

علیت و حدوث نزد ماتریدی و تاثیر آن بر نظریه حدوث ذاتی

حامد روشنی‌راد^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۶/۲۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۲/۷)

چکیده

علیت چونان قاعده کلی در اثبات باری در برهان حدوث، نقش مرکزی در دستگاه کلام ماتریدی دارد. ابومنصور ماتریدی معتقد است در برهان حدوث مقدمه صغروی که «عالم اعیان حادث است» از سه راه حس و عقل و نقل درک می‌شود و مقدمه کبروی که «هر حادث نیازمند محدث است» مفاد قاعده علیت و نزد عقل بدیهی است. پس از این برهان اثبات موضوع علم کلام - یعنی ذات باری - مطرح می‌شود. در این مقاله با بررسی شیوه اقامه برهان حدوث نزد ماتریدی، مفهوم و مفاد و فروع قاعده علیت را معین می‌کنیم و به بررسی این پرسش می‌پردازیم که "حدوث" به مثابه ملاک نیازمندی معلول به علت در اینجا دقیقاً به چه معنی است؟ نشان می‌دهیم این مفهوم برخلاف سایر متکلمان، نزد ماتریدی نه صرفاً به معنی حدوث زمانی بلکه اولاً و بالذات به معنای "فقر و تناهی وجودی" است و این اندیشه در کلام ماتریدی می‌تواند به مثابه نوعی بستر تاریخی و الهیاتی برای ظهور "نظریه حدوث ذاتی" نزد فیلسوفانی مانند ابن سینا لحاظ شود.

کلید واژه‌ها: ماتریدی، علیت، حدوث، برهان حدوث، التوحید.

۱. مقدمه

همزمان با ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۶ قمری) به موازات مکتب بزرگ و تأثیرگذاری که توسط وی پایه‌ریزی شد و به دست شاگردانش در غرب جغرافیای اسلام گسترش یافت، در مشرق جهان اسلامی و در همان قرن فرقه کلامی دیگری میان اهل سنت و جماعت توسط ماتریدی، ابومنصور محمد بن محمد بن محمود سمرقندی^۱ (متوفی ۳۳۳ قمری) تأسیس شد که به دلایل بسیاری نیازمند توجه جدی است.

به بیان اولریش رودلف در کتاب «ماتریدی و توسعه کلام سنی در سمرقند» (Rudolph, 4-7) دو تصویر از ابومنصور ماتریدی می‌توان در نظر داشت: نخست ماتریدی به مثابه "پیرو معتقد مکتب حنفی" و دوم "به مثابه رقیب مشرقی مکتب اشعری" (Rudolph, 11-7) از حیث اصول عقاید همان‌گونه که اشعری پیرو احمد ابن حنبل است و مانند او شیوه خود را در تقابل با آنچه «اهل بدعت» می‌نامد «اهل سنت» نامیده است و خود را پیرو حنبلی می‌داند، ابومنصور ماتریدی پیرو مکتب حنفی است. همچنین ماتریدی از این حیث نیز رقیب مکتب اشعری است که علیرغم نزدیکی زبان و اصطلاحات فنی اشعری به معتزله، از حیث نظام‌پردازی فکری پایندی ماتریدی به عقل بیش از اشعری است که بسیار متأثر از مکتب اهل حدیث بود. مادلونگ در مدخل ماتریدی در دایره المعارف اسلام در این باره می‌نویسد «برخلاف اشعری، موسس دیگر نحله کلامی اهل سنت، که عقاید حنابله اهل حدیث را بیان کرده است، ماتریدی پیرو ابوحنیفه بوده، آن‌گونه که توسط فقهای حنفی به بلخ و ماوراء النهر منتقل شده و بسط یافته بود. همچنین عقیده ماتریدی در اساس عموماً عقل‌گراتر و به جز تعریف مرجئی از ایمان نزدیک‌تر به معتزله است تا اشعری» (مادلونگ، ۸۷۳)

در راستای همین سخن مادلونگ آن‌گونه که در این مقاله نشان خواهیم داد اساساً درک ماتریدی نسبت به ذات خداوند و نسبت خداوند با جهان به مثابه مخلوق حادث، از وجوه بسیاری شبیه ادراک فلاسفه است و معنای «حدوث» در اندیشه ماتریدی را به راحتی نمی‌توان معادل حدوث در زمان متکلمان اشعری دانست. ماتریدی از حدوث بیش از هر چیز نوعی «فقر وجودی» را مراد می‌کند، البته مقصود این نیست که ماتریدی مانند حکما قائل به قدم زمانی عالم است، بلکه مقصود این است که وی آنچه از حدوث

۱. در شرح احوال ابومنصور ماتریدی ببینید: (عبدالقاهر قرشی، ج ۳، ۳۶۰) و نیز مدخل دایره المعارف اسلام EL2 (مادلونگ، ج ۶، ۸۷۸ - ۸۴۶).

مراد می‌کند نه صرفاً وجود بعد از عدم در زمان، بلکه نقص و فقر احتیاج در وجود است و این مهم‌ترین مقدمه‌ای است که ماتریدی با توسل به آن بر اثبات باری تعالی اقامه برهان می‌کند، یعنی از وجود متناهی، وجود نامتناهی را استنباط می‌کند. نشان دادن این مطلب نیازمند بررسی دقیق مفهوم و ملاک علیت نزد ماتریدی با نظر به منابع اصلی این مکتب کلامی است که در این مقاله در صدد آنیم.

۲. پیشینه تحقیق

تاکنون مطالعات دانشگاهی اندکی درباره مکتب ماتریدی صورت گرفته است و اهمیت آن در تاریخ کلام اسلامی و حتی تأثیرات آن در فلاسفه، یا تماماً پنهان مانده و یا چندان آشکار نشده است. به درستی درباره تفاوت ماتریدی با ابوالحسن اشعری در پژوهشی گفته شده است «با اینکه هر دو به نوعی حرکت اصلاحی در جهت رفع اختلافات کلامی و مذهبی آن دوران اقدام کردند و هر دو موفقیت چشم‌گیری در این راه حاصل آوردند اما تفاوت آن دو در این است که کتب تاریخ و فرقه‌نگاری نحوه اقدامات اشعری و انگیزه‌ها و اهداف او را به خوبی روشن ساخته و ثبت کرده‌اند؛ اما متأسفانه درباره ماتریدی و کیفیت برخورد او با اندیشه‌ها و فرقه‌های گوناگون هیچ اطلاعی در دسترس نیست». (جلالی، باورهای کلامی ماتریدیان، ۱۴۸)

دکتر دینانی در مقاله‌ای با نام کلام ماتریدی می‌گوید: «ماتریدی شخصیت ناشناخته‌ای است، تاثیر فکر کلامی او حتی در اندیشه‌های برخی از فلاسفه مانند ابوالحسن عامری آشکار است. اگر اندیشه‌های ابوالحسن عامری را بر افکار دیگر اندیشمندان مانند ابوحنیفه توحیدی و حتی ابن سینا موثر بدانیم میزان اهمیت و اعتبار اندیشه‌های ماتریدی بر ما روشن خواهد شد». (دینانی، ۴) ایشان در این مقاله برای نخستین بار به رگه‌های اندیشه فلسفی در کلام ماتریدی اشاره می‌کنند و درباره مسئله حدوث و ازلی بودن صفات فعل نیز که موضوع این مقاله است اشاراتی می‌کنند اما همچنان حدوث را نزد ماتریدی به معنی متعارف این مفهوم نزد متکلمان در نظر می‌گیرند یعنی وجود بعد از عدم مقابل.

