

جایگاه علیّت در قرآن و روایات و تأثیر آن در تفکر عقلی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۲۷ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۸/۱۱

ابوالحسن غفاری*

چکیده

قانون علیّت بیانگر نظام حاکم بر آفرینش، روابط پدیده‌ها و دستگاه شناخت است و برای آن نمی‌توان مبدأ تاریخی تعیین کرد. این قانون در قرآن پذیرفته شده است. آیات ناظر به علیّت را می‌توان در سه قلمرو تأثیر اسباب متافیزیکی، تأثیر و تأثر اسباب طبیعی و تأثیر و تأثر انسان در نظام هستی دسته‌بندی کرد. در برخی آیات مسئله علیّت با تعبیر خلقت و در برخی دیگر با تعبیر سبب تصدیق شده است. در متون روایی نیز مسئله علیّت، با تعبیر خالقیت، سببیت و دلالت تصدیق شده است. واژه معلول به طور صریح در کلام امیرمؤمنان^{علیه السلام} آمده است: «کل قائم فی سواه معلول». به عقیده نگارنده این کلام علاوه بر تصریح اصل علیّت، ملاک و مناط نیازمندی اشیا به علت را قیام و وابستگی به غیر معرفی می‌کند، نه حدوث و امکان. تفسیر خاص از مسئله خلق از عدم توسط امامان شیعه وارد ادبیات کلامی و فلسفی شده و اندیشه متفکرانی همانند کندی را تحت تأثیر قرار داده است.

واژگان کلیدی: علیّت، قرآن، روایات، خلق از عدم، سبب، تولید.

* استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (dr.ah.ghafari@gmail.com).

مقدمه

برای قانون علیت و اینکه «هر حادثه یا هر پدیده علتی دارد»، نمی‌توان مبدأ زمانی معین کرد؛ زیرا این قانون بیانگر چگونگی صدور ممکنات از واجب‌الوجود، نظام حاکم بر آفرینش و روابط پدیده‌ها و دستگاه شناخت آدمی است. از این رو تنها می‌توان از تفتن و توجه انسان به این اصل سخن گفت. آدمی علاوه بر اینکه به روشنی جریان ایجاد و علیت را در نشئه نفس به طور حضوری درک کرده و می‌یابد که تصورات او معلول نفس اویند، در جهان خارج نیز تأثیر و تأثر پدیده‌ها را مشاهده می‌کند. وی بین خوردن غذا و سیری، آب و رفع تشنگی، دارو و سلامتی رابطه معناداری می‌بیند. درآیین‌های غیردینی و آداب و رسوم مناطق مختلف جهان ترتب علی و معلولی اشیا و پدیده‌ها و حوادث در قالب اموری همانند سحر، جادو، خرافات و تأثیر آنها بر زندگی انسان مطرح شده‌اند. مردمان مصر باستان بر اساس این باور که بین غذا و سیری و مجهز بودن به سلاح و دفع دشمن و ثروت با بی‌نیازی رابطه سبب و مسبب برقرار است، بعد از مرگ اشخاص غذا، آب، پول، اسلحه و دیگر ملزومات را برای بهره‌مندی از آنها در قبر می‌گذاشتند. در جریان مبارزه حضرت ابراهیم علیه السلام با بت پرستان، او شکستن بت‌ها را به بت بزرگ نسبت داد؛ اما بت پرستان از پذیرش آن، سر باز زده، آن را به ابراهیم علیه السلام نسبت دادند (انبیاء: ۵۹-۶۳). در واقع آنان با ارتکاز فطری خود بین شکستن بت‌ها و اینکه بت بزرگ علت و سبب شکستن باشد، نسبت معناداری را درک نکردند. این مسئله گذشته از اینکه می‌تواند حاکی از تنبّه و تفتن به قانون علیت باشد، نشان می‌دهد که حضرت ابراهیم علیه السلام علیت و تأثیر بت‌ها در نظام عالم را نفی کرده است.

۶

پیش

سال هجدهم / تابستان ۱۳۹۲

۱. علیت در آیات قرآن

با بررسی آیات قرآن کریم به روشنی می‌توان دریافت که علیت در قرآن کریم تصدیق شده است. آیات زیادی وجود دارند که در آنها علاوه بر اینکه خداوند روابط پدیده‌ها و تأثیر و تأثرشان را تصدیق می‌کند، این حقیقت را نیز بیان می‌کند که پدیده یا امر خاصی، نتیجه و محصول قانون خاصی است. این آیات را می‌توان در سه قلمرو فراگیر:

تأثیر اسباب مابعدالطبیعی در نظام هستی، تأثیر و تأثر اسباب طبیعی، و تأثیر و تأثر انسان در نظام هستی دسته‌بندی کرد. در اینجا به نمونه‌هایی از آیات اشاره می‌شود:

الف) آیاتی که نتایج اعمال انسان را به خود او نسبت داده، معلول او می‌داند:

۱. کسانی که ایمان آورده‌اند و کسانی که به آیین یهود گرویدند و مسیحیان و صابئان هرگاه به خدا و روز رستاخیز ایمان آورند و عمل صالح انجام دهند، پاداششان نزد پروردگارشان مسلم است و هیچ‌گونه ترس و اندوهی برای آنان نیست.*

۲. هرکس کار شایسته‌ای انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، در حالی که مؤمن است، او را به حیاتی پاک زنده می‌داریم و پاداش آنها را به بهترین اعمالی که انجام می‌دادند، خواهیم داد.**

۳. کسی که اعمال صالح انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، در حالی که ایمان داشته باشد، داخل بهشت می‌شوند و کمترین ستمی به آنها نخواهد شد.***

در این آیات دسترسی و وصول به اجر و زندگی پاک و دخول به بهشت، معلول عمل صالح است و شکی نیست که بین ایمان و عمل صالح و دخول در بهشت، رابطه طبیعی و حقیقی برقرار است، نه رابطه اعتباری؛ یعنی هر جا ایمان و عمل صالح با شرایط مشخص تحقق یابد، بالضروره دخول در بهشت را به دنبال خواهد داشت. بنابراین ایمان و عمل صالح در سلسله علل دخول در بهشت - هرچند به عنوان جزء العلة - قرار دارند.

۴. فساد در خشکی و دریا به سبب کارهایی که مردم انجام داده‌اند، آشکار شده است؛ خدا می‌خواهد نتیجه بعضی از اعمالشان را به آنان بچشاند، شاید بازگردند.***

۵. خداوند سرنوشت هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه آنان آنچه را در

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۶۲).

«مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷).

«وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يظَلْمُونَ نَفْسًا» (نساء: ۱۲۴).

«ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ مَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (روم: ۴۱).

خودشان است، تغییر دهند.*

این دسته از آیات و آیات مشابه آنها بیانگر رابطه علی و معلولی میان انسان و اعمال اویند؛ یعنی فساد در زمین، معلول عملکرد انسان و تغییر سرنوشت اقوام در نتیجه تغییر رفتار آنان است. این تأثیر، امری اعتباری نیست، بلکه تکویناً بین عمل انسان و نتایجی که بر آن مترتب می‌شوند، رابطه منطقی‌ای وجود دارد که بین چیزهای دیگر نیست؛ یعنی برای مثال بین تغییر سرنوشت آدمیان و تغییر در سبک زندگی گیاهان این رابطه وجود ندارد.

