

جاودانگی عالم در تعامل با خلقت از دیدگاه ابن رشد

احمد عابدی*

چکیده

بسیاری از فیلسوفان با استدلال‌های فلسفی خود به قدم عالم معتقد شده‌اند، درعین حال، بر این باورند که انبیا علیهم‌السلام در معارف خود، حدوث عالم را بیان کرده‌اند. غزالی نیز در این مسئله به تکفیر فلاسفه پرداخته است. اما ابن رشد در برابر وی به دفاع از فلسفه برخاسته و اعتراضات او را پاسخ داده است. ولی عقیده خود ابن رشد چیست؟ بعضی به این دلیل که نتوانسته‌اند بین آرای او جمع کنند، گاهی او را متهم به تناقض‌گویی کرده و گاهی نیز داشتن دو نظر مختلف را به او نسبت داده‌اند. مقاله حاضر به بازسازی نظر ابن رشد در این مسئله پرداخته و پس از بیان کیفیت جمع بین دین و فلسفه از نظر فیلسوف قرطبه به این نتیجه رسیده که ابن رشد بدون مسئله جمع بین شریعت و حکمت قابل شناخت نیست. وی در تفسیر مابعدالطبیعه که در آنجا، تنها شارح و مفسر آرای ارسطوست، قدم عالم را گفته، ولی در آثاری که عقیده شخصی خود را بیان می‌کند، به حدوث عالم گرایش دارد و با تأویل لفظ خلقت و مجاز دانستن آن و تمایز بین حدوث ذاتی و زمانی راهی برای پیوند عقل و نقل یافته است.

کلید واژه‌ها: حدوث عالم، قدیم زمانی، خلقت، جمع بین عقل و نقل، تهافت فیلسوفان.

* عضو هیأت علمی دانشگاه قم

مقدمه

مسئلهٔ حدود و قدم عالم همواره کانون توجه خرد ورزان فیلسوف و دین‌اندیشان محدث بوده است. کمتر نوشته‌ای را می‌توان یافت که صرفاً به تبیین دیدگاه فلسفه و یا تنها نظر دین و شریعت اختصاص داشته باشد، بلکه دغدغهٔ غالب نویسندگان تلفیق آموزه‌های دینی مرتبط با حدود عالم و داده‌های فلسفی مربوط به قدم عالم بوده است. این مسئله از زمان نو افلاطونیان و بلکه از عصر طلایی یونان باستان آغاز شده (کاپلستون، ۱/۵۲۵/۶۷۰) و در طول تاریخ با فراز و نشیب‌هایی همراه بوده است. گاه شدت یافته و گاه ضعیف می‌شده، اما همواره این سؤال وجود داشته که تعارض بین دین و فلسفه در مسئلهٔ جاودانگی عالم را چگونه باید برطرف کرد. در زمان صفویه صدرالمتألهین و علامه مجلسی هرکدام با نوشتن کتاب مستقل در این موضوع قدم‌هایی برداشتند.

ابوالولید محمد بن احمد معروف به «ابن‌رشد» (متولد ۵۲۰ و متوفای ۵۹۵) مهم‌ترین چهرهٔ فلسفهٔ اسلامی در غرب دنیای اسلام و اروپاست. او در غرب جهان اسلام همانند ابن‌سینا و صدرالمتألهین در شرق اسلام است، با این تفاوت که علاوه بر فلسفه، فقیه و مجتهدی بزرگ نیز بوده است. شخصیت فلسفی ابن‌رشد با مسئلهٔ پیوند دین و فلسفه در جاودانگی عالم عجین شده، به طوری که ابن‌رشد بدون این مسئله قابل شناخت نیست. دیدگاه ابن‌رشد در این مسئله همانند نظریهٔ حرکت جوهری صدرالمتألهین است. سه تألیف مستقل ابن‌رشد به نام‌های *فصل المقال فیما بین الشریعة والحکمة من الاتصال*، *الکشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة* و *تهافت التهافت* در خصوص این موضوع، معرف جایگاه ممتاز ابن‌رشد هستند، تا آن‌جا که برخی ادعا کرده‌اند که سنگ بنای فلسفهٔ ابن‌رشد را می‌توان در همین مسئله جست‌وجو کرد

(عزیزحدادی، ۱۲۸) و بعضی نیز نظریه او را انقلابی فلسفی به‌شمار آورده‌اند.

در مورد ابن‌رشد دیدگاه‌های مختلفی همراه با افراط و تفریط ابراز شده است. گاه گفته شده که او هیچ ابتکار و نوآوری‌ای نداشته و گاهی اظهار کرده‌اند که فلسفه با او پایان پذیرفته است و وی تجسم عقل و عقلانیت بوده و غرب نه تنها بیش از شرق از او استفاده کرده، بلکه پیش‌رفت غرب مرهون افکار اوست. (زینب خضیری، مشروع *ابن‌رشد الاسلامی والغرب المسیحی*، ۱۵۰) به‌هرحال، ابن‌رشد تنها فیلسوفی نیست که چون هشت قرن از او می‌گذرد به عنوان تاریخ علم و فلسفه مورد توجه قرار گیرد، بلکه اندیشه‌هایش در حل تعارضات علم و دین، مسئله تأویل، الهیات، آزادی، فلسفه قانون و... همه الهام‌بخش حیات فکری امروز جامعه است.

