



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol.4, No.2, Autumn 2025



Examining and criticizing Ghazali's interpretation of Ibn Sina's theory on the quality of God's knowledge of details

Farkhondeh kornasi dezfuli

Assistant professor of the Department of Islamic education, Ahvaz Branch, Islamic
Azad University, Ahvaz, Iran.

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	What is researched in this article is one of the levels of God's knowledge, which is disputed between the two great thinkers of Islamic philosophy and literature, Ibn Sina and Ghazali, and that issue is the quality of God's knowledge of details and material phenomena. Sheikh Al-Raees considered this knowledge to be an achievement and through the forms of the seal in God's essence, but Ghazali believes that the knowledge of partial matters is a pure addition and can change the known, and he objects to Ibn Sina's view in this regard as far as the ruling is concerned. He is excommunicated. In this article, with a descriptive-critical method, an attempt is made to investigate the origin of this accusation by referring to Ibn Sina's works and to criticize and investigate the unreasonable proportion of his disbelief. In the end, the author comes to the conclusion by presenting evidence that not only Ibn Sina did not deny the knowledge of the Almighty, but because of his special sensitivity, which shows his adherence to the divine essence, there are many doubts; By adhering to a noble verse from the Holy Quran, in his own way, he has proved and explained God's knowledge in detail in a general way; A way that a theologian like Ghazali was unable to understand correctly.
Received: 24/09/2024	
Accepted: 01/01/2025	
	Keywords Ibn Sina, Sur Mortsama, knowledge of details, knowledge in general, Ghazali

***Corresponding Author: farkhondeh kornasi dezfuli**

Address: Assistant professor of the Department of Islamic education, Ahvaz Branch,
Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.

E-mail: farkhondehkornasi@iau.ac.ir



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی کاوش های عقلی



بررسی و نقد تفسیر غزالی از نظریه ابن سینا در کیفیت علم خداوند به جزئیات

فرخنده کُرناسی دزفولی

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	
مقاله پژوهشی	
دریافت:	آنچه در این مقاله مورد پژوهش واقع شده یکی از مراتب علم خداوند است که بین دو اندیشمند بزرگ فلسفه و کلام اسلامی ابن سینا و غزالی مورد اختلاف است و آن مسأله کیفیت علم الهی به جزئیات و پدیده های مادی است. شیخ الرئیس ابن علم را حصولی و بواسطه ی صور مرتسمه در ذات خداوند دانسته اما غزالی معتقد است که علم به امور جزئی اضافه ی محض هستند و می تواند در معلوم تغییر ایجاد کند و نسبت به دیدگاه ابن سینا در این زمینه معترض است تا جائیکه حکم تکفیر وی را صادر می کند. در این نوشتار با روشی توصیفی-انتقادی تلاش می شود تا منشأ این اتهام با مراجعه به آثار ابن سینا بررسی و نسبت ناروای کفر وی مورد نقد و بررسی قرار گیرد. نگارنده در پایان با ارائه شواهدی به این نتیجه می رسد که نه تنها ابن سینا علم حق تعالی را انکار نکرده بلکه به جهت حساسیت خاص وی که نشان از پابندی او به تنزه ذات الهی از شائبه کثرت دارد؛ با تمسک به آیه شریفه ای از قرآن کریم به شیوه خاص خود علم خدا به جزئیات را علی نحو کلی اثبات و تبیین نموده است؛ شیوه ای که متکلمی چون غزالی از درک درست آن ناتوان بوده است.
پذیرش:	
۱۴۰۳/۰۷/۰۳	
۱۴۰۳/۱۰/۱۲	
کلیدواژه:	ابن سینا، صور مرتسمه، علم به جزئیات، علم علی نحو کلی، غزالی

*-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: farkhondehkornasi@iaui.ac.ir

۱- مقدمه

علم واجب یکی از دشوارترین مسائل فلسفه و کلام است که متکلمین و فلاسفه ی اسلامی در باب این مسئله نظریه های مختلفی ابراز داشته اند؛ اگر چه هر دو دسته به اتفاق اصل علم حق تعالی را پذیرفته اند اما درباره کیفیت این علم بین آنها اختلاف نظر وجود دارد. از جمله این متکلمان، غزالی است که بر سر این مسئله خصوصاً در باب علم الهی به جزئیات با ابن سینا نزاعی طولانی دارد چنانکه در کتاب تهافت الفلاسفه ی خود بیست مورد از تناقض گویی های فلاسفه را برشمرده و حکم تکفیر ابن سینا را صادر می کند.

غزالی در مبارزه با جریان فلسفی از یحیی نحوی اسکندرانی تأثیر پذیرفته بود، اما این مبارزه صرفاً به تأثیر از یحیی نحوی منحصر نمی شد بلکه به زعم خودش این را یک رسالت دینی می دانست تا با تفکرات فیلسوفانی که به گمایش با آموزه های دینی ناسازگار بود مبارزه کند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۱) به گمان او بعضی از مسائل مطرح شده توسط فیلسوفان اصل دین را نشانه رفته است و آنجا که سکوت جایز نیست در خصوص همین مسأله است. (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۴۸) غزالی در راستای افشاگری خود علیه فلاسفه (که عموماً ارسطو، و فارابی و ابن سینا مد نظر او بوده، و در تیررس انتقادات وی قرار داشتند) و در خاتمه تهافت، نظریات ایشان را مستلزم کذب پیامبران دانسته است و با این بیان نشان می دهد که دغدغه اصلی اش اولاً و بالذات کلامی بوده است. و برای اینکه نشان دهد در درک نظریات فیلسوفان دچار سوء فهم نبوده است قبل از تهافت، مقاصد الفلاسفه را به رشته نگارش درآورد. همان کتابی که ترجمان عربی دانشنامه علایی ابن سیناست. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۶) غزالی معتقد است ابن سینا در سه مسئله: علم خداوند به جزئیات، قول به قدم زمانی عالم و انکار بازگشت اجساد و حشر آنها در روز قیامت مرتکب کفر شده است. و کسی که برخلاف آیین مقدس اسلام نظریه ای را ابراز کند محکوم به کفر است. به عقیده وی اعتقاد داشتن به یکی از این سه مسئله مستلزم کذب پیغمبران است و کسی که پیغمبران را کاذب بداند کافر است. (همان، ص ۲۱۴-۲۱۵) این نوشته در پی آن است تا با طرح تفسیر غزالی در مورد علم حق تعالی و مقایسه آن با نظریه ابن سینا نشان دهد که منشأ این اتهام صرفاً عدم درک درست این نظریه و سوء فهم غزالی بوده است و به گفته برخی اندیشمندان وی با اینکه علم مطلق خداوند را در مواضع مختلف کتب خویش تکرار کرده است اما در مقام اثبات به نحوه و چگونگی تعلق علم خدا به موجودات اشاره ای نداشته است. (الفاخوری، ج ۲، ص ۵۵۳)

۲-پیشینه پژوهش

با بررسی اسناد علمی در پایگاه‌های علمی، مشخص شد که تحقیقات پراکنده ای درباره علم خداوند انجام پذیرفته است؛ مجید احسن در «تاملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در علم الهی» به بررسی دیدگاه ابن سینا و مقایسه آن با شیخ اشراق پرداخته و دیدگاه شیخ اشراق را با مبانی دینی نزدیکتر می‌داند. (احسن، ۱۳۸۹، ص ۷۱-۹۰) دینانی در «تاملی بر علم الهی در حکمت سینوی» به بررسی علم خداوند در آثار متعدد ابن سینا پرداخته است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۸، ۱۷-۳۶) همچنین عین الله خادمی در مقاله ای به مطالعه تطبیقی علم خداوند از دیدگاه ابن سینا و خواجه طوسی همت گماشته است. (خادمی و همکاران، ۱۳۹۶، ۱۲۳-۱۴۴) نویسندگان دیگر همچنین از ابعاد دیگر به این موضوع پرداخته اند اما هیچکدام به طور جزیی به موضوع نقد ابن سینا از منظر غزالی در باب کیفیت علم خداوند به جزئیات نپرداخته اند.

