



روش فلسفی قرآنی / فرق روش شناسی قرآن با منطق ارسطویی

روش فلسفه اسلامی یا قرآنی، روش یافتگی و فهم است و این روش در برابر روش منطق ارسطویی است.

روش فلسفه اسلامی یا قرآنی، روش یافتگی و فهم است و این روش در برابر روش منطق ارسطویی است.

به گزارش خبرنگار مهر، چندی پیش یادداشتی با عنوان «پی‌رنگ فلسفه اسلامی» نوشته دکتر حسین فلسفی، استاد فلسفه دانشگاه آزاد خرم آباد در خبرگزاری مهر منتشر شد. فلسفی در آن یادداشت مدعی بود که فلسفه اسلامی هنوز آغاز نشده است و باید در واقع آن را شکل داد. در ادامه آن مباحث مقاله ای در همین زمینه با عنوان «روش فلسفی قرآنی» از حسین فلسفی در پی می آید. حسین فلسفی در این مقاله سعی کرده است که بیشتر از گذشته به نقد فلسفه ارسطویی و بیان دیدگاه قرآنی بپردازد. شما را به خواندن آن دعوت می کنیم؛

در یادداشتی بانام «پی‌رنگ فلسفه اسلامی» در تاریخ ۳۱ شهریور ۱۳۹۴ در خبرگزاری مهر، یادآور شدیم که فلسفه اسلامی کنونی در چارچوب همان فلسفه ارسطویی است زیرا روش، موضوع و بیشتر مسائل آن همان چیزی است که ارسطو گفته است و بر این پایه می‌توان گفت فلسفه اسلامی، هنوز آغاز نشده است و باید بکوشیم تا فلسفه اسلامی پی افکنده شود؛ فلسفه‌ای که روش، موضوع و مسائل آن از گونه‌ای دیگر است. در این نوشتار درباره روش فلسفه اسلامی سخن خواهیم گفت و دوری را به داوران ارجمند و سخن‌سنج وامی‌گذاریم.

در آنجا گفتیم که روش فلسفه اسلامی یا قرآنی، روش یافتگی و فهم است و این روش در برابر روش منطق ارسطویی است. می‌دانیم که روش ارسطویی درجایی کاربرد دارد که پای مفهوم در میان باشد و در اینجا است که منطق ارسطویی بکار بسته می‌شود و اگر پای مفهوم در کار نباشد این روش کاربردی ندارد و ناگزیر باید راهی دیگر رفت. آن راه دیگر را راه فهم می‌نامیم.

۱- واژه فهم که در بنیاد پارسی است و خود از ریشه اوستایی پثن paana است و به پهن دگرگون گشته دو معنا دارد: یکی برابر نهاد fathom در لاتین و (understand) در زبان انگلیسی به معنای آغوش گشودن است و در آن‌گونه‌ای گشودگی هست و بر این پایه understand نیز گونه گشودگی ذهن است. دوم به معنای دانستن و دانش knowledge است و ناگفته پیداست که دانش بر گشودگی استوار است و بی آن، این به دست نمی‌آید.

۲- به‌راستی اگر انسان در این جهان و برای این جهان آفریده نمی‌شد آیا تشنه و گرسنه و ... می‌شد؟ آیا خداجو و خدایپرست می‌بود؟ آیا مهر مادری و کین دشمن و ... را می‌دانست؟ ریشه دانش آدمی چیست؟

از دید ما همه این پرسش‌ها تنها یک پاسخ دارد و آن این است که چون انسان در این جهان و برای این جهان آفریده شده است، فهمی پیشین از این جهان و چیزهای آن دارد و آن فهم پیشین نیز همین بودن او در این جهان است و این‌که آدمی به جهان آغوش گشوده است و در این جهان است.

درگذر تاریخ اندیشه و فلسفه از چیستی و هستی دانش داد سخن داده‌اند و هر کس در این زمینه سخنی گفته است و رشته شناخت‌شناسی بنیان‌گذاری شده است. خواننده شاید چشم داشته باشد، دانش را به جنس و فصل تعریف کنم و با چنین کاری هم دانش را شناخته باشم هم خواننده ارسطویی را خرسند کنم. زیرا در این نگاه که بدبختانه در اندیشه ما نهادینه شده است بهترین راه شناخت، تعریف به حد است و چنین شناختی را از ارسطو باید سراغ گرفت. ولی باید پذیرفت که نخست این روش شناخت خود پای در گل است و دوم شناختی هست که از آن ارجمندتر است و به‌راستی آن شناخت بنیاد شناخت تعریف به حد است و کسی به آن نپرداخته است مگر جسته‌وگریخته.

چکیده آن‌که دانش دو گونه است: حضوری و حصولی. در دانش حصولی داننده با مفهوم چیز دانسته سروکار دارد نه با خود آن و در دانش حضوری با خود دانسته. دانش حصولی همان دانشی است که فلسفه ارسطویی در پی آن است و روش آن نیز منطق ارسطویی در دو قلمرو تعریف و استدلال است. دانش حضوری جسته‌وگریخته در اندیشه برخی از ارسطویان درباره برخی مسئله‌ها به میان آمده است و در اندیشه سهروردی ارجمند می‌شود.

۳- فهمی که در این گفتار از آن سخن می‌رود با دانش حضوری، نهادی (غریزه) و سرشتی (فطری) همانندی بسیار دارد ولی هم از

آن‌ها گسترده‌تر، هم بنیادی‌تر و به‌راستی ریشه آن‌ها است.

۴- فهم، دانش کنشی پیشین (ما تقدم) سربسته‌ای (اجمالی) است؛ دانش کنشی است. دانش است اما نه از گونه مفهومی که از گونه کنش و کاری کردن و آن همان است که آدمی در این جهان و گشوده و افتاده در آن است و اگر آدمی در این جهان و بر این جهان گشوده نمی‌شد، در بنیاد آدم نمی‌بود. این دانش از هر دانشی بنیادی‌تر و نخستین‌تر است زیرا دانش بودن هر دانشی، بسته به آن است و فهم بسته به هیچ‌دانشی نیست؛ درست به همان معنایی که کانت در سنجش خرد ناب به آن پرداخته است. فهم سربسته است؛ آغازی است از راهی که باید رفت نه راه و نه رسیدن به هدف. در این شناخت‌شناسی، پس از آغازگاه، آدمی گام درراهی می‌نهد و با هر گام فهمش گسترده‌تر و ژرف‌تر می‌شود.

۵- جهان دورویه دارد: ۱- پیدا (شهادت) که با حس‌ها یافت می‌شود و پیوسته درگذراست و پایدار نمی‌ماند. ۲- نهان (غیب) که در چنگ حس‌ها نمی‌افتد و سربایی است پایدار که چیزهای گوناگونی را در بر گرفته است.

۶. بر این پایه که جهان دورویه دارد، فهم نیز آغازگاه راهی است دورویه و همدوش؛ فهمی از محسوس‌ها و فهمی از نامحسوس‌ها.

۷. فهم از محسوس‌ها، نهاده‌ها (غرایز) و آگاهی حسی را در آستین دارد. نهاده‌ها، به‌راستی فهمی از بودن و ماندن آدمی در جهان است که در هر کس درگذر روزگار آن فهم سربسته را با هر کنشی گسترش می‌دهد و ژرفا می‌بخشد. آگاهی از محسوس‌ها نیز ریشه در این فهم دارد که من در میان چیزهای محسوس هستم و با کار و کنش آن فهم را می‌گسترانم. این‌که در منطق ارسطویی محسوس‌های بیرونی و درونی را بخشی از دانش‌های روشن و بی‌گفت‌وگو (بدیهی) می‌دانستند، بر پایه همین فهم پیشین سربسته است. آنان بی‌آن‌که بدانند یافت‌های برآمده از محسوس‌ها را روشن می‌دانستند که باید راز روشن بودن آن‌ها را در همین فهم دانست؛ من در این جهانم و جهان مرا فراگرفته است و من بر روی آن آغوش گشوده‌ام.

۸- فهمی از نامحسوس‌ها داریم و راز داشتن چنین فهم همان است که در میان آن‌ها هستم و همین جهان حسی گواه بر بودن جهانی فراحسی است. بخشی از چنین فهمی را اندیشمندان پیشین، نیمه کاره بازگو کرده‌اند. آنان از سرشت و دانش‌های سرشتین سخن گفته‌اند و برای نمونه خداجویی (دانش) و خدا پرستی (گرایش) را دانشی سرشتین برشمرده‌اند و هنگامی که پرسیده می‌شود دانش سرشتین از دید شما چگونه دانشی است؟ پاسخ می‌دهند «دانشی است که در نهاد آدمی است و آدمی چنان آفریده شده است که چنین باشد.» اگر پرسیده شود معنای این سخن چیست به راستی پاسخی شنیده نمی‌شود. پاسخ درست آن است که آدمی در این جهان است و با آن سرو کار دارد و درگیر آن است و در میان چیزها، چه چیزی برتر از خداوند است که نخستین است و آخرین پیدا و پنهان و ...

۹- این فهم سربسته در گذر روزگار می‌تواند به فهمی گسترده و ژرف دگرگون شود. دگرگونی درست آن به راهنما، آموزش و پرورش نیازمند است و با بودن آن‌ها این درست پرورده می‌شود و به بار می‌نشیند و پس از کارآمدی خود می‌تواند راه یابد و راهنما شود.

۱۰- شکوفایی فهم تنها با کار و کنش انجام می‌گیرد و این کنشی بودن آن فرق آشکار روش شناسی قرآنی با دیگر روش‌شناسی‌ها به‌ویژه روش‌شناسی ارسطویی است. گفتیم که در روش ارسطویی داننده با مفهوم‌ها سروکار دارد و با رده بندی آن‌ها به تعریف دست می‌یابد و با رده بندی گزاره‌ها به اثبات نادانسته می‌رسد. در روش قرآنی، داننده با فهم سربسته‌ای که گویای بودن او در این جهان است و بر این پایه دانشی پیشین است، با خود چیزها سروکار دارد نه با مفهوم آن و داننده با کنش و انجام کار بر روی چیزها از لایه‌ای به لایه دیگر پیش می‌رود. به دیگر سخن با کارش از پوسته چیزی به لایه‌ای دیگر و از آنجا به لایه‌ای ژرف‌تر پیش می‌رود و بر آن چیز آغوشش گشوده‌تر می‌شود و با چنین کاری زندگی می‌کند و در بنیاد زندگی هیچ نیست مگر همین گشایش دم به دم. زنده چیزی است که دانا و کارگر باشند و زنده و زندگی در این روش است که به‌راستی همگی آموزه‌های قرآنی این‌گونه هستند.

۱۱- راستی و دروغ در این روش مانند روش ارسطویی نیست که آن را برابری گزاره با رخداد می‌داند. در این روش سنجه راستی، کنش و کاری است که داننده در پرتو راهنما و با آموزش و پرورش درخور انجام می‌دهد و سنجه نادرستی در بی‌کاری و کنشی نهفته است. درست برابر (تقابل) است، با نظریه پردازی که ارسطوییان چشم دارند؛ راه رفته خود درستی و راه نرفته خود دروغ است. برای نمونه می‌توان گفت دو گونه می‌توان از درد دندان آگاه شد: یکی آن‌که نوشته‌ای درباره آن بخوانیم یا کسی از درد دندان برایمان بگوید و دیگر آن‌که خود درد دندان داشته باشیم. درستی گونه نخست در آن است که با درد یکی باشد و درستی گونه دوم در این است که درد داشته باشیم.

۱۲- برای روشن شدن این که روش قرآنی همان روش فهم است چند نمونه را گواه می آوردم تا خواننده خود در دیگر آموزه های قرآنی درنگ کند و دریابد که کارآمدترین روش، روش قرآنی است. نمونه یکم خداشناسی: برای بودن خداوند در فلسفه ارسطویی چند دلیل آورده می شود. ما در این جا یک دلیل یعنی دلیل نظم را گوش زد می کنیم:

۱۳. این دلیل دو مقدمه دارد: جهان دارای سامان و هدف و هماهنگی است. چنین سامانی به سامان دهنده ای دانا و توانا نیازمند است، پس جهان سامان دهنده ای دانا و توانا دارد.

این دلیل، دلیلی همگانی نه ویژه گروه فیلسوفان است و به راستی نیز چنین است. این دلیل با همین ساخت با دشواری بی درمان رودرروست که هیوم آن را واکاوی کرده است. هیوم این برهان را در نوشته اش به نام گفت و گویی درباره دین طبیعی به سنجش می کشد. در این گفت و گو، کلئانتیس، خدایابور و فیلو خدا ناباوری شکاک است. هیوم برهان کلئانتیس را این گونه گزارش می کند:

«به جهان نگاه کن، به سراسر و بخش های آن بنگر: آن را تنها مانند دستگاهی (machine) بزرگ می یابی که به شمار بی پایانی از دستگاه های کوچک تر بخش می شود، هر بخش به بخش هایی کوچک تر تا به آنجا که حس ها و توانایی ذهنی آدمی نمی تواند آن ها را بیابد و گزارش کند. همگی این دستگاه ها و حتی کوچک ترین بخش هایشان، ریزبینانه به هم بافته شده اند که هر نگرنده ای، در شگفتی آن ها انگشت دردها می ماند. همخوانی شگرف ابزارها با هدف ها، در سراسر جهان، درست مانند دست ساخته های آدمی، گرچه بسی پیشرفته تر از آن، دارای پی رنگ، اندیشه، آزادی و خرد آدمی است. پس چون معلول ها همانند هستند، بر پایه همه قاعده های تمثیل، درمی یابیم که علت ها نیز همانند هستند و نیز درمی یابیم که آفریننده جهان، تا اندازه ای همانند ذهن آدمی است؛ گرچه دارای توانایی بسیار بزرگ تر ذهنی است درخور بزرگی کاری که انجام می دهد. با این برهان پسینی و ناب، هم هستی پروردگار را اثبات می کنیم هم همانندی او را با ذهن و خرد آدمی.»

هیوم نخست درباره این مقدمه که جهان بسیار با دست ساخته آدمی همانند است، در گمان می افتد. گوناگونی میان سراسر جهان و برای نمونه یک خانه بسی چشم گیرتر از همانندی آن ها است و به ویژه همانندی آن ها، آن چنان چشم گیر نیست تا بتوانیم پی ببریم که دست ساخته های آدمی و سراسر جهان، علتی همانند دارند.

هنگامی که هیوم این خرده گیری را پیش می کشد، سخت است میان ایشان و خدایابور داوری کرد. بی گمان هر چیزی تا اندازه ای با هر چیزی دیگر همانند است و ما درباره نمونه کنونی، برای «همانند بودن با» به سنجه خوبی نیازمندیم. آن سنجه بیشتر به گزارش هایی بستگی دارد که ما به کار می بندیم یا ویژگی هایی که به چشم ما می آیند؛ چه جهان مانند خانه ای یا ساعتی یا آسیابی باشد یا نه.

خرده گیری دیگر هیوم این است که از هماهنگی جهان نتیجه نمی شود که نظم دارد: «هماهنگی، چینش یا سازمان علت های پایانی، به خودی خود، دلیل بر سامان بخشی نیست.» هیوم در اینجا، هرگونه برهان پسینی برای هستی خداوند را به چالش می کشد. از هیچ زنجیره ای از مقدمه های تجربی، نتیجه نمی شود که خداوند هست. این سخن به این معناست که هیچ چیزی در درون تجربه ما و هیچ پدیده ای در جهانی که ما تجربه اش می کنیم، بی گفت و گو نمی تواند اثبات کند که خداوند هست. افزون بر این، ایده سامان بخش هماهنگی جهان با دشواری استقرارودرروست. حتی اگر درست باشد که بیشتر هماهنگی در تجربه ما، نتیجه نقشه است و حتی اگر جهان هماهنگ باشد، نتیجه نمی شود که آن جهان منظم شده است. زیرا این سخن که برخی از هماهنگی ها نتیجه نقشه ای نیستند، تناقضی در بر ندارد.

هیوم برای پشتیبانی از این خرده گیری می گوید: هیچ دانش پیشینی نداریم، شاید ماده ویژگی هماهنگی را در بنیاد، در خود داشته باشد (به اندازه ای که ذهن دارد). شاید ماده خود، علت هماهنگی خود است. شاید ماده خود-هماهنگی است؛ آن گونه که در تمثیل دلچسپ هیوم، گرچه تمثیلی گمانمند است، ذهن ها چنین هستند.

خرده گیری دیگر هیوم این است که از بخش های یک چیز، سراسر آن چیز را نتیجه گیری کردن، سراسر نادرست و گمراهی است. هیوم دودلانه می پرسد: اما آیا می توان از بخش ها، بی هیچ شایستگی، به سراسر یک چیز رسید؟ از موی کسی به آن کس و از برگی به سراسر درختی نمی رسیم. همچنین از دیدن آدمیان و دست ساخته هایشان، نمی توانیم به هماهنگی و علت جهان پی ببریم. هیوم بر پایه منطق، درست می گوید که اگر الف بخشی از ب باشد و اگر درباره الف چیزهایی باشد، نتیجه نمی شود که هرچه درباره الف درست است درباره ب نیز درست باشد. با این همه، باید به یاد داشت که بخشی از الف بودن ب، بر پایه منطق جلوگیری نمی کند از این که برخی چیزها درباره الف درباره ب نیز باشند. این که ب بخشی از الف است، به خودی خود گویای این نیست که الف و ب نمی توانند هیچ ویژگی هم بهره ای داشته باشند.

از دید هیوم، این خداپاور در پیشنهاد دادن برهان نظم، گرفتار انسان‌انگاری است: فرافکنی نوآورانه ویژگی‌های آدمی به چیزی نا آدمی. این پدیده که ما خود آدم هستیم، ما را به پیش داوری یا دل‌بستگی ژرفی می‌کشاند. ما درباره ارزش و جایگاه خویش آن‌چنان بی‌اندازه گزافه می‌گوییم که می‌پنداریم جهان یا علت‌های آن، باید مانند خود ما و فراورده‌های ما باشد.

هیوم می‌پذیرد که «ما از معلول‌های همانند، علت‌های همانند را نتیجه می‌گیریم» حتی اگر برای این الگوی استقرایی، هیچ پایه منطقی در دست نباشد. اگر درست است که معلول‌های همانند، علت‌های همانند دارند پس همانندتر به معلول‌ها آنانی هستند که دیده می‌شوند. سپس هیوم پیش می‌رود تا میان نظم آدمی و نگارگر شناخته خداوندی، تمثیل بسیار نزدیک‌تر از چیزی که دلخواه خداپاور است، بکشد. دست‌ساخته‌های آدمی با آزمون‌وخطا ساخته می‌شوند پس «شاید جهان‌هایی، در سراسر زمان، پیش از آن‌که این دستگاه پدید آید، سرهم‌بندی شده‌اند.» در هر نمونه، دست‌ساخته‌های آدمی بیشتر، فراورده چندین کس هستند و در نتیجه جهان نیز باید فراورده بیش از یک خدا باشد: «چرا چندین خدا نمی‌توانند در ساختن و پرداختن جهانی همکاری باشند؟» خداپاور «یگانگی خدای» را اثبات نمی‌کند. (همان) مردمان خوب و بد، دست‌ساخته‌ها را پدید می‌آورند پس باید خدایانی هم جهان را آفریده باشند. اگر درست است که معلول‌های همانند، علت‌های همانند دارند، باید به یادداشت که جهان مادی است و بر پایه خرد باید پی ببریم که خداوند نیز مادی است: چگونه اندیشه انسان‌انگاری درست نباشد؟ چرا نمی‌گویید خدا یا خدایان جسمانی هستند و چشم و بینی و لب و گوش و... دارند؟ جهان کاستی‌های بسیار دارد پس باید نتیجه بگیریم که آفریننده‌اش نیز چنین است. شاید خداوند، ناتوان باشد. شاید جهان «نخستین آزمایش ساده چندین خدای نوباوه» یا «کار تنها برخی از خدایان فرومایه و زبردست» یا «فراورده خدای پیر و فرتوت و تاندازه‌ای وامانده» بوده است.

بر خرده‌گیری‌های هیوم می‌افزایم که ۱- اگر پایه این دلیل مشاهده است، پس همگان باید همان دلیل را نتیجه بگیرند نه آن‌که گروهی (فیلسوفان) چنان برداشت کنند و دیگران چیزی دیگر. ۲- با این دلیل هیچ خدا ناباوری، خداپاور نمی‌شود و گفتن آن آب در هاون کوفتن است.

اکنون باید دید که در منطق قرآن چگونه می‌توان از راه نظم به سامان‌بخشی رسید؟ نخست یادآور می‌شوم که در قرآن در آیه‌های بسیاری هست که از نگرش در آفریده‌ها به آفریدگار می‌توان رسید: انعام ۹۵، بقره ۱۶۴، ۲۸۱، شمس ۷ و ۸، طه ۵۰، نحل ۷۹، جاثیه ۳ و ۴، حجرات ۱۳، روم، ۲۰ تا ۲۵، انفال ۶۲ و ۶۳ و... دوم از میان آن آیه‌ها چند آیه را گواه می‌آوریم تا دانسته شود که روش قرآنی تا چه اندازه کاربردی و ساده و سازنده است.

پیش از هر چیزی باید درباره آیه یا نشانه، کوتاه سخنی گفته شود. نشانه چیزی است که چیزی دیگر را نشان می‌دهد؛ مانند نشانه «پیچ خطرناک» در سربپیچ‌ها. بینگارید شما با شتاب یک‌صد کیلومتر به این نشانه می‌رسید. چند کار می‌توان کرد: آن را نبینیم که در بنیاد نشانه‌ای ندیده‌ایم و از پیچ نمی‌پیچیم دوم ببینیم و در برابر آن بایستیم و در آن خیره شویم و در نتیجه راه را دنبال نخواهیم کرد و دست‌آخر می‌بینیم و با دیدن آن کاری انجام می‌دهیم؛ شتاب را کم می‌کنیم و فرمان را می‌پیچانیم و... نشانه بودن نشانه در آن است که با حس کردن یا یافتن آن، خود نهان شود تا آن پنهان‌شده نمایان گردد. این راهی است ناب برای شناخت چیزها که آدمی را از چندگانگی به یگانگی می‌رساند و اندیشه نیز هیچ نیست مگر رسیدن از چندگانگی به یگانگی و از پوسته به هسته.

آدمی فهمی از نشانه دارد و بنیاد آن فهم نیز بودن او در این جهان است که بی آن نمی‌توانستیم در این جهان باشیم. برخی در آغاز آن فهم می‌مانند و خود نشانه را معنای نشانه می‌گیرند و برخی آن را گسترش و ژرف می‌گردانند. راز سستی پذیرندگان برهان نظم و خرده‌گیران آن مانند هیوم، از دید ما در اینجاست که آنان خواسته‌اند در کنار نشانه؛ جهان به نشان‌دهنده؛ خدا برسند و چنین چیزی ناشدنی است.

خداوند در آیه‌های بیستم تا بیست و دوم سوره روم چنین می‌فرماید:

وَمِنْ آيَاتِهِ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ ۚ ۲۱ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاٰخِلَافِ اُلْسِنَتِكُمْ وَاَلْوَانِكُمْ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعٰلَمِيْنَ ۚ ۲۲

در آیه بیستم نشانی نشان داده می‌شود که دریابنده با همه هستی خود از نشان به نهان می‌رود؛ آفرینش زنده از مرده نشانی است که هر کس با وژدانش (وجدان) پی به آفریننده می‌برد و پیداست که این پی بردن از گونه مفهومی نیست که دریابنده با همه هستی اش از نشان می‌گذرد و به نهان می‌رسد و با او دیدار می‌کند. در آیه بیست و یکم به اندیشمندان نشانی داده می‌شود و آن این است که از خود، دیگری آفریده می‌شود. چیزی که هر یک از ما در آن غوطه وریم و همین غوطه وری گاهی همین نشانه ما را می‌فریبد و از آن نمی‌گذریم. آن هم نه برای چندگونگی که برای یگانگی آن هم آرام بخشی و دوستی و

دلسوزی. اگر کسی چنین چیزی را دریابد؛ آفرینش دیگری از خود... بی گمان پی می برد که چیزی در بن آن دیالکتک پنهان است و اگر از نشان بگذریم با آن نهان رو در رو می شویم نه با مفهوم آن.

در آیه بیست و دوم نشانی دارد برای همه جهانیان؛ آن نشان در همه جا هست و چیزی را نشان می دهد و همگان با خود نشان و نه مفهوم آن درگیرند. باید از آن به چیز نهان در پس آن برسند. آن نشانه آفرینش زمین و آسمان، گوناگونی زبان ها و رنگ مردمان است؛ از دیگری با اختلاف به یگانگی رسیدن و رسیدن به یگانگی نیز از راه مفهوم نیست که از گونه رویارویی است. چکیده آن که در این آیه از خود به دیگری، از یگانگی به گونه گونی و از گونه گونی به یگانگی رسیدن نشانی است از او که از پیدایی پنهان است و پیدایی از گونه مفهوم نیست.

از آن چه درباره دلیل نظم گفتیم روشن می شود که از دید پذیرندگان و خرده گیران آن دلیل است نه برهان. زیرا هر دو گرفتار مفهوم سازی هستند و تنها در روش قرآنی می توان آن را برهان نامید. زیرا خود آن نشان، ما را به خود آن نهان می رساند. این رسیدن راهی و انجام کاری است. در قرآن واژه مخلوق بکار نرفته است و از گزاره و مصدر می توان فهمید که منظور همان مخلوق است و شگفتی چنین کاربردی در آن است که مخلوق، تنها نشان است و بس.

۱۴- نمونه دوم: قانون علیت. ارسطو برای بیان cause انگلیسی، دو واژه «آیتون» و «آیتیا» را بکار می برد. آیتیا به معنی هزینه، تهمت زدن، علت، جایگاه و... آمده است. وجه وصفی آیتون، آیتیوس است که به معنای پاسخ گو بودن در برابر کارهاست. آیتیا را به تبیین و آیتون را به علت ترجمه کرده اند و پیداست میان علت و تبیین تفاوت بسیار است.

از دید ارسطو آیتون معانی گوناگونی دارد: ۱- با بودنش چیزی بود می شود ۲- صورت که گویای چیستی چیزی است ۳- سرچشمه جنبش و ناجنبشی ۴- هدف یا «از بهر آن»... آیتون را نخستین مترجمان از واژه های «عالتا و عالل» سریانی به معنای بیمار و شل یا کور یا نابینا و... به علت بر گردانند. این گونه ترجمه خود می رساند که تا چه اندازه معنای یونانی و کنونی آن گوناگون هستند. ارسطو در کتاب متافیزیک، یکی از سرافرازی های خویش را، گفت و گو از علت های چهارگانه می داند و هیچ گاه از علت سخن نگفته است. ولی پس از وی، یکی از گفتارهای نخست و بنیادی فلسفه، گفتار علیت بوده است و علیت را چنین گزارش می کنند: «هر معلولی علتی دارد.» و برای اثبات آن دست به دامن چیستی (ماهیت) دراز کرده اند و می گویند چون در ذات چیستی هستی و نیستی نیست و چیستی نمی تواند یکی از آن دو را بر دیگری برتری دهد، پس باید چیزی بیرونی باشد تا چیستی را برتری دهد و آن چیز علت است. آنان علیت را مفهومی روشن و بی نیاز از تعریف می دانند و راز روشن بودنش را در سادگی (بساطت) آن می دانند.

۱۵- در روزگار نو، دیوید هیوم؛ فیلسوف تجربه گرای انگلیسی بر آن خرده ای بنیان برافکن گرفت و دیگر علیت از زیر بار آن کمر راست نکرد. دشواری علیت برای هیوم این است که چگونه می توان گزارشی تجربی از مفهوم علیت داد، با آن که چنین می نماید که آن سراسر تجربی نیست. برای دانستن این سخن، مفهوم علیت را با مفهوم سرخی بسنجید. مفهوم سرخی، سراسر تجربی است. انطباع سرخی علت مفهوم سرخی است و مفهوم سرخی روگرفت بی جان انطباعی است که علت آن است. ولی درباره علیت، این گزارش کم تر شدنی است:

«هنگامی که به چیزهای پیرامونمان می نگریم و کار علت ها را می بینیم، هرگز نمی توانیم در یک نمونه هرگونه پیوند نیرومند یا ناگزیری، با هر کیفیتی، را ببابیم که معلول را به علت بپیوندد و بگوید یکی از آن ها پی آمد لغزش ناپذیر دیگری است.»

تصور ما از الف علت ب است، این است که الف ب را ضروری می گرداند و الف آن سان به ب بستگی دارد که اگر الف پدید آید، ب نمی تواند پدید نیاید. هیوم باز گو می کند که مفهوم این پیوند پندارین، تجربی نیست. اگر الف علت ب است و اگر الف و ب هر دو دریافت می شوند، پس هیچ دریافت دیگری نیست که پیوند علی باشد که در میان الف و ب به دست آید. چنین پیوندی فراتر از رخداد الف و رخداد ب دریافت نمی شود. از این سخن پی می بریم که از پیوند علی هیچ انطباعی در دست نیست. پیوند های علی دریافت نمی شوند پس تجربی نیستند. بی گمان، علیت نمونه ای پندارین از تصویری بی انطباع است. تنها انطباع زنجیره ای از رخداد هاست که می پنداریم به گونه علی به هم پیوسته اند؛ نه خود پیوند علی. انطباع پیوند میان علت و معلول آن چنان اندک است که معلول پی آمد لغزش ناپذیر و ناگزیر علت باشد.

بر این پایه مفهوم علیت، در نگاه نخست می نماید که از اصل بنیادی تجربه گرایی هیوم؛ هیچ مفهومی بی انطباع نیست، فراتر می رود. ما بی گمان، مفهومی از علیت داریم؛ اما اگر هیوم درست بگوید، از علیت هیچ انطباعی نداریم و تنها از رخداد های همواره پیوسته انطباعی داریم. در می یابیم که رخداد هایی، بسامان (منظما) در پی رخداد هایی دیگر می آیند. تنها همین است. ما پیوندهایی علی میان آن ها نمی یابیم. با این همه، کار ویژه ی هیوم آن است نشان دهد که مفهوم علیت هیچ پایه تجربی ندارد.

این که هیچ انطباعی از علت در دست نیست، پی آمد های ارزشمند گوناگونی دارد: «از نخستین نمود چیزی، هیچ گاه نمی‌توانیم پی ببریم که معلولی در پی آن است.» سخن هیوم این است که بررسی تجربی یک چیز به ما نشان نمی‌دهد که آن چیز معلول هایی دارد؛ تا رخدادهایی را که بر پایه تاریخ در پی آن چیزند، ندیده ایم، به راستی شاید ندانیم این معلول ها چه هستند. از دید هیوم، شناخت علت های پدیدآورنده معلول ها، سراسر پس از تجربه است نه پیش از تجربه: «آیا نیرو وانرژی هرعلتی با ذهن دریافتنی است، ما می‌توانیم معلول را حتی بدون تجربه پیش بینی کنیم.» ما برای یافتن علت ها و معلول ها به دریافت نیازمندیم پس آن ها پیش از تجربه شناختنی نیستند.

هیوم همچنین گمان می‌برد که پیوندهای علی، شدنی هستند. حتی اگر درست است که الف علت ب است، بر پایه منطق شدنی است که این سخن می‌توانست نادرست باشد. الف می‌توانسته است معلول های متفاوتی داشته باشد. ب نیز می‌توانسته است علت های متفاوتی داشته باشد؛ ب شاید معلولی نداشته و الف نیز شاید علتی نداشته است. رویداد های شدنی، رویدادهایی هستند که به گونه ای دیگر هم باشند هم نباشند. اگر پ به گونه ای شدنی درست است، پس پ درست است، اما بر پایه منطق می‌شود که نادرست بوده باشد. «شدنی» برپایه معناشناسی در برابر «بایسته» است. اگر پ به گونه ای بایسته درست است پس پ درست است اما برپایه منطق نمی‌شود که پ نادرست بوده است. هیوم می‌گوید جایی که پ گزارشگر چند پیوند علی است، پ شدنی است نه بایسته. هیچ پیوندهای علی نیستند و پنداشته می‌شود هستند و آن گونه که هستند نیستند.

پس بر این پایه که الف هست نتیجه نمی‌شود که الف علت ب است و اگر ب هست ناگزیر نتیجه نمی‌شود ب معلول الف است. هیچ چیزی نیست که درونی یک رویداد یا چیزی باشد که آن را معلول یا علت بگرداند. چگونگی چیزهای فیزیکی مانند «سختی، کشش، جنبش ... همگی به خودی خود پایان یافته اند هیچ رویداد دیگری را نشان نمی‌دهند که از آن ها بر آید.» (همان)

همگی چیزهایی که سر راست از راه انطباع های حس های بیرونی داده می‌شوند، رویدادی است که در زمان در پی رویدادی دیگر می‌آید. «تنها با تجربه به پیوستگی پی در پی چیزها پی می‌بریم و هرگز نمی‌توانیم چیزی مانند پیوند میان آنها را دریابیم.» گویا؛ اگر معنای یک واژه همواره از انطباع آن بر می‌آید، نتیجه این است که عبارت «پیوند ضروری» عبارتی بی‌معناست.

هیوم از برای روشن شدن بنیاد تجربی مفهوم علت، گزارش روانی از آن به دست می‌دهد. در می‌یابیم که رویدادهایی از گونه الف، بسامان در زمان در پی رویدادهایی از گونه ب هستند و سرشت یکنواخت این فرایند ما را به این پندار می‌کشاند که رویداد گونه الف در پی گونه ب خواهد بود. این رویداد آن چنان است که برپایه روان شناسی تا اندازه ای ناشدنی است که پس از الف چشم براه ب نباشیم. تجربه سامان ها [نظم ها] حالت چشم براه ماندن در ما را پدید می‌آورد: «پس از یکنواختی نمونه‌هایی همانند، ذهن خو می‌گیرد هم زمان با روی دادن رویدادی، چشم براه همراه همیشگی‌اش باشیم و باور کنیم که آن همراه نیز هست.» مفهوم پیوند ناگزیر یا کارایی علی یا گریزناپذیری علی تنها انطباع چشم داشتی است که رویداد دوم، در پی رویداد نخست خواهد بود. ما چشم داشت ذهنی را با ضرورت بیرونی در هم آمیخته ایم. اما به راستی از پیوند ضروری هیچ انطباعی نیست و تنها از چشم داشت خود ما انطباعی هست.

از دید هیوم، سراسر جهان ممکن است و نه ضروری. این که در بنیاد جهانی است، خود چیزی ممکن است و این چیزی ممکن درباره آن است که همگی رویدادهای آن نیز ممکن است. گرچه باور به ضرورت ها، نیروها و گریزناپذیری ها در خوگرفتن های روانی ما ریشه دارند. در واقعیت تجربی: «در گستره جهان، پی در پی جا به جا می‌شوند و یک چیز همواره در پی دیگری می‌آید. اما توان یا نیرویی که سراسر جهان را به کار می‌اندازد، همه اش از ما نهان است و خودش را با هیچ یک از ویژگی های حسی بدن بر ما هویدا نمی‌کند.»

۱۶- پس از این درد بی‌درمان گروهی راه هیوم را رفتند و گروهی در پی درمان درد علت گشتند. برخی از فرزندگان کوشیدند آن را با هر شیوه ای درمان کنند. زیرا از دید ایشان نپذیرفتن قانون علت برابر بود با کنار نهادن خدا و در بنیاد همه چیز بر این پایه گفتند که ما از راه درون نگری به آن دست می‌یابیم ولی خود در دام مغالطه گرفتار آمدند. به راستی نپذیرفتن قانون علت برابر است با کنار نهادن همه چیز و بی آن هیچ نمی‌توان کرد و هیچ چیزی پدید نمی‌آید؟ از دید ما علت آن گونه که گزارش شده است افسانه ای است بیهوده که بیهوده بازگو شده و می‌شود و از نقد هیوم سپاس گزارم که افسانه بودنش را هویدا کرد.

۱۷- در سراسر قرآن واژگان علت، معلول و علت بکار نرفته است و در برابر، واژگان خالق و خلق بکار رفته است. برای نمونه:

وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ... (روم ۲۷) أَوْ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ. (عنكبوت ۱۹) هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. (بقره ۲۹) بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ... وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. (انعام ۱۰۱) وَمَا كُنَّا عَنْ الْخَلْقِ غَافِلِينَ. (مؤمنون ۱۷) إِلَّا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ. (ملک ۱۴) إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ. (حجر ۸۶) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ. (یس ۷۹) أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ. (یس ۸۱) اکنون باید دید که فرق علت، معلول و علت و خالق و خلق در چیست و روشن گرداند که می‌شود بی بکار بردن علت، معلول و علت از همه چیز سخن گفت.

۱۸- نخست آن‌که علت، معلول و علت مفهوم‌هایی خرد بنیادند و در بیرون از خرد یافت نمی‌شوند و در این‌باره سخن سهروردی را استوار و دیگر گفتارها را نادرست می‌دانیم و بر این پایه می‌گوییم که همگی مفهوم‌های دومی (معقول‌های ثانی) ساخته ذهن هستند. تا ساده‌تر درباره چیزها اندیشه کنیم و بر آنیم تا علت هست خردده‌گیری‌های هیومی هم هست و نمی‌توان به آن پاسخی درخور داد که از چاله ما را به چاه نیندازد.

در برابر، آدمی از خالق و خلق و مخلوق فهمی دارد و اگر هرکس باراهنمایی که قرآن نشان می‌دهد پیش برود می‌تواند آن فهمش را گسترش و ژرفا ببخشد.

خلق، بگفته واژه شناسان در بنیاد به معنای اندازه گیری است و چون آفریدن با اندازه گیری همراه است، خلق را آفریدن و آفریده معنا می‌کنند. فرق میان خالق و علت، خلق و علت و مخلوق و معلول از زمین تا آسمان است. چون در این جهانیم سربسته می‌دانیم که خالق و خلق و مخلوق چیست و به دیگر سخن هیچ‌کس نیست که نداند آفریننده و آفریده و آفرینش چیست. درباره سخن قرآن چنین است: أَوْ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ... (۲۹: ۱۹) أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا... مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ.... (۷: ۱۸۵) أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ.... (۱۶: ۴۸) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا... أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ.... (۷: ۱۸۲ و ۱۸۵) أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ. (۸۸: ۱۷). دیدن (رای) و نگاه کردن (نظر) به معنای فهمیدن است و این فهمیدن از آن گروهی ویژه نیست که هر کس در این جهان است چنان می‌فهمد؛ می‌فهمد که آفریده و آفرینش، آفریدگاری دارد. این فهم از آفرینش و آفریده و آفریدگار از چند سوی با شناخت علت و معلول و علت گوناگون است: یکم، در دستگاه شناخت‌شناسی مشایی، مفهوم‌هایی مانند علت و معلول پس از دریافت چیزهای جزئی و نیز پس از دریافت مفهوم‌های نخستین (معقولات اول) و از راه سنجش آن‌ها یکباره در ذهن نقش می‌بندند. ولی خالق و خلق در زبان قرآن همراه با دیدن و نگاه کردن و شنیدن است و همواره با آن می‌ماند و چنین نیست که اگر یک بار در ذهن نقش بست دیگر برای همیشه بس است که این فهم با هر دیدن و نگاه کردن پرورده و فربه می‌شود.

دوم، علت و معلول چون مفهوم هستند هیچ به ما نشان نمی‌دهند. مگر همان علت و معلول را و در برابر، خالق و خلق، با خود و در درون خود بیان می‌کند که خالق چیزی زنده، دانا و تواناست و بر این پایه خالق و خلق از او پدید می‌آید. در بنیاد خلق از آن چیزی است که دانا و توانا است: إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ. (۱۵: ۸۶) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ. ... أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ. (۳۶: ۷۹ و ۸۱). سوم، در آدمی با شناخت یک باره علت و معلول، دیگر چیزی بر اندوخته هایش افزوده نمی‌شود و تنها می‌تواند از مفهومی به مفهومی دیگر ببرد و چون کور مژه بچیند. ولی در روش قرآنی، راه گسترش و ژرفا بخشیدن به فهم را به آدمی نشان داده است؛ راهی که راه است و باید رفت نه از مفهومی به مفهومی دیگر پرید و آن راه این است: قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ... (۲۹: ۲۰) چکیده آن‌که از نشانه و در آن نشان دهنده را آشکار می‌بینم و اگر جان آلوده تباهی‌ها نباشد دم به دم این آغوش گشایی و زندگی با خالق رخ می‌دهد و در این آغوش گشایی زندگی زاده می‌شود و آدمی به توانمندی می‌رسد و برای بودن بی میانجی نشانه، سرای دیگر آماده می‌گردد. به دیگر سخن آدمی در این راه به جایگاه آدمی می‌رسد نه آن‌که فیلسوف شود. دیگر آموزه های قرآنی نیز چنین هستند که درجایی دیگر، به آن‌ها خواهیم پرداخت.