به نظر می‌رسد مسئله «خلقت» که مورد تأکید ادیان آسمانی است، با «قدیم بودن عالم» که در فلسفه مطرح شده، در تعارض است و لذا ابن‌سینا در جهان اسلام و توماس آکویناس در مسیحیت و ابن‌میمون در یهودیت تلاش کرده‌اند که بین این دو جمع کنند. (همو، *اثر ابن‌رشد فی فلسفه العصور الوسطی*، ۲۱۶) و ابن‌رشد علاوه بر آن که بیش از دیگران در این موضوع کار کرده است، حلقه واسط بین افکار فیلسوفان مسلمان و فلاسفه غربی به‌شمار می‌رود، هم‌چنین به نقد افکار غزالی نیز برخاسته است.

غزالی، فخررازی و کانت سه فیلسوفی هستند که به نقادی فلسفه و باورهای فلسفی پرداختند، اما ابن‌رشد در برابر غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی در برابر فخررازی به دفاع از فلسفه اسلامی پرداخته و به خوبی از عهده آن برآمدند و لذا فلسفه اسلامی هنوز استوار باقی مانده است، اما نقدهای کانت در غرب باعث شد که مسیر فلسفه عوض شود و فلسفه سنتی غرب نتواند در برابر نقادی‌های کانت مقاومت کند.

ابن‌رشد در اولین جلسه ملاقات با ابویعقوب یوسف با این سؤال مواجه شد که عالم حادث است یا قدیم و آیا کلام فیلسوفان با شریعت سازگاری دارد یا خیر؟ (سالم حمیش، ۴۵/۱) پس از آن با افکار ابن‌طفیل و سپس با تهافت *الفلاسفه* غزالی آشنا شد. غزالی در این کتاب فیلسوفان را به دلیل سه مسئله: اعتقاد به قدیم بودن عالم، نفی علم

خداوند به جزئیات و انکار معاد جسمانی تکفیر کرده بود. این امور در ذهن فیلسوف قرطبه ابن رشد جولان می‌کرد تا آن‌که به تدوین *تهافت/التهاافت* و به دفاع از نظریه پیوند دین و حکمت در این سه مسئله پرداخت و قسمت اعظم تلاش خود را بر مسئله حدوث و قدم جهان متمرکز کرد.

تهافت فیلسوفان

دوران حیات علمی و فرهنگی ابوحامد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵) را به سه دوره می‌توان تقسیم کرد: دوران شک، ماقبل شک و مابعد شک. وی در ایام ماقبل شک به تحصیل اشتغال داشت و در سن سی سالگی که به شک رسید، اقدام به نوشتن *تهافت الفلاسفه* کرد (بدوی، ۱۶) وی در این سن هنوز به رشد علمی نرسیده بود و تهافت او نیز از همان حکایت دارد. تهافت در فارسی گاهی به معنای تناقض است و گاهی تناقض‌گویی و به معنای تساقط و سست شدن یکی پس از دیگری و پیوستگی نیز آمده است. وی در این کتاب فیلسوفان را در سه مسئله قدم عالم، انکار علم الهی به جزئیات و انکار معاد جسمانی تکفیر کرده و بلاهت را تمجید می‌کند. (غزالی، ۲۸) او در این کتاب مدعی است که فلاسفه مدعیات خود را نمی‌توانند با برهان اثبات کنند و در واقع، اعتقاد به قدیم بودن عالم در تناقض با اعتقاد به وجود خداوند است. گرچه برخی چون ابن‌رشد و استاد آشتیانی مدعی‌اند که غزالی به عمق نظر فلاسفه نرسیده بود و از کلام آنان نفهمیده انتقاد کرده است، (آشتیانی، ۲۵) ولی از برخی کلمات او معلوم می‌شود که نه تنها با فلسفه بیگانه نبوده، بلکه آنها را نیز فهمیده بود. وی می‌گوید: فلاسفه قدم زمانی عالم را قبول دارند و در عین حال، آن را معلول دانسته و خداوند را مقدم بالرتبه و بالذات بر جهان می‌دانند نه مقدم بالزمان. (غزالی، ۳۹) این کلام وی گرچه با آرای صدرالمتألهین هماهنگ نیست، ولی حکایت از آن دارد که کلمات مشاء را فهمیده بود و در عین حال، به غرض دفاع از مبانی حکومت بنی‌عباس به نقد و تکفیر فلاسفه پرداخت. (آشتیانی، ۲۶) و بلکه می‌توان ادعا کرد که غزالی به دستور خلیفه عباسی

المستظهر بالله و به دفاع از او کتاب *تهافت الفلاسفه* را نوشت، زیرا خلیفه عباسی در تعارض و بلکه جنگ آشکار با فاطمیین مصر بود و فاطمیین گرایش زیادی به افکار ابن سینا داشتند و غزالی برای کوبیدن و تکفیر فاطمیین کتاب *تهافت* را نوشت، زیرا ابن سینا را جزء فاطمیین می دانست. (جابری: ۱۹۹۸، ۱۳۷) و این گونه نیست که گفته شود او تنها با اوهام ساخته ذهن خودش مخالف بوده و جنگ داشته است. (همان) به هر حال، غزالی نقش زیادی در جدا کردن مردم از تعقل و گرایش دادن به جهله صوفیه دارد. مهم ترین ویژگی ابن رشد در جلوگیری از پیشرفت عقل ستیزی غزالی بوده و بیشترین آثار خود را به این مسئله اختصاص داده است.

