

بررسی مسئله «نجات» در اندیشه غزالی

محمد توکلی پور^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۲۷

چکیده

ماهیت «نجات»، نحوه حصول و مراتب آن، و تعیین قلمرو اهل نجات از جمله مباحث اساسی است که عالمان و متکلمان ادیان در مقام پاسخگویی بدان برآمده‌اند. غزالی دیدگاه خود درباره نجات را بر یک سری مبانی کلامی اشاعره، مبنای خود در باب تأویل و اندیشه عرفانی‌اش استوار می‌سازد. بر اساس مبانی اشاعره نمی‌توان به رابطه‌ای ذاتی و ضروری میان عمل و جزای عمل معتقد بود و نجات و هلاک اخروی را معلول اندیشه و عمل فرد دانست. در عین حال، به گفته غزالی، در این جا سببی پنهان وجود دارد که تنها به مدد نور استبصار قابل کشف است. وی آخرت را باطن دنیا می‌داند و می‌کوشد از نعمات و عذاب‌های اخروی تبیینی عارفانه نیز ارائه دهد. همچنین، او قائل است که به استناد ظواهر اخبار، ایمان شرط ضروری نجات است، و نجات نهایتاً نصیب تمامی مؤمنان خواهد شد. اما آنچه شمول اهل نجات را توسعه می‌دهد این است که در حصول ایمان به مثابه تصدیق قلبی، به هیچ وجه، نحوه تحقق آن موضوعیتی ندارد. به علاوه، تعیین قلمرو ایمان فرقی مختلف مسلمان بر مبنای تأویل ناظر به مراتب پنجگانه وجود، از سعی غزالی بر بسط قلمرو نجات حکایت دارد. هرچند او در معرفی فرقه ناجیه و تعیین مصداق زندیق امت اسلام از تعصبات عقیدتی خود متأثر است.

کلیدواژه‌ها

نجات، مشیت الهی، ایمان، کیفر تکوینی، خلود

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه پیام نور، ایران
(tavakkolipoor@yahoo.com)

۱. مقدمه

از میان سه تفسیر رایج در باب حقانیت و نجات که عبارت است از انحصارگرایی، شمول‌گرایی و کثرت‌گروی دینی، پیروان ادیان غالباً به انحصار نجات و رستگاری به دین یا حتی مذهب خود معتقد بوده‌اند. در میان فرق مختلف کلامی در اسلام، اشاعره ضمن آن که نجات را نه معلول عقیده و عمل، بلکه صرفاً مرهون لطف و تفضل الهی می‌دانند، با استناد به منابع دینی به نوعی به انحصار نجات به اهل ایمان قائل هستند.

غزالی یکی از بزرگ‌ترین متفکران اشعری است که شهرتش در میان ملل مختلف جهان، اگر از بسیاری از بزرگان اندیشه بیشتر نباشد، به هیچ روی کمتر نیست (ابراهیمی دینانی ۱۳۹۰، ۵۴) و چنان که گفته‌اند: «تأثیرش در امت اسلامی به تنهایی شاید عظیم‌تر از تأثیر همه متکلمان مدرسی عالم بوده است» (شیخ ۱۳۶۵، ۱: ۷۰). مقصود ما از نجات، رهایی از عذاب دوزخ است و در این مقاله سعی داریم با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به این قسم سؤالات پاسخ دهیم که اندیشه نجات نزد غزالی بر کدام مبانی استوار است؟ عرفان‌گروی غزالی چه نمود و تأثیری در اندیشه نجات وی دارد؟ معیار نجات و قلمرو اهل نجات کدام است؟ همچنین، گفتنی است بررسی‌ها درباره پیشینه پژوهش در باب این موضوع حکایت از آن دارد که تاکنون تحقیق مستقلی چه در شکل مقاله یا هر قالب دیگر صورت نگرفته است.

۲. بررسی مبانی

۱-۲. انگاره قدرت و اراده نامحدود و مطلق برای خداوند، اشاعره را بر آن می‌دارد تا با اتکاء بر مبانی خاص خود، نظریه‌شان را در باب نجات مطرح سازند. از جمله آن مبانی، نفی قاعده علیت است. به اعتقاد غزالی، تقارن میان آن دو چیزی که عادتاً علت و معلول خوانده می‌شود، نه یک ضرورت واقعی و کلی، بلکه صرفاً عادت ذهنی و ناشی از تقدیر خداوند بر آفرینش مساوق آنها است (غزالی ۱۳۸۲، ۲۲۵). وی با نفی ضرورت علی و معلولی، تأثیر اسباب را در صدور فعل نفی می‌کند و بروز هر رخداد غیرمنتظره‌ای جز امر محال (اثبات شیء همراه با نفی آن یا اثبات اخص همراه با نفی اعم یا اثبات دو چیز همراه با نفی یکی) را ممکن و مقتضی قدرت خداوند می‌انگارد (غزالی ۱۳۸۲، ۲۲۹-۲۳۵). و بر این اساس،

ترسیم هر گونه رابطه ضروری میان عمل و جزای عمل و به تعبیری کفر و ایمان با عقاب و نجات را ناقض فاعلیت و قدرت مطلق خداوند می‌داند.

۲-۲. غزالی به رغم این که وقوع فعل را صرفاً از مبدأ دارای حیات و اراده ممکن می‌داند (غزالی ۱۳۸۲، ۲۲۶)، گویی با قول به اشتراک لفظی در باب اراده خدا و انسان (غزالی بی‌تالف، ۸: ۱۴؛ ۱۴: ۱۵۹)، هر گونه خیر و شر، نفع و ضرر، اسلام و کفر، معرفت و جهل، رستگاری و خسران، هدایت و گمراهی، طاعت و عصیان، و ایمان و شرک را از ناحیه خدا و به اراده تام او می‌داند، و با پذیرش اصل خلق الهی افعال بشر استدلال می‌کند که اگر گناهان و جرائم به اراده خدا نباشد، پس به وفق مراد دشمن وی یعنی ابلیس و مستلزم غایت ضعف و عجز خداوند خواهد بود (غزالی بی‌تالف، ۲: ۱۹۴؛ ۱۴۰۹، ۶-۷؛ ۱۴۳۳، ۷۸-۷۹).

به گفته وی، سعادت و شقاوت آدمیان در دنیا و آخرت به حکم تغییرناپذیر ازلی است (غزالی بی‌تالف، ۱۱: ۱۸۱). به کار «یوم الحسره» در «أزل الأزل» پرداخته شده و در قیامت آنچه قضا بدان سابق شده ظاهر می‌گردد (غزالی بی‌تالف، ۱۶: ۷۳). وی هم‌رأی با اشاعره، با قول به این که خلق مجاری قدرت خدای و محل افعال اویند، صفت شاکر بودن را چون صفت شیئیت، صرفاً به اعتبار محلّیت آن می‌داند، و معتقد است امر به طاعت سبب علم به سودمندی عمل و این علم زمینه‌ساز داعیه جازم برای طاعت است. هر که در ازل به سعادت او حکم رفته باشد، سلسله اسباب آن یعنی علم، خوف و ترک شهوت و غرور را برایش میسر گردانیده‌اند تا سلسله آن اسباب او را به سوی بهشت کشاند؛ و چون بر شقاوتش قضا رفته باشد، به قهر قهار و تقدیر ملک جبار به تسلط سلاسل اسباب آن یعنی جهل، احساس امن و غرور به دوزخ کشیده شود (غزالی بی‌تالف، ۱۲: ۷۹-۸۱).

نفی اصل حسن و قبح عقلی و پیرو آن انکار باورهایی نظیر وجوب غرض در افعال الهی، رعایت اصلح امور درباره دین و دنیای بندگان، ممنوعیت تکلیف مالا یطاق، نسبت ذاتی میان نظام تکلیف با نظام جزا و پذیرش تفسیر معتزله از عدل الهی که همگی به اقتضای عقل عرفی در نظام انسانی موجه هستند، همگی در ظهور رأی خاص اشاعره در باب نجات تأثیرگذار است.

