

دو گونه استدلال غزالی در ردّ ضرورت علیت

سید ضیاء موحد*

چکیده

برای دفاع از معجزه‌ها و فرق عادت‌ها، معاد جسمانی و حدوث عالم غزالی دو روش به کار می‌برد: یکی نفی رابطه ضروری میان علت و معلول و دیگری حفظ زنجیره علی با تعبیر ضرورت به صدق در جهان‌های ممکن. کلیدواژه‌ها: غزالی، علیت، شکاکیت، منطوق، ردّ ضرورت علیت.

مقدمه

امام محمد غزالی طوسی (۴۵۰-۵۰۵)، از بزرگان اشاعره قرن پنجم هجری است. اشاعره، فرقه مذهبی غالب در این قرن بودند. پیش از آنان و در مقابل آنان، معتزلی‌ها را داریم که از اوایل قرن اول تا سوم هجری با آمیختن فلسفه و منطق به دین، روش تازه‌ای را در مباحث کلامی پدید آورده بودند. اما از اوایل قرن چهارم هجری با پیدایش اشعریان و رواج فلسفه ستیزی و منطق ستیزی، دوران افول معتزلی‌ها آغاز شد. فارابی در قرن چهارم و ابن‌سینا در نیمه اول قرن پنجم، فلسفه و منطق را تدوین و به کمال رسانده بودند. معتزلی‌ها از این میراث در مباحث کلامی خود، بهره می‌جستند. از این‌رو، اشاعره برای مبارزه با آنان حتی منطق را مردود دانستند. جمله معروف "من تمنطق تزندق" یادگار همین دوران است، دورانی که حتی

* عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران E-mail: szia110@yahoo.com

منطق ورزیدن، کاری در حدّ زندقه و الحاد شمرده می‌شد. دلیل این مخالفت‌ها را باید در نزاع میان اشعریان و معتزلیان و اوضاع سیاسی قرن دوم هجری به بعد یافت. ما علاقه‌مندان به تاریخ، این موضوع را به کتاب جلال‌الدین همایی: غزالی‌نامه (همایی، ۱۳۴۲)، ارجاع می‌دهیم. این کتاب به‌خصوص، مأخذی مفید است برای آگاهی از آثار دست اول غزالی پژوهی.

اما دفاع بی‌چون و چرای غزالی از منطق، داستانی است که از حد جدل‌های متکلمان و فرقه‌های مذهبی زمان او فراتر می‌رود. داستانی است نشان‌دهنده جوهر شخصیت فرهنگی غزالی. شرح این داستان در حدك و تاه این مقدمه چنین است:

در جستجوی یقین

غزالی در زندگینامه خود: *المتقّد من الضلال* (غزالی، ۱۳۹۷)، که حدود پنج‌سال پیش از درگذشت خود نوشته، به گزارش سیری در احوال خود می‌پردازد که قرن‌ها بعد، تکرار آن را در دکارت و با نام معروف «شك دکارتی» می‌یابیم. غزالی از آغاز در پی یافتن علم یقینی برمی‌آید. این جستجو پیش از بیست سالگی شروع می‌شود. به نظر او علم یقینی چنان علمی است که:

لوتحدی باظهار بطلانه، مثلاً من یقلب لِحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم یورث ذلك شكاً و انكاراً (غزالی، ۱۳۹۷، ص ۴۰).

سپس می‌گوید هر علمی که بدین‌گونه یقینی نباشد، اطمینانی بدان نیست. آنگاه از «حسیات» و «ضروریات» آغاز می‌کند. علومی که یقینی به‌نظر می‌رسند، ولی با پی بردن به خطاهای حواس، مثل ساکن پنداشتن سایه که در واقع متحرک است اما حرکت تدریجی دارد و یا کوچک پنداشتن ستارگان، به کوچکی يك دینار، که در واقع با دلیل‌های هندسی، بزرگ‌تر بودن هر يك از آنها از زمین ثابت می‌شود، اطمینان به یقینی بودن علم به محسوسات را از دست می‌دهد. در اینجا حکم‌حواس را به یاری حکم عقل نقض می‌کند. اکنون پرسش این است از کجا که برتر از حاکم عقلی حاکم دیگری نباشد که حکم عقل را باطل کند به همان‌گونه که حکم عقل، حکم حس را

باطل کرد:

فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً وأيدت إشكالها بالمنام و
قالت اما تراك تعتقد في النوم اموراً و تتخيل احوالاً و تعتقد لها ثباتا و
استقراراً و لا تشكّ في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن
لجميع متخيلاتك و معتقداتك اصل و طائل (غزالی، ۱۳۹۷، ص ۶۰).