۳-تعریف علم

علم یک حالت وجدانی نفسانی است که هر انسانی بدون هیچ ابهامی آن را ابتدا در خود می‌یابد و به وجود آن تصدیق می‌کند. چنانچه صدرالمآلهین در اینباره می‌گوید: «چیزی روشن تر از علم و شناخته تر از آن نیست، زیرا علم یک حالت وجدانی نفسانی است که هر موجود زنده دانا آن را در آغاز بدون هیچ ابهام و اشتباهی در ذات خود می‌یابد، و چنین چیزی را هرگز نمی‌توان با مفهومی که از وضوح و ظهور بیشتری برخوردار باشد تعریف نمود.» (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۰۵). متکلمین، علم را صفتی حقیقی با اضافه‌ی مخصوصه می‌دانند: «علم صفتی حقیقی است که قائم به ذات عالم است و آن صفت متعلق معلوم است.» (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۰۳) برخی دیگر معتقدند که علم گاه بر معلوم بالذات اطلاق می‌شود؛ یعنی همان صورت ذهنی که در قلب به حضور حقیقی یا حضور حکمی نزد مدرک حاضر است. و گاه نفس حصول شیء نزد قوه مدرک یا ارتسام شیء در قوه مدرک، علم خوانده می‌شود. یعنی علم به معنای معلوم بالذات گاه تحت مقوله ی کیف واقع می‌شود و گاه تحت مقولات دیگر برای مثال اگر بیاض و سواد را تصور کنیم، کیف شمرده می‌شوند و صورت آن‌ها نیز کیف بالذات است؛ اما اگر انسان را تصور کنیم، انسان بالذات تحت مقوله ی جوهر است؛ ولی چون علم ما است و این صورت ذهنی از آن شیء

خارجی حکایت می‌کند، حالت علم داشتن ما، کیف نفسانی است و بالعرض تحت مقوله ی کیف می‌گنجد. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۵۶-۱۵۷) بنابراین علم چون قائم به ذات عالم است؛ بالذات تحت مقوله کیف و بالعرض تحت مقوله دیگر قرار می‌گیرد اما علمی که نه بلذات و نه بالعرض تحت هیچ مقوله ای واقع نمی‌شود، علم حق تعالی به ذاتش است، زیرا علم خدا عین ذات او است.

۴-تفسیر ابن سینا از علم خداوند

۴-۱-علم خدا به ذات

از نظر حکیمان هر موجود مجردی برای خودش به نفس ذات خود، حاضر است و در نتیجه عالم و معلوم به علم حضوری است ابن سینا نیز در مواضع مختلف آثار خود با تبیین اینکه ماده و علایق مادی، مانع ادراک و آگاهی است به اثبات و بررسی این مطلب می‌پردازد: «هر چیزی که در ذات خودش مجرد از ماده و عوارض آن باشد آن بذاته معقول است و ذات واجب الوجود مجرد از ماده است پس ذات مجردش عقل است و خودش خودش را تعقل می‌کند و خود معلوم خودش است.» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۸۷) او در تعلیقات، وجود باری را وجودی معقول یعنی وجودی مجرد دانسته و از علم هر موجود مجرد به ذات خودش، علم خدا به ذاتش را نتیجه گرفته است: «وجود الباری وجود المعقول ای وجود مجرد و کل موجود مجرد فإنه یعقل ذاته و الصور الموجود عنه هی مجردة و هی معقولة لذواتها.» (ابن سینا، ۱۴۱۰، ص ۶۰)

در جای دیگر می‌گوید: «واجب الوجود یجب أن یعقل ذاته بذاته علی ما تحقّق» (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۰۰) اینکه واجب الوجود واجب است که ذات خود را بالذات تعقل کند اشاره به این مطلب ابن سیناست: «الأوّل معقول الذات قائمها» (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۶۵) که در اینجا با دو وصف «معقول للذات و قائم للذات» یعنی «غیر مادی» و «قیوم» بودن واجب الوجود و منزّه بودن او از همه وابستگی‌ها، تعلق‌ها و عیب‌ها، نتیجه می‌گیرد که واجب الوجود، هم عاقل و هم معقول است: «وقد علّم أن ما هذا حمكه فهو عاقل لذته معقول لذته» (همان، ص ۲۸) یعنی چیزی که حکمش این است (از تجرد و قیومیت برخوردار است) هم عاقل بالذات و هم معقول بالذات است.

بنابراین با توجه به عبارات بالا می‌توان گفت ابن سینا با استفاده از قاعده «کلّ مجرد عاقل و کلّ عاقل مجرد» (همان، ص ۱۲۴) علم حضوری حق را به ذات خویش اثبات می‌کند. و ملاک تحقق علم حضوری را اتصال وجودی می‌داند: «فإنّا اذا قلنا: «علم مجرد لشیء مجرد» معناه ان ذلک

المجرّد إذا التصل بمجرّد عقله ذلك المجرّد المتصل به» (ابن سینا، ۱۴۱۰، ص ۱۹۰) که این اتصال وجودی علاوه بر مجرد عاقل، بر مجرد معقول مبتنی است و این بدین معناست که ملاک تحقق علم حضوری این است که موجود مجردی با موجود مجرد دیگر اتصال وجودی داشته باشد.

۴-۲- علم خدا به صور مرتسمه در ذات

در بحث از صور مرتسمه در نظریه ارتسام صور مشائیان متأثر از آرای فلوطین در چگونگی اندیشه در عقل و نحوه حضور مثل در آن و کیفیت صدور موجودات از آن بوده اند. آنها با جایگزین کردن واجب الوجود بلذات به جای عقل، خدا یا واجب الوجود بلذات را عقل و عاقل و معقول گرفتند که سرچشمه هستی است و وجود و تعقل از او ناشی می شود. فلوطین معتقد بود علم و آگاهی عقل به هر آنچه که از او پدید خواهد آمد، علم و آگاهی به چیزی خارج از خود نیست. عقل به خود می اندیشد و چون همه چیز از او تولید می شود، صورت همه چیز اوست و او با تعقل خویش همه آنها را تعقل می کند. (فلوطین، ۱۳۶۶، ص ۶۷۰-۶۷۱) این صور به صورت جدای از هم موجود نیستند، بلکه همگی موجود به وجود واحد عقل هستند عقل اگرچه وحدت و بساطت احد را ندارد، اما باز هم واحد و بسیط است، زیرا از واحد و بسیط سر زده است. (همان، ص ۶۸۸) کثرت عقل تنها به این معناست که او خود را موضوع اندیشه قرار داده و به خود می اندیشد. مصداق اندیشه، اندیشه کننده و اندیشه شونده (عقل و عاقل و معقول) در او یکی است؛ بنابراین کثرت حاصله اعتباری است. (همان، ص ۶۳۹) بنابراین به اعتقاد وی صور معقوله قبل از عینیت یافتن در جهان خارج نزد عقل و با وجود واحد بسیط عقل موجودند، بدون اینکه کثرتی را در ذات عقل موجب شوند: «عقل روی در موضوعات خود ندارد و در آنها به عنوان چیزهایی که پیشتر از او هستند نمی نگرد، آن چنانکه ادراک حسی در محسوسات، بلکه عقل عین موضوعات خویش است. زیرا عقل نمی تواند تصاویری از موضوعات خود اخذ کند. او با موضوعات خویش در یکجاست و عین آنهاست و با آنها یکی است. (همان، ص ۷۱۸) ابن سینا نیز گرچه تلاش کرد با استفاده از مبانی نوافلاطونی نحوه علم حق تعالی به موجودات را بواسطه صور مرتسمه در ذات به گونه ای که با مبانی اسلامی سازگار باشد توضیح دهد اما باز هم دیدگاه وی مقبول متکلمان خصوصا غزالی واقع نشد تا جائیکه نسبت ناروای کفرش صادر گردید.