فروریزی تهافت

گرچه ابن رشد در مقابل غزالی به دفاع از فلاسفه برخاست، ولی هر دو در اصل دغدغه دفاع از دین و آموزه های آن مشترکند. ابن رشد سه کتاب در مقابل سه کتاب غزالی به نگارش درآورد: *فصل المقال* در برابر *فیصل التفرقه؛ الكشف عن مناهج الادله* در مقابل *مناهج العارفين و تهافت التهافت* در نقد *تهافت الفلاسفه*، مخاطب ابن رشد در کتاب اول فقها، در کتاب دوم، عامه مردم و در کتاب سوم، فیلسوفان هستند. کتاب اول، کتاب منهج و روش است، کتاب دوم بیان عقاید برای مردم و کتاب سوم بیان آرای اصلی ابن رشد است. ابن رشد تا زمانی که شارح و مفسر کتاب های ارسطو بود، مدافع فلسفه مشائی بود، اما هنگام تألیف آثار مستقل خود به جمع بین حکمت و شریعت پرداخت. ابن رشد در عین حال که راه فلسفه را با دین متفاوت می دانست و معتقد بود که هر کدام روش خاص خود را دارد، اما این دو را دارای هدفی مشترک می دانست. هدف دین و فلسفه رسیدن به حق و حقیقت است، هدف آن نیست که فلسفه تسلیم دین شود و یا آن که دین تسلیم فلسفه شود، بلکه ابن رشد تنها مدعی است که فلسفه مشروعیت دارد. (عزیز حدادی، ۱۱۱) غزالی در مقدمه *تهافت الفلاسفه* می گوید: «من به بیان تناقضات فیلسوف اول ارسطو می پردازم» و چون غزالی با نامی که بر کتاب خود

انتخاب کرد قصد تنقیص فلاسفه را داشت، ابن رشد نیز همان اسم را بر کتاب خود انتخاب کرد و مقصودش بیان تناقضات غزالی است و شاید بهتر بود ابن رشد نام کتاب خود را *تهافت الغزالی* بگذارد، ولی به دلیل رعایت ادب، آن را *تهافت التهافت* نامید. گرچه ابن رشد به خوبی از فیلسوفان در برابر غزالی دفاع کرد، خود او نیز در همان مسئله حدوث و قدم جهان تکفیر شد (عزیز حدادی، ۱۲۹؛ کخاله، ۳۳؛ نشار، ۳۰۲) و به احتمال قوی، تکفیرکنندگان هرگز آثار ابن رشد را ندیده و مراجعه مستقیم به آنها نکرده‌اند و تنها به تبعیت از بعضی مستشرقان وی را تکفیر کردند و به همین دلیل محمود قاسم نام اثر خود را *ابن رشد فیلسوفی که افترا بر او بسته شده است* قرار داد.

این نوشتار به محاکمه ابن رشد در مسئله حدوث یا قدم عالم نمی‌پردازد، زیرا معتقدیم محاکمه او در زمان حیاتش او را بس است، تنها در این جا به بررسی و بازسازی دیدگاه او در مسئله حدوث و قدم عالم می‌پردازیم. درباره عقیده ابن رشد آرای مختلف و حتی کاملاً متضادی ابراز شده است. بعضی گفته‌اند که ابن رشد طرفدار قدم عالم است، بعضی او را پیرو عقیده به حدوث عالم می‌دانند، عده‌ای هم معتقدند که او دو نظر متناقض داشته و بعضی دیگر او را هم معتقد به قدم عالم می‌دانند و هم خداوند را به عنوان خالق می‌پذیرد. (عزیز حدادی، ۱۲۷)

اتصال یا انفصال شریعت و حکمت در مسئله حدوث و قدم عالم

آرای ابن رشد در این مسئله چنان پراکنده و متفاوت است که زینب خضیری که آثار متعددی در فلسفه ابن رشد به نگارش درآورده، می‌گوید: ابن رشد سعی در جدایی و انفصال دین و فلسفه دارد. (زینب خضیری، *مشروع ابن رشد الاسلامی والغرب المسیحی*، ۱۵۷؛ عزیز حدادی، ۱۲۳؛ جابری: ۱۹۷۸، ۸۵) این نظریه گرچه بسیار بعید به نظر می‌رسد، طرفداران متعددی از آن حمایت می‌کنند. ابن رشد این سؤال را مطرح کرد که آیا شریعت راهی برای رسیدن به حکمت است یا آن که حکمت راهی برای رسیدن به شریعت است؟ زکی نجیب محمود معتقد است که ابن رشد فلسفه را راه رسیدن به

شریعت می‌دانست (زکی نجیب محمود، ۲۷) و دکتر حمانه بخاری می‌گوید: ابن‌رشد دین را راهی برای رسیدن به فلسفه می‌دانست. (حمانه بخاری، ۷۱۸/۲) ولی با مراجعه به آثار ابن‌رشد معلوم می‌شود که وی معتقد بوده که هرکدام از دین و فلسفه حق است و حق با حق تضاد ندارد، هدف حکمت شناخت و معرفت است و هدف این معرفت عمل. بین دین و حکمت تضادی نیست، تنها دین مخاطبان خاصی را دارد و ظواهر دین برای نوع مردم و باطن دین برای فیلسوفان است و اختلاف سطح آیات و روایات به دلیل اختلاف سطح مردم است. برخی از مردم تابع برهانند، برخی تابع جدل و عده‌ای نیز پیرو خطابه. دین تنها با مخاطبانی که حکیم باشند به صورت برهانی سخن می‌گوید، ولی با دیگران به صورت جدل یا موعظهٔ حسنه خطاب می‌کند. (ابن‌رشد: ۱۹۹۶، ۶۴) بعضی گمان کرده‌اند که جمع بین دین و فلسفه خود نوعی کفر است، زیرا باعث می‌شود که به دو دین ملتزم شویم: یکی دین برای عوام و دیگری دین برای خواص. خواص باید آنچه را در دل می‌دانند کتمان نمایند که این خود نوعی نفاق است و حقیقت آنچه را می‌دانند بر مردم نگویند، (عزیز حدادی، ۱۲۵) ولی ابن‌رشد معتقد است که به دلیل تفاوت سطح و درک مردم باید بگوییم که خطابات دینی اختلاف سطح و درجه دارند نه آن‌که دو دین مختلف داشته باشیم، دین چیزی است که ظاهری و باطنی دارد وظیفه نوع مردم اعتقاد به همان ظاهر است و تأویل آن، وظیفهٔ عالمان است که نباید آن‌را برای مردم بگویند. (ابن‌رشد: ۱۹۹۸، ۹۹)

حدوث عالم

مهم‌ترین مسئله‌ای که بین غزالی و ابن‌رشد به چالش کشیده شده، حدوث عالم است. غزالی معتقد است که دین، حدوث عالم را گفته، ولی فلاسفه آن‌را قبول ندارند. ما برای تبیین نظر ابن‌رشد ابتدا نظر دین دربارهٔ این مسئله و سپس قدم عالم را بیان می‌کنیم.

الف) مرحوم کلینی و به تبع او سایر محدثان در بابی که با عنوان «حدوث العالم»

قرار داد، روایات اثبات صانع را گردآوری کرده است. (کلینی، ۷۲/۱) مقصود او این است که حدوث عالم با اثبات واجب تلازم دارد و قدم عالم موجب انکار خداوند است.

ب) خواجه نصیر می‌گوید: قدیم منحصر خداوند است (طوسی، ۱۲۰) و شاگرد او حدوث عالم را مهم‌ترین اصل علم کلام معرفی کرده است. (علامه حلی، ۵۱)

ج) بعضی از فیلسوفان گفته‌اند که حدوث عالم اجماعی انبیا و اولیاست و پذیرفتن قدیم بودن عالم نوعی پذیرش شرک است. (میرداماد، ۱۲۵)

د) علامه مجلسی نیز مسئله حدوث عالم را ضروری دین دانسته و آن را مرز بین فرقه ناجیه و فرقه هالکه قرار داده است. (علامه مجلسی، ۲۳۳/۵۷) ماجد فخری (ص ۵۶) نیز بر این عقیده است.

ه) صدرالمتهلین حدوث ذاتی را به معنای وابستگی موجودات ممکن‌الوجود به غیر دانسته می‌گوید: حدوث ذاتی واقعا حدوث به‌شمار نمی‌آید. حدوث واقعی همان حدوث زمانی است و همه ادیان الهی و همه فیلسوفان معتقد به آن هستند. (صدرالمتهلین، ۱۶)

آنچه نقل شد به قصد استقصا و گردآوری اقوال فیلسوفان، متکلمان و محدثان نبود که مثنوی هفتاد من کاغذ شود، بلکه مقصود آن بود که اینان معتقدند که تمامی ادیان حدوث عالم را گفته‌اند. بنابراین، اصل حدوث عالم مسلم است، ولی این که حدوث، زمانی است یا دهری یا ذاتی، دلیل شرعی بر هیچ کدام نداریم، (آشتیانی، ۲۲) ولی میرداماد معتقد است که دین حدوث دهری را می‌گوید و ابن‌سینا معتقد است که دین حدوث ذاتی را بیان کرده و صدرالمتهلین می‌گوید که دین حدوث زمانی را ذکر کرده است. البته بین حدوث زمانی که ملاصدرا می‌گوید و به معنای حدوث با زمان است، با حدوث زمانی که متکلمان می‌گویند و به معنای حدوث در زمان است، تفاوت بسیاری وجود دارد.

مسئله حدوث عالم از دو جهت مهم است: اول آن که حدوث عالم دلیل بر وجود

خداوند است و دوم آن که حدوث به معنای خلقت و ابداع است که در قرآن و روایات مطرح شده است. غزالی معتقد است که قدیم بودن عالم در واقع، انکار خداوند است و اگر فلاسفه، هم عقیده به قدیم بودن عالم دارند و هم عقیده به خداوند. این نوعی تلبیس و تناقض است. (غزالی، ۹۰)

گویا وی تصور کرده که تنها دلیل بر وجود خداوند مسئله حدوث عالم است و برهان صدیقین یا وجوب و امکان و برهان خلقت، برهان علت و معلول، برهان حرکت و... را هرگز نشیننده و یا بدان توجه نکرده است.

در این جا چند ابهام یا سؤال وجود دارد: اول آن که چرا غزالی انکار حدوث عالم را به معنای انکار خداوند می داند، در حالی که باید بگوید که این به معنای انکار دلیل بر وجود خداوند است و آن هم انکار یکی از ادله اثبات واجب نه انکار تمامی ادله. دوم آن که چرا غزالی اعتقاد به عدم حدوث عالم را کفر می داند، در حالی که بهتر بود بگوید که قدیم بودن عالم به معنای تعدد قدما و شرک است نه کفر. ثالثا، پذیرفتن قدما در صورتی که در عرض یکدیگر نباشند، بلکه یکی قدیم زمانی و بالذات و بقیه قدیم زمانی و بالغیر باشند، این نه تنها کفر و شرک نیست، بلکه عین توحید است و مذهب خود غزالی که اشعری مسلک است و قدمای ثمانیه را قبول داشته و صفات را قدیم زمانی و زاید بر ذات می داند، هیچ توجیهی غیر از همین نمی تواند داشته باشد. به نظر ابن رشد مسئله حدوث عالم را اشاعره مطرح کرده و با استدلالی که همه مقدمات آن قابل خدشه است به این نتیجه رسیده اند. مقدمه اول آن که جوهر بدون عرض تحقق ندارد. دوم آن که اعراض حادث هستند و هیچ عرضی در دو زمان باقی نمی ماند. از این دو مقدمه نتیجه گرفته می شود که آنچه تهی از حوادث نیست خودش باید حادث باشد. ابن رشد معتقد است که هیچ کدام از این مقدمات صحیح نیستند. ابن رشد معتقد است که جوهر در مقدمه اول اگر به معنای جوهر فرد است، قابل اثبات نیست و اگر در مقابل عرض است، جوهر مجرد بدون عرض قابل تحقق است. و در مقدمه دوم می گوید: اولاً، حادث بودن تمامی اعراض با استقرای ناقص ثابت شده نه استقرای تام.

و ثانياً، بحث دربارهٔ جوهر جسمانی زمینی نیست، بلکه جواهر سماوی محل بحث است و شاید اعراض آنها حادث نباشند، زیرا تاکنون مشاهده و تجربه نشده‌اند. بنابراین، مقدمات ذکر شده، حدوث عالم را اثبات نمی‌کنند، علاوه بر آن می‌گوییم مقصود از این نتیجه که از آن مقدمه گرفته شد، یعنی «آن چه تهی از حوادث نیست...» چیست؟ آیا مقصود آن است که آن چه تهی از افراد و جزئیات حوادث نیست یا آن چه از جنس حوادث تهی نیست، کدام یک مراد است و روشن است استعمال کلمات مجهول و مشترک در علم صحیح نیست. (جابری، ۱۹۹۸: ۱۰۹، ۱۲۲) بنابراین، ابن‌رشد مسئلهٔ حدوث عالم را غیر برهانی می‌داند. (ابن‌رشد: همان، ۱۰۵) وی پس از نقد دیدگاه اشاعره، معتزله و صوفیه در حدوث عالم و اثبات واجب از طریق حدوث، بهترین روش را روش قرآن می‌داند که نام آن را دلیل عنایت و دلیل اختراع گذارده و می‌گوید: هر مخترعی دارای مخترع است (همان، ۱۱۹) و مقصودش از مخترع قدیم زمانی است.

قدم عالم

برخی قدم عالم و زمان را به ارسطو نسبت داده‌اند، (فخری ماجد، ۳۲) ولی صدرالمتألهین معتقد است که ارسطو حدوث زمانی عالم را گفته است، (صدرالمتألهین، ۲۲) اما بهتر آن است که گفته شود ارسطو مسئلهٔ محرک ازلی غیرمتحرک را عنوان کرده است. برخی از این کلام، قدیم زمانی را نتیجه گرفته‌اند و برخی حدوث زمانی، اما او به هیچ‌کدام تصریح نکرده است. ابن‌سینا از راه استحالهٔ صدور حادث از قدیم، قدیم بودن عالم را نتیجه گرفته است. (ابن‌سینا: ۱۳۶۴، ۲۵۴) به نظر ابن‌رشد اجرام سماوی قدیم بوده و کون و فساد ندارند، زیرا اولاً، حدوث عالم مستلزم پذیرفتن خلأ است که قبل از حدوث عالم باید خلأ باشد. و چون خلأ محال است، پس عالم قدیم می‌باشد. ثانياً، زمان با حرکت تلازم دارد و اگر زمان طرف داشته باشد باید زمان نیز داشته باشد و تسلسل لازم می‌آید و چون تسلسل محال است، پس زمان طرف ندارد و قدیم

است. ثالثاً، خداوند یا تقدّم ذاتی بر عالم دارد یا تقدّم زمانی. اگر تقدّم ذاتی داشته باشد، لازم می‌آید که عالم و زمان قدیم باشند و اگر تقدّم زمانی داشته باشد، پس عالم در زمان است و در این صورت، باید زمان قبل از عالم باشد وجود داشته باشد در حالی که خود زمان مقدار حرکت متحرک است، پس باید آن متحرک که راسم زمان است، پیش از زمان وجود داشته باشد. (ابن‌رشد: ۱۴۲۱؛ ۳۹، ۵۷)

غزالی تصور کرده که پذیرفتن قدم عالم، هم‌کفر است و هم تناقض، زیرا قدم عالم سبب انکار وجود خداوند است و اگر کسی هم عالم را قدیم بداند و هم معتقد به خداوند باشد، گرفتار نوعی تناقض شده است.

ابن‌رشد معتقد است که این کلام غزالی خود نوعی تلبیس و تناقض است، زیرا اراده خداوند را همانند اراده و اختیار انسان در نظر گرفته است. ابن‌رشد در مسئله قدیم بودن عالم با ارسطو هماهنگ است، با این تفاوت که ارسطو کلمه «حدوث» یا «قدیم بودن» عالم را به زبان نیاورده است و تنها عالم را فعل خداوند از جهت حرکت می‌داند. عالم را نیز از جهت حرکت منتسب به خداوند می‌داند، اما ابن‌رشد به ارسطو نسبت داده است که وی می‌گوید کار خداوند ترکیب بین ماده و صورت و به فعلیت رساندن قوه نهفته در ماده اولی است. ابن‌سینا نیز مدافع همین نظریه است. (ابن‌سینا: ۱۳۷۸، ۱۱۵/۱) ابن‌رشد خود حدوث را بر دو قسم می‌داند: حدوث دائم و حدوث منقطع. به نظر وی، عالم حدوث دائمی دارد، (ابن‌رشد: ۱۴۲۱، ۱۰۰) بنابراین، هم عالم حادث است صحیح است و هم این که گفته شود عالم قدیم است.

ابن‌رشد در تفسیر مابعدالطبیعه مکرراً از ابدیت و سرمدیت جوهر سماوی سخن گفته است (ابن‌رشد: ۱۳۷۷، ۴۲۲، ۵۸۷، ۶۰۶، ۵۶۶) و برخی تلاش دارند همانند ابن‌رشد مسئله دوام و ازلیت فیض را به آیات و روایات و ادعیه‌ای مثل «وکل منک قدیم» نسبت دهند، (آشتیانی، ۲۱) اما صدرالمتألهین قول به قدم عالم را نتیجه فاصله گرفتن از انبیاء است می‌داند. (صدرالمتألهین، ۱۵)

راه حلّ رشدی

ابن رشد با این سؤال مواجه بود که عالم پیش از وجودش ممکن الوجود بوده، و این امکان عرضی است که نیاز به محل و قابل دارد. بنابراین، باید ماده‌ای وجود داشته باشد که حامل و موضوع این امکان باشد، از این رو، ماده قدیم است و چون ماده بدون صورت تحقق ندارد، پس ترکیب ماده و صورت، یعنی جسم نیز قدیم است. (ابن رشد: ۱۴۲۱، ۸۹)

البته روشن است که در این کلام بین امکان ذاتی و امکان استعدادی خلط شده است. به هر حال، از کلام ابن رشد معلوم می‌شود که وی ملاک احتیاج معلول به علت را مسئله امکان می‌داند نه حدوث و نه ترکیب از ماده و صورت. غزالی ملاک احتیاج را حدوث می‌داند، (غزالی، ۱۳۳) و ابن رشد معتقد است که دین، لفظ حدوث را به کار نبرده، بلکه از واژه «خلقت»، «ابداع»، «صنع» و «فعل» کمک گرفته است. و اگر در جایی لفظ حدوث یا معنای آن ذکر شده باشد، مقصود حدوث ذاتی است نه زمانی. (ابن رشد: ۱۹۹۶، ۴۵) ابن رشد خلقت را به معنای خلق از عدم نمی‌داند، بلکه خلقت را ایجاد مستمر تفسیر می‌کند. ابن رشد به دو نوع خلقت عقیده دارد: الف) خلقت ماده از قدیم. ب) خلقت عالم و موجودات از آن ماده قدیم. خلقت در قسم دوم به معنای اخراج از قوه به فعلیت است و خلق از عدم فقط در قسم اول است که خلق ماده باشد نه خلق عالم. بنابراین، می‌توان گفت که ابن رشد خلقت عالم را قدیم و خلقت ماده را حادث می‌داند. (زینب خضری، اثر ابن رشد فی فلسفه العصور الوسطی، ۲۲۸) ابن رشد کاربرد لفظ خلقت در قرآن و حدیث را نوعی مجاز دانسته و آن را همانند کلمه اراده می‌داند. اراده باید برای فاعل حقیقی به کار رود، در حالی که قرآن مجید اراده را به دیوار نیز نسبت داده و فرموده است: «دیواری که می‌خواست خراب شود»، در حالی که دیوار اراده ندارد (ماسیمو کامبانینی، ۱۴۰/۱). بنابراین، ابن رشد حدوث را حدوث ذاتی معنا می‌کند و خلقت را مجاز دانسته و در نتیجه، راه را برای عقیده خود به قدم عالم هموار می‌کند. ابن رشد خلقت را به معنای حدوث ذاتی گرفته است (زینب خضیری: همان، ۲۲۲) و

کاربرد لفظ حدوث را از اجتهادات غزالی می‌داند نه شرع (حسام محی‌الدین الوسی، ۱۶۳/۱) و بلکه اگر لفظ حدوث در روایات دیده شود، از معنای زمان منسلخ است. (زینب خضیری، ۲۲۲) نتیجه آن‌که ابن‌رشد هم قدم عالم را به معنای قدم زمانی می‌پذیرد و هم حدوث را به معنای حدوث ذاتی قبول دارد. و آنچه شرع از ما خواسته آن است که بگوییم جهان معلول و دارای علتی است، اما حدوث یا قدم آن اهمیتی ندارد. البته می‌توان ادعا کرد که به‌نظر ابن‌رشد عالم از آن جهت که علتی دارد و وابسته به آن است، به آن حادث گفته می‌شود و از آن جهت که فعل خداوند است، به آن قدیم گفته می‌شود. (همان، ۲۲۳) بنابراین، می‌توان ادعا کرد که اختلاف فلاسفه و دین در مسئله حدوث و قدم عالم اختلاف لفظی و تنها تفاوت در تعبیر است. (ابن‌رشد: ۱۹۹۶، ۱۲؛ ماجد فخری، ۳۱؛ صدرالمآلهین، ۱۵) و اگر در کلمات ابن‌رشد آمده که عالم موجود عن شیء است، این کلمه شیء را لازم نیست به معنای جوهر بگیریم، بلکه می‌توان آن را به معنای خداوند دانست و این‌که عالم در عین حال که قدیم است مخلوق خداوند است. (ماجد فخری، ۳۲) برخی تصور کرده‌اند که ابن‌رشد دارای دو نظر متناقض است، زیرا در برخی از کتاب‌های خود صریحاً خلقت و حدوث عالم را می‌گوید و در برخی دیگر صریحاً قول به حدوث را انکار می‌کند، (زینب خضیری، ۲۲۹) ولی به‌نظر می‌رسد که این‌گونه داوری درباره فیلسوف قرطبه بسیار دور از انصاف باشد، زیرا حداقل توجیه آن است که گفته شود ابن‌رشد در کتاب‌هایی که به عنوان شرح و تفسیر بر مابعدالطبیعه ارسطو نوشته، از نظریه قدیم بودن دفاع کرده و در کتاب‌هایی که برای عامه مردم تألیف کرده است و عقیده خود را بیان می‌کند، از حدوث عالم سخن گفته است و یا آن‌که گفته شود هرگاه وی قدیم بودن را می‌گوید، مرادش قدیم زمانی است نه ذاتی و هرگاه سخن از حدوث می‌گوید، حدوث ذاتی را می‌گوید و دیگر تهافتی نخواهد بود. هم‌چنان‌که این احتمال نیز وجود دارد که او چون قائل به حدوث مستمر است (عزیز حدادی، ۱۳۸) می‌تواند حدوث را بگوید و چون این حدوث استمرار دارد می‌تواند بگوید عالم در حدوث خود قدیم است. وی صریحاً ادعا کرده است که «بل یجب ان

توجد علی الدوام». (ابن رشد: ۱۳۷۷، ۱۰۷۱) ابن رشد گاهی به آیه شریفه ﴿هو الذی خلق السموات والارض فی ستة ايام وکان عرشه علی الماء﴾^۴ سوره هود، آیه ۷، آیه شریفه ۴۷ سوره ابراهیم و آیه ۴۱ سوره دخان استدلال می کند و نتیجه می گیرد که معلوم می شود «ماء»، «عرش»، «دخان» قدیم بوده و عالم از آنها آفریده شده است. (ابن رشد: ۱۹۹۶، ۴۵) بنابراین، عالم از نظر صورت خود نزد ابن رشد حادث است، ولی ماده آن قدیم است. راه حل دیگری نیز از کلمات ابن رشد به دست می آید و آن این که گفته شود مسئله حدوث و قدم عالم مسئله ای «جدلی الطرفین» است. همان گونه که ارسطو گفته است: برخی از قضایا مثل ازلی بودن عالم قابل اثبات برهانی نیستند. (ماجد فخری، قدم العالم، ۳۶۵/۲) علامه مجلسی نیز از ارسطو نقل کرده که مسئله حدوث و قدم عالم را جدلی الطرفین می دانسته است. (مجلسی، ۳۰۶/۵۷) ابن میمون در دلالة الحائرین و ابن حزم در الفصل و نیز جالینوس هر کدام به جدلی الطرفین بودن این مسئله تصریح کرده اند، غزالی نیز بر همین باور است. (غزالی، ۴۰) قضایای جدلی الطرفین بر دو گونه اند: برخی از آنها هر دو طرف نفی و اثبات آنها قابل استدلال است و برخی دیگر قابل استدلال عقلی نیستند. ابن رشد نیز جاودانگی عالم را جدلی الطرفین دانسته و می گوید: چون عقل ره به جایی نمی برد، باید به سراغ شرع رویم، (عزیز حدادی، ۱۳۸) اما این که کلام شرع در این مسئله چیست، ابن رشد معتقد است که چون شرع تصریح به لفظ حدوث نکرده است، غزالی نیز نباید بر آن تأکید بورزد. ابن رشد اگر به مسئله توفیق و جمع بین عقل و نقل شناخته می شود، به این دلیل است که او بهترین راه حل را توسل به «تأویل» می داند، زیرا خود قرآن تصریح کرده که برخی از آیات آن تأویل دارند و ابن رشد برای جلوگیری از هرج و مرج در مسئله تأویل قواعد و ضوابطی را برای تأویل بیان کرده و به تأویل آیاتی که از آنها حدوث عالم استفاده می شود، پرداخته است. البته روشن است که این آیات شریفه تنها ظهور در حدوث دارند و ظواهر الفاظ شرع در معارف حجت نیست، زیرا ظواهر تنها موجب ظن و گمان می شوند و در معارف یقین لازم

است. (آشتیانی، ۲۶) بحث از روش ابن رشد در تأویل، به مقاله‌ای دیگر موکول می‌شود.

کتاب نامه

۱. قرآن مجید
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی*، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸ ش.
۳. ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد بن رشد، *فصل المقال و تقریر مابین الشریعة والحکمة من الاتصال*، تحقیق عبدالمجید همو، دار معهد للطباعة والنشر، دمشق، ۱۹۹۶.
۴. _____، *تهافت التهافت*، تحقیق احمد شمس‌الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
۵. _____، *الکشف عن مناهج الأدلة فی عقائد الملة*، تحقیق دکتر محمدعابد جابری، مرکز دراسات الوحدة العربیة، بیروت، ۱۹۹۸.
۶. _____، *تفسیر مابعدالطبیة*، تحقیق عثمان امین، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۸. _____، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۹. بدوی، عبدالرحمان، *مؤلفات الغزالی*، وكالة المطبوعات، کویت، ۱۹۷۷.
۱۰. جابری، محمدعابد، *ابن رشد سيرة و فکر*، مرکز دراسات الوحدة العربیة، بیروت، ۱۹۹۸.

۱۱. ———، *المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس*، رباط، كلية الآداب، ۱۹۷۸.
۱۲. آلوسی، حسام‌الدین، *تقد ابن رشد لفلسفات الوجود*، ابن رشد فیلسوف الشرق والغرب، اشراف مقدار عرفه منسیه، منشورات المجمع الثقانی، تونس، ۱۹۹۹.
۱۳. حمانه بخاری، *ماذا يمكن ان نستفيد من ابن رشد اليوم*، ابن رشد فیلسوف الشرق والغرب، همان.
۱۴. خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن الحسن، *تجريد الاعتقاد*، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۷ق.
۱۵. راغب اصفهانی، *تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین*، بی تا، بی جا، بی نا.
۱۶. زینب محمود خضیری، *اثر ابن رشد فی فلسفة العصور الوسطی*، مکتبه انجلوالمصریة، قاهره، بی تا.
۱۷. ———، *مشروع ابن رشد الاسلامی*، ابن رشد فیلسوف الشرق والغرب، همان.
۱۸. سالم حمیش، *عن الرشیدیة*، ابن رشد فیلسوف الشرق والغرب، همان.
۱۹. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی، *رسالة فی الحدوث*، تحقیق دکتر سیدحسین موسویان، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. علامه مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، تحقیق جمعی از محققان، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۵۶ ش.
۲۱. علامه حلّی، حسن بن یوسف، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تحقیق محمد نجفی زنجانی، انتشارات رضی، قم، ۱۳۶۳ ش.
۲۲. غزالی، ابو حامد محمد، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق جیرارجهامی، دارالفکر اللبانی، بیروت، ۱۹۹۳.

۲۳. عزیز حدادی، *صورة ابن رشد فی الكتابات الاروبیة والعربیة*، مطبعة مابعدالحداثة، فاس، ۲۰۰۰.
۲۴. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۲۵. کحاله، عمررضا، *الفلسفة و ملحقاتها*، دمشق، مطبعة الحجاز، ۱۹۷۴.
۲۶. کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۸ ق.
۲۷. ماسیمو، کامبانی، *الوجود واللغة فی کتاب ابن رشد*، ابن رشد فیلسوف الشرق والغرب، همان.
۲۸. ماجد، فخری، *ابن رشد فیلسوف قرطبه*، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۲.
۲۹. ———، *قدم العالم*، ابن رشد فیلسوف الشرق و الغرب، همان.
۳۰. میرداماد، محمدباقر حسینی، *القیسات*، به اهتمام مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۳۱. نشار، مصطفی حسن، *فكرة الالهیة عند افلاطون*، بیروت، ۲۰۰۲.