

علل معنوی و چالش‌های پیش‌رو در اسلامی‌سازی علوم

قاسم ترخان*

استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

(تاریخ دریافت: ۹۵/۶/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۲۴)

چکیده

بر اساس رویکرد غالب اندیشمندان مسلمان، عوامل مجرد و معنوی در عالم مادی تأثیرگذارند، اما این تأثیرگذاری با استخدام علل مادی و طبیعی است. پذیرش این نظریه آیا به ماتریالیسم روش‌شناختی در علوم نمی‌انجامد که با وجود عدم انحصار هستی و وجود در ماده، در روش‌شناسی علوم، روش تجربی را در توصیف و تبیین جهان مادی کافی می‌داند؟ و آیا بر اساس این نظریه، می‌توان قانون فراگیری را پیشنهاد داد؟ در این مقاله در صدد اثبات این نکته‌ایم که پذیرش مبانی گفته‌شده، به ماتریالیسم روش‌شناختی نمی‌انجامد. همچنین بر اساس شرایطی می‌توان از قانون فراگیر در علم دینی (که بررسی علل معنوی را در دستور کار خود دارد) سخن گفت. بر این اساس غفلت از غیب و باطن جهان و واکاوی علل مادی به روش تجربی با عدم لحاظ علل معنوی، از نقیصه‌های معرفتی علوم رایج (طبیعی و انسانی) به‌شمار می‌آید...

واژگان کلیدی

روش تجربی، علل مادی و طبیعی، علل معنوی، غیب جهان، قانون فراگیر، ماتریالیسم روش‌شناختی.

درآمد

علوم تجربی متداول^۱ بر اساس پارادایم‌های مختلف، در صدد بررسی علت‌های مادی و طبیعی پدیده‌ها هستند. درحالی‌که متون دینی اسباب مؤثر بر جهان را به اسباب مادی منحصر نمی‌کند و از اسباب دیگری نیز نام می‌برد که از آن به عوامل معنوی تعبیر شده است. بر این اساس از اشکال‌هایی که به این علوم گرفته می‌شود، آن است که به دلیل لحاظ نکردن عوامل معنوی با نقص معرفتی مواجه‌اند.

به نظر می‌رسد اسلامی‌سازی علوم از طریق اشراق علل معنوی در آن، با چالش‌هایی مواجه است که باید تلاشی را برای پاسخگویی به آن سامان داد. نوشتار حاضر در پاسخ به دو چالش مهم تنظیم شده است. اما پیش از پرداختن به موضوع اصلی، لازم است مروری هرچند مختصر به موضع آیات و روایات نسبت به عوامل معنوی انداخته شود.

بر اساس آیات و روایات، اسباب تأثیرگذار در جهان، به اسباب مادی اختصاص ندارند و ورائی عوامل مادی، امور دیگری نیز در جهان و زندگی انسان تأثیرگذارند که با استفاده از آزمایشگاه‌های علوم طبیعی امکان تبیین تجربی و حسی آنها وجود ندارد. با نگاهی به متون دینی می‌توان این عوامل را در دو گروه کلان (انسانی و غیرانسانی) دسته‌بندی کرد.

انسان کامل یا همان مؤمن واقعی، از جمله عوامل تأثیرگذار در جهان طبیعت به‌شمار می‌آید که بدون آنان زمین از بین می‌رود و به یمن و برکت این افراد است که به مردم روزی داده می‌شود (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۹۹؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۲۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۴۷). بر طبق برخی از دیدگاه‌ها منشأ اعجاز و کرامت نیز نفس انسانی است (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۳۴). با نگاهی به متون دینی، به سه دسته از عوامل بینشی، منشی و کنشی به‌عنوان عامل تأثیرگذار در جهان طبیعت دست می‌یابیم. این عوامل به‌صورت طولی

۱. این بحث اگرچه اولاً و بالذات شامل علوم طبیعی می‌شود، با اتخاذ موضع در این علوم، تکلیف علوم انسانی

تجربی نیز روشن می‌شود

بر یکدیگر مرتب هستند؛ یعنی اندیشه و اعتقاد مبنای حالات و صفات هستند و حالات و صفات، اساس رفتارها به‌شمار می‌آیند. به این عوامل گاهی به‌صورت کلی و زمانی به‌صورت مصداقی و جزئی پرداخته شده است؛ یعنی گاه سخن از تأثیر تقوا در جهان خلقت است؛ مانند: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»؛ و اگر اهل شهرها و آبادی‌ها، ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، برکات آسمان و زمین را بر آنها می‌گشودیم ولی (آنها حق را) تکذیب کردند ما هم آنان را به کيفر اعمالشان مجازات کردیم (اعراف: ۹۶)؛ «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ»؛ و هر کس تقوای الهی پیشه کند، خداوند راه نجاتی برای او فراهم می‌کند و او را از جایی که گمان ندارد روزی می‌دهد (طلاق: ۲ و ۳) و «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا... لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ»؛ و اگر اهل کتاب ایمان بیاورند و تقوا پیشه کنند... از آسمان و زمین، روزی خواهند خورد (مائده: ۶۵ و ۶۶) و غیره که در این‌گونه موارد تقوا شامل هر سه حوزه بینش، منش و کشش، به‌صورت کلی می‌شود. گاهی نیز به‌طور جزئی، مصادیق عوامل تأثیرگذار بررسی خواهند شد.^۲

۱. البته باید توجه داشت که جمله «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا...» دلالت دارد بر اینکه افتتاح ابواب برکت‌ها مسبب از ایمان و تقوای جمعیت‌هاست، نه ایمان یک نفر و دو نفر از آنها، چون کفر و فسق جمعیت، با ایمان و تقوای چند نفر، باز کار خود را خواهد کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۱۹۵ - ۲۰۲).
۲. برای نمونه، احسان و نیکی به خود و دیگران که شامل عناوین زیادی خواهد شد؛ مانند یاری مظلوم (شیخ صدوق، ۱۴۰۳: ۲۷۱)؛ عدم غفلت از همسایگان (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۶۷)؛ احسان به خویشاوندان و صلۀ رحم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۵۱)؛ احسان به پدر و مادر (راوندی، ۱۴۰۷: ۱۲۵)؛ صدقه و انفاق (سبأ: ۳۹/ بقره: ۲۶۱)؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۲ و ۳ و ۱۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۲۲۳)؛ رعایت عدل (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۴۶) و پرهیز از ارتکاب ظلم سیاسی، قضایی (راوندی، ۱۴۰۷: ۱۲۳)؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶: ۲۸۲)؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۷۹ و ۴۴۸) و مالی مانند اکل سحت (خوردن حرام) (مائده: ۶۳)؛ احتکار (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۶۱)، کمفروشی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۷۳)؛ رباخواری (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳: ۲۷۹)؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸: ۱۲۳)، رشوه‌خواری (پابنده، ۱۳۸۲: ۷۱۱)؛ غش در معامله (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۱۵۱)؛ دزدی (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۹۷)؛ خوردن حق مردم (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴: ۱۵)؛ یتیم و ضعفا (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶: ۲۸۲ و ج ۱۷: ۲۴۷) از اسباب جلوگیری از قحطی، حبس باران، خشکسالی، کاهش رزق و روزی، کاهش عمر و ابتلای به بلاها شمرده شده است.

بر اساس متون دینی عوامل غیرانسانی فراوانی در عالم تأثیرگذار هستند که می‌توان به تأثیر فرشتگان، جنیان و شیاطین بر جهان طبیعت اشاره کرد. در یک نگاه کلی، انسان‌ها اگرچه به دلیل بهره‌مندی از توانایی‌های بالقوه، بر این‌گونه از موجودات برتری دارند، انسان طبیعی، برتر از اینان تلقی نمی‌شود.

از نظر قرآن، ملائکه رسولان و مأموران پروردگارند و در نظام آفرینش کارگزاری می‌کنند. قرآن در آیات ۱ تا ۵ سوره‌النازعات درباره‌ی تدبیر عالم توسط فرشتگان سخن می‌گوید و به وظیفه‌ای که ملائکه دارند و وضعی که در هنگام انجام دادن مأموریت به خود می‌گیرند، سوگند می‌خورد.

