

## واکاوی تکفیر ابن سینا از سوی غزالی در مسئله علم خداوند به جزئیات

زهرة توازینی<sup>۱</sup>

### چکیده

غزالی، از تأثیرگذارترین متکلمان مسلمان، در کتاب *تهافت الفلاسفه* در مسئله سیزدهم به پریشان‌گویی فیلسوفان و تناقضات آنها در مسئله «علم خداوند به جزئیات» می‌پردازد. انگشت اتهام او صریحاً متوجه شخص ابن سینا در خصوص تلقی او از چگونگی علم خداوند به جزئیات است که به گمان غزالی این نوع تلقی عملاً انکار علم خداوند بوده و موجب کفر است. در این مقاله می‌کوشیم ضمن تبیین دیدگاه امام محمد غزالی و ابن سینا در این مسئله خاص، آن دیدگاه‌ها را مقابل هم قرار داده و نشان دهیم که منشأ این اتهام صرفاً یک سوء فهم بوده است، آن هم از ناحیه کسی که مدعی است دغدغه دینی‌اش او را به این موضع‌گیری واداشته است. غزالی گمان می‌کرد که مشائیان و به طور مشخص ابن سینا، از ترس راه یافتن تغییر به ذات خداوندی، علم خدا به جزئیات را انکار کرده‌اند و این در حالی است که مشائیان خود "قدیم متغیر" را دارای فرضی عقلی می‌دانستند. پس بهتر آن بود که ایشان با مبنای خودشان علم خداوند به جزئیات را می‌پذیرفتند و نگران تغییر هم نمی‌بودند. اما غزالی توجه نکرده است که خدا از نظر مشائیان نمی‌تواند همان قدیم متغیر باشد و بنابراین، این نتیجه در پایان این نوشته به دست آمده که انگیزه مشائیان و خصوصاً شخص ابن سینا در تبیین و تفسیر چگونگی علم خداوند به جزئیات مقدس‌تر از آن بوده که نسبت کفر به ایشان روا باشد.

**کلیدواژه‌ها:** خدا، علم به جزئیات، علم علی النحو الکلی، ابن سینا، غزالی.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه الزهراء (س).

## ۱. طرح مسئله

در میان مجموعه مسائلی که در نظام‌های فلسفی جای طرح دارند مسئله خدا و امور مربوط به آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. یکی از دلایل این اهمیت وجهه کلامی این نوع مسائل است. نوع طرح مسائلی از این قبیل می‌تواند حساسیت‌های کلامی را برانگیزد. یعنی به همان اندازه که دلایل فلسفی بر این نوع مسائل می‌تواند در خدمت ایده‌های کلامی در آید، می‌تواند برای اندیشه‌های کلامی خطرناک هم باشد و باعث نزاع‌های کلامی - فلسفی شود به گونه‌ای که تا مرز کفر و ایمان پیش برود. حتی اگر از اصل مسئله وجود خدا، که متفق علیه فلاسفه و متکلمان مسلمان است، صرف نظر کنیم، نمی‌توانیم از اختلافات آنها در خصوص صفات خدا صرف نظر کنیم.

ابن‌سینا، حکیم مسلمان در آثار خود تفسیری از صفات خدا ارائه کرده که بعضاً به مذاق بعضی از متکلمان نامدار مسلمان خوش نیامده است. غزالی از جمله این متکلمان است که معتقد است ابن‌سینا با این نوع از تفسیرش به آستانه کفر کشیده شده است. خصوصاً دیدگاهی که وی در مورد نحوه علم خداوند به موجودات اتخاذ کرده است و این علاوه بر دیدگاه وی در مورد معاد جسمانی و حدوث و قدم عالم است که وی معتقد است آثار کفر در آنها هم پیداست. حاصل آنکه ضلالت کمترین نسبی است که امام محمد غزالی آن را متوجه ابن‌سینا دانسته است. اما اینکه حقیقتاً ابن‌سینا چه تفسیری از مسئله علم خداوند به موجودات داشته که متکلمی مانند غزالی را بر آشفته، مسئله‌ای است که این نوشته پیرامون آن سامان یافته است و از آنجا که در نسبت‌ها ابتدا باید اتهام معلوم شود تا مقام پاسخ موضوعیت پیدا کند، در ادامه با ذکر مقدمه‌ای، ابتدا نظر غزالی را بررسی کرده و سپس با عنایت به آثار ابن‌سینا این مسئله را بحث می‌کنیم که آیا حقیقتاً این نوع تفسیر نشانه کفر است؟

## ۲. غزالی و تکفیر فلاسفه

غزالی، بنا به دلایلی که در جای خود قابل واکاوی‌اند، جریان فکر فلسفی را آماج حملات خود قرار داده است. او این کار را بخشی از رسالت دینی خود قلمداد کرده و البته فقط جریان فلسفی نبود که غزالی را با انگیزه‌های مقدس دینی‌اش تحریک می‌کرد، بلکه حتی جریان‌های دینی موازی هم او را برآشفته بود و به همین جهت است که در تاریخ نقد و نقادی غزالی به موازات پیگیری مبارزه با جریان فلسفی که وی آن را به یونان منتسب می‌دانست، پیگیر مبارزه با جریان

دینی برآمده از دامن اسلام با عنوان "باطنی" هم بود و به عبارتی همان مقدار خطری که از ناحیه جریان یونانی‌مآب فلسفی او را می‌آشفته، به همان مقدار از جریان باطنی‌ها هم احساس خطر می‌کرد به همین جهت در دو حوزه به موازات هم، کمر همت به تألیف نقادانه آثاری گماشت که در میان مسلمانان برای همه شناخته شده است؛ در نقد جریان فلسفی کتاب *تهافت الفلاسفه* و در نقد باطنی‌ها کتاب *فضائح الباطنیه* را نوشت. البته که این نقدها بی‌پاسخ هم نماند. علی بن ولید با نگارش کتاب *دامغ الباطل و حتف المفاضل* به جنگ غزالی رفت و عقاید غزالی را در مورد باطنیه مردود دانست. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۳۹) و ابوالولید ابن رشد هم در رد کتاب *تهافت*، *تهافت التهافت* را به نگارش درآورد و در آن به سخافت نظرات غزالی در مورد فلاسفه حکم کرد. (همان)

غزالی در مبارزه با اندیشه فلسفی از یحیی نحوی اسکندرانی تأثیر پذیرفته بود، (همو، ۱۳۷۶، ص ۲۱۱) اما این مبارزه صرفاً به تأثیر از یحیی نحوی منحصر نمی‌شد، بلکه آنچه به اعتراف وی او را در طریق مبارزه مصمم کرده بود وجود اندیشه‌هایی در تفکر فیلسوفان بود که به گمانش با آموزه‌های دینی سر ناسازگاری داشته و دارند.

