

بررسی تطبیقی مبانی هستی‌شناختی غزالی و ملاعبدالله زنوزی در شناخت خدا

فاطمه سعدوند

علی الله پداشتی

مصطفی سلطانی

DOI: 10.22096/ek.2024.2005982.1517

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۰۳]

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی تطبیقی مبانی هستی‌شناختی غزالی و ملاعبدالله زنوزی در شناخت خدا در پی پاسخ به این پرسش است که شناخت هستی واجب تعالی بر اساس اصالت وجود است یا اصالت ماهیت؟ غزالی خداوند را ذو ماهیتی به معنای عام می‌داند که اگر از او سلب شود، چیزی به نام «وجود» موجود نخواهد بود. در مقابل ملاعبدالله زنوزی قائل به اشتراک معنوی و اصالت وجود است؛ همچنین از دیدگاه غزالی فاعل و سبب همه امور در هستی خداوند است و آنچه ما علت و معلول می‌نامیم درواقع سبب و مسبب است، چراکه در تمام پدیده‌ها قابلیت‌های لازم برای انجام هر فعلی نهاده شده است. در نتیجه او به علت‌های واسطه یا معادات بی‌اعتقاد است و عالم را در تسخیر قدرت و جبر خداوند می‌داند؛ اما ملاعبدالله زنوزی به دو علت تام که خداوند است و علت ناقص که در هر پدیده یا اثر آن می‌تواند باشد، قائل است. وی انسان را فاعل و مسئول افعال ارادی خود می‌داند که نظر صحیح دیدگاه ملاعبدالله زنوزی است. در نتیجه اصالت با وجود است. حق تعالی با افاضه قدرت و اراده تشکیکی، خالق رابطه علی و معلولی است و تمام موجودات معلول و علت رقیق یافته‌اند.

واژگان کلیدی: هستی‌شناسی؛ وجود، ماهیت؛ علت؛ ملاعبدالله زنوزی؛ امام محمد غزالی.

— دانش‌آموخته دکتری مذاهب کلامی، دانشکده مذاهب، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: sadvandf@gmail.com

— استاد، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران.
Email: alibedashti@gmail.com

— دانشیار، دانشکده مذاهب، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.
Email: proman.ms@gmail.com



۱. مقدمه

شناخت هستی حق تعالی نزد فلاسفه و متکلمان متأله از جمله ابوحامد غزالی و ملاعبدالله زنوزی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. امام محمد غزالی (۴۵۰ ق - ۵۰۵ ق) از متفکران اعتقادی اشاعره ابتدا فقهی متکلم و استاد نظامیه بغداد بود که بعد از تحول روحی این کار را به دیگران واگذار کرد و به تصوف گرایید. بحث‌های خداشناسی وی را به طور خاص می‌توان در آثاری مثل قواعد/اعتقاید، الاقتصاد فی الاعتقاد، إحياء علوم الدین، الاربعین، مشکاة الانوار یافت. قابل توجه است که غزالی الاقتصاد فی الاعتقاد را غنی‌تر از قواعد/اعتقاید، بلکه خلاصه‌ای از کلام و نسبت به آثار کلامی دیگر روشن‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر می‌داند.^۱ تألیفات و آثار وی به فارسی و عربی ۱۱۸ و برخی ۱۳۶ مورد گزارش کرده‌اند که بیشتر آنها تا مدت‌ها تدریس می‌شد.

ملاعبدالله زنوزی (۱۱۸۰ ق - ۱۲۵۷ ق) شیعه دوازده امامی و بنیانگذار مکتب فلسفه تهران است. به این ترتیب که با پایان یافتن بنای مدرسه مروی در تهران، مرحوم حاجی محمدحسین خان مروی از ملاعلی نوری برای تدریس و تربیت علوم عقلی طالبان علوم دینی دعوت به عمل آورد؛ اما ملاعلی نوری به دلیل احتمال ناسامانی در وضع تحصیلی طلبه‌های بسیاری که در حوزه اصفهان داشت عذرخواهی کرد و از سر ادب در پاسخ به درخواست مجدد خان مروی مبنی بر اعزام یکی از شاگردان شایسته خود، ملاعبدالله مدرس زنوزی را اعزام تهران کرد؛ از این رو، ۱۲۳۷ قمری، با هجرت ملاعبدالله زنوزی مکتب فلسفی تهران بنیان نهاده می‌شود و او نخستین فیلسوف مکتب تهران است.^۲ هرچند تعداد کمی از آثار او به نام‌های لمعات الهیه، منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی، انوار جلیه و رساله علیّه به یادگار مانده است.

۱. «قد أودعناها الرسالة القدسية فيقدر عشرين ورقة، و هي أحذفصول كتاب قواعدالعقائد من كتاب الإحياء. و أما أدلتها مع زيادة تحقيق و زيادة تأنيق في إيراد الأسئلة و الإشكالات، فقد أودعناها في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد في مقدار مائة ورقة، فهو كتاب مفرد برأسه، يحوى لباب علم المتكلمين، و لكنه أبلغ في التحقيق، و أقرب إلقرع أبواب المعرفة من الكلام الرسمي الذى يصادف في كتب المتكلمين. وكل ذلك يرجع إلى الاعتقاد لإلى المعرفة». ابوحامد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد (بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۰۹)، ۲۰؛ ابوحامد محمد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ترجمه پرویز رحمانی (قزوین: حدیث امروز، ۱۳۸۶)، ۴۰-۴۱؛ تذکر: این مطلب در جواهر القرآن آمده و به نام الرسالة القدسیه نامیده شده است. ابی‌حامد غزالی، جواهر القرآن و درره (اصفهان: مرکز القانمیه للتحریرات الكمبيوتریه)، ۲۶.

۲. مرکز پژوهشی دایرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، فرهنگ اعلام علوم عقلی اسلامی، جلد ۳ (تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۹)، مدخل غزالی.

۳. اسماعیل باشا البغدادی، هدیة العارفین، جلد ۲ (بیروت: دار احیاء تراث العربی، [د.ت.])، ۷۹-۸۱.

۴. بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۲۱، چاپ اول (تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۹۵)، ۷۳۹.

ابوحامد غزالی و ملاعبداللّه زنوزی با بضاعت علمی و عقلی خود و با سرمایه آیات و روایات تلاش کرده‌اند به این جرگه بی‌انتها راه یابند و گاه به عرفان منتهی شده‌اند؛ گرچه غزالی در دوره دوم حیات خود روبه عرفان نهاد، از فلسفه و کلام فارغ نبود و در بیشتر آثار و مکتوبات خود به هستی‌شناختی حق‌تعالی پرداخت. ملاعبداللّه زنوزی نیز در معدود آثار خود با تمایلات عرفانی و طرح مباحث فلسفی کلامی به توحید به معنای اخص مبادرت ورزید. هرچند غزالی و زنوزی در دو بازه زمانی دور از هم زیستند، اما آبخور فکری آنان اعتقادات مبتنی بر آیات و روایات بوده است. شناخت اندیشه و بررسی تطبیقی دیدگاه‌های آنان در این خصوص باعث رفع تضارب آرای احتمالی و شناخت بهتر حق‌تعالی است؛ همچنین این پژوهش توفیقی برای گام برداشتن در جهت حفظ وحدت بین مذاهب اعتقادی خواهد بود. لازم به ذکر است پژوهش حاضر نخستین بررسی تطبیقی بین ملاعبداللّه زنوزی و ابوحامد غزالی است.

