

بازخوانی انتقادی دیدگاه ابن حزم در مسئله علیت فاعلی خداوند بر اساس مبانی صدرایی^۱

فردین جمشیدی مهر^۲

چکیده

ابن حزم متکلم سرشناسی است که توجه امروزه اندیشمندان مسلمان در جهان عرب به دیدگاه‌های او، بازخوانی تحلیلی دیدگاه‌های وی را ضروری می‌کند. او خداوند را علت عالم نمی‌داند، زیرا از طرفی معتقد است که اسمای الهی توقیفی است و از طرف دیگر علیت خداوند را مستلزم امور محالی از قبیل سلب اراده از خداوند، محدودیت قدرت و فعل الهی، منفعل بودن حق تعالی، ازلی بودن عالم و وجود بالقوه عالم در ذات خداوند می‌داند. ابن حزم غالب آرای خود در این مسئله را در انتقادات خویش بر کندی - بدون اینکه شخص کندی موضوعیت داشته باشد - ابراز می‌کند و ضمن تکفیر وی، اصل علیت را از خداوند نفی می‌کند. در مقابل، ملاصدرا - که بر اساس مبانی او دیدگاه ابن حزم مورد نقد قرار می‌گیرد - نه تنها اسمای الهی را توقیفی نمی‌داند، بلکه هر صفت کمالی و وجودی را بعد از اسقاط اضافات برای حق تعالی اثبات می‌کند. مبانی فکری ملاصدرا دیدگاه‌های ابن حزم را کاملاً انکار می‌کند و علیت را موجب سلب اراده از خداوند یا محدودیت قدرت او نمی‌داند. انفعال علت از معلول تنها در عالم مادی و آن هم از جهتی غیر از جهت اثرگذاری علت معقول است. این مقاله در جمع‌آوری مطالب به شیوه‌ی اسنادی و در پردازش داده‌ها از شیوه‌ی توصیفی و با تحلیل منطقی و عقلانی آن‌ها به نگارش درآمده است.

کلید واژه‌ها: خداوند، علیت، ابن حزم، کندی، ملا صدرا.

^۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۹/۲۷ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۲/۱۷ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

^۲ - عضو هیئت علمی گروه الهیات دانشکده علوم انسانی و تربیت بدنی دانشگاه گنبدکاووس،

ابومحمد علی بن احمد بن سعید معروف به ابن حزم قرطبی (۳۸۴-۴۵۶ ق) از جمله اندیشمندان و علمای غرب جهان اسلام به شمار می‌رود. ابتکار در اندیشه، قلم رسا و زبانی تیز و گاهی تلخ از ویژگی‌های این شخصیت علمی است. او در زمینه اعتقادات دینی که خود بدان رسیده و حاصل اندیشه اوست، تعصب خاصی دارد و در همین راستا آثار مختلفی در نقد دیدگاه‌های مخالف به رشته تحریر در آورده است. یکی از این آثار انتقادی، کتاب «الردّ علی الکندی الفیلسوف» است. در انتساب این کتاب به ابن حزم تشکیکاتی صورت گرفته و برخی با ادله‌ای این انتساب را انکار کرده‌اند. از جمله‌ی این ادله آن است که ابن حزم در کتاب‌های دیگر خود به خلاف سبکی که او دارد هرگز از کنندی اسم نمی‌برد و به این کتاب هم اشاره‌ای نمی‌کند. (عباس، ۱۹۸۱-۱۹۸۰: ۵۶) در مقابل کسانی که این انتساب را قوی می‌دانند - اگر چه نمی‌شود به صورت قطعی آن را تأیید یا تکذیب کرد - با اشاره به مطابقت دقیق مطالب مطرح شده در این کتاب با دیدگاه‌ها و آرای ابن حزم، سخن مخالفان خود را مورد خدشه قرار می‌دهند. (همان: ۵۵) به هر حال بررسی صحت انتساب این کتاب به ابن حزم، تحقیقی مجزا و مستقل می‌طلبد و با توجه به همسویی دیدگاه‌های کتاب مذکور با مبانی فکری ابن حزم، در این مقاله بنا بر درستی این انتساب گذاشته می‌شود.

ابن حزم در این کتاب بسیاری از دیدگاه‌های فلسفی کنندی را مورد بررسی و نقد قرار داده و نویسنده را با تعابیر تند و تلخی مانند «من جهل ربّه»، کسی که نسبت به پروردگارش جاهل است (ابن حزم، ۱۹۸۱-۱۹۸۰: ۳۶۹)؛ «[من] طمس علیه عقله» کسی که عقلش زائل و محو شده است (همان: ۳۷۵)؛ «المنکشف المبهوت»، رسوای متحیر (همان: ۳۷۶)؛ «غیر صحیح الإیمان»، «غیر عالم برّبه»، «غیر ذی بصیرة فی شیء» (همان: ۳۸۵) و مانند آن خطاب می‌کند.

ابن حزم در مسائل مختلفی با کنندی مخالفت کرده که از مهم‌ترین این مسائل، علیت حق تعالی است. اگر چه وی امر خداوند را در همه شئون عالم نافذ می‌داند و معتقد است که جز اراده الهی، امر دیگری نافذ نیست (ابن حزم، ۲۰۰۷: ۹۳)، اما

شأن و جایگاه خداوند را فراتر از علیت می‌داند که به باور وی مستلزم نیاز و احتیاج و محالات دیگر است.

یکی از دلایل انکار علیت حق تعالی از جانب ابن حزم آن است که وی در بحث اسماء الهی قائل به توقیف است و هر اسمی را که در کتاب الهی و کلام رسول خدا ﷺ بر خداوند اطلاق نشده باشد، انکار می‌کند؛ او حتی صفات الهی را هم رد می‌کند و معتقد است که حق تعالی صفتی ندارد و نمی‌توان خداوند را به صفتی وصف کرد. (ابراهیم، ۱۹۹۶: ۱۶۰)

با این رویکرد، هرگز انتظار نمی‌رود که او خداوند را با عناوینی فلسفی مانند علت، بسیط الحقیقه، واجب‌الوجود و مانند آن توصیف کند.

ابن حزم در آثار خود نقدهایی اساسی بر دیدگاه کسانی مانند کندی که خداوند را هم در زمره علل برمی‌شمارند، وارد می‌کند که این مقاله به بررسی برخی از این انتقادات و تحلیل آن‌ها می‌پردازد. ذکر این نکته ضروری است که اگر چه - به حسب ظاهر - مخاطب نقدهای ابن حزم، کندی است، اما چون ابن حزم یکی از مسائل مورد اتفاق فیلسوفان شهیر مسلمان را مورد نقد قرار داده است، نمی‌توان صرفاً کندی را در مرکز توجه قرار داد، خصوصاً اینکه قابل انکار نیست که مبانی کندی در بعضی از موارد عاجز از آن است که بتوان مبتنی بر آن به انتقادات ابن حزم پاسخ گفت. بر این اساس، این مقاله مبتنی بر دیدگاه‌های صدرایی به ارزیابی انتقادات ابن حزم پرداخته است.

اگر چه درباره ابن حزم مقالات و پژوهش‌های مختلفی به رشته‌ی تحریر در آمده است، اما هیچ تحقیق مستقلی نه در باب نظر ابن حزم در مسئله علیت و نه درباره انتقادات او بر کندی یافت نشد؛ حتی برخی از کتبی که درباره‌ی دیدگاه‌های ابن حزم نگاشته شده است از قبیل «ابن حزم الأندلسی» تألیف دکتر زکریا ابراهیم و «دراسات عن ابن حزم» تألیف دکتر طاهر احمد مکی به این مسئله ورود نکرده‌اند.

