



درس خارج فقه استاد رضا برنجکار

۹۹/۰۲/۲۰

بسم الله الرحمن الرحيم

« فهرست دروس

موضوع: کرونا، شرور، و علیت طبیعی

شرور و علیت طبیعی

آنچه تا کنون مورد بحث قرار گرفت پرسش هایی بود که کرونا و شرور در برابر آموزه های دینی ایجاد کرده است. اما برخی اشکالاتی که کرونا برای باورهای دینی ایجاد می کند به برخی مبانی فلسفی بر می گردد. دو بحث باقی مانده از این گونه مباحث است. در بحث از دعا و نیز قضا و قدر و همچنین علم و قدرت معصومان توضیح دادیم که خداوند و معصومان ع می توانند کرونا را نابود کنند و این کار را از دو طریق می توانند انجام دهند، یکی با استفاده از علل طبیعی، و دیگری از طریق نقض علیت طبیعی و معجزه و کرامت. حال این سوال مطرح است اگر علیت طبیعی زیرمجموعه اصل علیت است و اصل علیت قابل نقض نیست، پس چگونه خداوند و معصومان ع می توانند با نقض علیت طبیعی از طریق معجزه و کرامت می توانند در عالم دخالت کنند و شری را برطرف کنند.

در پاسخ باید گفت دخالت خدا از طریق نقض علل طبیعی و معجزه، ناقض اصل علیت نیست زیرا وقتی خداوند از غیر طریق طبیعی در جهان دخالت می کند و پدیده ای را در جهان ایجاد می کند، این پدیده بدون علت نیست، بلکه علت آن خداوند

حوزه علمیه قم

مسجد اعظم

قم

مدرسه فیضیه

مدرسه خان

مدرسه آیت الله گلپایگانی

سایر مدارس

فقه معاصر

تفسیر

رجال

دروس به زبان عربی

دروس سطوح عالی

حوزه علمیه نجف

نجف

حرم امیرالمؤمنین(ع)

مساجد

حوزه علمیه مشهد

مدرسه آیت الله خویی

سایر مدارس مشهد

تفسیر و نهج البلاغه

سایر حوزه ها

شهرستانها

کربلا

بیروت

دمشق

داکار (آفریقا-سنگال)

قطیف و احساء

کابل

سایر موضوع ها

کلام و فلسفه

طب در روایات

بزرگان معاصر

تقریر عربی درس ها

راهنما

تقریر نویسی

مشکلات

ثبت نام

ثبت نام

ویرایش اطلاعات

نرم افزارها

پخش زنده-کامپیوتر

پخش زنده-اندروید

آرشیو مدرسه فقهات

است. آنچه اصل علیت و سببیت می گوید این است که هر پدیده و معلولی نیازمند علت است. و در اینجا هم علت موجود است و آن خداوند است.

پس منشا اشکال ذکر شده اصل علیت نیست بلکه علیت طبیعی است. اشکال این است که وقتی مثلاً خداوند به آتش دستور می دهد بر حضرت ابراهیم سردی و سلامت باشد و آتش حضرت ابراهیم را نمی سوزاند در اینجا علیت طبیعی، یعنی سوزاندن آتش، نقض می شود نه اصل علیت. علیت طبیعی هم تاثیر ضروری یک شیئی طبیعی بر شیئی طبیعی دیگر است، مثل این که آتش پنبه را می سوزاند.

پاسخ این است که اشکال مذکور فقط بر اساس برخی تفاسیر از علیت طبیعی مطرح می شود نه همه تفاسیر آن.

حداقل چهار تفسیر از علیت طبیعی در فلسفه و کلام اسلامی وجود دارد. این چهار تفسیر عبارتند از:

۱. نظریه عاده الله اشاعره و اکازیونالیسم مالبران
۲. نظریه تاثیر ضروری علل طبیعی یا ذات گرایی طبیعی ارسطو و ابن رشد
۳. نظریه صورت بخشی و عرض بخشی عقل فعال در فلسفه اسلامی
۴. نظریه سنه الله امامیه و معتزله

به نظر می رسد بر اساس دیدگاه اول و چهارم، تحقق معجزه و کرامت و نقض علیت طبیعی مشکلی ایجاد نمی کند و مشکل تنها بر اساس نظریات دوم و سوم است. حال به توضیح این چهار نظریه می پردازیم.

۱. اشاعره و فیلسوفان اکازیونالیست از جمله مالبران معتقدند تنها فاعل حقیقی خداست. اشعری می گوید:

لا فاعل له علي حقيقته الا الله تعالى

مالبرانش می گوید:

همه چیز را خدا ایجاد کرده و اوست که آنها را حفظ می کند
... و اوست که همه چیز را می داند و انجام می دهد

این گروه بر اساس توحید افعالی و منحصر کردن فاعلیت در
خداوند، در خصوص علیت طبیعی معتقدند خداوند هم آتش را
می آفریند و هم سوزاندن را و خداوند می تواند آتش را بدون
سوزاندن بیافریند و سوزاندن را بدون آتش.

این گروه در پاسخ به این سوال که اگر این طور است، پس چرا
وقتی آتش هست سوزاندگی هم هست، می گویند این عادت
خداست که وقتی آتش به پنبه می خورد پنبه را می سوزاند. به
تعبیر مالبرانش خداوند در موقعیتی که چوب در داخل آتش قرار
می گیرد، چوب را می سوزاند. غزالی در رد نظریه ذات گرایی
طبیعی فلاسفه اسلامی می گوید:

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق
لا لكونه ضروريا في نفسه، غير قابل للفوت ، بل في المقدور خلق
الشبع دون الأكل، و خلق الموت دون جز الرقبة، و إدامة الحياة،
مع جز الرقبة، و هلمّ جرّا إلى جميع المقترنات. و أنكر الفلاسفة
إمكانه، و ادعوا استحالة.

تقارن امور طبیعی مثل آتش و سوختن، به تقدیر خدا بر می گردد
که اینها را متقارن می آفریند و میان آتش و سوزاندن ضرورت و
جدایی ناپذیری وجود ندارد، بلکه خدا قادر است سیری را بدون
خوردن، و مرگ را بدون بریده شدن گردن، و ادامه حیات را با
بریده شدن گردن، و همین طور، بیافریند. فلاسفه امکان اینها را
منکرند و آن را محال می دانند.

مالبرانش می گوید:

هیچ یک از علت های طبیعی علل حقیقی نیستند و تنها علل
موقعی و مقارن هستند.

غزالی در مقام رد علیت طبیعی به معنای ذات گرایي فلاسفه می گوید تنها دلیل آنها این است که وقتی آتش هست سوزاندگی هم هست در حالی که مشاهده سوختن چیزی در آتش فقط تقارن آتش و سوختن پنبه را اثبات می کند نه این که آتش علت سوختن پنبه است. این مطلب همان اشکال هیوم بر علیت طبیعی است. او می گوید:

ليس لهم دليل، إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار، و المشاهدة تدل على الحصول عندها، و لا تدل على الحصول بها، و أنه لا علة له سواها.

آنها دلیلی جز مشاهده پیدایش سوختن هنگام برخورد با آتش ندارند، ولی مشاهده بر پیدایش سوختن در نزد آتش دلالت می کند نه بر پیدایش سوختن به علت آتش و این که علتی جز آتش ندارد.

غزالی در ادامه بحث، همان تحلیل هیوم را در منشأ تصور علیت طبیعی و ارتباط تولیدی و ضروری میان آتش و حرارت را ذکر می کند و بیان می کند که در ما انسانها یک اصل روانشناختی وجود دارد و آن این است که ما عادت کرده ایم که وقتی تقارن آتش و سوزاندگی و تقدم آتش بر سوختن اشیا را مکرراً مشاهده کردیم حکم می کنیم که آتش علت ضروری سوختن است در حالی که هیچ دلیل منطقی بر این امر وجود ندارد. غزالی می گوید:

لم ندع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة، يجوز أن تقع، و يجوز أن لا تقع، و استمرار العادة بها، مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا، جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه.

ما این گونه امور طبیعی را واجب و ضروری نمی دانیم بلکه ممکن الوجود می دانیم، یعنی جایز است واقع شوند و یا واقع نشوند؛ و استمرار عادت های متوالی در مورد آنها، جریان بر وفق عادت

گذشته را در ذهن ما به گونه ای استوار می گرداند که از آنها دست بر نمی دارد.

مالبرانش برای اثبات نظریه خود چنین استدلال می کند که تلازمی میان آتش و سوزاندن، بلکه هیچ ممکن الوجودی با حادثه ای نیست اما اگر واجب الوجود که قدرت مطلق است چیزی را اراده کند ضرورتاً آن چیز محقق خواهد شد. او می گوید:

روشن است که هیچ جسمی، خواه بزرگ و خواه کوچک، توان به حرکت درآوردن خود را ندارد... [همچنین] هیچ ارتباط ضروری میان اراده نفس و حرکت بدن نمی یابیم... اما وقتی کسی درباره تصور خدا، یعنی موجود مطلقاً کامل، و در نتیجه قدرت مطلق، فکر می کند، چنین ارتباطی را میان اراده خدا و حرکت همه اجسام در میابد، یعنی احتمال ندارد که خدا حرکت جسمی را اراده کند ولی آن جسم حرکت نکند. پس باید بگوییم که تنها اراده او می تواند اجسام را حرکت دهد.

بر اساس نظریه عاده الله و اکازیونالیسم، فرقی بین سوزاندن آتش یا سرد کردن آتش وجود ندارد، زیرا هر دو فعل را خداوند با اراده و اختیار خود انجام می دهد. بنابراین دخالت خدا از طریق علل طبیعی یا از طریق معجزه، هر دو ممکن است. همانطور که خداوند می تواند علم و قدرت نابود کردن شری مانند کرونا را، از طریق طبیعی یا غیر طبیعی، به معصومان دهد.

در نقد این دیدگاه باید گفت این که آتش هیچ تاثیری بر سوخته شدن پنبه ندارد و این خداست که پنبه را می سوزاند بر خلاف عقل سلیم است. تاثیر اشیا بر یکدیگر را می توان در افعال انسان به علم حضوری یافت. مثلاً این که وقتی من اراده می کنم که دستم را حرکت دهم، دستم حرکت می کند، به علم حضوری و قطعی وجدان و ادراک می شود.

البته باید توجه داشت که در مورد علل طبیعی ممکن است در مصادیق آن اشتباه کنیم، مثلاً عامل الف و ب و ج در پیدایش حالتی موثر باشد اما ما فقط عامل الف و ب را علت بدانیم و از تاثیر عامل ج بی اطلاع باشیم اما این باعث نمی شود اصل تاثیر و تاثر طبیعی را انکار کنیم.

همچنین ممکن است تاثیر علت طبیعی ضروری نباشد و ما ارتباط ضروری میان علت طبیعی و معلولش نیابیم، اما این مطلب دلیل نمی شود اصل تاثیر را انکار کنیم.

۲. در مقابل نظریه اکازیونالیسم و عاده الله، نظریه ذات گرایی و طبع گرایی ارسطویی و ابن رشدی قرار دارد. بر اساس این دیدگاه، ذات اشیاء طبیعی، ضرورتاً خواصی را اقتضا می کند که عدم تحقق آنها ممکن نیست. طرفداران این دیدگاه علیت طبیعی را لازمه اصل علیت عام می دانند و انکار علیت طبیعی را انکار اصل علیت می دانند. ابن رشد در پاسخ به اشکال غزالی درباره علیت طبیعی می گوید:

قلت: أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطاني، و المتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، و إما منقاد لشبهة سفسطانية عرضت له في ذلك. و من ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل [در پاسخ به غزالی] می گوئیم: انکار وجود علت های فاعلی که در محسوسات مشاهده می کنیم سخنی سفسطی و مغالطه آمیز است و گوینده آن یا چیزی را به زبان انکار می کند که در دلش قبول دارد یا تسلیم شبهه ای مغالطه آمیز شده که برایش پیش آمده است. و کسی که منکر علیت طبیعی شود نمی تواند معتقد شود که هر فعلی فاعلی دارد.

وی در ادامه به نظریه اول چنین اشکال می کند که اشیاء دارای ذاتیاتی هستند که اقتضای افعالی می کنند و اگر این ذاتیات و

افعال را از اشیاء انکار کنیم خود اشیاء را انکار کرده ایم چون

اشیاء یعنی همین ذاتیات و افعال. او می گوید:

و أيضا فما ذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها، فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات و صفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، و هي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء و أسماؤها و حدودها

همچنین چه می گویند درباره علت های ذاتی که موجودات جز با فهم آنها فهمیده نمی شوند؟ زیرا معلوم است که اشیا دارای ذات و صفت هایی هستند که افعال خاصی را برای تک تک موجودات اقتضا می کنند، و همین ها هستند که به واسطه آنها ذات و اسم و تعریف اشیا با یکدیگر متفاوت می شود.

