

نوع مقاله: پژوهشی

علم الهی در اندیشه ابن سینا و ابوالبرکات بغدادی

مستانه بیرانوند / دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)
m.beyranvand1113@gmail.com

محمد رضا شمشیری / گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)
mo_shamshiri@yahoo.com

مهدی دهباشی / استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)
mdehbashi2002@yahoo.com

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۵

دریافت: ۹۹/۰۹/۲۰

چکیده

علم الهی جزو مسائل مهم در حوزه خداشناسی است که تحلیل آن مورد اختلاف اندیشوران قرار گرفته و دیدگاه‌های متعددی در تقریر آن ارائه شده است. در همین زمینه ابوالبرکات بغدادی در کتاب معروف «المعتبر فی الحکمة» به نقد و ارزیابی دیدگاه ابن سینا پرداخته است. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که این دو در پذیرش علم حضوری خدا به ذاتش و علم به اشیای موجود مجرد اتفاق نظر دارند، اما علم الهی به اشیای معدوم (علم پیش از ایجاد) و علم به اشیای مادی متغیر اختلاف دارند که در این جستار به تقریر و ارزیابی هر دو دیدگاه پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: علم الهی، علم به ذات، علم به اشیاء، ابن سینا، ابوالبرکات.

الهیات یهودی در دوران اسلامی، تأثیرات فراوانی از الهیات اسلامی پذیرفته که می‌توان آنها را در دو قالب «مستقیم» و «غیرمستقیم» گنجانده. در اثرپذیری مستقیم، یهودیان نظریات، استدلال‌ها و الفاظ خود را عیناً از مسلمانان گرفته‌اند، اما در اثرپذیری غیرمستقیم، الهی‌دانان یهودی در چهار قالب «اثرپذیری در طرح مسئله»، «اثرپذیری در استفاده از واژگان علمی»، «اثرپذیری در آرا و نظریات علمی» و «توجه به دیدگاه‌ها، مسائل و راه‌حل‌ها» تحت تأثیر مسلمانان بوده‌اند (ر.ک: ابن میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۸۰؛ ولفسن، ۱۳۸۷، ص ۹۰؛ گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۴، ص ۴۰). از سوی دیگر، تأثیرپذیری جریانات الهیاتی یهود از مکاتب اسلامی مختلف است: برخی از آنها از مکاتب کلامی اسلام تأثیر پذیرفتند که از جمله شاخص‌ترین آنها می‌توان به *داوود بن مروان راقی شیرازی* (م ۹۰۰م) مشهور به «داوود مقمص» و *سعدیابن یوسف فیومی* (۸۸۲-۹۴۲م)، مشهور به «سعدیا گائون» مؤلف کتاب *الامانات والاعتقادات* اشاره نمود؛ چنان‌که برخی دیگر از جریانات یهودی، از مکاتب فلسفی اسلام اثر پذیرفته‌اند که از جمله مهم‌ترین الهی‌دانان یهودی متأثر از فلسفه اسلامی می‌توان به *موسی بن میمون اندلسی* (م ۵۳۰ق/ ۱۱۳۵م) و *ابوالبرکات بغدادی* اشاره کرد.

ابوالبرکات هبة‌الله بن ملکا (۴۷۳-۵۶۶ق) ملقب به *ابوالبرکات بغدادی*، پزشک، منطق‌دان و فیلسوف بغدادی و معاصر *ابن میمون، غزالی* و *شهرستانی* با نام عبری «باروخ بن ملکا»، و با لقب «ناتانیل» و «وحد الزمان» است. وی در اواخر عمرش مسلمان شد و به سبب گرویدن به اسلام مورد توجه همکیشان سابق خود نبود (بدوی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۷۸-۷۹). مهم‌ترین نوشته وی در فلسفه کتاب *المعتبر فی الحکمة* است که در پایان عمر، درحالی‌که بینایی خود را از دست داده بود، آن را به شاگردانش املا می‌کرد و به گفته خودش، حاوی مطالب متقنی است که براساس تأملات شخصی‌اش به دست آمده است (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴). شهرت دیدگاه‌های فلسفی *ابوالبرکات* به حدی بود که فیلسوفان بعدی به ارزیابی آنها می‌پرداختند؛ چنان‌که شیخ *شهاب‌الدین سهروردی* (م ۵۴۹ق) در *المشارح* به نقد افکار او درباره اراده خداوند می‌پردازد (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۴۴۵). *ابوالبرکات* گرچه در بسیاری از مباحث، با دیدگاه *ابن سینا* هم‌رأی است، ولی در مواردی با وی سرسازگاری ندارد و در نقد او کوشیده که از جمله آنها مسئله علم الهی است. نوشتار حاضر می‌کوشد با روش توصیفی - تحلیلی، علم الهی از منظر این دو اندیشمند را کانون بررسی قرار داده، به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

- علم الهی به ذاتش در اندیشه *ابن سینا* و *ابوالبرکات* چگونه قابل تصویر است؟
- علم الهی به اشیا در اندیشه *ابن سینا* و *ابوالبرکات* چگونه قابل تصویر است؟
- نقاط اشتراک و تمایز این دو دیدگاه چیست؟ و ارزیابی آنها چگونه است؟

۱. علم الهی در اندیشه *ابن سینا*

در اندیشه *ابن سینا*، علم به یک شیء این است که حقیقت آن نزد مدرک متمثل شود: «إدراک الشیء هو أن تكون حقیقته متمثلة عند المدرک» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۷). در توضیح این تعریف باید توجه داشت که «مدرک» یا مادی است یا مجرد؛ اگر مادی باشد، صورتش پیش مدرک حاصل می‌گردد؛ انتزاع صورت از مادیات نیازمند نوعی

تجرید است؛ اما اگر مجرد باشد، یا خارج از ذات مدرک است یا عین ذات مدرک است؛ در صورت نخست، ادراکش به این صورت است که صورتش پیش مدرک حاصل می‌شود، اما برخلاف مادیات، انتزاع صورت از مجردات نیازمند تجرید نیست، اما در صورت دوم اصلاً نیازی به حصول صورت آنها پیش مدرک نیست، بلکه خود آنها پیش مدرک حاضرند. مطابق این توضیح، ادراک بر سه قسم است: ۱. ادراک مادیات با صور آنها (همراه با تجرید)؛ ۲. ادراک مجردات با صور آنها (بدون نیاز به تجرید)؛ ۳. ادراک مجردات بدون وساطت صور آنها؛ اولی و دومی از سنخ علم حصولی و سومی از سنخ علم حضوری است. عبارت *ابن سینا* شامل هر سه قسم می‌شود؛ زیرا حقیقت در عبارت پیشین، شامل هر سه قسم می‌گردد؛ مصداق حقیقت در قسم اول و دوم، «صورت ذهنی» است، اما در قسم سوم، خودش شیء مدرک است. بر این اساس، اینکه *ابن سینا* در برخی موارد، علم را همان مثال یا صورت برگرفته از ماهیت شیء در نفس می‌داند و اظهار می‌دارد که این مثال و صورت یا مادی است یا مجرد (*ابن سینا*، ۱۳۷۹، ص ۳۴۴؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۶۹و۸۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰)، ناظر به خصوص علم حصولی است.

در سایه این مقدمه به تبیین علم الهی در اندیشه *ابن سینا* می‌پردازیم و از آنجاکه علم الهی شامل علم به ذات و علم به اشیا می‌شود، هر کدام را جداگانه مطرح می‌نماییم.

۱-۱. علم الهی به ذات

ابن سینا علم خداوند به ذاتش را از نوع علم حضوری می‌داند؛ ذات خداوند نزد خودش حاضر است و میان خداوند و ذاتش هیچ واسطه‌ای نیست و او هم عالم است هم معلوم و هم علم. دلیل حضوری بودن علم خداوند به ذاتش آن است که خداوند نه مادی است و نه با ماده نسبتی دارد و هر چیزی که مجرد از ماده باشد از ذات خود با علم حضوری آگاه است (*ابن سینا*، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵۵-۳۵۷؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۶۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۶؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۸۳-۸۶).

۱-۲. علم الهی به اشیا

علم خداوند به غیر ذاتش از نگاه *ابن سینا*، از ذات غیر حاصل نمی‌شود و متأثر از آنها نیست؛ زیرا اگر علم خداوند از دیگری حاصل شده باشد یا این علم جزء ذات است یا عارض بر آن؛ اگر جزء ذات باشد، ذات پاینده به آن غیر است و ذات بسیط، مرکب خواهد شد که چنین چیزی محال است و اگر عارض بر ذات باشد، خداوند واجب‌الوجود از هر نظر نخواهد بود؛ بلکه از نگاه علمش ممکن‌الوجود و وابسته به آن غیر خواهد بود؛ درحالی‌که واجب‌الذات از تمام جهات واجب‌الوجود است (*ابن سینا*، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵۵-۳۵۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۸۳-۹۳).

افزون بر دو برهان بالا اگر علم خداوند از غیر و متأثر از آن باشد، باید خداوند متأثر از غیر باشد و چنین چیزی محال است (*ابن سینا*، ۱۳۷۹، ص ۵۹۳)؛ بلکه برعکس چون خداوند به ذات خود علم دارد و ذات او علت تامه همه موجودات است و هر علت تامی به معلول خود علم دارد، خداوند نیز به همه چیز علم دارد (همان، ص ۵۹۵):

واجب‌الوجود یجب أن یعقل ذاته بذاته علی ما تحقق و یعقل مابعده من حیث هو علّة لما بعده و منه وجوده و یعقل

سائر الاشیاء من حیث وجوبها فی سلسلة الترتیب النازل من عنده طولاً و عرضاً (*ابن سینا*، ۱۳۷۵، ص ۲۹۹).

اکنون پرسش این است که خداوند چگونه به غیر علم دارد؟ از نگاه/ابن‌سینا علم خداوند به غیر به‌وسیله صور علمی است؛ صوری که عین ذات او نیست؛ زیرا اگر عین ذات باشد با مسئله اتحاد عاقل و معقول مواجه می‌شویم که مورد پذیرش فلسفه سینوی نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۸۹) و نیز جزء ذات او نیست؛ زیرا اگر ذات او جزء داشته باشد، ترکیب در ذات و نیازمندی ذات به اجزا پیش می‌آید که هر دو فرض محال است؛ پس این صور از لوازم ذات او و قائم‌به‌ذات اویند، آن هم قیام صدوری نه حلولی؛ پس علم خداوند به غیر، از راه صور مرتسمه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶۴-۳۶۷). ابن‌سینا در راستای تقریر این مطلب، نخست به این شبهه (وهم) اشاره می‌نماید که اگر خداوند به همه اشیا علم دارد، یا این علمش متحد با ذات اوست یا متباین و جدا از ذاتش؛ صورت نخست بر پذیرش اتحاد عاقل و معقول استوار است که مورد قبول/ابن‌سینا نیست و صورت دوم لازمه‌اش این است که در ذات الهی کثرت راه یابد. ابن‌سینا این وهم را این‌گونه پاسخ می‌دهد که ذات الهی چون علت کثرات است، به آنها علم دارد، اما این کثرات، معلول ذات الهی‌اند و آشکار است که مرتبه معلول، متأخر از مرتبه علت است؛ بنابراین تعقل کثرات مستلزم تحقق کثرت در ذات عاقل نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۱).

علم الهی به اشیا در نگاه/ابن‌سینا، علم فعلی است و مراد از صور مرتسمه این نیست که علم خداوند تابع معلوم است؛ بلکه برعکس، معلوم تابع علم خداوند است مانند سازنده خانه که نخست، نقشه خانه را در ذهن ترسیم می‌کند و سپس آن را می‌سازد. به دیگر سخن، علم خداوند به غیر، فعلی است نه انفعالی (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۸؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹). ابن‌سینا در *الاشهارات* این مطلب را این‌گونه توضیح می‌دهد که علم به یک شیء گاه به‌گونه‌ای است که صور علمی مستفاد از معلوم خارجی است و در نتیجه، تغییرات آن شیء (معلوم بالعرض) موجب تغییر علم می‌شود که در این صورت، «علم» تابع آن معلوم است و با تغییراتی که در آن معلوم پدید می‌آید، علم نیز تغییر می‌کند؛ گاهی نیز به‌گونه‌ای است که معلوم خارجی مستفاد از علم است و علم ما به آن شیء قبل از وقوع آن شیء و در حال وقوع آن و پس از وقوعش، صورت ثابتی دارد. علم الهی به اشیا از نوع دوم است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰). اولی، علم انفعالی و دومی علم فعلی نامیده می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۹). به تعبیر خود/ابن‌سینا: واجب‌الوجود عالم است به ذات خویش و ذات وی، هستی‌ده همه چیزهاست بر آن ترتیبی که هستند. پس ذات وی که هستی‌ده همه چیزهاست، معلوم وی است. پس همه چیزها از ذات وی معلوم وی است، نه چنان که چیزها علت بوند مر آن را تا او را علم بود به ایشان؛ بلکه علم وی علت است مر چیزها را که هستند؛ چنان که علم درودگر به صورت خانه که خود اندیشیده بود. صورت خانه که اندر علم درودگر است، سبب صورت خانه بیرون است، نه صورت خانه علت علم درودگر است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۸۶/۸۵).

اینکه علم خداوند به غیر، چه قبل از ایجاد یا پس از آن، از راه صور مرتسمه است، جهت‌ش این است که همان صورتی که به واسطه آن خداوند در ازل به غیر علم دارد، پس از ایجادش همچنان باقی است و خداوند از راه آن به آنها علم دارد:

این صدر وجودها عنه بعد عقلیته لها فیلزم أن تكون موجودة عند عقلیته لها فان المعقول یجب ان یکون موجوداً و اذا كانت موجودة یجب ان یتقدم وجودها ایضاً عقلیته لها فی تسلسل ذلك الى غیر النهایة فیجب اذن أن تكون نفس عقلیته لها نفس وجودها (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸ و ۴۹).

این صور علمی کلی و عام‌اند و از این رو خداوند به جزئیات به نحو کلی علم دارد نه جزئی؛ زیرا اگر علم به جزئیات به نحو جزئی باشد، تغییر در ذات الهی را در پی دارد و آن نیز محال است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۸ و ۲۹۹؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵۹): «واجب الوجود انما یعقل کل شیء علی نحو کلی ومع ذلك فلا یعزب عنه شیء شخصی فلا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات ولا فی الارض وهذا من العجائب التي یحوج تصورها الى لطف قریحة» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۴ و ۵۹۵).
ابن سینا در *الاشارات* نیز به گستره علم الهی به‌ویژه علم به جزئیات پرداخته، آن را در سایه مقدمات زیر این‌گونه تقریر می‌نماید:

۱. خداوند متعال به خود و جمیع موجودات علم حضوری دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰)؛
۲. معقولات یا معلومات متعدد موجب کثرت در ذات خداوند نمی‌شود که تقریرش گذشت (همان، ص ۱۳۱)؛
۳. امور جزئی را به دو صورت می‌توان تعقل کرد:
الف) گاه آنها را همچون کلیات تعقل می‌کنیم؛ بدین صورت که وقوع آن پدیده جزئی به همراه اسباب و عللی خاص است که عقل به آن اسباب احاطه داشته و آنها را همچون کلیات تعقل می‌کند.
ب) گاه آنها را در زمان ادراک می‌کنیم؛ بدین صورت که حکم می‌کنیم: این پدیده (مانند کسوف) اکنون واقع شده یا پیش از این لحظه واقع شده است. چنین علمی - برخلاف علم اول - حادث است و موجب حدوث مُدرک آن نیز می‌شود (همان)؛
۴. صفات به سه گونه مختلف برای اشیا متغیر می‌شوند. به دیگر سخن، رابطه میان اشیا - اعم از انسان و غیر انسان - و صفات آنها به سه گونه قابل تصویر است:
الف) گاهی به این صورت است که آن صفت در ذات موصوف تقرر دارد و اضافه و نسبتی با غیر آن موصوف ندارد؛ مانند اینکه سیاهی چیزی از میان رفته و سفیدی بر آن عارض می‌شود؛
ب) گاه مانند آن است که گفته شود فلانی قادر بر حرکت دادن این جسم است؛ اگر این جسم معدوم باشد، دیگر نمی‌توان گفت او قادر بر حرکت دادن این جسم است. با این حال، این امر موجب تغییر در ذات او نمی‌شود، بلکه تغییر تنها در اضافه لازم می‌آید. به دیگر سخن، اینکه ذات او متصف باشد به آنکه او قادر بر حرکت دادن جسم است، با وجود و عدم آن جسم، متغیر نمی‌شود (همان، ص ۱۳۲)؛
ج) گاه مانند آن است که می‌گوییم فلانی عالم است به اینکه این شیء موجود نیست. آن گاه که شیء حادث می‌شود، او عالم به وجود این شیء می‌شود. در اینجا هم اضافه تغییر می‌کند و هم صفتی که به آن اضافه شده است. چنان‌که وقتی کسی از مقدماتی به نتیجه‌ای خاص می‌رسد، علم به نتیجه، علمی جدید و اضافه‌ای جدید است و هیئت‌ی دارد که نفس واجد

آن می‌شود؛ هیبتی که با هیبت علم به مقدمات تفاوت داشت؛ در نتیجه، حالتی دیگر بر او عارض می‌شود (همان).
 ابن‌سینا در سایه این مقدمات می‌نویسد: «فالواجب الوجود یجب أن لا یکون علمه بالجزئیات علماً زمانیا حتی یدخل فیه الآن و الماضي و المستقبل. فیعرض لصفة ذاته أن تتغیر؛ بل یجب أن یکون علمه بالجزئیات علی الوجه المقدس العالی عن الزمان و الدهر و یجب أن یکون عالماً بکل شیء» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۲-۱۳۳).
 براساس این برهان، علم خدا به جزئیات علمی زمانی نیست تا در پی آن صفتی خاص بر ذات او عارض شده و موجب تغییر در ذات او شود، بلکه علم او به جزئیات فرازمانی است؛ بنابراین ابن‌سینا علم خدا را کلی و تغییرناپذیر می‌داند. از این رو علم او به جزئیات را به شکل کلی - بدان گونه که در مقدمه نخست بیان شد - می‌پذیرد؛ بدین معنا که خداوند سبحان علم کلی به جزئیات زمانی دارد؛ علمی که به گونه احاطه به اسباب و عوامل و... برای وقوع یک پدیده و معلوم است نه آنکه علم او واقع در زمان باشد؛ بنابراین شبهه تغییرپذیری او از میان می‌رود.

بنابراین می‌توان گفت: ابن‌سینا اولاً آموزه تغییرپذیری ذات خدا را بر نمی‌تابد؛ ثانیاً خداوند را عالم به تمام امور (اعم از کلی و جزئی) می‌داند؛ ثالثاً علم خدا به جزئیات (به معنای واقعی کلمه) را مصداقی برای تغییرپذیری خداوند قلمداد می‌کند. از این رو برای فرار از افتادن در دام آن، بر این باور شده که علم خدا به جزئیات به شکل کلی است (فاریاب، ۱۳۹۱).

براساس آنچه گذشت، مهم‌ترین مؤلفه‌های علم الهی به اشیا در دیدگاه ابن‌سینا را می‌توان این گونه برشمرد:

۱. علم الهی به اشیا، برگرفته از غیر نیست و از جانب آن حاصل نمی‌شود؛

۲. علم خداوند به غیر، از راه صور علمی است؛

۳. علم الهی به اشیا، مستلزم کثرت در ذات الهی نیست؛

۴. علم الهی به اشیا، فعلی است نه انفعالی؛

۵. علم الهی به جزئیات به نحو کلی است نه جزئی.

۲. علم الهی در اندیشه ابوالبرکات بغدادی

در اندیشه ابوالبرکات، نظریات گوناگون درباره علم الهی مطرح شده است. به باور برخی، خداوند تنها به ذات و صفاتش علم دارد؛ به باور برخی دیگر، خداوند به ذاتش علم دارد و به صورت کلی به دیگر موجودات نیز علم دارد، اما تنها به موجودات دائمی علم دارد و به جزئیات علم ندارد. به باور ابوالبرکات، دیدگاه نخست، دیدگاه مشهور میان متفلسفان پیشین است، چنان که دیدگاه بعدی میان متفلسفان جدید، مشهور است (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۹).
 تقریر دیدگاه برگزیده ابوالبرکات ضمن دو محور زیر ارائه می‌شود:

۲-۱. علم الهی به ذات

ابوالبرکات نیز همچون ابن‌سینا علم خداوند به ذاتش را علم حضوری می‌داند و میان او و ذاتش چیزی را واسطه قرار نمی‌دهد. به باور وی، در راستای اثبات این مدعا می‌توان از این برهان بهره جست که همان‌طور که موجودات

امکانی به واجب‌الوجود منتهی می‌شوند، علم امکانی نیز به علم واجب منتهی می‌شود؛ به این صورت که علوم موجودات امکانی، برگرفته از غیر است و این علوم عارضی به عالمی منتهی می‌شود که علمش عین ذات اوست و «لذاته» و «بذاته» و «من ذاته» است و چنین عالمی به ذاتش علم دارد (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۳۴). وی این سخن را مورد اتفاق پیامبران و فیلسوفان می‌داند (همان). *ابوالبرکات* با اشاره به علم الهی، این قاعده کلی را مطرح می‌نماید که در تمام موجودات عاری از هیولا، عقل و معقول یکی است (همان، ص ۷۰). این عبارت می‌تواند به علم مجردات به ذاتشان اشاره داشته باشد که عین ذات آنهاست و تمایزی میان عاقل، معقول و عقل وجود ندارد.

۲-۲. علم الهی به اشیا

علم الهی به اشیا، کانون اختلاف دیدگاه *ابن سینا* و *ابوالبرکات* است که *ابوالبرکات* سخت بر *ابن سینا* می‌تازد و دیدگاه وی را نقد می‌کند و بیشتر آرای وی را رد می‌کند و در این کار پا را از نقد فراتر گذشته و *ابن سینا* را کوچک می‌شمارد. نقدهای *ابوالبرکات* بر دیدگاه *ابن سینا* تا آنجا شهرت یافته که *فخر رازی* اظهار می‌دارد غالب فیلسوفان متقدم و متأخر، علم خدا به جزئیات را انکار نموده‌اند، اما *ابوالبرکات بغدادی* آن را پذیرفته است: «اکثر المتقدمین والمتأخرین من الفلاسفة انکروا ذلک واثبته الشیخ ابوالبرکات البغدادی» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۷۵).

ابن تیمیه (۷۲۶ق) نیز ضمن تمجید از *ابوالبرکات*، اظهار می‌دارد که *ابوالبرکات* و مانند او به دلیل عدم تقلید از فلاسفه و سلوک عقلی‌شان که بدون تقلید و استفاده از انوار پیامبران است، دیدگاه بهتری در این باره نسبت به آن فلاسفه دارند و ایشان (*ابوالبرکات* و مانند وی) علم خداوند به جزئیات را ثابت کرده و بر فلاسفه پیشین خود رده خوبی داشته‌اند (فاریاب، ۱۳۹۱، به نقل از: *ابن تیمیه حرانی*، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۳۷).

ابوالبرکات در قدم نخست، چالش موجود در علم الهی را به نقل از *ارسطو* این گونه تقریر می‌نماید که ذات الهی یا علم دارد یا علم ندارد؛ شق دوم صحیح نیست؛ براساس شق اول، علمش یا وابسته به غیر است یا وابسته نیست؛ در صورت نخست لازم می‌آید که علمش بالفعل نباشد، بلکه وابسته به آن غیر باشد؛ در صورت دوم، یا علم به ذاتش دارد یا علم به اشیای خارج از ذات؛ در صورت دوم یا تنها به یک چیز علم دارد و یا به اشیای متعدد علم دارد؛ در هر دو صورت، معقولش منفصل از ذات اوست و کمال ذات الهی وابسته به آن اشیای منفصل است نه به ذاتش؛ اما محال است که کمال ذات الهی وابسته به اشیای منفصل از ذات او باشد؛ زیرا ذات الهی فاقد حرکت است؛ درحالی که لازمه وابستگی به اشیای منفصل، حرکت در ذات الهی و عروض سستی و خستگی بر اوست و لازمه‌اش این است که ذات الهی عاقل بالقوه باشد؛ این در حالی است که چنین باوری با کمال مطلق ذات الهی ناسازگار است (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۹-۷۰).

ابوالبرکات پس از طرح چالش موجود در علم الهی، به ارزیابی آن پرداخته، ضمن نقد دیدگاه *ابن سینا*، دیدگاه خویش را ارائه می‌کند. از مجموع سخنان *ابوالبرکات* چنین برمی‌آید که علم الهی به اشیا را از دو راه اثبات می‌نماید: راه نخست، راه آنی است که بر پایه آن، مشاهده عالم هستی و نظام حاکم بر آن و احکام موجود در آن، بهترین گواه بر علم الهی به اشیاست: «کیف یقصد النظام و الاحکام فی فعله من لا شعور له بما یقصد و کیف یوجد الامر المحکم والنظام التام عن فاعل لا یشعر بما یفعله بذاته وقصده» (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۷).

این برهان که در میان متکلمان، برهان «احکام» نامیده می‌شود، همان برهان مشهور میان متکلمان است که با بهره‌گیری از دو مقدمه به اثبات علم الهی می‌پردازد: ۱. خداوند اشیاء محکم و متقنی ایجاد نموده است؛ ۲. هر فاعلی که چنین افعالی را ایجاد نماید، به آنها علم دارد (حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۹-۲۰).

راه دوم، راه لمّی است که *ابن‌سینا* نیز به آن توجه نشان داده و حاصلش این است که ذات الهی علت تمام موجودات است و علم به علت، مستلزم علم به معلول است؛ پس به تمام معلولات علم دارد (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۳).
 به باور *ابوالبرکات* علم خداوند مانند دیگر صفات او نامحدود است. مثلاً قدرت او بر هر چیزی تعلق می‌گیرد و علم نیز همین‌گونه است و از این‌روی خداوند به هر چیزی خواه کلی خواه جزئی خواه بزرگ و خواه کوچک علم دارد و برای خداوند علم داشتن به آنها تفاوتی ندارد. بر این پایه از نظر *ابوالبرکات* خداوند هم کلیات را درک می‌کند و هم جزئیات را. دلیل *ابوالبرکات* برای اثبات اینکه خداوند به همه چیز (جزئی و کلی) علم دارد، این است که آنچه درک می‌شود بر دو قسم است: وجودی و ذهنی. آنچه با حواس درک می‌شود، مدرک خارجی است و آنچه با نیروی ذهن درک می‌شود، مدرک ذهنی. نمونه مدرک خارجی دیدن است. *ابوالبرکات* به مناسبت، دو دیدگاه مشهور درباره ابصار را نقد و رد می‌کند: *افلاطون* معتقد است که ابصار آن است که شعاعی از چشم خارج شود و با مبصر برخورد کند. این دیدگاه در سلسله مباحث طبیعیات به «ریاضی‌دانان» منسوب است (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۴۱). مشایبان معتقدند که ابصار آن است که تصویر مبصر بر خیزی چشم بیفتد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۲ و ۱۲۴؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۲۲). این دیدگاه در مباحث طبیعیات به «طبیعی‌دانان» منسوب است (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۴۰).
ابوالبرکات هر دو دیدگاه را نادرست می‌داند. به باور وی، علم خداوند از نوع احاطه محیط بر محاط است و علم او منشأ اشیاست و خداوند بر همه آنها احاطه تام دارد؛ بنابراین مبصرات و مسموعات و حتی تمام امور جزئی و مادی نیز داخل در گستره علم الهی است (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۳).

ابوالبرکات این دیدگاه *ابن‌سینا* را نقد می‌کند که اگر خداوند چیزها را تعقل می‌کرد، آنچه تعقل می‌کند یا قوام‌بخش ذات اوست یا ذات او بر آن چیزها عارض می‌شود که هر دو حالت باطل است؛ زیرا هر دو حالت نافی واجب‌الوجود بودن اوست؛ زیرا تعقل قوام‌بخش عاقل نیست؛ چراکه تعقل کار عاقل است و آن را انجام می‌دهد و از این‌روی تعقل پس از ایجاد است و در نتیجه وجود به چیزی که پس از وجود موجود می‌شود قوام و بستگی ندارد. دلیل نادرستی اینکه ذات او بر آن چیزها عارض می‌شود بیشتر شبیه به مدح مداحان و تخیلات شاعرانه است؛ زیرا واجب‌الوجود من جمیع جهات به این معناست که ذات او عارض بر چیزی نیست و اگر چنین باشد باید مبدأ بودن خداوند نیز چون عارض غیر گردد دیگر مبدأ نباشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۳؛ ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۸ و ۸۲).

ابوالبرکات این نظر *ارسطو* را که خداوند با تعقل دیگری ناقص می‌شود، نادرست می‌داند و دیدگاه خود را از دو روش روش جدلی و برهانی مطرح می‌کند:

در روش نخست، چنین استدلال می‌کند که اگر کسی خداوند را خالق و مبدأ همه چیز می‌داند که خلق و ایجاد لازمه

ذات اوست، پس هرچه درباره خلق و ایجاد گفته می‌شود باید درباره تعقل هم گفته شود؛ زیرا این نیز لازمه ذات اوست. از آنجاکه خلق برای خداوند نقص نیست، بلکه کمال اوست، تعقل مخلوقات نیز نقص نیست، بلکه کمال اوست. از این روی خدایی که خلق می‌کند و چنین قدرتی دارد هم قادر است مخلوقات را تعقل کند و این از بزرگی اوست نه از نقص او. در روش برهانی، *ابوالبرکات* می‌گوید که کمال خداوند به سبب فعل او نیست، بلکه فعل او به سبب کمال اوست. پس تعقل او به سبب کمال اوست و کمال خداوند ذاتی است و در آن نقصی نیست؛ ذات خداوند نقص ندارد؛ زیرا ذات او واحد است و چون وحدت محض است در این ذاتی کمی و بیشی تصورشدنی نیست؛ نقص از صفات اضافی است و در ذات خداوند هیچ نقصی نیست؛ زیرا ذات او همان وحدت است:

انه ليس كماله بفعله بل بكماله وعن كماله ومن فعله عقله ففعله عن كماله الذاتي لا وجه لتصور النقص فيه ولا القول به، فان النقص في ذات المبدأ الاول غير متصور لانه واحد والنقص انما يتصور في موضع الزيادة والنقصان معامعاً انما هي من صفات الكثرة والتغيرية (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۴).

ابوالبرکات با بهره‌گیری از این دو روش، مدعای خویش را اثبات و چالش موجود در دیدگاه *ارسطو* را نقد می‌کند. وی در ادامه، این اشکال را مطرح می‌سازد که ممکن است کسی راهیابی نقص در ذات الهی را این‌گونه موجه کند که اگر ذات الهی به اشیا علم داشته باشد، علمش وابسته به وجود آن اشیاست و اگر آنها نباشند، به آنها علم نخواهد داشت؟ وی چنین پاسخ می‌دهد که کمال الهی در علم بالفعل به همه اشیا نیست، بلکه کمالش در این است که بتواند هر معقولی را تعقل کند. حال اگر آن معقول، موجود باشد، خدا آن را درک می‌نماید؛ اما اگر موجود نباشد، خداوند او را درک نمی‌کند؛ اما جهتش این نیست که خدا قدرت بر درکش ندارد، بلکه جهتش این است که آن شیء وجود ندارد تا خدا او را درک کند: «قلنا: ان الكمال الذی له، ليس هو بان يعقل كل موجود بل كونه بحيث يعقل كل موجود، فان كان المعقول موجودا عقله وإن فرض غير موجود لزمه فرض ان لا يعقله، لا لانه لا يعقله ای: لا يقدر على عقله بل النقص من جانب العدم المفروض» (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۵).

ابوالبرکات این نکته را می‌افزاید که تحلیل پیشین اختصاصی به خدا ندارد، بلکه در مورد ما انسان‌ها نیز جاری است؛ زیرا کمال ما در علم بالفعل به تمام معقولات نیست، بلکه در این است که توانایی ادراک معقولات را داشته باشیم (همان). به باور *ابوالبرکات* نه تنها علم به غیر، نشانه کمال ذات نیست، بلکه علم به ذات نیز مستلزم تکمیل ذات نیست؛ زیرا ذات با فعلش به کمال نمی‌رسد (همان، ص ۷۶). از این رو دیدگاه *ارسطو* را نقد می‌کند که معتقد است چون ذات الهی کامل‌ترین است، پس علمش نیز کامل‌ترین علم است و چون ذاتش کامل‌ترین است، پس مصداق کامل‌ترین علم، علم به ذات الهی است. به باور *ابوالبرکات*، اشکال این دیدگاه این است که کمال ذات الهی را با فعلش ترسیم کرده، درحالی که ذات الهی کامل مطلق است و با فعلش کامل نمی‌شود، نه با درک ذات و نه با درک غیر. البته چون این فعل، فعل الهی است پس کامل‌ترین فعل است که از کامل‌ترین ذات صادر شده، اما کمال فعل از کمال

ذات سرچشمه می‌گیرد نه اینکه کمال ذات الهی از کمال فعلش سرچشمه گیرد (همان، ص ۸۰-۸۱).

نقد دیگر *ابوالبرکات* بر این سخن ابن‌سیناست که می‌گوید: روا نیست خداوند به چیزهای متغیر با وجود تغییرات آنها عالم داشته باشد؛ این چیزها گاهی هستند و گاهی نیستند و چنین علمی مستلزم این است که ذات خداوند نیز متغیر گردد و خداوند برتر از اینچنین چیزی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۳-۵۹۴). *ابوالبرکات* این سخن را نادرست می‌داند و بر آن است که ذات خداوند با علم به چیزهای متغیر تغییر نمی‌کند؛ زیرا خداوند مبدأ همه موجودات است و هرچه او مبدأ آن است تعقلش می‌کند؛ او مبدأ هر چیزی است چه موجودات تامه و چه موجودات فسادپذیر. مبدأ بودن خداوند برای موجودات فسادپذیر بی‌واسطه با انواع آنها و باواسطه انواع مبدأ اشخاص آنهاست.

ابوالبرکات از آموزه علم خدا به جزئیات دفاع می‌کند، اما روشی که برمی‌گزیند متفاوت از آن روشی است که *ابن‌سینا* در پیش می‌گیرد. *ابوالبرکات* بر این اساس که «علم» چیزی جز اضافه نیست، کثرت مدرکات را تنها موجب کثرت اضافات می‌داند که موجب تغییر در ذات نمی‌شود: «انه لا یتکثر بذلک تکثراً فی ذاته بل فی اضافاته ومناسباته وتلک مما لا تعید الکثرة علی هویتة وذاته» (*ابوالبرکات*، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۶).

بر این اساس، به باور وی با درک جزئیات، تکثری در ذات خداوند پیش نمی‌آید، بلکه تکثر در اضافات و مناسبات اوست و این امر موجب کثرتی در هویت و ذات او نخواهد شد و به وحدت او آسیبی نمی‌رساند؛ زیرا موصوف به وحدت، ذات اوست درحالی که موصوف به این کثرت‌ها، نسبت‌ها و اضافات خارج از ذات اوست؛ از سوی دیگر، تغییر در اضافات هیچ‌گونه محذوری ندارد و هیچ برهانی بر استحاله آن دلالت نمی‌کند و نمی‌توان آن را مصداق تنزیه دانست، بلکه لازم است خدا را از این تنزیه، تنزیه نماییم؛ زیرا لازمه این تنزیه، نفی علم به جزئیات است: «فاما انه یتغیر بادرک المتغیرات فذلک امر اضافی لا معنی فی نفس الذات و ذلک مما لم یبطل بحجة ولم یمنع ببرهان و نفيه من طریق التنزیه والاجلال لا وجه له» (همان، ص ۷۷).

وی در این باره به مطلبی از کتاب *قاطیغوریاس* اشاره می‌کند که در آنجا چنین آمده است که ظن واحد به خودی خود و با تغییر در آن نمی‌تواند موضوع صدق و کذب قرار گیرد، بلکه از آن جهت که امور مضمون با آن موافق یا مخالف هستند، متغیر می‌شود؛ بنابراین، تغییر برای ذات ظن نیست، بلکه برای امر مضمون است. اینک چگونه است که تغییر در امور مضمون نمی‌تواند موجب تغییر در ذات شود، اما در تغییر در امور معلوم مستلزم تغییر در ذات علم و عالم است؟ (همان، ص ۷۷).

ابوالبرکات با اشاره به این باور که «تغییر مستلزم آن است که حرکتی انجام شده باشد، از این رو تغییر در علوم موجب حرکت و تغییر در ذات می‌شود»، آن را به باد انتقاد می‌گیرد و به رد نظریه یادشده می‌پردازد. به باور وی، اگر چنین سخنی درست هم باشد، درباره رابطه نفوس و علوم صحیح نیست. توضیح آنکه حتی درباره اجسام نیز چنین نیست که تغییر مستلزم حرکت باشد؛ چراکه (مثلاً) سنگ یخ می‌زند اما حرکتی نمی‌کند یا آنکه وقتی جسمی از سفیدی تبدیل به سیاهی می‌شود،

حرکتی در او حاصل نمی‌شود و... بله تغییر در آب موجب بخار شدن آن به آسمان می‌شود. از این رو نظریه یادشده در اجسام نیز کلیت ندارد. اگر بر فرض در اجسام حقیقت داشته باشد، راجع به نفوس قابل صدق نیست (همان، ص ۷۷ و ۷۸).

حاصل اینکه، *ابوالبرکات بغدادی* اولاً خداوند را حقیقتاً عالم به جزئیات می‌داند؛ ثانیاً چنین علمی را موجب تغییر در او نمی‌داند؛ بدین دلیل که تغییر در اضافات واقع می‌شود که امری اعتباری است، نه در خداوند که طرف اضافه است (فاریاب، ۱۳۹۱).

از سوی دیگر، از نگاه *ابوالبرکات* خداوند عاقل است با هر نوع تعقلی و مدرک است با هر نوع ادراکی؛ از این رو خداوند از دید وی سمیع و بصیر، عالم، حکیم، قادر و مدبر است هر چیزی را پیش و پس از خلقت آن می‌داند (*ابوالبرکات*، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۳).

نکته پایانی اینکه، دیدگاه *ابن سینا* درباره علم خداوند درباره جزئیات، گذشته از *ابوالبرکات*، توسط برخی دیگر از اندیشوران مسلمان نیز نقد شده که برای نمونه، *غزالی* در کار نقد پا را فراتر گذاشته و *ابن سینا* را تکفیر کرده است (غزالی، ۱۹۹۰، ص ۱۹۲).

۳. مقایسه و ارزیابی

مقایسه و ارزیابی این دو دیدگاه ضمن دو محور زیر ارائه می‌شود:

۳-۱. علم الهی به ذات

ابن سینا و *ابوالبرکات* در پذیرش علم حضوری خدا به ذاتش اتفاق نظر دارند. در این میان، آنچه ویژه *ابوالبرکات* است، این است که به باور *ابوالبرکات* نه تنها علم به غیر، نشانه کمال ذات نیست، بلکه علم به ذات نیز مستلزم تکمیل ذات نیست؛ زیرا ذات با فعلش به کمال نمی‌رسد (همان، ص ۷۶). این دیدگاه بیانگر ضعف مبانی فلسفی *ابوالبرکات* است؛ زیرا تصور نموده که علم به ذاتش، فعلی از افعال ذات است؛ این در حالی است که علم به ذات، عین ذات است و زاید بر ذات نیست تا ذات فاعل توسط آن تکامل یابد؛ از این رو علم به ذات، نشانه کمال ذات است نه اینکه فعلی باشد که فاعل توسط آن به تکامل برسد.

۳-۲. علم الهی به اشیا

علم الهی به اشیا، کانون اختلاف *ابوالبرکات* با ابن سیناست که در راستای مقایسه و ارزیابی آنها چند نکته ارائه می‌شود:

۱. علم الهی به اشیا موجود مجرد (علم پس از ایجاد)، مورد پذیرش *ابن سینا* و *ابوالبرکات* است که تقریرش گذشت. اثبات علم الهی به اشیا از راه علم به ذات که علت اشیاست نیز برهان مشترک *ابن سینا* و *ابوالبرکات* است؛
۲. علم الهی به اشیا معدوم که در اصطلاح فلسفی، «علم پیش از ایجاد» نامیده می‌شود، از جمله نقاط اختلافی میان این دو دیدگاه است. *ابن سینا* علم الهی به اشیا پیش از ایجاد آنها را پذیرفته، آن را از راه صور ارتسامی تصویر می‌کند؛ در حالی که *ابوالبرکات* آن را نمی‌پذیرد و همان طور که گذشت، کمال الهی را نه در علم بالفعل به اشیا، بلکه در قدرت بر علم به آنها می‌داند و بر این اساس، بر این باور است که کمال ذات الهی در این است که بتواند

هر معقولی را تعقل نماید. حال اگر آن معقول، موجود باشد، خدا آن را درک می‌نماید، اما اگر موجود نباشد، خداوند او را درک نمی‌نماید، اما جهتش این نیست که خدا قدرت بر درکش ندارد، بلکه جهتش این است که آن شیء، وجود ندارد تا خدا او را درک نماید (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۵). همان‌طور که مشاهده می‌شود، این پاسخ/ابوالبرکات بیانگر ضعف مبانی فلسفی اوست؛/ابوالبرکات در حالی علم ذات الهی به اشیاء پیش از ایجاد آنها را انکار می‌نماید، که ذات الهی را از هر گونه نقضی منزّه می‌داند؛ این در حالی است که چهل به اشیا بزرگ‌ترین نقص است.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود دیدگاه/ابوالبرکات در این بخش دقیقاً همان دیدگاهی است که خودش آن را به ارسطو نسبت داده و آن را نقد کرده است؛ تنها با این تفاوت که/ارسطو، نفی علم به غیر را نقص می‌دانست (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۹-۷۰)؛ اما/ابوالبرکات آن را نقص نمی‌داند. بر همین اساس است که/ابوالبرکات می‌گوید: اگر سخن ارسطو این‌گونه می‌بود که «علم به غیر، نشانه کمال نیست، بلکه علم به ذات، نشانه کمال است»، حرف کاملاً درستی بود: «هلا قیل: لایکمل بعقل غیره بل بعقل ذاته فکان یکون صواباً من وجه اعنی حیث یقول لایکمل بعقل الغیر» (همان، ص ۷۶)؛

۳. علم الهی به اشیای مادی متغیر، مهم‌ترین نقطه اختلاف میان این دو دیدگاه است؛/ابن‌سینا علم الهی به متغیرات را به نحو «علم جزئی» انکار می‌نماید و تنها علم به آنها را در قالب «علم کلی» می‌پذیرد؛ درحالی‌که/ابوالبرکات دیدگاه/ابن‌سینا را شدیداً انکار می‌کند و علم به اشیای جزئی را می‌پذیرد. به نظر می‌رسد اختلاف میان این دو دیدگاه، مبانی است و به اختلاف در حقیقت علم بازمی‌گردد./ابن‌سینا حقیقت علم حصولی را حصول صورت معلوم در ذات عالم می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۲)؛ درحالی‌که/ابوالبرکات آن را اضافه میان عالم و معلوم می‌داند (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۶)./ابوالبرکات بر همین اساس، علم به جزئیات را نشانگر تغییر در ذات عالم نمی‌داند؛ زیرا مفروض است که علم چیزی جز همین اضافه میان عالم و معلوم نیست و مجموعه اضافات نیز خارج از ذات عالم است.

نظریه «اضافه» به این صورت قابل نقد است که «اضافه» نسبتی است که میان دو شیء برقرار می‌شود. بنابراین میان یک شیء موجود و یک امر معدوم هرگز اضافه‌ای نمی‌تواند برقرار شود، زیرا معدوم چیزی نیست که بخواهد طرف اضافه واقع شود. از طرفی، ما علم به معدوم داریم و اموری را تصور می‌کنیم که هرگز در خارج موجود نبوده‌اند تا میان ما و آنها اضافه‌ای برقرار شود؛ مانند انسان چهارسر و اسب بالدار. نظریه فوق از تبیین حقیقت این علوم عاجز و ناتوان است. از سوی دیگر، مطابق نظریه اضافه، ادراک به صحت و خطا متصف نمی‌شود؛ زیرا صحت و خطا در ادراکات به این معناست که صورت ذهنی گاهی مطابق با معلوم خارجی است (صحت) و گاهی مطابق با معلوم خارجی نیست (خطا). بنابراین در اتصاف ادراکات به صحت و خطا لازم است دو چیز باشد: معلوم بالذات و معلوم بالعرض؛ سپس مطابقت آنها با یکدیگر سنجیده شود؛ اما مطابق نظریه اضافه، صورت ذهنی وجود ندارد. بنابراین ادراکات نیز متصف به صحت و خطا نمی‌شوند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۱۳-۳۱۴؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۰).

نتیجه گیری

ابن سینا و ابوالبرکات در پذیرش علم حضوری خدا به ذاتش اتفاق نظر دارند، با این تفاوت که به باور ابوالبرکات نه تنها علم به غیر، نشانه کمال ذات نیست، بلکه علم به ذات نیز مستلزم تکمیل ذات نیست؛

علم الهی به اشیای موجود مجرد (علم پس از ایجاد)، مورد پذیرش ابن سینا و ابوالبرکات است؛ چنان که اثبات علم الهی به اشیا از راه علم به ذات که علت اشیاست نیز برهان مشترک ابن سینا و ابوالبرکات است؛

علم الهی به اشیای معدوم که در اصطلاح فلسفی، «علم پیش از ایجاد» نامیده می شود، از جمله نقاط اختلافی میان این دو دیدگاه است؛ ابن سینا علم الهی به اشیا پیش از ایجاد آنها را پذیرفته، در حالی که ابوالبرکات آن را نمی پذیرد و نمی تواند آن را ترسیم کند؛

علم الهی به اشیای مادی متغیر، مهم ترین نقطه اختلاف میان این دو دیدگاه است. ابن سینا علم الهی به متغیرات را به نحو «علم جزئی» انکار می کند و تنها علم به آنها را در قالب «علم کلی» می پذیرد؛ در حالی که ابوالبرکات آن را شدیداً انکار می کند. به نظر می رسد اختلاف میان این دو دیدگاه، مبنایی است و به اختلاف در حقیقت علم بازمی گردد. ابن سینا حقیقت علم حصولی را حصول صورت معلوم در ذات عالم می داند؛ در حالی که ابوالبرکات آن را اضافه میان عالم و معلوم می داند. ابوالبرکات بر همین اساس، علم به جزئیات را نشانگر تغییر در ذات عالم نمی داند؛ زیرا مفروض است که علم چیزی جز همین اضافه میان عالم و معلوم نیست و مجموعه اضافات نیز خارج از ذات عالم است.

منابع.....

- ابن تیمیة حرانی، احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۲۰ق، *منهاج السنة النبویة*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء(المنطق)*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۳۶۳، *المبدأ والمعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۵، *الاشارات والتنبیہات*، قم، بلاغت.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۱، *الاشارات والتنبیہات*، تصحیح مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۳، *الهیات دانشنامه علانی*، مقدمه، حواشی و تصحیح محمد معین، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن میمون، موسی، ۱۹۷۲م، *دلالة الحائرين*، تحقیق یوسف اتای، بیروت، مکتبة الثقافة الدینیة.
- ابوالبرکات، هبة الله بن ملکا، ۱۳۷۵، *المعتبر فی الحکمة*، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- بدوی، عبدالرحمن، ۱۴۲۹ق، *موسوعة الفلسفة*، قم، ذوی القربی.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۳۸۲، *کشف المراد*، تعلیقات جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۸۴، *تسرح المنظومه*، چ سوم، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۸۵، *المشارع والمطارحات*، تهران، مجلس شورای اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *تسرح الاشارات والتنبیہات مع المحاکمات*، قم، البلاغه.
- غزالی، ابوحامد، ۱۹۹۰م، *تهافت الفلاسفة*، بیروت، دار المشرق.
- فاریاب، محمدحسین، ۱۳۹۱، «تبیین سازگاری علم خدا به جزئیات با تغییرناپذیری او در آثار مشاهیر فلسفه و کلام»، *معرفت*، ش ۱۸۳، ص ۶۷-۵۷.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقة*، چ دوم، قم، بیدار.
- گندمی نصرآبادی، رضا، ۱۳۹۴، «شکل گیری کلام یهود در سایه کلام اسلامی»، *اندیشه نوین دینی*، پیاپی ۴۰، ص ۱۲۸-۱۱۱.
- ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۸۷، *بازتاب های کلام اسلامی در فلسفه یهودی*، ترجمه علی شهبازی، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.