

تأملی در امکان جمع توحید افعالی و نظام

علیت (تحلیل دیدگاه‌ها) ^۱

محمد حسن قدردان قراملکی ^۲

چکیده

رابطه توحید افعالی - به معنای حصر فاعل و موثر حقیقی به خدا - با نظام علیت، از مسایل مهم دین پژوهی است که دین پژوهان در تبیین و جمع آن دو دیدگاه‌های مختلفی ارایه داده‌اند. برخی رابطه آن دو را رابطه تعارض انگاشته و به انحای مختلف به رفع تعارض پرداخته‌اند. اشاعره جانب توحید افعالی، و عالمان تجربی در نقطه مقابل، جانب نظام علیت را مقدم داشتند. برخی نیز با راهکارهای مختلف - مثل علل اعدادی، علل طولی و تشآن - به امکان جمع آن دو تاکید کرده‌اند. نویسنده در این مقاله نشان خواهد داد که جمع دو اصل فوق از باب سهل ممتنع است. در آخر مقاله، دیدگاه نو و مختار مقاله (تکمیل نظریه علل طولی فلاسفه و تشآن عرفا) تقریر و تحلیل می‌شود. البته این دیدگاه در بنیاد خود وامدار حکمت متعالیه در تفسیر حقیقت اصل علیت است.

واژه‌های کلیدی: توحید افعالی، عادة الله، تشآن، علت اعدادی، علت ایجادی، علل طولی.

۱. بخشی از تحقیق نویسنده که در آینده با عنوان «فاعلیت خدا» توسط پژوهشگاه فرهنگ

و اندیشه اسلامی منتشر خواهد شد.

۲. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

طرح مسأله

دو اصل توحید افعالی و نظام علیت، از مبانی و آموزه‌های مهم کلام اسلامی است. به موجب اصل اول، تمام افعال و آثار واقع در عالم هستی - اعم از عالم مجردات و مادیات - فعل و اثر الهی است؛ لکن اصل علیت بر استناد هر فعل و اثر به علت خاص و مشخص غیر از خدا تاکید می‌کند، که ظاهرش تعارض و ناهمسانی با توحید افعالی است. در باره امکان یا عدم امکان جمع آن دو اصل، اختلاف نظر وجود دارد. برخی قایل به امکان جمع، و برخی دیگر منکر آن شدند. منکران، در فرض تعارض، در باره تقدم اصل علیت یا توحید افعالی بر یکدیگر دیدگاه‌های مختلفی را ارائه کرده‌اند که در این جا به تبیین دیدگاه‌ها و ادله شان می‌پردازیم.

توحید در اصطلاح دینی، به معنای یکی انگاری موجود دارای صفات کمالی مطلق است؛ به این معنا که موجود دارای صفات کمالی مطلق و بدون نقص فقط به وجود خداوند منحصر شده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ۱۰۳). در این اصطلاح نوعی اعتقاد نهفته است، یعنی اعتقاد به وجود خدای واحد. تعریف فوق از توحید، به ذات الوهی و با قطع نظر از مقام فعل ناظر است. اما وصف «توحید» افزون بر اضافه به وجود و ذات خدا، به افعالش نیز منسوب می‌گردد که از آن به توحید افعالی تعبیر می‌شود. مقصود از آن - چنان که از اسمش پیداست - این است که تمامی فعل و انفعال‌ها، حرکات و اثرات جهان ممکن را در قلمرو فعل و فاعلیت الهی تفسیر نماییم و برای آنها فاعل حقیقی و مستقل جز خدا نینگاریم. به تعبیری، تمام فعل هستی از بدو خلقت تا انتها یعنی معاد (بهشت و جهنم)، از شروع خلقت (حدوث) و ابقا و تدبیر (بقا) و فرجام آن، جملگی فعل حقیقی خدا به‌شمار می‌آیند و خداوند در این باره شریک و همتایی ندارد.

بر این اساس تعریف قدر متیقن از توحید افعالی عبارت از این است که در هر فعل و اثر و حرکتی نقش حقیقی و تکوینی خداوند باید ملحوظ شود، اما این که علل واسطه و ظاهری، مثل نقش انسان در فعل خود یا نقش آتش در سوزاندن پنبه، آیا تاثیر حقیقی دارند یا نه، بحث آن در ادامه خواهد آمد.

دیدگاه اول: عاده الله و انکار علیت

اکثریت قریب به اتفاق اشاعره از معتقدان سرسخت توحید افعالی هستند که آن بر دو پایه سلبی (انکار نظام علی جهان) و ایجابی (نظریه عاده الله) مبتنی است. آنان در

جهان بینی خود، نخست نظام علی و معلولی جهان را نفی و انکار می‌کنند، و سپس در مقام توجیه پدیده‌های آن نظریه عاده الله را مطرح کرده‌اند.

غزالی (م ۵۰۵ق) تعاقب و تحقق دو شیء پشت سر هم، مثل شفای بیمار بعد از مصرف دارو، و احتراق پنبه بعد از تماس آتش را قبول می‌کند، لکن رابطه آن دو را نه رابطه علی و معلولی، بلکه عادت الهی توصیف می‌کند که می‌تواند با وجود تعاقب فوق (تماس آتش با پنبه)، احتراق اتفاق نیفتد (غزالی، ۱۴۲۱، ۲۲۵).

ایچی و جرجانی هرگونه علیت طبیعی و غیر طبیعی را نفی می‌کنند، حتی دلالت علی معجزات را بر رسالت انبیا مردود، و آن را عادت الهی می‌شمارند (جرجانی، ۱۴۱۵، ۱: ۲۴۲ و ۸: ۲۲۹).

شهرستانی ضمن اظهار ناخرسندی از سخن امام الحرمین در باره علیت و تأثیر طبایع، آن را متأثر از فلاسفه، و مخالف مذهب اسلام توصیف می‌نماید: «و لیس ذلك مذهب الاسلامیین» (شهرستانی، بی تا، ۱: ۱۱۲).

تحلیل و بررسی

این راه حل هر چند تعارض توحید افعالی و علیت را نفی می‌کند، لکن اصل مدعای آن یعنی انکار علیت و قول به نظریه عاده الله اول کلام است که با دلیل ثابت نشده است، به تعبیری در این راه حل نه رفع تعارض، بلکه حذف یک طرف تعارض، آن هم بر حسب ظاهر و ادعا شده است؛ در حالی که اصل علیت و حاکمیت آن بر جهان، در جای خود اثبات شده است. در ادامه مقاله، تقریرات مختلف از نظام علیت ذکر خواهد شد.

دیدگاه دوم: نظریه علل طولی

دیدگاهی با قبول تعارض ظاهری بین توحید فاعلی و علیت، می‌کوشد با تصرف و تعدیل در هر دو طرف، به رفع تعارض بپردازد. نظریه علیت طولی نقش خدا بر جهان هستی و پدیده‌های آن را قبول دارد، اما بر این باور است نقش خدا به صورت مباشر به معلول اول اختصاص یافته است، و در سایر آفریده‌ها از طریق نظام علیت و شبکه‌ای صورت می‌گیرد. لازمه این نظریه نیز نوعی تحدید فاعلیت خداست. به تعبیری، در این نظریه تأثیر و قدرت بین خدا و علل تقسیم و توزیع شده است؛ چرا که آن تأکید دارد که علل واسطه، خود در امور و وقایع دارای فعل و تأثیرند. به تقریر دیگر، تحقق هر نوع فعل - اعم از خلقت و تأثیر و تحریک در هستی - معلول دو نوع علت (خدا به عنوان علت

بعیده و علة العلل، و علل ممکن به عنوان علت قریبه و میانجی) هستند. پس فاعلیت خدا نه مطلق و منحصر به فرد، بلکه همراه علل ممکن است.

