

علیت جهان‌شناختی، عاملیت انسانی و اصول تعلیم و تربیت در دیدگاه غزالی^۱

خسرو باقری نوعپرست^۲

محمدزهیر باقری^۳

چکیده

در این مقاله سعی شده است دیدگاه تربیتی غزالی در بستر رویکردهای جهان‌شناختی و انسان‌شناختی وی بررسی شود. در حوزه جهان‌شناسی، با این‌که غزالی روابط علت و معلولی را به نقد می‌کشد، رابطه علت و معلولی مقتدرانه و یگانه میان خدا و جهان را می‌پذیرد و حتی از آن جانبداری می‌کند. عاملیت انسان در دیدگاه وی زمانی مطرود است که استقلالی در عرض اراده خدا داشته باشد. متناسب با اقتدار یگانه خداوند بر جهان، غزالی هدف غایی تعلیم و تربیت را نزدیک‌شدن به خداوند می‌داند. اصول تعلیم و تربیت از نظر او آمیزه‌ای از تأثیر خداوند و تلاش انسان‌هاست. اصل تفاوت‌های فردی نشان‌دهنده وضعیت‌های اولیه‌ای است که خداوند نهاده است. اصل تربیت منش به تلاش مریبان برای هموارکردن راه تربیت مربوط می‌شود و اصل عمل‌نگری خدامحورانه نشان از تلاش متریبان دارد. در نهایت، اصل مراقبت نفس هم بر تلاش متریبان و هم بر انتظار رحمت خداوند نظر دارد.

واژگان کلیدی

غزالی، علیت، عاملیت انسان، تربیت منش، تفاوت‌های فردی، عمل‌نگری خدامحورانه، مراقبت نفس

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۲/۵؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۷/۲۸

این مقاله برگرفته از پژوهشی است که زیر نظر معاونت پژوهشی دانشگاه تهران به انجام رسیده است. بدین وسیله مراتب تقدیر و تشکر خود را از آن معاونت اعلام می‌داریم.

khbagheri@ut.ac.ir

۲- استاد گروه مبانی فلسفی اجتماعی آموزش پرورش دانشگاه تهران

۳- دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه وین

مقدمه

محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵هـ/ ۱۰۵۸-۱۱۱۱م.) چهره شاخصی در جهان اسلام است. اندیشه‌های وی هم در عرصه جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و هم در عرصه اخلاق و تعلیم و تربیت مهم و اثرگذار بوده است. در عرصه جهان‌شناسی، مخالفت وی با فیلسوفان در مورد روابط ضروری علت و معلولی بسیار مشهور است و، از این حیث، پنج قرن از متفکر برجسته‌ای چون دیوید هیوم جلوتر است و حتی احتمال می‌رود که آثار وی در هیوم تأثیر گذاشته باشد. اما هنگامی که نوبت به تفسیر دیدگاه جهان‌شناختی غزالی می‌رسد، اختلاف نظر فراوانی ملاحظه می‌شود. به‌طور مشخص، دو گروه را در این مورد می‌توان در نظر گرفت. گروهی ادعا می‌کنند که به‌سبب حمله غزالی به روابط علت و معلولی می‌توان او را طرفدار تصادف یا صدفه‌گرایی در رخدادهای جهان دانست. گروه دیگر معتقدند که او مخالف روابط علت و معلولی نیست، بلکه دیدگاه ویژه‌ای در این مورد دارد. در واقع، غزالی زمانی با روابط علت و معلولی مخالفت می‌کند که مانع اراده خدا تلقی شوند؛ درحالی‌که وی در پذیرش رابطه علت و معلولی مقتدرانه و یگانه میان خدا با جهان هیچ مشکلی ندارد و حتی از آن جانبداری می‌کند.

در عرصه انسان‌شناسی، همدلی غزالی با اشاعره او را به جبرگرایی نزدیک‌تر کرده است. رویکرد جهان‌شناختی وی، با اقتدار علی‌یگانه‌ای که برای خدا قائل است، چندان جایی برای استقلال و اختیار انسان نمی‌گذارد. با این حال، غزالی میان جریان اراده خدا در طبیعت، به‌صورت جبری، و جریان آن در انسان، به‌صورت اختیاری، تفاوت قائل است. از این‌رو، از نظر او عمل انسان ملازم با اختیار است، هرچند وی کوشیده است میان اختیار انسان و حاکمیت علی‌خداوند بر جهان هماهنگی برقرار سازد.

آثار دیدگاه‌های جهان‌شناختی و انسان‌شناختی غزالی در زمینه تعلیم و تربیت آشکار شده است. اقتدار یگانه خداوند بر جهان در اهداف تعلیم و تربیت به این‌گونه جلوه‌گر شده که نزدیک شدن به خداوند همچون هدف غایی تعلیم و تربیت دانسته شده است. در اصول تعلیم و تربیت غزالی نیز آمیزه‌ای از تأثیر خداوند در فراهم آوردن وضعیت‌های اولیه متفاوت میان انسان‌ها و تلاش مربیان برای شکل دادن به منش مطلوب و تلاش متریبان برای عمل‌ورزی خداگرایانه ملاحظه می‌شود.

هرچند پیش از این پژوهش‌های فراوانی در مورد دیدگاه‌های تربیتی غزالی انجام شده (نوفل، ۱۹۹۳؛ علوی، ۲۰۰۷؛ فتح‌الرحیم، ۲۰۰۹-۲۰۱۰) رابطه آن‌ها با دیدگاه‌های کلان وی در مورد هستی و انسان کمتر مورد مذاقه قرار گرفته است. در این مقاله سعی بر این است که دیدگاه‌های تربیتی غزالی در بستر

دیدگاه‌های جهان‌شناختی و انسان‌شناختی وی بررسی شود. تحلیل عناصر اساسی در اندیشه‌های جهان‌شناختی و انسان‌شناختی غزالی، از سویی، و تحلیل اصول بنیادی تعلیم و تربیت در دیدگاه وی، از سوی دیگر، می‌تواند هماهنگی و همگنی آن‌ها را آشکار سازد. در ادامه، نخست، رویکرد جهان‌شناختی غزالی درباره علیت بررسی خواهد شد، سپس، دیدگاه وی در مورد عمل آدمی و نسبت آن با رویکرد وی درباره علیت مطرح و در پایان هدف غایی و اصول تعلیم و تربیت با نظر به دیدگاه‌های مذکور تحلیل و بررسی می‌شود.

۱- رویکرد جهان‌شناختی غزالی درباره علیت

دیدگاه غزالی درباره انکار روابط علت و معلولی ضروری در طبیعت بسیار مشهور است. این دیدگاه به اختلاف نظر مفسران غزالی منجر شده است؛ آیا غزالی به صدفه‌گرایی^۱ که بر اساس آن هیچ‌گونه ضرورتی برای وقوع رخدادهای طبیعی ناشی از طبیعت خود اشیا وجود ندارد، باور داشته یا به علیت نیز معتقد بوده است. این اختلاف نظر از اثر برجسته وی *تهافت‌الفلاسفه* نشأت گرفته است؛ زیرا وی در آن، از سویی، روابط علت و معلولی را مورد تردید قرار می‌دهد و، از سوی دیگر، آنچه را روابط علت و معلولی خوانده می‌شود به اراده خداوند مربوط می‌سازد.

عبارات غزالی در این باره چنین است: «ارتباط میان آنچه از روی عادت علت خوانده می‌شود و آنچه از روی عادت معلول خوانده می‌شود ضروری نیست. ارتباط آن‌ها ناشی از حکم مقدم خداست که آن‌ها را در کنار یکدیگر می‌آفریند، نه ناشی از ضرورتی که فی‌نفسه بین علت و معلول برقرار باشد و نتوان آن‌ها را از هم جدا کرد» (غزالی، ۱۹۹۲، ص ۱۷۰). یکی از مثال‌هایی که غزالی می‌زند آتش و پنبه است. او می‌گوید این‌که آتش پنبه را می‌سوزاند حاکی از این نیست که آتش عامل سوختن است، زیرا آتش فاقد اراده است و ما دلیل قاطعی نداریم که آتش علت است، و این ادعا و ادعاهای دیگر در مورد این رابطه ضروری فقط مبتنی بر مشاهده و عادت است (همان، ص ۱۷۱).

ابهامی که در سخن غزالی وجود دارد ناشی از همین انتساب نظم امور به خداست. این امر ممکن است حاکی از این باشد که خدا خود علت امور است و در این صورت ما علیت را از آن نظر که علیت است پذیرفته‌ایم، صرف‌نظر از چیستی علت واقعی. کسانی که غزالی را صدفه‌گرا می‌خوانند بر این نکته تأکید می‌کنند که وی به ایده علیت حمله و رابطه ضروری میان علت و معلول را انکار می‌کند.

