



Causality in Mu'tazilism theological system: Conceptology, branches and examples

Seyyed Hamed Hashemi¹ 

1. Ph.D. in Islamic Philosophy and Theology, Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran, Iran.
E-mail: hashemi113113@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2023/10/03
Received in revised form
2023/11/28
Accepted 2023/11/30
Published online
2025/09/23

Keywords:
*Branches of causality,
Causality, Cause and
effect, Examples of
causality, Mu'tazilites.*

ABSTRACT

Mu'tazilism, as one of the main theological currents in the Islamic world, has discussed causation, its branches and examples, in the form of various theological topics such as creation, ability, will and action of God and man in direct and indirect (Mutawallid) actions, which extracting and analyzing their opinions has a great contribution in understanding the course of philosophical and theological thinking of this sect, and also shows their intellectual influence from other thinkers.

Mu'tazilites of Basra and Baghdad, each divided into two groups, the earlier and the later, have common and sometimes different opinions about the definition and explanation of the concept of causality and its types, the branches of the rule of causality, the criterion of effect's need for a cause and the method of causality of God and man. In this article, we have tried to extract their views on the above topics from the authentic works of prominent Mu'tazilite scholars and show their intra-sect differences while explaining the common opinions. Finally, it seems that Mu'tazilites differ among themselves on many issues such as the rule of unity (al-Wāhid), God's causality with regard to substances and accidents, how bodies survive and perish, what is ability, and human causality in indirect actions. Also, some of them have come close to the views of philosophers in discussions such as the rule of unity and the criterion of effect's need for a cause.

Cite this article: Hashemi, S.H (2025). Causality in Mu'tazilism theological system: Conceptology, branches and examples, *History of Islamic Philosophy*, 4 (3), 193-226.
<http://doi.org/10.22034/HPI.2024.473789.1097>



©The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.
DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2024.473789.1097>

Extended Abstract

Introduction

Mu'tazilism, as one of the main theological currents in the Islamic world, has discussed causation, its branches and examples, in the form of various theological topics such as creation, ability, will and action of God and man in direct and indirect actions, which extracting and analyzing their opinions has a great contribution in understanding the course of philosophical and theological thinking of this sect, and also shows their intellectual influence from other thinkers.

Mu'tazilites of Basra and Baghdad, each divided into two groups, the earlier and the later, have common and sometimes different opinions about the definition and explanation of the concept of causality and its types, the branches of the rule of causality, the criterion of effect's need for a cause and the method of causality of God and man.

Methods

In this article, an attempt has been made using library search method to extract the viewpoints of prominent Mu'tazili scholars from their authentic works in the discussion of causality, its branches, and its examples, and while explaining the common opinions, show their intra-sectarian differences.

Findings

Mu'tazilites differ among themselves on many issues such as the rule of unity (al-wahid), God's causality with regard to substances and accidents, how bodies survive and perish, what is ability, and human causality in indirect actions. Also, some of them have come close to the views of philosophers in discussions such as the rule of unity and the criterion of effect's need for a cause.

Conclusion

Mu'tazilites use the term "illat" in the meaning of "changer of attribute and state of a thing", and the term "sabab" in the meaning of "cause that gives existence". In their opinion, there is a necessary relationship between "illat" and "ma'alul", unlike "sabab" and "musabbab". They believe that "sabab" and "musabbab" can be attributed to agent, but they suppose that the realization of "ma'alul" cannot be attributed to the free agent. Mu'tazilites use another term called "tawlid" which means "sababiyyat", with a difference that "tawlid" is specific to indirect acts.

From the point of view of Mu'tazila, God is the efficient cause of the world, i.e. its creator, and all his actions have a final cause. Most of them interpret the material cause as atomic components and replace "accident" instead of the Aristotelian form, and therefore they do not believe in the Aristotelian potency and act. Mu'tazili theologians explain metaphysical causality with creation,

bringing into being, and production in time (ihdāth), and regarding the natural causality of bodies, some of them attribute it to God, while others consider the natural action of bodies to be independent of God's will.

They consider the necessary relationship between cause and effect to be true in natural causation, not in existence-giving causation, and they consider this necessity to be specific to necessitated and involuntary causes. The expressions of Mu'tazilites theologians show the acceptance of the principle of isochronism between cause and effect, as well as the "converse of the rule of unity (al-Wāhid)"; But they disagree about the rule of unity. Many Mu'tazilites scholars consider "coming into being" (huduth) as the criterion for the need of beings for the cause, but some of their ancient and later ones, implicitly or explicitly, consider "possibility" as the criterion for the need of the effect for the cause.

Mu'tazila believe that God has no involvement in direct human actions, although some of them believe that God has power over the actions of his servants, and others believe that God is not described by this power. About God's causality relative to bodies, some of them consider the mentioned causality to be specific only to essence of bodies, and some others consider this causality to be both in essence and accident. Among the Mu'tazilites, there is a difference of opinion about need of bodies for "sustaining cause"; although the potentiality of annihilation of bodies is accepted by all of them. Mu'tazilites believe that God's causality relative to the world is from creation (ihdāth) type and existentiating from non-existent (temporal) and therefore they believe that the world is a temporal occurrence.

Most Mu'tazilites believe that ability is before action. They accept the causality of man in relation to direct actions; But due to the existence of free will for humans, they do not consider this relationship necessary. Many Mu'tazilites theologians have accepted the causality of humans in relation to indirect (mutawallid) actions; But some of them do not consider humans as the cause and actor of indirect actions.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



علیت در نظام کلامی معتزله: مفهوم‌شناسی، فروعات و مصادیق

سید حامد هاشمی^۱

۱. پژوهشگر و دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

hashemi113113@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

علت و معلول، علیت، فروعات

علیت، مصادیق علیت، معتزله.

معتزله به‌عنوان یکی از جریان‌های اصلی کلامی در عالم اسلام به بحث علیت، فروعات و مصادیق آن، در قالب مباحث گوناگون کلامی همچون خلقت، استطاعت، اراده و فاعلیت خدا و انسان در افعال مباشر و متولد پرداخته است، که استخراج و تحلیل نظرات ایشان، سهمی به‌سزا در فهم سیر تفکر فلسفی و کلامی این نحله دارد و نیز نشان‌دهنده تأثیرپذیری فکری آن‌ها از سایر اندیشمندان است. معتزله بصره و بغداد که هر کدام به دو گروه متقدم و متأخر تقسیم می‌شوند، درباره تعریف و تبیین مفهوم علیت و اقسام آن، فروعات قاعده علیت، ملاک نیازمندی معلول به علت و نحوه علیت خداوند و انسان، آرای مشترک و گاه متفاوتی دارند. در این مقاله کوشیده‌ایم دیدگاه‌های دانشمندان برجسته معتزلی را از آثار معتبر ایشان درباره مباحث فوق، استخراج کرده و ضمن تبیین آرای مشترک، اختلاف‌نظرهای درون‌فرقه‌ای آن‌ها را نشان دهیم. در نهایت، به نظر می‌رسد دانشمندان معتزلی در مسائل متعددی همچون قاعده الواحد، علیت خداوند نسبت به جواهر و اعراض، چگونگی بقا و فنای اجسام، چپستی استطاعت و نیز علیت انسان در افعال متولد، با هم اختلاف نظر دارند. همچنین برخی از ایشان در مباحثی مانند قاعده الواحد و ملاک نیازمندی معلول به علت، به دیدگاه‌های فیلسوفان نزدیک شده‌اند.

استناد: هاشمی، سید حامد (۱۴۰۴). علیت در نظام کلامی معتزله: مفهوم‌شناسی، فروعات و مصادیق. *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۴ (۳)، ۲۲۶-۱۹۳.

<http://doi.org/10.22034/HPI.2024.473789.1097>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2024.473789.1097>

© نویسندگان.



مقدمه

علیت و مباحث مربوط به آن از مهم‌ترین مسائل فلسفی است که چگونگی تعریف، تقسیم و همچنین نحوه تبیین فروع و مصادیق آن، سهمی به‌سزا در ساختار یک نظام فکری دارد. معتزله به‌عنوان یکی از جریان‌های اصلی کلامی در میان فرق اسلامی، در طول حیات تاریخی خویش، گاه در ضمن بحث‌های گوناگون کلامی و گاه به صورت مستقل، به مباحث علیت و مسائل مربوط به آن پرداخته است. دانشمندان معتزلی از یک سو در فضای اندیشه اسلامی، با نگرش ویژه خود، رشد کرده و از سوی دیگر با اندیشه فلسفی یونانی که به عالم اسلام راه پیدا کرده بود، مواجه بودند و همین امر، سبب شد که اولاً به برخی از مباحث فلسفی ورود پیدا کرده و فضای فکری خود را توسعه دهند؛ ثانیاً گاهی در ارزیابی مسائل فلسفی از آموزه‌های دینی و کلامی خود استفاده کنند؛ ثالثاً گاهی در تبیین مسائل کلامی، از مبانی فلسفی بهره جویند. اهمیت بحث علیت از دیدگاه معتزله از این‌رو است که نوع تعریف و تبیین علیت و فروع آن، ثمرات و نتایج فراوانی در اعتقادات اساسی مانند فاعلیت خداوند، اختیار انسان، چگونگی به‌وجود آمدن و بقا یا فای عالم و... دارد و به همین دلیل است که دانشمندان نحله‌های گوناگون، خواسته یا ناخواسته، به این مباحث ورود کرده و نظرات خویش را ارائه می‌دادند.

با تحقیق در پایگاه‌های اسنادی و اطلاعاتی، تنها یک مقاله یافت شد که نویسندگان آن^۱ به صورت جزئی به بحث علیت از دیدگاه معتزله پرداخته‌اند. ایشان در مقاله خویش، در ضمن تبیین نظرات مذاهب چهارگانه (شیعه، معتزله، اشاعره و ماتریدیه) درخصوص علیت، اشاره‌ای به آرای معتزله درباره «علیت فاعلی» داشته‌اند که تصویر بسیار ناقصی را از دیدگاه متکلمان معتزلی درباره مسائل مربوط به علیت به ما نشان می‌دهد و همچنان جای خالی پژوهشی دقیق و جامع درباره مفهوم‌شناسی علیت، فروع و مصادیق آن از دیدگاه معتزله و نیز تبیین اختلافات درون‌فرقه‌ای آن‌ها درباره مسائل مذکور احساس می‌شود. ما در این مقاله سعی کرده‌ایم تا نوع نگرش متکلمان معتزلی به مفهوم علیت را یافته و آثار و نتایج آن را در برخی از باورهای اساسی ایشان نشان دهیم. همچنین، مواردی را که متکلمان معتزلی

۱. طاهری، سیدصدرالدین؛ خوشنویسان، مریم (۱۴۰۲). جریان علیت بین مذاهب چهارگانه اسلامی، پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، شماره ۶، بهار و تابستان، ص ۲۱۵-۲۳۹.

