

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی و نقد راه‌حل‌های غزالی در مسئله شرور

khaliliakram@gmail.com

اکرم خلیلی نوش‌آبادی / استادیار فلسفه دین دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب

دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۲ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۴

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل در فلسفه دین و کلام جدید مسئله «شر» است که توجه جدی متفکران در همه ادیان و نحله‌ها را به خود جلب کرده است. این مسئله در کلام اسلامی صورت دیگری پیدا می‌کند و با عنوان «مسئله شرور» طرح می‌شود. تا جهان ماده باقی است، جدال با شر هم ادامه دارد و باور دینی نسبت به صفات عدالت، حکمت و رحمانیت خداوند در معرض هجوم غیرمتدینان واقع می‌شود، بدین روی مقاله حاضر می‌کوشد تا تقریر و تحلیلی از پاسخ‌های غزالی، عالم مسلمان اشعری که تلاش زیادی برای حل مسئله شرور نموده است، ارائه دهد. این نوشتار به شیوه «کتابخانه‌ای»، آثار این متکلم را بررسی کرد و ضمن تلاش برای فهم و ارائه پاسخ‌های وی، به توصیف و تحلیل رویکردها و مبانی آنها پرداخته است. شش پاسخ از میان آثار غزالی استخراج شد که از میان آنها، برتری خیرات نسبت به شرور، نظام احسن، شرور به مثابه عامل رشد و نظریه «جبران» قابل قبول‌تر به نظر می‌رسند.

کلیدواژه‌ها: شرور، غزالی، نظام احسن، حسن و قبح، فاعلیت الهی، جبران.

از میان مسائل کلامی، مسئله شرور یکی از عام‌ترین مسائلی است که به سبب ویژگی‌هایی که دارد، هیچگاه گرد زمان نمی‌تواند آن را به فراموشی بسپارد، بلکه به صورت جدی مطرح می‌شود و تقاضا و اشتیاق برای مطالعه و کشف و معرفی راه‌حل‌های جدید یا بازخوانی دیدگاه‌های گذشته و بررسی نقاط قوت و ضعف آنها، هم در بین عوام و هم در بین متخصصان این رشته همیشه وجود داشته است. امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵هـ) که مقصد ما در این مطالعه واقع شده نیز راه‌حل‌هایی ارائه داده است. وی در کلام به مسلک اشاعره بسیار نزدیک است و خود و هم‌فکرانش را اهل السنه و الجماعه می‌داند و آراء ایشان را نزدیک به حق دانسته، آن را به سبب اعتدال بین قدریه و جبریه می‌ستاید (غزالی، بی‌تا - ب، ص ۹۸).

شناسایی راه‌حل‌های غزالی و بررسی مبانی و رویکردهای او، پاسخ به این سه سؤال محوری است:

غزالی چه راه‌حل‌هایی برای مسئله شر ارائه می‌دهد؟

این راه‌حل‌ها بر کدام مبانی استوار است؟

رویکرد غزالی در هر یک چیست؟

ورود غزالی به مسئله شرور به نحو مستقل انجام نمی‌گیرد و نمی‌توان باب و یا مبحثی را در کتب وی به نام «مسئله شرور» یافت - چنان‌که در فلسفه دین یافت می‌شود - بلکه به مناسبت موضوع بحث، گریزی هم به شرور می‌زند؛ مثلاً در *احیاء علوم الدین* ذیل موضوع «صبر و شکر» (ر.ک: غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۲، ص ۹۷-۱۰۰)، در مبحث صفات الهی، ذیل صفت «عدل» (ر.ک: غزالی، ۲۰۰۱، ص ۳۵) یا در مبحث «توحید»، ذیل قول ثنویه (ر.ک: غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۰) به این مسئله وارد شده و در همین مقاطع است که به تعریف «خیر» و «شر» نیز می‌پردازد و چون «خیر» و «شر» از مفاهیم بنیادین نوشتار حاضر است، لازم است پیش از ورود به دیدگاه غزالی در مسئله «شرور» تعریف او از این دو واژه تبیین شود.

از نگاه غزالی «خیر» امری وجودی و مترادف با نعمت و لذت است. نعمت یا خیر حقیقی سعادت اخروی است و تسمیه مابقی امور به نعمت، یا از قبیل مجاز است و یا از روی اشتباه (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۲، ص ۹۸). غزالی برای تعریف «شر» از واژه «ظلم» مدد می‌گیرد و آن را این‌گونه تعریف می‌کند «قرار دادن شیء در غیر موضع خود» (غزالی، بی‌تا - ب، ص ۴۶) و یا «نپرداختن حق مستحق و پرداختن به غیرمستحق» (غزالی، بی‌تا - ج، ص ۳۶۸) تعریف می‌کند. ظلم یکی از اقسام شر؛ (یعنی: شر اخلاقی) است و شر طبیعی ظلم تلقی نمی‌شود و برای بیان آن گاهی از واژه «شده» استفاده می‌شود (غزالی، بی‌تا - ب، ص ۹).

اگرچه در خصوص مسئله شر و پاسخ‌های گوناگون آن تألیفات فراوانی به قلم محققان نگاشته شده، اما مقایسه و نقد مستقل دیدگاه این متکلم اشعری از موضوعات محل بحث محققان نبوده است. برای نمونه، مقاله «تأملی در امکان جمع توحید افعالی و نظام علیت» (قدردان قراملکی، ۱۳۹۶)، مجموعه‌ای از پاسخ‌های همه متکلمان مسلمان

را گردآوری کرده است. یا معین (۱۳۹۲) بررسی و مقایسه آراء معتزله و لایب نیتس در مسئله عدل الهی را مطرح‌نظر خویش داشته است. همچنین حسینی و هوشنگی (۱۳۹۰) تقریر نوینی از مسئله شر براساس نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی ارائه داده‌اند. آقایی پورسده‌ای (۱۳۹۴) هم در پایان‌نامه خود بررسی تطبیقی خیر و شر را از دیدگاه آگوستین و امام محمد غزالی را پی گرفته است. به پیشینه تحقیق، باید پایان‌نامه تبیین و تحلیل مسئله شرور و عدل الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار، غزالی و ملاصدرا (نبی، ۱۳۹۲) را نیز اضافه کرد که در یک فرایند تطبیقی به رابطه میان شر و عدل الهی پرداخته و به‌طور مستقل دیدگاه‌های غزالی را ارزیابی نکرده است. این مطالعه می‌کوشد ابتدا راه‌حل‌های غزالی را ارائه دهد و سپس به استخراج مبانی این راه‌حل‌ها و رویکرد غزالی در هریک از آنها بپردازد.

راه‌حل‌های غزالی در حل مسئله شرور

مطالعه آثار غزالی چندین پاسخ را پیش‌روی ما می‌نهد که هریک با رویکرد خاص و براساس مبانی مشخصی تنظیم شده است. البته این مرزبندی گاهی رعایت نشده است و آشفتگی‌هایی نیز مشاهده می‌شود که در جای خود خواهد آمد. هرکدام از پاسخ‌های ارائه‌شده تنها می‌تواند بخشی از شرور را دربر گیرد؛ برخی شرور طبیعی را پاسخ می‌دهد و برخی برای شرور اخلاقی مناسب است. پاسخ‌ها از این قرار است:

۱. شرور، خیرات بسیاری دربر دارند

غزالی در این پاسخ رویکردی صرفاً برون‌دینی و عقلی دارد و از منظری فلسفی به مسئله وارد شده است. او با این استدلال که خالق هستی خیر محض است، همه پدیده‌های مخلوق را واجد و حامل خیرات کثیر می‌داند؛ مثل فعل احراق که در عرف شر تلقی می‌شود، اما در نسبتش با برخی امور خیر است (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۱-۵۲). همچنین رنج و ضرر اخروی گنهکاران در اضافه با افراد دیگر، خود منفعت و خیر است. از نظر او، حتی حقیقت عذاب جهنم و رنج حاصل از آن نیز خیر است؛ زیرا آرامش و سرخوشی حاصل از نعیم بهشتی را تجلی می‌دهد؛ همان‌گونه که بیماری و درد ارزش سلامتی را گوشزد می‌کند و اساساً موجود ناقص، والایی و برتری موجود کامل را می‌شناساند و این همراهی بر مبنای حکمت الهی صورت می‌گیرد (ر.ک. غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۳، ص ۱۸۱-۱۸۲).

