

تبیین نظریه اشاعره درباره عادت‌الله

دکتر عین‌الله خادمی

برخی نکات مثل تعریف عادت و انگیزه اشاعره از بیان این نظریه خالی از لطف نیست.

تعریف عادت - برخی از محققان عادت را چنین تعریف کرده‌اند: «العاده؛ عود الفاعل إلى مثل ما فعله أو ما یجری مجراه إذ لم یکن ملجأً إلى ذلك»^۱.

یعنی فاعلی کاری را بارها مثل افعال سابق انجام دهد؛ اجباری برای تکرار فعل و وحدت رویه وجود نداشته باشد.

علاءالدین طوسی که خودش یکی از طرفداران جدی نظریه عادت است، آنرا چنین تعریف کرده است: «والعاده عبارة عن الأمر المستمر المشاهد مراراً»^۲.

یعنی عادت چیزی است که بصورت مستمر و مکرر مشاهده گردد.

انگیزه‌های اشاعره از بیان نظریه عادت - در فلسفه ارسطو واژه «عادت» در مقابل «طبیعت» بکار می‌رود و مراد از طبیعت آن چیزی است که همیشه هست ولی مراد از عادت چیزی است که غالباً هست.^۳

از طرفی واژه «عادت» در مقابل «ضرورت» بکار می‌رود. امر ضروری به چیزی اطلاق می‌شود که هرگز قابل تخلف نباشد. یعنی انجام کار، یک روال خاصی داشته باشد و هرگز ممکن نباشد این روال ویژه نقض شود. اشاعره گمان کرده‌اند پذیرش نظریه طبیعت و ضرورت در مورد رابطه موجودات با یکدیگر، بیانگر یک نوع جبر و حتمیت است و با «فعل مایشاء بودن» حضرت حق منافات دارد، یعنی اگر بگوئیم طبیعت آتش سوزاندن است یا هرزمان آتش با پنبه بر خورد کند ضرورتاً آنرا می‌سوزاند، این سخن بدین معناست که جهان هستی نظام خاصی دارد و خدا مجبور است که از این نظام تبعیت کند. اشاعره برای اینکه بیان کنند خداوند

در این مقاله به تعریف عادت و دو انگیزه اشاعره از طرح نظریه عادت‌الله و جایگاه عادت در نظام فکری غزالی بعنوان یکی از متفکران بزرگ اشعری اشاره شده است و بیان شده است که مقصود غزالی از عادت همان تجربه یا استقراء ناقص است و سپس توضیح داده شد که اشاعره حوزه کارکرد این نظریه را منحصر به روابط میان اشیاء مادی نمی‌دانند، بلکه آنرا در روابط میان افکار بشری هم قابل تفسیر می‌شمرند و در دنباله به دیدگاه برخی از متکلمان بزرگ اشعری مثل باقلانی، آمدی علاءالدین طوسی، عضدالدین ایچی درباره نظریه عادت‌الله بیان شده و سپس به جمع‌بندی آرای آنها اشاره شده است و در پایان مقاله نقد نظریه عادت‌الله از سوی شیخ طوسی آمده است.

میان فلاسفه و متکلمان مسلمان هم در تحلیل اصل علیت و هم در قواعد فرعی علیت اختلاف‌هایی وجود دارد. فلاسفه برای علیت، قواعد فرعی متعددی ذکر کرده‌اند که یکی از مهمترین آنها «رابطه ضروری میان علت و معلول یا قاعده ضرورت علی» است. و بگمان جمعی از حکیمان «قاعده ضرورت علی» مهمترین عنصر علیت فلسفی است و انکار آن به نوعی به انکار اصل علیت بر می‌گردد.

در میان متکلمان مسلمان، اشاعره بیشتر از همه متکلمان با قاعده ضرورت علی مخالفت کرده‌اند و مثل بقیه متکلمان بصرف مخالفت اکتفا نکرده‌اند بلکه با تمام جد و جهد کوشیده‌اند که جایگزینی برای ضرورت علی پیدا کنند و آنرا بر مسند حق بنشانند و در تحت لوای آن به تفسیر پدیدارهای جهان هستی اقدام کنند.

این نظریه بدیل و جایگزین ضرورت علی، در تاریخ کلام اسلامی بنام «نظریه عادت‌الله» مشهور شده است.

«نظریه عادت‌الله» اس‌الاساس و لب‌اللباب نظری متکلمان اشعری درباره علیت است. فهم نظریه اشاعره در باره علیت، بدون فهم این نظریه هرگز مقدور نیست. لذا برای تبیین و تفهیم موضع اشاعره در باره علیت، بررسی این نظریه ضروری است. قبل از تفسیر این نظریه ذکر

۱ - مرتضی: الحدود والحقائق، ص ۱۶۷ بنقل از کتاب «شرح المصطلحات الکلامية» بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۴۱۵، ص ۲۰۷.

۲ - علاءالدین طوسی: «تهافت الفلاسفه»، ص ۳۰۶.

۳ - هری اوسترین ولفسن: «فلسفه علم کلام» ترجمه احمد آرام، ص ۵۸۵.

● معرفت مبتنی بر نظام عادت بر دو اعتقاد استوار است که عبارتند از:

الف - اعتقاد به اینکه اموری در واقع جریان دارند که از ثبات بر خوردار هستند. یعنی روند حوادث گذشته، در حال و آینده استمرار خواهند یافت، ولی ضروری نیستند.

ب - اعتقاد به مطابقت علم ما با این نظام عادی، یعنی خدا در ما این علم را ایجاد می‌کند که آنچه در باره روند حوادث می‌فهمیم، مطابق با واقع است تا در ورطه شکاکیت گرفتار نشویم، چون عادت مطابق با تجربه است.

تمام تلاش غزالی بعنوان یک عارف در کتب عرفانی‌اش بالاخص کتاب بسیار نفیسه «احیاء علوم الدین» رساندن انسان به چنین مقامی است.

۲ - نظام ضرورت مطلقه:

این نظام مبتنی بر تعریف است و مختص علمی مثل ریاضیات و منطق است. توضیح بیشتر این مطلب را در صفحات بعدی بیان خواهیم کرد.

۳ - نظام عادت:

معرفت مبتنی بر نظام عادت بر دو اعتقاد استوار است که عبارتند از:

الف - اعتقاد به اینکه اموری در واقع جریان دارند که از ثبات بر خوردار هستند. یعنی روند حوادث گذشته، در حال

و آینده استمرار خواهند یافت، ولی ضروری نیستند، بیان دیگر روند قبلی حوادث تکرار می‌شود، اما هر موقع حضرت حق اراده کند، می‌تواند خرق عادت انجام بدهد و حوادثی ایجاد کند که تاکنون سابقه نداشته است.

