

علیت فاعلی

از دیدگاه متکلمان و فیلسوفان اسلامی

سیدصدرالدین طاهری^(۱)

چکیده

علیت محور بسیاری از روابط طبیعی است که در علوم تجربی مورد تحقیق قرار میگیرد و هم‌اکنون مبنای کشف قوانین علمی است. همچنین کاربرد قوانین علوم، اعم از آنچه به فرد، اجتماع یا دیگر قلمروهای طبیعی - اعم از حیوان، گیاه یا جمادات - مربوط میشود، همگی بر محور علیت است. در این نوشتار سعی بر اینست که اعتبار اصل علیت از دیدگاه دو فرقه کلامی معتزله و اشاعره و همچنین دو مکتب فلسفه اسلامی مشاء و متعالیه (از ابن‌سینا تا علامه طباطبایی)، بررسی شود. این تحقیق شامل یک مقدمه، سه گزارش تفصیلی و یک جمع‌بندی و نتیجه‌گیری است.

کلیدواژگان: علت، معلول، معتزله، اشاعره، فلسفه مشاء، حکمت متعالیه.

مقدمه

مردم عادی در زندگی روزمره و دانشمندان و متخصصان علوم طبیعی در تحقیقات خود، اصل علیت را بدون کنکاش در واقعیت آن، بکار میگیرند و اغلب به نتیجه مورد انتظار خود میرسند؛ حتی

اگر در موردی با ناکامی روبرو شوند نیز مشکل را در ناحیه تشخیص خودشان نسبت به شناخت علت و معلول جستجو میکنند. برای مثال، اگر پزشک دارویی را تجویز کرد و نتیجه نگرفت، به این می‌اندیشد که در شناخت رابطه بین آن دارو و بهبود آن بیماری خاص، دچار اشتباه شده و هرگز در مورد اصل علیت دچار تردید نمیشود. متکلمان و فلاسفه نیز در زندگی عادی همین تلقی را نسبت به اصل علیت و روابط علت و معلولی بین پدیده‌ها دارند اما در مقام یک متخصص در رشته‌های خودشان، وضع دیگری اتخاذ میکنند و از نگاه دیگری به مسئله مینگرند. آنها به این می‌اندیشند که آیا اصولاً رابطه‌ی ذاتی میان آنچه علت و آنچه معلول شناخته میشود، وجود دارد یا اینکه اعتقاد ما به این مطلب ناشی از عادت و ملاحظه مکرر در پی هم آمدن پدیده‌های خاص است؟

متکلم و فیلسوف، در شرق و غرب، به این پرسش رسیده و در پی یافتن پاسخ صحیح آن برآمده‌اند، ولی هر یک «از ظن خود یار آن شده‌اند». فیلسوفان تجربی، نظیر دیوید هیوم، بدون توجه به مبانی دینی به مسئله پرداخته ولی اصل مورد نظر خود را، که تقید به اصالت درک تجربی و

(۱). استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (عضو هیئت تحریریه خردنامه صدر)؛ ss_tahery@yahoo.com

بیزاری از قیاس عقلی و تحقیقات نظری صرف است، ملحوظ داشته است. فیلسوفان عقلی مذهب و غیرمقید به دیانت، مثل ارسطو نیز مطلب را با دید عقلی خالص و نظری و بدون ملاحظات دینی بررسی کرده‌اند. اما برای متکلم اسلامی علیت مسئله‌ی نبوده که عنوان مستقلی را بخود اختصاص دهد و تنها بمناسبت برخی از مسائل خاص که به حوزه دیانت مربوط است، بسراغ علیت رفته و هر جا بدان پرداخته، آن را با ملاحظه مبانی دینی، بویژه در ارتباط با خداوند، مطرح نموده است. مایه شگفتی است که هر دو فرقه مذهبی اسلامی، یعنی اشعری و معتزلی، در عین اشتراک در دیدگاه مزبور، به دو نتیجه کاملاً متفاوت رسیده‌اند، که در ادامه خواهد آمد.

فیلسوفان مشایی اسلامی، مثل ابن‌سینا، نیز ابتدا با دید مستقل عقلی به مسئله نگاه کرده‌اند ولی در نهایت نتوانسته‌اند نظری مستقل از دیانت ابراز کنند، هر چند بجای آنکه فلسفه را دینی کنند، طرحی درافکنده‌اند که حاصل آن فلسفی ساختن دیانت و بتعبیر دیگر، پوشاندن لباس فلسفه بر مبانی دینی است. ملاصدرا نیز، بنظر نگارنده، در باب علیت همین شیوه ابن‌سینا را ادامه داده، جز اینکه شرح و تفصیل بیشتری را با ملاحظه دیانت، بضمیمه اصولی تازه همچون حرکت جوهری و با نگرشی گاه عرفانی و حتی وحدت وجودی، دنبال کرده است. دیدگاه پیروان مکتب وی نیز کمابیش همچون مؤسس مکتب است و تفاوت مهمی ندارد. در ادامه کوشش خواهیم کرد شمه‌ی از نظریات هریک از چهار مکتب - دو مکتب کلامی معتزلی و اشعری و دو مکتب فلسفی مشایی و متعالیه - در باب علیت فاعلی را ارائه کرده و در

نهایت، در حد امکان و توان نگارنده، به مقایسه و اظهار نظر پردازیم. با در نظر گرفتن تقدم و تأخر زمانی و تأثرات احتمالی و طبیعی مکاتب از یکدیگر، بترتیب، نظریات معتزله، اشاعره، ابن‌سینا و حکمت متعالیه را بیان میکنیم و در همه مراحل به اختصار میکوشیم.

۱. معتزله و مسئله علیت

معتزلیان خود دو گروهند: افراط‌گران متقدم (مثل معمر و نظام) و متعادلان متأخر (مثل قاضی عبدالجبار). اما از مجموع سخنان متفرق ایشان برمی‌آید که همگی روابط علت و معلولی را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند:

قسم نخست: «فعلی که در محدوده قدرت و استطاعت انسان، از او صادر میشود». این قسم را «افعال مباشر» نامیده‌اند. این افعال که بطور مستقیم با قدرت متمرکز در اعضا و جوارح انسان و با اراده او انجام میشود، صرفنظر از نتایج بعدی آن، بطور مستقیم معلول واقعی انسان هستند و انسان علت آنهاست و به خدا یا عامل دیگری نسبت داده نمیشوند. ابن‌متویه در کتاب المجموع فی المحيط بالتکلیف، که در شرح رساله المحيط فی التکلیف استادش، قاضی عبدالجبار معتزلی تألیف کرده، در تعریف «فعل مباشر» میگوید: «فالذی نسّمیه مباشراً هو ما نفعله ابتداءً فی محل القدرة من دون فعل سواه» (عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱/۳۶۷؛ مشهدی، ۱۳۸۵: ۱۵۹).

قسم دوم: افعال متولد، و آن «فعلی است که بر اثر فعل دیگر بوجود آمده است» (عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱/۴۱۲). بنا به نقل قاضی عبدالجبار، ابوهاشم جبائی، از بزرگان معتزله متقدم، نیز نظیر

همین تعریف را درباره فعل متولد آورده و میگوید: «المتولد... کل فعل تقدّمه أو حدث معه سبب لولاه لم يوجد» (همو، ۱۳۸۵: ۹/ ۱۳۸؛ مشهدی، ۱۳۸۵: ۱۶۰).

فعل متولد ناظر به لوازم و نتایج عمل انسان است، بنابراین بر اساس این لوازم و نتایج، دو نوع تصور میشود. نوع نخست از افعال متولد، درون فاعل فعل مباشر پدید می‌آید، مثل اینکه شخصی می‌اندیشد و قیاسی در مباحث نظری، مثل فلسفه، ترتیب میدهد یا آزمایشی در امور استقرایی طبیعی انجام میدهد و از این دو طریق، به نظر یا نتیجه‌یی خاص میرسد. ترتیب قیاس یا انجام آزمایش فعل مباشر و وصول به نتیجه، فعل متولد است و هر دو درون فاعل انسانی مباشر شکل میگیرند. نوع دوم از افعال متولد، فعلی است که بیرون از وجود فاعل مباشر روی میدهد، مثل اینکه شخصی مواد لازم برای پختن یک غذا را با هم ترکیب میکند، روی شعله قرار میدهد و غذایی تهیه میکند. تصمیم بر این کار و ادامه ماجرا، از قبیل تهیه لوازم، آماده‌سازی آنها و قرار دادن روی شعله، فعل فاعل باشعور و از نوع افعال مباشر و ناشی از اراده انسان است، ولی غذای تهیه‌شده مصداق فعل متولد است که بیرون از وجود فاعل فعل مباشر، صورت گرفته است.

در اینجا پرسشی شرعی، حقوقی و اخلاقی مطرح میشود و آن اینکه آیا فعل متولد نیز همچون مباشر، معلول انسان مباشر است یا به خدا یا عاملی دیگر نسبت داده میشود؟ پاسخ معتزله اینست که اینها متولدند و فعل مستقیم انسان نیستند اما چون متولد از اراده و اختیار انسانند، فعل او شمرده میشوند. برخی از معتزلیان در این مورد مثال گویایی دارند: چنانچه شخصی تیری را از کمان بسوی

شخص دیگری رها کند و پیش از آنکه تیر به هدف بخورد، تیرانداز بمیرد و سپس تیر به هدف اصابت کند و طرف کشته شود، تیرانداز مسئول قتل شمرده میشود (عبدالجبّار، ۱۳۸۵: ۹/ ۷۹-۷۷؛ مشهدی، ۱۳۸۵: ۱۶۱). روشن است که در پی این عقیده، نتایج شرعی، حقوقی و اخلاقی فعل و عقاب اخروی آن نیز متوجه فاعل مباشر میشود.

