

A Comparative Study of Avicenna's and Ghazali's Views on God's Attributes

Farideh Hakimi 

Ph.D. Student of Islamic Philosophy and Theology, Isfahan Branch (Khorasgan), Islamic Azad University, Isfahan, Iran

Mahdi Dehbashi *

Professor, Department of Philosophy, Isfahan Branch (Khorasgan), Islamic Azad University, Isfahan, Iran

Abstract

The main purpose of this research is to examine the views of Ghazali and Ibn Sina on one of the most controversial theological issues in the field of Islamic philosophy, namely the attributes of God and how these two thinkers explain the divine attributes. Due to the fact that Ibn Sina considers it impossible to understand the nature of God, therefore, he considers it possible to know him only through the knowledge of divine attributes. Because Ibn Sina considers God's attributes to be the same as His essence, whoever can know His attributes is as if he has understood His essence. Contrary to Ibn Sina's opinion, Ghazali's approach regarding God's attributes has undergone many changes during different stages of his life. Because according to him, we can only ascribe attributes to God that God has described Himself to. So, based on this, he considers God's attributes neither like him nor like other than him, and he believes that we should not ask any questions about this at all. The present article analyzed this issue with a library method and sought to resolve the ambiguities raised in this regard.

Keywords: Attributes, Adjectives, Necessary, God's Name, Avicenna, Ghazali

* Corresponding Author: Dr.mahdidehbashi@gmail.com

How to Cite: Hakimi, Farideh; Dehbashi, Mahdi. (2023). A Comparative Study of Avicenna's and Ghazali's Views on God's Attributes. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 3 (5). 61-86.



پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه
دوره ۳، شماره ۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۶۱-۸۶
jcst.atu.ac.ir
DOI: 10.22054/JCST.2023.71873.1106

کاوش تطبیقی دیدگاه ابن سینا و غزالی درباره صفات خداوند

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران

فریده حکیمی

استاد گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران

مهدی دهباشی *

چکیده

هدف اصلی این پژوهش، بررسی دیدگاه غزالی و ابن سینا درباره یکی از بحث برانگیزترین مسائل کلامی در حوزه فلسفه اسلامی یعنی صفات خداوند و نحوه تبیین این دو اندیشمند از صفات الهی می‌باشد. با توجه به این که ابن سینا ادراک کنه ذات خداوند را محال می‌داند، لذا شناخت او را تنها از طریق شناخت صفات الهی ممکن می‌داند. چون ابن سینا، صفات خداوند را عین ذات او می‌داند پس کسی که بتواند صفاتش را بشناسد گویی به ذات او پی برده است. برخلاف نظر ابن سینا، رویکرد غزالی در خصوص صفات خداوند طی مراحل مختلف زندگی او دچار تغییرات بسیاری شده است. زیرا به نظر او ما فقط می‌توانیم صفاتی را به خدا نسبت دهیم که خداوند خود را به آن‌ها و صف کرده است. پس بر این اساس او صفات خداوند را نه همانند او و نه همانند غیر او می‌داند و معتقد است ما اصلاً نمی‌بایست در این خصوص سوالی بپرسیم. مقاله حاضر با روش کتابخانه‌ای به واکاوی این مسئله پرداخته و در پی رفع ابهامات مطرح شده در این خصوص برآمده است.

کلیدواژه‌ها: ذات، صفات، واجب، اسماء الهی، ابن سینا، غزالی.

۱. مقدمه

از دیر باز شناخت خداوند دغدغه تمامی فیلسوفان و متکلمان بوده است و ذهن همگان را به خود مشغول داشته است چنان که تمامی فیلسوفان مسلمان اذعان داشته‌اند که ذات خداوند برتر از آن است که در دسترس فهم بشر قرار بگیرد، از این رو برای شناخت ذات به شناخت صفات خداوند روی آورده‌اند. همین امر موجب به وجود آمدن نظریات مختلف و دیدگاه‌های متعدد در این حوزه شده است زیرا بسیاری از افراد دچار افراط و تفریط شده‌اند و در شناخت صفات خداوند از خطا مصون نمانده‌اند. برخی خدا را به انسانی با خصوصیات انسانی تشبیه کرده‌اند. برخی صفات را زائد بر ذات و حادث دانسته‌اند (ر.ک؛ تفتازانی، بی تا: ۹۵) برخی دیگر صفات را قدیم و البته زائد بر ذات دانسته‌اند (ر.ک؛ البغدادی، بی تا: ۳۳۴). بعضی از فیلسوفان مانند ابن سینا به عینیت در مصداق و ترادف در مفهوم صفات قائل شده‌اند (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۱) و جمعی قائل به عینیت در مصداق و تعدد در مفهوم هستند (ر.ک؛ ملاصدرا، ۱۴۰۱: ۱۴۵) که نظر ملاصدرا در میان فلاسفه مسلمان بیشترین طرفدار را دارد.

اما آنچه محسوس است این است که ارائه دلایل گوناگون از سوی ابن سینا و غزالی درباره خداوند، بیش از آن که درباره تصدیق به ذات خداوند باشد، در جهت ارائه تصور درست از وجود خداوند است. ابن سینا با بیان نظریه اتحاد مصداقی و مفهومی صفات با هم و غزالی با بیان تفاوت میان اسماء و صفات خداوند و توقیفی بودن اسماء، در پی اعلام یک نظر آن هم رفع تمامی کثرات و منزله دانستن خداوند از کثرات می‌باشند.

آثار اندیشمندان مسلمان به دلیل رویکردهای گوناگون مذهبی و خاستگاه‌های فکری متفاوت، آراء متعددی در باب تقسیمات صفات واجب تعالی و تحلیل هر قسم از این صفات موجب گشته است. ساده‌ترین تقسیم‌بندی که غالب فیلسوفان و متکلمان بر اصل آن تقسیم، اتفاق نظر دارند، تقسیم صفات واجب تعالی به صفات ذاتی و فعلی است. صفاتی را که از طریق ارتباط بین ذات خداوند با موجودات جهان انتزاع می‌شود صفات فعل می‌گویند که این صفات به نام صفات اضافی نیز معروف است. در واقع به نوعی این صفات از نسبت و اضافه بین خدا و مخلوقات حکایت می‌کند. در برابر این صفات، صفات

ذات قرار دارند که با نام صفات حقیقی نیز شهره‌اند (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۳۳۳). از این دو آنچه بیش تر محل مناقشه میان اصحاب نظر قرار گرفته است، بحث صفات ذات است.

دامنه اختلاف در باب صفات ذات خداوند تا جایی است که برخی این گونه صفات را انکار کرده‌اند. اکثر کتب فلسفی همچون آثار کلامی، در مبحث صفات واجب‌الوجود، صرفاً سه یا چهار نظریه پیرامون اوصاف حقیقی خداوند را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند اما بنا بر تحقیقات دقیق‌تر، بالغ بر شش نظریه در این باب وجود دارد. در مرحله دوازدهم نه‌ایه‌الحکمه، این نظرات با ذکر نام قائلان بعضی از آن‌ها، به نحو موجز و به ترتیب ذیل بیان شده است:

کسانی که درباره صفات ذات که از مقام ذات واجب تعالی با قطع نظر از هر چیز دیگری انتزاع می‌شود به بحث و گفتگو پرداخته‌اند، درباره این صفات آراء گوناگونی دارند.

رأی نخست، قول حکما: اتحاد مصداقی صفات با ذات در عین اختلاف مفهومی آن‌ها با یکدیگر. رأی دوم، قول اشاعره: این صفات اموری زائد بر ذات واجب تعالی و ملازم با آن است، لذا، قدیم به قدم ذات می‌باشد.

رأی سوم، قول کرامیه: این صفات زائد بر ذات واجب تعالی است و حادث می‌باشد. رأی چهارم، قول معتزله: نیابت ذات واجب از صفات کمالیه، به این معنا که ذات واجب تعالی جانشین صفات است و کار آن‌ها را انجام می‌دهد.

رأی پنجم، نفی صفات حقیقی از ذات و بازگرداندن آن‌ها به سلب مقابل آن‌ها. اثبات صفات برای واجب تعالی به معنای نفی اموری است که در مقابل آن صفات قرار دارد.

رأی ششم: ترادف مفهومی صفات حقیقی، علاوه بر اتحاد مصداقی آن‌ها. صفات ذاتی، عین واجب تعالی هستند اما همه این صفات به یک معنا بوده و الفاظشان مترادف است یعنی واجب تعالی یک صفت دارد که با الفاظ متعددی از آن حکایت می‌شود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۶: ۲۸۱-۲۸۳) علامه نظر اول را که مشهور میان عالمان شیعی است به فلاسفه نسبت داده‌اند در حالی که ابن سینا رضایت چندانی از این نظریه نداشته است.

