

ذات و صفات الهی از نگاه ابن سینا و غزالی

مهدی دهباشی*، فریده حکیمی**

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۳/۱۹)

چکیده

از نظر ابن سینا، ادراک کنه ذات باری تعالی محال است زیرا عقل آدمی از پی بردن به کنه ذات خداوند ناتوان است. اما شناخت ذات از طریق شناخت وجهی از وجوه ذات که در قالب شناخت اسماء و صفات خداوند خواهد بود، ممکن است. ابن سینا صفات خداوند را عین ذات او می‌داند. وجود صفات واجب تعالی و ارتباطی که میان این صفات با ذات وجود دارد از مباحث قابل توجه در بحث خداشناسی است که هم در قالب صفات فعل و هم در قالب صفات ذات مطرح شده است. غزالی در این مساله تردید ندارد که بین خداوند و سایر موجودات، هر گونه مشابهت و همانندی، به حسب عقل و شرع نفی شده است ولی آنچه به حسب عقل و شرع نفی شده، مشابهت و همانندی ذاتی است که به حسب اصطلاح، بین دو فرد از یک نوع تحقق می‌پذیرد. غزالی صفاتی را که خداوند، خود را به آنها وصف کرده برایش اثبات می‌کند، ولی معتقد است که این صفات مغایر با ذات او، قدیم به قدم ذات اوست و در مفهوم با هم اختلاف دارند و زائد بر ذاتند. همچنین در باب صفاتی همچون علم نیز تمایزاتی میان هر دو متفکر دیده می‌شود که در این پژوهش سعی بر آن شده تا از طریق بساطت حق، وجود این صفات را برای ذات حق تعالی حقیقی تلقی نمود.

کلیدواژگان

صفات، واجب، افعال الهی، اسماء الهی، علم.

* استاد، دانشگاه خوراسگان و علوم و تحقیقات اصفهان، ایران

** نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری، دانشگاه خوراسگان و علوم و تحقیقات اصفهان، ایران

رایانامه: farideh.hakimi@yahoo.com

مقدمه

در آثار اندیشمندان مسلمان به دلیل رویکردهای گوناگون مذهبی و خاستگاه‌های فکری متفاوت، آراء متعددی در باب تقسیمات صفات واجب‌تعالی و تحلیل هر قسم از این صفات ملاحظه می‌شود. ساده‌ترین تقسیم‌بندی که غالب فیلسوفان و متکلمان بر اصل آن تقسیم، اتفاق‌نظر دارند، تقسیم صفات واجب‌تعالی 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. (جوادی‌آملی، ۱۳۶۸: ۳۳۳-۳۴۲) از این دو آنچه بیش‌تر محل مناقشه میان اصحاب نظر قرار گرفته است بحث صفات ذات است. دامنه اختلاف در باب صفات ذات خداوند تا جایی است که برخی اینگونه 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 واجب‌تعالی با قطع نظر از هر چیز دیگری انتزاع می‌شود به بحث و گفتگو پرداخته‌اند، درباره این صفات آرای 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 واجب‌تعالی و ملازم با آن است، لذا، قدیم به قدم ذات می‌باشد.
 - رأی سوم: قول کرامیه: این صفات زائد بر ذات واجب‌تعالی 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. (طباطبایی، 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.

شیخ‌الرئیس در اواخر مقاله هشتم *الهیات شفا* می‌نویسد: اراده واجب‌الوجود چه به لحاظ مصداق و چه از حیث مفهوم، مغایرتی با علم او ندارد. در گذشته نیز بیان نمودیم که علم او، عین اراده اوست. [۱] در *الهیات نجات* نیز مطرح کرده است. (سینا، ابوعلی، ۱۳۷۹، ۶۰۱) او در هر دو کتاب بر وحدت معنایی علم و اراده تاکید 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 به شیخ‌الرئیس کفایت می‌کند. [۲] (سینا، ۱۴۰۴، ۶۱) حتی جهت انتساب این نظریه به ابن سینا می‌توان به فرازهایی 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 رسیده است که خدا را جز خداوند، هیچکس 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 و خدای تعالی گفته است: (سوره نبا، آیه ۷۸) "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 آفریدم 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. "

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 مترادف صفات مورد توجه قرار گرفته است و روشن می‌شود که ابن سینا به هر دو صورت در تحلیل صفات توجه داشته است هر چند تنها دومی را در مترادف، معتبر می‌داند. این دو نحوه نگرش به صفات عبارتند از:

۱. 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.
۲. از طریق تحلیل حقیقت وجود، این نوع نگاه به صفت، در واقع گزارشی از واقعیت خارجی است.

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.

صفات واجب شامل:

۱. ثبوتی حقیقی: شامل:

الف) صفات ذات: از ذات حق انتزاع می‌شود. مانند: علم، قدرت، حیات

ب) انتزاعشان متوقف بر فرض غیرواجب تعالی است.

