



The concept of evil from the point of view of Ibn Maimun and Ghazali

Received date: 2020.08.05 Accepted date: 2020.09.21
PP. 319-336

DOI: [10.22034/jpiut.2020.41146.2643](https://doi.org/10.22034/jpiut.2020.41146.2643)

Ebrahim Ghodrati

PhD Candidate in Religions and Mysticism, Central Tebran Branch, Islamic Azad University, Tebran, Iran.
ebrahim_ghodrati12@yahoo.com

Mohammadreza Adli (corresponding author)

Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Central Tebran Branch, Islamic Azad University, Tebran, Iran.
moh_adli@yahoo.com

Abdulhossein Tarighi

Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Central Tebran Branch, Islamic Azad University, Tebran, Iran.
dr_tarighi@yahoo.com

Bakhshali Ghanbari

Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Central Tebran Branch, Islamic Azad University, Tebran, Iran.
b-ghanbari-phi@iaau.ac.ir

Abstract

The purpose of this article is to study the issue of evil from the perspective of Ibn Maimon in Judaism and Imam Muhammad al-Ghazali in Islam. Ibn Maimon does not consider evil to be issued from God because he believes that anti-existence has no actuality and all evils are non-existent to which no act belongs unless the matter has existed by its nature and therefore matter causes corruption and evil. With Ibn Maimon, he considered evil to be material, and God free from evil, and always considered God to be pure good, and he considered the world to be good and the evil in which man is placed to be due to human existence. Al-Ghazali also emphasizes that good and evil are from God and he who does not know evil from God is ignorant. In the sense that God does not create evil for evil, and God's purpose in creating evil is actually to achieve a greater good. According to Ghazali, the ambiguity about the compatibility of God's mercy and the existence of evil is due to a misunderstanding of the true meaning of mercy. The conclusion is that Ibn Maimon considers evil to be non-existent and considers the principle of its existence to be due to factors such as ignorance and the limited power of man, and considers evil to be due to the human nature of individuals; Al-Ghazali, on the other hand, considers God to have created evil and good together and considers the principle of evil to be a factor in achieving greater and unknown good.

Keywords: Evil, Creation, Ibn Maimun, Al-Ghazali, Islam, Good.

Among the various thinkers in the field of good and evil, theologians believe that the world is dominated by a single absolute being who rules it with absolute wisdom, providence, power, and justice. People refer word evil to the someone or something that is morally evil. But the philosophers and theologians, believing more broadly in the semantic scope of the word evil, referred to all the evils and problems of human life under this heading for centuries. They distinguished moral evils, such as wars, crimes, suicides, and their detrimental effects on human life, from natural evils, such as diseases and the effects of severe earthquakes and hurricanes. The attitude of religions towards the issue of evil can be divided into three main categories: a) Religions that have their roots in Hinduism, such as Brahmins, Buddhism, Sikhs, etc. B) Religions that believed in good and evil as separate sources: the most important of which is the religion of Zoroaster, they believe in gods for good and they believe in evils as a separate independent reality; c) Abrahamic religions (Judaism, Christianity, Islam); they have not denied the existence and reality of evils, nor have they believed in two gods.

Moses ben Maimon's views on the issue of evil

Moses ben Maimon is one of the great Jewish scholars. Influenced by many Muslim thinkers, especially Averroes and Imam Muhammad Al Ghazali, he pays special attention to the issue of evil and creation, and is influenced by the law of Moses, the views of Plato and Aristotle. Evil is often due to humans' sin. And he considered the absence of evil as a factor for the defect in the origin of the creation of the universe. Personal suffering is often the result of sin and corruption. Natural disasters such as earthquakes, hurricanes and diseases are not the result of humans' sin, but are part of the natural system. The most important justification for moral evil in his view is the autonomy of man. Rather, God created good and wherever there is no good, the evil is present. Moses ben Maimon principle: 'The current state of an object cannot be generalized to its former state of being. The rules within a system are fundamentally different from the rules of the system itself.

Moses ben Maimon, like other Jews, considers God to be benevolent and just, but considers matters of evil to be a source of God's wrath, which is also due to man's sin, but in general the issue of God's mercy and benevolence is greater than evil. The being lover of God's justice and the creation of the world on the basis of justice is one of the characteristics of the beliefs of the Jews and Moses ben Maimon. The Jews according to the Old Testament consider God to have absolute knowledge and believe that God foretells good and evil deeds and knows everything that will happen in the future. Therefore, God, who has this feature in knowledge, must also be aware of minor matters. Man is not able to know and understand the knowledge of God because the knowledge of God is not "Created" and is "Eternal" and God is aware of the non-existents.

Al-Ghazali's views on the issue of evil

Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali, one of the greatest men of Sufism in the fifth century AH, wrote the famous book "The Incoherence of the Philosophers". In this book, he has raised fourteen issues on philosophers and, in his opinion, has revealed the contradictions of philosophers. Types of evil from his point of view: the pains and misfortunes that man himself is responsible for them. Sufferings and misfortunes caused by other human beings who are divine creatures. Disasters that are the result of the laws of nature and attributed to God.

Al-Ghazali emphasizes that good and evil are from God and everyone who does not know evil from God is ignorant. Of course, this statement by Al-Ghazali does not mean that God creates evil for evil, but that God's purpose in creating evil is in fact to achieve a greater good. Both Al-Ghazali and Moses ben Maimon, in explaining the problem of evil, emphasize that every calamities and bitterness in the universe is not only evil in relation to

the whole universe, but also is good. He believes that since the end of evils, pains and sufferings leads to the good and benefit of human beings, in fact, these matters cannot be referred to as real evils.

Conclusion

Moses ben Maimon does not consider evil originated from God because anti-existence has no actuality. Al-Ghazali emphasizes that good and evil are from God and that God's purpose in creating evil is in fact to achieve a greater good. Moses ben Maimon says that natural evil is an inseparable part of the universe. Al-Ghazali considers God as the natural and evil pain source caused by human will and it is the same as justice and wisdom. Moses ben Maimon: Social evil versus good is not common in any city in the world. Al-Ghazali: The common denominator of the natural system and the social system is that both are the product of divine will and wisdom. Moral evil from the point of view of Moses ben Maimon: All these kinds of evils are subject to vices. Al-Ghazali believes that moral evil is the sin of man. Moses ben Maimon: Man has ability, power and authority, but this authority is originated from divine providence and will. Al-Ghazali: The will of man is subject to the God's wisdom, providence, judgment and the fate. Moses ben Maimon's view on the causal system of the world: The present state of the object cannot be generalized to its former state of being. Al-Ghazali's view: The principle of causality is unfounded. Moses ben Maimon's view on the existence of God: There is an omnipotent and good God, and all kinds of humans' evils originated from their individual characteristics. Al-Ghazali: This world (its good and evil) is determined by divine judgment, assigned by divine will, and realized by divine power.

References

- Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġaz(z)ālīy (1408 LH) *al-Arba'in fi Usul al-Din*, Beirut: Daroljeyl.
- Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġaz(z)ālīy (1410 LH) *The Revival of the Religious Sciences*, School of Abdul Wakil Al-Drubi, Damascus.
- Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġaz(z)ālīy (2001) *The Incoherence of the Philosophers*, Beirut.
- Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġaz(z)ālīy (2006) *Median in Belief*, Cairo: Bina.
- Ormsby, Eric (2014) *Theodicy in Islamic thought, The Dispute over Al-Ghazali's Best of All Possible Worlds*, Princeton Legacy Library. P. 36.
- Pourjavadi, Nasrallah (2013) *Al Ghazali, Works of His Philosophy*, Encyclopedia of Iranica, Khat Publication. (in Persian)
- Sadeghi, Hadi (1994) *The problem of evil from the perspective of Judaism*, Khomeini Educational and Research Institute, Ma'arefat Journal, Vol. 11, Winter. (in Persian)
- Scholem, Gershom (1995) *Major Trands in Jewish Mysticism*, with a new foreword by Robert Alter, New York: Schocken books.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۴ / شماره ۳۳ / زمستان ۱۳۹۹

مفهوم شر از دیدگاه ابن‌میمون و غزالی

ابراهیم قدرتی

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

ebrahim_ghodrati12@yahoo.com

محمدرضا عدلی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

moh_adli@yahoo.com

عبدالحسین طریقی

استادیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

dr_tarighi@yahoo.com

بخشعلی قنبری

دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

b-ghanbari-phi@iiu.ac.ir

چکیده

هدف از این مقاله، بررسی مسأله شر از دیدگاه ابن‌میمون در دین یهود و امام محمد غزالی در دین اسلام است. ابن‌میمون شر را صادره از خدا نمی‌داند؛ چون معتقد است که ضد وجود، فعلیت ندارد و همه شرور عدم هستند که هیچ فعلی به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد. ابن‌میمون خداوند را از شر مبرا و همیشه خداوند را خیر محض می‌داند. او جهان خیر و شری را که انسان در آن قرار می‌گیرد را ناشی از وجود انسان می‌داند. غزالی نیز تأکید دارد که خیر و شر از جانب خداست و کسی که شر را از جانب خدا نداند، جاهل است؛ به این معنا که خداوند شر را برای شر نمی‌آفریند، و غرض خداوند از ایجاد شر، در واقع نیل به یک خیر بزرگ‌تر است. به نظر غزالی ابهام در باب سازگاری رحمت خدا و وجود شرور ناشی از درک نادرست معنای حقیقی رحمت است. نتیجه اینکه ابن‌میمون شر را صادره از خدا نمی‌داند؛ او شر را عدمی می‌داند؛ و اصل وجود آن را ناشی از عواملی چون جهل و قدرت محدود انسان می‌داند و شر را به واسطه انسان بودن افراد می‌داند؛ در حالی که غزالی شر و خیر را با هم آفریده خدا دانسته و اصل وجود شر را عاملی برای رسیدن به خیر بزرگ‌تر و نامعلوم می‌داند.

کلیدواژه‌ها: شر، آفرینش، ابن‌میمون، غزالی، اسلام، خیر، یهود.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۳۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۱۵

مقدمه

مسأله شرور که از دیر زمان در تمام ادیان مهم و مکتب‌های برجسته جهان مطرح بوده است، اینک یکی از مباحث فلسفه دین به شمار می‌آید و جایگاه آن، مسأله اثبات وجود خدا است (صادقی، ۱۳۷۳، ۱۰). متألّهین بر این باورند که جهان تحت سلطه و سیطره موجودی واحد است که با حکمت، عنایت، قدرت و عدالت مطلق و محض، بر آن حکم می‌راند. حکمت و عنایت او اقتضای آن را دارد که جهانی با نظام احسن و بیش‌ترین خیرات و کمالات را ایجاد کند؛ جهانی که هم‌چون خود او، خیر کامل و محض باشد؛ اما در نگاه نخست به عالم، پاره‌ای از امور آن را می‌بینیم که فاقد خیریت است و جنبه شر و ناخوشایند بودن آن بیش‌تر خودنمایی می‌کند (موسوی بجنوری، ش ۲۳ و ۲۴: ۵). در زبان روزمره، مردم واژه شر را به کسی یا چیزی اطلاق می‌کنند که به لحاظ اخلاقی بد یمن و شوم باشد؛ اما اهل فلسفه و کلام، با گسترده‌تر دانستن حیطة معنایی واژه شر، سده‌ها همه بدی‌ها و مشکلات زندگی بشری را تحت این عنوان یاد می‌کردند. آن‌ها شرور اخلاقی مانند جنگ‌ها، جنایت‌ها، خودکشی‌ها و اثرات زیانبارشان بر حیات بشری را از شرور طبیعی مانند بیماری‌ها و تخریب‌های حاصل از زمین لرزه‌ها و طوفان‌های شدید متمایز می‌کردند. مسأله شر، مسأله‌ای است که همواره ذهن بشر را به خود مشغول کرده و شک و تردیدهایی را درباره عدل و عدالت خداوند به وجود آورده است. بشر خداپاوار همواره کوشیده است تا اعتقاد راستین او به خدای کاملاً مطلق از سوی شر ناپود نشود و به شکاکیت تبدیل نشود؛ چراکه این اعتقاد برای او مبدأ و بنیاد تمامی باورها و اعتقاداتش است. به بیان بهتر، ستون و تکیه‌گاه زندگی او محسوب می‌شود. حال اگر این ستون به وسیله مسأله شر فرو ریزد، خیمه زندگی انسان فرو خواهد ریخت و ناپود خواهد شد. طرز تلقی ادیان نسبت به مسأله شر را می‌توان به سه دسته عمده تقسیم کرد: الف) ادیانی که ریشه در هندویسم دارند مانند برهمنی، ودایی، سیک و غیره. ب) ادیانی که منشا جداگانه برای خیر و شر قائل بودند که مهم‌ترین آن‌ها دین زرتشت است که برای خیرها خدایی قایل‌اند و برای شرها نیز خدایی جداگانه. آن‌ها برای شرها واقعیتی مستقل قایل هستند. ج) ادیان ابراهیمی (یهود، مسیحیت، اسلام) نه وجود و واقعیت شرها را انکار کرده‌اند و نه به دو خدا قائل شده‌اند؛ بلکه با وجود یک خدای علیم؛ قادر، عادل و خیرخواه، به وجود شرور نیز اعتراف کرده و هیچ ناسازگاری را در میان نمی‌بینند (شمس، ۱۳۹۰). برجسته‌ترین متکلم یهود که از قرون وسطی تاکنون پا به عرصه وجود نهاده، موسی بن میمون است. ابن میمون می‌گوید: به هیچ وجه نمی‌توان به خداوند نسبت انجام شر را داد؛ بلکه تمام کارهای خداوند، خیر محض است؛ زیرا او کاری نمی‌کند مگر وجود و هر وجودی هم خیر است. ابن میمون شرور را تماماً عدمی می‌داند (صادقی، ۱۳۷۳: ۲۰). میان متفکران اسلامی نیز امام محمد غزالی، جایگاه منحصر به فردی خصوصاً در میان اهل تسنن دارد. غزالی از اندیشمندان چالش برانگیز دنیای اسلام است که نام او، تقابل تاریخی معتزله و اشاعره را به یاد می‌آورد. غزالی به احسن بودن نظام عالم معتقد بوده و وجود شرور را لازمه این نظام می‌داند. به زعم وی شرور از نظام احسن عالم که معلول علم عنایی خداوند است، ناگسستنی است. غزالی مسأله شرور را با توجه به عنایت و عدالت الهی توجیه می‌کند. در باب خیر و شر اخلاقی، وی قایل به امر و نهی شارع است و خیر و شر در تفکر وی بر دو موضوع ذات خدا و اراده وی مبتنی است. بر اساس اصل عمومیت اراده الاهی، خدا علت تمامی پدیده‌های عالم از جمله افعال اختیاری - اعم از ایمان و کفر و طاعت و معصیت و نیز افعال غیراختیاری است و بر این اساس ایشان به لوازم توحید افعالی ملتزم هستند (آقایی پورسده‌بی، ۱۳۹۶: ۳-۶).

بیانات متکلمان یهود همانند ابن‌میمون نشان می‌دهد که آن‌ها وجود شرور را به خداوند سبحان نسبت نداده‌اند: «شری پیدا نمی‌شود که از بالا نازل شده باشد» (Scholem, 1995: 78؛ صادقی، ۱۳۷۳: ۱۷)؛ اما دانشمندان اسلامی چون امام محمد غزالی مسأله شر را جدای از مسأله خلقت الهی ندانسته بلکه وجود آن را زمین‌های برای خیر بالاتر و دوری از شر بزرگتر می‌دانند و آن را در تطابق با عدالت و حکمت خداوندی می‌دانند. در این مقاله برآنیم تا به بررسی مسأله شر و گفتارهای مختلفی که درباره آن مطرح شده است، از دیدگاه دو اندیشمند یهودی (ابن‌میمون) و اسلامی (امام محمد غزالی) بپردازیم و مبانی قابل مقایسه نظرات ایشان را ارائه کنیم.

آراء و عقاید ابن‌میمون در مورد مسأله شر

موسی بن میمون (أبو عمران موسی بن میمون بن عبیدالله القرطبی) در سال ۱۱۳۵ میلادی، در کوردوبا در اندلس (اسپانیای کنونی) زاده شد. وی ربی، پزشک، ستاره‌شناس، فیلسوف و دانشمند اسپانیایی یهودی بود. وی در سده‌های میانه، در مراکش، اندلس و مصر زیسته و افکار و آرای او در جهان غیریهودی نیز پراکنده شده است. او از علمای بزرگ یهود است که در مورد او گفته‌اند: «از موسی (ابن عمران) تا موسی (ابن میمون) کسی مانند موسی برنخاسته است» (Goldin, 1991: 74).

ابن‌میمون تحت تأثیر بسیاری از متفکران مسلمان به ویژه ابن رشد و امام محمد غزالی بود. وی در فسطاط درگذشت و در تیبیریا (در اسرائیل کنونی) به خاک سپرده شد. پسرش ابراهیم بن رمبام خود از دانشمندان برجسته یهود بود، که در دربار ایوبیان به پزشکی می‌پرداخت (ابن‌میمون قرطبی، ۱۳۹۳، به تصحیح احسان مقدس). ابن‌میمون به مسأله شر و آفرینش توجه ویژه‌ای دارد. آفرینش در نظام هستی از دیدگاه ابن‌میمون نقطه‌ای است که در آن وجود واجب و ممکن با یکدیگر تلاقی می‌کنند. او سه دیدگاه را بیان می‌کند: شریعت موسی، دیدگاه افلاطون و ارسطو. بنا بر تورات، خدا جهان را با اراده خویش از عدم محض به وجود آورد. (برودی، ۱۳۸۶: ۳/۳۴۹-۳۵۱).

شر، هستی مستقل ندارد؛ بلکه فقدان خیر است. آن چه در ظاهر شر به نظر می‌رسد، همچون فساد و اخلاق‌ستیزی انسان، اغلب به علت خطای انسان‌هاست و می‌تواند از طریق حکومت خوب اصلاح گردد. ابن‌میمون مانند بسیاری از حکما شرور را به‌طور کلی از تبار نیستی و عدم مضاف می‌داند. او همواره معتقد بود که همه شرور عدم هستند که هیچ فعلی به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد.

وی شر طبیعی را در عالم اندک می‌دانست و نبود آن را عاملی برای نقص در اصل آفرینش عالم می‌دانست؛ به همین دلیل شر اندک را ضرورت عالم می‌دانست.