۱. دیدگاه ابن حزم درباره علت

ابن حزم بدون اشاره به تعریف علت، احکامی را برای علت و معلول برمی‌شمارد. از جمله احکام مربوط به علت آن است که در معنای علت، ضرورت نسبت به معلول وجود دارد، همان‌طور که معلول هم نسبت به علت ضروری است، پس یک رابطه ضرورت متقابل در علت یافت می‌شود، از همین رو می‌توان گفت که علت و معلول نسبت به یکدیگر متضایف‌اند و از هم جدایی ندارند و به یکدیگر به نحوی محتاج‌اند. (ابن حزم، ۱۹۸۱-۱۹۸۰: ۳۷۰)

ابن حزم علل اولیه بسیطه را همان اسطقسات اولیه یعنی عناصر چهارگانه می‌داند که برای خلق و آفرینش، موضوع منفعل به حساب می‌آیند و می‌گوید که این علل اربعه بسیطه برای همه مهویات (یعنی هر آنچه که دارای هویت است) موضوع می‌باشند. (همان: ۳۷۱)

از آنجا که او از طرفی اسطقسات را علت اولیه می‌خواند و از طرف دیگر آن‌ها را موضوع منفعل به حساب می‌آورد، معلوم می‌شود که منظور او از علت در اینجا، نه علت فاعلی، بلکه علت مادی است. نکته دیگری که فهمیده می‌شود آن است که وی علت را در چارچوب عالم ماده تفسیر می‌کند که هویت معلول در آن از عناصر اربعه تشکیل شده است و بلکه بالاتر اینکه به نظر می‌رسد که وی قلمرو عالم ماده را به گستره ماسوی الله می‌داند؛ یعنی معتقد است که ماسوی الله همگی مادی‌اند و علت در همین عالم مادی معنای محصلی می‌یابد.

به اعتقاد او عناصر اولیه در اثر حرکت با یکدیگر ترکیب می‌شوند و این حرکت از خود این عناصر نیست، بلکه از جانب علت [فاعلی] است و این علت فاعلی چیزی جز کلمه و قول خداوند یعنی «کن» نمی‌باشد. (ابن حزم، ۱۹۸۱-۳۹۰: ۱۹۸۰)

بنابراین، به واسطه علت فاعلی یا همان محرک، عناصر اولیه حرکت می‌کنند و با یکدیگر ترکیب می‌شوند و معلول به وجود می‌آید. با وجود حرکت و ترکیب عناصر، وجود معلول قطعی و ضروری می‌شود، پس رابطه میان علت و معلول یک رابطه ضروری است (همان: ۳۷۵)

البته ابن حزم در کلماتی متعارض، شبیه به دیدگاه اشاعره، ادعا می‌کند که رابطه علیت میان هر علت و معلولی، نمی‌تواند مستقل از خداوند باشد، بلکه خداوند، خالق معلول برای علت به شمار می‌رود (همان)، درحالی که این بیان با ادعای ضرورت میان علت و معلول که وی بر آن تأکید می‌کند، کاملاً ناسازگار است.

تحلیل اینکه با وجود ضرورت میان علت و معلول، نقش خداوند به عنوان کسی که معلول را برای علت خلق می‌کند، چگونه قابل تبیین است، در کلمات ابن حزم نیامده، اما اگر مبتنی بر مبانی صدرایی توجیه شود می‌توان تمام جهان مادی از جمله اسطوانات اربعه را علت مُعد و زمینه‌ساز برشمرد و خداوند را فاعل حقیقی همه هستی معرفی کرد و از آنجا که ابن حزم علیت را در چارچوب جهان مادی - یعنی جهان علل مُعده - تفسیر می‌کند و چون خداوند، نقش اعدادی ندارد، بلکه نقش او ایجاد است، نتیجه گرفت که خداوند علت نمی‌باشد.

پر واضح است که این توجیه بر اساس مبانی صدرایی صحیح است که ابن حزم هرگز به آن مبانی نرسیده است. از نگاه ابن حزم چون معلول بدون علت معنا ندارد و نیز علت بدون معلول بی‌معناست، پس علت و معلول به صورت متقابل به یکدیگر نیازمندند. (ابن حزم، پیشین: ۳۷۶)

به عبارت دیگر او تضایف میان علت و معلول را به معنای نیاز تصور کرده، در حالی که تضایف صرفاً معیت را می‌رساند و مسئله نیازمندی یکی از طرف‌های تضایف به دیگری، امری است که به دلیل مستقل دیگری نیاز دارد. اگر چه علت و معلول با یکدیگر تضایف و در نتیجه معیت دارند، اما به اعتقاد ابن حزم علت [در فصل یا فعل] بر معلول سبقت دارد. بنابراین، اضافه میان علت و معلول با اضافه مکان و متمکن یا حد و محدود و یا فصل و مفصول متفاوت است، زیرا این موارد هیچ تقدم و تأخیری بر هم ندارند. (همان: ۳۷۷)

ابن حزم می‌گوید معلول قبل از تکوّن به صورت بالقوه در علت موجود است و بعد که علت، اراده می‌کند این معلول بالقوه از کمون علت خارج می‌شود و محقق می‌گردد. (همان: ۳۸۳)

اگرچه ابن حزم در اینجا به صراحت از اراده علت سخن می‌گوید، اما در مواضع مختلف تصریح می‌کند که به خاطر رابطه ضرورت میان علت و معلول، علت هیچ اختیاری از خود ندارد و استدلال می‌کند که معلول، زمانی معلول است که به صورت ضروری از علت صادر شود و در این صورت علت هیچ اختیاری نخواهد داشت. (همان: ۳۸۳)

بسیاری از فلاسفه هم - اگر چه در بحث اختیار با ابن حزم مخالف‌اند اما - ضرورت میان علت و معلول را می‌پذیرند و می‌گویند اگر رابطه میان علت و معلول یک رابطه امکانی باشد، همچنان جای این پرسش هست که چرا معلول از علت صادر شد، درحالی‌که صادر نشدن معلول هم ممکن بود. (سبزواری، ۱۳۷۹-۱۳۶۹: ۲/ ۲۷۵) فلاسفه در اینجا می‌گویند در این حالت امکانی، تحقق معلول و یا حتی عدم تحقق آن مستلزم ترجیح بلامرجح و امور محال دیگری است. (فخر رازی، ۱۴۰۴: ۱/ ۲۳۵؛ قطب رازی، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۲۲؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۱۴ و ۳۱۵)

ابن حزم تقسیم مشهور علت تامه به علل اربعه (عنصری [مادی]، صوری، فاعلی و متمم [غایی]) را می‌پذیرد و هر یک را به روحانی (مجرد) و مادی تقسیم می‌کند. نکته‌ای که در این تقسیم وجود دارد این است که او اراده حق تعالی را در ذیل علت عنصری روحانی و اسطقسات اربعه را ذیل علت عنصری مادی و از طرف دیگر کلمه حق تعالی (کُن) را ذیل علت فاعلی روحانی ذکر می‌کند. (ابن حزم، ۱۹۸۱-۳۹۰: ۱۹۸۰)

۲. توقیفیت اسماء الهی

ابن حزم اسماء الهی را توقیفی می‌داند و معتقد است که چون خدا را نمی‌توان شناخت و چون تا شناخت حاصل نشود، نمی‌توان او را به اسمی نامید، بنابراین هر آنچه که خدا را به آن بنامیم اگر خارج از اسمائی باشد که در کتاب الهی آمده، باطل است. این مطلب در باب اسماء ذاتی الهی است، اما صفات فعل چون افعال الهی انتزاع می‌شوند و این افعال حادث و محدودند، در نتیجه شناخت آن‌ها ممکن است.

