

تاثیر ابن سینا بر غزالی در هرمنوتیک قرآنی

مائده شگفت^۱، آرش رستمی^۲

(تاریخ دریافت: ۹۸/۰۴/۱۰، تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۷/۰۳)

چکیده

غزالی عموم فلاسفه مسلمان و بخصوص ابن سینا را در بسیاری از مسائل مورد نقد قرار می‌دهد و با این حال وی شدیداً از فلسفه و دیدگاه‌های ابن سینا در برخی مسائل تاثیر گرفته بود. در زمینه‌هایی که غزالی تحت تاثیر آشکار ابن سینا قرار داد می‌توان به تفاسیر سوره‌ها و آیات قرآن اشاره کرد. که به اثبات وجود خداوند و تبیین برخی از صفات و نام‌های الهی ارتباط پیدا می‌کند. غزالی، در بسیاری از آثار خود، به باز آفرینی تفاسیر ابن سینا از آیات قرآن در هماهنگی با شواهد هستی، دست می‌بازد. می‌توان تاثیر ابن سینا بر غزالی را همچنین در ارتباط با سلسله مراتب وجود نیز ملاحظه کرد. مع الوصف، زمینه‌ای که تاثیر گذاری ابن سینا وضوح بیشتری پیدا می‌کند. همان تفسیر آیه ۳۵ سوره نور می‌باشد. تفسیر ابن سینا از اصطلاحاتی که در این آیه به عنوان نمادهای قوه‌های بشری انجام شده است. تاثیر عمیقی بر اندیشه غزالی گذاشت که این موضوع خود را در تغییر وی از آیه مشکات الانور نشان می‌دهد. یک زمینه مشابه دیگر موضوع روانشناسی انسانی و تفاسیر آیات مرتبط با آن می‌باشد. تاثیرگیری عمیق از دیدگاه‌های روانشناختی ابن سینا، برداشت وی را از خلقت یکباره روح و جسم را مورد اتخاذ قرار داده و برخی آیات قرآن را در هماهنگی با این برداشت تفسیر کرده است. مقصود از مقاله حاضر این است که نشان دهد که غزالی که مخالف تقلید کور کورانه از هر گونه مکتب فکری است. از رد یکسره آرای فلسفه امتناع می‌کند. بلعکس. وی از آرای ابن سینا در توافق، رویکرد، کلی خود از استفاده از همه مکاتب فکری به شکل گسترده سود می‌برد.

واژگان کلیدی

ابن سینا، غزالی، زبان قرآنی، هرمنوتیک

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سمنان

۲- دانشجوی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

فلسفه اسلامی غزالی که حدود ۲۰ سال بعد از درگذشت ابن سینا پا به عرصه گیتی گذاشت، در کتاب خود «المنقذ من الضلال» اشاره می‌کند که وی از همان خردسالی مرارت‌های بسیار در راه حقیقت بر خود هموار کرده و سعی بسیار نمود تا به مذاقه همه مکاتب فکری بپردازد.

وی شرح‌های خود را با جریان‌های فکری هم عصر خود شروع کرده و آنها را به چهار گروه تحت عناوین متکلمین، فلاسفه، پیشگوها، اهل تصوف مقول‌بندی کرده است. وی بعد از گذراندن هر کدام از این چهار مقوله از صافی نقد، کتاب‌های جداگانه‌ای با ماهیت اعتقادی در باره آرای این چهار گروه به نگارش درآورد. وی در دوران تدریس خود در نظامیه مدرسه، سه سال از عمر خود را وقف بررسی دیدگاه‌های فلاسفه، دو سال را صرف یادگیری دیدگاه‌های آنها و یک سال را صرف مذاقه کردن آنها نمود. بعد از آن وی ابتداء دست به تحریر مقاصد الفلاسفه زد که وی در این کتاب به شرح دیدگاه‌های آنها پرداخت و سپس کتاب «تهافت الفلاسفه» را به نگارش درآورد که در آن وی فلاسفه را هدف پیکان انتقاد خود قرار می‌دهد.

وی در این کتاب اخیر، نقدهای شدیدی را متوجه فلاسفه مسلمان به طور کلی و به طور خاص می‌سازد. چرا که آنها را بزرگترین نمایندگان فلسفه ارسطویی در سرزمین‌های

شرقی اسلام می‌داند.

عقیده بر این است که وی از اختتام کلام فلاسفه مسلمان راه، البته بدون ذکر نام، متهم به بدعت در ارتباط با هفده موضوع و عدم پایبندی در ارتباط با سه موضوع می‌نماید. نقد غزالی بر فلاسفه را مدت‌ها به منزله یک خصومت و جنگ بر علیه فلسفه تعبیر می‌کردند. به عنوان مثال، سالومون مانک، نوشته است که غزالی ضربه سهمگینی بر پیکر فلسفه در شرق فرود آورد. سپس ارنست رنان، غزالی را دشمن فلسفه معرفی کرد. اما مطالعات اخیر نشان می‌دهد که این گونه قضاوت‌ها درست نیست و با اینکه غزالی با برخی آرای فلسفی سر مخلفت داشت. اما فلسفه را به صورت کلی رد نکرد. به عنوان مثال، گریفیل، اظهار می‌دارد که هر پند غزالی سعی بر آن داشت که بر برخی دیدگاه‌های فلسفی قلم بطلان بکشد. اما وی نه نسبت به فلسفه عداوت داشت و نه آن را کلار کرد. بلکه بالعکس شیوه فلسفی را مورد اتخاذ قرار داد و هم از آن دفاع بعمل آورد. برخی از اندیشمندانی که در سال اخیر به مطالعه آثار ابن سینا اقدام کرده‌اند، بر این عقیده هستند که غزالی شدیداً تحت تأثیر ابن سینا قرار داشته و آموزه‌های خود را بر ستون‌های هستی‌شناسی ابن سینا استوار ساخته بود. قلمرو و دامنه این تأثیر گذاری هنوز هم نیاز به مطالعه بیشتر دارد اما اکنون این حقیقت دارد که غزالی از فلاسفه مسلمان به

طور کلی و از ابن سینا به طور خاص که غزالی وی را حتی تا حد یک مشرک مورد نقد قرار می‌دهد تاثیر گرفته بود. غزالی حتی در آثاری که در آن فلسفه را مورد نقد قرار می‌دهد، اذعان می‌دارد نوشته‌های فارابی و ابن سینا در زمینه تبیین فلسفه ارسطویی بهترین آثار بوده و تاثیر می‌گذارد که نوشته‌هایی به غیر از آثار این دو نفر تنها به تحریف و نا مفهوم شدن مسائل فلسفی انجامیده‌اند. این نکته نشان می‌دهد که وی حق مطلب را در مورد دو نفر بجا آورده است. مطالعه آثار غزالی که وی در آن به دیدگاه‌های فلاسفه هم به لحاظ توصیفی و هم انتقادی می‌پردازد نشان می‌دهد که وی از خوانندگان دقیق و وسواسی ابن سینا به شمار می‌رود.

کتاب مختصری دارد وی همچنین نقل قول‌های زیادی از کتاب نجات ابن سینا را مورد استفاده قرار داد. ضد الفلاسفه همانند یک ترجمه عربی از کتاب فارسی دانشنامه ابن سینا است حاشیه‌نویسی بدون اینکه ذکری از وی بعمل آورده باشد. فصلی از همین کتاب که در باب تعاریف است. از کتاب. «رساله الحدود» ابن سینا برگرفته شده است. که فقط جرح و تعدیل‌هایی جزئی در محل پارگراف‌ها انجام شده است. همچنین فعل طولانی مربوط به مبحث خصلت‌های ارزشمند کتاب «میزان العمل» غزالی یکسره بر گرفته از کتاب‌الاخلاق ابن سینا می‌باشد که در این باره

فقط جای برخی پاراگراف‌ها جابجا شده است. نسخه خلاصه شده همین فصل در کتاب «احیا علوم دین» هم آورده شده است. همه اینها اثبات می‌کند که غزالی به شدت تحت تاثیر ابن سینا قرار داشته است و از آثار ابن سینا برای نگارش کتاب‌های خود استفاده فراوان برده است.

ریچارد فرانک نشان داده است که غزالی از آرای فلسفی ابن سینا بهره گرفته و هستی‌شناسی و دیگر آموزه‌های فلسفی خود را بر نظام فلسفی وی استوار ساخت. تاثیر ابن سینا بر غزالی محدود به مسائل فلسفی نمی‌شود. بالعکس همانطور که نیبامین آراها موف نشان داده است، دامنه این تاثیرگذاری به مسائل و قلمرو غیر فلسفی نیز کشیده می‌شود. به همین منوال، جولز جانسن، محرر ساخته است که غزالی نظام فکری خود را بر متون ابن سینا استوار ساخته و از آرای وی بهره فراوان برده است.

در راستای همین یافته‌ها، مطالعه حاضر معطوف به این است که نشان دهد که تاثیر ابن سینا بر غزالی در ارتباط با فهم و تغییر بسیاری از مفاهیم و آیه‌های قرآنی حقیقت دارد. ما همچنین سعی خواهیم کرد نشان دهیم که تفاسیر ابن سینا از آیه‌ها و مفاهیم قرآنی هم بر غزالی اثر گذاشته و هم شالوده‌ای برای آثار وی فراهم کرده است. و در راستای این امر ما تفاسیر این دو نفر از آیات و مفاهیم یکسان را در آثار آنها مورد مقایسه قرار داده و به ذکر مثال‌هایی از بهره‌گیری غزالی از

تبیین‌های ابن‌سینا دست زده‌ایم. در انجام این امر، ما فقط به آثاری تکیه می‌کنیم که محقق ساخته ایم که متعلق به غزالی هستند، از جمله آثاری که نگارش آن توسط غزالی محل تردید است. و ما از همه آثار اصیل این دو نفر، قطع نظر از فلسفی بودن یا نبودن آنها استفاده می‌کنیم. در مقایسه تفاسیر آنها، ما به عنوان یک قاعده معنا و نه لفظ را مد نظر قرار می‌دهیم، چرا که غزالی در آثار خود، در اغلب موارد، روشن نمی‌سازد که از کدام منابع بهره گرفته است و واژگان مورد استفاده ابن‌سینا را با معادل‌های مذهبی آنها جایگزین ساخته است. غزالی با جعل معادل‌های مذهبی برای اصطلاحات فلسفی، هدفش این بود که اصطلاحات و مفاهیم تصرف شده را واجد مشروعیت سازد.

تفسیر آیه‌های مرتبط با مفهوم «وجود واجب»

ابن‌سینا با الهام از فارابی، هستی‌شناسی خود را بر مقوله‌بندی وجود ما به سه گروه تحت عناوین «واجب، ممکن و غیر ممکن» استوار می‌سازد. اما لازم به شرح است این یک تقسیم‌بندی مفهومی به شمار می‌رود و نه یک تقسیم‌بندی مفهومی به شمار می‌رود و نه یک تقسیم‌بندی واقعی، چرا که یک «وجود» غیر ممکن، هیچ‌گاه قادر نیست که موجودیت پیدا کند. چیزی که نمی‌توان موجودیت آن را به تصور در آورد نمی‌توان وجود آن را پیش‌بینی کرد.

بنابراین، چیزهای عینی «واقعی» در هستس‌شناسی ابن‌سینا به مقوله‌های واجب و ممکن تقسیم‌بندی می‌شوند.

از نظر ابن‌سینا، واجب همان وجودی است که هستی آن ضرورت دارد و عدم هستی آن مستلزم یک تناقض در ذهن است. وانگهی، وجود واجب همان وجود حقیقی و اصل هستی شناختی وجودهای ممکن است. در مورد وجود ممکن، این‌گونه است که هستی یا عدم هستی آن یکسان است همانند دو کفه خالی ترازو، لذا، این هستی برای وجود داشتن یا وجود نداشتن به یک Preponderator (پیشگام) نیاز دارد که یکی از دو گزینه را ترجیح دهد.

از نظر ابن‌فرد، قبول وجود یا عدم وجود هستی‌های ممکن هیچ تناقضی در ذهن ایجاد نمی‌کند.

وجود واجب که در اصطلاحات فلسفی عربی عنوان «واجب الوجود» به خود گرفته است. شاکله و سر‌آغاز فلسفه ابن‌سینا را شکل می‌دهد چرا که منبع و اصل دیگر وجودها محسوب می‌شود. ولی معتقد است که جوهر این وجود هستی آن محسوب شده و بالعکس. از آنجا که هستی این واجب الوجود به خودی خود ضرورت دارد. هیچ وقت نمی‌توان عدم وجود آن را تصور کرد.

ابن‌سینا در توضیح نام الوهی «الحق» این نکته را به شکل ذیل توضیح می‌دهد: «از نام

حقیقی» می‌توان به فهم خود وجود و وجود ابدی دست یافت. وجود واجب همان وجودی است که به صورت ابدی فی نفسه واقعی است. در حالیکه وجود ممکن بواسطه چیزی به غیر از خودش واقعیت پیدا می‌کند، به خودی خود امری غیر واقعی است. از این رو، به غیر از وجود واجب، که یکی است، همه چیز از این رو غیر حقیقی بوده و در خود از بین می‌رود. ابن‌سینا در مقایسه وجود واجب و وجود ممکن ملاحظات ذیل را قید می‌کند: یک عده اظهار داشتند که امور معقول به خودی خود موجود و ضروری می‌باشند. اما اگر شما اظهارات ما را درباره شرایط وجود واجب به یادآورده و بررسی کنید.

واقف خواهید شد که شرایط لازم نیستند و در اینجا آیه خداوند را نقل قول می‌کند «وقتی این ضرورت برقرار می‌شود وی می‌گوید: من اموری را که روبه فنا می‌گذارند دوست ندارم. چرا که وجودی که به در قلمرو امکان قرار دارد در عرض یک نوع نابود شدن قرار دارد.

از این رو، ابن‌سینا در مقوله ممکن همه وجودها را به غیر از وجود واجب قرار می‌دهد یعنی وجودهایی که ماهیت و هستی آنها یکسان نمی‌باشد و بنابراین آنها را در مقایسه با وجود واجب امور فناپذیر تلقی می‌کند. آیه‌ای که وی به عنوان شاهد نقل می‌کند یکی از آیاتی است که موضوع مناظره^۱ پیامبر را با امت خود مطرح می‌کند. این آیات بیان می‌دارند که

ابراهیم هنگامی که درباره وجود خداوند استدلال می‌کرد. اولین بار ستاره‌ای را در شب مشاهده کرد و فرمود: این پروردگار من است»

اما وقتی به زودی ستاره‌ها اُفول کردند. وی به سمت خداوند بازگشت و فرمود «من چیزهایی را که فنا می‌پذیرند را دوست ندارم». غزالی در کتاب المقصد توضیحات ابن‌سینا را درباره وجود واجب، وجود ممکن و همچنین اسم «حقیقی» متعلق به وجود واجب با یک شیوه همساز با آموزه اشعری سازگار می‌سازد.

وی اسم «حقیقی» خداوند را به شکل ذیل توضیح می‌دهد. اسم حقیقی نقطه مقابل کاذب است. چیزها با متضادهای خود ظهور پیدا می‌کنند. هر چیزی یا کاذب مطلق یا حقیقی مطلق بوده و یا از یک وجه حقیقی و از وجه دیگر کاذب است. آن چیزی که فی نفسه غیر ممکن است در معنای مطلق کاذب است. وجود واجب در ارتباط با خودش، عاری از هستی بوده، کاذب می‌باشد و هستی خود را از دیگری می‌گیرد وجود واجب از این جهت حقیقی است که هستی خود را از وجود واجب می‌گیرد در حالیکه در ارتباط با خودش غیر حقیقی‌هاست. به همین خاطر، «همه چیز به غیر از وجه الله فنا می‌پذیرد. این وجه الهی از ازل اینگونه بوده و ابدی خواهد بود و مشروط نیست. از این رو هم دیگر چیزها در نسبت با آن چیزی که حقیقت را از آن دریافت می‌کنند حقیقت پیدا می‌کنند. و در نسبت با

خود غیر حقیقی هستند. از همین نکته فهمیده می‌شود که حقیقی مطلق همان است که به خودی خود هستی دارد و هر چیزی که حقیقی است حقیقت خود را از آن گرفته است. در کتاب «المقصد الاثنا» که یک اثر نه چندان حجیم است و غزالی آن را به عنوان تغییری برنودونه اسم زیبای خداوند به تحریر در آورده است. مگر کسی توان تاثیر تبیین‌های نویسندگان اولیه را ملاحظه کرد. در این کتاب می‌توان همسویی وی را با سنت اشعری بواسطهٔ فراهایی نقل شده از کتاب التکبیر قشیری یا از یک طرف تبیین‌های نقل شده به عنوان فراهایی از شفا و رساله الاشارات ابن سینا، مشاهده کرد. از این رو، غزالی تا حد زیادی به هنگام توضیح چند مورد از اسامی نیکوی خداوند کمک زیادی از توضیحات ابن سینا می‌گیرد. غزالی در مورد براهین مطرح شده در ارتباط وجود خداوند بار دیگر به ابن سینا پناه می‌برد. به عنوان مثال ابن سینا اظهار می‌دارد که وی به طور خاصی از مفهوم وجود در پرده داری از هستی وجود واجب و همچنین آزاد بودن آن از صفات کمک می‌گیرد و وجودها را به عنوان شاهد در ارتباط با تظاهر آن وجود کنار می‌گذارد.

وی تلاش دارد که وجود خداوند را به شیوه‌ای فلسفی بر اساس تحلیل مفهوم خود وجود مطرح سازد.

