



A Review of Abu Hamed Ghazali's View about the Internality of Practical Obstacles in the Realization of Moral Acts

Hussein Khandaghabadi*
Sayyid Hassan Islami Ardakani**

Received: 03/07/2017 | Accepted: 28/10/2017

Abstract

Among Muslim scholars, Abu Hamed Muhammad Ghazali, emphasis on self-knowledge and introspection in recognizing the factors and obstacles in the realization of moral acts has special prominence. His view about why man's moral knowledge does not necessarily lead to corresponding moral acts is close to Aristotle's view which considers overcoming weak will as well as the existence of knowledge to be necessary in this regard. Ghazali provides six stages for the formation of moral acts which, in order to be traversed requires not only that the factors of realization of moral acts are available but also that any present obstacles be removed. Five obstacles can be extracted from Ghazali's sayings in *Ihya e Ulumid Deen*, (Revival of the Religious Sciences). By analyzing Ghazali's views about each of these obstacles - especially Satan - and his theory regarding good and bad thoughts in man, one can assume that he regards the origin of all of these obstacles to be internal, and not the presence of an independent and external factor which finds its way into man. If such a view is accepted, it will have important influences on accepting, knowing and defining moral factors and obstacles, as well as on man's moral training and it can also be proposed as a comprehensive view, even beyond the boundaries of a particular religion and denomination.

Keywords:

Ghazali, moral knowledge, moral act, Satan, thoughts.

* Faculty member of the Islamic Encyclopedia Foundation, (Corresponding Author) | h.khanqabadi@gmail.com

** Professor of University of religions and denominations | eslami@urd.ac.ir



بررسی دیدگاه ابو حامد غزالی در باره درونی بودن موانع عملی تحقق فعل اخلاقی

حسین خندق‌آبادی*

سیدحسین اسلامی اردکانی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۰۶

چکیده

در میان عالمان اسلامی تأکید ابو حامد محمد غزالی بر خودکامی و خودشناسی در شناخت عوامل و موانع تحقق فعل اخلاقی، برجستگی ویژه‌ای دارد. نظر غزالی درباره این که چرا معرفت اخلاقی انسان لزوماً به عمل اخلاقی متناسب با آن نمی‌انجامد به رأی ارسطو نزدیک است که علاوه بر وجود معرفت، غلبه بر ضعف اراده را نیز در این جا لازم می‌دانست. غزالی مراحل شش‌گانه‌ای برای شکل‌گیری عمل اخلاقی معرفی می‌کند که برای طی کردن آن لازم است تا افزون بر فراهم آوردن عوامل تحقق فعل اخلاقی، موانع پیش پا نیز برداشته شوند. از سخنان غزالی در احیاء علوم‌الدین به پنج مانع می‌توان دست یافت. با تحلیل سخن غزالی درباره هر کدام از این موانع - به‌ویژه شیطان - و نظریه او درباره خواطر نیک و بد در درون انسان، می‌توان احتمال بسیار داد که او منشأ تمام آنها را درونی می‌داند، نه وجود عاملی مستقل و خارج از انسان که به نحوی به درون او راه پیدا می‌کند. پذیرش چنین رأیی تأثیرات مهمی در تلقی، شناخت و معرفی عوامل و موانع اخلاقی و نیز در تربیت اخلاقی انسان دارد و می‌تواند به صورت رأیی فراگیر، حتی تا بیرون از مرزهای یک دین و مذهب خاص، مطرح شود.

کلیدواژه‌ها

غزالی، معرفت اخلاقی، عمل اخلاقی، شیطان، خواطر.

* عضو هیأت علمی بنیاد دائرةالمعارف اسلامی (نویسنده مسئول) | h.khandaqabadi@gmail.com

** استاد دانشگاه ادیان و مذاهب | eslami@urd.ac.ir

درآمد

انسان‌ها در ساحت اخلاق جملگی با تجربه دردناکی روبه‌رو بوده‌اند و آن این که چرا با این که می‌دانستند عملی به لحاظ اخلاقی بد بوده است، همچنان بدان روی آورده‌اند و با این که می‌دانستند عملی به لحاظ اخلاقی خوب بوده، همچنان از آن رو برگردانده‌اند؛ چه عواملی به تحقق فعل اخلاقی راه برده‌اند و چه موانعی وجود داشته که فعل اخلاقی محقق نشده است. این بحث که به شکاف میان نظر اخلاقی و عمل اخلاقی معروف شده و از مهم‌ترین بحث‌های روان‌شناسی اخلاق است، هم مسئله‌ای نظری بوده و هم مشکلی عملی، هم در زندگی شخصی نقش داشته و هم در مناسبات اجتماعی، هم نسبت به اعمال خود مطرح بوده و هم نسبت به اعمال دیگران. قدمت این بحث، در فرهنگ غرب دست کم به سقراط (۲۵۰۰ سال پیش) می‌رسد.

سقراط معتقد بود شکافی میان نظر و عمل وجود ندارد و به محض این که بدی و خوبی اعمال به لحاظ نظر ثابت شود هیچ کس بر خلاف نظرش عمل نخواهد کرد؛ بنابراین، اگر شاهد عمل خلاف رأی نظری هستیم به این دلیل است که بدی و خوبی اعمال در ساحت نظر از حد ظن و گمان فراتر نرفته و یقینی نشده است (نک: افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۲۲). ارسطو، در مقابل، معتقد بود که هم معرفت اخلاقی وجود دارد و هم میان نظر و عمل اخلاقی شکاف پدید می‌آید. او دلیل بروز این شکاف را ضعف اراده انسان می‌داند (نک: ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۵۲-۲۵۴). از این رو، این بحث بسیاری اوقات ذیل «ضعف اراده» مطرح می‌شود.

مسئله شکاف میان نظر و عمل اخلاقی به‌خصوص در روان‌شناسی اخلاق مطرح است. از این رو، جست‌وجوی آن نزد اندیشمندانی که توجهی جدی به روان‌شناسی انسان داشته‌اند پربارتر خواهد بود. از مهم‌ترین اندیشمندان در جهان اسلام ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) است. غزالی تحولات فکری و درونی عمیقی را از سر گذراند: از فقیه به متکلم و از متکلم به صوفی زاهد؛ از فقیری بی‌نام‌ونشان به محتشمی در کنار سلطان و از آن به آواره‌ای بی‌سامان. او در زمانه‌ای می‌زیست که هم‌زمان بود با تحولاتی مهم در جهان اسلام: افول عباسیان، ظهور سلجوقیان، اوج حکومت فاطمیان در مصر، ظهور حسن صباح در ایران و نخستین جنگ‌های صلیبی.^۱ غزالی، چه هنگام تحصیل دانش و چه بعدها که پا در وادی سیر و سلوک نهاد، بیش از

۱. برای گزارشی از شرح حال غزالی و آثار او در دل حیات سیاسی-اجتماعی‌اش، نک: لائوست، ۱۳۵۴.

همه بر خود متکی بود. این مشی او در کنار روحیه تقلیدستیزی‌اش سبب شده بود در پرداختن به بسیاری از مسائل همواره به خود رجوع کند و درون خود را بکاود.

غزالی هیچ جا در میان آثار فراوان خود به صراحت به بحث شکاف میان نظر و عمل اخلاقی پرداخته است. در سخنان غزالی اشاره‌ها و نشانه‌هایی هم به سود رأی سقراط می‌توان یافت و هم به سود رأی ارسطو. از سویی، می‌گوید علم به زیانمند بودن گناهان سبب ترک آن‌ها می‌شود، چنان که وقتی طیب در اشاره به چیزی می‌گوید این سم است نخور، اگر بخورد گفته می‌شود او به سخن طیب مؤمن نبود، نه به معنای این که به وجود طیب و طیب بودن او ایمان نداشت و خود او را غیرمصدق می‌دانست، بلکه به این معنا که او را در این سخن که این سم است غیرمصدق می‌دانست (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۴، ص ۹).^۱

از سوی دیگر، می‌گوید سبب آن که عالمی گناه می‌کند نه آن است که به گناه بودن آن اعمال ایمان ندارد، بلکه به این دلیل است که شهوتش غالب شده است و «علم او... سبب دوری بیشتر او از این محظور مشخص نیست». باز می‌گوید: «علم حقیقی، دانستن آن است که گناه سم مهلک است و آخرت بهتر از دنیا است. و هرکه این مطلب را بداند بهتر را به بدتر نمی‌فروشد»، اما سپس می‌افزاید: «با این حال، علم حقیقی مانع لغزش‌های گاه‌گاهی که بشر از آن‌ها خالی نیست و دلالت بر ضعف ایمان نمی‌کنند، نمی‌شود» (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۱۶۷-۱۶۹).^۲

با توجه به تأییداتی که برای هر دو موضع در سخنان غزالی یافت می‌شود، می‌توان گفت نظر او به نظر ارسطو نزدیک‌تر است که از دو نوع علم سخن به میان می‌آورد و می‌گفت:

ما علم را به دو معنی می‌فهمیم: هم کسی را که دارای علم است و آن را به کار می‌برد عالم تلقی می‌کنیم و هم کسی را که علم خویش را به کار نمی‌بندد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۵۲).

