

الاهیات اخلاقی در اندیشه‌ی غزالی و فیض

منصوره حسینی*

چکیده

الاهیات اخلاقی اصطلاحی در حوزه‌ی مسیحیت کاتولیک است و امروز از زیرمجموعه‌های الاهیات عملی محسوب می‌شود. الاهی‌دانان مسیحی با روی آوردن به الاهیات عملی و نگرش انتقادی به عرف سکولار معاصر، می‌کوشند زندگی مبتنی بر ایمان را ممکن ساخته، راه‌های عملیاتی برای نجات دین و ایمان از وضعیت بحرانی در شرایط مدرن را به وجود آورند. الاهیات عملی را در حوزه‌ی اسلام، می‌توان دانشی دانست که در آن، به مباحث عملی دین (فقه و اخلاق) از منظر کلام و عقلانیت پرداخته می‌شود و در این راستا، راه‌های صحیح برای رسیدن به مقاصد دینی را به ما می‌آموزد. آرا و اندیشه‌های غزالی و فیض، این دو دانشمند متأله مسلمان، به‌رغم تفاوتشان در مذهب، بنابر نیازهای زمانه‌ی خویش طرح گردیده و برخوردار از مبانی عقلی نیز بوده است. این دو اندیشمند در دفاع عملی از دین، روش‌های متفاوتی داشته‌اند، اما هر دوی آن‌ها امروزه از کسانی محسوب می‌شوند که دین را تنها نجات‌دهنده‌ی بشریت از دام‌های اخلاقی، دنیاگرایی و مادی‌گرایی و انحراف می‌دانستند.

واژه‌های کلیدی: ۱- الاهیات اخلاقی، ۲- الاهیات عملی، ۳- فقه، ۴- اخلاق، ۵- غزالی، ۶- فیض.

۱. مقدمه

در دایره‌ی المعارف کاتولیک، حوزه‌ی الاهیات جامع به دو بخش الاهیات جزئی و الاهیات اخلاقی تقسیم می‌شود. الاهیات جزئی به مباحث نظری و الاهیات اخلاقی به مباحث عملی می‌پردازد. وظیفه‌ی این الاهیات طراح‌ی هنجارهای اخلاقی و دینی برای حوزه‌ی عمل

* دانشجوی دکتری رشته تخصصی فلسفه دین، گروه فلسفه دین، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران.
manaviyt@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۳/۷/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۳/۲/۲۱

انسانی است (۲۹، ص: ۱).

الاهیات اخلاقی در مراحل نخست، صرفاً به مسائل اخلاقی مانند گناهان کبیره و صغیره می‌پرداخت، اما با گذشت زمان، جایگاهی برای بررسی و ارزیابی اعتقاد، سنت و سیره‌ی مذهبی شد، که پاسخ‌گوی سؤالات و اقدامات دینی است. این گفتمان در حال غنی شدن است و به شکلی روشنفکرانه و انتقادی، در حال دگرگونی است (۳۰، ص: ۱۱).

امروزه الاهیات اخلاقی از زیرمجموعه‌های الاهیات عملی محسوب می‌شود، بدین معنا که ابتدا به حوزه‌ی عمل مسیحی به صورت عام معطوف بوده، وظیفه‌اش طراحی هنجارهای اخلاقی برای حوزه‌ی عمل بود، اما این وضعیت از سده‌ی نوزدهم تغییر کرد و امروزه وارد عرصه‌های تحقیقاتی متعدد و متفاوتی شده است و مقوله‌ی الاهیات را به منزله‌ی یک کلِ درهم‌آمیخته با زندگی و حیات امروزی بشر می‌بیند. در سال‌های اخیر، الاهیات عملی به موضوعات مختلفی مانند هویت اجتماعی دینی، خانواده، سوءاستفاده از کودکان و دیگر معضلات موجود در دنیای جدید پرداخته و آن‌ها را از منظر الاهیاتی مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. بر این اساس، قلمرو الاهیات عملی «شبکه‌ی زندگی انسان» است و نه صرفاً «نهادهای دینی». از این رو به جرأت می‌توان گفت دامنه‌ی الاهیات عملی نامحدود است و هر موضوعی را که مرتبط با دغدغه‌های دینی و انسانی معاصر در ساحت عمل باشد، در کنار موضوعات دینی، اخلاقی و معنوی در برمی‌گیرد. با این توضیحات، تعریف الاهیات عملی بسیار دشوار می‌شود، چراکه این رشته در حال تحول است و از روش‌های گوناگونی بهره می‌گیرد. شاید جامع‌ترین تعریف از این نوع الاهیات را جیمز وود^۱ و همکارش استفن پاتیسون^۲ ارائه کرده باشند:

«الاهیات عملی به حوزه‌ای از مطالعات گفته می‌شود که در آن، باورها، سنت‌ها و رفتارهای دینی با تجربیات، دغدغه‌ها و رفتارهای معاصر انسانی تلاقی یافته و حاصل آن غنای الاهیاتی، نقد علمی و تحول فرهنگی است» (۴، ص: ۱۱۴).

اگر بخواهیم الاهیات عملی را بر اساس وظایفی که بر عهده دارد تقسیم کنیم، می‌توان به این سه حوزه اشاره کرد: الف) شاخه‌ای از الاهیات که فعالیت‌ها و مسؤولیت‌های کشیشان را که شامل وعظ، آیین‌های عبادی، امور معنوی، آموزش مسیحی و سرپرستی و مدیریت کلیسا می‌شود بررسی می‌کند؛ ب) حوزه‌ای از الاهیات که موضوع آن حیات کلیسا در زمان کنونی است؛ ج) رشته‌ای از الاهیات که تلاش می‌کند از روش‌های الاهیاتی برای مطالعه‌ی وضعیت معاصر و رفتارهای فردی و اجتماعی استفاده کند. پس شعبه‌های الاهیات عملی شامل الاهیات زهدورزی^۳ و الاهیات شبانی یا کشیشی^۴ و الاهیات اخلاقی است (همان، ص: ۱۱۵). الاهیات اعمالی یا اطلاقی^۵ نیز اصطلاح دیگری است که در آن به شرح

و وصف اطلاق ایمان در وجوه مختلف زندگی عینی توجه می‌شود و جوانب گوناگون فرهنگی و اجتماعی و اخلاقی حیات ایمانی مطمح نظر قرار می‌گیرد (۶، صص: ۶ و ۷).

بسیاری از متألهان از رهگذر الاهیات عملی، درصددند زندگی ایمانی را در دنیای سکولار ممکن ساخته، هویت دینی را در متن فرهنگ غیرمتعهد به دین حفظ نمایند، اما منطق عملی در این الاهیات، نه تنها از ظرفیت بررسی موانع زندگی ایمانی در عصر جدید برخوردار است، بلکه گنجایش فراوانی در پرداختن به معضلات انسان معاصر داشته، می‌تواند دین را توسعه بخشیده، آن را در تدبیر و مدیریت زندگی این جهانی انسان معاصر وارد نماید. به همین منظور، ریچارد اوسمر^۴ چهار وظیفه برای الاهیات عملی قائل است که شامل وظیفه‌ی توصیف تجربی و حسی، وظیفه‌ی تفسیری، وظیفه‌ی هنجاری و وظیفه‌ی عملی است. الاهی‌دان در نخستین گام، به جمع‌آوری اطلاعات می‌پردازد، تا بدین طریق، رخدادهای ویژه را وضعیت‌شناسی کرده و چارچوب و فرآیند شکل‌گیری هریک را به‌درستی فهم نماید. در گام بعد، الاهیات عملی با استفاده از نظریه‌های علمی، درصدد توضیح و تفسیر چرایی این رخداد برمی‌آید و در گام سوم، با استفاده از مفاهیم الاهیاتی، تلاش می‌کند رخدادهای وضعیت‌های خاص را تفسیر کرده، بر اساس اصول و ضوابط اخلاقی پاسخی برای آن‌ها بیابد. در این مرحله، الاهیات در عین تأسیس برخی از اصول اخلاقی، از تمرینات و رفتارهای اخلاقی نیز در توسعه و بالندگی دستگاه الاهیاتی بهره می‌گیرد. در وظیفه‌ی چهارم، الاهیات عملی استراتژی‌های رفتاری برای اثرگذاری بر وضعیت موجود را تعریف کرده، آن‌گاه با برقرار ساختن ارتباطی فعال با بازتاب‌ها و پیامدهای این استراتژی‌ها در حوزه‌ی عمل به نقد و ارزیابی استراتژی‌های محقق می‌پردازد تا در گام بعد، بتواند با دقت بیشتری دست به اقدام بزند (۴، ص: ۱۱۷).

رویکرد و روش این نوع الاهیات در دفاع از آموزه‌های اساسی دین، بیشتر فلسفی است. از این‌رو در حدفاصل دین‌شناسی فلسفی و اخلاق هنجاری قرار می‌گیرد و هدف آن این است که در نهایت به تأسیس کلام اجتماعی و اخلاقی منجر شود. منابع الاهیات اخلاقی، آنچنان که در دایره‌ی المعارف کاتولیک آمده، شامل کتاب، عقل، سنت مقدس به همراه تعالیم کلیسا است.

۲. الاهیات اخلاقی در اسلام

اگر الاهیات اخلاقی را نظریاتی بدانیم که درباره‌ی روابط انسان و افعال آزادانه‌ی وی به خدا و غایت مابعدالطبیعی بحث می‌کند و از وسایلی سخن می‌گوید که خدا برای دستیابی به آن هدف در اختیار بشر قرار داده است؛ همچنین اگر افعال ظاهری یک مسلمان را

موضوع فقه و افعال باطنی را موضوع اخلاق بدانیم، هم فقه و هم اخلاق را به همراه شروطی، می‌توان حیطة‌ی الاهیات اخلاقی در اسلام به حساب آورد و همچنان که الاهیات اخلاقی از زیرمجموعه‌های الاهیات عملی محسوب می‌شود، اخلاق و فقه نیز از زیرمجموعه‌های علوم عملی محسوب می‌شوند.

فقه با سازوکارهای مخصوص به خود، در مقام تعیین تکلیف و هدایت عملی مکلف، برخی از رفتارها را حرام، برخی واجب و برخی را جایز (اعم از مستحب و مکروه و مباح) اعلام می‌کند؛ اخلاق نیز به‌منابه‌ی علمی «عملی»، با معیارهای مخصوص به خود، در مقام تعیین تکلیف اخلاقی و هدایت عملی، تخلق به برخی از خلقیات (درونی و بیرونی) را ممنوع، برخی را لازم و برخی را جایز اعلام می‌کند. بنابراین احکام اخلاقی نیز این قابلیت را دارند که همانند احکام خمس‌ه‌ی فقهی، به پنج قسم (یا حداقل به سه قسم واجب، حرام و جایز) تقسیم شوند (۳، ص: ۴۶).

ولی آنچه در الاهیات عملی حائز اهمیت است صرف دستورات دینی برای زندگی فردی و اجتماعی نیست، بلکه باید متون دینی را بازخوانی و بازاندیشی کرد و به فهم عقلانی آن مبادرت ورزید، زیرا بدون فهم و تبیین عقلانی، صرفاً یا بحث فقهی خواهیم داشت و یا اخلاق توصیفی. در اخلاق توصیفی، از مطالعه و تحقیق میدانی برای دستیابی به توصیف و تبیین اخلاق فردی، جوامع، ادیان و گروه‌های مختلف استفاده می‌شود، که روش آن توصیفی، تجربی و نقلی است، نه عقلی و استدلالی. اما اخلاقی که در الاهیات عملی مدنظر است اخلاقی است که در آن، از مبانی فلسفه‌ی اخلاق نیز بهره برده می‌شود. در واقع فلسفه‌ی اخلاق از مبادی تصدیقی و تصویری علم اخلاق بحث می‌کند. بعضی از این مبادی مانند بحث حُسن و قبح در کتاب‌های کلامی و گاهی در کتاب‌های اصولی هم مطرح شده است. ولی در کتاب‌های اخلاقی ما معمولاً بحث مفصلی در زمینه‌ی فلسفه‌ی اخلاق یا مبادی علم اخلاق وجود ندارد (۲۵، صص: ۱۰ - ۱۲). دلیل اهمیت فلسفه‌ی اخلاق در این‌جا، دفاع از آموزه‌های اخلاقی و پاسخ‌گویی به شبهات مطرح‌شده درباره‌ی مفاهیم، مبانی و مسائل اخلاقی است؛ به‌ویژه که با پیچیده‌تر شدن روابط انسانی در جوامع بشری، مسائل جدیدی پدید می‌آید که پاسخ آن‌ها را باید به کمک فلسفه‌ی اخلاق به‌دست آورد.

