

سعادت از دیدگاه فخررازی

حامد آل‌یمین*

ابراهیم نوری**

چکیده

فخر رازی ویژگی‌ها و تقسیمات متعددی برای سعادت برمی‌شمرد. وی گاهی آن را به‌جای واژگانی همچون لذت و کمال به‌کار می‌گیرد. از نظر او، مفاهیمی همچون سعادت، کمال و لذت به دلیل بداهت و انتزاعی و غیرماهوی بودن، قابل تعریف به حدّ یا رسم نمی‌باشند. از آنجا که لذت و کمال رابطه تنگاتنگی با سعادت دارند، از این‌رو بهره‌گیری از مفاهیم فوق می‌تواند مفید باشد. فخر سعادت را امری دارای مراتب و درجات و تشکیک‌پذیر و نیز دارای اقسامی همچون: نفسانی (روحانی)، بدنی و خارجی می‌داند. او سعادت دنیوی را به کمال رسیدن نفس ناطقه در قوای عملی و نظری و رسیدن به مقام عبودیت عارفانه الهی می‌داند. برترین درجه سعادت در نگاه او، دیدار حق در آخرت است که موجب رستگاری اخروی و ابدی می‌شود. از نظر ایشان برترین درجه سعادت فقط در آخرت محقق می‌گردد.

واژگان کلیدی

سعادت، لذت، کمال، فخررازی، سعادت قصوا.

طرح مسئله

سعادت به‌عنوان یکی از اهداف آفرینش انسان مورد بحث بسیاری از اندیشمندان و پژوهشگران علوم و معارف اسلامی و بلکه تمام علوم دینی بوده است. دانش‌های فقه، فلسفه، کلام، اخلاق، تفسیر قرآن کریم،

aleyamin@yahoo.com

enoori@theo.usb.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۲/۱۴

*. پژوهشگر پژوهشکده ادیان و مذاهب.

** استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان.

تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۳۰

فلسفه اخلاق، فلسفه دین و بسیاری دیگر از معارف بشری به‌نوعی به مسئله سعادت توجه نموده‌اند. سقراط، افلاطون، ارسطو، فارابی، زکریای رازی، ابن‌سینا، سهروردی و بسیاری دیگر از حکما سعادت را مطلوب ذاتی انسان دانسته‌اند. (گل‌محمدی، ۱۳۸۹: ۲۶ - ۲۱)

فخر رازی همانند بسیاری از اندیشمندان متقدم خود، سعادت را مهم‌ترین هدف انسان در زندگی و بلکه مهم‌ترین هدف آفرینش او می‌داند. وی در مواردی میان سعادت و لذت تفاوتی قائل نمی‌شود و معتقد است سعادت و لذت ذاتاً مطلوب انسان هستند. به نظر او، هرچند انسان در دنیا به بسیاری از لذات مادی دسترسی پیدا می‌کند، هرگز طعم سعادت قسوای اخروی را نمی‌چشد. وی همچنان که سعادت را مطلوب بالذات می‌داند، گاهی لذت را نیز مطلوب بالذات می‌شمارد که البته در چنین اطلاقاتی، مراد او از لذت همان سعادت اخروی است. رازی از غایت دنیوی گاهی با واژه «سعادت» و گاهی با واژه «لذت» یاد می‌نماید. او هم سعادت را کمال می‌داند و هم لذت را. (زرکان، ۱۹۶۳: ۵۸۹)

سعادت برتر در دنیا، کمال قوای نفس ناطقه در سایه معرفت حق تعالی و بندگی اوست و سعادت قسوا که در واقع پاداش و ثواب اخروی نفس شمرده می‌شود، رؤیت و نظر به وجه باری تعالی است که فقط در آخرت محقق می‌گردد. رازی می‌گوید: کمال قوه نظری نفس ناطقه، نیل به معرفت خدا و حب و عبادت و طاعت اوست و شرط رسیدن به آن نیز معرفت به خدا است. (رازی، ۱۴۰۱: ۱۷ / ۱۸۸) کمال قوه عملی نفس، حاصل شدن ملکه‌ای برای نفس ناطقه است که به سبب آن انسان بر انجام تمام اعمال پسندیده، توانا می‌شود و از لذات بدنی متنفر گشته، به لذات روحانی واقعی راغب می‌گردد. (زرکان، ۱۹۶۳: ۵۹۰)

به‌دنبال معرفت او، شوق به معشوق حاصل می‌گردد، که به دو گونه رخ می‌دهد: یکی اینکه معشوق رخ بنماید و غایب شود که در این حالت، عاشق به استکمال خیال خود به رؤیت معشوق اشتیاق پیدا می‌کند. دوم اینکه محبوب را ببیند، ولی موی و محاسنش را هرگز که در این حالت، عاشق خواستار جنبه‌های پنهان معشوق است. هر دو وجه مذکور در مورد خداوند متصور و بلکه برای بندگان عارف ضروری است.

آنچه از امور الهی در دنیا بر بندگان عارف و عاشق او آشکار شود، گرچه در اوج وضوح باشد، در دام شوائب خیال است؛ زیرا دنیا هرگز عاری از خیال و تشبیه و تجسیم نیست. از این رو دنیا ظرفیت تحقق سعادت حقیقی را ندارد و گرچه چنین مدرکات و شهوداتی از معارف روحانی می‌باشد، تجلی تام و کامل خداوند و رؤیت او جز در آخرت ممکن نیست. (رازی، ۱۴۰۱: ۴ / ۲۲۹) در این مقاله به تبیین و تحلیل چستی سعادت و انواع و مراتب و راه‌های رسیدن به آن براساس دیدگاه فخر رازی پرداخته شده است.

مفهوم‌شناسی

۱. معنای لغوی

سعدت از ماده «سعد» و در مقابل شقاوت است. ابن‌فارس می‌گوید: واژه سعد در اصل بر نیکی و سرور دلالت دارد و برخلافِ نحس می‌باشد. پس سعد به معنای خوبی در امور است. (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۳ / ۵۷) در *لسان‌العرب* نیز همان معنا و مضمون آمده است:

سعد به معنای نیکی و نقیض نحس می‌باشد و سعدت خلاف شقاوت است؛ چنان‌که گفته می‌شود: روز سعد (نیک) و روز نحس (بد) و اسعاد نیز به معنای کمک کردن و مساعدت و یاری نمودن می‌باشد. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳ / ۲۱۲)

۲. معنای اصطلاحی

پی بردن به حقیقت سعدت، همانند بسیاری از مفاهیم دیگری که در قرآن به کار رفته است، از طریق دریافت معنای لغوی آن امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ بلکه باید به کاربردهای آن در جملات گوناگون توجه نمود؛ چنان‌که برخی محققان به چگونگی روش استخراج معنای این‌گونه مفاهیم پرداخته‌اند. (ایزوتسو، ۱۳۸۸: ۲۷) در باب تعریف اصطلاحی واژه سعدت اتفاق نظر وجود ندارد؛ زیرا براساس جهان‌بینی‌ها، تعاریف متفاوتی از آن ارائه شده است. (گل‌محمدی، ۱۳۸۹: ۲۰) به‌طور کلی می‌توان گفت کارها و رفتارهای سعادت‌مندان، اموری هستند که انسان را به کمال مطلوب نزدیک کنند و یا به آن برسانند. بر این اساس، سعادت‌مندی کسی است که به کمال واقعی نزدیک شده یا رسیده باشد. با تأمل در سخنان پژوهشگران علوم دینی جهان اسلام می‌توان گفت همه آنان ایمان و عبودیت الهی را شرط اصلی سعادت برتر و نیز کفر و عناد را عامل اصلی شقاوت دانسته‌اند. این دیدگاه برگرفته از آیات قرآن کریم و روایات می‌باشد. (محمدرضایی و الیاسی، ۱۳۸۷: ۸۷ - ۸۵)

هرچند رازی از سعادت و مقابل آن شقاوت، تعریفی منطقی ارائه نمی‌نماید، از توضیح وی درباره سعید و شقی می‌توان به منظور او در این مسئله پی برد. وی سعید را کسی می‌داند که در آخرت اهل ثواب و پاداش است. در مقابل آن، شقی کسی است که اهل عقاب و کیفر باشد. (رازی، ۱۴۰۱: ۱۸ / ۶۲) در جایی دیگر، او شقاوت را به «سوء العاقبة» و در مقابل، سعادت را به «حسن العاقبة» تعریف می‌نماید. (همان: ۲۳ / ۱۲۵)