۲-۳. به اعتقاد غزالی، تکلیف تصرف در بندگان و ممالیک است؛ حال آن که ثواب

فعلی دیگر بر سیل ابتدا و وجوب آن نامفهوم؛ و در این مقام حسن و قبح معنایی ندارد. قبیح آنجاست که مخالف با غرض مکلف باشد و خداوند از داشتن غرض و تکلیف منزّه است. لذا آنچه بر مکلف قبیح است، برای خداوند ممتنع نیست. زیرا قبیح و حسن نزد وی و در حق او مساوی و برابر است. همچنین، این عقیده که در برابر وجوب شکر نعمت از سوی بنده، عوضی واجب می‌شود، مستلزم این تالی فاسد است که بر عوض الهی نیز شکری واجب می‌شود و بر آن شکر نیز عوضی و این تسلسل تا بی‌نهایت ادامه دارد (غزالی ۱۴۳۳، ۱۱۶-۱۱۷).

غزالی در همین راستا، در الاقتصاد فی الاعتقاد، حکم به وجوب عقوبت ابدی کافر و مرتکب کبیره - در صورت مرگ بی‌توبه - و خلود ایشان در آتش بر خداوند را ناشی از جهل به عقل و شرع و خروج از کسوت کرم، مروت، عادت و جمیع امور می‌داند. به گفته وی، عقل و عرف به نیکوتر بودن عفو و گذشت نسبت به مجازات و انتقام اشارت دارد. چنین احکامی در حق کسی که گناه و معصیت بدو آزار و آسیب رسانده رواست، نه درباره خدایی که کفر و ایمان و اطاعت و عصیان در حق او مساوی و برابر است. به علاوه، حتی از انسان هم قبیح است که به خاطر گناه سابق و منقضی مجازات کند، جز به سبب بازدارندگی و رعایت مصلحت در آینده یا رفع تألم و شفای غیظ برای عقوبت‌کننده، که این هم البته دلیل بر نقصان عقل و غلبه غضب است. اما ایجاب عقاب در عالم خدای تعالی که نه متضمن مصلحتی در آینده است و نه اذیتی را از گناهکار دفع می‌کند، در نهایت قبح و از تبعات توهم غرض برای افعال الهی است (غزالی ۱۴۳۳، ۱۱۷-۱۱۸).

اشاعره و از آن جمله غزالی، با اتکاء بر این مبانی، راه فهم مستقل انسان را بر اسباب و معیار نجات مسدود می‌دانند و اظهار نظر قاطع درباره مقوله نجات را به منزله تحمیل ضوابط متناسب با نشئه موجودات امکانی و اقتضانات مأخوذ از جهان محدود اندیشه بشری بر عالم مجرد، متعالی و نامتناهی الوهی می‌دانند و قول به آن را ناقض قدرت و اراده مطلق خدا قلمداد می‌کنند و چون به نفی رابطه علّی و معلولی و به خلق الهی افعال بشری قائل‌اند، نجات را از مقوله موهبت و تفضل خداوند ارزیابی می‌کنند.

۲-۴. تعظیم فوق‌العاده غزالی درباره عقل در مواضع مختلف آثار خود و قول وی در باب قدرت تمییز عقل میان خیر و شر در حالت فطری به مثابه نخستین درجه هدایت

(غزالی ۱۳۷۸، ۲: ۳۷۷؛ بی‌تالاف، ۱۲: ۱۱۲)، حکایت از آن دارد که عقل به جهت ساختاری در تشخیص حسن و قبح امور مستعد و تواناست.

در نظر غزالی، سلطان عقل میزان خدا بر روی زمین است. عقل حاکمی است که معزول نمی‌شود و حکومتش مطلق و حکمش غیرقابل نقض است و حجیتش تا آنجاست که هر گاه در اطوار ولایت و مراحل شهود و مکاشفه چیزی مخالف عقل ظاهر شود، مردود خواهد بود (غزالی ۲۰۱۰-ت، ۲۷۶؛ بی‌تاب، ۱: ۷). هیچ حقیقتی از عقل پوشیده نیست. به مدد عقل است که فهم حقایق امور و پرده‌برداری از باطن اشیاء و نفوذ به اسرار آنها، کسب سعادت دنیا و آخرت، تحصیل جنت مأوا و تقرب به خدا و نیل به مقام خلیفه الله و رسیدن به کمال دین میسر است (غزالی ۱۹۹۵، ۱۵۰، ۱۵۱؛ بی‌تالاف، ۱: ۱۴۰؛ ۲۰۱۰-ت، ۲۷۱-۲۷۲). با عقل است که می‌توان حق تعالی را شناخت و صدق شرع و پیامبران را دانست (غزالی بی‌تالاف، ۱: ۱۵۲؛ ۱۴۳۳، ۱۸، ۲۰۱۰-ح، ۵۸۲) و ثواب و عقاب بندگان بدان داد. با عقل می‌توان میان مردمان داوری کرد و زشت را از زیبا، نیک را از بد و دروغ را از راست جدا کرد (غزالی ۱۳۸۹، ۲۱۰، ۲۱۵). نقل برآمده از عقل است، نه بالعکس، و تنها با عقل می‌توان به فهم دین و درک علوم شرعی نائل شد (غزالی ۱۹۹۵، ۱۶۰).

عقل در بیانی دیگر از غزالی، در واقع، همان اوج قوه فکریه و به تعبیری مرتبه استکمالی آن است که وی از آن به روح قدسی نبوی تعبیر می‌کند که در غایت اشراق و صفاست و در معرفت به تعلیم و تنبیه و مدد از خارج نیازی ندارد (غزالی ۲۰۱۰-ت، ۲۸۷). روح قدسی نبوی مرحله ذوق و شهود و از مدارج عالیه نفس ناطقه و به مثابه عالی‌ترین مرتبه ارواح پنجگانه نورانی بشر است، که نه تنها به انبیاء الهی، بلکه به برخی از اولیاء نیز اختصاص دارد، و لوایح غیب، احکام آخرت و معارف ملکوت آسمان‌ها و زمین و بلکه معارف ربانی که روح عقلی و فکری از ادراک آن ناتوان‌اند بدان متجلی می‌شود و پس از آن به خلق افاضه می‌گردد (غزالی ۲۰۱۰-ت، ۲۷۳-۲۷۴، ۲۸۵-۲۸۶).

واصلان به مرتبه روح قدسی نبوی به تعبیری همان اولیای صاحب ذوق و بصیرت‌اند (غزالی ۲۰۱۰-ت، ۲۸۶) که امور آخرت نزدشان همچون امور دنیا کشف و آشکار می‌باشد (غزالی ۱۴۰۹، ۱۱۲) و برای ایشان که به نحوی با آینده‌شان آشنایی حاصل کرده‌اند، چیزی

باقی نمی ماند تا بعد از مرگ آشکارشان شود (غزالی ۱۴۰۹، ۱۶۵). به تعبیر دیگر، ایشان همان راسخان در علم اند که با رهایی از غلبه وهم و خیال خائن به حاکمیت عقل می توانند در معقولات محض و مسائل نظری صرف مربوط به الهیات از اشتباه مصون بمانند و اشیاء را آن گونه که هستند ببینند (غزالی ۱۹۶۴، ۳۶؛ ۲۰۱۰-ت، ۲۷۲؛ بی-ت، ۱: ۱۴۲-۱۴۳). تنها همین راسخان در علم هستند که از عقل صرف تبعیت می کنند و خداوند حق را به ایشان نمایانده است؛ به پیروی از آن قوتشان داده (غزالی بی-ت، ۱: ۱۴۲؛ ۱۴۳۳، ۱۰۷-۱۰۸) و به فهم اسباب پنهان نجات و سلامت توفیقشان داده است (غزالی ۲۰۱۰-ت، ۳۴۲).

اما این تلقی از عقل چگونه سازگار با مواضع بسیاری است که غزالی در آن معتقد است که عقل بشر عاجز از شناخت صواب و وصول به سعادت و قرب خداوند و شناخت اسباب دوری از خدا و شقاوت و نزدیکی به آتش است، و اینها اسراری است که جز به نور نبوت که قوه‌ای ورای عقل است قابل درک نیست؟ (غزالی ۱۴۰۹، ۱۵؛ ۲۰۱۰-الف، ۳۱۷؛ ۱۴۳۳، ۱۸).