به نظر او، درباره فردی که علم دارد اما آن را به کار نمی‌بندد، می‌توان گفت «داستن» معنایی دیگر دارد. مثل عالم بودن مست و کسی که در خواب است (نک: همان، ص ۲۵۳-۲۵۴). غزالی

۱. در استفاده از احیاء العلوم از ترجمه کهن فارسی آن نیز بهره گرفته شده است: غزالی، ۱۳۸۶.

۲. در ترجمه المنقذ به این ترجمه نظر داشته‌ایم: غزالی، ۱۳۴۹.

نیز، در میان تقسیمات گوناگون خود از علوم،^۱ از تقسیم آن به «علم معامله» (یا «علم اعمال») و «علم مکاشفه» سخن می‌گوید. علم معامله نزد غزالی علم مربوط به ساحت عمل است که رو به سوی آخرت دارد. علم مکاشفه علمی یقینی است که در اثر التزام به علم مکاشفه و عمل به اقتضای آن ممکن است برای برخی حاصل شود. علم مکاشفه علم مربوط به خدا و صفات و افعال او و حقیقت دنیا و آخرت و بسیاری موضوعات دینی مانند شناخت فرشتگان و شیطان و چگونگی آخرت و تقدیر و اختیار آدمی است. علم مکاشفه، برخلاف علم معامله که اکتسابی است، علمی غیراکتسابی است؛ دادنی است نه به‌دست‌آوردنی که تنها با مجاهده و ریاضت می‌توان خود را در معرض دریافت آن قرار داد (نک: غزالی، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۱۸، ۳۱، ۴۰-۳۸).^۲ بنابراین، می‌توان گفت آنجا که غزالی از «علم حقیقی» سخن می‌گوید که لاجرم عمل مطابق با آن را در پی دارد منظورش همین علم مکاشفه است. اما، همان‌طور که آمد، این علم اکتسابی نیست. از این رو، غزالی مهم‌ترین کتابش - احیاء العلوم - را بر پایهٔ علم معامله پی‌ریزی می‌کند و همواره آن را یکی از عوامل اساسی برای فائق شدن بر موانع تحقق فعل اخلاقی می‌داند.

در ادامه، می‌کشیم نخست به‌اختصار نشان دهیم که از نظر غزالی، برای این که فعلی به مرحلهٔ تحقق برسد چه مراحل باید طی شود. سپس، ضمن برشمردن موانع عملی تحقق فعل اخلاقی، نشان می‌دهیم که غزالی اساساً ضعف اخلاقی انسان را ناشی از عوامل درونی می‌داند و این امر به‌ویژه دربارهٔ وسوسه‌های شیطان صادق است. تکیه ما در این بررسی بر اثر سترگ غزالی، احیاء علوم‌الدین، است که حاصل دورهٔ پایانی حیات پرتنمر اوست.

مراحل و عوامل تحقق عمل

غزالی «فاعل» را کسی معرفی می‌کند که از او فعل به همراه ارادهٔ فعل از روی اختیار و علم به مراد سر بزند (غزالی، بی‌تا، ص ۱۳۵). از این رو، این که چیزی صرفاً سبب چیزی دیگر شود به آن

۱. برای انواع گوناگون تقسیم‌بندیهای غزالی از علوم و سوابق پیش از او، نک: ساکت، ۱۳۸۹: ۶۳-۹۵.

۲. غزالی در مکاتیب (۱۳۶۲، ص ۶۹) از این دو به‌ترتیب به «معاملت» و «معرفت» یاد می‌کند. برای میزان تأثیر غزالی از ارسطو در این تقسیم‌بندی و تغییر در آن بر اساس میراث صوفیه، نک: Gil'adi, 1989, pp. 81-92.

فاعل و به آن چه محقق شده فعل نمی‌گویند، بلکه باید سببیت خاصی در این میان باشد و آن وقوع فعل از مسبب از روی اراده و اختیار است که اراده نیز ضرورتاً متضمن علم است. غزالی، براساس همین تعریف، معتقد است که تعبیر «فعل اختیاری» حشو است (همان، ص ۱۳۵-۱۳۷).^۱ غزالی در چندین موضع از احیاء العلوم دربارهٔ مراحل شکل‌گیری عمل توضیحاتی داده و، مطابق معمول خود، از تعبیر گوناگون استفاده کرده است (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۳۲-۳۳، ۵۱-۵۲؛ ج ۴، ص ۸۰۷-۳۱۴-۳۱۵؛ ج ۵، ص ۹۰-۹۱).

از مجموع توصیفات گوناگون غزالی در این باره می‌توان نتیجه گرفت که تحقق هر فعلی منوط به طی کردن این مراحل است: (۱) علم؛ (۲) میل؛ (۳) حکم؛ (۴) اراده؛ (۵) قدرت؛ (۶) فعل. سه مرحلهٔ نخست (علم، میل، حکم) باعث پیدایش انگیزه می‌شوند. «علم» در واقع، گزاره‌ای مشروط است که مقدم آن عملی است که دربارهٔ آن تأمل شده و تالی آن نتایج فعل است. «میل» آرزوی درست بودن نتایج و حکم رسیدن به این نتیجه است که مقدم یا فعل را باید انجام داد، اما ممکن است هم‌زمان بیش از یک انگیزه در کار باشد. این انگیزه‌ها ممکن است باهم سازگار یا ناسازگار باشند و هر کدام به حکمی بیانجامند. از سوی دیگر، قوت انگیزه‌ها متفاوت است. برخی انگیزه‌ها به‌خودی‌خود برای تحقق عمل کافی‌اند و برخی دیگر بسیار ضعیف‌اند، اما چند انگیزهٔ ضعیف، ولی همخوان ممکن است برای تحقق عمل کافی باشد. هرگاه انگیزه به چیزی و ضد آن انگیزه هم‌زمان در میان باشد، به فکر یا رویه نیاز می‌افتد تا یکی از دو انگیزه متضاد انتخاب شود. طی این تفکر ممکن است انگیزه‌های قوی انگیزه‌های ضعیف‌تر را از میدان به‌در کنند یا همچنین ممکن است انگیزه‌ها یا ضدانگیزه‌های جدید پدید آید. به هر حال، تا انگیزه‌های موجود به اندازهٔ کافی تقویت و باهم سازگار نشوند هیچ عملی اراده نمی‌شود.^۲

از مجموع سخنان غزالی در احیاء العلوم، گذشته از عامل علم و معرفت، راه‌هایی عملی برای جنبانیدن این سلسله به منظور تحقق عمل اخلاقی می‌توان استخراج کرد. به اعتباری، کل کتاب احیاء العلوم تلاش غزالی برای معرفی مبادی و موانع تحقق عمل اخلاقی نوشته شده است.

۱. کوامی جیکی این نظریهٔ غزالی دربارهٔ فعل را بارد دیدگاه فیلسوفان دربارهٔ ارتباط ضروری علی-معلولی مرتبط می‌داند. see Gyekye, 1987, pp. 83-91.

۲. در این باره، به‌خصوص نک: Heer, 1981, pp. 163-176. و برای تحلیل مثال‌های غزالی در همین باره، نک: Heer, 1981, pp. 170-175. و نیز نک: عثمان، ۱۴۰۱، ص ۲۳۷-۲۴۲.

به‌خصوص در دو ربع مهلکات و منجیات غزالی ذیل هر صفت مهم پسندیده یا نکوهیده‌ی اخلاقی از تک‌تک این عوامل و موانع در نسبت با آن صفت سخن می‌گوید. گذشته از موارد مخصوص به هر صفت اخلاقی، عواملی که سبب تحقق فعل اخلاقی می‌شوند عبارت‌اند از: یکدله شدن، به تکلف واداشتن خود، به کاربردن استدراج در تربیت نفس، نقش دیگران و در نهایت، محبت. بررسی این موارد از حوصله‌ی این مقاله خارج است. در ادامه، به عواملی می‌پردازیم که، از نظر غزالی، مانعی عملی در تحقق فعل اخلاقی به‌شمار می‌آیند.

موانع عملی تحقق فعل اخلاقی

موارد متعددی در احیاء العلوم می‌توان یافت که میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی فاصله می‌اندازند و راه عمل را دشوار می‌سازند. در ادامه، این موارد را در چند دسته کلی زیر گنجانده‌ایم: گرایش‌های طبع انسان، ضعف ایمان، هوای نفس، دوستی دنیا و شیطان. در این میان اگرچه سخن صریحی از آن‌چه ارسطو «ضعف اراده» می‌نامید، نیست، اما در واقع، بیشتر این موارد عملاً بدان برمی‌گردد. به عبارت دیگر، گذشته از مسئله طبع انسان و ایمان، ضعف اراده است که موجب گرایش انسان به ترجیح دنیا بر آخرت، پیروی هوای نفس و شیطان می‌شود. به تعبیر دیگر، در این موارد تضادی میان آرمان دنیوی و آرمان اخروی برقرار است. به نظر غزالی، تمام این کشاکش‌ها در درون انسان رخ می‌دهد و - چنان‌که خواهیم دید - نباید دوستی دنیا، هوای نفس و شیطان را عواملی مستقل و جدا از نفس یا حتی عواملی بیرونی در نظر گرفت؛ گویی این‌ها همه تعابیر گوناگونی است برای کشاکشی که درون نفس آدمی میان او و خویشتن خویش برقرار است. این نکته را به‌خصوص می‌توان از سخنانی که غزالی درباره‌ی ماهیت شیطان بیان می‌کند، برداشت کرد.