در عین حال، تذکر این نکته ضروری است که بنظر اکثریت بزرگان متقدم معتزله، آنچه فعل مباشر انسان است، فقط اراده و اختیار اوست و رویدادهایی که در ادامه رخ میدهد، متولد از آن اراده است و بتبع آن اراده و اختیار، منسوب به فاعل مرید است، اما این رویدادهای متولد، با اینکه از نظر حقوقی و اخلاقی فعل فاعل مباشر محسوب میشوند، در حقیقت فعل او نیستند بلکه ناشی از طبیعت جواهرند؛ که در ادامه به آن میپردازیم.

این واقعیت، از دیدگاه معتزله، متولدات درون فاعل مباشر را نیز شامل میشود. برای مثال، وقتی اندیشه‌گر فلسفی با ترتیب دادن قیاس عقلی به نتیجه‌یی میرسد، این نتیجه فعل او نیست بلکه حاصل طبیعت اندیشه است که میتواند بطور مباشر، فعال شود ولی نمیتواند به نتیجه نرسد. مدارک و شواهد این مدعیات را در ادامه ملاحظه خواهیم کرد.

قسم سوم فعل اختراعی است و آن «فعلی است که از ناحیه فاعل قادر و باشعور و اراده، بدون توسل به اسباب صورت میگیرد و در خارج از محل قدرت واقع میشود. این نوع فعل منحصر به خداوند است که قادر بالذات و در فعلش بین نیاز از توسل به اسباب است، اما از انسان که قدرتش عرضی است و پیوسته توسط اسباب مرتکب فعل بیرونی میشود، صادر

نمیگردد (عبدالجبّار، ۱۳۸۴: ۲۲۳؛ مشهدی، ۱۳۸۵: ۱۶۱-۱۶۰). از قاضی عبدالجبّار نقل شده که در تعریف این قسم فعل میگوید: «فأما الاختراع هو ما يتبدء به القادر من دون أن يكون في محل القدرة فلن يصلح إلا ممن هو قادر بنفسه، دون من كان قادراً بقدره» (عبدالجبّار، ۱۹۶۵: ۱/۳۶۸؛ مشهدی، ۱۳۸۵: ۱۶۰، پاورقی ۴).

قسم چهارم فعل طبیعی است. این قسم اشاره به تأثیرها و تأثراتی دارد که بین موجودات بیجان عالم طبیعت جریان می‌یابد. البته این امر منافات با این ندارد که مقدمات این تأثیر و تأثر توسط فعل مباشر انسان، خدا یا هر موجود باشعور دیگری، فراهم شود، مثل اینکه خداوند جوهر جسم را با طبیعت آن خلق میکند و آن طبیعت حوادثی مثل برف و باران و آفتاب و امثال آن را طی تحولات خودش ایجاد میکند، یا یک محقق آزمایشگر موادی را درهم می‌آمیزد تا نتایج تأثیر و تأثر آنها نسبت به یکدیگر را دریابد و آن تأثیر و تأثر بدون پیروی از دلخواه او، بین آن عناصر درهم‌آمیخته طبیعی صورت می‌گیرد، یا حیوانی بر فراز کوهی سنگی را میلغزاند و سنگ در سقوط به پایین، انسانی را مجروح میکند.

پرسش اساسی مربوط به این قسم اینست که آیا این تأثیرها و تأثرات ناشی از طبیعت این مواد است یا عاملی مستقیم و الهی دارد؟ مهمترین بحثی که میان معتزلیان با هم و نیز با اشاعره در اینباره درگرفته، مربوط به همین نکته است. پاسخ معتزلیان به پرسش یکدست نیست بلکه برخی افراطی، برخی ملاحظه‌کار و برخی متوسطند؛ هرچند چنانکه خواهیم دید، اصل سخن همه آنها یکی است. برخی از متقدمان معتزله در اینباره مشهور به افراطند

و بهمین دلیل مورد طعن پیشوای اشاعره، ابوالحسن اشعری قرار گرفته‌اند، از جمله معمر بن عباد سَلَمی (متوفای ۲۱۵ق)، که بگفته عبدالجبّار معتقد بود «هر آنچه در حیّز انسان است فعل او است و آنچه که از حیّز انسان خارج باشد فعل طبیعت موجود در اشیاء است» (عبدالجبّار، ۱۳۸۵: ۱۱/۹؛ مشهدی، ۱۳۸۵: ۱۶۱-۱۶۰).

حال ممکن است این پرسش مطرح شود که برآستی «حیّز» انسان تا کجا است؟ آیا نتایج بیرونی و بیواسطه فعل انسان حیّز اوست؟ برای مثال، وقتی انسان آب مینوشد و احساس رفع تشنگی میکند، آیا رفع تشنگی در حیّز او است یا خارج از حیّز اوست و فعل مستقیم طبیعت مادی شمرده میشود؟ گفتار ابوالحسن اشعری - صرفنظر از اینکه گفتارهای غیر مستند وی از دیگران چه مقدار اصالت دارد - از زبان معمر به این پرسش پاسخ میدهد. او میگوید: «معمر گفت: انسان در خودش حرکت و سکونی انجام نمیدهد و جز این نیست که او در خودش اراده، علم، کراهت، نظر و تمثیل [و مقایسه] را انجام میدهد و کار دیگری نمیکند» (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰۵). همچنین، برای مثال، وقتی اندیشه‌گر فلسفی با ترتیب دادن قیاس عقلی به نتیجه‌ی میرسد، این نتیجه فعل او نیست بلکه حاصل طبیعت اندیشه است که میتواند در پی فعل مباشر، یعنی ترتیب قیاس، فعال شود ولی نمیتواند به نتیجه نرسد.

بنابراین، بطور کلی، بنظر بعضی بزرگان متقدم معتزله، آنچه فعل مباشر انسان است فقط اراده و اختیار اوست و رویدادهایی که در ادامه روی میدهد، متولد از آن اراده است و بتبع آن اراده و اختیار، منسوب به فاعل مرید است. این رویدادهای متولد

فردان صدر

با اینکه از نظر شرعی، حقوقی و اخلاقی فعل فاعل مباشر محسوب میشوند، در حقیقت، فعل انسان نیستند بلکه ناشی از طبیعت جواهرند و ذیل قسم چهارم قرار میگیرند.

شبهه آنچه از معمر نقل شد، از برخی دیگر از متقدمان معتزله، از جمله ابواسحاق ابراهیم بن سیار معروف به نظام (متوفای ۲۲۱ق)، ابوعثمان عمرو بن بحر مشهور به جاحظ (۲۵۵-۱۶۰ق) و ابویسر ثمامة بن اشرس نمیری (متوفای بین ۲۱۳ تا ۲۲۷ق) نیز نقل شده است (همان: ۴۰۷-۴۰۳).

پیامدهای دیدگاه افراطیون

دیدگاههای افراطی فوق پیامدها و آثاری بدنبال دارد که در ادامه به دو مورد آن اشاره میکنیم.

نخست، انکار برخی معجزات

به نظام، نسبت داده شده که برخی از معجزات منسوب به پیامبر اکرم (ص)، از جمله شق القمر، تسبیح سنگریزه در دستان پیامبر و جاری شدن آب از انگشتان ایشان را انکار کرده است (بغدادی، ۱۳۹۳ الف: ۱۳۵؛ مشهدی، ۱۳۸۵: ۲۰۲). پیداست که مبنای این انکار - اگر صورت گرفته باشد - این است که نظام نمیتوانسته بپذیرد بین عناصر و جواهر طبیعی فعلی، خلاف طبیعتی که خداوند در آنها نهاده، حتی بخواست پیامبر و به اراده خداوندی که خالق طبیعت است، صورت گیرد. اینکه این انتساب چقدر مقرون به صحت است، قطعی نیست، زیرا اولاً اعتقادی است که یک رقیب اشعری، یعنی خطیب بغدادی، به رقیب معتزلی خود نسبت داده و در اینگونه موارد، گمان مبالغه و انتساب بیجا منتفی نیست؛ بعلاوه، باقی نبودن

آثار کتبی از بسیاری از معتزلیان متقدم نیز به شبهه نادرستی انتساب دامن میزند. ثانیاً، خود بغدادی در ادامه میگوید: نظام بطور کلی منکر امکان وقوع معجزه نبوده و احتمال میبرد در درستی احادیث ناقل این معجزات تردید داشته است (همانجا). بهر حال، اگر انکاری درباره معجزات مزبور یا غیر آنها، بدلیلی غیر از سستی سند، صورت گرفته باشد، روشن است که منکران در مورد ارتباط دادن طبع جواهر با عوارضی از گونه این معجزات، اشکال داشته‌اند.

دوم، مسئله خلق قرآن

یکی از منازعات تاریخی که از اعتقاد معتزله درباره فعل طبیعت برآمده و منتهی به گرفتاریهای سیاسی در دوران خلافت مأمون عباسی نیز شد (بغدادی، ۱۳۹۳ ب: ۲۰۰-۱۹۹)، اینست که آیا قرآن مخلوق و حادث است یا قدیم و غیرمخلوق؟ از معتزله نقل شده که قرآن را مخلوق و حادث میدانند و اشاعره معتقد به قدم قرآن و غیرمخلوق بودن آن هستند. اشعری از معمر نقل میکند که گفته است: «خداوند جواهر را خلق کرده و اعراضی که در جوهر است، همانا فعل جوهر و فعل طبیعت است. بنابراین، قرآن فعل جوهری است که در آن قرار گرفته و حاصل طبع آن جوهر است» (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۸۴). همچنین نقل میکند که «معمر خدا را فقط قادر بر خلق جواهر میدانند و معتقد است خداوند زندگی، مرگ، تندرستی، بیماری، مزه و بورا نیافریده، بلکه همه اینها فعل جوهرها، بنا بر طبایع آنها است» (همان: ۲۲۷؛ مشهدی، ۱۳۸۵: ۱۹۳) و در ادامه میگوید «به اعتقاد معمر قرآن فعل چیزی است که از آن شنیده شده است، اگر آن شیء ملک یا سنگ

یا درخت باشد، و خداوند، در حقیقت، متکلم نیست» (اشعری، ۱۴۰۰: ۹۰).

