

چیستی سعادت و اقسام آن از دیدگاه غزالی

عین‌الله خادمی*

چکیده

غزالی در مکتوبات مختلف خویش، تعاریف متعددی برای سعادت ارائه داده است. در نظام فکری غزالی، یکی از واژه‌های قریب به معنای سعادت، واژه کمال است، که به ما در دریافت چیستی سعادت مدد می‌رساند. غزالی کمال را از یک جهت به کمال بالذات و بالعرض و از حیث دیگر به حقیقی و وهمی تقسیم می‌کند و دستیابی به کمال حقیقی را سعادت معرفی می‌کند. او سعادت را به اقسام مختلفی - مطلقه و مقیده، دنیوی (مجازی) اخروی (حقیقی) - تقسیم می‌کند و بر این باور است که سعادت امری ذومراتب است. بر همین مبنا است، که او اگرچه ایمان را به تقلیدی و کشفی تقسیم می‌کند و هر دو دسته را اهل نجات و بهره‌مند از سعادت معرفی می‌کند، اما سعادت مؤمنانی که ایمان آنها از نوع کشفی است، برتر از سعادت افرادی معرفی می‌کند، که ایمان آنها از نوع تقلیدی است.

واژگان کلیدی

سعادت، کمال، مطلقه، مقیده، دنیوی، اخروی، مجازی، حقیقی، غزالی.

طرح مسئله

مسئله سعادت، یکی از مسائل اساسی، گسترده و پرچالشی است که از دیربام تاکنون اذهان اندیشمندان مختلف را به خود معطوف کرده است. به جهت همین حیثیات مختلف است که علاوه بر متفکران سلف مثل افلاطون، ارسطو و فلوطین، در زمان معاصر نیز توجه شخصیت و مکاتب مختلف لذت‌گرا،

e_khademi@ymail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۴

*. دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۳/۲۲

فضیلت‌گرا و سعادت‌گرا به خود جلب کرده است. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۸۶ - ۵۰، ارسطو، ۱۳۷۸: ۸۶ - ۵۰، فلوپین، ۱۳۶۶: ۶۷ - ۵۹، راسل، ۱۹۸۰: ۱۹۵ - ۱۱۹، کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱ / ۱۷۳ - ۱۷۱، پینکافس، ۱۳۸۲: ۲۶ - ۲۱، اینتایر، ۱۳۷۶: ۲۸۷، برات، ۱۹۷۲: ۳ / ۴۱۴ - ۴۱۳، Griffin, 1998: 4 / 227-229)

مسئله سعادت یکی از مسائل چندتباری است که از حیثیات مختلف مورد توجه اندیشمندان مختلف، به‌ویژه پژوهشگران اسلامی در حوزه‌های مختلف حدیث، تفسیر، فلسفه، کلام، عرفان، اخلاق و فلسفه اخلاق ... قرار گرفته است. غزالی نیز یکی از سترگ پژوهشگران مسلمانی است که در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی سرآمد روزگارش بوده است، و از جهت روشی با حصرگرایی روش‌شناختی درصدد حل مسائل نبوده است، بلکه جد و جهد او این بوده است که تز کثرت‌گرایی روش‌شناختی را راهنمای عمل خویش قرار دهد. (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۱: ۳۴۸ - ۳۱۷؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۸۶ - ۱۸۴ و ۱۹۴ - ۱۹۲)

مسئله اصلی این پژوهش چیستی سعادت از دیدگاه غزالی و هدف اصلی این پژوهش نیز تبیین چیستی سعادت از منظر غزالی است. برای دستیابی بدین هدف پاسخ‌گویی به پرسش‌های ذیل ضروری است. غزالی چه تعاریفی برای سعادت ارائه داده است؟ از دیدگاه او چه ارتباطی میان کمال و سعادت وجود دارد؟ او چه اقسامی برای سعادت برمی‌شمارد؟ از دیدگاه غزالی سعادت امری متواطی است یا مشکک و ذومراتب است؟

بحث را با تعریف سعادت آغاز می‌کنیم.

تعریف سعادت

غزالی در آثار و مکتوبات مختلف خویش تعاریف متعددی برای سعادت ارائه داده است، که اهم آنها به قرار ذیل است:

۱. او در *مقاصد الفلاسفه* سعادت را چنین تعریف کرده است: سعادت آن است که نفس جهت قبول فیض عقل فعال آمادگی لازم را داشته باشد و ... به اتصال دائمی با عقل فعال انس یابد و نیازش از توجه به بدن و مقتضیات حواس قطع گردد. (غزالی، ۱۳۸۲: ۳۷۳)

غزالی درباره قید اخیر (قطع نیاز از بدن) یادآور می‌شود، در انسان تا قبل از مرگ، میان نفس و بدن جذبه و کشش بسیار قوی وجود دارد، و بدن نفس را به شدت به سوی خود جذب می‌کند و همین اشتغال فراوان نفس به بدن در این دنیا، به‌مثابه مانع جدی اتصال کامل نفس به عقل فعال است، اما با فرا رسیدن مرگ، ارتباط نفس و بدن قطع می‌شود و این حجاب و مانع سترگ مرتفع می‌شود و زمینه جهت اتصال نفس با عقل فعال فراهم می‌گردد، زیرا نفس باقی و عقل فعال نیز به‌صورت ابدی باقی است و

فیض سریان دارد و نفس در صورت نبودن مانع، استعداد قبول این فیض را دارد و مانع بزرگ - بدن - با مرگ از بین می‌رود و این اتصال دائمی برقرار می‌شود.

او بر این باور است که اتصال نفس به عقل فعال، سعادت محسوب می‌گردد، زیرا از ناحیه این اتصال، لذتی سترگ نصیب نفس می‌شود، که زبان قدرت توصیف آن را ندارد. از مباحث پیش‌گفته دانستیم، معنای لذت آن است که هر قوه‌ای به ادراک مقتضای طبع خود دست یابد و طبع نفس به معارف و علم به حقایق اشیا آن‌چنان که هست، تمایل دارد و این معارف عقلی، محسوس نیستند، از طرفی می‌دانیم که لذت قوه عقلیه با لذت قوه حسیه قابل قیاس نیست. علاوه بر آن، بیان شد که به‌خاطر تعلق نفس به بدن، ما نمی‌توانیم لذت علوم را درک کنیم. پس چون اقتضای طبع قوه عقلیه، معارف است و خاصیت قوه عقلیه معرفت به خدا، ملائکه، کتب، رسل الهی و کیفیت صدور وجود از حضرت حق به سایر موجودات است، اما در سایه انتقال نفس به بدن و استغراق نفس به بدن و عوارض آن، این اتصال نفس به عقل فعال دوام نیافت، اما بعد از مفارقت نفس از بدن، دوباره این اتصال برقرار می‌شود و لذت غیرقابل وصفی نصیب نفس می‌شود. (همان: ۳۷۴ - ۳۷۳)

غزالی برای تبیین بهتر سعادت، از باب «تعرف الاشیاء باضدادها» به تبیین معنای شقاوت می‌پردازد و می‌گوید: شقاوت این است که نفس از مقتضای طبعش - معارف و علم به حقایق اشیا آن‌چنان که هست - بدور افتد و بین نفس و آنچه بدان تمایل دارد، مانعی ایجاد گردد. در این صورت نفس دچار شقاوت می‌گردد، یعنی نفس به‌خاطر پیروی از شهوات، تمام همت آن مصروف مقتضیات بدن و عالم فانی می‌گردد و این عادت به‌عنوان یک هیئت راسخ در او تبدیل می‌شود و شوقش به تمنیات دنیوی بیشتر می‌شود و با مرگ این آلت درک مشوق (بدن) از بین می‌رود، اما شوق و تروع همچنان باقی می‌ماند و این رنج بزرگی است که قابل توصیف نیست و مانع وصال و اتصال به عقل فعال می‌گردد. نفس تا مادامی که در این عالم است و به بدن و عوارض و شهوات آن، اشتغال دارد. الم و رنج این اشتغال به بدن را درک نمی‌کند.

