

دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،

سال یازدهم، شماره بیست و یکم (پائیز و زمستان ۹۸)

تعامل عقل و ایمان در راه حل غزالی در مسئله شرور

اکرم خلیلی نوش آبادی^۱ روح الله دارایی^۲

چکیده

یکی از مسائل کلام اسلامی «مسئله شرور» است که مورد توجه بسیاری از متفکران واقع شده است. در این مطالعه به روش کتابخانه‌ای راه‌حل‌های محمد بن محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق.ه.؛) از متکلمان مسلمان اشعری مذهب را استخراج و توصیف می‌کنیم تا به تحلیل مناسبی از نسبت عقل و ایمان در میان پاسخ‌های او دست یابیم. وی در آثار خود نه به‌طور مستقل، اما به مناسبت موضوع مورد بحث، به مسئله شرور هم ورود کرده و هم به پاسخ‌های ایمان‌گرایانه اقدام می‌نماید و هم در راستای معقول ساختن وجود شرور گام برمی‌دارد؛ هم به خدمت گرفتن عقل را می‌ستاید و هم سرسپردن به اراده الهی را توصیه می‌کند. از همین روست که نمی‌توان وی را به‌طور مطلق به یکی از این دو رویکرد منتسب کرد، بلکه می‌توان گفت در راه‌حل او در مسئله شرور، عقل و ایمان هر دو ظهور دارند و تعامل و تعاون آنها، غزالی را از درافتادن به ورطه افراط در هر یک از این دو رویکرد بازداشته است.

کلیدواژه‌ها: غزالی، شرور، ایمان‌گرایی، عقل‌گرایی

۱ - استادیار و عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران جنوب. (نویسنده مسئول)
khaliliakram@gmail.com

۲ - استادیار و عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران جنوب.
daraei.roohollah@yahoo.com

۱-مقدمه

مسئله «شرور»، به جهت اهمیت و گستردگی فراوان، متفکران زیادی را به تکاپو واداشته است. در این میان دو طیف ایمان‌گرایان و عقل‌گرایان نیز به این تحدی پیوسته و هریک در درانداختن طرحی نو در تلاش‌اند. یکی از این پاسخ‌ها متعلق به محمد بن محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) است که خود و هم‌فکرانش را اهل السنه و الجماعه و اعتدال می‌داند (غزالی، بی‌تا ب: صص ۸-۹). نگارنده در تلاش است ضمن بازخوانی پاسخ وی، رویکرد عقل‌گرایانه، ایمان‌گرایانه و یا تلفیقی او را مکشوف سازد و ارتباط بین رویکردهای موجود در آراء او را تبیین کند تا مشخص شود هر کدام چه وزنی از پاسخ را بر دوش می‌کشند.

ورود امام محمد غزالی به مسئله شرور، مستقل نیست، اما در آثار او به تناسب موضوع بحث، مسئله شرور هم مورد توجه واقع شده‌است؛ مثلاً در مبحث صبر و شکر (ر.ک. همو، بی‌تا الف: ج ۱۲، ۹۷-۱۰۰)، در تعریف عدل (ر.ک، همو، ۲۰۰۱: ۳۵) و برای ابطال قول ثنویه به بحث شرور می‌پردازد (ر.ک. همو، ۱۴۰۹ الف: ۵۰).

در این مطالعه ما به شیوه کتابخانه‌ای به جمع‌آوری داده‌ها پرداخته و سپس آنها را توصیف و تحلیل می‌کنیم. گام اول تلاش برای یافتن تعریفی از عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی است و این که بر این مبنا غزالی را در کدام طیف باید جستجو کرد؟ چه نشانه‌هایی از عقل‌گرا و یا ایمان‌گرا بودن غزالی می‌توان یافت؟ مطالعات ما نشان می‌دهد اگرچه غزالی با عقل‌گرایی افراطی هم‌سو نیست، اما برای عقل، به معانی متعدد، قائل به

اعتبار است و بر همین مناسط پاسخ‌های متعددی به مسئله شرور داده‌است. از جانب دیگر تلاش می‌کنیم ایمان‌گرا بودن غزالی و افراطی بودن یا نبودن او را در آثارش بیابیم و آنگاه راه حل‌های ایمان‌گرایانه او را کشف و استخراج کنیم و در صورت موفقیت، وجه جمعی برای این دوگانگی بیابیم. در این راه نیز به توفیقاتی دست یافتیم و به ایده تعامل و تعاضد عقل و ایمان در دیدگاه غزالی در مسئله شرور نزدیک شدیم.

آنچه هدف ما در این مطالعه است، از موضوعاتی است که مورد کاوش محققان نبوده است، مثلاً قدردان قراملکی در مقاله خود مجموعه‌ای از پاسخ‌های همه متکلمان مسلمان را گردآوری کرده است. امرالله معین، بررسی و مقایسه آراء معتزله و لایب نیتس در مسأله عدل الهی را مطمح نظر خویش داشته است. همچنین حسینی و هوشنگی تقریر نوینی از مسئله شر بر اساس نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی ارائه داده‌اند و نفیسه آقایی پورسده‌ای در پایان‌نامه خود بررسی تطبیقی خیر و شر را از دیدگاه آگوستین و امام محمد غزالی پی گرفته است. به پیشینه تحقیق باید پایان‌نامه تبیین و تحلیل مسئله شرور و عدل الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار، غزالی و ملاصدرا را نیز اضافه کرد که در یک فرآیند تطبیقی به رابطه میان شر و عدل الهی پرداخته‌است، اما هیچ‌یک به طور مستقل دیدگاه‌های غزالی را به دست ارزیابی نسپرده است.

۲- رویکرد عقل‌گرایانه در آراء غزالی

منظور ما از عقل‌گرایی در تفکرات غزالی عقل‌گرایی افراطی نیست. بلکه عنایت به کنکاش عقلی است. بر اساس عقل‌گرایی افراطی، «برای اینکه یک سیستم باور

دینی به طور عقلانی و درستی پذیرفته شود باید اثبات صدق آن سیستم باور ممکن باشد؛ بنابراین، پذیرش عقلی و منطقی یک مجموعه باور دینی منوط به امکان اثبات صدق عقلانی آن مجموعه است» (علیزمانی، ۱۳۷۴: ۲۳۶)، اگر بتوان توجه به استدلال و نظر را مناطی برای عقل‌گرایی دانست، در این صورت غزالی یک عقل‌گراست (ر.ک. غزالی، ۱۴۰۹ ب: ۱۰۳). این رویکرد را در اثبات نفس (همو، ۱۴۰۹ ب: ۱۲۰)، در گرایش و تعهد او به منطق و لزوم بهره‌گیری از آن (ر.ک. همو، ۱۳۸۲: ۷۲؛ همو، ۱۴۰۹ ب: ۱۰۲) و هم‌چنین در دیدگاه او درباره شئون و کارکردهای عقل می‌بینیم. وی برخلاف افراطیون، نقش کاملاً مستقلی برای عقل در رخدادهای معرفت‌قائل نیست، عقل تنها در برخی کلیات قضایا نقش حاکم را به عهده دارد، اما در جزئیات، در کسوت ابزار برای کاویدن در زمین آموزه‌های وحی ظاهر می‌شود و اینجاست که شرع به عنوان یک منبع معرفت‌بخش متعالی در کنار و گاهی فوق عقل به رسمیت شناخته می‌شود.