مشائیان از طریق علم واجب تعالی به ذات و لوازم ذات خود و علیت آن برای سایر اشیاء و اینکه نفس تعقل اشیاء همان وجود اشیاء است و در حقیقت رابطه‌ی امور با خداوند، رابطه‌ی قابلیت فهم محض و تعقل محض است و این علم و تعقل هیچ‌گونه کثرتی را در ذات واجب تعالی در پی ندارد؛ به اثبات علم حضوری واجب به صور مرتسمه- صوری که مرتسم در ذات و قائم به ذاتند- می‌پردازد. ابن‌سینا در بسیاری از آثار خود این مسأله را مورد بحث دقیق قرار داده است. از جمله در التعلیقات (۱۴۱۰، ص ۶۰ و ص ۱۵۴)، الالهیات شفاء (۱۳۷۶، ص ۳۹۲-۳۹۳)، الاشارات (۱۴۰۳، ص ۳، ص ۲۹۲)، العرشیه (بی تا، ص ۲۴۷-۲۴۹)، النجاه (۱۳۶۴، ص ۵۹۳-۵۹۴)، المباحثات (۱۳۷۱، ص ۲۹۹) حکمای مشاء معتقدند پروردگار، نسبت به سایر موجودات و موجودات خارجیه، به وسیله‌ی صور، علم حصولی و به خود این صور، علم حضوری دارد. ابن‌سینا این صور معقوله را از لوازم ذات واجب تعالی می‌داند و اذعان می‌دارد هنگامی که حق تعالی وجودش را تعقل می‌کند، لوازم وجود خود را نیز به تبع آن تعقل می‌کند. و وجود عقلی آن از تعقل او می‌باشد. و اگر وجودش بعد از تعقل او می‌بود، لازم می‌آمد که در هنگامی که او ذات خودش را تعقل می‌کند او هم موجود باشد؛ پس در صورت تعقل لازم می‌آمد که موجود باشد و هنگامی که موجود می‌شد باید وجودش همچنین بر تعقلش متقدم می‌شد و همینطور تا بی نهایت و تسلسل لازم می‌آمد. پس نفس تعقل این صور معقوله همان نفس معقولیت آنها می‌باشد. (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۱۰، ص ۴۹)

نکته قابل توجه اینکه ابن‌سینا برای تبیین نحوه‌ی علم واجب به صور علمی، از واژه‌ی دینی- عرفانی «اشراق» استفاده می‌کند در صورتی که در مورد علم ذات به ذات چنین تعبیری را بکار نمی‌برد، چون آشکار است که اشراق ذات برای ذات معنا ندارد، بلکه در مورد علم واجب به صور علمی، این تعبیر را بکار می‌برد: «ادراک الأول للأشیاء من ذاته فی هو افضل أنحاء کون الشئ مدرکاً و مدرکاً. و يتلوه ادراک الجواهر العقلیه باشراق الأول و لما بعده من ذاته.» (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۹۰۶) عبارت مزبور مستقیماً در مقام بیان این است که ادراک جواهر عقلی از این راه است که واجب الوجود بر آنها اشراق نماید. پس از اشراق او بر ذات معلول اول و دیگر جواهر عقلی است که آنها می‌توانند او و ذات خود را بیابند. با اشراق واجب بر آنهاست که می‌توانند او را و خود را و مادون خود را در نظام علی- معلولی ادراک کنند. و اینجا است که ابن‌سینا برای اولین بار، علم حضوری به ذات صور علمی را اشراقی دانسته است و از آن به اشراق تعبیر کرده است. و به همین دلیل است که می‌گوید: «هر چیزی از واجب الوجود صادر می‌شود صدورش بواسطه‌ی صور عقلیه

در اوست و نفس وجود این صور معقوله همان نفس تعقل آنها توسط خداوند است و هیچ تمایزی بین این دو حالت وجود ندارد. پس تعقل آنها باعث وجود آنهاست از او و معقولیت آنها غیر از نفس وجود آنها نمی باشد پس بنابراین از آن حیث که موجودند معقولند و از آن حیث که معقولند موجودند.» (ابن سینا، ۱۴۱۰، ص ۵۲)

بر این اساس ابن سینا رابطه این صور را با خداوند متعال رابطه معلومیت و معقولیت دانسته و مانند دیگر حکمای مشاء قائل به عرضیت صور الهی بوده که با اینکه مغایر با وجود خداوندند، متصل به آنند نه منفصل از آن: «سبب وجود کل موجود علمه وارتسامه فی ذاته» (ابن سینا، ۱۴۱۰، ص ۲۸) در این عبارت واژه «ارتسام» و «فی» به عروض و عرضی بودن صور اشاره دارد و تفاوتی که بین صور ذهنی ما با صور الهی وجود دارد این است که صور ذهنی ما از اشیاء پسین و انفعالی و مسبوق به وجود اشیائند؛ برخلاف صور الهی که پیشین اند و از طریق علم خداوند به خودش حاصل آمده اند، نه از طریق وجود اشیاء به عبارت دیگر اشیا پیش از وجود خارجی خاصشان، در ذات خداوند با وجود ذهنی عقلی موجودند. از آن جا که خداوند یک واقعیت بسیط است، هم فاعل این صور و هم قابل آنهاست و به همین دلیل حیثیت صدور این صور عین حیثیت عروض آنهاست. (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۸۶) وی در تعلیقاتش به این مسأله اشاره دارد که منظورش از واژه «فی» این است که وجود این صور برای خداوند همان صدورشان از خداوند است. یعنی ایجاد این صور بعینه همان علم تفصیلی خداوند به آنهاست و علم تفصیلی خداوند به آنها بعینه همان ایجاد آنها توسط خداوند است: «فقلنا «فیه» یعتبر علی وجهین: أحدهما أن یکون عن غیره فیه والآخر أن یکون فیه [لکن] لاعن غیره بل [عن نفسه فحينئذ یکون] فیه من حیث یصدر عنه.» (ابن سینا، ۱۴۱۰، ص ۱۴۲)

نکته ای که بسیار حایز اهمیت است و با اشاره به آن نسبت ناروایی که غزالی به ابن سینا داده مشخص می گردد؛ این است که وی با اینکه صور مرتسمه را مناط علم تفصیلی خداوند می دانسته اما بر این اعتقاد بوده که این صور کمالی برای خداوند نیستند، بلکه کمال علمی او به این است که وجودش به گونه ای است که تنها با علم خود و بدون احتیاج به غیر خود عالم به اشیاء است و مبدأ و موجود صدور تفصیلی آنهاست: «لیس علوه و مجده هو تعقل الأشياء، بل علوه و مجده بأن تفیض عند الأشياء معقولة، فیکون بالحقیقه علوه و مجده بذاته لابلوازمه التي هی المعقولات.» (ابن سینا، ۱۴۱۰، ص ۲۱۰)