وی معتقد است که وقتی خود وجود مورد

بررسی قرار می‌گیرد. وجود به عنوان وجود اولین آن را آشکار می‌سازد. و تنها پس از وی است که پیروان وی آن را بر حسب وجود پیگیری می‌کنند. ابن سینا معتقد است که این شیوهٔ توضیح دادن بیشتر مورد اعتماد بوده و برتر است. وی با اشاره به اینکه قرآن نیز این نکته را مورد اشاره قرار می‌دهد، آیات ذیل را به عنوان شاهد مطرح می‌کند: ما باید براهین خود را بر افق‌ها و درون آنها نشان دهیم تا بر آنها آشکار شود که پروردگار حقیقی است» منظور من این است که این آیه حکمی است که برای گروهی از افراد تعیین شده است. «آیا خداوند کفایت نمی‌کند، چرا که وی بر همه چیز شاهد و ناظر است؟» منظور من این است که این آیه حکمی است نه برای آنهایی که به دنبال شاهی بر وجود خداوند هستند، بلکه برای شاهی بر وجود خداوند هستند، بلکه برای صدقینی است که است که وی را به عنوان برهانی بر وجود خداوند در نظر می‌گیرند.

از این رو، ابن سینا صرفاً بر وضوح مفهوم هستی تکیه کرده و وجود خداوند بر مبنای مفهوم خود هستی اثبات می‌کند. هیچ برهانی را از جهان فیزیکی دنبال نمی‌کند. این را در واژگان فلسفی شاهد هستی شناختی می‌نامند. ابن سینا را بانی این شاهد و اثبات می‌دانند اما وی آن را شرح و بسط بیشتر نداد. همچنین ادعا بر این است که ابن سینا اولین نفر در دنیای اسلام

است که شیوه حرکت از علت به معلول، یعنی از وجود واجب به جهان هستی را به کار گرفت. غزالی در آثار گوناگون خود، به طور کامل شواهد هستی‌شناختی ابن‌سینا و نیز تفسیر وی از آیاتی را که در رابطه با این شواهد ذکر می‌کند، را آنی می‌کند. این مفهوم که بعد از غزالی رواج پیدا کرد، عمدتاً مورد استفاده صوفی‌هایی قرار گرفت که آموزه‌های «وحدت الوجود» را مورد اقبال قرار دادند.

در این فرایند بخش وساطت بین فلاسفه و اهل تصوف مورد استفاده غزالی قرار گرفت. غزالی قبای تصوف را بر قامت شواهد هستی‌شناختی ابن‌سینا و تغییر وی از آیات مربوطه می‌پوشاند و آنها را به شکل ذیل بیان می‌دارد: اهل تصوف غالباً نام «حق» خداوند را با توجه به در نظر گرفتن خویش بر حسب جایگاه هستی‌شناختی خود به عنوان امری فناپذیر یادآوری می‌کنند. چون که این عده هستی‌های واقعی را بر حسب جایگاه هستی‌شناختی خویش به عنوان امر لا وجود در نظر می‌گیرند. اما از آنجا که الهیات‌دان‌ها ذهن خود را معطوف به کم‌فایده‌ترین افعال مربوط به اثبات وجود خداوند کرده‌اند. آنها اغلب نام الوهی «البری» را به معنای خالق در زبان مخصوص به خود به زبان می‌آورند. اغلب مخلوقات در ابتدا هر چیزی را به غیر از وجود خداوند به چشم می‌بینند. و آنها را به عنوان شاهدهی بر وجود وی در نظر می‌گیرند. از این رو، این گروه مخاطبان آیه ذیل می‌باشند:

آیا آنها سلطنت آسمانها و زمین را ندیده‌اند و آنچه را که خداوند خلق کرده است؟. اما از آنجا که مردم مومن و صدیق چیزی به غیر از وجا الهی نمی‌بینند. وجود او را به عنوان برهانی برای دیگر چیزها تلقی می‌کنند. بنابراین اینها همان فی طبان آیه محبوب می‌شوند، «آیا پروردگار شما کفایت نمی‌کند، همان که بر همه امور ناظر و گواه است؟» غزالی در توضیحات خود، از اصلاحات متکلمین و صدیقین استفاده کرد.

و، آنهايي را که مخلوقات را به عنوان شاهدهی بر وجود خداوند در نظر می‌گیرند «متکلمین» نامیده و آنهايي را که خداوند را به عنوان گواهی بر وجود مخلوقات تلقی می‌کنند. «صدیقین» می‌نامند یعنی همان کاری که ابن‌سینا انجام داد. وی همین توضیحات را در کتاب مشکات و احیاء ارائه می‌دهد. بدان که انسانهای با بصیرت در هر لحظه چیزی به غیر از وجود پروردگار نمی‌بینند. برخی از آنها از این هم فراتر رفته و گفتند: «من هیچ چیز ندیدم مگر وجود پروردگار را قبل از اینکه آن را به چشم دیده باشم». چرا که برخی از خدا پرست چیزها را چیزها را به واسطه وجود او می‌بینند، در حالیکه برخی دیگر وجود پروردگار و چهیزها را همراه با هم می‌بینند.

در مورد گروه اول خداوند اینگونه آنها را مورد خطاب قرار می‌دهد: «آیا پروردگار کفایت می‌کند. همان که دبر همه چیز ناظر و گواه است؟»

۱ در حالی که در مورد گروه دوم این آیه را خطاب به آنها فرموده است: «ما باید نشانه‌های خود را ذر افق‌ها و درمیان خودشان به آنا نشان دهیم تا بر آنها آشکار شود که وجود خداوند حقیقت دارد».

مورد اول مرتبه همان صدیقین است. و مورد دوم مرتبه دانشمندان است که ریشه عمیقی در دانش دارند. سپس مرتبه افراد در حجاب و نا آگاه است. همان‌گونه که در کتاب احیا دیده شده است، تنها آیات ذکر شده در ارتباط با افراد اهل اثبات تغییر پیدا می‌کنند.

در حالیکه در مشکلات بخش دوم آیه به کار گرفته می‌شود. واژه «صدیقین» هم در آثار ابن سینا هم غزالی حفظ شده است، در حالیکه مردم اهل اثبات اولین بار مورد اشاره غزالی قرار گرفت. نتیجه می‌گیریم که هم ابن سینا و هم غزالی معرفت‌شناسی اهل تصوف و معرفت‌شناسی عمومی را با هم در آمیختند. و هر دو مدعی بودند که معرفت‌شناسی اهل تصوف از دیگر معرفت‌شناسی‌ها برتر است و بویژه ابن سینا در این خط فکری منبع الهام غزالی محسوب می‌شود. ابن سینا این اندیشه را دارد که وجود واجب از همه امور به شکل مطلق و جهان شمول با اطلاع است. او از همه امهتر بواسطه علت‌های آنها آگاه است. از آنجا که امور مدام در حال تغییرند. دانش بدست آمده از آنها نیز دچار تغییر می‌شود. اما دانش وی از

امور وابسته به چیزها نمی‌باشد. بالعکس وی از همه چیز فی نفسه آگاه است. غزالی در توافق با این دیدگاه ابن سینا، همچنین معتقد است که اثره‌های نسبت به عتم خداوند وضع پسین دارند. و نه بالعکس عتم خداوند از انواع چیزها علت بوجود آمدن چیزها در واقعیت است. غزالی همین دیدگاه ابن سینا را بی‌کم و کاست اتخاذ کرده است.

ابن سینا معتقد است که هم چیزها و هم علل آنها از وجود پروردگار سر چشمه می‌گیرد. وی در این ادراک خردمندانه عمل کرده است. خردمندی وی در عین حال همان علم و دانش وی می‌باشد. وجود واجب همان است که همه چیز وجود خود را از آن دریافت می‌کند. این واجب الوجود به هر چیزی ملازم‌های آن را عطا می‌کند. این معنا در چندین زمینه در قرآن رخ می‌نماید: «خدای ما آن کسی است که همه موجودات را نعمت وجود بخشیده و سپس به راه کمال هدایتش کرده است».

«اوست که مرا خلق نموده و مرا هدایت می‌کند». فلاسفه این عمل خلقت خداوند را «اولین کمال» و ادامه خلقت وی را کمال دوم می‌نامند. از این رو، وجود واجب همان دانای مطلق است. با اینکه مفهوم وجود واجب مورد اشاره ابن سینا در تعارض با مفهوم اسلامی خداوند قرار می‌گیرد و دیدگاه‌های وی درباره صفات الهی با تعبیر رسمی اهل سنت هماهنگی ندارند،

اما وی سعی بر آن داشت که در تحلیل‌هایی کمال وجود واجب را به بهترین شیوه ممکن بیان نماید. با این حال، ابن‌سینا در انجام این امر از توضیح وجود خداوند در حد کمالی که شایسته پروردگار باشد قاصر اسهت. این فیلسوف که در یافتن کلمات درست برای توصیف وجود واجب با مشکل مواجه است. در کتاب شفا اظهار می‌دارد: «ما هیچ اسامی دیگری برای بیان این معانی نداریم». اگر کسی اظهارات ما را نا زیننده یافت می‌تواند آنها را با واژگان بشری جایگزین نماید. یک وجه تشابه دیگری میان ابن‌سینا و غزالی در تاثیر اسامی نیکوی خداوند به چشم می‌خورد. ابن‌سینا بر اساس نظام فلسفی خود خود صفات الهی را «اولین» و «آخرین» توضیح می‌دهد. وی معتقد است که منظور از اولین این اسهت که اهل وجود پروردگار واحد است و نه امری متشکل از امور دیگر و پروردگار هیچ علتی ندارد و چیزها از وجود وی سرچشمه می‌گیرد منظور وی از آخرین این است که به ظهور چیزها و مسافران معنوی به سوی وی رجعت می‌کنند. غزالی این دو اسم الهی را با واژگانی مشابه تغییر می‌کند. وی در کتاب خود درباره اسامی الهی، اظهارات ذیل را در ارتباط با دو اسم فوق‌الذکر ارائه می‌کند: «وی در رابطه با وجودها اولین محسوب می‌شود چرا که همه چیز یک به یک از وجود وی سرچشمه می‌گیرد. وی در رابطه با مسافران معنوی آخرین محسوب می‌شود چرا که این مسافران به ترتیب از یک مرتبه معنوی ظهور

پیدا می‌کنن تا وقتی که به پیشگاه پروردگار برسند که پایان سفر آنهاست. وی بر حسب اینکه مورد نظاره باشد آخرین و بر حسب وجود اولین محسوب می‌شود. ابن‌سینا بر این اندیشه است که چیزها از وجود واجب سرچشمه می‌گیرند. از آنجا که این وجود در همهٔ وجوه یگانه می‌باشد، تنها می‌توان از وجود وی هستی پیدا کرد. اولین چیزی که از وجود وی سرچشمه می‌گیرد، نمی‌توان یک جسم مادی باشد، چرا که همهٔ اجسام مادی از دو علت ضروری یا نسبی - ماده و شکل - برخوردار است. بنابراین این دو علت نمی‌تواند از وی سرچشمه گرفته باشند. لذا، اولین چیزی که از وجود وی سرچشمه می‌گیرد یک وجود غیر جسمانی است یعنی همان اندیشه اول. پیامبر هدر شریعت این چیز را اینگونه بیان می‌کند «اولین چیزی که خداوند خلق کرد اندیشه بود». و اولین چیزی که خداوند آفرید قلم بود. در حالیکه آیهٔ «شما هیچ تغییری در سنت الهی نخواهید یافت» نیز اشاره به تداوم فرمان الهی فرمان الهی دارد. غزالی با توجه به این حقیقت که خداوند بواسطه فرشتگان خود عمل می‌کند، به تغییر واژه «یدالله» می‌پردازد که در گفته پیامبر رخ می‌نماید «خداوند گل وجود آدم را به مدت ۴۰ روز با دست خود سرشته کرده سپس وی به نقل دو گفته از پیامبر می‌پردازد که توسط ابن‌سینا در فوق ذکر شد. «اولین چیزی که خداوند خلق کرد اندیشه است» و «اولین چیزی که خداوند

خلق کرد قلم بود.» و مدعی می‌شود که برخلاف نظر متکلمین، اندیشه‌ای که خداوند پیش از همه چیز خلق کرد یک تصادف نیست.

بنابراین وی این اندیشه را به عنوان یک فرشته^۱ تعبیر می‌کند. که قلم هم نامیده می‌شود. تاثیر ابن سینا بر غزالی در این تعبیر آشکار است. تنها تفاوت این است ابن سینا به اولین چیز خلق شده عنوان اندیشه می‌دهد. در حالیکه غزالی آن را به عنوان یک فرشته توصیف می‌کند. غزالی گزاره‌های ابن سینا را با کمی بیج و تعدیل اتخاذ می‌کند. مانند همان نکته‌ای که در زمینه تغییر نام الهی «حقیقی» اتفاق می‌افتد. با آنکه برخی از تبیین‌های وی در توافق با آموزه اولیه اشعری‌ها قرار دارند، اما می‌توان رد نظریه نو افلاطونی فیضان در تغییر وی از اسامی اولین و آخرین مشاهده کرد.

غزالی خداوند را در زنجیره چیزها قرار می‌دهد، وی را به عنوان منبعی معرفی می‌کند که مرشدان صوفی تلاش دارند به سوی وی رجعت کنند. بنابراین، با آنکه توضیحات وی درباره خلقت موجودات و بازگشت آنها با آموزه‌های اشعری و صوفی‌های سنی مذهب توافق دارد. اما مفهوم وی درباره زنجیره موجودات که در برخی آثار وی مطرح شده است. با مفهوم رسمی سنی‌ها درباره جهان هستی اختلاف دارد. در ارتباط با تغییر آیه «و هشت ملک سریر خداوند را در آن روز حمل می‌کنند». ابن سینا تاکید می‌گذارد که

۱- ملک

بسیاری از اهل کتاب خبر می‌دهند که پروردگار بر مزار آن سریر^۲ قرار دارد.

اما Musabbiba (فاجعه) معتقدند که خداوند بر روی عرش نشسته است و منظور این است که بین وی و عرش تماس برقرار است. ابن سینا با بیان اینکه موجودات جهانی در سپهر نهم یعنی سپهر جامع الاطراف پایان می‌پذیرد، استدلال می‌کند که معنای آیه این است که خداوند بر فراز عرش قرار داشته و هیچ تماسی با آن ندارد. یعنی همان چیزی که ارسطو در پایان سیماء الکیان توضیح داده است. و اینکه در دین از این سپهرها تحت عنوان فرشتگان^۳ نام برده شده است.

از این رو، وی این آیه را در راستای کیهان شناسی فیضانی تغییر می‌کند، با آنکه غزالی آموزه فیضان را اتخاذ نمی‌کند، با این حال تمایل دارد که وجود خداوند را بر فراز عرش تعبیر کند که به معنای حکومت خداوند بر همه جهان هستی از ملکوت آسمان‌ها تا به زمین به واسطه همین عرش بوده و تنها زمانی موجودی را در جهان هستی خلق می‌کند که از پیش آن را در عرش آفریده باشد.

وی فرمان روایی خداوند بر جهان هستی را به کار نقاشان و خوشنویسان تشبیه می‌کند که ابتدا اشکال و نوشته‌ها را در ذهن خود شکل می‌دهند و همچنین شبیه به انسانهایی که بدنهای خود را بواسطه ذهن خود به کنترل در می‌آورند.

۲- عرش

۳- ملک‌ها

وی بیان می‌دارد که خداوند بواسطه عرش و لوح محفوظ خود جهان هستی را در ید اختیار دارد.

برای اینکه متوجه شویم که غزالی در زمینه‌های فوق تحت‌تاثیر ابن‌سینا قرار دارد، کافیس‌نگاهی گذرا به آثار تفسیری کلاسیک بیندازیم که در آنها اسامی اولین و آخرین را به مانند غزالی تفسیر نکرده‌اند. به عنوان مثال، الطبری، نام اول «اول و آخر هستی و پیدا و پنهان در آیه ذیل: وجود اوست و او به همه امور عالم داناست» را اینگونه توضیح می‌دهد که وی بی‌نهایت است و قبل از همه چیز است و اسم «آخر» را به معنای متاخر بر همه چیز توضیح می‌دهد. وی به عنوان شواهد برای توضیح خود این آیه را ذکر می‌کند «هر چیزی جز ذات الهی نبود است» و توضیح می‌دهد که «هنگاهمی که ذات وی وجود داشت هیچ چیز دیگر وجود نداشت و بعد از اینکه همه چیز فنا گرفته باشد ذات او برقرار خواهد بود.»

به همین منوال، شیوه‌ای که طبری اسامی پیدا^۱ و پنهان^۲ را تفسیر می‌کند با شیوه ابن‌سینا و غزالی متفاوت است. به عقیده وی، ظاهر یعنی وی بر همه چیز شاهد و ناظر است. حکومت وی همه چیز را در بر گرفته و هیچ چیز بالاتر از ذات وی نیست و باطن یعنی اینکه خداوند نسبت به همه چیز فیضان است از همه کس و همه چیز

به مخلوقات خود نزدیکتر است. آیه «ما از رگ گردن به وی نزدیکتر هستیم» همین معنا را مد نظر دارد. تفسیر آیه‌های مرتبط با سطوح وجود: ابن‌سینا در نظام فلسفی خود، وجود را بر طبق یک نظم یلیه مراتبی در یک جهان سماوی و زمینی قرار می‌دهد. وی وجود واجب، یعنی وجود اول و کامل را در راس قرار داده و ماده، یعنی ناقص‌ترین را در دون‌ترین مرتبه قرار می‌دهد و مابقی را مطابق با کمال آنها در سلسله مراتب رو به نزول قرار می‌دهد. وی برای موجودات خاکی سلسله مراتبی تعیین کرد که از ماده یعنی ناقص‌ترین وجود، شروع می‌شود

و به سوی موجودات کامل‌تر صعود پیدا کرده و در عقل مستقل خاتمه می‌یابد. «بنابراین ملاحظه کنید»

که چگونه وجود مرتبه مرتبه از کامل‌ترین وجود به به وجودهای کمتر کامل یافته و به ماده ختم می‌شود و چگونه به همین شکل وجود مرتبه مرتبه از وجودهای کمتر کامل به وجودهای کامل‌تر صعود پیدا می‌کند تا به عقل مستقله حاتم برسد. غزالی در آثار گوناگون خود، از این سلسله مراتب هستی شناختی ابن‌سینا به همان شکل استفاده می‌کند. با آنکه این اقتباس ظاهراً در برخی از آثار فقط به شکل ضمنی اتفاق می‌افتد. اما در کتاب مشکات شکل صریح به خود گرفته است. خداوند چیزهای خلق شده را مطابق با یک نظم معین هستی بخشید. از این

۱- ظاهر

۲- باطن

رو خداوند اولین بوده و هیچ چیز بر ذات وی تقدم ندارد. چیزهای ایجاد شده و ممکن همگی از وجود وی سرچشمه گرفته اند.

سپس، این نظم سلسله مراتبی خلقت تا به ناقص ترین موجود گه به ماده ختم می شود. ادامه پیدا کند. این سلسله مراتب که از ماده که کمترین کمال را داراست شروع می شود.

به وجود کامل ترین صعود جیدا کرده و به انسان ختم می شود. انسان، به لطف تصفیه روح مادون خود، واجد صفتی می شود که به عنوان «بازگشت به سوی خدای توصیف می شود. در راس درجه بندی فلاسفه از وجودهای خاکی یعنی آنهایی که در معرض خلق و فساد قرار دارند، پیامبر، به عبادت دیگر روح قدسی نبی قرار دارد. سه قوه ای واجب است یعنی قوه عقلی قوه خیالی و قوه موثره در آثار غزالی نیز مطرح می شود. وی همچنین بر این عقیده است که خداوند هر قانون طبیعی را به منظور یک هدف تعیین کرده است. هیچ نوع نقص، ناکار آمدی و تضاد در جهان هستی وجود ندارد. رویکرد ابن سینا به ماهیت کامل و بی نقص جهان هستی از این برداشت وی سرچشمه می گیرد که خیر^۱ جهان هستی را در سیطره می گیرد و شر عاری از یک هستی واجب بوده و یا به بیان دقیق تر شر همان فقدان کمال است. مفهوم عدالت خداوند ارتباط نزدیک با نظریه ابن سینا درباره فیضان

و آموزه عنایت دارد. فیلسوف ما این آموزه را به شکل ذیل توضیح می دهد:

باید بدانیم که عنایت به این معناست که ذات اول بی واسطه می داند که وجود ما چگونه باید در یک نظم نیکو قرار داشته باشند و ذات وی علت آن چیزی است که تا حد ممکن نیکو و کامل بوده و از شیوه بودن آنها رضایت دارد. بنابراین ذات اول بهترین نظم مکن را به بهترین شیوه طراحی کرده و بنابراین، آن چیزی که وی به عنوان نظم و نیکو به بهترین شیوه مکن طراحی می کند. از ذات وی به عتم وی جریان پیدا می کند. این همان معنای عنایت است. همین رویکرد را می توان در اشارات پیدا کرد: «عنایت به معنای آن است که علم ذات اول همه چیز را و این که چگونه همه چیز باید مطابق، نیکوترین نظمه باشد را در بر می گیرد. این امر برای وی واجب است و قطب نمای علم وی تلوئی به آن اشاره دارد. همه چیز به بهترین شیوه مطابق با علم کنونی وی و بدون اراده و قصد «حقیقتی اول» حادث می شود.

در خاتمه، ابن سینا معتقد است که ذات اول از بهترین نظم ممکن را به بهترین شیوه مکن سرچشمه می گیرد. از این رو موجودات به بهترین شیوه مکن هستی یافته اند. از نظر وی به همین شیوه، هیچ امری که از کمال وی امکان پیدا کند ناقص باقی نمی ماند. چون که اگر این امکان پیدا کند ناقص باقی نمی ماند. چون

1- good

2- evil

که اگر این امکان وجود داشت که موجودات براز چیزی باشند که هستند، بی‌هیچ تردیدی اینگونه می‌شد. این آموزه، که مقدمات آن به فارابی و ابن‌سینا باز می‌گردد، بعداً به یک صورت‌بندی قافیه‌دار کوتاه‌تر تقلیل پیدا کرد: «هرچیز نمی‌تواند شگفت‌انگیزتر از آن باشد که در حال حاضر هست». برداشت ابن‌سینا از تجلی و عنایت مورد اقبال صاحب نظران دین قرار گرفت چرا که این برداشت به جبرگرایی در جهان هستی انجامیده بخصوص اراده خداوند را منتفی می‌داند.

غزالی این برداشت فلاسفه را به شکلی که در مقاصد آمده است نقل می‌کند. اما وی در نوشته‌های پس از مقاصد؟ این برداشت ابن‌سینا را به کار می‌گیرد که می‌گوید جهان هستی بهترین جهان ممکن است و این نقطه مقابل برداشت رسمی اشعری‌ها از خداوند است. که واجد اراده و نیت بوده و همان طور که نیت می‌کند عمل می‌کند. با آنکه وی این دیدگاه ابن‌سینا را فقط به شکل توصیفی نقل می‌کند. اما آن را به صراحت در دیگر آثار خود اتخاذی نماید. غزالی در کتاب کیمیای سعادت والعرین اشاره می‌کند که جهان هستی شبیه به انسانی است که همهٔ اعضای آن از هماهنگی با هم قرار دارند و مکمل یکدیگر عمل می‌کنند. اعضای این جهان هستی چنان خوب و استوار طراحی شده‌اند که اگر این طراحی دچار تغییر شود.

تمامی سیستم دچار فرو پاشی می‌شود. همهٔ اینها تجلی نام خداوند هستند یعنی المصور. ذات خداوند است که همه چیز را در جهان هستی خلق کرده است. وی مخلوقات خود را به چنان طریقی خلق نموده است که نمی‌توان آن را زیباتر و بهتر از وضع کنونی تصور کرد.

اگر همه عقول موجودات منطقی گرد هم آیند وسخت تلاش کنند که شیوه بهتری برای ملکوت خداوند و یا نوع سلطنت کنونی پیدا کرده چیزی بر آن افزوده و یا از آن بکاهنده شکست خواهد خورد.

اشتباه است که اگر فکر کنیم که می‌توان جهانی بهتر از این را تصور کرد کسی که قادر به درک راز ملکوت خداوند و فعل وی نیست مانند انسان نابینای است که وارد اتاقی می‌شود که همه چیز در جای مناسب خود قرار دارد اما نمی‌تواند این را متوجه شود.

وقتی چنین انسانی پایش به وسیله‌ای می‌خورد، می‌گوید: «چرا این وسیله سر راه قرار گرفته است» در حقیقت، آن وسیله سر راه قرار ندارد. بلکه آن شخص می‌تواند راه را تشخیص بدهد. خداوند همه چیز را با عدالت و خردمندی و به بهترین طریق ممکن خلق کرده است.

اگر جهانی برّ از آنچه هست امکان‌پذیر بود و خداوند آن را خلق نکرده است، آنگاه می‌شد قائل به ناتوانی یا خساست برای هم‌چنین خدایی شد که هیچ کدام را نمی‌توان به ذات وی نسبت داد.

بنابراین همه آنچه که خداوند خلق نموده است مانند سختی‌ها، بیماری، فقر، نادانی و خساست با عدالت خداوند سازگار است. غیر ممکن است که خداوند مرتکب بی‌عدالتی شود. چرا که فقدان عدالت یعنی تصرف قلمرو شخص دیگر. همان طور که در این مثال‌ها به چشم می‌آید، غزالی آرای ابن‌سینا و تفاسیر وی را در ارتباط با سلسله مراتب هستی‌شناسی و نظم کیهانی به تصرف خود در آورده و آن را در نظام خود گنجانده است. تفاسیر برخی اصطلاحات قرآنی: ما پی می‌بریم که غزالی در ارتباط با تفسیر برخی اصطلاحات متافیزیکی مبهم مانند «متشابهات» در سنت تفسیر قرآنی تحت تاثیر ابن‌سینا قرار داشته بره گسترده‌ای از تبیین‌های وی برده است.

ابن‌سینا برخی اصطلاحات قرآنی را که مبهم باقی مانده و محتوی دقیق آنها را شریعت توضیح نداده بود،

در توافق با نظام فلسفی خود تفسیر کرده است. به عنوان مثال، می‌توان به اصطلاحات ترانی مانند قلم و لوح محفوظ و امر^۱ و خلق اشاره کرد. وی این اصطلاحات را همسو با برداشت خود از تقدیر و قضا و قدر تفسیر نموده است. تصور نکنید که قلم یک وسیله است و لوح یک سطح پهن است و نوشته مطلبی نگاشته شده با حروف است.

بالعکس، قلم یک فرشته غیر جسمانی است و لوح یک فرشته غیر جسمانی و نوشته طرحی

از مخلوقات است. قلم آن معانی را درک می‌کند که از امر خداوند مستقر است و آن معانی را به شکل غیر جسمانی مکتوب به لوح انتقال می‌دهد. تقدیر از قلم سرچشمه می‌گیرد و قضا و قدر از لوح تقدیر حاوی محتوای امر خداوند است در حالیکه قضا و قدر حاوی معاد به مرتبه دون فرستادن است.

چیزی از این دوبهرای فرشتگان در ملکوت ارائه می‌شود سپس به فرشتگان زمین می‌رسد. سرانجام، آن چیزی که در تقدیر نوشته شده است. در واقعیت حادث خواهد شد. هر رخدادی دارای یک علت است. علل بیرونی به فرمان باز می‌گردد که آن نیز به تقدیر باز می‌گردد و آن نیز به قضا و قدر باز می‌گردد که از حکم خداوند سرچشمه می‌گیرد. در نتیجه، همه چیز با یک درجه‌بندی حادث می‌شود.

دیدگاه ابن‌سینا درباره جهان طبیعی بر زنجیره علل تکیه دارد و همه چیز را از واجب‌الوجود آغاز کرده و به جهان فیزیکی امتداد بخشید. و سپس همان زنجیر را به اصل خود باز می‌گرداند. وی از انجام این امر، آیات قرآنی مربوط را در توافق، برداشت خود از قضا و قدر و تقدیر مطابق با نظام فلسفی خویش تغییر می‌کند. تفاسیر مفاهیم قرآنی که ابن‌سینا در هنگام تبیین موضوع قضا و قدر و تقدیر مورد اشاره قرار می‌دهد. در آثار سلف وی، فارابی دیده می‌شوند. «تصور نکنید که قلم امری بی‌جان

است و لوح یک وسیله مقوایی بوده و نوشته آن حروف معمولی است. بالعکس، قلم یک فرشته روحانی است و نوشته یک پیکربندی از چیزها می‌باشد. قلم معناهایی را دریافت می‌کند. که در فرمان خداوند مستقر بوده و این معناها را به یک شیوه روحانی از نگارش بر روی لوح منتقل می‌کند. تقدیر از قلم و قضا و قدر از لوح سرچشمه می‌گیرند. تقدیر حاوی مفهوم فرمان ذات اوست و قضا و قدر حاوی محتویاتی است که به تدریج نازل شده است. بخشی از این محتوی در ملکوت خداوند بر فرشتگان ارائه شده است. سپس به فرشته‌گان روی زمین رسیده است. سرانجام آن چیزی که در تقدیر نوشته شده است. در واقعیت حادث خواهد شد.

غزالی در کتاب المقاصد بیان می‌دارد که از نظر فلاسفه لوح محفوظ همان اندیشه‌ها و ارواح ملکوت خداوند می‌باشد و دیدگاه‌های فلاسفه را در این، بره به شکل ذیل تبیین می‌کند: منظور از لوح محفوظ ارواح آسمانی است. حل شدن دقایق در جهان مورد بحث شبیه به نقش بستن داده‌های حفظ شده در حافظه انسان است. اما این موضوع لزوماً به معنای آن نیست که این لوح همانند یک جسم مسطح محکم باشد. ه که چیزهایی بر روی آن نوشته شده باشد، چون که این وضعیت مستلزم آن است که این لوح چندگانه باشد و مطالب نوشته شده بر روی آن قابل احاطه کردن باشد. اگر مطالب نوشته شده

بی نهایت باشند. آن وقت آن چیزی که بر روی آن نوشته می‌شود نیز بایستی بی نهایت باشد. اما تصور وجود یک جسم بی نهایت غیر ممکن است. غزالی دیدگاه‌های فلاسفه را درباره فرشتگان اینگونه شرح می‌دهد: فلاسفه معتقدند که فرشتگان آسمانی ارواح ملکوتی هستن درحالیکه فرشتگانی که ملازمان خداوند بوده و معروف به کروبیان می‌باشند. اندیشه‌های غیر جسمانی جوهری هستند که قائم به ذات و امکان ناپذیر بوده و بر روی اجسام عمل نمی‌کنند. اشکال خاصی از سوی آنها به برابر ارواح ملکوتی گسترش پیدا می‌کند. اینها برتر از فرشتگان آسمانی هستند چرا که دسته اول حکم ولی نعمت و گرده دوم. حکم ذی حق را دارند و ولی نعمت برتر از ذی حق به همین خاطر، بخش والاتر قلم نامیده می‌شود آیه این گونه می‌فرماید: که بواسطه قلم تعلیم می‌دهد. مگر نه اینکه خداوند کاتبی است که ولی نعمت است. پروردگار آن را که تعلیم می‌دهد به قلم و آن را که ذی حق است به دئم تشبیه کرده است. غزالی در همین اثر اشاره می‌کند که فلاسفه بر این عقیده اند که امکان دسترسی به ارواح فوق وجود دارد به عقیده آنها ما نمی‌توانیم به هنگام بیدار شدن با فرشتگان آسمانی ارتباط برقرار کنیم. چرا که حواس ما و امیال ما در آن لحظه باعث انحراف ما می‌شوند. اما از آنجائیکه انحراف حواس ما به

هنگام خواب از میان می‌رود. قابلیت ما برای برقراری ارتباط با فرشتگان پدیدار می‌شود. غزالی اضافه می‌نماید فلاسفه معتقدند پیامبران علم غیب را به این شیوه بدست می‌آوردند و نیروهای روحی آنها آن اندازه قدرتمند است که بتوانند در بیداری آن چیزی را ببینند که مردم مادی در خواب می‌بینند.

اگر همه چیز در لوح محفوظ تثبیت شده بود. آنگاه پیامبران قادر نبودند که به هنگام خواب و بیداری عالم غیب را ببینند. غزالی بعد از نقل تفاسیر فلسفه مسلمان دربارهٔ قلم لوح محفوظ و فرشتگان در کتاب تهافت برای فهم قلم و لوح که در شریعت آمده است هیچ برهانی نیاز نیست چرا که مردم اهل شریعت به طور قطع آنچه را که شما از قلم و لوح درک کرده‌اید نمی‌فهمیدند. پس شما اهل فلسفه هیچ جایگاهی در شریعت ندارید. مع الوصف، غزالی با معطوف کردن نوک پیکان انتقادات خود به سمت فلاسفه، خودش در کتاب‌های فصل‌الطریقه، کیمیای سعادت و المدنون الصغیر، همین تفاسیر را مطرح می‌کند. این مطلب نشان می‌دهد که وی تا حدودی تحت تأثیر تفاسیر فلاسفه قرار داشته است. یکی از توضیحات وی دربارهٔ این موضوع به شکل ذیل است: قضا قدر الهی امور به این شیوه حادث می‌شود: این قضا قدر ابتدا توسط قلم بر روی لوح محفوظ طرح ریزی و ترسیم می‌شود. و قلم این طرح را بر اساس یک علم انجام می‌دهد لوح

چیزی است که قابلیت آن را دارد که اشکالی بر روی آن نگاشته شود، در حالیکه قلم چیزی است که اشکال از آن بر روی لوح منتقل می‌شود که اشکال را ترسیم می‌کند. قلم و لوح لزوماً از چوب نی درسته شده‌اند. بالعکس، هر دو مشروط به این شده‌اند که از جسم خاکی نباشند. غزالی در کتاب قانون الطویل دربارهٔ افراد مجنونی که خبر از غیب می‌دهند. اظهار می‌دارد: در مورد افراد مجنونی که که خبر از غیر می‌دهند.

این امر ناشی از این حقیقت است که همه چیزهایی که اتفاق افتاده و خواهد افتاد به شکل مکتوب در علم خداوند تثبیت شده‌اند.

گاهی به این لوح گفته شده است که در آیه ذیل نیز به آن اشاره شده است: ما همه چیز را در یک لوح روشن حفظ کرده‌ایم و گاهی آن را کتاب گفته‌اند مانند این آیه: آن را در یک کتاب مبین نوشته‌ایم امور در این لوح قرار می‌گیرد در ست همانطور که قرآن در ذهن فردی که آن را حفظ کرده است می‌ماند. غزالی در کتاب کیمیای سعادت همین توضیحات را دربارهٔ لوح و قلم ارائه می‌دهد.

همه نکات فوق نشان می‌دهد که غزالی در رابطه با تغییر برخی اصلاحات قرآنی، به وضوح تحت تأثیر ابن‌سینا قرار داشته است. علاوه بر آن، با آنکه وی 'فلاسفه را رد می‌کند اما تفاسیر فلاسفه را دربارهٔ اصلاحات قرآنی مانند لوح و قلم که به باور مربوط به قضا و قدر و تقدر ربط

پیدا می‌کنند. در تصرف در می‌آورد.

تفسیر آیه نور

ابن سینا ظاهراً در رابطه با تفسیر آیه ۳۵ سوره نور الهام بخش غزالی بوده است ابن سینا معتقد است

که این آیه نماد میزان دریافت روح بشری است. وی در کتاب‌های اشارات و اثبات نبوت آیه فوق را با اصطلاحاتی مشابه توضیح و تبیین می‌کند. وی، الهام از اظهار نظرهای ابن سینا، در نظام فکری خود از همین آیه کمک گرفته و تنها برج و تعدیل‌هایی خوبی وارد کار می‌کند. خداوند نور السموات والارض است نور پروردگار مانند جایگاهی هست که یک چراغ در آن تعبیه شده باشد. چراغ درون یک جام قرار دارد. این جام همان ستاره در خشان است که از یک درخت متبرک یک درخت زیتون که متعلق به شرق و غرب نیست و روغن آن بی‌هیچ منبعی خارجی نور می‌پاشد.

و با هیچ آتشی تماس ندارد. نور بر فراز نور خداوند هر کس را که نخواهد به نور خود هدایت می‌کند.

و خداوند به زبان تمثیل با بشر سخن می‌گوید چرا که خداوند به همه چیز آگاه است. ابن سینا معتقد است که واژه «نور» که در آیه فوق می‌آید یک واژه دو وجهی است.

یعنی در یک وجه معنای ضروریه و در وجه دیگر معنای قیاسی دارد. معنای اول که ارسطو

به آن اشاره کرده است. کمال شفافیت چیزی است که روشن و شفاف است، در حالیکه معنای دوم از دو وجه برخوردار است، یا اینکه خودش نیکو است یا اینکه به امر نیکو هدایت می‌کند. در مورد معنایی که در آیه مورد نظر است، از هر دو وجه قیاسی است.

همین امر در مورد معانی ضروری و غیر ضروری نیز صدق می‌کند. بنابراین، ابن سینا نور را که در عبارت اول آیه آمده است مطابق با نظام فلسفی خود همان خداوند تعبیر می‌کند. چرا که در نظام وی، وجود حقیقی آن است که هستی آن واجب بوده و عدم هستی آن قابل تصور می‌باشد، یعنی همان واجب الوجود. در حقیقت، خود واژه وجود خداوند را به ذهن متبادر می‌سازد. در مورد وجودهای ممکن، این وجودها در هستی خود به وی نیاز مندند. و این حقیقتی است که این وجودها را در مقوله وجود سایه‌ای یعنی نیمه - وجود قرار می‌دهد. منظور از واژه‌های «سماوات الارض» تمام وجودهایی است که فی نفسه ممکن هستند و هستی خود را وابسته به وجود حقیقی هستند که این وجود فی نفسه نیکو بوده و «نور» هم نامیده می‌شود. وجودهای ممکن بر حسب خود غیر - موجود بوده و بر حسب وجود «نور» موجود می‌باشند. می‌توان همچنین از این وجودها به عنوان ممکن در ذات خود و واجب توسط دیگر وجودها نام برد. ابن سینا واژه‌های باقی مانده را در آیه بر مبنای نظریه

عقول توضیح می‌دهد. وی معتقد است که روح انسان واحد قدرتهایی است که بواسطه آنها جوهر خود را رشد می‌دهد. روح انسان با کمک گرفتن از این قدرتها، می‌تواند به سطح عقل مغال برسد. قدرت اول روح را برای دریافت امور مشهود آماده می‌سازد. برخی این قدرت را عقل مادی می‌نامند. این قدرت همانند مقام سزاوارهاست. یک قدرت برتر وجود دارد که روح زمانی واجد آن می‌شود که مشهود است اولیه را کسب کرد. و بعد آماده دریافت مشهود است ثانویه شود. روح مشهود است ثانویه را به واسطه قدرت شهود ابته اگر به اندازه کافی نیرومند باشد.

و اگر نیرومند نباشد. بواسطه قدرت شناختی کسب می‌کند. نماد قدرت اول درخت زیتون و نماد قدرت دوم روغن زیتون است. در هر دو مورد، روح که به سطح دوم رسیده است، به سطح عقل ملک رسیده است که همانند شیشه است. در مورد روح بلند مرتبه که واحد قدرت مقدس است. نماد «که روغن آن بدون هیچ آتشی نور ساطع می‌کند» مطابقت می‌کند. زمانی که روح از این مرحله عبور کرده باشد، واجد چنان قدرتی می‌شود که بواسطه آن در واقعیت می‌تواند امور قابل فهم را درک کند. حک شده‌های امور قابل فهم شکل «ور علی نور» را در ذهن وی به خود می‌گیرد.

مرتبه بعدی قدرتی است که امور قابل فهم - که روح پیشاپیش آن را کسب کرده و نیازی

به کسب دوباره آن ندارد. برای روح قابل رویت شده و هر وقت بخواهد آن را مشاهده می‌کند. این قدرت، یعنی داشتن جایگاهی همانند «نور پاشیدن» قابل قیاس با چراغ است. این سطح کمال را عقل اکتسابی می‌نامند و قدرهت مربوط را عقل بالفعل می‌نامند. بعد از اینکه عقل از این مراحل عبور کرد. همانند آتشی می‌شود که نور از خود ساطع می‌کند. آن چیزی که عقل را از ممکن بالفعل کامل و از مادیت به وضع وجودی *in habitu* (در لباس) در می‌آورد عقل فعال است که آتش نماد آن است. غزالی در کتاب مشکات، که به عنوان تفسیر بر آیه نور آن را نگاشته است، قیاس‌های مرتبط با واژه‌های این آیه را شبیه به ابن سینا تعبیر می‌کند. برای تشخیص تاثیر ابن سینا بر غزالی در ارتباط با تفسیر این آیه، کفایت که نگاهی به ادبیات شارحان قبل غزالی بیندازیم.

چرا که این تفسیر از آیه توضیحات شارحان اهل تصوف فرق می‌کند. در ارتباط با تفسیر آیه، غزالی تحت تاثیر ابن سینا قرار دارد و نه تحت تاثیر سارحان صوفی مانند تستری، مسلمی و قیصری چرا که وی همانند ابن سینا واژگان درآمده در آیه را به عنوان نماد قدرت ادراک روح بشری اتخاذ می‌کند. غزالی در کتاب مشکات، پنج قوه روح بشری را در زمینه تفسیر آیه مورد بحث مورد اشاره قرار می‌دهد. اولین قوه روح حساس است که ادراک‌های حسی را دریافت

می‌کند. قوه دوم، همان روح خیالی است که ادراک‌های حسی را ذخیره می‌کند و در آن را برای استفاده مستمر روح سوم در دسترسی نگه می‌دارد. قوه سوم روح عقلی است که آن معانی را ادراک می‌کند که برای دریافت حواس و روح خیالی قابل دسترس نیست. اثرهای ادراک روح عقلی همان علم آشکار دارای خصلت جهان شمول است. قوه چهارم روح فکری^۱ می‌باشد. وظیفه این روح تولید دانش جدید بواسطه انجام مقایسه‌هایی میان مولفه‌های ساده علم^۲ است.

قوه پنجم تنها روح پیامبری مقدس^۳ می‌باشد که مختص به انبیا و امامان است.

دانش مرتبط با این جهان و جهان پس از آن که قابل حصول از سوی روح عقلی و فکری نیست بواسطه این روح حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، این روح دانش وحی و الهام را کسب می‌کند. غزالی امکان وجود قلمرو دیگری را مطرح می‌کند که فراتر از دسترس تعقل است. مرتبه روح قدسی نبی را ذوق و تجربه درونی^۴ می‌نامند. اینکه مرتبه پنجم به عنوان مرتبه ذوق و تجربه درونی اتخاذ می‌شود که از تعقل فراتر می‌رود حاکی از آن است که غزالی آن را به عنوان یک تجربه رمز آلود در نظر گرفته و آن را از دیگر مراتب متمایز می‌سازد. توضیحات غزالی

ظریف‌تر و فلسفی‌تر است.

غزالی اصطلاحات مورد استفاده ابن‌سینا را بخصوص واژه‌هایی مانند روح معرفتی، روح نظری و قوه قدسی را به تصرف خود در می‌آورد. اشتراک وجه غزالی با ابن‌سینا بر حسب استفاده از طرح و واژگان فلسفی عمومی ابن‌سینا حاصل آشنایی قبلی وی با آثار ابن‌سینا بوده است. غزالی در کتاب مشکات از مفهوم نور به عنوان معادلی برای مفاهیم عقل و وجود استفاده می‌کند. وی همچنین اصطلاحاتی مانند روح، قلب و روح را در همین معنا به کار می‌گیرد. اگر ما با تمرکز بر معنا و نه واژگان رد پای غزالی را دنبال کنیم. می‌توانیم با خیال آسوده بگوییم که این دو توضیح نکته مشترکی را مطرح می‌سازند و این اثبات می‌کند که غزالی تحت تاثیر ابن‌سینا بوده است.

اما لازم است اضافه کنیم که این تاثیر گذاری به یک زبان تلمیحی بیان شده است. غزالی یک رتبه‌بندی را مطرح می‌کند که در آن روح حساس نسبت به روح خیالی پسین بوده و نسبت به روح معرفتی و نسبت به روح عقلی و نسبت به روح قدسی پیامبر پسین است. این رتبه‌بندی یاد آور رتبه‌بندی عقل‌های مورد اشاره ابن‌سینا است طرح ذیل که تفاسیر تمثیلی ابن‌سینا و غزالی را از آیه یکسان نور نشان می‌دهد. تاثیر گذاری ابن‌سینا بر غزالی را بهتر روشن می‌سازد.

۱- شناختی

۲- شناخت

۳- روح قدس نبی

۴- وجدان

مشکات	ابن سینا	غزالی
رجاجه	عقل هیولائی	روح حساس
درخت زیتون	عقل با لملکه	روح خیالی
روغن زیتون	قوه معرفتی	روح معرفتی
مصباح	ذوق	روح منطقی
درخشیدن بدون تماس با آتش	عقل محال	روح قدسی
نار	قوه قدسیه	جبرئیل
نور غلی نور	عقل محال	پیامبر با وحی عقل اکتسابی

که بدن را حرکت می‌دهد تا به کمال خود دست پیدا کند. وی روح را به سه قسم تقسیم‌بندی می‌کند: روح نباتی، روح حیوانی و روح انسانی و بعد شواهد زیادی را برای محرز ساختن وجود روح انسانی مطرح می‌سازد. وی اذعان می‌دارد که روح انسانی، که از آن به عنوان روح منطقی نیز یاد می‌شود واجد دو قدرت شناخت و عمل کردن که مجموعاً «عقل» نامیده می‌شود. این تقسیم‌بندی ابن سینا در کتاب المیزان غزالی به همان شکل اتفاق می‌افتد. غزالی برخی از براهین و استدلال‌های ابن سینا را در ارتباط با وجود روح به کار می‌گیرد.

به عنوان مثال: ابن سینا دو شاهد طبیعی^۱ و دیگری برهان استمرار است. برهان دوم برای حقیقت استوار است که هر چند همه سلول‌های وجود انسانی دچار تغییر و نوسازی می‌شود، وی همان شخص اولیه باقی می‌ماند.

وی همچنین از قیاس معروف انسان پرنده^۲ استفاده می‌کند تا محرز سازد که انسان، که از همه امور فیزیکی، من جمله بدن و اندام خود جدا است، نسبت به روح خود آگاهی دارد. همه این براهین روانشناسی ابن سینا در آثار غزالی به همان شکل مطرح می‌شود. غزالی همان شیوه ابن سینا را در تبیین خلقت روح انسان اتخاذ کرده و آیات قرآنی را در هماهنگی با این شیوه تفسیر می‌کند.

بنابراین روشن است که غزالی در تعبیر خود از آیه نور، عمدتاً بر تغییر قیاسی ابن سینا از آیه تکیه کرده است و نه بر تفاسیر اهل تصوف تفسیر آیات مرتبط با مفهوم روح بشری غزالی بهره وسیعی از توضیحات فلاسفه مسلمان همچون فارابی و ابن سینا در ارتباط با روانشناسی نیز برده است. در این زمینه، وی هم از دیدگاه‌های روانشناسی آنها وهم تفسیر آنها از آیات قرآنی در هماهنگی با نظام فکری خود استفاده کرده است. آنگونه که عثمان نجاتی اشاره کرده است، این غزالی است که روانشناسی ابن سینا را در الهیات اشعری وارد کرده است. غزالی با اتخاذ بخش اعظم دیدگاه‌های روانشناسی ابن سینا، از متون و مثال‌های ابن سینا بطور یکسان استفاده می‌کند. وی تفاسیرخلف خود را درباره آیات قرآنی که تلویحات فلسفی دارند، باز آفرینی می‌کند. در توافق با فیزیک و روانشناسی ارسطویی، ابن سینا روح را به عنوان کمال جسم طبیعی تعریف می‌کند. وی در هماهنگی با نظام خود، روح انسانی را به عنوان جوهری تعریف می‌کند

۱- برهان طبیعی

۲- الرجل الطائر

به عنوان مثال، فلاسفه ارسطویی بعد از اشاره به شکل گیری نطفه انسان که در قرآن توصیف شده است، با تکیه بر این آیه قرآنی «و بعد ما آن را به عنوان خلقت دیگری آفریدیم». استدلال می کنند که روح بعد از جسم خلق شده است. آنها «خلقت دیگر» را که در آیه قرآن آمده است به عنوان دمیدن روح در نطفه «که قابلیت دریافت آن را دارد» در نظر می گیرند. بر همین مبنا، ابن سینا ایده خلقت همزمان روح و جسم را مطرح می سازد. به همین طریق، غزالی در تهافت اشاره می کند که ابن سینا و صوفی های منور الفلکی^۱ این دیدگاه را ترجیح می دادند. که روح همزمان با جسم به وجود آمده است. غزالی، تاثیر گرفتن از این دیدگاه ابن سینا، در کتاب المضمون الصغیر که آن را به عنوان تغییری بر هفتاد و پنجمین سوره نوشته است. آیه ۱۷۲ سوره اعراف را به شیوه ای متفاوت با شیوه تفسیری صوفی که از وجودیشتین ارواح دفاع می کنند، تغییر می کند بر خلاف رویکرد اهل تصوف، غزالی در این اثر از ابن سینا پیروی کرده و مدعی می شود که روح انسان قبل از جسم موجود نبود، بلکه همراه با آن خلق شده است. از این رو، وی به صراحت آیات مربوط به این موضوع را شبیه به دیدگاه ابن سینا تغییر می کند. از همین رو غزالی روانشناسی ابن سینا را اتخاذ نموده و آیات قرآنی مربوطه را در توافق با آن تعبیر نموده و از مفهوم تقدم وجود روح که اهل

تصوف قدما به آن اعتقاد داشتن زاویه می گیرد.

نتیجه گیری

غزالی که دیدگاه های تقریباً همه مکاتب هم عصر خود را مورد بررسی قرار داده است، از خوانندگان دقیق فلسفه ابن سینا به شمار می رود. وی آثاری را به تحریر در آورد که هدف از این نگارش آنها خط بطلان کشیدن بر آرای فلاسفه بود و با این حال وی تحت تاثیر فلسفه به طور کلی و برخی از آرای ابن سینا و تفاسیر وی از جزءها و آیات قرآنی به طور خاص قرار داشت. تاثیر ابن سینا بر غزالی در تفسیر آیات مرتبط با اثبات وجود خداوند و در تبیین نامها و صفات الهی مبرهن است. غزالی به باز آفرینی تفسیر آیه ای می پردازد که ابن سینا با هدف احراز شواهد هستی شناختی دال بر وجود خداوند ارائه کرده است. بزمینه دیگری که در آن تاثیر ابن سینا بر غزالی مشخص است، تفسیر آیات مرتبط با مفهوم رتبه بندی وجودها می باشد. با آنکه وی نظریه تجلی ابن سینا را به طور کامل بر نمی گیرد، ما این رتبه بندی را به تصرف خود در آورده برخی آیات و گفته های پیامبر را در این خط سیر تفسیر می کند. می توان تاثیر آشکار ابن سینا را بر غزالی را در تفسیر آیه ۳۵ سوره نور هم ملاحظه کرد. تفسیر ابن سینا از اصطلاحات مورد اشاره در ایت آیه، که به آیه نور معروف است. و نماد سطوح قوه های ادراکی انسان می باشد. عمیقاً بر غزالی تاثیر گذاشته است. بنابراین وی

آیه نور را در کتاب مشکات الانوار تفسیر کرده است که وی آن را وقف شرح و بیان همین آیه بوده و از واژگان مشابه با ابوعلی سینا استفاده می‌کند. غزالی در زمینه آرای روانشناسی خود و تفسیرش از آیات مربوطه از ابوعلی سینا تأثیر پذیرفته است.

وی ادعای ابن سینا را در باره خلقت همزمان روح و جسم می‌پذیرد و نه اینکه روح قبل از جسم وجود داشته است. وی برخی آیات قرآنی را به عنوان اثباتی بر عقیده مورد استفاده قرار داده و تفسیر آنها را فراتر از خط فکری سنتی اهل تصوف برده و آن را به روانشناسی ابن سینا نزدیک ساخته است.

همه اینها نشان می‌دهد که غزالی، که از پیروی کور کورانه از هرگونه مکتب فکری سر باز می‌زند، با آرای فلاسفه، به طور کلی مخالفت نداشت، بلکه بلعکس، وی در نظام فکری خود از این آرا بهره گرفته است. با آنکه وی در بسیاری از موارد با برداشت‌های اهل سنت در قالب اشعریسم توافق داشت، با این حال وی در موارد دیگر از خط سیر آنها فاصله گرفت. این برداشت وی که جهان کنونی بهترین جهان

ممکن است و این دیدگاه وی که روح و جسم به هم زمان خلقت یافته‌اند دو نمونه آشکار و ملموس از این قضیه را مشخص می‌سازند. تأثیر ابن سینا بر غزالی در ارتباط با هرمنوتیک در آثار وی که درباره احکام اسلامی و مطالعات و معنویت نگاشته است معلوم می‌شود تأثیر تفاسیر ابن سینا از آیات قرآنی بر؛ زالی در آثار وی مانند مشکات الانوار، میزان العمل، کیمیای سعادت، مقصد ثناء به چشم می‌خورد این تأثیر بیشتر از همه جا در مدنون الصغیر خود را نشان می‌دهد که غزالی سعی داشت از انتشار عمومی آن جلوگیری کند. در مورد کارهای مطرح شده در معراج القدس که به غزالی نسبت داده شده است این کار به‌طور کامل در راستای خط فکری ابن سینا مطرح شده‌اند مع الوصف از آنجا که کتابت این اثر توسط غزالی محل تردید است. ما آراء و تفاسیر مطرح آن را کنار گذاشتیم. مفهوم جهان هستی زمینه دیگری است که در آن غزالی به اندازه‌ای تحت تأثیر ابن سینا قرار گرفت که سنت اشعری زاویه پیدا کرده است. از نظر ابن سینا، جهان هستی کنونی بهترین جهان‌های ممکن است.