

جدال غزالی و ابن رشد در باب علیّت

مهدی اخوان*

چکیده

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

کلیدواژه‌ها

علیّت، معرفت‌شناسی، وجودشناسی، معجزه، ضرورت علی معلولی، محال منطقی، محال عرفی، غزالی، ابن رشد.

۱۶۲



تقریر

سال چهاردهم / شماره دوم

۱. مقدمه

اوج موضع گیری فلسفه ستیزان در برابر مواضع به ظاهر غیردینی فیلسوفان مسلمان را می توان در اثر مشهور غزالی با نام تهافت الفلاسفه یافت.^۱ انگیزه غزالی از تألیف تهافت الفلاسفه، دینی بود و به گفته خود او، برخی از افراد اقوال فیلسوفان را در جهت بی دینی خود و توجه نکردن به عبادات و شعایر اسلامی، مبنا و مستمسک قرار داده بودند.^۲ اما هدف غزالی جای گزینی تصوف و نوعی اخلاق صوفیانه به جای تعالیم فیلسوفان بود که در راستای این هدف مهم ترین اثر خود، یعنی احیاء علوم الدین را نگاشت.

لحن گزنده غزالی در تهافت الفلاسفه به حدی است که او فارابی و ابن سینا را به موجب اعتقاد به سه مسئله از مسایل بیست گانه مطرح در این کتاب، یعنی مسئله قدیم بودن عالم، علم خداوند به کلیات و نه جزئیات و انکار معاد جسمانی تکفیر می کند. از میان این سه مسئله، گویا به نظر غزالی هیچ یک به اندازه مسئله قدیم بودن عالم، اهمیت نداشته و از همین روست که نزدیک به یک چهارم کتاب تهافت الفلاسفه به بحث و تحلیل در آن اختصاص یافته است. اما در میان تمامی مسائل شاید هیچ یک به اندازه نفی علیت، در تضاد و تقابل با عقل فلسفی به نظر نرسد.

عنوان «تهافت» بر این کتاب بیش از هر چیز دیگر درستی و تندی برخورد این دو جریان فکری را نشان می دهد. غزالی با نام گذاری کتاب به تهافت الفلاسفه در صدد است تا نشان دهد که سخنان فیلسوفان جز پریشان اندیشی و تناقض گویی چیزی در بر ندارد.^۳ از تعابیر غزالی در کتاب نیز می توان به روشنی دریافت که او از تهافت، تناقض را مراد کرده است.^۴ غزالی هدف خود را از نگارش این اثر در پیش گفتار و دیباچه کتاب می آورد و پس از بیان چهار مقدمه، بیست مسئله مورد نظر خود را که به دو بخش مابعدالطبیعه (الاهیات) در شانزده مسئله و طبیعیات در چهار مسئله مطرح کرده و وجوه تعارض آنها را با عقاید و اصول دینی را شرح و بسط می دهد و در نهایت با یک خاتمه به کتاب پایان می دهد.

تهافت الفلاسفه غزالی آخرین موقف و منزلگاه نزاع دین و فلسفه یونانی نبود و سنت





تهافت نویسی پس از غزالی هم ادامه یافت. اما همان گونه که سنت تهافت نویسی علیه فیلسوفان پس از غزالی ادامه یافت، مدافعین فلسفه پس از او حملات او را بر فلسفه بی پاسخ نگذاشتند و یکی از شاخص ترین پاسخ ها به دیدگاه های غزالی به دست ابن رشد^۵ و در قالب کتاب تهافت التهافت نگاشته شد.

ابن رشد را شاید بتوان یگانه فیلسوف مسلمانی دانست که فقیه نیز بود و تألیفات فقهی مهمی در فقه مالکی داشت. مهم ترین ویژگی های او تفسیر متون ارسطو و هم چنین اهتمام همیشگی او در پرداختن به مسئله ربط و نسبت شریعت و عقل و فلسفه بود. کتاب های تهافت التهافت که ناظر به تهافت الفلاسفه غزالی است و فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال که به کتاب فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة غزالی ناظر است، محصول ویژگی اخیر اوست. او مسئله نسبت دین و فلسفه را که بسیاری از فیلسوفان از کنار آن ساکت گذشته اند، کانون توجه خود قرار داده است.

بی شک دو کتاب اثرگذار تهافت الفلاسفه غزالی و تهافت التهافت ابن رشد، نمادی از گفت و گوی استدلالی و مسئله به مسئله و جزئی دو اندیشمند بزرگ اسلامی است که رها از قید کلی گویی در مقام پاسخگویی به مدعیات یک دیگر برآمده و به بررسی لوازم آرا و اقوال می نشینند.

در ادامه، پس از تحریر محل نزاع در مسئله هفدهم تهافت الفلاسفه ابتدا به گزارش و تحلیل نظر غزالی و سپس به نقل پاسخ های ابن رشد به انتقادهای غزالی پرداخته و در پایان به تحلیل، بررسی و داوری میان آنها در این نزاع می پردازیم.

۲. تحریر محل نزاع

در میان متکلمان مسلمان مشهورترین مخالفان تحلیل فیلسوفان از علیت، اشاعره بودند و از آن میان شاید مهم ترین و بهترین تقریر این مخالفت را غزالی عرضه کرده است. اگر در فلسفه اروپایی تحلیل و نقد این مسئله به دست تجربه گرایان و به ویژه هیوم موجب شد افرادی چون کانت از خواب جزمیت بیدار شده و عقل محض خارج از تجربه را نقد کنند، اما در فلسفه و

کلام اسلامی چنین اتفاقی به‌ویژه در شرق عالم اسلامی نیفتاد. حملات غزالی فیلسوفانی را با خود همراه نکرد، بلکه هجمه‌ها بر او بیش از همدلی با او بود. نقد فلسفه سنتی در اروپا، به توگد فلسفه‌ای نو انجامید حال آن‌که در سنت اسلامی هجمه و حمله بر فلسفه به رشد و تقویت تصوف و عرفان انجامید و نوعی ناامیدی و سرخوردگی از عقل را در پی داشت.

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

غزالی پس از پایان مسئله شانزدهم تهافت (یعنی آخرین مسئله مابعدالطبیعه و الاهیات) به مسائل طبیعیات معارض با دین می‌پردازد. او پیش از شروع مسئله هفدهم، با تمهید مقدمه‌ای در بیان اقسام علوم طبیعی به توضیح و تقریر محل نزاع در مسئله هفدهم می‌پردازد. به عقیده غزالی اقتران ضروری میان علت و معلول با دو عقیده از باورهای دینی در تعارض است. (۱) وقوع و امکان معجزه (۲) قدرت مطلق الاهی.

رأی فیلسوفان به این‌که اقتران مشاهده‌شده میان علت‌ها و معلول‌ها ضرورتاً اقتران تلازم است و علت بدون معلول و معلول بدون علت مقدور و ممکن نیست... نزاع در مسئله اول از این جهت لازم است که اثبات معجزات خارق‌العاده مانند اژدها شدن عصا، زنده شدن مردگان و شکافتن ماه بر این مبنا قرار دارد و کسانی که جریان عادی امور را ضرورتاً لازم می‌دانند، این‌گونه همه اینها را محال دانسته و آنچه درباره زنده شدن مردگان در قرآن آمده تأویل می‌کنند و گویند منظور از آن همان از بین رفتن جهل به واسطه حیات علم است و بلعیدن سحر ساحران به وسیله [اژدها] را این‌گونه تأویل می‌کنند که این معنای باطل شدن شبهات منکران با دلیل الاهی و آشکار در داستان موسی است. و اما شکافتن ماه را چه بسا وجود آن را انکار کرده و بپندارند که این امر در حد تواتر نرسیده است [تا جزء یقینیات باشد]... پس تأمل در این مسئله [هفدهم] برای اثبات معجزات و برای امر





دیگری که عبارت است از یاری آنچه مسلمانان بر آن اتفاق نظر دارند یعنی خداوند بر هر چیزی تواناست، ضروری است.^۶

بیان غزالی درباره دو جنبه تعارض عقیده به ضرورت علی با معجزه و قدرت خداوند را می توان این گونه (به صورت استدلال استثنایی نفی تالی) صورت بندی و تنسيق کرد:

- (۱) اگر علیت به معنای تلازم ضروری میان سبب و مسبب باشد امکان معجزه منتفی است؛
 - (۲) معجزه ممکن بلکه واقع شده است؛
- ∴ علیت به معنای تلازم ضروری سبب و مسبب نیست.

