

## The Flow of Causality between the Four Islamic Religions

Seyyed Sadruddin Taheri\* 

Professor of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Maryam Khoshnevisan 

Ph.D. in Islamic Theology and Wisdom, Azad University, Faculty of Science and Research, Tehran, Iran

### Abstract

The discussion of this article is about causation, especially active causation, and the author's foundation is to examine the matter through a comparative method between the heads and some elders of Islamic theological sects. In this article, first the definition of causality was stated in the form of a report, then the importance of this discussion was briefly explained from the philosophical and theological aspects, and the difference between the philosophical and theological views on causality was stated, and what is related to this category to Islamic theologians was determined. so that the path of the discussion is well clear. Then, respecting the relative precedence and backwardness of the four sects, the Mu'tazila, Ash'arite, Materidiyyah and Shia theories about causality were reported, according to the same point of view that was relevant to them, and at the end, after summarizing the contents in five paragraphs, the Shia opinion and In some ways, the opinion of Mu'tazila is accepted. It should be noted that the history and biography and views of the four sects and their intellectual developments throughout the centuries have not been detailed in this article, and the sects have been introduced only to the extent that was meant for reporting and researching the causality.

**Keywords:** Causality, Four religions, Ash'aereh, Mu'tazilah, Matriddiyyah, Shi'a.

\* Corresponding Author: ss\_tahery@yahoo.com

**How to Cite:** Taheri, Seyyed Sadruddin & Khoshnevisan, Maryam. (2023). The Flow of Causality between the Four Islamic Religions. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Kalam*. 4 (6). 215-239.



پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه


دوره ۴، شماره ۶، بهار و تابستان ۱۴۰۲، ۲۱۵-۲۳۹


jst.atu.ac.ir

DOI: 10.22054/JCST.2023.75937.11302

## جریان علیت بین مذاهب چهارگانه اسلامی

استاد گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران  
 دکترای کلام و حکمت اسلامی دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات،  
 تهران، ایران

\* سید صدرالدین طاهری 

مریم خوشنویسان 

### چکیده

بحث این مقاله پیرامون علیت، به ویژه علیت فاعلی است و بنای نگارندگان بر این است که مطلب به طریق تطبیقی میان سران و برخی از بزرگان فرقه‌های کلامی اسلامی بررسی شود. در این مقاله، ابتدا تعریف علیت به صورت گزارشی بیان شد، سپس پیرامون اهمیت این بحث از جنبه‌های فلسفی و کلامی به کوتاهی توضیح داده شد و تفاوت دیدگاه فلسفی و کلامی درباره علیت بیان گردید و آنچه از این مقوله به متکلمان اسلامی ارتباط دارد، مشخص شد، تا مسیر بحث به خوبی روشن باشد. آنگاه با رعایت نسبی تقدم و تأخر فرقه‌های چهارگانه، نظریات معتزله، اشاعره، ماتریدیه و شیعه پیرامون علیت، با توجه به همان نقطه نظری که برای آنان مطرح بود، گزارش شد و در پایان، بعد از تلخیص مطالب در پنج فقره، نظر شیعه و از جهاتی، نظر معتزله پذیرفته شده است. لازم به تذکر است که تاریخ و شرح حال و دیدگاه‌های چهار فرقه و تحولات فکری آنان در طول قرون به تفصیل در این مقاله نیامده است و تنها به مقداری که برای گزارش و تحقیق درباره علیت منظور بوده، به معرفی فرقه‌ها پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: علیت، مذاهب چهارگانه، اشاعره، معتزله، ماتریدیه، شیعه.  
 پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 رتال جامع علوم انسانی

## ۱. مقدمه

اهمیت بحث و جهاتی که ورود به آن و بررسی تطبیقی آن را توجیه می‌کند، این است که علیت، محور بسیاری از روابط طبیعی است که در علوم تجربی درباره آن تحقیق می‌شود و هم‌اکنون مبنای کشف قوانین علمی است. همچنین، کاربرد این قوانین، اعم از آنچه به فرد یا اجتماع و یا به دیگر قلمروهای طبیعی، اعم از حیوان یا گیاه یا جمادات مربوط می‌گردد، همگی بر محور علیت است. البته علم تجربی فقط از علیت و کاربرد آن استفاده می‌کند، تا به هدف خود برسد و به حقیقت علیت نمی‌پردازد و تنها دانشی که بحث درباره حقیقت علیت و اقسام آن را به عهده دارد، فلسفه است. فلسفه به چگونگی جریان علیت در طبیعت نیز می‌پردازد و از اینجا بحث مفصل حرکت و سیر از قوه به فعل روی می‌نماید که از مهم‌ترین مباحث فلسفی است. اما فلسفه این رابطه را فقط در محدوده طبیعت جستجو نمی‌کند، بلکه درباره آن در گسترده‌ترین قلمرو ممکن که شامل ماورای طبیعت نیز هست، تحقیق می‌کند، ولی از آنجا که متکلمان از نظر تاریخی مقدم بر فلاسفه در عالم اسلام بوده‌اند، گفتگو و تحقیق درباره نظر آنان که غالباً غیرمستقیم و مستفاد از موضع‌گیری‌های ایشان در مسائل کلامی است، به عنوان مقدمه بحث فلسفی ضرورت دارد. این مقاله درصدد است بر محور این مقدمه ضروری، گفتگوی گزارش‌گونه‌ای، در حد گنجایش، درباره نظریات متکلمان اسلامی پیرامون علیت داشته باشد و با مقایسه نظر بزرگان فرقه‌های اسلامی با یکدیگر، در این زمینه به نتیجه‌ای برسد.

## ۲. قلمرو بحث

چنان‌که اشاره شد، قلمروی بحث این مقاله، اختصاص به متکلمان اسلامی دارد. از متکلمان اسلامی، سران و بزرگان چهار فرقه مذهبی مشهور، یعنی معتزله، اشاعره، ماتریدیه و شیعه را انتخاب کردیم و از متکلمان معتزلی، معمر، نظام و قاضی عبدالجبار، از اشاعره فخر رازی و امام محمد غزالی، از ماتریدیه ابومنصور ماتریدی را برگزیدیم و از شیعه نیز به شیخ مفید، شیخ صدوق و خواجه نصیرالدین طوسی به عنوان متکلمان شیعی، و نه بهترین شارح مقاصد فلسفی مشایی اکتفا کردیم. اما پیش از ورود به گزارش نظر متکلمان، لازم است ابتدا تعریف مختصری از علیت داشته باشیم، تا چشم‌بسته وارد بحث نشویم.

«علیت» از جمله مسائل کلامی نیست، اما هر یک از متکلمان و فیلسوفان به نحوی و با انگیزه‌ای به آن پرداخته‌اند. نظر فلاسفه معطوف به واقعیت رابطه علیت است و درصدد تحقیق

در این زمینه هستند که آیا به‌راستی بین چیزهایی به عنوان علت و چیزهای دیگری به عنوان معلول، رابطه‌ای ذاتی برقرار است و مقدمه وجود یافتن معلول در پی علت گردیده‌است یا خیر؟ سپس کسانی از ایشان که پیروان اصالت عقل نامیده می‌شوند، رابطه را به صورت مذکور تصدیق نموده، کسان دیگری که پیروان اصالت تجربه نامیده می‌شوند، رابطه مذکور را ثابت نمی‌دانند و به گونه‌ای از تعاقب قائل شده‌اند. اما متکلمان که نظر ایشان محور بحث این مقاله است، در این زمینه سخن خاصی ندارند و در واقع، می‌توان آنان را بین پذیرنده و منکر و درجات بینابین تقسیم نمود. بنابراین، از آنجا که بحث این مقاله پیرامون نظر چهار فرقه مذهبی اسلامی پیرامون علیت است، لازم است ابتدا در این زمینه از فلاسفه که متصدی بحث درباره حقیقت علیت بوده‌اند، در حد لزوم، استقراض و معنای علیت، علت و معلول را به‌اختصار بیان کنیم.

### ۳. تعریف علت و معلول به طور عام

هر چیزی که در پیدایش چیز دیگری به گونه‌ای تأثیر داشته باشد، در حد همان مقدار تأثیری که دارد، «علت»، و آن شیء در حدی که تأثیر پذیرفته، معلول شمرده می‌شود و از این طریق است که اقسام علیت رقم می‌خورد. حاجی سبزواری در بیان معنای فوق می‌گوید:

«إِنَّ الذَّيَّ الشَّيْءُ إِلَيْهِ افْتَقَرًا فَعِلَّةٌ وَالشَّيْءُ مَعْلُولًا يُرَى»

(سبزواری، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۴۰۵).