بر اساس این آیات، با اینکه همه‌ی اشیا در احاطه‌ی اسباب هستند و اسباب در وجود و عدم و بقا و زوال اشیا و در اختلاف احوال آنها با یکدیگر نزاع دارند، اما فرشتگان واسطه‌ی بین خدا و خلق در تدبیر عالم هستند و در ابداء موجودات از ناحیه‌ی خدای تعالی، و برگشتن آنها به سوی او نقش دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۱۸۱ - ۱۸۴).

درباره‌ی نقش جنیان باید گفت که قرآن در سوره‌ی ناس از آیه ۴ - ۶ تصریح کرده است که: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ... مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ»؛ بگو: پناه می‌برم به پروردگار مردم... از شرّ وسوسه‌گر پنهانکار که در درون سینه انسان‌ها وسوسه می‌کند، خواه از جنّ باشد یا از انسان! بر این اساس، آنها نیز می‌توانند در انسان و زندگی مادی و معنوی او تأثیر سوء یا خیر داشته باشند.

قرآن همچنین عملیات خیر جنیان را در حق سلیمان تصدیق می‌کند و می‌فرماید:

«قَالَ عَفْرَيْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ»؛

عفریتی از جنّ گفت: «من آن را نزد تو می‌آورم پیش از آنکه از مجلست برخیزی و من نسبت به این امر، توانا و امینم!» (نمل: ۳۹).

چالش‌های فراوی اسلامی‌سازی علوم

بیان شد که اسلامی‌سازی علوم از طریق اشراق علل معنوی با دو چالش مهم مواجه است. اول اینکه بر اساس مبانی قویم حکمت متعالیه در توجیه فلسفی تأثیرگذاری علل معنوی، تأثیر مجرد در عالم طبیعت، از طریق اسباب مادی و با استخدام علل طبیعی است؛ حتی بزرگانی از فلاسفه بر این باورند که معجزه نیز به صورت مباشر مستند به علل طبیعی غیرشناخته شده است که وجه معجزه بودنش آن بوده که غیرمغلوب است. بر این اساس و با پذیرش این مبنا، مفردی برای علوم تجربی (اعم از طبیعی و انسانی) از اشکال مطروحه باز خواهد شد و می‌توان مدعی سامان دادن علمی شد که تنها به تبیین این علل می‌پردازد و نیازی نمی‌بیند که به علل بعیده این حوادث وارد شود.

دوم اینکه عوامل معنوی به دلیل نامعلوم بودن میزان تأثیرگذاری، ضمن اینکه در توصیف، تبیین و پیش‌بینی حوادث به کار نمی‌آیند، فاقد ویژگی عینیت هم هستند و نمی‌توان نسبت به آنها از قانون عام و فراگیری سخن گفت. از این جنبه نباید در محاسبات علمی لحاظ شوند.

۱. چالش ماتریالیسم روش‌شناختی

در توجیه فلسفی تأثیر علل ماورای طبیعی یا معنوی در عالم طبیعت، دیدگاه‌ها و رویکردهای متفاوتی وجود دارد (رک: عربصالحی، ۱۳۹۳: ۱۶۵ - ۲۱۱). برخی مانند سید احمدخان هندی و گروهی از روشنفکران مسلمان، از اساس علل معنوی را انکار کرده‌اند و تمام اموری را که در ظاهر از امور ماورای طبیعی هستند، تأویل برده‌اند و توجیه مادی می‌کنند (رک: جعفریان، ۱۳۷۱: ۲۶۰). برخی دیگر اگرچه علل معنوی را انکار نکرده‌اند، بر این باورند که عصر جدید ثابت کرده که تأثیر این امور بسیار محدود بوده و در شرایط خاص است. در این زمان به نوعی پرده از رازهای دینی برداشته شده و علل طبیعی به جای علل معنوی نشانده شده‌اند، لذا بر اساس عقلانیت مدرن، علل غیبی و معنوی باید به حاشیه زندگی رانده شوند و نباید در متن آن قرار گیرند (سروش، ۱۳۷۸: ۳۴۲ - ۳۷۴).

بر اساس نظریه دیگری که مورد پذیرش نگارنده است، نه تنها تأثیر علل طبیعی و ماورای طبیعی توأمان پذیرفته می‌شود، بلکه تأثیر علل معنوی و مجرد باید در متن تلقی شود.

در تحلیل این نظریه و تبیین چگونگی تأثیر علل معنوی در عالم طبیعت، با استناد به اصل سنخیت گفته شده است که هر گونه تأثیر و فعل و انفعالی در عالم مادی باید با علیت و سببیت مادی انجام گیرد و مجرد محض نمی‌تواند در عالم ماده به صورت مباشر علت واقع شود؛ مثلاً صدر المتألهین (ره) با رد استناد مستقیم افعال طبیعی و جزیی به خداوند (که مختار اشاعره است) در تحلیل آن به عدم سنخیت مجرد با ماده اشاره می‌کند^۱ و فاعل مباشر افعال طبیعی را قوای جسمانی ذکر می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸: ۱۰۹).

محقق لاهیجی (ره) بعد از تبیین اعجاز از طریق نفس نبوی در تعلیل عدم استناد مباشر آن به خداوند می‌گوید: چون حدوث امور مذکوره محتاج به تحریک ماده و تصرف در طبایع است و مباشرت تحریک و تصرف مذکور لایق به جناب مقدس کبریا نه لهذا محققین احداث امور مذکوره را بی واسطه نسبت به جلال کبریائی ندهند و حدوث این امور را نیز چون سایر حوادث مستند به وسایط سازند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۳۴).

امام خمینی (ره) نیز صدور بدون واسطه امور متجدد را از خداوند مستلزم تغییر در ذات و صفات الهی می‌داند و می‌نویسد: فلو صدر المتجددات و المتصرّات عنه تعالی من غیر وسط و بالمباشرة و المزاوله یلزم منه التصرّم و التّغییر فی ذاته و صفاته التی هی ذاتہ (خمینی، ۱۳۸۷: ۳۴).

علامه طباطبایی (ره) بر این عقیده است که معقول نیست، معلولی طبیعی علت طبیعی نداشته باشد، لذا اگر از طریق معجزه، درخت خشکی سبز و بارور شد، از آن جنبه که موجودی است طبیعی، باید علتی طبیعی داشته باشد، چه ما آن علت را بشناسیم و چه نشناسیم. وی با استفاده از آیه ۳ سوره طلاق: «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 کهان و چه در ناحیه

۱. وی می‌نویسد: و الأول محال بالبراهین القطعیة و الأدلة النقلیة لأن ذاته تعالی أجل أن یفعل فعلا جزئیا متغیرا مستحیلا کائنا فاسدا و من نسب إلیه تعالی هذه الانفعالات و التجددات - فهو من الذین لم یعرفوا حق الربوبیة و معنی الإلهیة (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸: ۱۱۹).

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، اینست که در اولی اسباب مغلوب می‌شوند؛ ولی در دو قسم اخیر نمی‌شوند (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۷۶ - ۸۳؛ طباطبایی، بی تا: ۱۵).

آیت‌الله جوادی آملی نیز برای معجزه اگر به امر مادی تعلق گیرد، فاعل مباشر مادی قائل است و حدوث موجود مادی را بدون سبب مادی ممکن نمی‌شمارد و در این زمینه نوشته است: *إنَّ المعجزة إذا كانت أمراً مادياً متعلقاً بالمادة نحواً من التعلق بأن كان فيها كالصورة أو عليها كالعرض، أو معها كالنفس المتحدة مع البدن فلا بد له من سبب قريب مادي، و إن كان له سبب بعيد غير مادي حسب ما تقدم فلا يمكن أن يحدث موجود مادي بدون سبب مادي (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۱۲۲).*

آیت‌الله سبحانی نیز این نظر را پذیرفته است و می‌گوید:

أن انتساب الحوادث المتجددة المتقضية بلا واسطة علل و أسباب، إلى الله تعالى المنزه عن التجدد و الحدوث، مما لا تتقبله الأصول الفلسفية المبتنية على لزوم وجود السنخية بين العلة و المعلول، سنخية ظليلة لا توليدية. و هذا مفقود بينه سبحانه، و الزمان و الزمانيات التي طبعت على التجدد و التقضي. و هذا هو البحث الذي طرحه الفلاسفة عند بحثهم عن ارتباط الحادث بالقديم، و هو من مشكلات البحوث الفلسفية (سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۳: ۷۶؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۱: ۱۰۸ - ۱۱۰).

