

## تک جهانی یا چندجهانی از نظر برخی اندیشمندان مسلمان متقدم

علیرضا سبحانی\*

مهدی گلشنی\*\*

### چکیده

کیهان‌شناسی در آغاز کار خود پایه مشترک فلسفه، دین، و علم بوده است. در فرهنگ اسلامی، کیهان‌شناسی یا بر محوریت خلق از عدم (دیدگاه متکلمین) استوار شده بوده، یا مبتنی بر جهانی قدیم بوده است (دیدگاه فلاسفه)، و از مسئله چندجهانی غالباً ذکری به میان نیامده است. در اوایل دهه ۱۹۷۰، پس از ارائه آن‌چه «اصل انسان‌محوری» نامیده می‌شود، ایده چندجهانی وارد حوزه کیهان‌شناسی شد. در میان متفکران مسلمان متقدم دو نگرش، درباره خلق عالم، وجود داشت؛ متکلمین معتقد به حدوث زمانی، و فلاسفه غالباً معتقد به قدم زمانی بودند. در خصوص یگانه‌بودن یا چندگانه‌بودن جهان خلق‌شده، دیدگاه‌های متفاوتی بین دانشمندان، فلاسفه، و علمای دینی مسلمان وجود داشته است. ما در این‌جا دیدگاه‌های متفاوت برخی از متفکران مشهور مسلمان را، در مورد تعدد جهان‌ها بیان می‌کنیم.

**کلیدواژه‌ها:** جهان، چندجهانی، قدم، حدوث، فیض (صدور)، جهان‌های ممکن.

### ۱. مقدمه

کیهان‌شناسی، به مثابه مرز بین فلسفه، علم، و دین تلاشی بوده است برای مطالعه و فهم جهان. نظریه‌های کیهان‌شناسی قدمتی طولانی دارند. مفهوم «خداوند» غالباً نقشی اصلی را

\* دانشجوی دکتری فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف a\_sobhani@yahoo.com

\*\* استاد فیزیک، دانشگاه صنعتی شریف mehdigolshani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۷

در این نظریه‌ها ایفا می‌کند. بر اساس ادیان توحیدی خداوند یگانه خالق و نگهدارندهٔ عالم هستی است. اما در صد سال اخیر روند کیهان‌شناسی به گونهٔ دیگری پیش رفته است، که با صرف‌نظر کردن از مفهوم «علمی بودن» آن از دیدگاه فلسفهٔ علم، مشخصهٔ بارز آن استفاده از ابزار ریاضی و فیزیکی است. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا این کیهان‌شناسی جدید «علمی» با کیهان‌شناسی سنتی، که غالباً دینی بوده است، نسبتی دارد؟ آیا این کیهان‌شناسی جدید، کیهان‌شناسی‌های قدیمی‌تر را اثبات یا توجیه می‌کند؟

در عرصهٔ فلسفه، ایدهٔ جهان‌های متعدد، با آناکسیمندر، لوسیپوس، و ذیمقراطیس در یونان باستان آغاز شد، با نیکلای کوسانوس، جوردانو برونو و لایب‌نیتس، قرون وسطی و دوران کلاسیک را درنوردیده است و در دوران معاصر فلاسفهٔ زیادی، از جمله نلسون گودمن و دیوید لوئیس آن را بسط داده‌اند.

در عرصهٔ علم، ایدهٔ چندجهانی، در فیزیک، برای سامان‌بخشیدن به برخی معضلات نظریه‌های فیزیکی و با خاستگاه‌هایی کاملاً متفاوت مطرح شد. این ایده در ذات خود نظریه نیست، بلکه به صورت نتیجهٔ برخی نظریه‌های فیزیکی ظاهر می‌شود و بنا بر انواع متفاوت نظریه‌های فیزیکی، چندجهانی‌های متفاوتی تصویر می‌شوند.

اولین چندجهانی صرفاً فضایی نامتناهی بود که نسبت عام، حداقل برای هندسه‌های مسطح و هذلولی آن را پیشگویی کرد. در این چندجهانی تعداد بی‌نهایت حجم‌هابلی وجود دارد که به اندازهٔ جهان قابل مشاهدهٔ ما بوده و جهان لایتناهی را تشکیل می‌دهند که نزدیک‌ترین شان  $10^{11}$  متر دورتر از ما واقع شده است. حوزهٔ مشاهده‌تی ما حوزه‌ای بسیار کوچک از جهانی بسیار بزرگ‌تر است.

نظریهٔ حباب آندره لینده (linde) بی‌نهایت چندجهانی را، با ثابت‌های فیزیکی متفاوت، مفروض می‌داند. این جهان‌ها حتی از دورترین جهان در چندجهانی نوع اول دورتر هستند. مفهوم جهان‌های حبابی، خلق جهان‌هایی از حباب کوانتومی جهان اولیه را بیان می‌دارد.

در حل معضل تقلیل تابع موج در مکانیک کوانتومی، خروجی‌های ممکن برای رویدادی خاص فرض می‌شوند. این خروجی‌ها در پیشینهٔ رویداد موجودند. می‌توان به هر یک از این رویدادها یک جهان نسبت داد. این جهان‌ها به لحاظ فضایی از یکدیگر جدا بوده و بیش‌تر به صورت انواع جهان‌های موازی وجود دارند.

یکی دیگر از غنی‌ترین چندجهانی‌ها در تلاقی کیهان‌شناسی با نظریهٔ ریسمان‌پدیدار می‌شود؛ نظریهٔ ریسمان با افزودن شش بعد تکمیلی به هندسهٔ فضا-زمان توانست به

موفقیت‌های شایانی در حل برخی معضلات فیزیک معاصر نائل شود. روش‌های خمیده‌سازی این ابعاد تکمیلی آن‌قدر متعددند که نظریهٔ ریسمان را به قریب بی‌نهایت قانون فیزیکی رهنمون می‌سازد و  $10^{500}$  تا  $10^{1000}$  خلأ متفاوت و به همان تعداد پایه را در «چشم‌انداز» (landscape) ترسیم می‌کند. این ایده را ساسکیند (Susskind) و برخی دیگر از فیزیک‌دانان مطرح کرده و بسط دادند. از سوی دیگر مدل مهبانگ در نسخهٔ امروزش بر وجود یک تورم دائمی استوار است و فضا خود را بدون وقفه خلق می‌کند، اندام جهان به طور مفرط افزایش می‌یابد و برخی نواحی (نظیر جهان خودمان) از درخت تورم منشعب شده و از آن خارج می‌شوند، اما همچنان در انقیاد کل باقی می‌مانند. کاربرد نظریهٔ ریسمان و سناریوی تورم دائمی، به یک چندجهانی غنی و قادر به تفسیر و توضیح واقعیت منجر می‌شود. اولی ظهور قوانین را بشارت می‌دهد و دومی جهان‌های حبابی را از یکدیگر جدا می‌سازد.

چندجهانی‌های معاصرتر و جذاب‌تری با نظریه‌های جدید گرانش و کوانتومی هم‌بسته هستند. نسبت عام در موضوع سیاه‌چاله‌ها، سیاه‌چاله‌های دوار یا باردار، تصحیحات کوانتومی در نسبیت عام و M-Theory در نظریهٔ ریسمان، همگی ایدهٔ چندجهانی را نتیجه می‌دهند. به هر حال اگر ایدهٔ چندجهانی صادق باشد، تغییری عمیق در فهم فیزیکی را به همراه خواهد داشت. در نقاط دیگر چندجهانی، قوانین دیگر، ثابت‌های دیگر و تعداد دیگری ابعاد جهان وجود داشته و جهان ما نمونهٔ بسیار کوچکی از آن خواهد بود.

علاوه بر این، ایدهٔ چندجهانی در تبیین و تعبیر تنظیم دقیق در کیهان‌شناسی، هم‌بستگی نزدیکی با اصل انسان‌محوری (anthropic) دارد؛ بعضی می‌گویند وجود ما در این جهان با قوانین فیزیکی و محتویات خاص خودش، به علت ناممکن یا نامحتمل بودن سایر جهان‌ها نیست، بلکه به این علت است که نوع حیات ما نمی‌تواند در دیگر جهان‌ها وجود داشته باشد. قدرت تبیینی بالای ایدهٔ چندجهانی، علی‌رغم ناتوانی در پیشگویی آن، باعث شده است که این ایده مورد توجه بسیاری از فیزیک‌دانان و کیهان‌شناسان قرار بگیرد، گرچه، به علت آزمون‌پذیر نبودن، از جانب برخی دیگر از فیزیک‌دانان، به عنوان «شبه علم» کنار گذاشته شده است.

اما در عرصهٔ دین ایدهٔ چندجهانی چالش‌برانگیز بوده است. از سویی برخی از طرف‌داران چندجهانی، آن را مخالف طراحی هوشمند می‌دانند و چندجهانی را بدیلی بر یک جهان خلق‌شدهٔ الهی تصور می‌کنند. آن‌ها جهان ما را به صورت یک جهان اتفاقی در

چندجهانی معرفی کرده، واقعیت حضور ما در این جهان را با نوعی داروینیسیم جدید توجیه کرده، نظم‌پذیری جهان ما را با وجود جهان‌های متعدد توضیح می‌دهند و عالم را مستغنی از خالق‌ی کریم می‌پندارند. از همین رو، به عقیده برخی از یکتاپرستان، چندجهانی در ضدیت با باورهای دینی است. اصل انسان‌محوری، که مؤلفه اصلی کیهان‌شناسی چندجهانی به حساب می‌آید، نیز در زمینه‌های الهیاتی بحث شده است و مخالفان و موافقان در میان یکتاپرستان دارد. گرچه بعضی از یکتاپرستان آن را غیر ضروری می‌دانند، برخی دیگر پارامترهای کیهانی و ثابت‌های طبیعت دقیقاً تنظیم‌شده را ناشی از طراحی خداوند می‌دانند.

یکتاپرستان درباره باورهای دینی مربوط به عالم و پیدایش جهان هستی، بحث بسیاری کرده‌اند. در ادیان توحیدی، وجود عالم هستی با وجود خداوند گره خورده است. یک خدای قادر متعال داریم که جهان را خلق کرده است و وجود آن را همواره تداوم می‌بخشد. عالم هستی فقط به سبب یک علت فراطبیعی و غایی و به تعبیر نیوتن «نه کور و اتفاقی، بلکه ماهر و چیره‌دست در مکانیک و هندسه» (Cohen, 1978: 28) وجود دارد. کیهان‌شناسی فلسفی همواره جزئی از دین‌شناسی بوده است و بسیاری از پرسش‌های دینی مربوط به کیهان‌شناسی فعلی قدیمی هستند. آیا جهان در یک بازه زمانی متناهی در گذشته به وجود آمده است؟ آیا عالم هستی ازلی و ابدی است؟ آیا وجود جهان‌های واقعی، و یا ممکن دیگری، به غیر از جهانی که به طور علی به ما وابسته است، اساساً امکان‌پذیر است؟ آیا ارتباطی منطقی بین سؤالات اول و دوم با سؤال سوم وجود دارد؟ به عبارتی دیگر آیا می‌توان بین قدم و حدوث، از یک سو، و تک‌جهانی و چندجهانی، از سوی دیگر ارتباطی منطقی یافت؟

در این مقاله مبانی فکری برخی از متفکران اسلامی متقدم در پاسخ به این سؤالات را مطالعه خواهیم کرد. با الکندی (قرن سوم هجری)، از معتقدان به تک‌جهانی و حدوث عالم، آغاز می‌کنیم. در پی آن به بیان عقاید ابونصر فارابی و ابن سینا، از طرفداران تک‌جهانی و قدم عالم و نامتناهی بودن زمان، می‌پردازیم. سپس، از یک سو نظریات ابوریحان بیرونی درباره حدوث عالم و تعدد جهان‌ها را، از خلال «پرسش‌ها و پاسخ‌ها»ی صورت گرفته بین او و ابن سینا، بیان خواهیم کرد؛ و از سوی دیگر عقاید ابوحامد غزالی، که از طرفداران متناهی بودن زمانی و حادث بودن عالم است، را مطرح می‌کنیم و نظریه جهان‌های ممکن وی را ارائه می‌دهیم. در پایان، آرای امام فخر رازی (متکلم قرن هفتم هجری) درباره حدوث عالم و امکان و وجوب موجودات در ذات خود، را بیان کرده و موضوع چندجهانی را در نزد وی مطالعه خواهیم کرد.

## ۲. اندیشه یونانی

اندیشه فلسفی درباره پیدایش جهان نزد یونانیان را می‌توان در آرای سه فیلسوف بزرگ خلاصه کرد: افلاطون، ارسطو، افلوپین.

### ۱.۲ افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق. م)

افلاطون جهان را دارای آغاز و به وجود آمده از ماده‌ای از قبل موجود می‌دانست. در نزد وی، جهان محصول ماده قدیم، صورت‌های قدیم، و صنایع است. صنایع، صورت‌ها و ماده را خلق نکرده است. نقش وی برقرارکردن نظم عقلانی در جهان بوده است، و از آن‌جا که فقط یک نسخه بهترین وجود دارد، پس «فقط یک عالم وجود دارد که آن هم به صورت کروی است». زمان تصویر متحرک ازلی است که با پدیدارشدن افلاک به وجود آمده است و به همراه آن‌ها تا ابد ادامه خواهد داشت (افلاطون، ۱۳۶۷: ۳/ ۱۸۴۶-۱۸۴۸).

### ۲.۲ ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق. م)

ارسطو هر مورد متعلق تجربه را شامل دو عامل می‌داند: یک موضوع که «ماده» نام دارد، و یک رکن اصلی که «صورت» نامیده می‌شود و برای کلیه افراد متعلق به یک نوع، مشترک است و مفهوم آن همان تصور ذهنی آن است. صورت شیء ذاتی آن است و فقط در خود شیء وجود دارد. بنابراین، «عالم محسوسات یگانه عالم واقعی است».

در دیدگاه ارسطو زمین مرکز جهان است و پیرامون آن، لایه‌های هم‌مرکز آب، هوا، آتش، و خاک وجود دارند. در لایه اثیری افلاک آسمانی قرار دارند که سیارات و خورشید و ماه را می‌گردانند. بعضی از افلاک حرکت قهقریایی دارند. خارجی‌ترین فلک، فلک ستارگان ثابت است که خدا آن را به حرکت درمی‌آورد، بدون این‌که فلک با او تماس پیدا کند، او مبدأ بهترین حرکت یعنی حرکت یک‌نواخت مستدیر است. این حرکت غرض‌مند و هدف‌دار است. حرکت فلک نخستین، حرکت تمام افلاک دیگر را معین می‌کند. ارسطو برای هر فلکی نیز یک عقل، یک محرک نام‌متحرک، تخصیص و تشخیص می‌دهد. در نزد ارسطو در سه مقوله حرکت وجود دارد. کم، کیف (تطور یا استحاله) و این (تغییر مکان). حرکت دو شرط دارد: مکان و زمان؛ مکان حدی است که جسم محدود به آن است. بنابراین خلأ وجود ندارد و مکان نامحدود نیست و در ورای ستارگان مکانی وجود ندارد.

زمان، مقدار و اندازه حرکت بر حسب قبل و بعد است. زمان نامتناهی است و جهان که در زمان حرکت می‌کند نیز ازلی است، یعنی همیشه بوده است و همواره خواهد بود. بنابراین، در دیدگاه ارسطو، «جهان از نظر مکانی متناهی و از نظر زمانی نامتناهی است»، زیرا حرکت عالم همراه با محرک نامتحرک (خداوند) قدیم است (ارسطو، ۱۳۶۷: کتاب ۱۲ / ۳۹۵ - ۳۹۷). ارسطو دو اصل، خدا و ماده، را قدیم می‌دانست. او مفهوم جهان خلق‌نشده و فسادناپذیر را به میان می‌آورد و وجود آغازی برای جهان را نفی می‌کند. منشأ اکثر براهین ارسطو در تأیید قدم عالم است.

ارسطو خلق از عدم را ناممکن می‌داند (همان: کتاب ۳ / ۷۱-۷۲). او معتقد است که هر چیزی باید از ماده‌ای اولیه (substratum) به وجود آید. البته خود ماده نباید به وجود آید زیرا در این صورت باید از خودش به وجود بیاید. از این گذشته، در نظر او به‌وجود آمدن شیء جز با فرض وجود خلأ امکان‌پذیر نیست، که این خود نیز، از نظر وی محال است. بنابراین، نتیجه می‌شود که ماده اولیه جهان باید قدیم باشد (ارسطو، ۱۳۶۳: ۱ / ۷۸-۸۰).

نقد ارسطو از تیمائوس افلاطون، درباره حدوث جهان، برخی از افلاطونیان را با وی همراه ساخت (کاپلستون، ۱۳۶۷: ۱ / ۵۴۹-۵۵۰). تفسیر وی از قدم عالم با استقبال خوبی از سوی افلوپین و مکتب نوافلاطونی مواجه شد.

### ۳.۲ افلوپین (۲۰۴-۲۷۰ م)

افلوپین آخرین فیلسوف تأثیرپذیرفته از تمدن یونان قدیم و مکتب اسکندرانی و از مهم‌ترین فلاسفه نوافلاطونی است. او دستگاه مابعدالطبیعه خود را بر سه اصل «احد»، «عقل»، و «نفس» بنا نهاد. در این دستگاه، هر چیزی، درنهایت، وجودش را از «احد»، یعنی علت وجود تمامی اشیا، دریافت می‌کند. اصل اول یا اقنوم اول، همان «احد» است، درباره آن نمی‌توان چیزی گفت، او فراتر از دانش هستی است (افلوپین، ۱۳۶۶: ۲ / ۷۱۵). او چون کامل‌ترین، قادرترین، و منشأ همه موجودات است نمی‌تواند در خود باقی بماند و باید وجودهایی غیر از خود ایجاد کند (همان: ۲ / ۶۶۱-۶۷۶).

افلوپین در چگونگی به‌وجود آمدن موجودات، از مفهوم «فیض» یا «صدور» بهره می‌گیرد. «عقل» از «احد» صادر می‌شود و شبیه به آن است، اما در مقایسه با آن، کمال کمتری دارد. فعالیت اولیه «عقل» بازگشت به سوی «احد» است و فعالیت ثانویه‌اش ایجاد «نفس» است. جهان از طبیعت تفکر «نفس» صادر می‌شود. از نظر افلوپین، این فرایند

فیض (صدور) فرایندی قدیم است. زیرا زمان محصول نفس است، و در آخرین مرحله فیض (صدور)، هم‌زمان با جهان مادی، صادر می‌شود (همان: ۱/ انثاد سوم، بخش هفتم). افلوطین معتقد است که جهان قدیم است، همیشه وجود داشته است و همواره وجود خواهد داشت (همان: ۱/ انثاد دوم، رساله اول؛ انثاد سوم، رساله اول و دوم؛ انثاد سوم، رساله ششم و هفتم).

افلوطین در قدم عالم با ارسطو موافق است، اما برخلاف وی معتقد است که جهان و ماده‌اش وجود خود را از «احد» دریافت می‌کند. در تفکر ارسطو جهان قدیم، وجودش را از محرک نامتحرک اول دریافت نمی‌کرد. افلوطین با افلاطون نیز اختلاف نظر دارد؛ از نظر افلاطون، ماده و صورت‌های قدیم و صانع مستقل از یکدیگرند، در حالی که، در نزد افلوطین، روند فیض (صدور) تمامی وجودها از احد روندی تکوینی است. اگرچه در نزد افلوطین، ماده در آخرین مرحله صدور خلق شده است، وجودی مستقل ندارد و نمی‌توان صورت‌بندی وی را با عنوان «خلق از عدم» توصیف کرد. این صورت‌بندی را فقط می‌توان با عنوان «تکون» از «احد» توصیف کرد.

قدم عالم در نزد متکلمین مسلمان نفی شده است، زیرا اسلام معتقد است که عالم مخلوق است. اما، فلاسفه اسلامی در برخورد با این مسئله سعی کردند راه‌حلی بیابند که مطابق با دین اسلام باشد. ابن سینا و ابن رشد به علت گرایش به افکار ارسطویی، عالم را قدیم زمانی پنداشتند و به همین علت متهم به الحاد شدند. این مسئله، در واقع، به‌مثابه یکی از مهم‌ترین مباحث در فلسفه اسلامی باقی ماند.

### ۳. خلق از عدم

ابویوسف یعقوب بن اسحاق الکنندی (۱۸۵-۲۶۰ق؛ ۸۰۱-۸۷۳م) که مورخان او را نخستین «فیلسوف عرب» خوانده‌اند، اولین کسی بود که میان دین و فلسفه آشتی برقرار کرد و راه را برای فارابی و ابن سینا هموار ساخت. براهین الکنندی در اثبات وجود خدا بر اعتقاد به علیت استوار است. وجود هر چیزی باید علتی داشته باشد. سلسله علت‌ها محدود است و در نتیجه یک علت نخستین یا علتی حقیقی وجود دارد که خداست. الکنندی در فلسفه اش، خدا را علت فاعلی (یا علت کافی) می‌داند. علت فاعلی بر دو نوع است: اول، علت فاعلی حقیقی که فعل «ابداع» یا «خلق از عدم» از اوست؛ دوم، همه علل فاعلی دیگر که با واسطه‌اند و به وسیله علل دیگری به وجود آمده‌اند و خود آن علل، معلول‌های

علت‌های دیگری هستند، و به هیچ‌وجه، علت‌هایی حقیقی نیستند. فقط خداست که علت فاعلی حقیقی است و فعل از اوست و هیچ فعلی در او مؤثر نیست. الکنندی اعتقاد داشت که فقط خدا قدیم است و هر آنچه خلق شده است قدیم نیست. موجودات به وجود می‌آیند و از بین می‌روند. همه اجزای عالم، از جمله اجرام سماوی، قدیم نیستند؛ زیرا متناهی و مرکب‌اند. او بر خلاف فلاسفه بزرگ پس از خود، عقیده داشت که عالم قدیم نیست، و با مطرح کردن مفهوم بینهایت بر پایه ریاضی راه‌حلی اساسی برای این مسئله ارائه داد. به عقیده وی اجسام طبیعی مرکب از ماده و صورت‌اند و در زمان و مکان متحرک هستند. در هر جسم پنج جوهر ماده، صورت، مکان، حرکت، و زمان موجود است، و از آن‌جا که اجسام متناهی‌اند، زمان و مکان هم به سبب پیوستگی با اجسام، متناهی‌اند و نمی‌توانند جز در جهات (مادی) وجود داشته باشند (شریف، ۱۳۶۲: ۱/ ۶۰۰-۶۰۵).

#### ۴. فیض و عقول ده‌گانه

ابونصر فارابی (۲۵۸-۳۲۹ ق؛ ۸۷۰-۹۵۰ م) از دیگر فلاسفه اسلامی است که بنیان‌گذار یک نظام فکری منسجم بود و فلسفه وی سال‌ها پس از مرگش معیار تفکر علمی در شرق و غرب تلقی می‌شد. نظام فکری فارابی کاملاً منظم است و اجزای آن کاملاً با یکدیگر ارتباط متقابل دارند. او از «واحد» یا «علت اولی» به سوی عقول ده‌گانه پیش می‌رود. از این عقول، دو عالم ارض و سما صادر شده است و حرکت را تفسیر می‌کند. افلاک را عقول مدبری به حرکت درمی‌آورند و طبیعت با کون و فسادش تابع این عقول است. او مبدع نظریه «فیض» است که موضوع اصلی آن حل مسئله واحد و کثیر و ارتباط متغیر و ثابت است. به عقیده فارابی «واحد»، یعنی خدا، واجب‌الوجود است و بنابراین برای وجود و بقای خود به دیگری نیاز ندارد. او عقلی است که به معرفت خود تواناست و هم عاقل و هم معقول است و در ذات خود بی‌همتاست و هیچ چیزی شبیه او نیست (فارابی، ۲۰۰۰: ۳۵-۴۰؛ فارابی، ۱۸۹۵: ۵-۱۰؛ به نقل از شریف، ۱۳۶۲: ۱/ ۶۴۸-۶۵۰).

فارابی سعی دارد، به کمک «فیضان»، مسئله تأثیر خداوند در جهان و رابطه او را با عالم کثرات حل کند. علم او به ذات خود است و بر اثر رحمت (یا فیض یا خیر) واحد دیگری جاری و صادر می‌شود. این وجود صادرشده را «عقل اول» می‌نامد. پس علم با خلق برابر است و همین که شیء تصور شود، به وجود می‌آید. عقل اول نسبت به خود ممکن است و نسبت به دیگری واجب، و در آن واحد به واحد و ذات خویش می‌اندیشد. این عقل



فی حدذاته واحد است و به دلایل ملاحظاتی که گفته شد متکثر است، و از این جاست که فارابی مرحله اول به سوی کثرت را آغاز می‌کند؛ از عقل اول بر اثر تفکر درباره واحد، عقل دیگری صادر می‌شود و بر اثر تفکر درباره خود به عنوان ممکن فی حدذاته، ماده صادر می‌شود و آسمان اول صورت می‌پذیرد و به همین ترتیب سلسله «فیضان» یکی پس از دیگری ادامه می‌یابد، تا ده عقل و نه فلک و نفوس آنها، کامل شود. عقل دهم یا عقل آخر، یا عقل فعال، همان عقلی است که نفوس بشری و عناصر اربعه از آن صادر می‌شوند (فارابی، ۲۰۰۰: ۵۲-۵۴).

این عقول و نفوس ذومراتب هستند و در این سلسله مراتب، عقل اول از همه متعالی تر است و نفوس فلکیه و خود افلاک از آن پیروی می‌کنند. عالم ماده در مرتبه آخر و در ردیف یا طبقه چهارم استقرار دارد (همان: ۵۵-۵۶).

جهان از نه فلک متداخل، که همگی آنها دائماً به دور زمین می‌چرخند، تشکیل شده است. عقول و نفوس منشأ این حرکت هستند. هر فلکی دارای عقل و نفس خاص خویش است. عقل دهم امور عالم خاکی را تمشیت می‌کند. نفس، محرک بی واسطه فلک است ولی قوه خود را از عقل کسب می‌کند و خود در اثر اشتیاق به عقل در حرکت است و در اثر جست‌وجوی کمال، فلک مربوط را حرکت می‌دهد و بدین ترتیب، شوق نفس، منبع حرکت اوست. عقل نیز به نوبه خود در حالت اشتیاق دائم است و عقل پایین تر مشتاق عقل عالی تر و همه عقول مشتاق واحد یا احدند که، در عین ثابت بودن، محرک اول شمرده می‌شود (همان: ۵۹-۶۱).

حرکت افلاک نیز در اثر نوعی جاذبه روحانی صورت می‌گیرد، و فلک پایین تر همواره به سوی فلک بالاتر جذب می‌شود. از عقل دهم ماده اولیه یا هیولا که منشأ عناصر اربعه است ناشی می‌شود و از همین عقل صورت‌های گوناگون نشئت گرفته و پس از اتحاد با هیولا اجسام را به وجود می‌آورند. «کون» نتیجه اتحاد صورت و ماده و «فساد» نتیجه افتراق آنهاست. حرکت خورشید حرارت و برودت را، که لازمه تغییر است ایجاد می‌کند. بدین نحو طبیعیات با نجوم آمیخته می‌شود و عالم خاکی تابع عالم سماوی می‌شود (همان: ۷۲-۷۴).

فارابی، به کمک نظریه عقول ده‌گانه، مسئله حرکت و تغییر را حل می‌کند و در حل مسئله واحد و کثیر و در آشتی دادن نظریه سنتی ارسطویی ماده و فلسفه اسلامی خلقت نیز همین نظریه را به کار می‌گیرد. ماده و عقول ده‌گانه هر دو به یک اندازه قدیم هستند، لیکن

چون ماده از عقل فعال صادر شده است حادث است. در نزد فارابی، جهان به طور ازلی همراه خدا وجود داشته است. او برای توجیه یگانگی و بی‌همتایی خدا، به وساطت عقول ده‌گانه مابین خدا و عالم خاکی متمسک می‌شود.

جنبه نجومی نظریه عقول ده‌گانه با تفسیر ارسطو از حرکت کواکب کاملاً یکی است. فارابی نظریه صدور یا فیض را از افلوطین و مکتب اسکندریه اخذ کرده است. لیکن نظریه عقول ده‌گانه، در کلیت آن، نظریه شخص فارابی است. او در این نظریه، افلاطون و ارسطو و دین و فلسفه را با یکدیگر آشتی داده است.

## ۵. قدم زمانی

ابوعلی حسین بن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق؛ ۹۸۰-۱۰۳۷م) در تاریخ افکار فلسفی در میان فلاسفه مسلمان چهره‌ای منحصر به فرد به شمار می‌رود. او اولین فیلسوف جهان اسلام است که یک نظام فلسفی کامل و استوار به وجود آورده است، نظامی که علی‌رغم حملات تند غزالی و امام فخر رازی و سایرین، سال‌ها بر فلسفه اسلامی تسلط داشته است.

ابن سینا در باب وجود، همانند فیلسوفان مسلمان پیشین خود بالخصوص فارابی، به صدور یا فیض اعتقاد دارد. از خدای واجب‌الوجود، فقط عقل اول صادر می‌شود اما عقل اول، که اولین فیض مبدأ است، خود مطلق و بسیط نیست؛ زیرا، واجب‌الوجود بالذات نیست و ممکن‌الوجود است و امکان آن به وسیله خدا فعلیت می‌یابد و واجب‌الغیر است. عقل اول، با تعقل در ذات باری (واجب‌الوجود)، عقل دوم را، با تعقل در ذات خود، نفس اول و فلک اول را، افاضه می‌کند. عقل اول، در واقع، دارای سه نوع علم است: علم به ذات واجب‌الوجود، علم به ذات خود به‌عنوان واجب‌الغیر، و علم به ذات خود به‌عنوان ممکن‌الذات. این سه نوع تعقل، علت ایجاد عقل دوم، نفس اول و فلک اول است. به همین ترتیب، عقل دوم نیز، با تعقل سه‌گانه، عقل سوم، نفس دوم و فلک دوم را ایجاد می‌کند و این صدور و سلسله‌مراتب تا پایین‌ترین عقل، یعنی دهمین عقل، که دنیای خاکی را اداره می‌کند و مدبر عالم کون و فساد است، ادامه دارد. بعضی فیلسوفان مسلمان آن را جبرئیل می‌نامند (نصر، ۱۳۵۹: ۳۰۸-۳۱۴).

از نظر ابن سینا، خدا از طریق یک ضرورت عقلانی می‌آفریند. ابن سینا بر اساس این ضرورت عقلانی، معرفت سابق الهی بر جمیع وقایع را نیز بیان می‌دارد. پس، کل جهان امری ممکن است، اما با فرض وجود خدا، واجب (واجب‌الغیر) می‌شود و این وجوب از خدا

افاضه می‌شود. این برهان وجودی ابن سیناست. ابن سینا بین وجود خدا (واجب الوجود) و وجود عالم (ممکن الوجود) تمایز قائل شده است. او در مسئلهٔ تکوین عالم، پیدایش جهان را به افاضهٔ نور تشبیه کرده است، لذا به نوعی پیوستگی و امتداد بین خدا و جهان معتقد است. این امر به ظاهر متضاد، یکی از پیچیده‌ترین نکات فلسفی ابن سیناست که بارها مورد انتقاد قرار گرفته است (برای توضیحات بیشتر ← همان: ۳۲۴-۳۲۸).

خدا از آن جهت که واجب الوجود است یگانه است. اما هر موجود دیگری خود به خود ممکن است و برای هستی یافتن خود به خدا نیازمند است. واجب الوجود به عدد باید واحد باشد. در این موجود، حتی تعدد صفات وجود ندارد. خداوند در واقع ماهیت دیگری ندارد، و صفات دیگری جز این که وجود دارد و ضرورتاً وجود دارد، ندارد. ماهیت خداوند با وجود واجب او یکی است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۷۶؛ ابن سینا، ۱۳۶۷: مقالهٔ هشتم/ فصل چهارم/ ۳۶۶). در نزد ارسطو، خدا ماهیت ندارد، یعنی بسیط صرف است و تعریف‌پذیر نیست. اما اگر خدا بدون ماهیت و صفات است، چگونه می‌تواند با جهان پیوند یابد؟ ارسطو جهان خود را به صورت یک حقیقت دیگر در برابر خدا ارائه می‌دهد، زیرا، خدا نه آن را آفریده است و نه آن را اراده می‌کند و نه موضوع علم خداست (معرفت را به خدای متعال نسبت نمی‌دهند، چراکه معرفت معمولاً مسبوق به جهل است). خدای ارسطو محرک نامتحرکی است که صورت محض ازلی است، بدون هیچ آمیختگی با ماده، یعنی فعلیت کامل است. او روح مطلق است که با عقل مطلق یکی است. خدای ارسطو حیات سعادت‌مندانه دارد و پیوسته در ذات خویش تفکر می‌کند. او معشوق هر چیزی است و جهان از روی عشق به وی، خود را به شکل این جهان ایجاد کرده است تا به او تشبه جوید. اما در میراث فرهنگ اسلامی راه‌حل مسئله در نظریهٔ نوافلاطونیان پیدا شد. ابن سینا نظامی را شکل داد که می‌کوشید صفات خدا، از جمله علم، خلقت، قدرت، و اراده را از وجود لایتغیر و بسیط او بیرون آورد و نشان داد که صفات جز حقیقت وجود او چیز دیگری نیستند. به عبارت دیگر، صفات خدا عین ذات او هستند و بنابراین با وجود خدا و یا همدیگر یکسان هستند. اما علم به ذات خویش، شامل علم به اشیای دیگر نیز می‌شود، چراکه در جریان تعقل به ذات خود، لاجرم، به بقیهٔ موجودات که از او به وجود آمده‌اند، نیز عالم است. بنابراین خلق با تعقل و اندیشه، و وجود با علم و معرفت پیوند دارد (نصر، ۱۳۸۳: ۱۳۴).

از نظر ابن سینا، خلاقیت خداوند یعنی فیضان یا صدور جهان؛ و چون این صدور سرانجام در طبیعت عقلانی خدا قرار دارد، شکل ضرورت عقلانی را به خود می‌گیرد. البته

فعلی که از طریق عقلانی صورت پذیرد، با اراده و اختیار سازگار است و می‌توان گفت از روی اراده صورت گرفته است. افعال اختیاری بندگان، محتاج به اراده متجدده است یعنی باید برای انجام هر فعلی دوباره اراده کنند، در حالی که برای افعال الهی چنین نیست. بنابراین، جهان به طور ازلی همراه با خدا وجود دارد. زیرا هم ماده و هم صور، پیوسته از او صادر می‌شوند. از نظر ابن سینا، جهان ازلی (قدیم زمانی) است. اما چون جهان در ذات خود امری ممکن است، تا ابد (با قدیم‌بودن خود) به خدا نیاز دارد و دائماً وابسته به اوست. «خداوند واجب بالذات است و عالم واجب بالغیر است و همین طور خدا قدیم بالذات است و عالم قدیم زمانی» (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳/۱۳-۲۵).

ابن سینا اعتقاد داشت که خدا خالق قدیم عالم است و فعل خدا صرفاً عبارت است از این‌که به قوای ذاتی مندرج در ماده نخستین که مانند او قدیم پنداشته شده است، فعلیت می‌بخشد (ابن سینا، ۱۳۸۷: نمط چهارم/۲۶۳)، او معتقد است که خدا، به عنوان خالق قدیم، پیوسته ماده را با صور جدید ترکیب می‌کند و عالم را در گذشته و در زمانی معین از عدم محض نیافریده است. او، در حقیقت، به نامتناهی بودن زمان معتقد بود، زیرا به عقیده وی، زمان خود با حرکت به وجود آمده است و نمی‌توان تصور کرد که زمانی بوده و بعداً در آن زمان حرکت پیدا شده است، یعنی ابتدای زمانی داشته است. از نظر ابن سینا وجود زمان وابسته به حرکت است و اگر حرکت نباشد زمان نیز نخواهد بود (ابن سینا، ۱۳۶۱: ۲۴).

## ۶. چندجهانی

ابوریحان بیرونی (۳۶۲ - ۴۴۰ ق؛ ۹۷۲ - ۱۰۴۸ م) را شاید بتوان به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان مسلمان و ایرانی معرفی کرد، اگرچه به سبب پیروی نکردن او از مکاتب فلسفی زمان خویش، وی را نظیر کندی و فارابی و نظایر آنها، در زمره فلاسفه قرار نداده‌اند، با توجه به معنای کلی‌تر فلسفه، به معنای استدلال عقلی و منطقی درباره ماهیت اشیا، می‌توان بیرونی را فیلسوفی بزرگ دانست. برجسته‌ترین آرای فلسفی او، نقدهای شدید و جدی وی بر فلسفه ارسطو است که در مجموعه پرسش‌ها و پاسخ‌ها، که میان وی و ابن سینا و شاگردش عبدالله المعصومی رد و بدل شده، منعکس شده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۴۰۷-۴۶۰ و ۴۸۳-۴۸۸).<sup>۱</sup>

پرسش‌های طرح‌شده از جانب ابوریحان مشتمل بر دو قسمت است: قسمت اول ایراداتی است که ابوریحان بر کتاب *الاسما و العالم* ارسطو وارد ساخته است و شامل ده

پرسش می‌شود؛ بخش دوم، مشتمل بر هشت پرسش، مربوط به برخی اشکالات علمی و فلسفی به وجود آمده برای خود ابوریحان است.

ابوریحان خلقت جهان را از عدم و جهان را حادث می‌داند؛ او، مانند متکلمینی چون ابوالحسن اشعری و غزالی، نظریه قدم عالم را نادرست و جزو سخیف‌ترین عقاید ارسطویان می‌دانست و آن را از هر حیث با نظریات اسلام متضاد می‌دانست (نصر، ۱۳۵۹: ۲۴۸).

ابوریحان در دومین پرسشی که در برابر ابن سینا طرح کرد، ارسطو را درباره قدم عالم و توسل وی به اقوال قرون ماضیه و احقاب سالفه مورد اعتراض قرار داد و پرسید چرا ارسطو در دو جای کتاب خود گفتار پیشینیان، مبنی بر این که فلک را همچنان که او یافته است یافته‌اند، را دلیل بر ثبات و دوام فلک آورده است؟ (همان، ۱۴۰۰: ۶۱۵).

اعتراضات ابوریحان به ارسطو، اساسی‌ترین اعتراض‌های فلسفی اوست. قدما و پیشینیان معتقد بودند که جرم فلک، عنصری پیوسته و فناپذیر بوده و با جرم عناصر عالم مادون فلک، که عالم کون و فساد است، مغایر است. به عبارت دیگر، موجودات عالم مادون فلک، دائماً تغییر شکل و صورت داده و شکلی جدید می‌یابند. اما افلاک همواره یک‌سان بوده و هستند و خواهند بود. در این جا ابوریحان بر این مدعا دلیل می‌طلبد و ادعا می‌کند چه بسا افلاک و آسمان‌ها از جنس عناصر زمینی و فناپذیر درست شده باشند. از دیدگاه کیهان‌شناختی، پیشرفت علم نظر ابوریحان را تأیید می‌کند. اما این مسئله جنبه دیگری نیز دارد و آن توجیه خالقیت خداوند با فرض قدیم بودن عالم و افلاک است. با فرض فناپذیری و عدم کون و فساد افلاک، مخلوق بودن افلاک بی‌معناست و این همان انکار خالق است.

ابن سینا در پاسخ می‌گوید که ارسطو سخن پیشینیان را به مثابه دلیل و برهان نیاورده است. او می‌افزاید: «اگرچه ارسطو فرموده که عالم را بدوی نیست ولی مرادش نه این است که عالم را فاعل و موجدی نیست بلکه مرادش آن است که فاعل و موجد عالم منزله از تعطیل و تسویف است» (همان: ۴۱۶). یعنی این که جهان آغازی ندارد به این معنا نیست که جهان صانع و فاعل ندارد و وجودش از یک صانع فائض نشده است. بلکه به این دلیل که خدا بوده است، عالم هم بوده است. زیرا در غیر این صورت، تعطیل و تأخیر در فیض لازم می‌آید که محال است.

دوام «فیض الهی» تماماً در گرو اثبات امکان ازلیت جهان بوده و وقوع آن در گرو افاضه الهی بوده است. از این رو معتقدین به حدوث زمانی عالم، در مقام اثبات محال بودن ازلیت جهان برآمدند و کوشیدند، از طریق برهان بطلان تسلسل، امکان بی‌نهایت بودن حوادث را

از جانب ازل نفی کنند. ابوریحان مسئلهٔ زمان و متناهی‌بودن آن را، به همراه امتناع تسلسل علل، در ذیل اعتراض بر پاسخ ابن سینا به مسئلهٔ دوم آورده و توضیح می‌دهد که اگر آغازی برای افعال فرض نشود تصور فاعل نیز بلاموضوع است (همان: ۴۸۴). به عبارت دیگر، ابوریحان قدم عالم را با مخلوق‌نبودنش یکی می‌داند. به اعتقاد وی، برخلاف ابن سینا، انکار حدوث یا قبول این امر که عالم دارای مبدأ در زمان نیست، مفهوم خلقت و نهایتاً وحدانیت خالق و قدرت او را از بین می‌برد (نصر، ۱۳۸۳: ۱۶۹).

ابوریحان بیرونی به امکان وجود جهان‌های متعدد نیز اعتقاد داشت و با نظر ارسطو، که فقط یک عالم وجود دارد، مخالفت ورزید. او در پنجمین پرسش از ابن سینا آورده است:

گروهی از حکما بر این عقیده بوده‌اند که ممکن است عالمی دیگر موجود باشد و آن عالم با این عالم در طبیعت مخالف باشند. ارسطو اقوال ایشان را شنیع شمرده است ولی تشنیع وی بی‌موقع و بی‌محل است. چه ما بر طبایع و اسطقسات، آن‌وقت اطلاع یافتیم که بالعبان آن را مشاهده کردیم، چنان‌که آکمه بر وجود بصر آن‌وقت مطلع شود که از مردمان معنای بصر را فرا گیرد و گرنه آن استماع بودی ندانستی که در عالم بصری و حاسهٔ خامسه‌ای موجود است که الوان و اضوا و اشکال با آن مرئی و مشاهدت می‌شود. بالجمله چه زیان دارد که عالمی موجود باشد مخالف این عالم، چنان‌که گفتیم، و یا آن‌که با این عالم در طبیعت متفق و در جهات حرکات مختلف باشد ولی برزخی در مابین آن دو عالم باشد که هر یک از دیگری محجوب ماند (همان: ۴۲۰).

او می‌افزاید ارسطو امکان وجود جهانی دیگر را، که با جهان ما متفاوت باشد، با این استدلال نفی می‌کند که آن جهان از حواس ما پوشیده است و لذا برای ما ناشناخته است. ابوریحان، با ذکر این حقیقت که برای شخصی که نابینا متولد شده است امکان تصور بینایی وجود ندارد، نتیجه می‌گیرد که ممکن است جهان‌های دیگری موجود باشند که انسان برای درک و مشاهدهٔ آن‌ها، قوه و استعداد لازم را نداشته باشد.

ابن سینا در پاسخ، وجود جهان‌های دیگری، که کاملاً با این جهان متفاوت باشند، را به طور ضمنی می‌پذیرد. اما از نظریهٔ ارسطو مبنی بر این‌که جهان‌های دیگر نمی‌توانند با عناصر و ماهیتی یک‌سان با این جهان وجود داشته باشد، دفاع می‌کند. او بیان می‌دارد که ارسطو دربارهٔ وجود جهان‌های متعدد تماماً متفاوت با این عالم، سکوت کرده است. اما با گروهی که به وجود عوالمی با نوع و طبیعتی یک‌سان اما تشخیصی مغایر و متباین با این عالم معتقدند، مخالفت ورزیده است. در نزد این گروه، عوالم مطلق ممکن بوده و این عالم یکی از آن عوالم مطلقه است. و آنچه در مقام امکان است، ایجادش در قدرت خدایی

واجب می‌شود و وجودش لازم می‌شود و لذا تعدد جهان‌ها واجب می‌شود. ارسطو در کتاب *السماء و العالم عقیده* این گروه را نکوهش کرده و استدلال آنان را باطل شمرده است (همان: ۴۲۱). ارسطو سه دلیل بر رد وجود چندجهانی ارائه می‌دهد؛ دلیل اول: اگر قرار باشد جهانی شبیه آنچه ما در آن زندگی می‌کنیم، با طبیعت یکسان موجود باشد، با توجه به مسئله میل طبیعی اجرام به جایگاه اولیه خود، اجرام آن بایستی ابتدا در این عالم ساکن بوده باشند و سپس نیرویی خارجی به مواضع طبیعی‌شان در عالم دیگر منتقل شده باشند (حرکت قسری). بنابراین، به سبب یکسانی طبیعت باید زمانی متحد و مجتمع بوده باشند. اما از سوی دیگر بنا بر شرط تباین عوالم، هیچ‌گاه نباید اجتماع و اتحاد داشته باشند! دلیل دوم: اجرام و عناصر در عوالم دیگر به صورت غیر طبیعی (قسری) جایگزین شده‌اند و قسر دائمی نیز محال است، بنابراین، زمانی باید آن مکان‌های غیر طبیعی را ترک گفته و در مکان‌های طبیعی خود جایگزین شوند. این با فرض اولیه یکسانی طبیعت منافات دارد، زیرا لازم می‌شود که عناصر آن عوالم با عناصر این عالم هم غیر مجتمع و هم مجتمع باشند! دلیل سوم: هیچ علت جسمانی و غیر جسمانی برای این حرکت خلاف طبیعی (حرکت قسری) وجود ندارد. نبود علت جسمانی به این دلیل است که حالت طبیعی اجسام این عالم سکون است، و فرض جسمی خارج از این عالم نیز غیر ممکن است. عوامل غیر جسمانی، چون «طبیعت»، «عقل»، «علت اولی» نیز خود مایه انتظام و استقرار نظام هستند و حرکت خلاف طبیعی از آن‌ها به وجود نمی‌آید. به علاوه، این حرکت بنا بر اتفاق (علت عرضیه) نیز نمی‌تواند صورت گرفته باشد. زیرا آن‌هم درنهایت به علل ذاتیه منتهی می‌شود (همان: ۴۲۱-۴۲۳). ابن سینا نتیجه می‌گیرد که وجود چندجهانی، که در طبیعت با این عالم توافق داشته باشد، غیر ممکن است. اما ابوریحان این پاسخ را قانع‌کننده نمی‌داند و وجود جهان‌های متعدد را ممکن می‌داند. او معتقد است خدایی که قادر است عوالمی بجز این عالم را ابداع کند، قطعاً می‌تواند جایگاهی جدا و متمایز برای هر یک ایجاد کند. در این صورت، تمامی اشکالاتی که ابن سینا در نفی چندجهانی برشمرده است همگی از بین می‌روند (همان: ۴۸۵-۴۸۶).

## ۷. بهترین جهان ممکن

ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق؛ ۱۰۵۸-۱۱۱۱م) یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین متکلمین مسلمان بود. او معتقد بود که بر طبق تعلیمات صریح قرآن، خداوند عالم را در

گذشته و در زمانی معین، که از زمان حال فاصله زمانی متناهی دارد، از عدم مطلق آفریده است (بقره: ۱۱۷؛ روم: ۲۷؛ فاطر: ۱). او فقط صور را نیافریده است، بلکه همراه با آنها ماده و زمان را هم که آغاز معینی داشته و در نتیجه متناهی اند، آفریده است. «ان الماده و الزمان مخلوقان عندنا» (غزالی، ۱۹۷۲: ۱۰۱؛ غزالی، ۱۹۶۳: ۲۳-۲۶؛ غزالی، ۱۳۶۱: ۱۶).

غزالی جهان را همچون ترکیبی از روابط تماماً ازپیش تعیین‌شده می‌بیند که در علم بی‌کران خداوندی به صورت بسیار دقیقی طراحی شده است. خدا جهان را به صورت دستگاهی عظیم خلق کرده است و آن را برای تعقیب هدف خاصی به کار می‌برد. درحقیقت غزالی، طبیعت را روندی می‌داند که در آن تمامی اجزاء، از قبیل حرکات سماوی، روندهای طبیعی، اعمال بشری، و حتی رستگاری بعد از حیات، همگی به طور هماهنگ با هم خلق شده‌اند. او همچنین معتقد است که این جهان، بهترین جهان تمامی جهان‌های ممکن است و در عالم امکان چیزی بدیع‌تر از آن‌چه هست وجود ندارد؛ «لیس فی الامکان ابداع مما کان»<sup>۲</sup> (غزالی، ۲۰۰۵: ۱۷۰۰-۱۷۰۱؛ غزالی، ۲۰۰۴: ۴/۳۵۰-۳۵۱).

به عقیده غزالی، خداوند یک اختیار حقیقی اعمال می‌کند. او وقتی خلق کرد بین گزینه‌ها انتخاب می‌کند. اراده خدا، به‌هیچ‌وجه، توسط ذات و طبیعت خداوندی تعیین نیافته است. اراده خداوند تعیین‌کننده نامتعیین همه چیز در این جهان است. هستی‌شناسی تعیینی ابن سینا، که در آن هر رویداد خلق شده در جهان در ذات خود ممکن است (ممکن الوجود بذاته) و با غیر خود ضرورت می‌یابد (واجب الوجود بغيره)، تفسیر مناسبی از تعیین پیشینی خداوند به دست می‌دهد و غزالی به سهولت آن را می‌پذیرد. از نظر ابن سینا، خدا قبل از هر چیز فکر یا عقل است، اما از نظر غزالی، خدا، پیش از هر چیز، اراده است؛ اراده‌ای که علت آفرینش است. در «وجود اول» (عقل اول) ابن سینا، خداوند سایر وجودها و امور واقع را ضرورت می‌بخشد. اما از نظر غزالی، در «اراده خدایی»، که از ذات خداوند متمایز است، تمامی وجودها و امور واقع در خلقت ضرورت می‌یابند.

در نظریه موجهاتی ارسطویی، عبارتهای موجهاتی برای ارجاع به تنها دنیای واقعی ما در نظر گرفته شده‌اند. برای ابن سینا، آتش ضرورتاً باعث می‌شود که پنبه مشتعل شود. زیرا جمله «آتش باعث اشتعال پنبه می‌شود» همیشه صادق بوده، هست، و خواهد بود. درک غزالی از موجهات در عرصه کلام اشاعره گسترش یافته و جایی در مدل ارسطو-ابن سینایی ندارد. این درک به دیدگاه جدید از موجهات نزدیک‌تر است. در برداشت جدید، مفهوم «ضرورت» به آن چیزی که در تمام گزینه‌ها به دست می‌آید، ارجاع دارد و



مفهوم «امکان» به آن چه حداقل در یک گزینه حاصل می‌شود ارجاع داده می‌شود، و آن چه «ناممکن» است در هیچ حالت قابل تصویری از امور حاصل نمی‌شود. از کلام اشاعره، این موضوع برمی‌آید که خداوند «عامل اختصاص دهنده» (مخصص) تمام امور جهان است»، مثلاً این که چه وقت اشیا هستی می‌یابند و چه وقت از هستی ساقط می‌شوند (Davidson, 1987: 159-161, 176-180).

ایده «تخصیص» (particularization) به طور ضمنی فهم متفاوتی از جهان‌های ممکن را افاده می‌کند. جوینی، معلم غزالی، در *العقیده نظامیه فی ارکان الاسلامیه*، درک اشاعره از موجّهات را چنین توضیح می‌دهد: «هر شخص منطقی صاحب فکری در درون خود به امکان آن چه ممکن است و ضرورت آن چه ضروری است و ناممکنی آن چه ناممکن است معرفت می‌یابد» (جوینی، ۱۹۴۸: ۸-۹، به نقل از Griffel, 2007)؛ ما بدون یادگیری از سایرین و به صورت ذاتی و مستقیم، به این تمایز واقف هستیم. این یک امر بدیهی<sup>۳</sup> (impulse) در عقل ماست. جوینی امر بدیهی را این گونه توضیح می‌دهد: امکان بدیهی، که فرد بدون هیچ تفکر و ملاحظه و تحقیقی فوراً آن را درک می‌کند، آن چیزی است که بر شخص عاقلی که یک بنا را می‌بیند، مسلم است که، این بنا امکانی است که به وجود می‌آید (من جواز حدوثه). شخص بی‌درنگ به طور قطع عالم است که ساخته شدن (حدوث) بنا، یکی از حالت‌های ممکن آن است و این که امتناع عقلی در ساخته شدن آن نبوده است (جوینی، ۱۹۴۸: ۷/۹-۴-۷). آن گاه شخص عاقل، شخص با توان عقلی کامل، درمی‌یابد که تمام جنبه‌های بنا (طول، ارتفاع، شکل آن، و غیره) امکان‌های تحقق یافته‌ای هستند که می‌توانستند متفاوت باشند. همین امر برای زمانی که بنا ساخته می‌شود نیز اعمال می‌شود. ما بی‌درنگ درمی‌یابیم که یک حالت بدیل هم‌زمان با بنای واقعی وجود دارد. این همان چیزی است که ما آن را «امکان» یا به صورت دقیق‌تر «امکان خاص» (contingency) می‌نامیم. دریافت این که یک چنین بدیلی وجود دارد، جزء مهمی در فاهمه ماست. شخص عاقل، بدون مقایسه آن با آن چه امکان دارد شبیه آن باشد یا این که با آن متفاوت باشد، نمی‌تواند چیزی درباره حالت‌های بنا را در ذهن خویش درک کند (همان: ۹/۹-۱۰). غزالی درک این سینا از موجّهات را به نقد می‌کشد. برای ابن سینا، موجّهات در عالم واقع موجودند، اما برای غزالی، آن‌ها فقط به صورت احکامی در ذهن انسان‌ها وجود دارند (غزالی، ۱۹۷۲: ۱۲۲، ۱۸۸، ۲۷۱؛ غزالی، ۱۳۶۱: ۳۰، ۷۶، ۱۳۵).

غزالی مکان هندسی و پیش‌فرض‌های وجود واقعی اشیا را از سطح واقعیت تحقیق‌یافته به سطح تصورپذیری ذهنی ارتقا می‌بخشد. بیان غزالی مبنی بر ضروری‌نبودن ارتباط و اقتران بین علت کافی (فاعلی) و معلول آن، به معنای توجه به این نکته است که رابطه می‌توانست متفاوت باشد. برای ابن سینا، این واقعیت که رابطه هیچ‌گاه متفاوت نبوده و نخواهد بود ملزم می‌دارد که ضروری باشد. غزالی همانند ابن سینا مفروض می‌داند که ارتباط‌های علی هرگز با آنچه اکنون هستند متفاوت نبوده و نخواهند بود. او فقط مدعی است که آن‌ها ضروری نیستند. ارتباط بین یک علت و معلول آن ممکن (contingent) است. زیرا، بدیل آن در اذهان ما قابل تصور است. ما می‌توانیم دنیایی را تصور کنیم که آتش باعث اشتعال پنبه نشود. البته دنیایی که در آن آتش باعث اشتعال پنبه نشود با دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم کاملاً متفاوت است. اما چنین دنیایی در اذهان ما قابل تصور است و این به معنای یک دنیای ممکن است. با این وجود، خداوند انتخاب نکرده است که چنین دنیای بدیل ممکن را خلق کند. در فلسفه غرب این مفهوم را به لایب‌نیس نسبت می‌دهند. دنیاهای غزالی (قرن یازدهم میلادی)، همانند دنیاهای لایب‌نیسی (قرن شانزدهم میلادی) وجودی واقعی ندارند. آن‌ها دنیاهای ممکن هستند که خدا می‌توانست خلق کند، اما آزادانه اراده کرده است که خلق نکند، و از میان تمامی ترکیب‌های ممکن فقط یک ترکیب یگانه، که بهترین ترکیب است و همانا جهان ماست، تحقیق یافته است.

غزالی، در واقع، با اعتراض به ابن سینا مبنی بر این که اقتران (connection) بین علت و معلول ضروری نیست، می‌خواهد خاطر نشان سازد که خداوند می‌توانست انتخاب کند، دنیای بدیلی را خلق کند که در آن روابط علی با آنچه در این دنیا هستند متفاوت باشند. ابن سینا این را نفی می‌کند و می‌گوید که این دنیا معلول ضروری طبیعت خداوندی است و دنیایی بجز این دنیا قابل تصور نیست. اما غزالی می‌گوید این دنیا، معلول ممکن اراده‌ی خدایی است و انتخاب سنجیده و مناسب وی از بین دنیاهای بدیل است (Griffel, 2007).

غزالی در دفاع از تفکر اشاعره که معتقدند جهان خلق شده، برخلاف دیدگاه جهان‌ازلی ارسطویی، به لحاظ زمانی متناهی است، نظریه‌ی جهان‌های ممکن موجهاتی را ارائه می‌دهد، با این استدلال که جهان فعلی بهترین جهان تمام جهان‌های ممکن بدیلی است که خداوند خواسته به صورت ممکن خلق کند.

## ۸. العالمین

ابوعبدالله محمد بن عمر بن الحسین فخرالدین رازی آملی، معروف به امام فخر رازی (۵۴۳-۶۰۶ ق؛ ۱۱۴۹-۱۲۱۰ م)، جزو مهم‌ترین متکلمین اشعری مسلک به حساب می‌آید و اندیشه‌هایش در فلسفه بیش‌تر مربوط به رد برخی اصول بنیادی مکتب ارسطویی است. امام فخر رازی، دیدگاه ارسطویی ابن سینایی در باب عدم امکان جهان‌های متعدد را رد می‌کند و در کتاب *المطالب العالیه فی العلم الالهی*، ضعف‌های اصلی برهان‌های ارسطویی بر ضد وجود جهان‌های متعدد را توضیح داده و این برهان‌ها را رد می‌کند.

ابن سینا در تعریف جهان، موجودات را به دو دسته واجب‌الوجود (خدا) و ممکن‌الوجود (هر چیز دیگری بجز خدا) تقسیم کرده است. امام فخر رازی ضمن پذیرش این تقسیم‌بندی، موجودات ممکن را به سه دسته بنیادی تقسیم می‌کند: ۱. متحیزان (مکان‌مند)؛ ۲. حالان، یعنی آن‌چه در متحیزان حلول کرده‌اند؛ ۳. آن‌هایی که نه متحیزند و نه حال. او اضافه می‌کند، یک متحیز، یا قابل تقسیم است، که در این حالت جسم است، یا غیر قابل تقسیم است، که جوهر فرد (اتم) است. حالان اعراضی هستند که هم در اجسام و هم در جوهر اتم‌ها حلول کرده‌اند (فخر رازی، ۲۰۰۵: ۱۵؛ فخر رازی، ۱۹۸۷: ۹/۴-۱۲، به نقل از Adi, 2004). موجود نوع سوم، که نه متحیز است و نه در متحیز حلول کرده است، موضوع مشاجره بین فلاسفه و متکلمین است؛ فلاسفه قائل به وجود این موجود در بین موجودات ممکن هستند، اما متکلمین این ادعا را رد می‌کنند. به عقیده متکلمین، عالم، به هر چیزی غیر خدا اطلاق می‌شود شامل دو موجود نوع اول است و براهین آن‌ها مبنی بر حدوث زمانی عالم، با آن دو موجود ارتباط داشته و ارتباطی با موجود نوع سوم ندارند. اما، به عقیده رازی، متکلمین براهین محکمی برای رد وجود نوع سوم در میان موجودات ممکن ارائه نکرده‌اند. بنابراین براهین آن‌ها غیر قطعی است (فخر رازی، ۲۰۰۴: ۱۷).

فخر رازی نظریات ممکن در باب حدوث یا قدم عالم را این‌گونه دسته‌بندی کرده است: اول، جهان با توجه به ماده و صورتش حادث است. او این نظریه را مربوط به اکثر متفکران مسلمان، یهودی، مسیحی، و مجوس می‌داند؛ دوم، جهان با توجه به ماده و صورتش قدیم است، که آن را به ارسطو و پیروانش، از جمله فارابی و ابن سینا، نسبت می‌دهد. از نظر آنان اجرام فلکی (سماوی)، به همراه تمام ذات و صفات‌شان، قدیم و از ازل در حرکت هستند. در اجسام مادی، ماده آن‌ها قدیم و سرمدی، و صورت‌شان در کون و فساد است. هر دو نوع جسم، فی‌نفسه موجودات ممکن هستند، اما به علت ضروری بودن

علت‌شان، واجب و ضروری هستند؛ سوم، ماده جهان قدیم و صورتش حادث است، که از سوی فلاسفه قبل از ارسطو، از جمله افلاطون، اظهار شده است؛ و چهارم، ماده جهان حادث و صورتش قدیم است، که به لحاظ منطقی، محال و غیر ممکن است. فخر رازی گزینه پنجمی را نیز ممکن می‌داند که همانا تعلیق داوری درباره این مسئله خاص است، زیرا براهینی که برای این مسئله اقامه شده‌اند، به مرحله‌ای رسیده‌اند که اکثر اذهان را با شکست مواجه کرده‌اند (فخر رازی، ۲۰۰۴: ۲۳؛ فخر رازی، ۱۹۸۷: ۲۷/۴، به نقل از اسکندر اوغلو، ۱۳۸۸: ۱۳۵-۱۳۶).

به عقیده فخر رازی، در متون مقدس، هیچ عبارتی در اثبات حدوث زمانی جهان، با توجه به ماده و صورتش، وجود ندارد. او شش اصطلاح «مالک»، «خالق»، «فاطر»، «هو الاول والآخر» (الحدید: ۳)، «کن فیکون» (النحل: ۴۰)، «الله غنی واتم الفقرا» (محمد: ۳۸)، را مورد بحث قرار داده و استدلال می‌کند که هیچ‌یک از این موارد مؤید این نیست که ذوات آفریده شده‌اند. و در کتب مقدس دلیل صریحی وجود ندارد که تأیید کند ذوات بعد از عدم به وجود آمده‌اند یا این که بعد از عدم مطلق یا نفی محض ایجاد شده‌اند. او می‌افزاید که پیامبران بزرگ نیز در این باره سکوت اختیار کرده‌اند (فخر رازی، ۱۹۸۷: ۳۱-۳۴).

به عقیده فلاسفه، که به نظر می‌رسد رازی با آن‌ها موافق است، اعراض نه‌گانه به همراه مقوله جوهر، ده مقوله وجود ارسطویی را تشکیل می‌دهند. فخر رازی معتقد است که دو قسمت اصلی وجود، یعنی جوهر و اعراض نه‌گانه، وجود عالم را تشکیل می‌دهند. او در کتاب محصل نشان می‌دهد که «هر موجودی به غیر از خداوند متعال» متشکل از «هم جوهر و هم اعراض» است.

برای فخر رازی عالم، ممکن است، و در ذات خود ضروری نیست و محدث است و «مسبق بالعدم» است،<sup>۲</sup> یعنی پیش از آن عدم است. او همچنین معتقد است که به لحاظ هستی‌شناختی «عالم» ابزاری برای شناخت خداوند است و می‌گوید عالم تعریفی برای چیزی جز خدای متعال نیست و هیچ شکی نیست که هر شیء حادثی، شاهدی بر خداوند متعال است. پس هر شیء حادثی یک عالم است (فخر رازی، ۱۳۷۱: ۱/۴۵۱).

سومین دسته از اقسام سه‌گانه موجودات، موجودی است که نه از متحیزان و نه از حالان است. فخر رازی اثبات می‌کند که خداوند موجودی از این دسته است. خداوند در فضا نیست و جسم یا جوهر نیز نیست و فضای نامتناهی هم نیست. فخر رازی این سؤال را طرح می‌کند که آیا به غیر از وجود ضروری خداوند، موجودی از میان ممکن‌ها می‌تواند به

دسته سوم تعلق داشته باشد، یعنی آیا یک موجود ممکن می‌تواند همانند موجود ضروری نه از متحیزان باشد و نه از حالان؟ او خاطر نشان می‌سازد، که دسته‌ای از موجودات وجود دارند که در عین حالی که ممکن هستند، جوهر فرد (اتم)، جسم و اعراض نیستند. یعنی طبیعت و سرشت فیزیکی ندارند، بلکه غیر مادی و روحانی هستند. چنین موجوداتی ارواح هستند که هم سفلیه‌اند و هم علویه‌اند. در میان ارواح سفلیه هم «خیر» هست که زاهدان و صالحان در میان جن هستند و هم «نابکار» هست که شیطان‌های متمرّد هستند. ارواح علویه یا به اجسام تعلق دارند که ارواح فلکی هستند یا به اجسام تعلق ندارند که ارواح مطهر و مقدس هستند (همان: ۱/ ۴۵۲).

می‌توان گفت که، امام فخر رازی در حقیقت به جای سه قسم، چهار قسم موجود را مفروض می‌داند که سه قسم آن وجودهای ممکن هستند؛ ۱. متحیزان، که یا اتم‌ها هستند یا اجسام؛ ۲. اعراض، که در متحیزان حلول کرده‌اند؛ ۳. غیر متحیزان و غیر حالان؛ ۴. یک قسم وجود ضروری. این چهار قسم به دو قسم بنیادی‌تر تقلیل می‌یابند: وجودهای ممکن و وجودهای ضروری.

این چهار قسم که در نهایت به دو دسته موجود فروکاسته می‌شوند همان تفسیر وی از آیه «الحمد لله رب العالمین» را شامل می‌شوند؛ می‌دانیم موجودات در ذات خود یا واجب و ضروری هستند یا ممکن. خدای متعال فقط واجب است و هر آنچه غیر خداست ممکن بوده و عالم نامیده می‌شود. به همین دلیل متکلمین می‌گویند: «عالم تمام موجودات غیر از خدای متعال است»؛

دلیل نام‌گذاری این قسم وجود به‌عنوان «عالم» آن است که وجود هر چیزی غیر از خدا، وجود خدای متعال را نشان می‌دهد. لذا همه موجودات غیر از خدا «عالم» نامیده می‌شود. چون این را دانستی می‌گوییم: هر چیزی غیر خدا، یا مکان‌مند، یعنی متحیز، است، و یا صفتی برای متحیز است و یا نه متحیز است و نه صفتی برای متحیز، این‌ها سه قسم وجود هستند. قسم اول یا تقسیم‌پذیر است که جسم است و یا تقسیم‌پذیر نیست که ماده لایتجزا (اتم) است. و جسم یا جسم علویه است یا سفلیه، و جسم علویه کرات سماوی (افلاک) و سیارات (و ستارگان) (کواکب) است، یا غیر از این دو است، عرش، کرسی، سدره المنتهی، لوح و قلم و باغ بهشت (جنّاح). جسم سفلیه یا بسیط است یا مرکب. جسم بسیط عناصر اربعه هستند که اول، کره زمین است به همراه تمام آنچه در آن است. دوم کره آب است، شامل اقیانوس‌ها و دریاها و رودها و هر آنچه در آن‌ها یافت می‌شود. سوم کره هوا، و چهارم کره آتش است. جسم مرکب، موالید ثلاثه شامل نباتات و معادن و

حیوانات با تمام تقسیمات و انواع آنهاست. دسته دوم موجودات ممکن، «اعراض»، یعنی صفات مکان‌مندها (متحیزان) هستند. دسته سوم موجودات ممکن، آن‌هایی هستند که نه متحیزان‌اند و نه حالان. آن‌ها ارواح (آزاد) هستند که یا سفلیه‌اند یا علویه‌اند (به شرحی که قبلاً ذکر شد) ... چون ثابت شد که واجب‌الوجود در ذات خویش واجب است، ثابت می‌شود که هر چیزی غیر او در ذات خویش ممکن است و در هستی خویش نیازمند ایجاد توسط واجب بالذات است. ... و خدای تعالی معبود عالمیان است از این حیث که او آن‌ها را از عدم به وجود آورده است؛ و او «رب العالمین» است از این حیث که او آن‌ها را در حال دوام و استقرار باقی نگاه داشته است»<sup>۵</sup> (همان: ۱ / ۴۵۱-۴۵۲).

فخر رازی زمان و مکان را در زمره عالمین، یعنی تمامی موجودات غیر خداوند، قرار می‌دهد و می‌گوید:

و کل غیر خدا زمان و مکان را نیز شامل می‌شود. مکان، به فضای باز (الغدا)، حوزه و ناحیه فضایی (حیز) و خلأ گسترده (الفراق الممتد) اطلاق می‌شود و زمان، به مدت اطلاق می‌شود که به واسطه آن قبل و بعد تحقق می‌یابد. آیه «رب العالمین» نشان می‌دهد که او مالک مکان و زمان، خالق آن‌ها (خالقان) و آغازگر (موجد) آنهاست (همان: ۱ / ۳۶۰).

فخر رازی در *مطالب العالیه*، در بحث درباره حدود و قدم عالم، تمامی براهین موجود فلاسفه و متکلمین را عرضه داشته و مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد و ایرادات هر دو گروه را موشکافانه برشمرده و مورد بحث قرار می‌دهد (برای مطالعه بیشتر تر ← اسکندر اوغلو، ۱۳۸۸: ۱۴۱-۲۰۷). در بسیاری از موارد مشخص کردن دیدگاه رازی امری دشوار است، زیرا وی هر دو نوع برهان را غیر قطعی می‌داند. او در انتهای کتاب بیان می‌دارد که مدافعین قدم زمانی در بررسی موضوع از جهت علت، معتقدند که خدا شرایط عمل کردن را دارا بوده است و بنابراین، نباید در ایجاد معلول تأخیری روی دهد. مدافعان حدود زمانی جهان، از جهت شرایط جسم، معتقدند که چون شرایط جسمانی در معرض تغییر هستند، بنابراین فرایند صدور و افاضه آن‌ها از جانب خدا در ازلیت ناممکن است. او سپس می‌افزاید، روش فلاسفه در اثبات مواضع‌شان بهتر و استوارتر از روش متکلمین است (فخر رازی، ۱۹۸۷: ۴ / ۳۲۲).

فخرالدین رازی در مورد برداشت‌های فیزیکی و دنیای فیزیکی، در *مطالب العالیه*، از ایده زمین مرکزی انتقاد کرده و موضوع وجود جهان‌های متعدد را مطرح می‌سازد. او در تفسیر آیه «الحمد لله رب العالمین» این سؤال را مطرح می‌سازد که آیا واژه «العالمین» به عوالم متعدد در درون این کیهان یا جهان یگانه، ارجاع دارد، یا به جهان‌های فراوان دیگر و

چندجهانی در ورای این جهان شناخته شده ارجاع دارد؟ به عبارت دیگر، آیا «العالمین» به صورت درون‌کیهانی درک می‌شود یا برون‌کیهانی؟ او در توضیح این پرسش می‌نویسد: «... به دلیل ثابت شده است که در خارج این عالم یک خلأ بی‌نهایت وجود دارد و به دلیل ثابت شده است که خداوند متعال قدرتی فراتر از تمامی موجودات ممکن دارد. بنابراین او قادر متعال و بالاترین قدرت در خلق هزار هزار جهان در ورای این جهان (ألف عالم خارج العالم) است به قسمی که هر یک از آن دنیاها بزرگ‌تر و وزین‌تراز این دنیا بوده و آنچه را که این دنیا دارد، از قبیل عرش، کرسی، آسمان‌ها و زمین، و خورشید و ماه، آن‌ها نیز دربر دارند». او مدعی است که برهان‌های فلاسفه برای حصول به این‌که دنیا یگانه است بسیار ضعیف هستند، برهان‌هایی سست مبتنی بر مقدماتی ضعیف (فخر رازی، ۱۳۷۱: ۱/ ۶۰؛ فخر رازی، بی‌تا: ۱/ ۶-۷).

امام فخر رازی، در جلد ششم *مطالب‌العالیه* (فخر رازی، ۱۹۸۷: ۶/ ۱۹۳-۱۹۵)، ضمن طرح برهان‌های اصلی ابن سینا بر علیه جهان‌های متعدد، ضعف آن‌ها را برشمرده و دیدگاه ارسطویی و ابن سینایی مبنی بر ناممکنی جهان‌های متعدد را نفی می‌کند. انکار وی مبتنی بر تصدیق اتم‌گرایی توسط وی و مکتب اشاعره است. ابن مکتب، که غزالی و فخر رازی به آن وابسته هستند، وجود طبایع و روابط علی میان مخلوقات را نفی می‌کند و در توضیح قادر مطلق بودن خداوند، ایده‌های متعددی را ترکیب می‌کند که در علم کلام به مصادفه (اقتضا انگاری / occasionalism) معروف شده است؛ تمام اجسام مادی متشکل از اجزای لایتجزا (اتم‌ها) هستند که فاقد کیفیت و خواص کیفی بوده، اما پیکره جسم را می‌سازند. اتم‌های اجسام حامل اعراضی هستند که خواص کیفی شبیه، وزن، چگالی، رنگ بو و غیره هستند. اشاعره، فقط جوهر و عرض را، از میان مقولات ارسطویی، حفظ کردند. سایر مقولات، کیفیت، مکان، زمان و غیره، اعتباراتی نسبی هستند که در ذهن مدرک وجودی ذهنی داشته و واقعیت عینی ندارند. کیفیات، اعراض محض، فانی، ناپایدار و روابطی ذهنی بوده و فقط وجودی آنی دارند. لذا تمامی اشیای موجود، مرکب از واحدهای فانی محض و ذهنی بوده و فقط دوامی آنی دارند. اشاعره دیدگاه ارسطویی ماده و صورت را رد می‌کنند. به عقیده آن‌ها، مادی که ادراک می‌کنیم، اجزای لایتجزایی هستند که از عدم به وجود می‌آیند و باز معدوم می‌شوند. عالم نیز از چنین اجزای لایتجزایی ساخته شده است. این اجزا، اساساً با اتم‌های ذیمقراطیسی و لوکرتیوسی متفاوت هستند. در نزد اشاعره، این اجزا، مادی و پایدار نیستند، بلکه فقط وجودی آنی دارند. آن‌ها قدیم نیستند، بلکه دم به دم،

وجودی متعالی و یگانه و علت همه‌چیز در عالم، آن‌ها را به وجود می‌آورد و معدوم می‌سازد. چنین اجزایی نه‌تنها مکانی‌اند، بلکه زمانی نیز هستند. آن‌ها به لحاظ جوهری مادی نیستند و چیزی شبیه به مونادهای لایب‌نیستی هستند. جوهر فرد کیفیات خاصی دارد، اما نه در مکان امتداد دارد و نه در زمان استمرار. آن‌ها وصفی بسیط دارند. مستقل از هم و جدا از یک‌دیگرند. میان آن‌ها خلأ مطلق است. مکان و زمان ذهنی‌اند. تمام تغییراتی که در عالم پدید می‌آید، ناشی از به‌وجود آمدن و معدوم شدن جواهر فرد است نه ناشی از تغییر خود آن‌ها. این‌اتم‌ها بدون علت نه به وجود می‌آیند و نه پیوند و هماهنگی بین آن‌ها برقرار می‌شود. این علت باید واجب‌الوجود باشد. اشاعره این علت را در نزد باری تعالی یافتند. این علت اجزای لایتجزا و کیفیت‌های آن‌ها را می‌آفریند و نابود می‌کند و از این رو، موجد همهٔ حرکات و تغییرات در عالم است (شریف، ۱۳۶۲: ۱/ ۳۳۷-۳۳۹). برخی از فلاسفه معتقدند که خدا عالم را بنا بر انسجام ازلی و یک‌هماهنگی پیش-بنیاد (pre-established harmony) ساخته است که بنا بر آن قانون و نظم حرکت می‌کند و نیازی به نگهداری مجدد ندارد. لایب‌نیستس آلمانی در موناشناسی خود، مونادها را برای هماهنگی مونادها با یک‌دیگر و تنظیم روابط میان آن‌ها پیشنهاد کرد. اما اشاعره به طریقی سازگار مستقیماً به خدای متعال متوسل شده و ارادهٔ او را منشأ نظم و هماهنگی در عالم می‌بینند. به همین علت آن‌ها خدای متعال را هم علت فاعله (موجده) عالم و هم علت مبقیهٔ آن می‌دانند. یعنی خدا هم عالم را ایجاد کرده است و هم آن را نگه می‌دارد. امام فخر رازی در مفاتیح الغیب می‌گوید: «خدای تعالی معبود عالمیان است از این حیث که او آن‌ها را از عدم به وجود آورده، و رب العالمین است از آن حیث که او آن‌ها را در حال دوام و استقرار باقی نگاه داشته است» (فخر رازی، ۱۳۷۱: ۱/ ۴۵۲). او دربارهٔ ماهیت اجسام می‌گوید: «اجسام عالم در ماهیت جسم بودن متساوی‌اند، و حال آن‌که در صفات (رنگ‌ها، مکان‌ها، و احوال) با هم تفاوت دارند. اختصاص هر جسم به صفت معین مخصوص، به سبب و لوازم آن محال است. ... واجب است این کار به تخصیص مخصوص و تدبیر مدبر باشد. اگر این موجود حی و عالم و قادر نباشد، بلکه تأثیرش از راه فیض و طبع<sup>۱</sup> باشد همان الزام به وجود استوا بازمی‌گردد. ... هر جوهر فردی ممکن است به صورت علی‌البدل در چیزهای نامتناهی واقع گردد، و نیز اتصاف این جوهر فرد به صفت‌های نامتناهی به صورت علی‌البدل ممکن است» (همان: ۱/ ۶۵). این برداشت اتم‌گرایانه، دیدگاه‌های خاصی دربارهٔ فضای خالی یا خلأ نتیجه می‌دهد. اتم‌ها در آن حرکت می‌کنند، ترکیب می‌شوند و از هم



جدا می‌شوند. امام فخر رازی در موضوع خلأ و فضاهاى خالى بين ستارگان و صورت‌هاى فلکى، که ستارگان بسیار کم‌ترى دارند یا اصلاً ستاره‌اى دربر ندارند، بحث می‌کند (فخر رازی، ۱۹۸۷: ۱۵۵/۵ - ۱۵۸). و استدلال می‌آورد که یک فضای خارجی بی‌نهایت در ورای جهان شناخته‌شده وجود دارد و خداوند قدرت پرکردن این خلأ را با تعداد بی‌شماری از جهان‌ها دارد.

## ۹. نتیجه‌گیری

در سنت اسلامی، حدوث زمانى جهان از عدم، از همان ابتدا طرز تلقى غالب در نظریه دینی آفرینش شد و همواره مورد تأیید متکلمین بوده است. اما نوافلاطونیان مسلمانی چون فارابی و ابن سینا نظریه صدور یا فیض ازلی را پذیرفتند و بر این باور بودند که عالم حاصل طبع و سرشت و افاضه خداوندی است و فیاض بودن خداوند انقطاع‌ناپذیر است. ممکن نیست، خداوند از ازل و در لایتناهی خلقی نداشته باشد و بعداً خلقتش در یک لحظه شروع شده باشد.

غزالی، نظریات این گروه را نقد کرد و نظریه آنان را هم به لحاظ فلسفی نامعقول دانست و هم آن را برخلاف اصول دین شمرد. جهان قدیم، یعنی جهانی که همواره وجود داشته است و نیازی به به‌وجودآوردن ندارد، نمی‌تواند یک فعل الهی باشد و خدا نیز نمی‌تواند فاعل جهان قدیم باشد. به عقیده غزالی، خدا جهان را باراده، انتخاب و عمل، زماناً از عدم آفریده است.

غزالی، هستی‌شناسی «ضرورت» ابن سینا را به چالش می‌کشد. از نظر وی ارتباط و اقتران بین علت فاعلی و معلول آن ضروری نیست، او این ارتباط را ممکن می‌داند. بنابراین، دنیاهای بدیل با روابط علی کاملاً متفاوت با این دنیای فعلی، از نظر غزالی، ممکن هستند. دنیاهای ممکن غزالی، وجودی واقعی ندارند. آن‌ها فقط دنیاهای ممکن هستند که خداوند می‌توانست خلق کند، اما آزادانه انتخاب کرد که خلق نکند.

عقیده فخر رازی به‌عنوان یک متکلم با نظریات اسلافش، به ویژه غزالی، متفاوت است. او در مطالب العالیه به طور مبسوط درباره قدم عالم بحث می‌کند و ایراداتی نیز بر مواضع کلامی غزالی طرح می‌کند. از نظر او جهان، صرف نظر از این که قدیم یا حادث باشد، وابسته به خداست و متکلمین و فلاسفه هر کدام بنا بر موضع خاص خویش وجود خدا را اثبات می‌کنند. او معتقد است که متون مقدس هیچ نظریه و موضع خاصی را تأیید نمی‌کنند.

از نظر او هم براهین مدافعان قدم عالم و هم براهین مدافعان حدوث زمانی عالم غیر قطعی و غیر جامع‌اند. او معتقد است که قدم عالم بالضروره باعث استقلال آن از خدا نمی‌شود. او برخلاف غزالی که معتقد است خدا نمی‌تواند فاعل یک جهان قدیم باشد، زیرا در آن صورت فاعل بالاراده نخواهد بود، جانب فلاسفه را می‌گیرد و می‌گوید روش علت‌بودن خدا با روش علت‌بودن جهان تجربی، متفاوت است. به عقیده وی هر دو نظریه‌های قدم زمانی عالم و حدوث زمانی جهان ممکن هستند و جهان اعم از این که حادث باشد یا قدیم، از نظر وجودی کاملاً وابسته به خداست.

فخر رازی برهان‌های فلاسفه (ارسطویی - ابن سینایی)، مبنی بر یکی‌بودن عالم و تک‌جهانی و محال‌بودن وجود جهان‌های متعدد، را ضعیف و سست می‌داند. او در ذیل تفسیر «رب العالمین» در سوره حمد، موضوع چندجهانی را بیان داشته و امکان وجود جهان‌های متعدد را، به دو صورت درون‌جهانی و برون‌جهانی، مطرح می‌سازد.

ابوریحان بیرونی همانند متکلمینی چون ابوالحسن اشعری و غزالی، نظریه قدم عالم را نادرست می‌داند، او با رد نظریه تک‌جهانی ارسطو، همچون فخر رازی، امکان وجود جهان‌های متعدد را، چه به صورت جهان‌هایی کاملاً متفاوت با یکدیگر و چه به صورت جهان‌هایی با عناصر و ماهیت یکسان، مورد تأکید قرار می‌دهد.

در خصوص بحث قدم و حدوث و ارتباط آن با موضوع چندجهانی، اصولاً هیچ ضرورت منطقی بین این دو بحث وجود ندارد: اگرچه ارسطو و ابن سینا از معتقدین به قدم عالم، و در عین حال قائلین به تک‌جهانی هستند، مخالفت صریح ابن سینا با وجود جهان‌های دیگر با عناصر و ماهیتی یکسان با این جهان ماست. او در ابتدای پاسخ به ابوریحان آورده است: «باید دانست که گروهی گفته‌اند سوی این عالم جسمانی عوالمی است که سراپا با این عالم اختلاف دارند، ارسطو را با این گروه سخن نیست و از رد و قبول آن قول یک‌سره خاموش است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۴۲۱). اگر بتوان این اظهار نظر شیخ را دلیلی بر پذیرش ضمنی چندجهانی تلقی کرد، یک چنین چندجهانی همان چندجهانی سطح دوم است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که قائلین به قدم عالم لزوماً معتقدان به تک‌جهانی نیستند. از سوی دیگر ابوریحان، امام فخر رازی، و غزالی از معتقدان به حدوث هستند، اما در بین آن‌ها ابوریحان و فخر رازی، قائلین به چندجهانی و غزالی قائل به تک‌جهانی است و جهان واقعی را بهترین ترکیب از میان ترکیب‌های ممکن می‌داند که خداوند می‌توانست خلق کند. در این‌جا نیز مشاهده می‌شود که قائلین به حدوث هم لزوماً معتقدان به چندجهانی نیستند.

اگرچه امروزه، حداقل به باور برخی یکتاپرستان، چندجهانی در ضدیت با باورهای دینی است، باید خاطر نشان ساخت که اساساً ارتباطی یک به یک بین چندجهانی و باور به خالق الهی وجود ندارد. فلاسفه متعددی بر این باورند که اگر یکتاپرستی درست باشد باید انتظار داشته باشیم که دنیای فعلی یک چندجهانی باشد. کری (Kraay) فیلسوف دین کانادایی می‌گوید: باتوجه به این که خداوند وجودی کامل و بدون نقص است، بنابراین انتظار می‌رود که یک چندجهانی به جای یک جهان یکتا خلق کرده باشد (Kraay, 2010). دان پیچ (Page) فیزیک‌دان کانادایی، و از شاگردان برجسته هاوکینگ، در سمپوزیوم برگزار شده در ۲۰۰۸ می‌گوید: اگر  $10^{500}$ ، و حتی بیش‌تر بی‌نهایت، جهان موجود باشند، آن‌ها می‌توانستند توسط خداوند قادر مطلق باهدفی، که نمی‌توانیم عمق آن را درک کنیم، خلق شده باشند (Page, 2008). پل دیویس (Davies) فیزیک‌دان انگلیسی، می‌گوید که تبیین‌های چندجهانی یادآور تبیین‌های الهی و ورود مجدد یک خالق متعال است (Davies, 2007). سخن آخر این‌که، ایده چندجهانی، لزوماً تضادی با تفکر دینی ندارد.

## پی‌نوشت

۱. این کتاب به عربی است و ترجمه فارسی پرسش‌ها و پاسخ‌هایی رد بدل شده بین ابوریحان و ابن سینا به صورت کامل در لغت‌نامه دهخدا آمده است (دهخدا، ۱۳۷۲: ۴۰۳-۴۲۵).
۲. شیخ جلال‌الدین السیوطی در رساله‌ای با عنوان تشیید الارکان فی ان کیس فی الامکان ابداع مما کان به طور مفصل به این موضوع پرداخته است [www.ghazali.org/site/ihy.htm](http://www.ghazali.org/site/ihy.htm).
۳. امر بدیهی، که به آن «بدیهه» نیز گویند، معرفتی است که از آغاز، و نه به سبب اندیشیدن، در نفس حاصل شده باشد. مانند علم به این‌که یک نصف دو است (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۱۰۷۵).
۴. «محدث» به صورت «آن‌چه چیز دیگری (وجود) به جز عدم، سابق و مقدم بر آن باشد» نیز تعریف می‌شود. البته فخر رازی تعریف اولی را ترجیح می‌دهد (اسکندر اوغلو، ۱۳۸۸: ۱۳۰).
۵. متکلمان معمولاً بر این عقیده‌اند که خدا هم عالم را ایجاد کرده است (علت فاعله) و هم آن را نگاه می‌دارد (علت مبقیه).
۶. برخلاف متکلمین، فلاسفه معتقدند که عالم نتیجه اراده خلق خداوندی نیست، بلکه حاصل طبع و سرشت و افاضه اوست.

## منابع

ابن سینا (۱۳۶۱). فن سماع طبیعی، ترجمه محمد علی فروغی، تهران: بوعلی.

- ابن سینا (۱۳۷۶). *الهیات شفا*، شرح مرتضی مطهری، ج ۳، تهران: حکمت.
- ابن سینا (۱۳۸۳). *دانش‌نامه‌ی علایی، الهیات*، تصحیح محمد معین، همدان: دانشگاه بوعلی سینا؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن سینا (۱۳۸۷). *الاشارات و التبیهات*، مجتبی الزارعی (محقق)، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا (۱۴۰۰ ق). *رسائل ابن سینا*، قم: بیدار.
- ارسطو (۱۳۶۳). *طبیعیات*، کتاب اول، ترجمه مهدی فرشاد، تهران: امیرکبیر.
- ارسطو (۱۳۶۷). *مابعدالطبیعه*، کتاب سوم، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: گفتار.
- اسکندر اوغلو، معمر (۱۳۸۸). *دیدگاه فخر رازی و اکوئیناس در باب قادم‌عالم*، ترجمه عدرا لوعلیان، تهران: کتاب‌خانه مجلس شورای اسلامی.
- افلاطون (۱۳۶۷). *مجموعه آثار افلاطون*، ج ۳، رساله تیمائوس، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- افلوطن (۱۳۶۶). *دوره آثار، نه‌گانه‌ها*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- السیوطی، جلال‌الدین (بی‌تا). *تشبیه الارکان فی لیس فی الامکان ابداع ماکان*. URL=[www.ghazali.org/site/ihya.htm](http://www.ghazali.org/site/ihya.htm)
- جوینی، عبدالملک (۱۹۴۸). *العقیده النظامیه*، به کوشش زاهد کوثری، قاهره: مکتبه الخنجی.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۲). *لغت‌نامه*، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران.
- شریف، م. م. (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه در اسلام*، نصرالله پورجوادی ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شریف، م. م. (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه در اسلام*، نصرالله پورجوادی، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فارابی (۱۳۶۱). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: طهوری.
- فارابی (۲۰۰۰). *آرای اهل مدینه الفاضله و مضادات‌ها*، تحقیق الدكتور علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فخر رازی (۱۳۷۱). *تفسیر کبیر مفاتیح الغیب*، ج ۱، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
- فخر رازی (۱۳۷۳). *تفسیر کبیر مفاتیح الغیب*، ج ۲، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
- فخر رازی (۱۹۸۷). *المطالب العالیه فی العلم الالهی*، جلد ۹، تحقیق ا. ح. السقا، بیروت: دار الکتب العربی.
- فخر رازی (۲۰۰۴ م / ۱۴۲۴ ق). *کتاب الاربعین فی اصول الدین*، تحقیق ا. ح. السقا، بیروت: وارالجیل.
- فخر رازی (بی‌تا). *التفسیر الکبیر، عبدالله الصاوی*، ج ۱، بی‌جا.
- غزالی (۱۳۶۳). *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- غزالی (۱۹۶۳). *تهافت الفلاسفه*، ترجمه انگلیسی، صبیح احمد کمالی، لاهور: کنگره فلسفی پاکستان.
- غزالی (۱۹۷۲). *تهافت الفلاسفه*، تحقیق الدكتور سلیمان دنیا، قاهره: دارالمعارف.
- غزالی (۲۰۰۴). *احیاء علوم الدین*، تحقیق محمد محمد تامر، قاهره: دارالافاق العربیه.
- غزالی (۲۰۰۵ م / ۱۴۲۵ ه). *احیاء علوم الدین*، تحقیق احمد عنایه، احمد زهوه، بیروت: دار الکتب العربی.
- کاپلستون (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه*، ج ۱ یونان و روم، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی، تهران: علمی فرهنگی و سروش.

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). مقالات فلسفی، ج ۱، تهران: حکمت.
- موحد، ضیاء (۱۳۹۱). شرح خواجه بر جهان‌های ممکن ابن سینا، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، URL=<http://irip.ir/Home/Single/112>.
- نصر، سید حسین (۱۳۵۹). نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران: خوارزمی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۳). سنت عقلانی اسلامی در ایران، سعید دهقانی، تهران: قصبه‌سرا.

- Adi, Setia (2004). 'Fakhr Al-Din Al-Razi on Physics and the Nature of the Physical World, A Preliminary Survey', *Islam & Science*, Vol. 2.
- Cohen, I. (1978). *Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy and Related Documents*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Davies. P. (2007). 'Universes Galore, Where Will it all End?', In *Universe or Multiverse?*, B. Carr (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson, H. A. (1987). *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Griffel, Frank (2008). 'Al-Ghazali', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward. N. Zalta (ed. ), at: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/al-ghazali/>
- Kraay, K. (2010). 'Theism, Possible Worlds, and the Multiverse', *Philosophical Studies*, Vol. 147.
- Page, D. (2008). 'Does God So Love the Multiverse?', In *Science and Religion in Dialogue*, M. Stewart (ed. ), Malden, MA: Wiley-Blackwell.