نکته قابل ذکر این که نظریه علل طولی با دو دیدگاه اصالت ماهیت یا اصالت وجود و قول به تباین موجودات سازگار است، اما با نظریه اصالت وجود تشکیکی بهتر می‌توان به تبیین نسبت علل و توحید افعالی و نقد شبهات پرداخت (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۲-۳: ۳۹۱)؛ چون در صورت قول بدان، حقیقتاً فعل خدا واحد، اما ظهور آن در ابعاد و زوایا تلطیف، و مشکک خواهد بود. لازمه تشکیک در وجود این است که وجودی که از مبدء صادر می‌شود، مباین با دیگر موجودات نبوده بلکه معلول و صادر اول به علت شمول بر کمالات بیشتر بر همه موجودات مقیده، احاطه ظلی داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۱۵)؛ لذا اصلا علل واسطه‌ای در بین نیست تا به توجیه نقش آنها از راه علل طولی، و تقسیم فعل خدا به مباشر و غیر مباشر روی آورد.

کندی یکی از رسائل خود را با عنوان «حدود الأشياء و رسومها» به تعریف و توصیف اشیاء اختصاص داده و در آن جا به تعریف علت اولی چنین می‌پردازد، «العللة الأولى مبدعة، فاعلة: متممة الكل غير متحركة» (کندی، ۱۴۱۴، ۱۱۳).

فارابی (۱۴۱۳، ۳۷۱) نظریه صدور معلول از علت را مطرح، و نظام علل طولی را بر آن مبنا تفسیر می‌کند. او خدا را به عنوان «السبب الاول» توصیف نموده و در مرتبه بعدی، «الأسباب الثواني» را قرار می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۶، ۲۱؛ همو، ۱۴۰۵، ۹۱). ابن سینا (۱۴۰۰، ۲۴۹)، شیخ اشراق (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ۲: ۱۳۷ و ۱۲۷) و میرداماد (میرداماد، ۱۳۷۴، ۳۸۸ و ۴۶۵) نیز به تقریر اصل فوق پرداخته‌اند.

تحلیل و بررسی

برخی بر نظریه علیت طولی اشکالاتی مطرح کرده‌اند که اینجا به نقل اشکالات همراه با تحلیل آنها می‌پردازیم:

۱. برگشت به تفویض (تنافی با اطلاق قدرت و توحید افعالی)

قول به علیت طولی و توصیف اسباب و انسان به علت قریب و مباشر، و توصیف خدا به علت بعیده و علة العلل نوعی تفویض و به رسمیت شناختن علل و فاعل‌های غیر خداست که خروجی‌اش این می‌شود که فاعلیت خدا به معلول مباشر محدود و اختصاص یافته، و خدا به نحو مستقیم بر ایفای نقش در معالیل دیگر قادر نیست. به دیگر سخن، لازمه قول فوق قول مفوضه است؛ در حالی که ظاهر بل نص آیات و روایات

بر فاعلیت و خالقیت مطلق خدا در تمامی اشیاء و پدیده‌ها و به نحو مباشر دلالت می‌کند؛ به گونه‌ای که واژگان «كُلُّ شَيْءٍ» منسوب به خدا با نسبت‌های مختلف مثل «شهمید»، «حسیب»، «علم»، «رب»، «رحمت»، «وکیل»، «شهمید»، «حفیظ»، «رقیب»، «مقتدر» صد مرتبه در قرآن تکرار شده است.

﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (رعد: ۱۶؛ انعام: ۱۰۲؛ زمر: ۶۲؛ غافر: ۶۲)، ﴿وَوَخَّلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَعَدْرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (فرقان: ۲).

استاد جوادی در تبیین اشکال فوق می‌نویسد:

«با معرفتی که قرآن کریم از فاعلیت مطلق خدای سبحان ارائه می‌دهد، نه راه حل فاعل‌های طولی قانع‌کننده است، و نه راه حل فاعل حقیقی و اعدادی شبهه را ریشه‌کن می‌کند؛ زیرا وقتی قرآن کریم هر چه را که عنوان «شیء» بر آن صادق است مخلوق و فعل خدا می‌داند، چگونه می‌توان پنداشت خدا فاعل بعید باشد؟ آیا این سخن محدود کردن قلمرو فاعلیت خدا و نوعی تفویض آفرینش به غیر خدا نیست؟» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۲: ۴۵۳).

مستند دیگر منتقدان دیدگاه فوق آیاتی است که بیانگر احاطه کامل خدا بر همه ابعاد هستی است، مانند:

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ۱۶)، ﴿وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ (انفال: ۲۴).

در تقریر دلالت آیات فوق بر رد علیت طولی گفته شده است:

«خداوند به هر معلول حقیقی یا اعتباری، ایجاد یا اعدادی از هر چیزی حتی از علت احتسابی او نزدیک‌تر است. با نزدیک‌تر بودن خداوند به طور مطلق، فرض صحیح ندارد که چیزی علت قریب چیزی، هر چند اعتباری یا اعدادی باشد و خداوند نسبت به آن معلول، علت بعید باشد، و چنین تصویری که خداوند را سایه‌افکن، محیط، مشرف و حاضر در هر چیز و بر هر چیز می‌داند، با توحید افعالی مناسب است» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۲: ۴۵۳).

بررسی: در تحلیل اشکال فوق باید گفت:

اولاً: منتقدان تنها مدعای قایلان به علیت طولی را تکرار و آن را به عنوان اشکال ذکر می‌کنند، این که خدا علت بعید و نه قریب است، نه اشکال بلکه دقیقاً مدعای آنان است. در باره اطلاق توحید افعالی و قدرت خدا قایلان به علل طولی از اول معتقدند که

فعل و قدرت الهی به محالات تعلق نمی‌گیرد، و در زعم آنان تعمیم فعل مباشر خدا به تمام کائنات محال است، لذا عدم تعلق فعل مباشر خدا بدان، و تعلق آن به علل طولی، تحدید فعل و قدرت خدا محسوب نمی‌شود؛ چنان که عدم قدرت خدا بر خلق مربع دایره نقص شمرده نمی‌شود.

به تقریر دیگر، تفویض باطل، قول به نقش علل طولی به صورت مستقل و بدون ربطانگاری وجود آن علل است، که مدعی این دیدگاه نیست.

ثانیا: قرب الهی به اشیاء با علیت طولی منافاتی ندارد، چرا که علیت طولی منکر وجود امکانی، فقری و ربطی موجود ممکن نیست، لذا از حیث وجود و ذات، خدا به ذات و شیئیت تمام اشیاء از همه چیز نزدیک تر است، اما مساله فعل و تاثیر گذاری، مرحله بعد از هستی و ذات است، که در این مرحله علیت طولی و قرب و بعد مطرح می‌شود.

۲. ناسازگاری با آیات دال بر اطلاق خالقیت، فاعلیت و موثریت خدا

آیات متعددی وجود دارد که خلقت و خالقیت را با صراحت در خداوند منحصر، و از غیر او نفی می‌کند، یا آیه‌ای که خداوند را خالق همه اشیاء می‌شناساند، که لازمه آن، نفی نقش و مشارکت انسان در آفریدن اعمال خود است: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ (فاطر: ۳) ، ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (رعد : ۱۶؛ زمر: ۶۲؛ انعام: ۱۰۲؛ غافر: ۶۲).