۱. گرایش‌های طبع انسان

غزالی در لابه‌لای سخنان خود اشاراتی درباره‌ی برخی ویژگی‌ها طبع و نفس انسان دارد که در کل می‌توان گفت همه از آن حکایت دارد که انسان اصولاً در حالت عادی راحت طلب است و همواره باید بکوشد بر این خصلت خود به بهای اموری باارزش‌تر - و چه بسا بتوان گفت به بهای آسایش

بیشتر و پیوسته‌تر - با آن مقابله کند. مثلاً می‌گوید که طبع انسان متمایل است به این که از امور غامض که عمل کردن به آن‌ها دشوار است، دوری کند و در پی چیزی برود که بتواند از طریق آن به ولایت و قضاوت و جاه و مال برسد (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۵۴ و ۶۲). یا این که در ضمن شرایط متعلم می‌گوید که طبع او باید اهل صلاح و دیانت و تقوا باشد و شهوات بر او غالب نباشد؛ زیرا اصولاً تکلیف باری بر دوش انسان است و همواره در پی بهانه‌ای برای رهایی از آن می‌گردد (همان، ص ۱۳۷).

با در نظر داشتن همین خصوصیت و طبع قلب (نفس) است که غزالی در جاهای گوناگون در احیاء العلوم به نیاز قلب و نفس به آسایش توجه می‌دهد. او می‌گوید نفس انسان بسیار دچار ملال می‌شود و به طبع از سختی عبادات می‌گریزد. از این رو، اگر نفس انسان به اکراه بر مداومت کاری مکلف شود، سرکشی خواهد کرد. بنابراین، انسان عابد باید گاه گاهی به نفس خود لذت مشروع دهد تا استراحت کند و قوت بگیرد و نشاط یابد (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۹). باز به همین سبب است که غزالی عزلت دائم را توصیه نمی‌کند و می‌گوید گاه لازم است انسان با مردم دیگر، جدا از مشایخ دین، انس و الفت بگیرد تا قلبش راحت و آسایشی یابد و گرنه اگر قلب همواره از روی اکراه به کاری، ولو عبادت، مکلف شود بصیرت خود را از دست خواهد داد (همان، ص ۲۹۹).^۱

غزالی برای تحلیل این موضوع به ساختار نفس انسان توجه می‌دهد. به نظر او، نفس (یا به تعبیر او، قلب) انسان مرکب از صفات بهیمی، سبعی، شیطانی و ربوبی است و معتقد است که طبیعت آدمی مطابق با این صفات امیالی دارد، از جمله میل به خوردن و مباشرت، کشتن و زدن و آزار رساندن، نیرنگ و فریب و گول زدن و کبر و عزت و تکبر و طلب استعلا. غزالی تحلیل جالبی درباره پیدایش تدریجی این صفات دارد. به نظر او در انسان، پیش از همه صفت بهیمی غلبه دارد، سپس صفت سبعی می‌آید، سپس چون این دو صفت باهم جمع شوند عقل را برای خدعه و مکر و حيله به کار می‌بندند که این همان صفت شیطانی است، سرانجام صفات ربوبی غالب می‌شود (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۴، ص ۲۰).

غزالی توضیح می‌دهد که غریزه عقل پس از کمال غریزه شهوت و غضب و دیگر صفات

۱. نیز نک: غزالی، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۵۰ (دربارۀ اباحت بازی شطرنج به همین مقصود)، ص ۳۵۴-۳۵۵ (دربارۀ تعطیل کردن درس و وقفه انداختن در نوافل به همین مقصود).

نکوهیده که وسایل شیطان برای فریب انسان‌اند، کامل می‌شود. اصل عقل نزدیک سن بلوغ تمام می‌شود، مبادی آن پس از هفت سال آشکار می‌گردد و کمال آن نزدیک چهل سالگی حاصل می‌شود (نک: غزالی، ۱۴۱۶، ص ۱۴۴-۱۴۵). غزالی شهوات را لشکریان شیطان معرفی می‌کند و عقول را لشکریان فرشتگان و سپس می‌کوشد تا تبیین کند که چرا طبع انسان به شهوات مایل است. او می‌گوید از آنجا که شهوات در کودکی و جوانی و پیش از کمال عقل کامل می‌شود، لشکر شیطان پیشی می‌گیرد و بر قلب چیره می‌شود و قلب بدان انس می‌گیرد. از این رو، قلب انسان ناگزیر از روی طبع و عادت به مقتضیات شهوات انس می‌یابد و این امور بر او غالب می‌شود و برکنندش دشوار می‌گردد. سپس عقل که لشکر خداوند و رهاننده اولیای خدا از دست دشمنانش است به تدریج آشکار می‌شود. بنابراین، اگر عقل قوت نگیرد و کمال نپذیرد قلب تسلیم شیطان می‌شود و اگر کامل شود و قوت گیرد نخستین کارش قلع لشکریان شیطان با شکست شهوات و ترک عادات و رد قهری طبع به عبادات خواهد بود. بنابر این تبیین، هیچ انسانی نیست که شهوتش بر عقلش پیشی نگرفته و در او غریزه‌ای که یاری‌رسان شیطان است بر غریزه‌ای که یاری‌رسان فرشتگان است مقدم نشده باشد. پس بر هر انسانی فرض است که از آن چه به مساعده شهوات بدان پیشی گرفته بود بازگردد (همان، ص ۱۲۰-۱۱).^۱

پیداست که این گرایش‌های طبع انسان که غزالی از آن‌ها سخن می‌گوید عاملی درونی است که ممکن است مانع تحقق فعل اخلاقی شود، اما پرسش مهمی که در اینجا ممکن است مطرح شود این است که آیا با این وصف اساساً تغییر طبع انسان ممکن است؟ غزالی ذیل مطلبی درباره تغییر خُلق به این موضوع می‌پردازد. او متذکر می‌شود که مقصود تغییر خلق است نه قمع و محو کلی این صفات؛ زیرا شهوت برای فایده‌ای آفریده شده و مثلاً اگر شهوت طعام منقطع شود انسان هلاک می‌گردد و اگر شهوت مباشرت منقطع شود نسل انسان برمی‌افتد و اگر غضب به کلی منعدم شود انسان نمی‌تواند در برابر آن چه او را به هلاکت می‌کشاند دفاع کند و هلاک می‌گردد. بنابراین، مطلوب از میان بردن کلی این خُلُق‌ها نیست، بلکه به اعتدال درآوردن و منقاد عقل کردن آنهاست (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۶۸-۶۹، ۷۰؛ نیز نک: ج ۳، ص ۳۸۴-۳۸۵؛ Abul Quasem,

۱. همچنین، نک: غزالی، ۲۰۰۰، ج ۴، ص ۷۸، که به‌جای تعبیر عقل در برابر شهوات، از تعبیر «باعث دینی» در برابر «باعث هوا» سخن می‌گوید.

(1978, pp. 87-96; Umaruddin, 1970, pp. 83-86).

البته، غزالی اختلاف جبلی انسان‌ها را می‌پذیرد، مثل آن‌که برخی زودباورند و برخی دیرباور.^۱ او این اختلاف را به دو سبب می‌داند: یکی به سبب اصل آفرینش قوه‌ی غریزه و امتداد مدت وجود آن. دوم این‌که خُلق به سبب بسیاری عمل به مقتضایش و فرمانبرداری از آن و اعتقاد به این‌که نیکو و مرضی است قوت می‌گیرد (غزالی، ۲۰۰۰: ج ۳، ص ۶۹-۷۲). بنابراین، علم (اعتقاد) و عمل در تغییر یا تربیت طبع انسان می‌تواند راهگشا باشد.

غزالی می‌گوید تفاوت مردم در استیلاهی قدرت بر شهوات ممکن است در خود شهوات باشد، چه عاقل بعضی شهوات را می‌تواند درک کند و بعضی را نه. مثلاً جوان ممکن است به همین سبب از ترک زنا عاجز باشد و هنگامی که مسن شد و عقلش کامل گردید بر آن توانا شود؛ برخلاف آن، شهوت ریا و ریاست با بالا رفتن سن قوت می‌گیرد نه ضعف. عامل دیگر، تفاوت مردم در التفات به علمی است که شناساننده‌ی فریکاری آن شهوت است. از این‌رو، مثلاً طیب می‌تواند از برخی غذاهای لذیذ پرهیز کند، اما کس دیگری که با او در عقل مساوی است از این کار عاجز است، چون علم و باور او را ندارد، هرچند فی‌الجمله باور دارد که آن غذاها زیان دارند. به‌همین سان، عالم حقیقی به سبب قوت علمش به زیانبار بودن معاصی بر ترک آن‌ها از جاهل تواناتر است (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۱۲۲).

۲. ضعف ایمان

ایمان، به معنای تصدیق خدا و رسول، سبب تصدیق بزرگی زیان‌گناهان می‌شود و این تصدیق معرفتی به بار می‌آورد که موجب خوف انسان و صبر او برای ترک گناهان می‌شود. اما، به نظر غزالی، نمی‌توان با توجه به این مطلب کسی را که بر گناه اصرار می‌ورزد از دایره‌ی ایمان بیرون دانست؛ زیرا سبب ارتکاب گناه نبود ایمان نیست، بلکه ضعف ایمان است؛ زیرا هر مؤمنی تصدیق می‌کند که گناه سبب دوری از خداوند و عقاب آخرت است.

۱. به همین دلیل است که غزالی در جای‌جای احیاء العلوم درباره‌ی نحوه‌ی رفتار متناسب با هر موقعیت اخلاقی به «اختلاف احوال و اشخاص» توجه می‌دهد و آن را به‌عنوان معیاری برای تشخیص تصمیم درست در نظر می‌گیرد (نک: غزالی، ۲۰۰۰، ج ۴، ص ۱۶۸، ۲۶۴، ۲۶۵؛ ج ۵، ص ۱۰۰).

غزالی دلایل چهارگانه‌ای را که سبب ضعف ایمان می‌شود این گونه معرفی می‌کند:

الف) عقابی که برای ارتکاب به گناه بدان وعده داده شده اکنون حاضر نیست و نفس انسان به‌طور جبلی از چیزی تأثیر می‌پذیرد که نزد او حاضر باشد و اثرپذیری آن از امر موعود کمتر است.

ب) لذات شهواتی که گناهان را برمی‌انگیزد نقد است و وقتی انسان به دام آن‌ها می‌افتد بدان‌ها الفت می‌گیرد و عادتش می‌شود و بنابر این، ترس از امور آجل نمی‌تواند باعث خودداری از این امور عاجل شود.

ج) طبع انسان به طول امل گرایش دارد و همین امر سبب می‌شود عزم به توبه و کفاره بدیها به نیکيها به تأخیر افتد. از این‌رو، گاه مؤمن گناهکار به امید توفیق توبه در عین ایمان داشتن مرتکب گناه می‌شود.

د) گاه یقین مؤمنان به فضل خداوند و عفو همه گناهانی که موجب عقوبت‌اند، سبب گناه به امید بخشایش الهی می‌شود.^۱

البته، علاج همه این عوامل تفکر است و سبب آن که مردم در این باره تفکر نمی‌کنند دو چیز است: ۱) تفکر در عقاب آخرت و احوال و شدايد آن و حسرت‌های گناهکاران به سبب محروم شدن از نعمت جاوید، قلب انسان را به درد می‌آورد. از این‌رو از آن می‌رمد و ترجیح می‌دهد در امور دنیوی تفکر کند و لذت برد. ۲) تفکر سبب مشغولی انسان از لذایذ دنیا و قضای شهوات می‌شود. از آنجا که انسان در همه احوال خود اسیر شهوتی است که بر او مسلط شده و عقلش مسخر شهوتش است و همواره مشغول تدبیر ترفندی برای آن است، نمی‌تواند به تفکری بپردازد که با این امور میانه‌ای ندارد و حتی ضد آن است، اما درمان این دو مانع نیز جز تفکر نیست (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۴، ص ۷۰-۷۲). بنابراین، این مانع تحقق فعل اخلاقی نیز منشأ درونی دارد و انسان تنها با تفکر و تقویت علم خود می‌تواند بر آن فائق آید.

۱. این امور به پیش از ارتکاب گناه مربوط می‌شود، اما در جای دیگر، ضمن بحث از اسباب تبدیل گناه صغیره به گناه کبیره، غزالی از اموری نام می‌برد که پس از ارتکاب گناه صغیره ممکن است راه را برای ارتکاب گناهان کبیره باز کند و بنابراین مانع عمل اخلاقی شوند (نک: غزالی، ۲۰۰۰، ج ۴، ص ۴۰-۴۱).

۳) هوای نفس

غزالی می‌گوید نفس فریبنده و به‌خیر وعده‌دهنده است و ادعای حقانیت دارد (همان، ج ۳، ص ۲۹۸). حفظ قلب از وسوسه‌ها تحت اختیار آدمی نیست و نفس پیوسته شهوت را جذاب نشان می‌دهد. این محنتی است عام که کمتر کسی از آن رهایی دارد و بلیه‌ای است غالب که وقتی برانگیخته شود عقل و دین در برابرش تاب مقاومت ندارند و آن قوی‌ترین دستاویز شیطان علیه بنی‌آدم است (همان، ج ۲، ص ۳۶، ۳۷ و ج ۱، ص ۱۹۴).

پیروی از هوای نفس انسان را از دایره توحید بیرون می‌اندازد؛ زیرا لبّ توحید این است که بنده همه امور را از خداوند متعال بداند و به وسائط التفات نکند، اما هر کس از هوای نفس خود پیروی کند، در واقع، آن را معبود خود ساخته است. غزالی به آیه «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ الْهَوَاهُ» (سوره جاثیه، آیه ۲۳) اشاره می‌کند و می‌گوید هرکس تأمل کند پی می‌برد که بت پرست بت نمی‌پرستد، بلکه هوای نفس خود را می‌پرستد؛ زیرا نفسش به دین پدرانش مایل است و او آن میل را پیروی می‌کند. از این‌رو، می‌گوید یکی از معانی‌ای که از آن به هوا تعبیر می‌کنند میل نفس به مآلوفات است (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۵۵).

اما چگونه ممکن است انسان از نفس خود فریب بخورد؟ بررسی کامل این موضوع که امروزه مباحث فراوانی را ذیل بحث درباره امکان یا عدم امکان خودفریبی برانگیخته است در این مجال نمی‌گنجد (برای نمونه، نک: Mele, 2001) و در اینجا تنها به رأی غزالی اشاره می‌کنیم. از سخنان و مواردی که غزالی نقل می‌کند چنین برمی‌آید که فریب نفس یا خودفریبی به این صورت ممکن می‌گردد که انسان هنگام استدلال علیه یا له موضوعی به مواردی که موافق با استدلال او نیست نمی‌پردازد یا توجه نمی‌کند. بنابراین، استدلالی ناقص برای خود یا مخاطب خود فراهم می‌آورد که شامل استقصای همه موارد نقض نمی‌شود. مثال‌ها و مواردی که غزالی برای این موضوع در احیاء العلوم به آن اشاره کرده فراوان است و شاید بتوان ادعا کرد که مهم‌ترین عاملی که غزالی بیش از هر چیز دیگر به عنوان مانع عمل اخلاقی بدان می‌پردازد، همین فریب نفس است که در نهایت، به خودفریبی یا تلبیس می‌انجامد. غزالی این موضوع را بیش از همه در گفتار و کردار عالمان بررسی کرده و نشان داده است. این امر به ما جرأت می‌دهد که بگوییم، با توجه به التفات فراوان غزالی به روان‌شناسی و خودشناسی و نیز با توجه به این که غزالی توجه جدی به تجربه زیسته خود داشته است، گویی در این موارد غزالی در بغداد را نیز پیش چشم داشته است؛ زیرا برخی

موشکافی‌های او چنان عمیق‌اند که بعید می‌نماید از تجربهٔ شخصی برنخاسته باشد. غزالی در این باره از همهٔ اصناف عالمان دینی، از فقیهان و متکلمان و مفسران گرفته تا معلمان و علمای اخلاق و صوفیان شاهد آورده است.^۱

یکی از موارد فریب نفس دربارهٔ فقیهانی است که مشغول تفریعات فقهی شده‌اند و از منجیات و مهلکات نفس غافل شده‌اند. غزالی می‌گوید بسیاری از تفریعات دقیقی که فقیهان مطرح می‌کنند سال‌ها گذشته و به هیچ کدام نیازی نیفتاده و اگر هم نیاز افتد کس دیگری هست که آن را اقامه کند. با این حال، فقیهان از پرداختن به صفات قلب که اهمال در آن سبب هلاکت در آخرت می‌شود سر باز می‌زنند و روز و شب خود را در حفظ و تدریس تفریعات فقهی می‌گذرانند. او می‌گوید وقتی از آن‌ها دربارهٔ این ترجیح غلط پرسیده می‌شود، این گونه نفس خود و دیگران را می‌فریبند که می‌گویند به این دلیل بدان مشغول شده‌اند که علم دین است و واجب کفایی و مقصودی جز تقرب به خدا ندارند. حال آن که زیرکان می‌دانند که اگر مقصود آنان ادای فرمان خدا بود هرآینه واجب عینی را بر واجب کفایی مقدم می‌داشتند. در نهایت، غزالی می‌گوید این ترجیح غلط آن‌ها یک سبب بیشتر ندارد و آن این که اشتغال به صفات قلب که واجب عینی است وصول به تولیت اوقاف و وصایا و حیازت مال یتیمان و به‌عهده گرفتن قضاوت و حکومت و تقدم بدان بر اقران و تسلط با آن بر دشمنان را آسان نمی‌سازد (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۶۱).

غزالی صفحات بسیاری از پایان جلد سوم احیاء العلوم را به بیان نمونه‌هایی از تلبیس عالمان و عابدان و متصوفان و مالداران اختصاص می‌دهد (نک: غزالی، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۵۰۵-۴۷۵) و در کل، دو معیار برای شناخت این تلبیس‌ها معرفی می‌کند: (۱) این که به سیرهٔ پیامبر و سلف او بنگرند و ببینند آیا آنان هم چنین توجیهاتی می‌آوردند که مثلاً برای هدایت مردم و حاکمان و جذب آن‌ها ناگزیر از دوستی دنیا و مال و جاه شده‌اند؟ (۲) این که در خود بنگرند و ببینند که اگر حقیقتاً در پی رضای خدایند اگر کسی دیگر از اقرانشان پیدا شد که متکفل آن کار شود باید خوشحال شوند که او آن کار را از آنان کفایت کرده است.

از سخنان غزالی دربارهٔ موانع بودن نفس برای تحقق فعل اخلاقی، به‌خصوص آن چه دربارهٔ

۱. مثلاً دربارهٔ فقیهان، نک: غزالی، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۲۰۹-۲۱۰؛ دربارهٔ معلمان، نک: غزالی، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۸۳؛ دربارهٔ متکلمان، نک: ج ۱، ص ۶۶-۶۹، ۶۹-۷۲؛ دربارهٔ مفسران، نک: ج ۱، ص ۳۸۵؛ دربارهٔ اهل اخلاق، نک: ج ۲، ص ۳۱۳؛ و دربارهٔ صوفیان، نک: ج ۲، ص ۳۱۱-۳۱۲.

فریب نفس می‌گوید، چنین برمی‌آید که نفس آدمی خویشتن درونی اوست، نه چیزی جداگانه در او. از این‌روست که راه مبارزه با آن جز باخبری از سیره صالحان و خودنگری نیست.

۴. دنیادوستی

گاه درباره دنیادوستی چنان سخن گفته می‌شود که گویی عاملی مستقل در ایجاد شکاف میان معرفت و عمل اخلاقی و مانعی جداگانه در تحقق عمل اخلاقی است. غزالی می‌گوید دنیا دشمن خدا و اولیای خدا و دشمنان خداست. دشمنی دنیا با خدا به این است که بر بندگانش راهزنی می‌کند؛ دشمنی‌اش با اولیای خدا به این است که خود را برای ایشان می‌آراید و تازگی و زیبایی خود را بدیشان می‌نمایاند تا جدایی از آن‌ها تلخ و دشوار گردد و دشمنی‌اش با دشمنان خدا به آن است که آن‌ها را با مکر و فریب خود دچار استدراج می‌کند و در دام خود می‌آورد تا بدان اعتماد و تکیه کنند، سپس آن‌ها را در حالی که به او محتاج‌اند فرومی‌گذارد و در حسرت می‌گذارد و بدین‌سان از سعادت ابدی محروم می‌سازد (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۲۴۸ و ۳۲۴).

این تعبیر استعاری از دنیا و تشخیص بخشیدن به آن نباید سبب شود تصور کنیم از نظر غزالی دنیا امری بیرون از نفس است که عاملیت مستقیم دارد، بلکه، چنان‌که کل کتاب «ذم دنیا» از احیاء العلوم شهادت می‌دهد، همه‌جا بیشتر سخن از دنیادوستی نفس انسان است. این نکته به‌خصوص از آنجا آشکار می‌شود که غزالی دنیا را در برابر آخرت می‌گذارد و این دو را دو «حال» قلب به‌شمار می‌آورد: حال قریب و دانی قلب را دنیا می‌گویند که شامل هر چیزی پیش از مرگ است و حال متراخی و متأخر قلب را آخرت می‌گویند که شامل هر چیزی پس از مرگ است. به‌عبارت دیگر، هر چیزی که بهره و نصیب و غرض و لذت آن زودیاب و پیش از مرگ است، «دنیا» به‌شمار می‌آید و هر چیزی که بهره و نصیب و غرض و لذت آن به پس از مرگ مربوط شود «آخرت» دانسته می‌شود. البته، غزالی توجه دارد که هرچه انسان پیش از مرگ بدن میل دارد و بهره و نصیبی از آن برای او هست نکوهیده نیست و آن‌چه نکوهیده نیست دنیا به‌شمار نمی‌رود. در کل، به نظر او، هرچه برای خدا نیست از دنیاست و هرچه برای خداست از دنیا نیست (نک: غزالی، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۲۷۰-۲۷۳).

یکی از مهم‌ترین مصادیق دنیادوستی طلب جاه و مقام است. شاید بتوان گفت این‌که در میان

همه انواع دنیا دوستی‌ها این نوع بیش از همه در احیاء العلوم نمایان است به سبب تجربه خود غزالی هم درباره خویش و هم درباره کسانی است که - به خصوص در مدت حضورش در بغداد - مصاحب آن‌ها بود؛ زیرا غزالی مصداق مهم آن را فقیهان و متکلمان و واعظان و در یک کلام علمای دین می‌داند. متکلمان در پی مناظره برمی‌آیند تا شهرتی کسب کنند و نزد مردم شناخته شوند و زبان ایشان به ستایش آنان گشوده شود. واعظان و متذکران نیز در پی مقبولیت عمومی و جاه و مال و عزت‌اند. فقیهان هم بر مسند فتوا می‌نشینند تا مقام قضاوت و ولایت اوقاف بیابند و بر اقران خود مقدم گردند. این‌ها همه از آن جمله‌اند که علم را جز برای ثواب خداوند در آخرت می‌طلبند، هرچند بهانه‌شان دین و علم دینی است (نک: همان، ج ۱، ص ۵۴، ۶۴، ۷۲-۷۳).^۱

غزالی می‌گوید دوستی دنیا و اشتغال بدان احساس قلب را باطل می‌کند و از همین رو، ممکن است قلب انسان بیمار شده باشد، اما دوستی دنیا مانع التفات بدان شود (همان، ص ۲۳). درمان آن نیز بسیار دشوار است و آن جز به ایمان به آخرت و به ثواب و عقاب عظیم آن نیست. هرگاه برای انسان یقین به آخرت حاصل شود دوستی این امر خطیر سبب می‌شود، دوستی امیر حقیرتر نسبت به آن - دوستی دنیا - از قلب بیرون رود (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۵، ص ۲۰۲). بنابراین، تا انسان متوجه محبت امری والایتر نشود، نمی‌تواند حقارت امر پایین‌تر را درک کند و لذا این محبت به امر پایین‌تر مانع از عمل مطابق با امر والایتر می‌شود.

همان‌طور که اشاره کردیم، دنیا دوستی مانعی مستقل از هوای نفس نیست، اما تکیه فراوان بر آن در ادبیات دینی و نیز سخنان غزالی - که گاه به شکل امری مشخص مطرح شده است - سبب شد جداگانه بررسی شود. بنابراین، دنیا دوستی نیز مانعی درونی به شمار می‌رود که راه مقابله با آن، از سویی تقویت ایمان و کسب یقین است که جز با افزایش علم ممکن نیست و از سوی دیگر، تعلق گرفتن محبت انسان به امری والایتر است که آن نیز جز از طریق علم ممکن نیست.

۵. شیطان

چهبسا مشهورترین مانع تحقق عمل اخلاقی که در ماهیت آن اختلاف هست شیطان باشد. غزالی

۱. برای تحلیل جامعه‌شناختی قابل توجه غزالی درباره سبب اقبال مردم به خلافیات فقهی، نک: غزالی، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۶۵-۶۶.

می‌گوید هرکس که به ضدیت دنیا با آخرت علم داشته باشد و فهم کند که جمع میان آن‌ها ممکن نیست و باین حال آخرت را بر دنیا اختیار نکند، اسیر شیطان است و شهوت او را هلاک کرده است (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۸۸). شهوات وسیله شیطان و مرتع و مرغزار اوست، تا زمانی که حاصلخیز است رفت‌وآمد شیاطین بدان قطع نمی‌شود و تا رفت‌وآمد آن‌ها برقرار است جلال خداوند برای بنده آشکار نمی‌شود و از لقای خدا محجوب خواهد بود (همان، ص ۳۱۱). مهم‌ترین فریب شیطان آن است که به بهانه مقاصد نیک راه‌ها و وسایل بد را به میان می‌کشد (نک: همان، ص ۶۰-۶۱، ۹۹) و البته، فریب‌های شیطان هیچ‌گاه پایان ندارد و بنده هر قدر هم که مقرب شود همچنان تا آخر عمر او بهانه‌هایی برای شیطان خواهد بود (نک: غزالی، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۵۰۴-۵۰۶). هیچ کس نیز از فریب شیطان رهایی نمی‌یابد، مگر دقیق‌النظری که توفیق الهی یافته و در پناه عصمت خدا درآمده باشد،^۱ و الا شیطان لحظه‌ای، حتی از عابدان، غفلت نمی‌کند (همان، ج ۵، ص ۱۱۲؛ نیز نک: ج ۲، ص ۳۵۰).

در میان تمام موانعی که در بالا توضیح داده شد، شیطان بیش از همه در مظان آن است که عاملی بیرونی تلقی شود؛ زیرا به نظر می‌رسد به نحوی در درون انسان حضور پیدا می‌کند و با وسوسه مانع تحقق فعل اخلاقی می‌شود، اما از سخنان غزالی چنین می‌توان برداشت کرد که شیطان را نیز عاملی درونی در نظر می‌گیرند و وسوسه‌های منتسب به او را صرفاً «خواطر»ی نفسانی می‌دانند که به بدی برمی‌انگیزانند، در برابر خواطر نفسانی‌ای که به نیکی برمی‌انگیزانند و گفته می‌شود از فرشتگان سرچشمه می‌گیرند. پیش از توضیح رأی غزالی در این باب، اشاره‌ای به موضوع خواطر در کلام اسلامی به نظر سودمند می‌رسد.

در قرآن کریم قدرتی که انسان را به کار بد می‌خواند شیطان خوانده شده که دشمن آشکارا گمراه‌کننده انسان است که او را با وسوسه خود می‌فریبد^۲ و انگیزاننده به نیکی که در قرآن به‌عنوان ضد شیطان به آن اشاره شده خود خداست.^۳ اما در احادیث طرز تصوره‌های تازه‌ای از

۱. غزالی - از جمله در المنقذ - نقل می‌کند که چگونه گرفتار وسوس شیطان شده بود و تنها به لطف خدا توانست از آن رهایی

یابد (نک: غزالی، ۱۴۱۶، ص ۱۳۵-۱۳۷)

۲. نک: سوره اعراف، آیات ۱۱-۱۸؛ سوره فصلت، آیه ۳۶.

۳. نک: سوره نساء، آیه ۸۵؛ سوره نور، آیه ۲۱؛ سوره فصلت، آیه ۳۶؛ سوره ناس، آیات ۱-۴؛ سوره نحل، آیه ۱۰۱.

انگیزاننده‌های آدمی به خیر یا به شر آشکار شد. نخست، فرشتگان، در برابر شیطان، همچون نیرویی خارج از آدمی انگیزانندهٔ به خیر معرفی شدند. دوم، از دو انگیزاننده، یکی به خیر و دیگری به شر، سخن به میان آمد که در درون آدمی بودند.^۱ بنابر گزارش اشعری، نگرشی که به صراحت به وجود دو انگیزاننده در درون انسان اشاره دارد به دست نظام معتزلی (د. ۲۳۱) وارد مباحث کلامی شد. او گفته است: «برای آن که اختیار صحیح باشد، لازم است دو خاطر وجود داشته باشد که یکی به انجام فعل فرمان دهد و دیگری به بازداشت از آن» (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۴۲۷-۴۲۸؛ نیز نک: بغدادی، ۱۳۴۶، ص ۲۶، ۱۵۴-۱۵۵). دربارهٔ منشأ این اعتقاد سخنان گوناگونی گفته‌اند، از جمله این که آن را برگرفته از آموزهٔ زرتشتیان، یهودیان و سرانجام افلاطون دانسته‌اند. به نظر هری ولفسن، التقاطی‌گری خصوصیت نظام و برخی متکلمان دیگر است و بنابراین، ممکن است رأی او در همهٔ این‌ها ریشه داشته باشد (Wolfson, 1976, pp. 631-634).

بنابر نظر معتقدان به تقدیر، مقاومت در برابر شیطان و انگیزانندهٔ به بدی ممکن نیست، در صورتی که بنابر نظر معتقدان به آزادی اراده، می‌توان در برابر آن مقاومت کرد، به نحوی که اگر انسان بدون مقاومت کردن در برابر آن کار بدی را که بدان وسوسه شده انجام دهد، بنابر آزادی ارادهٔ خود چنین کرده است. از این‌رو، نظام به‌عنوان یک معتزلی معتقد بود که آدمی در گزینش هر کدام از دو انگیزانندهٔ به نیکی یا بدی آزادی عمل دارد. جالب این‌جاست که نظریهٔ نظام در میان متکلمان اهل سنت (اشعری) نیز مدافعی یافت. مهم‌ترین آن‌ها حارث محاسبی (اوایل قرن سوم) بود. او با این که نظریهٔ نظام را پذیرفته بود، چون به قضا و قدر باور داشت، معتقد نبود که آدمی آزادی آن را داشته باشد که تحریک یکی از دو خاطر را بپذیرد. محاسبی از تعبیر «خطرات» استفاده می‌کرد و دربارهٔ منشأ آن می‌گفت که خدا خطراتِ نیکی را مستقیماً یا به واسطهٔ فرشته در قلب آدمی پدید می‌آورد و منشأ خطراتِ بدی هوای نفس یا شیطان است (نک: محاسبی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۵-۱۰۷؛ انواری، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۳۴۵-۳۴۹؛ سوری، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۳۴۹-۳۵۱). به نظر

۱. مانند این روایات: «ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة إلا كانت له بطاتان بطانة تأمره بالمعروف وتحضه عليه وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه فالمعصوم من عصم الله تعالى»؛ «في القلب لَمَنان لَمَةٌ من المَلَك اِيعادٌ بالخير و تصديقٌ بالحق فمن وَجَدَ ذلك فليعلم انه من الله سبحانه و ليَحْمِدِ الله، و لَمَةٌ من العدو اِيعادٌ بالشر و تكذيبٌ بالحق و نهْيٌ عن الخير فمن وَجَدَ ذلك فليستعذ بالله من الشيطان الرجيم».

می‌رسد غزالی سخن خود درباره‌ی خواطر را از محاسبی گرفته باشد.^۱

غزالی بحث درباره‌ی خواطر و نحوه‌ی تسلط شیطان بر قلب را در جلد سوم احیاء العلوم ذیل کتاب مهم «شرح عجائب قلب» مطرح می‌کند. از نظر او، قلب انسان مانند آینه‌ای است که انواع صورت‌های مختلف یکی پس از دیگری بر آن می‌گذرد و هیچ‌گاه از آن‌ها خالی نیست، یا مانند حوضی است که آب‌های مختلف از جوی‌های گشاده سوی آن می‌رود. مدخل‌های این آثار تازه در قلب یا حواس پنج‌گانه‌ی ظاهری است یا حواس باطنی، شامل خیال و شهوت و غضب و اخلاق مرکب از مزاج آدمی؛ و قلب انسان همواره به سبب این اسباب در تغییر و تأثر است، اما خاص‌ترین آثار حاصل در قلب خواطر است. منظور از خواطر افکار و اذکار است، یعنی ادراکات و علوم جدید یا یادآوری ادراکات و علوم گذشته که به قلب که از آن‌ها غافل شده بود، خطور می‌کنند. خواطر محرک اراده‌ها هستند. بنابراین، نیت و عزم و اراده ناگزیر پس از خطور کردن چیزی در قلب پدید می‌آید. خواطر محرکِ رغبت دو قسم‌اند: آن‌ها که به شر، یعنی چیزی که عاقبتش زیان‌بار است، فرامی‌خوانند و به آن‌ها «وسواس» می‌گویند؛ و آن‌ها که به خیر، یعنی چیزی که برای آخرت سودمند است، فرامی‌خوانند و به آن‌ها «الهام» می‌گویند. به آن چه قلب را برای قبول الهام خیر آماده می‌سازد «توفیق» و به آن چه قلب را برای قبول وسواس شیطان آماده می‌سازد «اغواء و خذلان» می‌گویند. فرشته آفریده‌ای است که خدا آفریده و شأنش افاضه‌ی خیر و افاده‌ی علم و کشف حقیقت و وعد به خیر و امر به معروف است. شیطان نیز آفریده‌ای است که شأنش ضد آن است و آن وعد به شر و امر به فحشا و ترساندن از فقر است. و چون قلب خالی از شهوت و غضب و حرص و طمع و صفات بشری دیگری که از هوا منشعب می‌شوند نیست، ناگزیر خالی از جولان و وسوسه شیطان نیست. بنابراین، قلب در کشاکش میان شیطان و فرشته است.

غزالی در ادامه می‌گوید قلب انسان بنا بر اصل فطرت خود به‌طور مساوی و بدون ترجیح یکی بر دیگری صلاحیت قبول آثار فرشته و آثار شیطان را دارد. ترجیح یکی از این دو به تبعیت از هوا و مواظبت کردن بر شهوات است یا به دوری از آن‌ها و مخالفت با آن‌ها. هرگاه ذکر دنیا به مقتضای هوا بر قلب غلبه یابد شیطان مجالی می‌یابد و وسوسه می‌کند و هرگاه قلب به ذکر خدای تعالی

۱. درباره‌ی اثرپذیری‌های غزالی از محاسبی، نک: اسمیت، ۱۳۸۹، ص ۲۷۱-۲۸۴.

منصرف شود شیطان از آنجا رحلت می‌کند و مجالش تنگ می‌گردد و فرشته روی می‌آورد و الهام می‌کند.^۱ حمله آوردن لشکر فرشتگان و لشکر شیاطین بر یک‌دیگر در میدان قلب همیشگی است، تا آن‌که قلب به دست یکی از آن‌ها فتح شود و در آن سکنی گزیند و متمکن گردد و پس از آن دیگری تنها به صورت دزدانه وارد خواهد شد (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۳۲-۳۵).^۲ بنابراین، انسان دربارهٔ هر خاطری که بر او وارد می‌شود باید به دیدهٔ بصیرت - نه از روی هوای نفس - بنگرد بیند از خواطر فرشته است یا از خواطر شیطان. البته، به نظر او، انسان جز به نور تقوا و بصیرت و بسیاری علم نمی‌تواند از آن باخبر شود (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۳۶-۳۸ و ص ۴۵، ۲۷۲).

حال پیردازیم به این‌که آیا غزالی شیطان را موجودی بیرونی و مستقل در نظر می‌گیرد که لشکریانی از شیاطین در اختیار دارد یا آن را امری درون هر انسان و در واقع، نام دیگری برای وسوسه‌ها و شهوات درونی انسان می‌داند. رأی غزالی در این باب البته، کاملاً روشن نیست. همان‌طور که آمد، غزالی خواطر محرک رغبت را دو قسم می‌داند که یکی از آن‌ها، نظر به عاقبت زیان‌بارش، خواطر شر است که به آن‌ها «وسواس» می‌گوید و مسبب آن را «شیطان» معرفی می‌کند. از سویی، می‌گوید هر خاطری سببی دارد و هر سبب نیازمند نامی است که بدان شناخته شود و به خواطر شر یا وسواس شیطان می‌گویند، گویی شیطان تنها نام دیگری برای وسوسه‌های درونی است. از سوی دیگر، می‌گوید شیطان «آفریده‌ای» است که شأنش وعد به شر و امر به فحشا و ترساندن از فقر است، گویی موجودی مستقل است که تأثیر درونی دارد، اما در ادامه، تأثیر و تسلط شیطان را تنها از طریق شهوات و هوای نفس می‌داند و می‌گوید اگر انسان از مقتضای غضب و شهوت تبعیت کند تسلط شیطان به واسطهٔ هوا «آشکار می‌شود»، باز گویی شیطان نام و تعبیر دیگری برای غلبهٔ شهوات و هوای نفس است. بار دیگر در ادامه از تسلیم شدن شیطان پیامبر به دست ایشان سخن می‌گوید (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۳۴)^۳ و حتی می‌گوید هر که خدا او را علیه

۱. دربارهٔ تأثیر ذکر خدا در برابر انواع وسوسه‌ها، نک: غزالی، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۵۳-۵۵.

۲. البته همان‌طور که گفتیم، غزالی اشعری و در این بحث متأثر از محاسبی است. از این رو، به روایتی از پیامبر اسلام (ص) دربارهٔ کشاکش قلب میان این دو امر مسلط اشاره می‌کند که فرمود: «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن». غزالی در توضیح این روایت می‌گوید: یعنی خداوند آنچه را بخواهد بکند با مسخر گرداندن فرشته و شیطان می‌کند (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۳۳).

۳. اشاره است به روایتی از پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «ما منکم من أحلّ إلا وله شیطان. قالوا وأنت یا رسول الله؟ قال: وأنا إلا أنّ الله

شهوتهش یاری دهد - یعنی توفیق الهی، در برابر خذلان، شاملش شود - و چنان شود که شهوتهش جز آنجا که باید و به اندازه‌ای که سزاوار است انبساط نیابد، شهوتهش به شر دعوت نمی‌کند و بنابراین شیطانی که خدا آن را وسیله ساخته است، جز به خیر فرمان نمی‌دهد که می‌تواند اشاره‌ای باشد به درونی بودن شیطان و برابری آن با شهوات؛ زیرا در ادامه راه غلبه بر آن را خالی کردن قلب از شهوات و هوای نفس می‌داند. همچنین غزالی سخنی را از حسن بصری نقل می‌کند که گفت:

آن‌ها (شیطان و فرشته) دو هم (اندیشه) اند که در قلب جولان می‌دهند: هم از جانب خدای تعالی و هم از جانب دشمن. پس رحمت خدا بر آن بنده‌ای باد که در هم خود درنگ کند و اگر از خدای تعالی بود به امضا رساند و اگر از جانب دشمنش بود با آن مجاهده کند (همان، ص ۳۳).

در این‌ها شواهدی می‌توان یافت برای درونی تلقی کردن شیطان و برابر دانستن آن با وسوسه‌های درون انسان به شهوات. غزالی خود تصریح می‌کند که معرفت حقیقی به معنای شیطان، کیفیت دشمنی شیاطین با انسان، نحوه تصادم لشکریان فرشتگان و شیاطین در قلب آدمی و شناخت تفاوت میان الهامات فرشته و خطورات شیطان به علم معامله مربوط نمی‌شود. این معرفت تنها در پرتو نور علم آخرت حاصل می‌شود که پس از تطهیر و تزکیه قلب از صفات نکوهیده در آن می‌تابد (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۳۸-۳۹ و ص ۱۱۵).

غزالی به همین اشاره اکتفا می‌کند و می‌گوید پس از این، سخن گفتن درباره ذات شیطان و این که آیا جسم است یا نه و اگر جسم است جسم لطیف است یا جسمی دیگر و این که چگونه وارد بدن انسان می‌شود مطلبی است که در علم معامله بدان نیاز نیست. آن که این مباحث را به میان می‌آورد، مانند کسی است که ماری به لباسش درآمده و او به جای آن که بی‌درنگ به دفع آن بکوشد از رنگ و شکل و طول و عرض آن بحث می‌کند. در اینجا نیز مهم آن است که انسان بداند چه خواطری باعث شرّاند و سبب آن‌ها چیست و این که این خواطر را باید دشمن دانست و به مجاهده با آن‌ها برخاست، نه این که از اصل و نسب و جا و مکانش پرسید (همان، ج ۳، ص ۳۵-۳۶).^۱

أَعَاتِي عَلَيْهِ فَأَسْلَمَ فَلَا يَأْمُرُ إِلَّا بِخَيْرٍ».

۱. با این حال، غزالی در پی آن بر نمی‌آید که آیات و نیز روایات فراوانی را که درباره شیطان به‌عنوان موجودی مستقل نقل شده‌اند،

نتیجه گیری

از مجموع شواهدی که در آثار غزالی، به خصوص در احیاء العلوم، می توان به دست آورد چنین برمی آید که رأی غزالی درباره وجود شکاف میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی به رأی ارسطو نزدیک است. برای پر کردن شکاف میان معرفت و عمل اخلاقی باید، افزون بر فراهم آوردن عوامل تحقق فعل اخلاقی، عواملی که مانع تحقق آن می شود را برطرف کرد. از سخنان غزالی در احیاء العلوم پنج عامل را می توان شناسایی کرد که مانع تحقق فعل اخلاقی می شود، شامل گرایش های موجود در طبع انسان، ضعف ایمان، هوای نفس، دنیادوستی و شیطان. با دقت در این موارد و نیز مراحل شش گانه ای که غزالی درباره شکل گیری فعل انسان از آن سخن می گفت، روشن می شود که اولاً تمام این موانع در سه مرحله نخست، شکل گیری فعل (علم، میل و حکم) رخ می دهد. ثانیاً هیچ کدام از این موارد از بیرون انسان بر او تحمیل نمی شوند. توجه به درمانی که غزالی برای هر کدام از این موانع معرفی می کند نیز شاهد دیگری بر این مدعا است. گذشته از مواردی که تماماً در اختیار انسان نیست، غزالی درمان را شامل ترکیبی از علم و عمل می داند، اما همچنین معتقد است که «عمل نیز جز با علم به کیفیت عمل حاصل نمی شود» (غزالی، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۲۹).^۱ مثلاً گفتیم که به نظر غزالی، یکی از عوامل تفاوت مردم در قدرت یافتن بر شهوات، تفاوت آن ها در التفات به علمی است که شناساننده فریکاری آن شهوت است؛ یا این که یکی از عوامل مؤثر در نیکو کردن خلق را تحصیل علم معرفی می کرد؛ یا این که علاج دنیادوستی را تفکر و عطف توجه انسان به امری والا تر می دانست و حتی درمان عدم تفکر مردم در این باره را هم تفکر معرفی می کرد؛ یا این که معیار شناخت تلبیس های نفس را باخبری از سیره پیامبر و سلف او و نیز آگاهی از ژرفای درون خود می دانست. غزالی بارها در احیاء العلوم اشاره کرده است که راه مقابله با هر چیزی که سبب پیدایش صفتی نکوهیده در نفس انسان می شود روی آوردن به ضد آن است

تأویل یا توجیه کند. وی در همین کتاب شرح عجایب قلب، در پاسخ به پرسشی درباره این که آیا به گناهان مختلف یک شیطان دعوت می کند یا برای هر گناهی شیطانی است، ضمن اشاره دوباره به این نکته که دانستن این موضوع برای علم معامله ضروری نیست و باید به دفع دشمن مشغول شد و از صفت او نهرسید، می گوید از اخبار چنین برمی آید که برای هر گناهی شیطانی مخصوص هست و حتی مطابق روایتی نام هر یک را نیز ذکر می کند و در ادامه درباره تمثیل آنان - و نیز فرشتگان - برای انبیاء مطابق روایات وارد شده داد سخن می دهد (نک: غزالی، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۴۵-۵۰، ۳۸۵-۳۸۹ و ج ۴، ص ۹۲-۹۳).

۱. این رأی غزالی درباره وابستگی سعادت انسان به علم و عمل او رایی نیست که تنها پس از ورود او به تصوف شکل گرفته باشد، بلکه در تمام آثار پیش و پس از ورودش به تصوف هست.

همان، ص ۳۳ و ج ۳، ص ۲۴۵، ۳۲۳). بنابراین، وقتی برای مقابله با موانع مذکور تفکر و علم و یقین را به عنوان درمان معرفی می‌کند، می‌توان پی برد که آن چه در برابر آن‌ها قرار دارد چیزی جز جهل و بی‌خبری نیست. در این میان شیطان، به دلیل سابقه‌ای که در ادبیات اسلامی و به‌ویژه در روایات دارد، بیش از همه در مظان آن است که موجودی بیرونی تصور شود که به نحوی در درون انسان وسوسه به اعمال غیراخلاقی را برمی‌انگیزد. با بررسی نظریه غزالی درباره‌ی خواطر و سابقه آن در کلام اسلامی، به این نتیجه می‌توان رسید که غزالی گرایش بسیاری به درونی تلقی کردن شیطان در برابر تصور از او به عنوان موجودی بیرونی و مستقل دارد.

دیدگاه غزالی درباره‌ی موانع عملی تحقق فعل اخلاقی و درونی تلقی کردن آن‌ها تأثیرات مهمی در تلقی انسان از فعل اخلاقی، نحوه‌ی شکل‌گیری آن، موانع تحقق آن و راه برطرف کردن موانع آن دارد. در این دیدگاه، افزون بر این که نیازی به کار دشوار اثبات پیش فرض‌های دینی در باب وجود و تأثیرگذاری عوامل بیرونی - از جمله شیطان و فرشته - در تحقق و عدم تحقق فعل اخلاقی نیست، مسئولیت عمل اخلاقی هر کس مستقیم بر دوش خود او نهاده می‌شود. بدین سان، گویی غزالی با مرتبط دانستن پرسش درباره‌ی ماهیت شیطان با علم مکاشفه که اکتسابی نیست و در عین حال با پیوند دادن وسوسه‌های شیطان با خواطر درونی انسان می‌خواهد، در برابر سخن کسانی که بار مسئولیت انسان را بر گردن فرشته و شیطان می‌اندازند، جانب آیاتی از قرآن را بگیرد که در آن‌ها بر مسئولیت فردی انسان تأکید شده است (مانند آیه ۳۸ -سوره مدثر). باید در نظر داشت که غزالی عالمی اشعری بود و در باب اختیار آدمی به «نظریه کسب» باور داشت و در عین حال این چنین از مسئولیت فردی انسان سخن می‌گفت. چه بسا توجه به این نکته کمکی باشد به شکستن سدّ کلیشه‌های رایج در باب اشاعره و معتزله.

دیدگاه غزالی در باب موانع عملی تحقق فعل اخلاقی همچنین راه و رسم پذیرفتنی‌تری برای تربیت کودکان در اختیار می‌گذارد. پرورش اخلاقی کودکان بر پایه‌ی مسئولیت فردی آنان در برابر عوامل درونی، معیاری متقن و جهان‌شمول در اختیار آنان قرار می‌دهد که در آینده هر گرایش دینی و مذهبی نیز که پیدا کنند همواره معتبر باقی خواهد ماند و نیاز به کوشش‌های بعدی برای تبیین و توجیه وجود یا ماهیت عوامل بیرونی مانند فرشته و شیطان نخواهد بود. افزون بر این، با توجه به تأکید فراوان غزالی بر امکان تحقق خودفریبی و چگونگی تحقق آن، می‌توان به جای التفات به هر گونه عامل بیرونی در عدم تحقق فعل اخلاقی، تمرکز اصلی در تربیت کودکان و نیز در شناسایی و کمک به رفع موانع اخلاقی در هر کس را بر «خودشناسی» نهاد.

فهرست منابع

- ارسطو (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس. (ترجمه: محمدحسن لطفی). تهران: انتشارات طرح نو.
- اسمیت، مارگارت. (۱۳۸۹). «آموزه‌های محاسبی در آثار غزالی». (ترجمه: مرضیه سلیمانی). مجموعه مقالات غزالی‌پژوهی. به کوشش سیدهدایت جلیلی. تهران: خانه کتاب. ۲۷۱-۲۸۴.
- اشعری، ابوالحسن. (۱۴۰۰ق). المقالات الاسلامیین واختلاف المصلین. تصحیح: هلموت ریتز. ویسبادن: فرانزشتاینر.
- افلاطون. (۱۳۸۰). «پروتاگوراس». در افلاطون. دوره آثار افلاطون. (چاپ سوم). ترجمه: محمد حسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: انتشارات خوارزمی. (ج ۱). ۱۲۹-۶۹.
- انواری، محمدجواد. (۱۳۹۰). «خواطر: در کلام». دانشنامه جهان اسلام. زیر نظر غلامعلی حداد عادل. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی. ۱۶، ۳۴۵-۳۴۹.
- بغدادی، عبدالقاهر. (۱۳۴۶ق). کتاب اصول الدین. استانبول: مطبعة الدولة.
- ساکت، محمدحسین. (۱۳۸۹). «دانش و ارزش: رده‌بندی دانش‌ها از دریچه چشم امام محمد غزالی». مجموعه مقالات غزالی‌پژوهی. به کوشش سیدهدایت جلیلی. تهران: خانه کتاب. ۶۳-۹۵.
- سوری، محمد. (۱۳۹۰). «خواطر: در عرفان». دانشنامه جهان اسلام. زیر نظر غلامعلی حداد عادل. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی. ۱۶، ۳۴۹-۳۵۱.
- عثمان، عبدالکریم. (۱۴۰۱ق). الدراسات الفلسفیه عند المسلمین والغزالی بوجه خاص. قاهره: مکتبه وهبه.
- غزالی، ابوحماد محمد. (۲۰۰۰). احیاء علوم الدین. زیر نظر هیئت تحقیق در دارالوعی العربی - حلب، بیروت: دارالصادر.
- غزالی، ابوحماد محمد. (۱۳۸۶). احیاء علوم الدین. (چاپ پنجم). ترجمه: مؤیدالدین خوارزمی. به کوشش حسین خدیوچم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحماد محمد. (۱۳۴۹). اعترافات غزالی. (ترجمه: زین الدین کیایی نژاد). تهران: انتشارات عطایی.
- غزالی، ابوحماد محمد. (بی تا). تهافت الفلاسفه. (چاپ چهارم). تصحیح: سلیمان دنیا. قاهره: دارالمعارف بمصر.
- غزالی، ابوحماد محمد. (۱۳۶۲). مکاتیب فارسی غزالی به نام فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام. (چاپ دوم). تصحیح: عباس اقبال. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- غزالی، ابوحماد محمد. (۱۴۱۶ق). المنقذ من الضلال والموصل الی ذی العزة والجلال. تصحیح: جمیل صلیبا و کامل عیاد. بیروت: دارالاندلس.
- لائوس، هانری. (۱۳۵۴). سیاست و غزالی. (ترجمه: مهدی مظفری). تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- محاسبی، حارث. (۱۳۹۰). الرعاية لحقوق الله. تصحیح: عبدالقادر احمد عطا. قاهره.

- Abul Guasem, M., (1978). *The Ethics of al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam*. Delmar-New York: Caravan Books.
- Gil'adi, A., (1989). On the Origin of Two Key-Terms in al-Gazzali's Ihya' 'Ulum al-Din. *Arabica*. tome XXXVI, pp. 81-92.
- Gyekye, K., (1987). Al-Ghazali on Action in *Ghazali: la raison et le miracle. Table Ronde UNESCO 9-10 décembre 1985*. Paris: Éditions Maisonneuve et Larose, pp. 83-91.
- Heer, N., (1981). Moral Deliberation in al-Ghazali's Ihya' 'Ulum al-Din in *Islamic Philosophy and Mysticism*. Ed. Parviz Morewedge. Delmar-New York: Carvan Books, pp. 163-176.
- Mele, A., (2001). *Self-Deception Unmasked*. Princeton: Princeton University Press.
- Umaruddin, M., (1970). *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali*. Lahore: Sh. Muhammad Asharaf.
- Wolfson, H. A., (1976). *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge-Massachusetts-London: Harvard University Press