1- occasionalism

به‌طور مثال، کورتنی^۱ می‌گوید از نظر غزالی نظم امور نظمی مبتنی بر همزمانی است، زیرا در مشاهده امور تنها چیزی که ما می‌بینیم این است که امور با هم رخ می‌دهند: «غزالی معتقد است که این اصل، که معلول از چیزی در درون علت سرچشمه می‌گیرد، به‌صورت عقلی قابل اثبات نیست. مشاهده علت را به این معنا اثبات نمی‌کند، بلکه فقط همزمانی یا همبودی علت و معلول را اثبات می‌کند» (کورتنی، ۱۹۷۳، ص ۸۴). در نتیجه، علت بین امور باید جای خود را به علت الهی بدهد. از این‌روست که غزالی از «علیتی که به‌جای علت‌های طبیعی عمل می‌کند» سخن می‌گوید (همان، ص ۸۴).

صدفه‌گرا خواندن غزالی بیانگر این است که غزالی هیچ نوع قابلیت خاصی در درون خود اشیا لحاظ نمی‌کند، بلکه فقط به تسلیم‌بودن آن‌ها در برابر اراده الهی نظر دارد. به‌طور مثال، مود^۲ چنین تفسیری از دیدگاه غزالی مطرح می‌کند: «خدا می‌تواند هرچیزی را که از لحاظ منطقی ممکن است انجام دهد. بنابراین، همه قابلیت‌های مواد به این قابلیت یگانه کاهش می‌یابد که تنها به طریقه‌هایی که خدا می‌خواهد رفتار کنند. این طریقه‌های رفتار هیچ‌چیزی در مورد روند امور نشان نمی‌دهند، جز این که تسلیم محض اراده الهی هستند» (مود، ۲۰۰۵، ص ۱۰۱).

در سخن مود، تعبیر "از لحاظ منطقی ممکن" بیانگر نوعی احتیاط است که ناشی از خطر دلخواهی‌بودن دیدگاه صدفه‌گرایی است. روایت افراطی صدفه‌گرایی موجب دلخواهی‌بودن امور می‌شود و این چیزی است که مود از آن پرهیز می‌کند. اما آیا او می‌تواند تفسیر خاص خود از صدفه‌گرایی را از خطر دلخواهی‌بودن مصون بدارد؟ این نکته‌ای است که به آن می‌پردازیم.

در سخن نقل‌شده از مود دو ابهام وجود دارد که به نظر می‌رسد به هم مرتبطاند، یکی تعبیر "از لحاظ منطقی ممکن" و دیگری تعبیر "این قابلیت یگانه ... که به همه طریقه‌ها و تنها آن طریقه‌هایی که خدا می‌خواهد رفتار کنند". نقش "منطق" در اینجا چیست؟ آیا به محدودیت‌های اراده خدا از ناحیه درون این اراده اشاره دارد یا به محدودیت‌های اراده خدا از ناحیه بیرون آن، یعنی اقتضای خود مواد تشکیل‌دهنده موجودات ناظر است. به‌طور مثال، این مورد را در نظر بگیریم که اراده خدا می‌خواهد عصای موسی را به مار تبدیل کند. غزالی با اعتقاد به این‌گونه معجزات بر این عقیده خواهد بود که از لحاظ منطقی ممکن است که عصا به مار تبدیل شود. اما این سخن دقیقاً به چه معناست که بگوییم چنین رخدادی از لحاظ منطقی ممکن است؟ اگر مقصود مود این باشد که

1- Courtenay

2- Moad

این سخن حاکی از اقتضائات درونی خود اشیاست، در واقع، علیه تفسیر صدفه‌گرایانه خود سخن گفته است؛ زیرا لازمه آن این است که به نوعی "ماهیتی" برای اشیا قائل باشیم. گزینه دیگر این است که "از لحاظ منطقی ممکن" را حاکی از اقتضائات درونی اراده خدا بدانیم. اما این اقتضائات چیست؟ ممکن است اقتضائات منطقی صوری در اینجا دخیل باشد، زیرا نمی‌شود که اراده خدا به امور متناقض تعلق بگیرد. هرچند ممکن است گزینه منطقی صوری، از لحاظ این که عقلانی است، در اینجا قابل اعتنا باشد، درخصوص رفتارهای مواد خارجی کمکی به ما نمی‌کند، زیرا این رفتارها خارج از دسترس منطقی صوری است. بنابراین، لازم خواهد بود که اقتضائات اراده خدا به گونه‌ای درک شود که توجه ما را به اقتضائات مواد خارجی معطوف کند. این قضیه از آن رو مهم است که در دیدگاه مود طریقه‌هایی که خدا اشیا را به رفتار وامی‌دارد در کانون توجه قرار دارند. اما طریقه‌هایی که خدا اشیا و مواد را وامی‌دارد که مطابق آن‌ها رفتار کنند چیست؟ آیا این طریقه‌ها در بازه زمانی گسترده در نظر گرفته می‌شوند یا در بازه زمانی محدود گذشته تا حال که ما با آن آشنا هستیم؟ اما اگر مقصود حالت اخیر باشد، دلیلی ندارد که طریقه‌ها به بازه زمانی گذشته تا حال محدود شوند و اگر مقصود حالت اول باشد، در این صورت، با تعبیری میان‌تهی روبه‌رو خواهیم بود؛ زیرا "طریقه‌ها" آن‌چنان باز و گسترده خواهند بود که نمی‌توان هیچ‌گونه محدودیتی برای آن‌ها در نظر گرفت. یک بار دیگر مثال تبدیل شدن عصا به مار را در نظر بگیریم. تا زمان موسی، طریقه‌هایی که عصا براساس آن‌ها رفتار کرده بود همان‌هایی بود که وی در پاسخ به پرسش «این چیست در دست تو ای موسی» مطرح کرد: می‌توان به عصا تکیه کرد، می‌توان با آن برای گوسفندان برگ ریخت و نظایر آن‌ها (طه، ۱۷-۲۰). سپس، از زمان سخن گفتن موسی به بعد، مشخص شد که عصا می‌تواند به مار نیز تبدیل شود و البته باب این طریقه‌ها همچنان باز است و در آینده ممکن است معلوم شود که عصا به گونه‌های دیگری هم رفتار می‌کند. در واقع، اگر حدی برای این طریقه‌ها وجود نداشته باشد، تعبیر "از لحاظ منطقی ممکن" میان‌تهی خواهد بود، به این معنا که حدی برای رفتارهای مواد وجود نخواهد داشت و این تفاوت چندانی با روایت افراطی صدفه‌گرایی ندارد.

از سوی دیگر، کسانی که معتقدند غزالی صدفه‌گرا نبوده است باید بپذیرند که وی هم به علیت و هم به ماهیت معین چیزها باور داشته است. این راهی است که برخی از مفسران غزالی در آن گام نهاده‌اند. بر این اساس، نظر آنان این است که غزالی به نوعی روایت ملایم از علیت و ماهیت اشیا باور داشته است، هر چند پاره‌ای از شرطها نیز در این میان مطرح می‌شوند. به‌طور مثال، الون^۱

استدلال می‌کند: «غزالی می‌گوید کیفیت خاصی در آتش هست که، به‌رغم ماهیت سوزاندن آن، ممکن است سبب سوزاندن هم بشود. این کیفیت یا توسط خدا و یا توسط ملائکه خلق شده است. او مفهوم "ماهیت" را می‌پذیرد، بدون این‌که آن را به صورت یک اصطلاح قبول کند» (الون، ۱۹۸۰، ص ۴۰۱-۴۰۳).

اما، درخصوص علیت، نظر این دسته از مفسران این است که انگیزه اصلی غزالی برای معارضه با علیت این بوده است که بتواند جایی برای آن دسته از پدیده‌های دینی، مانند معجزه، باز کند که نمی‌توان آن‌ها را به کمک علیت توضیح داد. در این زمینه، غزالی اعتقاد داشت که فلسفه مانعی بر سر راه باورهای الهیاتی و عرفانی است، بنابراین او کوشید که علیت را تضعیف کند تا جایی برای داعیه‌های الهیاتی باز کند. در این خصوص، ریان^۱ می‌گوید: «انتقاد غزالی از ضرورت علیّی باز می‌گردد به ابهام‌هایی که در این اصطلاح، هم به لحاظ دینی و هم به لحاظ فلسفی، وجود دارد. ضرورت علیّی به این معناست که هر علتی بالضروره نتیجه‌ای دارد. این با نظریه شناختی غزالی، که طبق آن نوعی هماهنگی شناختی و وجودی میان عالم حسی و عالم متافیزیکی وجود دارد، در تعارض است. غزالی علیت طبیعی را انکار می‌کند، زیرا طبق آن خدا فاعلی است که با ماهیت خود تعیین می‌یابد و این قضیه حضور خدا را ضروری می‌سازد... خدا هم به مقتضیات ضرورت تسلیم شده است. تسلیم‌شدن به مقتضیات ضرورت با مفهوم اراده آزاد و مطلق الهی در تناقض است» (ریان، ۲۰۰۴، ص ۲۵۷).