نتیجه اینکه: قول به خلق قرآن و حدوث آن که غوغایی مذهبی - سیاسی برپا کرد، از نظریه معتزله در مورد قسم چهارم از افعال، یعنی فعل طبیعت و استقلال طبیعت در فعالیت‌های طبیعی، ناشی شده است. از این قول چنین برداشت شده که متن قرآن کلام خدا نیست بلکه از آنجا که نوشته و صوت هر دو عرض هستند و در طبیعت پدید می‌آیند، متن قرآن برآمده از تحولات طبیعی است، نه وحی مستقیم خداوند بر قلب پیامبر. بعلاوه، لازمه این قول نفی صفت «متکلم» از خداوند است.

پیداست که چنین قولی برخلاف شماری از آیات قرآن است که خداوند در آنها این کتاب را بطور مستقیم کلام خود نامیده و نازل بر قلب پیامبر اکرم (ص) توسط جبریل امین، شمرده است، از جمله: «وَإِنَّهُ لَنَزْلٌ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعرا/ ۱۹۴-۱۹۲).

پیداست که فرشته‌یی که در آیه شریفه به روح الامین موسوم گردیده، هر چه باشد و هر تفسیری داشته باشد، بخشی از جواهر جسمانی نیست تا قرآن از جمله اعراض آن شمرده شود؛ بگذریم از اینکه اصل این ادعا در مورد قرآن توسط خود معتزله نیز بگونه‌یی مبهم و غیر مشروح بیان شده و هیچگونه توضیحی درباره چگونگی ارتباط این عرض مخلوق طبیعت با معروضش، که خود طبیعت است، ارائه نشده است.

نظر معتزله متأخر

میتوان گفت معتزله متأخر به اعتدال گرویدند و

طبیعت جواهر در خلق صورتهای نوعیه و اعراض بدانگونه که بکلی غیر قابل تغییر باشد وارد کردند و فاعلیت طبیعت را در ارتباط با اراده خداوند، در حد «فاعلیت تسخیری» پذیرفتند؛ به این معنا که هر چند خدای متعال جواهر را با طبایع مورد نظر معمر و همفکران او آفریده، ولی این طبایع همچنان در اختیار خالق جواهر هستند و طبق اراده الهی تغییر پذیرند (عبدالجبار، ۱۳۸۵: ۹/ ۸۷؛ مشهدی، ۱۳۸۵: ۲۱۸). روشن است که بر حسب اعتقاد فوق مواردی از قبیل معجزات پیامبران و کرامات اولیا را میتوان بدینگونه توجیه کرد، اما این راه حل مشکل خلق قرآن را نمیتواند حل کند.

۲. اشاعره و رابطه علیت

علیت، چنانکه در ابتدا متذکر شدیم، از جمله مباحث خاص کلامی نیست تا متکلمان، بویژه اشعریون، بطور مستقیم و با عنوانی مستقل درباره آن بحث کنند. در نتیجه، اغلب بهترین راه تحقیق در اینباره اینست که از طریق مسائلی که ثمره نظر درباره علیت در آنها ظاهر میشود، به کشف نظریات پرداخته شود. در عین حال، در این مقاله سعی میکنیم تا آنجا که ممکن باشد، از مسائل خاص که مناسب ظرفیت مقاله نیست دوری جوئیم و بیشتر از گفته‌هایی که در مقابل نظریه تولد معتزلی ایراد کرده‌اند، استفاده کنیم.

الف) رد اصحاب طبایع بطور کلی

نظر ابوبکر باقلانی

از آنجا که معتزله بر تأثیر طبیعت اشیاء اصرار داشتند، نزد دیگران به «اصحاب طبایع» شهرت یافتند و آراء ایشان ذیل همین عنوان ارزیابی شده

فردا مصلحت

است. ابوبکر محمد بن طیب، معروف به قاضی باقلانی (متوفای ۴۰۳ق)، از بزرگان و نظریه پردازان معتبر اشاعره، در رد اصحاب طبایع میگوید:

اینکه بسیاری از ایشان هذیان گونه اظهار میدارند که از طریق حس دریافته اند که سوزاندن و مست گرداندن از گرمای آتش و شدت شراب بوجود می آید، خود نادانی بزرگی است، زیرا آنچه ما میبینیم و حس میکنیم این است که حال جسم [و بدن] در پی مجاورت آتش و تناول شراب دگرگون میشود... اما اینکه دگرگونی مذکور از طریق چه کسی [و چه عاملی] فراهم آمده، از طریق مشاهده معلوم نمیگردد بلکه بایستی از طریق مشاهده و تفحص و جستجوی دقیق معلوم گردد. بعضی میگویند این تغییر حالت از طریق ذاتی قدیم و مخترع و قدرتمند روی میدهد، و این عقیده راستینی است که ما نیز پیرو آن هستیم (باقلانی، ۱۹۴۷: ۵۸).

نظر غزالی

ابوحامد محمد غزالی، متکلم و متصوف اشعری (متوفای ۵۰۵ق)، در رد دیدگاه فیلسوفان درباره علیت مینویسد:

مقارنه میان آنچه بر حسب عادت، سبب و آنچه بهمین طریق، مسبب نامیده میشود، در نظر ما ضرورت ندارد، بلکه هر دو چیزی که در نظر گرفته شوند... نه اثبات یکی از آندو در بردارنده اثبات دیگری است و نه نفی یکی از آندو نفی دیگری را در بردارد. برای مثال، سیراب شدن و نوشیدن، خوردن و سیر شدن، سوزش و برخورد با آتش، روشنی و برآمدن

خورشید، مرگ و بریده شدن گردن، شفا یافتن و خوردن دارو... و مواردی دیگر از این قبیل و بالجمله در کلیه مقارناتی که در پزشکی، نجوم، صناعات و حرفه ها بین امور مشاهده میگردد، هیچگونه رابطه ضروری وجود ندارد. اینکه چیزی همراه چیز دیگر می آید ناشی از تقدیر خداوند است... در حقیقت خداوند میتواند سیر شدن را بدون خوردن... و ادامه زندگی را با بریده شدن گردن بیافریند و در تقارنهای دیگر نیز مطلب بهمین صورت است (غزالی، ۱۹۲۷: ۲۴۰-۲۳۹).

ب) رد تولد در طبیعت جسمانی

نظر سعدالدین تفتازانی

از آنجاکه معتزله بر تولد تکیه میکردند و فعل متولد را (بشرحی که گذشت) به فاعل مباشر نسبت میدادند، اشاعره نیز غالباً سعی کرده اند در همان مورد به ایشان پاسخ دهند. از جمله امام الحرمین جوینی (متوفای ۴۷۸)، استاد غزالی، در اینباره میگوید:

قدرت حادث جز به حادثی که قائم به محل قدرت باشد تعلق نمیگیرد و آنچه [در پی این اقدام حادث] روی دهد و مابین با محل قدرت باشد مقدر به آن قدرت نیست، بلکه بعنوان فعل باری تعالی بوقوع میبویند، بی آنکه در حیطه اقتدار انسان باشد. بنابراین هرگاه کسی به سنگی تکیه زند و سنگ به حرکت درآید، حرکت آن سنگ طبق عقیده اهل حق مقدر او نیست... اعتقاد به تولد شخص را به رسواییهایی میکشاند که عقلا از تحمل آن امتناع دارند و فساد آن را بروشنی درک میکنند؛ از جمله آنکه چنانچه کسی

تیری را از کمان رها کند و پس از آنکه تیر را از کمان رها کند و پیش از آنکه تیر به هدف برسد، مرگ بطور ناگهانی او را دریابد، سپس تیر به هدف برسد و با انسان زنده‌یی برخورد کند و [او را مجروح کند] و جراحت او همچنان ادامه یابد و پس از چند سال او را از پای در آورد، و همه این حوادث بعد از مرگ تیرانداز روی دهد، کلیه این حوادث و آلام از افعال تیرانداز شمرده میشوند، و اینها همه بعد از مرگ او و پوسیدن استخوانهای او است. فاسدتر از این سخن که قتلی را به مرده [پوسیده استخوانی] نسبت دهند نتوان گفت (جوینی، ۱۴۱۶: ۱۳۰).

نظر فخرالدین رازی

فخرالدین رازی (متوفای ۶۰۶ق)، از بزرگان و محققان نامدار اشعری، ضمن جملاتی کوتاه نظر خود درباره تولد را بیان و بر معتزله طعن زده است: هنگامی که جسمی را حرکت دهیم نظر معتزلی اینست که حرکت دست ما موجب حرکت آن جسم میگردد اما این اعتقاد نزد ما باطل است و همین است مسئله‌یی که با عنوان تولد شهرت یافته است (رازی، ۱۳۵۹: ۲۳۵).

ج) رد تولد در روابط غیر مادی

آنچه تا اینجا درباره تولد گفته شد و شامل رد نظریات معتزله از سوی اشاعره بود، مربوط به تولد در روابط مادی بود. اما این مخالفت به روابط طبیعی غیرمادی هم کشیده است، به این معنا که اشاعره رابطه ضروری میان قیاس منطقی و نتیجه را هم، حتی در بدیهی‌الانتاجترین صورت، یعنی

ضرب اول از شکل اول، رد کرده‌اند.