مهمترین و مفصل‌ترین منبع درباره ابومنصور ماتریدی و مکتب کلامی او کتاب اولریش رودلف با نام «ماتریدی و توسعه کلام سنی در سمرقند» (Rudolph, 2015) است که در بخش مورد نظر این مقاله یعنی درباره برهان حدوث و تحلیل علیت

موشکافی‌های دقیقی در متن التوحید در این کتاب صورت گرفته است و در این مقاله به نقل استدلال‌هایی از این کتاب خواهیم پرداخت و چنانکه خواهیم دید در اینجا نیز نویسنده علیرغم مواجهه با ناسازگاریهایی در متن کلام ماتریدی که به عقیده ما با تفسیر خاص مفهوم "حدوث" در کلام ابومنصور ماتریدی توجیه و تفسیر می‌شود، این نویسنده آلمانی اما به این تفسیر خاص از حدوث اشاره نمی‌کند و به همان معنای مشهوری حدوث پایبند است. ما در اینجا ابتدا با تحلیل اصل علیت نزد ماتریدی و بررسی مفاد و ملاک علیت خواهیم کوشید این تفسیر خاص از مفهوم حدوث را از اندیشه ابومنصور ماتریدی استنباط کنیم.

۳. مفهوم و تعریف علیت

در این مقاله همان‌طور که گفته شد بیش از هر چیز مقصود نشان دادن نسبت خدا و جهان در اندیشه ماتریدی است؛ این نسبت اولاً نسبت "امر متناهی یا حادث" و "امر نامتناهی یا قدیم" است و دوماً نسبی است که در اندیشه فلسفی اصطلاحاً از آن به "نسبت علیت" یاد می‌شود. یعنی نسبتی ایجاد می‌کند که در آن وجود یکی از طرفین نسبت، به وجود طرف دیگر وابسته است. بنابراین برای بررسی دقیق نسبت میان خدا و جهان باید مفهوم و تعریف دقیق رابطه علیت به طور عام و در اندیشه ماتریدی به طور خاص مشخص شود که هدف اصلی این مقاله نیز همین تبیین علیت در اندیشه ماتریدی است. در صورت پذیرفتن "کثرت" در موجودات عالم چند پرسش اساسی درباره این کثرات مطرح می‌شود؛ نخستین پرسش این است که آیا این موجودات کثیر با یکدیگر دارای ارتباط و نسبتی هستند و یا در هویت خود مستقل‌اند؟ و پرسش دوم اینکه آیا در صورت قبول کثرت و قبول نسبت، این ارتباط چنین است که وجود هر موجود متوقف بر موجود دیگری است یعنی صرفاً در صورت وجود دیگری وجود می‌یابد؟ در صورتی که این نسبت و توقف وجودی حقیقی باشد اقسام و احکام آن چیست؟ این‌ها همگی پرسش‌هایی است که ما را در آستانه پرسش از "مفهوم علیت" قرار می‌دهد. بنابراین اولاً علیت نوعی "نسبت" میان امور کثیر و حداقل میان دو امر است، دوماً این نسبت نوعی نسبت توقف وجودی یکی از طرفین نسبت به طرف دیگر است.

از این مطلب آشکار است که مفهوم علیت متوقف بر مفهوم "کثرت" است یعنی فرضاً اگر جماعتی تماماً نافی کثرت باشند، مانند کسانی که ملاصدرا از ایشان به «جهله

صوفیه» (صدرالمتألهین، اسفار اربعه، ج ۲، ۳۴۶) یاد می‌کند که معتقداند آنچه در عالم واقع هست عین تحقق ذات خداست و کثرات خیال و وهمی بیش نیست^۱، آنگاه با انتفای کثرت طبیعتاً سخن گفتن از رابطه علیت میان موجودات بی‌معناست؛ همانگونه که با انتفای ثنویت میان خدا و ماسوی الله سخن گفتن از نسبت علی میان این دو بی‌وجه خواهد بود. اما به محض پذیرفتن کثرت، نخستین پرسشی که مطرح می‌شود پرسش از نسبت موجودات کثیر با یکدیگر است. خواه طرفین این نسبت هر دو مخلوق و حادث باشند، خواه یکی از طرفین خالق قدیم باشد و طرف دیگر نسبت مخلوق حادث.

با در نظر داشتن کلیت دیدگاه فلاسفه درباره مفهوم و تعریف علیت، اگر به اندیشه ماتریدی که موضوع اصلی بحث ماست بپردازیم خواهیم دید این تعریف با اندکی تغییر در مفاد آن، همان تعریفی است که ابومنصور ماتریدی از علیت پذیرفته است و در "برهان حدوث بر اثبات باری" که مهم‌ترین برهان او در کلام نیز هست، به عنوان مقدمه کبروی استفاده می‌شود. در کتاب التوحید ابومنصور پس از اثبات "حدوث عالم اعیان" (ماتریدی، التوحید، ۱۲-۱۶) بدین شیوه بر اثبات ذات باری اقامه برهان می‌کند: «پس دلیل بر اینکه جهان داری پدیدآورنده‌ای است، با توجه به اینکه حادث بودن آن را بیان داشتیم، و با توجه به اینکه هیچ شئی از آن = جهان بنفسه و خود به خود اجتماع و افتراق نمی‌یابد، ثابت می‌شود که آن اجتماع و افتراق توسط غیر او بوده» (ماتریدی، التوحید، ۱۶)

اولاً باید توجه داشت که نظر به دیدگاه خاص جهان‌شناسی ماتریدی مقصود از «اجتماع و افتراق» در اینجا در واقع "ایجاد و از میان رفتن" است، که در بحث بعد درباره "حدوث عالم اعیان" معنا و دلایل اثبات آن در ادامه این مقاله و در بحث از مفاد و ملاک اصل علیت در دیدگاه ماتریدی درباره آن خواهیم گفت. در اینجا صرفاً مقصود ما توجه به "قاعده کلی و قضیه کبروی" اخذ شده در برهان حدوث است که در بیان ابومنصور آمده است و تعریف او از اصل علیت است: «هیچ شئی از آن = جهان آشکارا بنفسه یا خود به خود اجتماع و افتراق نمی‌یابد». لطف الله جلالی در مقاله باورهای کلامی ماتریدی دربارۀ این مطلب می‌گوید:

۱. ملاهادی سبزواری در تعلیقه بر شواهد الربوبیه درباره این قوم گوید «ثم من الأوهام العامیه أنّ معنی قولهم بسیط الحقیقه مل الاشیاء و لیس بشئی منها ان کل شیء هو الله التعالی و هذا وهم شنیع و کفر فزیع» (ملاصدرا، شواهد الربوبیه، ۴۶۴) که استنباط نفی کثرت از قاعده بسیط الحقیقه را قولی شنیع و کفری مفتضح می‌داند.

«برهانِ حدوث، آن‌گونه که در آثار ماتریدیان ذکر شده است، یک مقدمهٔ جزئی و در حقیقت صغروی دارد که بسیار مبهم و برگرفته از دانش حسی است و آن این است که عالم با تمام اجزای خود حادث است. مقدمهٔ کلی و کبرای قضیه نیز این است که هر حادثی نیازمند محدث است، در نتیجه، وجود محدثِ عالم اثبات می‌شود» (جلالی، باورهای کلامی ماتریدیان، ۱۵۶)

نکتهٔ نخست این است که نویسنده چه در این مقاله و چه در کتاب خود دربارهٔ کلام ماتریدیه^۱ دربارهٔ صغرای برهانِ حدوث نزد ماتریدی یعنی "حدوثِ عالم" دچار همین اشتباه نسبتاً مهم شده است که این مقدمهٔ صغروی یعنی حدوثِ عالمِ اعیان را صرفاً مأخوذ از "حس" و «برگرفته از دانش حسی» می‌داند؛ این در حالی است که حس از نظر ماتریدی یکی از منابع از فهم حدوث است و در کتاب التوحید آشکارا دلایل حدوثِ اعیان را مأخوذ از سه منبع "حس و عقل و نقل" می‌داند:

«الدلیل علی حدث الأعیان هو شهادة الوجوه الثلاثة التي ذكرنا من سبل العلم بالأشياء» یعنی «دلیل بر حدوث اعیان شهادتِ وجوه سه‌گانه‌ای است که در بحث از راه‌های علم به اشیاء این شیوه‌های سه‌گانهٔ معرفت را ذکر کردیم» (ماتریدی، التوحید، ۱۲)

این راه‌های سه‌گانه در بحث معرفت‌شناسی کتاب التوحید این‌گونه بیان شده است که «السبیل التي یوصلُ بها الی العلم بحقائق الأشياء العیان و الاخبار و النظر» (ماتریدی، التوحید، ۹) و به تعبیر خود نویسندهٔ مذکور «نزد ماتریدی سه راه برای دستیابی به علم وجود دارد که عبارتند از حس و عقل و نقل؛ که از حس به "عیان" تعبیر می‌کند... و از نقل به "اخبار" تعبیر می‌کند» (جلالی، باورهای کلامی ماتریدیان، ۱۵۳). بنابراین صغرای برهانِ حدوث شاید به تعبیر نویسنده «بسیار مبهم» باشد اما یقیناً صرفاً برگرفته از حس نیست بلکه از نظر ماتریدی این قضیهٔ صغروی برگرفته از "حس و عقل و نقل" است نه صرفاً مأخوذ از حس.

نکتهٔ دوم این است که برای این برهان، یعنی به تعبیر نویسنده «هر حادث نیازمند محدث است» و به تعبیر خود ماتریدی «هیچ شئی از جهان بنفسه و خود به خود اجتماع و افتراق نمی‌یابد» (ماتریدی، التوحید، ۱۶) همان تعریف و مفهوم اصل علیت است. این مقدمهٔ کبروی با همین مفاد، نزد اکثر متکلمان، و با مفادی دیگر چنان‌که

۱. یعنی کتاب تاریخ و عقاید ماتریدیه، نشر مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، که مقاله «باورهای کلامی ماتریدیه» (۱۳۸۳) به گفتهٔ خود مولف، (همانجا؛ پاورقی ص ۱۴۷) اجمالی است از همین کتاب که تقریباً تنها منبع جامع در زبان فارسی دربارهٔ فرقهٔ کلامی ماتریدیه است.

پیشتر گفته شد، نزد فیلسوفان، اصلی بدیهی است و خودِ ابومنصور ماتریدی نیز برای آن اقامه دلیل و برهانی نمی‌کند؛ اما پیرو برجسته مکتب او یعنی ابومعین نسفی در کتاب تبصره الادله (نسفی، ج ۱، ۶۱-۶۹) برای اثبات آن تبیین خاصی ارائه کرده‌اند که بی‌شبهت به تبیین برخی فلاسفه نیست. مطابق تبیین نسفی امر حادث وجودش جایز است و امر جایز الوجود، جایز العدم نیز هست؛ از این رو امری که وجودش جایز و عدمش هم جایز باشد، وجود مقتضای ذات خودش نخواهد بود و باید از جانب غیر به او داده شود یعنی وجودش مقتضای غیر است.^۱

اما تعریف دیگری از ابومنصور ماتریدی مبتنی بر برهان دوم او بر اثبات محدث عالم ذکر شده که از جهات بسیاری دارای اهمیت است و معنای خاصی از "حدوث" نیز در آن رعایت شده است که بدان خواهیم پرداخت. اصل برهان دوم در اثبات محدث عالم به بیان ابومنصور این است:

«اگر عالم اعیان به خودی خود وجود می‌داشت، در نتیجه زمانی برای آن بر زمان دیگر ارجحیت نداشت، و حالی بر حالی دگر اولویت نداشت، و نیز صفتی سزاوارتر از صفت دیگر نبود؛ و اگر جهان در اوقات و احوال و دارای صفات مختلفی است، ثابت می‌شود که این اوصاف از آن خودش نیست؛ و اگر چنین می‌بود، لازم بود که هر چیزی برای خود احوال و صفاتی داشت که برترین و نیکوترین احوال و صفات است. پس شرارت‌ها و زشتی‌ها را از خویش دور می‌ساخت، و این دلالت دارد که آن‌ها از دیگری بوجود آمده‌اند». (ماتریدی، التوحید، ۱۶)

در این تعریف معلول آن چیزی است که دارای نقصی در احوال و اوصاف است و از جانب علت خود آن اوصاف و احوال نیکو را دریافت کرده است. استدلال ابومنصور این است که اگر مثلاً این درخت وجودش از جانب خودش بود پس ضرورتاً معنا نداشت که در این زمان خاص وجود داشته باشد، و این مبتنی بر نوعی قاعده «محال بودن ترجیح بلامرجح» است که در قیاس منطوقی است. همچنین اگر بنفسه و به خودی خود وجود می‌داشت لازم بود هرگز هیچ اوصاف و احوالی از نقص و زشتی و شر در او نباشد، زیرا در صورتی که اوصاف و احوال نیکو از جانب خودش به او داده می‌شد نباید هرگز اوصاف بد می‌داشت. این تعریف خاصی از علیت است که معلول بودن و در واقع "حدوث" به نقص در اوصاف و کمالات تفسیر شده است که بسیار مهم است و درباره آن جلوتر در بحث از ملاک و مفاد اصل علیت خواهیم گفت. جلالی درباره این برهان می‌گوید:

۱. همچنین تبیینی مشابه این را از ابو معین ببینید در: (ابومعین نسفی، التمهید لقواعد التوحید، ۱۲۳).

«از جمله براهین وی ماتریدی می‌توان به استفاده عجیب و غریب او از وجود شر اشاره کرد. وجود شر همواره برای متکلمان و فیلسوفان مانعی برای اثبات وجود خدا به شمار آمده است، اما بر خلاف این امر ماتریدی بدون توجه به معضل وجود شر و با مسلم دانستن حقیقت و وجود شر و قبایح وجود آن‌ها را دلیلی بر وجود خدا می‌داند» (جلالی، باورهای کلامی ماتریدیان، ۱۵۷)

در واقع اساساً برهان بنیادین ماتریدی در اثبات باری تعالی استنباط موجود نامتناهی از موجود متناهی است، یعنی وی ابتدا حدوث و تناهی و نقص جهان و عالم اعیان اعم از جاندار و بی‌جان را اثبات می‌کند و همین تناهی وجودی مقدمه ضروری را برای اثبات موجودی نامتناهی و قدیم را فراهم می‌سازد. در بحث بعد درباره این مطلب با تفصیل بیشتری سخن خواهیم گفت زیرا این مطلب گذشته از تعیین مفاد و ملاک علیت اهمیت بسیاری در فهم ماهیت نسبت خدا و جهان، یعنی ماهیت نسبت موجود نامتناهی و قدیم با موجود متناهی و حادث در اندیشه ماتریدی داراست.