چنان که در عبارت نقل شده از غزالی آمد، عقیده فیلسوفان به مقدمه اول این استدلال سبب آن شده که معجزات را یا تأویل کنند و یا انکار.

- (۱) اگر علیت میان پدیده های طبیعی واقعی باشد و فاعل پدیده های طبیعی خود آن اشیاء بالاستقلال باشند، قدرت مطلق الهی و مسببیت اصلی او نسبت به پدیده های جهان نفی می شود.
- (۲) خداوند قادر مطلق است.

∴ میان پدیده های طبیعی رابطه علی معلولی واقعی وجود ندارد، بلکه صرفاً تقارن اتفاقی و به واسطه خداوند صورت می گیرد.

مرکز ثقل توجه غزالی در نفی رابطه ضروری سبب و مسبب، اثبات معجزه و قدرت مطلق الهی است. او با انگیزه دفاع از دو فقره از مهم ترین آموزه های دینی (وجود معجزه و صفت قدرت مطلق خداوند) به نفی عقیده ای فلسفی می پردازد که به نظر او لازمه عقیده به آن، نفی دو آموزه است.

در صورتی که پرسش های ناظر به مسئله علیت و موضوعات مرتبط با آن را مطرح کنیم، فهم تحلیل غزالی از این مسئله آسان تر است. در واقع، برای تقریر آراء غزالی باید پرسش هایی را از پیش در نظر داشت تا پاسخ های غزالی به آنها را دریافت و سپس پاسخ های ابن رشد به این پرسش ها را کاویده و با آنچه غزالی بیان کرده مقایسه کرد:

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

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

۳) پدیده‌های جهان چگونه ایجاد می‌شوند؟ (با دخالت مستقیم خداوند یا بر اساس سلسله علی و معلولی)

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

۱۶۷

۵) لوازم انکار رابطه ضروری میان علت و معلول چیست؟ آیا نفی این رابطه به معنای انکار نظام‌مندی جهان و حکمت و سنت الاهی است؟

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

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

غزالی در تهافت الفلاسفه به تفصیل بیشتر و در آثار دیگر خود به مناسبت‌های مختلف پاسخ این مسائل را مطرح کرده و سعی دارد دیدگاهی معقول درباره علیّت به دست دهد تا در هندسه معرفتی فردی دیندار که البته بنا بر ادعا به قواعد علم منطقی هم ملتزم است، بی‌انسجامی و ناسازگاری رخ ندهد. اگر سیر مباحث او در مسئله هفدهم را مطابق با همین پرسش‌ها دنبال کنیم، نخستین پرسش‌هایی را که پاسخ می‌دهد، پرسش‌های ۱ و ۲، یعنی وجودشناسی علیّت است و در ادامه، پرسش‌های دیگر را به تناسب پاسخ می‌دهد.

۱.۲. وجودشناسی علیت

غزالی در همان اولین فقره از مسئله هفدهم چنان سخن می‌گوید که اولاً، رابطه علیّت را تنها عادت ذهنی ما بداند و نه امری واقعی و عینی و ثانیاً، کلیّت و ضرورت آن را (به این معنا که



تذکره

جدال غزالی و ابن‌رشد در باب علیّت



ممکن نیست آنچه تاکنون علت بوده، علت نباشد) را نفی می‌کند:

اقتران (هم‌زمانی) میان آنچه عادتاً سبب (علت) و مسبب (معلول) دانسته می‌شود، به زعم ما ضروری نیست، بلکه هرآنچه، این آن نیست و آن این نیست [پیشنهاد رابطه تساوی برقرار نیست] و نه اثبات یکی مستلزم اثبات دیگری و نه نفی یکی مستلزم نفی دیگری، پس [از این جهت] نه وجود یکی وجود دیگری را ضروری می‌گرداند و نه عدم یکی عدم دیگری را؛ مانند سیراب شدن و نوشیدن، سیر شدن و خوردن، سوختن و تماس با آتش... و همین‌طور تمام چیزهای که در طب و نجوم و فنون و حرفه‌ها قرین هم مشاهده می‌شود. پس اقتران آنها به سبب تقدیر پیشین الاهی بر خلقت مقارن آنهاست، نه این که این تقارن فی‌نفسه ضروری و غیر قابل فوت باشد، بلکه ممکن و مقدور [الاهی] است که سیری را بدون خوردن و مرگ را بدون گردن زدن و ادامه حیات را همراه با گردن زدن و به همین صورت در مورد همه اموری که مقترن‌اند، آفریده شوند. فیلسوفان امکان چنین چیزی را انکار کرده و آن را محال می‌دانند و تأمل در این امور بی‌شمار به درازا می‌کشد، پس از آن میان، یک مثال را انتخاب می‌کنیم و آن مورد سوختن پنبه وقتی است که با آتش تماس می‌یابد. پس ما جایز می‌دانیم این دو با هم تماس بگیرند بی آن که سوختنی اتفاق افتد و جایز می‌دانیم که پنبه بی آن که با آتش تماس بگیرد به خاکستر تبدیل شود، و فیلسوفان چنین چیزی را منکرند.^۷

در این عبارت، ابتدا سخن از «عادت» رفته است. غزالی در صدد آن است که ضرورت را به عادت فروکاسته و عادت را نیز با اقتران پیوند دهد. از دید او در غیر از مواردی که میان الف و ب رابطه این‌همانی وجود دارد یا این که اثبات یکی مستلزم اثبات دیگری است و یا نفی دیگری مستلزم نفی دیگری، هیچ رابطه ضروری دیگری را نمی‌توان پذیرفت. از این رو، تمام آنچه در خارج مشاهده می‌شود مقارنه و هم‌زمانی دو پدیده بیش نیست که از تقدیرات الاهی آن است که هم‌زمان رخ می‌دهند. اما هیچ‌گونه ضرورت ذاتی وجود ندارد که قدرت الاهی نتواند در آن

نفوذ کند. او مثال‌هایی می‌آورد که فهم عرفی و فلسفی میان آنها رابطه ضروری برقرار می‌کند؛ همانند سیراب شدن و نوشیدن، سیر شدن و خوردن، سوختن و ملاقات با آتش، نور و روشنایی و طلوع خورشید و ... خلاصه مدعای غزالی آن است که ممکن (و نه ضروری) است که پنبه با آتش برخورد کند اما نسوزد. و به زعم او این ادعایی است که فیلسوفان آن را انکار می‌کنند. اما پرسش دوم در قلمرو وجودشناسی آن است که فاعل پدیده‌های طبیعی کیست؟ آیا برای اشیاء دست‌کم در حد و مرتبه علل ثانویه می‌توان میزانی از منشأیت اثر قائل بود؟ یا تمام آنچه ما به‌عنوان سلسله علل می‌فهمیم و مشاهده می‌کنیم چیزی است که تاکنون این‌گونه رخ داده و هیچ فاعلیت (مستقل یا غیرمستقل، نسبی یا مطلق) در میان نیست؟