در این پژوهش هستی‌شناختی مبتنی بر اصالت وجود یا اصالت ماهیت از آثارشان استخراج و دیدگاه‌های آنان در هریک از مباحث توصیف و تحلیل و در نهایت با هم تطبیق داده شدند.

۲. اهمیت و ضرورت معرفت خدا

اهمیت معرفت خدا در نیل به جهان‌بینی جامع و واقع‌نگر است که مراتب معرفت و نگرش انسان‌ها را به ستون اعتقادات مشخص و در قیامت ثواب و عقاب را تعیین می‌کند.

غزالی همانند علمای مسلمان که بر وجوب معرفت‌اللّه اجماع کرده و تقلید در معرفت را جایز نمی‌دانند؛^۵ ترجیح تقلیدی بر تقلید دیگر را وهم و ضلالت دانسته و معرفت خدا را واجب شرعی^۶ می‌داند نه عقلی. هرچند در اثر دیگری معتقد است شناخت خداوند به توصیه عقل سودمند است و اگر شناخت خداوند فایده‌ای برای انسان داشته باشد، در زمان حال نیست؛ چون حامل سختی و رنج است و اگر در آینده باشد، شناخت حق‌تعالی، فایده همان ثواب و پاداش است. معلوم نیست نتیجه افعال او چه باشد. اگر به امید پاداش بر شکرگزاری به دنبال

۵. ابوحامد محمد غزالی، *اعترافات (ترجمه المنتقد من الضلال)*، ترجمه زین‌الدین کیانی‌نژاد ([بی‌جا]: [بی‌تا])، ۱۳۳۸ (۳۵: ناشر، هدایه/الاصول، تصحیح: اسماعیل تاجبخش (تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۲)، ۲۱-۲۵.

۶. وجوب به معنی ترجیح انجام فعل بر ترک آن است. به دلیل دفع ضرر معلوم یا نامعلوم در ترک فعل. شرط واجب، امکان فهمیدن معرفت خداوند برای کسی است که طالب آن باشد. غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ۱۶۶.

معرفت باشد، یقین است جواز عقوبت بر شکرگزاری مترتب نیست. از سوی دیگر عقل حکم به اجتناب از ضرر محتمل می‌کند. موهوم یا معلوم، پس اطلاق وجوب برای معرفت منعی ندارد.^۷ تأکید دارد وظیفه علم کلام حفظ عقاید و ممانعت از تشویش اهل بدعت بوده،^۸ متضمن اثبات مبادی دین،^۹ علم اعلی^{۱۰} و کلی است،^{۱۱} ضمن اینکه کسب علم کلام را بر عوام که اعتقاد و ایمان تقلیدی دارند، حرام می‌داند.^{۱۲}

از نظر ملاعبدالله زنوزی هم اکتفا به تقلید، مستلزم عقاب خواهد بود، حسب عقل و نقل؛ شناخت صفات جمال و جلال خداوند را نهایت کمال انسان می‌داند.^{۱۳}

۳. امکان شناخت‌شناسی خدا

۳-۱. غزالی

از شکی که غزالی در ابتدای حیات فکری خود کرده است می‌توان پی برد که این امکان برای انسان وجود دارد تا بتواند به دو سوی یک موضوع بیندیشد و به حصر عقلی، خود را از این شک رها کند. او در ابتدایی‌ترین مرتبه شناخت، التزام به ظاهر قرآن دارد. در فیصل/التفرقه به

۷. امام محمد غزالی، قواعدالعقاید (تهران: جامی، ۱۳۸۴)، ۱۷۰-۱۷۲؛ غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ۱۶۴-۱۶۵.

۸. ابو حامد غزالی، المنقذ من الضلال (رسائل الامام الغزالی)، راجع‌ها وحققها، ابراهیم امین محمد (قاهره: مکتبه التوفیقیه، بی‌تا)، ۵۸۲؛ ابو حامد محمد غزالی، اعترافات، ترجمه زین‌الدین کیانی‌نژاد [بی‌نا]، (۱۳۳۸)، ۴۳؛ غزالی، الرسالة اللدنیة فی الجواهر الغوالی (قاهره: [بی‌نا]، ۱۹۳۴م)، ۲۸.

خرده اینجا وارد است که در احیاء علوم الدین نه تنها فلسفه، بلکه کلام را از اقسام علوم بیرون دانسته و علم کلام را شامل این موارد می‌کند: قرآن و اخبار که مفید کلام هستند و دیگر مجادلات بیهوده یا مناظراتی است که به اعتقاد او ترهات و هذیان‌گویی است یا خوض در اموری است که به دین ربطی ندارد؛ بلکه بدایعی است که از قرآن و سنت صارف شده و سبب شبهه است.

۹. غزالی، الرسالة اللدنیة فی الجواهر الغوالی، ۲۸.

۱۰. «علم نظری را نیز سه قسم است: ۱- علم الهی که آن را فلسفه اولی (دانش پیشین) و علم اعلی (دانش برین) و مابعدالطبیعه یا ماوراءالطبیعه می‌نامند. ۲- علم ریاضی که آن را علم اوسط (دانش میانگین) و علم تعلیمی می‌خوانند». ۳- علم طبیعی که علم ادنی (دانش زیرین) نامیده می‌شود» و «دانش الهی را از آن جهت مابعدالطبیعه می‌نامند که ارسطو کتاب الهیات را بعد از کتاب طبیعیات قرار داده است». ابو حامد محمد غزالی، مقاصد الفلاسفه، ترجمه محمد خزائلی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۸)، ۷۷.

۱۱. ابو حامد غزالی، المستصفی من علم الاصول، جلد ۱ (بیروت: دار صادر، ۱۳۲۲ق)، ۶-۷.

۱۲. غزالی، الرسالة اللدنیة فی الجواهر الغوالی، ۲۸.

۱۳. عبدالله زنوزی، لمعات الهیة، مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی (تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱)، ۴؛ عبدالله زنوزی تبریزی، منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی، تصحیح: نجیب مایل هروی (تهران: مولی، ۱۳۹۶)، ۲۲-۲۴.

«مأمور فرمودند که رساله‌ای در علم توحید تألیف نموده که مشتمل باشد بر معرفت مبدأ اشیا و... محتوی باشد بر براهین عقلیه و حجج نيرة ساطعه».