چنان‌که روشن است، معیار او در سعادت و شقاوت همان ملاک بقیه متکلمان، فلاسفه، مفسران، عرفا و دانشمندان علم اخلاق در جهان اسلام است. (گل‌محمدی، ۱۳۸۹: ۳۱ - ۲۵) در سخنان فخر رازی میان مفهوم سعادت و لذت نوعی مقارنت دیده می‌شود. لذت در میان فیلسوفان مسلمان تعریف روشنی ندارد و

آنان لذت را دارای اقسامی می‌دانند که تن دادن به برخی و پرهیز از برخی دیگر ضروری می‌باشد. ابن‌سینا لذت را ادراک چیزی می‌داند که کمال و خیر است و به همین سبب ملائم با نفس می‌باشد. مقابل آن «آلم» عبارت است از ادراک چیزی که بد و دردآور باشد که به همین جهت ناملائم (ناسازگار) با نفس است. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲ / ۴۱۷) شهاب‌الدین سهروردی لذت را ادراک ملائم با طبع انسان و الم را خلاف آن می‌داند. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۲۳) رازی در کتاب *المباحث المشرقیه* نخست به نقل سخن زکریای رازی در این باب و ردّ کلی آن و سپس به نقد و بررسی دیدگاه ابن‌سینا می‌پردازد. وی سخن ابن‌سینا را که لذت را ادراک ملائم با طبیعت شیء و ادراک ملائم را همان کمال ویژه شیء و آلم را مقابل آن می‌داند، نمی‌پذیرد و می‌گوید: حق این است که لذت و الم بی‌نیاز از تعریف هستند؛ زیرا همان‌گونه که تصدیقات اکتسابی، ناگزیر باید به تصدیقات بدیهی منتهی بشوند، تصورات اکتسابی نیز باید به تصور بدیهی ختم گردند و همان‌گونه که قضایای حسی در اثبات صدقشان بی‌نیاز از برهان هستند - همانند علم انسان به درد و لذتش - تصورات حسی نیز این‌گونه‌اند. بنابراین حق این است که لذت و الم بی‌نیاز از تعریف می‌باشند. (رازی، ۱۳۴۳: ۱ / ۳۸۸) وی در *شرح الاشارات* پس از نقد دیدگاه ابن‌سینا می‌گوید: «... حق این است که ماهیت لذت و الم، بدیهی و بلکه از بدیهی‌ترین بدیهیات و بی‌نیاز از تعریف هستند.» (رازی، ۱۴۰۸، ۲ / ۸۹) او در برخی جاها لذت را همانند کمال و سعادت، مطلوب بالذات می‌داند و هیچ مغایرتی بین مطلوب بالذات بودن و کمال نمی‌بیند. (همو، ۱۴۰۱: ۴ / ۲۲۷)

جایگاه سعادت در نظام فکری فخر رازی

در اندیشه کلامی و اخلاقی فخر رازی «سعادت» به‌عنوان یکی از اهداف آفرینش انسان شناخته می‌شود. وی همانند بسیاری از صاحب‌نظران علوم و معارف اسلامی، برای آفرینش انسان اهداف و غایاتی مطرح می‌نماید که رسیدن به سعادت، غایت قصوا می‌باشد. برخی از اهداف آفرینش انسان که از دیدگاه فخر ارتباط بیشتری با سعادت دارد، عبارتند از:

۱. عبادت خدای متعال؛ «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (ذاریات / ۵۶) انسان دارای قوای گوناگون نفسانی است که گاهی با یکدیگر تعارض پیدا می‌کنند. هرچند تربیت قوای مذکور بی‌نیاز از به‌کارگیری یافته‌های اخلاق، روان‌شناسی، علوم تربیتی و غیره نمی‌باشد، همه داده‌های علوم مذکور در سایه باور به وجود خدا و عبادت و اطاعت او به نحو بهتری به ثمر خواهد نشست. رازی می‌گوید هدایت و کنترل قوای نفس و استخدام صحیح آنها شرط رسیدن به سعادت است و عدم کنترل کامل آنها سرچشمه بسیاری از شرارت‌ها خواهد بود. بهترین راه سازماندهی امیال و قوای نفس به‌منظور نیل به

مدارج عالی کمال و سعادت، دستیابی به معارف و عقاید صحیح الهی و اخلاق فاضله می‌باشد که با عبادت و عبودیت الهی می‌توان نفس را آماده پذیرش آنها نمود. (رازی، ۱۴۰۱: ۲۸ / ۲۳۱) او می‌گوید عبادت حقیقی، خود مرتبه‌ای از سعادت یا حداقل شرط لازم وصول به آن می‌باشد. (همان: ۱ / ۱۸۹)

۲. جانشینی خدا در زمین (خلیفة‌اللهی)؛ «و یتخلفکم فی الأرض فینظر کیف تعملون» (اعراف / ۱۲۹) این مهم جز با تطهیر و تهذیب نفس و طاعت و بندگی خدا به اندازه توان بشری ممکن نیست.

۳. عمران و آبادانی زمین؛ «... واستعمرکم فیها...» (هود / ۶۱) بهره‌مندی از مواهب دنیوی به منظور تأمین معاش و استفاده درست از نعمات الهی و قدردانی از او می‌باشد که خود بیانگر ضرورت بهره‌گیری از لذات دنیوی و مادی است.

۴. رسیدن به رحمت و سعادت جاویدان؛ رازی رسیدن به رحمت الهی و سعادت برین را لازمه صفات «حکیم» و «رحیم» بودن خداوند می‌داند، وگرنه لازم می‌آید آفرینش امری بیهوده یا جهت رسیدن به شر باشد. (رازی، ۱۴۰۱: ۷ / ۲۲۴)

چیستی سعادت برتر و ظرف تحقق آن

فخر می‌گوید کمال سعادت در آن است که انسان به درجه‌ای از معرفت و کمال نفسانی برسد که اشیا و اموری را دوست داشته باشد و به این دوستی افتخار کند. (همان: ۲۱۱) به اعتقاد وی گاهی انسان به چیزهایی محبت می‌ورزد، درحالی که دوست دارد به آنها علاقه‌مند نمی‌بود، مثل مؤمنی که به اقتضای طبیعتش به سوی برخی محرّمات کشیده می‌شود، ولی در درونش می‌گوید ای کاش به آنها رغبت و محبتی نمی‌داشت. کمال سعادت فرد در حالتی است که چیزهایی را دوست داشته باشد و آن دوستی (دوستی شیء) را نیز دوست داشته باشد. قاعده فوق در زمینه بدی‌ها نیز صادق است؛ یعنی چه بسا فردی خواهان شهوات بشود و به انس و اشتیاق خود نسبت به آنها خشنود باشد، چنان‌که خداوند متعال می‌گوید: «زین للناس حبّ الشهوات.» (آل عمران / ۱۴) این آیه بیانگر سه چیز است: ۱. اشتیاق به خواهش‌های نفسانی، ۲. دوستی این اشتیاق، ۳. فضیلت و پسندیده دانستن چنین خواهش‌هایی. هرگاه سه امر فوق در یک چیز جمع شوند، آن را غایت قصوا قرار می‌دهند. (همان)

رازی سعادت برین (قصوا) را رؤیت حق تعالی می‌داند که فقط در آخرت محقق می‌گردد و می‌گوید برترین سعادت دنیوی، تکمیل قوه نظری نفس می‌باشد و کمال آن نیز رسیدن به مقام معرفت الهی است. ثواب اخروی تلاش و کمال مذکور نیز رؤیت حق تعالی در آخرت و نظر به «وجه باری تعالی» خواهد بود. (همان: ۲۴ / ۲۲۱)

وی می‌گوید دنیا به دلیل محدودیت‌های خاص خود که ناشی از ویژگی‌های ذاتی آن است، ظرفیت تحقق سعادت قصوای انسان را ندارد. از این رو خداوند متعال معاد را به صورت جسمانی و روحانی قرار داده تا تمام جنبه‌های وجودی انسان (جسم و روح) به سعادت متناسب خود برسند؛ از جمله وی در کتاب *الاربعین فی اصول الدین* می‌گوید: یکی از دلایلی که برخی قائل به معاد جسمانی و روحانی شده‌اند، این است که خواستار جمع میان حکمت و شریعت بوده‌اند و در نتیجه گفته‌اند عقل حکم می‌کند که سعادت ارواح در گرو شناخت خدا و محبت به او و سعادت جسم نیز در گرو درک محسوسات باشد. جمع بین این دو لذت و سعادت در زندگی دنیوی غیرممکن است؛ زیرا هرگاه انسان غرق در انوار غیبی باشد، از لذایذ روحانی محروم می‌گردد. معذوریت جمع میان این دو لذت در دنیا به سبب ضعف ارواح در زندگی دنیوی است و زمانی که ارواح از قید دنیا آزاد می‌گردند و به عالم قدس راه پیدا می‌کنند، کامل خواهند شد و توانایی درک هر دو دسته لذات به تمام و کمال را خواهند یافت. بی‌تردید این بالاترین مرتبه سعادت و لذت است. (رازی، ۱۹۸۶، ب: ۷۱)