ب) آیاتی که در آنها سخن از تأثیر و تأثر پدیده‌های طبیعی است:

۱. خداوند کسی است که بادها را می‌فرستد تا ابرها را برانگیزاند، سپس در آسمان می‌گستراند.**

۲. آن‌گاه چون باران بر آن (زمین) فرستیم، زمین جنبش یافته و نمو می‌کند و از هر نوع گیاه خرم برویاند.**

در این دو آیه خداوند فرستنده باد است؛ زیرا او واجب‌الوجود و علت حقیقی و نخستین موجودات است و همه موجودات دیگر، از جمله باد، معلول و مخلوق اویند؛ سپس همین باد سبب و علت شکل‌گیری ابر معرفی شده است. در آیه شریفه، علت باد در به وجود آمدن ابر با فاء نتیجه ذکر شده است (فتثیر...). در آیه بعد رویش زمین، نتیجه نزول باران معرفی شده است. در واقع بین برانگیخته شدن ابرها و نزول باران و پیدایش حیات در زمین علاوه بر برقراری رابطه علی و معلولی، سنخیت علی و معلولی نیز برقرار می‌باشد؛ زیرا رویش گیاه در زمین از طریق هر چیزی که باشد، اتفاق نمی‌افتد، بلکه این رابطه تنها بین باران و رویش زمین برقرار است.

بار دیگر لازم است بر این نکته تأکید شود که الزاماً ضرورت ندارد در این ارتباط نظام علی و معلولی به صورت علت تامه برقرار باشد، بلکه همین قدر که باران مثلاً در نظام علی و معلولی نقش جزء‌العلّة را داشته باشد، در اثبات این مسئله که نظام علی و

* «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَهُمْ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱).

** «اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ» (روم: ۴۸).

*** «تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَبْتَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيحٍ» (حج: ۵).

معلولی در قرآن تصدیق شده است، کافی است. بحث از رابطه علی میان نزول آب و به عمل آمدن میوه‌جات و محصولات که در آیه ۲۲ سوره بقره از آن سخن گفته شده است، نیز از همین قبیل است.

ج) آیاتی که خداوند را علت و سبب کارها معرفی می‌کند. این دسته از آیات فراوانند:

۱. خداوند از آسمان، آبی فرستاد و زمین را، پس از آنکه مرده بود، حیات بخشید! در این، نشانه روشنی است برای جمعیتی که گوش شنوا دارند!*
۲. اوست خدایی که از آسمان آب فرستاد و به وسیله آن، گیاهان گوناگون رویاندیم و از آن، ساقه‌ها و شاخه‌های سبز، خارج ساختیم و از آنها دانه‌های متراکم و از شکوفه نخل، شکوفه‌هایی با رشته‌های باریک بیرون فرستادیم و باغ‌هایی از انواع انگور و زیتون و انار، شبیه به یکدیگر و گاهی بی‌شبهت، خارج کردیم! هنگامی که میوه می‌دهد، به میوه آن و طرز رسیدنش بنگرید که در آن، نشانه‌هایی برای افراد باایمان است!*
- در این آیات، خداوند علت و سبب اصلی پیدایش گیاهان و میوه‌ها معرفی شده است و روشن است که خداوند علت و پدیدآورنده اشیاست و به راحتی می‌توان نظام علی و معلولی را نتیجه گرفت.

در بسیاری از آیات، مسئله علیت خداوند با مفهوم خلق و خلقت بیان شده است:

۳. «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹).
۴. «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (انعام: ۱۰۱).
۵. «خَلَقَ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» (اعراف: ۵۴).
۶. «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام: ۱۶-۶۲). اغلب آیات، خلقت را منحصر در خدا دانسته و خالق بودن غیرخدا را نفی کرده‌اند.
۷. «وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا» (نحل: ۲۰).
۸. در آیه چهل سوره فاطر، مسئله خالقیت از غیرخدا نفی شده است. در این آیه

* «وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ» (نحل: ۶۵).
 ** «وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرَجُ مِنْهُ حَبًّا مُتْرَكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (انعام: ۹۹).

خطاب به مشرکان می‌گوید، شریکانی که به جای خدا آنها را می‌خوانید، چیزی را در زمین نیافریده‌اند. با وجود این در جای دیگر، قرآن کریم خلقت را به حضرت عیسی نسبت می‌دهد: «من از گِل، چیزی به شکل پرنده می‌سازم، سپس در آن می‌دمم و به فرمان خدا، پرنده‌ای می‌گردد».* در آیه هفده سوره مائده تصریح می‌کند، اگر خدا اراده کند که مسیح و مریم و همه کسانی را که در زمین هستند، به هلاکت برساند، کسی نمی‌تواند مانع این کار شود.

جمع‌بندی آیات به این نتیجه منتهی می‌شود که خلقت و آفرینش غیرخدا در طول آفرینش خداوند قرار دارد. از این رو آفرینش اولاً و بالذات از آن خداست و ثانیاً و بالعرض - که از آن در قرآن کریم با واژه «اذن» نام برده شده است - برای غیرخدا پذیرفته شده است. از این رو می‌توان سلسله‌ای از علل و آفریننده‌ها را در نظر گرفت. این مسئله علاوه بر آیه ۴۹ سوره آل‌عمران، در آیه ۱۱۰ سوره مائده که واژه اذن چهاربار آمده است، تأکید شده است: «و هنگامی که به فرمان من، از گل چیزی به صورت پرنده می‌ساختی و در آن می‌دمیدی و به فرمان من، پرنده‌ای می‌شد و کور مادرزاد و مبتلا به بیماری پیسی را به فرمان من، شفا می‌دادی و مردگان را به فرمان من زنده می‌کردی».**

۹. در برخی دیگر از آیات، مسئله علیت در قالب سبب مطرح شده است: «و از تو درباره ذوالقرنین می‌پرسند، بگو: «به‌زودی بخشی از سرگذشت او را برای شما بازگو خواهم کرد. ما به او در زمین، قدرت و حکومت دادیم و اسباب هر چیز را در اختیارش گذاشتیم، او از این اسباب [پیروی و استفاده] کرد».** سبب به معنای چیزی است که بتوان به وسیله آن به اهداف یا چیزهای دیگر رسید. ذوالقرنین با پی‌گرفتن وسیله یکی پس از دیگری به سمت اهداف خود حرکت کرد. بنابراین وسیله و سبب نقش علت را برای رسیدن به معلول بازی می‌کند.

* «أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ» (آل‌عمران: ۴۹).
** «وَ إِذْ تَخَلَّقُ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَ تُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَ الْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَ إِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي».
*** «وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا إِنَّا مَكْنَأُ لَهُ فِي الْأَرْضِ وَ آتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا، فَأَتْبَعَ سَبَبًا» (كهف: ۸۴-۸۵).

بدین ترتیب در برخی آیات، مسئله علیت با تعبیر خالقیت و در برخی دیگر با تعبیر سبب، تصدیق شده است. بنابراین نه تنها مسئله علیت در قرآن در قالب مفاهیم گوناگون پذیرفته شده است، بلکه قرآن آن را به عنوان امر ارتكازی تلقی کرده و در موارد بسیاری انسان را متوجه مصادیق امر ارتكازی کرده است. درباره زایمان حضرت مریم می فرماید: «و این تنه نخل را به طرف خود تکان ده، رطب تازه ای بر تو فرو می ریزد!»* در این آیه به یکی از قوانین حاکم بر نظام طبیعت که از مصادیق علیت است، تنبّه داده شده است و آن این است که هرگاه درخت تکان لازم و کافی بخورد، میوه آن به پایین سقوط خواهد کرد. بنابراین بین افتادن میوه بر زمین و تکان درخت، رابطه علی وجود دارد؛ چنان که بین رویدن گیاه و نزول باران این رابطه وجود دارد. بدین ترتیب با ملاحظه آیات یادشده و دیگر آیات، می توان دریافت که مفاد قانون علیت در قرآن پذیرفته شده است و برای اثبات این مسئله در قرآن نه تنها نیازی به یافتن اصطلاحات خاصی مانند علت، معلول، علیت، ضرورت علی و معلولی، سنخیت علت و معلول و ... نیست؛ بلکه اساساً چنین چیزی نادرست است؛ زیرا قرآن کتاب فلسفه نیست که عهده دار بیان اصطلاحات آن علم باشد، بلکه همین که بیانگر مفاد و محتوای قانون علیت است، کافی است.