در هر یک از مباحث با یکدیگر اختلاف نظر داشته‌اند، گزارش و تحلیل کرده‌ایم. برای شروع بحث، اشاره‌ای کوتاه به روش کلامی معتزله و ارتباط ایشان با فلسفه کرده و سپس به مفهوم علیت و تفاوت آن با سببیت و تولد پرداخته‌ایم. در ادامه، پس از بیان اقسام علیت، بحث قاعده علیت و سه فرع از فروع مهم آن، یعنی اصل ضرورت، اصل تقارن و قاعده الواحد را از دیدگاه معتزله بررسی کرده‌ایم. ملاک نیازمندی معلول به علت نیز که از مباحث مورد اختلاف بوده است، در ادامه بحث، توضیح داده شده و اختلاف نظر برخی از متکلمان معتزلی در این خصوص تبیین شده است. در انتها مصادیق علیت در دو عنوان کلی «علیت خداوند» و «علیت انسان» از دیدگاه معتزله واکاوی شده است.

پیش از شروع بحث، بهتر است نگاهی هر چند کوتاه به متکلمان معتزلی در طول تاریخ، روش کلامی ایشان و نیز نوع مواجهه آن‌ها با فیلسوفان داشته باشیم. متکلمان معتزلی در یک تقسیم‌بندی به معتزله بصره و بغداد و هر یک از آن‌ها به گروه قدما و متأخران تقسیم می‌شوند؛ بنابراین، ما با چهار گروه از ایشان مواجه خواهیم بود که برخی از افراد برجسته آن‌ها عبارت‌اند از:

(الف) قدمای بصره: ابو‌هذیل علف (م ۲۲۷ ق)، ابراهیم بن سیار نظام (م ۲۳۱ ق)، معمر بن عبّاد (م ۲۱۵ ق)؛ هشام بن عمرو فوطی (م ۲۶۶ ق)؛ ابو‌عثمان عمرو بن بحر جاحظ (م ۲۵۵ ق)؛ عباد بن سلیمان (م.ح ۲۵۰ ق).

(ب) قدمای بغداد: بشر بن معتمر (م ۲۱۰ ق)، مؤسس مکتب بغداد؛ شاگردان بشر: ثمامه بن اشرس (م ۲۱۳ ق) و ابو‌موسی مُردار (م ۲۲۶ ق).

(ج) متأخرین بصره: ابو‌علی جُبّائی (م ۳۰۳ ق)؛ ابو‌هاشم جُبّائی (م ۳۲۱ ق)؛ قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵ ق)؛ شاگردان قاضی عبدالجبار: ابورشید نیشابوری، ابوالحسین بصری (م ۴۲۶ ق) و ابو‌محمد بن متّویه (م ۴۶۸ یا ۴۶۹ ق)؛ محمود بن ملاحمی خوارزمی (م ۵۳۶ ق).

(د) متأخرین بغداد: ابوالحسین خیاط (م ۳۰۰ ق) و شاگردش ابوالقاسم کعبی بلخی (م ۳۱۹-۲۷۳ ق).

معتزله به اصالت عقل در برابر نقل، معتقد بودند و در اعتقادات، به تعبد قائل نبودند؛ البته ایشان به نقل هم مراجعه داشتند، اما مفاد نقل را تنها در صورت توافق با عقل می‌پذیرفتند و در غیر این صورت، به تأویل و توجیه نقل روی می‌آوردند؛ حتی برخی

اوقات اگر نمی‌توانستند روایتی را با مبانی عقلی خود تطبیق دهند و در نزد آن‌ها قابل تأویل و توجیه نبود، آن را انکار می‌کردند (ابن‌قتیبه، ۱۴۰۶، ص ۲۶).

شکل‌گیری معتزله، تقارن تقریبی با ورود فلسفه به عالم اسلام دارد و دانشمندان معتزلی سعی در مقابله با افکار و مبانی فلاسفه داشته‌اند و حتی برخی از آن‌ها مانند ملاحمی خوارزمی در ردّ بر فلاسفه، کتاب مستقلی نوشته‌اند؛ اما تأثیر مبانی فلسفی بر نظریات ایشان، در آثار به‌جای مانده کاملاً مشهود است. این تأثیرپذیری در برخی از دانشمندان معتزلی، مانند نظام^۱، بیشتر و در برخی دیگر کمتر دیده می‌شود.

۱. مفهوم علیت

مفهوم علیت نزد معتزله متقدم، بیشتر در قالب مباحث آفرینش جهان، استطاعت، فاعلیت انسان، تولد و مانند آن مطرح شده است؛ اما در آثار معتزله متأخر، به تعریف و ویژگی‌های علیت، هر چند به صورت کوتاه، اشاره شده است. شایان ذکر است که تعریف علت و معلول در آثار دانشمندان معتزلی، هماهنگی کامل با هم ندارند؛ اما می‌توان وجوه مشترکی از آن‌ها به‌دست آورد. به گزارش جوینی (م ۷۴۸)، کعبی در تعریف علت می‌گوید: «علت، آن است که معلول را به‌دنبال خود به‌نحو اتصال، ایجاب می‌کند، مشروط بر این‌که مانعی در کار نباشد» (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۸۳)؛ این تعریف، بیانگر رابطه ضرورت میان علت و معلول است و مقصود از علت مذکور، «علت تامه» است. کعبی، علم، قدرت و سایر صفات را علت‌هایی می‌شمارد که موجب حصول معلول‌های خود (عالم بودن، قادر بودن و...) در محل‌شان می‌شوند. او همواره این معلول‌ها را مقارن با علت خود می‌داند و معتقد است که پس از تحقق این علل، محال است که مانعی برای تحقق معلول فرض شود. مطابق نظر او، وجود مانع و عدم تحقق معلول، مختص سبب و مسبب است (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۸۴).

۱. شهرستانی می‌گوید: نظام بسیاری از کتب فلاسفه را مطالعه کرده و کلام آن‌ها را به کلام معتزله درآمیخت (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱، ص ۶۷). همچنین نقل می‌کنند روزی جعفر بن یحیی برمکی نزد نظام از ارسطو سخن به میان می‌آورد. نظام به وی می‌گوید که کتاب ارسطو را نقض کرده است. جعفر از او سؤال می‌کند که چه‌طور می‌توانی نقض کنی، درحالی‌که آن را خوب نخوانده‌ای؟ نظام در پاسخ وی می‌گوید: می‌خواهی کتاب او را از اول تا آخر بخوانم یا از آخر به اول؟! ... (عبدالجبار، ۱۹۷۴، ص ۲۶۴).

قاضی عبدالجبار نیز این مطلب را مطرح و آن را تأیید می‌کند (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۲۶۲). با این بیان، معلوم می‌شود که ایشان رابطه سبب و مسبب را - که توضیح آن خواهد آمد - برخلاف رابطه علت و معلول، ضروری نمی‌دانند.

به نقل جوینی، بیشتر معتزله، «علت» را چنین تعریف کرده‌اند: «علت آن است که حکم محلش را تغییر داده و آن را از حالی به حال دیگر منتقل می‌کند» (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۸۴). برخی دیگر از معتزله گفته‌اند: «علت، آن چیزی است که با نو شدن (تغییر) آن، حکم نو می‌شود (تغییر می‌یابد)»^۱ (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۲۲). قاضی عبدالجبار نیز درباره ماهیت علت می‌گوید: «علت، موجب حالتی (صفتی)^۲ در غیر می‌شود» (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۴، ص ۳۱۲)؛ وی همچنین معلول را آن چیزی می‌داند که علت، آن را ایجاب می‌کند (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۸۶). با دقت در این تعاریف، ملاحظه می‌شود که مفاهیم «تغییر»، «دگرگونی» و «انتقال از حالی به حال دیگر» آمده است که ناظر به علیت طبیعی و اعدادی است، نه علیت هستی‌بخش. این که چرا معتزله، علت را به معنای هستی‌بخشی استعمال نکرده‌اند، به دلیل عدم باور به این نوع علیت نیست؛ زیرا ایشان از اصطلاحات دیگری مانند خلق، سبب و مانند آن، به معنای علت هستی‌بخش استفاده می‌کردند. به نظر می‌رسد دلیل این امر، تبعیت ایشان از ادبیات دینی بوده است؛ زیرا در متون دینی، این اصطلاح برای معنای مذکور استعمال نشده است. نکته دیگری که از تعاریف فوق به دست می‌آید، این است که ایشان در تعریف علت و معلول، متأثر از معنای لغوی آن نیز بوده‌اند؛ زیرا «علت» از حیث لغوی عبارت است از معنایی که در محلی حلول می‌کند و به واسطه آن، «حال محل» تغییر می‌کند و از این رو است که به «مرض»، علت گفته می‌شود؛ زیرا با حلول مرض در شخص، حال او از قوت به ضعف، تغییر می‌کند (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۵۱۷). با توجه به این نکته است که معمر بن عباد وقتی تفاوت میان جسم ساکن و متحرک

۱. العلة هي التي يتجدد الحكم بتجددّها. این عبارت در نسخه چاپی *أصول الدين* چنین آمده است: «العلة ما تحدّد الحكم بتحدّدّها» (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۸۴)؛ اما به نظر می‌رسد در آن، تصحیف صورت گرفته و واژه «تجدد»، صحیح است.

۲. ابن متّویه به جای کلمه «حال» از «صفت» استفاده می‌کند که البته در اینجا هر دو به یک معناست (ابن متّویه، ۱۹۷۵، ص ۳۶).

را بیان می‌کند، می‌گوید در جسم متحرک، معنایی ایجاد می‌شود که در جسم ساکن نیست؛ زیرا از نظر وی، «معنا» همچون علتی است که موجب خصوصیتی در یک شیء می‌شود و حال آن را تغییر می‌دهد (ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۲۲).

۱-۱. سببیت و تفاوت آن با علیت

معمولاً متکلمان متقدم، اصطلاح «سبب» را به معنای علت ایجادکننده و هستی‌بخش و اصطلاح «علت» را به معنای تغییردهنده صفت و حالت یک چیز به کار می‌بردند. علامه حلی در این باره می‌گوید: «در اصطلاح بصریون، «موجب» بر دو قسم بوده است: معنا و صفت؛ معنا نیز بر دو نوع می‌باشد که عبارت‌اند از: علت و سبب. «علت» آن چیزی است که موجب صفتی در غیر می‌شود و «سبب» آن چیزی است که موجب ذات است» (حلی، ۱۴۱۵، ص ۲۴۵). معتزله نیز به همین معنای مذکور، این دو اصطلاح را استعمال کرده‌اند. از دیدگاه ایشان «سبب»، ذاتی است که موجب ذات دیگری می‌شود (قاسم‌بن محمد، ۱۴۲۱، ص ۲۸)، اما «علت»، موجب به وجود آمدن ذات نمی‌شود (ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۴۵۰). حاکم جشمی درباره تفاوت سبب و علت می‌گوید: «سبب، موجب ذات می‌شود، مانند ضرب که موجب درد می‌شود و مانند اجتماع اجزاء که موجب تألیف می‌شود، اما علت، موجب صفات می‌شود، مانند حرکت که موجب متحرک شدن یک شیء می‌گردد» (زرزور، ۱۹۷۱، ص ۳۶۳). با توجه به مثال‌های مذکور، معلوم می‌شود که منظور از ذات، معنایی نیست که در مقابل صفات باشد و وجود جوهری داشته باشد، بلکه هر حادث دیگری غیر از خود سبب است، مانند آلم و تألیف که حادثی غیر از ضرب و کون هستند؛^۱ در مقابل، علت، آن معنایی است که در یک شیء حلول می‌کند و با حلول خود، تأثیر و تغییری در آن محل به وجود می‌آورد، مانند حرکت که با حلول در جسم، موجب متحرک شدن آن می‌شود. ابن متویه نیز به این مسئله تصریح می‌کند و تأثیر علت را فقط در ایجاب احوال و احکام

۱. متکلمان برخلاف تقسیم‌بندی فلاسفه به بیست‌ویک نوع عرض قائلند که «کون» و «تألیف» دو نمونه از این اعراض هستند (نک: علوی عاملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۶۷ و ۴۶۸). «کون»، معنایی (عرضی) است که هنگام حدوث جوهر در آن ایجاد می‌شود (ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۴۴۸). در اینجا منظور این است که در اثر تألیف و اجتماع جواهر فرد، عرض «کون» در جسم به وجود می‌آید و این دو عرض، غیر از هم هستند.

