



ژرو بيشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

علیت و اخلاق از منظر غزالی و کانت

محمد عطاران

(عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت معلم تهران)



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

اگر برنامه درسی را مجموعه تجربه‌هایی بدانیم که فرد در محیط آموزشی کسب می‌کند (آیزنر ۱۹۸۵، ص ۵)، از جمله آن تجربه‌ها، باید تجربه‌های اخلاقی را به شمار آورد که در قالب تربیت اخلاقی (Moral Education) از آن نام برده می‌شود. در اغلب متون کلاسیک برنامه درسی، جنبه‌های اخلاقی برنامه لحاظ نشده است. (مروری بر آثار «تایلر» (۱۹۵۰)، «تابا» (۱۹۶۲) «پرات» (۱۹۸۰) و «آیزنر» (۷۰:)) مؤید این نکته است. در دهه نود میلادی، مباحث اخلاقی برنامه تدریجاً مورد توجه قرار گرفت، به طوری که «هابنر» می‌گوید: به نظر من اتکاء برنامه درسی به الگوهای صرفاً علمی و عقلانی، بیوند خود با سنت‌های ارزشمند و مهم شرق و غرب را گسسته است (پاینار و دیگران ۱۹۹۵، ص ۶۲).

«مک دونالد» نیز تعلیم و تربیت را امری اخلاقی می‌داند و نه صرفاً مجموعه‌ای از مسائل فناورانه که در چارچوب طرح‌واره‌ای مفهومی و رضایت بخش حل شوند. (همان، ص ۴).

«اپل» از محققین برنامه درسی نیز جانبدار دیدگاهی اخلاقی درباره تعلیم و

تربیت است و می‌گوید: تعلیم و تربیت مآلاً امری اخلاقی است و بی‌تمسک به آن فهم‌پذیر نیست؛ بنابراین تعلیم و تربیت باید نسبت به مبادی اخلاق و اصول عدالت و مسئولیت در برابر دیگران اهتمام ورزد. (همان، ص ۸۹).

تأکیدات پیش‌گفته، در نهایت موجب بسط تحقیقات در قلمرو تربیت اخلاقی و بازسازی مفهوم برنامه درسی در چارچوب اخلاق شده است. «باری پازان» از جمله این تلاشگران، معتقد است که تعلیم و تربیت معاصر تنها جنبه علمی ندارد، بلکه باید بحران‌های اخلاقی قرن بیستم و کشمکش‌های اخلاقی جوان معاصر را مورد توجه قرار دهد (پازان ۱۹۸۹، ص ۲۹).

«گودلد» نیز در کتاب «ابعاد اخلاقی آموزش» (۱۹۹۰)، اصلاحات آموزشی را در گرو بررسی مسایل اخلاقی می‌داند و به نظر وی اصلاحات پیش‌گفته، ریشه در مباحث اخلاقی دارند.

با توجه به رویکردهای بیان شده، در این نوشته به بحث درباره تربیت اخلاقی و چگونگی آن می‌پردازیم، اما پیش از شروع بحث، چند نکته قابل ذکر است:

۱- تا قبل از آغاز عصر روشنگری و شروع مدرنیته، تربیت اخلاقی عمدتاً با تکیه بر آموزه‌های دینی سامان می‌یافت و اخلاق و معنویت در یکدیگر تنیده بودند؛ ولی با آغاز این دوره، در قالب برداشت‌های جدید از دیانت و یا نفی دیانت، این دو قلمرو از یکدیگر منفک شدند. در این نوشته هدف ما مقایسه دو الگوی تربیت اخلاقی در چارچوب دو برداشت اخیر می‌باشد.

۲- از آنجا که تربیت اخلاقی بدون لحاظ انگاره‌های فلسفی بنیادی آن، عمق مطالب را از نظر دور می‌دارد، مقدم بر بیان اهداف و شیوه‌های تربیت اخلاقی، به سرچشمه‌های عقلانی روش‌های پیش‌گفته و چگونگی اتخاذ و استنتاج این روش‌ها یا اهداف از آموزه‌های فلسفی منتج از آن می‌پردازیم.

۳- برای محقق ساختن هدف این نوشته، دو متفکر را برای بررسی تطبیقی اندیشه‌هایشان برگزیده‌ایم: «ابو حامد غزالی» (۱۱۱۱-۱۰۵۸ هـ.ق) و «امانوئل

کانت» (۱۸۰۴-۱۷۲۴م). دلایل این انتخاب به قرار زیر است:

۳.۱- «غزالی»، با هر معیاری، جایگاهی بی‌همتا در تاریخ اسلام دارد. وسعت معلومات، اصالت و گستره نفوذ او، با هیچ متفکری در عالم اسلام قابل قیاس نیست. او ملقب به «حجة الاسلام»، «زین‌الدین» و «احیاگر دین» بود و برخی به مبالغه او را چنان ستوده‌اند که اگر پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بنا بر ارسال پیامبر بود، او کسی جز «امام محمد غزالی» نمی‌بود (میان محمد شریف ۱۹۸۳، ص ۵۸۱).

۳.۲- آنچه در آثار و نوشته‌های «محمد غزالی» از جلوه‌ای خاص برخوردار است، نوشته‌های اخلاقی اوست و اهمیاتی که بر آموزه‌های اخلاقی دارد؛ با این ویژگی که دغدغه اصلی زندگی و اندیشه‌های او، سعادت اخروی است و این مهم بر جنبه‌های مختلف تربیت اخلاقی مورد نظر او سایه می‌افکند و تربیت اخلاقی مورد نظر او را جنبه دینی می‌بخشد؛ به خلاف اخلاقیات غیر دینی که منحصرأ به سعادت آدمی در این دنیا معطوف است (ابوالقاسم، ۱۹۸۳، ص ۲۲).

۳.۳- «کانت» جایگاهی کم‌نظیر در تاریخ اخیر مغرب زمین دارد. او یکی از مهم‌ترین فلاسفه اروپایی دوران جدید است (Alison, P.1) و از بسیاری نظرها می‌توان او را بزرگ‌ترین فیلسوف دوران نو و دگرگون‌کننده روال اندیشیدن فلسفی شمرد (نقیب‌زاده، ص ۵۰) و «یاسپرس» او را فیلسوفی مطلقاً لازم‌می‌شمرد (یاسپرس، ترجمه نقیب‌زاده، ص ۸). نفوذ او گستره فراوانی را پس از خود شامل شده است. متافیزیک، زیبایی‌شناسی، هنر، اخلاق، معرفت‌شناسی و بسی عرصه‌های اندیشه، از افکار او تأثیر پذیرفته‌اند و به تصدیق همگان، «کانت» یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفانی بوده که جهان تاکنون به خود دیده است. (فولادوند ۱۳۶۷، ص ۱۳).

۳.۴- «کانت» آثار و نوشته‌های متعدد و متنوعی از خود به جای گذاشته است. آثار فلسفی «کانت» به سه دوره تقسیم می‌شود: دوره پیش‌نقادی، دوره میانی (دهه سکوت که اثری از «کانت» انتشار نیافت)، دوره انتقادی که در این دوره او نقدهای

سه گانه و آثار مهم خود را در عرصه های ما بعدالطبیعه، اخلاق، علم، نظریه حقوق و سیاست و فلسفه تاریخ منتشر کرد. اما آنچه بیش از هر چیز در بحث ما اهمیت دارد، نظریه «کانت» در عرصه اخلاق است که بنیاد فلسفه اخلاق نوین را در مغرب زمین بنا نهاد و حتی آثار نفوذ آن را در تئوری های روانشناسان معاصر که به عرصه تحول اخلاقی پرداخته اند نیز می توان ملاحظه کرد.

۳.۵ - نکته ای مهم، مقایسه «غزالی» و «کانت» را معنی دار و مفید می کند. «غزالی» به همه چیز از دریچه شریعت و مذهب می نگرد و گر چه در میان عناصر مذهب (اعتقادات، احکام و آداب و اخلاق) اخلاق از نظر او اهمیت فوق العاده ای دارد، ولی نظریه اخلاقی او به طور کلی و امدار مذهب است؛ البته با تفسیر خاصی که از مفاهیم شریعت دارد. اما «کانت» که از پیشروان عصر روشنگری است، مذهب را نه در مفهوم تاریخی آن، بلکه در چارچوب مفهوم «مذهب طبیعی» باور دارد و نظریه اخلاقی او، و امدار مذهب (به مفهوم تاریخی آن) نیست، بلکه این مذهب است که و امدار نظریه اخلاقی اوست. دو تفسیر متفاوت متفکران پیش گفته از مذهب، بنیاد دو اخلاق را تأسیس می کند که گر چه در عمل می تواند نتیجه ای یکسان داشته باشد، اما بنیادهای آن کاملاً متفاوت است.

در پایان این مقدمه، لازم به ذکر است نوشته حاضر تنها به یکی از بنیادهای فلسفی و رابطه آن با چگونگی های اخلاقی و تربیت اخلاقی می پردازد. مفهوم مورد نظر، ایده «علیت» و پیوند آن با اخلاق در چشم انداز آراء «کانت» و «غزالی» است.