به باور علامه طباطبایی قرآن در دو آیه ۵۶ سوره هود و ۶۲ سوره مؤمن به ضمیمه آیات دیگر قانون علیت میان موجودات را تصدیق می کند و در نتیجه نظام وجود در موجودات مادی، چه با جریان عادی موجود شوند و چه با معجزه، بر صراط مستقیم است و در طرز کار آن علل، اختلافی نیست و همه بر یک نظام واحدند و آن اینکه «هر حادثی معلول علت متقدم است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷۸)**.

علامه تأکید می کند که قرآن در عین اینکه حوادث مادی را به علل مادی نسبت می دهد، به خدا نیز منسوب می دارد و میان موجودات علیت و معلولیت را اثبات و

* «و هُزِّي إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا حَنِينًا» (مریم: ۲۵).

** «القرآن يصدق قانون العلية العام في ما بين الموجودات المادية، ينتج أن نظام الوجود في الموجودات المادية سواء كانت على جرى العادة أو خارقة لها على صراط مستقيم غير متخلف و وتيرة واحدة في استناد كل حادث فيه إلى العلة المتقدمة عليه الموجبة له».

سببیت بعضی را برای بعضی دیگر تصدیق می‌کند (همان). با ملاحظه آیات می‌توان گفت قرآن علاوه بر اینکه علیت را تصدیق می‌کند، بر این نکته نیز صحنه گذاشته است که پذیرش خداوند به عنوان علت حقیقی و علت‌العلل، منافاتی با علیت پدیده‌ها در طول علیت خداوند ندارد.

۲. علیت در روایات

در منابع و متون روایی مسئله علیت، با تعابیر گوناگون مانند خالقیت، سببیت، دلالت و ... پذیرفته شده است. در صدر اسلام به‌ویژه در میان صحابه کسی را سراغ نداریم که منکر رابطه تأثیر و تأثر پدیده‌ها بوده و عمل یا قول او مستمسک انکار علیت باشد. گرچه مفهوم و واژه علت و معلول در آن دوره، مرسوم نبود، اما مفاد و محتوای آن به عنوان اصل مسلم و غیرقابل انکار، پذیرفته شده است. آنچه بیشتر در آن دوره به کار رفته است، مفاهیمی همچون خلق، صنع، حدوث، ابداع و ... است که به لحاظ محتوا و مبدأ فاعلی با مفهوم علیت یکسان‌اند؛ یعنی همگی برای مخلوقات و ماسوی الله مبدأ و علت فاعلی اثبات می‌کنند.

چنان‌که گفته شد، گرچه اصطلاح علت و معلول در آن دوره رایج نبود، اما مفاد و معنای علیت همواره در مناسبات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مورد استفاده قرار می‌گرفت. شکی نیست که عده‌ای در صدد بهره‌برداری نادرست از مفاد این اصل در دوره بعد از درگذشت پیامبر اسلام بودند. شواهد و اسناد تاریخی نشان می‌دهد که برخی حاکمان از این مسئله به نفع منافع خود بهره‌برداری کرده‌اند. بر اساس تعابیر دینی هر فردی مسئول اعمال خود است؛ زیرا بین انسان و آنچه از او صادر می‌شود، رابطه علی و معلولی بر قرار است، نه صدفه و اتفاق. در پرتو تبیین علی و معلولی هرگز نمی‌توان از زیر بار مسئولیت‌ها و وظایف فردی و اجتماعی شانه خالی کرد. ظهور این تفکر در دوره حاکمیت معاویه بن ابی‌سفیان به‌روشنی دیده می‌شود. در این دوره، جبرگرایی مساوی با علیت قلمداد شده و به‌شدت ترویج می‌شود. این مسئله و به تبع آن، کم‌رنگ شدن مسئله اختیار در دوره خلافت یزید بن معاویه به اوج خود رسید. وقتی اسرای کربلا را در مجلس عبیدالله بن زیاد حاضر کردند، او به امام

سجاد^ع روی کرده، پرسید: تو کیستی؟ امام در پاسخ فرمود: من علی فرزند حسین هستم. / بن زیاد گفت: مگر خدا علی بن حسین را نکشت؟ امام در پاسخ فرمود: من برادری داشتم که نامش علی بود و مردم او را کشتند ... (شیخ مفید، [بی تا]، ج ۲، ص ۱۲۰-۱۲۱). این گفت و گو تقابل تفکر جبر و اختیار را به خوبی نشان می دهد. در مقابل این اندیشه، امام سجاد^ع انسان را مختار دانسته و در نتیجه عامل و علت به وجود آورنده حادثه کربلا را «قتله» کربلا معرفی می کند. صفدی می گوید: در زمان امویان چون بازار سفاکی و ظلم و جور رواج داشت، قهراً در طبایع، شورش و تمرد و عصیان پیدا شد، لکن هر وقت شکایتی از زبان یکی در می آمد، طرفداران دولت حواله به تقدیر کرده، با این حرف او را ساکت و خاموش می کردند که آنچه واقع می شود، مقدر و مرضی خداست و نباید هیچ از آن دم زد: «آمنّا بالقدر خیر و شره» (شبلی نعمانی، ۱۳۸۶، ص ۱۳). صورت توسعه یافته و علمی شده تفکر سیاسی بنی امیه در اندیشه اشاعره به عنوان مسئله «کسب» ظاهر می شود.

اینک به برخی از روایاتی که نشان دهنده پذیرش علیت در اندیشه امامان شیعه است، می پردازیم:

۱. در مکتب ائمه اهل بیت^ع در قلمرو انسان و پدیده های طبیعی هم علیت و هم واجب الوجود پذیرفته شده است. واژه معلول به طور صریح در کلام گوهر بار حضرت امیرالمؤمنین^ع آمده است: «کل قائم فی سواه معلول»: هر موجودی که به غیر خود وابسته باشد، معلول است (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶).

۲. شیخ صدوق از حضرت علی بن موسی الرضا^ع نقل کرده است. امام، بنی هاشم را هنگام حرکت به مرو جمع کرده، پس از حمد و ثنای خداوند و درود و صلوات بر پیامبر و اهل بیت او، فرمود: «نخستین عبادت خداوند، معرفت و شناخت اوست». امام پس از تأکید بر توحید و صفات خداوند و معرفت حقیقی او فرمود: «کل قائم فی سواه معلول». * بیان

* شیخ مفید در امالی، طبرسی در احتجاج و مجلسی در اربعین حدیث و بحار الانوار این حدیث را نقل کرده اند. این حدیث در دوره امام رضا^ع که از یک سو، مباحث عقلی و کلامی رونق داشت و از سوی دیگر، شبهات علمی و اعتقادی گوناگون از سوی فرقه ها و نحله های مسلمان و غیر مسلمان مطرح شده و معارف اسلامی در معرض تشکیک بود، بیان شده است. قاضی سعید قمی در شرح توحید صدوق می گوید: این خطبه شریف، خطبه ای است که غیر از اهل بیت عصمت و طهارت

امام رضا علیه السلام نیز تصریح بر اصل علیت است. بر اساس این حدیث، هرگاه وجود، عین ذات شیء نباشد، قائم به غیر است و به وسیله غیر متحقق شده و بر غیر تکیه خواهد داشت، در نتیجه چنین موجودی معلول خواهد بود. عکس نقیض آن، این است که هر چیزی که معلول نباشد، قائم بر غیر و متکی بر غیر نیست، بلکه قائم بر خود است و چنین ذاتی، بی نیاز از غیر است (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۱۸). این کلام نورانی علاوه بر اینکه تصریح بر اصل علیت است، ملاک و مناط نیازمندی اشیا به علت را نیز تبیین می کند. بر اساس این حدیث، ملاک و مناط نیازمندی اشیا به علت، قیام و وابستگی به غیر است.

