Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.15, No. 29
Spring & Summer 2026
Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

The Philosophical-Theological Dispute between Avicenna and Ghazali Concerning the Creation of the World and an Analysis of Its Cosmological Foundations

Authors Name and surname /Organization information

Zakaria Baharnejad[1]

Abstract

The question of the creation of the world, with emphasis on the theory of "creation from nothing" (creatio ex nihilo), is of great importance for the followers of the Abrahamic religions, and it can be said that they all share a common stance against Greek philosophy, which regards the world as eternal and advocates "creation from pre-existing matter".However, they disagree about how it was formed. Was the creation of the universe direct, without intermediaries, or with intermediaries? In this article, the views of Ibn Sina and Al-Ghazali on this disagreement and its foundations are examined. This research was conducted using an analytical-comparative method and a conceptual analysis and comparison of worldview foundations and it is believed that the difference and conflict between these two thinkers on this issue, although it stems from religious texts, is more due to the difference between theological cosmology and philosophical cosmology. Philosophical cosmology,

[1] . Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Shahid Beheshti University, corresponding author. z_baharnezhad@sbu.ac.ir
Received: 03/02/2026
Reviewed: 07/05/2026
Accepted: 16/06/2026

based on the theory of causality, considers the world system to be a hierarchical system in which knowledge is transmitted through a being superior to itself According to the "rule of one", it says that from the first cause, which is a simple being in all respects and devoid of any kind of multiplicity, only one being, called the first intellect, has been issued. However, in the first issue, there are multiple aspects that can be the corrector of the issue of plurality in the world. However, theological cosmology - especially Ash'ari theology - does not give any place to causality and justifies and interprets the issue of creation by citing divine omnipotence.

Keywords: creation, philosophical causality, the principle of oneness, Ibn Sina's cosmology, Ghazali's theological criticism, the occurrence and pre-existence of the world.

The Problem statement

The purpose of this article is to explain the dispute between Al-Ghazali and Ibn Sina on the issue of "creation with or without an intermediary. This issue is not only one of Ghazali's challenges to Ibn Sina, but also one of the issues of dispute between theologians and philosophers. The roots of this conflict must be sought in the cosmology of Avicenna and the cosmology of Ghazali. Avicenna's cosmology, like that of any other philosopher, is based on the "theory of cause and effect," according to which both plurality and unity prevail in the system of existence and The world system is a multipolar system with hierarchies that have a longitudinal relationship with each other, meaning that each subsequent level is the effect of the higher level, and each higher level in the chain of cause and effect is the cause of the lower level. One of the principles of this type of philosophical cosmology is the philosopher's adherence to the "rule of correspondence between cause and effect," meaning that the philosopher says that not every effect is issued from every cause, and not every cause creates every effect. Rather, there must be a kind of proportion, harmony, and correspondence between cause and effect. According to this cosmology, Avicenna, like every other philosopher, believes in the "principle of unity" and believes that the emergence of the universe is accomplished through intermediary causes and that its direct emergence is impossible and violates the law of causality and contiguity."

However, Ghazali's cosmology - like the cosmology of theologians - lacks hierarchy; they consider the world system to be unipolar and uniaxial. But not of the mono-axial type that exists in mystical cosmology (the theory of monism), because mystical cosmology, based on the "theory of the personal unity of existence," believes that "there is no existence except Allah," but does not deny plurality or the existence of a medium. Because, instead of the philosophical "multiplicity of levels of existence", mystical cosmology believes in "multiplicity of manifestations of existence" and also justifies and interprets the appearance of the world through the theory of "fixed objects."

However, Ash'ari theological cosmology also denies the law of causality (Razi, 1987, vol. 8, p. 36) and considers God alone as the creator of things and actions (Taftazani,

1989, vol. 4, p. 94) The result of this way of thinking is that there is no causality or dependence between beings (Tahanvi, 1996, vol. 2, p. 8213: Razi, 1987, vol. 8, p. 36: Taftazani, 1989, vol. 8, p. 37) In addition, it denies the law of causality and necessity (Ghazali, 2002, p. 199; Hamo, 1993, p. 247-190) And it believes that every being comes into existence directly through divine power. According to this theological cosmology, it imagines a world that is nothing more than the place and actions of the manifestation of divine power.

By denying the "rule of oneness", theologians have also denied the existence of an intermediary creation and believe that the universe is confined to this physical world (Ghazali, 2003, p. 70) Although Ghazali also believes in the existence of order and order in the universe, what he means by the order of the universe is the physical and material world (ibid.) This type of cosmology denies any abstract entity in the universe except the existence of God and considers it impossible to prove an abstract entity other than God (Razi, 1987, vol. 7, p. 25: Ghazali, 2002, p. 145) And they deny what philosophers believe in, such as abstract intellects and angels (Jorjani, 1907, vol. 2, pp. 47 and 74) Fakhre Razi says that theologians consider beings such as angels, demons, and ghosts to be physical beings (Razi, 1999, pp. 325-326) It is due to this difference in the type of cosmology that Avicenna disagreed with theologians on several fundamental issues, and it is not possible to examine all of them in one article. As we mentioned, our goal in this article is to examine the difference and dispute between Avicenna and Ghazali on the issue of "creation with or without an intermediary" by the Creator. The main question of this article is why, unlike Ibn Sina, Ghazali believed in the theory of creation without mediation on the issue of the creation of the world? And the sub-questions are: What is the relationship between creation with or without mediation and the issues of causality, the principle of the One, the occurrence and pre-existence of the universe, the theory of divine grace, and the division of existence into the necessary existence and the possible existence, or what is the division of existence into occurrence and pre-existence? The author has attempted to examine the essence of the dispute between Al-Ghazali and Avicenna regarding creation with or without an intermediary, and also the relationship of the aforementioned questions to this dispute.

Methodlogy

This research was conducted using an analytical-comparative method and a conceptual analysis and comparison of worldview foundations.

Results

Despite the opposition of Muslim theologians and Al-Ghazali to the theory of creation through mediation, it can be said that Muslim philosophers, including Avicenna, have been successful in advancing their goal. By providing solid evidence to prove their point of view, criticizing the views of their opponents, and citing some religious texts, they have been able to present a reasonable position for creation through mediation in Islamic society. Furthermore, it seems that the law of causality and order among beings is contrary to human nature.

References

Ibn Sina,H, Al-Shifa - Al-Ilahyat critical edition by al-ab qanavati and saeidzaed, volume 1, Qom: Zauell-Qorba. 2009. Arabic.
---; Al Talyghat, investigation by Abdul Rahman Badawi, Gom, Al'AlamEslamy1984.Arabic.
----, Collection of Ibn Sina's Treatises, Paris, Dar Biblion, 2009. Arabic.
--- , Al-Mobahesat, Qom, Bidarfar, 1992. Arabic.
Ibn Rushd, M, Tafsir al-Mab'atbiyah, Tehran, Hekmat Publications, 2001. Arabic.
Aristotle,Mab'atbiya (Metaphysics), translated by Sharaf al-Din Sharaf, Tehran: Publications, Hikmat.1997. Persian.
Barreh, E, A History of Philosophy, translated by AlimuradDaoudi, Tehran Univercity, Publications, Tehran. 1995. Persian
Corbin, H, Creative Imagination in the Mysticism of Ibn Arabi, translated by Mashaallah Rahmati, Tehran, Jami, 2005. Persian
Copleston, F, History of Philosophy, Tehran, Iranian Broadcasting Corporation (Soroush) Publications, 1996. Persian
Elkhani, M, A History of Philosophy in the Middle Ages and Renaissance, Tehran: SazmanSamt. 2007. Persian.
Fakhri, M, The Journey of Philosophy in the Islamic World, Tehran, University Publishing Center, 1993. Persian
Ghazali, M (Abu Hamed) Collection of Rasaila al-Imam al-Ghazali, Beirut, Dar al-Fikr, 2003. Arabic.
----, Economics of Belief, with commentary and commentary, Dr. Ali Boumelham, Beirut, Dar and Maktab Al-Hilal, 1993. Arabic.
----, Tahafat al-Falasifah, Beirut, Daru Maktaba al-Hilal, 2002. Arabic.
Gilson, E, Being in the Thought of Philosophers, translated by Seyyed Hamid Talebzadeh, Tehran, Hekmat, 2006. Persian
Jahangiri, M, Islamic Theology, Vol. 1, Tehran, Hekmat Publications, 2010.
Jorjani, Mir Seyyed Sharif, Explanation of the Positions of Qazi Azd al-Din Iji, Qom, Al-Sharif al-Radi Publications, 1991. Arabic
Michael Peterson and William Hasker, Bruce Reichenbach, Didid Baz Panjar, translated by Ahmad (Arash) Naraghi and Ebrahim Soltani, Reason and Religious Belief, Tehran, Tarh-e-No, 1997. Persian
Razi, F, Al-Mutalib al-Aliyya, Qom, Manshūrat al-Sharif al-Razi, 1987. Arabic
---, F, Qom, Kitab al-Muhassal, Al-Sharif al-Radi Publications, 1999. Arabic.
Sabzevari H, The Secrets of Wisdom, with an introduction and footnotes by AbolhasanSharani, Tehran, Islamic Bookstore, 1983. Persian
Shirazi M, Al, Hekmat Al- Motaaliyeh Fi Al- Asfar Al- Aghliyeh Al- Arbaei, three editions, Beyroot, Dar Ehya Al- Toras Al- 1981.Arabic
Tahanwi, M-Ali, "Kashaf Encyclopedia of the Terms of Art and Science", Beirut, Lebanese School of Publishers, 1966. Arabic.
Taftazani, 1989, Sharh al-Maqassid, Vol. 4, Correction and Commentary with Introduction by Dr. Abd al-Rahman Umayra, Al-Sharif al-Radi Publications, Iran, Qom, First Edition. Arabic
Tusi, N, Explanation of Signs and Warnings,Ibn Sina, Tehran, Book Publishing House, 1982. Arabic.

پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامهٔ علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال پانزدهم، شمارهٔ ۲۹
بهار و تابستان ۱۴۰۵
صفحات ۳۴۶-۳۱۵

Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.15, No. 29
Spring & Summer 2026

نزاع فلسفی ــ کلامی ابن سینا وغزالی دربارهٔ خلقت عالم و تحلیل مبانی جهان شناختی آن

زکریا بهارنژاد[۱]

چکیده

مسأله آفرینش عالم با تأکید بر نظریهٔ «خلق از عدم» برای پیروان ادیان ابراهیمی حائز اهمیّت فراوان است و می توان گفت همه آن‌ها در برابر فلسفهٔ یونانی که عالم را ازلی می‌داند و قائل به «خلقت از ماده پیشین» است موضع یکسان دارند. لیکن در بارهٔ نحوهٔ شکل‌گیری آن با هم اختلاف نظر دارند آیا آفرینش عالم به نحو مستقیم و بدون واسطه ویا با واسطه صورت گرفته است؟ در این مقاله، دید گاه ابن سینا و غزالی در بارهٔ این اختلاف ومبانی آن مورد بررسی قرار گرفته است. این پژوهش با روش تحلیلی ــ مقایسه‌ای و به شیوهٔ تحلیل مفهومی و مقایسه مبانی جهان شناختی انجام پذیرفته است و براین باور است که اختلاف و نزاع این دو متفکر در مسأله هرچند که ناشی از نصوص دینی است، لیکن بیشتر ناشی از تفاوت جهان‌شناسی‌کلامی با جهان‌شناسی فلسفی است. جهان‌شناسی فلسفی بر اساس نظریّه علیّت، نظام عالم رایک نظام سلسله مراتبی می‌داند، که در آن موجود دانی از طریق موجود برتر از خود صادر گردیده و مطابق «قاعده الواحد» می‌گوید از علت نخستین که موجود بسیط از جمیع

---

[۱]. عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی
z_baharnezhad@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۴
تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۲/۱۷
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۲۶

جهات و فاقد هرنوع کثرت است، تنها یک موجود به نام عقل اول صادرگردیده است لیکن در صادر اول، جهات متکثری وجود دارد که می‌تواند، مصحّح صدور کثرت در عالم باشد ولی جهان‌شناسی کلامی ـ به خصوص کلام اشعری ـ جایگاهی برای علیّت قائل نیست ومسأله خلقت را با استناد به قدرت مطلقهٔ الهی توجیه وتفسیر می‌کند.

کلمات کلیدی: خلقت با واسطه، علیّت فلسفی، قاعده الواحد، جهان‌شناسی ابن سینا، نقد کلامی غزالی، حدوث وقدم عالم.

بیان مسأله

هدف این مقاله تبیین نزاع میان غزالی با ابن سینا در مسأله «خلقت با واسطه ویا بدون واسطه» است. این مسأله نه تنها یکی از چالشهای غزالی با ابن سیناست بلکه یکی از مسائل مورد مناقشه متکلمان با فلاسفه نیز است.ریشه های این نزاع را باید درجهان‌شناسی ابن سینا وجهان‌شناسی غزالی جستجو کرد. جهان‌شناسی ابن سینا مانند هر فیلسوف دیگری مبتنی بر «نظریّه علت ومعلول» است که بر اساس آن در نظام هستی هم کثرت حاکم است وهم وحدت بر قرار است ونظام جهان یک نظام چند قطبی ودارای سلسله مراتب است که رابطه طولی با یک دیگر دارند، به این معنا که هر مرتبه پسین، معلول مرتبه بالاتر از خود وهرمرتبه بالاتردرزنجیره علت ومعلول، علت سلسله پائین تر ازخود است.

از اصول این نوع جهان‌شناسی فلسفی پایبند بودن فیلسوف به «قاعده سنخیّت میان علت ومعلول» نیز است بدین معنا که فیلسوف می‌گوید، هر معلولی از هر علتی صادر نمی‌گردد و هر علتی نیز هر معلولی را ایجاد نمی‌کند بلکه باید میان علت ومعلول نوعی تناسب و هماهنگی و سنخیّت بر قرار باشد. مطابق این جهان‌شناسی، ابن سینا مانند هر فیلسوف دیگری قائل به «قاعده الواحد» است و بر این باور است که صدور عالم از طریق علل واسطه‌ای انجام پذیرفته است و صدور مستقیم آن ناممکن و ناقض قانون علیّت و سنخیّت است.

لیکن جهان‌شناسی غزالی ـ همانند جهان‌شناسی متکلمان ـ فاقد سلسه مراتب است، آن‌ها نظام عالم را نظام تک‌قطبی و تک‌محوری می‌دانند. اما نه از آن نوع تک‌محوری که در جهان‌شناسی عرفانی وجود دارد (نظریّه مونیسم)[1] زیرا جهان‌شناسی عرفانی بر اساس

«نظریّه وحدت شخصی وجود» معتقد است «لاموجود إلّا الله» ولی منکر کثرت و یا صدور مع الواسطه نیست، زیرا جهان‌شناسی عرفانی به جای «کثرت مراتب وجود» فلسفی قائل به «کثرت مظاهر وجود» است وصدورعالم را نیز از طریق نظریّه «اعیان ثابته» توجیه و تفسیر می‌کند. به علاوه اینکه قائل به وجود موجودات مجرد و غیر مادی است.

در صورتی که جهان‌شناسی کلامی اشعری هم منکر قانون علیّت است (رازی،۱۹۸۷، ج۸، ص۳۶). و تنها خدا را خالق اشیا و اعمال می داند (تفتازانی، ۱۹۸۹، ج۴، ص۹۴). نتیجه این طرز تفکر این است که هیچ نوع علیّت و معلولیتی میان موجودات بر قرارنباشد (تهانوی، ۱۹۹۶، ج۲، ص ۸۲۱۳؛ رازی، ۱۹۸۷، ج۸، ص۳۶؛ تفتازانی، ۱۹۸۹، ج۸، ص۳۷). به‌علاوه منکر قانون سنخیّت و ضرورت علّی و معلولی است (غزالی،۲۰۰۲، ص۱۹۹؛ غزالی،۱۹۹۳،ص۲۴۷۱۹۰). او بر این باور است که هرموجودی بطور مستقیم توسط قدرت الهی موجود می‌گردد. بنابراین، جهان‌شناسی کلامی عالمی را تصور می‌کند که چیزی بیش از محل و اعمال ظهور قدرت الهی چیز دیگری نیست.

متکلمان با انکار «قاعده الواحد» خلقت با واسطه را نیز انکار کرده‌اند و بر این باوراند که عالم منحصر در همین عالم جسمانی است (غزالی، ۲۰۰۳، ص۷۰). با اینکه غزالی نیز قائل به وجود نظم و ترتیب درعالم است، لیکن مراد او از نظم عالم همین عالم جسمانی ومادی است (غزالی، ۲۰۰۳، ص۷۰). این نوع جهان‌شناسی منکر هر نوع موجود مجردی در عالم به جز وجود خداوند است و اثبات موجود مجرد غیر خدا را محال می داند (رازی،۱۹۸۷، ج۷، ص ۲۵؛ غزالی، ۲۰۰۲، ص۱۴۵). و آنچه که فلاسفه از قبیل عقول و فرشتگان مجرد بدان معتقداند را انکار می‌کنند (جرجانی، ۱۹۰۷، ج۲، ص۴۷و۷۴). فخر رازی می‌گوید، متکلمان موجوداتی مانند ملائکه، اجنّه و شیاطین را موجودات جسمانی می دانند (رازی، ۱۹۹۹، صص۳۲۶-۳۲۵). با توجه به این تفاوت در نوع جهان‌شناسی است که ابن‌سینا در چند مسأله بنیادین با متکلمان اختلاف نظر پیدا کرده است بررسی همۀ آن‌ها در یک مقاله میسور نیست. همانطور که اشاره کردیم هدف ما در این مقاله بررسی اختلاف و نزاع ابن‌سینا با غزالی درمسأله «خلقت با واسطه و یا بدون واسطه» از سوی آفریدگار است. پرسش اصلی این مقاله نیز همین است که چرا غزالی بر خلاف ابن‌سینا در مسأله خلقت جهان قائل به نظریّه خلقت بدون واسطه شده است؟ پرسش‌های فرعی عبارت انداز: نسبت

خلقت با واسطه و یا بدون واسطه با مسائل علیّت، قاعده الواحد و حدوث و قدم عالم، نظریّه فیض الهی و مَقسم قرار گرفتن وجود به واجب الوجود وممکن الوجود و یا مقسم واقع شدن وجود برای حدوث وقِدم چیست؟ نویسنده تلاش کرده است تا اصل نزاع میان غزالی وابن سینا در باره خلقت با واسطه ویا بدون واسطه و نیز رابطهٔ پرسش‌های یادشده را با این نزاع بررسی کند. این پژوهش با روش تحلیلی ـ مقایسه‌ای و به شیوه تحلیل مفهومی و مقایسه مبانی جهان شناختی انجام پذیرفته است.

اهمیّت مسأله خقلت برای فلاسفه ومتکلمان

مسأله خلقت با واسطه برای فیلسوفان از آن نظر مطرح گردیده است که از نگاه آن‌ها نظام جهان یک نظام علّی و معلولی و مطابق قاعده و قانون سنخیت اداره می‌شود. با توجه به این اصل برای ایشان این پرسش مطرح شده است که: چه تناسبی میان علت العلل جهان ـ که موجود مجرد، بسیط از جمیع جهات است و هیچ نوع تعدد وکثرتی در او قابل تصور نیست ـ و عالم طبیعت ـ که جسمانی و مادی و دارای کثرت و تعدد است ـ وجود دارد؟! چنانچه فرض کنیم علت العلل به نحو مستقیم و بدون واسطه، عالم طبیعت را آفریده است در آن صورت قاعده سنخیت نقض می‌گردد. به خاطر حل این معضل بود که افلاطون «نظریّه مُثل» را مطرح کرد و آن را میان «خیرمطلق» و عالم جسمانی واسطه قرار دارد، عرفای مسلمان نیز برای پاسخ به این پرسش «نظریّه اعیان ثابته» را ابداع کرده‌اند و عموم حکمای مشائی نیز برای حل مسأله «نظریّه صادر اوّل» را ارائه داده اند. از نظر ارسطو، افلاک هم محرّک و هم متحرّک اند، بنابراین، می‌توانند در نقش میانجی و واسطه بین «محرّک نامتحرّک» و عالم اجسام که فقط متحرک‌اند ظاهر شوند (ابن رشد، ۲۰۰۱، ج۳، ص۱۴۲۰).

درسوی دیگر، متکلمانی قرار گرفته‌اند که با تمسک و استناد به قدرت مطلقهٔ الهی و اینکه او قادر و توانا بر ایجاد و خلق هر امری است، هر نوع رابطه علّی و معلولی و سنخیت میان علت و معلول را انکار کرده‌اند ودر نتیجه قائل به «ترجّح بلا مرجّح» و«نظریّه اولویّت» شده‌اند و هیچ نوع ابائی از انکار صریح قوانین و قواعد فلسفی ندارند و به بهان تقدیس و

تنزیه پروردگار حتی روایاتی را که ناظر به دخالت خداوند از طریق علل واسباب است[۲] را نادیده می‌گیرند و خلقت با واسطه را به عنوان محدود کردن قدرت خداوند تلقی می‌کنند. غزالی از جمله متکلمانی است که در این مسأله آرا و نظرات فلاسفه و به‌خصوص ابن‌سینا را نقدکرده است. نویسنده با تمرکز بر آثار غزالی و ابن‌سینا و با روش تحلیلی و توصیفی در صدد است دیدگاه این دو متفکر را در مسأله بررسی کند.

مسألۀ خلقت خواه با واسطه و یا بدون واسطه باشد متفرع بر این است که در عالم یک ماده اولیۀ ازلی موجود نباشد که از طریق آن صورت‌سازی انجام گرفته باشد چنانکه یونانیها و به خصوص ارسطو در «نظریّه محرّک نامتحرّک» بدان معتقد بود. او می‌گفت، ماده و صورت عالم ازلی‌اند و «محرّک نامتحرک» تنها آن‌ها را به حرکت در آورده است، به علاوه از نگاه ارسطو، خدا تنها علت غائی جهان است ونه علت فاعلی آن (ارسطو،۲۰۰۲،، ص۴۶). در صورتی که، موضوع و محور مسألۀ خلقت این است که باور داشته باشیم، علاوه بر اینکه خدا علت غائی عالم است، علت فاعلی آن نیز هست. بر این اساس می‌توان گفت، مسألۀ خلقت و یا بهتر بگوئیم، مسألۀ خلق از عدم که مورد اتفاق همه ادیان ابراهیمی است برای ارسطو مطرح نبوده است و اساساً ارسطو هیچ نظریه‌ای در بارۀ آفرینش الهی یا در بارۀ مشیّت و عنایت الهی ندارد (کاپلستون، ۱۹۹۶،ج۱، ص ۴۳۱). ابن رشد ارسطوگرا نیز در انتقاد به ابن‌سینا، نظریّۀ «صدور»[۳] ویا همان نظریّۀ فیض را انکار می‌کرد زیرا معتقد بود نظریۀ صدور ، خلقت‌گرائی پنهان تلقی می‌شود و به عنوان یک فیلسوف مشائی هیچ اعتباری برای مفهوم خلقت قائل نبود (کربن، ۲۰۰۵، ص ۵۴).

ارسطو معتقد است اگر خدا فاعل ایجادی عالم باشد، درآن صورت باید: «معدوم موجود شده باشد» او با فرض ازلی دانستن ماده (طبیعت) در واقع قائل به این است که «موجود موجود می شود» یعنی ماده موجود و ازلی عالم توسط محرک نامتحرک صورت‌سازی می‌شود و به اصطلاح فلسفی، ماده نامتعین به واسطۀ پوشیدن جامۀ صورت، متعین می‌گردد.(کاپلستون،۱۹۹۶ج۱،ص۳۶۴-۳۵۹)

لیکن ابن سینا اهمیت مفهوم خلقت را درک کرد و ملاحظه کرد که این مفهوم، متضمن شناخت نوع جدیدی از علیت است (مایکل پتر سون و همکاران، ۱۹۹۷، ص ۱۶۴).

پیروان ادیان ابراهیمی (یهودیان، مسیحیان و مسلمانان) بالاتفاق قائل به نظریّه خلقت از عدم[۴] هستند بدین معنا که معتقدند خداوند موجودات را از عدم خلق کرده است و قبل از خلقت آن‌ها هیچ چیز نبوده است و از این نظر است که با نظریّه خلقت از ماده[۵] یونانی‌ها مخالفت ورزیده‌اند و این مخالفت را به وضوح در آرا و نظرات متکلمان بزرگ این ادیان می‌توان مشاهده کرد.

علاوه بر این، متکلمان ادیان ابراهیمی با نظریّه صدور افلوطین نیزمخالفت ورزیده‌اند، زیرا افلوطین خلقت را امر ضروری وحتمی می‌داند و این نظر با اراده واختیار خالق و آفریدگار در تعارض است و مستلزم سلب اراده و اختیار از او می‌گردد.

به بیان دیگر، افلوطین معتقداست هنگامی‌که «احد» لبریز می‌شود، شروع به عمل صدور می‌کند و این صدور (و یا فیضان) بی‌اراده و اختیار از او صادر می‌شود (بریّه، ۱۹۹۵،ج۲، ص ۲۴۷).

اتین ژیلسون تلاش می‌کندتا ابن‌سینا را نیز همانند افلوطین تفسیر کند. ومی‌گوید، ابن‌سینا خلقت را امری ضروری می‌داند(ژیلسون، ۲۰۰۶،ص۱۳۰). لیکن تفسیر ژیلسون از دید گاه ابن سینا نادرست است . هانری کربن درباره عدم آگاهی ژیلسون نسبت به ابن‌سینا می‌نویسد:

«... چیزی که ژیلسون در قالب مکتب آگوستینی آمیخته با مکتب سینایی به صورت درخشان مورد تحلیل قرار داده است، فقط دورترین شباهت را به مکتب سینائی ناب دارد (کربن،۲۰۰۵،ص۵۶-۵۵)».

متأسفانه همین اشتباه را برخی از نویسندگان مسلمان نیز مرتکب شده‌اند چنانچه ماجد فخری در باره دیدگاه فارابی در مسأله خلقت می‌نویسد:

« فارابی نحوهٔ صدور اشیاء از موجود اول را زندیقانه! وصف می‌کند خلاصه بحث که یادآور پروکلس (برقلس) است این است که موجود اوّل ـ به سبب شدّت و وفور وجود کمال ـ تمامی موجودات عالم را به واسطهٔ ضرورت ذاتیّه پدید می آورد که کاملا از اختیار و میل او بیرون است (ماجد فخری،۱۹۹۳،ص۱۳۶-۱۳۵) ».

علت اینکه ماجد فخری نحوه صدور اشیاء از نظر فارابی را زندیقانه توصیف کرده است برای این است که او گمان کرده است، فارابی نیز مانند فیلسوفان نوافلاطونی معتقد است که

خدا یا همان موجود اوّل عالم را بدون اراده واختیار آفریده است و در نتیجه، خدارا «فاعل موجَب» می داند.

ایمیل بریّه می گوید انگیزه و هدف نوافلاطونیان از انکار نظریه خلقت این بود که آن‌ها می پنداشتند، عقیده به نظریّه خلقت مستلزم این است که ستارگان از جمله خدایان به شمار نروند (بریّه،۱۹۹۵،ج۱،ص۲۶۷). و برای این که این تصور پیش نیاید نظریّه خلق از عدم را انکار کرده‌اند.

خطای متکلمان در این است که نظر و دیدگاه افلوطین و نوافلاطونیان را به همه فلاسفه و مکاتب فلسفی تعمیم داده‌اند، با بررسی و تحقیق در بارۀ آرا و عقاید فیلسوفان غیر نوافلاطونی و به خصوص فیلسوفان مسلمان معلوم می‌گردد که آن‌ها اعتقادی به «فاعل موجَب» ندارند.

یکی از وجوه امتیاز متکلمان یهودی و مسیحی با متکلمان مسلمان در این است که آن‌ها در مسألۀ خلقت همانند حکما قائل به واسطه‌اند و همانند فلاسفه آن را صادر نخستین می‌دانند، لیکن با این تفاوت که این واسطه وصادر نخستین از نظر آنها اقنوم دوم و یا همان «کلمه» و یا لوگوس یا عقل خداوند است که آن را پسر خدا و یا مسیح می‌نامند (ایلخانی ۲۰۰۷، ص ۱۰۳). لوگوس در اندیشۀ فیلون اسکندرانی یک وجود تابع و واسطه است، که خدا از طریق آن خودرا متجلی می‌سازد وفاعل عالم است ولی هم گوهر با لوگوس مسیحی نیست (کاپلستون، ۱۹۹۶، ج۱، ص ۵۳۰). واز نظر اوریگنس نیز لوگوس واسطه بین خدا و مخلوقات است (کاپلستون، ۱۹۹۶ج۲، ص،۳۵). از نگاه آگوستینوس قدیس نیز لوگوس یا عقل خداوند همان مسیح صادر اول یعنی پسر است (ایلخانی،۲۰۰۷، ص ۱۰۳). کاپلستون دربارۀ انگیزۀ قائلان به خلقت با واسطه می‌گوید، مفهوم و تصور موجودات واسطه برای این بود که فاصلۀ خدا و جهان مادی را پر کند و عالی‌ترین این موجودات واسطه، عقل یا لوگوس [در تعابیر مسیحیان] یا نوس [در تعابیر نوافلاطونیان] است از لوگوس به عنوان نخستین مولود خدا سخن گفته شده است (کاپلستون، ۱۹۹۶،ج۱، ص۵۲۸).

لیکن متکلمان مسلمان با نفی و انکار قاعده الواحد و با تمسک به قدرت مطلقه الهی هرنوع موجود واسطه ای را میان خدا وعالم نفی وانکار نموده اند.

پیشنیه پژوهش

هرچند که در باره دیدگاه غزالی وابن سینا راجع به نظریه فیض(صدور) و خلقت مقاله‌های متعددی نوشته شده است. از جمله: سه مقاله از عین الله خادمی با عناوین: دیدگاه متکلمان مسلمان دربارۀ نظام فیض، پژوهش های فلسفی ـ کلامی، ۱۳۸۳؛ رازستانی ورمز گشائی اختلاف دیدگاه‌های شیخ الرئیس در باره نظام فیض، اندیشه دینی،۱۳۸۶؛ بررسی دیدگاه شیخ الرئیس در باره مسألۀ چگونگی پیدایش کثرت از واحد (نظام فیض)، آینه معرفت، ۱۳۸۶و مقالۀ فرایند صدور فعل از دیدگاه غزالی، زینب بر خورداری، آینه معرفت،۱۴۰۲ و مقالۀ بررسی نظریه خلقت از دید گاه ابو حامد غزالی، لیلا روستائی، دانشگاه پیام نور، ۱۴۰۳. مقالۀ بررسی تطبیقی شیوه اثبات حدوث یا قدم عالم از دید گاه غزالی و ابن‌سینا، زهره زمانی، ژوهش های اعتقادی و کلامی دانشگاه آزاد،۱۳۹۱.

لیکن در رابطه با موضوع مقاله حاضرکار پژوهشی مستقلی صورت نگرفته است و از این نظر می‌توان گفت، کار جدیدی در این زمینه صورت گرفته که در نوع خود کار مفید و باثمری است.

مبانی مسأله صدور

خواه همانند متکلمان مسلمان صدور و فیض الهی را امری مستقیم و بدون واسطه ویا مانند حکما آن را از طریق علل واسطه‌ای بدانیم، این مسأله با چند اصل فلسفی و کلامی پیوند خورده است و یا می‌توان گفت، این مسأله مبتنی بر چند مسألۀ دیگر فلسفی وکلامی است از جمله:

۱. مَقسم وجود چیست؟ به بیان دیگر، وجود در تقسیم اولیّه خود به چه چیز تقسیم می‌گردد؟

۲. مبانی اختلاف نظر در مسألۀ صدور میان متکلمان و فلاسفه اسلامی نحوۀ تقسیم موجودات است. فلاسفۀ اسلامی برخلاف ارسطو که موجود را به موجود بالقوه و بالفعل (و یا ماده و صورت) تقسیم کرده است، آن را به «واجب الوجود» و «ممکن الوجود» تقسیم می‌کنند. به نظر می‌رسد یکی ازانگیزه‌های این اختلاف با ارسطو برای توجیه مسألۀ خلقت بوده است، زیرا همانطور که اشاره کردیم، با ازلی دانستن ماده و صورت ارسطوئی نمی‌توان

دربارۀ خلقت سخنی‌گفت. به علاوه اینکه ارسطو وجه امتیاز «محرک نامتحرّک» از سائر موجودات را در بالفعل دانستن آن می‌داند در صورتی که وی موجودات عقلانی دیگر را نیز بالفعل می‌داند در نتیجه قید بالفعل نمی‌تواند وجه امتیاز «محرک نامتحرّک» از غیر خودش باشد.

تقسیم موجودات از نگاه ابن سینا

با تقسیم موجود به واجب الوجود و ممکن الوجود این امکان برای فیلسوف فراهم می‌شود که موجودات را به انوع مختلف و متکثر تقسیم کند :

۱. تقسیم واجب الوجود به واجب الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر: ازنظر فلسفی واجب الوجود بالذات منحصر در وجود علت العلل است و بیش از یک مصداق ندارد. چنانچه موجودی توسط علت العلل موجود گردد، مصداق واجب الوجود بالغیر را پیدا می‌کند یعنی موجودی که به واسطۀ علت خود وجود یافته است و شامل همه موجودات ممکن می‌گردد.

۲. تقسیم موجود به قدیم ذاتی وقدیم زمانی: از نظر فلسفی تنها واجب الوجود بالذات، قدیم ذاتی است و برخی از موجودات ممکن (موجودات واقع درعوالم عقول) نیزمی‌توانند مصداق قدیم زمانی باشند، بدین معنا که آنها فاقد زمان و فوق زمان وزمانیات‌اند.

۳. تقسیم موجود ممکن به حدوث ذاتی وحدوث زمانی: بر اساس جهان‌شناسی فلسفی، موجود ممکن الوجود، موجودی است ،که نشان معلول بودن بر پیشانی آن حک‌شده‌است (ابن‌سینا،۲۰۰۹ ، ج۱، ص۳۷؛ ابن‌سینا (۲۰۰۹رسائل)، ص۱۹، ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۲۸ و ۵۲)، خواه آن را قدیم زمانی و یا حادث به حدوث زمانی فرض‌کنیم، چنین موجودی همواره معلول و نیازمند به علت است. از این جهت است که فیلسوف می‌گوید موجود قدیم زمانی با حدوث ذاتی سازگار است، حدوث ذاتی بیانگر معلول و نیازمند بودن یک موجود است، لیکن معلول بودن برخی از موجودات ممکن با قدیم زمانی بودن آن‌ها سازگاری دارد. از لحاظ فلسفی موجودات واقع در عالم عقول و مثال (یا ملکوت) از آن جهت که فاقد زمانند، قدیم و ازلی هستند ودر عین حال حادث به حدوث ذاتی‌اند، یعنی معلول و نیازمند هستند، لیکن موجودات واقع در عالم طبیعت دارای دو نوع حدوث‌اند، دارای حدوث ذاتی و نیز دارای حدوث زمانی‌اند.

فلاسفه با این تحلیل و تقسیم خواسته‌اند به آن دسته از متکلمانی که می‌گویند: فرض قدیم دیگری به جز خداوند مستلزم تعدد واجب الوجود ودر نتیجه شرک است را پاسخ دهند؛ زیرا از نظر فلاسفه موجودات قدیم زمانی به خاطر امکان ذاتی و ماهوی که دارند هرگز نمی‌توانند در مرتبه علت و بی نیازی قرارگیرند و ذاتا معلول و نیازمند هستند.

۴. در نتیجه این تقسیمات این امکان برای فیلسوف مهیّا می‌گردد که موجودات ممکن رابه موجودات ابداعی، تکوینی و مُخترَع تقسیم کند (ابن سینا،۲۰۰۹، ص ۵۴ و۱۷۵، ابن‌سینا، ۲۰۰۹، ج۱ صص ۲۶۶ ـ ۲۶۷). ونیز عوالم وجود را به عوالم عقول، مثال وطبیعت بخش پذیرکند و با این تنوّع و تقسیم موجودات است که می‌تواند ثابت کند فیض الهی می‌تواند قدیم و ازلی باشد و با فرض قدیم بودن فیض الهی نیز اشکال تعدد ذات قدیم لازم نیاید.

با اینکه غزالی نیز بر وجود نظم و ترتیب در نظام عالم تأکید می ورزد و موجودات رابه «مبدَعات» و«مخلوقات» تقسیم کرده است و می‌گوید خداوند در قوس نزول خلقت موجودات را بر اساس الاشرف فالاشرف خلق کرده است ودر نهایت، امر آفرینش منتهی به ماده که اخسّ الاشیا است گردیده است ودر قوس صعود مادۀ اخس تبدیل به موجود اشرف و از آن‌جا تبدیل به انسان می‌گردد تا به میعادگاه خود که خداست بازگشت کند (غزالی، ۲۰۰۳، ص۷۰ و ۳۴۸-۳۴۷). لیکن سخنان غزالی در این زمینه مبهم است، با اینکه اصطلاح «مبدَعات» را به کار برده است ولی توضیح نمی دهد که مقصودش از آن چیست ؟

۵. نتیجۀ نهائی را که فیلسوف از این مجموعه اصول ومبانی می‌گیرد این است که می‌گوید ملاک نیازمندی معلول به علت امکان ماهوی آن است و نه حدوث زمانی آن چنانکه متکلمان پنداشته‌اند.

تقسیم موجودات از دیدگاه غزالی

همه نکاتی را که در تقسیم موجود از نظر ابن سینا گفتیم، غزالی موضع مخالف اتخاذ کرده است:

۱. تقسیم موجود به قدیم وحادث: غزالی همانند دیگرمتکلمان موجود را به دو نوع قدیم

و حادث تقسیم می کند (غزالی،۱۹۹۳، ص۱۲۷). و قدیم را منحصر درذات حق می‌داند و ما سوی الله را ـ که از نظر وی فقط عالم محسوسات وجسمانی است (غزالی،۱۹۹۳، ص۵۷) حادث به حدوث زمانی می داند (غزالی،۱۹۹۲ص،۱۴۵).

۲. با تقسیم کردن موجود به قدیم وحادث، امکان هر نوع قدیم دیگری از موجودات را سلب کرده و اعتقاد به آن را ملازم با شرک دانسته است. بر همین اساس وی هیچ نوع سلسله مراتبی برای عالم قائل نیست وفیض الهی را نیز منقطع می داند ومعتقد است که فیض الهی تنها از وقتی آغاز شده است که خداوند اقدام به آفرینش این جهان (طبیعت) کرده است. غزالی تلاش می‌کند تا ثابت کند که صدور فعل از مبدأ فعل باید مسبوق به عدم زمانی باشد (غزالی، ۱۹۹۳، ص۱۳۱). وملاک احتیاج معلول به علت را هم حدوث می داند ونه امکان (غزالی،۲۰۰۲، ص۱۰۱).

غزالی در باره اختلاف عقیده متکلمان اشعری و فلاسفه می نویسد:

«نظر گروه حق [اشاعره] این است که عالم حادث است و ایشان به صورت بدیهی دانسته‌اند که [موجود] حادث به خودی خود موجود نمی‌گردد و در نتیجه برای موجود شدن محتاج به صانع وآفریدگار است ...، واما نگاه فلاسفه این است که عالم قدیم است، با اینکه آنها عالم را قدیم می‌دانند در عین حال برای آن صانعی را اثبات کرده‌اند! و نظر آن‌ها متناقض است و نیازی به ابطال ندارد (غزالی، ۲۰۰۲، ص ۱۰۱)!!»

به علاوه غزالی در انتقاد به ابن سینا می‌گوید، تقسیم موجود به واجب و ممکن دارای ابهام و اجمال است و در نتیجه این تقسیم نادرست است. تنها در یک صورت می توان این تقسیم را پذیرفت و آن این است که مقصود ما از واجب الوجود موجودی باشد که فاقد علت و مراد از ممکن‌الوجود نیز موجودی باشد که علتی ورای ذات خود داشته باشد (غزالی، ۲۰۰۲، ص ۱۰۴و ۱۰۸).

هدف غزالی از این سخن این است که می خواهد اصطلاح «واجب الوجود» را همانند اصطلاح «قدیم» منحصر در ذات الهی نماید و از این طریق نیز هم سلسلسه مراتب عالم و نیز موجود مجردی به جز وجود خدارا نفی وانکار کند. او می‌گوید اینکه فلاسفه در تعریف واجب الوجود گفته اند: «واجب الوجود موجودی است که نه به نحو بالذات و نه به نحو بالغیر علت ندارد، تقسیم نادرستی است (غزالی،۲۰۰۲، ص ۱۰۸)». این سخن و نقل قول

غزالی از فلاسفه ناظر به تقسیم واجب به واجب بالذات و واجب بالغیر دارد، غزالی می گوید، جمله: «لاعلّةَ لهُ» سلب محض است وسلب محض نمی‌تواند دو نوع بالذات و بالغیر باشد (غزالی،۲۰۰۲، ص ۱۰۸).

به نظر می‌رسد غزالی به خطا این نسبت را به فلاسفه داده است، زیرا فلاسفه اصطلاح «لا علّةَ لهُ» را صرفاً دربارۀ واجب الوجود بالذات به کار برده‌اند و آنچه را که واجب الوجود بالغیر می‌نامند دراصل یک ممکن الوجود بالذات است یعنی موجودی است که نسبت آن به وجود و عدم یکسان است و از آن جهت که از طریق علت خود موجود می‌شود، وجودش ضروری وحتمی می‌گردد و به لحاظ اینکه ذاتاً یک ممکن الوجود است، بطور مدام ـ در حال حدوث و بقا - محتاج به علت است و هیچ فیلسوفی اصطلاح «لاعلّةَ لهُ» را دربارۀ آن به کار نبرده است. ابن سینا با صراحت تمام می نویسد:

«فی إبتداء القول فی الواجب الوجود و الممکن الوجود و أنّ الواجب لاعلّةَ لهُ و أنّ الممکن الوجود معلولٌ (ابن سینا،۲۰۰۹، ج۱،ص۳۷)»

گذشته از این بنا به گفته ابن سینا این تقسیم یک نوع تقسیم عقلی است (ابن سینا،۲۰۰۹، ج۱،ص۳۷) و آنچه را غزالی می‌گوید، مربوط به وجود عینی و خارجی است، چه بسا ممکن است به لحاظ واقع نتوان یک تقسیمی را انجام داد، لیکن به لحاظ عقلی تقسیم آن مانعی نداشته باشد.

۲.تعریف فعل و فاعل و رابطه آن‌ها با یک دیگر از نگاه ابن‌سینا و غزالی

از جمله مبانی مسأله صدور نزد ابن سینا وغزالی اختلافی است که آنها ازتعریف فعل وفاعل ورابطه آنها با یک دیگر ارائه داده اند.مقصود آنها از فعل اثری است که از فاعل وعلت حاصل می‌گردد واینکه چگونه حاصل می‌گردد؟آیا صدور فعل از فاعل به صورت ارادی است ویا به صورت طبیعی ویا قسری می‌باشد؟ خواجه نصیر طوسی در باره اختلاف نظر متکلمان با فلاسفه در باره تعریف فعل می‌نویسد:

«متکلمان [اصطلاح] فعل را در باره هر فعلی که به واسطه اراده فاعل ایجاد شود به کار می‌برند.واین تعریف ، اخص از فعل مطلق است[۶] در صورتی‌که فلاسفه، فعل را به معنای از اعم احداث وابداع به کار می برند».(طوسی، ۱۹۸۲،ج۳،ص۷۲).

یعنی تعریف متکلمان از فعل،اخص از معنای فعل مطلق است،متکلمان آن را مقیّد به اختیار فاعل کرده اند ومی‌گویند،اصطلاح فعل، اختصاص دارد به فاعلی که مختار باشد وآن را در مورد فاعل طبیعی به کار نمی‌برند.یعنی از نظر متکلمان نمی‌توان گفت: «آتش، فاعل سوزانندگی است».

لیکن ابن سینا ، اصطلاح فعل را در معنای مطلق آن به کار می‌برد، بدین معنا که می‌گوید، فعل،عملی است که اختصاص به فاعل مختار وغیر مختار ندارد.

مقصود خواجه نصیر طوسی از این جمله:« فلاسفه، فعل را به معنای از اعم احداث وابداع به کار می‌برند» این است که متکلمان، اصطلاح فعل را در باره موجودات حادث به حدوث زمانی کار می‌برند، یعنی می‌گویند، فعل ، اثر فاعلی است که چیزی را در زمان وماده ایجاد می‌کند واین را از این جهت می‌گویند که آنها ملاک نیازمندی اشیاء وموجودات به علت را «حدوث زمانی » می‌دانند وبا این قید، موجودات ابداعی یعنی موجودات مجردی که فاقد زمان وماده اند را از تعریف خارج می‌سازند.

لیکن از آن نظر که ابن سینا ، ملاک نیازمندی اشیاء وموجودات به علت را «امکان ذاتی» می‌داند ونه «حدوث زمانی» فعل را در معنای مطلق وعام به کار می‌برد تا هم شامل موجودات جسمانی که حادث به حدوث زمانی اند شود ونیز شامل موجودات مجرد که حادث به «حدوث ذاتی» اند گردد.

فلاسفه می‌گویند، عالم «مفعول» یعنی مصنوع خداوند و«صُنع الهی» است ومصنوع بودن اعم از قدیم زمانی وحادث زمانی است(همو،ص۷۱).

تعریف فاعل از نظر غزالی وفلاسفه

غزالی دریکی از انتقاد های خود نسبت به فلاسفه می‌نویسد:

« فاعل نزد ما عبارت از آن کسی است که فعل از وی به همراه اراده و اختیار صادر می‌گردد، همچنین کسی است که عالم وآگاه به مقصود است.در حالی که نزد شما[فلاسفه] رابطه عالم با خدا از قبیل رابطه علت با معلول است واین نوع رابطه مستلزم اراده ضروری وغیر اختیاری ازفاعل می‌باشد -همچنانکه سایه لازم ضروری انسان ونور لازم ضروری

خورشید است - و دفع چنین اشکالی از خدا [که مستلزم نفی اراده واختیاراز او می شود] تصورکردنی نیست »(غزالی،۲۰۰۲، ص۸۲و۴۳).

غزالی فعل الهی را با عنوان « فیضان جود» و «فیض» نیز به کار برده است :

«واما مقصود از فیضان جود این است که جود وبخشش الهی سبب وعلت ایجاد انوار وجود - در هر ماهیتی که قابلیّت جود را دارد – می‌گردد واز آن به "فیض" تعبیر شده است لیکن این فیض نه به آن معنا ومفهوم است که ازفیضان آب از ظرف بردست فهمیده می‌شود، زیرا فیضان آب از ظرف بر دست، به معنا ومفهوم جدا شدن آب از ظرف وفرود آمدن در دست است وخداوند منزّه از این نوع فیضان است»(غزالی،۲۰۰۳، ص۱۱۷و۳۶۰).مقصودغزالی این است که فیض الهی به نحو تجلّی نازل می‌گردد ونه به صورت تجافی.

فیض الهی از نگاه ابن سینا

ابن سینا نیزفیض الهی را درمعنای فعل الهی به کار می‌برد :

« فیض، فعل فاعلی است که دائم الفعل است وفعل او به خاطر عامل وسبب وغرضی که اورا به انجام آن وادارکرده وبرای غرض وهدفی نیست بلکه ایجاد ذات خود فعل [منهای هر نوع صفتی] فیض اوست(ابن سینا،۲۰۰۹،ص۸۰).

مقصود ابن سینا این است که خداوند «فاعل بالقصد» نیست که علل وعوامل بیرون ازذات او در اراده اش تأثیر گذارند تا کاری انجام دهد، بلکه فاعلیّت خداوند به نحو«فاعلیت بالعنایه» است که فعل او عین ذات او است وعلم ذات به ذات منشأ فعل او می باشد.همچنین می‌گوید، برای فعل الهی نمی‌توان چرائی مطرح کرد، زیرا که فعل او فعل لذاته است ونه به خاطر عوامل بیرونی(ابن سینا،۱۹۹۲، ص۳۰۵).

تفاوت فعل خداوند با فعل انسان از نظر ابن سینا

ابن سینا می گوید، فعل خداوند متفاوت با فعل انسان است ونباید فعل الهی را با فعل انسان مقایسه وتشبیه کرد ومی نویسد:

«فعل خداوند متفاوت از افعال انسان است، زیرا که فعل او تابع تخیّل [تصوّر] نیست و برای همین جهت، ارادۀ او نیز متفاوت با ارادۀ ما است؛ فعل خداوند چنانکه خود [در قرآن] فرموده است [از سنخ] «باش، بلا فاصله می شود است (همان جا).» یعنی فعل خداوند جنبه تکوینی دارد و نیازی به ابزار و آلات ندارد.

چنانچه انسان بخواهد فعلی را انجام دهد، نخست آن را در ذهن خود تصور و تخیّل می‌کند و پس از اینکه آن را سودمند تشخیص دهد، تصدیق به فایدۀ آن می‌کند و اراده می‌کند تا آن را محقق سازد.

به بیان دیگر، انسان برای صدور فعل و عملی، احتیاج به فراهم ساختن و آماده کردن ابزار و وسائلی است و بدون کمک گرفتن از آن‌ها قادر نیست فعل و عملی را ایجاد کند.

اما خداوند بی آنکه نیازی به‌وسیله وابزاری داشته باشد، افعال خود یعنی همان فیض الهی خود را به بندگان و مخلوقات خود اعطا می‌کند. و سرّ آن این است که عالم «کلمه الله» است وکلمه از حروف ساخته می‌شود و خداوند با فعل «کُن» که از سنخ کلمه است[۷] عالم هستی را از عدم به وجود و فعلیّت در آورده است. اراده ذاتی خداوند برای تحقق فعل کفایت می‌کند و نیازی به ابزار و وسائل ندارد، به صرف اراده کردن بر اینکه کاری انجام شود و فعلی تحقق یابد بلا فاصله موجود می گردد بر این مبنا بر انقطاع فیض الهی دلیل اقامه کرده‌اند و ملا صدرا نُه دلیل از ایشان را نقل و نقد کرده است (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج۷، صص۳۰۷-۳۲۶)

در اینجا شباهت بسیاری میان دیدگاه ابن‌سینا با آگوستینوس قدیس دربارۀ فعل الهی مشاهده می شود. اوگوستینوس معتقد بود که خدا علت موجودات است و این علیت در خلقت نمایان می شود او در چهارچوب سنت مسیحی چند خصیصه برای خلقت ذکر می کند:۱ . خلقت از عدم، یعنی خداوند موجودات را از عدم خلق کرده است و قبل از خلقت هیچ چیز نبود وخداوند گفت : «باش » و «موجود هستی یافت» ۲. خلقت امری ارادی یا اختیاری است ۳. عقل خدا یا لوگوس که همان سخن وکلام (کلمه الله) اوست (ایلخانی، ۲۰۰۷، ص ۱۰۲).

تفاوت نظر غزالی با ابن سینا در مسأله فیض الهی

تفاوت غزالی با ابن سینا در مسأله فیض ویا فعل الهی ازدو جهت است:

۱. ابن سینا فیض الهی را امری دائمی ومستمر می‌داند. لیکن غزالی قائل به انقطاع فیض است و منشأ این اختلاف نیز این است که ابن سینا ملاک نیازمندی اشیا و موجودات به علت را در امکان ذاتی آن‌ها می داند، اما غزالی ملاک نیازمندی را در حدوث زمانی آن‌ها جستجو می‌کند.

۲. تفاوت دوم این است که ابن سینا معتقد است فیض الهی معلول ذات و از لوازم بدون واسطه خداوند است از نظر ابن‌سینا لوازم حق تأخر زمانی از حق ندارند (ابن سینا، ۲۰۰۹، ص ۱۵۸) و معنا و مفهوم لزوم یک شیئ برای ذات حق به این معناست که آن شیئ بدون واسطه از حق صادرگردد (ابن‌سینا، ۲۰۰۹، ص۱۱۹،۱۰۰و۱۹۱).ابن سینا عقل (یا صادر) اول را لازم حقیقی خدا می داند و می‌گوید، موجودات دیگری که پس از عقل اول صادر می‌گردند، لازم لازم اند (ابن‌سینا، ۲۰۰۹، ص۱۲۴) و می افزاید دلیل و برهان اینکه خلقت از لوازم واجب الوجود بالذات است این است که مخلوقات،معلول حق‌اند و مادامی که معلول به سرحد وجوب و ضرورت نرسد موجود نمی‌گردد و در غیر این صورت مستلزم تسلسل محال خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۱۲).

ابن سینا برای دفع شبهه و اشکال متکلمان که می‌گویند: «قاعدهٔ "الشیئ مالم یجِب لم یوجَد" به منزلهٔ نفی اراده و اختیار از خدا است و سبب می شود خدا فاعل موجَب باشد» می‌گوید، لزوم یاد شده در ناحیهٔ فعل است و نه در ناحیهٔ فاعل (ابن‌سینا، ۲۰۰۹، ج۴، ص۶۲). مقصود ابن سینا از ضرورت در ناحیه فعل این است که فعل به خودی خود نسبتش به وجود وعدم برابر است و هنگامی که علت، همهٔ راه‌های عدم را بر روی آن می‌بندد بالضروره موجود می‌شود و خطای بزرگ غزالی و متکلمان همینجاست، آن‌ها ضرورت را در ناحیه فاعل‌گرفته‌اند و نتیجه نادرست از آن اتخاذ کرده‌اند و آن این است که می‌گویند: فلاسفه، خدا را فاعل مختار نمی‌دانند، زیرا عقیده به قاعده «الشیئ مالم یجب لم یوجَد» را منافی با اراده و اختیار فاعل تلقی می کنند به علاوه اینکه لزوم را نیز به معنای اضطرار وایجاب گرفته اند (غزالی،۲۰۰۲، ص۸۲) و این در تنافی دانستن قاعده با اراده و اختیار فاعل ناشی از آن است که غزالی از اساس منکر ضرورت میان علت و معلول است (غزالی،

۲۰۰۲، صص۱۸۹ـ۱۹۰).

از نظر ابن‌سینا انفکاک معلول از علت تامۀ خود قابل تصور نیست، به علاوه تقدم علت تامه بر معلول نیز تقدم زمانی نیست، بلکه علت تقدم ذاتی و رتبی بر معلول خود دارد و غزالی به این نکته اعتراف کرده است (غزالی، ۲۰۰۲، ص۴۳) به عنوان مثال: با حرکت انگشت (علت) انگشتری (معلول)نیز حرکت می‌کند، حرکت این دو همزمان است یعنی به لحاظ زمانی، حرکت انگشت مقدم بر حرکت انگشتری نیست، در عین حال در تحلیل ذهنی می‌گوئیم: تا حرکت انگشت نباشد، انگشتری حرکت نمی‌کند. معنا و مفهوم تقدم ذاتی علت بر معلول نیز چنین است که می‌گوئیم: تا علت نباشد، معلول وجود نمی‌یابد. براین اساس، ابن‌سینا فیض الهی را قدیم و ازلی می‌داند و ازلی بودن آن را با معلول بودن آن ناسازگار نمی‌داند.

لیکن غزالی بر این باور است که فیض الهی نمی‌تواند ازلی باشد و قائل به نفی ازلیت فیض از فیاض علی الاطلاق است و می‌گوید فعل حق نمی‌شود ازلی باشد و باید مسبوق به عدم زمانی باشد بنابراین صفات زاید بر ذات، فعل ذات نیستند ولازمۀ این نظر این است که ذات متکثر به تکثر صفات باشد (نقدی بر تهافت الفلاسفه، ص۱۰۴).

زیرا معتقد است به جز عالم طبیعت و محسوس عالم دیگری نیست و فیض الهی از زمانی آغاز شده است که این عالم جسمانی از طریق حدوث زمانی حادث شده است.

۳. قاعده الواحد و اختلاف نظر غزالی با ابن‌سینا

ابن‌سینا مانند هر فیلسوف دیگری قائل به خلقت با واسطه است و از این جهت برای عقول واسطه‌ای نقشی اساسی قائل است. وی در مسأله «صدور کثرت از وحدت» می‌گوید ضروری است که باید یک جوهر عقلانی باشد که به واسطۀ آن دو نوع موجود دیگر: ۱. جوهر عقلانی دیگر ؛ ۲. نفس و جرم فلکی از آن صادر شود (طوسی، ۱۹۸۲، ج۳، ص۲۴۳)؛ صدور این دو نوع موجود در عالم به خاطر حیثیات متعددی است که در عقل اول وجود دارد.

مطابق قاعده الواحد در مرتبه نخست تنها یک موجود به نام «عقل اوّل» و یا «صادر اوّل» از واجب الوجود بالذات صادر می‌شود و نه بیشتر و از آن حیث که صادر اول دارای جهات

متعدد است می‌تواند منشأ صدور کثرت گردد. از نظر ابن سینا عقل اوّل دارای سه نوع تعقّل است:۱. تعقّل و علم به ذات واجب الوجود؛ ۲. تعقّل و علم به ذات خود به عنوان موجودی که واجب بالغیر است؛ ۳. تعقّل و علم به ذات خود به عنوان موجود ممکن بالذات (ابن سینا، ۲۰۰۹، ص۹۹). با تعقّل ذات باری تعالی توسط عقل اوّل، عقل دوم از او صادر می‌گردد و با تعقّل ذات خود به عنوان واجب بالغیر، منشأ نفس فلک اوّل و با تعقّل ذات خود به عنوان ممکن بالذات منشأ پیدایش جرم فلک اوّل می‌گردد و همین جهات سه گانه در عقول پس از عقل اوّل نیز وجود دارد (طوسی، ۱۹۸۲، ج۳، صص۲۴۳-۲۴۷). این زنجیره علل با عقل دهم که ابن سینا آن را «واهب الصور» نامیده است به پایان می رسد (ابن سینا، ۲۰۰۹،ج۱، ص ۴۱۱و۴۱۳) .

۳-۱- اهمیّت مبحث عقول نزد فلاسفه

مسأله عقول برای هر فیلسوفی حائز اهمیّت بسیار است. حکیم سبزواری می‌نویسد:
«بدانکه انکار عقول، انکار حکمت است، چه معظم ابواب حکمت، مباحث عقول است و چنین کسی حکیم نیست اگر چه آن باکی از این ندارد ولی غبن افحش است ودیگر، انکار غایات نفوس است که نفوس باید [تبدیل به] عقول شوند که حق وصول به غایات بطور تحوّل و فناست و لا اقلّ به نحو اتصال است (سبزواری،۲۰۰۵، ص ۱۴۹)».
ودر باره اهمیّت قاعده الواحد نیز می‌گوید این قاعده در فلسفه از طریق برهان به اثبات رسیده است و به جز کسانی که خواسته‌اند سدّ باب عقل کنند، هیچ کس آن را انکار نکرده است، زیراکه این قاعده «مفتاح باب عقل» است (همو، ص۱۵۱).

۳-۲- نقد غزالی بر قاعدهٔ الواحد

غزالی در یکی از نقد های خود بر عقیده و نظر فلاسفه می‌گوید: فلاسفه بر خلاف دهری مسلکان معتقداند عالم دارای آفریدگاری است، لیکن نظراتی که آن‌ها ارائه داده‌اند مستلزم این است که خدا صانع عالم نباشد! و آرا و نظرات ایشان که مانع از صانع بودن خداوند است عبارت است از:
۱. از آن نظر که حکما نافی صفات خداوند هستند، او را عالم و مرید و فاعل مختار نمی‌دانند؛

۲. ایشان عالم را قدیم و ازلی می‌دانند؛
۳. حکما خدا را واحد حقیقی می‌دانند: «أنّ الله تعالی واحد عندهم مِن کلّ وجهٍ، و الواحد لایصدرُ منهُ عندهم إلّا واحدٌ مِن کلِّ وجهٍ، و العالمُ مرکبٌ مِن مختلفاتٍ؛ فکیفَ یصدرُعنهُ» غزالی در این سخنان، عقیده‌ای را به حکما نسبت داده است که کاملاً خلاف واقع است. او می‌گوید، حکما معتقدند، خداوند از جمیع جهات واحد و بسیط است. البته این نسبت درست و صحیح است. ولی اینکه می‌گوید، فلاسفه معتقداند: «و الواحد لایصدرُ منهُ عندهم إلّا واحدٌ مِن کلِّ وجهٍ» نادرست است، هیچ فیلسوفی معتقد نیست که معلول صادر از خدای بسیط ازجمیع جهات نیز باید مانند خود خدا از هرجهت بسیط باشد، فلاسفه تأکید دارند، که این قاعده منحصر در وجود حق تعالی است و شامل ماسوی الله نمی شود و چنانچه صادر اول نیز بسیط از جمیع جهات باشد درآن صورت اولا: لازم می آید معلول صادر از خدا هم‌رتبه ومتکافئ با وجود علت باشد. ثانیا اگر چنین باشد مشکل مسأله صدور حل نمی‌شود، عاملی که سبب شده است حکما عقل اول را صادر نخستین و بدون واسطه بدانند برای این است که می‌گویند، چون‌که در عقل اول حیثیات مختلف وجود دارد - و پیش از این آن‌ها را بیان کردیم ـ می‌تواند، مصحّح و توجیه‌کننده وجود کثرت در عالم باشد.
خطای غزالی و دیگر متکلمان در این است که ایشان میان موجود مجرد از جسمانیّت و ماهیّت یعنی خدا و موجود مجرد از ماده و جسمانیت لیکن دارای ماهیّت و چیستی، یعنی عقل اول تمایزی قائل نشده اند.
غزالی پس از بیان اجمالی خود در باره قاعدۀ الواحد به نحو تفصیل در نقد آن می‌گوید:
«جهت سوم در بارۀ اینکه بر اساس اصول فلاسفه، محال است که عالَم فعل و مخلوق خداوند باشد، مربوط به شرطی مشترک میان فاعل و فعل است وآن شرط این است که حکما گفته اند: از [علت] واحد به جز یک چیز صادر نمی‌گردد و مبدأ از هرجهت واحد است در صورتی که عالم مرکب از امور مختلف ومتعدد است، بنا بر این - مطابق این اصل ایشان ـ قابل تصور نیست که عالم فعل ومخلوق خدا باشد (غزالی،۲۰۰۲، ص،۸۹)».
مقصود غزالی از شرطی که فلاسفه میان فاعل (علت) و فعل (معلول) قائل‌اند همان قانون سنخیّت است، حکما می‌گویند هر علتی هر معلولی را ایجاد نمی‌کند و هر معلولی نیز از هر علتی صادر نمی‌شود، باید میان علت و معلول تناسبی وجود داشته باشد و چنانچه هیچ

شرط وتناسبی میان علت ومعلول برقرار نباشد، در آن صورت به جای قانون علیّت، صُدفه و اتفاق بر عالم حاکم خواهد شد و هر چیزی از هر چیز صادرخواهد شد، در نتیجه، نظم و ترتیب میان موجودات و عالم از میان خواهد رفت وبه جای نظم وترتیب، هرج و مرج در عالم بر قرارخواهد شد.

در واقع انگیزه اشاعره و غزالی از انکارقاعده الواحد و انتساب مستقیم و بدون واسطه خلقت عالم به خدا برای این است که آن‌ها برای وجودغیر خدا هیچ نوع تأثیر و تأثّری در ایجاد قائل نیستند و برای ظهور اشیا و موجودات توسط خداوند نیز هیچ نوع شرط و وضع و محاذاتی قائل نیستند تفتازانی،۱۹۸۹،ج۲،ص۱۰۷).

بنا براین، قاعده الواحد هم با اصل سنخیّت ونیز با فروع آن (ضرورت علّی ومعلولی وسنخیّت) درارتباط تنکاتنک است.

۳-۳ – رابطهٔ قاعدهٔ الواحد با مبحث صفات الهی

بحث وگفتگو دربارهٔ صفات الهی بسیار با اهمیت است و می‌توان گفت، آنچه بیان کننده مواضع فکری و عقیدتی یک مکتب و مذهب و عامل امتیاز آن از سایر مکاتب و مذاهب است، نوع موضع‌گیری است که یک مذهب و یک مکتب درباب صفات الهی دارد و بیشتر اختلافات اهل کلام با یکدیگر نیز راجع به همین بحث صفات است (تفتازانی، ۱۹۸۹،ج۴، ص۶۹) .

همچنین در اهمیت بحث وگفتگو و نزاع دربارهٔ صفات الهی می‌توان گفت، اصطلاحات کلام و متکلمین در مورد کسانی به کار رفته است که به نحوی در مورد صفات الهی وارد بحث نظری شده اند (جهانگیری، ۲۰۱۰، ج۱، ص۳۶۹).

اشاعره معتقدند، صفات خدا مغایر و زائد بر ذات و در عین حال قدیم و ازلی‌اند. اشاعره نه تنها قائل به زیادت و مغایرت صفات با ذاتند، بلکه قائل به مغایرت صفات با یکدیگر نیز هستند (تفتازانی،۱۹۸۹،ج۴،ص۷۰).

همچنین اشاعره و غزالی در مسألهٔ اختلافی میان متکلمان در این مسأله که آیا اسم عین مسمّی است و یا غیر از مسمّی است؟ معتقدند که اسم عین مسمّی است (غزالی، ۲۰۰۳،

ص۱۲۶). این نظر را برای اثبات صفات قدیم مطرح کرده اند (تفتازانی، ۱۹۸۹، ج۴، ص۳۳۹).

تفتازانی می‌گوید نظر اشاعره این است که صفات خدا زائد و مغایر با ذات او است یعنی خدا عالمی است که دارای علم و قادری است که دارای قدرت، حیّ است که دارای حیات و همین طور سامع و بصیری است که دارای سمع و بصر است ومتکلمی است که دارای کلام است (تفتازانی، ۱۹۸۹، ج۴، ۷۰-۶۹) او می‌افزاید انگیزه اشاعره از اعتقاد به زیادت صفات بر ذات به خاطر پرهیز ایشان از اعتقاد به قدمای ثمانیه بوده است (تفتازانی، ۱۹۸۹، ج۴، ۷۰-۶۹).

مقصود وی این است که چنانچه اشاعره با صراحت بگویند صفات خدا عین ذات او است در این صورت، عقیده آن‌ها منجر به قبول قدمای ثمانیه خواهد شد و آن‌ها از اینکه متهم به چنین عقیده‌ای شوند ابا دارند و می‌گوید فلاسفه، معتزله و بدعتگزاران با اشاعره دراعتقاد اشاعره به زیادت صفات بر ذات مخالفت ورزیده و به خاطر اعتقاد اشاعره به وجود صفات زائد بر ذات آن‌ها را «صفاتیّه» نامیده‌اند (تفتازانی، ۱۹۸۹، ج۴، ص۶۹).

مخالفان اشاعره می‌گویند اعتقاد به صفات زائد بر ذات برای خداوند منجر به قدمای ثمانیه می‌شود، یعنی لازمۀ قبول این نظر این است که در عالم هشت موجود قدیم وجود داشته باشد (تفتازانی، ۱۹۸۹، ج۲، ص۴۸). و حال آنکه همۀ متکلمان اسلامی و از جمله خود اشاعره معتقدند در عالم تنها یک موجود قدیم وجود دارد و آن هم خداست و می‌گویند هر کس معتقد شود که به جز خدا موجود قدیم دیگری در عالم موجود است کافر و مرتد است و با همین استدلال بود که غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» نسبت کفر را به فارابی و ابن‌سینا داده است زیرا فارابی و ابن‌سینا، علاوه بر وجود خدا، عالم جبروت (عقول) را نیز قدیم می‌دانند.

۳-۳-۱- اختلاف غزالی با ابن سینا در مبحث صفات الهی

با توجه به دیدگاه متکلمان دربارۀ صفات الهی، یکی از موارد اختلاف و نزاع میان غزالی و ابن سینا مبحث صفات الهی است، نظر ابن‌سینا دربارۀ صفات خدا وند دو خصیصه دارد: ۱. خدا تنها به صفات سلبی و اضافی متصف می‌گردد و فاقد صفات ذاتی است. ۲. صفات

او عین ذات او هستند. در مورد ویژگی نخست می‌گوید خداوند صفات ذاتی ندارد و نمی‌توان گفت صفات در ذات او موجودند، مگر اینکه مقصود ما این باشد که صفات از لوازم ذات او هستند و نیز فاقد صفات عرضی است، لیکن دارای صفات اضافی است، زیرا که همه موجودات از او صادر شده‌اند و منسوب به او هستند. همچنین دارای صفات سلبی است، مانند وحدت که یک صفت سلبی است، زیرا معنای وحدت این است که «خدا موجودی است که شریک و یا جزء ندارد» و یا وقتی می‌گوئیم: «خدا موجود ازلی است» یعنی موجودی است که آغازی برای او نیست، و این یک مفهوم سلبی است همچنین صفات غنا و فقر نیز از صفات سلبی هستند (ابن سینا، ۲۰۰۹، ص۱۸۸). ماهیت حق جز از طریق صفات اضافی و سلبی قابل تعریف نیست (همو، ۲۰۰۹، ص ۲۲)

و در مورد خصیصه دوم می‌گوید، صفات خداوند با ذات او متحد و یکی هستند و به تعبیر خود ابن سینا صفات او از لوازم ذات او هستند (ابن سینا، ۱۹۸۳، ص ۱۱۶). لوازم حق همان معلومات او هستند (ابن سینا، ۱۹۸۳، ص۱۵۸). ابن‌سینا می‌افزاید، صفت خالقیّت خداوند همانند، وحدانیّت و علم او از لوازم ذات حق است (ابن سینا، ۱۹۸۳، ص۱۵۸). انگیزه ابن‌سینا از اعتقاد به عینیّت صفات با ذات این است که می گوید، چنانچه صفات با هم عینیّت نداشته باشند در آن صورت درذات الهی کثرت لازم می آید (ابن سینا، ۱۹۸۳، ص۱۹).

دیدگاه غزالی در باره صفات الهی

غزالی همانند اشاعره دو خصیصه برای صفات الهی قائل است: ۱. صفات خداوند زائد یعنی مغایر با ذات او هستند (غزالی،۱۹۹۳، ص۱۵۵) در عین حال که زائد بر ذاتند قدیم وازلی‌اند (غزالی،۲۰۰۳، ص۱۳۰).غزالی در اینجا نیز نسبت نادرستی به فلاسفه داده است و آن این است می‌گوید، فلاسفه در وحدت صفات با ذات و انکار صفات زائد بر ذات همانند معتزله نافی صفات حق‌اند (غزالی، ۲۰۰۲، صص۱۱۷و۱۲۱ غزالی، ۱۹۹۳، ص ۱۵۵). جالب است که خود غزالی آن دسته از نویسندگانی‌که گفته اند: معتزله نافی صفاتند را سرزنش کرده است و می‌گوید، اختلاف معتزله با اشعری در این است که چرا اشعری قائل به صفات زائد برذات شده است (غزالی،۲۰۰۳،ص۲۳۸)؟!

در واقع نه معتزله و نه حکما هیچ کدام نافی صفات حق نیستند، آنچه را حکما از خدا نفی می‌کنند، صفات زائد و مغایر با ذات است ـ که اشاعره وغزالی آن را اثبات می‌کنند ـ زیرا اعتقاد به صفات زائد بر ذات موجب وقوع و ورود کثرت در ذات می گردد.

۴. تفاوت فاعلیّت حق از نگاه غزالی و ابن‌سینا

یکی از مبانی اساسی دیگر، در اختلاف غزالی با ابن سینا در باره خلقت بدون واسطه وخلقت با واسطه، تلقی است که این دو از فاعلیّت خداوند در عالم دارند، ابن سینا خدا را «فاعل بالعنایه» ولی غزالی او را «فاعل بالقصد» می داند؛ فاعل بالعنایه خودش از لوازم عینیّت ذات با صفات است، همچنانکه فاعل بالقصد نیز از توابع زیادت صفات بر ذات است مطابق فاعل بالعنایه همانطور که علم خداوند ذاتی وعین ذات است ارادۀ او نیز ذاتی و عین ذات است. ارادۀ ذاتی خداوند در نظام ربّانی به مخلوق بودن موجودات تعلق گرفته است ولازم است که موجودات نظام کیانی در این عالم،مطابق وبر اساس علم ازلی حق وعلم عنائی او وجود یافته باشند (ابن‌سینا، ۲۰۰۹، ص ۱۴۹). ابن‌سینا معتقد است علم ازلی خداوند سبب پیدایش موجودات در این عالم شده است: لمّا کان علمه سبباً لوجود الموجودات عنه، من دون آله واراده متجدّده، بل کانت الموجودات تابعه لمعلوماته [فی الازل] صحَّ معنی قوله تعالیکُن فَیَکون (ابن‌سینا، ۲۰۰۹، ، ص۱۱۶)» نیز می‌گوید خداوند هر چیزی را از ناحیه ذات خود تعقل می‌کند و نه از ناحیه معلومات خود تا درذات وی انفعالی حاصل‌گردد (ابن‌سینا، ۲۰۰۹، صص۶۶،۹۷ و۱۱۷)، یعنی علم خدا علم فعلی است و نه علم انفعالی. در این نگاه، علم ذات به ذات سبب پیدایش مخلوقات در این عالم شده است و مخلوقات از لوازم ذات حق و معلول وی هستند (ابن‌سینا، ۲۰۰۹، ص ۱۵۳) همچنانکه صفات خداوند از لوازم ذاتی او و قابل انفکاک از ذات اونیستند (ابن‌سینا، ۲۰۰۹، ص۱۸۸) مخلوقات نیز لازم ذات او هستند و بدین صورت ازلی بودن عالم با فرض حدوث ذاتی و قدیم زمانی آن توجیه و تفسیر می‌شود. ابن‌سینا در تعریف علم عنائی می‌نویسد: «عنایت عبارت از صدورخیر[یا وجود] از خدا به لحاظ ذات حق و نه به سبب هدفی بیرون از ذات او (ابن سینا، ۱۹۸۴، ص ۱۸۹)». به بیان دیگر، چون خدا موجود کامل وتمام است، تمامیت و کمال او سبب صدور اشیا از او می‌شود. از نظر ابن‌سینا فرقی نمی‌کند که بگوئیم،

وجود حق سبب صدور اشیا می شود یا بگوئیم، علت صدور اشیا،کمال خداوند است؛ زیرا از نظر او وجود و کمال به یک معنا هستند (ابن سینا، ۱۹۸۴، ص ۱۹۰).
لیکن بنا به عقیده غزالی در فاعل بالقصد بودن خداوند، ارادۀ خداوند، ارادۀ زائد و مغایر با ذات او است، بدین معنا که انگیزه و عاملی بیرون از ذات سبب دخالت ارادۀ الهی در عالم می‌گردد.

نتیجه گیری

در این پژوهش راجع به خلقت با واسطه و بدون واسطه و مبانی کلامی ـ فلسفی آن، از نگاه ابن‌سینا و غزالی گفتگو کردیم، در آغاز تصویری اجمالی از مسألۀ خلق از عدم نزد پیروان ادیان ابراهیمی در برابر خلقت از ماده نزد یونانیان ارائه دادیم و گفتیم پیروان ادیان ابراهیمی از جمله مسلمانان در اصل مسألۀ «خلق از عدم» اختلافی با هم ندارند نزاع آن‌ها دربارۀ کیفیّت این نوع خلقت است، متکلمان مسلمان، به‌ویژه اشاعره با استناد همه حوادث ازجمله خلقت عالم ـ و حتی خلق اعمال آدمیان ـ به قدرت مطلقه الهی آن را امری بدون واسطه می‌دانند و در اعتقاد به این عقیده و نظر نیز هیچ توجهی به اصول و قواعد عقلی و فلسفی فیلسوفان نمی‌کنند که دیدگاه ایشان با آن اصول و قواعد موافقت داشته باشد ویا نداشته باشد. این نوع جهان‌شناسی متکلمان ریشه دراعتقاد آن‌ها به «نظریّه اولویّت» و نفی و انکار قانون علیّت دارد. لیکن حکما خود را متعهد به رعایت اصول عقلانی و فلسفی می‌دانند و بر اساس اعتقاد به قانون علیّت و فروع آن (سنخیّت و ضرورت علّی و معلولی) می‌گویند خداوند علت العلل و ماسوی الله ـ اعم از مجرد ومادی ـ معلول وی هستند و لازم است میان علت و معلول، سنخیت و تناسب بر قرار باشد، زیرا از علت العلل بسیط تنها یک موجود به نام عقل اول صادر می‌گردد و از آن نظر که در معلول اول جهات متکثر وجود دارد می‌تواند منشأ پیدایش کثرت و تعدد درعالم باشد. متکلمان و از جمله غزالی می‌گویند: چنانچه عقل اول خالق کثرت در عالم باشد، در آن صورت تفاوتی میان خدا و عقل اول نخواهد بود. فلاسفه و از جمله ابن‌سینا در پاسخ می‌گویند خیر چنین نیست، زیرا اولا: عقل اول دارای حدوث ذاتی و معلول است و ثانیا: خدا مجرد از ماده و جسمانیّت و مجرد از ماهیّت است، لیکن عقل اول تنها مجرد از ماده و جسمانیّت است ولی دارای

ماهیّت و چیستی است. همین ماهیت داشتن عقل اول هم عامل فارق میان عقل اول و خداست و نیز توجیه‌کننده وقوع کثرت در عالم است. بنا براین نتیجۀ این نوع نگاه به عالم و این نوع جهان‌شناسی این است که خلقت از عدم به نحو با واسطه و از طریق عقل اول تحقق یافته است و نمی‌تواند به شکل بدون واسطه صورت گرفته باشد از آنجا که موضوع مقاله «نزاع غزالی با ابن‌سینا در مسألۀ خلقت با واسطه و یا بدون واسطه» است و بر این باوریم که نزاع و اختلاف این دو متفکر ریشه در مبانی کلامی و فلسفی آن‌ها دارد، تلاش کردیم تا منشأ و مبانی این نزاع و اختلاف کلامی ـ فلسفی را بر اساس دید گاه ایشان بررسی و تحقیق کنیم.

مشارکت نویسندگان

این مقاله تنها یک نویسنده بنام زکریا بهارنژاد دارد.

تشکر و قدردانی

ضمن ابراز سپاس از همۀ اساتید، این مقاله مستخرج از هیچ پایان نامه یا رساله‌ای نیست، بلکه به صورت مستقل به نگارش درآمده است.

تعارض منافع

هیچگونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

یادداشت‌ها

[1] .Monism

[۲]. أبی الله أن یجری الامور إلّا بأسبابها (الکافی ط -اسلامیّه ،تهران،۱۴۰۷ق.).

[3]. Emanation

[4]. Creatio ex nihilo

[5]. Creatio ex materia

[۶] . فعل مطلق فعلی است که خواه از فاعل مختار ویا از فاعل غیر مختار صادر گردد.

[۷]. کلمه جمع کلام است و شامل اسم، فعل و حرف می شود.

منابع و مآخذ

Ibn Sina,H, (2009), Al-Shifa - Al-Ilahyat critical edition by al-ab qanavati and saeidzaed, volume 1, Qom: Zauell-Qorba, Arabic .

---; Al Talyghat, (1984), investigation by Abdul Rahman Badawi, Gom, Al'AlamEslamy, Arabic .

----, (2009), Collection of Ibn Sina's Treatises, Paris, Dar Biblion, Arabic.

--- , Al-Mobahesat, (1992), Qom, Bidarfar, Arabic.

Ibn Rushd, M, (2001), Tafsir al-Mab'atbiyah, Tehran, Hekmat Publications, Arabic.

Aristotle, (1997), Mab'atbiya (Metaphysics), translated by Sharaf al-Din Sharaf, Tehran: Publications, Hikmat, Persian .

Barreh, E, (1995), A History of Philosophy, translated by AlimuradDaoudi, Tehran Univercity, Publications, Tehran, Persian

Corbin, H, (2005), Creative Imagination in the Mysticism of Ibn Arabi, translated by Mashaallah Rahmati, Tehran, Jami, Persian

Copleston, F, (1996), History of Philosophy, Tehran, Iranian Broadcasting Corporation (Soroush) Publications, Persian

Elkhani, M, (2007), A History of Philosophy in the Middle Ages and Renaissance, Tehran: SazmanSamt, Persian.

Fakhri, M, (1993), The Journey of Philosophy in the Islamic World, Tehran, University Publishing Center, Persian

Ghazali, M (Abu Hamed), (2003), Collection of Rasaila al-Imam al-Ghazali, Beirut, Dar al-Fikr, Arabic.

----, (1993), Economics of Belief, with commentary and commentary, Dr. Ali Boumelham, Beirut, Dar and Maktab Al-Hilal, Arabic.

----, (2002), Tahafat al-Falasifah, Beirut, Daru Maktaba al-Hilal, Arabic.

Gilson, E, (2006), Being in the Thought of Philosophers, translated by Seyyed Hamid Talebzadeh, Tehran, Hekmat, Persian

Jahangiri, M, (2010), Islamic Theology, Vol. 1, Tehran, Hekmat Publications.

Jorjani, Mir Seyyed Sharif, (1991), Explanation of the Positions of Qazi Azd al-Din Iji, Qom, Al-Sharif al-Radi Publications, Arabic

Michael Peterson and William Hasker, Bruce Reichenbach, Didid Baz Panjar, (1997), translated by Ahmad (Arash) Naraghi and Ebrahim Soltani, Reason and Religious Belief, Tehran, Tarh-e-No, Persian

Razi, F, (1987), Al-Mutalib al-Aliyya, Qom, Manshūrat al-Sharif al-Razi, Arabic

---, F, (1999), Qom, Kitab al-Muhassal, Al-Sharif al-Radi Publications, Arabic.
Sabzevari H, (1983), The Secrets of Wisdom, with an introduction and footnotes by AbolhasanSharani, Tehran, Islamic Bookstore, Persian
Shirazi M, (1981), Al, Hekmat Al- Motaaliyeh Fi Al- Asfar Al- Aghliyeh Al-Arbaei, three editions, Beyroot, Dar Ehya Al- Toras, Arabic
Tahanwi, M-Ali, (1966), "Kashaf Encyclopedia of the Terms of Art and Science", Beirut, Lebanese School of Publishers, 1966. Arabic.
Taftazani, (1989), Sharh al-Maqassid, Vol. 4, Correction and Commentary with Introduction by Dr. Abd al-Rahman Umayra, Al-Sharif al-Radi Publications, Iran, Qom, First Edition. Arabic
Tusi, N, (1982), Explanation of Signs and Warnings,Ibn Sina, Tehran, Book Publishing House, 1982. Arabic.

معرفی نویسنده



زکریا بهارنژاد دانشیار دانشگاه شهید بهشتی است. ایشان لیسانس دبیری الهیات و معارف اسلامی را در سال ۱۳۶۴ دانشگاه قم و کارشناسی ارشد را در رشتۀ الهیات ومعارف اسلامی را در تربیت مدرس دانشگاه قم و دکتری فلسفه را از دانشگاه شهید بهشتی گذرانده است. هم اکنون عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی در گروه فلسفه وکلام اسلامی دانشکده الهیات و ادیان و مدیر داخلی مجلۀ آینه معرفت است. علاوه بر این از سال ۱۳۶۵ تا ۱۳۸۰ دبیر دبیرستان‌های شهر قم بوده و دروس فلسفه و منطق را تدریس کرده است و از سال ۱۳۵۰ تا ۱۳۸۰ همزمان با تحصیل دروس جدید در دروس حوزوی شرکت کرده و ضمن تحصیل دروس فلسفه، منطق، ادبیات به مدت ده سال در دروس خارج فقه و اصول آیا عظام: فا ضل لنکرانی، شیخ جواد تبریزی، شبیری زنجانی و وحید خراسانی، شرکت کرده است.

Baharnezhad.F.Profssor,Philosophy,Skahid Beshti University,Tehran ,Iran.
Z_baharnezkad@sbu.ac.ir

How to cite this paper:
Zakaria Baharnejad, The Philosophical-Theological Dispute between Avicenna and Ghazali Concerning the Creation of the World and an Analysis of Its Cosmological Foundations Authors Name and surname /Organization information, *Journal of Ontological Researches, 15 (29), 315-346. Persian.*
DOI: 10.22061/ORJ.2026.12934.940

Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.