بررسی تطبیقی مبانی هستی‌شناختی غزالی و... / سعدوند، بداشتی و سلطانی ۱۷۷

تأویل قائل می‌شود^{۱۴} و امکان شناخت ذات او را با تنزیه امکان‌پذیر می‌داند.^{۱۵}

۳-۲. ملاعبدالله زنوزی

ملاعبدالله زنوزی بنا بر اعتقاد به اصالت وجود و تشکیک در مراتب آن، معرفت را امری تشکیکی می‌داند. چون معتقد است مراتب وجود و درجه لمعات به دلیل شدت، ضعف، نقص یا کمال در اختلاف هستند.

۴. موضوع هستی‌شناسی

اگر برای هستی‌شناسی دو محور وجود و موجود را در نظر بگیریم دو اصطلاح اصالت وجود و اصالت ماهیت به ذهن ما خطور می‌کند. برخی فلاسفه و متکلمان قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت هستند و برخی اصالت را به ماهیت داده و وجود را امری ذهنی قلمداد می‌کنند.

۵. مبانی هستی‌شناختی خدا

«هستی» به معنای «بودن»، «بودن آنچه هست» یا «وجود» شامل همه پدیده‌ها می‌شود.^{۱۶} این واژه امری ذهنی و در مقابل عدم است. چیستی و حقیقت وجود پدیدارها با ماهیت آنها پاسخ داده می‌شود؛ از این رو، از هر شیء دو مفهوم انتزاع می‌شود: «هستی» که با آن حضور دارد و «ماهیت» شیء که آن را از اشیا دیگر جدا می‌کند؛ ولی یکی از آن دو اصل است و دیگری در سایه آن قرار دارد. اصل در هستی‌شناختی خداوند مبتنی بر وجود است یا ماهیت؟

۵-۱. مبانی هستی‌شناختی غزالی

غزالی معتقد است ماهیت در حق تعالی به معنای عام، چیستی و مقام اثبت است.

۱ - دلیل تعقل واجب‌الوجود، حقیقت موجود و ماهیتی است که به آن تعلق دارد. وجود واجب‌الوجود به ماهیتش منسوب، قدیم و بدون علت فاعلی است. ماهیت نه در خصوص

۱۴. ابی حامد غزالی، فیصل التفرقة (مجموعه رسائل الامام الغزالی)، راجعها وحققها، ابراهیم امین محمد (قاهره: مکتبة التوفیق، [د.ت.])، ۲۶۱-۲۶۵.

۱۵. ابوحامد امام محمد غزالی، کیمیای سعادت، ترجمه حسین خدیو جم (تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰)، ۴۷ و ۵۰؛ و محمد غزالی، الأربعین، ترجمه برهان‌الدین حمدی (تهران: اطلاعات، ۱۳۹۲)، ۴۰ و ۷۰.

۱۶. عبدالله مدرس زنوزی، انوار جلیه، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ هشتم (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱)، ۶.

قدیم و نه در محدثات سبب وجود او نیست.^{۱۷}

۲- تعقل «وجود محض» زمانی امکان‌پذیر است که آن را به حقیقت معینی نسبت دهیم و تمایز آن با نفی ماهیت به‌مثابه نفی حقیقت خواهد بود. در نتیجه «وجود = لا وجود» و تناقض خواهند داشت. اگر معقول باشد پس باید امکان تعقل معلول بی‌ماهیت و بدون حقیقت دیگری هم در ظرف عقل باشد که در بی‌ماهیتی با مبدأ اول مشترک است؛ ولی در مبدأ نبودن با او مباین. پس چون در نفس خود غیرمعقول است، علت معد هم ندارد.^{۱۸}

نفی ماهیت از وجود باری تعالی، نفی حقیقت و انحصار در لفظ وجود برای او است. اگر زیادت وجود بر ماهیت نباشد مسمایی به نام «وجود» نخواهد بود،^{۱۹} زیرا نمی‌توان وجوب را به وجود افزود. چون کثرت حاصل می‌شود در غیر این صورت چگونه ماهیت (دارای وجوب) می‌شود؟ زیرا وی لفظ واجب را به معنی نفی علت و مسلوب می‌داند که مانع تقوم حقیقت ذات می‌شود و نفی علت هم از حقیقت (وجود) برای حقیقت (ماهیت) لازم است. آنگاه وجود ماهیت نیست، چیزی هم نیست که به آن اضافه شود.^{۲۰}

در اصل دوم از قسم اول/الرّبعین حق تعالی را از جوهر بودن مبرا می‌داند،^{۲۱} اما در رکن چهارم قواعد/العقاید حق تعالی را جوهر غیر حیّز می‌داند؛ زیرا لازمه حیّز بودن سکون یا حرکت حیّز خویش است، در حالی که سکون و حرکت هر دو امری حادث‌اند. دوم اینکه وجود را جوهری مقدم بر جواهر معقول می‌داند.^{۲۲} با توجه به تاریخ‌نگارش آخرین آثار، نظر وی در/الرّبعین سلب جوهری‌ات از حق تعالی است.^{۲۳}

۵-۲. مبانی هستی‌شناختی ملاعبدالله زنوزی

زنوزی معتقد است لفظ وجود مترادف ثبوت به معنی هستی است و در مقابل آن عدم یا نیستی قرار دارد. دو واژه هستی و نیستی به نحو مطلق نافی و ناقض و در تقابل با یکدیگرند و چون

۱۷. امام محمد غزالی، تهافت الفلاسفه یا تناقض‌گویی مسلمانان، ترجمه علی اصغر حلبی، چاپ اول (تهران: جامی، ۱۳۸۱) ۱۸۸-۱۸۹.

۱۸. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۹۰-۱۹۱.

۱۹. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۸۸-۱۹۲.

۲۰. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۸۸-۱۹۲.

۲۱. غزالی، الرّبعین، ۱۴.

۲۲. غزالی، قواعد/العقاید فی التوحید (رسائل الامام الغزالی)، راجعها وحققها، ابراهیم امین محمد (قاهره: مکتبه التوفیقیه، بی‌تا)، ۱۷۴.

۲۳. غزالی، الرّبعین، ۱۴.

بررسی تطبیقی مبانی هستی‌شناختی غزالی و... / سعدوند، بداشتی و سلطانی ۱۷۹

بی‌نیاز از دلیل در اثبات معنا هستند، در تصور بدیهی‌اند؛^{۲۴} همچنین به دلیل اشتراک معنا (نه اشتراک لفظی) بر مصادیق بی‌شماری صدق می‌کنند. مانند واژگان «انسان» و «حیوان» که در معنی دارای مصادیق فراوانی هستند.^{۲۵}

او اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت را با دو استدلال اثبات می‌کند:

۱. اصالت ماهیت مردود است.

الف) اگر ماهیت - لایشرط - باشد آنگاه وجود، معدوم است.

ب) اگر ماهیت - لایشرط - باشد آنگاه وجود اعتباری است و تحقق خارجی ندارد؛ بلکه وجود در استوای وجود و عدم است؛ به عبارت دیگر ماهیت در اعتبار هست، اما در خارج نیست؛ بنابراین از انضمام وجود اعتباری و عدم، وجود ثابت می‌شود. دیگر اینکه اتحاد وجود و ماهیت در عقل و ذهن و تفکیک آن دو از هم نتیجه تحمل عقل و پیراستن ذهن است.^{۲۶}

۲. لازمه تحقق جزئی حقیقی و شخصی خارجی، وجود عینی و خارجی است و اتصاف ماهیت در ادراک عقلی گاه کلی است؛ مانند «انسان» که مصادیق بی‌شمار دارد و گاه جزئی است؛ مانند مثل حسن، حسین و... حال اگر مصادیق جزئی هم انتزاعی باشند، در حکم ماهیت‌اند. در نتیجه انضمام کلی به کلی یا چیزی که نه کلی است و نه جزئی مانند خود (چیزی که نه کلی است و نه جزئی) جزئی بودن حاصل نمی‌شود. البته زنوزی قیاس شکل سومی ترتیب داده که نتیجه روشن‌تر و مطلوب‌تری حاصل می‌شود:

ماهیت در نفس خود متصف به کلیت نیست.

ماهیت در نفس خود متصف به جزئیت نیست.

(اصلاً) ماهیت نیست و همه چیز وجود است.^{۲۷}

ازاین‌رو، چون تشخیص به وجود است پس اصالت هم به وجود است^{۲۸} و ماهیات بالتبع و

۲۴. زنوزی، لمعات الهیه، ۴۴؛ و زنوزی، منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی، ۴۵.

۲۵. زنوزی، لمعات الهیه، ۳۶ - ۴۷؛ و زنوزی، منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی، ۴۶.

۲۶. زنوزی، لمعات الهیه، ۵۵ - ۵۶.

۲۷. زنوزی، لمعات الهیه، ۵۶.

۲۸. زنوزی، لمعات الهیه، ۵۷؛ زنوزی، منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی، ۵۱.

بالعرض وجود، موجود و محقق‌اند؛^{۲۹} بلکه ماهیات امری اعتباری و قیام آن به حسب تعمل از عقل و پیراستن از ذهن اعتبار ندارد.^{۳۰} در نتیجه اصالت ماهیت مردود است و اصالت وجود ثابت می‌شود.

۶. نفی علیت غیرالهی در اندیشه غزالی

به نظر غزالی اگر علت و معلول هر دو حادث یا هردو قدیم باشند می‌توانند رابطه علی و معلولی داشته باشند؛ مانند نسبت علم خداوند به ذات او که هر دو قدیمند؛ ازاین‌رو رابطه خدا به دلیل قدیم بودن و آنچه ما معلول یا هرگونه ممکن اصل وجودی که در نظر بگیریم رابطه علی و معلولی نیست؛ رابطه فعل و فاعل و سبب و مسببی است؛^{۳۱} زیرا فعل به معنی احداث^{۳۲} و از اراده حقیقی صادر می‌شود.^{۳۳} عالم فعل خدا است؛ یعنی عالم معلول دائمی خداوند است؛ ولی فعل به دلیل حدوث و مبتنی بر مجاز معلول علت نامیده می‌شود.^{۳۴} فاعل سبب^{۳۵} و سبب حقیقی برای هر حادثی خداوند است. هر چیزی مثل جمادات نمی‌تواند فاعل با اختیار باشد.^{۳۶} گاه سبب می‌تواند مسبب هم باشد.^{۳۷} مثلاً، احتمال و امکان اشتعال پنبه در تماس با آتش همان اندازه است که اگر آتش به پنبه هم نرسد، این امکان وجود داشته باشد تا پنبه به خاکستر سوزان تبدیل شود. پس مقارنه آتش و پنبه، سیری و گرسنگی، سیراب شدن و نوشیدن، نور و طلوع آفتاب و... به معنی رابطه علت و معلولی بین آنها نیست.^{۳۸} او بین سبب و فعل تفاوت قائل نیست و سبب قطعی مورد نظر او است نه سبب ظنی یا سبب وهمی.^{۳۹}

به منکران اعجاز خصوص معجزه‌ای که برای حضرت ابراهیم (علیه السلام) در سرد شدن

۲۹. زوزی، انوار جلیه، ۶۵.

۳۰. زوزی، لمعات الهیه، ۶۳.

۳۱. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۲۸.

۳۲. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۲۴.

۳۳. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۲۳-۱۲۴.

۳۴. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۲۸.

۳۵. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۲۲.

۳۶. غزالی، قواعد العقاید فی التوحید (رسائل الامام الغزالی)، ۱۷۴.

۳۷. حکم سبب اعم از علت است و سبب تام سببی است که وجودش موجب ایجاد مسبب گردد و آن مترادف علت است. احمد خاتمی، فرهنگ علم کلام (تهران: صبا، ۱۳۷۰)، ۱۳۰.

۳۸. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۲۴۴.

۳۹. محمدبن محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، تصحیح: حسین خدیو جم، جلد ۴، چاپ ششم (قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان، ۱۳۸۷)، ۴۵۷-۴۶۲.

۱۸۱ بررسی تطبیقی مبانی هستی‌شناختی غزالی و... / سعدوند، بداشتی و سلطانی

آتش رخ داد همین نظر را دارد؛^{۴۰} به نظر غزالی آنچه از پدیده یا موجود صادر می‌شود به دلیل استعداد بالقوه‌ای است که در آن نهفته است.

«ماده پذیرای هر صورتی است، چه خاک و سایر عناصر به نبات مبدل شود و چون حیوان گیاه را می‌خورد، مبدل به خون می‌گردد و...»^{۴۱}.

وقایعی مثل تبخیر، تبدیل عصا به اژدها و تبدیل خاک به حیوان، به دلیل مسانخت یا وجود ماده مشترکی است که در آنها وجود دارد و قابلیت پذیرفتن صورت دیگر را به آنها (هر شیء) می‌دهد.^{۴۲} افاضه اعجاز از جانب خداوند، وقتی است که پیامبر نیاز به اثبات نبوت داشته باشد؛ اما تناقض مثل تجمیع سفیدی و سیاهی هم رخ نمی‌دهد؛ از این رو تفاوت اعجاز با بقیه افعال در بروز صفات مستتر در ماده و حتی کوتاه‌شدن زمان تحقق فعل می‌تواند باشد.^{۴۳}

البته در نهایت غزالی دلیل همه افعال عالم را اقتران سبب و مسبب در عالم، یعنی تقدیر خداوند در آفرینش بر تتابع رقم می‌زند.^{۴۴}

گرچه از آنچه گذشت تحمیل اراده بر اعمال استنباط می‌شود؛ در الاربعین او تمام افعال را تحت کنترل قدرت خداوند دانسته و هیچ موجودی را در افعال او شریک نمی‌داند. می‌گوید:

«اگر نعمتی از ناحیه کسی غیر از خدا مشاهده شود، آن‌کس را خداوند مسخر و به بخشش مجبور کرده و مانند قلم در دست کاتب قرار داده است و همچنان که قلم با کاتب در زیبایی خط شرکت ندارد و مستحق حمد و ستایش نیست»^{۴۵}.

