

بررسی و نقد سیدجلال الدین آشتیانی به ایرادهای غزالی در باب علم خدا به جزئیات

زکریا بهار نژاد^۱

نرگس صنوبری^۲

چکیده

مسئله علم خدا به امور جزئی، یکی از سه مسئله‌ای است که ابو حامد غزالی به زعم اینکه فلاسفه آن را انکار می‌کنند، در صدد تکفیر آنها بر آمده است. این مسئله به نوعام - با صرف نظر از اینکه خدا را عالم به امور کلی و یا امور جزئی بدانیم - نزد متکلمان و حکمای اسلامی از اهمیت بسزائی برخوردار است به طوری که بنا به گفته آشتیانی موضوعات مهمی از جمله: معاد، نبوت و ولایت متکی و مبتنی بر این مسئله اند. بنابراین ورود به این مسئله، فوق العاده به لحاظ دینی دارای اهمیت است و هر اندازه در باره آن بحث و تحقیق شود باز هم جای پژوهش‌های تازه باقی است که پژوهشگران عرصه فلسفه و کلام در باره آن گفتگو کنند. در این مقاله، تلاش شده است تا دیدگاه غزالی در مسئله علم خدا به جزئیات و ادعای وی مبنی بر اینکه حکما، علم خدا به جزئیات را انکار کرده اند مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد. روش نویسندگان روش تحلیلی و توصیفی است، و هدفشان از نوشتن این مقاله، تبیین نقد های سید جلال الدین آشتیانی نسبت به اشکال ها و دلایل غزالی است و در برخی از مواردی که آشتیانی متعرض نقد نشده است، با بهره گیری از نظرات حکمای اسلامی به ویژه ابن سینا به پاسخ ایراد های غزالی نسبت به فلاسفه پرداخته‌ایم. نویسندگان در بررسی های خود به این نتیجه رسیده‌اند که بر خلاف زعم غزالی، حکمای اسلامی به هیچ وجه منکر علم خدا به امور جزئی نیستند، بلکه آنها نیز همانند متکلمان، معتقدند خدا هم عالم به امور کلی است و نیز عالم به جزئیات است. با این تفاوت که می‌گویند علم خدا به جزئیات از طریق علل آنها تعلق می‌گیرد، یعنی علم خدا به جزئیات به نحو کلی و ثابت است و نه به طریق جزئی محسوس که متغیر است.

کلمات کلیدی: علم خدا، علم جزئی، ابن سینا، غزالی، آشتیانی.

^۱ - دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی، نویسنده مسئول

z_baharnezhad@sbu.ac.ir

n-senobari@yahoo.com

تاریخ پذیرش: 1397/10/10

^۲ - دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام، دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: 1397/01/26

طرح مسئله

غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* در بیست مسئله نظر و دیدگاه فیلسوفان را مورد نقد و ایراد قرار داده است و در سه مسئله، سقراط، افلاطون، ارسطو، فارابی، و ابن سینا را تکفیر کرده است و این سه مسئله به زعم او عبارت انداز: انکارکردن فلاسفه علم خدا را نسبت به جزئیات، اعتقاد آنان به قدم و ازلی بودن عالم و انکارکردن معاد جسمانی توسط حکما.

اقدام غزالی تأثیر بسیار منفی در سرنوشت و سیر فلسفه اسلامی برجای نهاد، بطوری که آن را تا حدودی در مشرق عالم اسلام از رونق انداخت. هرچند سپس تر فیلسوفانی مانند ابن رشد و دیگران ردیه‌های زیادی به ایرادهای غزالی نوشتند و پاسخ دادند. لیکن اقدام غزالی تأثیر منفی خود را بر جای گذاشت و بدبینی و نفرت نسبت به فلاسفه و فلسفه در محیط‌ها و حوزه‌های اهل سنت مانند نظامیه‌ها را تشدید کرد، و این اقدام غزالی سبب شد تا فلسفه در غرب جهان اسلام افول کند، لیکن خوشبختانه در برخی از محیط‌ها و حوزه‌های علمی شرقی جهان اسلام کار ساز نبود. زیرا از دیرباز ایرانی‌ها با عقل‌گرایی آشنا بودند، ظهور شهاب‌الدین سهروردی تکیه‌گاه محکم و استواری برای اهل فلسفه در آن روزگار بود که ضمن نقد فلسفه رسمی (مشایی) که موجبات اعتراض اهل شریعت به فلسفه و فیلسوفان شده بود؛ توانست مباحث فلسفی را با عرفان و کلام اسلامی هماهنگ سازد و با نقد اساسی فلسفه مشایی اعتراض متشرعان به فلسفه کاهش داد. پس از وی «ابن کمّونه بغدادی» که از شارحان فلسفه سهروردی است راه وروش وی را ادامه داد تا سرانجام نوبت به محقق طوسی رسید وی نیز تا حدودی طبع اشراقی داشت و گفته شده است شرح حکمت‌الاشراق قطب‌الدین شیرازی تقریرات درس خواجه نصیرالدین طوسی است و با ظهور این شخصیت بی‌نظیر ویا کم‌نظیری، فلسفه اسلامی جان تازه‌ای به خود گرفت، به حق وی را احیاءکننده فلسفه مشائی اسلامی نام نهاده‌اند. زیرا او بود که دوباره حیات عقلی و فلسفی را بر پا داشت و آثار فلسفی پدید آورد و شاگردان ممتازی همانند قطب‌الدین شیرازی و علامه حلّی را پروراند. فاصله میان وفات خواجه نصیر (672 ق) تا ظهور ملا صدرا (979) دوره فترت فلسفه اسلامی نامیده شده است که در این فاصله فیلسوف مؤسسی ظهور نکرده است و

فلسفه در کسوت و قالب علم کلام به حیات خود ادامه داده است. پس از تأسیس حکمت متعالیه توسط ملاصدرا، فلسفه نه تنها ارج و قرب پیشین خود را باز یافت، بلکه به مراتب نیرومند تر از گذشته ظاهر گردید، ابتکار ملا صدرا در این بود که وی از گذشته عقلگرایی محض فلسفه مشائی درس عبرت گرفته بود و به خوبی می‌دانست که فلسفه عقلی محض در محیط اسلامی با چالش روبرو می‌شود و اشخاصی مانند غزالی را وادار به عکس‌العمل می‌کند تا بساط آن را برچینند، از این جهت وی عالمانه روشی را برگزید که ادامه حیات عقلی و فلسفی را تضمین می‌کرد ملاصدرا به نزع چند صد ساله عقل و عشق (فلسفه و عرفان) پایان داد و با وارد ساختن مباحث اعتقادی و ایمانی مبتنی بر کتاب و سنت در حوزه فلسفه، تا حدود زیادی مخالفت محدثان و متکلمان را نسبت به فلسفه کاهش داد. هرچند بر خی از متفلسفان امروز بر ملا صدرا خرده می‌گیرند که فلسفه وی رنگ کلامی دارد، لیکن از این نکته غافل‌اند که اگر وی این کار را نکرده بود، هیچ تضمینی وجود نداشت که بتواند در برابر جریان اخباری‌گری دوام آورد. با ظهور ملاصدرا پاسخ‌های عالمانه‌ای توسط وی و برخی از مروّجان فلسفه‌اش به اشکال و ایرادهای غزالی داده شد است. لیکن این پاسخ‌ها به صورت پراکنده و در ضمن نوشته‌های فلسفی و کلامی آنها مطرح گردیده است. نخستین فیلسوف مکتب صدرایی که اقدام به نوشتن ردیه و پاسخ به غزالی کرده سید جلال الدین آشتیانی است. ابتکار آشتیانی قابل تقدیر است، چه وی برای نخستین بار به صورت مستقل اقدام به این کار مهم کرده است. ایشان در کتاب *نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی* تلاش کرده است با تکیه بر نظام صدرایی و نیز عرفان اسلامی و در پاره‌ای موارد مشائی و همچنین بهره‌گیری از روایات شیعه در هر جا که لازم دانسته است به اشکال‌های غزالی پاسخ داده است، اشکال کار آشتیانی این است که به طور منظم و مرتب وارد مباحث و پاسخ‌های غزالی نشده است. مباحث حاشیه‌ای وی بیش از اصل مطالبی است که محور و موضوع بررسی و تحقیق اوست، و این روش کار او زحمت کار پژوهشگر را افزون می‌سازد. در مقاله حاضر ابتدا پس از معلوم و روشن ساختن مقصود غزالی از علم کلی و جزئی، نظرات وی در باب علم خدا به جزئیات و نیز ایرادهای ایشان و همچنین مقصود فلاسفه از علم کلی و جزئی و علم خدا به جزئیات تبیین خواهد شد و پاسخ‌های آشتیانی به غزالی بیان خواهد شد.

