

## جایگاه اصل علیت در الهیات اسلامی «نگاهی به حیطة عمیق و گسترده اصل علیت»

عباس ایزدپناه<sup>۱</sup>

اصغر آقایی<sup>۲</sup>

### چکیده

این تحقیق در تلاش است تا با بررسی اجمالی موضوعات مختلف کلامی و فلسفی که با علیت رابطه‌ای مستقیم دارند، دایره بسیار گسترده این بحث را روشن کند تا در پرتو آن به اهمیت شگرف بحث علیت برسیم. روشن است که از یک سو میان مسأله علیت با مسائل کلامی مانند اراده الهی، اختیار انسان و اعجاز و از سوی دیگر میان آن و برخی مسائل فلسفی و عرفانی چون قاعده الواحد و وحدت وجود، ارتباطی وثیق وجود دارد لذا شایسته است که به بحث علیت نگاهی ویژه شود تا با فهم دقیق مسئله علیت و ضرورت علی، دشواری و نکات مبهم بسیاری از این موضوعات آشکار شده و سوالات و شبهات فراوانی پیرامون آنها از میان برداشته شود.

واژگان کلیدی: علیت، اراده الهی، اختیار، اعجاز، سنت الهی، قاعده الواحد، وحدت

وجود.

abbas\_Izadpanah@yahoo.com

a.aqaei@yahoo.com

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه زنجان

## مقدمه

گرچه در طول تاریخ معرفت بشری، به ویژه تاریخ فلسفه و کلام اسلامی، بسیاری با نگاه بداهت‌گرایانه از کنار اصل علیت گذر کرده، یا به توضیحاتی اندک پیرامون آن اکتفا نموده‌اند، لکن با نگاهی اجمالی به حیطه تاثیرگذاری این موضوع که دایره وسیعی از مباحث مختلف کلامی و فلسفی را شامل می‌شود و نیز با در نظر داشتن اهمیت موضوعات مرتبط با بحث علیت، می‌توان به راحتی و با قاطعیت تمام گفت موضوع علیت از مباحثی است که لازم است در صدر بسیاری از مباحث کلامی و فلسفی قرار گیرد.

این قلم برای اثبات این مدعا در نظر دارد به بررسی اجمالی موضوعات مرتبط با این بحث پردازد؛ موضوعاتی که هر یک به تنهایی می‌تواند مقالات متعددی را به خود اختصاص دهد. این موضوعات عبارتند از:

۱. علیت و اختیار الهی (رابطه علیت و اراده حق)

۲. علیت و حکمت الهی

۳. علیت و اعجاز

۴. علیت و اختیار انسان

۵. علیت و سنت الهی

۶. علیت و قاعده الواحد

۷. علیت و وحدت وجود

همانگونه که روشن است ارتباط تنگاتنگی میان برخی از این موضوعات، مانند علیت و رابطه آن با دو موضوع اختیار الهی و انسانی، برقرار است و این رابطه به گونه‌ای عمیق است که می‌توان گفت سخن پیرامون یکی از این دو، در واقع، سخن از

دیگری نیز خواهد بود؛ لکن به دلیل اهمیت آنها، رابطه هر یک با علیت به تنهایی و به اجمال مورد بررسی و دقت قرار گرفته است تا در پایان این بررسی‌ها به میزان اهمیت این موضوع و گستره تاثیرگذاری آن دست یابیم.

### علیت و اختیار الهی (رابطه علیت و اراده حق)

یکی از مباحث جدی و مهمی که با بحث علیت مرتبط است، مساله چگونگی تعلق و وابستگی معلول به علت خود است. این مسئله که در تاریخ فلسفه سابقه‌ای طولانی دارد، از نگاه‌ها و با مبانی مختلفی تبیین شده است (پترسون، ۱۳۸۸: ۱۱۶). در این میان بیشترین چالش‌های مطرح شده در نحوه این رابطه علی، از سوی متکلمان بوده است. آنها اراده حضرت حق را به عنوان علت (فاعل) و حوادث و اشیای جهان خلقت را به عنوان معلول (فعل) معرفی کرده‌اند و با این مبنا به بررسی حوادث و موجودات جهان پرداخته‌اند؛ لذا شایسته است اندکی در این اندیشه درنگ نماییم و به همین منظور لازم است مساله رابطه میان اراده الهی و حوادث و موجودات جهان خلقت در مکاتب مختلف کلامی، بررسی شود.

### نظریه اشاعره

آنان به دلیل دیدگاه خاصی که در توحید افعالی دارند، معتقدند هر امری که در جهان هستی صورت می‌پذیرد، از افعال شر، چون فسق و کفر و عصیان گرفته تا افعال خیر، همه طبق اراده حضرت حق صورت می‌پذیرد. اشاعره از این عقیده خویش با عنوان عمومیت اراده حضرت حق یاد می‌کنند؛ اراده‌ای که هیچگاه حقیقت آن را بیان نکرده، تنها آن را صفتی غیر از علم و قدرت دانسته‌اند (الهداشتی، ۱۳۹۰: ۳۸۰). آنان در پی رد نظریه ضرورت علی، بنیانی دیگر را بنا نهاده‌اند که از آن با عنوان

نظریه «عادت الله» یاد می‌شود.

ابوالحسن اشعری معتقد است نتیجه این سخن که در محدوده قدرت الهی، کفر و عصیانی واقع می‌شود که مراد او نیست، این خواهد بود که بسیاری از آنچه او پیدایش و وقوع آنها را اراده کرده بود، واقع نشده‌اند و بسیاری از آنچه که او عدم وقوع آنها را خواسته بود، واقع شده‌اند. وی می‌نویسد:

«هرگاه گمان کنید که در محدوده قدرت الهی کفر و عصیانی واقع شود که مراد او نباشد، چراکه او می‌خواست که همه مومن باشند ولی نشدند، نتیجه این سخن این خواهد بود که بسیاری از آنچه که او اراده کرده بود واقع شوند، واقع نشده باشند و بسیار از آنچه که او می‌خواست که نباشند، واقع شده‌اند، چراکه کفری که به عقیده شما بسیاری به آن مبتلا هستند، خواسته الهی نبود ولی واقع شده است، و این نظریه در واقع انکار اجماع مسلمین در این قول است که هر آنچه خدا خواهد واقع می‌شود و هر آنچه نخواهد، واقع نخواهد شد» (اشعری، ۱۳۹۷ق: ۱۱۸).

قاضی باقلانی نیز قابل تصور نمی‌داند که در دنیا و آخرت شیئی که مراد الهی نبوده است، واقع شود؛ خواه طاعت باشد و یا معصیت و یا هر چیز دیگری<sup>۱</sup>.  
فخر رازی نیز تمامی موجودات را مراد خداوند متعال می‌داند، چراکه خداوند خالق تمامی موجودات است و خالق شیئی در واقع آن را اراده کرده است<sup>۲</sup>.