بنابراین، صفات فعل الهی توقیفی نیستند و می‌توان او را به صفات فعل کمالی متصف نمود. (ابن حزم، همان: ۱۳۶)

بر اساس دیدگاه ابن حزم اسماء الهی یا اساساً معنایی ندارند، یعنی در واقع و نفس الامر و صرف نظر از فهم بشری ما، هیچ معنایی برای این اسماء وجود ندارد و صرفاً الفاظی بی معنا هستند که ما مجبوریم خداوند را با آن‌ها بخوانیم و یا اینکه این اسماء دارای معنای محصل و کمالی هستند، اما اولاً این معانی با معنای الفاظ مشابه آن‌ها که ما می‌شناسیم متفاوت‌اند و ثانیاً بشر توان فهم این معانی را در خداوند ندارد. (جمشیدی مهر و رحمتی، ۱۴۰۱) در هر دو صورت لازم می‌آید که بخش اعظمی از دین و کتاب الهی لغو و بی‌فایده باشد. قرآن کریم و روایات نبوی مملو است از کلماتی که در باب خداست و در صورت بی‌معنا بودن اسماء خداوند یا غیرقابل فهم بودن آن‌ها، همه این آیات و روایات بی‌ثمر، خالی از فایده، لغو و عبث خواهند بود. (سبزواری، همان: ۸۶/۲)

ابن حزم نه تنها مجاز نمی‌داند که انسان خدا را به اسمی بخواند که در شریعت نیامده است، بلکه از به کار بردن واژه «صفت» برای خداوند نهی می‌کند و می‌گوید در قرآن کریم و کلمات رسول خدا(ص) هرگز از صفت الهی سخن به میان نیامده است. (ابراهیم، ۱۹۹۶: ۱۶۰) او معتقد است آنچه را که ما صفت خداوند می‌دانیم، مانند علم، قدرت، حیات و مانند آن، اسمای الهی هستند و برای ذات خداوند، اسم علم به شمار می‌آیند. و این بدان معنا است که اگر چه ما مشابه این اسما را برای بشر به کار می‌بریم، صرفاً از باب اشتراک لفظی است و گرنه اسم عالم برای خداوند اشاره به ذات الهی دارد که اساساً برای ما قابل فهم نیست، درحالی‌که عالم برای انسان صفتی است که بر علم او دلالت می‌کند. استدلال ابن حزم برای اینکه اثبات کند خداوند صفتی ندارد و موصوف به چیزی نیست، آن است که صفت در حقیقت همان عرض است که نیازمند به جوهر به عنوان موضوع است، در حالی که خداوند «لیس کمثله شیء» پس جوهری که حامل اعراض باشد، نیست. (ابن حزم، ۱۹۸۱-۲۹۸۰: ۱۹۸۰)

۳. انکار علیت در خداوند در اندیشه ابن حزم

از آنجا که ابن حزم- علاوه بر برخی مبانی فکری خود- با توجه به شرایط زمانی و مکانی که در آن می‌زیست، از محضر اساتید بنام و خیره در علوم عقلی بهره نبرده است، مسئله علیت خداوند را با محذوراتی ملازم می‌دانست. از دید او خداوند نه تنها علت نیست، بلکه برای صدور افعال خود از هیچ علتی کمک نمی‌گیرد. وی می‌گوید: «فقط خداوند این شأن را دارد که می‌تواند اشیاء را بدون علت و سبب ایجاد کند و دیگران چنین شأنی ندارند». (ابن حزم، ۱۹۸۱-۱۹۸۰: ۱۳۴)

بنابراین، از کلام او چنین استنباط می‌شود که اگر خداوند به واسطه‌ی علل مختلف، فعلی را انجام دهد و شیئی را وجود ببخشد، دارای شریک خواهد بود، پس علت حتی نمی‌تواند واسطه‌ی فیض الهی باشد، بلکه خداوند خود رأساً و بدون هیچ واسطه و هیچ شریکی فعل را به انجام می‌رساند. خداوند علت را می‌آفریند و فعل علت را هم می‌آفریند و در عین حال رابطه میان فعل و علت، یک رابطه‌ی ضروری است. او هرگز تبیین نمی‌کند که اگر علت و فعل در عرض یکدیگر به حق تعالی مرتبط‌اند، نه به صورت طولی، پس این رابطه ضرورت میان علت و فعل آن چگونه توجیه می‌شود؟ اگر ضرورت هم مانند خود علت و معلول، مستند به حق تعالی و به ایجاد او است، بدین معنا خواهد بود که معلول به واسطه‌ی علت و در طول آن به حق تعالی مستند است، درحالی‌که این خلاف صراحت وی است. مضافاً بر اینکه چون وی اراده خداوند را که صفت فعل است نه صفت ذات، علت برای عالم می‌شمارد، بر این اساس، اگر آفرینش خداوند بدون وساطت علت، مصداقی داشته باشد، درباب اراده خواهد بود. به عبارت دیگر، خداوند همه عالم را - به اقرار خود ابن حزم - بدون علت نیافریده است، بلکه برای آنان علتی قرار داده که همان اراده‌ی خود اوست، تنها فعلی که بدون وساطت علیت، ایجاد شده است، خود اراده خداوند است. (ابن حزم، همان: ۳۸۲)

اینکه فقط خداوند می‌تواند اشیاء را بدون سبب ایجاد کند، بدان معنا نیست که خداوند خود، علت برای آن‌ها است. خداوند، علت نیست، بلکه او مبدع علل است و نیز همان خداوند، معلولات را هم برای علل ابداع می‌کند. (همان: ۳۶۹)

بنابراین، ابن حزم میان ابداع و علیت تفاوت قائل می‌شود، اما توضیح نمی‌دهد که این تفاوت در کجاست. از مجموع کلمات او فهمیده می‌شود که علت، امری است که با معلول تضایف دارد و در نتیجه به آن محتاج است و مانند علت طبیعی، به اصطلاح حکما، به ماده نیازمند است، مانند بتّا که برای ساختمان، علت است، اما ابداع را به ایجاد تفسیر می‌کند. با این حساب، علت برای اینکه معلول خود را بیافریند، نیازمند به مواد خامی است که خداوند ایجاد کننده آن است.

بنابراین، از دیدگاه او، خداوند مبدع است، یعنی هم علت را ایجاد کرده است و هم مواد خام را، اما بتّا علت است، زیرا با همان مواد خام و تغییر شکل در آن‌ها ساختمان را می‌سازد. ابن حزم در باب علل اول (اسطقسات و عناصر اولیه) می‌گوید که آن‌ها به اسم علت اولی هستند، زیرا اینها واسطه ایجاد سایر معلولات اند؛ البته این بدان معنا نیست که خداوند به این علل محتاج است، خیر، بلکه او غنی از همه چیز است. (همان: ۳۷۰)

صراحت ابن حزم در اینکه علت تنها مواد خام را تغییر شکل می‌دهد، نشان می‌دهد که در مسئله ضرورت میان علت و معلول، نیازمند تأمل بیشتری بوده است، زیرا چنین علتی که علت ایجادی نیست، هرگز نمی‌تواند به معلول ضرورت ببخشد. (شه‌گلی، ۱۴۰۰)

۴. تفسیر ابن حزم از امکان مخلوقات

از آنجا که اختلاف اساسی حکما و متکلمان در بحث علیت و نیز در بحث حدوث و قدم عالم، به مسئله ملاک نیازمندی معلول به علت برمی‌گردد، ابن حزم با پذیرش اینکه همه عالم مخلوقات، ممکن هستند، به گونه‌ای آن را تفسیر می‌کند که با حدوث به عنوان ملاک نیازمندی نیز منافاتی نداشته باشد.