با سیری دقیق در آثار غزالی چنین برمی آید که عقل آن ساحت عظیم ادراکی در انسان و به تعبیری لشگری خادم برای قلب است که چون واجد فطرت پاک نخستین خود باشد، قادر به فهم حقایق و از جمله شناخت حسن و قبح امور خواهد بود. از سوی دیگر، راسخان در علم چون متصف به پرهیزگاری و اخلاص اند و قلوبشان از اندیشه غیر خدا کاملاً تهی (غزالی ۲۰۱۰-الف، ۳۰۸) و دل‌هایشان از عداوت خلق و شهوت دنیا و مشغله محسوسات صافی است (غزالی ۱۳۷۸، ۱: ۳۰)، و از طرف دیگر، بدون تعلیم و اکتساب مستعد اقتباس انوار معارف از عالم علوی و تابش آن به جهان می‌باشند (غزالی ۲۰۱۰-ت، ۲۸۷)، می‌توانند به مثابه مشارکان در نبوت (غزالی ۲۰۱۰-ت، ۲۸۲) بی‌واسطه و نه از راه حواس و تعلیم به انعکاس انوار حقایق ملک و ملکوت و علوم اولین و آخرین از لوح محفوظ به آینه قلوب خود توفیق یابند (غزالی ۲۰۱۰-ت، ۲۸۷؛ ۱۳۷۸، ۱: ۳۰-۳۱؛ بی-ت، الف، ۸: ۳۶) و به کشف حسن و قبح امور توانا گردند. اما برای عقل دیگر انسان‌ها که ادراکشان در ساحت نفس آلوده به گناهان و رذایل اخلاقی است، توفیقی در کشف ناب حقایق و نیز معرفت به حسن و قبح افعال نخواهد بود (غزالی ۱۹۹۵، ۲۹، ۵۱-۵۳؛ ۱۳۷۸، ۲: ۳۷۷؛ ۱: ۲۵،

۲۶-۲۷؛ بی-تالف، ۸: ۲۰-۲۱، ۲۳-۲۴؛ ۱۲: ۱۱۲؛ ۲۰۱۰-ت، ۲۸۸). از این رو است که غزالی به رغم این که عقل در اندیشه‌اش نقش و جایگاهی متفاوت نسبت به باور دیگر اشاعره می‌یابد، هم‌رأی با ایشان به حسن و قبح شرعی افعال قائل است و در آثاری چون المستصفی و الاقتصاد به نقد قول به حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال می‌پردازد (غزالی بی-تالب، ۱: ۱۴۰-۱۴۳؛ ۱۴۳۳، ۱۲۰-۱۲۲) و عقل را از فهم رابطه افعال با نجات و عقاب ناتوان می‌داند. به گفته وی، خودکفایی عقل ناچیز و در حد معرفت به کلیات و نه جزئیات امور است، مانند این که به طور کلی حسن اعتقاد، راستگویی، عدالت‌ورزی و عفت‌پیشگی و امثال آن را می‌داند، بی آن که مصادیقش را بشناسد؛ حال آن که شرع کلیات و جزئیات امور مانند جزئیات معاد را می‌شناسد. عقل به تفصیل شرعیات هدایت نمی‌کند (غزالی ۱۳۴۶، ۵۷-۵۸) و در تحسین و تقبیح امور تابع حب نفس و احوال و اغراض شخصی افراد در موقعیت‌های مختلف است (غزالی بی-تالب، ۱: ۱۴۰-۱۴۲؛ ۱۴۳۳، ۱۰۶-۱۰۷).

به علاوه، گویی اندیشه‌ی تعالی خدا و مابینش با مخلوقات و اعتقاد به این اصل نزد غزالی که انسان چیزی را ادراک می‌کند که نمونه‌ای از آن را در خود داشته باشد و قول به ناتوانی عقل و عدم امکان شناخت مفهومی درباره خداوند - با توجه به این که منشأ انتزاع مفاهیم محسوسات است - غزالی را بر آن می‌دارد تا در آثاری چون المقصد الأسنی و احیاء علوم الدین، با اتخاذ نظریه «اشتراک لفظی» و پرهیز از تشبیه و تعطیل، نصیب فهم آدمی را درباره اوصاف خداوند و از جمله صفت «عدل»، نه یک معرفت تام و حقیقی، بلکه معرفتی ابهامی و تشبیهی بداند (غزالی ۱۹۸۶، ۴۹-۵۳، ۵۶، ۵۷؛ ۲۰۱۰-ب، ۱۲۶؛ بی-تالف، ۱: ۱۵۴، ۱۷۴؛ ۱۲: ۹۱-۹۲؛ ۱۴: ۹۷؛ ۲۰۱۰-ج: ۵۵۷) و بدین وسیله راه را بر فهم سازوکار نجات به مقتضای موازین عقل بشری مسدود قلمداد کند. با این همه، وی در این مواضع نیز درباره «مقربان» معتقد است که ایشان می‌توانند بر سبیل کشف و شهود به دریافت یقینی معانی اسماء و صفات توفیق یابند و حقایق آنها را با دلیل قطعی، بی هیچ وجه خطا و اشتباه به روشنی دریابند (غزالی ۱۹۸۶، ۴۳-۴۴).

۳. باطن‌گرایی در آخرت‌شناسی غزالی

دیگر نکته‌ی حائز اهمیت در نجات‌شناسی غزالی تصویر ظاهر و باطنی است که وی درباره

نسبت دنیا و آخرت بدان قائل است. بر این مبنا مراتب نجات و هلاک اخروی چیزی جز ظهور حقیقت قلب آدمی نیست (غزالی ۱۴۰۹، ۱۴). دنیا در نگاه غزالی عالم صورت‌ها، مثل، حس، رموز و شاهد، و آخرت عالم معانی، ارواح، مرموزات و عالم غیب است (ابوزید ۱۳۸۹، ۴۴۳). به بیان او،

صورت‌ها در دنیا بر معانی غالب و معانی در آن پوشیده است. اما در آخرت صورت‌ها تابع معانی و معانی غالب بر آنها خواهند بود. از این رو، در آنجا هر کس را بر صورت معنوی خویش محسوس خواهند کرد؛ آن که آبروی مردمان می‌برد، به صورت سگ درنده؛ آن که ... (غزالی بی‌تالف، ۱: ۸۳).

به گفته غزالی، هر خیر، سعادت و لذت، بلکه هر مطلوب و برگزیده‌ای که آن را نعمت می‌خوانند، معنای حقیقی خود را در آخرت باز می‌یابد، و اطلاق اینها بر امور دنیوی در صورتی که بر سعادت اخروی اعانت نداشته باشد از روی غلط یا مجاز است، و در صورت اعانت، هر چند اطلاق خیر و سعادت بر آنها صادق است، اما بر امور خیر و سعادت بخش اخروی صادق‌تر است (غزالی بی‌تالف، ۱۲: ۹۸؛ ۱۹۹۵، ۱۳۳). به همین منوال، در نسبت‌سنجی عذاب دنیا و آخرت، اطلاق این اسم بر عذاب اخروی صادق‌تر است. به گفته وی، آتش دنیا به هیچ وجه متناسب با آتش دوزخ نیست. اما چون آتش در دنیا سخت‌ترین عذاب است، عذاب دوزخ را بدان تعریف کرده‌اند و هیئات از این که دوزخیان مثل چنین آتشی را بیابند (غزالی بی‌تالف، ۱۶: ۶۶). همچنین، اخبار در باب نعمت‌ها ناظر به ارواح حقایق آنهاست. چنان که در این خبر که «به آخرین کسی که از دوزخ خارج می‌شود، ده برابر دنیا نعمت عطا می‌فرماید»، منظور از ده برابر نعمت، نه از جهت حجم یا مساحت، بلکه روح و حقیقت آن است (غزالی ۱۴۰۹، ۱۷۸).

به باور غزالی، کشف مدالیل مثال‌های عالم شهادت، از جمله حقایق عالی‌ه مفاهیم مربوط به نجات و عذاب و سعادت و شقاوت اخروی در قرآن در این عالم منتفی نیست، و آن توسط انبیاء و اکابر صحابه و راسخان در علم که همان اهل ریاضت و آشنایان عالم ملکوت (اهل مکاشفه) هستند قابل حصول است (غزالی ۱۳۷۸، ۱: ۲۹-۳۰؛ بی‌تالف، ۳: ۵۳۱-۵۳۲). عارفان با سیر درونی از ظاهر به باطن می‌توانند امور بسیاری که پیش‌تر نام‌هایی از آنها شنیده و معانی مجمل ناروشنی که توهم کرده‌اند را منکشف سازند و معانی

عظیم‌ترین معارف درباره حق تعالی و آخرت چون بهشت و دوزخ، نعمت و عذاب، حشر و نشر، صراط و میزان و ترازو، لقاء و قرب و دیدن وجه خدای تعالی و معنای تفاوت درجات بهشتیان را فهم کنند (غزالی بی‌تالف، ۱: ۳۴-۳۵). این مفاهیم ظاهری پیدا دارند که همانند غذا برای عموم مردم است، و اسراری پپچیده و پنهان هم دارند که مانند حیات برای خواص خلق یعنی صاحبان مقامات و ارباب احوال است (غزالی بی‌تالف، ۱: ۱۴). در طریق سلامت و نجات اخروی یا باید به تصدیق جزمی ظاهری عوام بسنده کرد، یا به طریق ریاضت و مجاهدت عارفان درآمد و حقایق باطنی را با نوری الهی در قلب خود کشف کرد (غزالی بی‌تالف، ۱: ۱۶۲-۱۶۳).