ب - اعتقاد به مطابقت علم ما با این نظام عادی، یعنی خدا در ما این علم را ایجاد می‌کند که آنچه در باره روند حوادث می‌فهمیم، مطابق با واقع است تا در ورطه شکاکیت گرفتار نشویم، چون عادت مطابق با تجربه است. غزالی بر این باور است که تمام معرفت بشر در باره علوم طبیعی مبتنی بر نظام عادت است، از اینجاست که بنظر غزالی ارتباط وثیق و تنگاتنگی میان عادت و تجربه وجود دارد.^۵

ارتباط تجربه و عادت از نظر غزالی

غزالی در چندین کتابش تصریح کرده است که مقصودش از عادت همان استقراء ناقص یا تجربه است. او در کتاب «المستصفی من علم الاصول» در ذیل بحث «ماده برهان» درباره «یقین» بحث کرده و عوامل و مدارک یقین را به هفت قسم تقسیم کرده است که یکی از آنها «تجربیات» است. او تصریح کرده است که مقصود از تجربیات همان پیوستگی و اتصال عادت است و بعد آنرا چنین توضیح داده است.

در انجام کارهای جهان هستی مختار است، قانونمند بودن جهان هستی را انکار کرده‌اند و بجای آن از نظریه «عادت‌الله» استفاده کرده‌اند.^۴

اما علاوه بر انگیزه کلامی مذکور که یک انگیزه عمومی است و در مورد همه اشاعره صادق است، بنظر می‌رسد در مورد غزالی انگیزه معرفت‌شناختی نیز بی‌تأثیر نبوده است، یعنی غزالی با تبیین ارسطو گریانه مکانیسم پیدایش معرفت بشری که از سوی فلاسفه اسلامی صورت می‌گرفت مخالف بوده و در صدد ارائه مکانیسم نوینی برای تحلیل پیدایش معرفت بشری بوده است. بدین خاطر نظریه «عادت‌الله» را بعنوان نظریه بدیل مطرح کرده است. این مطلب را ما در ادامه بحث توضیح خواهیم داد.

جایگاه عادت در تفکر غزالی

از مجموع مکتوبات غزالی در بحث سببیت، سه نظام مختلف قابل استنتاج است که عبارتند از:

۱ - نظام اراده مطلقه:

این نظام بدین معنی است که ظهور و افول تمام حوادث جهان هستی مبتنی بر اراده مطلقه حضرت حق است. اوست که «فعال مایشاء» هست. هیچکس قدرت تخلف از اراده مطلقه حضرت حق را ندارد. غزالی بر این باور است که این نظام قابل درک و شناخت است، اما نباید کسی انتظار داشته باشد، با مرکب عقل بتواند وارد این حوزه و وادی لا یتناهی بشود. بلکه طی طریق در این وادی سترگ نیاز به قلبی پاک و نفسی مهذب دارد. اگر کسی نفس خویش را از آلودگی‌ها بزداید؛ خداوند با او قدرت درک چنین نظامی را عطا می‌کند.

4 - Can Panini, Massimo: AL-Ghazzaln

نوجه: این مقاله در کتاب ذیل چاپ شده است

Hossein Nasr and Oliver leaman: Histor of Islamic - philosophy, part I, P.263.

۵ - ابویعرب المرزوقی: «مفهوم السببیه عندالغزالی» ص

۹۳-۹۱، ص ۱۳۰-۱۲۴.

احکامی مثل «آتش سوزاننده است، نان گرسنگی را بر طرف می‌کند، سنگ بسوی زمین سقوط می‌کند، آتش بسوی هوا صعود می‌کند، شراب مست کننده است، سقمونیا مسهل است» همه برای ما از نوع تجربیات و عادات است.

این احکام برای کسی که آنها را تجربه و عادت کرده باشد یقین آور است، منتهی کسی که آنها را تجربه نکرده باشد و نسبت به آنها عادت پیدا نکرده باشد برای او یقین آور نیست، مثلاً حکم مسهل بودن سقمونیا برای یک طبیب مثل حکم به مایع و روان بودن آب برای یک فرد عادی است؛ یا حکم به اینکه آهن ربا آهن را جذب می‌کند، برای کسی که آنرا تجربه کرده و برای او به عادت

صورت گرفته باشد. یا اگر فلان درد یا مشکل را داشته باشد و سوره اخلاص را بخواند و درد یا مشککش بر طرف شود، فوراً حکم نمی‌کند که قرائت سوره اخلاص سبب از بین رفتن فلان مشکل یا فلان درد می‌شود. اما اگر این کار در دفعات مختلف تکرار شود در نفس او این اعتقاد تثبیت می‌شود و یقین پیدا می‌کند که مثلاً قرائت سوره اخلاص حلال فلان مشکل است. از همین راه هست که ما علم پیدا کرده‌ایم که آتش، سردی را از بین می‌برد و نان، درد گرسنگی را از بین می‌برد. غزالی می‌گوید: با تأمل در این امثله می‌فهمیم که عقل از طریق تکرار این حوادث و مشاهده آنها بوسیله حواس و از طریق یک قیاس خفی «اگر این سبب وجود نداشت، این حادثه نمی‌بایست در اکثر مواقع رخ بدهد و امر اتفاقی در اکثر مواقع رخ نمی‌دهد» حکم می‌کند که در آینده نیز به همین شکل استمرار پیدا خواهد کرد. منتهی ما چون همه موارد را بررسی نکرده‌ایم، نمی‌توانیم حکم ضروری و قطعی صادر کنیم، بلکه حکم احتمالی است، اما احتمالی که در اکثر مواقع رخ میدهد، ولی از نظر عقل امکان خلاف آن هم وجود دارد.^۶

توسعه نظریه عادت‌الله علاوه بر طبیعیات در امور غیر مادی بوسیله اشاعره

برای فهم بهتر و کاملتر آرای غزالی و سایر دانشوران اشعری در باره نظریه «عادت‌الله» باید به یک سؤال کلیدی و مهم پاسخ داده شود؛ و آن این است که حدود و ثغور نظریه عادت‌الله چیست؟ ببینان دیگر آیا غزالی و سایر دانشوران اشعری بر این باورند که مათنها در صورتی که بخواهیم روابط میان اشیای مادی را تحلیل کنیم باید بجای «نظریه ضرورت علی» از «نظریه عادت‌الله»، استفاده کنیم و حق نداریم نظریه عادت‌الله را تعمیم دهیم و در مورد روابط میان افکار و نظریات بشری که اموری غیر مادی هستند تعمیم دهیم؛ و یا غزالی و سایر متفکران اشعری حوزه کار کرد این نظریه را فراتر از روابط میان اشیای مادی می‌دانند و حتی آنرا در مورد روابط میان افکار و نظریات بشری هم قابل تشریح می‌دانند؟

