوید: از یکی جز یکی صادر نمی‌شود، با اعتقاد وی به علیت و معقولیت علت بودن چیزی برای چیزی، خلاف معقولیت شیئیت آن است. نسبت‌ها نیز در شمار وجوه جمع است (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۴۵۸) باید گفت که عبارات او در این باره به ظاهر خالی از اضطراب نیست؛ بدین معنا که گاه عباراتی دارد که حکایت از

قبول این قاعده می‌کند و گاه تعابیری می‌آورد که به بطلان آن تصریح دارد. در یک جای بیان می‌کند: «حق تعالی واحد است و از واحد جز واحد صادر نمی‌شود (ان الحق تعالی واحد فلا یصدر عنه الا واحد). پس، «باء» نخستین چیزی است که از حق تعالی صادر شده- است» (ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۹۴) اما در عین حال، ابن عربی در یکی از آثار خود بحثی را مطرح می‌کند درباره اینکه اولین موجودی که خدا آن را اختراع کرده، جوهری بسیط، روحانی و فرد است و بی‌درنگ این نکته را می‌افزاید که اینکه اولین صادر بسیط و فرد است، به سبب اراده و اختیار خداست؛ و اگر مشیت خدا تعلق می‌گرفت، موجودات متعددی را به یک‌باره و خلق می‌کرد (ر.ک؛ ابن عربی، ۲۰۰۲، ج ۲: ۳۱۱)؛ و این دقیقاً برخلاف ادعای قبلی وی است که می‌گوید: «لا یصدر عن الواحد الا واحد»؛ و در ادامه می‌گوید: «اگر چنین بود، اراده خدا قاصر و قدرت او ناقص بود؛ زیرا وجود یافتن اشیای متعدد، به یک‌باره، لِنفسه امری ممکن و غیرممتنع است و هر چیز ممکن، متعلق قدرت قرار می‌گیرد». (همان) همچنین، در جای دیگر، با طرح تمثیل «نقطه و دایره» قاعده «الواحد» را مورد بحث قرار می‌دهد و آن را باطل می‌داند (۲۶).

این تمثیل به‌طور خلاصه این‌گونه بیان می‌شود: در یک دایره مرکز نقطه‌ای منفرد و واحد است اما از همان نقطه بی‌نهایت شعاع به‌سوی محیط دایره خارج می‌شود. گرچه نقطه مرکز واحد است و هیچ جنبه دیگری ندارد، اما در عین حال از همان نقطه بی‌نهایت شعاع خارج می‌شوند. مرکز دایره با تمام نقاط دایره در تقابل است، اما هیچ تعدد یا کثرتی در آن دیده نمی‌شود، چراکه قابل انقسام نیست. ابن عربی با استفاده از این تمثیل معتقد است خداوند متعال نیز در عین واحد بودن می‌تواند بی‌نهایت موجود را به‌طور آنی صادر کند و این با قدرت لایزال الهی منافاتی ندارد. او در نهایت چنین نتیجه‌گیری می‌کند که: بنابراین از عین واحدی که در ذات خود متکثر نیست، کثرت ظهور کرده است، پس قول آن کسی که می‌گوید: لا یصدر عن الواحد الا الواحد، باطل است (ر.ک؛ ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۱: ۳۹۳).

عَلَّامَهُ طِبَاطِبَائِي فِي هَذَا الْمَقَامِ قَالَ: «الْوَّاحِدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَّاحِدُ وَ ذَلِكَ أَنَّ مِنْ