«آنچه چیزی [در پیدایش خود، به گونه‌ای] به آن نیازمند باشد، علت است و آن شیء، معلول شمرده می‌شود»

تعریف فوق، عام است و شامل همه اقسام علت می‌گردد. تقسیمات متعددی درباره علت در فلسفه صورت می‌گیرد، اما مهم‌ترین آن‌ها اینکه «علت» یک تقسیم فراگیر فلسفی است که بر حسب آن، علت چهار قسم است: فاعلی، غایی، مادی و صوری. اما آنچه در این گفتگو برای ما اهمیت دارد، بیشتر یک قسم از اقسام چهارگانه است و آن علیت فاعلی است؛ زیرا متکلمان به غیر این قسم توجه یا نظر نداشته‌اند. علیت فاعلی نیز تقسیماتی دارد که به هشت تقسیم بالغ می‌شود، ولی در این مقاله لزومی ندارد وارد همه آن تقسیمات بشویم، بلکه فقط به یک تقسیم اشاره می‌کنیم و آن تقسیم علت فاعلی به ابداعی و تکوینی است.

#### ۴. علیت ابداعی و تکوینی

علت فاعلی ابداعی، علتی است که موجودی را از عدم محض به عالم وجود می‌آورد و علت فاعلی تکوینی، علتی است که چیزی را در محدوده طبیعت به چیزی دیگر تبدیل می‌کند و یا عرضی طبیعی را برای معروضی تدارک می‌بیند و این نقش به وسیله حرکت از قوه به فعلیت انجام می‌شود. محور بحث در اینجا، دومی است.

#### ۵. اصل علیت نزد مکاتب و مذاهب اسلامی

از اینجا بحث اصلی این مقاله آغاز می‌شود. اما پیش از ورود به اصل مطلب، ضرورت دارد اندکی درباره دیدگاه محوری و گرایش غالب و شیوه حل و فصل مسائل از سوی چهار فرقه را گزارش کنیم، تا چگونگی نگاه هر یک به مسأله علیت نیز بهتر قابل ارائه باشد و بدین منظور، لازم است ابتدا درباره چگونگی فرقه‌گرایی در اسلام، در حد ضرورت کسب اطلاع کنیم. اختلاف مسلمانان از لحظه وفات پیامبر (ص) با مسأله خلافت آغاز شد، یا بهتر است بگوییم از قبل وجود داشت و با وفات پیامبر بروز کرد و علنی شد. این اختلافات در قرن اول هجری، بیشتر سیاسی بود و عمق عقیدتی درخور توجهی نداشت. اما در قرن دوم هجری، به تدریج اختلافات سیاسی جای خود را به اختلافات فکری داد و البته فتوحاتی هم که باعث شد مسلمانان با افکاری بیرون از قلمرو اسلام، از جمله ایران آشنا شوند، در این تغییر روند مؤثر بود.

#### ۶. حدیث‌گرایی اسلامی

حدیث‌گرایی قدیم‌ترین تفکر اسلامی است و ایشان از متقدمان نهضت فکری به شمار می‌روند که از قرن دوم رسمیت یافت. فرقه‌گرایی عقیدتی اسلامی در قرن دوم روی نمود و به طور طبیعی با حدیث‌گرایی آغاز شد. پس از وفات پیامبر اکرم (ص) مسلمانان به تدریج به مشکلاتی عقیدتی، قرآنی و فقهی برمی‌خورند که راه حلی برای آن نداشتند؛ زیرا پاسخ مورد نظر در متن قرآن نیامده بود و برای آنانی که ائمه شیعه را به رسمیت نمی‌شناختند و اکثریت نیز بودند، مشکل شدیدتر بود؛ زیرا از طرفی، اگر مقید به سنت نبوی می‌شدند، شمار احادیثی که در اختیارشان بود، نیازشان را کفایت نمی‌کرد و از طرف دیگر، توسل به گفته‌های غیر پیامبر نیز به دلیل خاصی برای حجیت نیازمند بود و چنان دلیلی، جز برای شیعه که امامان خود را حجیت می‌دانستند، در اختیار نبود.

پیشوای بلامنازع اهل حدیث در بین اهل سنت، احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱ ق.) است که خود یکی از ائمه چهارگانه اهل سنت در فروع فقهی به شمار می‌آید. دو پیشوای فقهی دیگر اهل سنت، مالک بن انس (۹۳-۱۷۹ ق.) و محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰-۲۰۴ ق.) در حدیث‌گرایی از احمد حنبل پیروی کردند (ر.ک؛ همان: ۴۲ و ۹۸-۹۱ و ۱۹۵-۱۹۷) و ذیل لوای حدیث‌گرایی آثار بسیاری از منابع حدیثی اهل سنت، همچون صحیح بخاری (م. ۲۶۵ ق.) و صحیح مسلم (م. ۲۶۱ ق.) و المعجم الکبیر طبرانی (م. ۳۶۰ ق.) تألیف شد و در این کتاب‌ها، علاوه بر فقه، ابوابی از اصول عقاید مبتنی بر حدیث، مانند «کتاب القدر» و «کتاب الایمان» نیز به‌خصوص در صحیح بخاری مطرح شد (مرکز مدیریت حوزه علمی قم، ۱۳۸۷: ۹۸). از این دوران، در پی به دست آوردن نظری پیرامون علیت نبوده‌ایم؛ زیرا از نظر تاریخی، مقدم بر تشکیل رسمی فرقه‌های چهارگانه است.

#### ۷. معتزله: نخستین رقیبان اهل حدیث

معتزله نخستین فرقه‌ای بود که ظهور آن را می‌توان عکس‌العمل حدیث‌گرایی افراطی و جمود بر ظواهر متون دانست و به همین دلیل، طبیعی و مورد انتظار بود که زیاده‌روی‌هایی هم در عقل‌گرایی از جانب معتزله صورت گیرد. این فرقه در پی کناره‌گیری و اصل‌بن‌عطا (م. ۱۳۱ ق.) از درس استادش حسن بن ابوالحسن یسار معروف به حسن بصری (م. ۱۱۰ ق.) به وجود آمد. در واقع، می‌توان به پیروی از گزارشگران و مورخان علم کلام، معتزله را بنیانگذار علم کلام اسلامی دانست که رفته‌رفته و به تدریج در طول زمان، مدرسه عقلی بزرگی را تأسیس کردند (ر.ک؛ همان: ۶۵).

#### ۷-۱. معتزله و اصل علیت فاعلی

اینان به پیروی از عقل در اصول دین شهره‌اند و درباره علیت هم راهی را برگزیده‌اند که دست کم بر اساس عقل عرفی عاقلانه می‌نماید. از نظر ایشان، روابط علت و معلولی به سه صورت قابل تصویر است و هر کدام حکم خود را دارد:

نخست درباره افعال: از مجموع سخنان متفرق معتزلیان چنین برمی‌آید که ایشان روابط علت و معلولی درباره افعال را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند:

### ۱-۱-۷. قسم نخست: فعل مباشر

فعل مباشر، «فعلی [است] که در محدوده قدرت و استطاعت جسمی و روحی انسان از او صادر می‌شود» (مشهدی، ۱۳۸۵: ۱۵۹).

### ۲-۱-۷. قسم دوم: فعل متولد

فعل متولد، «فعلی [است] که بر اثر فعل دیگر به وجود آمده‌است» (همان، ج ۱: ۴۱۲). ابوهاشم جبایی از بزرگان معتزله متقدم نیز به موجب نقل قاضی عبدالجبار، نظیر همین تعریف را درباره فعل متولد آورده‌است و می‌گوید: «المتولد... کلّ فعل تقدّمه أو حدث معه سبب لولاه لم يوجد» (همان: ۱۶۰). فعل متولد، خود اقسام چهارگانه‌ای دارد که به آن نمی‌پردازیم (برای آگاهی از اقسام مذکور، ر.ک؛ اشعری، بی تا: ۴۰۵).

### ۳-۱-۷. قسم سوم: فعل اختراعی

فعل اختراعی، «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 بی‌نیاز از توسل به اسباب است و از انسان که قدرتش عارضی است و پیوسته به وسیله اسباب، مرتکب فعل بیرونی می‌شود، صادر نمی‌گردد (ر.ک؛ مشهدی، ۱۳۸۵: ۱۶۰-۱۶۱).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### ۴-۱-۷. قسم چهارم: فعل طبیعت

این قسم به تأثیرها و تأثراتی اشاره دارد که بین موجودات بی‌جان عالم طبیعت جریان می‌یابد. البته این امر منافات با آن ندارد که مقدمات این تأثیر و تأثر به وسیله افعال مباشر انسان یا خدا یا هر موجود، با شعور دیگری فراهم شود؛ مثل اینکه خداوند جوهر جسم را با طبیعت آن خلق می‌کند و آن طبیعت، حوادثی مثل برف، باران، آفتاب و امثال آن را طی تحولات خودش ایجاد می‌کند و یا محقق آزمایشگری موادی را درهم می‌آمیزد تا نتایج تأثیر و تأثر آنها نسبت به یکدیگر را دریابد و یا حیوانی در فرار از کوهی سنگی را می‌لغزاند و سنگ در سقوط به پایین،



انسانی را مجروح می‌کند. در همه این موارد، آنچه فعل مباشر است، فقط اراده و اختیار فاعل و حداکثر، نخستین حرکت ناشی از اراده و اختیار اوست و رویدادهایی که در ادامه روی می‌دهد، متولد از آن اراده و فعل مباشرند و به تبع آن، اراده و اختیار و فعل متعاقب آن، افعال طبیعی مذکور به فاعل مرید منسوب می‌گردند (ر.ک؛ همان).