باتأمل در مکتوبات متکلمان اشعری چنین استنباط می‌شود که آنها نظریه عادت‌الله را به روابط میان اشیای مادی محدود و منحصر نمی‌کنند، بلکه دامنه و حوزه این نظریه را گسترش می‌دهند و در مورد افکار و نظریات بشری که اموری غیر مادی هستند این نظریه را قابل

● نظریه عادت اشاعره، هم از سوی عده‌ای از متکلمین مورد نقد قرار گرفت و هم عده‌ای از فلاسفه آنرا ابطال کرده اند. در میان متکلمان، مرحوم شیخ طوسی (ره) که از مفسران و متکلمان بزرگ شیعی است، هم در کتاب «الاعتقاد فیما يتعلق بالاعتقاد» و هم در کتاب «تمهید الاصول» که شرح بخش نظری رساله «جمل العلم والعمل» مرحوم سید مرتضی (ره) است؛ نظریه «عادت‌الله» اشاعره را مورد بررسی قرار داده است.

تبدیل شده است، یک امر یقین آور است. غزالی سپس می‌افزاید: میان این احکام و محسوسات تفاوت وجود دارد، چون ما از طریق حس فقط می‌فهمیم که این سنگ بسوی زمین سقوط می‌کند، اما این حکم کلی که «هر سنگی بسوی زمین سقوط می‌کند» یک قضیه کلی است که از طریق حس قابل درک نیست. همینطور اگر کسی مایعی را ببیند و آنرا بخورد و مست شود، حکم می‌کند که جنس این مایع مست کننده است پس حس جز نوشیدن و یک مستی خاص و معین را درک نمی‌کند. ارائه حکم کلی مربوط به عقل است، منتهی نه عقل جدای از حس، بلکه عقلی که با حس مرتبط است، از طریق تکرار یک امر در دفعات مختلف، حکم کلی صادر می‌کند، مثلاً اگر کسی بخشی از بدنش درد بکند، مایعی را بخورد و دردش بر طرف شود، با حصول نتیجه مثبت در یک بار بطور کلی حکم نمی‌کند که این مایع از بین برنده فلان درد است، چون این احتمال وجود دارد که این کار بر حسب اتفاق

۶ - برای توضیح بیشتر به منابع ذیل رجوع شود: الف - غزالی «المستصنفی من علم الاصول» ج ۱، ص ۹۴، ب - غزالی: «محک النظر» ص ۱۰۴-۱۰۳.

تعمیم می‌دانند. متکلمان معمولاً این مطلب را تحت عنوان این بحث که چه رابطه‌ای میان نظر و علم حاصل از نظر وجود دارد؟

یا «کیفیه حصول العلم عقیب النظر» مطرح می‌کنند؛ در مورد این مسئله متکلمان معتزلی و شیعی فلاسفه و متکلمان اشعری هر کدام نظریات ویژه‌ای ارائه داده‌اند که ما در این مقال فقط بنظر به اشاعره بصورت مجمل می‌پردازیم.

اشاعره بر این باورند که نتیجه (علمی که از نظر حاصل می‌شود) از سوی خدا به بشر افاضه می‌شود و انسان نقشی در فاعلیت ندارد، یعنی همان گونه که در عالم خارج از ذهن؛ اشاعره معتقد هستند که تمام حوادث عالم هستی مستقیماً مستند به قدرت و اراده حضرت حق هستند، در عالم ذهن نیز این عقیده راتسری داده اند و استدلال آنها این است که این نظر (مقدمات) و علم حاصل از این نظریه (نتیجه) اموری ممکن هستند، هر ممکنی جزء فعل الله است.

پس نظر و علم حاصل از آن نیز فعل حضرت حق هست. اشاعره همانطور که پیدایش حوادث در عالم خارج از ذهن را بر مبنای نظریه «عادت الله» تفسیر می‌کنند، گروهی نیز فرایند پیدایش علم از مقدمات رانیز به همین شیوه تفسیر کرده و گفته‌اند: عادت حضرت حق براین تعلق گرفته است، که اگر نظر صحیح (مقدمات صحیح) فراهم گردند، متعاقب آن علمی به انسان افاضه می‌شود.

مقصود از عادت در اینجا، همانطور که در مورد حوادث عالم طبیعت بیان کرده‌ایم، این است که این امر مبتنی بر تجربه است، یعنی ما بصورت مکرر مشاهده کرده‌ایم، هرگاه مقدمات را فراهم کنیم، نتیجه نیز عاید مامی‌شود.

اما از این مشاهده مکرر نمی‌توان نتیجه گرفت که حصول علم از این مقدمات، امری ضروری و حتمی الوقوع است.

لذا اگر از دیدگاه منطقی به قضیه نگاه کنیم، احتمال اینکه مقدمات فراهم شود و نتیجه حاصل نشود منتفی نیست.

مثلاً ممکن است این مقدمات - عالم متغیر است و هر متغیری حادث است فراهم شود؛ اما نتیجه - عالم حادث است - حاصل نشود. چون این نتیجه (علم حاصل از نظر) فعل خدا است و هیچیک از افعال خدا امری ضروری نیست، بلکه همه افعال حضرت حق مستند به اراده آزاد اوست. اگر حضرت حق بخواهد، فعل از او صادر می‌شود، و اگر نخواهد فعلی از او صادر نمی‌شود.^۷

تبیین نظریه عادت الله بوسیله باقلانی باقلانی بر این باور است که عادت، وابستگی تام، به

علم عالم از یک طرف و وجود شیء از طرف دیگر دارد. بیان دیگر زمانی می‌توان از عادت سخن گفت که دو ویژگی ذیل وجود داشته باشد:

الف - شیء یا حادثه‌ای بصورت مکرر وجودش استمرار پیدا کند.

ب - عالمی باشد و علم آن عالم به این شیء یا حادثه بصورت مکرر تعلق بگیرد. بنابراین اگر اشیاء یا حوادثی بصورت مکرر، وجودش استمرار پیدا کند؛ اما عالمانی وجود نداشته باشند که به این اشیاء یا حوادث توجه کنند، یا علمایی وجود داشته باشند، اما برای نخستین بار این شیء یا حادثه را دیده باشند، دیگر از عادت نمی‌توان سخن گفت؛ چون گر چه ویژگی اول در اینجا وجود دارد اما ویژگی دوم تحقق ندارد. براساس نظر باقلانی شیء معتاد باید واجد یکی از دو ویژگی ذیل باشد:

الف - یاصفتش در حال دگرگونی باشد، اما این دگرگونی در صفت باید بصورت مکرر ادامه یابد.

ب - یاشی، صفتش در حال تغییر نباشد، بلکه در همان حالت ثابتش باقی بماند. حال عین کلام باقلانی را در اینجا ذکر می‌کنیم:

«العادة على الحقيقة انما هي تكرر علم العالم و وجود الشيء المعتاد على طريقة واحدة، اما بتجدد صفة و تکررها؛ اما ببقائه على حالة واحدة و هذا معنى وصف العادة بأنها عادة»^۸

سپس باقلانی می‌افزاید، وقتی گفته می‌شود: «انه عادة» این جمله به دو شکل قابل تفسیر است:

الف - مقصود از عادت امر معتاد است.

ب - مقصود از عادت، اعتیادی است که وجود علم بدان تعلق می‌گیرد. بدین خاطر اگر چیزی عاقل و یا در حکم عاقل نباشد، آنرا نمی‌توان با این وصف توصیف کرد که به چیزی معتاد است یا چیزی برای او عادت است.

۷ - برای توضیح بیشتر به کتب ذیل رجوع شود:

الف - شریف مرتضی علم الهدی: «شرح جمل العلم والعمل»، ص ۱۳۱-۱۳۰.

ب - علامه حلی: «نهج الحق و کشف الصدق»، ص ۴۹-۵۰.

ج - ابن میثم بحرانی: «قواعد المرام فی علم الکلام»، ص ۲۴ و ص ۲۶-۲۷.

د: فاضل مقداد: «ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين»، ص ۱۰۴-۱۰۵ و ص ۱۱۵-۱۱۳.

هـ - غزالی: «المستصفی من علم الاصول»، ص ۱۰۸-۱۰۷.

و - سید شریف گرگانی: «شرح المواقف»، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۴۱.

ز - تفتازانی: «شرح المقاصد»، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۳۶.

ح - محمد رمضان عبدالله: «الباقلائی و آراؤه الکلامیه»، ص ۲۶۳-۲۶۰.

۸ - باقلانی: «البيان»، ص ۱۰ بنقل از ده سمیره طرحات: «معجم الباقلائی فی کتبه الثلاث» ص ۳۲۵-۳۲۴.

اقسام عادت از نظر باقلانی

براساس دو ویژگی اول (هی تکرر علم العالم و وجود الشيء المعتاد) که باقلانی برای عادت ذکر کرده است، عادت یک امر نسبی می‌شود و بر حسب اینکه مبدأ مقایسه را چیزی قرار دهیم، عادت به اقسام مختلف تقسیم می‌شود که عبارتند از:

۱ - عادتی که در آن همه مردم در همه اعصار مختلف با هم مساوی هستند، مثلاً همه مردم در تمام ازمه و امکان در هنگام گرسنگی غذا می‌خورند و در هنگام تشنگی مایعات می‌نوشند و هنگامی که در گرما یا سرمای شدید قرار می‌گیرند سعی می‌کنند بنوعی از خود محافظت کنند. خلاصه هر آن چه را که منفعت خویش را در آن ببینند، در صدد جلب آن بر می‌آیند و هر چیزی را که احساس کنند برای آنها مضر است، آنرا دفع می‌کنند.

۲ - عادتی که مختص گروهی از مردم است و همه گروه‌ها واجد آن نیستند، مثلاً مردم عده‌ای به شغل تجارت، عده‌ای به کشاورزی، عده‌ای به طبابت، و عده‌ای به تدریس، عده‌ای بکارهای نظامی و... عادت پیدا می‌کنند، اینطور نیست که همه مردم دارای شغل واحدی باشند، و بتبعات آن شغل عادت پیدا کرده باشند.

۳ - عادتی که مختص مردم در یک روزگار خاص هست، و در مردم زمان‌های دیگر وجود ندارد، مثل عادت قوم لوط، که از آمیزش با زنان پرهیز می‌کردند، و بیشتر در فکر هم جنس خویش بوده‌اند.

۴ - عاداتی که مخصوص فرشتگان است و انسان‌ها از آن بر خوردار نیستند، مثلاً پرواز و صعود به آسمان و نزول از آسمان به زمین برای فرشتگان یک امری عادی است، اما برای انسان‌ها امر عادی نیست.

۵ - عاداتی که مخصوص اجنه است و فرشتگان و انسانها واجد آن نیستند، مثلاً انبساط، انقباض، تمثل و سلوک و حلول در اجسام مختلف برای اجنه کار عادی است، بر خلاف فرشتگان و انسانها.

۶ - عاداتی که مخصوص انسانها است و فرشتگان واجد آن نیستند.

نکته دیگری که باقلانی به آن می‌افزاید این است که همه اقسام مختلف عادات، قابل خرق و نقض هستند، بیان دیگر هیچیک از قوانین و مقرراتی که میان انسانها یا فرشتگان یا اجنه و یا سایر موجودات (در ازمه و امکانه مختلف) مشاهده می‌کنیم، امری ضروری و قطعی نیستند، بلکه همه امور احتمالی هستند، اما احتمالی که در اکثر مواقع اتفاق می‌افتد و جنبه سلبی آن نیز همچنان محتمل است، منتهی همانطور که عادات نسبت به موجودات مختلف متفاوت است، خرق عادات نیز نسبت

به موجودات مختلف متفاوت است، لذا ضرورتی وجود ندارد، آنچه که برای انسان خارق‌العاده است برای جن یا فرشته نیز خارق‌العاده باشد و بالعکس، مثلاً پرواز بسوی انسان و نزول از آسمان به زمین برای انسان امری خارق‌العاده است (البته در آن موقع هواپیما اختراع نشده بود) اما برای فرشتگان امری خارق‌العاده نیست یا اگر انسانی به خوردن یا نوشیدن و جماع میل پیدا کند، این میل برای او خارق‌العاده نیست، اما پیدایش این امیال برای فرشتگان امری خارق‌العاده است. همینطور انبساط، انقباض، تمثل و حلول در اجسام مختلف برای انسان امری خارق‌العاده است، اما این اوصاف برای حسن امری خارق‌العاده نیست. حال ما بخشی از بیان باقلانی را در اینجا نقل می‌کنیم:

«ان العادات علی ضروب: فمنها عادة یستوی

فیها جمیع الناس و جمیع اهل الاعصار و منها ما ینفرد به بعض الناس دون بعض، فیکون عادة لهم دون غیر هم، و منها ما یکون عادة لاهل عصر دون غیر هم، و منها ما یکون عادة للملائكة دون الانس و عادة للجن دون الملائكة والانس و ربما كانت عادة للانس دون غیرهم فلا یجب ان یکون ما خرق عادة الانس خارق‌العاده‌الجن و لا ان یکون ما نقص عادة الملائكة ناقصاً لعادة الانس والجن... فهذا یتبین انه لا یجب تساوی الخلق اجمعین من الملائكة والانس والجن فی العادات ولا فی انخراقها...»^۹

تبیین نظریه عادت‌الله بوسیله آمدی

«آمدی» یکی از متکلمان بزرگ اشعری است و مثل سایر متکلمان اشعری بر این باور است، که هیچیک از اشیاء و حوادث، هیچ نقشی را در حدوث و تجدد اعراض ندارد، و هیچ جسمی بر جسم دیگر تأثیری ندارد، بلکه فاعل همه افعال بصورت مستقیم و مباشر حضرت حق هست، لذا غیر از حضرت حق، هیچ شخص یا شیء را نمی‌توان بعنوان فاعل و مؤثر در پیدایش هیچیک از حوادث عالم معرفی کرد. بیان او چنین است:

«و ان سلمنا اختلاف الطبائع العناصر و صورها

لکن لا تتصور فعل البعض فی البعض و انفعاله عنه

فاناقد قلنا انه لا فاعل ولا مؤثر غیرالله»^{۱۰}

حال با تفسیر مذکور این سؤال مطرح می‌شود، پس ارتباط و تأثیری را که میان اشیاء وجود دارد و ما آنها را بصورت محسوس و مشهود می‌بینیم چگونه باید توجیه کرد؟ آیا این ارتباطات و تأثیرات به معنای تأیید رابطه

۹ - باقلانی: «البیان» بنقل از همان منبع، ص ۳۲۶ - ۳۲۵.

۱۰ - آمدی: «الابکار» ج ۲، ص ۳۸ بنقل از حسن الشافعی، «الآمدی و آراؤه الکلامیه»، ص ۵۴۲.

علی میان اشیاء و حوادث نیست؟

آمدی در پاسخ به این سؤال می‌گوید: اگر مقصود از سببیت این باشد که برخی از اشیاء یا حوادث ایجادکننده دیگری هستند یا حتی برخی تأثیرگذار در برخی دیگر از اشیاء و حوادث هستند، این سخن قابل قبول نیست. چون هیچ خالق و مؤثری جز خدا در عالم هستی وجود ندارد. اما اگر منظور این باشد که عادت خدا بر این جاری شده است که حوادث باهم مرتبط باشند و ارتباط میان حوادث را بعنوان علامات یا مناسبات و یا ظروف تصاحب حوادث با یکدیگر تلقی کنیم، یعنی بعنوان نمونه عادت خدا بر این جاری شد که جوشیدن آب همراه و مقارن با حرارت شعله آتش، سیر شدن همراه با خوردن نان و رفع تشنگی همزمان با نوشیدن آب باشد، این سخن قابل قبول است، ولی از این سخن نمی‌توان نتیجه گرفت که حتماً جوشیدن آب باید همراه با حرارت شعله و سیری ضرورتاً باید بعد از خوردن غذا، و رفع تشنگی بناچار باید بعد از نوشیدن آب یا مایعی دیگر، صورت بگیرد. چون این ترابط و به هم پیوستگی میان اسباب و مسببات ظاهری به تجارب و عادات ما وابسته هستند. اما اگر از نظر عقلی و از ناحیه ذات خود این امور به آنها بنگریم، چنین تلازم و ضرورتی میان آنها وجود ندارد، عقل بدون اینکه در تناقض بیفتد می‌تواند فرض کند که خداوند متعال عادت را چنین اجراء کرده که اشیاء در چنین شرایط و کیفیتی به وجود آیند، اما می‌تواند این نظام معتاد را بعنوان معجزه بصورت موقتی یا حتی بصورت دائمی تغییر دهد و شرایط دیگری برای پیدایش این اشیاء ایجاد کند. آمدی می‌گوید: گرچه این تغییر بالنسبه به عادات ما محال است، ولی اگر از جهت عقلی نگاه کنیم امری ممکن الوقوع است.^{۱۱}

سخن آمدی درباره نفی علیت فلسفی در باره تأثیر اجرام سماوی و عادت الهی چنین است:

«و لو قدرت صحته و ان وقوع الآثار الحادثة ملازم لحرکات الكواكب و الافلاک فغیر لازم ان تكون هی عللها و الاسباب الموجهة لها، لما انه لا مسانع من ان یکون الخالق والباری الله تعالی و قد اجری العادة بوجود الحادثات و وقوع التاثيرات عندها.»^{۱۲}

تبیین نظریه عادت الله بوسیله

علاءالدین طوسی

علاءالدین طوسی (۸۱۷-۸۸۷ هـ) یکی از متکلمان بزرگ اشعری است، که درصدد تبیین تناقض گویی‌های فلاسفه برآمد و مثل غزالی کتابی بنام «تهافت الفلاسفه» نوشته است. او نیز مانند غزالی در مورد بیست مسئله با

فلاسفه به مجادله پرداخته است ترتیب بیان مسائل بیست گانه او، همان ترتیبی است که غزالی در تهافت الفلاسفه خویش رعایت کرده است. لذا او نیز مثل غزالی در مسئله هفدهم، آرای فلاسفه درباره علیت را مورد نقد و بررسی قرار داده و گفته است: حق این است که همه ممکنات بدون واسطه مستند به خدا هستند و هیچ علیت حقیقی میان اشیاء وجود ندارد.

اگر کسی سؤال کند که شما مدعی هستید، میان اشیاء هیچ نحوه علیتی وجود ندارد، اما از طرفی ما مشاهده می‌کنیم میان اشیاء یک نحوه ترتیب و نظمی مستمر وجود دارد، شما ترتب و نظم موجود در اشیاء را چگونه توجیه می‌کنید؟ علاءالدین طوسی در پاسخ این سؤال از نظریه عادت الله استفاده می‌کند و می‌گوید: اگر می‌بینیم که حوادث در جهان هستی مترتب بر یکدیگر هستند و جز در موارد اندکی این نظم غیر قابل تخلف است؛ اینها ناشی از عادت حضرت حق است و در این عادت حضرت حق، یک حکمت خفیه‌ای وجود دارد که جز خودش از آن اطلاعی ندارد.