غزالی برای تبیین دیدگاهش به تمثیل روی می‌آورد و می‌گوید: کسی که مستغرق در جنگ است، یا خوف تمام وجودش را در بر گرفته است، الم و رنج این اشتغال به بدن را درک نمی‌کند، اما با فرا رسیدن مرگ و از بین رفتن آلت - حواس و قوای بدنی - این مانع برطرف می‌شود، اما شوق به تعلق دنیوی همچنان باقی می‌ماند و او بعد از مرگ درمی‌یابد، این شوق مانع اتصال او به عقل فعال بود و این بلای عظیم جاودانی برای نفس ناقص، از جهت علمی و پیروی شهوات است، اما نفسی که از جهت علمی تکامل یافت، و پیرو شهوات بود، عذاب او دائمی و جاودانی نیست، بلکه بعد از مدتی برطرف می‌شود. (همان: ۳۷۵ - ۳۷۴)

۲. سعادت و کمال نفس در آن است که حقایق امور الهی در نفس انسانی نقش بندد و انسان به گونه‌ای با این حقایق متحد شود، انگار یکی از این حقایق الهی است. (غزالی، ۲۰۰۰: ۵۴)

نکته: بر آشنایان با نظام فکری غزالی این امر مستور نیست که او تعریف نخست را از لسان فلاسفه بیان می‌کند و به‌عنوان دیدگاه مختار و نهایی او نیست، تعریف سوم و چهارم که در دنباله بدان اشاره می‌شود، با دیدگاه نهایی غزالی - نظریه عرفانی او - تناسب بیشتری دارد. علاوه بر آن، بیان این نکته خالی از لطف نیست که تعریف دوم او تا حدی به تعریف اول قریب است، چون انسان در صورت اتصال با عقل فعال نیز با حقایق امور - آنچنان که هستند - آشنا می‌شود. اما در تعریف دوم از جهت افزایش قید «الهی» به حقایق امور، تا حدی از تعریف نخست متمایز می‌گردد. زیرا انسان در صورت رسیدن به عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال با حقایق همه امور - اعم از الهی و غیر الهی - آشنا می‌گردد. به بیان دیگر در اتصال به عقل فعال آشنایی با حقایق به معنای اعم - امور الهی و غیر الهی - مد نظر است، اما در تعریف دوم حقایق به معنای اخفی - الهی - مد نظر است و با تأکید بر قید الهی، به نوعی زمینه برای تعریف سوم و چهارم که مبین دیدگاه عرفانی غزالی است، فراهم می‌شود.

۳. سعادت هر چیزی در لذت و راحتش و لذت هر چیزی به مقتضای طبع آن و طبع هر چیزی براساس خلقتش است. او بر این باور است که سعادت و لذت هر عضو در امری خاص است، بدین جهت می‌گوید: لذت چشم در دیدن صور نیکو و لذت گوش در شنیدن صداهای خوب است. همین امر در مورد سایر اعضای بدن صادق است. او سپس به بحث درباره مهم‌ترین عضو انسان، یعنی قلب می‌پردازد و می‌گوید: سعادت و لذت مخصوص قلب انسان معرفت حضرت حق است، زیرا قلب برای شناخت خدا خلق شده است و هر چیزی که فرزند آدم آن را نمی‌شناسد، اگر به شناخت آن نائل شود، به او حالت سرور دست می‌دهد. به‌عنوان مثال اگر با بازی شطرنج آشنا شود، خوشحال می‌گردد و اگر از آن نهی شود، آن را ترک نمی‌کند. همچنین اگر حضرت حق را بشناسد، مسرور می‌گردد و برای مشاهده صبر نمی‌کند، زیرا لذت قلب، معرفت است و هر چقدر بر میزان معرفت افزوده می‌شود، به همان نسبت لذت نیز فزون‌تر می‌گردد. به همین جهت اگر انسان وزیر را بشناسد، خوشحال می‌گردد، اما اگر او پادشاه را بشناسد، بر سرورش افزوده می‌شود و هیچ موجودی شریف‌تر از حضرت حق نیست، زیرا شرافت هر موجودی به اوست و همه شگفتی‌های عالم صنعت اوست و هیچ معرفتی گرانمایه‌تر از شناخت خدای سبحان نیست، به همین جهت هیچ لذتی سترگ‌تر از لذت معرفت او نیست و هیچ منظری نیکوتر از منظر حضرت حق نیست و همه لذات و شهوات دنیا به نفس تعلق دارد که با مرگ از بین می‌رود، اما لذت معرفت حضرت حق به قلب متعلق است که با مرگ از بین نمی‌رود، زیرا قلب با مرگ از بین نمی‌رود، بلکه لذتش فزون‌تر

و نورش بیشتر می‌گردد، زیرا ظلمت دنیا به نور آخرت منتقل می‌گردد. (همو، ۲۰۰۳: ۴۲۷ - ۴۲۶)

۴. غزالی در موضع دیگر رساله *کیمیای سعادت*، سعادت را به معنای برطرف کردن نیازها چنین تبیین می‌کند: در باطن تو صفاتی جمع شده است که از جمله آنها صفات چهارپایان، درندگان و ملائکه است. روح حقیقت جوهر توست و غیر روح - بدن - از تو غریب و به‌عنوان عاریه‌ای در خدمت توست. پس بر تو واجب است که روح را بشناسی و بدانی که هر یک از صفات درون تو، دارای غذا و سعادت مخصوص خودش است. سعادت چهارپایان در خوردن، نوشیدن، خواب و ازدواج است. اگر تو جزء چهارپایان هستی، در اعمال شکم و فرج بکوش. سعادت درندگان در زدن و دریدن و سعادت شیاطین در مکر، شر و حيله است. سعادت فرشتگان در مشاهده جمال حضرت ربوبی است و در مورد فرشتگان غضب و شهوت مطرح نیست. اگر تو از جوهر فرشتگان هستی، در راه شناخت اصل خویش جد و جهد نما تا راه حضرت حق را بشناسی و به مشاهده جمال و جلال الهی نائل گردی و نفس تو از قید شهوت و غضب رها گردد و بدانی که چرا خدا این صفات را در درون تو قرار داد؟ خدا این صفات را خلق نکرد که تو اسیر اینها باشی، بلکه آنها را خلق کرد که مقهور وجودت گردند و از آنها برای سفری که در پیش داری - سفر آخرت - تحت تسخیر خود درآوری و از یکی به‌عنوان مرکب و از دیگری به‌عنوان سلاح بهره‌گیری و از این طریق شاه باز سعادتت را صید کنی. (همان: ۴۲۰)

۵. غزالی میان سعادت عوام و خواص تمایز قائل می‌شود و این مسئله را در پاسخ به شبهه‌ای که درباره ایمان عوام مطرح شده، چنین بازگو می‌کند:

او در برابر این شبهه که ایمان عوام تقلیدی است، بنابراین آنها در حقیقت نصیبی از معرفت ندارند، در صورتی که خدا همه مردم را مکلف کرده تا نسبت به امور، معرفت حقیقی پیدا کنند. چنین مدعایی درباره ایمان عامه مردم صادق نیست.

غزالی بر این باور است که این نظریه مستشکل مقرون به صواب نیست. او برای تبیین این مدعا می‌گوید:

سعادت خلق در این است که به آن چیزی که اعتقاد جازم و قطعی دارند، با واقع مطابق باشد، بدین معنا که اگر آنها مردند و حجاب‌ها برطرف شد، بالعیان دریابند واقعیت همان‌گونه است که آنها در دنیا به آن اعتقاد داشتند. به بیان دیگر واقعیت خلاف آن چیزی که آنها اعتقاد داشتند، نباشد، تا اسباب شرمندگی آنها فراهم نشود.

او جهت تبیین بهتر مدعایش می‌افزاید: آنچه در سعادت عوام مهم است، آن است که اعتقاد آنها با واقع مطابق باشد، حال مهم نیست، آن اموری که عوام بدان اعتقاد داشتند، از طریق دلیل حقیقی یا رسمی یا اقناعی یا حسن اعتقاد به‌گوینده یا تقلیدی محض به‌دست آورده باشند، بلکه مهم این است که

اعتقادات آنها با عالم واقع تطابق داشته باشد. به عنوان مثال اگر کسی به وجود خدا، صفاتش، کتب الهی، پیامبران، روز آخرت - همان گونه که هستند - اعتقاد داشته باشد - هر چند دلایل متقن کلامی برای این اعتقاداتش نداشته باشد - او سعادتمند است.

او بر این باور است که خداوند بندگانش را مأمور و مکلف کرد که چنین اعتقادات حقی را داشته باشند و اخبار متواتره از پیامبر ﷺ در مورد اعراب نیز مؤید این معنا است که پیامبر ﷺ ایمان را بر آنها عرضه می کرد و آنها را به تفکر درباره معجزه، وجه دلالت معجزه و تفکر در حدوث عالم، اثبات صانع، ادله وحدانیت خدا و سایر صفات خدا مکلف نمی کرد و اگر هم پیامبر ﷺ به آنها چنین اموری را تکلیف می کرد، بسیاری از عامه اعراب ادله کلامی را درک نمی کردند. به همین جهت خدا مردم را به ایمان و تصدیق جازم به آنچه رسول آورد، مکلف می کرد، حال این تصدیق از چه راهی حاصل شود، مهم نبود، البته آنهایی که از راه دلایل عقلی و یا معرفت دقیق به این عقاید صواب دست یابند، مقام آنها برتر است، و تفاوت اینها با عوام در همین امر است که اعتقاد عوام همراه با برهان و دلیل نیست، اما اعتقاد خواص همراه با برهان و دلیل است. (همو، ۱۹۹۶: ۱۳۸ - ۱۳۷)

نکته: تأکید بر مطابقت اعتقادات با عالم واقع در دیدگاه غزالی امری مثبت و ستودنی است، اما پافشاری بر جواز تقلیدی محض بودن امور ایمانی در مورد عوام از جانب او امری ناصواب و ناپسند است، زیرا اصل در آن است که هر انسانی در حد سعه و توان علمی خویش بکوشد تا اعتقادات دینی مطابق با واقع را بر مبنای تحقیق کسب کند - البته ارزش نتایج تحقیق بر حسب عوامل مختلف قطعاً متفاوت است - زیرا تأکید بر جواز تقلیدی بودن عقاید ایمانی زمینه برای انحرافات فراوان فراهم می کند.