غزالی در *تهافت الفلاسفه* با بیان اینکه اختلاف میان فیلسوفان و پیروانشان ممکن است در لفظ باشد یا در اموری که به اصلی از اصول دین صدمه نمی‌زند، متعرض مسئله اصلی شده و می‌گوید: اما بعضی از مسائل مطرح شده توسط فیلسوفان اصل دین را نشانه رفته است و آنجا که سکوت جایز نیست در خصوص همین مسئله است. او با طرح مسائل این‌چینی در واقع، دغدغه‌های کلامی خود را به وضوح آشکار می‌کند. به گمان وی، نزاع‌های لفظی ما را بر نمی‌آشوبد و مسائلی که اصل یا اصولی از دین را نشانه نمی‌روند قابل چشم‌پوشی‌اند، فی‌المثل اموری که در حوزه علوم تجربی از بدیهیات آن محسوب می‌شوند، اساساً در حوزه شرع وارد نیستند تا میزان مخالفت آنها با شریعت از دغدغه‌های ما باشد. و به گمان وی، پنداشت کسی که مسائلی از این قبیل را در حوزه مناظرات دینی جای می‌دهد جنایت به دین تلقی می‌شود:

"آن کس که می‌پندارد مناظره در ابطال این مسئله از دین است نسبت به دین جنایت می‌کند و کار آن را تضعیف می‌نماید، زیرا برای اثبات این امور براهین حسابی و هندسی اقامه شده است که با وجود آنها شکی باقی نمی‌ماند." (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۴۸)

این مقدار از مسامحه در کلام غزالی که پذیرفته است بعضی از مسائل جای طرح دیگری دارند و اعتقادات دینی را نشانه نمی‌روند، مطلبی قابل توجه است، اما برآشفستگی او در مسائلی که ماهیتاً فلسفی‌اند و حوزه کلام را نیز از خود متأثر می‌کنند، نشان

می‌دهد که او دغدغه دین دارد و اساساً این مسئله انگیزه اصلی وی در نگارش کتاب تأثیرگذار تهافت بوده است. او به صراحت اظهار می‌دارد که مقصودش از تهافت آگاهانیدن کسانی است که گمانشان در مورد فلاسفه مثبت بوده و فیلسوفان را از تناقض میرا می‌دانند.

غزالی در راستای افشاگری خود علیه فلاسفه (که عموماً ارسطو و فارابی و ابن‌سینا مد نظر او بوده، و در تیررس انتقادات وی قرار داشتند)، و در خاتمه کتاب تهافت، نظریات ایشان را مستلزم کذب پیامبران دانسته است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۶) و با این بیان صریح نشان می‌دهد که دغدغه اصلی‌اش 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<sup>۱</sup> را به رشته نگارش درآورد. یعنی همان کتابی که به قول بعضی، ترجمان عربی دانشنامه علایی ابن‌سیناست.

بعضی نیز به شکل دیگری معتقدند موضع غزالی در برابر فیلسوفان آنچنان هم تند و تخریبی نیست و مخالفت او را نباید جدی پنداشت. زیرا او واقعاً خود از کسانی بوده که تابع حکما و أخذ مطلب از ایشان بوده است و با این حساب نباید او را در عداد مخالفان جدی فلسفه و ضد فلسفه تلقی کرد. شاهد مثال این نظر، قول ملاصدرا در مبدأ و معاد (شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۶۷۳) است که می‌گوید:

"الحق الحقیق بالتصدیق ان الغزالی فی اکثر القواعد الدینیة و الاصول الایمانیه کان یتبع الحکما و منهم یأخذ کثیراً من عقاید لانه وجد مذاهبهم فی باب احوال المبدأ و المعاد اوثق المذاهب و اتقن الآراء العقلیه و اصفی من الشبه و الشکوک، و کلماتهم ابعد من التخالف و التناقض من کلمات غیرهم ..."

سوی از اینکه آنچه غزالی را به نگارش کتاب تهافت واداشته و در مقام یک مسلمان جواز تکفیر را آن هم برای مسلمان دیگر صادر کرده، ترس یا تقیه<sup>۲</sup> بوده و یا

---

۱. بعضی را نظر بر این است که کتاب مقاصد الفلاسفه بعد از تهافت الفلاسفه نوشته شده است و آن را حمل بر بازگشت غزالی از نظر خود در تهافت پنداشته‌اند، اما دینانی در کتاب منطقی و معرفت (ص ۱۴) معتقد است کسانی که می‌اندیشند کتاب مقاصد بعد از تهافت نوشته شده سخت در اشتباه‌اند. وی دلایلی را هم در اثبات نظر خود آورده است.

۲. در جلد دوم از کتاب مبدأ و معاد (ص ۶۷۳) ملاصدرا می‌گوید که آنچه غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه به عنوان تکفیر حکما آورده است از باب تقیه و ترس از علمای ظاهرین بوده است. اما ملاصدرا نکته است چگونه غزالی

هر چیز دیگر، قدر متیقن کتابی با این نام و با محتوایی که موجود است و به غزالی نیز منسوب است در میان مسلمانان کاملاً شناخته شده است، کتابی که به گمان بعضی ستون فقرات فلسفه را در هم کوبیده است. در این کتاب صراحتاً فهرستی از مسائل تناقض آمیز فیلسوفان ارائه می‌شود که بالغ بر بیست مسئله است و نویسنده تلاش خود را در ابطال و تعجیز قائلان بدانها معطوف می‌سازد و در پایان فهرست خویش به تصریح می‌گوید:

اینهاست آنچه می‌خواهیم در باب تناقض علوم الهی و طبیعی آنان ذکر کنیم، و اما ریاضیات، در انکار و مخالفت با آن سودی نیست، چه آن علم به حساب و هندسه برمی‌گردد. (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۵۴)

حال صرف نظر از اینکه قائل این تکفیر کیست و موضوعات سه‌گانه تکفیری با چه ملاک و میزانی از مجموعه تهافت‌های به زعم وی، جدا شده‌اند، مهم این است که آن سوی تکفیر، قدر مسلم این‌سینا یکی از کسانی است که در معرض جدی این اتهام است. او متهم است که در مسئله علم خداوند با انکار آن علم به جزئیات مرتکب کفر شده، علاوه بر اینکه در قول به قدم زمانی عالم و انکار بازگشت اجساد و حشر آنها در روز قیامت نیز این کفر آشکار است.

