



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

## Bridging the Rift Between Divine Custom and Human Agency within the Three Realms: Al-Ghazali's Perspective on Causality

Ali Asghar Jafari Valani<sup>1</sup> , Fatemeh Aminipouya<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Humanities, Shahid Motahari University, Tehran, Iran (**Corresponding Author**). [jafari\\_valani@motahari.ac.ir](mailto:jafari_valani@motahari.ac.ir)

<sup>2</sup> MA Student in Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, , Tehran, Iran. [f.aminipouya@ut.ac.ir](mailto:f.aminipouya@ut.ac.ir)

### Abstract

This research examines the interconnection between the fundamental pillars of Imam Muhammad al-Ghazali's thought across the three dimensions of theology, cosmology, and anthropology, aiming to elucidate how he reconciles the negation of causality in nature with the affirmation of a form of necessity within the structure of the human soul. In his cosmology, to preserve the concept of absolute Divine Omnipotence, al-Ghazali denies a necessary causal link between material phenomena, characterizing it instead as "Divine Habit" (adat allahiyah). Conversely, in the realm of anthropology, to establish a coherent ethical system, he asserts the necessity of a causal hierarchy among the faculties of the soul and human intentions.

Within this intellectual framework, the process of thought (khatir), inclination (raghbah), and will (iradah) constitutes a systematic chain in which "knowledge" (ma'rifah), as the primary catalyst, shapes human ontological and identity shifts. This continuity culminates in his theology, as proximity to God is attainable only through the rectification of this internal system and the purification of the heart. Employing a descriptive-analytical method, this study demonstrates that al-Ghazali shifts the locus of causality from the physical world to the psychological realm to ensure that the path toward spiritual perfection remains governed by a structured order. Ultimately, the denial of external causality—intended to safeguard Divine Unity of Action (Tawhid al-Af al)—does not contradict the affirmation of internal necessity for attaining divine gnosis; rather, this demarcation of realms prevents conceptual contradiction within his thought.

**Keywords:** Al-Ghazali, Divine Habit, Human Agency, Internal Necessity.

Received: 2026/05/18; Revision: 2026/08/02; Accepted: 2026/08/08; Published online: 2026/08/10

■ Jafari Valani, A. A. & Aminipouya, F. (2026). Bridging the Rift Between Divine Custom and Human Agency within the Three Realms: Al-Ghazali's Perspective on Causality. *Journal of Religious Thought*, 26(2), 49-63.

<https://doi.org/10.22099/jrt.2026.56185.3414>

■ Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

## Introduction and Problem Statement

The issue of causality and its relationship with the Divine Will is one of the most fundamental and challenging debates in the history of Islamic theology and philosophy. In addressing this, Imam Muhammad al-Ghazali proposed the theory of "Divine Habit" (*ʿadat allahiyyah*) or the "negation of causal necessity," denying the necessary connection between cause and effect in nature to affirm God's absolute omnipotence and reduce the independent effectiveness of material objects. However, this cosmological stance raises a critical question in the realm of anthropology: if no necessity exists in nature and every event is merely a result of Divine Habit and the direct will of God, what becomes of moral responsibility, religious obligations, and the processes of spiritual purification? In other words, there appears to be a contradiction between al-Ghazali's denial of causality in nature and his acceptance of a causal order in human behavior. While he strips objects of their causal power in the external world, he accepts a meaningful continuity between desire, intention, will, and action in the internal world of humans. The primary problem of this research is to analyze this apparent paradox and explain how al-Ghazali reconciles "Divine Unity of Action" (in the external world) with "psychological necessity" (in the inner world) within a single integrated system, ensuring that while Divine Omnipotence is preserved, Divine Justice in reward and punishment is also realized.

## Methodology

To address this problem, the present study employs a descriptive-analytical method. First, key concepts such as "Causality," "Habit," and "divine habit" were identified and defined through the authentic texts of al-Ghazali, while also considering the perspectives of other Muslim philosophers, including Avicenna and Mulla Sadra. Then, by analyzing the content of al-Ghazali's pivotal works, such as *The Incoherence of the Philosophers*, *The Revival of the Religious Sciences*, and *The Alchemy of Happiness*, the author's views across three distinct yet interconnected dimensions—*theology*, *cosmology*, and *anthropology*—were extracted. Finally, used to link these three dimensions, demonstrating how the demarcation of these realms prevents conceptual contradiction and leads to the formulation of a systematic "psychological causality" as opposed to the negation of "natural causality."

## Discussion

This research analyzes al-Ghazali's intellectual framework across three interconnected dimensions:

First, in the "Cosmological" dimension, al-Ghazali's primary goal is to safeguard absolute Divine Omnipotence. In opposition to the Peripatetics, he argues that the observed succession of two phenomena (such as fire and burning) does not prove an inherent or necessary causal link. He characterizes this connection as "Divine Habit," meaning that God, according to His wisdom, consistently arranges phenomena to occur together, yet He can change this order at any moment by His will (as seen in miracles). In this realm, causality as an independent power of created things is denied to realize the "Unity of Divine Action" (*Tawhid al-Aʿfāl*), where the only true Agent is God. Consequently, the universe is seen not as an independent system, but as a theater for the continuous manifestation of the Divine Will.

Second, in the "Anthropological" dimension, al-Ghazali accepts a form of "Psychological Causality" to establish a coherent system of ethics and responsibility. He posits that human actions are not random but emerge from a systematic chain: starting from "Thought" (*khatir*), which triggers "Inclination" and "Desire," which in turn activates the "Will," leading finally to the "Action." In this framework, "Knowledge" (*maʿrifah*) serves as the primary catalyst for shifts in human identity. For example, in his metaphor of polishing the mirror of the heart, he admits that the moderation of external limbs (cause) leads to the moderation of the heart's state (effect). He emphasizes that if the relationship between external action and internal quality were merely a probabilistic habit, the entire structure of spiritual discipline (*riyadah*) would collapse. Thus, he accepts an evolutionary necessity that makes the path of spiritual perfection rule-based.

Third, in the "Theological" dimension, these two perspectives converge in absolute Monotheism. Al-Ghazali regards God as the "Causer of Causes" (*Musabbib al-Asbab*) and denies any independent agency

for other than God. To resolve the tension between Divine Agency and human responsibility, he employs the theory of "Acquisition" (kasb). According to this theory, the "creation" of the act belongs exclusively to Divine power, but the "acquisition" (the synchronization of the human's created will and power with the Divine creation at the moment of the act) belongs to the servant. In this sense, the human is neither an independent creator nor a helpless automaton, but an "acquirer." This ensures that human will does not compete with the Divine Will but operates in alignment with it.

### **Conclusion**

The findings of this study indicate that al-Ghazali neither denies the order of the universe nor human responsibility; rather, he shifts the locus of causality from the "physical world" to the "psychological world." The denial of external causality to safeguard Divine Unity does not contradict the affirmation of internal necessity for achieving divine gnosis; instead, each serves a specific function in its respective realm. By distinguishing between the "Station of Creation" (reserved for God) and the "Station of Management and Acquisition" (where humans act), al-Ghazali successfully reconciles God's absolute power with Divine Justice. The final conclusion is that the path to causality in al-Ghazali's thought is a structured and rule-based process rooted in a rational-psychological framework, where every thought is a seed that systematically produces the fruit of behavior and destiny, ultimately leading the human soul to a state of absolute trust (Tawakkul) in the Causer of Causes.

## تبیین شکاف میان عادت الهی و فاعلیت انسان در پرتو ساحت‌های سه‌گانه جایگاه علیت نزد غزالی

علی‌اصغر جعفری‌ولنی<sup>۱</sup>، فاطمه امینی پویا<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده علوم انسانی، مدرسه عالی و دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران (نویسنده مسؤول).

[jafari\\_valani@motahari.ac.ir](mailto:jafari_valani@motahari.ac.ir)

<sup>۲</sup> دانشجوی کارشناسی‌ارشد فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

[f.aminipouya@ut.ac.ir](mailto:f.aminipouya@ut.ac.ir)

### چکیده

این پژوهش پیوند میان ارکان اندیشه امام محمد غزالی را در سه‌ساحت خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی واکاوی می‌کند تا مشخص شود که او چگونه نفی علیت در طبیعت را با اثبات نوعی ضرورت در ساختار جان آدمی پیوند می‌زند. غزالی در جهان‌شناسی، برای حفظ قدرت مطلق الهی، رابطه ضروری میان پدیده‌های مادی را نفی کرده و آن را تنها عادت الهی می‌نامد؛ اما در ساحت انسان‌شناسی، برای پی‌ریزی نظام اخلاقی، به لزوم وجود سلسله‌مراتب علی میان قوای نفس و نیات روی می‌آورد.

در این منظومه، فرآیند خاطر (اندیشه‌ی‌خطورکننده)، رغبت و اراده، زنجیره‌ای نظام‌مند است که در آن، معرفت به‌عنوان محرک نخستین، تغییرات هویتی انسان را رقم می‌زند. این پیوستگی در خداشناسی به غایت خود می‌رسد؛ چراکه تقرب به خداوند، تنها از مسیر اصلاح این نظام درونی و صیقل‌دادن آینه دل ممکن است. نتیجه این مطالعه که با روش توصیفی-تحلیلی سامان یافته است، نشان می‌دهد که غزالی علیت را از جهان فیزیکی به جهان روان‌شناختی منتقل کرده است تا مسیر کمال معنوی، امری قاعده‌مند باقی بماند. درواقع، نفی علیت بیرونی برای صیانت از توحید افعالی، با اثبات ضرورت درونی برای تحقق معرفت الهی در تقابل نیست؛ بلکه این تفکیک ساحت‌ها، مانع از بروز تناقض در اندیشه او می‌شود.

**واژگان کلیدی:** علیت، عادت الهی، فاعلیت انسان، ضرورت درونی، غزالی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۸؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۷؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۵/۱۹

جعفری‌ولنی، علی‌اصغر؛ امینی‌پویا، فاطمه (۱۴۰۵). تبیین شکاف میان عادت الهی و فاعلیت انسان در پرتو ساحت‌های سه‌گانه جایگاه علیت نزد غزالی. *اندیشه دینی*، ۲۶(۲)، ۴۹-۶۳.

doi <https://doi.org/10.22099/jrt.2026.56185.3414>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

## ۱. مقدمه

مسئله علیت و نسبت آن با اراده و فاعلیت الهی یکی از بنیادی‌ترین مسائل فلسفه و کلام اسلامی است که نه تنها در تبیین ساختار جهان، بلکه در فهم رابطه خدا، طبیعت و انسان نقشی تعیین‌کننده دارد. در این میان، امام محمد غزالی از مهم‌ترین متفکرانی است که با طرح نظریه عادت الهی یا نفی ضرورت علی، در پی بازاندیشی در مفهوم علیت برآمد. او در مقام الهی‌دان و عارف، بر فاعلیت مطلق خداوند و وابستگی همه موجودات به اراده او تأکید می‌کند و از سوی دیگر، در تحلیل تجربه انسانی و حیات اخلاقی، برای کنش آدمی، مسئولیت، کسب و نسبت خاص با افعال قائل است. همین امر سبب شده است که در ظاهر، نوعی ناسازگاری میان سخن غزالی در باب طبیعت و سخن او در باب انسان دیده شود. گویی او در ساحت طبیعت، ضرورت و علیت را انکار می‌کند؛ اما در ساحت رفتار انسانی، نوعی نسبت میان فعل و انگیزه را می‌پذیرد. از این رو، پرسش اصلی پژوهش حاضر، آن است که آیا این دو موضع واقعاً متناقض هستند، یا آنکه باید آن‌ها را در قالب تفکیک سه ساحت خدا، طبیعت و انسان بازفهم کرد؟

برای پاسخ به این پرسش، نخست باید روشن شود که غزالی از «عادت» چه معنایی در نظر دارد و این اصطلاح در منظومه فکری او چه کارکردی دارد؟ در ادبیات پژوهشی، عادت الهی، اغلب به عنوان بدیلی برای علیت فلسفی معرفی شده است. بدیلی که در آن، پیوند اشیاء نه به واسطه ضرورت ذاتی، بلکه از رهگذر تکرار و انتظامی مستمر فهم می‌شود. در این چارچوب، آتش به طور معمول می‌سوزاند، اما سوزاندن، اثر ضروری و ذاتی آتش نبوده، بلکه نتیجه عادت الهی است. در نتیجه، جهان طبیعت برای انسان قابل مشاهده، فهم‌پذیر و تا حدی قانون‌مند می‌نماید؛ اما این قانون‌مندی به استقلال علی موجودات طبیعی نمی‌انجامد. از سوی دیگر، غزالی در باب انسان، به ویژه در مباحث اخلاقی و تکلیفی، از مفهومی مانند «کسب» استفاده می‌کند تا نشان دهد مسئولیت انسانی با نفی فاعلیت الهی ناسازگار نیست. البته این تفکیک، اگر به درستی تبیین شود، می‌تواند نشان دهد که غزالی دچار تناقض نشده است؛ بلکه ملتمز به لایه‌بندی متفاوتی از فاعلیت است.

## ۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌ها درباره غزالی، عمدتاً در چند محور سامان یافته‌اند: نخست، مطالعات مربوط به نظریه عادت الهی و علیت؛ دوم، پژوهش‌های ناظر به رابطه غزالی با عقل، تجربه و معرفت؛ سوم، بررسی انسان‌شناسی و جهان‌شناسی غزالی؛ چهارم، آثاری که به نسبت اندیشه غزالی با عرفان و تصوف پرداخته‌اند. در میان این آثار، مقاله «تبیین نظریه اشاعره درباره عادت‌الله»، نوشته عین‌الله خادمی از جمله پژوهش‌های مهمی است که به تفصیل به پیشینه و صورت‌بندی نظریه عادت در میان اشاعره، به ویژه غزالی پرداخته و نشان می‌دهد که در این دیدگاه، ارتباط میان پدیده‌ها نه برپایه ضرورت، بلکه براساس تکرار و اقتران مستمر فهم می‌شود. همچنین در مقاله‌ای دیگر با نام «نقد و بررسی دیدگاه غزالی در تحلیل علیت»، نوشته علی اصغر جعفری‌ولنی نیز به دیدگاه غزالی به صورت مبسوط پرداخته شده است و دیدگاه وی در باب علیت، مورد بررسی قرار گرفته است.

در کنار این مقاله‌ها، رساله‌ها و پایان‌نامه‌های داخلی نیز به ویژه در سامانه‌های ایرانداک، نورمگز و برخی دانشگاه‌ها ثبت شده‌اند. از جمله پایان‌نامه «جایگاه غفلت، عادت و نسیان در نظام فکری ابوحامد غزالی»، نوشته مریم السادات عارف کشفی در سال ۱۴۰۲ش، که به بررسی پیوند عادت با غفلت، نسیان و خداشناسی در اندیشه غزالی پرداخته و نشان می‌دهد که مفهوم عادت، صرفاً یک اصطلاح معرفت‌شناختی یا طبیعی نیست؛ بلکه در ساحت اخلاقی و معنوی نیز کارکرد دارد. همچنین مقاله‌ای با عنوان «علیت جهان‌شناختی، عاملیت انسانی و اصول تعلیم و تربیت در دیدگاه غزالی» نوشته خسرو باقری نوع‌پرست و محمدزهریر باقری که در سال ۱۳۹۳ش منتشر شده است که مسئله علیت را در ارتباط با تربیت و کنش انسانی بررسی، و بر آن است که غزالی در عین تأکید بر علیت جهان‌شناختی وابسته به خداوند، برای عاملیت انسان جایگاه خاصی قائل است. این رساله نشان می‌دهد که نسبت خدا و انسان در اندیشه غزالی صرفاً در سطح طبیعت قابل تحلیل نیست؛ بلکه باید در حوزه اخلاق و تربیت نیز بررسی شود.

از دیگر پژوهش‌های مرتبط، می‌توان به مقالاتی مانند «بررسی تطبیقی آموزه عادت از منظر عین‌القضات همدانی و آموزه غفلت غزالی»، نوشته ندا کوه‌گرداده، مهدی لک‌زایی و هادی واسعی و نیز پژوهش‌هایی درباره عادت، علیت و غزالی اشاره کرد.

این مطالعات، هرچند موضوع خود را از غزالی فراتر برده و به دیگر متفکران صوفی یا اشعری نیز پرداخته‌اند؛ اما در مجموع یک نکته از جمیع آن‌ها قابل فهم است. بدین صورت که غزالی را باید در پیوند میان جهان‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی فهم کرد. درواقع او هم‌زمان در باب جهان طبیعی، از قانون‌مندی ظاهری و عادت‌مند، در باب خدا، بحث از فاعلیت تام و در باب انسان از قلب، نفس و مسئولیت اخلاقی

سخن می‌گوید. بدین‌سان، در آثار او سه‌حوزه به‌هم‌پیوسته دیده می‌شود که اگر از هم جدا شوند، تصویر نادرستی از اندیشه وی به‌دست خواهد آمد.

باین‌همه، خلاً بسیاری از پژوهش‌ها، آن است که غزالی را فقط از منظر جهان‌شناسی و نفی علیت طبیعی بررسی کرده‌اند، یا فقط از منظر انسان‌شناسی و اخلاق به مسئله پرداخته‌اند؛ بی‌آن‌که این دو سطح را در نسبت با ساحت الهی به‌طور منسجم کنار هم قرار دهند. در نتیجه، از یک‌سو، غزالی به‌عنوان متفکری منکر علیت معرفی شده است و از طرف دیگر، در بحث کسب، تکلیف و مسئولیت انسانی، نوعی پذیرش علیت یا تأثیرگذاری انسانی به او نسبت داده شده است. این دو تصویر، اگر در سه‌ساحت خدای طبیعت و انسان بازسازی نشوند، ممکن است به داوری شتاب‌زده درباره تناقض در اندیشه غزالی بینجامد.

بر همین‌اساس، این پژوهش درصدد است غزالی را در این سه‌ساحت بررسی کند. محور اصلی در ساحت خدای فاعلیت مطلق، اراده تام و علم اوست. در ساحت طبیعت، پیوند میان پدیده‌ها به‌جای ضرورت ذاتی، در قالب عادت و انتظام مکرر فهم می‌شود. در ساحت انسان، مسئولیت، کسب و کنش اخلاقی انسان، در نسبت طولی با اراده الهی قرار می‌گیرد و نیات و انگیزه‌های وی، علتی برای انجام عمل می‌شود. بنابراین، فرضیه تحقیق آن است که غزالی در دستگاه فکری خود، علیت را در معنای فلسفی استقلال علی موجودات نمی‌پذیرد؛ اما فاعلیت و مسئولیت انسانی را در چارچوبی دیگر، به رسمیت می‌شناسد. از این‌رو، غزالی نه منکر نظم عالم است و نه منکر مسئولیت انسان؛ بلکه می‌کوشد تا با نفی ضرورت علی مستقل در طبیعت، توحید افعالی را حفظ کند و در عین حال، برای کنش انسانی معنای اخلاقی و تکلیفی ترسیم کند.

### ۳. واژه‌شناسی و اصطلاح‌شناسی

**(ا) علیت:** علیت در لغت از ریشه «ع ل ل» و به معنای سببیت آمده است. علت آن چیزی است که موجب تحقق امر دیگری می‌شود. یکی از مباحث اصلی فلسفه، بحث در علت و معلول و به عبارت دیگر، علت‌ها و معلولات است. فلاسفه در تعریف علت تأمه گفته‌اند: چیزی که از وجودش وجود معلول و از عدمش عدم معلول لازم آید (سجادی، ۱۳۷۹ش، ص ۳۴۳).

علیت در اصطلاح کلامی نیز، با تعابیر و عناوین گوناگونی همچون، سبب، تأثیر، احتیاج، صدور و ... مطرح شده است و نشان می‌دهد بین متکلمان مسلمان نیز در تفسیر بحث علت، اختلاف نظرهایی مشهود است. حتی بدهات یا عدم بدهات علیت و نیازمندی معلول به علت، نیز محل بحث و اختلاف است (جعفری‌ولنی، ۱۳۹۸ش، صص ۳۰-۳۱).

علیت در اصطلاح فلسفه اسلامی نیز به رابطه‌ای گفته می‌شود که براساس آن، وجود یا تحقق یک پدیده به پدیده‌ای دیگر وابسته است و پدیده دوم در پیدایش اولی نقش تعیین‌کننده دارد. علت، در این معنا، مبدأ و منشأ پیدایش معلول شمرده می‌شود و بدون وجود علت، وجود معلول تحقق نمی‌یابد<sup>۱</sup> (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۶۸).

درواقع، علت از دو حال بیرون نیست: یا وجودش برای وجود معلول کفایت می‌کند، و معلول بر چیز دیگری غیر از آن توقف ندارد، یا آنکه وجودش، برای تحقق معلول لازم است، اما کافی نیست. در صورت نخست، علت تأمه و در صورت دوم، علت ناقصه است (ر.ک، شیروانی، ۱۳۷۷ش، ص ۱۰۱).

ابن‌سینا نیز علت و معلول را از اقسام موجودات به‌شمار می‌آورد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ش، ص ۴۹۵) که براساس آن، علیت به رابطه بین علت و معلول اطلاق می‌شود. مطابق این بیان، علیت رابطه‌ای هستی‌شناختی میان دو موجود (علت و معلول) است که برپایه لزوم تعریف می‌شود؛ به‌گونه‌ای که وجود معلول، وجه لازم از وجود علت و عدم آن، وجه لازم از عدم علت است.

**(ب) عادت:** در کلام اسلامی، عادت به حالتی پایدار و راسخ در نفس یا در رفتار گفته می‌شود که بر اثر تکرار یک فعل یا تجربه پدید می‌آید و انجام آن عمل را برای انسان آسان، سریع و بدون تکلف می‌سازد. البته در کتب کلامی، این اصطلاح در معانی دیگری نیز استفاده می‌شود. عادت گاهی نه به‌عنوان معنای روانشناختی و قوه‌ای از نفس، بلکه به معنای نظم خاصی که لایتغیر است در مقابل علیت به‌کار می‌رود. در آثار فیلسوفان مسلمان، بحث از عادت و حالی که تبدیل به ملکه شده است، به‌طور معمول ذیل مقوله کیف نفسانی و در بحث نفس مطرح می‌شود.

۱. الوجود ینقسم إلى علّة و معلول؛ فالعلّة هی الموجود الذی یحصل من وجوده وجود شیء آخر و ینعدم بعدمه، فهی ما یجب بوجودها وجود و یمتنع بعدمها ذلک الوجود؛ و المعلوم ما یجب وجوده بوجود شیء آخر و یمتنع ذلک الوجود بعدمه أو عدم شیء منه.

ابن سینا در بخش مربوط به قوای باطنی نفس، در بیان تأثیر عادت بر عملکرد قوای نفسانی، معتقد است که عادت به دروغگویی و افکار فاسد، باعث می‌شود که قوه خیال، حرکات نامناسب داشته باشد. همچنین در بخش دیگری درباره رؤیا و خواب، به تأثیر عادات انسانی بر کیفیت رؤیاها اشاره می‌کند<sup>۲</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲، صص ۱۵۶-۱۶۰). این رویکرد نشان می‌دهد که افعال ظاهری و افعال باطنی انسان، درهم‌تنیده هستند و هر عمل ظاهری، اثری تربیتی در باطن برجای می‌گذارد. بنابراین، پذیرش علیت در این ساحت، نه یک ضرورت طبیعی، بلکه یک ضرورت تکاملی است تا انسان از طریق عمل به معرفت برسد (حسینی، ۱۳۹۳ش، صص ۱۰-۱۲).

ملاصدرا معتقد است که فعل، گاهی از روی طبع، گاهی از روی عادت، گاهی از روی صنعت و گاهی از روی اتفاق صادر می‌شود. اما ملکه به صورت جوهری نفس تبدیل شده و نفس، در آخرت با همان صورت برانگیخته می‌شود. لکن آنچه از عادت حاصل می‌شود، معمولاً غایتی در پی ندارد و از روی غضب یا شهوت یا رأی و اندیشه حاصل می‌شود. درواقع عادت، تکرار افعال بوده و ملکه فعل، غیر از عادت است که از فعل پدید می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۱۷). بالاین توصیف، می‌توان گفت منظور از عادت، تکرار فعلی است که از روی غایت خاص و عقلی انجام نمی‌شود و بنابراین، امری اکتسابی است، نه ذاتی؛ یعنی از تمرین و مداومت شکل می‌گیرد و به تدریج به صورت ملکه‌ای ثابت درمی‌آید که می‌تواند منشأ فضیلت یا رذیلت، و نیز زمینه‌ساز واکنش‌های طبیعی و غیراندیشیده در رفتار انسان باشد. ازاین‌رو، فیلسوفان اسلامی عادت را عاملی مهم در تربیت نفس، شکل‌گیری اخلاق و سامان‌یافتن رفتار انسانی دانسته‌اند.

**ج) عادت الهی:** این مبحث در کتب کلامی، به‌ویژه در سنت اشعری، به تفصیل مطرح شده است و برای توضیح نسبت میان افعال خداوند، جریان حوادث عالم، و مسئله معجزه به‌کار رفته است. وقتی متکلمان از عادت الهی صحبت می‌کنند، منظورشان این است که خداوند با اراده خود، قوانین ثابتی را در عالم برقرار کرده است. مانند اینکه آتش می‌سوزاند، آب می‌جوشد یا اجسام از بالا به پایین سقوط می‌کنند. این قوانین، عادت‌های خداوند برای مدیریت جهان هستند.

از واژه عادت بدین‌خاطر استفاده می‌شود که در نگاه متکلمان، این قوانین از پیش تعیین‌شده نیستند؛ بلکه ناشی از اراده خداوند برای انجام اموری به شکل خاص هستند. گاهی این واژه در ارتباط با معجزات در علوم کلامی نیز مطرح می‌شود و از این باب است که اگر خداوند به کاری مانند سوختن آتش عادت داده باشد، با خواست خودش، می‌تواند آن عادت را بشکند. این همان معجزه است که خداوند عادت خود را به یک قانون طبیعی تغییر دهد و مثلاً اثر آتش را برای ابراهیم خنثی کند.

#### ۴. تناقض ظاهری در اندیشه غزالی

یکی از مهم‌ترین تناقض‌های ظاهری آن است که او در حوزه طبیعت، علیت ضروری را انکار کرده و هرگونه پیوند ذاتی میان پدیده‌ها را به عادت الهی بازمی‌گرداند؛ اما در حوزه انسان‌شناسی، به‌نوعی علیت درونی میان انگیزه‌ها، حالات نفسانی و افعال انسانی تن می‌دهد. به بیان دیگر، غزالی در جهان بیرون، رابطه علت و معلول را از اشیاء سلب می‌کند؛ ولی در جهان درون انسان، میان میل، قصد، اراده و فعل، نوعی پیوستگی معنادار را می‌پذیرد؛ به‌گونه‌ای که انگیزه‌های درونی می‌توانند منشأ صدور افعال انسانی شوند. به‌عنوان مثال، عمل صالح تنها یک تکلیف شرعی نیست؛ بلکه ابزاری علی است که توشه سفر به‌سوی خداوند را فراهم کرده است و باعث می‌شود ساحت‌های غیرعقیدتی (عاطفی و ارادی)، در خدمت ساحت عقیدتی قرار گیرند تا در نهایت، معرفت به ذات حق حاصل شود (پورسینا، ۱۳۹۱ش، ص ۹).

ازاین‌رو دیدگاه وی در باب نفس انسان، در ظاهر با موضع او در باب طبیعت، ناسازگار می‌نماید؛ زیرا اگر در طبیعت هیچ ضرورت علی‌ای میان امور برقرار نیست، چرا در نفس انسان باید نوعی نسبت علی میان انگیزه و عمل پذیرفته شود؟ این پرسش، یکی از نقاط حساس در خوانش اندیشه غزالی است. پاسخ محتمل آن است که غزالی میان فاعلیت طبیعی و «فاعلیت انسانی» پ تفکیک می‌کند؛ بدین معنا که طبیعت، خود، واجد قدرت علی نیست؛ اما انسان در سطح درونی نفس، از راه اراده و قصد، در نسبت با فعل خود معنا می‌یابد. باین حال، همین تفکیک نیز مسئله تازه‌ای ایجاد می‌کند؛ زیرا اگر هر اثرگذاری نهایتاً وابسته به اراده الهی است، پس رابطه انگیزه و فعل انسانی نیز در نهایت نمی‌تواند استقلال کامل داشته باشد.

در باب ارائه چنین تفسیری از غزالی، پژوهش‌هایی نگاشته شده است که برخی، ضمن تفکیک بحث علیت در غزالی، بیان کرده‌اند که این تفکیک، با بررسی تحلیلی آثار وی امکان‌پذیر است. ازجمله در مقاله «متافیزیک و معرفت‌شناسی علیت در آثار غزالی» که نویسنده ضمن

۲. فإن عادة الكذب و الأفكار الفاسدة تجعل الخيال رديء الحركات غير مطاوع لتسدید النطق، بل يكون حاله حال خيال من فسد مزاجه إلى تشويش .... و من الناس من يكون أصح أحلاماً، و ذلك إذا كانت نفسه قد اعتادت الصدق و قهر التخیل الكاذب.

بررسی مبانی الهیاتی و هستی‌شناختی غزالی، نشان می‌دهد وی با نقد علیت ضروری فلسفی در جهان، به نوعی تفکیک میان سطوح و انواع علیت قائل است و رابطه میان سبب و مسبب را در چارچوب اراده و عادت الهی بازتفسیر می‌کند. این رویکرد، مؤید آن است که تحلیل علیت در اندیشه غزالی را می‌توان در ساحت‌های مختلف و به صورت نظام‌مند فهم کرد (کرباسی‌زاده، ۱۳۸۹، ش).

فهم درست این بحث، زمانی ممکن است که غزالی را در سه ساحت خداشناسی، انسان‌شناسی، و جهان‌شناسی، به شکل هم‌زمان بررسی کرد. در خداشناسی، اثبات قدرت و اراده مطلق الهی مورد نظر است. در انسان‌شناسی، نحوه صدور افعال از نیت‌ها، خواست‌ها و حالات درونی انسان مطرح است و در جهان‌شناسی، نظم پدیده‌ها و نسبت آن‌ها با یکدیگر بر مبنای تبیین نظر عادت الهی مورد بحث است. بر این اساس، غزالی را نمی‌توان تنها با اتکاء به یکی از این سه ساحت فهمید؛ بلکه معنای نهایی سخن او تنها در تلاقی این سه حوزه روشن می‌شود.

#### ۴-۱. ساحت جهان‌شناسی

ساحت جهان‌شناسی غزالی به چگونگی تبلور قدرت ذات باری در ساحت ماده می‌پردازد. او با نفی ضرورت ذاتی در روابط علی و معلولی و جایگزینی آن با مفهوم عادت الهی و یا اقتران، جهان را نه نظامی مستقل، بلکه عرصه صدور مستمر اراده‌ای می‌داند که پیوستگی پدیده‌ها در آن، به اقتضای حکمت و سنت لایتغیر اوست. بدین ترتیب، مطالعه جهان در نگره وی، بازخوانی افعال منظم خداوند در طبیعت است. برخی بر این باورند که غزالی، تعاقب پدیده‌ها (اقتران) را نه بر اساس تأثیر متقابل، بلکه بر مبنای اراده مستقیم خداوند تبیین می‌کند. این رویکرد، در واقع تبیین‌کننده توحید افعالی است که در آن تأثیر و سببیت منحصر به خداوند بوده و هرچه در جهان رخ می‌دهد، موضع خلق فعل الهی است (کاکائی، ۱۳۹۴، ش، صص ۱۲-۱۳).

درواقع جهان‌شناسی او به تبیین هستی‌شناختی عالم خلق، ساختار و نسبت میان پدیده‌های مادی می‌پردازد. این ساحت، نه درباره فاعل (خدا) است و نه درباره مخلوقی خاص (انسان)، بلکه معطوف به «فعل» و ظرف تحقق اراده الهی در قالب طبیعت است.

از این رو، بنیاد جهان‌شناسی او بر نفی «علیت ذاتی» استوار است. او در تقابل با مشائیان که معتقد بودند میان علت و معلول رابطه‌ای ضروری و انفکاک‌ناپذیر برقرار است، استدلال می‌کند که مشاهده توالی دو پدیده، مانند آتش و احتراق، هرگز دال بر علیت حقیقی اولی برای دومی نیست. از منظر او، تقارن میان پدیده‌ها، تقارنی اتفاقی یا عرضی بوده که به اراده خداوند استمرار یافته است.

او با نقد پیوند ضروری علت و معلول در فلسفه، توضیح می‌دهد که آنچه در جهان به عنوان رابطه علی شناخته می‌شود، درواقع عادت است که خداوند در نظام عالم جاری ساخته است. بنابراین، تکرار یکسان پدیده‌ها نه از ضرورت ذاتی اشیاء، بلکه از استمرار عادت الهی ناشی می‌شود. از این رو، نقض آن در مواردی مانند معجزه، عقلاً محال نیست (غزالی، ۱۳۸۲، ش، صص ۲۲۵-۲۳۰). غزالی پیوند میان علت و معلول را از سطح ضرورت ذاتی و عقلانی، به سطح عادت الهی فرو می‌کاهد و بر این باور است که آنچه به عنوان رابطه علت و معلول شناخته می‌شود، تکرار همیشگی و منظم حوادثی است که خداوند آن‌ها را به صورت عادت جاری ساخته است، نه اینکه میان آن‌ها پیوندی ضروری و مستقل وجود داشته باشد. در اندیشه وی، علیت طبیعی به معنای فلسفی رایج، پذیرفته نمی‌شود؛ بلکه جای خود را به اراده و فاعلیت مستقیم خداوند می‌دهد. بر این اساس، امکان دارد پنبه در جوار آتش نسوزد و ممکن هم هست که بسوزد. به این معنا که رابطه‌ای ضروری و علی بین آتش و سوختن برقرار نیست<sup>۳</sup> (غزالی، ۱۳۸۲، ش، ص ۲۲۵).

از نظر او، جهان نظامی است که بر پایه سنت‌های پایدار الهی اداره می‌شود؛ اما این پایداری ناشی از ذات ماده نیست؛ بلکه ناشی از استمرار اراده حق است. لذا جهان از نظر هستی‌شناسی، در هر لحظه، امکان دگرگونی دارد؛ هرچند به جهت حکمت الهی، بر مدار عادت پیش می‌رود. بر مبنای چنین نگاهی، عالم از ساختاری دوگانه و لایه‌بندی شده برخوردار خواهد بود. بنابراین، او جهان را به عالم ملک و شهادت (عالم محسوس و مادی) و عالم ملکوت و غیب (عالم معقول و مجرد) تقسیم می‌کند. عالم جسمانی، عالم سفلی، جهان اسباب ظاهری، زمان و مکان است که با حواس ادراک می‌شود؛ اما عالم روحانی، عالم علوی و سرچشمه صور و حقایق است که بر عالم ملک افاضه می‌شود.

غزالی معتقد است هر آنچه در زمین رخ می‌دهد، نسخه‌ای نازل شده از حقیقتی در ملکوت است. این دیدگاه، جهان را نه یک سیستم بسته مادی، بلکه سیستمی به سمت ماوراءالطبیعه تعریف می‌کند. در این توضیح، قوانین طبیعت چیزی جز تجلی قوانین ملکوت بر ماده نیست<sup>۴</sup> (غزالی، ۱۹۶۴، صص ۶۵-۶۶).

۳. فلنعین مثلاً واحداً، و هو الاحتراق فی القطن مثلاً عند ملاقاء النار، فإننا نجوز وقوع الملاقاة بینهما دون الاحتراق، و نجوز حدوث انقلاب القطن، رماداً محترقاً، دون ملاقاء النار و هم ینکرون جوازه.

۴. اعلم أن العالم عالمان: روحانی و جسمانی؛ و إن شئت قلت: حسی و عقلی. و إن شئت علوی و سفلی. و الكل متقارب، و إنما تختلف باختلاف الاعتبار: فإذا اعتبرهما فی أنفسهما قلت: جسمانی و روحانی؛ و إن اعتبرهما بالإضافة إلى العین المدرکه لهما قلت: حسی و عقلی.

علاوه بر این، غزالی در جایی دیگر، در مقام تبیین شناخت خویش و شناخت حق تعالی، ذکر می‌کند که انسان دو چشم دارد: چشم سر برای دیدن عالم ملک و چشم دل برای دیدن عالم ملکوت. او در اینجا اصطلاح عالم محسوس و عالم معقول را مترادف با ملک و ملکوت به کار می‌برد. این بیان نیز می‌تواند شاهد مثالی برای دیدگاه جهان‌شناسی وی و تقسیم مذکور باشد.

او معتقد است که ساختار فعلی جهان، کامل‌ترین و حکیمانه‌ترین شکلی است که می‌توانست خلق شود. این دیدگاه نشان‌دهنده آن است که گرچه خداوند قدرت مطلق دارد، اما فعل او در جهان براساس حکمت و نظم صادر می‌شود. یعنی جهان‌شناسی او، در عین نفی علیت فلاسفه، به یک نظم غایتمند در کل نظام آفرینش باور دارد. در کنار پذیرش دیدگاه عادت الهی و نفی علیت در نظام طبیعت، از نظم و رفتار حکیمانه سخن می‌گوید و در عین حال، چیزی را بهتر از آنچه هست، ممکن نمی‌داند. بر مبنای چنین تبیینی، باید میان نظریه عادت در ساحت جهان‌شناسی و نظام انگیزه‌ها در ساحت انسان‌شناسی، تفکیک روش‌شناختی قائل شد. یعنی گرچه غزالی در مقام متکلم و در مواجهه با مشائیان، با تکیه بر مبانی توحید افعالی، ضرورت علی در طبیعت را انکار کرده و آن را به عادت الهی تقلیل می‌دهد؛ اما این به معنای نفی مطلق علیت در تمامی سطوح معرفتی نیست.

در حقیقت، تناقض ظاهری میان انکار علیت در طبیعت و پذیرش نظام اسباب در سوانح قلبی، با تفکیک دقیق میان مقام ایجاد و مقام تدبیر مرتفع می‌شود. او در ساحت انسان‌شناسی، به‌ویژه در تبیین فرآیند صدور فعل از تسخیر خاطر تا اراده و عمل، از نوعی علیت روان‌شناختی سخن می‌گوید که در آن انگیزه‌ها به مثابه علل محرک اراده عمل می‌کنند. از این رو، برای درک پیوستگی اندیشه او، می‌بایست از ساحت جهان‌شناسی عبور کرده و وارد ساحت انسان‌شناسی شد؛ زیرا در این ساحت است که غزالی با حفظ اصل فاعلیت الهی، نظم علی حاکم بر قوای نفس را برای تبیین مسئولیت اخلاقی و سلوک باطنی صورت‌بندی می‌کند. این نظم علی در ساحت انسان‌شناسی، برپایه‌ای از عقلانیت استوار است. حتی در عالی‌ترین مراتب معرفتی غزالی، مانند مرتبه نبوی، مخاطب با یک گسست از عقل مواجه نیست؛ بلکه با ظهور عالی‌تر مرتبه عقل استدلالی و تفکر قیاسی روبه‌رو خواهد بود. این بدان معناست که زنجیره علی عمل در اندیشه غزالی، نه براساس شهودهای شخصی و بی‌قاعده، بلکه بر مبنای یک ساختار عقلانی استوار است که مسیر کمال را قاعده‌مند می‌کند (پورسینا، ۱۳۹۶ش، ص ۴).

#### ۴-۲. ساحت انسان‌شناسی

شناخت جایگاه انسان در منظومه فکری غزالی، مستلزم درک ظرافت‌های موجود است. بسیاری بر این گمان هستند که غزالی با نفی ضرورت علی در کتاب تهافت الفلاسفه و جایگزینی آن با نظریه عادت الهی، راه را بر هرگونه نظم و ترتیب منطقی در جهان بسته است. اما بررسی عمیق آثار وی، به‌ویژه در ساحت انسان‌شناسی نشان می‌دهد که او نه تنها منکر علیت به معنای عام آن نیست، بلکه در لایه‌های درونی روان انسان به نوعی ضرورت و ترتیب تخلف‌ناپذیر معتقد است که می‌توان آن را علیت روان‌شناختی نامید. برای درک این مطلب باید ابتدا مبنای او در جهان‌شناسی را واکاوی کرد و سپس به تبیین تفاوت آن با ساحت فکر و عمل انسانی پرداخت.

او در ساحت جهان‌شناسی، با رویکردی اشعری بر این باور است که پیوند میان آنچه سبب و مسبب نامیده می‌شود، پیوندی ضروری و ذاتی نیست؛ اما این نفی ضرورت در طبیعت به معنای آشفتنی در ساحت‌های دیگر معرفت نخواهد بود. غزالی به خوبی آگاه است که اگر ضرورت را از ساحت ذهن و نفس انسان حذف کند، مسئولیت اخلاقی و فرآیندهای کسب معرفت فرو می‌پاشد. وی در تحلیل فعل انسانی، یک زنجیره علی دقیق را تبیین می‌کند که از خاطر و فکر آغاز شده و به عمل ختم می‌شود. همچنین معتقد است که افعال انسان محصول تصادف نیستند؛ بلکه فرآیندی را طی می‌کنند که هر مرحله از آن، علت مرحله بعد محسوب می‌شود. این زنجیره با وارد شدن یک خاطر یا فکر در دل آغاز می‌شود و این خاطر، جرقه‌ای است که میل و رغبت را در نفس بیدار می‌کند. پس از ایجاد رغبت در قلب، اگر مانعی در میان نباشد، این میل به مرتبه اراده و قصد ارتقاء می‌یابد و در نهایت، اراده موجب به حرکت درآمدن قدرت جسمانی و صدور فعل می‌شود.

باتوجه به این بیان، وی حتی در این مقام نیز از فاعلیت خداوند صرف‌نظر نکرده است؛ اما نکته حائز اهمیت آن است که گویی در همین حوزه نیز به رابطه‌ای طولی در افعال انسانی باور داشته است. وی همچنین از تفاوت خاطر و عزم سخن گفته و رابطه مراتب مختلف فعل انسان را با هم ذکر می‌کند<sup>۵</sup> (غزالی، ۱۴۰۹ق/الف، ج ۱، ص ۶۵).

۵. و أما الخاطر فهو ما يخطر بالبال من الفعل والترك، و هو من جملة الأفعال الاختيارية، و هو أيضا مخلوق لله تعالى، و ليس هو من جملة الأفعال التي يقع بها الثواب والعقاب، و إنما الثواب والعقاب على ما يقع بعد الخاطر من العزم والإرادة والفعل ... فالخاطر أعم من الإرادة، و الإرادة أخص منه، و العزم أخص من الإرادة، و الفعل أخص من الجميع، و كلها مخلوقة لله تعالى، و ليس للعبد فيها إلا الكسب، و الكسب هو كونها مع قدرته، و قدرته مخلوقة لله تعالى ... و ترتيبها: الخاطر ثم الإرادة ثم العزم ثم الفعل.

او همچنین قائل است که بین قلب و اعمال جوارح انسان، رابطه‌ای عمیق برقرار است؛ به‌طوری که به‌عدالت رفتارکردن انسان می‌تواند سبب معتدل ساختن قلب شود. ازطرفی، به‌عدالت رفتارکردن می‌تواند ناشی از صیقل‌شدن قلب باشد. در باب سببیت برای افعال انسان، معتقد است که ادراک و معرفت انسانی، می‌تواند منشأ و علت اعمال و حرکات انسان باشد<sup>۶</sup> (غزالی، ۱۴۰۹ق/ب، ج ۱، صص ۳۲-۵۶).

این تحلیل از پیوستگی معرفت و میل، در بررسی‌های تخصصی پیرامون مفهوم محبت در اندیشه غزالی نیز تأیید شده است. به‌گونه‌ای که در نظام معرفت‌شناختی وی، محبت و رغبت، تابعی از ادراک و معرفت هستند و تا معرفت به یک موضوع حاصل نشود، میل و محبت که وجهی از رغبت است، شکل نمی‌گیرد. این امر نشان می‌دهد که در ساحت انسان‌شناسی، پیوندی ضروری میان شناخت و میل برقرار می‌کند که همان علیت روان‌شناختی مورد بحث در این پژوهش است (علیزمانی و همکاران، ۱۳۸۹ش، ص ۸).

وی بر این نکته تأکید دارد که ریشه تمام امیال انسانی، در نوع نگاه و تفکر اوست؛ بدین‌خاطر آن را به‌نوعی علت برای امیال و در نهایت افعال انسان می‌داند. شاهد این مدعا آن است که غزالی در تحلیل پدیده محبت، برخلاف موضعش در ساحت جهان‌شناسی، برای ایجاد میل و رغبت در نفس، اسباب مشخصی نظیر دوستی ذات، احسان، جمال و مناسبت طبع را برمی‌شمارد (علیزمانی و همکاران، ۱۳۸۹ش، ص ۸).

پذیرش اسباب محبت، گواه آن است که او در ساحت روان‌شناختی، نظم و ترتیبی را می‌پذیرد که با دیدگاه وی در ساحت طبیعت، یعنی عادت الهی، تفاوت دارد. به‌عنوان مثالی دیگر، وی در توضیح اخلاقیات و صفات انسانی، به‌طور مبسوط بیان می‌کند که درون آدمی، قوایی است که این قوا سبب می‌شوند برای اخلاقیات، و صفاتی که در زنجیره اسباب، سبب افعال انسانی هستند، «بعضی از آن اخلاق بد باشد که انسان را هلاک کند و بعضی نیکو باشد که وی را به سعادت رساند. جمله آن اخلاق، گرچه بسیار است، اما چهار جنس بهایم، سباع، شیاطین و ملائکه هستند. به‌سبب آنکه در وی شهوت و آز نهاداند، کار بهایم کند، چون شره نمودن بر خوردن و جماع کردن. به‌سبب آنکه در وی خشم نهاداند، کار سگ و گرگ و شیر کند، چون زدن و کشتن و در خلق افتادن به‌دست و زبان. به‌سبب آنکه در وی مکر و حیل و تخیل و فتنه انگیزدن میان خلق نهاداند، کار دیوان کند و به‌سبب آنکه در وی عقل نهاداند، کار فرشتگان کند (غزالی، ۱۳۳۳ش، بخش ۲، ص ۱۷).

این زنجیره علی در انسان، بدین شکل است: قوای انسانی (علت) ← اخلاقیات (معلول قبلی - علت بعدی) ← ظهور افعال برپایه امیال و اخلاقیات (معلول). غزالی در جایی دیگر، نیت را به‌عنوان ادراک قلبی معرفی می‌کند که مقدم‌بر عمل است<sup>۷</sup> (غزالی، ۱۴۰۹ق/ب، ج ۱، ص ۱۳۷).

بنابراین، به‌طور قطع او قائل به نوعی علیت در ساحت انسان‌شناسی خواهد بود که البته با علیت طبیعی متفاوت است، گرچه همچنان رابطه‌ای علی معلولی را شرح می‌دهد. این نکته نیز حائز اهمیت است که روش غزالی در پالایش نفس، بر یک منطق علی معلولی استوار است. بدین‌شکل که ابتدا روش سلبی برای زدودن آلودگی‌ها به‌کار می‌رود تا زمینه نفس آماده شود و سپس روش ایجابی یا کاشت بذر صفات نیکو صورت می‌گیرد. این امر، نشان‌دهنده این است که در دیدگاه او، رسیدن به کمالات ملکوتی، معلول تغییرات هدفمند در ساختار روانی انسان است (موحد و همکاران، ۱۳۸۷ش، صص ۲۰-۱۹).

#### ۳-۴. ساحت خداشناسی

در این ساحت، مسئله اصلی فقط تبیین نظم جهان نیست؛ بلکه اثبات توحید افعالی و نفی هرگونه استقلال برای غیر خداوند است. در این افق، غزالی می‌کوشد نشان دهد که فاعل حقیقی در عالم، فقط خداست و آنچه در ظاهر به اشیاء، اسباب یا حتی افعال انسانی نسبت داده می‌شود، در نهایت قائم به اراده و قدرت الهی خواهد بود. ازاین‌منظر، نفی علیت ضروری در طبیعت، تنها یک موضع هستی‌شناختی نیست، بلکه پشتوانه‌ای الهیاتی دارد. درواقع اگر اشیاء به‌خودی خود مؤثر باشند، بخشی از فاعلیت از دایره ربوبیت خارج می‌شود؛ اما اگر تأثیر همواره وابسته به مشیت الهی باشد، آنگاه یگانگی و شمول قدرت خداوند حفظ می‌شود. به‌همین دلیل، ساحت خداشناسی در اندیشه غزالی نقطه مرکزی نظریه اوست. جایی که بحث از عادت، معجزه و رابطه علت و معلول، در نهایت به دفاعی کلامی از قدرت مطلق الهی بازمی‌گردد.

۶. فالخشیه أثر نور المعرفة، «و إنما يخشى الله من عباده العلماء»؛ فانتشار الحركات و التغيرات إلى الجوارح من البكاء و العرق و الاقشعار و الارتعاد منبعث من آثار الخشية، و سائر الأحوال كحركة أجزاء الأرض بتصادع الأبخرة و الأدخنة منها، بتصعيد حرارة الشمس؛ فالحركة تبع الحرارة، و الحرارة تبع النور، و النور تبع وقوع المحاذاة بين الأرض و الشمس.

۷. النبیه و العمل بهما تمام العبادة. فالنبیه أحد جزئی العبادة، لكنّها خير الجزئین، لأن الأعمال بالجوارح ليست مرادة إلّا لتأثيرها في القلب، ليميل إلى الخير، و ينفر عن الشر، فيتفرغ للفكر و الذكر الموصلين له إلى الأنس و المعرفة، اللذين هما سبب سعادته في الآخرة.

وی با ذکر مثال‌های گوناگون، در ردّ نظریه علیت، گام برمی‌دارد و بر عادت الهی استدلال می‌کند و در پایان، فاعلیت را منحصر در ذات باری تعالی می‌داند<sup>۸</sup> (غزالی، ۱۳۸۲ش، ص ۲۳۷) که نشان از دیدگاه الهیاتی وی در تبیین قدرت مطلق الهی دارد و در ساحت خداشناسی، در مقام اثبات آن است.

غزالی در دیگر آثار خود نیز از فاعلیت خداوند، اراده قدیم وی و سببیت مطلق او سخن می‌گوید و توحید را نه یک بحث صرفاً ذهنی یا عقلی، بلکه مقامی شهودی معرفی می‌کند. وی توحید را به چهار مرتبه تقسیم می‌کند. مرتبه چهارم و نهایی که آن را «لبّ اللبّ» می‌نامد، این است که آدمی جز خداوند واحد را در جهان نبیند. او قائل است که پندار فاعل‌های متعدد در عالم، ناشی از نقص در توحید است. موحد حقیقی کسی است که پرده از دیدگانش کنار رفته و دریافته است که تمام پدیده‌ها، از حرکت ستارگان گرفته تا جنبش یک مورچه، مستقیماً به قدرت الهی بازمی‌گردد. به‌باور او، این همان مقام فنای در توحید خداوند است که صوفیه مطرح می‌کنند<sup>۹</sup> (غزالی، ۱۴۲۶ق، صص ۱۶۰۳-۱۶۰۴ و ۱۶۰۶).

این توحید افعالی چنان سخت‌گیرانه است که حتی در مفاهیمی چون محبت الهی نیز جاری است؛ چنانکه غزالی برای صیانت از کمال مطلق الهی و نفی هرگونه نیاز یا میل که نشانه نقص است، محبت خداوند به بندگان را تأویل کرده و آن را به معنای هدایت و رفع حجاب از دل بنده تفسیر می‌کند تا فاعلیت و کمال حق تعالی در ساحت خداشناسی، خدشه‌دار نشود (علیزمانی و همکاران، ۱۳۸۹ش، ص ۱۷). در کتاب احیاء علوم الدین، تصریح می‌کند که انتساب فعل به غیر خدا، از کوری باطن است. کسی که می‌پندارد نان او را سیر می‌کند یا خورشید زمین را روشن می‌سازد، مانند کسی است که به قلم می‌نگرد و فکر می‌کند قلم است که می‌نویسد؛ درحالی‌که دست نویسنده است که قلم را به حرکت درآورده و اراده اوست که دست را فرمان می‌دهد (غزالی، ۱۴۲۶ق، صص ۱۶۰۵-۱۶۰۶). او معتقد است خداوند «مسبب‌الاسباب» است و اسباب در دست قدرت حق، مانند آلت و ابزاری هستند که هیچ اراده و تأثیری از خود ندارند. از این رو، توحید افعالی غزالی، هرگونه استقلال وجودی و تأثیرگذاری را از عالم ماده سلب کرده و آن را تماماً به اراده و قدرت مطلق حق تعالی گره می‌زند. غزالی این بحث را برای رسیدن به مقام توکل مطرح می‌کند. استدلال وی این است که اگر بنده به یقین بداند که نفع و ضرر، بخشش و منع و نیز زندگی و مرگ، در دست خلاق نیست؛ بلکه همگی آلت دست قدرت واحد هستند، آنگاه ریشه ترس، طمع و تملق نسبت به دیگران در او خشکیده می‌شود. از نظر او، کسی که توحید افعالی را درک کرده باشد، از پادشاهان نمی‌ترسد و به ثروتمندان چشم‌داشتی ندارد؛ چراکه پادشاه را مانند قلمی در دست کاتب (خدا) می‌بیند. بنابراین، غایت این خداشناسی، رسیدن به آرامش مطلق و بریدن از ماسوی‌الله است.

## ۵. تبیین نظریه کسب به عنوان واسطه میان اراده مطلق الهی و مسئولیت انسانی

تبیین میان قدرت الهی و کنش‌های ارادی و افعال انسانی، حلقه‌ای است که می‌تواند ارتباطی بین ساحت انسان‌شناسی و خداشناسی را برقرار کند. اگر براساس ساحت جهان‌شناسی، پذیرفته شود که فاعل حقیقی در تمام هستی، تنها خداوند است و هیچ پدیده‌ای دارای علیت ذاتی نیست، این پرسش بنیادین پیش می‌آید که مسئولیت اخلاقی و تکلیف شرعی انسان بر چه پایه‌ای استوار است؟

غزالی برای پاسخ به این پرسش، از نظریه کسب بهره می‌گیرد تا میان توحید افعالی و ضرورت نظام‌مند نفس انسان، آشتی برقرار کند. این دیدگاه با تحلیل‌های فرانک گریفل<sup>۱۰</sup> همسو است که معتقد است غزالی درحالی‌که علیت ضروری را نفی می‌کند، اما در مقام تبیین افعالی انسانی، رابطه‌ای میان قصد بنده و وقوع فعل برقرار می‌سازد تا مفهوم تکلیف و مسئولیت انسانی معنا یابد. بنابراین، پذیرش علیت در این ساحت، نه در مقام اجبار، بلکه در مقام تلازم ارادی است. امری که نشان می‌دهد مدعای غزالی در ساحت انسان‌شناسی با نفی علیت در ساحت جهان‌شناسی در تناقض نبوده، بلکه هریک در مقام تبیین ابعاد متفاوتی از هستی هستند (Griffle, 2009). از منظر غزالی، فعل انسان دارای دو وجه است: وجه «خلق» که تنها متعلق به قدرت الهی است و وجه «کسب» که به انسان بازمی‌گردد. او معتقد است خداوند، هم خالق قدرت انسان و هم خالق فعل اوست؛ اما «کسب» به معنای تقارن اراده و قدرت حادث انسان، با خلق فعل توسط خداوند در لحظه انجام عمل

۸. فإن الفاعل الآن هو الله تعالى، و هو المحكم، و هو عالم به.

۹. والرابعة: أن لا يرى في الوجود إلّا واحداً، و هي مشاهدة الصديقين و تسميه الصوفية الفناء في التوحيد ... أن لا فاعل إلّا الله تعالى، و أن كل موجود من خلق و رزق و عطاء و منع و حياه و موت و غنى و فقر إلّا غير ذلك ممّا ينطلق عليه اسم، فالمنفرد بابداعه و اختراعه هو الله عزوجل لا شريك له فيه، و إذا انكشف لك هذا لم تنظر إلى غيره.

10. Frank Griffel.

است<sup>۱۱</sup> (غزالی، ۱۴۰۹ق/الف، ج ۱، صص ۶۰-۶۱). به عبارت دیگر، وقتی انسان در ساحت درونی خویش، مسیر خاطر تا اراده و فعل را طی می‌کند، خداوند طبق عادت الهی خویش، فعل را در آن لحظه خلق می‌کند.

این رویکرد، علیت را از معنای تأثیر ذاتی تهی کرده و طبق تحلیل گریفل، به معنای تلازم ارادی تغییر می‌دهد. در اینجا، انسان نه خالق مستقل است و نه مجبور بی‌اراده؛ بلکه او «مکتسب» است؛ یعنی او با انتخاب و اراده خود، بستر خلق فعل را توسط پروردگار فراهم می‌سازد. بدین ترتیب، غزالی موفق می‌شود نظام علی درونی انسان را که زیربنای پاداش و کیفر است، با نفی علیت طبیعی در جهان فیزیکی پیوند بزند. او اثبات می‌کند که گرچه ریشه تمام افعال به اراده حق بازمی‌گردد، اما از آنجاکه این افعال از مجرای اراده و قدرت کسب‌شده انسان عبور کرده‌اند، انتساب آن‌ها به آدمی، حقیقی بوده و عدل الهی در محاسبه اعمال، کاملاً محقق و پابرجا خواهد بود.

## ۶. نتیجه

در بازخوانی اندیشه‌های امام محمد غزالی، و مواجهه با سه ساحت جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی، تصویری چندلایه از منظومه فکری او حاصل می‌شود. نکته کلیدی در این میان، چگونگی پیوند این حوزه‌هاست؛ به گونه‌ای که نفی ضرورت در یک ساحت، لزوماً به معنای ابطال نظم در ساحت دیگر نخواهد بود. براساس ارجاعاتی که از متون او، به‌ویژه در تمثیل قلب و آینه برمی‌آید، در ساحت انسان‌شناسی، آگاهانه یا ناخودآگاه، به‌نوعی ضرورت درونی یا رابطه علی و معلولی تن داده است که با نگاه مشهور او در جهان‌شناسی تفاوت‌های ظریفی دارد.

در ساحت جهان‌شناسی، برای پاسداری از قدرت مطلق و اراده قاهر الهی، هرگونه علیت ذاتی و پیوند تخلف‌ناپذیر میان پدیده‌های مادی، نظیر آتش و سوختن را نفی می‌کند. از نظر او، آنچه علیت پنداشته می‌شود، تنها یک عادت الهی است که خداوند بنابر مشیت خود آن را تکرار می‌کند و هر لحظه می‌تواند این نظم را برهم زند. اما هنگامی که بحث به ساحت انسان‌شناسی و تحلیل قوای نفس می‌رسد، ورق برمی‌گردد و ناگزیر است نظمی قوی و ترتیبی منطقی را بپذیرد. در تحلیل حرکت نفس، زنجیره‌ای را ترسیم می‌کند که در آن، خاطر به مثابه جرقه‌ای است که به شکلی گریزناپذیر، رغبت و میل را برمی‌انگیزد و این رغبت است که قوه اراده را به حرکت وامی‌دارد تا فعل صادر شود.

به همین جهت، این پرسش بنیادین پیش می‌آید که اگر در طبیعت هیچ ضرورتی حاکم نیست، چرا در درون انسان، معرفت باید ضرورتاً منجر به شوق، و شوق قطعاً منجر به اراده شود؟ وی در این ساحت، قائل به یک قانونمندی ثابت در نهاد بشر است. در تمثیل صیقل‌دادن آینه قلب، تأکید می‌کند که تصرف در قلب به واسطه تعدیل جوارح صورت می‌گیرد. این عبارت به وضوح نشان‌دهنده یک رابطه مستقیم و معلولی است؛ یعنی حرکت معتدل دست و پا، علتی است که هیئت معتدله را در قلب ایجاد می‌کند. او بدون پذیرش این پیوند علی، نمی‌تواند راهکار عملی برای اصلاح نفس ارائه دهد؛ زیرا اگر رابطه میان عمل ظاهری و کیفیت باطنی، صرفاً یک عادت احتمالی باشد، کل بنای ریاضت و سلوک اخلاقی سست خواهد شد.

بر مبنای چنین تبیینی از نظریه کسب به عنوان پلی میان مبحث خداشناسی و انسان‌شناسی غزالی، می‌توان بر این امر تأکید کرد که او توانسته است این دو ساحت را به یکدیگر نزدیک کند.

این پیوستگی میان دو ساحت یادشده، در بحث معاد نیز به کمال می‌رسد. در این بخش، پاداش و کیفر اخروی نه به عنوان امور قراردادی و بیرونی، بلکه به مثابه نتایج ضروری تصویر می‌شوند. اگر آینه قلب در اثر شهوات تیره شده باشد، تیرگی آن در پس مرگ، رنجی ضروری را به همراه خواهد داشت. در اینجا نیز نوعی علیت استعلایی دیده می‌شود که سرنوشت انسان را به کیفیت افعال و احوال او گره می‌زند. بررسی رابطه فرجام‌شناسی و بحث معاد از دید غزالی و رابطه آن با سه ساحت ذکر شده و ارائه یک دستگاه فکری منظم از او، می‌تواند نقطه‌ای برای ادامه این پژوهش و گام بعدی آن باشد.

بنابراین، غزالی در تلفیق این سه ساحت، از سویی علیت را از فیزیک و جهان خارج بیرون می‌راند تا راه اعجاز و قدرت حق بسته نشود. از سوی دیگر، آن را در بحث روان‌شناختی و جهان درون حفظ می‌کند تا مسیر نجات و کمال، پیش‌بینی‌پذیر و قاعده‌مند باقی بماند. البته این نگاه، گرچه با نفی علیت مادی در تعارض به نظر می‌رسد، اما در حقیقت تلاشی است برای نشان دادن اینکه خداوند جان انسان را براساس قانونی ثابت آفریده است که در آن، هر فکری به منزله بذری است که میوه رفتار و سرنوشت را به شکلی نظام‌مند پدید می‌آورد.

۱۱. و لم یکن المقذور مخترعاً بقدره العبد و إن کان معه فلم یسم خالقاً و لا مخترعاً، و وجب أن یطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف، فطلب له اسم «لکسب» تیمناً بکتاب الله تعالی، فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن. و أما اسم الفعل فتردد في إطلاقه و لا مشاحة في الأسامي بعد فهم المعانی.

## یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ش). *النجاه*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *الشفاء (الطبیعیات)*. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- پورسینا، زهرا (۱۳۹۱ش). تأثیرپذیری ساحت عقیدتی از ساحت‌های غیرعقیدتی با نظر به رابطه نفس و بدن از دید غزالی. *اندیشه دینی*، ۱۲(۴۴)، ۱۵۵-۱۸۴. <https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1159>
- پورسینا، زهرا (۱۳۹۶ش). مرتبه نبوی معرفت، مرتبه‌ای عقلانی و برهانی از دید غزالی. *اندیشه دینی*، ۱۷(۶۳)، ۲۵-۴۸. <https://doi.org/10.22099/jrt.2017.4159>
- جعفری‌ولنی، علی‌اصغر (۱۳۹۸ش). نقد و بررسی دیدگاه غزالی در تحلیل علیت. *حکمت‌نامه مفاخر*، ۴(۵)، ۲۷-۴۲.
- حسینی، منصوره (۱۳۹۳ش). ال‌هیات اخلاقی در اندیشه غزالی و فیض. *اندیشه دینی*، ۱۴(۵۳)، ۱۶۱-۱۸۸. <https://doi.org/10.22099/jrt.2015.2870>
- سجادی، جعفر (۱۳۷۹ش). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*. تهران: وزارت فرهنگ و انتشارات اسلامی.
- شبروانی، علی (۱۳۷۷ش). *شرح مصطلحات فلسفی بدایه الحکمه و نهایه الحکمه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، مرکز انتشارات.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۸ش). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. قم: مکتبه المصطفوی.
- علی‌زمانی، امیرعباس؛ آقاجانلو، امیر (۱۳۸۹ش). محبت از دیدگاه علامه طباطبایی و ابوحامد غزالی. *اندیشه دینی*، ۱۰(۳۵)، ۲۰-۱. <https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1220>
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۳۳ش). *کیمیای سعادت*. (تصحیح: احمد آرام). تهران: کتابخانه و چاپخانه مرکزی.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۸۲ش). *تهافت الفلاسفه*. تهران: شمس تبریزی.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۹۶۴). *مشکاة الانوار*. قاهره: دارالقومیة للطباعة و النشر.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۴۰۹ق/الف). *الاقتصاد فی الاعتقاد*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۴۰۹ق/ب). *الاربعین فی اصول الدین*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق). *احیاء علوم الدین*. بیروت: دار ابن حزم.
- کاکائی، قاسم، و یزدان‌پناه، آمنه (۱۳۹۴ش). تأثیر اعتقاد به توحید افعالی بر پذیرش علیت از دیدگاه محمد غزالی و ابن عربی. *اندیشه دینی*، ۱۵(۵۴)، ۴۷-۶۴. <https://doi.org/10.22099/jrt.2015.2988>
- کرباسی‌زاده، امیراحسان (۱۳۸۹ش). A Ghazalian Predicament Epistemology and Metaphysics of Causation in the Works of Ghazali. *جاویدان خرد*، ۶(۳)، ۱۹-۴۳. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22518932.1388.06.12.7.4>
- موحد، صمد؛ باقری، خسرو؛ سلحشوری، احمد (۱۳۸۷ش). بررسی تطبیقی دیدگاه‌های امام محمد غزالی و نل نادینگز درباره تربیت اخلاقی. *اندیشه دینی*، ۲۸(۲)، ۳۹-۶۰. <https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1278>

## References

- Ali-Zamani, A. A., & Aghajanolou, A. (2010). Love from the Perspective of Allameh Tabataba'i and Abu Hamed Ghazali. *Religious Thought*, 10(35), 1-20. [In Persian]. <https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1220>
- Ghazali, M. B. (1954). *Kimiya-yi Sa'adat*. (A. Aram, ed.). Tehran: Central Bookstore. [In Persian]
- Ghazali, M. B. (1963). *Mishkat al-Anwar*. Cairo: Dar al-Qawmiyya for Printing and Publishing.
- Ghazali, M. B. (1988/a). *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ghazali, M. B. (1988/b). *Al-Arba'in fi Usul al-Din*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ghazali, M. B. (2003). *Tahafut al-Falasifah*. Tehran: Shams Tabrizi. [In A Persian]
- Ghazali, M. B. (2005). *Ihya' Ulum al-Din*. Beirut: Dar Ibn Hazm. [In Arabic]
- Griffel, F. (2009). *Al-Ghazali's philosophical theology*. London: Oxford University Press.
- Hosseini, M. (2014). Moral Theology in the Thought of Ghazali and Feyz. *Religious Thought*, 14(53), 161-188. [In Persian]. <https://doi.org/10.22099/jrt.2015.2870>

- Ibn-Sina, H. A. (1984). *Al-Shifa*. Qom: Ayatollah Mer nasi Najafi Public Library. [In Arabic]
- Ibn-Sina, H. A. (2000). *Al-Najah*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Jafari Valani, A. A. (2019). Criticism and Analysis of Ghazali's View on the Analysis of Causality. *Hekmat-Nameh Mafakher*, 4(5), 27-42. [In Persian]
- Kakaei, Q., & Yazdanpanah, A. (2015). The Effect of Belief in the Unity of Action (Tawhid al-Afal) on the Acceptance of Causality from the Perspective of Muhammad Ghazali and Ibn Arabi. *Religious Thought*, 15(1), 47-64. [In Persian]. <https://doi.org/10.22099/jrt.2015.2988>
- Karbasizadeh, A. E. (2010). A Ghazalian Predicament: Epistemology and Metaphysics of Causation in the Works of Ghazali. *Javidan-e Kherad*, 6(3), 19-43. [In Persian]. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22518932.1388.06.12.7.4>
- Movahed, S., Bagheri, K., & Salhashouri, A. (2008). A Comparative Study of the Views of Imam Muhammad Ghazali and Nel Noddings on Moral Education. *Religious Thought*, 8(28), 39-60. [In Persian]. <https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1278>
- Poursina, Z. (2012). The Influence of the Doctrinal Dimension on Non-Doctrinal Dimensions regarding the Relationship between Soul and Body from Ghazali's Perspective. *Religious Thought*, 12(44), 155-184. [In Persian]. <https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1159>
- Poursina, Z. (2017). The Prophetic Rank of Knowledge, a Rational and Demonstrative Rank from Ghazali's Perspective. *Religious Thought*, 17(63), 25-48. [In Persian]. <https://doi.org/10.22099/jrt.2017.4159>
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981). *Al-Shawahid al-Rububiyah*. Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1988). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah*. Qom: Maktabat al-Mustafawi. [In Persian]
- Sajjadi, J. (2000). *Dictionary of Mulla Sadra's Philosophical Terms*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Publications. [In Persian]
- Shirvani, A. (1998). *Explanation of Philosophical Terms of Bidayat al-Hikmah and Nihayat al-Hikmah*. Qom: Islamic Propagation Office of the Qom Seminary. [In Persian]