معنای کمال

در نظام فکری غزالی، یکی از واژه‌های قریب به سعادت، واژه کمال است، که فهم معنای آن، ما را در فهم معنای سعادت کمک می کند. غزالی در معراج ششم رساله *معراج السالکین* درباره مرگ این پرسش را مطرح می کند که آیا مرگ کمال است یا نقص؟ و در پاسخ بدین پرسش می گوید: مرگ فساد مزاج و قصور جسم از انفعال از نفس به جهت عدم حس و حرکت است. او در ادامه بحث، نقص و کمال را چنین تعریف می کند:

حقیقت نقص، رجوع از مرتبه اعلی به مرتبه ادنی و حقیقت کمال ارتقای از ادنی به اعلی است. بر این اساس اگر انسان به واسطه مرگ به سوی رتبه اعلی ارتقا یابد، مرگ برای او کمال محسوب می شود.

او می‌افزاید: انسان در آفرینش خود مراحل مختلف - خاک، غذا، نطفه، علقه، مضغه، گوشت، استخوان - را پشت‌سر می‌گذارند و بعد از تولد، ابتدا کودک شیرخوار است، سپس از شیر گرفته می‌شود، و سپس به مرحله نوجوانی و جوانی و سپس به دوره پیری می‌رسد. در سیر کمالی انسان، خداوند ابتدا ماده انسان را خلق می‌کند و در مرحله بعد روح حیوانی خلق می‌شود و سپس نفس ناطقه خلق می‌شود و قوای نفس ناطقه به تدریج ظاهر می‌شود و در کودک شیرخوار ابتدا اوهام و ظنون که به منزله قوه عقليه است، خلق می‌شود و سپس قوه هیولانیه و عقل غریزی که مبادی اول است، خلق می‌شود و در پانزده تا هجده سالگی عقل نظری خلق می‌شود که به واسطه آن، انسان امور جایز و محال را درک می‌کند و نفس انسان به صورت مستمر مراتب کمال را طی می‌کند و برای کمال انسان نهایی وجود ندارد و نفس انسان از زمان خلقت تا مرگ، مراتب کمال را طی می‌کند و مرگ کمال اجسام است، زیرا با مرگ نفس از ماده جدا می‌شود و به افق فرشتگان که همان بهشت علیا و جنت ملائک است، ملحق می‌شود و اگر نفس شقی باشد، به اعتبار نجات یافتن از ماده کمال محسوب می‌شود، اما از آن جهت که بعد از مرگ با انواع عذاب‌ها مواجه است، نقص محسوب می‌شود. هر کس که خدا به او عقل عطا کرده، باید برای رهایی از ماده و بدن تلاش کند و آموزش را سامان دهد، چنین فردی سعید مطلق است. (همو، ۲۰۰۳: ۸۶ - ۸۱)

غزالی در *احیاء علوم‌الدین*، کمال را به تفرد در وجود معنا کرده، و آن را به دو قسم بالذات و بالعرض تقسیم کرده، که قسم اول آن تنها مختص حضرت حق است و قسم دوم - بالعرض - به مخلوقات قابل استناد است. او در تفسیر کمال می‌گوید: معنای ربوبیت، توحید به کمال و تفرد به وجود به صورت بالاستقلال است. کمال از صفات الهی و محبوب بالطبع انسان است. معنای کمال این است که از حیث وجود یکتا و بی‌نظیر باشد. شریک داشتن در وجود نقص است. کمال خورشید در این است که به تنهایی موجود است. اگر خورشید دیگری با او بود، برای خورشید نقص محسوب می‌شد، زیرا در کمال یکتا نیست. خدا از حیث ذات، وجود یکتا است و غیر از خدا هیچ وجود قائم‌بالذات دیگری وجود ندارد، بلکه همه ماسوی‌الله آثار قدرت خدا و به وجود حضرت حق قائم هستند، زیرا معیت موجب تساوی در رتبه، و تساوی در مرتبه، نقصان در کمال است و کامل چیزی است که برای آن از حیث رتبه، نظیری وجود ندارد، همان‌طور که اشراق نور شمس در دورترین نقاط، دلیل نقصان خورشید نیست، نقصان خورشید آن است که خورشید دیگری باشد و در رتبه با آن مساوی باشد و از خورشید بی‌نیاز باشد. همچنین وجود هر آنچه که در عالم است به اشراق نور حضرت حق برمی‌گردد و تمام موجودات، در اصل وجود، تابع وجود حضرت حق می‌باشند. پس معنای ربوبیت، تفرد در وجود است و مراد از کمال نیز تفرد در وجود است و هر انسانی از ناحیه طبعش دوستدار این است که در کمال متفرد باشد. به همین جهت برخی مشایخ صوفیه

گفتند: آنچه فرعون به آن تصریح کرد - انا ربکم الاعلی - همه انسان‌ها در باطنشان بدان تمایل دارند، اما مجال چنین ادعایی برای آنها ایجاد نمی‌شود. بدان جهت که نفس دوستدار اقصی درجه کمال آن است و لذاته از کمال لذت می‌برد، و به‌خاطر امر دیگری - و رای کمال - از آن لذت نمی‌برد.

بر اساس مباحث پیش‌گفته درمی‌یابیم که معنای کمال آن است که وجود از حیث رتبه یکتا باشد و بر همه موجودات استیلا داشته باشد، پس بالاترین درجه کمال آن است که وجود غیر از تو، از تو باشد یا اگر وجودش از تو نیست، بر آن استیلا داشته باشی. پس استیلا بر کل محبوب بالطبع است، زیرا نوعی کمال است. هر موجودی که ذاتش را بشناسد، ذاتش را دوست دارد و کمال ذاتش را نیز دوست دارد و از آن لذت می‌برد و استیلا بر یک شیء، با قدرت تأثیر در آن و با اراده تحقق می‌یابد، یعنی شیء تحت تسخیرت باشد، به هرگونه اراده کنی بتوانی در او تغییر ایجاد کنی.

غزالی می‌افزاید: قلوب انسان مثل اجساد انسان و حیوانات با محبت قابل تغییر است. (همو، ۲۰۰۶: ۳ / ۲۱۵۶ - ۲۱۵۵) معنای جاه، تسخیر قلوب است. کسی که قلوب را تسخیر کند برای او قدرت و استیلا بر آن است و قدرت و استیلا از اوصاف ربوبیت است. پس آنچه محبوب بالطبع قلب است، کمال به علم و قدرت است، مال و جاه از اسباب قدرت است و در مجموع می‌توان گفت: مطلوب قلوب، کمال است و کمال با علم و قدرت است و تفاوت درجات در آن نامحدود است و سرور و لذت هر انسانی به قدر آن چیزی است که از کمال درک می‌کند. (همان: ۲۱۵۸)

غزالی کمال را به دو قسم، حقیقی و وهمی تقسیم می‌کند. و بر این باور است که کمال حقیقی در درجه اول، به تفرد در وجود (یکتایی وجود) و در درجه بعد با علم و قدرت است و کمال وهمی، کمالی است که برای آن حقیقتی وجود ندارد. (همان: ۲۱۵۸) و علم خدا از سه جهت ۱. کثرت معلومات، ۲. معلومات برای حضرت حق، به اتم انواع کشف، مکشوف هستند، ۳. زوال ناپذیری - کامل است. (همان: ۲۱۵۹)

او یادآور می‌شود برای بنده کمال حقیقی نیست، زیرا بنده دارای قدرت حقیقی نیست و قدرت حقیقی مختص خداست. برای بنده علم حقیقی است و کمال علم با او بعد از مرگ باقی می‌ماند و او را به خداوند تبارک و تعالی می‌رساند، اما کمال قدرت برای او بعد از مرگ باقی نمی‌ماند. برای بنده از جهت مقایسه با حال - وضعیتی که بشر در این دنیای خاکی دارد - کمال قدرت است و این کمال قدرت وسیله‌ای برای بنده جهت دستیابی به کمال علم است.

به‌عنوان مثال برای بنده سلامت اعضایش، قدرت دستش بر حرکت، قدرت پایش برای راه‌رفتن و قدرت حواس برای ادراک، ابزاری جهت رسیدن به حقیقت کمال می‌باشند. گاهی انسان برای دستیابی به انواع خوراکی‌ها، نوشیدنی‌ها، لباس و مسکن به قدرت مال و جاه نیاز دارد.

غزالی بر این باور است، تمتع از این امکانات دنیوی، اگر در نهایت انسان را به معرفت حضرت حق نرساند، خیری در آنها نیست، و تنها فایده آنها در این است که برای انسان لذتی زودگذر و فانی ایجاد می‌کنند. اگر کسی تمتع و بهره‌مندی از این لذات زودگذر دنیوی را کمال تلقی کند، دچار جهل شده است، زیرا در واقع اینها کمال وهمی هستند نه کمال حقیقی.

او می‌افزاید: اکثر مردم بدین حقیقت تفتن ندارند، تمتعات زودگذر دنیوی کمال وهمی هستند و کمال حقیقی نیستند. بدین جهت اکثر مردم به جهلی سترگ مبتلا هستند و گمان می‌کنند قدرت بر اجساد با قهر حشمت و قدرت بر اعیان اموال، با توانگری و قدرت بر تعظیم قلوب به واسطه جاه، کمال حقیقی است. به خاطر همین اعتقاد ناصواب، به تمتعات زودگذر دنیوی علاقه مفرطی دارند و به شدت طالب آنها هستند، و به جهت طالب بودن آنها، به شدت به آنها مشغول می‌گردند و به واسطه همین اشتغال مفرط به هلاکت می‌رسند. این اکثریت جاهل طالب و مشتاق تمتعات زودگذر دنیوی، این حقیقت بزرگ را فراموش کردند که کمال حقیقی - که سبب تقرب آنها به خدا و فرشتگان می‌گردد - علم و حریت است. غزالی می‌گوید: مراد از علم، معرفت به خداست که قبلاً ذکر کردیم و مراد از حریت، رهایی از اسارت شهوات و گرفتاری‌ها و غم‌های دنیا و استیلائی بر اینها به واسطه قهر و تشبه به ملائکه‌ای - است که در بند استفاده از شهوت و غضب نیستند - می‌باشد. دفع آثار شهوت و غضب از نفس، کمالی است که باعث تقرب انسان بر فرشتگان می‌شود. (همان: ۲۱۶۱)

او بر این باور است که حقیقت کمال به نفي عدم و نقصان برمی‌گردد. اگر کمال علم و حریت اگر برای بنده حاصل شود، بعد از مرگ از بین نمی‌رود و چنین کمالی، کمال ابدی است و انقطاعی در آن نیست. برعکس کمال قدرت به وسیله جاه و مال، کمالی است ناپایدار و با مرگ زوال می‌پذیرد و جزء زینت حیات دنیوی است و برای حیات اخروی فایده‌ای ندارد، اما علم و حریت جزء باقیات صالحات و کمال نفس هستند و بعد از مرگ حیات آنها استمرار می‌یابد. در مجموع غزالی بر این باور است که کمال قدرت به واسطه مال و جاه، کمال ظنی است و از اصل و حقیقت برخوردار نیست و هرکس وقت و عمرش را صرف این امور نماید و آنها را هدف قرار دهد، جاهل است. (همان: ۲۱۶۳)

رابطه سعادت و کمالات نفسانی

غزالی بر این باور است که سعادت با تزکیه و تکمیل نفس صورت می‌گیرد و کمال نفس در دستیابی به همه فضایل است. او بر این اساس فضایل را به دو دسته (عقلی) جودت ذهن و تمییز و (خلقی) حسن خلق تقسیم می‌کند و می‌گوید: مراد از جودت ذهن آن است که انسان راه سعادت و شقاوت را از یکدیگر

تمییز دهد و به راه سعادت عمل کند و به حقیقت آنچه که در عالم واقع است، با براهین قطعی که مفید یقین است، معتقد باشد و از تقلیدات ضعیف و تخیلات که به صورت واهی قانع کننده است، پرهیز کند. مراد از حسن خلق این است که جمیع عادات بدی که شرع تفصیل آن را بیان کرد، در خودش زایل کند و به همان سان که از قاذورات فرار می‌کند، از عادات بد اجتناب کند و خویش را به عادات حسنه عادت دهد و به آنها عشق بورزد. در همین راستاست که پیامبر رحمت ﷺ فرمود: «جعلت قره عینی فی الصلاه». (غزالی، ۲۰۰۰: ۸۹)

او همچنین بر این باور است که کمال خاص انسان در ادراک حقیقت عقلیات آن گونه که هستند و آن با تجرد از علایق دنیوی و انصراف به سوی تأمل در امور الهی حاصل می‌شود.

او بر این باور است که سه گروه - متشرعه، فلاسفه و صوفیه - بر این امر اتفاق نظر دارند که انسان برای دستیابی به سعادت و نجات باید به دو بال علم و عمل مجهز شود و همچنین بر این امر اتفاق دارند که علم شریف‌تر از علم است و عمل متمم علم است. به همین جهت خدا در قرآن می‌فرماید: «إِنَّهُ يَصْعَدُ الْكَلِمَ الطَّيِّبَ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ». (فاطر / ۱۰)

او یادآور می‌شود که در این آیه مراد از «کلم الطیب» علم است و عمل خادم علم است و او را بالا می‌برد و حمل می‌کند و این به معنای برتری علم است.

او در ادامه می‌افزاید: صوفیه و فلاسفه در اصل اعتقاد به وجود خدا با هم متفق هستند، اما در کیفیت رسیدن و وصول به حضرت حق با هم اختلاف نظر دارند. هر دو گروه بر این امر متفق هستند که سعادت در علم و عبادت است و علم بر عمل برتری دارد.

غزالی بدان جهت که روش صوفیه را بر روش متشرعه و فلاسفه ترجیح می‌دهد، درباره دیدگاه صوفیه جهت رسیدن به کمال و سعادت نفسانی چنین توضیح می‌دهد:

صوفیه بر این باور هستند که درک و وصول به سعادت با بصیرت و تحقیق تحقق می‌یابد و آن بدین معناست که انسان حقیقت مرگ را درک کند که مرگ هلاکت و نابودی نیست. علاوه بر آن، انسان باید بدین حقیقت تفتن یابد که سعادت، لذت و راحت هر چیزی در وصوص به کمال خاص خودش است و در گام بعدی بدین حقیقت آگاهی یابد که کمال خاطر انسان در ادراک حقیقت عقلیات همان گونه که هستند، می‌باشد، مراد از این ادراک، ادراک وهمی و حسی نیست، چون حیوانات نیز در این ادراک‌ها با انسان شریک هستند. انسان باید این حقیقت را بداند که نفس به سوی این کمال تمایل دارد و براساس فطرتش استعداد این امر را دارد و این کمال با انصراف نفس از اشتغال به شهوات بدن و عوارض آن - که بر انسان استیلا می‌یابد - تحقق می‌یابد و اگر انسان شهوات را بشکند و بر آنها غلبه پیدا کند و عقل را از

بندگی شهوات آزاد کند و به تفکر و تأمل درباره ملکوت آسمان‌ها و زمین و تفحص درباره خودش و عجایب مخلوقات پردازد، به کمال خاص خویش دست می‌یابد، در این صورت انسان در دنیا به سعادت دست می‌یابد، زیرا سعادت چیزی جز دستیابی نفس به کمال ممکنش نیست، هر چند درجات کمال انسان در حد خاص منحصر نیست.

انسان مادامی که در این دنیا مستغرق در امور حسی، خیالی و پرداختن به انواع غذاهای لذیذ است، این سعادت و کمال را درک نمی‌کند. به همین جهت صوفیه بر این باور هستند که سالک سوی حضرت حق در همین دنیا بهشت را می‌بیند و فردوس اعلی - اگر برای او امکان وصولش باشد - در همین دنیا در قلبش است و چنین ادراک و کمالی تنها با تجرد از علایق دنیوی و استغراق همتش در تفکر امور الهی و تصفیه نفس از کدورات شهوانی تحقق می‌یابد. (همان: ۳۳ - ۳۱)

اقسام سعادت

غزالی از یک جهت سعادت را به دو قسم مطلقه و مقیده تقسیم می‌کند. او در رساله معراج السالکین سعادت مطلقه را چنین تعریف می‌کند: سعادت مطلقه، سعادت است که دنیا را به آخرت متصل می‌کند، یا به بیان دیگر فرد هم در دنیا از سعادت برخوردار است و این سعادت مندی بعد از مرگش تا بی‌نهایت نیز استمرار می‌یابد. (همو، ۲۰۰۳: ۸۷)

او در موضع دیگر همین رساله، سعادت مطلقه را به رهایی انسان از اسارت بدن تعریف می‌کند و می‌گوید: هر کس که خدا به او عقل عطا کرده، باید برای رهایی از ماده و بدن تلاش کند و امورش را سامان دهد. از نظر غزالی چنین فردی سعید مطلق است. نگرش فردی که واجد سعادت مطلقه است، نسبت به دنیا بسان نگرش فردی است که پادشاه زمانش او را به منطقه‌ای اعزام کرده که از آن منطقه، مردم، غذا و زبانشان ناراضی است و تنها برحسب ظاهر با مردم آنجا معاشرت دارد، اما قلب، همت و عشق او آن است که از آن منطقه خارج شود. بر همین اساس اگر پادشاه او را از آن منطقه خارج کند، او به خاطر جدا شدن از آن ناحیه بسیار خوشحال می‌شود، اما اگر برعکس این فرد مأمور از جانب پادشاه نسبت به این ناحیه دل ببندد و نسبت به زنان و سیرتشان عشق پیدا کند، اگر پادشاه بخواهد او را از آن منطقه خارج کند، بسیار معذب و ناراحت می‌شود.