به عبارت دیگر، سخن بر سر این است که اگر مشکل ناشی از ضرورت تند و تیزی است که در علیت برقرار است، در این صورت، با سست کردن رابطه ضروری غزالی ابایی از پذیرفتن علیت نخواهد داشت. از این رو، هالوی^۲ می‌گوید: «از نظر غزالی، نظریه علیّی خنثی، با فرض علیت به صورت ظاهری عاملیت، تعارضی با باور مذهبی ندارد. از نظر غزالی، باور دینی و فلسفی، به‌شدت، در سه مورد تعارض دارند: آفرینش جهان، صفات خدا و معاد جسمانی. اما علیت طبیعی، به‌عنوان نظام تام اندیشه‌ای، ناسازگار با باور دینی ترسیم نشده است. درواقع، غزالی نظم جهانی ارسطویی را که در کشف معرفت‌شناسی دینی قرار می‌گیرد می‌پذیرد؛ یعنی جهانی که در آن علت و معلول به صورت روال عادی ناشی از ارتباطی غیرضروری و، به دلایل نامعلوم، مرتبط با هم آشکار می‌شوند، دنیایی که نظر بر آن است که در آن علت کافی امری مشاهده‌نشده، غیرطبیعی و الهی است» (هالوی، ۲۰۰۲، ص ۲۹-۳۰).

1- Rayan

2- Halevi

با ملاحظه تلاش‌های گروه دوم از مفسران غزالی می‌توان گفت کسانی که صدفه‌گرایی را رد می‌کنند ضرورت الهی را جایگزین ضرورت طبیعی علیت می‌کنند و این بدان معناست که هیچ عنصری جز خدا تعیین‌کننده این نیست که دو واقعه در پی یکدیگر بیایند. این برداشت نیز با مشکلاتی روبه‌رو است. از همه مهم‌تر، نکته‌ای است که پیش از این نیز به آن اشاره شد، این که اگر خدا علت و جهان معلول باشد، آن‌گاه او در رابطه‌ای ضروری قرار گرفته است که طبق آن ناگزیر باید بیافریند. این همان نظریه فیض است که به افلوطین منسوب است. طبق این نظریه خدا بودن خدا اقتضا می‌کند که همواره بیافریند. غزالی در برابر نظریه فیض به نظریه آفرینش آزاد اعتقاد دارد، به این معنا که خدا ناگزیر از آفرینش نیست و این فرایندی ضروری و اجتناب‌ناپذیر نیست، بلکه منوط به اراده خداست و او اگر بخواهد می‌آفریند و اگر نخواهد نمی‌آفریند.

به این ترتیب، به نظر می‌رسد آنچه بیش از هر چیزی برای غزالی اهمیت دارد حفظ اراده تام و مطلق خداست. در جهان‌شناسی وی، هرگونه مانعی برای این اراده آزاد الهی مطرود است. این مانع می‌تواند رابطه ضروری و اجتناب‌ناپذیر میان مواد طبیعی باشد که دست خدا را ببندد و، با این که خود او آفریننده اشیاست، اگر روزی بخواهد اثر ماده‌ای را خنثی کند نتواند. همچنین این مانع می‌تواند ضرورت حاکم بر خدا باشد، ولو از درون وی، یعنی گویی خدا ماهیتی معین دارد و باید طبق آن عمل کند. البته، ممکن است کسی بگوید همین که غزالی اراده تام و مطلق را به خدا نسبت می‌دهد، خود، خصیصه‌ای خدایی است و خدا نمی‌تواند فاقد چنین خصیصه‌ای باشد، بلکه باید چنین باشد و متناسب با آن عمل کند. به عبارت دیگر، تفاوت دو نظریه فیض و آفرینش در این است که در اولی ضرورتی درونی برای خدا وجود دارد که عمل معینی مانند خلق موجودات را به صورت فیضان انجام دهد و در دومی ضرورتی درونی برای خدا وجود دارد که آزاد باشد. غزالی طرفدار نظریه دوم است، زیرا، گرچه در این حالت نیز ضرورتی درونی وجود دارد، این ضرورت عین آزادی است و به عمل معینی محدود نیست.

حاصل سخن این که اگر زنجیره علت و معلولی میان موجودات طوری در نظر گرفته شود که در سلسله‌ای عمودی به اراده تام و مطلق خدا ختم شود، غزالی در پذیرش آن مشکلی نخواهد داشت، زیرا در این حالت فرض بر این است که هرگاه خدا اراده دیگری داشته باشد زنجیره دیگری شکل خواهد گرفت و خصوصیات یک شیء، متفاوت با آنچه تاکنون بوده است، آشکار خواهد شد. بنابراین، غزالی ضرورت‌های علت و معلولی را به صورت مشروط بر اراده الهی قابل قبول می‌داند اما به صورت ضرورت مطلق نمی‌پذیرد. به عبارت دیگر، غزالی به هیچ‌گونه ضرورت ذاتی در طبیعت و اشیا اعتقاد ندارد، به این معنا که با فرض ذات یک شیء خصوصیات قطعی برای آن وجود داشته باشد. با این

حال، غزالی آماده است که همه ضرورت‌های ذاتی را به صورت ضرورت مشروط بپذیرد، ضرورتی مشروط به اراده خدا.

۲- رویکرد انسان‌شناختی غزالی درباره عاملیت آدمی

با توجه به این‌که غزالی تعلق خاطری به مشرب کلامی اشاعره دارد و اشاعره نیز دیدگاهی متمایل به جبرگرایی داشته‌اند، مفهوم از پیش تعیین‌شدگی عمل آدمی توسط خدا در رویکرد غزالی جایگاه ویژه‌ای دارد.

در دیدگاه جهان‌شناختی غزالی، که در قسمت پیشین مطرح شد، علت اصلی و یگانه همه رخدادها در جهان خداست. این دیدگاه در مورد عمل آدمی نیز صادق است. به عبارت دیگر، خدا نه تنها آفریننده آدمی است، بلکه آفریننده عمل آدمی نیز هست. بر این اساس، نباید تصور کرد که انسان منشأ عمل خویش است، بلکه عمل وی نیز در زنجیره‌ای علت و معلولی به خدا ختم می‌شود و عمل وی معلول و خدا علت آن است.

در این مورد، غزالی از دیدگاه اشاعره تا حدی دور شده است. اشاعره درخصوص عمل آدمی بر این باور بودند که خدا در انسان قدرت عمل را می‌آفریند و آن‌گاه انسان با داشتن این قدرت منشأ عمل می‌شود. این دیدگاه از عاملیت تحت عنوان نظریه "کسب" مطرح شده بود. این مفهوم، که در آیات قرآن بسیار به کار رفته، حاکی از این است که انسان‌ها به کسب اعمال خود می‌پردازند. اشاعره از این مفهوم تفسیر خاصی داشتند که براساس آن خدا در جریان عمل انسان، به طور موقت، قدرتی برای عمل در انسان می‌آفریند و او با این قدرت منشأ عمل خود می‌شود، اما با قدرتی که خدا به وی داده است. چهره‌های برجسته اشعری در حوزه نیشابور، مانند باقلانی و اسفراینی، این دیدگاه را داشتند. انتقادهای معتزله مبنی بر این‌که اگر عاملیتی مستقل برای انسان قائل نباشیم چگونه می‌توانیم مسئولیت عمل آدمی را متوجه خود وی کنیم، اشعریان را بر آن داشته بود که ایجاد موقت قدرت عمل در انسان را بپذیرند و برای انسان نقشی مستقل قائل شوند.

غزالی، که در دیدگاه خود در مورد علیت بر این باور است که فقط یک علت فاعلی در جهان هست و آن خداست، نمی‌تواند دیدگاه مرسوم اشاعره را بپذیرد، زیرا در این دیدگاه نوعی عاملیت، هرچند به صورت موقت، به انسان داده شده است. غزالی این را با فاعلیت مطلق خدا در تعارض می‌بیند و، بنابراین، عمل آدمی را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که در آن جایگاهی برای عاملیت مستقل انسان باقی نماند. البته وی در اشاره به مبادی عمل از علم، اراده و قدرت عمل سخن می‌گوید، اما این همه مانع نمی‌شود که عمل در زنجیره‌ای علت و معلولی ایجاد شده باشد، که به خدا ختم

می‌شود. در این مورد، غزالی با استاد خود، امام‌الحرمین الجوینی، هم‌داستان بود، که قدرت عمل انسان را نمی‌توان مستقل و اثرآفرین در نظر گرفت. جوینی در کتاب *الارشاد* خود می‌نویسد که قدرت عملی که خدا در لحظه عمل در انسان ایجاد می‌کند خصیصه‌ای عرضی، در بدن انسان، موقت و آنی است، و در لحظه بعدی نیز استمرار نمی‌یابد و در اصل عرض نمی‌تواند منشأ اثر قرار بگیرد. به این ترتیب، دیدگاه مرسوم اشاعره در پذیرش نوعی علیت ثانوی، در کنار علیت اصلی الهی، برای قدرت عمل در انسان مورد قبول غزالی قرار نگرفت (گریفیل، ۲۰۰۹، ص ۱۲۹-۱۲۸).

غزالی از دو نوع عمل برای انسان سخن می‌گوید: اعمال ارادی و اختیاری. در اعمال ارادی، جایی برای گزینش وجود ندارد، درحالی‌که در اعمال اختیاری قضیه برعکس است. اعمال ارادی با ویژگی اجباری بودن قابل جمع هستند. مثال مورد نظر غزالی این است که وقتی سوزنی به چشم ما نزدیک می‌شود اراده می‌کنیم چشم خود را ببندیم، اما این عمل در عین حال اجباری است و ما ناگزیریم چشم خود را ببندیم: «حتی اگر او بخواهد پلک خود را باز نگاه دارد نمی‌تواند، به رغم این که بستن ناگزیر پلک عملی ارادی است. اما هنگامی که تصویر سوزن در ادراک حسی او درک شد اراده بستن به نحو ضروری آشکار می‌شود و حرکت بستن رخ می‌دهد» (غزالی، ۱۳۵۶ هـ ج ۴، ص ۳۱۶).

اما در اعمال اختیاری جایی برای گزینش وجود دارد. با این حال، از این نظر که انسان منشأ عمل خود نیست، غزالی تفاوتی اساسی بین اعمال اختیاری و ارادی نمی‌بیند: «انگیزه اراده تابع داوری فکر و داوری ادراک حسی است؛ قدرت بر عمل تابع انگیزه است و حرکت تابع قدرت بر عمل. همه این‌ها ضرورتاً از او نشئت می‌گیرند، بدون این‌که او آن را بداند. او فقط محل و مجرای این چیزهاست. آیا او منشأ این‌هاست؟ نه، قطعاً نه!» (همان، ص ۳۱۲). مراحل مورد نظر غزالی در مبادی عمل به صورت زیر است: ۱- ادراک حسی یا عقلی از سود یا زیان عمل، ۲- انگیزه اراده، ۳- قدرت بر عمل و ۴- حرکت اندام. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، غزالی از تعبیر "محل" استفاده می‌کند تا بگوید که حتی در مورد اختیار نیز درون انسان را باید محل اختیار دانست نه منشأ آن. به عبارت دیگر، انسان "مجبور به اختیار" است؛ زیرا وقتی حس یا عقل داوری کرد که چیزی به نفع یا ضرر انسان است، انگیزه خواستن در وی پیدا می‌شود و به تبع آن، قدرت بر عمل ظهور می‌کند و پس از آن حرکات اندام اتفاق می‌افتد و عمل رخ می‌دهد.

البته از نظر غزالی مجبور به اختیار بودن متفاوت با رابطه علت و معلولی در جهان طبیعت است، که جبر کامل است. انسان چیزی را که به نفع خود می‌بیند بر آن چیزی که به ضرر خود می‌بیند ترجیح می‌دهد و فرایند ترجیح‌دادن ممکن است مستلزم تأمل‌های بسیار در مرحله ادراک حسی یا عقلی باشد و این همه در فرایند علت و معلولی عالم طبیعت رخ نمی‌دهد. غزالی از همان تعبیر

"کسب" اشاعره در اشاره به ممتازبودن عمل آدمی استفاده می‌کند اما، برخلاف آن‌ها، قدرت بر عمل را نه از انسان بلکه "در" انسان به‌عنوان محل جریان آن در نظر می‌گیرد تا آن را با دیدگاه خود در مورد علیت یگانه الهی هماهنگ و منسجم کند.

غزالی، برای آن که اعمال صالح و ناصالح انسان‌ها را، که به بهشت یا جهنم ختم می‌شود، در زنجیره علت‌ها به خدا وصل کند، بر این عقیده اصرار می‌کند که وحی الهی خود همچون حلقه‌ای بر این زنجیره اثرگذار است. خداوند از طریق آفریدن شوق به بهشت یا آفریدن ترس از جهنم موجب تحقق باورهای آن‌ها می‌شود و باورها به انگیزه اراده ختم می‌شوند و به همین ترتیب تا آخر زنجیره علت و معلولی: «...اعتقاد (به مجازات) علت بروز ترس می‌شود و بروز ترس علت ممانعت از هوس‌ها و رهایی از توهّم‌ها. این علت برای ورود در جوار خداست و خدا کسی است که مسبب‌الاسباب و تنظیم‌کننده آن‌هاست. این علت‌ها برای کسی که در ازل، از پیش، برای رستگاری معین شده است تسهیل می‌گردد، به‌طوری که علت‌ها از طریق بافته‌شدن در یکدیگر موجب می‌شوند که او به بهشت برود» (غزالی، ۱۳۵۶ هـ.ج، ۴، ص ۱۱۲).

به این ترتیب، غزالی تبیین عمل آدمی را در بستر جهان‌شناسی خود و هماهنگی با آن تنظیم می‌کند، جهانی که در آن فاعل یگانه خداست و عمل آدمی نیز فعل خداست و در زنجیره‌ای علت و معلولی به او ختم می‌شود.

به نظر می‌رسد، به‌رغم کوشش غزالی برای هماهنگ‌کردن عمل اختیاری انسان با رابطه علت و معلولی، نمی‌توان کوشش وی را مقرون به توفیق دانست. حاصل این هماهنگی، در بهترین حالت، حاکی از آن است که کفه جبر برای انسان سنگین‌تر است. غزالی خود نیز به این نکته اشاره کرده است: «آدمی در این جهان زندگی می‌کند، موجودی با نفس نامیرا و بدن میرا. انسان در طبیعت خود نه خوب است و نه بد، هرچند قابلیت طبیعی او به خوبی نزدیک‌تر است تا به بدی. به‌علاوه، او در چارچوبی محدود زندگی می‌کند که در آن بیشتر اجبار است تا آزادی انتخاب. بیش از آن که او برای این دنیا که در آن رنج می‌برد آفریده شده باشد برای مابعد آن آفریده شده است که باید آرزوی آن را داشته باشد و برای نیل به آن تلاش کند» (همو، ۱۳۳۷ هـ.ص ۲۳۷).

اما، در بدترین حالت، تلاش غزالی حاکی از جبرگرایی است که در آن جایگاه روشنی برای انتخاب انسان باقی نمی‌ماند. در نقشی که غزالی برای وحی الهی قائل شده بر تأثیر عاطفی (مانند ترس از جهنم) تأکید کرده است، که به‌صورت علت و معلولی به اعتقاد به دین منجر می‌شود. این اعتقاد به نوبه خود، به‌صورت علیّی، به انگیزه اراده و به قدرت برای عمل و نیز به ظهور عمل ختم می‌شود. در این زنجیره علی نقاط گسستی وجود دارد که نیازمند تأمل است و در ادامه به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

اولین نقطه گسست میان وحی و تأثر عاطفی انسان‌هاست. اگر رابطه ضروری میان تخویفِ وحی و تأثر انسان و سپس اعتقاد وی به دین وجود دارد، چرا همه مخاطبان قرآن که در معرض تخویف قرار می‌گیرند متأثر نمی‌شوند و اعتقادی به دین نمی‌یابند؟ این نشانگر آن است که رابطه‌ای ضروری میان تأثر عاطفی و اعتقاد وجود ندارد. خود قرآن در اتصال میان وحی و قبول آن از انتخاب سخن گفته است. به‌طور مثال، در آیه‌ای از قرآن، خداوند می‌فرماید: «ما او را به راه هدایت کردیم، خواه شکرگزار باشد، خواه ناسپاس» (انسان، ۳). البته در قرآن، از این فرایند اتصال وحی و قبول به گونه‌های مختلف سخن گفته شده است. یک گونه از بیان این است که اگر اراده خدا به هدایت کسی تعلق گرفته باشد سینه او را فراخ می‌گرداند و در او حالت پذیرش نسبت به هدایت به‌وجود می‌آورد و اگر اراده خدا به ضلالت او تعلق گرفته باشد سینه او را تنگ می‌کند و در او حالت اعراض نسبت به هدایت ایجاد می‌کند (انعام، ۱۲۵). اما این طرز بیان باید با بیان قبلی مبنی بر شکرگزار یا ناسپاس بودن آدمی قابل جمع باشد. این جمع به دو صورت ممکن است: جبرگرایانه و اختیارگرایانه. در حالت اول، اراده خدا بر هدایت یا اضلال کسی نقش اول را دارد و سپس، به سبب همین اراده، حالت شکرگزاری یا ناسپاسی در فرد پدید می‌آید. در حالت دوم، تقدم با حالت شکرگزاری یا ناسپاسی آدمی است و به سبب این حالت و متناسب با آن خداوند اراده می‌کند که در فرد حالت پذیرش یا اعراض ایجاد کند. ممکن است کسی در دفاع از حالت اول بگوید که در حالت دوم اراده خدا نقش دوم را بازی می‌کند و تابع است درحالی‌که اراده خدا باید متبوع باشد نه تابع. اما این به معنای تابع‌بودن اراده الهی نیست، بلکه حاکی از دادن جزای هرکس متناسب با خواست خودش است. این مضمون در قرآن آمده است. به‌طور مثال، خداوند در آیه‌ای می‌فرماید که هرکس حیات دنیا را بخواهد از حیات دنیا به او خواهد داد و اگر حیات آخرت را بخواهد از حیات آخرت به او اعطا خواهد کرد (آل عمران، ۱۴۵). درواقع، اراده مقدم خدا این است که به هرکس متناسب با خواستش پاسخی بدهد، آن‌گاه نوبت به افراد می‌رسد که بخواهند و سپس خداوند متناسب با آن خواسته پاسخ دهد. اگر نقش میانی افراد حذف شود و آن نیز به خدا نسبت داده شود، این به معنای جبر کامل است که قرآن به‌روشنی آن را رد می‌کند.

اما مسأله، در لایه‌ای عمیق‌تر، گذشته از اراده خدا با علم خدا نیز ارتباط می‌یابد. غزالی در مجادله خود با فیلسوفان، در باب علم خدا به جزئیات، به این نتیجه می‌رسد که خدا به همه جزئیات عالم است و چنین نیست که فقط به کلیات علم داشته باشد. بر این اساس، خدا پیش از آن‌که انسان عملی انجام دهد، آن را می‌داند و این علم خدا از طریق اراده‌اش تحقق می‌یابد. غزالی با تکیه بر علم و اراده خداوند بر این‌که کسی، از پیش، برای بهشت در نظر گرفته شده اظهار می‌کند که خدا اسباب و علل را طوری می‌چیند که آن فرد به بهشت راه یابد. هرچند علم مقدم خدا بر امور باوری اسلامی

است، نحوه ارتباط آن با عمل آدمی می‌تواند نه در فضایی جبرگرایانه بلکه در فضایی اختیارگرایانه تبیین شود. به‌طور مثال، می‌توان گفت که در علم مقدم خدا روشن است که اگر فرد خاصی در برابر دعوت وحی قرار گیرد آن را انتخاب خواهد کرد، آن‌گاه اراده مقدم خدا، به همین دلیل، بر آن تعلق می‌گیرد که او را به بهشت ببرد. این طرح بسیار معقول‌تر با مضامین قرآنی در مورد مسئولیت انسان و استحقاق او برای جزای اعمالش هماهنگ‌تر است تا طرحی که غزالی در نظر دارد، زیرا در طرح وی این پرسش بی‌پاسخ می‌ماند که چرا در علم و اراده مقدم خدا فرد معینی برای بهشت در نظر گرفته شده و نه برای جهنم.

دومین نقطه گسست میان علم و انگیزه اراده است. به نظر غزالی هنگامی که علم ایجاد شد، این خود به‌طور ضروری به انگیزه اراده منجر می‌شود. اما، بار دیگر، خود قرآن این‌گونه رابطه ضروری را نفی می‌کند و اشاره دارد به این‌که برخی با وجود اطمینان از درستی سخن پیامبر ﷺ با آن ستیز می‌کنند (نمل، ۱۴). همچنین، اشاره شده است که افرادی، پس از آن‌که در مضمون وحی اندیشه می‌کنند و آن را می‌فهمند، در پی آن می‌روند که سخن وحی را تحریف کنند و وارونه جلوه دهند (بقره، ۷۵). این حاکی از این است که رابطه شناخت با گرایش و اراده، رابطه‌ای ضروری نیست.

این گسست‌ها، که در مراحل عمل آدمی به ظهور می‌رسد و قرآن نیز به آن‌ها اشاره کرده است، حاکی از این است که علیت تک‌خطی در مبادی عمل آدمی تبیین قابل قبولی از عمل انسان نیست. درواقع، غزالی در پذیرش علیت تک‌خطی در مبادی عمل آدمی بیشتر تحت تأثیر دیدگاه فیلسوفان پیش از خود بوده است، درحالی‌که به نظر می‌رسد تصویری که قرآن از این گسست‌ها می‌دهد ما را به تبیین متفاوتی دعوت می‌کند. پرداختن به این نکته در این مقاله ممکن نیست و مجال دیگری می‌طلبد.

در نهایت می‌توان گفت با این‌که غزالی به نقد گسترده فیلسوفان پیش از خود پرداخته، در مواردی بسیار از آنان تأثیر پذیرفته است. یکی از این موارد، رویکرد وی در مورد عمل آدمی است. این تأثیرپذیری در کتاب *میزان‌العمل* (۱۳۴۲هـ) آشکار است. غزالی در این کتاب کوشیده است، همچون ابن مسکویه و به تبع وی، مفروضات و ساختارهایی برای عمل و عمل اخلاقی در نظر بگیرد که ریشه اصلی آن‌ها در آرای ارسطوست. غزالی، در کتاب خویش، همان سه قوه نفس (غزالی، ۱۳۴۲هـ ص ۴۶)، چهار فضیلت حکمت، شجاعت، عفت و عدالت (همان، ص ۶۴)، و نظریه حد وسط (همان، ص ۶۳) را که در دیدگاه افلاطون و ارسطو وجود داشت پذیرفت؛ همچنین طریقه تزکیه نفس را همان عادت‌دادن (همان، ص ۵۵) و تکرار امری که تکلف‌آمیز است و تبدیل کردن آن به طبع ثانی معرفی و بیماری‌های نفوس را نیز از طریق روش ضد علاج کرد. البته غزالی، در عین حال، تا جایی که ممکن است سعی

کرده بین دیدگاه یونانی و دیدگاه اسلامی وفاق و هماهنگی نشان دهد، چنان که معیار اعتدال را عقل و شرع ذکر کرده است (غزالی، ۱۳۴۲ هـ ص ۶۸). درحالی که ارسطو معیار اعتدال را عقل عملی می‌داند، غزالی معتقد است که در شرع نیز بر این معیار عقلی صحنه گذاشته شده است. همچنین، در برخی موارد، غزالی اموری به آنچه در دیدگاه فیلسوفان یونانی مطرح بوده افزوده است. نمونه‌های این مباحث را در «احیا» می‌توان دید، مانند تکیه بر ایمان، نیت مؤمن در همه اعمال و احوال، حبّ بنده به خدا، نقش ذکر موت و نظایر آن (ربع سوم و چهارم).

۳- رویکرد غزالی در مورد تعلیم و تربیت

دیدگاه غزالی در مورد تعلیم و تربیت در آثار مختلف وی بیان شده است. از جمله می‌توان از کتاب *احیاء علوم‌الدین* و *تلخیص آن کیمیای سعادت*، و نیز *اینها الولد*، *الادب فی‌الدین* و *فاتحه‌العلوم* نام برد. در این قسمت، با نظر به ارتباط دیدگاه‌های جهان‌شناختی و انسان‌شناختی غزالی با تعلیم و تربیت، نظرهای وی در خصوص تعلیم و تربیت را توضیح خواهیم داد. توجه به این ارتباط و هماهنگی میان دیدگاه‌های بنیادی و نظرهای تعلیم و تربیتی اقتضای نگرش از زاویه فلسفه تعلیم و تربیت است که سعی این مقاله نیز بوده است.

فیلسوفان بسیاری در تاریخ بوده‌اند که پیش از مطرح‌شدن تعلیم و تربیت، به‌عنوان رشته‌ای تخصصی، آرای بی‌زمینه داشته‌اند. اما همواره چنین نبوده است که آرای تربیتی و فلسفی این فیلسوفان تشکیل‌دهنده کل منسجمی باشد. به عبارت دیگر، فیلسوف ممکن است در بیان آرای تربیتی خود فقط به ضرورت‌های موقعیت اجتماعی خود نظر داشته باشد، بدون این که ضرورتاً آن‌ها را در فرایندی منطقی از دیدگاه‌های فلسفی خود استنتاج کرده باشد. به‌طور مثال، این‌گونه ارتباط استنتاجی میان آرای فلسفی ایمانوئل کانت در نقدهای سه‌گانه وی و دیدگاه‌های تربیتی وی وجود ندارد. وی در رساله مربوط به تربیت نیز اشاره‌ای به گام‌های حرکت از مبانی فلسفی به سوی دیدگاه‌های تربیتی نکرده است. بنابراین، اگر کسی نداند که این رساله از آن کانت است، هرچند با آرای فلسفی وی آشنا باشد، متوجه نخواهد شد که آرای تربیتی مطرح‌شده در آن به کانت تعلق دارد. اما این نکته در مورد غزالی، که پیش از هر چیز عالم‌الهیات است، صادق نیست. در همه آثار وی، خواه در حوزه‌الهیات و فلسفه خواه در زمینه فقه و تربیت، نقطه کانونی به خدا تعلق دارد و تلاش وی صرف آن است که راه نزدیک‌شدن به خدا را هموار گرداند. در نوشته‌های تربیتی غزالی، که در میان آثار مختلف وی پراکنده است، می‌توان همگنی با سایر دیدگاه‌هایش را ملاحظه کرد. بنابراین، با توجه به این که غزالی آگاهانه در پی فراهم‌آوردن چنین انسجامی در آثار خود بوده است، انتظار می‌رود

که چنین انسجامی در آن حاصل شده باشد و البته با مشاهده موارد فقدان انسجام در کل آثار وی می‌توان آن را به صورت چالشی جدی مطرح کرد. در زیر، با نظر به ارتباط دیدگاه‌های بنیادی غزالی در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، به مباحث هدف‌تعلیم و تربیت، اصول‌تعلیم و تربیت، برنامه‌درسی، و روش‌های‌تعلیم و تربیت می‌پردازیم.

۱-۳. هدف‌تعلیم و تربیت

هدف‌تعلیم و تربیت در دیدگاه غزالی متناسب با جهان‌شناسی وی تنظیم شده است. همان‌گونه که وی در جهان فقط خدا را علت و عامل مؤثر می‌داند، جهت‌گیری انسان در تحولات خویش را نیز معطوف به این کانون یگانه هستی می‌داند: «هدف دانش کمک به آدمی است برای نیل به تعالی و به‌دست‌آوردن سعادت حقیقی ... از طریق نزدیک‌شدن به خدا» (نوفل، ۱۹۹۳، ص ۵۲۶).

این هدف با انسان‌شناسی غزالی نیز هماهنگ است، زیرا وی معتقد است که در انسان عناصری از عالم ربوبی نهاده شده است که حرکت کمال‌جویانه انسان به سوی خدا را ممکن می‌کند. از نظر وی انسان از دو چیز مختلف ترکیب یافته است: «یکی جسم مظلوم و کثیف که دستخوش کون و فساد است، خاکی است و وابسته به دیگری است و دیگر نفس که جوهری است بسیط، روشن، مدرک، فاعل، محرک و متمم آلات جسمانی» (فاخوری و جر، ۱۳۲۳، ص ۵۶۰). در دیدگاه غزالی، انسان از لحاظ نفس به عالم‌اعلی شبیه است و اگر در او چیزی از سنخ عالم‌اعلی نبود، دست‌یافتن وی به معرفت عالم‌اعلی مقدور نبود.

۲-۳. اصول‌تعلیم و تربیت

تأثیر دیدگاه‌های جهان‌شناختی و انسان‌شناختی غزالی را در اصول‌تعلیم و تربیت وی نیز می‌توان پیگیری کرد. می‌توان گفت که در اصول‌تعلیم و تربیت غزالی آمیزه‌ای از عوامل خدادادی و تلاش تربیتی ملاحظه می‌شود. در اصل تفاوت‌های فردی، که در زیر آمده است، تأثیر خداوند در فراهم‌آوردن وضعیت‌های اولیه متفاوت میان انسان‌ها مورد توجه قرار گرفته است. از سوی دیگر، تلاش تربیتی، در دو جنبه، از حیث نقش مربیان و متریان قابل بررسی است. در اصلی که تحت عنوان تربیت منش بررسی می‌شود تلاش مربیان برای فراهم‌آوردن رویه‌های اساسی در شخصیت کودک مورد تأکید غزالی است. از سوی دیگر، با توجه به تلاش متریان، اصل مراقبت از نفس جایگاه ویژه‌ای در دیدگاه غزالی می‌یابد. اصل چهارم عمل‌ورزی خداگرایانه است. این اصل نیز تلاش

عملی را در کانون توجه قرار می‌دهد، اما در چارچوب برگرفته از جهان‌شناسی و انسان‌شناسی غزالی که در جهت‌گیری خدامحورانه آن نمودار است.

۱-۲-۳. رعایت تفاوت‌های فردی

غزالی متذکر می‌شود که متعلمان استعداد‌های مختلفی دارند و معلمان باید به هنگام آموزش آنان و تشویق یا تنبیه‌شان به این امر توجه داشته باشند. از نظر غزالی، بیش از توانایی متعلم به او تحمیل کردن روا نیست، همان‌طور که پایه‌پابردن متعلم توانا با متعلمان کم‌توان نیز جایز نیست. تحمیل ناروا از نظر غزالی مانند این است که غذای بزرگسالان را به نوزادی بخوراند و بازداشتن متعلم توانا از آموختن مانند این است که غذای کودک شیرخوار را به بزرگسالی بدهند. در هیچ‌یک از این دو حالت اقدام مناسبی صورت نگرفته است و غذا نقش مغذی خود را ایفا نمی‌کند. غزالی در احیاء علوم‌الدین می‌گوید همان‌گونه که مزاج‌های افراد مختلف‌اند و درمان بیماری‌های جسمی آنان با داروی مشابه ممکن نیست، طبع‌های افراد نیز متفاوت‌اند و نمی‌توان همه را با یک نوع ریاضت به فضایل اخلاقی رساند، بلکه باید هریک را متناسب با طبع خود مورد توجه قرار داد (فاخوری و جر، ۱۳۷۳، ص ۵۹۶).

دیدن این تفاوت‌های فردی حاکی از این است که دانش‌آموزان عنصری درونی دارند که امکان دستیابی به هدف‌های درسی را برای آن‌ها ممکن می‌کند. این عنصر درونی را می‌توان توانایی، استعداد یا ماهیت نامید، اما آنچه مهم است وجود چیزی ذاتی در کودک و انسان به‌طور کلی است. این هویت ذاتی موجب شده است که آن دسته از مفسران غزالی که به صدفه‌گرایی باور دارند ناگزیر اذعان کنند که غزالی به عنصری طبیعی نظر دارد. به بیان دیگر، دانش‌آموزان توانایی‌های متفاوتی دارند که از ناحیه خدا سرچشمه گرفته است.

۲-۲-۳. تربیت منش

تربیت منش^۱ یکی از اصول اساسی تربیت، به‌طور کلی، و تربیت اخلاقی، به‌طور خاص، است که به‌طور مشخص از اندیشه‌های ارسطو سرچشمه گرفته است و هم‌اکنون نیز برخی از محققان در پی آنند که این دیدگاه ارسطویی را احیا کنند. همچنین، می‌توان نفوذ این اصل تربیتی را آشکارا در

1- Character education

فیلسوفان مسلمان پیگیری کرد. ابن مسکویه (وفات ۴۳۰هـ)، نخستین فیلسوف اخلاقی مسلمان، در کتاب *طهارة الاعراق* الگوی تربیت منش را از ارسطو گرفت و شرح داد. غزالی، با این که در بسیاری از امور با فیلسوفان به معارضه پرداخت، در این خصوص، طریقه آنان را قبول کرد. وی از طریق آشنایی با آثار ابن مسکویه و راغب اصفهانی (وفات ۴۲۵هـ) اصل تربیت منش را اخذ کرد و همراه گواه‌های برگرفته از متون اسلامی آن را شرح و بسط داد. به نظر وی این اصل هم با شریعت اسلام و هم با ریاضت عرفا هماهنگی دارد.

تربیت منش در مفهوم کلی حاکی از شکل‌دادن عادات ثابت و پایدار در انسان است و در مفهوم خاص اخلاقی حاکی از این است که صفات اخلاقی در نفس انسان رسوخ می‌یابند و آن‌گاه به سهولت به رفتارهای اخلاقی منجر می‌شوند. غزالی هم به مفهوم کلی عادات و هم به مفهوم خاص اخلاقی آن توجه کرده است و شکل‌دادن به عادات را یکی از اصول اساسی تربیت در نظر گرفته است. به همین دلیل، بخش مهمی از کتاب *احیاء علوم‌الدین* (ربع دوم) به عادات اختصاص یافته است. شکل‌دهی به عادات به‌طور عمده از اوان کودکی آغاز می‌شود و نقش اصلی در این مورد به عهده والدین است و خود کودک نقش عمده‌ای در آن ندارد. از این‌رو، غزالی در *احیاء علوم‌الدین* می‌گوید: «اگر او را به اعمال خیر عادت دهند، بدان خصلت رشد یابد و در دنیا و آخرت خوشبخت شود و پدر و مادر و هر معلمی که او را تعلیم می‌داده در ثواب او شریک باشند. و اگر او را به کارهای زشت عادت دهند و چون بهایم واگذارندش، به شقاوت و هلاکت افتد و گناه او بر گردن سرپرست و ولی او افتد» (فاخوری و جر، ۱۳۷۳، ص ۵۹۳).

حال با توجه به اهمیت عادات دوران کودکی، از یک سو، و نقش معلم در زمینه‌سازی عادات نیکو در کودک، از سوی دیگر، این پرسش مطرح می‌شود که آیا غزالی به شرطی کردن کودکان معتقد است یا جایگاه اراده و انتخاب را حفظ می‌کند. پاسخ این است که نمی‌توان گفت غزالی به شرطی کردن کودکان اعتقاد دارد و از اراده و انتخاب چشم پوشیده است. نخست، باید به این نکته توجه کرد که شرطی کردن - آن‌گونه که مورد توجه اسکینر (۱۹۵۵) بوده - با عادت‌دادن متفاوت است. شرطی کردن به این معنا بخشی از دیدگاه موسع‌تری است که در برابر اراده و انتخاب قرار می‌گیرد. درواقع، اسکینر به مفهوم شرطی کردن توسل می‌جوید تا هرگونه نیاز به مفاهیمی چون اراده و انتخاب را در جریان یادگیری و تربیت آدمی ریشه‌کن کند. اما عادت‌دادن با شرطی‌سازی تفاوت دارد، زیرا عادت‌دادن می‌تواند، چنان‌که مورد نظر غزالی نیز هست، زمینه‌ای برای تسهیل اراده باشد. همچنان‌که کسب عادات بد فرد را در انتخاب کارهای نیک دچار مشکل خواهد کرد، کسب عادات خوب زمینه‌ای برای انتخاب کارهای خوب به‌شمار می‌آید. غزالی در بیانی تمثیلی اظهار می‌کند که

چنان‌که برچیدن خار و خاشاک زمینه رویش بهتر گل را فراهم می‌آورد، برچیدن عادات بد همچون فرصتی است برای تحقق بهتر اراده معطوف به اعمال نیک. این نکته با دیدگاه انسان‌شناختی غزالی نیز هماهنگ است؛ زیرا، همان‌طور که در قسمت مربوط به عمل آدمی ملاحظه کردیم، وی میان عمل آدمی و رخدادهای طبیعی تفاوت قائل است، به این صورت که فرایند علت و معلولی نشئت‌یافته از خدا در طبیعت به‌صورت جبری اما در انسان از طریق اختیار آدمی جریان می‌یابد. در مقایسه با دیدگاه غزالی، رویکرد اسکینر را باید از نوع جبرگرایی مربوط به عالم طبیعت دانست، زیرا آنچه در شرطی‌شدن عمل می‌کند نیروی بیرونی است، و چنان‌که در اصطلاح معروف اسکینر، تقویت^۱، ملاحظه می‌شود، نیرو^۲ از بیرون وارد می‌شود. درحالی‌که در دیدگاه غزالی عمل اختیاری انسان متفاوت با رخدادهای جبری طبیعت است، در شرطی‌شدن فشار بیرونی رفتار را شکل می‌دهد. تردیدی نیست که کسانی چون اسکینر می‌کوشند هرگونه حرکتی از نوع اختیار را به حرکتی از نوع حرکات طبیعی کاهش دهند، اما برای غزالی این نوع فروکاهش پذیرفته نیست، زیرا این امر، درنهایت، عمل آدمی را به‌طور کامل جبری می‌کند.

۳-۲-۳. عمل‌نگری خدامحورانه

اصل تربیتی مهم دیگر نزد غزالی اصالت و اهمیت دادن به عمل است. غزالی علم را به دو دسته علم معاملات و علم مکاشفت تقسیم می‌کند. دسته نخست ناظر به اعمال است. غزالی اثر بزرگ خود احیاء علوم‌الدین را به علم معاملات اختصاص می‌دهد و می‌کوشد در آن اعمال مختلفی را که فرد با انجام آن‌ها به خدا نزدیک می‌شود مشخص کند. علم مکاشفت نیز که در نظر وی مرتبه‌ای فراتر از علم معاملات دارد بر مثنی عرفانی سالک توجه دارد و در ربع آخر کتاب احیاء علوم‌الدین، ربع منجیات، به آن اشاراتی می‌کند و در آثار دیگر مفصل‌تر به آن می‌پردازد.

غزالی به‌سبب عمل‌نگری خود همواره به دانش، از حیث نتایجی که بر آن مترتب است، توجه می‌کند. البته، بار دیگر، اصل عمل‌نگری وی نیز در چارچوب کلان جهان‌شناختی‌اش قرار دارد و از آنجاکه خداوند را غایت قصوای هستی می‌داند، عمل‌نگری وی شکلی خدامحورانه می‌یابد. به عبارت دیگر، نتایج مترتب بر کسب دانش نه‌تنها برحسب نتایج نزدیک و دنیوی بلکه از حیث نتایج بلندمدت و اخروی نیز ارزیابی می‌شوند.

1- reinforcement

2- force

یکی از عرصه‌های تحقق این اصل تربیتی را می‌توان در نظر غزالی درخصوص برنامه درسی ملاحظه کرد. غزالی در این خصوص نگرش دانش‌محورانه ندارد و دانش برای دانش را در نظر نمی‌گیرد، بلکه رویکردی عمل‌نگرانه دارد و به نتیجه و فایده دانش توجه می‌کند، از این‌رو، خطاب به فرزند خویش می‌گوید: «ای پسر! یقین کن که علم مجرد و نظری به انسان کمک نمی‌کند» (غزالی، ۱۳۶۲، ص ۹۲). البته، چنان‌که ذکر شد، عمل‌نگری غزالی خدامحورانه است، به این معنا که باید دید آموخته‌های فرد راه او را به سوی هدف اصلی جهان یعنی خدا نزدیک می‌کند یا نه. این معیاری برای داوری در مورد دانش‌هایی است که باید آموخته شوند. از این‌رو، جیلادی می‌گوید: «فیلسوفان علوم را براساس ماهیت معرفت‌شناختی آن‌ها و مطابق با رده موضوعات آن‌ها طبقه‌بندی می‌کنند، درحالی‌که غزالی معیاری بیرونی را به کار می‌گیرد، یعنی مفیدبودن آن‌ها برای نیل به اهداف دینی، بدون این‌که خود آن‌ها موضوعیت داشته باشند» (جیلادی، ۱۹۸۷، ص ۷).

باز به سبب همین عمل‌نگری خدامحورانه است که غزالی مطالعات دینی را برای همه لازم می‌داند اما مطالعات نظری را اختیاری. غزالی می‌گوید: «دانشی وجود دارد که اکتساب آن برای همه فرض است» (غزالی، ۱۳۶۲، ص ۸) و مقصود وی از آن همانا دانش دینی است. این اولویت‌بندی ناشی از این باور غزالی است که آن دسته از اعمال آدمی که آثار پایدارتری دارند از اهمیت بیشتری برخوردارند. بنابراین، اعمالی که دین ما را به آن‌ها فرامی‌خواند از چنین اهمیتی برخوردار خواهند بود، زیرا ما درنهایت با آثار همین اعمال با خدا روبه‌رو خواهیم شد. در مقایسه، دانش‌هایی که کمتر عملی هستند، از اهمیت کمتری نیز برخوردارند. به‌طور مثال، ریاضیات یا علوم ما را به اعمالی مانند تصرف در طبیعت برای یافتن تمتع از آن قادر می‌سازند، اما دامنه این اعمال محدود به زندگی دنیا است.

۴-۲-۳. مراقبت نفس

با همه اهمیتی که تربیت منش و عمل‌نگری در دیدگاه تربیتی غزالی دارند، نمی‌توان دیدگاه تربیتی وی را به این دو اصل محدود کرد. درواقع، دلبستگی غزالی به طریقه عرفان او را به اصل دیگری رهنمون می‌کند که می‌توان از آن تحت عنوان *مراقبت نفس* یاد کرد. هرچند تربیت منش و عمل‌نگری می‌توانند زمینه‌ساز مراقبت نفس باشند، نمی‌توان جایگاه متفاوت مراقبت نفس با آن‌ها را نادیده گرفت.

درحالی‌که تربیت منش، اغلب، توسط والدین و مربیان صورت می‌گیرد و عمل‌نگری با تلاش فرد برای انجام اعمال نیکو و پرهیز از اعمال زشت تحقق می‌یابد، مراقبت نفس، اغلب، توسط خود فرد و با اتکا به خدا و انتظار رحمت او تحقق می‌یابد. در مراقبت نفس فرد با آگاهی از حالات نفسانی خود

بر آن‌ها و تحولاتشان می‌نظارت می‌کند. در اینجاست که غزالی علم مکاشفت را مورد توجه قرار می‌دهد. اگرچه علم معاملات با تلاش خود فرد حاصل می‌شود و فرد با اعمال خود به صیقل‌دادن روح خویش می‌پردازد، علم مکاشفت با تلاش عملی آغاز می‌شود و با انتظار جلوه رحمت حق ادامه می‌یابد، تا زمانی که خداوند پرده از نگاه فرد بردارد و حقیقت را بر او آشکار سازد. از این‌رو، غزالی در کتاب *المنقذ من الضلال* می‌گوید: «سپس دانستم با توشه علم این راه را نتوان پیمود، باید خود را فراموش کرد و دست همت به کمر عشق زد؛ توشه این راه عمل است و بس!» (غزالی، ۱۳۳۸، ص ۷۳). غزالی این انکشاف حقیقت را نور دانسته است، چنان‌که می‌گوید: «همین نور است که باید راهنما قرار داد و با آن حقایق را کشف کرد و همین نور است که از جود الهی، گاه به دل‌ها می‌تابد و باید بیدار و هشیار بود تا فرصت از دست نرود چنان‌که پیغمبر فرموده است: در روزگار شما، پروردگار شما را نسیم‌های حیات‌بخشی است، بیدار باشید و خود را در معرض آن قرار دهید» (همان، ص ۴۱). همان‌طور که ملاحظه می‌کنیم، غزالی، در اینجا، پس از حصول آمادگی و تصفیه باطن، از انتظار رحمت الهی سخن می‌گوید. در این اصل، برای غزالی علم‌آموزی مطرح نیست، خلوت و تمرکز و ذکر مد نظر اوست. وی حتی فرد را از قرائت قرآن، تفسیر و پرداختن به اقوال مختلف نیز برحذر می‌دارد. در اینجا مسأله به اختیار فرد وابسته نیست، بلکه امری ورای اختیار وی مطرح است و آن لطف الهی است.

نتیجه‌گیری

غزالی پس از این‌که دیدگاه‌های فلسفی مسلمانان را، که متأثر از یونان بود، بررسی کرد، در کتاب تهافت الفلاسفه، محورهای اصلی اختلاف خود را با آنان مشخص کرد. سه محور بسیار عمده در این اختلافات عبارت بود از: آفرینش جهان به جای قدمت آن، معاد جسمانی به جای انکار معاد یا معاد روحانی، علم خدا به جزئیات امور به جای بسنده کردن به علم به کلیات. اختلاف وی با فیلسوفان در خصوص علیت بیشتر ناشی از تفسیری از علیت است که استقلال موجودات را در تأثیرگذاری بر یکدیگر نشان می‌دهد. از این‌رو، غزالی چنین استقلالی را نفی کرد و امکان مداخله خدا در جهان و در جریان امور را مورد تأکید قرار داد. در واقع، وی با تأکید بر این‌که خدا علت نهایی امور است، در عمل، به قبول علیت روی آورده است و آنچه او می‌خواسته نفی کند استقلال پدیده‌ها در تأثیرگذاری بر یکدیگر است. همان‌طور که در بررسی دیدگاه‌های مفسران غزالی ملاحظه شد، نه صدفه‌گرایی را می‌توان به غزالی نسبت داد و نه علیت الهی را، بدان‌گونه که ضرورتی درونی بر خدا اعمال کند. در

جهان‌شناسی غزالی، اراده تام و مطلق خدا در رأس قرار دارد و به اقتضای آن پذیرش مشروط ضرورت‌های علت و معلولی در طبیعت برای غزالی پذیرفتنی است.

متناسب با همین جهان‌شناسی غزالی در مورد عاملیت انسان نیز اولویت را به اراده تام و مطلق خدا می‌دهد. از این رو، با وجود تعلق خاطر غزالی به اشاعره، نظریه کسب در مورد عمل آدمی به این شکل که قدرت بر عمل در انسان وجه استقلالی داشته باشد برای غزالی قابل قبول نیست. غزالی عمل آدمی را متمایز از رخدادهای طبیعی، ارادی و اختیاری می‌داند، اما آن را با رابطه علی سرچشمه‌گرفته از خدا سازگار می‌بیند. با این حال، دیدگاه وی درباره رابطه خطی ضروری میان مبادی عمل آدمی با اشارات قرآن سازگار نیست، زیرا در آیات قرآن به گسست‌های مختلفی در مراحل تکوین عمل آدمی اشاره شده که پرداختن به آن‌ها نیازمند مجال دیگری است.

دیدگاه تربیتی غزالی متناسب با رویکردهای جهان‌شناختی و انسان‌شناختی وی است. فاعلیت یگانه خدا در هستی هیچ سرچشمه‌ای به جز خدا برای خیر باقی نمی‌گذارد. در نتیجه، هدف غایی تربیت فقط در همسوسدن با خدا معنا می‌یابد. در اصول تعلیم و تربیت نیز چهار اصل مورد بحث در این مقاله، یعنی تفاوت‌های فردی، تربیت منش، مراقبت از نفس و عمل‌نگری خدامحورانه، تناسب آشکاری با دیدگاه‌های بنیادی غزالی دارد. این اصول آمیزه‌ای از تأثیرات خدادادی و تلاش مریبان برای حرکت به سوی خدا است. اصل تفاوت‌های فردی نشان‌دهنده تأثیری از ناحیه خدا در اوضاع اولیه انسان‌هاست. با این حال، سه اصل دیگر تلاش انسان‌ها برای رسیدن به تأثیرات مثبت بیشتری از ناحیه خداست. در خصوص تربیت منش، مشخص شد که غزالی نمی‌خواهد، به این واسطه، جایگاه اراده و انتخاب انسان را تضعیف کند، بلکه عادت به منزله تسهیل‌کننده اراده و انتخاب در نظر گرفته شده است و این اصل، بیش از همه، عرصه نقش‌آفرینی مریبان را نشان می‌دهد. در دو اصل دیگر، یعنی مراقبت نفس و عمل‌نگری خدامحورانه، عرصه نقش‌آفرینی مریبان با تلاش عملی خود به نمایش گذاشته شده است.

منابع

- الرحیم، فتح (۲۰۰۹-۲۰۱۰)، مفهوم تربیه النفس للولاد عند الامام الغزالی فی کتابه منهج العابدین بیان شرحه "سراج الطالبین"، کلیه التربیه بشعبه اللغه العربیه، جامعه سلاتیجا، استین غزالی، محمد (۱۳۵۶ق)، *احیاء علوم‌الدین*، ۵ج، قاهره، لجنه نشر ثقافه الاسلامیه
 _____ (۱۳۴۲هـ)، *میزان‌العمل*، قاهره، المطبعه العربیه
 _____ (۱۳۳۷هـ)، *تهافت الفلاسفه*، قاهره، دارالمعارف
 _____ (۱۳۳۸)، *اعترافات غزالی*؛ ترجمه کتاب المنقذ من الضلال، ترجمه زین‌الدین کیائی‌نژاد، تهران، بی‌جا
 _____ (۱۳۶۲)، *مکاتیب فارسی غزالی*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، سپهر
 فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی

- Alavi, H. R. (2007), Al-Ghazali on Moral Education, *Journal of Moral Education* 36(3), P. 309-319
 Al-Ghazali, M. (1997), *Tahafut al-Falasifah (The Incoherence of Philosophers)*, translated by M. Marmura, Provo, Utah: Brigham Young University Press
 Alon, I. (1980), Al-Ghazali on Causality, *Journal of the American Oriental Society* 100, P. 397-405
 Courtenay, W. (1973), The Critique on Natural Causality in The Mutakallimun and Nominalism, *Harvard Theology Review*, 66, P.77-94
 Giladi, A, (1987), Islamic Educational Theories in the Middle Ages: Some Methodological Notes with Special Reference to al-Ghazali, *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, 14(1), P. 3-10
 Grieffel, Frank (2009), *Al-Ghazali's philosophical theology*, Oxford: Oxford University Press
 Halevi, L. (2002), *The Theologian's Doubts: Natural Philosophy*

- and the Skeptical Games of Ghazali, *Journal of History of Ideas*, 63, P. 19-39
- Moad, O. (2005), Al-Ghazali's occasionalism and the nature of creatures, *International Journal for Philosophy of Religion*, 58, P. 95-101
- Nofal, N. (1993), Al-Ghazali, Prospects, *The Quarterly Review of Comparative Education* XXIII, 3-4, P. 519-542
- Rayan, S. (2004), Al-Ghazali's Use of the Terms "Necessity" and "Habit" in his theory of Natural Causality, *Theology and Science*, 2 (2), P. 255-268
- Skinner, B.F.O. (1955), Freedom and control of Me, *The American Scholar*, 25, 1. Reprinted in Paul Nash (ed.), *Models of Man*, New York: John Wiley and Sons, Inc. 1968, P. 414-421