نکته دیگر در این پاسخ آن است که غزالی کمیت را هم مدنظر دارد و در سنجش میزان خیر و شر، شر را قلیل و خیر را کثیر می‌داند، هرچند تنها خردمندان شأن و صلاحیت درک این مقایسه را دارند (همان).

حاصل دیدگاه غزالی این است که خداوند واجب‌الوجود، حکیم و مبدأ هستی است (همان) و از او جز خیر صادر نمی‌شود. خیرات صادرشده یا مطلقاً خیرند و هیچ جنبه‌ای از شر را نمی‌توان در آنها یافت؛ مثل فرشتگان بارگاه الهی، و یا متضمن خیر کثیر به همراه شری اندک‌اند؛ شری که نمی‌تواند جوازی برای چشم‌پوشی از آن خیر کثیر باشد و در این صورت به شر کثیر بدل خواهد شد (ر.ک. غزالی، ۲۰۰۱، ص ۲۱ و ۶۷). غزالی با این نگاه درصدد نفی

شر نیست، بلکه آن را موجه جلوه می‌دهد. وی شر مطلق را بر نمی‌تابد و آن را هرگز مراد حق نمی‌داند، اما شر قلیل را ممکن دانسته، آن را متضمن خیر کثیر می‌داند (غزالی، ۲۰۰۱، ص ۱۹۶۳).

رویکرد و مبانی

همان‌گونه که ذکر شد، رویکرد *غزالی* در این پاسخ رویکردی عقلی است. مراد از «رویکرد عقلی» این است که وی بدون اتکا به آیات قرآن و بدون اعتنا به مبانی کلام اشعری، از جمله حسن و قبح شرعی، صرفاً با محاسبه عقلی و سنجش کفه خیر و شر پاسخ می‌دهد. *غزالی* در آثار خود در موارد متعددی به دفاع از عقل می‌پردازد و گاه چنان کوبنده و محکم ظاهر می‌شود که اگر مسلک او را ندانیم حکم به عقل‌گرا بودن وی خواهیم داد. از نظر او عقل والاترین موهبتی است که خداوند به انسان بخشیده است (غزالی، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۱۴) و قرب الهی به واسطه آن دست می‌دهد (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۲۳). عالم عقل مرتبه‌ای از مراتب کمال انسانی است (غزالی، ۱۳۳۸، ص ۸۳). عقل وزیر روح است و سعادت بدون حضور این وزیر دست‌نایافتنی است (غزالی، ۱۳۳۸، ص ۱۵؛ غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۴).

ملاحظه می‌شود که در این عبارات دفاع *غزالی* از عقل به اوج می‌رسد؛ اما حقیقت آن است که وی عقلانیت مستقل و بدون اتکا به شرع را تأیید نمی‌کند؛ زیرا با وجود اینکه عقل کارآمد و تواناست، لیکن در برخی حوزه‌ها هرگز صلاحیت ورود ندارد و دست او از کشف امور کوتاه است و باید از شریعت مدد گیرد؛ از جمله در حسن و قبح امور (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۰۲).

وی با وجود اینکه به نقش عقل در تأمین سعادت بشر اذعان دارد، اما اکتفا به عقل صرف و بی‌توجهی به شرع را بر نمی‌تابد و تنها راه سعادت را جمع این دو می‌داند (همان، ص ۴). با این وجود، به نظر می‌رسد در پاسخ فوق جنبه‌های شرعی و قرآنی چندان به چشم نمی‌آید و صرفاً با محاسبات عقلی، غلبه خیر بر شر را اثبات نموده است. اما مبنا *غزالی*، از یک سو، مبنا *الهیاتی* وجود خدا و صفات اوست و از سوی دیگر، پذیرش اصل وجود شرور به مثابه فعل الهی است که می‌تواند مبنایی هستی‌شناسانه قلمداد شود. این دو مبنا در همه پاسخ‌های *غزالی* به چشم می‌خورد. در عبارات مزبور، *غزالی* از خدای واجب‌الوجود، حکیم و خیرخواه سخن می‌راند. در فعل او نه نقصان دیده می‌شود و نه عدم خیرخواهی. این خدا مورد عنایت قرآن است و *غزالی* نیز بر همین مبنا پاسخ خود را طرح می‌کند. شر نیز از افعال خدای قرآن است و او از باب حکمت خویش شروری را خلق نموده که در بردارنده خیرات کثیر است. *غزالی* در این پاسخ، مباحث معناشناسانه را نیز دنبال می‌کند و به نظر می‌رسد خیر را مشترک لفظی می‌داند. از نظر او مناط خیر حقیقی، سودمندی و منفعت‌بخشی به حال آخرت است. اگر چیزی نفع دنیوی و ضرر اخروی داشته باشد بی‌شک شر است، هرچند بی‌خردان آن را نعمت تلقی کنند. و اگر چیزی نسبت به دنیا مضر و برای آخرت مفید باشد نزد خردمندان نعمت است، اگرچه بی‌خردان آن را شر و بلا تصور کنند (ر.ک: غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۲، ص ۹۸). همان‌گونه که ملاحظه شد، او تعریف متفاوتی از خیر حقیقی ارائه می‌دهد و آن را از آنچه در عرف خیر نامیده می‌شود متمایز می‌کند.

۲. نظام عالم نظام احسن است

پاسخ دیگر غزالی توصیف و اثبات جهان به‌مثابه نظام احسن است. او بسان بسیاری از متفکران شیعی بر مبنای صفت «عدل» الهی، صفت «حکمت» الهی و نظام احسن پیش می‌رود (برای نمونه، ر.ک: فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۳۲۴-۳۲۵؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ص ۹۵-۹۷). توصیف او از «نظام احسن» این است که این عالم بهترین شکل خلقت است، به‌گونه‌ای که بهتر از آن مجال ظهور ندارد (ر.ک: غزالی، ۲۰۰۱، ص ۱۲).

غزالی در این پاسخ که ملهم از مبنای خداشناسی دینی است، از صفات متعددی در قرآن بهره می‌برد تا مخاطب را در اثبات نظام احسن متقاعد سازد. خدای غزالی حقیقتی عادل و حکیم است (ر.ک: غزالی، ۲۰۰۱، ص ۳۵ و ۴۶؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۷) و با همین صفت «عدل» بر اَکمل بودن نظام عالم تصریح می‌کند (ر.ک: غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۱۵۷). در *کیمیای سعادت*، نظام احسن مدلول «حکمت» و «مصلحت» الهی است و اگر عقلا برای عالم تصویری بهتر از آنچه هست داشته باشند، سخت در اشتباهند و از سر حکمت و مصلحت آن غافلند (غزالی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۱۲). غزالی ذیل صفات «الرحمن» و «الرحیم» در قالب تنبیه، به دفع دخل مقدری همت می‌گمارد که ناظر به تعارض بین رحمانیت و رحیمیت حق تعالی با شرور عالم است (غزالی، ۲۰۰۱، ص ۱۹).

به همین شیوه، از صفات فعلی «سلام»، «بارئ» و «مصور» که هر سه معانی مشابهی دارند و به معنای دوری ذات حق و افعالش از نقص و شر و خلق پدیده‌ها در نیکوترین وجه است (غزالی، ۲۰۰۱، ص ۲۴ و ۶۲) در نظریه نظام احسن خویش به نحو مؤثری بهره می‌برد.

رویکرد و مبنای

ملاحظه می‌شود رویکرد غزالی در این پاسخ، رویکردی عقلی - نقلی است. وجه عقلی راه‌حل نظام احسن را می‌توان در تقریر پاسخ او و با چینش مقدمات به‌خوبی نشان داد. وجه نقلی این پاسخ هم صفات الهی است که مستخرج از منبع وحی بوده و در صغرا و کبرای قیاس حد وسط هستند. برای نمونه، می‌توان کاربرد صفت «سلام» را که دستمایه غزالی برای نظام احسن است، این‌گونه دانست: خداوند سلام است (صغرا). «سلام» صفتی فعلی و به معنای دوری فعل خالق از نقص، و خلق پدیده‌ها در بهترین شکل است (کبرا). نتیجه اینکه خداوند جهان را در بهترین شکل خود آفریده است.