غزالی معتقد است نظریات فلاسفه در مورد این سه مسئله برخلاف آیین مقدس اسلام است و کسی که برخلاف اسلام نظریه‌ای را ابراز کند محکوم به کفر خواهد بود. به نظر غزالی، اعتقاد داشتن به یکی از این سه مسئله مستلزم اعتقاد به کذب پیغمبران است و کسی که پیغمبران را کاذب بداند کافر است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۴ و ۲۱۵) او در مورد سایر مسائل (مسائل ۱۷ گانه) موضع ملایم و معتدل تری اتخاذ کرده و معتقد است آنچه فلاسفه در این مسائل گفته‌اند بسیار نزدیک به عقاید معتزله یا سایر فرق اسلامی در این موارد است. اکنون اگر کسانی سایر فرق را کافر بدانند فلاسفه را هم مثل آنها کافر می‌دانند و اگر سایر فرق محکوم به کفر نگردند، فلاسفه نیز مثل آنها محکوم به کفر نخواهند بود. (همان، ص ۲۱۵)

---

که خود در رأس علمای روزگار خویش بوده و به عنوان رئیس نظامیه بغداد بر مسند دین تکیه زده بود از علمای دیگر که قطعاً در حد و اندازه وی نبوده‌اند تقیه می‌کرده است؟!

### ۳. علم خدا و اتهام کفر

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، یکی از موارد اتهامی در کتاب *تهافت* به فیلسوفان نحوه تلقی ایشان از علم خداوند درباره جزئیات است و یکی از متهمان این قائله ابن‌سینای حکیم است. این نوشته در پی آن است تا با طرح دیدگاه غزالی در مورد علم و مقایسه آن با دیدگاه حکیم عالم اسلام، یعنی ابوعلی سینا، نشان دهد که آیا دغدغه‌های کلامی غزالی تصویر واضح‌تر و منطقی‌تری از خدا را نشان می‌دهد که ارزش قربانی کردن انسان دیندار دیگری که متعلق به طائفه فیلسوفان است را داشته باشد؟ یا قائلان به تکفیر مقاصد دیگری را دنبال می‌کرده‌اند؟

غزالی در *معیارالعلم* (غزالی، ۱۹۹۳، ص ۲۲۸) علم را به مثال مطابق با معلوم تعریف می‌کند: "فان العلم معناه مثال مطابق للمعلوم فیکون لها عشر عبارات اذ الالفاظ تابعه للآثار الثابته فی النفس المطابقه للأشیاء الخارجیه"

در تعریف غزالی از علم به وجود عبارات مختلف از آن اشاره شده است. او همه آن عبارات را تابع آثار ثابت در نفس می‌داند، آثاری که مطابق با اشیاء خارجی است. این اشاره غزالی، مطلبی است که تقریباً در بیشتر کتب منطقی، علم به صورت آن تعریف شده است. نمونه‌ای از این تعاریف در بیان مؤلف کتاب *المنطق* (مظفر، ۱۴۰۲، ص ۱۳) که کتاب درسی حوزه‌ها و دانشگاه‌هاست چنین آمده است: "... العلم انما هو انطباع صور الاشیاء فی نفسک ... و لذلك عرفوا العلم بانه حضور صوره الشی عند العقل."

این معنای منطقی از علم با عنایت به توجهی است که غزالی علی‌رغم ضدیتش با فلسفه، به علم منطقی داشته و آن را در وحی الاهی و کتب آسمانی جست‌وجو می‌کرد، تا آنجا که بسیاری از آیات قرآن مجید را بر اساس موازین آن تفسیر کرده است، هرچند معتقد بوده است تعریف علم فی‌الحقیقه امکان‌پذیر نیست اما حصول تعریف برای آن را از طریق نوعی تقسیم و با ذکر مثال ممکن می‌دانسته است، به گونه‌ای که به نظر می‌رسد علم در نظر او، یک واقعیت نفس‌الامری و از صفات حقیقی ذات اضافه به شمار می‌آمده است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۴۰۰-۴۰۵)

توجه به تعریف غزالی از علم از آن جهت مهم است که در نقد او از تفکر سینوی در خصوص علم خداوند وی چه معنایی از علم را اراده کرده است و تلقی ابن‌سینا از علم با تلقی او تا چه اندازه مجانس بوده است. با این تلقی عمومی از علم که کاشفیت از خارج در ذات آن نهفته باشد و ضمناً از جنس صورت باشد و حصول و حضور در آن ملحوظ نباشد. غزالی در *مقاصد الفلاسفه* (غزالی، بی‌تا، ص ۲۲۴ به بعد) و همچنین در کتاب *قواعد*

واکاوی تکفیر این سینا از سوی غزالی در مسئله علم خداوند بر زمینات

العقاید (همو، ۱۳۸۴، ص ۹۶) به مسئله علم خدا می‌پردازد و صراحتاً بیان می‌دارد که "خدای تعالی به همه معلومات عالم است و بدانچه از قعر زمین تا بالای آسمان‌ها جریان می‌یابد احاطه دارد".

استناد غزالی در این مورد به آیه مبارکه قرآن "ما یعزب عن ربك مثقال ذره فی الارض و لا فی السماء" است که از آن نتیجه می‌گیرد خداوند همه چیز را می‌داند، از حرکت مورچه سیاه بر صخره سیاه در دل شب سیاه گرفته تا ذرات معلق در هوا را. او پنهانی‌ها و آشکارها را می‌داند و بر هواجس، ضمائر و حرکات خواطر و خفیات سرائر عالم است به علمی که قدیم است و ازلی. او به این علم در ازل آزال موصوف بوده و تجدد را در این علم راهی نبوده است. (همان)

در تفسیر غزالی از علم خدا توجه به چند نکته ضرورت دارد، اینکه 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 انسان‌ها فهم کرد. او در تمه بحث صفات سبعة خداوند به این نتیجه تصریح می‌کند که صفات خدا شبیه صفات خلق نیست، همچنان که ذاتش شبیه ذوات خلق نیست. (همان، ص ۹۸) بنابراین، می‌توان به عنوان یک اصل به این نتیجه رهنمون شد که ما انسان‌ها راجع به صفات خدا درک عمیقی نمی‌توانیم داشته باشیم، همان‌طور که غزالی خود در قواعد العقائد (همان، ص ۱۲۹ و ۱۳۰) بر این فقره تأکید می‌کند و بنابراین، این نکته را به نکات قبل باید افزود تا در تفسیر بعدی ما مورد استناد قرار گیرد.

#### ۴. تفسیر غزالی از نقش علم خداوند در مسئله آفرینش

بی‌شک غزالی از جمله اندیشمندان و متکلمانی است که به نقش علم در آفرینش اذعان دارد، همچنان که حیات و قدرت خداوند را مؤثر در عالم می‌داند. او در مورد حیات و قدرت خداوند می‌گوید:

"او به خلق و اختراع منفرد، و به ایجاد و ابداع متوحد است، خلق و اعمال ایشان را آفریده و روزی‌ها و اجل‌های ایشان را مقدر فرموده، مقدوری از قبضه او بیرون نمی‌شود و از قدرت او تصاریف امور خارج نمی‌ماند، مقدرات او به شماره نمی‌آید و معلومات او پایان نمی‌پذیرد". (همان، ص ۹۶)

در بیان غزالی، خدا صرفاً خالق وجود نیست، بلکه جاعل ماهیات نیز تلقی می‌شود و حتی چیزی فراتر از آن، یعنی تصاریف امور نیز بدو منتسب است، با این حال و با این تلقی از خدا، تغییر مقدورات و حوادث، خالق آنها را متغیر نمی‌سازد:

"و او از تغییر و انتقال مقدس است. حوادث در او حلول نمی‌کنند و عوارض به او راه نمی‌یابند، بلکه همواره در نعوت جلال خویش از زوال منزّه است و در صفات کمال خویش از زیادت استکمال مستغنی است." (همان، ص ۹۵)

در یک کلام می‌توان گفت معتقد غزالی در مسئله خلقت این است که خلق تفضل خداست نه از راه وجوب. خداوند به خلق و اختراع و تکلیف تفضل بوده و در انعام و اصلاح خداوند عنایت و ممت را می‌توان یافت نه از راه لزوم. (همان، ص ۹۹) زیرا هر نوع تفسیری که در آن بوی الزام و وجوب بر خدا استشمام شود، از نظر متکلم اشعری، که غزالی نیز یکی از ایشان است، تفسیر باطلی از خدا خواهد بود.

همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، غزالی در مورد صفات خدا، مشخصاً کلام و علم و اراده را قدیم دانسته و به نقش علم در خلقت نیز تصریح کرده است. او در صفحه ۱۵۶ از کتاب قواعد العقاید ضمن بیان ده اصل در صفات خدا تصویری کاملاً کلامی و دینی را از آن حقیقت لایزال ارائه می‌کند. اصل دوم در بیان علم خداوند به موجودات عالم است.

غزالی در بیان این اصل و اثبات علم خداوند به جزئیات صرفاً به آیات قرآن اشاره کرده و از آنها نتیجه می‌گیرد که این آیات با اشاره به استدلال به خلق، آدمی را بر علم خداوند ارشاد می‌کند. 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.

آیات مورد استناد غزالی آیه ۶۱ از سوره یونس (لا یعزب عن علمه مثقال ذره فی الارض و لا فی السماء) و آیه ۳ از سوره حدید (و هو بکل شیء علیم) و آیه ۱۴ از سوره ملک (الا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر) است که بلافاصله بعد از اثبات علم و قدرت به شیوه مذکور ضرورت حیات خدا را نیز نتیجه می‌گیرد. زیرا به گمان وی، هر کس که علم و قدرت او ثابت شد، به ضرورت، حیات او نیز ثابت می‌گردد. (همان، ص ۱۵۶ و ۱۵۷)



غزالی یک بار دیگر و در همین کتاب (همان، ص ۱۵۸) ذیل اثبات صفت سمیع و بصیر بودن خداوند، علم او را به جمله موجودات مورد تأکید قرار می‌دهد و باز هم استناد او به این مطلب بر پایه آیات و نقل است؛ مانند آیات ۴۲ از سوره مریم.

با اینکه غزالی علم مطلق خدا را در مواضع مختلف<sup>۱</sup> و به کرات تکرار کرده است، اما در مقام اثبات نه به سازوکار و چگونگی تعلق علم خدا به موجودات اشاره‌ای داشته و نه چندان پا را فراتر از نقل گذاشته است و به گفته الفاخوری (الفاخوری، ۱۳۵۸، ص ۵۵۳) غزالی در اینکه علم خدا به اشیا چگونه است مطلبی را نپرداخته و در مباحثی که طرح کرده نمی‌توان به عقیده او در این باب پی برد. اما با این حال این غزالی است که در کتاب *تهافت الفلاسفه* (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۳) به جنگ با فلاسفه می‌رود و مشخصاً ابن سینا را در مورد نوع تلقی‌اش از چگونگی علم خداوند متهم به کفر می‌کند.

از مجموع بیست مسئله‌ای که غزالی در کتاب *تهافت* به عنوان تناقضات مذهب فیلسوفان ذکر می‌کند، مسئله یازدهم، دوازدهم و سیزدهم در خصوص علم خداوند است. در مسئله یازدهم با «عنوان علم باری به غیر» به تلقی فیلسوفان از آن حمله می‌کند و بر این اعتقاد تمایل دارد که فیلسوفان از تبیین این مسئله عجز داشته، همچنان که در مسئله دوازدهم نیز عجز فیلسوفان را به تبیین علم خدا به ذات خویش ادعا می‌کند و اما در مسئله سیزدهم ادعا می‌کند که فیلسوفان نتوانسته‌اند علم خدا را به جزئیات تبیین کنند، در حالی که هم ایشان، یعنی فیلسوفان، نفوس سماوی را به جزئیات عالم<sup>۲</sup> دانسته‌اند.

آنچه برای غزالی سنگین می‌نماید بیش از همه این باور فیلسوفان است که گفته‌اند خدا به جزئیات آگاه نیست، مگر به نوع کلی و اشاره غزالی در این مسئله مشخصاً سخن ابن سینا در مواضع مختلف کتب وی است که تفصیل آن بعداً خواهد آمد. به اعتقاد غزالی دلیل فیلسوفان در انکار علم به جزئیات این است که، این حوادث متغیرند و علم نیز به تبع معلوم متغیر نیست و چون علم متغیر شد، عالم نیز متغیر بوده و حال آنکه تغییر در خدا جایز نیست. (الفاخوری، ۱۳۵۸، ص ۵۳۷ و ۵۳۸)

۱. از جمله دو بار در *احیاء العلوم* و یک بار هم در رساله *المستظهری*. (غزالی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۸)

۲. همان‌طور که غزالی مدعی این اعتقاد فیلسوفان در مسئله ۱۶ از *تهافت الفلاسفه* (ص ۵۴) است.

غزالی در پاسخ به فیلسوفان می‌گوید: علم، اضافه و نسبتی است به ذات عالم و چون این اضافه تغییر یابد، ذات به حال خود باقی می‌ماند، چنان‌که اگر انسانی، فی‌المثل، در سمت راست کسی نشسته باشد، سپس به جانب چپ او منتقل شود این شخص اوست که مکانش تغییر کرده، نه آن کس. از سوی دیگر، اگر تغییر علم موجب تغییر چیزی در ذات عالم شود، آیا تعدد آن چیز موجب تعدد در ذات نخواهد شد؟ (همان، ص ۵۳۸) یعنی اگر تغییر علم موجب تغییر چیزی در ذات عالم شود تعدد آنها نیز موجب تعدد در ذات خواهد بود و علم به چیزهای مختلف مانند علم به حیوان، علم به انسان و نبات و ... علم‌های مختلف‌اند و علوم مختلف اقتضای تعدد را دارند و چگونه ممکن است که این علم‌های مختلف تحت یک علم واحد درآیند و سپس این علم عبارت از ذات عالم باشد بدون اینکه بر ذات عالم چیزی اضافه شده باشد؟ (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۵)

به گمان غزالی، فیلسوفان علم خدا به جزئیات را از آن جهت نمی‌پذیرند که گمان می‌کنند این علم موجب تغییر در ذات باری است اما خود با قول به قدم عالم و جواز تغییر آن عملاً به آن راهی رفته‌اند که از آن استیحا ش داشته‌اند. (الفاخوری، ۱۳۵۸، ص ۵۳۸)

غزالی انکار نمی‌کند که ابن‌سینا علم خدا را به غیر خویش باور دارد و معتقد است که خدا اشیاء را می‌داند به علمی که کلی است، علمی که داخل در مقوله زمان نیست و به ماضی و مستقبل و حال اختلاف نمی‌پذیرد و این را هم اعتراف می‌کند که ابن‌سینا با این همه گمان دارد که ذره‌ای در آسمان‌ها و زمین از علم خدا پنهان نیست، البته با این قید که خداوند جزئیات را هم به نحو کلی می‌داند. (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۸)

سپس غزالی برای اینکه متهم به سوء فهم نشود به ذکر مثال ابن‌سینا در آثار مربوط به خود پرداخته و موضوع را در قالب همان مثال تحلیل می‌کند و آن مثال کسوف و علم منجم به این پدیده طبیعی است که ابن‌سینا معتقد بود علم منجم به پدیده‌ای به نام کسوف و امور مربوط به آن پیش از کسوف، در حال کسوف و پس از کسوف بر یک منوال است و اختلاف این پدیده در مراحل مختلف موجب دگرگونی در ذات عالم بدان نمی‌گردد. (همان، ص ۲۰۰)

از نظر غزالی، استدلال ابن‌سینا بر علم خداوند به تمام حوادث را بازگشت همه حوادث به اسباب و عللشان و در نهایت علّة‌العلل آنها می‌داند که ابن‌سینا معتقد بود این امور برای عالم آن منکشف است به انکشافی واحد و متناسب که زمان را در آن مدخلیتی 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 و مشخصاً شخص ابن سینا در آنچه به ماده و مکان هم منقسم می‌گردد نیز از چنین ضعفی برخوردار است. 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) غزالی در پایان این تحلیل از بینش حکیمان مشائی و خصوصاً ابن سینا ناراحتی خود را پنهان نمی‌کند و معتقد است این نوع نگاه به علم خدا شرایع را از ریشه برمی‌کند:

"و این است قاعده‌ای که بدان اعتقاد دارند و به واسطه آن به کلی شرایع را از ریشه بر می‌کنند، زیرا مضمون آن این است که اگر مثلاً زید، خدای تعالی را اطاعت یا عصیان ورزیده باشد، خدای تعالی به آنچه از احوال در او پدید می‌آید، عالم نباشد، زیرا او زید را بعینه نمی‌شناسد، چون شخصی است، و افعال او بعد از آنکه نبوده، حادث گشته، و وقتی شخص را شناسد، البته احوال و افعال وی را هم نمی‌شناسد، بلکه کفر زید و اسلام وی را هم نمی‌داند و فقط کفر "انسان" و اسلام او را به طور "مطلق" می‌شناسد، یعنی به صورت کلی نه مخصوص به اشخاص. (همان، ص ۲۰۱)

به اعتقاد غزالی، مطلب مذکور از جمله لوازمی است که گمان می‌رود از نحوه نگرش سینوی به مسئله علم خدا و علم به نحو کلی حاصل می‌شود که قطعاً چنین لوازمی را هیچ متکلمی بر نمی‌تابد. معلوم است که غزالی معنایی را از علم به نحو کلی فهمیده است که همان معنا جواز کفر برای فیلسوف عالم اسلام را به او داده است، وگرنه ازلیت و قدیم بودن علم که معتقد غزالی بوده، مورد اعتقاد ابن سینا هم بوده است و یا تغییرناپذیری ذات خداوندی و نقش علم در خلقت نیز همین طور. اما به گمان غزالی، علم به نحو کلی عملاً منجر به نفی علم در خدا می‌شود.

مطالعه دیدگاه ابن سینا در مورد علم خداوند به غیر خود به طور تفصیلی، به خوبی نشان می‌دهد که غزالی با وجود دغدغه‌های مقدس کلامی‌اش که دغدغه فیلسوفان مسلمان نیز هست، دچار سوء فهمی در اصل مطلب ایشان شده است. زیرا در نوع پاسخی که او به این نوع نگرش می‌دهد، خود عملاً به همان راهی رفته است که فیلسوف مسلمان، یعنی ابن سینا بر آن باور بوده است، در حالی که اگر کلام ابن سینا چیز دیگری بوده نباید هر دو به یک نتیجه رسیده باشند، مضافاً بر اینکه در پاسخ دوم

غزالی معلوم می‌شود که دغدغه‌های کلامی او را هم نباید چندان جدی گرفت. زیرا او در این پاسخ حتی خود به تغییر در ذات تمایل پیدا کرده و می‌گوید:

"اعتراض دوم این است که گوییم، بنا بر اصل شما، چه مانع دارد که او امور جزئی را بداند، اگرچه تغییر یابد؟". (همان، ص ۲۰۶)

با این بیان معلوم می‌شود نگرانی غزالی بیشتر نفی "علم به جزئیات" است تا رهیابی تغییر به ذات. مطابق نظر او بسیاری از متکلمان همچون جهم بن صفوان از معتزله و همچنین کرامیه که اولی علم به حوادث را حادث می‌دانسته و آخری نیز معتقد به محل بودن خداوند برای حوادث بود، با وجود عقایدی از این دست مورد انکار جماهیر اهل حق واقع نشده‌اند و کانه بار منفی این نوع دیدگاه به اندازه‌ای نیست که موجبات نسبت کفر را فراهم سازد. مضافاً بر اینکه متکلمانی از آن قبیل جمع تغییر و قدم را ممکن نمی‌دانستند، اما فیلسوفی همچون ابن سینا می‌تواند قدیمی را تصور کند که متغیر هم باشد. (همان)

با این تحلیل، غزالی می‌خواهد بگوید اگر فیلسوفان مشائی از اعتراف به علم خداوند در مورد جزئیات به دلیل رهیابی تغییر به ذات استیحاş داشته‌اند، از این بابت نگران نباشند. زیرا از قدیم متغیر می‌توان فرض ذهنی داشت. همان‌طور که مشائیان خود چنین فرضی داشته‌اند.

غزالی در بخشی از سخن خود در *تهافت الفلاسفه* (همان) با رد دغدغه‌های فیلسوفان این دغدغه‌ها را با مبانی خود ایشان ناسازگار می‌یابد. زیرا پاسخ فیلسوفان به تحلیل غزالی این است که با فرض صحت تصویر ذهنی از "قدیم متغیر" خدا نمی‌تواند مصداق قدیم متغیر باشد. استدلال ایشان مطابق گواهی غزالی این بوده که جمع میان حدوث حادثات و بالتبع علم به حوادث جزئی با ذات خداوندی از آن جهت محال است که علم حادث در ذات خداوندی از دو حال خارج نیست، یا این علم حادث (که به ازای حوادث است) از جهت خودش حاصل می‌شود یا از جهت غیر خودش، که هر دو شق آن محال است.

در فرض اول به دلیل اینکه لازم می‌آید از قدیم امر حادث صادر گردد که به گمان غزالی این مورد را فیلسوف مشایی نمی‌پذیرد و در فرض دوم که غیر در او تأثیر کند، تسخیر و اضطرار و بنابراین تغییر حال برای خدا را موجب می‌شود که این را هم

فیلسوف مشایی نمی‌پذیرد. بنابراین، از نظر فیلسوف مشایی باید صورت مسئله پاک شود و آن علم به جزئیات است که باید نفی شود.

غزالی در پاسخ به استدلال ایشان می‌گوید با توجه به مبانی شما هیچ کدام از این دغدغه‌ها موضوعیت ندارد. زیرا در باور شما مواردی مورد اشاره است که نشان می‌دهد صدور حادث از قدیم منعی ندارد. فی‌المثل حرکت دوری فلک که به نفس فلکی قدیم منسوب است در دل خود اجزائی دارد. که آن‌ها فائماً حادث می‌شوند. و در مورد صدور علم در او از غیر او هم منعی در مبانی شما وجود ندارد. زیرا فیلسوفان مشائی نه اصل تغییر را مطابق مبنایشان می‌توانند انکار کنند و نه اینکه حدوث شیء نتواند سبب حدوث علم بدان شیء شود. بنابراین:

"پس هرگاه جایز باشد، که جمادی سبب انطباع صورت در چشم باشد، که عبارت از معنای دیدن است، چگونه محال است، که حدوث حوادث، سبب حصول آنها برای (مبدأ) اول باشد ... پس باید ذات مبدأ اول نیز پیش شما مستعد پذیرفتن علم باشد و ... اگر از این امر در قدیم تغییری راه یافته، قدیم متغیر نیز در نزد شما محال نیست." (همان، ص ۲۰۷ و ۲۰۸)

غزالی می‌گوید فیلسوفان که خود به برهان تسلسل در اثبات وجود خدا متوسل می‌شوند مگر کاری جز این می‌کنند که تسلسل را با وجود قدیم و متغیر قطع می‌کنند؟ (همان، ص ۲۰۸) بنابراین، چه جای نگرانی برای ایشان است که اجازه نمی‌دهد علم حادث به حوادث را در مورد خدا بپذیرند؟ و اگر نگران صدور علم از غیر واجب در واجب‌اند (مطابق فرض دوم) به دلیل اینکه آن را متضمن تسخیر و استیلائی غیر بر او می‌دانند، این امر قطعاً بدتر از آن نیست که ایشان می‌گویند صدور موجودات از خداوند "علی سبیل اللزوم"<sup>۱</sup> است. اگر ایشان نگران تسخیرند مگر صدور "علی سبیل اللزوم" بار مثبتی بیشتر از تسخیر دارد؟! مضافاً بر اینکه فیلسوفان خود به وجود وسائط برای حدوث حوادث قائل‌اند، حال در این مورد ما بگوییم "خداوند به وسائط برای حدوث حوادث سبب باشد، پس از آن حدوث حوادث، سبب حصول علم برای او از آنها باشد، و آن شبیه به این است که بگوییم: او در تحصیل علم برای خویش سبب است، ولیکن به وسائط". (همان، ص ۲۰۸) و دیگر مسئله تسخیر هم پیش نمی‌آید.

۱. ابن سینا در آثار خود به کرات از این تعبیر در صدور موجودات از واجب اشاره کرده است. از جمله در الشفا، (ص ۴۳۴) و النجاه (ص ۶۵۱).

گویا غزالی به کلی غفلت کرده است از اینکه برای فیلسوفی همچون ابن‌سینا اساساً حدوث حوادث "عن علم" است و جز از این طریق ممکن نیست. زیرا او خدا را فاعل بالعنايه دانسته است. دست کم در مورد خدا این باور در ابن‌سینا وجود داشته که علم سببیت دارد و فرض اینکه حادث سبب حصول علم برای واجب گردد به دلایل دیگری باطل است که آن دلیل یا دلایل بعد از شنیدن استدلال ابن‌سینا در قول به "علم به نحو کلی" مشخص می‌شود.

غزالی در پایان مسئله سیزدهم از تهافت‌های فیلسوفان بدون تفتن به اینکه بعضی قیاسات او تصویر مشوش‌تری از تصویر خدای سینایی را ارائه می‌دهد صراحتاً می‌گوید:

"اگر همزمان با هر حادثی علمی برای ما حاصل گردد، البته این (علم) برای ما مایه کمال است، نه نقصان و تسخیر. از این رو باید در حق خدا نیز همچنین باشد." (همان، ص ۲۰۹)

و این در حالی است که برای متکلمی در حد و اندازه غزالی دست کم این اندازه مشخص است که "نه هر کمالی در ما برای خدا هم کمال است." و برعکس "نه هر کمالی برای خدا برای ما کمال است." برای مثال متکبر بودن که وصف کمالی خداوند است چرا در انسان به پرهیز از آن امر می‌شود؟! بنابراین، می‌توان این نتیجه را به دست داد که دغدغه‌های فلسفی در مسئله علم خداوند به موجودات به گونه جزئی خاستگاهی قوی‌تر و شاید به یک معنا مقدس‌تر از آن چیزی را داشته که غزالی با آن انگیزه فیلسوف شهیر عالم اسلام را متهم به کفر کرده است. برای اثبات این ادعا قطعاً طرح دقیق دیدگاه ابن‌سینا در این مورد ضرورت دارد و بدون هیچ‌گونه پیشداوری، قضاوت در مورد آن به خواننده فهیم واگذار می‌گردد.

## ۵. دیدگاه ابن‌سینا در مورد علم خداوند به جزئیات

از نظر ابن‌سینا، خداوند هم عالم به ذات خویش است و هم به غیر ذات خود عالم است. او این مسئله را در بسیاری از آثار خود مورد اشاره و بحث دقیق قرار داده است. از جمله در *الاهیات شفاء* (ص ۳۹۲ و ۳۹۳)، *النجاه* (ص ۵۹۳ و ۵۹۴)، *التعلیقات* (ص ۷ و ۸ و ۷۵ و ۱۳۸ و ۱۳۹)، *المباحثات* (ص ۲۹۹)، *الرسائل*، *العرشیه* (ص ۲۴۷ و ۲۴۸ و ۲۴۹)، *دانشنامه علایی* (ص ۱۱۷)، *الرسائل*، *عیون الحکمه* (ص ۷۲)، *المبدأ و المعاد* (ص ۳۲ و ۳۳)، *الاشارات* (ص ۳۸۸-۴۰۲).

در کتاب *النجاه* (همو، ۱۳۶۴، ص ۵۹۳ و ۵۹۴) اشاره صریح ابن‌سینا در ایضاح مطلب مربوط به علم دفع توهم همانندی علم خدا با انسان است و در *التعلیقات* (همو، ۱۳۷۹،

ص ۱۴۲) ضمن اشاره به اینکه خداوند ذات و لوازم ذات خود را می‌شناسد، از آن طریق موجوداتی را هم که از او به وجود می‌آیند، می‌شناسد. او به مبدئیت این علم هم اشاره کرده و می‌گوید: علم او تماماً "من ذاته" است و نه علمی که از خارج برای او حاصل شده باشد که لازمه آن تأثیر غیر در اوست.

از نظر ابن سینا چون موجودات لازم ذات خداوندی هستند به تعقل بسیط او، و در واقع، نفس تعقل خداوند اشیاء را، عین وجود اشیاء است: "فعلمه بالاشیاء هو نفس وجودها". (همان، ص ۷۵)

با این تفسیر از علم، هر کس که معتقد به علم خداوند به غیر خود نباشد، منکر تعقل خداوندی ذات خویش را است. و با این تفسیر از علم، توجیه گستره علم خداوندی به صورتی است که هیچ چیزی از منظر دید او غایب نیست. خداوند اشیایی را که ایجاد نمی‌شوند، می‌داند، همان‌طور که بعد هم ایجاد نمی‌شوند. او همچنین اوقات و زمان اشیا را می‌داند. علم او با ایجاد اشیا در زمان‌ها و مکان‌های مختلف تغییر نمی‌کند و چنین نیست که با وجود آنها، علم جدیدی برای او ایجاد شود، یعنی علم او "قبل الاشیاء" و "بعد الاشیاء" یکسان است. ابن سینا از این امر تعبیر به "علم علی النحو الکلّی" کرده است و آن را تشبیه به علمی کرده که برای منجمان از مطالعه سبب‌های خسوف و کسوف حاصل می‌شود، علمی که با زوال متعلقشان زائل نمی‌شود. (همان) از ویژگی‌های دیگری که ابن سینا برای علم باری ذکر می‌کند تمایز اشخاص از هم در علم خداوند است: "الاشخاص کلها متمیزه فی علم الله." (همان)

تا اینجا در کلام ابن سینا چیزی یافت نمی‌شود که متکلم مسلمان را مضطرب کند. زیرا به باور ابن سینا:

۱. خدا عالم به ذات خویش است.
۲. خدا عالم به غیر ذات خویش است.
۳. اساساً این علم و تعقل خداوندی است که مبدأ پیدایی موجودات است و خداوند دائم‌الفیض است.
۴. علم خداوند تغییرناپذیر است.
۵. همه اشیا متعلق علم خداوندند و بنابراین جزئیات موجودات نیز متعلق علم‌اند.

مسئله علم خداوند به جزئیات که ابن سینا از رهگذر آن مورد اتهام امام محمد غزالی قرار گرفته گرچه به گونه خاصی تفسیر می‌شود، اما اصل این مطلب و اعتراف ابن سینا

به آن جایی برای دغدغه‌های کلامی باقی نمی‌گذارد، مخصوصاً اینکه مستند ابن‌سینا در این مسئله همان آیه شریفه از قرآن است که می‌فرماید: "لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض و لا في السماء" (یونس: ۶۱) یعنی همان آیه‌ای که غزالی نیز بدان استناد کرده است و این مطلب از جهت دیگری نیز قابل تأمل است و آن اینکه استناد به آیات قرآن در مجموعه کتب فلسفی ابن‌سینا بسیار نادر است، با وجود این، استناد به این آیه شریفه در این قسمت از بحث او حاکی از حساسیت وی به مسئله علم خداوند بوده است.

### ۶. تفسیر ابن‌سینا از کیفیت علم خداوند به جزئیات

آنچه ابن‌سینا بر آن اصرار دارد نشان دادن این مطلب است که علم خداوند به کثرت موجودات موجب تکثر در ذات او نمی‌شود. در تبیین ابن‌سینا تلاش بر این است که حتی به گره‌های کور مسئله علم، یعنی علم واجب به مادیات هم پاسخ داده شود. از نظر او، خداوندی که نسبت به همه اشیا علم فعلی دارد و نه انفعالی و علمی دارد که آن علم خود سبب پیدایش موجودات است، می‌باید به مادیات نیز علم داشته باشد. حال چگونه است که این الزام در بیان ابن‌سینا نادیده گرفته می‌شود و او متهم به انکار علم خداوند به جزئیات می‌گردد؟ ابن‌سینا باید با چه زبانی و با چه بیانی مسئله علم خداوند به جزئیات را مطرح می‌کرد که آنچنان در محکمه متکلمان نامداری چون غزالی گرفتار نمی‌آمد؟ آیا این اعتراف در کنار استناد به آن آیه شریفه این مطلب را نمی‌رساند که از نظر ابن‌سینا علم خداوند فراگیرنده همه عوالم ممکن و "مافیهای آنهاست؟ به نظر می‌رسد آنچه ابن‌سینا را در مظان اتهام قرار داده تبیین و تفسیر وی از چگونگی این علم است که با تأمل در اتهامات امام محمد غزالی نیز تا حدی صحت این ادعا معلوم می‌شود.

برای ابن‌سینا این اندازه مطلب روشن بود که علم در ما به امور مادی به واسطه آلات متجزئه صورت می‌پذیرد، آن هم علمی که به صورت‌های آنها تعلق می‌گیرد و نه به خود اشیا، به صورت محسوس و مخیل آنها و نه به صورت معقولشان (همو، ۱۳۶۴، ص ۵۹۴ و ۵۹۵) و گرچه این علم با این کیفیت از حصول برای ما، کمال محسوب می‌شود، اما قطعاً نسبتش به خدا خالی از نقص نیست. (همان) به اعتقاد ابن‌سینا اثبات کثیری از افعال برای واجب نه تنها کمال نیست بلکه باعث نقص است، همین‌طور اثبات بسیاری از تعقلات. بنابراین، باید گفت خدا به کیفیت دیگری غیر از آن کیفیتی که در ما علم حاصل می‌شود، اشیا را می‌داند و آن کیفیت دانش "علی النحو الکلی"



است. ابن سینا تصریح دارد که علم "علی النحو الکلّی" سبب غایب بودن چیزی از علم خداوند نیست و با وجود "علم علی النحو الکلّی" هیچ شیء مشخصی نیز از علم او غایب نمی‌ماند؛ چه آن شیء مادی باشد و چه مجرد. گرچه ابن سینا خود ضمناً اعتراف دارد که این امر از عجایبی است که تصورش نیازمند لطف قریحه است، اما در هر حال، این امر ممکن است. اما امکان آن به این است که موجودات کائن و فاسد، اولاً به انواعشان و به توسط انواع به اشخاصشان معلوم علم حق‌اند. علم به اشخاص توسط انواع، در عین حال مستلزم هیچ تغییری در عاقل آنها نیست. (همان، ص ۵۹۵)

از نظر ابن سینا، صور علمی از لوازم ذات واجب‌اند و چون واجب تعالی به خود علم دارد، لازمه علم به خود، علم به معلومات هم هست، زیرا علم به علت مستلزم علم به معلول است و لوازم کثیر موجب کثرت در ذات نیستند.

از اعتقاد ابن سینا در این مسئله این نتیجه به دست می‌آید که او به طور جدی در پی اثبات وحدت عاقل بوده است نه وحدت معقولات، که انکار یک امر بدیهی باشد. زیرا او پیش‌تر گفته بود که "همه اشخاص در علم خدا متمایز از یکدیگرند". (همو، ۱۳۷۹، ص ۷۵) بنابراین، تنها یک راه به نظر او می‌رسیده است و آن اینکه کثرت به خارج از ذات رانده شود و از آن تعبیر به لوازم ذات شود تا در این صورت ذات از هر کثرتی مبرا باشد. و با این نگاه است که طباطبایی در *نهایة الحکمه* (فصل یازدهم از مرحله دوازدهم) تصریح می‌کند که در قول منسوب به مشائیان در علم تفصیلی خداوند به اشیا، این ماهیات اشیا هستند که بر طبق همان نظام موجود در خارج نزد پروردگار حاضرند و حضور آنها نه به صورت دخول در ذات نه عین ذات و نه جزء ذات است، بلکه آن ماهیات با ثبوت ذهنی و بر وجه کلیت قیام به ذات واجب دارند و مراد از کلیت هم، عدم تغییرپذیری علم است. یعنی علمی است که قبل‌الایجاد، مع‌الایجاد و بعد‌الایجاد یکسان است. علمی عنایی است که حصول علمی شیء در آن مستلزم تحقق عینی و خارجی آن است.

نتایجی که در بالا به آن اشاره شد و صورت تقریباً کاملی از تبیین نظر ابن سینا و مشائیان مسلمان در خصوص علم خداوند به جزئیات بود، همان چیزهایی است که با بیان دیگری غزالی هم به همان یا پاره‌ای از آنها معتقد بود، کانه درگیری او با مسئله تبیین ابن سینا در مفهوم "علی النحو الکلّی" بوده است که آن هم مربوط به اصل مسئله علم خداوند به جزئیات نمی‌شود، بلکه مفهومی است که در بیان کیفیت علم واجب به غیر در نظام مشائی به کار برده شده است. ابن سینا به تصریح در *الاشارات* (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۹۸) علم واجب را به جزئیات پذیرفته و آنچه مورد انکار وی است زمانی بودن این

علم است نه اصل این علم و در همین بخش از سخن انگیزه مقدس خویش را هم مخفی نمی‌دارد و اشاره می‌کند که تفسیر زمانی از علم موجب عروض تغییر در ذات است که خداوند تبارک و تعالی منزله از آن است:

"فالواجب الوجود یجب ان لا یکون علمه بالجزئیات علما زمانیا، حتی یدخل فیه: الآن و الماضي، و المستقبل، فیعرض لصفه ذاته ان یتغیر، بل یجب ان یکون علمه بالجزئیات علی الوجه المقدس العالی عن الزمان و الدهر. و یجب ان یکون عالما بكل شیء، لان کل شیء لازم له، بوسط او بغیر وسط، یتادی الیه بعینه قدره الذی هو تفصیل قضائه الاول تادیا واجبا". (همان، ص ۳۹۸)

## ۷. نتیجه گیری

آنچه از مطالعه دیدگاه غزالی و ابن سینا به دست می‌آید به خوبی نشان می‌دهد که دغدغه هر دو اندیشمند، دغدغه مقدسی است، نه فیلسوف این مقال می‌خواهد تصویری از خدا در مسئله علم ارائه دهد که تقدس و تعالی خداوندی را غبارآلود کند و نه متکلم بزرگی همچون غزالی چنین اراده‌ای داشته است، اما آنچه در تفصیل بیان امام محمد و در کتاب *تهافت* آمده است نشان می‌دهد که او ابتدا در درک تفسیر سینایی و مشایی از علم خداوند به جزئیات، در بعضی موارد، دچار سوء فهم شده و سپس از این سوء فهم به سوی یک امر نامیمونی خیز برداشته است که آن هم اتهام کفر به فیلسوفی است که خدماتش به عالم اسلام بر کسی پوشیده نیست، که در قضای اسلامی اگرچه سوء فهم را نه گناه پنداشته‌اند و نه برایش مجازات در نظر گرفته‌اند، اما آیا حکم به کفر کردن کسی که اهل شهادتین است هم به همین آسانی است؟!

کفر چو منی گزاف و آسان نبود  
محکم تر از ایمان من ایمان نبود  
در دهر چو من یکی و آن هم کافر  
پس در همه دهر یک مسلمان نبود

## فهرست منابع

۱. قرآن.
۲. ابن سینا، ابوعلی، ۱۳۶۰، *دانشنامه علایی*، تصحیح و تعلیق احمد خراسانی، تهران، کتابخانه فارابی.
۳. -----، ۱۳۶۳، *اشارات و تنبیهاات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش، چاپ اول.
۴. -----، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.

۵. ----- ، ۱۳۶۴، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، با ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۶. ----- ، ۱۳۷۱، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدار، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.
۷. ----- ، ۱۳۷۶، *الاهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق: آیه‌الله حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۸. ----- ، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، طبعه منقحه، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۹. ----- ، بی‌تا، *الرسائل*، (الرساله العرشیه - عیون الحکمه - تفسیر سوره توحید)، قم، انتشارات بیدار.
۱۰. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۵، *منطق و معرفت در نظر غزالی*، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
۱۱. ----- ، ۱۳۷۶، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ اول.
۱۲. شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۸۱، *مبدأ و معاد*، تصحیح و تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی، جعفر شانظری به اشراف سید محمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ج ۱ و ۲.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۶، *نهایه الحکمه*، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ چهارم، ج ۱-۳.
۱۴. غزالی، ابو حامد محمد، ۱۳۶۳، *تهافت الفلاسفه*، علی اصغر حلبی، انتشارات زوار، چاپ دوم.
۱۵. ----- ، ۱۳۸۴، *قواعد العقاید یا اعتقادنامه غزالی*، علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات جامی، چاپ اول.
۱۶. ----- ، ۱۹۹۳، *معیار العلم فی فن المنطق*، بیروت، دارال مکتبه الهلال، الطبع الاولی.
۱۷. ----- ، بی‌تا، *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق الدكتور سلیمان دنیا، طبع و نشر دارالمعارف مصر.
۱۸. الفاخوری، حنا، الجر، خلیل، ۱۳۵۸، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، عبدالمحمد آیتی، انتشارات فرانکلین سابق، چاپ دوم، ج ۲.
۱۹. مظفر، محمدرضا، ۱۹۸۲، *المنطق*، بیروت، نشر دارالتعارف.