ج) از ارتباط خاص ذات الهی با مخلوقات انتزاع می‌شود.

د) صفات فعل: زائد بر ذات حق است. مانند: خالقیت، رزاقیت

۲. سلبی: بر نقصان و فقدان کمال دلالت می‌کند و از خداوند نقض می‌شود.

۳. ثبوتی اضافی: به دلیل رابطه علی و معلولی با موجودات و وابستگی موجودات با او ایجاد می‌شود.

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 بر اساس ضابطه کلی، هر موجودی در نظام آفرینش دارای سلب‌ها و اضافاتی است چون بین موجودات با یکدیگر روابط و تعلقاتی دست کم 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. (ذبیحی، محمد، ۱۳۹۲، ۳۸۵) ابن‌سینا در کتاب *اشارات* به تقسیم صفات پرداخته است 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 شده است و قسم دوم برای خداوند ثابت شده است. 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 هیچ گونه جهت تعدد و تکثر نسبت به ذات ندارند، خداوند ذاتی تغییرناپذیر است و صفات حقیقی محض را داراست.

صفات در کتاب *اشارات* شامل:

۱. صفت حقیقی محض

۲. صفت حقیقی ذات اضافه

۳. صفت اضافه محض

در نگاهی دیگر ابن‌سینا 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 ابن‌سینا قسم اول و دوم در واجب‌الوجود تحقق ندارد زیرا خداوند ماهیت ندارد و چیزی بر آن عارض نمی‌گردد اما صفات اضافیه برای خدا موجود است.

صفات خداوند در نگاه ابن‌سینا به چهار نحو صفت به شرح زیر است:

۱. صفات ذاتیه: مجعول به جعل جاعل نیست. مانند حیوانیت برای انسان
۲. صفات عرضیه: عارض بر جسم شود. مانند سفیدی
۳. حقیقی ذات اضافه: در نفس موجود است و با امری خارج از نفس نیز اضافه و ارتباط دارد. مانند: علم از نظر ابن‌سینا
۴. صفات اضافی: در نفس موجود نبوده و اضافه نیز عارض بر آن‌ها نمی‌شود. خود نفس اضافه هستند. مانند: ابوت

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 ابن‌سینا 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 (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۲، ۶۴۴) ابن‌سینا همچنین برای حل مسأله نظریه فیض و صدور و تجلی را در خصوص رابطه حق با ممکنات طرح کرده است. اما ملاصدرا 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. (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.

شیخ‌الرئیس در تفسیر سوره توحید که حاوی نکات بسیار عمیقی در باب شناخت حق و اسماء و صفات اوست، به حقیقت فوق اشاره می‌کند و می‌گوید: خداوند یکتاست. او مطلق است و کسی است که وجودش متوقف بر چیز دیگری نیست. واجب است و تمام ممکنات وجودشان متوقف بر اوست. او واجب‌الوجود است. (سینا، ۱۴۰۰، ۳۱۳) در میان اسماء و صفات الهی، مفهومی که با مفهوم واجب‌الوجود سازگاری تام دارد صمد است. مفهوم صمد، مفهوم پربراری 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 جاست 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. ابن‌سینا 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. (اکبرین، ۱۳۸۶، ۲۹۳-۲۹۴) ابن‌سینا در مقام اثبات عدم تناهی ذات حق و 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 غیر معلول است و از تأمل در همین معنا که این وجود غیر معلول است، استنتاج می‌کند که وجود او واجب است. (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 ی اشیا عالم است.

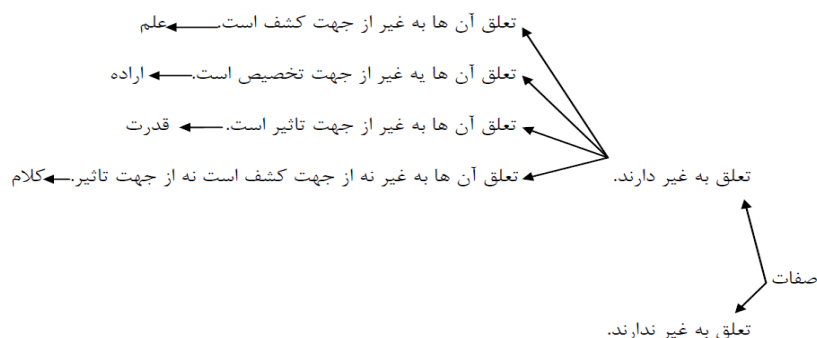
صفات الهی از نظر غزالی

خدای تعالی نور اعلی و اول است. اگر حقایق آن انوار کشف شود، نمایان می‌گردد که نور حق و حقیقی همان خدایی است که یکتاست و انباز ندارد.