غزالی به هیچ‌وجه دیدگاه معتقد به علل ثانویه دارای فاعلیت نسبی را نمی‌پذیرد. او برای حفظ حریم استقلال مطلقه خداوند از شرایط یا محدودیت‌های طبیعی به «اکازیونالیسم اسلامی»^۹ معتقد می‌شود. به نظر او عامل و فاعل واقعی در سوختن تکه‌ای پنبه تنها و تنها خداوند است نه آتش. البته، غزالی تصریح می‌کند که فاعلیت خداوند می‌تواند با واسطه یا بی‌واسطه باشد، اما واسطه فرشتگان هستند نه آتش.^۹ غزالی در فقره پایانی مقام اول بحث خود، دیدگاه خود را مشابه دیدگاه محققینی از فیلسوفان می‌داند که اعراض و حوادث (که در هنگام ملاقات در میان اجسام و به‌طور کلی در هنگام اختلاف نسبت‌ها پدید می‌آیند) در واقع از سوی واهب‌الصور افاضه می‌شوند و این واهب‌الصور را ملائکه و سایر عوامل را معدلات و مهیئات می‌داند (نه فاعل)، هر چند غزالی نامی از این محققین نمی‌برد:

... بلکه ما می‌گوییم فاعل سوختن خدای تعالی است این‌گونه که در پنبه (به‌واسطه فرشتگان یا بدون واسطه) سیاهی را ایجاد می‌کند و اجزایش را پراکنده می‌سازد و آن را شعله‌ور می‌سازد یا آن را خاکستر می‌کند اما آتش هیچ‌گونه فعلی [و فاعلیتی] ندارد.... چون همگان اتفاق دارند که پدید آمدن روح و قوای ادراکی و حرکتی در حیوانات از طبیعت‌های محدود به گرمی و سردی و تری و خشکی پدید نمی‌آیند و پدر با قرار دادن نطفه درون رحم، فاعل خوانده نمی‌شود و او فاعل حیات و بینایی و شنوایی و ... نیست. به همین دلیل محققان از فیلسوفان





همداستانند که این اعراض و پدیده‌ها که هنگام تماس میان اجسام و به‌طور کلی هنگام اختلاف نسبت‌ها به وجود می‌آیند، در واقع، از جانب واهب‌الصور افزایه می‌شوند و آن واهب‌الصور فرشته‌ای از فرشتگان است به گونه‌ای که گویند: انطباع صورت رنگ‌ها در چشم، معلول واهب‌الصور است و چشم سالم و جسم رنگارنگ همگی مُعِدّه و آماده‌کننده آن محل برای پذیرش این صورت‌ها هستند. آنها این سخن را در مورد هر حادثی مطرح می‌کنند.^{۱۰}

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

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

بر مبنای این دیدگاه اگر دو پنبه از هر جهت مثل هم باشند در برخورد با آتش باید هر دو بسوزند. بدین ترتیب به نظر غزالی چون این گروه از فیلسوفان تفاوت پدیده‌ها را این‌گونه تبیین می‌کنند، نمی‌توانند داخل شدن حضرت ابراهیم **7** در آتش بدون آن که بسوزد را توجیه کنند. به نظر آنها سوختن ابراهیم **7** در چنین شرایطی یا با سلب حرارت از آتش ممکن است (که در این صورت آتش، آتش نیست)، یا به واسطه تغییر ذات ابراهیم **7** (به سنگ یا شیء دیگری که آتش در آن بی‌تأثیر باشد) ممکن است و هر دو امر به نظر این فیلسوفان محال است.^{۱۱}

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

اول آن که می‌گوییم: نمی‌پذیریم که مبادی به اختیار عمل نمی‌کنند و خدای تعالی فاعل ارادی نیست. پیش‌تر در مسئله حدوث عالم ادعای آنها را در این موارد ابطال کردیم. وقتی ثابت شود که فاعل در هنگام تماس پنبه با آتش، سوختن را از روی اراده می‌آفریند به لحاظ عقلی ممکن خواهد بود که با وجود این تماس آن‌را نیافریند.^{۱۲}

۱۷۱

پاسخ دوم غزالی با توجیهی برای نسوختن بدن حضرت ابراهیم ۷ همراه است: او معتقد است وقتی خداوند می‌خواهد که بدن حضرت ابراهیم ۷ نسوزد یا در خاصیت آتش تغییر ایجاد می‌کند یا در پیامبر ویژگی‌ای ایجاد می‌کند که در عین حال که در آتش است نسوزد. عدم علم ما به این امور به معنای عدم وقوع این امور نیست:

ما می‌پذیریم که آتش به گونه‌ای آفریده شده که آن‌گاه که دو پنبه همانند با آن تماس بیابند هر دو را می‌سوزاند و میان آنها اگر از هر جهت مانند یکدیگرند، فرق نمی‌گذارند، ولی با این وجود جایز می‌دانیم که پیامبری در آتش افکننده شود و آتش او را نسوزاند، چه بر اثر تغییر خاصیت آتش (بدین صورت که صفتی در آتش پدید آید که گرمای آن را در جسم آن محدود سازد به گونه‌ای که به بیرون سرایت نکند و گرمای آن با آن باقی بماند و حقیقت آتش بودن را حفظ کند) یا آن که در بدن پیامبر ویژگی‌ای پدید آید که آن را از گوشت و استخوان بودن در نیاورد، ولی اثر آتش را برطرف سازد؛ زیرا می‌بینیم که کسانی خود را به طلقی ضد آتش آغشته می‌کنند و در تنور روشنی قرار می‌گیرند و هیچ تأثیری از آتش نمی‌گیرند. کسی که این [تغییر صفت آتش یا بدن نبی] را مشاهده نکرده باشد آن را انکار می‌کند.^{۱۳}



تفسیر

جدال غزالی و ابن رشد در باب علیت

۲.۲. معرفت‌شناسی علیّت

غزالی در بخشی از مقام اول و در فقره‌ای از مقام دوم به پرسش‌های معرفت‌شناسانه درباره مفهوم علیّت و ضرورت علی می‌پردازد: از کجا می‌دانیم که میان علت و معلول رابطه ضروری برقرار است؟ آنها که مدعی رابطه علی و فاعلیّت واقعی میان پدیده‌های طبیعی‌اند، چه دلیلی بر مدعای خود دارند؟ به نظر غزالی تنها دلیل قائلان به ملازمه ضروری میان علت و معلول، تجربه حسی و مشاهده تکرار و تقارن میان دو پدیده است و مشاهده دو پدیده توانایی اثبات ضرورت میان دو امر را ندارد:

فما الدلیل علی أنّها الفاعل؟ و لیس لهم دلیل الاّ مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار و المشاهدة تدلّ علی الحصول عندها ولا تدلّ علی الحصول بها...^{۱۴}

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

قد تبین ان الوجود عند الشئ لا یدل علی انه موجود به.^{۱۵}

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

غزالی با استفاده از این مثال و تعمیم و اطلاق آن در مورد پدیده‌ها و حوادث جهان بر آن است که همان‌گونه که تقارن میان گشودن چشم و دیدن نمی‌تواند دلیل بر رابطه علی واقعی میان آنها باشد، بلکه رابطه علی واقعی میان نور خورشید و دیدن برقرار است، بر همین سیاق،



می‌توان در مورد پدیده‌های جهان گفت که از کجا معلوم شده مبادی و علل واقعی پدیده‌ها، در خود طبیعت است. [اگر دلیلی باشد] تنها دلیل، حضور ثابت و دائمی پدیده‌هاست که اگر این حضور دائمی و ثابت از میان برود، علت واقعی پدیده‌ها را فراتر از مشاهدات خود می‌یافتیم. تحلیل معرفت‌شناسانه غزالی از علیّت به تحلیلی روان‌شناختی از منشأ شناخت و تصور ما از رابطه ضروری علت و معلول می‌انجامد (همچنان که هیوم بعدها با تحلیلی مشابه به آن پرداخت با این تفاوت که هیوم منشأ تصور علم به ضرورت علیّی را خدا نمی‌داند).

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

خداوند تعالی در ما علم به این که این ممکنات ایجاد نمی‌کنند را آفریده است و مدعی نیستیم که این امور ضروری‌اند بلکه آنها ممکن‌اند [بدین معنا که] می‌توانند واقع شوند و می‌توانند واقع نشوند و عادت مستمر به توالی پی‌در پی آنها، جریان آنها را در ذهن ما به گونه‌ای راسخ می‌کند که بر طبق عادت گذشته از آن جدا نمی‌شود.^{۱۶}

به همین جهت که علم ما به معنای انتظار انجام امور به صورت قبل است و این انتظار را نباید به واقع نسبت داد، می‌توان تصور کرد چیزی در علم الاهی وقوعش ممکن باشد و در نتیجه در قلمرو مقدرات الاهی قرار داشته باشد، اما به نظر دانش ما (که آن علم هم مخلوق خداوند است) انجام آن محال باشد.