تعریف علم و اقسام آن

برای تبیین بهتر پاسخ‌های سید جلال الدین آشتیانی به نقدهای غزالی پیرامون «علم خدا به جزئیات» لازم است علم را تعریف کرده، و مراد و مقصود از «علم کلی و جزئی» و «علم خدا به جزئیات» را بیان کنیم.

از نظر حکیم سبزواری تعریف برای مفاهیم مرکب از قبیل: انسان، مثلث و مانند آن است که دارای جنس و فصل هستند و مفاهیم بسیط مانند مفاهیم: علم و وجود که فاقد جنس و فصل‌اند، بی‌نیاز از تعریف هستند و چنانچه کسی آن‌ها را تعریف کند به نحو شرح الاسمی و یا شرح اللفظی تعریف کرده و تعریف حقیقی آنها امکان‌پذیر نیست. از سوی دیگر، تعریف مختص به ماهیات و امور ماهوی است: «التعریف للماهیة وبالماهیة» (سبزواری، 2001، ج 1، ص 191).

علم در مرتبه نخست به علم تصویری و تصدیقی تقسیم می‌گردد، علم تصویری دارای اقسامی است از جمله اقسام آن تقسیم به کلی و جزئی است و کلی و جزئی نیز دارای اطلاقات و کار بردهای متفاوتی در منطق و فلسفه است، در واقع مشترک لفظی است و همین اشتراک در لفظ موجب برخی اشتباهات و مغالطات گردیده است.

ابن سینا در تعریف جزئی می‌گوید: «جزئی»، آن است که نفس تصور آن مانع از صدق آن بر امور مختلف باشد مانند اینکه به فلان شخص اشاره شود. در این صورت محال است که جز او شخص دیگری هم مورد نظر باشد و کلی عبارت است از مفهومی که تصور آن مانع از شرکت افراد دیگر نباشد، مگر آن که دلیلی از خارج سبب گردد که مانع از صدق بر کثیرین است. مانند مفاهیم خورشید و زمین این گونه مفاهیم به لحاظ تصور ذهنی منعی از صدق بر کثیرین ندارند (ابن سینا، 1960، ص 195-196).

علم کلی و جزئی از نظر ابن سینا

آنچه از اقسام علم مرتبط به موضوع این مقاله است، علم کلی و جزئی است. پس از بیان معنا و مفهوم کلی و جزئی. به تعریف علم کلی و جزئی از نظر ابن سینا می‌پردازیم.

ابن سینا می گوید: اگر علم به شیء از راه حواس ظاهری و باطنی حاصل شود چنین علمی علم به جزئی به وجه جزئی است و این علم در معرض زوال و تغییر است، یعنی هرگاه معلوم از مقابل چشم غائب شود، علم هم زایل می شود؛ چنانچه علم به جزئی از راه علل و اسباب آن باشد علم به جزئی به وجه کلی است، یعنی ثابت است و با تغییر معلوم تغییر نمی کند. ابن سینا می نویسد: «الأشیاء الفاسدة تُدرک من وجهین: إما أن تدرک بشخصیتها و جزئیتها و ذالک إما بالحس أو التخیل، و إما أن تُدرک بأسبابها و عللها. و العلم بها من الوجه الاول یتغیر بتغیرها، و بالوجه الثانی لا یتغیر، لأن ذالک السبب کلی لا یتغیر» (ابن سینا، 1983، ص 121-122).

همچنین می نویسد: «الأشیاء التي نسميها اتفاقات، هي واجبات عند الله فإنه يعرف أسبابها وعللها. أنا إذا علمتُ جزئياً ما ككسوف ثم علمتُ لا كسوفاً، فليس علمي بالأول هو علمي بالثاني لأن ذالک قد تغیر. لأنی أعلمُ كلَّ واحد منها في آن مفروض وأكونُ قد دخلت الزمان فيما بينهما فتغیر علیّ».

لو أدركنا هذا الجزئي من جهة علله واسبابه الكلية و علمنا صفاته المشخصة له بأسبابها وعللها لكان علمنا هذا كلياً لا تتغير بتغير المعلوم في ذاته فإن أسبابه وعلله الكلية لا مشخصاته لا تتغير ولا تُفسد» (همان، ص 115-116). همانطور که اشاره شد مقصود ابن سینا این است که دونوع جزئی وجود دارد: جزئی به نحو جزئی، امر محسوس و زمانی است که با تغییر معلوم، علم حاصل از آن نیز تغییر می کند، نوع دوم، جزئی به نحو کلی است، یعنی ادراک جزئی از طریق علل و اسباب آن که امر معقول و ثابت است و درباره عدم زمانی بودن علم خداوند می گوید: «فواجب الوجود لو كان علمه زمانياً أعني زماناً مشاراً إليه حتى يعلم أن الشيء الفلاني في هذا الوقت غير موجود وغداً يكون موجوداً، كان علمه متغيراً؛ چنانچه علم واجب الوجود، علم زمانی باشد، یعنی به نحوی باشد که بتوان به آن اشاره [حسی] کرد تا بداند که فلان شیء در وقت و زمان معینی وجود ندارد، و فردا [و پس از آن وقت] موجود می گردد؛ در این صورت علم واجب الوجود، متغیر خواهد بود.» (همان، ص 13). بعد می افزاید: «والجزئيات قد تُعرف علی وجه کلی ما لم یکن مشاراً إليها أو مستندةً إليه... و واجب الوجود مع إحاطة علمه بالجزئيات، و نظام الموجودات علی وجه کلی، فلذالک يعلم أن نظام العالم هو نظام واحد، أي هذا النظام المعقول، فيكون قد

أحاط علمه به [نظام] علی وجه کلی» (همان، ص 14). و به نحو با رزتری می‌نویسد: «فواجب الوجود، علمه علی الوجه الکلی، علم لا یعزب عنه مثقال ذرّة» (همان، ص 15، 81، 119). ابن سینا در اینجا به آیه 3 سوره سبأ استشهاد کرده است تا کسی نتواند وی را متهم کند که او علم خدا به جزئیات را انکار کرده است. ابن سینا با صراحت تمام می‌گوید: «فهو یعلم الأشياء التي لم توجد بعد علی أنها لم توجد بعد، و يعرف أوقاتها و أزمقتها» (همان، صص 66 و 81).

علم کلی و جزئی از نظر غزالی

تعریف و بیان نظر غزالی درباره علم کلی و جزئی، مبتنی بر انواع تقسیمات کلی نزد فلاسفه است. غزالی در کتاب منطقی معیار العلم کلی و جزئی را مطابق نظر منطقیان تعریف کرده است و می‌نویسد: «و اللفظ ینقسم إلی جزئی، و هو ما ینع نفس تصور معناه عن وقوع الشکره فی مفهومه، کقولک: زید، و هذه الشجره و هذا الفرس، و الکلی هو الذی لا ینع نفس تصور معناه عن وقوع الشکره فیهِ؛ فإن امتنع امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه. کقولک: الانسان، و الفرس و الشجر (غزالی، 1950، ص 31). این تعریف، عین تعریف ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهاً (ج 1، ص 37) و تعریف کلی در الهیات شفا (ص 195-197) است. پیش از این دیدگاه ابن سینا را درباره مفهوم کلی بیان کردیم. او به نحو دیگری نیز کلی را تقسیم کرده است که مورد استفاده غزالی قرار گرفته است و این تقسیم ابن سینا را در معیار العلم ذکر کرده است (همانجا). غزالی وجود خدا را مصداق کلی قسم سومی که ابن سینا در اشارات و تنبیهاً ذکر کرده است، می‌داند، مطابق آن، کلی آن مفهومی است که ممکن نیست در خارج افراد کثیر داشته باشد.