وی در جایی دیگر پس از اثبات و توضیح اینکه هدف از آفرینش انسان رسیدن به سعادت می‌باشد، می‌گوید ظرف تحقق سعادت قصوا آخرت است، نه دنیا؛ زیرا دنیا سرشار از شرور و آفات و امور ترس‌آور است و ظرفیت تحقق سعادت حقیقی را ندارد. (همو، ۱۹۸۷، ۷: ۲۲۴)

سعادت از نظر عامه مردم

فخر می‌گوید ملاک و معیار عامه مردم جهت داوری درباره سعادت، ظاهر امور است و هر چیزی که برایشان بالفعل لذت‌بخش و سودآور باشد، محبوب و مطلوب بالذات آنها می‌شود. امور لذت‌بخش دو دسته هستند: جسمانی و روحانی. قسم اول در تمام انسان‌ها از ابتدای زندگی وجود دارد؛ ولی قسم دوم در شمار اندکی از انسان‌ها در بدو امر پیدا می‌شود. از این رو انس به لذات جسمانی همچون ملکه‌ای است که در نفس راسخ گردیده است؛ درحالی که انس به لذات روحانی همچون حالت گذرایی است که با کمترین آسیبی از بین می‌رود. بنابراین در توده مردم، میل شدیدی به لذات جسمانی وجود دارد؛ درحالی که میل به لذات روحانی به‌ندرت در یک فرد پیدا می‌شود و حتی در همان مورد نادر نیز تنها گاهی اوقات وجود پیدا می‌کند. (همو، ۱۴۰۱: ۷ / ۲۱۱) وی در جایی دیگر می‌گوید دلیل اینکه بیشتر مردم به لذات حسی و مادی دلخوش گشته‌اند، این است که این دسته از لذات نقد و حاضر می‌باشد؛ برخلاف لذات عقلی که هم صعب‌الوصول و هم نسبه هستند: «روح آدمی را بدین عالم، فرستادند تا از این عالم، زاد معرفت حق و محبت حق و طاعت حق بردارد. پس برای مصالح و مهمات روح او، این پنج

حس و این خیال و وهم و شهوت و غضب با او همراه کردند؛ لکن حس و خیال، نصیب خود را در این عالم به نقد درمی‌یابند و اما عقل نصیب خود بعدالموت یابد. پس لذت حسی نقد است و لذت عقلی نسیه و روی از نقد برگرداندن و به نسیه راضی شدن سخت و دشوار است. از این است که بیشتر خلق به لذات حسی مشغول شده‌اند و از سعادت نفسانی اعراض کرده.» (همو، ۱۳۸۱: ۴۶)

مراتب سعادت

۱. مراتب سعادت دنیوی

چنان‌که گذشت، فخر سعادت را کمال نفس ناطقه می‌داند. از آنجا که وی نفس را دارای دو قوه اصلی (نظری و عملی) می‌داند، بنابراین سعادت انسان عبارت است از کمال قوای نظری و عملی نفس ناطقه او. کمال قوه عملی نفس عبارت است از حاصل شدن ملکه‌ای برای نفس ناطقه که به سبب آن انسان بر انجام تمام اعمال شایسته توانمند شود و از لذات بدنی متنفر گشته، به لذات روحانی واقعی راغب گردد. (زرکان، ۱۹۶۳: ۵۹۰)

رازی در مقام توضیح و تکمیل مطلب فوق می‌گوید عقول بشری و شرایع الهی، لبّ سعادت را دو چیز می‌دانند: «تعظیم امر خداوند» و «شفقت بر خلق او»؛ زیرا موجودات از دو صورت خارج نمی‌باشند: خالق و مخلوق. کمال سعادت در تعامل با خالق این است که به جامعیت او به تمام صفات جلال و جمال اقرار گردد. به‌علاوه نشان دادن عملی این اصل که نهایت عظمت او را باور داریم. به عبارت دیگر، منظور از تعظیم امر الهی دو چیز است: اقرار به عظمت او و عمل بر وفق این باور و کمال سعادت در تعامل با مخلوقات عبارت است از تلاش جهت رفع بدی از آنها و رساندن آنها به خیر و نیکی و این همان شفقت بر خلق خدا است. (رازی، ۱۴۰۱: ۲۷ / ۸۶) کمال قوه نظری نفس ناطقه نیز حبّ و عبادت و طاعت خداست و شرط رسیدن به آن نیز معرفت او می‌باشد. (همان: ۱۷ / ۱۸۸)

با تأمل در سخنان رازی در باب مراتب سعادت با چند تقسیم مواجه می‌شویم که همه آنها در نهایت به یک امر (کمال نفس) برمی‌گردد.

تقسیم اول: او سعادت را دارای دو مرتبه می‌داند: تامّ و فوق تامّ. تام مرتبه‌ای است که نفس حامل و واجد صفات کمال، آن‌گونه که شایسته اوست، بشود و فوق تامّ نیز مرتبه‌ای است که به دستگیری و تکمیل نفوس ناقص پردازد. (همان: ۱۰۸) وی بر همین اساس، انسان‌ها را دارای سه مرتبه می‌داند:

۱. مقصران؛ این پایین‌ترین مرتبه انسان‌ها بوده، عامه مردم را دربر می‌گیرد.
۲. کاملان غیرمکمل؛ مرتبه‌ای از انسان‌ها که در زمان خودشان از همه کامل‌تر بوده‌اند و به کمال نفس خود می‌پردازند و تکمیل و اصلاح سایر نفوس برعهده آنها نمی‌باشد. وی «قطب عالم» در عرف صوفیه،

«ولی» در اصطلاح اهل سنت و «امام معصوم» در اصطلاح شیعه امامیه را در این مرتبه قرار می‌دهد.^۱
۳. کاملان مکمل؛ این گروه برترین و بالاترین مرتبه انسان‌ها می‌باشند که قوای نظری و عملی نفوسشان به کمال رسیده است و به اصلاح و تکمیل بقیه انسان‌ها نیز می‌پردازند. این گروه همان پیامبرانند که وظیفه راهنمایی و رهبری و هدایت سایر مردم را عهده‌دار می‌باشند. این گروه قادر به دخل و تصرف در ماده و خلق معجزه هستند. رازی می‌گوید این گروه دارای چهار صفت اصلی هستند که در سوره «عصر» آمده است:

۱. کمال قوه نظری: «... الذین آمنوا ...»

۲. کمال قوه علمی: «و عملوا الصالحات.»

۳. تلاش برای تکمیل قوه نظری دیگران: «و تواصوا بالحق.»

۴. تلاش برای تکمیل قوه عملی دیگران: «و تواصوا بالصبر.» (رازی، ۱۹۸۷: ۸ / ۱۱۳)

تقسیم دوم: وی در جایی دیگر در باب مراتب سعادت، طی یک تقسیم‌بندی نسبتاً جامع و کلی می‌گوید: سعادت بر سه قسم است: نفسانی، بدنی و خارجی:

۱. سعادات نفسانی خود دو گونه است:

الف) کمال قوه نظری و آن عبارت است از اموری که موجب کمال بُعد نظری نفس می‌شود، مثل ذکاوت تام، حدس قوی و معرفت کامل.

ب) کمال قوه عملی که آن عبارت است از کمال نفس به سبب اخلاق فاضله، همانند عفت که حد وسط خمود و فجور می‌باشد و شجاعت که حد وسط تهور (بی‌باکی) و جبن (ترس) است. مجموع این حالات را «عدالت» می‌گویند.

۲. سعادات بدنی؛ همانند تندرستی و زیبایی [ظاهری] و طول عمر توأم با لذت و بهجت.

۳. سعادات خارجی؛ مانند زیاد بودن فرزندان صالح، زیاد بودن قوم و قبیله و دوستان و یاران، ریاست تام، نفوذ کلام، محبوبیت عمومی و حسن خلق. (رازی، ۱۴۰۱: ۱۰ / ۸۲)

تقسیم سوم: سعادت دارای چهار مرتبه است: نفسانی، بدنی، صفات بدنی متصل به آن - که لازم آن نیستند - و امور منفصل از بدن. (همان: ۱۹ / ۲۲۶)

او در مقام توضیح مراتب چهارگانه فوق می‌گوید: مرتبه اول (سعادات نفسانی) همان کمالات نفس ناطقه است. نفس دارای دو قوه می‌باشد: یکی استعداد پذیرش صور موجوداتی که از عالم غیب افاضه می‌شود که آن را قوه نظری نفس می‌گویند و سعادت آن در تحصیل معارف است. برترین و باشکوه‌ترین

۱. ذکر این نکته لازم است که از دیدگاه اهل تشیع، امامان معصوم در مرتبه سوم (کاملان مکمل) قرار می‌گیرند؛ درحالی که رازی آنها را در مرتبه دوم می‌داند.

