

알 가잘리의 신 개념¹

-초월과 내재의 관점에서-

박성은²

I. 서론

신이 유일하다는 것은 무엇을 의미하는가? 이슬람 철학자와 정통 이슬람 신학자, 수피, 그리고 기독교에서는 신의 유일성을 어떻게 이해하고 있는가? 왜 이들은 유일신 개념을 다르게 이해하고 있는 것일까? 이 논문은 알 가잘리의 신 개념이 심화 혹은 변화의 과정을 겪었다는 것은 무엇을 의미하는가? 에 대한 질문을 염두에 두면서 알 가잘리의 그의 신개념을 초월과 내재의 관점에서 분석한다.

알 가잘리는 철학자이자 신학자이며 수피였다. 그는 어린 시절 수피에게 양육을 받았으며, 그는 스승 알 주와이니에게 정통 신학, 법학, 수피사상을 배운다. 그는 정통 이슬람의 입장에서 철학자들로부터 정통 이슬람을 수호하나 실존적 위기를 만나 구도자적 순례를 떠나며, 수피즘에서 신과의 내적 체험을 통해 그의 신개념을 완성하기에 이른다.

본 논문은 알 가잘리의 신 개념을 명백히 인식하는데 그 일차적인 목표가 있으며, 알 가잘리와 기독교의 유일신 개념의 공통점과 차이점을 명백히 인식하는데 이차적인 목표가 있으며, 나아가 유일신을 강조하는 이슬람과 기독교의 공통점과 차이점을 명백히 인식함으로 상호 이해의 지평을 넓혀 오해와 갈등을 줄이는 것을 최종 목적으로 한다.

1 이 논문은「알 가잘리의 신 개념 -초월과 내재의 관점에서-」박사학위논문(백석대, 전문대학원, 2009.6)의 자료를 보충하고 발전시킨 것이다.

2 백석대, 전문대학원 박사과정 졸업, 햇불트리니티 한국이슬람 연구소 연구원

II. 신의 유일성 - 신의 본질과 속성을 중심으로

알 가잘리의 신 개념은 신의 유일성 개념에 대한 해석으로부터 출발한다. 이슬람은 유일신 사상을 강조한다. 무함마드도 다신론 사회에서 신의 유일성을 강조했다. 알 가잘리의 유일신 개념은 정통 이슬람적 입장에 있으며, 그 개념은 따우히드(tawhid)로 요약할 수 있다.

본 장에서는 알 가잘리의 유일성 개념을 파악하기 위해 그의 유일성 개념을 신의 본질과 속성을 중심으로 분석할 것이다. 그리고 알 가잘리의 입장과 첨예하게 대립하고 있는 아비센나의 신의 단순성 개념 또한 신의 본질과 실존을 중심으로 분석할 것이다. 신의 본질과 속성은 알 가잘리의 신의 유일성 개념을 이해하는데 있어서 중요한 주제이다. 왜냐하면 신의 본질과 속성에 대한 해석에 따라 신의 유일성에 대한 개념이 다르게 형성되기 때문이다. 알 가잘리는『철학자들의 부조리』제6항에서 신의 속성을 부정하는 아비센나와 같은 철학자들의 주장을 반박했다.³ 또한 제8항에서 일자(The First)인 신은 본질을 가지지 않는 단순한 존재(simple existence)⁴라고 주장하는 아비센나의⁵ 입장을 반박했다.⁶ 알 가잘리에 따르면, 아비센나의 주장은 정통 이슬람의 관점에서 볼 때 비(非)신앙적 진술이다.⁷ 신의 속성들을 인정하여도 신의 유일성에 손상을 끼치지 않으며, 신의 속성을 통하여 신을 제한적으로 파악할 수 있을 뿐만 아니라, 신의 속성 자체가 신의 본질 안에 속하는 것으로 보았다. 알 가잘리는 신의 본질과 속성의 관계를 다음과 같이 설명한다. “신의 속성은 신의 본질과의 관계에서 볼 때 우연적이다.⁸ 신의 본질은 별개의 것으로 자존하는 것이 아니라 그 안에 신의 속성들이 존재한다. 신의 본질은 단독으로(for itself), 원

3 Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura-1st ed, *The Incoherence of the Philosophers*, a parallel English Arabic text (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997), 10.

4 Ibid., 10. 아비센나는 본질과 존재를 구별하는 인식론적 구도인 존재론적 사유에 그 근거를 두고 그의 신인식을 출발한다. Avicenna, *Metaphysics VIII*, 4, 345, Lines:12-16; Acar, Rahim, “*Creation: A Comparative Study between Avicenna’s and Aquinas’s position.*” Ph. D., Havard University, 2002. 109에서 재인용.

5 아비센나(1037년 사망)는 아리스토텔레스 철학과 신플라톤주의 철학을 계승하는 동시에 극복하며 이를 이슬람에 접목하여 자신의 독특한 신개념을 형성한다. 알 가잘리는『철학자들의 부조리』에서 특히 아비센나의 신의 유일성, 영원성, 전지에 대한 개념이 정통 이슬람의 신개념과 충돌하므로 이를 반박한다.

6 Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 10.

7 Ibid., 97-98.

8 Ibid., 100.

인 없이 속성과 함께 영원히 존재한다.⁹ 신은 영원한 속성을 가진다. 신의 속성 또한 원인을 갖지 않으며, 원인 없이 영원하다.”¹⁰

알 가잘리는 신의 속성을 부정하는 아비센나의 신개념을 반박하는 과정을 통해 정통 이슬람을 수호한다.¹¹ 한편, 아비센나와 같은 철학자들이 신의 속성을 부인하는 이유는 다음과 같다.

“신의 속성을 인정하는 것은 신의 본질 그 자체를 감소시키는 것으로 철학자들은 이해하기 때문에 신의 본질에 속성이 더해지는 것을 인정하지 않는다. 그들은 인간의 본질에 지식과 힘과 같은 것들이 더해지듯이 신의 본질에 무엇이 더해지는 것을 허용하지 않는다. 속성은 다수한 존재에 필연적이다. 왜냐하면 만약, 인간에게 발생한다면 이것은 속성이 본질에 더해진 것이다. 속성을 인정하는 것은 단순한 필연존재에 다수성을 인정하는 것이기 때문에 철학자들은 속성들을 부인한다.”¹²

아비센나가 신의 속성을 인정하지 않는 이유는 신의 단순성(simplicity)에 위배되기 때문이다. 아비센나에 따르면, 신은 존재 이외의 본질을 갖지 않으며, 신은 본질과 실존으로 구성되지 않는 단순한(simple) 존재이다.¹³ 인간의 지식과 힘 등 인간의 속성들은 인간의 본질에 속하지만, 신의 지식과 힘 등, 신의 속성들은 신의 본질에 속하지 않는다. 단순한 존재는 그의 존재로부터 구별되는 본질로 구성되지 않는 반면, 다수한 존재는 그 존재에 본질이 더해진 존재이다. 신은 실존하는 것들의 속성과 구별된다.¹⁴ 인간은 구성된 존재로서 본질이 더해진 존재인데 비해, 신의 존재는 구성된 것도, 존재로부터 구별되는 본질 또한 갖지 않는다. 단순한 존재는 존재의 필연성 이외의 다른 필연적인 존재에 속하는 본질은 없다.¹⁵ 사람들은 필연적인 존재란 말과 단순한 존재의 차이점

9 Ibid., 99.

10 Ibid., 102.

11 Ibid., 98.

12 Ibid.

13 Avicenna, *Metaphysics VIII*, 4, 344, Rahim Acar, “*Creation: A Comparative Study between Avicenna’s and Aquinas’s Position*”, 108.

14 Avicenna, *Metaphysics VIII*, 4, 347, Lines:10–16. Rahim Acar, “*Creation: A Comparative Study between Avicenna’s and Aquinas’s Position*”, 111.

15 Avicenna, *Metaphysics VIII*, 4, 346, Lines:11–12, Rahim Acar, “*Creation: A Comparative Study between Avicenna’s and Aquinas’s Position*”, 109–110.

을 알기 원한다.¹⁶ 신의 단순성(simplicity)은 아비센나에 있어서 가장 다루기 힘든 신의 속성이다. 라힘 아카르는 아비센나가 신의 본질을 그의 존재와 동일한 것으로 간주하는지는 분명하지 않다고 지적한다. 다만 우연적인(accidental) 존재처럼 본질이라는 것이 추가(addition)되지 않는 존재인 것은 분명하다.¹⁷ 아비센나는 신은 단순해야 완전한 것으로 간주한다.

“그 첫 번째 논거로 만약, “이것은 저것이 아니다.” 그리고 “저것은 이것이 아니다.”라고 한다면, 각각 하나는 그것의 실존 안에서 다른 것을 나누는 것이 될 것이며, 각각은 다른 것을 필요로 하는 것이 될 것이며, 혹은 하나는 다른 것으로 나누게 되는 것이며, 그 나머지는 또 다른 것을 필요로 하는 것이다. 그러므로 “단순한 존재는 이것도 아니다. 혹은 저것이 아니다.”라고 말할 수 없다. 즉 단순한 존재는 나뉘거나 합성될 수 없다.”¹⁸

그러나 알 가잘리에게 있어서 본질(essence)을 부정하는 것은 실재(reality)를 부정하는 것이다.¹⁹ 실재론적 신개념을 주장하는 알 가잘리의 입장은 관념론적 신개념을 취하는 아비센나의 신개념과 매우 다르다. 아비센나에 의하면, 신은 단순하며, 필연적이며, 불변하며, 영원한 것으로서, 신의 자기 필연성과 불변성, 영원성은 신의 단순성 안에 내포되어 있다. 신의 유일성 개념이 알 가잘리에게는 따위히드(tawhid)로, 아비센나에게는 단순성(simplicity)으로²⁰ 요약할 수 있다. 신의 유일성을 초월과 내재의 관점에서 평가할 때, 알 가잘리의 유일성 개념에서는 신과 인간과의 내재성이 함축되어 있지만, 아비센나의 단순성 개념에는 신과 인간과의 관계성이 나타나지 않는다.

III. 신의 영원성 - 신과 세계의 관계를 중심으로

알 가잘리는『철학자들의 부조리』의 1/4 정도에 해당될 정도의 많은 부분을 신의 영원

16 Avicenna, *Metaphysics VIII*, 4, 346, Lines:13, p.347, Lines:13. Rahim Acar, “Creation: A Comparative Study between Avicenna’s and Aquinas’s Position”, 110.

17 Rahim Acar, “Creation: A Comparative Study between Avicenna’s and Aquinas’s Position”, 83.

18 Ibid., 89. Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 97.

19 *Tahafut al-Falasifah*, 120.

20 아비센나에게 있어 신의 속성들은 신의 합성배제성(合成排除性), 절대적 단순성 때문에 존재론적으로 동일하다. 정의체, 김규영, 『중세철학사』(서울: 도서출판 베희, 1998), 181.

성에 대해 논의하면서 철학자들의 모호한 신의 영원성 개념을 반박했다. 신의 영원성에서 논의되는 중요한 이슈는 첫째 신의 창조는 본질적인 행위인가? 의지적인 행위인가? 문제이다. 창조를 신의 본질적인 행위로 보는 철학자는 신의 영원성을 세계의 영원성으로 동시에 인식한다. 반면, 창조를 신의 의지적인 행위로 인식하는 철학자는 세계는 시작이 있으며 끝이 있다고 주장한다.²¹ 아비센나는 신의 창조를 신의 본질적인 행위로 본다.

알 가잘리는 신의 영원성에서 신의 선재(先在)를 전제하고 출발한다. 알 가잘리에 있어 신은 모든 것에 앞서 존재하는 자 즉, 창조 이전에 선재하는 자이다. 그는 신의 영원성을 신과 세계와의 관계에서 조명한다. 세계는 신의 영원한 의지에 의해 창조되었다. 알 가잘리에 따르면, 신의 영원한 의지에 의해 시간의 실존이 명해졌다.²²

“신이 세계에 앞서 선재한다는 가정은 무한한 시간에 앞선 시간이 있다는 것을 전제한다. 시간은 시간에 앞서서 존재하는 것이 없는 때에 창조되었다. 신은 세계가 없이도 존재했으며, 창조 후에는 세계와 함께 존재했다.”²³

알 가잘리의 신의 영원성은 논증할 수 있는 개념이라기보다는 하나의 전제로부터 출발한다. 신의 영원성은 알 가잘리와 아비센나 그리고 아베로에스의 가장 근본적인 세계관의 차이를 반영한다.

신의 선재성을 전제로 출발하는 알 가잘리의 관점에서 볼 때, 신의 영원성을 질료의 영원성과 신의 영원성으로 동시에 주장하는 아비센나와 같은 철학자들의 입장은 모순된다. 알 가잘리는 『철학자들의 부조리』에서 아비센나의 신의 영원성 개념의 부당성을 반박한다. 철학자들은 신이 세계에 앞선다는 것을 두 가지의 경우로 해석한다. 첫째는 신은 본질에 앞서서 존재하는 것이지 시간에 앞서서 존재하는 것이 아니라는 입장이다. 신이 본질적으로 앞선다는 아비센나의 주장은 다음의 예로 비유될 수 있다.

“비록, 신이 세계와 함께 동시적(同時的)으로 존재할지라도 신이 본질적으로 앞선다는 것은 결과에 앞서는 원인과 같은 것이다. 인간의 움직임과 그림자의 움직임은 동시적이다. 그러나 인간의 움직임이 그림자의 움직임보다 본질적으로 앞선다. 물속의 손의 움직임과 물의 움직임은 동시적이다. 그러나 손의 움직임은 물의 움직임보

21 Rahim Acar, “Creation: A Comparative Study between Avicenna’s and Aquinas’s Position,” 199–200.

22 Salman H Bashier, *Ibn al-‘Arabi’s Barzaka* (Albany : State University of the New York Press, 2004), 45.

23 Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 31, 49.

다 본질적으로 앞선다. 왜냐하면 그림자의 움직임은 사람의 움직임 때문이며, 물이 움직인 것은 물 안에 있는 손의 움직임 때문이다. 그림자가 움직여서 사람이 움직였다고 할 수 없으며, 물이 움직였기 때문에 손이 움직였다고 할 수 없다. 각각의 움직임은 동시적이거나, 그림자나 물이 먼저 움직였다고 할 수 없는 것과 같은 이치이다.”²⁴

그림자의 움직임보다 사람의 움직임이 먼저 이듯이 신과 세계는 동시적으로 존재하나 신은 본질에 있어서 세계 보다 앞선다고 해석하는 아비센나의 신의 영원성 개념은 신의 존재론적(ontological)우선성만 인정한다. 아비센나의 입장은 알 가잘리의 입장에서 볼 때 신의 선재성을 의미하는 것도, 신의 영원성을 의미하는 것도 아니다. 그러나 아비센나에 따르면, 신과 세계는 동시적으로, 필연적으로, 시간적으로 유한하거나 영원해야 한다. 하나가 영원하고, 다른 하나가 시간적으로 유한하다는 것은 불가능하다. 그러므로 아비센나의 관점에서 신과 세계는 동시적으로 영원하며, 신이 선재한다는 것은 단지 본질에 있어서 앞설 뿐이다.²⁵ 영원한 신의 행위에 시간의 차이가 있다는 것은 영원한 신의 행위의 결과일 수 없다.

아비센나는 신의 영원성을 세계의 영원성과 동시적으로 설명해야 완전한 신에 부합한다고 주장한다. 만약 우주의 원인이 주어져서 우주가 신에게만 의존한다면 그것은 시간적 순서(temporal order)를 요구하지 않는다. 우주는 즉시 존재해야 한다. 신에 의해 원인이 주어졌는데 만일 아직도 우주가 비실존으로 존재하는 시간이 있다면 그것은 신이 우주의 원인이 아닌 것이다.²⁶ 만약 우주가 존재하지 않는 시간이 존재한다면, 신은 왜 일찍이 세계를 창조하지 않았는가? 신은 왜 그 이전에 세계를 창조할 수 없었는가? 신이 세계를 창조하기 위해 어떤 작용을 일찍이 일으키지 않았는가? 만약 창조되기 이전의 시간의 존재를 인정한다면, 일시적인 것들의 비실존들과 창조 이전의 시간 사이에 차이를 어떻게 구별할 수 있는지의 문제들이 제기된다고 아비센나는 반박한다.²⁷ 신이 우주의 존재의 원인이라면 세계가 비실존으로 존재하는 시간이 없어야 한다. 신이 세계를 존재하게 하는데 시간적 차이가 있다면 그것은 신의 완전성에 위배된다. 이러한 아비센나의 신개념은 아리스토텔레스 철학의 영향을 받은 것으로 보이기는 하지만, 아리스토텔레스의 전통 또한 극복한다. 아비센나는 신의 영원성을 세계의 영원성으로 동시적으로 이해하며 신은 단지 세

24 Ibid. 31.

25 Ibid.

26 Rahim Acar, "Creation: A Comparative Study between Avicenna's and Aquinas's Position." 294.

27 Ibid., 299.

계보다 본질적으로만 앞서는 것으로 보았다.

둘째로 알 가잘리는 시간 이전의 시간이 영원하며, 종말의 시간은 유한하다고 해석하는 철학자들의 입장을 반박한다. 알 가잘리에 따르면, 신은 세계와 시간에 앞서서 존재한다. 세계와 시간이 있기 전에 신은 존재한다. 그러나 철학자들에 따르면, 세계의 종말은 있으나 앞선 시간은 제한이 없다. 그러므로 시간이 있기 이전에 무한한 시간이 존재해 왔다는 그들의 주장은 알 가잘리가 볼 때 모순적이었다.

“만약 시간이 운동의 측정이라면, 시간은 필연적으로 이전의 시간이 영원하다는 것(pre-eternal)을 의미한다. 운동은 필연적으로 이전의 시간이 영원 하다는 것을 의미한다. 시간이 운동 안에 있다는 것과 오랜 동안의 시간의 지속은 필연적으로 이전의 시간이 영원하다는 것을 의미한다.”²⁸

알 가잘리는 철학자들의 위와 같은 두 입장을 반박한다.²⁹ 어떻게 앞선 시간이 무한하다고 하면서 동시에 미래의 시간은 유한하다고 설명할 수 있는가? 이러한 철학자들의 주장은 알 가잘리의 관점에서 볼 때 모순이다. 알 가잘리의 관점에서는 앞선 시간의 유한성은 확실하므로 아비센나와 같은 철학자의 주장은 불가능하다. 알 가잘리의 관점에서는 신은 선재하며, 시간에 앞선 시간은 유한하다. 신은 존재론적으로 뿐만 아니라 시간에 앞서 선재한다. 세계는 영원한 것이냐? 일시적인 것이냐? 에 대해서 알 가잘리는 과거의 시간은 시작이 있다고 주장하지만, 아비센나는 세계는 영원하다고 주장한다. 결국 알 가잘리는 꾸란의 신의 선재성을 전제로 신의 영원성을 주장한다면, 아비센나는 신과 세계는 동시에 영원하다고 주장한다.

IV. 신의 전지 - 신의 특수자들에 대한 지식을 중심으로

꾸란에서 신은 전지(全知)한 존재로 묘사된다. 그렇다면 신이 어디까지 아는 것을 전지하다고 할 수 있는가? 신의 앎의 범위에 대한 논쟁을 살펴보면 알 가잘리는 철학자, 특히

28 Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 31.

29 Ibid.

아비센나가 신의 전지를 정의한 논증에 만족할 수 없었다. 알 가잘리는『철학자들의 부조리』에서 철학자들의 논증 중 3 가지 항목을 불신앙적 항목으로 판정하며 17가지 항목을 이교적(異教的) 내용을 포함하는 항목이라고 규정했다.³⁰ 그 대표적 예가 신의 전지 문제로서, 아비센나는 신은 보편적 원리(universal knowledge)만 알고 특수한 것은 모른다는 입장이다. 이러한 해석은 꾸란의 관점에서는 명백한 불신앙이며, 신의 전능성을 부정하는 것이다. 알 가잘리에 따르면, 신은 특수자가 변화하고 소멸하는 것까지도 명확하게 인식한다고 본다.

“보이지 않는 것의 열쇠들이 하나님께 있나니 그 분 외에는 아무도 그것을 알지 못하니라. 그분은 땅위에 있는 것과 바다에 있는 모든 것을 알고 계시며 떨어지는 나뭇잎도 대지의 어둠 속에 있는 곡식알도 싱싱한 것과 마른 것도 그분께서 모르는 것이 없으니”(꾸란6:59). 그분은 그들을 알고 계시며 그들을 헤아리고 계시니”(꾸란 19:94). 하늘과 대지 속에 있는 아주 작은 것도 그리고 그보다 더 작은 것도 또한 큰 것도 그분을 피할 수 없으니”(꾸란 34:3). 그분은 보이지 않는 것과 보이는 것도 알고 계시는 분이시라.”(꾸란 59:22).

위의 구절은 신의 전지(全知)개념이 무엇인지를 잘 보여준다. 알 가잘리는 ‘신이 세계에서 일어나는 특수자들의 모든 사건을 알지 못한다면, 신이 어떻게 우리의 행위를 판단할 수 있으며, 기도를 들어줄 수 있겠는가?’ ‘신이 특수자를 인식하지 못한다면, 신은 무함마드의 예언조차 알지 못할 것이 아닌가?’ 라고 문제를 제기한다.³¹ 알 가잘리는 신의 전지개념을 신의 전능과 매우 밀접하게 연결한다. 특수자를 인식하는 것이 알 가잘리에게 신의 전능성이려면, 아비센나에게는 신의 불완전성을 의미한다.

아비센나는 신이 무엇을 인식하는지 그 대상을 아는 것이 중요하다. 그는 신은 보편적 방식에 의해 다른 것들을 인식할 수 있고 종과 차를 알 수 있다고 했다.³² 신의 지식의 대상이라는 것은 아비센나에게 추론 가능한 보편적 원리만을 의미한다.

“일자는 자신을 그 자신으로부터 발생한 것들의 근거로 인식한다. 일자는 보편에 의한 방식으로(by universal Knowledge) 다양한 종류들 안에서(in various kinds) 모든 실존들을(all the existents) 지성적으로(intellectually) 인식한다. 일자는 특수한 것을 인식하지 못한다. 왜냐하면 단지 제일 원칙은 단지 다른 것보다

30 W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (Chicago: Kazi Publications, 1982), 37.

31 아베로에스 『결정적 논고』, 이재경 역, 서울: 책 세상, 2005. 84.

32 Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 128.

지성적으로만 앞서기 때문이다. 일자가 단지 자신을 인식한 결과는 다른 지성 그리고 천체의 영혼과 천구가 유출된다.”³³

아비센나에 따르면, 신은 감각기관을 가지고 있지 않기 때문에 질료에 의해 개체화된 특수한 피조물을 인식할 수 없다. 만약 신이 특수자들을 인식한다면 그는 시간 안에 속한 자이며, 변화하는 자이며, 다수한 자이다. 가령, 신은 일식이나 월식은 일어나기 전에 알고 있다. 왜냐하면 이런 지식은 보편적 지식이어서 곧 일어날 결과로부터 원인에 대해 연속적 추론이 가능하다. 그러나 특수자들은 신의 참여가 불가능한 감각 밖에 있는 대상물이므로 추론할 수 없고, 신이 그 대상들을 알 수도 없다.³⁴ 비물질적이고 영원하며 단순하며 불변하는 신의 속성은 서로 나뉠 수도 없고, 한 가지만 취할 수도 없으며, 모두 취하든지, 아니면 모두 버려야 한다.³⁵

아비센나의 관점에서 신이 자신으로부터 인식한다는 것은 자신뿐만 아니라 창조물 즉 신과 다른 것의 관계를 아는 지식을 의미한다. 신이 그 창조물을 안다는 것은 신은 자신도 알고, 다른 것도 알고 있는 것으로서 다른 것에 대한 지식은 다른 것으로부터 기인하는 것이 아니라 그 자신의 지식의 결과이다. 신은 모든 다른 것의 존재 원리이다.³⁶ 아비센나는 부정적인 표현들을 통해 신이 지성적인 존재임을 설명한다.³⁷ 신은 물질로 존재하지 않으며,³⁸ 순수 존재(pure being)이다.³⁹ 신이 자신으로부터 자신을 인식함으로써 보편적인 지식만을 인식할 수 있다는 아비센나의 견해는 알 가잘리의 관점에서는 신 자신이 자신을 모르는 것과 같다. 자신을 알지 못하는 신은 살아있는 존재가 아니다. 모든 특수한 것들을 인식하지 못하는 신을 어떻게 살아있는 자라 할 수 있겠는가?⁴⁰ 알 가잘리는 신이 자신을

33 Ibid., 71.

34 Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983), 228.

35 Rahim Acar, *Talking about God and Talking about Creation*, 95. 아비센나의 『형이상학 8권』 359. 7-14를 보면 알 수 있다.

36 Rahim Acar, *Talking about God and Talking about Creation*, (Brill: Leiden, Boston, 2005), 94-95.

37 Avicenna, *Metaphysics VIII*, 6 p. 355 Lines 16. p. 357 line: 2

Rahim Acar, *Talking about God and Talking about Creation*, 116.

38 Avicenna's *Commentary on the De Anima in Aristu ind al-Arab*, ed. A. A. Badawi(Cairo, 1974), 108. Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 129.

39 Avicenna, *Metaphysics VIII*, 7 p. 368 Line: 1-10. Rahim Acar, *Talking about God and Talking about Creation*, 118.

40 Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 134.

알 수 있다는 것을 증명하려는 철학자들의 무능을 반박했다.”⁴¹

아비센나의 신의 전지개념은 신의 단순성(simplicity)개념의 연속선상에 있다. 그는 신이 그의 속성들을 단순하게 갖는 것을 신의 완전성에 부합하는 것으로 이해한다.⁴² 신은 단순하며(simple), 불변하며(immutable), 비물질적이며(immateral), 영원하므로 감각적(sensible) 지식과 상상적(imaginative) 지식을 알지 못한다.⁴³ 신이 감각적인 지식을 안다는 것은 신의 단순성(simplicity)에 모순된다.⁴⁴ 따라서 신은 시간 안에 존재하는 특수자들을 인식할 수도 없고, 특수자들의 행위의 결과에 대하여 보상하거나 심판할 수도 없는 초월적 존재라는 결론에 도달하게 된다. 아비센나의 관점에서 신은 본질과 실존으로 구성된 존재인 특수자들에 대한 인식을 할 수 없으며, 필연적 인과원리에 의해 발생하는 보편적 지식(universal knowledge)만을 인식할 수 있다는 결론에 도달하게 된다.

이러한 측면에서 아비센나는 신은 이 세계에 관여하지 않는다는 아리스토텔레스 철학 전통의(Aristotelian tradition) 영향을⁴⁵ 받은 것으로 보인다. 정통 이슬람의 교리에 따르면, 신은 무시간적(timelessness)이며, 불변하고 영원하지만, 변화하는 일시적인 존재까지도 인식한다. 결론적으로 알 가잘리의 신 인식은 아비센나의 입장 보다는 정통 이슬람에 부합한다. 필자의 관점에서 알 가잘리와 아비센나의 전지 개념의 차이는 신의 유일성 개념으로부터 시작한다. 알 가잘리는 유일한 신은 모든 특수자들을 인식한다는 입장이고, 아비센나는 단순한 신은 보편적 지식만을 인식한다는 입장이다.

알 가잘리는 신의 유일성, 영원성, 전지 개념 등을 통해서 아비센나와 같은 철학자들의 신개념으로부터 정통 이슬람을 보호한다. 그는 정통 이슬람의 입장을 견지하면서 후기에 이르러 정통 이슬람에 결여된 내재 개념을 수피즘에서 보완하여 자신의 신개념을 완성하기에 이른다.

41 Ibid. 이 증명은『철학자들의 부조리』제 20항목 가운데 제 12항에 해당한다.

42 Rahim Acar, *Talking about God and Talking about Creation*, 82.

43 Ibid., 93-96.

44 Ibid., 96.

45 Eric Ormsby, *Ghazali The Revival of Islam* (Oxford: Oneworld Publication, 2008), 49.

V. 신과 인간의 관계 -정통 이슬람에서 수피즘으로의 변화과정을 중심으로

정통 이슬람에서⁴⁶ 신은 창조자로서 자비를 베푸는 자이다. 알 가잘리의 “신의 창조를 생각하라. 그리고 신의 본질을 생각하지 말라.”는⁴⁷ 입장에서 볼 수 있듯이 그의 초기 입장은 신의 초월성을 강조한다. 알 가잘리는 정통 이슬람의 한계를 인식한다. 정통 이슬람에서 신과 인간의 관계는 너무 멀다. 신은 창조자이며 인간은 그의 종으로서⁴⁸ 그의 자비에 복종해야 한다. 신은 자비를 베푸는 자이지만 신의 사랑과 내재는 인간에게 항상 결핍되어 있다. 정통 이슬람에서 신의 초월은 강조되지만, 신의 내재는 약하게 나타난다. 알 가잘리는 정통 이슬람의 약한 내재를 보완하기 위하여 수피즘에서 신의 강한 내재를 가지고 왔다.

알 가잘리에 따르면, 정통 이슬람의 유일신 개념인 따위히드의 본래적 의미는 “신의 유일성을 믿는 것으로서 세상에는 알라 외에 다른 신은 없다고 믿고 고백하는 것”이다. 신의 현존(現存)이나, 신과의 합일을 추구하는 것은 따위히드(tawhid)개념에서는 용납할 수 없다. 그럼에도 불구하고 알 가잘리는 인간의 영혼은 신과 닮은 존재로서 신의 강한 내재를 갈망하는 존재로 인식한다. 그는 이론적인 연구만으로는 신을 만날 수 없었음을 『오류로부터의 구원』에서 언급한다. 그는 수피들의 근본적 가르침을 파악하고 지식을 더욱 발전시켰으며, 이성적 연구가 아닌 신비적 무아경(無我境)과 직접경험(dhawq-literally ‘tasting’)에 의해서 수피가 되었다.”⁴⁹ 고 했다.

수피즘에서 강조하는 화나(fana)란 무엇인가?⁵⁰ 화나는 신에 이르는 최고의 단계로서 신을 제외하고는 그 어떤 것도 없다는 것을 인식하는 단계이다.⁵¹ 알 가잘리에게 철학

46 본고에서 알 가잘리의 전기 신학 입장을 정통 이슬람으로 표기한다. 이는 알 가잘리의 후기 수피즘의 입장과 대비하여 그의 신개념과 신인식 방법의 변천과정을 비교하면서 설명하기 위해서이다.

47 Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 78.

48 “신에게 구하고 의로운 것을 행하며 나는 이슬람에 순종하는 자 가운데 있나이다.’라고 말하는 사람만큼 아름다운 말을 하는 사람이 누구이뇨?”(41:33).

49 Al-Ghazali, *Al-Munqidh Min al-Dalal*, trans. W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazali*, 54-55.

50 Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought* (London and New York: Routledge, 2006), 151.

51 Al-Ghazali, *Ijlam al-Awamm*, in *Majmu'at Rasa'il al-Imam al-Ghazali*, Beirut: Dar-al Kutub al-'Ilmiyya, 1994a, 23. Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought*, 147에서 재인용.

적 지식은 신과의 일치인 화나(fana)를 통하여 완전해진다.⁵² 그는『종교학의 부활, The Revival of Religion』에서 화나(fana, 신과의 합일)의 개념을 신의 유일성으로 해석한다. 알 가잘리에 따르면, 수피는 신을 제외하고는 어떠한 것을 볼 수도 없고, 알 수도 없으며, 사랑할 수도 없을 만큼 신의 사랑을 갈구하는 자이다. 수피는 그 자신이 소멸되어 신과의 합일을 이름으로써 신의 전적인 현존을 체험한다.⁵³ 그는 화나에 이르는 과정을 다음과 같이 설명한다.

“첫째는 코코넛의 바깥 껍질과 같은 단계이다. 이 단계에서는 신의 유일성이 입술로 고백되는 단계이다. 즉 “신 이외에 다른 신은 없다.”고 고백하는 단계이다. 둘째는 코코넛의 안 껍질과 같은 단계이다. 무슬림들이 마음으로 고백을 믿는 단계이다. 이 단계는 보통 사람들의 신앙 단계이다. 셋째는 코코넛의 알맹이와 같은 단계로서 신에게 가까이 가려는 사람들의 단계이다. 이들은 진리의 빛에 의한 내적 조명으로 신의 유일성에 대한 신앙의 증거를 가지고 있다. 이들은 전능자로부터 많은 것을 볼 수 있다. 넷째는 코코넛 열매의 가장 깊은 핵의 단계인 기름의 단계이다. 이 단계에 도달하면 그들의 마음은 신으로 채워지고 그들 자신의 존재조차 잊어버려 오직 신을 볼 수 있다.”⁵⁴

알 가잘리는 자신의 존재는 없고 오직 신만이 존재하는 것을 화나라고 했다. 신을 사랑하여 합일을 이룬 수피는 신의 사랑으로 충만하여 이제 자신을 사랑하는 자(神)를 알게 된다. 그는 신과 인간의 본성 사이에 일어날 수 있는 합일에 대해 다음과 같이 설명한다.

“왜냐하면 두 개의 실체(two entities)가 그들이 동등하지 않는 한, 하나(one)가 되는 것은 불가능하다. 둘이 하나가 되기 위해서는 둘 중의 하나가 그것의 실존을 상실하거나 혹은 제 3의 실존이 되어야 하기 때문이다. 그러나 인간과 신 사이에 합일(union)은 불가능하다.” 알 가잘리는 신에 대한 친밀한 지식의 의미라는 글에서 다음과 같이 설명한다. 신과의 합일이란 인간이 신과 동일시되는 것이다. 그러나 그것은 기술적으로 불가능하다.⁵⁵

52 Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought*, 151.

53 Annemarie Schmel, *Mystical Dimensions of Islam* (U.S.A: The University of North Carolina Press, 1976), 146. 김창주, “수피사상의 신비체험에 관한 연구,” 150.

54 Al-Ghazali, *Faith in Divine Unity & Trust in Divine Providence. Kitab al-Tawhid Wa'l-Tawakkul. Book XXXV of The Revival of the Religious Sciences Ihya' Ulum al-Din* translated with an Introduction and Notes by David B. Burrell, C.S.C., 10.

55 알 가잘리는 신에 대한 친밀한 지식의 의미라는 글에서 다음과 같이 설명한다. 신과의 합일이란 인간이 신과

알 가잘리가 말하는 신과의 합일이란 인간이 소멸하여 오직 신만이 남아 있는 것으로서, 신의 본질(divine essence)과 전체적으로 동일시하는 알 비스타미(al-Bistami)의 개념과 유사하다. 알 가잘리는 사람들이 경험하는 허상(illusion)을 설명함으로써 합일(union)의 개념을 이해시킨다.

“예를 들어, 포도주 병을 볼 때 우리는 그 병이 와인의 색깔을 가지고 있다고 생각한다. 왜냐하면 포도주와 병을 일치하여 보기 때문이다. 또한 태양의 빛 역시 우리가 그것들을 볼 때 태양과 빛이 일치한다고 여긴다. 그러나 그 빛 자체가 태양은 아니다. 우리는 태양이 일몰할 때 빛의 기능을 정확히 깨닫는다. 그 때 우리는 태양과 빛을 분리하여 인식한다. 태양과 빛이 일치(unification)한다는 우리의 허상은 우리가 일몰의 상황과 같은 상황에 접할 때 인식할 수 있다.”⁵⁶

알 가잘리는 이러한 비유를 통해 신과 인간은 다른 존재이므로 본질적으로 하나가 되는 것은 불가능하다는 것을 강조한다. 합일이란 인간이 신의 본질과 전체적으로 동일시하려는 인간의 노력이다. 정통 이슬람에서 용납할 수 없는 개념인 화나와 따위히드가 신의 유일성이란 개념으로 공존할 수 있었던 것은 알 가잘리와 같은 철학자이자, 신학자이며, 수피인 위대한 사상가의 탁월함 때문으로 보인다. 결국, 알 가잘리는 심화과정을 겪으면서 신의 전적 초월과 강한 내재를 완전한 신개념으로 체계화 시켰다.

VI. 알 가잘리와 기독교의 유일신 개념 비교 - 본질을 중심으로

알 가잘리와 기독교 삼위일체 유일신 개념을 비교할 때, 신의 본질이 하나라는 것은 매우 유사하지만, 본질의 내용은 판이하다. 기독교 삼위일체 유일신은 성부, 성자, 성령 하나님 본질은 하나이나 삼위 간 관계를 이루고 있다.⁵⁷ 성부, 성자, 성령 하나님의 삼위

동일시되는 것이다. 그러나 그것은 기술적으로 불가능하다.” Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought*, 146.

56 Al-Ghazali, *The Niche of Lights*, trans. Do Buchman Provo, UT: Brigham Young University Press, 1988c, 22. Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought*, 146에서 재인용.

57 칼빈, 『기독교 강요1』, 고영민 역(서울: 기독교문사, 2005), 256. “하나님은 자신이 오직 유일한 분이라는 것과 동시에 세 인격으로 간주되기를 원한다. 만일 우리가 세 인격을 잘 파악하지 못한다면 참된 하나님과 아무런 연관이 없이 다만 하나님에 관한 공허한 개념만이 머릿속에 맴돌게 될 것이다.” 칼빈, 『기독교강요1』, 258.

간의 관계는 삼위일체 유일신과 세계와의 관계를 반영하는 것으로서⁵⁸ 삼위일체 신의 내재적 관계는 신과 특히 인간과의 관계의 유비를 나타낸다. 그리스도의 전적인 내재 사건은 하나님 자신의 내적인 삼위일체 신의 존재로 소급된다. 그렇지 않으면 그리스도의 전적인 내재 사건은 하나의 우연적인 사건으로 이해된다.⁵⁹ 여기에서 삼위일체 유일신의 전적 내재 개념과 알 가잘리의 강한 내재 개념의 신학적 차이의 근거를 발견한다. 즉, 기독교 신의 삼위 간의 내재적 관계는 신과 인간의 전적 내재를 이룰 수 있는 신학적 근거이다.

이슬람의 단일신에서는 전적 내재의 근거를 발견할 수 없다. 왜냐하면 신은 단지 단일한 존재이기 때문이다. 그러므로 알 가잘리는 신의 강한 내재를 이루기 위해 인간이 주체가 되어 신과의 합일을 위해서 신과의 동일시를 추구한다. 그렇지만 신의 본질과 인간의 본질은 전적으로 다르기 때문에 다른 두 개의 본질이 하나가 된다는 것은 불가능하다.⁶⁰

기독교 신의 강한 내재가 수피즘의 강한 내재와 다른 점은 성자 하나님은 인간 속에 성육신한 사건에서 드러난다. 성자 하나님은 신성과 인성을 동시에 지닌 존재로서 세계 속에 내재하게 된다. 그러므로 삼위일체 신은 삼위 간에 내재적 관계를 이룬다.⁶¹

알 가잘리는 성자 하나님의 신성과 인성의 동시성은 불가능하며,⁶² “나는 진리”라고 선포한 예수의 말은 은유적으로(metaphorically) 해석되어야 한다고 주장한다. 이 의미는 수피의 소멸(annihilation) 혹은 일치(union)의 개념과 유사하다.⁶³ 예수는 단지 위대한 선지자이다. 신이 고통을 받는다는 것은 불가능하기 때문에⁶⁴ 성육신과⁶⁵ 십자가를 인정하지 않는다. 알 가잘리는 예수의 겿세마네 기도를 예로 들면서 ‘예수가 신이라면 어

58 “하나님이란 삼위 또는 실재(휘포스타시스)로 이해하고 있는 유일하고 단순한 본질로 간주된다. 그러므로 하나님의 이름이 특별한 설명 없이 사용될 때에는 성부뿐만 아니라 성자와 성령까지도 표시하는 것이다. 그러나 성자가 성부와 연결될 때에는 그 관계가 유의되어야 하며 따라서 우리는 위(휘포스타시스) 사이를 구별하게 되는 것이다.” 칼빈, 『기독교 강요』, 293. 본질적 혹은 본체적 삼위일체에서 존재의 순서는 경론적 삼위일체에 반영된다는 사실에 유의해야 한다. 성자는 외향적 사역에서 두 번째 위치를 차지한다. 만일 성부가 만물의 절대적 원인으로 표현된다면 후자는 종보적 원인으로 나타난다. 칼빈, 『기독교 강요』, 321.

59 김균진, 『기독교조직신학』(서울: 연세대학교 출판부, 1989), 247.

60 신과 인간 사이의 속성의 일치에 관한 논의는 『신의 99가지 이름』 151-5를 참고하라. Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought*, 146에서 재인용.

61 하나의 본질에 세 위격이라는 공식은 파괴될 수 없는 일체이며 동시에 파괴될 수 없는 구별로서 상호내재(perichoresis)로 이해된다. 성부, 성자, 성령은 하나의 본질이며 세 인격이다. 여기서 그리스도와 성령이 지닌 신성이 성부의 신성과 동일하다는 동질(homoousios)개념이 중요하다. 김영한, “포스트모던 기독교 세계관”, 『한국기독교철학』 제 7호, 한국기독교철학회(2008, 겨울), 66. Adeney, W. F., *The Greek and Eastern Churches*, 1908, 74. 이종성, 『삼위일체론』에서 재인용, 293-294.

찌하여 신에게 기도할 수 있는가?’ 라고 문제를 제기한다. 결국 알 가잘리는 예수는 신도, 신의 아들도 아닌 단지 신의 정신으로 충만한 선지자이며, 예수가 하나님의 아들이라는 것은 문자적으로 이해할 것이 아니라 은유적으로 이해해야한다고 주장한다.⁶⁶

알 가잘리와 기독교 유일신 개념을 초월과 내재의 관점에서 분석하면 다음과 같다.

알 가잘리의 후기 신개념 (수피즘)			
유일성	영원성	전지	신과 인간의 관계
초월과 강한 내재	초월과 강한 내재	초월과 강한 내재	초월과 강한 내재

기독교의 신개념			
유일성	영원성	전지	신과 인간의 관계
초월과 전적 내재	초월과 전적 내재	초월과 전적 내재	초월과 전적 내재

62 꾸란은 예수의 죄 없음, 인간성, 신과 예수의 특별한 관계를 강조한다(꾸란 19:16-34). 동정녀 탄생이 신의 본질에 관련된 것이 아니다. 즉 예수의 인성만을 강조하고 있다. A. Christian van, *No God But God -A path to Muslim-Christian Dialogue on God's Nature-* Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003. 101.

꾸란은 예수의 신성을 거부한다. (꾸란 2: 116, 3:52, 3:59, 4:171, 5:75-76, 9:30, 19:37, 112:1-4).

63 Chidiac, Robert, ed. and trans., *Al-Ghazali's Refutation excellent de la divinite de Jesus- Christ d'apres les Evangiles*, Paris, 1939. Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought*, 119에서 재인용.

64 A. Christian van Gorder, *No God But God-A Path to Muslim-Christian Dialogue on God's Nature-* 30.

65 알 가잘리가 성육신을 인정하지 않는 이유는 신의 자비를 거부하기 때문이라기보다 신의 유일성의 절대적 신비(ghayb)라는 초월적 영역을 강조하려는 것으로 보인다. *Guidelines for Dialogue between Muslims and Christians*, compiled by the Commission for Inter-Faith Dialogue(Cochin, India: KCM Press, 1977), 82. *No God But God -A Path to Muslim-Christian Dialogue on God's Nature-* 93에서 재인용.

66 알 가잘리는 예수가 만약 신이라면 어떻게 기도할 수 있으며, 아직도 기도할 수 있겠는가라고 반문하면서 예수의 신성을 부인한다. “조금 엎드려 나아가사 기도하여 가라사대 내 아버지여 만일 할 만 하시거든 이 잔을 내게서 지나가게 하옵소서. 그러나 나의 원대로 마시고 아버지의 원대로 하옵소서 하시고.”(마태복음 26:39). “내 아버지여 만일 내가 마시지 않고는 이 잔이 내게서 지나갈 수 없거든 아버지의 원대로 되기를 원하나이다 하시고.”(마 26:42). A. Christian van Gorder, *No God But God -A Path to Muslim-Christian Dialogue on God's Nature-* 83. 스위트만은 신의 뜻과 자신의 뜻 사이에서 갈등하는 예수의 모습과 십자가상에서 부르짖는 모습은 알 가잘리가 예수의 인간성을 확인하는 것으로 보았다(Sweetman, *Islam and Christian Theology*, vol. 2, part 1, 271). A. Christian van Gorder, *No God But God -A Path to Muslim-Christian Dialogue on God's Nature-* 83에서 재인용.

알 가잘리와 기독교의 내재 개념 비교	
알 가잘리 (수피즘)	기독교 (삼위일체 유일신)
인간이 주체가 되는 내재 : 신과의 합일을 통한 내재	신이 주체가 되는 내재 : 성육신 및 성령 강림 사건을 통한 내재
단일신은 신과 인간의 관계의 유비가 없음	내재적 삼위일체는 신과 인간의 전적 내재의 유비가 됨
신의 불변성	신의 적응성
신의 고난 불가능성	신의 고난 (십자가)
사랑받는 자로서의 신	사랑하는 자로서의 신
인간의 노력을 통한 구원	신의 은혜를 통한 구원

위의 도표에서 보여주듯이 알 가잘리는 정통 이슬람의 입장을 견지하면서 정통 이슬람의 신개념에 결여된 신의 강한 내재 개념을 수피즘을 통해 보완했다. 그의 신개념은 기독교의 신개념을 초월과 내재라는 관점에서 볼 때 유형론적으로 매우 유사하지만, 신의 내재 개념에서 큰 차이가 있다.

VII. 결론

본 논문은 알 가잘리(Al-Ghazali, 1058-1111년)의 신개념을 초월과 내재의 관점에서 알 가잘리를 중심으로 그와 대비되는 철학자들의 입장을 비교 분석했다. 신의 유일성과 신의 영원성, 신의 전지에서는 알 가잘리가 철학자들의 신개념을 반박하는 것을 보여주었으며, 신과 인간의 관계에서는 알 가잘리의 신개념이 따위히드 개념 위에 화나 개념을 더하여 심화되는 것을 보여주었으며, 알 가잘리와 기독교의 유일신 개념에서는 양자가 매우 유사하지만 어떤 점에서 차이가 있는지 밝혔다.

67 정통 이슬람의 따위히드 개념은 단일신 혹은 유일신으로 수적으로 하나를 임을 강조한다.

68 Abraham Heschel은 신의 자기비하(God's self-humiliation)는 인간의 약함에 대해서 신이 적응하는 것으로서 신의 자기 비하를 설명했다. Abraham Heschel is cited in Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God*, trans. Margaret Kohl (London: SCM Press, 1982) 27. A. Christian van Gorder, *No God But God—A Path to*

본 연구를 통하여 유일신 개념이 철학자, 정통 이슬람 신학자, 수피, 그리고 기독교에서 어떻게 다른지 밝혔으며, 초월과 내재의 관점에서는 유형적으로 분류해 보았다. 알 가잘리의 유일신 개념과 기독교의 유일신 개념의 차이점은 전자가 인간이 추구하는 강한 내재라면, 후자는 신이 주체가 되어 신과 인간의 내재를 이룬다는 데 있다. 유일신 개념의 네 가지 유형을 간략히 도표화하면 아래와 같다.

유일신에 대한 네 가지 입장	신의 초월 & 내재	유일신 유형	불변성 & 적응성
I. 이슬람 철학자 (아비센나, 아베로에스)	초월	단순성 (Simplicity)	불변성
II. 정통 이슬람 (전지 알 가잘리 입장)	초월과 약한 내재	단일신 (Tawhid ⁶⁷)	불변성
III. 수피즘 (후기 알 가잘리 입장)	초월과 강한 내재	신과의 합일(Fana)	불변성
IV. 기독교 신개념	초월과 강한 내재	삼위일체 유일신(Three in One)	불변성 & 적응성 ⁶⁸

.....

Muslim-Christian Dialogue on God's Nature- 99재인용. "신적 불변성은 신의 부동성을 의미하는 것이 아니다. 신은 언제나 활동한다. 신과 인간의 관계에는 변경이 있지만 신의 존재나 속성, 목적, 행위의 동기, 약속에는 변경이 없다는 것을 의미한다. 기독교에서 성육신은 신의 실유나 완전성 또는 그의 목적에 아무런 변경을 가져오지 않는다." 루이스 벌컴, 『조직신학』 개역판, 고영민 역(서울: 기독교문사, 1999), 274-281.

Abstracts

Al-Ghazali's the concept of God - focusing on transcendence and immanence -

Park, Sung Eun

The goal of this article is to analyze al-Ghazali's concept of God focusing on transcendence and immanence. Al-Ghazali, an Islam theologian and philosopher, became very famous through his well-known book *Tahafut al-falasifa (The Incoherence of philosophers)*. This book includes the arguments against those metaphysical concepts among philosophers which conflicted with Islamic beliefs in the Quran.

According to orthodox Islam, God's transcendence is compatible with His immanence, but the concept of God's immanence is very weak and the concept of God's personal is very weak as well. In response to God's benevolence, human being must obey God. Therefore, al-Ghazali pursues the entire of God's immanence in sufism. Thus the true knowledge of God can be gained through mystical experiences, called *fana*.

In chapter II, The purpose of this chapter is to investigate al-Ghazali's concept of the Oneness of Islamic God. Al-Ghazali's Oneness concept of God is explained Tawhid. In chapter III, I tried to investigate al-Ghazali's concept of the eternity of Islamic God. For al-Ghazali, God's eternity implies that God is eternal and that the world is temporal. It presupposes the priority of God to creatures. In chapter IV, I try to investigate al-Ghazali's concept of the omniscience of Islamic God. For al-Ghazali God's omniscience means that God knows everything about all individuals. In chapter V, I tried to analyze the process of deepening the concept of al-Ghazali's Islamic God.

The concept of God between al-Ghazali and Christianity seems to be very similar typically in perspective of transcendence and immanence. But the concept of God's Immanence in Sufism and God's immanence in Christianity are so different. God's immanence in Christianity can be well known in the event that God becomes human, namely Incarnation. On the other hand immanence in Sufism means union with God from human being through mystic experiences.

참고문헌

- 김균진. 『기독교조직신학』. 서울: 연세대학교 출판부, 1989.
- 벌콕, 루이스. 『벌콕 조직신학』. 고영민 역. 서울: 기독교문사, 1999.
- 아베로에스. 『결정적 논고』. 이재경 역. 서울: 책 세상, 2005.
- 이종성. 『삼위일체론』. 서울: 대한기독교출판사, 1991.
- 질송, 에띠엔느. 『중세철학사』. 김기찬 역. 서울: 현대지성사, 1999.
- 칼빈. 『기독교 강요1』. 고영민 역. 서울: 기독교문사, 2005.
- Acar, Rahim. *Talking about God and Talking about Creation. Avicenna's and Thomas Aquinas' positions*, Brill: Leiden Boston, 2005.
- Al-Ghazali, "The Rescue from Error." Ali Khalidi, Muhammad. ed. *Medieval Islamic Philosophical Writings*. series editors Karl Ameriks, Desmond M. Clarke, *Cambridge Texts in The History of Philosophy*, Cambridge University Press, 2005.
- Al-Ghazali. *al-Munqidh min al-Dalal (Deliverance from Error)*. trans S.J., Mccarthy, R.J. preface C. S. C., Burrell, David. introduction by Graham, William A. *Al-Ghazali's Path to Sufism*, louisville: Fons Vitae, 2006.
- Al-Ghazali. *Al-munqidh Min Al-Dalal*, trans. Abulaylah, Muhammad. *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty*. Washington, D, C: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001.
- Al-Ghazali. *Ihya' 'ulum al-din (Book XXXV of The Revival of The Religious Sciences), Kitab al-tawhid wa'l -tawakkul (Faith in Diveine Unity & Trust in Dinine Providence)*, with an Introduction and Notes by David B. Burrell, C.S.C. Louisville: Fons Vitae, 2001.
- Al-Ghazali. *Tahafut al-falasifah*, a parallel English Arabic text. translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura-1st ed. *The Incoherence of the Philosophers*. Provo, Utah : Brigham Young University Press, 1997.
- Al-Jubouri, I. M. N., *History of Islamic philosophy*. Hertford: Bright Pen, 2004.
- Avicenna. *The Metaphysics of the Healing*. A parallel English-Arabic text Translated, introduced, and annotated by Marmura, Michael E. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- Bashier, Salman H. *Ibn al-'Arabi's Barzaka. The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*, Albany: State University of the New York Press, 2004.
- Elkaisy-Friemuth, Maha. *God and Humans in Islamic thought*. London and New York: Routledge, 2006.

Fakry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1983.

Gorder, A. Christian van, *No God But God -A path to Muslim-Christian Dialogue on God's Nature-* Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003.

Ibn Rushd, "The incoherence of the Incoherence," Ali Khalidi, Muhammad. ed. *Medieval Islamic Philosophical Writings*. series editors Karl Ameriks, Desmond M. Clarke, *Cambridge Texts in The History of Philosophy*, Cambridge University Press, 2005.

Marmura, Michael E., 'Al-Ghazali', Adamson, Peter and Taylor, Richard C. edit, *Arabic Philosophy*. Cambridge University Press, 2005.

Morewedge, Parviz. *The Metaphysica of Avicenna(ibn Sina)*. New York : Columbia University Press, 1973.

Ormsby, Eric. *Ghazali The Revival of Islam*, Oxford: Oneworld Publication, 2008.

Watt, W. Montgomery. *The Faith And Practice of Al-Ghazali*. Chicago: Kazi publications, 1982.

Acar, Rahim. "Creaton: A Comparative Study between Avicenna's and Aquinas's position." Ph. D., Havard University, 2002.