در جای دیگر هم این عقل‌گرایی مشاهده می‌شود؛ مثلاً غزالی به قدرت وجود الهی برای اثبات نظام احسن چنین اشاره می‌کند: «جهان بر اَکمل و احسن وجه خلق شده است و بهتر از آن نیست؛ چه اگر چنین بود نشانه بخل و عجز بود، نه قدرت و وجود» (ر.ک: غزالی، بی‌تا - ب، ص ۱۶۱؛ غزالی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۱۲). اینجا هم تقریر عبارات غزالی در قالب یک شرطیه به ما کمک می‌کند جنبه عقل‌گرایی او را بهتر نشان دهیم؛ بدین‌گونه که اگر جهان موجود را نظام احسن ندانیم، پس امکان خلق جهانی بهتر نیز وجود داشته، اما خداوند از آن امتناع ورزیده

است و علت عدم خلق آن چیزی جز عجز و بخل خداوند نمی‌تواند باشد، درحالی‌که می‌دانیم خداوند با توجه به آیات قرآن، قادر و جواد است و این صفات با بخل و عجز تناقض دارد. پس جهان موجود بهترین جهان ممکن است و بهتر از آن امکان خلق شدن ندارد. با این تقریر به‌خوبی روشن می‌شود که غزالی در آنچه ذکر شد جانب عقل را رعایت نموده و در چهره یک متکلم عقلگرا ظاهر شده است.

حتی غزالی در جاهایی به عقل‌گرایی شیعی نزدیک می‌شود. در دیدگاه امامیه افعال الهی معلل به اغراض است و خلاف آن قبیح است. هرچند مشهور این است که اشاعره غرضمندی خداوند را نفی می‌کنند (حلی، بی‌تا، ص ۳۰۶)، اما در برخی عبارات غزالی وجود غایت برای افعال خداوند مفروض گرفته شده است. وی در کتاب *الاربعین* با اذعان به نظام احسن و سپس عدل و حکمت الهی مقتضی آن، یکی از اغراض الهی در حدوث این نظام را «اظهار قدرت و تحقق مراد» می‌داند (غزالی، بی‌تا - ب، ص ۱۳). این عبارات نشان می‌دهد که نزد غزالی - دست‌کم - برخی از افعال الهی معلل به اغراض است.

اما مبانی این پاسخ - چنان‌که ذیل پاسخ قبلی ذکر شد - مبنای الهیاتی وجود خدا از یک‌سو، و وجود شر از سوی دیگر است. غزالی در هیچ‌یک از پاسخ‌هایش شر را عدمی و نیستی تلقی نمی‌کند. بلکه به پدیده‌هایی که برای انسان ناملائم و ناخوشایند است «شر» اطلاق کرده و سعی در توجیه صدور آنها از خداوند حکیم و عادل دارد. علاوه بر این دو مبنای، با توجه به اینکه غزالی در این پاسخ، صفات وحیانی حق تعالی را مسلم گرفته و با استفاده از مباحث معناشناختی صفات، طرح خویش را پیش می‌برد، می‌توان گفت: این پاسخ یک مبنای معرفت‌شناختی نیز دارد. یکی از مباحث مهم معرفت‌شناختی، شناخت منابع اصلی به‌مثابه یکی از ابزارهای معرفت است. بین دانشمندان مسلمان منابع متعدد معرفتی، اعم از حس، عقل، وحی و شهود کاربرد دارد و ملاحظه می‌شود که غزالی در این پاسخ از منبع وحی بهره‌های زیادی برده است.

۳. همه افعال خداوند عین عدل است

غزالی در اینجا به رویکرد کلامی از نوع اشعری نزدیک می‌شود. او بر مبنای خداشناسی دینی، خداوند را تنها مالک و تنها خالق هستی و جهان می‌داند (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۳؛ همو، ۱۴۲۹ق، ص ۱۶). ضمیمه شدن مقدمه دوم به مقدمه قبل ساحت حق تعالی را از ظلم بری می‌کند. در این مقدمه هر آنچه مخلوق خداست، از انس و جن و ملک، مایملک او تلقی می‌شود و تصرفات هیچ مالکی در ملک خویش ظالمانه نیست (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۳). البته این سخن بدین معنا نیست که خدای غزالی به‌طور مطلق مجاز به انجام هر فعلی در قلمرو حکومت خویش است، بلکه افعال الهی به‌سبب برخورداری حق تعالی از صفت «عدل»، کاملاً عادلانه است. اینجاست که جواب مسئله شرور کامل می‌شود.

غزالی ذیل همین بحث، به معناشناسی عدل پرداخته و آن را قرار دادن هر شیء در موضع مناسب و لایق خویش معنا می‌کند و از افعال الهی هم نمونه‌هایی برای اثبات عدالت خدا ارائه می‌دهد؛ مثل قرار گرفتن اجزای بدن

و سایر اجزای عالم ماده، اعم از ماه و زمین و خورشید که در بهترین، کامل‌ترین، متعادل‌ترین و تام‌ترین حالت خود قرار دارند (غزالی، ۲۰۰۱، ص ۳۵).

با این پاسخ، تکلیف شرور هم روشن است؛ زیرا با حفظ دو ملاحظه‌ای که پیش‌تر بیان شد، هرآنچه از خدای هستی واقع شود عادلانه است و از همین رو، غزالی تأکید می‌کند که «رنج و بیماری و درویشی و جهل و عجز - همه - از روی عدل است» (غزالی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۳)؛ زیرا در همه این مصادیق و بیش از این، در آنچه برای انسان موهم ظلم است، رعایت آن دو ملاحظه شده است.

غزالی از این نتیجه کلامی پلی به یک نتیجه تربیتی و اخلاقی هم می‌زند؛ زیرا با قبول اینکه همه شرور از روی عدل است، دیگر نمی‌توان با «لم» و «کیف» بر خداوند اعتراض کرد و جز تسلیم و رضا به افعال الهی پسندیده نیست (غزالی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۶).

هرچه در این پاسخ عمیق‌تر می‌شویم، نتایجی در پی یکدیگر ظهور می‌کند که چهره اشعری غزالی را نمایان‌تر می‌سازد. نفی تعلق عوض بر مصیبت‌زدگانی که متحمل رنج حاصل از شرور طبیعی شده‌اند یکی از همین نتایج نوظهور است و علت آن همان سیطره خداوند بر هستی است، و خداوند تحت امر غیر از خودش نیست و اصلاً غیرخدا متصور نیست که خداوند با امر او مخالفت کرده باشد. بنابراین هیچ‌یک از افعال خداوند ظلم تلقی نمی‌شود تا مظلوم مستحق عوض باشد (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۵).

اشعری‌گری غزالی در باور او به نظام پاداش و جزا هم مشهود است. وی در باب عبادت بندگان، قائل به تعلق ثواب نیست، بلکه معتقد است: ثواب در مقابل طاعت بنده بر خداوند واجب نیست. حتی خدا مختار است تمام کافران را ببخشد و یا همه مؤمنان را عقوبت کند. در این هیچ ملامتی بر خداوند نیست و این با هیچ‌یک از صفات او منافات ندارد (ر.ک: غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۶). وی در عبارات بعدی با غلظت بیشتری مدعی می‌شود: «تعذیب بهایم و اطفال و مجانین از سوی خداوند هم ظلم نیست؛ چون تصرف در ملک غیر نکرده است». وی حتی تحسین و تقبیح خدا را نیز باطل می‌داند (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۸)؛ زیرا عقل انسانی در تشخیص حسن افعال ناتوان است.

خداوند می‌تواند حیوانی را که مرتکب آزار دیگران نشده است عذاب کند، بدون اینکه پاداشی به آن حیوان تعلق گیرد (غزالی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۱۴). این عبارات ما را به این نگاه اشاعره نزدیک می‌کند که ملاک عادلانه بودن یک رفتار را عمل خداوند می‌دانند (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۱۲۷). غزالی برای اظهار این عقیده شکیبایی کرد و گام‌به‌گام پیش رفت. او با استناد به آیات الهی به مسئله وارد شد و به تدریج، در افعال این جهانی الهی مذاقه کرد، سپس عدل الهی را به نظام پاداش و جزای اخروی هم تعمیم داد؛ اما در نهایت نتیجه کلی خود را بیان کرد: «خداوند هرچه کند عین عدل و خوبی است و خداوند هرگز ظلم نمی‌کند» (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۵).