ذوات می‌داند نه در وجود ذوات (ابن‌متویه، ۱۹۷۵، ص ۱۳۰).

قاضی عبدالجبار، ایجاب سبب نسبت به مسبب را غیر از ایجاب علت نسبت به معلول می‌داند. او توضیح می‌دهد که آنچه ایجابش توسط علت باشد، از علت خود، جداپذیر نیست و به‌نحو اتصال پدید می‌آید و به همین دلیل است که محال یا صحیح بودن چیزی برای معلول، از ناحیه علتش است؛ اما آنچه ایجابش از ناحیه سبب باشد (مسبب)،^۱ از سببش جدا است؛ زیرا حادث دیگری است. وی در ادامه، چنین نتیجه می‌گیرد که محال نیست سبب، موجود باشد و مسبب، معدوم؛ هر چند که وجود سبب، قبل از وجود مسبب، ضروری است (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۹، ص ۴۸).

نکته دیگری که درباره تفاوت علیت با سببیت از دیدگاه معتزله بیان شده، این است که از نظر ایشان نسبت دادن تحقق معلول، به فاعل مختار جایز نیست؛ زیرا معلول، هنگام تحقق علت، واجب‌التحقق است؛ اما وجود مسبب با وجود سبب، ضروری نیست؛ زیرا ممکن است مانعی عارض شود و مسبب، تحقق پیدا نکند، بنابراین، سبب و مسبب را به‌عنوان دو حادث و دو ذات جدا از هم می‌توان به فاعل مختار نسبت داد (سبب، بدون واسطه و مسبب، با واسطه، به فاعل نسبت داده می‌شود) (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۲۶۲).

۲-۱. تولد و تفاوت آن با علیت

متکلمان معتزلی، همچون سایر متکلمان، افعال صادر از فاعل را به دو نوع فعل، تقسیم می‌کنند:

۱. فعل مباشر: فعلی که بدون واسطه و در محل قدرت، محقق می‌شود؛

۲. فعل متولد: فعلی که به واسطه فعل مباشر، حادث می‌شود و فرقی ندارد که این فعل متولد، در محل قدرت یا خارج از آن، حادث شود (ابن‌ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۱).

قاضی عبدالجبار برای مقایسه علیت با تولد، ایجاب را به دو نوع تقسیم می‌کند:

۱. ایجاب علت نسبت به معلولش که در بحث قبلی بیان شد؛

۱. بنابه نقل اشعری، برخلاف بیشتر معتزله، جایی می‌گوید: جایز نیست که سبب، موجب مسبب باشد، زیرا موجب یک شیء، فقط فاعل و ایجاد کننده آن شیء است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۱۳). از این عبارت، معلوم می‌شود که او سبب را فاعل و ایجاد کننده مسبب نمی‌داند.

۲. ایجاب به نحو تولد که این نحو ایجاب نیز به دو گونه است:

الف) متولد در زمان حال به وجود آید؛ ب) متولد در زمان آینده به وجود آید (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۷، ص ۱۷۱).

به عقیده معتزله، جایز است که مولّد، موجود باشد در حالی که متولد، حاصل نشده است؛ زیرا مولّد - آن گونه که علت، معلول را ایجاب می کند - ذاتاً وجود متولد را ایجاب نمی کند؛ بنابراین از دیدگاه آنان تفاوت تولد با علیت، مانند همان تفاوتی است که سببیت با علیت دارد، جز آن که مفهوم سبب و مسبّب، اعم از تولد است و شامل افعال مباشر و باواسطه می شود، اما مفهوم تولد فقط شامل افعال غیرمباشر است.

۲. اقسام علیت

در آثار معتزله، چیزی درباره اقسام علیت، به صراحت بیان نشده است، اما با توجه به مطالبی که گذشت و همچنین از لابه لای مباحث گوناگونی که درباره خلقت، تأثیر و تأثر اجسام و مانند آن آمده است، می توان مطالبی را استخراج کرد و بر اقسام علیت که بیشتر توسط فلاسفه تنظیم و تنسیق شده است، تطبیق کرد:

۲-۱. علت تامه و ناقصه

با توجه به مطالب پیشین، معتزله اصطلاح «علت» را به همان معنای «علت تامه» در نزد فیلسوفان تعریف کرده اند؛ با این تفاوت که ایشان دایره تعریف خود را محدود به صفات و حالات نموده اند؛ به عبارت دیگر، معتزله وجود یا عدم معلول را به هنگام وجود یا عدم علت، ضروری می دانند، اما مقصود ایشان از وجود معلول، وجود وصفی و عرضی است که از آن به «صفت» و «حالت» تعبیر می کنند، نه وجود جوهری مستقل؛ بنابراین، منظور آن ها از علت، علت تامه ای است که تأثیرش فقط از حیث عرض و وصف است. مفهوم علیت ناقصه نیز تقریباً با اصطلاح «سببیت» و «تولد» در نزد معتزله، سازگار است؛ زیرا آن ها وجود سبب و مولّد را قبل از وجود مسبّب و متولد، ضروری می دانند؛ اما تصریح دارند که عکس این رابطه ضرورت ندارد و ممکن است سبب یا مولّد، موجود بوده و درعین حال، مسبّب یا متولد، معدوم باشد.

۲-۲. علت فاعلی و غایی

در آثار دانشمندان معتزلی، علیت فاعلی و غایی، در مباحث خلقت جهان و افعال الهی قابل پیگیری است. از دیدگاه ایشان، خداوند علت فاعلی جهان است؛ هر چند که آن‌ها برخلاف فیلسوفان، علیت فاعلی خداوند نسبت به جهان را از نوع «خلقت» می‌دانند، نه «صدور». معتزله همچنین افعال الهی را دارای علت غایی می‌دانند و فعلی را که علت غایی نداشته باشد، فعل عبث می‌خوانند (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۹۲). ایشان از این جهت، همسو با حکما هستند؛ با این تفاوت که از نظر معتزله، علت و انگیزه خداوند در افعالش چیزی جدا از ذات اوست (غرض زائد بر ذات)، برخلاف فلاسفه و اشاعره^۱ که غرض داشتن افعال را نشانه وجود نقص و نیاز در فاعل دانسته و اطلاق آن را بر خداوند، جایز نمی‌شمارند. از نظر معتزله، علت غایی داشتن افعال الهی به این معناست که خداوند، مختار است (نه موجب) و با اراده خود، فعلی را به صورتی معین، اختیار می‌کند (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۹۳).

۳-۲. علت مادی و صوری

معتزله علت مادی را قبول دارند، اما هیولای ارسطویی را نپذیرفته‌اند و به جای آن، اجزای اتمی را علت مادی می‌دانند. بیشتر معتزله معتقد به جوهر فرد (جزء لایتجزا) هستند، اما در مورد کمترین تعداد ضروری این جواهر در یک جسم، اختلاف نظر دارند (ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۴۸). در میان معتزله، نظام به جوهر فرد اعتقاد ندارد و جسم را قابل تقسیم به بی‌نهایت جزء می‌داند (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۳۳) و از این جهت با فلاسفه هم‌نظر است، اما او نیز همانند دیگر متکلمان معتزلی قائل به قوه و فعل نیست و همه اجزای مذکور را بالفعل می‌داند. ملاصدرا معتقد است که لازمه سخن نظام، منتهی شدن به جزء لایتجزا است و نظام بدون این که بفهمد، گرفتار چیزی شده که قصد فرار از آن را داشت (صدرالمতألهین، ۱۹۸۲، ج ۵، ص ۳۸).

۱. یادکردنی است که نظر فلاسفه در این موضوع، با وجود اشتراک عنوانی با اشاعره، کاملاً متفاوت از آن‌هاست (برای نمونه نک: صدرالمতألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۵۹، ۲۸۴، ۲۸۵).

معتزله چون هیولای ارسطویی را قبول ندارند، نمی‌توانند علت صوری را هم قبول کنند؛ زیرا این دو با یکدیگر معنا پیدا می‌کنند؛ بنابراین می‌توان گفت تقابل ماده و صورت ارسطویی از نظر متکلمان قائل به جوهر فرد، جایش را به تقابل «ذره و عرض» می‌دهد.

۲-۴. علت متافیزیکی و طبیعی

علت فاعلی، دو اصطلاح دارد: یکی فاعل طبیعی که در طبیعیات، به نام علت فاعلی شناخته می‌شود و منشاء حرکات و دگرگونی‌های اجسام است و دیگری فاعل الهی که در الهیات بحث می‌شود و مقصود از آن، فاعل و علتی است که به معلول، هستی می‌بخشد.

عموم معتزله علت متافیزیکی (الهی) را قبول دارند. آن‌ها علیت خداوند را با خلق، ایجاد، احداث و مانند آن، تبیین می‌کنند، اما در مورد محدوده علیت خداوند، اختلاف نظر دارند. قدر مشترک اعتقاد آن‌ها این است که خداوند در دایره فعل مباشر انسان، هیچ نقشی ندارد، هر چند که در تفسیر فعل مباشر انسان نیز اختلاف نظرهایی است که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد، اما در افعال دیگر، برخی معتقدند که علت آن‌ها مستقیماً خداست؛ مثلاً از نظر هشام فوطی، اگر کسی بگوید «خداوند به وسیله آتش، عذاب می‌کند» و یا «خداوند زمین را به وسیله باران، زنده می‌کند» دچار خطا شده است، بلکه از دیدگاه وی باید گفت: «خداوند دشمنانش را در آتش عذاب می‌کند» و «خداوند هنگام نازل کردن باران، زمین را زنده می‌کند» (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۵۸). برخی دیگر مانند اصحاب طبایع، قائل به علیت طبیعی می‌باشند و هر چند معتقدند که طبیعت اجسام توسط خداوند در آن‌ها قرار داده شده است، اما فعلی که این اجسام توسط طبیعت خودشان انجام می‌دهند و اعراض مختلف را به وجود می‌آورند، مستقل از اراده الهی است. در واقع، از نظر ایشان تفاوت میان موجودات زنده و اجسام این است که در اولی، افعال با اختیار تحقق پیدا می‌کند، اما در دومی، به اقتضای طبع. برخی چون معمر نیز قائل‌اند که خداوند هیچ‌یک از صفات و ویژگی‌های انسان مانند حیات، مرگ، بینایی، شنوایی و مانند این‌ها را نیافریده است و برای همین است که وی آیه (خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ) (الملک، ۲) را به «خلق الإماتة والإحیاء» معنا می‌کند (اندلسی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۹۲).