۱-۲- اهمیت عقل و تعاملش با شرع

غزالی به عنوان یک متکلم اشعری، با وجود اینکه در برخی آثار خود به عقل فلسفی و فلاسفه می‌تازد (همو، ۱۳۸۲: ۱۸؛ همو، ۱۳۳۸: ۹۰)، در مواضعی نیز با چهره‌ای گشاده‌پذیرای عقل است. منشأ این تفاوت در اقبال و انکار، عدم احاطه مخاطب به زوایا و لایه‌های فکری غزالی است. در میان آثار او مواضع گوناگونی نسبت به عقل؛ از لاین‌ترین تا خشم‌گینانه‌ترین دیده می‌شود. ما در ادامه به تفصیل به این مواضع می‌پردازیم.

موضع اول غزالی، موضع خشم او نسبت به بیست محصول فلسفی فلاسفه است. او در تهافت الفلاسفه با یک رویکرد کاملاً تشریحی و دین‌مدارانه به دنبال متهم ساختن فیلسوفان است که در سه مورد «عدم علم خداوند به جزئیات»، «اعتقاد به قدم و ازلیت عالم» و «انکار معاد جسمانی»، ایشان را تکفیر می‌کند (همو، ۱۳۳۸: ۵۴-۵۶). آن سوی این اتهام زنی و تکفیر، ابن‌سینا و دیگر هم‌مسلمانان او قرار دارند (همان: ۵۴). حجت موجه ابن‌سینا برای کلی تلقی کردن علم الهی، نجات ذات حق از تغییر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۵-۳۸۶). (همو، ۱۳۸۳: ۹۱-۹۲) و همین سبب خشم غزالی است. ابن‌سینا با استدلال خود جهان را حادث ذاتی و قدیم زمانی می‌داند (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۰۴-۳۰۵)؛ اما غزالی با اثبات جایز بودن تخلف معلول و انفکاک آن از علت تامه و از سوی دیگر با پذیرش ترجیح بلامرجح، حدوث زمانی عالم را نتیجه می‌گیرد و قول ابن‌سینا را رد می‌کند (غزالی، ۱۳۸۲: ۱۴). در باب معاد جسمانی نیز، ابن‌سینا آن را از حوزه تأملات فلسفی و عقلی خارج ساخته و تنها به دلیل اخبار قابل تأویل شریعت، آن را می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۹۸). او علت عدم تصریح شرع به معاد روحانی را ضعف افهام مردم از درک حقیقت معاد می‌داند (همان: ۹۶) توجیهاتی که غزالی آنها را مخالف نص صریح دانسته و انکار و تکفیر را جزای این مخالفت می‌داند (غزالی، ۱۳۳۸: ۵۵)

غزالی در موضع دوم، حقیقت عقل را ملاحظه می‌کند که می‌تواند تا ثریا بال‌گشوده و به مرتبه عقل مستفاد برسد. نتیجه این نگاه هستی

شناسانه اذعان او به شرافت عقل است؛ اینجا غزالی بر منبر تمجید عقل خطبه می‌خواند، مخلوقی شریف و محترم که به تأیید آیات الهی، موجبات هدایت و استقامت در دین و کمال ایمان را فراهم می‌آورد (غزالی، بی‌تا الف: ج ۱، ۱۴۱-۱۴۴). عقل وزیر روح و ضامن سعادت‌مندی (همو، ۱۳۳۳: ۱۵؛ همو، ۱۴۱۶: ۳۴) و پذیرای امانت الهی (همو، بی‌تا الف: ج ۱، ۲۳) است. غزالی در این موضع، چنان کوبنده و محکم ظاهر می‌شود که اگر مسلک او را ندانیم حکم به عقل‌گرا بودن وی خواهیم راند.

اما در موضع سوم، کارکرد ابزاری عقل که کشف مراد شرع است، محل تمرکز غزالی واقع می‌شود. غزالی هرگز عقلانیت مستقل و بدون اتکا بر شرع را تأیید نمی‌کند، بلکه وظیفه عقل معاونت و معاضدت با شرع برای کشف مقاصد شرعی و فهم علوم دینی (فقه) است (همو، ۱۴۰۹ ب: ۷۳). وحی به‌سان خورشید و عقل به‌سان چشم است (همو، ۱۴۰۹ الف: ۴) چشمی که رو به سوی بهشت و عالم‌اعلی دارد (همو، ۱۹۹۵: ۸). ملاحظه می‌شود که غزالی تا اینجا به عقل اختیار صدور حکم مستقل از شریعت و یا هم عرض با آن را نمی‌دهد. بلکه عقل در زمین وحی می‌کاود، مفسر وحی و مترجم است و محصولات شرعی را استخراج می‌کند.

این همه ماجرا نیست. عقل؛ این مخلوق ابزارگونه‌ی شریف و آسمانی حالا در مرحله چهارم، با وجود کارآمدی و توانمندی، در برخی حوزه‌ها هرگز صلاحیت ورود ندارد و باید از شریعت مدد گیرد (همان: ۱۰۲)؛ اما تفاوت در عبارات غزالی در این مرحله را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ به نظر می‌رسد توجیه این تنزل، به ذومراتب بودن همان عقل موهبتی شریف

برمی‌گردد و نفوس شریف‌تر و قوی‌تر که متعلق به انبیاست، از مراتب بالای عقل یعنی عقل مستفاد برخوردار است (همو، ۱۴۰۹ ب: ۷۰) که صلاحیت اتصال به عقل فعال و کشف حقایق امور و تفصیل حسن و قبح را دارد، «ایمان به نبوت آن است که آدمی به عالمی وراء عالم عقل و به مرتبه‌ای بالاتر از مرتبه خرد اعتراف نماید و بداند مقام نبوت را دیده‌ای است و با آن حقایقی را می‌توان مشاهده کرد که عقل را توانایی دیدن آن نیست» (همو، ۱۳۳۸: ۸۲-۸۳، ۹۶). وجه جمع این تعابیر متفاوت آن است که از آنجا که عقل عوام به مرحله عقل مستفاد نمی‌رسد، غزالی مرتبه عقل مستفاد را بالاتر از عقل عوام دانسته و لذا مراد وی از عقل در تعبیر «وراء عقل» عقل عوام است.