الْوَاجِبُ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ الْعَلَّةِ وَ مَعْلُولِهَا سَنَخِيَّةٌ ذَاتِيَّةٌ لَيْسَتْ بَيْنَ الْوَاحِدِ مِنْهُمَا وَ غَيْرِ الْآخِرِ وَ إِلَّا جَازٍ كُونَ كُلِّ شَيْءٍ عِلَّةٌ لِكُلِّ شَيْءٍ وَ كُلِّ شَيْءٍ مَعْلُولًا لِكُلِّ شَيْءٍ...». خلاصه کلام علامه طباطبائی این که؛ از باری تعالی فقط یک معلول که با آن سنخیت دارد صادر می شود و اینکه با هیچ چیز دیگری سنخیت ندارد، نمی تواند صادر شود. این مخلوق، چیزی است که تمام کمالات باری تعالی را دارا است. البته تمام کمالاتی که یک معلول می تواند دارا باشد یعنی علم، بی نهایت، قدرت و حیات بی نهایت و تمام صفات کمالیه بی نهایت را دارد و فقط یک چیز را ندارد و آن اینکه خداوند، واجب الوجود است ولی این واجب الوجود نیست زیرا معلول بودن و واجب الوجود بودن به اجتماع نقیضین می انجامد یعنی هم معلول باشد و هم معلول نباشد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۵: ۸۸). یعنی اگر قرار بود که از علت واحده که عبارت از چیزی که در ذاتش فقط یک جهت وجود دارد نه جهات کثیره، معلول های کثیره ای صادر شود (بما هی کثیره) معلولات کثیره ای که جنبه وحدت و مشترکی ندارند بلکه به تمام معنا و ذاتاً کثیرند (متباینه غیر راجعه إلى جهة واحدة به وجه من الوجوه)، معلول هایی که با هم متباین اند (اگر متباین نبوند دیگر کثیر نبودند) و به هیچ وجهی از وجوه با هم وحدت ندارند (لزمه تقرر جهات کثیره فی ذاتها) این صدور لازم دارد که جهات کثیره ای در ذات علت ثابت باشد و حال آنکه فرض بر این است که علت واحد حقیقی است و یک جهت واحده بیشتر ندارد و این محال است زیرا بازگشت آن به این است که یک چیز هم جهت واحده داشته باشد و هم جهات کثیره و این اجتماع نقیضین است و محال.

عمده مباحثی که اندیشمندان مسلمان با استناد به این قاعده مطرح کرده اند، حول دو محور اصلی قرار دارد که عبارت اند از: ۱) تبیین چگونگی صدور کثرات عالم از خدای تعالی که واحد و بسیط است و در ذات او هیچ جهت کثرتی وجود ندارد. ۲) سیر صوادری از حق تعالی باید از عالی به دانی باشد و در نتیجه، فیض هستی از طریق وسایط - یعنی از بالاترین مراتب هستی به مراتب پایین تر - جریان یابد. «مفاد قاعده «الواحد» آن است که فیض وجود باید از عالی به دانی برسد» (آشتیانی، ۱۳۷۱: ۳۷۶).

اما علامه طباطبائی بر اساس صرافت و بساطت الهی، به اثبات وحدت حقه حقیقی خداوند می‌پردازد. ایشان بر این باورند که وجود حقیقی اصیل است و غیری برای او در خارج نیست، در نتیجه هر چه را به‌عنوان دوم برای آن در نظر بگیریم همان خواهد بود، زیرا اگر چیز دیگر باشد و یا به‌وسیله چیز دیگر از آن ممتاز شود باطل خواهد بود، زیرا ذات الهی از وجود (وجدان) و عدم (فقدان) مرکب می‌گردد و وجود محض و صرف نیست، درحالی که صرف فرض شده بود و این خلاف فرض است، یعنی فرض واحد بودن کثیر (دو چیز) تناقض است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۲: ۳۳۸).

بر طبق دیدگاه ابن عربی می‌بینیم که تجلی الهی در احدیت اصلاً درست نمی‌آید و چیزی هم جز احدیت یافت نمی‌شود و از واحدی که دارای جمعیت نیست، هیچ اثری را نمی‌توان تعقل کرد. حال چرا عقل‌ها آن‌چه را آشکارتر از خورشید است، نمی‌دانند و می‌گویند: از یکی جز یکی صادر نشده است و نیز می‌گویند که حق از همه وجوه، واحد است، درحالی که می‌دانند نسبت‌ها برخی از وجوه‌اند و در عقیده دیگری صفات نیز برخی از وجوه‌اند، پس واحد از جمیع وجوه کجاست؟ کسی از خدا به خدا آگاه‌تر نیست، در آن‌جا که وحدت را جز در احدیت مجموع فرض نمی‌کند که همان احدیت الوهیت است و می‌گوید: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ... لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...» (حشر: ۲۲-۲۴).

ابن عربی در التجلیات الالهیه (ر.ک؛ ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱: صص ۳۵۳-۳۵۴) به ۳ گونه توحید اشاره می‌کند: توحید علم است، آنگاه حال است و سپس بار دیگر علم است. علم نخست، توحید دلیل است که همانا توحید عامه، یعنی توحید علمای رسوم است؛ توحید حال، آن است که حق وصف تو باشد، پس او در تو هست و تو نیست: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى: چون تیر انداختی، تو نینداختی، بلکه خدا انداخت» (انفال: ۱۷) علم دوم، پس از حال، توحید مشاهده است (ر.ک؛ ابن عربی، ۱۲۹۳، ج ۲: ۴۴۴) که ابن عربی در تفسیر این آیه می‌گوید: «ما انت اذانت، لکن اللهانت».

بر اساس توضیحی از علامه طباطبائی معنای سخن الهیون در اینکه اعمال انسانی،

حوادثی را در همین دنیا به دنبال دارند، ابطال علل طبیعی و نشان دادن علل معنوی در عرض علل مادی به عنوان شریک العله و نقض قانون کلی علیت و معلولیت و قائل شدن به صدفه و جزاف نیست، بلکه مراد آن‌ها اثبات علتی است در طول علت دیگر و عاملی معنوی، فوق عوامل مادی. آن‌ها تأثیر را به هر نوع علل اسناد می‌دهند؛ منتها به ترتیب، نظیر اینکه کتابت را به قلم، به دست انسان و به خود انسان اسناد می‌دهند و هیچ تعارض و تنافی هم بین آن‌ها نیست و توارد علل کثیر بر معلول واحد هم نیست؛ زیرا علیت آن‌ها طولی و به ترتیب است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۱، ۱۵۰؛ طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۸۳).

در نظر علّامه طباطبائی، روایات فراوان از ائمه اطهار و معصومان (علیهم‌السلام) دلالت دارند بر اینکه اراده الهی از مقام فعل انتزاع می‌شود، ایشان برخی از این روایات را در رسائل توحیدیه آورده‌اند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۹: ۹۵) از جمله صفوان گوید: به حضرت ابوالحسن (علیه‌السلام) عرض کردم، اراده خدا و اراده مخلوق را برایم بیان کنید، فرمود: اراده مخلوق ضمیر و آهنگ درونی او است و آنچه پس از آن از او سر میزند و اما اراده خدای تعالی همان پدید آوردن اوست نه چیز دیگر، زیرا او نیاندیشد و آهنگ نکند و تفکر ننماید، این صفات در او نیست و صفات مخلوق است، پس اراده خدا همان فعل او است نه چیز دیگر، به هر چه خواهد موجود شود گوید «باش پس می‌باشد» (موجود شو بلا فاصله موجود شود) بدون لفظ و سخن به زبان و آهنگ و تفکر و اراده خدا چگونگی ندارد چنانچه ذات او چگونگی ندارد... و بسیاری از روایت دیگر که به جهت اطاله کلام از آوردن آن‌ها اجتناب می‌کنیم؛ اما در نهایت علّامه طباطبائی در این باره چنین اظهار می‌دارد: «احادیث با همه کثرتی که دارند مصر هستند بر اینکه اراده و کلام از اسمای افعال هستند و نیز مصر هستند بر اینکه از اسمای ذات نیستند. البته این روایات امکان برگرداندن اراده و کلام را بر صفات ذات نفی نمی‌کنند چنان که مرحوم ملاصدرا اهتمام زیاد ورزیده تا این دو را به صفات ذات برگرداند، ولی در این صورت اختصاص به این دو صفت ندارد، بلکه همه صفات الهی به گونه‌ای به صفات ذات برمی‌گردند (همان: ۹۶).

بحث و نتیجه‌گیری

دورنگه‌داشتن جامعه از اهل بیت (علیهم‌السلام) و رجوع نکردن به آنان باعث شد برخی که توان تحلیل مباحث را نداشتند، برخلاف مضامین صریح کتاب خدا، هرگونه تأثیری را از اسباب و وسایط نفی کنند و به وادی جبر بیافتند یا برخلاف توحید افعالی و ربوبی، علیت و تأثیر خداوند را در افعال انسان انکار کنند و به تفویض معتقد شوند. دانشمندان شیعی در تبیین ربط علل طبیعی با آیات توحیدی گفته‌اند: فعلی که از انسان و یا رخدادی که در طبیعت صادر می‌شود، هم فعل اوست و هم فعل خداوند؛ بدین معنا که انسان و یا طبیعت از نظر وجودی ممکن است و همان‌طور که در وجود خویش به خداوند وابسته است، در افعال نیز به او وابسته است؛ به دیگر عبارت، همان‌گونه که فاعلیت اختیاری انسان انکارپذیر نیست، تأثیر عالی و استقلال‌ی خداوند در افعال او که در مرتبه‌ای بالاتر از تأثیر انسان در کارهایش قرار دارد، انکارپذیر نیست. هرچند ابن عربی از آنجا که مبانی کلامی اشعری دارد، هیچ نقشی برای انسان و علل طبیعی قائل نیست؛ چون معتقد به جبر هستند اما علامه طباطبائی دیدگاه شیعه دارد و برای علل طبیعی نه تنها بی نقش در نظر نمی‌گرفت، بلکه نقش طولی در نظر می‌گیرد و نقش طولی جبر نیست و آنچه جبر است نقش عرضی است و آیات توحیدی را همان‌طور معنا می‌کند که علل طبیعی را به‌عنوان علل طولی می‌داند و دقیقاً مطابق با توحید می‌داند و مخالف با مسئله توحید نیست؛ بنابراین باد و باران و امثال این علل طبیعی اگر ما بگوییم این‌ها نقش کارگزاری در نظام عالم دارند این هیچ منافاتی با توحید ندارد.

ORCID

Mohammad
Shabanpour Shesh poli
Fardin Darabi

 <http://orcid.org/0000-0002-1283-2643>

 <http://orcid.org/0000-0001-8342-1588>

منابع

قرآن کریم.

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۱). *نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی*. قم: نشر بوستان کتاب.
- ابن عربی، محمد. (۱۲۹۳). *الفتوحات المکیه*. قاهره. الطباعه بولاق.
- _____ (۱۴۰۸). *التجلیات الالهیه*. همراه با تعلیقات ابن سودکین و «کشف الغایات». به کوشش عثمان یحیی. تهران: بی‌نا.
- _____ (۱۴۲۱). *تنبیهاً علی علو الحقیقه المحمديه العالیه*. قاهره: عالم الفکر.
- _____ (۲۰۰۲). *التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسائیه*. لیدن: مطبعه به ریل.
- _____ (۱۴۲۲). *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)*. ۲ جلد. چاپ ۱. لبنان: بیروت. دار احیاء التراث العربی
- _____ (۱۳۸۰). *رساله الصفات الالهیه*. در چهارده رساله عرفانی. تصحیح سعید رحیمیان. چاپ اول. شیراز: کوشامهر.
- بدیعی، محمد. (۱۳۸۴). *احیاگر عرفان: پژوهشی در زندگی و مذهب محیی‌الدین ابن عربی*. تهران: موسسه فرهنگی و انتشاراتی پازینه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). *آوای توحید*. شرح نامه امام خمینی به گورباچف. تهران: ناشر موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۴). *علی بن موسی الرضا و الفلسفه الالهیه*. قم: دارالاسراء للنشر.
- _____ (۱۳۷۶). *رحیق مختوم*. قم: نشر اسراء.
- خمینی، سید روح‌الله موسوی. (۱۳۸۷). *الطلب و الإراده*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ ۴.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۲). *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل*. قم. المرکز العالمی للدراسات الإسلامی. چاپ ۳.
- سبحانی، جعفر و محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۷). *اندیشه اسلامی*. تهران: دفتر نشر معارف.
- صدرالمتألهین (ملاصدرا). محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعه*. تعلیقه علامه سید محمدحسین طباطبائی. چاپ ۳. بیروت: دارالاحیاء لتراث العربی.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۸۱). *طریق عرفا (ترجمه و شرح رساله الولایه)*. ترجمه صادق

حسن زاده. قم: نشر بخشایش.

طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ ق). *الرسائل التوحیدیة*. لبنان. بیروت. مؤسسه النعمان.

_____ . (۱۴۲۲ ق). *نهایه الحکمه*. تعلیقه عباس علی زارعی سبزواری. چاپ ۱۶.

موسسه النشر الاسلامی.

_____ . (۱۳۹۵). *بدایه الحکمه*. تحقیق عباس علی زارعی سبزواری. قم. ناشر:

الجماعه المدرسین به قم المشرفه. موسسه النشر الاسلامی.

_____ . (۱۳۶۳). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم. دفتر انتشارات اسلامی.

_____ . (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. ترجمه محمدباقر موسوی. قم. جامعه

مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی. چاپ: ۵.

_____ . (۱۳۸۸). *شیهه در اسلام*. چاپ پنجم. قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز

چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

_____ . (۱۳۸۹). *نهایه الحکمه*. ترجمه و شرح علی شیروانی. قم. بوستان کتاب.

چاپ دهم.

طباطبائی، سید محمد حسین. مطهری. مرتضی. (۱۳۸۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران:

صدرا.

طیار مراغی. محمود و حسن زاده. صادق. (۱۳۷۹). *دومین یادنامه علامه طباطبائی*. اسوه عارفان.

تهران: انتشارات آل علی.

لاهیجی، فیاض. (۱۳۸۳). *گوهر مراد*. مقدمه زین العابدین قربانی. . چاپ اول. تهران: نشر سایه.

مطهری، مرتضی. (۱۳۹۳). *شرح منظومه*. تهران: صدرا.

_____ . (۱۳۸۴). *مجموعه آثار شهید مطهری*. تهران: انتشارات صدرا.

میرزایی، نسترن. (۱۳۹۵). *شالوده‌های فلسفه نوافلاطونی*. *مجله فلسفی زیرفون*. زمستان ۱۳۹۵.

هاشمیان، هادی. (بی تا). *دریای عرفان*. شرح حال سید علی قاضی طباطبائی. قم: موسسه فرهنگی

طه.

References [In Persian]

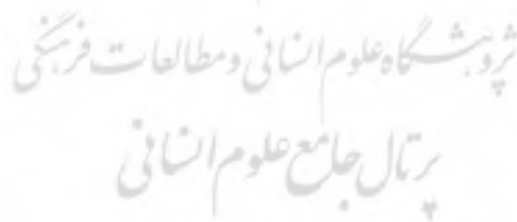
Holy Quran

Ashtiani, Seyyed Jalaleddin. (1991). *A critique of Qazali's Tahafut al-Falasifa*. Qom: Bustan-e Ketab Publication.

Badiee, Mohammad. (2005). *Reviver of Mysticism: Research on life and religion of Mohiuddin ibn-Arabi*. Tehran: Pazineh cultural and

- publication institute.
- _____. (1997). *Raheeq Makhtum (The Sealed Nectar)*. Qom: Esra Publication.
- Hashemian, Hadi. (unknown). *Sea of Mysticism. Biography of Seyyed Ali Qazi Tabatabaei*. Qom: Taha Cultural Institute.
- Ibn Arabi, Muhammad. (1976). *Al-futuhat al-Makkiyah*. Cairo. Bulaq Press.
- _____. (1988). *AL-Tajaliyat Ilahiyah. Together with notes by ibn Sudkin and "Kashf al-Qayat". With endeavors of Usman Yahya*. Tehran: Bi Na.
- _____. (2001). *Tanbihat ala uluw al-Haqiqat al-Muhammadiyah al-Illyah*. Cairo: Alim al-fikr.
- _____. (2002). *Al-tadbirat al-Ilahiyah fi Islah al-Mamlakat al-Insa'iyah*. Leiden: Brill Press.
- _____. (2002). *Tafsir ibn Arabi (Abdulrazzaq's reflections)*. 2 volumes. 1st edition. Lebanon: Beirut. Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi.
- _____. (2001). *Risalat al-Sifat al-Ilahiyah*. In 14 mystical essays. Edited by Saeed Rahimian. 1st edition. Shiraz: Kooshamehr.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1999). *The Sound of Towhid. Account of Imam Khumeini's letter to Gorbachev*. Tehran: Institute for regulation and publication of Imam Khumeini's works.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1995). *Ali ibn Musa Al-Ridha wa al-falsifa al-Ilahiyah*. Qom: Esra Publication.
- Khumeini, Seyyed Ruhullah Mousavi. (2008). *Al-Tib wa-l-irada*. Tehran: Institute for regulation and publication of Imam Khumeini's works. 4th edition.
- Sobhani, Jafar. (1992). *AL-Ilahiyat ala Huda al-Kitab wa-l-Sunnat wa-l-aql*. Qom: International Center for Islamic Studies. 3rd edition.
- Sobhani, Jafar and Mohammadrezaei, Mohammad. (2008). *Islamic Thought*. Tehran: Ma'aref Publishing House.
- Sadrulmotiahelin (Mulla Sadra). Muhammad ibn-Ibrahim. (1981). *Al-Hikmat al-Motialiyah fi-l-Asfar al-Aqliyat al-Arbi'a*. Notes by Allameh Sayyid Muhammadhussein Tabatabaei. 3rd edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Tabatabaei, Sayyid MuhammadHussein. (2002). *Path of Mystics (translation and description of al-Wilayat pamphlet)*. Translated by Sadeq Hassanzadeh. Qom: Bakhshayesh Publication.
- Tabatabaei, Sayyid MuhammadHussein. (1999). *AL-Risa'el al-Towhidiyah*. Lebanon. Beirut: Al-Na'man Institute.
- _____. (2002). *Nahay al-Hikmat*. Notes by Abbasali Zarei Sabzevari. 16th edition. Al-Nashr al-Islami Institute.
- _____. (2016). *Bedayat al-Hikmat*. Research by Abbasali Zarei Sabzevari. Qom: Al-Jama'at al-Mudaressin bi Qom al-

- Mushrefah. Al-Nashr al-Islami Institute.
_____. (1984). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Qom: Islamic Publishing House.
_____. (1995). *Translation of Tafsir al-Mizan. Translated by Mohammadbaqer Mousvai*. Qom: Teachers of Qom Seminary Association. Islamic Publishing House. 5th edition.
_____. (2009). *Shia in Islam*. 5th edition. Qom: Boustan-e Ketab Publication (Center for printing and publishing of Islamic publicity office of Qom seminary) .
_____. (2010). *Nahayat al-Hikmat. Translation and description by Ali Shirvani*. Qom: Boustan-e Ketab. 10th edition.
Tabatabaei, Sayyid Muhammadhossein. Motahari, Morteza. (2001). *Principles of Philosophy and Method of Realism*. Tehran: Sadra.
Tayyar Maraqi, Mahmoud and Hasanzadeh, Sadeq. (2000). *Second memoir of Allameh Tabatabaei; role model of mystics*. Tehran: Aal-e Ali Publication.
Lahiji, Fayyaz. (2004). *Essence of desire. Introduction by Zaynulabedin Qorbani*. 1st edition. Tehran: Sayeh Publication.
Motahari, Morteza. (2013). *Account of system*. Tehran: Sadra.
_____. (2005). *Collection of works of Martyr Motahari*. Tehran: Sadra.
Mirzaei, Nstaran. (2017). *Philosophical foundations of neo-platonism*. Zizphon Philosophical Jounal. Winter 2017. Pp.



استناد به این مقاله: شعبانپور، محمد، دارابی، فردین. (۱۴۰۱). مبانی کلامی ربط علل طبیعی با آیات توحیدی از

دیدگاه علامه طباطبائی و ابن عربی، فصلنامه علمی پژوهش‌نامه معارف قرآنی، ۱۳(۴۹)، ۶۳-۸۷

DOI: 10.22054/RJQK.2022.66870.2573



Quranic Knowledge Research is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.