همه آنچه از معتزله درباره علیت داریم و شایسته توجه است، همان است که درباره افعال گفته‌اند و اسباب تعجب نیست؛ زیرا دید متکلم در آن زمان بیشتر کلامی و ناظر به حدود مسئولیت‌ها بوده است. ایشان سپس در پی تقسیم چهارگانه افعال به مسئله مسئولیت انسان و خدا پرداخته‌اند و سخنانی گاه افراط‌آمیز گفته‌اند؛ برای مثال، برخی از ایشان پاره‌ای از معجزات را که مغایر با فعل طبیعت می‌دانستند، منکر شده‌اند و گاهی حتی قدرت خدا را از نظر دخالت در کار طبیعت محدود شمرده‌اند و امروزه هم پیروانی با عنوان نومعتزلیان دارند. ورود در این تبعات و لوازم را لازم نمی‌دانیم؛ زیرا مطلب تا حدود بسیاری روشن، یا با تأمل در تقسیم چهارگانه افعال و تعریف آن‌ها، با قطع نظر از درستی و نادرستی، فهمیدنی است (برای آگاهی بیشتر، ر.ک؛ همان: ۲۰۲).

## ۸. اشاعره و اصل علیت فاعلی

### ۸-۱. مقدمه: ظهور اشاعره

افراط‌گرایی اهل حدیث از یک طرف و افراط معتزله متقدم در عقل‌گرایی از طرف دیگر، زمینه ظهور اشاعره را فراهم آورد. ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۲۶۰-۳۲۴ ق.) از نوادگان ابوموسی اشعری، صحابی معروف است که نگارنده و معلم قرآن بود و در جنگ صفین نقش منفی بسیار مخربی علیه علی بن ابی‌طالب<sup>(ع)</sup> بازی کرد. اشعری به منظور ایجاد اعتدال بین دو گرایش افراطی حدیثی و عقلی وارد عمل شد و در مبارزه با عقل‌گرایی اشاعره به پیروزی به تقریب مطلق رسید، ولی نتوانست از مشکل فکری اصحاب حدیث که همان جمود بر متن بود، آن گونه که شایسته بود، رها شود و پاره‌ای از نقطه‌نظرهای او که اشاره خواهد شد، شاهد گویای این مطلب است. در ادامه، شواهدی از این متن‌گرایی افراطی اشعری و پیروانش را به عنوان مقدمه در بیان نظری درباره علیت ملاحظه خواهیم کرد.

### ۸-۲. نمود متن‌گرایی افراطی اشاعره



### ۱-۲-۸. خلق کفر و ارتداد و امثال آن

نگاه یک طرفه به آیات قرآن برای ترجیح اصالت اراده الهی، یکی از نمودهاست. در آیه‌ای از قرآن کریم در وصف خداوند آمده است: **فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ** (البروج / ۱۶)؛ «بسیار انجام‌دهنده است آنچه را که اراده می‌کند». این آیه به ضمیمه جمله **إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** که به فراوانی در قرآن تکرار شده است، به نظر اشعری، مفید این معناست که قدرت الهی، نامتناهی است و در جایی متوقف نمی‌شود و قدرت مطلقه به ضمیمه اراده مطلقه باعث می‌شود اراده خداوند هر مرزی را درنوردد، تا آنجا که به نظر وی، آیه دلیل است بر اینکه چون خدا قادر به خلق کفر در دل بنده است، پس مرید و خالق کفر او هم هست: **وَإِذَا قَدَّرَ عَلَىٰ خَلْقِ الْكُفْرِ لَهُمْ فَلِمَ آيْتُمْ أَنْ يَخْلُقَ كُفْرَهُمْ ... وَ قَدْ قَالَ تَعَالَى: فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ؟ وَإِذَا كَانَ الْكُفْرَ مِمَّا أَرَادَ فَقَدْ فَعَلَهُ وَقَدَّرَهُ** (اشعری، ۱۹۵۵ م.: ۹۲۹). این استدلال هیچ گونه مبنای منطقی ندارد، چون آدم‌های معمولی هم به هر کاری که قادرند و می‌توانند اراده کنند، دست نمی‌یازند.

### ۲-۲-۸. اشعری و مسأله علیت

از بزنگاه فوق، یعنی اراده و قدرت الهی، اشعری وارد بحث علیت می‌شود و آن را همچون معتزله در آیینۀ اعمال و رفتار انسان‌ها جستجو می‌کند، ولی در اینجا، برخلاف معتزله که به راه افراط می‌رفتند، وی به راه تفریط می‌رود و به سلب فاعلیت انسان‌ها نسبت به اعمال‌شان می‌پردازد و آن هم با استناد به برخی دیگر از متون دینی است؛ از جمله: **إِنَّ اللَّهَ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** (الصفات / ۹۶)؛ «خداوند شما و اعمالی را که انجام می‌دهید، آفرید» (همان، ۲۰۰۹ م.: ۸).

### ۳-۲-۸. تمایز نهادن اشعری میان کاسب، فاعل و قدرت حادث و قدرت قدیم

برای درک این مطلب که علیت انسان نسبت به فعل خود از دیدگاه اشعری در چه حدود است، باید به نظر ایشان درباره چهار اصطلاح «کاسب»، «فاعل»، «قدرت حادث» و «قدرت قدیم» توجه کنیم. اشاعره میان فاعل، کاسب و عامل موصوف به یکی از آن دو و نیز میان قدرت قدیم و قدرت حادث و دارنده هریک تفاوت نهاده‌اند. آنان بر آن بوده‌اند که قول به قدمت اراده خداوند و عمومیت آن نسبت به هر چیزی، اعم از جوهر یا عرض و خیر یا شر، با قول به فاعلیت انسان منافات دارد. فاعلیت انسان نه تنها در عرض فاعلیت خداوند قرار نمی‌گیرد، بلکه حتی اگر در طول فاعلیت خداوند فرض شود، باز هم مستلزم سلب عمومیت اراده و حتی به معنی

محدودیت قدرت خداوند است؛ زیرا همین که انسان بتواند با همان اراده‌ای که خداوند به او ارزانی داشته، عملی را که خداوند اراده نکرده، یا اراده ترک آن را دارد، انجام بدهد و یا عملی را که خداوند اراده انجام آن را دارد، انجام ندهد و خدا نتواند با اراده متقابل مانع بشود، به معنی سلب عمومیت اراده الهی است و اگر بتواند مانع شود، ولی مانع نشود، برخلاف حکمت و خلاف مقتضای آیاتی مثل II **وَإِلَهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** O است؛ زیرا در واقع، خداوند که خود را خالق مطلق کلیه اعمال انسان‌ها معرفی کرده، خالق آن عمل خاص نبوده‌است، و این کذب است.

مقتضای عمومیت اراده الهی به نظر ایشان آن است که نیروی اراده در هر شخصی و در هر مورد جزئی به طور مستقیم ذیل سیطره اراده خداوند باشد و انتخاب او هم که یک عَرَض ذهنی است، در هر موردی به وسیله خداوند ایجاد شود و حرکت اعضا و جوارح او هم در هر فعلی با اراده مستقیم خداوند عملی شود. پیداست که اگر چنین فرضی پذیرفته شود، چنان‌که اشاعره پذیرفته‌اند، دیگر اطلاق لفظ «فاعل» بر چنین شخصی به شوخی بیشتر می‌ماند. ایشان بر آن بوده‌اند که آیاتی مثل II **وَإِلَهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** O (الصافات/ ۹۶) و برخی دیگر از آیات که مضامین مشابه دارند، به راستی نفی فاعلیت انسان را افاده می‌کنند.

از سوی دیگر، این واقعیت عینی و شهودی را هم اشاعره نمی‌توانستند انکار کنند که گویا فعل به اراده شخص انجام می‌شود و با کراهت او و به اختیار او ترک می‌گردد. شخصی فعلی را تصویر می‌کند، سود و زیان آن را می‌سنجد، آن را سودمند می‌یابد، به شوق می‌آید، اراده می‌کند و اقدام به عمل می‌نماید، یا آن را زیانمند می‌یابد، احساس کراهت می‌کند و از اقدام دوری می‌گزیند. درک این معنا که آن برداشت از عمومیت اراده الهی و این شهود مکرر و انکارناپذیر با هم نمی‌سازند، حتی برای انسان‌های عادی با کمترین سطح از فهم متعارف نیز به سادگی میسر است!