۴-۳- نحوه علم خداوند به موجودات و امور جزئی

چنانکه گذشت از دیدگاه حکمت مشائی، علم خداوند به ذات و علم او به صور علمیه بعد از ذات، علم حضوری است. چه این که هم ذات او برای ذات، معلوم بالحضور است و هم صور علمیه‌ای که از لوازم ذات و بعد از ذاتند راجه علم حضوری درک می‌کند. ابن سینا علم خدا به جزئیات راجه گونه‌ای تبیین می‌نماید که با مبنای خودش سازگار باشد. او به مقتضای آیه کریمه: «لا یعزب عنه مثقال ذره فی السموات و لا فی الأرض» (یونس/۶۱) اعلام می‌کند که خداوند عالم به جزئیات است و هیچ پدیده جزئی، حتی اگر به مثقال ذره‌ای باشد از او پنهان نیست؛ اما آنچه مهم است ساز و کار و نحوه تعلق این علم به جزئیات است که شیخ الرئیس در آثار متعدد خود بحث‌های مفصلی پیرامون این موضوع داشته است. از جمله در اشارات می‌گوید: «الأشیاء الجزئیة قد تعقلُ کلیاتٌ من حیث تجبُ بأسبابها؛ منسوبه إلى مبدأ نوعه فی شخصه، تخصّصُ به، کالکسوفِ الجزئی، فإنه قد یعقل وقوعه سبب توافی أسبابه الجزئیة و إحاطه العقل بها، و تعقلها کما تعقلُ کلیاتٌ؛ یعنی اشیای جزئی گاهی همانند کلیات تعقل می‌شوند، به این لحاظ که به اسباب خود ضرورت پیدا کرده و به مبدئی منسوبند که نوع آن، منحصر در فرد است و به وسیله‌ی طبیعت آن مبدأ تخصص یافته‌اند. مانند کسوف جزئی که منجم با استفاده از اسباب جزئی و احاطه عقلی آن را تعقل می‌کند و همانطور که کلیات را تعقل می‌کند آن را تعقل می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۰۷) این بیان شیخ در بردارنده دو نکته اساسی است: یکی اینکه وی نه تنها امور جزئی را از حیث طبایع کلی آنها و علی نحو کلی در نظر دارد بلکه اسباب و علل‌های این امور را نیز از حیث طبایع کلی آنها لحاظ نموده و معتقد است که اشیای جزئی هر کدام به مبدئی منسوبند که نوع آن منحصر در فرد است. بر این اساس علم حق تعالی به جزئیات را به دو صورت می‌توان طرح نمود: یکی علم به جزئی به نحو جزئی و دیگری علم به جزئی به نحو کلی؛ گاهی علم به امور جزئی به واسطه‌ی اشاره به آن است، مانند صورت حسی یا خیالی ما از یک چیز، همچنین مانند صورت خیالی ما از افعال و حالات نفسانی خودمان، از قبیل ادراک و اراده و شادی، و نیز مانند علم حضوری ما به خود این احوال و افعال و مانند قضایای شخصیه مستند به احساس یا علم حضوری، از قبیل «هوا روشن است». که در این صورت علم ما به نحو جزئی به آن اشیاء و صورت‌ها تعلق می‌گیرد. (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۵۱) حال اگر علم ما به جزئیات از طریق علم به اسباب و علل آنها حاصل شود، به نحو کلی و ثابت خواهد بود، نه به نحو جزئی و متغیر. مشائیان معتقدند علم بالتفصیل پیشین خداوند به اشیاء

چون از طریق علم خداوند به خود، که علت همه اشیاست، حاصل می‌شود؛ ضرورتاً به نحو کلی و ثابت است: «لو ادرکنا هذا الجزئی من جهة علله و اسبابه الکلیه و علمنا صفاته المشخصه له بأسبابها و عللها الکلیه، لکان علمنا هذا کلیاً (أی علی نحو کلی) لا یتغیر بتغیر المعلوم فی ذاته... و هو (أی الباری تعالی) یعرف ذاته و یعرفها عله و أولاً لصدور الموجودات عنه، فعلمه غیر مستفاد من خارج، (بل) یلزم ذلته و ذلته لا یتغیر.» (ابن سینا، ۱۴۱۰، ص ۱۳۷) در جای دیگر: «اگر واجب الوجود ذات خود و اینکه او مبدأ هر موجودی است را تعقل کند، علم خواهد داشت که موجودات اوائل (و علل عالی وجود) و آنچه متولد می‌گردد از او است و هیچ شیئی از اشیاء نیست که موجود گردد مگر اینکه به سبب او واجب گردد و از این اسباب امور جزئی به وجود آید و واجب الوجود که علت اول همه موجودات است، اسباب و مطابقات آن اسباب را می‌داند؛ در نتیجه ضرورتاً آنچه که آن اسباب منجر به آنها (مسببات) می‌شود را می‌داند، زیرا که ممکن نیست آن اسباب را بدانند و مسببات را ندانند. پس واجب الوجود مدرک امور جزئی است از حیثی که کلی هستند. چنان که ادراک کسوف‌های جزئی (واقع در زمان و مکان حاضر) به واسطه احاطه به همه اسباب آن و احاطه به آنچه در آسمان است، صورت می‌پذیرد.» (ابن سینا، ۱۹۲۵، ص ۳۶۰-۳۶۲)

وی بعد از اینکه ادراک جزئیات را به نحو کلی اثبات می‌کند درصدد است تا اثبات کند که علم واجب الوجود، علم زمانی نیست تا مستلزم تغییر ذات الهی شود: «لازم است که علم واجب الوجود به جزئیات، علم زمانی نباشد، تا حال و گذشته و آینده در آن داخل شود و تغیر عارض صفت ذاتش گردد. بلکه در صورتی که علم خداوند به جزئیات به نحو مقدسی است که برتر از زمان و دهر است.» (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۱۵)

بر این اساس علم متغیر زمانی است که به حال و گذشته و آینده متصف می‌شود در صورتی که علم خداوند به جزئیات به نحو مقدسی است که برتر از زمان و دهر است بنابراین اگر علم به جزئی از راه علم به سلسله‌ی علت‌ها، معلول‌ها، سبب‌ها و مسبب‌ها باشد، علم به جزئی نه از حیث جزئی بودن است، بلکه از حیث این است که در زنجیره‌ی علت‌ها معلول‌ها، یک معلول کلی- که حلقه‌ای از حلقه‌های همان زنجیره است- قرار می‌گیرد و ماهیت نوعی آن، کلی منحصر در فرد است و عالم به همین کلی که یک مصداق بیشتر ندارد، علم پیدا کرده و علم او بالاتر از زمان و دهر است، و تابع متغیرات زمانی و دهری نیست. (ر.ک: بهشتی، ۱۳۸۵، ص ۳۰۶)

ابن سینا خود تصریح دارد که علم «علی نحو کلی» سبب غایب بودن چیزی از علم خداوند نیست و با وجود علم علی نحو کلی هیچ شیء مشخصی نیز از علم او غایب نمی ماند، چه آن شیء مادی باشد و چه مجرد. و اعتراف می کند که این امر از عجایبی است که تصورش نیازمند لطف قریحه است، اما ممکن است. و امکان آن به این است که موجودات کائن و فاسد، اولاً به انواعشان و به توسط انواع به اشخاصشان معلوم علم حق اند. علم به اشخاص توسط انواع، در عین حال مستلزم هیچ تغییری در عاقل آنها نیست. (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۹۵)