۳. فروعات علیت

معتزله، هر معلولی را نیازمند به علت، هر مسببی را نیازمند سبب، هر متولدیه را نیازمند مولّد و هر حادثی را نیازمند محدث می‌دانند؛ بنابراین آن‌ها قائل‌اند که هر معلولی، به معنای اعم که شامل مسبب، متولد و حادث نیز بشود، نیازمند علت، به معنای اعم است و در نتیجه، مفاد قاعده علیت را احتیاج و نیازمندی هر معلولی به علت می‌دانند.

از فروعات مهم قاعده علیت، اصل ضرورت و اصل تقارن میان علت و معلول و نیز قاعده الواحد است. در دو مورد نخست، میان متکلمان معتزلی اختلاف نظری دیده نمی‌شود؛ اما درباره قاعده الواحد، در میان ایشان، تفاوت آراء وجود دارد که متعاقباً به آن‌ها می‌پردازیم:

۳-۱. ضرورت علت و معلول

معتزله رابطه میان علت و معلول را ضروری می‌دانند؛ زیرا در نظر ایشان، وجود علت (تامه) بدون هیچ شرطی، معلول را در پی دارد (ابن‌ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۲۴) و معلول نیز، هیچ‌گاه از علتش جدا نمی‌شود (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۱۶۶) و اگر تحقق معلول، محال باشد، قطعاً حصول علت آن معلول نیز، از آن جهت که موجب تحقق آن معلول است، محال خواهد بود (ابن‌متویه، ۱۹۷۵، ص ۷۸ و ۴۴۶). همچنین ایشان میان «مولّد و متولد» و «سبب و مسبب»، که شامل علت ناقصه و معلولش هستند، رابطه ضرورت را از یک طرف قبول دارند، به این صورت که هر چند ممکن است با وجود مولّد و سبب، متولد و مسبب، تحقق نیابند، اما اگر متولد یا مسبب، تحقق یابند، وجود مولّد یا سبب، پیش از آن‌ها ضروری است. یادکردنی است که معتزله ضرورت علت و معلول را در علیت طبیعی، صحیح می‌دانند، نه در علیت هستی‌بخش. همچنین ایشان ضرورت و تلازم میان علت و معلول را مخصوص علت‌های موجب و بی‌اختیار می‌دانند، اما معتقدند در فاعل‌های مختار، با تحقق علت تامه، باز هم جای اختیار و انتخاب فاعل، باقی است (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۹، ص ۴۸). به همین دلیل، ایشان تعلق قدرت الهی بر خلق عالم را از راه «اولویت» می‌دانند نه «وجوب»؛ به این معنا که خداوند وقتی داعی (باعث و برانگیزاننده) بر فعل داشته باشد، وجود آن فعل بر عدمش اولویت پیدا می‌کند (نه وجوب) و پس از آن، خداوند قادر است که آن فعل را انجام دهد یا انجام ندهد. ابن‌ملاحمی در پاسخ به این ایراد که «شما خود می‌گویید وجود

فعل قادر هنگام قوّت دواعی، واجب می‌شود» می‌گوید: «منظور ما از این عبارت، این است که باید فعل قادر هنگام قوّت دواعی ایجاد شود، هرچند به‌خاطر جایگاه و نقش مؤثر در آن، ایجاد نشدنش محال نیست» (ابن‌ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۳۴).

۲-۳. تقارن میان علت و معلول

از قاعده تلازم علت و معلول، قواعد دیگری استنباط می‌شود که از جمله آن‌ها قاعده «تقارن علت و معلول» است. توضیح آن‌که هر گاه معلول از موجودات زمانی باشد و دست‌کم یکی از اجزای علت تامه نیز زمانی باشد، علت و معلول هم‌زمان تحقق خواهند یافت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۸۰).

عبارات دانشمندان معتزلی بیانگر این است که ایشان قاعده تقارن میان علت و معلول را قبول داشته‌اند. مختاربن محمود به تقارن و معیت میان علت و معلول تصریح کرده و از این‌که علت بدون معلول و معلول بدون علت به‌وجود نمی‌آید، نتیجه می‌گیرد که تقارن میان علت و معلول، واجب است (عجالی، ۱۴۲۰، ق، ص ۳۳). ابن‌محمود در جایی دیگر به تقارن علت تامه و معلول، تصریح می‌کند و تأخر معلول از علتش را محال می‌شمارد (عجالی، ۱۴۲۰، ق، ص ۱۲۰). قاضی عبدالجبار و ابن‌متویه نیز انفصال و تأخر معلول از علت را جایز نمی‌شمارند و در نتیجه، به تقارن آن دو معتقدند (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۵۴؛ ابن‌متویه، ۱۹۷۵، ص ۴۵۰).

۳-۳. قاعده الواحد

یکی از قواعد مهم فلسفی که در ذیل بحث‌های علیت مطرح می‌شود، «قاعده الواحد» است. بررسی تفصیلی این قاعده از دیدگاه معتزله، نیازمند پژوهشی جداگانه است و به همین دلیل سعی می‌کنیم در این مقام، به اجمال به این بحث بپردازیم. قاعده الواحد دارای دو جهت است؛ یکی اصل قاعده و دیگری عکس آن. اصل قاعده عبارت است از: «الواحد لا یصدر عنه الّا الواحد»؛ یعنی از یک چیز فقط یک چیز صادر می‌شود. عکس آن نیز این چنین است: «الواحد لا یصدر الّا عن الواحد»؛ یعنی یک چیز فقط از یک چیز صادر می‌شود. درباره اصل این قاعده، سه قول متفاوت در آثار معتزله دیده می‌شود:

۱. قبول اصل قاعدة الواحد، به گزارش علامه حلی، ابوهاشم جبائی می‌گوید: «أن الفاعل كالعلة، فكما أنها لا تؤثر في أزيد من صفة واحدة كذا الفاعل» (حلی، ۱۴۲۶ ق، ص ۶۷؛ ۱۴۱۵ ق، ص ۱۱۵). ابن متویه نیز شبیه همین عبارت را ذکر می‌کند (ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۷۰). مطابق عبارت مذکور، ایشان قائل‌اند که تأثیر علت واحد در معلولش نمی‌تواند در بیش از یک صفت باشد. همچنین ذات فاعل و قادر مختار نیز نمی‌تواند در مقدور واحد، در بیش از یک صفت، تأثیر داشته باشد. گزارش فخررازی، دلیل دیگری است که نشان‌دهنده اعتقاد گروهی از معتزله به قاعدة الواحد است؛ وی می‌گوید: «از نظر ما جایز است که از علت واحد، بیش از یک معلول صادر شود، برخلاف فلاسفه و معتزله» (رازی، ۱۴۱۱ ق، ص ۳۳۴)؛ بنابراین، می‌توان گفت که حداقل گروهی از معتزله، اصل قاعدة الواحد را پذیرفته بودند، البته برخی از ایشان، همچون مختاربن محمود، این قاعده را مورد نقد قرار داده و نپذیرفته‌اند (عجالی، ۱۴۲۰ ق، ص ۱۳۹-۱۴۰). نکته دیگر این که ابن متویه می‌گوید خداوند به‌عنوان قادر مختار، فقط صفت وجود را به اشیاء می‌دهد (ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۷۶)؛ از سوی دیگر، او فاعل را در صفات اجناس، مؤثر نمی‌داند (همان، ص ۸۱) که با توجه به عبارت قبلی، معنای سخن وی چنین می‌شود که فاعل، غیر از وجود، در هیچ‌یک از صفات دیگر اشیاء مؤثر نیست، همچنان‌که علت (موجب) نیز فقط در صفات و حالات اشیاء مؤثر است، نه در وجود آن‌ها (همان، ص ۱۳۰). البته لازم به ذکر است که ابن متویه در فصلی از کتاب خود با عنوان «فی الشبه فی کونه تعالی یفعل بالأسباب» بیان می‌کند که خداوند می‌تواند افعالی را که متولداً انجام می‌دهد، ابتدائاً و بدون واسطه هم انجام دهد (همان، ص ۵۸۷) که ظاهر این سخن با عبارات قبلی وی ناسازگار است.

۲. انکار اصل قاعدة الواحد، قاضی عبدالجبار اجسام و اعراض را به دلیل حدویشان، نیازمند به محدث و فاعل می‌داند و معتقد است که محدث اجسام و اعراض، عقل یا نفس یا طبیعت یا تأثیرات کواکب نیست، بلکه خداوند متعال است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ ق، ص ۷۵). ابن ملاحمی نیز عقول و افلاک صادر شده از آن‌ها و در نتیجه سلسله منتهی به واجب‌الوجود را انکار کرده و خداوند را فاعل قادری می‌داند که به وجود آورنده همه اجسام و همه مخلوقات است (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۳۴؛ ۱۳۸۷، ص ۱۳۰-۱۳۱).

۳. تفصیل بین فاعل بالطبع و فاعل مختار، ابوالحسین خیاط می‌گوید که نزد اصحاب طابع، فاعل بالطبع فاعلی است که فعلش تنها از یک جنس است؛ مانند آتش که فعلش فقط گرم کردن است و برف که فعلش فقط سرد کردن است، اما فاعل مختار می‌تواند افعال مختلفی انجام دهد (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۲۳)؛ بنابراین، می‌توان گفت که این گروه از معتزله (مانند معمر، جاحظ، نظّام و...) اصل قاعده‌الواحد را درباره فاعل‌های بالطبع، برخلاف فاعل‌های مختار قبول دارند.

درباره عکس قاعده‌الواحد نیز می‌توان گفت که معتزله در قالب «امتناع اجتماع دو قادر بر مقدور واحد»، آن را پذیرفته‌اند؛ زیرا از دیدگاه ایشان، تحقق یک فعل از دو فاعل، محال است (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۸۲). معتزله معتقدند که افعال انسان، مخلوق خود انسان است، نه خدا؛ زیرا اگر خدا نیز در افعال انسان، مؤثر باشد، لازمه‌اش اجتماع دو قادر بر مقدور واحد است که محال است (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۳).