معارف، همان معارف توحیدی است؛ چنان‌که خداوند متعال می‌گوید: «أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا.» (نحل / ۲) قوه دیگر نفس همان استعداد دخل و تصرف در امور دنیا است که آن قوه عملی نفس نامیده می‌شود. سعادت این قوه در گرو انجام کارهای شایسته (اعمال صالح) است و برترین اعمال صالح همان عبودیت خداوند متعال می‌باشد و «فَاتَّقُونَ» [در آیه شریفه فوق (نحل / ۲)] اشاره به همین معنا دارد و از آنجا که قوه نظری اشرف از قوه عملی است، خداوند متعال آن را مقدّم آورده است؛ یعنی کمالات قوه نظری (لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا) بر کمالات قوه عملی (فَاتَّقُونَ) مقدّم گردیده است.

مرتبۀ دوم (سعادت بدنی) بر دو قسم است: تندرستی و کمال قوای حیوانی، یعنی قوای هفده‌گانه بدنی. مرتبۀ سوم نیز عبارت است از سعادت‌اتی که به ویژگی‌های عارضی بدن (مقابل ذاتی) برمی‌گردد و دو نوع می‌باشد: سعادت اصول و فروع؛ یعنی کمال احوال اجداد (آباء) و کمال حال فرزندان.

مرتبۀ چهارم که پائین‌ترین مراتب سعادت می‌باشد، به وسیله امور منفصل (خارج از بدن) حاصل می‌گردد و عبارت است از مال و جاه (دارایی و مقام). (رازی، ۱۴۰۱: ۲۲۸ - ۲۲۷)

اگر در تقسیمات سه‌گانه رازی درباره سعادت تأمل کنیم، درمی‌یابیم که تفاوت آنها تنها به اجمال و تفصیل است؛ چنان‌که این مدعا مورد پذیرش برخی از پژوهشگران اندیشه‌های وی نیز می‌باشد. (زرکان، ۱۹۶۳: ۵۹۱)

۲. مراتب سعادت اخروی

رازی کمال نفوس را در گرو قوای نظری و عملی آنها می‌داند و معتقد است درجات سعادت و شقاوت نفوس نیز تابع میزان وصول آنها به درجات کمال می‌باشد. از این رو می‌گوید هرگاه نفوس ناطقه را به اعتبار قوای نظری و عملی آنان در نظر می‌گیریم، شش حالت قابل تصور می‌باشد: براساس قوه نظری، نفوس سه دسته‌اند: واجد عقاید حق، واجد عقاید باطل و فاقد هرگونه عقیده‌ای. براساس قوه عملی نیز آنها سه دسته می‌باشند: خیر، شریر و هیچ‌کدام.

گروه اول (نفوس دارای باورهای حق) به سبب اتصال به مبادی عالی قدسی، سعادت‌مند خواهند بود. البته میزان بهره‌مندی آنها از سعادت تابع شرافت آنهاست و بدیهی است که افراد تحت شمول این گروه، خود دارای مراتب می‌باشند. گروه دوم، نفوسی هستند که به کمالات معشوقشان توجه دارند و مشتاق تحصیل آنها نیز می‌باشند؛ ولی هرگز جهت به دست آوردن کمالات مورد نظر اقدام نمی‌کنند. این دسته پس از مفارقت، گرفتار درد هجران کمالات و جمالات معشوق می‌شوند؛ دردی که شدیدتر از آتش است. گروه سوم (نفوس بله) آنهایی هستند که فاقد قوه اشتیاق به کمال معشوق می‌باشند که اگر هنگام مفارقت از بدن فاقد هیئت پست باشند، در جوار رحمت حق قرار می‌گیرند؛ ولی اگر واجد هیئت مذکور باشند، گرفتار عذاب خواهند شد. برخی دیگر گفته‌اند این دسته از نفوس اگر هنگام مفارقت از بدن،

پاکیزه (زکی) و دارای تصویری از نعمت‌ها و پاداش‌های آخری (حور، قصر و ...) باشند - در صورت نبود علمی که موجب سعادشان شود و یا جهلی که باعث شقاوت آنها گردد - براساس همان تصورات قوه خیال، به سعادت دست می‌یابند و ابزار خیال آنان چرمی از اجرام فلکی خواهد بود.

گروه چهارم، نفوسی هستند که در دنیا به مقام تجرد رسیده و از هرگونه علاقه‌ای به بدن خالی گردیده‌اند و بدون شک بعد از مفارقت از بدن، عذاب فراق ندارند.

گروه پنجم، نفوسی هستند که حب و علاقه شدیدی به بدن دارند و پس از مفارقت از بدن، مدتی به سبب مفارقت عذاب می‌کشند، سپس محبت مذکور فروکش کرده، عذابشان پایان می‌پذیرد. گروه ششم نیز آن دسته از نفوس هستند که تهی از عقاید صادق و کاذب و به‌دور از اعمال نیک و بد می‌باشند. این دسته از جهت خالی بودن از تمام معارف همانند نفوس هیولایی هستند حکما در مورد تکلیف این گروه پس از مفارقت چیزی نگفته‌اند. رازی در این باب فرض‌های متعددی را مطرح می‌کند؛ ولی همه را از باب احتمال و از سر ظن می‌گوید، نه براساس برهان و دلیل و از سر قطع و یقین. (رازی، ۱۳۴۳ق: ۲ / ۴۳۳ - ۴۳۲) وی در جایی دیگر، نفوس بشری را از برترین مقام سعادت تا پائین‌ترین درجه شقاوت به ترتیب این‌گونه طبقه‌بندی می‌کند:

یک. مراتب سعادت و شقاوت نفوس براساس قوه نظری

۱. مقربون یا کسانی که به سبب بهره‌مندی از براهین یقینی به معرفت باری‌تعالی و اسما و صفات و افعال او نائل شده‌اند. این گروه متوجه عالم الهی و غرق در انوار صمدی و معارف الهی هستند. وی آیات شریفه «السابقون السابقون أولئك المقربون» (واقع / ۱۱ - ۱۰) را وصف حال این گروه می‌داند. «فأما ان كان من المقربین، فروح و ریحان و جنة نعیم» (واقع ۸۹ - ۸۸)

۲. اصحاب یمین یا کسانی که دارای باورهای راسخی همچون مقربان می‌باشند؛ لیکن باورهایشان تقلیدی است. نفوس این گروه گاهی بر اثر توجه با عالم قدسی و خضوع و عبودیت، ترقی پیدا می‌کند و گاهی به سبب متوجه شدن به امورات بدن، تنزل پیدا می‌یابد.

۳. اصحاب سلامت یا کسانی که نفوس آنها خالی از عقاید حق و باطل است و خود دو گروه می‌باشند: اول: نفوس سالمی که بر همان فطرت نخستین خود باقی مانده‌اند و امور زمینی، آنها را مکدر نساخته است. این گروه هرگاه ندای روحانی بشنوند، سبب آن را نمی‌دانند؛ ولی از آن لذت می‌برند و در حیرت می‌مانند. دوم: بُلها یا کسانی هستند که اگر ارواحشان از بدن آنها مفارقت کند، به سعادت می‌رسند. این گروه استعداد رسیدن به عرفا را دارند.

۴. اصحاب شمال یا اشقیاء که به سبب داشتن باورهای باطل و عناد و لجاجت با حق به درک

واصل می‌شوند.

