


پدیدارشناسی فضیلت اخلاقی «توبه» نزد غزالی

علیرضا ضمیری / دکتری «فلسفه اخلاق» دانشگاه قم

alireza.zamiri@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-8150-6227

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۷ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۰

چکیده

فضایل دینی در کنار فضایل عقلانی و اخلاقی، در زبان دینی نقش برجسته‌ای در سعادت و کمال بشر ایفا می‌کنند. فضیلت‌هایی از جمله توبه، صبر، شکر، توکل و مانند آن نظامی از ارزش‌ها را می‌سازند که اگرچه در طول فضایل عقلانی و اخلاقی است، اما ساختار معناشناختی، وجودشناختی و معرفت‌شناسی آن برگرفته از متون مقدس و مستقل از اصطلاحات رایج فضایل در عرف فلسفه اخلاق است. در عین حال تهی از تحلیل مفاهیم اخلاقی هم نیست. مفهوم «توبه» در زبان و ادبیات دینی نیز از این قاعده مستثنا نیست و می‌تواند به لحاظ هنجاری، روان‌شناختی و پدیدارشناسی بررسی گردد. فاعل اخلاقی به‌مثابه اول‌شخص، خود را در موقعیتی دینی می‌یابد که به لحاظ رفتار و موقعیت، همسو با موقعیت اخلاقی است. علاوه بر این، به لحاظ بیرونی خود را در برابر فشار وظیفه‌ای احساس می‌کند که از بیرون وی سرچشمه گرفته و نماینده هنجار صرف اخلاقی نیست، بلکه ناشی از معرفت دینی نیز هست. این نگاه که ویژگی بارز آن روش «اول‌شخص» است، به واسطه رویکرد «پدیدارشناختی» مطرح نظر قرار می‌گیرد. در میان اندیشمندان مسلمان، امام محمد غزالی روش‌های درون‌دینی متفاوتی برای پژوهش در قلمرو فضایل ارائه داده است. فضیلت «توبه» در دین و اخلاق و هم‌نشینی آن با پدیدارشناسی تجربه اخلاقی، افقی است که غزالی در برابر ما می‌گشاید.

کلیدواژه‌ها: توبه، غزالی، پدیدارشناسی، فضیلت اخلاقی.

مقدمه

«توبه» فضیلتی دینی است که امکانات خاص و ابزارهای دمدستی جهان را برای بازگشت به انسانیت مد نظر قرار می‌دهد؛ امکان بازگشت به آنچه پیش از آن فضیلت بوده است. انسانی که در اثر تعامل با هستی تنزل یافته است و در اثر عادت‌های نادرست، مسیر بازگشت به فضیلت را نمی‌یابد این امکان را می‌یابد که از عادات نادرست به عادات درست و در نهایت، به بازگشت فضایل نایل شود.

توبه در این دیدگاه سوبه‌ای فلسفی دارد که در ترکیب و امتزاج با مفهوم دینی، فضیلت‌های دینی را نیز بازمی‌یابد. چنین امکانی مستلزم درون‌نگری، همراهی نفس، انگیزه تغییر، و استقامت در جهت تغییر رذایل و جایگزینی فضایل توسط فاعل اخلاقی است.

فاعل اخلاقی، هم در مسئولیت اخلاقی و هم در معرفت‌شناسی اخلاقی تعیین‌کننده نسبت و ارتباطی است که همواره میان او و واقعیت خارجی برقرار است؛ نسبتی که به حکم اخلاقی (Moral judgement) رهنمون می‌شود. رویکردهای گوناگون فاعل محور و فعل محور تبیین‌کننده اوصاف اخلاقی است از آن جهتی که دربردارنده باور و حکم اخلاقی است. از این رو دیدگاه‌های روان‌شناختی و پدیدارشناختی با تأکید مضاعف بر فاعل اخلاقی، انگیزه‌هایی که منجر به حکم اخلاقی می‌شود و چگونگی بازنمایی تجربه اخلاقی فاعل را ظاهر می‌سازند (میلر، ۲۰۰۳، ص ۲).

اینکه احکام اخلاقی ما تا چه اندازه وابسته به کنش و تجربه‌های مستقیم فاعل است و به چه میزان متأثر از واقعیات بیرونی، نقطه افتراق دیدگاهی است که از آن به رویکرد «اول‌شخص» در مقابل رویکرد «سوم‌شخص» تعبیر می‌کنیم. ضعف نگاه سوم‌شخص این است که روش‌های سوم‌شخص و عینی فقط می‌تواند اموری را درباره جنبه‌های مکانیکی آگاهی بگوید و نه جنبه‌های تجربی آن.... برای فهم چیستی آگاهی باید از نوعی روش دستیابی اول‌شخص و ذهنی سخن بگوییم. از این رو «پدیدارشناسی اخلاق» به بررسی جنبه تجربی و حالات و فرایندهای ذهنی دارای بار اخلاقی می‌پردازد (کریگل، ۲۰۰۸، ص ۷).

رویکردهای رایج به نظریه‌های فرااخلاقی و هنجاری غالباً بر اساس مبانی معرفت‌شناسی سوم‌شخص تبیین شده است. خروج از این تبیین و جایگزینی مبانی معرفتی اول‌شخص آغاز روشی است که می‌توان آن را «پدیدارشناسی اخلاق» خواند.

نکته اساسی در نوشتار حاضر و بسط مسائل و موضوعات در بستر سنتی خاص و توسعه آن به سنتی دیگر مستلزم تمایزات و فصولی است که رویکردهای گوناگون اخلاقی به یکدیگر تجویز می‌کنند. آیا احکام اخلاقی بازتولید شده به واسطه تجربه پدیدارشناسانه مبتنی بر تجربه دینی می‌توانند به‌عنوان احکام عینی اخلاقی به‌مثابه ویژگی اخلاقی فضیلت و رذیلت بازنمایی شوند؟

با این مقدمه هر رویکرد اخلاقی که «الف» بر نقش فاعل در احکام اخلاقی و «ب» بر نقش فاعل به‌عنوان اول‌شخص اخلاقی صحنه بگذارد، می‌تواند ذیل محور تجربه پدیدارشناسی قرار گیرد. از این رو تفکر غزالی به سبب توجه به قلب و نقش ادراکی و معرفتی آن در بازتولید احکام اخلاقی و همچنین نقش فاعل در این نوع ادراک، پیشگام روشی است که تجربه دینی را در قالب پدیدارشناسانه بازنمایی می‌کند.

۱. رویکردهای اخلاقی در اخلاق اسلامی

به طور کلی چهار رویکرد به اخلاق اسلامی وجود دارد: رویکرد فلسفی، رویکرد عرفانی، رویکرد نقلی، رویکرد تلفیقی (تلفیقی از سه رویکرد پیش).

فارابی نخستین فیلسوفی بود که رویکرد فلسفی را در کتاب *فصول منتزعه* به کار برد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۳۶). برخی آثار اخلاقی مانند *تهذیب الاخلاق و تطهیر و الاعراق*، اثر ابن مسکویه و *اخلاق ناصری* اثر خواجه نصیرالدین طوسی مطابق با نظریه «حد وسط» ارسطویی نگاشته شده و نمونه‌ای از اخلاق فلسفی محسوب می‌شوند. در عین حال نظریه‌هایی هم هستند که در جهت رویکرد فلسفی، دلایل نقلی نیز به کار برده‌اند. از جمله غزالی نخستین کسی است که در تأیید نظریه «اعتدال» ارسطو، دلایل نقلی ذکر کرده است (اترک، ۱۳۹۳، ص ۱۴۳).

رویکرد فلسفی به اخلاق در سنت اسلامی تحت سیطره نظریه «حد وسط» ارسطویی و نظریه «فضیلت» وی و تحت تأثیر پدیدارهای نفس و همچنین تقسیم قوای نفس *افلاطون* شکل گرفته است؛ پدیدارهایی که عبارتند از: عواطف عاری از خرد، استعدادها و ملکات استوار. ارسطو عواطف و استعدادها را جزو فضایل نمی‌داند. در نتیجه تنها ملکات هستند که جزو فضایل محسوب می‌شوند. این ملکات حد وسطی را انتخاب می‌کنند که برای ما درست و با موازین عقلی سازگار است؛ با موازینی که انسان دارای حکمت عملی حد وسط را با توجه به آنها معین می‌کند. این حد وسط میان دو عیب، یعنی افراط و تفریط قرار دارد (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۶۲-۶۶).

فارابی، ابن سینا، ابن مسکویه، خواجه نصیر طوسی و غزالی هم تحت تأثیر فرهنگ یونانی، نظریه «نفس‌شناسی» *افلاطون* و نظریه «فضیلت» ارسطو را با نوآوری‌هایی در برخی زمینه‌ها پذیرفتند. برای نمونه، کندی در بیان خلق محمود انسانی، آن را معطوف به قسمی بدن و قسمی نفس می‌داند و فضایل نفسانی را نیز به حکمت، شجاعت و عفت قسمت می‌کند (کندی، ۱۳۶۹، ص ۱۷۷).

ابن مسکویه نیز نفس انسانی را دارای قوای نطق، شهوت و غضب می‌داند که متناظر با آنها فضایل حکمت، شجاعت و عفت قرار دارد و از نظر تقسیم‌بندی همان نفس‌شناسی افلاطونی است. وی نفس‌شناسی افلاطونی را با قاعده «اعتدال» و «حد وسط» ارسطویی درهم می‌آمیزد، به گونه‌ای که نفس انسان را دارای قوای عقل، شهوت و غضب می‌داند و سپس برای هریک از فضایل دو سوی افراط و تفریط قرار می‌دهد که حد وسط آن عمل درست است. نوآوری دیگر ابن مسکویه این است که فضایل را به انواع و اجناس تقسیم می‌کند. سپس برای هریک از ردایل و فضایل اجناس متعددی برمی‌شمارد (ابن مسکویه، ۱۳۸۴، ص ۴۲-۴۶).

شیخ‌الرئیس در کتاب *نفس* تقسیمات متعددی از نفس ارائه داده و نفس را به «نباتی» و «حیوانی» و «انسانی» تقسیم کرده، سپس هریک از آنها را به تقسیمات دیگر منشعب ساخته است. اخلاق بخش عامل قوای نفس است که متکفل خلیات است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۱).

خواجه نصیر نیز در *اخلاق ناصری* همانند ابن مسکویه عمل کرده، چهار جنس عالی فضیلت و هشت جنس عالی ردیلت برای فضیلت و ردیلت قرار داده است (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۸۳).

در بیان این فیلسوفان سخنی از فضیلت توبه به میان نیامده و عنوان مستقلی برای آن در نظر گرفته نشده است. از این رو به نظر می‌رسد نخستین عالمی که از هم از منظر فضیلت دینی و هم از منظر پدیدارشناسی (یعنی از منظر فضایل اول شخص و فاعل اخلاقی) به توبه پرداخته، غزالی در *احیاء علوم الدین* است.

۲. نظریه اخلاقی غزالی

اگرچه تفکر اخلاقی غزالی مانند سایر فیلسوفان مسلمان، برگرفته از نفس‌شناسی و فضیلت‌گرایی ارسطویی است، اما منبع معرفت‌شناختی وی برای تأیید این مبانی کاملاً درون دینی است. همچنین علاوه بر این فضایل عقلانی، از فضایل دینی نیز (از جمله توبه، صبر، شکر، زهد و مانند آن) نام می‌برد (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۱۰۲-۱۰۳). در عین حال شالوده کلی نظریه اخلاقی وی همچنان بر پایه نظریه «اعتدال» ارسطویی باقی می‌ماند.

نکته حایز اهمیت در تفکر اخلاقی غزالی رویکرد ویژه‌ای است که به رابطه علم، ادراک و قلب دارد. همان‌گونه که خواهد آمد، از نظر غزالی آنچه انسان را از سایر موجودات جدا می‌کند جنبه نطق و عقلانیت او نیست، بلکه عنصر «دل» در هماهنگی رفتار انسان با غیر خود است که نقش اساسی دارد (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۸۷۶). از همین رو چون ویژگی متافیزیکی انسان محسوب می‌شود، پیشینی است.

در سنت غرب، فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی پاسکال نیز معتقد است: دل دارای نظم منطقی همانند منطق محض است و کسی که منطق دل را به‌طور کامل می‌شناخت، عیسی مسیح ﷺ بود (ذاکرزاده، ۱۳۷۸، ص ۵۵). این اخلاق از یک سو نخبه‌گرایانه و از سوی دیگر برآمده از یک مفهوم الهیاتی است. هرچند در اینکه به لحاظ هنجاری برخاسته از اخلاق دینی محض باشد محل تشکیک است، اما به هر صورت با اخلاقی که مترتب بر عقلانیت است تفاوت جدی دارد. در واقع چنین برداشت می‌شود که در معرفت‌شناسی دل، ارزش معرفت‌شناسی وابسته به دین است و حتی گزاره‌های غیر دینی (مانند گزاره‌های ریاضیاتی و اخلاقی) با منطق دل بنا می‌شوند، نه با منطق عقل (همان، ص ۶۰). شناخت هریک از افراد بشر به‌مثابه فاعل، محدود و ناقص است. تنها کسی که به شناخت کامل نایل آمده شخص مقدس، یعنی عیسی مسیح ﷺ است. به تعبیر دیگر پشتوانه معرفتی صدق گزاره‌ها با دین تأمین می‌گردد.

تعبیر دیگری از «عقل» در سنت پدیدارشناسی وجود دارد. از نظر پدیدارشناسان اخلاق، به‌ویژه در سنت قاره‌ای، احساسات و عواطفی نظیر عشق در کنار عقل، دارای قدرت تمیز میان فضایل و ردایل هستند. ارزش‌هایی نظیر عشق به‌طور موازی در کنار عقل، منشأ ادراک مفاهیم اخلاقی هستند. برای نمونه، هوسرل میان دو نوع ارزش تفکیک قایل می‌شود: ارزش عینی و ارزش عشق. ارزش عینی به‌مثابه ویژگی عینی شیء ارائه می‌شود و ارزش عشق از طریق عشق موضوع ارائه می‌گردد. هوسرل عمل عشق را «یک تصمیم شخصی از یک قلب فعال» می‌نامد، اگرچه عشق یک احساس صرف نیست، بلکه عنصری از انتخاب است (مله، ۲۰۰۲، ص ۲۴۵). بنابراین توجه به نقش ادراکی دل فراتر و یا موازی با عقل دیدگاه مهبجوری بین فلاسفه نیست.

۱-۲. قلب

از نظر *غزالی* قوه‌ای که مدرک شناخت قرار می‌گیرد دل است و سایر جوارح از آن فرمان می‌برند. از این رو در عقلانیت عملی نیز دل مدرک درستی و نادرستی اخلاقی است. هنگامی که از انسان، فاعل اخلاقی و مسئولیت اخلاقی سخن می‌گوییم و فاعل را با اوصاف مدح و ذم توصیف می‌کنیم، از نظر *غزالی* چنین توصیفاتی مترتب بر قلب است. وصف تجربه‌های خود از طریق درون‌نگری و با توجه به تجربه‌های اول شخص، عملی پدیدارشناسانه است؛ کیفیاتی است که فرد از سر می‌گذراند تا پاسخی به امیال قوای ارادی ناشی از درک موقعیت خاص داده باشد. این قلب انسان است که در اثر برخورداری از فضایل و رذایل، به اوصاف خوبی و بدی توصف می‌شود. *غزالی* در «ربع مهلکات»/ *احیاء علوم الدین* عجایب قلب، معانی نفس، روح، قلب و عقل را بیان می‌کند، سپس در تعریف «قلب» می‌نویسد:

هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق. و تلك اللطيفة هي حقيقة الانسان، و المدرک العارف من الانسان و هو مخاطب و المعاقب و المعاتب و المطالب.... (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۸۷۶).

در این بیان، حقیقت انسان قلب به شمار آمده؛ آنچه به لحاظ خطاب قرار گرفتن، عقوبت شدن و به‌طور کلی مسئول اخلاقی شمرده شده است. انسان خوب بودن یا انسان بد بودن، فعالیتی ناشی از عملکرد قلب انسان است که در اثر عادات خوب یا بد به وجود می‌آیند، تا زمانی که به صورت ملکه درآیند. همواره جنگ درونی میان خواست‌های خیر و شر در انسان وجود دارد و لشکریان مختلف هریک انسان را به سویی می‌کشند. این لشکرها، یا ظاهری هستند و یا درونی که برای دفع مهلکات به لشکر باطن - که خشم باشد- و لشکر ظاهر - که دست و پا و سایر جوارح ظاهری باشد- نیاز است (همان، ص ۸۸۰). تفاوت دو لشکر در این است که لشکر ظاهر تابع اراده است؛ اما لشکر باطن تابع غریزه و غیرارادی است.

غزالی شرح دقیقی از امیال و خواسته‌ها که از آن به «لشکر» تعبیر می‌کند، ارائه می‌دهد که تبعیت از هریک انسان را به سوی سعادت یا شقاوت رهنمون می‌شود. در *کیمیای سعادت*، دل شهریار تن، و عمل آن طلب سعادت دانسته شده است. برای تن ارزش‌هایی نیز وجود دارد که برای حفاظت از آن به دو لشکر ظاهر و باطن - که همان دست و پا و سلاح است- و برای حفاظت از لشکر باطن، خشم و شهوت به کار آید که خادم تن هستند. سپس دل آفریده شد تا این لشکران را هدایت کند (غزالی، ۱۳۸۰، ص ۱۸-۲۱).

از نکات جالب توجه و بدیع *غزالی* عنایت به صفتهای دل و انتزاع فضایل و رذایل از آنهاست. علاوه بر سنت اخلاق اسلامی نزد فیلسوفان مسلمان که فضایل و رذایل را بر قوای نفسانی مترتب می‌ساختند، وی آن را بر چهار نوع از صفات دل مترتب می‌سازد که صفات «سبعی»، «بهیمی»، «شیطانی» و «ربانی» است و مجموعه این صفات در همه انسان‌ها وجود دارد (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۸۸۵).

باری، قلب از این‌رو مرکز ادراکات قرار گرفته است که شعب مختلفی از خواطر از آن گذر می‌کند و محل نفوذ یا طرد ادراکات و علل انگیزشی و ارادی اعمال درست و نادرست اخلاقی است که از آن به «خواطر» تعبیر می‌شود. صوفیه خواطر را بر چهار نوع دانسته‌اند:

خاطر حقانی: علمی است که حق تعالی بی واسطه در دل اهل قرب افکند.

خاطر ملکی: آدمی را بر خیرات و طاعات انگیزد و از معاصی دور دارد.

خاطر نفسانی: آن است که آدمی را بر شهوات و اغراض باطل ترغیب کند.

خاطر شیطانی: باعث زشتی‌ها و مکاره گردد.

فرق خاطر حقانی و ملکی آن است که هیچ خاطر دیگری با خاطر حقانی معارض نمی‌شود؛ اما با وجود خاطر ملکی، معارضه نفسانی ممکن است. ولی فرق میان خاطر نفسانی و خاطر شیطانی آن است که خاطر نفسانی به نور ذکر منقطع نمی‌شود و همچنان اصرار می‌کند تا به غرض رسد، ولی خاطر شیطانی به نور ذکر منقطع شود، اگرچه ممکن است به نوعی دیگر درآید و خواهد که بنده را اغوا کند (کاشانی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۳-۱۰۷؛ ملاصدرا، ۱۳۹۳، ص ۳۵۱-۳۶۶).

اما غزالی به معنای وسیع، بر هر ادراک و علمی «خواطر» اطلاق می‌کند؛ زیرا از میل آغاز می‌شود و سپس اراده را تحریک می‌کند و نیت و عمل اندام‌ها در پی آن می‌آید. اوصاف اخلاقی مترتب بر خواطر نیک و بد از دیگر نوآوری‌هایی است که غزالی به آن اشاره می‌کند (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۸۹۴). از یک سو خواطر شر و از سوی دیگر خواطر خیر به منزله داعی و تحریک اراده قرار دارند که خاطر شر «وسوسه» و خاطر خیر «الهام» نامیده می‌شود (همان).

اگر این تعریف از «قلب» را وجه فرااخلاقی تفکر اخلاقی غزالی بدانیم آن گاه این توصیف از عقل می‌تواند وجه هنجاری آن قلمداد گردد و طرق پدیدارشناسانه و راه‌های ورود خیر و شر به آن را تبیین می‌کند.

بدان که مثال دل مثال حصنی است و دیو خصمی خواهد که آن حصن بستاند و بر آن مستولی شود. و حصن را نتوان داشت، مگر بدانچه درهای او نگاهداشته شود و رخنه‌های او بسته آید... و دفع دیو میسر نگردد، مگر به دانستن مدخل او. و مداخل دیو و درهای او صفت‌های بنده است (همان، ص ۹۰۹).

این تأکید بر وجه درونی انسان و شأن معرفت‌شناسانه قلب، نقش فاعل اخلاقی را به لحاظ تأثیر موضوع اخلاقی در حکم اخلاقی برجسته می‌سازد. محوریت فعل در این رویکرد به حداقل می‌رسد و آن گاه انسان خوب و فضیلت‌مند کسی است که دارای ملکات و درونیات نیک است.

۳. پدیدارشناسی فضیلت (ارزش‌ها)

به طور کلی پدیدارشناسی به «بررسی ساختار آگاهی آنچنان که از منظر اول شخص تجربه می‌شود» تعریف شده است (اسمیت، ۲۰۰۳). در واقع «تجربه اول شخص» بنیاد این تعریف است که در پدیدارشناسی اخلاق نیز مبنا قرار می‌گیرد.

پدیدارشناسی اخلاق بررسی ویژگی‌هایی از حالات ذهنی بالفعل است که اهمیت اخلاقی دارند و از طریق درون‌نگری مستقیم دسترس‌پذیر هستند، چه این حالت واجد ویژگی‌های پدیداری باشند، چه نباشند (تری هرگن و مارک تیمنس، ۱۳۹۲، ص ۱۴۸). در عین حال تمام رویکردهای فلسفی پدیدارشناسانه اخلاقی به یک معنا و منظور به کار نرفته است، بلکه به دو کاربرد وسیع می‌توانیم از آنها بهره ببریم، به گونه‌ای که یا آنها را در فلسفه اخلاق در سنت پدیدارشناسانه به کار ببریم و یا به بررسی اول شخص جنبه تجربی حیات اخلاقی بپردازیم (کریگل، ۱۳۹۲، ص ۱۴۸).

همچنین پدیدارشناسی اخلاقی در معنای موسّع خود، به بررسی همه ویژگی‌های تفکر و گفتمان اخلاقی می‌پردازد که شامل موارد ذیل است:

۱. قواعد و منطوق تفکر یا گفتمان اخلاقی؛ مثلاً، گزاره «دروغگویی نادرست است» همان ساختار منطقی را دارد که گزاره «آب مرطوب است»؛ یعنی گزاره اول از لحاظ ساختاری به اندازه گزاره دوم عینی است یا از لحاظ مفهومی چنین است.

۲. منطوق نظرات غیرجزمی (انتقادی) مردم عادی درباره تفکر یا گفتمان اخلاقی؛ مثلاً، اینکه مردم درباره موقعیت اخلاقی «الف» با هم اختلاف نظر دارند.

۳. کیفیت تجربه‌های اخلاقی متفاوت؛ مانند چگونگی به نظر رسیدن تجربه‌های اخلاقی. برای مثال، تجربه‌های انضمامی بالفعل احکام اخلاقی درباره متعلق ارزش‌گذاری اخلاقی (هرگن و تیمنس، ۱۳۹۲، ص ۴۶-۴۷).
با توجه به این چشم‌انداز از پدیدارشناسی اخلاق، نخستین فیلسوفی که می‌توان به خوبی وی را «پدیدارشناس تجربه اخلاقی» نامید/رسطو بوده است. وی با مطرح ساختن «سعادت» و «فضیلت»، مدعی شد فهم مشترکی از آنها وجود دارد (دراموند، ۲۰۰۲، ص ۱۵).

در رویکرد کمال‌گرایانه سعادت‌محور ارسطویی، فهم مشترک انسان‌ها دلیل وجود تجربه مشترکی است که می‌توان آن را «پدیدارشناسی اخلاقی» نامید. از نظر/رسطو احساسات در اخلاق نقش فرعی ندارند، بلکه نقش معرفتی نیز دارند و احساسات و عواطف در کنار منابع معرفتی نظیر عقل، جزئی از عناصر شناخت خوبی و بدی اخلاقی است. بر اساس پدیدارشناسی/رسطو، احساسات، هم محتوای شناختی دارند و هم اهمیت اخلاقی. در حوزه اخلاقی واکنش‌های احساسی ما به موقعیت‌ها و به اعمال ما در باره این موقعیت‌ها و اعمال، آگاهی می‌دهد. احساسات به ما کمک می‌کند معرفت اخلاقی را در موقعیت‌های مختلف تشخیص دهیم (همان، ص ۱۵).

یکی از حوزه‌هایی که به‌طور نظام‌مند به پدیدارشناسی اخلاق پرداخته بررسی پدیدارشناسی تجربه اخلاقی در سنت فلسفه تحلیلی است. بررسی تحلیلی حکم اخلاقی در بعد احکام مستقیم و احکام دور اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی، همچنین حل معضلات اخلاقی از طریق پدیدارشناسی، رویکرد جدیدی به اخلاق ارائه می‌دهد.

بررسی حکمی اخلاقی مبتنی بر ویژگی‌های شخصی و منشی که به صورت یک خصیصه شخصیتی ظاهر می‌شود - در واقع - پژوهشی پدیدارشناسانه است؛ همچنان که بررسی صدور احکام اخلاقی مبتنی بر فعل نیز نوعی بررسی پدیدارشناسانه اوصاف اخلاقی است. علاوه بر این، کیفیت احکامی که ناظر اخلاقی درباره عملکرد اخلاقی سوم‌شخص صادر می‌کند به لحاظ درون‌نگری و درک مشابهت موقعیت اخلاقی، بررسی پدیدارشناسانه است. پدیدارشناسی «احکام ارزش‌های اخلاقی»، «احکام مستقیم اخلاقی» و «احکام دور اخلاقی» عنوان‌های مناسبی برای این سبک پدیدارشناسی است.

«احکام اخلاقی مستقیم» احکامی است که از سوی عاملی که مستقیماً با موقعیت درگیر است، صادر می‌شوند؛ موقعیتی که به باور عامل، دربردارنده‌گزینه‌های اخلاقی از جانب اوست.

«احکام دور اخلاقی» احکامی است که از سوی کسی که ناظر بر رفتار شخص دیگری است، صادر می‌شوند. احکام مربوط به ارزش‌های اخلاقی نیز احکام ستایش و نکوهش‌اند؛ احکامی هستند که یا مستقیماً معطوف به خصایصی از شخصیت هستند یا به کل شخصیت یک فرد از این حیث که موجودی اخلاقی است، مربوط‌اند (ماندلباوم، ۱۳۹۲، ص ۸۴).

احکامی که درباره فضایل اخلاقی صادر می‌شوند بر خلاف احکامی است که درباره درستی و نادرستی، باید و نباید و به‌طور کلی درباره سایر محمولات و اوصاف اخلاقی صادر می‌شوند. در احکام مربوط به فضایل، خوبی و بدی بر صفات شخصیتی یک فرد یا کل شخصیت وی حمل می‌شوند. «فاعل محوری» در مقابل محوریت فعل از ویژگی‌های بارز فضایل است. فاعل اخلاقی به لحاظ زمانی در سه زمان به افعال خود می‌نگرد. فضایل و رذایلی که در زمان گذشته متصف به آن بوده یا در زمان فعلی متلبس به آن است و یا قصد دارد در زمان آینده به فضایی دست یابد یا رذایلی را مرتکب شود. اگر درباره افعالی که در گذشته آنها را انجام داده‌ایم تأمل کنیم، درمی‌یابیم که آنها افعالی نیستند که فاعل اخلاقی مستقیماً با آن سروکار دارد و در زمان فعلی در موقعیت اخلاقی قرار ندارد؛ زیرا در این حالت ناظر اخلاقی هستیم و علاوه بر آن در حالت انفعال قرار داریم. بنابراین چنین احکامی را باید هم در احکام مربوط به ارزش‌های اخلاقی و هم در احکام دور اخلاقی بررسی کرد.

فضایی نظیر توبه از نظر آنچه در گذشته اتفاق افتاده و در زمان کنونی گسیخته از موقعیت است، می‌تواند متعلق احکام دور باشد و از این لحاظ که می‌تواند ناشی از خصوصیات شخصیتی باشد، در قلمرو ارزش‌های اخلاقی قرار می‌گیرد. عمل نادرستی که در گذشته صورت گرفته اکنون موضوع (بزه) قرار می‌گیرد و در حالی که گسیخته از آن موقعیت هستیم و در عین حال متأملانه به آن می‌اندیشیم، به ساختارهای ارزش‌های اخلاقی نزدیک می‌شود و اگر به سوی فضیلت سوق داده شود «توبه» نامیده می‌شود.

شکاف میان عملی که در گذشته انجام داده‌ایم و ثمره درگیری مستقیم و متأملانه با موقعیت اخلاقی و میان عملی که اکنون انجام می‌گیرد، محصول نتایجی است که بر عمل گذشته مترتب است. در بسیاری از مواردی که در گذشته عملی از ما صادر شده، ممکن است به هر علتی در قضاوت ابتدایی که با احکام مستقیم اخلاقی سروکار داشته‌ایم، در قضاوت میان خود دچار تردیدهایی شده باشیم و با این وصف، با ارزیابی‌های مختلفی نیز سروکار داشته باشیم و در هر زمانی معیارهای اخلاقی ما مورد نقض و ابرام قرار گرفته باشد؛ اما در قضاوت نهایی خود با توجه به ارزیابی‌های صورت داده در نهایت، به درستی و نادرستی عمل گذشته از روی ارزیابی نتایج آنها حکم کنیم.

۴. پدیدارشناسی فضیلت توبه

نخستین بخش از «ربع منجیات» *احیاء علوم الدین* مختص توبه است و در کنار سایر منجیات، از جمله صبر، شکر، و زهد قرار دارد. وی علاوه بر این، در کتاب *کیمیای سعادت* نیز به اختصار به بحث از توبه پرداخته است. فضیلت توبه به‌عنوان یکی از منجیات، در چهار رکن (حقیقت و حد توبه، متعلق توبه، توبه و شرط‌ها و دوام آن، و در نهایت، راه‌های علاج استمرار بر عصیان و داروی توبه) موضوع بحث قرار گرفته است.

حقیقت توبه نزد غزالی مبتنی بر پیش فرض انسان شناسانه‌ای است که حقیقت فرشته را خیر محض بودن، حقیقت دیو را شر محض بودن، و حقیقت انسان را به این می‌داند که می‌تواند به وسیله خیر، شر را جبران کند. مطابق این دیدگاه، انسان‌ها نه خیر مطلق هستند و نه شر مطلق - که اگر چنین باشد تغییر حالات وجودی و ملکات به یکدیگر ممکن نبود و در نتیجه حالات درونی قابلیت دارند تا از ردایل به فضایل منتقل شوند. اما این حقیقت اما به نسبت افراد، متفاوت است. توبه آغاز کار سالکان است، اگرچه در تمایز میان فضیلت‌مندان به یک نحو مترتب نمی‌شود، به گونه‌ای که برای سالکان آغاز راه سلوک، برای رستگاران سرمایه و برای انبیا و مقربان کلید استقامت است (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۱۳۳۵).

اگرچه «گناه» به معنای رایج آن درباره پیامبران و پیشوایان الهی بدون مصداق است و آنان نمونه‌ها و الگوهای والا و قدیس اخلاقی محسوب می‌شوند، اما در ترتب درجات والایر برای ایشان معنایی است که تنها شامل پیشوایان الهی می‌شود. اما سالکان با توبه، طریق وصول به حقیقت را می‌یابند و طریقه صحیح سلوک را نیز باید از ایشان آموخت. وی در اثر *المقصد من الغلال* پس از بیان شرح حال طبقه‌های فیلسوفان و متکلمان، جملگی طرق کسب حقیقت از جانب ایشان را باطل شمرده و تنها صوفیان را واجد طریق حقیقت دانسته و ویژگی‌های آنها را چنین بیان کرده است:

خلاصه مذهب این فرقه قطع علاقه‌های شهوانی، تزکیه نفس و تخلیه آن از صفات پست و در نهایت، تقوا و فضیلت بردن از غیر خداست.... به حقیقت دریافتم که صوفیه ارباب احوالند، نه اصحاب قیل و قال و برای وصول به این مقام، تعلیم و تعلم کافی نیست، عشق و شوق و سیر و سلوک لازم است (غزالی، ۱۳۴۹، ص ۷۳).

از این جهت تربیت و آموزش اخلاقی (Moral education) و طرق کسب فضیلت در اثر توبه در میان فضیلت‌مندان متفاوت است. علاوه بر این، بر نقش الگوهای اخلاقی در اخلاق فضیلت نیز تأکید می‌کند، اما تأکید وی بر الگوهای درجه نخست بیش از آموزش و تربیت اخلاقی است. پس از ذکر مختصری از درجات تعریف توبه، لازم است متعلق مفهوم توبه (یعنی گناه) آشکار شود.

۵. چیستی، منشأ و انواع گناه

بازگشت از ملکات پیشین و جایگزینی فضایل به جای ردایل دینی، مستلزم شناخت ردایلی است که در زبان دین به «گناه» شناخته می‌شود و در عرف غیر دینی به‌مثابه ردیلت مطلق و یا رفتار ضد اخلاقی آن تعبیر می‌شود. در بیان فلاسفه، از جمله *سقراط* و *افلاطون* منشأ انجام عمل ضد اخلاقی، نبود علم نسبت به شناخت خوب و بد اخلاقی است. در نتیجه اگر کسی نسبت به عمل خوب و بد شناخت داشته باشد مرتکب عمل بد نمی‌شود (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۹۶).

در مقابل، *ارسطو* رفتار بد را نتیجه ضعف اراده می‌داند که علی‌رغم علم به خوب و بد اخلاقی، در مرحله عمل از تقابل با عمل بد ناتوان است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۳۷).

تفسیر غزالی از گناه مبتنی بر اسبابی است که خیر و شر در پی دارند. برای هر چیزی سببی است و سبب گناه شیطان است؛ همان گونه که سبب خیر فرشته است (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۹۰۴). چون قلب انسان مستعد خوبی و بدی و جایگاه فرشتگان و شیاطین است، هرگاه از تربیت نادرست، عوامل بیرونی و همچنین عادات نادرست متأثر گردد تحت سیطره و غلبه شیطان محاصره می‌شود و برون‌رفت از این وضعیت درونی اخلاقی محتاج تغییر در عوامل بیرونی است. از این رو شیطان به‌مثابه فرمانده شر، تحت عنوان «سواس» خود را نمایان می‌سازد.

همان گونه که پیش از این بیان شد، یکی از نوآوری‌های غزالی طبقه‌بندی گناهان با توجه به صفات دل است: نخستین صفت از صفات چهارگانه دل صفت «ربانی» است که مقتضی کبر، فخر، جباریت، حب مدح و ثنا و غنا و حب دوام همیشگی و طلب استعلا بر دیگران است.

دوم صفت «شیطانی» است که شامل بدخواهی، حيله، ستمگری، نفاق، بغی، بدعت و گمراهی و غیر آن است. سوم صفت «بهیمی» است که گناهانی همچون زنا، لواط، خوردن مال یتیم و جمع مال حرام برای شهوت‌ها را شامل می‌شود.

چهارم صفت «سبعی» است که از آن خشم و کینه و اقدام بر کشتن و زدن و دشنام دادن مردمان و هلاک کردن مال است که به‌عنوان گناه شناخته می‌شود (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۱۳۵۰).

ارتکاب ردایل مزبور در معرفت‌شناسی گناه و سیر نزول انسان در کسب سعادت از انتها به ابتداست، به این صورت که ابتدا صفات سبعی ظاهر می‌شود و از گناهانی همچون خشم و کینه آغاز می‌گردد تا به زنا و لواط و نفاق می‌رسد و در نهایت، با کبر و فخر به اوج خود می‌رسد و اینجاست که انسان ادعای استیلا بر همه خلق را می‌کند. از این رو طلب استیلا بر خلق، همچون خودرایی، استبداد و زورگویی ریشه در گناهانی دارند که به لحاظ معرفتی مجموعه‌ای از گناهان را در خود گنجانده است.

علاوه بر این، تائبان نیز طبقات گوناگونی دارند:

نخست گروهی که صاحبان توبه نصح‌اند که تا پایان عمر بر وعده توبه خود می‌مانند.

دوم گروهی که ایشان نیز استقامت دارند، اما از گناهان غیر عمد مصون نیستند.

سوم آنان که مدتی توبه کنند و بر آن استقامت ورزند، اما سرانجام آرزوی برخی گناهان بر آنها غلبه کند و آن را مرتکب شوند.

در نهایت، گروهی که مدتی استقامت کنند و سپس برخی گناهان را مرتکب شوند، بی‌آنکه قصد توبه و احساس پشیمانی کنند.

غزالی نفس این چهار طبقه را «مطمئن»، «لوامه»، «مسوئه» و «اماره بالسوء» می‌نامد (همان، ص ۱۳۸۱-۱۳۸۲). بنابراین غزالی از یک سو به متعلق فعل، یعنی گناه و از سوی دیگر به فاعل گناه نظر می‌کند و طبقاتی از هر یک ارائه می‌دهد. در نتیجه پرسش محض از فعل اخلاقی و یا فاعل اخلاقی در اخلاق و وظایف و اخلاق فضیلت در اندیشه

غزالی انکار می‌شود و هر یک از فعل و فاعل در روند شکل‌گیری حکم اخلاقی ایفای نقش می‌کند. از یک سو فاعل به‌مثابه صادرکننده احکام اخلاقی مستقیم قرار دارد که مستقیماً با موقعیت اخلاقی روبه‌روست؛ موقعیتی که وی را فرا می‌خواند تا وسوسه‌های شیطانی را از خارج درونی کند. از سوی دیگر گناه به‌منزله یک موقعیت عینی (ابژکتیو) نسبت به همه عامل‌های اخلاقی یکسان است و فهم عینی از متعلق توبه (یعنی گناه) وجود دارد.

۶. وسواس دهلیز ورود گناه

همان‌گونه که گذشت، ادراکات و خواطر به سوی امور خیر «الهام» و خواطر امور شر «وسواس» خوانده می‌شود. وسواس نیز بر دو وجه است: یکی آنکه تنها بر دل گذر کند و ادراکات و خواطر گذشته، حال و آینده را تنها از سر بگذرانند، بی‌آنکه منتهی به عملی از سوی فاعل گردد.

دوم آنکه وسواس بر دل افکنده شود و در نهایت، به عمل منتهی گردد.

شکی نیست که وسواس قلبی که به عمل منتهی می‌شود منشأ گناه است، اما وسواسی که تنها از دل می‌گذرد محل اختلاف است. بنابراین کیفیت پدیداری تجربه گناه محدود‌ه‌ای است که از خاطر (حدیث نفس) آغاز می‌شود و سپس در مقاصد بعدی به میل، اعتقاد و در نهایت، به فعل هم می‌رسد. تجربه وظیفه عمل پس از طی این مراحل تحت فشار و نیروی فرمان‌های درون‌بنیاد به عمل درست یا نادرست منتهی می‌شود.

در سیر این مراحل، برخی اختیاری و برخی دیگر غیراختیاری است و تنها اعمال اختیاری می‌تواند متعلق حکم اخلاقی قرار گیرد. در مقابل آن، هر نوع عملی است که واکنشی و به‌عبارت دیگر، خود به خود و - به اصطلاح - خودانگیخته است. اعمال ارادی، خود به اعمال «ارادی اختیاری»، «اکراهی» و «اضطراری» تقسیم می‌شوند و اگر به این نوع تفکیک قایل باشیم، می‌توانیم تنها اعمال ارادی اختیاری را متعلق احکام اخلاقی بنامیم. از این رو عامل اخلاقی تنها نسبت به افعالی که اختیاری هستند، احساس مسئولیت می‌کند و ملاک اخلاقی بودن، اختیاری بودن است که مسئولیت در پی آن می‌آید. این در حالی است که در افعال اکراهی و اضطراری چنین مسئولیتی متوجه فاعل اخلاقی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۲).

پس خصوصیت این نوع اعمال احساس مسئولیت است که معطوف به غایتی است که وقتی به وقوع می‌پیوندد که شخص میان دو گزینه قرار داشته باشد. همچنین اعمال ارادی اختیاری با اعمالی که از روی عادت یا مبتنی بر بازتاب هستند، متفاوت است. نوع غیر ارادی اعمال، «خودانگیخته» است و شامل هر نوع عملی می‌شود که احساس مسئولیت در لحظه انجام دادن غایب است. این بدان معنا نیست که هنگام مرور این عمل نمی‌توانیم آن را معطوف به غایتی بباییم. آشکارا این عمل غایتمند بوده است، اما غایتی که این عمل در جهت آن انجام گرفته، آگاهانه لحاظ نشده است. در اینجا از واکنش‌ها و پاسخ‌ها سخن می‌گوییم؛ زیرا در آنها به هیچ معنایی، ابتکار عمل یا احساس مسئولیت وجود ندارد (ماندلباوم، ۱۳۹۲، ص ۸۸).

غزالی خواطر و میل را تحت اختیار فاعل اخلاقی داخل نمی‌کند و با ذکر روایت «عفی عن امتی ما حدثت به نفوسها» (غزالی، ۱۴۲۶ق، ص ۹۲۰-۹۲۱) از پیامبر اکرم ﷺ دلیل خود بر اختیاری نبودن خواطر را ذکر می‌کند. اعتقاد و حکم دل نیز، یا اختیاری است و یا اضطراری. فاعل اخلاقی تنها در برابر اعتقادات اختیاری مواخذه خواهد شد. او تنها در برابر فعل، آن هم در صورتی که قصد عزیمت از گناه نداشته باشد مواخذه خواهد شد (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۹۲۰-۹۲۱). بنابراین دلیل فرااخلاقی غزالی بر عدم مواخذه بر فعل، به لحاظ دلایل برون‌گرایانه و مبتنی بر واقعیات و دلایل دینی است.

۷. مقومات و مبانی تصویری توبه

آیا توبه با شناخت ما از خوب و بد، درست و نادرست، و گناه و ثواب ارتباط دارد؟ همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، گناه و صواب و در پی آن توبه، جملگی به واسطه شناخت حاصل خواهد شد و ترک گناه وابسته به شناخت است. در این باب معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی) غزالی بر نوعی هستی‌شناسی استوار است که پیش از این در تلقی وی از دل و نقش معرفتی آن بیان شد. در ادامه، کیفیت علم و شناخت موضوع توبه به تفصیل ذکر خواهد شد.

در عین حال با توجه به نقش عینی علم در شناخت، این نکته به ذهن متبادر می‌شود که آیا مفاهیمی همچون «توبه» و «گناه» منشأ درونی دارند یا وابسته به عالم خارج نیز هستند؟ تفسیر غزالی از نقش شیطان، دیوها و لشکریان فرشته و شیطان کاملاً درونی و پیش فرض علمی آن نیز مبتنی بر مکاشفه است که با تفسیر عینیت‌گرایانه علم به معنای رایج متفاوت است. بنابراین با تمثیل لشکریان شیطان و در مقابل، لشکر فرشتگان در جنگ درون آدمی، به نظر می‌رسد وسواس از سوی شیطان و الهام از سوی فرشتگان کاملاً جنبه درونی دارد و بالتبع فاعل‌های مختلف اخلاقی نسبت به امور درونی خود، رفتارهای متمایزی بروز می‌دهند و همه اصناف دین‌ورزی به یک شکل دچار گناه و انجام توبه نمی‌شوند.

پیش از این بیان شد که توبه برای سالکان اول طریق سلوک، اما برای انبیا کلید استقامت است. بنابراین در طریق با یکدیگر متفاوتند و هر فاعل اخلاقی با توجه به صنف ایمانی خود در یکی از گروه‌های مشمول توبه قرار می‌گیرد. در خبری از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است که می‌فرمایند: «ما منکم من احد الا و له الشيطان. الا ان الله تعالی اعاننی علیه فأسلم و لا یأمرنی الا بخیر» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰ ص ۳۳۰)؛ کسی نیست جز اینکه شیطانی با او همراه است، اما خداوند مرا یاری کرده و شیطان را تسلیم نموده و مرا جز به خیر امر نمی‌کند.

بنابراین «توبه» به معنای «بازگشت از گناهان» درباره پیامبران مصداق ندارد، بلکه به معنای «استقامت در مسیر حقیقت» تعبیر می‌شود. در عین حال آنچه متفق علیه است زایل شدن ملکات رذیله و جانشینی ملکات فضیله در اثر توبه است. اما آیا پس از توبه امکان بازگشت به گناه وجود دارد؟ نسبت توبه با ملکات چیست؟

اگرچه به نظر می‌رسد با کسب شرایط و محقق شدن توبه، به تدریج رذایل به محاق رفته، چشمه‌های جوشان فضیلت خود را بازمی‌یابند و زنگار رذالت را از نفس می‌زدایند، اما با این وجود، همه گناهان در سیر کمال و راه نجات به سوی توبه یکسان عمل نمی‌کنند و اگر زمان توبه به تأخیر افتد به زنگارهایی در دل تبدیل می‌گردد که رهایی از آن دشوار و یا ناممکن است.

از این رو غزالی شهوات را به بخاری تشبیه می‌کند که رفته‌رفته بر آینه نشیند و انسان صورت خود را در چنین تصویری ببیند و اگر این شهوات ماندگار شود و فرصت توبه فراهم نیاید تبدیل به زنگارهایی می‌شود که زدودن آن ممکن نیست بنابراین چنین نیست که توبه از همه گناهان شرایط بازگشت به سوی فضایل را فراهم آورد، بلکه تنها شامل گناهانی می‌شود که به ملکه تبدیل نشده باشد؛ زیرا مطابق تشبیه، اگر لشکریان شیطان بتمامه بر لشکر فرشتگان غلبه یابد شکست لشکر فرشتگان قطعی است.

از این رو وجوب توبه نیز فوری است که گناهکار باید هرچه سریع‌تر مقدمات آن را فراهم آورد تا در این کارزار مغلوب نگردد و گناهان او به ملکات رذیله تبدیل نشوند. خداوند نیز می‌فرماید: «وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِنَّ» (نساء: ۱۸)؛ و کسانی که (تمام عمر) به اعمال زشت اشتغال ورزند تا آن‌گاه که یکی از آنها مرگ را مشاهده کند، در آن ساعت پشیمان شود و گوید: اکنون توبه کردم. توبه چنین کسی پذیرفته نخواهد شد.

علت چنین فوریتی از نظر غزالی دو خطر عظیم است: یکی آنکه تاریکی معصیت‌ها بر دل او متراکم شود و قابل محو نباشد و دوم بیماری یا مرگ فرصت توبه را از ایشان سلب نماید (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۱۳۴۶). در اثر این دو، فرصت درونی ایجاد و تغییر ملکات و فرصت بیرونی امکان حیات از انسان سلب می‌شود.

از این رو برای توبه شروطی است:

نخست آنکه با اختیار گناه را ترک کند و عزم جزم نماید که به دنبال گناه نرود. اما اگر گناه کند و نیت ترک آن نداشته باشد و یا مردد باشد تائب نخواهد بود، بلکه صرفاً به‌منزله کسی است که از گناه دست کشیده است. بنابراین به لحاظ معنایی تمایز دقیقی است میان تائب و کسی که فعلاً از گناه دست کشیده، اما ملکه ترک گناه در نفس وی رسوخ نکرده است. علاوه بر این، تفکیکی نیز میان نیت و عمل صورت گرفته است. حتی اگر کسی اتفاقی ترک گناه کند، اما از ابتدا نیتی برای ترک گناه نداشته باشد، تائب محسوب نمی‌شود.

دوم آنکه از گناهی که مرتکب شده است توبه کند، نه گناهی که تاکنون از وی سر نزده است. سوم آنکه گناه متناسب با وضع و حال فرد باشد و قدرت و اختیار بر ترک گناهی داشته باشد که از وی سرزده است. بنابراین ترک زنا از پیرمردی که توان انجام آن را ندارد توبه محسوب نمی‌گردد.

چهارم آنکه توبه به نیت رضای خدا و ترک از عقوبت وی باشد و نه از روی مسائل دنیوی و مانند آن (غزالی، ۱۳۵۹، ص ۲۲).

از چهار شرط ذکر شده، شرط نخست و آخر مربوط به نیت فاعل اخلاقی و دو شرط میانی مربوط به عمل و فعل اخلاقی است.

۸. حدود توبه

یکی از رایج‌ترین مباحث مربوط به اخلاق به لحاظ معرفت‌شناسی، کیفیت ارتباط معرفت و فضیلت، و به لحاظ انگیزشی ارتباط معرفت و انگیزش در حکم اخلاقی است. آیا صرف معرفت به عمل نادرست، بازدارنده از انجام عمل

هست؟ و یا به لحاظ انگیزشی، تنها دانش به یک حکم اخلاقی خاص، ما را بر عمل اخلاقی خاص برمی‌انگیزاند؟ به نظر می‌رسد غزالی در بحث «توبه» از نظریه «کثرت گرایانه» دفاع می‌کند و تنها علم و معرفت را یگانه عامل و عنصر عمل اخلاقی برنمی‌شمارد.

«توبه» عبارت است از: سه عمل که به‌طور منظم پدید می‌آیند: علم و حال و فعل. اول علم است و دوم حال و سوم فعل.

علم مقتضی باور به زیانبار بودن گناه است و به دنبال آن، این باور بر چارچوب حیات ذهنی و روانی غلبه پیدا می‌کند که بر حال فاعل مسلط می‌شود و از انجام عملی (فعل) که موجب دردمندی دوری از محبوب گردیده است، پشیمان می‌گردد.

اولی موجب دومی است، و دومی موجب سومی است. این ایجاب مقتضی شیوع سنت الهی در ملک و ملکوت است. اما علم این است که زبان گناه بزرگ است، و میان بنده و محبوب او حجاب است. چون این را شناخت، شناختی محقق به یقین که بر دل او غالب باشد، از این شناخت، به سبب فوت محبوب، درد دل خیزد؛ زیرا دل هرگاه دریابد که محبوب او فوت شده، دردمند شود. و اگر فوت آن به فعل باشد از آن فعل پشیمان گردد، و دردمندی او را به سبب فعل او که محبوب او فوت شده، «پشیمانی» خوانند. حال اگر این درد بر دل غالب گردد، در دل از این حالتی دیگر به وجود آید که آن را «ارادت و قصد» گویند و به فعلی از حال و ماضی و مستقبل متعلق باشد (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۱۳۳۶).

اساس شناخت افعال درست از نادرست و طریقه عمل به آن از سوی فاعل اخلاقی، جملگی مبتنی بر علم است. مراد از «علم» نیز هر نوع علمی نیست، بلکه غزالی با تفکیک علم «مکاشفه» از علم «معامله»، فهم خاصی از علم و عمل به آن ارائه می‌دهد. از این رو علم دو قسم است: علم مکاشفه و علم معامله.

«علم مکاشفه» علم باطن است و آن علم صدیقان و مقربان است و عبارت از نوری است که در دل پدید آید زمانی که از صفات نکوهیده پاک شود. با چنین علمی هرچه را سعادت دنیا و آخرت و تمایز پیامبران و فرشتگان و شیاطین است، درمی‌یابد (همان، ص ۲۸). در نتیجه، چنین علمی اکتساب نیست. بنابراین اخلاق و عمل اخلاقی در زمره عقل عملی و فعالیت‌های عملی انسان قرار می‌گیرد.

با این‌گونه فعالیت‌ها قلب آدمی پس از مبارزه با نفوذهای شیطانی و سیطره و غلبه شهوات، آماده پذیرش نور و تجربه شناختی (از جمله شناخت امور درست و نادرست) می‌شود. این علم با اضافه به قلب مؤمن، در اثر ایمان مؤثر واقع می‌شود و چنان وی را دردمند می‌سازد که از اعمال خود پشیمان می‌گردد و قصد می‌کند تا از فعل حال بگذرد و از نیت انجام عمل در آینده درگذرد و به جبران گذشته بپردازد. چه بسا نفس پشیمانی مطابق برخی از روایات، «توبه» نامیده شده باشد، یا صرف قصد اصلاح گذشته و ترک حال و مستقبل «توبه» نام نهاده شده باشد. اما مطابق نظر غزالی علم و پشیمانی و قصد به‌طور متوالی و در مجموع، «توبه» نامیده می‌شود (همان، ص ۱۳۳۷).

اما آیا با صرف پشیمانی از گناه و ترک ردایل، بازگشت به سوی فضایل هم ممکن است. ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* پس از تفصیل میان لذت و درد و اشتغال افراد و کیفیت اتصاف از روی ضعف نفس و در سوی مقابل، پایداری نفس، میان پرهیزگار و ناپرهیزگار تفکیک قایل می‌شود. از نظر وی ناپرهیزگار به سبب لجام‌گسیختگی فاقد قدرت تفکر و در نتیجه، فاقد ابراز پشیمانی و علاج‌ناپذیر است (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۲۶۹). اگرچه نوع دیگری از ناپرهیزگاری وجود دارد که لجام‌گسیخته نیست، بلکه دارای ضعف نفس است و ممکن است بتواند ابراز پشیمانی کند؛ زیرا قدرت تأمل و تفکر در وی به‌طور کامل از میان نرفته است.

بنابراین ارسطو اساساً انکار می‌کند که ناپرهیزگار بتواند احساس پشیمانی نماید. به لحاظ معناشناسی نیز حالات گوناگونی وجود دارند که مرزهای مشترکی با پشیمانی دارند. از جمله این احساسات، «تأسف» (Regret) است. هر وظیفه در نگاه نخست، دارای الزام است که اگر با اقتضای سرسخت‌تر دیگری فسخ شود همچنان به الزام‌گرایش دارد. در این موارد (یعنی: عدم تحقق وظیفه در نگاه نخست و در سوی دیگر، تحقق وظیفه واقعی یا مطلق) تأسف اخلاقی ایجاد می‌شود (راس، ۲۰۰۲، ص ۲۸).

موقعیتی را در نظر بگیرید که همکار من در گذشته در شرایطی که موقعیت شغلی من به خطر افتاده بود، از روی دشمنی با مدیر من که قصد داشت مرا از کار برکنار کند، وارد عمل شد و موجب گردید من شغلم را حفظ کنم. سال‌ها بعد در یک موقعیت دیگر، به نحوی چنین مشکلی برای همکارم پیش آمد و در حالی که وی واقعاً صلاحیت آن پست را نداشت، مدیر ارشد از من برای ابقای آن شخص نظرخواهی کرد. من در نگاه نخست با دو وظیفه مواجه هستم: عمل صادقانه و حق‌شناسی.

دو وظیفه در نگاه نخست با یکدیگر معارض شده است و من باید در مقام عمل، یکی از آنها را انتخاب کنم. در این مثال، مطابق نظر راس عمل صادقانه متعلق الزام است. اما در عین حال عمل نکردن به حق‌شناسی نوعی تأسف به دنبال دارد که در اثر عمل صادقانه به وجود آمده و بر آن مترتب شده است. این در حالی است که مرز باریکی میان احساس ندامت و تأسف وجود دارد. «احساس ندامت» حسی است که هنگام ترک یا فعل وظیفه اخلاقی با آن مواجه می‌شویم و «تأسف اخلاقی» زمانی است که پس از ترک یا فعلی که در واقع وظیفه تلقی نمی‌شود با آن روبه‌رو می‌گردیم.

باری، در پدیدارشناسی توبه، علم و پشیمانی دو وجه نظری و عملی محسوب می‌شوند. علم سبب پشیمانی است و شناخت نیز متعلق به سبب است؛ زیرا بدون شناخت اسباب توبه، علم محقق نمی‌شود و در نتیجه تأثر و پشیمانی حاصل نمی‌آید. برای پشیمانی نیز حالتی است که در اثر تألمات نفس پدید می‌آید و از نشانه‌های پشیمانی، حسرت و اندوه و گریه است که ناشی از دردی است که بر نفس عارض می‌شود.

۹. راه‌های کسب و علاج توبه

پس از ذکر مبانی و حدود و کیفیت تجربی توبه، غزالی به راه‌هایی اشاره می‌کند که تائب را به سوی فضیلت بازمی‌گرداند، به گونه‌ای که در واجبات - که بنده کیفیت اخلاقی ارتباط با خدا را لحاظ می‌کند- در توبه، نمازی را که

از وی فوت شده و در روزه و زکات و حج نیز به همین صورت، اعمال فوت شده را قضا نماید. همچنین در محرمات شرعی نیز اگر در حوزه حق الله باشد، نخست اظهار پشیمانی و تأسف کند و در مرحله بعد به انجام اعمال صالح روی آورد. علاوه بر این غزالی برای تک تک گناهان راههایی برای توبه قرار داده و آن «عمل به ضد» است، به صورتی که برای ترک سخنان باطل و سبک، تلاوت قرآن و برای ترک شرب خمر، صدقه دادن مشروبات حلال را پیشنهاد می‌دهد (غزالی، ۱۴۲۶، ص ۱۳۷۲).

تمثیل «نور به جای ظلمت» و کاربرد استعاره‌های اینچنینی برای اتصاف دل به رذایل و فضایل، منطقی است که غزالی برای عمل به صدین در گناهان پیشنهاد می‌دهد. درباره گناهی هم که منشأ آنها به درستی روشن نشده و عملی نیز بر ضد آن انجام نگردیده باشد، غزالی با تمسک به روایتی از پیامبر اکرم ﷺ «ان من الذنوب ذنوباً لا یکفرها الا الهموم» (غزالی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۳۷۲) غم را کفاره آن گناهان می‌داند.

در حق الناس باید از کسانی که به آنها آسیب رسانده‌ایم دلجویی کنیم و به آنها نیکی نماییم. درباره غضب نیز باید از اموال خود به نیت آنها صدقه داد و در خصوص غیبت و بدگویی باید به ضد عمل نمود و از خوبی‌های ایشان سخن گفت و در نهایت، در مورد قتل خطایی باید دیه پرداخت و در قتل عمد، به وسیله قصاص توبه حاصل می‌آید. (همان، ص ۱۳۷۳) در تمام موارد مزبور، گناهی در زمان گذشته اتفاق افتاده است که راه خلاصی از آن با قصد و نیت درونی صورت می‌پذیرد، اما نسبت به گناهان مستقبل عزم و اراده حاکم است.

در اثر پشیمانی و تأسف، حالتی بر وی نمودار می‌شود که از انجام گناهان در آینده می‌پرهیزد و فکر گناه نیز بر وی غالب نمی‌آید. در عین حال راه‌حلی برای ضعف اراده ارائه نشده است.

مقسم دیگری نیز برای توبه به لحاظ عمل جوارحی و جوانحی وجود دارد که هر یک شامل چهار عمل است: نماز گزاردن، استغفار، صدقه، و روزه داشتن. از ویژگی‌های عمل جوارحی، عزم توبه، حب درآمدن از گناه، بیم عقوبت و امید مغفرت است. بنابراین دو دسته راه‌حل به‌طور جزئی نسبت به انواع گناهان و دسته‌ای نیز به صورت کلی برای انواع گناهان فراهم آمده است.

از نکات قابل توجه در علاج توبه، ذکر فضایل پایه‌ای‌تر برای کسب توبه است و فضایی همچون علم و صبر داروی آن دانسته شده است. به عبارت دیگر، نوع بالاتر جنس خود را حفظ می‌کند. بنابراین در مثل شهوات راه علاج، در صبر و در یادآوری پدیدار روانی ترس است که با خوف از عواقب عمل خویش، از عذاب روز قیامت ترسان شود. اما آنچه سبب می‌گردد در صبر و ترس سست شود چند عامل است که از جمله آنها این است که زمان عقوبت مشخص نیست، در حالی که لذت‌های شهوانی حاضر است و یا امید به توبه دارد، به رحمت خدا نیز امیدوار است. به سبب اهمیت صبر به‌مثابه یکی از عناصر توبه، غزالی بخش مستقلی را نیز به صبر اختصاص داده است. بنابراین شرح دقیق غزالی مبتنی بر رهیافت‌های پدیدارشناسانه (همچون، ترس، امید، صبر، علم و ایمان) است، در عین حالی که تفسیر آن نیز مبتنی بر دلایل دینی و نقلی است.

همچنین غزالی کوشیده است تا انواع گناهان را دسته‌بندی کند و تائبان را نیز در چند طبقه قرار دهد. علاوه بر این، راه‌های علاجی را نیز برای هر طبقه از تائبان به لحاظ فاعل اخلاقی و همچنین انواع گناهان و روش‌های دوری از آنها به لحاظ فعل اخلاقی ذکر کرده است. روش وی نیز، چه جداسازی هریک از طبقات و چه راه‌های علاج کاملاً مبتنی بر پدیدارشناسی است؛ زیرا با روش «اول شخص» به توصیف حالات و تجربیات و تأملات درونی خود می‌پردازد.

نتیجه‌گیری

تجربه پدیدارشناسانه غزالی از توبه با توجه به دو اثر *احیاء علوم الدین* و *کیمیای سعادت* در کنار پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسانه غزالی درباره نقش عقل و دل در اخلاق، همچنین نگاه درون‌دینی و توقیفی نسبت به گزاره‌های دینی، به این نکات رهنمون می‌شود که حالتی نظیر اندوهگینی، پشیمانی و ایمان در مؤمن، منجر به بروز وضعیتی می‌شود که نوعی فشار وظیفه‌ای بر وی حمل گردد که از آن به «توبه» یاد می‌کنیم.

فاعل یا «سوژه اخلاقی» خود را مستقیماً درگیر موقعیتی می‌یابد که کاملاً ذهنی است و تجاربی از سر می‌گذراند که نحوه بروز پشیمانی را بر وی پدیدار می‌کند، به گونه‌ای که از سر گذراندن این عواطف و احساسات در منافع، مشرک و دیگر اصناف دین‌ورز به شکل دیگری بروز پیدا می‌کند. علاوه بر این، حکم اخلاقی نیز منوط به درک این تجربه اخلاقی است.

متناظر با توبه در زمان گذشته، حال و آینده، احکام مستقیم و دور اخلاقی، و متناظر با ردایلی اخلاقی احکام مربوط به ارزش قرار دارد. در فرایند احکام مستقیم اخلاقی، فاعل اخلاقی به واسطه مفاهیمی همچون فرمان، تناسب یا سختی، فشار وظیفه‌ای را احساس می‌کند که مطابق شهودات دینی و عقلی، فرمان به بازگشت به سوی فضایل می‌دهد و احکام دور، گذشته و اعمال خود را به صورت ناظر اخلاقی بررسی می‌کند. سایر فضایل و ردایلی را نیز از جمله فضایل و ردایلی دینی به‌مثابه ارزش‌های دینی لحاظ می‌کند.

از دیگر ویژگی‌های اخلاق غزالی شرح دقیق مفاهیم و حدود آنهاست؛ از جمله تقسیم‌بندی انواع گناهان، تمایز آنها از یکدیگر و سنخ‌های فاعل اخلاقی در موضوع توبه و بیان متعلقات اصناف تائبان. علاوه بر این، ارائه راه‌حل و طرق بازگشت تائبان از ردایلی نیز برررسی شده است. تلفیق مبانی معرفت‌شناسانه عقلی و قلبی و ارزش ویژه برای دل و قلب در معرفت‌شناسی ادراک اخلاق از دیگر ویژگی‌های اخلاق غزالی است.

منابع

- ابن سینا، ۱۳۸۳، *رساله نفس*، تهران، بوعلی سینا.
- اترک، حسین، ۱۳۹۳، «سیر تطور نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۴، ص ۱۳۱-۱۴۷.
- ارسطو، ۱۳۷۷، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، نشر نی.
- افلاطون، ۱۳۶۶، *مجموعه آثار افلاطون*، چ دوم، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- ذاکرزاده، ابوالقاسم، ۱۳۷۸، *فلسفه ماکس تسلر*، تهران، الهام.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۹۳، *مفاتیح الغیب*، چ ششم، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۱۳ق، *اخلاق ناصری*، تهران، علمیه اسلامیة.
- غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۴۹، *اعترافات غزالی*، ترجمه زین الدین کیایی نژاد، تهران، عطایی.
- _____، ۱۳۵۹، *منهاج العابدین*، ترجمه عمر بن عبدالجبار سعدی ساوی، تصحیح احمد شریعتی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۸۰، *کیمیای سعادت*، چ نهم، ترجمه حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۹۸۹، *میزان العمل*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- _____، ۱۴۲۶ق، *احیاء علوم دین*، بیروت، طبع دار ابن حزم.
- فرابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *فصول منتزعه*، تحقیق فوزی متری نجار، تهران، الزهراء.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، ۱۳۹۴، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، چ دوازدهم، ترجمه جلال الدین همایی، تهران، سخن.
- کندی، یعقوب ابن اسحاق، ۱۳۶۹ق، *فی حدود اسیا و رسومها، در الرسائل الکندی، الفلسفیه*، تحقیق محمد عبدالهادی ابوریثه، بیروت، دار الفكر العربی.
- ماندلباوم، موریس، ۱۳۹۲، *پدیدارشناسی تجربه اخلاقی*، ترجمه مریم خدادادی، تهران، ققنوس.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- مسکویه، احمدبن محمد، ۱۳۸۴، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، چ هفتم، قم، زاهدی.
- هرگن، تری و تیمنس، مارک، ۱۳۹۲، *تمهیدی بر پدیدارشناسی اخلاق آینده، در تمهیدی بر پدیدارشناسی اخلاق*، ترجمه مریم خدادادی، تهران، ققنوس.
- یوریا، کریگل، ۱۳۹۲، *پدیدارشناسی اخلاق: موضوعات بنیادی، در تمهیدی بر پدیدارشناسی اخلاق*، ترجمه مریم خدادادی، تهران، ققنوس.
- Drummond, John J, 2002, "The phenomenological Tradition and Moral Philosophy", in: *Phenomenological Approaches To Moral Philosophy*, John J Drummond, Fordham University, Bronx.
- Kriegel, U, 2008, "Moral phenomenology: Foundational Issue", in: *Phenomenology and Cognitive science*.
- Melle, Ullrich, 2002, "Edmund Husserl: From Reason To Love", in: *Phenomenological Approaches To Moral Philosophy*, John J. Drummond, Fordham University, Florida Atlantic University.
- Miller, A, 2003, *An Introduction to Contemporary Meta Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- Ross, W.D, 2002, *The Right and The Good*, Oxford University Press.
- smith, David Woodroff, 2003, plato.stanford.edu/entries/phenomenology.