چنین برداشتی از توحید و اراده مطلق الهی سبب شده است که با هرگونه برداشت و اندیشه ضرورت‌انگارانه علیت مخالفت کنند، چراکه ضروری پنداشتن رابطه علت و معلول آن، به معنای محدود کردن اراده نامتناهی خداوند خواهد بود. به عنوان مثال وقتی شما می‌گویید طبیعت آتش سوزاندن است یا هر زمان آتش با پنبه برخورد کند آن را بالضروره می‌سوزاند، مفهوم این سخن این خواهد بود که خداوند مجبور است از نظامی خاص در جهان هستی تبعیت کند (جرجانی، ۲۰۰۸م: ج ۱، ص ۲۴۲؛ مرزوقی،

[بی تا]: ۹۱-۹۳ و ۱۲۴-۱۳۰؛ طوسی، ۱۹۹۰م: ۳۰۶؛ غزالی، ۱۹۹۵م: ج ۱، ص ۹۴). آنان در واقع نقشی برای انسان در ایجاد فعل قائل نیستند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۱۱۳-۱۱۵) و به همین علت از مسئله‌ای با عنوان «عادت الله» سخن گفته‌اند.<sup>۳</sup>

این نظریه بیان می‌دارد که چون نگاه ضرورت‌گرایانه به روابط موجودات منجر به مجبور بودن خداوند خواهد شد لذا صحیح آن است که بگوییم عادت خداوند بر این قرار گرفته است که شیء الف (معلول) را پس از شیء ب (علت) ایجاد کند نه آنکه در میان آنها ضرورتی حکمفرما است.

غزالی بر اساس همین اندیشه پس از آنکه می‌گوید میان اشیاء به طوری کلی سه رابطه «تضایف، شرط و مشروطی و علیت» (طوسی، ۱۳۹۹ق: ۹۰-۹۲، و نیز: مرزوقی، [بی تا]: ۱۱۱-۱۱۲) وجود دارد، تصریح می‌کند رابطه علیت، تنها بر اساس تکرار و عادت ذهنی ایجاد شده است. البته باید متذکر شد هرچند به گفته برخی وی از شیوه رایج اشعری‌ها در بحث علیت خارج نشده است<sup>۴</sup> لکن می‌توان گفت میان عقیده وی و اندیشه غالب اشعری‌ها میان علیت تفاوتی وجود دارد؛ چراکه وی از میان اسباب گوناگون از سبب قطعی نیز سخن می‌گوید، سببی که مطابق با مشیت الهی است؛ مانند سپردن توسط نان. وی معتقد است که در اینگونه اسباب هیچگونه تغییری راه ندارد لذا در عقیده وی شرط توکل آن نیست که انسان گرسنه دست از تلاش بردارد.<sup>۵</sup>

این نظریه در میان متکلمان شیعه طرفداری نیافته، با نقدهای مختلفی نیز روبرو شده است. برخی در آن نوشته‌اند: «این نظریه از دو جهت فاسد است: یک: دیگر تفاوتی میان عمل واجب و معتاد باقی نخواهد ماند؛ دوم: اگر این امور به خاطر عادت باشد لازمه آن خواهد بود که کسی که عادات را نمی‌شناسد و میان اهل آن عادات زندگی نکرده است بتواند خانه‌ای یا کتابی حجیم را ایجاد کند» (طوسی، ۱۳۹۹ق:

(۵۱). این نظریه توسط برخی فیلسوفان نیز ابطال شده است (رک: ابن رشد، ۱۹۹۳م: ۲۹۲).

لازم به تذکر است که اشاعره به دلیل اشکالاتی که متوجه نظریه عادت بود، از نظریه دیگری با عنوان "نظریه کسب" سخن گفته‌اند. این نظریه بیان می‌دارد که خداوند خالق افعال و انسان، کاسب آن می‌باشد. ابوالحسن اشعری که پایه‌گذار این اندیشه است، در مقام اثبات نظریه خویش به آیاتی چون ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (صافات، ۹۶) و ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (سجده، ۱۷) تمسک جسته است (رک: اشعری، [بی‌تا]: ۶۹-۷۴). این نظریه که در واقع به عنوان مکمل نظریه عادت مطرح شده است - علاوه بر تفاسیر مختلف خود متکلمان اشعری از آن (رک: اشعری، [بی‌تا]: ۶۹-۷۴؛ موسوعة مصطلحات علم الکلام الاسلامی، ۱۹۹۸م: ج ۱، ص ۷۵۵) و نیز انکار آن از سوی برخی متکلمان اشعری مانند امام الحرمین جوینی، عبدالوهاب شعرانی، شیخ عبده - با اشکالات گوناگونی مواجه شده است. (رک: خادمی، ۱۳۸۲: ۱۶۶)

### نظریه معتزله

معتزله برخلاف اشاعره، چون از یک سو معتقدند چنین نیست که هر حادثه‌ای منطبق بر اراده حضرت حق است و از سوی دیگر حسن و قبح را عقلی می‌دانند لذا با تقسیم افعال و حوادث عالم به دو دسته کلی «افعال حسن و نیکو» و «افعال قبیح و زشت»؛ گفته‌اند قسم اول منطبق بر اراده الهی است بر خلاف قسم دوم. قاضی عبدالجبار از معتزلیان مشهور در پاسخ به اشکال اشاعره که چنین اندیشه‌ای را بر خلاف عمومیت اراده مطلقه الهی می‌دانند، چنین می‌نویسد: "ما می‌گوییم: هرآنچه که مراد الهی است، به دو گونه است؛ گونه‌ای که از مقدورات اوست و دیگر از مقدورات

بندگان او، لذا هر آنچه که از مقدور خود اوست لازم است که ایجاد شود و ایجاد نشدن آن نتایج غیر قابل قبولی در مورد خداوند خواهد داشت و آنچه که از مقدور بندگان اراده می‌کند به دو گونه است؛ یکی به نحو اکراه و اجبار می‌باشد که چنین مقدوری لزوماً به هنگام اکراه و اجبار الهی باید ایجاد شود که اگر چنین چیزی واقع نشود، لازمه آن نتایج غیر قابل قبول در خداوند خواهد بود و دوم آن است که خداوند ایجاد آن مقدور را به صورت اختیار از دیگری خواسته است، مانند آنچه که از مکلفین می‌خواهد و این چنین چیزی اگر ایجاد نشود نتایج غیر قابل قبولی چون ضعف و ناتوانی و نقص را در پی نخواهد داشت. (قاضی عبدالجبار، [بی‌تا]: ج ۶ ص ۲۵۷)

### نظریه متکلمان شیعه

اگر از ادعای بداهت (علامه حلی، ۱۴۰۷ق: ۱۸۵) این مطلب بگذریم، باید گفت متکلمان شیعه در عین حال که معتقدند خداوند بر هر کاری تواناست (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳ق: ۴۲) لکن بر این باورند که او دو اراده تشریحی و تکوینی دارد که لازم است با توجه به این دو اراده، و اینکه اراده تشریحی، تخلف‌پذیر؛ و اراده تکوینی، تخلف‌ناپذیر است، این مسئله مورد بحث قرار گیرد. لذا باید گفت حضرت حق هر چند تنها کارهای پسندیده را اراده می‌کند لکن این به معنای آن نیست که گناهکاران و افرادی که بر خلاف اراده تشریحی او عمل کرده‌اند - همچنانکه اشاعره معتقدند - از دایره قدرت حق خارج شده‌اند و یا آنکه خداوند چنین افعال ناپسندی را اراده کرده است، چراکه این افراد در محدوده قدرت حق با اختیاری که از جانب او به ایشان داده شده است عمل کرده‌اند و هر چند از اراده تشریحی او سر باز زده‌اند لکن به هیچ عنوان از اراده تکوینی او خارج نشده، از سلطه قدرت الهی بیرون نرفته‌اند لذا این افعال ناپسند با سوء اختیار خود آنها ایجاد شده است، اختیاری که از سوی خداوند به آنان

داده شده است تا اراده تشریحی وی معنا یابد. با توجه به این اجمال باید گفت متکلمان شیعه برای اثبات و تبیین مدعای خویش دلایلی عقلی و نقلی<sup>۶</sup> مختلفی بیان داشته‌اند.

### ادله عقلی و نقلی متکلمان شیعه:

متکلمان شیعه ادله عقلی بسیاری را در مقام اثبات مدعای خویش ذکر نموده‌اند که تنها به یک مورد آن اشاره می‌کنیم. آنان در استدلالی می‌نویسند: "خداوند متعال حکیم است و موجود حکیم کار قبیح انجام نمی‌دهد و همان‌طور که انجام دادن کار زشت قبیح است، اراده کردن کار زشت نیز امری قبیح است و همان‌طور که ترک کردن کار نیکو عملی زشت است، اراده نکردن و ترک کار نیکو نیز کرداری ناشایست است؛ بنابراین خداوند تحقق افعال قبیح را اراده نمی‌کند." (علامه حلی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷)

از جمله آیاتی که در بحث مورد نظر مورد توجه متکلمان شیعه واقع شده است، می‌توان آیاتی را دانست که در آن تصریح شده است خداوند از بندگان خویش طاعت را خواسته است و معصیت را از ایشان نمی‌پسند. خداوند متعال می‌فرماید ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾<sup>۷</sup> و نیز ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً﴾<sup>۸</sup> و نیز می‌فرماید ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ... كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾<sup>۹</sup>.

این آیات به روشنی دلالت دارند که خداوند نه تنها فعل زشت انجام نمی‌دهد بلکه آن را هیچگاه اراده نیز نمی‌کند و از بندگان خویش نیز همین را خواسته است. به راحتی می‌توان روایات فراوانی یافت که صریحاً تعلق یافتن اراده الهی به معاصی را رد کرده‌اند.

امام رضا علیه السلام فرمود: "تعلق اراده الهی و مشیئت او به طاعات به مفهوم امر به طاعات، خشنود بودن به انجام گرفتن آنها و کمک بر انجام آن است و تعلق اراده او به



معاصی به مفهوم نهی از آن و عدم خشنودی از انجام آن و عقوبت فاعل آن است." (ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۵۰)

امام صادق علیه السلام می فرماید: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: "هر که گمان کند که خداوند به زشتی امر می کند بر خدا دروغ بسته است." (کلینی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۲۱۲)

چنانچه از روایت پیشین به وضوح آشکار است، خداوند از انجام هیچ فعل زشتی، رضایت ندارد؛ لکن در این میان نکته‌ای اساسی وجود دارد که در روایات بر آن تاکید شده است و آن اینکه آیا فاعل معصیت از ربوبیت الهی خارج گردیده است و بر خلاف اراده او چنین اراده نموده است؟

آری سوالاتی این چنینی و عدم رجوع به راسخان در علم، اهل بیت عصمت علیهم السلام، سبب گمراهی بسیاری شده است؛ سوالاتی که پاسخ‌های شایسته آن را معصوم علیه السلام به ما آموخته است. در ادامه روایتی که از امام صادق علیه السلام نقل کردیم آمده است: "... و هر که گمان کند که خیر و شر بدون اراده الهی صورت گرفته است، او را از سلطنتش خارج نموده است و هر که گمان کند که معاصی با نیروی الهی صورت نگرفته است بر او دروغ بسته است و چنین فردی را خداوند وارد آتش خواهد نمود." (کلینی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۲۱۲)

ولی مفهوم این سخن چیست؟ آیا انجام پذیرفتن معاصی به نیروی الهی و صورت پذیرفتن خیر و شر به اراده الهی به این معناست که خداوند بر انجام آن راضی است و یا مفهومی دیگر دارد؟

پاسخ این شبهه از دو روایت زیر آشکار است:

امام کاظم علیه السلام فرمود: "خداوند دو اراده و مشیت دارد؛ اراده حتمی و اراده عزمی؛ گاهی از چیزی نهی می کند در حالی که انجام آن را می خواهد و گاهی به چیزی امر می کند در حالی که انجام آنرا نمی خواهد؛ مانند نهی آدم و همسرش از اکل از شجره،

در حالی که انجام آن را می‌خواست ... و مانند امر ابراهیم به قربانی نمودن فرزندش در حالی که آن را نمی‌خواست. " (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱، ص ۱۳۹)

امام صادق علیه السلام فرمود: "در ربوبیت عظمای و الهیت کبرای الهی، چیزی نمی‌باشد مگر آنکه خداوند آن را خواست و هیچ چیز از حقیقت جوهری خویش به حقیقتی دیگر منتقل نمی‌شود مگر آنکه خداوند آن را انجام می‌دهد و هیچ شیئی از وجود به عدم نمی‌رود مگر آنکه خداوند آن را انتقال می‌دهد." (همان، ج ۴، ص ۱۴۸)

با توجه به مجموع روایات و آیات نقل شده باید گفت تعلق نگرفتن اراده الهی به معاصی و شرور به معنای آن نیست که این امور از ید قدرت حق و اراده مطلق او خارج است. در حدیثی می‌خوانیم: *أَنْتَ خَالِقُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ: خَدَاوِنْدَا تُو خَالِقِ خَيْرِ وَ شَرِّ هَسْتِي* (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق: ۱۴).

لذا باید گفت عصیان و شرور در نظام احسن هستی در جایگاه خاص خود هستند و چنین عصیان و شروری لازمه نظام احسن می‌باشند؛ چنانکه از آیه ۳۰ سوره بقره نیز چنین برداشتی می‌شود: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾: و هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت روی زمین خلیفه‌ای خواهم گماشت. گفتند آیا در زمین کسی را قرار می‌دهی که فساد کند و خون بریزد در حالی که ما تو را تسبیح و تقدیس می‌کنیم. فرمود من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید (بقره: ۳۰).

لذا هم انسان مطیع و هم انسان عاصی، هر دو در دایره اراده الهی می‌باشند، لکن شخص مطیع و فرمانبردار، هم از اراده تکوینی الهی و هم از اراده تشریعی خداوند تبعیت کرده است؛ ولی شخص عاصی و فرمان‌ناپذیر، تنها از اراده تکوینی خداوند تبعیت کرده است زیرا که مجبور است در دایره تکوین از شیوه‌های خاصی برای

عصیان خویش استفاده کند و توان عصیان مطلق را ندارد ولی به دلیل اختیاری که در اصل آن هیچ اختیاری نداشته و مجبور است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹۷)، از اراده تشریحی خداوند سر باز زده است؛ و در واقع این اختیار خواسته و اراده حضرت حق است و خود او راه‌های گوناگونی در برابر انسان نهاده است. در حقیقت نکته اساسی بحث این است که اراده تشریحی خداوند بر خلاف اراده تکوینی او تخلف‌پذیر است و این تخلف‌پذیر بودن اراده تشریحی نیز بر اساس اراده تکوینی خداوند است زیرا که خود او انسان را مختار آفریده است و مفهوم اختیار آن است که انسان در بجا آوردن یا نیاوردن اراده تشریحی حضرت حق که در قالب دین و شریعت مطرح شده است آزاد باشد و عاقبت خویش را با این اختیار ترسیم کند. لذا اراده تخلف‌ناپذیر تکوینی خداوند، همچنان تخلف‌ناپذیر است و به دلیل آنکه انسان بر اساس اختیار خدادادی خویش از اراده تشریحی و تخلف‌پذیر خداوند، سر باز زده است، به هیچ عنوان نمی‌توان این نتیجه نادرست گرفت که کفر کافر و گناه گناهکار نیز مراد الهی بوده است زیرا خداوند با اراده تشریحی از انسان تبعیت از دین و شریعت را خواسته است لذا کفر و گناه مراد الهی نبوده‌اند لکن با سوء اختیار انسان تحقق یافته‌اند.

### ۱. علیت و حکمت الهی

حکمت الهی یکی از مشهورترین و مهمترین صفات الهی است که تمامی پیروان ادیان ابراهیمی بدان معترفند. این نام حسنای الهی که در جای جای قرآن کریم بدان اشاره و تصریح شده است، نه تنها به راحتی از برهان‌های مختلفی چون برهان نظم، برهان اتقان صنع و ... که از سوی متکلمان و فیلسوفان ادیان مختلف، بیان شده است، فهمیده می‌شود، بلکه پایه و اساس بسیاری از براهین نیز هست. براهینی که ساده‌ترین ذهن بشری نیز آن را درمی‌یابد، به طوری که در روایات بسیاری از آنها بهره گرفته

شده است و برخی نویسندگان این قبیل براهین مانند برهان نظم را از مردم‌پسندترین براهین توصیف کرده‌اند (محمدرضایی، ۱۳۸۸: ص ۳).

همانطور که دانستید متکلمان اشعری با ضرورت علی به دلایل خاص خویش مخالفند و معتقدند که این مسئله مانند بسیاری دیگر از سخنان و گفتارهای فلاسفه به تناقض می‌انجامد لذا متکلمانی همچون غزالی با نوشتن کتاب‌هایی چون تهافت الفلاسفه به تناقضات ایشان پرداخته، در ردّ آنان کوشیده‌اند؛ گرچه این ردیه‌ها از سوی فیلسوفان طرفدار این قاعده یعنی ضرورت علی، بی‌پاسخ نمانده است. یکی از فیلسوفانی که به مقابله با اندیشه آنها، به ویژه غزالی، همت فراوان گماشته، ابن‌رشد است. او معتقد است که نگاه خاص متکلمان به علیت و انکار ضرورت علی از سوی ایشان، نتایج فاسد بسیاری چون نفی حکمت الهی را در پی خواهد داشت. وی با تأمل در فهم نظریه عادت اشاعره، به تفسیر آن می‌پردازد. او می‌نویسد بر اساس تفسیری که اشاعره از علیت می‌دهند و آن را به عادت‌های ذهنی برمی‌گردانند، دیگر جایی برای روابط حقیقی میان موجودات باقی نخواهد ماند و تنها این روابط به روابطی قراردادی تنزل خواهند یافت که این با حکیم بودن خداوند سازگار نیست (ابن‌رشد، ۱۹۹۳: ص ۲۹۲).

## ۲. علیت و اعجاز

اگر از انکار صدور معجزات که از سوی برخی فیلسوفان غربی چون اسپینوزا<sup>۱</sup> مطرح شده است بگذریم، باید گفت این بحث یعنی چگونگی صدور معجزات از سوی پیامبران از مباحث دیگری است که ارتباط وثیقی با بحث علیت دارد، به طوری که به دلیل جایگاه ویژه آن در نظام معرفتی ادیان، مورد توجه قاطبه متکلمان و فیلسوفان قرار گرفته است. رابطه این بحث با مسئله علیت از سوالاتی

اینچنینی نشأت می‌گیرد که آیا صدور معجزات با کلیت اصل علیت سازگار است یا خیر؟

متکلمانی چون غزالی با توجه به مبنای خویش در بحث علیت و در مقام انتقاد از اندیشه ضرورت‌گرایانه فیلسوفان پیرامون علیت، با تأکید بر این نکته که نفی امکان صدور معجزات از توالی فاسد این اندیشه خواهد بود، می‌گوید:

«فلاسفه طبق تحلیل خاص خویش فاعل معجزات را نفس پیامبر می‌دانند که قادر است در اموری که قابلیت پذیرش معجزه را دارند، تأثیر بگذارند و لذا معجزاتی که بر خلاف این عقیده آنها است را به گونه‌ای تاویل می‌کنند.» (غزالی، [بی‌تا]: ص ۱۶۴)

البته روشن است گرچه درباره برخی مصادیق معجزات میان تمامی دانشمندان اسلامی از متکلم تا فیلسوف و مفسر اختلاف وجود دارد لکن نه تنها اصل صدور معجزات از مسلمات پذیرفته شده از جانب تمامی ایشان می‌باشد بلکه بسیاری معتقدند که اصل علیت نیز با چنین اموری نقض نمی‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ج ۷، ص ۲۷۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۹۳؛ طباطبائی، [بی‌تا]: ص ۱۸؛ مصباح، ۱۳۸۸: ص ۱۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ص ۲۶۴). آنان صدور معجزات را از دلایل و نشانه‌های مهم پیامبران الهی در اثبات حقانیت‌شان می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: مشهد پنجم، ص ۳۴۴؛ و نیز: همو، ۱۳۵۴: فن دوم، مقاله چهارم، ص ۴۸۰)، هرچند چگونگی نگرش فیلسوفان اسلامی به روابط میان موجودات با چگونگی نگرش متکلمان اسلامی<sup>۱۱</sup> متفاوت است.

بیشتر حکیمان مسلمان بر اساس مبانی‌ئی که در علیت اتخاذ نموده‌اند، خداوند را به عنوان *عله العلل* معرفی نموده‌اند ولی برای هر یک از موجودات، به اندازه سعه وجودی‌شان، بهره‌ای از علیت - علیت ناقص و اعدادی، نه علیت تامه - قائل شده‌اند، و شاید تمامی آنها در این امر رایبی واحد داشته باشند که فاعل و علت این خوارق

عادات و معجزات، نفس ناطقه پیامبر است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۶۹)، لذا بر همین اساس به تحلیلی خاص درباره معجزات پرداخته‌اند که با تحلیل متکلمان متفاوت است.

به روشنی می‌توان ادعا کرد که معجزه، نافی علیت نیست بلکه فعل اعجازگونه نیز مصداقی از مصادیق علیت است؛ اما اینکه این علت، نفس پیامبر است و یا چیز دیگر، سخنی دیگر است.

### ۳. علیت و اختیار انسان

یکی دیگر از مباحث بسیار چالش برانگیز در میان فیلسوفان و متکلمان مسلمان و غیرمسلمان و نیز دانشمندان برخی علوم دیگر، رابطه جبرگونه اصل علیت با اختیار آدمی است که به مباحث مهم دیگر چون فلسفه دین و فلسفه اخلاق منجر می‌شود (تیچمن، ۱۳۸۹، ۷۳).

آنچه که مسلم است و در روایات و قرآن کریم نیز بر آن تصریح شده (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۹۳؛ مصباح، ۱۳۸۸: ۳۷۴) این است که انسان مختار است، اختیاری که بالوجدان نیز درک می‌شود.<sup>۱۲</sup>

در کنار این امر وجدانی، بسیاری به هنگام بررسی رابطه نفس انسان با افعال او به این نکته تاکید کرده‌اند که آیا ضرورت علی با اختیار انسان منافات دارد یا خیر؟ همین امر سبب شده است که از دیرباز در میان متفکران و دانشمندان علوم مختلف همچون کلام، فلسفه، اصول، اخلاق و روانشناسی مباحث متنوعی در مورد اختیار انسان و اصل علیت مطرح شده است. این بحث همواره به صورت یک مساله دشوار و به اعتقاد بسیاری ناگشودنی رخ نمایانده است. برخی فیلسوفان غربی نیز یکی از تعارضات عقل نظری را همین بحث می‌دانند و معتقدند بر اساس فلسفه رایج میان

اختیار و علیت تعارض وجود دارد (برنجکار، ۱۳۸۴: ۴۴). لازم به ذکر است که گرچه برخی از محققان مانند وحید بهبهانی<sup>۱۳</sup> با ضرورت علی مخالفت کرده‌اند لکن برخی نیز چون محقق نائینی<sup>۱۴</sup> و محقق خوئی<sup>۱۵</sup> تنها در شمول این ضرورت تشکیک نموده‌اند.

#### ۴. علیت و سنت الهی<sup>۱۶</sup> در جهان

ابن رشد معتقد است میان علیت و سنت الهی رابطه‌ای عمیق وجود دارد، وی با این نگاه در نقد نظریه متکلمان می‌نویسد: "نظام جهان هستی منطبق بر سنت الهی است، یعنی تمام حرکات و سکناات این هستی از اراده الهی نشأت گرفته است و طبق برنامه‌ای از پیش تعیین شده در حال گذار به سوی سرانجام خویش است. لذا اگر کسی سببیت و رابطه ضروری میان علت و معلول را انکار کند در واقع سنت الهی را که به تصریح قرآن هیچ تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد را انکار نموده است. اینکه اشاعره می‌گویند خداوند عادت خویش را توسط این اسباب جاری می‌کند و این اسباب بنفسه تأثیری در مسببات ندارند، سخنی نادرست و دور از حکمت است و بلکه مبطل حکمت الهی می‌باشد، چراکه ممکن است مسببات بتوانند، همچنانکه از این اسباب ایجاد می‌شوند، از غیر آنها نیز ایجاد شوند، لذا چه حکمتی در ایجاد آنها توسط این اسباب خاص باقی خواهد ماند." (ابن رشد، ۱۹۹۸م: ۱۶۷)<sup>۱۷</sup>

#### ۵. علیت و قاعده الواحد

قاعده مشهور الواحد که در واقع در پی بیان چگونگی ارتباط کثیر با واحد مطرح شده است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۷۷)، از قواعد چالش‌برانگیزی است که ارتباط بسیار نزدیکی با اصل علیت و قواعد مرتبط با آن دارد. از جمله این قواعد قاعده سنخیت

علت و معلول است. این ارتباط چنان مستحکم است که به تعبیر استاد مطهری حکما وقتی می‌خواهند این قاعده یعنی سنخیت میان علت و معلول را دقیق بیان کنند به این صورت می‌گویند که صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر محال است و در واقع یکی از جنبه‌های این اصل را بیان می‌کند (عبودیت، ۱۳۸۷: ۱۸۳).

چالش‌انگیزی قاعده الواحد چنان عمیق بوده است که مخالفان و مدافعان بسیار سرسختی از میان فیلسوفان و متکلمان یافته است (طوسی، ۱۴۰۵: ق: ۸۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ق: ۱۶۹-۱۷۰). این مخالفت‌ها تا به جایی بوده است که فیلسوفانی مانند ابن‌رشد این قاعده را در حد یک خرافه پنداشته، از فیلسوفان زبردستی چون فارابی و ابن‌سینا اظهار تعجب می‌کند. او معتقد است اینان بودند که برای نخستین بار چنین خرافه‌ای را مطرح کردند و دیگران هم از آنان تقلید کرده، چنین عقیده‌ای را به فلاسفه نسبت دادند<sup>۱۸</sup>. برخی مدافعان این قاعده، علاوه بر آنکه مفاد این قاعده را از اولیات عقلی و بی‌نیاز از برهان می‌دانند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۳۴؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۳۳۴؛ همو، ۱۳۷۲: ۳۲۵؛ کاتبی قزوینی، ۱۳۵۳: ۱۹۹)، صدور کثیر از واحد را محال دانسته (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۲۵)، آن را مستلزم اجتماع نقیضین می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۲۵۳؛ دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۲۹). آنان معتقدند این عدم صدور نه از روی عجز خداوند متعال است که از روی عدم قابلیت قابل است (اهری، ۱۳۵۸: ۱۴۵) و در واقع هم وحدت و هم کثرت به خداوند باز می‌گردد لکن بازگشت کثرت به او بالعرض است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۳: ۱۶).

به هر تقدیر این قاعده در دو چهره، در فلسفه اسلامی نمود یافته است:

الواحد لایصدر الا عن الواحد

الواحد لایصدر عنه الا الواحد

این دو چهره قاعده، یکی با نگاه به وحدت معلول و دیگری با نگاه به وحدت علت



مطرح شده‌اند و برای به دست آوردن اندیشه‌ای منسجم پیرامون آن لازم است در گستره‌ای مناسب و مجالی فراخ به بررسی آن پرداخت لکن به اجمال عرض می‌شود که سخن اصلی در این دو قاعده که موجب چالش‌های فراوانی میان فیلسوفان و متکلمان شده است، مفهوم واحد در این قاعده و مصداق آن می‌باشد لذا بهتر آن است برای فهم دقیق‌تر تاثیرگذاری تفاسیر مختلف از معنای وحدت در این قاعده، تنها نگاهی اجمالی به چهره اول این قاعده داشته باشیم.

در تفسیر قاعده «الواحد لایصدر الا عن الواحد» سه رای وجود دارد:

گروهی از فیلسوفان با دفاع مطلق از این قاعده ادعا نموده‌اند که صدور معلول واحد از علت متعدد به صورت مطلق جایز نیست؛ خواه وحدت آن معلول شخصی باشد یا نوعی. از فیلسوفان مشهور حامی این عقیده می‌توان از میرداماد نام برد (میرداماد، ۱۳۵۶: ۳۶۸).

این تفسیر از قاعده علیت در نگاه متکلمین با توجه به تفسیرهای مختلف آن از طرد و قبول‌های برخوردار شده است که پرداختن به آن از حوصله این نوشتار خارج است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۲۳۶).

برخی گفته‌اند مقصود از وحدت در این قاعده، وحدت شخصی است (مصباح، ۱۴۰۵ق: ۲۴۴-۲۴۵) و برخی دیگر گفته‌اند مفهوم وحدت در این قاعده، وحدت نوعی است (همان، ص ۲۴۵).

در مورد این تحلیل و تفسیر در میان فیلسوفان مسلمان وحدت نظری وجود ندارد: گروهی بر این باورند که اگر معلول از چنین وحدتی (وحدت نوعی) برخوردار باشد دیگر نمی‌توان از این قاعده، دفاعی شایسته و قابل قبول ارائه داد و بلکه قابل دفاع نخواهد بود (سهروردی، ۱۳۵۵: ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۲، ص ۲۱۱).

گروهی دیگر گرچه به صورت مطلق ادعا نموده‌اند که استناد واحد بالنوع به علل متعدد جایز نیست بلکه با تقسیم علت به دو دسته علل هستی بخش و علل غیرهستی بخش به بیان حکمی خاص برای هر یک پرداخته‌اند (مصباح، ۱۴۰۵ق: ۲۴۳).  
با توجه به این تحلیل‌های گونه‌گون که بر اساس تفاسیر مختلف از چگونگی وحدت معلول ارائه شده است، باید گفت این قاعده به شکل عمیقی با مسئله علیت در ارتباط است، در واقع حکمی از احکام علیت را بیان می‌کند.

#### ۶. علیت و مساله وحدت وجود

گرچه برای تبیین این رابطه نیاز به بحث مفصل پیرامون مسائل مختلف هستی‌شناسی فلسفی و عرفانی چون وحدت وجود، تشکیک وجود، مفهوم وحدت و کثرت، اعتبار، جعل و غیره می‌باشد لکن در راستای موضوع این مقاله یعنی تبیین حیظه گسترده اصل علیت، همین اشارت اجمالی به چالش میان حوزه‌های مختلفی هستی‌شناسی اسلامی - که بسیاری از آن نشات گرفته از این موضوع است - کافی می‌نماید. با توجه به این مطلب باید گفت عرفان اسلامی به دلیل تفسیر خاص و نگاه خاص خویش به هستی و تعبیرات مختلفی که از رابطه میان واجب و ممکنات مطرح نموده‌اند، در معرض نقدهای و اشکالات گوناگونی واقع شده است؛ از جمله آنها این است که - لا اقل - طبق بیان برخی عرفا غیر واجب اعتباری محض است (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۳۲؛ ابن‌عربی، [بی‌تا]):  
۹۰/۱؛ ابن‌فناری، ۱۳۶۳: ۲۴۷-۲۴۸؛ و نیز: خادمی، ۱۳۸۸: ۱۴۶).

این نگاه خاص که از آن با "وحدت شخصی وجود" نیز یاد شده است، به یک معنی انکار اصل علیت را در بر دارد؛ زیرا که دیگر کثرتی در عالم نیست تا علت و معلولی باشد. به دیگر سخن هنگامی که ماهیات ممکن، وهمی تلقی شده، اعتباری محض باشند، دیگر جایی برای سخن گفتن از معلول و علت هستی‌بخش آن نخواهد ماند.

با همین اشاره اجمالی، آشکار است که اصل علیت با مسائل مهم عرفانی نیز ارتباطی وثیق دارد.

### نتیجه

در ابتدای این بررسی نهائی لازم است تأکیدی دوباره بر این نکته شود که این مقاله تنها در پی تبیین گستره بسیار وسیع مسئله علیت است، گستره‌ای که موضوعات بسیار مهم کلامی، فلسفی و عرفانی را شامل می‌شود؛ لذا به همین اشاره و بررسی اجمالی مسائل مختلف مرتبط با علیت اکتفا نموده است. با توجه به این نکته باید گفت: رابطه علی، تنها یک بحث نظری صرف نیست بلکه با فهم دقیق این قاعده به چگونگی روابط و احکام میان اشیا و موجودات پی خواهیم برد و دیگر نخواهیم پذیرفت که هیچ ضرورتی میان اشیائی که علت و معلول نام گرفته‌اند وجود ندارد و با این اشکال مواجه نخواهیم شد که چگونه می‌توان به درستی و با قاطعیت و کلیت حکم نمود که شیئی از شیء دیگر صادر می‌شود و سنخیت میان علت و معلول، امری قابل فهم خواهد بود و با توجه به این سنخیت دیگر نخواهیم پذیرفت که صدور هر معلولی از هر علتی ممکن است و خواهیم پذیرفت وجود معلول با وجود علتش ضرورت می‌یابد، و با قاطعیت به وجود احکامی کلی حکم خواهیم کرد و اینکه قضیه «معلول واحد از علت واحد صادر می‌شود» قضیه‌ای صادق و قابل فهم خواهد بود و معیت میان فاعل و فعل و محرک و متحرک، بدون هیچ جبری، پرواضح و پر معنی خواهد بود و غایت‌مندی عالم و افعال بی‌مفهوم نخواهد بود و گزاف از صحنه گیتی به کلی به در خواهد شد. لذا:

۱. علیت با مسائل مختلف کلامی، فلسفی و عرفانی ارتباطی وثیق دارد.

۲. قانون علیت یکی از وثیق‌ترین سنن الهی است.

۳. حکمت الهی مقتضی پذیرش قانون علیت است.
۴. اختیار انسان با قانون علیت سازگار است.
۵. پذیرش ضرورت علی، خارج شدن از عمومیت اراده الهی نیست.
۶. تفسیر اشاعره از علیت، با حکمت و سنت الهی در تعارض است.
۷. معجزه نافی علیت نیست.
۸. قاعده الواحد با مسئله علیت ارتباطی وثیق دارد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. واجب است که دانسته شود حادثه‌ای که واقع می‌شود به اراده الهی است، چرا که قابل تصور نیست که در دنیا و آخرت شیئی که مراد الهی نبوده، واقع شود، خواه نفع و ضرر باشد یا روزی و یا طاعت و یا معصیت و یا هر چیز دیگری و دلیل آن این است که اگر خداوند اراده امری کرده باشد و در عین حال کسی دیگر اراده‌ای غیر اراده خداوند داشته باشد و این اراده واقع شود، این دلیل ضعف خداوند خواهد بود. (باقلانی، [بی‌تا]: ص. ۴۳-۴۴).
۲. تمامی موجودات مراد خداوند متعال می‌باشند، بر خلاف نظریه معتزله؛ چراکه همچنان که بیان داشتیم خداوند خالق تمامی موجودات است و گذشت که خالق شیء، در واقع ایجاد آن را اراده نموده است و همچنین وقتی دانستیم که ایمان از کافر ایجاد نمی‌شود، لذا ایجاد یافتن آن از کافر محال خواهد بود و البته خداوند به محال بودن آن آگاه است و روشن است که هرکه عالم به محال بودن شیئی باشد ایجاد آن، مرادش نخواهد بود لذا محال است که خداوند ایمان را از کافر اراده نموده باشد. (فخر رازی، ۱۴۰۵ق: ۳۳۴).
۳. در تعریف عادت نوشته‌اند: العادة عبارة عن الامر المستمر المشاهد مراراً: عادت عبارت از امری که بارها به صورت بی در پی دیده شده است (طوسی، ۱۹۹۰م: ۳۰۶).
۴. غزالی از شیوه عام مکتب اشعری پیرامون علیت، خارج نشده است (نقیسه، ۲۰۱۰م: ۱۳۴).
۵. وی از شش سبب "قطعی، ظنی، وهمی، حسنی، فقهی و عقلی" سخن به میان آورده است (غزالی، ۱۴۰۶ق: ج ۴، ۲۸۲-۲۸۴؛ و نیز: مرزوقی، [بی‌تا]: ص ۱۰۷-۱۱۱).
۶. صاحب قواعد المرام می‌نویسد: باری تعالی تمامی طاعات را اراده نموده است و هیچ یک از معاصی مراد وی نیستند، بر خلاف اشعریه؛ و ما در اثبات عقیده خویش ادله عقلی و نقلی داریم (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق؛ ابوالقاسم بن محمدحسن، ۱۳۸۸).
۷. و ما جن و انس را نیافریدیم مگر برای آنکه ما را عبادت نمایند (ذاریات: ۵۶)
۸. و غیر از این امر نشده بودند که خدا را مخلصانه عبادت کرده، دین راستین را تبعیت کنند (بینه: ۵)

۹. و فرزندان را از ترس فقر نکشید... که همه این کارها گناہانی است که پروردگارت نمی‌پسندد (اسراء: ۳۸)
۱۰. او معتقد است "موقعی که کتاب مقدس می‌گوید... نابینایان به وسیله ایمان درمان یافته‌اند، ما نباید به این سخن و به سخنانی از این قبیل... توجهی داشته باشیم. این سخنان یا سخنانی مشابه آن یا سخنانی شاعرانه [است و] یا به عقاید و تعصبات خاص نویسنده بستگی دارند. ما باید کاملاً مطمئن باشیم که هر حادثه‌ای که در کتاب مقدس آمده است باید مثل هر چیز دیگر الزاماً طبق قانون طبیعت روی داده باشد و اگر بر اثر شرایطی خاص معلوم شود که این رویدادهای کتاب مقدس با نظام طبیعت متعارضند یا نمی‌توان آنها را از آن استنتاج کرد، باید یقین داشته باشیم که بی‌دینان آن را در کتاب مقدس وارد کرده‌اند زیرا هرچه که خلاف طبیعت باشد خلاف عقل و هر چیز که خلاف عقل باشد بوج و لغو است." (دورانت، ۱۳۹۰: ۷۱۷)
۱۱. بیشتر متکلمان شیعه معجزه را فعل خداوند می‌دانند. (رک: مفید، [بی‌تا]: ج ۱۰، ص ۳۷؛ ابوصلاح حلبی، ۱۳۶۳: ۱۰۴؛ علم‌الهدی، ۴۱۱ق: ۳۲۸)
۱۲. البته باید تاکید کرد که در قرآن کریم مراحل بالاتری از معرفت نیز نسبت به افعال اختیار انسانی ذکر شده است "زیرا گاهی کار آنان را ضمن اسناد به آنها، به خدای سبحان نسبت می‌دهد... و ما رَمِيتَ اذ رَمِيتَ و لکن الله رمی (انفال: ۱۷)؛ گاهی بالاتر از این، اصل کار را رأساً از دیگران سلب کرده و تنها از آن خداوند می‌داند؛ فلم تقتلونهم و لکن الله قتلهم (انفال: ۱۷)" (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱۲، ص ۷۹)
۱۳. وی لازمه قول به ضرورت علی را تعارض میان این اصل و اصل اختیار می‌داند و می‌نویسد: "عقل منصف اگر خودش باشد و به وجدان خود رجوع کند در می‌یابد که آنگاه که عملی را از روی اختیار انجام می‌دهد همو قادر بر ترک آن نیز هست... و اصل علیت و قاعده ترجیح بلا مرجح، علمی بیش از این را افاده نخواهد کرد یعنی علم وجدانی به اختیار و توانایی بر فعل و ترک" (برنجکار، ۱۳۸۳: ۱-۲؛ به نقل از: محمدباقر بن محمداکمل وحید بهبهانی، رساله جبر و اختیار، ص ۴۶۹)
۱۴. محقق نائینی در درس‌های خارج اصولشان، قانون علیت ضروری را شامل افعال اختیاری نمی‌داند. (خوئی، ۴۱۹ق: ج ۱، ص ۱۹۱؛ نائینی، ۴۰۴ق: ج ۱، ص ۱۳۲)
۱۵. وی می‌گوید: آنچه محال است وجود فعل بدون سبب و فاعل است اما صدور فعل اختیاری از فاعل، بدون مرجح محال نیست زیرا فعل اختیاری از طریق اعمال قدرت انسان در خارج محقق می‌شود (خوئی، [بی‌تا]: ج ۲، ص ۴۷)
۱۶. مقصود از سنت الهی قوانین کلی و تغییرناپذیری است که در روابط میان پدیده‌های جهان حکمفرما است.
۱۷. وی در جایی دیگر می‌نویسد: "بس هرگاه که ما می‌گوییم واجب است که در این عالم نظامی خاص باشد که متقن تر و تام‌تر از آن پیدا نمی‌شود و اینکه ترکیبات و روابط بین موجودات محدود و مقدر می‌باشند، و ایجاد موجودات از این اسباب واجب و این رابطه دائمی است، دیگر ممکن نخواهد بود که این چنین نظامی به صورت اتفاق ایجاد شده باشد... و به همین نکته در این آیه اشاره شده است: صنع الله الذی اتقن کل شیء (نمل: ۸۸)" (ابن‌رشد، ۱۹۹۸م: ۱۶۸)
۱۸. العجب کل العجب کیف خفی هذا علی ابی نصر و ابن سینا لانهما اول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس و نسبوا هذا القول الی الفلاسفة (ابن‌رشد، ۱۹۹۳م: ۱۴۵).

### کتابنامه

۱. ابن بابویه، علی بن محمد. (۱۳۷۲). *عیون اخبار الرضا*. ترجمه حمیدرضا مستفید. علی اکبر غفاری. ج ۱. تهران: نشر صدوق
۲. ابن ترکه، علی بن محمد. (۱۳۶۰). *تمهید القواعد*. با تصحیح جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران
۳. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۹۳م). *تهافت التهافت*. بیروت: دارالفکر اللبنانی
۴. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۸م). *الكشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة*. با مقدمه محمدعابد جابری. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). *المباحثات*. قم: بیدار
۶. ابن عربی، محمد بن علی. (بی تا). *الفتوحات المکیة*. ج ۱. بیروت: دار صادر
۷. ابن فناری، محمد بن حمزه. (۱۳۶۳). *مصباح الانس*. با تعلیقات حسن حسن زاده آملی. [بی جا]: فجر
۸. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی. (۱۴۰۶ق). *قواعد المرام فی علم الکلام*. تحقیق سید احمد حسینی. چاپ دوم. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی
۹. ابن نوبخت، ابراهیم بن نوبخت. (۱۴۱۳ق). *اللیاقوت فی علم الکلام*. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی
۱۰. ابوالقاسم بن محمدحسن، ۱۳۸۸. *رساله ای در اراده الهی*. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی
۱۱. ابوصلاح حلبی، تقی الدین بن نجم. (۱۳۶۳). *تقریب المعارف فی الکلام*. [قم: بی نا]
۱۲. اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۳۹۷ق). *الایاتة عن اصول الدیانة*. بیروت: دارالانصار
۱۳. \_\_\_\_\_ (بی تا). *اللمع فی الرد علی الزیغ و البدع*. تحقیق حموره غرابه، المکتبه الازهریه
۱۴. الهبداشتی، علی. (۱۳۹۰). *توحید و صفات الهی: درسنامه کلام تخصصی*. قم: دانشگاه قم
۱۵. اهری، عبدالقادر بن حمزه. (۱۳۵۸). *الاقطاب التطیبة او البلغة فی الحکم*. تهران: انجمن فلسفه

ایران

۱۶. باقلانی، محمد بن طیب. (بی تا). *الانصاف فیما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به باقلانی*. مکتبه الازهریه للتراث

۱۷. پترسون، مایکل. (۱۳۸۸). *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. چاپ هشتم. تهران: طرح نو

۱۸. تیچمن، جنی و کاترین اوانز. (۱۳۸۹). *فلسفه به زبان ساده*. ترجمه اسماعیل سعادت. چاپ سوم. تهران: سهرودی

۱۹. جرجانی، علی بن محمد. (۲۰۰۸م). *شرح المواقف*. ج ۱. قاهره: دارالبصائر

۲۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). *تبیین براهین اثبات خدا*. چاپ چهارم. قم: مرکز نشر اسراء

۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). *تسنیم*. ج ۱۲. قم: مرکز نشر اسراء

۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). *تفسیر موضوعی قرآن*. ج ۱. چاپ هفتم. قم: مرکز نشر اسراء

۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). *انسان از آغاز تا انجام*. گردآوری و تنظیم سید مصطفی

موسوی تبار. قم: مرکز نشر اسراء

۲۴. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵). *هزار و یک کلمه*. ج ۱. چاپ دوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی

حوزه علمیه قم

۲۵. خادمی، عین الله. (۱۳۸۲). *علیت از دیدگاه متکلمان مسلمان*. قم: بوستان کتاب

۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه گرا*. قم:

بوستان کتاب

۲۷. خوئی، ابوالقاسم. (بی تا). *محاضرات فی اصول الفقه*. ج ۲. قم: امام موسی صدر

۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۹ق). *اجود التقریرات*. ج ۱. قم: موسسه صاحب الامر (عج)

۲۹. دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور. (۱۳۸۲). *اشراق هیاکل*. تحقیق علی اوجبی. تهران: نشر

میراث مکتوب

۳۰. دورانت، ویل. (۱۳۹۰). *تاریخ تمدن*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

۳۱. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۲). *درآمدی بر علم کلام*. چاپ سوم. قم: دارالفکر

۳۲. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۳). *اسرار الحکم*. تصحیح کریم فیض. قم: مطبوعات دینی
۳۳. سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۳). *حکمة الاشراق*. به تصحیح هانری کرین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۵). *المشارع والمطارحات* (از مجموعه مصنفات شیخ اشراق). به تصحیح و مقدمه هنری کرین. ج ۱. تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران
۳۵. شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۸۳). *رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية*. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). *شرح حکمة الاشراق*. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی
۳۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*. با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. پیشگفتار سید حسین نصر. تهران: انجمن فلسفه ایران
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية*. با حواشی ملاحادی سبزواری. تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی
۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*. چاپ سوم. ج ۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی
۴۰. طباطبائی، محمدحسین. (بی تا). *اعجاز از نظر عقل و قرآن*. قم: نشر فاخته
۴۱. طوسی، علاءالدین. (۱۹۹۰). *تهافت الفلاسفة*. بیروت: دارالفکر اللبانی
۴۲. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۷). *فلسفه مقدماتی: برگرفته از آثار استاد شهید مرتضی مطهری*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)
۴۳. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۷ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: مؤسسه نشر اسلامی
۴۴. علم الهدی، علی بن حسین. (۱۴۱۱ق). *الدخیره فی علم الکلام*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی
۴۵. غزالی، محمد بن محمد. (بی تا). *تهافت الفلاسفة*. چاپ هفتم. بیروت: دارالمعارف
۴۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶ق). *احیاء علوم الدین*. ج ۴. بیروت: دارالکتب العلمیة



۴۷. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۵م). *المستصنفی من علم الاصول*. تصحیح محمدیوسف نجم. ج ۱. بیروت: دارصادر
۴۸. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*. تحقیق مهدی رجائی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی العامة
۴۹. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۵ق). *تقد المحصل*. بیروت: دارالاضواء
۵۰. قاضی عبدالجبار بن احمد. (بی تا). *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*. ج ۶. مصر: وزارة الثقافة و الارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة
۵۱. کاتبی قزوینی، علی بن عمر. (۱۳۵۳). *حکمة العین و شرحه*. میرک بخاری (شارح). مشهد: دانشگاه فردوسی
۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب کلینی. (۱۴۱۳ق). *اصول الکافی*. ج ۱. بیروت: دارالاضواء
۵۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. ج ۴. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الوفا. دار احیاء التراث العربی
۵۴. محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۸). مقاله "برهان نظم" (از کتاب جستارهایی در کلام جدید) تهران: سمت، قم: دانشگاه قم
۵۵. مرزوقی، ابوعرب. (بی تا). *مفهوم السببیه عند الغزالی*. تونس: دار بوسلامة
۵۶. مصباح، محمدتقی. (۱۴۰۵ق). *تعلیقه علی نهایة الحکمة*. قم: مؤسسة فی طریق الحق
۵۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *معارف قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)
۵۸. (۱۹۹۸م). *موسوعة مصطلحات علم الکلام الاسلامی*. ج ۱. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون
۵۹. مفید، محمد بن محمد. (بی تا). *النکت الاعتقادیه* (از مجموعه مصنفات الشیخ المفید). ج ۱۰. [بی جا]: المؤتمر العالمی بمناسبة ذکری الفقیه الشیخ المفید
۶۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۶). *پیام قرآن*. ج ۷. چاپ ششم. تهران: دار الکتب الاسلامیه
۶۱. میرداماد، محمد بن محمد. (۱۳۵۶). *القیسات*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل (شبعه تهران)، دانشگاه تهران
۶۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و*

- اثبات جدوی الدعاء. قم، تهران: میراث مکتوب، انتشارات هجرت
۶۳. نائینی، محمدحسین. (۱۴۰۴ق). *فوائد الاصول*. تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی. ج ۱. قم: مؤسسه النشر الاسلامی
۶۴. نفیسه، محمود محمد عید. (۲۰۱۰م). *مبدأ السببية في الفكر الاسلامي في العصر الحديث*. بیروت: دارالنوادر
۶۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۴۰۵ق). *مصارع المصارع*. تحقیق حسن معزی. قم: مکتبه آیه الله المرعشی
۶۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹ق). *الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد*. نجف: جمعیه منتدی للنشر
۶۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). *تصورات یا روضة التسليم*. تهران: نشر جامی

### مقاله نامه

۱. برنجکار، رضا، ۱۳۸۳، نقد اصولیان بر علیت فلسفی، خردنامه (ویژه نامه روزنامه همشهری)، ۱۲، خرداد
۲. \_\_\_\_\_، اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، سال اول، شماره چهارم