اما در پایان بحث از تعریف علیت باید به نکته بسیار مهمی بپردازیم که از اهم نقاط اختلاف برخی متکلمان و فلاسفه است و در ادامه این مقاله توجه و دقت به آن ضروری است. در ابتدای بحث گفتیم در صورت پذیرفتن کثرت در موجودات عالم، نخستین پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا این موجودات کثیر با یکدیگر دارای ارتباط و نسبتی هستند و یا در هویت خود مستقل‌اند؟ و گفتیم به محض پذیرفتن دو موجود نخستین پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا میان این دو نسبت وابستگی وجودی هست؟ یا هر یک برای خود مستقل است؟ تا اینجا نشان داده شد که تعریف علیت همین وابستگی وجودی میان دو شیء است و اینکه ماهیت این دو شیء چیست یعنی اینکه آیا یکی از این دو خداست و دیگری جهان مادی برای بحث ما اسطردادی و فاقد موضوعیت است زیرا در این مبحث عجالتاً نفس نسبت وابستگی میان دو شیء مد نظر است.

این مطلب بدین جهت گفته شد که برخی متکلمان مانند اشعری و پیروانش نظر به "توحید افعالی" خداوند منکر بدهت اصل علیت شده‌اند؛ یعنی گفته‌اند در حقیقت میان خود کثرات چنین نسبت علی و معلولی در کار نیست بلکه هر معلول از جانب خدا وجود می‌یابد و این‌گونه نیست که بتاً علت خانه باشد. به بیان قاضی عضدالدین ایجی در کتاب شرح المواقف اشعریان معتقداند:

«میان حوادث متعاقبه رابطه و علاقه خاصی نیست غیر از جریان عادت که برخی به دنبال برخی دیگر می‌آید مانند سوزاندن پس از تماس آتش و رفع عطش پس از نوشیدن آب» (عضدالدین ایجی، ج ۸، ۱۵۹)

و این از مشهورات منسوب به اشاعره است و غزالی و امام فخر رازی نیز در مواضع مختلفی از کتب خود به آن پرداخته‌اند.^۱ اما این بحث چنان که گفتیم در تعریف ما از "علیت" مدخلیتی ندارد و خدشه‌ای به "بدهت اصل علیت" وارد نمی‌کند. *خواجه نصیر الدین طوسی* نیز به درستی در این باب گفته است:

«الاشعری لم يدفع حاجه البناء الی بان و لا الکتابه الی الکاتب و انما قال فاعلها هو الله تعالی دون العبد، و نحن لم ندع العلم بحاجه هذه الافعال الی فاعل المعین بل ادعینا حاجتها الی صانع ما فی الجملة ثم هل هو القديم او الواحد منا موقوف علی الدلیل»
(نصیرالدین طوسی، ۲۵)

حاصل سخن *خواجه نصیر الدین طوسی* در عبارت فوق این است که حتی اشعریان نیز منکر این نیستند که "خانه" نیازمند "سازنده خانه" است، بلکه معتقدند فاعل حقیقی این امور خداوند است نه انسان؛ اما در بحث تعریف علیت و بدهت آن ما را نیازی به این نیست که دقیقاً مشخص کنیم کدام فاعل معین علت پدید آمدن این امور است؛ بلکه صرف اثبات یک «صانع ما فی الجملة» برای اثبات بحث ما کفایت می‌کند؛ حال اینکه این فاعل کیست؟ چیست؟ قدیم است یا حادث؟ بحثی علی السویه و مجزاست و برای آن دلیل و برهان مجزائی اقامه باید کرد. تا اینجا صرفاً مشخص کردیم اگر کثرتی در عالم هست یعنی اگر حتی صرفاً دو موجود در عالم باشد میان این دو نوعی نسبت وابستگی است خواه یکی از این طرفین قدیم باشد دیگری حادث و یا هر دو حادث.

۴. مفاد و ملاک قاعده علیت

مفاد اصل علیت نزد ابومنصور ماتریدی چیست و مقصود او از "حدوث" دقیقاً چیست؟ و به چه معنا وی حدوث را ملاک و مناط نیازمندی معلول به علت و لذا نیازمندی جهان به خالق می‌داند؟ پیش از پرداختن به این مطلب باید به معنا و اهمیت "مفاد و ملاک علیت" توجه کنیم. اصل علیت در واقع در یک "قضیه موجبه کلیه" قابل بیان است که

۱. مثلاً ببینید: (غزالی، ۶۶ به بعد) این مطلب یعنی وابسته دانستن علیت به عادت نزد دیوید هیوم معروف شده است. شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا نیز در مقاله اولی از الهیات شفا این مطلب را تأیید می‌کند که اگر به صرف حس و ادراک حسی بسنده شود در اینگونه روابط میان پدیدارها نه "رابطه علی میان دو پدیده" بلکه صرفاً تعاقب و موافقات مشاهده می‌شود و درک رابطه علی نیازمند نحوی دیگر از شناخت غیر از ادراک محض حسی است؛ زیرا به تعبیر خود ایشان «الحس فلا یؤدی آلا الی الموافاه» (ابن سینا، الهیات شفا، ۱۶)

محمول آن بر نیازمندی موضوع این قضیه به "علت" دلالت دارد؛ مانند اینکه گفته شود «هر معلول نیازمند علت است» و وابسته به اینکه موضوع این "قضیه حقیقیه" را چه بدانیم، مفاد اصل علیت متفاوت خواهد بود. مثلاً بعضی فلاسفه غربی مفاد اصل علیت را این‌گونه پنداشته‌اند که «هر موجود نیازمند علت است» و بدین ترتیب بر مبنای این تعبیر از اصل علیت، بر برهان وجوب و امکان بر اثبات خدا مناقشه کرده‌اند؛ زیرا اگر مفاد اصل علیت چنین باشد که «هر موجود نیازمند علت است»، آنگاه خدا نیز در صورت وجود نیازمند علت خواهد بود. از این روست که فلاسفه اسلامی و شارحان معاصران آن‌ها تأکید کرده‌اند موضوع اصل علیت «موجود به طور مطلق» نیست بلکه «موجود معلول» است. (ببینید: مصباح یزدی، ج ۲، ۲۸-۳۰) بنابراین این مسئله که مفاد اصل علیت را چه بدانیم و موضوع قضیه‌ای را که اصل علیت در آن انعکاس یافته است چگونه تعبیر کنیم دارای اهمیت بسیار است. همچنین فلاسفه اسلامی همواره بحثی را درباره "ملاک نیازمندی به معلول" مطرح کرده‌اند و این بحث از مهم‌ترین و معروف‌ترین نقاط اختلاف فلاسفه و متکلمین دانسته شده است. این بحث قرابت بسیاری با تعیین مفاد اصل علیت دارد، زیرا ملاک نیازمندی به علت در واقع تعیین موضوع برای آن "قضیه حقیقیه" است که مفاد اصل علیت در آن تعیین شده است.

اگر موضوع این قضیه حقیقیه "موجود مطلق" باشد بدون هیچ قید اضافی دیگر، آنگاه معنای آن این است که "موجود بما هو موجود نیازمند علت است". این مسئله اما نه بدیهی است و نه دلیلی برای آن هست بلکه گذشته از این همه براهین اثبات وجود خدا علیه آن هستند؛ زیرا خداوند "موجود" است اما "نیازمند علت" نیست. پس باید موضوع اصل علیت نوعی "موجود مقید" باشد. متکلمین این قید را «حادث» دانسته‌اند. یعنی هر موجودی که حادث باشد و در زمانی نباشد و بعد موجود شود نیازمند علت است. نتیجه طبعی این استدلال این است که هیچ موجود قدیمی نیازمند به علت نیست و لذا تنها خداوند می‌تواند قدیم باشد. اما فلاسفه معتقدند این قید «ممکن» است یعنی «هر موجود ممکن نیازمند علت است» و بنابراین عقلاً محال و ممتنع نیست که موجود معلولی قدیم باشد. این بحثی معروف و پرمناقشه در اختلاف حکما و متکلمان است و خصوصاً در نبط پنجم از کتاب *الاشارات و التنبيهات* (ابن‌سینا، ۲۸۰-۲۹۲) با بیان ماندگار شیخ در نقد جمهور متکلمان بدان پرداخته شده و پس از آن غزالی در مسئله اول از کتاب *تهافت الفلاسفه* (غزالی، ۱۰۳-۱۱۰) و سپس پاسخ‌های ابن رشد در *تهافت*

التهافت (ابن رشد، ۲۷-۸۳) مشاجرات دقیق و پردامنه‌ای درباره آن مطرح کرده‌اند و از مسائل مشهور در فلسفه اسلامی است.