تعریف اخلاق

در بیان قلمرو اخلاق آورده اند: «آنگاه که آدمی از بایدها و نبایدهایی که بیش تر به صورت روا و ناروا و پسندیده و ناپسندیده عرضه می شوند فراتر رود و به بازشناسی نیک از بد برسد و این شناخت ارزش نیک او را به کردار شایسته برانگیزد، به قلمرو اخلاق رسیده و در راه انسان شدن گام نهاده است» (نقیب زاده،

ص ۱۳). اما آنچه که با ایده اخلاق در معنی یاد شده همخوان است، مفهوم اراده آزاد است؛ توانایی انسان در تعیین اعمالش، در فلسفه، به ویژه در متافیزیک و اخلاق و نیز در علم کلام از اهمیت خاصی برخوردار است. اراده آزاد، توانایی یا قدرت ذهن آدمی در گزینش شیوه عمل یا تصمیم‌گیری است؛ بی آن که فرد مقید و محدود به علل، ضرورت‌ها و یا جبر الهی باشد. در این زمینه، دو نظریه کاملاً متضاد وجود دارد: ایده‌ای که آزادی اراده را در آدمی مطلق می‌شمرد (Libertarianism) و اندیشه مقابل آن که عمل آدمی را ناشی از تمایل، هوس‌ها، شرایط فیزیکی و محیطی که دور از دسترس فرد آدمی است، می‌داند (Determinism)، (Versqwar, P.1). بنابراین ضروری است که در بحث اخلاق، نظریه پردازان به مبحث اراده آزاد، ارتباط آن با علیت و بیان نسبت آن با اخلاق بپردازند.

مفاهیم علیت

دو نظرگاه وسیع درباره علیت مطرح شده است که هر یک مبتنی بر مفروضات فلسفی متفاوتی است: نظریه «زاینده» (Generative Theory) که ریشه در آراء «افلاطون» و «ارسطو» دارد و نظریه «توالی‌گرا» (Successionist Theory) که نخستین بار در آثار متفکران یونانی کهن مانند «هراکلیتوس» آمده است (Harre 1985).

نظریه زاینده به ویژه از ارکان تفکر ارسطویی محسوب می‌شود. «ارسطو» رمز شناسایی را رجوع به مفهوم علیت می‌داند و به قول او «انسان تا وقتی چربی چیزی را نداند، باور نمی‌کند که آن را می‌شناسد» (ادواردز ۱۳۷۲، ص ۵۷). گوهر تبیین‌های علمی مبتنی بر نظریه پیش‌گفته، اعتقاد به وجود مکانیزم علی است؛ یعنی C را علت E دانستن، معادل این است که بگوییم مکانیسمی علی وجود دارد که C را به E می‌پیوندد. به بیان دیگر، مکانیسم علی عبارت از رشته‌ای از حوادث است که خود محکوم نظم قانون وارند و از مبین شروع می‌شوند و به مبین ختم می‌شوند. این زنجیره را می‌توان چنین نمایش داد: به دلیل خواص C و قوانین حاکم

بر آن، CI رخ داد؛ به دلیل خواص C و قوانین مربوط به آن، C2 رخ داد و... و همین طور به دلیل خواص CN و قوانین مربوط به آن، E رخ داد. توضیح مکانیسم علی پیوند دهنده C به E، برابر با مبرهن کردن این معناست که چرا وقوع C موجب وقوع E می شود. (لیتل، دانیل، ۱۳۷۳، ص ۲۲-۲۳).

این دیدگاه دریاب علیّت که «هبر» آن را «تئوری زاینده» می نامد (مادن ۱۹۸۶، ص ۱)، علیّت را نسبت ضروری میان دو چیز می داند. (علت و معلول) و بر اساس آن علت به معلول هستی می بخشد و اگر علتی نباشد، معلول متناسب با آن حیات نمی یابد و علت، اساس معلول به شمار می آید.

در دیدگاه ارسطویی، همه چیز، جز خداوند، معلول و نیازمند علت است و هیچ چیزی بدون علت یافت نمی شود. بر اساس این بینش، هر پدیده ای تنها منشأ ایجاد پدیده ای خاص می شود و نمی توان هر حادثه ای را علت هر رخدادی دانست. رابطه ضروری علیّت، امکان پیش بینی و تغییر حوادث آتی را میسر می کند. بر اساس این آموزه می توان گفت که علت رفع تشنگی، آب است و تحصیل علم موجب آگاهی می شود. قبول علیّت، موجب نظم بخشی به تفکر شده، جهان را در ذهن انسان سامان می بخشد و قابل شناخت می سازد؛ به عبارت دیگر، همه ما در دانش و علم، پی جوی زنجیره علت و معلول هستیم.

درست بر خلاف این دیدگاه، نظریه توالی گرا درباره علیّت، بر آن است که علت در واقع حادثه ای است که به طور معمول یا بیش تر مواقع قبل از حادثه یا رخدادی می آید؛ علت و معلول از یکدیگر مستقل اند. هر پیوندی که میان علت و معلول وجود دارد، صرفاً نتیجه فرآیندهای روانی ماست و ریشه در واقعیت ندارد. علت و معلول پیوند تجربی ندارند و صرفاً حوادثی هستند که ضرورت منطقی میانشان برقرار نیست؛ بنابراین نمی توان از هر حالت معینی، حالت دیگر را استنتاج کرد (Madden, P.2).

نظریه «غزالی» درباره علیّت با تئوری توالی گرا قرابت دارد. «غزالی» از کسانی

است که نظام علیّت، و حاکمیت آن بر جهان را به چالش می‌طلبد. البته او مشرب خویش را بر باورهای دینی و آنچه از آیات قرآن و سنت نبوی فهم می‌کند، استوار می‌سازد.

آیاتی در قرآن وجود دارد که بر حسب تفسیرهایی، داعیه «غزالی» در باب علیّت را حمایت می‌کند. این آیات، جهانی را ترسیم می‌کنند که خدا در آن، علت هر رخدادی است. جهان «غزالی»، جهانی است که مجموعه آن، عمل و اثر خداوند است و از اراده او نشأت گرفته است و بدان سان که خداوند، خلقت را آغاز کرده است، آن را به پایان می‌برد. همه قدرت‌ها و نیروها، در واقع، قدرت اوست. او هر چه بخواهد در جهان صورت می‌دهد و هیچ چیز بدون اراده او، نه بر می‌خیزد و نه می‌افتد. پاره‌ای آیات که بنا بر برخی تفاسیر رأی «غزالی» را حمایت می‌کند از این قرار است:

۱- «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۱۲).

فرمان نافذ خداوند چون اراده خلقت چیزی کند، به محض این که بگوید موجود باش، بلافاصله موجود خواهد شد.

۲- «أَيُّشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ» (اعراف، ۱۹۱).

«آیا آن چیزی را که هیچ موجود را خلق نتواند کرد و خود مخلوق خداست، شریک خدا قرار می‌دهند؟»

و نیز آیات سوره‌های (۴۰: ۳۰)، (۴۰: ۳۵)، (۳۲-۲۴: ۸۰) و «ولفسون»، فلسفه

کلام، ص ۵۶۰.

دو نکته در این آیات آشکار است: نخست تأکید بر قدرت و قاهریت مطلق خداوند و احاطه او بر هر چیز، و دیگر این که هیچ علتی در عالم به جز او نیست و علت واقعی همه رخدادهای در عالم اوست.

ولی «غزالی» از این چارچوب نیز فراتر رفته و تصویری مبالغه‌آمیز از خداوند ارائه می‌کند. خدای «غزالی»، نامعقول و مستبد است و رفتار او هیچ وجه منطقی

اخلاقی یا عقلانی را پذیرا نیست؛ او می‌تواند بفروید، پیمان شکنی کند، نیکان را به دوزخ برد و اشرار را در بهشت جای دهد. او هر که را بخواهد پاداش می‌دهد و هر که را اراده کند مجازات می‌کند. هر چه او می‌کند مشروع است و فعل او در معرض پرسش قرار ندارد؛ چرا که هر چه می‌کند، دایره تملک وی است.

انگیزه «غزالی» در معرفی قدرت خداوند به صورت مطلق و بی‌چون و چیرا، منجر به ارایه تصویری خاص از مکانیزم علیّت شده است که با علیّت علمی در تناقض و تعارض است. او در کتاب «تهافت الفلاسفه» (که در نقد آراء فیلسوفان نگاشته شده است) در مبحث هفدهم، نظریه علیّت ارسطو را مردود می‌شمارد و رابطه ضروری میان علت و معلول را نفی می‌کند. به نظر او اعتقاد به علیّت موجب تردید در معجزه توسط پیامبران می‌شود، چرا که معجزه، قابل ارایه در چارچوبی علمی نیست و اگر مکانیزم علیّت را بپذیریم، قدرت خداوند را محدود کرده‌ایم و این چیزی است که در جهان بینی «غزالی» پذیرفته نیست.^۱

به اعتقاد «غزالی»، فلاسفه از دو نوع معجزه بحث کرده‌اند: برخی از این معجزات مانند بدل شدن عصای موسی به اژدها و زنده شدن مرده، خلاف قانون علیّت است و تنها معنای مجازی دارد. نوع دیگر معجزات که فلاسفه آن را موجه می‌شمارند، به دو گروه تقسیم می‌شود. گروه نخست معجزات ناشی از قدرت خلاق تخیل پیامبران است که از کنترل و تقویت آن به دست می‌آید و نوع دیگر معجزات، ناشی از استعداد عقلانی پیامبر است که به او امکان می‌دهد در پیرامون خود تغییراتی را موجب شود، مانند بارش باران و وزش باد.

به اعتقاد «غزالی» مکانیزم علیّت، رابطه ضروری و قطعی نیست و هیچ‌گاه ظهور علت، موجب پدید آمدن قطعی معلول نمی‌شود؛ فقدان علت نیز، عدم حضور معلول را سبب نمی‌شود. (غزالی ۱۹۸۲، ص ۱۹۵).

۱. «گودمن» (Goodman) معتقد است که «غزالی» اصل علیّت را نه در جهان مادی قبول دارد و نه در جهان معنوی (گودمن ۱۹۰۰، ص ۸۴).

به نظر او اختلاط آتش و پنبه، بدون ایجاد حریق امکان‌پذیر است، چرا که در نظرگاه وی، هیچ نوع رابطه ضروری منطقی میان علت و معلول وجود ندارد. (همان). به همان صورت، رابطه میان رفع عطش و نوشیدن آب، رفع گرسنگی و غذا خوردن و رابطه نور و آفتاب انکار می‌شود. به عبارت دیگر، «غزالی» از نظریه مکتب اشاعره جانبداری می‌کند. نظریه‌ای که به موجب آن، فعل علی منحصراً از آن خداست و همه رویدادها یا مستقیماً یا با واسطه فرشتگان، فعل خداوند است. به نظر او هیچ برهانی وجود ندارد که فاعلیت آتش را در تماس آتش و پنبه و ایجاد حریق اثبات کند، مگر مشاهده حریق پس از تماس این دو و این دلیلی گویا نیست (غزالی ۱۹۸۲، صص ۱۹۷-۱۹۶). او می‌گوید که نابینایی را در نظر آورید که به ناگاه پس از بیدار شدن بینا شده است. در وهله اول ممکن است او بینایی خود را ناشی از باز کردن چشمانش بداند، ولی این درست نیست؛ چرا که تنها همراهی دو پدیده رخ داده است. (همان). به عبارت دیگر رابطه علت و معلول از نوع تلازم منطقی نیست و اثبات یکی بر اثبات دیگری دلالت نمی‌کند و به همین قیاس، نفی یکی، نفی دیگری را ضروری نمی‌سازد و وجود و عدم یکی، بالضروره، متضمن وجود و عدم دیگری نیست. هیچ تناقض منطقی وجود ندارد که فرض کنیم آتش، موجب حریق نشود و نوشیدن آب، تشنگی را رفع نکند. مشاهده ما، در نهایت، توالی پدیده‌ها را اثبات می‌کند و نه علیت، همبستگی و یا حتی هر رابطه‌ای میان آنها را. اندیشه ضرورت تنها در باب روابط منطقی مانند این همانی (Identification)، استلزام منطقی (Implication)، انفصال (Disjunction) و... محتمل است. در حیطه روابط صرفاً طبیعی، ضرورت جایی ندارد. در محدوده نظام طبیعت (به خلاف نظام اندیشه)، ما با واقعیات محتمل و غیر منطقی مواجهیم که جز در ذهن ما، رابطه‌ای ندارند. این پدیده‌ها دارای رابطه واقعی نیستند، بلکه ایده‌های آنها از راه تداعی در ذهن ما همبستگی و پیوند می‌یابند. رابطه آتش و حریق، رابطه‌ای ضروری نیست، چرا که به قلمرو ضرورت مربوط نیست و تنها متعلق به عالم امکان

محدود است و حریق می‌تواند منوط به اراده خداوند، اتفاق نیفتد و یا آن‌که ظاهر نشود. ضرورت علیّی تنها انس ذهنی ماست^۱ و صرفاً یک ضرورت روانشناختی است و نه ضرورت منطقی^۲. بنابراین ضرورت روانشناختی منجر به محال منطقی نمی‌شود. برای مثال، از نظر «غزالی»، معجزاتی چون نسوختن بدن ابراهیم در آتش، محال منطقی نیست. «غزالی» بر این نکته تأکید می‌ورزد که انکار معجزات تنها به صورتی است که بتوان ثابت کرد که معجزات، محال منطقی اند و چون چنین دلیلی در دسترس نیست، پس انکار آنها جهل محض است. (میان محمد شریف ۱۹۸۳، ص ۱۶۴).

اراده آزاد

«غزالی» در بخش‌هایی از «احیاء علوم الدین» وقتی به تئوری روانشناختی خود درباره تأمل اخلاقی می‌پردازد، بحث اراده آزاد را عنوان می‌کند:

الف) در کتاب پنجم از جلد چهارم، «غزالی» نظرگاه اهل کلام درباره مسئله اختیار را مطرح می‌کند (غزالی، احیاء علوم الدین، صص ۶۹۳-۶۹۲). او می‌گوید که افعال به سه نوع تقسیم می‌شوند: نخست، فعل طبیعی است، مانند شکافته شدن آب به هنگام افتادن جسم در آن. گونه دیگر، فعل ارادی است، مانند عمل تنفس یا بستن چشم هنگامی که مورد تهدید شیئی نوک تیز واقع می‌شود. و نوع سوم افعال، فعل اختیاری است، مانند عمل نوشتن و یا سخن گفتن. فعل اختیاری، فعلی است که شخص می‌تواند انجام دادن یا ترک کردن آن را اراده کند.

برای بیان بهتر تمایز فعل اختیاری از فعل ارادی، «غزالی» به بیان توالی حالات

۱. «غزالی» در نقد سخن کسانی که انکار علیّت را موجب عدم امکان پیش بینی حوادث می‌دانند، از نظریه عادت استفاده می‌کند. ولفسون این نظریه را (Custom) می‌نامد و به جای واژه (Habit) که به نظر او درباره نحوه اکتساب ملکات کاربرد دارد، از کلمه (Custom) بهره می‌گیرد. (ولفسون ۱۳۷۰، ص ۵۸۵).

۲. «نادلر» معتقد است «هیوم» در بحث رأی خود درباره علیّت، از ادله «مالبرانش» و او نیز از «غزالی» الهام گرفته است.

روانی، که مقدم بر انجام این دو فعل است، می‌پردازد. به نظر او، انجام فعل، نخست مستلزم توانایی انجام آن توسط فرد است و این نیز به نوبه خود منوط به اراده شخص بر انجام عمل است و اراده نیز، خود موکول به آگاهی فرد از سودمندی عمل در صورت انجام آن است.

آگاهی یاد شده، یا بی‌درنگ و بدون تردید و حیرت برای شخص حاصل می‌شود و یا آن‌که فقط پس از تفکر و اندیشه فراوان در او پدید می‌آید. آگاهی بی‌واسطه و آنی از سودمندی عمل، منجر به فعل ارادی می‌شود و آگاهی که پس از اندیشه و تأمل به دست می‌آید، موجب فعل اختیاری می‌گردد.^۱

ارتکاب عمل اختیاری و یا انصراف از آن، نخست ممکن است به صورت مساوی سودمند و یا مضر جلوه کند؛ بنابراین برای تعیین نفع بیش‌تر و یا ضرر کمتر یکی از دو طرف، نیازمند تفکر و تأمل است. از این رو عمل اختیاری مستلزم انتخاب میان دو خیر و یا دو شر است. مثال «غزالی» در این باره، شخصی است که دچار درد بسیار شدیدی شده و در معرض انتخاب میان خودکشی و تداوم درد قرار گرفته است.

ب) در آغاز کتاب توبه در جلد چهارم، «غزالی» بحث اختیار را مطرح می‌کند (احیاء علوم الدین، صص ۲۰-۲۲) و مدعی است که گرچه شخص در ارتکاب و عدم ارتکاب فعل اختیاری مخیر است، ولی در اختیار خویش مضطر است و انتخاب او فی الواقع مخلوق خداوند است.

«غزالی» بر آن است که اگر خداوند، مثلاً دست سالم، غذای لذیذ، اشتهای طعام در معده، و علم به این که طعام رفع‌کننده اشتهاست را در دل بیافریند و خاطره‌های

۱. «غزالی» میان فعل طبیعی و ارادی از حیث ضروری بودن آن دو تفاوتی نمی‌بیند. بیان او این است: «چون صورت سوزن در مشاهده او به ادراک تمثیل پذیرد، ارادت پیش‌گرفتن پلک به ضرورت حادث شود و حرکت بدان حادث گردد و اگر خواهد که بگذرد نتواند، یا آن‌که فعلی است به قدرت و ارادت او. پس این همه در ضرورت به فعلی طبیعی لاحق شد.» (احیاء علوم الدین، ص ۶۹۳).

متعارض در مضرت داشتن این طعام و موانع تناول غذا را رفع کند، پس در آن حال که این اسباب، اجتماع پذیرد، ارادتی که باعث تناول باشد جزم شود. جزم شدن ارادت پس از تردد خاطره‌های متعارض را «اختیار» خوانند و پس از آن که موجبات آن، یعنی حالات متقدم بر آن، کامل شدند، تحقق می‌یابد. آنگاه خداوند در پس خلق این اختیار، قدرت دست در حرکت به سمت غذا را ایجاد می‌کند و عاقبت حرکت واقعی دست، حادث می‌گردد.

ج) «غزالی» در کتاب هفتم از جلد چهارم، در بحث نیت، مراحل یاد شده را با اندکی تفاوت بیان می‌کند (احیاء علوم الدین، صص ۱۰۱۹-۱۰۱۷). در این بحث، او مدعی است که عمل اختیاری نتیجه سه حالت است: حالت نخست «علم» است، یا آن طور که «غزالی» در همین بخش کتاب می‌نامد، معرفت، ظن، اعتقاد و حکم اعتقاد. حالت دوم «رغبت» است و یا در اصطلاح «غزالی»، شهوت، میل، اراده، نیت و قصد. حالت سوم «قدرت» است که «غزالی» آن را با اعضا و ارکان بدن برابر می‌گیرد.

مثال «غزالی» در این باب، خوردن است. به نظر وی، عمل مذکور، بر این آگاهی مبتنی است که غذا در دسترس شخص است و به حال او سودمند است. همچنین او باید میل به غذا داشته باشد، یعنی گرسنه باشد و نهایتاً قدرت و یا توانایی خوردن را داشته باشد؛ مثلاً شخصی که سخت بیمار است، احیاناً میل به غذا دارد، ولی فاقد قدرت بدنی برای انجام فعل خوردن است.

«غزالی» نخستین حالت این مرحله، یعنی علم به سودمندی عمل را باعث یا انگیزه عمل می‌نامد. مراتب بعدی در پی می‌آیند و منجر به عمل می‌شوند. با این حال صارف، با انگیزه متضاد یا انگیزه ابتدایی، می‌تواند در این وضع مداخله کرده و مانع از تحقق عمل شود. از طرفی امکان اجتماع و سازگاری دو انگیزه با یکدیگر و واقع شدن عمل واحد نیز وجود دارد. همچنین این دو انگیزه ممکن است به تنهایی موجب ظهور عمل شوند و یا این که، انگیزه‌ای به تنهایی برای ایجاد فعل کافی

است و انگیزه دیگر فاقد این قابلیت است، ولی در تحقق فعل مساعدت می‌کند. «غزالی» در مثال‌های زیر اجتماع انگیزه‌های سازگار در فراهم آمدن عمل واحد را بیان می‌کند:

۱. شخصی به دو انگیزه «پیوند خویشاوندی» و «فقر»، به خویشاوندی درویش صدقه می‌دهد. چون او امکان دادن صدقه به خویشاوند غنی و یا فقیر بیگانه را دارد، هر یک از دو انگیزه به تنهایی می‌توانند موجب عمل او شوند.

۲. شخصی برانگیخته می‌شود که به خویشاوندی درویش صدقه دهد، ولی اقدام به دادن آن به خویشاوند غنی و یا بیگانه فقیر نمی‌کند؛ در این مورد تنها اجتماع دو انگیزه برای حصول عمل کفایت می‌کند.

۳. شخصی در دادن صدقه از دو حیث برانگیخته می‌شود: نخست از آن حیث که عمل مذکور، تکلیفی است مذهبی و جهت دیگر آن که، مردم نظاره‌گر او هستند. اگر کسی او را نظاره نمی‌کرد، اقدام به دادن صدقه نمی‌کرد و اگر این عمل، تکلیف مذهبی به شمار نمی‌آمد هم، این کار را نمی‌کرد؛ حتی اگر مردم او را مشاهده می‌کردند. در این جا انگیزه انجام تکلیف دینی، به تنهایی برای ظهور فعل کافی است، ولی انگیزه دیگر موجب قوت آن می‌شود.

د) در کتاب اول از جلد سوم، در باب احوال قلب، «غزالی» مسئله انگیزه و مراحل منجر به عمل را بیش تر روشن می‌کند. در این بحث، «غزالی» چهار حالت قلب را که بر هر عملی مقدم است گوشزد می‌کند: حالت نخست، «خاطر» یا «حدیث نفس» است؛ مثلاً مردی در خیابان پیاده می‌رود و در خاطرش این اندیشه می‌خلد که زنی در ورای او می‌آید و اگر سربرگرداند، زن را می‌بیند. وضعیت دوم، برانگیخته شدن میل یا به تعبیر «غزالی» «هیجان الرغبه» یا «حركة الشهوة» است، که در مثال بالا میل مرد به مشاهده زن است. مرحله سوم، اعتقاد یا حکم دل است به این که آنچه در نظر آمده انجام شود. در مثال حاضر، مرد باید برگردد و به زن نظر کند. اگر انگیزه‌های متضاد (صوارف) در کار باشند، باید در این جا پیش از این که

مرحله بعدی که مرحله چهارم است تحقق یابد، به آنها پرداخت. چهارم، مرحله تصمیم، عزم، هم، نیت، قصد و اراده انجام فعل است. در مثال بالا، این مرحله عبارت از اراده مرد به سربرگرداندن است.

در همین باب، «غزالی» به بحث درباره مسئولیت فرد در هر یک از چهار مرحله یاد شده می‌پردازد. به نظر او انسان در هیچ یک از دو مرحله خاطر و میل، مورد مواخذه نیست؛ چرا که هیچ یک از این دو، منتخب او نیستند. اما در پاره‌ای مواقع در مرحله سوم، یعنی مرحله حکم قلب به انتخاب کردن، فرد مختار است و در برخی موارد، اضطراب دارد! (همان، ص ۸۸). بنابراین تنها آن هنگام که این مرحله به اختیار آدمی برگزیده شود، او مسئول است. مرحله چهارم همواره برگزیده شخص است و بر این اساس شخص درباره آن مسئول است.

«غزالی»، مبتنی بر رأی خود در باب اراده آزاد و علیت، آن هنگام که در قلمرو تربیت اخلاقی آغاز به سخن می‌کند، شیوه تربیت اخلاقی را عادت دادن (Habituation) می‌داند. «غزالی» می‌گوید:

«پس هر که به کاری نیکو عادت کند، خُلق نیکو اندر وی پدید آید و سرّ این که شریعت کار نیکو فرموده است، این است که مقصود از این، گردیدن دل است از صورت زشت به صورت نیکو و هر چه آدمی به تکلف عادت کند، طبع وی می‌شود؛ که کودک اندر ابتدا از دبیرستان و از تعلیم‌گیزان بود و چون وی را به الزام به تعلیم فرا دارند، طبع وی شود و چون بزرگ شود، همه لذت وی اندر علم بود، خود از آن صبر نتواند کرد. بلکه کسی که کبوتر بازیدن یا شطرنج بازیدن یا قمار بازیدن عادت گیرد، چنان که طبع وی گردد، همه راحت‌های دنیا و هر چه دارد اندر سر آن، دست از آن برندارد، بلکه چیزهایی که برخلاف طبع است به سبب عادت، طبع گردد». (کیمیای سعادت ج ۲، صص ۱۱ و ۱۲).

اما باید توجه داشت که «غزالی» بر خلاف ارسطو، که عادت دادن را منتج به نتیجه ضروری اخلاقی شدن می‌داند، بر آن است که عمل مکرر، علت پدید آمدن

اخلاق نخواهد بود، بلکه جریان عادت، فرآیندی است که آدمی واسطه جریان یافتن قدرت خداوند و مسیر میانجی آن است. قدرت خداوند برای آدمی و مبتنی بر قانون خداوند جریان می‌یابد (Ihya, p.250). وی در پاسخ به این سؤال که چگونه می‌توان عمل خویش را، هم به خود و هم به خداوند منسوب کرد، پاسخ می‌دهد: این بیان مانند آن است که مرگ فردی را هم به حاکم و هم به جلاد، هر دو نسبت دهیم. از این روست که بسیاری از آیات قرآن، اعمال را هم به خداوند و هم به ملائک نسبت می‌دهند (Ihya, P.2). بنابراین با این که او والدین را از همان کودکی توصیه به تکوین عادات نیک در کودک می‌کند و بر آن است که «هر کار که عظیم بود، تخم آن اندر کودکی افکنده باشند»، مع الوصف معتقد است که دست قدرت خداوند جریان عادت را منجر به نتیجه می‌کند و در نهایت باید برای تربیت اخلاقی، طالب توفیق و رحمت خداوند بود.

در آغاز کتاب «تهذیب نفس»، «غزالی» می‌گوید: خداوند تکلیف تعالی روح را به سعی و تلاش آدمی واگذار نموده و او را با خوف و خشیت به تزکیه روح برانگیخته و برای برخی از بندگان خاص خود، این امر را به واسطه رحمت و فضلش آسان نموده و با سهل نمودن تزکیه روح برایشان، در حق ایشان لطف عنایت کرده است. (احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۴۲).

در بخش چهارم از احیاء علوم الدین، «غزالی» دیدگاه یاد شده را مجدداً بیان می‌کند:

«معلم باید بداند که تزکیه نفس از رذایل، تنها با لطف و رحمت خداوند جل و علا و کمک او ممکن است و اگر به خود بنده واگذار شود، کمترین شری را از خود نتواند دور کند». (همان، ج ۴، ص ۳۶۸).

در موارد دیگر نیز «غزالی» در بحث درمان رذایل آدمی، سخن از نیاز به اشکال مختلف مدد الهی با تعبیر «هدایت الهی» و «رحمت الهی» و «توفیق الهی» می‌کند. (همان، ج ۱، ص ۸۴ و ج ۳، ص ۲۶۸).

در نهایت آموزه اصلی تربیت اخلاقی از نظر «غزالی» را چنین می‌توان بیان کرد: شیطان انسان بدون راهنما را به ضلالت می‌کشاند. در جستجوی راهنمای واقعی، انسان باید همچون ناپینایی که در دریا غریق است، به ناجی خود متمسک شود. تبعیت از هادی باید چنان تام و تمام باشد که از درون و برون، با هر هدایت او، حتی اگر نامعقول به نظر آید، مخالفت نکند و از او طلب دلیل ننماید. حکمت همه تعالیم ناجی، آن هنگام که به مقام او برسیم روشن می‌شود. (همان، ج ۵، ص ۳۲۱).

ارسطو معتقد بود که آدمی با سعی خویش به اخلاق نایل می‌شود. ابن مسکویه نیز پیش از «غزالی» می‌گوید: «فضایل اخلاقی» با سعی، تلاش و جدیت آدمی یافت می‌شوند، کمال می‌یابند و به دست می‌آیند. ولی او نیز همچون «غزالی»، در درمان امراض نفسانی بر آن است که «کمک خداوند را باید طلب نمود تا توفیق در تربیت اخلاقی تضمین شود؛ چرا که این تلاش با توفیق الهی دو چندان می‌شود و کس بدون یکی به آن دیگری نمی‌تواند دست یافت» (ابوالقاسم ۱۹۸۳، ص ۹۵).

به هر روی، انسان آرمانی «غزالی» انسانی است که همه چیز را در این عالم ممکن می‌داند (البته نه در تعبیر اگزستانسیالیستی آن) و به جای تکیه بر اسباب مادی و تمسک به عقل و تأکید بر استقلال عقلانی، در انتظار حادثه‌ای شگفت و معجزه‌وار است. تجسم این تصویر را می‌توان به خوبی در اندیشه «غزالی» در باب توکل دریافت.

«غزالی» حقیقت توکل را اعتماد به خداوند (و نه وسایط) می‌داند. او سه مقام برای متوکلان قایل است: نخست اعتماد بر خداوند، همچون اتکاء موکل بر وکیل مورد اعتماد خود. دوم، اعتمادی چون اطمینان کودک به مادر و سوم اعتمادی چون رها کردن خویش در دست خداوند و همچون قرار گرفتن مرده در دستان غسال (غزالی ۱۹۸۳، ص ۲۷۱).

بنابراین متوکلین صاحب سه مقام‌اند: نخست کسانی که با اعتماد به فضل الهی و رضایت بر مرگ به بیابان سر می‌گذارند، دوم آنان که در شهر، مسجد و خانه

می نشینند و کار می کنند و سوم کسانی که از خانه بیرون می روند و به کسب مشروع می پردازند. همه اینها به شرط اعتماد به خداوند، متوکل محسوب می شوند.

او درباره حسن ظن به خداوند می گوید: وعده خداوند بر روزی رسانی را باید استوار داشت و با خواندن و دانستن حکایات صالحان، بر این وثوق افزود و دل محکم داشت که «روزی» بی گمان خواهد رسید و شیطان فقر و هلاک را باید در پای مالید و حکایت عابدی را می آورد که در مسجدی اعتکاف کرده بود و رزق معلومی نداشت؛ امام مسجد چند بار به او گفت که اگر به کسب پردازی بهتر است. عابد سه بار جواب را نگفت و در نوبت چهارم گفت: در کنار مسجد مردی یهودی است که تضمین کرده است روزی دو قرص نان به من بدهد. امام گفت حال که چنین است، اعتکاف در مسجد برایت بهتر است. عابد در جواب گفت تو هم با این نقصان عظیم که در توحید داری، اگر امام نبودی و میان خدا و مردم صاحب نمی شدی، برایت بهتر بود. تو وعده یک یهودی را، در تضمین خدا به روزی رساندن برتر می نشانی! و نیز نقل می کند که روزی امام مسجدی از یکی از نمازگزاران پرسید: از کجا می خوری؟ گفت بگذار ابتدا نمازی را که پشت تو خواندم دوباره بخوانم و سپس جوابت را بگویم.

«ابو حامد» باز هم حکایت های غریب بسیار می آورد^۱ تا حسن ظن به خداوند رزاق را در ضمیر نامتوکلان تقویت کند. از آن جمله است حکایت «ابو سعید خرازه» که گفت: بی توشه وارد بیابان شدم و سخت درماندم. کاروانی را از دور دیدم و مسرور شدم، ولی با خود اندیشیدم که این سرور عین تکیه بر خداست و سوگند خوردم که تا مرا به کاروان نبرند به سوی آن نروم. حفره یی کندم و تا سینه در آن پنهان شدم. نیمه شب صدایی شنیدم که بلند می گفت: ای اهل کاروان، ولّی از اولیا خدا خود را در ریگ پنهان کرده است، او را بیابید. جماعتی آمدند و مرا بیرون

۱. ظاهراً آوردن چنین حکایت های غریب و غیر قابل قبولی از جمله انگیزه هایی بود که «فیض کاشانی» را به تهذیب «احیاء علوم الدین» واداشت.

آوردند و به قریه بردند. ابو حمزه خراسانی نیز گفت که سالی به حج می رفتم، در راه به چاهی افتادم. با خود کشمش می کردم که فریاد برآورم یا نه. گفتم به خدا سوگند از کسی کمک نخواهم خواست. همین که بر این عزم کردم، دو نفر سر بر چاه گذاشتند و یکی با دیگری گفت: خوب است سر این چاه را ببندیم تا کسی در آن نیفتد. نی و گل آوردند و سر چاه را بستند. باز به خودم گفتم فریاد کنم، اما به خود پاسخ دادم خدا که از آن دو تن به من نزدیک تر است، دیگر چرا فریاد کنم؟ ساعتی ماندم و دیدم چیزی آمد و سر چاه را باز کرد و پای خود را به پایین دراز کرد و گویی با همه ای آشنا به من گفت به من آویزان شو. پای او را گرفتم و از چاه بیرون آمدم. دیدم حیوانی درنده است. آنگاه هاتفی به من ندا کرد: «ای اباحمزه! آیا بهتر این نبود که تو را با هلاکی (درنده ای) از هلاکت دیگر (چاه) نجات دادم».

«کانت» و علیّت

دانش نیوتنی، آزادی و مسئولیت را بر اساس این نظر که جهان از پیوند علت و معلول تبعیت می کند، نفی می نماید. بنابراین «کانت» بر آن است که محدودیت های معرفت نظری یا دانش علمی را بر ملا کند. «کانت» میان «انسان به عنوان پدیدار» و «انسان به عنوان ذات معقول» تفاوت می گذارد. این به اختیار ما نیست که عملی معلول علل خود نباشد. با این همه انسان به عنوان ذات معقول، اختیار داشته است که جز آن طور که عمل کرده است، عمل کند. اختیار در سطحی از هستی آدمی اعمال می شود که مربوط به ذوات معقول است. بر مبنای وصف تام تجربیات نظری و اخلاقی، می توانیم به این نتیجه برسیم که اختیار در قلمرو ذات معقول اعمال می شود؛ اما نمی توانیم نتیجه بگیریم که چگونه این کار انجام می شود. چگونگی این امر نیز مانند هر چیز که به ذوات معقول تعلق دارد، ناشناختنی است (فولادوند ۱۳۶۷، ص ۳۰۷).

پیش از «کانت»، «هیوم» بنای عظیم علیّت را فرو ریخته بود. در بحث علیّت دو

تصور اساسی وجود دارد: یکی کلیت و دیگری ضرورت. فرض هیوم آن است که تنها منشأ شناخت ما، تجربه، اعم از تجربه بیرونی یا درونی است. به زعم او، تجربه فقط می تواند به ما اطلاع بدهد که فلان چیز هست، نه این که باید باشد یا همیشه و همه جا بوده است و خواهد بود. از تحلیل مفهوم مثلث، به این نتیجه می رسیم که مجموع زوایای داخلی آن باید مساوی دو قائمه باشد؛ اما هر چه مفهوم «سرما» را تحلیل کنیم نمی توانیم منطقاً به تصور انجماد برسیم. باید تجربه کنیم که وقتی آب سرد شد، یخ می زند و تا آنجا که تجربه کرده ایم هر بار سرما به فلان درجه رسیده آب یخ زده است؛ اما آیا بر این اساس می توانیم بگوییم باید یخ بزند یا همیشه در آینده یخ خواهد زد یا همیشه در گذشته یخ زده است؟ آینده هنوز نیامده است و تجربه ای از آن نداریم و در گذشته نیز موارد بی شمار انجماد بوده که کسی ندیده و تجربه نکرده است؛ تازه در موارد شهود هم فقط بروز سرما و یخبندان را دیده ایم نه ضرورت آن را.

پس چون تجربه تنها منبع شناخت است و دو رکن علیت، یعنی ضرورت و کلیت، هیچ یک به تجربه در نمی آید و نمی تواند درآید، علیت، پنداری بیش نیست. (فولادوند ۱۳۶۸، ص ۳۱).

به بیان دیگر، از نظر «هیوم» آنچه ما می بینیم فقط توالی یا منابع زمانی مخرری است که در سلسله تأثیرات حسی مان، به دفعات عدیده «الف» به دنبال «ب» رخ می دهد. این ربط و اتصال ثابت، منتهی به ایجاد عادت تداعی در ما می شود؛ به طوری که هر وقت «الف» رخ داد انتظار داریم «ب» هم واقع شود. این پیوستگی صرفاً نفسانی یا روانی است؛ یعنی توقع یا انتظاری که به ضرب عادت در ذهن ما پدید می آید. اصطلاح «علت» یا «معلول» مربوط و منطبق با هیچ «محمولی» در خارج نیست که قابل مشاهده باشد، بلکه مربوط به شیوه معمول و معتاد نگرستن ما به وقایعی است که کراراً از پس یکدیگر می آیند. بدینسان آنچه اصطلاحاً «قوانین طبیعت» نام دارد، مجوز آنچه باید رخ دهد نیست، و معرفت علمی هرگز کلی و

قطعی نیست. قوانین طبیعی صرفاً انتظارات احتمالی هستند که مبتنی بر تجارب گذشته‌اند. علم، وجود هیچ ضرورت مطلقى را در ربط و نسبت‌های بین رویدادها ایجاد نمی‌کند، بلکه فقط مستلزم انتظام در توالی مشاهدات است که توقع تکرارشان را در آینده در ما پدید می‌آورد. (خرم‌شاهی ۱۳۶۲، ص ۸۸).

هیوم می‌گوید: «هنگامی که می‌پرسیم طبیعت همه برهان‌هایی که درباره چیزها و پیشامدها می‌آوریم چیست؟، به نظر می‌آید که پاسخ مناسب این است که آنها بر بنیاد نسبت علت و معلول‌اند و هنگامی که دوباره می‌پرسیم بنیاد همه برهان‌هایی که درباره این نسبت‌اند، چیست؟، پاسخ آن ممکن است یک کلمه باشد: «تجربه». ولی اگر طبیعت کنج‌کاو خود را به کار آوریم و بپرسیم که بنیاد همه نتیجه‌گیری‌های تجربی چیست؟، این پرسش مسئله تازه‌ای را در بر دارد که حل و توضیح آن ممکن است دشوارتر باشد».

پرسش هیوم همین است: بنیاد نتیجه‌گیری‌های تجربی چیست؟

نخستین پاسخ او، که منفی است، آن است که این نتیجه‌گیری‌ها بر بنیاد خرد نیست: «... حتی پس از آن‌که ما تجربه‌ای از علت و معلول داشتیم نیز نتیجه‌گیری ما از این تجربه، بر بنیاد استدلال و یا هیچ‌گونه جریان فهم، استوار نیست...». اما تجربه نیز ما را به شناخت علت نمی‌رساند، زیرا طبیعت رازهای خود را دور از دسترس ما قرار داده، فقط اطلاعی سطحی از چگونگی‌های چیزها به ما می‌دهد و نیروها و اصل‌هایی را که بنیاد و علت این چگونگی‌هاست، از چشم ما پنهان می‌دارد. از این رو ما که فقط چگونگی‌هایی را حس می‌کنیم، بی‌آن‌که بنیادهای آنها را بشناسیم، تنها با تکیه بر همانندی‌هایی که در تجربه می‌بینیم درباره آنها قضاوت می‌کنیم. از آنجا که «... هیچ بستگی شناخته شده‌ای میان چگونگی‌های حس شده و نیروهای رازآمیز آنها در کار نیست...» قضاوت‌های ما تنها به اعتبار همانندی‌هاست و «از علت‌هایی که همانند به نظر می‌آیند، انگیزه‌های همانندی را انتظار داریم...». در واقع همه استدلال‌های تجربی بر بنیاد شباهتی است که میان موضوع‌های طبیعی

می‌یابیم و از موضوع‌هایی که همانند آنها هستند، انتظار انگیزخته‌هایی را داریم که از موضوع‌های همانند آنها دیده بودیم. با آن‌که کسی جز ابله و دیوانه به اعتبار تجربه شک نمی‌برد و این راهنمای بزرگ زندگانی انسان را رد نمی‌کند، باید به یک فیلسوف اجازه داده شود که چنان کنجکاو باشد که آن اصلی را در طبیعت انسان که چنین اعتبار عظیمی به تجربه می‌دهد، بیازماید.

هیوم در سنجش این پرسش که کدام اصل طبیعت انسانی است که چنین قدرت عظیمی به تجربه می‌دهد، به این نتیجه می‌رسد که آن اصل، تنها عادت است و می‌گوید «اگر انسانی را در نظر آوریم که دارای نیرومندترین توانایی تفکر و خرد باشد و فرض کنیم که چنین کسی ناگهان به جهان ما بیاید، قضاوت او درباره رویدادهای جهان چه خواهد بود؟ او پیشامدهای گوناگون و پشت همی آنها را خواهد دید، ولی با هیچ‌گونه استدلالی نخواهد توانست به ایده علت و معلول برسد؛ فقط با گذشت زمان و با تکرار پیشامدها و دیدن با همی آنهاست که خواهد توانست آنها را به یکدیگر پیوندد و بودن یکی را به اعتبار دیگری بداند و از این رو با دیدن یکی از آنها در انتظار دیگری باشد و یکی را علت دیگری بشمارد. به سخن کوتاه همه نتیجه‌گیری‌های تجربی، بر بنیاد عادت اند و نه استدلال». (نقیب زاده ۱۳۷۴، ص ۱۱۳).

شگفت آن‌که هیوم که رأیی نزدیک به رأی «غزالی» دارد، به خلاف «غزالی» که از رأیی مشابه، قدرت مطلق آفریدگار را استنتاج می‌کند، بحث و برهان اثبات وجود خداوند، همچون علت اولی، را بی‌پایه می‌شمرد؛ زیرا انتظارات ما از تکرار توالی‌ها زاده می‌شود و نه یک نمونه واحد. ما از معلول‌های مشابه پی به علت‌ها می‌بریم، ولی شبیه و نظیرهایی برای کل جهان در کار نیست. (خرمشاهی ۱۳۶۲، ص ۸۹).

«کانت» با هیوم موافق است که به هیچ‌رو نمی‌توانیم به وسیله عقل، امکان علیت، یعنی ارتباط وجود چیزی را به وجود چیز دیگری که بالضروره به وسیله آن چیز اول ثبوت یافته باشد، دریابیم؛ اما منکر آن است که رابطه علی «صرفاً توهمی

است که در ما در اثر عاداتی دیرینه مستقر شده است» (کانت، تمهیدات، ۱۳۶۷، ص ۱۵۳).

به نظر «بوخدال» فرض اصلی «کانت» بر این است که عنصر سیستماتیک و در نتیجه قانون مانند در طبیعت (یعنی نظم طبیعت) امری موجود و از قبل داده شده نیست، بلکه صرفاً از طرف فاعل شناسایی به طبیعت فراقکننده شده است (پایا ۱۳۷۵، ص ۲۴).

با تأیید اصل علیت در قالب کانتی، میان ضرورت طبیعی و آزادی اراده، که اصل اساسی در نظام اخلاقی «کانت» است، تعارض به وجود می‌آید. او با فرض وجود جهان پدیداری و نفس الامری، به حل مشکلات پیش گفته می‌پردازد. از نظر «کانت» میان اشیا آن چنان که پدیدار می‌شوند و آن سان که در نفس الامرند، تفاوت وجود دارد. این تمایز در مورد آدمی نیز صادق است. آدمی در مقام پدیدار، تعلق به طبیعت دارد و سلسله علل قبلی به حسب قوانین طبیعت، آن را تعیین می‌بخشد، ولی در جایگاه نفس الامر و به مثابه موجود خردمند، آزاد و غیر متعین است. در واقع «کانت» با تقسیم جهان به دو قلمرو «نمود» و «بود»، بر این باور است که اعمال پدیداری آدمیان اساساً قابلیت پیش بینی دارند و اگر معرفت آدمی کافی باشد، می‌توان آنها را پیش بینی نمود. با این وجود، اعمال اخلاقی انسان آزاد است و از قبل پیش بینی شده نیست؛ از این رو غیر قابل پیش بینی است (دین در حدود خرد تنها، P.XCVII).

عده‌ای همچون «گادر» معتقدند که بزرگ‌ترین خدمت «کانت» به فلسفه خط فاصلی است که بین «شیء» به صورتی که به ما می‌نماید و شیء فی نفسه ترسیم می‌کند. (کامشاد ۱۳۷۵، ص ۱۳۸). به اعتقاد «کانت» در مورد اشیا فی نفسه، ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم شناخت قطعی داشته باشیم. ما فقط نمود آنها را بر خودمان می‌دانیم. از سوی دیگر می‌توانیم پیش از هر گونه تجربه عملی، چیزی درباره نحوه ادراک ذهن انسان از اشیا بگوییم. قبل از بیرون رفتن از منزل نمی‌دانیم چه چیزی را

در روز تجربه می‌کنیم، ولی می‌دانیم هر رویدادی در زمان و مکان و در ادراک حسی ما خواهد بود و می‌توانیم مطمئن باشیم که قانون علت و معلول در کار خواهد بود؛ چون این قانون بخشی از ساختار ذهن ماست. به نظر «کانت» دو عنصر است که به شناخت جهان پدیداری کمک می‌کند: یکی احوال خارجی که تا آنها را از راه حواس درک نکنیم نمی‌توانیم بدانیم؛ این را «ماده شناخت» می‌نامیم و دیگری احوال درونی خود انسان است، مانند ادراک حسی رویدادها به منزله فرآیندهای تابع قانون خلل‌ناپذیر علّیت، بدان گونه که در زمان و مکان روی می‌دهد (همان، صص ۳۸۰-۳۸۱).

در این جا نکته‌ای قابل ذکر است و آن تفاوت برداشت «کانت» و «غزالی» از علّیت و پیوند آن با اخلاق است. «غزالی» ضرورت را از علّیت نفی می‌کند تا قدرت خداوند را در خلق هر حادثه‌ای ممکن بداند و تربیت اخلاقی را منوط به قدرت تأثیرگذار خداوند می‌کند و سعی آدمی را در عادت به احکام اخلاقی موقوف به توفیق و لطف خداوند می‌کند و در نهایت در عرصه اخلاق، تبعیت محض را از انسان می‌طلبد؛ ولی «کانت» در عین آن‌که ضرورت علی را به حسب تفسیر خود باور دارد و از سویی میان نظام اخلاقی مورد نظر خویش و ضرورت پیش گفته ناهماهنگی می‌بیند، می‌گوید: «آزادی اراده و لزوم طبیعت با یکدیگر ناسازگار می‌نماید». (نقیب‌زاده ۱۳۷۴، ص ۱۲۳). وی با بیان ایده جهان «بود» و «نمود»، به رفع این ناهمسازی می‌پردازد و می‌گوید: «انسان نمودی است از جهان حسی و از آن جا که یک علت طبیعی است، علّیت آن باید به وسیله قانون‌های طبیعی تنظیم شود و از این رو باید مانند همه نمودهای طبیعی دیگر، یک جنبه تجربی داشته باشد... اما انسان که فقط از راه حواس، طبیعت به او نمایان می‌شود، خود را نه تنها به وسیله حواس، بلکه به وسیله دانندگی ناب می‌شناسد و این به وسیله تعینات درونی و کردارهایی است که نمی‌توان آنها را چون تأثیرهای حسی تلقی کرد. از این رو از یک سو، نمودی بیش نیست، ولی از سوی دیگر از نظر داشتن برخی

توانایی‌های معین، یک موضوع فقط معنوی است؛ زیرا کردارهای او را نمی‌توان به پذیرندگی حس نسبت داد. این توانایی‌ها همان فهم و خردند؛ به ویژه خرد که از همه توانایی‌های تجربی متمایز است؛ زیرا در بررسی موضوع‌ها، فقط ایده‌ها را به کار می‌برد (نقیب‌زاده ۱۳۷۷، ص ۳۳۸).

آیا آزادی و ضرورت با یکدیگر سازگارند؟ به نظر «کانت» ما می‌توانیم به عنوان خردورز و نیز به عنوان موجودی پدیداری که بخشی از جهان ضروری است، آزاد باشیم. به عنوان پدیدار، ما تحت سیطره ضرورت‌ایم و اعمال ما می‌تواند پی‌آمد روان‌شناسی، فیزیولوژی و محیط باشد. در سطح نموده‌ها، ضرورت با آزادی در تعارض است.

مع الوصف پدیدارها، نموده‌های اشیاء فی‌نفسه‌اند، که جز از طریق تجلیات تجربی آنها، معرفتی از آنها نداریم و علّت تجربی تنها آثاری است که اشیاء فی‌نفسه تولید می‌کنند.

به دلیل این که ما پدیداری در جهان طبیعت و مقید به علت و معلول‌ایم، آزاد نیستیم. با وجود این، ما از خلال عقل و فاهمه، خود را درک می‌کنیم. عقل، مفهومی اساسی در دیدگاه «کانت» است و در این جا او بحثی مهم را مطرح می‌کند. عقل از پدیدارهای تجربی متمایز است؛ چرا که با امکان سروکار دارد و نه تحقق تجربه. عقل با ایده‌ها مراد دارد، طبیعت تنها آنچه را هست و بوده است می‌شناسد؛ حال آن که عقل آنچه را نیست و نبوده است، می‌شناسد. بنابراین، به علت آن که عقل جزء قلمرو پدیداری نیست، ممکن است که به عنوان «شیء فی‌نفسه» در مقابل پدیدار و نسبت علی قرارگیرد و توالی‌های علی را ایجاد کند. این که عقل در واقع چنین می‌کند، بر ما معلوم نیست، ولی از حیث خرد عملی، همه موجودات خردورز را باید به مقابله صاحبان خرد بدانند که چنین نیز ممکن است و بدینسان، آزادی، فرض اساسی خرد است.

«کانت» می‌گوید: «ذات خردمند، در مقام دارنده نیروی هوش، خویشتر را

متعلق به عالم فهم به حساب می‌آورد و تنها در مقام علت فاعلی متعلق به همین عالم فهم است که او و علّیت خود را یک اراده می‌خواند. از سوی دیگر نسبت به خویشتن، همچون بخشی از عالم محسوس آگاهی دارد که در آنجا اعمال او که تنها به منزله پدیدارهای همان علّیت او هستند، بروز می‌یابند؛ اما ما نمی‌توانیم تمیز بدهیم که این اعمال چگونه توسط پدیدارهای دیگری، که عبارت باشند از آرزوها و تمایلات که به عالم محسوس تعلق دارند، معین می‌گردند. بنابراین اگر من فقط عضوی از عالم فهم بودم، آنگاه جملگی اعمال من کاملاً با اصل استقلال یا خود آیینی اراده ناب همساز بود؛ (و) اگر من تنها پاره‌ای از عالم محسوس بودم (آنگاه کردار من) می‌بایست یکسره با قانون طبیعی (حاکم بر) آرزوها و میل‌ها، یعنی با وابستگی (یا دیگر آیینی) طبیعت همساز بود (که آن کردار) در مورد نخست، بر اصل غایی اخلاق، و در مورد دوم بر (اصل) سعادت (یا شادی) تکیه داشت. اما از آنجا که عالم فهم بنیاد عالم محسوس است، در نتیجه (در بردارنده) قوانین آن نیز هست؛ از این رو نسبت به اراده من نیز (که یکسره به عالم فهم تعلق دارد) قانونگذار بی‌واسطه است و بایستی چنین نیز متصور گردد. بنابراین، من که از یکسو خود را چون ذاتی متعلق به عالم محسوس به حساب می‌آورم، از سوی دیگر ناگزیرم به تشخیص این که در مقام (دارنده نیروی) هوش، تابع قانون عالم معقول باشم؛ (یعنی تابع عقل که) چنین قانونی را در مفهوم آزادی می‌گنجاند. و بنابراین (تابعی باشم) از (استقلال یا) خود آیینی اراده. پس باید قوانین عالم فهم را هم چون بایسته‌هایی نسبت به خود محسوب کرده، اعمال همساز با چنین اصلی را چون وظایف خویش بشمارم. (عنایت و قیصری ۱۳۶۹، صص ۱۱۸-۱۱۹).

به طور خلاصه چهار نکته اصلی مورد نظر «کانت» عبارت است از:

الف. تضاد میان آزادی و ضرورت، قابل حل است.

ب. راه حل این تضاد به دلیل وجود دو چشم انداز متفاوت ولی همزمان درباره

عمل، واحد است.

ج: «کانت» نمی‌تواند وجود آزادی را اثبات کند، بلکه امکان آن را تأیید می‌کند. د: با فرض امکان آزادی، فضیلت آن، فرض ضروری خرد و اخلاق است. بنابراین اگر ما آرزومند درک خویش به مثابه موجودات خردورز و اخلاقی هستیم، باید آزادی خویش را پذیرا باشیم.

پس «کانت» اولین مفروض نظام اخلاقی خویش را که اصل آزادی است بیان می‌کند. با این تفاوت مهم با «غزالی»، که علیّت در نظر او، اصلی است مقبول و خواست و اراده خداوند، نظام علّی جهان را به چالش نمی‌طلبد. باید متذکر شد که «غزالی» نفی اصل علیّت را برای دستیابی به ایده خدای قدرتمند، که بنیاد اخلاق را در نزد او تشکیل می‌داد، لازم می‌دانست، ولی «کانت» در نظام اخلاقی خویش، خدا و شریعت را مرجع باید و نباید اخلاق نمی‌شمرد و بنابراین ضرورتی به چالش با نظام علّی نمی‌بیند. مرجع اخلاق در نزد «کانت» به صورت زیر بیان می‌شود:

«اخلاق... نه نیازمند تصور وجود دیگری بالای سر آدمی است تا او وظیفه خویش را بشناسد و نه انگیزه‌های غیر از قانون، تا وی به وظیفه خود عمل کند... بنابراین اخلاق به هیچ رو، به خاطر خودش به دین نیاز ندارد؛ بلکه به برکت عقل محض عملی، خودبسنده و بی‌نیاز است. (دین در حدود خرد تنها، ص ۳).

نظام اخلاق «کانت»، مبتنی بر خود آیینی اراده است. «تنها بدان شیوه (کاری را) بگزین که اراده‌ای (که به) آن (کار تعلق گرفته است) آیین‌های گزینش (آن کار) را به عنوان قانونی عام دربرگیرد» (عنایت و قیصری، ص ۹۴).

به زعم «کانت» مرجعیت مذهب و خدا در اخلاق، اخلاق را از خود آیینی به ورطه دیگر آیینی می‌افکند. در نگاه سنتی به مذهب، که «کانت» منکر آن است، خدا و مذهب بنیاد اخلاق را تشکیل می‌دهد و فضیلت اخلاقی به منزله وفاداری و عشق به اراده الهی تلقی می‌شود. ولی از نظرگاه «کانت»، ما نیاز نداریم که مذهب را منشأ قانون اخلاق یا انگیزه‌ای برای اطاعت از آن بدانیم. خود آیینی ریشه در هیچ چیز جز عقل ما ندارد. اگر ما اخلاق را در چارچوب مفهوم مطابقت با اراده

خداوند، حتی در قالب مذهب و حیانی تعریف کنیم، در ورطه دیگر آیینی گرفتار می‌آییم. اگر خدا را به منزله پاداش دهنده و کیفر دهنده‌ای و رای قانون اخلاق تصور کنیم، قانون اخلاق را به قاعده احتیاط (Rule of prudence) بدل کرده‌ایم و آنگاه صرفاً برای امید پاداش یا خوف، انگیزه عمل به اخلاق را در خود فراهم می‌کنیم (Loot.278). بدینسان در عمل به تکالیف اخلاقی به زعم «کانت» نخست باید آن را به عنوان تکلیف خویش به شمار آوریم و نه آن‌که آن را دستور الهی بدانیم. (دین در حدود خرد تنها، ص ۵۴).

در این معنی «کانت» احکام اخلاقی را منطقاً مستقل از مذهب و حتی وجود خداوند می‌داند. اگر هم رابطه‌ای میان اخلاق و خداوند برقرار می‌شود، از معبر علیت و به گونه‌ای که مذهب مقدم بر اخلاق شود نیست. «کانت» خداوند را از عرصه کاوش معرفت نظری دور می‌کند. به زعم او، معرفت نظری مستلزم دو عنصر است: ادراک حسی (یا شهود در تعبیر «کانت») و مفهوم. آنچه که از معبر حواس پنجگانه حاصل می‌کنیم، شهود است و آن هنگام که یافته‌های خویش از خلال تجربه حسی را تعمیم می‌دهیم، آنها را به مفاهیم بدل کرده‌ایم که ما را قادر می‌سازد تا کلمات را برای انواع معین یا جنبه‌های اشیاء به کار ببریم. پس آن هنگام می‌توان گفت از چیزی معرفت داریم که واجد شهود و مفهوم منطبق بر آن باشیم. در مورد خداوند، نمی‌توانیم شهودی داشته باشیم؛ حتی اگر چنین امری تحقق یابد و خداوند با همه عظمتش بر ما ظهور کند، آن تجربه آن چنان ما را در می‌شکند که توان مفهوم سازی بر اساس تجربه‌اش را نخواهیم داشت. بنابراین اگر چه اهل کلام تصویری از خدا را می‌سازند و عرفاً به شهود از خدا می‌رسند، کسی نمی‌تواند شهود و مفهوم را در تجربه‌ای واحد، که به ما دانش عینی از خداوند عرضه دارد، تلفیق کند (Polmquist 1998, P.2).

«کانت» وجود خداوند را به گونه‌ای از اخلاق مفروض می‌گیرد. خرد ما نه تنها اطاعت از قانون اخلاق را تجویز می‌کند، بلکه امر می‌کند که خواهان سعادت باشیم.

با وجود این، اغلب، اطاعت از قانون اخلاق موجب از دست رفتن سعادت می شود؛ مثلاً تصور کنید که شما در امتحان دانشگاه تصمیم به تقلب ندارید، در حالی که شاگرد اول کلاس شما در کنار تان قرار دارد و تقلب نکردن شما موجب مشروط شدن و اخراج از دانشگاه می شود. تبعیت از این قانون اخلاقی، موجبات نارضایی و ناخشنودی فرد را فراهم می سازد و پرسش از عقلانی بودن قواعد اخلاق را مطرح می کند. در این موارد، این سؤال مطرح می شود که اگر تبعیت از قواعد اخلاقی موجب از دست رفتن سعادت شود، آیا اخلاق خود امری غیر عقلانی نیست؟!

«کانت» مدعی است که این مشکل را با باور داشتن به خدایی که ناظر بر موقعیت انسان هاست می توان حل کرد؛ خدایی که گرفتاری های آنها را درک می کند و پاداش آنانی که قانون اخلاق را اطاعت می کنند، با سعادت می کند که به مراتب بزرگ تر از سعادت می کند. به عبارتی دیگر، گرچه فرد برای عمل به اخلاق نیازمند به خداوند نیست، ولی باید خداوند را باور داشت تا بتوان دریافت که چرا عمل نمودن به اخلاق، معنی دار است. (Poltmquist 1998, P.2).

در تربیت اخلاقی نیز «کانت» عنصر توفیق و رحمت الهی را به گونه ای خاص تفسیر می کند. به نظر او، اگر بخواهیم عقل را در چارچوبش حفظ کنیم، انتظار آثار رحمت الهی را کشیدن بی معنی است؛ چرا که نمی توانیم روشی برای تعریف آثار رحمت الهی به صورت نظری پیدا کنیم که نشان دهد آنها آثار رحمت خداوند هستند و نه آثار طبیعی؛ زیرا کاربرد مفهوم علت و معلول را نمی توان فراتر از حیطه تجربه و نتیجتاً طبیعت برد. به علاوه حتی فرض کاربرد عملی این ایده، خود، متناقض است؛ چرا که استخدام این ایده، متضمن قاعده ای درباره امر نیک است که (برای هدفی خاص) خودمان باید انجام دهیم، در حالی که انتظار رحمت بردن، کاملاً معنی متضادی می دهد. مثلاً این که نیکی اخلاقی، عمل ما نیست، بلکه عمل موجود دیگری است و بنابراین ما از طریق انجام دادن به آنها می رسیم که این با

خودش در تناقض است. بنابراین ما توفیق الهی را به عنوان امری غیر قابل فهم قبول می‌کنیم، ولی نمی‌توانیم در حوزه اصول کلی، در قلمرو امور نظری یا عملی، آن را برگزینیم. (دین در حدود خرد تنها، صص ۴۹-۴۸).

منابع

- ۱ - ادواردز، پل: علم‌شناسی فلسفی (گفتارهایی در فلسفه علوم تجربی). انتخاب و ترجمه: عبدالکریم سروش. (۱۳۷۲). تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲ - اسکروئن، راجو: کانت. ترجمه: علی پایا. (۱۳۷۵). تهران، طرح نو.
- ۳ - باربور، ایان: علم و دین. مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی. (۱۳۶۲). تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۴ - غزالی، ابو حامد محمد: احیاء علوم الدین. ترجمه: مؤیدالدین محمد خوارزمی. (ربع منجیات). تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- ۵ - همان، تهافت الفلاسفه. ۱۹۸۳.
- ۶ - همان، کیمیای سعادت. تصحیح: حسین خدیو‌جم. (۱۳۶۴). تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- ۷ - کانت، امانوئل: بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق [گفتاری در حکمت کردار]، مترجمان: حمید عنایت و علی قیصری. (۱۳۶۹). تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۸ - کورنر، اشتفان: فلسفه کانت. مترجم: عزت‌الله فولادوند. (۱۳۶۷). تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۹ - لیتل، دانیل: تبیین در علوم اجتماعی. (در آمدی به فلسفه علم الاجتماع). مترجم: عبدالکریم سروش. (۱۳۷۷). مؤسسه فرهنگی صراط.
- ۱۰ - نقیب زاده، میر عبدالحسین. (۱۳۷۲). درآمدی به فلسفه. تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم.

- ۱۱ - همان، (۱۳۷۴). *فلسفه کانت*. تهران، انتشارات آگاه، چاپ سوم.
- ۱۲ - همان. (۱۳۷۷): *گفتارهایی در فلسفه و فلسفه تربیت*. تهران، کتابخانه طهوری.
- ۱۳ - ولفسون: *فلسفه کلام*. ترجمه: احمد آرام. (۱۳۷۰).
- ۱۴ - یاسپرس، کارل: *کانت*. ترجمه: میر عبدالحسین نقیب زاده. (۱۳۷۲). تهران کتابخانه طهوری.
- ۱۵ - یوستین، گادر: *دنیای سوفی*. مترجم: حسن کامشاد. (۱۳۷۵). تهران، انتشارات نیلوفر.

16 - Abul Quasom, Muhammad: *The Ethics Of Al-Ghazali (A Composite Ethics In Islam)*. Petaling Jaya, 1975.

17 - Harre, Nicholas L: *Moral Deliberation in Al-Ghazali's Ihya Ulum Al-Din*. 1985.

18 - Mudden, Russell: *Freedom and Causality*. 2000. Inteixt.

19 - Sharif, M.M: *History of Muslim Philosophy*. 2 Vol. Wiesbaden, 1962.

20 - Kant, Immanuel: *"Religion Within the Limits Of Reason Alone*. trans: T.M.Greene and H.H.Hudson. NEW YORK: Harper and Row, 1960.

21 - Ghazali, Ab, homed: *Ihya Ulum -id- din*. Kitab Bhvan. New Delhi, 1982.

22 - Pinar, William F Etall: *Understanding Curriculum*. 1996. Peter Long Publishing.