مباحث فقهی نیز اگر در الاهیات اخلاقی مطرح می‌شود، باید علاوه بر مشخص نمودن افعال ظاهری، مکلف به دنبال تبیین عقلانی آن نیز باشد. شریعت و عقلانیت بدون این‌که ناقض هم باشند مؤید همدیگر بوده، نسبتشان بر تقدم و تأخر نیست. نسبت آن دو بر اساس لازم و ملزوم بودن است، تا جایی که یکی بدون دیگری تصورشدنی نیست. اگرچه در ظاهر، نقل در مقابل عقل قرارگرفته، این عقل است که در پرتو آن، نقل به فهم درمی‌آید.

به عبارت دیگر، می‌توان گفت هیچ نقلی نیست، مگر این‌که عقل در فهم آن دخالت کرده و از این طریق، به ظهور و بروز رسیده است. به این ترتیب، حتی آن‌ها که در مقابل نقل سر تسلیم فرود می‌آورند نیازمند عقل بوده و نمی‌توانند از آن برکنار باشند. ممکن است گفته شود دستورات و اوامر الهی در مرحله‌ی مافوق عقل قرار دارند و چون از حیث مرتبه بالاتر از عقل‌اند، خالص و ناب باقی می‌مانند و هرگز با عقل مخلوط نمی‌گردند؛ در پاسخ می‌گوییم این اوامر و دستورات همواره به صورت کلام ظاهر شده و فهم آن‌ها جز در پرتو عقل و نظر میسر نیست. به این ترتیب، هرگونه برخورد با نقلیات و اموری که از طریق سمع پذیرفته می‌شود با نوعی فهم و استدلال همراه است. معنی این سخن آن است که تسلیم شدن در مقابل امر منقول هرگز به معنی این نیست که انسان از فهم معقول آن بی‌نیاز است (۲، ج: ۲، ص: ۶۱).

به همین منظور، یکی از راه‌های عقلانی کردن دستورات دینی یافتن اهداف دین یا در اصطلاح «مقاصد الشریعه» است. در کتاب‌هایی که به عنوان «مقاصد الشریعه» نوشته می‌شوند، عموماً به بررسی میراث فقهی و لزوم بازنگری و از همه مهم‌تر، ارائه‌ی راه‌کارهای بازاندیشی و بازخوانی این میراث می‌پردازند. در این کتاب‌ها، میان وحی و میراث دینی تفاوت قائل می‌شوند، زیرا منظور از بازاندیشی میراث فکری مسلمانان در گذشته، فهم آنان از دین و وحی است و نه خود وحی؛ چراکه خود وحی و سنت ثابت پیامبر (ص)، امری تغییرناپذیر است (۱۲، ص: ۱۳۸).

به هر حال علم فقه به تنهایی دغدغه‌ی این را ندارد که وجه عقلانی اعمال را تشریح کند. فقیه در فقه، فقط تکلیف را مشخص می‌کند و انجام آن را لازم‌الاجرا می‌داند. البته در این علم، ظرفیت چنین کاری وجود دارد، زیرا فقها عقل را به مثابه‌ی یک منبع پذیرفته‌اند. اما در الاهیات اخلاقی، نمی‌توان دغدغه‌ی مفهوم کردن و معقول کردن را نادیده گرفت، که البته کار ساده‌ای نیست. پس آنچه در الاهیات عملی انجام می‌دهیم نگرستن به متن دین برای فهم ابعاد ارزش‌شناسانه‌ی آن و تلاش برای سامانمند کردن آموزه‌های عملی دین و تبیین عقلانی آن‌ها به مقدار وسیع و توان انسان است. نقطه‌ی ثقل تفکر در این الاهیات، متن وحی و روایات اسلامی است، اما عقل هم به مثابه‌ی منبع معرفتی و هم به مثابه‌ی عنصر اصلی برای تبیین و توجیه دعاوی دینی مهم است. در الاهیات عملی، لازم نیست با هر مسأله جداگانه درگیر شد و پاسخ آن را داد، بلکه می‌بایست مبانی و مسائل و اصول را اصلاح کرد. ما شاید نتوانیم با دلایل برهانی از تمام فرمان‌های اخلاقی و فقهی اسلام دفاع کنیم، ولی قطعاً درباره‌ی کلیت این سیستم می‌توان بحث و از آن دفاع نمود.

شیعیان در این رابطه، بیشتر توجه خود را به مبحث «مستقلات عقلیه» در حقوق اسلامی مبذول داشته‌اند، که می‌توان گفت جانشین حقوق فطری و طبیعی در حقوق اروپایی است. در کتاب‌های کلامی شیعه، از جمله کشف المراد، به این بحث پرداخته شده است. متکلمان شیعی مانند خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی بر این باورند که در حُسن و قبح اخلاقی، عقل نقش دارد و نمی‌توان آن را از ابتکارات شرع و یا چیز دیگری دانست، بلکه این عقل است که عدل را به نیکویی و ظلم را به زشتی محکوم می‌کند و در این حکم خود، هیچ‌گاه نیاز به استمداد از منابع دیگری ندارد. این نوع قضایا مستقلات عقلیه نامیده می‌شوند، به این معنا که عقل در درک و تصدیق آن‌ها مستقل است و از تعلیم امر خارج بی‌نیاز است. از این رو وقتی تصویری از عدل و نیز تصویری از حُسن و درک رابطه‌ی بین آن دو (العدل حُسن) صورت گیرد، تصدیق به مسأله به دست می‌آید و نیازی به برهان خارج از چارچوب این قضیه وجود ندارد (۱۱، ص: ۲۹۴).

روش دیگر عقلانی کردن دستورات دینی تجزی در اجتهاد است. با نگاه به شرایط عصر حاضر، که در مسائل متنوع و به لحاظ مصادیق، بسیار گسترده و پیچیده شده‌اند، برای اظهار نظر در هر باب، به اطلاعات فراوان و انجام تحقیقات اساسی نیاز است، چنان‌که در اموری مانند مسائل پزشکی، سیاسی، بانک‌داری و تجارت الکترونیک و صدها عنوان دیگر، که تخصص در همه‌ی آن‌ها برای فرد واحد، تقریباً امری غیرممکن است، با رویه‌ی اجتهاد اصطلاحی متعارف، امکان پاسخ‌گویی به این‌همه مسائل مقدور نیست. به همین دلیل، اندیشمندان مسلمان راهکارهای مختلفی را پیشنهاد کرده‌اند؛ یکی از راه‌های برون‌رفت از وضعیت موجود و رسیدن به شرایط مطلوب، تخصصی کردن اجتهاد است و از این رو بحث تجزی در اجتهاد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. با تقسیم فقه به رشته‌های تخصصی، می‌توان هم مسائل فقهی را عمق و معنای بیشتری بخشید و هم آن مسائل را از درون کتاب‌ها به اجتماع کشاند. ایجاد رشته‌های تخصصی در هر علمی، برای غنا و تکامل آن علم و پاسخ‌گویی به نیازهای جدید اجتماعی بایسته است (۷، ص: ۹۵).

امروزه تجزی در اجتهاد برای الاهیات اخلاقی بسیار با اهمیت است. این اهمیت هم به لحاظ گستردگی ابعاد یک سیستم و بافت اجتماعی است و هم به لحاظ میان‌رشته‌ای بودن چنین شناختی. البته ضرورت آن به موج تازگی این رویکرد در الاهیات و خلأها و کاستی‌های موجود در نسبت با حوزه‌ی اجتماع است. در این میان، وظیفه‌ی الاهی‌دان عملی بسیار دشوار است، زیرا از طرفی باید میان حوزه‌ی علم آکادمیک دینی و نهاد دین از یک‌سو و حوزه‌ی عمل عینی و اجتماعی از سوی دیگر، رابطه‌ای مشخص تعریف کند (۴، ص: ۱۲۰).

الاهیات عملی برای دین‌داران بسیار ضروری است، زیرا آنان را در راه رسیدن به مقاصد دینی کمک می‌کند، که شامل اصلاح بعضی فتاوا، بالا بردن قدرت تشریح و تبیین احکام و راه‌های تحقق بخشیدن به آرمان‌های دینی است.

پس از توضیح مختصر درباره‌ی حوزه‌ی الاهیات اخلاقی و درک این مسأله که در مباحث فقهی و اخلاقی در اسلام به انحای مختلف می‌توان از مبانی عقلی بهره برد و به بازخوانی و به‌روز کردن این قواعد پرداخت، اینک به این مسأله می‌پردازیم که آیا غزالی و فیض را می‌توان از الاهی‌دانان اخلاقی زمان خود محسوب کرد؟

۳. آیا غزالی الاهی‌دان اخلاقی است؟

هرچند الاهیات اخلاقی به تجربه‌ی تاریخی مسیحیت در دنیای جدید معطوف است و آن را بدون توجه به مسائل مربوط به جامعه‌ی بومی خود، نمی‌توان به جامعه‌ی فکری در دنیای اسلام انتقال داد، هسته‌ی مرکزی موجود در این رویکرد الاهیاتی (که عبارت است از فعال کردن ظرفیت‌های عملی الاهیات در صحنه‌ی زندگی انسان معاصر از یک‌سو و چالش با سکولاریسم در مدیریت زندگی انسان دین‌دار از سوی دیگر، الاهیات اسلامی آکنده از ابعاد عملی و معطوف به زندگی فردی و اجتماعی است)، در همه‌ی ادیان ابراهیمی مشترک است و می‌تواند افق‌های جدیدی را مبتنی بر آموزه‌های دینی در صحنه‌ی مدیریت زندگی به وجود آورد و رقابت‌ها و یا گفت‌وگوهای جدیدی را با علوم انسانی آغاز نماید (۴، ص: ۱۳۲). به همین دلایل، مناسب است در حوزه‌ی اسلام نیز به این توانایی‌ها توجه شود و از این قابلیت‌ها بهره‌برداری گردد. اکنون به بررسی چگونگی برخورد الاهی‌دانان اسلامی در گذشته به جنبه‌ی عملی دین می‌پردازیم.

غزالی، اندیشمند مسلمان سده‌ی پنجم هجری، در *احیاء علوم الدین*، که از معروف‌ترین آثار اوست، علم را به دو دسته تقسیم می‌کند: آن‌هایی که فرض عین‌اند و آن‌ها که فرض کفایت‌اند و در بیان علومی که فرض عین‌اند، علم معامله و علم مکاشفه را قرار می‌دهد. او علم معامله را واجب می‌داند و معتقد است بنده به کسب آن مکلف است و شامل اعتقاد، فعل و ترک است. پس نزد او، علم اخلاق و فقه از زیرمجموعه‌های علم معامله است نه علم مکاشفه (۱۶، ج: ۱، صص: ۵۰ - ۵۱). یعنی علم اخلاق و فقه از اعمال و رفتارها بحث می‌کنند، از این جهت که رفتار و اعمال شایسته چیست تا سلوک و رفتار و کردار آدمی با روح شریعت اسلامی هماهنگ گردد.

در حقیقت، این کتاب (*احیاء علوم الدین*) نمونه‌ای بارز از دستورات عملی (ظاهری و باطنی) در اسلام محسوب می‌شود. ربع عبادات و عادات کتاب مملو از مباحث فقهی است،

همچنین متضمن اسرار این اعمال و رفتارهای جاری میان مردم و رموز پارسایی در گذرگاه‌های اعمال آدمی است. مباحث ربع مهلکات و منجیات کاملاً اخلاقی است و به خوبی‌های نکوهیده اشاره دارد که چگونه می‌توان آن‌ها را زدود و چگونه اخلاق پسندیده را کسب کرد.

