

میزان اثرپذیری غزالی از ابن‌سینا در مسئله آفرینش با توجه به کتاب آفرینش و نظام کیهانی: غزالی و ابن‌سینا^۱

شکوفه منشی^۲، میترا پورسینا^۳، مینو حجت^۴

چکیده

در این مقاله با بررسی موضوعاتی درباره آفرینش عالم و سیر اندیشه غزالی درباره آنها با توجه به کتاب آفرینش و نظام کیهانی: غزالی و ابن‌سینا^۵ اثر ریچارد ام. فرانک، تأثیرپذیری غزالی از ابن‌سینا و رویگردانی او از سنت اشاعره، به نمایش گذاشته می‌شود. غزالی در دیدگاه رایج، به‌خصوص در میان شرق‌شناسان، مشهور به متکلمی اشعری مسلک و معاند با فلسفه است. در بیست و چند سال اخیر بازخوانی جدیدی در آثار غزالی صورت گرفته که موجب تغییر نگرش دیدگاه سنتی درباره او شده و این بازخوانی تا حد زیادی به دنبال تحقیقات فرانک صورت پذیرفته است. فرانک در کتاب خود با تحلیل متونی کلیدی در آثار گوناگون غزالی، برخلاف دیدگاه رایج پیش می‌رود و به نتایج مهمی درباره دیدگاه‌های مختلف غزالی می‌رسد که از جمله آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: معرفی جهان به‌عنوان سلسله‌ای مبتنی بر روابط علی، بیان نظریه‌ای مشابه نظریه فیض ابن‌سینا، قائل بودن به فاعلیت باواسطه و غیرمستقیم خدا در عالم، ضرورت و وجوب آفرینش عالم، نزدیکی موضع غزالی و ابن‌سینا در مسئله حدوث و قدم عالم، بر مبنای نظر فرانک، بسیاری از نظرهایی که غزالی آنها را رد کرده، در مقایسه با نظرهایی که در آنها از ابن‌سینا پیروی کرده، بی‌اهمیت بوده است و دیدگاه‌های وی بیش از آنکه متأثر از اشاعره باشد، دیدگاه‌هایی سنیوی به شمار می‌آید. در پژوهش حاضر با رجوع به سایر آثار فرانک و دیگر غزالی‌شناسان و نیز آثار گوناگون غزالی و ابن‌سینا و بیان آرای ایشان، تلاش شده است تا خواننده با دیدگاه‌های غزالی‌شناسان جدید و نیز نظر فرانک در کتاب مذکور آشنا شود و تا اندازه‌ای درباره آنها به داوری بپردازد؛ ضمن اینکه کوشش شده است که نسبت به نظرگاه آنان نیز ارزیابی‌ای صورت گیرد.

کلیدواژه‌ها

آفرینش و نظام کیهانی، ابن‌سینا، اشاعره، ریچارد ام. فرانک، غزالی، نظام علی معلولی

1- *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali & Avicenna*

۲- دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

shekoofeh_maneshi@yahoo.com

zhpoursina@gmail.com

۳- نویسنده مسئول: دانشیار دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

minoo.hojjat@gmail.com

۴- استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۱/۱۹

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۸/۳۰

5- *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali & Avicenna*

بیان مسئله

از بدو ورود تفکر فلسفی به جهان اسلام، همواره افرادی به مخالفت با فلسفه پرداخته‌اند؛ از جمله اشخاصی که به نقد فلسفه شهره شده‌اند، اندیشمند برجسته ابو حامد محمد غزالی است. در خوانش مشهور، غزالی را به دلیل نگارش *تهافت الفلاسفه* و معرفی تصوف به عنوان تنها راه رسیدن به معرفت یقینی و تکفیر فیلسوفانی همچون ابن سینا و فارابی، فردی فلسفه‌ستیز و مخالف علوم عقلی و به خصوص فلسفه سینوی دانسته‌اند؛ ابراهیمی دینانی، که غزالی را بیشتر طرفدار منطق می‌داند تا فلسفه، معتقد است پس از مطالعه و بررسی مجموعه آثار غزالی، به این نکته دست یافته که ضدیت غزالی با فلسفه تا پایان عمرش، همراه او بوده و او هیچ‌گاه با فلسفه آشتی نکرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۶) وی در مقدمه کتاب خود آورده: غزالی با تألیف کتاب *تهافت الفلاسفه*، بزرگ‌ترین ضربه‌ها را بر پیکر فلسفه وارد ساخت. در اثر همین ضربه‌های سهمناک بود که چراغ حکمت و فلسفه در بسیاری از کشورهای اسلامی به خاموشی گرایید (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۱). با این حال، به تأثیر عمیق اندیشه‌های غزالی بر اندیشمندان بعدی همچون سهروردی و ابن عربی و ملاصدرا نیز توجه زیادی شده است (به عنوان نمونه: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۳۰-۳۴)؛ اما این تأثیرگذاری تا پیش از تحقیقات غزالی‌شناسان جدید چندان مورد توجه شرق‌شناسان نبوده است.

برخلاف این برداشت عمومی از آثار او، که خصوصاً در میان شرق‌شناسان رواج بیشتری داشته، در بیست و چند سال اخیر غزالی‌شناسی جدیدی شکل گرفته است که نشان می‌دهد تفکر فلسفی نه تنها با وجود غزالی افول نکرده بلکه در مسیر تازه‌ای قرار گرفته و او توانسته است گام‌های مهمی در بومی‌سازی فلسفه اسلامی و تکوین الهیات فلسفی بردارد.

نقطه آغاز این جریان، تحقیقات ریچارد ام. فرانک^۱ درباره غزالی است. او غزالی را مهم‌ترین متکلم اسلامی سنتی می‌خواند و معتقد است وی بیش از هر شخص دیگری در پیشبرد تفکر اسلامی تأثیر داشته است. او می‌نویسد: غزالی کسی است که به مکتب ارسطوگرایی نوافلاطونی تفصیل بخشید. غزالی بارها خود را از پیشینیان اشعری‌اش جدا کرده و بیشتر متأثر از فیلسوفان و به خصوص ابن سینا بوده است. او در دیدگاه‌های خود به وضوح از مبانی و زبان و اصول و پیش‌فرض‌های فلسفه ابن سینا بهره برده و آنان را با اندیشه‌های خود تلفیق کرده است (Frank, 1987, p.271-275). دینانی نیز بر این باور است که غزالی به تمام معنی یک متکلم اشعری به شمار می‌آید، ولی در برخی موارد از اشعریت فاصله می‌گیرد و دریافت‌های خود را صادقانه ابراز می‌دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۱۷).

1- Richard M. Frank (1927-2009)

یکی از غزالی‌شناسان جدید که آثار خود را متأثر از تحقیقات ریچارد فرانک می‌داند، فرانک گریفل^۱ است. گریفل، غزالی را در مرکز پیشرفت‌های الهیات فلسفی قرار داده و معتقد است سعی غزالی بومی‌سازی فلسفه ارسطویی در کلام اسلامی و تلفیق آن دو بوده است. به رأی گریفل، غزالی با منطق و جهان‌شناسی ارسطویی مخالف نیست. تلاش وی صرفاً برای تلفیق فلسفه یونانی با اندیشه اسلامی البته بدون عناصر مشرکانه فلسفه ارسطو بوده است، عناصری که نباید در کلام اسلامی وارد می‌شد (Griffel, 2009, p.5-6).

الکساندر تریگر^۲ نیز در مقدمه کتاب خود با عنوان *معرفت الهامی در اندیشه اسلامی*^۳، در ارتباط با تمایز دو نوع غزالی‌شناسی، بیان می‌کند که تا حدود بیست سال پیش، محور اصلی غزالی‌شناسی مبتنی بر کتاب *المنقذ من الضلال* بود که در آن غزالی تنها راه رسیدن به معرفت یقینی را تصوف می‌دانست و طریق کلام و فلسفه و تعلیمیه (اسماعیلیه) را رضایت‌بخش قلمداد نمی‌کرد. این تصویر از غزالی که سال‌ها بر فضای علمی گسترده شده بود، امروزه در حال از بین رفتن است و تغییر آن مرهون تحقیقات ریچارد فرانک است. فرانک نشان داد که غزالی در آثار خود متأثر از ابن‌سینا است؛ از این رو، با رجوع به اندیشه ابن‌سینا می‌توان آثار غزالی را به‌درستی درک کرد؛ بنابراین گرچه غزالی منتقد برخی از تعالیم فلاسفه بود، نمی‌توان او را فردی فلسفه‌ستیز معرفی کرد (Treiger, 2012, p.1,3).