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. (غزالی، ۱۳۵۷، ۵۶-۵۵) 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: حیات برای خداوند، یک صفت ثبوتی است که هیچگونه اضافه و نسبت به غیر حق ندارد. [۳] 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. (الغزالی، ۱۳۱۶، ص ۱۰۱) غزالی همچنین بیان می‌کند که بین صفات حقیقیه ذات اضافه و صفات اضافی محض، تفاوت قائل شده 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 سمع 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. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰، ۲۸۲-۲۸۳)



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 شی 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 هماغوش 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. [۴] (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.

اقسام صفات حق تعالی از نظر ابن‌سینا

صفات خداوند در سه محور تقسیم‌بندی شده‌اند: یکی محور وجودشناختی است که به رابطه

صفات با ذات الهی پرداخته می‌شود، دیگری لفظ شناختی است و سوم معناشناختی صفات است که به بررسی معنای صفات می‌پردازد.

۱. علم: علم حق تعالی علمی فعلی است و در پرتو این علم، موجودات تحقق می‌یابند زیرا صورت معقوله توسط شی خارجی و متاخر از ذات حاصل نشده است، بلکه تعقل او ذاتی است و نفس تعقل اشیا همان تحقق خارجی آنهاست. حق تعالی خودش را تعقل می‌نماید و از آن جهت که علم به علت، مستلزم علم به معلول است، حق تعالی مبدا موجودات است. ابن سینا به مسئله علم الهی اشاره نموده و دلیل خود بر کیفیت علم باری به جزئیات را بیان می‌کند. او با استناد به آیه "همان خدایی که دانای غیب است و از علم هم وزن ذره‌ای نه در آسمان‌ها و نه در زمین پنهان نیست." [۵] (قرآن کریم، ۱۳۸۹، ترجمه آیت‌الله مشکینی، سوره سبأ، آیه ۳) معتقد است که واجب‌الوجود همه چیز را به صورت کلی درمی‌یابد. با این وجود جزئیات از او پوشیده نیست. اما جایز نیست که واجب‌الوجود از اشیا به اشیا علم پیدا کند، زیرا در این صورت ذاتش به آن چه حاصل شده تقوم می‌یابد که این با وجود سازگار نباشد. همچنین، کیفیت علم خدا به اشیا به گونه‌ای است که چون به ذات خود علم یابد، به همه اشیا عالم شود زیرا سبب همه وجودات است و هیچ موجودی لباس وجود نمی‌پوشد مگر آن که از جهتی، به سبب او واجب گردد. از نظر ابن سینا، تبیین کیفیت علم باری به جزئیات به این نحو است که علم به علت، مستلزم علم به معلول است و همه اشیا معلول خداست یعنی همه از ناحیه وی وجوب یافته‌اند. در نتیجه آن که علم خدا علم به همه اشیاست. پس علم خدا به خود موجود، علم به اشیا به نحو کلی است و چون کلی شامل جزئی است علم به کلی علم به جزئی است. جزئی آن است که قابل اشاره و اسناد و قابل حمل بر یک چیز باشد و کلی آن است که قابل حمل بر بیش از یک چیز باشد. پس خداوند به جزئیات نیز علم دارد اما به نحو کلی. (چاوشی، ۱۳۹۴، ۲۲۱-۲۲۰) بیان صفت علم سوالات زیادی را برای شارحان و فلاسفه بعد از ابن سینا ایجاد کرده است که ملاصدرا به پاسخ تمامی آنها پرداخته است ملاصدرا در مقابل تمام این انتقادات از ابن سینا دفاع می‌کند گرچه خود او نیز به نحوی به نقد آن نظریه می‌پردازد ولی نه آنچنان که به وسیله ابن سینا مطرح شده است بلکه آن گونه که شاگردش بهمنیار تبیین کرده است و این صور را به منزله اعراض درون ذاتی

خداوند و به عنوان لوازم متاخر از وجود حق تلقی کرده است. در ابتدا می‌بایست به بررسی دیدگاه ابن‌سینا پرداخت و پس از بیان نقطه نظرات او، به اشکالات و سوالاتی که ابوالبرکات، سهروردی و شیخ طوسی مطرح کرده‌اند و ملاصدرا پاسخ داده است، همت گمارد. ابن‌سینا معتقد است علم خداوند نمی‌تواند منتزع از اشیا باشد زیرا این امر خداوند را وابسته به اموری جز خود می‌کند و همچنین به این علت که در اشیا زمانمند نوعی توالی پدیده‌ها وجود دارد، علم او بر این اساس لحظه به لحظه تغییر می‌کند. بنابراین علم خداوند از اشیا حاصل نمی‌شود بلکه برعکس اشیا هستند که توسط علم او پدید می‌آیند. به هر حال، این علم بی‌واسطه و حضوری، علمی است منظم و مطابق با نظام علت و معلولی. از طریق این ساختار و نظام، خداوند، عالم بر هر چیزی است یعنی به کل اشیا جزئی با آخرین شمول و گستره‌ی آن‌ها که مشتمل بر کلیه پیشینی‌ها و پسینی‌های زمانی هستند، عالم است اگر چه که او از ادراک حسی برخوردار نیست. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۵۸) حال این سوال مطرح است که چگونه این علم و صور مشمول آن، به خداوند ارتباط و نسبت پیدا می‌کند؟ ابن‌سینا با تفصیل بسیار به پاسخ آن مبادرت ورزیده است. از نظر او:

۱. اگر شخصی این صور را بخشی از هستی واقعی او در نظر گیرد، هستی او مرکب خواهد شد و اثری از بساطت وجود باقی نخواهد ماند. ۲. اگر شخص این صور را به عنوان موجوداتی تلقی کند، آن‌ها به منزله مثل افلاطونی خواهند بود که در معرض انتقاداتی قرار خواهد گرفت که علیه این صور مطرح گردیده است. در صورتی که شخص این صور را همچون مثل افلاطونی مستقل از او تصور نکند بلکه آن‌ها را به صورت اعراض خارجی نسبت به او بداند، در این صورت دیگر خداوند واجب مطلق نخواهد بود. ۳. اگر شخصی معتقد باشد که صور در بعضی موجودات دیگر خواه نفس باشد خواه عقل، به گونه‌ای باشد که هنگامی که خدا درباره آن می‌اندیشد آن‌ها به صورت عقل یا نفس موجودیت پیدا می‌کنند ولی نباید گفته شود که وجود این صور در این موجود دیگر یک چیز است و صدور آن‌ها از جانب خداوند چیزی دیگر زیرا در آن حالت، وجود آن‌ها که در مرتبه خود به نوعی یک واقعیت است، دوباره به عقل دیگر نیاز خواهد داشت تا درباره آن بیندیشد و این روند تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت. از این رو، وجود آن‌ها در یک

موجود و تعقل آن‌ها توسط خداوند لزوماً یک چیز و همان واقعیت است. بنابراین این که گفته می‌شود این صور معقول است یعنی توسط خداوند و در نتیجه در موجود دیگر هستی یافته‌اند، به این معنا که آن‌ها هستی یافته‌اند و در نتیجه موجود شده‌اند. این بدین دلیل است که تعقل آن‌ها و وجود آن‌ها یک واقعیت‌اند و عین هم می‌باشند. از این رو این صور نمی‌توانند جز در خداوند در وجودی دیگر ثبوت داشته باشند در نتیجه گریزی از این نتیجه نیست که این صور بایستی نه به عنوان جزئی از وجود خداوند و نه همچنان به عنوان اعراض او، بلکه به عنوان آثار یا لوازم وجود او تلقی شوند. این استدلال به وضوح مبتنی است بر این مقدمه که بایستی علم خداوند نسبت به صور ادراکی و معقول اشیا بر موجودات واقعی تقدم داشته باشد نه این که متاخر بر این موجودات باشد زیرا در آن حالت علم خداوند برگرفته از اشیا خواهد بود و در نتیجه علم او حادث می‌گردد. (فضل‌الرحمن، ۱۳۹۰، صص ۲۴۸-۲۴۹) ملاصدرا به سه انتقادی که از نظریه ابن‌سینا توسط ابوالبرکات، سهروردی و طوسی ایراد شده است اشاره می‌کند. همه‌ی آن‌ها معتقدند که علم باری تعالی بی‌واسطه به اشیا ربط و نسبت پیدا می‌کند نه از طریق صور عقلی متقدم.

۱. نظریه ابوالبرکات: او تاکید دارد که اگر نقش صور عقلی متقدم، حاکی از این است که مانع شود که خداوند به طور مستقیم در ارتباط با ممکنات قرار گیرد یا مانع شود که ممکنات ازلی و قدیم گردند در نتیجه عین همین اشکال که در ارتباط با علم خداوند پدید می‌آید در مورد قدرت خدا نیز صورت می‌گیرد، چرا که قدرت خداوند نیز به چیزی مقدور(متعلق قدرت) که قدرت است ارتباط پیدا می‌کند همان گونه که علمش به چیزی که معلوم(متعلق علم) است ارتباط می‌یابد. بعضی از افراد سعی کرده‌اند تا میان موضوعات علم و موضوعات مربوط به قدرت تمایز قائل شوند با بیان این که قدرت نیازی به موضوع ندارد در حالی که موضوع برای علم ضروری است یعنی علم نیاز به رابطه‌ی واقعی با موضوع خود دارد ولی قدرت چنین نیست.