اما همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، رویکرد الاهیات اخلاقی در دفاع از آموزه‌های اساسی دین، عقلی و فلسفی است و طرفه این‌که غزالی در *احیاء*، کلام و فلسفه را جز اقسام علوم ذکر نمی‌کند. او خود در این باره در *احیاء* می‌گوید: «آنچه از علم کلام، که مشتمل بر قرآن و اخبار است، دلیل‌هایی است که می‌توان از آن بهره برد و مابقی یا مجادله نکوهیده و یا هذیان است و فلسفه نیز علم جداگانه‌ای نیست، بلکه چهار جزء دارد که شامل هندسه و حساب، منطق، الاهیات، که بحث درباره‌ی ذات خدا و صفات اوست و آن نیز داخل علم کلام است و طبیعیات، که قسمتی از آن مخالف شرع است و بخش دیگر صفت‌ها و خاصیت‌های اجسام است» (۱۶، ج: ۱، ص: ۶۴). غزالی در برابر آرای فلاسفه، تهافت *الفلاسفه* را نوشت و دلیل آن را این‌گونه بیان کرد: «چون رگ کودنی را در این گمراهان در جنبش دیدم، به تحریر این کتاب تصمیم گرفتم، که هم بر فیلسوفان پیشین رد باشد و هم تناقض سخنان و تضاد آرای آن‌ها را در مورد آنچه در الاهیات گفته‌اند آشکار سازد» (۱۵، ص: ۴۳). او در همین کتاب، فیلسوفان را در سه مسأله تکفیر می‌کند: قدم عالم، رد علم خدا به جزئیات و انکار برانگیخته شدن اجساد و حشر ارواح.

۳.۱. مبانی عقلی در اندیشه‌ی غزالی

به‌رغم بی‌مهری‌هایی که غزالی به فلسفه‌ی رسمی داشته، برای پی‌ریزی نظام تربیتی‌اش مجبور بوده است فلسفه و مبانی عقلانی را به کار گیرد، زیرا روشن است که هر اقدام تربیتی در جامعه و خانواده باید در درجه‌ی اول، تابع غایت آن باشد و بررسی غایات تنها در صلاحیت فلسفه است و همان‌طور که ملاصدرا در مشهد اول از اشراق نهم *شواهد الربوبیه* می‌گوید: «بر فلسفه است که همه‌ی داده‌ها را به هم پیوند دهد و مجموعه را برای نیل به هدف‌ها هماهنگ سازد و میان آن‌ها وحدت ایجاد کند». از این گذشته، برای فهم هر نظریه‌ی تربیتی و نیز شناخت مبانی و هدف‌های آن و این‌که چرا فلان روش را باید برگزید، فلسفه ضرورت دارد. همچنین هر نظام تربیتی و اخلاقی باید به فلسفه رو کند و نگرش و موضع خود را به هستی، خدا، جهان و انسان معلوم دارد. به‌این‌ترتیب، بر اساس این نگرش‌ها و موضع‌گیری‌ها، نظام‌های تربیتی تقسیم می‌شوند و محتوا و نگرش فلسفی هر نظام تربیتی رقم می‌خورد؛ مفروضات و اصول موضوعه هر نظام تربیتی تعیین می‌شود و ما

برای طراحی هر نظام اخلاقی و تربیتی با شماری از مقولات و مفاهیم فلسفی روبه‌رو می‌شویم (۱۰، صص: ۲۷ - ۲۸).

به همین دلیل، مشاهده می‌شود غزالی در *تهافت*، برخلاف اشعریان، وجود ذهنی را می‌پذیرد. همچنین برای اثبات وجود خداوند، علاوه بر سیر آفاق و انفس، از برهان آتی نیز بهره می‌برد؛ او در شناخت انسان و چیستی او و نفس و قوای آن و عقل و اقسام آن و شناخت و غرایز و امیال انسان، گاه متأثر از مشائیان است، گاه متمایل به اشراقیان می‌شود و گاه نیز از آموزه‌های قرآنی و نبوی بهره می‌برد. به‌طور کلی می‌توان گفت او در رویکرد انسان‌شناختی، بیش از جهان‌شناسی از فرهنگ برون‌قرآنی تأثیر پذیرفته و نتوانسته ذهن و زبان از اندیشه‌ی یونانی دور دارد. البته غزالی در روش فلسفی توقف نکرد و از آن به‌منزله‌ی گذرگاه بهره برد، زیرا به‌وضوح، اخلاقی فضیلت‌مدار^۷ ارائه می‌دهد و آن را کامل می‌کند. عالمان اخلاق در جهان اسلام، براساس انسان‌شناسی خاص خود، همین دیدگاه را اختیار کرده‌اند، چراکه از نظر آنان، حقیقت وجود انسان نفس مجرد او است و کمال و نقص واقعی انسان نیز ناظر به همین نفس یا روح است؛ کمال و نقصی که با افعال اختیاری انسان در این دنیا به‌دست می‌آیند و در روح او باقی می‌مانند و انسان پس از مرگ، با همان محشور می‌گردد. برای نمونه، با این‌که مشاهده می‌شود غزالی در *میزان‌العمل*، با اشاره به قاعده‌ی اعتدال در تعریف اخلاق می‌گوید: «اخلاق عبارت از اصلاح و ویراستن قوای سه‌گانه‌ی تفکر و شهوت و غضب است»، اما همیشه به میزان اعتدال پای‌بند نیست. او در *جلد سوم/حیاء*، آن‌گاه که از کوشش انسان برای مجاهدت نفس می‌گوید، وادار کردن افراد به افراط در مجاهدت با نفس را در آغاز راه لازم می‌داند و هدف از چنین افراط‌گری را رسیدن به اعتدال از پی چنان افراطی می‌داند. در اصل، غزالی این فضائل را با مضامین اسلامی پربار نموده و روح اسلام را به آن‌ها افزوده است. باید صراحتاً گفت که معیار اعتدال از نظر او، عقل و شرع است (۱۳، صص: ۳۳۵ - ۳۳۶).

استاد جلال‌الدین همایی در این‌باره می‌گوید: «غزالی با این‌که مردی متشرع، صوفی‌مسلك و مخالف سرسخت فلسفه‌ی یونانی بوده، در مسائل اخلاقی، که رکن عمده‌ی تعلیمات اوست، از حکما و فلاسفه پیروی کرده است. سبب این است که به اعتقاد غزالی، انواع علوم و معارف و صنایع بشری در صورتی‌که موافق عقل و شرع باشند وحی الاهی‌اند و آن دسته از مسائل که مخالف ادیان و شرایع باشند وحی شیطانی‌اند، سرچشمه‌ی این عقیده در غزالی، مسلك عرفان و تصوف اوست، زیرا گروهی از عرفا و صوفیه معتقدند دانش‌ها و معارف حقه‌ی بشری همه وحی الاهی و الهام ربانی‌اند» (۲۷، ص: ۱۰۶).

غزالی در این باره در *المنقذ من الضلال*، پس از بحث از گرفتار شدن در وادی شک و بیماری سفسطه، می‌گوید: «خدای متعال مرا از این بیماری شفا داد و نفس به سلامت و تعادل پیشین بازگشت و ضروریات عقلی به نحو مقبول و مطمئنی با استواری و یقین برآیم حاصل شد و این مهم نه از راه نظم دلیل و نه از ترکیب کلام، بلکه از نوری به‌دست آمد که خدای متعال در سینه افکند و آن نور کلید بیشتر دانش‌هاست. کسی که کشف حقیقت را منحصر در دلایل ثبت‌شده دانسته، رحمت گسترده‌ی الهی را تنگ کرده است» (۱۷، ص: ۳۵).

غزالی با این‌که علیه فلسفه مبارزه کرده و کوشیده است تناقضات آن را برملا کند، نباید این نکته را نادیده گرفت که عرفان و کلام او صرفاً آموزه‌های عملی و دینی نیستند، بلکه از عمق نظری شایان توجهی برخوردارند. او در کتاب *المنقذ من الضلال* می‌نویسد فلاسفه‌ای که منطبق به کار می‌برند فهرستی از شرایطی را ترسیم می‌نمایند که باید با برهان تحقق یابند و معروف‌اند که یقین را بدون خطا حاصل می‌کنند. اما آنان وقتی به تفصیل، به بحث درباره‌ی مسائل مذهبی می‌رسند، نه فقط نمی‌توانند این شرایط را برآورند، بلکه تا اندازه‌ی زیادی قائل به تعطیل می‌شوند. غزالی در ادامه به خطرات فلسفه اشاره می‌کند. از نظر او، نسبت ضرورت، که میان مقدمات و نتایج یک قیاس موجود است، عملاً قادر نیست ذهن و قلب را اقناع و به عمل ملزم نماید. او معتقد است معرفت حقیقی نتیجه‌ی اشراق و الهام ربانی است و این اعتماد با برهان منظم و احتجاج منطقی به‌دست نمی‌آید، بلکه با نوری حاصل می‌شود که خداوند در قلب می‌اندازد (۱۷، صص: ۴۴ و ۶۴). این بدان معنی نیست که غزالی منکر طبیعت الزام‌آور استدلال، به‌ویژه استدلال ریاضی و منطقی باشد، اما خاطرنشان کردن این نکته مهم است که او یقین نظری را معلول برترین نوع معرفت می‌داند؛ معرفتی که سطح بالای آن با تجربه و ذوق عرفانی حاصل می‌شود. هرچند نقطه‌ی شروع بحث غزالی فلسفی است، او در این‌جا به نتایجی بسیار دور از نتایج فلسفی متداول می‌رسد. در حقیقت، در آثار او، سه جنبه‌ی اصلی مشاهده می‌شود که شامل تحقیق نظری و فلسفی، شریعت فقهی و طریقت عرفانی است. شاید این نوع عقلانیت به نظر با عقلانیت غربی متفاوت باشد، با این‌همه باید دامنه‌ی فکر غزالی را نمونه‌ای از خردورزی اسلامی تلقی کرد (۲۴، صص: ۴۶۳ و ۴۴۶).

دکتر جهانگیری در کتاب *جشن‌نامه‌ی خود*، برای اثبات این‌که میان علم دین و فلسفه تضادی وجود ندارد می‌گوید: «غزالی حجت‌الاسلام و عالم دین و درعین‌حال بزرگ‌ترین فیلسوف عصر خود بود. ملاصدرا نیز که از اعظام حکماست، عالم دین بود، مفسر قرآن و شارح اصول کافی بود، همچنین استاد ما آقای طباطبایی». او در برابر این سؤال که «اما

غزالی خودش را فیلسوف نمی‌شمرد!؟» پاسخ می‌دهد: «بله او با فلسفه‌ی مشایی ارسطویی مخالف بود و بر آن انتقادات سختی وارد کرد، ولی در عین حال خود فیلسوفی بزرگ و عمیق بود، در ردیف فیلسوفان بزرگ، همچون کرسکاس، فرانسیس بیکن، رنه دکارت، اسپینوزا و...، که مخالف و نقاد فلسفه‌ی ارسطویی بودند. در تاریخ تفکر اسلامی، آنچه از لفظ فلسفه به ذهن متبادر می‌شده، فلسفه‌ی ارسطویی بوده است که به نظر اغلب علمای دین، با اصول دین سازگار نیست و لذا به مخالفت با آن برخاستند و گرنه هیچ‌یک از آنان با فلسفه و تفکر مخالفتی نداشته‌اند. اصولاً دین اسلام دین تفکر و تعقل و علم است» (۸، صص: ۱۰ - ۱۱).

۲.۳. روش‌شناسی غزالی در الاهیات اخلاقی

از بررسی کتاب‌های غزالی به دست می‌آید که روش او در مسائل اخلاقی، فلسفی نیست. او در دو کتاب مهم اخلاقی خویش، یعنی *کیمیای سعادت* و *احیاء علوم الدین*، به صراحت به مبادی و تعریف اخلاق و موضوع آن پرداخته است. البته با جمع‌آوری مطالب پراکنده در آثار غزالی، می‌توان تعریف و موضوع اخلاق مدنظر او را استنباط کرد. او در مقدمه‌ی *کیمیای سعادت*، از چهار عنوان مسلمانی یاد می‌کند، که می‌توان آن‌ها را از مبادی علم اخلاق دانست و در دانش فلسفه‌ی اخلاق و مبانی عقلانی جای داد: عنوان اول در شناختن نفس خویش، عنوان دوم در شناختن حق تعالی، عنوان سوم در معرفت دنیا و عنوان چهارم در معرفت آخرت است. یعنی فرد برای مسلمان واقعی شدن، محتاج چهار عمل است، که دو تا ظاهری و مربوط به اعضا و جوارح است و دوتای دیگر باطنی و مربوط به روح و روان انسان می‌شود. آن دو که ظاهر است عبادات و معاملات است، که موضوع فقه است و آن دو که مربوط به ضمیر آدمی است و اخلاق انسان را می‌سازد، مهلکات و منجیات است. این چهار عنوان چون خود از فضائل، رذایل و مهلکات و منجیات نیستند و از طرفی دیگر به آن‌ها ربط دارند، می‌توان به تعبیر منطقیون و فلاسفه، آن‌ها را از مبادی تصدیقی علم اخلاق دانست. یعنی ابتدا باید آن‌ها را شناخت و مصدر و محل وجودی آن‌ها را دانست؛ خودشناسی درست معرفت به آن‌هاست. غزالی همچنین در *احیاء*، قبل از ورود در ربیع عبادات، که از مباحث علم فقه است، دو کتاب دارد. یکی *کتاب العلم*، که به تقسیم‌بندی علوم و فضیلت پرداخته و دوم *کتاب قواعد العقائد*، که مباحث کلامی مثل معرفت به خداوند و وحدانیت او و بخش‌هایی از این قبیل را مطرح نموده است. این کتاب را می‌توان با عنوان خداشناسی پذیرفت و آن را به علم فقه و اخلاق ربط داد و جزء مبانی عقلی و کلامی محسوب کرد. همچنین غزالی از ده کتاب ربیع مهلکات، کتاب اول را به قلب‌شناسی (کتاب شرح عجایب القلب) اختصاص داده است. این کتاب جزء مسائل علم اخلاق نیست، بلکه در خانواده‌ی فلسفه‌ی اخلاق جای دارد. همچنین او به مبادی تصویری علم اخلاق نیز پرداخته

است؛ یعنی هر جا به واژه‌های رسیده است، آن را تشریح مفهومی کرده تا تصویری از آن به دست آید. البته روش غزالی تعریف حدی و رسمی مفاهیم نیست، بلکه حقیقت و ویژگی‌هایی از آن‌ها را ارائه می‌کند. او همچنین بخشی از کتاب اول ربع مهلکات را به تبیین معنایی واژه‌های نفس، روح، قلب و عقل اختصاص داده است. این‌گونه مباحث بیان مبادی تصویری علم اخلاق است و جایگاه آن فلسفه‌ی اخلاق می‌باشد (۲۶، صص: ۲۴ و ۲۸). همچنین غزالی در ربع عبادات و عادات، پس از بیان قواعد فقهی، به اسرار آن‌ها نیز پرداخته و تنها به بیان دستورات فقهی اکتفا نکرده است. برای مثال، غزالی در کتاب اسرار و مهمات نماز، پس از بیان کیفیت اعمال ظاهر نماز، به شرایط باطنی اعمال دل می‌پردازد؛ بیان معانی باطنی، که حیات نماز بدان تمام می‌شود، مواردی چون حضور دل، فهم، تعظیم، هیبت، رجا و حیا. او آن‌گاه اسباب هر کدام از موارد یادشده را توضیح می‌دهد (۱۶، ج ۱، ص: ۳۵۷).

بنابر مطالبی که بیان شد، اگر الاهیات اخلاقی حدفاصل دین‌شناسی فلسفی و اخلاق هنجاری است، غزالی از این الاهیات بهره برده و نظریاتی بر اساس آن ارائه کرده است، اما آن را کافی ندانسته، روش صوفیانه را تمام‌کننده‌ی این مسیر معرفی می‌کند.

۳.۳. قلمرو الاهیات عملی در دیدگاه غزالی

پس از بیان مسأله‌ی اخلاق و فقه از دیدگاه غزالی و اشاره به مبانی عقلانی او در این زمینه، اکنون به قلمرو الاهیات عملی می‌پردازیم که شامل «شبکه‌ی زندگی انسان» است و دارای سه حوزه‌ی رخدادهای مذهبی و دینی، ابعاد دینی جامعه و فرهنگ، و ابعاد دینی فردی می‌باشد (۴، ص: ۱۱۲). بسیاری از کتاب‌های غزالی به ابعاد اجتماعی و فردی زندگی انسان می‌پردازد و این همان وظایف الاهیات عملی است که به روشنی در کتاب‌های غزالی مشاهده می‌شود. برای مثال، غزالی در جلد دوم / حیات، درباره‌ی آداب خوردن، نکاح، کسب، حلال و حرام، عزلت و آداب سفر و مباحثی از این دست گفت‌وگو می‌کند و کاملاً روشن است که قسمی از این دستورات فردی و برخی اجتماعی است.

غزالی در / حیات، به تمام زوایای مخفی نفس نفوذ کرده، صفات و حالات آن را دقیقاً تحلیل نموده است و با طریقه‌های واقعی و عملی، مسائل را مطرح می‌کند؛ طوری که برنامه‌ریزی او در این مسائل بی‌سابقه است و همین مسأله تفاوت مهم روش غزالی با فلاسفه است. فلاسفه درصدد کاوش‌های صرفاً نظری بوده‌اند، درحالی که نقطه‌ی اتکاء غزالی در بررسی‌های اخلاقی، علاوه بر جنبه‌ی نظری، شامل بُعد عملی روان انسان نیز می‌باشد (۱۳، ص: ۶۳).

غزالی در نوشته‌های خود، مانند متألهی رفتار می‌کند که جنبه‌ی عملی دین برای او بسیار حائز اهمیت است، به همین دلیل است که به نظریه‌پردازان صرف، مانند فلاسفه و متکلمین می‌تازد. اگر در پی وظایف الاهیات عملی در کتاب‌های غزالی باشیم، نمونه‌هایی برای آن خواهیم یافت. همان‌طور که در مبحث گذشته عنوان شد، وظایف الاهیات عملی شامل وظیفه‌ی توصیف تجربی و حسی، وظیفه‌ی تفسیری، وظیفه‌ی هنجاری و وظیفه‌ی عملی است. یعنی الاهی‌دان باید در ابتدا، به جمع‌آوری اطلاعات بپردازد تا وضعیت جدید را شناسایی کند. غزالی در این مسأله دقت نظر خاصی دارد، او در مسأله‌ی اخلاق، بیش از هر موضوع دیگر، به مطالعه‌ی رفتار انسان عنایت دارد و صرفاً به مطالعه و بررسی سلوک و رفتار دینی و اخلاقی بسنده نمی‌کند، بلکه با صرف‌نظر از صورت ذهنی این رفتار که در نفس پدید می‌آید، در رفتار عمومی انسان، به‌مثابه‌ی فعالیت و جنبش روان و پدیده‌های روانی، سرگرم تحقیق می‌گردد. او توانست از رهگذر دقت اندیشه و تجارب شخصی و مطالعات و کاوش‌ها در رفتار دیگران درباره‌ی جنبش‌های روانی، مقادیر فراوانی از تحقیقات را گرد آورد و موفق گردد محرک‌ها و عواطف و واکنش‌های روانی را عمیقاً تحلیل نماید، درحالی‌که اکثر محققان قبل از او به این مسأله توجهی نداشتند (۱۳، صص: ۳۹ - ۴۰).
متأله در گام بعد، با استفاده از نظریه‌های علمی، درصدد توضیح و تفسیر فرآیند آن برمی‌آید و غزالی در این مرحله، از منابع متعددی که ذکر آن رفت بهره برده است. او با کثرت‌گرایی روش‌شناختی و با بهره‌گیری از توان مکاتب مختلف اخلاقی، همچون مکتب‌های اخلاقی فضیلت‌محور و سلامت‌محور، از فضایل به‌منزله‌ی نجات‌دهندگان آدمی و از رذایل به‌منزله‌ی هلاک‌کنندگان نفس بحث می‌کند. او در این مرحله، از به‌کاربردن منابع فلسفی و یونانی هیچ ابایی نداشته است. در گام سوم، با استفاده از مفاهیم الاهیاتی، رخدادهای وضعیت‌های خاص را تفسیر کرده و بر اساس اصول و ضوابط اخلاقی، پاسخی برای آن یافته است؛ برای مثال، در جلد سوم/حیاء، در توضیح «احسنوا اخلاقکم» می‌گوید: «منظور از تغییر اخلاق، برخلاف تصور برخی، ریشه‌کن نمودن بعضی تمایلات نیست، بلکه هدف این است که می‌توان از راه تمرین و ورزش، اخلاق را رام ساخت و آن را راهبری کرد، طوری که تمام صفات و اخلاق آدمی به حال انسان مفید باشد. از نظر او، شهوت و تمایلات برای فایده‌ای آفریده شده‌اند که در جبلت انسان، برخوردار از ضرورت است». غزالی می‌گوید: «اگر تمایل به غذا از آدمی گسسته گردد، انسان از میان می‌رود و اگر تمایل جنسی از آدمی برخیزد، نسل او گسیخته و نابود می‌شود و اگر غضب انسان به‌کلی از میان برود، آدمی در برابر عوامل محل به حیاتش به دفاع بر نمی‌خیزد» (۱۶، ص: ۱۱۸).

غزالی به این ترتیب بر اساس اصول و ضوابط اخلاقی، به تفسیر شهوت و غضب در وجود انسان می‌پردازد. الهی‌دان عملی در پایان، با برقرار ساختن ارتباطی فعال با بازتاب‌ها و پیامدهای این روش در حوزه‌ی عمل، به نقد و ارزیابی آن می‌پردازد. به همین جهت، اخلاق از دیدگاه غزالی، به مسأله‌ی فضیلت حد وسط و فضائل فردی محدود و منحصر نمی‌شود. اخلاق از نظر او، آنچنان گسترده‌گی دارد و آنچنان پویا است که متضمن مجموعه‌ای پر حجم از فضائل عقلی و عملی و فضائل فردی و اجتماعی است. غزالی بسیاری از عقاید و عبادات و معاملات و رفتارها را مورد بررسی و تجدیدنظر قرار داده است. بدین‌سان اخلاق و فقه از نظر او، صرفاً عبارت از عمل و یا مجرد رفتار نیست. در *احیاء جلد سوم*، زمانی که در نقد نگاه عامیانه به صفت بخل و جود می‌پردازد می‌گوید: «پیامبر (ع) گفت: خیر الامور اوسطها؛ و این سری و تحقیقی است و آن تحقیق آن است که نیک‌بختی متعلق است بدانچه دل از عوارض دنیا سلامت باشد. هم بخل و هم جود نیز از عوارض دنیا است و شرط دل آن است که از این هر دو سلیم باشد، به مال التفات نکند، نه بر نگاه‌داشتن آن حریص باشد و نه بر خرج کردن». غزالی این نظر را که بخل بد است و سخا خوب است، بدین شکل و به‌دقت مورد بررسی قرار می‌دهد و آن را نقد می‌کند: «کسی که بر خرج کردن حریص باشد، دل او مصروف خرج کردن بود؛ چنان‌که کسی که بر نگاه‌داشتن حریص باشد، دل او مصروف نگاه‌داشتن بود و کمال دل در آن است که از این هر دو صفت صافی باشد... و آن روش میانه است». در حقیقت، او درک نوینی از اخلاق ارائه می‌دهد که دارای سه بُعد است: بُعد روانی، یعنی رابطه‌ی فرد با خویشتن و با مشاعر و قوای درونی و پروردگارش؛ بُعد اجتماعی و بُعد متافیزیکی که عقاید و مبانی و ایده‌ها را به ثمر می‌رساند (۱۳، صص: ۳۲۹ - ۳۳۱). غزالی در بیان مسائل فقهی نیز به صرف بیان قوانین اکتفا نمی‌کند؛ برای مثال، در کتاب *آداب نکاح*، قبل از بیان قواعد عقد ازدواج و طلاق، به بیان دلایل ترغیب و تنفیر از نکاح پرداخته، سپس فواید و آفات نکاح را با دلیل عقلی و شرعی توضیح می‌دهد. غزالی معتقد است:

«- اصل در ازدواج، فرزندآوری و بقای نسل است. دلیل وجود قوه‌ی شهوت در انسان، همین مورد است. با این‌که خداوند قدرت خلق مدام را دارد، اما می‌خواهد هر چیز بر اسباب و علل باشد و این‌چنین قدرت خود را اظهار می‌دارد و این‌که چرا اصل ترغیب نکاح فرزندآوری است خود چهار وجه دارد؛ اول دوستی خداوند که ایشان تحصیل فرزند را برای بقای جنس انسان قرار داده. و زمانی که بنده از این ابزار برای فرزندآوری استفاده نکند، مستوجب عتاب است، زیرا جنایتی عظیم مرتکب شده است و از کشت و زرع امتناع کرده است. برای همین، کشتن فرزندان و زنده به گور کردن در شرع، گناهی بس عظیم است،

زیرا منع از تمام وجود است. دوم طلب دوستی پیامبر، که فراوانی امتش را دلیل مباحثات می‌داند و سوم طلب تبرک به دعای فرزند بعد از وی و چهارم طلب شفاعت در آخرت، اگر فرزند پیش از وی بمیرد.

- دومین فایده نگاه‌داشتن خود از گناه و آلودگی است. البته در اصل، شهوت موکلی است برای تحصیل فرزند، ولی یکی دیگر از دلایل وجود آن این است که بنده پس از تمتع از آن، ترغیب شود برای به‌دست آوردن لذت دائمی و همیشگی در آخرت، پس خود را آلوده به گناهان نکند.

- طلب آسایش دل و شاد کردن نفس برای به‌دست آوردن قوت برای عبادت.

- زن تدبیر منزل مرد را به عهده می‌گیرد، تا وقت مرد ضایع نشود و زمان کافی برای علم و عمل داشته باشد.

- رنج اهل و فرزند خود مجاهده‌ی نفس است. صبر بر اخلاق ایشان، دین آموختن بر آن‌ها، کسب حلال و تربیت فرزندان از وظایف مرد است.

غزالی سپس به آفات ازدواج می‌پردازد؛ که سه مورد را در برمی‌گیرد: اول آن که عاجز از طلب حلال باشد و به دنبال حرام برود و به هوای زن و فرزند، آخرت را بر دنیا بفروشد. آفت دوم این است که نتواند اخلاق آنان را تحمل کند و توانایی برآوردن حقوق ایشان را نداشته باشد. آفت سوم این است که اهل و فرزند وی را از خدا بازدارد. هر که ازدواج کرده برای به‌دست‌آوردن دنیا تمایل بیشتری دارد؛ پس ازدواج برای ایشان آفت است.»

غزالی پس از بیان جنبه‌های مثبت و منفی ازدواج، توصیه می‌کند حال اگر فایده‌ها مجتمع و آفت‌ها منتفی است، ازدواج بهتر است. اما اگر فایده‌ها منتفی و آفت‌ها جمع بود، ترک ازدواج فاضل‌تر است. غزالی در این‌جا با تیزبینی و براساس مواردی، ازدواج را بهتر می‌داند و در جایی، ترک آن را فاضل‌تر. او پیامبر(ص) را از عیسی(ع) قوی‌تر می‌داند، زیرا توانسته بین عبادت و ازدواج جمع کند (۱۶، ج: ۲، صص: ۵۱ - ۷۴).

۴. آیا فیض الاهی دان اخلاقی است؟

همچنان‌که بیان شد، اگر بخواهیم در وادی اسلام از حدود و ثغور الاهیات اخلاقی سخن بگوییم، باید حول محور مسائل فقهی و اخلاقی که همراه با تبیین عقلانی است بحث کنیم. خوشبختانه فیض از جمله اندیشمندان مسلمانی است که در وادی فقه، اخلاق و فلسفه صاحب‌نظر است. با وجود کتاب *المفاتیح الشریع* در فقه و کتاب‌های *اصول المعارف* و *علم‌الیقین* در فلسفه و کلام و *المحجج البیضاء* در اخلاق، به‌راحتی می‌توان فیض را جزء الاهی‌دانان عملی به‌شمار آورد. اما وقتی به خاطر بیاوریم که این اندیشمند مسلمان بنا به

قول مشهور، اخباری است، در این زمینه احیاناً دچار چالش خواهیم شد. از ویژگی‌های تفکر اخباریون این است که عقل انسان توان فهم و درک احکام و نظریات شرعی را ندارد، لذا چگونه می‌توان از فیض انتظار داشت به تبیین عقلانی مسائل دینی، اعم از مسائل فقهی و اخلاقی بپردازد؟

۴.۱. اخباری‌گری فیض

اخباری‌گری فیض در کتاب *سفینه النجاه* کاملاً نمایان است. او در این کتاب می‌گوید: «اجتهاد در احکام شرعیه یعنی استعمال اصول و امارات ظنیه در استنباط آن‌ها و همچنین اخذ به اتفاق آراء، بدعت نهادن در دین و از اختراعات مخالفین است و برای کسی که در سختی‌ها و موج‌های آن دریاها بی‌پایان گرفتار شود رستگاری نیست مگر به داخل شدن در کشتی ولایت حجج و پیشوایان و این رساله را سفینه النجاه نامیدیم، زیرا به واسطه‌ی آن، کسی که نزدیک غرق شدن بر موج‌های اختلافات باشد نجات می‌یابد» (۱۹، ص: ۵). جلال‌الدین آشتیانی نیز در مقدمه‌ی *اصول المعارف*، روش و مسلک فیض را در فروع، برعکس استادش ملاصدرا که اصولی است، اخباری می‌داند.

اینک باید متذکر شد که هر دو روش اخباری‌گری و مکتب اصولی، از اوایل غیبت کبرا وجود داشته است. روش اخباری‌گری البته رفته‌رفته کم‌رنگ شد. این شیوه دارای دو اطلاق عام و خاص است. اخباری‌گری به معنای عام، روش خاصی است برای کشف حکم با تأکید بر نصوص دینی و کم‌توجهی به ادله و تحلیل‌های عقلی، که به طرفداران این روش، اغلب محدث می‌گویند. در این زمینه می‌توان از کلینی و شیخ صدوق نام برد. آنان حتی در اصول دین نیز در راستای چنین گرایشی بودند. اما اخباری‌گری خاص مکتبی است در اوایل قرن یازدهم، که بر اساس شیوه‌ای نو در کشف و استنباط احکام شرعی با تکیه بر ادله‌ی نقلی و نفی دلیل عقلی و اجماع و نیز نفی اجتهاد به رأی و اجتهاد ظنی و نیز نفی اصولی‌گری در استنباط احکام دینی بروز یافت. روش اخباری‌گری تا پیش از اخباریان متأخری مانند استرآبادی و فیض و امثال آن‌ها، به‌صورت مدون و فنی وجود نداشت. اخباریون اگرچه به افراطی، معتدل و متمایل به روش اصولی تقسیم می‌شوند، آنچه اخباریان در مقابل اصولی‌ها می‌توانند انکار کنند اجتهاد تصویبی اهل سنت، یعنی اجتهاد به رأی و اجتهاد ظنی است. لیکن آن‌ها نمی‌توانند معنای دیگر اجتهاد را انکار کنند، که عبارت است از تلاش و کوشش علمی برای کشف و استنباط احکام از ادله‌ی معتبر شرعی. در واقع هرگاه بحث فهم متون دینی مطرح می‌شود، به دلیل مواجهه با «متن» بسیاری از قواعد عام تفکر و فهم متون، که بشر به‌صورت طبیعی و قهری بر اساس آن‌ها به فهم و تفاهم می‌پردازد، مطرح می‌شود و به‌کارگیری آن‌ها، که قهری است، خود نیز نوعی روش اجتهادی محسوب می‌شود. اما از آن

جا که از این نقطه‌ی قهری و طبیعی باید به منطقه‌ی فنی و تدوینی می‌رسد، همواره اختلاف‌های بسیاری پدیدار شده، بر اثر این نزاع‌ها، مسلک‌هایی به وجود می‌آید. به دلیل آن‌که اخباریون با روش اصولیان مخالف بوده‌اند، به تدوین قواعد و اصول دیگری برای فهم متون دینی و استنباط احکام شرعی همت گماشته‌اند و در این‌جا چاره‌ای جز پذیرش قواعد ضروری و نیز اصول لازم جهت کشف و استنباط احکام دین از متون دینی ندارند و نمی‌توانند از آن‌شان خالی کنند، زیرا تا به سراغ فهم دین می‌روند، استفاده از این قواعد لاجرم مطرح می‌شود. لذا عملاً مشاهده می‌گردد که اخباری‌ها در تبیین مبانی اخباری‌گری، در مقابل اصولی‌گری چنین کرده‌اند و به تنظیم و تدوین مرامنامه عملی و نظری خود برای استنباط و فهم دین پرداخته‌اند. همچنین کتاب‌های فقهی آن‌ها به روشنی نشان می‌دهد که آنان بر اساس روش اجتهادی اخباری، به کشف احکام دین می‌پردازند و در حقیقت، انکار ایشان مربوط به اجتهاد قیاسی یا اجتهاد به رأی و نیز ظنی است، نه اصل اجتهاد و استنباط (۱۴، صص: ۲۰۴ - ۲۰۵)؛ برای نمونه، در این خصوص، می‌توان اجتهاد فیض را در موضوع غنا یادآور شد. دکتر دینانی درباره‌ی این موضوع و اخباری‌گری فیض می‌گوید: «اخباری بودن فیض نه به معنای جمود داشتن است. البته بعضی اخباریون جمود فکری دارند و تنها به ظاهر آیات و روایات توجه دارند، تا جایی که عقل را حجت نمی‌دانند، مثل میرزا محمد اخباری و ملا امین استرآبادی. اما اخباری بودن فیض به معنای جامع بودن وی است نه جمود. ایشان ضمن اخباری بودن، به حجیت عقل نیز قائل بوده است. هم اهل استدلال و سخت اهل شهود و عرفان بوده است. او اخباری بوده به این معنا که برای علم اصول هیچ اصلتی قائل نیست. علم اصول از نظر او، از این طرف و آن طرف گردآوری شده و فاقد اصالت است. از اول علم اصول وجود نداشته و از زمان شافعی به وجود آمده و بعد رشد کرده است. از نظر فیض، خود آیات و روایات آن اندازه روشن هستند که نیاز به چنین علمی نباشد. اگر هم زمانی نیاز به استدلال داشتیم، استدلال عقلی می‌کنیم. او در روش فقهی‌اش، اهل استدلال است و همچنین دیدگاه تاریخی داشته است؛ مثلاً در مسأله‌ی غنا، روایات متعددی وجود دارد و گفته‌های فقهای پیشین را می‌بیند و آن‌گاه اجتهاد می‌کند و می‌گوید روایاتی که در جهت غنا آمده ناظر به روایاتی است که در زمان خلفای عباسی است. برای همین نتیجه می‌گیرد روایاتی که در حرمت غنا وارد شده مربوط به آن زمان خاص است» (۲، ج: ۲، صص: ۳۵۵ - ۳۵۴).

در حقیقت، به‌کارگیری عقل برای بررسی عمیق مسائل دینی الزامی است و تفاوت در چگونگی ترکیب بین مبانی شرع و دلایل عقلی است. چگونه می‌توان در خلأ، شرع را فهمید اگر قوه‌ای برای درک آن وجود نداشته باشد؟ آنچه در این‌جا تفاوت ایجاد می‌کند دلایل

عقلی است، که مبتنی بر چه اصولی باشد. آیت‌الله سبحانی در کنگره‌ی فیض، از قول علامه طباطبایی نقل می‌کنند: «هم علامه مجلسی و هم فیض در حدیث بسیار سخن گفته‌اند، اما بیان فیض اتقان بیشتری دارد، چون گرایشات عقلی هم دارد» (۲۸، ص: ۲۱۸).

۲.۴. ترکیب اخلاق و فقه (فقه‌التربیه) در نظام فکری فیض

فیض در پویش‌های تربیتی و اخلاقی، به شیوه‌ای جدید همت گمارد و در ساحت فقه، به پژوهش‌های اخلاقی و تربیتی دست یافت. او از زاویه‌ی اخلاق و تربیت به فقه نگریست و در پاره‌ای از ابواب فقه، جنبه‌های تربیتی احکام فقهی و پیوند و تأثیر و تعامل فقه و تربیت را به خوبی نشان داد و اثر گرانسنگ خویش /نخبه را در این زمینه نگاشت و به معنای «فقه‌التربیه» دست یافت (۵، صص: ۸ و ۵۴). فیض در این کتاب، که در آن فقه و اخلاق را درهم آمیخته است، طهارت را به طهارت ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند و به دلیل اهمیت طهارت باطن، ابتدا از آن آغاز می‌کند. او از رذیلت‌ها، پلیدی‌ها، آسیب‌ها و بیماری‌های درونی سخن به میان می‌آورد و از پاک‌سازی دل از آن پلیدی‌ها و درمان آن‌ها به منزله‌ی مطهرات باطن یاد می‌کند و پس از بحث از طهارت ظاهری و جرائم جوارح، وارد باب توبه، که بحث اخلاقی است، می‌شود (۲۱، ص: ۴۷).

اگر بخواهیم کمی درباره‌ی فقه‌التربیه بحث کنیم، به راحتی می‌توان با کمی جرح و تعدیل، آن را مطابق الاهیات اخلاقی در نظر گرفت، زیرا در الاهیات اخلاقی، ما با فقه و اخلاق سروکار داریم. البته تا چندی پیش، تفاوتی بین معنای واژه‌ی اخلاق و تربیت وجود نداشت. اما امروزه اندیشمندانی مانند استاد مطهری، که برای اخلاق، نوعی قداست قائل‌اند، بین این دو علم تفاوت‌هایی قائل‌اند. به‌رحال، رابطه‌ی بین اخلاق و تربیت، بسیار به هم تنیده است. با در نظر گرفتن این مسائل است که الاهی‌دان اخلاقی باید دو تخصص را هم‌زمان داشته باشد: یکی تخصص در فقه و به‌کارگیری روش فقهی و دیگری تخصص در علم تربیت و اخلاق یا علوم مربوط به آن. لزوم تخصص در فقه کاملاً روشن است، اما تخصص در علم تربیت هم برای فقیه در باب تربیت ضروری است تا دقیقاً با زیربوم موضوع تحقیق خود در فقه آشنا باشد. فقیه باید بر همه‌ی جوانب مسأله آگاه باشد و موضوع حکم را به روشنی بشناسد. شناختن انواع مسائلی که در حوزه‌ی تعلیم و تربیت وجود دارد و در نتیجه موضوعاتی که فقه باید به دنبال یافتن حکم آن‌ها باشد و نیز تحلیل تربیتی احکام فقهی نیازمند تخصص در زمینه‌ی علوم تربیتی است، که در دنیای امروز، دانشی گسترده است و به دلیل شدت تأثیر آن در جنبه‌های مختلف زندگی بشر، از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای در رشته‌های علوم کاربردی برخوردار است. بنابراین تأثیر علوم تربیتی بر فقیه، در زمینه‌ی مسأله‌شناسی و موضوع‌شناسی است؛ مسائلی که قبلاً وجود داشته‌اند و مسائلی که به

اقتضای دنیای شلوغ، پیچیده و درهم‌تنیده‌ی امروز ایجاد می‌شوند و لازم است تا بر دین خدا عرضه شوند و تکلیف آن‌ها روشن شود.

در باب تربیت، فقیه اولاً با ریسمان تربیت، همه‌ی احکام، منابع و متون مربوط به تربیت را از میان ادله، منابع و متون دینی جمع کرده و به هم پیوند می‌زند و ثانیاً مسائل جدید و حادث را بر اصول و ادله‌ی پیشین عرضه و حکم آن‌ها را با روش فقهی مشخص می‌کند. از این رو می‌توان گفت تخصص در علم تربیت، از سویی بر غنا و دقت فقه می‌افزاید و فقه را با نظم و انتظام دنیای امروز هماهنگ می‌کند، بدون آن‌که از اصالت دین و فقه بکاهد و از سوی دیگر، فقه (به معنای عام، که همان فهم عمیق با استفاده از شیوه‌ی معتبر تحقیق است) نیز بر تربیت تأثیر می‌گذارد، که همان هدایت و مهار آن در چارچوب دین و در نتیجه، هماهنگ کردن تعلیم و تربیت با آموزه‌ها و هدف‌های دینی است. این مهار زدن با توجه به این‌که احکام دینی مبتنی بر مصالح و مفاسد است، ممکن است نتایج علم تربیت را مورد تردید قرار دهد و پرسش‌های جدیدی برای عالم علم تربیت ایجاد کند و در نتیجه نتایج توصیفی و حتی تبیینی این علم انسانی را تحت تأثیر قرار دهد، چنان‌که نتایج تجویزی و توصیه‌های علم تربیت را نیز محدود یا گسترده می‌کند. این تأثیر و تأثر در بین دیگر علوم انسانی و فقه (به معنای عام) نیز برقرار است؛ مثلاً فقه و اقتصاد، فقه و سیاست و فقه و مدیریت هم می‌توانند دارای همین تعاملی باشند که بین فقه و تربیت دینی وجود دارد (۹، صص: ۴۵ - ۴۶).

اما رویکرد فیض در *المحججه البیضاء*، رویکردی نقلی است، که البته همانند کتاب دیگر فیض *الحقائق فی محاسن الاخلاق*، مطالب اخلاقی را به آیات و روایات مستند ساخته، ولی از ملاک اعتدال نیز روی بر نتافته است. همچنین به پیروی از غزالی در *احیاء*، در مباحث فقهی به ظواهر اکتفا نکرده و به معانی باطنی، اخلاقی و عرفانی نیز پرداخته است. فیض در *الحقایق* نیز به شناخت منش‌های روا و ناهنجاری‌ها بر بنیاد روش‌های عقلی و مآثورات شرعی پرداخته و رازگونه ریشه‌های فضائل و ردایل انسانی و احکام و عبادات ربانی را بازگو کرده است (۲۰، صص: ۲۵ و ۲۶). او در این کتاب، علم را به دو بخش علم دنیا و آخرت تقسیم کرده است. علم دنیا یا محمود است یا مذموم. علم آخرت نیز بر دو بخش تقسیم می‌شود: اول علمی که مقصود لذاته باشد و دوم علمی که مقصود از آن عمل است تا آن‌که آن عمل وسیله‌ی علم مقصود لذاته گردد. یعنی برای رسیدن به علم لذاته ما نیازمند علمی هستیم که مقصود از آن، عمل است. اما علمی که مقصود از آن عمل است تا عمل وسیله علم مقصود لذاته شود بر دو قسم است؛ یکی اخلاق و دیگری علم به شرایع و احکام. علم لذاته که همان علم به واجب تعالی است نوری است که در دل پیدا می‌شود بعد از پاکیزه

ساختن آن از صفات ذمیمه، و بعد از آن منکشف می‌شود به سبب این نور اموری که پیش از آن اسمی چند از آن شنیده و به حقیقت آن نرسیده بود (۹، ص ۲۶). در این کتاب که نمونه خوبی برای الاهیات عملی در حوزه اسلام است، فیض به وضوح فقه و اخلاق را درهم تنیده و کسب علم حقیقی را منوط به تربیت اخلاقی می‌داند. این تربیت کاملاً کاربردی و راهبردی است و جنبه عملی دارد و برای شکوفایی، ایجاد و تثبیت فضایل و نیز پیراسته سازی نفس از رذایل راهکارهایی نشان داده است.

۳.۴. عقل و مبانی عقلی در اندیشه‌ی فیض

مسأله‌ی حائز اهمیت در نظام تربیتی فیض، تأثیر نگاه فلسفی و عرفانی فیض بر سامانه‌ی فقهت او بوده و تأثیر انسان‌شناسی فلسفی او نیز در نظریه‌ی اخلاقی‌اش کاملاً نمایان است. حال اگر بخواهیم از اهمیت عقلانیت نزد فیض بگوییم، باید اعتراف کرد که او حتی در تربیت عرفانی نیز تحلیل و تفسیری ارائه داده است که در خور عقلانیت باشد. به همین دلیل، می‌بینیم او هرگز بلندپروازی نمی‌کند و به رفتار ناستوده و جاهلانه تن نمی‌دهد، بلکه بر تمامی آنچه از اعتدال خارج است، قلم بطلان می‌کشد و یافته‌های اصلی عارفان را به حوزه‌ی تعقل منتقل می‌کند. بر همین اساس، یکی از اختلافات مبنايي فیض با غزالی در مسائل اخلاقی، عقلانیت است. البته غزالی در بسیاری از آثارش، از جمله *کیمیای سعادت* و *جلد اول احیاء*، عقل را در مقام بیان و تقریب ستایش کرده و از آن به نور، ترازوی باری تعالی و پیامبر باطن یاد می‌کند. اما در میدان عمل، بسیاری از تجربه‌ها و کشف و شهودهایی را که بر خلاف عقل سلیم است می‌پذیرد و از ریاضت‌های غریب بسیار سخن می‌گوید و حکایات خردناپسند را از صوفیان نقل کرده، بر آن‌ها مهر تأیید می‌زند. فیض در *المحجّه البیضاء*، تمامی این منقولات و حکایات را حذف کرده و این امور را ترهات بی‌فایده، سخنان یاهو و امور بیرون از اعتدال و خردناپسند دانسته است (۵، صص: ۲۸۹ و ۱۹۰).

فیض در جای‌جای نوشته‌های خود، به مسأله‌ی عقل پرداخته است. او در *المحجّه البیضاء*، به پیروی از غزالی، درباره‌ی عقل می‌گوید: «برای شرافت عقل نیازی به ارائه‌ی دلیل نیست، به‌ویژه که پیش از این، شرف علم بیان شده است و عقل خود سرچشمه‌ی علم و منبع و اساس آن است و در حقیقت دانش ثمره‌ی درخت عقل و به‌منزله‌ی نور نسبت به خورشید و رؤیت نسبت به چشم است؛ و چگونه ممکن است عقل دارای این شرافت نباشد و حال این‌که سرمایه‌ی دنیا و آخرت است» (۱۸، ج: ۱، ص: ۲۹۳). در این‌جا فیض به نقل احادیث می‌پردازد و برای مثال می‌گوید: «پیامبر (ص) فرموده است: اوامر پروردگارتان را تعقل کنید و عمل بر طبق فرمان آن کنید و عقل را به یکدیگر سفارش کنید، تا آنچه را

بدان مأمور گشته و یا از آن نهی شده‌اید بشناسید و بدانید که آن کار شما را نزد پروردگارتان بزرگ می‌گرداند. و یا فرمود: نخستین چیزی که خدا آفرید عقل است؛ به او فرمود: پیش آی. پیش آمد. سپس فرمود: بازگرد. بازگشت. سپس فرمود: به عزت و جلالم سوگند هیچ مخلوقی گرامی‌تر از تو نیافریدم، اخذ و عطا، ثواب و عقاب خود را به تو منوط و وابسته ساختم» (۱۸، ج: ۱، ص: ۲۹۵).

فیض از احادیث دیگری هم سخن به میان می‌آورد؛ احادیثی مانند حدیث جنود عقل و جنود جهل، که در آن توضیح داده می‌شود خدا برای هر کدام از عقل و جهل هفتادوپنج لشکر قرار داده است (همان، صص: ۲۹۳ - ۲۹۴). فیض در ادامه، چهار معنا برای عقل تعریف کرده است، که شامل این موارد است: «عقل صفتی است که انسان را از دیگر جانوران ممتاز می‌کند، عقل عبارت از آگاهی‌هایی است که در ذات کودک با تمییز نسبت به ممکن بودن آنچه ممکن است و محال بودن آنچه محال است تدریجاً به وجود می‌آید، مانند علم به این که دو بیشتر از یک است. عقل عبارت از دانایی‌هایی است که در جریان احوال تجارب به دست می‌آید. عقل نیرویی است که عواقب کارها را بشناسد و شهوات نفس را، که خواهان لذات زودگذر است، مقهور سازد و چون کسی این قدرت را به دست آورد، او را عاقل می‌خوانند» (همان، صص: ۳۰۵ - ۳۰۷). او پس از شرح مبسوطی درباره‌ی عقل، چهارمین معنا از عقل را هدف نهایی و مقصود غایی می‌داند.

فیض در خصوص رابطه‌ی بین عقل و شرع می‌گوید: «بدان که عقل جز به وسیله‌ی شرع هدایت نمی‌شود و شرع جز به کمک عقل تبیین نمی‌گردد، عقل به منزله‌ی پایه و اساس و شرع مانند بناست و بنا اگر بر روی پایه‌ای ساخته نشده باشد، پایدار نمی‌ماند و اگر بر روی پایه‌ای بنایی ساخته نشده باشد سودی ندارد» (همان، ص: ۳۲۳).

او همچنین عقل را مانند چشم و شرع را همچون شعاع آفتاب تمثیل می‌کند و می‌گوید به‌طور مسلم، مادام که شعاعی از خارج نتابد، چشم را سودی نیست. همچنین در تفسیر آیه‌ی ۳۵ از سوره‌ی نور، که «اللّٰهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ...»، عقل را در حکم چراغ و شرع را به منزله‌ی روغن یا نفت می‌داند، که سبب روشنایی آن است و تا نفت وجود نداشته باشد، چراغ روشن نمی‌شود و مادام که چراغی نباشد، نفت روشنایی ندارد. پس شرع عقلی است در خارج وجود انسان و عقل شرعی است در داخل وجود او و این دو کمک‌کار یکدیگر، بلکه متحد با هم‌اند و چون شرع عقلی بیرون از وجود آدمی است، خداوند عقل را در موارد متعددی در قرآن، از کافران سلب کرده است. در ادامه‌ی آیه «نور علی نور» می‌گوید: «منظور نور عقل و نور شرع است، که آن دو نور واحد هستند؛ زیرا هرگاه شرع

وجود نداشته باشد، عقل در بسیاری از امور ناتوان خواهد بود؛ مانند چشم که در صورت فقدان نور، کاری از او ساخته نیست (۱۸، ج: ۱، ص: ۳۲۲).

فیض برای آشتی بین دین و علوم عقلی، کتاب *اصول المعارف* را نوشت. او در این کتاب، ثابت می‌کند علمی که اقتضای عقل صریح است منافاتی با شرع صحیح به وجهی از وجوه ندارد. جلال‌الدین آشتیانی در مقدمه‌ی این کتاب در باب سبب تألیف آن می‌گوید: «ایشان خواسته است بین طریقه‌ی حکمت و معرفت حاصل از طریق برهان و فلسفه‌ی معهود بین حکمای اوایل در اساطین فن از اعظام حکمای یونان و بین معارف وارد از طریق شریعت محمدیه و انوار فیض از طریقه ائمه‌ی شیعه، جمع نماید و اثبات کند که بین اسرار نازل از حق به وساطت انبیاء و اولیاء و حکمت فیض بر نفوس مستعدین از حکمای الهی تهافت و تناقضی وجود ندارد» (۱، ص: ۳۴).

اما فیض پس از مقایسه میان عقل و نقل، به برتری و تفوق دین بر عقل صحنه می‌گذارد و در همین راستا در رساله‌ی *الانصاف*، به نقلی تاریخی پرداخته، می‌گوید: «چون در حضور نبی مکرم اسلام (ص) از ارسطو سخنی به میان آمد، حضرت فرمود اگر ارسطو زنده می‌ماند و زمان مرا درک می‌کرد و بدانچه من از جانب خدا آورده‌ام آگاه می‌گشت، از آیین من پیروی می‌کرد» (۲۲، ص: ۱۸۸).

ولی به‌طور کلی از نظر فیض، ملاک‌های تفوق و تقدم دین بر عقل شامل گستره، سیطره، دقت، حدت، جهت‌گیری و تأثیرگذاری است (۵، ص: ۵۴).

۴.۴. روش‌شناسی فیض در الاهیات اخلاقی

روش الاهیات اخلاقی در مقام دفاع از آموزه‌های اساسی دین، عقلانی و فلسفی است. به همین دلیل، باید متذکر شویم که انسان‌شناسی فیض نیز ترکیبی از انسان‌شناسی فلسفی، عرفانی و دینی است؛ زیرا روش معرفت‌شناسی او جمع میان برهان، عرفان و قرآن است (۵، ص: ۵۴). فیض در *الحقایق*، باب اول را به مبادی نفسانی و انسان‌شناختی علم اخلاق اختصاص داده است. او برای نفس، سه لشکر قائل است: غضب و شهوت و عقل. فیض در همین کتاب می‌گوید: «غضب مانند سگ صیاد است که محتاج است به ادب کردن تا آن‌که رها شدن و باز ایستادن آن به‌حسب اشاره‌ی عقل باشد نه به‌حسب رغبت نفس و خواهش آن و مثال شهوت مثال اسبی است که سوار آن شود در طلب صید، گاه می‌باشد که ریاضت کشیده با ادب می‌باشد و گاه سرکش. هرکس این صفات‌ها در او قرار یافته به اعتدال باشد، علی‌الاطلاق خوش‌خلق خواهد بود» (۲۰، ص: ۱۲۳).

نکته‌ی مهم در این‌جا این است که فیض نه‌تنها قاعده‌ی اعتدال را پذیرفته، بلکه بر اساس نظریه‌ی خود، آن را کامل کرده است. او اعتدال جامع را مبنای کمال در فرآیند

تربیت اخلاقی می‌داند و معتقد است چون انسان از ابعاد، زوایا و شؤون وجودی مختلف و نیازها و توانایی‌های گوناگون ترکیب یافته است، باید به همه‌ی ابعاد و نیازها و قوای خود برسد و بدان‌ها اهمیت دهد تا انسان کامل و جامع شود. پس اگر انسان در جمیع قوایش رشد کند، انسان کامل است. بنابراین رعایت در تمامی قوا، شؤون، ابعاد و زوایای وجود انسان، پایه و اساس تربیت اخلاقی است. در حقیقت، اعتدال جامع به موقعیت آدمی و امکانات، محدودیت‌ها و ضرورت‌های حاکم بر او ناظر است. فیض اعتدال را به فطری و اکتسابی تقسیم می‌کند و در *الحقایق* می‌گوید: «قوای طبیعی پیامبران و ائمه‌ی هدی (ع) به‌صورت فطری و طبیعی اعتدال دارد. بدین سبب، از همان آغاز زندگی، عقل آنان کامل و اخلاقشان زیباست. اما غیر از انبیا و اولیای الاهی، یعنی افراد عادی، باید با مجاهدت، ریاضت و تهذیب نفس، خلق مطلوب یعنی خلق اعتدال یافته را در خود ایجاد کنند و عدالت را بر همه‌ی قوای باطنی، که در غضب و شهوت خلاصه می‌شود، بگسترانند؛ زیرا هدف نهایی و مقصد غایی در جمیع احوال و اخلاق، همانا اعتدال جامع است» (ص: ۱۲۰).

فیض در همان کتاب، ماده‌ی خلق‌های خوب و زبینه را چهار مورد شامل حکمت، شجاعت، عفت و عدالت می‌داند و معتقد است جز پیامبر ما، دیگری به کمال اعتدال در این چهار مورد نرسیده و برای همین، خداوند در قرآن فرموده است «انک لعلی خلق عظیم» و سایر مردم تفاوتشان در قرب به اعتدال و دوری از آن است. او با بیان مثالی، قلع‌و‌قمع غضب و شهوت را به‌طور کامل مطلوب نمی‌داند و می‌گوید: «حتی پیامبر (ص) نیز از این صفات خالی نبوده است. حضرت پیامبر فرمودند: من نیز آدمی زاده‌ام و به غضب می‌آیم، چنانچه حضرت آدم هم به غضب می‌آمد. گاهی در حضور آن حضرت سخنی گفته می‌شد که مکروه آن جناب می‌بود. پس به غضب می‌آمدند، به حدی که گونه‌های مبارک آن حضرت سرخ می‌شد، اما به‌جز حق چیزی نمی‌گفتند و غضب ایشان را از حق بیرون نمی‌برد» (ص: ۱۲۴ و ۱۲۸). فیض مبانی فلسفی اخلاق را با قرآن و حدیث اینچنین کنار هم قرار می‌دهد و از همه‌ی مبانی عقلی و نقلی در دفاع و عملیاتی کردن دین بهره‌مند می‌شود.

فیض نیز به پیروی از غزالی، قبل از ورود به مباحث فقهی، با کتاب علم آغاز کرده و سپس کتاب قواعد عقاید را آورده است. اما در این‌جا مانند یک عالم شیعی، به مباحث توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد پرداخته است. و در آن‌جا که به نکوهش علم کلام اشاره می‌کند، دلیل آن را نکوهش جدل در امور دینی می‌داند و به نقل از حدیثی از امیرمؤمنان می‌پردازد که می‌فرماید: «کسی که دین را با جدل طلب کند زندیق شده است». اما فیض مقصود واقعی از علم کلام را جز شناخت دلایل حدوث عالم و یگانگی خالق و صفات او،

همان‌گونه که در شرع آمده است، چیز دیگری نمی‌داند و می‌پرسد «چگونه ممکن است خدا را با دلیل شناختن حرام باشد؟» و در ادامه می‌گوید: «اگر موجب منع کلام تعصب، کینه و دشمنی و چیزهایی بوده که کلام به آن منجر می‌شود، بی‌تردید حرام و اجتناب از آن‌ها واجب است» (۱۸، ج: ۱، صص: ۴۲۳ - ۴۲۴).

او در کتاب *عین‌الیقین*، به‌طور مستقل، از مباحث فلسفی و کلامی سخن می‌گوید. در مقدمه‌ی این اثر می‌گوید: «کتاب شامل آن دسته از عقایدی است که عقل در آن‌ها استقلال داشته و برای ادراکشان نیازی به ادله‌ی شرعی نیست». او در کتاب *الحقایق*، با بحث علم و عقاید و معرفت نفس آغاز کرده، سپس به مباحث اخلاق و کیفیت تهذیب، نكوهش دل‌بستگی به دنیا، مکارم اخلاقی، اسرار عبادات، اعمال صالحه مانند تفکر و تدبر و محاسبه و مراقبه و توبه و... می‌پردازد. روشن است که فیض در این کتاب هم از مطرح کردن مسائل عقلی و فلسفی ابایی ندارد. او حتی در کتاب *وفی*، که اولین جامع حدیثی دوران اخیر است، پس از مقدمه، کتاب عقل و علم و توحید را قرار داده است، که با باب عقل و جهل و پس از آن باب وجوب طلب علم آغاز می‌شود. آیت‌الله سبحانی در سخنرانی کنگره‌ی فیض این کتاب را عالی‌ترین اثر فیض معرفی کرده، دلیلش را نیز توجه به مسائل عقلانی و برهانی، علاوه بر گرایشات نقلی آن ذکر می‌کند (۲۸، ص: ۲۱۸).

پس از بررسی آثار فیض، می‌توان در لابه‌لای مسائل مطرح‌شده، وظایف الهی‌دان عملی را یافت، که شامل توصیف تجربی و حسی، تفسیری، هنجاری و عملی است. فیض در *المحجه* در وظیفه‌ی توصیف تجربی و حسی، به دلیل پیروی از غزالی، از انسان‌شناسی دقیق او بهره برده است. واضح است که به این دلیل، انسان‌شناسی غزالی و فیض نباید تفاوت چندانی با هم داشته باشد. از الهی‌دان انتظار می‌رود با مردم باشد و از نزدیک مشکلات آن‌ها را ببیند و فیض به دلیل شخصیت شاگردی و استادی‌اش، با مردم حشرونشر داشته است. در وظیفه‌ی تفسیری، الهی‌دان باید از منابع جدید برای تفسیر واقعیات زندگی استفاده کند. اگر دو کتاب فیض، یعنی *المحجه* و *الحقائق* را از نظر بگذرانیم، باید بگوییم رویکرد غالب او بر اساس آیات و روایات و احادیث است، ولی از علوم عقلی نیز بهره برده است. الهی‌دان در وظیفه‌ی هنجاری، باید به تفسیر الاهیاتی، اخلاقی و عمل خوب بپردازد. برای مثال، فیض در تفسیر الاهیاتی مرگ، که یک رخداد است، می‌گوید: «مرگ وسیله‌ی تصفیه‌ی مؤمنان است و آنان را از گناهان پاک می‌کند و آخرین ناراحتی است که به آن‌ها می‌رسد و کفاره‌ی آخرین گناهان آنان است، همچنین کافران را از حسنااتشان تهی و خالص می‌کند و آخرین لذت یا نعمت یا رحمتی است که به آن‌ها می‌رسد و آخرین ثواب حسنه‌ای است که دارا بوده‌اند» (۱۸، ج: ۸، ص: ۳۰۷).

یا برای تفسیر اخلاقی علم، در *الحقایق* می‌گوید: «بدان که سزاوار از برای کسی که اراده‌ی تحصیل علم نماید آن است که پاکیزه سازد نفس را از خلق‌های بد و صفت‌های ناپسند، زیرا که علم عبادت دل است و نماز روح است و تقرب جستن باطن است به خدای عزّوجلّ و همچنان که نمازی که وظیفه‌ی اعضای ظاهری است صحیح نیست، مگر به پاکیزه ساختن ظاهر اعضا از نجاست‌های صوری و معنوی، همچنین صحیح نیست عبادت باطن و عمارت دل به علم، مگر بعد از پاکیزه ساختن آن از خلق‌های خبیث و صفت‌های پلید» (۲۰، ص: ۶۴).

البته نمی‌توان ادعا کرد که فیض به‌طور کامل، تمامی توقعاتی را که از یک الاهی‌دان عملی با مشخصاتی که در دوران مدرن مطرح است، به انجام رسانده است، اما با مطالبی که از کتاب‌های او بیان شد، به ضرس قاطع می‌توان گفت او به‌منزله‌ی یک الاهی‌دان اخلاقی، در حد توان خود، در عملیاتی کردن مبانی دینی با استفاده از تمامی ظرفیت‌ها و با توجه به مسائل زمانه‌ی خویش کوشیده است.

۴.۵. مدل‌های عملی در اندیشه فیض

الاهیات عملی با ارائه‌ی مدل‌های عملی، تلاش می‌کند مخاطب را برای نیل به اهداف و خواسته‌های دینی کمک کند. الگوها و مدل‌های رفتاری، تصویری از زندگی درست را پیش روی رهبران دینی قرار داده و آن‌ها را در ارائه‌ی طریقه‌ی تغییر در زندگی (از آنچه هست به آنچه که بایسته و شایسته است) مدد می‌رساند. مهم‌ترین پرسش در وظیفه‌ی پراگماتیستی الاهیات عملی، مقوله‌ی رهبری و راه‌کارهای توفیق رهبری در انجام وظایف دینی و اجتماعی و شکل‌ها و وظایف مختلف آن از نظر الاهیات عملی است (۴، ص: ۱۳۰). فیض در این مرحله، با دست پر به معرفی الگو می‌پردازد، زیرا او خود را پیرو پیامبر(ص) و اهل‌بیت(ع) می‌داند. وی در جای‌جای آثارش، به نقل احادیث و بیان روش و منش معصومین پرداخته است. به‌طور مشخص، یکی از کتاب‌های اخلاقی فیض *اخلاق نبوت و امامت* است، که در آن، به رفتار و منش معصومان پرداخته است. بخش اول کتاب به اخلاق پیامبر(ص) و بخش دوم به اخلاق و کرامات خاندان او اختصاص یافته است. فیض در صفحات آغازین کتاب، بیان می‌دارد که پیشوایان شیعه برترین آموزگاران اخلاق‌اند. آن‌ها بین مردم راه می‌رفتند، با مردم زندگی می‌کردند، برمی‌خاستند، می‌نشستند و هر لحظه از حیات پربرکت آن‌ها درسی سترگ در منش و روش بود. فیض بخش سوم کتاب را، که به اخلاق شیعه اختصاص دارد، با سخنانی بسیار عمیق آغاز کرده، می‌گوید: «هرکس که خداوند او را از میان بندگانش انتخاب کند و او را برای خویش برگزیند و پرورش دهد و منش او را نیکو سازد و در نظر و عمل، به او قدرت دهد تا به بالاترین مرتبه‌ی کمال برسد،

سپس به او از جانب خویش دانش دهد و او را از اسرار و احکام و شرایع خودآگاه سازد، سپس به او قدرتی دهد که بتواند دیگران را نیز به کمال برساند، به طوری که از خدا بگیرد و به بندگان خدا بدهد و طوری رفتار کند که مردم به عقل و صلاح برسند، بدون این که اشتغال به جنبه‌های عالی و برتر، او را از اشتغال به مرتبه‌ی دانی و پایین‌تر بازدارد و بدون این که اشتغال به مرتبه‌ی پایین‌تر او را از اشتغال به مرتبه‌ی بالاتر بازدارد. او امام مردم و خلیفه‌ی خدا در روی زمین و حجت خدا بر بندگان است» (۲۳، ص: ۲۸۴).

۵. نتیجه‌گیری

ایمان دین‌داران در هر زمانی که به سر می‌برند به اشکال متفاوت در معرض حملات گوناگون قرار می‌گیرد. به همین دلیل، در هر زمانی، جوامع دینی نیازمند الاهی‌دانان اخلاقی‌اند، تا از جنبه‌ی نظری و عملی دین (فقه و اخلاق)، از طریق بهره‌مندی از رسول باطنی و ظاهری دفاع کنند. متکلمان از دیرباز مسؤلیت دفاع از مبانی نظری دین را به عهده داشته‌اند. از مطالب مطرح‌شده، دانسته می‌شود با آن که روش غزالی و فیض در دفاع از دین متفاوت بوده است، هرکدام در زمانه‌ی خود موفق بوده، امروزه از الاهی‌دانانی محسوب می‌شوند که راه نجات انسان از مشکلات را بهره‌مندی توأمان از دین و عقل می‌دانستند. غزالی با آن که تصوف را راه رهایی از معضلات زمانه‌ی خود می‌دانست، از دلایل عقلی در سراسر کتاب‌های خود بهره برده است. او برای پی‌ریزی نظام تربیتی خود، که بسیار عمیق و استوار بوده و دارای سه بعد روانی، اجتماعی و متافیزیکی است، ناچار از مبانی و استدلال‌های عقلی بهره برده است. فیض نیز به‌رغم آن که به اخباری‌گری شهره است، بر اساس روش اجتهادی اخباری، به کشف احکام دین می‌پردازد و در حقیقت، انکار ایشان مربوط است به اجتهاد قیاسی یا اجتهاد به رأی و اجتهاد ظنی، نه اصل اجتهاد و استنباط. او همچنین به معنای فقه‌التربیه دست یافت، که مشابه مباحث الاهیات اخلاقی، ترکیبی از فقه و اخلاق است. ما نیز هم‌اکنون نیازمند الاهی‌دان عملی‌ای هستیم که به موازات درک معضلات دنیای مدرن، همچنان راه برون‌رفت دین‌داران از مسائل و مشکلات راه، بهره‌مندی هم‌زمان از دین و عقلانیت بداند.

یادداشت‌ها

- 1- James Woodwar 2- Stephen Pattison 3- ascetical theology
 4- pastoral theology 5- applied theology 6- Richard Osmer
 ۷. اخلاق فضیلت اخلاقی است که در آن، آنچه اصالتاً به ارزش‌های اخلاقی متصف می‌گردد، صفات درونی انسان است و علم اخلاق عهده‌دار بیان ارزش و لزوم آن صفات نفسانی است و هدف اخلاق

الاهیات اخلاقی در اندیشه‌ی غزالی و فیض ۱۸۷

در این دیدگاه، آراستن نفس به ملکات نفسانی پسندیده و زدودن صفات ناپسند از آن و دست‌یابی به کمال نفس است. این اخلاق از جمله نظریه‌های واقع‌گرا در فلسفه‌ی اخلاق است و از سوی فلاسفه‌ی بزرگی چون سقراط و افلاطون و ارسطو به اشکال مختلف تبیین شده است.

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۵۴)، مقدمه *اصول المعارف*، مشهد: دانشگاه مشهد.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۷)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، جلد دوم، تهران: طرح نو.
۳. احمد پور، مهدی، (۱۳۹۲)، *فقه و اخلاق اسلامی مقایسه علم شناختی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. بابایی، حبیب‌الله، (۱۳۹۰)، «درآمدی بر الاهیات عملی در اندیشه مدرن»، *مجله نقد و نظر*، سال شانزدهم.
۵. بهشتی، محمد، (۱۳۸۸)، *آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، جلد ۵.
۶. پازوکی، شهرام، (۱۳۸۳)، «مقدمه‌ای در باب الاهیات»، *ارغنون*، شماره ۵ و ۶.
۷. ذاکری، علی‌اکبر، (۱۳۷۴)، «کاوشی نو در فقه اسلامی»، *مجله فقه و اصول*، شماره ۳.
۸. رئیس زاده، محمد، و فاطمه مینایی، سیداحمد هاشمی، (۱۳۸۶)، *جشن‌نامه دکتر محسن جهانگیری*، تهران: هرمس.
۹. رازقی، هادی، (۱۳۸۱)، «فقه‌التربیه یا تعامل فقه و تربیت»، *مجله پژوهش و حوزه*، شماره ۹.
۱۰. رفیعی، بهروز، (۱۳۷۹)، *آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، جلد سوم، تهران: سمت.
۱۱. رمضان‌ی، رضا، (۱۳۸۷)، *آرای اخلاقی علامه طباطبایی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. الطایی، سرمد، (۱۳۷۹)، «نگاهی به کتاب مقاصد الشریعه»، ترجمه‌ی زاهد ویسی، *قبسات*، شماره ۱۸.
۱۳. عثمان، عبدالکریم، (۱۳۷۳)، *روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی*، ترجمه‌ی سید محمد باقر حجتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۴. علی‌پور، مهدی، (۱۳۸۵)، «اخباری‌گری به‌مثابه روش اجتهادی»، *نشریه اطلاع‌رسانی و کتابداری*، پژوهش و حوزه، شماره ۲۷ و ۲۸.

۱۵. غزالی، محمد، (۱۳۶۳ق)، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه‌ی علی اصغر حلبی، تهران: زوار.
۱۶. _____ (۱۳۸۹)، *احیاء علوم الدین*، جلد اول و دوم و سوم، ترجمه‌ی مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۱۷. _____ (۱۳۹۱)، *المنتقد من الضلال*، ترجمه‌ی مهدی کمپانی زارع، تهران: نگاه معاصر.
۱۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۳۷۹)، *المحججه البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، جلد اول و هشتم، ترجمه‌ی محمد صادق عارف، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۹. _____ (۱۳۸۷)، *سفینه النجاه و الکلمات الطریفه*، محقق و مصحح آقا حسین امامی کاشانی، تهران: مدرسه شهید مطهری.
۲۰. _____ (۱۳۸۷)، *الحقایق فی محاسن الاخلاق*، مصحح و محقق عبدالله غفرانی، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۲۱. _____ (۱۳۸۷)، *النخبه فی الحکمه العمليه و الاحکام الشرعیه*، محقق و مصحح بهراد جعفری، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۲۲. _____ (۱۳۸۷)، *رساله الانصاف (مجموعه رسایل فیض)*، محقق و مصحح بهراد جعفری، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۲۳. _____ (۱۳۹۰)، *اخلاق نبوت و امامت*، ترجمه‌ی ابوالفضل هادی منش، قم: خادم الرضا.
۲۴. کمپینی، ماسیمو، (۱۳۸۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه‌ی محمود خاتمی، تهران: حکمت.
۲۵. مصباح، محمد تقی، (۱۳۷۹)، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران: اطلاعات.
۲۶. نوری، محمد، (۱۳۸۴)، «نظام اخلاقی در اسلام با توجه به آراء اخلاقی غزالی و ابن مسکویه و خواجه نصیرالدین طوسی»، *مجله اخلاق*، شماره ۲ و ۳.
۲۷. همایی، جلال‌الدین، (۱۳۵۰)، «اخلاق از نظر غزالی»، *مجله زبان و ادبیات*، تهران: دانشگاه تهران. شماره ۷۶.
۲۸. _____ (۱۳۸۷)، «گزارشی از همایش بزرگداشت فیض کاشانی»، *مجله فقه اهلبیت*، شماره ۵۵.

29. "Moral Theology", (2013), CATHOLIC Encyclopedia, www.newadvent.org. latest access:2013/12/27.

30. Pattison, Stephen, (2007), *The Challenge of Practical Theology*, Jessica kingley publisher.