۴. ملاک نیازمندی معلول به علت

بسیاری از دانشمندان معتزله، مناط احتیاج موجودات به علت را حدوث می‌دانند. منظور ایشان از حدوث، حدوث زمانی است؛ زیرا اگر مرادشان حدوث ذاتی بود، در این صورت، به «امکان» باز می‌گشت و با سخن فلاسفه، تفاوتی نداشت. قاضی عبدالجبار اجسام و اعراض را به دلیل حدوثشان نیازمند به محدث و فاعل می‌داند و معتقد است که محدث آن‌ها خداوند است. وی معتقد است که امر حادث، فقط در اصل حدوث و پیدایش، نیازمند به محدث و علت است، نه در استمرار عدم یا استمرار وجود (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۷۳ و ۷۵). ابن متویه نیز معتقد است که فعل در ایجادش به فاعل نیاز دارد، نه در وجودش (ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۱۵۱)؛ بنابراین، مطابق عقیده ایشان، نیاز معلول به علت فقط در حدوث معلول است، نه در بقای آن. ابن ملاحمی خوارزمی در کتاب *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة*، در مورد ملاک نیاز به علت، چنین استدلال می‌کند: فعل از حیث وجودش، متعلق به فاعلش است. این وجود، یا مطلق است یا مکیف؛ اگر وجود مطلق باشد، باید واجب‌الوجود هم به علت و فاعل نیاز داشته باشد، اما اگر وجود مکیف باشد، آن کیفیت، حدوث است و حدوث هم در اول حال وجود است، نه در بقایش (خوارزمی،

۱۳۸۷، ص ۱۷۰). جای تعجب است که وی در کتاب *الفائقی فی اصول الدین* پس از نقل قول پیروان ابوهاشم در مورد این که علت نیاز به محدث، حدوث است، این قول را نقد کرده و نمی‌پذیرد و «جواز آن لا یحدث» را ملاک نیاز به علت می‌داند که همان معنای «امکان» است (خوارزمی، ۱۳۸۶، ص ۲۸-۲۹).

ملاهادی سبزواری تفاوت بین قول علمای پیشین امامیه و معتزله را در این می‌داند که معتزله، معلول را فقط در زمان پیدایش، محتاج علت می‌دانند، برخلاف علمای امامیه و حکما که چه در زمان پیدایش و چه برای بقا، معلول را مستند به علت و علت علت‌ها می‌دانند (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۱)، اما با مراجعه به نظرات عده‌ای از متکلمان معتزلی، معلوم می‌شود که این اعتقاد در بین ایشان، عمومیت نداشته است؛ مثلاً بشربین معتمر و ابوالقاسم کعبی در بحث کیفیت فنا و اعدام، معتقدند که خداوند وقتی بخواهد چیزی را فانی و معدوم بکند، عرض «بقا» را در آن چیز خلق نمی‌کند؛ زیرا در نظر آن‌ها هر چیزی که آفریده می‌شود، به سبب آفرینش «بقا» در آن، باقی می‌ماند و اگر خداوند بخواهد چیزی را فانی کند، «بقا» را در آن خلق نمی‌کند (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۳؛ بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۱۸۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۸۷؛ ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۱۵۶)؛ بنابراین مطابق دیدگاه ایشان، هر شیء مخلوقی در بقای خود نیاز به خلق پیوسته «بقا» دارد که می‌توان از آن، به «علت مبقیه» یاد کرد و این نشان می‌دهد که برخی از متکلمان معتزلی، ملاک نیاز به علت را حدوث زمانی نمی‌دانند. این مسئله در دیدگاه عجمالی (متوفای قرن هفتم) به صراحت ذکر شده است؛ وی از نظریه اکثر معتزله در مورد مناط نیازمندی معلول به علت، عدول کرده و امکان را ملاک نیاز معلول به علت دانسته و برای اثبات آن، استدلالی شبیه استدلال فیلسوفان ذکر کرده است (عجمالی، ۱۴۲۰، ص ۸۰). دیدگاه دیگر در این موضوع، نظریه نظام است که بسیار متفاوت از سایر دیدگاه‌هاست. از نظر او علت بقای اجسام، ایجاد لحظه به لحظه آن‌هاست^۱ (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۳؛ ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۶۹). درباره

۱. ابوالحسین خیاط از قول ابن‌راوندی نظریه نظام را چنین نقل می‌کند: «او (نظام) می‌پنداشت که آتشی که در فتیله است، به اندازه یک چشم‌برهم‌زدنی، ثبات ندارد و آنچه از آتش در هر لحظه دیده می‌شود، غیر از آن چیزی است که قبل از آن دیده شده است» (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۳۹). البته خیاط به دلیل دشمنی با ابن‌راوندی و تعصب شدید و همچنین عدم درک صحیح از این مطلب، انتساب این اعتقاد به نظام را کذب

این نظریه، دو تفسیر مطرح است:

تفسیر اول: خداوند همانند ایجاد از عدم (ایجاد اولیه)، آن به آن، آن‌ها را ایجاد می‌کند؛
تفسیر دوم: جسم با بقای علتش - که مؤثر در وجودش است - باقی است و با معدوم شدن
علتش، معدوم می‌شود (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۴).

بنابر تفسیر اول، اجسام غیر از حدوث لحظه به لحظه، چیزی از خود ندارند و به عبارت
دیگر، عین وابستگی و ربط به ایجاد علت فاعلی و آفریننده خود هستند و اگر خداوند،
لحظه‌ای آن‌ها را ایجاد نکند، معدوم می‌شوند؛ بنابراین می‌توان گفت که طبق این تفسیر،
ملاک نیاز علت به معلول، حدوث ذاتی است که به «امکان» برمی‌گردد و از جهاتی، شبیه
امکان وجودی یا امکان فقری ملاصدر است (صدرالمُتألهین، ۱۹۸۲، ج ۱، ص ۸۶). بنابر
تفسیر دوم نیز نظریه نظام، هماهنگ با نظریه فلاسفه در مناط نیاز معلول به علت است؛
بنابراین، مطابق هر دو تفسیر، معلول همان‌طور که از جهت حدوث به علت نیاز دارد، برای
بقای خود نیز به علت نیاز خواهد داشت.

۵. مصادیق علیت

۱-۵. علیت خداوند

۱-۱-۵. علیت خداوند نسبت به افعال انسان

معتزله علت افعال انسان را فقط خود انسان می‌دانند و معتقدند که خداوند در افعال انسان،
هیچ نقشی ندارد؛ البته درباره این که «منظور ایشان از افعال انسان چیست؟»، میان آن‌ها
اختلاف نظر وجود دارد که در بحث «علیت انسان در افعال متولد» برخی از این
اختلاف‌نظرها ذکر خواهد شد.

قاضی عبدالجبار در این باره از ابوالقاسم بلخی چنین نقل می‌کند:

همه اهل عدل (معتزله) اتفاق نظر دارند که تمامی افعال بندگان اعم از تصرفات و
قیام و قعودشان، از طرف خودشان به وجود می‌آید و خداوند این قدرت را به
آن‌ها داده است و این افعال، هیچ فاعل و به وجود آورنده‌ای جز خود انسان‌ها

می‌داند؛ اما با توجه به این که سایر متکلمان معتزله نیز این مطلب را از نظام نقل کرده‌اند، به نظر می‌رسد نقل
ابن راوندی صحیح است.

ندارد و کسی که بگوید: «خداوند، خالق و محدث افعال بندگان است»، اشتباهی بزرگ مرتکب شده و حدوث یک فعل را به دو فاعل، ارجاع داده است (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۸، ص ۳).

قاضی عبدالجبار در مورد نسبت دادن افعال انسان به خداوند می‌گوید: «افعال انسان را نمی‌توان به خدا نسبت داد مگر از باب توسّع و مجازگویی و آن هم تنها در افعال اطاعت؛ مثلاً گفته شود: خداوند ما را بر این کار، کمک کرد، یا او بر ما لطف کرد و...» (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۵۲۸). معتزله آیاتی از قرآن را که مربوط به فاعلیت خداوند نسبت به افعال جوانحی و جوارحی انسان است، تأویل کرده و کسانی را که این آیات را تأویل نکنند، عاجز می‌دانند (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۱۲۰-۱۲۲). ابوهذیل، نظام، جاحظ و کعبی در باب اراده الهی قائل‌اند که اراده او امر زائدی بر داعی بر فعل داشتن او نیست و ازاین‌رو معتقدند که وقتی گفته می‌شود «خداوند افعال دیگران را اراده کرده است»، به این معناست که «به انجام آن افعال، امر کرده است» (ابن‌ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۴۲).

نظر مشترک متکلمان معتزلی این است که در دایره فعل مباشر انسان، قدرت خداوند هیچ دخالتی ندارد، هر چند در قادر بودن خداوند بر عین افعال بندگان، اختلاف نظر دارند. گروهی مانند ابوهذیل، ابوالحسین بصری و ابن‌ملاحمی معتقدند که چون خداوند قادر بالذات است؛ بنابراین بر عین افعال بندگان قدرت دارد، اما ابوعلی و ابوهاشم جبائی و پیروانشان قائل‌اند که خداوند به این قدرت، وصف نمی‌شود، بلکه بر جنس آنچه بندگان، قادر هستند، به صورت بی‌نهایت قدرت دارد (همان، ص ۸۴).

دلیل معتزله برای انکار علیت خداوند در مورد افعال انسان، اهمیت عدل الهی و منزه بودن پروردگار از ظلم و شر است؛ زیرا آنان می‌پنداشتند که اگر ظلم و افعال زشت انسان به خداوند نسبت داده شود، موجب خدشه‌دار شدن عدل الهی و ظالم شدن خداوند خواهد شد؛ زیرا خداوند براساس این افعال، به بندگان، عقاب و ثواب خواهد داد. از نظام، خداوند بر انجام ظلم و شر، قادر نیست (شرفی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۳۰-۳۳۱؛ اندلسی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۲۹) و او به قدرت بر افعال قبیح، وصف نمی‌شود^۱ (ابن‌ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵).

۱. نظام و پیروانش معتقدند که اگر خداوند از انجام فعلی خبر داد، دیگر قادر نیست خلاف آن را انجام دهد.

۵-۱-۲. علیت خداوند نسبت به اجسام

(الف) علیت خداوند نسبت به جواهر و اعراض: معمر معتقد است که خداوند فقط جسم (جوهر) را آفریده است و هیچ عرضی مخلوق خداوند نیست، بلکه همه اعراض، فعل جسم هستند، خواه از روی طبع باشد، مانند سوزاندن نسبت به آتش؛ خواه از روی اختیار باشد، مانند حرکت و سکون نسبت به حیوان (اشعری قمی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۰)؛ بنابراین او علیت خداوند را منحصر در جواهر می‌داند.

از نظر نظام نیز اجسام، قوانین ثابت و طبیعت‌های معینی دارند که قهری هستند و تدبیر معینی دارند. از دیدگاه وی، خداوند برای سنگ، طبعی قرار داده و آن را به صورتی آفریده است که چون آن را به طرف بالا پرتاب کنند، رو به بالا حرکت می‌کند و چون نیروی آن تمام شود، به طبع خود، به جای خویش برمی‌گردد؛ بنابراین هم نظام و هم معمر معتقدند که اشیاء، «طبیعتی» دارند که علت پیدایش تغییرات در آنهاست و خداوند، این طبیعت را در هنگام آفرینش در آنها به ودیعت گذاشته شده است، اما تفاوت نظر این دو در آن است که معمر می‌گوید خداوند فقط فاعل اجسام و طبع آنهاست و اعراض، افعال اجسام‌اند بدون این که خداوند دخالتی در به وجود آمدن اعراض داشته باشد؛ حتی در عقیده او معجزات را نمی‌توان فعل خداوند به حساب آورد؛ زیرا وجه اعجاز این است که جسم در حالتی غیرعادی باشد. مثلاً آتش نسوزاند که این امر با حصول نوعی از اعراض است و اعراض، فعل اجسام‌اند و نه فعل خدا (بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۱۴۳)؛ اما در نظر نظام، طبیعت محل، تحت نظارت خدا عمل می‌کند و ممکن است که این طبیعت، مثلاً در هنگام آفریده شدن معجزات توسط خدا، متوقف شود. همچنین نظریه دیگری منسوب به نظام است که نظریه «کمون و ظهور» نامیده می‌شود و مطابق آن، خداوند همه کائنات، اعم از انسان‌ها، حیوان‌ها، گیاهان و معادن را در زمان واحد آفریده است؛ بنابراین، خلقت هیچ چیز بر چیز دیگر تقدم ندارد، اما چون برخی چیزها در برخی دیگر، نهفته (کامن) آفریده شده است، تنها با آشکار

خیاط در تأیید این سخن می‌گوید که بسیاری از مردم از فرقه‌های مختلف، هم عقیده نظام و پیروان او هستند. بنا به قول خیاط، ایشان معتقدند که وقتی خداوند خبر داد که بهشت و جهنم باقی خواهند ماند و اهل آن دو زنده خواهند بود، پس از آن، توصیف خداوند به قادر بودن بر فانی کردن بهشت و جهنم و میراندن اهل آن دو محال است (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۲۱).

شدن (ظهور) برخی از اشیاء از برخی دیگر، تقدم و تأخر معنا پیدا می‌کند، نه با ایجاد و آفرینش آن‌ها (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۵۱).

اما قاضی عبدالجبار معتقد است که خداوند متعال به وجود آورنده همه اجسام و اعراض است (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۷۵). ابن ملاحمی نیز در این مورد، هم‌نظر با قاضی عبدالجبار است (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۳۴) و معتقد است که تأثیر قادر (به طریق اولی قادر مطلق) بر یک شیء، بر دو نوع است: ۱. اثبات صفت و چگونگی در یک شیء مانند به حرکت درآوردن جسم یا ساکن کردن آن، ۲. ایجاد ذات شیء (همان، ص ۹۵). در نظر وی، وجود شیء، همان ذات آن است (همان، ص ۴۷).

مطلب دیگر در این موضوع، آن است که برخلاف متأخران بصره که قائل‌اند جوهر برای وجودش نیاز به واسطه‌ای ندارد، متقدمان ایشان وجود جوهر را مستند به واسطه‌ای می‌دانستند که از آن به «معنا» تعبیر می‌کردند. از نظر معمر، جوهر محدث به واسطه معنایی حادث می‌شود و آن معنا نیز به واسطه معنای دیگر تا بی‌نهایت؛ بنابراین از نظر او برای حدوث جوهر، باید بی‌نهایت معنا تحقق پیدا کند. هشام فوطی و عباد بن سلیمان نیز قائل بودند که هر حادثی به واسطه احداثی به وجود می‌آید. ابو هذیل این احداث را معلق به قول و اراده خداوند می‌دانست (ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۱۵۴)؛ یعنی با قول و اراده خداوند، معنایی به اسم «احداث» به وجود می‌آید که بی‌مکان است و در اثر آن معنا، جوهر و یا هر حادث دیگری موجود می‌شود.

ب) علیت خداوند و بقا و فنای اجسام: یکی از مسائل مهمی که مورد بحث متکلمان بوده است، این است که آیا جسم یا جوهر (کوچک‌ترین جزء جسم) برای این‌که پس از حدوث، استمرار وجود داشته باشد، به علتی نیاز دارد یا خیر؟ و اگر نیازمند علت باشد، آن علت چیست؟ همچنین آیا جسم، قابل معدوم شدن است؟ و اگر جواب مثبت باشد، علت معدوم شدن آن چیست؟ متکلمان، سؤالات فوق و پاسخ به آن‌ها را در ذیل بحث از بقا و فنای اجسام مطرح کرده‌اند که در ادامه، به صورت کوتاه، به بررسی نظرات متکلمان معتزلی درباره این موضوع می‌پردازیم.

در مورد این‌که آیا جسم برای استمرار وجود پس از حدوث، نیاز به علت دارد یا نه، بین متکلمان معتزله اختلاف نظر است. گروهی همچون خیاط، ابوعلی و ابوهاشم جبائی و

ابن متویه قائل‌اند که جسم برای استمرار وجودش نیازی به معنا و عرضی ندارد و پس از حدوث، به غیرخود محتاج نیست. نظام معتزلی نیز معتقد است که جسم باقی نیاز به «عرض بقا» ندارد، اما همان‌طور که گذشت قائل است که جسم برای بقایش بی‌نیاز از علت موجدۀ خویش نیست. لازم به ذکر است که اگر تفسیر اول از دیدگاه نظام را بپذیریم آن‌گاه حقیقتاً هیچ جسمی بقا ندارد، بلکه به‌خاطر حدوث لحظه به‌لحظه است که جسم، «باقی» به نظر می‌رسد. گروه دوم از معتزله همچون بشر بن معتمر، ابوهذیل علف، معمر و کعبی معتقدند که بقای جسم نیاز به علت دارد و علت آن، عرضی است به اسم «بقا». ابوهذیل توضیح می‌دهد که بقا در حقیقت همان قول «ابق»، یعنی باقی بمان خداوند نسبت به شیئی است که اراده بقای آن را کرده است.

در مورد قابلیت فنا و معدوم شدن اجسام نیز ابن‌متویه ادعا کرده است که همه معتزله آن را پذیرفته‌اند، اما در مورد علت و چگونگی معدوم شدن اجسام، بین ایشان اختلاف نظر وجود دارد. نظام، بنابر تفسیر اول، عدم احداث را علت معدوم شدن جسم می‌داند. برخی مانند بشر بن معتمر و کعبی که قائل به وجود عرض بقا هستند، عدم اعطای بقا به جسم توسط خداوند را علت معدوم شدن آن می‌دانند. برخی دیگر نیز همچون جبائیان و پیروانشان معتقدند که علت معدوم شدن جسم، ایجاد معنایی (عرضی) توسط خداست که آن معنا اولاً ضدجسم است و ثانیاً محلی ندارد. البته لازم به ذکر است که ابوهاشم و پیروانش برخلاف ابوعلی معتقدند که دلیل عقلی برای فنای اجسام نداریم و اگر دلیل نقلی مانند آیه (کلُّ شیءٍ هالکٌ اِلَّا وجهه) (قصص، ۸۸) و مانند آن نبود، جایز می‌دانستیم که اجسام تا ابد باقی باشند؛ زیرا در وجودشان به غیرخود محتاج نیستند تا به علت فقدان آن، معدوم شوند. ابوهذیل نیز معتقد است فنا، همان قول «افن»، یعنی فانی شو از جانب خداوند نسبت به شیئی است که اراده فنای آن شده است (ابن‌متویه، ۱۹۷۵، ص ۲۰۹؛ ابن‌ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۳). بنابر گزارش خیاط، گروهی نیز معتقدند که عرض فنا قائم به غیر است، یعنی غیر از جسمی که فانی می‌شود (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۱۹). معمر که قول اخیر را قبول دارد، معتقد است که خداوند اگر بخواهد کل عالم را فانی کند، باید چیزی را خلق کند تا عرض فنای عالم بر آن چیز حلول کند. به‌خاطر همین، از دیدگاه وی محال است که خداوند به‌گونه‌ای کل عالم را فانی کند که تنها خودش بماند (همان).

ج) علیت خداوند و حدوث عالم: متکلمان معتزله قائل به حدوث عالم هستند. برخی همچون اسفراینی و شهرستانی، معتزله را به دلیل اعتقاد به شیئیت معدوم،^۱ به قدیم دانستن عالم، متهم می‌کنند (اسفراینی، بی‌تا، ص ۵۳؛ شهرستانی، ۱۴۲۵، ص ۹۱)، درحالی‌که از نظر معتزله، عالم مخلوق خداست و خداوند آن را از عدم به وجود آورده است. مقصود ایشان از «عدم» و «حدوث»، به ترتیب «عدم زمانی» و «حدوث زمانی» است و ازاین‌رو ایشان عالم را حادث زمانی می‌دانند. خیاط پس از نقل سخن اهل توحید که می‌گویند: «إِنَّ اللَّهَ كَانَ وَلَا شَيْءَ»، آن را تأیید کرده و سخن صحیحی می‌داند (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۱۲۲). معتزله خداوند را فاعل مختار می‌دانند و مختار را کسی می‌دانند که اگر بخواهد، فعلی را انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد. ایشان از این تعریف، نتیجه می‌گیرند که فاعل مختار، باید از حیث وجودی، متقدم بر افعالش باشد و ازاین‌رو خداوند نمی‌تواند از ازل، فاعل باشد و عالم نیز نمی‌تواند قدیم باشد (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۴۳).

۲-۵. علیت انسان

۱-۲-۵. استطاعت

معتزله معتقدند که قدرت انسان از جانب خداست، اما این قدرت به انسان تفویض شده است تا افعال خویش را انجام دهد و خداوند در مقدرات او نقشی ندارد. حال سؤال این است که خداوند چه زمانی این قدرت را به انسان داده و یا می‌دهد؟ و انسان چه موقعی استطاعت و توانایی نسبت به انجام فعل پیدا می‌کند؟ معتزله برخلاف اشاعره، که استطاعت را به همراه فعل جایز می‌دانند (اشعری، بی‌تا، ص ۹۲)، معتقدند که استطاعت قبل از فعل

۱. نوع اعتقاد به شیئیت معدوم نزد معتزله، متفاوت است. بنابر نقل شیخ مفید، معتزله بغداد معتقد بودند که عدم، نه شیء است و نه جسم و جوهر و عرض و نامیدن عدم به یکی از این اسماء، از باب مجاز است. بلخی معتقد بود که عدم، شیء است ولی جسم و جوهر و عرض نیست. جبائیان، عدم را شیء، جوهر و عرض می‌پنداشتند و خیاط نیز عدم را شیء، جوهر و جسم می‌دانست (مفید، ۱۴۱۳، ص ۹۹). با وجود این، اقوال و تفاسیر متفاوتی نیز در این مورد نقل شده است. مثلاً صاحب کتاب *المنیة و الأمل*، معتزله بغداد را قائل به ذات بودن عدم دانسته و این اعتقاد را شبیه اعتقاد به هیولای ارسطویی می‌داند و معتزله را همانند ارسطو، قائل به قدیم بودن ماده اولی (در اصطلاح ایشان، ذات خالی از هر گونه صفت = معدوم) می‌داند (عبدالجبار، ۱۴۲۵، ص ۱۳۶).

است (الخياط، ۲۰۰۴، ص ۷۹؛ اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۳۰). ایشان استطاعت همراه فعل را منافی اختیار انسان می‌دانند. ابوعلی جبائی می‌گوید که اگر استطاعت، همراه فعل باشد، ایجاب‌کننده آن فعل خواهد بود که در این صورت، فاعل این فعل، همان فاعل قدرت، یعنی استطاعت، خواهد بود و آن هم خداست و در نتیجه، خداوند سزاوار مدح و ذم خواهد بود که محال است (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۳)؛ بنابراین، از نظر معتزله، علیت انسان نسبت به افعالش به واسطه قدرت و استطاعت پیش از فعل اوست که خداوند اصل آن را به انسان داده است و انسان مستقلاً به کار برنده این توانایی در انجام افعال خویش است. البته در این بین، ابوهدیل علف میان افعال جوانحی (قلبی) و جوارحی، فرق گذاشته و معتقد است افعال جوانحی بدون قدرت انسان از وی صادر نمی‌شود، اما افعال جوارحی می‌تواند بدون قدرت و استطاعت از او صادر شود (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۶).

مسئله دیگر، چیستی استطاعت است که در این مورد، میان معتزله اختلاف نظر وجود دارد. بسیاری از قدمای معتزله بصره همچون ابوهدیل، معمر و فوطی معتقد بودند که استطاعت، معنا و عرضی است که خداوند آن را در جزئی از جسم انسان، خلق می‌کند و در اثر آن معنا، در انسان، حالت قادر بودن، به وجود می‌آید. این گروه از معتزله، استطاعت را غیر از صحت و سلامت بدن می‌دانستند. در مقابل، عده‌ای همچون کعبی، ابوالحسین بصری و ابن ملاحمی، قدرت و استطاعت را همان صحت و سلامت بدن دانسته و معتقد بودند که با کامل شدن شرایط صحت بدن و زایل شدن موانع، اختیار انسان معنا پیدا می‌کند. قول دیگری نیز از نظام و ابوعلی اسواری نقل شده است که ایشان، انسان را بنفسه، مستطیع (داری استطاعت و توانایی بر انجام افعال) می‌دانستند و به عبارت دیگر، معتقد بودند که استطاعت همان نفس مستطیع است (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۲۹).

۲-۲-۵. علیت انسان در افعال مباشر

معتزله، علیت انسان در افعال مباشر را قبول دارند، اما چون انسان را موجودی مختار می‌دانند و همچنین رابطه ضرورت میان علت و معلول را مخل به اختیار می‌پندارند، لذا در مورد فاعلیت انسان نسبت به افعالش، رابطه ضرورت را قبول ندارند. به عبارت دیگر قاعده

«الشیء ما لم یجب لم یوجد» را تنها در فاعل‌های موجب و بی‌اختیار قبول دارند و به همین دلیل دربارهٔ رابطهٔ انسان و افعالش از اصطلاح «سببیت» استفاده می‌کنند. از نظر معتزله، ذات فاعل از طریق «اختیار»، سبب افعالش است؛ زیرا فاعل نسبت به فعلش اختیار دارد و با اراده‌اش می‌تواند فعلی را انجام دهد یا ترک کند (نیسابوری، ۱۹۶۹، ص ۳۷)، برخلاف رابطهٔ علت و معلول که در آن، صدور معلول از علت، اضطراراً لازم است. نکتهٔ دیگر این‌که از دیدگاه معتزله علت، ملازم با معلول است و تقدم وجودی بر آن ندارد (قاسمبن محمد، ۱۴۲۱، ص ۲۸)، برخلاف ذات فاعل (مانند انسان) که متقدم بر فعلش است و باید قبل از وجود فعلش موجود باشد (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۴۳)؛ همچنین ذات فاعل، موجب صفت و ویژگی خاصی در فعلش نیست، بلکه تأثیر آن فقط در محدودهٔ «ایجاد و احداث» است (نیسابوری، ۱۹۶۹، ص ۲۲؛ ابن‌متویه، ۱۹۷۵، ص ۷۳)، درحالی‌که رابطهٔ بین علت و معلول این‌چنین نیست و صفت صادر شده از معلول، منحصرأ از علت است (نیسابوری، ۱۹۶۹، ص ۵۳).

۵-۲-۳. علیت انسان در افعال متولد

جمهور معتزله علیت انسان بر افعال متولد را قبول دارند و آن را امری بدیهی می‌دانند، اما عده‌ای از ایشان، انسان را علت و فاعل افعال متولد نمی‌دانند که در ذیل، به چند مورد اشاره می‌شود:

۱. انسان فقط فاعل اراده است، معمر معتقد است که تنها فعل انسان، اراده است و غیر از اراده، هر فعلی که به وقوع می‌پیوندد، اقتضای طبیعت محل است (ابن‌ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۱؛ حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۱۴). جاحظ نیز در این باره با معمر، هم‌نظر است و هر دو معتقدند که تمامی افعال انسان، به‌جز اراده، مجازاً به او نسبت داده می‌شوند و علت این نسبت مجازی، ظهور این افعال از انسان است (اندلسی، ۱۴۱۶، ۲، ص ۸۷). ثمامه‌بن اشرس را نیز می‌توان معتقد به این دیدگاه دانست؛ زیرا او بنا به نقلی، انسان را فقط فاعل افعالی می‌داند که در محل قدرتش حادث شود (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۱۴) و به گزارش دیگر، فقط اراده را فعل انسان می‌شمارد (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۹، ص ۱۱)؛ بنابراین از نظر وی محل قدرت انسان، همان ارادهٔ او خواهد بود. از دیدگاه ثمامه، فعلی که خارج از محل قدرت

(اراده) انسان باشد، هیچ فاعلی ندارد و افعال متولد از اراده انسان، بدون فاعل هستند (حلی، همان؛ عبدالجبار، همان). او حتی افعال جوانحی مانند معرفت را که متولد از اندیشه است، جزء افعال بدون فاعل می‌شمارد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۵؛ عبدالجبار، ۱۴۲۵، ص ۱۷۱). با توجه به تعریف معتزله از «فاعل» و «علت» و فرق آن دو، می‌توان سخن ثمامه را این‌طور فهمید که چون افعال متولد، از اختیار انسان خارج می‌شوند، بنابراین نمی‌توان آن‌ها را به فاعل (مختار) نسبت داد، هر چند که دارای سبب غیرمختار هستند.

۲. انسان فقط فاعل فکر است، به نظر گروهی از معتزله، انسان به‌جز فکر، فعل دیگری ندارد. از نظر ایشان، سایر افعال، حاصل فکر هستند و از آن متولد می‌شوند (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۱۴).

۳. انسان فقط فاعل حرکات حادث در خود است، نظام معتقد است فعل انسان، فقط حرکات حادث در خود انسان است که با انگیزه و اراده خود تحقق می‌یابد. از نظر او هر آنچه منفصل از مجموعه روح^۱ و بدن به‌وجود آید، مانند کتابت و غیر آن، فعل خداست که به‌سبب طبیعت محل، تحقق می‌یابد (همان).

براساس مخالفان فاعلیت انسان در متولدات، در واقع فقط فعل مباحثی را که با اختیار انجام شده باشد می‌توان به فاعل نسبت داد و انسان را نمی‌توان فاعل افعال باواسطه‌ای دانست که از اختیار او خارج شده‌اند، به عبارت دیگر، ایشان فاعل باواسطه را حقیقتاً فاعل نمی‌دانند؛ زیرا اختیار فاعل فقط در افعال مباحثی، صادق است.

نتیجه

معتزله اصطلاح «علت» را به معنای «تغییردهنده صفت و حالت یک چیز» و اصطلاح «سبب» را به معنای «علت هستی‌بخش» به‌کار می‌برند. در نظر ایشان میان علت و معلول، برخلاف سبب و مسبب، رابطه‌ای ضروری برقرار است. ایشان سبب و مسبب را قابل استناد به فاعل می‌دانند، اما معتقدند که تحقق معلول را نمی‌توان به فاعل مختار نسبت داد. معتزله

۱. گزارش‌ها حاکی از آن است که نظام حقیقت انسان، را روح می‌دانست (شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۹۳؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۳۱۰)، اما آن را امری مجرد نمی‌دانست، بلکه معتقد بود روح، جسم لطیفی است که با بدن آمیخته شده و در آن جریان دارد (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۱۴).

از اصطلاح دیگری به نام «تولید» استفاده می‌کنند که به معنای سببیت است، با این تفاوت که تولید، مختص افعال غیرمباشر است.

از دیدگاه معتزله، خداوند علت فاعلی، یعنی خالق جهان، است و همه افعال او دارای علت غایی است. بیشتر ایشان علت مادی را به اجزای اتمی تفسیر کرده و عرض را جایگزین صورت ارسطویی می‌کنند و از این‌رو قائل به قوه و فعل ارسطویی نیستند. متکلمان معتزلی علیت متافیزیکی را با خلق، ایجاد و احداث تبیین می‌کنند و درباره علیت طبیعی اجسام، عده‌ای آن را به خداوند نسبت داده و عده‌ای دیگر، فعل بالطبع اجسام را مستقل از اراده الهی می‌شمارند.

آن‌ها رابطه ضرورت میان علت و معلول را در علیت طبیعی، صحیح می‌دانند، نه در علیت هستی‌بخش و این ضرورت را مخصوص علت‌های موجب و بی‌اختیار می‌پندارند. عبارات متکلمان معتزلی بیانگر پذیرفتن قاعده تقارن میان علت و معلول و نیز «عکس قاعده الواحد» است؛ اما ایشان درباره «اصل قاعده الواحد» اختلاف‌نظر دارند. بسیاری از دانشمندان معتزلی مناط احتیاج موجودات به علت را حدوث می‌دانند، اما عده‌ای از قدما و متأخران آن‌ها، تلویحاً یا تصریحاً، «امکان» را ملاک نیازمندی معلول به علت می‌دانند.

معتزله معتقدند که در دایره فعل مباشر انسان، خداوند هیچ دخالتی ندارد، هر چند عده‌ای بر این باورند که خداوند بر عین افعال پندگانش قدرت دارد و عده‌ای دیگر معتقدند که خداوند به این قدرت توصیف نمی‌شود. درباره علیت خداوند نسبت به اجسام نیز عده‌ای علیت مذکور را تنها مختص جوهر اجسام دانسته و عده‌ای دیگر این علیت را هم در جوهر و هم در عرض می‌دانند. در میان معتزله درباره نیاز اجسام به علت مبقیه اختلاف‌نظر وجود دارد؛ اما قابلیت فنا و معدوم شدن اجسام، مورد پذیرش همه آن‌هاست. معتزله علیت خداوند نسبت به عالم را از نوع احداث و ایجاد از عدم (زمانی) دانسته و از این‌رو قائل به حدوث زمانی عالم هستند. بیشتر معتزله معتقدند که استطاعت، قبل از فعل است. ایشان علیت انسان نسبت به افعال مباشر را قبول دارند، اما به دلیل وجود اختیار برای انسان، این رابطه را ضروری نمی‌دانند. بسیاری از متکلمان معتزلی علیت انسان نسبت به افعال متولد را پذیرفته‌اند؛ اما عده‌ای از ایشان، انسان را علت و فاعل افعال متولد نمی‌دانند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

آمدی، سیف‌الدین (١٤٢٣). *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، قاهره: دارالکتب.

ابن حزم اندلسی (١٤١٦). *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*، با حواشی احمد شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.

شرفی (١٤١١). احمد بن محمد، شرح الأساس الکبیر، تحقیق احمد عارف، صنعاء: دارالحکمة الیمانیة.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (١٤٠٦). *تأویل مختلف الحديث*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
ابن متویه، حسن (١٩٧٥). *التذکره فی أحكام الجواهر و الأعراض*، تحقیق سامی نصر لطف و فیصل بدیر عون، قاهره: دارالتقافة.