از این رو، اشاعره تصمیم گرفتند به منظور جمع میان عمومیت اراده الهی و آن شهود انکارناپذیر، اصطلاح دیگری را به جای «فاعل» جعل کنند و عمل به ظاهر اختیاری انسان را در قالب آن توجیه نمایند، تا هم عمومیت اراده خداوند را پاس بدارند و هم جانب آن تجربه عینی و انکارناپذیر را رعایت کنند و هم به صراحت متهم به اعتقاد به جبر نشوند. با همین انگیزه بود که ایشان دست به دامان قرآن کریم شدند و با استفاده از آیاتی مثل II **ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ**

وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ O (الروم / ۴۱) و II أَيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ O (یس / ۳۶) که در آن‌ها از «کسب» عمل و نتایج آن صحبت شده است و انسان را «کاسب» اعمال خودش و نتایج آن می‌خواند، اصطلاح متوسط «کسب» را اختراع کردند و کسب را به جای «نتایج اعمال» به «خود اعمال» متوجه ساختند و به جای آنکه بگویند انسان «فاعل» افعال خیر و شر خودش می‌باشد، انسان را «کاسب» کردارهای خوب و بد خود خواندند.

معنی «کسب» طبق نظر ایشان، از این قرار است که انسان به خودی خود اختیار و قدرت انجام فعل را ندارد، اما نیت او در اختیار اوست و همین که نیت کرد کاری را انجام بدهد، اعم از کار خوب یا کار بد، خداوند در همان زمان به او قدرت انجام فعل را عطا می‌کند. اشعری در تقریب این معنای عجیب می‌گوید:

«مردم اختلاف کرده‌اند در اینکه وقتی گفته می‌شود: "خداوند خالق است"، این به چه معناست؟ کسانی [بین خلق و کسب تمایز قائل شده] گفته‌اند معنی خلق این است که فعل با "قدرت قدیم"، یعنی قدرت موجود قبل از فعل انجام شود... و معنی کسب این است که فعل با "قدرت حادث" در هنگام تصمیم بر انجام فعل انجام شود. پس هر کس فعلش با قدرت قدیم و متحقق قبل از فعل انجام شود، «فاعل» است و هر کس فعلش با "قدرت" حادث بعد از نیت انجام فعل انجام شود، «مکسب» است و این، قول اهل حق است» (اشعری، بی تا: ۵۳۸-۵۳۹).

#### ۸-۲-۴. معنای خاص استطاعت

آنچه گفته شد، معنی «کسب» بود، اما توجه داریم که حتی اگر قدرت برای انجام فعل از سوی خداوند اعطا شود، از آنجا که قدرت در ذات خودش دو طرفه است، یعنی هم توانایی فعل و هم توانایی ترک فعل است، و گرنه قدرت نخواهد بود. از این رو، ممکن است، حتی اگر قدرت حادث باشد، این قادر موقت، به اصطلاح، سوء استفاده کند و پس از تحویل گرفتن قدرت، در فرض قدرت بر فعل، به جای انجام فعل به ترک فعل مبادرت کند. ایشان - احتمالاً - برای جلوگیری از چنان سوء استفاده‌ای اصطلاح دیگری جعل کردند و آن، تغییر معنی «استطاعت» بود.

استطاعت در عرف عام معنی روشنی دارد و کم‌وبیش از فروع قدرت است. توان انجام فعل را استطاعت بر فعل می‌گویند و آن را به اقسامی از قبیل استطاعت مالی و بدنی تقسیم می‌کنند، ولی بدیهی است که شخص الزامی ندارد آنچه را استطاعت انجامش را دارد، انجام دهد؛ برای مثال، زید در سال جاری قمری استطاعت بدنی و مالی دارد که در ماه ذی‌الحجه همین سال به حج برود، اما می‌تواند در عین داشتن استطاعت مالی و بدنی، به آن سفر اقدام نکند و اگر نرفت، نمی‌گویند استطاعت نداشت، بلکه او را نکوهش می‌کنند که چرا در عین آنکه از استطاعت برخوردار بوده، حج واجب را ترک کرده‌است.

اشاعره - احتمالاً - برای اینکه چنین سوءاستفاده‌ای از «قدرتِ حادث» نشود، گفتند استطاعت برخلاف قدرت، اولاً به ترک فعل تعلق نمی‌گیرد و متعلق آن فقط انجام فعل است. ثانیاً قبل از اقدام برای فعل نیز وجود ندارد، بلکه هرگاه شخص اراده کرد فعلی را انجام بدهد و عزم کرد که وارد عمل بشود، خداوند در همان موقعیت، استطاعت انجام فعل را به او عطا می‌کند و این استطاعت اعطایی، معنی دوطرفه ندارد. شاهد این انتساب، سخن ابوالحسن اشعری است که می‌گوید: «استطاعت با فعل و برای فعل است... ممکن بودن کسب فعل به دلیل وجود استطاعت است» (اشعری، ۱۹۵۵ م: ۵۶). بنابراین، استطاعت طبق مذاق اشعری، معنایی شبیه «قدرت حادث» دارد، ولی اخص از آن نیز هست؛ زیرا قدرت حادث بر ترک هم هست، مثل زمانی که قصد می‌کند فعل حرامی انجام دهد و یا فعل واجبی را ترک کند، ولی در استطاعت، این قید به صراحت افتاده‌است که فقط برای فعل اعطا می‌شود و ترک فعل نیاز به استطاعت ندارد.

اشعری برای جعل اصطلاح استطاعت، از یک داستان قرآنی هم سود جسته، برحسب مضمون می‌گوید: در داستان موسی و عبد صالح، مشهور به «خضر» آمده‌است که خضر در پاسخ به درخواست موسی که خواستار همراهی با او بود، گفت: **إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا** (الکهف / ۶۷)؛ یعنی: «تو هرگز استطاعت صبر بر من را نخواهی داشت». سرانجام، هم موسی صبر نکرد و لب به اعتراض بر اعمال خضر گشود. از اینجا دانسته می‌شود که چون استطاعت بر صبر نداشت صبر نکرد (ر.ک؛ اشعری، ۱۹۵۵ م: ۲۳۳-۲۳۴).

بدین گونه با توسل به این اصطلاحات مجعول، اشعری به این نتیجه دست یافت که نه تنها خود اعمال بندگان، اعم از خوب یا بد، در حقیقت، عمل خداوند است و بنده را هیچ اختیاری نیست، بلکه مقدمات عمل، از جمله قدرت و امکان فعل یا ترک هم در اختیار انسان نمی‌باشد.

در واقع، تنها چیزی که در اختیار انسان است، نیت و تشخیص سود و زیان و تمایل او به انجام یا ترک عمل است.

اشاعره، همچنان که درباره علیت انسان نسبت به اعمالش بدان گونه که تقریر شد، سخن گفته‌اند، به مسائل دیگری هم در سایه، همان گونه تلقی نسبت به مسئله علیت وارد شده‌است و اظهار نظر کرده‌اند؛ از جمله مهم‌ترین این مسائل، رؤیت الهی، تغییر روند طبیعی در حوادث این جهانی یا خرق نظام طبیعت در روابط مادی، معجزات انبیا، کرامات اولیا، خرق نظام طبیعت در روابط غیرمادی، مانند تبدیل ضروری و کسبی و برعکس، در مسائل معرفتی بشر است که با نظر به گنجایش مقاله نمی‌توانیم وارد آن‌ها بشویم و فقط متذکر می‌شویم که اینان در گزینش نظر خاص خودشان، در مسائل خاصی که با علیت ارتباط داشته، بیشتر متأثر از ظواهر متون دینی، به‌ویژه قرآن کریم بوده، غالباً متن آیات یا روایات را مورد استناد قرار داده‌است و بحث عقلی کمتری دارند. طالب اطلاعات بیشتر می‌تواند به منابع تفصیلی مراجعه کند (از جمله، ر.ک؛ طاهری، ۱۳۸۵).

## ۹. ماتریدیه و اصل علیت فاعلی

### سابقه و انگیزه پیدایش این فرقه

ماتریدیه به عنوان یک فرقه مذهبی اهل تسنن، برای تعدیل اشعریت، از نظر متن‌گرایی افراطی بنیاد نهاده شد. ابومنصور محمدبن محمدبن محمود ماتریدی (م. ۳۳۳ ق.) که سال تولدش معلوم نیست، در روستای ماترید یا ماتریت سمرقند در ماوراءالنهر متولد شد و در همان جا وفات یافت و مزارش زیارتگاه پیروان و ارادتمندان است. این نکته شایسته توجه است که ابوالحسن اشعری در ۳۲۴ هجری و ماتریدی در ۳۳۳ هجری از دنیا رفته‌اند و این نشان می‌دهد که این دو تن همزمان زندگی می‌کردند. این واقعیت، از یک طرف، نشانه آن است که مکتب اشعری چنان نفوذی داشته که در زمان حیات مؤسس خودش، از بغداد تا سمرقند پیش رفته‌است و از سوی دیگر، بیانگر آن است که عکس‌العمل در برابر زیاده‌روی‌های متنی و اعتقادی اشاعره تا چه حد سریع صورت گرفته‌است.