پاسخ صدرا: صدرا این تفاوت را مردود دانسته است با بیان این که نسب و رابطه‌ها در هر دو مورد واقعی هستند. به هر حال او می‌گوید که آنچه لازمه‌ی هر دو مورد است یک رابطه واقعی وجودی و متحقق نیست بلکه مبنا و امکان آن و این که این لازمه و نیاز با صوری که همزمان، هم عقلی و هم جهت کاربردی دارند، تامین می‌گردد و نیازی به یک موضوع متحقق نیست. گویا

برای علم و قدرت خداوند کافی است تا صورتی باشد که از طریق آن هم او به آن چه واقع خواهد شد عالم باشد و هم نسبت به آن چه او می‌خواهد انجام دهد، اراده کند و گرنه مشابه وجودی این صورت ضرورتی نخواهد داشت.

۲. نظریه سه‌وردی: سه‌وردی خدا را به عنوان موضوعی معرفی می‌کند که به صفات یا اعراضی متنوع که در درون او هستند متصف است و نامعقول به نظر می‌رسد که یک زیرنهاد از چنین کیفیاتی متاثر (یعنی تغییرپذیر) نباشد و در این جا تفاوتی ندارد که صورت نخستین که توسط حق تعالی تعقل شده مقدم باشد یا متاخر، یا این که با نخستین معلول خارجی همزمان ملازم باشد در این صورت خدا در وجود خود علت تام و کامل نخواهد بود زیرا او به صورتی نیاز خواهد داشت که موجب نخستین معلول عینی گردد و بالاخره این که صورت نخستین در اعطاء صورتی به وجود خدا و کمک در ایجاد معلول خارجی دو نقش خواهد داشت و حداقل در نقش قبلی خود عاملی موثر در کمال حق تعالی خواهد بود.

پاسخ صدرا: هنگامی کیفیات یا صفات موجب تغییر یا تاثیر در یک موضوع می‌شوند که صرفاً مورد قبلی نسبت به بعدی خارجی و مستقل باشد و از طرفی مانند صفات لازم یک ماهیت بسیط نیست که لزوماً صفات از آن ناشی گردند (مراد این است که ابن‌سینا اصرار دارد که در یک وجود بسیط، معلول ناشی از آن است و ذاتی در آن بدین معناست که حالات علی و وصفی، عین یکدیگرند). همچنین صورت نخستین لزوماً مقدم بر اولین معلول خارجی است و گرنه علم عنایی خداوند جایگاهی نخواهد داشت. به هر حال این صوری که به ممکنات مختلف-غیرمادی و مادی- ارتباط پیدا می‌کند، لزوماً متفاوت خواهند بود و ابن‌سینا این نظریه را که نسبت به تمام نظریه‌های بدیل علم خداوند کمتر مورد انتقاد است، پذیرفته است. سرانجام جای شگفتی و نگرانی در مورد ذات دوگانه‌ی صورت نخستین وجود ندارد چرا که خود حکمای مشا تأکید دارند که این صور، به عنوان لوازم ضروری علم حق تعالی، موجب کمالات او نمی‌گردند چرا که خود وجود باری تعالی مبدا و سرچشمه این صور است. (همان، ص ۲۵۱) (در واقع مبنای عمده این انتقادات این است که وقتی یک صفت به موضوعی به صورت یک صفت لازم ولی متاخر از آن،

ملحق می‌شود لزوماً به عنوان یک کیفیت ممکن به موضوع خود نسبت پیدا می‌کند. ولی به یقین این امر در مورد صفات لازمی که ذاتاً معلول موضوعند صادق نیست زیرا موضوع فی‌نفسه دارای آن صفت است و به واسطه آن، موجب چنین صفتی می‌گردد. (به همین جهت ابن‌سینا مکرراً اظهار داشته که کمال خداوند به گونه‌ای است که صور از ذات او فیضان می‌یابد نه این که کمال مشتمل بر صور واقعی است یعنی علت بودن خداوند برای چیزی و بودن چیزی در خداوند در واقع به یک معناست. همچنین برای همین است که او به شدت تاکید می‌کند که وجود این صور چیزی زائد بر اندیشه او درباره آن‌ها نیست و هم این که اندیشه او در مورد آن‌ها امری زائد بر وجود آن‌ها نیست و این دو عین یکدیگرند. (همان، ص ۲۵۲) بنابراین این صور معلول بالذاتند و کاملاً با چنین ممکناتی که حاکی از نوعی ثنویت ذاتی هستند متفاوتند، به گونه‌ای که هستی آن‌ها صرفاً قابلیت شدن را داشته و از تعقل درون ذاتی برخوردار نیستند. این نوع وجود اخیر ماهیتش زائد بر وجود آن است یا حداقل از طریق تحلیل مفهومی دارای نوعی ثنویت است که مانع از آن است که ذاتاً معلول باشد و در نتیجه، در یک چنین حالتی معلول بودن از آن یعنی علت آن و موجود بودن در آن یعنی قابل بودن آن دو چیز متفاوتند.

۳. شیخ طوسی: نقد او نقدی شبیه سهروردی است که پیرامون رابطه این صور با وجود خداوند مطرح کرده است و ملاصدرا پاسخی مشابه سهروردی به او داده است.