حاجی سبزواری در تعریف قیاس منطقی میگوید: «إنّ قیاسنا قضایا ألفت / بالذات قولاً آخر استلزم؛ همانا قیاس ما قضایایی است که باهم ترکیب میگردد و بر حسب ذات خود قضیه دیگری را مستلزم میگردد» (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۸۳). در این تعریف کلمه «بالذات» اهمیت دارد و معنای آن اینست که اگر قیاسی صوری با شرایط صحت کامل ترتیب داده شود، بالضرورة به نتیجه مطلوب میرسد. اما اشعری منکر این ضرورت است.

نظر فخر رازی درباره حصول علم

فخر رازی میگوید: «حصول علم در پی نظر صحیح، بعقیده اشعری، بر اساس عادت بود و نزد معتزله بطریق تولد است و درستتر اینست که حصول علم در پی نظر صحیح واجب است اما بطریق تولد نیست» (رازی، ۱۳۵۹: ۶۰). او در ادامه طریق صحیح را طبق نظر خود بیان کرده و میگوید:

عقیده اشعری اینست که مؤثری جز خداوند نیست. حصول علم بعد از نظر نیز حادثی است که نیاز به مؤثر دارد. بنابراین حصول علم فعل خداوند است و چون انجام هیچ فعلی برای خداوند وجوب ندارد، پس حصول علم [بعد از نظر صحیح] بر حسب اکثریت و بطریق عادت است، همانگونه که خورشید هر روز طلوع میکند [و آن نیز بر حسب عادت الهی است] (همانجا).

گفتار مؤلف و شارح مواقف درباره حصول علم قاضی عضدالدین ایجی (متوفای ۷۵۶ق) مؤلف

کتاب کلامی المواقف و میر سید شریف جرجانی (متوفای ۸۱۲ق) شارح آن، هر دو در اینباره که وصول به نتیجه بعد از ترتیب صحیح مقدمات قیاس و رعایت کلیه شرایط صوری، ضرورت ندارد و فقط موکول به اراده خداوند است و با سلب اراده وی منتفی است، سخن گفته و یکسان نظر داده‌اند. آنها بعد از گزارش نظر معتزله و فلاسفه و عقیده فخر رازی از اشاعره، شرح مبسوطی آورده‌اند که خلاصه آن چنین است:

درباره چگونگی پیدایش علم بعد از نظر صحیح، مذاهب مورد اعتماد در این زمینه سه مذهب است... نخست مذهب شیخ ابوالحسن اشعری است که میگوید: حصول علم در پی نظر در اثر عادت است... از آن جهت که طبق مبنای اشعری وقوع همه ممکنات ابتدائاً و بدون واسطه منسوب به خداوند است... خداوند تعالی قادر و صاحب اختیار است. پس صدور چیزی از او به طریق ایجاب نیست و انجام هیچ کاری بر او واجب نیست. هیچگونه بستگی بین رویدادهایی که در پی یکدیگر می‌آیند، وجود ندارد و جز این نیست که عادت خداوند به خلق بعضی در پی بعضی دیگر جاری شده است (ایجی ۱۳۷۰: ۲۴۶).

شارح مواقف سپس، بعد از آوردن چند مثال که نمونه آنها را در گفتار غزالی ملاحظه کردیم، سخن فخر رازی را، که پیشتر نقل کردیم، آورده و به سوء فهم برخی، که نام نمیبرد و در راستای همراهی با فلاسفه است، اشاره کرده و آنرا مردود دانسته و بار دیگر بر گفتار منسوب به اشعری و مورد قبول خودش تأکید کرده است (همانجا).

د) آراء غیرمستقیم اشاعره

آنچه تا اینجا بیان شد، در بردارنده بخشی از سخنان اشاعره بود که بصراحت در مقابل نظریات معتزله پیرامون نظریه تولد اظهار کرده بودند. آنها نظریاتی هم در ابواب مختلف کلام دارند که متأثر از عقیده ایشان در باب علیت است و گویای همان نتیجه‌ی است که درباره تولد ابراز داشته‌اند. ورود به این بخش از سخنان ایشان، که برآستی خواندنی و شنیدنی است، فراتر از گنجایش این مقاله است (ر.ک: طاهری، ۱۳۷۶: ۲۸۳-۱۷۹).

۳. فلاسفه اسلامی و علیت فاعلی

نظر فلاسفه اسلامی را از ابن سینا آغاز میکنیم و پس از سیر اجمالی در نظریات ملاصدرا و نگاهی گذرا به بخشی از گفته‌های حاجی سبزواری، با علامه طباطبایی پایان میرسانیم.

ابن سینا در دو موضع از کتاب الهیات شفا از علت فاعلی بحث کرده است. نخست اینکه تمامی پنج فصل مقاله ششم را - بدلیل اهمیت مسئله علیت از دیدگاه فلاسفه - به مبحث علیت و احکام علل، از جمله علت فاعلی، اختصاص داده است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۰۰-۲۵۷). سپس در مقاله هشتم - که اختصاص به اثبات ذات و برخی از صفات ذات الهی دارد - بار دیگر بحث علیت را مطرح کرده و بویژه در باب علیت فاعلی و محال بودن تسلسل نامتناهی علل، بویژه علت فاعلی، بتفصیل بحث کرده است. او در این موضع دلیل معروف «طرف و وسط» را برای اثبات لزوم تناهی علل فاعلی بیان کرده و به اشکالات احتمالی متوجه به آن پاسخ داده، و مقاله نهم را به برخی از افعال خداوند، بخصوص خلق عالم ماده،

اختصاص داده است.

در اینجا از برخی مباحث مهم علیت فاعلی، از جمله بطلان تسلسل گذر میکنیم، زیرا این مباحث را دیگران هم داشته‌اند، جز اینکه فلاسفه ذیل اصطلاحات امکان و وجوب، متکلمان ذیل حدود و قدم و ارسطو ذیل متحرک و محرک در باره تسلسل علل گفتگو کرده‌اند. بعلاوه، اینکه تسلسل علل فاعلی جایز یا ممتنع است، از مقدمات اثبات *علة العلل* است، در حالیکه بحث این مقاله در دو قسمت قبل متمرکز بر اصل اعتبار علیت فاعلی بوده و لازم است همچنان حفظ شود. بدین جهت در مورد نظر فیلسوف نیز بر همین منوال ادامه می‌دهیم تا معلوم شود فلاسفه علیت فاعلی را تا چه حد و با چه خصوصیتی پذیرفته‌اند. مسلم است که فلاسفه علیت فاعلی را می‌پذیرند و بهیچ وجه گرایش اشعری ندارند. اما اینکه تا چه حد به معتزله - که بتعبیری پرچمدار پذیرش علیت فاعلی در تفکر اسلامی هستند - نزدیکند و تا چه حد و از چه جهت با آنان فاصله دارند، مطلبی است که باید مورد دقت قرار گیرد. اینک یادآوری مختصری از شیوه معتزله، بعنوان مقدمه بیان نظر فلاسفه، با استفاده از آنچه پیشتر گفته شد، لازم مینماید.

معتزله معتقدند علیت فاعلی طبیعی دو بخش دارد: بخشی فعل مباشر فاعل باشعور است و آن اراده و حرکت اولیه‌ی است که در پی آن اراده صورت می‌گیرد. مقصود آنها از فاعل مباشر، انسان است ولی روشن است که فرقی نمیکند انسان یا حیوان هوشمندی در پی تشخیص، شوق و اراده‌ی، حرکتی را به مباشرت باعث شود. آنها خداوند را هم بعنوان فاعل مباشر قبول داشتند، جز

اینکه معتقد بودند اولاً، فعل خداوند اختراعی است، یعنی خدا بدون توسل به اسباب و بدون تأثر از عواملی خارج از خود فعال است، و ثانیاً، بنظر ایشان خداوند فقط جواهر را همراه با طبیعی که در آنها بودیعت مینهد، خلق میکند و آن جواهر از آن به بعد، طبایع خود را بکار میگیرند و أعراض و صورتهای نوعیه جدید را با حرکاتی که انجام میدهند، تولید میکنند. در پیدایش این حرکات اراده انسانها و حیوانات هوشمند و هدفمند و حتی حرکات حیوانات غیرهوشمند مثل حشرات و کرمها و امثال آنها نیز مؤثر است و همگی منبع تولیدات جدید هستند. نکته بسیار مهم این است که پیدایش این تولیدات بنظر ایشان بعد از فراهم آمدن مقدمات مزبور ضروری است.

فلاسفه اسلامی - تا آنجا که نگارنده در یافته - در تمام این فقرات با معتزله شریکند، جز اینکه نظام را تغییر میدهند، و این تغییر از قاعده معروف به «الواحد» سرچشمه میگیرد که متکلمان، معتزلی و اشعری، آنرا قبول ندارند.

قاعده «الواحد»

مفاد قاعده اینگونه است: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد؛ از یکی جز یکی صادر نمیشود». مقصود از «واحد» در اینجا واحد علی الاطلاق و از جمیع جهات است و با اینکه قاعده کلی است، مصداق آن فقط خداوند است، از آن جهت که مصدر فعل است. مبنای قاعده نیز لزوم سنخیت بین علت و معلول است، به این معنا که «علت واحد از هر جهت» فقط با «معلول واحد از هر جهت» سنخیت دارد. اصل «سنخیت» همراه با اصل «ضرورت علت و معلولی»، دو فرع جدایی ناپذیر

اصل علیت هستند، تا آنجا که برداشته شدن هر کدام بمعنی انهدام اصل علیت است. نکته قابل توجه اینکه: معتزله و فلاسفه در پذیرش این دو فرع مهم اصل علیت مشترکند و اشاعره، بی آنکه اصل علیت را بصراحت رد کنند، هر دو فرع را رد کرده اند.