۲-۲- حسن و قبح عقلی

معمولاً حسن و قبح، یکی از ملاکهای عقل‌گرا بودن یا نبودن یک متکلم است. غزالی عقل عملی را قوه‌ای می‌داند که به عنوان یک ناظر اخلاقی عواقب امور را تشخیص داده و شهوتی را که به لذت آنی منجر می‌شود سرکوب می‌کند (غزالی، بی‌تا الف: ج ۱، ۱۴۵-۱۴۶). غزالی در باب این قسم از عقل عباراتی دارد که تداعی‌گر روایت «العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۱) است و همین عقل پیوند مبارکی با شرع دارد و گویی شرع زبان عقل است؛ «فالشرع عقل من خارج و العقل شرع من داخل» (همو، ۱۴۰۹ ب: ۷۳).

غزالی از شدت این تعامل در جای دیگر می‌کاهد و اتحاد عقل و شرع را با تفکیک قلمروها جایگزین می‌کند. به نظر می‌رسد این تفاوت در بیان

از این روست که نفوس در بهره‌مندی از ساحت‌های متعدد عقل مختلف‌اند (همو، بی‌تا الف: ج ۱، ۱۴۹)؛ که در بخش قلبی به آن اشاره کردیم. عقل نبی از شدت علو به مرتبه‌ای می‌رسد که با شرع متحد می‌شود و در این حالت تفکیک حسن و قبح شرعی از عقلی ممکن نخواهد بود؛ حسن شرعی یعنی آنچه عقل نبی آن را حُسن بداند و قبح شرعی هم همان است که عقل نبی آن را قُبْح تلقی کند (همو، ۱۴۰۹ ب: ۶۷). شرع در این قضایا به عنوان تبیین‌کننده و شارح جزئیات و تفصیل معرفی می‌شود و چون عقل عوام در تشخیص جزئیات حسن و قبح امور به احساسات، امیال و اغراض آلوده می‌شود، اینجاست که ضرورت تکیه بر شرع و هدایت نبوی برای غیر اولیاء الله ثابت می‌شود (همو، ۱۳۳۸: ۸۲-۸۳).

۳-۲- عقل‌گرایی در حل مسئله شرور

غزالی در سه موضع، بحث شرور را بر بستری عقلی نظام می‌دهد. این مواضع عبارتند از مباحث خداشناسی، مباحث جهان‌شناسی و نظام احسن و هم‌چنین مباحث معاد که با عدالت خدا و نظام پاداش و جزا درگیر است.

الف. خداشناسی: نقطه عزیمت خداشناسی غزالی عقل است و سرانجام همین نقطه عزیمت است که او را به طرح نظام احسن رهنمون می‌سازد. (غزالی، ۲۰۰۱: ۱۲). خدای غزالی واجب الوجود، مبدأ هستی و علّة العلی است که از او جز خیر صادر نمی‌شود (ر.ک. همو، ۲۰۰۱: ۲۱ و ۶۷). او برای زدودن موجودیت شر از ذهن مخاطب، با مفهوم واجب الوجود وارد

کارزار می‌شود و به صفات دیگری مثل «وحدت»، «قدیم بودن»، «عدالت»، «مصلحت» و «حکمت». او هم‌چنین به «سلام»، «بارئ»، «مصور»، «رحمن» و «رحیم» هم چنگ می‌زند (همان: ۳۵).

غزالی صفت آغازین را واجب الوجود قرار می‌دهد که مستجمع صفات خیر و کمالی دیگری همچون حکمت، قدرت، علم و هم‌چنین عدالت است. او وجه عادل بودن خدا را این می‌داند که در ملک غیر خود تصرف نمی‌کند و از این جهت هرگز ظلم در مورد خداوند قابل تصور نیست (همو، ۱۴۱۶: ۱۶۳). اگر بخواهیم استدلال غزالی را صورت‌بندی کنیم خواهیم گفت:

۱- عدالت یعنی قرار دادن هر شیء در موضع خود (همو، ۱۴۱۶: ۱۶۳)

۲- خداوند واجب الوجود و کمال مطلق است (ر.ک. همو، ۲۰۰۱: ۲۱ و ۶۷)

۳- صفات کمالی خداوند نافی عجز و بخل و نیازمندی است (همو، بی تا ب: ۱۴۶)

۴- عجز و بخل و نیازمندی علت و انگیزه ظلم است (همو، ۱۳۳۳: ۱۱۲-۱۱۳).

نتیجه: اگر شری در جهان مشاهده می‌شود مصداق ظلم نیست.

برهانی دیگر:

۱- خداوند واجب الوجود و واجد همه کمالات از جمله خالقیت است (همان: ۱۱۲)

۲- خداوند خالق حقیقی جهان است، پس مالک آن هم هست (همان: ۱۱۳)

۳- مالک حقیقی هر تصرفی در ملک خود کند، عین عدالت است (همو، ۱۴۱۶: ۱۶۳).

۴- خداوند عادل است و همه افعال او عین عدالت خواهد بود (همو، ۱۳۳۳: ۱۱۲).

نتیجه: شرور عالم هرگز به منزله ظلم نیست.

ب. جهان‌شناسی: جهان‌شناسی غزالی وام‌دار یکی از صفات فعل خدا؛ حکمت است؛ صانعی که در صنع خود ظرافت را با کمال و بی‌نقصی ترکیب نموده (همو، ۲۰۰۱: ۴۶) و هر آنچه در دایره امکان است «علی‌أحسن وجوه النظام و الکمال» خلق کرده‌است (همان: ۱۲). غزالی به‌سان بسیاری از متفکران شیعی بر مبنای نظام أحسن پیش می‌رود (برای نمونه ر.ک. لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۲۴-۳۲۵ و ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۹۷-۹۵) و از اسمائی چون «السلام» که نزدیک به عدل و حکمت است (غزالی، ۲۰۰۱: ۶۲)، «بارئ»؛ یعنی خالق بهترین نظام و «مصور»؛ یعنی خالق بهترین صورتها کمک می‌گیرد (همان).

در آثار غزالی می‌توان حکمت را به معنی غایت‌مندی هم یافت (ر.ک. همو، ۱۴۱۴: سراسر کتاب). در این معنا خدای حکیم از خلقت عالم غایتی دارد که عدم اشراف ما بر آن، زیر سؤال بردن خدای حکیم را در مسئله شرور غیر معقول خواهد ساخت. غزالی از حکمت خدا به معنای «علم به بهترین چیزها» هم در رویکرد جهان‌شناختی خود استفاده می‌کند؛ (همو، ۲۰۰۱: ۴۶؛ همو، ۱۴۱۶: ۱۲۷). عقل‌گرایی غزالی او را سوق می‌دهد تا با ادبیاتی هشدارآمیز از نسبت دادن بخل و عجز به

خداوند به عنوان انگیزه‌هایی برای ظلم کردن پرهیز داده و از آن نظام أحسن را نتیجه بگیرد (ر.ک. همو، بی تا ب: ۱۴۶).

در «احیاء علوم» نیز با استفاده از صفت عدل بر اکمل بودن نظام عالم تصریح می‌کند (ر.ک. همو، بی تا الف: ج ۱، ۱۵۷). وی به ما یادآوری می‌کند که عدل خدا را با مصادیق عدل بین انسانها خلط نکنیم تا گرفتار سوء فهم از عدل الهی نشویم. همانگونه که فاعلیت انسان با فاعلیت الهی تفاوت دارد، عدل هم با توجه به فاعلیت الهی متفاوت خواهد شد. عدل یعنی قرار دادن هر شیء در جای مناسب خود (ر.ک. همو، بی تا ب: ۴۶) و به همین معنا چنانکه قبلاً نیز متذکر شده‌ایم شود تصرف خدا در مملوک خود عین عدل است و لذا بیماری و ناملايمات طبیعی و ابتلاء بندگان به انواع عذابها و دردها نیز هرگز ظلم تلقی نمی‌شود (همو، بی تا الف: ج ۱، ۱۵۷).

غزالی ذیل صفات «الرحمن» و «الرحیم» انتظاری که درک عرفی ما از رحمانیت و رحیمیت خداوند دارد را اصلاح می‌کند (همو، ۲۰۰۱: ۱۹) و دنیای مصیبت‌زده‌ای که غم‌ها و رنج‌های زیادی را بر تن و روح انسان مستولی می‌سازد را خارج از این دو صفت نمی‌داند، غزالی در این فقرات تلاش می‌کند با استفاده از تمثیل پدر مهربان، مفهوم جدیدی از رحمانیت و رحیمیت خداوند متعال ارائه دهد تا توجیه‌گر جهانی باشد که از سویی مخلوق خدایی است که یکی از نام‌های او خیر است و از سوی دیگر قدرت بر ازاله هر امر ناملائم و رنج‌آور را دارد.

ج. معادشناسی: در مبحث معاد، اصل ضرورت و وقوع معاد با مباحث عقلی و استدلالی همراه است، مطالعه آثار متعدد غزالی نشان می‌دهد که

در تقدم و تأخر استدلال و توصیف، گاهی استدلال مقدم می‌شود و گاهی توصیف. گاهی در یک اثر اصل معاد و امکان «اعاده» انسانها ضمن ادله مختلف از جمله «دلیل قدرت» اثبات می‌شود (ر.ک. همو، ۱۴۰۹ الف: ۱۳۵-۱۳۴؛ همو، ۱۴۱۶: ۳۱۷) و گاهی یک اثر تماماً به توصیفات برخاسته از نقل اختصاص پیدا کرده و به ندرت می‌توان در آن به مباحث عقلی دست یافت.

از نمونه مباحث استدلالی غزالی، کیفیت حشر و تصویر جاودانگی است که شبیه کلام شیعه، کاملاً در یک فرآیند عقلی شکل گرفته و شبهات پاسخ داده می‌شود (همو، ۱۳۳۳: ۸۱). همچنین اثبات روح با استناد به دلایل عقلی معروفی همچون «ثبات شخصیت» صورت می‌گیرد (همان: ۷۷). وی برای معقول جلوه دادن روایتی که در آن رسول خدا (ص) با خطاب قرار دادن کشته‌های کافران در جنگ بدر، به اثبات حیات برزخی می‌پردازد، با استناد به قدرت خداوند حی بودن و شنوا بودن ارواح آنان را ثابت می‌کند (همان: ۸۱)

اما غزالی در جزئیات عقل‌گریز معاد، به روایت‌گری اشتغال دارد. سبک و سیاق کتاب کیمیای سعادت به شکل یک گفتگوی دونفره و کتاب میزان‌العمل در نسبت دادن بدون استدلال کفر به منکر معاد غزالی را به ایمان‌گرایی نزدیک می‌کند (غزالی، ۱۹۹۵: ۱۲۲) درحالی‌که لازم است بدانیم این جزئیات بر یک برهان مهم عقلی که شبیه «دفع ضرر محتمل» متکلمان است مبتنی است (ر.ک. سعیدی مهر، ۱۳۸۸: ۲۶) «پرتو واجب باشد به حکم عقل که راه شرع در پیش‌گیری که خطر چون عظیم باشد،

به گمان ضعیف از وی بگریزند» (غزالی، ۱۳۳۳: ۱۰۲). دعوت عقل به تبعیت از شرع در امر معاد به سبب این است که اخبار معاد از مؤلفه‌های مهمی چون متن هولناک خبر، پرتکرار بودن آن، تعداد بی‌شمار مخبران و در نهایت صدق آنها برخوردار است (همان: ۱۰۲). این مقایسه نشان می‌دهد وی اخبار انبیاء در باب معاد را دست‌کم به عنوان یک برهان احتمالاتی قابل‌اعتنا می‌داند و سپس با اتکا به شواهد محکم، این احتمال را تقویت می‌کند. با این استدلال راه برای غزالی باز است تا صدق مجموعه گزارشهای قرآن از اصل معاد و احوالات دوزخیان را به تأیید عقل برساند و سپس به ذکر آیات معاد پردازد (غزالی، ۱۴۲۹: ۱۷؛ ر.ک. همو، بی‌تا ج ۱۸: ۳۸ و ۳۹).

روشن است که سنگ بنای غزالی در اثبات اصل و جزئیات معاد، استدلال عقلی است بر این مبناست که غزالی موفق به رونمایی از پاسخی به مسئله شر می‌شود که با کمی اختلاف به دیدگاه عوض و جبران متکلمان شیعه نزدیک است^۱ (برای نمونه ر.ک. طوسی، ۱۳۵۸: ۱۵۴-۱۵۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۲۳-۳۲۸). از آنجا که ظاهر این پاسخ ایمان‌گرایانه است، ما در بخش ایمان‌گرایی به جزئیات این پاسخ می‌پردازیم.

۳- رویکرد ایمان‌گرایانه

مقصود ما از ایمان‌گرایی در این مطالعه ایمان‌گرایی افراطی مقابل عقل‌گرایی در بحث‌های کلام جدید نیست. ایمان‌گرایی افراطی «نظریه‌ای است که بر اساس آن باورهای دینی نیازمند توجیه معرفت‌شناختی نیستند» (اکبری، ۱۳۸۴: ۱۴). یک ایمان‌گرا گزاره‌ی قرآنی «خدا وجود

دارد» یا «جهنم هفت در دارد» را با همه وجود می‌پذیرد و دغدغه اثبات کردن آنها را ندارد زیرا از نظر او این استدلال‌ها هیچ ایمانی را برای انسان به ارمغان نمی‌آورند و مخرب و مضر به حال ایمان دینی‌اند (همان: ۵۱).

اما غزالی ایمان صرف و بدون پشتوانه عقلانی را کمال انسان نمی‌داند و در پی آن است به کمک عقل، مقابل خطاهایی که راهزن ایمان دینی است بایستد و ایمان و عقل را در سطحی از توازن نگاه دارد و شاید از همین روست که تقلید صرف و بدون تفکر را به عنوان یک حجاب و مانع برای درک حقایق می‌داند (غزالی، ۱۴۰۹ ب: ۱۰۲)؛ اما تمایل افراطی به هر دو سو را نیز بر نمی‌تابد. بلکه کمال را در اعتدال می‌داند و اعتدال را هم در عقل و شرع (همان: ۹۷-۹۸) و به این ترتیب می‌بینیم که غزالی هم به شرع که مصدر باورهای ایمانی است توجه دارد و هم به عقل.

از دیگر ظهورات ایمان‌گرایی معتدل غزالی آنجاست که حکمت به عنوان یکی از امهات فضایل نفسانی را محصول و منسوب به عقل قلمداد می‌کند و مهم‌تر اینکه آن را هدف و مقصد فرد با ایمان معرفی می‌کند و با تکیه به سخن پیامبر اسلام (ص)، گمشده مؤمن معرفی می‌کند (همو، ۱۴۰۹ ب: ۹۴). در مواردی همچون نفی رذایلی چون خودپسندی و حرص نیز ایمان و عقل بر سر یک تصمیم به تأیید یکدیگر پرداخته و به توازن و هماهنگی می‌رسند؛ (همان: ۹۳).

در اینجا به مواردی از دیدگاه‌های غزالی در بحث شرور اشاره می‌کنیم که برداشت اول آنها همان مشرب ایمان‌گرایانه مرسوم که باور دینی را منحصر در احساس قلبی، فارغ از هر نوع ارزیابی عقلانی می‌داند،

به ذهن نزدیک می‌کند، اما با عمیق‌تر شدن در این موارد تفاوت‌های آن با مشرب مذکور روشن شده و در مواضع متعددی این برداشت به سمت عقل‌گرایی متمایل می‌شود. ما در این فقره تنها به آن بخش از سخنان غزالی اشاره می‌کنیم که ظاهر آنها اقبال غزالی را به ایمان‌گرایی را نشان می‌دهد و سپس در فقرات بعدی مبانی عقلی آنها را بیان خواهیم کرد.

در بحث قبلی ثابت کردیم که مبنای اصل ایده عوض و جبران، باور صادق موجه به اصل معاد است. در توصیفات غزالی از این ایده، به نظر می‌رسد وی در جزئیات و فرآیند تحقق جبران شروری که در عالم ماده گریبان‌گیر انسان شده‌است، کاملاً ایمان‌گرایانه تسلیم اراده حق تعالی شده‌است؛ زیرا در ظاهر بر خلاف متفکران معتزلی، اشعری و شیعی (ر.ک. عبدالجبار معتزلی، بی‌تا: ۳۴۴ و تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۲۳-۳۲۸) عذاب نمودن بدون توجیه بنده را بر خداوند جایز می‌داند (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۶۳). از عوض که بگذریم در بحث ثواب نیز برداشت‌های ایمان‌گرایانه ما از تفکرات غزالی پررنگ‌تر می‌شود؛ خداوند مختار است تمام کافران را ببخشد و همه مؤمنین را عقاب کند (ر.ک. همو، ۱۴۰۹ الف: ۱۱۶). هیچکس حقی نسبت به خداوند ندارد که مستحق پاداش شود. توصیف شر به عنوان یکی از حقایق مکنون و اسرار الهی (ر.ک. همو، بی‌تا ب: ۱۵۶) و یا «سر قدر» (همان: ۱۴۷) و همچنین پذیرش حسن و قبح شرعی را باید به نمونه‌های قبل افزود. ترش‌رویی وی نسبت به حسن و قبح عقلی از این روست که آن را به مثابه تعیین تکلیف برای خدا می‌داند، درحالی‌که خداوند هیچ تکلیف عقلی‌ای ندارد. حتی لطف، بعثت

انبیاء، عوض و ثواب بر خداوند واجب نیست و خدا می‌تواند خلاف حکم عقل رفتار کند (همو، ۱۴۰۹ الف: ۱۰۲).

در بحث شرور، دستگاه ایمان‌گرایی غزالی هرگز بیماری را به مثابه شر بر نمی‌تابد. وی با اشاره به این سخن حضرت رسول (ص) «ان البلاء موکل بالأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل»^۲ بیماری را لطف الهی معرفی می‌کند (همو، ۱۳۳۳: ۵۳). وی حتی با توجه به این روایت از حضرت رسول (ص)؛ «أفضل الأعمال ما أكرهت عليه النفوس»^۳، ترک معالجه را افضل می‌داند (ر.ک. همو، بی‌تا الف: ج ۱۲، ۱۵۲؛ ج ۱۴، ۲۹-۳۲). در قاموس او بیماری حقیقی مساوی با ارتکاب معاصی و سلامتی حقیقی مساوی با ترک معصیت است و سلامتی‌ای که در عرف به صحت بدن تعریف می‌شود عامل تفرعن و طغیان دوزخیان است (همان: ۳۰-۳۲).