دو. مراتب سعادت و شقاوت نفوس براساس قوه عملی

۱. دارندگان اخلاق فاضله (سعادت‌مندان)؛
 ۲. فاقدان اخلاق فاضله و فاسده (اهل سلامت)؛
 ۳. دارندگان اخلاقیات پست. (رازی، ۱۴۰۸: ۲ / ۹۶؛ همو، ۱۹۸۶ الف: ۱۸۵)
- البته رازی تقسیمات دیگری نیز در باب مراتب نفوس و سعادت و شقاوت آنها انجام داده است. قدر مسلم آن است که این تقسیمات نه جامع می‌باشند و نه مانع و حق این است که همان‌طور که خود وی می‌گوید، مراتب سعادت و شقاوت در آخرت تابع مراتب معرفت و عبودیت و درجات خلوص و کمال دنیوی آنهاست و همچنان که درجات توجه به خدا و روی گردانیدن از غیر و تمرکز بر عبودیت الهی نامتناهی است، مراتب سعادت اخروی نیز نامحدود می‌باشد. (همو، ۱۴۰۱: ۱۷ / ۱۹۰)

جایگاه سعادات (لذات) جسمانی

از نظر فخر، سعادت (لذت) بر دو قسم است: جسمانی و روحانی. وی در مقام مقایسه لذات و سعادات روحانی و جسمانی، سعادات روحانی را برتر می‌داند و می‌گوید مذهب صحیح آن است که هر یک از لذات و سعادات روحانی و جسمانی در جای خود لحاظ گردد و آنها هر دو با هم سعادت برین انسان را رقم می‌زنند. ایشان با توسل به آیاتی از جمله آیه ۷۲ سوره توبه می‌گوید: انسان مرکب از دو جوهر است: جوهر لطیف روحانی و جوهر کثیف جسمانی و سعادت و شقاوت او به این دو جوهر بازمی‌گردد. هرگاه خیرات جسمانی محقق گردد و سعادات روحانی نیز به آن ضمیمه شود، هم روح به سعادت شایسته‌اش رسیده است و هم جسم به سعادت لایق خویش دست یافته است. بی‌تردید فوز عظیم همین است. (همان: ۱۶ / ۱۳۷)

رازی شیوه برخی متصوفه مبنی بر ترک دنیا را نمی‌پذیرد و با استناد به سیره و سنت پیامبر اسلام ﷺ و آیات قرآن کریم، رهبانیت را مردود می‌داند. او در تفسیر آیات ۸۸ - ۸۷ سوره مائده، دیدگاه خود را در باب چگونگی بهره‌گیری معقول از لذایذ دنیوی و حلال بیان می‌کند. بی‌تردید لذایذ مادی و حسی، مطلوب نفس می‌باشند و نفس میل به برخورداری از آنها را دارد؛ در حالی که غرق شدن در آنها و نیز روی گردانی کامل از آنها، مورد پذیرش شرایع الهی و از جمله شریعت مقدس اسلام نمی‌باشد.

برخی افراد سطحی‌نگر گاهی با برداشت‌های سلیقه‌ای و بدون در نظر گرفتن تمام جهات مسئله‌ای، به سخنی یا عملی از پیامبر ﷺ استناد می‌کنند و هم خود گرفتار بدفهمی می‌شوند و هم ممکن است باب کج‌فهمی را برای دیگران بگشایند. فخر رازی با استناد به ماجرای عثمان بن مظعون - که گرفتار نوعی سوء برداشت از سخنان پیامبر اسلام ﷺ شده بود - می‌گوید: اولاً رهبانیت افراطی و پرهیز کامل از لذایذ مادی به گونه‌ای که موجب ضعف اعضای بدن همانند مغز و قلب بشود، جایز نیست؛ زیرا ضعف اعضای

مذکور موجب تشویش کارکرد آنها می‌گردد. بدون تردید کامل‌ترین سعادات و بزرگ‌ترین راه تقرب به خدا، شناخت اوست و هرگاه رهبانیت باعث اخلال به امر مذکور (معرفت خدا) شود، ناگزیر باید از آن پرهیز نمود. ثانیاً، ممکن است گفته شود اشتغال نفس به لذایذ حسی، او را از دستیابی به کمالات و سعادت عقلی باز می‌دارد؛ اما باید گفت این مطلب در مورد نفوس ضعیف تا حدودی درست است؛ ولی نفوس کامل و متعالی هرگز با برخورداری از لذایذ حسی، از لذت‌ها و سعادت‌های عقلی باز نمی‌مانند. آری، گاهی نفوس ضعیف با اشتغال به یک امر مهم از سایر امور مهم بازمی‌مانند؛ ولی این اصل به مرتبه و میزان کمال نفوس وابسته است. بنابراین از آنجا که رهبانیت افراطی موجب ضعف قوای معرفتی (مغز و قلب) و در نتیجه قصور در شناخت حق می‌گردد، از آن نهی شده است. ثالثاً، هدف کسی که از لذات حسی بهره می‌گیرد، تحصیل توانایی و بهره‌مندی از لذات عقلی است، بنابراین ریاضت و مجاهدت چنین فردی، برتر از کسی است که از لذات حسی روی برمی‌گرداند. رابعاً، رهبانیت تام، موجب ویرانی دنیا و قطع نسل می‌شود؛ درحالی‌که ترک رهبانیت توأم با معرفت و محبت و طاعت موجب آبادانی دنیا و آخرت می‌گردد. بنابراین بهره‌مندی همزمان از لذایذ حسی و عقلی، بهترین حالت و برترین وجه ممکن است. (همان: ۱۲ / ۷۶ - ۷۵)

از دیدگاه فخر رازی، پرداختن به لذایذ مادی (حسی) شرط لازم دست‌یافتن به سعادات متعالی روحانی است؛ زیرا وصول به سعادت روحانی فقط در دنیا و صرفاً با استفاده از جسم ممکن است. از آنجاکه بدن، مرکب روح و ابزار ترقی و تکامل اوست، روح با بهره‌گیری بهینه از بدن می‌تواند به طاعت و عبادت خدا روی آورد و به مقام قرب الهی که بالاترین درجه سعادت است، برسد. روح در عالم جسمانی با بهره‌گیری از لذایذ مادی، به‌منظور تقویت بنیه بدنی می‌تواند با کسب معرفت و محبت، خود را از همنشین خاک و همسانی با آن، به فراتر از افلاک و مقام «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» برساند. البته او باید بر چگونگی بهره‌وری از لذایذ حسی مواظبت داشته باشد تا میبادا در آنها غرق شود و از کمالات و سعادات روحانی متعالی بازماند.

وی می‌گوید:

روح ناطقه را سعادت در آن بود که به حضرت کبریا رسد و از تنگنای عالم ظلمانی به بالای آلاء عالم کبریا برآید؛ لیکن بردن او را به خود میسر نشود، او را بر مرکب تن سوار کردند و او بر این مرکب تن، با اقدام عبادات و خطوات طاعات به در سراپرده قل الله رسید. اگر در این وقت همچنان بر پشت ستور بماند، از دیدار پادشاه محروم بشود. پس اولی‌تر آن باشد که از پشت ستور فرود آید و ترک او بگوید و به حضرت عزت رسد و در مجلس «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر.» (قمر / ۵۶) بنشیند. (رازی، ۱۳۸۳: ۹۳)

روشن است که تن در صورتی می‌تواند مرکب مناسبی برای روح باشد که توانایی لازم برای این مهم را داشته باشد و این توانایی در گرو بهره‌مندی معقول و مشروع از لذایذ حسی است.

برتری لذات (سعادات)، عقلی بر حسی

فخر رازی علاوه بر آنچه به‌طور پراکنده در تفسیر کبیر در ذیل آیات، در باب برتری لذات عقلی بر حسی می‌گوید، در سایر آثارش همچون *المطالب العالیة، المباحث المشرقیة، شرح الاشارات، الاربعین* و برخی دیگر از نوشته‌هایش، دلایل متعددی بر برتری لذات عقلی بر حسی اقامه می‌کند. بحث وی در *المطالب العالیة* در این زمینه دربرگیرنده دیدگاه‌های وی در سایر آثارش نیز می‌باشد. او تحت عنوان «برتری و اشرفیت لذات عقلی بر لذات حسی» ده دلیل اقامه می‌نماید و نکته قابل تأمل اینجاست که در اکثر دلایل اقامه‌شده، لذت و سعادت را پی‌درپی ذکر می‌کند که حکایت از عینیت آن دو یا قریب‌المعنی بودن آنها از دیدگاه ایشان دارد. او می‌گوید بیشتر مردم (عامه) به لذات و سعادت‌های دنیوی و مادی نظیر لذات ناشی از غرایز دلخوش هستند و حتی انگیزه آنها از عبادت خداوند نیز چیزی غیر از رسیدن به امور شهوانی و غریزی در آخرت نمی‌باشد. (رازی، ۱۴۰۸: ۲ / ۸۶؛ همو، ۱۹۸۷: ۷ / ۲۹۷) از نظر او، برخی از دلایل برتری سعادات روحانی عبارتند:

۱. اگر سعادت انسان در گرو پرداختن به شهوات و تن دادن به قوه غضب بود، بسیاری از حیوانات بر انسان برتری داشتند؛ چنان‌که برخی از حیوانات از انسان بیشتر می‌خورند و به غرایز می‌پردازند. بدیهی است که اشرف بودن در گرو امور مذکور نمی‌باشد، وگرنه باید شتر و گاو و گنجشک از انسان برتر می‌بودند. (همان)

۲. هر آن چیزی که باعث حصول کمال و سعادت باشد، اگر بیشتر حاصل بشود، سعادت نیز بیشتر خواهد بود. حال اگر سعادت در گرو تأمین غرایز و شهوات می‌بود، باید هر اندازه انسان بیشتر به آنها تن می‌داد، سعادت و کمال بالاتری می‌داشت؛ اما تالی باطل است؛ زیرا کسی که تمام عمر غرق در غرایز و شهوات باشد، (به حکم عقل) محکوم به حیوانیت و پستی است. بنابراین تن دادن به غرایز و شهوات از باب رفع نیاز و آفات است، نه از جهت تحصیل سعادت و کمال. (همان)

۳. تمام حیوانات در لذایذ حسی، همانند خوردن و آشامیدن و امور جنسی با انسان وجه اشتراک دارند و همانند انسان از خوردن و تأمین غرایز خرسند می‌گردند، حال اگر «سعادت کبرا» برای انسان همین لذایذ حسی باشد، لازم می‌آید که انسان هیچ برتری بر سایر حیوانات نداشته باشد و بلکه لازم می‌آید انسان پست‌تر از حیوانات باشد؛ زیرا اگر ملاک شرافت، لذایذ حسی باشد، انسان به سبب دارا بودن قوه

عقل، از برخی لذایذ بازمی‌ماند و سایر حیوانات از او پیشی می‌گیرند. بنابراین بدیهی است که لذات حسی موجب بهجت و سعادت حقیقی نمی‌باشند. (همان: ۲۹۸)

۴. با نگاه دقیق درمی‌یابیم که لذات حسی، لذت حقیقی نمی‌باشند؛ بلکه در اصل، برطرف‌کننده درد و نیاز هستند؛ چرا که هر اندازه میل و عطش انسان به آنها بیشتر باشد، با تن دادن به آنها لذت بیشتری عایدش می‌گردد. این قانون در تمام لذت‌های حسی ساری و جاری است. بنابراین در این دسته از لذایذ، سعادت حقیقی وجود ندارد؛ زیرا حالت سابق بر آنها وجود آلم بود و حالت حاضر (تأمین لذایذ) عدم آلم است. اگر از ابتدا عدم آلم حاکم می‌بود، عدم لذت نیز حاصل بود. بنابراین لذایذ مذکور نه سعادت‌اند و نه کمال. (همان: ۲۹۹)

۵. انسان از آن جهت که می‌خورد و می‌آشامد و به ادیت دیگران می‌پردازد و به غرایز جنسی تن می‌دهد، شریک سایر حیوانات می‌باشد. وجه تمایز انسان از سایر حیوانات، فقط انسانیت اوست و دقیقاً همین وجه «انسانیت» او مانع تن دادن کامل او به لذایذ مورد بحث می‌شود. بنابراین اگر سعادت به این لذایذ باشد، در این صورت انسان از آن جهت که انسان است، ناقص و پست و بدبخت خواهد بود. بطلان تالی بدیهی است. پس مقدم (برتری لذات حسی بر روحی) نیز باطل است.

۶. بهجت و سعادت فرشتگان، کامل‌تر و اشرف از بهجت و سعادت حیوانات است و در اینکه فرشتگان از لذات خوردن و آشامیدن به دور هستند، اختلافی وجود ندارد. حال اگر سعادت قصوا چیزی غیر از همین لذایذ حسی نباشد، لازم می‌آید همین حیوانات پست، برتر از فرشتگان باشند. فساد تالی بدیهی است. بنابراین مقدم نیز باطل است. (همان: ۳۰۰؛ رازی، ۱۳۴۳ق: ۲ / ۴۸۲؛ همو، ۱۴۰۸: ۲ / ۸۶)

۷. کسانی که سعادت انسان را در امور و لذایذ بدنی خلاصه می‌نمایند، هرگاه با فردی که از این لذات دوری می‌نماید و یا حداقل بهره را می‌گیرد - مثل فرد روزه‌دار - مواجه می‌شوند او را از جنس فرشتگان دانسته، در مقابل، خود را - که سعادت را فقط بدنی می‌داند - نسبت به چنین فردی بدبخت می‌شمرد. همچنین هرگاه با انسانی مواجه گردد که از یک طرف تمام هم و غم او لذایذ حیوانی است و از طرف دیگر، هیچ توجهی به علم و زهد و عبادت ندارد، او را همچون چهارپایان می‌داند. حال اگر سعادت قصوا در لذایذ حیوانی می‌بود، هرگز نباید شخص مفروض چنین حکمی می‌نمود. (همو، ۱۹۸۷: ۷ / ۳۰۰)

۸. هر آنچه کمال باشد، بروز دادن و آشکار نمودن آن از جانب فاعل نه تنها موجب شرم نمی‌باشد، باعث نوعی افتخار خواهد بود. بی‌تردید هیچ عاقلی به زیاد خوردن و آشامیدنش یا به کثرت آمیزش جنسی خود افتخار نمی‌کند. هیچ عاقلی علناً با همسرش همبستر نمی‌گردد و یا از کیفیت امر مذکور با

افتخار برای دیگران تعریف نمی‌کند؛ زیرا چنین عملی به دلیل قباحت عقلی هرگز نمی‌تواند شایسته تعریف و تمجید باشد. حتی اگر فرد سفیهی از چنین امری تعریف نماید، شنونده عاقل از شنیدن آن رنج می‌برد. (همان: ۳۰۱)

۹. در دنیای حیوانات، هر حیوانی که به خوردن و آشامیدن و اذیت و آزار هم‌نوعان کمتر بپردازد، ارزش بیشتری دارد؛ حال چگونه ممکن است حیوان ناطق (انسان) این‌گونه نباشد؟

۱۰. فخر رازی آیه شریفه ۷۲ سوره توبه، را دلیل قاطعی بر برتری سعادت روحانی نسبت به سعادت جسمانی می‌داند. (همو، ۱۴۰۱: ۱۶ / ۱۳۶) وی در مقام تبیین برهان قاطع خود می‌گوید: سبب ابتهاج بنده، رضایت معبود است؛ حال یا بنده رضایت معبود را وسیله‌ای برای رسیدن به لذات جسمانی می‌داند یا اینکه این‌گونه نیست؛ بلکه علم بنده به رضایت معبود از او ذاتاً موجب بهجت و سعادت او خواهد بود؛ بدون اینکه رضایت معبود وسیله‌ای برای رسیدن به مطلوبی دیگر باشد. فرض اول باطل است؛ زیرا اگر «رضوان الهی» ابزاری جهت وصول به لذات موعود از قبیل خوردن و آشامیدن باشد، در این صورت رضای پروردگار مطلوب بالذات نیست؛ بلکه مطلوب بالعرض است و نسبت به بهره‌مندی از بهشت و نعمت‌های آن طفیلی است؛ حال آنکه این‌گونه نیست؛ زیرا خداوند سبحان تصریح می‌کند که «الفوز بالرضوان اعلی و اعظم و اجل و اکبر» و این دلیل قاطعی است بر اینکه سعادت روحانی اکمل و اشرف از سعادت جسمانی است. (همو، ۱۳۴۳ق: ۲ / ۴۲۸ - ۴۲۷) علاوه بر آنچه گفته شد، فخر در سایر آثار خود نیز دلایلی بر برتری لذات عقلی و روحانی بر لذات مادی و حسی اقامه می‌نماید. (همان: ۴۲۸ - ۴۲۷)

عدم برتری ذاتی لذات روحانی بر لذات حسی

ممکن است پرسیده شود که چرا فخر، لذات روحانی و عقلی را برتر از لذات مادی و حسی می‌داند؟ به نظر می‌رسد ایشان ذاتاً لذات عقلی و سعادت روحانی را برتر از لذات و سعادت حسی نمی‌داند و از آنجا که غرق شدن در لذات مادی و حسی ممکن است موجب نادیده گرفتن یا کم‌توجهی به لذات عقلی شود و دوستی دنیا در شخص مفروض ریشه بدواند، چه‌بسا استقرار چنین حالاتی در انسان، او را به کلی عوض کند و از سعادت جاویدان آخروی غافل نماید. چنین امری با فلسفه آفرینش انسان مغایر است؛ چرا که انسان در این دنیا مسافری است که باید از تمتعات و لذات آن بهره معقول و مشروع ببرد؛ ولی هرگز نباید به‌گونه‌ای در آن غرق گردد که از خدا و آخرت بازماند. وی می‌گوید: هرگاه انسان در دنیا طلبی و دنیا دوستی غرق گردد، در آخرت طلبی سست‌رأی و ضعیف‌الاراده می‌شود و چنین کسی

در پی لذات زودگذر قریب‌الوصول و روی گردان از سعادات روحانی لایزول می‌شود، پیوسته حبّ دنیا و نفرت از آخرت در دل او افزایش می‌یابد و این امر، ماهیت خواسته‌های قلبی او را دگرگون می‌سازد؛ تا جایی که گویی ساختار وجودی (خلقت) او را تغییر می‌کند و فراموش می‌نماید که در دنیا مسافری بیش نیست و بازگشت خود به سرای جاوید و جانب حق را از یاد می‌برد و با دنیا مأنوس می‌گردد. (همو، ۱۴۰۱: ۱۱ / ۵۰)

ویژگی‌های سعادات اُخروی

فخر با بهره‌گیری از آیات و روایات و دلایل عقلی، سعادات‌های اخروی را از سعادات‌های دنیوی برتر می‌داند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. بالاترین و برترین خیرات و سعادات‌های دنیوی، حسی می‌باشند که به‌سرعت رو به زوال می‌روند؛ درحالی‌که سعادات‌های اخروی جنبه عقلی دارند و هم از نظر شرافت برترند و هم ماندگارتر و مقدس‌تر هستند.
 ۲. دستیابی به پاداش‌ها و خیرات اخروی قطعی است؛ ولی پاداش‌های دنیوی قطعیت ندارند و چه بسا سلاطینی که عمری به تلاش و تکاپو می‌پردازند، در نهایت اسیر و حقیر می‌گردند.
 ۳. چه بسا انسان بیاموزد و پس‌انداز کند و مرگ او فرا رسد و هیچ بهره‌ای نبرد.
 ۴. خوشی‌های دنیا آمیخته با ناخوشی است؛ ولی خوشی‌های اخروی خالص است.
 ۵. هر اندازه عمق و شدت خوشی‌های دنیوی بیشتر باشد، غم از دست دادن آنها نیز شدیدتر خواهد بود.
 ۶. تعلق نفس به بدن و اشتغال به تدبیر آن، مانع از بهره‌مندی کامل از سعادات می‌شود؛ ولی در آخرت نفس از بدن، فراق و فراغت حاصل می‌کند و مانعی از بهره‌گیری کامل از انواع لذت و سعادت ندارد. (رازی، ۱۴۰۱: ۱۲ / ۲۱۱؛ همو، ۱۴۰۸: ۲ / ۹۶)
- موارد مذکور بر فرض این است که معاد فقط روحانی باشد. حال از آنجا که از دیدگاه رازی معاد جسمانی و روحانی است، ابعاد سعادت اخروی گسترده‌تر و بیشتر خواهد بود.

راه‌های رسیدن به سعادت

اسباب سعادت از دیدگاه رازی براساس آنچه وی در آثار گوناگون خود به‌طور پراکنده می‌گوید، متعدد می‌باشد. برخی از مهم‌ترین و اصولی‌ترین اسباب از این قرار است:

۱. شریعت؛ وی شریعت را شاهراه رسیدن به سعادت می‌داند و می‌گوید: خداوند با مقرر نمودن تکالیف بر بندگان می‌خواهد آنها را به عبادت خود مشغول نماید تا ظاهر تن در زیر تازیانه الهی مرتاض

گردد و عقل لحظاتی از مزاحمت حس و خیال، دور و متوجه عالم غیب بشود و از آن سعادت برتر نصیبی عایدش شده، شوقش به معبود افزایش یابد و از عالم غرور به عالم سرور حقیقی و بقا روی آورد. از دیدگاه ایشان، مادامی که انسان در قید حیات دنیوی و جسمانی است، عمل به شریعت، از جمله عبادت خداوند، شرط لازم برای نیل به کمال و سعادت است:

قوت‌های جسمانی راهزنان این راه‌اند، مبدا که قاطعی درآید و قوا را از مقصود دور کند. پس تا حیات جسمانی باقی است، در بند تکالیف ظاهر می‌باشد که «و اعد ربک حتی یأتیک الیقین». (رازی، ۱۳۸۳: ۴۷ - ۴۶)

۲. علم؛ رازی علم و معرفت را سرمنشأ همه کمالات و لذات حقیقی و در مقابل، جهل را مادر شقاوت‌ها و سرمنشأ بدبختی‌ها می‌داند. از دیدگاه او، تنها علوم و معارف الهی سعادت‌آفرین می‌باشند. (همو، ۱۴۰۱: ۲ / ۲۰۲) وی دلایلی بر سعادت‌ساز بودن علم و کمال بودن آن بیان می‌نماید که جهت جلوگیری از اطاله کلام از ذکر آنها خودداری می‌نماییم. (همان: ۲۰۴ - ۲۰۳)

از دیدگاه وی، علم و معرفت الهی، تأثیر بسزایی در برقراری ارتباط صحیح میان عبد و معبود دارد. شناخت درست خداوند و معرفت به اسما و صفات جمال و جلال حضرت احدیت، از یک طرف آتش عشق الهی را در دل انسان مشتعل می‌سازد و او را مشتاقانه به سوی معبود و طاعت و عبادت او می‌کشاند و از طرف دیگر، شکوه و عظمت الهی آن گونه بر او چیره می‌گردد که هرگز به خود اجازه تخطی از اوامر و نواهی او را نمی‌دهد. عبودیت حقیقی نیز چیزی غیر از این نیست. (ر.ک: همان: ۱۰۲ - ۱۰۱)

۳. اخلاق؛ فخر در برخی موارد، اخلاق فاضله را زمینه‌ساز سعادت حقیقی - نه علت آن - و در موارد دیگر، آن را جنبه و مصداقی از سعادت می‌داند. قدر مسلم این است که وی اخلاق را در تحصیل سعادت حقیقی دخیل و مؤثر می‌شمرد.

او می‌گوید تکرار افعال اختیاری، باعث پیدایش ملکات نفسانی می‌شود و این ملکات اگر موجب توجه روح به حضرت باری تعالی شود، سعادت و کرامت به ارمغان می‌آورد و اگر زمینه دل‌سپردگی به امور دنیوی را فراهم سازد، موجب شقاوت خواهد بود. سعادت آن است که نفس آینه تجلی عالم قدس و ملکوت و مرکز معارف توحیدی گردد و قوه طاعت و بندگی در او به اوج برسد. این سهم حاصل نمی‌گردد مگر اینکه نفس در قوای نظری و عملی خود به اوج کمال دست یابد. کمال قوه علمی نفس در گرو اخلاق و ملازمت و مداومت با آموزه‌های آن و عمل نمودن به آنهاست. به هر حال، از دیدگاه رازی، کمترین نقش اخلاق در وصول به سعادت، شریک‌العله بودن آن است. (رازی، ۱۹۸۷: ۸ / ۱۰۳؛ همو، ۱۴۰۱: ۱۹ / ۱۱۸)

۴. مداومت یاد خدا و مواظبت بر حسن انجام آن؛ رازی به صراحت می‌گوید حبّ الهی و مواظبت و مداومت بر آن، به‌گونه‌ای که کانون دل همراه آن ذکر متوجه حق بشود، انسان را به سعادت قسوا می‌رساند. از دیدگاه او برای نیل به سعادت موردنظر باید حبّ دنیا از دل بنده خارج گردد؛ زیرا در صورت دلدادگی به امور دنیوی، حبّ الهی حاصل نمی‌گردد. تنها یک معشوق در دل جای می‌گیرد؛ خدا یا غیرخدا. انوار وجود الهی در صورتی دل انسان را نورانی می‌نماید که در وجود انسان راسخ شود، وگرنه جرقه‌ها و تشعشعاتی مقطعی و گذرا خواهند داشت و جای خود را پیوسته به امور دیگر می‌دهند و در نتیجه دل دائماً مضطرب خواهد بود. آری، تنها با تمرکز بر نام و یاد خدا، آرامش ماندگار حاصل می‌شود:

«لا بذكر الله تطمئن القلوب.» (رعد / ۲۸)

او می‌گوید مواظبت بر ذکر، موجب اشتیاق به خدا می‌گردد و اشتیاق به خدا برترین لذت و بالاترین بهجت و سعادت را در پی خواهد داشت. شوق به حق تعالی، زمینه‌ساز شناخت او و شناخت کمالات اوست. سپس انسان درصدد شناخت مراتب و درجات این کمالات بی‌نهایت برمی‌آید و چنین اشتیاقی، پایان‌ناپذیر است؛ زیرا درجات کمال مذکور نامحدود است. از این‌رو اشتیاق به خدا و مواظبت بر ذکر او موجب رسیدن به درجات عالی لذت و سعادت خواهد بود. همچنان‌که نزد بنده عارف، لذت و سعادت رسیدن به درجات کمال فوق وصف‌ناپذیر است، آلم (درد) فقدان آنها نیز همین‌گونه می‌باشد. (رازی، ۱۹۸۷: ۱ / ۵۱؛ همو، ۱۴۰۱: ۱ / ۱۵۵؛ همو، ۱۴۰۸: ۲ / ۱۱۱)

۵. ضرورت بهره‌مندی از راهبر (پیر سالک)؛ دیدگاه رازی در این اصل، شبیه دیدگاه متصوفه و بلکه متأثر از آنهاست. وی می‌گوید اگر نفس عالیم نباشد، نیازمند پیر سالک برحق حقیقت‌جو است؛ زیرا اگر پیر طریقت حقیقت‌جو نباشد، چه بسا گرفتار لهو و لعب شود و فریفته امور دنیوی گردد که نتیجه‌ای جز گمراهی نخواهد داشت. چنین فردی که خود را گم می‌نماید، چگونه می‌تواند راهنمای دیگران شود؟ اگر پیر مذکور برحق نباشد، چه بسا با خارج شدن از صراط مستقیم موجب گمراهی پیروان خود شود. نکته مهم‌تر این است که پیر مذکور باید خود سالک باشد و مراحل سلوک را زیر نظر استاد طی و تجربه نموده باشد. رسیدن به حق از دو طریق ممکن است: جذب و سلوک؛ طریق اول چندان قابل اعتماد نمی‌باشد؛ زیرا قاعده و قانون قابل تعلیم ندارد، برعکس سلوک. (همان: ۱۱۲)

۶. مراقبت بر خوردنی‌ها، آشامیدنی‌ها، مبصرات، مسموعات و سایر قوای ظاهر و باطن؛ بسیاری از پیشرفت و پسرفت‌ها و شهود و شهوات، ریشه در اصوات و اشعار و الحان دارد. (همان)

۷. دعا؛ دعا موجب می‌شود نفس داعی از عالم دنیا روی برگرداند و متوجه خدا و محو قدرت و مشیّت او شود. این امر او را آماده ظهور و بروز انوار عالم غیب در وجودش می‌نماید. هر اندازه مراقبت

و مداومت انسان بر دعا بیشتر باشد، توجه او به خدا عمیق تر و انقطاعش از دنیا بیشتر خواهد شد. (رازی، ۱۹۸۷: ۷ / ۲۷۱)

۸. شکیبایی و سعه صدر؛ از دیدگاه رازی، یکی از ابزار مهم دستیابی به سعادت، صبر و سعه صدر است. وی صبر را دارای اقسام فراوانی می‌داند، همچون: صبر بر سختی نظر و استدلال در شناخت توحید و عدل و نبوت و معاد، صبر بر سختی استنباط جواب شبهات مخالفان، صبر بر سختی ادای واجبات و مستحبات، صبر بر ترک منهیات، صبر بر سختی‌های دنیا و آفات آن از قبیل بیماری، فقر، قحطی و ترس. (همو، ۱۴۰۱: ۹ / ۱۶۰)

آنچه بیان گردید، گزیده‌ای بود از راه‌های رسیدن به سعادت از دیدگاه ایشان و علاوه بر آنچه گفته شد، اسباب و راه‌های دیگری نیز جهت رسیدن به کمال و سعادت به‌ویژه در تفسیر کبیر و المطالب العالیة و شرح اشارات ذکر شده که پرداختن به آنها خارج از حوصله این مقاله می‌باشد.

نتیجه

از دیدگاه فخر رازی، سعادت به‌عنوان غایت آفرینش انسان دارای مراتب و درجات گوناگون می‌باشد. وی سعادت را عمل و رفتاری می‌داند که موجب پاداش اخروی گردد. شرط رسیدن به سعادت، تهذیب نفس و پاک کردن آن از ردائل و تلاش برای شناخت خداوند است. ثمره حقیقی کمال نفس - که همان رؤیت خداوند می‌باشد - فقط در آخرت قابل حصول است. راه‌های رسیدن به سعادت گرچه به‌ظاهر متعدد می‌باشند، با یکدیگر قابل جمع‌اند و در نهایت همه آنها در کنار یکدیگر سعادت‌آفرین می‌شوند.

برخی نتایج حاصل از این مقاله را می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱. سعادت، غایت قصوا و مطلوب بالذات انسان می‌باشد و با لذت ارتباط تنگاتنگی دارد. لذت حقیقی همان سعادت است و سعادت نیز خود لذت‌آفرین است.
۲. لذت و سعادت به دلیل بدهت و وضوح و نیز غیرماهوی بودن، قابل تعریف منطقی نمی‌باشند. انسان می‌تواند واقعیت لذت را در درون خود بیابد.
۳. سعادت عبارت است از تکمیل قوای نظری و عملی نفس ناطقه در پرتو شریعت، عبادت، معرفت، اخلاق و مواظبت و مراقبت بر یاد خدا.
۴. سعادت دارای مراتب و اقسام گوناگونی همانند: نفسانی، بدنی و خارجی است و هر یک از آنها دارای شاخه‌های متعددی می‌باشد.

۵. برترین مراتب سعادت، جنبه روحانی دارند و بالاترین سعادت روحانی رؤیت حق تعالی است که فقط در آخرت محقق می‌گردد.
۶. ترک مطلق لذات حسی جایز نیست؛ همچنان‌که غرق شدن در آنها نیز پسندیده نمی‌باشد. لذت‌های حسی می‌توانند مقدمه و شرط رسیدن به سعادت و لذت عقلی و روحانی باشند.
۷. گرچه در دنیا لذت‌های عقلی بر لذت‌های حسی برتری دارند، این برتری ذاتی آنها نمی‌باشد. لذت‌های حسی از آن‌رو نسبت به لذت‌های عقلی در درجه پائین‌تری قرار می‌گیرند که ممکن است انسان بر اثر غرق شدن در آنها از لذت‌های عقلی و زندگی و سعادت قسوی اخروی غافل گردد.
۸. سعادت دارای دو جنبه است: دنیوی و اخروی؛ سعادت دنیوی عبارت است از کمال قوای نفس ناطقه و سعادت اخروی - که نتیجه سعادت دنیوی است - عبارت است از رؤیت خداوند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، ۱۳۶۳، *اشارات و تنبیهاات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
۳. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ ق، *معجم مقاییس اللغة*، هارون عبدالسلام محمد، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، جمال‌الدین میردامادی، بیروت، دار الفکر، چ ۳.
۵. ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۸۸، *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه، چ ۲.
۶. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۳۴۳ ق، *المباحث المشرقیة فی الالهیات و الطبیعیات*، حیدرآباد، الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامیة، الطبعة الاولى.
۷. _____، ۱۳۸۳، *چهارده رساله*، ترجمه و تصحیح و مقدمه سید محمدباقر سبزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲.
۸. _____، ۱۴۰۱ ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، ۳۲ جلدی، لبنان، بیروت، دار الفکر، الطبعة الاولى.
۹. _____، ۱۴۰۸ ق، *شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرح الاشارات)*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی (نسخه الکترونیکی، کتابخانه حکمت اسلامی، مرکز نور).
۱۰. _____، ۱۹۸۶ م الف، *لباب الاشارات و التنبیهاات*، تحقیق د. احمد حجازی السقا، القاهرة، مکتبه الکلیات الأزهریة، الطبعة الاولى.

۱۱. _____، ۱۹۸۶ م ب، *الأربعين في اصول الدين*، تحقيق د. احمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الاولى.
۱۲. _____، ۱۹۸۷ م، *المطالب العالیه من العلم الإلهی*، بیروت، لبنان، دارالکتب العربی، الطبعة الاولى.
۱۳. الزرکان، محمصالح، ۱۹۶۳ م، *فخرالدين الرازی و آراؤه الكلامية و الفلسفية*، بیروت، دار الفکر.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، *حکمت الاشراف*، تصحیح هانری کرین، تهران، مؤسسه مقالات و تحقیقات فرهنگی، ج ۲.
۱۵. شریف، میان محمد، ۱۳۶۵، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، نشر دانشگاهی.
۱۶. گل محمدی، جعفر، ۱۳۸۹، «بررسی اثرپذیری اخلاق فلسفی حکمای یونان در تبیین مفهوم سعادت»، فصلنامه علمی - پژوهشی *علوم اسلامی*، سال پنجم، شماره ۲۰.
۱۷. محمدرضایی، محمود و قاسم الیاسی، ۱۳۸۷، «سعادت حقیقی از دیدگاه ملاصدرا»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی *آینه معرفت*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۱۳۸۷.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی