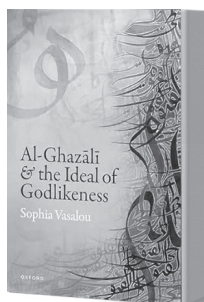




غزالی وایدئال خداگونگی (تأله)^۱

نوشته یانه ماتیلا^۲ | برگردان مصطفی امیری^۳



10.30484/jii.2026.3381 | mosami381@gmail.com

• استناد: امیری، مصطفی (۱۴۰۵). غزالی وایدئال خداگونگی (تأله). مجله مطالعات ایرانی - اسلامی. (۲) ۱۶.
ص ۹۲-۹۷.

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از
فصل سوم کتاب
*Al-Ghazali & the Ideal of
Godlikeness* (2025). Oxford:
Oxford University Press.
2. Janne Mattila
۳. استادیار بازنشسته دانشگاه
آزاد اسلامی

تا جایی که می‌دانم، این نخستین پژوهشی است که در قالب یک کتاب، دربارهٔ نظریهٔ خداگونگی در فلسفه یا کلام اسلامی چاپ شده است. این کتاب روایتی عالی و ارزشمند از آشکال پیچیده و گاه غیرمنتظره از این دیدگاه در دستان غزالی دارد. با واکاوی جریان‌های فکری فراوانی که بافت و بستر نظرات غزالی را شکل می‌داد، این کتاب به‌طور کلی، به‌مانند درآمدی بر اخلاق فضیلت اسلامی نیز عمل می‌کند. اما فراتر از همه، واسالو با پیوند دادن ایدئال تاریخی خداگونگی به موضوعاتی که آتش مباحثات اخلاقی فعلی را روشن می‌کنند، آن را دوباره زنده می‌کند.

اخلاق فضیلت، نوعاً هیچ دستورالعمل و قانونی برای تصمیم‌گیری دربارهٔ تعیین فعل صواب و درست ارائه نمی‌کند. در اخلاق فضیلت، به‌جای اصول و قواعد اخلاقی، این ادعا مطرح است که فعل صواب - یا درست - همان فعلی است که شخص فضیلت‌مدار، به‌طور معمول برمی‌گزیند؛ از این‌رو، الگوهای اخلاقی نقش برجسته‌ای می‌یابند: اخلاق فضیلت اسوه‌گرا، حتی الگوهای اخلاقی را تنها معیار خیر و صواب می‌شمارد. اگر بپذیریم خداوند، خیر کامل است، آنگاه باید او را اسوهٔ اخلاقی غایی بدانیم. اما شاید خداوند، غریب‌ترین و حتی به‌احتمال، دست‌نیافتنی‌ترین الگو برای کردارهای اخلاقی نیز باشد. سوفیا واسالو^۱ در کتاب خود، با ظرافت، اسوهٔ اخلاقی الهی را واکاوی می‌کند و نه تنها آن را در اندیشهٔ متکلم سنی اثرگذار، ابوحامد محمد غزالی (درگذشتهٔ ۵۰۵ ق. / ۱۱۱۱ م.) می‌کاود - چنان‌که از عنوان کتاب نیز پیداست - بلکه در بافت و بسترهای کلامی و فلسفی، از افلاطون گرفته تا جهان اسلام در سده‌های میانه نیز در جست‌وجوی آن است.

حسن بزرگ کتاب واسالو آن است که مسئلهٔ «اخلاق به‌مثابهٔ خداگونگی» را به‌طور جدی ایده‌ای فلسفی می‌انگارد. بسیار وسوسه‌انگیز است که دیدگاه‌های غزالی را تنها به زمینه‌های تاریخی و دینی تقلیل دهیم. اما، واسالو دامنهٔ تحسین‌برانگیزی از مباحثات فلسفی معاصر را از اخلاق فضیلت اسوه‌گرا و سایر شکل‌های اخلاق فضیلت گرفته تا اخلاق وظیفه‌گرای کانتی پیش می‌کشد.

1. Sophia Vasalou:

الهی‌دان و دانشیار الهیات
فلسفی در دانشگاه بیرمنگام.

معضل بزرگی که وجود دارد، آن است که آیا آثار غزالی، درحالی که آنها را در نقش‌های مختلفی مانند فقیه، متکلم، فیلسوف، و صوفی نوشته است، یک نظام منسجم می‌سازند یا خیر؟ یا نقش‌های مختلف، نظریه‌های مختلف تولید می‌کنند. کثرت نظریه‌های فضیلت در اندیشه غزالی، یکی از همین موارد است. او هیچ تلاشی برای توضیح دادن نسبت میان اسامی خداوند و فهرست فضایل افلاطونی و معنوی نمی‌کند.

او در هریک از چهارده فصل کتاب که به عنوانی جذاب آراسته است (مثلاً «ادویه برای خوراک‌های گوناگون») به مزایا و کاستی‌های فلسفی یکی از جنبه‌های متمایز این ایده کلی می‌پردازد. از این‌رو، کتاب واسالو این پرسش تفکربرانگیز را مطرح می‌سازد که انگاشتن خداوند به مثابه اُسوه اخلاقی - آن گونه که غزالی می‌اندیشد - برای ما به چه معناست؟

برجستگی بزرگ دیگر این کتاب آن است که دیدگاه‌های غزالی را در بافت و بستر خاص خودشان جای می‌دهد. این امر، به‌ویژه برای نویسنده‌ای که هم‌زمان در حوزه فقه، کلام، فلسفه و تصوف اسلامی به پژوهش مشغول است، بسیار اهمیت دارد. از این‌رو، کتاب واسالو این پرسش تاریخی را نیز مطرح می‌سازد که غزالی در میان الگوهای متمایز فضیلت در جهان اسلامی سده‌های میانه، چگونه راه خود را پیدا می‌کند. واسالو تمامی تحلیل‌های فلسفی و بافتاری خود را ماهرانه، در دل روایت هر فصل در هم می‌تند.

در ارتباط با پیش‌زمینه فکری بحث، غزالی با دو الگوی متمایز خداگونگی روبه‌رو بود که می‌توانست از میان آنها یکی را برگزیند. (پیش‌زمینه کلی بحث به‌طور مفصل در فصل دوم کتاب بررسی شده است).

الگوی نخست: همان صورت‌بندی افلاطونی است که هدف بشر را «تَشَبُّه به خداوند» می‌شناسد؛ البته با یک شرط مهم و آن اینکه: «تا جایی که برای بشر امکان داشته باشد.» این شعار در میان فلاسفه جهان اسلام رواج داشت؛ اما در پیشینه

موارد مبهم بود، چراکه می‌توانست دعوتی به حکمت نظری یا اندرزی برای پرورش فضایل اخلاقی یا هر دو باشد.

الگوی دوم: (و به احتمال، جالب‌تر) از اسامی و صفات قرآنی خداوند چون: «رحمان»، «قادر مطلق» و جز آن الهام می‌گیرد. بنا بر حدیثی مشهور، خداوند دقیقاً ۹۹ اسم دارد. نویسندگان متصوفه، به‌ویژه این اسامی خداوند را به‌مثابه‌ی اوامر اخلاقی برای بشر تلقی می‌کردند. به نظر می‌رسد که غزالی هر دو الگو را می‌پذیرد، هرچند الگوی دوم را در قالب نظریه‌ای تمام‌عیار، در کتابش با عنوان *المقصد الأسنى فی شرح أسماء الله الحسنى* بسط می‌دهد.

پرسش اساسی که در تاروپود کتاب تنیده شده، این است که آیا انگاشتن خداوند به‌مثابه‌ی *أسوة اخلاقی*، اصلاً معنایی دارد. اگر درک ما این باشد که خداوند معیارهای غایی خیر را تعیین می‌کند، ظاهراً مشکل چندانی ایجاد نخواهد شد: تقلید از خداوند به‌معنای آن خواهد بود که تا آنجاکه امکان دارد انسان‌های خوبی بشویم؛ اما وقتی در لوازم این معیارها ژرف‌تر بنگریم - چنان‌که در بسیاری از فصل‌های کتاب از زوایای گوناگون به آن نگاه شده است - مشکلات خودنمایی می‌کنند.

مشکل اساسی اینجاست که بنا به فرض، خداوند هیچ شباهتی به ما ندارد، به‌ویژه آنجایی که اسلام بر برتری الهی پای می‌فشارد. از منظر الهی، این خطر وجود دارد که پروژه غزالی به گونه‌ای از خودبزرگ‌بینی تبدیل شود: چگونه بشر می‌تواند ادعای خداگونه‌گی کند؟ از منظر بشری، مشکل اینجاست که آیا اصلاً می‌خواهیم از خداوند تقلید و پیروی کنیم؟ نکته‌ی اساسی درباره‌ی *أسوة‌های اخلاقی* آن است که هرچند آنها بهتر از ما هستند، از جهات بسیار مهمی نیز به ما شباهت دارند. حتی سقراط هم که از شدت فضیلت‌مداری بیزارکننده بود، دست‌کم از حیث طبیعت بشری با ما اشتراک داشت. بنابراین، چگونه قرار است با وجودی متعالی و برین که کمال مطلق است، هم‌ذات‌پنداری کنیم؟

بسیاری از مسائلی که نویسنده به آنها می‌پردازد، از همین ناهم‌سنجگی منظر بشری و الهی سرچشمه می‌گیرد. در اندیشه غزالی، خداوند، الگوی غایی فضایل اخلاقی است؛ خواه در قالب فضایل چهارگانه افلاطونی و خواه در ساختار اسمای الهی. فضیلت‌های اخلاقی، تنها با توجه به محدودیت‌های بشری معنا پیدا می‌کنند: فضیلت‌ها دقیقاً از آن‌رو گرایش‌های عالی به شمار می‌آیند که دستیابی به آنها دشوار است.^۱ فضیلت میانه‌روی، برای موجودی که از نیازها و امیال و خواسته‌های جسمانی بی‌بهره است، به همان اندازه بشر، تحسین‌برانگیز نخواهد بود.

یک مسئله مرتبط دیگر که نویسندگان در فصل‌های ۶ و ۷ به آن پرداخته‌اند آن است که فضیلت‌هایی گرایش‌های مؤثر به شمار می‌آیند که مستلزم هیجانات مناسب با خود باشند؛ حال آنکه خداوند (دست‌کم نزد فلاسفه و متکلمان اسلامی) از هرگونه هیجانی پاک و منزّه است؛ مثلاً فضیلت شجاعت برای موجودی که هیچ ترسی ندارد که بر آن چیره شود اصلاً چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

غزالی راهبردهای تفسیری گوناگونی را برای پیوند دادن فضایل الهی و بشری به کار می‌گیرد. یکی از این راهبردها آن است که فضیلت‌های الهی را همچون همتایان بشری‌شان و درعین حال منهای کاستی‌های آن تلقی کنیم.

اگر خداوند معیار فضیلت باشد، نتیجه آن خواهد بود که ما نیز نباید هیچ احساسی داشته باشیم. برخی فلاسفه، مانند رواقیون، افلاطون‌گرایان دوره پایانی یونان باستان و بسیاری از فلاسفه اسلامی این نتیجه را پذیرفته‌اند که عالی‌ترین مرتبه فضیلت، یک حالت عقلانی محض است. واسالو^۱ از زبان مفسران معاصر که آن را برای اخلاق نامطلوب یافته‌اند، نقل می‌کند که این مدل بر طبیعت بشر مبتنی نیست؛ بلکه ما را به گریز از طبیعت بشری خود فرامی‌خواند. البته، واسالو^۲ می‌پذیرد که این فلاسفه، همچون غزالی، طبیعت بشری عالی‌تر و واقعی‌تری را مفروض می‌گیرند که بشر را با غایت الهی پیوند می‌دهد.

واسالو نشان می‌دهد که غزالی راه‌حل ظریف‌تری ارائه می‌کند. از یک‌سو، صفات خداوند را الگوی فضایل می‌انگارد؛ به این معنا که مثلاً فضیلت کامل، درواقع، عاری از هیجانات است. از سوی دیگر، می‌پذیرد که طبیعت بشر محدودیت‌هایی مانند هیجانات را بر نحوه مصداق یافتن فضایل در بشر تحمیل می‌کند؛ به این معنی که هرکدام از صفات خداوند، هنگامی که به عرصه کاستی‌های بشری انتقال می‌یابد، به چیز متفاوتی ترجمه می‌شود.

غزالی راهبردهای تفسیری گوناگونی را برای پیوند دادن فضایل الهی و بشری به کار می‌گیرد. یکی از این راهبردها آن است که فضیلت‌های الهی را همچون همتایان بشری‌شان و درعین حال منهای کاستی‌های آن تلقی کنیم. یکی از فضیلت‌هایی که واسالو با دقت و تفصیل بیشتری بررسی می‌کند^۳ رحمت است. با توجه به اینکه همه

۱. ص ۶۹-۷۰.

۲. ص ۱۲۳-۱۲۵.

۳. به‌ویژه در ص ۶۱-۶۷.

۱۱۴ سوره قرآن، به استثنای یکی از آنها، با یادآوری این صفات الهی شروع می‌شوند - «رحمان» یا «رحیم» - به احتمال، مشهورترین اسامی خداوند هستند. تحلیل واژگانی غزالی این اصطلاح را با یاری رساندن به نیازمندان، یعنی با کنش‌های مهرورزانه و شفقت‌آمیز یکی می‌شناسد. رحمت الهی با چنین رفتارهایی یکی دانسته می‌شود و مصداق کامل چنین فضیلتی است، چراکه انگیزه آن ذاتی همان فضیلت است. در مقابل، گرایش بشری به رحمت، مستلزم هیجانات انگیزاننده‌ای مانند نازک‌دلی و مهرورزی است. از این‌رو، هیجانات، دربرگیرنده نقصانی هستند که جایی در مصداق کامل فضیلت ندارد. با وجود این، از آنجاکه هیجانات نقشی اساسی در انگیزش اخلاقی بشر دارند، ناچار بخشی از فضیلت بشری را تشکیل می‌دهند.

برخی اسامی خداوند، چالش تفسیری بزرگ‌تری پیش‌رو می‌گذارند، مانند عظمت یا جلال که در فصل ۸ و ۹ درباره آنها بحث می‌شود. همه نویسندگان اسلامی مدافع نظریه خداگونگی، بر سر این امر اتفاق نظر ندارند که انسان‌ها باید تمامی اسامی و نام‌های خداوند را تقلید کنند. عظمت، به‌طور روشنی، فقط در شأن خداوند است و برای انسان‌ها، هدف مناسب شاید عکس آن، یعنی فروتنی باشد؛ اما غزالی از این دسته نویسندگان نیست. برای او، انسان باید تمامی صفات خداوند را اقتباس کند. با این حال، او ناچار است که فضیلت بشری را به‌گونه‌ای متفاوت با فضیلت الهی معنا کند: درباره بشر، فضیلتِ عظمت یا حس کبرiایی، برابر با معطوف کردن کامل انگیزه‌ها به‌سوی خداوند است. هر دو مورد، این مشکل اساسی را برجسته می‌سازند که آیا می‌توان خداوند را دارای گرایش‌ها و از این‌رو، فضیلت‌هایی دانست که بتوانیم به‌طور معناداری از آنها تقلید و پیروی کنیم؟ درباره رحمت، فضیلت‌های خداوند به رفتار و نه گرایش‌ها، تبدیل می‌شوند؛ اما گویا درباره بردباری، رابطه میان مصادیق بشری و الهی تاندازه‌ای قراردادی است. این کتاب همچنین به مسائل پژوهشی بزرگ‌تری درباره غزالی می‌پردازد. معضل بزرگی که وجود دارد، آن است که آیا آثار غزالی، درحالی‌که آنها را در نقش‌های مختلفی مانند فقیه، متکلم، فیلسوف، و صوفی نوشته است، یک نظام منسجم می‌سازند؟ یا نقش‌های مختلف، نظریه‌های مختلف تولید می‌کنند. کثرت نظریه‌های فضیلت در اندیشه غزالی، یکی از همین موارد است. او هیچ تلاشی برای توضیح دادن نسبت میان اسامی خداوند و فهرست فضایل افلاطونی و معنوی نمی‌کند.

پرسش اساسی که در تاروپود کتاب تنیده شده، این است که آیا انگاشتن خداوند به مثابهٔ اُسوهٔ اخلاقی، اصلاً معنایی دارد. اگر درک ما این باشد که خداوند معیارهای غایی خیر را تعیین می‌کند، ظاهراً مشکل چندان‌ی ایجاد نخواهد شد: تقلید از خداوند به معنای آن خواهد بود که تا آنجا که امکان دارد انسان‌های خوبی بشویم؛ اما وقتی در لوازم این معیارها ژرف‌تر بنگریم - چنان‌که در بسیاری از فصل‌های کتاب از زوایای گوناگون به آن نگاه شده است - مشکلات خودنمایی می‌کنند

نویسنده، در فصل سوم در مرور نظریهٔ اخلاق غزالی و نیز به‌طور کلی در کتاب، این دیدگاه محتمل را مدنظر قرار می‌دهد که نظریه‌های گوناگون غزالی، الگویی از ایدئال اخلاقی بزرگ‌تر هستند. در فهرست‌هایی که غزالی از فضیلت‌ها ارائه می‌کند، تنها بخش‌هایی با یکدیگر هم‌پوشانی دارند؛ ضمن آنکه برخی اسامی خداوند، مانند «جان‌بخش»، بیشتر فعل هستند تا صفت. اما برخی اسامی در برخی بافت‌ها به‌خوبی می‌نشینند. مثلاً عدالت^۱ به معنای تحمیل نظم عقلانی - خواه بر جهان و خواه بر نفس - است. یک نمونهٔ برجستهٔ دیگر از این اسامی «بردباری» است^۲ که غزالی به دو مؤلفهٔ «خویش‌داری» و «پایداری» تقسیم می‌کند که به‌ترتیب با فضیلت‌های افلاطونی «میانه‌روی» و «شهامت» مرتبط هستند و تنها دومی، بخشی از صبر بدون تلاش الهی است.

می‌توان پرسید که آیا چهارچوب اُسوه‌گرا، به همان اندازه برای خدای انتزاعی فلاسفهٔ اسلامی نیز کاربرد دارد؟ واسالو درواقع به خوانش متافیزیکی آنها از خداوند نمی‌پردازد. از نظر ابن‌سینا (درگذشتهٔ ۴۲۸ ق. / ۱۰۳۷ م.)، یکی از فلاسفهٔ تأثیرگذار بر غزالی، خداوند «خیر محض» و «وجود مطلق» و فارغ از وجه امکانی جهان خلقت است. به‌احتمال، چنین خدایی هرگز قرار نبود که اُسوهٔ اخلاقی عینی فضیلت اُسوه‌گرا باشد؛ بلکه، تقلید از خداوند تنها به معنای تحقق بخشیدن به ظرفیت بالقوهٔ بشر برای «وجود» و از این‌رو، برای «خیر» است.

۱. ص ۲-۳۹.
۲. فصل ۶.

باوجود این، جذابیت کتاب تا اندازه زیادی، از همین چهارچوب اسوه‌گرا سرچشمه می‌گیرد. تا جایی که می‌دانم، این نخستین پژوهشی است که در قالب یک کتاب، درباره نظریه خداگونگی در فلسفه یا کلام اسلامی چاپ شده است. این کتاب روایتی عالی و ارزشمند از اشکال پیچیده و گاه غیرمنتظره از این دیدگاه در دستان غزالی دارد. با واکاوی جریان‌های فکری فراوانی که بافت و بستر نظرات غزالی را شکل می‌داد، این کتاب به‌طور کلی، به‌مانند درآمدی بر اخلاق فضیلت اسلامی نیز عمل می‌کند. اما فراتر از همه، واسالو با پیوند دادن ایدئال تاریخی خداگونگی به موضوعاتی که آتش مباحثات اخلاقی فعلی را روشن می‌کنند، آن را دوباره زنده می‌کند.