۷. پذیرش علت‌های واسطه در تفکر ملاعبدالله زنوزی

در اندیشه زنوزی همچنان که ماهیت، محتمل‌الوجود است، محدثات یا وجودات امکانی هم

۴۰. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۲۴۶.

۴۱. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۲۵۰.

۴۲. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۲۵۴.

۴۳. «مقدورات خداوند، چنان نیرویی... که ماده را در این اطوار، در زمان قریب‌تر جایز... مانعی برای کمترین وقت نباشد؛ یعنی این قوا در کار خود شتاب ورزند و بدان وسیله آن را به خدای تعالی نسبت دهیم خواه بدون واسطه و خواه به واسطه فرشتگان» و در زمان حصول آن آ معجزه، همت پیامبر به‌سوی آن متوجه می‌گردد و نظام خیر در ظهور آنها یاری می‌کند تا نظام شرع پایدار بماند... و مبدأ نسبت به آن سهل‌گیر و بخشنده... غزالی، تهافت الفلاسفه، ۲۵۰-۲۵۱.

۴۴. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۲۴۳.

۴۵. غزالی، الاربعین، ۷۲.

محتمل الوجودند. هم در خروج از استوای بود و نبود، هم در ثبات بقا به دلیل امکانی بودن محتاج علت.^{۴۶} او قائل به علل چهارگانه مادی، صوری، فاعلی و غایی است. به اعتبار قوامی که علت از داخل یا خارج به ذات شیء می‌بخشد، علل را دو قسم می‌کند. مادی و صوری که نسبت به قوام و صورت وجود به هم محتاج‌اند، علّیت ثابت و داخل در شیء هستند.

در صورتی که علت شیء به اراده خارج از آن ایجاد شود، علت فاعلی و دلیل اراده فاعل را علت غائی گویند؛ از این رو این دو، علّیت خارجی محسوب می‌شوند.^{۴۷} مانند میز (معلول) و آهنگر (فاعل). «پس علت احتیاج ممکن به سبب و موجد تنها امکانات و نه چیز دیگر» و تردد در شیء وابسته به احتمال شیء دارد تا شیء لازم و محقق شود.^{۴۸} عاید آن است که وجود احتمال مانع از ایجاد و تأثیر مستقل آن (ممکن الوجود) می‌شود.^{۴۹}

بنابراین، ممکن الوجود نیاز ذاتی و دائم به علت مفیض برای خروج از وضعیت استوا و موجودیت دارد و تخلف او از علت مفیض یا علت تامه ناممکن است. در نتیجه واجب الوجود فاعل و جاعل حقیقی است، غیر از خود او هر آنچه هست بی‌واسطه یا باواسطه از جانب او مستفیض می‌شوند.

حال او علت تامه را به دو قسم (مرکب و بسیط) و ناقصه تقسیم می‌کند. اگر علت تامه معلول، مرکب از ماده و صورت نباشد و فاعل و غایت به دلیل ذات متحد باشند، بسیط است؛ مثل واجب الوجود که مبدأ برای صادر اول است.^{۵۰} چون امکان ذاتی در استفاضه وجود برای آن کافی است،^{۵۱} فیض وجود از واجب تعالی به صادر اول تنها علت و علت تام برای آن است. لازمه مستفیض شدن معلولات ذیل صادر اول مثل کائنات و حوادث و امکان استعدادی هم تابع اراده واجب تعالی است، والا ترجیح بلامرجح لازم می‌شود.^{۵۲}

علت ناقصه، علتی است که به تنهایی مفیض معلول نیست؛ بلکه به علت یا علل دیگری

۴۶. زنوزی، لمعات الهیه، ۲۰.

۴۷. زنوزی، لمعات الهیه، ۲۴؛ و زنوزی، منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی، ۳۶.

۴۸. به نقل از آقا علی مدرس طهرانی، مجموعه مصنفات، جلد دوم رسائل و تعلیقات (تهران: اطلاعات، ۱۳۷۸)، ۴۲۸. حاشیه شوارق الالهام، المقصد الاول، الفصل الاول.

۴۹. زنوزی، منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی، ۷۹.

۵۰. زنوزی، منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی، ۳۷.

۵۱. زنوزی، منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی، ۳۷.

۵۲. زنوزی، منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی، ۷۸.

در تحقق نیازمند است، مثل ماده یا صورت مستقل از یکدیگر.^{۵۳}

آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»^{۵۴} نفی رمی (سنگ انداختن) از جانب پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و در عین اثبات آن را به خود نسبت داده است، اشاره دارد به اینکه موجودات در هر مرتبه‌ای افعال و آثار ثابتی مناسب شأن خود دارند و احکام و اوصافی برای آنها محقق است. این نفی و اثبات به جنبه امکانی فعل و حاق آن (ممکن‌الوجود بودن) اشاره دارد.

۸. تحلیل و مقایسه و ارزیابی

ما در شناسایی هر چیزی به هستی و چیستی آن فکر می‌کنیم و در صورتی که برای شناسایی اصل هستی چیزی احاطه بر آن ممکن نباشد، خبر صادق «بودن یا وجود داشتن» آن کافی است تا بدانیم هست. اگر غرض از هستی‌شناختی خداشناسی باشد، غزالی هستی خدا را حقیقتی به نام ماهیت عام و فاقد نقص می‌داند؛ یعنی حقیقت و اثبت حق تعالی که عاری از ماهیت به معنای خاص است، واجب بودن را برای او ثابت می‌کند. عقل می‌تواند به استناد آن (ماهیت عام)، به امتیاز و تمایز حق تعالی با سایر موجودات حکم کند. نفی ماهیت (عام) از وجود باری تعالی، نفی حقیقت و انحصار در لفظ وجود برای او است و اگر زیادت وجود بر ماهیت نباشد مسمایی به نام «وجود» وجود نخواهد داشت. او وجود را زائد بر ماهیت دانسته، افزودن وجوب به وجود را جایز نمی‌داند. چون سبب کثرت می‌شود، آنگاه ماهیت (واجب) نمی‌شود. از طرفی لفظ واجب را به معنی نفی علت و مسلوب می‌داند که مانع تقوم حقیقت ذات می‌شود. در نتیجه نفی علت از حقیقت (وجود) برای حقیقت (ماهیت) لازم است، در غیر این صورت وجود ماهیت نیست، چیزی هم نیست که به آن اضافه شود.^{۵۵}

۵۳. زنوزی، لمعات الهیه، ۲۵؛ و زنوزی، منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی، ۳۷.

۵۴. «و تو ای پیامبر، هنگامی که ریگ‌ها را به سوی آنان انداختی در حقیقت تو نینداختی؛ بلکه خدا انداخت». انفال، آیه ۱۷.

۵۵. «قولنا كذلك وجوب الوجود، قلنا: وكيف يكون وجوب الوجود عين الوجود ويمكن أن ينفي وجوب الوجود ويثبت الوجود؟ والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والإثبات إذ لا يمكن أن يقال: موجود وليس بموجود أو واجب الوجود وليس بواجب الوجود، ويمكن أن يقال: موجود وليس بواجب الوجود كما يمكن أن يقال: موجود وليس بممكن الوجود. وإنما يعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم تقدير ذلك في الأول إن صح ما ذكره من أن إمكان الوجود غير الوجود الممكن».