ایرادهای غزالی به فیلسوفان درباره علم خدا

غزالی در تهافت الفلاسفه مسئله یازدهم تا سیزدهم را به نقد دیدگاه ابن سینا و حکمای مشائی در علم الهی اختصاص داده است و در مسئله ششم نیز به این موضوع پرداخته است. در اینجا ایرادهای غزالی درباره علم خدا را به دو دسته تقسیم می‌کنیم و سپس به هریک جداگانه پاسخ می‌دهیم.

1. علم خدا به ذات

غزالی به بیان برخی از فیلسوفان درباره «علم خداوند به ذات خود» ایراد و اشکال کرده است و آن را با بیانات مختلف مطرح کرده است:

1. می‌گوید: فلاسفه اسلامی قدرت و جسارت آن را ندارند آنچه را یونانیها درباره ذات خدا اثبات کرده‌اند نپذیرند و رد کنند، می‌گویند، ارسطو اثبات کرده است که «خدا عالم است» از آن نظر که مشائیان قائل به نظریه «صور مرتسمه» هستند، باید گفت: این نوع اثبات علم مفهومی برای خدایی که «صرف الوجود» و حقیقت وجود است بسیار فاصله دارد، یعنی خدای مورد نظر فلاسفه متفاوت با خدای پیامبران است.

2. غزالی در مورد علم خدا به ماسوای خود می‌گوید: فلاسفه در این زمینه دو دسته اند: الف) گروهی همچون ارسطو، منکر علم خدا به غیر خود است و می‌گوید این گروه مخاطب ما نیستند. ب) دسته دوم فیلسوفان مسلمانی همانند ابن سینا هستند که علم خدا به ماسوای خود را قبول دارند لیکن نقص کار ابن سینا این است که می‌گوید: خدا تنها علم به کلیات دارد، و نه به جزئیات با این استدلال که اگر به جزئیات نیز عالم باشد، از آن نظر که در علم به جزئی علم تابع معلوم است و با تغییر علم در ذات عالم نیز تغییر حاصل می‌شود، آن را انکار کرده است (غزالی، 2002، ص 122).

غزالی از دسته دوم می‌پرسد: «آیا علم خدا نسبت به همه انواع و اجناسی که نامتناهی هستند، عین علم او به ذات خود است یا متفاوت با ذات اوست؟ چنانچه در پاسخ بگویید، مغایر با ذات اوست، در این فرض، کثرت را اثبات کرده‌اید و قاعده [الواحد] خود را نقض کرده‌اید و اگر بگویید، علم خدا به ماسوای خود عین علم ذات به خود است، در این فرض، فرقی میان شما با آن کس که مدعی است: "علم انسان به غیر خود عین علم او به ذات خداست" وجود ندارد و کسی که قائل به اتحاد [عالم و معلوم] است سفیه و بی‌خرد است». دغدغه غزالی این است که می‌خواهد اثبات کند، خدا صرف الوجود است و با خدای مفهومی فلاسفه، تفاوت بسیار دارد، براین اساس می‌گوید: چنانچه فلاسفه اسلامی در علم حق به غیر خود قائل به عینیت باشند، چندان هنری از خود نشان نداده‌اند. زیرا فیلسوفانی همانند «فرریوس سوری» هستند که در مورد انسان و علم او به غیر خود قائل به اتحاد عالم با معلوم‌اند، ابن سینا و همفکران وی که قائل به عینیت در علم خدا

هستند، علم و ذات خدا را به انسان و مخلوق تشبیه کرده‌اند، در صورتی که «صرف الوجود» علمی متناسب با خود را می‌طلبد. غزالی در پایان سخن خود نظریه «اتحاد عالم ومعلوم» را نقد می‌کند و می‌گوید: انسان بی‌خردی می‌تواند چنین گوید.

3. غزالی در برتری روش متکلمان اشعری که خود وی وابسته و دل‌بسته به این جریان کلامی بود. می‌گوید: از آنجا که در نظر ما وجود (موجود) منحصر در حادث و قدیم است، و جز حق تعالی و صفات او موجود قدیم دیگری نیست، و همه ماسوی الله حادث به اراده او هستند؛ از این نظر یک مقدمه بدیهی نسبت به علم خدا نزد ما بدست می‌آید، و آن این است که عالم از اراده خدا ناشی شده است، پس عالم مراد و خواست خداست (یعنی آن را با اراده خود آفریده است) و چون مراد خداست، لازم است مراد برای مرید معلوم باشد (تا علم نداشته باشد نمی‌تواند اراده کند) سپس غزالی می‌گوید: اشاعره آرای خود در باب علم الهی را بر این اصل استوار ساخته‌اند (همان، ص 145).

غزالی در این فراز از آرای خود، به تفاوت جهان‌شناسی متکلمان با جهان‌شناسی فلاسفه پرداخته است. فلاسفه اسلامی از عهد فارابی به بعد از تقسیم ارسطویی که موجود را به «ماده و صورت» تقسیم کرده بود عدول کردند و به جای آن وجود را به «واجب الوجود و ممکن الوجود» تقسیم کردند، مطابق این تقسیم خدا «قدیم بالذات» و عوالم مجرد «جبروت و ملکوت یا مثال» قدیم زمانی محسوب می‌شدند. اما متکلمان از جمله متکلمان اشعری، تقسیم را به جای ماده و صورت و یا واجب و ممکن «حادث» و «قدیم» قرار دارند و می‌گویند: «موجود یا قدیم است و یا حادث» و این تقسیم را بر اساس حصر عقلی و بر اساس منفصله حقیقیه قرار دادند و می‌گویند: در عالم جز یک موجود قدیم که خداست وجود ندارد و هرکس قائل به دو و یا چند موجود قدیم شود کافر است و این یکی از موضوعات سه‌گانه‌ای بود که غزالی به واسطه اعتقاد فلاسفه به آن آنها را در *تهافت الفلاسفه* تکفیر کرده است.

اکنون جای این پرسش است که چه تفاوتی می‌کند به اینکه تقسیم وجود بر اساس «واجب و ممکن» باشد و یا بر اساس «حادث و قدیم» تقسیم گردد؟ پاسخ این است که مطابق تقسیم فلاسفه، خدا علت العلل و علت نخستین است، رابطه علت تامه با معلول خود یک رابطه ضروری و ناگسستنی است فلاسفه این رابطه را با قاعده: «الشیء مالم

یجب لم یوجد» بیان کرده‌اند که در اصطلاحات فلسفی به عنوان «ضرورت سابق» نامیده می‌شود، و در مقابل «ضرورت لاحق» قرار دارد که به ضرورت «بشرط المحمول» شهرت دارد. مطابق قاعده مزبور، هرگاه تمام شرائط برای موجود شدن یک معلول فراهم شود به طوری که هم شرط لازم و هم شرط کافی موجود باشد، بالضروره معلول وجود پیدا می‌کند و نمی‌تواند از علت تامه خود تخلف کند. این قاعده مستمسکی برای متکلمان شده است تا به فلاسفه اعتراض و بگویند: خدایی را که شما اثبات می‌کنید؛ موجود فاقد اراده است و از نظر فلاسفه، عالم از اراده خدا به وجود نیامده است. زیرا از آن نظر که خدا علت ضروری و تامه عالم است، مجبور است که بیافریند برخلاف نظریه متکلمان که معتقدند آفرینش از اراده خداوند ناشی شده است.