قرآن کریم هرچه را که عنوان «شیء» بر آن صادق است مخلوق و فعل خدا می‌داند، پس چگونه می‌توان پنداشت خدا فاعل بعید باشد؟ طرح دو علت و فاعلیت- و لو در طول فاعلیت خدا- نوعی محدود کردن قلمرو فاعلیت خدا و نوعی تفویض آفرینش به غیر خدا، و در نهایت، تعارض با توحید افعالی است؛ در حالی که قرآن می‌فرماید: خدا از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ۱۶) ، بلکه می‌فرماید: خدا بین انسان و قلب او حایل می‌شود؛ ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (انفال: ۲۴).

آیات فوق از علم خدا به منویات قلبی وی بلکه به قرب وی از حیث وجودی خبر می‌دهند؛ لذا چگونه می‌توان انسان را فاعل قریب و مباشر، و خدا را فاعل بعید و غیر مباشر دانست؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۲: ۴۵۳).

بررسی: قایل به علیت طولی می‌تواند مدعی شود که اطلاق خالقیت و توحید افعالی با فعل الهی- اعم از مباشر و غیر مباشر- همخوان است و از آن‌ها اعتبار مباشرت استنتاج نمی‌شود، و پاسخ اشکال بعید بودن علیت خدا یا قرب آن به اشیاء از جواب

پیشین روشن شد.

۳. ابهام در چگونگی فاعلیت علل طولی

نکته دیگر ابهام در علت و تأثیر گذاری علل قریبه (اجسام) است، خود فلاسفه فاعلیت جسم را در تأثیر و تحریک- و نه خلق و اعطای وجود- منحصر نموده و متذکر شدند که علت فوق (تحریک) نیز به معنای علت اعدادی است. آنان در مقام تعلیل خاطر نشان ساختند که جسم به علت ترکیب از قوه و صورت، فاقد نقش و قدرت افاضه وجود و علت به معنای فاعلیت و لو در طول فاعلیت خداوند است؛ زیرا جسم مشتمل بر هیولی و صورت است و هیولی صرف قوه و احتیاج است که سبب وجود نمی‌تواند باشد. اما این که جنبه فاعلیت به صورت و جهت بالفعل جسم استناد شود، باید خاطر نشان کرد که اصل وجود صورت، و نیز تأثیر و فاعلیت آن به واسطه هیولی است، که در این صورت لازم می‌آید هیولی علت قریب فاعلیت جسم باشد، در حالی که آن، امر عدمی است و نمی‌تواند به وصف علت متلبس شود.^۱

پس فقدان و معنای عدمی در متن جسم نهفته است، و شیئی که فقدان و معنای عدمی در آن نهفته است نمی‌تواند منشأ اثر وجودی باشد، زیرا فاعلیت وجود و اصل ایجاد بر وجود و استقلال فاعل وابسته است. استدلال فوق را استاد جوادی آملی به صورت قیاس استثنایی چنین تقریر می‌نماید:

«اگر امور مادی و طبیعی در فاعلیت ایجاد و حقیقی نقشی داشته باشند، لازم می‌آید که عدم و امور عدمی در ایجاد مؤثر باشند، لیکن تالی باطل است پس مقدم نیز باطل می‌باشد. دلیل ملازمه این است که جسم مشتمل بر هیولی و صورت است، و هیولی چیزی جز صرف قوه و احتیاج نیست و به همین دلیل هیولی سبب وجود نمی‌تواند باشد، و صورت نیز بدون هیولی نمی‌تواند وجود داشته باشد، پس فقدان و معنای عدمی در متن جسم نهفته است، و شیئی که فقدان و معنای عدمی در آن نهفته است نمی‌تواند منشأ اثر وجودی باشد، پس جسم نمی‌تواند منشأ اثر وجودی و فاعل حقیقی باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۲-۴: ۳۲).

لذا اگر اصرار شود که جسم با فرض فوق (ترکیب از امر عدمی) علت فاعلی حقیقی می‌گردد، لازم می‌آید که امر عدمی در ایجاد و خلق نقش داشته باشد، که عقل آن را بر نمی‌تابد. پس معطی وجود باید علت فرامادی باشد. برهان مزبور را در قالب قیاس

۱. بهمنیار (۱۳۴۹، ۶۳۸) با این اصل عدم فاعلیت جسم فلکی برای فلک دیگر را اثبات نمود.

استثنایی می‌توان چنین بیان کرد.

اگر امور مادی و طبیعی در فاعلیت ایجاد و حقیقی نقشی داشته باشند، لازم می‌آید که عدم و امور عدمی در ایجاب مؤثر باشند، لیکن تالی باطل است پس مقدم نیز باطل می‌باشد (جوادی آملی، همان؛ نیز: صدر المتألهین، ۱۴۱۰ق، ۲: ۲۱۴).

بررسی: در پاسخ این اشکال باید گفت:

اولا علیت طولی به عالم ماده اختصاص ندارد و شامل عوالم مجردات هم می‌شود، پس اشکال فوق به عالم ماده اختصاص خواهد داشت.

ثانیا در اشکالات نظریه تشآن اشاره خواهد شد که خود آن نظریه، هم در مرحله تصور و ثبوت، و هم در مرحله اثبات و نحوه تاثیر، دارای ابهام و محذور است.

ثالثا اشکال فوق در باره عالم ماده منکر تاثیر گذاری علیت طولی به نحو خلقت از عدم است که خود قایل به علیت طولی مدعی آن نیست، بلکه وی علیت طولی را به نحو تاثیر و تحریک قبول دارد؛ چنان که در تصویر و تبیین نظریه «امر بین الامرین»، انسان نه موجد فعل خویش بلکه مؤثر در آن است، و علل مادی نیز نه به صورت خلق از عدم بلکه به نحو تاثیر گذاری و تحریک مؤثر واقع می‌شوند، مثلاً این آتش است که کاغذ را می‌سوزاند، در این فعل و اثر گذاری، فعل و خلقتی از عدم اتفاق نمی‌افتد بلکه در اثر تماس آتش با کاغذ شکل و غرض آن تغییر می‌کند، و به اصطلاح تغییر فیزیکی و شیمیایی انجام می‌گیرد.

دیدگاه سوم: نظریه علل اعدادی

علت به دو قسم حقیقی (موجده) و اعدادی تقسیم می‌شود، که قسم نخست در ایجاد و تحقق معلول نقش حقیقی دارد؛ به نحوی که وجود معلول از وجود علت نشأت می‌گیرد، لذا به آن «ما منه الوجود» اطلاق می‌شود. مثل وجود صورت‌های ذهنی که از نفس انسان صادر می‌شود^۱. علت اعدادی، به علتی اطلاق می‌شود که نقش آن آماده کردن زمینه تأثیر و علیت علت حقیقی نسبت به معلول است (محقق طوسی، ۱۴۰۴، ۲: ۱۴۹؛ علامه حلی، بی‌تا، ۱۳۴؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ۱۷۲؛ لاهیجی، بی‌تا، ۲: ۲۵۶؛ صدر المتألهین، ۱۴۱۰، ۲: ۳۹۴، ۳: ۲۵۲ و ۸: ۳۹۳)، مانند کشاورزی که با کاشتن بذر و

۱. البته با دقت عقلی - چنان که برخی متذکر شدند - فاعل ایجاد به خدا اختصاص دارد و سایر علل، حکم علل اعدادی و واسطه را دارند. در مثال صور ذهنی هم، نفس نه علت ایجاد بلکه نقش علت قابل را دارد، و علت صور ذهنی به عقل فعال بر می‌گردد.

مهیا نمودن خاک و آب مناسب زمینه رشد و بدست آمدن محصولات کشاورزی را فراهم می‌کند، که از آن علت به «ما به الوجود» تعبیر می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۷: ۲۹۸).

در نظریه علیت طولی، همه علل اعم از قریبه و بعیده در تحقق معلول دارای نقش تکوینی و حقیقی هستند، به نحوی که معلول هم به علل مادی و هم به خداوند حقیقتاً نسبت داده می‌شود؛ لکن نظریه علیت اعدادی منکر نقش تکوینی علل واسطه به عنوان علت حقیقی شده، و قایل است که نقش تمام علت‌های ممکن نقش اعدادی یعنی زمینه سازی تأثیر علت حقیقی - یعنی خداوند - بر مخلوقات است، و خودشان نقشی در ایجاد معلول ندارند، مثل بنا یا کشاورز که مثالش گذشت.

صدرا با اشاره به مصادیق علل طبیعی مثل کاشتن بذر، احراق آتش و تولید نسل، و نیز تفکیک علت در علوم طبیعی و فلسفه الهی تأکید دارد حتی نسبت دادن محرک و علت تحریک در اجسام به علل طبیعی از علل معدّه است نه علت ذاتی (صدر المتألهین، ۱۴۱۰، ۲: ۲۱۳).

دیدگاه فوق در کلام هم مطرح، و طرفدارانی دارد، مثلاً خواجه ضمن قبول قاعده الواحد، فعل واحد خدا را مطلق فعل الهی توصیف می‌کند که عام و فراگیر و به تعبیر خود خواجه مشترک بوده، و از عقل اول تا آخرین وجود را شامل می‌شود، لکن صدور و بسط این افعال از طریق وسایط و معدّاتی صورت می‌گیرد (محقق طوسی، ۱۳۸۳، ۲۰۹؛ نراقی، ۱۴۲۳، ۳۰۰).

خواجه طوسی نظام علیت فلاسفه را علیت وسایط و اعداد تفسیر می‌کند (محقق طوسی، ۱۴۰۵، ۲۰۰). میرزا حسن لاهیجی (فرزند عبد الرزاق لاهیجی) منشأ اشکال و طعن متکلمان بر فلاسفه (لزوم نسبت عجز به خدا) را غفلت از درک مراتب فاعلیت خدا ذکر می‌کند (لاهیجی، ۱۳۷۵، ۱۱۰).

ادله دیدگاه

در این جا به ادله مدعا (حصر علت فاعلی حقیقی به خداوند و اعدادی انگاری نظام علیت) اشاره‌ای می‌شود:

۱. ممکن الوجود و عین الربط بودن کائنات

خداوند یگانه موجود واجب الوجود بالذات است که مبدأ و منشأ خلقت تمام معالیل و کائنات است، که سایر وجودات به علت امکان ذاتی و نفس معلولیت شان در مقام

حدوث و بقاء بدان متقوم است. به تعبیر حکمت متعالیه سایر وجودات نه وجود وابسته بل عین الربط به واجب الوجودند، که چنین ویژگی مقتضی استناد حقیقی آنها به یک علت و منشأ به نام واجب الوجود است. مانند خورشید که علت و منشأ تمام نورهاست، اعم از نوری که مستقیماً از ذات خورشید ساطع می‌شود، یا آخرین مرتبه نوری که به زمین و جسم می‌رسد (صدر المتألهین، ۱۳۸۰، ۵۵).

۲. وحدت وجود

با نظریه عرفانی و حکمت متعالیه (وحدت وجود) می‌توان اعدادی بودن وسایط را اثبات نمود، به این صورت که وقتی اصل و حقیقت وجود به یک وجود (خداوند) منحصر شد، تکلیف سایر وجودات و علل نیز روشن می‌شود که آنها به وجود حقیقی واحد برگشته و ظهور و فعل آن محسوب می‌شوند؛ چرا که طبق این نظریه خلقت کائنات و هستی آنها به ظهور و پرتو یک وجود بر می‌گردد (صدر المتألهین، ۱۳۸۰، ۵۶-۵۷).

۳. جسم ناتوان از فاعلیت (علیت حقیقی اجسام مستلزم تأثیر

«عدم» در ایجاد)

اجسام به دلیل ترکیب از قوه و صورت، فاقد نقش خلقت و تحریک و تأثیر گذاری‌اند؛ چرا که ایفای هر نوع نقش اعدادی می‌بایست با تحریک جسمی مثل نزدیک یا دور کردن دو جسم از یکدیگر انجام گیرد، که آن به وجود محرک متوقف است، که محرک حرکت اجسام هم علت مفارق و مجرد است. پس علل مادی نمی‌توانند به عنوان علل ایجاد و فاعلی مطرح شوند، و لذا تنها نقش علل اعدادی برای آنها باقی می‌ماند.

تحلیل و بررسی

۱. عدم اثبات اعدادی بودن علل: در تحلیل نظریه علل اعدادی باید متذکر شد که علل اقامه شده فوق بیشتر بر رد نظریه علل طولی ناظر است، به تعبیری ادله فوق نقش سلبی در نفی نظریه رقیب (علیت طولی) دارند که علل متحقق در عالم خارج علل طولی نیستند، اما این که بعد از نفی طولی بودن علل میانجی و واسطه، آیا آنها علل اعدادی‌اند؟ پاسخ آن از ادله پیش گفته بر نمی‌آید؛ چرا که در آنها به نقش علل واسطه اشاره نشده است. باری می‌توان مدعی شد ادله فوق هم با توجیه خلقت و تدبیر جهان با علل اعدادی، و هم با تکثر ظهورات حق تعالی سازگار است.

۲. تنافی با توحید افعالی: علل اعدادی از دو فرض بیرون نیست؛ یا دارای نقش یا

فاقد نقش حقیقی‌اند. عنوان علیت اعدادی را نمی‌توان به فرض دوم اطلاق کرد؛ چرا که حسب فرض، فاقد نقش است. فرض اول با توحید افعالی ناسازگار است. به تعبیری، وقتی آیاتی خلقت کل شیء را برای خداوند نسبت می‌دهند، فرض علل معده و نسبت برخی از پدیده‌ها به آن‌ها به عنوان علل قریبه، و توصیف علیت خدا به علیت بعیده، با اطلاق آیات فوق ناهمخوان هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۴۵۳).

۳. برگشت به تفویض: تأثیر و نقش علل معده حتی در همین حد اعداد و تقریب معلول به علت و طولیت آن، اگر حقیقتاً به خود علل معده متعلق شود، تفویض، نفوذ و ظهور فعل علت مستقل معده در قلمرو فعل و فاعلیت الهی لازم می‌آید که با نصوص دینی متعارض است. به تعبیری نفس اطلاق علت- حتی علت اعدادی- بر هر شیء‌ای نوعی به رسمیت شناختن نقش آن است، که آن با توحید افعالی همخوانی ندارد^۱.

دیدگاه چهارم: نظریه تشان عرفا

اصل علیت- خصوصاً توصیف خداوند به فاعلیت- در عرفان و حکمت متعالیه به فاعلیت بالتجلی بر می‌گردد، که به موجب آن تمام کائنات نه معلول که ظل، ظهور و تجلی خداوندند. توضیح این که:

لازمه قول به معلولیت، تقسیم وجود به دو قسم واجب و ممکن است، که لازمه آن نیز پذیرفتن وجود معلول است، که در مرحله بعد نوبت به تفسیر وجود آن به وجود وابسته و نشأت گرفته از علت فاعلی می‌رسد، اما در نظریه تشان، ذات وجودات ممکن عین ربط و وابستگی به غیر- یعنی علت فاعلی (به تعبیر دقیق یگانه موجود حقیقی = ذات الوهی)- است که در این صورت در عالم واقع یک وجود حقیقی (ذات باری تعالی) بیش نیست، و سایر وجودات و معالیل نه وجود که سایه و ظهور وجود حقیقی است.

یکی از لوازم دیدگاه فوق این است که فعل خدا واحد اما ظهور آن در ابعاد و زوایا تلطیف و مشکک شده خواهد بود، که با ظاهر آیه شریفه: (وما أمرنا إلا واحده) نیز سازگارتر است. لازمه تشکیک در مظاهر این است که وجودی که از مبدء صادر می‌شود، مباین با دیگر موجودات نبوده، بلکه معلول و صادر اول به علت شمول بر کمالات بیشتر بر همه موجودات مقیده، احاطه ظلی داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۴۱۵)؛ لذا اصلاً علل واسطه در بین نیست تا به توجیه نقش آنها از راه علل طولی و تقسیم فعل خدا به

۱. در صفحات آینده بحث خواهیم که بعد از نفی و انکار هر گونه نقش علیت علل ظاهری و ممکنات، آیا آن به نظریه مقارنت اشاعره بر نمی‌گردد یا نه؟

مباشر و غیر مباشر روی آورد.

صدر المتألهین با تعریف علت به صرف علیت، یعنی حذف و تنزه از هر آنچه در علیت نقشی ندارد، و تعریف معلول به صرف معلولیت، یعنی تجرد از هر آنچه در معلولیت نقشی ندارد، چنین نتیجه می‌گیرد که با این تعریف و نگاه به علت و معلول، آن دو یکی می‌شود، و چنین نیست که معلول ذات مستقل از علت خود حتی در تعقل باشد که یکی مفیض و دیگر مفاض باشد، بلکه حقیقت معلول نه ذات دارای اضافه، بلکه صرف اضافه و اثر، و به تعبیری وجودهای ممکن به عنوان معلول شئون، اسماء، نعوت، اطوار و جهات خداوند است (صدر المتألهین، ۱۴۱۰، ۲: ۲۹۹-۳۰۰).

وی در موضع دیگر به تبیین نسبت مجعول (مخلوق) با جاعل (خالق) پرداخته و آن را به تطور جاعل در اطوار و منازل افعال خویش توصیف نموده (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۴۴) و وجود را به وجود حقیقی واحد منحصر نموده است (صدر المتألهین، ۱۴۱۰، ۲: ۲۹۲-۲۹۴).

صدرا بعد از تحلیل علیت به تشآن، به رهاورد مهم آن، یعنی انحصار وجود به خدا و نفی وجود دوم تصریح می‌کند (همان، ص ۳۰۰ و ۶: ۳۷۳-۳۷۴). اکثر فلاسفه متأخر از صدرا از این دیدگاه جانب‌داری نموده‌اند، که اینجا می‌توان به سبزواری (۱۳۶۰، ۴۷۳)، امام خمینی (بی‌تا، ۱۰۱ و ۱۱۱)، حسن‌زاده آملی (۱۳۷۳، ۱۱۲)، مطهری (۱۳۶۶، ۳: ۹۷-۹۹ و ۱۲۹، همو، ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۱۳ و ۲۶۵) و جوادی آملی (۱۳۸۳، ۲: ۴۵۶) اشاره کرد.

حاصل آن‌که:

۱. نظریه تشآن با نظریه علیت مطرح در حکمت متعالیه و علیت طولی با قرائت شیعی سازگار است، و این راه حل بهترین راه حل جمع بین نصوص مختلف دینی در رابطه با توحید افعالی و نظام علیت است، که نمی‌توان از یکی به بهانه دفاع از دیگری دست برداشت.

۲. وجود علیت و نقش و مؤثریت علل واسطه در حد تأثیر و اثر بخشی - نه خلقت - با نظریه تشآن هم‌خوانی دارد؛ چرا که نظریه تشآن اصل خلقت ممکن را شأن و جلوه وجود الهی، و هم چنین قدرت تأثیر علل میانجی را به مظهریت علل مزبور نسبت می‌دهد، و این با اسناد تأثیر و اثر بخشی به علل میانجی ممکن، و به دلیل در طول علل الهی بودن قابل جمع است. صدر المتألهین بعد از تحلیل علیت به تشآن، مورد کامل آن را به خلقت خصوصاً مقام واحدیت ذکر می‌کند (صدر المتألهین، ۱۴۱۰، ۲: ۳۳۱).

تحلیل و بررسی

دیدگاه فوق با اشکالاتی مواجه است که این جا به بررسی اهم آنها می‌پردازیم.

۱. لازمه مظهریت، انکار نظام علیت

این که اصل وجود عالم امکان پرتو و شعاعی از اشعه الهی است، تردیدی وجود ندارد، اما بحث نه در اصل وجود در مقام حدوث و هم چنین بقاء حادث و نیازمندی ذات آن به واجب‌الوجود، بلکه بحث در وجود آثار و افعال منتسب به وجود ظلّی در تعبیر عرفا و علت‌های واسطه به تعبیر فلاسفه است. در صفحات پیشین گفته شد که در فلسفه متعالیه همه عالم امکان از حیث حدوث و بقا در همه آن به واجب‌الوجود وابسته و متقوم است، با این حال خود وجود ممکن دارای اثر و فعل در قالب نظام علیت است، که نقش علل میانجی نقش علل طولی و یا اعدادی است. دیدگاه اخیر این نقش را نیز انکار کرده و نقش وجودها و علل واسطه را به نقش صورت در آینه تشبیه کرده، که آن تنها حقیقت و صورت صاحب عکس را نشان می‌دهد و از خود هیچ فعل و اثری ندارد، مثلاً اگر صاحب صورت در مقابل آینه حرکت کند صورت آینه‌ای نیز بالضروره چنین خواهد کرد، و به تعبیر دقیق چنین خواهد شد؛ لکن اشکال این نیز انکار اصل علیت به بهانه دفاع از توحید افعالی است، که رهاورد آن به انکار صدور آثار مثل حرارت از آتش و لزوم جبر در افعال انسان، و یا حداقل به عدم تصور روشن از آن دو منجر خواهد شد؛ چرا که انسان مانند صورت آینه تنها شأن انفعال و اثرپذیری را از خود خواهد داشت و این با انتساب حقیقی افعال انسان به خود وی - که آیات و روایات متواتر مثبت آن است - منافات دارد.

به دیگر سخن، ظاهر دیدگاه تشّان به نظریه عاده الله اشاعره شباهت دارد که هر دو منکر نظام علیت به صورت مطلق - اعم از علیت طولی، اعدادی - بوده و قایل به توحید افعالی و استناد تمام آثار و افعال به خدا هستند.

برخی در جواب از اشکال فوق متذکر شدند که نظریه تشّان منکر وجود نظام علیت ممکنات نسبت به خدا است، اما علیت اشیاء نسبت به خود را می‌پذیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۲؛ همو، ۱۳۸۳، ۴۵۹).

لکن ابهام پاسخ فوق در قبول نقش علیّ اشیاء و ممکنات نسبت به همدیگر اعم از علل طولی و عرضی است؛ این که ممکن مافوق چه طور در مادون خود و هم چنین در هم عرض خود چگونه موثر واقع می‌شود؟ وجه آن با انکار معنای مطلق علیت (ایجاد)،

اعدادی) و حصر آن به خدا روشن نیست. و به جرأت می‌توان مدعی شد که توحید افعالی با قرائت فوق (نفی مطلق علیت) و فرض علیت در عالم ممکنات متناقض است. به تعبیری اشیاء نه به یکدیگر قایم، بلکه جملگی به خدا قایم‌اند، و نفس طرح این که اشیاء به یکدیگر قائم‌اند، با توحید افعالی به معنای اطلاق آن ناهمخوان است، اما اگر قایل به تشآن از اطلاق تشآن دست بردارد و به علیت اشیاء نسبت به یکدیگر تاکید کند، می‌توان ادعای فوق را به دیدگاه دیگر مثل قول به علیت اعدادی تحویل نمود.

۲. ابهام در چگونگی نقش و سایط

به نظر می‌رسد که جمع نظریه تشآن با علیت مشکل و مبهم است، و قایل به تشآن می‌تواند تصریح کند که نظریه تشآن اصلاً قسیم نظریه علیت و متفاوت با آن است، و نیازی به جمع نیست. در این صورت داستان و معمای قدیمی مشابه جبر و اختیار و حد وسط آن دو به نام «امر بین الامرین» یا «کسب» تکرار می‌شود، که آن هر چند به افعال انسان ناظر است، لکن در قلمرو نظام تکوین و نقش و سایط به عنوان واسطه فیض الهی یا علت-اعم از علت طولی، اعدادی و ایجادی- نیز قابل طرح است؛ به این معنی که: اگر ما فعل واحد خدا و آن هم نه فعل به معنای خلقت از عدم بلکه تشآن، تجلی و ظهور را قبول کنیم، سؤال از نحوه ظهور و تجلی‌های متعدد و ممتد است که از نخستین تجلی مجرد نشأت گرفته، و بعد از سیر تنزلی در عالم تجرد و مثال، به عالم مادی منتهی می‌شود. سؤال این است که نقش تجلیات متقدم در تجلیات متاخر چیست؟ آیا اصلاً نقشی اعم از واسطه یا علت اعدای یا ایجادی دارند؟ برای آن فروض ذیل قابل تامل است:

الف. نقش واسطه صرف: به این معنا که واسطه از خود هیچ نقش تکوینی در ظهور پسین ندارد، بلکه نقش آن صرفاً در این حد است که برای این که وجود ظاهر بعدی بوجود آید، وجود واسطه باید قبلاً محقق گردد، مثل عدد سه که بدون آن عدد چهار تحقق نمی‌یابد، یا دانه‌های تسبیح یا اجزای یک خط ممتد یا دایره یا هر شکل دیگر که تجمع آنها به صورت شکل و موقعیت خاص سبب تحقق شکل خاصی می‌شود. ظهورات مختلف جهان هستی نیز چنین است، مثلاً تا عالم مجرد محقق نشود، عالم مثال و بعد از آن عالم ماده تحقق نمی‌یابد؛ لذاست که صدرا اطلاق اصطلاح علیت بر علت اعدادی را از باب مجاز تجویز می‌کند (صدر المتألهین، ۱۴۱۰، ۲: ۲۹۹-۳۰۰ و ۳۰۶؛ همو، ۱۳۶۱، ۴: ۱۷۹).

در تحلیل آن باید اشاره کرد که ظاهر تفسیر فوق از «واسطه»، برداشت اعتباری و

غیر تکوینی است، به این صورت که اجزای هستی بدون وجود ارتباط و علقه تکوینی بین آنها در کنار هم توسط خداوند چیده شده‌اند، مانند اجتماع کل و شکی که از دانه‌های تسبیح ایجاد می‌شود. در این صورت سؤال از نحوه خلقت، و علت موجد آنها مطرح می‌شود، که ظاهر قول تشآن، استناد آن به خداست. در این فرض اگر مخلوقات، و به تعبیر عرفا تجلیات مختلف را قبول کنیم، اشکال تحقق مخلوقات متعدد و مختلف مباشر برای خدا لازم می‌آید، که آن با مبنای عرفا و فلاسفه (قاعده الواحد و تجلی واحد) متعارض است، بلکه این قول تقریباً عین قول نظریه عاده الله اشاعره است.

اما اگر همه جهان و تجلیات آن اعم از عالم مجرد و مثال و ماده را یکی بدانیم، در این صورت اشکال قاعده الواحد مطرح نمی‌شود، اما آن تجلی واحدی است که مشتمل بر حلقات و اجزای داخلی کلی مثل عوالم سه گانه (مجرد، مثال و ماده) است که هر کدامشان نیز بر حلقات متعدد سابق و لاحق متصف می‌شوند، که دقیقاً بحث و مساله در باره رابطه حلقات متعدد و سابق و لاحق این تجلی واحد است، که آیا آن رابطه علت فاعلی یا اعدادی یا تشآن است؟

۱. علت فاعلی: اگر نقش آن نقش علت فاعلی باشد، آن از نظریه تشآن خارج می‌شود.

۲. علت اعدادی: اما اگر نقش علت اعدادی باشد، توضیح آن در شماره بعد می‌آید.
 ۳. انکار رابطه و صرف تقارن: اما اگر عرفاً منکر نقش وجود سابق در لاحق شوند، و نهایت آن را صرف واسطه توصیف کنند؛ گفته شد که آن در مجموعه‌های اعتباری قابل تصور است، اما در تکوینات محذور عقلی دارد، چون ظهور موجود لاحق از سابق به عنوان یک وجود یا ظهور، مطابق اصل علیت، نیازمند علت تکوینی مباشر و مستقیم است که آن یا خداست، که در این صورت اشکال نقص قاعده الواحد لازم می‌آید؛ یا آن علت مباشر غیر خداست، که در این صورت علت یا علل فاعلی متعدد لازم می‌آید؛ و آن از نظریه تشآن خارج و به نظریه علل طولی ملحق می‌شود.

ب. نقش علت اعدادی: تجلیات سابق نقش علت اعدادی را نسبت به تجلی پسین ایفا کند. نکته ظریف و اساسی این دیدگاه به تصور آن بر می‌گردد که مقصود از آن چیست؟

ظاهر تعریف علیت اعدادی این است که مقابل و قسیم علیت ایجاد است، که در آن، علت موجهه به صورت تکوینی موجب ایجاد و خلق، صدور و رشح معلول می‌گردد؛ به نوعی که معلول وجود رقیقه‌ی علت موجهه خویش است. اما علت اعدادی چنین

اثری در معلول را ندارد، و می‌توان گفت اصلا ارتباط تکوینی بین علت و معلول نیست، بلکه علت اعدادی مسیر خلق و پیدایش معلول را هموار و مانع را در صورت وجود بر طرف می‌کند؛ مثلا رشد بذر گندم ارتباط تکوینی با آب و خاک و نور دارد، اما با کشاورز هیچ ارتباط تکوینی ندارد، نقش کشاورز در این است که خاک یا آب مناسب را به بذر گندم می‌رساند، یا اگر مانعی بر نور است، آن را مرتفع می‌کند. اما ارتباط بذر با خاک و آب هر چند ارتباط آن تکوینی از نوع شیمیایی است (تجزیه و تبدیل اجزا و عناصر آب و خاک در بذر)، اما آن هم رابطه علت ایجاد نیست؛ چرا که آب و خاک، بذر گندم و رشد و تبدیل به ساقه گندم را ایجاد نکرده‌اند، بلکه عناصر آن دو به ساقه گندم متحول شدند.

با توجه به تعریف علیت اعدادی و عدم نقش و تاثیر تکوینی آن در معلول نمی‌توان نقش وسایط را به علت اعدادی تطبیق کرد؛ چرا که در علیت اعدادی - بر خلاف نقش واسطه‌ای- باید اثر و حرکتی از علت معدّه صادر شود تا آن نقش اعداد و مهیا سازی را ایفا کند، در این صورت سؤال از نقش و اثر پدیده‌های امکانی با عنوان عقول مجرد یا مثالی مطرح خواهد شد، که هر موجود و ظاهر متقدم چه نقشی در تحقق و ظهور موجود پسین دارد؟ چون فرض، نقش علیت اعدادی است، نقش ایجاد و خلق (ما منه) خارج می‌شود. حال نقش اعدادی در پدیده‌های مادی قابل تصور است، مثلا بعد از خلقت عناصر مادی، آنها در اثر شرایط و فعل و انفعالات مادی می‌توانند به شکل‌ها و حالات مختلف متحول شوند، مثلا آب و چوب در اثر گرما و حرارت به بخار و آتش و خاکستر متبدل شوند که برای این کار معداتی مثل وجود آتش و نزدیکی آن به آب و چوب لازم است. در این جا آتش نه علت فاعلی بخار بلکه علت اعدادی بشمار می‌آید. اما تصویر فوق در پدیده‌های مجرد به علت فقدان وضع و حرکت، متصور نیست.

ج. علت فاعلی ربطی طولی: فرض سوم امکان تصور علت فاعلی طولی در عالم عقول مجردات است، که ذیل دیدگاه مختار، به صورت مستقل به تبیین آن می‌پردازیم.

دیدگاه مختار (تکمیل نظریه علل طولی)

ظواهر عبارات فلاسفه و عرفا وجود نوعی رابطه تکوینی بین ظهورات مختلف متقدم و متاخر، از نوع علیت فاعلی است، به این معنا که از خدا یک موجود اجمع و اکمل و اشرف به صورت مباشر صادر و متجلی شده است، و سایر مظاهر به ترتیب قوس نزولی از صادر اول ظاهر و انشاء شده است، مثلا از مظهر اول مظهر دوم و از مظهر دوم مظهر

سوم ظهور و تجلی پیدا می‌کنند که این ظهورات تا مظهر آخر مانند مظهر مادی و هیولی ادامه می‌یابند.

تمام سخن در نحوه انشقاق و ظهور مظاهر از مظهر سابق است. در این ظهورات اولاً آیا مظهر یا علت سابق در ظهور مظهر و معلول لاحق نقش تکوینی دارد؟ آیا خدا هم در این ظهورات نقشی دارد؟

تفصیل بین عالم مجرد و ناسوت (نقش علل ایجابی و اعدادی)

اگر نقش مظاهر پیشین در لاحق نقش اعدادی باشند، چنان که اشاره شد به علت فقدان وضع و حرکت در عالم مجرد، شرایط علیت اعدادی مهیا نیست، فقط شرایط در عالم مجرد ناظر به امکان فاعل و قابل معتبر است. از تامل در عبارات فلاسفه و عرفا و تاکیدشان بر صدور و نشأت گرفتن موجودات لاحق از موجود سابق، روشن می‌شود که نقش واسطه‌ها از صرف نقش واسطه محض و علیت اعدادی فراتر است و با علیت فاعلی - اما نه علیت مستقل - بلکه با علیت ممکن وجود رابط و حرفی سازگار و ملایم است، هر چند برخی از قبول آن ابا نموده و بر علیت اعدادی تاکید می‌کنند؛ برای این که فرض نقش صرف واسطه و علیت اعدادی در مجردات مبهم و خالی از محذور نیست، لذا فقط فرض نقش علیت تکوینی علی و معلولی باقی می‌ماند؛ چرا که مقصود از علت فاعلی ایجاد معلول و اظهار ظاهر از ذات علت است، و یا بالعکس معلول تطور و وجود رقیقه علت فاعلی باشد، که این ملاک در توصیف عقول مجرد به علت فاعلی صدق پیدا می‌کند، لکن علت فاعلی که ذاتش وجود امکانی، فقری و به تعبیری وجود رابطی و عین الربط است.

به دیگر سخن، ما در این مجال دیدگاه علیت طولی فلسفه مشاء را با ترمیمی انتخاب، و بر دیدگاه تشان ترجیح می‌دهیم، که حاصلش این شد که وسایط در عالم مجردات - اعم از مجرد و مثال - نقش علت فاعلی و موجد را نسبت به مادون خود دارند؛ چرا که وجود مادون از وجود مافوق ظاهر و نشأت گرفته، و به تعبیری وجود مادون، رقیقه ی وجود مافوق خودش است، که این همان تعریف علت موجد است، منتها علت فاعلی به دو قسم علت مستقل و علت غیر مستقل (ربطی) تقسیم می‌شود، که علت فاعلی مجردات از قسم ربطی خواهد بود.

در واقع ما در تقریر نظریه مختار خود در باب جمع توحید افعالی و اصل علیت و امدار نظریه حکمت متعالیه در جمع نظریه علیت فلاسفه و نظریه تشان عرفا هستیم

که نظریه مختار یکی از نتایج آن محسوب می‌شود؛ چرا که علیت مطرح در فلسفه متعارف پیش از صدر المتألهین با نظریه تشآن عرفا با یکدیگر تفاوت‌هایی داشته‌اند، اما با تفسیر فقر وجودی از اصل وجود ممکن از جمله علل میانجی، آن دو نظریه به یکدیگر نزدیک می‌شوند، به گونه‌ای که نظریه مختار نه طرد و نقض یک نظریه و قبول مطلق نظریه دیگر، بلکه حقیقتاً جمع آن دو بود. استاد مطهری در این باره می‌گوید:

«عرفا با علیت - علیتی که فلاسفه قبل می‌گفتند - مخالفند. بنابر آنچه فلاسفه قبل می‌گفتند ذات حق علت اشیاء است، ذات حق که علت است، خود چیزی است و علیت او یعنی خلق و ایجاد او چیزی است، و علیت او یعنی خلق و ایجاد او چیز دیگر است، و وجود مخلوق چیز سوم. اما با دید ملاصدرا خلق و مخلوق یکی می‌شود، و خلق و مخلوق از شؤن علت است، جدا و ثانی علت نیست... در فلسفه ملاصدرا بین عقیده فلاسفه و عرفا آشتی داده شد. او دریافت که علیت جز تجلی نیست و تجلی نیز جز علیت نتواند بود (مطهری، ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۱۳ - ۲۱۴)... و چون حقیقت معلول عین اضافه به علت است نه ذات مضاف به علت، پس معلول جلوه‌ای از جلوات علت و شأنی از شئون آن و اسمی از اسمای آن است. این است که می‌گوئیم بازگشت علیت الهی به تجلی و تشآن است. همین جاست که نزاع بزرگ و مستمر میان فلاسفه و عرفا از میان بر می‌خیزد» (مطهری، ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۶۵ - ۲۶۶).

به تعبیر استاد جوادی: «نفی فاعلیت از فاعل‌های طبیعی و از هر فاعلی غیر از خداوند و تبیین اعدادی بودن علیت آنها، به معنای نفی نظام علی نیست، بلکه به معنای تبدیل نظام کیانی به نظام ربانی است» (بهمنیار، ۱۳۴۹، ۵۲۲ و ۵۱۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۲ - ۴: ۳۲؛ آشتیانی، ۱۴۰۹، ۹۸).

لکن ما در تکمیل عبارت ایشان خاطر نشان کردیم که قول به نظام علی فاعلی در عالم مجردات هم به معنای مخالفت با توحید افعالی نیست؛ چرا که وجود ربطی و شأنی ممکنات و به تبع آن علیت شأنی آنها موجب می‌شود نقش تکوینی آن‌ها نقش مظهریت اسماء و صفات حق تعالی مانند: خالق، رب، و به تعبیری ظهور وصف خلیفه الله در هستی گردد.

نکته دیگر این که انکار علت فاعلی ممکنات نه در عالم مجرد بلکه در عالم طبیعت صادق است؛ چرا که آن‌جا دیگر ایجاد و خلق نیست، بلکه همه از نوع تحریک و تاثیر است که علت موثره و اعدادی لازم دارد.

حاصل نظر مختار این است که نقش موجودات میانی در عالم مجردات اعم از

مجرد تام یا مثالی در سیر و قوس نزول نسبت به موجودات مادون خود، نقش علل تکوینی از نوع علل طولی ایجاد می‌کند، به این معنا که موجود نازل و مادون، معلول و وجود رقیقه مافوق خود است، چرا که به علت وجود تجردی نقش علل اعدادی قابل تصور نیست، و صرف تقارن و معیت هم نمی‌تواند باشد.

اما در عالم مادی بحث علت فاعلی منتفی است، چون در آن عالم خلق و ابداعی از کتم عدم و اظهار موجود جدید صورت نمی‌گیرد، بلکه تمام افعال در آن از نوع تاثیر، تحریک و تبدیل موجودی از صورتی به صورت دیگر است. در هر دو فرض علل میانی حقیقتاً دارای نقش اعم از فاعلی و اعدادی‌اند (ظاهر نظریه علل طولی فلاسفه).

اما این مقدار از نظریه به تنهایی کافی نیست، چون قول به نقش علل مزبور شبیه تفویض و استقلال علل از فاعلیت خدا را به همراه خود دارد، لذا در اینجا باید از نظریه تشآن و عین ربط بودن وجود ممکن حکمت متعالیه استفاده کرد و گفت چون علل اعدادی یا ایجادی در ذات خود در حدوث و بقا محتاج وجود الوهی است، مجالی برای شبهه فوق باقی نمی‌ماند.

نتیجه گیری

تبیین رابطه توحید افعالی - به معنای حصر فاعل و موثر حقیقی به خدا - با نظام علیت جزئی از مسایل سهل ممتنع فلسفه و دین پژوهی است که در تحلیل و تبیین آن دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. در این مقاله چهار دیدگاه مطرح (عاده الله، علل طولی، علل اعدادی و تشآن) مورد تحلیل قرار گرفت. در تحلیل نظریات فوق به نکته ظریف اشاره شد که برخی از دیدگاهها مثل نظریه عاده الله نه جمع، بلکه ترجیح یک دیدگاه بر دیگری است. سه دیدگاه دیگر هر چند بر حسب ظاهر در صدد جمع دو اصل فوق برآمده بودند؛ لکن با تحلیل عقلی روشن می‌شود که آنها نیز در واقع به تقویت و ترجیح یکی بر دیگری سوق داده شده‌اند. اشاره شد که در جمع توحید افعالی با علیت بدون توجه به وجود ربطی علت، اشکال تفویض و تحدید فاعلیت خدا لازم می‌آید؛ چنان که در نظریه تشآن اهتمام بر تشآن و عدم توجه به نقش علت و واسطه به حذف نقش علت منجر می‌شود؛ از این رو در نظریه مختار تاکید شد که نقش وسایط نقش تکوینی و حقیقی‌اند، و این نقش در عالم مجردات به نحو علیت فاعلی و در عالم ناسوت به نحو علیت اعدادی انجام می‌گیرد. در واقع دیدگاه نو و مختار نگارنده (تکمیل نظریه علل طولی فلاسفه و تشآن عرفا) با تامل در نظریات مختلف حاصل شده است، که

مرهون نظریه حکمت متعالیه در تفسیر حقیقت وجود ممکن به فقر ذاتی است.

فهرست منابع

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۴۰۹ق، *مقدمه‌ای بر اصول المعارف فیض کاشانی*، محسن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن سینا، ۱۴۰۰ق، *رسائل*، قم، انتشارات بیدار.
۳. اشراق (سهروردی)، شیخ، ۱۳۷۲ش، *مجموعه مصنفات*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. بهمنیار، مرزبان، ۱۳۴۹ش، *التحصیل*، با تصحیح مرتضی مطهری، دانشگاه تهران.
۵. جرجانی، سید شریف، ۱۴۱۵ق، *شرح المواقف*، قم، انتشارات رضی.
۶. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۶ش، *شرح نهج البلاغه*، ج ۱۰، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳ش، *تفسیر موضوعی*، توحید در قرآن، ج ۲، نشر اسراء، قم.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶ش، *رحیق مختوم*، ج ۲-۳، قم، نشر اسراء.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۳ش، *هزار و یک کلمه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، بی تا، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، نشر مصطفوی.
۱۱. خمینی، سیدروح‌الله (امام)، بی تا، *تفسیر سوره حمد*، قم، انتشارات اسلامی.
۱۲. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۰ش، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. شریعتی، محمد تقی، ۱۳۴۹ش، *وحی و نبوت*، تهران، حسینیه ارشاد.
۱۴. شهرستانی، عبدالکریم، بی تا، *الملل و النحل*، بیروت، دارالمعارف.
۱۵. شیخ طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، *الرسائل العشر*، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. صدر المتألهین، محمد، ۱۳۶۳ش، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری.
۱۷. صدر المتألهین، محمد، ۱۳۶۱ش، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار.
۱۸. صدر المتألهین، محمد، ۱۳۸۰ش، *المبدأ و المعاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. صدر المتألهین، محمد، ۱۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان*، بیروت، مؤسسه الأعلمی.
۲۱. محقق طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۴۰۵ق، *مصارع المصارع*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

۲۲. محقق طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۳۸۳ش، *اجوبة المسائل النصيرية*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
۲۳. محقق طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۴۰۴ق، *شرح الاشارات*، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله نجفی.
۲۴. قاضی عبد الجبار، ابوالحسن احمد بن الخلیل، ۱۳۸۴ق، *شرح الاصول الخمسه*، مصر، مکتبه وهبه.
۲۵. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، ۱۴۲۱ق، *تهافت الفلاسفه*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۶. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *فصوص الحکم*، قم، انتشارات بیدار.
۲۷. فارابی، ابونصر، ۹۹۶ق، *السیاسة المدنیة*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۲۸. فارابی، ابونصر، ۱۴۱۳ق، *الاعمال الفلسفیه*، بیروت، دار المناهل.
۲۹. کندی، بی تا، *رسائل الکندی الفلسفیه*، تصحیح و تعلیق محمد ابو ریه، قاهره، دار الفکر العربی.
۳۰. لاهیجی، حسن، ۱۳۷۵ش، *رسائل فارسی*، تهران، نشر قبله.
۳۱. لاهیجی، فیاض، بی تا، *شوارق الالهام*، چاپ سنگی، اصفهان، انتشارات مهدوی.
۳۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴ش، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران، صدرا.
۳۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶ش، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت.
۳۴. میرداماد، محمد باقر، ۱۳۷۴ش، *القیسات*، دانشگاه تهران.
۳۵. میرداماد، محمد باقر، ۱۳۸۱ش، *مصنفات*، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۶. نراقی، ملا مهدی، ۱۴۲۳ق، *جامع الافکار و ناقد الانظار*، تهران، حکمت.