اعتبار قاعده الواحد

درباره اعتبار قاعده «الواحد» دو نوع بحث با دو مقصود متفاوت وجود دارد که میتوان اولی را مفهومی و دومی را مصداقی نامید و دومی را مترتب بر اولی دانست. هدف بحث مفهومی اینست که آیا این قاعده درست و معتبر است یا خیر؟ و هدف بحث مصداقی اینست که بر فرض صحت و اعتبار مفهومی قاعده، آیا استفاده‌یی که فلاسفه از آن در تشخیص و ترتیب نظام خلقت کرده اند، درست و قابل قبول است یا خیر؟

پیداست که بحث مفهومی مقدم است، زیرا اگر خود قاعده معتبر نباشد هر ترتیبی هم که بر اساس آن تشخیص داده شود، بی اعتبار خواهد بود. در اینباره متکلمان بسیار سخن گفته اند و در واقع میتوان گفت در رد آن بحث کرده اند. اما در حال حاضر لازم است ابتدا به منابع نقل قاعده بپردازیم.

ملاصدرا در فصل سیزدهم از جلد دوم اسفار در فصول مربوط به علیت از این قاعده بحث کرده و فصلی را با عنوان «فی أن البسيط الذی لا ترکیب فیہ أصلاً لا یكون علّة لشیئین بینهما معیة بالطبع» به آن اختصاص داده است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲ / ۲۱۸ - ۲۲۲). در شرح یکی از اساتید متأخر بر این فصل آمده است:

میرداماد در قبسات (ص ۳۵۱) این قاعده را

مقتضای صریح عقل شمرده است و خواجه طوسی در شرح اشارات (ج ۳، ص ۹۳) و در نقد المحصل، این قاعده را قریب به بدیهی دانسته است. عبدالرزاق لاهیجی در شوارق الإلهام (ج ۱، ص ۲۱۰ - ۲۰۶) گفته است «تصور طرفین قاعده برای تصدیق به آن کفایت میکند». همچنین شهرزوری در شرح حکمة الاشراف سهروردی (ص ۳۲۷ - ۳۲۵) و قطب الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراف (ص ۳۱۷ - ۳۱۴) قاعده را بخوبی دریافته و صدور دو شیء از نور الانوار را [بیروی از سهروردی] محال دانسته اند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۸۸).

در اسفار در بیان قاعده آمده است: «البسيط إذا كانت ذاته بحسب الحقيقة البسيطة علّة لشيء كانت ذاته محض علّة ذلك الشيء» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲ / ۲۱۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۸۵ / ۸).

جمله «كانت ذاته محض علّة ذلك الشيء» در تعبیر اخیر، اهمیت دارد، زیرا بیانگر مقصود وی از علیت بسیط است. بطور کلی، در فهم این قاعده پنج نکته مهم وجود دارد که در تقریر قاعده در اسفار به آن توجه شده است:

الف. معنی بسیط.

ب. معنی صدور، علیت صدور یا مصدریت واحد.

ج. معنی واحدی که صادر میشود.

د. دلیل قاعده.

ه. عکس نقیض قاعده.

ما بمنظور رعایت اختصار فقط متن اسفار درباره

دلیل قاعده را بیان میکنیم:

بمعنی سلب قدرت الهی است. این در حالی است که فلاسفه نیز همچون متکلمان، معتقد به قدرت مطلقه الهی هستند و آن را از وجوب وجود به طریق لمی استنباط میکنند. این اشکال یکی از مهمترین ایرادات اهل کلام بر فلاسفه است.

پاسخ فلاسفه

فلاسفه نیز ساکت نمانده‌اند و ضمن اعتراف به قدرت مطلقه الهی، معتقدند اولاً، بر اساس دلایل اثبات کننده قاعده «الواحد»، علیت بسیط از تمام جهات برای کثیر بعنوان کثیر محال است و قدرت بر محال تعلق نمیگیرد؛ از این جهت فرقی نمیکند که قدرت الهی باشد یا غیر الهی. ثانیاً، جعل واسطه از سوی صاحب قدرت، منافات با قدرت او ندارد و بمعنی ضعف او نیست، بلکه میتواند ناشی از ضعف معلول باشد که شایستگی معلولیت مستقیم برای وی را ندارد و جز توسط عللی فرودین ایجاد نمیگردد. در امور عادی زندگی قضیه از همین قرار است؛ رؤسا معاون تعیین میکنند و مشکلی پیش نمی‌آید جعل وسایط توسط علت نخستین نیز مشمول همین امر است. علامه طباطبایی در فرازی از نه‌ایة الحکمة به همین اعتراض و پاسخ اشاره کرده است و برحسب مضمون، میگوید:

مشکل اینست که نظر متکلمان دچار امتناع عقلی است. قدرت مطلقه خداوند مورد انکار نیست و هر موجود معلولی، در واقع، معلول خداوند است، جز اینکه این معلولیت یا بیواسطه یا باواسطه است و معلول باواسطه هم معلول است (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲/۳۷-۳۶).

در تأیید سخن علامه میتوان گفت انکار وجود وسایط تا حدودی غیرممکن است، زیرا ما شاهد

اگر چنین باشد، [یعنی بسیط از تمام جهات باشد] و بیش از یکی از آن صادر شود و تردیدی نباشد که مصدریت او برای این یکی غیر از مصدریت او برای دیگری است، نتیجه اینست که ذات او متقوم بر دو معنی مختلف است و این خلاف فرض است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲/۲۱۹).

ملاصدرا پس از ایراد استدلال بصورت فوق، احتمالاً بدین لحاظ که جرّ و بحثهای فراوان و بیفایده و گمراه کننده‌یی را که ناشی از عدم فهم قاعده بوده، در کتب قوم مشاهده کرده است، میگوید: فافهم هذا و دَع عنک الإطنابات التي ليس فيها كثيرة فائدة؛ این را فهم کن و طول و تفصیلهای کم فایده را کنار بگذار (همان: ۲۲۰).

منتقدان مفهومی قاعده

چنانکه ملاحظه شد، مهمترین یا تنها دلیل معتقدان به قاعده «الواحد» همان لزوم سنخیت بین علت و معلول است. بر این جنبه اشکالاتی قابل طرح است که بیشتر فلسفی است و اشکال متکلمان بیش از آنکه مفهومی باشد، مصداقی است؛ بتعبیر دیگر، بیش از آنکه فلسفی باشد کلامی است، به این دلیل که تنها مورد شمول قاعده خداوند از جهت خلق تکثرات - است و اینان، بعنوان متکلم حق دارند محدودیت قدرت الهی را برنتابند.

در مجموع، مهمترین اشکال متکلمان بر قاعده که جنبه کلامی محض دارد، اینست که: لازمه پذیرش قاعده اینست که باید بین خداوند بعنوان خالق و کثرات بعنوان مخلوق، وسایطی باشند تا بتدریج وحدت را به کثرت تنزل دهند، در حالیکه قول به لزوم واسطه برای خلق کثرات توسط خداوند،

فردان صدر

وجود وسائط هستیم و نقش آنها را در نظام علت و معلولی طبیعت ملاحظه میکنیم و گاهی که متوجه حذف وسائط، در مواردی استثنایی میشویم، مورد را حمل بر معجزه و کرامت و امثال اینها میکنیم و بنحوی که منافاتی با نظام علت و معلولی نداشته باشد، درصدد توجیه برمی آیم. بنابراین، جمع بین پذیرش وجود واجب و مشاهده غیرقابل انکار وسائط بدین طریق است که حتی اگر مفاد قاعده الواحد را نپذیریم، وجود وسائط میان علة العلل و کثرات را تصدیق کنیم و بجای انکار آن وسائط، درصدد توجیه برآیم، هرچند درنهایت از عهده تشخیص چگونگی ارتباط بین واجب و وسائط برنیاییم. این تأیید کلی به این معنا نیست که نظام خاصی را که فلاسفه برای وسائط و ترتیب آنها و عمل هر واسطه خاص پیشنهاد کرده اند، بپذیریم؛ این مطلبی دیگر است که باید در بحث مصداقی به آن برسیم.

تعارض با متون دینی

این تعارض نموده‌های متنوعی در متون دینی دارد که برخی را متذکر میشویم که البته همگی بنفع اشاعره نیست بلکه برخی خلاف نظر ایشان را تأیید میکند:

الف) قدرت و اراده مطلقه خداوند: برای نمونه در قرآن کریم بطور کلی و مکرر آمده است که «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (نحل/۷۷). تکرار این جمله در قرآن کریم بسیار است. برداشت اشعری از این آیه و آیات نظیر آن، مثل «فَعَالَ لَمَّا يَرِيدُ» (بروج/۱۶) اینست که این آیات مرز امتناع را برای خداوند بر میدارند و چنین افاده میکنند که او حتی بر ممتنعات عقلی قادر است و در واقع، جاعل

امتناع و واضح مرز امتناع برای ماسوی خداوند است و خداوند خود ملزم به رعایت هیچ مرزی در هیچ موردی و اطاعت از هیچ اصلی فراتر از وجود و اراده خودش، اعم از عقلی یا اخلاقی نیست، و این معنای قدرت مطلقه است.

ب) شاهد قرآنی دیگر اینست که امور فراوانی از طبیعت که بظاهر علل طبیعی دارند و علت‌های مستقیم آنها نیز علل فراتر و قابل مشاهده‌یی دارند، بطور مستقیم به خداوند نسبت داده شده‌اند. مواردی از این نسبتها را میتوان در بخش پایانی سوره واقعه ملاحظه کرد، مانند: «أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ. أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمُ شَجَرَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ (واقعه/۹۶)؛ پس آیا نگریسته‌اید آتشی را که می‌افروزید؟ آیا شما درخت آن را ایجاد کردید یا مائیم ایجاد کنندگان؟»؛ «أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّتِي تَشْرَبُونَ. أَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ (واقعه/۷۲)؛ پس آیا نگریسته‌اید آبی را که می‌آشامید؟ آیا شما آن را از ابر فرو فرستادید یا مائیم فرو فرستندگان؟».

ج) شاهد دیگر، افعالی است که ممکن است علت مستقیم طبیعی برای آنها شناخته نباشد و خداوند به خود نسبت میدهد، مانند: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا (روم/۱۹)؛ زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می‌آورد و زمین را بعد از مرگش زنده می‌سازد». «إِنَّ اللَّهَ يَرُزُّقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (آل عمران/۳۷)؛ همانا خداوند هرکس را بخواهد بیحساب روزی میدهد». «تُوْتِيَ الْمُلُوكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزَغُ الْمُلُوكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتَعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتَذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرِ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (آل عمران/۲۶)؛ مُلْكُ رَابِعُهُ بِخَوَاصِيهِ

و از هرکس بخواهی باز میگیری، هرکس را بخواهی عزت میبخشی و هرکس را بخواهی خوار میداری. خیر در دستان تو است. همانا تو بر هر چیز توانایی». در این آیه امتیازات اعتباری افراد نیز بیواسطه به خداوند نسبت داده شده است. «بدیع السماوات والأرض (البقره/۱۱۷)؛ خداوند آفریننده بدون الگوی آسمانها و زمین است».

در این آیه خلق موجودات طبیعی، مانند آسمانها و زمین، از «بدایع» خلقت الهی شمرده شده است. خلق بدیع بمعنی آفرینش بدون الگوی قبلی است. فلاسفه ابداع را در مقابل تکوین نهاده و آن را بمعنی آفرینش بدون تغییر در ماده قبلی، یا آفرینش از هیچ، دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۲۰-۲۱۹).

د) شاهد دیگر افعالی است که خداوند همزمان هم به غیر خود از عوامل طبیعی یا وسائط ماورای طبیعی و هم به خود نسبت داده است. اولی مانند «الله یتوفی الأنفس حین موتها (زمر / ۴۲)؛ خداوند است که نفوس را در هنگام مرگشان باز پس میگیرد» یا «قل یتوقاکم ملک الموت الذی وکل بکم (سجده/۱۱)؛ بگو شمارا باز پس میگیرد فرشته مرگی که بر شما گمارده شده است». دومی مانند «وما رمیت إذ رمیت ولكن الله رمی (أنفال / ۱۷)؛ تو تیر را [از کمان] رها نکردی آن هنگام که رها کردی بلکه خداوند رها کرد». در این آیات فعل منسوب به واسطه ماورای طبیعی یا طبیعی عیناً به خداوند هم منسوب شده است.

این موارد، جدا از اینکه میتواند، در مجموع، اشکال کلامی نقلی خاصی را در برابر قاعده رقم بزند، پشتوانه‌یی نقلی برای اشکال «سلب قدرت الهی» است و بهمین دلیل، بزبان موافقان قاعده نیز هست.

تذکر لازم

علامه طباطبایی و دیگر فلاسفه معتقد به متون دینی اسلامی نیز در پاسخ میتوانند بگویند که در تمام آیات مورد اشاره و امثال آنها، از قبیل متون معتبر روایتی که ظهور لغوی و عرفی در نفی واسطه دارند، مقصود استقلال واسطه است و منافاتی با وجود واسطه غیر مستقل ندارد، چنانکه برای مثال، در عرف هم میگویند: «فلان شخص خانه مجللی بنا کرده است»، درحالیکه همه میدانند خانه را معمار و بنا و دیگر عوامل کاری ساخته‌اند.

بنابراین طبق ادله فلسفی قاعده الواحد، وجود واسطه ضرورت دارد یا دست کم منافاتی با قدرت مطلقه الهی ندارد؛ قرآن هم مطلق واسطه را نفی نکرده است. آنچه در اینجا مشکل ساز شده، راه حل مصداقی قاعده است، به این معنا که باید معلوم شود آیا راه حلی که فلاسفه برای نظام خلقت و سیر از وحدت به کثرت تشخیص داده‌اند، درست است یا خیر و برفرض درست بودن، آیا تنها راه حل است یا خیر؟ ملاحظه کردیم که قرآن در مواردی فعلی را به واسطه و درعین حال، همان فعل را به خداوند نسبت داده است (أنفال / ۱۷) و این نه تنها بمعنی نفی واسطه نیست بلکه بمعنی تثبیت واسطه نیز هست. بنابراین، راه - آنچنانکه اشاعره اندیشیده‌اند - منحصر در نفی کلی واسطه و دخالت دادن مستقیم خداوند در ریز و درشت طبیعت نیست.

بعلاوه، تعبیراتی که گویای نسبت دادن فعل واسطه به جاعل واسطه است، جنبه عرفی نیز دارد و معارض با وجود واسطه نیست. حتی اگر این توجیه عرفی در مورد متون قرآنی پذیرفته نشود، دست کم راه تأویل باز است و در صورت لزوم میتوان

آیات را بحکم عقل، تأویل نمود و از صراحتی که برحسب نظر عرفی کلامی و عوامی دارند، گردانید و مجوز آن تأویل را هم تحصیل کرد؛ البته این خود بحث روشی تفسیری جداگانه دارد.

پیشنهاد مصداقی فلاسفه در استفاده از قاعده

اینکه، بر فرض صحت قاعده «الواحد»، فلاسفه چه استفاده‌یی از آن در تشخیص و ترتیب نظام آفرینش کرده‌اند، داستان دیگری دارد. آنچه ایشان گفته‌اند شهرت وافی دارد؛ گفته‌اند: نخستین صادر، عقل اول است و سپس عقول نهگانه به‌مراه افلاک و نفوس فلکی نهگانه، بوجود می‌آیند. تا اینجا فوق القمر است و از آن به بعد عالم تحت القمر، یعنی طبیعت شکل می‌گیرد.

آفرینش عقل اول در واقع شروع قوس نزول است که پس از گذار از ابداعیات، یعنی افلاک و نفوس فلکی، به آخرین مخلوق ابداعی، یعنی هیولای نخستین در پائینترین نقطه، ختم می‌شود و از آن به بعد در قوس صعود عالم طبیعت شکل می‌گیرد. همه امور عالم طبیعت تحت نظر و در اختیار عقل دهم است که به عقل فعال یا واهب الصور نیز شهرت دارد. سرانجام در قوس صعود، با عبور از جماد و نبات و حیوان و انسان، وصول مجدد خلقت به اصل خود، یعنی خداوند، صورت می‌گیرد. ملاصدرا در ابتدای مشهد سوم از کتاب الشواهد الربوبیه پس از تشریح مراتب فوق می‌گوید: «بنابراین خلقت از عقل آغاز شد و به عاقل ختم گردید» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۲۰). مقصود از «عقل آغازین» عقل اول و مقصود از «عاقل فرجامین» انسان است که در عین برخورداری از مزایای جمادی و نباتی و حیوانی، به زیور عقل و

اراده و وجدان اخلاقی نیز آراسته شده و در واقع، در سلسله مراتب موجودات قوس نزول و صعود، جامع تمامی مزایا است و بهمین دلیل اشرف مخلوقات شمرده می‌شود.

تشریح طرح فلاسفه

این طرح — که فلاسفه اسلامی کم و بیش به اصل آن، یعنی «اعداد از پایین و تأیید از بالا»، متفقند — در اساس خود مبتنی بر نجوم قدیم است که زمین را مرکز عالم و همه کرات و افلاک را در حال گردش پیرامون زمین میدانست، جز اینکه نجوم قدیم حرف خودش را می‌زد و نتایج آسمانی درستی هم می‌گرفت، زیرا رویدادهای آسمانی در اثر تقارن‌ها روی می‌دهند و فرقی نمی‌کند که کدام طرف ساکن و کدام طرف گردنده باشد، اما فلاسفه نتایجی فلسفی هم بر آن بار کردند که مهمترین آنها عقول دهگانه و خلق ابداعی بنیاد طبیعت مادی، یعنی هیولای نخستین، و سپردن اعطای صورتهای نوعیه و بسیاری کارهای دیگر عالم طبیعت به عقل دهم یا واهب الصور بود. برای مثال، چنین شد که صورت نوعیه هر موجود طبیعی در پایان روند حرکت توسط واهب الصور اعطا می‌گردد، و بدین طریق ماده در حرکت با شرکت صورت، بنیابت از واهب الصور، تبدیل به علت مادی شده و باعث پیدایش یک فرد خاص از یک نوع خاص می‌گردد و «این روند در پیدایش هر فردی از بیشمار افراد انواع طبیعی جریان دارد» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۸۹ — ۸۰).

همچنین در مورد عوالم ذهنی و فرایند حصول علم، دستیابی به نتیجه در قیاس منطقی موکول به همکاری آن عقل فعال گردیده و بدون اعانت معنوی آن عقل مفارق، امکان تحصیل علم یا ادراک

کلیات برای آدمی وجود ندارد و انسان تنها میتواند همچون سایر حیوانات خود را به درک حسی جزئیات مشغول دارد. حاجی سبزواری در ادامه بیتی که در تعریف قیاس از وی نقل کردیم، ابتدا به اقوال معتزله، فلاسفه و اشاعره اشاره کرده، سپس قول فلاسفه را ترجیح داده میگوید:

و هل بتولید أو إعداد ثبت

أو بالتوافی عادة الله جرت

والحق أن فاض من القدس الصور

وإنما إعداده من الفكر

«آیا [روند حصول علم] از طریق تولید است

یا اعداد یا اینکه عادت الهی به تقارن [فکر و

نتیجه] جاری شده است؟ حق این است که

صورتها از سوی عالم قدس افاضه میشوند و

زمینه‌سازی آن افاضه توسط فکر صورت

میگیرد» (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۸۳).

در این ابیات حاجی سبزواری نتیجه منطقی و کلی

قیاس را به «صورت نوعیه» طبیعی تشبیه کرده که

در پایان روند حرکت از قوه به فعل در طبیعت مادی،

از سوی عقل فعال افاضه می‌گردد، و همان را که

مفاد نظر فلاسفه است، تأیید کرده است.

نتیجه آنکه: علیت مورد قبول فلاسفه اسلامی،

از ابن سینا تا علامه طباطبایی، نوعی از علیت

اعدادی است، یعنی جریان علیت با قوت تمام و

با ویژگیهای ضرورت و سخنیت در عالم طبیعت

برقرار است، ولی اگر تأیید عملی ماورای طبیعت

نباشد، کل جریان بتعویق می‌افتد. در واقع،

تمشیت امور، طبق این سنت، در قبضه مفارقات

است، به این معنا که از پیدایش بزرگترین جواهر

جسمانی تا تشکیل صورت نوعیه ذرات جنبنده

فراوانی که در یک کیسه زباله مرطوب و در بسته

موجود میشوند و، در یک کلام، تشکیل صورتهای نوعیه بیشمار افراد انواع موجودات جمادی و نباتی و حیوانی و انسانی، همگی موکول به تأیید واهب الصورا است؛ این تأیید هم بمعنی سکوت و رضایت و سرجنابندن نیست، بلکه بمعنی اعطای «صورت» است. در واقع، آنچه در عالم طبیعت جریان دارد صورت ظاهری است که واقعیت آن در عالم مفارقات رقم می‌خورد.

ارزیابی نظر فلاسفه

ارزیابی نظر فلاسفه از سه جهت میسر و لازم است:

نخست با نظر به مبنای آن (که نجوم قدیم است)،

دوم از جهت ترتیباتی که با توجه به آن مبنا داده

شده، به این معنا که با حفظ همان مبنا و بفرض

صحت آن، آیا لازم بود چنان ترتیبی منظور شود یا

بگونه دیگری هم میسر بود؟ سوم اینکه آیا با نظر به

قاعده «الواحد» و با قطع نظر از آن مبنا، هم اکنون

چه میتوان گفت؟

اگر از جهت نخست به ماجرا نگاه کنیم، باید

گفت: «خانه از پای بست ویران است». نجوم

قدیمی نمانده تا بر اساس آن ترتیبی برای خلقت و

برای سیر از وحدت به کثرت اندیشیده شود. جای

یک تأسف و تعجب هم در این مقام هست و آن

اینکه: نجوم قدیم از قرن شانزدهم میلادی با اولین

کشفیات نیکلاس کپرنیک، کشیش لهستانی

(متوفای ۱۵۴۳م)، در آستانه سقوط قرار گرفت.

سپس با تأیید دریافتهای کپرنیک توسط دانشمند

ایتالیایی، گالیله (متوفای ۱۶۴۲م)، در عمل

منقرض شد و گرفتاری گالیله در محکمه تفتیش

عقاید کلیسای کاتولیک هم نتوانست آن را بار دیگر

بر پای دارد و سرانجام، در قرن هفدهم با ظهور

اسحاق نیوتن، بکلی از بین رفت. وفات نیوتن در مارس ۱۷۲۷ میلادی اتفاق افتاد از آن سو، حاجی سبزواری در سال ۱۲۱۲ شمسی مقارن با ۱۸۳۳ میلادی - یعنی، برجسب تاریخ شمسی، دست کم ۱۰۶ سال بعد از نیوتن - از دنیا رفته و با اینکه بیش از دو قرن بعد از تزلزل نجوم قدیم و بیش از یک قرن بعد از برافتادن رسمی آن میزیسته، باز هم بر همان سنت زمین مرکزی و افلاک نهگانه سینایی و صدرایی درباره سیر از وحدت به کثرت سخن گفته است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۶۷۴ - ۶۷۱). جای سؤال است که عدم اطلاع از کشفیات مسلم علمی در مسئله‌یی با این اهمیت، آنهم از دانشمندی مثل سبزواری، چگونه میتواند توجیه پذیر باشد؟

از جهت دوم، چه بسا میتوان طرحهای دیگری هم پیشنهاد کرد، ولی این کار فقط یک اشتغال ذهنی است و نه تنها با ظرفیت محدود این مقاله سازگار نیست، بلکه بمنظور دیگر و در یک تحقیق دیگر نیز کاری بیهوده است، زیرا از پیش روشن است که فرض صحت نجوم قدیم فقط به کار فریب دادن ذهن می آید.

آنچه در این مقام مهم و ثمربخش است، پرسش سوم است، زیرا این پرسش با این هدف طرح میشود که: هم اکنون که قرنهای برافتادن نجوم قدیم گذشته و پنبه افلاک جاندار نیز زده شده است، فیلسوف اسلامی امروزی که از یک سو به قاعده الواحد معتقد و مقید است و از سوی دیگر، میداند آن نظام سابق قابل اعتنا نیست، در اینباره - در مقام بحث و تدوین نظر - چه گفته است و چه میتواند بگوید؟ در پاسخ به این پرسش، گفتار و چگونگی برخورد آخرین فیلسوف از فلاسفه

اسلامی معاصر را جویا می‌شویم.

علامه طباطبایی در رسمیتین و جامعترین اثر فلسفی خود، یعنی نهاية الحکمة، آخرین بخش را به مسائل مربوط به ذات و صفات و افعال واجب الوجود اختصاص داده و در قسمت سوم از این بخش، طبق سنت معمول فلاسفه و اهل کلام، از فعل الهی بحث کرده و ذیل عنوان «فی العالم العقلی و نظامه و کیفیت حصول الکثرة» مطالبی آورده که میتواند گویای چگونگی برخورد وی با مسئله باشد (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۲/۳۸۰ - ۴۰۶). اما از آنجا که مطالب مفصل است و ترجمه گزیده‌های آن نیز فراتر از گنجایش مقاله است، ترجیح میدهم تلخیص کامل و جامعی از آن را، با رعایت ترتیب منطقی، و با صرف نظر از استدلالها، ضمن چند بند متذکر شویم:

۱- این اصل در باب علیت معتبر است که «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد». اعتبار این اصل مرتب بر لزوم سنخیت بین علت و معلول است (همان: ۳۸۱ - ۳۸۰).

۲- خداوند، بعنوان علة العلیل، و نخستین معلول او، بعنوان صادر اول، تنها مشمولان و مصادیق این اصل هستند و معلول نخستین بدلیل سنخیتی که با علت خود دارد، بسیط و مجرد است (همان: ۳۸۱).

۳- تكثر تنها از طریق مادیت فراهم می آید و بنابراین معلول نخستین، واحد و نوع منحصر در فرد میباشد، زیرا مجرد و بسیط است (همان: ۳۸۲ - ۳۸۱).

۴- معلول نخستین اشرف از سایر ممکنات و علت پیدایش آنها، با حفظ مراتب است و تكثرات اعتباری آن، زمینه پیدایش صدور معلول دوم را

فراهم میکند و همچنان [با تصاعد هندسی] به مرحله‌یی میرسد که امکان پیدایش موجودات کثیر عالم طبیعت فراهم می‌آید (همان: ۳۸۴ - ۳۸۲).

۵- قلمرو ممکنات شامل سه عالم است: عقل، مثال یا برزخ و طبیعت. عالم عقل را شناختیم. عالم مثال معلول عالم عقل و خود علت پیدایش عالم طبیعت است و بین آن دو قرار دارد. عالم مثال سهمی از تجرد دارد و بهره‌یی از عوارض مادی، از قبیل کمیت، کیفیت، وضع و تکثر، بی‌آنکه در اسارت ماده و قیود آن باشد (همان: ۳۹۷ - ۳۸۵).

۶- درعوالم عقل و مثال، قوه و حرکت از قوه به فعل وجود ندارد، ولی عالم طبیعت سراسر حرکت و سیر از قوه به فعل است و تغیر و تضاد و پیدایش و فساد در آن جریان دارد (همان: ۳۹۹ - ۳۹۷).

۷- عالم طبیعت در ذات خود حادث است و حدوث زمانی آن هم بگونه‌یی، غیر از آنچه متکلمان گمان کرده و آن را مسبوق به زمان دانسته‌اند، قابل تصویر است (همان: ۱۰۴ - ۳۹۹).

۸- تصویری که فلاسفه متقدم درباره افلاک زنده و نفوس فلکی داشته‌اند، باطل و در پرتو پیشرفتهای جدید علمی، منقرض است (همان: ۴۰۶ - ۴۰۵).

تحلیل مختصر گفته‌های علامه

در تحلیل مطالب علامه طباطبایی به نتایج ذیل میرسیم:

الف) علامه طباطبایی اولاً اصل قاعده «الواحد» را معتبر میداند، ثانیاً به انقراض طرح پیشینیان خود در مورد افلاک و نفوس فلکی، بمقتضای علوم طبیعی و داده‌های نجومی روز، باور دارد، ثالثاً به سه عالم عقل، مثال و طبیعت، با

ویژگی ترتب علیتی بین آنها معتقد است رابعاً در عین اعتقاد به ضرورت وساطت عقل بین علةالعلل و ممکنات، به شمار عقول توجه ندارد.

ب) سخنان علامه در اصل، منطبق بر طرح فلاسفه پیشین، یعنی «ترتب علت و معلولی عوالم، با ویژگی «اعداد از پائین و تأیید از بالا» است ولی شامل خرافاتی که آنان بافته بودند، نمیشود.