در حقیقت ابن‌میمون وجود شر را به دیدگاه و افق محدود انسان نسبت داده و حتی شریایی را که اجتماع انسانی برای دیگران ایجاد می‌کنند را ناشی از جهالت و عملکرد با دیدگاه محدود انسان در ارتباط دانسته، بیان می‌کند که شرهای موجود در اجتماعات اندک می‌باشد و آن هم به سبب عمل جاهلانه می‌باشد و یا عدم آگاهی انسان از دلایل امری. رنج شخصی نیز اغلب نتیجه گناه و فساد است. بلایای طبیعی همچون زلزله، طوفان و بیماری‌ها نتیجه خطای انسان نیستند؛ بلکه جزیی از نظام طبیعی‌اند (شرباک، ۱۳۸۸: ۱۳).

ابن‌میمون مهم‌ترین توجیه شرور را لازمه احسن بودن نظام آفرینش می‌داند که بر اساس آن شرور و رنج‌هایی که متوجه برخی انسان‌هاست لازمه‌ای برای خیرهای برتر و سعادت است و حتی قربانی شدن اقلیت

برای اکثریت خیر بوده و متعین است. وی در توجیه شرور طبیعی شر دانستن آن را به سبب جهل و بی‌خبری از فواید و باطن آن می‌داند و مهمترین توجیه شرور اخلاقی از نظر وی نیز مختار بودن انسان است. ابن‌میمون در ارتباط با عدل و خیرخواهی خداوند و مسأله شر می‌گوید: «به هیچ وجه نمی‌توان به خداوند نسبت انجام شر را داد... بلکه تمام کارهای خداوند، خیر محض است؛ زیرا او کاری نمی‌کند مگر وجود، و هر وجودی هم خیر است» (ابن‌میمون، ۱۹۹۴: ۳۰۹).

برای توجیه وجود شرور، فرض می‌شود که خداوند قادر و تواناست. ابن‌میمون فرض می‌کند که کسی که چیزی را به دلیل اینکه متضادش وجود ندارد خلق کند، همانند کسی است که چیزی را که وجود دارد، خلق می‌کند، نیست؛ بنابراین شرور به‌طور کامل یعنی عدم حضور خوبی است. خدا شر و شرور را خلق نکرده است؛ بلکه خدا خوبی را خلق کرد و شر هر کجا که خوبی وجود ندارد حاضر است؛ بنابراین همه خوبی‌ها خلق شده الهی هستند و شرور ثانویه می‌باشد؛ یعنی از ابتدا خلق نشده است (Skolnik, 2008: 662).

به نظر ابن‌میمون، اگر قانون علیت را در جهان به گونه‌ای جاری بدانیم که جایی برای اراده الهی و دخالت یک موجود ماورای طبیعی باقی نماند، مبانی دین ما به خطر می‌افتد و معجزات و امیدهای مطرح شده در کتاب مقدس بی‌معنا می‌شوند. از طرف دیگر در مبحث نبوت به وجود چنان قانونمندی دقیقی در جهان اشاره می‌کند که انبیاء را قادر می‌سازد از آینده خبر دهند و پیش‌بینی‌های درستی داشته باشند. برای رفع تناقض ظاهری این دو بیان، باید به اصلی اشاره نمود که ابن‌میمون اختراع کرده و به «اصل ابن‌میمون» مشهور است. او می‌گوید: «لا استدلال بجمیع الوجوه من طبیعه الشیء بعد کونه و فراغه و حصوله مستقرا علی اکمل حالاته علی حال ذلک الشیء فی حال حرکته للکون و لایستدل من حالته فی حال حرکته علی حالته قبل ان یأخذ فی الحركه. » یعنی نمی‌توان حالت کنونی شیء را به زمان سابق بر وضعیت استقرارش تعمیم داد (وکیلی، هادی، ابن‌میمون از الهیات اسلامی تا الهیات یهودی، منبع قیسات، ۱۳۸۶، شماره ۴۳). در واقع ابن‌میمون معتقد است «طبیعت شیء پس از آنکه تکوین می‌یابد، سپس به کمال نهایی خود می‌رسد و استقرار می‌یابد، با طبیعتش پیش از زمان تکوین فرق می‌کند؛ یعنی زمانی که در حال بالقوه است و هنوز بالفعل نشده است. درست مانند طبیعت منی، که زمانی که در رگ‌های مرد است با حالت تکامل یافته آن به صورت جنین متفاوت است» (ابن‌میمون، ۱۹۹۴: ۳۱۷)؛ بنابراین توضیحی که در مورد یک جنبه از رفتار جهان مقبول است، به ضرورت درباره رفتار خود جهان به صورت کل صادق نیست. قوانین موجود درون یک سامانه با قوانین خود سامانه فرق اساسی دارند (Leaman, 1998).

ابن‌میمون مسأله شر را از سوی خدا نمی‌داند و بیان می‌کند که به علت اینکه شر به نوعی ضد وجود است، فعلیت ندارد. وی حتی به نظر کسانی که جهان را درد و رنج می‌داند واکنش نشان داده و سخنان آن‌ها را در باب شر که آن را به نوعی جهان درد و رنج می‌دانند که خدا خلق کرده هذیان و یاوه‌گویی می‌داند. وی جهان را خیر می‌داند و شری که انسان در آن قرار می‌گیرد را ناشی از وجود انسان می‌داند و استدلال می‌کند مدت دوره‌ای که انسان در خیر و خوشی است بیشتر از شر و نکبت می‌باشد. از نظر ابن‌میمون شری را که نصیب انسان می‌شود را در انواع مختلف شر طبیعی، شر اجتماعی و شر اخلاقی تقسیم می‌نماید. همچنین ابن‌میمون شر اجتماعی را که از دسته‌ای از افراد یا گروه‌ها به دیگران می‌رسد، فراوان‌تر می‌داند؛ ولی آن‌ها را فزون‌تر از خیر نمی‌داند. وی معتقد است که این نوع شر در بین مردم هیچ دیاری در اکثریت و شایع نیست و به صورت فعل انسانی در قالب حيله، نیرنگ و دستبرد و دزدی و غیره ظاهر می‌شود که اندک است.

هرچند در جنگ‌های بزرگ ممکن است گسترده‌تر گردد، ولی در کل زمین در حالت اکثریت نیست. وی این نوع شر را ناشی از بی‌تدبیری یا بدتدبیری در نفس انسان دانسته و تابعی از تغییر جسم و یا تغییر و گرایش نفس به امور غیرضروری (نه برای خودش و نه برای بقایش) است. در حقیقت زیاده خواهی و سیرنشدنی بودن از آلام روحی و روانی است که بر انسان فائق شده و ضرورت را در این زمینه به وجود می‌آورد. وی اعتقاد دارد که این نوع شر فراوان‌تر از انواع دیگر است (برودی، ۱۳۸۶: ۳ / ۳۴۹-۳۵۱؛ ابن‌میمون، ۱۹۹۴: ۲ / ۳۰۸-۳۰۹؛ Skolnik, 2008: 651).

ابن‌میمون خود حادث بودن جهان را بیشتر می‌پسندد. وی معتقد است آن‌هایی که قدرت خداوند را مطلق می‌پندارند، پس این امر را نیز باید بپذیرند که منعی ندارد که آن قادر مطلق، شرور را نیز بیافریند و در عین حال، خیرخواه، عادل و قادر باقی بماند. این حالت کمی تناقض‌آمیز است؛ چراکه اگر خداوند قادر مطلق بوده و امر محال ممکن گشت، پس غیرممکن حالت ممکن می‌یابد و جمع اضداد برای قادر مطلق امکانپذیر است و این امر در مسأله شرور نیز می‌تواند صادق باشد، که ابن‌میمون آن را جمع اضداد می‌داند.

در نظر ابن‌میمون ممتنع دارای طبیعتی ثابت است که ثباتش برپاست و کار کسی هم نیست؛ به هیچ وجه نیز نمی‌توان آن را تغییر داد. به این دلیل، خداوند به قدرت داشتن بر آن، موصوف نمی‌شود. این از مطالبی است که هیچ‌کس از اهل نظر، در آن اختلافی ندارد؛ بنابراین در نظر وی کسانی مسأله شر را مطرح می‌کنند که باور به قدرت مطلق خداوندی بدون محدودیت دارند و به دنبال خیرخواهی محض هستند. ابن‌میمون نیز مانند دیگر یهودیان خداوند را خیرخواه و عادل می‌داند ولی مسائل مربوط به شر را منشایی در خشم خدا می‌داند که آن هم به سبب گناهکاری انسان است ولی در کل مسأله رحمت و خیرخواهی خداوند بیشتر از شر رسیده به وی است. وی معتقد است که به خداوند نمی‌توان نسبت داد که فلان شر را خدا انجام داده است؛ بلکه خداوند تماماً خیر است و تنها وجود را به اجرا می‌رساند و هر وجودی نیز دارای خیر و رحمت است و شر بر اساس افعال انسان رخ می‌دهد. در دیدگاه یهودیان معتقد به عهد عتیق در باب مسأله شر و شرور، سه گونه عدالت وجود دارد: عدالت الهی، عدالت اجتماعی و عدالت قضایی. دوستدار عدل بودن خداوند و آفرینش جهان بر مبنای عدالت از ویژگی‌های معتقدات یهودیان و ابن‌میمون است. همچنین عادل بودن پادشاه و نیز عدم تبعیض و ظلم، توزیع عادلانه امکانات و ثروت و عدم احتکار و منع گران‌فروشی و رباخواری از معتقدات یهود می‌باشد و در مسأله عدالت قضایی نیز اعتقاد به پایان دادن رنج از طریق پایان دادن به بی‌عدالتی و ایجاد هنجار عادلانه در تحکیم خانواده و اجتماع را ناشی از عدالت قضایی می‌داند و آن را راه اصلاح و کامیابی و خیرخواهی و دوری از شر می‌داند. پس ابن‌میمون نیز همانند دیگران عدالت خداوند را در خیرخواهی محض وی می‌داند و شر و شرور را ناشی از عملکرد انسانی می‌داند نه از سوی خدا. وی معتقد است که هیچ خداشناسی نمی‌تواند خیرخواه بودن خداوند را به معنای نسبی بگیرد؛ زیرا اگر خداوند بدین معنا خیرخواه باشد آنچه را که می‌آفریند خیر نیست؛ بلکه بهتر است و در چنین حالتی خداوند دارای این هدف متناقض ناست که هر چیزی باید بهتر از دیگر چیزها باشد؛ بنابراین در خداوند نوعی نقص یافت می‌شود.

یهودیان (برطبق عهد عتیق) خداوند را دارای علم مطلق می‌دانند و معتقدند که خداوند اعمال نیک و بد را پیش‌بینی کرده و هر آنچه در آینده رخ می‌دهد می‌داند؛ حتی در سخن گفتن که آن حرف در ضمیر ناخودآگاه وی بوده و قبل از آنکه وی زبان بگشاید؛ ولی انسان را به نوعی دارای اختیار و آزادی عمل نموده تا خود بتواند آزادانه واکنش نشان دهد.

ابن‌میمون می‌گوید خداوند آفریننده انسان است و بنابراین حواس و همه دستگاه‌هایی را که در انسان آفریده است، کارایی آن دستگاه‌ها را نیز مفهوم سازی و معین نموده است؛ پس خداوندی که این ویژگی در علم را دارد، باید به امور جزئی نیز عالم باشد و امور از دانش خداوندی تبعیت می‌کنند؛ پس آن علم و دانش خداوندی است که تقدم داشته و امور را آن‌گونه که به وجود می‌آیند ایجاد نموده است.

این علم از نوع علم انسانی نبوده و با وجود داشتن ویژگی سازندگی از نوع متفاوتی است و عبارت علم بین انسان و خدا تنها لفظ مشترک است؛ اما در ماهیت متفاوت. وی معتقد است همه امور برای علم خدا همانند ذات وی مکشوف می‌باشد و انسان قادر به آگاهی و درک علم خداوند نیست؛ چراکه علم خدا حادث نبوده و قدیم است و خداوند به عدمی‌ها عالم است. افعالی که به نشر شر و شرور می‌رسند، ناشی از علم انسانی است. (ابن‌میمون، ۱۹۹۴: ۲/ ۴۲؛ صادقی، ۱۳۷۳: ۲۱). ابن‌میمون بحثی هم راجع به عنایت الهی و قضا و قدر ارائه می‌کند و می‌گوید: امور طبیعی و کارهای حیوانات از روی قصد و اراده نیست و همه حوادث طبیعی تابع علل و اسباب طبیعی هستند؛ گرچه ابن‌میمون اعتراف می‌کند که این سخن من برهانی نیست، بلکه مستند من این است که برای من روشن شده است که مقصود کتاب الاهی و کتاب‌های انبیا، همین نظریه‌ای است که من بیان کردم. وی در ادامه توضیح می‌دهد که عنایت الاهی تابع فیض الاهی و تابع آن، نوعی (موجود نوعی) است که فیض به او تعلق می‌گیرد، تا او صاحب عقل شده و هرچه برای صاحبان عقل مکشوف است، بر او نیز آشکار شود. ابن‌میمون در زمینه جبر و اختیار و عنایت الهی بیان می‌کند که بر اساس دیدگاه یهودیت، انسان دارای استطاعت، قدرت و اختیار است؛ اما این اختیار از روی مشیت و اراده الهی است. بر اساس این دیدگاه، نعمت‌ها و مصائب اشخاص از روی استحقاق است (Skolnik, 2008: 65).

آرا و عقاید غزالی در مورد مسأله شر

ابوحامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی، ملقب به حجت‌الاسلام زین‌الدین الطوسی و امام محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ هـ ق) همه‌چیزدان، حکیم و فقیه ایرانی و یکی از بزرگ‌ترین مردان تصوف سده پنجم هجری است (حنا الفاخوری، ۱۳۷۷: ۲۶۲). او در غرب بیشتر با نام‌های الغزالی و الغازل شناخته می‌شود. ابو حامد محمد غزالی از بزرگ‌ترین مردان تصوف سده پنجم هجری است (حنا الفاخوری، ۱۳۷۷: ۲۶۲). غزالی از آن دسته افرادی بود که به دوری مسلمانان از خردگرایی و نفی فلسفه تأثیر زیادی گذاشت (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۸۷). کتاب مشهور تهافت الفلاسفه که شاید مهم‌ترین نقد و رد آرای ارسطویی مشربان در تاریخ فلسفه باشد را غزالی به شیوه‌ای فلسفی و نقادانه نگاشت. غزالی در این کتاب چهارده مسأله را بر فلاسفه مورد ایراد قرار داده است و به عقیده خود تناقض‌گویی‌های فلاسفه را آشکار کرده است. اسلوب و شیوه منطقی‌ای که غزالی در نگارش تهافت الفلاسفه به کار برد، امروز فلسفه نقادی نامیده می‌شود. غزالی مانند بسیاری از متکلمان معتقد به حدوث عالم می‌باشد و انکار حدوث عالم را نه فقط به معنای محروم شدن از استدلال بر وجود خدا، بلکه حتی به معنای انکار وجود خداوند می‌داند؛ زیرا قدم بودن عالم به معنای بی‌نیازی آن از صانع است و از این روی، جمع بین اعتقاد به قدم عالم و اذعان به وجد خداوند را که در میان فیلسوفان دیده می‌شود نیرنگ و دورویی به‌شمار می‌آورد (غزالی، ۲۰۰۱: ۸۹).

غزالی خود از اشاعره بود. از نظر اشاعره آنچه از سوی خدا ایجاد می‌شود، اصطلاحاً ماسوی الله یا جهان و یا عالم نام دارد. فلاسفه از آفرینش موجودات مجرد، یعنی آفرینش عقول (ابداع) و نیز از خلق افلاک (تکوین) و آفرینش پدیده‌های مادی (احداث) سخن می‌گویند. آنان عقول و افلاک را قدیم زمانی می‌دانند و آن‌ها را واسطه

خلق پدیده‌های مادی، یعنی پدیده‌های زمانی می‌شمارند و از آن‌ها به وسایط تعبیر می‌کنند و بر آنند که آفرینش معلول تعقل است (غزالی، ۱۳۹۷ ق: ۱/ ۲۸۸). از جمله متکلمان اسلامی که در باب شر سخن رانده است، محمد غزالی بوده است. نفی علیت، اعتباری بودن اخلاق، حمله به استقراء، عدم اعتماد به یافته‌های حسی، حجیت عقل و... که غزالی آن‌ها را به شیوه‌ای منطقی و عقلی طرح نموده، همگی مسائلی فلسفی به‌شمار می‌آیند که در سده‌های نو، خود مایه و انگیزه پدید آمدن مکتب‌های جدید فلسفی شده‌اند (پورجوادی، ۱۳۹۲: ۷۸۶).

متکلمان آلام و شرور عالم را به سه دسته تقسیم می‌کنند:

۱. آلام و ناگواری‌هایی که خود انسان مسئول به وجود آمدن آن است؛ مثلاً شخصی با توجه کامل دست خود را می‌سوزاند یا جرح و ضرری به خود وارد می‌کند.
۲. آلام و ناملایمت‌هایی که توسط انسان‌هایی که مخلوق الهی هستند و با قدرت و تمکین او در حق دیگران انجام می‌گیرد؛ مثلاً ظالمی به انسان دیگر جراحات وارد می‌کند یا اموال او را غصب می‌کند، یا شخصی چون استالین و هیتلر که عامل کشتار هزاران انسان مظلوم می‌شود.
۳. الم‌ها و مصیبت‌هایی که پیامد قوانین طبیعت و مستند به خداوند است؛ مثلاً کسی در اثر زمین‌لرزه یا دریا یا سقوط از مکان مرتفعی جان خود را از دست می‌دهد یا دچار جراحات و آلامی می‌شود؛ یا این که خداوند متعال به طور مستقیم به خاطر عللی چون امتحان بلا یا و مصیبت‌هایی بر انسان‌ها وارد می‌کند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۶).

عالمان و متکلمان اشاعره از آنجا که منکر حسن و قبح عقلی‌اند، هرگونه الم و فعل خداوند نسبت به مخلوقات خود را عین صواب می‌دانند؛ با این حال عادت خدا را بر این می‌دانند که به هیچ‌کس ظلم نمی‌کند. مسأله وجود شر علی‌رغم وجود خالق عالم، قادر و خیرخواه، چالشی بوده که متألهین و فلاسفه را از دیرباز به پاسخگویی و ارائه پاسخ‌هایی درخور، واداشته است. متألهین بر این باورند که جهان تحت سلطه و سیطره موجودی واحد است که با حکمت، عنایت، قدرت و عدالت مطلق و محض، بر آن حکم می‌راند. غزالی تأکید دارد که خیر و شر از جانب خداست و کسی که شر را از جانب خدا نداند، جاهل است. البته این بیان غزالی به این معنا نیست که خداوند شر را برای شر می‌آفریند؛ بلکه غرض خداوند از ایجاد شر، در واقع نیل به یک خیر بزرگ‌تر است (آقایی پورسده‌یی، ۱۳۹۶: ۳).

غزالی بر آن است که آدمی با فطرت پاک و عاری از گناه به دنیا می‌آید و اگر به شر می‌گراید، به خاطر استفاده سوء از اراده خودش و در اثر تربیتی است که کسب می‌کند. با این همه، هم غزالی و ابن میمون در تبیین مسأله شرور بر این امر تأکید دارند که آنچه از بلا یا و تلخی‌ها در عالم هست، در نسبت به کل عالم هستی نه تنها شر نیست، بلکه خیر است و زیبایی عالم وابسته به این است که خیر و شر آمیخته به هم باشند (آقایی پورسده‌یی، ۱۳۹۶: ۳).

اولین کسی که بر احسن بودن نظام عالم برهان می‌آورد، غزالی بوده است. او در احیاء العلوم کتاب توکل، در ضمن بحث توکل، برهانی برای احسن بودن عالم آورده است. او معتقد است، هر چه برای انسان پیش بیاید، نیکو است و شر نیست.

وی معتقد است: «اگر خدا به آدمیان به اندازه عاقل‌ترین آن‌ها، عقل، و به اندازه عالم‌ترین آن‌ها، علم می‌داد و تا آنجا که تحمل علم و حکمت داشتند به علم و حکمت آن‌ها می‌افزود و باز آن را دو برابر می‌کرد و اسرار ملکوت و دقیق حکمت را هم به آن‌ها عرضه می‌داشت، به نحوی که به تمام خیرات و شرور واقف می‌شدند و از آن‌ها می‌خواست که نقشه جدید، برای عالم طرح ریزند، تدبیر همه آن‌ها این بود که این عالم نباید به اندازه بال

پشهای کم یا زیاد شود و هر چه هست خوب است و هیچ یک اضافی نیست (نه مرض، نه عیب نه فقر و نه ...).» (همان: ۴) همه این‌ها عدل است و در جهان هیچ ظلمی واقع نشده است.

از نظر غزالی اتم و اکمل از این عالم ممکن نیست؛ اگر بود، از خدا صادر می‌گشت؛ چون عدم صدور آن مستلزم بخل و ظلم و عجز است که با وجود الاهی، عدالت و قدرت او منافات دارد. غزالی معتقد است که خداوند قادر مطلق و یگانه خالق همه موجودات است و آفات و شرور از مخلوقات اویند. او فاعل مختار است و درباره همه کارهای او نمی‌توان چون و چرا کرد. او خود معیار خیر و شر کارهای بندگان را تعیین می‌کند و درباره خود او نمی‌توان با چنین معیارهایی که او خود شارع آنهاست داوری کرد و هر آنچه انجام دهد خیر و صواب است. وی بر این باور است که چون پایان شرها، دردها و رنج‌ها به خیر و نفع انسانی تمام می‌شود در حقیقت نمی‌توان به این امور شر واقعی اطلاق کرد؛ بلکه آنها صرف ناملایمت‌ها و ضررهایی هستند که پل ترقی و نیل انسان به سعادت و کامروایی محسوب می‌شوند و بدین منظور می‌گویند که هر فقر و ضرری در دنیا، کاستی در دنیا و زیادت در آخرت است (آقایی پورسده‌یی، ۱۳۹۶: ۳-۶).

گرچه در آثار غزالی نظریه‌های نظام‌مند در دفاع از قدرت الاهی و تبیین مسأله شرور وجود ندارد، می‌توان آراء وی را در این باب، با توجه به تأکید وی بر نظام احسن عالم و نقش و جایگاه اراده و حکمت الاهی در خلق، حفظ و هدایت جهان، تبیین و تنسیق کرد.

بنابراین بر طبق نظر غزالی بهترین جهان ممکن به واسطه تخصیص اراده الاهی تعیین و با قدرت الاهی تحقق یافته است و قضای حکیمانه و قدرت خداوند آن را با تمام کاستی‌ها و شروری که بالعرض در آن به وقوع می‌پیوندند، به سمت خیر و صلاح غایی هدایت می‌کند. از این رو، انسان‌ها از آنجا که قادر به درک معنای حقیقی قدرت، حکمت و رحمت پروردگار نیستند، به جای پرسش و اعتراض به شرور و کاستی‌های عالم، باید راضی به قضای الاهی و شکرگزار نعمات خداوند باشند. غزالی پرسش‌های مرتبط با مسأله شرور و تعارض آن با رحمت خداوند را این‌گونه مطرح می‌کند: «ممکن است پسرید معنای رحیم و ارحم الراحمین بودن خدا چیست؟ یک شخص رحیم اگر فردی رنجور و مصیبت دیده را ببیند می‌کوشد تا مصائب و رنج‌های او را تسکین داده و تا جایی که می‌تواند آن‌ها را از بین ببرد. خدا قادر است تمام بلاها و سختی‌ها و همچنین فقر و مسکنت و بیماری را از میان بردارد؛ اما جهان مملو از بیماری و بلا و مصیبت است. او [به رغم اینکه] قادر است تمامی این‌ها را از بین ببرد، اما بندگان را در سختی و تنگنا و بدبختی قرار داده است» (غزالی، ۲۰۰۷: ۶۷). غزالی در توجیه وجود شرور چند پاسخ به این مسأله می‌دهد که تا حدی به مواضع معتزله و فلاسفه نزدیک هستند.

به نظر غزالی ابهام در باب سازگاری رحمت خدا و وجود شرور ناشی از درک نادرست معنای حقیقی رحمت است. رقت دردانگیزی که به یک انسان رحیم در هنگام مشاهده رنج و عذاب دیگران دست می‌دهد و موجب می‌شود برای رفع بلا و مصیبت فرد محروم و رنج کشیده بکوشد، در مورد خداوند، به علت کمال ذاتی رخ نمی‌دهد. در واقع، انسان رحیم برای برطرف ساختن درد و رقتی که وی را می‌آزارد درصدد رحمت کردن بر فرد رنج کشیده است؛ اما کمال رحمت خدا به فرد مؤلم و خیر و صلاح وی نظر دارد، نه رهایی از الم و رقت ناشی از ملاحظه رنج وی (همان: ۶۶). رحمانیت خدا که به رحمت عام و تامه او اشاره دارد، به معنای در نظر گرفتن خیر و صلاح کلی موجودات عالم است و همه آن‌ها را، اعم از شایسته و ناشایسته قرین فیض و رحمت می‌کند (همان: ۶۵).

بنابراین، شر و رنجی که دامن‌گیر برخی اجزاء عالم می‌شود، در مقایسه با خیر کلی حاکم بر جهان، اندک و چه بسا ضروری است و گاه آنچه در موارد جزئی نابسامان می‌نماید، در نظر به کل نظام هستی، سامان و قرار به

شمار می‌رود. من باب رحمت الهی غزالی این‌گونه بیان می‌کند که اگر کسی در رنج باشد رحیم و رحمان بودن خدا اقتضا می‌کند که رنج‌های آن فرد از بین برود و تا تسکین یابد، اما با وجود این خداوند بندگانش را در سختی و تنگنا و بدبختی قرار داده است. وی این‌گونه توجیه می‌کند که انسان درک نادرستی از صفت رحمت خداوند دارد.

رحیم بودن انسان نسبت به رنج انسان دیگر به دلیل درکی است که انسان رحیم از بلا و مصیبت فرد دیگر دارد. خداوند به خیر و صلاح کلی موجودات واقف بوده و رحمت وی در صلاحی است که انسان بدان آگاه نیست؛ و از طرفی شری که برخی اجزاء در عالم بدان گرفتار می‌شوند در مقایسه با خیر کلی حاکم بر جهان بسیار ناچیز است و نامعلوم. از طرفی غزالی معتقد است شر و رنج گاهی مرحله برای گذر و رسیدن به خیر نهایی است و خطای انسان از درک رحمت حقیقی باعث می‌گردد که تصور کند کسی که رنج می‌دهد اهل رحمت نیست؛ همچنین غزالی وجود شر و رنج در عالم را سببی برای شکرگزاری انسان در برابر نعمات خداوندی می‌داند و انسان را به این معطوف می‌دارد که به‌خاطر درد و رنج بزرگتری که نصیب وی نشده است و به این دلیل که گرفتار آن محنت‌ها نیست، شکرگزار وضعیت و شرایط خود می‌شود. حتی مبتلایان و رنجورترین انسان‌ها هم هنگامی که به مصائب و ابتلائات دیگران نظر می‌کنند و مخمصه و گرفتاری کافران و غافلان از خدا را می‌بینند، خدا را شکر می‌کنند که در وضعیت آنان نیستند. به این ترتیب، مصائب و سختی‌های برخی، خیر و سعادت دیگران است. اگر خداوند بلا و عذاب را نمی‌آفرید و قومی را بدان مبتلا نمی‌کرد، اهل نعمت قدر نعمات خود را ندانسته و شادی و سرور ایشان از بهره‌مندی و کامروایی بسیار نمی‌شد. به گونه‌ای دیگر نیز غزالی بیان می‌کند که شر همان خیر و لطف پوشیده و نهان خداست. در واقع هیچ شری نیست که در دل خود میزانی از خیر را مستور نداشته باشد.

به عقیده غزالی در هر رنج و بلائی نعمت و حکمتی نهفته است. وی باور دارد که خداوند چیزی را که در آن حکمتی نباشد نمی‌آفریند، پس در آفرینش بلا و شر نیز نعمتی است هم برای کسی که بلا بر او وارد شده و هم برای دیگران. بی‌عدالتی ظاهری، خیر عظیم و مستور در وقایع را از نظرها پنهان می‌سازد؛ در هر واقعه به ظاهر شری منفعتی نهفته است که در نهایت خیر و صلاح انسان را در پی خواهد داشت. در حقیقت خداوند هیچ شری را در ذاتش طالب نیست؛ بلکه آن را به دلیل خیر موجود در آن می‌طلبد. قضایای الهی خیر را بذاته اقتضا می‌کند اما شر بالعرض موجود می‌شود؛ به عبارتی دیگر خیر مقضی بالذات است و شر مقتضی بالعرض. غزالی غضب را اراده به شر می‌داند و رحمت را اراده‌ای به خیر و خیر که مقتضایی از رحمت است بیش از شر بوده و غالب است. وی معتقد است خداوند خیر را به ذات اراده آفرینش می‌دهد و شر را به سبب وجود خیری در آن و نه به ذات و نیافریدن شر در این حالت به معنای اجتناب از خیری است که ملازم با آن شر می‌باشد. وی می‌گوید شک نکنید که خدا ارحم الراحمین است و رحمت او بر غضبش سبقت و غلبه دارد. . . شک نکنید در اینکه اختیار شر بالذات و نه به دلیل خیر موجود در آن، به دور از رحمت اوست؛ و در این سری است که شرع افشای آن را منع کرده است. پس به دعا قانع باشید و در افشای آن طمع نکنید (آقایی پورسده، ۱۳۹۶: ۳-۶؛ غزالی، ۱۳۸۵ ق: ۵۲-۵۵).

غزالی توجیه دیگری در مورد وجود شر دارد و آن است که گاه شر و رنج مرحله‌ای است که برای رسیدن به خیر غایی باید از آن گذشت. خطا در درک معنای حقیقی رحمت سبب می‌شود که گمان کنیم هرکس رنج و سختی را پدید می‌آورد، اهل رحمت نیست؛ برای مثال حجامت یک کودک گرچه دردناک و ناخوشایند و سبب رنج و الم اوست، در نهایت خیر و نفع او را در پی دارد. غزالی در تبیین این مثال می‌گوید که مادر کودک به

دلیل احساس رقت و رحمت مانع از حجامت می‌شود؛ اما پدر که عاقل است به زور حجامت را انجام می‌دهد. فرد غافل چنین می‌پندارد که مادر اهل رحمت است نه پدر، اما فرد عاقل می‌داند که درد و رنج ناشی از حجامت، برای فرزند کمال رحمت است و در این موضع مادر برای طفل دشمن به حساب می‌آید (غزالی، ۲۰۰۷: ۵۸-۵۹). خدا همان پدر عاقل است که رنج و محنت را برای درمان و جبران نقص‌ها و کاستی‌های انسان بر او متحمل می‌سازد و به این ترتیب، از آنچه شر به نظر می‌رسد، خیری کلی‌تر و بهتر نصیب فرد می‌شود (غزالی، ۱۴۰۸ ق: ۲۰۱).

غزالی برای وجود شر بیان دیگری نیز دارد که اغلب اوقات، شر همان خیر و لطف پوشیده و نهان خداست. در واقع هیچ شری نیست که در دل خود میزانی از خیر را مستور نداشته باشد و اگر این شر زایل شود، خیر مستور در آن نیز از میان خواهد رفت (غزالی، ۲۰۰۷، ۶۸). بهترین نمونه، قطع دست مبتلا به جذام است که بقا و ادامه حیات، خیر مستور در این شر (یعنی قطع دست) به شمار می‌رود (غزالی، ۱۴۱۰ ق: ۴/۲۲۳). به عقیده غزالی در هر رنج و بلائی نعمت و حکمتی نهفته است. «حق تعالی چیزی نیافرید که در آن حکمت نباشد و چیزی نیافرید که در آن برای همه بندگان یا برخی از آنان نعمت نباشد؛ پس در آفریدن بلا نیز نعمت است، هم بر صاحب بلا و هم بر غیر او» (غزالی، ۱۴۱۰ ق: ۴/۱۱۱). وقایع و حوادث همان‌گونه نیستند که به نظر می‌رسند. بی‌عدالتی ظاهری، خیر عظیم و مستور در وقایع را از نظرها پنهان می‌سازد؛ نمونه بارز این مسأله در داستان معروف خضر و موسی (علیه‌السلام) نمایان است (غزالی، ۱۴۰۸ ق: ۲۰۱). در هر واقعه به ظاهر شری منفعتی نهفته است که در نهایت خیر و صلاح انسان را در پی خواهد داشت. باور به این که همه وقایع معطوف به خیر و صلاح هستند، پرسش از چرایی و چگونگی وقوع آن‌ها را از ذهن انسان می‌زداید. بنابراین، فرد در برابر آنچه در این جهان بر او واقع می‌شود، اعم از آنچه غافلان بی‌نظمی و اغتشاش و محرومیت می‌پندارند، دچار یأس و غافلگیری نمی‌شود (غزالی، ۱۴۰۸ ق: ۲۰۱). غزالی این باور را، در داستانی ذیل مقام رضا به قضای الهی، چنین شرح می‌دهد که مردی از اهالی بادیه سگ، درازگوش و خروسی داشت. خروس، او و خانواده‌اش را برای نماز بیدار می‌کرد، درازگوش ظرف آب و وسایل خیمه را حمل می‌کرد و سگ پاسبانی می‌داد. بر اثر وقایعی خروس و درازگوش و سگ به ترتیب از بین می‌روند و اهل خانه با از دست رفتن هر یک دچار اندوه می‌شوند و لب به شکایت می‌گشایند، اما مرد هر بار با بیان اینکه حتماً خیری در این واقعه است آنان را دلداری می‌دهد. روزی اهل خانه برخاسته و می‌بینند که تمامی خانواده‌هایی که در اطراف ایشان زندگی می‌کردند به وسیله دزدان به اسارت برده شده‌اند و سبب آن چیزی نبوده است الاً آواز خروس و درازگوش و سگ که دزدان را متوجه آنان کرده بود؛ پس مرد رو به خانواده خود کرده و می‌گوید: آیا ایمان آوردید که خیر در قضای الهی است؟ اگر خدا حیوانات را از بین نمی‌برد ما نیز به اسارت گرفته شده بودیم (غزالی، ۱۴۱۰ ق: ۴/۲۹۸). غزالی من باب تناسب مسأله شر با عدالت خداوندی اعتقاد دارد که خداوند برای بندگانش تکلیفی فراتر از توانشان تعیین نمی‌کند؛ ولی بر او واجب نیست که آنچه به نظر بندگانش اصلح است انجام دهد و یا در برابر طاعت حتماً پاداش، و در برابر معصیت، عذاب دهد. بندگان نیز به واسطه شرع تکلیف دارند نه به واسطه عقل. وی معتقد است ظلم به سبب سلب محض بودن از خداوند نفی می‌گردد و در مورد انسان در صورتی که عملش با عمل فرد دیگر مخالف باشد، صورت می‌گیرد. وی خداوند را حکیم و مهربان و افعال او را از روی کمال حکمت و مصلحت و انتخاب اصلح و معلل به اغراض می‌داند. نظام عالم بر همین شکل که هست برترین نظام‌های ممکنه و کاملترین آن‌هاست؛ اگرچه آفریدن جهانی بهتر از این ممکن بود و اگر صانع مختار نمی‌دانست، علمش محدود

می‌بود و اگر می‌دانست و می‌توانست، ولی به عمل نمی‌آورد، پس جودش محدود می‌بود) (Ormsby, 2014: 36).

غزالی وجود شر را به اراده و مشیت الهی می‌داند و بیان می‌کند که اگر جن و انس و فرشتگان و شیاطین گرد هم آیند تا ذره‌ای از ذرات عالم را برخلاف اراده و مشیت الهی بجنبانند، عاجز و ناتوان خواهند بود. غزالی وجود و یا عدم بر ممکنات را ناشی از اراده و قدرت خداوندی می‌داند و بر حدوث عالم به هنگام تخصیص اراده بر وجود یا عدم ممکنات تأکید می‌کند و اراده خداوندی ویژگی‌های هر یک از اشیاء را تعیین می‌کند و اعداد را مشخص و متمایز می‌سازد؛ اما در اینکه چرا اراده الهی به گونه‌ای محقق شد که موجب تخصیص ویژگی‌های متفاوت به اشیاء و بروز تبعیض و اختلاف در میان آن‌ها و بحث خیر و شر شده است، این پرسش را اساساً خطا و اشتباه می‌داند و معتقد است که حقیقت اراده چیزی نیست مگر تمییز دادن اشیاء از مثل آن‌ها؛ بنابراین، شر و کفر و گناه نیز که از امور حادث هستند، ضرورتاً ناشی از اراده و خواست خداوندند؛ زیرا هر چه هست به واسطه تعلق اراده خدا و هرچه نیست به سبب عدم تعلق اراده اوست و می‌گوید: هر آنچه داخل وجود می‌شود ناشی از وجوب است و وجود آن واجب است نه به واسطه ذات (Ormsby, 2014: 36). غزالی عقیده دارد که اصناف جانداران و جمادات آیاتی از قدرت و حکمت الهی هستند. به مقتضای این حکمت، حتی کوچکترین جزء عالم به بهترین نحو در جایگاه خود به فعالیت و تداوم حیات مشغول است. او می‌افزاید جسم انسان اگرچه نمونه‌ای عالی در نمایش قدرت و حکمت الهی به شمار می‌رود، شگفت‌ترین و برترین نمونه آن نیست و گرچه آدمی واجد مجال فکرت و تأمل در عجایب صنع آفریدگار و کسب معرفت حق تعالی است و از این حیث بر بهایم و جمادات و نباتات برتری دارد، اما به دلیل غفلت از حق و اشتغال به حرص و شهوت، که ناشی از نقص و محدودیت‌های ذاتی اوست. وی اعتقاد دارد که نقصان و کمال اموری متضایف هستند و از آنجا که امور به ضد خود شناخته می‌شوند، تا ناقص آفریده نشود کامل شناخته نخواهد شد. خداوند بالذات از خیر و نظام حاصل از آن آگاه است و همو به ذات خویش، تا حد امکان خیر و کمال را اراده می‌کند و آن را به وجود می‌آورد. او به بالاترین حد ممکن خیر آگاه است و خیر و نظم به واسطه این علم و آگاهی به نحو اتم و اکمل، تا حد امکان از ذات او فیضان می‌یابد. ذات اول (خداوند)، وجود را به تمام موجودات، آنچنان که شایسته است بدون ادخار و بخل، تا حد ممکن افاضه کرده است. غزالی خلق و حفظ و هدایت جهان را مبتنی بر نظامی متقن و حکیمانه می‌داند و افزون بر این، بر وجود کاستی‌ها و شرور در عالم و خلق آن‌ها به مقتضای اراده و حکمت الهی تأکید می‌کند. وی می‌گوید که اراده الهی نه تنها موجب حدوث ممکنات است، بلکه مشتمل بر تخصیص و تمییز موجودات بوده و به هر یک ویژگی‌ها و صفات مخصوص، اختصاص می‌دهد. همین تخصیص موجب تفاوت در مراتب و درجات اشیاء و نقص و کمال آن‌ها در مقایسه با یکدیگر شده است. به این ترتیب دفاع غزالی از قدرت الهی و عدالت وی، مبتنی بر تبیین جایگاه نقایص، شرور و کاستی‌ها در نظام معرفتی عالم و تأکید وی بر حکمت مضمّر در خلق آن‌هاست. تنها فعل خداست که بر تمام ساحات حیات انسانی پرتو می‌افکند و اوست که رزق و روزی و اجل انسان را تعیین می‌کند. هرآنچه در جهان رخ می‌دهد، متعلق علم و قدرت خداست و حاصل اراده وی و تنها او فاعل و خالق این حرکات است. اما غزالی فعل از یک جهت را ناشی از خدا و از جهت دیگر را منتسب به انسان می‌داند؛ بنابراین بر طبق نظر غزالی بهترین جهان ممکن به واسطه تخصیص اراده الهی تعیین و با قدرت الهی تحقق یافته است و قضای حکیمانه و قدرت خداوند آن را با تمام کاستی‌ها و شروری که بالعرض در آن به وقوع می‌پیوندد، به سمت خیر و صلاح غایی هدایت می‌کند. غزالی معتقد است اصل علیت بی‌بنیاد است؛ زیرا نه با منطق اثبات‌پذیر است و نه به واسطه شهود، بدیهی است. همنشینی میان آن چه علت و آن چه معلول گفته

می‌شود، ضروری نیست؛ زیرا رابطه علت و معلول از نوع ملازمه منطقی نیست، نه اثبات یکی، دربردارنده اثبات دیگری است، نه نفی یکی متضمن نفی دیگری. نه از ضرورت بودن یکی، وجود دیگری لازم می‌آید و نه از ضرورت نبودن یکی نابودن دیگری نتیجه می‌شود. اصولاً غزالی معتقد است شناسایی تمام علت‌ها، مستلزم داشتن معرفت کامل است و از عهده انسان ساخته نیست. به عقیده غزالی تنها علمی که دربرگیرنده تمام مفاهیم هستی از جمله تمام علت‌ها است، علم الهی است. عالم و هر چه در عالم است همه آفریده وی است و هر چه آفرید چنان آفرید که از آن بهتر و نیکوتر نباشد و هر چه آفرید از رنج و بیماری و درویشی و جهل و عجز همه عدل است و در مسیر خیر غایی. غزالی برای تبیین مسأله شر به مبانی دینی روی می‌آورد. غزالی معتقد است اراده همان اراده خداست و انسان در انجام افعال، اراده‌ای از خود ندارد و اذعان می‌کند که افعال نه حسن‌اند نه قبح، و این شرع است که حکم به حسن و قبح افعال دارد، در حالی که فیض اعتقاد به اختیاری بودن افعال انسان دارد و معتقد به امر بین امرین می‌باشد، در حالی که خداوند خیر و مصلحتی در هر امر حتی به درک انسان شر بنماید را در نظر دارد. غزالی می‌گوید: آن چه که برای حال، ضرر دارد ولی من حیث المجموع نفع دارد و این نزد خردمندان نعمت محسوب می‌شود (غزالی، ۱۴۰۸، ق: ۲۰۲؛ مکی، ۱۳۹۸، ق: ۷/۲).

نتیجه‌گیری

در این مقاله مسأله شر و شرور از دیدگاه دو دانشمند متفکر که یکی در حوزه اسلام (غزالی) که تحت تأثیر دیگر دانشمندان در باب مسأله شر، علم، عدالت، حکمت و قدرت خداوند بوده است و دیگری (موسی ابن میمون) در حوزه دین یهود و بر اساس تأثیری که از اندیشمندان ادیان دیگر بوده و مسائل مربوط به شر و شرور را از دیدگاه خود بر اساس یهودیت مطرح نموده، مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج حاصل از بررسی‌های مسأله شر از دیدگاه دو اندیشمند مذکور به صورت زیر جمع بندی شده است:

موضوع	ابن میمون	غزالی
منشا شرور	ابن میمون شر را صادره از خدا نمی‌داند چون ضد وجود، فعلیت ندارد. ابن میمون سعی نمود وجود خدا توأمان با وجود شر را مخفی نگه دارد و معتقد است خدایی که شر را به وجود آورده باشد، وجود ندارد و چون خداوند سراسر خیر است پس شر آفریده خدا نیست	غزالی تأکید دارد که خیر و شر از جانب خداست و کسی که شر را از جانب خدا نداند، جاهل است. بلکه غرض خداوند از ایجاد شر، در واقع نیل به یک خیر بزرگتر است.
گونه‌شناسی شر	ابن میمون، شرور طبیعی را نادر، شرور اجتماعی را زیاد و شرور اخلاقی را بیش از همه می‌داند.	شر طبیعی، شر اخلاقی و شر اجتماعی

<p>غزالی مانند دیگر اشاعره خالق آلام طبیعی و شرور ناشی از اراده انسان را خدا و آن را عین عدل و حکمت تلقی می‌کند و شرور، اعم از طبیعی و ارادی، را به سلب بسیط تحصیلی از نظام هستی، منتفی به انتقای موضوع دانسته؛ بر این اساس، تقابل میان خیر و شر، تقابل ایجاب و سلب خواهد بود. غزالی شر طبیعی را به طور مطلق [بالذات] اراده نکرده، ولی گاه آن را پادافراه گناهان قرار داده است. خداوند بخشنده کمال در طبیعت است؛ ولی هر قصوری که هست از ناحیه پذیرندگی و نقصان قابلیت ماهیات ممکنه است.</p>	<p>شرور طبیعی از لوازم غیر قابل انفکاک عالم است. اگر کسی بخواهد که چنین شروری در عالم نباشد یا باید بخواهد که عالم به وجود نیاید (که در این صورت، دسته‌ای از خیرات منع شده‌اند) و یا باید معتقد به اجتماع ضدین شود که این نیز محال است. بروز ملایمات یا ناملایمات برای انسان‌های سعید و یا شقی نیز به حسب استحقاق افراد و به حکم عدالت است. پس خداوند، منزّه از جور بوده و هیچ فردی معاقب نمی‌شود مگر آنکه مستحق آن عقاب است.</p>	<p>شر طبیعی</p>
<p>به زعم غزالی وجه مشترک نظام طبیعی و نظام اجتماعی این است که هر دو حاصل اراده و حکمت الهی هستند؛ برای مثال، از نظر او یکی از بزرگترین نعمات خداوند به انسان‌ها خلق درهم و دینار است که به واسطه آن‌ها روابط میان انسان‌ها منظم شده، عدل و داد برقرار می‌شود و دنیا قوام می‌یابد. بر این اساس، هرچه در جهان به وجود می‌آید، اعم از شر نه بر اثر تصادف یا اراده غیر، بلکه بر مبنای خواست و غرض الهی است.</p>	<p>این دسته از شرها هرچند بیش از شر طبیعی هستند، اما بیش از خیرها نیستند. این نوع شر، در میان مردم هیچ‌یک از شهرهای دنیا شایع و اکثری نیست، بلکه وجودش کم است.</p>	<p>شر اجتماعی</p>
<p>غزالی معتقد است که شر اخلاقی عبارت است از گناه. شر اخلاقی (گناه) هم گاه وسیله کسب خیر یا مانع از تکرار شر می‌گردد. خداوند به وجود شر رضا داده است، اما شر اخلاقی را هرگز اراده نکرده است.</p>	<p>تمام این نوع [شرها] تابع ردایل هستند؛ یعنی حرص در خوردن و آشامیدن، زناشویی و زیاده‌روی و کمی در آن‌ها یا خرابی ترتیب یا کیفیت غذاها، که باعث تمامی بیماری‌ها و آفات جسمانی و نفسانی می‌شوند. بیماری‌های نفس که ناشی از چنین سوءتدبیری است، از دو جهت، یکی تغییری که به دنبال تغییر [و] بدی حالت [جسم پیدا می‌شود و جهت دوم، آن که نفس با امور غیر ضروری انس می‌گیرد و به آن‌ها عادت می‌کند.</p>	<p>شر اخلاقی</p>
<p>غزالی معتقد است، در حالی که جهان فی نفسه حادث است، حدوث آن وابسته به قدرت دیگری و وجوب آن وجوب بالغیر است و این غیر، به زعم غزالی همان اراده الهی و قدرت لایزال وی است.</p>	<p>ابن‌میمون قدم و سرمدیت عالم را نهایتاً غیرقابل-قبول قلمداد می‌کند. به نظر او هر تلاشی برای اثبات یا نفی قطعی حدوث عالم، امری اشتباه است و فقط می‌توان برای ترجیح آن دلیل آورد.</p>	<p>حوادث عالم</p>
<p>خداوند موجودات را اراده کرد و حادثات را تحت تدبیر درآورد و در زمین و آسمان کم و زیاد، کوچک و بزرگ، خیر و شر، سود و زیان، ایمان و کفر، معرفت و جهل، پیروزی و شکست، طاعت و معصیت، نیست؛ مگر به حکمت و مشیت و قضا و قدر او.</p>	<p>ابن‌میمون در زمینه جبر و اختیار و عنایت الهی بیان می‌کند که بر اساس دیدگاه یهودیت، انسان دارای استطاعت، قدرت و اختیار است؛ اما این اختیار از روی مشیت و اراده الهی است. بر اساس این دیدگاه، نعمت‌ها و مصائب اشخاص از روی استحقاق است.</p>	<p>مشیت الهی</p>

<p>غزالی معتقد است اصل علیت بی‌بنیاد است؛ زیرا نه با منطق اثبات‌پذیر است و نه به واسطه شهود، بدیهی است. او می‌گوید: همنشینی میان آن چه علت و آن چه معلول گفته می‌شود، ضروری نیست؛ زیرا رابطه علت و معلول از نوع ملازمه منطقی نیست، نه اثبات یکی، در بردارنده اثبات دیگری است نه نفی یکی متضمن نفی دیگری. نه از ضرورت بودن یکی، وجود دیگری لازم می‌آید و نه از ضرورت نبودن یکی ناپودن دیگری نتیجه می‌شود.</p>	<p>از نظر ابن‌میمون، اگر قانون علیت را در جهان به گونه‌ای جاری بدانیم که جایی برای اراده الهی و دخالت یک موجود ماورای طبیعی باقی نماند، مبانی دین ما به خطر می‌افتد و معجزات و امیدهای مطرح شده در کتاب مقدس بی‌معنا می‌شوند. نمی‌توان حالت کنونی شیء را به زمان سابق بر وضعیت استقرارش تعمیم داد. توضیحی که در مورد یک جنبه از رفتار جهان مقبول است، به ضرورت درباره رفتار خود جهان به صورت کل صادق نیست. قوانین موجود درون یک سامانه با قوانین خود سامانه فرق اساسی دارند.</p>	<p>قانونمندی نظام علی جهان</p>
<p>این جهان که به واسطه قضای الهی تعیین، با اراده الهی تخصیص و با قدرت الهی تحقق یافته است، مشتمل بر نظامی ثابت و تغییرناپذیر نیست؛ بلکه پیوسته در حال سیورورت و حدوث است. بنابراین، نقطه اتکای غزالی حادث بودن مخلوقات است و این که وجود هیچ‌یک از اجزاء این عالم ذاتاً واجب نیست و قدرت الهی این‌گونه خواسته است.</p>	<p>ابن‌میمون معتقد است که یک قادر مطلق و خدای خوبی وجود دارد و اینکه همه انواع شرورهایی که با انسان وجود دارند از نسبت‌ها و ویژگی‌های فردی آن‌ها منشا می‌گیرند در حالی که همه خوبی‌ها از یک انسانیت گسترده جهانی نشأت گرفته‌اند. انسان‌هایی نیز وجود دارند که هدف عالی‌تر راهنمایی شده‌اند و آن‌هایی که با هدف کالبدی راهنمایی شده‌اند باید تلاش کنند تا هدف عالی‌تر را که راهنمای عملشان باشد، بیابند.</p>	<p>قدرت مطلق خداوندی</p>
<p>غزالی در مورد تنزیه خداوند از ظلم معتقد است که ظلم به طریق سلب محض از خداوند نفی می‌شود، چنانکه فی المثل غفلت از دیوار یا عمل عبث از باد بر نمی‌آید، ظلم هم از کسی برمی‌آید که تصور مداخله‌اش در ملک غیر برود، و در حق خداوند تعالی چنین تصویری نمی‌توان کرد؛ و یا در مورد کسی پیش می‌آید که کارش با کار دیگری [یا فرمان او] مخالف درآید.</p>	<p>ابن‌میمون در ارتباط با عدل و خیرخواهی خداوند می‌گوید: به هیچ وجه نمی‌توان به خداوند نسبت انجام شر را داد، بلکه تمام کارهای خداوند خیر محض است؛ زیرا او کاری نمی‌کند مگر وجود و هر وجودی هم خیر است.</p>	<p>عدالت خداوندی</p>
<p>غزالی عقیده دارد که اصناف جانداران و جمادات آیاتی از قدرت و حکمت الهی هستند و انسان‌ها باید با تأمل در عظمت خلقت، به جلال و کمال قدرت و حکمت خالق و مدبر آن پی ببرند. به مقتضای این حکمت، حتی کوچکترین جزء عالم به بهترین نحو در جایگاه خود به فعالیت و تداوم حیات مشغول است.</p>	<p>به هیچ وجه، چیزی از خدای متعال مخفی نمی‌ماند؛ بلکه همه چیز برای علم خدای که عین ذات او است، مکشوف است و محال است که ما به این‌گونه ادراک، آگاهی یابیم. صحیح نیست برای خداوند تعالی علم حادث شود تا اینکه الان چیزی را بداند که قبلاً نمی‌دانست.</p>	<p>علم خداوندی</p>

References

- Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġaz(z)ālīy (1408 LH) *al-Arba'in fi Usul al-Dīn*, Beirut: Daroljeyl.
- Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġaz(z)ālīy (1410 LH) *The Revival of the Religious Sciences*, School of Abdul Wakil Al-Drubi, Damascus.
- Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġaz(z)ālīy (2001) *The Incoherence of the Philosophers*, Beirut.

- Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġaz(z)ālīy (2006) *Median in Belief*, Cairo: Bina.
- Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġaz(z)ālīy (2007) *Almaqsad Al-asna Felsbarbe Ma, any Asmah-al-Husna*, Beirut: Dar El Mashreq.
- Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġaz(z)ālīy (2008) Motahari, Morteza, *Introduction to Islamic Sciences 1* (logic, philosophy); Sadra Publications.
- Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġaz(z)ālīy (2018) *Aims of Philosophers*, Cairo: Bina.
- Aghayi Poursedehi, Nafiseh (2017) *A Comparative Study of Good and Evil from the Perspective of Augustine and Imam Muhammad Al Ghazali*, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran. (in Persian)
- Brody, Alexander (2007) Moses ben Maimon, *History of Islamic Philosophy*, vol. 3, under the supervision of Hussein Nasr.
- Cordoba Moses ben Maimon (1994) *The Guide for the Perplexed*, by Hussein Ata, Ankara.
- Cordoba Moses ben Maimon (2013) *a book "explaining the names of medicinal plants"*, trans. Ehsan Moqaddas, Niloberg Publications, Tehran, first edition. (in Persian)
- Ghadrđan Gharamaleki, Mohammad Hassan (2009) *The issue of evil from the perspective of theologians*, Mofid Quarterly, No. 11. (in Persian)
- Goldin, Hyman E (1991) *Code of Jewish Law*, Forward to the New Edition. (New York: Hebrew Publishing Company.
- Hana Al-Fakhouri, Khalil Al-Jarr (1998) *History of Philosophy in the Islamic World*, trans. Abdul Mohammad Ayati, Scientific and Cultural Publication. (in Persian)
- Leaman, Oliver (1998) *Averroes and Philosophy*, Surrey: Curzon Press.
- Maki, Abu Talib (2019) *Ghov'a-Tolghloob*, Cairo: Bina. .
- Mousavi Bojnourdi, Seyyed Mohammad (2007) *Good and Evil*, *Matin Research Journal*, pp. 23 and 24. (in Persian)
- Ormsby, Eric (2014) *Theodicy in Islamic thought, The Dispute over Al-Ghazali's Best of All Possible Worlds*, Princeton Legacy Library. P. 36.
- Pourjavadi, Nasrallah (2013) *Al Ghazali, Works of His Philosophy*, Encyclopedia of Iranica, Khat Publication. (in Persian)
- Sadeghi, Hadi (1994) *The problem of evil from the perspective of Judaism*, *Khomeini Educational and Research Institute*, Ma'arefat Journal, Vol. 11, Winter. (in Persian)
- Scholem, Gershom (1995) *Major Trands in Jewish Mysticism*, with a new foreword by Robert Alter, New York: Schocken books.
- Shams, Hossein (2011) *The attitude of religions towards the issue of evil*, available at: <http://shams47.blogfa.com/post/872>. (in Persian)
- Sherbak, Dan Cohen, Harambam (2009) *Moses ben Maimon*, Library of the Tehran Jewish Association.
- Skolnik, Fred (2008) *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, vol 8. P. 647.