

بررسی و ارزیابی انتقادات غزالی بر ابن سینا در مسأله‌ی حدوث و قدم عالم؛ با تکیه بر مبانی سینوی

طیبه حیدری**

حامد علیزاده*

چکیده

غزالی که در بیشتر مباحث، رویکردی کلامی دارد، ابن سینا را به دلیل سه مسأله، از جمله اعتقاد به قدم زمانی عالم، تکفیر کرده است. اما این پرسش که انتقادات وی تا چه میزان درست بوده و آیا می‌تواند توجیه‌گر مناسبی برای تکفیر ابن سینا باشد، همواره مورد عنایت اندیشمندان بوده است. بررسی و ارزیابی مبانی و دلایل ابن سینا و غزالی در مسأله‌ی حدوث و قدم عالم، حاکی از این است که ادعای غزالی مبنی بر اینکه اعتقاد به قدم زمانی عالم، در تقابل با معلولیت عالم و اختیار خداوند است و متون دینی نیز حاکی از حدوث زمانی عالم می‌باشند، ادعای باطلی است؛ زیرا مشکلات و نتایج فاسدی مثل انقطاع فیض از فیاض مطلق، انفکاک معلول از علت تامه و ترجیح بلامرجح را به دنبال دارد که غزالی نیز از توجیه مناسب این اشکالات و ارائه‌ی پاسخ قانع‌کننده به آن‌ها ناتوان بوده است. از طرف دیگر، بررسی مبانی و دلایل ابن سینا بر قدم زمانی عالم نیز نشان می‌دهد که این اعتقاد، هیچ منافاتی با معلولیت عالم و اختیار خداوند ندارد؛ زیرا درست است که عالم، قدیم زمانی است؛ اما همین عالم، به دلیل ممکن‌الوجود بالذات و واجب‌الوجود بالغیر بودن و مسبوق‌بودن وجود غیریش به نیستی ذاتی آن، حادث ذاتی می‌باشد، همچنین نظریه‌ی حدوث ذاتی، از نتایج فاسدی که مترتب بر نظریه‌ی حدوث زمانی عالم است مصون می‌باشد و علاوه بر این، با حدوثی که در متون دینی به آن اشاره شده نیز کاملاً سازگار است؛ بنابراین روشن می‌شود که انتقادات غزالی بر ابن سینا، نادرست و به دور از اصول اخلاقی حاکم بر نقد منصفانه است.

واژگان کلیدی: ۱. ابن سینا ۲. غزالی ۳. قدیم زمانی ۴. قدیم ذاتی ۵. حدوث زمانی ۶. حدوث ذاتی ۷. اراده.

۱. بیان مسأله

از همان آغاز، پذیرش قدم عالم، به معنای پذیرش بی‌نیازی آن از خالق و نوعی دهرباوری به‌شمار آمده است. به‌همین خاطر، مخالفت شدید متکلمان را به‌دنبال داشته و باعث شده تا انتقادات فراوانی از جانب آن‌ها علیه فلاسفه صورت گیرد. یکی از شدیدترین نمونه‌های این انتقادات، انتقاداتی است که غزالی (۴۵۰-۵۰۵ هـ) به فلاسفه وارد کرده است. غزالی با نگارش کتاب *تهافت الفلاسفه*، فیلسوفان متأخر، به‌ویژه ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ هـ) را، که آماج اصلی حملات غزالی متوجه اوست، به‌سبب چند مسأله که یکی از آن‌ها اعتقاد به قدم زمانی عالم است، تکفیر کرده و با طرح انتقاداتی شدید، سهمگین‌ترین ضربات را بر پیکره‌ی فلسفه‌ی اسلامی وارد نموده است. همین موضع‌گیری اعتقادی و تکفیری از جانب غزالی، نشانگر اهمیت وافر این مسأله است. با توجه به چنین اهمیتی، پژوهش حاضر، ضمن تبیین دقیق دیدگاه ابن سینا و غزالی درباره‌ی مسأله‌ی حدوث و قدم عالم، درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که اشکالات غزالی تا چه اندازه درست بوده و آیا می‌تواند توجیه‌گر مناسبی برای تکفیر ابن سینا باشد؟

۲. پیشینه‌ی بحث

بعد از هجوم غزالی به فلاسفه و به‌ویژه ابن سینا در مسائل بیست‌گانه و از جمله مسأله‌ی قدم زمانی عالم و حکم به تکفیر فلاسفه در این مسأله، افراد زیادی با نگارش آثار مختلف، درصدد ارائه‌ی پاسخ به اشکالات غزالی و در نتیجه، دفاع از فلسفه برآمده‌اند که از برجسته‌ترین آن‌ها می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

۱. ابن رشد، با نگارش کتاب *تهافت/تهافت*، درصدد پاسخ‌گویی به اشکالات غزالی و دفاع از فلسفه برآمد.

۲. ملاصدرای شیرازی نیز در رساله‌ای تحت عنوان *رساله‌الحدوث* و همچنین در سایر آثارش، درصدد دفاع از آرای فلاسفه برآمده است.

۳. ملاشمسای گیلانی (شاگرد ملاصدرا) نیز در رساله‌ای تحت عنوان *رساله‌الحدوث*، به دفاع و تعقیب نظریات ابن سینا پرداخته است.

۴. در دوران معاصر نیز تلاش‌هایی در این زمینه صورت گرفته است که از آن جمله می‌توان از کتاب *نقدی بر تهافت‌الفلاسفه‌ی غزالی*، اثر مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی یاد نمود.

چند رساله‌ی دانشجویی نیز در این زمینه تدوین شده است:

۱. آقای ماشاءالله طلاچیان، در رساله‌ی خود، تحت عنوان «داوری بین غزالی و ابن‌رشد در ازلیت و ابدیت جهان»، به داوری میان غزالی و ابن‌رشد در مسأله‌ی قدم عالم پرداخته است.

۲. آقای حسن عموره، در رساله‌ی خود، تحت عنوان «بررسی سه اشکال مکفر غزالی به فلاسفه»، با رویکرد صدراپی به اشکالات غزالی پاسخ داده است.

باتوجه‌به آثار فوق، در پژوهش حاضر تلاش شده است تا در طرحی نو و منسجم، ضمن بررسی انتقادات غزالی بر ابن‌سینا در مسأله‌ی قدم عالم، به بررسی و ارزیابی این انتقادات باتوجه‌به دلایل و مبانی‌ای که ابن‌سینا در این مسأله دارد، پرداخته شده و با رویکردی سینیوی به انتقادات غزالی پاسخ داده شود.

۳. نظریه‌ی ابداعی ابن‌سینا در مسأله‌ی حدوث و قدم عالم

ابن‌سینا در طرح‌ریزی نظریات اصلی خود درباره‌ی مسائل فلسفی مختلف، از روشی نظام‌مند و دقیق بهره می‌جوید، بدین‌صورت که وی پیش از بیان دیدگاه خود پیرامون مسأله‌ی موردنظر، ابتدا مبانی و مقدماتی را که در حکم پایه‌ها و ارکان مسأله‌ی موردنظر می‌باشند، بیان کرده و در مرحله‌ی بعد، دیدگاه نهایی خود را با اتکا و بهره‌جستن از آن مبانی و مقدمات، طرح نموده و استوار می‌نماید. درمورد مسأله‌ی حدوث و قدم عالم نیز وی پیش از پرداختن به بحث قدم زمانی عالم، به طرح مبانی و مقدماتی می‌پردازد که فهم صحیح دیدگاهش درمورد قدم زمانی و حدوث ذاتی عالم در گرو فهم صحیح این مبانی و مقدمات است؛ لذا لازم است ابتدا نگاهی گذرا به این مبانی و اصول داشته باشیم.

۳.۱. مبانی ابن‌سینا در قول به حدوث ذاتی عالم

۳.۱.۱. تمایز میان وجود و ماهیت: ابن‌سینا ماهیت و وجود را دو امر متمایز می‌داند. به اعتقاد وی، هرگاه کسی درباره‌ی چیزی به تفکر می‌پردازد، در ظرف ذهن خود می‌تواند میان دو جنبه از آن شیء، تمایز قائل شود: یکی ماهیت آن است؛ یعنی همه‌ی آنچه در جواب چستی آن بیان می‌شود و دیگری جنبه‌ی وجود آن است. در ذهن، ماهیت از وجود مستقل است، بدین‌معنا که ممکن است درباره‌ی ماهیت شیئی بیندیشیم و از

هیچ جهت، به وجود یا عدم وجود آن نظر نداشته باشیم. ابن سینا در نمط چهارم اشارات و تنبیهات در این باره می‌نویسد:

«گاه اتفاق می‌افتد که معنای مثلث را به خوبی درمی‌یابی، در حالی که در وجود خارجی آن شک داری که آیا در خارج، هستی دارد یا در خارج، موجود نیست؟ این تردید بعد از آن است که مثلث به ذهن تو آمد و دریافتی که از خط و سطح فراهم شده است؛ با اینکه هستی خارجی آن، هنوز ثابت نگردیده است» (۳، ص: ۱۰۵).

