جدال غزالی و ابن‌رشد در باب علیّت

فهرست عناوین اخوان مهدی

جدال غزالی و ابن‌رشد در باب علیّت

مهدی اخوان\*

چکیده

نفی ضرورت علّی یکی از موارد جدال اشعری مشربی چون غزالی با فیلسوفان است. وی در مسئلۀ هفدهم کتاب تهافت الفلاسفه دو لازمۀ نامقبول ضرورت علّی (‌‌نفی معجزه و نفی قدرت مطلق خداوند) را مبنای حمله بر مفهوم علیت نزد فیلسوفان از جهات گوناگون قرار می‌دهد. ابن‌رشد در مقام فیلسوفی ارسطویی و مسلمان در تهافت التهافت با چالش‌های غزالی روبه‌رو می‌شود. در این جستار تلاش می‌شود پس از تقریر و تحلیل دقیق دیدگاه غزالی و سپس پاسخ‌های ابن‌رشد، به پیش‌فرض‌ها و لوازم آنها پرداخته و میزان توفیق و ناکامی آنها را در مدعیات خود بررسی کنیم.

کلیدواژه‌ها

علیت، معرفت‌شناسی، وجودشناسی، معجزه، ضرورت علّی معلولی، محال منطقی، محال عرفی، غزالی، ابن‌رشد.

1. مقدمه

اوج موضع‌گیری فلسفه‌ستیزان در برابر مواضع به‌ظاهر غیردینی فیلسوفان مسلمان را می‌توان در اثر مشهور غزالی با نام تهافت الفلاسفه یافت.[1] انگیزۀ غزالی از تألیف تهافت الفلاسفه، دینی بود و به گفته خود او، برخی از افراد اقوال فیلسوفان را در جهت بی‌دینی خود و توجه نکردن به عبادات و شعایر اسلامی‌، مبنا و مستمسک قرار داده بودند.[2]‌ اما هدف غزالی جای‌گزینی تصوّف و نوعی اخلاق صوفیانه به‌جای تعالیم فیلسوفان بود که در راستای این هدف مهم‌ترین اثر خود، یعنی احیاء علوم‌الدین را نگاشت.

لحن گزندۀ غزالی در تهافت الفلاسفه به حدّی است که او فارابی و ابن‌سینا را به موجب اعتقاد به سه مسئله از مسایل بیست‌گانۀ مطرح در این کتاب، یعنی مسئلۀ قدیم بودن عالم، علم خداوند به کلیّات و نه جزئیّات و انکار معاد جسمانی تکفیر می‌کند. از میان این سه مسئله، گویا به‌ نظر غزالی هیچ‌یک به اندازۀ مسئلۀ قدیم‌ بودن عالم، اهمیت نداشته و از همین‌روست که نزدیک به یک‌چهارم کتاب تهافت الفلاسفه به بحث و تحلیل در آن اختصاص یافته است. اما در میان تمامی مسائل شاید هیچ‌یک به اندازۀ نفی علیّت، در تضاد و تقابل با عقل فلسفی به‌نظر نرسد.

عنوان «تهافت» بر این کتاب بیش از هر چیز دیگر درشتی و تندی برخورد این دو جریان فکری را نشان می‌دهد. غزالی با نام‌گذاری کتاب به تهافت الفلاسفه در صدد است تا نشان دهد که سخنان فیلسوفان جز پریشان‌اندیشی و تناقض‌گویی چیزی در بر ندارد.[3] از تعابیر غزالی در کتاب نیز می‌توان به روشنی دریافت که او از تهافت، تناقض را مراد کرده است.[4] غزالی هدف خود را از نگارش این اثر در پیش‌گفتار و دیباچة کتاب می‌آورد و پس از بیان چهار مقدمه، بیست مسئلۀ مورد نظر خود را که به دو بخش مابعدالطبیعه(‌الاهیات) در شانزده مسئله و طبیعیات در چهار مسئله مطرح کرده و وجوه تعارض آنها را با عقاید و اصول دینی را شرح و بسط می‌دهد و در نهایت با یک خاتمه به کتاب پایان می‌دهد.

تهافت الفلاسفه غزالی آخرین موقف و منزلگاه نزاع دین و فلسفه یونانی نبود و سنت تهافت‌نویسی پس از غزالی هم ادامه یافت. اما همان‌گونه که سنت تهافت‌نویسی علیه فیلسوفان پس از غزالی ادامه یافت، مدافعین فلسفه پس از او حملات او را بر فلسفه بی‌پاسخ نگذاشتند و یکی از شاخص‌ترین پاسخ‌ها به دیدگاه‌های غزالی به‌دست ابن‌رشد[5] و در قالب کتاب تهافت التهافت نگاشته شد.

ابن‌رشد را شاید بتوان یگانه فیلسوف مسلمانی دانست که فقیه نیز بود و تألیفات فقهی مهمی در فقه مالکی داشت. مهم‌ترین ویژگی‌های او تفسیر متون ارسطو و هم‌چنین اهتمام همیشگی او در پرداختن به مسئلۀ ربط و نسبت شریعت و عقل و فلسفه بود. کتاب‌های تهافت التهافت که ناظر به تهافت الفلاسفه غزالی است و فصل المقال فیما بین الحکمة والشریعة من الاتصال که به کتاب فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة غزالی ناظر است، محصول ویژگی اخیر اوست. او مسئلۀ نسبت دین و فلسفه را که بسیاری از فیلسوفان از کنار آن ساکت گذشته‌اند، کانون توجه خود قرار داده است.

بی‌شک دو کتاب اثرگذار تهافت الفلاسفه غزالی و تهافت التهافت ابن‌رشد، نمادی از گفت‌وگوی استدلالی و مسئله به مسئله و جزئی دو اندیشمند بزرگ اسلامی است که رها از قید کلی‌گویی در مقام پاسخگویی به مدعیات یک‌دیگر برآمده و به بررسی لوازم آرا و اقوال می‌نشینند.

در ادامه، پس از تحریر محل نزاع در مسئلۀ هفدهم تهافت الفلاسفه ابتدا به گزارش و تحلیل نظر غزالی و سپس به نقل پاسخ‌های ابن‌رشد به انتقادهای غزالی پرداخته و در پایان به تحلیل، بررسی و داوری میان آنها در این نزاع می‌پردازیم.

2. تحریر محل نزاع

در میان متکلمان مسلمان مشهورترین مخالفان تحلیل فیلسوفان از علیّت، اشاعره بودند و از آن میان شاید مهم‌ترین و بهترین تقریر این مخالفت را غزالی عرضه کرده است. اگر در فلسفۀ اروپایی تحلیل و نقد این مسئله به‌دست تجربه‌گرایان و به‌ویژه هیوم موجب شد افرادی چون کانت از خواب جزمیت بیدار شده و عقل محض خارج از تجربه را نقد کنند، اما در فلسفه و کلام اسلامی چنین اتفاقی به‌ویژه در شرق عالم اسلامی نیفتاد. حملات غزالی فیلسوفانی را با خود همراه نکرد، بلکه هجمه‌ها بر او بیش از همدلی با او بود. نقد فلسفۀ سنتی در اروپا، به تولّد فلسفه‌ای نو انجامید حال آن‌که در سنت اسلامی هجمه و حمله بر فلسفه به رشد و تقویت تصوف و عرفان انجامید و نوعی ناامیدی و سرخوردگی از عقل را در پی داشت.

جذابیّت و اهمیت تلاش غزالی در آن است که هرچند او هدفی ضد فلسفه را در نظر دارد، اما متکلمی است که بی‌تردید او را دست‌کم به‌لحاظ روش باید فیلسوف دانست؛ چرا که سعی دارد تمامی مدعیّات خود را به لباس برهانی و استدلالی درآورد.

غزالی پس از پایان مسئلۀ شانزدهم تهافت (‌یعنی آخرین مسئلۀ مابعدالطبیعه و الاهیات) به مسائل طبیعیات معارض با دین می‌‌پردازد. او پیش از شروع مسئلۀ هفدهم، با تمهید مقدمه‌ای در بیان اقسام علوم طبیعی به توضیح و تقریر محل نزاع در مسئلۀ هفدهم می‌پردازد. به‌عقیدۀ غزالی اقتران ضروری میان علّت و معلول با دو عقیده از باورهای دینی در تعارض است. 1‌) وقوع و امکان معجزه 2‌) قدرت مطلق الاهی.

رأی فیلسوفان به این‌که اقتران مشاهده‌شده میان علت‌ها و معلول‌ها ضرورتاً اقتران تلازم است و علت بدون معلول و معلول بدون علت مقدور و ممکن نیست... نزاع در مسئلۀ اول از این جهت لازم است که اثبات معجزات خارق‌العاده مانند اژدها شدن عصا، زنده شدن مردگان و شکافتن ماه بر این مبنا قرار دارد و کسانی که جریان عادی امور را ضرورتاً لازم می‌دانند، این‌گونه همۀ اینها را محال دانسته و آنچه دربارۀ زنده شدن مردگان در قرآن آمده تأویل می‌کنند و گویند منظور از آن همان از بین رفتن جهل به‌واسطۀ حیات علم است و بلعیدن سحر ساحران به‌وسیلۀ [اژدها] را این‌گونه تأویل می‌کنند که این معنای باطل شدن شبهات منکران با دلیل الاهی و آشکار در دستان موسی است. و اما شکافتن ماه را چه‌بسا وجود آن را انکار کرده و بپندارند که این امر در حد تواتر نرسیده است [تا جزء یقینیات باشد]... پس تأمل در این مسئله [هفدهم] برای اثبات معجزات و برای امر دیگری که عبارت است از یاری آنچه مسلمانان بر آن اتفاق نظر دارند یعنی خداوند بر هر چیزی تواناست، ضروری است.[6]

بیان غزالی دربارة دو جنبة تعارضِ عقیده به ضرورت علّی با معجزه و قدرت خداوند را می‌توان این‌گونه (‌به‌صورت استدلال استثنایی نفی تالی) صورت‌بندی و تنسیق کرد:

1) اگر علیّت به‌معنای تلازم ضروری میان سبب و مسبّب باشد امکان معجزه منتفی است؛

2) معجزه ممکن بلکه واقع ‌شده است؛

\ علیّت به‌معنای تلازم ضروری سبّب و مسبّب نیست.