در هر حال با تبیینی که از نظریه اخیر صورت گرفت، شاید گفته شود که پذیرش نظریه اخیر به طرح این چالش در علوم انسانی اسلامی می‌انجامد که بر اساس نظریه پیش‌گفته حوادث عالم به عوامل طبیعی مستند هستند و حتی با فرض پذیرش عوامل معنوی، تأثیرگذاری آنان با استخدام علل طبیعی است. حال جای طرح این بحث خواهد

بود که می‌توان علمی را فرض کرد که تجربی (اعم از طبیعی و انسانی) باشد و صرفاً به علل تجربی و مادی اشیا و پدیده‌ها بپردازد و نیازی هم نیست که وارد علل مجرد (که علل بعیده این حوادث هستند) بشود؟ اگرچه بررسی علل مجرد این عالم و مواردی که اینها دخالت می‌کنند، در علم دیگری جای تحلیل و پیگیری دارد، این همان ماتریالیسم روش‌شناختی است که با اینکه از نظر هستی‌شناختی شاید قائل به ماتریالیسم نباشد و وجود را در ماده منحصر نکند، اما در روش‌شناسی علوم، روش تجربی را در توصیف و تبیین جهان مادی کافی می‌داند.

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد که پذیرش توجیه گفته‌شده، مستلزم ماتریالیسم روش‌شناختی نیست. تأمل در چگونگی تأثیرگذاری علل معنوی و شیوه کار آن علل، شاید در اثبات این ادعا نقش اساسی داشته باشد:

در جای خود بیان شده است که عالم مراتبی دارد و به جهان مادی و طبیعت محدود نمی‌شود. ماورای عالم ملک، عالم ملکوت و معنا قرار دارد. از این عوالم به عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل نیز تعبیر شده است که مرحله آغاز (عوالم قبل از نشئه دنیا = عوالم در قوس نزول) و بازگشت (عوالم بعد از نشئه دنیا = عوالم در قوس صعود) را شامل می‌شوند (برای آگاهی از وجوه مشترک و امتیاز عالم مثال و عقل پیش از نشئه دنیا و بعد از آن، رک: طباطبایی، ۱۳۸۱: ۲۵-۳۳). بر اساس این هستی‌شناسی، انسان نیز موجودی دوساحتی محسوب می‌شود که هویت حقیقی وی همان ساحت مجرد اوست، از این‌رو وجود وی به عالم ماده و دنیا منحصر نیست و پس از مرگ نیز در سرای دیگری استمرار خواهد یافت.

پدیده‌های طبیعی اگرچه علل طبیعی دارند، باید توجه داشت که عوالم سه‌گانه به‌نحو طولی بر هم مترتب هستند؛ یعنی حوادث مادی، معلول عالم مثال و عالم معلول عالم عقل است.

بر اساس توضیحی از علامه طباطبایی (ره) درباره چگونگی تأثیرگذاری علل معنوی،

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 شریک‌العله و نقض قانون کلی علیت و معلولیت و قائل شدن به صدفه و جزاف نیست، بلکه مراد آنها اثبات علتی در طول علت دیگر و عاملی معنوی، فوق عوامل مادی است. آنها تأثیر را به هر نوع از 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 (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۸۳).

وی در توجیه فلسفی خود نسبت به استجاب دعا و بلاها و مصایب فراگیر در تعلیق خود بر فصل چهاردهم از موقف چهارم الهیات اسفار می‌گوید: نفوس دعاکننده هرگاه در دعوت خود با تضرع و سؤال، امعان کنند، برای اتحاد با علل حوایجشان در عالم مثال، مستعد خواهند شد؛ سپس برای اتحاد با علل حوایجشان در عالم عقل مستعد خواهند شد. در نتیجه این نفوس به هر نحوی که اراده کنند و بخواهند با تصرف، تغییر و تحول در ماده، اثر می‌گذارند و این معنای استجاب دعاست، و به نظیر این بیان، کرامات و خوارق عادت را می‌توان توجیه کرد. توجیه بلاها و مصایب عمومی (مانند سیل‌ها، زلزله‌ها و مانند آنها از بلاها و مصایب که عذابی یا نکالی عمومی را پدید می‌آورد) این است که نظام عام جاری در هستی، نظام واحد مرتبط الأطراف و متوافق الأجزاء است و به سبب این نظام واحد، نظام‌های خاص جزئی حاکم در تک‌تک انواع، به آن نظام عام واحد، مرتبط می‌شوند و این کاشف از نوعی وحدت بین اجزای کون 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 بوده‌اند و حال طبیعت کل به سبب آن مستقیم شود و مقاومت در برابر چیزی است که برخلاف آن طبیعت کل محسوب می‌شود، چنانکه بدن تحت نظامی زندگی می‌کند که طبیعتش آن را اقتضا می‌کند و نفسش آن را انتظام می‌دهد و هر گاه اختلالی در بعضی از اعضای فعال بدن پدید آید، به سبب آن اختلال، نظم‌های سایر اعضا نیز مختل می‌شود و طبیعت بدن در برابر آن مقاومت می‌کند و به علاج آن می‌پردازد تا حال وی بهبود و نظام طبیعت بدن استقامت یابد، وگرنه او را هلاک می‌کند

یا طبیعت بدن هلاک می‌شود. سنت اجتماعی جاری در نوع انسانی، هرچند قانون‌های عملی اعتباری غیرحقیقی است، بالأخره به حقیقت منتهی می‌شود؛ پس طبیعت انسانی به واسطه فطرت الهی خود برای این نوع، غایت و سعادت را اقتضا کرده است 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، با هستی و جهان 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 تعقیب و نابود می‌کند و این علل، به علل مثالی و علل مثالی به علل عقلی منتهی می‌شود (رک: ملاصدرا؛ ۱۳۷۹، ج ۶، تعلیقه علامه طباطبایی: ۴۱۰-۴۱۱؛ اردستانی و کوچانی، ۱۳۸۸: ۳۳۳ - ۳۳۶).

وی در ذیل آیه ۹۶ سوره اعراف می‌گوید:

«ارتباط حوادث عالم هستی، همچون اتصال بدن یک انسان است که صحت و سقم و استقامت و انحراف یک عضو در صدور افعال از سایر اعضا تأثیر دارد ... لذا اگر حرکات انسان به عنوان جزئی از اجزای عالم، صالح و سازگار با سایر اجزا و موجودات باشد، آن موجودات نیز سازگار با او خواهند بود، و برکات آسمان به سویی سرزیر خواهد شد و اگر سازگار نباشد، عالم نیز با او سازگاری نداشته و در نابود ساختن او سعی خواهد نمود، مگر اینکه دست از گناه و فساد بردارد و به تدریج که به تباهی خو گرفته، ناگهان همه اجزای عالم در تباه ساختنش دست به هم داده و اثری از وجودش باقی نمی‌گذارند، و زمین را از لوث وجودش پاک می‌کنند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۱۹۵ - ۲۰۲).

تحلیل ارائه شده نه تنها رویکردهای پیش گفته را رد می‌کند، بلکه برخی از تحلیل‌ها را ناقص می‌داند؛ مثلاً دو تحلیل زیر اگرچه از جهتی صحیح هستند، از جنبه‌هایی نیز ناقص محسوب می‌شوند:

الف) تأثیرات رفتارهای صالح یا ناصالح انسان‌ها بر جهان طبیعت را باید به صورت مادی تحلیل کرد؛ نظیر تغییر مولکول‌های آب در اثر سخن زشت که اخیراً ادعا شده؛ اگرچه سازوکار فیزیکی آن هنوز برای دانشمندان واضح نشده است. بر این اساس رفتارها را باید در زمرهٔ علل مادی تلقی کرد و نباید این‌گونه استدلال کرد که رفتارها باطنی دارند و به دلیل صورت مثالی یا عقلی، در جهان تأثیر می‌گذارند؛ زیرا در این صورت علل مادی را هم باید با توجه به مراتب بالاتر آنها در عالم مثال و عالم عقل، در زمرهٔ علل غیرمادی قرار داد.

ما اگرچه بر اساس این مبنای قویم که رفتارها را همانند خود انسان به دلیل برخورداری از دو بعد مادی و غیرمادی، از عوامل مادی و غیرمادی به‌شمار می‌آوریم و در این صورت رفتارهای انسانی را صرفاً در بعد فرامادی خلاصه نمی‌کنیم و تأثیرات رفتارهای صالح یا ناصالح را بر جهان طبیعت صرفاً به جنبهٔ غیرمادی مستند نخواهیم کرد و مستبعد نمی‌دانیم که پاره‌ای از این تأثیرات مربوط به همان بعد فیزیکی و تأثیر و تأثرات از ناحیهٔ ماده و انرژی باشد (نظیر مثالی که در بالا ذکر شد)، بر اساس تحلیلی که توضیح آن گذشت، تلقی اعمال انسانی به عنوان علل معنوی به معنای ابطال علل طبیعی نیست.

ب) اسلام اگرچه در پاره‌ای از موارد منطقهٔ الفراغی را در استفاده از طبیعت در نظر گرفته است که تخطی از آن بی‌تقوایی نخواهد بود (حوزهٔ امور مباح، مکروه و مستحب) در اکثر موارد حدودی را در نحوهٔ برخورد با آن و بهره‌مندی از آنها مشخص کرده است (در کاشتن درختان، قطع نکردن آنان یا استفادهٔ بهینه و آلوده نکردن هوا و آب و ...) که عدم رعایت آنها خود بی‌تقوایی محسوب می‌شود و همین عوامل، تغییرات جوی و به هم خوردن اکوسیستم زمین را موجب می‌شوند و به آلودگی هوا و کاهش باران و ... می‌انجامد. یعنی تأثیر بی‌تقوایی را صرفاً منحصر کنیم به عدم رعایت دستوراتی که دربارهٔ طبیعت وارد شده است.

این تحلیل اگرچه در جای خود صحیح به نظر می‌رسد، بر اساس آنچه گذشت باید اذعان کرد که تأثیر رفتار صالح و ناصالح فراتر از آنچه است که در این تحلیل مطرح می‌شود.

در هر حال، علل به اقسامی تقسیم می‌شود. برخی «ما منه الوجود» و برخی دیگر «ما به الوجود» و قسمی نیز علل «اعدادی» هستند. ما منه الوجود که آفرینش و وجود به او اختصاص دارد، منحصر در خداست و ما به الوجود (عقول طولیه، عرضیه و مجردات) عبارتند از عللی که مجرای فیض الهی هستند. غیر از این آنچه از علل که مادی است و در عالم طبیعت مشاهده می‌شود، نه وجودی از او پدید می‌آید و نه مجرای فیض وجود هستند، بلکه زمینه را آماده می‌کنند تا علل واقعی تأثیر کنند.

بر این اساس به صورت کلی عوامل به دو دسته کلان مجرد (ما منه الوجود و ما به الوجود) و غیرمجرد (علل معد یا علل طبیعی) تقسیم می‌شوند که سه قسم از عوامل انسانی (اندیشه و اعتقاد، حالات و صفات نفسانی و رفتارها) و عوامل غیرانسانی (فرشتگان و جنیان) را می‌توان در قسم مجرد جای داد؛ زیرا تأثیر حتی در عوامل انسانی، در واقع از آن نفسی است که با بهره‌مندی از سه عامل یادشده از تجرد مثالی (برزخی - ملکوتی) و تجرد عقلی (جبروتی) برخوردار می‌شود و با اتصال به علل مثالی و عقلی عالم طبیعت، نسبت به پدیده‌های مادی تأثیرگذار خواهد بود.

البته نگاه دقیق‌تر آن است که گفته شود همه علل غیر از خدا علل اعدادی هستند. علامه جوادی آملی در توضیح این نگاه می‌گویند: بر اساس توحید افعالی و دید ادق و به مفاد «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، علت حقیقی و فاعل ایجاد، تنها خداوند است و جز خدای سبحان، همه ماسوی الله علت اعدادی هستند و بر این مبنا بین موجودات مجرد و مادی فرقی نیست؛ یعنی علل طبیعی و علل فراطبیعی که بر مبنای مشهور، علت کافی تامه هستند، همگی علل اعدادی محسوب می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱۹).

در هر حال با توضیحات داده‌شده درباره چگونگی تأثیر، این مقدار مسلم است که:

- عالم مجردات (مجردات مثالی و عقلی) از سنخ عالم طبیعت نیست و فوق او و حاکم بر اوست. این عوامل به صورت علی و طولی بر یکدیگر ترتب دارند، لذا انسان می‌تواند با راهیابی به جهان مثال و عقل از آینده آگاهی یابد و حوادث جهان را پیش‌بینی کند.

- اندیشه، صفات و حالات نفسانی و رفتار، از صورت تجردی (مثالی و عقلی یا ملکوتی و جبروتی) برخوردارند. حصول تقوا در انسان که در سه حوزه گفته‌شده، خود را

ظاهر می‌کند، به پالایش روح انسانی می‌انجامد و روح انسان به دلیل تجرد و پالایشی که در وی پدید آمده است، می‌تواند در سلسله علل عالم قرار گیرد و بر حوادث جهان طبیعت تأثیر کند. در این حالت انسان باتقوا مانند فرشته و ملکی خواهد شد که بر حوادث طبیعت تأثیرگذار است.

- اعمالی مانند نماز و صلوة رحم و ...، تأثیر واقعی و عینی در عالم تکوین دارند.

- نسبت به چگونگی تأثیر عوامل دوگانه‌ای که توضیح آن گذشت؛ باید گفت نظام واقعی عالم طبیعی، بر قانون‌های طبیعی و معنوی توأمان بنا شده است. عوامل سه‌گانه مذکور که در ذیل عامل انسانی بیان شد، همانند علل طبیعی از علل اعدادی عالم به‌شمار می‌آیند. بر این اساس همان‌گونه که خوردن داروی طبیعی زمینه را برای شفای مریض آماده می‌کند، خوردن تربت سیدالشهدا نیز قابلیت شفا را برای وی ایجاد خواهد کرد.

البته جای انکار نیست که علل معنوی از حیث تأثیر در یک رتبه نیستند و برخی از آنها تأثیرات انحصاری دارند و هیچ علل مادی از آن توان برخوردار نیست.

- همچنانکه علل مادی گاه یکدیگر را خنثی و از تأثیر دیگری جلوگیری می‌کنند و گاه معاضد و یاری‌کننده همدیگرند، علل معنوی نیز گاهی تأثیرات یکدیگر را خنثی خواهند کرد و زمانی نیز مزاحم تأثیر علل مادی می‌شوند (سب‌سوزند) و در برخی موارد به کمک اسباب دیگر معنوی و مادی می‌شتابند و با همدیگر تأثیر می‌کنند (سبب‌سازند). لذا این عوامل، خارج از نظام اسباب و مسببب ارزیابی نمی‌شوند و اسبابی در طول اسباب مادی به‌شمار می‌آیند. به تعبیر دیگر آنچه در عوامل معنوی مانند معجزه‌ها و کارهای خارق‌العاده و ... مشاهده می‌کنیم، نقض یا تبدیل سنت الهی به‌شمار نمی‌آیند، بلکه تنها جریان سنتی دیگر در موردی است که شرایط تغییر کرده‌اند.

شهید مطهری درباره روایاتی که بیان می‌کنند بشر با هیچ تدبیری نمی‌تواند جلوی قضا و قدر الهی را بگیرد (پاینده، ۱۳۸۲: ۲۸۹) می‌گوید: «به عقیده اینجانب این اخبار و روایات، ناظر به یک مطلب صحیحی است؛ نه با اصل علیت عمومی منافی است و نه با عمومیت قضا و قدر؛ ناظر به نظام کلی عالم و مجموع علل و اسباب اعم از مادی و معنوی

است؛ ناظر به مواردی است که علل و اسباب معنوی علل و اسباب مادی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. علل و اسباب را تنها در ابعاد مادی نباید محصور کرد. نظام اتم، از مجموع علل و اسباب آشکار و نهان تشکیل شده است. همان‌طوری که علل مادی و محسوس، بعضی بعض دیگر را خنثی می‌کنند و از کار می‌اندازند، در مواقع خاصی تحت تأثیر علل معنوی نیز از کار می‌افتند. کسی که تنها علل مادی و محسوس را می‌بیند، خیال می‌کند سبب منحصر به همین چیزهاست؛ نمی‌داند که هزاران علل و اسباب دیگر نیز ممکن است به حکم قضا و قدر الهی در کار باشند و آنگاه که آن علل و اسباب پا به میان گذاشتند، اسباب و علل مادی را خنثی و بی‌اثر می‌کنند» (مظهری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۰۹-۴۱۰).

نتیجه اینکه علل مجرد بر علل مادی حاکم هستند و بالطبع با اراده نسبت به انجام دادن فعلی، بدون آنکه جبری در کار باشد، آن کار محقق خواهد شد، ولو اینکه اسباب مادی را در انجام گرفتن آن کار به استخدام خود درآورد. تأمل در چگونگی تأثیر نفس (که مجرد است) بر بدن تصویر روشنی از آنچه گفته شد، ارائه می‌دهد. نفس اگر بخواهد تغییراتی در بدن مادی دهد، اگرچه این کار را با استخدام و استفاده از علل مادی بدن به سامان می‌رساند، آن‌گونه که توضیح آن خواهد آمد، اینها همه علل معد به‌شمار می‌آیند و نفس علت حقیقی است. نفس به‌دلیل سلطه‌ای که بر بدن دارد، ولو با استخدام علل مادی غیر از عللی که تاکنون بر بدن تأثیرگذار بوده‌اند، شاید روند رو به موت بدن را تغییر دهد.

توجه به این نکته راهگشاست که اگر ضرورتی نداشت که در محاسبات، اسباب معنوی لحاظ شوند و برای برنامه‌ریزی لازم است فقط به علل مادی توجه شود و علل معنوی در حاشیه قرار دارند؛ چرا این حجم زیاد از آیات و روایات متمرکز شده‌اند تا انسان‌ها نسبت به تأثیر عوامل معنوی غفلت نورزند؟ آیا این دسته از متون دینی خواسته‌اند بر امری حاشیه‌ای تأکید کنند که ضرورتی ندارد در برنامه‌ریزی لحاظ شوند؟! بر این اساس نظری به حجم زیاد آیات و روایاتی که در متون دینی وارد شده است، شاید پاسخی باشد به برخی از رویکردها. اشکال برخی آن است که گمان کرده‌اند توجه به علل معنوی، به‌معنای نفی علل مادی است و در عصر کنونی که عصر علم است، دیگر جایی برای این عوامل باقی نمی‌ماند، در حالی که توضیح داده شد لحاظ عوامل معنوی، به‌معنای نفی علل مادی

نیست، البته اینها به‌عنوان عامل قاهر بر علل مادی سلطه دارند و شاید جریان عالم را عوض کنند.

بنابراین با تکیه بر عوامل طبیعی و بدون لحاظ عوامل تأثیرگذار در این عوامل، نمی‌توان به شناخت کاملی دست پیدا کرد؛ یعنی در محاسبات اگر همه جوانب مادی هم ملاحظه شود، درصدی از محاسبات آن‌گونه که در حادثه طیس به وقوع پیوست، به خطا می‌انجامد. وقوع این خطا به آن دلیل است که ورای این محاسبات معمولی، دستگاه معقول و قانونمندی وجود دارد که غیب است و آموزه‌های شرعی آن را تعلیم می‌دهد و با عمل به تکلیف و حرکت طبق رضای الهی، تحقق‌پذیر است. بر این اساس از سویی عدم اعتقاد به غیب و اتکا به محاسبات مادی، به نقصان معرفتی علم سکولار می‌انجامد و از سوی دیگر، به دلیل اینکه علل فراطبیعی، از طریق روش تجربی کشف‌شدنی نیستند و تجربه حسی به آنها دسترسی ندارد، به توسعه روش شناختی نیازمند هستیم و این یعنی نفی ماتریالیسم روش شناختی و اینکه در روش شناسی علوم، روش تجربی در توصیف و تبیین جهان مادی کافی نیست.

۲. چالش فقدان قانون فراگیر

دومین چالشی که شاید بر لحاظ کردن علل معنوی در علوم طرح شود، آن است که دانشمندان فلسفه علم، ویژگی‌هایی مانند توصیف، تبیین، پیش‌بینی و عینیت را برای شناخت برآمده از علوم تجربی (علم به معنای science) برشمرده‌اند. واژه عینیت (objectivity) معمولاً در یکی از معانی زیر به‌کار برده می‌شود: الف) مطابقت با واقع؛ ب) بی‌طرفی ارزشی؛ ج) آزمون‌پذیری همگانی. برخی آزمون‌پذیری همگانی را معنای حداقلی و مورد اتفاق عینیت دانسته‌اند و آن را مسلم فرض می‌کنند.

به نظر می‌رسد که عوامل معنوی به دلیل نامعلوم بودن میزان تأثیرگذاری، ضمن اینکه در توصیف، تبیین و پیش‌بینی حوادث به‌کار نمی‌آیند، فاقد ویژگی عینیت هم هستند و نمی‌توان نسبت به آنها از قانون عام و فراگیری سخن گفت، از این جنبه نباید در محاسبات علمی لحاظ شوند.

این عدم امکان تعمیم، در علوم انسانی و اجتماعی به علت ویژگی انسان و پدیده‌های اجتماعی به عنوان موضوع این علوم، به نحو مضاعفی نمود پیدا می‌کند؛ زیرا این علوم به سبب طبیعت موضوعشان و اینکه همواره مشروط به تبصره‌هایی مانند موارد زیرند؛ نمی‌توانند قانون‌های عام حقیقی یا شبه‌قانونی به باور آورند: الف) تأمل هوشمندانه کنشگران آنان را به سمت تغییر روش‌هایشان سوق ندهد؛ ب) عوامل پیش‌بینی‌ناپذیر ناشی از نوآوری فکری مداخله نکنند؛ ج) عوامل پیش‌بینی‌ناپذیر دیگری مانند جنگ، رکود اقتصادی و نارضایتی مدنی موجب تغییر اوضاع و شرایط پیشین نشوند.

نقد و بررسی

توجه به نکاتی که در پی خواهد آمد، شاید در حل چالش مذکور به کار آید و آن اینکه اولاً: درباره معنای سوم عینیت (آزمون همگانی) باید گفت مهم‌ترین مشکل معرفتی در باب علم دینی بنا بر ادعای برخی، مشکل حجیت است. این اشکال از فقدان عینیت به معنای آزمون‌پذیری همگانی ناشی می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۰: ۶۱ - ۶۲). مدافعان علم دینی در پاسخ به این اشکال معمولاً بر عینیت علی‌الاصول گزاره‌های دینی که به بحث فلسفی عقلانیت دین بازمی‌گردد، تأکید می‌کنند؛ یعنی با پذیرش این پیش‌فرض که عقلانیت و حقانیت دین با براهین عقلی اثبات‌شدنی است، می‌توان گزاره‌های علم دینی مذکور را علی‌الاصول عینی و برای همگان معتبر دانست. معرفت حاصل برای دانشمند (به دلیل روشمند بودن و نیز امکان انتقال پیش‌فرض‌ها به دیگران) عینیت‌پذیر و انتقال‌دانی به دیگران هم هست و می‌توان به یک ذهنیت بین‌الاذهانی رسید و پدیده‌ها را پیش‌بینی کرد.

البته برخی با پیشنهاد مرزبندی بین دو سطح تجربی و فراتجربی تلاش کرده‌اند که مصالحه‌ای بین دو دسته از دیدگاه‌ها (دیدگاهی که به معیار بودن تجربه در مقام داوری پایبند است و دیدگاهی که این را قبول ندارد و در کنار تجربه، روش‌های عقلی و وحیانی را نیز به رسمیت می‌شناسد) ایجاد کنند. در سطح فراتجربی، علم دینی گزاره‌های معتبر دینی یا عقلی که ذاتاً تجربه‌پذیر نیستند مطرح می‌شوند؛ مانند گزاره‌های متافیزیکی فلسفی و ارزشی (شامل شناخت آرمان‌های اجتماعی، قواعد و احکام شریعت و مبانی

انسان‌شناختی غیر تجربی که معمولاً به‌عنوان اصول موضوعه و پیش‌فرض‌های علوم اجتماعی قلمداد می‌شوند) یا آنها که با وجود تجربه‌پذیر بودن، هنوز بالفعل تجربه نشده‌اند و قرار است بدون استناد به تجربه و صرفاً بر پایه ایمان دینی پذیرفته شوند. معیار داوری در این سطح، عقل و وحی خواهد بود (برای شناخت آرمان‌ها و مبانی انسان‌شناختی از دو روش عقلی (فلسفی) و نقلی (فقهی - تفسیری) و برای شناخت قواعد و احکام شریعت، فقط از روش دوم استفاده می‌شود). در سطح تجربی که فقط شامل گزاره‌های آزمون‌پذیر و مستند به روش تجربی، تفکیک مقام داوری و گردآوری پذیرفته و مشکل فقدان عینیت در علم دینی (با این توجیه که در این سطح معیار داوری، تجربه است و بر این اساس امکان آزمون همگانی دارد) حل می‌شود. بله در سطح فراتجربی برای حل مشکل عینیت باید به عینیت علی‌الاصول گزاره‌های دینی تمسک جست (رک: بستان (نجفی) و همکاران، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۳۰ - ۱۵۸؛ بستان (نجفی)، ۱۳۹۰، ج ۲: ۴۸ - ۵۲).

ثانیاً: اگرچه آن‌گونه که بیان شد، تأثیر علل مجرد مانند نفس و ... به اراده بستگی دارد و از این جنبه نمی‌توان از قانون عام و فراگیر مانند آنچه در علل مادی جریان دارد، سخن گفت، شاید بتوان با نگاه دقیقی به متون دینی و استحصال شرایط و موانع تأثیرگذاری، لااقل در برخی موارد از صدور قطعی حوادث خبرداد و پیش‌بینی کرد و از قانون عام فراگیر سخن گفت.

به بیان دیگر؛ اگرچه به‌دلیل متفاوت بودن سنخ عالم مادی و مجرد، کلی بودن جهان‌شناسی فلسفی و وابستگی جزئیات به اراده نفوس^۱، کیفیت تأثیرگذاری علل معنوی در عالم مادی به‌صورت جزئی تبیین‌شدنی نیست و نمی‌توان اراده را اندازه‌گیری کرد و فرمولی برای آن نوشت، اما در فلسفه صدرایی می‌توان از آن تبیینی به‌صورت کلی ارائه کرد. لذا می‌توان از تأثیر نماز شب بر جسم و نورانیت آن و اینکه نماز شب به پاکی روح می‌انجامد و روح پاک بر جسم اثر می‌کند و ... سخن گفت یا این تأثیرگذاری را در جسمی

۱. در سنخ علامه طباطبایی آمده بود که نفوس با متحد شدن با علل مثالی و عقلی به هر نحوی که اراده کند و بخواهد، می‌تواند در ماده تصرف کند و در وی تأثیرگذار باشد.

که حامل این روح است، خلاصه نکرد و از تأثیر روح مجرد بر جسم مجاور یا بعید نیز سخن به میان آورد و گفت روح امام معصوم، هم جسم وی را حفظ می‌کند و هم تربتش شفای امراض روحی^۱ و جسمی را موجب می‌شود و غیره.

بر این اساس اگرچه نتوان به چگونگی و سازوکار تأثیرگذاری علل مجرد به صورت جزئی پرداخت، با رجوع به آیات و روایات می‌توان به صورت کلی از شرایطی آگاه شد که در آن شرایط، علل مجرد را به صورت قطعی اراده خواهند کرد؛ مثلاً بر اساس آیات و روایات اگر امتی تقوا پیشه کنند، نزول رحمت الهی قطعی است؛ ولو اینکه این نزول از طریق اسباب مادی باشد. این شرایط گاهی معنوی و زمانی مادی هستند و هر دو دسته، از علل معدۀ این عالم به شمار می‌آیند.

البته آنچه در آیات و روایات آمده است به مثابه عموماً هستند که شاید مقیدات و مخصصاتی داشته باشد، همان‌گونه که فقها در مباحث فقهی از تخصیص دلیل عام به وسیله روایت خاص سخن می‌گویند. توجه به این نکته سبب شده است تا برخی از اندیشمندان نه تنها از امکان داوری تجربی گزاره‌های دینی، بلکه از لزوم آن سخن بگویند. در این نگاه، آزمون تجربی گزاره‌های دینی از آن جنبه مورد تأکید است که قابلیت انطباق آن گزاره‌ها را بر مصادیق خاص احراز می‌کند.^۲ به عنوان نمونه گزاره‌های ناظر به واقع مانند گزاره «صدقه موجب طول عمر می‌شود» ممکن است به سبب دخالت عوامل و موانع تکوینی در برخی موارد صادق باشد که در متن گزاره به صورت کلی آمده و نسبت به آن عوامل و موانع تصریحی صورت نگرفته است. لذا باید پژوهشی را سامان داد که مخصص و مقید این نصوص روشن شود و این به کار علمی گسترده و عمیق نیاز دارد.

۱. تأثیر تربت در امراض روحی از طریق مبنای جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقا بودن روح تبیین پذیر است؛ یعنی تربت در جسم تأثیر می‌کند و از طریق جسم شخص، روح که در پیدایش، جسمانی است تأثیر می‌پذیرد و از آن طریق روح نیز از تربت شفا می‌یابد.

۲. این وجه نسبت به بخش عمده‌ای از گزاره‌های دینی است که از جنبه دلالت ظنی هستند و گرنه طرح آزمون تجربی در گزاره‌هایی با سند و دلالت یقینی، صرفاً به منظور حصول عینیت و موافقت اجتماع اهل علم است (رک: بستان (نجفی)، ۱۳۹۰، ج ۲: ۴۸ - ۴۹).

به هر حال، تأثیر برخی از عوامل غیرانسانی در حوادث عالم اگرچه مشروط به فراهم آمدن شرایطی است، در صورت حصول شرایط، هیچ مانعی قادر نیست از آن جلوگیری کند. قرآن از امداد فرشتگان در جنگ بدر این‌گونه خبر می‌دهد: «بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَ يَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يَمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ»؛ آری، (امروز هم) اگر استقامت و تقوا پیشه کنید، و دشمن به همین زودی به سراغ شما بیاید، خداوند شما را به پنج هزار نفر از فرشتگان، که نشانه‌هایی با خود دارند، مدد خواهد داد! (آل‌عمران: ۱۲۵). این امداد اگرچه مشروط به استقامت‌ورزی و پیشه ساختن تقواست، در صورت تحقق این شرایط و نزول فرشتگان، حصول پیروزی قطعی است و هیچ‌یک از اسباب مادی نمی‌توانند از آن ممانعت کنند و بر فرشتگان فائق آیند.

بنابراین در این‌گونه موارد می‌توان نظریه‌ای را سامان داد که به‌گونه‌ای از قابلیت پیش‌بینی‌کنندگی برخوردار باشند، هر چند میزان این قابلیت، به نوع نظریه بستگی دارد و در مورد برخی انواع نظریه، مانند نظریه‌های تفسیری، ضعف آن مشهود است (برای آگاهی بیشتر رک: بستان (نجفی)، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۴۰ و ۱۴۱). این پیش‌بینی شاید در قالب اخبار مشروط باشد. بله بر اساس آموزه‌های دینی تأثیر برخی دیگر از عوامل غیرانسانی مانند جنیان بر عالم و آدم، به‌نحو اقتضاست؛ یعنی این تأثیرگذاری در صورتی خواهد بود که هم شرایط تأثیر فراهم باشد و هم مانعی از آن جلوگیری نکند.

تأثیر برخی از عوامل انسانی بر جهان مادی را نیز نمی‌توان به‌نحو اقتضا ارزیابی کرد؛ مانند اینکه نقش نفس پیامبران در تحقق اعجاز، به‌نحو علیت تامه است؛ زیرا از شرایط اعجاز عدم امکان معارضه خواهد بود و همچنین نقش آنانی که از علم کتاب و مقام ولایت بهره‌ای دارند (مؤمنین و امام معصوم) در بقای زمین و آسمان و حوادث تکوین، نیز نقشی اقتضایی نیست. درباره عوامل اخلاقی و رفتاری نیز شواهدی در اختیار است که این تأثیرگذاری در اغلب موارد از دو سو به‌نحو اقتضاست نه اینکه علت تامه باشد.

بر اساس اینکه خداوند سنن و قانون‌های دیگری نیز در جهان دارد، آنچه از آیات و روایات مشاهده شد، به مجرمانی اختصاص دارد که جای هشدار دادن آنان در همین دنیا و

بازگرداندن آنها از انحراف وجود داشته باشد، وگرنه بر غیر از آنان مانند اولیای الهی یا آنانی که امیدی به بازگشت آنان نیست، سنت‌های دیگری حکمفرماست؛ زیرا مصیبت و بلا برای دسته اول بنا بر سنت امتحان (به دلیل زیادتی اجر) است و نعمت و مهلت برای دسته دوم بنا بر سنت استدراج^۱ و امهال^۲ (به علت زیادتی عذاب در اثر انباشت گناهانی که مرتکب شده‌اند) خواهد بود. از این رو، اگرچه فقدان نعمات مادی، عذاب دنیایی بدکاران است، به آن معنا نیست که در هر جا وجود داشت، از ناصالح بودن آن قوم یا فرد حکایت می‌کند و همچنین اگرچه ازدیاد نعمت، عطای خاص شکرگزاران است، به این معنا نیست که در هر جا وجود داشت، آن قوم یا فرد شکرگزار است.

توضیح اینکه:

اولاً: از آموزه‌های دینی راجع به سببیت گناهان برای نزول بلا و عذاب در دنیا یا آخرت استفاده می‌شود که این مسئله نسبت به همه افراد و ملت‌ها یکسان نیست و در واقع می‌توان آن را در سه دسته و مرحله طبقه‌بندی کرد:

۱. گاهی قرآن می‌فرماید: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ»؛ هر مصیبتی به شما رسد بخاطر اعمالی است که انجام داده‌اید، و بسیاری را نیز عفو می‌کند! (شوری: ۳۰) این آیه به مؤمنانی اختصاص دارد که همانند شیشه شفاف هستند، که اگر گردی روی آن بنشیند، خداوند بلافاصله با نزول بلا به تمیز کردن آن اقدام می‌کند؛ یعنی خداوند به انسان‌های خوب می‌فرماید: چون تو خوبی اگر زکات ندهی، باران نمی‌آید، گوسفندهایت آسیب می‌بیند و

۲. گاهی قرآن می‌فرماید در همین دنیا مجازاتشان می‌کنیم، اما این مجازات بلافاصله

۱. در اصطلاح دینی، بر اساس آیاتی مانند «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» مراد از استدراج این است که خداوند گناهکاران و نافرمانان جسور و بی‌شرم را سریع گرفتار عقوبت نمی‌کند؛ بلکه درهای نعمت خود را بر آنها می‌گشاید. فراوانی نعمت یا آنها را از خواب غفلت بیدار می‌کند که این همان «هدایت الهی» است یا بر غرور آنها می‌افزاید و عقوبت را سخت‌تر می‌کند که این استدراج است.

۲. سنت امهال: خداوند به طایغان برای ازدیاد گناه مهلت می‌دهد.

نیست: «وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا» (کهف: ۵۹). این آیه به انسان‌های فاسق اختصاص دارد.
۳. گاهی قرآن می‌فرماید: «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ لِيُزَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ»؛ آنها که کافر شدند، (و راه طغیان پیش گرفتند)، تصور نکنند اگر به آنان مهلت می‌دهیم، به سودشان است! ما به آنان مهلت می‌دهیم فقط برای اینکه بر گناهان خود بیفزایند و برای آنها، عذاب خوارکننده‌ای (آماده شده) است! (آل‌عمران: ۱۷۸). روشن است که واگذاری عذاب به جهان دیگر، به انسان‌هایی اختصاص دارد که در گناه غوطه‌ورند.

البته باید به این نکته توجه کرد که اگرچه ظالمان و کفار با استخدام عوامل مادی از نعمات الهی بهره‌مند می‌شوند و به پیشرفت دنیایی هم نائل می‌آیند، در جای خود ثابت شده است که حرکت عالم به‌سوی خیر و صلاح خواهد بود. در نتیجه حرکت کفار همسوی با حرکت عمومی عالم نیست، لذا حرکتی قسری است که کمکی از طبیعت به‌سمت آنان سرازیر نخواهد شد، اما مؤمنان از آنجایی که برخلاف جریان عالم حرکت نمی‌کنند، به‌سهولت به مقصد خود نائل می‌شوند و قاعدتاً باید به پیشرفت همه‌جانبه دست یابند.^۱

ثانیاً: از آموزه‌های دینی راجع به سببیت رفتارهای صالح برای نزول نعمات مادی و دنیوی استفاده می‌شود که در برخی موارد، سنت دیگری مانند سنت امتحان اقتضا دارد که انسان مؤمنی که از او رفتارهای صالح سر می‌زند، به بلاهای طبیعی مبتلا شود.

پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص) فرمود: «إِنَّ الْبَلَاءَ لِلظَّالِمِ أَدْبَا [أَدَبٌ] وَ لِلْمُؤْمِنِ امْتِحَانَا [امْتِحَانٌ] وَ لِلرَّسُولِ دَرَجَةٌ وَ لِلرَّسُولِ كَرَامَةٌ»؛ بدرستی که بلاء برای ظالم جنبه تأدیبی دارد و برای مؤمن امتحان و برای انبیاء درجه و ارتقای مرتبه و برای اولیای الهی کرامت است (شعیری، بی‌تا: ۱۱۳).

از این‌رو اگرچه بر اساس برخی روایات، جهان در تسخیر مؤمن قرار می‌گیرد (اربلی،

۱. بر خواننده متفطن روشن است که در آنچه گفته شد، می‌توان پاسخ این پرسش را یافت که چرا با وجود حرکت قسری، کشورهای غیراسلامی به‌صورت طولانی‌مدت از وفور نعمت برخوردارند.

۱۳۸۱، ج ۲: ۱۴۱) به هر مقدار ایمان افزایش یابد، نزول بلا بر مؤمن نیز تشدید می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۵۳ و ۲۵۴).

علامه طباطبایی (ره) با اشاره به اینکه سنت ابتلای به سختی‌ها (باساء و ضراء) و سنت عطای نعمت، دو سنت الهی برای آزمایش امت‌هاست، می‌فرماید: «سنت الهی بر این جاری بوده که هر پیغمبری از پیغمبران را به هر ناحیه‌ای از نواحی می‌فرستاده، از آنجایی که منظورش از فرستادن انبیا هدایت بندگان بوده، به‌همین منظور اهل آن ناحیه را به نحوی از انحا گرفتار شداید مالی و جانی می‌کرد تا شاید بدین وسیله به تضرع و توسل به پروردگارشان وادار شوند، و در نتیجه دعوت آن پیغمبر بهتر و زودتر به نتیجه برسد. آری، ابتلائات و شدائد کمک خوبی است برای دعوت انبیا(ع)؛ زیرا انسان مادامی که متنعم به نعمت‌هاست، سرگرمی به آن از توجه به خدای تعالی که ولی همه آن نعمت‌هاست، بازش می‌دارد، وقتی نعمتی از کفش رود احساس حاجت نموده، همین احتیاج، غرور او را به ذلت و مسکنت مبدل می‌نماید و به جزع و فزع وادارش می‌کند، و به‌ناچار به درگاه کسی که دفع ذلت و برآمدن حاجتش به دست او است التجا می‌برد، و آن کس خدای سبحان است، ولو اینکه او خودش نداند، و لیکن وقتی پیغمبر و یا وصی پیغمبری به او گفت که فریادرس تو همان آفریدگار تو است، زودتر از دوران غرورش به‌سوی حق هدایت می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۱۹۹).

بر این اساس، اگرچه ما موظف به رفع و کاهش بلاها هستیم، سنت خدا بر آن است که از طریق ابتلا به سختی‌ها (باساء و ضراء) و عطای نعمت، امت‌ها را آزمایش کند.

ثالثاً: نسبت به مضاعف بودن اشکال در علوم اجتماعی، باید گفت: تبصره‌های یادشده اگرچه مانع از دستیابی به قانون‌های عام می‌شوند، با توجه به ثبات نسبی الگوهای کنش انسانی و کمیابی تحولات اجتماعی سریع و پیش‌بینی‌نشده، می‌توان گفت علوم اجتماعی از این قابلیت برخوردار است که دستکم تعمیم‌های شبه‌قانونی فراهم آورد. بر این اساس صرفاً باید نسبت به اشکال عدم قانون فراگیر چاره‌اندیشی کرد و از این جنبه بین علوم طبیعی و انسانی فرقی نیست.

نتیجه‌گیری

بر اساس جهان‌شناسی اسلامی، علل معنوی در حوادث جهان مادی (اعم از پدیده‌های طبیعی و انسانی) تأثیرگذارند. نقص معرفتی علوم طبیعی و انسانی رایج، آن است که این عوامل را در محاسبات خود لحاظ نمی‌کنند.

لحاظ کردن این‌گونه از عوامل در علوم و رفع آن نقیصه معرفتی، خود با چالش‌هایی مواجه است: اول اینکه بر اساس توجیه مورد پذیرش حکمت متعالیه، تأثیر در پدیده‌های طبیعی از طریق عوامل طبیعی میسر است. بنابراین می‌توان از علل معنوی صرف‌نظر و به عوامل طبیعی اکتفا کرد؛ دوم اینکه با لحاظ علل معنوی در علوم، دستیابی به قانون فراگیری در علوم میسر نیست و از آنجایی که علوم در پی قانون فراگیرند، باید از اشراب علل معنوی در علوم چشم‌پوشی کرد.

در نوشتار حاضر تلاش شد که تبیین شود اولاً: به‌دلیل وابستگی علل مادی به علل غیرمادی، بدون شناخت آن دو، نمی‌توان به فهم کامل طبیعت به‌عنوان موضوع علوم طبیعی و پدیده‌های انسانی و اجتماعی به‌عنوان موضوع علوم انسانی و اجتماعی نائل شد. به‌عبارت دیگر؛ نه تنها تعمیم‌های متافیزیکی عالمان علوم جدید نسبت به عوالم برتر، نارواست و با خدشه همراه خواهد بود؛ بلکه این نقص معرفتی به محدوده مابعدالطبیعه خلاصه نمی‌شود و اطلاق یافته‌های علم جدید بر امور مادی را نیز دچار مشکل می‌کند؛ زیرا عوالم برتر در عالم ماده تأثیر فعال و دمامد دارند و عالم مادی، فروترین ساخت واقعیت است. لذا کنار گذاشتن علل غیرمادی و تکیه بر علل مادی بسیاری از سؤالات را بدون جواب می‌گذارد. از این‌رو؛ به‌دلیل ارتباط تنگاتنگی که بین عوالم وجود دارد، اکتفا به ظاهر طبیعت و غفلت از غیب، باطن جهان و واکاوی علل مادی به روش تجربی کارساز نخواهد بود.

ثانیاً: وجهی ندارد که به‌دلیل فقدان قانون فراگیر، از لحاظ کردن علل معنوی در محاسبات علمی چشم‌پوشی کرد و می‌توان برای آن راه چاره‌ای اندیشید و بر اساس شرایطی، از قانون فراگیر سخن گفت و در علم دینی، بررسی علل معنوی را در دستور کار محققان قرار داد.

منابع

*. قرآن مجید.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۷۶). *الأمالی*، چ ششم، تهران: کتابچی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۸۵). *علل الشرائع*، چ اول، قم: کتابفروشی داوری.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۳). *معانی الأخبار*، چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۳). *من لا یحضره الفقیه*، چ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴). *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*، چ دوم، قم: جامعه مدرسین.
۶. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱). *کشف الغمّة فی معرفة الأئمة (ط - القديمة)*، چ اول، تبریز: بنی هاشمی.
۷. اردستانی، محمد علی و کوچنانی، قاسم علی (۱۳۸۸). *ابداعات فلسفی علامه طباطبایی*، چ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. بستان، حسین (نجفی) و همکاران (۱۳۸۴). *گامی به سوی علم دینی*، ج ۱ و ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲). *نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول (ص))*، چ چهارم، تهران: دنیای دانش.
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). *تصنیف غررالحکم و دررالکلم*، چ اول، قم: دفتر تبلیغات.
۱۱. جعفریان، رسول (۱۳۷۱). *نزاع سنت و تجدد: رؤف*.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۴). *علی بن موسی الرضا (ع) و الفلسفة الالهیة*، قم: دارالاسراء للنشر.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶). *رحیق مختوم*، قم: مرکز نشر اسراء.

۱۴. خمینی موسوی، سید روح‌الله (۱۳۸۷). *الطلب و الإرادة*، چ چهارم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۵. سبحانی، جعفر (۱۴۱۲). *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، چ سوم، قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامية.
۱۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). *بسط تجربه نبوی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۷. شعیری، محمدبن محمد (بی‌تا). *جامع الأخبار*، چ اول، نجف: مطبعة حیدریة.
۱۸. شیخ حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹). *تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة*، چ اول، قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع).
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد (ملاصدرا) (۱۳۷۹). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، قم: انتشارات مصطفوی.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۱). *طریق عرفان (ترجمه و شرح رساله آل‌الولایه)*، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم: نشر بخشایش.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا). *اعجاز از نظر قرآن و عقل*، قم: نشر فاخته.
۲۳. عربصالحی، محمد (۱۳۹۳). *غیب و زندگی*، چ اول، تهران: امیرکبیر.
۲۴. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (ملا محسن) (۱۴۱۵). *تفسیر الصافی*، چ دوم، تهران: مکتبه الصدر.
۲۵. قطب‌الدین راوندی، سعیدبن هبة‌الله (۱۴۰۷). *الدعوات / سلوة الحزین*، چ اول، قم، انتشارات مدرسه امام مهدی (عج).
۲۶. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۱). *معجزه در قلمرو عقل و دین*، چ اول، قم: بوستان کتاب.
۲۷. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷). *الکافی (ط - الإسلامیة)*، چ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیة.

۲۸. لاهیجی، فیاض (۱۳۸۳). گوهر مراد، مقدمه از زین‌العابدین قربانی، چ اول، تهران: نشر سایه.

۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱، چ دوازدهم، تهران: انتشارات صدرا.

۳۰. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰). راهی به رهایی، تهران: نشر نگاه معاصر.