



Ghazali and the Problem of Bodily Resurrection: An Examination of Treiger's Theory Attributing the Denial of Bodily Resurrection to Ghazali

Javad Nazari¹ 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ilam University, Ilam, Iran.

E-mail: j.nazari@ilam.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2026/05/04
Received in revised form
2026/06/18
Accepted 2026/06/21
Published online
2026/06/22

Keywords:
*bodily resurrection,
spiritual resurrection, this
world and the hereafter,
Alexander Treiger,
Muhammad al-Ghazali.*

ABSTRACT

In *The Incoherence of the Philosophers*, Muhammad al-Ghazali excommunicates the philosophers on three grounds: denial of the origination of the world, denial of God's knowledge of particulars, and denial of bodily resurrection. Nevertheless, Alexander Treiger advances the view that al-Ghazali, in his final position, did not believe in bodily resurrection. To this end, he adduces evidence from various works of al-Ghazali. In the present article, this evidence, together with other evidence to which Treiger has not referred, is examined. This evidence suggests Treiger's claim; however, a descriptive-analytical approach, in light of al-Ghazali's repeated explicit affirmations of bodily resurrection, shows that this evidence can be accounted for: in some of these cases, al-Ghazali appears to be concerned with explaining the spiritual dimension of resurrection, not denying its bodily dimension. In some others, where al-Ghazali raises the contrast between this world and the hereafter, an attempt is made to explain these cases on the basis of the occasionalism endorsed by al-Ghazali. In the end, the likelihood is strengthened that al-Ghazali did not abandon his belief in bodily resurrection.

Cite this article: Nazari, J (2026). Ghazali and the Problem of Bodily Resurrection: An Examination of Treiger's Theory Attributing the Denial of Bodily Resurrection to Ghazali, *History of Islamic Philosophy*, 5 (2), 209-234. <http://doi.org/10.22034/hpi.2026.579904.1203>



©The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.
DOI: <http://doi.org/10.22034/hpi.2026.579904.1203>

Extended Abstract

Introduction

In *The Incoherence of the Philosophers*, and in some of his other works, al-Ghazali excommunicates the philosophers on account of their denial of bodily resurrection. However, there are statements in other works of al-Ghazali that, at least at first glance, are not compatible with bodily resurrection. In Alexander Treiger's *Philosophical Sufism*. In *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition*, Alexander Treiger strengthens the possibility that al-Ghazali abandoned belief in bodily resurrection. In the present article, we present Treiger's evidence for attributing the denial of bodily resurrection to al-Ghazali, and we add further evidence of our own. In our view, many of these pieces of evidence admit of a response and do not indicate a denial of bodily resurrection, although some of them merit consideration. Nevertheless, we have attempted to interpret these as well, in light of al-Ghazali's numerous explicit affirmations of bodily resurrection, in such a way that they do not indicate the negation of bodily resurrection.

Method of Study

This article was written using a descriptive-analytical method.

Findings

1. The fact that al-Ghazali, in certain passages, explains belief in imaginal and intellectual resurrection without refuting it does not necessarily mean that he himself accepts these views. Examination of these cases shows that, in such instances, al-Ghazali is concerned to make another point and has no need to criticize non-bodily resurrection. For example, in *Mizan al-'Amal*, al-Ghazali seeks to make the point that happiness is attained solely through knowledge and practice, and he aims to encourage the reader to acquire knowledge and practice even if that reader should deny bodily resurrection. For this reason, we see that on the following pages of *The Balance of Action*, al-Ghazali looks for a way to persuade even the deniers of resurrection to devote themselves to knowledge and practice, and argues that one who turns away from knowledge and practice is unhappy even from a worldly point of view.
2. In some cases, al-Ghazali regards the world of the hereafter as indescribable. Apparently, in such cases al-Ghazali is concerned with focusing on the spiritual dimension of resurrection, and is not seeking to state its bodily dimension, so that from his silence on this matter one could regard him as a denier of bodily resurrection.
3. Some statements of al-Ghazali refer to the contrast between this world and the hereafter. It may be possible to explain these statements on the basis of al-Ghazali's occasionalism. The explanation is that the world of the hereafter can differ from our bodily world and yet still be bodily in part, in the sense

that the soul returns to the body, while the body in the hereafter does not necessarily possess all the characteristics of the body in this world. The divine custom is that matters pertaining to the hereafter may have effects that they did not necessarily have in this world. For example, embodiment hinders the human being's spiritual immersion, but this pertains only to this world; in the hereafter, bodily pleasures do not hinder spiritual pleasures. Likewise, the eschatological body is such that it is not perceptible through worldly senses.

4. Al-Ghazali's statements concerning the vision of God in the hereafter are complex. In this case, three possible explanations may be given.

One explanation is based on occasionalism, as follows: in this world, the eye, in accordance with the divine custom, does not have the power to see God; but if a human being in this world attains knowledge of God and inward vision of Him, then, in accordance with the divine custom, this very material eye acquires in the hereafter the power to see God. Another explanation is that the hereafter does possess a bodily dimension, but the vision of God in the hereafter is not ocular vision, since God is not bodily. The third explanation is that the hereafter has no bodily dimension, and therefore ocular vision is ruled out (Treiger's explanation). Therefore, even if we assume that al-Ghazali's real view is that the vision of God in the hereafter is not ocular vision, Treiger's explanation is still not uniquely determined, since the other two explanations are also possible.

Conclusion

Treiger's claim is that the influence of Avicenna's doctrines on al-Ghazali was so extensive that he ultimately came to accept the Avicennian doctrine of non-bodily resurrection. By examining Treiger's evidence, we arrived at the conclusion that al-Ghazali's statements can be explained in such a way that they do not entail the denial of bodily resurrection.



غزالی و مسأله معاد جسمانی؛ بررسی نظریهٔ تریگر مبنی بر انتساب انکار معاد جسمانی به غزالی

جواد نظری^۱

۱. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران (نویسنده مسئول).
E-mail: j.nazari@ilam.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۳۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

واژگان کلیدی:

معاد جسمانی، معاد روحانی، دنیا و آخرت، الکساندر تریگر، محمد غزالی.

محمد غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه فیلسوفان را به سه دلیل تکفیر می‌کند: انکار حدوث عالم، انکار علم خداوند به جزئیات و انکار معاد جسمانی. با این حال الکساندر تریگر این رأی را تقویت می‌کند که غزالی، در رأی نهایی‌اش، به معاد جسمانی باور نداشته است. وی برای این امر شواهدی از آثار مختلف غزالی عرضه می‌کند. در این نوشتار، این شواهد و شواهد دیگری که تریگر به آن‌ها اشاره نکرده، مورد بررسی قرار گرفته‌اند. این شواهد به ادعای تریگر اشعار دارند، اما روش توصیفی-تحلیلی، در پرتو تصریحات مکرر غزالی به معاد جسمانی، نشان می‌دهد که این شواهد قابل توجه‌اند. در برخی از این شواهد، غزالی ظاهراً در صدد توضیح جنبهٔ روحانی معاد است، نه انکار بُعد جسمانی آن. در برخی دیگر غزالی بحث تقابل دنیا و آخرت را مطرح کرده است، سعی شده است که این موارد، براساس مقارنه‌گرایی مدنظر غزالی توضیح داده شوند. در نهایت این احتمال تقویت شده است که غزالی از اعتقاد به معاد جسمانی دست برداشته است.

استناد: نظری، جواد (۱۴۰۵). غزالی و مسأله معاد جسمانی؛ بررسی نظریهٔ تریگر مبنی بر انتساب انکار معاد جسمانی به غزالی، تاریخ فلسفه اسلامی، ۵ (۲)، ۲۰۹-۲۳۴. <http://doi.org/10.22034/hpi.2026.579904.1203>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <http://doi.org/10.22034/hpi.2026.579904.1203>



مقدمه

ماجرای تکفیر فیلسوفان از ناحیه امام محمد غزالی بسیار مشهور است. غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه، فیلسوفان را به سه دلیل تکفیر می‌کند: ۱. انکار حدوث عالم، ۲. انکار علم خداوند به جزئیات، ۳. انکار معاد جسمانی (غزالی، ۱۳۸۵ ق، ص ۳۰۷-۳۰۹). البته غزالی به معاد روحانی هم باور دارد، اما معتقد است که معاد، علاوه بر جنبه روحانی، جنبه جسمانی نیز دارد (غزالی، ۱۳۸۵ ق، ص ۲۸۷-۲۹۰). این که اعتقاد غزالی به معاد جسمانی و حتی این که منکرین این معاد را تکفیر می‌کند، منحصر به تهافت نیست. وی در فضائح الباطنیه می‌گوید که تردید در تکفیر منکر معاد جسمانی، جایز نیست. به نظر او، این مسئله در قرآن یکی دوبار نیامده، بلکه آن قدر به صورت صریح و مکرر آمده که راه را بر هرگونه تأویلی می‌بندد (غزالی، ۱۳۸۳ ق، ص ۱۵۳-۱۵۴). سپس این ادعا را که ممکن است تکفیر منکر معاد جسمانی نزد صحابه به این دلیل بوده باشد که مصلحت عوام چنین اقتضایی را داشته است، نه این که واقعا معاد جسمانی جزء عقاید دینی باشد، توهّم محض می‌خواند (غزالی، ۱۳۸۳ ق، ص ۱۵۴). غزالی در الاقتصاد فی الاعتقاد قاطعانه فیلسوفان را به خاطر همان سه مسئله معهود تکفیر می‌کند (غزالی، ۱۴۰۹ ق ب، ص ۱۵۷) و در قانون التأویل، کسانی را که در معقولات غلو می‌کنند و نسبت دروغ مصلحتی به انبیا می‌دهند، تکفیر می‌کند (غزالی، بی تا، ص ۶۲۵) و اعتدال میان تمسک به معقول و منقول را راه صواب می‌خواند (غزالی، بی تا، ص ۶۲۶). غزالی در کتاب فیصل التفرقة، هرچند تسرّع در تکفیر را زیر سؤال می‌برد (غزالی، ۱۴۱۳ ق، ص ۲۵، ۲۷)، اما باز هم صریحاً فیلسوفان را به خاطر انکار معاد جسمانی و انکار علم خداوند به جزئیات، تکفیر می‌کند^۱ (غزالی، ۱۴۱۳ ق، ص ۵۶-۵۷، ۶۴). به نظر غزالی ادله معاد جسمانی و ادله علم خداوند به جزئیات آن قدر زیادند که قابل تأویل نیستند (غزالی، ۱۴۱۳ ق، ص ۵۶-۵۷). غزالی در ادامه کمی کوتاه می‌آید و فیلسوفان منکر معاد جسمانی و منکر علم خداوند به جزئیات را دارای زندقة مقیده می‌خواند (مقید به نوعی اعتراف به نبوت پیامبر). وی سپس این روایت پیامبر را ستفترق امتی بضعا و سبعین فرقة کلهم فی الجنة إلا الزنادقة، این گونه معنا می‌کند که گمان

۱. در مورد این که چرا غزالی به انکار قدم عالم توسط فیلسوفان اشاره نمی‌کند، رک: به کلام فلسفی غزالی، ص ۲۰۵-۲۰۶.

من این است که زنداقه همان فیلسوفان اند و چون زنداقه از امت پیامبر استثنا شده‌اند، پس از امت پیامبر محسوب می‌شوند (غزالی، ۱۴۱۳ ق، ص ۵۸-۵۹، ۸۶)، اما این عبارت نه‌تنها بیانگر این نیست که اعتقاد فیلسوفان از نظر او صحیح است، بلکه صریح در تکذیب و تکفیر آن‌هاست؛ چون آن‌ها را دارای زنداقه و مخلّد در عذاب می‌خواند. مؤید دیگر این است که غزالی در اینجا فیلسوفان منکر معاد جسمانی و منکر علم خداوند به جزئیات را با هم ذکر می‌کند؛ بنابراین ظاهراً به هر دو یک نگاه دارد و این خیلی روشن است که غزالی اصلاً نمی‌تواند انکار علم خداوند به جزئیات را بپذیرد. غزالی در المنقذ من الضلال نیز صریحاً فیلسوفان را به‌خاطر همان سه مسئله، تکفیر می‌کند (غزالی، ۱۹۶۷، ص ۹۸-۹۹، ۱۰۶-۱۰۷).

اما عباراتی در آثار دیگر غزالی هست که حداقل در نگاه بدوی با معاد جسمانی سازگار نیستند. الکساندر تریگر^۱ در کتاب غزالی فیلسوف: نظریهٔ معرفت الهامی و بنیاد سینوی آن در اندیشهٔ اسلامی،^۲ این احتمال را مطرح و تقویت می‌کند که غزالی از اعتقاد به معاد جسمانی دست برداشته است (تریگر، ۱۴۰۴، ص ۴۲، ۴۳، ۲۳۷). واضح است که این ادعا، شواهد فراوانی می‌طلبد؛ پذیرش این که غزالی، موضعی را بپذیرد که خود در تهافت و در برخی از آثار دیگرش صریحاً تکفیر می‌کند، آسان نیست. گریفیل می‌گوید: «هرچند بعد از سال ۴۸۸ ق، وزن بعضی بن‌مایه‌ها در نوشته‌های غزالی تغییر کرد، اما در هیچ‌یک از مواضع کلامی یا فلسفی او تغییری حاصل نشد» (گریفیل، ۱۴۰۴، ص ۷۹). به احتمال بسیار، این ادعا حداقل در مورد معاد جسمانی درست است. در این نوشتار، شواهد تریگر برای اثبات انتساب انکار معاد جسمانی به غزالی را آورده‌ایم و خود نیز شواهد دیگری بر آن‌ها افزوده‌ایم. بررسی این شواهد، هم به‌لحاظ جایگاه غزالی در تاریخ اندیشهٔ اسلامی و هم به‌لحاظ جایگاه تریگر در غزالی‌شناسی معاصر، مهم است. به‌نظر ما بسیاری از این شواهد قابل پاسخ‌اند و دلالتی بر انکار معاد جسمانی ندارند، اما برخی از این شواهد قابل تأمل‌اند.

۱. الکساندر تریگر (۱۹۷۵-) دانشیار مطالعات دینی در دانشگاه دلهاوزی در کانادا است. آثار و پژوهش‌های او بر فلسفه و کلام اسلامی خصوصاً نحوهٔ انتقال اندیشه‌های کلامی و عرفانی از اواخر دوران باستان به قرون اولیهٔ اسلامی و دورهٔ تکوین آرای کلامی و فلسفی در جهان اسلام متمرکز است.

۲. این کتاب در سال ۲۰۱۲ توسط انتشارات راتلج منتشر شده است.

بااین حال سعی کرده‌ایم که این شواهد را نیز، در پرتو تصریحات متعدد غزالی به معاد جسمانی، به گونه‌ای معنا کنیم که دلالتی بر نفی معاد جسمانی نداشته باشند. در پژوهش‌های زبان فارسی، تاکنون این شواهد به صورت تفصیلی مورد ارزیابی قرار نگرفته‌اند.

۱. تقریر دیدگاه تریگر در مورد موضع غزالی نسبت به معاد جسمانی

ادعای اصلی تریگر در این کتاب این است که رابطه غزالی و فلسفه به آن سادگی که تصور شده نیست. تصویر رایج از این رابطه این است که غزالی با نوشتن کتاب تهافت الفلاسفه کمر فلسفه یا فلسفه مشاء سینوی را در جهان اسلام شکست و آن را از رونق انداخت. همچنین معمولاً تصور می‌شود که غزالی خودش در هیچ‌یک از آثار و آرائش مدیون فیلسوفان و به خصوص ابن سینا نیست. تریگر با این ادعاها مخالف است.

از نظر تریگر، غزالی علی‌رغم نقد آشکار، هرگز فلسفه ابن سینا را رد نکرده و خود عرفان او مبتنی بر تعالیم ابن سیناست (تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۱). به نظر او تصویر غزالی به عنوان منکر فلسفه و ستاینده تصوف، تصویری کلیشه‌ای است (تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۹). تریگر بر این اعتقاد است که غزالی عمیقاً از ایده‌های فلسفی تأثیر پذیرفته است، اما آگاهانه این تأثیرپذیری را پنهان کرده است:

غزالی با علم کامل به این که هر تلاشی برای بازنگری در اسلام بر مبنای ایده‌های فلسفی به طور حتم با مخالفت مواجه می‌شود - همان گونه که در واقع پس از انتشار احیاء اتفاق افتاد - هیچ گاه دین خود را به سنت فلسفی به صراحت اعلام نکرد، آگاهانه مجموعه اصطلاحات خود را برای مفاهیم اصالتاً فلسفی وضع کرد و ریشه فلسفی آن‌ها را پنهان ساخت؛ فرایندی که به وفور در این کتاب مستند شده است. او در آرزوی پیوند زدن (جنبه‌هایی از) ابن سیناگرایی به تنه تفکر اسلامی به طور طبیعی احتیاط‌هایی را در پیش گرفت تا این عضو پیوندی، بی درنگ همچون جسمی خارجی طرد نشود (تریگر، ۱۴۰۴، ص ۳۶).

نشان خواهیم داد که غزالی در حقیقت بسیاری از آن تعالیم فلسفی را که به ظاهر نقد کرده است، تأیید می‌کند (تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۱۷).

به نظر تریگر، غزالی، علی‌رغم این که در تهافت و در مواضع دیگر، فیلسوفان را به علت انکار معاد جسمانی تکفیر کرده است، خود در خفا به معاد روحانی باور داشته است، وی در مقدمه‌اش بر ترجمهٔ فارسی کتابش چنین می‌نویسد:

شواهدی وجود دارد که او (در خفا) باورهایی را پذیرفته که بی‌پرده در تهافت رد کرده است. مثلاً با این که در تهافت بر معاد جسمانی (حشر اجساد) اصرار می‌ورزد، در برخی آثار دیگرش چنان سخن می‌گوید که گویی آخرت سراسر روحانی است نه جسمانی. یقیناً تلاش بسیاری می‌کند تا تأکید کند سعادت حقیقی در آخرت فقط روحانی است (تریگر، ۱۴۰۴، ص ۱۱).

ادعای تریگر این است که شواهدی وجود دارد که غزالی در رویکرد نهایی‌اش، نه تنها انکار به معاد جسمانی را کفر و بدعت نمی‌داند، بلکه حتی آن را نادرست نیز نمی‌داند و خود نیز در نهایت منکر معاد جسمانی است.

تریگر میان سه نحوه از معادباوری تفکیک می‌کند:

۱. دیدگاه نمادگرا، که معاد جسمانی و حتی معاد تخیلی را انکار می‌کند و توصیفات جسمانی قرآن را صرفاً نمادی برای لذات و آلام عقلی می‌داند (تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۲۹).
۲. دیدگاه تخیل‌گرا که معاد جسمانی (عنصری) را انکار می‌کند، اما درعین حال، توصیفات قرآنی را دارای حقیقت می‌داند، اما این حقیقت را صرفاً به صورت خیالی محقق می‌داند، براساس این دیدگاه، توصیفات آخرت‌شناختی مطابق با متن مقدس دقیق‌اند، جز این که به لذات و دردهایی اشاره می‌کنند که در خیال شخص به نحو ذهنی تجربه می‌شوند، تا این که به نحو عینی در واقعیت بیرونی (تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۲۹).
۳. معاد جسمانی که توصیفات قرآنی را حمل بر همان معانی ظاهری‌شان می‌کند.

از نظر تریگر، بنابراین برخلاف اظهارات ضدفلسفی غزالی در تهافت (و نیز الاقتصاد فی الاعتقاد و فیصل التفرقه و دیگر آثار) قطعه‌های بالا حاکی از آن است که خودش موضع نمادگرا را تأیید کرده و آن را مستلزم تکذیب انبیا ندانسته است. برعکس او معتقد بود که در واقع موضع نمادگرا در این که ماهیت واقعیت و ماهیت گفتمان نبوی را دقیق‌تر فهمیده، برتر از نظر پذیرفته‌شدهٔ رسمی است (تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۳۴-۲۳۵). محکومیت رویکرد نمادگرا از طرف غزالی،... صرفاً سرپوشی است که در واقع در پس آن، نوعی پذیرش موضع

نمادگرا قرار دارد (تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۲۳). این که آیا او همچنان به آموزه معاد جسمانی پایبند بوده، پرسشی قابل بحث است و در پرتو شواهدی که پیش تر ارائه شد، مایلیم به آن پاسخ منفی دهم (تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۳۷).

۲. بررسی شواهد تریگر برای انتساب نفی معاد جسمانی به غزالی

۱-۲. شاهد اول: عدم واکنش به اعتقاد معاد خیالی و عقلی

غزالی در میزان العمل چهار موضع مختلف را نسبت به مسئله آخرت تبیین می کند. گروه اول گروهی هستند که هم لذات حسی و هم لذت های وصف ناپذیر آخرت را می پذیرند، تمام مسلمانان متعلق به این گروه اند. گروه دوم بعضی از الهیین اسلامی از فیلسوفان هستند که لذات حسی را در آخرت انکار می کنند، ولی لذات عقلی آخرت را قبول دارند؛ همچنین لذات حسی را در معنای خیالی آن، برای گروهی از انسان ها قبول دارند. گروه سوم گروهی هستند که مطلقاً به لذات و آلام حسی - خواه به معنای جسمانی و خواه به معنای خیالی - در آخرت باور ندارند و صرفاً به لذات و آلام عقلی در آخرت باور دارند. این گروه همان صوفیه و الهیین از فلاسفه متاخر هستند. گروه چهارم گروهی هستند که اصلاً به معاد - نه معاد جسمانی و نه معاد خیالی و نه معاد عقلی باور ندارند (غزالی، ۱۹۶۴، ب، ص ۱۸۲-۱۸۵؛ تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۲۶-۲۲۸).

غزالی در الاربعین فی اصول الدین نیز مشابه همین مطلب را می آورد. وی در این کتاب مواضع مردمان نسبت به مسئله معاد را در چهار گروه دسته بندی می کند. گروه اول به بهشت و جهنم، همان گونه که در قرآن آمده است، باور دارند (معاد جسمانی و روحانی)، گروه دوم فقط به معاد خیالی باور دارند، گروه سوم هم معاد جسمانی و هم معاد خیالی را انکار می کنند و صرفاً به آلام و لذات عقلی در آخرت باور دارند و گروه چهارم به هیچ یک از اقسام معاد باور ندارند (غزالی، ۱۴۰۹، ق، ص ۱۱۳-۱۲۲؛ تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۲۸).

۱. دلیل این که گروه اول را باورمند به معاد روحانی - علاوه بر جسمانی - هم می دانم، این است که غزالی در توضیح عقیده گروه چهارم، دلیل انکار معاد توسط آن ها را این می داند که این ها انسان را تماماً یک موجود مادی می دانند؛ بنابراین معلوم می شود که سه گروه قبلی علاوه بر جنبه جسمانی، به جنبه روحانی انسان نیز باور دارند.

شیوهٔ استدلال تریگر از این قرار است:

نکته مهم این است که غزالی در هیچ یک از دو اثر مذکور هیچ انتقادی به این نظرها وارد نمی‌کند. به عکس تأکید می‌کند این دیدگاه‌ها کمتر از دیدگاه راست‌کیشی (ایمان به معنای ظاهری توصیفات آخرت شناختی مطابق با متن مقدس) به زندگی دینی درخور، خداگرایانه و معادگرایانه منجر نمی‌شوند. این درست است که غزالی در میزان و اربعین هیچ یک از این دو دید فلسفی را به صراحت تأیید نمی‌کند، اما خود این واقعیت چشمگیر است که آن‌ها را ذکر می‌کند و این کار را بدون انتقاد از آن‌ها انجام می‌دهد. افزون بر این، حکما که از قرار معلوم دشمنان اصلی غزالی‌اند، به جای این که نقد شوند، با روشی نسبتاً مبتنی بر واقع در کنار اولیا و انبیا به منزله یکی از گروه‌هایی دسته‌بندی می‌شوند که سعادت و شقاوت ابدی را تصدیق می‌کنند (تریگر ۱۴۰۴، ص ۲۲۹-۲۳۰).

بررسی: اولاً این که غزالی به رد اعتقادات گروه دوم و سوم نمی‌پردازد؛ به این دلیل است که نیازی به این کار ندارد؛ چون غزالی در میزان‌العمل در صدد بیان این نکته است که سعادت صرفاً از طریق علم و عمل به دست می‌آید و در صدد است تا مخاطب را به کسب علم و عمل به آن ترغیب کند و این ترغیب برای کسانی که در یکی از سه گروه نخست قرار می‌گیرند، ممکن است و به همین دلیل است که می‌بینیم غزالی در صفحات بعدی میزان‌العمل تمام سعی‌اش را می‌کند تا گروه چهارم را زیر سؤال ببرد؛ لذا به کسانی که به گروه چهارم تمایل دارند، می‌گوید که حتی اگر احتمال بدهید که گروه اول، دوم و سوم درست می‌گویند، باز هم باید به اعمال نیک پردازید (غزالی، ۱۹۶۴ ب، ص ۱۸۷-۱۹۰) و حتی دنبال راهی می‌گردد تا گروه چهارم را نیز قانع کند که به علم و عمل پردازند و استدلال می‌کند که معرض از علم و عمل حتی از نظر دنیوی نیز خوشبخت نیست (غزالی، ۱۹۶۴ ب، ص ۱۹۰-۱۹۳). در الاربعین نیز غزالی در حال اقناع مخاطب برای پرهیز از صفات رذیله است و علت اصلی ارتکاب این صفات را اقبال به دنیا و رویگردانی از آخرت می‌داند (غزالی، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۱۱) و وقتی که مخاطب فرضی سؤال می‌کند که عواقب رفتارهای دنیوی من برایم روشن است، اما چون امر آخرت برایم روشن نیست و آن را ندیده‌ام، نمی‌توانم لذات نقد دنیا را به خاطر لذات نسیهٔ آخرت کنار بگذارم، در اینجا غزالی وارد بحث از اصناف چهارگانهٔ مردم در مورد امر معاد می‌شود (غزالی، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۱۲)

و دقیقاً در اینجا نیز همچون میزان العمل، نخست سعی می‌کند که مخاطب را قانع کند که سه گروه اول قطعاً یا ظناً درست می‌گویند و یا حداقل احتمال صدق آن‌ها هست؛ بنابراین برای دفع ضرر محتمل، باید از صفات رذیله پرهیز کند و در گام دوم (یعنی در صورتی که مخاطب حتی احتمال صدق یکی از سه گروه را ندهد و به صدق ادعای گروه چهارم یقین داشته باشد) سعی می‌کند مخاطب را قانع کند که حتی خوشبختی دنیوی نیز در گرو مخالفت با شهوات است (غزالی، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۱۴).

ثانیاً غزالی در میزان العمل صریحاً گروه اول را که هم معاد جسمانی و هم روحانی را می‌پذیرند، تمام مسلمانان می‌داند: «و هؤلاء هم المسلمون كافة» (غزالی، ۱۹۶۴ ب، ص ۱۸۲).

پس معنای این عبارت این است کسانی که اعتقاد اول را ندارند، مسلمان نیستند. غزالی برای فرقه دوم و سوم از تعبیر اسلامیین (یعنی منتسبین به اسلام) یا تعبیر الهیین استفاده می‌کند، نه از تعبیر مسلمین.

ثالثاً غزالی در الاربعین صریحاً در مورد بازگشت روح به بدن صحبت می‌کند: «أنه يفرق بالموت بين الأرواح والأجسام، ثم يعيدها إليها عند الحشر والنشور» (غزالی، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۴، ۱۷۴، ۱۸۰).

۲-۲. شاهد دوم: عباراتی از احیاء اصول الدین

۲-۲-۱. به رسمیت شناختن نمادگرایی

عبارت اول: مردم درباره معانی این تعابیر آخرت‌شناختی، پس از آن‌که اصل آن‌ها را پذیرفتند، مواضع متفاوتی دارند. برخی می‌پندارند همه این‌ها نمادند، این‌که هر آنچه خداوند برای بندگان درست‌کارش مهیا ساخته، «چیزی» است که نه هیچ چشمی دیده، نه گوشی شنیده و نه تاکنون به قلب انسانی خطور کرده است و این‌که انسان‌ها در این دنیا درباره بهشت جز صفت‌ها و اسم‌های صرف هیچ چیز نمی‌دانند. عده‌ای دیگر گمان می‌کنند برخی از این عبارت‌ها نمادند، درحالی‌که برخی دیگر با واقعیت‌هایی همخوانی دارند که این واژگان می‌رسانند (غزالی، ۱۴۲۶ ق، ص ۲۹؛ تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۳۰).

تریگر می‌گوید: «غزالی دوباره در اینجا بدون کوچک‌ترین داور، دیدگاه نمادگرا را

ارائه می‌کند، چه رسد به محکوم کردن آن. همچنین این قطعه به طرز جالب توجهی استدلال می‌کند موضع نمادگرا با تصدیق گفتمان نبوی ناسازگار نیست» (تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۳۰).
 بررسی: اولاً آیا لازم است که نویسنده در هرجا، نظری نادرست یا بدعت‌آمیز یا کفرآمیز را نقل کند، حتماً واکنش نشان دهد؟ همان‌طور که در بررسی شاهد اول گفتیم، این مربوط به جایی است که نیازی به این کار باشد و نویسنده در مقام نقد آن نظر از جنبهٔ ناصواب یا بدعت‌آمیز یا کفرآمیزش باشد، اما در قطعهٔ فوق، غزالی در صدد توضیح علم مکاشفه و علم باطن است و می‌خواهد به کسانی اشاره کند که فی‌الجمله قبول دارند که برخی از الفاظ به‌کار رفته در توصیف مبدأ و معاد و... باید به‌صورت حسی فهم نشوند، یا حداقل علاوه بر معنای حسی، جنبهٔ باطنی نیز داشته باشند. در این‌گونه موارد، وجهی ندارد که شخص وارد بحث در مورد صدق و کذب این اقوال شود؛ چون اصل مطلب مهم است.

ثانیاً این که تریگر می‌گوید: «این قطعه به طرز جالب توجهی استدلال می‌کند که موضع نمادگرا با تصدیق گفتمان نبوی ناسازگار نیست» (تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۳۰)، خالی از اشکال نیست؛ چرا که میان تصدیقی که خود گوینده مدعی آن است با تصدیق مشروع تفاوت وجود دارد؛ بنابراین این که کسی اصل تعابیر آخرت‌شناختی دین را بپذیرد، لزوماً به این معنا نیست که نظری اتخاذ نکرده باشد که لازمهٔ آن، انکار ضروریات دین باشد. به عبارت دیگر میان ملازمه در ذهن گوینده و ملازمهٔ واقعی تفاوت هست؛ مثلاً ممکن است کسی میان باورمندی به قرآن و اعتقاد معاد جسمانی ملازمه‌ای قائل نباشد، اما این به آن معنا نیست که کسی همچون غزالی، که چنین ملازمه‌ای را واقعی می‌داند، منکر معاد جسمانی را کافر یا مبدع و یا لاقط خطاکار نداند.

ثالثاً غزالی درست چند صفحه پس از این مطلب، به فلسفه اشاره می‌کند و می‌گوید که فیلسوفان در بخش الهیات، دیدگاه‌هایی دارند که برخی از آن‌ها کفر و برخی از آن‌ها بدعت‌اند (غزالی، ۱۴۲۶ ق، ص ۳۱)؛ به نظر می‌رسد که وی به همان دیدگاه‌هایی اشاره می‌کند که به خاطر آن‌ها، فیلسوفان را تکفیر یا متهم به بدعت می‌کند.

احتمالاً کسی اشکال کند که تصریحات غزالی به معاد جسمانی در احیاء یا هر کتاب دیگری، منافاتی با این ندارد که غزالی واقعاً به معاد جسمانی باور نداشته باشد؛ چون ادعای تریگر این است که غزالی انکار معاد جسمانی را در لفافه بیان می‌کند و به عبارتی تقيه

می‌کند. پاسخ این است که چنین ادعایی زمانی پذیرفته است که میان عبارات غزالی تناقضی وجود داشته باشد یا جمع عقلایی میان عبارات او ممکن نباشد؛ مادامی که چنین جمعی ممکن است، ادعای تقیه مرجوح است (گریفیل، ۱۴۰۴، ص ۴۹۵).

۲-۲-۲. توصیف‌ناپذیری عالم آخرت

عبارت دوم: توضیح جهان ملکوت، هنگامی که در عالم مُلک به سر می‌بریم، جز با مثال پردازی محال است... این گونه است؛ زیرا عالم ملک نسبت به عالم ملکوت همانند رؤیاست... و درست همان گونه که وقتی در خوابی، وقایع حالت بیداری برای آشکار نمی‌شوند، مگر با رمزگذاری در تصاویری که نیازمند رمزگشایی‌اند (تعبیر)، به همین ترتیب وقتی در خواب کنونی که همین زندگی است به سر می‌بری، وقایع آن حالت بیداری دیگر که همان حیات پس از مرگ است، برای آشکار نمی‌شوند، مگر زمانی که با تصاویر متعدد رمزگذاری شده باشند (غزالی، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۳۵۸؛ تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۳۳-۲۳۴).

بررسی: آیا این عبارات از ناحیه غزالی، به این معناست که معاد، صرفاً روحانی و توصیف‌ناپذیر است، یا غزالی در این عبارات صرفاً در مورد جنبه روحانی و توصیف‌ناپذیر معاد سخن می‌گوید؟ به عبارت دیگر آیا معاد صرفاً یک جنبه غیرقابل توصیف دارد یا معاد دارای دو جنبه است که یکی از آن دو، غیرقابل توصیف^۱ است؟ به نظر می‌رسد که غزالی در این عبارات در صدد تمرکز بر روی جنبه روحانی معاد است و در صدد بیان جنبه جسمانی معاد نیست تا از سکوت در مورد آن، بتوان او را منکر معاد جسمانی دانست. کاملاً محتمل است که غزالی در این گونه موارد در صدد سخن گفتن در مورد وجوه شناخت‌ناپذیر معاد باشد. به احتمال قوی مشکل غزالی این است که کسی معاد را کاملاً مادی تفسیر کند، نه این که بخواهد وجوه مادی معاد را زیر سؤال ببرد. خود غزالی در کیمیای سعادت، حدیث «أَعْدَدْتُ لِعِبَادِيَ الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ» را مربوط به جنبه روحانی معاد می‌داند (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۲؛ غزالی، ۱۳۸۵ ق، ص ۲۹۰).

۱. منظور از جنبه غیرقابل توصیف معاد، توصیف اکتناهی است وگرنه مسلم است که غزالی توصیف اجمالی را می‌پذیرد.

۲-۳. نامحسوس بودن عالم آخرت

عبارت سوم: چهارمین مرتبهٔ سرنوشت در آخرت، مرتبهٔ آنانی است که به فوز نایل شده‌اند. کسانی که با اتکای به خویشتن، معرفت یافته‌اند، نه آنان که مقلد مراجع‌اند. آنان همان مقربان پیشروانند... آنچه بناست این افراد با آن مواجه شوند و رای محدودیت‌های بیان است. تنها می‌توان چیزی را بیان کرد که قرآن در آن مورد شرح داده است...: هیچ نفسی نمی‌داند چه چشم‌روشنی‌ای برای آن نهفته است. خداوند همچنین می‌فرماید برای بندگان درستکارم چیزی مهیا کرده‌ام که نه هیچ چشمی دیده، نه گوشی شنیده و نه تاکنون به قلب انسانی خطور کرده است. عارفان در پی این حالت‌اند؛ حالتی که نه به تصور می‌آید و نه در این دنیا به قلب هیچ انسانی خطور کرده است؛ بنابراین به حوریان، قصور، میوه‌ها، شیر، عسل، شراب، جواهرات، دستبندها و دیگر لذت‌های محسوس که در قرآن و حدیث به ساکنان بهشت وعده داده شده است، میلی ندارند و حتی اگر همهٔ این‌ها به آنان داده شود به آن‌ها قانع نمی‌گردند. آنان جز در طلب لذت نظاره کردن به وجه کریم خداوند نیستند؛ زیرا این غایت سعادت و نهایت لذت است (غزالی، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۳۶۷؛ تریگر، ۱۴۰۴، ص ۱۲۶).

بررسی: اشکالاتی که در مورد عبارت دوم آوردیم در اینجا نیز جاری است. به‌علاوه غزالی در همین قطعه، معتقد است که مقربین نسبت به لذات مادی همچون حوریان و قصرها و... حرصی ندارند و اگر این لذات به آن‌ها داده شوند، به آن‌ها قانع نمی‌شوند. خصوصاً در ادامه، وقتی کسانی را که در همین دنیا مستغرق در امر آخرت‌اند، توصیف می‌کند، می‌گوید که «فإنه فی حال الاستغراق غافل عن نفسه، لا يحس بما يصيبه فی بدنه...» و سپس در مورد آخرت می‌گوید: «وهذه الحالة هی التي توصل فی الآخرة إلى قرة عين لا يتصور أن تخطر فی هذا العالم علی قلب بشر» (غزالی، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۳۶۷). این عبارت اشعار دارد که از نظر غزالی جنبهٔ مادی معاد حتی برای مقربین نیز وجود دارد، هرچند مقربین به این لذات توجهی ندارند. ممکن است کسی سؤال کند که اساساً چرا باید چنین شخصی در آخرت بدن‌مند باشد؟ در شاهد ششم به این سؤال پاسخ خواهیم داد.

نکتهٔ مهم این است که از نظر غزالی، اعتقاد به وجود بطون برای ظواهر دینی، مانع حمل آن‌ها بر جنبهٔ ظاهری و محسوس نیست (غزالی، ۱۹۶۴ الف، ص ۷۳-۷۴؛ گریفیل، ۱۴۰۴، ص ۱۹۵-۱۹۶).

۲-۲-۴. تقابل دنیا و آخرت

علاوه بر مواردی که ذکر شد، در احیاء مواردی هست که غزالی معاد جسمانی را تأیید کرده است (غزالی، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۰۸، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۸۷۷). البته در احیاء، عباراتی هم هست که می‌توانند شواهدی برای ادعای تریگر باشند، مثلاً در احیاء عباراتی هست که اشعار دارند که بدن‌مندی، مانع شکوفایی تام جنبه ملکوتی انسان است (۱۴۲۶ ق، ص ۱۲۹۹-۱۳۰۰؛ غزالی، ۱۴۰۹ ق الف، ص ۱۶۳-۱۶۴، ۱۶۶-۱۶۷؛ غزالی، ۱۹۶۴ ب، ص ۱۹۵-۱۹۶). یکی از این موارد که شاهی بسیار مهم است، عبارات غزالی در مورد عذاب قبر است که اشعار دارد به تقابل دنیا و آخرت. غزالی پس از توضیح عذاب قبر از ناحیه سائل فرضی، از خود سؤال می‌کند که اگر عذاب قبر حقیقت دارد، پس چرا حتی در مواردی که میت را در قبر زیر نظر می‌گیریم، باز هم عذاب قبر را مشاهده نمی‌کنیم؟ در این صورت، چگونه عذاب قبر را تصدیق کنیم؟ غزالی پاسخ می‌دهد که این تصدیق از سه راه ممکن است؛ راه اول که آشکارتر و صحیح‌تر و سالم‌تر است، این است که این مسائل حقیقی هستند، ولی ما نمی‌توانیم آن‌ها را مشاهده کنیم؛ چون این چشم برای دیدن امور ملکوتی صلاحیت ندارد و هر امری که مربوط به آخرت است، از سنخ ملکوت است... مارها و عقرب‌های قبر از جنس این عالم نیستند، بلکه از جنس دیگری هستند و با حواس دیگری قابل درک اند. راه دوم این است که عذاب قبر را به شیوه خیالی فهم کنیم. راه سوم این است که عذاب قبر را به شیوه کاملاً تمثیلی فهم کنیم؛ یعنی آن را کنایه از عذابی بدانیم که اساساً سبب جسمانی یا خیالی ندارد. بعد غزالی باز هم از ناحیه سائل فرضی سؤال می‌کند که کدام یک از این سه وجه صحیح هستند؟ پاسخ می‌دهد که برخی فقط اولی را قبول دارند و برخی دیگر فقط دومی را و برخی دیگر فقط سومی را. پاسخ نهایی غزالی این است که هر سه ممکن‌اند و تصدیق هر سه واجب است. البته این را هم اضافه می‌کند که ممکن است شخصی یکی از این عذاب‌ها را تجربه کند و ممکن است شخص دیگری هر سه را تجربه کند (غزالی، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۸۸۴-۱۸۸۶؛ غزالی، ۱۴۰۹ ق الف، ص ۱۶۹-۱۷۱؛ غزالی، ۱۹۶۴ ب، ص ۲۷۱-۲۷۲).

اما در اینجا نکته‌ای وجود دارد که اگر درست باشد، این ابهام را رفع می‌کند که چگونه، بنا بر مبنای غزالی، عالم آخرت، از سنخ عالم ماده نیست، ولی بُعد جسمانی نیز دارد. توضیح

آن که جهان آخرت می‌تواند با جهان جسمانی ما متفاوت باشد و درعین حال، بخشی از آن، جسمانی باشد؛ به این معنا که روح به جسم برگردد، ولی لزوماً جسم در آخرت، همهٔ آثار جسم در دنیا را نداشته باشد. برای درک این مطلب می‌توان به معجزه مثال زد؛ معجزه در همین عالم مادی رخ می‌دهد، ولی به نحو متفاوتی رخ می‌دهد؛ مثلاً در ماجرای معجزهٔ ابراهیم، آتش، آتش جسمانی است، ولی حرارت ندارد، پس آتش در ماجرای ابراهیم، همان آتش جسمانی نیست؛ به این معنا که آثار آن را ندارد، ولی درعین حال، آتش جسمانی هم هست؛ چون واقعاً مادی است، نه خیالی و نه روحانی. غزالی بنابر مبنای خودش در بحث علیت می‌تواند این بحث را توضیح دهد. در مبحث علیت، نظر غزالی این است که ذهن ما، توالی خارجی را به نحو ضرورت می‌فهمد، ولی این ضرورت ذهنی حاکی از ضرورت خارجی نیست، هرچند حاکی از دوام خارجی هست. دلیل این مطلب آن است که از نظر غزالی، خداوند عادت‌هایش را هرگز تغییر نخواهد داد (گریفیل، ۱۴۰۴، ص ۲۶۰، ۳۰۰-۳۰۲، ۳۰۴، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۵۱-۳۵۲، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۶۹، ۴۸۰، ۴۸۳، ۴۸۷)؛ بنابراین هرچند می‌دانیم که واقعیت می‌توانست به گونهٔ دیگری باشد، ولی خداوند این عادت و سنت را انتخاب کرده و دیگر در آن دست نخواهد برد. معجزات نیز بخشی از سنت خداوند هستند (گریفیل، ۱۴۰۴، ص ۳۴۲-۳۴۳، ۴۴۸، ۴۸۰-۴۸۱). درست است که غزالی دیدگاه چندان مساعدی در مورد این که معجزات دلایل خوبی برای اثبات نبوت هستند، نداشت، ولی به هر حال واضح است که او منکر معجزات نبود (گریفیل، ۱۴۰۴، ص ۳۴۱).

همین تبیین را احتمالاً در مورد معاد نیز می‌توانیم داشته باشیم، به این بیان که توالی‌ای که در عالم ماده مشاهده می‌کنیم، در عالم آخرت نقض می‌شود، هرچند خود همین نقض شدن هم بخشی از سنت الهی است. سنت الهی این است که امور در آخرت، آثاری داشته باشند که لزوماً در دنیا نداشته‌اند. به عنوان مثال، بدن‌مندی یا پرداختن به لذات جسمانی، مانع توغّل روحانی انسان است، اما این فقط مربوط به دنیاست، در آخرت، لذات جسمانی مانع لذات روحانی نیستند. همچنین، جسم اخروی به گونه‌ای است که با حواس دنیوی قابل ادراک نیست؛ بنا بر این توضیح، جسم اخروی حقیقتاً جسم است، اما لزوماً همهٔ آثار جسم دنیوی را ندارد. اگر این توضیح صحیح باشد، آن‌گاه بنابر مبنای غزالی می‌توانیم بگوییم عالم آخرت بالکل با عالم دنیا متفاوت است، هرچند معاد، بُعد حقیقتاً جسمانی نیز دارد. منظور

از تباین دنیا و آخرت از نظر غزالی، تباین محض نیست، همان‌طور که منظور وی از تباین خداوند و مخلوقات، تباین کامل نیست. بر این اساس، توصیفات حسی از عالم آخرت نیز تا حد بسیار زیادی شناخت‌ناپذیر خواهند بود.

البته غزالی، تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، به صراحت به این نکته اشاره نکرده است، اما سیستم فکری او در بحث علیت و سنت الهی، ظرفیت منطقیِ چنین تبیینی را برای حل پارادوکسِ «تباین دنیا و آخرت در عین محسوس بودنِ آخرت» دارد.

۲-۳. شاهد سوم: اسرار باطنی توصیفات آخرت‌شناختی

عبارتی از جواهرالقرآن: «معنای ظاهری توصیفات آخرت‌شناختی، خوراک عوام است، درحالی‌که همین توصیفات دارای اسرار غامض‌اند که حیات خواص‌اند» (غزالی، ۱۴۰۶ ق، ص ۳۰؛ تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۳۱).

پاسخ استدلال به این عبارت از غزالی از آنچه گذشت معلوم است: این عبارت غزالی دلالتی ندارد که آنچه خوراک عوام است، حقیقت ندارد و همچنین دلالت ندارد که آخرت صرفاً همان توصیفات است که حیات خواص‌اند.

البته در جواهرالقرآن عبارتی هست که شایسته تأمل است:

إِعْلَمُ أَنَّا اقْتَصَرْنَا مِنْ ذِكْرِ الْآيَاتِ عَلَى نَمَطِ الْجَوَاهِرِ وَالذُّرَرِ لِمَعْنَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْأَصْنَافَ الْبَاقِيَةَ أَكْثَرَ مِنْ أَنْ تُحْصَى. وَالثَّانِي: أَنَّ هَذَا هُوَ الْمُهِمُّ الَّذِي لَا مَدْوَحَةَ عَنْهُ أَصْلًا. فَإِنَّ الْأَصْلَ هُوَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى، ثُمَّ سُلُوكُ الطَّرِيقِ إِلَيْهِ؛ فَأَمَّا أَمْرُ الْآخِرَةِ فَيَكْفِي فِيهِ الْإِيمَانُ الْمَطْلُوقُ، فَإِنَّ لِلْعَارِفِ الْمَطْبِيعَ مَعَادًا مُسْعِدًا، وَلِلْجَاهِدِ الْعَاصِي مَعَادًا مُشْقِيًا؛ فَأَمَّا مَعْرِفَةُ تَفْصِيلِ ذَلِكَ فَلَيْسَ بِشَرْطٍ فِي السُّلُوكِ، لَكِنَّهُ زِيَادَةٌ تَكْمِيلٌ لِلتَّشْوِيقِ وَالتَّحْذِيرِ (غزالی، ۱۴۰۶ ق، ص ۲۱۱).

برطبق این عبارت، شناخت تفصیلات مسائل مربوط به آخرت، ضرورت ندارد، ولی اولاً ممکن است مقصود غزالی از تفصیلات، معاد جسمانی نباشد، بلکه ممکن است منظور، تفصیل معاد جسمانی و روحانی باشد، نه اصل معاد جسمانی و روحانی، از عبارتی هم که تریگر از جواهرالقرآن نقل می‌کند، همین به‌دست می‌آید: «لَهَا ظَوَاهِرُ جَلِيَّةٌ تَجْرِي مَجْرَى الْغَدَاءِ لِعُمُومِ الْخَلْقِ، وَلَهَا أَسْرَارٌ عَامِضَةٌ تَجْرِي مَجْرَى الْحَيَاةِ لَخُصُوصِ الْخَلْقِ، وَثُلُثُ آيَاتِ الْقُرْآنِ

و سورهٔ یرجع إلی تفصیل ذلک» (غزالی، ۱۴۰۶ ق، ص ۳۰). ثانیاً ممکن است از نظر غزالی، اعتقاد به معاد جسمانی، شرط سعادت نباشد، ولی انکار آن، مانع سعادت باشد.

۲-۴. شاهد چهارم: نمادگرایی ناهمسان

عبارتی از المقصد الاسنی: «هیچ کس نمی‌تواند واقعیت درست مرگ و واقعیت درست بهشت و جهنم را درک کند مگر پس از مرگ و پس از ورودش به بهشت یا جهنم. به این دلیل که بهشت تعبیری است که اسباب لذت بخش را نشان می‌دهد و اگر بنا بود شخصی را فرض کنیم که هیچ‌گاه هیچ‌گونه لذتی را تجربه نکرده است، کاملاً غیرممکن بود معنای بهشت را به نحوی به او منتقل کنیم که او را مشتاق طلب آن کند. به همین نحو، جهنم تعبیری است که اسباب دردآور را نشان می‌دهد و اگر بنا بود شخصی را فرض کنیم که هرگز به هیچ وجه متحمل درد نشده است، کاملاً غیرممکن بود که معنای جهنم را به او منتقل کنیم، ولی اگر متحمل دردی شده باشد، می‌توانیم با مقایسه آن با شدیدترین دردی که متحمل شده است، درد آتش، معنای جهنم را به او منتقل کنیم. همچنین اگر چیزی از انواع لذت را تجربه کرده باشد، می‌توانیم تلاش کنیم تا معنای بهشت را با مقایسه آن با بزرگ‌ترین لذاتی که از آن‌ها برخوردار بوده است، به او انتقال دهیم: غذا، رابطه جنسی و لذت بردن از منظره ای زیبا. حال اگر لذتی در بهشت متفاوت با این لذات وجود داشته باشد، هیچ راه دیگری برای انتقال آن جز مقایسه اش با این لذات وجود ندارد، درست همان‌طور که برای توضیح دادن لذت آمیزش جنسی به کودک می‌توان آن را با شیرینی شکر مقایسه کرد و قبلاً آن را ذکر کرده‌ایم، اما لذات بهشت از هر لذتی که در این دنیا تجربه کرده‌ایم فراتر است، حتی فراتر از نسبت لذت آمیزش جنسی به شیرینی شکر؛ بنابراین تعبیر صحیح برای لذات حیات پس از مرگ این است که آن‌ها چنان‌اند که نه هیچ چشمی دیده، نه گوشی شنیده و نه تاکنون به قلب انسانی خطور کرده است. اگر از نماد غذا برای آن استفاده کنیم باید بگوییم لذت آن شبیه این غذای زمینی نیست. اگر آن را با آمیزش جنسی نمادپردازی کنیم، باید بگوییم آن لذت مانند آمیزش جنسی موجود در این دنیا نیست» (غزالی، ۱۴۲۴ ق، ص ۵۳-۵۴؛ تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۳۱-۲۳۲).

تریگر به این قطعه چنین استدلال می‌کند: «آنچه به روشنی از این قطعه به دست می‌آید

این است که بنابر رأی غزالی، راه دیگری برای سخن گفتن از بهشت و جهنم وجود ندارد جز به وسیله نمادگرایی ناهمسان. از این رو قرآن دقیقاً از همین نوع نمادگرایی استفاده می‌کند و از همین رو ارائه تفسیرهای متفاوت تمثیلی از این نمادها کاملاً مشروع است، با این استدلال که تصویرهای زمینی (غذا، روابط جنسی و غیره) که در قرآن به کار رفته‌اند، چیزی جز اشاره به واقعیت‌های بیان‌ناپذیر نیستند. این دقیقاً موضع نمادگرایانه فیلسوفان در مقابل تصویرسازی معادشناختی کتاب مقدس است؛ بنابراین غزالی در تأیید صریح دیدگاه نمادگرایی تردید نمی‌کند. استدلال وی در المقصد الاسنی دلالت دارد بر این که چنین تفسیرهای تمثیلی‌ای به منزله تکذیب پیامبران نیستند، بلکه تفسیرهایی مشروع‌اند (به شرطی که مفسران واجد شرایط، آن‌ها را مطرح کنند و در دسترس عوام گذاشته نشوند) و علاوه بر این فقط این تفاسیرند که از مقصود واقعی قرآن پرده برمی‌دارند. اگر این قطعه المقصد الاسنی جدی گرفته شود، چنان که باور دارم که باید جدی گرفته شود، این نتیجه را در پی خواهد داشت که محکومیت رویکرد نمادگرا از طرف غزالی، با این عنوان که تکذیب پیامبران به حساب می‌آید، صرفاً سرپوشی است که در واقع در پس آن نوعی پذیرش موضع نمادگرا قرار دارد» (تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۳۲-۲۳۳).

بررسی: این استدلال قابل تأمل است، ولی اولاً ممکن است غزالی در اینجا در صدد توضیح جنبه روحانی معاد باشد، ثانیاً حتی اگر در صدد توضیح مطلق معاد باشد، باز هم، اگر آنچه گذشت پذیرفته شود، جنبه جسمانی معاد هم تقریباً شناخت‌ناپذیر است. تذکر این نکته نیز ضرورت دارد که منظور غزالی از این که آخرت قابل شناخت نیست، شناخت اکتناهی است، نه مطلق شناخت. همان‌طور که منظور او، وقتی می‌گوید که خداوند قابل شناخت نیست، این است که شناخت اکتناهی به او تعلق نمی‌گیرد، نه مطلق شناخت (غزالی، ۱۴۲۴ ق، ص ۴۹-۵۴، ۵۶-۵۷، ۸۷، ۱۵۰-۱۵۱). در مورد معاد هم همین‌طور است، غزالی در همین کتاب، معاد جسمانی را تأیید می‌کند (غزالی، ۱۴۲۴ ق، ص ۱۲۴)، اما در همین صفحه می‌گوید: «بل البعث إنشاء آخر، لا یناسب الإنشاء الاول اصلاً» (غزالی، ۱۴۲۴ ق، ص ۱۲۴) و در صفحه بعد می‌گوید: «والمقصود أن لا مناسبة بین النشأتین إلا من حیث الاسم» (غزالی، ۱۴۲۴ ق، ص ۱۲۵). اگر توضیحاتی که دادیم پذیرفته شوند، تناقضی میان این عبارات نیست.

۲-۵. شاهد پنجم: نفی بازگشت نفس به بدن

تریگر می‌گوید: «به‌طور قطع او (غزالی) اعتقاد نداشت که نفوس به همان بدن‌هایی بازخواهند گشت که در این زندگی داشتند و این مطلب را صریحاً در کیمیای سعادت بیان می‌کند» (تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۳۷).

بررسی: اولاً منظور غزالی از عبارتی که در کیمیای سعادت آورده، این نیست که روح به بدن برنمی‌گردد، بلکه منظور او این است که لازم نیست که روح به‌خود شخص همین بدن عنصری برگردد، بلکه کافی است تا به شبیه آن برگردد (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۹). ثانیاً غزالی در همین صفحه بازگشت روح به بدن (قالب، قالب دیگر) را مورد تأیید قرار داده است (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۱، ۸۹-۹۰). البته منظور غزالی از بدن، بدن مثالی/ خیالی نمی‌تواند باشد؛ چه آن‌که می‌گوید: «... معنی مرگ نه نیستی وی است، بلکه معنی آن، انقطاع تصرف وی است از قالب و معنی حشر و نشر و بعث و اعادت نه آن است که وی را از نیستی، باز در وجود آرند، بلکه آن است که وی را قالب دهند، بدان معنی که قالبی را مهبیای قبول تصرف وی کنند، یکبار دیگر، چنان‌که در ابتدا کرده بودند و این بار آسان‌تر، که اول هم قالب می‌بایست آفرید و هم روح، و این بار خود روح برجای خویش است؛ یعنی روح انسانی و اجزای قالب نیز برجای خویش است و جمع آن آسان‌تر از اختراع آن» (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۹)؛ الفاظ و ترکیباتی همچون یکبار دیگر، چنان‌که در ابتدا کرده بودند و اجزای قالب نیز برجای خویش است و جمع آن آسان‌تر از اختراع آن، به روشنی نشان می‌دهند که منظور از بدن در این عبارت، بدن عنصری است، نه مثالی و خیالی.

در کیمیای سعادت نیز همچون احیاء، مواردی هست که به معاد جسمانی تصریح می‌شود (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۳، ۱۰۸، ۱۰۹؛ همان، ج ۲، ص ۶۳۰) و مواردی هم هست که می‌توانند مؤید ادعای تریگر باشند (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۹، ۹۳، ۹۸؛ همان، ج ۲، ص ۵۸۷، ۶۰۰). توضیح ما نیز همان است که در توضیح شواهد احیاء آوردیم.

۲-۶. شاهد ششم: زائد بودن فرض بدن در آخرت

تریگر می‌گوید: «به‌علاوه مسلماً باید معتقد باشد تنها و فقط نفس (قلب) است که پاداش یا جزا را در حیات پس از مرگ تجربه خواهد کرد و بنابراین اگر قرار بود دوباره خود را به

بدن دیگری متصل کند، آن بدن عملاً زاید می‌بود» (تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۳۷).

بررسی: این شاهد در صورتی درست است که غزالی فقط عقل را منبع شناخت بداند، اما می‌دانیم که غزالی علاوه بر عقل، نقل را نیز منبع شناخت می‌داند، بلکه غزالی منبع عمده برای شناخت حقایق ماورایی را نقل می‌داند، نه عقل، چون او دایره معرفت عقلی را بسیار محدود می‌داند. خود تریگر درباره انتقاد اصلی غزالی به فیلسوفان چنین می‌گوید: «... غزالی معتقد بود روش یقین منطقی ابزاری بسیار ضعیف‌تر از آن چیزی است که فیلسوفان به آن اعتبار بخشیده‌اند. درست است، هر زمان برهان قطعی به‌درستی به‌کار گرفته شود، همواره علم قطعی و یقینی به‌بار می‌آورد که نتایج آن انکارناپذیر است؛ با این حال در این‌که چه میزان علم قطعی و یقینی می‌تواند تولید کند به‌شدت محدود است. فیلسوفان، با اعتماد به نفس بیش از حد خود، در این فرض که شیوه استدلال منطقی می‌تواند تبیینی جامع از واقعیت فراهم آورد نسنجیده عمل کردند. وظیفه غزالی پرده‌برداری از این مدعا بود. به باور او، روش تکیه بر براهین قطعی اگرچه خطاناپذیر است (هر زمان که به‌درستی به‌کار گرفته شود همواره علم قطعی و یقینی به‌بار می‌آورد)، دامنه‌اش محدود و بنابراین اساساً ناکافی است» (تریگر، ۱۴۰۴، ص ۲۴۰-۲۴۱)؛ بنابراین اگر ظاهر وحی دلالت بر بازگشت روح به بدن داشته باشد و دلیل نقلی یا عقلی‌ای آن را نقض نکند، نمی‌توان گفت فرض اتصال دوباره روح به بدن عملاً زاید است؛ چون وقتی این فرض زائد است که هیچ‌یک از عقل و نقل بر آن دلالت نداشته باشند.

۷-۲. شاهد هفتم: نفی رؤیت خداوند در آخرت

تریگر می‌گوید: «... غزالی در بحث خود در خصوص (مشاهده) و رؤیت خداوند در زندگی پس از مرگ... به‌شدت از پذیرفتن نظر اشاعره، که براساس آن رؤیت خداوند در چشم‌های جسمانی واقع می‌شود، اکراه دارد و اشاره می‌کند که ممکن است رؤیت در «قلب» واقع شود. پذیرفتنی‌ترین تبیین برای اکراه وی و اشارات رمزی‌اش این است که او اصلاً باور نداشت که چشم‌های جسمانی در زندگی پس از مرگ وجود داشته باشند» (تریگر، ۱۴۰۴، ص ۱۵۷).

بررسی: عبارات غزالی در مورد مسئله رؤیت خداوند پیچیده است:

كما أن سنة الله تعالى جارية بأنّ تطبيق الأجفان يمنع من تمام الكشف بالرؤية... فذلك مقتضى سنة الله تعالى أنّ النفس مادامت محجوبة بعوارض البدن و مقتضى الشهوات و ما غلب عليها من الصفات البشرية، فإنّها لا تنتهى الى المشاهدة و اللقاء فى المعلومات الخارجة عن الخيال... ولذلك قال تعالى لموسى (عليه السلام) لن ترانى وقال تعالى: لا تدركه الأبصار أى: فى الدنيا... (غزالى، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۶۷۶). فإن الرؤية حق بشرط أن لا يفهم من الرؤية استكمال الخيال فى متخيّل متصورّ مخصوص بجهة و مكان، فإن ذلك ممّا يتعالى عنه ربّ الأرباب (غزالى، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۶۷۷)، المعرفة الحاصلة فى الدنيا بعينها هى التى تستكمل فتبلغ كمال الكشف والوضوح و تنقلب مشاهدة... ولهذا لا يفوز بدرجة النظر الرؤية إلّا العارفون فى الدنيا (غزالى، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۶۷۷). فإن قلت: هذه الرؤية محلها القلب أو العين فى الآخرة؟ فاعلم أنّ الناس قد اختلفوا فى ذلك، وأرباب البصائر لا يلتفتون إلى هذا الخلاف والحقّ فيه أنّ القدرة الأزلية واسعة فلا يجوز أن نحكم عليها بالقصور عن أحد الأمرين، هذا فى حكم الجواز، فأما الواقع فى الآخرة فلا يدرك إلّا بالسمع، والحق ما ظهر لأهل السنة والجماعة من شواهد الشرع: أنّ ذلك يخلق فى العين ليكون لفظ الرؤية والنظر وسائر الالفاظ الواردة فى الشرع مجرى على ظاهره، إذ لا يجوز إزالة الظواهر إلّا لضرورة والله تعالى أعلم (غزالى، ۱۴۲۶ ق، ۱۶۷۹-۱۶۸۰).... بايد اعتقاد كنى كه در آخرت چشم را در آن نصيب بُود و بدانى كه چشم آخرت نه چون چشم دنيا بُود، كه اين چشم جز به جهت نبيند و آن چشم بى جهت ببيند (غزالى، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۹۰؛ غزالى، ۱۴۰۹ ق الف، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ غزالى، ۱۹۷۵، ص ۱۵۷-۱۶۲).

در مورد این عبارات چه می توان گفت؟ سه تبیین محتمل است:

یک تبیین براساس مقارنه گرایی است؛ به این بیان که چشم در دنیا براساس سنت الهی توان دیدن خداوند را ندارد، اما اگر انسانی در دنیا به معرفت و مشاهده قلبی خداوند برسد، براساس سنت الهی همین چشم مادی در آخرت توان دیدن خداوند را پیدا می کند.

تبیین دیگر این است که آخرت از جنبه جسمانی برخوردار است، اما رؤیت خداوند در

آخرت رؤیت چشمی نیست؛ چون خداوند جسمانی نیست.

تبیین سوم این است که آخرت، جنبه جسمانی ندارد و بنابراین رؤیت چشمی منتفی است (تبیین تریگر)؛ بنابراین حتی اگر فرض کنیم که نظر واقعی غزالی این است که رؤیت خداوند در آخرت رؤیت بالعين نیست، باز هم توضیح تریگر - مبنی بر این که پذیرفتنی ترین تبیین برای اکراه وی و اشارات رمزی اش این است که او اصلاً باور نداشت که چشم های جسمانی در زندگی پس از مرگ وجود داشته باشند - متعین نیست؛ چرا که دو تبیین دیگر نیز محتمل اند.

نتیجه

ادعای تریگر این است که تأثیر آموزه های ابن سینا بر غزالی به اندازه ای بود که سرانجام، عقیده معاد غیرجسمانی سینوی را پذیرفت؛ ایده ای که غزالی به خاطر آن، فیلسوفان را در مواضع گوناگون، تکفیر کرده بود. تریگر شواهدی از آثار مختلف غزالی برای این مدعا می آورد، ما نیز شواهدی به آنها افزودیم و همگی را مورد بررسی قرار دادیم. در واقع، ما چند راه بیشتر نداریم: یا باید به غزالی نسبت تناقض گویی بدهیم و یا باید غزالی را شخصیتی بدانیم که در نهان، به انکار معاد جسمانی باور داشته و در آشارس، برای خوانندگان تیزهوشش قرائنی گذاشته تا به مقصود حقیقی اش پی ببرند. اما اگر بتوانیم به جمعی عقلانی میان عبارات غزالی برسیم، جمعی که هم سهم عبارات صریح او در مورد تایید معاد جسمانی را ادا کند، و هم موارد متشابه را با توجه به آن عبارات صریح، به گونه ای کم و بیش قابل قبول معنا کند، این جمع نسبت به دو راه حل قبلی معقول تر به نظر می رسد. این راهی بود که در این نوشتار در پیش گرفتیم. بر این اساس، به نظر ما، بسیاری از عبارات غزالی در صدد توضیح جنبه غیرمحسوس معاد هستند، نه در صدد نفی جنبه محسوس آن. برخی دیگر از عبارات غزالی را نیز سعی کردیم بر اساس مقارنه گرایی توضیح دهیم. با این حال، مسلماً این مسئله همچنان نیازمند تحلیل های بیشتر است.

منابع و مأخذ

- تریگر، الکساندر (۱۴۰۴). غزالی فیلسوف: نظریهٔ معرفت الهامی و بنیاد سینوی آن در اندیشهٔ اسلامی، ترجمهٔ سمانه فیضی و احمد ایزدی، تهران: نشر ققنوس.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۴۲۶ ق). احیاء علوم الدین، بیروت: دار ابن حزم.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۴۰۹ ق - الف). الاربعین فی اصول الدین، قم: دارالکتب العلمیه.
- غزالی، محمدبن محمد. (۱۴۰۹ ق - ب). الاقتصاد فی الاعتقاد، قم: دارالکتب العلمیه.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۳۸۵ ق). تهافت الفلاسفه، به کوشش سلیمان دنیا، قم: دارالمعارف.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۴۰۶ ق). جواهر القرآن، به کوشش محمد رشیدرضا القبانی، قم: دار احیاء العلوم.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۳۸۳ ق). فضائح الباطنیه، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قم: موسسهٔ دارالکتب الثقافیه.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۴۱۳ ق). فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه، به کوشش محمد بیجو.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۳۸۰). کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، محمدبن محمد (بی تا). مجموعهٔ رسائل الامام الغزالی، به کوشش ابراهیم امین محمد، قاهره: المكتبة التوفیقیه.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۹۶۴ م - الف). مشکوة الانوار، به کوشش ابوالعلا عفیفی، قم: الدار القومیه.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۹۷۵ م). معارج القدس فی مدارج معرفة النفس، بیروت: دارالآفاق الجدیده.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۴۰۷)، المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنی، به کوشش بسم عبدالوهاب الجابی، قبرص: الجفان والجابی.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۹۶۷ م). المنقذ من الضلال، به کوشش جمیل صلیبا و کامل عیاد، دارالاندلس.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۹۶۴ م - ب). میزان العمل، به کوشش سلیمان دنیا، قم: دارالمعارف.
- گریفل، فرانک (۱۴۰۴). کلام فلسفی غزالی، ترجمهٔ میثم کرمی، مریم مصباح و منصور مدنی، تهران: نشر نگاه معاصر.

References

- Treiger, Alexander (2025). *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition* (Trans. Samaneh Feyzi and Ahmad Izadi), Tehran: Hezareh Ghoghnoos Publications (in Persian).
- Ghazali, Muhammad ibn Muhammad (1426 AH). *Ihya' 'Ulum al-Din*, Beirut: Dar Ibn Hazm. (in Arabic)
- Ghazali, Muhammad ibn Muhammad (1409 AH-a). *al-Arba'in fi Usul al-Din*, Qom: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya (in Arabic).
- Ghazali, Muhammad ibn Muhammad (1409 AH-b). *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, Qom: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya (in Arabic).
- Ghazali, Muhammad ibn Muhammad (1385 AH). *Tahafut al-Falasifa* (Ed. Sulayman Dunya), Qom: Dar al-Ma'arif (in Arabic).
- Ghazali, Muhammad ibn Muhammad (1406 AH). *Jawahir al-Qur'an* (Ed. Muhammad Rashid Rida al-Qabbani), Qom: Dar Ihya' al-'Ulum (in Arabic).
- Ghazali, Muhammad ibn Muhammad (1383 AH). *Fada'ih al-Batiniyya* (Ed. 'Abd al-Rahman Badawi), Qom: Mu'assasat Dar al-Kutub al-Thaqafiyya. (in Arabic)
- Ghazali, Muhammad ibn Muhammad (1413 AH). *Faysal al-Tafriqa bayn al-Islam wa al-Zandaqa*, Ed. Muhammad Biju (in Arabic).
- Ghazali, Muhammad ibn Muhammad (2001). *Kimiya-yi Sa'adat*, Ed. Husayn Khadivjam, Tehran: ELMI-FARHANGI Publishing Company (in Persian).
- Ghazali, Muhammad ibn Muhammad (n.d.). *Majmu'at Rasa'il al-Imam al-Ghazali*, Ed. Ibrahim Amin Muhammad, Cairo: al-Maktaba al-Tawfiqiyya. (in Arabic)
- Ghazali, Muhammad ibn Muhammad (1964-a), *Mishkat al-Anwar*, Ed. Abu al-'Ala 'Afifi, Qom: al-Dar al-Qawmiyya (in Arabic).
- Ghazali, Muhammad ibn Muhammad (1975). *Ma'arij al-Quds fi Madarij Ma'rifat al-Nafs*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadida (in Arabic).
- Ghazali, Muhammad ibn Muhammad (1987). *al-Maqsad al-Asna fi Sharh Ma'ani Asma' Allah al-Husna*, Ed. Bassam 'Abd al-Wahhab al-Jabi, Beirut: Dar Ibn Hazm (in Arabic).
- Ghazali, Muhammad ibn Muhammad (1967). *al-Munqidh min al-Dalal*, Ed. Jamil Sulayba and Kamil 'Ayyad, Dar al-Andalus (in Arabic).
- Ghazali, Muhammad ibn Muhammad (1964-b). *Mizan al-'Amal*, Ed. Sulayman Dunya, Qom: Dar al-Ma'arif (in Arabic).
- Griffel, Frank (2025). *The philosophical theology of al-Ghazali*, Trans Meysam Karami, Maryam Mesbah, and Mansur Madani, Tehran: Negahe Moaser Publication (in Persian).