وی در الهیات شفا نیز می‌نویسد:

«هر چیزی دارای حقیقت خاصی است که عبارت است از ماهیت همان چیز و حقیقت خاص هر چیز، غیر از وجودی است که همان تحقق خارجی آن است» (۴، ص: ۳۱).
این تمایز را باید مبنای نظریه‌ی خلقت در نزد ابن سینا دانست (۷، صص ۵۹-۶۴)؛ چراکه غرض ابن سینا در مابعدالطبیعه، نشان دادن خاصیت امکانی جهان و وابستگی همه‌ی موجودات به خداوند است (۱۸، ص ۳۲).

۳.۱.۳. تقسیم موجود به واجب و ممکن: ابن سینا سپس با بهره‌گیری از این تمایز، موجودات را به دو قسم واجب‌الوجود، که هستی او پیوسته به ذات خویش واجب است و ممکن‌الوجود، که در مقام ذات، نه واجب است و نه ممتنع و نسبتش به وجود و عدم یکسان است، تقسیم می‌کند. او در این تقسیم، وجود را فی‌نفسه و بدون در نظر گرفتن چیز دیگری، مقسم قرار داده است؛ زیرا آنچه موجود است، نمی‌تواند ممتنع‌الوجود باشد؛ بنابراین هر موجود ممکن، در مقام ذات، یا خودبه‌خود واجب‌الوجود است یا خودبه‌خود ممکن‌الوجود (۳، ص: ۱۰۶).

عالم از حیث ماهیت، ممکن‌الوجود بالذات و از حیث وجود، از ناحیه‌ی فاعل، واجب‌الوجود بالغیر شناخته می‌شود. ابن سینا با استفاده از نتایج حاصل از این بحث است که به اثبات «امکان»، به جای حدوث، به عنوان ملاک نیازمندی معلول به علت و اثبات حدوث ذاتی ممکنات می‌پردازد و روشن می‌کند که تفاوت علت با معلول، در این است که معلول، در مقایسه با علت، حادث ذاتی است.

۳.۱.۳. معرفی امکان به عنوان ملاک نیازمندی معلول به علت: ابن سینا با بهره‌گیری از تمایز میان وجود و ماهیت و تقسیم موجود به واجب و ممکن، به تبیین این مبنا می‌پردازد؛ از دیدگاه ابن سینا، وجود یا ممکن‌الوجود است یا واجب‌الوجود. واجب‌الوجود بالذات از هر جهت واجب‌الوجود است، بنابراین ذات واجب‌الوجود از هرگونه نیاز و احتیاجی مبرا است. از طرف دیگر، در شناخت حقیقت ممکن‌الوجود، به این نکته پی می‌بریم که آن، بدون در نظر گرفتن غیر، موجود نیست؛ لذا در تحقق و ثبوت خود، محتاج به غیر است؛

براین اساس، می‌توان نیازمندی و احتیاج به غیر را در حقیقت ممکن‌الوجود یافت و چنین گفت که ممکن‌الوجود، معلول است؛ بنابراین باید حیطة‌ی معلولیت را فقط در ممکن‌الوجودها در نظر گرفت (۴، صص: ۳۷-۳۸).

باتوجه به این مطلب، ابن‌سینا برای یافتن ملاک نیازمندی معلول به علت، به تحلیل ممکن‌الوجود به اجزای اصلی و عناصر سازنده‌اش، یعنی وجود، عدم و وجود بعد از عدم (حدوث)، پرداخته و هریک از این مؤلفه‌ها را جداگانه بررسی می‌کند؛ به اعتقاد وی، عدم، متعلق به فاعل نیست؛ چراکه آن، نیستی محض است و عدم سابق هر پدیده‌ای مربوط به عدم علت آن می‌باشد و ربطی به فاعل ندارد (۳، ص: ۱۱۲).

همچنین وجود بعد از عدم (حدوث) نیز متعلق به فاعل نیست؛ زیرا حدوث، صفت موجودی است که بعد از عدم تحقق یافته و بعداً به وجود آمده است و این صفت برای چنین موجودی، امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است؛ بنابراین هنگامی که فاعل، در عدم و حدوث چنین پدیده‌ای دخالتی ندارد، بایستی وجود را به عنوان عامل اصلی تعلق و ارتباط موجود به فاعل دانست. این موجود، یا وجودی است که واجب‌بالذات نیست (واجب‌بالغیر) و یا وجودی است که مسبوق به عدم زمانی (حادث زمانی) است (۳، ص: ۱۱۲).

موجودی که واجب‌بالغیر باشد؛ از لحاظ معنا، اعم از موجودی است که مسبوق به نیستی است (حادث زمانی)؛ زیرا موجود در معنای نخست، شامل حوادث و مجردات می‌شود، ولی در معنای دوم، تنها به موجودات مادی و حوادث اختصاص دارد. حال باید گفت، هرگاه یک معنا، بر دو مفهوم اعم و اخص حمل شود، آن معنا، اولاً و بالذات بر اعم صدق می‌کند و ثانیاً و بالعرض بر اخص حمل می‌شود. بنابراین به دلیل اینکه امکان، از نظر مفهوم، اعم از حدوث است، این وابستگی مربوط به امکان است نه حدوث (۳، صص: ۱۱۲-۱۱۳).

بنابراین ابن‌سینا چنین نتیجه می‌گیرد که تعلق به غیر، وصف ذاتی و جوب‌گیری است و به واسطه‌ی آن، بر مسبوقیت به عدم نیز حمل می‌شود. لذا آنچه بیانگر تعلق است، همان امکان‌بالذات و جوب‌گیری است (۳، ص: ۱۱۳).

۳.۱.۴. رابطه‌ی ضروری میان علت و معلول: به اعتقاد ابن‌سینا، رابطه‌ی میان علت و معلول، یک رابطه‌ی ضروری و تخلف‌ناپذیر است. این ضرورت، در دو طرف لحاظ می‌شود؛ یکی در جانب ایجاد علت و دیگری در جانب موجودیت معلول؛ یعنی با تحقق علت، تحقق معلول اجتناب‌ناپذیر است و تخلف معلول و انفکاک و جدایی آن از علت تامه محال است. وی بیان می‌کند که هر زمان علت وجود داشته باشد، معلول حتماً وجود خواهد داشت؛ زیرا قابل‌تصور نیست که علت تامه وجود داشته باشد و معلول موجود نباشد. همچنین هر معلولی به واسطه‌ی اینکه امری ممکن‌الوجود است، تا به جایگاه ضرورت و جوب نرسد،

تحقق پیدا نمی‌کند؛ به عبارت دیگر، هر معلولی، تنها در صورتی موجود می‌شود که وجودش از جانب علت تامه، ضرورت و وجوب یافته باشد.

ابن‌سینا چنین توضیح می‌دهد که هر پدیده‌ای که واجب‌الغیر باشد، ذاتاً ممکن‌الوجود خواهد بود. عکس این قضیه به این صورت است که هر چیزی که ذاتاً ممکن‌الوجود باشد، تنها در صورتی موجود می‌شود و جامه‌ی هستی بر تن می‌کند که وجودش به واسطه‌ی علت تامه‌اش به سرحد وجوب و ضرورت رسیده باشد و واجب‌الوجود بالغیر شده باشد (۵، ص: ۵۴۸).

۳.۱.۵. تقدم و تأخر ذاتی: ابن‌سینا علاوه بر تقدم زمانی و مکانی، نوع دیگری از تقدم و تأخر را مطرح می‌کند که با تقدم و تأخر زمانی تفاوتی بنیادین دارد و آن عبارت است از تقدم و تأخر براساس استحقاق و شایستگی وجود. در چنین تقدم و تأخری، یکی از دو موجود، در موجودیت و از نظر استحقاق وجود، بر دیگری تقدم دارد. این گونه تقدم و تأخر هنگامی صورت می‌گیرد که هستی و وجود یکی از دو موجود، به واسطه‌ی دیگری باشد و هستی موجود دیگر، وابسته به آن نباشد. ابن‌سینا چنین تقدم و تأخری را تقدم و تأخر ذاتی می‌نامد که عبارت است از تقدم حالات ذاتی یک شیء بر اوصاف و حالاتی که از طرف دیگران به آن برسد (۳، ص: ۱۱۴).

سپس با بهره‌جستن از چنین تقدم و تأخری، بیان می‌کند که شیء ممکن‌الوجود، در مرتبه‌ی ذات، نسبت به وجود و عدم، حالت تساوی دارد و فاقد هستی است؛ لذا اگر بخواهد موجود شود، این وجود را بایستی از دیگری بگیرد؛ بنابراین موجودبودن، وصف شیء به‌حسب غیر است؛ برهمن اساس باید بگوییم که حال ممکن‌الوجود به‌حسب ذات، تقدم دارد بر حالت آن به‌حسب غیر (صفت وجود). ممکن‌الوجود باتوجه‌به ذاتش، بطلان و نیستی است؛ بنابراین تا پیش از افاضه‌ی وجود به ممکن‌الوجود، وجودی برای آن نبوده و فاقد هستی بوده است و وجود غیری آن، مسبوق است به عدمی که در مرتبه‌ی ذاتش قرار دارد و این همان حدوث ذاتی است (۳، ص: ۱۱۴).