۳. مسئله علیت در روایات اسلامی گاهی در قالب مسئله خلقت و گاهی نیز با تعبیر سبب و اسباب آمده است. امام صادق علیه السلام می فرماید: سنت خداوند بر این قرار گرفته است که اشیا و پدیده ها جز از طریق علل و اسبابشان جریان و سریان نداشته باشند و خداوند برای هر چیزی سبب و علت قرار داده است. * مسئله خلقت، به ویژه مفهوم خلق از عدم نیز در راستای تصدیق علیت در روایات اسلامی تصریح شده است. به لحاظ کمی این مسئله بیش از دیگر مفاهیم مطرح شده است. امام رضا علیه السلام از آبای گرامی خود از جد بزرگوارشان حضرت علی علیه السلام نقل می کند که آن حضرت در مسجد کوفه برای مردم خطبه خواند و فرمود: «سپاس خدایی را که اشیا را از "لامن شیء" آفرید.»**

۴. امام رضا علیه السلام فرمود: «غیر از خداوند هر صانعی اشیا را از شیء خلق می کند (خلق چیزی از چیزی)، اما خداوند همه چیز را از "لامن شیء" آفرید.»***
با ملاحظه این احادیث و نظایر آنها در تحلیل مسئله خلق از عدم **** و ارتباطش

کسی از آوردن آن عاجز است. وی سپس از استاد خود ملارجبعلی تبریزی نقل می کند که گفته است: بر هر شیعه مؤمن لازم است که این خطبه را در تعقیب نماز صبح قرائت کند. این خطبه معارف و حقایقی را ذکر کرده است که حکما و عرفای کامل از رسیدن به آن ناتواناند (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۳).
* «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۸۳).
** «الحمد لله الذي لا من شيء كان، ولا من شيء كونه ما قد كان» (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۶۱).
*** «أَنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَاللَّهُ الْخَالِقُ اللَّطِيفُ الْجَلِيلُ خَلَقَ وَصَنَعَ لَنَا مِنْ شَيْءٍ» (همان، ص ۳۳۳).
**** تأکید بر این نکته لازم است که مسئله خلق از عدم هم بر اساس علیت و هم بر اساس ابداع، قابل تبیین است.

با علیت می‌توان گفت: آفرینش‌های انسانی، آفرینش چیزی از چیز دیگر است. در این آفرینش، صورت یک ماده به ماده دیگر تبدیل می‌شود. توجیه قدما از نظام فیزیکی عالم طبیعت و چگونگی شکل‌گیری آن در این راستا توجیه می‌شود. به عقیده آنان، جهان طبیعت از ماده‌المواد آفریده شده است. ماده اولیه متناسب با تخلخل و تکاثف و میزان ترکیب و فعل و انفعالاتی که در آن روی می‌داد، سبب شکل‌گیری اشیای گوناگون می‌شد. در این تبیین که تبیین طبیعی است، هرگز چیزی از عدم خلق نمی‌شود، بلکه ماده‌ای به ماده دیگر، یا ماده به انرژی و یا دیگر صورت‌های طبیعی تبدیل می‌شود. اما تفسیر «خلق از لاشیء» و «خلق از لا من شیء»، بر عهده مابعدالطبیعه و فیلسوف بوده و در بحث علیت و صدور بررسی می‌شود. در تبیین مابعدالطبیعی از عالم نه‌تنها همه نظام هستی، اعم از مادی و مجرد، بلکه ماده‌المواد و علت آن نیز تبیین می‌شود.

در تبیین مابعدالطبیعی از هستی نمی‌توان از مسئله خلق از عدم به معنای خلق و آفرینش از بطلان محض سخن گفت؛ زیرا بطلان محض، چیزی نیست که منشأ خلق و آفرینش باشد. به عبارت دیگر عدم «هیچ چیز» است، نه «چیز» و خداوند عالم را از هیچ چیز نیافریده است. «لا من شیء» معدوم محض نیست، بلکه به این معناست که خداوند، جهان را از چیزی که قبلاً به عنوان ماده نخستین باشد، نیافریده است. از سوی دیگر، آنچه مبدأ آفرینش عالم قرار می‌گیرد، عدم و بطلان محض نیست، پس باید آفرینش طوری توجیه شود که نه ماده قبلی فرض شود و نه عدم و بطلان محض مبدأ آفرینش قرار گیرد؛ بلکه به جای آنها چیزی لحاظ شود که صلاحیت مبدأ قرار گرفتن را داشته باشد. از این امر به طور معمول با اصطلاح «لا من شیء» تعبیر می‌کنند. پس در اینجا ما با سه شق از مسئله روبه‌رویم: خلق از «من شیء»، خلق از «من لاشیء» و خلق از «لامن شیء». میرداماد می‌گوید: «من شیء» با «من لاشیء» نقیض یکدیگر نیستند تا با رفع یکی، دیگری بالضروره وضع شود؛ بلکه نقیض «من شیء»، «لا من شیء» است، نه «من لاشیء». وقتی پرسش می‌شود که خداوند اشیا را از شیء آفرید یا از من لاشیء؟ هیچ‌کدام از پرسش‌ها شایسته پاسخ نیستند؛ بلکه باید هر دو پرسش را کنار گذاشت و صورت سومی را برگزید و آن، این است که خداوند از لامن شیء آفرید. باید دانست که مقصود از آن، عدم و بطلان محض نیست؛ همچنین مقصود خلق از روی ماده ازلی

نیست، بلکه آفرینش بر اساس «من لا شیء» است و معنای آن، این است که خداوند اشیا را در دهر آفرید؛ اما نه از روی ماده قبلی و نه از عدم محض (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۳۴-۱۳۵). توضیحات میرداماد نکات ارزشمندی را در این باره در اختیار ما قرار می‌دهد؛ اما پرسش اصلی همچنان مطرح است و آن اینکه خلق «لا من شیء» به چه معناست؟ در اینجا می‌توان تفاسیر مختلفی را برای آن بیان کرد. اما مناسب‌ترین آن این است که بگوییم: اشیا قبل از پدید آمدن، نزد حق تعالی به وجود علمی موجود بودند، وقتی خداوند اراده کرد آنها را بیافریند، وجود علمی اشیا را در سلک وجود عینی و خارجی قرار داد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، مقاله هشتم، نظام جهان هستی، ص ۲۱۱).

