

سعادت عظمی از منظر غزالی

عین‌الله خادمی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۰۷/۰۹ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۳/۰۲/۱۷)

چکیده

مسئله اصلی این پژوهش این است که از منظر غزالی ملاک‌های اصلی سعادت عظمی چیست؟ روش تحقیق آن توصیفی-تحلیلی است. غزالی در مکتوبات مختلف خویش ملاک‌های متعددی برای وصول به سعادت عظمی و تحقق آن بیان می‌کند که عبارت‌اند از: معرفت الهی، تقرب به خدا، لقای الهی، نظر به وجه الهی در آخرت، داشتن بیشترین حب به خدا در آخرت، تفکیک سعادت عظمی از حیث نظری و عملی. او برای تحقق عامل پنجم (داشتن بیشترین حب به خدا در آخرت) دو روش پیشنهاد می‌کند. روش اول، قطع علاقه به دنیا و اخراج حب غیر خدا در قلب؛ و روش دوم، افزایش معرفت به خدا می‌باشد. همچنین او بر این باور است که سعادت عظمی از حیث نظری، کشف جلال و عظمت الهی، و از حیث عملی، اتصاف قلب به عقاید و اخلاق محمود است. نگارنده بر این باور است که ملاک‌های ارائه‌شده از سوی غزالی مانع‌الجمع نیستند، بلکه امکان جمع آن‌ها وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: سعادت عظمی، تقرب به خدا، لقای الهی، نظری، عملی، غزالی.

۱. استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی: E_khademi@ymail.com

۱. درآمد

مسئلهٔ سعادت یکی از مسائل اساسی، فراخ‌دامن، دراز‌عمر، و چندتباری است. به همین جهت شاید گزاف نباشد که ادعا شود طول عمر این مسئله با عمر نوع بشر مساوی است. از طرفی اگر به مکتوبات بشر از قدیم الایام تا کنون توجه نماییم، درمی‌یابیم که طیف وسیعی از اندیشمندان از افلاطون، ارسطو، افلوپین گرفته تا راسل و پینکافس اذهانشان بدین مسئلهٔ مهم معطوف گشته و در صدد رازستانی از رازهای سر به مهر این حوزه بوده‌اند. [۵، صص ۵۰-۸۶؛ ۶، صص ۵۰-۸۶؛ ۷، ص ۲۸۷؛ ۸، صص ۲۱-۲۶؛ ۱۲، صص ۱۱۹-۱۹۵؛ ۱۹، صص ۵۹-۶۷؛ ۲۰، صص ۱۷۱-۱۷۳؛ ۲۳، صص ۴۱۳-۴۱۴؛ ۲۴، صص ۲۲۷-۲۲۹].

از طرفی به خاطر چندتباری بودن این مسئله است که اندیشمندان مختلف، به ویژه پژوهشگران اسلامی در حوزه‌های مختلف حدیث، تفسیر، فلسفه، کلام، اخلاق، فلسفهٔ اخلاق و... هر کدام از حیثیات خاص بدین مسئله پرداخته و می‌پردازند.

غزالی یکی از اندیشمندان سترگ اسلامی است که در شاخه‌های مختلف علوم اسلامی منطق و کلام، اصول فقه و فقه، حدیث، تفسیر، اخلاق و عرفان به پژوهش و تحقیق پرداخته و در همهٔ علوم پیش‌گفته در زمان خودش جزء افراد سرآمد بوده است. او با بهره‌گیری از این علوم مختلف در صدد تبیین ابعاد مختلف سعادت برآمده است.

دربارهٔ مسئلهٔ سعادت از جهات مختلف (چیستی سعادت، ارتباط سعادت با مسائل مهمی مثل خیر، کمال، لذت و... متواظی با مشکک بودن سعادت و...) می‌توان به کندوکاو پرداخت. بعد از پذیرش ذومراتب بودن سعادت، این پرسش مطرح می‌شود که بالاترین مرتبهٔ سعادت (سعادت قصوی یا عظمی) چیست؟ مسئلهٔ اصلی این پژوهش سعادت قصوی از دیدگاه غزالی است. هدف اصلی این پژوهش تبیین دیدگاه غزالی دربارهٔ سعادت قصوی است. برای دست‌یابی بدین هدف باید به این پرسش‌ها پاسخ داد: غزالی چه ملاک‌هایی برای وصول به سعادت عظمی و تحقق آن پیشنهاد می‌کند؟ آیا این ملاک‌ها با یکدیگر سازگار هستند و امکان جمع و سازگاری آن‌ها وجود دارد یا این ملاک‌ها با یکدیگر ناسازگار و به اصطلاح منطقی مانع‌الجمع هستند؟ در ابتدا دربارهٔ ملاک‌های سعادت عظمی از منظر غزالی به کندوکاو می‌پردازیم.

۲. ملاک‌های سعادت عظمی از دیدگاه غزالی

بعد از پذیرش ذومراتب و مشکک بودن سعادت از سوی غزالی، به صورت طبیعی این پرسش مطرح می‌شود که بالاترین درجه سعادت (سعادت قصوی) از دیدگاه او چیست؟ با کندوکاو در کتب و رسائل مختلف غزالی درمی‌یابیم که ایشان در مکتوبات مختلف خویش، ملاک‌های مختلفی برای سعادت قصوی بیان کرده‌اند که به قرار زیرند.

۱.۲. معرفت الهی

غزالی در رساله کیمیاء السعاده برای تبیین بحث سعادت مقدماتی را مطرح می‌کند و می‌گوید که انسان موجودی دوساحتی و مرکب از روح و بدن است و بدن امری عاریه‌ای، و روح حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و در روح انسان صفات مختلف از موجودات متفاوت، یعنی چهارپایان، درندگان، شیاطین، و فرشتگان جمع شده است. هر کدام از این صفات واجد سعادت مخصوص خویش هستند. سعادت چهارپایان در خوردن، نوشیدن، خواب و آمیزش، و سعادت درندگان در دریدن، و سعادت شیاطین در شر، مکر و حيله، و سعادت فرشتگان در مشاهده جمال حضرت ربوبی است.

بالاترین درجه کمال و سعادت انسان در این است که در باطن وجود خودش صفات فرشتگان را به فعلیت درآورد. برای دستیابی بدین هدف باید انسان ابتدا به جوهر ذات خویش معرفت یابد، تا از این راه به معرفت حضرت حق دست یابد [۱۵، ص ۴۲۰].

او در ادامه می‌افزاید که نفس مرکب قلب است و برای قلب بر اساس فرمایش خداوند در قرآن «ما یعلم جنود ربک الا هو»^۱ لشکریانی است. قلب انسان مخلوق عمل و در آخرت طالب سعادت است و سعادت آن در شناخت خدای عزیز و بلند مرتبه است [۱۵، ص ۴۲۱].

ابوحامد در کتاب مقاصد الفلاسفة می‌گوید انسان برای این که به سعادت ابدی برسد باید قوه عقلی‌اش از قوه به فعل خارج گردد تا همه موجودات، با سلسله مراتبشان در ذهنش نقش ببندد. بدین معنا که انسان ابتدا حضرت حق، بعد ملائکه و در مرحله بعدی سایر موجودات را ادراک می‌کند. اما انسان مادام که در دنیا است به جهت تعلق نفس به بدن لذت

۱. المدثر: ۳۱.

کمی نصیب او می‌گردد. اما بعد از مرگ و از بین رفتن مانع بدن، این لذت کامل‌تر گردد و سعادت ابدی الی الابد ادامه می‌یابد [۱۳، ص ۲۴۹].

غزالی در کتاب نفیس / حیات علوم/الدین در این باره اظهار نظر می‌کند و می‌گوید که برای انسان هیچ سعادتتی جز معرفت الهی وجود ندارد و این مدعا به صورت ضمنی مبین این حقیقت است که بالاترین درجه سعادت انسان در آن است که انسان به حضرت حق معرفت پیدا کند. او برای تبیین و تثبیت این مدعا، معارف را به سه دسته ذیل تقسیم می‌کند:

۱. معرفت به شعر و انساب عرب و اموری مشابه این‌ها

۲. معرفت به لغت عرب، تفسیر، فقه و اخبار

۳. معرفت نسبت به حضرت حق

او بعد از بیان این سه قسم معارف می‌گوید که معرفت از قسم اول، هیچ فایده‌ای برای آن متصور نیست. معرفت از قسم دوم، از آن جهت که واسطه و ابزاری برای معرفت الهی هستند، واجد ارزش می‌باشند.

او در جهت تبیین این مدعا می‌گوید که ما از طریق علم به لغت عرب، به تفسیر قرآن معرفت پیدا می‌کنیم و از طریق علم تفسیر، به محتوا و مراد قرآن پی می‌بریم و درمی‌یابیم که بر اساس فرامین حضرت حق برای تزکیه نفس، چه کارهایی باید انجام دهیم و از چه شیوه‌هایی بهره گیریم. به همین سان از طریق علم و آگاهی به راه‌های تزکیه نفس، استعداد و آمادگی برای هدایت به سوی معرفت حضرت حق برای نفس ما ایجاد می‌شود. بر همین اساس است که قرآن کریم می‌فرماید: «قد افلح من زکاهها»^۱ و در آیه دیگر نیز می‌فرماید: «والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا»^۲.