۳.۲. لوازم غریب انکار ضرورت علی

یکی از مؤلفه‌های معقولیت یک دیدگاه تن دادن به لوازم آن است. از طرفی لوازم یک دیدگاه نباید با محتوای آن ناسازگار باشد و از سوی دیگر لوازم و توالی یک نظریه نباید فاسد باشد. آرای مطرح شده در باب علیت از سوی غزالی از منظر ذهنی مأنوس با فلسفه سنتی - در نگاه نخست - لوازم و توالی فاسدی را در بر ندارد، اما غزالی خود به برخی از این لوازم اشاره کرده، اما فاسدبودن این لوازم را نمی‌پذیرد.

لازمه وجودشناختی انکار ضرورت علی را غزالی خود به بهترین شکل بیان کرده است؛ به نظر او ممکن است گفته شود که اگر ضرورتی میان پیدایش علت و معلول نباشد، هر رخداد غیرمنتظره‌ای ممکن می‌شود. برای مثال، ممکن است در پیش روی ما درندگان، آتش سوزان یا کوه‌هایی باشند و ما آنها را نبینیم چرا که خداوند دیدن آنها را خلق نکرده است، یا کسی در خانه کتابی گذاشته باشد و وقتی باز می‌گردد آن کتاب به صورت جوانی درآمده باشد و همچنین ضرورت ندارد که اسب از نطفه یا درخت از بذر آفریده شود، حتی می‌تواند از عدم آفریده شود.^{۱۷}

همراه با همین لازمه وجودشناختی، لازمه معرفت‌شناختی در انکار ضرورت علی شکاکیت است. اگر احتمال ایجاد هر چیزی از هر چیز دیگری وجود داشته باشد، آن‌گاه نمی‌توان هیچ‌گاه در مورد هیچ رویدادی با یقین نظر داد که برای مثال، آنچه رخ داده تا لحظه‌ای پیش چگونه بوده و آنچه تا لحظه‌ای پیش مشاهده شده نیز احتمال دارد به موجود دیگری تبدیل شده باشد.^{۱۸} از این‌رو، اگر از هر چیزی که از مشاهده مستقیم فعلی ما غایب است از ما پرسیده شود در حالت شک و لادری‌گری به سر می‌بریم:

وقتی از یکی از اینها سؤال شود شایسته است که بگویند نمی‌دانم اکنون در خانه است و آن قدر می‌دانم که شاید کتابی را که در خانه گذاشته‌ام اکنون اسبی شده باشد و کتابخانه را به ادرار و مدفوع خود آلوده کرده باشد و همین‌طور در خانه کوزه‌ای آب گذاشتم و شاید اکنون به درخت سیبی تبدیل شده باشد.^{۱۹}

با این که غزالی این دو لازمه و تالی را به عنوان اشکال مطرح می کند، اما آنها را شیخ و فاسد نمی داند. لازمه وجود شناختی را با قدرت مطلق الهی پاسخ می دهد. خداوند بر هر امر ممکنی تواناست و ضرورتی ندارد که اسب از نطفه یا درخت از دانه آفریده شود، بلکه اصلاً ضرورتی ندارد از چیزی آفریده شوند. خداوند بر خلق از عدم نیز تواناست. بدین جهت نمی توان انکار کرد که انسان از یکی از میوه ها آفریده شود:

پس خداوند تعالی بر هر کاری تواناست و لزومی ندارد که اسب را از نطفه و درخت را از دانه بیافریند بلکه ضروری نیست که اساساً درخت را از چیزی بیافریند شاید او اشیائی را بیافریند که قبلاً وجودی نداشته اند بلکه وقتی به انسان نگریسته شود که تاکنون ندیده از او پیرسند آیا این از کسی متولد شد؟ شک داشته باشد و احتمال دهد که برخی میوه های بازار به انسانی تبدیل شده باشد که این همان انسان است پس [اگر] خداوند بر امر ممکن تواناست پس باید در این مورد تردید کرد.^{۲۰}

۱۷۵



تذکره

جدال غزالی و ابن رشد در باب علیت

پاسخ غزالی به لازمه معرفت شناختی انکار ضرورت علی، یعنی شکاکیت معرفت شناختی، در بخش معرفت شناسی علیت اشاره شد و آن قائل شدن به منشأ الهی برای علم ما به ضرورت علی است. خداوند در ما علمی ایجاد می کند که می دانیم (در واقع انتظار داریم) کتابی که در خانه است به اسب تبدیل نشده باشد (با این که وقوع چنین چیزی ممکن است)؛ در واقع، خداوند از ما رفع شکاکیت می کند.

لازمه جهان شناختی انکار ضرورت علی که در کتاب تهافت الفلاسفه اشاره نشده است، ولی به ذهن متبادر می شود، آن است که غزالی با نفی صریح رابطه ضروری میان پدیده های عالم طبیعی، به نفی وجود قوانین ثابت در جهان حکم می کند که نتیجه آن این می شود که جهان مجموعه ای از حوادث احتمالی باشد که هر حادثه ای غیر قابل پیش بینی و ممکن الوقوع است، و این امر به معنای نفی حکمت الهی و نظام مندی جهان است.

غزالی در رد این مطلب که نفی رابطه ضرورت علی به معنای انکار نظام مندی جهان نیست، معتقد است که جهان بر اساس سنت الهی اداره می شود و بر آن مناسبت که می دانیم انسانی که



مرده است، اینک زنده نمی شود و قلمی که در دست ماست به مار تبدیل نمی شود. اما بلافاصله تذکر می دهد که این سخن به معنای آن نیست که خداوند بر این امور قادر نیست بلکه خداوند هر چند بر این امور قادر است آنها را اراده نمی کند.^{۲۱} از این رو، در عین حال که روند پدیده های طبیعی از ثباتی برخوردار بوده و در گذشته، حال و آینده بر یک منوال اند، اما ضرورتی نداشته و دست حضرت حق بسته نیست. او می تواند اراده کند که عادت را خرق کند و حوادث و رخدادهایی ایجاد کند که تاکنون سابقه نداشته اند و این خرق عادت خود بر اساس حکمتی برتر است.

غزالی خود به آیاتی از قرآن که شاهد بر جریان سنت الاهی در جهان است، اشاره می کند^{۲۲} و معتقد است همه این آیات مؤید آن است که صفت و حکمت الاهی در جهان برقرار است و جهان جریانی عبث ندارد.

۴.۲. معجزه و گستره قدرت الاهی

تأکید بسیار غزالی بر قدرت الاهی به معنای توانایی خداوند بر انجام معجزه است. اما اولاً، قدرت الاهی تا چه اندازه گسترده است و آیا محالات منطقی را نیز شامل می شود؟ و ثانیاً، معجزه به عنوان امری ممکن در گستره مقدورات الاهی قرار دارد یا به عنوان امری محال؟ و اساساً معنا و شیوه تبیین معجزه در نظر غزالی چگونه است؟ غزالی همداستان با فیلسوفان می پذیرد که هر چند خداوند بر هر امری تواناست، اما گستره قدرت الاهی تنها امور ممکن را در بر می گیرد نه محالات را. او به صراحت چنین استدلالی را می پذیرد که:

(۱) هر امر محالی، مقدور خداوند نیست؛

(۲) الف، جزء محالات است؛

∴ الف مقدور خداوند نیست.

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

غزالی معتقد است عقل دربارهٔ ممکن یا محال بودن برخی امور ساکت و در آنجا متوقف است، اما با این همه برخی امور را نیز به طور قطع در قلمرو امور ممکن یا امور محال قرار می‌دهد. غزالی در مطلع مسئلهٔ هفدهم مراد خود را به صورتی سلبی از رابطهٔ ضروری میان دو امر بیان می‌کند:

كل شیء لیس ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات احدهما متضمناً لاثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لنفی الآخر فلیس من ضرورة وجود احدهما وجود الاخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الاخر..

سه مورد از وجود رابطهٔ ضروری عبارت‌اند از این که میان دو شیء الف و ب: (۱) این همانی برقرار باشد؛ الف، همان ب باشد و ب، همان الف باشد؛ (۲) تلازم مثبت برقرار باشد، به این معنا که اثبات الف مستلزم ب باشد و بالعکس؛ (۳) تلازم منفی وجود داشته باشد؛ یعنی نفی یکی مستلزم نفی دیگری باشد و بالعکس. به عقیدهٔ غزالی در صورتی که هیچ یک از این وجوه ضرورت میان دو شیء برقرار نباشد، ارتباط آنها غیر ضروری است.^{۲۳} در عبارتی دیگر او سه محال را به عنوان مرجع تمامی محالات دیگر ذکر می‌کند و معتقد است همهٔ امور محال به یکی از این سه حالت قابل تحویل‌اند.^{۲۴}

او نمونه‌ها و مصادیقی از این سه حالت را ذکر می‌کند و معتقد است چنین اموری خارج از قلمرو قدرت الاهی‌اند. (۱) جمع سفیدی و سیاهی، این امر مصداقی از اثبات مفهوم سیاهی است و این به معنای نفی ماهیت سفیدی در آن محل است؛ (۲) این که شخص واحدی در زمان واحدی در دو مکان وجود داشته باشد. برای مثال، بودن فردی در یک خانه به معنای نبودن او در غیر آن خانه در همان زمان است؛ (۳) اراده، مفهومی اخص از علم است؛ به این معنا که اگر اراده باشد، حتماً علم حضور دارد. پس کسی نمی‌تواند اراده را اثبات و علم را نفی کند؛ چرا که اراده به معنای طلب امر معلوم است. یا مفهوم جماد متضمن عدم ادراک است پس اگر چیزی ادراک داشته باشد، ممکن نیست آن را جماد نامید؛ (۴) تبدیل اجناس بدون ماده مشترکی میان آنها محال است.^{۲۵} برای مثال اگر کسی بگوید که سیاهی به تیرگی بدل شد، می‌پرسیم آیا





سیاهی باقی است یا نه، اگر بگوید سیاهی معدوم شده و تیرگی به وجود آمده پس دیگر انقلابی صورت نگرفته است؛ بلکه چیزی معدوم شده و چیز دیگری به وجود آمده و اگر سیاهی با وجود تیرگی موجود باشد باز انقلابی صورت نگرفته است، بلکه چیز دیگری به او نسبت داده شده است و اگر سیاهی باقی مانده، ویژگی معدوم شده باشد، باز هم انقلابی صورت نگرفته است، بلکه در همان حال خود باقی مانده است. بدین ترتیب وقتی می‌گوییم خون به منی تبدیل شده، مقصود آن است که این ماده صورتی را از دست داده و صورتی دیگر گرفته است. یا وقتی می‌گوییم آب با گرم شدن به هوا تبدیل شد مراد ما آن است که ماده قابل صورت آبی این را کنار گذاشته و صورتی دیگر را پذیرفته است. به نظر غزالی در این موارد ماده مشترکی میان دو صورت موجود است. نمونه چهارم از موارد محال مقدمه‌ای می‌شود تا غزالی تبیین خود از معجزه را مطرح کند.

او - با توجه به مطالب پیشین - به صراحت انکار می‌کند که قدرت الهی محالات منطقی و ذاتی را نیز دربر می‌گیرد، اما در عین حال تأکید دارد که معجزه در قلمرو محالات منطقی نیست. آنچه نه ضرورت دارد و نه جزء محالات ذاتی است در قلمرو ممکنات جای می‌گیرد. غزالی تلویحاً میان ممکن الوقوع و امر نامحتمل و غیر عادی و یا به تعبیری دیگر میان محال منطقی و محال عرفی، تفکیک می‌کند تا به تبیین و تفسیر معجزه بپردازد.^{۲۶} اگر روابط میان اشیاء و حوادث و پدیده‌های جهان ضروری نباشد، بلکه بر مبنای عادت تفسیر شود، حداکثر ادعایی که می‌توان داشت آن است که این پدیده‌ها را تاکنون این گونه مشاهده کرده‌ایم و مثال نقضی مشاهده نشده است، اما شناخت ما از واقع دلیل بر رابطه ضروری واقعی میان پدیده‌ها نیست و از عدم مشاهده موارد نقض در پدیده‌های جهان نمی‌توان ثابت کرد که رابطه‌ای ضروری میان آنها برقرار است. به همین صورت صدور معجزه و امور خارق‌العاده از مبدأ متعالی به معنای برهم زدن جریان عادی طبیعی (با مصلحت و حکمتی که در آن مورد وجود دارد) است. معجزه با شگفتی‌هایی همراه است که علم و دانش کنونی ما به آن احاطه ندارد و از همین رو برایمان عجیب می‌نماید و ما را به حیرت وامی‌دارد.^{۲۷}

غزالی با تحلیل واقعه در آتش افکنده شدن و نسوختن حضرت ابراهیم **7** و تبدیل عصا به مار در دست موسای کلیم **7** به تبیین معجزات می پردازد و می گوید:

۱) نسوختن ابراهیم علیه السلام یا با تغییر ویژگی آتش است (به طوری که در ظاهر آتش باشد و اثر نداشته باشد) یا با تغییر ویژگی بدن (برای مثال، ماده ای نسوز بر آن باشد و نه به گونه ای که گوشت و استخوان تغییر کند) و هر که به این تغییر علم نداشته باشد، این امر برایش عجیب است. ۲) ماده می تواند هر صورتی را بپذیرد؛ برای مثال، خاک و دیگر عناصر به صورت گیاه در می آیند. گیاه پس از آن که غذای گیاه شد به خون تبدیل می شود و خون به صورت منی در می آید، منی در رحم قرار می گیرد و صورت حیوان را می پذیرد. این مراحل به حکم عادت، زمان درازی به طول می انجامد، اما می توان تصور کرد که خداوند بتواند ماده را در زمانی کوتاه تر از زمان متعارف به این صورتها در آورد و این زمان بر همین شیوه به کوتاه ترین حد برسد و نیروها به سرعت هر چه تمام اثر کنند و برای مثال، در زمانی کوتاه عصا به مار تبدیل شود (معجزه).

۱۷۹



تذکره:

جدال غزالی و ابن رشد در باب علیت

به عقیده غزالی، استعداد حیوانات برای قبول صورتها به واسطه اموری است که از ما پنهان اند و این استعدادها متفاوت است. صورتها از فرشتگان نه به گزاف صادر می شوند؛ بلکه بر هیچ محلی فایض نمی شوند، مگر آن که قبولش برای آن محل به دلیل استعدادی که در خود دارد، متعین شده باشد. چون تفاوت آن استعدادها و شگفتی های آن بیرون از ضبط ماست و از آنها بی خبریم و راهی برای حصر آنها نداریم، پس استعداد پذیرش حالات گوناگون به صورت پی در پی در کوتاه ترین زمان - در برخی اجسام - ممکن است. به باور غزالی معجزه به این معنا محال نیست و انکار معجزه معلول تنگ نظری و انس نداشتن با موجودات برتر و غفلت از اسرار الهی در آفرینش است. با این حال، غزالی در این که صدور معجزه از نفس پیامبر است یا از مبادی دیگری یا هنگام معجزه چه رخ می دهد، چندان بحث و ادعایی ندارد. آنچه برای او مهم تر است، این است که معجزه در نهایت (با واسطه یا بی واسطه) به قدرت مطلقه الهی اسناد داده شود و در مورد امری روی می دهد که ذاتاً محال نیست و مبدأ آن را به هنگام لزوم صادر می کند.^{۲۸}



به نظر غزالی در بسیاری از اوقات، دگرگونی‌های غیر قابل مشاهده را با محال بودن آن حالت یک‌سان می‌گیریم، چرا که به اوضاع و احوال خاصی عادت کرده‌ایم و خلاف آن را محال می‌انگاریم. تمامی تلاش غزالی معطوف نفی ضرورت رابطه علی معلولی است، تا از آن راه بتواند امکان معجزه را نتیجه بگیرد و در نهایت آن را در قلمرو قدرت الاهی بگنجاند، چرا که او نیز هم‌رأی با فهم عرفی می‌پذیرد که اگر امری ضرورت داشته باشد و رفع آن محال باشد از گستره قدرت الاهی بیرون است، پس تلاش می‌کند تا امکان و احتمال وقوع معجزه را امری قابل فهم و توجیه نشان دهد. غزالی هم چنین معتقد است که چون فیلسوفان قدرت انکار صریح برخی معجزات (مثل مارشدن عصا یا زنده شدن مردگان یا شق القمر) را نداشته‌اند، در این موارد به تأویل پناه برده‌اند.^{۲۹} به زعم غزالی منشأ همه این عقاید باطل آن است که مفروض ذهن فیلسوفان وجود رابطه ضروری میان علت و معلول بوده است.

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

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

۳. دفاعیات ابن‌رشد از علیت

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

۱.۳. مغالطه در آمیختن امور بدیهی و امر مجهول

ابن رشد وجود رابطه علی حقیقی میان پدیده‌های طبیعی را امری بدیهی می‌داند و معتقد است که انکار چنین چیزی تنها در سطح زبان (و نه در عمل یا در دل) ممکن است. او غزالی را به مغالطه خلط میان بدیهی و مجهول متهم می‌کند. غزالی از این که در برخی موارد و برخی پدیده‌ها جریان علی‌ای که اتفاق می‌افتد را نمی‌دانیم، انکار کلی رابطه علی میان پدیده‌ها - که گفته‌ای سفسطه‌آمیز است - را نتیجه می‌گیرد. اما ابن‌رشد بر آن است که جهل به برخی علت‌های نامحسوس به ما این اجازه را نمی‌دهد که در مواردی که تأثیر علی را به وضوح و بداهت می‌یابیم (برای مثال، در امور محسوس) انکار کنیم و آنها را تقارن صرف بدانیم. باید پذیرفت که هر فعلی علتی دارد، اما این که آن علت مفارق یا غیر مفارق است مسئله دیگری است که قابل بررسی است.^{۳۰}

۱۸۱



قرن:

جدال غزالی و ابن‌رشد در باب علیت

۲.۳. نومینالیسم غزالی

ابن رشد نمونه کامل و غیر قابل انکاری از رابطه علیت را در تأیید سخن خود می‌آورد و آن رابطه علی میان ذات (طبیعت) و صفات (آثار) شیء است. هر شیء به واسطه ذاتی که دارد موجب افعال ویژه‌ای می‌شود و این افعال موجب تمایز ذات‌ها (طبایع) و نام‌ها و حدود اشیاء شده‌اند. اگر هر شیء فعل و طبیعت خاصی نداشت، نام ویژه خاصی بر آن نهاده نمی‌شد و همه اشیاء یکی می‌شدند (یا اصلاً هیچ نامی بر هیچ شیء‌ای نمی‌توان نهاد):

پس چه می‌گویند درباره اسباب ذاتی که هیچ موجودی را نمی‌توان بدون فهمیدن آنها درک کرد [و در پی آن آنها را نامید]. این مطلب بدیهی است که اشیاء ذات و صفاتی دارند که مقتضی افعال خاصی‌اند که هر موجودی دارد و این از جهت همه افعال است که ذات و اسم و حدود اشیاء با هم متفاوت است و اگر هر موجودی فعل ویژه‌ای نداشت، طبیعت خاصی که آن را از بقیه متمایز کند نداشت و اگر طبیعت (ذات) خاصی نداشت اسمی و حدی که آن را متمایز کند، نداشت و همه اشیاء یکی می‌شد و هیچ شیئی یکی نمی‌شد.^{۳۱}



۳.۳. نفی عقل و انکار علم حقیقی و یقینی

ماهیت اصلی عقل انسانی درک و تحلیل روابط علیّ میان موجودات است. اگر روابط علیّ واقعی میان موجودات نفی شود چون ماهیت عقل انسان وابسته به درک روابط علیّ میان موجودات است نفی روابط علیّ به معنای نفی ماهیت عقل انسانی خواهد بود.

در فن منطق علم به علل اشیاء را برای علم تام نسبت به اشیاء لازم می‌دانند، پس کسی که ارتباط علیّ و ضرورت آن را نفی کند در واقع علم حقیقی و یقینی و تام به اشیاء را نفی کرده است و کسی که علم ضروری را نفی می‌کند باید بپذیرد که خود همین علم او نیز ضروری نیست. شکاکیت ملازم با نفی رابطه ضروری علیّ دامن‌گیر خود نیز شده و خودشکن^{۳۲} است.

و عقل چیزی نیست جز ادراک موجودات از راه علت‌های آنها و فرق آن با دیگر قوای ادراکی در همین جاست. پس کسی که علت‌ها را نفی کند عقل را نفی کرده است و فن منطق مفروض می‌گیرد که علت‌ها و معلول‌هایی در این عالم داریم و شناخت این معلول‌ها جز از راه شناخت علت‌های آنها کامل نمی‌شود. پس نفی این امور مساوی است با نفی علم حقیقی، بلکه اگر علمی باشد، در حد گمان است و همچنین [در صورت انکار این امور] هیچ برهان و حدی نخواهیم داشت و همه اصناف محمولات ذاتی که برهان‌ها از آنها تشکیل می‌یابند مرتفع خواهند شد و هر کس بگوید هیچ دانش واحد ضروری وجود ندارد، باید بپذیرد که همین سخن او نیز ضروری نیست.^{۳۳}

همان‌گونه که در معرفت‌شناسی علیّت مطرح شد، غزالی در مقابل این اشکال تدبیری می‌اندیشد تا به چنین شکاکیتی ملتزم نشود و آن توسّل به علم ایجادشده توسط خداوند به وجود جریان طبیعی پدیده‌هاست. اما ابن رشد چنین تدبیری را ناکافی، باطل و بی‌نتیجه می‌داند. به نظر او علم ما به اشیاء همواره تابع طبیعت موجودات است (و نه بالعکس)، بدین معنا که موجودات عالم طبیعت ویژگی‌هایی دارند که وقتی با آن ویژگی‌ها آشنا می‌شویم به نوعی ضرورت میان طبیعت آن اشیاء و آن صفات پی می‌بریم نه آن که علم ما - چنان که غزالی می‌گوید - عاداتی

راسخ باشد که خداوند در اثر ایجاد پی در پی پدیده‌ها در ما به وجود آورده باشد و در واقع توهم ضرورت داشته باشیم.

ابن رشد میان علم خداوند به موجودات و علم ما به موجودات تمایز نهاده و معتقد است علم الاهی به موجودات نحوه‌ای علیت نسبت به آنها دارد نه آن که علم خداوند تابع ویژگی‌های اشیاء و طبیعت آنها باشد (علمی پیشینی است، نه پسینی) اما علم ما به اشیاء، تابع طبیعت اشیاء است و جهل ما به ویژگی‌های آنها جهل به طبیعت آنهاست در صورتی که علم غیب پیامبر ۹ به معنای علم به همین طبیعت شیء است.^{۳۴}

۴.۳. تنافی سنت و حکمت الاهی با نظریه «عادت»

به نظر ابن رشد یکی از لوازم ناپذیرفتنی نفی رابطه ضروری علیت، انکار وجود سنت و حکمت الاهی در جهان است، سنتی که در آن تبدیل و تحویلی نیست.^{۳۵} ابن رشد با تحلیل مراد و منظور طرفداران و قائلان به نظریه عادت سه احتمال برای معنای عادت مطرح می‌کند: (۱) عادت فاعل (خداوند)؛ (۲) عادت موجودات؛ (۳) عادت ما وقتی بر موجودات حکم می‌کنیم.

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

معنای دوم عادت (عادت موجودات) تنها در مورد موجوداتی که دارای نفس هستند، معنا دارد. درباره موجودات غیر جاندار باید گفت که طبیعتی دارند که اموری را به صورت ضروری یا اکثری اقتضا می‌کند و اگر مراد از عادت مفهوم عرفی‌ای باشد که گفته می‌شود فلانی عادت به این کار کرده است، به این معنا که در بیشتر اوقات انجام می‌دهد، تالی فاسد چنین معنایی آن است که رابطه‌های تکوینی میان موجودات را به روابط وضعی و قراردادی تنزل می‌دهد. نفی رابطه ضروری میان موجودات (و علت و معلول) نیز بدین معناست که در هر لحظه اتفاقی در میان موجودات امکان وقوع دارد و باید انتظار داشت مثلاً آب بر روی آتش یخ بزند. در





این صورت حکمت الاهی نیز بی معنا می شود و این هم یکی از لوازم غیر قابل پذیرش نفی ضرورت علی از نظر ابن رشد است.^{۳۶}

۵.۳. معجزه، مقوله ای فرا عقلی

مرکز ثقل نزاع غزالی بر تعارض میان ضرورت علی و قول به معجزه است. غزالی مدعی است لازمه ضرورت علی، نفی معجزه است و در همین راستا عقایدی را به فیلسوفان استناد می دهد. در این رابطه ابن رشد اولاً، معتقد است که آنچه غزالی به فیلسوفان نسبت داده مبنای درستی ندارد چرا که فیلسوفان قدیم اساساً از معجزه (نفیاً و اثباتاً) بحثی نکرده اند^{۳۷}، ثانیاً تصدیق پیامبر ۹ در امور خارق العاده ای که در حق انسان متعارف محال است، ذاتاً ممکن است. لازم نیست گفته شود محالات منطقی را در حق پیامبر ممکن می دانیم. ابن رشد تلویحاً می پذیرد که پیامبر ۹ می تواند محال عرفی را انجام دهد. البته، ابن رشد درباره امکان یا امتناع معجزات و دیگر اصول شریعت هم رأی با غزالی، معتقد است که تصدیق پیامبران راه دیگری دارد و آن آگاه کردن از غیب و تحقق شریعت موافق با حقیقت و عرضه دستوره ای مفید است.^{۳۸} مزیت قرآن هم این است که از طریق نقل به ما نرسیده است، بلکه هر انسانی که تا ابد با آن روبه رو شود و در آن تدبر کند اعجاز آن را درمی یابد.^{۳۹}

۴. خاتمه؛ تحلیل و داوری

در داوری میان جدال غزالی و ابن رشد، در این مسئله باید مؤلفه های یک دیدگاه معقول و منطقی همچون سادگی، سازگاری درونی، جامعیت و قدرت حل مسئله ای آن در نظر گرفته شود.

مقصود اولیه غزالی از طرح مسئله هفدهم، دفاع و احتجاج به سود معجزه و قدرت الاهی است. او برای این مقصود به نفی ضرورت علی می پردازد تا راه برای نامحدود کردن قدرت الاهی باز شود و امکان معجزه را معقول بنمایاند. از نظر او تنها فاعل در عالم وجود و جهان طبیعت خداوند است و سایر پدیده های طبیعی جز رخدادهایی که به واسطه اراده الاهی در کنار هم رخ می دهند نیستند. او از یک سو، اصل علیت به معنایی واقعی میان پدیده های طبیعی را نفی

می‌کند، اما در عین حال - آن‌گاه که به تبیین معجزه و امور خارق‌العاده می‌پردازد - تلویحاً روابط علیّ معلولی میان پدیده‌ها را می‌پذیرد و هم‌چنین قبول می‌کند که خداوند به مجال منطقی دست نمی‌زند تا معجزه را به وجود آورد، بلکه او با تغییری در همین شرایط و علل و ویژگی‌های اشیاء، معجزه را خلق می‌کند.

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

۱۸۵



تأمل

جدال غزالی و ابن‌رشد در باب علیّت

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



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

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

نویسنده همچون حافظ بر این باور است که اگر سخن حقی با هر انگیزه‌ای و از زبان هر کسی بیان شد نباید با آن جدل کرد^{۴۰} و البته بر خلاف حافظ بر آن است که اگر خطایی - دست‌کم لااقل در بحثی نظری و فلسفی - از یک فیلسوف سرزد، باید آن را تذکر داد. البته، اگر تا این‌جا حق را به غزالی می‌دهیم به این معنا نیست که او توانسته نظریه تام و تمامی در باب جهان‌شناسی، وجودشناسی و معرفت‌شناسی علیت ارائه کند. او گرچه در مقابل ابن رشد

تواناست اما به نظر نمی‌رسد بتواند نظام‌های سینوی و صدرایی را در هم بشکند. مهم‌ترین ویژگی و بلکه امتیاز موضع غزالی، انسجام درونی دیدگاه‌های دینی و غیردینی اوست، امری که در مورد برخی فیلسوفان به‌ویژه ابن‌رشد با عقیده‌اش به حقیقت مضاعف و تفکیک قلمرو شریعت و حقیقت، رعایت نشده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. اگر دوره‌های زندگی فکری غزالی را بر حسب اقبال و ادبار او به مدارس و مکاتب گوناگون فکری، به پنج مرحله تقسیم کنیم، تهافت الفلاسفه محصول دوره سوم فکری اوست. اولین مرحله فکری زندگی غزالی ورود او به مکتب درس امام ابوعلی احمد رادکانی در جرجان بود. ادامه تحصیلات جدی او در محضر امام‌الحرمین جوینی در نظامیه نیشابور گذشت. اقبال غزالی با ملاقاتش با خواجه نظام‌الملک وزیر سلطان ملک‌شاه سلجوقی بالا گرفت. این وزیر باتدبیر که اشتیاق شدیدی به دفاع از مذهب رسمی سنی داشت و با شیعیان اسماعیلی فاطمی در رقابت سیاسی بود، از غزالی خواست به عسکر (پایتخت سیار سلجوقیان) وارد شود (دوره دوم). مقبولیت و تقرب غزالی نزد او باعث شد نظام‌الملک او را به نظامیه بغداد بفرستد (دوره سوم). تهافت الفلاسفه مهم‌ترین اثر ضد فلسفی غزالی در همین دوره و پس از نگارش کتاب مقاصد الفلاسفه نگاشته شد. اوضاع سیاسی آشفته زمانه و کشته شدن خواجه نظام‌الملک به دست یکی از فداییان اسماعیلی که کمی بعد از وفات ملک‌شاه رخ داده، به سرخوردگی تدریجی او از درس و مدرسه و تدریس کمک کرد و پس از دوره‌ای اضطراب روحی و شک و تردید و در اوج شهرت در ذی‌القعدة ۴۸۸ از بغداد — در ظاهر به قصد حج و در واقع به قصد انزوایی طولانی و سفر به سوریه — به فلسطین و حجاز رو آورد (دوره چهارم) و پس از عزلت به وطن خود طوس بازگشت (دوره پنجم). و پس از ۵ سال زندگی، عمر او نابهنگام در ۵۰۵ قمری به سر آمد.

۲. تهافت الفلاسفه، ص ۲۸.

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

۴. نک: غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، ص ۲۹ و ۴۰.

۵. ابوالولید محمدبن احمد ابن‌رشد ۱۵ سال پس از مرگ غزالی در سال ۵۲۰ در قرطبه [اندلس] متولد شد. تحصیلات و تألیفات او بیشتر در سه زمینه فلسفه، کلام، فقه و پزشکی بود. دیدار او با خلیفه موجب انتصاب او به مقام قاضی اشبیلیه شد و او پس از دو سال قاضی‌القضات قرطبه شد و در سال ۵۷۸ به‌عنوان پزشک دربار خلیفه جانشین ابن‌طفیل شد. ابن‌رشد ده سال بعد احتمالاً بر اثر فشار افکار عمومی یا غرض‌ورزی‌های فقها





- ناگهان از چشم افتاد. خلیفه فرمان داد کتابهایش را بسوزانند و او را با جمعی دیگر از اهل علم و فلسفه به لوسنا شهر کوچکی در جنوب شرقی قرطبه تبعید کرد. اما پس از مدتی این رشد دوباره مورد عنایت خلیفه قرار گرفت و به اشتغال فلسفی خود بازگشت و در سال ۵۹۴ در سن ۷۲ سالگی درگذشت.
۶. غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، ص ۱۸۵-۱۸۸.
۷. همان، ص ۱۸۹-۱۹۰.
۸. اصطلاحی که ماجد فخری به کار می‌برد؛ بنابر این دیدگاه، خداوند خود مستقیماً وارد طبیعت شده و نیازی به واسطه‌ها و علل ثانویه نیست.
۹. در این جا می‌توان پرسید اگر غزالی کلیت حکم فاعلیت مستقل خداوند را مقید و مشروط کرده و می‌پذیرد که این فاعلیت می‌تواند با واسطه ملائکه باشد، چرا قبول نمی‌کند که این واسطه آتش باشد.
۱۰. غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، ص ۱۹۲-۱۹۳.
۱۱. جالب است که غزالی به همین صورت معجزه را توجیه می‌کند؛ یعنی آنچه این گروه از فیلسوفان ناممکن می‌دانند، او ممکن و بلکه واقعی می‌داند.
۱۲. غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، ص ۱۹۲.
۱۳. همان، ص ۱۹۴.
۱۴. همان، ص ۱۹۰.
۱۵. همان.
۱۶. غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، ص ۱۹۳.
۱۷. همان، ص ۱۹۳.
۱۸. این بیان مشابه به برهان «جهان یک دقیقه‌ای» راسل است، جایی که او مدعی است احتمال دارد جهان فعلی و حافظه ما از آن همین یک دقیقه به وجود آمده باشد و هیچ برهانی علیه آن وجود ندارد.
- see Russell, B., *Autobiography*, Routledge, p. 1192.
۱۹. تهافت الفلاسفه، ص ۱۹۳.
۲۰. همان، ص ۱۹۳.
۲۱. غزالی، ابوحامد، احیاء العلوم، ج ۴، ص ۲۶۰.
۲۲. (وما خلقنا السماوات والارض وما بينهما لاعین * ما خلقناهما الا بالحق ولكن اكثرهم لا یعلمون) دخان (۴۴)، آیه ۳۸ - ۳۹. نک: احیاء العلوم، ج ۴، ص ۲۶۰.
۲۳. و به نظر او رابطه میان سبب و مسبب، هیچ یک از این سه حالت نیست و از همین روی، رابطه ضروری ندارد.
۲۴. ان المحال غیر مقدور علیه والمحال [۱] اثبات الشئ مع نفيه أو [۲] اثبات الأخص مع نفی الأعم [۳] اثبات الاثنین مع نفی الواحد، وما لا يرجع الی هذا فلیس بمحال وما لیس بمحال فهو مقدور. (ص ۱۹۷-۱۹۸)



۲۵. با این که برخی متکلمان چنین امری را ممکن و بنابراین مقذور الاهی می دانند.
۲۶. به تعبیر دیگر، غزالی معجزه را ناسازگار منطقی نمی داند، بلکه آن را با شرایط موجود ناسازگار می داند. هری گنسلر فیلسوف اخلاق و منطق دان معاصر تفکیکی مشابه را میان ناهماهنگی معرفتی به معنای عام و ناسازگاری منطقی به معنای خاص برقرار می کند: «آن گاه که باورهایی را که با یک دیگر «جفت و جور» (به معنای موسع آن) نیستند، ترکیب می کنیم، ممکن است ناسازگاری معرفتی رخ دهد، ولو منطقی سازگار باشند. مثلاً فرض کنید مطلع شوم که دختر عموی بسیار باهوش من که مدرک دکتری دارد با یک دبیرستانی ساده ذهن ترک تحصیل کرده، ازدواج کند. این ترکیب نامحتمل (اما منطقی سازگار) به جهت معرفتی مرا آزار می دهد تا زمانی که من اطلاعات بیشتری بیابم تا آن را قابل فهم تر سازد».
۲۷. البته غزالی در بخشی از کتاب المنقذ من الضلال [بحث حقیقت و ضرورت نبوت] اشاره می کند که پیامبر با ویژگی های خاصی که دارد با عالم غیب ارتباط می یابد و تصریح می کند که نباید عقیده به نبوت را با پدیده هایی چون تبدیل عصا به اژدها یا شکافته شدن ماه مبتنی ساخت. نک: غزالی، ابوحامد، المنقذ من الضلال، ص ۵۵.
۲۸. غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، ص ۱۹۵-۱۹۹.
۲۹. همان، ص ۱۸۵-۱۸۶.
۳۰. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ۵۰۵.
۳۱. غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، ص ۵۰۵.
32. self-defeating
۳۳. غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، ص ۱۹۵-۱۹۹.
۳۴. همان، ص ۵۱۳-۵۱۴.
۳۵. آیاتی که ابن رشد در این جا به آنها استناد می کند عبارت اند از: (ولن تجد لسنة الله تبديلاً) (احزاب، آیه ۶۲)؛ (ولن تجد لسنة الله تحويلاً) (فاطر، آیه ۴۳).
۳۶. نک: تهافت التهافت، ص ۵۰۷-۵۰۸.
۳۷. ابن رشد مراد خود از «فیلسوفان قدیم» را روشن نمی کند، اما اگر مقصود او فیلسوفی چون ابن سینا باشد، بی شک در این اسناد خطا کرده است.
۳۸. ابن رشد در این جا راهی را رفته است که ابن سینا در باب معاد جسمانی پیموده است. ابن سینا معجزه را صرفاً به دلیل این که از اصول شریعت است، نمی پذیرد بلکه تبیینی برای آن مطرح می کند.
۳۹. (ص ۵۰۰)
۴۰. حافظ ار خصم خطا گفت نگیریم بر او
ور به حق گفت جدل با سخن حق نکنیم.

کتابنامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران، طرح نو، چاپ اول ۱۳۸۴.
۲. ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد بن محمد، تهافت التهافت، مع مدخل و مقدمة تحليلية و شروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، الطبعة الثانية، بيروت، ۲۰۰۱ م.
۳. _____، الاشارات و التنبيهات، قم، نشر بلاغت، ۱۳۷۵.
۴. _____، التعليقات، قم، مرکز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۷۹.
۵. _____، الهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۷۶.
۶. احمدی، احمد، «نقدی بر نظریه هیوم در باب علیّت»، در کتاب آیت حُسن (جشن نامه بزرگداشت استاد حسن زاده آملی، ۱۳۷۴.
۷. الرقاوی، محمد عبدالله، الاسباب والمسببات؛ دراسة تحليلية، مقارنة للغزالي وابن رشد و ابن عربي، بيروت، دارالجيل، الطبعة الاولى ۱۹۹۷ م. ۱۴۱۷ هـ بيروت.
۸. شیرازی، صدرالدين، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج ۱، بيروت، دار احياء التراث، ۱۹۵۸ م.
۹. _____، الشواهد الربوبية، با مقدمه تعليقه و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.
۱۰. _____، مشاعر، با مقدمه و ترجمه فرانسوی هانری کربن، تهران، ۱۳۴۲.
۱۱. غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۲. _____، المنقذ من الضلال، تحقيق و تعليقه: علی بو ملحم، بيروت، دار و مكتبة الهلال، الطبعة الاولى، ۱۹۹۳.
۱۳. _____، تهافت الفلاسفه، تحقيق و تعليقه: علی بو ملحم، بيروت، دار و مكتبة الهلال، الطبعة الاولى، ۱۹۹۴.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲، چاپ هفتم، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبليغات اسلامي، ۱۳۷۴.
۱۵. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، چاپ ششم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.