چنان‌که در عبارت نقل‌شده از غزالی آمد، عقیدة فیلسوفان به مقدمة اولِ این استدلال سبب آن شده که معجزات را یا تأویل کنند و یا انکار.

1) اگر علیت میان پدیده‌های طبیعی واقعی باشد و فاعل پدیده‌های طبیعی خود آن اشیاء بالاستقلال باشند، قدرت مطلق الاهی و مسببیّت اصلی او نسبت به پدیده‌های جهان نفی می‌شود.

2) خداوند قادر مطلق است.

\ میان پدیده‌های طبیعی رابطۀ علّی معلولی واقعی وجود ندارد، بلکه صرفاً تقارن اتفاقی و به‌واسطۀ خداوند صورت می‌گیرد.

مرکز ثقل توجّه غزالی در نفی رابطۀ ضروری سبب و مسبّب، اثبات معجزه و قدرت مطلق الاهی است. او با انگیزة دفاع از دو فقره از مهم‌ترین آموزه‌های دینی (‌وجود معجزه و صفت قدرت مطلق خداوند) به نفی عقیده‌ای فلسفی می‌پردازد که به‌نظر او لازمة عقیدة به آن، نفی دو آموزه است.

در صورتی که پرسش‌های ناظر به مسئلۀ علیّت و موضوعات مرتبط با آن را مطرح کنیم، فهم تحلیل غزالی از این مسئله آسان‌تر است. در واقع، برای تقریر آراء غزالی باید پرسش‌هایی را از پیش در نظر داشت تا پاسخ‌های غزالی به آنها را دریافت و سپس پاسخ‌های ابن‌رشد به این پرسش‌ها را کاویده و با آنچه غزالی بیان کرده مقایسه کرد:

1) آیا مفهوم علیّت مصداق عینی و خارجی (‌و مستقل از ذهن و زبان ما) دارد؟ (‌وجود‌شناسی)

2) اگر رابطۀ علیّت در واقع وجود دارد‌، از چه سنخی است (‌تلازم ضروری یا تقارن اتفاقی)؟ (‌وجود‌شناسی)

3) پدیده‌های جهان چگونه ایجاد می‌شوند؟ (‌با دخالت مستقیم خداوند یا بر اساس سلسلۀ علّی و معلولی)

4) چگونه می‌دانیم چه رابطه‌ای (‌اعم از تلازم ضروری یا هر رابطة دیگری) میان علّت و معلول وجود دارد؟ چرا گمان داریم و حکم می‌کنیم، میان آنچه موسوم به علت و معلول است، رابطه‌ای ضروری وجود دارد؟ چنین عملی از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ (‌مسئلۀ معرفت‌شناختی)

5) لوازم انکار رابطة ضروری میان علّت و معلول چیست؟ آیا نفی این رابطه به‌معنای انکار نظام‌مندی جهان و حکمت و سنت الاهی است؟

6) معجزه به چه معناست؟ آیا خداوند بر آن قادر است و به چه معنایی؟ و فیلسوفان در کدام موارد معجزه را می‌پذیرند و در کدام موارد نمی‌‌پذیرند؟ (‌تبیین معجزه چیست؟)

7) اگر خداوند بر هر کاری تواناست، آیا می‌تواند محالات منطقی و ذاتی را هم انجام دهد؟

غزالی در تهافت الفلاسفه به‌ تفصیل بیشتر و در آثار دیگر خود به مناسبت‌های مختلف پاسخ این مسائل را مطرح کرده و سعی دارد دیدگاهی معقول دربارة علیّت به‌دست دهد تا در هندسة معرفتی فردی دیندار که البته بنابر ادعا به قواعد علم منطق هم ملتزم است، بی‌انسجامی و ناسازگاری رخ ندهد. اگر سیر مباحث او در مسئلۀ هفدهم را مطابق با همین پرسش‌ها دنبال کنیم، نخستین پرسش‌هایی را که پاسخ می‌دهد، پرسش‌های 1و2، یعنی وجود‌شناسی علیّت است و در ادامه، پرسش‌های دیگر را به تناسب پاسخ می‌دهد.

2‌.1. وجودشناسی علیت

غزالی در همان اولین فقره از مسئلۀ هفدهم چنان سخن می‌گوید که اولاً، رابطة علیّت را تنها عادت ذهنی ما بداند و نه امری واقعی و عینی و ثانیاً، کلیّت و ضرورت آن را (‌به این معنا که ممکن نیست آنچه تاکنون علّت بوده، علّت نباشد) را نفی می‌کند:

اقتران(هم‌زمانی) میان آنچه عادتاً سبب (‌علت) و مسبب (‌معلول) دانسته می‌شود، به زعم ما ضروری نیست، بلکه هرآنچه، این آن نیست و آن این نیست [بینشان رابطۀ تساوی برقرار نیست] و نه اثبات یکی مستلزم اثبات دیگری و نه نفی یکی مستلزم نفی دیگری، پس [از این جهت] نه وجود یکی وجود دیگری را ضروری می‌گرداند و نه عدم یکی عدم دیگری را؛ مانند سیراب‌شدن و نوشیدن‌، سیرشدن و خوردن‌، سوختن و تماس با آتش... و همین‌طور تمام چیزهای که در طب و نجوم و فنون و حرفه‌ها قرین هم مشاهده می‌شود. پس اقتران آنها به‌سبب تقدیر پیشین الاهی بر خلقت مقارن آنهاست، نه این‌که این تقارن فی‌نفسه ضروری و غیر قابل فوت باشد، بلکه ممکن و مقدور [الاهی] است که سیری را بدون خوردن و مرگ را بدون گردن زدن و ادامۀ حیات را همراه با گردن زدن و به همین صورت در مورد همۀ اموری که مقترن‌اند، آفریده شوند. فیلسوفان امکان چنین چیزی را انکار کرده و آن را محال می‌دانند و تأمل در این امور بی‌شمار به درازا می‌کشد، پس از آن میان، یک مثال را انتخاب می‌کنیم و آن مورد سوختن پنبه وقتی است که با آتش تماس می‌یابد. پس ما جایز می‌دانیم این دو با هم تماس بگیرند بی ‌آن‌‌که سوختنی اتفاق افتد و جایز می‌دانیم که پنبه بی‌آن‌که با آتش تماس بگیرد به خاکستر تبدیل شود، و فیلسوفان چنین چیزی را منکرند.[7]

در این عبارت، ابتدا سخن از «عادت» رفته است. غزالی در صدد آن است که ضرورت را به عادت فروکاسته و عادت را نیز با اقتران پیوند دهد. از دید او در غیر از مواردی که میان الف و ب رابطة این‌همانی وجود دارد یا این‌که اثبات یکی مستلزم اثبات دیگری است و یا نفی دیگری مستلزم نفی دیگری، هیچ رابطة ضروری دیگری را نمی‌‌توان پذیرفت. از این‌رو، تمام آنچه در خارج مشاهده می‌شود مقارنه و همزمانی دو پدیده بیش نیست که از تقدیرات الاهی آن است که هم‌زمان رخ می‌دهند. اما هیچ‌گونه ضرورت ذاتی وجود ندارد که قدرت الاهی نتواند در آن نفوذ کند. او مثال‌هایی می‌آورد که فهم عرفی و فلسفی میان آنها رابطة ضروری برقرار می‌کند؛ همانند سیراب شدن و نوشیدن‌، سیر شدن و خوردن‌، سوختن و ملاقات با آتش، نور و روشنایی و طلوع خورشید و ... . خلاصۀ مدعای غزالی آن است که ممکن (و نه ضروری) است که پنبه با آتش برخورد کند اما نسوزد. و به زعم او این ادعایی است که فیلسوفان آن را انکار می‌کنند.

اما پرسش دوم در قلمرو وجودشناسی آن است که فاعل پدیده‌های طبیعی کیست؟ آیا برای اشیاء دست‌کم در حد و مرتبۀ علل ثانویّه می‌توان میزانی از منشأیّت اثر قائل بود؟ یا تمام آنچه ما به‌عنوان سلسلۀ علل می‌فهمیم و مشاهده می‌کنیم چیزی است که تاکنون این‌گونه رخ داده و هیچ فاعلیّت (‌مستقل یا غیرمستقل، نسبی یا مطلق) در میان نیست؟

غزالی به هیچ‌وجه دیدگاه معتقد به علل ثانویۀ دارای فاعلیّت نسبی را نمی‌‌پذیرد. او برای حفظ حریم استقلال مطلقۀ خداوند از شرایط یا محدودیت‌های طبیعی به «اکازیونالیسم اسلامی»[8] معتقد می‌شود. به‌نظر او عامل و فاعل واقعی در سوختن تکه‌ای پنبه تنها و تنها خداوند است نه آتش. البته، غزالی تصریح می‌کند که فاعلیّت خداوند می‌تواند با واسطه یا بی‌واسطه باشد، اما واسطه فرشتگان هستند نه آتش.[9] غزالی در فقرۀ پایانی مقام اول بحث خود، دیدگاه خود را مشابه دیدگاه محققینی از فیلسوفان می‌داند که اعراض و حوادث (‌که در هنگام ملاقات در میان اجسام و به‌طور کلی در هنگام اختلاف نسبت‌ها پدید می‌آیند) در واقع از سوی واهب‌الصور افاضه می‌شوند و این واهب‌الصور را ملائکه و سایر عوامل را معدّات و مهیّئات می‌داند (‌نه فاعل)، هرچند غزالی نامی از این محققین نمی‌‌برد:

... بلکه ما می‌گوییم فاعل سوختن خدای تعالی است این‌گونه که در پنبه (‌به‌واسطۀ فرشتگان یا بدون واسطه) سیاهی را ایجاد می‌کند و اجزائش را پراکنده می‌سازد و آن را شعله‌ور می‌سازد یا آن‌ را خاکستر می‌کند اما آتش هیچ‌گونه فعلی [و فاعلیتی] ندارد....چون همگان اتفاق دارند که پدیدآمدن روح و قوای ادراکی و حرکتی در حیوانات از طبیعت‌های محدود به گرمی و سردی و تری و خشکی پدید نمی‌‌آیند و پدر با قرار دادن نطفه درون رحم، فاعل خوانده نمی‌‌شود و او فاعل حیات و بینایی و شنوایی و ... نیست. به همین دلیل محققان از فیلسوفان همداستانند که این اعراض و پدیده‌ها که هنگام تماس میان اجسام و به‌طور کلی هنگام اختلاف نسبت‌ها به ‌وجود می‌آیند، درواقع، از جانب واهب‌الصور افاضه می‌شوند و آن واهب‌الصور فرشته‌ای از فرشتگان است به‌گونه‌ای که ‌گویند: انطباع صورت رنگ‌ها در چشم، معلول واهب‌الصور است و چشم سالم و جسم رنگارنگ همگی مُعِدّ و آماده‌کنندۀ آن محل برای پذیرش این صورت‌ها هستند. آنها این سخن را در مورد هر حادثی مطرح می‌کنند.[10]

نکته‌ای که در ورای ادعای غزالی وجود دارد، این عقیده اوست ‌که فعل باید همراه اراده و حیات باشد. به‌نظر او اطلاق نام «فاعل» تنها در صورتی صحیح است که فاعل اراده و اختیار داشته باشد و چون آتش در سوختن و سوزاندن اراده ندارد، پس فاعلیت او برای سوختن بی‌معناست.

غزالی در مقام دوم بحث خود، ادعایی محدودتر دربارة فاعل سوختن (‌یا هر پدیدة طبیعی دیگر) از قول فیلسوفان طرح کرده و آن را نقد می‌کند. شاید ادعا شود فعل از مبادی بدون اختیار و به‌اقتضای طبع صادر ‌شده و تفاوت پدیده‌ها به‌واسطۀ اختلاف در استعدادها و محل‌هاست، مثل آن‌که نور خورشید بر کلوخ و هوا می‌تابد و از یکی عبور می‌کند و از دیگری می‌گذرد، یکی را گرم می‌کند و برخی را سخت می‌کند و ... به همین‌‌صورت مبادی وجود، بخشندة چیزی هستند که از آنها صادر می‌شود و هیچ منع و بخلی در آنها نیست بلکه قصور تنها از سوی پذیرنده‌هاست.

بر مبنای این دیدگاه اگر دو پنبه از هر جهت مثل هم باشند در برخورد با آتش باید هر دو بسوزند. بدین ترتیب به‌نظر غزالی چون این گروه از فیلسوفان تفاوت پدیده‌ها را این‌گونه تبیین می‌کنند، نمی‌‌توانند داخل شدن حضرت ابراهیم7 در آتش بدون آن‌که بسوزد را توجیه کنند. به‌نظر آنها سوختن ابراهیم7 در چنین شرایطی یا با سلب حرارت از آتش ممکن است (‌که در این‌صورت آتش، آتش نیست)، یا به‌واسطۀ تغییر ذات ابراهیم7 (‌به سنگ یاشیء دیگری که آتش در آن بی‌تأثیر باشد) ممکن است و هر دو امر به‌نظر این فیلسوفان محال است.[11]

غزالی با دو شیوه و مسلک به این گروه از فیلسوفان پاسخ می‌دهد. اولاً، او مبادی فعل را فاعل بالطبع و بدون اراده نمی‌‌داند؛ بلکه معتقد است که وقوع فعل بدون اراده نیست، پس بر مبنای همین تحلیل خداوند می‌تواند بخواهد و اراده کند که آتش هنگام ملاقات با پنبه آن را نسوزاند.

اول آن‌که می‌گوییم: نمی‌‌پذیریم که مبادی به اختیار عمل نمی‌‌کنند و خدای تعالی فاعل ارادی نیست. پیش‌تر در مسئلۀ حدوث عالم ادعای آنها را در این موارد ابطال کردیم. وقتی ثابت شود که فاعل در هنگام تماس پنبه با آتش، سوختن را از روی اراده می‌آفریند به‌لحاظ عقلی ممکن خواهد بود که با وجود این تماس آن‌را نیافریند.[12]

پاسخ دوم غزالی با توجیهی برای نسوختن بدن حضرت ابراهیم7 همراه است: او معتقد است وقتی خداوند می‌خواهد که بدن حضرت ابراهیم7 نسوزد یا در خاصیّت آتش تغییر ایجاد می‌کند یا در پیامبر ویژگی‌ای ایجاد می‌کند که در عین‌حال که در آتش است نسوزد. عدم علم ما به این امور به‌معنای عدم وقوع این امور نیست:

ما می‌پذیریم که آتش به‌گونه‌ای آفریده ‌شده که آن‌گاه که دو پنبۀ همانند با آن تماس بیابند هر دو را می‌سوزاند و میان آنها اگر از هر جهت مانند یک‌دیگرند‌، فرق نمی‌‌گذارند، ولی با این وجود جایز می‌دانیم که پیامبری در آتش افکنده شود و آتش او را نسوزاند، چه بر اثر تغییر خاصیت آتش (‌بدین‌صورت که صفتی در آتش پدید آید که گرمای آن را در جسم آن محدود سازد به‌گونه‌ای که به بیرون سرایت نکند و گرمای آن با آن باقی بماند و حقیقت آتش‌بودن را حفظ کند) یا آن‌که در بدن پیامبر ویژگی‌ای پدید آید که آن را از گوشت و استخوان بودن در نیاورد، ولی اثر آتش را برطرف سازد؛ زیرا می‌بینیم که کسانی خود را به طلقی ضد آتش آغشته می‌کنند و در تنور روشنی قرار می‌گیرند و هیچ تأثیری از آتش نمی‌‌گیرند. کسی که این [تغییر صفت آتش یا بدن نبی] را مشاهده نکرده باشد آن را انکار می‌کند.[13]

2.‌2. معرفت‌شناسی علیّت

غزالی در بخشی از مقام اول و در فقره‌ای از مقام دوم به پرسش‌های معرفت‌شناسانه ‌دربارة مفهوم علیّت و ضرورت علّی می‌پردازد: از کجا می‌دانیم که میان علّت و معلول رابطة ضروری برقرار است؟ آنها که مدّعی رابطة علّی و فاعلیّت واقعی میان پدیده‌های طبیعی‌اند، چه دلیلی بر مدعای خود دارند؟ به‌نظر غزالی تنها دلیل قائلان به ملازمۀ ضروری میان علت و معلول، تجربۀ حسی و مشاهدۀ تکرار و تقارن میان دو پدیده است و مشاهدة دو پدیده توانایی اثبات ضرورت میان دو امر را ندارد:

فما الدلیل علی انّها الفاعل؟ ولیس لهم دلیل الاّ مشاهدۀ حصول الاحتراق عند ملاقاۀ النار و المشاهدۀ تدلّ علی الحصول عندها ولا تدلّ علی الحصول بها... .[14]

به تعبیر دقیقی که غزالی در این عبارت به‌کار می‌برد منتهای دلالت مشاهده آن است که یک شئ در هنگام ایجاد شئ (‌الحصول عندها) دیگری به ‌وجود می‌آید نه این‌که به سبب آن شئ (‌الحصول بها) به ‌وجود آمده باشد.

 قد تبیّن ان ‌الوجود عند الشئ لایدل علی انه موجود به.[15]

غزالی برای توضیح این مطلب مثال جالبی می‌آورد: نابینایی که پرده‌ای در چشم دارد و تفاوت روز و شب را نیز از دیگران نشنیده و نمی‌‌فهمد، هرگاه به هنگام روز پرده از چشمان او کنار رود و چشمان خود را باز کند و رنگ‌ها و اشیاء را ببیند می‌پندارد که فاعلِ ادراک صُوَر رنگ‌ها و اشیاء که در چشمان او پدید می‌آید، همان باز کردن چشم اوست و هم‌چنین گمان می‌کند که هرگاه چشم او سالم و باز باشد و پرده‌ای مانع دیدن او نباشد ضرورتاً باید ببیند. اما وقتی آفتاب غروب کند و هوا تاریک شود، می‌فهمد که اندیشة او باطل بوده و علت انطباع رنگ‌ها در چشم او نور خورشید بوده است.

غزالی با استفاده از این مثال و تعمیم و اطلاق آن در مورد پدیده‌ها و حوادث جهان بر آن است که همان‌گونه که تقارن میان گشودن چشم و دیدن نمی‌‌تواند دلیل بر رابطة علّی واقعی میان آنها باشد، بلکه رابطة علّیِ واقعی میان نور خورشید و دیدن برقرار است، بر همین سیاق، می‌توان در مورد پدیده‌های جهان گفت که از کجا معلوم‌ شده مبادی و علل واقعی پدیده‌ها، در خود طبیعت است.[اگر دلیلی باشد] تنها دلیل، حضور ثابت و دائمی پدیده‌هاست که اگر این حضور دائمی و ثابت از میان برود، علت واقعی پدیده‌ها را فراتر از مشاهدات خود می‌یافتیم.

تحلیل معرفت‌شناسانۀ ‌غزالی از علیّت به تحلیلی روان‌شناختی از منشأ شناخت و تصور ما از رابطة ضروری علت و معلول می‌انجامد (‌همچنان‌که هیوم بعدها با تحلیلی مشابه به آن پرداخت با این تفاوت که هیوم منشأ تصور علم به ضرورت علّی را خدا نمی‌‌داند).

