

ضرورت علی از دیدگاه

اشاعره و ابن رشد

دکتر عین الله خادمی

که اسباب ضروری برای مسببات باشند، چون در غیر اینصورت هرگاه تکرر یابند و کثرت پیدا کنند باید اسباب تکرر پیدا کنند و کثیر شوند. بدین جهت، این معنا را باطل می‌داند که طبیعت موجب شود که مسببات بصورت قطعی تحقق پیدا کنند.^۴

«باقلائی» در مورد غیرقابل اثبات بودن رابطه علیت و ضرورت علی، می‌گوید: ما تغییر جسم را در اثر عوامل معین حس می‌کنیم، اما علم به اینکه این حالت جدید ناشی از این عامل خاص است، امری نیست که از طریق مشاهده قابل اثبات باشد.^۵

«سوسی» نیز در کتابش «عقیده التوحید الکبری» ضرورت علی را بصورت جدی انکار می‌کند و می‌گوید: همه موجودات ممکن‌الوجود هستند، ممکن، وجودش از ناحیه ذاتش و از ناحیه صفاتش، لازم و ضروری نیست. اختصاص به فعل معین، مقتضی مختار بودن فاعل است. طبیعت محال است که فاعل باشد، بلکه فاعل تنها خداست و خداوند فاعل مختار است و در مورد افعال خداوند، ایجاب و ضرورت معنا ندارد.^۶

«عز بن عبدالسلام السلمی» (متوفی ۶۶۰ هـ) نظریه نفی ارتباط ضروری میان علت و معلول را به «ابوالحسن اشعری» نسبت می‌دهد و می‌گوید: «اشعری» بر این باور بود که نان سبب سیری و آب سبب رفع تشنگی و آتش سبب سوزاندن نمی‌گردد.

اوسپس از سخنان عده‌ای که «ابوالحسن اشعری» را

نفی پیوند ضروری میان علت و معلول از سوی اشاعره

یکی از جدی‌ترین موارد اختلاف بین فلاسفه و اشاعره در بحث علیت، دفاع جدی فلاسفه از نظریه «ضرورت علی» و انکار مصراانه این نظریه از سوی اشاعره است. ما در این مقال، برای تبیین نظریه اشاعره و فلاسفه، ابتدا نظریه متکلمین اشعری را در باره این مطلب، نقل و سپس نقد فلاسفه را بازگو می‌کنیم.

«ابوالحسن اشعری» که بنیانگذار فرقه اشعری است، بصورت صریح، روابط ضروری میان اشیاء و حوادث در عالم طبیعت را انکار کرده و می‌گوید: هیچ رابطه ضروری میان بازبودن چشم و تحقق عمل ادراک وجود ندارد، بلکه میان بازبودن چشم و تحقق ادراک، یک حالت امکانی وجود دارد. هر چیزی که در نگاه بدوی به بنده نسبت داده می‌شود و بنده بعنوان علت معرفی می‌شود، اگر با تأمل در آن بنگریم، متوجه خواهیم شد که خالق اصلی او حضرت حق است.

بیان ابوالحسن اشعری چنین است:

«فتح البصر لا یوجب الادراک ضرورة و ما یتتبعه

إلیه من العله مخلوق لله بعد النظر من العبد»^۱

او همچنین بر این باور است که همه ممکنات بصورت ابتدایی و بدون واسطه به خدا مستند هستند و علاقه علی میان حوادث وجود ندارد، بلکه عادت خدا بر این تعلق گرفته است که برخی حوادث را عقب برخی دیگر خلق کند، اما خدا قادر است که این روند را هرگاه بخواهد قطع کند.^۲

«باقلائی» نیز - که یکی از متکلمان بزرگ اشعری است -

در این مورد، تابع رأی اشعری است و می‌گوید: آن چه را که ما با حس مشاهده می‌کنیم چنین نیست که ضروراً تحقق یابد، بلکه بر مبنای عادت جاری است، یعنی وجودش و تکررش بر مبنای طریق واحدی است.^۳

بهمین جهت آنچه را که طبایع می‌نامند، چنین نیست

۱ - اشعری، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، ص ۴۱۲، به نقل از محمد عبدالله الشروقاری، الاسباب و المسببات، ص ۷۱-۷۰.

۲ - بغدادی، اصول الدین ص ۱۳۸-۱۳۹، به نقل از همان منبع.

۳ - باقلائی، التمهید ص ۶۲، به نقل از همان منبع.

۴ - همان و همان صفحه.

۵ - باقلائی، التمهید ص ۴۳، به نقل از «نوران الجزائری: الغائیه عند الاشاعره» ص ۹۶.

۶ - همان، ص ۹۵.

بعلت ابراز این عقیده مذمت کرده‌اند اظهار استعجاب می‌کند و می‌گوید: این معترضین ظاهراً از فرهنگ قرآنی کاملاً بی‌اطلاع هستند، چون اگر کمترین اطلاعی از آیات قرآن داشتند، چنین سخنانی بر زبان نمی‌راندند.

خداوند خودش در قرآن کریم، رها کردن تیر در میدان جنگ را از پیامبر نفی می‌کند و به خودش نسبت می‌دهد، در صورتی که از جهت ظاهری پیامبر و مسلمین در میدان کارزار به سوی دشمن تیر پرتاب می‌کرده‌اند.

حال بخشی از بیان او را در این جا نقل می‌کنیم:

«والعجب إتهم يذمون الأشعري بقوله: إن الخبز لا يشبع والماء لا يروى، والنار لا تحرق و هذا كلام اترك الله معناه في كتابه، فان اشيع والرى والحراق حوادث تفرد الرب بخلقها، فلم يخلق الخبز، الشيع

حقیقی (ذاتی) منجر گردد.

او در کتاب «تهافت الفلاسفه»، محال حقیقی و ذاتی را تنها به سه قسم منحصر می‌کند و آن سه قسم را چنین تبیین می‌کند:

۱ - نفی بدیهیات عقلی؛

بعقیده غزالی، یک قسم از محال حقیقی آن است که ما سخن یا نظریه‌ای را بیان کنیم که به نفی بدیهیات اولیه عقلی منجر شود. بعنوان مثال بگوییم: یک چیزی هم مثبت است و هم منفی یا هم وجود دارد و هم وجود ندارد. با یک امر «اعم»ی را نفی کنیم و «اخص»ی را اثبات کنیم یا بگوییم شخص واحدی در زمان واحد، در دو مکان وجود دارد. مثلاً اگر بگوییم: زید الآن در خانه هست، نبودن او را (الآن) در غیر خانه می‌فهمیم. لذا جمع «در

بنظر غزالی، اموری که محال حقیقی باشند، مقدر حضرت حق واقع نمی‌شوند. اما همه امور دیگر که دارای چنین ویژگی نباشند، اموری ممکن الوقوع هستند و روابط میان اشیاء و حوادث در عالم طبیعت نیز جزء دسته اخیر است و هیچ ضرورتی میان آنها وجود ندارد و خداوند بر همه ممکنات تواناست.

خانه بودن» و «در خانه نبودن» زید در زمان واحدی امکان ندارد، چون «در خانه بودن»، نفی «در خانه نبودن» است.

۲ - نفی هر چیزی که متضمن مفهوم شی است، محال ذاتی و حقیقی است؛

مثلاً در مفهوم سیاهی، نفی سفیدی خواییده است که از اثبات صورت سیاهی در محلی، نفی ماهیت سفیدی و وجود سواد را می‌فهمیم. پس هرگاه نفی سفیدی از اثبات سیاهی مفهوم گردد، اثبات سفیدی همراه با نفی آن محال است. یا از مفهوم جماد، چیزی را می‌فهمیم که ادراک نمی‌کند، لذا اگر در او ادراک خلق شود، نامیدن او به جماد بدان معنا که ما می‌فهمیم امری محال است.

۳ - قلب اجناس بدون وجود ماده مشترک نیز بنظر غزالی امر محال حقیقی (ذاتی) است.

غزالی می‌گوید: برخی از متکلمان آن را امری جایز دانسته‌اند، ولی به اعتقاد ما قلب اجناس بدون ماده مشترک محال و غیر معقول است. بعد چندین مثال برای این مورد ذکر می‌کند، که ما برخی از آنها را ذکر می‌کنیم. بعنوان مثال، اگر کسی بگوید: سیاهی به تیرگی منقلب

ولم يخلق الماء آلى و لم تخلق النار الاحراق وان كانت اسبابا فى ذلك، فالخالق تعالى هوالمسبب (دون السبب) كما قال تعالى: مَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى^۷ نفی آن یكون رسوله (ص) خالفا للرمى وان كان سبب فيه...^۸

نظر غزالی در باره نفی ضرورت علی

«غزالی» یک از بزرگترین متکلمین اشعری است، که هم در تبیین و تفسیر نظریه «عادت الله» اشاعره و هم در نقد آراء فلاسفه در باره علیت، بیشترین نقش را داشته است. بالاخص، درباره عنصر ضرورت علی، بیشترین تلاش را کرده است و همه متکلمان اشعری بعد از او در تبیین نظریه اشاعره در باره علیت بی‌تردید و امدار او هستند. لذا ما در این نوشتار، نظریه او را بصورت مفصل‌تر بیان می‌کنیم.

غزالی بر این باور است که ادعای روابط ضروری میان اشیاء و حوادث جهان از سوی فلاسفه یک ادعای بی‌پشتوانه و میان تهی است چون فلاسفه در صورتی می‌توانند چنین ادعایی را به اثبات برسانند، که پذیرش روابط احتمالی میان حوادث و اشیای طبیعت به محال

۷- انفال / ۱۷.

۸- العز عبدالسلام السلمی، «رسائل التوحید» ص ۲۴-۲۵.

شد، ما سؤال می‌کنیم آیا سیاهی باقی است یا نه؟ اگر سیاهی معدوم شده است و تیرگی به وجود آمده است، پس دیگر انقلابی صورت نگرفته است، بلکه چیزی معدوم شده و چیزی دیگر به وجود آمده است و اگر سیاهی با وجود تیرگی موجود باشد، باز انقلابی صورت نگرفته است، بلکه چیزی دیگر به او نسبت داده شده است. و اگر سیاهی باقی مانده و تیرگی معدوم گشته است، باز انقلابی صورت نگرفته است بلکه در همان حال خود

باقی مانده است. بدین خاطر، وقتی ما می‌گوییم خون، منی شده است مقصودمان این است که این ماده صورتی را از دست داده و صورتی دیگر گرفته است. یا وقتی می‌گوییم: آب با گرم کردن به هوا تبدیل شده، مرادمان این است که ماده قابل برای صورت آبی، این صورت را دور افکنده و صورتی دیگر را پذیرفته است.

یعنی در این موارد ماده مشترکی میان دو صورت موجود است. حال بخشی از کلام «غزالی» را در باره این مسئله را در اینجا نقل می‌کنیم:

«ان المحال غیر مقدور علیه،
والمحال اثبات الشی مع نفيه، او
اثبات الاخص مع نفي الاعم او
اثبات الاثنین مع نفي الواحد و
مالا يرجع الی هذا فلیس بمحال و
مالیس بمحال فهو مقدور.

اما الجمع بین السواد و البیاض
فمحال، لآنا نفهم من اثبات صورة

السواد فی المحل نفی ماهیة البیاض و وجود السواد،
فاذا صار نفی البیاض مفهوماً من اثبات السواد، کان
اثبات البیاض مع نفيه محالاً»

و اما قلب الاجناس، فقد قال بعض المتکلمین
انه مقدور لله تعالی فنقول صیرالشیء شیئا آخر غیر
معقول لان السواد اذا انقلب کدره مثلاً فالسواد باق
ام لا به فان کان معدوما فلم ینقلب، بل عدم ذاک و
وجد غیره و ان کان موجود أعم الکدره قلم ینقلب
ولکن اتصف الیه غیره و ان بقی السواد و الکدره
معدومه قلم ینقلب، بل بقی علی ما هو علیها»^۹

حال اگر ما روابط میان اشیاء و حوادث عالم هستی را ضروری ندانیم، بلکه بر مبنای عادت تفسیر کنیم. یعنی بگوییم: در اکثر موارد چنین است که اگر غذا بخوریم سیر می‌شویم، و اگر آب بنوشیم، تشنگی ما برطرف می‌شود.

یا اگر به یخ دست بزنیم دست ما سرد می‌شود و یا اگر دستمان را نزدیک آتش ببریم، آتش آن را می‌سوزاند، ولی این احتمال هم وجود دارد که در برخی موارد، ما مثلاً غذا بخوریم و سیر نشویم.

از این دعاوی ما هیچ محالی لازم نمی‌آید و هر امری که محال نباشد، اگر با قدرت خدا مقایسه کنیم، خداوند می‌تواند آن کار را انجام بدهد. تنها در صورتی درباره روابط میان اشیاء و حوادث در عالم طبیعت ادعای ضرورت می‌توان کرد که فرض خلاف آن با محال ذاتی و اجتماع نقیضین منجر گردد و چون فلاسفه نمی‌توانند چنین امری را اثبات کنند، لذا ادعای آنها ادعای بدون پشتوانه و دلیل است.

حداکثر ادعایی را که ما می‌توانیم در باره روابط میان اشیاء و حوادث عالم طبیعت مطرح کنیم این است که تاکنون مشاهدات ما این ویژگیهای خاص را در باره اشیای خاص به ما نشان می‌دهد (مثلاً آب، تشنگی و نان، گرسنگی را برطرف می‌کند و...) و مورد نقضی در باره آنها مشاهده نشده است. از عدم مشاهده موارد نقض میان روابط متعارف بین اشیاء نمی‌توان اثبات کرد که این روابط متعارف امری ضروری هستند.

به همین خاطر «غزالی» تصریح می‌کند که «اقتران» میان دو چیزی که به نام علت و معلول خوانده می‌شود به

اعتقاد ما ضروری نیست. لذا میان سیراب شدن و نوشیدن، سیری و خوردن، سوختن و تماس با آتش، و... هیچ ضرورتی وجود ندارد، بلکه خدا اراده کرده است که میان آنها اقتران ایجاد کند و یکی را پس از دیگری ایجاد کند. ممکن است خدا سیراب شدن را بدون نوشیدن، سوختن را بدون تماس با آتش، خلق کند.

«غزالی» سوختن پنبه در اثر مجاورت با آتش را مثال می‌زند و می‌گوید: فلاسفه هیچ دلیلی ندارند که ثابت کنند آتش علت سوختن پنبه است، جز اینکه بگویند ما سوختن پنبه را در اثر مجاورت با آتش مشاهده کرده‌ایم. این مشاهده تنها توالی و اقتران میان سوختن پنبه و آتش را ثابت می‌کند، و ضرورت سوخته شدن پنبه توسط آتش

۹- غزالی، تهافت الفلاسفه، صفحه آخر بحث بیست.

را به اثبات نمی‌رساند.

بنظر «غزالی»، هر چیزی که تناقض منطقی را در پی داشته باشد و به اجتماع نقیضین منجر گردد، محال حقیقی است و اموری که محال حقیقی باشند، مقدور حضرت حق واقع نمی‌شوند. اما همه امور دیگر که دارای چنین ویژگی نباشند، اموری ممکن الوقوع هستند و روابط میان اشیاء و حوادث در عالم طبیعت نیز جزء دسته اخیر است و هیچ ضرورتی میان آنها وجود ندارد و خداوند بر همه ممکنات تواناست.

نقد ابن رشد بر دیدگاه غزالی

«ابن رشد» در کتب مختلفش، نقدهای متعددی بر تحلیل علیت از سوی «غزالی» وارد کرده است. این نقدها را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد که عبارتند از:

الف - نقد کلامی.

ب - نقد فلسفی.

ما در اینجا ابتدا نقدهای کلامی و سپس نقدهای فلسفی ابن رشد بر تحلیل غزالی در باره نفی ضرورت علی را بیان می‌کنیم.

نقدهای کلامی ابن رشد

ابن رشد بر این باور است که نفی ضرورت علی از سوی اشاعره، بالاخص با تبیینی که غزالی ارائه داده است، از جهت کلامی نتایج و توالی فاسد متعددی دارد که عبارتند از:

۱ - نفی سنت الهی در جهان

ابن رشد می‌گوید: نظام موجود در جهان منطبق بر سنت الهی است. خداوند اراده کرده است که اجرام آسمانی متحرک باشند تا شب و روز ایجاد شوند و به واسطه حرکت شمس، قمر و سایر ستارگان، وجود ما و سایر موجودات در روی کره زمین محفوظ باقی می‌ماند. او می‌گوید: حتی اگر توهم کنیم، یکی از قوانین موجود از بین برود یا در غیر موضوعش یا غیر اندازه‌ای که برای آن تقدیر شده بکار رود و یا مثلاً سرعت حرکت سیارات کندتر یا سریع‌تر شود، همه موجوداتی که بر روی زمین هستند از بین می‌روند.

خداوند برای هر یک از این موجودات، طبیعت و قوایی قرار داده است که مدبر اجسام آنها هستند. اگر این قوا در اجسام گیاه و حیوان، و قوایی که از حرکت اجرام آسمانی در این عالم جریان پیدا می‌کنند وجود نداشته باشند، حتی یک چشم برهم زدنی هم موجودات توانند به حیات خویش ادامه دهند.^{۱۰}

همه این قوانین و مقررات و نظام حاکم بر جهان بر اساس سنت الهی است و سنت الهی هم طبق فرموده

حضرت حق در قرآن امری غیر قابل تغییر و تخلف ناپذیر است. این سخن قرآن، در واقع، بیانی دیگر از رابطه ضرورت میان علت و معلول است. اگر کسی این رابطه ضروری میان علت و معلول را انکار کند، در واقع به نفی و انکار سنت الهی پرداخته است.

بیان ابن رشد در این مورد چنین است:

«إِنَّ نَفْيَ السَّبَبِ وَضُرُورَتَهَا تَكْذِيبٌ لِلَّهِ ذَاتَهُ حَيْثُ يَقُولُ فِي الْقُرْآنِ، فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِهِ اللَّهُ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لَسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا»^{۱۱}

۲ - نفی حکمت الهی

ابن رشد، سه تفسیر برای نظریه «عادت» اشاعره، ذکر می‌کند و می‌گوید: یکی از تفسیرهای عادت اشاعره این است که هیچ رابطه ضروری میان علت و معلول وجود ندارد و در اثر تکرار حوادث با یک روند خاص عادت کرده‌ایم که این حکم را در مورد اشیاء و حوادث جاری کنیم. او سپس می‌افزاید: اگر این تفسیر عادت را بپذیریم معنایش این است که روابطی که میان موجودات در جهان هستی وجود دارد صرفاً یک رابطه وصفی و قراردادی است و ممکن است این رابطه در یک زمانی تحقق پیدا کند و در زمان دیگر تحقق پیدا نکند.

از نتایج غیر قابل قبول این سخن آن است که روابط میان اشیاء و موجودات جهان، از قبل، بر اساس حکمت و مصلحت خاصی، پیش بینی و طراحی نشده است، بلکه هر حادثه و رخ داد را ما باید در روابط میان اشیاء انتظار داشته باشیم. مثلاً ما آب را بر روی آتش بگذاریم به جای بخار شدن، آب یخ ببندد و یا مثلاً آب را در محل بسیار سرد قرار دهیم به جای یخ بستن، آب بجوش آید.

پس اگر روابط میان اشیاء و موجودات عالم هستی یک حالت قطعی و ضروری نداشته باشد و همه چیز حالت احتمالی داشته باشد، دیگر نمی‌توان جهان را بعنوان یک مجموعه منظم و هدفدار تلقی کرد و آن را مخلوق صانع حکیم و مدبر دانست.

۳ - مسدود شدن راه شناخت خدا

ابن رشد می‌گوید: اگر کسی سببیت را در میان موجودات عالم طبیعی (شاهد) انکار کند، دیگر نمی‌تواند خدا را بشناسد، زیرا ما از طریق روابط علی که میان موجودات در عالم خلقت (شاهد) وجود دارد، به وجود

۱۰- ابن رشد، «الکشف عن مناهج الأدله فی عقائد المله»، ص ۱۳۳-۱۳۲.

۱۱- فاطر/ ۴۳.

۱۲- ابن رشد، «الکشف عن مناهج الأدله فی عقائد المله»، ص ۳۲

به نقل از ابو یعرب المرزوقی، «مفهوم السببیه عند الغزالی»، ص ۵۶.

خدا پی می‌بریم.

او در توضیح این مطلب می‌افزاید: ما اگر رابطه بین پدر و مادر و فرزند را بررسی کنیم، مشاهده می‌کنیم میان پدر و مادر و فرزند یک نوع خاصی از رابطه علی برقرار است. بهمین قیاس، اگر در وجود پدر و مادر نیز تأمل کنیم، می‌بینیم وجود آنها نیز از آن خودشان نیست و آنها نیز خود معلول هستند و بهمین جهت نیاز به علت دارند. حال، اگر علت آنها را نیز بررسی کنیم، می‌بینیم علت آنها نیز همین حکم را دارد. عین همین حکم در مورد موجودات دیگر غیر از فرزند و پدر و مادر نیز قابل تسری است.

از این نوع رابطه علی که ما در عالم طبیعت و مشهود میان موجودات در می‌یابیم، حکم می‌کنیم: چون مجموعه، معلول هستند، پس احتیاج به علتی دارند که موجد همه آنها باشد.

در این حکم نهایی، ما از عالم مشهود (بتعبیر متکلمین: شاهد) به علت ماوراء طبیعی و خدا (بتعبیر متکلمین، غائب) پی برده‌ایم. حال، اگر ما بر این باور باشیم که میان اشیاء در عالم مشهود، هیچ رابطه علی وجود ندارد، بلکه میان آنها چیزی جز «اقتران مطلق» وجود ندارد، مثلاً آب، هیچ نقش علی در از بین بردن تشنگی و غذا، هیچ نقشی در از بین بردن گرسنگی ندارد، بر این مبنا، دیگر اشاعره نمی‌توانند ادعا کنند که هر فعلی در این عالم مشهود، دارای فاعل است، پس وجود فاعل در این عالم مشهود (شاهد) نفی می‌شود و نفی وجود فاعل در (عالم) شاهد، به نفی وجود فاعل در (عالم) غائب منجر می‌شود، چون ما از وجود فاعل در شاهد به وجود فاعل در غائب حکم می‌کنیم.

۴ - نفی وجود صانع

قبل از بیان تالی فاسد چهارم، تذکر نکته‌ای خالی از ضرورت نیست و آن اینکه در مسئله قبلی توضیح دادیم، که یکی از توالی فاسد نفی ضرورت علی بعقیده ابن رشد، مسدود شدن راه شناخت خداست.

در نگاه بدوی ممکن است تصور شود میان دو مسئله - «مسدود شدن راه شناخت خدا» و «نفی وجود صانع» - هیچ تفاوتی وجود ندارد. اما با اندکی تأمل مشخص می‌شود که این دو مسئله، کاملاً از یکدیگر متمایز هستند، چون نتیجه مسئله اول (یعنی مسدود شدن راه شناخت خدا) نمی‌دائم یا شک در باره وجود خداست. اما، نتیجه مسئله دوم، انکار وجود خداست. ناگفته پیداست که میان شک در باره وجود چیزی و انکار وجود همان چیز، تفاوت بنیادی وجود دارد.

بعد از تذکر این نکته، حال، تالی فاسد چهارم نظریه اشاعره را از منظر ابن رشد توضیح می‌دهیم:

ابن رشد می‌گوید: وقتی ما روابط ضروری میان علت و معلول را انکار کردیم و مدعی شدیم که روابط میان اشیاء، صرفاً مبتنی بر اقتران و احتمال است، یکی از احتمالات این است که شیء، صرفاً براساس اتفاق و صدقه به وجود آید و هیچ سببی در پیدایش آن، دخیل نباشد.

این مسئله را می‌توان تعمیم داد و در مورد کل جهان هستی نیز مطرح کرد، که: جهان خلقت، صرفاً براساس اتفاق به وجود آمده و هیچ سبب و علتی که رابطه ضروری با جهان خلقت داشته باشد، وجود ندارد، لذا، وجود صانع بطور کلی منتفی می‌گردد. بامبانی که اشاعره پذیرفته‌اند، هرگز نمی‌توان به این اشکال پاسخ داد.^{۱۳}

نقدهای فلسفی ابن رشد بر نفی ضرورت علی

ابن رشد، معتقد است که نظریه «عادت الله» و نفی رابطه ضروری میان علت و معلول، بالاخص با تبیینی که غزالی ارائه داده است، علاوه بر توالی فاسد کلامی که قبلاً ذکر کرده‌ایم، نتایج ناخوشایند و غیر مقبول فلسفی^{۱۴} نیز بهمراه خواهد داشت. ما در این نوشتار، به تجزیه و تحلیل نقدهای فلسفی ابن رشد بر نظریه نفی ضرورت علی از سوی غزالی می‌پردازیم. با تامل در مکتوبات ابن رشد، چندین نقد، قابل استنباط است که عبارتند از:

۱ - تنافی نفی سببیت با طبیعت عقل انسانی

ابن رشد می‌گوید: نفس انسان دارای قوای مختلفی مثل حاسه، متخیله، واهمه و عاقله است. قوه عاقله انسان که مهمترین قوه نفس انسانی است با سایر قوای دیگر متفاوت است. مهمترین و اصلیتین تفاوت عقل با سایر قوا این است که عقل می‌تواند رابطه بین موجودات (مسببات) و اسباب (علل) آنها را درک کند، اما سایر قوای نفس انسانی قدرت چنین کاری را ندارند.

بیان دیگر: ماهیت اصلی عقل انسانی را درک و تحلیل روابط علی میان موجودات تشکیل می‌دهد، اگر ما از اساس روابط علی میان موجودات را منکر شویم، چون ماهیت عقل انسانی وابسته به درک روابط علی میان موجودات است، پس نفی روابط علی بمعنای نفی ماهیت عقل انسانی است.

«والعقل لیس هو شیء اکثر من ادراکه
الموجودات بأسبابها و به، من سائر القوی المدرکه»

۱۳- همان، ص ۱۰۷.

۱۴- تذکر این نکته ضروری است که تفکیک نقدها و تقسیم آن به دو قسم: فلسفی و کلامی، از سوی ما صورت گرفته است نه از سوی ابن رشد.

۲ - نفی سببیت (ضرورت علی) به نفی علم حقیقی منجر می‌شود.

این رشد بر این باور است که نفی اسباب بصورت کلی، به نفی علم در باره اشیاء منجر می‌شود و معرفت نسبت به مسببات جز از طریق معرفت نسبت به اسباب تمام نمی‌شود، وقتی ما رابطه سببیت را انکار کنیم دیگر نه حدی باقی می‌ماند نه برهانی. بنابراین، ما نسبت به اشیاء نمی‌توانیم علم حقیقی داشته باشیم، بلکه فقط می‌توانیم نسبت به اشیاء علم ظنی پیدا کنیم. برای فهم ادعای این رشد، ما ناچاریم در باره رابطه معرفت یک شیء با حد و برهان بصورت مختصر توضیح دهیم:

علم و معرفتی که نسبت به اشیاء داریم، یا از نوع تصویری است و یا از نوع تصدیقی. معرفت تصویری نسبت به اشیاء را علمای منطق تحت عنوان معرفت و معرفت تصدیق نسبت به اشیاء را تحت عنوان حجت، مورد رسیدگی قرار می‌دهند.

حکیمان معتقدند ما هم در معرفت تصویری نسبت به اشیاء و هم در معرفت تصدیقی نسبت به اشیاء، به علت احتیاج داریم.

منطق دانان، حد معرفت تصویری نسبت به اشیاء را به پنج قسم تقسیم کرده‌اند که عبارتند از:

- ۱ - حد اسمی (شرح الاسمی).
- ۲ - حدی که مبدا برهان است.
- ۳ - حدی که نتیجه برهان است.
- ۴ - حد کامل و تمام برهان.
- ۵ - حد اموری که هیچ‌گونه علت و سبب ندارند، یا اینکه علت و سبب آنها ذاتی نیست.

دانشوران منطق و فلسفه، بیان کرده‌اند که مقصود از شرح الاسم، تعریف یک شیء قبل از اثبات وجود شیء یا قبل از معرفت تصدیقی نسبت به شیء هست و در حد اسمی (شرح الاسم) از علل استفاده می‌شود، اما هنوز آن را اثبات نکرده‌ایم.

در توضیح سه قسم دیگر باید گفت: در تعریف یک شیء، یا جزء علت یا جزء معلول یا هر دو جزء ذکر می‌شوند. اگر در تعریف، جزء علت ذکر شود، به آن «حد مبدا برهان» می‌گویند و اگر در تعریف یک شیء، جزء معلول ذکر شود به آن «حد نتیجه برهان» می‌گویند و اگر در تعریف یک شیء، هر دو جزء یعنی هم جزء علت و هم جزء معلول ذکر شود به آن «حد کامل و تمام برهان» می‌گویند. مشاهده می‌شود که در همه اقسام مذکور از علل استفاده می‌شود. قسم پنجم که علل و اسباب ندارند،

منطق دانان این نوع تعریف را تعریف حقیقی نمی‌دانند. از طرفی، اموری که علل نداشته باشند حد حقیقی (حد تام) ندارند، اگر جایی حد تام وجود نداشته باشد، برهان نیز وجود ندارد. ملاصدرا در کتاب «مبدء و معاد» این مسئله را چنین تبیین کرده است: هر یک از موجودات جهان خلقت، مرکب از ماهیت و وجود است، یعنی همه ممکنات چون وجودشان محدود است، دارای ماهیت هستند، اگر در جایی حد تام وجود نداشته باشد، علل قوام ماهیت نیز وجود نخواهد داشت، هنگامی که ماهیت یک شیء مطرح نباشد، وجود آن نیز مطرح نخواهد شد، چون هر ممکنی، دارای ماهیت و وجود است.^{۱۶} حال ما عین کلام این رشد را در اینجا نقل می‌کنیم:

«و صناعة المنطق تضع و ضعا ان ههنا أسبابا و مسببات و ان المعرفة بتلك المسببات لا تكون علی التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرقع هذه الأشياء هو مبطل للعلم و رفع له فانه يلزم أن لا يكون ههنا فی معلوم أصلا علما حقیقيا، بل ان كان فمظنون، و لا يكون ههنا برهان و لا حد أصلا و ترتفع أصناف المحمولات الذاتیه التي منها تأتلف البراهین»^{۱۷}

۳ - فریب دهندگی عادت

همانطوری که قبلا ذکر کردیم اشاعره - بالخاص غزالی - مدعی هستند که نظریه ضرورت علی فلسفی، مشکلات متعدد فلسفی و کلامی را در پی دارد. در واقع، آنها برای فرار از آن مشکلات، ضرورت علی را انکار کرده‌اند و به نظریه «عادت الله» روی آورده‌اند.

این رشد معتقد است که نظریه عادت اشاعره، نه تنها حلال مشکلات مؤهم نظریه ضرورت علی نیست، بلکه از اساس، یک نظریه موهوم و فریب دهنده است. بهترین دلیل فریب دهندگی اش آن است که در صورت پذیرش این نظریه، باید روابط واقعی میان موجودات را انکار کرد، و این روابط را در حد روابط وضعی و قراردادی تنزل بدهیم. چون، وقتی کسی مدعی شود که مثلاً میان آتش و حرارت هیچ رابطه ضروری وجود ندارد، بلکه صرفاً میان آنها اقتران مطلق وجود دارد، در آینده ممکن است آتش باشد

۱۵- ابن رشد، «تهافت التهافت»، ص ۲۹۲.

۱۶- برای توضیح بیشتر در این مورد به کتب ذیل رجوع شود:

الف - ابن سینا، «النجاة» بخش منطق، ص ۱۵۷-۱۶۰

ب - خواجه نصیرالدین طوسی، «اساس الاقتباس»، ص ۳۶۷-۳۷۱، ص ۴۳۳-۴۳۷.

ج - ملاصدرا، «المبدا و المعاد»، ص ۳۳.

د - ابراهیمی دینانی، «قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی»، ج ۳، ص ۲۶۲-۲۷۱.

۱۷- ابن رشد، «تهافت التهافت»، ص ۲۹۲.

و گرمایی آن نباشد.

رابطه ضروری میان علت و معلول این است که این نظریه شکاکیتی بنیادین در همه معارف بشری ایجاد می‌کند و اساس معقولیت نظام هستی را از بین می‌برد. چون اگر بگوییم: مثلاً نور آفتاب هیچ علیتی نسبت به بخار شدن آب دریاها ندارد، نتیجه‌اش آن است که ممکن است آفتاب بتابد و آب دریا تبخیر نشود یا مثلاً آفتاب نتابد، ولی آب دریا تبخیر شود.

تبیین اشکال شکاکیت بوسیله غزالی

غزالی خود، در تبیین دیدگاهش در باره علّیت از چنین مشکل بزرگ معرفت‌شناسی آگاه بوده و خودش آنرا به بهترین صورت، تبیین کرده است.

غزالی می‌گوید: با نفی رابطه ضروری میان علت و معلول باید هر انسانی جایز بداند که در برابر او درندگان خطرناک و آتشفهای مشتعل و کوههای سربه فلک کشیده و دشمنان مسلح به ابزار کشنده جهت کشتن او آماده هستند، اما او آنها را مشاهده نمی‌کند، چون خداوند متعال امکان این مشاهده را برای او فراهم نکرده است.

یا اگر ما انسانی را ببینیم که فقط همین الان او را دیده‌ایم و قبل از آن، او را مشاهده نکرده‌ایم اگر کسی از ما سؤال کند آیا این انسان از مادری زاییده شده است؟ جایز است که ما شک کنیم و بگوییم: این احتمال وجود دارد که او از مادر زاییده نشده باشد و اصلاً پدری نداشته باشد، بلکه برخی از میوه‌های بازار میوه فروشی به این انسان تبدیل شده باشد که در جلوی من حاضر است، زیرا چنین کاری، امری ممکن الوقوع است و خداوند بر همه ممکنات قادر است.

تلاش اشاعره برای خروج از شکاکیت

همانطور که قبلاً بیان کردیم، متفکران اشعری، از پیامد منفی انکار ضرورت علّی یعنی افتادن در ورطه شکاکیت آگاه بوده‌اند، لذا درصدد راهی برای خروج از این ورطه مهلک برآمده‌اند.

در این مقال، ما به راه‌حلهایی که از طرف دو نفر از متفکران اشعری یعنی غزالی و علاءالدین طوسی، برای غلبه بر شکاکیت ارائه شده است، اشاره می‌کنیم.

غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه»، بعد از طرح اشکال (شکاکیت)، در صدد رفع اشکال برآمده‌اند.

او چند راه برای خروج از شکاکیت پیشنهاد کرده‌اند که عبارتند از:

۱۰۲ - توسل جستن به خلق علم جدید از سوی خدا و نظریه عادت.

غزالی می‌گوید: شکاکیتی که از سوی مخالفان نظریه «عادت الله»، بعنوان یکی از پیامدهای منفی این نظریه

بیان دیگر، با نفی رابطه ضروری میان اشیاء، همیشه امکان جابجایی مهره‌ها در روابط میان موجودات - بدون اینکه محالی لازم آید - محتمل است و این بعینه همان چیزی است که در روابط وضعی و قراردادی میان اشیاء و میان آدمیان وجود دارد. مثلاً با خواندن خطبه عقد دو نفر با هم همسر می‌شوند، با خواندن خطبه طلاق از یکدیگر جدا، و با خطبه عقد دیگر، با دیگری رابطه همسری برقرار می‌کنند و یا با روی کار آمدن فلان وزیر، فلانی متکفل پست خاص می‌شود و با تعویض او، فرد دیگری جای آن را می‌گیرد.

۴ - عدم تمایز اشیاء از یکدیگر

این رشد بر این باور است که نفی ضرورت علّی سبب می‌شود که اشیاء از یکدیگر قابل تمیز نباشند و همه، بسان شیء واحد گردند، چون هریک از اشیاء دارای ذات و صفات مخصوص به خود هستند و همین ذات (طبیعت) اقتضا می‌کند که افعال خاصی از اشیاء خاص صادر شود.

مثلاً اگر هریک از این اشیاء مثل سنگ، چوب، آب و... دارای طبیعت خاصی نباشند، دیگر تمیز میان اشیاء برای انسان مقدور نیست و همه اشیاء، شیء واحد می‌گردند.

۵ - مجهول بالطبع ماندن اشیاء

به نظر ابن رشد، یکی از توالی فاسد فلسفی انکار رابطه ضروری میان علت و معلول آن است که لازم می‌آید اشیاء، همیشه مجهول بالطبع باقی بمانند. چون علم یقینی در مورد یک شیء آن است که آن را آنگونه که هست بشناسیم. اگر ویژگیهای ثابتی در میان اشیاء وجود نداشته باشد، یا بیان دیگر، اشیاء دارای طبیعتی ثابت نباشند و اگر خداوند خالق و مالک جهان هستی، اراده خویش را نسبت به موجودات هستی با سیاق ثابت و خاصی اعمال نکند و در هر لحظه، امکان تغییر تدبیر حضرت حق وجود داشته باشد، مثلاً تا امروز ما آب را بعنوان یک شیء مایع، سرد و بی رنگ می‌شناختیم و سنگ را بعنوان یک شیء جامد و بسیار سفت و سخت می‌شناختیم، اگر بر این باور باشیم که این ویژگیها، قابل استمرار است، بلکه بعکس معتقد باشیم بعلت تغییر مشیت حضرت حق (بعنوان فاعل)، و ویژگیهای اشیاء (بعنوان قابل) هر لحظه در معرض تغییر و تحول می‌باشند، دیگر، نمی‌توان از قانون ثابت در روابط میان اشیاء سخن گفت. بدین لحاظ، حقیقت اشیاء، همیشه برای ما مجهول باقی خواهد ماند.

۶ - ایجاد شکاکیت

یکی از مهمترین توالی فاسد نظریه اشاعره در باره نفی

مطرح شده است، مورد قبول مانیست. چون ما در هیچ یک از موارد مذکور، شک نداریم، یعنی وقتی از خانه خارج می‌شویم، دیگر شک نمی‌کنیم که آیا کتاب ما هنوز کتاب باقی مانده است یا به اسب تبدیل شده است و شک نمی‌کنیم که آیا سنگ در خانه ما به طلا تبدیل شده و یا طلا به سنگ و... چون خداوند در ما علمی خلق می‌کند که این امور با اینکه از حیث ذاتشان ممکن الوجود هستند وقوع و عدم وقوعشان جایز است، اما خداوند آنها را انجام نمی‌دهد.

از طرفی، چون این کارها به صورت مستمر تحقق‌یابند در اثر تکرار وقوع آنها ما نسبت به آنها عادت می‌کنیم و در اثر این عادت علم راسخی در مورد روند پیدایش پدیده‌ها در ذهن ما ایجاد می‌شود. مثلاً ما چون بصورت مکرر می‌بینیم، هر وقت آتش به پنبه سرایت می‌کند، پنبه را سوزاند، ذهن ما نسبت به چنین توالی،

او می‌گوید: خداوند این خواسته‌اش را از دو طریق می‌تواند ایجاد بکند:

الف: در خاصیت آتش تغییری ایجاد کند، که در این مورد خاص، ویژگی سوزاننده بودن را از دست بدهد. ب - یا آتش خاصیت سوزانندگی را حفظ کند، اما خداوند در پیامبر ویژگی ایجاد کند با اینکه در داخل آتش قرار می‌گیرد، اما آتش او را نسوزاند و در داخل آتش سالم باقی بماند.

همانطوریکه ملاحظه می‌شود، غزالی برای قوانین طبیعت دو حیثیت در نظر گرفته که عبارتند از: الف - نسبتی که این قوانین با انسان یا سایر موجودات دارند.

ب - نسبتی که این قوانین با خدا دارند. بنظر غزالی، اگر قوانین را از حیث نخست، ملاحظه کنیم، یکروابط ثابت و قطعی است که میان اشیاء و حوادث

اگر کسی سببیت را در میان موجودات عالم طبیعی (شاهد) انکار کند، دیگر نمی‌تواند خدا را بشناسد.

در عالم طبیعت وجود دارد و امکان تغییر در آنها نیست. اما اگر این قوانین را از حیثیت دوم لحاظ کنیم، هیچ قانونی - حتی مستحکم‌ترین قوانین - نسبت به خداوند حالت قطعیت و لایتغیر ندارند و نمی‌توانند برای خداوند محدودیت ایجاد کنند. بلکه هر وقت خداوند مصلحت بداند و اراده کند می‌تواند این قوانین یا روابط ثابت و به ظاهر لایتغیر میان اشیاء و حوادث را تغییر دهد و هیچ مانعی برای تحقق اراده حضرت حق وجود ندارد.

البته، چنین بنظر می‌رسد، که غزالی این پاسخ را از روی مماشات با فلاسفه و از روی تسامح بیان کرده باشد. چون پاسخ اول با نظریه «عادت الله» سازگارتر است و بر مبنای نظریه «عادت الله» سخن گفتن از روابط ثابت - حتی بین موجودات - توجیه منطقی مقبولی ندارد.

انتقاد ابن رشد در پاسخ غزالی

ابن رشد می‌گوید: علمی که ما نسبت به اشیاء و موجودات داریم همیشه تابع طبیعت موجودات است. یعنی، موجودات در عالم طبیعت دارای خصوصیات هستند، ما وقتی با آن خصوصیات آشنا می‌شویم اعتقاد

عادت می‌کند و این مطلب در ذهن ما راسخ می‌شود، که در صورت تماس آتش با پنبه، پنبه می‌سوزد. اما در عالم واقع، هرگز چنین ضرورتی وجود ندارد.

۳ - توسل جستن به قدرت الهی

غزالی می‌گوید: یک راه دیگر خروج از پیامد منفی انکار رابطه ضرورت میان علت و معلول این است که ما در حالت عادی می‌پذیریم که میان موجودات یک رابطه عینی است، مثلاً می‌پذیریم هرگاه دو پنبه از تمام جهات با یکدیگر متمائل باشند، اگر آتش به آنها برخورد کند هر دو را می‌سوزاند و میان آنها فرق نمی‌گذارد.

سپس می‌افزاید: پذیرش این سخن بدین معنا نیست که این قانون، برای قدرت حضرت حق محدودیت ایجاد کند. هر وقت خداوند اراده کند، قادر است این قانون را ملغی و از خاصیت ببندازد. بعنوان مثال، طبق قانون عادی متعارف اگر انسانی در داخل آتش بیفتد آتش آن را می‌سوزاند. اما ما براین باوریم خداوند در صورتی که صلاح بداند، می‌تواند پیامبری که در میان آتش قرار گرفته است، او را حفظ کند، تا آتش او را نسوزاند.

به یک نوع ضرورت بین طبیعت اشیاء و آن خصوصیات در ما ایجاد می‌شود. یعنی بین عقل انسان و ضرورت داخلی عالم، ارتباط وجود دارد.

او می‌گوید: ضرورتی که ما بین صفات یک شیء و طبیعت شیء قائل می‌شویم - مثل آتش و صفت سوزاندگی - از سه حالت خارج نیست:

الف - یا بخاطر خصوصیتی است که در خود آن اشیاء وجود دارد (مثلاً در مورد آتش واقعاً طبیعت آتش نسبت به سوزاندگی جنبه علیت دارد)

ب - یا بعلمت خصوصیتی از جانب فاعل است.

ج - یا بعلمت خصوصیت خود اشیاء و فاعل، توأم است و آن امری است که اشاعره از آن به «عادت» تعبیر می‌کنند.

سپس این رشد می‌افزاید: ضرورتی که بین صفات شیء و طبیعت شیء قائل می‌شویم، محال است به علت خصوصیت دوم و سوم (خصوصیت از جانب فاعل یا امری که اشاعره عادت می‌نامند) باشد. بهمین جهت این آثار، تنها، وابسته به ویژگیهای خود اشیاء است که فلاسفه از آن به طبیعت اشیاء تعبیر می‌کنند.

همچنین، علمی که خداوند نسبت به موجودات دارد، اگر این علم یک نحوه علّیتی نسبت به موجودات دارد، لازم می‌آید که ویژگیهای اشیاء، تابع علم خدا باشند و براساس علم خدا، تحقق بیابند. پس، اگر پیامبر قبل از این که از جانب خدا به او اعلام شود، علم پیدا کند که زید می‌آید، علت این علم و آگاهی پیامبر نسبت به این حادثه، در واقع، ناشی از آگاهی از طبیعت موجود است که خود این طبیعت، تابع علم ازلی خداست. پس، علم به اشیاء از آن جهت تعلق می‌گیرد که دارای طبیعت محصلی هستند و علم خالق سبب تحقق این طبیعت در اشیاء می‌شود و ما از این طریق نسبت به اشیاء علم پیدا می‌کنیم و جهل ما هم نسبت به موجودات، در واقع، ناشی از جهلی است که ما نسبت به طبیعت این موجودات داریم.

راههای خروج از شکاکیت از دیدگاه

علاءالدین طوسی

علاءالدین طوسی نیز یکی از متفکران اشعری است که بتبعیت از امام محمد غزالی کتابی با نام «تهافت الفلاسفه» نوشته است و مثل غزالی در صدد ارائه راه حلی برای خروج از شکاکیت بوده است. بدین لحاظ، دو راه حل برای خروج مطرح می‌کند که عبارتند از:

۱ - خدا هر لحظه بصورت ابتدایی در ما یقین ایجاد می‌کند

او می‌گوید: ما وجود اشیاء را به صورت قطعی می‌پذیریم و هیچ شک و تردیدی در مورد وجود اشیاء

نداریم. با وجود این، جایز می‌دانیم که این اشیاء وجود نداشته باشند و یا ممکن است اشیایی باشند و ما نسبت به آن اشیاء علم نداشته باشیم.

همچنین می‌افزاید: من بصورت قطعی و یقینی می‌دانم که کاغذ و قلم در جلوی متن حاضر است و هیچ شک و تردیدی در وجود آنها نمی‌کنم. منتهی، این یقینی که من نسبت به کاغذ و قلم و سایر اشیاء و موجودات اطراف خودم دارم، یقینی است که خداوند در مورد وجود این اشیاء در ذهن من ایجاد کرده است، اما اگر این علم و آگاهی را با قطع نظر از یقین اعطایی از سوی حضرت حق بسنجیم و تنها مسئله را با امکانات معرفت شناختی خود ابناء آدمی مقایسه کنیم، ممکن است چنین اشیاء و موجودات در جهان وجود داشته باشند و ممکن است همین اشیاء و موجودات وجود نداشته باشند.

خلاصه، پیدایش یقین وابسته به اراده حق است و اوست که می‌تواند در ما چنین یقینی ایجاد بکند و یا ایجاد نکند و حواس، عقل و سایر ابزارهایی که ما در اختیار داریم، خود، اثری در معرفت بخشی ندارند.^{۱۸}

۲ - علّیت در پیدایش علم هیچ تأثیری ندارد

همانطوریکه قبلاً بصورت مفصل بیان کردیم، در مورد رابطه بین مقدمات و نتیجه در یک استدلال، میان متکلمین و فلاسفه، اختلاف نظر وجود دارد.

برخی از متکلمین و تقریباً همه فلاسفه بر این باورند که مقدمات یک استدلال، نسبت به نتیجه آن، جنبه علّیت دارند. یعنی مقدمات استدلال بعنوان علت و نتیجه استدلال بعنوان معلول می‌باشد. اما، اشاعره علاوه بر انکار علّیت در میان موجودات، علّیت مقدمات نسبت به نتیجه را نیز در یک استدلال منکر شده‌اند.

اشاعره، همان طوریکه پیدایش همه موجودات را مستقیماً معلول اراده خدا می‌دانند بهمین قیاس، پیدایش نتیجه در یک استدلال را نیز مستقیماً مستند به اراده حضرت حق می‌دانند. بر همین مبناست که علاءالدین طوسی می‌گوید: ما چون میان نتیجه یک استدلال و مقدمات آن هیچ رابطه علی قائل نیستیم، این اشکال (شکاکیت) متوجه ما نمی‌شود. اما، کسانی که به چنین ارتباط علی بین مقدمات و نتیجه معتقد هستند باید به این اشکال پاسخ بدهند. طوسی، این مسئله را چنین بیان می‌کند:

« علم العبد لا مدخل له بالعلیه، فی حصول علم آخر أو فی انتفائه، بل کل من الله ابتداء و أما الذاهبون إلى استناد العلوم إلى المقدمات العقلية طسرق علی رایهم الشبهه. »^{۱۹}

۱۸- علاءالدین طوسی، «تهافت الفلاسفه»، ص ۳۱۲.

۱۹- همان، ص ۳۱۲.