غزالی بر این باور است که اگر نگرش انسان نسبت به دنیا مثل مأمور نخستین باشد - که دل بسته به پست و متعلقاتش نیست - او انسانی ربانی و بنده خوب خداست، اما اگر برعکس و بسان مأمور دوم - اسیر پست و متعلقاتش است - باشد، چنین فردی با حسرت بزرگ و خسران سترگ مواجه خواهد شد. (همان: ۸۶)

او سعادت مقیده را چنین تعریف می‌کند: سعادت‌ی که محدود به زمان حال یا زمان محدودی در همین دنیا است به‌عنوان مثال فردی در چندین ماه یا چندین سال از یک موقعیت مناسب مادی برخوردار باشد و زمینه خوبی برای تمتعات مادی او فراهم باشد.

او در ادامه می‌افزاید: هر سعادت‌ی مرهون سببی است و سبب از نوع حجت‌هاست. پس سعادت مقیده با چهار سبب تحقق می‌یابد، این اسباب عبارتند از:

بالاترین سبب عملی آن است که از حرف و صناعات سفسطه، خطابه، جدل و شعر پرهیز کند، چون مآل و غرض سفسطه آن است که قیاس و حجتی شبیه حق تنظیم شود، تا زمینه غلبه بر خصم فراهم شود و غرض خطابه آن است که شنونده را قانع کند و نفس بدون اینکه به مرحله یقین برسد به سکون تام برسد، و این کاری است که خطبا با مردم انجام می‌دهند. در صنعت شعر نیز شاعر غرضش ایقاع در نفس و تحریک قوه شهوانیه و غضبیه است. بدین جهت شاعر برخی اشیا را با برخی دیگر تشبیه می‌کند و این تشبیه ممکن است تا بدان جا برسد که امر حسن را به امر قبیح تشبیه نماید، تا مخاطب از امر حمیل و نیکو نفرت پیدا کند و غایت فرد جدلی آن است که از طریق امر مشهور بر مخاطبش غلبه کند. در مجموع غایت این صناعات، ناظر به منافع دنیوی است، البته می‌توان از بعضی این حرف و صناعات، یعنی جدل، خطابه و شعر برای منافع اخروی نیز استفاده کرد، چنان که انبیا از این صناعات در جهت منافع اخروی استفاده می‌کردند. با ملحوظ داشتن چنین قیدی - در نظر داشتن منافع اخروی - استفاده از این صناعات امری جایز است.

غزالی درباره نقش سایر علوم در دستیابی به سعادت می‌گوید: علمی که به‌واسطه آنها سعادت علمی مفید طلب می‌شود به چهار قسم - طبیعی، ریاضی، سیاسی و الهی - تقسیم می‌شود. غرض از علوم طبیعی، معرفت عالم، ترکیب و مزاج آن، معرفت گیاهان، نباتات، حیوانات، معادن، امراض، امزجه و صلاح و فساد آنها است. ریاضیات به چهار قسم - هندسه، حساب، منطق و نجوم - تقسیم می‌شود. غرض هندسه آشنایی با اطوال، کمیات و مقادیر است و حساب غرضش معلوم است و غرض علم منطق، تمییز امور عقلی از محسوسات و تمییز برهان از شک در اعتقاد است و غرض نجوم معرفت افلاک، حرکات، کواکب و احکام آنها و در نهایت شناخت کائنات است. غرض الهیات، شناخت خدا، ملائکه، کتب و رسل الهی و قیامت است و غرض علم سیاست، تهذیب نفس و جلب منفعت و دفع امور مضر است.

غزالی در مجموع نقش علوم مفید برای سعادت را به دو قسم کلی تقسیم می‌کند و می‌گوید: برخی از علوم مثل غذا و برخی دیگر از علوم مثل دارو برای مردم هستند. به‌عنوان مثال علوم الهیات که هیچ‌کس از آنها بی‌نیاز نیست، برای مردم نقش غذا را ایفا می‌کند و علوم سیاسی - براساس نیازی که هر فرد بدان دارد - مثل دارو است. (همان: ۸۸ - ۸۷)

غزالی در کتاب *نفیس الحیاء علوم الدین*، ضمن بحث وضعیت افراد بعد از مرگ، از حیث سعادت و شقاوت، سعادت را به دو قسم دنیوی (مجازی) و اخروی (حقیقی) تقسیم می‌کند و می‌گوید: مردم در آخرت به گروه‌های مختلف تقسیم می‌شوند و درجات و مراتب آنها در آخرت از حیث سعادت و شقاوت بسیار متفاوت است، همچنان که مردم در دنیا از حیث سعادت و شقاوت با هم متفاوت هستند. (همو، ۲۰۰۶: ۴ / ۲۴۷۱)

غزالی در کتاب *العبر والشکر* در ذیل بحث حقیقت نعمت و اقسام آن می‌گوید: ای انسان آگاه باش، هر خیر، لذت و سعادت، بلکه هر مطلوب و مؤثری نعمت نامیده می‌شود، اما نعمت حقیقی همان سعادت اخروی است، و ماسوی سعادت اخروی، که نعمت و سعادت نامیده می‌شود، مثل سعادت دنیوی — که ارتباطی به سعادت اخروی ندارد — از روی غلط یا مجاز سعادت نامیده می‌شود.

او در ادامه می‌افزاید: در واقع سعادت نامیدن این امور، غلط محض است و گاهی اطلاق اسم نعمت بر چیزی صادق است، اما اطلاق آن بر سعادت اخروی صادق‌تر است. هر چیزی که انسان را به سعادت اخروی برساند یا در راه رسیدن به سعادت اخروی با یک یا چند واسطه کمک کار باشد، اطلاق نعمت بر آن صحیح و صادق است، زیرا انسان را به نعمت حقیقی می‌رساند. (همان: ۲۶۱۷)

ذومراتب بودن سعادت

غزالی بر این باور است که سعادت امری متواظی نیست، بلکه امری ذومراتب و مشکک است. او برای تبیین این مدعا مقدماتی به شکل ذیل بیان می‌کند:

اگر کسی به اصول ایمانی ایقان داشته باشد و از جمیع گناهان کبیره اجتناب کند و فرایض شرعی را به بهترین وجه انجام دهد و بر گناهان صغیره اصرار نوزد، اگر عذابی برای او باشد، از نوع مناقشه در حساب است و در هنگام محاسبه، حسنات او بر سیئات او ترجیح دارد. اگر شخصی واجد ویژگی‌های پیش گفته باشد، به تعبیر قرآن «فقد ثقلت موازین» موازین او سنگین است و بعد از انکشاف این واقعیت برای چنین شخصی، که حسنات او در مجموع بر سیئات او برتری و رجحان دارد و بعد از فراغت از محاسبه اعمال، از حیاتی همراه با رضایت برخوردار خواهد بود.

درباره چنین فردی با ویژگی‌های پیش گفته ممکن است این پرسش مطرح شود، آیا چنین فردی در مجموع در زمره اصحاب یمین واقع می‌شود و یا در زمره مقربان خواهد بود و در جنات عدن یا در فردوس اعلیٰ زندگی خواهد کرد؟ پاسخ به چنین پرسشی در گرو این مسئله است که ایمان چنین فردی، جزء چه سنجی از ایمان است؟

او در ادامه می‌افزاید: دو نوع ایمان داریم:

۱. **ایمان تقلیدی:** افرادی که واجد چنین سنخی از ایمان باشند، معمولاً آنچه می‌شنوند بدون آنکه درباره آن تأمل کافی نمایند، آن را تصدیق می‌کنند. ایمان افراد عوام، از این سنخ است.

۲. **ایمان کشفی:** این سنخ از ایمان، در سایه نور الهی و شرح صدر ایجاد می‌شود. اگر کسی واجد چنین نوعی از ایمان گردد، دارای آثار مثبت فراوانی است که از جمله آنها این است، که کل وجود - آن چنان که هست - برای او کشف می‌شود و با تمام وجود این حقیقت را درمی‌یابد که همه امور به سوی حضرت حق برمی‌گردد و در عالم هستی، چیزی جز خدا، صفات و افعالش وجود ندارد.

غزالی بر این باور است که اگر کسی به چنین مقامی دست یابد، در زمره مقربان حضرت حق واقع می‌شود و در فردوس اعلیٰ مأوا می‌گزیند و در غایت قرب به ملاً اعلیٰ واقع می‌شود. البته بیان این نکته ضروری است که همه مقربان درگاه حضرت حق، دارای رتبه واحد نیستند، بلکه مقربان از حیث رتبه و سعادت دارای درجات مختلف ذیل هستند:

۱. گروهی از مقربان جزء سابقان در مسیر حضرت حق هستند.

۲. برخی دیگر از مقربان رتبه وجودی آنها کمتر و پایین‌تر از رتبه سابقان است. از نظر غزالی تفاوت رتبه این دو نوع از مقربان، وابسته به میزان معرفت آنها از حضرت حق است. یعنی هرچه بر میزان معرفت مقربان به حضرت حق افزوده شود، بر رتبه وجودی و میزان سعادت آنها افزوده می‌شود. برای اقیانوس بیکران معرفت حضرت حق ساحل و کناره‌ای قابل تصور نیست و در این اقیانوس سترگ معرفت حضرت حق تنها یک نقطه ممنوعه وجود دارد و آن این است که هیچ‌کس به کنه جلال الهی پی نمی‌برد. جدای از این منطقه ممنوعه، برای اقیانوس بیکران الهی، عمق و ساحلی قابل تصور نیست. غواصان در این اقیانوس بیکران هر کدام به اندازه قوایشان و آنچه حضرت حق، در ازل برای آنها مقدر کرد به صید معارف می‌پردازند. و در مسیر سلوک حضرت حق، منازلی وجود دارد و برای منازل حد و اندازه‌ای وجود ندارد، و برای سالکان راه الهی، نهایت و درجه‌ای قابل تصور نیست، غواصان هر کدام به اندازه توانایی و مهارتشان و آنچه خدا در ازل برای آنها مقدر کرد، به غواصی در دریای معارف الهی می‌پردازند. پس در سیر و سلوک در مسیر الهی و طی منازل آن حد و اندازه‌ای نیست و برای سالکان راه الهی، نهایت درجه‌ای قابل تصور نیست.

مجموع مباحثی که درباره مقربان بیان شد، ناظر به وضعیت کسانی است که ایمان آنها از نوع ایمان کشفی است، اما کسی که ایمانش از نوع ایمان تقلیدی است و جزء اصحاب یمین است درجه او پایین‌تر از درجه مقربان است. البته بیان این نکته خالی از لطف نیست که همه اصحاب یمین، نیز دارای رتبه

یکسان نیستند، بلکه آنها نیز بسان مقربان دارای مراتب مختلف هستند و بالاترین درجه اصحاب یمین با پایین‌ترین درجه مقربان با هم تقارب دارند و این رتبه مختص افرادی است که از همه گناهان کبیره اجتناب کنند و به همه واجبات پنج‌گانه (شهادت به لسان، نماز، زکات، روزه و حج) عامل باشند. اما اگر کسی در طول حیاتش برخی گناهان کبیره از او صادر شده باشد، یا به وظایفش در مورد برخی واجبات (ارکان) اسلام عمل نکرده و نوعی اهمال‌کاری از سوی او صورت گرفته باشد، طریق ارتقا برای او مسدود نیست.

برای چنین فردی چند وضعیت قابل تصور است:

۱. اگر چنین فردی قبل از به صدا درآمدن ناقوس مرگ، توبه نصوص نماید، در سلک افرادی درمی‌آید که گناهی از او صادر نشده است، زیرا براساس معارف اسلامی، اگر کسی به‌صورت حقیقی از گناهی توبه کند، وضعیت او بسان فردی است که اصلاً گناهی مرتکب نشده است.

۲. اما اگر چنین فرد مذنبی قبل از به صدا درآمدن طبل مرگ موفق به توبه نشود و بدون توبه مرگ را در آغوش کشد، او در هنگام مرگ وضعیت خطرناکی دارد. زیرا یکی از نتایج خطرناک گناهان کبیره این است که در هنگام مرگ در ایمان فرد تزلزل پیش می‌آید و عاقبت بدی نصیب فرد می‌گردد. به‌ویژه اگر ایمان چنین افرادی از نوع ایمان تقلیدی باشد، احتمال این خطر فزون‌تر است، زیرا ایمان تقلیدی — حتی اگر از نوع جزمی هم باشد — با کمترین شک و خیالی در معرض زوال قرار می‌گیرد.

غزالی یادآور می‌شود که عارف بصیر بسیار بعید است، که با چنین عاقبت بدی مواجه شود، اما هر دو دسته پیش‌گفته، اگر با ایمان از دنیا بروند و عفو خدا شامل حال آنها نگردد عذاب آنها را در بر می‌گیرد، و عذاب آنها بیشتر از نوع مناقشه در حساب است و زیادی عقاب به عوامل مختلف ذیل وابسته است.

۱. مدتی که مذنب بر این گناهان اصرار می‌کرد، چه میزان بوده است؟ هرچه قدر مدت اصرار و ارتکاب مذنب بر گناه فزون‌تر باشد، بر مدت عقاب او نیز افزوده‌تر می‌شود.

۲. میزان قبح گناهان در یک رتبه نیست، هرچه قبح گناهی بیشتر باشد، بر شدت عذاب او افزوده می‌شود.

۳. گناهان از حیث نوع با هم اختلاف دارند، به همین سان عقاب‌های ناظر به این گناهان نیز واجد اختلاف نوعی است.

غزالی بر این باور است افرادی که ایمان آنها از نوع تقلیدی و جزء بله محسوب می‌گردند و گناهی از آنها صادر گردیده، بعد از پایان یافتن عذاب آنها، خداوند از باب لطف و احساسش به آنها بسان اصحاب یمین و عارفان مستبصر در اعلی‌علیین جای می‌دهد. در خیر است، همان‌طور که در دنیا اگر کسی کار

خوبی انجام دهد، خداوند ده برابر به او پاداش می‌دهد، آخرین فردی که از آتش خارج می‌گردد، در برابر کارهای خیری که انجام داده است، خداوند ده برابر به او ثواب می‌دهد.^۱ (همان: ۲۴۷۸ - ۲۴۷۷)

او در ادامه بحث نکته‌ای را یادآور می‌شود، افراد از حیث موحد بودن دارای رتبه یکسان و متواپی نیستند، بلکه دارای مراتب متفاوت هستند. برخی درجه توحید آنها در حد کوه و برخی در حد مثال و برخی در حد یک ذره است. اگر کسی در قلب او به اندازه یک مثال دینار از ایمان باشد، او اولین کسی است که از آتش جهنم خارج می‌شود. در خبر است که در روز بازپسین ندا داده می‌شود: هر کس در قلبش به اندازه یک مثال دینار از ایمان است از آتش جهنم اخراج کنید. و آخرین کسی که از آتش جهنم خارج می‌شود فردی است که در قلبش مثال ذره‌ای از ایمان است و بین مثال دینار و مثال ذره، درجات متفاوتی است.

او این نکته را تصریح می‌کند، وقتی ما درباره مثال دینار یا مثال ذره از ایمان صحبت می‌کنیم، در اینجا مراد ما طرح مباحث به صورت ریاضی نیست، بلکه اینها در حکم ضرب‌المثل هستند، ما می‌خواهیم از این طریق مطلب راحت‌تر به ذهن متبادر شود. او در ادامه می‌افزاید: علت اصلی و عمده سقوط موحدان در جهنم، ظلمی است که آنها در حق بندگان خدا انجام داده‌اند. در مورد گناهان دیگر غیر از ظلم در حق بندگان خدا، زمینه عفو و تکفیر از سوی حضرت حق به صورت سریع فراهم می‌شود. (همان: ۲۴۸۲)

برای تبیین کامل‌تر دیدگاه غزالی بیان چند نکته ضروری است.

یک. عدم قطعیت داوری ما درباره درجات سعادت یا شقاوت افراد

غزالی بعد از توضیح فراوان درباره درجات و مراتب سعادت و شقاوت افراد در روز قیامت می‌گوید: این اختلاف رتبه‌ها که ما درباره اصناف مختلف مقربان، اصحاب یمین و اصحاب شمال بیان کرده‌ایم، تنها براساس حکم به ظواهر اسباب است. او برای تفهیم بهتر مطلب از شیوه تمثیل بهره می‌گیرد و می‌گوید: این رتبه سعادت و اشقیاء از سوی ما بسان نحوه مواجهه و ارزیابی پزشک از وضعیت بیماران است. او گاهی بیماری را مشاهده می‌کند و ارزیابی او از وضعیت بیمار این است که او رو به مرگ است و معالجه درباره او اثری ندارد. برعکس ممکن است بیماری دیگری را معاینه کند و چنین تشخیص دهد که بیماری او

۱. غزالی در ادامه بحث به عنوان جمله معترضه مطلبی را می‌افزاید و می‌گوید: خروج از آتش جهنم وابستگی تام به توحید دارد، یعنی اگر فردی جزء موحدان نباشد، هرگز از آتش جهنم خارج نمی‌شود. و مراد از موحد بودن این نیست که فرد تنها با زبانش «لا اله الا الله» بگوید، زیرا لسان به عالم ملک و شهادت تعلق دارد و جز در عالم ملک منفعتی برای آن متصور نیست. به بیان دیگر اگر کسی در دنیا به زبان «لا اله الا الله» بگوید، در جامعه مسلمانان با او بسان فرد مسلمان رفتار می‌شود و از مزایایی که فرد مسلمان در ازدواج وارث و ... دارد، برخوردار می‌شود، اما در عالم آخرت صدق در توحید مؤثر است و کمال در توحید آن است که فرد همه امور را در ید قدرت حضرت حق ببیند و علامت این موحد بودن آن است فرد حوادث ناگواری که در طول حیات برای او پیش می‌آید، بر کسی غضب نکند، زیرا چنین فردی وسایط را نمی‌بیند، بلکه تنها مسبب‌الاسباب را می‌بیند. (غزالی، ۲۰۰۶: ۴ / ۲۴۸۲ - ۲۴۸۱)

سبک و معالجه او آسان است.

ممکن است در بسیاری موارد تشخیص پزشک با واقع مطابقت داشته باشد، و بیمار با همان سرنوشتی مواجه شود که طبیب بدان اشاره کرده است، اما در برخی مواقع نیز ممکن است عکسش اتفاق بیفتد و ارزیابی پزشک از وضعیت بیمار با واقع مطابقت ننماید. بدین معنی که به زعم پزشک، بیماری در شرف مرگ است، اما او نجات یابد، اما برعکس مریض دیگری، بیماری به ظاهر ساده و معالجه او بسیار آسان است، اما معالجه پزشک مؤثر واقع نمی‌شود و بیمار می‌میرد.

غزالی بر این باور است که چنین مواردی از اسرار خفیه الهی است و در قدرت بشر نیست که به کنه اسرار الهی پی ببرد.

او یادآور می‌شود، در مورد وضعیت افراد در روز بازپسین از حیث نجات و رستگاری یا هلاکت و شقاوت بعینه همین نکته‌ای که درباره ارزیابی پزشک از وضعیت بیمار بیان کردیم، صادق است. یعنی ممکن است اسباب خفیه‌ای در مورد نجات یا هلاک انسان‌ها وجود داشته باشد، که هیچ انسانی از آن آگاه نباشد. از دیدگاه او اسباب خفیه‌ای که اسباب نجات انسان را فراهم می‌کنند، عفو و رضای الهی و اسباب خفیه‌ای که موجب هلاکت و نابودی انسان می‌شود، غضب و انتقام الهی است.

بر این اساس و رای احکام ظاهری که در مورد نجات یا هلاکت انسان بیان شد، سر مشیت ازلی دخیل است که هیچ مخلوقی از آن آگاهی ندارد. به همین جهت او به نحو مؤکد یادآور می‌شود که ما انسان‌ها باید از صدور احکام قطعی در مورد بندگان خدا اجتناب کنیم و این امر را محتمل و جایز بدانیم که فرد گناهکاری - هرچند گناهان او بسیار زیاد است - مورد عفو الهی قرار گیرد و برعکس، بنده مطیعی با آنکه طاعات ظاهری او زیاد است، مورد غضب حضرت حق قرار گیرد.

تقوا چون امری درونی و قلبی است، تشخیص آن حتی درباره تقوای خودش، نیز امری مشکل است. اگر فرد بخواهد درباره تقوای دیگران داوری بنماید، کاری بسیار مستصعب است. بدین جهت نمی‌توان براساس تقوا یا عدم تقوای آنها درباره جایگاه آنها در روز بازپسین به صورت قطعی و یقینی داوری کرد.

البته برای صاحب‌دلان و ارباب بصیرت این امر مکشوف است که در هر عفوئی از سوی حضرت حق، سبب یا اسباب حقی برای آن عفو وجود دراد و به همین سان هر غضبی که از سوی حضرت حق صورت می‌گیرد، سبب یا اسباب حقی برای آن غضب و انتقام الهی وجود دارد. البته ناگفته پیداست که اگر این اسباب خفی برای عفو یا غضب الهی وجود نداشته باشد، از عدالت حضرت حق نمی‌توان به صورت منطقی دفاع کرد.^۱

۱. البته یادآوری این نکته ضروری است، این مدعای غزالی با مبانی اشاعره درباره عدالت خداوند سازگار نیست. در این موضع غزالی از دیدگاه کلام اشعری فاصله می‌گیرد و به دیدگاه عرفانی روی می‌آورد.

او می‌افزاید: برای صاحب‌دلان مفاد آیات مبارکه‌ای مثل: «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَمِيدِ»^۱ «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ»^۲ «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةً»^۳ و «إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوهُمَا بِأَنفُسِهِمْ»^۴ با انکشافی واضح از دیدن با چشم سر، با مشاهده قلبی صورت می‌گیرد، زیرا چشم سر ممکن است برخی مواقع خطا کند، اما در مشاهده قلبی خطا وجود ندارد. او در مورد نظریه خویش به آیه مبارکه «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» (نجم / ۱۱) استشهاد می‌کند. (همان: ۲۴۸۳ - ۲۴۸۲)

دو. ارتباط میان حسنات و سیئات افراد در دنیا و درجات سعادت و شقاوت آنها

غزالی در مسئله «اقسام بندگان از حیث دوام توبه» آنها را به چهار دسته ذیل تقسیم می‌کند:

۱. افرادی که توبه می‌کنند و تا آخر حیاتشان به عهدشان وفادار هستند و به‌همین جهت دیگر گناهی از آنها صادر نمی‌شود.
 ۲. گروهی که به‌صورت کامل همه گناهان کبیره را رها می‌کنند، ولی گاهی به‌صورت غیرعمدی، برخی گناهان صغیره از آنها صادر می‌شود.
 ۳. اشخاصی که در برابر ارتکاب گناهان مقاومت می‌کنند، اما گاهی وسوس شیطانی بر آنها سیطره می‌یابد و برخی گناهان از آنها صادر می‌شود.
 ۴. گروهی که بعد از گناه توبه می‌کنند، اما توبه آنها حقیقی و مستحکم نیست، بدین جهت پس از مدتی توبه می‌شکنند و پس از شکستن توبه پشیمان می‌شوند و باز توبه می‌کنند.
- او در ذیل طبقه سوم این بحث را مطرح می‌کند و می‌گوید: در طبقه سوم افرادی واقع می‌شوند، که از گناهان خویش توبه می‌کنند و پس از توبه، مدتی در برابر گناهان مقاومت می‌کنند، اما چون ایمان آنها و به تبع آن توبه آنها مستحکم نیست و توانایی رویایی کامل با وسوس شیطانی را ندارند و بدین جهت گاهی مغلوب خواسته‌های شهوانی می‌گردند، اما پس از گناه بار دیگر توبه می‌کنند و روند قبلی — انجام گناه و توبه پس از آن — تکرار می‌شود.
- غزالی می‌گوید: افرادی که دارای چنین نفوس متزلزل و ناپایدار در برابر وسوس شیطانی هستند، به چنین نفوسی، نفوس مسوله می‌گویند و مفاد آیه مبارکه «وَأَخْرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا» (التوبه / ۱۰۲) ناظر به چنین افرادی است.

۱. از سوی خداوند نسبت به هیچ یک از بندگان ظلمی صورت نمی‌گیرد. (فصلت / ۴۶)

۲. خداوند نسبت به هیچ مخلوقی به‌اندازه یک ذره بسیار کوچکی ستم نمی‌نماید. (نساء / ۴۰)

۳. بهره و نصیب هر انسان به‌اندازه تلاش اوست (نجم / ۳۹) و هر انسانی در گرو جد و جهد خویش است. (مدثر / ۳۸)

۴. خداوند سرنوشت هیچ قومی را تا آنها به تغییر خودشان اقدام نمایند، تغییر نمی‌دهد. (رعد / ۱۱)

او بر این باور است که درباره چنین افراد دو حکم متفاوت ذیل قابل طرح است:

۱. از آن حیث که آنها بر طاعات مواظبت می‌کنند و از گناهان کراهت دارند، امید آن است که حضرت حق به‌سوی آنها بازگشت نماید و لطف و رحمت حضرت حق آنها را دربرگیرد.
۲. اما از حیث تسویف و به تأخیر انداختن توبه عاقبت خطرناکی در انتظار آنهاست، زیرا ممکن است چنین افرادی توفیق توبه نیابند. بدین جهت میان مراتب مختلف سعادت در آخرت و اعمال خوب و بد در دنیا - به‌حکم تقدیر مسبب‌الاسباب - رابطه تنگاتنگی وجود دارد، همچنان‌که میان مرض و صحت و خوردن انواع غذاها و داروها ارتباط وثیقی وجود دارد و به‌همین‌سان میان دستیابی انسان به مناصب عالیه در دنیا و میزان تلاش و کوشش او ارتباط مستحکمی وجود دارد، به‌خاطر همین ارتباط وثیق مراتب مختلف سعادت در آخرت و اعمال خوب و بد در دنیا است که قرآن کریم می‌فرماید:

و نَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ
دَسَّاهَا. (شمس / ۱۰ - ۷)

سه. تشابه و تمایز دیدگاه صوفی و فیلسوف درباره سعادت از منظر غزالی

او شباهت دیدگاه فیلسوف و صوفی درباره سعادت را چنین تبیین می‌کند:

هر دو در این حقیقت که عملی در دستیابی به کمال و سعادت انسان مؤثر است، وحدت نظر دارند، و مراد آنها از جنبه عمل، محو صفات ردیه و تطهیر و تطهیرش از اخلاق بد است.

اما فیلسوف و صوفی در شیوه دستیابی به علم با یکدیگر اختلاف دارند. صوفیه در دستیابی به علم به شیوه متداول در میان علما - شیوه درس و بحث - اعتقادی ندارند و در عوض بر این باور هستند، اگر انسان صفات ردیله را از خودش دور کند و خود را از اسارت همه علایق دنیوی و مادی رها سازد و با تمام وجود به‌سوی حضرت حق روی آورد، رحمت الهی بر او فیضان می‌یابد و سر ملکوت برای او کشف می‌شود و حقایق برای او ظاهر می‌شود انسان برای دستیابی به چنین حالتی به تصفیه قلب از ردایل و احضار نیست همراه با اراده صادق، عطش شدید به رحمت حضرت حق و انتظار رحمت الهی نیاز دارد.

غزالی بر این باور است که از این طریق برای انبیا و اولیای الهی حقایق امور کشف می‌شود و آنها از این شیوه به سعادت دست می‌یابند. انبیا و اولیا با تعلم رسمی به کمال ممکن خویش دست نمی‌یابند، بلکه آنها با زهد در دنیا و اعراض و تبری از علایق دنیوی و اقبال با تمام وجود به‌سوی حضرت حق به بالاترین درجه کمال دست می‌یابد زیرا هرکس خود را وقف راه حضرت حق کند، خدا نیز برای او خواهد بود، و زمینه دستیابی به کمالات متعالی را برای او فراهم می‌کند.

او در ادامه تفاوت دیدگاه عرفا با فلاسفه می‌افزاید: برعکس صوفیه، فلاسفه علم را بر مجاهده و برهان عقلی‌تر بر کشف صوفی ترجیح می‌دهند. او برای تبیین تمایز دیدگاه صوفیه با فلاسفه از شیوه تمثیل بهره می‌گیرد و می‌گوید پاشاهی دو گروه به یک گروه از روم و گروه دیگر از چین - را دعوت کرده هر دو گروه ادعا می‌کردند، که نقاش چیره‌دست و ماهر هستند. پادشاه یک‌طرف ساکن را به رومی‌ها و طرف مقابل آن را به چینی‌ها سپرد و با پرده‌ای ارتباط آنها را قطع کرد، هر دو گروه مشغول کار بودند. رومی‌ها مدت‌ها به نقاشی اشتغال داشتند، در عوض چینی‌ها تنها به صاف کردن و صیقل دادن می‌پرداختند - به نقاشی اشتغال نداشتند - بعد از مدتی همزمان با ادعای پابان کار از سوی رومی‌ها، چینی‌ها نیز ادعای پایان کار کردند. وقتی مانع در طرف ساکن کنار زده شد، تصویر نقاشی‌های رومی‌ها با زیبایی تمام در آینه صاف و صیقلی سالن مقابل - چینی‌ها - نمودار شد.

غزالی بر این باور است که نفس محل نقش علوم الهی است و جهت اکتساب این علوم دو راه وجود دارد. یک راه نقاشی کردن بسان اهل روم است. طریق دیگر استعداد برای قبول نقش از خارج است و مراد از خارج در اینجا لوح محفوظ و نفوس ملانکه است که علوم حقیقی به‌صورت دائم و پیوسته در آنها نقش می‌بندد، به‌همان سان که اگر کسی حافظ قرآن باشد، قرآن در قلب او نقش می‌بندد، وضعیت سایر علوم نیز به‌همین سان است. (همو، ۲۰۰۰: ۵۹ - ۵۶)

غزالی پس از بیان تمایز دیدگاه صوفی و فیلسوف، درباره برتری یک دیدگاه بر دیگری چنین اظهار نظر می‌کند، اگر کسی بپرسد، کدامیک از دو دیدگاه - صوفی و فیلسوف برای دستیابی به سعادت و کمال - برتر است؟ غزالی در پاسخ می‌گوید: به چنین پرسشی نمی‌توان پاسخ واحدی ارائه داد، زیرا در چنین مواردی، براساس حال مجتهد و مقامی که او در آن است، حکم تغییر می‌کند. حکمی که برای من کشف شد - علم حقیقی در نزد خداست - آن است که در چنین مواردی بیان حکم نفی یا اثبات مطلق نادرست است، زیرا براساس اشخاص و احوال مختلف آنها حکم تغییر می‌کند.

او در توضیح این مدعا می‌گوید: اگر کسی سنی از او گذشته باشد و ایام جوانی به دنیا کسب علوم نبوده است، طریقه صوفیه در قیاس با روش فیلسوفان، برای او ارجحیت دارد. چنین فردی شایسته‌تر آن است که قلب خویش را رذایل پاک گرداند تا زمینه تابش انوار الهی در قلب او فراهم شود. اما برای جوانی که دارای نفس زکی است و برای هر دو روش - صوفی و فیلسوف - آمادگی دارد، بهتر آن است، ابتدا از روش فیلسوفان بهره گیرد، یعنی طریق تعلم علوم برهانی را پیش گیرد و در حد توان در این راه گام بردارد پس از طی این مرحله از خلق و دنیا اعراض کند، تا خداوند ابواب علوم را بر قلبش بگشاید. (همان: ۶۳ - ۶۲)

نتیجه

غزالی در کتاب *مقاصد الفلاسفه*، چیستی سعادت را به لسان فلسفی بازگو می‌کند و سعادت آدمی را در اتصال دائمی به عقل فعال می‌کند و در کتاب *الجماع العوام عن علم الکلام*، با نگرش کلامی به مسئله می‌نگرد، و میان سعادت عوام و خواص تفاوت قائل می‌شود و می‌گوید: سعادت عوام در آن است، که به آن چیزی که اعتقاد جازم و قطعی دارند با واقع مطابق باشد، حال مهم نیست که با چه روشی بدین اعتقاد دست یافتند و در رساله *کیمیای السعادت* با روش عرفانی به مسئله می‌نگرد و سعادت حقیقی انسان را در سعادت قلب و معرفت حضرت حق معرفی می‌کند و این توجه جدی و سترگ به قلب در مسئله سعادت، در رساله *معراج السالکین* و به‌ویژه در کتاب *نفیس احواء علوم الدین*، نیز مشاهده می‌گردد. او در عین حال به‌شدت به اصول و مبانی دین مقدس اسلام پایبند است و بر همین اساس است که در رساله *معراج السالکین* سعادت مطلقه را سعادت معرفی می‌کند که دنیا را به آخرت متصل می‌کند یعنی فرد هم در دنیا سعادت‌مند است و هم در آخرت و بسان برخی از متصوفه نیست، که کلاً به بی‌توجه باشند و بر همین اساس است که برای علوم طبیعی، ریاضی، سیاسی و الهی در دستیابی به سعادت حظی وافر قائل است. او گرچه سعادت را امری ذومراتب و برای ایمان کشفی، مقامی والا قائل است، و حتی سعادت مقربان را نیز امری ذومراتب معرفی می‌کند، اما مع‌الوصف این توجه سترگ به ایمان کشفی، سبب بی‌توجهی او به ایمان تقلیدی نمی‌شود و برای صاحبان چنین ایمانی نیز حظی از سعادت قائل است. اینها همه شواهدی بر توجه عالمانه او به تئوری کثرت‌گرایی روش‌شناختی و روی‌گردانی از تن‌حصرگرایی روش‌شناختی می‌باشد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ارسطو، ۱۳۷۸، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
۳. افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
۴. اینتایر، السدیر مک، ۱۳۷۶، «اخلاق فضیلت»، *مجله نقد و نظر*، ش ۱۴ - ۱۳.
۵. پینکافس، ادموند، ۱۳۸۲، *از مسئله محوری تا فضیلت‌گرایی*، ترجمه حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، قم، دفتر نشر معارف.

۶. راسل، برتراند، ۱۹۸۰ م، *الفوز بالسعادة*، ترجمه سمیر عبده، بیروت، دار و مکتبه الحیاه.
۷. غزالی، ۱۳۸۲، *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی.
۸. _____، ۱۴۱۷ ق، ۱۹۹۶ م، *الجام العوام عن علم الکلام*، تصحیح و تقدیم ریاض مصطفی عبدالله، بیروت، دمشق، الحکمه، ج اول.
۹. _____، ۱۴۲۱ ق، ۲۰۰۰ م، *میزان العمل*، مقدمه، تعلیق و شرح علی بوملحم، بی‌جا، بی‌نا.
۱۰. _____، ۱۴۲۴ ق، ۲۰۰۳ م، *رساله معراج السالکین*، چاپ شده در مجموعه رسائل الامام الغزالی (رساله دوم)، تصحیح و تنقیح مکتب البحوث والدراسات، بیروت، دارالفکر.
۱۱. _____، ۱۴۲۷ ق، ۲۰۰۶ م، *احیاء علوم الدین*، مجموعه ۴ جلدی، ج ۳، تعلیق محمد وهبی سلیمان و اسامه عموره، دمشق، دارالفکر.
۱۲. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۸۱، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه علوم رضوی.
۱۳. _____، ۱۳۸۸، *روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. فلوطین، ۱۳۶۶، *دوره آثار فلوطین (تاسوعات)*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۵. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، قسمت اول و دوم، ج ۱، تهران، علمی فرهنگی.
16. Brand. B. Richard, 1972, *happiness*, "The encyclopedia of Philosophy", by G. E Paul Edvard. Macmillan publishing, V. 3.
17. Griffin J. P: 1998, *happiness*, "encyclopedia of Philosophy", by G. E Edward carry. Routledge, London and New yourk, V. 4