او بر این باور است که همه این معارف به عنوان ابزار برای دست‌یابی به معرفت حضرت حق هستند و کمال حقیقی در معرفت خدا و معرفت صفات و افعالش است و جمیع معارف درباره همه موجودات در معرفت حضرت حق منطوق هستند، زیرا همه موجودات جزء افعال حضرت حق هستند و هر کس با هر یک از موجودات عالم هستی، از آن جهت که فعل

۱. الشمس / ۹.

۲. العنکبوت / ۶۹.

خدای سبحان هستند و از آن جهت که همه موجودات عالم هستی مبین قدرت، اراده و حکمت الهی هستند، معرفت یابد، در واقع علم به اینها مکمل علم به خدا هستند [۱۷]، ص ۲۱۶۱].

۲.۲. تقرب به خدا

غزالی در موضع دیگر کتاب نفیس *احیاء علوم الدین* ادعا می کند که سعادت اخروی در قرب به خدا و نظر در وجه الهی است و این امر جز با معرفتی که از آن به ایمان و تصدیق یاد می شود، تحقق نمی یابد. او برای تأیید مدعایش از تئوری عرفا در این ساحت بهره می گیرد و می گوید که عرفا نیز بر این باورند که سعادت نهایی و قصوای انسان در تقرب به خداست. به همین جهت آن‌ها می گویند که ما از آتش جهنم ترسی نداریم، به همان سان که آمال و آرزوی ما وصال به حورالعین نیست، بلکه خواسته اصلی ما لقای الهی و درد و رنج و نگرانی اصلی ما حجاب و عدم دیدار یار است.

بر اساس همین تحلیل است که عرفا بر این باورند که اگر کسی خدا را به خاطر دست یابی به امر دیگری غیر از حضرت حق، یا عوض عبادت کند، او به تحقیق فرد لثیم است. به همین سان اگر فردی خدا را به خاطر بهشت یا ترس از آتش عبادت کند، او نیز فرد پستی است. بر اساس چنین نگرشی است که فرد عارف خدا را تنها به خاطر ذاتش عبادت می کند و جز ذات حضرت حق چیز دیگری را طالب نیست و نسبت به حوریان و میوه‌های بهشتی شوقی ندارد و از آتش جهنم هراسی ندارد، بلکه وحشت او از آتش فراق حضرت حق است. زیرا اگر آتش فراق بر قلبی استیلا یابد، تمام قلب را می سوزاند، همان طور که آتش سوزان اجسام را می سوزاند، زیرا آتش فراق آتشی است که قلب‌ها را می سوزاند و شعله‌های آن بر قلب‌ها زبانه می کشد: «نارالله الموقدة التي تطلع علی الافئدة»، و آتش جهنم تنها سر و کارش با اجسام است.

بر اساس مقدمات پیش گفته، غزالی نتیجه می گیرد که اگر درد جسمانی را با درد قلبی مقایسه کنیم، درد جسمانی بسیار ضعیف‌تر از درد قلبی است و اصلاً قابل محاسبه نیست. بدین جهت شایسته نیست کسی چنین مدعایی را درباره عالم آخرت انکار کند، زیرا مشابه آن در دنیا نیز یافت می شود.

غزالی برای تبیین مدعایش از شیوه تمثیل استفاده می‌کند و می‌گوید کسی که شادمانی تمام وجودش را فرا گرفت، اگر او را در معرض آتش یا امور بسیار آزاردهنده قرار دهند، به خاطر شدت سرور قلبی متوجه چنین آلامی نمی‌شود. به همین سان کسی در میدان جنگ به کارزار اشتغال دارد و غضب تمام وجودش را دربر گرفته است. اگر در این زمان جراحاتی به بدن او وارد شود، او آن را احساس نمی‌کند. زیرا غضب به سان آتشی است که قلب او را فرا گرفته است. به همین جهت است که پیامبر گرامی اسلام (ص) می‌فرماید: غضب قطعه‌ای از آتش است و سوختن قلوب شدیدتر از سوختن اجساد است، همین امر باعث می‌شود که فرد در برابر سوختن قلوب، سوختن ضعیف‌تر (سوختن اجسام) را فراموش می‌کند.

ابوحامد می‌افزاید که هلاکت حقیقی نابودی با شمشیر و آتش جسمانی نیست، زیرا این‌ها باعث تفرق اعضا و اجزا می‌گردند و با شیوه‌های متفاوتی می‌توان با این تفرق اعضا و اجزا مبارزه کرد. اما برعکس آن امر یا اموری که بین قلب و محبوبش تفرق ایجاد می‌کند، هلاکت واقعی محسوب می‌شود و دردش از دردهای جسمانی شدیدتر است.

غزالی بر این باور است که اگر فردی صاحب بصیرت و از قلبی سلیم برخوردار باشد، این حقیقت را درک می‌کند، اما اگر کسی اهل دل و بصیرت نباشد، شدت درد قلبی را احساس نمی‌کند، به همین جهت ممکن است، چنین دردی را بسیار ضعیف‌تر از درد جسمانی تصور کند.

بر اساس نگرش ابوحامد، در چنین افرادی صفات چهارپایان و درندگان غلبه دارد و صفات فرشتگان ظهور پیدا نکرده است. اما اگر برعکس در فردی صفات ملائکه ظهور و تجلی یابد، برای او لذتی جز لذت نزدیکی به حضرت حق و رنج و المی جز درد هجران و حجاب نیست. به همان سان که ما ذائقه را از طریق زبان و شنیدن را از طریق گوش انجام می‌دهیم، لذت قرب و رنج هجران را نیز تنها از طریق قلب درمی‌یابیم و اگر کسی واجد قلب نباشد، از چنین درک و احساسی نیز برخوردار نخواهد بود [۱۸، صص ۲۴۷۳-۲۴۷۴].

بعد از پذیرش این حقیقت که سعادت قسوی انسان در تقرب به خداست، پرسش جدی دیگر مطرح می‌شود که حقیقت تقرب به خدا چیست؟ غزالی در رساله نفیس *روضه الطالبین و عمدة السالکین* در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش برمی‌آید و می‌گوید که برخی ادعا

کرده‌اند حقیقت قرب به خدا در این است که انسان کل ما سوی الله را در ساحت قلب به فراموش بسپارد و از این ناحیه به آرامش ضمیر دست یابد. غزالی این دیدگاه را با دیده قبول نمی‌نگرد و می‌گوید که فراموش کردن کل ما سوی الله در ساحت قلب وسیله تقرب به حضرت حق است، نه خود نزدیکی به حضرت حق. زیرا این عمل (اخراج ما سوی الله از ساحت قلب) طهارت قلب از ما سوی الله است، در صورت تحقق چنین عملی، خدا با بنده حاضر خواهد بود، زیرا بین خدا و بنده‌اش حجابی جز خود و عوارض وجود ندارد و اگر انانیت و عوارض آن فانی گردد و انسان بدین حقیقت تفتن یابد که قوام همه عالم هستی به ید قدرت حضرت حق است، در نتیجه قرب به حضرت حق برای او منکشف می‌گردد. در صورت تحقق چنین حالتی، اگر عارف نطق کند، در حقیقت نطق او از خودش نیست و به همین سان اگر بشنود، خودش استماع نکرده است، بلکه در واقع خدا نطق کرده و شنیده است. به همین جهت است که عرفا در دنیا خدا را با چشم یقین و بصیرت و در آخرت با چشم سر می‌بینند [۱۴، صص ۱۲۰-۱۲۱].

۳.۲. لقای الهی

غزالی بر این باور است که بالاترین درجه سعادت انسان (سعادت قصوا) در آن است که انسان لقای حضرت حق را مقصد خویش قرار دهد و دار آخرت را محل استقرار و دنیا را منزل و بدن را مرکب خویش و اعضای آن را به عنوان خدمه‌اش قرار دهد [۱۷، ص ۱۶۱۳]. او در ذیل توبه، بعد از تبیین این ادعا که توبه وسیله رسیدن به سعادت ابدی است، می‌گوید که در آخرت سعادت‌تی جز لقای حضرت حق وجود ندارد و هر کس که به دیدار حضرت حق نایل نگردد و این توفیق از او سلب گردد و از حضرت حق محجوب باشد، حتماً فرد شقی است و چنین فردی بین او و اموری که بدان‌ها تمایل دارد (ماسوی الله) با آتش فراق و آتش جهنم در حال سوختن مداوم است و در عالم آخرت این حقیقت را درمی‌یابد که امری جز پیروی از شهوات و انس به عالم فانی و استغراق در اموری که شایسته افتراق هستند، سبب دوری او از لقای حضرت حق نیست.