ابن الملاحمی الخوارزمی، رکن‌الدین (١٣٨٧). *تحفه المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة*، تحقیق حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

ابن الملاحمی الخوارزمی، رکن‌الدین (١٣٨٦). *الفائق فی أصول الدین*، تحقیق ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرمت، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

اسفرائینی، ابوالمظفر (بی تا). *التبصیر فی الدین*، تعلیق محمد زاهد کوثری، قاهره: المكتبة الأزهریة للتراث.

اشعری، ابوالحسن (بی تا). *اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع*، تصحیح و تعلیق حمودة غرابه، قاهره: المكتبة الأزهریة للتراث.

اشعری، ابوالحسن (١٤٠٠). *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح ریتر هلموت، بیروت: دار النشر فرانز شتاينر.

اشعری قمی، سعد بن عبدالله (١٣٦٠). *المقالات و الفرق*، تصحیح محمدجواد مشکور، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

بغدادی، عبدالقاهر (٢٠٠٣). *اول الإیمان*، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مكتبة الهلال.

تفتازانی، سعدالدین (١٤٠٩). *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.

جوینی، عبدالملک بن عبدالله (١٤٢٠). *الشامل فی اصول الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- واسطی زبیدی، سید مرتضی (۱۴۱۴م). *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۵). *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تحقیق یعقوب جعفری، تهران: دار الأسوة.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۶). *تسلک النفس إلى حظيرة القدس*، تحقیق فاطمه رمضان، قم: مؤسسة الإمام الصادق.
- الخياط، ابوالحسن (۲۰۰۴). *الانتصار و الرد علی بن الروندی الملاحد*، مقدمه و تحقیق الدكتور نیرج، جبیل: دار و مكتبة ببلون.
- زرزور، عدنان محمد (۱۹۷۱). *الحاکم الجسمی و منهجه فی تفسیر القرآن*، قاهره: مؤسسة الرسالة.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، قم: الشریف الرضی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۵). *نهاية الأقدام فی علم الکلام*، تحقیق احمد فريد مزیدی، بیروت: دار الكتب العلمية.
- صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم (۱۹۸۱). *الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). *نهاية الحكمة، تصحيح و تحقیق فیاضی*، قم: إصدارات مؤسسة الإمام الخمينی للتعليم و البحث.
- عبدالجبار، قاضی (۱۹۶۵). *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق جورج قنوتی، قاهره: الدار المصرية.
- عبدالجبار، قاضی (۱۴۲۲). *شرح الأصول الخمسة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عبدالجبار، قاضی (۱۹۶۵). *المجموع فی المحيط بالتکلیف*، تحقیق الأب جین یوسف هوبن، بیروت: المطبعة الكاتوليكية.
- عبدالجبار، قاضی (۱۴۲۵). *المنية و الأمل*، محمد علی عصام الدین، اسکندریه: دار المعرفة الجامعية.
- عبدالجبار، قاضی (۱۹۷۴). *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس: الدار التونسية للنشر.
- عجالی، مختار بن محمود (۱۴۲۰). *الکامل فی الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القدماء*، تحقیق محمد شاهد، قاهره: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

علوی عاملی، میرسید محمد (۱۳۸۱). *علاقه /التجريد، تصحيح و تحقيق حامد ناجی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی*.

فخرالدین الرازی، ابو عبدالله (۱۴۱۱). *المحصل، مقدمه و تحقيق حسين اتای، عمان: دار الرازی*.

قاسم بن محمد (۱۴۲۱). *الأساس لعقائد الأكياس. تعليق محمد قاسم عبدالله الهاشمی، صعدة: مكتبة التراث الإسلامي*.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *آموزش فلسفه، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳). *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفید*.

نیسابوری، ابورشید (۱۹۶۹). *فی التوحید، تحقيق محمد ابوریده، القاهرة: دار الكتب*.



References

- Abd al-Jabbar, Qadi (1962-1965). *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-'Adl*. Researched by: George Qanawati. Cairo: Al-Dar al-Misriyya (in Arabic).
- Abd al-Jabbar, Qadi (1965). *Al-Majmu' fi al-Muhit bi al-Taklif*. Researched by: Father Yusuf Huban. Beirut: Al-Matba'a al-Kathulikiyya (in Arabic).
- Abd al-Jabbar, Qadi (1972). *Al-Muniya wa al-Amal*. Researched by: Sami Nashar and 'Issam al-Din Muhammad. Alexandria: Dar al-Matbu'at al-Jami'iyya (in Arabic).
- Abd al-Jabbar, Qadi (1974). *Fadl al-I'tizal wa Tabaqat al-Mu'tazila*. Edited by Fu'ad Sayyid. Tunis: Al-Dar al-Tunisiyya li al-Nashr (in Arabic).
- Abd al-Jabbar, Qadi (2001). *Sharh al-Usul al-Khamsa*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi (in Arabic).
- Alawi Amili, Mir Sayyid Muhammad (2002). *'Alaqqat al-Tajrid*. Corrected and researched by: Hamed Naji. Tehran: Anjuman-e Asar va Mafakher-e Farhangi (in Arabic).
- Amedi, Saif al-Din (2002). *Abkar al-Afkar fi Usul al-Din*. Cairo: Dar al-Kutub (in Arabic).
- Ash'ari Qummi, Sa'd ibn Abdullah (1981). *Al-Maqalat wa al-Firaq*. [n.p.], Markaz-e Intisharat-e 'Elmi va Farhangi (in Arabic).
- Ash'ari, Abu al-Hasan (1980). *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*. Germany-Wiesbaden: Franz Steiner (in Arabic).
- Ash'ari, Abu al-Hasan (n.d.). *Al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bida'*. Corrected and commented by: Hamudah Gharabah. Cairo: Al-Maktaba al-Azhariyya li al-Turath (in Arabic).
- Baghdadi, Abd al-Qahir (2003). *Usul al-Iman*. Researched by: Ibrahim Muhammad Ramadan. Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal (in Arabic).
- Fakhr al-Din al-Razi, Abu Abdullah (1990). *Al-Muhassal*. Introduction and research by: Dr. Ata'i. Oman: Dar al-Razi (in Arabic).
- Hilli, Hasan ibn Yusuf (1992). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad*. Researched by: Hasanzadeh Amuli. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami (in Arabic).
- Hilli, Hasan ibn Yusuf (1994). *Manahij al-Yaqin fi Usul al-Din*. Researched by: Ya'qub Ja'fari. Tehran: Dar al-Uswa (in Arabic).
- Hilli, Hasan ibn Yusuf (2005). *Taslik al-Nafs ila Hazirat al-Quds*. Researched by: Fatima Ramazani. Qom: Mu'assasat al-Imam al-Sadiq (in Arabic).
- Husayni Wasiti Zubaydi, Sayyid Murtada (1994). *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus*. Beirut: Dar al-Fikr (in Arabic).
- Ibn al-Malāhimī al-Khwārazmī, Rukn al-Dīn (2007). *Kitab al-Fa'iq fi Usul al-Din*. Researched by: Wilferd Madelung and Martin McDermott. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy and The Islamic Studies Institute of the Free University of Berlin (in Arabic).
- Ibn al-Malāhimī al-Khwārazmī, Rukn al-Dīn (2008). *Tuhfat al-Mutakallimin fi al-Radd 'ala al-Falasifa*. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy and The Islamic Studies Institute of the Free University of Berlin (in Arabic).
- Ibn al-Salah al-Sharafi, Ahmad ibn Muhammad (1990). *Sharh al-Asas al-Kabir*. Researched by: Ahmad Arif. Sana'a: Dar al-Hikma al-Yamaniyya (in Arabic).
- Ibn Hazm al-Andalusi (1995). *Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*. Comment by Ahmad Shams al-Din. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya (in Arabic).

- Ibn Mattawayh, al-Hasan (1975). *Al-Tadhkira fi Ahkam al-Jawhar wa al-A'rad*. Researched by: Sami Nasr Lutfi and Faysal Badir 'Awn. Cairo: Dar al-Thaqafa (in Arabic).
- Ibn Qutayba, Abdullah ibn Muslim (1965). *Ta'wil Mukhtalif al-Hadith fi al-Radd 'ala A'da' al-Hadith*. Cairo (in Arabic).
- Isfarayini, Abu al-Muzaffar (n.d.). *Al-Tabsir fi al-Din*. Comment by Muhammad Zahid al-Kawthari. Cairo: Al-Maktaba al-Azhariyya li al-Turath (in Arabic).
- Juwayni, Abd al-Malik ibn Abdullah (1999). *Al-Shamil fi Usul al-Din*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya (in Arabic).
- Khayyat, Abu al-Husayn (2004). *Al-Intisar wa al-Radd 'ala Ibn al-Rawandi al-Mulhid*. Introduction and research by: Dr. Nyberg. Byblos-Lebanon: Dar wa Maktabat Biblion (in Arabic).
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (2012). *Amuzesh-e Falsafeh*. Qom: The Publications of the Imam Khomeini Education and Research Institute (in Persian).
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1992). *Awa'il al-Maqalat fi al-Madhahib wa al-Mukhtarat*. Qom: Al-Mu'tamar al-'Alami li al-Shaykh al-Mufid (in Arabic).
- Naysaburi, Abu Rashid (1969). *Fi al-Tawhid*. Researched by Muhammad Abu Ridah. Cairo: Dar al-Kutub (in Arabic).
- Qasim ibn Muhammad ibn Ali (2000). *Al-Asas li 'Aqa'id al-Akyas*. Comment by: Muhammad Qasim Abdullah al-Hashimi. Sa'ada: Maktabat al-Turath al-Islami (in Arabic).
- Sadr al-Muta'allihin, Muhammad ibn Ibrahim (1981). *Al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-'Aqliyya al-Arba'a*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi (in Arabic).
- Shahrestani, Muhammad ibn Abd al-Karim (1985). *Al-Milal wa al-Nihal*. Researched by: Muhammad Badran. Qom: Al-Sharif al-Radi (in Arabic).
- Shahrestani, Muhammad ibn Abd al-Karim (2004). *Nihayat al-Iqdam fi 'Ilm al-Kalam*. Researched by: Ahmad Farid al-Mazidi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya (in Arabic).
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (2009). *Nihayat al-Hikma*. Corrected and researched by: Fayyazi. Qom: The Publications of the Imam Khomeini Institute for Education and Research (in Arabic).
- Taftazani, Sa'd al-Din (1988). *Sharh al-Maqasid*. Researched and commented by: Abd al-Rahman 'Umaira. Qom: Al-Sharif al-Radi (in Arabic).
- Ujali, Mukhtar ibn Mahmud (1999). *Al-Kamil fi al-Istiqsa' fi ma Balaghana min Kalam al-Qudama'*. Researched by: Dr. Muhammad Shahed. Cairo: Al-Majlis al-A'la li al-Shu'un al-Islamiyya (in Arabic).
- Zarzur, Adnan Muhammad (1971). *Al-Hakim al-Jushami wa Manhajuhu fi Tafsir al-Qur'an*. Cairo: Mu'assasat al-Risala (in Arabic).