«نفس من در پاسخ بدین، زمانی درنگ کرد و خواب به تأیید
مشکل او درآمد و گفت آیا نمی بینی که در خواب به اموری اعتقاد
می یابی و حالت هایی تخیل می کنی که معتقد به ثبات و استقرار آنها
می شوی و در آن حالت، شکی در آنها نمی کنی تا اینکه بیدار شوی
آنگاه دریابی که هیچ یک از آن تخیلات و معتقدات، اصل و پایه ای
نداشته اند».

در اینجا شکاکیت او به بالاترین درجه خود می رسد، اما علاجی برای آن نمی یابد
زیرا رد این شکاکیت را جز با دلیل، ممکن نمی داند اما دلیل هم، ترکیبی است از علوم
اولیه که اگر خود مسلم نباشند، ترتیب دادن دلیل هم ممکن نخواهد بود. غزالی در
اینجا می گوید:

و دام قریباً من شهرین أنا فیهما علی مذهب السفسطة (همان، ص ۷۰).
«نزدیک دو ماه گذشت که در این حالت سفسطه بودم».

تا اینکه در نهایت:

شفی الله تعالی من ذلك المرض و عادت النفس إلى الصحة و الاعتدال
و رجعت الضروریات العقلية مقبولة موثوقاً بها علی امن و یقین و لم
یکن ذلك بنظم دلیل و ترتیب کلام بل بنور الله قذفه الله تعالی فی
الصدر (همان).

«خداوند تعالی مرا از این مرض شفا داد و نفس به صحت و اعتدال
بازگشت و ضروریات عقلی پذیرفتنی شدند و اطمینان بخش در

یقین. و این به چیدن دلیل و فراهم آوردن کلام نبود، بلکه به نوری بود که خداوند تعالی در سینه می‌افکند».

شباهت مرحله‌های شك دکارت با شك غزالی شگفتی‌آور است. تفاوت این دو، در مرحله نهایی است. غزالی برخلاف دکارت، به عرفان و زهد کشانده می‌شود و در این راه، با نوسانی، چندان پیش می‌رود که زاهدی خشک می‌شود؛ زیرا، شاید دیگر تحمل آن شك فرساینده را درخود نمی‌بیند. علاقه و اعتقاد او به منطق، خاسته از همین جستجوی یقین است. این آرزوی رسیدن به یقین، انگیزه‌ای است که غزالی را، غزالی بلندپرواز و جدلی و نزدیکی جوی به قدرت و مسند عزت را، در تمام عمر رها نمی‌کند.

غزالی از منطق در موردهای گوناگون برای توضیح استدلال‌های قرآنی و مسأله‌های فلسفی بهره می‌گیرد. یکی از آن موردها، بررسی مفهوم ضرورت و نفی آن در مسأله علیت است.

تقریر محل نزاع

در اینکه رویدادهایی هستند که همیشه دنبال هم می‌آیند، مثل برافروختن آتش و سوختن پنبه یا فعل و انفعال‌های شیمیایی و رویدادهای فیزیکی، شکی نمی‌توان کرد. مسأله علیت هم چیزی جز این نیست که اگر رویداد الف همیشه رویداد ب را، البته با حفظ برخی شرایط، به دنبال داشته باشد، اولی را علت و دومی را معلول بنامیم. غزالی هم منکر این نیست و از این گونه رویدادها با الهام از قرآن به سنه‌الله یا عاده‌الله نام می‌برد: لن تجد لسنة الله تبديلا (سوره فتح، آیه ۴۸/سوره احزاب، آیه ۶۲). آنچه غزالی منکر آن است، ضروری بودن نسبت علت با معلول است. این انکار بدان جهت است که در موردهای متعددی از جمله معجزه‌های پیامبران، مثل تبدیل عصای موسی به اژدها که در قرآن آمده، به نظر می‌رسد ضرورت علیت، نقض شده باشد. برای دفاع از وقوع این خرق عادت‌ها یا باید ضرورت علیت را انکار کرد و یا دربی تبیینی برآمد که بدون نقض کردن علیت و درهم شکستن زنجیره علی، این

رویدادها توجیهی پیدا کند. غزالی در مسأله هفدهم از تهافت الفلاسفة با عنوان «فی السببیه والمعجزه» هر دو روش را به کار برده و در هر روش، به تعبیری از ضرورت و امکان دست زده است.

تعبیر زمانی ضرورت و امکان

ضرورت و امکان و امتناع، که در فلسفه ما، مواد ثلاث نامیده می‌شود؛ از زمان ارسطو تا اوایل قرن بیستم، بحثی بود پر از ابهام و پیچیدگی. بنابر شواهد موجود، ارسطو نخستین فیلسوفی است که بدین بحث پرداخته است، اما به گفته اکريل، مفسر معروف، ارسطو انواع ضرورت را از هم جدا نکرده است. واقع این است که جدا کردن انواع ضرورت به‌ویژه ضرورت (Aristotle, 1963, p.133) منطقی و متافیزیکی و جدا کردن آنها از معرفت پیشینی و پسینی، کار فیلسوفان متأخر است (موحد، ۱۳۸۶). آنچه با بحث ما در اینجا مربوط است تعبیر زمانی غزالی از ضرورت و نفی آن در علیت است.

در سنت ارسطویی و ادامه آن در سنت فلسفی- منطقی ما، میان مواد ثلاث و دوام (زمان)، پیوندی است استوار. فارابی در العبارة چنین می‌نویسد:

فالضروری هوالدائم الوجود الذی لم یزل ولا یزال ولا یکن الا یوجد
ولا فی وقت من الاوقات (فارابی، ۱۴۰۸، ص ۱۵۸۰).

هم‌چنین ابن‌سینا در کتاب العبارة از الشفاء:

والجهات لاثثة: واحدة تدل علی استحقاق دوام الوجود و هی الواجبة،
و اخرى تدل علی استحقاق دوام لاوجود و هی الممتنعة و اخرى
تدل علی ائه لااستحقاق دوام الوجود و لاوجود و هی الجهة الممكنة.
(ابن‌سینا، ۱۹۷۰، ص ۱۱۲).

البته ابن‌سینا میان ضرورت و دوام، تفاوت می‌نهد و به‌یک معنی دوام را اعم از ضرورت می‌داند. در این تعریف‌ها هم منظور از «وجود»، وجود محمول است برای موضوع. در هر صورت، این همان مفهومی است از ضرورت، که غزالی آن را نفی

می‌کند.

غزالی در *تهافت الفلاسفة*، در مسأله هفدهم، بدین بحث پرداخته‌است. از مثال‌های متداول او مثال آتش و پنبه است. اگر آتش، علت سوزاندن پنبه باشد و سوزاندن، طبیعت آتش و سوخته‌شدن طبیعت پنبه و معلول، آنگاه اگر نسبت علت به معلول، نسبی باشد ضروری، بنابر تعریف زمانی ضرورت، جمله «آتش پنبه را می‌سوزاند» جمله‌ای است صادق و صدق آن ضروری. یعنی این جمله در گذشته و حال و آینده و خلاصه همیشه صادق است. نتیجه آنکه محال خواهد بود که زمانی آتش، با حفظ همه شرایط، پنبه را نسوزاند. و از آنجا که امر خداوند بر محال تعلق نمی‌گیرد، خداوند هم نمی‌تواند از سوخته‌شدن پنبه یا هر شیء سوختنی در برابر آتش جلوگیری کند. با این وضع، چگونه می‌توان ابراهیم نبی را از آتش، سالم گذر داد؟ نتیجه‌آنی این ضرورت، در معرض شك قرار دادن معجزه‌ها و خرق عادت‌های پیامبران و هر رویدادی خواهد بود که ضرورت علیت مانع وقوع آن باشد.

غزالی راه حل این معضل را در انکار ضرورت علیت می‌داند و نظریه خلق افعال یا نظریه کسب اشاعره را طرح می‌کند. بنابراین نظریه، در مثال آتش و پنبه، نه آتش، طبیعت سوزاندن دارد و نه پنبه، طبیعت سوختن. از این گذشته، آنچه ما می‌بینیم فعل سوختن است در برابر آتش، نه ضرورت این فعل و انفعال:

و المشاهدة تدل علی الحصول عنده و لاتدل علی الحصول به و انه

لاعلة سواه (al-Ghazali, 1997, p171).

یعنی «مشاهده، دلالت می‌کند بر احتراق در حضور آتش نه احتراق به وسیله آتش و نبودن علت دیگری جز آتش». توضیح آنکه، در هر مورد که آتش در برابر پنبه قرارگیرد خداوند در آن مورد، خاصیت سوزاندن را در آن خلق می‌کند و آتش سوزاندن را کسب؛ نه آنکه در طبیعت او سوزاندگی باشد. هم‌چنین پنبه، در هر مورد که در برابر آتش قرارگیرد خداوند سوخته‌شدن را در آن خلق، و پنبه این را کسب می‌کند، نه آنکه در طبیعت او سوخته شدن باشد. فاعل حقیقی، در هر مورد، خداوند متعال است. معادل انگلیسی این خلق مورد به مورد Occasionalism است که معادل

رسایی است.

از پی آمدهای مستقیم این نظریه، علم خداوند است به جزئیات. جزئیات چیزی جز رویدادهای جزئی نیستند. در این رویدادها، در هر مورد، علت و فاعل حقیقی، خداوند است. بدیهی است که با این تعبیر، خداوند به هر حادثه جزئی علم دارد.

تعبیر ضرورت به صدق در جهان‌های ممکن

این تعبیر، که از نیمه دوم قرن بیستم، جا افتاده‌ترین تعبیر از مواد ثلاث است و پی آمدهای منطقی- فلسفی چشمگیری یافته، بر مفهومی استوار است که «جهان‌های ممکن» و به عبارت غزالی «جایزات» نامیده شده است و سابقه آن در غرب به لایب‌نیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶) می‌رسد. لایب‌نیتس، بیش از پنج قرن پس از غزالی (۱۱۱۱-۱۰۵۸م) به دنیا آمده و جمله معروف او که: این جهان، بهترین جهان از میان جهان‌های ممکن است؛ یادآور همان جمله معروف غزالی: «لیس فی الامکان ابداع مما کان» است. غزالی هم این مفهوم را از استاد خود ابوالعالی جوینی اخذ کرده است.

جوینی در *العقیده النظامیه فی الارکان الاسلامیه*، پس از مقدمه در نخستین فصل کتاب با عنوان «فیما تجب معرفته فی قاعده الدین» علم به جواز امکان و وجوب ضرورت و استحاله امتناع و به اصطلاح او علم به جواز جائز و وجوب واجب و استحاله مستحیل را کار عقل می‌داند. آنگاه می‌گوید رسیدن بدین علم یا از راه بدیهیات عقلی است و یا نظری. و اگر نظری باشد یا مآلاً مستند ضروری می‌خواهد یا معتقد بدیهی. سپس به شرح هر یک از این اقسام با ذکر مثال می‌پردازد. در بیان جواز ضروری بودن ممکنات در حالت بداهت آنها که نیازی به اقامه دلیل و مباحث عقلی نیست، چنین می‌نویسد:

«فالجواز البدیهی، الذی یتدره العاقل من غیر تبحر و فکر و نظر: هو ما یحیط به العاقل اذا رأى بناءً من جواز حدوثه، فیعلم قطعاً علی الارتجال: ان حدوث ذلك البناء من الجائزات و کان لا یمتنع فی العقل أن لا یبنی، ثم یطرّد حکم الجواز فی صفاته و سماته، و ارتفاعه و اجتماعه، و طول و عرضه، و اختصاصه بها هو علیه من أشکاله و

فنون احواله. ثم ينظر في تجويز العقل الى تخصيصه باوقاته، فلا يحظر العاقل باله شيئاً من احواله الا عارضه امكان مثله او خلافه. فيستبين على الاضطرار ان كان يجوز ان لا يبنى ما بنى و ان بنى كان يجوز ان يبنى على خلاف ما هو عليه من الهيئات (الجويني، ۱۴۱۲، ص ۱۳۰).

«و اما جواز بدهی که عقل، بدون طی مرحله و فکر و نظر بدان راه می یابد: این آن چیزی است که انسان عاقل، هنگام دیدن بنایی از حیث جواز ساخته شدن آن درمی یابد و بی درنگ، قطعاً آگاهی پیدامی کند که ساخته شدن بنا از امور ممکن است و امتناع عقلی در ساخته نشدن آن، نبوده است. آنگاه حکم این جواز را به صفت ها، صورت ها، ارتفاع و ترکیب و طول و عرض و ویژگی های اشکال و احوال آن تعمیم می دهد و از احوال بنا چیزی به خاطرش خطور نمی کند، مگر آنکه امکان شبیه یا خلاف آن را امری عرضی نداند. آنگاه به ناچار درمی یابد که آنچه ساخته شده، امکان ساخته نشدن آن وجود داشته و آنچه ساخته شده، امکان آن بود که برخلاف هیأتی که دارد ساخته می شد».

بهره برداری غزالی از جائزات استادش جوینی، به نهایت هوشمندانه است. غزالی در تهاافت الفلاسفة، پس از دفاع از امکان معجزه و معاد جسمانی، به روش متکلمان اشعری که مستلزم نفی ضرورت علیت است، بر آن می شود تا به دفاعی به مشرب فیلسوفان بدون نفی این ضرورت بپردازد. از این رو در مسأله بیستم می نویسد: «کلاهما عندنا ممکنان»، هر دو به نظر ما ممکن است. آنگاه چنین ادامه می دهد:

فهو أن تقول: ذلك يكون باسباب ولكن ليس من شرطه أن يكون السبب هو المعهود، بل في خزائنه المقدورات عجائب وغرائب لم يُطلع عليها، ينكرها من يظن أن لا وجود إلا لما شاهده. (al-Ghazali, 1997, p.226)

«و این چنین است که بگوئیم این امور هم، علت های خود را دارند؛ اما نه علت های شناخته شده، زیرا در گنجینه مقدورات، شگفتی هایی است ناشناخته و کسی

منکر آن می‌شود که می‌پندارد تنها آنچه مشاهده می‌کند، وجود دارد.» سپس می‌گوید اگر کسی جذب آهن به آهن‌ربا را ندیده باشد و از کسی بشنود، منکر آن می‌شود و می‌گوید این‌کار جز با نخی که آهن را به آهن‌ربا بچسباند ممکن نیست؛ ولی چون آن را مشاهده کند تعجب خواهد کرد و خواهد دانست که علم او قاصر است از احاطه به عجایب قدرت خداوند.

غزالی این استدلال را با مثال‌هایی دیگر در مسأله هفدهم هم تکرار می‌کند؛ اما آنچه معلوم نیست، این است که آیا در جهان‌های ممکن، همین زنجیره علت و معلول است که با کوتاه شدن زمان تکرار می‌شود، یا علت و معلول از نوعی دیگر است، ناشناخته بر ما آدمیان. هم‌چنین معلوم نیست از این دو گونه استدلال، کدام را برتر می‌داند، هر چند به نظر می‌رسد نظریه خلق افعال، نظریه مقبول اوست.

نکته مهم در این استدلال، فراتر رفتن غزالی از عالم واقع و تصور جهان ممکن است که در آن، امور به گونه‌ای متفاوت با این عالم رخ می‌دهند. در چنین عالمی، به تعبیر غزالی، رویدادها علت معهود و شناخته شده خود را ندارند و خداوند متعال قادر است از خزانه مقدرات خود کارهایی انجام دهد که به نسبت آنچه در این عالم، انجام می‌دهد عجیب و غریب باشد. عصای موسی ازدها شود و آتش برابراهیم گلستان گردد. خلاصه آنکه هر چند این امور در عالم واقع رخ می‌دهد، اما متعلق به این عالم نیستند. اینها وقایعی هستند، در جهانی دیگر و با علل و اسبابی دیگر، ناشناخته بر ما آدمیان. این استدلال، به کلی متفاوت با استدلال دیگر اوست که مبتنی است بر خلق افعال معهود و شناخته شده در این عالم. توگویی غزالی این استدلال را برای نفی ضرورت علیت در موارد خارق عادت، کافی نمی‌دانسته و به همین جهت به مفهوم جهان ممکن و جایزات توسل پیدا کرده است.

نکته فلسفی مهم دیگر این است که غزالی مواد ثلاث را صرفاً عقلی می‌داند:

الا مکان الذی ذکروه یرجع الی قضاء العقل. فکلّ ما قدرّ العقل
وجوده، فلم یمتنع علیه تقدیره، سمیناه ممکناً وان امتنع سمیناه مستحیلاً
و ان لم یقدر علی تقدیر عدمه سمیناه واجباً. فهذه قضایا عقلیة
لا تحتاج الی موجود حتی تجعل وصفاً له. (al-Ghazali, 1997, p42).

«امکانی که (فلاسفه) می‌گویند، منشأ آن قضاوت عقل است. آنچه وجودش را عقل تصور می‌کند و مانعی برای تصورکردن آن نیست، ممکن می‌نامیم و اگر تصور کردنش ممکن نبود، ممتنع می‌نامیم و اگر قادر به تصورعدمش نبود واجب می‌نامیم. این قضایا همه عقلی هستند و نیاز به موجودی نداریم که موصوف آنها باشد». غزالی به پیروی از گذشتگان، ضرورت و امکان را امری عقلی و پیشینی می‌داند. تو گویی همه امور ضروری عالم را می‌توان تنها به یاری عقل و تحلیل منطقی دریافت. این همان عقیده کهنی است که فیلسوفان تحلیلی معاصر، به شدت با آن مخالفت کرده‌اند و با استدلالی ظریف، نشان داده‌اند که قضیه‌هایی داریم ضروری، که تنها ضرورت آنها را با تجربه می‌توان دریافت. اما این بحثی است بیرون از محدوده این مقاله.

خلاصه آنکه غزالی برای نفی ضرورت علیت دوگونه دلیل می‌آورد: یکی دلیلی مبتنی بر خلق افعال در تمام موردها و رویدادهای جزئی و دیگری دلیلی مبتنی بر جهان‌های ممکن و صورت‌های متفاوتی که امور در آن جهان‌ها که خزانه مقدورات خداوند است رخ می‌دهند، صورت‌هایی متفاوت با صورت‌های عالم واقع.

یادداشت

آنچه در این مقاله آمده دراساس، برگرفته از پژوهش‌های غزالی‌شناس معروف، فرانک گریفل آلمانی است، به‌ویژه نوشته زیر:

Frank Griffel, "Al-Ghazali", Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2007.

منابع

- ابن سینا، *الشفاء*، العبارة به تحقیق محمود الحفیری، مصر، ۱۹۷۰.
- الجویبی، عبدالملک، *العقیده النظامیة فی الامکان الاسلامیة*، تحقیق محمد زاهد الکوثری، المكتبة الازهریة للتراث، ۱۴۱۲ هـ.ق.، (۹۹۲ م).
- فارابی، *المنطقیات الفارابی، الفصوص المنطقی*، به تحقیق محمد تقی دانش پژوه، مکتبه مرعشی، قم، ۱۴۰۸ هـ.ق.
- غزالی، ابو حامد محمد، *المنقذ من الضلال*، حسین حلمی بن سعید استانبولی، استانبول، ۱۳۹۷ هـ.ق.
- موحد، سید ضیاء، *منطق موجّهات*، ج ۲، هرمس، تهران، ۱۳۸۶.
- همایی، جلال الدین، *غزالی نامه*، ج ۲، کتاب فروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۲.
- Aristotle, *Categories and De Interpretation*, Translated with Notes by J.L.Ackrill, Clarendon Press, 1963.
- Al-Ghazali. *The Incoherence of the Philosophers*, A parallel English-Arabic text, tr. Michael E. Marmura, Brigham Young University, 1997.