نزد کسانی چون ریچارد فرانک و فرانک گریفل و الکساندر تریگر جهان‌شناسی غزالی اشعری نبوده بلکه سینوی است؛ بنابراین شایسته است که با بهره‌گیری از پژوهش‌های جدید، خصوصاً آثار ریچارد فرانک، که آغازگر این اندیشه بوده است، آرای غزالی‌شناسان متأخر بررسی شود. کتاب فرانک با عنوان *آفرینش و نظام کیهانی: غزالی و ابن‌سینا*^۴ مبین بسیاری از شبهات پیرامون تفکر غزالی است؛ از این رو، در این پژوهش تلاش شده است تا با توجه به تحقیقات او در این کتاب، به این سؤال پاسخ داده شود که چه نسبتی میان دیدگاه غزالی و ابن‌سینا در خصوص آفرینش و نظام کیهانی وجود دارد.

فرانک در کتاب خود از دیدگاه رایج نسبت به غزالی، که وی را فردی مخالف فلسفه سینوی و طرفدار سرسخت اشاعره می‌داند، فاصله می‌گیرد و با تدقیق در متون گوناگون آثار غزالی و بررسی برخی موضوعات پیرامون آفرینش عالم و نظام کیهانی و سیر فکر غزالی و تأثیرپذیری وی از فلاسفه و به‌خصوص ابن‌سینا و رویگردانی او از سنت اشاعره را نمایان می‌سازد. در این مقاله سعی شده است تا خواننده با رویکرد نوین غزالی‌شناسی با توجه به تحقیقات بیست‌وچند سال اخیر در غرب آشنا شود

1- Frank Griffel (1965-)

2- Alexander Treiger (1963-)

3- *Inspired Knowledge in Islamic Thought*

4- *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali and Avicenna*

و زمینه‌ای برای ورود این اندیشه‌های جدید به فضای علمی - دانشگاهی، به‌منظور توجه و ارزیابی علمی آنها فراهم شود و با رجوع به آثار ابن‌سینا و غزالی و بررسی آرای آنها، علاوه بر توجه به نقش اشاعره، غزالی و ابن‌سینا در سیر تفکر فلسفی - عقلی در جهان اسلام و میزان تأثیرگذاری آرای آنان بر یکدیگر، سعی شده است تا به خواننده در تحلیل بهتر آرای فرانک و غزالی‌شناسان جدید کمک شود. بدین منظور به مسائل زیر پرداخته می‌شود: جهان‌شناسی غزالی در مسئلهٔ آفرینش، نحوهٔ فاعلیت خدا در عالم و نقش قدرت انسانی در ایجاد افعال خود، نقش واسطه‌ها در تدبیر عالم، نقش علم و ارادهٔ الهی در آفرینش عالم، نظام احسن آفرینش و نتایج مترتب بر آن، قدرت الهی و حدوث عالم.

در زمینهٔ آثار غزالی‌شناسان جدید، به‌خصوص ریچارد ام. فرانک، اثری مستقل به زبان فارسی در دست نیست؛ اگرچه در سال‌های اخیر تلاش‌هایی برای آشنایی با دیدگاه‌های ایشان صورت پذیرفته است. برای مثال در کتاب *تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای امام محمد غزالی (پورسینا، ۱۳۹۶)*، این دیدگاه به‌خوبی موردتوجه قرار گرفته است. در پایان‌نامه‌های زیر نیز می‌توان رگه‌هایی از رویکرد بیست‌وچند سال اخیر را دربارهٔ غزالی‌شناسی جست‌وجو کرد: «بازشناسی و تبیین عناصر عرفانی - فلسفی نبوت در اندیشه غزالی با توجه به تحقیقات بیست‌ساله اخیر در غرب» (جتهادیان، ۱۳۹۲-۱۳۹۳)؛ «بررسی کلام فلسفی در اندیشهٔ غزالی با نگاهی به کتاب کلام فلسفی غزالی» (زادری، ۱۳۹۰).



جهان‌شناسی غزالی در مسئله آفرینش

غزالی در کتاب *المقصد الأسنى*، زبان و تحلیل سنتی مکتب اشعری را کنار می‌گذارد و خود را با زبان و جهان مفهومی فلاسفه همراه می‌کند (Frank, 1992, p.14)، و علاوه بر شرح اسمای حسناى الهی، درباره آفرینش عالم و لوازم آن، از جمله علیت، نیز بحث می‌کند.

اشاعره علیت پدیده‌ها نسبت به یکدیگر را نفی می‌کردند و معتقد بودند که هیچ مخلوقی بر مخلوق دیگر اثر علی ندارد (جوینی، بی‌تا، ص ۲۱۰). ابوالحسن اشعری مقارنه‌گرایی و جریان‌یافتن عادت الهی را در پدیده‌ها چنین تبیین می‌کند: خداوند خالق همه اشیا و افعال بندگان است و به هیچ‌عنوان نباید صفت خالقیت را برای انسان به کار برد، زیرا قدرت حادث انسان مقارن فعل است و در ایجاد فعل هیچ‌گونه اثری ندارد. فعل انسان صرفاً مخلوق قدرت قدیم خداوند است و بنده تنها کاسب فعل خود است. این سخن بدین معنا است که عادت الله بر این جاری شده که در لحظه ایجاد فعل، خداوند قدرت و اراده را در انسان احداث، و فعل مقارن با آن قدرت و اراده را ایجاد می‌کند؛ بنابراین، فعل تنها به واسطه قدرت خدا انجام می‌شود و منظور از کسب آن توسط انسان صرفاً مقارنه قدرت و اراده حادث با خلق است (اشعری، ۱۹۵۵م، ص ۷۸۶۹).

غزالی برخلاف مقارنه‌گرایی سنتی اشاعره، جهان را نظامی یکپارچه و متشکل از موجودات و وقایع وصف می‌کند که در نظمی بهم‌پیوسته از علل و واسطه‌ها به یکدیگر پیوند خورده‌اند (Frank, 1992, p.18). وی از ملائکه، انسان‌ها و اشیا به‌عنوان واسطه‌های موجود در سلسله‌های علی معلولی یاد می‌کند و برخلاف اشعریان متقدم، از علل ثانویه سخن می‌گوید؛ علی که معلول‌های خود را پدید می‌آورد و به آنها وجوب می‌بخشد. وی این معلول‌ها را معلول‌های «متولده» می‌نامد. غزالی به تبعیت از مفهوم نوافلاطونی «صدور» و «رجوع»، همچون ابن‌سینا، خدا را مسبب‌الاسباب می‌خواند و از او به‌عنوان سرمنشأ سلسله منظم موجودات سخن می‌گوید (غزالی، ۱۹۸۲م، ص ۱۴۶، ۱۵۶؛ همو، ۱۹۵۷م، ج ۴، ص ۹۴). در واقع او، با سخن‌گفتن از «سلسله منظم موجودات»، مبنایی را طرح می‌کند که با رویکرد سنتی اشاعره درباره عالم تفاوت دارد. در سلسله علل، وجود از خدا به نخستین و عالی‌ترین مخلوق و سپس از طریق سلسله علل ثانویه به دیگر موجودات می‌رسد؛ در این سلسله علل پایین‌تر توسط علل کلی و ازلی بالاتر (عقول سماوی و افلاک و اجرام آسمانی) تدبیر می‌شوند. غزالی نیز به ارتباط سلسله‌وار علل با معلول‌های خود اشاره می‌کند (غزالی، ۱۹۸۲م، ص ۹۸، ۱۰۹).

۱- ابن‌سینا به قوس نزولی و صعودی مراتب هستی که از خداوند آغاز و با هیولا تمام می‌شود، اشاره می‌کند و به تبیین مبدأ و مقصد هستی می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۸۹۲م، ص ۱۷۶).

از نظر ریچارد فرانک، غزالی در برخی از آثار خود در ظاهر همچون اشاعره بیان می‌کند که هیچ فاعلی جز خدا در عالم مؤثر نیست، اما این عبارت به معنایی متفاوت با معنای مورد نظر اشاعره آمده است. در واقع با توجه به اینکه وی به وجود واسطه‌ها و علل گوناگون در نظام آفرینش معتقد است می‌توان گفت که منظور او از عبارت فوق آن است که چون هر سلسله متعینی از علت‌ها و معلول‌ها نهایتاً به خدا می‌رسند و از او ناشی می‌شوند، پس فاعلی جز خدا وجود ندارد و اوست که با آفرینش اسباب، موجب نقش‌آفرینی آنها در نظام عالم می‌شود؛ بنابراین عبارت فوق نافی نقش علل ثانویه نخواهد بود (Frank, 1992, p.22-23).

غزالی، در جهان‌شناسی کلامی خود، ارتباط خدا با جهان را در قالب سلسله مراتبی متشکل از سه مفهوم اصلی طرح می‌کند: ۱. خداوند خالق عالم معرفی می‌شود؛ خالق که بر اساس نظم و اندازه، جهان را می‌آفریند و با علم خود به موجودات تعیین می‌بخشد؛ ۲. خداوند باری و علت همه چیز در عالم خلقت است. در این مفهوم بیشتر به خلقت علت‌های کلی و ازلی مطابق با علم و اراده الهی پرداخته می‌شود. این امر با جود و قضای کلی یکی گرفته می‌شود و با استیلا الهی مترادف است؛ استیلا یعنی حاکمیتی که او به واسطه علل کلی بر جهان دارد و با تعبیر عرش به آن اشاره می‌کند. عرش در نظام غزالی همان عقل یا علت کلی و نخستین نظام نوافلاطونی ابن سینا است که در بیرونی‌ترین کرة افلاک قرار گرفته است و درباره آن می‌گوید: هیچ صورتی در جهان حادث نمی‌شود، مگر اینکه نخست در عرش حادث شده باشد (غزالی، ۱۹۴۹م، ص ۲۰)؛ ۳. خداوند موصور است. این مفهوم عبارت از انتظام صور مخلوقات بر اساس بهترین ترتیب و صورت‌بخشی به آنها مطابق با بهترین صورت‌بخشی است و علم خدا به صور، سبب وجود صور در اعیان است (غزالی، ۱۹۸۲م، ص ۸۱، ۸۳، ۱۰۹؛ Frank, 1987, p.278). وی ابتدا آنها را در عرش می‌آفریند (غزالی، ۱۹۴۹م، ص ۲۰)؛ سپس موجودات تحت قمر از طریق سلسله علل ثانوی، به صورت امکانی محقق می‌شوند. در واقع تحقق مادی پدیده‌های امکانی و زمانمند عالم تحت قمر که با تعبیر قدر نیز به آن اشاره می‌کند، در این مفهوم گنجانده شده است (Frank, 1992, p.19-21).

فرانک معتقد است آنچه غزالی در تبیین نظام کلی آفرینش ارائه می‌دهد، سازماندهی نظام‌مند مفاهیم دینی و کلامی به گونه‌ای است که با مفاهیم نوافلاطونی مطابق باشد؛ مفاهیمی که امهاتشان از ابن سینا اخذ شده است. وی بیان می‌کند که غزالی با اعتقاد به وجود واسطه‌ها و علل گوناگون در عالم، جهان‌بینی متفاوتی را نسبت به پیشینیانش ارائه می‌دهد. فرانک با آوردن گزاره‌هایی از کتاب *احیاء علوم الدین* و کنار هم قراردادن آنها با بخش‌هایی از *الهیات* ابن سینا بیان می‌کند که غزالی علاوه بر آنکه از علیت فاعلی واسطه‌ای سخن می‌گوید، به ضرورت در سلسله روابط علی میان پدیده‌ها نیز

اشاره می‌کند و معتقد است که پس از فعلیت یافتن همه شرایط علی وقوع یک پدیده، آن پدیده به صورت اجتناب‌ناپذیر و به‌ضرورت به وجود می‌آید؛ بنابراین، در یک سلسله متعین از علت‌ها و معلول‌ها، وجود هر عضو از زنجیره، توسط علت قبل از آن ضرورت داده می‌شود. از نظر غزالی، همان‌گونه که تحقق هر امر مشروطی بر تحقق شرط خود مترتب است، برخی متعلقات قدرت خدا نیز در پدیدآمدنشان، بر برخی دیگر مترتب‌اند/غزالی، ۱۹۵۷م، ج ۴، ص ۲۴۹.

غزالی با بهره‌گیری از بیان ابن‌سینا، مثالی از سلسله ضروری حاکم بر افعال ارادی انسان می‌زند و می‌نویسد: هیچ اراده‌ای از قدرت ازلی صادر نمی‌شود مگر پس از علم، و هیچ علمی مگر پس از حیات، و هیچ حیاتی مگر پس از بستری که برای حیات وجود دارد. همان‌گونه که نمی‌توانی بگویی حیات از جسمی که شرط حیات است حاصل می‌شود، در سایر مراتب نظام نیز وضعیت به همین نحو است/غزالی، ۱۹۵۷م، ج ۴، ص ۲۴۹. این مطالب شبیه سخن ابن‌سینا است که می‌گوید: اراده‌ها عللی دارند که آنها را برمی‌انگیزانند و ضرورت می‌بخشند. یک اراده به‌خاطر اراده پیشینی نیست که پدید می‌آید؛ اگر چنین بود، تسلسل بی‌نهایت لازم می‌آمد. بالطبع نیز به‌وجود نمی‌آید؛ اگر بالطبع بود، اراده نیز تا زمانی که طبیعت وجود دارد، اجتناب‌ناپذیر می‌شد. بلکه اراده‌ها به سبب حصول اسبابی رخ می‌دهند که به‌نحو علی به آنها ضرورت می‌بخشند/ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۳۳۷. از دیدگاه غزالی سلسله‌های علی بی‌نهایت نیستند. وی می‌نویسد: باد جریان هواست و جریان هوا به‌خودی‌خود تا محرکی آن را حرکت دهد، حرکت نمی‌کند و همچنین محرکش را باید محرک دیگری حرکت دهد و به‌همین ترتیب ادامه می‌یابد تا نهایتاً به محرک اولی برسد؛ محرکی که خودش محرک ندارد و بذاته هم حرکت نمی‌کند/غزالی، ۱۹۵۷م، ج ۴، ص ۲۴۲. در این مثال غزالی علاوه بر آنکه متناهی‌بودن سلسله‌های علی را نشان می‌دهد اعتقاد خود به عملکرد علی علل طبیعی (تولید) را نیز به نمایش می‌گذارد (Frank, 1992, p.31).

نقش فاعلیت انسان در انجام افعال

غزالی درباره نحوه فاعلیت انسان در انجام افعال خود به رد نظر معتزله می‌پردازد که معتقدند فاعل انسانی به‌گونه‌ای خودمختار و تنها با تکیه بر قدرت فعل خود، علت فاعلی وقوع یک پدیده است. از نظر معتزله، قدرت فاعل انسانی همواره پیش از هر فعل مفروضی حضور دارد (Frank, 1992, p.30). غزالی این نظر اشاعره را نیز نمی‌پذیرد که خدا در همان زمانی که مقدر را می‌آفریند، قدرت را نیز در فاعل انسانی می‌آفریند و هر مصداقی از قدرت، تنها در لحظه‌ای مجزا که فعل با متعلق خود آفریده می‌شود، خلق می‌شود. درواقع، آنان هیچ نقش مؤثری برای قدرت فاعل انسانی قائل نیستند. غزالی، در تبیین این مسئله، ابتدا افعال را به سه نوع تقسیم می‌کند: جبری محض، اختیاری محض، مابین این

دو. افعالی که تنها از طریق ذات صادر می‌شوند، نظیر فعل آتش، حالت جبری محض دارند و بی‌هیچ هدفی رخ می‌دهند. افعال خداوند اختیاری محض‌اند و تردید و تأنی بر اختیار وی پیش نمی‌گیرد. افعال ارادی فاعل‌های انسانی، از طریق اختیار انجام می‌شود، اما اختیار آنان نتیجه جبری پدیده‌های متقدمی (چون حس‌ها و علم‌ها) است که انتخاب نمی‌شوند؛ بنابراین در افعال انسانی، هم اختیار وجود دارد هم جبر. در واقع انسان موجودی است که در افعال خود مختار است، اما در اختیارداشتن خود مجبور است (غزالی، ۱۹۵۷، ج ۴، ص ۲۴۹).

غزالی معتقد است خدا فاعل انسانی را با اسباب و از طریق قدرت او می‌آفریند (غزالی، ۱۹۸۲، ص ۱۴۵)؛ بدین‌سان، خداوند، با آفرینش قدرت انجام فعل برای فاعل انسانی، موجب شده است تا اسباب وقوع یک فعل مهیا شود و آن فعل پدید آید؛ بنابراین باید گفت خداوند، به نحو واسطه‌ای، علت وقوع یک فعل است و عملکرد موجودات ممکن از طریق عللشان محقق می‌شود. به‌طور مثال، در سلسله انجام یک فعل ارادی توسط انسان، پس‌از آنکه خداوند اختیار را به او عطا کرد، عقل خیر را برمی‌گزیند، سپس اراده و به دنبالش قدرت بر انجام فعل به‌صورت سلسله‌وار و ضروری محقق می‌شوند (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۳۷). از نظر غزالی، همان‌گونه که هر معلولی با علت خود یا هر مخلوقی با خالق خود ارتباط دارد، فعل بنده نیز از جنبه‌ای به خود او و از جنبه‌ای دیگر به خدا مرتبط می‌شود؛ بنابراین می‌توان گفت فعل انسانی، مقدر دو قدرت قرار می‌گیرد: از جهتی مقدر قدرت خداوند است، از این جهت به آن اختراع^۱ می‌گویند و از جهتی مقدر قدرت فاعل انسانی است و از این جهت به آن کسب یا مقارنه‌گرایی^۲ می‌گویند (Frank, 1992, p.36).

فرانک معتقد است اگرچه غزالی در برخی مواضع از واژه کسب یا مقارنه‌گرایی بهره می‌گیرد، درک: غزالی، ۱۹۵۷، ج ۴، ص ۱۱۰)، اما با توجه به آنچه بیان شد، کسب از نظر غزالی با کسب از نظر اشاعره متقدم متفاوت است. فرانک بیان می‌کند که در هیچ کجای آثار غزالی مطلبی وجود ندارد که نشان دهد غزالی مقارنه‌گرایی سنتی اشاعره را پذیرفته است (Frank, 1992, p.35).

نقش وسایط در تدبیر عالم

فرانک در بخشی دیگر از کتاب خود به بیان نقش واسطه‌ای ملائکه و عقول سماوی در پیدایش وقایع عالم تحت قمر از دیدگاه غزالی می‌پردازد. غزالی در *تهافت* از ورود روح و قوای ادراکی و تحریکی به

1- Creation

۲- فرانک واژه performance را معادل واژه کسب گرفته است که شاید معادل دقیقی نباشد.

اسپریم حیوان سخن می‌گوید و بیان می‌کند که حیات و حواسی که در جنین پدید می‌آیند از طبایع (چهار اصل عنصری گرما، سرما، خشکی، رطوبت) ناشی نمی‌شوند، بلکه وجودشان از طریق فاعلیت موجود اول محقق شده است؛ حال یا بدون هیچ واسطه‌ای یا با وساطت ملائکه‌ای که این امور امکانی به ایشان سپرده می‌شود (غزالی، ۱۹۲۷م، ص ۲۷۹). غزالی معتقد است که آفرینش این جهان همچون ساعتی آبی است که هر آنچه در آن رخ می‌دهد معلول علتی در ساختار آن است (غزالی، ۱۹۸۲م، ص ۱۰۰). وقایع عالم تحت قمر نیز از عللی ناشی می‌شوند که به صورت سلسله‌مراتبی منظم شده‌اند. در این سلسله‌مراتب علل ارضی زیرمجموعه علل سماوی‌اند (Frank, 1992, p.42). وی در شرح این مطلب، عالم را به روحانی و جسمانی، یا حسی و عقلی، تقسیم می‌کند، برخلاف اشاعره که معتقدند این عالم تنها از موجودات مادی تشکیل شده است. عالم عقل که وظیفه اداره جهان مادی را دارد، دربردارنده ملائکه است (غزالی، ۱۹۶۴م، ص ۵۰) و به عقول مجرد و نفوس جهان سینوی شباهت دارد. هریک از ملائکه نوعی منحصر به فرد دارند و هیچ‌گونه ترکیبی در آنان راه ندارد. آنان جایگاه معلومی دارند که هیچ‌گاه از آن جدا نمی‌شوند. ملائکه با توجه به دامنه فعالیتشان، به سه دسته تقسیم می‌شوند: ارضی، سماوی، حاملان عرش (غزالی، ۱۹۵۷م، ج ۴، ص ۱۱۷).

عالم تحت قمر، یکی از آثار عالم سماوی یا عالم ملکوت است و نسبتش با آن همچون نسبت سایه به شخص و معلول به علت آن است (غزالی، ۱۹۶۴م، ص ۵۱). ملائکه‌ای که پدیده‌های ارضی را اداره می‌کنند، مطیع ملائکه سماوی‌اند و هر دو گروه، توسط حامل عرش اداره می‌شوند (غزالی، ۱۹۵۷م، ج ۴، ص ۱۱۸). حامل عرش همان نخستین مخلوق خداوند یا علت نخستین و نزدیک‌ترین عقل به خداست. غزالی در آخرین اثر خود، *الجم العوام عن علم الکلام*، به واسطه بودن عرش در افعال الهی اشاره می‌کند و معتقد است که خداوند متعال افعالش را به وساطت عرش در همه جهان، از آسمان تا زمین، انجام می‌دهد؛ چنانکه در قرآن می‌فرماید: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ (سجده/۵)» (غزالی، ۱۹۴۹م، ص ۲۰).

نقش علم و اراده الهی در آفرینش عالم

فرانک در قسمتی دیگر از کتاب خود، با کنار هم قراردادن متونی از *الاقتصاد فی الاعتقاد و المقصد الأسنی فی شرح الاسماء الله الحسنی*، بار دیگر به بیان نحوه آفرینش عالم توسط خداوند در دیدگاه غزالی می‌پردازد.

از نظر غزالی، نخستین مرحله از آفرینش عالم، تدبیر و تقدیر خداوند درباره موجودات پیش از آفرینش آنها است (غزالی، ۱۹۸۲م، ص ۱۰۰). از نظر غزالی، این تقدیر و تدبیر همان علم و اراده الهی نسبت به

موجودات است. در واقع، غزالی نظر ابن سینا را مبنی بر اینکه آفرینش تنها نتیجه علم پیشین خدا به نظام کل موجودات است (ابن سینا، ۱۳۵۳، ص ۱۷) و علم و اراده الهی با ذات او یکی است (همو، ۱۳۶۳، ص ۶) کافی نمی‌داند و با تمایز قائل شدن میان اراده و علم خدا، به نقش پررنگ اراده در آفرینش نیز اشاره، و علم و اراده را عامل آفرینش عالم معرفی می‌کند (غزالی، ۱۹۵۷، ج ۱، ص ۹۰؛ همو، ۱۹۲۷، ص ۲۱۷؛ همو، ۱۹۸۲، ص ۸۳).

غزالی معتقد است هر امر ممکن در عالم طرحی از پیش تعیین شده را دنبال می‌کند که از ازل در علم خداوند وجود داشته است؛ بنابراین برخلاف نظر اشاعره، معتقد است که خدا از عدم مطلق نمی‌آفریند، بلکه از امکان خلق می‌کند. خداوند در این مرحله احاطه‌ای عقلانی به نظم امور و ویژگی‌های دقیق آنها دارد و این به آن منظور است که بهترین ترتیب ممکن برای تحقق غایت مطلوب موجودات حاصل شود (غزالی، ۱۹۶۲، ص ۱۶۵). او اراده الهی را عاملی می‌داند که موجب می‌شود قدرت خداوند به مخلوقات تعلق بگیرد (غزالی، ۱۹۶۲، ص ۱۰۷) و به کلماتی همچون حکمت، حکم، امر و کلام الهی اشاره و همه را مشیر به علم الهی معرفی می‌کند (غزالی، ۱۹۴۹، ص ۲۰؛ Frank, 1987, p.278). از نظر فرانک، این مترادف شمردن کلمات فوق در نظر غزالی با آموزه اشاعره ناسازگار است (Frank, 1987, p.280).

غزالی نحوه فاعلیت خدا را در عالم، صرفاً از طریق مجموعه علل ثانویه در نظام کلی عالم بیان می‌کند و معتقد است امکان ندارد خدا در این عالم بی‌واسطه عملی انجام دهد تا سبب یا مانع وقوع هر پدیده تحت قمری شود. ممکن نیست که او عملکرد مقدر علل کلی یا جزئی در این عالم را نادیده بگیرد و به صورت مستقل از این نظام عمل کند. با توجه به اینکه ممکنات در این عالم، براساس روابط علی، با یکدیگر ارتباط دارند، آموزه اشاعره مبنی بر جریان یافتن عادت الهی در پدیده‌ها عملاً کنار گذاشته می‌شود. از نظر اشاعره، خداوند همواره، در الگوهای منسجم، ارتباطات میان پدیده‌ها را در سلسله‌هایی از مقدم و تالی می‌آفریند و این نظم معمول به‌ندرت دگرگون یا منقطع می‌شود.

فرانک در تبیین دیدگاه غزالی پیرامون ضرورت وجوب افعال الهی بیان می‌کند که از نظر غزالی ممکن بذاته، از حیثی، از طریق چیز دیگری که همان حق است، ضرورت می‌یابد و از حیث دیگر، باطل است؛ بنابراین، از آن حیث که به علت وجودش متصل می‌شود، موجود است و از همین حیث هم واقعی است، اما از حیث ذات خودش، باطل است. به همین دلیل است که خداوند متعال می‌فرماید: «همه چیز فانی است و وجه اوست که باقی می‌ماند» (قصص/۸۸). از ازل تا ابد، هر چیزی جز او، از حیث ذاتش، به‌گونه‌ای است که ذاتاً مستحق وجود نیست و از سوی اوست که مستحق وجود می‌شود. چنین موجودی، به لحاظ ذاتش، باطل و از نظر اتصالش با غیر، حق است (غزالی، ۱۹۸۲، ص ۱۳۷).

غزالی به تبعیت از ابن سینا ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ (ص ۳۵۶) می‌گوید: وجود، به نحو عرضی، به ذات موجود مرتبط می‌شود و ممکن‌های بالذات اگرچه ذاتاً ضروری نیستند، اما اگر خدا اراده کند و سبب وجودشان شود، به سبب اتصال به علت وجودی خود، به محض اراده او ضرورتاً موجود می‌شوند و هر آنچه در عالم به وجود آمده، وجودش وجوب یافته است. از نظر غزالی، هر ممکنی که تحت سیطره قدرت خدا قرار می‌گیرد، اگر امکان وجود یافتنش محال نباشد، وجود بالفعل می‌یابد (غزالی، ۱۹۸۲ م، ص ۱۰۳)، و از آنجاکه تمامی وقایع عالم، پیش از خلقشان، در علم خدا مقدر شده‌اند اگر چیزی از ابتدا در علم و اراده ازل مقرر نشده باشد نمی‌تواند مقدر قدرت خداوند قرار گیرد و به‌عنوان نتیجه عملکرد این نظام در آن رخ دهد.

فرانک با تکیه بر کتاب *احیاء علوم الدین* شواهد خود را مبنی بر اعتقاد غزالی به ضرورت وجوب افعال الهی و جهان آفرینش ارائه می‌دهد؛ در این کتاب آمده است که تمامی پدیده‌های عالم تحت قمر به‌گونه‌ای نظام‌مند وضع شده‌اند؛ بدین معنا که موجودات در آن برحسب ترتیب و سلسله‌هایی به‌وجود می‌آیند و از بین می‌روند که با توجه به وجود نظم کلی، ضروری‌اند. آنها نتیجه ضروری عملکرد نظام‌مند علل کلی‌اند. هر پدیده‌ای که رخ می‌دهد، تنها در مکان و در لحظه‌ای رخ می‌دهد که تمامی علل لازم برای وجود آن تام شوند و نمی‌توانسته به‌گونه‌ای دیگر رخ دهد (غزالی، ۱۹۵۷ م، ج ۴، ص ۲۵۰). نحوه بیان غزالی با نظر ابن سینا در این باره مشابهت زیادی دارد، چنانکه ابن سینا معتقد بود که نظام هستی نظامی ضروری و منطبق بر قانون علیت است و هرگاه علت تامه ایجاد شود وقوع معلول ضروری و واجب خواهد بود که این همان قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد است که ابن سینا به آن اشاره کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۴۵۸).

نظام احسن آفرینش

از دیگر مباحثی که غزالی در آن از سنت اشعری فاصله گرفته و به ابن سینا نزدیک شده است بحث پیرامون نظام احسن آفرینش است. غزالی می‌نویسد: با اینکه امکان وجود دو خورشید در تصور آدمی وجود دارد، در واقعیت این امر محال است (غزالی، ۱۹۸۲ م، ص ۸۷)، وی معتقد است امکان آفرینش جهانی غیر از جهان کنونی نیز وجود داشت؛ در عین حال، ممکن بود که اصلاً خداوند هیچ چیز نیز نیافریند؛ اما در واقعیت این امر، محال است که چیزی جز آنچه رخ داده است، واقع شود؛ زیرا جود^۱ و عدل الهی

۱- بحث جود در بیان غزالی در مقصد از بحث جود خدا در *اشارات* تبعیت می‌کنند ر.ک: ابن سینا، ۱۸۹۲ م، ص ۱۵۹؛ غزالی، ۱۹۸۲ م، ص ۸۷.

اقتضای تحقق عالی‌ترین خیر ممکن را برای موجودات دارد و براین اساس جهان کنونی بهترین و کامل‌ترین جهانی است که امکان آفرینش آن وجود داشته است و جز این نمی‌توانست باشد. بنا به نظر غزالی، این ترتیب با توجه به آنچه باید باشد، ترتیب واجب حقی است و چنان است که لازم است؛ و اندازه‌ای دارد که باید داشته باشد. در عالم امکان به هیچ وجه چیزی بهتر و کامل‌تر و عالی‌تر از آن وجود ندارد؛ اگر چنین بود، این بخل محسوب می‌شد و بخل با جود خدا متناقض است و ظلم به شمار می‌آید که با عدل او سازگاری ندارد (غزالی، ۱۹۵۷م، ج ۴، ص ۲۵۲). خدا موجودی است که وجودش واجب بذاته است و اوست که وجود همه اشیا را در بهترین وضعیت ترتیب و کمال، تحقق می‌بخشد. اگر این ترتیب تغییر کند، در این صورت نظام کلی فاسد می‌شود (غزالی، ۱۹۸۲م، ص ۴۷، ۸۱). در مقابل، اشعری معتقد بود کسی نمی‌تواند با این پیش‌فرض به بحث درباره ازلیت آفرینش پردازد که اگر آفرینشی در کار نبود، در این صورت خدا بخیل می‌شد (اشعری، ۱۹۵۵م، ص ۴۱) و یا ابوالقاسم انصاری^۱ اظهار می‌کرد که نمی‌توان از بحث درباره جود الهی به این نظر رسید که این عالم بهترین عالم ممکن است (Frank, 1992, p.66).

ابن سینا معتقد است لازمه حکمت الهی خلقت موجودات عالم در بهترین و کامل‌ترین وجه خود است، خلقتی که خلاف آن ممکن نیست و اگر بهتر از آن ممکن بود به همان قسم موجود می‌شد (ابن سینا، ۱۳۵۳، ص ۱۶).

حسن و قبح

غزالی به انتقاد از تعریف عدالت و حسن و قبح اخلاقی اشاعره می‌پردازد. براساس دیدگاه اشاعره، عدالت موضعی است که خدا فرمان می‌دهد تا هر چیزی در آن قرار گیرد. او می‌تواند هر چه بخواهد انجام دهد؛ هر آنچه او انجام می‌دهد و هر آنچه معلول اوست، عادلانه و حسن است و موضع مناسب هر چیزی به ماهیت آن یا به نسبتش با مخلوق دیگر مربوط نمی‌شود، بلکه با آفرینش خدا به طور مطلق در هر زمان و مکان و به محض اراده او معین می‌شود و به خاطر اینکه خدا فراتر از امر و نهی است، محال است چیزی بر او واجب شود؛ در نتیجه ممکن نیست که او به خاطر اینکه می‌تواند کاری بکند یا نکند، بخیل شمرده شود، همان گونه که نمی‌شود فعلی از افعال او را ناعادلانه خواند (Frank, 1992, p.64).

غزالی می‌نویسد: «او اساس اقسام موجودات را خلق کرده است، موجودات جسمانی و غیرجسمانی، کامل و ناقص.»^۲ او کسی است که به هر موجودی آنچه را که لازمه آفرینش او بوده، داده است (طه/۵۰).

۱- ابوالقاسم انصاری (درگذشته ۵۱۲هـ): فقیه و متکلم و صوفی سده پنجم هجری و از شاگردان جوینی، که کتاب معروف او *الغیبه فی الکلام* است.

و در نتیجه، جواد است. او آنها را در مواضع مناسب خودشان قرار داده، پس عادل است» (غزالی، ۱۹۸۲م، ص ۱۰۵). فرانک، باتوجه به دیدگاه غزالی در بحث نظام احسن آفرینش، معتقد است که منظور غزالی از اینکه خدا به هر موجودی آفرینش خاص او را داده، این است که او براساس جود خود به هر نوعی از اشیا ساختاری را که ذاتاً به آن متعلق است، می‌بخشد و مصادیق هر نوعی که به وجود می‌آورد، همان مصادیقی است که باید موجود شوند. در واقع اراده خدا به‌طور صرف میزان سنجش حسن و عدل نیست، بلکه حسنی وجود دارد که فی‌نفسه به ذات موجودات متعلق است. خداوند این جهان را به‌گونه‌ای آفریده است که از عملکرد اجزای آن بیشترین خیر در نظام عالم محقق شود و این موجودات بهترین مصادیقی بوده‌اند که می‌توانستند موجود شوند؛ براین‌اساس، عدل الهی در بالاترین سطح خود در عالم تحقق می‌یابد. از این حیث باید گفت حسن به جهان مخلوق تعلق می‌گیرد. از آن‌جاکه ممکنات از آن نظر که ممکن‌اند به خدا وابسته نیستند، بلکه مصادیق ذاتی‌اند که پیش‌تر نزد خدا حاضرند و او می‌تواند موجد آنها شود، میزان حسن آنچه خدا می‌تواند بیافریند و می‌آفریند از خدا ناشی نمی‌شود، بلکه به‌عنوان میزان مستقلی قرار می‌گیرد که با آن باید درباره فعل خدا داوری شود (Frank, 1992, p.64).

مسئله شرور در عالم

غزالی در ارتباط با کمال ترتیب این جهان و اجزایش می‌گوید: «تماماً عدالت است؛ همان‌گونه است که باید باشد و براساس چیزی است که باید باشد. اگر خدا چیزی را که آفریده، نمی‌آفرید، در این صورت چیزی دیگر آفریده می‌شد که ضررش بسیار بیشتر از آنچه اکنون است می‌بود» (غزالی، ۱۹۸۲م، ص ۱۰۹). غزالی همانند دیگر فیلسوفان که نظام کنونی عالم را نظام احسن می‌دانند و خلق آن را به شکل فعلی ضروری قلمداد می‌کنند، بیان می‌کند که وجود این مقدار از شر در نظام عالم برای احسن‌بودن آن ضرورت داشته است و حذف آن جهان را نیکوتر نخواهد کرد. از نظر وی، در عالم شری وجود ندارد مگر آنکه در ضمن آن خیری است و اگر آن شر رفع شود، خیر ضمن آن نیز نابود می‌شود و شری بزرگ‌تر از شر نخست حاصل می‌شود. او سخن خود را با مثالی چنین تبیین می‌کند: فرض کنید دست شخصی مبتلا به خوره شده است و باید دستش بریده شود. در ظاهر بریدن دست شر است، اما در ضمن آن خیر زیادی وجود دارد. این خیر زیاد سلامت بدن است و اگر دست قطع نشود تمام بدن نابود می‌شود و شر بزرگ‌تری حاصل خواهد شد. پس قطع دست به خاطر سلامت بدن شری است که در ضمن آن خیری وجود دارد (غزالی، ۱۹۸۲م، ص ۶۸).

این سینا نیز وجود شر در عالم را ضروری قلمداد می‌کند و آن را مایه قوام عالم و ناشی از حکمت خدا می‌داند و می‌نویسد: این شروری که در برخی از موجودات دیده می‌شود هرچند حصول آنها بر

سبیل لزوم و وجوب است، اما خالی از حکمت تامه نیست و قوام عالم به آنها است و اگر این حکمت نبود چنین شروری یافت نمی‌شدند(ابن‌سینا، ۱۳۵۳، ص ۱۶).

ضرورت آفرینش عالم از دیدگاه غزالی

فرانک با تکیه بر آثار مختلف غزالی و به‌خصوص آثاری که تا آن زمان کمتر موردتوجه قرار گرفته بودند، همچون *المقصد الأسنی فی شرح الاسماء الله الحسنى و الجام العوام عن علم الکلام* بیان می‌کند که اگر ظاهر کلام غزالی در نظر گرفته شود، شاید به نظر بیاید که نظر وی، همچون دیگر اشاعره، این است که خلق هیچ‌چیزی برای خدا ضرورت نداشته و او در آفرینش هر چیزی آزاد و رها بوده و می‌توانسته در واقع نیز جهان را به‌گونه‌ای دیگر، متفاوت با آنچه اکنون خلق کرده است، بیافریند(ابن‌فورک، ۱۹۸۷، ص ۱۲، ۲۴۶)؛ اما اگر به‌دقت بیشتری به محتوای کلام او بنگریم، متوجه خواهیم شد که از نظر او، با لحاظ کردن ذات الهی، خلقت باید دقیقاً همان‌طور باشد که اکنون هست.

فرانک دربارهٔ ضرورت آفرینش عالم از دیدگاه غزالی به کتاب‌های *معیار العلم فی فن المنطق و الجام العوام عن علم الکلام و المقصد الأسنی* ارجاع می‌دهد و می‌نویسد: غزالی معتقد است که اگر خدا ارادهٔ آفریدن کند، ارادهٔ او بر خلق زیباترین و کامل‌ترین جهان ممکن، اراده‌ای ضروری است. غزالی در *المقصد الأسنی* می‌گوید: او موجودی است که وجودش بذاته ضروری است و وجود هر موجود ممکن از اوست(غزالی، ۱۹۸۲، ص ۴۷)، و در *معیار العلم* همچون ابن‌سینا(ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ، ص ۴۰۳) می‌نویسد: آنچه بذاته موجود است باید ضرورتاً در همهٔ جهات، موجودی ضروری باشد؛ بنابراین ارادهٔ ازلی خداوند نیز ضروری خواهد بود(غزالی، ۱۹۹۳، ص ۱۹۵). بدین ترتیب وی در *الجام نتیجه* می‌گیرد که عالم و پدیده‌ها از اراده‌ای ازلی و ضروری صادر شده‌اند و محصول ضروری، ضروری است و خلاف آن، محال است(غزالی، ۱۹۴۹، ص ۲۰-۲۱)؛ بنابراین به نظر می‌رسد که وی در اینجا می‌گوید که وجود این عالم ضروری بوده است و خدا ضرورتاً این جهان را می‌آفریند و فعل ارادهٔ خدا برای خلق جهانی که این‌چنین آن را خلق کرده فعلی ضروری است؛ بدین معنا که او نمی‌توانسته جهان را نیافریند و نمی‌توانسته آن را به نحوی دیگر بیافریند. همچنین باید توجه داشت که از نظر غزالی فعل خدا در آفرینش عالم به خاطر طبیعت و ذات وی و به‌عنوان پیامدی مستقیم و اجتناب‌ناپذیر از وجود او و مانند ساطع شدن نور از خورشید یا گرما از آتش نیست(غزالی، ۱۹۲۷، ص ۹۶، ۱۵۵)، بلکه افعال خدا از سر اختیار محض است. طرز بیان این مطالب بار دیگر یادآور طرز بیان ابن‌سینا است(Frank, 1987, p.284).

قدرت الهی

فرانک در بخشی از کتابش به مناقشه‌ای می‌پردازد که میان فیلسوفان و متکلمان در بحث قدرت وجود دارد. مطابق دیدگاه متکلمان، زمانی به فاعل، قادر گفته می‌شود که هم امکان انجام فعل و هم امکان انجام ندادن آن را داشته باشد و به عبارت دیگر، فاعل در خارج گاهی باید فعل را انجام دهد و گاهی آن را انجام ندهد. در واقع او باید هم قدرت بر انجام فعل را داشته باشد و هم قدرت بر ترک آن را و اگر یکی از این دو طرف محقق نشود، نمی‌توان لفظ قدرت را برای او به کار برد؛ زیرا نشانهٔ عجز او در انجام یکی از طرفین است. در واقع اشاعره با اعتقاد به قدرت مطلق الهی سعی در معناکردن قدرت به گونه‌ای دارند که هر نوع امکانی برای خداوند تصویب‌پذیر باشد. آنان معتقدند چون خداوند دارای قدرت و اختیار مطلق است پس می‌توانسته اصلاً هیچ چیزی نیافریند و امکان وجود اراده‌ای غیر از اراده‌ای که برای خلق جهان کنونی کرده و وجود عالمی غیر از آنچه اکنون هست، بوده است. مطابق با تعریف آنان از قدرت، زمانی وجود داشته که خدا اراده کرده است، جهانی نیافریند و سپس عالم را خلق کرده است (حدوث عالم) (Frank, 1992, p.79-80).

غزالی در تعریف قدرت می‌نویسد: قدرت تعبیری برای این صفت است که موجب می‌شود چیزی به نحوی معین با تقدیر علم و اراده و طبق آنها، وجود یابد. قادر کسی است که اگر بخواهد فعل انجام می‌دهد و اگر اراده نکند، فعلی انجام نمی‌دهد. اینکه وی ناگزیر باید اراده کند، جزئی از شرط نیست. خدا قادر است که هم‌اکنون معاد را برپا کند، چون اگر بخواهد، آن را پدید می‌آورد. بدین‌سان اگر اکنون آن را به وجود نمی‌آورد، به این خاطر است که آن را اراده نکرده است و اراده نکردنش به خاطر تعیین اجل و وقت آن است که در علم پیشین خود مقرر شده است (غزالی، ۱۹۸۲م، ص ۱۴۵).

ابن‌سینا نیز در توضیح مفهوم قادر می‌نویسد: «خدا عالم است و فعلی که از او صادر می‌شود، با علمش مطابق است و علم او به نظام خیر به‌گونه‌ای است که می‌داند اراده‌اش، اثر بارز کمال وجودش است. زمانی که این مطلب را دانستی، خواهی دانست کسی که قدرت انجام فعل را دارد کسی است که فعلش مطابق با اراده‌اش صادر می‌شود؛ یعنی اگر اراده کند، فعلی را انجام می‌دهد و اگر اراده نکند، انجام نمی‌دهد. از این مطلب به دست نمی‌آید که اراده و مشیت او باید متمایز باشند، به نحوی که در یک‌زمان اراده کند و در یک‌زمان اراده نکند، چون تمایز مشیت‌ها به خاطر اختلاف قصدها است و گفته‌ایم که او هیچ غرضی ندارد؛ بنابراین اراده و مشیت او یکی هستند. از آنجا که این قضیه شرطی است، از این گزارهٔ ما که "اگر اراده کند فعلی را انجام می‌دهد و اگر اراده نکند انجام نمی‌دهد"، چنین بر نمی‌آید که او باید اراده کند و فعل انجام دهد و اینکه نباید اراده کند و فعل انجام دهد، چون او به

نظام خیر در نهایت و کامل‌ترین وجه [خود] علم دارد؛ از این رو مشیت و اراده او دگرگون نمی‌شود»
(ابن‌سینا، ۱۳۵۳، ص ۱۱).

ابن‌سینا در *الهیات* نیز در بحث از مفهوم قوه، معانی کلمات *قُوّه* و *قُدْرَه* را مرور می‌کند و قوه یا قدرت فاعل برای انجام فعل را چنین تعریف می‌کند: «چیزی است که فاعل براساس خواستن یا نخواستنش، می‌تواند با آن فعل را انجام دهد یا ندهد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ، ص ۱۷۱) و سخنش را پی می‌گیرد تا بیان کند که قدرت انجام فعل، مستلزم این نیست که فاعل با آن به صورت بالفعل عملی انجام دهد، بلکه براساس قدرت است که امکان انجام فعل و امکان انجام‌ندادن آن را دارد.

ابن‌سینا در پاسخ به اشکال متکلمان بیان می‌کند که معیار صدق یک قضیه شرطیه این نیست که حتماً دو طرف آن در خارج محقق شود، بلکه صدق آن به وجود ملازمه میان شرط و مشروط است، ولو آنکه یکی از دو طرف قضیه هیچ‌گاه محقق نشود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ، ص ۱۷۲). غزالی نیز در انتهای کتاب *تهافت* بیان می‌کند که وقتی می‌گوییم خدا بر همه چیز تواناست بدین معنا است که او بر امور ممکن قادر است و اگر بخواهد، فعل را انجام می‌دهد. این گزاره بدین معنا نیست که باید بخواهد و بکند. مثلاً زمانی که می‌گوییم فلان کس قادر است که سر خویش را ببرد یا شکم خود را بدرد، یعنی اگر بخواهد این کار را می‌کند، لکن می‌دانیم که او نه می‌خواهد و نه می‌کند و اینکه می‌گوییم نمی‌خواهد و نمی‌کند متناقض با قادربودن او نیست. آن چیزی که مهم است این است که شخص اراده‌ای ثابت و تغییرناپذیر دارد و براساس آن ممکن است تصمیم بگیرد همیشه یک کار را انجام دهد و کار دیگر را انجام ندهد و این مسئله مشکلی ایجاد نمی‌کند (غزالی، ۱۹۲۷ م، ص ۲۷۵). چنانچه ابن‌سینا نیز می‌گوید: «اگر این موجود که تنها فعل انجام می‌دهد، بدون مشیت و اراده عمل کند، براساس این معنی، او دارای قدرت و قوه نخواهد بود؛ اما اگر با اراده و اختیار کار کند جز این که اراده او دائمی است یا به دلیل اینکه وجود دائمی‌اش، دستخوش تغییر نمی‌شود یا اینکه تغییر اراده‌اش، مستلزم محالی ذاتی باشد، در این صورت فعل او از طریق قدرت است؛ ... مثلاً وقتی می‌گوییم: "واجب تعالی یفعل إذا یشاء و لایفعل إذا لایشاء" بدین معنا نیست که خدا باید گاهی فعلی را انجام دهد و گاهی آن را انجام ندهد تا مجبور خوانده نشود، بلکه همین که اراده او بر انجام یکی از طرفین تعلق می‌گیرد، برای اطلاق صفت قادربودن به او کافی است و چون این گزاره که وقتی وی اراده می‌کند، فعل انجام می‌دهد، صادق است، این مطلب نیز صادق است که وقتی اراده نمی‌کند، فعلی هم انجام نمی‌دهد و وقتی فعلی انجام نمی‌دهد، اراده‌ای نمی‌کند، اما از این مطلب بر نمی‌آید که او زمانی، اراده نکند. این مطلب از لحاظ منطقی برای فرد منطوق‌دان، واضح است» (ابن‌سینا، ۱۳۵۳، ص ۱۷۳). در واقع، فعل خداوند همچون فعل خورشید جبری محض نیست که هیچ اختیاری در انجام فعل خود نداشته باشد، بلکه فعل او اختیاری محض است (غزالی،

۱۹۵۷، ج ۴، ص ۲۴۹). خداوند با اختیار خود می‌تواند یکی از طرفین را براساس مصلحتی برگزیند. در آفرینش جهان نیز خدا قادر است چیزی خلق نکند و یا جهانی نیافریند، اما براساس جود و عدلش، همیشه اراده خلقت را کرده است و جز این نمی‌توانسته باشد (Frank, 1992, p.82).

حدوث و قدم عالم، نتیجه نحوه اعتقاد به قدرت الهی

ابن سینا معتقد است که به دلیل وجوب اراده ازلی، خداوند همیشه اراده خلق جهان را دارد و نمی‌توان فعل الهی را از اراده لایتغیر ازلی تفکیک کرد که نتیجه این امر ضرورت و قدم عالم خواهد بود. فرانک، اگرچه با قطعیت غزالی را قائل به قدم عالم معرفی نمی‌کند، اما معتقد است با استنباط از مطالب فوق می‌توان نتیجه گرفت که موضع غزالی و ابن سینا در مسئله حدوث و قدم عالم بسیار به یکدیگر نزدیک است؛ بدین معنا که غزالی نیز به واجب و ازلی بودن اراده و خلقت الهی و همچنین ضرورت عالم معتقد است. از نظر فرانک، اگر غزالی در برخی مواضع ضیق‌تر، از حدوث زمانی عالم در برابر فلاسفه سخن گفته در پاسخ به این گمان بوده است که خداوند فاعل بالطبع و بی‌اراده و اختیار در نظر گرفته شود و آلا نمی‌توان باصراحت گفت وی به حدوث زمانی عالم معتقد بوده است (Frank, 1992, p.80-82).

توجه فرانک برای لحاظ نکردن مواردی که به نظر می‌رسد غزالی همسو با اشاعره سخن می‌گوید، این است که به اعتقاد او غزالی در برخی مواضع تعمداً ابهام‌کاری می‌کند، به این دلیل که خواننده بی‌دقت را به خطا اندازد؛ زیرا معتقد است افشای سر الهی به صورت آشکار جایز نیست و معارف والا را باید از دسترس کسانی که از عهده درک صحیح آن ناتوان‌اند، خارج کرد؛ از این‌رو، در برخی مواضع شرح صوری آموزه‌اش را از یک یا چند حیث ناتمام می‌گذارد. او از بیانی نمادین یا تمثیلی استفاده می‌کند، مقدمه‌ای را حذف می‌کند یا لازمه سخنش را نمی‌گوید و پیش از تبیین کامل منظورش، بحث را به پایان می‌رساند. در برخی موارد، بیان و صورت‌بندی‌های کلام سنتی را به کار می‌گیرد، به گونه‌ای که به خواننده سطحی این برداشت را القا می‌کند که آموزه طرح‌شده، اساساً مجموعه عقاید مکتب اشعری را تأیید می‌کند. این روش هم در میان فلاسفه و هم در میان صوفیان روشی رایج بوده است؛ بنابراین غزالی قصد ندارد هیچ‌یک از خوانندگان را فریب دهد، بلکه هدفش این است که بنا بر فهم خود، به هر مخاطبی آنچه را که به لحاظ عقلی در دریافت فایده و سود آن توانا است ارائه کند (Frank, 1992, p.41).

در نهایت، فرانک در نتیجه‌گیری خود از مطالب کتاب به این نکته اشاره می‌کند که با نظر به آنچه در بحث آفرینش و نسبت خدا با عالم بیان شد، مشخص می‌شود که از دیدگاه کلامی، بسیاری از

نظریاتی که غزالی آنها را رد کرده، در مقایسه با نظریاتی که در آنها از ابن سینا پیروی کرده است، بی‌اهمیت بوده‌اند (Frank, 1992, p.86).

یافته‌های تحقیق

در تحقیق حاضر، با توجه به کتاب *آفرینش و نظام کیهانی: غزالی و ابن سینا*، ضمن بیان برخی از تعالیم غزالی، سازگار نبودن شماری از عناصر اصلی اندیشه‌های کلامی وی با باورهای مکتب اشعری نمایش داده شد. براساس نظر فرانک، سرسپردگی غزالی به مبنای نوافلاطونی موجب تغییر برخی عقاید پیشین او شد؛ به‌همین دلیل، وی از مابعدالطبیعه ابن سینا نیز بهره گرفت. برخی از مباحثی که غزالی در آنها از ابن سینا متابعت کرده به قرار ذیل‌اند:

۱. توصیف جهان به‌عنوان مجموعه‌ای منظم که وقایع آن براساس روابط علی - معلولی رخ می‌دهند. تبیین وجود خداوند در رأس سلسله علی به‌عنوان مسبب‌الاسباب و افاضه وجود از او ابتدا به عالی‌ترین مخلوق و سپس از طریق سلسله علل ثانویه به دیگر موجودات؛

۲. تبیین فعل خداوند در آفرینش عالم صرفاً از طریق نظام علی - معلولی؛ بدین معنا که هیچ کاری در جهان بی‌واسطه از خدا صادر نمی‌شود، برخلاف نظر اشعریان پیرامون مقارنه‌گرایی و جریان یافتن عادت الهی در پدیده‌ها؛

۳. تبیین وجود ضرورت علی در سلسله روابط علی میان پدیده‌ها؛ بدین معنا که پس از فعلیت یافتن همه شرایط علی وقوع یک پدیده، آن پدیده به‌ضرورت به وجود می‌آید؛

۴. تبیین جهان کنونی به‌عنوان بهترین و کامل‌ترین جهانی که می‌توانسته خلق شود؛

۵. تبیین ضرورت آفرینش عالم؛

۶. تبیین قدرت الهی و به دنبال آن، مسئله حدوث و قدم عالم و نزدیک‌بودن موضع غزالی و ابن سینا در این موضوع برخلاف نظر رایج درباره اعتقاد غزالی به حدوث زمانی عالم.

فرانک در کتاب خود به بررسی موشکافانه آثار گوناگون غزالی پرداخت. یکی از نقاط قوت کار وی این بود که برای اثبات ادعاهای خود از کتبی همچون *احیاء العلوم، الاقتصاد فی الاعتقاد و معیار العلم فی فن المنطق* بهره گرفت که در صحت انتسابشان به غزالی تردیدی وجود ندارد. همچنین آثار مهم دیگری را که کمتر مورد توجه غزالی پژوهان بوده است، همچون *المقصد الأسنى فی شرح الاسماء الله الحسنى و الجام العوام عن علم الکلام*، مورد توجه ویژه‌ای قرار داد. وی با چیدن عبارات مختلف آثار غزالی در کنار یکدیگر و تحلیل آنها به نتایج متفاوت با آنچه تا آن زمان رایج بوده است دست یافت؛ نتایجی که زمینه را برای تحقیقات دیگر غزالی‌شناسان جدید نیز فراهم کرد. در کتاب مستدل فرانک

به سهولت می‌توان سازگار شدن غزالی متکلم را با غزالی فیلسوف، و تأثیرپذیری وی از فلاسفه و به‌خصوص ابن‌سینا را دید. شاید اگر فرانک در تحلیل‌های خود به شارحان دیگر غزالی نیز ارجاع داده بود تا تفاوت‌ها و شباهت‌های میان تحلیل وی و دیگران بیشتر نمایان شود، اثری سودمندتر به‌جای می‌گذاشت. همچنین اگر بیشتر بر تحلیل عبارات کتاب *تهافت الفلاسفه*، که اثر اصلی مورد استناد برای نمایش غزالی فلسفه‌ستیز است، تکیه می‌کرد، کتاب وی بیش‌ازپیش مورد توجه قرار می‌گرفت.

منابع

قرآن کریم

آزادی، زهره (۱۳۹۰)، *بررسی کلام فلسفی در اندیشه‌ی غزالی با نگاهی به کتاب کلام فلسفی غزالی*، پایان‌نامه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۳)، *منطق و معرفت در نظر غزالی*. تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.

_____ (۱۳۸۷)، «منطق و معرفت در نظر غزالی»، *مجموعه مقالات غزالی‌پژوهی*، سید هدایت جلیلی، تهران، خانه کتاب، ص ۷۶۵-۷۶۸.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۸۹۲م). *الاشارات و التنبیهاث*. ویرایش ج. فورگت، لیدن، انتشارات بریل.

_____ (۱۳۵۳)، *رساله العرشیه در مجموعه رسائل الشیخ الرئیس*، حیدرآباد، بی‌نا.

_____ (۱۴۰۴هـ)، *شفاء الهیات*، راجعه و قدم له ابراهیم مدکور، تحقیق الأب قنوتی، سعید زاید، قاهره، الهیئه العامه لشئون المطابع الامیریه، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی. اجتهادیان، حسین (۱۳۹۳)، *بازشناسی و تبیین عناصر عرفانی - فلسفی نبوت در اندیشه غزالی با توجه به تحقیقات بیست ساله اخیر در غرب*. پایان‌نامه دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۹۵۵م)، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، تصحیح حموده غرابه، قاهره، المکتبه الازهریه للتراث.

_____ (۱۳۶۴)، *النجاه*، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

ابن‌فورک، ابوبکر (۱۹۸۷م)، *مجرد مقالات الشیخ ابی‌الحسن الاشعری*، ویرایش دانیل ژیماره، بیروت، دارالمشرق.

پورسینا، زهرا (۱۳۹۶)، *تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای امام محمد غزالی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- جوینی، ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله (بی تا)، *الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد*، تحقیق عمیرات زکریا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۵۷م)، *احیاء علوم الدین*، مقدمه عبدالرحمن بدوی. قاهره، کریاطه فوتر. _____ (۱۳۸۶)، *احیاء علوم الدین* (ج ۴)، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم. تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ ششم.
- _____ (۱۹۴۹م)، *الجام العوام عن علم الکلام*، در حاشیة کتاب *انسان کامل*، اثر عبدالکریم جیلی. قاهره، مؤسسه الحلبي و شرکاه.
- _____ (۱۹۶۲م)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*. مقدمه ابراهیم آگاه چوبوقچی و حسین آتای. آنکارا، مکتبه نور.
- _____ (۱۹۲۷م)، *تهافت الفلاسفه*، ویرایش موريس بویژ، بیروت، انتشارات کاتولیک.
- _____ (۱۹۶۴م)، *مشکاه الانوار*، مقدمه دکتر ابوالعلاء عقیفی، مصر، المکتبه العربیه التراث.
- _____ (۱۹۹۳م)، *معیار العلم فی فن المنطق*، شارح علی بومحلم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- _____ (۱۹۸۲م)، *المقصد الأسنى فی شرح اسماء الله الحسنی*، ویرایش فضله شحاده، بیروت، دارالمشرق.
- Frank, Richard M.(1987-89), Al-Ghazali's use of Avicenna's Philosophy, *Revue des etudes islamiques*, v.55-57, p.271-285.
- _____ (1992), *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali and Avicenna*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag.
- Griffel, Frank(2009), *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, England, Oxford University Press.
- Treiger, Alexander(2012), *Inspired Knowledge in Islamic Thought, Al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*, Routledge.