

براهین سنتی متکلمان بر وجود خداوند^۱

□ مترجم: داود حیدری
□ عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

مقدمه مترجم

«ماجدفخری» از نویسندگان مشهور در حوزه فلسفه اسلامی است. از کتابهای مشهور وی کتاب سیر فلسفه در جهان اسلام می‌باشد که به زبان فارسی نیز ترجمه شده است. وی در این نوشتار که مقاله‌ای از این کتاب است، به بررسی دیدگاه متکلمان نخستین جهان اسلام پرداخته است. از جمله نکات قابل تأمل در این مقاله آن است که نویسنده مدعی است «برهان علیت ارسطو بر وجود خدا» به دلیل تردید متکلمان اسلامی در اصل علیت، از سوی فیلسوفانی مانند ابن سینا کنار گذاشته شده است. اما به نظر می‌رسد اصل علیت در نگاه فیلسوفان اسلامی، پایه تمام استدلالها از جمله براهین اثبات وجود خدا می‌باشد، نه دلیلی مستقل در عرض آنها؛ زیرا با انکار اصل علیت، براهینی مانند برهان امکان و برهان حدوث نیز ناتمام خواهد بود.

* * *

۱. مشخصات کتاب‌شناختی مقاله حاضر به شرح زیر است:

The Classical Islamic Arguments for the Existence of God, Majid Fakhry (The Muslim World 47: 1957, pp.133-145.)

پس از تحقیق برجسته ون سینک^۱،^۲ ممکن است بررسی مجدد استدلال بر وجود خداوند در اسلام، بی وجه به نظر آید، ولی شاید بتوان توجیه بحث حاضر را در این واقعیت دانست که برخی منابع که مورد استفاده قرار گرفته است، هنگام انتشار تک نگاشت ون سینک در سال ۱۹۳۶ م. در اختیار وی نبوده است. و دیگر اینکه، در اینجا تفسیری تقریباً متفاوت از برخی داده‌های مرتبط با بحث لحاظ شده است.

بررسی نظام‌مند ادله وجود خداوند باید متأخر از این سؤال معقول و مجاز باشد که آیا اصولاً اثبات وجود خداوند، ممکن است؟ این پرسش، در آثار «مدرسی - لاتینی» مربوط به قرون وسطی، مانند رساله الهیات^۳ اثر «توماس آکوئیناس»^۴ (متوفای ۱۲۷۴ م.)، دقیقاً همچون مقدمه‌ای بر اثبات وجود خدا مطرح شده است. گرچه ون سینک برخی جنبه‌های مسئله معرفت را در کتاب مشهورش عقاید مسلمان^۵ مورد بحث قرار داده است، به این جنبه مشخص از مسئله، در تک نگاشت خود، هیچ اشاره‌ای نکرده است، مگر به ضرورت؛ مانند جایی که مربوط به روش غزالی در پرسش از وجود خداوند می‌باشد. اما به نظر می‌رسد این پرسش، مستلزم اهمتامی بیشتر از آنچه استطراداً آورده شده است، می‌باشد.

ابن رشد (متوفای ۱۱۹۸ م.)، در دو اثر مختصر خود به نامهای فصل المقال و الكشف عن مناهج الأدله، این سؤال را در یک روش نظام‌مند پرورانده است. او در اثر اول، به مسئله‌ای گسترده‌تر پرداخته و آن، این است که آیا روش فلسفی با آموزه‌های دینی، منطبق می‌باشد یا نه؟ و در این باره می‌نویسد:

هدف فلسفه، چیزی جز نظر کردن در وجود اشیا و بررسی آنها از حیث دلالتشان بر صانع و نیز مصنوع بودنشان نمی‌باشد، شرح نیز با صراحت، به

بررسی موجودات امر و بدان سفارش کرده است.^۱

او آیات قرآنی فراوانی را در تأیید این نظریه ذکر می‌کند. هنگامی که او به این پرسش در ابتدای الكشف عن مناهج الأدله پاسخ می‌دهد، در خصوص مسئله وجود خداوند، بین سه مکتب فکری، تمایز قائل می‌شود. این مکاتب فکری عبارت است از:

۱. اهل ظاهر که منکر استدلال عقلی اند^۲ و مدعی اند که وجود خدا، تنها به وسیله سمع شناخته می‌شود.^۳

۲. اشاعره و نیز معتزله که ابن رشد آنان را داخل در این گروه قرار می‌دهد، امکان اثبات عقلی وجود خداوند را از طریق مفاهیم حدوث^۴ یا امکان^۵ (جواز)، همچنان که بعد خواهیم دانست، می‌پذیرند.

۳. صوفیه که مدعی اند مستقیماً خداوند را یافته‌اند، اما روش آنان آن گونه که ابن رشد می‌گوید روشی نظری^۶ نیست و حتی اگر هم [ادعای آنان] درست باشد، مشترک بین تمام انسانها نیست.^۷

نخستین بحث نظام‌مند از مسئله علم به عنوان پیش درآمد بحثهای کلامی که به دست ما رسیده است، در کتاب اصول الدین بغدادی (متوفای ۱۰۳۷ م.) یافت می‌شود^۸ و می‌توان او را استمرار دهنده سنت کهنی دانست که توسط نظریه پردازان معتزله با اقدام به طرح پرسشهای انتزاعی از مسائلی همچون معانی، علم و... در قرن نهم میلادی، بنیان نهاده شد. اما جالب است که باقلانی (متوفای ۱۰۱۳ م.) که برخی نویسندگان، ساماندهی روشهای علم کلام را به او نسبت داده‌اند، در فصل

۱. ابن رشد، فلسفه ابن رشد (فصل المقال)، المكتبة المحمودية، ص ۹.

۲. ابن حزم، الفصل فی الملل و الاواء و النحل، دار المعرفة، ج ۱، ص ۱۱.

۳. ابن رشد، فلسفه ابن رشد (الكشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة)، المكتبة المحمودية، ص ۴۲.

4. Temporality.

5. Contingency.

6. Speculative.

۷. ابن رشد، فلسفه ابن رشد (الكشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة)، ص ۶۳.

۸. بغدادی، اصول الدین، دار الفكر، ص ۷-۲.

1. Wensinck.

2. Les preuves de l'existence de Dieu dans la Théologie Musulmane, in Mededeelingen der konink. Akademie van wetenschappen, Deel 81, Serie A, No.2, Amesterdam, 1936.

3. Summa Theologica.

4. Thomas Aquinas.

5. Muslim Creedc, Cambridge, 1937, pp.249 f.

نخست کتابش *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل* به این سؤال نپرداخته است؛ بنابراین فصل مقدماتی کتاب *اصول الدین* که «ون سینک» بدان توجه کرده و در سراسر *عقاید مسلمان*، آن را مورد بحث قرار داده است، در فهم رویکرد اسلامی به پرسش از علم یا معرفت، بسیار مهم است.

ما در این بحث نمی‌توانیم به تفصیل به تحلیل بغدادی از تقسیمات علم، پیش‌فرضهای آن، شرایط اعتبار آن و... که به درستی، یادآور «کانت»^۱ و مکاتب بعدی معرفت‌شناسی مدرن است، بپردازیم. نسبت به مسئله خاصی که به بحث ما مربوط می‌شود، باید به این نکته توجه کرد که بغدادی، علوم نظری^۲ را به «علوم حاصل توسط عقل»^۳ تعریف می‌کند و معرفت به حدوث جهان، قدیم بودن^۴ صانع عالم، یگانگی^۵، صفات^۶، عدالت^۷ و حکمت^۸ او، و جواز تکالیف شرعی^۹ و... را برای مثال ذکر می‌کند.^{۱۰} او در ادامه شرح متعلقات علم در قبال متعلقات وحی (شرع) می‌گوید اشاعره، توانایی عقل را در اثبات حدوث عالم و یگانگی صانع آن و... می‌پذیرند و نیز معتقدند عقل، بر جواز حدوث هر چیزی که حدوثش ممکن است و امتناع هر چیزی که حدوثش محال است، دلالت دارد. اما به نحو معناداری اضافه می‌کند: تکالیف شرعی یا محرّمات ناشی از آن به وسیله عقل شناخته نمی‌شود، بلکه فقط با «وحی»^{۱۱} معلوم می‌گردد.^{۱۲} از این رو، اگر کسی قبل از ورود شرع، توسط عقل، علم به خداوند و خالق جهان، تحصیل کند، مؤمن و موحد خواهد بود؛ اگرچه مستحق پاداشی از سوی خداوند نیست؛ بنابراین، اگر در آخرت

- | | |
|----------------|-----------------------------|
| 1. Kant. | 2. Demonstrative Knowledge. |
| 3. Reason. | 4. Eternity. |
| 5. Unity. | 6. Attributes. |
| 7. Justice. | 8. Wisdom. |
| 9. Obligation. | |

۱۰. ر.ک: بغدادی، *اصول الدین*، ص ۱۲.

۱۱. همان، ص ۱۷. شهرستانی این رأی را به اشعری نسبت می‌دهد. اشعری بین حصول معرفت به خداوند توسط عقل و وجوب آن، فرق می‌گذارد. بدین بیان که علم با عقل به دست می‌آید، اما به وسیله شرع متعلق تکلیف واقع شده و واجب می‌گردد (شهرستانی، *نهایة الاقدام*، ص ۳۷۱).

به او پاداش داده شود، چنین پاداشی، فضلی است از جانب خداوند به او. از سوی دیگر، معتزله استدلال می‌کنند که انسان قبل از ورود شرع، به تشخیص حسن و قبح قادر می‌باشد و در جهان آخرت، به تناسب، مستحق مجازات و پاداش است.^۱

حال روشن است به رغم اختلافی که بین این دو جنبه از علم به خداوند توسط عقل، وجود دارد که یکی مستلزم پاداش و جزاست و دیگری نه، همان‌طور که ابن رشد گفته است، هر یک از معتزله و اشاعره، استدلالهای خود را بر برهان پذیري وجود خداوند، پی‌ریزی کرده‌اند و آنچه محل اختلاف آنهاست، صرفاً لوازم دینی و اخلاقی چنین دانشی می‌باشد. اشاعره بر آن‌اند که ثواب و عقاب، مشروط به ورود شرع است، اما معتزله آن را مستقل از اوامر صریح شرع می‌دانند.

البته پیش از ظهور معتزله که بنیانگذار الهیات رسمی^۲ (کلام) در اسلام هستند، پرسش از اثبات پذیري وجود خداوند، همانند پرسشهای به‌جامانده از الهیات عقلی^۳، خیلی کم مطرح بود. فقها و متکلمان اولیه، همچون مالک بن انس (متوفای ۷۹۵ م.) و پیروان وی، به دانش کلامی که ریشه در کتاب مقدس [مسلمانان] داشت، قانع بودند. این سنت‌گرایان، بنیان اعتقاد به خدا را در قلمرو غیر عقلانی؛ یعنی وحی یا منبع موثق^۴ دنبال کرده‌اند. و همچنین صوفیه معتقد بودند خداوند، مستقیماً قابل درک است. بنابراین، برای سنت‌گرایان و صوفیه، برهان اثبات وجود خداوند به هیچ وجه، ضرورتی ندارد؛ زیرا وجود خداوند مستقیماً درک می‌شود؛ چه از کتاب مقدس [قرآن]^۵، آن‌طور که گروه اوّل بر آن‌اند و چه از طریق جریان عرفانی درک بلاواسطه که گروه دوم به آن قائل‌اند.

اگر استدلال از طریق علّیت (برهان جهان‌شناختی^۶ یا سبب‌شناسی^۷) که اوّلین بار توسط ارسطو مطرح و قرن‌ها از سوی پیروان وی پرورانده شده، به درستی به مثابه

۱. بغدادی، *اصول الدین*، ص ۱۸.

- | | |
|---------------------------|--|
| 2. Scholastic Theology. | 3. Rational Theology. |
| 4. Authority. | 5. Scripture. |
| 6. Cosmological Argument. | 7. Teleological Argument (Aitiological). |

یک برهان سنتی بر وجود خداوند در غرب، مورد توجه واقع شده است، با اطمینان می‌توان ادعا کرد که «برهان حدوث»^۱ (دلیل الحدوث) که متفاوت از «برهان امکان»^۲ (دلیل الجواز) می‌باشد، بیانگر برهانی سنتی بر وجود خداوند در اسلام است. برهان ارسطویی که مبتنی بر مفهوم علیت^۳ است، هرگز از سوی دنیای اسلام حتی از سوی نمایندگان بزرگ ارسطو در میان فیلسوفان [اسلامی] عربی؛ یعنی ابن سینا (متوفای ۱۰۳۷ م.) و ابن رشد (متوفای ۱۱۹۸ م.) به دیده عنایت نگریسته نشد. ابن سینا اهمیت ویژه را به «برهان امکان» داد به طوری که بر متکلمان بعدی نیز تأثیر قاطعی داشته است، ولی ابن رشد به «برهان غایت‌شناختی» (دلیل العنایه) که پایه‌ای در قرآن داشت^۴ و در مقایسه با سایر براهین از ماهیتی قانع‌کننده‌تر برخوردار بود، تمایل آشکاری نشان داد.

دلیل اصلی فیلسوفان و متکلمان برای کنار گذاشتن برهان جهان‌شناختی، در این حقیقت نهفته بود که مفهوم علیت که اساس این برهان را تشکیل می‌دهد، از آغاز علم کلام در معرض شک و تردید قرار داشته است. غزالی (متوفای ۱۱۱۱ م.) که ادامه‌دهنده یک سنت طولانی از کاوشهای نظری، در این مسئله است، ارزش اصل علیت را در سؤال هفدهم کتاب مشهور خود *تهافت الفلاسفه* بی‌اعتبار دانسته است، بدین گونه که ضرورت ادعا شده در این اصل، توهم صرف است؛ زیرا استنتاج، مبتنی بر مشاهده همبستگی حوادث است و این نوع استنتاج، ناموجه می‌باشد؛ چون مشاهده، صرفاً نشان می‌دهد که حادثه مورد نظر، همراه و مقارن علت، واقع شده است نه به وسیله آن (عنده لا به). در نتیجه، چنین ارتباطی منطقاً ضروری نیست؛ بلکه به بیان دقیق‌تر، همبستگی، حاصل تمایل روانی و عادت صرف است.^۵

از آنچه گفته شد، روشن می‌شود که این سخن ون‌سینک که دلیل حدوث، مشابه

1. Novitate Mundi.

2. Contingenti Mundi.

3. Causality.

۴. ر.ک: ابن رشد، *فلسفه ابن رشد* (الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملّة)، ص ۶۵.

۵. ر.ک: غزالی، *تهافت الفلاسفه*، دار مکتبه الهلال، بیروت، ص ۱۸۹-۱۹۹.

«برهان ارسطویی - تومایی علیت» است، بسیار عجیب است؛ زیرا اعتبار واقعی اصل علیت از سوی متکلمان، مورد مناقشه قرار گرفته است بعلاوه استدلال ارسطویی، مستلزم تمایز متافیزیکی اساسی بین قوه و فعل^۱ است (که متکلمان، منکر آن هستند و به جای آن، ثنویت جوهر و اعراض^۲ را قرار می‌دهند). همچنین این استدلال، آن گونه که ابن میمون (متوفای ۱۲۰۴ م.) و آکوئیناس (متوفای ۱۲۷۴ م.) اذعان کرده‌اند، از نظریه «آغاز داشتن جهان» که اساس استدلال متکلمان است، بی‌نیاز می‌باشد، در عوض برهان علیت ارسطو بر وجود محرک لامتحرک، منطقاً و طبیعتاً، از «نظریه ارسطویی ازلیت حرکت در یک جهان ازلی» نشأت می‌گیرد.^۳

استدلال سنتی علم کلام، مقدمتاً اصلی را فرض گرفته است که در رساله‌های خداشناسی، اهمیت قابل توجهی بدان داده شده است و آن اصل «زمانمند بودن» یا حدوث عالم است. این امر، بیانگر نهایت مخالفتی است که از سوی حامیان مذهب عامه^۴ با «نظریه قدمت عالم» شده است. ابن حزم (متوفای ۱۰۶۴ م.)، از فقهای ظاهری و دانشمند ملل و نحل، اصل حدوث عالم را به مثابه رکنی که براساس آن، مکاتب دینی از اهل بدعت و مسلمانان از غیر مسلمانان متمایز می‌شوند، به کار برده است. غزالی هم آن چنان که مشهور است، مسئله نخست خود را در کتاب *تهافت الفلاسفه* به ردّ نظریه قدمت عالم، اختصاص داده است. همان نظریه‌ای که او آن را مهلک‌ترین نظریه فیلسوفان می‌داند.

روش کلی متکلمان در اثبات حدوث عالم، آن است که نشان دهند جهان که آن را به ما سوای الله تعریف می‌کنند،^۵ مرکب از اعراض می‌باشد. آنان می‌گویند: «اعراض (جمع عرض) نمی‌تواند در دو لحظه از زمان باقی بماند و دائماً توسط خداوند که با اراده خود، آنها را ایجاد و معدوم می‌کند، خلق می‌شود». باقلانی که در این مورد، تابع و دنباله‌رو اشعری به نظر می‌رسد، عملاً اعراض را موجوداتی تعریف

1. Potentiality and Actuality.

2. Substance and Accidents.

۳. بغدادی، *اصول الدین*، ص ۱۲.

4. Orthodoxy.

۵. بغدادی، همان.

می‌کند که بقای آنها، غیر ممکن است... و در لحظهٔ پس از به وجود آمدنشان، فانی می‌شوند.^۱ همین‌طور ذرات که اعراض، قائم بر آنهاست، دائماً توسط خداوند خلق می‌شود و به سبب عَرَضِ بقا^۲ که خداوند در آنها خلق کرده است، پایدار می‌ماند.^۳ اما از آنجا که این عرض بقا همچون سایر اعراض، خود نیز فناپذیر است، کل جهان که مرکب از ذرات و اعراض می‌باشد، در حالتی از کون و فساد مداوم قرار دارد. اگرچه استدلال برای حدوثِ عالم از طریق حدوثِ اجزای سازندهٔ آن، استدلال ویژهٔ عالمان اشعری است، تنها استدلالِ حکمتِ مَدْرَسیِ اسلامی نمی‌باشد. متأسفانه به جهت آنکه از منابع کمی برخورداریم، نمی‌توانیم استدلال دانشمندان معتزلی را در این مسئله بازسازی کنیم. با این حال، دلیل معتبری برای این فرض وجود دارد که اشعری و جانشینان وی، روشهای استدلال را در این مورد و موضوعات مربوط به آن، از معتزله که آغازگر آن بودند، به ارث برده‌اند.

ما در اینجا برای نمونه، از علاقهٔ متکلمان به نظریهٔ حدوث جهان، می‌توانیم پنج استدلال این حزم، متکلم بزرگ ظاهری، را که در کتاب *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل* اقامه کرده است، مورد بررسی قرار دهیم،^۴ به ویژه آنکه به نظر می‌رسد او، اولین متکلم مسلمانانی است که تلاش کرده به صورت جامعی، «ازلی بودن» جهان را ردّ و حادث بودن آن را اثبات کند.^۵ ابن عساکر (متوفای ۵۷۱ ه.ق.) شرح حال نویسنده اشعری مسلک گزارش می‌کند که ابوالحسن اشعری رساله‌ای به نام *کتاب الفصول* در ردّ ماده‌گرایان و فیلسوفان که مدّعی قدمتِ جهان بودند، نگاشته است.^۶ و بنا بر گزارش منابعی که در اختیار ماست، قدیمی‌ترین رسالهٔ مَدْرَسی‌ای است که به مسئلهٔ قدمت جهان پرداخته است. به رغم گفتهٔ شهرستانی، مبنی بر اینکه اشعری

۱. باقلانی، *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*، مؤسسهٔ الکتب الثقافیة، ص ۳۸.

2. Duration.

۳. ر.ک: غزالی، *تهافت الفلاسفة*، ص ۷۷؛ بغدادی، *اصول الدین*، ص ۳۱.

۴. ابن حزم، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، ج ۱، ص ۱۴.

۵. صورت برخی از استدلالهای ابن حزم در رسالهٔ کندی (متوفای ۸۷۰ م.) با عنوان «وحدت خداوند و فناپذیری جهان» آمده است. ر.ک: *رسائل الکندی الفلسفیة*.

۶. ابن عساکر، *تبیین کذب المفتری*، ص ۱۲۸.

روش «سلبی ابطال»^۱ را مجزای از روش «اثباتی برهان»، ترجیح داده است، به نظر می‌رسد که او نیز مانند ابن حزم، رازی و دیگران، هر دو قسم از استدلال را به هم پیوند زده باشد.

اولین استدلال ابن حزم بر حدوث جهان بر این مقدمه استوار است که اعراض و جوهر (شخص) که عالم را ساخته‌اند، متناهی‌اند و به گمان او، زمان نیز که مرکب از لحظات کوتاه است، محدود می‌باشد. ابن حزم در اثبات فناپذیری سه واژهٔ «عرض»، «جوهر» (شخص) و «زمان» به روش سنتی متکلمان که اخیراً ذکر شد، متوسّل نشده، بلکه مدّعی است که تنهایی جوهر از تنهایی ابعاد آن، ظاهر و تنهایی اعراض از تنهایی جوهر حامل آن اعراض، آشکار می‌شود و فناپذیری زمان از سپری شدن اوقات تشکیل دهندهٔ زمان، معلوم می‌گردد.

استدلال دوم او در بردارندهٔ این گفتهٔ ارسطوست که هر موجود بالفعلی محدود است. جهان، بالفعل وجود دارد و از حیث تعداد، محصور است؛ بنابراین، جهان دارای نهایت است.

ابن حزم در استدلال سوم، به فرآیند «برهان خلف»^۲ متوسّل می‌جوید. [به این گونه که] فرض یک زمان نامحدود که قدیم بودن عالم مستلزم آن است، محالات زیر را در پی دارد:

الف) از آنجا که بی‌نهایت نمی‌تواند افزایش یابد، هر زمان که می‌گذرد به زمان سپری شده تا این لحظه، چیزی افزوده نمی‌شود.

ب) تعداد چرخش یک سیاره (مانند زحل) که در هر سی سال، یک مرتبه می‌چرخد با تعداد چرخش فلکِ اکبر که در همین مدت، تقریباً یازده هزار مرتبه می‌چرخد، برابر باشد؛ زیرا یک نامحدود، بزرگ‌تر از نامحدود دیگر نمی‌باشد.^۳

ج) زمان سپری شده از ابتدای عالم تا هجرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم (۶۲۲ م.) با زمان

۱. شهرستانی، *نهاية الاقدام*، ص ۱۱.

2. Reductio ad Absurdum.

۳. مقایسه کنید با: غزالی، *تهافت الفلاسفة*، ص ۶۲-۶۳؛ همو، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، دار مکتبه الهلال، ص ۶۶.



سپری شده از ابتدای عالم تا روزگار ما برابر باشد.

او در استدلال چهارم و پنجم این چنین دلیل می آورد که اگر جهان، بدون آغاز و انجام باشد، شمارش عددی و طبیعی آن، ناممکن خواهد بود و این مردود است؛ زیرا می توانیم اشیا را شمارش و به اولین و آخرین آنها اشاره کنیم، پس جهان باید آغاز داشته باشد.^۱

ما بیش از این، نمی توانیم به بحث ابن حزم در این موضوع اساسی و روشی که او در ردّ اعتراضات وارد بر استدلالهایش، در پیش گرفته است، بپردازیم. ولی شایان توجه است که اغلب استدلالهایی که نظریه پردازان بعدی، همچون غزالی و رازی (متوفای ۱۲۰۹ م.) در اینجا به کار برده اند، ابتدایی، ناپخته و تا حدودی آشفته به نظر می رسد. این امر، قوّت نظر ابن میمون، فیلسوف بزرگ یهودی را آشکار می سازد که گفته است: «متکلمان [اسلامی] در این استدلالها، از «جان فیلوپونس»^۲ (متوفای ۵۶۸ م.)، نویسنده کتاب **برهان قدمت جهان**^۳ که ردّیه ای بر استدلال «پروکلوس»^۴ بر قدمت جهان است، متأثر بوده اند.» و این، نشان می دهد که ابن حزم و متکلمان بعدی به منابعی مشترک دسترسی داشته اند.

متکلمان با تکیه بر حدود جهان به عنوان یک مقدمه و نیز با توسّل به آنچه «اصل تعیین» نامیده می شود، در اثبات این امر سعی داشته اند که جهان مخلوق (حادث)، ضرورتاً باید یک خالق (محدث) داشته باشد. این اصل، در دقیق ترین شکل خود، بدین معناست که چون پیش از وجود عالم، وجود و عدم آن به نحو تساوی ممکن است، پس مرجّحی لازم است که به وسیله آن، امکان وجود بر امکان عدم غالب آید. آنان می گویند: «این مرجّح، همان خداوند است.»

باقلانی که به دوره دوّم نظریه پردازان اشاعره تعلق دارد و پالایش روشهای علم کلام منسوب به اوست، این استدلال را به گونه ای موجز، خلاصه کرده و می نویسد: جهان، حادث است، پس، ضرورتاً باید دارای سازنده (محدث) و شکل دهنده

۱. ابن حزم، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، ج ۱، ص ۱۸.

۳. *De Aeternitate Mundi*.

۲. John Philoponus.

۴. Proclus.

(مصوّر) باشد، همان گونه که یک نوشته باید دارای نویسنده و یک تابلوی نقّاشی باید دارای نقّاش و یک ساختمان باید دارای سازنده باشد.^۱

باقلانی، علاوه بر این استدلال، دو استدلال دیگر نیز دارد که حدّ وسط در آنها متفاوت است، اما روشن است که ساختار [این دو استدلال، درست] همان [ساختار استدلال قبلی] است. او در استدلال اول، مدّعی است که تقدّم اشیای محقّق در قبال اشیای دیگر مستلزم عاملی است که آنها را مقدّم داشته است و طبیعت، نمی تواند عامل تقدّم در دو امر متجانس باشد و این «مرجّح تقدّم»، خداوند است و در استدلال دوم، مفهوم امکان (جواز) را مطرح می کند و می گوید:

اشیا ذاتاً قابلیت دریافت صورتها و کیفیتهای مختلف را دارند و این امر که اشیا موجود، صورتهای معینی را دریافت می کنند، مستلزم یک «تعیّن بخش» است که اراده کرده است آن صورتهای را بپذیرند نه صورتهای دیگر را و این «تعیّن بخش»، خداوند است.^۳

جالب توجه است که عنصر مشترک در این سه استدلال، «اصل تعیین» است که همه متکلمان بدان استناد می کنند، اما فقط استدلال اول دربردارنده آغاز داشتن جهان و حدوث آن می باشد و در استدلال سوم، دلیل امکان (دلیل الجواز) پایه استدلال را تشکیل می دهد و آن طور که ابن رشد در *الكشف عن مناهج الأدلة* نقل می کند، این استدلال، توسط جوینی (متوفای ۱۰۸۶ م.) در رساله ای که به دست ما نرسیده، یعنی *الرسالة النظامية بسط* یافته است. دقیقاً همان طور که ون سینک می گوید این برهان، از سوی ابن سینا (متوفای ۱۰۳۷ م.) که در نظریه خود، بنا به گفته «مدکور»^۴ دانشمند مصری، پیرو فارابی (متوفای ۹۵۰ م.) می باشد، پذیرفته شده است.

جوینی در اثر بزرگ خود *الارشاد*، استدلال عامّه پسندی را از زمانندی یا

۱. باقلانی، *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*، ص ۴۳.

۲. Determinant.

۳. همان. به نظر می رسد که جوینی در ارائه استدلال اخیر، تقدم داشته باشد.

۴. Madkur.

حدوث جهان ارائه کرده است:

اگر حدوث جهان ثابت شود و اگر مسجّل شود که جهان دارای آغازی (مفتتح الوجود) است، از آنجا که حادث، وجود و عدمش جایز است... به حکم عقل، جهان باید مخصّصی داشته باشد که وجود بالفعل جهان را تعیین بخشد.^۱

استدلال بغدادی آن طور که در *اصول الدین* شرح داده، اندکی متفاوت از استدلال باقلانی و جوینی است. همه آن استدلالها، همان گونه که دانستیم، متکّی بر این نظریه اند که جهان، مرکب از ذرات و اعراض می باشد که در میان آنها، هیچ موجود واجب بالذاتی نیست؛ زیرا آنها نمی توانند در دو لحظه از زمان دوام داشته باشند. باید گفت شایسته تحقیق آن است که آنان به چه میزان وامدار ابوالحسن اشعری بوده اند؟^۲ نشر اخیر کتاب *اللمع*، می تواند پاسخی موقت را تا زمان کشف منابع جدید در اختیار ما قرار دهد.

استدلالهای اشعری در این رساله، از صبغه قرآنی برخوردار است، اما قوت منطقی استدلالهای قبلی را ندارد. این استدلالها، مبتنی بر مشاهده مراحل رشد انسان از یک قطره آب تا یک نطفه و سپس جنین است که قرآن، آن را به شکل سنتی ارائه کرده است. او چنین استدلال می کند که از آنجا که برای انسان ممکن نیست که خودش، علت تغییر (تحول) در حالت خود باشد، وجود عاملی که او را از یک مرحله به مرحله دیگر، تغییر شکل دهد و او را مطابق حالت بالفعلش آماده سازد، ضروری است؛ زیرا ممکن نیست این تحول، بدون یک عامل دگرگونی صورت گیرد.^۳ با این قیاس، کلّ جهان نیز به یک عامل دگرگونی نیازمند است. البته این استدلال مختصر با ماهیت *اللمع* که یک رساله مقدماتی است، متناسب می باشد، ولی با این حال، مؤید این دیدگاه است که کلام اشعری در آغاز قرن دهم میلادی، کاملاً توسعه نیافته بود؛ چون عموم نویسندگان این دوره، به استدلالهای

۱. جوینی، *الارشاد*، دار المکتب العلمیة، ص ۱۶-۱۷.

۲. لازم به ذکر است که نخستین تقریر از برهان حدوث در رساله کندی یافت می شود. این تقریر در تمام جنبه های اساسی، مشابه استدلال نظریه پردازان اشعری در دوره های بعد می باشد. کندی را از حیث کلامی باید معتزلی دانست.
۳. ابوالحسن اشعری، *اللمع*، مکارتی، بیروت، ص ۶.

خطابی که مبتنی بر قرآن و روایات است، قانع بودند و فقط توسط باقلانی بود که کاربرد دقیق روشهای قیاس برهان [در علم کلام] ظاهر می شود؛ زیرا در این دوره، همان گونه که دانستیم، هیچ گونه تلاشی از سوی متکلمان برای تحلیل دقیق مفاهیم منطقی به کار برده شده، صورت نگرفت.

کمی بعد، تاریخ علم کلام، مهم ترین پالایش را در به کارگیری فن استدلال و نیز مهم ترین دقت را در کاربرد مفاهیم منطقی از سوی متکلمان نشان می دهد. ابن خلدون بین مراحل کهن و جدید در پیشرفت علم کلام تمایز قائل می شود و امتیاز معرفتی روشهای جدید علم کلام را به غزالی نسبت می دهد.^۱ اینکه امتیاز ابتکار این مرحله فلسفی جدید در علم کلام، حقیقتاً به غزالی متعلق است یا برخی از متکلمان نخستین مانند جوینی یا باقلانی، محل بحث است، اما یقینی است که این مرحله، آنچنان که دانستیم، به پس از دوره ابوالحسن اشعری و نیمه دوم قرن دهم میلادی مربوط است.

بزرگترین سهم غزالی در این بحث، از دو جهت است؛ نخست آنکه او با روشی بسیار مؤثر، نشان داد که بین آموزه های اسلامی و تصوّر ارسطویی از جهانی که از ازل تا ابد، گسترش یافته است، تضاد شدیدی وجود دارد. و دوم آنکه، استدلالهایی را که قبلاً توسط متکلمان اقامه شده بود، تقویت و تکمیل کرد [و این امر ثابت می کند که] تأکید ون سینک بر دو قطبی بودن تفکر «غزالی اهل تصوف» و «غزالی متکلم»، کاملاً بحق است، اما در اینجا فقط غزالی متکلم و تقریر او از استدلال حدوث، مورد توجه ماست. غزالی شرح بسیار مختصر این استدلال را در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* آورده که در آن، از «اصل تعیین» (روش سنتی اشاعره) بهره گرفته است و این گونه استدلال می کند:

- هر شیء حادث، باید علتی داشته باشد.

- جهان حادث است.

- پس، جهان باید علتی داشته باشد.

۱. ابن خلدون، *مقدمه ابن خلدون*، مکتبه المثنی بیگداد، ص ۴۶۶.

مراد غزالی از حادث، آن چیزی است که سابقاً موجود نبوده و بعد به وجود آمده است. این جهان حادث، قبل از وجودش، ممکن بوده است؛ یعنی به نحو تساوی، هم می توانست باشد و هم نه؛ پس برای به هم خوردن توازن به سوید وجود، بودن یک مرجح، ضروری است؛ زیرا در غیر این صورت، جهان ممکن، همواره در حالت عدم باقی خواهد ماند.^۱

به نظر می رسد [بین این استدلال و] حمله تندی که بر ضد مفهوم علیت در مسئله شانزدهم *تهافت الفلاسفه* در پیش گرفته است، تناقض آشکار باشد، اما در همان جا توضیح می دهد که از علت، صرفاً مرجح را اراده کرده است و در نتیجه، تناقض صوری، منتفی است. باید گفت کاربرد این اصطلاح به جهت دارا بودن خصوصیت‌های [استدلال] ارسطویی، هرگز در میان متکلمان اسلامی، مرسوم نبوده است. اولین ردّ نظام مند مفهوم علیت به طور تلویحی در «نظریه تولد»، در کتاب *اصول الدین بغدادی* یافت می شود^۲ که شباهت عمده‌ای با ردّ بسیار ماهرانه غزالی در *تهافت الفلاسفه* دارد. با وجود این، متکلمان دوره بعد، کاملاً با به کارگیری اصطلاح «علت» در معنایی ویژه از مرجح، مخالف نبودند؛ مثلاً فخرالدین رازی (متوفای ۱۲۰۹ م.) یکی از متکلمان نکته‌سنج و تیزبین اسلامی، این اصطلاح و مترادف آن را به طور مکرر، در شرح خود از براهین سنتی وجود خداوند به کار می برد.^۳

اکنون به بررسی توضیح رازی از ادله سنتی وجود خداوند، آن‌طور که در *الاربعین* به اجمال آورده است، می پردازیم، به ویژه آنکه توضیح او کامل ترین توضیحی است که از منابع کهن در مورد این ادله گزارش شده است و به نظر نمی رسد «ون سینک» در تک‌نگاشت مهم خود، به آن رجوع کرده باشد.^۴

رازی براهین وجود خدا را در چهار استدلال، خلاصه کرده است:

۱. غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ص ۵۸-۵۹.

۲. بغدادی، *اصول الدین*، ص ۷۵.

۳. فخر رازی، *الاربعین*، مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ص ۷۱، ۷۷ و....

۴. همان.

۱. استدلال از راه امکان جهان بر وجود یک موجود ضروری (واجب الوجود).
۲. استدلال از راه امکان صفات جهان بر ضرورت مرجح شکل، ویژگیها و محل اجسام.
۳. استدلال از راه حدوث جواهر و اجسام بر وجود صانع آنها.
۴. استدلال از راه حدوث صفات جهان بر وجود یک صانع مدبر^۱ که اشیا را مطابق قدرت و اراده خود تدبیر می کند.

از این تحلیل مختصر روشن می شود که این چهار استدلال، آن‌طور که رازی در آغاز بحث خود آورده است، به دو دسته تقسیم می شود:

الف) استدلال از راه حدوث؛

ب) استدلال از راه امکان.

مفهوم بنیادین در دسته اول، مفهوم زمان است؛ یعنی جهان باید دارای آغازی زمانی باشد؛ زیرا بنا به گفته رازی، جهان قبل از وجود در حالتی از عدم بوده است و در دسته بعدی، مفهوم امکان یا جواز؛ یعنی اینکه جهان چه به طور مجزا در نظر گرفته شود؛ مانند استدلال اول و چه به طور کامل و یکجا؛ مانند استدلال دوم، می توانست به گونه‌ای دیگر باشد. رازی همانند سایر متکلمان بین این دو دسته براهین مشخص، تمایز صریحی قائل نمی شود؛ لذا باعث نوعی آشفتگی شده است، اما ابن سینا، بدرستی تمایز را متذکر می شود.^۲ برای مثال، رازی در استدلال سوم خود، حادث (محدث) را به «چیزی که وجودش ذاتاً ممکن است» تعریف می کند و شرح می دهد که «ذات حادث به طور یکسان، قابلیت عدم و وجود را دارد.» و سپس به نحو معناداری اضافه می کند: «و این، همان معنای دقیق ممکن است.»^۳

از این نکته صرف نظر کرده و به شباهت‌های این دو نوع استدلال مشخص می پردازیم.

اولاً: ما چه از راه امکان شروع به استدلال کنیم و چه از راه حدوث، باید یک

1. Intelligent Designer.

۲. ابن سینا، *النجاة*، انتشارات مرتضوی، ص ۲۱۳-۲۱۴ و ۲۳۵-۲۳۹.

۳. فخر رازی، *الاربعین*، ص ۸۶.

موجود ضروری و مستقل از سلسله اشیای محسوس را فرض کنیم که از یک سو، مرجح وجود جهان و از سوی دیگر، مرجح چگونگی وجود خاص آن است و این در حقیقت، وجه تمایزی است که بین مفاهیم اصلی آن دو نوع استدلال وجود دارد؛ زیرا دلیل حدوث، آن گونه که دانستیم، مستلزم آن است که قبل از وجود جهان، وجود و عدم آن به نحو تساوی ممکن باشد و بدون آنکه توضیحی از نحوه وجود خاص این جهان، آن طور که در دلیل امکان ذکر می شود، ارائه شود. ثانیاً: اثبات واجب الوجودی خارج از موجودات، منطقاً بر عدم امکان تسلسل مبتنی است.

فخر رازی به دلیل اینکه بیش از متکلمان پیشین به اهمیت این مسئله، آگاهی داشته است، بحث مفصلی را به رد دو مفهوم «دور»^۱ و «تسلسل»^۲ اختصاص داده است.^۳ با این حال، استدلال سنتی در رد دور را خلاصه کرده و می گوید: اگر دو شیء ممکن، علت یکدیگر باشند، هر یک بر دیگری تقدم داشته و در نتیجه، بر خودش هم مقدم خواهد بود و این محال است.^۴

همچنین استدلال متفاوت دیگری را پیشنهاد می کند و می گوید: معلول نیازمند علت است. حال اگر هر کدام از دو عامل (ممکن)، معلول دیگری باشد، هر یک از آن دو، به دیگری نیازمند است و در نتیجه، هر کدام به چیزی نیازمند خواهد بود که آن چیز محتاج اوست؛ بنابراین، هر کدام نیازمند به خودش می شود و این محال است.^۵

رازی در ابطال تسلسل، استدلال را با وضع یک اصل موضوع آغاز می کند که براساس آن، وجود بالفعل علت برای وجود معلول، ضروری است، در غیر این صورت، معلول قادر خواهد بود که ذاتاً (مستقل از علت) موجود باشد و این با اصل موضوع اولی ما در تضاد است. [استدلالاتی او در رد تسلسل به شرح زیر است:]
۱. اگر چنین باشد که وجود علت در حال وجود معلول، ضروری است، پس سیر

1. Circularity.

2. Regress ad Infinitum.

۳. فخر رازی، الاربعین، ص ۸۰-۸۴.

۴. همان.

۵. همان.

سلسله ای از سببها و مسببها تا بی نهایت، مستلزم آن است که کل سلسله، هم زمان موجود باشد، در این صورت، کل سلسله، ذاتاً یا واجب است یا ممکن؛ شق اول، محال است؛ زیرا کل، به هریک از اجزایش نیازمند است و هر جزئی، ذاتاً ممکن است و آنچه به ممکن بالذات نیازمند است، خود نیز به طریق اولی ذاتاً ممکن است. در نتیجه، کل سلسله، ذاتاً ممکن است و به یک مؤثر ضروری نیازمند است که جدای از کل سلسله باشد که همان واجب الوجود است.

۲. اگر کل سلسله، ذاتاً ممکن باشد و اگر هر ممکن بالذاتی باید مؤثری داشته باشد، این مؤثر یا نفس آن مجموعه است یا امری داخل در آن مجموعه یا امری خارج از آن؛ فرض اول، محال است؛ چون مستلزم آن است که مجموعه، علت خودش باشد. فرض دوم هم محال است؛ چون مستلزم آن است که فردی از مجموعه که بنا به فرض، علت مجموعه است، همچنین علت یا علت خودش نیز باشد. اولی ممکن نیست به همان دلیلی که سابقاً ذکر شد؛ به عبارت دیگر، یک شیء نمی تواند علت خودش باشد. دومی نیز ناممکن است؛ زیرا ما را وارد دور غیر قابل گریز می کند؛ از این رو، مؤثر مثل فرض سوم، باید چیزی خارج از سلسله باشد. اما آنچه خارج از مجموعه ممکنات، واقع است باید ذاتاً واجب باشد که همان واجب الوجود است.^۱

۳. فرض می کنیم گروهی از مجموعه معلولاتی را که از آخرین معلول تا بی نهایت ادامه دارد که از پنج مرتبه تشکیل یافته است و نیز فرض می کنیم گروهی دیگر از مجموعه را که از مرتبه پنجم تا بی نهایت ادامه دارد.

حال اگر گروه اول را با گروه دوم مقایسه کنیم، آنها یا با هم برابرند که در این صورت، کل با بعض مساوی است و این محال است و یا اینکه یکی بزرگ تر از دیگری است که در این صورت گروه کوچک تر، محدود خواهد بود؛ چون چهار واحد کمتر دارد و گروه بزرگ تر نیز محدود است؛ زیرا چهار واحد بیشتر از قبلی دارد، در نتیجه، سلسله تصاعدی علل و معلولات باید نهایت و سرآغازی داشته

۱. مقایسه کنید با: النجاة، ص ۲۳۵.

باشد.^۱ اگر آن نهایت ذاتاً ممکن باشد، پس محتاج به مؤثر دیگری است که در این صورت، دیگر نهایت نخواهد بود؛ اما اگر ذاتاً واجب باشد، پس مطلوب، اثبات شده است.^۲

با اطمینان می‌توان گفت با فخرالدین رازی، دوران طلایی علم کلام به پایان می‌رسد. برجستگی این متکلم زبردست آن است که او برخی از جنبه‌های صوری فلسفه را داخل مباحث کلامی کرد و موجب توقف ارسطوگرایی عرب شد که قلمرو مذهب رسمی را کنار نهاده بودند؛ حتی مطالعهٔ اجمالی مهم‌ترین اثر رازی، نشان می‌دهد که تا چه میزان وامدار ابن سینا است. این بازپذیری محدود فلسفه، در حوزهٔ الهیات مَدْرَسی در جهان اسلام تا دو قرن بعد، استمرار داشت، اما آثار کلامی این دوره، مانند شرح جرجانی بر *مواقف ایجی* (متوفای ۱۳۵۵ م.) و *مقاصد تفتازانی* (متوفای ۱۳۸۹ م.)، انحطاط فرهنگی این دوران را آشکار می‌سازد. به سختی می‌توان انتظار داشت که در این رساله‌ها، پاسخی ابتکاری به پرسش مورد بحث، یافت شود. این پاسخها، در خوش‌بینانه‌ترین حالت، تقلیدهای کم‌ارزشی از رساله‌های پیشین است که بسیار مفصل و در عوض، فاقد عمق و نوآوری می‌باشد.



۱. این استدلال، مشابه یکی از استدلالهای ابن حزم بر تناهی زمان است. ر.ک: *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، ص ۱۶.
۲. *فخر رازی، الاربعین*، ص ۸۲-۸۳.