غزالی می‌گوید که انسان برای اقبال به سوی حضرت حق و لقای الهی باید طالب انس با او از طریق دوام ذکرش باشد. انسان با معرفت نسبت به حضرت حق به حد سعه وجودی

خودش محبت الهی در قلب او ایجاد می‌شود و در سایه این محبت درمی‌یابد که گناهان سبب اعراض انسان از حضرت حق می‌گردند و به همین سان پیروی از شیاطین که دشمنان خدا هستند سبب دوری انسان از خدا می‌گردند. بدون شک برای رسیدن به قرب الهی باید از اموری که سبب بُعد از حضرت حق می‌گردند اجتناب کرد و انصراف از چنین اموری با علم، ندامت و عزم ایجاد می‌گردد، زیرا کسی که نداند گناهان سبب دوری از حضرت حق می‌گردند از کرده‌های ناصواب خویش پشیمان نمی‌گردد و از مسیر ناصواب خود بر نمی‌گردد و معنای برگشت از این مسیر نادرست ترک و عزم است. بدون شک معانی سه‌گانه (علم، ترک و عزم) برای وصول به محبوب ضروری است [۱۸، ص ۲۴۳۳-۲۴۳۴].

غزالی بر این باور است که غذای قلوب در انجام طاعات الهی و سلامت، تنعم و سعادت قلوب در آخرت لقای حضرت حق است و غایت و بالاترین لذت سعادت از طریق لقای حضرت حق قابل اکتساب است و از شرایط ضروری جهت دستیابی به لقای الهی، معرفت و محبت نسبت به حضرت حق می‌باشد.

بر این اساس اگر کسی نسبت به حضرت حق معرفت و محبت نداشته باشد، متنعم به نعمت عظمای لقای الهی نمی‌گردد، زیرا در صورتی محبت حضرت حق در قلب کسی ایجاد می‌شود که نسبت به او معرفت داشته باشد و در صورتی انس به حضرت حق در او ایجاد می‌شود که مدت طولانی به ذکر او اشتغال داشته باشد. پس انس به حضرت حق از طریق دوام ذکر تحقق می‌یابد و معرفت به خدا از طریق دوام فکر تحقق می‌یابد و میان دو عنصر محبت و معرفت رابطه مستقیم وجود دارد، بدین معنا که هر چه بر مقدار معرفت نسبت به حضرت حق افزوده شود به همان نسبت بر میزان محبت او نیز افزوده می‌شود و به همین قیاس میان عدم اشتغال به امور دنیوی و دوام ذکر الهی نسبت مستقیم وجود دارد. بدین جهت تا شواغل دنیوی از قلب اخراج نشود انسان برای دوام ذکر الهی آماده نمی‌گردد و راه رهایی از شواغل دنیوی قطع شهوات از امور دنیوی است. انسان در سایه قطع شهوات از امور دنیوی تمایل به خیر در او ایجاد می‌شود و خیر را اراده می‌کند و از شر نفرت پیدا می‌کند و اگر انسان با قلبش بدین نکته واقف گردد که سعادت او در آخرت در گرو انجام خیرات و طاعات است میل به خیرات و طاعات در او ایجاد می‌شود، هم‌چنان که اگر فرد عاقل بدین

نکته علم پیدا کند که سلامت جسمانی او در گرو حجامت و رگزنی است، قطعاً به اجرای این عمل تمایل پیدا می‌کند [۱۸، ص ۳۱۴۳].

او در موضع دیگر/حیاء علوم/الدین [۱۷، ص ۱۶۱۳] بر این نکته تأکید می‌کند که خاصیت انسان علم و حکمت است و اشراف انواع علم، علم به حضرت حق، صفات و افعالش می‌باشد و به واسطه این علم انسان به کمال می‌رسد. بالاترین درجه سعادت و صلاح انسان این است که انسان در جوار حضرت حق قرار گیرد و به لقای او نایل گردد.

۴.۲. نظر به وجه الهی در آخرت

غزالی در برخی مواضع دیگر کتاب نفیس/حیاء علوم/الدین نظر به وجه الهی در روز آخرت را به عنوان بالاترین درجه سعادت معرفی می‌کند. او در ذیل بحث وضعیت نفوس در روز رستاخیز، بدین مسئله می‌پردازد و برای افراد بعد از مرگ چهار رتبه (هالکان، معذبان، ناجیان و فائزان) بیان کرده و آخرین رتبه را رتبه عارفان، مقربان و سابقان معرفی کرده و می‌گوید که عارفان و سابقان در روز رستاخیز به نعمی از قبیل حورالعین، قصرها، میوه، شیر، عسل، شراب، شیرینی و... توجهی ندارند و اگر به آن‌ها چنین نعمی اعطا شود، به جهت سعه وجودیشان از تمتع از این نعم قانع نمی‌شوند، بلکه آن‌ها چیزی جز لذت نظر به وجه الهی را مطالبه نمی‌کنند و نظر به وجه الهی برای مقربان و سابقان والاترین درجه سعادت و بالاترین درجه لذت است و به همین جهت وقتی از رابعه عدویه درباره چگونگی تمایل او به بهشت پرسش می‌شود، او در پاسخ می‌گوید که اول باید به همسایه توجه شود و در رتبه بعدی به اهل خانه توجه شود.

عارفان و مقربان گروهی هستند که محبت تام به پروردگار خانه آن‌ها را از خانه و زینت آن و از هر امر دیگری غیر از خدا، حتی خودشان، بازداشته است. وضعیت مقربان در روز قیامت به سان فرد عاشقی است که تمام توجه آن به سوی وجه معشوق و تفکر درباره معشوق معطوف گشته است و در حالت استغراق توجه به معشوق، حتی از خودش نیز غافل است، بدین جهت اگر شیئی به بدنش اصابت کند آن را احساس نمی‌کند. از این حالت عارف، به فنای ذات خودش تعبیر می‌شود. این امر بدین معنا است که عارف در غیر خودش مستغرق گشته و همه همش، به هم واحدی (یعنی محبوبش) تبدیل شده و در

قلبش برای غیر محبوبش، اعم از خود یا غیر خود، جایی باقی نمانده، که بدان توجه نماید و این حالتی است که در آخرت به سوی «قره عین» معطوف می‌گردد و چنین حالتی در دنیا به قلب هیچ بشری خطور نمی‌کند.

ابوحامد برای تفهیم بهتر مدعایش از شیوه تمثیل استفاده می‌کند و می‌گوید که اگر کسی چشمش کور باشد، رنگ‌ها برای او قابل تصور نیست و همچنین اگر کسی گوشش کور باشد، صورت صداها در قلبش خطور نمی‌کند، اما اگر چشم و گوش او سالم باشد، صورت رنگ‌ها و صداها برای او قابل تصور است. به همین سان اگر کسی پرده‌ها و حجاب جلوی چشم و گوش او قرار گیرد، نمی‌تواند حقیقت رنگ‌ها و صداها را دریابد.

دنیا در حقیقت حجاب سترگی است که چشم و گوش انسان را از کار می‌اندازد. پس از مواجهه انسان با مرگ و انتقال به دنیای دیگر، این حجاب و مانع سترگ از بین می‌رود و چشم انسان بینا و گوش او شنوا می‌شود و حقایق آن چنان که هست برای او کشف می‌شود و در چنین حالتی درک می‌کند که بالاترین درجه سعادت و والاترین مرتبه لذت نظر به وجه الهی است [۱۸، صص ۲۴۸۵-۲۴۸۶].

۵.۲. داشتن بیشترین حب به خدا در آخرت

غزالی در برخی آثارش، سعادت قصوا را داشتن بیشترین حب به خدا در آخرت معرفی می‌کند و جهت تبیین این مدعا می‌گوید که سعادت‌مندترین افراد در روز قیامت کسی است که قوی‌ترین و بالاترین درجه محبت به خدا را دارد، زیرا آخرت به معنای روی آوردن به سوی خدا و درک سعادت لقای الهی است.

برای محب بالاترین نعمت آن است که بعد از مدت‌ها شوق و انتظار به سوی محبوبش روی آورد و مشاهده جمال محبوب به صورت دائمی و بدون نقص و کدورت و بدون رقیب و مزاحم و فارغ از هر گونه خوف انقطاع تا ابدیت ادامه یابد.

ابوحامد بر این باور است که میزان نعمت لذت به میزان حب محب وابسته است. این سخن بدین معنا است که هر اندازه بر میزان محبت محب نسبت به محبوب (حضرت حق) افزوده شود، بر میزان لذت او نیز در آخرت افزوده می‌شود و زمینه این حب به خدا را بنده در دنیا مهیا می‌کند.

غزالی بر این باور است که حب به خدا امری ذومراتب و مشکک است. در تبیین این مدعا می‌گوید که در قلب هر مؤمن به خدا حب به خدا وجود دارد، زیرا محبت از اصل معرفت قابل تفکیک نیست. اما میزان این محبت در قلوب مؤمنین یکسان نیست، در برخی قلوب این محبت کم و در برخی دیگر بر میزان این محبت افزوده می‌شود، تا به مرحله عشق به حضرت حق می‌رسد. او یادآور می‌شود که اکثر مردم از محبت در حد اعلی نسبت به حضرت حق بی‌بهره‌اند و اگر کسی تمایل به افزایش محبت خدا در قلبش را داشته باشد، غزالی دو طریق ذیل را پیشنهاد می‌کند.