غزالی پس از تبیین دیدگاه اشاعره که از آنان به عنوان نظر مسلمانان یاد می‌کند! و آن را با (ال) حصر و با تعبیر: «أما المسلمون» ذکر می‌کند که گویی فقط اینان مسلمانند! در نقد نظر فلاسفه می‌نویسد: «اما شما (فلاسفه) از آن جهت که گمان کرده‌اید، عالم قدیم است [پس قبول کرده‌اید] که عالم با اراده خداوند خلق نشده است! پس از کجا فهمیدید که خدا به غیر خود عالم است؟! بنابراین لازم است دلیلی بر این مدعا اقامه کنید» (همان) آنگاه از جانب ابن‌سینا به پرسش فوق پاسخ می‌دهد، و می‌گوید: «و خلاصه آنچه که ابن‌سینا در تحقیق این مطلب در ضمن سخن خود بیان کرده است، به دو نوع باز می‌گردد: 1. نوع اول این است که خداوند موجود غیر جسمانی است [صغرا] و هر موجود غیر جسمانی، عقل محض است [کبرا] و هر آنچه عقل محض است، همه امور معقول برای او معلوم است. [پس خدا عقل محض است= نتیجه]. زیرا آنچه مانع از ادراک همه موجودات است، وابستگی آنها به ماده و اشتغال به آن است، و نفس انسان در حالی که اشتغال به تدبیر بدن دارد [بدن مانع ادراک آن است] آنگاه که از طریق مرگ ارتباطش با بدن قطع گردد، و به واسطه شهوت‌های جسمانی و صفات پستی که از امور طبیعی به آن ضمیمه می‌شود؛ آلوده نگردد، [در آن صورت] همه حقایق معقول بر او منکشف و معلوم می‌گردد؛ 2. نوع دوم، گفتار اوست [ابن‌سینا] که گفته است "هر چند ما قائل نیستیم که خداوند نسبت به موجودات حادث، دارای اراده است! و [نیز] قائل نیستیم که همه موجودات حادث به حدوث زمانی‌اند؛ لیکن می‌گوییم، حدوث، فعل خدا و صادر از

اوست، و خداوند همواره و به طور ازلی فاعل بوده است، و در فاعلیت خود [با فاعلیت انسان] تفاوتی جز همین فاعلیت ازلی ندارد، و در اصل ایجاد فعل فرقی میان ما و خدا نیست، و چون که به اتفاق همه، فاعل، عالم به فعل خود است، بنابراین همه عالم فعل و مخلوق خداست [پس خدا به همه آنها عالم است]» (همان، ص 145-146).

غزالی می‌گوید: از آنجا که اشاعره قائل به حدوث عالم از طریق اراده خداوند هستند، آنها از اراده خدا علم او را ثابت می‌کنند، و از طریق علم و اراده، حیات او را، و از راه حیات که هر موجود ذی حیاتی، عالم به ذات خود است، استنتاج می‌کنند که موجود حی به ذات خود آگاه است (همان، ص 151). آنگاه در خطاب به فلاسفه می‌گوید: شما که اراده و ایجاد را از خدا سلب کرده‌اید! و گمان کرده‌اید آنچه از خدا صادر می‌گردد به نحو ضروری و بدون اراده است، پس چه عاملی می‌تواند مانع از این باشد که ذات خدا به گونه‌ای تصور شود که در مرتبه نخست، عقل اول و به ترتیب عقول بعدی از او صادر گردند، و در عین حال او به ذات خود عالم نباشد، و خدا به آتش و خورشیدی ماند که حرارت و نور لازم وجود آنهاست ولی نه به ذات خود عالم‌اند و نه به غیر ذات خود؟! (همانجا)

2. علم خدا به جزئیات

محور و اساس اشکال‌های غزالی نسبت به فلاسفه مربوط به علم خدا به جزئیات است. به زعم وی فلاسفه علم خدا به جزئیات را انکار کرده‌اند، و با این انکار خود اساس شریعت را نابود کرده‌اند. او می‌نویسد: «و این [عدم علم و آگاهی خدا به امور جزئی] قانونی است که حکما بدان اعتقاد ورزیده‌اند، و با آن ریشه ادیان را از اساس در آورده‌اند. زیرا محتوای این قانون به عنوان مثال این است که چنانچه [شخصی بنام] زید اطاعت و یا نافرمانی خدا را کند، آنچه از حالات و وضعیت زید تبدیل پیدا می‌کند، خدا عالم به آنها نباشد. زیرا که خدا به وجود زید که یک شخص [و جزئی محسوس] عالم نیست، [همچنین] به افعال زید که افعال حادثی هستند [نیز] علم ندارد؛ و [بدیهی است که] هرگاه خدا عالم به شخص زید نباشد عالم به افعال و حالات وی نیز نخواهد بود، بلکه [مطابق این قانون باید گفت:] خدا عالم به کفر و اسلام زید هم نیست، و صرفاً عالم به

کفر و اسلام انسان به نحو کلی است، و علمی به کفر و ایمان اشخاص ندارد (همان، ص 188).

پاسخ به اشکال غزالی

از آن نظر که این اشکال حائز اهمیت است و آشتیانی نیز بدان نپرداخته است لازم است، مورد بررسی قرار گیرد. به نظر می‌رسد، غزالی به عمق سخنان ابن سینا پی نبرده است و رسم امانت داری را نیز رعایت نکرده است نگاه غزالی به خدا یک نگاه انسان‌وار است و همین نگاه نادرست وی سبب مغالطات وی گردیده است او هیچ فرقی میان خدا و انسان در علم و آگاهی قائل نیست و مثال‌هایی را که ذکر می‌کند نیز مؤید همین ادعاست. ابن سینا در مرحله نخست میان اصطلاح «علم» و اصطلاح «معرفت» فرق نهاده است، و به تبع آن میان علم خدا و انسان تفاوت قائل شده است، یا غزالی به این گونه تفاوتها توجه نکرده است و یا متوجه مقصود ابن سینا نشده است. ابن سینا می‌نویسد: «والعلم ما یکون بأسباب، والمعرفة ما تكون بمشاهدة، و العلم لا يتغير ألبتة و لو كان جزئياً؛ فإن علمنا بأن الكسوف غدا یکون مرکبا عن علم و مشاهدة، و لو كان غداً لم یکن مشاراً إلیه، بل کان معلوماً بأسبابه لم یکن إلاً علماً کلیاً، و لم یکن یجوز أن یتغیر و لم یکن زمانياً؛ فإن کلّ علم لا یعرّف بالإشارة و بالإستناد إلی مشار إلیه کان بسبب، و العلم بالسبب لا یتغیر مادام السبب موجوداً. لكنّ العلم الذی یتغیر هو أن یکون مستفاداً من وجود الشیء و مشاهدته» (ابن سینا، 1983، ص 15). مقصود ابن سینا از جمله: «أن یکون مستفاداً من وجوده» این است که علم انسان، تابع معلوم است، و با تغییر معلوم تغییر می‌کند. بر خلاف علم خدا که تابع معلوم نیست، و با تغییر معلوم تغییر نمی‌کند. ابن سینا پس از تبیین تفاوت اصطلاح «علم» با «معرفت» درباره علم خدایه ماسوای خود می‌نویسد: «فواجب الوجود منزّه عن ذلك، إذ لا یعرف الشیء من وجوده فیکون علمه زمانياً و مستحیلاً متغیراً، و لو کُنّا نعرف حقیقة واجب الوجود و ما توجبه ذاته من صدور اللّوازم کلّها عنه لازماً بعدَ لازم إلی أقصى الوجود؛ لکنّا نحن أيضاً نعلم الأشياء بأسباب و لوازمها فکان علمنا لا یتغیر: بنا بر این واجب الوجود بری و منزّه از این [نوع علم تغییر پذیر وزمانی] است. زیرا خدا موجودات را از طریق وجود [خارجی وم حسوس آنها]

ادراک نمی‌کند تا در نتیجه علم او زمانی، محال و متغیر باشد، او محال است که علم او تغییر کند. و چنانچه ما حقیقت واجب الوجود و آنچه ذات او آن را از صدور همه لوازم و صفات یکی پس از دیگری تا آخرین موجودی را که از او صادر می‌گردد می‌شناختیم؛ [در آن صورت] ما [نیز] موجودات و لوازم و صفات آنها را از طریق علل آنها می‌دانستیم و در نتیجه علم ما [نیز] علم تغییر ناپذیر می‌بود» (همانجا) و در جای دیگر با صراحت بیشتری به این موضوع پرداخته است و می‌نویسد: «الأول يعقل ذاته و يعقل لوازمه، و هي المعقولات الموجودة عنه، و وجودها معلول و عقله لها، و يعقل لوازم تلك الموجودات من لوازمها مثل الزمان و الحركة... و الأول حكمه بخلاف حكمنا؛ فإن الزمان هو معقول له من كل وجه، و هو محسوس لنا من وجه، و معقول من وجه... و الشخص و إن كان في الوجود شخصياً؛ فإن ذلك الشخص عقلي عنده من حيث أدركه من أسبابه وعندنا أيضا لو أدركنا علل شخص ما، كنا نحكم بأنه كلما وجدت تلك العلة وجد شخص تلك العلة شخصية، لكننا نعلم أي سبب يتأدى إلى وجود هذه الأسباب؛ فإن الأسباب السابقة غير متناهية، و عند الأول تلك السبب على نظامها و ترتیبها معقولة له، فلا يعزب عن علمه شيء من الموجودات.» (همان، ص 122-123). ابن سینا علم خدا را از نوع «علم عنایی» و فاعلیت او را نیز «فاعلیت بالعنايه» می‌نامد، در علم عنایی، علم ذات به ذات خود سبب علم او به لوازم و صفات وی نیز است، و از آنجا که نسبت خدا و انسان به زمان و زمانیات متفاوت است، علم خدا و انسان هم به زمان و زمانیات متفاوت خواهد بود، زمان برای انسان امر محسوس است که با تغییر معلوم، علم عالم نیز تغییر می‌کند. زیرا علم عالم تابع معلوم است در صورتی که زمان برای خداوند امر معقول است و چون علم خدا به امور زمانی و محسوس از طریق علم به علل و اسباب آنها است و علل و اسباب امور معقولند و نه محسوس بنابراین تغییری که در معلوم به وجود می‌آید، سبب تغییر در عالم نمی‌گردد. از سوی دیگر، علم خدا از نوع علم فعلی است که با علم عنایی سازگار است، علم فعلی حق تعالی خودش معلوم آفرین است و در واقع در چنین علمی معلوم تابع علم است.

غزالی در ادامه نقد و اشکال خود نسبت به فلاسفه در مورد علم خدا به جزئیات، ابتدا بیان فلاسفه را شرح می‌دهد و سپس آنها را نقد می‌کند. در عنوان مسئله سیزدهم

می‌گوید: «این مسئله در باره گفتار حکماست که قائلند: خدا به جزئیاتی که به واسطهٔ زمان به حال، گذشته و آینده تقسیم می‌گردند، علم و آگاهی ندارد» (غزالی، 2002، ص 155) و می‌گوید: این چیزی است که همهٔ فلاسفه در آن اتفاق نظر دارند! و اختلاف آنها دربارهٔ علم خدا به ذات خود و ماسوای خود است، برخی قائلند خدا تنها به ذات خود عالم است و برخی دیگر مانند ابن سینا می‌گویند خدا هم به ذات خود و نیز به غیر خود عالم است (همانجا).

غزالی در اینجا جانب بی‌طرفی و جلوگیری از پیشداوری را رعایت کرده است، می‌گوید، لازم است نخست، عقیدهٔ حکما را در مسئله بدانیم آنگاه بر ایشان اعتراض کنیم، و برای تبیین مسئله از مثال خورشید بهره گرفته است و می‌نویسد: «خورشید وقتی که کسوف می‌کند و پنهان می‌شود، و آنگاه که آشکار می‌گردد، برای وضعیت کسوف سه حالت پدید می‌آید: وضعیتی که در آن خورشید معدوم بود و منتظر وجود و ظهور سریع آن می‌باشیم؛ و وضعیتی که در آن کسوف وجود دارد؛ و حالتی که در آن کسوف از میان رفته و معدوم گردیده است و ما در مقابل هر یک از وضعیت‌های سه‌گانه، سه نوع علم و آگاهی داریم: 1. می‌دانیم که کسوف زایل شده و به زودی وجود می‌یابد؛ 2. می‌دانیم که کسوف وجود داشته است؛ 3. و می‌دانیم که هم اکنون وجود ندارد» (همان، ص 156).

غزالی می‌گوید این سه نوع علم و آگاهی متعدد و متفاوت از یکدیگر هستند، و چنانچه در یک محل اجتماع کنند، موجب تغییر در ذات عالم بدانها می‌شوند. زیرا کسی که عالم به آنهاست اگر بعد از روشن شدن خورشید بدانند که کسوف هم اکنون وجود دارد، همچنان که از پیش بوده، بی‌تردید در این حالت جاهل خواهد بود و نه عالم، و چنانچه به هنگام موجود بودن کسوف علم به نبود آن داشته باشد، در این صورت نیز جاهل خواهد بود (همان).

غزالی پس از این تبیین نظر حکما به نقد آنها می‌پردازد و می‌نویسد: «حکما گمان کرده‌اند که در این حالات سه‌گانه حال و وضعیت خدای تعالی اختلاف پیدا نمی‌کند، در صورتی که این امور باعث تغییر و دگرگونی می‌شوند، و مادامی که در حال خداوند تغییری حاصل نشود، قابل تصور نیست که او به این امور آگاه باشد؛ بنابراین علم [خدا] تابع معلوم است، آنگاه که معلوم تغییر کند، [علم نیز] تغییر می‌کند، و هرگاه علم تغییر

کند، بناچار عالم نیز تغییر می‌کند؛ در صورتی که تغییر نسبت به ذات خداوند محال است» (همان) واضح و روشن است که غزالی علم خدا را تابع معلوم دانسته است و همچنین علم او را انفعالی تصور کرده است و نه علم فعلی. غزالی می‌افزاید: ابن سینا با این حال گمان کرده است که خدا عالم به کسوف و همه صفات و عوارض آن است، اما نه به علم محسوس زمانی، بلکه به علم ازلی و ابدی که از طریق علل و عوامل اشیا به آنها علم دارد. البته همانطور که نقل کردیم، در بیان ابن سینا، نامی از علم ازلی و ابدی که غزالی به کار برده است، دیده نمی‌شود، ابن سینا می‌گوید: علم خدا علم معقول (مقابل علم محسوس) است که علم کلی و نامتغیر است.

پاسخ‌های سید جلال‌الدین آشتیانی به غزالی

همانطور که پیش از این اشاره کردیم، پاسخ‌های آشتیانی به اشکال و ایراد‌های غزالی هم بسیار متشدد و نامنظم است و نیز جامع‌الاطراف نیست، یعنی به پاسخ همه اشکال - های غزالی نپرداخته است. از این جهت خواننده محترم نباید انتظار داشته باشد که در این مقاله به همه اشکال‌های غزالی از نظر آشتیانی پاسخ داده شود. آشتیانی در نگاه کلی خود به غزالی می‌گوید: غزالی به جای اقامه برهان با تغییر دادن اسلوب عبارات از روش خطابه و مغالطه استفاده کرده است، و هر آنچه را که در ابطال نظر ابن سینا آورده اموری ظنی و تخیلاتی نفرت‌انگیز است (آشتیانی، 1999، ص 236) او برای تأیید گفتار خود نظر ملاصدرا نسبت به غزالی را شاهد آورده است. ملا صدرا می‌گوید: «برخی از کسانی که عهده دار دشمنی اهل حق‌اند، با دشمنی و نزاع و به محض آموختن اقیل و قالی و از راه همانند ساختن خود به عارفان به جنگ اهل حق رفته‌اند، نزاع اینها با اهل حق، همانند کسی است که به صرف برداشتن ابزار و آلات جنگی، می‌خواهد به جنگ پهلوانان و مردان جنگی برود!» (ملاصدرا، 1983، ج 1، ص 227). آشتیانی می‌افزاید: غزالی بخش زیادی از کتاب *تهافت الفلاسفه* را به مغالطات اختصاص داده است، و در مواردی چنان در مذهب اشعری مجذوب شده است که وی را کور کرده و به هذیان گویی متوسل شده است (آشتیانی، 1999، ص 106).

- غزالی خیال کرده با مطالعه پیش خود بدون دیدن استاد به کنه عقاید حکمای مشا دست یافته است. (همان، ص 177) و درباره دو کتاب: *مقاصد الفلاسفه* و *تهافت الفلاسفه* غزالی می نویسد: «غزالی در تهافت به زبان فلسفه آشنا نیست و در *مقاصد الفلاسفه* صرفاً به ترجمه حکمت علائیه [ابن سینا] و تحریر الفاظ و اصطلاحات پرداخته است بدون آنکه عمق مطالب را درک کند» (همان، ص 00) و می افزاید: غزالی در مباحث فلسفی فاقد یک نظام فکری است (همان، ص 237).