إن جاز صدور

الكثرة عن قوة العقل، جاز صدورها عن المبدأ الأول

الاعتراض الثاني هو أن نقول: عقله مبدأ عين وجوده وعين عقله نفسه أم غيره؟ فإن كان عينه فلا كثرة في ذاته إلا في العبارة عن ذاته، وإن كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الأول فإنه يعقل ذاته ويعقل غيره. فإن زعموا أن عقله ذاته عين ذاته

درواقع مراد غزالی از وجوب، وجوب قسمی است که اگر لاشرط باشد حق تعالی است و اگر به شرط شیء باشد ممکن الوجود است. بنابراین،

أ. اگر مراد غزالی از اطلاق ماهیت در مورد حق تعالی، ماهیت به معنای عام باشد:

۱- ماهیت به ما هو ماهیت، به تبع وجود، موجود می شود و در استوای عدم و وجود نخواهد بود، بلکه عاملی در تشکیک وجود و وجودش (وجود ماهیت) به شرط وجود، حادث زمانی است.^{۵۶}

۲. وجود و عدم در ذات ماهیت، اعتباری و مخلوق ذهن هستند و در خارج از ذهن هر آنچه هست، یک وجود بسیط به نام وجود است.^{۵۷}

۳. هر آنچه در خارج از ذهن است یا واجب الوجود است یا محتمل الوجود. برای وجود ذهنی احکام مختلفی می توان وضع کرد، ولی وجود بسیط در خارج احکام متقابل (وجود، عدم یا محتمل) را نمی پذیرد.^{۵۸}

ولا یعقل ذاته ما لم یعقل أنه مبدأ لغيره، فإن العقل يطابق المعقول فيكون راجعاً إلى ذاته. فنقول: والمعلول عقله ذاته عين ذاته فإنه عقل بجوهره فيعقل نفسه، والعقل والعاقِل والمَعْقُول منه أيضاً واحد. ثم إذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولاً لعلّة فإنه كذلك، والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل إلى ذاته فلا كثرة إذن. و أن كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول، فليصدر منه المخالفات. ولتترك دعوى وحدانيته من كل وجه إن كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة. قولهم الأول لا يعقل إلا ذاته فإن قيل: الأول لا يعقل إلا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته، فالعقل والعاقِل والمَعْقُول واحد ولا يعقل غيره.

قولنا لا والجواب من وجهين: أحدهما أن هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا أن الأول يعلم نفسه مبدأ لفيضان ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلاً كلياً لا جزئياً، إذ استقبحوا قول القائل: المبدأ الأول لا يصدر منه إلا عقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه، ومعلوله عقل ويفيض منه عقل ونفس فلک وجرم فلک ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاث وعلته ومبدأه، فيكون المعلول أشرف من العلة من حيث أن العلة ما فاض منها إلا واحد. وقد فاض من هذا ثلاثة أمور، والأول ما عقل إلا نفسه، وهذا عقل نفسه ونفس المبدأ ونفس المعلولات. و من قنع أن يكون قوله في الله راجعاً إلى هذه الرتبة فقد جعله أحقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقله، فإن ما يعقله ويعقل نفسه أشرف منه إذا كان هو لا يعقل إلا نفسه.

أنزلوا الله منزلة الجاهل! هكذا يعامل الله المتكبرين فقد انتهى منهم التعمق في التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله من حال الميت الذي لا خبر له مما يجري في العالم، إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط. وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين لطريق الهدى المنكرين لقوله: «ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم»، «الظانين بالله ظن السوء»، المعندين أن الأمور الربوبية يستولى على كنهها القوى البشرية، المغرورين بعقولهم زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل وأتباعهم». غزالي، *تهافت الفلاسفة*: ۱۴۷-۱۴۸.

۵۶. عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، جلد اول، بخش سوم، تنظیم و تدوین: حمیدرضا پارسا نیا (قم: اسراء، ۱۳۷۵)، ۲۸۳.

۵۷. جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ۱: ۲۸۸.

۵۸. جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ۱: ۲۸۹.

بررسی تطبیقی مبانی هستی‌شناختی غزالی و... / سعدوند، بداشتی و سلطانی ۱۸۵

۴. می‌گوید: «اسناد ثبوت به وجود در همه حال ضروری و سلب ثبات از آن ممتنع است».^{۵۹}

معلوم می‌شود که عدم نمی‌تواند معادل وجود باشد تا نسبت استوا برای موجود ایجاد کند. تساوی وجود و عدم، ساخته ذهن، اعتباری و ذهنی هستند. آنچه موجود است تحت هر عنوانی اعم از وجود ذهنی یا وجود خارجی، اشکالی از وجود حادث است، (نه وجود قدیم) و در غیر آن به تسلسل می‌رسیم. پس قدیم، مطلق وجود است.

برخی نیز معتقدند واجب تعالی دارای ماهیت خاص است، اما ناشناس و دست‌نیافتنی است. چون در ظرف ادراک ما نمی‌گنجد^{۶۰} و این همان سخن غزالی در *تهافت الفلاسفه* است که خداوند دارای حقیقتی معادل ماهیت است.^{۶۱} شاید تعریف جرجانی از ماهیت تفسیری از کلام او باشد، چون ماهیت را (ما به الشیء هو، هو) در نظر گرفته است؛ یعنی آنچه حقیقت شیء را تشکیل می‌دهد نه موجود و نه معدوم است و نه کلی و نه جزئی و نه خاص و نه عام.^{۶۲}

در نتیجه با توجه به دلایلی که در رد اصالت ماهیت آوردیم، اصالت با وجود است همانطور که غزالی در *الاربعین* تلویحاً به آن معتقد می‌شود.

همچنین ملاعبدالله زنوزی هستی خدا را وجود صرف^{۶۳} و مترادف ثبوت به معنی هستی و در تصور بدیهی می‌داند که به دلیل اشتراک معنا بر مصادیق بی‌شماری مثل انسان صدق می‌کند.^{۶۴} او در رد زیادت وجود بر ماهیت^{۶۵} معتقد است اگر مفهوم وجود عین مفهوم ماهیت باشد، رابطه وجود و ماهیت رابطه این‌همانی است. اگر بخشی از ماهیت باشد ترکیب در ذات و امری محال است.^{۶۶}

۵۹. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۱: ۲۹۰.

۶۰. غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی در مکتب صدرایی (قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷)، ۲۶۱-۲۶۳.

۶۱. به نقل از: آلبور لیمن و سید حسین نصر، *تاریخ فلسفه اسلامی*، جلد اول، ترجمه جمعی از استادان فلسفه (تهران: حکمت، ۱۳۸۳)؛ و غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ۱۹۶.

۶۲. «ما به الشیء هو هو و هی من حیث هی لا. موجودة و لا معدومة و لا کلی و لا جزئی و لا خاص و لا عام و قیل منسوب الی ما و الاصل المائیة قلبت الهمزة هاء لئلا یشبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما و الا ظهر انه نسبة الی ما هو جعلت الکلمتان ککلمة واحدة». جرجانی، *التعریفات*، ۸۴.

۶۳. زنوزی، *لمعات الهیة*، ۵۶؛ زنوزی، *منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی*، ۴۵؛ و زنوزی، *انوار جلیه*، ۶۵ و ۱۰۵.

۶۴. زنوزی، *لمعات الهیة*، ۳۶-۴۷؛ و زنوزی، *منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی*، ۴۶.

۶۵. غزالی به زیادت وجود بر ماهیت اعتقاد دارد. غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ۱۹۲.

۶۶. زنوزی، *منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی*، ۴۷.

علیت

نزد غزالی سبب و فعل به یک معنی است. سر رشته امور در دستان خداوند است و انسان کارگزاری بیش نیست؛ چون او حدوث فعل از سوی انسان را به واسطه قدرتی می‌داند که خداوند به او افاضه کرده است. غزالی نافی اراده انسان و پدیده‌ها است. صدور فعل از انسان مانند صدور فعل از جمادات بدون دلیل و سبب اراده و اختیار مطلق است. ممکنات در ذات خود عاری از قدرت و اختیارند. آنچه از افعال و اعمال از ممکنات مانند انسان یا گیاه حادث می‌شود توان و استعدادی است که خداوند در وجود آنها به ودیعه قرار داده است.

مثلاً، احتمال اشتعال پنبه، تشنگی و نوشیدن، ابر و باران^{۶۷} و آب و آتش و در معجزه‌ای که بر حضرت ابراهیم (علیه السلام) وارد شد^{۶۸} و... به معنی وجود رابطه علت و معلولی نیست، بلکه به دلیل وجود خواص متفاوتی است که در ماده وجود دارد.^{۶۹} پس سبب اصلی خداوند است و رابطه بین سبب و مسبب ضرورت ندارد؛ آنچه از سبب حادث می‌شود از مسبب دریافت کرده است.

به نظر می‌رسد با این دیدگاه تفاوت اعجاز با بقیه افعال، به دو دلیل است: کوتاه شدن زمان تحقق فعل، همگن شدن سطوح مخلوقات و... به قصد اثبات نبوت از سوی پیامبر.

او در احیاء العلوم از سه گونه سبب (= علت) نام می‌برد:

۱. سبب قطعی: که مطلق به تقدیر و مشیت الهی تعلق دارد، مثل کشاورزی که با کاشت زمین انتظار رویدن بذر کاشته شده را دارد.^{۷۰}
۲. سبب ظنی: رعایت احتمالات در انجام افعال مثل مسافری زاد سفر حمل می‌کند، در حالی که او در طی سفر تردد کوتاهی دارد.^{۷۱}
۳. سبب وهمی: چاره‌اندیشی بر پایه وهم، مثل تلاش برای کسب حلال، ولی با ترفند مال شبهه‌ناک کسب می‌کند.^{۷۲}

۶۷. الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالی، محک النظر، تحقیق و ضبط و تعلیق: د. رفیق العجم (بیروت: دارالعلم، بی تا)،

۱۰۳-۱۰۴؛ و غزالی، تهافت الفلاسفه، ۲۴۴.

۶۸. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۲۴۶.

۶۹. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۲۵۰.

۷۰. غزالی، احیاء علوم الدین، ۴: ۴۵۷-۴۶۲.

۷۱. غزالی، احیاء علوم الدین، ۴: ۴۵۷-۴۶۲.

۷۲. غزالی، احیاء علوم الدین، ۴: ۴۵۷-۴۶۲.

اما آنچه در عالم واقع و مشاهده می‌شود عمومیت رابطه و معیت سبب و مسبب در پدیده‌ها است.

در نتیجه، او نقش انسان را در موارد مذکور انکار نکرده، در سبب قطعی انتظار برداشت بدون تلاش از کشاورز ندارد، آنگاه خداوند می‌تواند انسان را در قیامت مورد عتاب قرار دهد، بلکه او را اثرگذار می‌داند؛ زیرا وقتی مسافر علی‌رغم اطلاع از امکان تردد کوتاه‌مدت، زاد و توشه برمی‌دارد، یعنی لجام شتر خود را بسته و توکل به خدا کرده است.

بنابراین، از نظر غزالی از جانب خداوند علت وجود ندارد. تحقق اعمال و افعال تابع شرایط و امکان استعدادی یا استعداد بالقوه‌ای است که از جانب خداوند در پدیده‌ها نهفته است و چون این امر از جانب اوست؛ معالیل و اراده موجودات دخالتی در یکدیگر نداشته و مثل اجزای جورچین متعاقب یکدیگر دلیل پیدایش و حدوث پدیده‌ها و حوادث پس از خود می‌شوند؛ زیرا می‌گوید اقتران سبب و مسبب در عالم، یعنی تقدیر خداوند در آفرینش بر تسایع است^{۷۳} و این قدرت خداوند است که عالم و افعال درون عالم را در تسخیر خود دارد؛ از این رو غزالی نظام افعال جاری در عالم را ناشی از قدرت و جبر یا جبر قدرت می‌شناسد.^{۷۴}

ولی ملاعبداللّه زنوزی به دو علت تامه و ناقصه قائل است. محتمل‌الوجود فقیر است و برای خروج از وضعیت استوا به علت‌العلل نیازمند است؛ همچنین سلسله احتمالات، معداتی هستند که هر یک می‌تواند در انواعی مثل یا ذیل خود علت ناقصه باشد و این علل ناقصه به علت‌العلل یا علت تامه منتهی می‌شوند.^{۷۵}

دیدگاه ملاعبداللّه چنین است که تحقق هر پدیده‌ای وابسته به احتمال وجود آن است. چون احتمال و امکان، با استقلال در ایجاد و تأثیر جمع نمی‌شود و تا علت‌العللی نباشد محتمل‌الوجود تحقق نمی‌یابد، پس دلیل احتیاج محتمل‌الوجود به سبب نیز احتمال و امکان است.^{۷۶}

از آنجا که زنوزی به دو علت تامه و ناقصه قائل است، پس محتمل‌الوجود یا محتمل‌الحدوث، علت ناقصه است و آنها با توجه به استعداد ذاتی که دارند، وقتی در کنار یکدیگر قرار بگیرند، محتمل‌الوجودها و افعال دیگری را ایجاد می‌کنند که آن اعم از فعلیت همان فعل

۷۳. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۲۴۳.

۷۴. غزالی، الأربعین، ۷۲.

۷۵. زنوزی، منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی، ۷۸.

۷۶. زنوزی، منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی، ۷۹.