تقسیم‌بندی گفته‌شده از حدیث حضرت امام رضا علیه السلام در توحید شیخ صدوق قابل اصطیاد است. امام رضا علیه السلام در فرق بین صنع آدمی و آفرینش خداوند متعال می‌فرماید: هر صناعی غیر از خداوند، شیء را از شیء خلق می‌کند (صانع شیء من شیء)، ولی خداوند از «لا من شیء» می‌آفریند (قاضی سعیدقمی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۳۳). امام با ایجاد شقوق، دو احتمال «خلق من شیء» و «خلق غیر شیء» یا همان «من لاشیء» را باطل و شق «خلق لامن شیء» را انتخاب کرده است (رک: مازندرانی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۰۰). بنابراین مقصود از خلق از عدم، به معنای عدم خلق از ماده قبلی است؛ یعنی خداوند اشیا را بدون ماده قبلی آفریده است. همچنین سخن امام به این معناست که خداوند جهان را از چیزی نیافریده است، نه اینکه از عدم محض و از هیچ آفریده باشد. این تبیین عقلی و فلسفی از امام علی علیه السلام و حضرت صدیقه طاهره علیها السلام (احمدبن ابی طاهر، ۱۴۲۲، ص ۳۳) شروع شده و در سخنان امامان اهل بیت علیهم السلام ادامه یافته و به ادبیات مباحث کلامی و فلسفی وارد شده است. به همین دلیل، بخش عمده‌ای از مسئله علیت با این تفسیر بیان شده است. ابویوسف / اسحاق بن یعقوب کندی شدیداً تحت تأثیر این نوع تبیین از مسئله علیت واقع شده و در تبیین عالم از ارسطو فاصله گرفته است و نظریه خلق از عدم به معنای خلق از «من لاشیء» را برگزیده است. وی ضمن انتخاب این نظریه، به تفسیر و تبیین سازگار از علیت دست یافته است. این رویکرد در بین متفکران عقل‌گرا و بیشتر متکلمان شیعه و معتزله به رویکرد رسمی تبدیل و دیدگاه عقلی مطرح می‌شود. در دوره کنندی و قبل از آن، رویکرد به مباحث عقلی در بین فرق اسلامی به صورت

یکنواخت دیده نمی‌شود. امامیه که به شدت تحت تأثیر توصیه‌های امامان معصوم علیهم‌السلام قرار داشتند، در بسط و گسترش مباحث عقلی، نقش مهمی داشتند. گروه‌هایی از فرقه‌های مسلمانان مانند اهل حدیث، مرجئه و اشاعره که بعدها به تفکر غالب در میان اهل سنت تبدیل شد، از ورود به مباحث عقلی و فلسفی است، استیحا ش داشته‌اند. ^{*} آن دسته از متفکران و متکلمانی که مباحث عقلی را دنبال می‌کردند، رویکردشان اغلب به مباحث اعتقادی بود؛ از این رو از آنجا که فضای حاکم بر مباحث کلامی در سده‌های اول و دوم هجری، از گونه اعتقادی است، برای دفاع از عقاید اسلامی، نیازمند تبیین دقیق اصول اعتقادی و استنباط و طراحی مبانی عقلی از کتاب و سنت بودند. به همین جهت طرح مباحث مربوط به حوزه اعتقادات اسلامی و پاسخ به شبهات در اولویت قرار داشت و رویکرد اصلی آنان مسائلی همچون کفر و ایمان، جبر و اختیار، قضا و قدر، امامت، علم خدا، ثواب و عقاب، صفات خدا، حدوث عالم و ... است. بحث علیت در متکلمان قرون اولیه اسلام نیز به آن صورت که بعدها در کتاب‌های فلسفی و کلامی انجام شد، مرسوم نبوده است. بنابراین تعریف خاصی از این اصطلاح در این دوره‌ها یافت نمی‌شود و علیت غالباً در پناه مفاهیمی همچون خلق و سبب طرح شده است. اگر به صحت انتساب رسائل جابرین حیان (وفات ۱۶۵) به او معتقد باشیم، باید او را اولین شخص از اصحاب امامان شیعه دانست که به طور صریح درباره علیت بحث کرده است. وی گرچه در علم شیمی یا کیمیا شهرت جهانی دارد، در رشته‌های گوناگون علوم مانند پزشکی، ریاضیات، کلام و علوم عقلی مهارت داشت. ^{**}

* کسانی که از اسناد معارف **نهج البلاغه** و یا مضامین روایات وارد از معصومان به آنها تحاشی دارند، از این جهت است که برای همه مفاهیم به دنبال ریشه‌ای زمینی و مادی می‌گردند و چون مفاهیمی نظیر علیت، قوام به غیر، ازلی، ابدی، سرمدی، غیرمتناهی و مانند آنها در صدد اسلام گسترش و رواج نداشته است، بر این گمان‌اند که این‌گونه عبارات به دلیل ناآشنایی به حقیقت وحی و الهامات الهی و معرفت دینی است (جوادی آملی، ۱۳۷۶، بخش پنجم، از جلد اول، ص ۲۷۱).

** **تفطی در تاریخ الحكماء** او را متقدم در علوم طبیعی و تجربی و دارای تألیفات زیاد معرفی می‌کند. اغلب تذکره‌نویسان جابر را از اصحاب و شاگردان امام صادق علیه‌السلام می‌دانند. در ولادت او اقوال تذکره‌نویسان مضطرب است؛ **کشف الظنون** وفات او را سال ۱۶۰ می‌داند. برخی معتقدند تا سال ۱۸۸ زنده بوده است. رسائل و کتاب‌های زیادی به جابرین حیان نسبت داده شده است که انتساب برخی از این رسائل به او مشکوک می‌نماید. اخیراً برخی از کتاب‌ها و نوشته‌های منسوب به او توسط کراوس در قاهره چاپ شده است. چاپ سوم آن در ۲۰۰۲ م (۱۴۲۲ق) منتشر شده است.

در اغلب آثار جابر بحث از علت و مفاد آن دیده می‌شود، در بحث نحوه شکل‌گیری رعد و برق و به وجود آمدن ابر و دیگر پدیده‌های طبیعی سخن از علت پدید آمدن آنها میان آورده و علت به وجود آمدن رعد و برق را اصطکاک ابرها به همدیگر می‌داند (جابر بن حیان، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲-۲۳). وی پس از سخن گفتن از فاعل و قابل و تعریف فاعل به چیزی که مؤثر آثار است (همان، ص ۱۱۴)، تقدم علت بر معلول را تقدم ذاتی دانسته، می‌گوید: یک شیء از دو حال بیرون نیست؛ یا علت است و یا معلول و محال است یک ذات نه علت باشد و نه معلول* (همان، ۲۳۶). نیز پس از تعریف فلسفه به علم به حقایق معلومات (همان، ص ۱۰۴) از واجب‌الوجود به عنوان علة‌الاولی نام می‌برد (همان). در تعریف دیگر فلسفه، سخن از اقسام علت به میان آورده و فلسفه را علم به امور طبیعی و علل قریب و بعید آن می‌داند (همان، ص ۱۱۰). بدین ترتیب برخی مباحث علیت و تقسیمات و الزامات عقلی قانون علیت، مانند تقدم ذاتی علت بر معلول، توسط جابر بن حیان مطرح شده و اصطلاحات فلسفی، مانند علت، معلول، العلة‌الاولی، علت قریب، علت بعید، فاعل، قابل، حادث، قدیم، ایس (وجود) و ایس (عدم) (همان) توسط او وارد فرهنگ‌نامه فلسفی شده است.

در این میان عده‌ای نیز علیت را در قالب امثله و تشبیهات بیان کرده‌اند؛ مثلاً *جاحظ* در کتاب *القیان* در بحث از جهان هستی به انحائی از امور عالم پرداخته است. وی می‌گوید: بعضی از اشیا و امور عالم، علت برای بعضی دیگرند؛ مانند غیث که علت سحاب است و سحاب، علت آب و رطوبت و دانه، علت زرع است و تخم مرغ علتش مرغ است و علت تخم مرغ، مرغ و علت انسان، انسان است (جاحظ، ۲۰۰۲م، ص ۶۵).

تأکید بر مسئله خلق از عدم از دغدغه‌های اصلی متکلمان به شمار می‌رود و می‌توان گفت نخستین رد پای بحث از علیت در همین بحث، یعنی مبحث خلقت یافت می‌شود. متکلمان این دوره، مسئله خلقت را در دو حوزه مستقل از هم طرح کردند. نخست مسئله خلق افعال انسان و عدم خلق آن که به دو بحث مهم تولید و کسب منجر شد. دوم مسئله خلق و آفرینش عالم از عدم.

* «انَّ العلةَ قبلَ المعلولِ بالذاتِ و انه لا یمكن ان یکون ذات لا یکون لا علةً و لا معلول».

مسئله تولید یا متولد برای توجیه چگونگی صدور فعل از انسان و نسبت فعل به او مطرح شد. معتزله در پاسخ به این پرسش که آیا انسان خالق و فاعل و در نتیجه علت افعال خود هست یا نه؟ مسئله تولید و افعال متولد یا متولدات را مطرح کرده‌اند.* تولد به لحاظ مفهومی، به علت نزدیک است، اما اخص از آن است؛ زیرا اولاً، مخصوص انسان است و ثانیاً، به واسطه انسان به فعل اطلاق می‌شود. مقصود معتزله از تولید، پدیدآمدن کاری به واسطه کار دیگر است؛ مثلاً وقتی کلیدی را در دست گرفته و در را باز می‌کنیم، با حرکت دست، کلید نیز حرکت می‌کند. در اینجا حرکت کلید متولد از حرکت دست است. پس حرکت کلید به واسطه حرکت دست پدید آمده است. لذا حرکت کلید را فعل متولد و واسطه شدن دست را تولد می‌گویند. این مبحث در اغلب کتاب‌های کلامی در ذیل مبحث «فی انا فاعلون» طرح شده است. در ذیل این مبحث، بحث قدرت و استطاعت و اختیار و عدم آن نیز مطرح شده است. اصل و اساس طرح این مبحث با پیوندهایی که به مباحث دیگر دارد، برای توجیه مسئله عدل الهی است. معتزله در پاسخ به این پرسش که آیا انسان خالق افعال و اعمال خود است یا خداوند و به عبارت دیگر آیا انسان نقش علی در افعال خود دارد یا هیچ نقش و علیتی، هرچند به عنوان علت ناقص، در به وجود آوردن افعال و اعمال خود ایفا نمی‌کند؟ این مسئله را مطرح کرده‌اند. مسئله عدل از اصول پنج‌گانه معتزله بوده، برای آنها اهمیت ویژه‌ای دارد. اگر انسان فاعل و خالق اعمال خود باشد، در برابر خداوند متعال مسئول است و بازخواست خواهد شد و در نتیجه ثواب و عقاب، بهشت و جهنم، پاداش و کیفری که بر اعمال او مترتب است، مطابق با عدل الهی است. اما اگر چنین نبود، بلکه افعال او مستقیماً از طرف خداوند خلق شود، در برابر اعمالش نمی‌توان او را بازخواست کرد و عقاب چنین کسی مطابق با عدل خداوند نخواهد بود.

* پیشینه این بحث به بشرین معتمر (متوفای ۲۱۰ یا ۲۲۶) برمی‌گردد. او رئیس معتزله بغداد بود. به گزارش شهرستانی، وی نظریه تولید را احداث و در آن افراط کرد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۳). افراط او از این جهت است که نظریه تولد را در رنگ‌ها، طعم‌ها، بو و همه مسموعات مطرح کرد. چیزی که در اثر ترکیب مواد گوناگون به وجود می‌آید و همه را فعل متولد می‌نامید که حاصل از فعل عبد است. در این میان افرادی از معتزله هستند که نظریه تولید را نمی‌پذیرند. صالح قبه در مسئله متولدات با جمهور معتزله مخالفت کرده است (احمدبن یحیی، [بی‌تا]، ص ۷۳).

معتزله برای اثبات نقش و علیت انسان درباره فعل خود ابتدا به تقسیم افعال انسان به افعال مباشر یا مبتدئه و افعال غیرمباشر یا متولدات پرداختند (معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۶۲). فکرکردن، خواستن و ... از قبیل افعال مباشر است که بدون واسطه فعل دیگر از انسان صادر می‌شود. اما بازکردن در به وسیله کلید، جابه‌جاکردن سنگ به واسطه دست و عضلات افعال متولد یا غیرمباشرند.

قاضی عبدالجبار معتزلی تصریح می‌کند انسان افعال خود را می‌آفریند و مخالف معتزله در این رأی را مجبره معرفی می‌کند. وی مجبره را به سه گروه تقسیم‌بندی می‌کند. چهره شاخص گروه نخست جهیم‌بن صفوان است که افعال آدمی را مخلوق خدا می‌داند که هیچ تعلق به انسان ندارد؛ نه تعلق اکتسابی و نه تعلق احداثی و انسان تنها به منزله ظرف برای افعال است. گروه دوم معتقدند گرچه خداوند خالق افعال انسان است، اما در عین حال تعلق کسبی به انسان نیز دارد. این گروه به نوبه خود به دو گروه منشعب می‌شوند: عده‌ای که بین فعل مباشر و متولد فرقی نمی‌گذارند که او ضراربن عمرو است و گروه دیگر معتقد است فعل متولد را تنها خدا آفریده است، ولی افعال مباشر را خدا در ما آفریده است، اما تعلق کسبی به ما نیز دارد (همان، ص ۲۱۸). قاضی برای دفاع از نظریه خود مبنی بر اینکه انسان محدث و فاعل افعال خود بوده و نسبت به افعالش نقش علی داشته و افعال آدمی معلول اوست، استدلال کرده است (همان، ص ۲۲۳-۲۴۴). به عقیده او نمی‌توان گفت که افعال بندگان از سوی خداست؛ زیرا کارهای انسان مطابق با انگیزه‌ها و قصدهای آنان حادث می‌شود و همواره مستحق ذم و ثواب و مدح و عقاب‌اند؛ حال اگر خداوند فاعل افعال انسان باشد، نمی‌توان آنها را به خدا نسبت داد. چنین نسبت‌ها به خدا درست نیست (همان، ص ۵۲۸).

معتزله مسئله علیت و سببیت را در مسئله خلقت و حدوث عالم نیز طرح کردند. این بحث به اندازه مبحث قبلی جنجال‌آفرین نبوده، تقریباً سیر یکنواختی را در میان معتزله سپری کرده است. معتزله از طریق اعراض و حدوث آن بر وجود خدای متعال استدلال کرده‌اند. قاضی عبدالجبار در شرح اصول خمس می‌گوید: وقتی حدوث اعراض معلوم شد، پس از آن باید بدانی که آنها نیازمند محدث و فاعلی‌اند که غیر از ماست و آن، الله تعالی است (همان، ص ۵۳). معتزله علاوه بر حدوث اعراض از طریق

حدوث اجسام نیز به دنبال اثبات علت و سبب هستی‌اند (همان، ص ۵۶۵۴). نکته مهم این است که معتزله گرچه منکر نظام علی و معلولی نیستند، اما علیت را اعم از تولید می‌دانند و نه مساوی با آن. بر همین اساس قاضی عبدالجبار ایجاب را به دو گونه تقسیم کرده است:

الف) ایجابی که نسبت به معلول خود، علت است.

ب) ایجابی که به نحو تولید است.

یکی، معلول را در حال به وجود می‌آورد و دیگری، در وقت (همان، ج ۷، ص ۱۷۱)*.

آنان از استعمال اصطلاح علیت تحاشی داشته، بین ایجاب سبب بر مسبب و ایجاب علت نسبت به معلول نیز فرق می‌گذارند: «ان القول فی ایجاب السبب للمسبب بخلاف القول فی ایجاب العلة للمعلول لان ما توجه العلة لا ینفصل عنها» (همان، ج ۹، ص ۴۸). بر اساس این عبارت بین علت و معلول وجوب و ضرورت حکم فرماست. طوری که وجود علت، وجود معلول را ایجاب می‌کند و بین وجوب معلول و علت، انفصال و جدایی نیست. به همین دلیل باید درباره علت و معلول گفت هر آنچه را که بر معلول محال است، از ناحیه علت است و هر آنچه بر معلول صحیح است، بر علت صحیح است؛ یعنی وجود معلول را لازم دارد و عدم معلول نیز ناشی از عدم علت است؛ در حالی که در سبب و مسبب این گونه نیست؛ یعنی بین سبب و مسبب انفصال است؛ در نتیجه ممتنع و محال نیست که سبب موجود باشد؛ در حالی که مسبب معدوم است، گرچه وجود مسبب نیازمند این است که قبل از او سبب موجود باشد (همان، ص ۱۳۵). به عقیده آنان جایز است که مولد موجود باشد؛ در حالی که متولد حاصل نشده است؛ زیرا مولد ذاتاً وجود متولد را ایجاب نمی‌کند؛ آن گونه که علت معلول را ایجاب می‌کند (همان).** به باور معتزله بین علت و معلول ضرورت و وجوب برقرار است، ولی بین سبب و مسبب و تولد و متولد چنین ضرورتی وجود ندارد؛ زیرا وجوب و ضرورت

* «فان الموجب انما یوجب الشئ علی وجهین: اما علی ایجاب العلة للمعلول، او علی سبیل التولید و ینقسم الی قسمین: احدهما یولده فی الحال و الثانی یوجه فی الوقت الثانی».

** «و قد یجوز وجود المولد و لایحصل المتولد إذا کان هناك منع أو کان المحل غیر محتمل له و لایکون فی ذلک نقض کونه مولداً، لأن المولد لایوجب لذاته وجود المتولد ایجاب العلة للمعلول لأن ذلک یوجب إخراج بعض المحدثات من أن یتعلق بالمحدث».

حاکم بین علت و معلول باعث خواهد شد که برخی از امور حادث به محدث تعلق نداشته باشد.

به نظر می‌رسد قاضی عبدالجبار بین علت تامه و علت ناقصه تمایز قائل نشده است. آنچه اینجا معلول را می‌طلبد، علت تامه است، نه علت ناقصه. آنچه وی دربارهٔ متولد و مولد بیان کرده است، می‌تواند ناظر به علت ناقصه باشد.

اشاعره با نظریهٔ تولید مخالف بوده، آن را باطل می‌دانند (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۲۳۵). سیر مسئلهٔ کسب در میان اشاعره یک‌دست نیست و تفسیرهای متفاوت دربارهٔ این مسئله از آنان دیده شده است. تفاسیر آنان از مسئلهٔ مورد بحث از نفی آن تا پذیرش و نزد برخی مهمل‌گویی را دربر می‌گیرد. به نظر می‌رسد یکی از روشن‌ترین تعریف، تعریفی است که قوشچی آن را بیان کرده است: «کسب مقارنت فعل انسان با قدرت و ارادهٔ اوست، بدون اینکه انسان تأثیری در پیدایش فعل داشته باشد، تنها نقش انسان این است که او ظرف و محل پیدایش عمل است (قوشچی، ۱۲۸۵، ص ۴۴۵). مسئلهٔ کسب در اندیشهٔ اشاعره در بحث استطاعت مطرح شده است. به عقیدهٔ آنان، قدرت هم‌زمان با فعل محقق می‌شود، در حالی که معتزله تحقق آن را قبل از فعل می‌دانند.

به اعتقاد اشاعره انسان هرگز فاعل و علت افعال و اعمال خود نیست، بلکه فاعل و علت افعال و اعمال انسان، خداست؛ ولی افعال خدا از طریق بندگانش به ظهور رسیده و بندگان، ظرف فعل خداوندند؛ لذا همهٔ کارها را به خدا نسبت داده، برای انسان نقش فاعلی و علیت قائل نیستند. به باور اشاعره همهٔ کارها را خدا انجام می‌دهد و انسان فقط مجرای فعل است، نه مصدر فعل. قدرت او مطلق است و هرگز قدرت او به واسطهٔ نظام علی و معلولی محدود نمی‌شود. اساساً پذیرش نظام علی و معلولی و پذیرش سلسلهٔ مراتب در هستی، محدود کردن قدرت مطلق و نامتناهی خداست.

اشاعره نه تنها تأثیر و تأثر را در موجودات و طبیعت انکار کردند، بلکه به انکار ضرورت علی و معلولی نیز روی آوردند و بر این اساس قاعدهٔ «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را نیز نمی‌پذیرند و معتقدند این قاعده با فاعل مختار بودن خدا سازگار نیست؛ لذا به جای وجوب و ضرورت علی و معلولی به مسئلهٔ اولویت قائل‌اند.

اساساً چون همهٔ موجودات را از ابتدا مستند به خدا دانسته، به وجوب و

ضرورت علی و معلولی بین خدا و موجودات قائل نیستند؛ لذا به علت و معلول معتقد نیستند: «و نفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة و المعلول اصلاً فان الموجودات بأسرها عندهم مستندة الى الله ابتداءً بلاوجوب و مثبتو الاحوال منهم يوافقونهم في هذا» (سبحانی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۲۷).

سخنان اشاعره درباره علیت یکنواخت و صریح نیست، بلکه دچار پریشان‌گویی و ناسازگاری است. به طور کلی دو دیدگاه را می‌توان درباره مسئله علیت در اشاعره استنباط کرد. در یک منظر که در برخی از متفکران اشاعره نمود دارد، علیت به طور کلی و مطلق انکار می‌شود؛ یعنی نه تنها علیت موجودات و ماسوی الله نسبت به همدیگر نفی می‌شود، بلکه حتی خداوند نیز علت هستی نیست. این دیدگاه، ناشی از عدم پذیرش قاعده ضرورت و وجوب علی و معلولی است. آنان معتقدند اگر قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» پذیرفته شود و رابطه بین خداوند و ماسوی الله رابطه علی و معلولی باشد، در آن صورت بین علت و معلول ضرورت و وجوب حاکم شده، تخلف معلول از علت محال خواهد بود و این مسئله، مساوی است با نفی اختیار از

واجب‌الوجود و فاعل موجب بودن خداوند. در منظر دیگر، از سخنان اشاعره چنین برمی‌آید که خداوند علت هستی و ماسوی است، ولی جریان علیت در غیر خداوند برقرار نیست. بر اساس این دیدگاه رابطه علیت تنها در خداوند و معلولات او جاری و ساری است. برای هرکدام از این دیدگاه‌ها می‌توان شواهدی از طرفداران آن آورد. گزارش فیاض لاهیجی از برداشت علیت در اشاعره، دیدگاه نخست را تأیید می‌کند؛

جایی که می‌نویسد: او (شعری) فعل بنده را مخلوق خداوند داند بی‌وساطت و مدخلیت اختیار و اراده بنده؛ چنان‌که مذهب اوست در ایجاد جمیع موجودات، چه مباشر ایجاد همه موجودات خدای را داند و قائل به هیچ واسطه نباشد، حتی احتراق نار و تبرید ماء را فعل بی‌واسطه خدا داند (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۶).

اشاعره چون از به‌کاربردن واژه علیت استیحاظ دارند، لذا در بسیاری از موارد که بحث از علیت پیش می‌آید، به جایگزین واژه علیت اقدام می‌کنند؛ مثلاً در مسئله حدوث عالم، اغلب متکلمان و فلاسفه از طریق حدوث عالم به اثبات علت عالم می‌پردازند. اما آنان ترجیح می‌دهند بگویند: هر حادثی دارای سبب است، عالم حادث

است، پس عالم دارای سبب است (همان ص ۵۵).
از علل عمده انکار نظریه تولید توسط اشاعره این است که نظریه تولید بیانگر
ضرورت علی و معلولی است؛ لذا سیف‌الدین آمدی تلاش می‌کند تولید معتزله و امامیه
را به معنای اقتران و تقارن دو پدیده تنزل دهد.

غزالی در مسئله هفدهم **تهافت الفلاسفه** با انتقاد از علیت به نفی ضرورت میان
سبب و مسبب می‌پردازد. وی سبب و مسبب را وابسته به عادت می‌داند و با
صراحت می‌گوید که بین علت و معلول رابطه ضروری و غیرقابل انفکاک وجود
ندارد، بلکه خداوند چیزی را که معلول می‌نامند، به دنبال چیزی که علت نام‌گذاری
می‌کنند، قرار می‌دهد (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۵-۲۲۸). به عقیده غزالی تخلف معلول
از علت، مستلزم اجتماع نقیضین نیست؛ قدرت خدا بالاتر از رابطه علی و معلولی
است و می‌تواند ترتب معلول بر علت را متوقف نماید.

تفتازانی منکر تأثیر نیروهای جسمانی است و ظهور افعال اجسام را مشروط به
وضع نمی‌داند، بلکه خداوند می‌تواند تأثیر را در آنها خلق کند. در مقابل فلاسفه وضع
خاص اجسام را شرط در تأثیر می‌دانند و می‌گویند آتش وقتی می‌سوزاند که با شیء،
وضع مخصوص داشته باشد. به عقیده **تفتازانی** اشکالی ندارد که آثار بدون حضور مؤثر
طبیعی ظاهر شود؛ همان‌طور که نعمت بهشت و عذاب جهنم بدون حضور و مؤثر
طبیعی ظاهر می‌شود؛ مثلاً میوه آخرت یا آتش آخرت در بهشت و جهنم‌اند، بدون اینکه
مؤثر طبیعی در اصل هستی آنها و دوامشان دخالت داشته باشد (تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲،
ص ۱۰۶-۱۰۷). اشاعره گرچه ضرورت علی و معلولی را نمی‌پذیرند، در پاره‌ای از
سخنان آنان اعتراف به علیت و لوازم آن یافت می‌شود که بحث از آنها مجال مستقلی
می‌طلبد.

۳. نتیجه‌گیری

اصل علیت به عنوان یکی از اصول اساسی و عقلی در قرآن و روایات اسلامی پذیرفته
شده است. اساساً بدون پذیرش این اصل نمی‌توان توجیه سازگاری را در بسیاری از
عرصه‌ها و قلمروهایی که در کتاب و سنت از آنها بحث شده است، ارائه داد. مفاد و

محتوای این اصل در سخنان معصومان نیز به کار رفته است و ما هیچ عالم برجسته یا شاگردی از شاگردان امامان شیعه را سراغ نداریم که علیت را انکار کند و یا آن را به مسئله کسب و عاده‌الله تحویل دهد. از این رو پیروان اهل بیت نه تنها از به‌کارگیری این اصل تحاشی ندارند، بلکه به پیروی از ائمه اهل بیت، بیشترین سهم را در ورود این مبحث به حوزه مباحث عقلی دارند. علیت، به عنوان اصل اساسی در مباحث معرفت‌شناسی و وجودشناسی مورد تصدیق قرآن و روایات اسلامی قرار گرفته است و سپس در تفکر کلامی و فلسفی رسوخ یافته است. این اصل در تفکر دینی و کلامی بیشتر در قالب عناوینی همچون سبب، خلقت و غیره تبیین شده است. تصدیق این اصل توسط امامان شیعه و تبیین مفاد آن توسط برخی از شاگردان آنان، تأثیر غیرقابل انکاری در شکل‌گیری تفکر کلامی و فلسفی دارد.

منابع و مأخذ

- * قرآن كريم.
- ** نهج البلاغه.
۱. ابوالحسن اشعري؛ اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع؛ قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث، ۱۹۹۳م.
 ۲. ابوالفضل احمد بن ابى طاهر طيفور؛ بلاغات النساء؛ صيدا: مكتبة العصرية، ۱۴۲۲ق.
 ۳. احمد بن يحيى بن مرتضى؛ طبقات المعتزله؛ بيروت: دارالمكتبة الحيات، [بى تا].
 ۴. تفتازانى، سعدالدين؛ شرح المقاصد؛ قم: الشريف الرضى، ۱۴۱۲ق.
 ۵. جوادى آملی، عبدالله؛ رحيق مختوم شرح حكمت متعالیه؛ قم: اسراء، ۱۳۷۶.
 ۶. جابر حيان، ابوموسى؛ رسائل جابر بن حيان؛ طبع سوم، تصحيح پ. كراوس؛ قاهره: مكتبة الخانجى، ۱۴۲۲ق / ۲۰۰۲م.
 ۷. —؛ على بن موسى الرضا و الفلسفه الالهيه؛ قم: اسراء، ۱۳۷۴.
 ۸. —؛ مبدا و معاد؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
 ۹. سبحانى، جعفر؛ محاضرات فى الاهيات؛ قم: موسسه امام صادق ؑ، ۱۴۲۲ق.
 ۱۰. شبلى نعمانى؛ تاريخ علم كلام؛ تهران: اساطير، ۱۳۸۶.
 ۱۱. طباطبايى، محمد حسين؛ الميزان فى تفسير القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۴۱۷ق.
 ۱۲. طوسى، خواجه نصيرالدين؛ تلخيص المحصل؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
 ۱۳. جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر؛ رسائل الجاحظ (كلاميه)؛ بيروت: مكتبة الهلال، ۲۰۰۲م.
 ۱۴. غزالى، ابو حامد؛ تهافت الفلاسفه؛ چ اول، تهران: شمس تبريزى، ۱۳۸۲.

۱۵. قاضی عبدالجبار المعتزلی؛ شرح الاصول الخمسة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۶. قوشچی، علی بن محمد؛ شرح تجرید؛ [بی نا]، چ سنگی، ۱۲۸۵.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۱۸. لاهیجی، عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ چ ۱، تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳.
۱۹. مازندرانی، ملا صالح؛ شرح الاصول الکافی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۲۰. میرداماد، محمد باقر؛ القبسات؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۲۱. ابو جعفر، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)؛ التوحید؛ بیروت: مکتبه الهلال، ۲۰۰۹م.
۲۲. الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ ملل و النحل؛ قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۴.
۲۳. قاضی سعید قمی، محمد سعید بن محمد؛ شرح توحید الصدوق؛ چ سوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۴. شیخ مفید، محمد بن نعمان؛ الارشاد؛ چ دوم، تهران: انتشارات علمیه اسلامی، [بی تا].