۱.۵.۲. روش اول: قطع علاقه به دنیا و اخراج حب غیر خدا در قلب

غزالی می‌گوید که قلب انسان به سان ظرفی است که در آن سرکه و آب با هم جمع نمی‌شوند، باید آب را خارج کرد و سرکه را در آن وارد کرد. او در این مورد به آیه مبارکه «ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه» (احزاب / ۴) استشهد می‌کند و می‌گوید که کمال حب به خدا آن است که انسان خدا را با تمام قلبش دوست بدارد و انسان مادام که قلبش به غیر خدا توجه دارد، بدان معنا است که گوشه قلبش به غیر خدا معطوف است.

او در ادامه می‌افزاید که به همان میزان که قلب انسان به غیر خدا معطوف می‌گردد، از میزان حب به خدا در قلبش کاسته می‌شود و در تأیید این ادعا به آیه مبارکه «ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا» (الاحقاف / ۶۳) استشهد می‌کند و می‌گوید که معنای «لا اله الا الله» آن است که معبود و محبوبی غیر از خدای سبحان نیست، زیرا هر محبوبی معبود است، و انسان در قید محبوبش است، به همین جهت قرآن کریم تبعیت انسان از هوای نفس را به معنای عبودیت هوای نفس معرفی می‌کند و می‌فرماید که «أرأیت من اتخذ الهه هواه» (الفرقان / ۴۳) و به همین جهت است که پیامبر گرامی اسلام (ص) می‌فرماید: هر کس از روی اخلاص ذکر لا اله الا الله بگوید، داخل بهشت می‌شود.

غزالی می‌گوید مراد از اخلاص در معارف اسلامی این است که انسان قلبش را برای خدا خالص کند و تنها خدای سبحان، محبوب، معبود و مقصود قلبش باشد. اگر کسی به چنین حالتی دست یابد، دنیا به مثابه زندان برای اوست، زیرا دنیا مانع مشاهده محبوب اوست و مرگ برای او رهایی از این زندان و رفتن به سوی محبوب می‌باشد.

بر اساس این تحلیل، یکی از اسباب ضعف حب الهی در قلوب حب دنیا است و از زیرمجموعه‌های حب دنیا حب به خانواده، مال، فرزندان، خویشاوندان، چهارپایان، باغ‌ها و... است. او بر این باور است که کم‌ترین حب به دنیا، باعث کاهش محبت حضرت حق در قلب انسان می‌شود، بدین جهت تصریح می‌کند که حتی آن فردی که قلبش به صدای شنیدن صدای پرندگان و نسیم سحرگهان تمایل دارد، این امر مبین دل‌بستگی او به امور دنیوی است و به همین میزان وابستگی به نعم دنیوی، از میزان محبت او به خدا کاسته می‌شود و به همان اندازه که فرد به دنیا انس داشته باشد، از میزان انس او به خدا کاسته می‌شود و همچنین به همان اندازه که انسان به امور دنیوی تعلق داشته باشد، از میزان قدرتش در آخرت کاسته می‌شود.

ابوحامد جهت تبیین بهتر مدعایش از شیوه تمثیل بهره می‌گیرد و می‌گوید که رابطه دنیا و آخرت، مشابه رابطه شرق و غرب است. به همان سان که انسان هر قدر به شرق نزدیک می‌شود، بالضرورة از غرب دور می‌گردد. رابطه دنیا و آخرت از حیث قرب و بعد، به سان رابطه شرق و غرب با یکدیگر است، یعنی به هر میزان به دنیا تقرب بجوییم، به همان اندازه از آخرت فاصله می‌گیریم و بالعکس به هر اندازه که از دنیا دور شویم به همان میزان به آخرت نزدیک می‌شویم [۱۸، صص ۳۰۴۲-۳۰۴۴].

۲.۵.۲. روش دوم: افزایش معرفت به خدا

غزالی به جد بر این باور است که میزان محبت انسان به خدا به میزان معرفت انسان به خدا و وسعت و استیلائی این محبت بر قلب وابسته است و از سوی محبت به تطهیر قلب از جمیع شواغل و علایق دنیوی وابسته است. این وضعیت به سان بذری است که در زمین می‌کاریم، در صورتی که زمین را از موانع بپراییم، در این صورت از این بذر درخت محبت و معرفت می‌روید و آن بذر کلمه طیبیه‌ای است که خداوند آن را به درخت پاکی تشبیه می‌کند که ریشه‌اش استوار و شاخه‌اش در آسمان است. «ضرب الله مثلاً کلمة طیبة کشجرة طيبة أصلها ثابت و فرعها فی السماء» (ابراهیم / ۲۴) و در سوره دیگر خداوند بر رابطه مستقیم میان سخنان پاکیزه و عمل صالح تأکید می‌کند و می‌فرماید: «إلیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه» (فاطر / ۱۰).

غزالی می‌گوید که مراد از کلام طیب در آیه مبارکه معرفت است، بر این اساس مدعی می‌شود که مفاد آیه این است که میان معرفت و عمل صالح رابطه مستقیم وجود دارد و عمل صالح زمینه مناسبی برای معرفت حضرت حق فراهم می‌کند و هر چه بر میزان عمل صالح افزوده شود، به همان نسبت بر میزان معرفت انسان نسبت به خدا نیز افزوده می‌شود. عمل صالح زمینه‌ای برای طهارت قلب از دنیادوستی فراهم می‌کند، اما استمرار این طهارت وابسته به معرفت انسان به خداست.

او در ادامه می‌افزاید: علم هم اول است و هم آخر، مراد از اول بودن علم، علم معامله است که غرض آن عمل (صفای قلب و طهارت آن) است، تا زمینه تجلی حضرت حق در قلب فراهم شود، در صورت تحقق این غرض قلب به علم مکاشفه زینت می‌یابد و در صورت تحقق علم مکاشفه معرفت انسان نسبت به حضرت حق ایجاد می‌شود و در سایه این معرفت محبت نسبت به خدای سبحان در قلب انسان ایجاد می‌گردد. او از باب تشبیه معقول به محسوس می‌گوید که اگر انسانی دارای مزاج معتدل باشد، وقتی چیز زیبایی را با چشم ظاهری ببیند، میل و محبت نسبت بدان در قلب او ایجاد می‌گردد، و پس از پیدایش محبت در قلب لذت ایجاد می‌گردد.

بر اساس این تحلیل میان لذت محبت از یک جانب و میان محبت و معرفت از جانب دیگر همبستگی مستقیم وجود دارد، یعنی افزایش معرفت نسبت به حضرت حق سبب افزایش محبت نسبت به حضرت حق می‌گردد، و فزونی محبت نسبت به خدای سبحان سبب فزونی لذت محب می‌گردد.

حال این پرسش مطرح می‌گردد که چه عواملی سبب افزایش معرفت انسان نسبت به حضرت حق می‌گردد؟ ابوحامد در پاسخ بدین پرسش می‌گوید که افزایش معرفت نسبت به خدای سبحان در گرو انقطاع شواغل دنیوی از قلب، فکر صاف، ذکر دایمی، تلاش کافی برای طلب و نظر مستمر در خدا و صفات او و ملکوت آسمان‌ها و سایر مخلوقاتش می‌باشد.

او در ادامه می‌گوید که واصلان به این رتبه به دو دسته اقویا و ضعفا تقسیم می‌شوند. اقویا کسانی هستند که در گام نخست خدا را می‌شناسد، سپس از طریق خدا، غیر خدا را می‌شناسند. ضعفا کسانی هستند که ابتدا به افعال خدا آگاهی پیدا می‌کنند و پس از طریق افعال حضرت حق به فاعل (خدای سبحان) پی می‌برند. او آیات «او لم یکف بربک انه علی

کل شی شهید» (فصلت / ۵۳) و «شهدالله انه لا اله الا هو» (آل عمران / ۱۸) را به عنوان شاهد مدعای خویش ذکر می‌کند [۱۸، ص ۳۰۴۴ - ۳۰۴۵].

۶.۲. تفکیک سعادت قصوی از حیث نظری و عملی

غزالی در برخی آثارش از اظهار نظر کلی درباره سعادت قصوی اجتناب کرده و آن را از دو حیثیت ذیل مورد کاوش قرار داده است.

۱.۶.۲. از حیث نظری، سعادت قصوی: کشف جلال و عظمت الهی

ابوحامد برای تبیین این مدعا از بحث طهارت استفاده می‌کند و می‌گوید که پیامبر رحمت (ص) فرموده است: طهارت نصف ایمان است،^۱ یعنی زدودن ظاهر از نجاسات ظاهری و پاک کردن باطن از خبایث و رذایل نصفی از ایمان است. او در جهت تعلیل این مدعا می‌افزاید که این ادعایی صائب است، زیرا طهارت دارای چهار مرتبه ذیل است:

۱. ظاهر را از احداث و خبایث‌های ظاهری بزدااییم.