است.^{۷۷} مانند نمونه‌ای که در آیه هفده سوره انفال آمده است:

«و تو ای پیامبر، هنگامی که ریگ‌ها را به‌سوی آنان انداختی در حقیقت تو نینداختی؛ بلکه خدا انداخت».^{۷۸}

خداوند نفی رمی (سنگ انداختن) از جانب پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و در عین اثبات، آن را به خود نسبت داده است و آن اشاره دارد به اینکه موجودات در هر مرتبه‌ای افعال و آثار ثابتی مناسب شأن خود دارند و احکام و اوصافی برای آنها محقق است. این نفی و اثبات به جنبه امکانی فعل و حاق آن (محتمل‌الوجود بودن) اشاره دارد.^{۷۹}

۹. نتیجه‌گیری

از بررسی آثار ابوحامد غزالی و ملاعبدالله زنوزی چنین برمی‌آید که غزالی به اصالت هستی خدا در ماهیت به معنای عام است و اگر ماهیت به معنای عام همان تشخص به وجود و اصالت دادن به هستی باشد، غزالی مانند زنوزی قائل به اصالت وجود است. غزالی فقط به قدرت خدا در بروز افعال اعتقاد دارد، ولی زنوزی به دو علت تامه و ناقصه در ظهور افعال معتقد است و این نظر صحیح است. به نظر می‌رسد نظام هستی مبتنی بر رابطه علت و معلولی است. با توجه به اینکه معلول علت رقیق یافته است و تمام ممکنات معلول‌اند، قدرت خدا تنها عامل تحقق افعال در نظام هستی نیست و موجودات با اراده مثل انسان، اراده و قدرت را با تشکیک از عامل هستی دریافت کرده‌اند. قدرت و اراده مانند وجود به نحو تشکیک در عالم ساری است و همه اجزای هستی به نحو تشکیک از این دو صفت برخوردارند. پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آینده پژوهشگران به نقش اعتقاد به اصالت ماهیت و اصالت وجود در مذاهب کلامی بپردازند.

۷۷. زنوزی، منتخب‌الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی، ۳۷ و ۷۸.

۷۸. «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى».

۷۹. زنوزی، منتخب‌الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی، ۸۰.

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

- بنیاد دایرةالمعارف اسلامی. *دانشنامه جهان اسلام*. جلد ۸ و ۲۱. چاپ اول. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۹۵.
- جوادی آملی، عبدالله. *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*. تنظیم و تدوین: حمیدرضا پارسانیا. جلد ۱. قم: اسراء، ۱۳۷۵.
- خاتمی، احمد. *فرهنگ علم کلام*. چاپ اول. تهران: صبا، ۱۳۷۰.
- زنوزی، عبدالله. *منتخب الخاقانی فی کشف الحقایق عرفانی*. تصحیح: نجیب مایل هروی. چاپ سوم. تهران: مولی، ۱۳۹۶.
- زنوزی، عبدالله مدرس. *انوار جلیه*. تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ هشتم. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱.
- زنوزی، عبدالله. *لمعات الهیه*. تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
- شیخ، سعید. *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*. ترجمه مصطفی محقق داماد. تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹.
- غزالی، ابوحامد محمد. *احیاء علوم الدین (ربع چهارم)*. ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی. تصحیح: حسین خدیو جم. چاپ ششم. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان، ۱۳۸۷.
- غزالی، ابوحامد محمد. *اعترافات غزالی (ترجمه المنقذ من الضلال)*. ترجمه زین‌الدین کیانی‌نژاد. [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۳۳۸.
- غزالی، ابوحامد محمد. *الأربعین*. ترجمه برهان‌الدین حمدی. چاپ پانزدهم. تهران: اطلاعات، ۱۳۹۲.
- غزالی، ابوحامد محمد. *الاقتصاد فی الاعتقاد*. ترجمه پرویز رحمانی. قزوین: حدیث امروز، ۱۳۸۶.
- غزالی، ابوحامد محمد. *تهافت الفلاسفه یا تناقض‌گویی مسلمانان*. ترجمه علی‌اصغر حلبی. چاپ اول. تهران: جامی، ۱۳۸۱.
- غزالی، ابوحامد محمد. *قواعد العقاید یا اعتقادات غزالی*. ترجمه علی‌اصغر حلبی. چاپ اول. تهران: جامی، ۱۳۸۴.
- غزالی، ابوحامد محمد. *کیمیای سعادت*. ترجمه حسین خدیو جم. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی؛ ۱۳۶۱ و ۱۳۸۰.
- غزالی، ابوحامد محمد. *مقاصد الفلاسفه*. ترجمه محمد خزائلی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۸.
- فیاضی، غلامرضا. *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷.

۱۹۰ هستی و شناخت / سال ۱۰ / شماره ۱ / پیاپی ۱۹ / صص ۱۷۳-۱۹۰

- لیمن، الیور، و سید حسین نصر. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جمعی از استادان فلسفه. جلد ۱. چاپ اول. تهران: حکمت، ۱۳۸۳.
- مدرس طهرانی، علی. *مجموعه مصنفات*. مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق: محسن کدیور. جلد ۲. چاپ اول. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۸.
- هدایة الاصول*. تصحیح: اسماعیل تاجبخش. تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۲.

ب- منابع عربی:

- نهج البلاغه*. صبحی صالح. جلد ۱.
- البغدادی، اسماعیل باشا. *هدیه العارفين*. بیروت: دار احیاء تراث العربی، [د.ت].
- جرجانی، میرسیدشریف. *التعريفات*. چاپ چهارم. تهران: ناصر خسرو، ۱۹۹۱.
- الغزالی، ابوحامد. *تهافت الفلاسفة*. المحقق: سلیمان دنیا. الطبعة: السادسة. القاهرة: دار المعارف، [د.ت].
- الغزالی، ابوحامد. *الاقتصاد فی الاقتصاد فی قواعد العقائد*. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹.
- الغزالی، ابوحامد. *المستصفی من علم الاصول*. بیروت: دار صادر، ۱۳۲۲ق.
- الغزالی، ابوحامد. *محک النظر*. تحقیق و ضبط و تعلیق: رفیق العجم. بیروت: دارالفکر، [د.ت].
- الغزالی، ابوحامد. *جواهر القرآن و درره*. اصفهان: مرکز القائمیة للتحریرات الكمبيوتریة، [د.ت].
- الغزالی، ابوحامد. الرسالة اللدنیة مجموعه «العقود والآلی من رسائل الامام الغزالی». مصر: المطبعة المحمودیة التجاریة، [د.ت].
- الغزالی، ابوحامد. *المنقذ من الضلال*. مجموعه رسائل. راجعها وحققها ابراهیم امین محمد. قاهره: مكتبة التوفیقیة، [د.ت].
- الغزالی، ابوحامد. *فیصل التفرقة*. مجموعه رسائل. راجعها وحققها ابراهیم امین محمد. قاهره: مكتبة التوفیقیة، [د.ت].
- الغزالی، ابوحامد. *قواعد العقائد فی التوحید (رسائل الامام الغزالی)*. راجعها وحققها: ابراهیم امین محمد. قاهره: مكتبة التوفیقیة، [د.ت].