او امکان را به اراده خداوند تعریف می‌کند و می‌گوید هر شیء موجودی، قبل از اینکه به وجود بیاید، ممکن است و این امکان چیزی جز اراده‌ی خداوند نیست. (ابن حزم، ۱۹۸۱-۱۹۸۰: ۳۷۸) از طرف دیگر اراده، امری حادث است؛

یعنی هرگاه قضای الهی مشیت کند، آن‌گاه اراده خداوندی حادث می‌شود. (همان: ۳۸۲) بنابراین، معلوم می‌شود که امکان موجودات، حادث است. در حقیقت ابن‌حزم، به خلاف ادعای فلاسفه، مدعی است که مخلوقات موجود، قبل از آفرینش به امکان متصف نبوده‌اند، بلکه با اراده خداوند، امکان آن‌ها هم حادث شده است. اگر فلاسفه با این سؤال مواجه شوند که چرا خداوند، انسان را آفرید، اما اجتماع نقیضین را نیافرید، جواب آن‌ها این خواهد بود که چون اولی ممکن‌بالذات است و قدرت الهی بر آن تعلق می‌گیرد، اما دومی چنین نیست، زیرا ممتنع‌بالذات است (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۱۸۶)، در حالی که ابن‌حزم نمی‌تواند چنین پاسخی را بپذیرد و مطابق با مبانی فکری او، خلقت انسان و ایجاد اجتماع نقیضین برای خداوند یکسان است، چرا که قبل از آفرینش، به هیچ یک از مواد سه‌گانه متصف نمی‌شوند.

احتمالاً پاسخ او متوجه اراده خداوند خواهد بود؛ یعنی چون خدا اولی را اراده کرده است، اما دومی را اراده نکرده است، پس انسان موجود شد، ولی اجتماع نقیضین همچنان معدوم ماند. چنین پاسخی اگر چه مستلزم ترجیح بلامرجح است، اما به نظر نمی‌رسد با توجه به منظومه فکری ابن‌حزم، وی به محال بودن آن [ترجیح بلامرجح] باور داشته باشد.

گذشته از اشکال قبل، اگر امکان همان اراده الهی باشد، لازم می‌آید که قبل از موجودیت، هر شیئی یا ممتنع الوجود باشد و یا واجب الوجود و نمی‌تواند ممکن الوجود باشد، زیرا خداوند هنوز آن را اراده نکرده است. اگر ممتنع الوجود باشد، پس هرگز موجود نخواهد شد و اگر واجب الوجود باشد، هم با توحید منافات دارد و هم اینکه دیگر نیازی به علتی و وجود عارضی نخواهد داشت.

ابن‌حزم صراحتی به این مسئله ندارد، اما ممکن است کسی معتقد باشد که اشیاء قبل از اینکه موجود شوند، نه ممکن الوجودند و نه واجب الوجود، بلکه ممتنع-الوجودند و امتناع آن‌ها به خاطر این است که خداوند اراده نکرده است که آن‌ها موجود شوند و بعد از اینکه وجود آن‌ها را اراده می‌کند، آن‌ها ممکن الوجود می‌شوند، یعنی متعلق اراده خداوند قرار می‌گیرند.

چنین پاسخی نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا مطابق این پاسخ اصل اشیاء امتناع است و بعد که خداوند آن‌ها را اراده فرمود، ممکن می‌شوند، درحالی‌که مسئله کاملاً به عکس است، یعنی اصل اشیاء امکان است؛ به این معنی که هم می‌توانند باشند و هم می‌توانند نباشند، و بعد اگر علت تامه آن‌ها محقق بود، واجب‌الوجود بالغیر می‌شوند و تحقق می‌یابند و اگر علت تامه آن‌ها محقق نبود، ممتنع بالغیر خواهند بود و وجودی نخواهند یافت.

در حقیقت باور ابن حزم این است که مطابق آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) تحقق هر چیزی تنها به اراده خداوند وابسته است و هیچ شرطی در خود شیء برای تحقق آن نیاز نیست، پس آنچه را که حکما امکان می‌پندارند، در حقیقت اراده خداست. اما حکما با تمایز گذاشتن میان ممتنع بالذات و ممکن بالذات، معتقدند منظور از شیء هر آن چیزی است که شدنی باشد و این امر تنها در ممکنات معنا دارد، پس ممتنع بالذات از اساس شیئیت ندارد و نمی‌تواند داشته باشد.

به عبارت دیگر، قدرت و اراده الهی تنها به شیء تعلق می‌گیرد و شیء یا محقق است و یا مقدر. شیء محقق مانند همه آنچه که موجودند و شیء مقدر مانند ممکنات معدوم. ممکنات معدوم اگرچه به خاطر تساوق وجود و شیئیت (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۸۷)، از شیئیت بی‌بهره‌اند، اما قابلیت شیء بودن را دارا هستند، پس قدرت و اراده خداوند به آن‌ها هم تعلق می‌گیرد.

ابن حزم می‌افزاید امکان همان اراده است که جامع هر مرادی است و هر مرادی اعم از منفعل و مفعول را در خود جمع کرده است و مراد از انفعال همان طبیعت متحرکی است که تحت سلطه امکان است. به عبارت دیگر، انفعال همان زمان است، یعنی مدتی که مفعول از تحت امکان و اراده‌ی الهی خارج می‌شود و محقق می‌گردد. (ابن حزم، ۱۹۸۱-۱۹۸۰: ۳۷۸ و ۳۷۹)

ناهمگونی کلام ابن حزم در اینجا نشان می‌دهد که در تطبیق دادن مفاهیم فلسفی با مفاهیم دینی و قرآنی با سختی مواجه بوده است، از همین رو، از تفسیر و تفصیل بسیاری از موارد به راحتی می‌گذرد؛ اینکه تفاوت منفعل و مفعول چیست و چگونه

انفعال همان طبیعت متحرک است و از طرف دیگر همان زمان است، در نوشتار او مبهم مانده است. او می‌گوید خداوند مجبور به اراده نیست، همان‌گونه که مجبور به قول «کن» نیست؛ او اگر اراده کند، به هر شیئی که بخواهد، می‌گوید: باش! پس خواهد بود. بنابراین، تا خدا اراده نکند، اراده‌ای نخواهد کرد: «فإن أراد قولاً قال و إن لم یرد لم یقل، فإذن لا قول یكون منه و لا إرادة إن لم یرد». (ابن حزم، ۱۹۸۱-۳۸۲: ۱۹۸۰) ابن حزم برای تسلسلی که در باب اراده کردن اراده، به ذهن می‌رسد و برخی از حکما بدان متعرض شده‌اند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ۴۱۸/۱)، پاسخی نمی‌دهد.

اراده و قول الهی علت همه چیز است و قبل از آن‌ها هیچ علتی وجود ندارد؛ یعنی نمی‌توان خداوند صمد را علت نامید، بلکه شأن خداوند اجل از علیت است و این وصف در شأن خداوند نیست، چرا که صفات الهی علت همه کائنات هستند و خداوند بنا بر وحدانیت خود، غیر از صفات است. (همان)

اگر چه ابن حزم قبلاً صفات را از خداوند نفی کرده بود، اما منظور وی در اینجا صفات فعل الهی است که وی بدان معتقد است. وی قول و اراده را صفت فعل الهی می‌داند و معتقد است که این دو صفت، علت همه کائنات هستند. او می‌گوید: خداوند محض و صمد است؛ همان‌طور که خود را چنین خوانده است و وحدانیت خداوند قدیم است و هیچ پایانی ندارد درحالی که قول و اراده خداوند غایت و پایان دارند. (ابن حزم، ۱۹۸۱-۳۸۲: ۱۹۸۰)

۵. نقدهای ابن حزم بر دیدگاه کندی در باب علیت فاعلی خداوند

ابن حزم بعد از انکار علیت در خداوند، نسبت به کندی فیلسوف بنام، که بر علیت خداوند تأکید داشته است، انتقاداتی مطرح می‌کند که برخی از آن‌ها به انکار علیت فاعلی حق تعالی نظر دارد و برخی دیگر علیت غایی او را به نقد می‌کشد، که در این پژوهش، دسته اول یعنی انکار علیت فاعلی حق تعالی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. کندی خداوند را علت عالم می‌داند، درحالی که هیچ چیزی برای خداوند از چیز دیگر اولویت ندارد. (ابن حزم، ۱۹۸۱-۳۷۵: ۱۹۸۰)

این نقد مبتنی بر ضرورت میان علت و معلول است. از دیدگاه ابن حزم اگر میان خداوند و عالم رابطه علیت برقرار باشد، آن‌گاه ضرورتاً عالم از خداوند صادر خواهد شد و خلاف آن ممکن نیست و این بدان معناست که جانب وجود عالم بر جانب عدم آن برای حق تعالی اولویت پیدا کرده است. درحالی‌که هیچ چیزی برای خداوند اولویت ندارد و این به معنای اراده تام و بی‌نهایت الهی است. (همان)

اگر چه ابن حزم توضیح بیشتری را ضمیمه‌ی نقد خود نکرده است، اما شاید بتوان توجیهی برای سخن او یافت و آن اینکه نسبت تکوینی خداوند به همه موجودات عالم - اعم از جواهر و اعراض - یکسان است و حتی این تساوی نسبت میان وجود یک شیء و عدم آن برای خداوند برقرار است؛ یعنی همان‌طور که موجودات مختلف نسبت یکسانی با حق تعالی دارند، وجود و عدم یک شیء هم برای خداوند یکسان است و هیچ کدام برای او اولویتی نسبت به دیگری ندارند، چرا که اگر تفاوتی وجود داشته باشد، این تفاوت نسبت به خداوند خواهد بود، یعنی وجود شیء اول برای خداوند بهتر از وجود شیء دوم خواهد بود یا وجود شیء اول از عدم آن برای خداوند اولویت دارد و وقتی تفاوت به خداوند برگردد، بدان معنا خواهد بود که حال خداوند با یک جانب، متفاوت از حال او با جانب دیگر است، درحالی‌که تفاوت و اختلاف در خداوند راه ندارد.

این اشکال اگرچه ممکن است به نظر بیاید که بر کندی و بسیاری از فیلسوفان مشائی که میان وجود علت و وجود معلول قائل به بینونت هستند، و اراده را به قوه‌ای که گزینش می‌کند، تعریف می‌کنند (کندی، بی تا: ۱۱۷) وارد باشد، اما در مجموع، فلاسفه اراده خداوند را با ترجیح یک جانب بر جانب دیگر، منافی نمی‌دانند. (ابن - سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۷؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۱۱۷/۳)

از طرف دیگر، ترجیح دادن یک جانب، به خاطر مرجّحی است که در جانب معلول وجود دارد و این مرجّح سبب اولویت آن جانب بر جانب مخالف است. اشکال مذکور در دستگاه فکری صدرایی که معلول از شئون وجودی علت و بلکه رقیقه علت است، اصلاً موجه نیست. ابتدا باید دانست که منظور از علت در اینجا علت ایجابی و وجودبخش است نه علت اعدادی تا بعد معلوم شود که اساساً

معلول چیزی جز تجلی و تطور علت و یا به تعبیر دیگر رقیقه آن نیست. وجود حق تعالی تجلیاتی دارد و این تجلیات - اگر چه خارج از اراده‌ی او نیستند اما - اقتضای بی‌حدی او هستند. بنابراین، اساساً دوگانگی در مقابل حق تعالی وجود ندارد که او بخواهد دست به گزینش بزند و بعد سخن از اولویت یا عدم آن به میان بیاورد و این تصور غلط به خاطر آن است که ویژگی‌های بشری - یا حیوانی - را به ساحت حق تعالی سرایت داده و گمان کرده است که چون اراده حیوانی غالباً در هنگام انتخاب و گزینش جلوه می‌کند، لابد برای خداوند همچنین است. در حالی که این تسری صحیح نیست.

۲. اگر وجود و انیت خداوند، علت فعل باشد، لازم می‌آید که فعل لازمه ضروری علت، یعنی خداوند باشد (ابن حزم، ۱۹۸۱-۱۹۸۰: ۳۷۶ و ۳۸۳)، پس خداوند نسبت به ایجاد عالم و آفرینش آن هیچ اراده و اختیاری ندارد و این صحیح نیست.

ابن حزم مانند بسیاری دیگر از متکلمان تلازم میان ضرورت و عدم اختیار را پذیرفته است. آن‌ها گمان می‌کنند هر جا که ضرورت و وجوب باشد، اختیار جایی ندارد، بنابراین، اراده تنها در حالت امکانی شیء معنای محصلی خواهد یافت. این در حالی است که مسئله ضرورت میان علت و معلول، خصوصاً در فاعل‌های ذی‌شعور، منافاتی با اراده ندارد، بلکه اراده جزئی از علیت علت ذی‌شعور است. به عبارت دیگر، اگر علت اراده کند، معلول ضرورت می‌یابد، نه اینکه ابتدا - و قبل از ظهور اراده - ضرورت میان علت و معلول شکل بگیرد تا بعد مانع از ظهور اراده شود. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳/۶۲۰ و ۶۲۱)

۳. اگر خداوند علت برای عالم باشد، چون میان علت و معلول رابطه ضرورت برقرار است و چون حق تعالی ازلی است، پس عالم هم باید قدیم و ازلی باشد که محال است. (ابن حزم، ۱۹۸۱-۱۹۸۰: ۳۷۶)

روشن است که چنین تلازمی صحیح است و با وجود علت قدیم، معلول هم قدیم خواهد بود (نیشابوری، ۱۳۸۳: ۳۰۹)، مگر اینکه حدوث و قدم را به معنای تحلیلی مثل ذاتی، دهری و مانند آن تأویل نمایند. این مسئله از ریشه‌ای‌ترین اختلافات میان متکلمان و حکما به شمار می‌آید و اساس آن به ملاک نیازمندی

معلول به علت است که متکلمان در حدوث می دانند و حکما در امکان (طوسی، ۱۳۷۵: ۷۶ و ۷۷) و در نتیجه حکما برای قدیم بودن عالم، محذوری نمی بینند؛ یعنی معتقدند در عین آنکه عالم معلول خداوند و نیازمند به او است، بدون هیچ اشکالی قدیم نیز می باشد. البته ملاصدرا با توجه به حرکت جوهری عالم ماده و نیز با اعتقاد به اینکه این حرکت جوهری زائد بر وجود موجودات مادی نیست، توانست در عین ازلی بودن عالم، برای حدوث آن هم محملی بیابد. به اعتقاد او ملاک نیازمندی به عالم هستی به عنوان معلول به حق تعالی، امکان فقری و وجودی آن است نه امکان ماهوی که لازمه‌ی ماهیت اعتباری است. بر این اساس، هر چند عالم هم ازلی باشد، در مقابل خداوند، وجود مستقلی از خود ندارد. پس قدم آن با وحدانیت حق تعالی منافی نیست. با وجود این، بررسی این اشکال تحقیق مستقلی می خواهد که پژوهشگران مختلف از دیرباز تا به حال بدان اقدام نموده اند.

۴. اگر عالم، فعل خداوند و معلول او باشد، پس لازم می آید عالم قدیم و ازلی باشد. از طرف دیگر علت، مقدم بر معلول است؛ پس باید فاعل مقدم بر فعل و فعل حادث باشد. بنابراین، لازم می آید هم فعل ازلی باشد و هم حادث. (ابن حزم، ۱۹۸۱-۱۹۸۰: ۳۷۶)

پیش فرض این اشکال این است که قدیم زمانی - که مدّ نظر متکلمان همین قسم از حدوث و قدم می باشد - با قدیم دیگری جمع نمی شود؛ به عبارت دیگر، در نظام هستی تنها یک قدیم وجود دارد و آن هم ذات اقدس الهی است و ما بقی موجودات نمی توانند قدیم باشند چرا که به باور آن‌ها مستلزم بی نیازی از علت و در نتیجه شرک خواهد بود. درحالی که حکما که ملاک نیازمندی را به امکان تفسیر نموده اند، معیت دو یا چند قدیم زمانی را جایز می دانند.

بر این اساس، اگر چه قدیم و حادث با یکدیگر جمع نمی شوند، اما قدیم با معیت کاملاً سازگاری دارد و در نتیجه هم حق تعالی را قدیم می دانند و هم عالم را که معلول او است، قدیم می شمارند و در عین حال قائل به معیت زمانی - با تسامح در به کارگیری واژه زمان - آن‌ها با یکدیگر هستند. به تعبیر دیگر آن‌ها باورشان چنین است که اگر چه هر دو قدیم اند و هیچ یک مسبوق به عدم فکی نیستند و در نتیجه

از این جهت با یکدیگر معیت دارند، اما علت از نظر رتبه مقدم بر معلول است. (ملا صدرا، بی تا: ۱۵۷) روشن است که این معیت، یک معیت قیومی است (همو، ۱۳۵۴: ۷۷)، به این معنا که حق تعالی قوام بخش هستی است و در نتیجه با معالیل خویش - هر کجا که باشند - هست.

۵. معلول قبل از تکون به صورت بالقوه در علت موجود است و بعد که علت، اراده می کند، این معلول بالقوه از کمون علت خارج می شود و محقق می گردد و هیچ یک از این امور در حق خداوند صادق نیست. (ابن حزم، ۱۹۸۱-۱۹۸۰: ۳۸۳) قطعاً معنایی که ابن حزم از این اشکال در ذهن داشته است، در حق خداوند صادق نیست، زیرا اینکه معلول به صورت بالقوه در باطن علت وجود داشته و بعد به فعلیت می رسد، در جایی صادق است که پای تولید در میان باشد. قوه و خروج شیء از قوه به فعلیت در باب حق تعالی صحیح نیست، زیرا چنین معنایی فقط در عالم ماده که عالم حرکت و تغییر است، مصداق دارد، اما اگر اشکال ابن حزم از قیود طبیعی زدوده شود و اضافات اسقاط شود، معنایی حاصل می شود که نه تنها مستلزم نقص نیست، بلکه عین کمال است و در نتیجه به حق تعالی هم قابل انتساب است که چنین معنایی به تجلی عرفانی نزدیک خواهد بود. توضیح آنکه اگر کسی به نظام هستی، از منظر وجودی بنگرد و ماهیات را مورد لحاظ قرار ندهد، به این نتیجه خواهد رسید که علت معلولیت معلول، عین وجود آن هاست (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳/ ۶۰۵)، نه اینکه زائد بر وجود آن ها باشد، زیرا در غیر این صورت لازم می آید که معلول، در ذات خود بی نیاز باشد و صرفاً نیازی عارض بر وجود او شده است که باطل است (ملا صدرا، ۱۳۶۰: ۱۷۱)، چرا که معلول در همه هویت و حقیقت خود - که همان وجود باشد - وابسته به علت خویش است. با این نگرش، معلوم می شود که معلول هیچ استقلال و هیچ هویت مستقلی از خود ندارد، بلکه کاملاً - هم در ظاهر و هم در باطن خود - وابسته به علت و بلکه عین وابستگی است.

فقر و وابستگی یعنی حضور موجود مستقل؛ به عبارت دیگر، هر کجا که فقری باشد، موجود مستقل در همان جا ظهور می کند و گرنه استقلال مانع از حضور و ظهور موجود دیگر خواهد بود و چون معلول در همه شئون خود فقیر است، پس

موجود مستقل، در همه شئون او حاضر و ظاهر است. بنابراین، می توان تعبیر کرد که این معلول همان علت است که در مقام فروتر ظهور کرده است. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۴۱ و ۹۴۲)

از همین جاست که حکمای صدرایی - علاوه بر دو حمل اولی ذاتی و شایع صناعی - به قسم دیگری از حمل نائل آمدند که به عنوان حمل حقیقت و رقیقت شناخته می شود (همان)؛ بدین معنا که معلول چیزی جز رقیقه علت نیست، همان طور که علت هم چیزی جز حقیقت معلول نمی تواند باشد. بر این اساس، یک وحدت اطلاقی در کل نظام وجود مشاهده می شود که در حقیقت یک وجود واحد است (طباطبایی، ۱۹۹۹: ۶ و ۷) که در شئون مختلف و اطوار گوناگون ظهور کرده است. چنین برداشتی نه تنها مستلزم تناقض نیست، بلکه کاملاً با توحید عرفانی سازگار است و شرکی را که ابن حزم دعوای گریز از آن را داشت، می زداید.

۶. کندی در کتاب «فی التوحید» ابتدا حق تعالی را از اموری چون اضافه، نوع، جنس و سایر مقولات مبرا می داند و در جای دیگر او را علت می خواند، در حالی که علت نمی تواند از اضافه و مانند آن مبرا باشد و همین امر در نقص و عیب کندی و کفر و گمراهی او کفایت می کند. (ابن حزم، ۱۹۸۱-۱۹۸۰: ۳۸۵)

اینکه خداوند به هیچ یک از مقولات متصف نمی شود و در تحت هیچ یک از آن ها جای نمی گیرد، از آن جهت است که این مقولات مربوط به ماهیت اند، در حالی که خداوند نه خود ماهیت است و نه دارای ماهیت می باشد، بنابراین، از همه امور ماهوی و مقولات عشر مبراست که یکی از آن ها به صورت خاص، مقوله اضافه می باشد و اینکه - به ادعای کندی - چون خداوند علت است و میان علت و معلول تضایف برقرار است، پس خداوند هم به اضافه متصف می شود، سخنی غیرقابل انکار است، اما انکار اضافه از خداوند از جهتی و اتصاف او به اضافه از جهت دیگر مستلزم تناقض نیست، زیرا اضافه گاهی مقولی است و گاهی اشراقی. اضافه مقولی - همان طور که عنوان آن نشان می دهد - یکی از مقولات دهگانه است و میان دو امری که از نظر وجود و عدم و نیز قوه و فعل متکافی هستند، واقع می شود؛ مثلاً تا چپی نباشد، راست معنا نمی دهد و تا بالا محقق نشود، پایین معنای محصلی نخواهد

داشت (سجادی، ۱۳۷۳: ۱/۲۲۸)، در حالی که اضافه اشراقی اساساً از سنخ وجود و در میان وجودها محقق می‌شود و ربطی به ماهیت ندارد. در چنین اضافه‌ای، یک طرف یعنی علت موجود است و این علت با ایجاد خود، طرف دیگر را موجود می‌کند و وجود طرف مقابل عین ایجاد علت است. (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۳/۲۶۵)

به عبارت دیگر، در اضافه اشراقی، سه‌گانه علت، معلول و ایجاد معنا ندارد، بلکه دوگانه‌ای است به اسم علت و ایجاد و همین ایجاد از طرفی عین وجود معلول است و از طرف دیگر عین الربط به علت است. (همان) بنابراین، با این تحلیل، دوگانگی هم به یگانگی نائل می‌شود یعنی چیزی جز علت نیست و طرف مقابل - به شرط لحاظ علت و گرنه بدون لحاظ علت، جز عدم چیزی نخواهد بود - عین وابستگی و فقر و ربط به علت است پس همان رقیقه علت است. این طرف مقابل - که به تسامح مقابل نامیده می‌شود - از یک جهت همان ایجاد است و از جهت دیگر همان معلول که هر چه باشد، عین فقر به علت است. بنابراین، توجیه کلام کندی چنین است که خداوند به اضافه مقولی متصف نمی‌شود، اما در عین حال میان او و معلول اضافه اشراقی برقرار است.

۷. ابن حزم کندی را شقی و زندق می‌خواند و می‌گوید متناقض سخن گفته است؛ چه اینکه از طرفی عنوان کتاب خود را توحید گذاشته است، از طرف دیگر توحید الهی را نقض می‌کند و می‌گوید عالم علت می‌خواهد و علت آن همان خالق یعنی خداوند است. درحالی‌که نفهمیده است که اگر او علت باشد، پس در علیت با سایر علل مشترک است و این چگونه توحیدی است که وی ادعا کرده است؟ (ابن حزم، ۱۹۸۱-۱۹۸۰: ۳۸۷)

مراد ابن حزم این است که توحید اقتضا می‌کند خداوند به صفتی متصف شود که دیگران از آن بهره‌ای ندارند و اگر صفتی باشد که دیگران هم از آن بهره دارند، خداوند از آن منزّه خواهد بود. به همین جهت است که او اسمای الهی را در حقیقت خود، متفاوت با صفات مخلوقات می‌داند که بشر به کنه اسمای او راه ندارد، زیرا اگر علم او هم از سنخ علم بشر باشد، مستلزم شرک خواهد بود. وی می‌گوید اتصاف

مخلوقات به علت را نمی‌توان انکار کرد، پس قطعاً باید خداوند را از علیت منزّه دانست و گرنه شرک لازم خواهد آمد.

حکمای مسلمان اساس این اشکال را نمی‌پذیرند و سنخیت میان علت و معلول یا سنخیت میان صفات علت و معلول را مستلزم شرک نمی‌دانند. به اعتقاد آن‌ها اگر چه وجود خداوند و وجود انسان - به عنوان مثال - از سنخ واحد است، اما اختلاف مراتب و شدت و ضعف آن‌ها سبب تمایز میان وجود علت از علم معلول می‌شود. (طوسی، ۱۳۷۵: ۳/۳۷)

مبانی ملاصدرا - اما - نتیجه دیگری را به همراه دارد. از آنجا که هر معلولی نسبت به علت خود عین فقر و نیاز است و از طرفی خداوند، علت حقیقی عالم امکان است و همگی معلول او هستند، بنابراین، علت حقیقی منحصر در خداوند است. به عبارت دیگر، از طرفی ادعای ابن حزم تأیید می‌شود که خداوند واجد صفتی است که دیگران از آن بی‌بهره هستند و از طرف دیگر - به خلاف ابن حزم - او علت منحصره است و هیچ شریکی در علیت ندارد.

۸. ابن حزم می‌گوید: اگر خداوند، علت باشد، در علیت خود با سایر علل، اشتراک خواهد داشت. بنابراین، برای امتیاز از آن‌ها، نیازمند فصلی خواهد بود، در نتیجه خداوند مرکب از علیت [به مثابه جنس] و فصلی ممیز خواهد بود (ابن حزم، ۱۹۸۱-۱۹۸۰: ۳۷۳)، در حالی که خداوند بسیط است.

روشن شد که چون علیت در وجود است و چون وجود مراتبی دارد و وجود کامل‌تر نسبت به موجود مادون احاطه دارد و نسبت به آن در سمت علیت است، پس خداوند که محیط بر هر چیزی است، علت برای عالم امکانی است و چیزی از این معلولیت مستثنا نیست. بنابراین، نه علیت به مثابه جنس است که نیازمند فصل باشد و نه فصلی برای علیت قابل تصور است، بلکه همان مرتبه خداوندی - که منحصر در او است - بدون اینکه مستلزم ترکیب باشد، منشأ نظام امکانی موجود است. مضافاً بر این، علیت از معقولات ثانیه فلسفی است و صدق معقولات ثانیه فلسفی بر مصادیق مستلزم مابه‌الاشتراک در مصادیق نیست، مانند صدق وحدت بر مصادیق متعدد بدون آنکه مستلزم اشتراک مصادیق گردد.

پاسخ دیگری که ممکن است به ایراد ابن حزم داده شود - که خود او نقل می‌کند - چنین است که ممکن است خداوند علت باشد؛ یعنی هم در اسم و هم در معنا با سایر علل مشارک باشد، اما برای امتیاز با سایر علل نیازمند به فصل نباشد، بلکه تقدم و سبقت او بر سایر علل عامل امتیاز او از آن‌ها باشد. (همان)

این پاسخ به ایراد ابن حزم صحیح نیست، زیرا مانند خود ایراد، مبتنی بر اصالت ماهیت است و چنین تصور شده که ماهیت خداوند علتی است متقدم و به خاطر همین تقدم از سایر علل متمایز است، بدون اینکه به فصلی نیاز داشته باشد، اما اگر این پاسخ در حیطة وجود تبیین می‌شد و وجود خداوند را به خاطر شدت و کمال نامتناهی که دارد، متمایز از سایر علل می‌دانست، کلامی موجه بود.

ابن حزم در پاسخ می‌گوید بلکه قبول داریم که خداوند اگر علت باشد بر سایر علل متقدم و سابق است، اما باید دانست که آنچه که در او هست و سبب تقدم و سبقت او بر سایر علل شده است، همان فصل است. به عبارت دیگر چون فصل او بزرگ‌تر از فصل سایر علل است، بنابراین نسبت به بقیه احق و اقدم می‌باشد و هر چه شیء در فصل خود کوچک‌تر باشد، متأخر خواهد بود. (همان)

اگر چه برای کسی که با آثار ابن حزم آشنایی ندارد، محتمل است که مراد وی از بزرگتری و کوچکتی، یک معنای استعاری و کنایه‌ای باشد و معنای ظاهری مدّ نظر قرار نگرفته باشد، اما مجموعه‌ی آثار ابن حزم نشان می‌دهد که وی اگر چه فیلسوف و اندیشمندی مبتکر است و نظراتی بدیع دارد، ولی فکر او پیچیدگی خاصی ندارد که نیاز به تأویل و تفسیر داشته باشد. او غالباً از الفاظ همان معنای ظاهری را منظور می‌دارد و چندان به سخنان استعاری و کنایی تمایلی ندارد. اگر چنین باشد، اشکال سخن او در این عبارات بسیار واضح است که علت را مستلزم جسمانیت شمرده است، به طوری که دارای ابعادی است و بزرگتری و کوچکتی در حق آن رواست و مکان‌مند است و فضایی را اشغال می‌کند، به طوری که می‌تواند مکان چیزی باشد یا متمکن در چیزی باشد، درحالی‌که اگر این سخنان ناظر به اصل وجود باشد اولاً نیازمند به ذکر جنس و فصل نیست و ثانیاً بزرگی و کوچکی که مستلزم احاطه است، از معنای ظاهری به معنای عقلی و وجودی منتقل می‌شود و در نتیجه علت از نظر

وجود محیط بر معلول و معلول محاط به علت خواهد بود. بر این اساس، تقدم و تأخر یا تمایز علت از معلول نیازمند به وساطت فصل نخواهد بود.

۹. در معنای علت، ضرورت نسبت به معلول وجود دارد، همان طور که معلول هم نسبت به علت ضروری است، پس یک رابطه ضرورت متقابل در علیت دیده می‌شود و از این رو علت و معلول نسبت به یکدیگر متضایف‌اند و از هم جدایی ندارند، بنابراین، به یکدیگر به نحوی محتاج‌اند در حالی که احتیاج از حق تعالی دور است. (همان: ۳۷۰)

این اشکال از دو قسمت صحیح و غلط تشکیل شده است؛ قسمت صحیح آن است که میان علت تامه و ایجاد با معلول رابطه ضرورت متقابل وجود دارد و رابطه اضافه در میان علت و معلول قابل انکار نیست، البته - همان طور که گذشت - این اضافه، اضافه اشراقی است نه مقولی، که ابن حزم از این نوع از اضافه آگاهی نداشته است. قسمت غلط اشکال آن است که وی از این قسمت صحیح نتیجه گرفته است که علت و معلول به یکدیگر محتاج‌اند. این نتیجه غلط اولاً به خاطر مقولی دانستن اضافه و ثانیاً به خاطر تسری و یژگی‌های علل مادی - که در حقیقت علت مُعده هستند نه علت حقیقی - به علل ایجاد است. ممکن است که در عالم طبیعت، علل مادی از جهات متفاوت بر یکدیگر تأثیر و تأثراتی داشته باشند، اما چنین امری در علل حقیقی ایجاد وجود ندارد، بلکه نیازمندی از جانب معلول است و استقلال و بی‌نیازی از جانب علت می‌باشد.

نتیجه:

ابن حزم اگر چه بسیار نوآور و مبتکر و از طرفی جسور است به طوری که از مخالفت با دیدگاه‌های رایج و مشهور هیچ ابایی ندارد، اما در عین حال متکلمی متعصب است، به طوری که حاضر نیست درباره شئون الهی، ادراکات عقلی را معتبر بداند. البته همین تعصب او هم پشتوانه استدلالی دارد؛ یعنی می‌گوید توحید الهی اقتضا می‌کند که او با سایر موجودات متفاوت و متمایز باشد و چون چنین است، راهی برای درک عقلی وجود ندارد، زیرا عقل نمونه او و اسماء او را ادراک

نکرده است، بنابراین، هرگز نمی‌تواند درک درستی از خدا و اسمای او داشته باشد. بر همین اساس، باور به توقیفیت اسمای الهی او را به آنجا می‌کشاند که علیت الهی را انکار نماید و این نیست مگر بر اساس این باور که علیت در زبان شریعت مقدس، درباب خداوند به کار برده نشده است. از همین رو، تلاش می‌کند نظر کسانی که خداوند را علت می‌دانند، مخدوش نماید و برای همین مقصود، از استدلال‌های عقلی استفاده می‌کند. البته ابن‌حزم چون در زمانه و در جغرافیایی می‌زیست که خواص اهل علم، علوم عقلی و حتی منطق را بدبینانه می‌نگریستند و آن را ضددینی می‌دانستند از تلمذ در محضر اساتید فلسفی محروم بوده است، بنابراین، تصویر درستی از بسیاری از مباحث فلسفی که در آثار او فراوان به چشم می‌خورد، ندارد.

انتقادات او به کندی درباب علیت خداوند از استحکام منطقی کافی برخوردار نیست و همگی قابل مناقشه است؛ البته برخی از این انتقادات - شاید - بر اساس مبانی مشائیان که کندی هم در زمره‌ی آنان است، به سختی قابل دفع باشد، ولی بر اساس مبانی صدرایی، اساس اشکال با اشکال روبه‌رو خواهد بود. در مجموع مهم‌ترین ایراد دیدگاه ابن‌حزم درباب علیت، به این است که وی جهان‌امکانی را جهانی مادی می‌پندارد و علیت را تنها در میان موجودات مادی ساری و جاری می‌داند که مستلزم نوعی فعل و انفعال متقابل - میان علت و معلول - است و در نتیجه خداوند را از حیطة علیت خارج می‌بیند.

منابع و مآخذ:

- 0 ابراهیم، زکریا (۱۹۹۶)، ابن‌حزم الأندلسی؛ مفکر الظاهری الموسوعی، قاهرة: الدار المصرية للتألیف و الترجمة.
- 0 ابن‌حزم، علی بن احمد (۲۰۰۷)، رسائل ابن‌حزم الأندلسی، تحقیق: احسان عباس، بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
- 0 ابن‌حزم، علی بن احمد (۱۹۸۱-۱۹۸۰)، رسائل ابن‌حزم الأندلسی، تحقیق: احسان عباس، بیروت: المؤسسة العربية.

- 0 ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغة.
- 0 جمشیدی مهر، فردین و سید مهدی رحمتی (۱۴۰۱)، «توقیفیت اسماء و صفات الهی در اندیشه‌ی ابن حزم قرطبی و ملاصدرا»، فلسفه و کلام اسلامی، س ۵۵، ش ۲.
- 0 سبزواری، مولی هادی بن مهدی (۱۳۷۹-۱۳۶۹)، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق: آیت الله حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- 0 سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳)، *فرهنگ معارف اسلامی*، ج ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- 0 شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۳)، *رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقایق الربائیة*، تصحیح و تحقیق از نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- 0 شه‌گلی، احمد و فردین جمشیدی مهر (۱۴۰۰)، «بازخوانی علت اعدادی و تبیین دلالت‌های انسان‌شناختی آن»، *جستارهایی در فلسفه و کلام*، س ۵۳، ش ۱.
- 0 شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- 0 طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۹۹۹)، *الرسائل التوحیدية*، بیروت: النعمان.
- 0 _____ (۱۳۸۶)، *نهاية الحكمة*، مصحح: غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- 0 طوسی، ابوجعفر محمد بن محمد (۱۳۷۵)، *شرح الإشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغة.

- 0 عباس، احسان (۱۹۸۱-۱۹۸۰)، مقدمه بر رسائل ابن حزم الأندلسی، بیروت: المؤسسة العربية.
- 0 فخررازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۰۴)، شرح الفخر الرازی علی الإشارات، قم: مكتبة آية الله المرعشي
- 0 قطب‌رازی، ابوعبدالله محمد بن محمد (۱۳۷۵)، المحاکمات بین شرحی الإشارات، قم: نشر البلاغة.
- 0 کندي، یعقوب بن اسحاق (بی‌تا)، رسائل الكندی الفلسفیة، تصحیح: محمد ابوزیده، ج ۲، قاهره: دار الفكر العربی.
- 0 مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: انتشارات صدرا.
- 0 ملا صدرا، صدرالدین محمد شیرازی (بی‌تا)، الحاشیة علی إلهیات الشفاء، قم: انتشارات بیدار.
- 0 _____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث.
- 0 _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: المركز الجامعی للنشر.
- 0 _____ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- 0 میرداماد، محمدباقر استرآبادی (۱۳۶۷)، القیسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق و سیدعلی موسوی بهبهانی و ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- 0 نیشابوری، فخرالدین الاسفرانی (۱۳۸۳)، شرح کتاب النجاة لابن سینا، مقدمه و تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.