رویکرد و مبانی

همان‌گونه که در ابتدا گفته شد، رویکرد غزالی در این پاسخ، رویکرد کلامی اشاعره است که بر این مبانی استوار است:

الف) اولین مبانی این پاسخ، خدانشناسی قرآنی است که در آیه «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (آل عمران: ۱۰۹) به چشم می‌خورد و غزالی از این دست آیات بهره می‌برد. هرچند اثبات مالکیت الهی بر مبنای عقل نیز ممکن است (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۸)، اما این حقیقت برای غزالی اصل موضوعه قرآنی است، نه عقلی.

ب) مبانی دوم حسن و قبح شرعی است. در این پاسخ غزالی آنجا که خداوند را در تعذیب انسان و حیوان بدون جرم و خطا مختار می‌شمارد، گویی عقل را از تشخیص حسن و قبح افعال و حکم به آن تعطیل کرده، اما این بدان معنا نیست که منکر توانایی عقل در شناخت باشد (ر.ک: پورسینا، ۱۳۸۸). او به تفصیل در آثار خود ارزش عقل را گوشزد می‌کند (برای نمونه، ر.ک: غزالی، بی تا - الف، ج ۱، ص ۱۴۰).

پیش‌تر عباراتی از غزالی در تجلیل از عقل گزارش گردید؛ اما گفته شد که منظور غزالی عقل بدون پشتوانه شرع نیست. غزالی خود معترف است که ساختار ذاتی عقل توانایی درک امور را دارد، اما این توانایی تنها در عقول انبیا ظهور دارد و عقل سایر انسان‌ها در بسیاری از موارد، در تشخیص حسن و قبح امور آلوده به احساسات، امیال و اغراض شده و دریافت‌های آن قابل اعتنا نیست و اینجاست که ضرورت تکیه بر شرع و هدایت نبوی برای غیر اولیاء الله ثابت می‌شود (ر.ک: پورسینا، ۱۳۹۱).

وی در جای دیگری شأن عقل را بسیار با عظمت‌تر و والاتر از آن می‌داند که صرفاً در تشخیص حسن و قبح به کار آید. کاربرد عقل در شناخت نقل است و نقلی که خود حاوی حسن و قبح امور است، در آغاز توسط عقل شناخته می‌شود؛ «فلاندرک العلوم الشرعیة الا بالعلوم العقلیه» (غزالی، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۱۴). به نظر می‌رسد مراد وی از «عقل» ابزار برای شناخت است، نه مصدری برای صدور حکم، و این خاصیت عقل است که موجب شده مورد تمجید و تحسین غزالی واقع شود، نه عقلی که مستقل از شرع حکم دهد و تعیین تکلیف کند.

ج) مبانی سوم مبانی حقوقی است. غزالی در مقدمه دوم از این مبنا استفاده می‌کند و اینجاست که شخصیت فقهی غزالی مکشوف می‌شود. او خداوند را مالک هستی و مالک را مختار در تصرف مایملک خود می‌داند.

۴. خیر و شر به اراده الهی تحقق می‌یابد

در این پاسخ که باز هم براساس رویکرد کلامی اشاعره است، وجود همه شرور به اراده الهی است. غزالی اراده و فاعلیت خداوند 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، ۱۴۱۶ق، ج ۱۲، ص ۱۶۲). خداوند مختار همه افعال، فاعل مطلق و مسبب اسباب است (همان، ص ۷۵).

با وجود اینکه عبارات غزالی در اینجا موهم جبر و عدم اعتنا به اراده و اختیار انسان است، اما وی در اثر دیگرش جبریه را در این عقیده که خیر و شر را از خداوند دانسته و برای فاعلیت و اراده انسان شأنی قائل نیستند، گمراه می‌شمرد (غزالی، بی‌تا - ب، ص ۸).

غزالی سعی دارد، هم برخلاف جبریه اختیار انسان را حفظ کند و هم برخلاف معتزله (یا قدریه) باور به قضا و قدر را توجیه کند. وی قضای خداوند را بر چهار چیز جاری می‌داند: طاعات، معاصی، شدايد و نعمت‌ها. همراهی اراده انسان با قضای الهی سبب می‌شود پیامدهای مثبت افعال فوق، از جمله توفیق الهی، کرامت حاصل از استغفار، جاری شدن سیل نعمت‌های الهی و اجر اخروی حاصل از صبر بر شدايد نصیب او گردد (غزالی، بی‌تا - ب، ص ۹). از سخنان غزالی چنین برمی‌آید که در تحقق افعال چهارگانه فوق، اراده انسان نقشی ندارد و آنها صرفاً به قضای الهی پدید می‌آیند و تا اینجا با جبریه تفاوتی ندارد. اما گام بعدی که فارق غزالی و جبریه است این است که انسان فاعل اخلاص، جهد، استغفار، شکرگزاری و صبوری است که باید به افعال چهارگانه الهی ضمیمه شود. هر چند غزالی متذکر این نکته نشده است، اما به نظر می‌رسد این افعال باید اختیاری باشد تا غزالی را از جبریه جدا سازد.

در رأی غزالی ابهاماتی وجود دارد؛ زیرا مشخص نیست که آیا محقق شدن افعال ضمیمه شده انسانی هم به قضای الهی است؟ اگر آری، چرا قضای الهی تنها به چهار چیز تعلق می‌گیرد؟ و اگر خیر، همان اشکالی که غزالی به معتزله در خصوص نفی قضا و قدر وارد کرده بود، گریبان خودش را نیز می‌گیرد.

از سوی دیگر، اگر خدا مخترع افعال انسان است، آیا می‌توان همه افعال را در چهار گروهی قرار داد که قضای الهی به آنها تعلق می‌گیرد؛ یعنی طاعات، معاصی، شدايد و نعمت‌ها؟ اگر چنین باشد، آنگاه می‌توان گفت: غزالی قضای الهی را بر جمیع هستی قاهر می‌داند، اما غزالی در کتب خود سخن از فضایل و رذایل انسانی و ارائه راهکارهایی برای مبارزه با فضایل و کنترل نفس ارائه می‌دهد. وی در مجموعه *رسائل* در باب آفات زبان به توصیه‌های اخلاقی بر حفظ زبان از این آفات همت می‌گمارد (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۶) و همین شیوه را در کتاب *التوحید و التوکل* نیز در پیش می‌گیرد (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۴، ص ۲۸، ۲۹، ۳۶، ۳۷ و ۷۸). کتاب *التوبه* مملو از اندرزهای اخلاقی است (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۲، ص ۳-۳۱) و فضایی مثل صبر، شکر، رجا، ورع، پرهیزگاری توصیه شده و غزالی تلاش برای بیدار ساختن انسان و مبارزه با آفات و صیانت نفس در مقابل شیطان را رسالت خود می‌داند (ر.ک: غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۰-۱۵۰). اگر تحقق این فضایل را جزو طاعات بدانیم، پس همه اینها به قضای الهی محقق می‌شوند و وظیفه انسان همراهی کردن اخلاص و جهد با اینهاست تا از هدایت الهی برخوردار شود. اما آیا اخلاص و جهد جزو فضایل انسان است یا خیر؟ آیا این فضایل نیز فعل و اختراع الهی‌اند و به قضای الهی محقق می‌شوند؟ اگر آری، آیا اینها جزو طاعاتند؟ اگر آری، به دنبال این قضا آیا انسان باید جهد و اخلاص داشته باشد؟ آیا این ترتیب به تسلسل منجر نمی‌شود؟

رویکرد و مبانی

رویکرد غزالی در این پاسخ نیز رویکرد کلام اشعری است. در این رویکرد برای پاسخ غزالی مبانی متعددی می‌توان یافت.

خداشناسی یکی از این مبانی است. در نگاه غزالی خداوند فاعل مباشر است که هم وقوع شرور و هم ازاله آنها مستقیماً به دست او رخ می‌دهد و هیچ عامل طبیعی دیگری واسطه نیست، و اگر اراده خداوند اقتضا کند در ملک خویش مباشرتاً به تحقق شرور اقدام می‌کند. غزالی در این پاسخ مقابل دیدگاه متفکرانی ایستاده است که برای عالم طبیعت نظامی منسجم تصویر می‌کنند که در آن پیدایش شرور بدون اینکه نظام علی و معلولی طبیعی در بین باشد ممکن نیست (ر.ک: قراملکی، ۱۳۹۶)؛ نظامی که یکی از مؤلفه‌های ذاتی و انفکاک‌ناپذیر عالم ماده تلقی می‌شود. غزالی به دلایل متعدد به نفی علیت می‌پردازد. البته مصدر این دیدگاه به اعتراف وی کشف ربانی است که میزان یقین حاصل از آن از محسوسات نیز بیشتر است (ر.ک: غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۳، ص ۱۶۲).

یکی از دلایل غزالی در نفی علیت طبیعی قدرت مطلق الهی است (همان). قدرت خداوند بر همه مخلوقات سیطره دارد و همه آنچه در آسمان و زمین است مسخر خداوند است و اگر وسایط طبیعی را به‌مثابه عللی در ایجاد معلولات طبیعی بدانیم عین شرک است. به‌نظر می‌رسد غزالی هیچ تفاوتی بین علل طولی و عرضی قائل نیست و اساساً باور به تأثیر علل غیرالهی در معالیل را شرک می‌داند. وقوع باران معلول حق متعال است و ابر در پدید آمدن آن بی‌تأثیر است. به‌نظر وی برای رهایی از بلایا در اتفاقات و حوادث طبیعی تنها باید دست به دامن خداوند متعال شد؛ زیرا او علیت حقیقی است، نه غیر او (غزالی، بی‌تا - الف، ص ۱۶۲-۱۶۳).

از دیگر ادله غزالی برای نفی قاعده علیت «مقام توکل» است (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۳، ص ۱۶۱). یکی از فضایی که در نگاه عارفانه غزالی از ویژگی‌های بندگان خاص است رسیدن به درجه «توکل» است. حقیقت توکل این است که بنده هیچ فاعلیتی برای غیرخداوند قائل نباشد و تنها خداوند را فاعل بداند. ظاهر عبارات وی در احیاء علوم امرین چنان قاطع است که گویی برای غیرخدا فاعلیت طولی را هم نمی‌پذیرد و همه افعال، اعم از خلق، رزق، عطا، منع، موت، حیات، غنا و فقر را به ابداع و احترام حق می‌داند، بدون اینکه شریکی داشته باشد. بنده متوکل همه امید و رجا و ترس و اعتمادش باید به خدا باشد (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۳، ص ۱۶۲).

جهان‌شناسی غزالی از دیگر مبانی این پاسخ است. او «عادت» را جایگزین علیت می‌کند و ترتب پدیده‌ها بر یکدیگر را به «عادت» تحویل می‌برد؛ زیرا زمانی بین دو پدیده رابطه علیت برقرار است که از اثبات یکی دیگری ثابت گردد، نفی یکی متضمن نفی دیگری باشد، و یا وجود یکی در صورت وجود دیگری ضرورت یابد و این درحالی است که در جهان مخلوقات هیچ‌کدام از این شروط حاکم نیست. اقتران پدیده‌ها امری است که خداوند مقدر کرده است. توالی خورشید و نور، دارو و درمان و گرسنگی و خوردن، نه به معنای علت بودن یکی برای دیگری است بلکه عادتاً در طبیعت این پدیده‌ها به دنبال هم رخ می‌دهند و و ما بر حسب این توالی همیشگی، آنها

را علت و معلول تلقی می‌کنیم (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۵). غزالی «عادت الهی» را توجیه‌گر همان وقایعی می‌داند که نزد فلاسفه اصل علیت آنها را موجه می‌کند و با همین توجیه سرد شدن آتش بر حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام را ممکن می‌داند. (همان، ص ۲۲۹).

ممکن است اشکال شود که نفی علیت تالی باطلی به دنبال دارد؛ زیرا با نفی این قاعده می‌توان هر لحظه تقارن پدیده‌های کاملاً غیرمرتبط با هم را انتظار داشت: سنگ به طلا بدل شود و طلا به درخت و شبیه آن؛ اما غزالی دو عامل را در ابطال این تصور در انسان دخیل می‌داند: عامل اول علمی است که خداوند در انسان ایجاد کرده که هرگز وقوع حوادث غیرمنتظره را از پس پدیده‌های خاص انتظار ندارد. عامل دوم نیز عادت است که ذهن انسان را تربیت کرده است تا چنین تصویری را به خود راه ندهد (غزالی، بی تا - الف، ص ۲۳۰). نتیجه آنکه خداوند تنها فاعل حقیقی است و هیچ خالقی غیر از خداوند را نمی‌توان در خلق پدیده‌ها مؤثر دانست.

مبنای دیگر این پاسخ نیز یک مبنای کلامی اشعری است که در بحث رابطه انسان با افعال خویش مطرح می‌شود. در این خصوص غزالی نظریه‌ای به نام «کسب» مطرح می‌کند که مبتنی بر دلایل عقلی متعددی، از جمله استحاله اجتماع دو علت، لوازم باطل اختیار انسان، تعلق علم پیشین خداوند بر افعال انسان و مانند آن است (ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۹۵). غزالی مشیت را به خدا و کسب را به بنده نسبت می‌دهد (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۹) تا خدا فاعل همه افعال، از جمله فعل انسانی باشد و توحید افعالی خدشه دار نشود، و از سوی دیگر، انسان هم کاسب فعل باشد تا عدالت الهی به سبب مجازات و پاداش فعلی که انسان فاعل آن نیست مسئول واقع نشود. غزالی برای حفظ نسبت فعل به خدا، مشیت الهی را مبنای فعل انسان قرار می‌دهد و برای حفظ نسبت فعل به انسان نظریه «کسب» را طرح می‌کند که در آن قدرت و حرکت از اوصاف بنده است و هر دو مخلوق الهی است (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۹-۱۱۰؛ همو، بی تا - الف، ج ۱۴، ص ۵۲). قدرت و حرکت برای انجام فعل مقارنند و تأثیری در ایجاد فعل ندارند؛ زیرا سبب شرک خواهند شد، بلکه اثرش در کسب است (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۱). غزالی به این صورت، با بازی با واژگان، هم شرک را نفی نموده و توحید افعالی را، از سوی دیگر، او بحث جزا و پاداش را توجیه می‌کند. این درحالی است که این قدرت بی‌خاصیت جوازی برای نسبت دادن فعل به عبد و تعلق پاداش و جزا نیست. مستمسک غزالی این آیه است «و آنچه از رنج و مصائب به شما می‌رسد همه از دست خود شماست، در صورتی که خدا بسیاری از اعمال بد را عفو می‌کند» (شوری: ۳۰).

غزالی هرچند در اینجا به دفع دخل مقدر می‌پردازد. اما با استعمال واژگان «کسب» و «خلق» و بدون اشاره به معنای عینی آنها، توضیح روشن و معقولی در خصوص چگونگی مداخلت انسان در فعل خودش نمی‌دهد.

دخل مقدر این است که با نظریه «کسب» انزال کتب و ارسال رسل و وعد و وعید و موعظه هیچ تأثیری ندارد. غزالی در پاسخ این سؤال، سائل را به اختلال مزاج متهم می‌کند؛ زیرا قدرت خالق قدیم است و قدرت مخلوق حادث. قدرت قدیم در خلق مستقل است و نقشی در کسب ندارد و قدرت حادث در کسب مستقل است و

در خلق تأثیری ندارد. بنابراین ظلم به قدرتِ حادث نسبت داده می‌شود، اما قدرت قدیم از ظلم مبرا است (ر.ک: غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱).

همان‌گونه که روشن است این توضیح هم گرهی از ابهام آن نگشود. اما نگارنده عقیده دارد: این نظریه به غزالی در توجیه آیات الهی و به‌ویژه آیات ناظر به معاد کمک می‌کند و بدین‌سان، غزالی علاوه بر اینکه از اتهام جبر خود را تبرئه می‌کند، عدالت الهی را نیز به‌زعم خویش تبیین می‌نماید (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۰). آیات قرآن مؤمنان را متعمر و کافران را معذب معرفی می‌کند و از انواع عذاب‌ها برای کافران و انواع لذت‌ها برای مؤمنان گزارش می‌دهد. غزالی که خداوند را فاعل ایمان و کفر می‌داند، با ایده «کسب»، هم از جبریه فاصله می‌گیرد و هم صدق و تحقق این وعده‌ها را توجیه می‌کند.

۵. شرور عامل رشد انسان هستند

پاسخ‌هایی که تا اینجا از نظر گذرانده‌ایم، همه در پی کشف علت شرور بود، اما این پاسخ ناظر به حکمت و فایده شرور و مترتب بر آن است. در این پاسخ، غزالی گاهی با نگاه تربیتی به «شداید» یا شرور وارد شده است و گاهی با نگاه عرفانی.

عبارات غزالی در فواید تربیتی نشان می‌دهد نزد او شرور طبیعی، به‌ویژه بیماری بسیار بارز است؛ زیرا عامل رشد و کمال معنوی انسان است. شرور سبب دستیابی انسان به فضایل اخلاقی است. بدین‌روی انسان را به صبر بر شداید دعوت می‌کند. در کلمات غزالی این صبر گاهی سبب برخورداری انسان از لطف الهی در آخرت و گاهی سبب نیل به درجات معنوی است (غزالی، بی‌تا - ب، ص ۹؛ همو، بی‌تا - الف، ج ۱۴، ص ۲۸-۳۰)؛ اما نکته قابل توجه همان حکمتی است که خالق هستی از شرور اراده کرده؛ یعنی پرورش روح انسانی. همچنین از دیگر آثار تربیتی بلایا آزمودن نفس و تقویت آن است (همان).

غزالی در بیان ارزشمندی بیماری، ترک معالجه را افضل از سلامتی می‌داند (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۲، ص ۱۵۲؛ ج ۱۴، ص ۲۹-۳۲)؛ زیرا سلامتی عامل تفرعن و طغیان دوزخیان، و بیماری نشانه ایمان است و بر همین اساس تعریف جدیدی از «بیماری» و «صحت» ارائه می‌دهد: بیماری یعنی: انجام معاصی، و عافیت و سلامتی یعنی: ترک معصیت. غزالی نام جدیدی بر معاصی و عافیت می‌نهد. گویی تذکر می‌دهد که بر نبود صحت بدن، بیماری اطلاق نکنید. بیماری واقعی بیماری گناه و معصیت است و بیماری تن و بدن - در واقع - بیماری به معنای بدی و شر نیست، هرچند خود به ناچار و براساس ادبیات رایج، در عبارت بعدی مجدداً برای ناخوشی بدن از کلمه «بیماری» استفاده می‌کند و ادامه می‌دهد: «بیماری رسولی از جانب خداست که بنده را بر توبه کردن دعوت می‌کند و یاد مرگ را افزایش می‌دهد» (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۴، ص ۳۰-۳۲). علت رفع نشدن بلایا و شرور از جانب خدا، رحمانیت و رحیمیت اوست؛ مثل شرور مثل داروی تلخ در رهایی جسم از فساد است (غزالی، ۲۰۰۱، ص ۶۲).

غزالی در نیمه دوم کتاب *الاربعین فی اصول الدین* چهره عرفانی خود را مکشوف می‌سازد و در مباحث «رضا» و «توکل» گریزی به مسائل مربوط به شر و بلایا در عالم دنیا می‌زند. در اینجا غزالی بلا را یکی از نشانه‌های محبوبیت بندگان نزد حق تعالی می‌داند: «إذا أحبَّ الله عبداً ابتلاه». وی ضمن ذکر روایتی قدسی می‌گوید: اگر کسی بر بلایا صبر نکند باید دنبال خدای دیگری بگردد! (غزالی، بی‌تا - ب، ص ۱۵۹). در کتاب *کیمیای سعادت* نیز بلایا را لطف الهی می‌داند (غزالی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۵۳) و از وجود اسراری خبر می‌دهد که آشکار ساختن آنها غیرممکن است (ر.ک: غزالی، بی‌تا - ب، ص ۱۵۶). وی یکی از همین اسرار مکنون را شرور عالم می‌داند و آن را به آموزه «سرّ قدر» مزین می‌کند که اهل مکاشفه از بیان آن معذورند و تأویل آن را فقط راسخون در علم می‌دانند؛ همان امری که سبب حیرت بیشتر مردم شده است (غزالی، بی‌تا - ب، ص ۱۴۷).

ایهاماتی در سخنان غزالی وجود دارد؛ از جمله اینکه روشن نیست آیا صبر بر بیماری صرفاً شرط و ابزار برای رشد معنوی انسان است، یا خود نیز یکی از جلوه‌های کمال انسانی است؟ آیا لطف اخروی در مقابل صبر عطا می‌شود یا در ازای شری که باید بر آن صبر کرد؟ اما نکته مهم‌تر این است که تأکید غزالی بر ارزشمندی بیماری تا آنجا که ترک معالجه را افضل می‌داند، کمی به جانب افراط گراییده است و این با عقل و نقل سازگار به نظر نمی‌رسد. شاهد آن روایات متعدد از منابع شیعه و سنی است که به پیگیری درمان بیماری‌ها توصیه می‌کند.

ابن‌قیم جوزی در کتاب *زاد المعاد* فصلی طولانی را به طب نبوی اختصاص داده و روایات متعددی را از کتب معتبر اهل سنت، از جمله *صحیح مسلم* و *صحیح بخاری* و *سنن* در زمینه درمان بیماری‌های گوناگون، از جمله جذام با عسل و همچنین از طریق حجامت و فصد نقل می‌کند (ر.ک: ابن‌قیم جوزیه، ۲۰۰۷، ج ۳، ص ۲۲۱-۱۰۱۰). در روایتی رسول خدا ﷺ امر به درمان کرده، می‌فرماید: «ان الله انزل الداء و الدواء و جعل لكل داء دواء فتداووا و لتداووا ابالمحرم» (همان، ص ۱۰۰۶)؛ خداوند درد و درمان را آفرید و برای هر دردی درمانی قرار داد. پس مداوا کنید، ولی نه با حرام. *ابن‌جوزی* راه‌های درمان در روایات نبوی را هدیه‌ای از سوی رسول خدا ﷺ تلقی می‌کند (همان، ص ۹۴۷).

در منابع شیعی نیز روایاتی از این دست به چشم می‌خورد. علامه مجلسی از امام صادق علیه السلام روایتی نقل می‌کند با این مضمون که پنج خصلت است که هر کس یکی از آنها را نداشته باشد همیشه زندگانی‌اش ناقص و عقلش نابود و دلش پریشان است: اولین خصلت تندرستی است... (ر.ک: مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۷۸، ص ۱۷۱). روشن است که این روایات سلامتی را نعمتی ارزشمند تلقی کرده، هرگز مانند غزالی، بقای بر بیماری و ممانعت از درمان را ترویج نمی‌کنند.

رویکرد و مبانی

در این پاسخ غزالی رویکردی عرفانی - تربیتی در پیش گرفته است. عبارات غزالی در این پاسخ، گاه مبین نگاه اخلاقی اوست و گاهی هم پرده از نگاه عرفانی او برمی‌دارد. غزالی بر مبنای انسان‌شناسی قرآنی و فلسفی پیش

رفته و بر دوگانه‌انگاری نفس و بدن تأکید دارد (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۶) و همراستا با نگاه برخی فیلسوفان مسلمان، نفس انسانی را تربیت‌پذیر و متأثر از آلام جسمانی و بدن را عامل به کمال رسیدن نفس می‌داند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۲۶۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۰).

۶. خداوند در آخرت بخشی از رنج‌های حاصل از شرور را جبران می‌کند

آخرین راه‌حل غزالی جبران رنج‌های حاصل از شرور در چرخه عدل جزائی و اخروی است. غزالی با استفاده از مبنای معاد، موفق به رونمایی این پاسخ می‌شود که با کمی اختلاف به دیدگاه «عوض و جبران» متکلمان شیعه نزدیک است (برای نمونه، ر.ک: طوسی، ۱۳۵۸، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۳-۳۲۸). این اختلاف در دو موضع نمایان می‌شود: موضع اول در بحث «تعلق عوض و نوع رنج‌هایی که سبب استحقاق عوض می‌شود». متکلمان مسلمان هر نوع رنجی را که انسان در حدوث آن برای خود نقشی نداشته باشد، مستحق عوض در آخرت می‌دانند، چه رنج‌هایی که بر اثر شرور طبیعی حادث شده باشند و چه رنج‌هایی که عامل انسانی در آن دخیل باشد. اما غزالی تعلق عوض بر مصیبت‌زدگانی را که متحمل رنج حاصل از شرور طبیعی شده‌اند، نفی می‌کند (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۵). موضع دوم نیز حذف حیوانات از فهرست مستحقان جبران و عوض و اختصاص آن به آلام و رنج‌های انسانی است؛ چنان‌که در پاسخ سوم به آن اشاره شد؛ ولی متکلمان مسلمان حیوانات را نیز مستحق عوض می‌دانند (حلی، بی‌تا، ص ۳۳۴).

وی شرور اخلاقی و طبیعی را با منشأ آنها می‌شناساند. منشأ برخی آلام انسان‌ها هستند که به یکدیگر ظلم می‌کنند (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۶۳-۴۶۴) و منشأ برخی دیگر طبیعت است. هرچند غزالی هرگز آنها را ظلم تلقی نمی‌کند، اما به عنوان «آلم» و «شده» از آنها یاد می‌کند که نمونه‌ای از آن «فقر» است. اما کاربرد نظریه «عوض و جبران» برخلاف دیدگاه معتزله و تناسخیه، فقط مخصوص رنج انسان است و نه سایر موجودات، و این اختصاص هرگز مغایر حکمت الهی نیست (غزالی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۱۴). محذوراتی که غزالی را در عقیده به عدم تعلق ثواب به حیوانات مطمئن می‌سازد از یک‌سو، حشر همه جانداران، از جمله حشرات در سرای آخرت است، و از سوی دیگر، احیای حیوانات و جانداران رنجور در دنیا به شیوه تناسخ است که هر دو باطل است (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۴-۱۱۵). توضیح آنکه غزالی حشر حیوانات را ناممکن می‌داند و بر همین اساس نظریه جبران درباره آنها کاربردی ندارد و اگر بنا بر بازگشت آنها به دنیا باشد تا جبران رنج صورت گیرد، محذور تناسخ رخ می‌دهد.

رویکرد و مبانی

در نظریه «جبران» رویکرد کلامی مشهود است. در نگاه غزالی «رضا» مقامی است که در آن، بنده الم را احساس کند و از آن ناراحت باشد، اما به این الم راضی باشد. حصول این رضایت مدلول باور بنده به برپایی نظام جبران در آخرت است و اینجا غزالی از مبنای آخرت‌شناسانه برای این تکمیل راه‌حل خویش استفاده می‌کند. بدین‌گونه غزالی

بین شرور دنیوی و خیر اخروی نسبتی برقرار می‌سازد که حاصل آن عدد بسیار بزرگی است. محاسبه سودآوری که نشان می‌دهد آلام دنیایی به سبب ثواب عظیم اخروی که به آنها تعلق می‌گیرد ارزش تحمل را دارد: «بجزالة الثواب علی البلاء» (ر.ک: غزالی، بی‌تا - ب، ص ۱۶۰).

در این پاسخ باور به معاد اهمیت زیادی دارد؛ زیرا بخش مهمی از پاسخ غزالی بر مبنای آن است و در رویکردهای تربیتی و اخلاقی نیز رگه‌هایی از آن به چشم می‌خورد. غزالی در کتب گوناگون خود (ر.ک: غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۳۴-۱۳۵؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۷) باورش به معاد را ضمن ادله گوناگون اثبات می‌کند. وی به ریزه‌موقوف قیامت و معاد و حساب و کتاب و صراط اشاره می‌کند و حسابرسی و حساب‌کشی از همه خلائق را با طرح جزئیات و توصیفات سؤال‌کنندگان و با استشهاد به آیات قرآن کریم برای خواننده خود اثبات می‌نماید (غزالی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۷). همچنین شهریاران را متوجه اصل معاد و یوم‌الحساب می‌کند و هشدار می‌دهد تا از بی‌عدالتی و ظلم به رعایا بپرهیزند (ر.ک: غزالی، بی‌تا - ج، ص ۱۸، ۳۹، ۳۸). اما این پاسخ تنها به بخشی از شرور مبتلابه انسان می‌پردازد و از حل همه شروری که دامنگیر انسان می‌شود عاجز است.

نقد و بررسی

در آغاز این بخش پاسخ‌های غزالی در مسئله شرور بررسی می‌شود. از میان راه‌حل‌های غزالی پاسخ سوم که بر مبنای کلام اشعری است، با آیات قرآن ناسازگار است؛ آیاتی که حاوی وعده الهی به مؤمنان و صالحان در رفع خوف و حزن از ایشان است؛ مانند: «فَمَنْ أَمَنَ وَ أَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (انعام: ۴۸)؛ «فَمَنْ أَتَقَى وَ أَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (اعراف: ۳۵)؛ «فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَ إِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ» (انبیاء: ۹۴).

از سوی دیگر، آیات متعددی در قرآن کریم به چشم می‌خورد که ساحت خداوند را از ظلم بری می‌کند؛ آیاتی مانند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ» (یونس: ۴۴).

اما غزالی در پاسخ سوم عباراتی داشت که با آیه فوق در تعارض بود؛ از جمله جایز بودن عقوبت همه مؤمنان، تعذیب بهایم و اطفال و دیوانگان از سوی خداوند. عبارات غزالی در راه‌حل چهارم نیز خالی از اشکال نیست. وی با وجود اینکه جبریه را در انکار اختیار انسان سرزنش می‌کند، ولی سخنانی بر زبان می‌راند که چنین تصویری را القا می‌کند. راه‌حل پنجم در توصیه به اجتناب از مداوا، مبنای عقلی و نقلی ضعیفی دارد. اما راه‌حل‌های نخست، دوم و ششم راه‌حل‌های معقولی به نظر می‌رسد که هم مبنای عقلی و هم مبنای نقلی دارد. به نظر می‌رسد اساساً هر راه‌حل و دفاعیه‌ای در مسئله شر، بدون در نظر گرفتن نظریه «جبران» و باور به معاد نمی‌تواند موفق باشد؛ زیرا نظام عالم برای پاسخ به شرور طبیعی که عامل انسانی در آن دخیل نیست، ظرفیت لازم را ندارد. اما نقص پاسخ غزالی در نظریه «جبران» این است که نمی‌تواند پاسخی برای همه شرور جهان باشد.

از جنبه معرفت‌شناختی نیز عبارات *غزالی* قابل نقد است. وی گاهی ارزش معتناهی برای شناخت انسان و از جمله ادراک خویش از همه مؤلفه‌هایی که در برخی راه‌حل‌های وی درگیر هستند قائل است، اما در راه‌حل چهارم مجالی برای شناخت عقلی انسان و ادراک او قائل نیست. *غزالی* در این راه‌حل از مخاطب خویش می‌خواهد که در برابر تدبیر الهی متواضعانه سر خم کند؛ زیرا تعبیر وی جایی برای توجیه و دفاع از عدالت حق تعالی باقی نمی‌گذارد. این در حالی است که وی در پاسخ اول سعی دارد شرور عالم را به خیرات برگرداند و از عدالت و حکمت الهی دفاع کند. این دوگانگی در نظام فکری *غزالی* را چگونه می‌توان توجیه نمود؟ اگر همه افعال الهی عین خیر است، بحث تمام است و تلاش برای توجیه نمودن و دفاع از عدالت خداوند بی‌معناست.

غزالی در مبنای حسن و قبح شرعی مدعی است اظهارنظر بندگان درباره افعال خداوند ناصواب بوده و مکلف کردن خداوند بر انجام فعل حسن و عدالت و پرهیز از قبیح و ظلم بی‌معناست، لیکن خود ادعا می‌کند که خدا مطلقاً ظلم نمی‌کند؛ همان‌گونه که دیوار غفلت نمی‌کند (*غزالی*، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۵). وی در مبنای حسن و قبح شرعی، صلاحیت عقل بشری از معرفت نسبت به ظلم و عدالت را ناکافی می‌داند و بر همین اساس، همه آنچه را از خداوند صادر می‌شود فعل الهی دانسته، متصف کردن آن به حسن و قبح را در حد انسان نمی‌داند، بلکه چون از مبدأ خیر صادر می‌شود جز خیر نخواهد بود. از سوی دیگر، با مبنای توحید در خالقیت، عالم را ملک طلق خدا می‌داند و تصریح دارد: هرگونه تصرفی در این ملک طلق مجاز است. اما باز هم عبارت «الظلم منفی عنه بطریق السلب المحض» (*غزالی*، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۵) را به کمک می‌گیرد تا شائبه ظلم را از مالک مطلق که قاهر بر ملک خود است، بزداید. این سخن حیرت‌آور است؛ زیرا وی در حسن و قبح، عقل را از تشخیص ظلم و عدل عاجز می‌داند و تنها ملاک برای تشخیص حسن از قبیح را فعل الهی فرض می‌کند. پس چگونه حکم می‌دهد که خدا ظلم نمی‌کند؟ آیا جز این است که وی در اینجا عقل خویش را ملاک تشخیص قرار داده‌است، نه فعل الهی را؟ سخن او یعنی هرآنچه عقل بشر آن را ظلم بداند از ساحت خداوند دور است.

همین اشکال در تعریف *غزالی* از «خیر» و «شر» نیز بروز می‌کند. بر مبنای حسن و قبح شرعی، «خیر» آن است که از حق متعال صادر شود و «شر» آن است که از سوی او نهی شده است. اما در پاسخ اول، ملاک تعریف «خیر» و «شر» تغییر می‌کند؛ خیر آن است که منفعت‌بخش به حال آخرت باشد. اینجا نیز ملاک وی در حسن و قبح، به شناخت بشری محول می‌شود. نافع بودن چه معنایی دارد؟ *غزالی* چه چیز را منفعت تلقی می‌کند؟ حسن و قبح شرعی که فعل الهی را خیر می‌داند، این نتیجه را به مخاطب *غزالی* القا می‌کند که هرچه خوب است در فعل الهی خلاصه شده است. منفعت نیز خوب است و منطقاً فعل الهی همان منفعت است. اما گویی در بحث لغوی از خیر و شر، *غزالی* درک خویش از منفعت را حسن می‌داند که کاملاً با مبنای حسن و قبح شرعی مطابق ادعای وی مغایر است.

نتیجه‌گیری

این مقاله کوشید راه‌حل‌ها، مبانی و رویکردهای غزالی را در حل مسئله شرور بررسی کند. غزالی در مجموع، شش راه‌حل برای مسئله شرور ارائه داد که عبارت است از: ۱. شرور خیرات بسیاری دربر دارند. ۲. نظام عالم نظام احسن است. ۳. همه افعال خداوند عین عدل است. ۴. خیر و شر به اراده الهی تحقق می‌یابد. ۵. شرور عامل رشد انسان است. ۶. خداوند همه رنج‌ها را در جهان آخرت جبران می‌کند.

از میان پاسخ‌ها، پاسخ یک، دو، پنج و شش پاسخ‌های قابل قبول‌تری نسبت به دو پاسخ باقی‌مانده به‌شمار می‌آیند. اما اجتماع این پاسخ‌ها با یکدیگر، مشکلاتی دربر دارد؛ زیرا از یک‌سو، غزالی در پاسخ اول و دوم از رویکرد عقلی استفاده می‌کند، اما در پاسخ سوم و چهارم عقل انسان را ناکارآمد تلقی می‌نماید. پاسخ آخر نیز اگرچه ظرفیت پاسخگو بودن را دارد، اما خوانشی که غزالی در نظریه «جبران و عوض» به کار می‌برد با مبنای عدل الهی ناسازگار است و در صورتی می‌تواند راه‌حل مناسبی تلقی شود که از ایرادات ذکرشده تهی گردد.



منابع

- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، ۲۰۰۷م، *زاد المعاد فی هندی خیر*، قاهره، دار الآفاق العربیه.
- آقای پورسدهای، نفیسه، ۱۳۹۴، *بررسی تطبیقی خیر و شر را از دیدگاه آگوستین و امام محمد غزالی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه تهران.
- پورسینا، زهرا، ۱۳۸۸، «کاربرد سه گانه عقل در غزالی»، *جاویدان خرد*، دوره جدید، ش ۳، ص ۶۷-۸۶.
- _____، ۱۳۹۱، «تحلیل مبانی معرفتی نظریه حسن و قبح شرعی غزالی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، سال چهل و پنجم، ش ۱، ص ۲۷-۵۶.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق و مقدمه عبدالرحمن عمیره، بیروت، عالم الکتب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (صورت و سیرت انسان در قرآن)*، قم، اسراء.
- حسینی، سیدمرتضی و حسین هوشنگی، ۱۳۹۰، «تقریر نوینی از مسئله شر براساس نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی»، *فلسفه و کلام اسلامی (مقالات و بررسیها)*، دوره چهل و چهارم، ش ۱، ص ۱۳۷-۱۵۷.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، بی تا، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- خسروناه، عبدالحسین، ۱۳۹۰، *کلام نوین دینی*، قم، تعلیم و تربیت اسلامی.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۵ق، *رسائل و مقالات*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- صدرالمثالیین، ۱۳۸۰، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تعلیقات ملاهادی سبزواری، به اشرف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۹۹۰م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۵۸، *تمهید الاصول*، ترجمه، مقدمه و تعلیقات عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- غزالی، محمد بن محمد، ۱۳۳۳، *کیمیای سعادت*، چ دوم، تهران، کتابخانه و چاپخانه مرکزی.
- _____، ۱۳۳۸، *اعترافات غزالی ترجمه المنقذ من الضلال*، ترجمه زین الدین کیایی نژاد، کتابخانه اینترنتی امید ایران.
- _____، ۱۳۸۲، *تهافت الفلاسفه*، تهران، شمس تبریزی.
- _____، ۱۴۰۹ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- _____، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل* (رساله‌های روضه الطالبین و عمده السالکین، قواعد العقاید فی التوحید، سر العالمین و کشف ما فی الدارین، الحکمة فی مخلوقات الله تعالی، الرسالة اللذنیه، الجام العوام عن العلم الکلام)، بیروت، دارالفکر.
- _____، ۱۴۲۹ق، *التبر المملوک فی نصیحة المملوک*، تحقیق طبعی هیشم خلیفه، بیروت، المکتبه العصریه.
- _____، ۱۹۹۵م، *میزان العمل*، تحقیق علی بوملهم، بیروت، دار و مکتبه الیهلال.
- _____، ۲۰۰۱م، *المقصد الاسنی فی شرح الاسماء الحسنی*، تحقیق محمد عثمان الخشت، قاهره، مکتبه الساعی للنشر و التوزیع.
- _____، بی تا - الف، *احیاء علوم الدین*، مقدمه عبدالقادرین شیخ عیدروس، تحقیق حافظ عراقی و عبدالرحیم بن حسین، بی‌جا، دارالکتاب العربی.
- _____، بی تا - ب، *الأربعین فی اصول الدین*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- _____، بی تا - ج، *پندنامه حضرت محمد غزالی به یکی از ملوک*، تهران، مطبعه الطهران.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، تصحیح، تقدیم و تحقیق زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۹۵، «تأملی در ادله عقلی نظریه کسب»، *فلسفه دین*، ش ۲۷، ص ۲۵۱-۲۶۸.
- _____، ۱۳۹۶، «تأملی در امکان جمع توحید افعالی و نظام علیت (تحلیل دیدگاه‌ها)»، *کلام اسلامی*، ش ۱۰۲، ص ۳۹-۶۰.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۸، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- معین، امرالله، ۱۳۹۲، «بررسی و مقایسه آراء معتزله و لایب نیست در مسأله عدل الهی»، *الهیات تطبیقی*، ش ۹، ص ۱۰۵-۱۲۰.
- نبی، مجتبی، ۱۳۹۲، *تبیین و تحلیل مسئله شرور و عدل الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار، غزالی و ملاصدرا*، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه معارف اسلامی.