

ابن سینا و ابن رشد هر یک به سبک خود ارسطویی بودند

دکتر حسین معصومی همدانی - سی و نهمین نشست از مجموعه درس گفتارهایی درباره بوعلی سینا

چهارشنبه ۱۴۰۰/۹/۲۴

سی و نهمین نشست از مجموعه درس گفتارهایی درباره بوعلی سینا با همکاری مرکز فرهنگی شهر کتاب و بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا در روز چهارشنبه ۲۴ آذر برگزار شد. این نشست به سخنرانی دکتر حسین معصومی همدانی، با موضوع «ابن سینا و ابن رشد هر یک به سبک خود ارسطویی بودند» اختصاص داشت. این درس گفتار به صورت مجازی از اینستاگرام شهر کتاب پخش شد.

یکی از براهینی که امام الحرمین جوینی، متکلم اشعری، برای اثبات صانع می آورد بر اعتقاد به فضای لایتناهی و امکان آفریده شدن جهان در جای دیگری از این فضا استوار است. ابن رشد این برهان را متأثر از نظر ابن سینا در مورد تقسیم موجودات به واجب و ممکن می داند و رد می کند. در اوایل قرن هجدهم بحثی شبیه به این میان لایب نیتس و ساموئل کلارک، از هواداران نیوتن، در می گیرد. موضوع این درس گفتار توضیح این دو مجادله و بیان برخی از نتایج آنهاست.

آنچه در پی می آید سخنان دکتر حسین معصومی همدانی در این نشست است که توسط آناهید خزیر تنظیم شده است.

ابن رشد فیلسوف بزرگ اندلسی (اسپانیایی) به شارح یا مفسر ارسطو معروف است و در واقع بیشتر آثار فلسفی او، به جز آثار فقهی و طبّی و نجومیش، شروحی است بر آثار ارسطو یا تلخیص هایی است که از آثار ارسطو فراهم آورده است و شهرت او هم بیشتر از این بابت بوده است. اما گذشته از این آثار، ابن رشد سه اثر دیگر هم دارد که در واقع به نوعی پاسخ شخصی اوست به مسائل فکری زمانش. معروف ترین آثار همان کتاب تهاافت التهاافت اوست که در آن ابن رشد سعی می کند پاسخ ایرادهایی را که غزالی در کتاب تهاافت الفلاسفه بر فیلسوفان گرفته است بدهد. یکی از خطوط مهم استراتژی او در این کتاب این است که نشان دهد بسیاری از ایرادهای غزالی بر فلسفه ارسطو وارد نیست، بلکه طرح این ایرادها در واقع به دلیل انحراف هایی است که فارابی و ابن سینا، و به خصوص ابن دؤمی، در فلسفه ارسطو پدید آورده اند و این انحراف هاست که میدان را برای ایرادهایی از نوع ایرادهای غزالی باز کرده است.

اثر دوم فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال نام دارد و به یک معنی اثری فقهی است. ابن رشد، که فقیه و قاضی بوده است، در این کتاب می خواهد حکم شرعی یا دگریری فلسفه و آموزش آن را معلوم کند، یعنی معلوم کند که این کار واجب است یا حرام یا مکروه یا مباح. پاسخی که ابن رشد به این مسئله می دهد این است که پرداختن به فلسفه برای گروهی از مردم مباح و حتی واجب است و آنها کسانی هستند که می توانند استدلال های برهانی را درک کنند. به نظر ابن رشد، در خود قرآن هم اشاره هایی هست که چنین مردمی را به پرداختن به فلسفه دعوت می کند. اما آموختن فلسفه به مردم عادی، یعنی کسانی که قدرت درک چنین استدلال هایی را ندارند، حرام است.

مخاطب دین همه مردماند اما مخاطب فلسفه فقط فیلسوفاناند

به نظر ابن رشد دین و فلسفه هر دو یک چیز را می گویند، منتهی به زبان های مختلف. مخاطب دین همه مردماند، از فیلسوف تا عامی، اما مخاطب فلسفه فقط فیلسوفاناند. از این تفاوت مخاطبان نوعی تفاوت زبان هم زاده می شود. ابن رشد این تفاوت زبان را بر اساس تقسیم ارسطویی انواع استدلال، یعنی خطابه و جدل و برهان بیان می کند. زبان قرآن عموماً – البته نه همیشه – خطابی است و بر مقدمات خطابی استوار است، زیرا این گونه استدلال در اقناع عموم مردم مؤثرتر است.

مردم معمولی آیات قرآنی را باید به همان معنای ظاهری بگیرند، اما چون فیلسوفان هم مورد خطاب قرآناند و در عین حال فیلسوفان نمی توانند برخی از آیات قرآنی را به معنای ظاهری آنها بپذیرند، در خود قرآن اشاراتی هست که این گروه از مردم، یعنی فیلسوفان، را به تأویل این آیات فرامی خواند. نتیجه ای که ابن رشد از این نظر می گیرد این است که تأویل تنها برای فیلسوفان مجاز است. اما حتی فیلسوفان هم نباید نتیجه ای را که از راه تأویل به آن رسیده اند به مردم عادی بیاموزند یا با ایشان در میان نهند. به همین دلیل غزالی را نکوهش می کند که چرا در آثاری که به قصد استفاده عموم نوشته، یا لاقلاً به نظر ابن رشد چنین است، تأویل هایی را مطرح کرده که فقط باید در آثاری که برای فلاسفه نوشته می شود بیان کرد.

اما غیر از فیلسوفان و مردم عادی یا عوام، در زمان ابن رشد گروه سوّمی هم بودند که عقاید و آرای آنها بسیار رایج تر از فیلسوفان بود و پیروان بسیار بیشتری داشتند و ظاهراً عقایدشان هم در حال گسترش بود. این گروه سوّمتکلماناند که مهم ترین آنها در زمان ابن رشد معتزلیان و اشعریان بودند. در محیط زندگی ابن رشد، یعنی در اسپانیای مسلمان یا اندلس، معتزلیان پیروان چندانی نداشتند. خود ابن رشد هم می گوید که از آراء ایشان، دست کم در مسئله ای که موضوع این گفتار است، یعنی در اثبات صانع، اطلاع زیادی ندارد. اما در مورد اشعریان، به نظر می آید که اندیشه های ایشان در آن زمان در اندلس پیروان بسیار داشته است، به طوری که ابن رشد می گوید که در نظر بسیاری از مردم روزگار او اشعریان همان اهل سنت اند. این واژه اهل سنت نباید در اینجا به معنای اهل سنت در برابر شیعه تعبیر شود. در واقع، مفهوم اهل سنت یا اهل سنت و جماعت بیشتر در نتیجه جدال های درونی در داخل گروهی که ما اهل سنت در برابر شیعه می دانیم، پدید آمد و پدید آمدن آن هم تدریجی و کند بود. به عبارت دیگر، کسانی که خود را اهل سنت می نامیدند، مخالفان اصلی خود را معتزلیان می دانستند، نه شیعیان. نزاع میان معتزلیان و اشعریان هم بر سر امامت نبود، بلکه بر سر مسائلی چون صفات الهی و اختیار بشری بود.

هر دوی این گروه های کلامی مدّعی دفاع از اصول دین بودند، منتهی می گفتند که در این دفاع بر پایه های عقلانی اتّکاء دارند. هر دو روایت خود را از اسلام همان اسلام واقعی می دانستند و از همین رو مخالفان خود را تفسیق و گاهی تکفیر می کردند. در زمان ابن رشد این نزاع در شرق جهان اسلام، یعنی در ایران تاریخی و بین النهرین، داشت به سود اشعریان خاتمه می یافت و یکی از دلایل آن هم این بود که پیروان دو مذهب بزرگ فقهی اهل سنت، یعنی مذهب حنفی و مذهب شافعی به تدریج در مسائل کلامی به اشعری گری گرویدند. بنا بر این، اشاعره، از طریق پیوندی که با این دو مذهب بزرگ فقهی پیدا کردند کم کم خود را پاسداران اسلام واقعی و اهل سنت و جماعت دانستند.

آثار غزالی پیش از روی کار آمدن موحدان به اندلس

در اندلس و شمال آفریقا وضع متفاوت بود. مردم این نواحی بیشتر در فقه بر مذهب مالکی بودند که در شرق اسلامی پیروان بسیار کمتری داشت و به مسائل کلامی کمتر توجه داشتند. اما در زمان ابن رشد، با روی کار آمدن موحدون، که عناصری از کلام اشعری را با برخی از تعالیم غزالی و حتی عناصری از تشیع آمیخته بودند، وضع تازه‌ای پیدا شده بود. البته آثار غزالی پیش از روی کار آمدن موحدان به اندلس راه یافته بود، و در آنجا واکنش‌های مختلفی برانگیخته بود که حادث‌ترین آن‌ها سوزاندن آثار غزالی به دستور حاکم اندلس بود. اما به نظر می‌آید که در زمان ابن رشد، و به‌ویژه با به روی کار آمدن موحدون اقبال به این آثار بسیار بیشتر شده بوده است. دلیلش هم این است که اصلی‌ترین آماج حملات ابن رشد، هم در تهافت التهافت و هم در فصل المقال، غزالی و آثار اوست.

فرق میان متکلمان و به‌خصوص متکلمان اشعری با بقیه گروه‌های فکری‌ای که ابن رشد با آن‌ها مخالف است، از جمله فلاسفه سینی، در این بود که متکلمان اعتقاد به نظریات خود را برای عموم مردم لازم می‌شمردند و حتی، چنان که ابن رشد در چند موضع گفته و غزالی هم به آن اشاره کرده است، معتقد بودند که اگر کسی جز از طریق برهان‌هایی که ایشان می‌آورند به خدا ایمان بیاورد، ایمان او درست نیست و حتی برخی از ایشان چنین کسانی را کافر می‌شمردند. به نظر ابن رشد، نه تنها این سخت‌گیری متکلمان با حقیقت دین در تعارض است بلکه استدلال‌های ایشان، چون از استدلال‌های جدلی است، فیلسوفان را هم که در پی استدلال‌های برهانی هستند راضی نمی‌کند و عموم مردم هم از این استدلال‌ها چیزی در نمی‌یابند بلکه سخنان متکلمان به سردرگمی ایشان می‌افزاید و ایشان را از راه راست دین به در می‌برد. حمله ابن رشد به غزالی در واقع حمله به متکلمان هم بود و این حمله در کتاب سوّم او مستقیم‌تر و تندتر می‌شود.

این کتاب سوّم، که در واقع دنباله فصل المقال است، نام کاملش الكشف عن مناهج الأدله في عقائد الملة است، و ما در اینجا از آن با الكشف یاد می‌کنیم. این کتاب به پرسشی پاسخ می‌دهد که طبعاً برای خواننده فصل المقال پیش می‌آید. آن پرسش این است: حالا که استدلال‌های فلسفی را نباید با مردم عادی در میان نهاد و نباید ایشان را به تأویل آیات قرآنی تشویق کرد، پس در مسائل اعتقادی چه باید به ایشان گفت؟

کتاب الكشف یک کتاب کلامی ضد کلام است

رساله الكشف پاسخ ابن رشد است به این مسئله. به یک معنی می‌توان گفت که کتاب الكشف یک کتاب کلامی ضد کلام است. کتاب کلامی است، چون موضوع آن اصول عقاید است و حتی تبویب آن بر پایه کتاب الارشاد امام الحرمین جوینی متکلم اشعری است. ضد کلامی است، چون نظریات ابن رشد در این کتاب نظریات هیچ یک از مکاتب کلامی زمان او نیست، و نوع استدلال او هم به استدلال‌های متکلمان شباهتی ندارد. محتوای این کتاب به نظر ابن رشد مطالبی است که باید در مورد اصول عقاید به مردم معمولی گفت. وی در این مطالب سه معیار را رعایت می‌کند که به دو تا از آن‌ها تصریح می‌کند و از سومی اصلاً حرفی به میان نمی‌آورد.

اولین معیاری که به آن تصریح می‌کند این است که این مطالب تا حدّ امکان به نص قرآن و روش آن در بیان حقایق دینی نزدیک است. معیار دوّم این است که این مطالب استدلالی است و مردم را نه به ایمان چشم و گوش بسته بلکه به تفکر فرا می‌خواند، منتها تفکر از آن نوعی که همه مردم توان آن را دارند نه آن نوع تفکر برهانی که خاصّ فلاسفه است، در عین حال، این مطالب با اعتقادات فلاسفه – که مظهر آن‌ها در نظر ابن رشد ارسطو است – هم تعارضی

ندارد. اما معیار سوّمی که ابن رشد در عمل به کار می‌برد اما در مورد آن چیزی نمی‌گوید این است که مطالب خود را طوری انتخاب می‌کند که نه تنها با اعتقادات ارسطویی تضادّی نداشته باشد بلکه حتی المقدور به این اعتقادات نزدیک باشد.

هرچند منظور ابن رشد از این کتاب بیان مطالبی است که باید به عموم مؤمنان در مورد اصول دین گفت، اما معمولاً در ابتدای هر بحث عقاید فرق مختلف، به خصوص اشعریان، را در آن باره نقل و ردّ می‌کند. به عبارت دیگر، با این که وی انتشار عقاید اشعریان را درست نمی‌داند با پرداختن به نظر اشعریان در مورد این مسائل ناخواسته به انتشار آن کمک می‌کند. خوب، طبقاً اولین مسئله‌ای که ابن رشد در این کتاب به آن می‌پردازد مسئله اثبات وجود خداست. در این مورد وی بعد از ردّ نظر کسانی که ایشان را حشوّه می‌نامد و معتقدند که «راه شناخت وجود خدا سمع است نه عقل»، به اشعریان می‌رسد و درباره ایشان می‌گوید: اشعریان معتقدند که تنها راه تصدیق به وجود خدای تبارک و تعالی عقل است. اما در این اعتقاد از راه‌هایی رفته‌اند که همان راه‌های شرعی‌ای نیست که خدا ما را به آن آگاه کرده است و مردم را فراخوانده است که از این راه‌ها ایمان بیاورند.

ابن رشد سپس به استدلال دوّمی که یکی دیگر از متکلمان، ابوالمعالی برای اثبات حدوث عالم و وجود خدا پیش‌نهاد کرده است می‌پردازد. من به دلیل اهمیتی که این نقل قول از لحاظ بحث ما دارد متن ابن رشد را عیناً ترجمه می‌کنم و بخش‌های مختلف آن را توضیح می‌دهم. راه دوّم همان است که ابوالمعالی در رساله نظامیه خود استنباط کرده است. این راه بر دو مقدّمه استوار است. یکی این که جهان و هر چه در آن است می‌تواند بر خلاف این چیزی باشد که هست یا به شکل دیگری غیر از شکل فعلی باشد. یا شمار اجسامی که در آن هست غیر از شمار فعلی باشد، یا حرکت هر متحرک در جهتی باشد ضد جهتی که در آن جهت حرکت می‌کند، تا جایی که ممکن است سنگ به طرف بالا برود و آتش به سمت پایین بیاید؛ یا ممکن است حرکت رو به شرق رو به غرب باشد، یا حرکت رو به غرب آن‌ها رو به شرق باشد. مقدّمه دوم این است که هر ممکنی محدث (پدیدآمده) است و محدثی (پدیدآورنده‌ای) دارد، یعنی فاعلی هست که یکی از دو حالت ممکن را برای او بهتر از دیگری می‌داند.

حکمت چیزی جز شناخت علّت چیزها نیست

مقدّمه اول، در همان نگاه اول، خطابی است، زیرا نادرستی آن در مورد برخی از اجزاء عالم به خودی خود آشکار است، مثل این که انسان به صورتی غیر از این که دارد یافت شود. و در بعضی هم درستی آن مورد تردید است، مثل این که حرکت شرقی غربی بشود یا حرکت غربی شرقی بشود. زیرا این امر به خودی خود معلوم نیست؛ زیرا ممکن است علّتی داشته باشد که وجودش به خودی خود آشکار نباشد، یا از علّت‌هایی باشد که بر انسان پوشیده است. و می‌توان گفت که حالت انسان در ابتدای اندیشیدن به این گونه چیزها مثل حالتی است که به کسی دست می‌دهد که به اجزاء چیزهایی که ساخته شده می‌نگرد، اما خودش اهل ساختن این گونه چیزها نیست. به این معنی که گمان می‌برد که همه چیزهایی که در این ساخته‌ها هست، یا بیشتر آن‌ها، ممکن است به صورتی غیر از آنچه در حال حاضر دارند باشند، ولی همچنان این ساخته‌ها همان کاری را که انجام دهند که برای آن ساخته شده‌اند و غایت آن‌هاست. در این صورت در این ساخته چیزی نیست که بر حکمت دلالت کند. اما سازنده و نیز کسی که بهره‌ای از علم این گونه ساختن دارد، می‌داند که ماجرا درست به عکس این است و می‌داند که هر چیزی که در آن ساخته هست یا واجب و ضروری است یا، حتی اگر ضروری نباشد، باعث می‌شود که آن ساخته کامل‌تر و تمام‌تر باشد. معنی صناعت همین است. و پیداست که آفریده‌ها از این جهت مثل ساخته‌های بشری هستند.

ابن رشد می‌گوید که چنین نظری، مثل بقیه نظریات متکلمان، نه به درد عموم مردم می‌خورد و نه به درد فیلسوفان. چون نادرستی آن در بعضی از موارد آشکار است و در سایر موارد هم اگر درست تأمل کنیم نادرستی آن را درمی‌یابیم. و اعتقاد به چنین نظری به معنای نفی حکمت کردن است. در اینجا ابن رشد تعریفی از حکمت به دست می‌دهد که در بقیه بحث به کار ما می‌آید: «حکمت چیزی جز شناخت علت چیزها نیست». اگر خداوند خود را در قرآن کریم حکیم می‌خواند سببش این است که او می‌داند که هر چیز را به چه منظور آفریده است و می‌داند که آن چیز برای این که آن منظور را برآورد درست باید به همین صورت که هست آفریده می‌شد. همچنین اگر ما به اشخاصی حکیم می‌گوییم علتش آن است که آن اشخاص تا اندازه‌ای از نقشه الهی در آفرینش چیزها سر در می‌آورند. سخن ابن رشد این است:

این مقدمه، چون خطابي است، برای اقناع عموم مردم مناسب است اما چون نادرست (کاذب) است و حکمت صانع را باطل می‌کند، برای ایشان مناسب نیست. چرا حکمت را باطل می‌کند؟ چون که حکمت چیزی جز شناخت علت چیزها نیست. اما اگر شیئی علت‌های ضروری نداشته باشد که وجود آن را به صورتی که این نوع به آن صورت موجود است ایجاب کند، دیگر دانشی که خاص حکیم خالق باشد و دیگران نداشته باشند باقی نمی‌ماند. همچنان که اگر چیزهای ساخته بشر علت‌های ضروری نداشته باشند، اصلاً صنعتی وجود نخواهد داشت و حکمتی که سازنده داشته باشد و دیگران نداشته باشند باقی نخواهد ماند. چه حکمتی در وجود انسان خواهد بود اگر از هر یک از اندام‌های او، یا حتی بدون اندام‌های او، هر کاری برآید؟ تا آنجا که مثلاً دیدن همان طور که از راه چشم حاصل می‌شود از راه گوش هم دست دهد و بوییدن همان طور که از راه بینی است از راه چشم هم ممکن باشد. با این گفته‌ها حکمت، و مفهومی که خداوند خود را به سبب آن «حکیم» خوانده است باطل می‌شود. اما نام‌های خدا برتر و پاک‌تر از این است.

چگونه ابن رشد پای ابن سینا را به میان می‌آورد؟

ابن رشد پای ابن سینا را به میان می‌آورد و می‌گوید: می‌بینیم که ابن سینا به صورتی به درستی این مقدمه اذعان دارد. به این معنی که به نظر او هر موجودی، جز فاعل اول، اگر به خودی خود در نظر گرفته شود (إذا اعتبر بذاته) ممکن و جایز است. اما این موجودات جایز به دو دسته‌اند: یک دسته موجوداتی که با در نظر گرفتن فاعلشان جایزند و دسته دیگر موجوداتی که به اعتبار ذاتشان (به خودی خود) جایزند اما به اعتبار فاعلشان واجب‌اند. اما موجودی که از جمیع جهات واجب باشد همان فاعل اول است. اما این سخنی بسیار بی‌اعتبار است، زیرا چیزی که در ذات و جوهر خود ممکن باشد، نمی‌تواند از ناحیه فاعلش ضروری و واجب شود، مگر این که انقلابی در طبیعت ممکن رخ دهد و به طبیعت ضروری تبدیل شود. حالا شاید کسی بگوید که منظور ابن سینا از چیزی که به اعتبار ذات خود ممکن است این است که اگر تصوّر کنیم که فاعل آن از میان رفته است خود آن هم از میان برود.

ابن رشد ابوالمعالی یعنی ممکن بودن امور و اشیاء، متأثر از ابن سینا می‌داند. اما می‌بینید که خود ابن رشد چیزی در این باره نمی‌گوید بلکه می‌گوید که ابن سینا هم چنین نظری دارد، و بعد آن را رد می‌کند. به دلایل ابن رشد در رد نظر ابن سینا بعداً می‌رسیم. حالا من باید توضیح بدهم که چرا ابن رشد، بدون این که بگوید، معتقد است که ابوالمعالی در این نظر متأثر از ابن سیناست. البته معلوم است که ابن سینا این نظر را از ابوالمعالی نگرفته است، چون ابوالمعالی بعد از او بوده است. اما ممکن است کسی بگوید که از کجا معلوم که ابن سینا این تقسیم موجودات به واجب و ممکن را از یکی دیگر از متکلمان نگرفته باشد. ما وارد این بحث نمی‌شویم که تصوّر متکلمان از امکان چه بوده است، ولی

نکته مهم این است که ابوالمعالی این استدلال را به یک معنی جایگزین استدلال مشهور و رایج متکلمان در اثبات خدا می‌کند. یعنی دست کم در این رساله نظامیه هیچ دلیل دیگری بر وجود خدا نمی‌آورد.

پس می‌توان گفت که این استدلال را ساخته خودش می‌دانسته و در نظر او هم تازگی داشته و هم از استدلال متعارف متکلمان بهتر بوده است و می‌توانسته است جای آن را بگیرد. دیگر این که ابن رشد عین سخن ابوالمعالی را نقل نمی‌کند، بلکه آن را توضیح می‌دهد و در این توضیح برخی از ظرایف سخن ابوالمعالی از دست می‌رود. وقتی به خود رساله نظامیه مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که ابوالمعالی استدلالش را طوری بیان می‌کند که کاملاً بر آشنایی او با نظریات فلاسفه – در عین مخالفت بنیادی او با ایشان – گواهی می‌دهد. استدلال او بر پایه تفاوت میان اراده و ایجاب است، یا بین اراده و آن چیزی است که در اول این صحبت آن را علیت طبیعی نامیدیم.

او نمی‌گوید که خودش هم به این نظر معتقد است بلکه می‌گوید که این «فاسد مذهب الطبائعی» است، یعنی عقیده نادرست کسانی است که به طبیعت، یعنی با مسامحه زیاد به چیزی که ما اسمش را قوانین طبیعی گذاشتیم، اعتقاد دارند. بنا بر این خوب می‌داند که با چه کسانی طرف است و بنا بر این هرچند شاید تقسیم موجودات به واجب و ممکن را از ابن سینا یا از آثار فلاسفه نگرفته باشد، اما شاید تعمق در آثار ابن سینا او را به فکر کاربرد این تقسیم در مسئله اثبات وجود خدا انداخته باشد.

از طرف دیگر، ابن رشد، همان طور که همه می‌دانیم و قبلاً هم به آن اشاره کردیم، فارابی و ابن سینا را مسئول همه انحرافات می‌داند که در فلسفه رخ داده و آن را از فلسفه ناب ارسطویی دور کرده است. بنا بر این هیچ بعید نیست که با نقل نظر ابن سینا می‌خواهد بگوید که اگر حرف ابن سینا نبود این استدلال ابوالمعالی هم وجود نمی‌داشت و این فتنه هم زیر سر ابن سیناست.

ابوالمعالی می‌گوید جهان در خلای نامتناهی قرار دارد

ابن رشد طوری حرف می‌زند که انگار ابوالمعالی معتقد است که «هر عملی یا از طبیعت سرچشمه می‌گیرد یا از اراده»، اما در واقع ابوالمعالی چنین اعتقادی ندارد، زیرا او هم مثل بقیه متکلمان اشعری، به چیزی به اسم «طبیعت» به معنایی که فیلسوفان از این واژه می‌فهمیدند معتقد نیست. به نظر او همه چیز در عالم به اراده خداست و آنچه ما عمل طبیعت یا قوانین طبیعی می‌گوییم هم چیزی جز «جریان عادة الله» نیست. در مثال سقمونیا هم عبارت ابوالمعالی می‌گوید که این مثال بر اساس «مذهب فاسد کسانی است که به طبیعت اعتقاد دارند»، و در پی آن هم می‌گوید اگر کسی که معتقد به تأثیر طبایع است بگوید که سقمونیا این طور عمل می‌کند الی آخر... بنابراین، سخن ابن رشد تعبیر فیلسوفانه‌ای است از نظر یک متکلم.

نکته دوم این است که ابوالمعالی معتقد است که جهان در خلای نامتناهی قرار دارد. اما می‌بینید که در روایت ابن رشد از نظر ابوالمعالی حرفی از نامتناهی بودن جهان در میان نیست. پس من چرا چنین اعتقادی را به ابوالمعالی نسبت داده‌ام؟ دلیلش این است که استدلال ابوالمعالی بدون فرض نامتناهی بودن خلأ درست در نمی‌آید و در واقع عبارت خود ابوالمعالی هم در رساله نظامیه این معنی را نشان می‌دهد.

یکی این که منظور ابوالمعالی از «جهان» (عالم) چیست، و دیگر این که منظور او از خلأ در دست راست یا در دست چپ چیست. گفتن ندارد که منظور او از جهان این جهانی که ما امروز می‌شناسیم با خوشه‌های کهکشان و هر خوشه مشتمل بر تعداد زیادی کهکشان و هر کهکشان شامل تعداد بسیار زیادی ستاره و هر ستاره احتمالاً دارای چندین سیاره نیست. بلکه همان جهانی است که بیشتر قدیمی‌ها از این واژه می‌فهمیدند و در آثار نجومی و کیهان‌شناختی دوران قدیم وقتی از جهان حرف می‌زدند منظورشان همان بود؛ یعنی جهان بسته‌ای شامل زمین و هفت سیاره‌ای که به نظر قدیمی‌ها دور آن می‌چرخیدند و بعد ستارگان ثابت که تصوّر می‌شد همه به یک فاصله از زمین قرار دارند.

طبق اعتقاد ارسطویی جهان در این جا تمام می‌شد. به نظر می‌آید که استدلال ابوالمعالی بر پایه این تصوّر از جهان باشد. و بنا بر این می‌توان گفت که یا جهان‌شناسی ارسطویی را تا این اندازه‌اش قبول دارد، یا برای پیش بردن بحث آن را می‌پذیرد. البته پیش از او و در زمان او و حتی تا قرن‌ها پس از او کسانی بودند که به «تعدّد عوالم» اعتقاد داشتند، یعنی معتقد بودند که این جهان ما فقط یکی از جهان‌های موجود است و خداوند جهان‌های بسیاری آفریده است که هر یکی خورشید خود و سیّارات و ثوابت خود را دارد. بسیاری از کسانی که در عالم اسلام به این «تعدّد عوالم» اعتقاد داشتند، اعتقاد خود را بر احادیثی که از پیامبر اکرم یا ائمه اطهار روایت شده و چنین مضمونی دارد، مبتنی می‌کردند.

اما ظاهراً ابوالمعالی جزء این آدم‌ها نیست. او از یک جهان حرف می‌زند. بنا بر این جهان او همان جهان ارسطویی - بطلمیوسی است، منتهی با یک تفاوت عمده. به اعتقاد ارسطو و پیروان او، جهان به فلک ثوابت ختم می‌شود، و بعد از آن نه ماده‌ای وجود دارد و نه خلأ که این جهان در آن قرار داشته باشد. یعنی بعد از فلک ثوابت هیچ چیزی نیست، نه خلأ، نه ملأ. اما ابوالمعالی، مثل بسیاری از متکلمان به وجود خلأ اعتقاد دارد. یعنی می‌گوید که یک فضای خالی‌ای هست که این جهان، که در حال حاضر در یک جای آن است، اگر خواست خدا به آن تعلّق می‌گرفت، اگر خدا اراده می‌کرد، در جای دیگری از آن می‌بود. پس جهان در نظر او مثل گویی است که کسی در جایی از دریای آرام‌رها کرده باشد.

ابن رشد و استدلالی که برای ابوالمعالی می‌آورد

ابن رشد از میان مقدماتی که خودش برای استدلال ابوالمعالی چیده و در متن رساله نظامیه با این نظم و ترتیب یافت نمی‌شود، به دو مقدمه اشاره می‌کند. از این دو مقدمه، این مقدمه را می‌پذیرد که اگر دو چیز همانند داشته باشیم و یکی از آنها بر دیگری ترجیح داده شود، یا در واقع آن دو چیز همانند نیستند و یا پشت این ترجیح اراده‌ای هست، و آن مقدمه را که جهان در خلأ قرار دارد ردّ می‌کند. طبعاً از ارسطویی معتقدی مثل ابن رشد انتظار نمی‌رود که به وجود خلأ باور داشته باشد.

این هم که می‌افزاید که این مقدمه به خودی خود روشن نیست برای این است که بگوید که عموم مردم هم این مقدمه را نمی‌پذیرند و بنا بر این برای ایشان هم مناسب نیست. وی اعتقاد به وجود خلأ را مستلزم دو اعتقاد فاسد دیگر می‌داند. چون اگر بگوییم که جهان در خلأ آفریده شده، یا باید بگوییم که آن خلأ از پیش وجود داشته و در این صورت در کنار خدای قدیم به یک قدیم دیگر هم معتقد شده‌ایم. یا باید آن خلأ را مثل جهان حادث بدانیم که در این صورت آن خلأ هم باید در خلأ دیگری ایجاد شده باشد، و در این صورت به تسلسل در استدلال دچار می‌شویم.

البته ابن رشد یک نکته ارسطویی را در اینجا ناگفته می‌گذارد و می‌گذرد و آن این است که جهان ما مثل همان لیوانی است که روی میزی باشد درست به اندازه خودش. جهان ما در جای دیگری نمی‌توانست باشد چون جای دیگری وجود ندارد، یا به عبارت ارسطویی و بر اساس تصویری که ارسطویان از مکان داشتند و اینجا جای بحث در باره‌اش نیست، جهان مکان ندارد. و بنابراین کل استدلال ابوالمعالی بی‌پایه است.

کلام ابن رشد در این است که مسئله امکان وقتی پیش می‌آید که ما به حدوث زمانی جهان معتقد باشیم. اما اگر جهان ازلی یا قدیم باشد – که طبق اعتقاد ابن سینا و ارسطو و ابن رشد هست – همه چیز آن واجب است. تنها استثنا در این میان حرکت افلاک و به خصوص آخرین آن‌ها یا فلک ثوابت است، که به خودی خود امری امکانی است، زیرا این حرکت می‌تواند متوقف شود. اما چون این حرکت هیچ وقت متوقف نمی‌شود، بنابراین وجود خود را از جای دیگری گرفته است، و آن همان خدای ارسطویی، یعنی محرک غیر متحرکی است که فعلیت محض است.

همان طور که از کلام ابن رشد معلوم می‌شود، علت تأخیر در دو مفهوم متفاوتی است که ابن سینا در یک سو و ارسطو و ابن رشد در سوی دیگر، از خدا دارند. خدای ارسطو و ابن رشد محرک نامتحرک است، یا دهنده حرکت است، اما خدای ابن سینا دهنده وجود است. به سبب این تفاوت ارسطو می‌تواند بحث درباره خدا را به جایی موقوف کند که منطقی بحث ضرورت چنین مفهومی و چنین موجودی را ایجاب می‌کند، یعنی به کتاب لامبدا متافیزیک که در آن راجع به ساختار بزرگ‌مقیاس جهان و افلاک حرف می‌زند و به‌ویژه راجع به حرکت دائمی افلاک که در زمان ارسطو و حتی در زمان ابن رشد کمتر کسی در آن شک داشت.

تفاوت میان نظر ابن رشد و ابن سینا چیست؟

علت این تفاوت میان نظر ابن رشد و ابن سینا این است که چیزی که یکی از این دو واجب بودن آن را رد می‌کند و دیگری قبول، در واقع یک چیز نیست. نظر ابن سینا در واقع به ذات یا ماهیت هر چیزی بر می‌گردد، یعنی وقتی من می‌گویم که این لیوان ممکن الوجود است، منظورم این لیوان که الآن روی میز قرار دارد نیست، چون معلوم است که این لیوان در حال حاضر موجود است و طبق آن قاعده فلسفی که می‌گوید «الشیء ما لم یجب لم یوجد» معلوم است که واجب الوجود است. پرسش ابن سینا این است که اگر موجود بودن این لیوان را کنار بگذاریم، آن وقت در باره‌اش چه می‌توانیم بگوییم.

اما ارسطو، و به تبع او ابن رشد، قطع نظر کردن از وجود موجودات را کاری ناممکن می‌دانند. در نظر ایشان، جهان ما جهان موجودات است و جوهر موجودات ازلی است. چیزی که تغییر می‌کند اعراض آن هاست. البته این دو هم می‌پذیرند که هر چیزی که در جهان به وجود بیاید (و طبیعی است که این به وجود آمدن معنایی جز تغییر شکل یا تغییر محل یا رنگ یا حجم و خلاصه تغییر اعراض ندارد) نتیجه سلسله‌ای از علل است، اما چون این سلسله علل مالا به حرکت افلاک منتهی می‌شود و در حرکت افلاک هم یک عنصر امکانی وجود دارد، حد اکثر چیزی که ایشان می‌توانند بپذیرند این است که در رویدادهای این جهان، در تغییراتی که در این جهان رخ می‌دهد، یک عنصر امکانی وجود دارد. چون اگر آن حرکت فلک آخر، که امری ممکن است و نه واجب، نبود این تغییرات هم رخ نمی‌داد و جهان همیشه به یک حال می‌ماند.

فضایی یا خلأی که ابوالمعالی فرض می‌کند فضایی است با دو خصوصیت، نامتناهی است و همگن است. امروزه هر دانشجوی فیزیک می‌داند که فیزیک نیوتنی مبتنی بر وجود دو امر مطلق است، یکی فضای مطلق، یعنی یک مکان خالی سه بعدی و همگن و بی‌نهایت که حتی اگر هیچ ماده‌ای هم وجود نداشته باشد همچنان وجود خواهد داشت، و دیگری زمان مطلق، یعنی یک جریان بی‌نهایت و همگن که به وجود هیچ رویدادی بستگی ندارد. این دو مفهوم از فضا و زمان، که به تصوّر متکلمان از این دو نزدیک است، نه تنها نقطه مقابل تصوّر ارسطویان بود، بلکه در میان معاصران نیوتن مخالفان سرسختی داشت که مهم‌ترین آنها لایبنیتس است.

البته دعوای لایبنیتس با نیوتن تنها بر سر این مسئله نبود بلکه بر سر این هم بود که کدام یک از این دو حساب دیفرانسیل را اول کشف کرده است. یا ابداع کرده است. ما کاری با این دعوای دوم نداریم، اما دعوای اول با نامه‌ای شروع شد که لایبنیتس در نوامبر ۱۷۱۵ به کارولاین، پرنسس ویلز نوشت و در آن از شیوع عقاید ماتریالیستی یا شبه ماتریالیستی در انگلستان اظهار نگرانی کرد. از جمله در این نامه نوشت که سر ایزاک نیوتن و پیروان او درباره قدرت و حکمت الهی حرف‌هایی می‌زنند که شایسته خدا نیست. از جمله این که نیوتن فضا را حاسه خدا یا آلت حس الهی می‌داند و نیز می‌گوید که خدا لازم است گاه‌گاهی در کار ماشین جهان دخالت کند و این ساعتی را که کند شده دوباره کوک کند. اما آیا خدا قدرت آن را نداشته که جهان را طوری بیافریند که نیازی به این دخالت گاه به گاه نداشته باشد؟ بنا بر این نظر خود او درست است که معتقد است مقدار نیرو در طبیعت ثابت است و فقط از بخشی به بخشی دیگر منتقل می‌شود.

چون نیوتن دون شأن خود می‌دانست که وارد این گونه بحث‌ها بشود کار جواب دادن به دکتر ساموئل کلارک سپرده شد که دوست صمیمی نیوتن و کشیش کلیسایی بود که نیوتن به آن می‌رفت. نامه نگاری لایبنیتس و کلارک با مرگ لایبنیتس در سال ۱۷۱۶ قطع شد و در واقع این بحث ناتمام ماند. نقش نیوتن در این نامه‌نگاری‌ها معلوم نیست، اما اگر هم بعضی از مطالب نامه‌ها از خود او نباشد می‌توان گفت که با مضمون آن‌ها موافقت داشته است.

کلارک در جواب این نامه لایبنیتس به او نوشت که اتهام او درست نیست و در واقع بهترین حریف ماتریالیست‌ها و قائلین به مادی بودن روح همان فلسفه ریاضی (یعنی فلسفه نیوتن) است، زیرا تنها فلسفه‌ای است که نشان می‌دهد که ماده جزئی‌ترین و کم‌اهمیت‌ترین بخش جهان است و این که خدا گاه‌به‌گاه باید انرژی تازه‌ای به جهان تزریق کند، نشانه‌ای است از حضور و اعمال قدرت دائمی خدا در جهان. در حالی که خدای لایبنیتس خدای غایب است و اعتقاد به این که جهان ماشین کاملی است که بدون دخالت خدا کار خود را انجام می‌دهد، چیزی جز ماتریالیسم نیست، و حتی کسانی ممکن است این نظر را دست‌آویزی برای اعتقاد به ازلیت جهان قرار دهند.

لایبنیتس در جواب کلارک می‌نویسد که این اصول ریاضی که او از آن حرف می‌زند مخالف اصول ماتریالیستی نیست، بلکه عین آنهاست. چون ریاضیات فقط بر اصل امتناع تناقض بنیاد شده است، در حالی که برای این که به فلسفه طبیعی برسیم باید بر اصل جهت کافی اتکاء کنیم. این اصل وقتی در مورد خدا به کار برود نشان می‌دهد که خدا جهان را از روی حکمت طرح ریزی و خلق کرده است. حتی ماتریالیست‌هایی مثل دموکریتوس و اپیکوروس هم معتقد بودند که ماده فقط جزء بسیار کوچکی از جهان است، در حالی که هرچه مقدار ماده در جهان بیشتر باشد امکان این که خدا حکمت خود را نشان بدهد بیشتر می‌شود. به همین دلیل است که به اعتقاد من (یعنی لایبنیتس) هیچ جای خالی‌ای در جهان وجود ندارد و جهان سراسر پر از ماده است.

اختلاف میان نیوتن و لایبنیتس میان دو تصور از خدا

الکساندر کویره در اختلاف میان نیوتن و لایبنیتس اختلافی می‌بیند میان دو تصور از خدا. خدای نیوتن هر روزه در کار خلقت دخالت می‌کند و خدای لایبنیتس خدایی است که جهان را به بهترین صورت ممکن آفریده و وقتی که از آفرینش آن فارغ شده دیده که دیگر لازم نیست در کار این جهان، که بهترین جهان ممکن است، دخالتی بکند بلکه باید فقط آن را حفظ کند و نگاه دارد. این خدا تجسم اصل جهت کافی است و فقط می‌تواند طبق این اصل عمل بکند، یعنی بیشترین کمال و پُری را در جهان به وجود بیاورد. بنا بر این نه می‌تواند جهانی متناهی بیافریند و نه جهانی بیافریند که در درون یا بیرون آن فضای خالی وجود داشته باشد.

کلارک در جواب لایبنیتس می‌نویسد که اصول فلسفه ریاضی اصلاً با ماتریالیسم سازگار نیستند بلکه بر ضد آن هستند زیرا با این اصول امکان یک توجیه طبیعی‌گرایانه صرف از جهان منتفی می‌شود. زیرا طبق این اصول جهان ساخته فعل دائم یک موجود مختار و عاقل است. بنا بر این اگر چه او اصل جهت کافی را منکر نیست، زیرا هر معلولی علّتی دارد، اما این اصل را به آن صورت که لایبنیتس می‌خواهد نمی‌توان در مورد خدا به کار برد. در مورد خدا، اصل جهت کافی همان اراده الهی است. و در توضیح این حرفش می‌گوید که: بنا بر این اگر بخشی از ماده در جایی آفریده شده و بخش دیگر در جایی دیگر و نه بالعکس، این امر نمی‌تواند علّتی جز صرف اراده الهی داشته باشد. اما اگر اصل جهت کافی را به صورت بی‌قید و شرط به کار ببریم یعنی آفریده شدن این بخش از ماده در این بخش از فضا را حتماً ناشی از علّتی بدانیم، در این صورت خدا را از هر گونه اختیار محروم کرده‌ایم. به عبارت دیگر، خدا موجب می‌شود.

کویره ایراد اخیر لایبنیتس را وارد نمی‌داند، اما از این که بگذریم باز مشابهتی می‌بینیم میان یکی از انتقادهایی که ابن‌رشد بر نظر ابوالمعالی درباره آفریده شدن جهان در فضای نامتناهی وارد کرده است: این نظر به اعتقاد به قدیم بودن خدا (و در نتیجه به نوعی شرک) منجر می‌شود. اما شباهت بیشتر میان نظر ابوالمعالی و نظر نیوتن و نیوتنیان از گزارشی معلوم می‌شود که لایبنیتس از نظریه نیوتن درباره فضا می‌دهد:

فضا چیزی است کاملاً یونیفورم و، بدون چیزهایی که در آن قرار دارند، یک نقطه از فضا از هیچ جهت هیچ فرقی با هیچ نقطه [دیگر آن] ندارد. اما از اینجا نتیجه می‌شود که (به فرض آن که فضا وجود فی‌نفسه داشته باشد و فقط ترتیب اجسام نسبت به یکدیگر نباشد یعنی فضا آن چیزی نباشد که خود لایبنیتس اعتقاد دارد)، امکان ندارد دلیلی بتوان یافت که چرا خدا، در عین حفظ کردن وضع اجسام نسبت به یکدیگر، آن‌ها را به یک شیوه خاص در فضا قرار داده است، و نه به شیوه‌ای متفاوت؛ چرا همه چیز درست بر عکس آنچه هست در فضا قرار نگرفته است، مثلاً با تبدیل شرق به غرب.

نتیجه‌گیری سخن و مجادله‌ای میان فیلسوفانی

میان دو مجادله که یکی در قرن پنجم هجری (قرن یازدهم میلادی) روی داده است و یکی در قرن هفدهم میلادی، نقاط اشتراک و افتراقی هست. طرف‌های مجادله همه دانشمند - فیلسوف اند: ابن‌سینا، ابن‌رشد، نیوتن، لایبنیتس. استثنا در این میان فقط ابوالمعالی است که متکلم است میان استدلال آن‌ها و علم زمانشان هم رابطه نزدیکی وجود دارد. ابن‌سینا و ابن‌رشد، هر یک به سبک خود ارسطویی بودند، یکی ارسطویی تجدید نظر طلب و دیگری ارسطویی راست‌کیش یا ارتدکس. جایگاه علمی نیوتن و لایبنیتس هم معلوم است. اما این شباهت سبب نمی‌شد که در مسائل فلسفی و کلامی هم یک‌سان بیندیشند. هم ابن‌سینا و هم ابن‌رشد به قدم زمانی عالم معتقد بودند، و بنا

بر این آن را محتاج علّت می‌دانستند، امّا علت عالم یا خدا در نظر ایشان یکسان نبود، خدای ابن سینا علّت وجود عالم بود و خدای ابن رشد علّت حرکت آن.

در سوی دیگر، نیوتن و لایبنیتس هر دو به حدوث زمانی عالم معتقد بودند، نیوتن بخش بزرگی عمر خود را صرف محاسبه عمر عالم بر اساس داده‌های کتاب مقدس کرده بود و در مورد لایبنیتس هم دلیلی در دست نیست که او را معتقد به قدم زمانی عالم بدانیم و دیدیم که یکی از دلایل او بر ضد اعتقاد به خلأ این است که این اعتقاد مستلزم باور به قدیم بودن خلأ است. نیوتن و لایبنیتس و امام الحرمین جهان را حاصل اراده الهی می‌دانستند، اما بر خلاف امام الحرمین و نیوتن که این اراده را تابع هیچ اصلی نمی‌شمردند لایبنیتس آن را تابع اصل جهت کافی می‌دانست. از این نظر خدای نیوتن به خدای اشاعره شباهت دارد و خدای لایبنیتس به خدای شیعه و معتزلیان. خدای ابن سینا و ابن رشد هم، با همه اختلافی که بین این دو هست، به خدای لایبنیتس نزدیک‌تر است تا به خدای ابوالمعالی و نیوتن.

این مساله نشان می‌دهد که روابط علم و فلسفه و کلام چه در عالم اسلام و چه در آغاز پیدایش تا چه اندازه پیچیده بوده است. البته این تحقیق باید ادامه یابد و برخی از پرسش‌های آن هنوز بی‌جواب مانده است. استدلال امام الحرمین چه قدر مورد توجه متکلمان و بالخصوص متکلمان سنی و شیعی بعد از خواجه نصیر که برخی از مبانی فلسفی و نیز جهان‌شناسی نجومی آن زمان را در کار خود دخالت می‌دادند، قرار گرفته است؟ تا چه اندازه نظریاتی از قبیل نظریه نیوتنیان درباره خدا تحت تأثیر آراء اشاعره بوده است که متفکران قرون وسطی دست کم به طور غیر مستقیم از آن آگاهی داشتند.