۵-تفسیر غزالی از علم خداوند

قبل از ورود به بحث، تعریف علم را از دیدگاه غزالی بررسی و سپس به تفسیر او از مسأله علم خداوند می پردازیم. توجه به تعریف غزالی از علم از آن جهت مهم است که در نقد او از تفکر سینایی در خصوص علم خداوند وی چه معنایی از علم را منظور داشته و تلقی ابن سینا از علم با برداشت او تا چه اندازه نزدیک یا دور بوده است. غزالی در تعریف علم آن را به مثال مطابق با معلوم تعریف می کند: «فان العلم معناه مثال مطابق للمعلوم فیکون لها عشر عبارات اذ الفاظ تابعه لا آثار الثابته فی النفس المطابقه للأشیاء الخارجیه.» در اینجا وی به عبارات مختلفی از علم اشاره می کند و همه آن عبارات را آثار ثابت در نفس می داند، آثاری که مطابق با اشیاء خارجی است. (غزالی، ۱۹۹۳، ص ۲۲۸) وی در تعریف علم، حصول صورت معلوم خارجی را در نفس آدمی به حصول صورت شیء در آینه تشبیه کرده است؛ با این تفاوت که آنچه که در آینه ظاهر می شود، فقط صور محسوسات است؛ ولی در آینه ذهن، صورت امر معقول نیز تحقق می پذیرد: «لا معنی للعلم بالشیء الا ثبوت صوره الشیء فی المرآت مثلاً الا ان المرآه تثبیت فیها امثله المحسوسات والنفس مرآه تثبیت فیها امثله المعقولات فیستدعی حضور جمیع الذاتیات المقومه مره اخری.» (همان) بنابراین غزالی حصول صورت یک شیء و حقیقت آن را در ذهن، علم دانسته است و حصول صورت معلوم در ذهن همانگونه موجود خارجی را نشان می دهد که صورت موجود در آینه، حقیقت بیرون از خود را نشان می دهد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۳۹۸) ه تعبیر برخی اندیشمندان، غزالی معتقد بوده است که تعریف علم فی الحقیقه امکان پذیر نیست اما حصول تعریف برای آن را از طریق نوعی تقسیم و با ذکر مثال ممکن دانسته است؛ به گونه ای که به نظر می رسد علم در نظر او، یک واقعیت نفس الامری و از صفات حقیقی ذات اضافه به شمار می آمده است. (ابراهیمی دینانی،

۱۳۷۵، ص ۴۰۰-۴۰۵) بنابراین می توان گفت غزالی علم را از جنس صورت و کاشف از خارج تلقی می نموده است.

لازم به ذکر است که مهمترین دلیل متکلمان برای اثبات علم خدا مساله «إحکام» است؛ یعنی کارهای صادره از خدا محکم بوده و از ظرافت و کمال برخوردار است و اگر هر فاعلی اینگونه باشد عالم است. غزالی نیز در بیان صفت علم واجب تعالی از این برهان استفاده کرده است و با اشاره به آیه ی شریفه «إلا يعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر» (ملک/ ۱۴) می گوید: «بدان که تو را ربیبی نیست در آن خلق لطیف و صنع آراسته به ترتیب اگرچه در چیزی حقیر(ضعیف) باشد، دلالت کند بر علم صانع به کیف ترتیب و ترصیف. پس آنچه حق تعالی یاد کرده است نهایت است در هدایت و تعریف.» (غزالی، ۱۳۷۳، ص ۲۴۴)

وی در آثار خود صراحتاً بیان می دارد که «خدای تعالی به همه معلومات عالم است و بدانچه از قعر زمین تا بالای آسمان ها جریان می یابد احاطه دارد (غزالی، ۱۳۸۴، ص ۹۶) با استناد به آیه شریفه «ما یعزب عن ربک مثقال ذره فی الارض و لافى السماء» می گوید: «خداوند همه چیز را می داند، از حرکت مورچه سیاه بر صخره سیاه در دل شب سیاه گرفته تا ذرات معلق در هوا را. او پنهانی ها و آشکارها را می داند و بر هوا جس، ضمائر و حرکات خواطر و خفیات سرائر عالم است به علمی که قدیم است و ازلی. او به این علم در ازل ازال موصوف بوده و تجدد را در این علم راهی نبوده است. (همان) در تفسیر غزالی از علم خدا توجه به این نکته ضرورت دارد که او علم خدا را قدیم و ازلی دانسته است و اینکه ذات مقدس خدا را از تغییر و انتقال مبرا دانسته است، ضمن اینکه اعتراف دارد از اطلاق مفاهیمی همچون علم بر انسان، نباید مشابَهت این صفات را در خدا با انسان ها فهم کرد. او در تتمه بحث صفات سبعة خداوند به این نتیجه تصریح می کند که صفات خدا شبیه صفات خلق نیست، همچنانکه ذاتش شبیه ذوات خلق نیست. (همان، ص ۹۸)

نکته دیگر اینکه غزالی در اثبات علم خداوند به جزئیات صرفاً بر پایه نقل و آیات قرآن تمسک جسته و نتیجه می گیرد که این آیات با اشاره به استدلال به خلق، آدمی را بر علم خداوند رهنمون می کند. به این معنا که انسان در دلالت خلق لطیف و صنع مزین به ترتیب، نباید نسبت به علم خداوند به کیفیت ترتیب و توصیف، ولو در چیزی حقیر باشد، شک و تردید کند. وی به آیه ۶۱ سوره یونس (لا یعزب عن علمه مثقال ذره فی الارض و لا فی السماء) و آیه ۳ سوره حدید (و هو

بکل شی علیم) و آیه ۱۴ سوره ملک (الا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر) استناد کرده و بلافاصله بعد از اثبات علم و قدرت به شیوه مذکور ضرورت حیات خدا را نیز نتیجه می‌گیرد. (همان، ص ۱۵۶-۱۵۷) همچنین ذیل اثبات سمیع و بصیر بودن خداوند، علم او را به همه مخلوقات مورد تاکید قرار می‌دهد (همان، ص ۱۵۸) بدون اینکه اشاره‌ای به اثبات یا نحوه تعلق علم خداوند به آنها داشته باشد؛ چرا که معتقد است هیچ تفاوتی بین علم خدا به ذات خودش با علم خدا به سایر موجودات نیست و از علم خدا به ذات خودش علم خدا به سایر اشیاء را نتیجه می‌گیرد.

۵-۱- علم خدا به ذات خود

علم واجب به ذات خود عین ذات اوست زیرا علم و عالم و معلوم متحدند و ما این معنی را تنها به وسیله مقایسه با نفس خود می‌توانیم دریابیم. هنگامی که نفس ما به ذات خود آگاه است ذاتش معلوم اوست حال اگر معلوم، غیر از عالم باشد می‌بایست نفس، به غیر خود عالم گردد و حال آنکه چنین امری برخلاف فرض است و معلوم نفس ما در فرض مذکور غیر از ذات نفس ما نیست بدین ترتیب چگونگی اتحاد معلوم و عالم ثابت می‌شود. ذات مبدأ واجب به اعتبار آنکه از ماده بری است و از خود غایب نیست عالم است و به اعتبار آنکه ذات مجردش بر ذاتش آشکار است معلوم می‌باشد و به اعتبار آنکه ذاتش لذاته و فی ذاته می‌باشد علم است. (غزالی، ۱۹۶۱، ص ۲۲۶-۲۲۷)

۵-۲- علم خدا به موجودات

لازم به ذکر است که آنچه ابوحامد غزالی را در تصور حضرت حق جل جلاله از روش معاصران خود از اشعریان پیشین ممتاز می‌سازد تبیین عمیق نور حقیقی (الله) است. او مراتب نور را از ضعیف به قوی درجه‌بندی می‌کند و در نهلیت به نور محض می‌رسد و خداوند را نور محض و حقیقی و نور اعلی و اول می‌شمارد. (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۳۴) بنابراین غزالی با توجه به این که خداوند نور حقیقی است و ذاتش چنانکه هست بر ذاتش مکشوف است و خودش منبع نور و همچنین مبدأ همه اعراض و جواهر نیز هست؛ از علم مبدأ به ذات خودش، علم به موجودات را نتیجه می‌گیرد. وی هیچ‌گونه تفاوتی بین علم خدا به ذات خود و علم خدا به سایر موجودات قائل نیست و کسانی را هم که اندک تفاوتی بین این دو مورد قائلند نکوهش می‌کند و می‌گوید فیلسوفان با تعبیرها و تفسیرهای «خود درآوردی» و جعلی که از علم خدا ارائه می‌دهند، کار را به انکار و نفی علم خدا به مخلوقات می‌کشانند. (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۶۸)

وی معتقد است واجب به همه اجناس و انواع، عالم است و ادراک چگونگی عالم بودن حق به سایر اشیاء به مراتب دقیق‌تر از ادراک چگونگی علم وی به ذات خویش است چه ممکن است تصور شود که علم خداوند به اشیاء مختلفه مایه کثرت می‌شود و حال آنکه چنین نیست چه ذات واجب از آن جهت علم به اشیاء دیگر دارد که ذات او مبدأ همه چیزهاست و هستی‌اش سرچشمه همه هستی‌هاست و علم وی به اشیاء دیگر همان علم وی به ذات خود است وقتی که ذاتش از ذاتش غایب نیست و ذاتش چنانکه هست بر ذاتش مکشوف است مبدأ بودنش برای همه اعراض و جواهر و ماهیت که از او صادرند نتیجه علم وی به ذات خویش است و اگر ذات واجب به مبدأ بودن خود و به اشیائی که به ترتیب از او صادر می‌شوند عالم نباشد، در حقیقت به ذات خود عالم نیست. چنانکه وقتی به نفس خود آگاه هستیم که به تمام صفات نفس خویش شاعر باشیم و قادر بودن و زنده بودن و اوصاف دیگر خود را دریابیم و اگر به بعضی از صفات نفس خویش آگاهی نداشته باشیم به نفس خود چنان که هست عالم نیستیم. همچنین «ذات اول» به حقیقت ذات خود داناست و می‌داند که ذاتش مبدأ جهان است و هستی همه ماهیات ممکنه از ذات اوست پس علم او به اشیاء، عین علمش به ذات خویش است و چون ذاتش از ذاتش محجوب نیست هیچ چیزی از خرد و کلان از علم او غایب نمی‌ماند. (همان، ۲۲۸)

۵-۳- نحوه صدور علم از ذات خداوند

غزالی برای پرهیز از قبول دگرگونی و تغییر در علم خدا از قدیم بودن علم حق استفاده کرده و از این طریق ثبات و عدم تغییر علم خدای متعال را اثبات می‌کند: «علم او قدیم است و همیشه عالم بوده و به ذات خود و به آنچه احداث خواست کرد از مخلوقات، چون مخلوقات حادث شد، علمی بدان مخلوقات در ذات خود حادث نگشت بل به علم ازلی آن، مخلوقات وی را منکشف چه اگر در ما علمی آفریده شود به قدوم زید وقت طلوع خورشید و آن علم تقدیراً دائم ماند تا خورشید طلوع کند هر آینه قدوم زید حال طلوع خورشید ما را بدان علم معلم باشد بی تجدد علمی دیگر. پس قدّم علم باری تعالی باید چنین مفهوم شود.» (غزالی، ۱۳۷۳، ص ۲۴۷) از دقت در این عبارات غزالی دو نکته به دست می‌آید: اول اینکه وی صفت علم خداوند را قدیم می‌داند. (غزالی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۶) دوم اینکه از نظر او خداوند صرفاً خالق وجود نیست، بلکه جاعل ماهیات نیز هست و حتی چیزی فراتر از آن، یعنی تصاریف امور نیز به او منتسب است؛ با این حال و با این تلقی از خدا توسط وی،

تغییر مقدورات و حوادث، خالق آنها را متغیر نمی سازد و در واقع غزالی به قدیمی نظر دارد که محل تغییرات است و خودش در عین حال تغییر نمی پذیرد: «او از تغییر و انتقال مقدس است. حوادث در او حلول نمی کنند و عوارض به او راه نمی یابند، بلکه همواره در نعوت جلال خویش از زوال منزّه است و در صفات کمال خویش از زیادت استکمال مستغنی است.» (همان، ص ۹۵)

بر همین اساس است که غزالی رأی فلاسفه در باب صدور حادث از قدیم را مستلزم این می داند که خداوند تنها به صادر اول علم داشته باشد. وی در تقریر نظر فیلسوفان و در تشریح ادعا و نقد خود می گوید: «صدور شیء از فاعل اقتضای علم به صادر را نیز دارد چون در نزد فلاسفه فعل خدا واحد است و آن عبارت است از معلول اول است که عقل بسیط باشد. پس شایسته است که خدا عالم نباشد مگر بر آن، و معلول اول نیز فقط بر آنچه از او صادر می گردد عالم باشد. زیرا «کل» یکباره از خدای متعال به وجود نیامده بلکه به وساطت و تولد و لزوم پدیدار گشته و چیزی از چیزی صادر گشته که آن از خدا صادر آمده و چگونه شایسته است که معلوم او باشد.» (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۸۷)

بنابراین غزالی علی رغم اینکه خود در بحث از علم خداوند فقط از طریق قدیم بودن ذات حق به قدیم بودن علم وی نائل آمده و در خصوص ساز و کار و نحوه چگونگی تعلق این علم بر مخلوقات و خصوصاً علم حق تعالی به جزئیات سخنی به میان نیاورده است؛ لیکن در تهافتش در مسأله یازدهم با عنوان علم باری به غیر به نظر فیلسوفان از آن حمله کرده و معتقد است که فیلسوفان از تبیین این مسأله ناتوان بوده اند و در مسأله سیزدهم از همین کتاب (غزالی) ادعا می کند که فیلسوفان نتوانسته اند علم خدا را به جزئیات تبیین نمایند. بنابراین شاید بتوان گفت که غزالی به دلیل کج فهمی خودش در این مسأله از حد انصاف و عدالت دور شده است.

۶- بررسی اعتراض های غزالی

به اعتقاد غزالی دلیل فیلسوفان، بویژه ابن سینا، در اینکه خدا به جزئیات آگاه نیست مگر به نوع کلی این است که این حوادث متغیرند و علم نیز به تبع معلوم متغیر است و چون علم متغیر شد، عالم نیز متغیر بوده و حال آنکه تغییر در خدا جایز نیست. (الفاخوری، ۱۳۵۸، ص ۵۳۷-۵۳۸) وی برای اینکه متهم به سوء فهم نشود به ذکر مثال معروف کسوف و علم منجم از ابن سینا می پردازد

و موضوع را در قالب همان مثال تحلیل می‌کند. (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۱۶۷) وی اعتراض خود را به دو صورت مطرح می‌کند:

اعتراض اول این است که چرا به آن کس که می‌گوید خدای متعال را در وجود کسوف مثلاً در وقت معینی، علم واحدی است و این علم قبل از وجود آن، علم به این بود که خواهد شد و همان بعینه در زمان وجود، علم به کائن است و همان به عینه پس از انجلاء علم به انقضا است و این اختلاف چون به اضافات بر می‌گردد، موجب تغییر در ذات علم نمی‌شود و همچنین موجب تغییر در عالم نمی‌شود زیرا این امور به منزله اضافه محض است که درست مانند شخص واحدی که در طرف راست تو بود و به طرف جلوی تو و سپس به طرف چپ بر می‌گردد و اضافات بر تو تعاقب می‌کند و آنچه متغیر است آن شخص است نه تو.» (همان) بنابراین از نظر غزالی تغییر علم، باعث تغییر در عالم می‌شود به این دلیل که اضافه به معلوم معین داخل در حقیقت آن است و هرگاه نسبت مختلف شد، چیزی که نسبت ذاتی اوست اختلاف پیدا می‌کند وقتی که اختلاف و تعاقب حاصل شود، بناچار تغییر بوجود می‌آید.

از نظر غزالی استدلال ابن سینا بر علم خداوند به تمام حوادث را بازگشت همه حوادث به اسباب و عللشان و در نهایت عله العلل آنها می‌داند که ابن سینا معتقد بود این امور برای عالم آن منکشف است به انکشافی واحد و متناسب که زمان را در آن مداخلیتی نیست و بنابراین، هر چیزی که در معرفت و شناخت آن نسبت به زمان ملحوظ گردد، از آنجا که این نسبت موجب تغییر در علم بدان می‌گردد تصور چنین علمی درباره او خطاست. (همان) به گمان غزالی این خبط فقط در مورد علم به چیزهای زمانی نبوده، بلکه مذهب فیلسوفان خصوصاً ابن سینا در آنچه به ماده و زمان هم منقسم می‌گردد نیز از چنین ضعفی برخوردار است و چنین نگاهی به علم حق تعالی شرایع را از ریشه برمی‌کند. زیرا به زعم او فیلسوفان می‌گویند خداوند «عوارض زید و عمرو و خالد را نمی‌داند، بلکه تنها انسان مطلق را به علم کلی می‌داند.» (همان)

با این بیان مشخص می‌گردد که غزالی معنایی را از علم به نحو کلی فهمیده است که همان معنا جواز کفر برای ابن سینا را به او داده است، وگرنه ازلیت و قدیم بودن علم که غزالی به آن معتقد بوده مورد قبول ابن سینا هم بوده همچنین تغییرنپذیری ذات خداوند در علم به موجودات؛ که با مطالعه دیدگاه‌های ابن سینا در این خصوص این ادعا ثابت می‌گردد. اما متأسفانه غزالی بر این

گمان است که علم به نحو کلی عملاً منجر به نفی علم در خدا می‌شود. علاوه بر این در اعتراض دوم معلوم می‌شود که او بیش از آنکه نگران راهیابی تغییر در ذات باشد؛ بیشتر نگران نفی علم به جزئیات است. زیرا او در این تحلیل حتی خود به تغییر در ذات تمایل پیدا کرده است. اعتراض دوم این است که گوییم: «چه اشکالی دارد بر مبنای شما، که خداوند امور جزئی را بداند و اگرچه آن تغییر کند. او از قول مشائیان می‌گوید: مگر شما معتقد نیستید این گونه تغییر در ذات خداوند محال نیست و بنابر مذهب شما که عالم قدیم است و در عین حال خالی از تغییر نیست چون شما این اصل را پذیرفته‌اید، اشکالی ندارد که آن را هم بپذیرید و اگر بگویید این امر محال است چون علم حادث در ذات او یا از جهت خودش است یا از جهت غیر خودش، بنابراین باطل است که این امر از خدا حادث شود زیرا از قدیم حادث به وجود نمی‌آید و اگر از غیر پدید آید، موجب تأثیر غیر در ذات واجب می‌شود و این محال است. که هیچ یک از دو محذور از نظر شما محال نیست و همین طور بنابر مذهب شما خدا هر چه خلق کند برسیل لزوم و طبع است و او به انجام کاری قدرت ندارد، اگر بگوئید این اضطرار نیست زیرا کمال او این است که مصدر تمام اشیاء باشد، پس گوئیم اشکال ندارد بر همه چیز عالم باشد از جمله جزئیات زمانی زیرا نقصی نیست.» (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۱۶۹)

در پاسخ وی گفته اند: «علم خدای متعال مانند علم انسان به صدق و کذب تقسیم نمی‌شود اگر در مورد انسان بگوییم که او یا غیر را نمی‌داند یا می‌داند این تناقض است چون صدق یکی مستلزم کذب دیگری است در حالی که خدای متعال منزله از همه اینهاست. همانطوری که در علم خدای سبحان صدق و کذب نیست، کلیات و جزئیات هم نیست اما این که اصول فلسفه این است که خداوند کلیات را می‌داند ولی جزئیات را نمی‌داند این مربوط به کسانی است که به روش فلسفه و اصولشان آشنایی ندارد، چون علم انسان از مقوله ی انفعالی است که از موجودات تأثیر می‌پذیرد در حالی که علم باریتعالی مؤثر در موجودات است.» (ابن رشد، ۱۳۸۴، ص ۶۷۵-۶۷۶) بنابراین با توجه به این عبارات، غزالی در واقع یکی از مقدمات استدلال حکیمان را قبول دارد که تغییر در ذات خداوند محال است با این تفاوت که علم تفصیلی خدا به جزئیات زمانی را مستلزم ایجاد تغییر در علم خدا نمی‌داند. از طرفی استدلال فلاسفه این بوده که حوادث زمانی متغیر است و اگر خداوند به این حوادث متغیر به طور جزئی علم داشته باشد لازم می‌آید حق تعالی دانش و آگاهی خود را با این دگرگونی ها تطبیق دهد و در این صورت علم خدا دائماً در حال تغییر خواهد بود و هرگونه

تغییر با کمال مطلق منافات دارد. پس باید راهی برگزید که در عین اثبات علم خدا هیچ نقصی در پی نداشته باشد لذا بدین منظور گفته اند که خداوند به جزئیات زمانی بر وجه کلی علم دارد. در حقیقت ابن سینا خواسته است میان دریافت به طریق کلی و غیرزمانی (تغییر ناپذیر) و دریافت به طریق زمانی (تغییر پذیر) فرق بگذارد و بگوید خداوند و هر عاقل مجرد از ماده جزئیات را به طریق غیرزمانی و بدون درنظر گرفتن خصوصیات و عوارض متغیر و زمانی آن دریافت می کند. پس علم خداوند به جزئیات بر وجه کلی و مافوق زمان و مافوق تغییرات است مانند علم منجم که از راه هیأت و نجوم به کسوف علم دارد و با کسانی که از طریق حس آن را درک می کنند متفاوت است. یعنی علم خدا از طریق علم به اسباب و علل آنها می باشد و منظور ابن سینا در یک جمله ی او در اشارات خلاصه شده است: «الاشیاء الجزئیه قد تعقل الکلیات من حیث تجب باسبابها منسوبه إلی مبدأ نوعه فی شخصه.» (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۹۳)

لازم به ذکر است اشاعره از جمله غزالی خیال کرده اند اگر همه فاعل های ممکن، بدون واسطه به خداوند منسوب گردد نوعی تجلیل از خداوند است. چنانکه معتزله نفی ظهور قدرت و اراده حق در مظاهر امکانی را نوعی عظمت برای خداوند تصور کرده اند و خلق را مستقل تام در افعال خود پنداشته اند، در حالی که وجود امکانی از باب تقوّم آن به حق مطلق و احاطه قیومیه حق به کافه اشیا در اصل وجود، استقلال ندارد تا چه رسد که ایجاد کننده آن باشد. بنابراین تصور توحید در افعال و جمع آن با اختیار، محتاج به بنیه علمی بسیار قوی است. (آشتیانی، ۱۳۸۷، ص ۹۴) نکته دیگر اینکه اشاعره از تكثر ذات بنابر زیادت صفات غافلند و یا از تالی فاسد خود خبر ندارند. علاوه بر این هر صفت کمالی مستند به ذات، از آنجا که مبدأ صفات کمالی فاقد این صفات نمی باشد باید اراده، مراد و علم، معلوم و قدرت مقدور باشد. این فرقه چون به اصالت ماهیت در ممکن و واجب قائلند و حق را وجود صرف نمی دانند و نمی فهمند که وجود واحد، می تواند مبدأ انتزاع یا تحقق کلیه ی صفات کمالیه باشد و در صفت ذات مأخوذ نیست؛ چون مراد از صفت، کمالات محمولات منتزع از ذات است. اگر حادث و متغیر دارای کمالات ثانویه باشد، قهراً صفات، زائد بر ذاتند، ولی در موجود مجرد که تمام کمالات وجودی آن مانند اصل وجود ابداعی است باید کلیه ی صفات کمالیه عین وجود آن باشد وگرنه، لازمه ی آن، حصول تجدد و انفعال و تحقق ماده جسمانی در ذات است

و بنابر قول او معلولیت صفات بدون مسبوقیت به اراده و علم و اختیار لازم می آید و این کفری صریح است. (همان، ۱۰۵)

نتیجه

از بررسی نظرات این دو اندیشمند بزرگ اسلام بر می آید که هر دو فیلسوف و متکلم خصوصاً ابن سینا تمام سعی اش بر این بوده تا ذات اقدس الهی را از شائبه کثرت و تغییر حفظ و مبری سازند که این نشان از دغدغه های کلامی و دینی آن بزرگان بوده است. با این حال سوء فهمی و قضاوتی که غزالی در درک تفسیر سینوی از مسأله علم خداوند مشخصاً علم به جزئیات داشته است آنچنان شتابزده و دور از انصاف و برای خودش مستدل بوده —چراکه هر نوع تفسیری که در آن بوی الزام و وجوب بر خدا استشام شود، در نظر متکلم اشعری که غزالی نیز یکی از آنان است، تفسیر باطلی از خداوند است— که علی رغم بررسی هایی که به گفته خودش در آثار فیلسوفان داشته باز هم نتوانسته است بر ذهن اشعری مسلک خود فائق آید و تکفیر ابن سینا را صادر می کند. در حالیکه با بررسی های انجام شده نگارنده به این نتیجه رسیده که از نظر ابن سینا علم حق تعالی انتزاع شده از اشیاء و بعد از کثرت نیست. بلکه علم او قبل از کثرت است. و به دلیل خالی نبودن جزئیات از شرایط زمانی و مکانی است که معتقد است خداوند به جزئیات زمانی علم ندارد اما منظورش از این تعبیر این نیست که نعوذاً بالله خداوند نسبت به جزئیات جاهل است بلکه منظورش این است که عالم به جزئیات می باشد اما نه به نحو جزئی و از طریق وجود خارجی آنها که سبب تغییر در علم خداوند گردد بلکه علی نحو کلی و از طریق ادراک عقلی و علم به اسباب و مسببات آنهاست که این نوع علم سبب غایب بودن هیچ چیزی از علم خداوند نیست چه مادی و چه مجرد. و این دیدگاه خود را با استناد به آیه ۶۱ سوره یونس موکد می کند که هیچ ذره ای خارج از دایره علم الهی نمی باشد.

بنابراین دعوی غزالی با ابن سینا بر سر اصل علم حق تعالی نبوده بلکه مربوط به تبیین مفهوم علم علی نحو کلی است که ابن سینا در نحوه علم واجب به جزئیات بکار برده است. نکته ی آخر اینکه احتمالاً در مسئله کلی بودن علم خداوند در تفسیر سینوی منظور از کلی در علم کلی به امور جزئی؛ کلی مفهومی یا ماهیات کلی نیست بلکه مقصود شیخ همانگونه که مرحوم حاج ملا هادی سبزواری در حاشیه ی اسفار ملاصدرا ذکر کرده است کلی به معنای سعه ی وجودی است یعنی برای ذات

واجب، تعقل اشیاء قبل از ایجاد و بعد از ایجاد به صورت محیطه است که تمام موجودات در این صورت محیطه داخل هستند. (صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۱۹۴)

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۷) *تقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۳- احسن، مجید (۱۳۸۹) «*تاملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در علم الهی*»، اندیشه نوین دینی، ش ۲۲، ۷۱-۹۰.
- ۴- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹) *النجاة من الغرق فی البحر الضلالت*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۵- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۰) *التعلیقات*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۶- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳) *الاشارات و التنبيهات*، چاپ اول، تهران: دفتر نشر کتاب.
- ۷- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶) *الالهیات شفاء*، به کوشش حسن زاده آملی، قم: دفتر انتشارات تبلیغات اسلامی.
- ۸- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱) *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدار، قم: انتشارات بیدار.
- ۹- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا) *الرسائل (الرساله العرشیه)*، قم: انتشارات بیدار، بی تا.
- ۱۰- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا) *الشفاء / الهیات*، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره.
- ۱۱- ابن رشد، محمد بن ولید (۱۳۸۴) *تهافت التهافت الفلاسفه*، علی اصغر حلبی، تهران: انتشارات جامی.
- ۱۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶) *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: انتشارات طرح نو.
- ۱۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۵) *منطق و معرفت در نظر غزالی*، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.

- ۱۴- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۸) «تأملی بر علم الهی در حکمت سینوی»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، ش ۱۶، ۱۷-۳۶.
- ۱۵- بهشتی، احمد (۱۳۸۵) تجرید، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۶- خادمی، عین‌الله (۱۳۹۶) «مطالعه تطبیقی دیدگاه ابن‌سینا و خواجه طوسی در مسئله علم الهی»، تاریخ فلسفه، ش ۴، ۱۲۳-۱۴۴.
- ۱۷- رازی، فخرالدین (۱۴۰۷) المطالب العالیه من العلم الهی، به کوشش احمد مجازی الصفاء، بیروت، دارالکتب العرب.
- ۱۸- صدرالمتهلین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰) الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۹- صدرالمتهلین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱) مبدأ و معاد، تحقیق و تصحیح محمد ذبیحی، جعفر شانظری، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۰- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳) شرح الاشارات و التنبیهات، به کوشش حسن زاده آملی، قم، مرکز نشر اعلام اسلامی.
- ۲۱- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶) درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران، انتشارات سمت.
- ۲۲- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۱) تهافت الفلاسفه، علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات زوار.
- ۲۳- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۶۱) مقاصد الفلاسفه، به کوشش سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف.
- ۲۴- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۹۳) معیار العلم فی فن المنطق، به کوشش علی بو ملحم، بیروت، دارالمکتبه الهلال.
- ۲۵- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۷۳) احیاء علوم الدین، محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۶- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۴) قواعد العقاید یا اعتقادنامه غزالی، علی اصغر حلبی، تهران: انتشارات جامی.
- ۲۷- غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۶۳) مشکاه الانوار، زین الدین کیایی نژاد، تهران، مؤسسه مطبوعات عطایی.
- ۲۸- فلوطین (۱۳۶۶) دوره آثار فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی.

۲۹- الفاخوری، حنا، الجر، الخلیل (۱۳۸۵) تاریخ فلسفه در جهان اسلام، عبدالمحمد آیتی، انتشارات فرانکلین سابق.