در این مقاله هدف ما از "تحلیل رابطه علیت" در ماتریدی دقیقاً نشان دادن همین مطلب است که ملاک علیت نزد ماتریدی "حدوث" است اما در اینجا حدوث صرفاً به معنای مشهوری یعنی "وجود بعد از عدم مقابل" نیست؛ بلکه مقصود ماتریدی از حدوث آن‌گونه که از بطن استدلال‌های وی در اثبات حدوث اعیان و اثبات محدث عالم آشکار است "تناهی و نقص وجودی" است و آنچه بر آن تأکید دارد و به مثابه مقدمه صغروی در اثبات باری تعالی از آن استفاده می‌کند این است؛ قطعاً چنین نیست که ابومنصور ماتریدی قائل به قدیم بودن زمانی عالم باشد، بلکه مقصود ما صرفاً این است که آنچه ماتریدی از "حدوث" مراد می‌کند اولاً و بالذات "تناهی و نقص و شر" در جهان اعیان است که از نظر او این تناهی و نقص و شر، مهمترین دلیل بر اثبات وجود خداست و اگر جهان بنفسه و خود به خود پدید می‌آمد ضرورتاً نیک بود و هیچ نقص و فقر و تناهی وجودی در آن راه نمی‌داشت:

«دلیل بر اینکه جهان داری پدیدآورنده‌ای است، باتوجه به حادث بودن آن همان‌گونه که بیان داشتیم، و بخاطر اینکه هیچ شئی از آن بنفسه اجتماع و افتراق خود به خودی نمی‌یابد، ثابت می‌شود که آن توسط باری تعالی بوده. و دوم اینکه اگر جهان خود به خود بوجود آمده بود، در نتیجه نه زمانی بر زمان دیگر ارجحیت داشت، و نه حالی بر حالی دگر اولویت داشت، و نه صفتی سزاوارتر از صفت دیگر بود، و اگر جهان در اوقات و بر احوال و صفات مختلفی باشد، ثابت شود که این‌ها در او وجود نداشتند، و اگر چنین می‌بود لازم بود که هر چیزی برای خود احوالی نیکو و صفاتی برتر می‌داشت. پس شرارت‌ها و زشتی‌ها را از خویش دور می‌ساخت، و این دلالت دارد که آن‌ها از دیگری بوجود آمده‌اند». (ماتریدی، التوحید، ۱۶)

این مهم‌ترین استدلال ماتریدی بر اثبات باری است که اگر جهان بنفسه وجود می‌یافت و خالق نداشت «هر چیزی برای خود احوالی نیکو و صفاتی برتر می‌داشت. پس شرارت‌ها و زشتی‌ها را از خویش دور می‌ساخت» و چون چنین نیست و در واقع چون "جهان حادث است" پس نیازمند خالق است. این کل چیزی است که ابومنصور ماتریدی مدعی آن است و این استدلالی است که به طرُق مختلف در التوحید بیان و تقریر می‌شود و دقیقاً نشان می‌دهد مقصود ماتریدی از "حدوث" چیست و چرا اساساً کتاب خود را با "اثبات حدوث عالم اعیان" آغاز می‌کند. ماتریدی در التوحید سلسله دلایلی را برای حدوث عالم اعیان آورده است که اولریش رودولف در کتاب ماتریدی و

توسعه کلام سنی در سمرقند، با احصاء و بازخوانی دقیق این سلسله استدلال‌ها، مجموعاً آن‌ها را ذیل هفده استدلال گنجانده است. رودلف درباره استدلال‌های ماتریدی برای اثبات حدوث عالم می‌گوید:

«نخستین مطلبی که مطابق عادت مألوف متون کلام در اینجا مطرح می‌شود اثبات این موضوع است که جهان محسوس پیرامون ما ممکن نیست جهانی سرمدی باشد، بلکه مخلوقی حادث است که توسط خالق آفریده شده: خلقی در زمان. چنین ادعایی برای یک متکلم کاملاً متعارف است، اما ماتریدی همچنین می‌کوشد تا این مطلب را به نحوی عقلانی تضمین کرده و آشکار مستدل سازد. زیرا همه دیدگاه‌های بعدی او پیرامون نقش خالق و نقش انسان مبتنی بر این مقدمه است. همچنین او نیازمند است با اثبات مخلوق بودن عالم پشتوانه مستحکم‌تری برای مقابله با اندیشه "دهریه" فراهم کند؛ یعنی کسانی که معتقدند جهان قدیم و سرمدی است» (Rudolph, 233)

اما قطعاً همان‌گونه که پیشتر نیز گفته شد هدف اصلی ماتریدی از اثبات حدوث عالم، صرفاً معارضه با آن چیزی که رودلف در اینجا آن را «اندیشه دهریه» می‌نامد نیست؛ بلکه هدف اصلی فراهم آوردن مقدمه صغروی برای اثبات "محدث عالم" است؛ زیرا اولاً قاعده علیت به مثابه کبرایی بدیهی و ضروری نزد ماتریدی دارای این مفاد است که «هر حادث نیازمند محدث است» و ثانیاً ملاک نیازمندی معلول به علت نزد او "حدوث" است و از این روست که در ابتدای کار باید این ملاک، یعنی حدوث، را برای جهان اثبات کند تا بتواند در مرتبه بعد ثابت کند که جهان دارای خالق است؛ "حدوث جهان" در نظر ماتریدی صرفاً یک باور کلامی یا جهان‌شناسی ساده نیست بلکه مدخل، مقدمه و طریقه وصول به وجود باری تعالی است؛ و این ناشی از دیدگاه خاص این متکلم درباره نسبت "وجود متناهی" و "وجود نامتناهی" است. از نظر ماتریدی "وجود متناهی یا حادث" مدخل و مقدمه ادراک "موجود نامتناهی یا قدیم" است؛ و از همین روست که کتاب التوحید با اثبات حدوث جهان آغاز شده و با اثبات محدث و سپس بررسی اسماء و صفات آن ادامه می‌یابد.

همچنین حدوث نزد ماتریدی آن‌گونه که رودلف در اینجا گفته است، صرفاً و تماماً به معنای «خلقت در زمان»^۱ نیست؛ بلکه اولاً و بالذات مقصود از حدوث نوعی «فقر در وجود» است. از همین روست که استدلال ماتریدی در اثبات وجود خداوند از راه «وجود شر در جهان» را لطف الله جلالی به درستی "استدلالی نامتعارف" دانسته و آن را نوعی

«استفاده عجیب و غریب از وجود شر» (جلالی، باورهای کلامی ماتریدیان، ۱۵۷) می‌داند. زیرا از نظر ایشان «وجود شر همواره برای متکلمان و فیلسوفان مانعی برای اثبات وجود خدا به شمار آمده است» (همان، ۱۵۸) اما ماتریدی وجود شر را دلیلی بر وجود خدا می‌داند. علت این امر همین است که چنانکه پیشتر گفتیم اساساً حدوث نزد ماتریدی با "شر و نقص و تناهی وجودی" مترادف و ملازم است نه صرفاً با "تناهی در زمان". ماتریدی برای اثبات حدوث اعیان پس از ذکر دلایل نقلی^۱ به دلایل حسی پرداخته و می‌گوید:

«علم از طریق حس چنین است که هر عینی از اعیان ضرورتاً به نحوی ادراک می‌شود که محاط و محتاج است، اما شرط قدیم بودن غنا و بی‌نیازی است؛ زیرا امر قدیم در قدم خود مستغنی از غیر است اما ضرورت و حاجت شیء را به غیر از خود محتاج می‌سازد، و ضرورتاً حادث است». (ماتریدی، التوحید، ۱۲)

در واقع به حس می‌توان دریافت که هر عینی از اعیان عالم متناهی، محاط و محتاج است؛ اما شرط قدم غنا و بی‌نیازی است از این روست که اعیان عالم حادث‌اند. در اینجا نیز آشکارا آنچه ملاک "حدوث" دانسته شده است همانا "فقر و احتیاج" است و آنچه ملاک "قدم" دانسته شده استغنا و بی‌نیازی است. لطف الله جلالی در کتاب تاریخ و عقاید ماتریدی درباره این استدلال می‌گوید: «یکی از دلایلی که از طریق حس برای حدوث عالم اقامه می‌شود بدین صورت است که ما هر چیزی را که در عالم می‌بینیم اسیر نیاز و حاجت است و امر نیازمند حادث است؛ زیرا شرط بی‌نیازی قدیم بودن است» (جلالی، تاریخ و عقاید ماتریدیه، ۱۵۲) که به نظر می‌رسد عبارت آخر به این صورت قابل اصلاح و درست‌تر است که گفته شود «شرط قدیم بودن بی‌نیازی است». در هر حال قدیم بودن و بی‌نیازی در نظر ماتریدی ملازم‌اند؛ همان‌گونه که حدوث و احتیاج ملازم یکدیگرند.

بار دیگر باید بر این نکته باید تأکید کنیم اینکه گفتیم حدوث در نظر ماتریدی اولاً و بالذات به معنای "وجود بعد از عدم زمانی" به معنای متعارف نزد سایر متکلمان نیست، و مقصود او از حدوث احتیاج و فقر در وجود است گرچه می‌تواند به این تالی و نتیجه

۱. عبارات التوحید در تقسیم دلایل اثبات حدوث عالم و دلایل قرآنی که ماتریدی ذکر می‌کند اینچنین است: «دلیل بر حدوث اعیان شهادت وجوه سه‌گانه‌ای است که در بحث از راه‌های علم به اشیاء ذکر کردیم. اما خبر که از خدای تعالی ثبت گردیده و بشر از درک دلیل آن عاجز است؛ مانند آنچه در خبر آمده است: «خلق کل شیء» الزمر: ۶۲ و یا «بديع السموات والأرض» البقره: ۱۱۷ و الانعام: ۱۰۱ و دلیل ضرورت التزام به خبر گفته شد». (ماتریدی، ۱۴۲۷، ۱۲)

منجر شود که امری ازلی و ابدی، حادث و فقیر در وجود یعنی محتاج به غیر باشد، همان‌گونه که در فلاسفه‌ای مانند ابن‌سینا که به "قدم زمانی عالم" در عین "حدوث ذاتی" آن باور دارند چنین است؛ اما ماتریدی ابداً چنین اعتقادی را به قدیم بودن زمانی عالم نه بیان می‌کند و نه آشکارا به آن متمایل است؛ سخن ما دربارهٔ اینکه "حدوث" در نزد ماتریدی صرفاً به معنای "احتیاج و تناهی وجودی" است صرفاً می‌تواند به مثابهٔ مقدمه و زمینه‌ای تاریخی-کلامی برای تئوری "حدوث ذاتی" ابن‌سینا باشد و نه عین آن. این مطلب که حدوث به مثابهٔ ملاک نیازمندی معلول به علت نزد ماتریدی اولاً و بالذات ارتباطی با تناهی زمانی و یا وجود بعد از عدم در زمان ندارد را از مهمترین استدلال ماتریدی بر حدوث اعیان، آشکارا می‌توان مشاهده کرد. این استدلال که باید دربارهٔ آن توضیح کاملی داده شود چنین است:

«هچنین است علم به حدوث عالم از طریق استدلال عقلی. از آنجا که جسم از حرکت و سکون تهی نیست، و دارای اجتماع در حرکت و سکون نیست، پس پاره‌ای از اوقات برای حرکت و نیمی برای سکون صرف می‌گردد. و هر آنچه دارای دو نیم است متناهی است. و اجتماع این دو در قدم محال است لذا حدوث یکی از این دو وجه لازم می‌آید و نیز اینکه جهان با توجه به احوال آن، اعم از اجتماع و پراکندگی، حرکت و سکون، نیکی و پلیدی، زشتی و زیبایی، زیادت و نقصان که رخدادهایی حسی و عقلی هستند، خالی نیست از اینکه قدیم باشد، زیرا اجتماع ضدین ممکن نیست، پس تعاقب ثابت می‌شود و ضرورتاً در تعاقب حدوث جای دارد.» (ماتریدی، التوحید، ۱۳)

این استدلال ماتریدی که به عقیدهٔ لطف الله جلالی «به نظر می‌رسد مهم‌ترین استدلال ماتریدیان در اثبات حدوث عالم باشد» (جلالی، تاریخ و عقاید ماتریدیه، ۱۵۳) نیازمند دقت بسیاری در ظرایف است زیرا به عقیدهٔ ما نشان از این دارد که در این استدلال ابومنصور قصد دارد نشان دهد "جهان حادث است" حتی در صورت این فرض که جهان همواره در گذشته بوده باشد و در آینده هم باشد. حتی اگر جهان از حیث زمانی همواره بوده باشد باز ضرورتاً "حادث" است زیرا اوصاف متضاد عارض بر آن «اعم از اجتماع و پراکندگی، حرکت و سکون، نیکی و پلیدی، زشتی و زیبایی، زیادت و نقصان که رخدادهایی حسی و عقلی هستند» (ماتریدی، التوحید، ۱۳) هرگز نمی‌توانند هم‌زمان بر آن عارض شده باشند پس ضرورتاً به نحو توالی و تعاقب بر آن عارض شده‌اند. یعنی اگر فرض شود جوهر جهان امری "قدیم در زمان" باشد چون اوصاف عارض بر آن متضاد و متقابل و ممتنع الاجتماع هستند پس از ازل تا ابد این اوصاف به نحو متعاقب بر جهان عارض شده و می‌شوند و این یعنی ذات و گوهر جهان امری پویا و

متصرم الذات است و این همان معنای حقیقی "حدوث" نزد ماتریدی است. یعنی دقیقاً همان ملاکی که در استدلال قبل که مبتنی بر حس اقامه شد و آن را «فقر و احتیاج وجودی» نامیدیم، در اینجا نیز برقرار است. پس نمی‌توان گفت ملاک نیازمندی به علت نزد ماتریدی ضرورتاً و صرفاً حدوث به معنای وجود قبل از عدم زمانی به معنای مشهوری و متعارف است؛ زیرا آن‌گونه که ماتریدی در این استدلال نشان می‌دهد حتی در صورت فرض قَدَم جهان باز به دلیل عروض اوصاف متضاد و متعاقب بر جهان، ذات جهان متغیر و حادث است و نیازمند "محدث". و آشکار است که این معنا تا چه اندازه به مفهوم "حدوث ذاتی" نزد فلاسفه نزدیک است و تا چه اندازه می‌توان اندیشه کلامی ماتریدی در مشرق اسلام را آن‌گونه که به درستی ادعا شده است زمینه ساز تفکرات فلسفی کسانی مانند ابن سینا دانست.

لطف الله جلالی برای تشریح این استدلال به ذکر مقدماتی در جهان‌شناسی ماتریدی پرداخته است که مهم است. مهم‌ترین مقدمه در تشریح این استدلال بحث از بخش‌های سه گانه عالم است. «ماتریدیان جهان را به سه بخش تقسیم می‌کنند: جواهر و اجسام و اعراض یا صفات» (جلالی، تاریخ و عقاید ماتریدی، ۱۵۰) در توضیح این مطلب باید یادآور شد نزد ماتریدیان به بیان ابومعین نسفی جوهر عبارت است از جزء لایتجزا که نه خارجاً و نه عقلاً یا وهماً قابل قسمت نیست؛^۱ این بخش بنیان جسم و اصل و اساس یا گوهر اجسام است که از ترکیب اجزاء لایتجزا به وجود آمده‌اند. «جوهر امری قائم بالذات است که به صورت علی‌البدل پذیرای صفات متضاد است» (جلالی، تاریخ و عقاید ماتریدی، ۱۵۰) بخش دوم جهان جسم است که حداقل از دو جوهر تشکیل شده است و امری مرکب و قابل تقسیم به اجزای لایتجزا است و مانند جوهر که قائم بالذات است جسم نیز چون از جواهر لایتجزای قائم بالذات تشکیل یافته امری قائم بالذات است.^۲ بنابراین جسم و جوهر ماهیت یکسانی دارند و هر دو قائم بالذات هستند و به همین دلیل است که ماتریدیان جسم و جوهر را به طور مشترک «اعیان» می‌نامند (ماتریدی، التوحید، ۱۱) که مفهومی در مقابل اعراض یا صفات است که سومین بخش جهان مادی را تشکیل می‌دهند. اعراض یا صفات برخلاف جسم و جوهر قائم بالذات نیستند بلکه قیام آنها به اجسام و جواهر است؛ اموری مانند حرکت و سکون، سیاهی و سفیدی،

۱. ببینید: التمهید لقواعد التوحید، (ابومعین نسفی، ۴۵)

۲. ببینید: التمهید لقواعد التوحید، (ابومعین نسفی، ۴۵-۴۶)

سردی و گرمی، سبکی و سنگینی که همگی اموری هستند که بر اجسام عارض می-شوند. بنابراین «جهان محسوسات در کل از سه رکن تشکیل یافته است: جوهر، جسم و عرض. رابطه این سه به این صورت است که جوهر اساس و مبدأ تشکیل جسم است، و جسم نیز محل عروض عوارض است. اگر جوهر نباشد جسم وجود نمی‌یابد و اگر جسم نباشد عرض نیز خالی از محل خواهد بود و پدید نخواهد آمد. رابطه این سه بخش رابطه‌ای کاملاً در هم تنیده است» (جلالی، تاریخ و عقاید ماتریدیه، ۱۵۱)

جلالی در ادامه این مبحث به درستی تأکید می‌کند «هدف اساسی ماتریدیان از تقسیم جهان به سه بخش دستیابی به نتیجه‌ای دینی است؛ آنان از طریق تقسیم‌بندی فوق می‌خواهند حدوث جهان را نتیجه بگیرند و از حدوث جهان نیز به وجود محدث و پدیدآورنده آن برسند» (جلالی، تاریخ و عقاید ماتریدیه، ۱۵۲) اما شیوه استنتاج او از بیان ماتریدی در ظرایف استدلال چندان مطابق با متن سخن ابومنصور نیست. از نظر جلالی ماتریدیان قصد دارند ابتدا حدوث را در اعراض نشان دهند زیرا به حس نزدیک‌تر هستند و اثبات و مشاهده حدوث در آنها آسان‌تر است زیرا بدهتاً این را می‌دانیم اعراض مانند سیاهی و سفیدی و حرکت و سکون و غیره ضد یکدیگرند و دو ضد در محل واحد جمع نمی‌شوند بلکه باید یکی از میان برود و دیگری در محل آن پدید آید؛ پس آشکارا اعراض حادث اند. وی در ادامه درباره این مطلب می‌گوید «بنابراین از آنجا که اعراض حادث‌اند محال است که اجسام حادث نباشند. همچنین جوهر که اصل و اساس اجسام‌اند در حکم اجسام‌اند و نمی‌توان جوهری یافت که از تمام رنگ‌ها و طعم‌ها و رایحه‌ها و غیره تهی باشد. بنابراین جوهرها نیز همراه اعراض پدید می‌آیند و همانند اعراض حادث‌اند.» (جلالی، تاریخ و عقاید ماتریدیه، ۱۵۳) این استدلال که لطف الله جلالی آن را به ماتریدی منسوب می‌کند البته در کتب کلامی متداول با همین تقریر برای اثبات حدوث عالم و یا اثبات اختیار باری آمده است؛ مثلاً علامه حلی در کتاب *الباب الحادی عشر در استدلالی مشابه می‌گوید:*

«عالم حادث است زیرا جسم است و هیچ جسمی از حوادث جدا نیست؛ یعنی از حرکت و سکون که اموری حادث‌اند زیرا مستلزم مسبوقیت یکی بر دیگری هستند؛ و آنچه از حوادث جدا نیست ضرورتاً حادث است» (علامه حلی، ۷۷)

و این همان استدلالی است که *لطف الله جلالی* آن را در تفسیر سخن ماتریدی ذکر می‌کند و در کتب متأخر کلامی استدلالی معروف در اثبات حدوث عالم است اما بیان ماتریدی متفاوت از این استدلال است و مقصود او این نیست که از توالی و تعاقب

اعراض و لذا از حدوثِ زمانیِ آن‌ها حدوثِ زمانیِ جوهر عالم را اثبات کند؛ هرچند چنین تفسیری از کلام او مستبعد نیست اما مقصود سخن او اولاً همین مطلب است که تناهی عالمِ اعیان را نشان دهد؛ هنگامی که ابومنصور ماتریدی می‌گوید در عالمِ اعیان «نیمی از اوقات برای حرکت و نیمی برای سکون صرف می‌گردد؛ و هر آنچه دارای دو نیم است متناهی است» (ماتریدی، التوحید، ۱۳) مقصود در درجهٔ نخست این است که نشان دهد "ذات و جوهر عالم دارای تناهی وجودی" است و لذا این جوهر و بنیانِ عالمِ اعیان جوهری متصرف الذات است؛ و این است آنچه ماتریدی از حدوثِ مراد می‌کند. این مطلب با اعتقاد ویژهٔ ماتریدی دربارهٔ ازلی بودنِ صفاتِ فعلی الهی مانند تکوین نیز سازگار است و مشخص می‌شود حقیقتاً معنای ازلی بودنِ صفت فعل چیست و به چه معنا ازلی دانستنِ صفاتِ فعل تناقضی با حدوثِ عالم ندارد. *لطف الله جلالی* دربارهٔ این مطلب می‌گوید:

«مطلبی که ماتریدیان را از همهٔ فرق دیگر اسلامی متمایز می‌کند اعتقاد آنان به ازلی بودن تمام صفات افعال و قائم بودن آن‌ها به ذاتِ خداوند است. ماتریدیان معتقدند که تمام صفات افعال به تکوین باز می‌گردد و تکوین هم صفتی ازلی و قائم به ذاتِ خداوند است. این دیدگاه آنان با این اشکال مواجه می‌شود که تکوین عین مکنون است، چنانکه رزق عین رزق‌دادن است و اگر بنا باشد که تکوین یا هر صفت فعلی دیگری ازلی و قدیم باشد، لازم می‌آید که تمام پدیده‌های جهان که ناشی از مرحلهٔ فعلِ خداوند هستند، ازلی و قدیم باشند و این بر خلاف مدعای ماتریدیان است که بر حدوثِ جهان و تمام پدیده‌های آن اصرار می‌ورزند» (جلالی، باورهای کلامی ماتریدیان، ۱۶۰)

که براساس آنچه در این مقاله به تفصیل نشان دادیم این اشکالِ اساسی و تناقضِ ظاهری در کلام ماتریدی میانِ اعتقاد به قدیم بودنِ صفاتِ فعل و "حدوثِ جهان" با تفسیر صحیح و فهم دقیق معنای حدوثِ قابلِ رفع است. البته قطعاً اینگونه نیست که ماتریدی از قدیم زمانیِ صفاتِ فعل الهی قدیم زمانیِ جهان را استنتاج کند بلکه مقصود این است که درکِ ویژهٔ ماتریدی از حدوثِ آن که نه ضرورتاً به معنای وجودِ بعد از عدمِ مقابل، بلکه به معنای "نقص در مرتبهٔ ذات" و تناهی وجودی است که ملاکِ نیازمندیِ جهان به خالق نیز هست، این امکان را فراهم می‌کند که ماتریدیان بتوانند بدون تناقض و ناسازگاری از قدیم بودنِ صفاتِ فعل مانند صفتِ رزاقیت و خالقیت و غیره در خداوند در عینِ حدوثِ جهان و حدوثِ موجودِ مرزوق و مخلوق و غیره سخن بگویند؛ زیرا این دو از حیثِ مرتبهٔ وجودی از یکدیگر منفک‌اند؛ یعنی تکوین و مکنون و فعل و مفعول نه ضرورتاً از حیثِ زمانی بلکه از حیثِ مرتبهٔ ذاتی از یکدیگر جدا و قابل انفکاک هستند؛ و همین انفکاک است که زمینهٔ این را فراهم می‌کند که یکی از این دو را قدیم و دیگری را حادث بدانیم بدون آنکه به تناقض و ناسازگاری دچار شویم.

نتیجه‌گیری

همانطور که مشاهده شد ابومنصور ماتریدی در نخستین گام برای تاسیس نظام کلامی خود در کتاب *التوحید* پس از مقدماتی مختصر در معرفت‌شناسی و بیان ضرورت معرفت به ذات خداوند - به قصد اقامه برهان حدوث برای اثبات ذات باری تعالی، مقدمه صغروی یعنی "حدوث عالم اعیان" را از طریق براهین و شواهد مختلف نقلی و عقلی و حسی اثبات می‌کند؛ که در این مقاله با نظر به شیوه تقریر این براهین نشان دادیم آنچه ماتریدی از مفهوم "حدوث" - به مثابه ملاک و مناط نیازمندی معلول به علت و لذا ملاک نیازمندی جهان به خالق - مراد می‌کند نوعی "تناهی در ذات" است که شرور و "نقصان در وجود" مهم‌ترین نشانه آن است. و گفتیم این گرچه به سخن فیلسوفانی مانند ابن‌سینا درباره "حدوث ذاتی" قرابت بسیاری دارد و می‌تواند به مثابه نوعی بستر تاریخی و الهیاتی برای نظریه حدوث ذاتی لحاظ شود اما این بدان معنا نیست که از نظر ماتریدی جهان قدیم زمانی است؛ بلکه در اینجا صرفاً سخن بر سر "ملاک" نیازمندی به علت است که آنچه ماتریدی از حدوث به مثابه این ملاک یاد می‌کند بیش از آنکه به معنای متعارف آن - یعنی وجود بعد از عدم در زمان - نزد متکلمان اشعری نزدیک باشد، به معنایی نزدیک است که فلاسفه از آن به "امکان" یاد می‌کنند. پس از اثبات این مقدمه صغروی، ماتریدی در مرتبه بعد با توسل به مقدمه کبروی مهمی که بیانگر مفاد اصل علیت است - یعنی این اصل که "هر حادث نیازمند محدث است" و به بیان دقیق‌تر هر موجود متناهی در پیدایش نیازمند خالق بیرون از خود است - وجود باری تعالی را اثبات می‌کند که موضوع بحث مابقی کتاب *التوحید* در تبیین صفات و اسماء و افعال اوست؛ بدین معناست که گفته شد اصل علیت قوام‌بخش شالوده نظام کلامی ماتریدی است.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «کلام ماتریدی»، مجله کیهان فرهنگی، شماره ۱۳۰، ۱۳۷۵.
۲. ابن رشد، ابوالولید، تهافت التهافت، ضبط محمد العریبی، طبعه الاولى، بیروت، دار الفكر اللبناني، ۱۹۹۳.
۳. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، التحقيق: مجتبی الزارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸.
۴. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، الهیات من کتاب الشفا، تحقیق حسن زاده آملی، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۲۸.
۵. الایچی، قاضی عضدالدین عبدالرحمن، شرح المواقف، للمحقق السيد شريف علی ابن محمد الجرجانی، ۸ جلد، قاهره، دارالبصائر، ۱۴۲۹ هـ.ق / ۲۰۰۸ م.
۶. جلالی سید لطف الله، تاریخ و عقاید ماتریدی، تهران، نشر مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.
۷. جلالی، سید لطف الله، «باورهای کلامی ماتریدیان»، نشریه هفت آسمان، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۸۳.
۸. جوادی آملی، عبدالله، رحيق مختوم شرح حکمت متعالیه، مرکز نشر اسراء چاپ اول، ۱۳۷۶ ه.ش.
۹. سهروردی، شیخ شهاب الدین، مجموعه مصنفات، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۲۹۷ ه.ق.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شواهد الربوبیه و منهاج السلوکیه، تعلیقه ملاهادی سبزواری مقدمه و تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۱۱. صدر المتألهین، صدرالدین محمد شیرازی، الاسفار الاربعه، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۸۶ ه.ق.
۱۲. طوسی، بوجعفر محمد بن الحسن، الاقتصاد الهادی الی طریق الارشاد، منشورات مکتبه جامع چهلستون، ۱۴۰۰ ه.ق.
۱۳. علامه الحلّی، حسین علی الحسینی، بیان النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر للعلامه الحلّی، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۸ ه.ق.
۱۴. غزالی، امام محمد، تهافت الفلاسفه یا تناقضگویی فیلسوفان، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، نشر جامی، ۱۳۸۲.
۱۵. قرشی، عبدالقاهر، الجوهر المضيئه فی طبقات الحنفیه، تحقیق محمد الحلو، ریاض، هجر، چاپ دوم ۱۴۱۳ ه.ق.
۱۶. ماتریدی ابومنصور، تأویلات اهل السنه، تحقیق محمد مستفیض الرحمن، بغداد، مطبعه الارشاد، ۱۴۰۴.
۱۷. ماتریدی، ابومنصور محمد ابن محمد، التوحید، تحقیق عاصم ابراهیم الکیانی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲ جلد، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۹. مادلونگ ویلفرد، ماتریدی در یک نگاه، دایره المعارف اسلام EL2 (ج ۶، صص ۸۷۸-۸۴۶) ترجمه محمد کاظم رحمتی، کتاب ماه دین، شماره ۵۱ و ۵۲ (صص ۷۲-۷۵) زمستان ۱۳۸۰.
۲۰. نسفی ابومعین، تبصره الادله فی اصول الدین علی طریقہ الامام ابی منصور الماتریدی، تحقیق کلود سلامه، المعهد العلمی الفرنسی للدراسات العربیه، ۱۹۹۰ میلادی.
21. Ulrich, Rudolph, and Adem Rodrigo. "Al-Māturīdī and the Development of Sunni Theology in Samarqand." (2015).