۲. اعضا و جوارح را از گناه و بزه تنظیف نماییم.

۳. قلب را از رذایل و اخلاق نکوهیده تطهیر نماییم.

۴. سرّ را از هر چه غیر حق تعالی است، منزه نماییم.

چهارمین مرتبه طهارت بالاترین مرتبه آن است و این طهارت مختص پیامبران و صدیقان است. او در ادامه می‌افزاید که طهارت در هر مرتبه‌ای نصف آن کار در همان مرتبه است. و غایت قصوای مرتبه چهارم (تنزیه سر از ماسوی الله) آن است که جلال و عظمت خدای سبحان بر فرد طاهر منکشف شود و تا زمانی که آثاری از غیر خدا در درون انسان باشد حقیقت معرفت خدای سبحان در آن درون ظاهر نمی‌شود و بدین جهت است که خداوند منان در قرآن می‌فرماید: «قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون»^۲ و به همین خاطر است که خدا و غیر خدا در یک دل جمع نمی‌شوند و حضرت حق به هیچ

۱. الطهور نصف الایمان (همو، *احیاء علوم الدین*، ۱/۲۹۴).

۲. الانعام / ۹۱. ای پیامبر بگو خدا همه را فرستاده، آنگاه بگذار تا در ژرفای باطل خود به بازی سرگرم شوند.

کس دودل نداده است. خداوند در قرآن کریم این حقیقت را چنین بیان می‌کند: «ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه»^۱.

۲.۶.۲. از حیث عملی، سعادت قصوی: اتصاف قلب به عقاید و اخلاق محمود

ابوحامد بر این باور است که سعادت قصوای انسان از حیث عملی غیر از سعادت قصوای او از حیث نظری است. بدین جهت می‌گوید که غایت قصوای انسان در عمل دل آن است که قلب را به عقاید مشروع و اخلاق محمود معمور گرداند و انسان زمانی بدین صفت مستحسن متصف می‌شود که عقاید فاسد و اخلاق مذموم که نقایض آن است از صفحه دل به کلی برکنده شود.

او در جهت تبیین مدعا می‌افزاید که در این ساحت کار انسان سعید را به دو نیمه می‌توان تقسیم کرد: نیمه نخست کار زدودن قلب از عقاید ناصواب و اخلاق ناپسند است. نیمه دوم کار، معمور ساختن قلب با عقاید مشروع و صواب و اخلاق محمود و پسندیده است. تحقق نیمه نخست زمینه را برای تحقق نیمه دوم فراهم می‌کند. در واقع نیمه اول شرط تحقق نیمه دوم است. پاکی از جهت عقاید درست و اخلاق محمود یک نیمه ایمان است و پاکی جوارح از معصیت‌ها نیمه دیگر ایمان است و این دو نیمه مقامات ایمان است و هر مقامی مخصوص طبقه‌ای خاص است. بنده تا از طبقه فروتر عبور نکند، نمی‌تواند به طبقه فراتر دست یابد. به همین جهت انسان تا از طهارت دل از خوی‌های ناپسند و بازسازی به خوی‌های پسندیده فارغ نشود، به طهارت سر از صفات نکوهیده و عمارت آن به صفات ستوده دست نمی‌یابد [۱۶، ص ۲۹۴].

غزالی در کتاب *اسرار و مهمات روزه* این بحث را به گونه‌ای دیگر پیگیری می‌کند و می‌گوید که روزه دارای سه درجه (رتبه) ذیل است:

۱. روزه عموم
۲. روزه خصوص
۳. روزه خصوص خصوص

۱. الاحزاب / ۴. خداوند برای هیچ مردی در درونش دو دل نهاده است.

او سپس هر یک از این سه مرتبه را چنین توضیح می‌دهد:

۱. مراد از روزه عموم آن است که فرد شکم و فرج خویش را از قضای شهوات نگه دارد.
۲. مراد از روزه خصوص آن است که صائم چشم، گوش، دست، پا و دیگر جوارح را از هر نوع بزه و گناه دور نگاه دارد.

۳. آخرین و بالاترین مرتبه روزه، روزه خصوص خصوص است، مراد از این مرتبه روزه آن است که صائم، قلب خویش را از همت‌های فرومایه، اندیشه‌های دنیوی و به صورت کلی از هر امر غیر خدایی دور نگه دارد و افطار و گشودن این روزه در آن است که انسان بر جز خدا و روز قیامت بیندیشد و تفکر کند. یا به بیان دیگر تفکر او ناظر به امور مادی و دنیوی باشد. ابوحامد درباره تفکر درباره امور دنیوی نکته‌ای مهم را یادآور می‌شود و می‌گوید که تفکر درباره امور دنیوی به صورت مطلق مذموم نیست، بلکه اگر تفکر درباره امور دنیوی به نوعی ناظر به امور دینی باشد، این تفکر نه تنها مذموم نیست، بلکه توشه آخرت نیز محسوب می‌گردد. به همین جهت اهل دل گفته‌اند هر که در روز به فکر افطار روزه باشد و همتش بدان تعلق گیرد، به جهت اراده و تفکر درباره افطار روزه در روز برای او گناه نوشته می‌شود، زیرا این امر مبین آن است که وثوق او به فضل حضرت حق و یقین او به روزی موعود، در حد کفایت نیست.

او در ادامه می‌افزاید که تنها پیامبران، صدیقان، و مقربان از عهده اجرا و تحقق روزه در رتبه سوم (روزه خصوص خصوص) برمی‌آیند. سخن گفتن در این باره به درازا نمی‌انجامد، اما تحقق بخشیدن و جامه عمل پوشاندن آن، کاری بسیاری مستصعب و توانفرساست. زیرا تحقق آن منوط به روی آوردن در اعلی درجه به سوی حضرت حق و اعراض به تمام معنا از کل ما سوی الله و ملابست به معنای آیه شریفه «قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون» است^۱ [۱۶، ص ۵۳۲-۵۳۳].

غزالی در ذیل بحث اقسام نعمت الهی، به ویژگی‌های سعادت عظمی می‌پردازد. او از یک حیث نعمت را به دو قسم (مطلق و مقید) تقسیم می‌کند و مصداق نعمت مطلق در آخرت را سعادت بنده به نزول در جوار حضرت حق و مصداق نعمت مطلق در دنیا را ایمان و حسن

۱. الانعام / ۹۱.

خلق و اموری که مؤید این دو هستند، معرفی می‌کند و مصداق نعمت مقید را مال معرفی می‌کند که ممکن است از جهتی به صلاح دین و از جهتی بر ضرر دین فرد تمام شود [۱۸، ص ۲۶۷]. و از حیث دیگر نعمت‌ها را به دو قسم ذیل تقسیم می‌کند:

۱. نعمت‌هایی که از ناحیه ذاتشان مطلوب هستند، یا به بیان دیگر مطلوب لذاته هستند.
۲. نعمت‌هایی که از ناحیه ذاتشان مطلوب نیستند، بلکه به جهت غایات دیگر مطلوب هستند، یا به بیان دیگر مطلوب لغیره هستند.

غزالی مصداق قسم اول نعمت را سعادت اخروی معرفی می‌کند و می‌گوید سعادت اخروی که بالاترین درجه سعادت است به خاطر چهار ویژگی جزء نعمت حقیقی محسوب می‌شود. ویژگی‌های چهارگانه سعادت اخروی عبارت‌اند از:

۱. سعادت اخروی، سعادت ماندگار و پایدار است و فنا و نابودی آن را تهدید نمی‌کند.
۲. سعادت اخروی مقرون با سرور دائمی و خالص است و سرور آن مشوب با غم و ناراحتی نیست.

۳. سعادت اخروی مقرون با علمی حقیقی و خالص است و این علم مشوب جهل و نادانی نیست.

۴. فرد سعید به سعادت اخروی از غنای حقیقی و خالص برخوردار است، به همین جهت هیچ‌گاه فقر و ناداری آن را تهدید نمی‌کند.

او در ادامه می‌افزاید که به خاطر این ویژگی‌های چهارگانه سعادت اخروی است که پیامبر رحمت (ص) می‌فرماید: «لا عیش الا عیش الآخرة» زندگی خوش و سعادت حقیقی منحصر در حیات، خوشی و سعادت اخروی است، زیرا حیات و سعادت دنیوی امری فناپذیر، مشوب با غم و اندوه، نادانی و ناداری است. جالب آن است که پیامبر گرامی اسلام (ص) این فرمایش را در دو موقعیت متضاد از دوران حیاتش بیان نموده است.

پیامبر اسلام (ص) یک بار این فرمایش را در هنگام حفر خندق که در اوج گرفتاری، ناداری و مصایب بود، اعلان کردند و بار دیگر این حدیث شریف را در حجة الوداع که در اوج اقتدار و محبوبیت بود بیان فرمودند.

شاهدی دیگر که مؤید این مدعا است که سعادت عظمی و حقیقی انسان در سعادت اخروی است این حادثه است که شخصی در حضور پیامبر گرامی اسلام (ص) گفت: پروردگارا

من بالاترین حد نعمت را از تو مسئلت دارم. پیامبر فرمودند: آیا می‌دانی که بالاترین و کامل‌ترین حد نعمت چیست؟ مرد پاسخ داد: ای پیامبر خدا من از آن آگاهی ندارم. پیامبر رحمت (ص) فرمودند: بالاترین و کامل‌ترین حد نعمت آن است که انسان وارد بهشت شود و از سعادت اخروی برخوردار شود [۱۸، ص ۲۶۲۴].

۳. نقد و بررسی دیدگاه غزالی

نقد و بررسی دیدگاه غزالی درباره سعادت در مقایسه با دیدگاه او با سایر متفکران سلف بهتر نمود پیدا می‌کند. بدین جهت بیان چند نکته در این زمینه خالی از لطف نیست.

نکته اول: تمایز دیدگاه غزالی از ارسطو

این نکته بر آگاهان نسبت به تاریخ فلسفه، تاریخ اخلاق، و فلسفه اخلاق مستور نیست که اندیشمندان مسلمان در تبیین نظام اخلاقی از جهاتی از ارسطو متأثر بوده‌اند. البته اذعان بدین حقیقت به معنای عدم پذیرش تمایز و تفارق دیدگاه اندیشمندان مسلمان و ارسطو درباره مسائل اخلاقی و به ویژه درباره سعادت نیست. تمایز میان دیدگاه ارسطو و غزالی از جهات ذیل قابل توجه است.

اول: اعتقاد به خدای واحد

از دیدگاه مورخان فلسفه این امر مسلم است که در فلسفه ارسطویی آثاری از اعتقاد به خدای واحد، بدان معنا که در ادیان ابراهیمی از آن بحث می‌شود، وجود ندارد. همچنین در این مدعا نیز هیچ تردیدی وجود ندارد که نظام اخلاقی که غزالی از آن دفاع می‌کند ارکان آن بر توحید نهاده شده است و رکن رکین و اصل الاصول نظام اخلاقی و همچنین نظریه سعادت که غزالی از آن دفاع می‌کند بر پایه اعتقاد به خدای واحد بنا نهاده شده است و آثار این اعتقاد در تعیین ملاک‌های سعادت قصوی از دیدگاه غزالی به صورت واضح مشهود است. بر همین اساس است که ملاک‌های عمده سعادت عظمی از منظر غزالی معرفت، تقرب، حب، لقا، نظر و کشف جلال و عظمت این خدای واحد می‌باشد.

دوم: ارتباط اصول و باورهای اخلاقی با دین

بر اساس نظام اخلاق دینی که غزالی از آن دفاع می‌کند، اخلاق از جهات متعدد (تعریف، توجیه، کشف، و تضمین عملی) به دین نیاز دارد. به بیان دیگر، بر مبنای اخلاق دینی که غزالی مدافع آن است، اخلاق در تعریف همه یا دست کم برخی موضوعات، محمولات و اهداف اخلاقی به یک دسته از گزاره‌ها و باورهای دینی نیازمند است. همچنین اخلاق در توجیه همه یا حداقل برخی از گزاره‌های اخلاقی به برخی از گزاره‌های دینی وابسته است. علاوه بر این اخلاق در دست‌یابی به همه یا دست کم برخی از گزاره‌های اخلاقی به گزاره‌ها و باورهای دینی نیازمند است. البته وابستگی اخلاق به دین تنها از جهات پیش‌گفته نیست، بلکه اخلاق در تضمین عملی، یعنی عمل، به همه یا برخی از ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی به همه یا حداقل برخی از باورهای دینی نیاز مبرم دارد.

برخلاف نظام اخلاقی غزالی، در نظام اخلاقی ارسطو چنین وابستگی‌هایی با دین مشاهده نمی‌شود. البته ناگفته پیداست که وجود یا نفی چنین ارتباط‌هایی میان دین و اخلاق در تبیین نظریهٔ سعادت ارسطو و غزالی تأثیر شگرفی دارد. به همین جهت غزالی در تبیین دیدگاه مختارش هم به صورت ایجابی و هم به صورت سلبی از باورهای دینی بهره می‌گیرد و به شدت تحت تأثیر آموزه‌های اخلاقی اسلامی است، اما چنین تأثیری در تبیین نظریهٔ ارسطویی مشهود نیست.

سوم: تمایز در غایات

تمام غایات در نظریهٔ سعادت ارسطویی به سعادت دنیوی و رفاه دنیوی انسان ناظر است و هیچ اثری از اعتقاد به دنیای دیگر در نظریهٔ سعادت ارسطویی مشهود نیست، ولی برعکس در نظریهٔ سعادت دینی که غزالی از آن دفاع می‌کند به سعادت دنیوی تنها در حد مقدمه توجه می‌شود و هدف نهایی حیات اخروی معرفی می‌شود، زیرا حیات دنیوی از حیث زمانی بسیار کوتاه و از جهت کیفی نیز نعم آن بسیار ضعیف است، اما برعکس حیات اخروی حیاتی است که از حیث زمانی لایتناهی و از حیث کیفی نیز نعم آن در حد اعلی و اشد است. به همین جهت سعادت دنیوی در حکم فرع و سعادت اخروی به منزلهٔ اصل است.

نگارنده بر این باور است که تمایزات سه‌گانهٔ پیش‌گفته مبین نقطهٔ قوت دیدگاه غزالی و

برعکس مؤید نقطه ضعف نظام اخلاقی ارسطویی است. البته ناگفته نماند که قبل از غزالی، فارابی، مسکویه، و ابن سینا تحت تأثیر دین مقدس اسلام این مسیر را برای غزالی هموار کردند [نک: ۹، صص ۸۱-۱۰۷؛ ۱۰، ۱۲۵-۱۳۳؛ ۱۱، ۱۸۵-۱۹۰].

نکته دوم: تمایز دیدگاه غزالی از فارابی

فارابی بنیانگذار فلسفه اسلامی و قطعاً یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان مسلمان است که درباره سعادت به کندوکاو پرداخته است. با مقایسه آثار فارابی با آثار سایر اندیشمندان مسلمان (از جمله غزالی) درباره سعادت، این نکته را درمی‌یابیم که فارابی بیش از همه متفکران مسلمان به بحث سعادت، به عنوان یک مسئله جدی فلسفی توجه کرده است و بیشتر از همه محققان مسلمان، نگرش اجتماعی او بر منظومه فکری‌اش، از جمله در بحث سعادت، سیطره دارد.

گرچه فارابی در آثار مختلف خویش درباره مسئله سعادت به صورت مجمل یا مفصل بحث کرده است، اما او مفصل‌ترین، دقیق‌ترین، و جدی‌ترین مباحث را درباره سعادت در ذیل مباحث اجتماعی مطرح کرده است، و به نقش حاکم و حکومت در فراچنگ آوردن سعادت توجه فراوان کرد، و درباره نقش و شرایط حاکم مطلوب جهت ایجاد سعادت به صورت مفصل بحث کرده است.

غزالی برخلاف فارابی، مباحث ناظر به مسئله سعادت، از جمله بحث سعادت قصوی را در ذیل مباحث اجتماعی مطرح نکرده است و توجه شایسته و بایسته به نقش حکومت و جامعه در دستیابی به سعادت ننموده است و به نظر نگارنده این مهم‌ترین نقدی است که بر دیدگاه غزالی درباره سعادت وارد است.

ما با تأمل درباره ملاک‌های سعادت قصوی از نظر غزالی درمی‌یابیم که تقریباً همه ملاک‌های او درباره سعادت قصوی صبغه فردی دارد. یا به بیان دیگر، گرچه درباره برخی ملاک‌های او می‌توان جایی برای صبغه اجتماعی مفتوح نمود، اما غزالی در تبیین دیدگاه خویش به وجهه اجتماعی این ملاک‌ها توجهی بایسته و شایسته ننموده است.

نکته سوم: تمایز دیدگاه غزالی از مسکویه و ابن سینا

مسکویه گرچه در قیاس با فارابی به نقش جامعه و حکومت در دستیابی به سعادت

و سعادت قصوی کمتر توجه کرده است، اما اگر آثار مسکویه را از این حیثیت با آثار غزالی مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که توجه مسکویه به نقش جامعه و حکومت در اکتساب سعادت عظمی بیشتر است. به بیان دیگر توجه غزالی به نقش اجتماعی سعادت از مسکویه کمتر است.

اما اگر آثار ابن‌سینا درباره مسئله سعادت را با مکتوبات غزالی پیرامون سعادت از حیث توجه به نقش جامعه و حکومت در دستیابی به سعادت و سعادت عظمی مورد مقایسه قرار دهیم، درمی‌یابیم که هر دو متفکر برجسته از این حیث نقد جدی بر آن‌ها وارد است، زیرا هر دو بر خلاف مسکویه به ویژه فارابی توجه شایسته و بایسته بدین مسئله ننموده‌اند. از حیثیت دیگر نیز می‌توان به مقایسه دیدگاه‌های فارابی، مسکویه، ابن‌سینا و غزالی درباره مسئله سعادت پرداخت. با کندوکاو در آثار فارابی درمی‌یابیم که ایشان به سه ملاک جهت دستیابی به سعادت عظمی اشاره کرده‌اند. اول، همه استعدادهای نهفته در درون انسان جهت دستیابی به سعادت به فعلیت برسد. دوم، انسان به مبادی عالی‌ه همه موجودات معرفت پیدا کند و واجد حکمت حقیقی گردد. سوم، انسان قرب معنوی وجودی به خدا پیدا کند.

با بررسی آثار مسکویه درمی‌یابیم که ایشان به شش ملاک برای اکتساب به سعادت قصوی اشاره می‌کند. اول، انسان از افق مادیات عبور نماید و به افق فرشتگان دست یابد [۲۱، صص ۶۳، ۷۸-۷۹]. دوم، انسان توفیق دریافت حکمت از ساکنان ملا اعلی نصیب او گردد [۲۱، ص ۹۰]. سوم، در نهاد انسان حرکت شوقی و عشقی به سوی حضرت حق ایجاد گردد [۲۲، صص ۱۳-۱۴]. چهارم، انسان در دو بعد نظری و عملی به کمال نهایی دست یابد [۲۱، صص ۵۷-۵۸]. پنجم، انسان به نعم بی حد و حصر بهشت دسترسی پیدا کند [۲۱، ص ۷۹]. ششم، انسان به حضرت حق تقرب پیدا کند [۲۱، صص ۵۹، ۹۵].

همچنین با بررسی مکتوبات ابن‌سینا درمی‌یابیم که ایشان به چهار ملاک برای دستیابی به سعادت اشاره می‌کند. اول، نفس انسان عالم عقلی مشابه عالم خارجی گردد [۲، صص ۸۰-۸۲؛ ۴، ص ۱۵۰]. دوم، عقل انسان با عقل فعال مشابهت یابد [۱، ص ۴۶]. سوم، نفس انسان از عالم ماده مجرد یابد [۱، ص ۱۱۹]. چهارم، انسان به بقای سرمدی دست یابد [۳، ص ۴۶؛ ۱۰، صص ۱۲۵-۱۳۳].

اگر ملاک‌های دست‌یابی به سعادت فارابی و ابن‌سینا را با ملاک‌های مسکویه و غزالی مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که ملاک‌های فارابی و ابن‌سینا فلسفی‌ترند و تأثیرپذیری فارابی و ابن‌سینا از فلسفه بیشتر از مسکویه و غزالی است. برعکس، مسکویه در مقایسه با فارابی و ابن‌سینا از دین مقدس اسلام تأثر بیشتر یافته است. در مجموع با مقایسه ملاک‌های این چهار متفکر مسلمان درباره سعادت عظمی درمی‌یابیم که تأثیرپذیری غزالی از قرآن، حدیث و عرفان فزون‌تر از فارابی، ابن‌سینا و مسکویه است و این تأثر هم از حیث استفاده کمی بیشتر از آیات قرآن، احادیث و بیان عرفا و هم از جهت محتوی و تبیین ملاکها مشهود است.

نکته چهارم: عدم توجه شایسته به مؤلفه ایمان در بحث ملاک‌های سعادت قصوی

گرچه غزالی در بیان ملاک‌های دست‌یابی به سعادت قصوی به صورت ضمنی به بحث ایمان توجه نموده است، اما نقش بسیار پررنگی را که مؤلفه ایمان در قرآن و سنت دارد، در مباحث غزالی مشهود نیست. این کم‌توجهی به مقوله ایمان را می‌توان به عنوان یک نقد بر دیدگاه او مورد توجه قرار داد.

نکته پنجم: عدم توجه بایسته به اهل بیت

غزالی در آثارش علاوه بر قرآن و سیره پیامبر (ص) به گفتار و کردار سایر اندیشمندان مسلمان، به ویژه عرفا توجه زایدالوصفی دارد. اما میزان عنایت او به خانواده مکرم پیامبر گرامی اسلام (ص)، اهل بیت و امامان معصوم در قیاس با سایر اندیشمندان هم از جهت کمی و هم از حیث کیفی بسیار کمتر می‌باشد. در صورتی که از دید افراد منصف حتی غیرشیعه، امامان معصوم واجد کمالات عرفانی بوده‌اند و به جهت تأثیر بسیار زیاد الگوها در شخصیت سالکان طریق حق، اهتمام فزون‌تر نسبت به سیره جمالی و جلالی اهل بیت امری بسیار ضروری است. علاوه بر این در طرق افزایش حب به خدا، غیر از دو طریق ارائه شده از سوی غزالی، محبت به اهل بیت نیز می‌تواند بسیار مفید و کارساز باشد.

۴. نتیجه و ارزیابی نهایی دیدگاه غزالی درباره سعادت قصوی

بعد از طرح دیدگاه‌های مختلف و متنوع غزالی درباره سعادت قصوی در آثار مختلف ایشان،

این پرسش مطرح می‌شود که آیا این دیدگاه‌ها با یکدیگر تنافی و تعارض دارند؟ یا برعکس امکان جمع این دیدگاه‌ها وجود دارد؟ در صورت پذیرش فرض نخست، ما بدین نتیجه می‌رسیم که اجزا و اضلاع مختلف تفکر غزالی با یکدیگر ناسازگار هستند و با پذیرش یک نظریه ناچار به رد و ابطال تئوری‌های دیگر او خواهیم بود و در مجموع تفکر ابوحامد از فقر سازگاری برخوردار است و در مرحله بعد باید به دنبال دریافت علت یا علل این ناسازگاری رفت. به عنوان مثال آیا این تئوری‌ها هر کدام به دوره‌ای خاص از زندگی او مربوط است یا نه؟ و در صورت پذیرش فرض دوم باید وجه جمع این تئوری‌ها بیان شود. نگارنده بر این باور است که این نظریه‌های مختلف غزالی درباره سعادت عظمی با یکدیگر تعارض و تنافی ندارند، بلکه می‌توان این تئوری‌های مختلف را به صورت ذیل با یکدیگر جمع کرد.

بر اساس یکی از نظریه‌های ابوحامد، بالاترین درجه سعادت انسان آن است که انسان به خدای سبحان صفات و افعالش معرفت پیدا کند و جمیع معارف درباره همه موجودات در معرفت حضرت حق منطوقی است، زیرا همه موجودات جزء افعال حضرت حق هستند، و هر کس با هر یک از موجودات عالم هستی، از آن جهت که فعل خدای سبحان است، معرفت یابد این آگاهی مکمل علم به خداست [۱۷، ص ۲۱۶].

این معرفت، به شکل پیش گفته، سبب می‌شود که انسان از حیث نظری جلال و عظمت خدای سبحان برای مخلوق منکشف شود و از حیث عملی نیز این زمینه را فراهم می‌کند که قلب انسان برای عقاید محمود و اخلاق پسندیده فراهم شود [۱۶، ص ۲۹۴].

و از جانب دیگر میان معرفت نسبت به خدای سبحان و محبت نسبت به او همبستگی مستقیم وجود دارد، یعنی هر قدر بر میزان معرفت انسان نسبت به حضرت حق افزوده شود، به همان نسبت بر میزان محبت انسان نیز نسبت به خدا افزوده می‌شود. بر همین اساس می‌گویند که در روز رستاخیز میزان نعم بهشتی که بهشتیان از آن متنعم می‌شوند، به اندازه محبتی است که در قلوب آنها نسبت به خدا وجود دارد و از طرف دیگر میزان محبت آنها به خدای سبحان، به میزان معرفتی است که آنها از وجود باری تعالی دارند [۱۸، ص ۳۰۳۹].

و محب حضرت حق لقای خدای سبحان را مقصد خویش قرار می‌دهد و بر این باور است که هر کسی به دیدار حضرت حق در آخرت نایل نگردد و این توفیق از او سلب گردد و از

خدای سبحان محبوب باشد حتماً فرد شقی است و چنین فردی بین او و اموری که بدان‌ها تمایل دارد (ما سوی الله) با آتش فراق و آتش جهنم در حال سوختن مداوم است و در عالم آخرت این حقیقت را درمی‌یابد که امری جز پیروی از شهوات و انس به عالم فانی و استغراق در اموری که شایسته افتراق هستند، سبب دوری او از لقای حضرت حق نیستند. بر اساس دیدگاه غزالی، از شرایط فردی جهت دستیابی به لقای الهی، معرفت و محبت نسبت به حضرت حق می‌باید [۱۸، ص ۳۱۴۳].

از سوی دیگر برای محب حضرت حق، نظر به وجه الهی والاترین درجه سعادت و بالاترین درجه لذت است، اما انسان مادام که در این دنیا زندگی می‌کند، دنیا به سان حجاب سترگی است که چشم و گوش انسان را از کار می‌اندازد و پس از مواجهه انسان با مرگ این حجاب و مانع سترگ از بین می‌رود و چشم انسان بینا و گوش او شنوا می‌شود و حقیقت آن چنان که هست برای او منکشف می‌شود و بدین نکته تفتن می‌یابد که بالاترین درجه سعادت و والاترین درجه لذت نظر به وجه الهی است [۱۸، صص ۲۴۸۵-۲۴۸۶].

از جانب دیگر برای محب و عارف به خدای سبحان بزرگ‌ترین آرزو تقرب به حضرت حق است. به همین جهت آن‌ها می‌گویند که ما از آتش جهنم ترسی نداریم و به همان سان آرزوی ما وصال به حورالعین، قصور و انهار بهشتی نیست، بلکه خواسته اصلی ما لقای الهی و رنج و الم اصلی ما حجاب و عدم دیدار یار است. به همین جهت محب عارف، خدای سبحان را تنها به خاطر ذاتش عبادت می‌کند و عبادت او جهت دستیابی به حوریان، انهار، قصور، میوه‌های بهشتی و... یا فرار از آتش جهنم نیست، بلکه آرزوی اصلی او تقرب به خدای سبحان و وحشت او فراق حضرت حق است [۱۸، ص ۲۴۷۳].

غزالی خودش ارتباط میان تقرب به حضرت و آرمیدن در جوار حضرت حق و لقای الهی و معرفت الهی را چنین تبیین می‌کند: هم بر اساس شواهد شرعی و هم بر اساس انوار بصیرت، مقصود و مطلوب نهایی همه شرایع الهی این است که خلق را به جوار حضرت حق و سعادت لقایش سوق دهند. برای دستیابی به چنین هدف متعالی و بزرگ راهی جز شناخت حضرت حق، معرفت صفات او، کتب و پیامبران او وجود ندارد. او آیه مبارکه «و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» (الذاریات / ۵۶) را به عنوان شاهی بر مدعای خویش قرار می‌دهد و می‌گوید که مفاد آیه مبارکه این است که من جن و انس را آفریدم تا بنده من

باشند، بنده جز از طریق شناخت ربوبیت پروردگارش و عبودیت خودش به مقام بندگی نمی‌رسد. به همین جهت انسان باید خودش و پروردگارش را بشناسد و بالاترین هدف بعثت انبیاء تحقق همین امر است و این امر از طریق حیات دنیوی زمینه تحقق آن فراهم می‌شود. به همین جهت پیامبر گرامی اسلام (ص) می‌فرماید: «الدنیا مزرعة الآخرة». بر اساس این نگرش، حفظ دنیا مقصود بالتبع و بالعرض دین است، زیرا دنیا وسیله‌ای است که انسان به شناخت خود و خدایش بپردازد. دو چیز از دنیا (نفوس و اموال) به آخرت تعلق دارند، پس هر چیزی باب معرفت خدا را سد کند، یکی از بزرگترین گناهان است و بعد از آن هر چیزی باب حیات نفوس و در مرحله بعد باب اسباب معیشت مردم را سد کند، از گناهان بسیار بزرگ است.

او در ادامه می‌افزاید که بر اساس این سه رتبه (باب معرفت خدا، حیات نفوس و اسباب معیشت مردم) در همه شرایع حفظ معرفت برای قلوب و حفظ حیات برای ابدان و حفظ اموال برای اشخاص جزء امور ضروری هستند و درباره ضرورت حفظ این سه امر میان ملل گوناگون اختلاف نظری وجود ندارد [۱۸، ص ۲۴۶۲].

بر اساس مقدمات پیش گفته، جایز نیست که خداوند پیامبری را مبعوث گرداند و او را به اصلاح امور خلق در امور دنیوی و اخروی مأمور گرداند، اما آن‌ها را از معرفت خودش یا معرفت پیامبرانش منع کند و یا مردم را به هلاکت نفوس یا اموال خویش فرمان دهد. علاوه بر این از مباحث پیش گفته مشخص می‌شود که گناهان کبیره دارای سه رتبه ذیل هستند:

۱. هر کردار یا گفتاری که مانع معرفت نسبت به خدای سبحان و پیامبرانش گردد کفر تلقی می‌شود که بالاترین رتبه گناهان کبیره است.

۲. کشتن افراد در رتبه دوم قرار می‌گیرد.

۳. در مورد اموال نیز دزدی و خوردن مال یتیم، نابود کردن اموال مردم از طریق شهادت زور، و خیانت در امانت از طریق قسم دروغ جزء گناهان کبیره محسوب می‌شوند [۱۸، صص ۲۴۶۲-۲۴۶۴].

در نهایت می‌توان نتیجه بحث و فحص را چنین تلخیص نمود که غزالی در سایه اشراف به علوم مختلف، از قبیل حدیث، تفسیر، کلام، فلسفه، عرفان، اخلاق هم از روش نقلی و هم روش عقلی و هم روش کشف و شهود بهره گرفت و تلاش جدی نمود که علاوه بر استفاده از

منابع کتاب و سنت و تحلیل‌های عقلی فلاسفه و متکلمان از روش کشف و شهود عرفا نیز بهره‌تام برد. بدین جهت ملاک‌های مختلفی برای دستیابی به سعادت عظمی پیشنهاد نموده است. این ملاک‌ها گرچه در گام نخست، و با نگاه غیر متأملانه، ممکن است حتی مانع‌الجمع به نظر آیند، اما با تدقیق و تحقیق این حقیقت مشکوف می‌گردد که امکان جمع این ملاک‌ها وجود دارد.

فهرست منابع

- [۱]. ابن سینا (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران.
- [۲]. ----- (۱۳۸۳). *رسالة نفس*، با حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه ابن‌سینا.
- [۳]. ----- (۱۴۰۰). *رسالة فی السعادة*، در: *رسائل الشيخ الرئيس ابوعلی الحسین بن عبدالله بن سینا*، قم، انتشارات بیدار.
- [۴]. ----- (۱۹۹۹). *رسالة فی العهد*، در: *الفلسفة الاسلامیة*، ج ۳۵.
- [۵]. ارسطو (۱۳۷۸). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران.
- [۶]. افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
- [۷]. اینتایر، السدیر مک (؟). «اخلاق فضیلت»، *مجله نقد و نظر*، ش ۱۳-۱۴.
- [۸]. پینکافس، ادموند (۱۳۸۲). *از مسأله محوری تا فضیلت‌گرایی*، ترجمه حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، قم، دفتر نشر معارف.
- [۹]. خادمی، عین‌الله (۱۳۸۷). «تحلیل معنای سعادت از دیدگاه فارابی»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ش ۳۸.
- [۱۰]. ----- (۱۳۸۹). «سعادت از نظر ابن‌سینا»، *فلسفه دین*، ش ۵، بهار.
- [۱۱]. ----- (۱۳۹۱). «تبیین سعادت قصوی از منظر مسکویه»، *اسراء*، ش ۱۱، بهار.
- [۱۲]. راسل، برتراند (۱۹۸۰). *الفوز بالسعادة*، ترجمه سمیر عبده، بیروت، دار و مکتبه الحیاء.
- [۱۳]. غزالی (۱۳۸۲). *مقاصد الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، شمس تبریزی.

- [۱۴]. ----- (۲۰۰۳). *روضه الطالبین و عمدة السالکین*، در: *رسائل الامام الغزالی*، (رساله سوم)، تصحیح و تنقیح مکتب البحوث والدراسات، بیروت، دارالفکر.
- [۱۵]. ----- (۲۰۰۳). *رسالة کیمیاء السعادة*، در: *رسائل الامام الغزالی* (رساله نوزدهم)، تصحیح و تنقیح مکتب البحوث والدراسات، بیروت، دارالفکر.
- [۱۶]. ----- (۲۰۰۶). *احیاء علوم الدین*، ج ۱، تعلیق محمد وهبی سلیمان و اسامة عمورة، دمشق، دارالفکر.
- [۱۷]. ----- (۲۰۰۷). *احیاء علوم الدین*، ج ۳، تعلیق محمد وهبی سلیمان و اسامة عمورة، دمشق، دارالفکر.
- [۱۸]. ----- (۲۰۰۷). *احیاء علوم الدین*، ج ۴، تعلیق محمد وهبی سلیمان و اسامة عمورة، دمشق، دارالفکر.
- [۱۹]. *فلوطین (۱۳۶۶)*. *دوره آثار فلوطین (تاسوعات)*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- [۲۰]. *کاپلستون*، فردریک (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال الدین مجتبی، قسمت اول و دوم، ج ۱، تهران، انتشارات علمی، فرهنگی.
- [۲۱]. *مسکویه (۱۳۷۳)*. *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم، بیدار.
- [۲۲]. ----- (۱۴۲۱). *رسالتان فی اللذات و الآلام و النفس و العقل*، قاهرة، مکتبة الثقافة الدينية.
- [23]. Brand. B. Richard (1972). "happiness" *The encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, Paul Edward (ed.) Macmillan Rublishiny.
- [24]. Griffin J. P. (1998). "happiness", *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, Edward Carry (ed.) Routledge, London and New yourk.