ج) در عین حال، نقاطی از ابهام در سخن او قابل تشخیص است، از این قرار:

۱- دلیل وجود واقعی عالم مثال روشن نیست، اما تصویر موقعیت آن، بعنوان مرحله‌یی متوسط بین تجرد تام و مادیت تام، بخودی خود فراهم است و میتوان شواهدی هم برای آن در طبیعت یافت. رؤیا، بویژه رؤیاهای صادقه که بنحوی از غیب خبر میدهند، میتوانند یکی از این شواهد باشند.

۲- اینکه چگونه میشود موجوداتی واقعی در عالمی واقعی باشند در عین اینکه ماده ندارند، بعضی عوارض ویژه ماده را داشته باشند، برآستی قابل تأمل است. این مشکل آنگاه که توجه کنیم که معتقدان به این عالم بشدت به اصل سنخیت بین علت و معلول پایبند هستند، با وضوح هر چه بیشتری روی مینماید. برای مثال، میتوان پرسید چگونه میشود آنچه جرم ندارد وضع داشته و در سمتی از سمتهای ششگانه باشد، در حالیکه جرم داشتن از نخستین عوامل وضع است؟ چگونه است که چیزی فاقد ابعاد مادی است ولی کمیت دارد، در حالیکه ابعادند که ایجادگر کمیت هستند؟ و بسیار پرسشهای دیگر.

۳- مشکل سوم، چگونگی رابطه علیت بین عقل و مثال و مثال با ماده است. گفته‌اند عقل علت

وجود مثال و مثال علت وجود ماده است، در حالیکه سنخیت لازم و تمام عیار بین این علت و معلولهای مترتب بر یکدیگر برقرار نیست. چگونه است که اندک خللی در سنخیت بین رویدادهای طبیعت باعث برهم خوردن روابط علت و معلولی میشود، ولی همین سنخیت که ما آن را در طبیعت کشف کرده و به لزوم آن بعنوان یک پایه مهم علیت پی برده ایم، در فوق طبیعت دچار تزلزل میگردد؟ مآه اینهمه تشریفات برای علیت قائل شدیم و آن را، بضمیمه دو فرع مهمش، یعنی ضرورت و سنخیت اصلی محکم و فراگیر در برابر اشاعره قرار دادیم و تا آنجا پیش رفتیم که علةالعلل را هم مشمول آن قراردادیم و به قاعده «الواحد» رسیدیم، چرا و با کدام توجیه، یکباره اینگونه اهل تسامح شدیم؟ و جواز این تسامح را از کجا بدست آورده ایم؟ این پرسشها و شاید برخی دیگر - بهیچ وجه ما را رها نمیکنند.

جمع بندی و نتیجه گیری

۱. برخورد معتزله متقدم تا حدود قرن سوم هجری و بزرگان اشاعره تا حدود قرن هشتم هجری و فلاسفه اسلامی از ابن سینا تا علامه طباطبایی با مسئله علیت فاعلی را در حد ظرفیت مقاله ملاحظه کردیم.

۲. تا آنجا که مفهوم و مصداق و خصوصیات و احکام علیت را میشناسیم و به طبیعت مادی نظر میکنیم، دستاورد پژوهش این بود که اشاعره بطور رسمی و صریح منکر اصل علیت نیستند، زیرا چنانکه ملاحظه کردیم، از حدوث و حادث و محدث سخن میگویند، و معنا ندارد شخص سخن از محدث و حادث بگوید و معتقد به نوعی از تأثیر و تأثر علیتی نباشد. در عین حال، پاره‌یی دیگر از گفته‌های ایشان - از قبیل برگرداندن همه روابط به

عادت الهی با تصریح به امکان تعطیل همه آن روابط و تحقق هر نوع خرق عادت، بر حسب اراده الهی، و قول به دخالت مستقیم اراده خداوند در جزئیات امور طبیعت - دلالت بر آن دارد که ایشان، بدون انکار صریح اصل علیت، دو فرع مهم آن، یعنی ضرورت و سنخیت را منکرند و به این نکته توجه ندارند که کنار نهادن هریک از این دو فرع، علیت را هم کنار میزنند و «تصادف» را که تنها نقطه مقابل علیت است، برجای آن مینهد، در حالیکه هیچیک از بزرگان ایشان هرگز در نوشته‌هایشان تصادف را برسمیت نشناخته‌اند.

شاید تنها توجیهی که ممکن است بتوانند برای این یک بام و دو هوا ارائه کنند، این باشد که ایشان اراده خلل ناپذیر الهی را بجای «ضرورت» و «سنخیت» گذاشته‌اند ولی پای «عادت الهی» را هم به ماجرا باز کرده‌اند تا اولاً قدرت الهی محدود نشود، ثانیاً مواردی مثل معجزات را نیز بتوانند تبیین کنند.

۳. فلاسفه اسلامی بطور جدی معتقد به اصل علیت با دو فرع مهم «ضرورت» و «سنخیت»، هستند. اعتقاد ایشان درباره اصل علیت از جهت مفهومی کامل و غیر قابل انتقاد است، اما تقید ایشان به قاعده «الواحد»، از یک طرف، و شیفتگی ایشان نسبت به عالم مفارقات و نوعی بدبینی و پست نگری نسبت به عالم ماده باعث شده تا - بر حسب ضرب المثل معروف - رشته‌های خود را بدست خود پنبه کنند و معتقد به جریان عملی علیتی بشوند که نه تنها اثبات آن برآستی مشکل است، بلکه حتی تصور آن هم گاهی بسادگی میسر نیست. این نقاط ضعف را ضمن انتقادات سه‌گانه پیشین برشمردیم و نیاز به تکرار نیست.

از سوی دیگر، معتزله را میتوان وفادارترین گروه به علیت طبیعی نامید. طرح ایشان در مورد تصویر افعال چهارگانه، مباشر و متولد و طبیعی و اختراعی بسیار روشن و قابل تصویر است. برخی از متقدمان ایشان، مثل معمر، حداقل در مقام تعبیر، زیاده روی کرده و گویی دست خداوند را از تصرف مجدد در مخلوقات خود - در مورد متولدات - کوتاه میدانند، و این البته با اعتقاد شخص دیندار به قدرت مطلقه الهی نمیسازد، ولی متأخران ایشان، از جمله قاضی عبدالجبار، معتدلترند و فاعلیت جواهر جسمانی را «تسخیری»، یعنی ذیل اراده الهی میدانند. این خود گونه‌ی جمع میان اصل علیت فاعلی طبیعی و قدرت مطلقه الهی است و با متون دینی، که برخی را ملاحظه کردیم، نیز سازگار است. در مجموع، نگارنده نظر معتزلیان معتدل، نظیر قاضی عبدالجبار، بشرط کنار نهادن زیاده‌رویه‌های امثال معمر، را پذیرفتنیتر از دو نظر دیگر میدانند. البته هر یک از نظریات سه‌گانه ترجیح یابد، باز هم ابهاماتی باقی میماند و مهمترین آن «ارتباط حادث و قدیم» و تأمین سنخیت میان حقتعالی و عالم ماده است، که هیچ یک از سه مرجع فکری اسلامی آن را حل نکرده و چه بسا هرگز نتوانند حل کنند.

منابع

قرآن کریم.
ابن سینا (۱۳۶۳) الهیات شفا، تصحیح الأب قنواتی و سعید زاید و سلیمان دنیا، با نظارت و مقدمه ابراهیم مدکور، ج ۲، تهران: ناصر خسرو.
اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰) مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح هلموت روتیر، بیروت: دار النشر فرانزشتاینر.
ایجی، عضدالدین، (۱۳۷۰)، الموافق، به‌مراه شرح میرسید شریف جرجانی، قم: الشریف الرضی.
باقلانی، محمد بن طیب (۱۹۴۷م) التمهید فی الرد علی

الملحدة المعطلة و الراضة و الخوارج و المعتزلة، با مقدمه عبدالهادی ابوریده و محمود خضیری، قاهره: دار الفکر العربی. بغدادی، عبدالقاهر (۱۳۹۳ق/الف) الفرق بین الفرق، بیروت: دار الآفاق الجدیة.

----- (۱۳۹۳ق/ب) خلق قرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳) حقیق مختوم - شرح جلد دوم اسفار - ج ۸، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء. جوینی، ابوالمعالی ضیاءالدین (۱۴۱۶ق) الإرشاد إلی قواطع الأدلة فی اصول الاعتقاد، تصحیح زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیة.

رازی، فخرالدین (۱۳۵۹) تلخیص المحصل، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران.

سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۶۹) غرر الفرائد (منظومه حکمت)، تدریس حسن زاده آملی، ج ۲/۲، تحقیق مسعود طالبی، تهران: ناب.

----- (۱۳۹۶) اللئالی المنتظمة (منظومه منطقی)، تدریس حسن حسن زاده آملی، ج ۱، تحقیق مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.

طاهری، سید صدرالدین (۱۳۷۶) علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۷) نهایت الحکمة، با حواشی محمدتقی مصباح یزدی، ج ۲، تهران: الزهراء.

عبدالجبار معتزلی (۱۳۸۴ق) شرح الأصول الخمسة، تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره: مكتبة الوهبة.

----- (۱۳۸۵ق) المغنی، تحقیق ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره: مؤسسة المصرية العامة للتألیف.

----- (۱۹۶۵م) المجموع فی المحیط بالتکلیف، تحقیق الأب یوسف هوبن، بیروت: المطبعة الكاتولیکية.

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۹۲۷م) تهافت الفلاسفة، تحقیق الأب موريس بويج مألوف اليسوعی، بیروت: المطبعة الكاتولیکية.

مشهدی، سیدعلی (۱۳۸۵) اصل علیت طبیعی از دیدگاه ملاصدرا و معتزله، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه، براهنمایی سید صدرالدین طاهری، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.

ملاصدرا (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تحقیق و تصحیح مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲) الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تحقیق و تصحیح سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.