همچنین در خصوص صور مرتسم در علم حق تعالی و نسبت دادن آن به ابن‌سینا، ملاصدرا بیان می‌دارد که این مسأله را نمی‌پذیرد و این اصل مشائیان که علم کامل نسبت به یک معلول تنها می‌تواند از طریق علت آن حاصل شود، خود ناقض این نظریه است. صدرا تاکید می‌دارد که این اصل بدین معنا نیست که یک معلول صرفاً وقتی به عنوان یک ماهیت قابل ادراک است که علت آن ادراک گردد، بلکه لزوماً اگر بایستی ملازم با علت و معلول وجودی باشد نیز کفایت می‌کند. بدین معنا که این اصل به عنوان مثال نمی‌خواهد بگوید که هر جا آتش باشد می‌سوزاند بلکه می‌خواهد بگوید این آتش است از این رو می‌سوزاند. به عبارت دیگر، این اصل از موجودات و حقایق وجود بی‌واسطه سخن می‌گوید نه از ماهیات که با واسطه استنتاج شده‌اند. از این رو، این صور که به طور مستقیم معلول حق‌اند، به طور مستقیم به عنوان واقعیات وجودی قابل شناختند نه

به عنوان مفاهیم محض. علامه این استدلال را بر این مبنا مورد انتقاد قرار می‌دهد که این اصل درباره‌ی علم بی‌واسطه سخن نمی‌گوید بلکه صرفاً درباره علم باواسطه بحث می‌کند، بدین جهت مشائیان به جز در مورد علم حضوری نفس به خود، هیچ علم بی‌واسطه را نمی‌پذیرند. ولی اصلی که از ارسطو نقل شده می‌گوید که اشیا‌یی که دارای علت‌اند، صرفاً می‌توانند از طریق علم به این علل به طور یقینی یا کمال علمی شناخته شوند. این نظر هم برای علم بی‌واسطه و هم برای علم باواسطه صحیح به نظر می‌رسد زیرا در مورد اخیر، خود علت به طور مستقیم حضور دارد. حال این صور علمی واجد یک علت، یعنی وجود خدا هستند. از نگاه بشری این شناخت و علم باواسطه است اما از منظر الهی علمی است بی‌واسطه و مستقیم زیرا خداوند خود موجد این صور شده است. به هر حال علم به علت برای معرفی کامل نسبت به این صور یا صفات، امری ذاتی است. (همان، صص ۲۵۳-۲۵۵)

به عبارت دیگر، آنچه به مشاء نسبت داده‌اند پذیرفتن صور مرتسمه است که همان علم حصولی است ولی این علم حصولی از کاستی‌هایی که علم حصولی دارد مبرا است، زیرا علم حصولی گاهی علت معلوم خارجی است و گاهی معلول آن است که قسم اول را فعلی و قسم دوم را انفعالی است. به طور قطع از نظر ابن‌سینا علم حصولی خداوند علم حصولی فعلی است زیرا به نظر او نظام عینی عالم که نظام احسن است تابع نظام علمی حق تعالی است و نظام علمی او نظامی متبوع است که تابع ذات متعالی اوست. (مبدا و معاد، صص ۱۹-۲۰) پس از نظر ابن‌سینا، این ارتسام در خود حق و از طریق حق است که صورت می‌گیرد و در واقع عامل ظهور خود حق است نه این که انتزاع از عالم خارج باشد. اگر ارتسام را به معنای انتزاع بگیریم یعنی اذعان داشته‌ایم که خداوند به واقعیت علم نداشته است که سخنی باطل است.

ابن‌سینا بیان می‌دارد که ادراک من نسبت به ذات خودم مقوم من است و آنچه مقوم من است نمی‌تواند از طریق غیر به واسطه اعتبار اشیا‌ء دیگر تحقق پیدا کند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ص ۳۵۱) خداوند هم چون به ذات مقدس خود عالم است، به همه چیز علم و احاطه دارد. علم خداوند به خویشتن خویش علم به نظام نیکو و عالم معقول نیز هست و همین علم و آگاهی ازلی است که

نظام خیر و جهان معقول تحقق پیدا می‌کند و می‌توان گفت صدور موجودات از جانب حق صدور معقول است نه این که موجودات از این که از او صادر می‌شوند و سپس معلوم واقع می‌شوند. صرف معلوم بودن امری برای ذات الهی جهت به وجود آمدن آن‌ها در صحنه هستی کفایت می‌کند. علم خدا به موجودات از طریق علم او به ذات خود که علت و سبب حقیقی موجودات است معنی دارد و به همین دلیل است که علم حقیقی موجودات از طریق علم و آگاهی نسبت به اسباب و علل آن‌ها تحقق می‌پذیرد. بنابراین خداوند علم فعلی دارد که منشا صدور است و هر صورتی منشأش علم خداوند خواهد بود.

۱. حیات: حق تعالی حی است و حیات در انسان متوقف بر ادراک و فعل است اما حیات واجب تعالی توقف بر چیزی ندارد، بلکه حیات او عین علم اوست. [۶] (سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۰)

۲. قدرت: از دیگر صفات حق تعالی قدرت اوست. قدرت او عین علم اوست و اگر خواست او به ایجاد شیء تعلق گیرد، آن را ایجاد می‌کند و اگر نخواهد، آن را ایجاد نمی‌کند. بنابراین ذات حق تعالی بسیط است. با تعریفی که از صفات ارائه گردید، صفات عین یکدیگرند.

۳. اراده: موجودات از ذات الهی صادر شده و مقتضی ذات الهی بوده و منافی آن نیستند. زیرا خداوند عاشق خود است، همه اشیا به جهت ذاتش مرادش می‌باشند. اما نه به این معنا که خداوند از خلق آن‌ها غرضی داشته باشد (زیرا غرضمندی به معنای نیازمندی و طلب استکمال است که با وجوب وجود سازگار نبوده و از این رو مورد مخالفت اشاعره واقع شده است). پس اراده به سبب خود آن‌ها نیست بلکه از آن روست که مقتضی ذات الهی است. ابن‌سینا در مقام اثبات مطلب به تمثیل پرداخته و اضافه می‌کند که مثلاً اگر تو عاشق چیزی باشی، هر چه از معشوق صادر شود را دوست داری. آن که به ذات خود شعور دارد صاحب اراده است و اراده جز برای او نیست. (سینا، ۱۳۶۳، ۲۲۴) ابن‌سینا در کتاب *التعلیقات* نیز به بیان مفهوم اراده واجب پرداخته است. (سینا، ۱۴۰۴، ۱۶)

۴. کمال و عدم تناهی: ابن‌سینا 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. همین که خدا را وجود محض بنامیم، به این معناست که او را موجود به نفسه و مستقل از غیر و غنی‌بالذات بخوانیم. اگر او را ذات می‌نامیم از این کلمه، تنها فعلیت وجود را اراده می‌کنیم. آن‌جا که ابن‌سینا می‌گوید خدا واجب‌الوجود بالذات و غنی‌بالذات است. مقصود او این نیست که خدا با قدرت تام خود، افاده وجود به خویشتن می‌کند بلکه منظور او این است که نباید در جستجوی شی خارج از خدا برآمد تا او را بتوان علت وجود خدا نامید. (اکبرین، ۱۳۸۶، ۲۹۵)

اقسام صفات حق تعالی از نظر غزالی

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.

۱. 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. (غزالی، امام محمد، ۱۳۸۶، ۱۰۶) 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 هیچکس 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 بیند و خود را نیز فراموش کند و این همان کمال است. (غزالی، ۱۳۸۷، ۸۶۹-۸۷۰)

۲. 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 اوست 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 مقدری 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 مقدر 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. (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.

۳. 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. (غزالی، ۱۳۸۶، ۱۱۳-۱۱۷).

۴. **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 دانستی است داناست و به هر چه دیدنی و شنیدنی است بینا و شنواست. (غزالی، ۱۳۵۲، ۵) آیاتی از قرآن کریم که زیاد هستند مانند "و هو السميع و البصير 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". [۷]

۵. **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 مقدرات نمی‌باشد لذا بسیار واضح است که حق، حیات دارد.

۶. **اراده:** غزالی در کتاب *زاد الآخرة* 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. برگگی 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 بجنبانند 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. (غزالی، ۱۳۵۲، ۵)

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 جای‌گیر 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، ۱۳۵۲، 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 غیرقابل توصیف، علت‌العلل و منشا 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 اوست. 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 می‌آوردی 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.

نتیجه

ابن‌سینا برای 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 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 گونه ای که صفات ما ممکنات زائد بر ذات ما هستند. مبنای این نظریه‌ای که ابن‌سینا 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 برخی جاها 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 می‌کند.

از نظر ابن سینا علم خداوند به جزئیات تعلق نمی‌گیرد چون جزئیات مدام تغییر می‌کنند و موجب تغییر در ذات حق می‌شوند و از طرفی وقتی علم خداوند به کلیات تعلق می‌گیرد بالتبع جزئیات را هم در بر می‌گیرد و خداوند جزئیات را هم درک می‌کند اما به نحو کلی. اما از نظر غزالی این تفکر تفکری اشتباه است زیرا تغییر جزئیات موجب تغییر در ذات حق نمی‌شود بلکه باعث تغییر رابطه خدا با جزئیات می‌شود. از نظر ابن سینا همچنین، صرف معلوم بودن امری برای ذات الهی جهت به وجود آمدن آن‌ها در صحنه هستی کفایت می‌کند. علم خدا به موجودات از طریق علم او به ذات خود که علت و سبب حقیقی موجودات است معنی دارد و به همین دلیل است که علم حقیقی موجودات از طریق علم و آگاهی نسبت به اسباب و علل آن‌ها تحقق می‌پذیرد.