بر همین اساس، غزالی باطنیه و فلاسفه را محکوم به هلاکت می‌داند. زیرا ایشان با فطانت ناتمام و کیاست ناقص خود نه به سان عوام به ظواهر ایمان می‌آورند و نه به فهم موازنه غیب و شهادت توفیق می‌یابند، بلکه نظر عقلشان صرفاً به صور اشیاء و قالب‌های خیالی آنها محدود شده و به ارواح و حقایق آنها گسترش نیافته است (غزالی ۱۹۷۱، ۳۵-۳۶). بر مبنای همین تقسیم است که غزالی بهشت را دارای ظاهری مادی برای عوام خام و باطنی معرفتی برای عارفان می‌داند. بهشت مادی، به رغم گستره بسیارش، متناهی است؛ اما بوستان شناخت جلال و افعال خداوند را هیچ کرانه نیست و عارفان در آن از میوه‌های صفت ذات برخوردارند (غزالی ۱۹۷۱، ۴۳-۴۴، ۴۹، ۵۰).

غزالی در راستای همین باطن‌گرایی معتقد است که چون معانی روحانی و ملکوتی در این عالم به حجاب صورت‌ها پوشیده گشته‌اند (غزالی بی‌تالف، ۱: ۸۳)، ناگزیر شرح عالم ملکوت در عالم ملک جز به ضرب مثل متصور نمی‌باشد (غزالی بی‌تالف، ۱: ۱۷۹). لذا فهم معنای توزیع درجات و درکات بر حسنات و سیئات نیز جز به ضرب امثال امکان ندارد (غزالی بی‌تالف، ۱: ۱۸۱). از این رو، وی در کتاب‌های احیاء و اربعین در بیان اصناف آخرت، یعنی هالکان، معذبان، ناجیان، فایزان و سعادت‌مندان، از تمثیل پادشاهی فاتح بهره می‌جوید که با گروه‌های مختلف مردم به نسبت طاعت و نافرمانی‌شان مواجهه‌های مختلف دارد (غزالی بی‌تالف، ۱: ۱۸۱-۱۸۲؛ ۱۴۰۹، ۱۶).

به علاوه، غزالی را می‌توان از جمله پیشگامان نظریه کیفر تکوینی دانست. به گفته ابوحامد، «دنیا و آخرت تو صفات و احوال تو است که آن را به لحاظ تقدم دنیا و به جهت

تأخر 'آخرت' خوانند» (غزالی بی‌تالاف، ۱۱: ۱۷۹). وی در کتاب اربعین از ارتباط عالم ملک و جسمانی با عالم ملکوت و روحانی و پیرو آن از همبستگی اعضاء و جوارح ظاهر و قلب انسان و تأثیر عمل در تیرگی و نورانیت قلب سخن می‌گوید و روایت «الدنيا مزرعة الآخرة» را بر مبنای رابطه متعادل کردن حرکات اعضاء و جوارح ظاهر و تصرف و نفوذ در قلب توجیه می‌کند (غزالی ۱۴۰۹، ۵۶-۵۷). قلب ساحت نامیرای انسان است، و پاداش و کیفر اخروی ظهور حقیقت آن است، که از ناحیه اعمال سعادت‌بخش یا شقاوت‌بار شکل گرفته است (غزالی ۱۴۰۹، ۵۸). غزالی به استناد آیاتی از قرآن اظهار می‌کند که بهشت و دوزخ الساعه در روح آدمی آفریده است و جهنم هم‌اکنون محیط بر کافران است (غزالی ۱۴۰۹، ۱۷۰، ۱۷۱) و عارفان که از محدودیت‌های ناشی از حس و تخیل مجرد یافته‌اند بهشت را در همین دنیا می‌بینند و فردوس اعلی را در قلب خویش حاضر می‌یابند (غزالی ۱۹۹۵، ۳۱-۳۳).

غزالی در توجیه عذاب کافران معتقد است که حرام کردن نعمت بر ایشان از سنخ حرام کردن سیاهی بر جسم سفید در حال سفید بودن و حرام بودن علم بر نادان کردن به مقتضای بی‌استعدادی آنها است، و عذاب خدا نه از سر خشم یا انتقام نسبت به متمرّد، بلکه همچون مرگ ناشی از خوردن سم، یا گرسنگی و تشنگی ناشی از نخوردن و نیاشامیدن، و فرزندنیآوری در نتیجه ترک وقاع، نتیجه تکوینی عمل است. طاعت دوا و معصیت سم است، و تأثیر آنها در قلب است و چونان معتدل المزاج، جز آن کسی که با قلب سلیم در پیشگاه خدا حاضر شود، مستعد سلامت نیست (غزالی ۱۴۰۹، ۱۷۸-۱۷۹؛ ۲۰۱۰، ۳۴۲).

غزالی با تجاوز از گفتار جمهور علما به انواعی از عذاب روحانی قائل است که روح هر کس به اندازه محبت و انسی که با امور مادی و دنیوی دارد بدان دردمند و معذب می‌گردد (غزالی ۱۴۰۹، ۱۶۷، ۱۶۸). این عذاب‌های متوالی که مقدمه عذاب‌های حسی و بدنی هستند (غزالی ۱۴۰۹، ۲۸۴) به ترتیب از این قرارند:

اول، عذاب قبر که در روایت، به مقتضای عالم حسی و تخیلی، آن را به اژدهایی با سرهای بسیار در قبر کافر مثال زده‌اند. اما حقیقت آن، نه اژدهایی در خارج از میت و در جسمش، بلکه تجسمی روحانی از وضعیتی دهشتناک در باطن کافر است، که اصل آن

محبت دنیا و سرهایش به عدد اخلاق ذمیمه و شهواتش به متاع دنیا است که قبل از مرگ در قلب وی تمکن داشته است (غزالی ۱۴۰۹، ۱۶۹-۱۷۰، ۱۷۴؛ ۱۴۳۳، ۱۳۳).^۱

دوم، عذاب برزخ که چیزی جز ظهور روح و حقیقت هر عمل سوء انسان نیست که بدان شرمندگی و خواری بر انسان مستولی می‌گردد. همچنان که توصیف قرآن درباره قیامت به «یوم تبلی السرائر» و هنگامه «حصل ما فی الصدور» و تعبیرش درباره حقیقت عمل غیبت و حسد ناظر به همین کشف حقیقت و روح عمل است (غزالی ۱۴۰۹، ۱۷۴-۱۷۷).

و سوم، عذاب دوزخیان که حسرت فوت نعمت بهشت و لقا و قرب و رضای خداست (غزالی بی‌تا-الف، ۱۶: ۷۲؛ ۱۴۰۹، ۱۶۸، ۱۸۰)؛ حسرتی همیشگی که منشأ آن تضاد بین دو صفت متضاد است. از یک سو، روح انسان به اقتضای فطرت الهی مشتاق عالم اعلای ارواح و همنشینی با فرشتگان است، و از طرف دیگر، زنجیرهای شهوات و طناب‌های عالم جسمانی به مثابه صفت عارضی بر صفت طبیعی، او را به سوی اسفل سافلین یعنی علایق دنیا می‌کشاند، و هنگامی که این حقیقت بر فرد معلوم گردد، با درد و رنج شدید دائم روبه‌رو خواهد شد، و بدیهی است هر قدر چیزهای محبوبی که از آنها محرومیت حاصل شده بیشتر و بزرگ‌تر باشد، عذاب بیشتر و عظیم‌تری نصیب ارواح خواهد شد (غزالی ۱۴۰۹، ۱۷۹-۱۸۰).

۴. معیار نجات و قلمرو آن

به رغم این که بر اساس مبانی اشاعره رابطه‌ای ذاتی میان طاعت و معصیت با نجات و عقاب نمی‌توان ترسیم کرد، غزالی چون دیگر اشاعره به استناد نقلیات شرعی از اسباب و معیار نجات سخن می‌گوید. البته او حکم خود درباره اختلاف بندگان در معاد و درجات سعادت و شقاوت را بر مبنای ظاهر اسباب و چونان تشخیص طبیعی می‌داند که ظنش در علاج یا هلاک بیماران در اکثر احوال مصیب و گاه ناصواب افتد. به عقیده او، همچنان که این امور از جمله اسرار خفیه خداست، عفو و رضا یا غضب و انتقام نیز دارای اسبابی غامض و پنهان و فراتر از قوت فهم بشر است که فوز و نجات آخرت یا هلاک اخروی را رقم می‌زند و ورای آن سرّ مشیت الهی است که چون خلق هیچ‌گاه بر آن آگاهی نمی‌یابد، درباره عفو خدای بر عاصی بدکردار و غضب بر بنده فرمانبردار مجال سخن نمی‌یابد (غزالی

بی‌تالف، ۱۱: ۱۹۱-۱۹۲).

اما غزالی گرچه بر تقوا به مثابه امر قلبی پنهان در نجات‌بخشی تکیه می‌کند (غزالی بی‌تالف، ۱۱: ۱۹۲)، در ادامه با فاصله گرفتن از نگاه اشعری مسلک خود معتقد است که برای ارباب قلوب به نور ایمان منکشف شده و نیز شواهد قرآن و سنت دلالت بر این دارد که عقاب و ثواب جزای اعمال است. در واقع، برای عفو و غضب خداوند معیاری باطنی و سببی پوشیده وجود دارد که انکار آن منافی با عدل الهی و صحت آیات قرآن در باب نفی ظلم از خدا و برخورداری هر کس در آخرت به اقتضای سعی‌اش می‌باشد. با این همه، امور کلی ارتباط میان درجات و درکات با حسنات و سیئات به قواطع شرع و نور معرفت معلوم است، اما تفصیل این رابطه را جز به ظنی مستند به ظواهر اخبار و حدسی با مدد از انوار استبصار نمی‌توان دانست (غزالی بی‌تالف، ۱۱: ۱۸۶، ۱۹۲). از این رو است که شاهدیم غزالی در مواردی چون نحوه عذاب مؤمنان عامل به فرایض که تنها مرتکب صغایر شوند و بر آن اصرار نورزند (غزالی بی‌تالف، ۱۱: ۱۸۶) یا درباره اهالی اعراف (غزالی بی‌تالف، ۱۱: ۱۹۲-۱۹۳)، از عبارت «بشبه آن یکون» استفاده می‌کند.

به گفته ابوحامد، از ظواهر اخبار مسلم است که ایمان شرط ضروری نجات است (غزالی بی‌تالف، ۲: ۲۰۶، ۲۰۷؛ ج-۲۰۱۰، ۴۹)، و به استناد حدیثی از جبرئیل، متعلقات ایمان، خداوند، ملائکه، رسولان الهی و کتاب‌هایشان و روز قیامت و برانگیخته شدن پس از مرگ و حساب و خیر و شر، قدر الهی می‌باشند (غزالی بی‌تالف، ۲: ۲۰۴). تعریف غزالی از ایمان صرفاً تصدیق قلبی است، و عمل نه از اجزای ذاتی و مقوم ایمان، بلکه مزید بر آن و متمم و مکملش است (غزالی بی‌تالف، ۲: ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۱۰-۲۱۱). لذا، شهادت زبانی بدون تصدیق دل، در حکم کفر و صاحبش مخلد در آتش است (غزالی بی‌تالف، ۲: ۲۰۷-۲۰۸؛ ج-۲۰۱۰، ۴۸-۴۹).

اما از جمله نکات مهمی که گستره اهل نجات را در اندیشه غزالی توسعه می‌بخشد این باور است که ایمان اعتقاد جازمی است که شرط مطابقت با واقع در آن لحاظ نشده است. به گفته وی، سعادت خلق و رهایی ایشان از آتش خواری و خجالت و سپس آتش دوزخ در اعتقاد جازم به باور خود است، بی آن که سبب مفید آن دلیل حقیقی یا رسمی یا اقماعی یا پیدایشش به خاطر حسن اعتقاد به قائل آن یا صرف تقلید بدون داشتن سبب باشد. اگر

معتقدات کسی مطابق با واقع بود، سعید است؛ و اگر نبود، باز خداوند بر فهم مبتنی بر ادله کلامی تکلیف نکرده است. آنچه تکلیف است جز ایمان و تصدیق جازم به قول خداوند نیست، به هر نحو که قابل حصول باشد (غزالی ۲۰۱۰-الف، ۳۳۱-۳۳۲).

غزالی در «معراج السالکین» نیز ایمان را به معنای تصدیق و اعتقاد و آن را به «رکون النفس الی متخیل إما فی نفسه أو فی إثباته» تعریف می‌کند. حال، اگر این معتقدات با خارج مطابقت داشته باشد، اعتقاد، تصور و علم به حقیقت شیء است و اگر مطابقت نداشت تصدیق و تصور ناقص است (غزالی ۲۰۱۰-ج، ۴۹).

بیان وی در باب مراتب تصدیق حکایت از آن دارد که منشأ اعتقاد و به تعبیری ایمان می‌تواند برهان با رعایت همه اصول و شرایط آن، ادله وهمی کلامی، تصدیق با دلایل نقلی و خطابی، اعتقاد جازم به صرف تقلید یا به خاطر شنیدن سخن از شخص مورد اعتماد عموم باشد. در مرتبه نازل‌تر، اعتقاد جازم می‌تواند با شنیدن خبری همراه با قرائن تحقق یابد، نظیر ایمان بسیاری از عوام به صرف شنیدن مواردی چون ستایش‌ها، حکایت‌ها و عواقب نیک و بد مردمان یا شنیدن وعظ و اندرز یا دیدن رؤیا یا مشاهده سیرتی جذاب یا صورتی نورانی، بدون هیچ دلیل و بی آن که علم به معنا در این باب واجب باشد. آخرین مرتبه تصدیق جازم به صرف شنیدن سخنی ملایم طبع و خلق محقق گردد، که نه به علت حسن اعتقاد فرد به گوینده و نه به علت قرینه‌ای دال بر آن سخن، بلکه بی هیچ دلیل و صرفاً به علت تناسبی است که مؤمن بین خود و آن سخن می‌یابد (غزالی ۲۰۱۰-الف، ۳۲۹-۳۳۲؛ ۱۴۳۳، ۱۳۷-۱۳۸؛ بی‌تا-الف، ۱: ۲۵؛ ۲۰۱۰-ج، ۴۹؛ ۲۰۱۰-پ، ۲۵۰-۲۵۱).

از سوی دیگر، غزالی با جسارتی که در شکستن قلاده تقلید دارد (غزالی ۱۹۹۵، ۲۲۲) و با این وسعت نظر که حق و تقوا در کمند متقدمینی چون اشعری نیست و کلام ایشان معاف از نقد نمی‌باشد (غزالی ۲۰۱۰-پ، ۲۳۸-۲۳۹)، سعی دارد تا در راستای آرام‌بخشی به فضای تخطئه و تکفیر متقابل گروه‌های کلامی، با نگارش «فصل التفرقه»، قرائت‌های هر یک از ایشان از الفاظ و عبارات دینی را با توجه به مبنای مراتب پنجگانه وجود و قواعد تجرید و تدریج ارزیابی کند و بکوشد تا با بسط قرائت‌های تأویلی، و به تعبیری با توسل به نوعی تکثرگرایی، همه این گروه‌ها را داخل در اسلام نشان دهد (غزالی ۲۰۱۰-پ، ۲۴۸) و بدین ترتیب معیاری برای ثبوت ایمان و به تبع آن حصول نجات ارائه

دهد.

به گفته وی، آنچه سبب خروج از قلمرو ایمان و مقتضی کفر و در نتیجه خلود در آتش و مباح شدن جان و مال است، تکذیب پیامبر (ص) است (غزالی ۲۰۱۰-پ، ۲۴۷؛ ۱۴۳۳، ۱۵۰). تکذیب آنجاست که همه معانی ناظر به مراتب وجود نفی شود و قول صاحب شریعت بی معنا یا کذب محض پنداشته شود و گفته شود که پیامبر (ص) به قصد تلبیس یا مصلحت دنیا سخن گفته یا به انگیزه اصلاح و تربیت مردم دروغ‌پردازی مصلحتی کرده است. چنین تفکری کفر محض و زندقه است (غزالی ۲۰۱۰-پ، ۲۴۳، ۲۴۶؛ ۲۰۱۰-الف، ۳۰۲؛ ۱۴۳۳، ۱۵۱؛ همچنین، نک. غزالی ۱۳۸۲، ۲۹۴-۲۹۶).

غزالی عقاید فرقه‌های مختلف کلامی چون معتزله و مشبهه را، از آن جهت که هر یک قول صاحب شرع را به مرتبه‌ای از مراتب وجود حمل و معنا می‌کند، تصدیق پیامبر (ص) و موجب ثبوت ایمان می‌داند (غزالی ۲۰۱۰-پ، ۲۴۰). به عبارت دیگر، تمامی این فرقه‌ها بر مراتب پنجگانه در تأویل اتفاق دارند و اختلاف تأویل ایشان به اختلاف دلایل و براهین بازمی‌گردد (غزالی ۲۰۱۰-پ، ۲۴۴). انحراف ایشان صرفاً در تأویل است و این فرق به هیچ وجه در زمره مکذبین نیستند، زیرا تکذیبشان صریح نیست، و جز با اقامه برهان قاطع، معترف به شهادتین، مکذب و سزاوار تکفیر نمی‌باشند (غزالی ۱۴۳۳، ۱۵۲). ایشان پس از مدتی عذاب خلاص گردند، و این خلاصی گاه به طریق شفاعت حاصل آید (غزالی ۲۰۱۰-پ، ۲۵۴).^۲

تلاش غزالی در توجیه ایمان فرق مختلف کلامی و دیدگاه وی درباره «اکثریت نجات‌یافته» مطابق با حدیث «ستفترق أمتی علی ثلاث و سبعین فرقة کلها فی الجنة إلا الزنادقة» است. به گفته گلدزیهر، غزالی از پیشگامان این نظریه بوده که تنها یک فرقه بی‌بهره از نجات است (گلدزیهر بی‌تا، ۱۸۷). غزالی این حدیث را با حدیثی که مضمونش نجات تنها یک فرقه از میان هفتاد و دو ملت پیامبر است قابل جمع می‌داند. منظور از فرقه ناجیه در اینجا تنها یک گروه است که بر آتش عرضه نمی‌شوند، به شفاعت نیازی ندارند و بدون حساب و شفاعت داخل بهشت می‌شوند (غزالی ۲۰۱۰-پ، ۲۵۳؛ بی‌تا-الف، ۱۱: ۱۸۲). ایشان همان اهل سنت و جماعت هستند که در طریق وسط و اعتدال سلوک دارند (غزالی ۲۰۱۰-ب، ۱۰۹).

اما زنداقه امت که در زمره هالکان اند چه کسانی هستند؟ مراد از هالکان در اصناف آخرت تکذیب‌کنندگان خداوند، پیامبران و کتاب‌های آسمانی هستند که جاویدان در آتش دوزخ و عذاب فراق هستند و درکات و شدت اهلاک ایشان به حسب درجه معاندیشان با دولت الهی متفاوت است (غزالی بی‌تالف، ۱۱: ۱۸۲-۱۸۳؛ ۲۰۱۰-پ، ۲۵۳).

غزالی زنداقی امت را بر مبنای قوانین تأویل مشخص می‌کند. به گفته وی در «فصل التفرقه»، آنجا که ذاتاً احتمال تأویل ندارد و تواتر در نقل دارد و برهان بر خلافش متصور نیست، مخالفت با آن تکذیب محض و کفر است (غزالی ۲۰۱۰-پ، ۲۴۸). از این رو، فلاسفه به رغم این که صانع و نبوت و پیامبر اکرم (ص) را تصدیق می‌کنند، به دلیل این که ظاهر اصول عقاید را بدون برهان قاطع تغییر می‌دهند، و به عبارتی به خاطر پایبند نبودن به قوانین تأویل و تأویلات بدون پشتوانه زبانی تکذیبگر محض و مستوجب تکفیرند (غزالی ۲۰۱۰-پ، ۲۴۶-۲۴۸؛ ۲۰۱۰-ج، ۸۰؛ ۱۴۳۳، ۱۵۱-۱۵۲).

از نظر غزالی، باطنیه نیز چون فلاسفه از زمره گزافه‌گویان اند. وی باب پنجم کتاب فضائح الباطنیه را به «فی إفساد تأویلاتهم للظواهر الجلیة و استدلالاتهم بالأمر العبدیه» و باب هشتم آن را به «فی الكشف عن فتوی الشرع فی حقهم من التکفیر و سفک الدم» اختصاص می‌دهد و معتقد است اقدام باطنیه در رمزی دانستن آیات قرآن در وصف بهشت، دوزخ، حشر و نشر و موارد دیگر و انتساب کذب مصلحتی به پیامبر به دلیل حد فهم مردم در سطح ظاهر و مبادرت ایشان به تأویل مستوجب کفر و هلاک ایشان است (غزالی ۱۴۲۲، ۵۹-۷۲).

به علاوه، اگر تکذیب‌کننده فرعی از فروع دین را انکار کند که به تواتر معلوم گشته و واجب‌التصدیق است، مانند وجوب نمازهای پنجگانه، مکذب و مستحق تکفیر است (غزالی ۱۴۳۳، ۱۵۱-۱۵۲؛ ۲۰۱۰-پ، ۲۴۷). همچنین، آنجا که احتمال تأویل ولو به مجاز بعید وجود دارد و برهان قطعی وجود ندارد، ولی مفید ظن غالب است، چنانچه به دین ضرر رساند، احتمال کفر بودن و نبودنش وجود دارد، مانند صوفیان اباحتی که کفرشان آشکار و قتلشان قطعاً واجب و از قتل صد کافر افضل است؛ ولی حکم به خلودشان در آتش محل نظر است (غزالی ۲۰۱۰-پ، ۲۴۸).

غزالی در فصل سوم مکاتیب نیز در ذکر احوال اباحتیان زندیق، ضمن بیان حدیث

ناجیه، بهترین امت را صوفیان و بدترین خلق و بدترین امت را صوفیان اباحتی برمی‌شمارد و قمع و استیصال و ریختن خونشان را واجب می‌داند (غزالی ۱۳۳۳، ۸۶-۸۷). اما وی در مکتوبی مشابه درباره اهل اباحه، ضمن بیان حدیث فرقه ناجیه، صوفیان اباحتی را فاسق، ملحد و اهل هلاکت معرفی می‌کند (پورجوادی ۱۳۸۱، ۱۳۹، ۱۴۲-۱۴۳). همچنین، در «رساله در بیان حماقت اهل اباحت» نیز اهل اباحت را، به اجماع همه امت و از جمله مشایخ صوفیه، کافر و جاودان در آتش عنوان می‌کند و خونشان را مباح و بلکه ریختن خونشان را افضل از ریختن خون هزار کافر می‌داند (پورجوادی ۱۳۸۱، ۱۶۶-۱۶۸، ۲۰۰، ۲۰۴-۲۰۶).

اما میان این دو گروه، دیگر فرقه‌ها همگی عذاب می‌شوند. ایشان همان معذبان در بیان اصناف آخرت در کتاب احیاء هستند که به اصل ایمان متحلی، ولیکن در وفای به مقتضای آن مقصر می‌باشند و از صراط مستقیم یعنی توحید انحراف جسته‌اند. ایشان مدتی در عذاب می‌مانند و از دو وجه معذب می‌باشند: آتش مفارقت کمال و آتش دوزخ. ولی شدت و خفت و تفاوت آن عذاب به نسبت قوت و ضعف ایمان و کثرت و قلت متابعت از هوی متفاوت است؛ عده‌ای صرفاً با مناقشه در حساب، که البته خود نوعی عذاب است، عده‌ای با نزدیک شدن به آتش و رهایی با شفاعت،^۳ عده‌ای با ورود به آتش و عذاب دیدن به تناسب سبکی و سنگینی گناهان (غزالی بی‌تالاف، ۱۱: ۱۸۵-۱۸۶؛ ۲۰۱۰-پ، ۲۵۳).

او با رد عقیده معتزله به «منزله بین منزلتین» و خلود در آتش درباره مرتکب کبیره (غزالی بی‌تالاف، ۲: ۲۰۶) و نیز باور مرجئه به ایمان اهل معاصی و ورود صرفاً تکذیب‌کنندگان به آتش (غزالی بی‌تالاف، ۲: ۲۰۷ و ۲۰۸)، مطابق آیه «و ان منکم الاّ واردها» معتقد است که هیچ کس از ورود به آتش گریزی ندارد، ضمن آن که هیچ مؤمنی از ارتکاب گناه مبرا نیست (غزالی بی‌تالاف، ۲: ۲۰۹).

در «روضه الطالبین»، او ضمن معرفی اهل سنت و جماعت به عنوان فرقه ناجیه، از شش گروه اهل تشبیه، اهل تعطیل، اهل جبر، اهل قدر، اهل رفض و اهل نصب نام می‌برد که هر یک دوازده شاخه فرعی دارند و مجموعاً هفتاد و دو گروهی هستند که از صراط مستقیم انحراف یافته‌اند. ایشان همگی در زمره اهل اسلام‌اند و نهایتاً بهره‌مند از نجات (غزالی ۲۰۱۰-ب، ۱۰۹).

به علاوه، غزالی درباره پیروان گناهکار از امت پیامبر (ص)، حتی اعرابی که اهل نماز و روزه نیستند و بلکه بسیاری از امت‌های پیشین، معتقد است که بیشتر ایشان بر آتش عرضه می‌شوند، خواه عرضه‌ای خفیف، و لو در لحظه‌ای یا ساعتی یا مدتی که اسم برانگیختن آتش را بر آنها بتوان اطلاق کرد، اما در نهایت همگی مشمول نجات می‌گردند. حتی بیشتر مسیحیان روم و ترک‌ها که نام محمد (ص) را شنیده و دعوت به اسلام را دریافت نکرده‌اند و نیز کسانی که اسم محمد (ص) را شنیده‌اند، ولی نه اوصاف و ویژگی‌های وی، بلکه ضد اوصافش را شنیده‌اند و به سبب تبلیغات سوء انگیزه‌ای برای تحقیق نیافته‌اند، از رحمت الهی و نجات برخوردار می‌شوند. اما امت‌هایی که پس از شنیدن اخبار متواتر درباره بعثت پیامبر (ص) و اوصاف و معجزات ایشان تکذیب و اعراض نمایند و به تحقیق و تأمل نپردازند و به تصدیق مبادرت نوزند، منکر دروغگو و کافر هستند. با این حال، اگر کسی به تحقیق و طلب پرداخت و در آن کوتاهی نکرد، اما قبل از اتمام تحقیق مرگش فرارسید، آمرزیده و مشمول رحمت واسعه الهی می‌گردد (غزالی ۲۰۱۰-پ، ۲۵۲-۲۵۳).

غزالی در اربعین تصور خود را از نجات رهایی از عذاب، و از فوز رسیدن به اصل نعمت‌ها، و از سعادت وصول به غایات نعمت‌ها عنوان می‌کند. آنچه بر تمام عوام واجب و نجات و فوز ایشان در گرو آن است صرف اعتقاد و تصدیق جازم عقاید ظاهری است (غزالی ۱۴۰۹، ۱۶).^۴ وی در تبیین اهل نجات و فوز و سعادت پادشاهی فاتح را مثال می‌زند، آن که از قتل و تعذیب او در امان باشد اهل نجات است، هرچند از آن سرزمین تبعید شود؛ و آن که عذاب نشود و با اهل خویش در آنجا بماند و از اسباب معیشت بهره برد، فایز است؛ و آن که پادشاه بدو خلعت بخشد و او را در پادشاهی اش شریک و جانشین قرار دهد، گذشته از نجات و فوز، از درجات نامحدود سعادت نیز برخوردار گشته است. مردم در آخرت نیز به همین اصناف و بلکه به اصناف بیشتر تقسیم می‌شوند (غزالی ۱۴۰۹، ۱۶).

در تصویری که غزالی در بحث از اصناف آخرت ارائه می‌دهد، منظور از نجات صرفاً سلامت است، بدون سعادت و فوز. و ناجیان قومی‌اند که خدمت و طاعتی نکرده‌اند تا تشریف یابند و تقصیر و معصیتی نداشته‌اند تا عذاب شوند، و شبه آن است که این حال دیوانگان و کودکان کافران و معتوهان و کسانی در اطراف شهرها باشد که دعوت بدیشان

نرسیده است و بر نادانی و بی معرفتی زیسته‌اند. لذا ایشان نه از اهل بهشت هستند و نه اهل دوزخ، بلکه نزولشان در منزله بین المنزلتین و و به تعبیر شرع اعراف می‌باشد (غزالی بی‌تالف، ۱۱: ۱۹۲-۱۹۳).

غزالی تأکید دارد که مبدا امور الهی چون رحمت وسیع او با موازین مختصر مرسوم در دنیا سنجیده شود (غزالی ۲۰۱۰-پ، ۲۵۳-۲۵۴). چه سبقت رحمت و شمول سوای از اخبار و روایات تنها از طریق مکاشفه فهم می‌شود و این دو منبع دلالت بر آن دارد که مخلدان در آتش نسبت به ناجیان و خارج‌شدگان از آن نادر هستند (غزالی ۲۰۱۰-پ، ۲۵۴). وی در منع تخلید از پیامبر (ص) نقل می‌کند که «کسی که در دلش مثقال دیناری ایمان باشد، اول کسی است که از آتش بیرون آورده شود» و هر کس در قلبش مثقال ذره‌ای ایمان نباشد، آخرین کسی است که پس از چشیدن انتقام گناهان از آتش خارج می‌گردد و بعضی از ایشان قبل از اتمام عقوبت و انتقام، به شفاعت پیامبران و علما و شهدا و هر کس دیگری که دارای مرتبه شفاعت باشد، از دوزخ خارج خواهند شد (غزالی بی‌تالف، ۲: ۲۰۶، ۲۰۷؛ ۱۱: ۱۹۱؛ ۲۰۱۰-ج، ۴۹؛ ۱۴۰۹، ۱۵). تنها دیوانی که آمرزیده نشود شرک است (غزالی بی‌تالف، ۱۱: ۱۶۹؛ ۱۶: ۹۲) و هر که هرگز خیری نکرده و به زشت‌ترین گناهان آلوده باشد، به صرف تصدیق شهادتین از آتش نجات یابد و به بهشت درآید (غزالی بی‌تالف، ۱۶: ۹۶-۹۸).

۵. نتیجه‌گیری

مدعای غزالی به عنوان یک متکلم اشعری در باب نجات این است که خداوند در برابر انجام تکلیف عبادت از سوی بندگان پاداشی واجب نساخته است، بلکه پاداش و عقاب او بسته به خواسته و اراده اوست. حتی اگر بخواهد ایشان را نابود می‌کند و محسورشان نمی‌کند و اگر همه کافران را ببخشد و تمام مؤمنان را عقاب کند باکی نیست و هیچ یک از اینها فی نفسه محال نیست و ناقض صفتی از صفات الهی نمی‌باشد. انگاره فاعلیت صرف و قدرت و اراده نامحدود و مطلق برای خداوند و به تبع آن طرح مبانی‌ای چون نفی قاعده علیت، خلق الهی افعال بشر و نظریه کسب و تقدیر ازلی درباره فرجام آدمی در قیامت، و نفی ابتناء افعال الهی بر موازین عقل انسانی و نفی غرض و غایت از آنها سبب می‌شود تا هر

گونه نسبت ذاتی میان نظام تکلیف با نظام جزا منتفی گردد. به علاوه، تعالی خداوند و قول به اشتراک لفظی در باب صفات او راه تسری هر گونه حکم متداول یا ضروری درباره نجات و عقاب در نظام مخلوقات به عالم الهی را مسدود می‌سازد. با این همه، به گفته غزالی، عدل الهی اقتضای آن دارد که مسبب‌الاسباب، با لحاظ سعی بندگان، میان طاعات و معاصی با لذات و رنج‌های اخروی و فضایل با کمال و نجات نفس و رذایل با هلاک و عذاب آن نسبتی برقرار سازد. وجود چنین نسبتی به ظواهر اخبار مسلم است، اما تفصیل آن را جز به ظن نمی‌توان دانست، از جمله که به طور قطع از ظواهر آیات الهی برمی‌آید که ایمان شرط ضروری نجات است و مغفرت آنچه دون شرک است و نجات از آتش بسته به مشیت الهی است.

در عین حال، غزالی معتقد است که آگاهی از سرّ و حکمت نهفته در رابطه میان عمل و جزای عمل و علم به سبب عفو، غضب، پاداش و عذاب بر ارباب دل‌ها و و راسخان در علم منکشف است. وی بر مبنای تصویر ظاهر و باطنی که در نسبت دنیا و آخرت قائل است، معتقد است مراتب نجات و هلاک اخروی چیزی جز ظهور حقیقت قلب آدمی نیست، و بدین ترتیب، در باب در نحوه حیات اخروی به نظریه تکوینی قائل می‌شود.

غزالی در ترسیم قلمرو اهل ایمان، با بحث از مراتب پنجگانه وجود و تأویل بر اساس آن، سعی دارد تا بدین طریق فرق مختلف کلامی مسلمان را از آن جهت که قولشان به نوعی متضمن تصدیق پیامبر (ص) است، داخل در اسلام نشان دهد. صرف نظر از فرقه ناجیه که همان اهل سنت و جماعت هستند، هر یک از ایشان به نسبت معصیت خود، پس از مدتی عذاب، ولو به مناقشه در حساب، از آتش‌رهایی می‌یابند و به بهشت می‌روند. غزالی زنادقه امت را، که تنها فرقه مخلص در عذاب و در سلک گروه‌های ملحد و غیرمسلمان هستند، فیلسوفان، باطنیان و اباحتیان معرفی می‌کند و درباره اهل ایمان معتقد است که ایشان، ولو بی هیچ عمل خیری و با وجود کبایر بسیار به صرف قول توأم با تصدیق به شهادتین، در نهایت از عذاب الهی‌رهایی می‌یابند و از خیرات و برکات بهشتی متنعم می‌گردند. وی حتی کفاری که حقیقت پیام اسلام و اخبار راستین درباره ویژگی‌های پیامبرش را دریافت نکرده‌اند نیز مشمول نجات می‌داند و درباره ایشان، و همچنین دیوانگان و کودکان کافران و معتوهان، زندگی در اعرف را نزدیک‌تر به حقیقت می‌داند.

کتاب نامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۹۰. منطق و معرفت در نظر غزالی. تهران: امیرکبیر.
- ابوزید، نصر حامد. ۱۳۸۹. معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن. ترجمه مرتضی کریمی‌نیا. تهران: طرح نو.
- پورجوادی، نصرالله. ۱۳۸۱. دو مجدد: پژوهش‌هایی درباره محمد غزالی و فخر رازی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیخ، سعید. ۱۳۶۵. «غزالی (ادامه)». ترجمه نصرالله پورجوادی. صص. ۴۹-۷۹، در تاریخ فلسفه در اسلام، ج. ۲، نوشته میرمحمد شریف. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد. ۱۳۵۴. المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- غزالی، محمد. ۱۳۳۳. مکاتیب فارسی غزالی به نام فضایل الأنام من رسائل حجت الإسلام. تهران: کتابفروشی ابن‌سینا.
- غزالی، محمد. ۱۳۴۶. معارج القدس فی مدارج النفس. مصر: مطبعة السعادة.
- غزالی، محمد. ۱۳۷۸. کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیوچم. تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، محمد. ۱۳۸۲. تهافت الفلاسفه. تحقیق: سلیمان دنیا. تهران: شمس تبریزی.
- غزالی، محمد. ۱۳۸۹. نصیحه الملوک. به کوشش قوام‌الدین طه. تهران: جامی.
- غزالی، محمد. ۱۴۰۹. الأربعین فی اصول الدین. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- غزالی، محمد. ۱۴۲۲. فضائح الباطنیه. بیروت: انتشارات مکتبه العصریه.
- غزالی، محمد. ۱۴۳۳. الاقتصاد فی الاعتقاد. بیروت: المکتبه العصریه.
- غزالی، محمد. ۱۹۶۴. معیار العلم فی فن المنطق. بیروت: دار الاندلس.
- غزالی، محمد. ۱۹۷۱. جواهر القرآن و درره. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- غزالی، محمد. ۱۹۸۶. المقصد الأسنی فی شرح معانی الأسماء الحسنی. بیروت: دار المشرق.
- غزالی، محمد. ۱۹۹۵. میزان العمل. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- غزالی، محمد. ۲۰۱۰-الف. «الجام العوام عن علم الکلام». در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دار الفکر.
- غزالی، محمد. ۲۰۱۰-ب. «روضه الطالبین و عمدہ السالکین». در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دار الفکر.
- غزالی، محمد. ۲۰۱۰-پ. «فصل التفرقة». در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دار الفکر.

- غزالی، محمد. ۲۰۱۰-ت. «مشکاه الأنوار». در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دار الفکر.
- غزالی، محمد. ۲۰۱۰-ث. «المضنون به علی غیر أهله». در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دار الفکر.
- غزالی، محمد. ۲۰۱۰-ج. «معراج السالکین». در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دار الفکر.
- غزالی، محمد. ۲۰۱۰-چ. «المنقذ من الضلال». در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دار الفکر.
- غزالی، محمد. ۲۰۱۰-ح. «قانون التأویل». در مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دار الفکر.
- غزالی، محمد. بی-تالف. إحياء علوم الدين. ج. ۱، ۲، ۳، ۴، ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۶. بیروت: دار الكتاب العربی.
- غزالی، محمد. بی-تالف. المستصفی من علم الأصول. ج. ۱. بیروت: دار الأرقم بن ابی الأرقم.
- گلدزیهر، ایگناتس. بی-تا. العقیده و الشریعه فی الاسلام: تاریخ التطور العقیدی و التشريعی فی الدین الاسلامی. نقله الی العربییه محمد یوسف موسی، علی حسن عبد القادر، عبدالعزیز عبدالحق. مصر: دار الکتب الحدیثه؛ بغداد: مکتبه المثنی.

یادداشت‌ها

۱. غزالی همچنین در احیاء علوم الدین وادی‌های دوزخ را به اندازه وادی‌های دنیا و شهوات آن و دره‌های آن را به عدد هفت اندامی می‌داند که با آن معصیت می‌شود (غزالی بی-تالف، ۱۶: ۶۴-۶۵).
۲. ظاهراً سازوکاری که غزالی برای تأویل بر اساس مراتب پنجگانه وجود ارائه می‌دهد مجال طرح دیدگاه‌های حتی متناقض را در درون اسلام فراهم می‌سازد. گشایش چنین باب وسیعی این را محتمل می‌سازد که آیات و احادیث بر محمل‌هایی وهمی و غیرواقعی که هرگز مراد شارع نبوده حمل گردد. به علاوه، وی در حالی در مواضع مختلف تکفیر فلاسفه را واجب می‌داند که ایشان به عدول از ظاهر - به گونه‌ای که در این ساختار غزالی درباره تأویل ننگند - نپرداخته‌اند. ایشان به هیچ وجه اهل تکذیب نبوده‌اند و همواره به اقرار و ایمان به قول انبیاء که از نظر غزالی ملاک ایمان است توجه داشته‌اند (صدرالدین شیرازی ۱۳۵۴، ۴۰۴-۴۰۵).
۳. غزالی همچون دیگر اشاعره شفاعت را به معنای رفع عقاب و اسقاط عذاب می‌داند، نه ارتقای رتبه. با این حال، می‌توان به نوعی از سخنان وی ارتقاء به مراتب بالاتر کمال و سعادت از طریق شفاعت را فهم کرد. تمثیل غزالی در «المضنون به علی غیر أهله» ناظر به این نکته مهم است که شفاعت فیض و رحمت الهی است که به شرط سنخیت و مناسبت نصیب شفاعت‌شونده می‌گردد (غزالی ۲۰۱۰-ث، ۳۴۹؛ بی-تالف، ۱۶: ۵۵).
۴. غزالی در کتاب احیاء اصناف آخرت را به هالکان، معذبان، ناجیان و فایزان و در کتاب اربعین به ناجیان،

فایزان و سعادت‌مندان، که هر یک دارای درجات متفاوت هستند، تقسیم می‌کند (غزالی بی‌تالف، ۱۱: ۱۸۱-۱۹۴؛ ۱۴۰۹، ۱۶). ظاهراً وی در هر دو کتاب عوام اهل سنت و جماعت را در رتبه فایزان قرار می‌دهد. به علاوه در کتاب احیاء، عارفان و به تعبیری «مقربان» را در مرتبه بالاتر از عوام اهل سنت و جماعت در رتبه فایزان قرار می‌دهد (غزالی بی‌تالف، ۱۱: ۱۹۳-۱۹۴)؛ در حالی که در کتاب اربعین، صنف سعادت‌مندان را به عارفان اختصاص می‌دهد (غزالی ۱۴۰۹، ۱۶، ۱۷).