باتوجه‌به تبیین جدیدی که ابن‌سینا از حدوث ارائه داد، به‌سهولت می‌توان گفت که هر معلولی حادث است؛ چراکه پس از نیستی و عدم ذاتی، وجودش را از ناحیه‌ی علتش به‌دست می‌آورد. هرچند که این معلول، در همه‌ی زمان‌ها موجود بوده است (۵، ص: ۵۴۳).

۳.۲. دلایل ابن‌سینا بر ازلیت عالم

ابن‌سینا با بهره‌گیری از نتایج به‌دست‌آمده از این مبانی و مقدمات، در قالب دو برهان که یکی به طریق لیمی است و دیگری اِنّی، به تشریح حدوث ذاتی و قدم زمانی عالم می‌پردازد:

طریق لَمّی: در این برهان، باتوجه‌به واجب‌الوجود و تحلیل صفات و حالاتش، این‌گونه استدلال می‌شود که چون واجب‌الوجود ازلی است، لذا آفرینش او نمی‌تواند ازلی نباشد؛ زیرا عالم فیض خداوند است و خداوند دائم‌الفیض و دائم‌الفضل بوده و فیاضیت او انقطاع‌ناپذیر است. محال است که از ازل، خلقتی نداشته باشد و بعد به یک‌باره و در یک آن، خلقتش آغاز گردد. واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع‌الجهات و الحیثیات است و هیچ حیثیت امکانی و حالت منتظره‌ای در او یافت نمی‌شود؛ یعنی همان‌گونه که ذات او واجب است، علم، قدرت، حیات، اراده و فیض او نیز واجب است؛ بنابراین فیض خداوند، ازلی و همیشگی بوده و او دائم‌الفضل است. پس امکان ندارد بین او و آفریده‌اش فاصله و جدایی افتد. بیان ابن‌سینا در *اشارات* درمورد طریق لَمّی این‌گونه است:

«واجب‌الوجود بالذات در همه‌ی صفات و احوال اولیه‌اش، واجب‌الوجود بالذات است» (۳، ص: ۱۱۷).

منظور از صفات و احوال اولیه، صفات ذات است. ابن‌سینا می‌خواهد با قید اَوْلَیَّت، صفات فعل را که غیراَوْلَی هستند، خارج کند (۱۰، ص: ۲۷۸).

طریق اِنّی: در این طریق، این‌گونه استدلال می‌شود که پیش از آفرینش عالم و در عدم محض، چیزی وجود ندارد که در کار خدا و ایجاد اولویت‌ها اثر داشته باشد؛ زیرا در میان اعدام، تمایزی وجود ندارد و نمی‌توان شرایطی را نسبت به شرایط دیگر بهتر دانست یا حالتی را بر حالت دیگر ترجیح داد. زمان‌ها، قبل از خلقت، معدوم هستند. بیان ابن‌سینا در *اشارات* درمورد طریق اِنّی این‌گونه است:

«در نیستی خالص، هیچ حالی متمایز نیست که اولی باشد به فاعل تا چیزی را ایجاد نکند، یا به اشیاء اولی نیست که از فاعل به‌وجود نیایند و حال مخالف آن هم اولویت ندارد» (۳، ص: ۱۱۷).

بنابراین، از طرف علت، هیچ مانعی در کار نیست و از طرف معلول نیز چنین چیزی وجود ندارد تا نقشی داشته باشد. در چنین شرایطی اگر قرار است عالم آفریده شود، باید بی‌درنگ آفریده شود و اگر امکان صدور از خداوند را ندارد هرگز نباید آفریده شود. بنابراین؛ هیچ‌گونه تغییری در دو طرف (فاعل و فعل) قابل تصور نیست (۱۹، ص: ۵۸۹).

اما اگر به این نکته توجه کنیم که عالم ذاتاً ممکن‌الوجود بالذات و واجب‌الوجود بالغير است و وجوب وجود آن از جانب واجب‌الوجود است و چنین چیزی با قدم آن منافاتی ندارد، درمی‌یابیم که جهان می‌تواند همواره موجود بوده و همیشه نیز نیازمند فیض و آفرینش خداوند باشد.

۴. حدوث و قدم عالم از دیدگاه غزالی

بحث غزالی پیرامون این مسأله به دو شکل صورت می‌پذیرد: یکی به صورت سلبی که در آن به ابطال دیدگاه فلاسفه در مورد ازلی بودن عالم می‌پردازد و دیگری به صورت ایجابی که در آن به اثبات دیدگاه خود در مورد حدوث زمانی عالم می‌پردازد؛ به بیان دیگر، غزالی به مسأله‌ی حدوث و قدم عالم یک پاسخ نقضی می‌دهد و یک پاسخ حلی.

ما نیز به پیروی از روش غزالی، ابتدا به بیان دلایل فلاسفه بر قدم عالم، به نقل از *تهافت‌الفلاسفه* می‌پردازیم و به دنبال آن، پاسخ نقضی غزالی به دلایل حکما را بیان می‌کنیم و در نهایت، به بیان پاسخ حلی غزالی در مورد حدوث عالم، به نقل از کتاب *قواعد العقاید* می‌پردازیم که وی در آن دیدگاه خویش در مورد حادث زمانی بودن عالم را بیان و اثبات می‌کند؛ اما پیش از اینکه دلایل فلاسفه بر قدم عالم را به نقل از غزالی بیان کنیم، ابتدا به بیان مبانی غزالی در انتقاداتش به فلاسفه می‌پردازیم:

۴.۱. مبانی غزالی در قول به حدوث زمانی عالم و انتقاد از فلاسفه (ابن سینا)

انتقاد غزالی به فلاسفه در مسأله‌ی قدم عالم، مبتنی بر مبانی زیر است:

۴.۱.۱. **نفی رابطه‌ی ضروری میان اسباب و مسببات در جهان:** غزالی نفی رابطه‌ی ضروری میان اسباب و مسببات را به دو صورت لحاظ می‌کند؛ یکی به این صورت که تخلف معلول و انفکاک و جدایی آن از علت تامه محال نیست و دیگری به این صورت که ترجیح بلامرغ جایز است.

وی ضرورت علی میان اشیاء را مورد تردید قرار داده و معتقد است که در میان پدیده‌های طبیعی رابطه‌ی ضروری وجود ندارد. «اقتران میان آنچه عادتاً سبب شناخته می‌شود، با آنچه مسبب شناخته می‌شود، در نزد ما ضروری نیست» (۱۴، ص: ۱۶۶).

به اعتقاد غزالی، رابطه‌ی میان علت و معلول، رابطه‌ی ایجاب و سلب نیست که اثبات یکی، متضمن اثبات دیگری و یا نفی آن موجب نفی دیگری باشد، بلکه اقتران آن‌ها به خاطر تقدیر الهی است که آن‌ها را به دنبال هم آفرید؛ نه به خاطر اینکه ذاتاً ضروری و غیرقابل افتراق باشند (همان).

غزالی همچنین قول به ترجیح بلامرغ را به سه دلیل باطل می‌داند: اولاً به اعتقاد او، این قول بدیهی نیست؛ زیرا به ضرورت شناخته نشده است؛ ثانیاً این قاعده در مورد انسان جاری نیست؛ زیرا برای نمونه، شخص گرسنه در برابر دو دانه‌ی خرما که از هر لحاظ نسبت به او مساوی هستند، سرانجام بدون تأمل، یکی را انتخاب خواهد کرد و برای همیشه در تحیر نخواهد ماند؛ ثالثاً، فلاسفه نیز در مذهب خود، از جمله در مورد خصوصیات عالم، ناگزیر از پذیرش ترجیح بلامرغ هستند (همان، ص: ۵۹).

۲.۱.۴. معرفی حدوث به‌عنوان ملاک نیازمندی معلول به علت: براساس دیدگاه غزالی، خصوصیتی که موجب می‌شود شیء نیازمند به علت باشد، «حدوث» و خصوصیتی که موجب می‌شود شیء بی‌نیاز از علت باشد، «قدم» است؛ یعنی ادراک ما از قانون علیت، این است که هر امر حادث، یعنی چیزی که زمانی نبود و بعد به‌وجود آمد، حتماً علتی دارد و محال است که چنین موجودی بدون علت پدید آید. ولی اگر موجودی قدیم بود، یعنی زمانی نبوده که آن موجود نباشد، بی‌نیاز از علت است (ص: ۸۷-۸۸).

۲.۴. تقریر دلایل چهارگانه‌ی فلاسفه (ابن‌سینا) بر قدم عالم توسط غزالی

غزالی در بحث از قدم عالم، توجه خود را به مهم‌ترین براهین فیلسوفان معطوف نموده و درمورد چهار برهان اساسی که قبلاً به‌وسیله‌ی ارسطو و پروکولوس و سپس ابن‌سینا صورت‌بندی شده بود، به بحث می‌پردازد (ص: ۸، ص: ۸۸). وی ضمن نقل چهار دلیل اساسی و مهم از جانب فلاسفه (به‌ویژه ابن‌سینا) بر قدم عالم، با بهره‌جستن از مبانی‌ای که ذکر نمودیم، به نقد هر چهار دلیل اقدام می‌کند.