در فضیلت «رضا به قضاء الهی» نیز غزالی را یک ایمان‌گرای تمام‌عیار می‌یابیم (همو، بی‌تا ب: ۱۵۹). او با استناد به آیه «رضی الله عنهم و رضوا عنه» (مائده/ ۱۱۹) «رضا» را مقامی می‌داند که در آن، بنده الم را احساس کند و از آن ناراحت باشد، اما به این الم راضی و صابر باشد؛ چراکه پیامبر (ص) می‌فرماید: اذا احب الله عبداً ابتلاه فإن صبر اجتبه و ان رضی اصطفاه»^۴ (همو، بی‌تا الف: ج ۱۴، ۲۸). خدای غزالی قاهر بر خلق است «و الخلائق مقهورون فی قبضته» (همان، ج ۱: ۱۵۵) و هیچ مخلوقی بر خداوند حقی ندارد، بلکه همه در مقابل او موظف به اطاعت هستند (همان: ۱۵۷) افعال او عین عدل است و ابتلاء بندگان به انواع دردها و مصیبت‌ها و حتی تعذیب بهایم و اطفال و مجانین از سوی خداوند مجاز است (همو، ۱۴۱۶:

۱۰۸)؛ اما خواهیم دید که در باطن این ظواهر، جهان بینی و هستی شناسی، خاصه وجود و صفات خدا و همچنین براهین محاسباتی سودمحورانه وجود دارد که می‌تواند مبانی عقلی محکمی برای ایمان‌گرایی غزالی تلقی شود؛ مبانی‌ای چون توحید افعالی، مالکیت مطلق خداوند، علیت حقیقی او، خالقیت استقلالی که همه می‌تواند به عنوان حد وسط برای صورت بندی برهانی عقلی مورد استفاده قرار گیرد.

۴- مبانی عقلی ایمان‌گرایی غزالی

۴-۱- اراده عمومی و فاعلیت خداوند:

غزالی اراده عمومی الهی که از وجوب وجود او سرچشمه گرفته را در همه چیز نافذ می‌داند؛ از ملک و ملکوت گرفته تا قلیل و کثیر، صغیر و کبیر، خیر و شر، نفع و ضرر، ایمان و کفر، فوز و خسران، کم و زیاد و طاعت و عصیان (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۶۲). غزالی خوب می‌داند که نفی توحید افعالی به معنی عجز است؛ و پذیرش عجز از ساحت خداوند کامل مطلق به دور است (همو، بی‌تا ب: ۸). خداوند فعال لما یرید و لا رادّ لفضله است (همو، بی‌تا الف: ج ۱، ۱۵۶) و بر همین مبناست که همه شرور دنیا را مظهر اراده حق تعالی دانسته و رضا به قضاء الهی را از فضایل انسان برمی‌شمرد.

۴-۲- قدرت الهی:

از سوی دیگر فاعلیت خدای غزالی با قدرت الهی رابطه نزدیک دارد. (ر.ک.

همان: ۱۵۵). او واجب الوجود در همه صفات است. او حی قادر است؛ به همان دلیلی که فاعل علی الاطلاق است؛ یعنی استدلال غزالی برای این صفات، مشترک است که همان عدم راه‌یابی عجز به ساحت مقدس ربوبی است. هم‌چنین او جبار و قهار است (همان). او مدبر همه پدیده‌هاست و خیر و شر در ید قدرت اوست. خلق و اختراع و ایجاد و ابداع فقط از آن اوست (همان) پذیرش قدرت مطلق خداوند، یعنی «همه جهان مسیطر و مقهور خداوند است» (همو، ۱۴۰۹ الف: ۱۱۵ و ۱۴۱۶: ۱۰۸) و به این ترتیب غزالی زهر انتقادهای عقل‌گرایان را از ایمان‌گرایی خود دور می‌کند؛ چرا که هم او و هم عقل‌گرایان می‌دانند که خداوند تحت امر غیر از خودش نیست و اصلاً غیر خدا متصور نیست که خداوند امر او را مخالفت کرده باشد، بنابراین هیچ‌یک از افعال خداوند ظلم تلقی نمی‌شود.

۳-۴- مالکیت مطلق:

خدایی که مالک مطلق هستی است، اراده‌اش بر جمیع جهان نافذ است و از هیچ‌کس در اعمال خود اجازه نمی‌گیرد و در هیچ‌یک از اعمال خود مورد سؤال واقع نمی‌شود (همو، ۱۴۱۶: ۱۶۳)؛ "لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْتَلُّونَ" (انبیاء/ ۲۳)

۴-۴- کسب منفعت:

کسب منفعت مبنایی عقلی برای اقناع آن دسته از انسانهاست که محاسبات سودمحورانه را ملاک فعالیت‌های خود قرار می‌دهند. این استدلال در یک مقایسه ثابت می‌کند که پذیرش رنج حاصل از شرور به سبب سود بسیار عظیم حاصل از آن - که قابل مقایسه با میزان رنج

نیست - عقلانی است. خدای واجب الوجود و صادق الوعد به انسانها در مقابل رنج قلیل عالم ماده، وعده خیر بسیار عظیمی را داده است که تحمل رنج را ارزشمند می‌سازد «بجزالة الثواب علی البلاء» به گونه‌ای که از نظر غزالی چشم بستن بر آن، جز جهالت چیز دیگری نیست (ر.ک. غزالی، بی تا ب: ۱۶۰).

این محاسبه سوداگرانه در تبیین غزالی از فضیلت اخلاقی «رضا» نیز دیده می‌شود که مدلول ایمان بنده به برپایی نظام جبران در آخرت است. روشن است که این نگاه سودمحورانه هرگز بر مبنای ایمان‌گرایی صرف نیست. بلکه در یک مقایسه و فرآیند عقلی پذیرش رنج را معقول می‌کند و بر همین اساس غزالی معنای جدیدی از رحمانیت و رحیمیت ارائه می‌دهد؛ خدای رحمن و رحیم در صدد است تا با ناملايمات، انسان را از هلاکت باز دارد؛ همان کاری که داروی تلخ با جسم انسان می‌کند تا آن را از فساد برهاند (ر.ک. همو، ۲۰۰۱: ۶۲).

۵-۴- حکمت:

از دیگر مبانی عقلی غزالی در مسئله شرور، حکمت الهی است. اگر واقعه‌ای به عنوان مصیبت بر مردم وارد می‌شود لزوماً امر غیرنافع و مضر و بد به حال آنان نیست، بلکه هر آنچه واقع می‌شود به حکمت الهی است و وقوع آن قدر معلوم الهی است (همو، بی تا ب: ۱۴۷). وجه عقل‌گرایانه این بیان این است که حکمت به معنی آن است که حکیم هیچ کار عبث و بیهوده‌ای اینجام نمی‌دهد و اگر بر مصیبت زده‌ای رنجی را تحمیل می‌کند بیهوده نخواهد بود هر چند انسان نسبت به فایده آن جاهل باشد.

۴-۶- علیت مطلق:

اگرچه نظر غزالی در این جا مقابل دیدگاه متفکرانی است که پیدایش شرور را در نظام علی و معلولی طبیعی تبیین می‌کنند (ر.ک. قدردان قراملکی، ۱۳۹۶: ۴۰ و ۴۷)، اما او برای همین مبنای ظاهراً غیر عقلانی نیز به عقل متوسل شده‌است. ما اینجا در مقام ارزش‌گذاری به این مبنا نیستیم، چه اینکه بسیاری از عقلا علیت طبیعی را در طول علیت حقیقی الهی می‌پذیرند. هدف ما در اینجا ارائه شواهد و قرائنی است که اجتماع عقل و ایمان را در آراء غزالی ثابت می‌کند. جدا از اعتراف وی به طریقه کشف ربانی که الهام بخش او در کشف علت شرور است (ر.ک. غزالی، بی تا الف: ج ۱۳، ۱۶۲)، یکی از دلایل غزالی در نفی علیت طبیعی قدرت مطلق الهی است (غزالی، بی تا الف: ج ۱۳، ۱۶۲). او تأثیر وسایط طبیعی بعنوان علی در ایجاد معلولات طبیعی را شرک می‌داند (همان: ۱۶۲-۱۶۳). هرچند به نظر می‌رسد غزالی در این استدلال دچار خلط در علل طولی و عرضی شده‌است، ولی این وجهه ایمان‌گرایانه او کاملاً همسو با عقل‌گرایی است؛ زیرا وجود قدرت مطلق خداوند که ذیل کمال مطلق او تعریف می‌شود، جایی برای علیت‌های هم عرض او باقی نمی‌گذارد. هرچند لازم بود غزالی بین علت‌های مستقل و هم عرض با خداوند و علت‌هایی همچون علل طبیعی که ذیل علیت الهی نقش معد و زمینه‌ساز دارند تمایز می‌نهاد (ر.ک. همو، ۱۳۸۲: ۲۲۹-۲۲۵)

۴-۷- نظریه کسب:

این نظریه مبتنی بر دلایل عقلی متعددی از جمله استحاله اجتماع دو علت، توحید افعالی، تعلق علم پیشین خداوند بر افعال انسان و... است (ر.ک. قدردان قراملکی، ۱۳۹۵: ۲۵۴-۲۶۶). غزالی که خود را در این

نظریه، سنی صوفی رشید می‌خواند (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۰۹). افعال بندگان را از سویی به خدا به عنوان خالق افعال بشر و از سویی به انسان به عنوان کاسب افعال منتسب می‌کند (غزالی، بی‌تاب: ۸-۹) در نظریه کسب قدرت و حرکت از اوصاف بنده است و هر دو مخلوق الهی است (همان: ۱۱۰-۱۰۹، همو، بی‌تاب الف: ج ۱۴، ۵۲).

فارغ از اینکه چه اشکالاتی به دیدگاه کسب وارد است^۵، تکیه این نظریه بر مبنای عقل در اینجا هم نمود دارد. غزالی نمی‌تواند از عدالت خداوند که از ویژگی‌های خداوند کامل محض است دست بکشد و بر همین اساس نگارنده عقیده دارد عقل‌گرایی پنهان غزالی سبب می‌شود با توسل به ایده کسب هم از جبر بگریزد و هم به توفیق توجیه آیات الهی و بخصوص آیات ناظر به معاد دست یازد. هم عدالت الهی و هم پذیرش حقانیت آیات قرآن بر مبنای عقل است و از سوی دیگر پذیرش جبر‌گرایی خلاف عدالت خداوند و ضد عقل است و همین دو مبنا غزالی را وا می‌دارد به نظریه کسب تن دهد و با این شیوه علاوه بر اینکه از اتهام جبر خود را تبرئه می‌کند، عدالت الهی را نیز به زعم خویش تبیین می‌نماید. (همو، ۱۴۱۶: ۱۱۰)

۵- نتیجه‌گیری

در این مطالعه بر آن بودیم تا نسبت عقل و ایمان در راه حل غزالی در باره مسئله شرور را بررسی کنیم. غزالی در این مسئله، بر سلک یک متکلم است که علاوه بر دفاع از آموزه‌های دین، دغدغه‌های فلسفی نیز دارد و حاصل این دو، غزالی را وا می‌دارد تا به عقل هم به عنوان یک منبع معرفتی بنگرد و هم به عنوان ابزاری برای فهم مبانی اندیشه دینی و شریعت. از سویی به آموزه‌های شریعت نیز اقبال

شدید دارد و نسبت به آن ایمان گرایانه و متواضعانه تسلیم است؛ اما نه ایمان گرایی غزالی ایمان گرایی صرف و ضد عقل است و نه عقل گرایی او عقل گرایی صرف و ضد ایمان. به نظر می‌رسد بستر ایمان غزالی عقلانیت اوست و اینکه بتوان گفت کفه کدام رویکرد سنگین‌تر است امری نشدنی است. شاید تنها تمایزی که می‌توان بین ایمان گرایی و عقل گرایی غزالی نهاد این است که وی در بدو ورود به مباحث عقل گرایانه، عبارات را به گونه‌ای گزینش می‌کند که انسان خود را رو در روی یک متفکر عقل‌گرا می‌یابد، اما دیری نمی‌پاید که با مواجهه با عبارات دیگر، این باور رنگ می‌بازد. همین چرخش نگاه، نسبت به ایمان‌گرا بودن او هم وجود دارد. شورمندی و سرسپردگی غزالی در برخی آثار و دیدگاه‌ها، از او یک ایمان‌گرای صرف و تابع محض شرع می‌سازد، اما دقت و بررسی بیشتر، نشان می‌دهد که او با پشتوانه‌ای به نام عقل قدم در راه ایمان‌گرایی گذاشته‌است و در مجموع به نظر می‌رسد بین ایمان و عقل غزالی اعتدال و تعامل وجود دارد و این دو در حل مسئله شرور به توازن رسیده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. مثلاً غزالی طرح عوض را فقط مخصوص رنج‌های انسانها می‌داند نه حیوانات (غزالی، ۱۴۰۹ الف: ج ۱، ۱۱۴)
۲. نگارنده شبیه این روایت را در برخی منابع یافته‌است؛ (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ۲۵۲)
۳. نراقی، بی‌تا: ج ۳: ۲۸۷
۴. مجلسی، بی‌تا: ج ۷۹، ۱۴۲

۵. اشکالاتی از قبیل اینکه بازی با واژگان کسب و خلق بدون اشاره به معنی عینی آنها توضیح روشن و معقولی در خصوص چگونگی مداخلت انسان در فعل خودش نمی‌دهد.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶)، *الالهیات من کتاب شفا*، محقق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. _____، (۱۳۸۵)، *اشارات و تنبیها*، جلد اول، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش.
۳. _____، (۱۳۸۲)، *الأضحویة فی المعاد*، محقق حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی.
۴. اکبری، رضا، (۱۳۸۴)، *ایمان گروی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله سعد الدین، (۱۴۰۹ق)، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق و مقدمه دکتر عبدالرحمن عمیره، بیروت، نشر عالم الکتب.
۶. حلی، جمال الدین ابومنصور یوسف بن علی بن مطهر، (۱۴۱۶ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مصحح و محقق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. سعیدی مهر، محمد، (۱۳۸۸)، *آموزش کلام اسلامی*، قم، انتشارات طه.
۸. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۵۸)، *تمهید الاصول*، ترجمه و مقدمه و تعلیقات عبدالمحسن مشکوه الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۹. علیزمانی، امیرعباس، (۱۳۷۴)، "عقل‌گرایی و ایمان دینی"، *نقد و نظر*، سال اول، شماره سوم و چهارم، ۲۵۳-۲۳۱.
۱۰. غزالی، محمد بن محمد، (۱۳۳۳)، *کیمیای سعادت*، تهران، کتابخانه و چاپخانه مرکزی.
۱۱. _____، (۱۳۳۸)، *اعترافات غزالی ترجمه المنقذ من الضلال*، مترجم زین الدین کیایی نژاد، کتابخانه اینترنتی امید ایران.

۱۲. _____، (۱۳۸۲)، *تهافت الفلاسفه*، تهران، نشر شمس تبریزی.
۱۳. _____، (۱۴۰۹ق. الف)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۴. _____، (۱۴۰۹ق. ب)، *المعارج القدس فی مدارج معرفه النفس*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۵. _____، (۱۴۱۴ق.)، *اسرار الحکمه فی مخلوقات الله*، بی جا، دارمیرزا.
۱۶. _____، (۱۴۱۶ق.)، *مجموعه رسائل، رساله های روضه الطالبین و عمده السالکین، قواعد العقاید فی التوحید، سر العالمین و کشف ما فی الدارین، الحکمه فی مخلوقات الله تعالی، إجماع العوام عن العلم الکلام*، بیروت، دارالفکر.
۱۷. _____، (۱۴۲۹ق.)، *التبر المسلوک فی نصیحه الملوک*، محقق طعمی هیثم خلیفه، بیروت، المكتبة العصریه.
۱۸. _____، (۱۹۹۵م.)، *میزان العمل*، محقق علی بوملهم، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
۱۹. _____، (۲۰۰۱م.)، *المقصد الأسنی فی شرح الأسماء الحسنی*، تحقیق محمد عثمان الخشت، قاهره، مكتبة الساعی للنشر و التوزیع.
۲۰. _____، (بی تا الف)، *احیاء علوم الدین*، مقدمه عبدالقادر بن شیخ عیدروس، تحقیق حافظ عراقی، عبدالرحیم بن حسین، بی جا، دارالکتب العربی.

۲۱. _____ (بی تا ب)، *الأربعین فی اصول الدین*، بیروت، دار
الکتب العلمیه.
۲۲. _____ (بی تا ج)، *پندنامه حضرت محمد غزالی به یکی
از ملوک*، تهران، مطبئه الطهران.
۲۳. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۰۵ ق.)، *تلخیص المحصل*، شارح نصیر الدین
طوسی، محمد بن محمد، بیروت، دارالأضواء.
۲۴. عبدالجبار معتزلی، (بی تا)، *المختصر فی اصول الدین، رسائل فی العدل
والتوحید*، التقدیم سیف الدین الکاتب.
۲۵. قدردان قراملکی، محمد حسن، قدردان قراملکی، علی، ۱۳۹۵، «تأملی در
ادله عقلی نظریه کسب»، *فصلنامه فلسفه دین*، شماره ۲۷.
۲۶. _____ (۱۳۹۶)، «تأملی در امکان جمع توحید افعالی و نظام
علیت (تحلیل دیدگاه ها)»، *فصلنامه کلام اسلامی*، شماره ۱۰۲.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق.) *اصول کافی*، مصحح علی اکبر
غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه
۲۸. لاهیجی، ملا عبدالرزاق فیاض، (۱۳۷۲)، *گوهر مراد*، تصحیح و تقدیم و
تحقیق زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت
فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۹. مجلسی، محمد باقر، (بی تا)، *بحار الأنوار*، مصحح محمد باقر محمودی و
دیگران، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۳۰. ملاصدرا، (۱۳۸۰)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، بضمیمه تعلیقات
سبزواری، باشراف سید محمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر
مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۳۱. نراقی، مهدی بن ابی ذر، (بی تا)، *جامع السعادات*، مصحح محمد کلانتر،
بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

Interaction of Reason and Faith in al-Ghazali's Solution to the Problem of Evil

Akram Khalili Nooshabadi¹

Roohollah Daraei²

Abstract

One of the topics in the Islamic theology is the "problem of evil", which has constantly attracted the attention of many thinkers from past till present. In this study, the researcher uses the library method to gain Mohammad Ibn Mohammad Ghazali's viewpoint (450-505 AH) on this problem, who is one of the Ash'arite Muslim theologians. The researcher intends to analyse the relationship between reason and faith in his books. In his works, he indirectly discusses the problem of evil and tries to find solution on the basis of faith-based answers, and simultaneously intends to rationalize the existence of evil; in other words, he advocates both the use of reason and submission to the Divine will. Therefore, it is impossible to attribute him absolutely to either approaches, but it can be said that in his solution to the problem of evil, reason and faith both emerge, and their interaction and that has prevented Al-Ghazali from sinking into an abyss of extremism.

Keywords: Ghazali, devils, faith attitude, rationalism

1- Assistant Professor of Islamic Knowledge at the Islamic Azad University, Southern Tehran. (Corresponding Author). khaliliakram@gmail.com

2- Assistant Professor of Islamic Knowledge at the Islamic Azad University, Southern Tehran. daraei.roohollah@yahoo.com