امروزه فرقه ماتریدی در بسیاری از کشورها، از جمله هند، بنگلادش، پاکستان، افغانستان، ترکیه و برخی از بلاد عربی پیروان فراوانی دارد و محمد عبده (م. ۱۳۲۳ ق.)، رئیس سابق

دانشگاه الأزهر مصر نیز از پیروان مشهور و معتبر اوست (ر.ک؛ آشنایی با فرق تسنن، ۱۳۸۷: ۱۲۹-۱۳۳).

تجدیدنظری‌های انجام‌شده به وسیله ماتریدی در مذهب اشعری، غالباً در مسائلی است که با علیت ارتباط دارند و بیشتر به قدرت و اراده الهی و قدرت انسان بر انجام یا ترک عمل مربوط هستند. برخی از موارد این تجدیدنظرها را در ادامه ملاحظه می‌کنیم.

الف) چنان‌که ملاحظه کردیم، نظریه کسب را اشعری درباره اعمال بندگان ابتکار کرد، تا اشاعره را ازدو قول مردود جبر کامل و تفویض کامل برهاند. این نظریه می‌گفت آنگاه که بنده نیت انجام عملی می‌کند، خداوند قدرت آن عمل را در او خلق می‌کند و از اینجا نظریه دیگری با عنوان «استطاعت برای عمل و در حین عمل» استخراج شد، با این قید که استطاعت به ترک عمل تعلق نمی‌گیرد و این قید که برای فرار از عمل اجباری و بدون استطاعت ابتکار شده بود، به نوبه خود، شائبه جبر را قوی‌تر می‌ساخت؛ زیرا وقتی شخص نتواند عمل خاصی را ترک کند، ممکن است معنایش این باشد که بر انجام آن ناگزیر است. اما ابو‌معین نسفی از پیروان ماتریدی، از یک طرف واژه «کسب» را که ریشه قرآنی دارد، نگاه داشت و معتقد شد خداوند خالق همه امور، از جمله اعمال انسان است و از طرف دیگر، معتقد شد انسان نیز قدرت بر اراده عمل یا ترک عمل و انجام یا ترک عمل را دارد و این قدرت، غیرمستقل و اعطاشده از جانب قدرت مستقل الهی است (ر.ک؛ آشنایی با فرق تسنن، ۱۳۸۷: ۱۴۴-۱۴۵). این نظر در طول قرون به تدریج قوت یافت، تا اینکه به وسیله یک دانشمند ماتریدی متأخر به نام کمال‌الدین احمد بن حسن بیاضی (م. ۱۰۹۷ ق.)، با صراحت کامل به نظریه معروف «امر بین امرین» انجامید که مسیری بین جبر و تفویض است. وی متذکر شد که ابوحنیفه این نظر را از استادش امام محمد باقر<sup>(ع)</sup> فراگرفت و پذیرفت (ر.ک؛ همان: ۱۴۵). بنابراین، می‌توان گفت: ماتریدیان به تدریج در طول زمان از این نظر با شیعیان همراه شدند.

ب) جواز تکلیف به «ما لایطاق» از سوی خداوند به اشاعره نسبت داده شده است و در واقع، از نتایج قول ایشان به شرعی بودن حُسن و قبح است. این گونه تصویر شده که اگر خداوند هر عملی انجام دهد، عین عدل و موصوف به حُسن است. پس تکلیف انسان‌ها به چیزی که قدرت انجام آن را ندارند و نیز اگر از جانب خداوند صورت گیرد، عین عدل و حسن است. این نسبت چندان معتبر نیست؛ زیرا اشعری در جایی می‌گوید، بر خداوند جایز نیست کسی را که فاقد

دست است و عجز تکوینی دارد، به چیزی امر کند که انجام آن نیازمند دست است (ر.ک؛ آشنایی با فرق تسنن، ۱۳۸۷: ۱۱۶).

ماتریدیان تکلیف به «ما لایطاق» را منافی حکمت الهی دانسته‌اند و آن را برای خداوند جایز نمی‌دانند (ر.ک؛ جلالی، ۱۳۹۰: ۲۵۷).

ج) درباره حسن و قبح افعال انسان، چنان‌که پیش‌تر به طور مستند دانستیم، اشعریان به صراحت معتقد به شرعی بودن حسن و قبح شدند و هر گونه حسنی را قبل از امر و هر گونه قبحی را قبل از نهی شارع منتفی دانستند. ماتریدیان در پی به رسمیت شناختن قدرت و اختیار انسان در طول قدرت و اختیار خداوند، حسن و قبح عقلی افعال را هم پذیرفتند. در یک منبع تحقیقی متأخر، این پذیرش به برخی از ماتریدیان میانه و متأخر نسبت داده شده است (ر.ک؛ جلالی، ۱۳۹۰: ۱۶۲-۱۶۵).

#### ۱۰. شیعه و مسأله علیت

شیعه امامیه به کسانی می‌گویند که امام علی<sup>(ع)</sup> را خلیفه اول پیامبر اسلام می‌دانند و خلافت ایشان را با استناد به نص پیامبر می‌پذیرند و خلافت خلفای سه‌گانه را به رسمیت نمی‌شناسند. این، حداقل ملاک تشیع و فارق میان تشیع و تسنن است، اما از اینجا به بعد، بین فرقه‌های مختلف شیعه نیز اختلافاتی هست و بر اساس آن، حداقل سه فرقه معروف شیعی، چهار امامی یا زیدی، هفت امامی یا اسماعیلی و دوازده امامی یا اثنا عشری شکل گرفته‌اند و هر سه در حال حاضر پیروانی دارند و اکثریت از لحاظ شمار جمعیت، تعدد، تنوع و تراکم فراورده‌های علمی، فرهنگی، کلامی و فلسفی با شیعیان دوازده امامی است.

برای رعایت اختصار و با توجه به فراوانی و در دسترس بودن منابع کلامی شیعه دوازده امامی و در دسترس نبودن منابع دیگر، فرقه‌های شیعی، فقط آرای از بزرگان شیعه دوازده امامی را نقل می‌کنیم.

#### ۱۰-۱. خواجه طوسی و مسأله علیت فاعلی

متکلمان تا قبل از خواجه نصیرالدین طوسی، معمولاً بحث مستقلی درباره علیت در آثار کلامی خود ندارند و لازم است نظرشان را از طریق مسائل کلامی دیگر استخراج کنیم. اما خواجه طوسی وضعیت دیگری دارد. خواجه کتاب تجرید الاعتقاد را که اثر کلامی اوست، با امور



عامه فلسفی آغاز کرده، فصل سوم از مقصد اول را به بحث مستقلى با عنوان «علت و معلول» اختصاص داده، آن را در هفده مسأله مرتب نموده است.

نظر خواجه طوسی درباره علیت در دو مقام شایسته تحقیق و مطالعه است؛ زیرا وی دو شخصیت فلسفی و کلامی مستقل از یکدیگر دارد. جایگاه مناسب گزارش نظر فلسفی وی، بخش مربوط به نظریات فلاسفه است. مطلب خواجه در این بخش، تفاوت چندانى با مباحث ابن سینا در مقاله ششم از الهیات شفا ندارد و می توان گفت بیشتر مطالب آن، تلخیص آن مقاله است. اما در قسمت دوم که متناسب با نظریات متکلمان است، می توانیم نظر خواجه طوسی درباره علیت را به عنوان یک متکلم گزارش کنیم. در این مقاله، چکیده ای از نظریات خواجه درباره علیت را با استفاده از هر دو بخش مطالعه کنیم.

### الف) تعریف علیت و علت و معلول

خواجه پس از تعریف علت و معلول و بیان اقسام چهارگانه علت، در مسأله سوم، از مقصد اول کتاب تجرید، با عنوان «احکام علت فاعلی» می گوید: «فاعل، مبدأ تأثیر است و چنانچه وجود یابد و جامع همه جهات تأثیر باشد، وجود معلول، واجب خواهد بود» (طوسی، ۱۳۸۹: ۹۷). تصریح به «وجوب وجود معلول در ظرف وجود علت فاعلی تام، با همه جهات تأثیر» بیان دیگری از ضرورت علت و معلولی است که فلاسفه و معتزله به آن معتقد بودند و اشاعره ضرورت آن را انکار می کردند.

### ب) لزوم تقارن علت تامه با معلول

خواجه در ادامه اشاره می کند که «اگر علت از میان برود، بقای معلول جایز نیست، مگر اینکه علت از قبیل مُعدات باشد» (همان: ۹۸). این مطلب نیز ادامه «ضرورت علت و معلولی» است و در مقابل، توهم کسانی است که تصور می کرده اند بقای معلول با از بین رفتن علت جایز است و به مثال های عامیانه ای مثل بقای ساختمان بعد از مرگ سازنده، یا از بین رفتن حیثیت علیت او استناد می کردند. آری، اگر علت از قبیل «مُعدّ» یا «زمینه ساز» باشد، بقای معلول در عین از بین رفتن مُعدّ جایز است، چنان که جلد هفتم شخص اگر نباشد، شخص وجود نمی یابد، ولی هنگام وجود شخص معمولاً جلد هفتم از دنیا رفته است. خواجه به این نکته نیز اشاره کرده است.

### ج) قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»

خواجه بر اساس ذوق فلسفی خود، به قاعده «الواحد...» اشاره کرده، می‌گوید: «وَمَعَ وَحْدَتِهِ يَتَّحِدُ الْمَعْلُولُ» و علامه حلی بر اساس ذوق کلامی خود، این سخن را تضعیف می‌کند (ر.ک؛ همان). سپس خواجه متذکر می‌شود که کثرات از طریق اضافات، یعنی واسطه‌ها پدید می‌آیند و اضافات مورد نظر خود را مطابق اعتقاد فلاسفه برمی‌شمارد. علامه حلی می‌گوید: «این سخن نزد ما در نهایت سقوط است؛ زیرا اعتباریات صلاحیت تأثیر ندارند» (همان: ۹۹).

### د) انتساب فعل اختیاری بشر به بشر

در فصل سوم از مقصد سوم، درباره فعل خداوند بحث شده است. در همین فصل نیز به این مناسبت که اشاعره استطاعت بر انجام فعل قبل از فعل را قبول ندارند و استطاعت را فقط برای فعل و همزمان با فعل می‌پذیرند و نیز با طرح اصطلاح «کسب»، فعل بنده را تا حدودی از اختیارش خارج می‌سازند، خواجه در مسأله ششم می‌فرماید: «ضرورت حکم می‌کند به اینکه فعل ما منسوب به ماست» (همان: ۲۸۵). سپس چندین اشکال را طرح کرده، پاسخ می‌گوید و سرانجام، به تفسیر آیاتی می‌پردازد که اشاعره با استناد به آنها معتقد شده‌اند فعل انسان در واقع، فعل خداوند است. خواجه متذکر می‌شود که آیات مذکور اولاً قابل تأویل است. ثانیاً باید در کنار آیات دیگری که فعل را با صراحت به فاعل بشری نسبت می‌دهند، قرار گیرند و با هم تفسیر شوند و علامه حلی در شرح این نظر خواجه به تفصیل و با تأیید و موافقت سخن گفته است (ر.ک؛ همان: ۲۸۷-۲۹۱).

در مسأله دهم از فصل سوم از مقصد سوم نیز خواجه طوسی به مقدمات صدور فعل از انسان اشاره کرده است. این مقدمات عبارتند از: تصویر فعل، سنجش سود و زیان، شوق در صورت تشخیص سود، جزم به انجام فعل، انجام فعل در پی اراده جازم (ر.ک؛ همان: ۱۰۶-۱۰۷). آنچه در این گفتار به بحث علیت مربوط است، اینکه خواجه انسان را علت فاعلی فعل خودش می‌شمارد و بدین طریق، راه جبر را می‌بندد.

### ه) انتساب فعل متولد و آثار آن به فاعل بشری

در مسأله هفتم از فصل سوم از مقصد سوم، خواجه متذکر می‌شود که فعل متولد، یعنی فعلی که در پی یک فعل مباشر صورت می‌گیرد، نیز با همه آثار آن، منتسب به فاعل فعل مباشر است. دلیل این مطلب آن است که فاعل مباشر بر اساس آثار ثانوی فعلش که متولد از فعل اوست، سزاوار ستایش و نکوهش است و یادآوری می‌کند اینکه فعل متولد بدون اختیار فاعل مباشر در پی فعل او وقوع می‌یابد، رفع مسئولیت از مباشر نمی‌کند؛ زیرا او سبب فعل متولد را با اختیار و عمد ایجاد کرده است (ر.ک؛ همان: ۲۹۱-۲۹۲). وی در این اظهارنظر، عقیده معتزله را که پیش‌تر گذشت، تأیید کرده است.

نتیجه اینکه نظر کلامی خواجه درباره علیت، تفاوتی با فلاسفه ندارد و با اصول نظر معتزله موافق است، اما درباره برخی از زیاده‌روی‌های آنان درباره فعل طبیعت که پیش‌تر نقل شد، اظهار موافقت نکرده است. بنابراین، می‌توان نظر کلامی خواجه را در ارتباط با علیت، نظر رسمی شیعه دانست. اما از آنجا که خواجه شخصیت فلسفی مشایی نیز دارد و ممکن است از این نظر تردیدی پیش بیاید، لازم می‌دانیم این استنباط را با ارائه بخشی از نظریات یک متکلم شیعی دیگر در برخی از ابواب کلامی به تأیید برسانیم.

### ح) شیخ صدوق و مسأله علیت

ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه القمی، ملقب به صدوق و معروف به شیخ صدوق (م. ۳۸۱ ق.) متکلم و محدث است و آثارش را غالباً به صورت کتب حدیث نوشته است و از متن آیات قرآن نیز به فراوانی به منظور رساندن نقطه نظر یا اعتقاد خودش استفاده کرده است و کمتر به بحث پرداخته است. اما از خلال روایات و آیاتی که ذیل عناوین مورد نظر این نوشته آورده، می‌توان به استنباط نظر وی پرداخت. یکی از آثار وی که در این راستا می‌تواند فایده‌بخش باشد، کتاب *اعتقادات الإمامیه* است. این کتاب هم مثل سایر آثار کلامی، بحث مستقلی درباره علیت ندارد، ولی ابوابی از آن که به طور مستقیم درباره فعل الهی و اعمال بندگان است، به طور غیرمستقیم در ارتباط با علیت هم است و نقطه‌نظرهایی را درباره اعتقادات شیخ صدوق گویا می‌کند. از جمله این ابواب است: باب *الإعتقاد فی نفی الجبر والتفویض*، باب *الإعتقاد فی الإرادة والمشیئة*، باب *الإعتقاد فی القضاء والقدر*، باب *الإعتقاد فی الفطرة والهدایة*، باب *الإعتقاد فی الإستطاعة*، باب *الإعتقاد فی اللوح والقلم*، باب *الإعتقاد فی الوعد*

والوعید، باب الاعتقاد فیما یکتب علی العبد و باب الاعتقاد فی العدل. شواهدی چند از ابواب مذکور را ملاحظه می‌کنیم:

۱. صدوق ذیل عنوان «باب الاعتقاد فی نفی الجبر والتفویض» می‌گوید:

«اعتقادنا فی أفعال العباد أنها مخلوقة خلق تقدیر لا خلق تکوین، و معنی ذلك أنه لم یزل الله عالماً بمقادیرها. إعتقادنا فی ذلك قول الصادق - علیه السلام: لَأَجْرَ وَاَنَا تَفْوِیضٌ، بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ. قِيلَ لَهُ: وَمَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ؟ قَالَ: ذَلِكَ مَثَلُ رَجُلٍ رَأَيْتَهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ، فَهَيْئَتُهُ فَلَمْ يَنْتَهَ، فَتَرَكَتَهُ، فَفَعَلَ تِلْكَ الْمَعْصِيَةَ، فَلَيْسَ حَيْثُ لَا يَقْبَلُ مِنْكَ فَتَرَكَتَهُ كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ» (صدوق، بی تا: ۲۹).

ترجمه و توضیح:

«اعتقاد ما در عمل‌های بندگان این است که آن عمل‌ها آفریده خداست، به طریق تقدیر، نه به طریق تکوین، و معنی خلقت تقدیر آن است که در ازل، خدا عالم به اندازه‌های آن عمل‌ها بوده؛ واللّه اعلم. اعتقاد ما در این باب قول امام صادق - علیه السلام - است که: نه جبری است و نه تفویضی، بلکه امری است، میان دو امر. شخصی پرسید که چه چیز است امر میان دو امر؟ آن جناب فرمود: این مثل آن است که تو مردی را مُشْرِف بر معصیتی دیده، منعش نموده باشی و او باز نایستاده باشد از آن معصیت. پس تو او را به حال خود واگذارده باشی و او آن معصیت را کرده باشد. پس در آن مقام که قبول منع ننمود و تو او را واگذاری، نه این است که تو باشی آن کسی که او را امر به معصیت نموده است؛ و خداوند داناتراست» (همان، حسنی: ۱۷-۲۰).

از متن فوق، علیت انسان‌ها نسبت به اعمال ارادی خود و جهت پذیرش مسئولیت اعمالشان به خوبی مستفاد می‌گردد و چنین برمی‌آید که علم خداوند به اینکه شخص خاصی درباره‌ی خاصی چه خواهد کرد، به معنی علیت مستقیم خدا نسبت به عمل خوب یا بد او نمی‌باشد. خدا امر و نهی فرموده است و عاقبت کار درباره‌ی هر شخصی را می‌داند، ولی فعل بنده، فعل خودش و منسوب به خودش می‌باشد، چنان‌که در مثال مذکور در سخن امام نیز چه بسا نهی از منکرکننده بدانند که طرف نهی و نصیحت وی گوش نمی‌کند و کار خودش را خواهد کرد، ولی مسئولیتی متوجه ناهی از منکر نیست. اما اینکه خداوند خود امکانات اراده‌ی فعل را در اختیار بنده نهاده است و شخص ناهی از منکر، خودش چنان امکاناتی را به عامل معصیت نداده، تفاوتی در نتیجه‌ی فوق ایجاد نمی‌کند. خداوند بر بنده منت دارد که امکانات را در اختیار او گذاشته، اما

اینکه وی از آن امکانات به درستی یا نادرستی استفاده کند، این دیگر کار خدا نیست و چه بسا اگر آن امکانات در اختیار شخص نباشد، مدعی شود که اگر امکانات داشت، به راه خوب می‌رفت.

۲. همچنین، صدوق ذیل عنوان «باب الإعتقاد فی الإرادة والمشیئة» می‌گوید:

«إِعْتَاذُنَا فِي ذَلِكَ قَوْلُ الصَّادِقِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ: شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ لَمْ يُحِبَّ وَ لَمْ يَرْضَ، شَاءَ أَنْ لَا يَكُونَ شَيْءٌ إِلَّا بِعِلْمِهِ، وَ أَرَادَ مِثْلَ ذَلِكَ، وَ لَمْ يُحِبَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ، وَ لَمْ يَرْضَ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» (صدوق، بی تا: ۳۰).

ترجمه:

«اعتقاد ما در این زمینه، قول امام صادق<sup>(ع)</sup> است که: خدا خواسته و اراده نموده و دوست نداشته و نپسندیده به این تفصیل که خواسته است که هیچ چیز نباشد، مگر به علم او و اراده نموده است همچنین، و دوست نداشته که سومین سه خدایش گویند و نپسندیده کفر را برای بندگانش» (حسنی: ۲۱).

سپس از باب مثال می‌گوید:

«وَمُخَالَفُونَا يُشْنَعُونَ عَلَيْنَا فِي ذَلِكَ وَ يَقُولُونَ: إِنَّا نَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَرَادَ الْمَعَاصِي، وَ أَرَادَ قَتْلَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ - وَ لَيْسَ هَكَذَا نَقُولُ. وَلَكِنَّا نَقُولُ: ... أَرَادَ أَنْ تَكُونَ الْمَعَاصِي غَيْرَ مَنْسُوبَةٍ إِلَيْهِ مِنْ جِهَةِ الْفِعْلِ، وَ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ مَوْصُوفًا بِالْعِلْمِ بِهَا قَبْلَ كَوْنِهَا ... وَ نَقُولُ: أَرَادَ اللَّهُ أَلَّا يَمْنَعَ مِنْ قَتْلِهِ بِالْجِبْرِ وَالْقُدْرَةِ، كَمَا مَنَعَ مِنْهُ بِالنَّهْيِ. وَ نَقُولُ: أَرَادَ اللَّهُ أَنْ لَا يَدْفَعَ الْقَتْلَ عَنْهُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - كَمَا دَفَعَ الْحَرْقَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ، حِينَ قَالَ تَعَالَى لِلنَّارِ أَلْتِي أَلْقَى فِيهَا: يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلَيَّ إِبْرَاهِيمَ. وَ نَقُولُ: لَمْ يَزَلِ اللَّهُ تَعَالَى عَالِمًا بِأَنَّ الْحُسَيْنَ سَيُقْتَلُ وَ يَدْرِكُ بِقَتْلِهِ سَعَادَةَ الْأَبَدِ، وَ يَشْقَى قَاتِلَهُ شِقَاوَةَ الْأَبَدِ» (صدوق، بی تا: ۳۲).

ترجمه:

مخالفان بر ما طعن می‌زنند در این زمینه و می‌گویند که: ما می‌گوییم خدا معصیت‌ها را خواسته و کشتن حسین بن علی - علیهما السلام - را اراده کرده است و ما چنین نمی‌گوییم، بلکه می‌گوییم که خدا خواسته که به طریق جبر و قدرت مانع قتل آن جناب<sup>(ع)</sup> نشود؛ چنان که به طور نهی مانع شده است؛ و می‌گوییم خدا خواسته که دفع قتل از او نفرماید، آن گونه که دفع سوختن از ابراهیم<sup>(ع)</sup> فرمود در وقتی که خطاب نمود به آتشی که ابراهیم در آن افکنده شده بود که: ای آتش سرد و سلامت باش بر

ابراهیم؛ و می‌گوییم در ازل خداوند عالم بود به آنکه حسین<sup>(ع)</sup> کشته می‌شود و به واسطه شهادت ادراک سعادت ابدی می‌نماید و کشته‌اش او شقی ابدی می‌شود» (حسنی: ۲۴).

شاهد نخست نشان می‌دهد که صدوق، علیت فاعلی انسان نسبت به اعمال ارادی خودش را قبول دارد و دخالت خداوند در این اعمال را در حد تقدیر و نه تکوین می‌داند. این تعبیر لطیف به این معناست که خداوند در تدبیر کلی امور عالم به انسان اراده‌ای آزاد عطا کرده‌است، مقدر نموده که او عامل تکوین، یعنی به وجود آوردن افعال ارادی خودش و با مسئولیت خودش باشد.

شاهد دوم، متمم شاهد اول است، به تفسیر «مشیت» پرداخته‌است و می‌گوید طبق اعتقاد ما که متکی بر حدیث است، مشیت یا اراده فعل دو مرحله دارد: نخست اعطای اسباب فعل و از جمله قدرت و اراده، سپس، انجام فعل. مشیت الهی در باب اعمال ارادی انسان فقط به اولی تعلق گرفته‌است و این واقعیت معنای «أمر بین الأمرین» است.

### ۳. باب الاعتقاد فی القضاء والقدر

در این باب سخن صدوق به قرار ذیل است:

«اعتقادنا فی ذلک قول الصادق - علیه السلام - لِرُزَاةٍ، حِينَ سَأَلَهُ، فَقَالَ: مَا تَقُولُ - يَا سَيِّدِي - فِي الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ؟ قَالَ: أَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا جَمَعَ الْعِبَادَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ سَأَلَهُمْ عَمَّا عَاهَدُوا لَهُمْ، وَ لَمْ يَسْأَلَهُمْ عَمَّا قَضَى عَلَيْهِمْ» (صدوق، بی تا: ۳۴).

ترجمه و توضیح:

«اعتقاد ما در این زمینه، قول امام صادق<sup>(ع)</sup> است که در جواب سؤال زراره که عرض کرد: چه می‌فرمایید در قضا و قدر؟ آن جناب فرمودند: می‌گویم که چون جمع فرماید خداوند بندگان را در قیامت، از ایشان پرسش عهده‌ای می‌کند که به ایشان فرمود و از آنچه قضا درباره‌ی ایشان فرموده، سؤالشان نمی‌نماید».

تمسک به حدیث فوق به وسیله صدوق از این نظر شایسته توجه است که حدیث دلالت دارد بر اینکه درباره‌ی اعمال بندگان عهده‌ای بین خدا و مردم هست که درباره‌ی عمل اختیاری به آن عهد از مردم بازخواست می‌شود؛ چنان که از باب نمونه فرموده‌است: II أَلَمْ أُعْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ O (یس / ۶۰). در این زمینه، چون بنی آدم اختیار

داشته و قادر به انتخاب بوده‌اند، می‌توانند بازخواست شوند، اما از آنچه خداوند برای ایشان به قضای خود حکم فرموده‌است و در آن اختیاری نداشته‌اند، پرسش نمی‌شوند. حداقلی که از حدیث استفاده می‌شود، پذیرش علیت فاعلی انسان برای اعمال ارادی خودش می‌باشد؛ والله اعلم.

#### ۴. باب الاعتقاد فی الإستطاعة

«قال الشيخ - رحمه الله: إعتقادنا فی ذلك ما قاله موسى بن جعفر - عليه السلام - حين قيل له: أیكون العبد مستطیعاً؟ قال: نعم، بعد أربع خصال: أن یكون مخلص السرب، صحیح الجسم، سلیم الجوارح، له سبب وارد من الله تعالى. فإذا تمت هذه فهو مستطیع. فقيل له: مثل أی شیء؟ قال: یكون الرجل مخلص السرب صحیح الجسم سلیم الجوارح لا یقدر أن یزنی إلا أن یرى امرأة، فإذا وجد المرأة فإما أن یعصم فیمتنع كما امتنع یوسف، وإما أن یحلی بینة وینها فیزنی فهو زانی، ولم یطع الله بإكراه، ولم یعص بغلبة» (الكلینی فی الكافی ۱: ۱۲۲ باب الاستطاعة، حدیث ۱).

ترجمه:

«این بابویه گوید: اعتقاد ما در این باب همان است که امام موسی بن جعفر - علیهما السلام - فرموده‌است: در وقتی که شخصی گفت: آیا بنده استطاعت دارد؟ آن حضرت فرمود: بلی، دارای استطاعت می‌شود بعد از چهار چیز: بی‌مانع بودن شخص، صحت جسم، سلامت اعضاء و وارد شدن سببی برای او از جانب خدا؛ و چون این‌ها به اتمام رسد، بنده دارای استطاعت است. یکی عرض نمود: مثل چه؟ آن حضرت فرمود: مثل اینکه شخص بی‌مانع است و صحیح‌بدن و سالم‌الأعضاء، لیکن قادر بر زنا نیست، مگر آنکه زنی را ببیند و چون یافت زن را، یا این است که عصمت می‌ورزد، پس سر باز می‌زند؛ چنانچه یوسف<sup>(ع)</sup> سر باز زد و یا اینکه حجاب میان او و آن زن برداشته می‌شود و زنا می‌کند و آن مرد زناکننده است و اطاعت کرده نمی‌شود خداوند به جبر نمودن او بر بنده، و معصیت کرده نمی‌شود به غلبه خدا بر بنده».

#### نتیجه‌گیری

با ملاحظه فقراتی که در این مقاله ارائه شد، نتایج ذیل به دست آمد:

- ۱- دریافت نظریات متکلمان درباره علیت، محدود به مسائلی است که بیشتر در ارتباط با جبر و تفویض در اعمال بندگان است، از این نظر که آیا ایشان به راستی علت افعال خود و



قابل پرسش درباره آن اعمال هستند، یا نه؟ همچنین، درباره چگونگی قدرت و اراده الهی از این نظر بحث می‌شود که آیا قدرت و اراده الهی مطلق است، یا مشروط؟ البته درباره افعال الهی و افعال طبیعت هم نظریاتی در گفتار فرقه‌ها یافت می‌شود؛ از جمله معتزله درباره فعل طبیعت سخن گفته‌اند و شمه‌ای را ملاحظه کردیم و اشاعره درباره فعل الهی در طبیعت نیز سخنانی دارند که به ملاحظه گنجایش مقاله، وارد آن‌ها نشدیم.

۲- معتزله در پاسخ به پرسش نخست می‌گویند: انسان‌ها با احراز شرایطی که تکلیف بر ایشان را موجه می‌سازد، به‌راستی علت افعال خود و قابل پرسش درباره آن اعمال هستند و در پاسخ به پرسش دوم می‌گویند: قدرت و اراده الهی در اساس مطلق است، ولی خداوند خود را مقید به حدودی ساخته، آن حدود را در عمل رعایت می‌کند. ایشان بر اساس اعتقاد جدی به علیت در افعال طبیعت، نقطه‌نظری‌هایی هم اتخاذ کرده‌اند که ممکن است از دیدگاه اشعری، ماتریدی و شیعه زیاده‌روی تلقی شود.


۳- اشاعره در پاسخ به هر دو پرسش، احتمال دوم را تأیید می‌کنند: در مورد اول، اعتقادی جبرگونه دارند که به آن تصریح نمی‌کنند، ولی لوازم و خصوصیات را مطرح می‌کنند که لازمه آن جبر یا نزدیک به جبر است و برخی از جمله مسئله استطاعت و تکلیف «ما لا یطاق» را ملاحظه کردیم.

۴- ماتریدی که در صدد تعدیل نظریات اشعریان بوده‌اند، در موارد فوق بیشتر به شیعه نزدیک شده‌اند.

۵- شیعه امامیه اثناعشریه از جهات فوق بیشتر به معتزله و فلاسفه نزدیک هستند، ولی پاره‌ای از زیاده‌روی‌های معتزله را گردن نمی‌نهند. نویسندگان این مقاله بیشتر نظریات فلاسفه و شیعه را درباره دو پرسشی که مطرح شد، پذیرفته‌اند و آن را معقول‌تر و از نظر تطابق با متون دینی منطبق‌تر یافته‌اند؛ به تعبیر دیگر، بزرگان شیعه کوشیده‌اند بین دو جانب افراط و تفریط معتزلی و اشعری راهی میانه را برگزینند و در این مورد نیز جدا از عقلانیت، به گفتار امامان خود تمسک جست‌ه‌اند. بحث در این زمینه، فراتر از گنجایش یک مقاله است و از این نظر به آن نپرداختیم.

## تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

Seyyed Sadruddin Taheri  <https://orcid.org/0000-0003-2507-7533>

Maryam Khoshnevisan  <https://orcid.org/0000-0003-0544-1107>

## منابع

### قرآن کریم

آشنایی با فرق تسنن. (۱۳۸۷). قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، دفتر برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی، انجمن علمی ادیان و مذاهب.

صدوق، علی بن حسین. (بی تا). اعتقادات الإمامیه. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). الشفاء: الإلهیات. تصحیح اب قنوتی و سعید زاید. مراجعه و تقدیم ابراهیم مدکور. قاهره: افست تهران.

اشعری، ابوالحسن. (۱۹۵۵ م.). اللّمع فی الردّ علی أهل الزّیغ و البّدع. صحّحه و قدّم له و علّق علیه حمودة زکیّ غرابه. قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.

\_\_\_\_\_ (۲۰۰۹ م.). الإبانة فی أصول الدیانة. القاهره: مكتبة الثقافة الدينية.

\_\_\_\_\_ (بی تا). مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین. تصحیح هلموت ریتز. بی جا: دار النشر.

جلالی، سید لطف‌الله. (۱۳۹۰). تاریخ و عقاید ماتریدیه. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب. سبزواری، ملا هادی. (۱۴۱۳ ق.). غرر الفرائد مشهور به منظومه حکمت. تدریس و حاشیه‌نگاری حسن زاده آملی. تقدیم و تحقیق مسعود طالبی. ج ۱. تهران: نشر ناب.

طاهری، سید صدرالدین. (۱۳۸۵). «علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم». تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

طوسی، محمدبن حسن. (۱۳۸۹). تجرید الاعتقاد. شرح علامه حلی. تهران: انتشارات خورسندی.

طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۳ ق.). شرح الإشارات و التنبیحات، ج ۳. تهران: دفتر نشر کتاب.

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

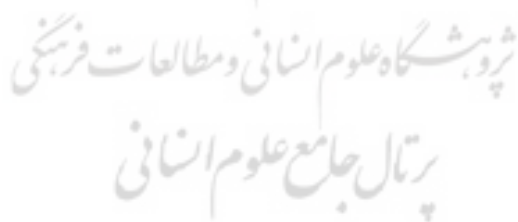
## References

*The Holy Quran.*

Ashena'ei ba Feragh-e Tasannon. (2008). Qom: Management Center of Qom Academic Faculty, Office of planning and compiling textbooks, Scientific Association of Religions and Religions. [In Persian].

Sadouq, Ali bin Hossein. (ND). *Eteghadat al-Emamiyat*. Qom: Computer Research Center of Noor Islamic Sciences. [In Persian].

- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah. (1984). *Al-Shifa: Elaheyat*. Edited by Abu Qanawati and Saeed Zayed. Reference and presentation of Ibrahim Madkor. Cairo: Offset Tehran. [In Arabic].
- Ash'ari, Abul Hassan. (1955). *Al-Luma fi al-Rad ala Ahl el-Zeygh va al-Beda'*. Correction and Introduction of Hammoudat Zaki Gharabat. Cairo: Al-Maktabat al-Azhariya lel-Torath. [In Arabic].
- (2009). *Al-Ebanah fi Osoul al-Deyanat*. Cairo: Al-Maktabat al-Seghafat al-Diniyeh. [In Arabic].
- (ND). *Maghalat al-Eslamien va Ekhtelaf al-Mosallin*. Edited by Helmut Ritter. UP: Dar al-Nashar. [In Arabic].
- Jalali, Seyyed Lotfollah. (2011). *Tarikh va Aghaed-e Matridiyeh*. Qom: Adyan va MazahebUniversity. [In Arabic].
- Sabzevari, Mulla Hadi. (1992). *Ghorar al-Fara'ed, Mashour be Manzoumeh Hekmat*. Teaching and annotation by Hassanzadeh Amoli. Presented and researched by Masoud Talebi. Tehran: Nashr-e Nab. [In Persian].
- Taheri, Seyyed Sadruddin. (2006). "Causality from the perspective of Ash'areh and Hume". Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian].
- Tusi, Mohammad bin Hasan. (2010). *Tajrid al-Eteghad*. Description of Allameh Hali. Tehran: Khorsandi Publications. [In Persian].
- Tusi, Nasiruddin. (1983). *Sharh al-Isharat va Tanbihat*, Vol. 3. Tehran: Daftar-e Nashr-e Ketab.
- Mashhadhi, Seyyed Ali. (2006). *The principle of natural causality from the point of view of Mulla Sadra and Mu'tazila*. M.A thesis under the guidance of Seyyed Sadruddin Taheri. Tehran: Allameh Tabatabai University. [In Persian].



**استناد به این مقاله:** طاهری، سید صدرالدین و خوشنویسان، مریم. (۱۴۰۲). جریان علییت بین مذاهب چهارگانه اسلامی، پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، دوره ۴، شماره ۶: ۲۱۵-۲۳۹.

DOI: 10.22054/JCST.2023.75937.11302



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Kalam is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.