غزالی معتقد است که خداوند در ما علمی ایجاد کرده است که در اثر تکرار جریان پی ‌در ‌پی و مداوم پدیده‌ها به ضرورت واقعی میان آنها باور کنیم. در واقع، عادت ذهنی ما به این امور سبب انتظار ذهنی ما نسبت به این امر است که در پی علّت ضرورتاً معلول آید. آنچه ما تقارن ضروری می‌پنداریم در واقع عادت ذهنی ما به انجام این امور است؛ یعنی در مورد هر پدیده‌ای انتظار داریم که هر بار به همان شکل و صورت قبلی اتفاق افتد. اما چنین ضرورتی، در واقع، وجود ندارد؛ بلکه خداوند ذهن ما را به سمت‌وسوی باور به ضرورت علّی سوق می‌دهد. تنها پیامبران - با اتکا به علم الاهی و غیبی - می‌توانند از آنچه قرار است مطابق با انتظار ما اتفاق نیفتد، خبر دهند:

خداوند تعالی در ما علم به این‌که این ممکنات ایجاد نمی‌‌کنند را آفریده است و مدعی نیستیم که این امور ضروری‌اند بلکه آنها ممکن‌اند [بدین معنا که] می‌توانند واقع شوند و می‌توانند واقع نشوند و عادت مستمر به توالی پی در پی آنها، جریان آنها را در ذهن ما به‌گونه‌ای راسخ می‌کند که بر طبق عادت گذشته از آن جدا نمی‌‌شود.[16]

به همین‌جهت که علم ما به معنای انتظار انجام امور به‌صورت قبل است و این انتظار را نباید به‌واقع نسبت داد، می‌توان تصور کرد چیزی در علم الاهی وقوعش ممکن باشد و در نتیجه در قلمرو مقدّرات الاهی قرار داشته باشد، اما به‌نظر دانش ما (‌که آن علم هم مخلوق خداوند است) انجام آن محال باشد.

2‌.3. لوازم غریب انکار ضرورت علّی

یکی از مؤلفه‌های معقولیّت یک دیدگاه تن‌دادن به لوازم آن است. از طرفی لوازم یک دیدگاه نباید با محتوای آن ناسازگار باشد و از سوی دیگر لوازم و توالی یک نظریه نباید فاسد باشد. آرای مطرح‌شده در باب علیّت از سوی غزالی از منظر ذهنی مأنوس با فلسفۀ سنتی - در نگاه نخست - لوازم و توالی فاسدی را در بر ندارد، اما غزالی خود به برخی از این لوازم اشاره کرده، اما فاسدبودن این لوازم را نمی‌‌پذیرد.

لازمة وجودشناختی انکار ضرروت علّی را غزالی خود به بهترین شکل بیان کرده است؛ به‌نظر او ممکن است گفته شود که اگر ضرورتی میان پیدایش علت و معلول نباشد، هر رخداد غیرمنتظره‌ای ممکن می‌شود. برای مثال، ممکن است در پیش روی ما درندگان، آتش سوزان یا کوه‌هایی باشند و ما آنها را نبینیم چرا که خداوند دیدن آنها را خلق نکرده است، یا کسی در خانه کتابی گذاشته باشد و وقتی باز می‌گردد آن کتاب به‌صورت جوانی درآمده باشد و همچنین ضرورت ندارد که اسب از نطفه یا درخت از بذر آفریده شود، حتی می‌تواند از عدم آفریده شود.[17]

همراه با همین لازمة وجودشناختی، لازمۀ معرفت‌شناختی در انکار ضرورت علّی شکاکیّت است. اگر احتمال ایجاد هر چیزی از هر چیز دیگری وجود داشته باشد، آن‌گاه نمی‌‌توان هیچ‌گاه در مورد هیچ رویدادی با یقین نظر داد که برای مثال، آنچه رخ داده تا لحظه‌ای پیش چگونه بوده و آنچه تا لحظه‌ای پیش مشاهده‌ شده نیز احتمال دارد به موجود دیگری تبدیل‌ شده باشد.[18] از این‌رو، اگر از هر چیزی که از مشاهدۀ مستقیمِ فعلی ما غایب است از ما پرسیده شود در حالت شک و لاادری‌گری به‌سر می‌بریم:

وقتی از یکی از اینها سؤال شود شایسته است که بگوید نمی‌‌دانم اکنون در خانه است و آن‌قدر می‌دانم که شاید کتابی را که در خانه گذاشته‌ام اکنون اسبی ‌شده باشد و کتابخانه را به ادرار و مدفوع خود آلوده کرده باشد و همین‌طور در خانه کوزه‌ای آب گذاشتم و شاید اکنون به درخت سیبی تبدیل ‌شده باشد.[19]

با این‌که غزالی این دو لازمه و تالی را به‌عنوان اشکال مطرح می‌کند، اما آنها را شنیع و فاسد نمی‌‌داند. لازمة وجود‌شناختی را با قدرت مطلق الاهی پاسخ می‌دهد. خداوند بر هر امر ممکنی تواناست و ضرورتی ندارد که اسب از نطفه یا درخت از دانه آفریده شود، بلکه اصلاً ضرورتی ندارد از چیزی آفریده شوند. خداوند بر خلق از عدم نیز تواناست. بدین جهت نمی‌‌توان انکار کرد که انسان از یکی از میوه‌ها آفریده شود:

پس خداوند تعالی بر هر کاری تواناست و لزومی ندارد که اسب را از نطفه و درخت را از دانه بیافریند بلکه ضروری نیست که اساساً درخت را از چیزی بیافریند شاید او اشیائی را بیافریند که قبلاً وجودی نداشته‌اند بلکه وقتی به انسان نگریسته شود که تاکنون ندیده از او بپرسند آیا این از کسی متولد شد؟ شک داشته باشد و احتمال دهدکه برخی میوه‌های بازار به انسانی تبدیل‌شده باشد که این همان انسان است پس [اگر] خداوند بر امر ممکن تواناست پس باید در این مورد تردید کرد.[20]

پاسخ غزالی به لازمة معرفت‌شناختی انکار ضرورت علّی، یعنی شکاکیت معرفت‌شناختی، در بخش معرفت‌شناسی علیّت اشاره شد و آن قائل شدن به منشأ الاهی برای علم ما به ضرورت علّی است. خداوند در ما علمی ایجاد می‌کند که می‌دانیم (‌در واقع انتظار داریم) کتابی که در خانه است به اسب تبدیل نشده باشد (‌با این‌که وقوع چنین چیزی ممکن است)؛ در واقع، خداوند از ما رفع شکاکیّت می‌کند.

لازمة جهان‌شناختی انکار ضرورت علّی که در کتاب تهافت الفلاسفه اشاره نشده است، ولی به ذهن متبادر می‌شود، آن است که غزالی با نفی صریح رابطة ضروری میان پدیده‌های عالم طبیعی، به نفی وجود قوانین ثابت در جهان حکم می‌کند که نتیجة آن این می‌شود که جهان مجموعه‌ای از حوادث احتمالی باشد که هر حادثه‌ای غیرقابل پیش‌بینی و ممکن‌الوقوع است، و این امر به‌معنای نفی حکمت الاهی و نظام‌مندی جهان است.

غزالی در رد این مطلب که نفی رابطة ضرورت علّی به‌معنای انکار نظام‌مندی جهان نیست، معتقد است که جهان بر اساس سنت الاهی اداره می‌شود و برآن مبناست که می‌دانیم انسانی که مرده است، اینک زنده نمی‌‌شود و قلمی که در دست ماست به مار تبدیل نمی‌‌شود. اما بلافاصله تذکر می‌دهد که این سخن به‌معنای آن نیست که خداوند بر این امور قادر نیست بلکه خداوند هر چند بر این امور قادر است آنها را اراده نمی‌‌کند.[21] از این‌رو، در عین‌حال که روند پدیده‌های طبیعی از ثباتی برخوردار بوده و در گذشته، حال و آینده بر یک منوال‌اند، اما ضرورتی نداشته و دست حضرت حق بسته نیست. او می‌تواند اراده کند که عادت را خرق کند و حوادث و رخدادهایی ایجاد کند که تاکنون سابقه نداشته‌اند و این خرق عادت خود بر اساس حکمتی برتر است.

غزالی خود به آیاتی از قرآن که شاهد بر جریان سنت الاهی در جهان است، اشاره می‌کند[22] و معتقد است همۀ این آیات مؤید آن است که صفت و حکمت الاهی در جهان برقرار است و جهان جریانی عبث ندارد.

2‌.4. معجزه و گسترۀ قدرت الاهی

تأکید بسیار غزالی بر قدرت الاهی به‌معنای توانایی خداوند بر انجام معجزه است. اما اولاً، قدرت الاهی تا چه اندازه گسترده است و آیا محالات منطقی را نیز شامل می‌شود؟ و ثانیاً، معجزه به‌عنوان امری ممکن در گسترۀ مقدورات الاهی قرار دارد یا به‌عنوان امری محال؟ و اساساً معنا و شیوۀ تبیین معجزه در نظر غزالی چگونه است؟ غزالی همداستان با فیلسوفان می‌پذیرد که هر چند خداوند بر هر امری تواناست، اما گسترۀ قدرت الاهی تنها امور ممکن را در بر می‌گیرد نه محالات را. او به صراحت چنین استدلالی را می‌پذیرد که:

1)‌ هر امر محالی، مقدور خداوند نیست؛

2) الف، جزء محالات است؛

\ الف مقدور خداوند نیست.

اطلاق نتیجه این استدلال در مورد هر امر محالی، ممکن است، اما تمامی سخن و مناقشه در این است که چه اموری در گسترۀ قلمرو مقدمة دوم این استدلال واقع می‌شوند و به بیان دیگر تعریف «محال» چیست؟

غزالی معتقد است عقل دربارة ممکن یا محال بودن برخی امور ساکت و در آن‌جا متوقف است، اما با این‌همه برخی امور را نیز به‌طور قطع در قلمرو امور ممکن یا امور محال قرار می‌دهد. غزالی در مطلع مسئلۀ هفدهم مراد خود را به‌صورتی سلبی از رابطة ضروری میان دو امر بیان می‌کند:

کل شئ لیس ذاک ولا ذاک هذا ولا اثبات احدهما متضمناً لاثبات الآخر ولا نفیه متضمناً لنفی الآخر فلیس من ضرورة وجود احدهما وجود الاخر ولا من ضرورۀ عدم احدهما عدم الاخر..