ابن سینا همچنین در خصوص صفات، در اواخر مقاله هشتم الهیات شفا می‌نویسد: اراده واجب‌الوجود چه به لحاظ مصادق و چه از حیث مفهوم، مغایرتی با علم او ندارد و علم او، عین اراده او است. «فواجب‌الوجود لَيْسَتْ ارادته مغایره‌الذات لِعِلْمِهِ، وَ لَا مغایره‌المفهوم لِعِلْمِهِ. فَقَدْ بَيَّنَّا الْعِلْمَ الَّذِي لَهُ، هُوَ بَعِيْنُهُ الْارَادَةُ الَّتِي لَهُ».

در الهیات نجات نیز مطرح کرده است (ر.ک؛ سینا، ۱۳۷۹: ۶۰۱) او در هر دو کتاب بر وحدت معنایی علم و اراده تأکید کرده است. عنوان فصل حاوی این مطلب در نجات است که صفات قدرت و حیات نیز از حیث مفهوم، با علم و اراده ذاتی واجب‌تعالی فرقی ندارند. چه بسا با عنایت به این مطلب که اهم صفات کمالیه، علم و قدرت است و سایر کمالات، قابل ارجاع به این دو صفت هستند، بتوان اذعان کرد که عبارت نجات همراه با عنوان فصل مربوطه، به تنهایی برای انتساب نظریه ترادف صفات حقیقی حق تعالی ابن سینا کفایت می‌کند. حتی جهت انتساب این نظریه به ابن سینا می‌توان به فراهایی از مبحث ناظر به وحدت واجب‌تعالی در اوائل تعلیقات، کثرت‌پذیری چه به لحاظ مفهوم و چه از لحاظ تشخیص در ذات واجب تعالی و ممتنع بودن آن اشاره کرد. غزالی بین خدا و انسان، بالاترین جدایی و فاصله را قائل شده و به این نتیجه رسیده‌است که خدا را جز خداوند، هیچ کس نمی‌شناسد. او در باب معرفت وجود خدای تعالی می‌فرماید: نخستین چیزی که باید از نور آن برخوردار شد و آن را از طریق اعتبار سلوک کرد، آن چیزی است که قرآن بدان ارشاد می‌کند، چون برتر از بیان خدای سبحان بیانی نیست. خدای تعالی در آیه ۷۸ سوره نبأ فرموده است: "آیا ما زمین را آرامگاه شما نساختیم و کوه‌ها را چون میخ‌های آن و شما را جفت نر و ماده آفریدیم و خواب شما را سبب آرامش کردیم و شب را پوششی قرار دادیم و روز را زمان کسب معاش کردیم و بر بالای سر شما هفت آسمان سخت ساختیم و در آن چراغی=آفتاب آفریدیم و از ابرهای انبوه آبی ریزان فرستادیم تا بدان دانه و گیاه بیرون آوریم و بوستان‌هایی با درختانی درهم پیچیده." و باز در آیه ۱۶۴ سوره بقره می‌فرماید: "براستی در آفرینش آسمان‌ها و زمین و رفت و آمد شب و روز و کشتی‌ها که در دریا روان می‌شوند با آن چه به مردم سود می‌رساند و آنچه خدا از آب از آسمان فرود می‌آورد و زمین را که مرده بود با آن زنده می‌کند و آن همه گونه جنبنده را می‌پراکند، و در گردش بادها و در ابرهای مسخر میان آسمان و زمین، در این همه

آیات، شگفتی‌های خداست برای گروهی که می‌اندیشند. " در این نوشتار سعی بر پاسخ به این سؤال است که آیا در نهایت و با توجه به اختلاف دیدگاه ابن سینا و غزالی که در کتب مختلف به آن اشاره شده‌است، این اختلاف متقن است یا این که هر دو در حال بیان یک چیزند اما به دو طریق متفاوت؟ آیا ابن سینا تنها راه تبیین خداوند و جهان خلقت را از طریق نگاه عقلانی می‌داند یا این که همانند غزالی در برهه‌ای از حیات پای عقل را چوبین دیده است؟ آیا توقیفی بودن صفات از نظر ابن سینا و غزالی هر دو مورد تأیید است؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

به طور خلاصه، در خصوص شناخت صفات خداوند، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است چنان که برخی قائل به عدم امکان شناخت صفات خداوند توسط عقل بشری شده‌اند که به اهل تعطیل معروفند. برخی قائل به شناخت صفات خداوند در صورت عدم محدودیت واجب تعالی هستند که بیش‌تر محققین، متکلمین و فلاسفه به آن اذعان داشته‌اند. برخی نیز صفات الهی و صفات مخلوقات را از نظر معنا و مصداق متفاوت ندانسته‌اند و معتقدند این صفات عیناً، به یک معنا به کار می‌روند که به آن‌ها اهل تشبیه می‌گویند. ابن سینا و غزالی هر یک نظرات خویش را در این خصوص بیان داشته و به نقد و بررسی دیدگاه سایر متفکرین پرداخته‌اند که در ادامه مقاله به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۲-۱. روش پژوهش

مقاله حاضر با روش کتابخانه‌ای به واکاوی این مسئله پرداخته و در پی رفع ابهامات مطرح شده در این خصوص برآمده‌است. ابتدا کتاب‌های اصلی هر کدام از اندیشمندان مورد بررسی قرار گرفته است و سپس کتاب‌ها و مقالاتی که دیگران درباره این دو متفکر نوشته‌اند، بررسی شد. سپس نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه آن‌ها در جهت پاسخ به سؤالات پژوهش مورد بررسی قرار گرفت.

۲. صفات الهی از نظر ابن سینا

ابن سینا به دو صورت به بیان صفات حق تعالی می‌پردازد که هر دو تحلیل در پاسخ به اعتراض ترادف صفات مورد توجه قرار گرفته‌است و روشن می‌شود که ابن سینا به هر دو صورت در تحلیل صفات توجه داشته‌است هر چند تنها دومی را در ترادف، معتبر می‌داند. این دو نحوه نگارش به صفات عبارتند از:

الف. از طریق سلب و اضافه که ذهن سلوب و اضافات را معتبر می‌داند و چنان که پیداست، این نحو از بیان برای صفات بر اساس تحلیل ذهن است و کم‌تر در واقعیت مصداق نظر دارد.

ب. از طریق تحلیل حقیقت وجود، این نوع نگاه به صفت، در واقع گزارشی از واقعیت خارجی است.

۲-۱. عدم توقیفیت صفات

ابن سینا هم به لحاظ عدد و هم به لحاظ نوع، صفات الهی را متعدد می‌داند. از حیث نوع صفات را به ثبوتی، سلبی و اضافی تقسیم می‌کند و از جهت عددی به عدم توقیفیت آن‌ها معتقد است.

از نظر او صفات خداوند به ثبوتی، سلبی و اضافی تقسیم می‌شوند که این صفات ثبوتی و سلبی در حقیقت همان صفات حقیقی و اضافی هستند. او بیان می‌دارد که خداوند دارای صفات سلبی و اضافی است زیرا براساس ضابطه کلی، هر موجودی در نظام آفرینش دارای سلب‌ها و اضافاتی است چون بین موجودات با یکدیگر روابط و تعلقاتی دست‌کم رابطه علی و معلولی برقرار است و واجب تعالی نیز که موجد و مفیض همه موجودات است و همه به او تعلق دارند نیز دارای صفات سلبی و اضافه است (ر.ک؛ ذبیحی، ۱۳۹۲: ۳۸۵) ابن سینا در کتاب اشارات به تقسیم صفات پرداخته‌است و صفات را دارای اقسامی می‌داند. برخی صفات با تغییر امور خارج از ذات موصوف دچار تغییر می‌گردند و برخی تغییر نمی‌کنند. در این تقسیم، قسم اول صفات که موجب تغییر در ذات می‌شوند، از حق تعالی نفی شده‌است و قسم دوم برای خداوند ثابت شده‌است. قسم دیگر، صفت یا ذاتی موصوف است یا ذاتی آن نیست. در صورتی که ذاتی آن باشد، یا ذات برای دارا بودن صفت، اقتضای اضافه به غیر ندارد (صفت حقیقی محض) یا اقتضای اضافه به غیر دارد و با تغییر مضاف، موصوف همچنان ثابت است مثل قدرت (صفت

حقیقی ذات اضافه) یا ثابت نیست و تغییر می‌کند مثل علم و در صورتی که ذاتی آن نباشد و اضافه به غیر، مقدم صفت باشد مثل در راست بودن و چپ بودن (صفت اضافه محض). از آنجا که صفات حقیقی باری تعالی عین ذاتند و هیچ‌گونه جهت تعدد و تکثر نسبت به ذات ندارند، خداوند ذاتی تغییرناپذیر است و صفات حقیقی محض را داراست.

۲-۲. نقد ملاصدرا

ملاصدرا مخالف دیدگاه ترادف صفات است و معتقد است هر یک از الفاظ علم و قدرت و...معنایی دارند که غیر از معنای سایر الفاظ است و چنانچه این الفاظ مترادف باشند فایده‌ای در اطلاق هر یک از آن‌ها بر ذات حق تعالی وجود نخواهد داشت و این امر به تعطیل می‌انجامد (ر.ک؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۶، ۱۱۲) از نظر او معنای صفات علم، قدرت، حیات و...خداوند متعدد هستند و هر یک معنایی جدا از معنای سایر صفات دارد. بنابراین، صفات به لحاظ مصداق واحد و به لحاظ مفاهیم متکثرند، لیکن با پذیرش دیدگاه ترادف صفات ابن سینا، صفات خداوند تعدد مفهومی نخواهند داشت. بنابراین، دیدگاه ملاصدرا و ابن سینا در اتحاد مصداقی صفات خداوند مشترک بوده و در تعدد مفهومی که دیدگاه ملاصدرا و وحدت مفهومی که دیدگاه ابن سیناست، اختلاف نظر دارند.

اما اگر خوب دقیق شویم می‌بینیم که شیوه‌های بیان متفاوت است. ابن سینا در بخش‌های مختلف کتاب تعلیقات به بیان عدم شناخت ذات خداوند و شناخت‌پذیری صفات او در قالب صفات اضافی می‌پردازد. "الاول لا یدرک کنهه وَ حقیقته الْعُقُولِ البشریه ، وَ لَکَ حقیقه الْاسْمِ لَهَا عِنْدَنَا وَ وَجُوبِ الْوُجُودِ أَمَّا شَرْحُ اسْمِ تَلْکَ الْحَقِیْقَه أَوْ لَازِمٌ مِّنْ لَّوْازِمِهَا وَ هُوَ أَحْصَ لَوَازِمِهَا وَ أَوْلَیَّهَا " (ابن سینا، ۱۴۲۱: ۲۲۴). عقول انسانی نمی‌تواند کنه و حقیقت خداوند را درک کند در حالی که او در نزد ما دارای حقیقت اسم است و وجوب وجود، یا شرح اسم آن حقیقت است یا لازمی از لوازم آن حقیقت است که اخص لوازم آن حقیقت و اولین لازم آن است.

«لَمَّا كَانَ الْإِنْسَانُ لَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَدْرِكَ حَقِيقَةَ الْأَشْيَاءِ لِاسْتِغْنَاءِ الْبَسَائِطِ مِنْهَا بَلْ أُنْمَا يَدْرِكُ لَازِمًا مِنْ لَوَازِمِهِ أَوْ خَاصَّةً وَكَانَ الْأَوَّلُ ابْسِطُ الْأَشْيَاءِ كَانَ غَايَةً مَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَدْرِكَ مِنْ حَقِيقَتِهِ هَذَا لِأَنَّ الْإِنْسَانَ هُوَ وَجُوبُ الْوُجُودِ إِذْ هُوَ أَخْصَصُ لَوَازِمِهِ» (همان).

برای انسان درک حقیقت اشیا به ویژه حقیقت اشياء بسیط امکان ندارد از این رو، لازمی که لوازم اشیا بسیط یا صفتی از آن ها را درک می کند، وجوب وجود است که اخص لوازم حقیقت خداست. تاکنون ابن سینا عدم شناخت ذات خداوند و در قبال آن شناخت وجوب وجود که یکی از لوازم ذات خداست را یادآور شده است و در عبارت دیگری با در نظر دانستن این امر که مفهوم حاکی از بسیط ترین موجود، بسیط ترین مفهوم است به نفی ترکیب آن معنای بسیط از معنای متکثر می پردازد. به نظر او معنای بسیط معنایی است که در آن اعتبار و ملاحظه تألیف و ترکیب از معنای متعدد امکان ندارد. بنابراین تعریف آن ممکن نیست. معنای بسیط مانند عقل و نفس و آن دسته از معنای که در آن ها معنای متعدد اعتبار می شود، توسط تعریف به معنای مختلف تقسیم می شوند مانند انسانیت و حیوانیت. بنابراین، اعتبار معنای متعدد در معنای بسیط از نظر ابن سینا غیرممکن است. از آن جا که مفهوم یک صفت برآمده از حقیقت بسیطی وجود است که کمالات در آن به نحو بساطت، عین ذات و عین یکدیگرند از این رو هر یک از صفات از سایر صفات حکایت می کند و معنای مترادف نیز همین است یعنی همه یکی هستند.

ابن سینا همچنین به بیان تکثر مفهومی در عین وحدت مفهومی نیز می پردازد چنان که معتقد است: حق تعالی به خاطر صفات متکثرش متکثر نمی گردد زیرا هنگامی که هر یک از صفات او تحقق یابد همان صفت دیگر بالقیاس به آن است پس قدرت او همان حیات اوست و حیات او همان قدرت اوست و هر دو واحدند.

در نگاهی دیگر ابن سینا به چهار نحو صفت قائل شده است که هر یک با دیگری تفاوت دارد. صفات ذاتیه که از شرایط ماهیت بوده و مجعول به جعل جاعل نیست. مانند حیوانیت برای انسان. صفات عرضیه که عارض بر جسم شود مانند سفیدی که عارض بر جسم شود. صفات حقیقی ذات اضافه مانند علم که در نفس موجود است و در عین حال با امری خارج از نفس ارتباط دارد. صفات اضافی مانند

ابوت و در جهت راست و چپ بودن که در نفس موجود نبوده و اضافه نیز عارض بر آن‌ها نمی‌شود، بلکه خود نفس اضافه هستند. از نظر ابن سینا قسم اول و دوم در واجب‌الوجود تحقق ندارد زیرا خداوند ماهیت ندارد و چیزی بر آن عارض نمی‌گردد اما صفات اضافه برای خدا موجود است.

بر اساس قاعده الواحد از آن جایی که خداوند بسیط‌الحقیقه است همه موجودات از حق تعالی صدور یافته و به حق تعالی وابسته هستند. صدور موجودات از واجب یا با واسطه انجام می‌شود یا بدون واسطه که از نظر ابن سینا صدور کثرات از واجب با واسطه انجام می‌شود چنان که خداوند نخست عقل اول را صادر می‌کند که هم واحد است و هم ثابت و بعد نفوس و اجسام دیگر را. (ر.ک؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۶۴۴). ملا صدرا نیز به این نظر اذعان داشته اما از آن جایی که چگونگی صدور کثیر از ذات باری تعالی بر اساس قاعده الواحد دشوار است، ابن سینا برای حل مسأله نظریه فیض و صدور و تجلی را در خصوص رابطه حق با ممکنات طرح کرده است. اما ملا صدرا اولین موجودی که از ذات حق صادر شده وجود منبسط می‌داند که به آن نفس رحمانی نیز می‌گویند. لیکن در مقام نسبت موجودات به یکدیگر و به لحاظ تقدم و تاخر و شرافت و ترتب هر یک بر دیگری، اولین صادر عقل است ولی نسبت به اصل وجود، اولین صادر وجود منبسط است. بنابراین از نظر او قاعده الواحد هیچ گونه منافاتی با عمومیت قدرت حق و انتساب جهان محسوس به خدای تعالی ندارد. بنابراین حق تبارک و تعالی با موجودات معیت دارد و یا مقدم بر آن‌هاست. این معیت و تقدم به لحاظ دو اعتبار مطرح می‌شود. زیرا به اعتبار علیت، حق تعالی بر هر موجودی مقدم است و به اعتبار اضافه با آن‌ها معیت دارد. از نظر ابن سینا صفاتی مانند علم و قدرت نه تنها برای خدا موجود است بلکه متحد با ذات است (ر.ک؛ مصلح، ۱۳۵۴: ۱۷۰) از نظر او صفات حقیقی ذات‌الاضافه متحد با ذات است، صور علمیه اشیاء منشاء صدور اشیا از ذات حق تبارک و تعالی است. این مطلب در اصطلاح او علم عنایی نامیده شده است. علم عنایی حق، عبارت است از این که خداوند متعال نظام خیر و هستی را بر بهترین وجه ممکن تعقل کرده و بر اساس این نظام معقول، بهترین نظام در نیکوترین وجه او صادر می‌گردد. ابن سینا در کتاب تعلیقات نیز به بررسی صفات پرداخته است که در بخش ذات و صفات بدان اشاره رفته است.

ابن سینا در تفسیر سوره توحید که حاوی نکات بسیار عمیقی در باب شناخت حق و اسماء و صفات او است، به حقیقت فوق اشاره می‌کند و می‌گوید: خداوند یکتا است. او مطلق است و کسی است که وجودش متوقف بر چیز دیگری نیست. واجب است و تمام ممکنات وجودشان متوقف بر او است. در میان اسماء و صفات الهی، مفهومی که با مفهوم واجب‌الوجود سازگاری تام دارد صمد است. مفهوم صمد، مفهوم پرباری است. این مفهوم در روایات به صورت‌های مختلفی تفسیر شده است. ابن سینا می‌گوید که در بین تمام اسماء خدا تنها یک اسم است که اختصاص به خدا دارد و آن اسم وجود مطلق و واجب‌الوجود بالذات است. امر مطلق است که با این که ورای هر گونه شی است، مصدر و منشاء همه چیز است و با آن که هر چیزی از او نشأت می‌گیرد، او در هیچ چیز شریک نیست. بنابراین واجب‌الوجود در هیچ یک از چیزها در معنای جنسی یا نوعی شرکت ندارد و بدین سان نیازی ندارد که از آن‌ها به معنای فصلی یا عرضی جدا باشد، بلکه به خودی خود جداست، پس ذات وی را تعریفی (حدی) نیست، چون جنس و فصل ندارد. از همین جا است که به حق می‌توان گفت که شدت وجود ذات حق باعث می‌شود که از دیدگان ما ناپیدا باشد و در همین شدت ناپیدایی است که دیده‌ی عقل ما روشنایی می‌گیرد و او را می‌شناسد. ابن سینا دو صفت کمال و عدم تناهی خدا را که متقابلاً مستلزم یکدیگرند، به عنوان دو جنبه ضروری از وجودی دانسته است که واجب‌الوجود است و وجود ذاتاً برای او ضرورت دارد. از لحاظ اول، وجود محض تام‌الوجود است که به سبب فعلیت خود مطلقاً اکتفا به ذات دارد زیرا هیچ چیزی را از هستی خود و کمال‌های هستی خود کم ندارد و هیچ چیزی از جنس هستی او بیرون از هستی او نیست که برای غیر او یافت شود (ر.ک؛ اکبرین، ۱۳۸۶: ۲۹۳-۲۹۴). ابن سینا در مقام اثبات عدم تناهی ذات حق و او واجب‌الوجود است (ر.ک؛ سینا، ۱۴۰۰: ۳۱۳).

اسماء او، از تأمل در مفهوم وجود آغاز می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که باید ضرورت وجودی را که وجود اول است قبول داشت و از تأمل در صفت اولیت وجود اثبات می‌کند که این وجود غیرمعلول است و از تأمل در همین معنا که این وجود غیرمعلول است، استنتاج می‌کند که وجود او واجب است (ر.ک؛ سینا، ۱۹۸۰: ۵۸) و از جمله اثبات می‌کند که علت فاعلی است و دارای علم و اراده است. هم به ذات خود علم دارد و هم به همه اشیا عالم است.

۳. صفات الهی در نگاه غزالی

آیا می‌توانیم خداوند را بشناسیم؟ خداوند نوراعلی و اول است. اگر حقایق آن انوار کشف شود نمایان می‌گردد که نور حق و حقیقی همان خدایی است که یکتاست و انباز ندارد.

برخی مانند غزالی به نوعی به امکان شناخت صفات و اسماء الهی معتقد شده‌اند. او درباره اسماء و صفات خدا افراد را به دو دسته مقربان و اهل ظاهر تقسیم کرده و برای هر دسته سه مرحله از معرفت را بیان کرده است. (ر.ک؛ غزالی، المقصد الاسنی: ۳۷ تا ۴۱).

به نظر می‌رسد با توجه به بیان غزالی در کتب مختلف بتوان از برخی عبارات او عدم توقیفیت اسماء الهی را نتیجه گرفت. از نظر غزالی خداوند فراتر از فهم ماست که او را درک کنیم و برتر از آن است که معنای اسامی مورد استعمال خود را درباره او به کار ببریم. در هستی جز خدای تعالی چیز دیگری نیست و هر چیز جز ذات او رو به فناست. این نه بدان معنی است که هر چیز جز او در وقتی از اوقات نابود خواهد شد، بلکه غیر او (حق تعالی) ازلاً و ابداً نابود شدنی هستند. هر چیز جز او را چون ذاتاً اعتبار کنیم عدم محض است و چون از جهت سریان هستی از ذات اول حق به آن اعتبار کنیم، موجودی است نه بالذات بلکه به اعتبار ذات موجد خود، موجود است. وجود واقعی فقط ذات خدای وجه‌الله تعالی است. هر چیزی دو وجه دارد، رویی به خویش و رویی به پروردگار. پس هر موجودی به اعتبار جهت نفسانی خود معدوم و به اعتبار وجه الهی دارای هستی است. بنابراین جز خدای تعالی و وجه او هیچ موجودی وجود ندارد. پس هر چیز جز ذات او که ازلی و ابدی است، فانی خواهد بود (ر.ک؛ غزالی، ۱۳۵۷: ۵-۵۶) از این روست که آدمی هم می‌تواند بی‌نهایت لجن گردد و هم می‌تواند بینهایت فرشته باشد، بسته به این که کدام بخش از وجود خویش را خوراک برساند تا پرورده شود. غزالی در کتاب روضه الطالبین و عمده السالکین در خصوص صفات به گونه‌ای دیگر بحث کرده است. وی در این کتاب مطالبی در باب صفات خداوند آورده که در کتاب‌های دیگر از ذکر آن‌ها خودداری کرده است. غزالی در این کتاب، پس از این که صفات ثبوتیه را هفت صفت دانسته، گفته است:

"الصفَّاتُ الثبوتیه سبعه وَ هی الحیاهُ وَ العِلْمُ وَ الارادهُ وَ القدرهُ وَ السَّمْعُ وَ البَصَرُ وَ الکلامُ وَ کلُّ صِفَّهٖ مِنْ هَذِهِ الصَّفَّاتِ لَهَا تَعَلُّقٌ أَلَّا الحیاهُ فانها ینبوعُ الکلمات ."

حیات برای خداوند، یک صفت ثبوتی است که هیچ‌گونه اضافه و نسبت به غیر حق ندارد. عین عبارت غزالی در این باب چنین است:

صفت حیات یک صفت ثبوتی است که در آن، هیچ‌گونه اضافه و نسبت تحقق ندارد. البته صفت وجوب و حق را نیز می‌توان از همین قبیل صفات بشمار آورد (ر.ک؛ الغزالی، ۱۳۱۶: ۱۰۱) غزالی همچنین بیان می‌کند که بین صفات حقیقیه ذات اضافه و صفات اضافی محض، تفاوت قائل نشده است ولی درباره صفاتی که نوعی تعلق به غیر دارند، به یک تقسیم‌بندی خاص مبادرت ورزیده است. وی می‌گوید: صفاتی که در آن‌ها نوعی تعلق به غیر تحقق دارد، به چهار دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول صفاتی قرار دارند که تعلق آن‌ها به غیر، از جهت کشف است مانند علم و بصر. دسته دوم صفاتی قرار دارند که تعلق آن‌ها به غیر، از جهت تخصیص است مانند اراده. دسته سوم صفاتی را باید نام برد که تعلق آن‌ها به غیر از جهت تأثیر است مانند صفت قدرت. بالاخره دسته چهارم صفاتی را می‌توان نام برد که تعلق آن‌ها به غیر، نه از جهت کشف است و نه از جهت تأثیر مانند کلام (ر.ک؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۲۸۲-۲۸۳).



نمودار شماره ۱: صفات متعلق به غیر

غزالی در این جا نکته‌ای را یادآور شده است که دارای اهمیت بسیار است. وی بر این عقیده است که در میان صفات، آنچه دایره تعلقش به غیر، از همه گسترده‌تر است، علم و کلام را باید نام برد. دلیلی که بر این برهان اقامه شده این است که علم، هم به واجب تعلق پیدا می‌کند و هم به امور ممکن، امور محال و ممتنع نیز از دایره تعلق علم بیرون نیست در حالیکه اراده، تنها به امور ممکن تعلق می‌گیرد و از این طریق است که وجود یک امر ممکن، بر عدم آن ترجیح پیدا می‌کند و بر طبق اراده حق، به منصفه بروز و ظهور می‌رساند و از این طریق، یک امر معدوم، موجود و یا یک شیء موجود، معدوم می‌گردد دایره تعلق کلام به غیر، همانند دایره تعلق علم به غیر گسترده است زیرا به عقیده غزالی، هر چیزی که مورد تعلق علم واقع شود، مورد تعلق کلام نیز واقع خواهد شد. به این ترتیب، علم و کلام هم‌دوش و هم‌آغوش یکدیگر بوده و از هر یک از آن‌ها می‌توان به دیگری راه یافت. در نظر غزالی، تعلق علم و کلام به غیر، از همه صفات دیگر عام‌تر است. وی صفت سمع را در مقابل صفت علم دانسته، تعلق آن را به غیر، اخص از همه صفات به شمار آورده است. در میان علم و سمع از صفت بصر سخن به میان آورده و آن را حد وسط میان آن دو صفت دانسته است.

غزالی علم و کلام را از حیث تعلق به غیر، اعم صفات دانسته و در مقابل، سمع را اخص به شمار آورده است (ر.ک؛ الغزالی، ۱۳۱۶: ۱۰۱-۱۰۲). استدلال غزالی در مورد اعم بودن علم نسبت به سایر صفات این بود که علم می‌تواند به واجب و ممکن و ممتنع تعلق پیدا کند؛ در حالی که سایر صفات، هرگز به امر ممتنع تعلق نمی‌یابند. با تمام این اوصاف، او به زیادت این صفات بر ذات قائل است و برخلاف فلاسفه، قاعده الواحد را رد می‌کند؛ زیرا از نظر او صدور کثیر از ذات واحد مستلزم تکثر در ذات حق است و با عمومیت قدرت حق و انتساب جهان محسوس به خدای تعالی منافات دارد. از طرفی جهان مرکب از امور مختلف است در این صورت چگونه ممکن است عالم فعل وضع پروردگار باشد. از نظر غزالی خدا غیر قابل توصیف، علت‌العلل و منشاء هستی و نورالانوار است. او فراتر از معقولات عقلی، عالم و قادر است. او صفات را در هفت مورد خلاصه کرده است.

الف) علم: خداوند متعال به تمام عالم هستی علم دارد. چیزی در عالم به اندازه ذره‌ای وجود ندارد که از علم او مخفی باشد. موجودات این عالم به قدیم و حادث تقسیم می‌شوند با این تفاوت که موجود

قدیم هم به ذات و هم به صفات خویش عالم است و کسی که به غیر خود آگاه است بالطبع به ذات خویش نیز آگاه است. پس حاصل می‌گردد که خداوند به غیرخودش عالم است (ر.ک؛ غزالی، ۱۳۸۶: ۱۰۶).

ب) اقسام علم: که طلب آن فریضه است از نظر غزالی، سه علم است: علم توحید و علم سرّ یعنی آنچه به دل تعلق دارد و ما آن را مساعی قلب خوانده‌ایم و علم شریعت. از نظر غزالی علم توحید چهار درجه دارد. اول این که دارای مغزی است و آن مغز هم مغزی دارد و پوستی و آن پوست هم پوستی دارد یعنی دو مغز و دو پوست دارد. درجه اول توحید منافق است که تنها به زبان لا اله الا الله می‌گوید و آن پوست پوست است. درجه دوم توحیدی است که فرد به دل بدان معتقد گردد مانند عامی و یا با دلیل معتقد گردد مانند متکلم. این نوع از توحید تنها فرد را از دوزخ حفظ خواهد کرد. درجه سوم آن است که فرد ببیند که فاعل یکی بیش نیست و فعل از هیچ کس دیگری صادر نشود و چهارم آن است که جز یکی را نبیند و همه را یکی ببیند (وحدت نظر) و یکی شناسد و هیچ تفرقه و کثرتی برایش مطرح نباشد. همه را حق ببیند و خود را نیز فراموش کند و این همان کمال است (ر.ک؛ غزالی، ۱۳۸۷: ۸۶۹-۸۷۰).

ج) قدرت: از آن جایی که عالم فعلی محکم، مرتب، متقن، منظوم و مشتمل بر انواع عجایب و آیات است و همه این‌ها دلالت بر قدرت خالق دارد، پی می‌بریم که ایجادکننده عالم قادر است.

زیرا هر فعل محکمی از فاعلی قادر صادر می‌شود و عالم فعل محکم است بنابراین صادره از فاعل قادر است. قدرت او مانند هیچ چیزی نیست. او بر همه چیزها قادر است. قدرت و توانایی او بر کمال است زیرا هیچ عجز، نقصان و یا ضعفی در او راه نیست. او هر چه بخواهد می‌کند زیرا آسمان‌ها و زمین همه بر مدار قدرت او است که می‌چرخند. غزالی احکامی را نیز برای قدرت بیان می‌دارد. از جمله احکام قدرت این است که به تمام مقدورات تعلق می‌گیرد و مراد از مقدورات همان ممکنات هستند که نهایت ندارند و واضح است وقتی که ممکنات بی‌نهایت باشند یعنی مقدورات بی‌نهایت هستند و منظور از بی‌نهایت بودن ممکنات این است که خلق حوادث پس از حوادث عقلاً منتهی به حدی نمی‌شود که حدوث حادثی مقدم بر حادث فعلی، محال باشد. بنابراین امکان، امری مستمر و ابدی است و قدرت همه این‌ها را در بر می‌گیرد و برهان این ادعا و عمومیت قدرت این است که معلوم شد صانع عالم واحد است و اگر به ازاء هر

مقدوری مخصوص باشد و از طرفی مقدورات بی‌نهایت باشند یا باید قدرت‌های متعدد و بی‌نهایت اثبات و پذیرفته شود که محال است و یا این که قدرت واحد باشد و به همه اعراض و جواهر تعلق گیرد در نتیجه ملازم این اصل مقدور بودن تمام ممکنات و تحقق آن‌ها با قدرت واحد است و قدرت به تمام اقسام جواهر و اعراض تعلق می‌گیرد. به این ترتیب قدرت خداوند به هر ممکنی تعلق دارد نه این که به موجودی تعلق گیرد و به موجودی دیگر نه. و امکان ندارد که به حرکتی یا موجودی اشاره شود و ادعا شود که این موجود و حرکت از حوزه تعلق قدرت خارج است در حالیکه قدرت به مانند همین حرکت یا موجود تعلق گرفته باشد. بنابراین ضرورتاً دانسته می‌شود حکمی که شامل موجودی می‌شود مانند آن را هم در بر می‌گیرد (ر.ک؛ غزالی، ۱۳۸۶: ۹۴-۹۵) او زنده و قادر و جبار و قاهر است. او خداوند ملک و ملکوت و عزت و جبروت است که آفریدگان همه در قبضه او مقهورند.

د) کلام: صانع عالم متکلم است. غزالی هم در کتاب الاقتصاد و هم در قواعد العقاید خود به متکلم بودن حضرت حق اشاره دارد. او می‌فرماید: همچنان که ذات حق قدیم است و چیزی مانند آن نیست و به همان نحوی که ذاتش رویت می‌شود رویتی شبیه رویت اعراض و اجسام نیست، کلام خداوند هم شنیده می‌شود و به نحوی متفاوت که شبیه به حروف و اصوات نمی‌باشد (ر.ک؛ همان: ۱۱۳-۱۱۷).

ه) سمع و بصر: خداوند متعال شنوای بیناست. هیچ شنیده‌ای وجود ندارد که از او پنهان بماند. او حتی از آن چه در قلب‌ها می‌رود آگاه است، حتی اگر به زبان نیاید. همچنین چیزی از چشم او پنهان نمی‌ماند. او به هر چه دانستنی است داناست و به هر چه دیدنی و شنیدنی است بینا و شنواست. آیاتی از قرآن کریم که زیاد هستند مانند "و هو السميع والبصير" و مانند این سخن حضرت ابراهیم (ع) خطاب به پدرش که گفت: پدر جان چرا چیزی را که نمی‌شنود و نمی‌بیند و از تو چیزی را دور نمی‌کند، می‌پرستی" (ر.ک؛ غزالی، ۱۳۵۲: ۵).

و) حیات: معتقدیم که خداوند متعال حی است و این معنا بالضروره دانسته و معلوم است و هر کس که اعتراف به عالم و قادر بودن حق دارد حیات حق را هم می‌پذیرد زیرا حی بودن موجود قادر و عالم امری ضروری است و معنای عالم به جمیع معلومات و قادر به جمیع مقدورات نمی‌باشد لذا بسیار واضح است که حق، حیات دارد.

ز) اراده: غزالی در کتاب زادالآخرت خود بیش از همه به صفت اراده خداوند پرداخته است. از نظر او همه چیز در عالم بر اساس اراده حضرت حق نمود پیدا می‌کند. برگی از درخت نمی‌افتد مگر آن که او اراده کرده باشد. حتی اگر تمام جن و انس، شیاطین و ملائکه جمع شوند تا یک ذره از عالم بجنابند یا کم کنند یا بیش کنند، بدون اذن او همه عاجز خواهند بود. هر چه در عالم است همه به خواست، اراده، تدبیر و تقدیر اوست.

۳-۱. تنزیه صفات از نظر غزالی

تنزیه به معنای تعالی خدا نسبت به آفرینش است. غزالی همان‌گونه که برخی صفات را برای حق اثبات می‌کند، او را از برخی صفات نیز منزّه می‌داند. غزالی بیان می‌دارد که خداوند در ذات خود جوهر و عرض نیست و در هیچ کالبدی جای نمی‌گیرد و هیچ چیز مانند وی نیست. وی را صورت نیست و چندی و چگونگی به وی راه نمی‌یابد. از آن روی که خالق است از تمام کمیات و کیفیات پاک است. وی به صفت هیچ آفریده نیست بلکه هر چه وهم و خیال صورت کند وی آفریدگار آنست. خردی و بزرگی و مقدار در او راه ندارد زیرا این‌ها ویژگی اجسام عالم است و وی جسم نیست. با هیچ جسمی پیوند ندارد. برجای و درجای نیست بلکه اصلاً جای گیر و جای‌پذیر نیست و هر چه در عالم است همه زیر عرش است. امروز بدان صفت است که در ازل بوده و تا ابد همچنان باشد. تغییر و گردش در او راهی ندارد. اگر گردش صفت نقصان بود ناقص خدایی را نشاید و اگر صفت کمال باشد از بیش ناقص بوده و نیازمند این کمال بوده است و محتاج آفریده باشد پس کسی که دارای این صفات باشد خدایی را نشاید. (غزالی: ۴) خداوند عالم به علم، قادر به قدرت و متکلم به کلام است. این صفات به ذات او مربوط می‌شوند و با آن پیوند دارند. از نظر غزالی خدا غیر قابل توصیف، علت‌العلل و منشأ هستی و نورالانوار است. منشأ عالم خداست که انباز ندارد. هر چه غیر اوست رو به فناست. غزالی چند تقسیم‌بندی جهت صفات ارائه داده است اما صفاتی را که دایره تعلقشان به غیر، از همه گسترده‌تر است علم و کلام است. زیرا علم هم به واجب تعلق پیدا می‌کند هم به ممکن و دایره تعلق علم هم مانند کلام گسترده است زیرا هر چیزی که مورد تعلق علم واقع شود، مورد تعلق کلام نیز واقع خواهد شد و علم و

کلام همدوش یکدیگر بوده و از هر یک به دیگری می‌توان راه یافت. از نظر غزالی صفات خداوند عبارت از علم، قدرت، کلام، حیات، اراده و سمیع و بصیر است. او معتقد است خداوند به تمام عالم هستی علم دارد و ذره‌ای از چشم او مخفی باقی نمی‌ماند. خداوند با هر پیامبری کتابی هم فرستاد زیرا آسمان و زمین را برای علم و عبادت آفرید. این آیه خداوند شرف علم را نشان می‌دهد مخصوصاً علم توحید را.

غزالی علم را به سه قسم تقسیم می‌کند یکی علم توحید که اصول دین را بدانی و به عالم، قادر، حی، متکلم، سمیع و بصیر بودن او گواهی عالم باشی و بدانی محمد (ص) رسول و فرستاده او است. دومی علم سرّ یعنی آنچه به دل تعلق دارد و شامل دانستن واجبات و منهیات نیز می‌شود. سوم علم شریعت است بدان معنا که وقتی آگاهی در برابر اطاعت حق به دست می‌آوری بر تو واجب می‌شود که به آن عمل کنی مانند نماز و روزه. سختی هر علم آن است که می‌بایست نفس خویش را در طبق اخلاص نهی و علم بیاموزی. خداوند به تمام معلومات آگاه است و علمش به همه چیز محیط است. غزالی معتقد است علم خدا به همه امر جزئی و کلی تعلق می‌گیرد. در واقع فلاسفه می‌گویند علم خداوند به جزئیات تعلق نمی‌گیرد اما در واقع مرادشان از کلی اصطلاح فلسفی است یعنی امر لایتغیر و جزئی هم امر متغیر را گویند. وقتی فلاسفه می‌گویند خداوند علم دارد به جزئیات به وجه کلی یعنی خواسته اند علم خداوند را از نقص مبرا کنند به این معنا که علم خداوند سبحان به جزئیات که اموری متغیرند، متغیر نیست نه این که علم به جزئی ندارد بلکه جزئی متغیر است و علم خداوند ثابت و مافوق زمان است. غزالی برای قدرت خداوند احکامی را ذکر می‌کند به این شکل که قدرت او به تمام ممکنات تعلق می‌گیرد و امکان امری مستمر و ابدی است و قدرت همه این‌ها را در بر می‌گیرد پس صانع عالم واحد است و قدرت او به همه اعراض و جواهر تعلق می‌گیرد. قدرت خدا به امور ممکن تعلق می‌گیرد و این گونه نیست که به موجودی تعلق گیرد به موجودی دیگر نه.

۲-۳. توقیفی بودن اسماء و صفات

غزالی بین اسم و صفت تفاوت قایل شده و معتقد است آن چه به اسم مربوط می‌گردد، توقیفی است و باید اجازه استعمال آن در مورد حق از ناحیه شریعت صادر شده باشد، ولی در مورد صفت، اذن شارع شرط نیست و هر آن چه از ناحیه عقل جایز شناخته شود به کار بردن آن در مورد حق تبارک و تعالی بی اشکال خواهد بود. او می‌گوید: اسم هر کس عبارت است از آن چیزی که او خود را به آن نام نامیده و یا ولی او در تعیین آن نام دخالت داشته است؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت وضع اسم نوعی تصرف در مسمی است و تصرف در مسمی بدون ولایت جایز نیست. غزالی می‌گوید وقتی حق نام گذاری آدمی (بدون ولایت) به ما داده نشده است، چگونه می‌توانیم در مورد حق تبارک و تعالی تعیین اسم نماییم؟

آنچه از سخن غزالی در این باب مستفاد می‌شود این است که صفت با اسم تفاوت دارد و حکمی که بر اسم مترتب است، بر صفت مترتب نمی‌گردد، زیرا ذکر صفت برای یک موصوف جز نوعی اخبار چیز دیگری به شمار نمی‌آید. خبر نیز همواره به دو قسم صادق و کاذب قابل تقسیم است؛ آن چه از ناحیه شرع منع شده و حرام شناخته می‌شود، کذب در خبر است ولی صدق در خبر به هیچ وجه ممنوع نیست، مگر این که بالعرض و به طور ثانوی مورد منع واقع شود.

غزالی خود به این اشکال توجه داشته که اگر ذکر هر یک از اوصاف حق تبارک و تعالی به عنوان صدق در خبر جایز باشد، باید ذکر صفت عاقل و فطن و عارف نیز در مورد حق جایز شمرده شود؛ در حالی که اطلاق عنوان عاقل و عارف و فطن در مورد حق تبارک و تعالی جایز شمرده نشده است. به عقیده غزالی، آن چه مانع اطلاق این گونه عناوین بر حق تبارک و تعالی می‌گردد چیزی جز ایهام نیست. اطلاق عنوان عاقل بر حق تبارک و تعالی از آن جهت موجب ایهام می‌گردد که عقل در لغت به معنی منع و بازداشتن است. عقال به غیر نیز به معنی بستن زانوی شتر است؛ به این ترتیب معرفتی که از طریق عقل حاصل می‌شود این ایهام را بر می‌انگیزد که این معرفت می‌تواند صاحب معرفت را از برخی امور باز دارد؛ پر واضح است که اطلاق این نوع معرفت درباره حق تبارک و تعالی به هیچ وجه صادق نیست. اطلاق هر یک از دو عنوان فطن ذکی در مورد حق نیز موجب ایهام می‌گردد؛ زیرا اشعار به سرعت ادراک در هر یک از دو لغت فطانت و ذکاوت وجود دارد و سرعت ادراک معمولاً در

مواردی صدق می‌کند که چیزی از شخص مدرک پنهان مانده باشد. در اطلاق عنوان عارف بر حق نیز نوعی ایهام وجود دارد. زیرا در به کار بردن لغت عرفان یا معرفت معمولاً سابقه جهل منظور می‌گردد؛ در هر حال به نظر غزالی ذکر اوصاف حق تبارک و تعالی توقیفی نیست و اطلاق آن‌ها بر حق جایز است؛ مگر این که در برخی از آن‌ها نوعی ایهام وجود داشته باشد. البته او اسمای حق را توقیفی می‌داند و در این باب به سبک و اسلوب فقها استدلال می‌کند. اما از طرفی او قایل است به اینکه در مواردی که یکی از اسمای حق تبارک و تعالی دارای معانی مختلف و متعدد است، به حکم این که حمل اسم بر معانی متعدد جایز نیست، باید یکی از معانی آن را تعیین کرد. تعیین یکی از معانی متعدد اسم نیز بدون انفتاح باب اجتهاد میسر نیست؛ نتیجه‌ای که از این سخن به دست می‌آید این است که برای فهم درست معنی اسم حق تبارک و تعالی به نوعی اجتهاد نیازمندیم؛ اکنون اگر توجه داشته باشیم که مفتوح بودن باب اجتهاد بدون نوعی کوشش عقلی و تمسک به استدلال امکان‌پذیر نیست، به آسانی می‌توان گفت باب عقل برای فهم معانی اسمای حق تبارک و تعالی مفتوح است و این همان چیزی است که با جمود بر توقیفی بودن اسماء حق سازگار نمی‌باشد.

سخن غزالی در باب توقیفی بودن اسمای حق تبارک و تعالی تنها بر یک استدلال فقهی بنا شده و طبعاً نمی‌تواند برای کسی که از دیدگاه کلامی به این مسأله می‌نگرد یک سخن معتبر به شمار آید. به عبارت دیگر می‌توان گفت در جایی که اندیشه تحقق‌پذیرد، امکان بیان آن نیز متحقق خواهد بود و در جایی که امکان بیان چیزی متحقق باشد، از عدم امکان بیان آن، نمی‌توان سخن به میان آورد.

تنها چیزی که در توجیه کلام غزالی باقی می‌ماند این است که گفته شود توقیفی بودن اسماء حق تبارک و تعالی به معنی این است که در عین این که امکان بیان آن‌ها به زبان بشری متحقق است، در مقام عمل نباید انسان آن‌ها را به زبان جاری سازد. لذا این مسأله تنها یک مسأله فقهی است و بر موازین فقهی نیز استوار است، چون موضوع علم فقه عمل مکلف است و در این مسأله نیز انسان در مقام عمل نباید اسماء حق را بدون این که از ناحیه شارع رسیده باشد، بر زبان جاری سازد. وقتی غزالی در مورد فهم و تعیین معانی اسماء حق تعالی باب اجتهاد را مفتوح می‌داند، لازمه سخن وی این است که در مورد فهم کلام خداوند به طور مطلق نیز باب اجتهاد را مفتوح بشمارد.

۴. تحلیل و بررسی

اساس قاعده الواحد چیزی جز لزوم سنخیت میان علت و معلول نیست. یعنی فیلسوفان به جهت لزوم تناسب و سنخیت میان علت و معلول قائل به این قاعده شده‌اند و در واقع انگیزه تأسیس این قاعده دلالت وحدت و کثرت هر یک از علت و معلول و اثر و مؤثر بر وحدت و کثرت دیگری و دلالت تعدد و عدم تعدد هر یک بر تعدد و عدم تعدد دیگری می‌باشد. استدلال ابن سینا در اثبات قاعده الواحد بر اصل سنخیت استوار است به این بیان که می‌گوید:

اگر یک علت منشأ صدور و پیدایش دو معلول واقع شود، حتماً باید دارای دو جنبه و جهت جداگانه باشد. در خصوص صدور کثیر از واحد ابن سینا معتقد است صدور کثرت از خداوند با واسطه انجام می‌پذیرد. او با بیان قاعده الواحد لایصدر عنه الا الواحد بیان می‌دارد که اگر پدیده‌ای علت دو شی باشد که متفاوتند، می‌بایست دو جنبه متفاوت در آن پدیده وجود داشته باشد که علت برای کثرت شده است. اما این امر در خصوص خداوند صادق نیست. ابن سینا برای حل این مسئله و بیان رابطه واجب‌تعالی و ممکنات، نظریه صدور و تجلی را مطرح می‌کند. اما غزالی معتقد است فلاسفه اذعان می‌دارند که از یک جز یک صادر نمی‌شود در حالی که جهان مرکب از امور مختلف است، در این صورت چگونه ممکن است عالم فعل و صنع پروردگار باشد. او نظریه فیض را قبول ندارد و معتقد است همه چیز معلول اراده خداوند و مخلوق اوست.

از نظر ابن سینا صفات واجب‌تعالی عین ذات او در مقام مصداق‌اند و همه صفات کمالی موجودات ممکن نیز از صفات نشأت گرفته‌اند لکن هر یک از این صفات مشترک معنوی است و به یک معنا بر مصادیق فراوان اطلاق می‌شود لکن با وجود این در مقام مصداق از همدیگر متمایزند به گونه‌ای که صفات ما ممکنات زائد بر ذات ما هستند. مبنای این نظریه‌ای که ابن سینا بیان داشته است اصالت و تشکیک وجود است. هر چند گویا این مسأله در آن زمان به عنوان مسأله‌ای فلسفی مطرح نبوده است و از طرفی ابن سینا در برخی مسائلی که در خصوص علیت و... مطرح کرده است اصالت را به وجود داده است و در جایی دیگر به ماهیت. غزالی معتقد است معرفت صفات و افعال خداوند ممکن است اما در خصوص ذات او این امر ممکن نیست. او صفات خداوند را زائد بر ذات او می‌داند. غزالی تنها

صفاتی را که خداوند خود را به آن‌ها وصف کرده برایش اثبات می‌کنند. همچنین، او از جمله کسانی است که قول به اشتراک لفظی را مردود می‌داند و معتقد است که در این گونه موارد باید یکی از مناسب‌ترین معانی اسم را تعیین کرد و تعیین یکی از معانی بدون نوعی کوشش و اجتهاد امکان‌پذیر نیست. لذا او باب اجتهاد را در تعیین معنی اسم حق تبارک و تعالی مفتوح می‌داند. او قائل به توقیفی بودن اسماء الهی است اما برخلاف ابن سینا، توقیفی بودن صفات را منکر است.

غزالی از سه نوع علم نام برده است که طلب آن را از فرایض برای آدمی می‌داند: علم توحید، علم سرّ و علم شریعت که در میان این سه علم توحید را اساسی دانسته و آن را شامل چند مرحله دانسته به این معنا که گاهی آدمی منافق گویا نه تنها به ذکر حق می‌پردازد که چنین انسانی راه به جایی نخواهد برد. گاهی در قلب خویش به خداوند باور دارد که حداقل از دوزخ ننگه داشته می‌شود. گاهی شخص جز یکی را نمی‌بیند و تمام اعمال را ناشی از او می‌بیند و گاهی به اعلا درجه معرفت می‌رسد و همه را یکی می‌بیند و دیگر هیچ‌گونه تفرقه و کثرت برایش مطرح نمی‌شود حتی خود را هم در او گم می‌کند. این بحث غزالی به نوعی با یگانگی و وحدتی که ابن سینا در خصوص واجب‌الوجود به اثبات رسانده، گره خورده است.

مطرح کردن بحث تنزیه صفات از نظر غزالی گویای توجه بیش از حد او به قرآن کریم و آیات محکم و متشابهی است که مطرح است چنان که توجه زیادی او به نظریه تنزیه صفات حق او را از بحث افاضه حق تعالی غافل کرده است. از طرفی نظر ابن سینا نیز در خصوص صفات معقول به نظر می‌رسد هرچند که مبنای نظریه تشکیک وجود در نظام فلسفی او به آشکارا تبیین نشده است.

بحث و نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب گفته شده مشخص گردید که، ابن سینا در خصوص صدور کثیر از واحد معتقد است که صدور کثرات از خداوند با واسطه انجام می‌پذیرد. او با بیان قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد بیان می‌دارد که اگر پدیده‌ای علت دو شی باشد که متفاوتند، می‌بایست دو جنبه متفاوت در آن پدیده وجود داشته باشد که علت برای کثرت شده است. اما این امر در خصوص خداوند صادق نیست. ابن سینا

برای حل این مسئله و بیان رابطه واجب‌تعالی و ممکنات، نظریه صدور و تجلی را مطرح می‌کند. اما غزالی معتقد است فلاسفه اذعان می‌دارند که از یک، جز یک صادر نمی‌شود، در حالی که جهان مرکب از امور مختلف است. در این صورت چگونه ممکن است عالم فعل و صنع پروردگار باشد. او نظریه فیض را قبول ندارد و معتقد است همه چیز معلول اراده خداوند و مخلوق اوست.

علاوه بر مطلب فوق، از نظر ابن‌سینا صفات واجب‌تعالی عین ذات او در مقام مصداق‌اند و همه صفات کمالی موجودات ممکن نیز از صفات نشأت گرفته‌اند، لکن هر یک از این صفات مشترک معنوی است و به یک معنا بر مصادیق فراوان اطلاق می‌شود. لکن با وجود این در مقام مصداق از همدیگر متمایزند، به گونه‌ای که صفات ممکنات زائد بر ذات آنان هستند. به نظر می‌رسد که مبنای این نظریه‌ای که ابن‌سینا بیان داشته است، اصالت و تشکیک وجود است. اما در مقابل، غزالی معتقد است معرفت در باب صفات و افعال خداوند ممکن است، اما در خصوص ذات او این امر ممکن نیست. او صفات خداوند را زائد بر ذات او می‌داند. غزالی تنها صفاتی را که خداوند خود را به آن‌ها و صف کرده برایش اثبات می‌کنند. همچنین، او از جمله کسانی است که قول به اشتراک لفظی را مردود می‌داند و معتقد است که در این گونه موارد باید یکی از مناسب‌ترین معانی اسم را تعیین کرد و تعیین یکی از معانی بدون نوعی کوشش و اجتهاد امکان‌پذیر نیست. لذا او باب اجتهاد را در تعیین معنی اسم حق تبارک و تعالی مفتوح می‌داند. او قائل به توقیفی بودن اسماء الهی است اما برخلاف ابن‌سینا، توقیفی بودن صفات را منکر است. غزالی از سه نوع علم نام برده است که طلب آن را از فرایض برای آدمی می‌داند؛ علم توحید، علم سرّ و علم شریعت. در میان این سه علم، او علم توحید را اساسی دانسته و آن را شامل چند مرحله می‌داند؛ به این معنا که گاهی آدمی تنها به ذکر حق می‌پردازد که چنین انسانی راه به جایی نخواهد برد. گاهی در قلب خویش به خداوند باور دارد، که حداقل از دوزخ ننگه داشته می‌شود. گاهی شخص جز یکی را نمی‌بیند و تمام اعمال را ناشی از او می‌بیند و گاهی به اعلا درجه معرفت می‌رسد و همه را یکی می‌بیند و دیگر هیچ‌گونه تفرقه و کثرت برایش مطرح نمی‌شود، حتی خود را هم در او گم می‌کند. به نظر می‌رسد این بحث غزالی به نوعی با یگانگی و وحدتی که ابن‌سینا در خصوص واجب‌الوجود به اثبات رسانده، گره خورده است. دیگر آنکه، مطرح کردن بحث تنزیه

صفات از نظر غزالی است چنان که توجه زیادی او به نظریه تنزیه صفات حق او را از بحث افاضه حق تعالی غافل کرده است. از طرفی نظر ابن سینا نیز در خصوص صفات معقول به نظر می‌رسد هر چند که مبنای نظریه تشکیک وجود در نظام فلسفی او به آشکارا تبیین نشده است.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Farideh Hakimi



<https://orcid.org/0000-0003-2304-288X>

Mahdi Dehbashi



<https://orcid.org/0000-0001-5913-022X>

منابع

قرآن کریم.

آفایانی چاوشی، جعفر. (۱۳۹۴). پژوهش‌هایی در آثار علمی و فلسفی بوعلی سینا. چاپ اول. همدان: ناشر بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۰). *منطق و معرفت در نظر غزالی*. چاپ چهارم. تهران: نشر امیرکبیر.

_____ (۱۳۷۲). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

اکبرین. (۱۳۸۶). *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*. تهران: فرهنگ اندیشه اسلامی.

البغدادی الاسفراینی التیمی، عبدالقاهر. (بی تا). *الفرق بین الفرق*. تعلیق محمد محیی الدین عبدالحمید. بیروت: دارالمعرفه.

تفتازانی، سعدالدین. (بی تا). *المقاصد*. حاشیه حسام زاده. اختصره العاشیه. محمدبن محمد الایجی. بی جا: بی نا. جوادی آملی. (۱۳۶۸). *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*. بخش دوم از جلد ششم. انتشارات الزهراء

سینا، ابوعلی. (۱۳۷۹). *النجاه من الفرق فی بحر الضلالت*. چاپ دوم. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- سینا، ابوعلی. (۱۴۰۰). *رسائل*. چاپ اول. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۹۸۰). *عیون الحکمه*. چاپ دوم ملاحظات عبدالرحمن بدوی. بیروت: دارالقلم.
- _____ (۱۴۰۴). *التعلیقات*. به تحقیق عبدالرحمان بدوی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۳۶۳). *المبدأ والمعاد*. به اهتمام عبدالله نورانی. چاپ اول. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- ذبیحی، محمد. (۱۳۹۲). *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا*. چاپ ششم. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهی (سمت).
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۰). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. الطبعة الرابعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۶). *نهایه الحکمه*. چاپ هفتم. دکتر علی شیروانی. ج ۳. قم: بوستان کتاب.
- الغزالی، للامام حجه الاسلام ابی حامد محمد. (۱۳۱۶). *روضه الطالبین و عمدہ السالکین*. بیروت: دار النهضه الحدیثه.
- غزالی، امام محمد. (۱۳۸۶). *الاقتصاد فی الاعتقاد*. ترجمه پرویز رحمانی. تهران: نشر حدیث امروز.
- غزالی، امام محمد. (۱۳۸۷). *کیمیای سعادت*. تهران: نشر پیمان.
- غزالی، ابو حامد محمد. (۱۳۵۷). *مشکاه الانوار*. ترجمه صادق آیینه وند. تهران: نشر مولی.
- غزالی طوسی، حجه الاسلام امام محمد. (۱۳۵۲). *زاد آخرت*. تهران: انتشارات: توس.
- مصلح، جواد. (۱۳۵۴). *مبدأ آفرینش از دیدگاه فلاسفه اسلام*. تهران: نشر دانشگاه تهران.

References

The Holy Quran.

- Aghayanichavoshi, Jafar. (2014). *Researches in the scientific and philosophical works of Bo Ali Sina*. First edition. Hamadan: Boali Sina scientific and cultural foundation publisher. [in Persian]
- Al-Ghazali, Imam Hajjah al-Islam Abi Hamid Muhammad. Beirut: Dar al-Nahda al-Hadith. [in Arabic]
- Akbarin. (2007). *Relations between religion and philosophy in the Islamic world*. Tehran: Culture of Islamic Thought. [in Persian]
- Al-Baghdadi Al-Esfarayini Al-Tamimi, Abdul Qahir. (n.d.). *The difference between the differences. Suspension of Mohammad Mohiuddin Abdulhamid*. Beirut: Dar al-Marafa. [in Arabic]
- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein. (2010). *Logic and knowledge according to Ghazali*. fourth edition. Tehran: Amir Kabir Publishing House. [in Persian]
- _____ (1993). *General philosophical rules in Islamic philosophy*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [in Persian]
- Ghazali, Imam Muhammad. (2007). *The economics of belief*. Translated by Parviz Rahmani. Tehran: Publishing Hadith Mozur. [in Persian]

- Ghazali, Imam Mohammad. (2008). *The chemistry of happiness*. Tehran: Peiman Publishing House. [in Persian]
- Ghazali, Abu Hamid Mohammad. (1978). *Mishkah Al-Anwar Translated by Sadegh Ainewand*. Tehran: Molly Publishing. [in Persian]
- Ghazali Tusi, Imam Muhammad's Hajj-ul-Islam (1973). *born hereafter*. Tehran: Publications: Tous. [in Persian]
- Javadi Ameli (1989). *Description of the sublime wisdom of Asfar Arba'ah*. The second part of the sixth volume. Al-Zahra Publications. [in Persian]
- Mosleh, Javad. (1975). *The origin of creation from the point of view of Islamic philosophers*. Tehran: Tehran University Press. [in Persian]
- Sina, Abu Ali. (2000). *Al-Najah I am drowning in the sea of misguidance*. second edition. Correction by Mohammad Taghi Daneshpajoh. Tehran: Tehran University Press. [in Persian]
- Sina, Abu Ali. (2021). *messages First Edition*. Qom: Bidar Publications. [in Persian]
- _____. (1980). *eyes of wisdom The second edition of Abd al-Rahman Badawi's observations*. Beirut: Dar al-Qalam. [in Arabic]
- _____. (1983). *Comments. Researched by Abdul Rahman Badawi*. Qom: School of Islamic Studies. [in Persian]
- _____. (1984). *The beginning of the resurrection To the attention of Abdullah Noorani*. First Edition. Tehran: Institute of Islamic Studies. [in Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad bin Ibrahim. (1989). *Al-Hikma al-Muttaliyyah in al-Isfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*. Fourth edition. Beirut: Darahiya al-Trath al-Arabi. [in Arabic]
- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hossein. (2006). *The end of wisdom*. 7th edition. Dr. Ali Shirvani. C3. Qom: Bostan Ketab. [in Persian]
- Taftazani, Saaduddin. (n.d.). *The purpose of Hossamzadeh margin*. Abbreviation of the margin. Muhammad bin Muhammad Al-Aji. N.P.
- Zabihi, Mohammad. (2012). *Masha's philosophy based on Ibn Sina's most important views*. Sixth edition. Tehran: Organization for the study and compilation of academic humanities books (Samt). [in Persian]

استناد به این مقاله: حکیمی، فریده و دهباشی، مهدی (۱۴۰۱). کاوش تطبیقی دیدگاه ابن سینا و غزالی درباره صفات خداوند، پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه دوره ۳، شماره ۵: ۸۶-۶۱.

DOI: 10.22054/JCST.2023.71873.1106



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.