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 ابن‌سینا نیز در خصوص صفات معقول به نظر می‌رسد هرچند که مبنای نظریه تشکیک وجود در نظام فلسفی او به آشکارا تبیین نشده است.

پی‌نوشت

۱. فواجب الوجود لیست ارادته مغایره‌الذات لعلمه، و لا مغایره‌المفهوم لعلمه. فقد بینا العلم الذی له، هو بعینه الاراده التی له.
۲. و صفات واجب‌الوجود لا یصح أن تتکثر بصفات و اعراض، و لا یجوز أن یدخل علیه شیء یکون علیه لوجوده. لا یصح فی واجب‌الوجود أن یتکثر لا فی تشخصه، و الشیء اذ تکثر فاما أن یتکثر فی مهناه. و کل معنی فانه فی ذاته واحد فلا یتکثر فی حقیقته و أما فی تشخصه فأن تشخص واجب‌الوجود هو أنه هو واحد و هو نفس ذاته حقیقته.
۳. . . . الصفات الثبوتیه سبعه و هی الحیاه و العلم و الاراده و القدره و السمع و البصر و الکلام و کل صفة من هذه الصفات لها تعلق الا الحیاه فانها ینبوع الکلمات.
۴. واعمها تعلقا العلم و اخصها السمع و متوسطها البصر. . .
۵. لا یعزبُ عنه منقالُ دَرَه فی السَّمَاوَاتِ وَ لا فی الأَرْضِ.
۶. فان الحیاه التی عندنا تکمل بادراک و فعل هو التحریک ینبعثان عن قوتیان مختلفین، و قد صح ان نفس مدرکه و هو ما یعقله عن الكل هو سبب الكل و هو بعینه مبدأ فعله و ذلك ایجاد الكل. فمعنی واحد منه هو ادراک و تمیو للايجاد. فالحیاه منه لیست تتم بقوتین، و لا حیاه منه غیر العلم و لاشی من ذلك غیر ذاته.
۷. لَمْ تَعْبُدْ مَا لَا یَسْمَعُ وَ لَا یَبْصُرُ وَ لَا یَعْنی عَنْکَ شَیْئاً.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۰)، *منطق و معرفت در نظر غزالی*، چاپ چهارم، تهران، نشر امیرکبیر.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۲)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. آقایانی چاوشی، جعفر، (۱۳۹۴)، *پژوهش‌هایی در آثار علمی و فلسفی بوعلی سینا*، چاپ اول، همدان، ناشر بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا.
۴. اکبرین، (۱۳۸۶)، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، فرهنگ اندیشه اسلامی
۵. جوادی آملی، (۱۳۶۸)، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، بخش دوم از جلد ششم، انتشارات الزهراء
۶. ذبیحی، محمد، (۱۳۹۲)، *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا*، چاپ ششم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهی (سمت)
۷. سینا، (۱۴۰۰)، *چاپ اول، رسائل*، قم، انتشارات بیدار.
۸. سینا، (۱۴۰۴)، *التعلیقات*، به تحقیق عبدالرحمان بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۹. سینا، (۱۴۰۴)، *الهیات شفا*، قم، نشر کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی
۱۰. سینا، ابوعلی، (۱۳۷۹)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، چاپ دوم، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. سینا، ابوعلی، (۱۹۸۰)، *چاپ دوم، عیون الحکمه*، ملاحظات عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم
۱۲. سینا، *المبادا والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران، موسسه مطالعات اسلامی
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۶)، *نهایه الحکمه*، چاپ هفتم، دکتر علی شیروانی، ج ۳، قم، بوستان کتاب.

۱۴. غزالی طوسی، حجه الاسلام امام محمد، (۱۳۵۲)، زاد آخرت، تهران
۱۵. غزالی، ابو حامد محمد، (۱۳۵۷)، مشکاه الانوار، ترجمه صادق آینه وند، تهران
۱۶. غزالی، امام محمد، (۱۳۸۶)، الاقتصاد فی الاعتقاد، ترجمه پرویز رحمانی، تهران، نشر حدیث امروز
۱۷. غزالی، امام محمد، (۱۳۸۷)، کیمیای سعادت، تهران، نشر پیمان
۱۸. الغزالی، للامام حجه الاسلام ابی حامد محمد، (۱۳۱۶)، روضه الطالبین و عمدہ السالکین، بیروت، دارالنهضة الحدیثه.
۱۹. فضل الرحمن، (۱۳۹۰)، فلسفه ملاصدرا با نگاهی نو در ترازوی نقد، چاپ نخست، دکتر مهدی دهباشی، ایلام، ریسمان
۲۰. مصلح، جواد، (۱۳۵۴)، مبدا آفرینش از دیدگاه فلاسفه اسلام، تهران، نشر دانشگاه تهران.