سه مورد از وجود رابطة ضروری عبارت‌اند از این‌که میان دو شئ الف و ب: 1‌) این‌همانی برقرار باشد؛ الف، همان ب باشد و ب، همان الف باشد؛ 2‌) تلازم مثبت برقرار باشد، به این معنا که اثبات الف مستلزم ب باشد و بالعکس؛ 3‌) تلازم منفی وجود داشته باشد؛ یعنی نفی یکی مستلزم نفی دیگری باشد و بالعکس. به‌عقیدۀ غزالی در صورتی که هیچ یک از این وجوه ضرورت میان دو شئ برقرار نباشد، ارتباط آنها غیر ضروری است.[23] در عبارتی دیگر او سه محال را به‌عنوان مرجع تمامی محالات دیگر ذکر می‌کند و معتقد است همة امور محال به یکی از این سه حالت قابل تحویل‌اند.[24]

او نمونه‌ها و مصادیقی از این سه حالت را ذکر می‌کند و معتقد است چنین اموری خارج از قلمرو قدرت الاهی‌اند. 1‌) جمع سفیدی و سیاهی‌، این امر مصداقی از اثبات مفهوم سیاهی است و این به‌معنای نفی ماهیت سفیدی در آن محل است؛ 2‌) این‌که شخص واحدی در زمان واحدی در دو مکان وجود داشته باشد. برای مثال، بودن فردی در یک خانه به‌معنای نبودن او در غیر آن خانه در همان زمان است؛ 3‌) اراده، مفهومی اخص از علم است؛ به‌ این معنا که اگر اراده باشد، حتماً علم حضور دارد. پس کسی نمی‌‌تواند اراده را اثبات و علم را نفی کند؛ چرا که اراده به‌معنای طلب امر معلوم است. یا مفهوم جماد متضمن عدم ادراک است پس اگر چیزی ادراک داشته باشد، ممکن نیست آن را جماد نامید؛ 4‌) تبدیل اجناس بدون ماده مشترکی میان آنها محال است.[25] برای مثال اگر کسی بگوید که سیاهی به تیرگی بدل شد، می‌پرسیم آیا سیاهی باقی است یا نه، اگر بگوید سیاهی معدوم ‌شده و تیرگی به ‌وجود آمده پس دیگر انقلابی صورت نگرفته است؛ بلکه چیزی معدوم‌ شده و چیز دیگری به ‌وجود آمده و اگر سیاهی با وجود تیرگی موجود باشد باز انقلابی صورت نگرفته است، بلکه چیز دیگری به او نسبت داده‌ شده است و اگر سیاهی باقی مانده، ویژگی معدوم ‌شده باشد، باز هم انقلابی صورت نگرفته است، بلکه در همان حال خود باقی مانده است. بدین ترتیب وقتی می‌گوییم خون به منی تبدیل شده، مقصود آن است که این ماده صورتی را از دست داده و صورتی دیگر گرفته است. یا وقتی می‌گوییم آب با گرم شدن به هوا تبدیل شد مراد ما آن است که مادة قابل صورت آبی این را کنار گذاشته و صورتی دیگر را پذیرفته است. به‌نظر غزالی در این موارد مادة مشترکی میان دو صورت موجود است. نمونۀ چهارم از موارد محال مقدمه‌ای می‌شود تا غزالی تبیین خود از معجزه را مطرح کند.

او - با توجه به مطالب پیشین - به‌صراحت انکار می‌کند که قدرت الاهی محالات منطقی و ذاتی را نیز دربر می‌گیرد، اما در عین‌حال تأکید دارد که معجزه در قلمرو محالات منطقی نیست. آنچه نه ضرورت دارد و نه جزء محالات ذاتی است در قلمرو ممکنات جای می‌گیرد. غزالی تلویحاً میان ممکن‌الوقوع و امر نامحتمل و غیر عادی و یا به‌تعبیری دیگر میان محال منطقی و محال عرفی، تفکیک می‌کند تا به تبیین و تفسیر معجزه بپردازد.[26] اگر روابط میان اشیاء و حوادث و پدیده‌های جهان ضروری نباشد، بلکه بر مبنای عادت تفسیر شود، حداکثر ادعایی که می‌توان داشت آن‌ است که این پدیده‌ها را تاکنون این‌گونه مشاهده کرده‌ایم و مثال نقضی مشاهده نشده است، اما شناخت ما از واقع دلیل بر رابطة ضروری واقعی میان پدیده‌ها نیست و از عدم مشاهدة موارد نقض در پدیده‌های جهان نمی‌‌توان ثابت کرد که رابطه‌ای ضروری میان آنها برقرار است. به همین‌صورت صدور معجزه و امور خارق‌العاده از مبدأ متعالی به‌معنای بر هم زدن جریان عادی طبیعی (‌با مصلحت و حکمتی که در آن مورد وجود دارد) است. معجزه با شگفتی‌هایی همراه است که علم و دانش کنونی ما به آن احاطه ندارد و از همین‌رو برایمان عجیب می‌نماید و ما را به حیرت وامی‌دارد.[27]

غزالی با تحلیل ‌واقعۀ در آتش افکنده‌شدن و نسوختن حضرت ابراهیم7 و تبدیل عصا به مار در دست موسای کلیم7 به تبیین معجزات می‌پردازد و می‌گوید:

1) نسوختن ابراهیم علیه‌السلام یا با تغییر ویژگی آتش است (‌‌به‌طوری که در ظاهر آتش باشد و اثر نداشته باشد) یا با تغییر ویژگی بدن (‌برای ‌مثال، ماده‌ای نسوز بر آن باشد و نه به‌گونه‌ای که گوشت و استخوان تغییر کند) و هر که به این تغییر علم نداشته باشد، این امر برایش عجیب است. 2) ماده می‌تواند هر صورتی را بپذیرد؛ برای مثال، خاک و دیگر عناصر به‌صورت گیاه در می‌آیند. گیاه پس از آن‌که غذای گیاه شد به خون تبدیل می‌شود و خون به‌صورت منی درمی‌آید، منی در رحم قرار می‌گیرد و صورت حیوان را می‌پذیرد. این مراحل به حکم عادت، زمان درازی به طول می‌انجامد، اما می‌توان تصور کرد که خداوند بتواند ماده را در زمانی کوتاه‌تر از زمان متعارف به این صورت‌ها در آورد و این زمان بر همین شیوه به کوتاه‌ترین حد برسد و نیروها به سرعت هرچه تمام اثر کنند و برای مثال، در زمانی کوتاه عصا به مار تبدیل شود(‌‌معجزه).

به‌عقیدۀ غزالی، استعداد حیوانات برای قبول صورت‌ها به‌واسطة اموری است که از ما پنهان‌اند و این استعدادها متفاوت است. صورت‌ها از فرشتگان نه به گزاف صادر می‌شوند؛ بلکه بر هیچ محلّی فایض نمی‌‌شوند، مگر آن‌که قبولش برای آن محل به دلیل استعدادی که در خود دارد، متعیّن شده باشد. چون تفاوت آن استعدادها و شگفتی‌های آن بیرون از ضبط ماست و ازآنها بی‌خبریم و راهی برای حصر آنها نداریم، پس استعداد پذیرش حالات گوناگون به‌صورت پی‌درپی در کوتاه‌ترین زمان - در برخی اجسام - ممکن است. به باور غزالی معجزه به این معنا محال نیست و انکار معجزه معلول تنگ‌نظری و اُنس نداشتن با موجودات برتر و غفلت از اسرار الاهی در آفرینش است. با این‌حال، غزالی در این‌که صدور معجزه از نفس پیامبر است یا از مبادی دیگری یا هنگام معجزه چه رخ می‌دهد، چندان بحث و ادعایی ندارد. آنچه برای او مهم‌تر است، این است که معجزه در نهایت (‌باواسطه یا بی‌واسطه) به قدرت مطلقۀ الاهی اسناد داده شود و در مورد امری روی می‌دهد که ذاتاً محال نیست و مبدأ آن را به هنگام لزوم صادر می‌کند.[28]

به‌نظر غزالی در بسیاری از اوقات، دگرگونی‌های غیر قابل مشاهده را با محال بودن آن حالت یک‌سان می‌گیریم، چرا که به اوضاع و احوال خاصی عادت کرده‌ایم و خلاف آن را محال می‌انگاریم. تمامی تلاش غزالی معطوف نفی ضرورت رابطة علّی معلولی است، تا از آن راه بتواند امکان معجزه را نتیجه بگیرد و در نهایت آن‌را در قلمرو قدرت الاهی بگنجاند، چرا که او نیز هم‌رأی با فهم عرفی می‌پذیرد که اگر امری ضرورت داشته باشد و رفع آن محال باشد از گسترة قدرت الاهی بیرون است، پس تلاش می‌کند تا امکان و احتمال وقوع معجزه را امری قابل‌فهم و توجیه نشان دهد. غزالی هم‌چنین معتقد است که چون فیلسوفان قدرت انکار صریح برخی معجزات (مثل مارشدن عصا یا زنده شدن مردگان یا شق‌القمر) را نداشته‌اند، در این موارد به تأویل پناه برده‌اند.[29] به‌زعم غزالی منشأ همۀ این عقاید باطل آن است که مفروض ذهن فیلسوفان وجود رابطة ضروری میان علت و معلول بوده است.

غزالی در تهافت الفلاسفه (مقدمه بخش طبیعیات) با نسبت‌دادن وقوع سه مورد از معجزات به فیلسوفان، بدون ذکر هیچ مدرک و مرجعی ادعا می‌کند که فیلسوفان تنها در این سه مورد معجزه را پذیرفته و البته به همین موارد نیز بسنده کرده‌اند.

پس از گزارش آراء و موضع غزالی در این بحث و پیش از تحلیل و نقد و بررسی آرای او به نقل و گزارش پاسخ‌ها و آراء ابن‌‌رشد در این مسئله می‌پردازیم.

3‌. دفاعیات ابن‌‌رشد از علیّت

همان‌گونه که غزالی توجه اصلی خود را به لوازم اعتقاد به رابطة ضروری میان علت و معلول(‌مانند معجزه و قدرت مطلق خداوند) معطوف می‌کند ابن‌‌رشد نیز به همین شیوه اعتقاد به عدم رابطة ضروری میان علّت و معلول یا اعتقاد به صرف تقارن میان آنها را دارای لوازم نامعقولی می‌داند و به هر یک اشاره می‌کند، در عین‌حال ابن‌‌رشد در مقام یک فیلسوف دین‌دار در صدد پاسخ‌گویی به اشکالاتی برمی‌آید که غزالی محصول اعتقاد به تلازم ضروری علّت و معلول می‌داند.

3‌.1. مغالطه در آمیختن امور بدیهی و امر مجهول

ابن ‌رشد وجود رابطة علّی حقیقی میان پدیده‌های طبیعی را امری بدیهی می‌داند و معتقد است که انکار چنین چیزی تنها در سطح زبان (‌و نه در عمل یا در دل) ممکن است. او غزالی را به مغالطۀ خلط میان بدیهی و مجهول متهم می‌کند. غزالی از این‌که در برخی موارد و برخی پدیده‌ها جریان علّی‌ای که اتفاق می‌افتد را نمی‌‌دانیم، انکار کلی رابطة علّی میان پدیده‌ها -‌ که گفته‌ای سفسطه‌آمیز است - را نتیجه می‌گیرد. اما ابن‌‌رشد بر آن است که جهل به برخی علت‌های نامحسوس به ما این اجازه را نمی‌دهد که در مواردی که تأثیر علّی را به‌وضوح و بداهت می‌یابیم (برای مثال، در امور محسوس) انکار کنیم و آنها را تقارن صرف بدانیم. باید پذیرفت که هر فعلی علتی دارد، اما این‌که آن علت مفارق یا غیر مفارق است مسئلۀ دیگری است که قابل بررسی است.[30]

3‌.2. نومینالیسم غزالی

ابن رشد نمونة کامل و غیر قابل انکاری از رابطة علیّت را در تأیید سخن خود می‌آورد و آن رابطة علّی میان ذات(‌طبیعت) و صفات(‌آثار) شئ است. هر شئ به‌واسطۀ ذاتی که دارد موجب افعال ویژه‌ای می‌شود و این افعال موجب تمایز ذات‌ها(‌طبایع) و نام‌ها و حدود اشیاء‌ شده‌اند. اگر هر شئ فعل و طبیعت خاصی نداشت، نام ویژة خاصی بر آن نهاده نمی‌‌شد و همة اشیاء یکی می‌شدند (‌یا اصلاً هیچ نامی بر هیچ شئ‌ای نمی‌‌توان نهاد):

پس چه می‌گویند دربارۀ اسباب ذاتی که هیچ موجودی را نمی‌‌توان بدون فهمیدن آنها درک کرد [و در پی آن آنها را نامید]. این مطلب بدیهی است که اشیاء ذات و صفاتی دارند که مقتضی افعال خاصی‌اند که هر موجودی دارد و این از جهت همۀ افعال است که ذات و اسم و حدود اشیاء با هم متفاوت است و اگر هر موجودی فعل ویژه‌ای نداشت، طبیعت خاصی که آن را از بقیه متمایز کند نداشت و اگر طبیعت(‌ذات) خاصی نداشت اسمی و حدی که آن را متمایز کند، نداشت و همۀ اشیاء یکی می‌شد و هیچ شئی یکی نمی‌‌شد.[31]

3‌.3. نفی عقل و انکار علم حقیقی و یقینی

ماهیت اصلی عقل انسانی درک و تحلیل روابط علّی میان موجودات است. اگر روابط علّی واقعی میان موجودات نفی شود چون ماهیت عقل انسان وابسته به درک روابط علّی میان موجودت است نفی روابط علّی به‌معنای نفی ماهیّت عقل انسانی خواهد بود.

در فن منطق علم به علل اشیاء را برای علم تام نسبت به اشیاء لازم می‌دانند، پس کسی که ارتباط علّی و ضرورت آن را نفی کند در واقع علم حقیقی و یقینی و تام به اشیاء را نفی کرده است و کسی که علم ضروری را نفی می‌کند باید بپذیرد که خود همین علم او نیز ضروری نیست. شکاکیّت ملازم با نفی رابطۀ ضروری علّی دامن‌گیر خود نیز‌ شده و خودشکن[32] است.

و عقل چیزی نیست جز ادراک موجودات از راه علت‌های آنها و فرق آن با دیگر قوای ادراکی در همین‌جاست. پس کسی که علت‌ها را نفی کند عقل را نفی کرده است و فن منطق مفروض می‌گیرد که علت‌ها و معلول‌هایی در این عالم داریم و شناخت این معلول‌ها جز از راه شناخت علت‌های آنها کامل نمی‌‌شود. پس نفی این امور مساوی است با نفی علم حقیقی، بلکه اگر علمی باشد، در حد گمان است و همچنین [در صورت انکار این امور] هیچ برهان و حدی نخواهیم داشت و همۀ اصناف محمولات ذاتی که برهان‌ها از آنها تشکیل می‌یابند مرتفع خواهند شد و هر کس بگوید هیچ دانش واحد ضروری وجود ندارد، باید بپذیرد که همین سخن او نیز ضروری نیست.[33]

همان‌گونه که در معرفت‌شناسی علیّت مطرح شد، غزالی در مقابل این اشکال تدبیری می‌اندیشد تا به چنین شکاکیتی ملتزم نشود و آن توسّل به علمِ ایجاد‌شده توسط خداوند به ‌وجود جریان طبیعی پدیده‌هاست. اما ابن‌‌رشد چنین تدبیری را ناکافی، باطل و بی‌نتیجه می‌داند. به‌نظر او علم ما به اشیاء همواره تابع طبیعت موجودات است (‌و نه بالعکس)، بدین معنا که موجودات عالم طبیعت ویژگی‌هایی دارند که وقتی با آن ویژگی‌ها آشنا می‌شویم به نوعی ضرورت میان طبیعت آن اشیاء و آن صفات پی می‌بریم نه آن‌که علم ما -‌ چنان‌که غزالی می‌گوید - عادتی راسخ باشد که خداوند در اثر ایجاد پی‌ در پی پدیده‌ها در ما به ‌وجود آورده باشد و در واقع توهم ضرورت داشته باشیم.

ابن‌رشد میان علم خداوند به موجودات و علم ما به موجودات تمایز نهاده و معتقد است علم الاهی به موجودات نحوه‌ای علیّت نسبت به آنها دارد نه آن‌که علم خداوند تابع ویژگی‌های اشیاء و طبیعت آنها باشد (‌علمی پیشینی است، نه پسینی) اما علم ما به اشیاء، تابع طبیعت اشیاء است و جهل ما به ویژگی‌های آنها جهل به طبیعت آنهاست در صورتی که علم غیب پیامبر9 به‌معنای علم به همین طبیعت شئ است.[34]

3‌.4. تنافی سنت و حکمت الاهی با نظریۀ «عادت»

به ‌نظر ابن‌‌رشد یکی از لوازم ناپذیرفتنی نفی رابطة ضروری علیّت‌، انکار وجود سنت و حکمت الاهی در جهان است، سنتی که در آن تبدیل و تحویلی نیست.[35] ابن‌‌رشد با تحلیل مراد و منظور طرفداران و قائلان به نظریۀ عادت سه احتمال برای معنای عادت مطرح می‌کند: 1‌) عادت فاعل (‌خداوند)؛ 2‌) عادت موجودات؛ 3‌) عادت ما وقتی بر موجودات حکم می‌کنیم.

او ضمن تبدیل و تحویل در سنت الاهی معتقد است که نمی‌‌توان خداوند را واجد صفت عادت دانست؛ چرا که عادت، ملکه‌ای است که فاعل کسب می‌کند و موجب می‌شود که در اکثر اوقات فعلی به‌صورت مکرر از او صادر شود و این معنا با توجه به آیات قرآن در مورد خداوند بی‌معناست.

معنای دوم عادت (‌عادت موجودات) تنها در مورد موجوداتی که دارای نفس هستند، معنا دارد. دربارۀ موجودات غیر جاندار باید گفت که طبیعتی دارند که اموری را به‌صورت ضروری یا اکثری اقتضا می‌کند و اگر مراد از عادت مفهوم عرفی‌ای باشد که گفته می‌شود فلانی عادت به این کار کرده است، به این معنا که در بیشتر اوقات انجام می‌دهد، تالی فاسد چنین معنایی آن است که رابطه‌های تکوینی میان موجودات را به روابط وضعی و قراردادی تنزّل می‌دهد. نفی رابطة ضروری میان موجودات (‌و علت و معلول) نیز بدین معناست که در هر لحظه اتفاقی در میان موجودات امکان وقوع دارد و باید انتظار داشت مثلاً آب بر روی آتش یخ بزند. در این‌صورت حکمت الاهی نیز بی‌معنا می‌شود و این هم یکی از لوازم غیر قابل پذیرش نفی ضرورت علّی از نظر ابن‌‌رشد است.[36]

3‌.5. معجزه، مقوله‌ای فراعقلی

مرکز ثقل نزاع غزالی بر تعارض میان ضرورت علّی و قول به معجزه است. غزالی مدعی است لازمة ضرورت علّی، نفی معجزه است و در همین راستا عقایدی را به فیلسوفان استناد می‌دهد. در این رابطه ابن‌رشد اولاً، معتقد است که آنچه غزالی به فیلسوفان نسبت داده مبنای درستی ندارد چرا که فیلسوفان قدیم اساساً از معجزه (‌نفیاً و اثباتاً) بحثی نکرده‌اند[37]‌، ثانیاً تصدیق پیامبر9 در امور خارق‌العاده‌ای که در حق انسان متعارف محال است، ذاتاً ممکن است. لازم نیست گفته شود محالات منطقی را در حق پیامبر ممکن می‌دانیم. ابن‌‌رشد تلویحاً می‌پذیرد که پیامبر9 می‌تواند محال عرفی را انجام دهد. البته، ابن‌‌رشد دربارة امکان یا امتناع معجزات و دیگر اصول شریعت هم‌رأی با غزالی، معتقد است که تصدیق پیامبران راه دیگری دارد و آن آگاه کردن از غیب و تحقق شریعت موافق با حقیقت و عرضۀ دستورهای مفید است.[38] مزیت قرآن هم این است که از طریق نقل به ما نرسیده است، بلکه هر انسانی که تا ابد با آن روبه‌رو شود و در آن تدبر کند اعجاز آن را درمی‌یابد.[39]

4‌. خاتمه؛ تحلیل و داوری

در داوری میان جدال غزالی و ابن‌‌رشد، در این مسئله باید مؤلفه‌های یک دیدگاه معقول و منطقی همچون سادگی، سازگاری درونی، جامعیت و قدرتِ حلّ مسئله‌ای آن در نظر گرفته شود.

مقصود اولیة غزالی از طرح مسئلۀ هفدهم، دفاع و احتجاج به سود معجزه و قدرت الاهی است. او برای این مقصود به نفی ضرورت علّی می‌پردازد تا راه برای نامحدودکردن قدرت الاهی باز شود و امکان معجزه را معقول بنمایاند. از نظر او تنها فاعل در عالم وجود و جهان طبیعت خداوند است و سایر پدیده‌های طبیعی جز رخدادهایی که به‌واسطة ارادة الاهی در کنار هم رخ می‌دهند نیستند. او از یک‌سو، اصل علیّت به معنایی واقعی میان پدیده‌های طبیعی را نفی می‌کند، اما در عین‌حال - آن‌گاه که به تبیین معجزه و امور خارق‌العاده می‌پردازد - تلویحاً روابط علّی معلولی میان پدیده‌ها را می‌پذیرد و هم‌چنین قبول می‌کند که خداوند به محال منطقی دست نمی‌‌زند تا معجزه را به ‌وجود آورد، بلکه او با تغییری در همین شرایط و علل و ویژگی‌های اشیاء، معجزه را خلق می‌کند.

غزالی (که با فلسفه سرِ ستیز دارد) به حکم پای‌بندی خود به منطق نمی‌‌خواهد دلائل و مدعیاتش غیرمنطقی و نامعقول به‌نظر آید و از همین‌رو، شیوه‌ای استدلالی در پیش می‌گیرد. او این پرسش معرفت‌شناسانه را مطرح می‌کند که به‌راستی دلیل مدعیّان ضرورت علّی بر وجود این رابطه چیست؟ آیا غیر از مشاهده دلیلی دارند. این پرسش سهمگین‌، مسئله‌ای است که ابن‌‌رشد به هیچ‌وجه به آن نزدیک نمی‌‌شود. او تنها همراه با بسیاری از فیلسوفان سنتی و رسمی اصل علیّت را امری بدیهی و غیر قابل پرسش و مناقشه‌ناپذیر می‌داند و منکر آن را به سفسطه متهم می‌کند.

ابن‌رشد بر آن است تا با توسل به تمایز میان امور و امر مجهول ادعای غزالی را نقد کند اما ادعای غزالی این نیست که چون علت برخی را نمی‌‌دانیم، پس پدیده‌های طبیعی علتی ندارند و رابطۀ علیت میان پدیده‌ها را بر این مبنا انکار کند، بلکه پرسش غزالی این است که منشأ معرفت‌شناسانۀ ‌عقیدۀ به علیّت چیست. در عالم خارج تنها دو پدیده و مقارنۀ زمانی آنها را می‌بینیم، اما این‌که یکی علت دیگری و دیگری معلول اولی است، مدعایی است که نمی‌‌توان از هم‌زمانی آنها نتیجه گرفت. خداوند آنها را هم‌زمان خلق کرده، اما آنها حقیقتاً علت و معلول نیستند. ادعای بداهت علیّت میان آنها، اشکال غزالی را رفع نمی‌‌کند؛ چون غزالی نیز می‌تواند به ادعای عدم بداهت توسل جوید و قول به بداهت را سفسطه‌آمیز بداند. ابن‌‌رشد باز هم در توسل به بداهت علیّت از رابطۀ علیّت ذات و صفات و افعال شئ بهره ‌می‌گیرد که این هم مدعایی هستی‌شناختی مبتنی بر ذات‌گرایی ارسطویی است که با اصول موضوعۀ اشعری‌مشربی چون غزالی متفاوت است. غزالی می‌تواند ادعا کند که رابطۀ ذات و صفات را نیز قراردادی می‌دانم (‌در واقع التزام به نومینالیسم هستی‌شناختی). تمام ادعای غزالی تردید در بداهت علیّت و پرسش از منشأ این عقیده است.

در مقابل ابن‌‌رشد از آن‌جا که تبیینی فلسفی برای معجزه ندارد و حتی زحمت نقل بیانات ابن‌سینا را هم در این باب به خود نمی‌‌دهد، بر مبنای تفکرات خود در مورد حقیقت مضاعف معجزه را به‌عنوان یکی از اصول موضوعۀ شریعت غیر قابل نزاع می‌داند و پاسخی قانع‌کننده در ارتباط با بحث ضرورت علّی و معجزه مطرح نمی‌‌کند و این بحث را گشوده رها می‌کند. او منکر معجزه را مستحق عقوبت می‌بیند و به این صورت از غزالی در مقابله با مخالفین شریعت، شدیدتر نظر می‌دهد.

سخن فرجامین در این بخش آن‌که به‌نظر می‌رسد غزالی در مقام متکلمی اشعری و جزم‌اندیش، وظیفۀ خود را در دفاع از آموزه‌های دینی (‌‌آن هم به شیوه‌ای استادانه و منطقی) به‌خوبی انجام می‌دهد، اما انتظاری که از ابن‌‌رشد فیلسوف عقل‌گرای مدافع استدلال فلسفی می‌رود آن است که منش فلسفی را در برابر هجمه‌های غزالی رعایت کند که متأسفانه این انتظار برآورده نمی‌‌شود. مخالفت غزالی با فیلسوفان، جدالی أحسن است، اما ابن‌‌رشد را نمی‌‌توان مدافع خوبی برای این حریف متکلم دانست. ابن‌‌رشد از میان پرسش‌های هفت‌گانۀ مطرح در باب علیّت بیشتر نظر خود را به سؤال پنجم، یعنی لوازم نامعقول انکار علیّت میان پدیده‌ها معطوف می‌کند. او به هیچ‌رو نگاهی فلسفی به معجزه (‌پرسش ششم) ندارد، منشأ معرفت‌شناسانۀ رابطۀ علیّت (‌پرسش چهارم) را نمی‌‌کاود، رابطۀ قدرت مطلقۀ خداوند و محالات (‌پرسش هفتم) را بررسی نمی‌‌کند. او چنان دغدغۀ دفاع از علیّت با روایت ارسطویی را دارد که به‌عنوان یک فیلسوف پرسش‌های دیگر ناظر به علیّت را نادیده می‌انگارد، اما غزالی اولین مؤلفۀ یک نظام فکری معقول، یعنی سازگاری درونی و در پی آن کفایت تبیینی را دست‌کم به‌طور نسبی رعایت می‌کند.

نویسنده همچون حافظ بر این باور است که اگر سخن حقی با هر انگیزه‌ای و از زبان هر کسی بیان شد نباید با آن جدل کرد[40] و البته بر خلاف حافظ بر آن است که اگر خطایی -‌ دست‌کم لااقل در بحثی نظری و فلسفی - از یک فیلسوف سر زد، باید آن را تذکر داد. البته، اگر تا این‌جا حق را به غزالی می‌دهیم به این معنا نیست که او توانسته نظریۀ تام و تمامی در باب جهان‌شناسی، وجودشناسی و معرفت‌شناسی علیت ارائه کند. او گرچه در مقابل ابن‌‌رشد تواناست اما به‌نظر نمی‌‌رسد بتواند نظام‌های سینوی و صدرایی را در هم بشکند. مهم‌ترین ویژگی و بلکه امتیاز موضع غزالی، انسجام درونی دیدگاه‌های دینی و غیردینی اوست، امری که در مورد برخی فیلسوفان به‌ویژه ابن‌‌رشد با عقیده‌اش به حقیقت مضاعف و تفکیک قلمرو شریعت و حقیقت، رعایت نشده است.

پی‌نوشت‌ها

کتاب‌نامه

1. ابراهیمی دینانی، غلامحسین‌، درخشش ابن‌‌رشد در حکمت مشاء، تهران، طرح نو، چاپ اول 1384‌.

2. ابن‌‌رشد، ابوالولید محمدبن احمدبن محمد، تهافت التهافت، مع مدخل و مقدمۀ تحلیلیۀ و شروح للمشرف علی المشروع الدکتور محمد عابد الجابری، الطبعۀ الثانیۀ، بیروت، 2001م.

3. ـــــــــــــــ ، الاشارات و التنبیهات، قم، نشر بلاغت، 1375.

4. ـــــــــــــــ ، التعلیقات، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی،‌ 1379.

5. ـــــــــــــــ ، الهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، 1376.

6. احمدی، احمد، «نقدی بر نظریۀ هیوم در باب علیّت»، در کتاب آیت حُسن (‌جشن‌نامة بزرگداشت استاد حسن‌زاده‌ آملی، 1374.

7. الرقاوی، محمد عبدالله‌، الاسباب والمسببات‌؛ دراسة تحلیلیة‌، مقارنة للغزالی وابن رشد و ابن‌‌عربی، بیروت، دارالجیل، الطبعۀ‌الاولی 1997م. 1417 ه‍ بیروت.

8. شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج1، بیروت، دار احیاء التراث، 1958م.

9. ـــــــــــــــ ، الشواهد الربوبیه، با مقدمه تعلیقه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، 1346.

10. ـــــــــــــــ ، مشاعر، با مقدمه و ترجمة فرانسوی هانری کربن، تهران، ‌1342.

11. غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1375.

12. ـــــــــــــــ ، المنقذ من الضلال، تحقیق وتعلیقه: علی بو ملحم، بیروت، دار و مکتبة الهلال، الطبعۀ الاولی، 1993.

13. ـــــــــــــــ ، تهافت الفلاسفه، تحقیق و تعلیقه: علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبة الهلال، الطبعۀ الاولی، 1994.

14. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج2، چاپ هفتم، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، 1374.

15. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج6، چاپ ششم، تهران، انتشارات صدرا، 1377.

--------------------------------------------------------------------------------

\* m\_akhavan78@yahoo.com

--------------------------------------------------------------------------------

[1]. اگر دوره‌های زندگی فکری غزالی را بر حسب اقبال و ادبار او به مدارس و مکاتب گوناگون فکری، به پنج مرحله تقسیم کنیم، تهافت الفلاسفه محصول دورۀ سوم فکری اوست. اولین مرحلۀ فکری زندگی غزالی ورود او به مکتب درس امام ابوعلی احمد رادکانی در جرجان بود. ادامۀ تحصیلات جدّی او در محضر امام‌الحرمین جوینی در نظامیه نیشابور گذشت. اقبال غزالی با ملاقاتش با خواجه نظام‌الملک وزیر سلطان ملکشاه سلجوقی بالا گرفت. این وزیر باتدبیر که اشتیاق شدیدی به دفاع از مذهب رسمی سنی داشت و با شیعیان اسماعیلی فاطمی در رقابت سیاسی بود، از غزالی خواست به عسکر (پایتخت سیّار سلجوقیان) وارد شود (دورۀ دوم). مقبولیت و تقرّب غزالی نزد او باعث شد نظام الملک او را به نظامیه بغداد بفرستد(دورۀ سوم). تهافت الفلاسفه مهمترین اثر ضد فلسفی غزالی در همین دوره و پس از نگارش کتاب مقاصد الفلاسفه نگاشته شد. اوضاع سیاسی آشفته زمانه و کشته شدن خواجه نظام‌الملک به دست یکی از فداییان اسماعیلی که کمی بعد از وفات ملکشاه رخ داده، به سرخوردگی تدریجی او از درس و مدرسه و تدریس کمک کرد و پس از دوره‌ای اضطراب روحی و شک و تردید و در اوج شهرت در ذی‌القعده 488 از بغداد ـ در ظاهر به قصد حج و در واقع به قصد انزوایی طولانی و سفر به سوریه ـ به فلسطین و حجاز رو آورد (دورۀ چهارم) و پس از عزلت به وطن خود طوس بازگشت(دورۀ پنجم). و پس از 5 سال زندگی، عمر او نابهنگام در 505 قمری به‌سر آمد.

[2]. تهافت الفلاسفه، ص28.

[3].‌ معنای لغوی تهافت، تساقط؛ یعنی پاره پاره شدن و فروافتادن چیزی به‌طور تدریجی است.(لسان‌العرب)

[4]. نک: غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، ص29و40.

[5]. ابوالولید محمدبن احمد ابن‌رشد 15 سال پس از مرگ غزالی در سال 520 در قرطبه [اندلس] متولد شد . تحصیلات و تألیفات او بیشتر در سه زمینۀ فلسفه، کلام، فقه و پزشکی بود. دیدار او با خلیفه موجب انتصاب او به مقام قاضی اشبیلیه شد و او پس از دو سال قاضی‌القضات قرطبه شد و در سال 578 به‌عنوان پزشکِ دربار خلیفه جانشین ابن‌طفیل شد. ابن‌رشد ده سال بعد احتمالاً بر اثر فشار افکار عمومی یا غرض‌ورزی‌های فقها ناگهان از چشم افتاد. خلیفه فرمان داد کتابهایش را بسوزانند و او را با جمعی دیگر از اهل علم و فلسفه به لوسنا شهر کوچکی در جنوب شرقی قرطبه تبعید کرد. اما پس از مدتی ابن‌رشد دوباره مورد عنایت خلیفه قرار گرفت و به اشتغال فلسفی خود بازگشت و در سال 594 در سن 72 سالگی درگذشت.

[6]. غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، ص185ـ 188

[7]. همان،‌ص 189ـ190.

[8]‌. اصطلاحی که ماجد فخری به‌کار می‌برد؛ بنابر این دیدگاه، خداوند خود مستقیماً وارد طبیعت شده و نیازی به واسطه‌ها و علل ثانویه نیست.

[9]. در این‌جا می‌توان پرسید اگر غزالی کلیّت حکم فاعلیت مستقل خداوند را مقید و مشروط کرده و می‌پذیرد که این فاعلیت می‌تواند با واسطۀ ملائکه باشد، چرا قبول نمی‌کند که این واسطه آتش باشد.

[10]. غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه،‌ ص192ـ193.

[11]. جالب است که غزالی به همین‌صورت معجزه را توجیه می‌کند؛ یعنی آنچه این گروه از فیلسوفان ناممکن می‌دانند، او ممکن و بلکه واقعی می‌داند.

[12]. غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، ص192.

[13]. همان،‌ ص194.

[14]. همان،‌ ص190.

[15]. همان.‌

[16]. غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه،‌ص 193.

[17]. همان،‌ص 193.

[18]. این بیان مشابه به برهان «جهان یک دقیقه‌ای» راسل است، جایی که او مدعی است احتمال دارد جهان فعلی و حافظه ما از آن همین یک دقیقه به ‌وجود آمده باشد و هیچ برهانی علیه آن وجود ندارد.

see Russell, B., Autobigraphy, Routledge, p .1192.

[19]. تهافت الفلاسفه، ص193.

[20]. همان، ص193.

[21]. غزالی، ابوحامد، احیاء العلوم، ج 4، ص260.

[22].(وما خلقنا السماوات والارض وما بینهما لاعبین \* ما خلقناهما الا بالحق ولکن اکثرهم لایعلمون) دخان(44)، آیه38 ـ 39. نک: احیاء العلوم، ج4، ص260.

[23].‌ و به نظر او رابطة میان سبب ومسبّب، هیچ یک از این سه حالت نیست و از همین‌روی، رابطة ضروری ندارد.

[24].‌ ان المحال غیر مقدور علیه والمحال[1] اثبات الشئ مع نفیه أو [2] اثبات الأخص مع نفی الأعم [3] اثبات الاثنین مع نفی الواحد، وما لایرجع الی هذا فلیس بمحال وما لیس بمحال فهو مقدور.(‌ص197ـ 198)

[25].‌ ‌با این‌که برخی متکلّمان چنین امری را ممکن و بنابراین مقدور الاهی می‌دانند.

[26]. به‌تعبیر دیگر، غزالی معجزه را ناسازگار منطقی نمی‌داند، بلکه آن را با شرایط موجود ناسازگار می‌داند. هَری گِنسلر فیلسوف اخلاق و منطق‌دان معاصر تفکیکی مشابه را میان ناهماهنگی معرفتی به‌معنای عام و ناسازگاری منطقی به‌معنای خاص برقرار می‌کند: «آن‌گاه که باورهایی را که با یک‌دیگر «جفت وجور»(به‌معنای موسّع آن) نیستند، ترکیب می‌کنیم، ممکن است ناسازگاری معرفتی رخ دهد، ولو منطقاً سازگار باشند. مثلا فرض کنید مطّلع شوم که دختر عموی بسیار باهوش من که مدرک دکتری دارد با یک دبیرستانی ساده ذهنِ ترک تحصیل‌کرده، ازدواج کند. این ترکیبِ نامحتمل(اما منطقاً سازگار) به جهت معرفتی مرا آزار می­دهد تا زمانی که من اطلاعات بیشتری بیابم تا آن را قابل فهم‌تر سازد».

[27].‌ البته غزالی در بخشی از کتاب المنقذ من الضلال [ بحث حقیقت و ضرورت نبوت] اشاره می‌کند که پیامبر با ویژگی‌های خاصی که دارد با عالم غیب ارتباط می‌یابد و تصریح می‌کند که نباید عقیده به نبوت را با پدیده‌هایی چون تبدیل عصا به اژدها یا شکافته شدن ماه مبتنی ساخت. نک: غزالی، ابوحامد، المنقذ من الضلال، ص55.

[28]‌. غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه،‌ص 195\_ 199.

[29]‌. همان، ص185ـ 186.

[30]‌. ابن‌رشد، تهافت ‌التهافت، ص505.

[31]‌. غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه،‌ ص505.

[32]. self-defeating

[33]‌. غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه،‌ ص195ـ199.

[34]‌. همان،‌ ص513 ـ514.

[35].‌ آیاتی که ابن‌رشد در این‌جا به آنها استناد می‌کند عبارت‌اند از: (ولن تجد لسنۀ الله تبدیلاً )(احزاب،آیه‌62)؛( ولن تجد لسنۀ الله تحویلاً )(فاطر ،آیه43).

[36]‌. نک: تهافت التهافت، ص507 ـ 508.

[37]. ‌ابن‌رشد مراد خود از «فیلسوفان قدیم» را روشن نمی‌کند، اما اگر مقصود او فیلسوفی چون ابن‌سینا باشد، بی‌شک در این اسناد خطا کرده است.

[38]. ابن‌رشد در این‌جا راهی را رفته است که ابن‌سینا در باب معاد جسمانی پیموده است. ابن‌سینا معجزه را صرفاً به دلیل این‌که از اصول شریعت است، نمی‌پذیرد بلکه تبیینی برای آن مطرح می‌کند.

[39]. (ص 500)

[40]. حافظ ار خصم خطا گفت نگیریم بر او ور به حق گفت جدل با سخن حق نکنیم.