اگر از نظم مستمر سخن می‌گوییم، این سخن بدین معنا نیست که دست خدا در عالم هستی بسته باشد، بلکه خداوند واجد قدرت مطلقه هست و می‌تواند هر یک از حوادث مرتبط باهم را بدون دیگری ایجاد کند. بیان دیگر نظم و پیوستگی متعارف میان اشیاء را رعایت نکند، حتی وجود چیزی را بر ضدش مترتب کند. بعنوان مثال: عادت الهی بر این امر جریان یافته است، در صورتیکه به پنبه آب سرایت کند و پنبه مرطوب گردد، آتش پنبه را نسوزاند و اگر آتش به پنبه غیر مرطوب بر خورد کند، آنرا بسوزاند. این امور را مابطور مستمر در جهان مشاهده می‌کنیم؛ و در اثر تکرار این نتایج و کثرت مشاهده، یک باور اعتقادی در ما ایجاد می‌شود که نمی‌توانیم بپذیریم که آتش به پنبه مرطوب برخورد کند و آنرا بسوزاند، یا آتش پنبه غیر مرطوب را نسوزاند. بیان طوسی چنین است:

«نعم جوت عادته تعالی، لحکمة خفیة لا یعلمها الا هو، بترتب بعضها علی بعض بحیث لا یتخلف الاول عن الثانی الا قليلا، مع قدرته التامة علی ایجاد کل منهما بدون الاخر، و علی جعل الثانی مترتبا علی الاول و علی جعل الاول مترتبا علی ما یترتب علیه ضده، مثلاً لا یجوز فی نفس الامر ان یترتب احتراق القطن علی ملاقة النار له، وعدم احتراقه علی ملاقة النار له»

علاءالدین طوسی در دفاع از نظریه عادت الله و نفی

۱۱ - همان: ص ۴۲۸-۴۲۷.

۱۲ - آمدی: «غایة المرام»، بنقل از همان: ص ۴۲۷.

يقع الى الان او وقع من قبل. لكن لم يسمع به لوقوع
زمان متناول في البين...»^{۱۳}

تبيين نظريه عادت الله بوسيله

قاضى عضدالدين ايجى

قاضى عضدالدين ايجى براى تبيين نظريه عادت الله ابتدا مقدمه‌اى را بدین شکل تقرير مى‌کند: حوادث و رخدادهاى جهان هستى اعم از مادى و معنوى را بصورت کلی مى‌توانيم به چهار دسته تقسيم کنیم، اين چهار دسته عبارتند از:

الف - حوادثى که بصورت دائمی در عالم هستى واقع مى‌شوند و همیشه منوال واحدی دارند.

ب - حوادثى که در اکثر مواقع به منوال خاصى رخ مى‌دهند، گرچه ممکن است در برخى مواقع خلاف آنها نیز مشاهده شود.

ج - حوادثى که بسيار کم و بندرت در عالم هستى رخ مى‌دهند.

د - حوادثى که اصلاً در عالم هستى تکرار نمى‌شوند و هيچ مشابه و مانندی براى آنها يافت نمى‌شود.

او سپس مى‌افزايد: تمام اين حوادث امورى ممکن الوجود هستند و همه ممکنات بصورت مستقيم و بدون واسطه، مستند به قدرت و اراده حضرت حق هستند، لذا فاعل و مؤثرى جز حضرت حق در عالم هستى وجود ندارد و از اين حيث همه اين حوادث باهم يکسان هستند. حال اين سؤال مطرح مى‌شود، پس مقصود اشاعره از عادت الله چيست؟ و شامل کدام دسته از حوادث مى‌شود؟ قاضى عضد در پاسخ اين سؤال مى‌گويد: مقصود اشاعره از عادت الله، دو دسته اول حوادث هست، يعنى حوادثى که بصورت دائمی يا اکثري در عالم رخ مى‌دهند، اشاعره از روند رخداد آنها باصطلاح «عادت الله» ياد مى‌کنند. ولى او فوراً متذکر مى‌شود که تعبير اکثري بالاخص تعبير دائمی، نبايد شما را به اشتباه بيندازد و تصور کنید که اشاعره بر اين باور هستند که صدور اين حوادث مبتنى بر ضرورت است، بلکه مقصود اشاعره اين است که عادت حضرت حق بر اين قرار گرفته است که مثلاً سوزاندن را بعد از تماس با آتش و رفع تشنگى را بعد از خوردن آب ايجاد کند، اما اين سخن بدین معنا نيست که تماس با آتش و نوشيدن آب در وجود سوزاندن يا رفع تشنگى دخالتى داشته باشند، بلکه همه اين کارها مبتنى بر قدرت و اختيار حضرت حق است. خداوند مى‌تواند سوزاندن را بدون تماس با آتش و رفع تشنگى را بدون خوردن آب انجام دهد. اين نکته در مورد تمام افعال و

نظريه فلاسفه درباره علیت، فلاسفه را مورد خطاب قرار مى‌دهد و مى‌گويد: حد اکثر چيزی که در ارتباط با پيوستگى میان حوادث مى‌توانيد بگويد، آن است که مثلاً بصورت مکرر مشاهده کرده‌ايم که سوختن پنبه بر وجود آتش مترتب است. اما کثرت مشاهده دال بر اين امر نيست که علاقه عقلی و علیت عقلی میان اين امور برقرار است، بلکه ما مدعى هستيم که اين‌ها تنها بيانگر «سببیت عادى» است. تا اینجا میان ما و فلاسفه نزاعی وجود ندارد. نزاع ما با فلاسفه در اين است که آیا اين نظام غير قابل تخلف است، يا در برخى مواقع امکان تخلف وجود دارد؟ طوسى مى‌گويد: «فلاسفه معترف هستند که تحقق امور خارق‌العاده جايز است و حتى بالاتر از اين، بر اين باورند که برخى از امور خارق‌العاده در عالم هستى تحقق مى‌يابند و از طرفى عادت، عبارت است از امری که بصورت مستمر و مکرر انجام گيرد و ما شاهد آن باشيم. خيلى از اين امور خارق‌العاده هستند که قبل از آن، مثلش تحقق نيافته است. بلکه عادت (در روند متعارف و مستمر) تا زمان تحقق آن امر خارق‌العاده استمرار يافت. حال ما به فلاسفه مى‌گويم: شما از کجا مى‌دانيد که سوخته شدن پنبه توسط آتش جزء عاداتى نيست که تاکنون استمرار يافته است و وقوع خلافت جايز نيست؟ حد اکثر ادعايی که فلاسفه مى‌توانند بکنند، اين است که اين عمل (عدم سوختن پنبه بوسيله آتش) تاکنون واقع نشده است. يا ممکن است در زمانهاى گذشته بسيار دور اين عمل اتفاق افتاده باشد، اما بخاطر بعد زمان اين خبر به گوش ما نرسيده است.

با اين توصيف ديگر فلاسفه نمى‌توانند مدعى شوند که مثلاً سوخته شدن پنبه حتماً بر وجود آتش مترتب است و آتش برآى سوختن پنبه جنبه علیت دارد و رابطه ضرورى میان آتش و سوختن پنبه وجود دارد.

او مى‌افزايد: تذکر اين نکته هم ضرورى است که از مشاهده ترتب دو شىء بر يکديگر، فلاسفه نمى‌توانند مدعى شوند که علیت يکى از ايندو براى ديگرى امری بديهی است، چون ادعاى بدهت در مورد امورى که اکثر عقلاء آنرا نمى‌پذيرند و در باره آن اختلاف نظر دارند، امری نادرست است. حال بخشى از کلام علاء‌الدين طوسى را نقل مى‌کنيم:

«و هم معترفون بجواز خارق‌العاده، بل بوقوعه
والعادة عبارة عن الامر المستمر المشاهد مراراً.
وكثير من خوارقها مما لم يقع قبله مثله، بل استمرت
العادة على حالها الى زمان وقوع ذلك الخارق. فمن
اين علم ان احراق النار للقطن، ليس من العادات
التي استمرت مع جواز وقوع خلافتها؟ غايته انه لم

حوادث دائمی یا اکثری صادق است، یعنی خداوند می‌تواند آن سبب را بدون دخالت اسباب خاصش ایجاد کند. او سپس می‌افزاید: که به حوادث دسته سوم و چهارم حوادث خارق‌العاده و نادر می‌گویند و همه احکامی را که در باره حوادث دسته اول و دوم ذکر کرده‌ایم، در مورد این دو دسته اخیر نیز صادق است. حال بخشی از عبارت «شرح المواقف» را در اینجا ذکر می‌کنیم:

«انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضاً ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماساة النار والرئ بعد شرب الماء فليس للمماساة والشرب مدخل في وجود الإحراق والرئ بل الكل واقع بقدرته و اختياره تعالى، فله أن يوجد المماساة بدون الإحراق وأن يوجد الإحراق بدون المماساة وكذا الحال في سائر الافعال و اذا تكرر صدور فعل منه و كان دائماً أو أكثرياً يقال إنه فعله باجراء العادة و إذا لم يتكرر، أو تكرر قليلاً فهو خارق العادة أو نادر»^{۱۴}.

بررسی تطبیقی آرای متکلمان اشعری درباره

نظریه عادت‌الله

اگر در کلام دانشوران اشعری در باره نظریه عادت‌الله تأمل کنیم و آنها را با یکدیگر مقایسه کنیم. متوجه می‌شویم که تفاوت میان آرای آنها امری ظاهری است نه محتوایی، بدین معنا که متکلمان اشعری در نحوه تبیین و تطویل یا اجمال «نظریه عادت‌الله» باهم تفاوت‌های دارند. غزالی بحث را بصورت ریشه‌ای‌تر و عمیق‌تر مطرح کرده است او برای سببیت سه نظام (۱ - اراده مطلقه ۲ - ضرورت مطلقه ۳ - عادت) ذکر کرده است و نظام نخستین را اراده مطلقه - به اراده حضرت حق مربوط دانسته است، یعنی ظهور وافول تمام موجودات وابسته به اراده اوست. بنظر غزالی نظام سوم - نظام عادت - مختص عالم طبیعت است، یعنی در عالم طبیعت حوادث استمرار دارند، اما رابطه ضروری میان آنها وجود ندارد.

در ضمن توضیح داده است که مقصودش از عادت همان استقراء ناقص یا تجربه است، یعنی احکام کلی را که ما درباره حوادث طبیعی صادر می‌کنیم، از طریق عقلی که با حس مرتبط است درک می‌کنیم و چون وقوع حوادث را بصورت مکرر می‌بینیم درباره آنها حکم کلی صادر می‌کنیم، اما درباره آنها نمی‌توانیم حکم ضروری صادر کنیم. باقلانی نیز میان «عادت» و «شی معتاد» فرق نهاد و برای هر یک دو ویژگی ذکر کرد و بر مبنای دو ویژگی عادت، عادت را امری نسبی دانسته است و بر این

مبنا عادت را به شش قسم تقسیم کرده است. بنظر باقلانی عنصر اصلی عادت همان تکرار و پیوستگی حوادث است نه ارتباط ضروری میان آنها.

«آمدی» نیز نظریه عادت‌الله را چنین تفسیر کرده است که ارتباط میان حوادث را باید در حد علامات یا مناسبات یا ظروفي تلقی کرد که حوادث باهم مرتبط هستند.

«علاءالدین طوسی» نیز ضمن پذیرش نظم در جهان هستی بیان کرده است، ما منکر نظم و پیوستگی و ارتباط اشیاء باهم نیستیم، بلکه منکر ارتباط ضروری آنها با یکدیگر هستیم و منظور ما از عادت‌الله همین است که پیوستگی میان دو پدیده بصورت مکرر مشاهده شده است، اما خلافتش محال نیست.

«قاضی عضدالدین ایچی» حوادث را به چهار دسته تقسیم کرده است که عبارتند از:

۱ - حوادث دائمی الوجود.

۲ - حوادث اکثری الوجود.

۳ - حوادث نادر الوجود.

۴ - حوادث ممتنع الوجود.

او سپس افزوده است که مقصود اشاعره از نظریه عادت‌الله دو دسته اول حوادث است.

بیان دیگر اگر در آرای متکلمان فوق‌الذکر تأمل کنیم، مشاهده می‌کنیم گرچه کلام آنها از جهت ورود در جزئیات و طول و تفصیل، باهم متفاوت است، اما در میان عبارات آنها هیچ کلامی را نمی‌توان یافت که مبین مانع‌الجمع بودن آنها باشد ولی بر عکس مشاهده می‌کنیم همه آنها در دو مسئله باهم اتفاق نظر دارند که عبارتند از:

۱ - خداوند فاعل مستقیم همه حوادث عالم هستی است و غیر از حضرت حق، هیچ شخصی یا هیچ شیء را نمی‌توان بعنوان فاعل و مؤثر در پیدایش هیچیک از حوادث عالم معرفی کرد.

۲ - همه پذیرفته‌اند که میان اشیاء و حوادث موجود در جهان هستی ارتباط و پیوستگی وجود دارد، اما همه آنها متکرراتبای ضروری میان این حوادث و اشیاء هستند.

نقد نظریه عادت‌الله بوسیله شیخ طوسی

نظریه عادت اشاعره، هم از سوی عده‌ای از متکلمین مورد نقد قرار گرفت و هم عده‌ای از فلاسفه آنرا ابطال کرده‌اند. در میان متکلمان، مرحوم شیخ طوسی (ره) که از مفسران و متکلمان بزرگ شیعی است، هم در کتاب «الاعتقاد فیما يتعلق بالاعتقاد» و هم در کتاب

۱۴ - سید شریف گرگانی: «شرح المواقف»، ج ۱، ص ۲۴۲-۲۴۳.

«تمهید الاصول» که شرح بخش نظری رساله «جمل العلم والعمل» مرحوم سید مرتضی (ره) است؛ نظریه «عادت الله» اشاعره را مورد بررسی قرار داده است، ما در این مقال مضمون سخن شیخ طوسی در ایندو کتاب را ذکر می‌کنیم.

شیخ طوسی در کتاب «تمهید الاصول» این بحث را در ذیل عنوان «الكلام فی المخلوق» و در «الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد» این بحث را در ذیل شناخت خدا مطرح می‌کند و می‌گوید: راههای مختلفی برای شناخت خدا قابل فرض است. او آن راهها را ابتدا نقل و سپس نقض و ابطال می‌کند و می‌گوید: تنها راه شناخت خدا از طریق نظر و فقط بوسیله حدوث مخلوقات است.

ایشان ابتدا حادث بودن مخلوقات را از دو طریق اثبات می‌کند و می‌گوید: ممکن است کسی به نظریه عادت متوسل شود و بگوید: هیچ ضرورتی وجود ندارد که بگوییم هر حادثی نیاز به محدث دارد، بلکه ممکن است، ما این امر را از طریق عادت متوجه شویم، بعد شیخ طوسی به اشکال پاسخ می‌دهد.

لازم به ذکر است که شیخ طوسی این مسئله را بعنوان اشکال و شبهه مطرح کرده است، ولی خود این اشکال و شبهه بنوعی بیانگر یکی از توالی فاسد نظریه «عادت الله» اشاعره است، چون این اشکال در صورتی قابل طرح است که نظریه عادت، بعنوان یک نظریه در ست پذیرفته شود.

دلایل بطلان نظریه عادت الله

شیخ طوسی چندین دلیل برای ابطال این نظریه ذکر می‌کند، که ما برخی از آنها را در اینجا بیان می‌کنیم:

دلیل اول: در صورتیکه ما بکاری تمایل داشته باشیم و اراده بکنیم آن کار را انجام بدهیم و مانعی بر سر راه تحقق آن نباشد، آن کار صورت می‌گیرد. و در صورتیکه از انجام آن کار روی گردان باشیم و تحقق آن کار را اراده نکنیم، آن کار صورت نمی‌گیرد. همین امر مبطل نظریه عادت الله است، چون اگر این نظریه در ست باشد، تحقق کار به گزینش خدا وابسته است و جایز است که خدا عادت را در هم شکند، یعنی ما کاری را اراده کنیم، مانعی هم نباشد کار صورت بگیرد. یا بالعکس، کاری را اراده نکنیم و آن کار بصورت بگیرد. اما اگر ما در اعمالمان تأمل کنیم، مشاهده می‌کنیم که این کارها غیر از اینصورت انجام نمی‌گیرد. مضاف بر آن در تمام مواردی که گفته‌اند عادت قابل تغییر و شکستن است. اما در کارهایی که ما ذکر کرده‌ایم، دگرگونی و تغییر راه ندارد.

دلیل دوم: اگر این نظریه درست باشد، باید میان امور واجب و اموری که از روی عادت انجام می‌گیرند فرقی

نباشد و بگوییم از بین رفتن سفیدی بوسیله سیاهی امری ضروری نیست، بلکه وابسته به عادت است. نیاز مندی علم به حیات امری ضروری نیست بلکه از روی عادت است که ما چنین حکم می‌کنیم. همینطور در مورد سایر اموری که میان آنها یک وابستگی ضروری وجودی است ما باید بگوییم از روی عادت است.

خلاصه بر اساس این تحلیل دیگر میان امور ضروری و واجب با اموری مبتنی بر عادت نمی‌توان فرق قائل شد. دلیل سوم: اگر تحقق این امور وابسته به عادت است، می‌بایست کسانی که از این عادات اطلاعی ندارند، از این حکم نیز آگاهی نداشته باشند.

دلیل چهارم: در صورت صحت این نظریه نباید میان کارهایی که بر اساس صدفه و تصادف ایجاد می‌گردند و کارهایی که بر اساس عادت ایجاد می‌گردند، فرقی وجود داشته باشد.

بر این اساس باید جایز باشد که بنایی بر اساس صدفه بدون سازنده، خودش ایجاد گردد یا نوشته‌ای طولانی بدون نویسنده ای بر حسب تصادف نوشته گردد و یا بافتنی مهم و عجیبی بدون بافنده‌ای خود بخود بافته شود.

سپس شیخ طوسی می‌افزاید: با دلایل مذکور مشخص شد که نظریه عادت الله، ادعای نادرستی است که با هیچ عقلی سازگار نیست و هیچ عاقلی نمی‌تواند آنرا بپذیرد.^{۱۵} حال بخشی از کلام شیخ طوسی را در اینجا نقل می‌کنیم:

«فان قيل: ما انكرتم ان يكون ذلك بالعادة، دون ان يكسون ذلك واجبا؟ قلنا ذلك فاسد من وجهين، احدهما: ان ذلك يبطل الفرق بين الواجب والمعتاد، فيؤدى الى انه لا فرق بينهما، وان يقول قائل انتفاء «البياض بالسواد» بالعادة وحاجة العلم الى الحياة بالعادة وغير ذلك من الواجبات.»^{الثاني:} انه لو كان ذلك بالعادة لوجب أن يكون من لا يعرف العادات. ولا ينشأ بين اهلها «ان يجوز» ان تبني من قبل نفسها، او يكتب لنا به طوبله بلا كاتب، او تنسج نساجة عجيبة من غير ناسج وغير ذلك»^{۱۶}.

۱۵ - شیخ طوسی: «الاعتقاد فیما يتعلق بالاعتقاد» ص ۵۱-۵۰

و «تمهید الاصول» ص ۱۲۹-۱۲۸.

۱۶ - شیخ طوسی: «الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد»، ص

۵۱-۵۰