۲.۴.۱. دلیل اول فلاسفه (ابن‌سینا) بر قدم عالم^۱: فلاسفه می‌گویند: صدور حادث از قدیم، مطلقاً محال است؛ زیرا پیامدهای باطلی مثل انفکاک معلول از علت تامه و ترجیح بلامرجح را به‌دنبال دارد که از لحاظ عقلی، توجیه‌ناپذیر هستند (ص: ۱۴، ص: ۴۵).

۲.۴.۲. دلیل دوم فلاسفه (ابن‌سینا) بر قدم عالم^۲: دلیل دوم فلاسفه بر قدم عالم مبتنی بر امور زیر می‌باشد:

۱. تقدم خداوند بر جهان، از نوع تقدم ذاتی است نه زمانی.
۲. زمان، امری قدیم است و قول به حدوث زمان، محال است؛ چراکه لازم می‌آید زمان، در وجودش، بر نفس خویش تقدم داشته باشد.

باتوجه‌به موارد فوق، فلاسفه می‌گویند خداوند بر عالم متقدم است و تقدم ذاتی است یا زمانی. اگر منظور از تقدم خداوند بر عالم، تقدم ذاتی باشد، مانند تقدم علت بر معلول، لازم می‌آید که هر دو یا حادث باشند و یا قدیم. ولی محال است که یکی حادث و دیگری قدیم باشد. اگر منظور از تقدم خداوند بر جهان، تقدم زمانی باشد، پس قبل از وجود عالم، باید قائل به زمانی شویم که عالم در آن هنگام معدوم بوده است و در این صورت، باید زمانی بی‌نهایت وجود داشته باشد؛ به‌این ترتیب، قدم زمان ثابت می‌شود و به تبع آن، قدم حرکت و قدم متحرک نیز لازم می‌آید، بنابراین، عالم قدیم است (همان، ص: ۶۴-۶۵).

۲.۴.۳. دلیل سوم فلاسفه (ابن‌سینا) بر قدم عالم^۳: اساس این دلیل بر مبنای بحث وجوب، امکان و امتناع پایه‌ریزی شده است: فلاسفه معتقدند که عالم قبل از آنکه

وجود یابد، ممکن بوده است (نه ممتنع)؛ چراکه محال است که ابتدا ممتنع بوده و پس از آن ممکن شده باشد. این امکان، آغازی ندارد و عالم، پیوسته ممکن‌الوجود است و نمی‌توان حالتی را تصور کرد که عالم در آن ممتنع‌الوجود باشد. بنابراین، چون امکان، ازلی است، ممکن نیز مانند امکان، ازلی خواهد بود (همان، ص: ۷۰).

۴.۲.۴. دلیل چهارم فلاسفه (ابن‌سینا) بر قدم عالم^۴: فلاسفه معتقدند که حادث

پیش از هستی‌یافتن، ممکن‌الوجود است؛ بنابراین امکان وجود، پیش از هستی‌یافتن برای حادث حاصل است. امکان وجود، یک وصف اضافی و عارضی است و ذاتاً استقلال ندارد؛ بنابراین باید محلی داشته باشد که به آن اضافه شود و محلی جز ماده ندارد؛ در نتیجه، امکان وصف برای ماده است و حادث از ماده بی‌نیاز نیست؛ هرچند که خود ماده حادث نیست و تنها صورت‌ها و اعراض و کیفیات عارض بر آن حادث‌اند (همان، ص: ۷۱).

۴.۳. انتقادات غزالی بر دلایل فلاسفه (ابن‌سینا)

غزالی به دنبال بیان دلایل فیلسوفان بر قدم عالم، در ادامه، به نقد و رد آن‌ها می‌پردازد تا بنا به گفته‌ی خودش در *تهافت‌الفلاسفه*، تناقض‌گویی فیلسوفان را نمایان سازد (همان، ص: ۷۵).

۴.۳.۱. انتقاد غزالی بر دلیل اول فلاسفه (ابن‌سینا): غزالی در نقد دلیل اول

فلاسفه می‌گویند: عالم، بنا به اراده‌ی خداوند که قدیم است، در همان زمانی که او اراده کرد، حادث شده است و وجود عالم، قبل از آن، مراد خداوند سبحان نبوده و به همین جهت، حادث نگشته است. اما در زمانی که حادث شد، صانع قدیم، آن را اراده نموده است (همان، ص: ۵۳).

غزالی سپس به بیان اشکال احتمالی از جانب فلاسفه پرداخته و می‌گوید اگر گفته شود همان‌گونه که حدوث حادثی بدون سبب و موجب محال است، وجود موجبی هم که شرایط ایجاب و اسباب ارکانش به پایان آمده باشد، محال است (همان، ص: ۵۳).

پاسخ غزالی به اشکال احتمالی فوق، بدین‌صورت است که وی ادعای فیلسوفان بر عدم تعلق اراده‌ی قدیم به حادث را بدیهی نمی‌داند؛ چراکه معتقد است در صورت بدیهی‌بودن، می‌بایست گروه‌های دیگر و از جمله گروه گسترده‌ی قائلان به حدوث عالم نیز نظری مشابه نظر فلاسفه می‌داشتند و تعلق اراده‌ی قدیم به حادث را محال می‌دانستند؛ درحالی‌که قائلان به حدوث عالم، برخلاف فلاسفه، چنین امری را جایز می‌دانند، بنابراین باید برهانی بر این امر اقامه گردد (همان، صص: ۵۴-۵۵).

پاسخ غزالی در مورد این پرسش که اگر ایجاد عالم در وقت معینی جایز باشد، در این صورت، مرجح حدوث عالم در وقت معینی از میان اوقات دیگر چیست؟ این است که مرجح

آن وقت معین، همان اراده‌ی الهی است و پرسش درمورد اینکه چه چیزی باعث ترجیح اراده‌ی الهی به آن وقت معین گردید، پرسش بی‌موردی است؛ زیرا شأن ذاتی اراده، تخصیص و ترجیح یک شیء از مثل آن است و اگر ویژگی ذاتی اراده غیر از این باشد، تنها وجود قدرت کافی است؛ ولی چون نسبت قدرت به ضدین مساوی است، لذا چاره‌ای نیست جز اینکه مخصّصی باشد که یک چیز را از چیز دیگر تخصیص دهد. بنابراین، قدیم، علاوه بر قدرت، دارای صفتی است که شأن آن تخصیص و ترجیح شیء از همانند آن است (همان، ص: ۵۸).

با این تفاسیر، اگر از جانب فلاسفه این پرسش مطرح شود که صرف اراده موجب تمییز شیء نمی‌گردد و مرجحی می‌خواهد، پاسخ غزالی این است که: این را که اراده نتواند تمییز دهد، به ضرورت شناخته‌اید، یا به نظر و تأمل؟ همچنین، اراده‌ی خداوند، مانند اراده‌ی انسان‌ها نیست که مرجحی بخواهد.

از طرف دیگر، ترجیح بلامرجح، نه درمورد خدا، بلکه درمورد انسان نیز محال نیست؛ برای نمونه اگر مردی در مقابل دو دانه خرمایی که از هر جهت مساوی هستند قرار گیرد، بدون شک یکی از دو خرما را به واسطه‌ی صفتی که شأن آن تخصیص یک چیز از مانند آن است، انتخاب نموده و برمی‌دارد (همان، ص ۵۹).

۴. ۳. ۲. انتقاد غزالی بر دلیل دوم فلاسفه (ابن‌سینا): غزالی در نقد دلیل دوم فلاسفه می‌گوید: برخلاف نظری که فلاسفه دارند، زمان، حادث و مخلوق است و قبل از آن اصلاً زمانی وجود نداشته است. در واقع، مقصود از اینکه می‌گوییم خدا بر جهان و زمان تقدم دارد این است که خدا بوده و عالمی نبوده است و سپس خدا بوده و عالم هم همراه با او بوده است. بنابراین ضرورتی ندارد که امر سومی به‌نام زمان را فرض نماییم. این کار وهم است که تلاش می‌کند امر سومی به‌نام زمان را توهم نماید و نباید به اوهام نادرست توجهی نمود؛ زیرا در بسیاری اوقات، وهم از تصور حقایق اشیاء، آن‌گونه که هستند، عاجز می‌گردد (همان، صص: ۶۴-۶۵).

غزالی برای اثبات اینکه فرض امر سومی به‌نام زمان، از تصورات وهم است، نه عقل، اقدام به بیان طرحی نو در این مورد می‌کند و آن هم بحث تشبیه زمان به مکان است (۱۳، صص: ۲۳-۲۴). غزالی برخلاف فلاسفه، میان زمان و مکان تفاوتی قائل نیست. فلاسفه مدعی بودند که جهان دارای نهایت است و مکان هم محدود است، اما زمان بدایت و نهایت ندارد (۱۵، ص: ۱۰).

وی می‌گوید: همان‌گونه که فلاسفه معتقدند، بُعد مکانی متناهی است و باید وهم را درمورد نامتناهی‌دانستن آن مجاب نمود، در بُعد زمانی هم مسأله به‌همین ترتیب است و

وهم نمی‌تواند قائل به زمانی شود که پیش از آن زمانی نباشد. اما به‌رحال، این یک ادراک وهمی است و وهم را باید متقاعد نمود که زمان، مخلوق و حادث است (۱۳، صص: ۲۳-۲۴). بیان غزالی در *تهافت بدین‌گونه* است: «همان‌طور که بُعد مکان، تابع جسم است، بُعد زمان نیز تابع حرکت و درواقع، امتداد آن است، به این شکل که بُعد مکان، چیزی جز امتداد قطر جسم نیست... بنابراین بین بُعد زمان که در اصطلاح کلام به لفظ قبل و بعد، و بُعد مکان که به لفظ فوق و تحت اضافه می‌شود، فرقی نیست» (۱۴، ص: ۶۳). این سخن بدین معنا است که زمان و مکان، رابط میان اجسام یا به تعبیر بهتر، رابط میان تصورات ما هستند (۱۵، ص: ۱۰).

۴. ۳. ۴. انتقاد غزالی بر دلیل سوم فلاسفه (ابن‌سینا): غزالی در نقد دلیل سوم فلاسفه می‌گوید: «عالم همواره ممکن‌الحدوث بوده، بنابراین هیچ وقتی را نمی‌توان آورد مگر اینکه احداث عالم در آن وقت متصور باشد و هرگاه موجودی را که هرگز حادث نیست فرض کنیم، وقوع آن موجود، مطابق امکان نخواهد بود، بلکه برخلاف آن است؛ لذا امکان ازلی، مستلزم وجود ازلی نیست» (۱۵، ص: ۷۱). غزالی قبول دارد که امکان وجود جهان، قدیم است، اما می‌گوید که این مستلزم قدم بالفعل آن نیست؛ زیرا اگر فرض شود که جهان همیشه وجود داشته است، پس نمی‌تواند مخلوق و حادث بوده باشد (۸، ص: ۹۰).

۴. ۳. ۴. انتقاد غزالی بر دلیل چهارم فلاسفه (ابن‌سینا): غزالی در نقد دلیل چهارم فلاسفه می‌گوید: وجوب، امکان و امتناع، مفاهیمی عقلی هستند که حکم آن‌ها مربوط به داوری عقلی است. این‌ها مفاهیمی ذهنی هستند که مستلزم هیچ‌گونه مصداق واقعی نیستند؛ بنابراین نیازی به یک محل و ماده‌ی پیشین ندارند تا بر آن عارض گردند (۱۵، ص: ۷۲).

۴. ۴. اثبات حدوث عالم از دیدگاه غزالی

غزالی در کتاب *تهافت‌الفلاسفه*، تنها اقدام به بطلان و رد آرای فلاسفه در مورد قدم عالم نموده است، اما به اثبات دیدگاه خود مبنی بر اینکه چرا عالم حادث است، نپرداخته است و بنا به گفته‌ی خویش در *تهافت‌الفلاسفه*، این مهم را موکول به کتاب دیگری به‌نام *قواعد‌العقاید* کرده و در این کتاب، دلایل خود بر حدوث عالم را بیان می‌کند (۱۵، ص: ۷۵). برهان غزالی مبنی بر اینکه «عالم حادث است»، به این شکل تقریر یافته است: اجسام عالم از حرکت و سکون خالی نیستند، لذا حادث‌اند. هر چیزی که از حوادث خالی نباشد، خودش هم حادث است (۱۱، ص: ۹۹). این برهان مبتنی بر سه مقدمه به شرح زیر است: مقدمه‌ی اول: اجسام عالم از حرکت و سکون خالی نیستند. این مقدمه، یک مقدمه‌ی ضروری و بدیهی است که نیازی به استدلال و تأمل ندارد؛ به‌دلیل اینکه اگر کسی جسمی

را از حرکت و سکون خالی بداند، از دایره‌ی عقل خارج شده و در ورطه‌ی جهل افتاده است (۱۱، ص: ۹۹).

مقدمه‌ی دوم: حرکت و سکون حادث هستند؛ به دلیل اینکه حرکت و سکون متعاقب بر یکدیگر هستند و به دنبال هم رخ می‌دهند، همان‌گونه که حرکت بعد از سکون رخ می‌دهد و سکون بعد از اتمام حرکت. به بیان دیگر، حرکت، انتهای سکون و سکون، انتهای حرکت است (همان).

مقدمه‌ی سوم: هر چیزی که از حوادث خالی نباشد، خودش هم حادث خواهد بود. دلیل بر این ادعا آن است که اگر این‌گونه نباشد؛ در این صورت لازم می‌آید که قبل از هر حادثی، حوادث نامتناهی‌ای موجود باشند و در نتیجه، ما قبل از هر حادثی، بی‌نهایت حوادث داشته باشیم و در این صورت؛ تا مجموع آن حوادث نامتناهی نگذرد، نوبت به هستی‌یافتن حادث معینی که در حال حاضر است نمی‌رسد و سپری‌شدن نامتناهی، محال است؛ چون فرض بر این است که نامتناهی است و اگر حوادث نامتناهی عبور کنند و حادث جدیدی به وجود بیاید، در این صورت لازم می‌آید که نامتناهی، متناهی شده و غیرمحصور، محصور گردد و این خلف است (همان).

غزالی پس از ذکر این مقدمات، بیان می‌کند که با توجه به این مقدمات روشن می‌گردد که عالم از حوادث خالی نیست، در نتیجه، خودش هم حادث است (همان). علاوه بر برهانی که از غزالی ذکر کردیم، وی برهان اساسی خویش را در جهت اثبات خداوند، بر مبنای حدوث عالم استوار می‌نماید. بدین بیان که هر حادثی برای حدوثش احتیاج به سببی دارد و آن سبب، چیزی جز خداوند نیست (۱۲، ص: ۱۵).

۵. ارزیابی انتقادات غزالی بر دلایل فلاسفه (ابن‌سینا) بر قدم عالم

۵.۱. ارزیابی انتقاد غزالی بر دلیل اول فلاسفه (ابن‌سینا)

در ارزیابی انتقاد غزالی بر دلیل اول ابن‌سینا باید بگوییم که به نظر می‌رسد غزالی از ارائه‌ی پاسخ به برهان ابن‌سینا ناتوان بوده و به همین دلیل، به جای پاسخ‌گویی به این پرسش اساسی که چرا جهان باید حادث زمانی باشد، در حالی که نتایج فاسدی همچون انفکاک معلول از علت تامه و ترجیح بلامرجح را به دنبال دارد، خود، اقدام به طرح پرسش‌های بی‌موردی نموده است؛ زیرا اولاً این ادعا که امر بدیهی باید مورد پذیرش همگان باشد، سخن غیرقابل قبولی است؛ لازمه‌ی بدیهی بودن یک چیز آن نیست که همگان به آن معتقد بوده و هیچ مخالفی نداشته باشد، بلکه بدیهی، امری است که حصول آن نیازمند اندیشه و تفکر نیست. اما گاه اتفاق می‌افتد که انسان در اثر فقدان یکی از اسباب توجه نفس (انتباه،

سلامت ذهن، سلامت حواس، عدم شبهه و فعالیت غیرعقلی)، نسبت به یک امر بدیهی و ضروری جهل داشته و از آن ناآگاه است (۱۷، صص: ۳۷-۳۸). به تعبیر ابن رشد، اگر کسی به خاطر وجود شبهه‌ای یک امر بدیهی را انکار نماید، دواى آن، حل شبهه است نه نفی و انکار امر بدیهی (۱، ص: ۹۹). ثانیاً اگر شرط بدیهی بودن امری، پذیرش همگانی آن باشد، در این صورت، دیگر هیچ چیز بدیهی‌ای نخواهد بود؛ چون در مورد هر امر بدیهی و اصل پذیرفته شده‌ای، همواره عده‌ای هستند که بنا به دلایلی بر طبل مخالفت می‌کوبند.

با این اوصاف، اگر فرض کنیم که محال بودن تعلق اراده‌ی قدیم به احداث چیزی، یک مسأله‌ی نظری است که احتیاج به دقت نظر و تأمل و اقامه‌ی برهان دارد، در این صورت، باز هم انتقاد غزالی وارد نیست؛ زیرا ابن سینا در این مورد نیز به اقامه‌ی برهان پرداخته و صرفاً ادعای ضرورت نکرده است. ابن سینا می‌گوید اگر علتی، علت تام باشد، در آن صورت، هستی معلول وابسته به چنین علتی خواهد بود و محال است که چنین علتی وجود داشته باشد ولی معلولش موجود نباشد، زیرا این امر مستلزم انفکاک معلول از علت تامه است و چون رابطه‌ی خداوند با جهان هستی از نوع رابطه‌ی علت تامه با معلولش است، در این صورت، نبود عالم، حاکی از این است که خداوند دارای حالت منتظره‌ای^۵ است که با وجود آن حالت و اضافه شدن آن به خداوند، حق تعالی تبدیل به علت تامه شده و با وجود آن، هستی معلول، واجب می‌گردد (۳، صص: ۱۱۴-۱۱۵). این در حالی است که در جای خود اثبات شده است که واجب‌الوجود بالذات از همه‌ی جهات، واجب است و وجود حالت منتظره در آن، نشان‌دهنده‌ی نقص اوست (۶، ص: ۲۲۸).

از طرف دیگر، به حسب ادله‌ی شرعی نیز دلیلی بر انفکاک صنع از صانع نداریم، بلکه برعکس، دلایل عقلی و نقلی در مورد ثبات، دوام و ازلیت فیض از فیاض و جواد مطلق وجود دارد (۹، صص: ۲۱-۲۲).

اما پاسخ غزالی در مورد این پرسش که اگر ایجاد عالم در وقت معینی جایز باشد، در این صورت مرجح حدوث عالم در وقت معین از میان اوقات دیگر چیست، این بود که مرجح آن وقت معین، همان اراده‌ی الهی است. پرسیده شد که چه چیزی باعث ترجیح اراده‌ی الهی به آن وقت معین گردید؟ پاسخ غزالی این بود که اساساً چنین پرسشی بی‌مورد است؛ زیرا شأن ذاتی اراده، تخصیص و ترجیح یک شیء از مثل آن است و چون نسبت قدرت به ضدین مساوی نیست، چاره‌ای نیست جز اینکه مخصصی به نام اراده در کار باشد که یک چیز را از دیگری تخصیص دهد. اختلاف اراده‌ی خداوند با اراده‌ی انسان در همین امر است. سپس افزود که اراده، چه در مورد انسان و چه در مورد خداوند، ذاتاً سبب ترجیح یکی از دو

امر مساوی است و ترجیح بلامرجح، نه درمورد خداوند؛ بلکه درمورد انسان نیز محال نیست (۱۴، صص: ۵۷-۶۲).

در مقام ارزیابی این پاسخ غزالی باید گفت: اولاً این دو نظریه‌ی غزالی که در یکی می‌گوید اختلاف اراده‌ی خداوند با اراده‌ی انسان در این است که شأن ذاتی اراده‌ی خداوند، تخصیص و ترجیح یک مثل از مثل دیگر است و در دیگری می‌گوید اراده، چه درمورد انسان و چه درمورد خداوند، ذاتاً سبب ترجیح یکی از دو امر مساوی است، در تناقض با یکدیگر هستند؛ زیرا لازمه‌ی چنین سخنی این خواهد بود که اراده‌ی انسان به حسب ذاتش، هم سبب ترجیح یکی از دو امر مساوی باشد و هم سبب ترجیح نباشد.

ثانیاً این ادعای غزالی که اراده صفتی است که شأن ذاتی آن تمییز یک مثل از مثل دیگر است، نامعقول به نظر می‌رسد، زیرا تمییز از غیر و مرجح بودن، در ذات اراده لحاظ نشده است و غزالی نمی‌تواند درمورد آن ادعای ضرورت نماید؛ زیرا وقتی که شخص صاحب اراده با دو امر کاملاً مساوی مواجه می‌شود که از حیث وقوع مساوی هستند، اگر مرجح و ممیزی میان آن دو نباشد، در آن صورت می‌بایست اراده، به هر دو به‌نحو یکسان تعلق گیرد و یا اینکه به هیچ‌یک تعلق نگیرد، اما چون اراده به یکی از آن دو تعلق می‌گیرد، پس باید مرجح و مخصصی در میان باشد (۱، صص: ۱۰۲-۱۰۴). اینکه قدرت، به‌تنهایی برای تخصیص شیء از مثلش کافی نیست نیز نمی‌تواند توجیه مناسبی برای مخصص بودن اراده باشد؛ زیرا همان‌طور که گفتیم، تمییز از غیر و مرجح بودن، در ذات اراده لحاظ نشده است؛ از طرف دیگر، اگر اراده‌ی ازلی و قدیم خداوند را مرجح حدوث عالم در وقت معینی بدانیم، باز هم جای این پرسش باقی است که آیا خداوند که با اراده‌ی ازلی خود انجام یک فعل را در وقت معینی اراده نموده است، می‌تواند انجام همان فعل را در وقت دیگری نیز اراده کند؟ پاسخ منفی به این پرسش، ناتوانی خداوند را به‌دنبال دارد که امری محال است (البته پاسخ ابن‌سینا به این پرسش منفی است؛ ولی وی هرچند که به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد، اما درعین حال ناتوانی خدا را نتیجه نمی‌گیرد) و پاسخ مثبت به آن، تسلسل اراده‌ها را به‌دنبال دارد؛ زیرا اگر خداوند بتواند در وقت دیگری نیز عالم را اراده کند، آن اراده حادث شده و احتیاج به اراده‌ی دیگری پیدا می‌کند، مگر اینکه به مرجحی برسیم که همواره مرجح بوده است. بنابراین در چنین حالتی اگر عالم حادث شود، به‌منزله‌ی ترجیح بلامرجح است که از لحاظ عقلی، محال و ممتنع است؛ زیرا همان‌گونه که ابن‌سینا می‌گوید، از ضروریات عقلی است که ترجیح یکی از دو طرف امکان، نیازمند علت و سببی خارج از ذات آن‌ها می‌باشد؛ هرچند که گاهی ممکن است عقل ما از این بیان روشن غافل بماند و نیازمند نوعی توضیح و تبیین باشد (۳، ص: ۱۱۵). همچنین با ارائه‌ی چند مثال جزئی نیز

نمی‌توان یک قانون عقلی را نقض کرد. هرچند مثال‌هایی که غزالی برای نشان دادن جواز ترجیح بلامرجح آورده است نیز از اساس خدشه‌پذیرند؛ زیرا تفاوت است میان ترجیحاتی که انسان، خودش بتواند عامل ترجیح را شناخته و حس کند و ترجیحاتی که انسان، عامل مرجح را احساس نمی‌کند. غزالی می‌خواهد وقوع را دلیل بر امکان بگیرد و بگوید چون این امر وقوع پیدا می‌کند، پس ممکن است و ترجیح بلامرجح جایز است. حال آنکه ما در صورتی می‌توانیم چنین ادعایی کنیم که بتوانیم بر همه‌ی عوامل روانی که بر انسان احاطه دارد آگاهی پیدا کنیم. هزاران علل روانی در این‌گونه مسائل وجود دارد که انسان نمی‌تواند بگوید من بر همه‌ی آن علل روانی احاطه دارم و همه‌ی آن‌ها را می‌دانم و باوجوداین؛ این من هستم که بدون هیچ رجحانی انتخاب می‌کنم. این، ساده‌انگاریِ علل روانی است. اینکه می‌گویند دلیل بر امکان شیء، وقوع آن است، در جایی است که ما بر امر واقع شده احاطه داشته باشیم و بتوانیم بگوییم این عیناً همان امری است که محل فرض ماست. در مسائل روانی چنین ادعایی امکان‌پذیر نیست (۱۶، صص: ۱۶۰-۱۶۱).

۵.۲. ارزیابی انتقاد غزالی بر دلیل دوم فلاسفه (ابن‌سینا)

در ارزیابی انتقاد غزالی بر دلیل دوم ابن‌سینا باید بگوییم که این سخن غزالی که خدا بود و عالمی نبود و آنگاه خدا بود و عالم هم بود، بدون اینکه امر سومی به نام زمان را فرض کنیم، سخن نادرستی است؛ زیرا غزالی حدوث زمانی عالم را به هر شکلی که تقریر کند، باز هم چاره‌ای ندارد جز آنکه به وجود امری به نام زمان قبل از عالم اعتراف نماید؛ زیرا همان‌گونه که ابن‌سینا بیان می‌کند، چیزی که بعد از نیستی دارای وجود شد (موجود حادث)، دارای قبلی است که در آن، قبل وجود نداشته است و این تقدم عدم بر وجود، تقدم ذاتی نیست؛ زیرا عدم و وجود عالم با هم جمع نمی‌شوند، بلکه تقدم زمانی است. آن قبلی که عالم مسبوق به آن است، از دو حال بیرون نیست: یا خود عدم است یا ذات فاعل که هر دو فرض محال است؛ زیرا عدم نمی‌تواند طرف حادث باشد، چون عدم دوم و بعد از حادث، مانند عدم قبل است. این در حالی است که دو طرف حادث، متمایز از هم هستند. فاعل هم نمی‌تواند دو طرف حادث باشد، زیرا فاعل همیشه موجود است (چه قبل، چه بعد و چه همراه موجود حادث). بنابراین آنچه که دو طرف حادث را از یکدیگر متمایز می‌کند باید امر دیگری باشد که قطعاً دارای وجودی متجدد و دگرگون است و موجودی است که اجزای آن با یکدیگر اجتماع در وجود پیدا نمی‌کنند، بلکه وجود هر جزئی موجب فنا و زوال جزء دیگر است و این فنا و بقا به‌طور پیوسته می‌باشد. چنین موجود غیرقارذاتی، همان زمان است که عبارت است از مقدار حرکت، نه از جهت مسافت، بلکه از جهت تقدم و

تأخری که با هم جمع نمی‌شوند. بنابراین زمان، قدیم است و با اثبات قدم آن، قدم عالم به اثبات می‌رسد (۳، ص: ۱۱۳).

بنابراین بیان غزالی در مورد وهمی بودن زمان، بیان ناقصی است. البته اینکه غزالی تقدم خداوند بر عالم را تقدم زمانی نمی‌داند، حرف درست و بجایی است؛ اما غزالی در مورد تأخر خداوند از عالم دچار اشتباه شده است؛ زیرا تقدم و تأخر، دو امر متقابل هستند و متقابلین از یک جنس می‌باشند؛ بنابراین وقتی که تقدم خداوند بر عالم، تقدم زمانی نباشد، تأخرش نیز نباید زمانی باشد.

اما تشبیه زمان به مکان نیز سخن نادرستی است و اساساً زمان با مکان مغایرت دارد؛ زیرا زمان برخلاف مکان، محال است که یک طرف و نهایت بالفعل داشته باشد. علت اینکه زمان، نهایت‌پذیر نیست و مکان، نهایت‌پذیر است این است که مکان با اینکه امر ممتد کش‌داری است، میان مراتب و اجزایش نسبت به یکدیگر هیچ‌گونه تقدم و تأخر ذاتی وجود ندارد، بلکه تقدم و تأخر میان اجزای مکان، یک امر اعتباری، نسبی و قراردادی است، ولی تقدم و تأخر میان اجزای زمان، نوعی تقدم و تأخر ذاتی و حقیقی است؛ به دلیل اینکه رابطه‌ی اجزای زمان با یکدیگر، رابطه‌ی قوه و فعل است؛ یعنی یک مرتبه، قوه‌ی مرتبه دیگر است و مرتبه‌ی دیگر، فعلیت آن است. برخلاف اجزای مکان که هیچ‌کدام نسبت به دیگری قوه نیست و هیچ‌کدام نسبت به دیگری فعلیت نیست (۱۶، صص: ۴۵۲-۴۵۵).

۵. ۳. ارزیابی انتقاد غزالی بر دلیل سوم فلاسفه (ابن‌سینا)

در ارزیابی انتقاد غزالی بر دلیل سوم ابن‌سینا باید بگوییم که غزالی در اینجا نیز به‌جای ارائه‌ی پاسخ به اشکال ابن‌سینا، باز هم همان ادعای اثبات‌نشده‌ی قبلی‌اش را که جهان حادث است، تکرار می‌کند. درحالی‌که این ادعا، همان محل نزاع غزالی با ابن‌سیناست که ابن‌سینا می‌گوید جهان، قدیم زمانی است و غزالی می‌گوید جهان، حادث زمانی است و حدوث زمانی جهان نمی‌تواند به‌عنوان پاسخی بر اشکال ابن‌سینا و دلیلی بر حدوث زمانی جهان تلقی شود؛ زیرا چنین امری مصادره‌به‌مطلوب است. غزالی به‌جای تکرار ادعایش، باید به این پرسش پاسخ دهد که چرا جهان، که ذاتاً ممکن‌الوجود است و براساس محال‌بودن ترجیح بلامرجح برای وجودیافتن، احتیاج به مرجحی دارد و عدم جهان، نشانگر عدم وجود مرجحی برای آن بوده است، در این لحظه‌ی خاص حادث شده و چرا قبلاً حادث نشده است؟

۵. ۴. ارزیابی انتقاد غزالی بر دلیل چهارم فلاسفه (ابن‌سینا)

به‌نظر می‌رسد که انتقاد غزالی بر اصل برهان ابن‌سینا با توجه به ظاهر عبارات ابن‌سینا و آنچه در کتاب‌هایش از جمله در فصل ششم از نمط پنجم کتاب *اشارات و تشبیهات* و فصل

شانزدهم از مقاله‌ی اول الهیات نجات آورده است، انتقاد درستی باشد؛ زیرا ابن‌سینا در برهان خود، آنجا که می‌گوید حادث مسبوق به ماده‌ای است که حامل امکان آن است، میان امکان ذاتی و امکان استعدادی خلط نموده است (۱۰، ص: ۱۵۳). ابن‌سینا در مقدمه‌ی برهانش بر اثبات اینکه هر حادثی مسبوق به ماده است، بیان نمود که هر حادثی قبل از حدوثش، یا واجب است یا ممتنع یا ممکن. مسلّم است که مقصود از امکانی که در اینجا در برابر وجوب و امتناع آورده شده، امکان ذاتی است، بنابراین ابن‌سینا امکان ذاتی را اثبات نموده، حال آنکه مدعا، امکان استعدادی حادث است. درحقیقت، در اینجا اشتراک لفظی امکان ذاتی و امکان استعدادی موجب خلط میان آن‌ها گردیده است؛ زیرا ابن‌سینا در ابتدا بیان کرد که حادث قبل از حدوثش، امکان دارد. این امکان همان امکان ذاتی است؛ چراکه در برابر وجوب و امتناع قرار گرفته است. همچنین وی در ادامه گفت که این امکان، یا جوهر است یا عرض و اگر عرض باشد، یا نسبی است یا غیرنسبی. در صورتی که امکان ذاتی، معقول ثانی فلسفی است که نه جوهر است و نه عرض، تا چه رسد به اینکه عرض نسبی باشد یا غیرنسبی. امکان استعدادی، چه جوهر باشد و چه عرض، معقول اول است؛ زیرا مقولات ده‌گانه، همگی از مقولات نخستین هستند و مصداق خارجی دارند (۱۰، ص: ۱۵۳-۱۵۴).

باوجوداین، هدف ابن‌سینا اثبات این مطلب بوده است که هر حادثی مسبوق به ماده‌ای است که حامل قوه‌ی وجود آن، یعنی امکان استعدادی است؛ چراکه اگر هدفش اثبات امکان ذاتی بود، در آن صورت درمورد مجردات نیز باید قائل به ماده‌ی پیشین می‌شد؛ زیرا موجودات، چه مجرد باشند و چه مادی، دارای امکان ذاتی هستند، اما امکان استعدادی، تنها در ماده تحقق می‌یابد و مجردات فاقد آن هستند (۳، ص: ۱۱۴). البته تا زمان ابن‌سینا بحثی از امکان استعدادی در میان نبوده و ابن‌سینا در فلسفه‌اش به تمایز و تفاوت میان امکان ذاتی و امکان استعدادی نرسیده بود و همین امر موجب خلط این دو امکان شده است. ظاهراً اولین کسی که بحث امکان استعدادی را مطرح کرده، شیخ اشراق است (۱۶، صص: ۲۱۲-۲۱۴).

علاوه بر ایراداتی که غزالی بر دلایل چهارگانه‌ی ابن‌سینا بر قدم عالم وارد نموده است، ایراد مهم دیگر وی به ابن‌سینا و درواقع؛ مهم‌ترین ایراد و عامل اصلی حمله‌ی غزالی به ابن‌سینا و تکفیر او، این است که اعتقاد به ازلی بودن عالم و ارتباط همیشگی میان فیض و مستفیض، عرصه‌ای برای فعالیت الهی باقی نگذاشته و عالم را از حیطة‌ی افعال حق تعالی خارج می‌کند؛ چراکه اگر جهان، ازلی بوده و حادث زمانی نباشد، محتاج علت نخواهد بود. غزالی در این باره می‌گوید: «فعل، عبارت است از؛ احداث و عالم نزد فلاسفه، قدیم است و

حادث نیست و معنای فعل، خروج شیء از عدم به وجود از راه احداث است و این امر در مورد قدیم به مقصود نمی‌رسد؛ زیرا چیزی که خود، موجود است، ایجاد آن ناممکن است» (۱۴، ص: ۸۶).

به نظر می‌رسد که این ایراد غزالی، نادرست است؛ زیرا اولاً؛ این ایراد، ناشی از عدم تفکیک میان حدوث و قدم زمانی از حدوث و قدم ذاتی است. وی در اینجا قدیم زمانی و ذاتی را یکسان در نظر گرفته و تفکیکی میان آن‌ها قائل نشده و گمان نموده است که هر قدیم زمانی‌ای، واجب‌الوجود بالذات است، در صورتی که این‌گونه نیست و تنها، موجودی را می‌توان واجب‌الوجود بالذات دانست که قدیم ذاتی باشد نه قدیم زمانی. منظور ابن‌سینا نیز از قدیم‌دانستن جهان، قدم زمانی آن است، نه قدم ذاتی، که تنها مصداق آن واجب‌الوجود بالذات است. ثانیاً، ابن‌سینا بر این باور است که اگر واجب تعالی تنها به دلیل اینکه معلولش مسبوق به عدم و حادث باشد، فیضش را قطع نموده و از افاضه‌ی آن خودداری نماید، چنین انگیزه‌ای، انگیزه‌ی بسیار ضعیفی است (۳، ص: ۱۱۷)؛ زیرا در نظر ابن‌سینا نیز عالم مسبوق به عدم و حادث است، منتها نه حدوث زمانی، بلکه حدوث ذاتی به معنای مسبوقیت به عدمی که در مرتبه‌ی ذات شیء قرار دارد. بنابراین بدین‌گونه نیز می‌توان جهان را مسبوق به عدم و حادث دانست، بدون اینکه نیازی به توقف و انقطاع فیض الهی داشته باشیم (۳، ص: ۱۱۴).

۶. نتیجه

با بررسی موضع غزالی در مسأله‌ی حدوث و قدم عالم و با ارزیابی انتقادات او بر ابن‌سینا در این مسأله، روشن می‌شود که انگیزه‌ی قوی صیانت از دین به‌عنوان وظیفه‌ی اصلی یک متکلم و احساس مسئولیت در قبال چنین وظیفه‌ای، غزالی را وادار به معارضه با ابن‌سینا نموده است. این معارضه‌ی یک‌جانبه را باید حاصل نگرش متفاوت غزالی و ابن‌سینا به مسأله‌ی حدوث و قدم عالم دانست. در این معارضه، غزالی در جایگاه یک متکلم اشعری و با این پیش‌فرض مسلم که عالم حادث زمانی است و قدیم زمانی دانستن آن در تضاد با متون دینی می‌باشد، به مقابله با ابن‌سینا، به‌عنوان رئیس فلاسفه‌ی مشائی که تلاشی ستودنی در راستای تقارب میان دین و فلسفه در این مسأله داشته، برخاسته است. اعتقاد به حدوث زمانی عالم نزد غزالی و بسیاری از متکلمان دیگر، از چنان قطعیتی برخوردار بوده است که اصلی‌ترین برهان‌شان برای اثبات خداوند را بر مبنای حدوث عالم استوار نموده‌اند؛ بنابراین واضح است که در برابر هرگونه عقیده‌ای که مخالف اعتقاد به حدوث زمانی عالم باشد و بر جایگاه آن خدشه وارد سازد، بپا خیزند. از آنجایی که غزالی دین را در خطر دیده و کسی را

شایسته‌تر از خود برای مقابله با چنین خطری نمی‌یابد، لذا با حمله به ابن‌سینا و وارد نمودن ایرادات متعدد بر قدم زمانی عالم، کوشش می‌کند تا به هر شکل ممکن و از هر راهی که باشد بر ابن‌سینا فائق آمده و دیدگاهش را باطل سازد و در راه رسیدن به چنین هدفی، برایش تفاوتی ندارد که با چه ابزاری به چنین مقابله‌ای بشتابد. هرچه باشد (برهان، جدل، خطابه، مغالطه) تفاوتی ندارد، تنها باید خطری که به‌زعم غزالی، دین را تهدید می‌کند، از میان برداشته شود. اما باید اذعان نماییم که غزالی از طریق نقد منصفانه و اخلاقی خارج شده و اکثر اشکالاتی که بر ابن‌سینا وارد نموده است، اشکالاتی نادرست و ناشی از چشم‌پوشی از برهان، عدم فهم حدوث ذاتی و نگاه خصمانه و مغرضانه‌ی او به فلسفه می‌باشد و با تکیه بر دلایل و مبانی عقلی و استواری که ابن‌سینا در این مسأله دارد (دلایل و مبانی‌ای نظیر محال‌بودن ترجیح بلامرجح، محال‌بودن انفکاک معلول از علت تامه، مسبوق‌بودن هر پدیده‌ی حادث به ماده و زمان، تقدم و تأخر و حدوث ذاتی و...)، می‌توان ایرادات غزالی را رد نمود. با توجه به این امر، نادرستی اعتقاد غزالی در مورد حادث زمانی دانستن عالم نیز روشن می‌گردد؛ زیرا حادث زمانی دانستن عالم، همان‌طور که ابن‌سینا نیز بارها به آن اشاره نموده است، پیامدهای نادرست بسیاری همچون انقطاع بی‌جهت فیض از فیاض مطلق، انفکاک معلول از علت تامه و ترجیح بلامرجح را به دنبال دارد که غزالی از توجیه درست این اشکالات و ارائه‌ی پاسخ قانع‌کننده به آن‌ها ناتوان بوده است؛ اما در طرف مقابل؛ با بررسی‌ای که در دیدگاه ابن‌سینا انجام دادیم، روشن می‌گردد که برخلاف ادعای غزالی در مورد اینکه اگر عالم قدیم زمانی باشد، نمی‌توان آن را فعل خداوند دانست، عالم در عین اینکه قدیم زمانی است، اما از آنجاکه ممکن‌الوجود بالذات و واجب‌الوجود بالغیر است و وجود غیریش مسبوق به عدم ذاتی آن است، حادث ذاتی است؛ همین مسأله، یعنی طرح حدوث ذاتی از سوی ابن‌سینا، نادرستی اتهامی را که غزالی بر ابن‌سینا وارد کرده و او را متهم به کفر نموده است، نمایان می‌سازد. ابن‌سینا برخلاف ادعای غزالی، به شدت در قبال دین احساس مسئولیت داشته و با دغدغه‌ای دینی وارد میدان بحث از حدوث و قدم عالم شده است. اگر چنین دغدغه‌ای نداشت، همان قدم زمانی ارسطویی را بدون هیچ کم‌وکاستی می‌پذیرفت و هرگز در تکاپوی یافتن راه‌حل جدیدی نمی‌گشت که سازگار با متون دینی باشد و به مصونیت دین آسیبی نرساند و نظریه‌ی ابداعی حدوث ذاتی را که سازگار با متون دینی (که ظهور در حدوث عالم دارند) است، طرح نمی‌کرد. طرح چنین نظریه‌ای، برخاسته از دغدغه‌ی دینی ابن‌سیناست. بنابراین اتهام کفر به ابن‌سینا، اتهام ناروایی است.

یادداشت‌ها

۱. ابن‌سینا این دلیل را در فصول ۹ و ۱۰ از نمط پنجم/اشارات و تنبیهاات و نیز در فصل ۲۳ الهیات نجات آورده است.
۲. ابن‌سینا این دلیل را در الهیات نجات آورده است. برای مطالعه بیشتر ر.ک: ابن‌سینا، النجاه من العرق فی بحر الضلالت، صص ۶۱۳-۶۱۴.
۳. ابن‌سینا این دلیل را در فصل ۶ از نمط پنجم/اشارات و تنبیهاات آورده است.
۴. ابن‌سینا این دلیل را در فصل ۶ از نمط پنجم/اشارات و تنبیهاات آورده است.
۵. اصطلاح «حالت منتظره» به حالات، صفات و کمالاتی اطلاق می‌شود که موجودی آن‌ها را بالفعل نداشته باشد، اما بالقوه بتواند دارای آن‌ها باشد. فلاسفه‌ی اسلام عموماً حالت منتظره را از واجب نفی کرده، واجب‌الوجود بالذات را از همه‌ی جهات واجب می‌دانند؛ برای مطالعه‌ی بیشتر ر.ک: الشفاء (الهیات)، مقاله‌ی نهم، فصل اول.

منابع

۱. ابن‌رشد، محمدبن‌احمد، (۱۹۶۹)، تهافت‌التهافت، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره: دارالمعارف مصر.
۲. _____، (بی‌تا)، تهافت‌التهافت، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره: دارالمعارف بمصر.
۳. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، (۱۳۳۹)، التنبیهاات و الاشارات، به‌اهتمام محمود شهبابی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. _____، (۱۴۳۰)، الشفاء (الهیات)، راجعه و قدم له ابراهیم بیومی مدکور، تحقیق الاستاذین الأب قنواتی؛ سعید زاید، ج اول، قم: ذوی القربی.
۵. _____، (۱۳۶۴)، النجاه من العرق فی البحر الضلالت، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. _____، (۱۳۶۴)، النجاه، چاپ دوم، تهران: نشر مرتضوی.
۷. ایزوتسو، توشی‌هیکو، (۱۳۵۹)، بنیاد حکمت سبزواری یا تحلیلی تازه از فلسفه‌ی حاج ملا هادی سبزواری، ترجمه‌ی جلال‌الدین مجتبوی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی.
۸. اسکندر اوغلو، معمر، (۱۳۸۵)، دیدگاه فخر رازی و آکوئیناس در باب قدم عالم، ترجمه‌ی عذرا لوعلیان، تهران: نشر علم.
۹. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۸۷)، نقدی بر تهافت‌الفلاسفه‌ی غزالی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۱۰. بهشتی، احمد، (۱۳۸۵)، صنع و بداع، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۱. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۴۲۱)، *احیاء علوم/الدین*، تقدیم و مراجعه صدقی محمد جمیل العطار، ج اول، بیروت: دارالفکر.
۱۲. _____، (۱۳۵۸ هـ ق)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، شرکت مصطفی البابی.
۱۳. _____، (۱۳۶۱)، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه‌ی علی اصغر حلبی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ستاد انقلاب فرهنگی.
۱۴. _____، (۲۰۰۸)، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق أحمد شمس‌الدین، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۵. _____، (۱۳۶۲)، *شک و شناخت (المنقذ من الضلال)*، ترجمه‌ی صادق آئینه‌وند، تهران: امیرکبیر.
۱۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، *مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)*، ج دهم، تهران: صدرا.
۱۷. مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۲)، *منطق*، ترجمه‌ی علی شیروانی، ج اول، چاپ دوازدهم، قم: انتشارات دارالعلم.
۱۸. نصر، سیدحسین، (۱۳۵۲)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه‌ی احمد آرام. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری انتشارات فرانکلین.
۱۹. یثربی، سیدیحیی، (۱۳۸۸)، *تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه‌ی اسلامی*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.