آشتیانی می گوید: در کمیت علم خدا، یعنی علم حق به امور مادی و مجرد، کلی و جزئی هیچ نوع اختلافی میان متفکران اسلامی (فلاسفه، متکلمان، و عرفا) وجود ندارد، اختلاف آنها در کیفیت و چگونگی علم خداست (همان، صص 19 و 237) این سخن آشتیانی پاسخی است به ادعای غزالی که گفته است، همه حکما علم خدا به جزئیات را انکار کرده اند، و در این مسئله اتفاق نظر دارند! پیش از این سخنان وی را نقل کردیم.

آشتیانی می گوید: غزالی به پیروی از اشاعره هم قائل به قدمای ثمانیه است و هم علم حق تعالی را زائد بر ذات حق می داند. او می نویسد: «غزالی به تبع اشاعره، قائل به قدمای ثمانیه است و بر اساس اعتقاد آنان، ناچار علم [خدا] را به حسب وجود خارجی، زائد [مغایر] بر ذات می داند. بنابراین حق در مرتبه ذات معرا [تهی] از علم است و به صورت زائد بر ذات خود را ادراک می کند؛ چون بین علم و جهل واسطه ای وجود ندارد، حق در موطن ذات، جاهل است! و ذات مجرد از علم، ادراک صورت علمی زائد بر ذات را [نیز] فاقد است؛ ناچار به طریق اشاعره، حقایق خارجی رانیز شهود نمی نماید، و بنا بر قبول این معنی محال، حق - تعالی - اشیا را به صورت زائد بر ذات ادراک می کند، و به نظر دقیق [باید گفت] موجود فاقد علم در مقام ذات به هیچ چیز نمی تواند علم داشته باشد» (همان، ص 18) وی در دفاع از ابن سینا و نقد غزالی می گوید: کسی که علم و دیگر صفات خدا را زائد بر ذات می داند، در واقع صفات کمالیه را در مرتبه ذات انکار کرده است و با نفی صفات کمالیه در مرتبه ذات پذیرفته است که خدا نمی تواند حقایق خارجی را شهود کند، و این شخص ابن سینا را تکفیر کرده است، در صورتی که ابن سینا معتقد است: خدا در مرتبه ذات، ذات خود را به علم شهودی تفصیلی ادراک می کند، و ملاک علم حق به اشیا را به صورتسمه [در ذات حق] می داند» (همان، ص 19). آشتیانی

می‌افزاید: غزالی سخن ابن سینا را نفهمیده، و بی‌جهت وی را تکفیر کرده است، و ایرادی را که بر ابن سینا وارد ساخته بر خود وی وارد است: «اشکال اساسی، به خود ابو حامد وارد است که علم ذاتی حق را بر طبق اصول اشعری انکار کرده است، و مطلق علم را به صورت [صور] حاله در ذات حق می‌داند و علم اجمالی در ذات را در حق و خلق نفی و ملاک انکشاف را صورت زایده [بر ذات] می‌داند، و هر صورت زایده [ای] داخل در مقوله کیف [نفسانی، یک مفهوم] کلی است، اگرچه صد تخصیص بر آن وارد شود» (همان، ص 391). البته او نظریه «صور مرتسمه مشائیان» را نیز نقد می‌کند و می‌گوید: تنها فیلسوفی که توانسته علم حق به ذات خود را به نحو علم اجمالی در عین کشف تفصیلی اثبات کند، حکیم ملا صدراست» (همانجا). آشتیانی در ادامه نقد خود نسبت به اشاعره و شخص غزالی می‌گوید: اعتقاد به صفات زائد بر ذات، با توحید واجب الوجود منافات دارد و لازمه اعتقاد به آن این است که واجب الوجود، مرکب از دو جهت وجدان و فقدان باشد، یعنی لازم می‌آید که ذات او خالی از صفات کمالیه ذاتی باشد (همان، صص 92 و 117). حکما و امامیه، صفات خدا را عین ذات می‌دانند و می‌گویند: وحدت صفات با ذات همانند این است که بگوییم: «خدا موجود است» همچنانکه موجود بودن عین ذات خداست، در قضیه: «خدا عالم است» نیز عالم (صفت) با ذات (خدا یا موصوف) متحد است. آشتیانی نیز در پاسخ غزالی به همین نکته اشاره کرده است: «اینکه ما می‌گوییم: وجود عین ذات حق است مراد آن است که اگر حق تعالی به فرض محال مانند مفهوم انسان در ذهن حاصل شود، عقل وجود [او] را عین حقیقت می‌بیند، نه زائد بر آن و البته حق تعالی وجود ذهنی ندارد» (همان، ص 74). آشتیانی می‌گوید: اشتباه غزالی از آنجا ناشی شده است که وی صفات خدا را به صفات بشر و افعال او را نیز به افعال انسان مقایسه کرده و برای هر دو یک حکم صادر کرده است (همان، ص 91) و در دفاع از ابن سینا می‌نویسد: «غزالی وقتی می‌بیند ابن سینا صفات کمالیه حق را عین ذات می‌داند، و به کلی از ذات نفی کثرت می‌کند، در حیرت فرو می‌رود و صفات کمالیه حق و ذات حق را مانند صفات ممکنات واقع در عالم ماده و زمان می‌داند و چون به اصالت ماهیت به تبع مرشد خود، امام الحرمین [جوینی] قائل است، مفاهیم صفات رامغایر با ذات دانسته و این تغایر مفهوم را همانند ذات خود به خارج نیز سرایت می‌دهد» (همان، صص

92 و 230) و در جای دیگر، انگیزه غزالی از این مقایسه نادرست و ریشه این انحراف فکری را در دو چیز می‌داند: 1. نفی قانون کلی علت و معلول توسط اشاعره و تفسیر آن به جری عادت، به این معنا که (به عنوان مثال) هیچ ضرورتی میان آتش و سوزاندن و یا گرم شدن آب وجود ندارد، سنت الهی بر این تعلق گرفته است که آتش بسوزاند و آب رفع تشنگی کند! آشتیانی می‌نویسد: «غزالی اشکالاتی بر ابن سینا کرده است که مبتنی بر اراده جزافیه و نفی علیت و معلولیت و التزام به قدرت کاسبه است» (همان، صص 89-90، 113، 395 و 455) مقصود وی از «قدرت کاسبه» اشاره است به نظریه کسب توسط اشاعره که می‌گویند در انجام فعل توسط انسان، قدرت حاصل از آن خداست و کار انسان کسب آن است. به بیان دیگر: اشاعره می‌گویند: همزمان با انجام فعل توسط انسان، خدا قدرت بر انجام کار را به وی می‌دهد؛ از این نظر انسان مسئول اعمال خود است. البته اشاعره با این نظریه نتوانستند مسئله استطاعت یا قدرت انسان بر فعل را قبل از انجام دادن آن حل کنند زیرا نظریه کسب استطاعت انسان بر فعل را اثبات نمی‌کند، و حد اکثر استطاعت همزمانی را اثبات می‌کند؛ 2. جسمانی دانستن نفس انسان: آشتیانی می‌گوید: علت نفی تجرد روح از سوی عامه (اهل سنت و جماعت) برای این است که آنان پنداشته‌اند لازمه تجرد، لزوم سنخیت بین خدا و ارواح است (همان، صص 228). او می‌گوید: محدثان شیعه نیز در این مسئله همانند اهل سنت می‌اندیشند و می‌نویسد: «مجلسی حکم به کفر قائلان به تجرد غیر حق کرده است، و تجرد نفس، ملائکه مقرب را نفی کرده است» (همان، صص 38). حکیم سبزواری در باره انکار برخی از متکلمان نسبت به عقول کلی می‌نویسد: «انکار عقول، انکار حکمت است، چه معظم ابواب حکمت مباحث عقول است و چنین کسی حکیم نیست اگرچه آن [متکلم] باکی از این ندارد ولی غبن فاحش است و دیگر انکار غایات نفوس است که نفوس باید عقول شوند [نفوس با ترقی و تعالی تبدیل به عقول می‌شوند] که حق وصول به غایات، به طور تحول و فناست و لا اقل به نحو اتصال است» (سبزواری، 1983، صص 149). همچنین آشتیانی درباره انگیزه غزالی از اعتقاد به جسمانیت نفس می‌نویسد: «غزالی به پیروی از استاد خود امام الحرمین، نفس انسان را جسم مادی لطیف [جسم بخاری] می‌داند و از تصور وجود حقایق مجردة صرف و سواکن ملکوت عاجز است...، او مبدأ وجود را موجوداتی

نظیر خود فرض کرده، و چون در انسان علم به فعل و قدرت وارده و غایت از فعل، زائد بر ذات است نمی‌فهمد این زیادت ناشی از جهت قوه و استعداد و ماده جسمانی است؛ لذا اصرار بر زیادتی صفات دارد و روی غرور و تعصب، دقت در فهم مطالب مشایخ فن به خرج نمی‌دهد» (آشتیانی، 1999، ص 110-111). آشتیانی می‌گوید: غزالی از دو چیز واهمه دارد: 1. از عقیده اتحاد و عینیت صفات حق با ذات حق (همان، ص 229-230) و می‌نویسد: «غزالی وقتی می‌بیند ابن سینا صفات کمالیه حق را عین ذات می‌داند و به کلی از ذات نفی کثرت می‌نماید، در حیرت فرو می‌رود» (همان، ص 91). همچنین می‌نویسد: «ابن سینا وقتی می‌گوید: الباری أحدی الذّات و أحدی الفعل، غزالی به لحاظ پای بندیش به مبانی اشعریّت می‌گوید: به چه نحو می‌شود خداوند أحدی الذّات باشد، در حالتی که به صفات متغایره متصف است؟!» (همان، ص 89-90)؛ 2. از وحدت فعل خدا و اینکه این همه کثرت از کجا آمده است؟! نیز در حیرت افتاده است (همان، ص 90) و سرّ این حیرت را نیز در انکار و نفی قانون علیّت توسط اشاعره و غزالی می‌داند (همانجا). پیش از این اشاره کردیم غزالی هم صفات حق و هم صدور افعال از خداوند را به صفات انسان و صدور فعل از انسان مقایسه کرده است، راجع به مقایسه صفات خدا با انسان گفتگو کردیم، غزالی اصرار می‌ورزد که باید صفت عارض بر موصوف گردد و لازمه عروض صفت بر موصوف زیادت و مغایرت صفت بر موصوف است (رک: همان، ص 91).

انگیزه‌های غزالی در نقد نظر فلاسفه

آشتیانی در کتاب نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی در ضمن پاسخ دادن به اشکال‌های غزالی به مناسبت، عوامل و انگیزه‌های مخالفت غزالی با فلاسفه را نیز بیان کرده است. در اینجا به چند عامل مهم اشاره می‌کنیم:

1- نداشتن استاد

پیش از این اشاره کردیم غزالی در مقدمه تهافت الفلاسفه می‌گوید: پیش از من کسانی مبانی فلسفی را نقد کرده‌اند اما به دلیل آشنا نبودن به مطالب فلسفی و رموز آن مورد استهزا و سخریه قرار گرفتند و مدعی است که وی با مطالعه دو سال و اندی در متون فلسفی با ظواهر و بطون حکمت و فلسفه آشنا شده است (رک: آشتیانی، 1999، ص 15)

و در جای دیگر نیز اعتراف کرده است که فلسفه را نزد استادی نخوانده است، و از پیش خود آن را مطالعه کرده است (غزالی، 2003، ص 542) آشتیانی می‌گوید: اگر غزالی فلسفه را نزد استادی تلمذ می‌کرد و در فلسفه استادی می‌دید یا مخالفت نمی‌کرد و یا از شدت مخالفتش کاسته می‌شد. وی در ادامه نقد خود نسبت به غزالی درباره خطا و لغزش علمی وی می‌نویسد: «غزالی خیال کرده با مطالعه پیش خود، بدون دیدن استاد به کنه عقاید حکمای مشا رسیده است و در کتب خوانده یا شنیده است که رئیس ابن سینا با مطالعه به مقام استادی آن هم استاد الكل در علوم عقلیه رسیده است، هوس او را در این مهلکه انداخته» (آشتیانی، 1999، ص 177). آشتیانی می‌گوید: آدم‌های جاهل و بی اطلاع به الهیات و رموز مبانی فلسفه هستند که گمان می‌کنند غزالی با سلاح فلسفه به جنگ فلاسفه برخاسته است و تأثیر کتاب *تهافت الفلاسفه* او نوعی سوء استفاده از مردم سطحی و جاهلان مغرور به شمار می‌رود (رک: همان، صص 455، 481 و 496). آشتیانی می‌افزاید: «غزالی اگر زبان فلسفه را می‌فهمید در می‌یافت اینکه در مقدمه *تهافت الفلاسفه* گفته است: لم [فلذالك أنا لا] يدخل في الاعتراض عليهم إلاً دخول مطالب مُنكر لا دخول مدّع مثبت [چونکه مقصودم در این کتاب آگاه ساختن کسی است که حسن ظن به فلاسفه دارد، و سخنان ایشان را بری از تناقض می‌داند؛ بدین جهت در اعتراض به فلاسفه به طریق کسی که انکار کننده و مدعی اثبات مطالبی است، وارد نشده‌ام] قدری بی‌تأمل نوشته است. از شخص مشهور و عالم معروفی مثل غزالی بسیار بعید بلکه باعث حیرت است که بدون تعمق در کلام حکما، اعلام فن را مورد تمسخر قرار دهد، و در صورت شیخ اشعری از اسلام دفاع کند» (همان، ص 494) به هر حال آشتیانی اصرار می‌ورزد که غزالی با زبا فلسفه ناآشناست و آن را نمی‌فهمد (رک: همان، ص 496 و 002) و علت موفقیت غزالی در انصراف نفوس طلاب از فلسفه را نه در قدرت بیان و استدلال غزالی بلکه در این نکته می‌داند که در عصر غزالی، فیلسوف محقق و دارای کرسی درسی وجود نداشت (همانجا).

نظر آشتیانی متین و درست است، تجربه تاریخی نیز آن را تأیید می‌کند کسانی که خواسته‌اند بدون استاد فلسفه ورزی کنند در عمل به آن آسیب زده‌اند. نمونه‌اش شیخ احمد احسائی است که او نیز همانند غزالی فلسفه را پیش خود خوانده است و می‌گوید:

هم وجود وهم ماهیت هردو اصیل اند!! (سبزواری، 2001، ج 2، ص 65) بدیهی است که فرد آشنا به فلسفه و حکمت متعالیه صدرایی از دیدن و شنیدن این گونه سخنان در شگفت می‌مانده و گوینده آن را محکوم به عدم آشنائی با اصول فلسفی می‌کند. زیرا بر اساس این دیدگاه لازم می‌آید واقعیت متعدد و متکثر شود، یکی در برابر وجود و دیگری مقابل وجود قرار گیرد. در مورد غزالی نیز همین نکته صدق می‌کند که وی مقصود فلاسفه و فلسفه را نفهمیده است، چگونه ممکن است کسی با مطالعه بدون استاد، در طول دو سال واندی مقصود فلاسفه را بفهمد و سپس آنها را نقادی کند؟! ملا صدرا در همین مسئله علم خدا به جزئیات در خطاب به غزالی می‌گوید: غزالی مقصود ابن سینا را درک نکرده است، و بی جهت نسبت کفر به وی داده است (ملاصدرا، 2001، ص 155).

2- انگیزه دینی و شرعی

غزالی یک متکلم برجسته بود که وظیفه دینی خود می‌دانست که از کیان دین دفاع کند و این انگیزه اگر بدور از هوی و هوس و دخالت قدرت‌های زور و فرقه‌گرایی و تعصب باشد، بسیار با ارزش است. لیکن تاریخ زندگانی غزالی خلاف این را اثبات می‌کند، او متکلمی اشعری و متعصب بود که حتی در دوره‌گراییش به عرفان نیز تعصب مذهبی خود را به کنا نهاد، در همین دوره است که وی کتاب *المنقذ من الضلال* را نوشته است، و در این کتاب پس از تکفیر، سقراط، افلاطون، و ارسطو می‌نویسد: «فوجب تکفیرهم و تکفیر متبیعهم من الفلاسفة الاسلام کابن سینا و الفارابی و غیرهما» (غزالی، 2003، ص 543) و این بر خلاف سیره و روش اهل عرفان است که حتی سرسختترین مخالفان خود را نیز تکفیر نمی‌کنند. آشتیانی می‌نویسد: «...البته از یک اشعری متعصب که به هیچ اصلی از اصول عقلیه معتقد نیست، بیش از این توقع نمی‌رود، او در مقام معارضه با فلسفه، خود را نماینده اسلام می‌داند، ولی عقاید اشاعره ربطی به اسلام ندارد» (آشتیانی، 1999، صص 16 و 481) آشتیانی می‌افزاید: «غزالی با این سخنان که شریعت از بین رفت فریاد بلند سر می‌دهد و به تحریک عاطفه دینی مردم عامه می‌پردازد و سعی می‌کند تفکر عقلانی را برچیند که البته در این مورد به هدفش تا حدودی در میان مسلمانان اهل سنت موفق عمل کرد. او با ندای عقل مخالفت سر داد که حکما متجملین به اسلام

هستند، یعنی حکما به اسلام تظاهر می‌کنند و کسی نبود که بپرسد تظاهر به اسلام برای حکما چه فایده ای داشت؟ آنها اصلا دغدغه کفر و اسلام نداشتند، و با اندک تأملی در آرای حکما روشن می‌شود که خیلی از آرای آنها دقیق‌تر و درست‌تر از نظرات اشاعره است و بلکه به اسلام نزدیک‌تر است و پرسش دیگر غزالی و پیروان اشاعره اینکه حکما با گفتن این حرف‌ها چه منصبی را می‌خواستند برای خود بدست آورند؟ و نیز غزالی واهمه داشت که مبدا اساس شریعت مبتنی بر اصول منحوص اشعری به هم بخورد (همان، ص 496).

3- انگیزه سیاسی

در میان متفکران و اندیشمندان، درباره علل و انگیزه‌های مخالفت با فلسفه، یک دیدگاه بسیار قوی این است که غالب اشخاص مخالف با فلسفه، در مخالفت خود، منافع مادی و سیاسی داشتند. آنها از ارباب و اصحاب ثروت و مقام و سرمداران سیاست و حکومت پول و مقام دریافت می‌کرده‌اند (ابراهیمی دینانی، 1991، ص 22). برخی از متفکران معتقدند که انگیزه قدرت و کامجویی تنها انگیزه یا بزرگترین انگیزه غزالی در مخالفت با فلسفه بوده است. از جمله اسناد این متفکران، کتاب *فضایح الباطنیه* است که غزالی در آن به تلاش برای تألیف کتاب و سرانجام نزدیک شدن به خلیفه وقت را بیان می‌کند (بثربی، 2005، ص 124-125).

از نظر آشتیانی شرایطی که بر نظامیه حاکم بود، این اجازه را به غزالی می‌داد که گمان کند همه چیز را می‌داند و به نهایت علم رسیده است و اینکه در زمان غزالی فیلسوف و محقق و صاحب حوزه علمی، آن اندازه زیاد وجود نداشت و فلسفه چون اصول اشاعره سهل الوصول نبود و در بغداد نیز فیلسوف محقق که بساط ارشاد و تفکرات غزالی را بر کند وجود نداشت (آشتیانی، 1999، ص 425).

لذا غزالی زمانی *تهافت* را تألیف کرد که حوزه فلسفی وجود نداشت و یا اگر هم وجود داشت از اهمیت برخوردار نبودند و کتابی آنچنان در محیط پر رونق مذهب تشبیه و اشعریت فتح مطلق و گران مایه خود را نشان می‌داد. آن زمان غزالی پیرو مخلص مکتب اشاعره بود، ولی مخالفان اشاعره در سکوت نبودند ولی مذهب اشاعره وسعت یافت و در

قرون بعد با استمداد از فلسفه و عرفان، دانشمندان اسلامی به تأویل و توجیه اصول اشعری پرداختند (همان، ص 384).

نتیجه‌گیری

در این مقاله پس از تبیین اجمال مسئله به تعریف و تبیین علم خدا به ماسوای خود پرداخته‌ایم، سپس به بیان دیدگاه غزالی و در مرحله بعد نقدهای آشتیانی به وی را بیان کرده‌ایم. درباره اصل مسئله می‌توان گفت عکس العمل غزالی در برابر کسانی که به زعم وی آنها علم خدا به جزئیات را انکار کرده‌اند، یک عکس العمل طبیعی و دربرخاسته از غیرت دینی وی بوده است، و در این جهت نباید وی وامثال او را شماتت کرد. زیرا انگیزه غزالی انگیزه مقدسی بوده است. از سوی دیگر آشتیانی نیز در داوری خود نسبت به شخصیت علمی غزالی از رسم انصاف خارج شده است و به بهانه اینکه او اشعری مذهب است وی را محکوم و سرزنش کرده است در صورتی که دانایان به روش و اندیشه غزالی می‌دانند که او فردی مستقل و آزاد اندیش بوده است، اسعد میهنی که از مخالفان سر سخت وی بود از او پرسید: شما مذهب بوحنیفه داری و یا مذهب شافعی؟ غزالی در پاسخ گفت: «در عقلیات مذهب برهان دارم، و در شریعات مذهب قرآن، نه بوحنیفه بر من حظی دارد و نه شافعی بر من براتی» (غزالی نامه، ص 181) به علاوه ایراد دیگری که به روش آشتیانی وارد است این است که او بررسی همه جانبه نسبت به آرای غزالی انجام نداده است و ای کاش همانند ابن رشد به شیوه ترتیب و با نظم دقیق در هر بخش سخنان غزالی را ذکر و سپس آنها را نقد می‌کرد و ایرادی که می‌توان بر غزالی گرفت این است وی با انگیزه‌های کلامی و اعتقادی، و بعضاً سیاسی، فلسفه و فیلسوفان را نقد کرده است؛ چنانچه به ادعای خودش که وی کتب فلسفی را مطالعه و فهم کرده است، با انگیزه علمی که هدفش کشف حقیقت است به نقادی آرای ابن سینا و دیگر فلاسفه می‌پرداخت نتایج بهتری از نقد خود می‌گرفت. امید است پژوهشگران دیگر بتوانند زوایای دیگری از دیدگاه آشتیانی راجع به اندیشه‌های غزالی را آشکار سازند.

منابع و مأخذ

- Ashtiani, Seyyed Jalaleddin, (1999) *A critique of Tahafat al- philosophy al- Ghazali*, Qom, Book Bastion Institute.
- Al- tahananavi, Mohammad Ali, (1966) *Kashaf Estelahat al- fonon val ulum*, vol:1, first publication, Lebanon publisher, Beirut.
- Dinani, Ebrahimi, Golamhossein, (1992) *Logic and knowledge in Ghazali` view*, Amir kabir publishing.
- Ghazali, Abo hamed, (2002) *Tahafot Al- Falasafh*, Al- Helal Publishing, Beirut.
- Ghazli, Abo Hamed, (2003) *Majmohe Rashaehl*, Al- feker publishing, Beirut.
- Ghazli, Abo Hamed, (1950) *Mehayar Al- elm*, Eryp.
- Homahi, Jalaloddin, (2008) *Ghazali Nameh*, Homa Nashr, Tehran.
- Ibn Rushd, (2008) *Tahafat al-Taft*, translation of Hassan Fathi, Hekmat.
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah, (1404) *Al-Ta'liyat*, Center al-Nashir.
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah, (2000) *Al- asharat v- tanbihat*, Tehran, Haydarri Publishing, vol:2.
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah, (1960) *Ashefa, Al- alahiyat*, Dr. Ebrahim Madkor, Chiaro.
- Mulla Sadra, (1983) *Al-ehkmat Al- motahaliyah fi Al- asfar Al- arbaheh*, Mostafavi Publishing, Qoum.
- Mulla sadra, (2008) *Al-mabdah va-mahad*, Jalaloddin Ashetiyani Publishing, Bostane Ketab, Qoum.
- Sabzevari, Mullah Hadi, (2001) *Shar Al- manzomeh*, Masood Talebi, Nab publishing, Qom.
- Sabzevari, Mullah Hadi, (1991) *Asrar Al- hekam*, Islami Book seller, Vol:2, Tehran.
- Sadra, Shirazi, (2001) *Al-mabda Av- mahad*, with correction by seyed Jaladdin Ashetiyani, Bostanhe Ketab, Qoum.
- Yasrebi, Yahya, (2004) *NAGdeh Ghazali*, Kanooneh andisheyeh Javan, Vol:1, Tehran.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی