

ساحت ارادی نفس در نظر غزالی

زهرا (میترا) پورسینا*

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۲/۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۵/۵)

چکیده

در مقاله پیش‌رو دیدگاه غزالی در خصوص ساحت ارادی نفس مورد بررسی قرار می‌گیرد. غزالی ساحت ارادی انسان را در دو سطح حیوانی و انسانی مورد توجه قرار می‌دهد. به کارگیری تعبیری چون قوه عامله، عقل عملی، قدرت، و اراده از سوی او در اطلاق به ساحت ارادی نفس انسانی مسئله مهمی است. در این مقاله به بررسی موضوع نشان‌دهنده اعتقاد غزالی به تعلق عقل عملی به ساحت معرفتی و تأکید بر نقش تحریکی آن در انجام افعال است. اهمیت آن برای حضور عنصر آگاهی در افعال ارادی قائل است شکل‌گیری «فعل» به معنای واقعی را منوط به وجود اراده بر خاسته از آگاهی قرار می‌دهد و این مسئله در بحث‌های «معنای حقیقی فعل»، «نقش اختیار در ارزیابی اخلاقی افعال»، و «تبیین مفهوم اختیار» نشان داده می‌شود. چنان‌که در بحث افعال اختیاری تأکید ویژه‌ای که غزالی بر عنصر فهم یا ادراک عقلانی برای درک خیر بودن فعل و برانگیخته شدن اراده پس از آن دارد جلب نظر می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ساحت ارادی، اراده، قوه عامله، قوه محرکه، قدرت، عقل عملی، فعل، ارزیابی اخلاقی، فعل اختیاری، غزالی.

۱. طرح مسئله

ساحت ارادی یکی از سه ساحت بنیادین نفس انسان است. ساحت‌های بنیادین نفس انسان از قرن هجدهم میلادی به بعد عبارت از سه ساحت معرفتی، عاطفی، و ارادی دانسته شد.

این سه ساحت که ساحت‌های نهایی نفس‌اند هیچ‌کدام قابل ارجاع و تحویل به یکدیگر نیستند. تا پیش از بازشناسی ساحت عاطفی، نفس انسان دارای دو ساحت علم و اراده دانسته می‌شد. البته در ساحت علم نه فقط باور صادق موجه، بلکه هر نوع باوری جای داده می‌شود. بنابراین، بر اساس اعتقاد رایج، احوال نفسانی انسان یا از مقوله علم شمرده می‌شد یا از مقوله اراده؛ اما با طرح نظریهٔ تنز^۱، احساسات و عواطف مقوله‌ای مستقل دانسته شد که نه قابل ارجاع و تحویل به ساحت معرفتی است، نه به ساحت ارادی.

ساحت ارادی انسان در معنای عام خود به «کل جنبهٔ فعّالانهٔ حیات آگاهانه»، یعنی حیث فعلی نفس، اشاره دارد و بنابراین شامل هر دو دسته افعال ارادی و غیرارادی نفس می‌شود. اما در معنای خاص‌اش، بر «مقدمات روانی فعل عمدی» دلالت می‌کند که در نتیجه بخشی از جنبهٔ فعلی روان را تشکیل می‌دهد (See: Radhakrishnan, 66).

۲. شأن ساحت ارادی در نظر غزالی

اهمیتی که غزالی برای ساحت ارادی قائل می‌شود پس از یافتن راه تصوف به منزلهٔ برترین راه دستیابی به معرفت یقینی، در نظر او برجستگی خاصی پیدا می‌کند. روشن است که وقتی غزالی راه اصلی رسیدن به عالی‌ترین مرتبهٔ معرفت را، علاوه بر تعلّم، در «مجاهدت» و «ریاضت» ای می‌بیند که در طول مسیر تعلّم، طالب معرفت را همراهی می‌کند به همان اندازه که باید به حیث معرفتی نفس بپردازد، به حیث ارادی‌اش نیز باید توجه داشته باشد. بنابراین می‌توانیم انتظار داشته باشیم که او در بحث «ریاضت نفس» نخستین موضوع را، پس از طرح مقدمات، اثبات «امکان تغییر خُلق» (نک: غزالی، کیمیا، دوم، ۹-۱۰ و /حیاء، سوم، صص ۶۱-۶۲) و سپس راه‌های رسیدن به خُلق نیکو قرار دهد؛ بحثی که گویای محوریت «اراده» در اندیشهٔ او در نگاه به ماهیت انسان است.^۲

او می‌گوید: «کسانی... گمان کرده‌اند که تغییر اخلاق متصور نیست و طبعاً تغییر نمی‌کنند.

1. Johann Nicolas Tetens (1736-1807) فیلسوف و روانشناس آلمانی

۲. عبدالکریم عثمان می‌گوید که اراده در نظر غزالی اهمیت زیادی دارد تا آنجا که اراده مرز قاطعی میان انسان و حیوان می‌نهد و از همین راه است که انسان می‌تواند کششهای درونی خود را ضبط و مهار کند. به بیان او غزالی همچون روانشناسی اخلاقی نشان می‌دهد که اراده عبارت از نشاط ذات متحرک عمل‌کننده و نشان‌دهندهٔ حیات آن است. نیز اینکه اعمال ارادی انسان شخصیت او را به رنگ خود درمی‌آورد و به همین دلیل غزالی میان سه نوع شخصیتی که یکی سلطه‌ای بر کششهای غریزی خود ندارد (النفس الاماره بالسوء) و دیگری بر مبنای آرمانهای عالیه کششهای خود را ضبط و مهار می‌کند (النفس المطمئنه) و آن یکی اعمالی که انجام می‌دهد رنگ خاصی به شخصیتش نمی‌دهند (النفس اللوامه) تمییز می‌نهد. (نک: عبدالکریم عثمان، صص ۲۲۸-۲۲۹).

و حال آن که اگر اخلاق تغییر نپذیرد، سفارش‌ها و پنددادن‌ها و ادب‌کردن‌ها باطل می‌شوند، در حالی که رسول خدا (ص) فرمود: «حَسِّنُوا أَخْلَاقَكُمْ»، و چگونه این [امر] در حق آدمی انکار می‌شود حال آن که تغییر خلق چارپا [هم] ممکن است... و سخنی که پرده از روی آن برمی‌دارد این است که می‌گوییم: موجودات تقسیم می‌شوند به آن چه آدمی دخالت و اختیاری در اصل و تفصیل آن ندارد، همچون آسمان و ستارگان... و در مجموع، هر آن چه محقق و کامل است و در وجود و کمال‌اش فراغت حاصل شده است. و آن چه به وجودی ناقص موجود شده و قوه قبول کمال در آن قرار داده شده، پس از آنکه شرط‌اش موجود شود. و شرط آن می‌تواند با اختیار بنده مرتبط باشد،^۱ چنان چه هسته خرما نه سیب است و نه نخل، اما به گونه ای آفریده شده که اگر پرورش‌اش دهیم نخل می‌شود ولی اصلاً سیب نمی‌شود، ولو به پرورش. پس همان گونه که هسته خرما متأثر از اختیار می‌شود، تا آن جا که بعضی از احوال (نه برخی دیگر) را، می‌پذیرد، غضب و شهوت هم این گونه‌اند. اگر بخواهیم آن دو را به کلی از بین ببریم و مقهورشان سازیم به نحوی که اثری از آن دو نماند اصلاً چنین کاری نمی‌توانیم انجام دهیم. و اگر بخواهیم از راه ریاضت و مجاهدت آن دو را رام و فرمانبردارشان کنیم می‌توانیم. و ما به آن کار امر شده‌ایم و آن کار سبب نجات ما و رسیدن‌مان به خدای تعالی است.» (غزالی، احیاء، سوم، ۶۰-۶۱).

بنابراین، غزالی استیلای اراده انسانی بر اراده حیوانی (و قرار گرفتن این هر دو در تحت مرتبه عقلانی) را، از شروط اصلی نجات انسان قلمداد می‌کند و اساساً کمال حیث ارادی و «قوی بودن نفس» را در آن می‌بیند و می‌گوید: «مطلوب در صفت غضب، حسن حمیت است... و در مجموع، این که در نفس قوی باشد و در عین قوی بودن فرمانبردار عقل... پس بازگرداندن غضب و شهوت به حد اعتدال امکان‌پذیر است، به نحوی که هیچ یک از آن دو بر عقل مسلط و غالب نگردد، بلکه عقل آن دو را ضبط کند و بر آن دو غلبه یابد (همان، ۶۲). به بیان علی عیسی عثمان: «از یک سو شهوت و غضب در انسان هستند، و بنابراین او نمی‌تواند آن‌ها را ریشه‌کن سازد. از سوی دیگر، آن‌ها ناقص آفریده شده‌اند، و بنابراین سیری را که خاص آن‌ها و مطابق با شرایطی است که این سیر را احاطه کرده «می‌پذیرند». انسان نمی‌تواند طبیعت اولیه آن‌ها را تغییر دهد، ولی می‌تواند به عنوان یک فاعل در شرایط سیر آن‌ها، رشدشان را تحت تأثیر قرار دهد و این بدین خاطر آن است که شهوات و غضب بشری، از بین انواع سبیهایی که برایشان ممکن است، باید کمالی را بپذیرند که انسان از راه کوشش

۱. و شرطه قد یرتبط باختيار العبد.

پیوسته و ضبط نفس می‌تواند شهوت‌ها و غضب خود را به گونه‌ای تربیت کند که در تحت فرمانروایی مطلق قلباش درآیند. در این صورت، اختیار^۱ به منزلهٔ یک فاعل در سیر آنها، نابودی آنها را نشانه نرفته است بلکه تنها می‌تواند رشد آنها را سروسامان دهد^۲ و به تدریج تربیت‌شان کند. هرچه نقش اختیار فعال‌تر باشد و هرچه این نقش در رشد آنها دوام بیشتری داشته باشد، در شکل دادن به رشد بعدی‌شان سهل‌تر و مؤثرتر عمل خواهد کرد (Othman, 102).

غزالی تأثیر ارادهٔ انسانی را در شکل دادن به شخصیت، اساسی قلمداد می‌کند تا جایی که به نظر او تمایلاتی که چنان در سرشت انسان ریشه دارند که قابل از میان بردن نیستند، می‌توانند تحت ضبط و مهار اراده قرار بگیرند؛ همچنان‌که اگر ارادهٔ برخاسته از تمایلات حیوانی (شهوت و غضب) تحت انقیاد ارادهٔ انسانی که به اشارهٔ عقل برانگیخته می‌شود، قرار نگیرد، صورتی متفاوت به شخصیت انسانی می‌بخشد.

همهٔ تفصیلاتی که غزالی در بحث‌های اخلاقی خود انجام می‌دهد بر همین دیدگاه استوار است. اگر غزالی حتی در ظرائف حالت‌های نفسانی دقیق می‌شود، افراط و تفریط‌ها را می‌شناسد و تبیین می‌کند، و برای به اعتدال آوردن آنها چاره‌اندیشی می‌کند بدین دلیل است که برای اراده و تأثیری که در شکل دادن به ابعاد گوناگون شخصیت انسانی دارد نقشی اساسی قائل است.

۳. اراده در سطح حیوانی و انسانی

ساحت ارادی در آثار غزالی مشخصاً با عنوان‌های «قوة محرکه»، «قوة عامله»، «اراده»، و «قدرت» یاد می‌شود. هنگامی که غزالی به معرفی ماهیت انسان می‌پردازد این جنبه را در برابر قوة مدرکه، قوة عالمه، علم، و عقل به منزلهٔ جنبهٔ ادراکی یا معرفتی نفس قرار می‌دهد. به بیانی دقیق‌تر، انسان از نظر غزالی در نفس خود واجد دو ساحت تحریکی و ادراکی (یا معرفتی) است،^۳ اما در این دو ساحت دو سطح از یکدیگر قابل بازشناسی‌اند: یکی سطح حیوانی و دیگری سطح انسانی. در سطح حیوانی، یعنی در جنبه‌ای از نفس انسانی که با حیوانات مشترک است، انسان واجد دو دسته قوا است: قوة مدرکه و قوة محرکه که «اراده» یکی از جنبه‌های این قوة محرکه به حساب می‌آید. زیرا قوة محرکه «یا از آن جهت که

1. free will

2. foster their growth

۳. البته غزالی توجهی ویژه به ساحت عاطفی نفس دارد که در آثار گوناگون خود به مناسبت‌های مختلف بدان پرداخته اما آن را با عنوان مستقل و منحاز از ساحت‌های معرفتی و ارادی ذکر نمی‌کند. (برای آگاهی از دیدگاه وی در خصوص ساحت عاطفی نفس مقالهٔ «نگاه غزالی به ساحت عاطفی نفس» را به قلم نگارنده ببینید.)

برانگیزاننده برای انجام فعل است، محرکه است یا از آن حیث که انجام‌دهنده آن است» (غزالی، معارج، ۳۷). بنابراین به حیث اول «اراده» و به حیث دوم «قدرت» نامیده می‌شود.^۱ تفکیک این دو نیز در نظر غزالی بدان جهت است که «هر فعل اختیاری‌ای که داخل در وجود می‌شود، تا وقتی که رسول قدرت به سوی آن نیاید داخل [در وجود] نمی‌شود... و قدرت از وطن و جایگاه خود برانگیخته نمی‌شود، بلکه گویی در رهایی و راحتی است، تا وقتی که رسول / اراده^۲ به سوی آن نیاید.» (غزالی، معارج، ۳۷).

بنابراین، انسان در افعالی که از جنبه مشترک با حیوانات انجام می‌دهد دارای جنبه‌ای تحریکی در نفس خود است که اگر بخواهیم به معنای خاص اراده، جایگاه اراده را در آن بیابیم، تنها به بخش تحریکی به معنای خاص آن، یعنی برانگیزانندگی، باید توجه کنیم. حال در سطح انسانی، که نظر به حیث خاص انسانی نفس می‌شود، نیز با دو حیثیت مواجه ایم: یکی حیث معرفتی و نظری و دیگری حیث ارادی و عملی. تعاریفی که غزالی برای معرفتی دو حیث معرفتی و ارادی نفس به کار می‌برد از این قرارند؛ او در معارج می‌گوید: «قوة نظری (یا قوة عالمه) قوه‌ای است در قیاس با جنبه‌ای که فوق آن قرار می‌گیرد، تا از آن منفعل شود و استفاده کند و [علوم را] بپذیرد. پس گویی که نفس ما دو وجه دارد: وجهی به سوی بدن... و وجهی به سوی مبادی عالیه و عقول بالفعل. و باید که این از آن چه در آن جا است دائماً پذیرنده باشد...» (غزالی، معارج، ۵۰). «و قوة عامله قوه‌ای است که مبدأ حرکت دهنده بدن انسان است به سوی فعل‌های جزئی خاص که بر اساس اندیشیدن به مقتضای آرایشی شکل می‌گیرند که بر حسب توافق بدان اختصاص دارند [یعنی آرای ناظر به حسن و قبح و الزام و تکلیف]» (غزالی، معارج، ۴۹). نیز در احیاء می‌گوید: «آن چه به قلب انسان اختصاص دارد و به سبب آن شرفاش بزرگ است و اهلیت تقرب به خدای تعالی را پیدا می‌کند به علم و اراده برمی‌گردد. علم یعنی علم به امور دنیوی و اخروی و حقایق عقلی، این امور و رای محسوسات‌اند و حیوانات در آن شریک نیستند، بلکه علوم کلی و ضروری و از خواص عقل‌اند...» (غزالی، احیاء، سوم، ۹).

۱. تعریف این قوا در احیاء بدین گونه آمده است: «همه لشکرهای دل منحصر در سه گروه است: گروهی که برانگیزاننده و ترغیب‌کننده است: به سوی جلب آنچه مفید و موافق است مانند شهوت، و یا به سوی دفع آنچه مضر و منافی است مانند غضب، و گاه این برانگیزاننده را به اراده تعبیر کرده‌اند. و دوم: حرکت‌دهنده اعضا به سوی کسب این مقاصد است، و از این دومی به قدرت تعبیر کرده‌اند که لشکرهایی پراکنده در سایر اعضا خصوصاً عضلات و پی‌ها است. و سوم که ادراک‌کننده و شناسنده چیزها است همچون جاسوسان ...» (غزالی، احیاء، سوم، ص ۷).

۲. تأکیدها در نقل قولها از نگارنده مقاله است مگر اینکه ذکر شود.

و «اراده یعنی هنگامی که [انسان] با عقل عاقبت امر و راه صلاح را در آن درک می‌کند، از ذات او شوقی به سوی جهت مصلحت و فراهم آوردن اسباب آن و اراده آن برانگیخته می‌شود، که این به جز اراده شهوت و اراده حیوانات، بلکه بر ضد شهوت است. ... و اگر خداوند عقل را که شناساننده عواقب امور است، می‌آفرید و این برانگیزاننده حرکت دهنده اعضا را که بر مقتضای عقل است، نمی‌آفرید به تحقیق حکم عقل تباه می‌شد.» (غزالی، احیاء، سوم، ۹). و در کتاب التّیة «اراده» را به صورت کلی چنین معنا می‌کند: «اراده یعنی برانگیخته شدن قلب به سوی آنچه آن را، در زمان حال یا در آینده، موافق غرض [خود] می‌بیند.» (غزالی، احیاء، چهارم، ۳۸۵).

همین نگاه را وقتی که غزالی نام «باعث دینی» به اراده انسانی می‌دهد نیز شاهدیم. او می‌گوید: «شهوت و غضب جز به آنچه در [زمان] حال ضرر و [یا] نفع دارد سوق نمی‌دهد، اما درباره آینده این اراده کافی نیست. از این رو خدای تعالی برای تو/اراده‌ای دیگر آفرید که در خدمت اشاره عقل است، که عواقب را می‌شناسد. ... صرف معرفت به این که مثلاً این شهوت به زبان تو است برای احتراز از آن بی‌نیازت نمی‌کند، مادام که در تو میلی برای عملی به موجب آن معرفت نباشد. و با این اراده از چارپایان متمایز می‌شوی. این کرامتی برای فرزندان آدم است، همچنان که با معرفت به عواقب ممتازت ساخت. و ما این اراده را باعث دینی می‌نامیم.» (غزالی، احیاء، چهارم، ۱۱۷).

بنابراین غزالی در معرفی جنبه ارادی خاص انسانی، هم به همبستگی آن با ساحت معرفتی توجه می‌دهد، و هم هر دو حیث معرفتی و ارادی را با به کار بردن تعبیر «عاقبت‌بینی امور» برای عقل، و تعبیر «باعث دینی» برای اراده با نگاه به غایت مورد اشاره قرار می‌دهد. غزالی در بحث‌های دیگری که در خصوص این جنبه ارادی انسان می‌کند «باعث دینی» را همان جنبه‌ای در وجود انسان می‌بیند که او را به کمال خاص انسانی سوق می‌دهد؛ همان جنبه‌ای که انسان در آن به تبعیت از احکام دینی در برابر تبعیت از کشش‌های برخاسته از شهوت و غضب (بی‌ارتباط با غایت‌اش) دعوت می‌شود و به واسطه غلبه دادن همین جنبه به ظهور گوهر ملکی خود موقّق می‌شود. آن‌گاه ظهور گوهر ملکی در او، که مستلزم استیلای اراده انسانی بر اراده حیوانی یا به بیان دیگر، مستلزم به خدمت گرفتن اراده حیوانی برای اراده انسانی است، او را «قادر» به استیلا بر جنبه جسمانی‌اش یا «قادر» به به‌کارگیری جنبه جسمانی‌اش به منزله «مَرکَب» می‌کند.

به همین دلیل، غزالی در ربع اول کیمیای سعادت در بحث شناخت نفس «شرف دل» را با دو وجه «علم» و «قدرت» معرفی می‌کند (کیمیا، اول، ۲۷) و می‌گوید: «...بدان که از روی

قدرت وی را نیز شرفی است که آن هم از خاصیت ملک است و حیوانات دیگر را آن نباشد. و آن آن است که همچنان که عالم اجسام مسخرند ملایکه را، تا به دستوری ایزد تعالی - چون صواب بینند و خلق را بدان محتاج بینند - باران آورند، به وقت بهار، و باد انگیزند و حیوانات را در رحم و نبات را در زمین صورت کنند و بیارایند، و به هر جنسی از این کارها گروهی از ملک موکل اند، دل آدمی را نیز - که از جنس گوهر ملک است - وی را نیز، قدرتی داده اند تا بعضی از اجسام عالم مسخر وی اند. و عالم خاص هر کس تن اوست؛ و تن مسخر دل است؛ ... چون دل بفرماید انگشت را، بجنبد به فرمان دل؛ و چون در دل صورت خشم پدید آمد، عرق از هفت اندام گشاده شود - و این چون باران است؛ ... ولیکن نباید دانست که روا بود که بعضی از دلها که شریفتر و قویتر بود و به جواهر ملایکه نزدیکتر و مانده تر بود، اجسام دیگر - بیرون از وی - مطیع وی گردند؛ تا هیبت وی مثلاً بر شیری افتد زبون و مطیع وی گردد ... و همت در آن بندد که باران آید بیاید... پس این نیز از عجایب قدرتهای دل است ... و سحر و کرامات و معجزه همه از خواص قدرت دل آدمی است اگرچه میان ایشان فرقهها بسیار است... (غزالی، کیمیا، اول، ۳۳-۳۴).

بنابراین، گاه غزالی «قدرت» را در جنبه عملی (حیوانی) نفس، قسیم «اراده» می کند، و گاه آن را نامی برای معرفی جنبه عملی انسانی، و در برابر جنبه علمی آن، قرار می دهد. با این حساب می توانیم بگوییم که غزالی در معرفی ساحت ارادی نفس به حوزه وسیعی نظر دارد که از یک سو شامل مبادی عاطفی افعال می شود («لذت‌ها» و «آلمها»^۱)، و از سوی دیگر، شامل محرک‌ها و انگیزه‌های افعال انسان می گردد («اراده»)، و از سوی سوم آن جنبه ای از افعال را که در آن فاعل به انجام دادن فعل مبادرت می کند («قدرت») در بر می گیرد، در حالی که این همه در تحت مرتبه ادراکی و عقلانی نفس جای داده می شوند.

عبدالکریم عثمان در کتاب *الدراسات النفسية عند المسلمين و الغزالی بوجه خاص* پس از بررسی مفهوم اراده در نزد اندیشمندان گوناگون و، به طور خاص، غزالی، اظهار می دارد که مفهوم اراده در دیدگاه غزالی چندان تفاوتی با مفهوم اراده در روانشناسی جدید ندارد که آن را فعالیتت نفسانی می داند که هدف آن سازگار کردن واکنش‌هایی است که نزاع میان دو دسته از امیال سبب تعویق آن می شود و این امر با ترجیح دادن آن دسته امیالی صورت می پذیرد که در نظر شخص برتر به نظر می آیند (نک: عبدالکریم عثمان، ۲۲۱؛ ارجاع به یوسف

۱. برای آگاهی از نگاهی که غزالی به ساحت عاطفی نفس و ارتباط آن با ساحت ارادی دارد نک: «نگاه غزالی به ساحت عاطفی نفس» به قلم نگارنده.

مراد، مبادئ علم النفس العام، ۳۲۳).

۴. تعابیر ناظر به اراده انسانی

تعابیر غزالی برای معرفی جنبه خاص انسانی نفس گوناگون است. او از تعابیر قوای عالمه و عامله، عقل نظری و عقل عملی، علم و اراده و عقل و قدرت در آثار مختلف خود استفاده می‌کند. چنان‌که ملاحظه می‌شود، یک جا غزالی برای معرفی حیث تحریکی یا عملی نفس از واژه «عقل» نیز بهره می‌گیرد (عقل عملی) و در جای دیگر تنها از واژه «اراده»، و در مورد دیگر تنها از واژه «قدرت» استفاده می‌کند. گویی در هر تعبیری غرض خاصی را دنبال می‌کند، زیرا یکی از انگیزه‌های اصلی غزالی برای شکافتن ماهیت انسان، یافتن ارتباط ابعاد گوناگون سرشت او با غایت نهایی او بوده است. چنان‌که در *کیمیای سعادت* به صراحت از این دریچه به ماهیت انسان می‌نگرد (نک: *کیمیا*، اول، ۱۴) و پرسش‌های مربوط به پیدا کردن ماهیت انسان را به هدف یا سعادت نهایی او گره می‌زند: «... خود تو چه چیزی و از کجا آمدی و کجا خواهی رفت، و اندر این منزلگاه به چه کار آمده‌ای و تو را از بهر چه آورده‌اند، و سعادت تو چیست و در چیست، و شقاوت تو چیست و در چیست؟ (غزالی، *کیمیا*، اول، ۱۳-۱۴).

به همین دلیل، در نگاه غزالی به ماهیت انسان همواره شاهد این همراهی هستیم. چنان‌که توجه به قطعه دیگری از *کیمیای سعادت* این نکته را پیش چشم می‌آورد: «اما بعد بدان که آدمی را به بازی و هرزه نیافریده‌اند؛ بلکه کار وی عظیم است، و خطر وی بزرگ است؛ که اگرچه وی ازلی نیست ابدی است؛ و اگرچه کالبد وی خاکی و سفلی است حقیقت روح وی علوی و ربّانی است؛ و گوهر وی اگرچه در ابتدا آمیخته و آویخته به صفات بهیمی و سبعی و شیطانی است، چون در بوته مجاهدت نهی از این آمیزش و آرایش پاک گردد، و شایسته جوار حضرت ربوبیت شود و از اسفل السافلین تا اعلی علیین - همه نشیب و بالا - کار وی است. و اسفل السافلین وی آن است که در مقام بهایم و سباع فرود آید، و اسیر شهوت و غضب شود؛ و اعلی علیین وی آن است که به درجه ملک رسد، چنانکه از دست شهوت و غضب خلاص یابد، و هر دو اسیر وی گردند، و وی پادشاه ایشان گردد؛ و چون بدین پادشاهی رسد شایسته بندگی حضرت الوهیت گردد و این شایستگی صفت ملائکه است، و کمال درجه آدمی است...» (غزالی، *کیمیا*، اول، ۴).

چنانچه ملاحظه می‌شود، غزالی غایت نهایی انسان را در این متن پیدا کردن شایستگی برای بندگی و قرار گرفتن در جوار حضرت ربوبیت معرفی می‌کند و رسیدن به آن را تنها در

صورتی میسر می‌داند که حقیقت آدمی (که به اعتقاد او علوی و ربّانی است) از سلطهٔ همهٔ آن‌چه به کالبد خاکی و سفلی او ناظر است^۱ رهایی یابد.

با این حساب، هنگامی که غزالی سعادت نهایی نفس را معرفت خدای تعالی^۲ معرفی می‌کند (نک: غزالی، /حیاء، سوم، ۶۸، و کیمیا، دوم، ۱۹) و همهٔ ابعاد وجودی انسان را در خدمت رسیدن به این هدف می‌داند، پس در یافتن ابعاد گوناگون نفس علاوه بر این که به خود آن ابعاد به صورت استقلاللی توجه می‌کند، می‌کوشد تا ارتباط میان آن‌ها را نیز از یاد نبرد.

حال با این نگاه، می‌بینیم که غزالی با این که دو ساحت معرفتی و ارادی (یا نظری و عملی) را از یکدیگر تفکیک می‌کند و به تعاریف خاص هر یک نیز می‌پردازد، بلافاصله به ارتباط میان آن دو نیز توجه می‌کند؛ یعنی وقتی که می‌گوید: «پس قوای نفس ناطقهٔ انسانی نیز به قوهٔ عامله و قوهٔ عالمه تقسیم می‌شود و هر یک از این دو قوه به اشتراک اسمی عقل نامیده می‌شود.» (غزالی، معارج، ۴۹).

با نام نهادن «عقل» بر جنبهٔ عملی، حضور جنبهٔ معرفتی نفس را در جنبهٔ ارادی‌اش نشان می‌دهد. با این که خود همچون متفکران پیشین که چنین نگاهی به نفس دارند، می‌گوید که این نام نهادن تنها به دلیل آن است که قوهٔ عامله (یا مبدأ تحریک بدن به سوی افعال خاص برخاسته از فکر) طبعاً فرمانبردار «عقل» و مطیع اشارهٔ آن است، نه به دلیل این که این جنبه به حیث معرفتی نفس تعلق داشته باشد.

۱.۴. عقل عملی ناظر به جنبهٔ عالمه یا عامله

این بحث که آیا عقل عملی آن جنبه‌ای از نفس است که حیث معرفتی دارد یا تحریکی، و بنابراین ناظر به قوهٔ عاقلهٔ نفس است یا آن جنبه‌ای است که در ساحت ارادی مبدأ تحریک برای انجام افعال انسان واقع می‌شود و اشتراک آن با قوهٔ عاقله تنها اشتراکی لفظی است، بحثی است که نمی‌توان در بارهٔ آن در آثار متفکران مسلمان به نظر واحدی دست یافت. در آثار غزالی نیز این هردو رأی به چشم می‌خورد. وی گاه به کاربردن تعبیر عقل عملی را برای قوهٔ عامله تنها به دلیل اشتراک اسمی می‌داند (به عنوان نمونه نک: معارج، ۴۹) که در این صورت، عقل عملی عبارت از جنبهٔ ارادی یا تحریکی نفس خواهد بود؛ و گاه در بیانات خود

۱. غرض استیلا یافتن بر صفات بهیمی، سبعی، و شیطانی است که به دنبال ترکیب روح و جسم و پدید آمدن صفاتی عارض برای انسان پدید می‌آیند.

۲. تعبیری که غزالی برای معرفی غایت نهایی انسان معرفی می‌کند در آثار مختلفش متفاوت است اما در عین حال بیانگر یک حقیقت‌اند. معرفت به خداوند، محبت به او، تصوف، مشاهدهٔ جمال او، بهشت، تعالی او، ادای امانت، ... و البته در همگی آن‌ها تأکید اصلی او بر تحصیل معرفت به ذات، صفات، و افعال خداوند است.

آن را در اطلاق به آن جنبه‌ای از ساحت معرفتی به کار می‌برد که ادراک ارزش‌ها و تکالیف به واسطه آن صورت می‌پذیرد؛ مثل وقتی که می‌گوید: «پس حکمت فضیلت قوه عقلیه است... و پیشتر دانستی که نفس دو قوه دارد که یکی از آن دو به سمت بالا قرار دارد و همان است که حقایق علوم کلی ضروری و نظری به وسیله آن از ملأ اعلی دریافت می‌شود، ... و قوه دوم همان است که در سمت پایین قرار دارد، ... و نفس به وسیله آن خیرات در اعمال را درک می‌کند و عقل عملی نامیده می‌شود...» (غزالی، معارج، ۸۵-۸۶).

پس در این جا عقل عملی آن قوه‌ای در نفس معرفی می‌شود که علاوه بر نقش تحریکی (قوه عامله) نقش ادراکی هم دارد و البته این ادراک یا معرفت، ناظر به امور عملی است. وی همچنین می‌گوید: «مراد ما از حکمت خلقی حالت و فضیلتی برای نفس عاقله است که به وسیله آن قوه غضبیه و شهویه را اداره می‌کند و حرکات آن‌ها را از حیث انقباض و انبساط در حد واجب اندازه می‌گیرد، و این همان علم به درستی افعال و تدبیر احوال این عالم با استمداد از عقل نظری است. پس عقل نظری کلیات را از ملانکه استمداد می‌کند و عقل عملی جزئیات را از عقل نظری استمداد می‌کند، و بدن را بر مبنای واجب شرعی اداره می‌کند. ...عقل، [همچون رابطه‌ای که میان عقل و نفس و اجرام سماوی برقرار است] کلیات را از ملانکه استمداد می‌کند و کلیات را به عقل عملی اضافه می‌کند، و عقل عملی به واسطه بدن و قوه تخیل جزئیات عالم بدن را درک می‌کند، آن‌گاه آن را به واجب شرعی حرکت می‌دهد، در این صورت است که از آن اخلاق زیبا متولد می‌شود.» (غزالی، معارج، ۸۶). در این جا نیز غزالی ضمن بیان رابطه عقل نظری و عقل عملی، هر دو نقش معرفتی و تحریکی را برای عقل عملی قائل می‌شود.

روشن است که ادراکات اخلاقی نفس یا معرفت به ارزش‌ها و تکالیف، ناظر به جنبه معرفتی نفس است. اما از سوی دیگر ناظر بودن این ادراکات به جنبه عملی در افعال انسان سبب شده حیثیتی با عنوان عقل عملی برای نفس تعریف شود. بنابراین، مسئله به یافتن آن حیثیتی بازمی‌گردد که از یک سو به جنبه معرفتی ناظر است و از سوی دیگر به جنبه عملی. در این صورت، شاید حل این مسئله در گرو توجه کردن به آن جنبه ادراکی‌ای در افعال انسان باز می‌گردد که خود منشأ تحریک واقع می‌شود.

هنگامی که انسان دست به انجام افعالی می‌زند، پیش از آن مرحله‌ای از ادراک عملی را پشت سر می‌گذارد. این ادراک ناظر به عمل، همان ادراک درست‌ها و نادرست‌ها و بایدها و نبایدها است. در واقع وقتی انسان می‌تواند پا در عرصه عمل بگذارد و به فعل یا ترک فعلی

اقدام کند که به حیث ارزشی یا الزامی‌ای در فعل توجه کرده باشد. در این صورت ادراک یا التفات شخص به این حیث همان چیزی خواهد بود که منشأ تحریک وی به عمل هم قرار خواهد گرفت. اگرچه این منشأ تحریکی مسلماً تنها عامل تحریک برای انجام فعل نخواهد بود، شأن ویژه خود را در سوق دادن شخص به عمل ایفا خواهد کرد.

بنابراین، محرک دانستن عقل عملی و آن را قوه عامله نفس قلمداد کردن مسلماً به معنای قرار دادن آن در ساحت ارادی نفس نیست^۱ بلکه تنها به دلیل ادراک جنبه ارزشی و الزامی در افعال است. در واقع از آن جا که این عقل عملی است که ارزش‌ها و تکالیف را درک می‌کند و ادراک همین‌ها هم هست که حیثی از محرک بودن می‌تواند داشته باشد، بنابراین اطلاق کردن قوه عاقله بدان تنها از جهت تأکید بر آن میزان از جنبه تحریکی که حیث معرفتی دارد بی‌اشکال است و این سبب نمی‌شود که آن را در جایگاه ساحت ارادی قرار دهیم و حتی در همین جا می‌توان گفت که ما می‌توانیم در افعال خود نقش تحریکی هر سه ساحت معرفتی، عاطفی، و ارادی را ردیابی کنیم، چنان‌که همواره چنین ردیابی‌ای در نوشته‌های قدمای مسلمان وجود داشته است.

هر یک از ساحت‌های معرفتی، عاطفی، و ارادی در تحریک نفس به انجام افعال اش سهمی دارند که در آثار متقدمان به صورت ترتیبی ادراک، ایجاد شوق، و انگیزگی اراده و عزم و اجرای فعل ترسیم شده است. بنابراین، در نظر گرفتن آن سهمی از حیث معرفتی نفس که انسان را به انجام دادن یا ترک کردن فعلی سوق می‌دهد در عین حال که جنبه معرفتی اش محفوظ است، انگشت تأکید گذاشتن بر سهمی است که همین جنبه معرفتی در واداشتن انسان به عمل دارد.

با این حساب، می‌توان گفت که عقل عملی به ساحت معرفتی انسان تعلق دارد و تحت قوه عاقله نفس جای داده می‌شود. با این توجه که همین حیث معرفتی است که دقیقاً با جنبه‌های ارزشی و الزامی افعال ارتباط پیدا می‌کند و منشأ تحریک نفس برای انجام آن‌ها

۱. به نظر استاد مصطفی ملکیان قائل شدن به اینکه عقل عملی را صرفاً قوه عامله نفس در برابر قوه عالمه آن بدانیم لافل با دو اشکال مواجه است: نخست اینکه در آن صورت همه آنچه را متفکران مسلمان جزء جنبه عاقله محسوب نمی‌کرده‌اند، یعنی امیال، غرایز، انگیزه‌ها و نیتها، را مصداق عقل بشمریم؛ و این خلاف رأی صریح ایشان است. و اگر بگوییم که اینها در ساحت عقلانی جای ندارند بلکه در همان ساحت ارادی قرار می‌گیرند و نام عقل به ساحت آن‌ها دادن تنها به اشتراک لفظی است باید پرسید که این اشتراک لفظی چه ملاکی دارد و چرا باید آن‌ها را تحت نام عقل جای داد.

دوم اینکه در آن صورت همه ساحت نفسانی انسان عبارت از عقل خواهد بود؛ یعنی نفس تنها یک ساحت خواهد داشت که همان ساحت معرفتی است زیرا همه آنچه خارج از جنبه نظری نفس قرار می‌گیرد را هم زیر مجموعه عقل (با نام عقل عملی) قرار داده‌ایم. بنابراین چه چیزی در نفس خواهد بود که در قلمرو عقل جای نگیرد؟ با این حساب به نظر ایشان پذیرفتن اینکه عقل عملی تنها قوه محرکه یا عامله نفس است معقول نیست.

قرار می‌گیرد. این نگاه، عقل عملی را در ساحت‌های عاطفی و ارادی قرار نمی‌دهد اما چگونگی ارتباط آن را با آن ساحت‌ها و ساحت افعال نیز روشن می‌کند و نشان می‌دهد که اگر می‌توانیم برای آن، جنبه تحریکی قائل شویم تنها از جهت ادراک ارزش‌ها و الزامات در افعال است، نه از جهت قرار داشتن‌اش در ساحت‌های عاطفی و ارادی. بنابراین، واشکافی افعال انسان، خصوصاً افعال ارادی او، حاکی از حضور همان جنبه معرفتی‌ای است که دلالت بر حسن و قبح و الزام و تکلیف می‌کند. به بیان دیگر، درست است که قوه محرکه یا عامله «مبدأ تحریک بدن» محسوب می‌شود، اما از آن‌رو نام «عقل» را نیز بر خود می‌پذیرد که جلوه‌ای از همین جنبه عقلانی را در خود دارد؛ همان جلوه‌ای که بر بایدها و نبایدها و حسن‌ها و قبح‌ها دلالت می‌کند.

بنابراین، به نظر می‌رسد که با توجه کردن به این نکته می‌توانیم هم علت نامیده شدن ساحت ارادی را به «عقل عملی» دریابیم، بی‌آن‌که گرفتار تناقض شویم، و هم شاهد توجهی باشیم که غزالی، و سایر متفکرانی که همچون او می‌اندیشیده‌اند، به ارتباط عمیق میان ساحت‌های نفسانی با یکدیگر و با غایت نهایی انسان داشته‌اند.

جای دادن عقل عملی در ساحت معرفتی نفس از یک سو و اطلاق آن به ساحت ارادی از سوی دیگر، می‌تواند گویای اهمیتی باشد که غزالی برای حضور عنصر آگاهی در افعال ارادی قائل است؛ تا آن‌جا که وی شکل‌گیری فعل (action) به معنای واقعی را تنها منوط به وجود اراده برخاسته از آگاهی می‌شمرد. این نگاه غزالی را در سه بحث «معنای حقیقی فعل» در *تهافت الفلاسفه*، «نقش اراده آزادانه (اختیار) در ارزیابی اخلاقی افعال» و «تبیین مفهوم اختیار» می‌توان ردیابی کرد.

۵. معنای حقیقی فعل

غزالی در فصل سوم *تهافت* (مسأله سوم) نظریه‌ای را در خصوص «فعل» ابراز می‌دارد که به لحاظ کارکردی و غایت‌شناختی با موضعی که در رد دیدگاه فلاسفه در خصوص ارتباط ضروری علی - معلولی دارد مرتبط است. کوامی جیکی در مقاله‌ای با عنوان «دیدگاه غزالی درباره فعل»^۱ به بررسی و ارزیابی انتقادی استدلال‌های غزالی در این بحث می‌پردازد و در آن روشن می‌سازد که به اعتقاد غزالی باور به ارتباط ضروری علی-معلولی هم با مفهوم «فاعل ارادی» در تعارض است هم با مفهوم «فعل» (Geyekye, 83).

1. Gyekye, Kwame "Al-Ghazālī on action." *Ghazālī: la raison et le miracle. Table Ronde UNESCO ... 1985* (1987): 83-91

تبیین این مسئله با نظر به معیاری که غزالی برای بازشناسی «فعل» ارائه می‌کند و آن را تنها با تکیه بر حضور اراده معنادار می‌خواند از حیث بحثی که در فلسفه فعل یا کنش در این باره وجود دارد حائز کمال اهمیت است. به نظر جیکی، بحث غزالی درباره ملاک «فعل» در *تهافت*، برای آنان که با ادبیات معاصر فلسفه فعل آشنا باشند گویای عمق دیدگاه‌های فلسفی وی در این بحث و تیزی منطقی و فراست عقلانی او است (Geyekye, 91).

بر مبنای تعریفی که غزالی از فاعل ارائه می‌دهد، «فاعل کسی است که فعل، از سر اراده برای فعل، به نحو اختیاری و با علم به آن چه اراده شده از او صادر شود...»^۱ (*تهافت*، ۱۳۵) و «فعل خارج ساختن چیزی از عدم به وجود به طریق حدوث آن است...» (*تهافت*، ۱۳۹). حال این پدید آوردن فرآیندی ضروری نیست بلکه موکول به *اراده کردن فاعل* است. بر این اساس می‌توان گفت که در استنباط غزالی از «فعل» و «فاعل» فعل باید:

۱. از اراده پدیدآورنده آن نشأت گرفته باشد.

۲. آزادانه و اختیاری باشد.

۳. هدفمند و از سر قصد و انگیزه و ناشی از عقل باشد.

با این معیار، غزالی کارهایی را که از جمادات صادر می‌شود «کار» یا «فعل» آن‌ها نمی‌شمرد و بنابراین آن‌ها را به معنای حقیقی «فاعل» نمی‌داند. بنابراین، وی سایه شخص یا نور خورشید را در *زمره/فعال* قرار نمی‌دهد و جملاتی چون «إنَّ السراج یفعل الضوء» و «الشخص یفعل الظل» را توسع در استعمال مجازی و بیرون از تعریف فعل (نک: *تهافت*، ۱۳۵) و فاعل خواندن جمادات را استعاری می‌شمرد (نک: *تهافت*، ۱۳۶). اما به نظر جیکی چنین عبارت پردازی‌هایی را نمی‌توان مجازی دانست، بلکه وی آن‌ها را به لحاظ زبانی استعمال‌هایی واقعی می‌داند. به نظر او کافی بود غزالی بگوید که به کار بردن فعل (verb) فی‌نفسه دلالت بر وجود فعل (action) نمی‌کند. در چنین مواردی ماهیت فاعل جمله در تعیین این که فعلی انجام گرفته یا نه بیشترین اهمیت را دارد (Geyekye, 87).

نظر غزالی درباره استعمال مجازی افعال برای فاعل‌های غیرارادی در زبان به استدلال وی در مقابل مخالف فرضی فلسفی‌ای برمی‌گردد که به کارگیری جملاتی چون «آتش می‌سوزاند» و «شمشیر قطع می‌کند» را در زبان دال بر صحت نسبت دادن فعل به فاعل‌های بی‌اراده می‌داند و غزالی آن را نمی‌پذیرد.

جیکی می‌گوید برای تعیین این که در موردی «فعل» یا «کار»ی به انجام رسیده یا نه نمی

۱. «الفاعل عبارة عن مصدر عنه الفعل مع الارادة للفعل علی سبیل الاختیار، و مع العلم بالمراد...».

توان تنها به ملاحظات دستوری یا منطقی فعل (verb) در جمله اکتفا کرد، بلکه ملاک ماهیت فاعل است. در عربی کلمه‌ای که برای verb به کار می‌رود همان کلمه‌ای است که برای action به کار می‌رود. بنابراین، در جمله‌ای مانند «باران رنگ را خراب کرد» فعل «خراب کرد» به نحو مجازی به کار نرفته ولی در جمله‌ای چون «دربان دروازه را خراب کرد» همین فعل دلالت بر یک «فعل» یا «action» می‌کند، زیرا بنا به تبیین غزالی «action» به معنای واقعی با اراده و در نتیجه با «فاعل» در ارتباط است. بنابراین، با این که ما در بسیاری از اوقات از انجام دادن کارهایی توسط جمادات سخن می‌گوییم چرا که آن‌ها را فاعل جمله قرار می‌دهیم، این بدین معنا نیست که به آن‌ها «فاعلیت» نسبت دهیم. بنابراین از دید غزالی برای این که بفهمیم فعل (action) ای روی داده یا نه باید به ماهیت فاعل جمله توجه کنیم (Geyekye, 87).

این که چرا غزالی فعل به معنای واقعی را فعل ارادی می‌شمرد و حتی تعبیر فعل ارادی را تکرار محسوب می‌کند با مقایسه‌ای که خود او میان دو رویداد انجام می‌دهد روشن می‌شود. غزالی می‌گوید: «اگر ما رویدادی را فرض کنیم که در پدید آمدن‌اش مبتنی بر دو چیز است: یکی ارادی و دیگری غیر ارادی، عقل و نیز زبان فعل را به آن که ارادی است نسبت می‌دهند. بنابراین اگر کسی فردی را درون آتش بیندازد و او بمیرد می‌گویند: او قاتل است، نه آتش. تا آن جا که اگر بگویند جز او کسی آن فرد را نکشته است گوینده را تصدیق می‌کنند. بنابراین اگر نام فاعل هم بر آن که دارای اراده است اطلاق شود و هم بر آن که نه (نه بدین نحو که یکی در اصل فاعل باشد و دیگری به استعاره از او) چرا زبان، عرف، و عقل قتل را به آن که اراده دارد نسبت می‌دهند؟! با این که آتش است که علت قتل محسوب می‌شود و آن که شخص را انداخته تنها او و آتش را کنار هم آورده، اما از آن جا که کنار هم آوردن او و آتش به اراده صورت پذیرفته در حالی که تأثیر آتش غیر ارادی بوده است آن شخص قاتل خوانده می‌شود نه آتش، مگر به نحوی استعاری. این امر دلالت دارد بر این که فاعل کسی است که فعل از اراده او صادر شود... (تهافت، ۱۳۷).

ارتباطی که میان اراده و فعل از دید غزالی وجود دارد به بیان جیکی هم ارتباطی منطقی است هم علی-معلولی. بدین معنا که هم منطقیاً ناممکن است بگوییم که کسی اراده (انجام دادن) فعلی را کرد ولی آن را انجام نداد و هم این که اراده کردن سبب پدید آمدن یا روی دادن چیزی می‌شود. یعنی میان اراده کردن و انجام دادن ارتباطی علی - معلولی هم وجود دارد. به همین دلیل می‌توان گفت که مفهوم «فعل ارادی» همان مفهومی را می‌رساند که مفهوم فعل. زیرا مفهوم فعل غیرارادی غیر قابل تصور است. فعل غیرارادی مانند فعل

اجباری در واقع فعل نیست زیرا از علم و اراده نشأت نگرفته است (Geyekye, 90). با این حساب، مفهوم «اراده» در میان مفاهیمی که در تحلیل فعل به کار می‌روند از دید غزالی جایگاهی محوری دارد. جیکی با پرداختن به دید غزالی در باره ماهیت اراده و مقایسه آن با دیدگاه‌هایی که در فلسفه‌های معاصر غربی وجود دارد این مفهوم را برای غزالی مفهومی وجودی و قوه‌ای مستقل در نفس می‌شمرد، در حالی که عده‌ای از فیلسوفان معاصر، مانند رایل^۱ و پیروانش، با انکار اراده به عنوان یکی از قوای نفس، مفاهیمی چون قصد کردن،^۲ تصمیم گرفتن،^۳ میل داشتن،^۴ خواستن،^۵ و مانند آن‌ها را به عنوان مفاهیم جانشین برای اراده به کار می‌برند (Geyekye, 89).

جالب این است که غزالی مفهوم فعل ارادی را مانند مفهوم «او اراده می‌کند و به آنچه اراده می‌کند علم دارد» می‌داند. زیرا به نظر او اراده کردن بدون علم به آن چه اراده شده غیر قابل تصور است.

در همین جا می‌توان به بحث اطلاق تعبیر «عقل عملی» به ساحت معرفتی یا ارادی دوباره توجه کرد. ارتباط تنگاتنگی که غزالی میان علم و اراده در افعال ارادی می‌بیند تا آن جا است که حتی اگر تعبیر عقل عملی را در اطلاق به ساحت ارادی یا تحریکی نفس به کار ببریم سخنی نامعقول نگفته‌ایم. زیرا حضور جنبه معرفتی در افعالی که از سر آگاهی و اراده انجام می‌شوند ضروری است به نحوی که بدون آن چنین افعالی ماهیت خود را از دست می‌دهند. با این حال، چنان‌که در بررسی پیشین بیان شد، با توجه به همین نقش ساحت معرفتی در افعال ارادی است که می‌توان گفت عقل عملی به حیث معرفتی ناظر به عمل در نفس اشاره دارد، اما دقیقاً به کارگیری همین تعبیر است که می‌تواند نشانگر نقش حیث معرفتی نفس در جنبه ارادی‌اش باشد.

جیکی دیدگاه غزالی را درباره فعل در سخن برخی فیلسوفان معاصر غربی نیز دنبال می‌کند. به عنوان نمونه این سخن را از پلامنتاتز^۶ نقل می‌کند که می‌گوید: «البته کاملاً روشن است که هر فعلی ضرورتاً ارادی است، زیرا ممکن نیست که انسانی کاری را که نمی‌خواهد، انجام دهد. در واقع انجام دادن آن چه فرد می‌خواهد همان انجام دادن آن است، زیرا فعلی که داعی نداشته باشد غیر قابل تصور است.»^۷ (Geyekye, 90). وی سخن رایل را نیز مورد

۱. گیلبرت رایل (Gilbert Ryle)؛ فیلسوف تحلیلی انگلیسی (1900-19076).

2. intending

3. deciding

4. desiring

5. wanting

6. John P. Plamentatz (1912-1975)

7. ref. to: John P. Plamentatz, *Freedom and Political Obligation*, London: Oxford University Press, 1938, p.110.

توجه قرار می‌دهد که می‌نویسد: «آن چه غیرارادی است... به منزله فعل قابل توصیف نیست...»^۱ (Geyekye, 90).

بنابراین، آن چه در مجموع می‌توان درباره تحلیل غزالی از فعل ارادی عنوان کرد این است که:

- ۱- این فعل ارادی است که «فعل» به معنای واقعی است.
- ۲- تنها افعال اند که می‌توانند صواب یا خطا باشند و به لحاظ اخلاقی مورد ارزیابی قرار گیرند.
- ۳- با این حساب تنها فاعل است که به لحاظ اخلاقی مسئول است، زیرا او است که می‌تواند باعث شود چیزی به نحو ارادی، آگاهانه، و از روی قصد روی دهد.^۲

۶. نقش اراده در ارزیابی اخلاقی افعال

نقشی که غزالی برای اراده در شکل‌دهی به ماهیت فعل قائل است بحث دیگری را پیش می‌کشد که خود از بحث‌های مهم در مباحث فلسفه فعل شمرده می‌شود؛ و آن عبارت از این است که در ارزیابی‌های اخلاقی چه چیز است که متعلق ارزیابی اخلاقی قرار می‌گیرد. بر اساس بحثی که گذشت روشن است که از دید غزالی تنها افعال به معنای واقعی می‌توانند مورد ارزیابی اخلاقی قرار گیرند و تنها فاعل به معنای واقعی است که به لحاظ اخلاقی مسئول واقع می‌شود.

این موضوع را می‌توانیم در بحث غزالی درباره مواردی که انسان از بابت عمل خود مسئول است و مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد هم در *احیاء* (سوم، ۴۴-۴۷) و هم در *کیمیاء* (دوم، ۴۵۹-۴۶۲) دنبال کنیم. غزالی با طرح این بحث و توجه دادن به این که در آیات و احادیث به مضامین به ظاهر متعارضی در این خصوص برمی‌خوریم رسیدن به پاسخ را کاری دشوار می‌شمرد (نک: *احیاء*، سوم، ۴۴).

وی برای رسیدن به پاسخ، پس از طرح دو دسته آیات و اخبار، مراحل رسیدن به اعمال ظاهری را از یکدیگر تفکیک و هر یک را جداگانه تحلیل می‌کند. او این مراحل را عبارت از خاطر یا حدیث نفس، میل، هیجان، رغبت، حکم قلب یا عقل، و تصمیم قاطع یا نیت می‌داند.

درباره مرحله حدیث نفس که چیزی در دل خطور می‌کند یا به ذهن می‌آید به صراحت می‌گوید که انسان از بابت خواطر خود مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد، زیرا «خاطر... در تحت اختیار در نمی‌آید» (*احیاء*، سوم، ۴۵). میل و هیجان و رغبت یا شهوت نیز، به اعتقاد او،

1. ref. to Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London, 1949, p. 74

۲. گیکی با بیان سخنان غزالی در تبیین اینکه چرا فعل به معنای واقعی تنها فعل ارادی است در مقایسه دو رویداد ارادی و غیرارادی کشته شدن شخص در آتش اظهار می‌دارد، پنج نکته تصریحی و تلویحی از آن استخراج می‌کند که سه نکته فوق اصلی‌ترین آن‌ها است (See: Gyekye, p. 88).

چنین حکمی دارند، چرا که «آن دو نیز در تحت اختیار داخل نمی‌شوند» (احیاء، سوم، ۴۵). به همین دلیل آن‌جا که پیامبر (ص) می‌فرماید: «عفی عن أمتی ما حدثت به نفوسها» یعنی «برداشته شد از امت‌ام [مؤاخذه] آن‌چه نفس‌های ایشان بدان حدیث کنند»، مراد این است که انسان از بابت آن‌چه «بی‌اختیار» به ذهن یا قلب او خطور می‌کند مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد. این‌ها همان خواطر یا حدیث نفس‌هایند که انسان با آن‌ها «تصمیم قاطع» برای انجام کاری نمی‌گیرد. اما در مرحله بعد که شخص حکم به کاری (اعم از کردن یا نکردن) می‌کند، بسته به این‌که تا چه اندازه در این مرحله به اراده خود پیش رفته است مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد. غزالی می‌گوید: «و اما درباره [مرحله] سوم که عبارت از اعتقاد و حکم قلب است به این‌که کاری را انجام دهد، تردید است در این‌که به اضطرار انجام شده یا به اختیار، و [بنابراین] احوال در آن مختلف است. پس به واسطه آن قسمت از آن که اختیاری است مورد مؤاخذه خواهد بود و به واسطه آن که اضطراری است، مورد مؤاخذه نخواهد بود.» (احیاء، سوم، ۴۵).

این بیان به روشنی تأثیر «اختیار» یا «اراده» انسان را در آن‌جا که مسئول کارش شمرده می‌شود نشان می‌دهد. به همین دلیل غزالی مرحله چهارم را به نحو قاطع مرحله‌ای می‌داند که انسان از بابت آن مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد، زیرا نقش «اراده» در آن صراحت دارد: «و اما چهارم که عبارت از قصد^۱ انجام دادن است، پس به واسطه آن مورد مؤاخذه خواهد بود، مگر این‌که آن را انجام ندهد که در این صورت محل تأمل است. پس اگر آن را از خوف خدای تعالی و پشیمانی بر این‌که آن را قصد کرده، ترک کرده باشد نیکی‌ای برایش نوشته می‌شود. زیرا قصد او بدی بوده اما اجتناب از آن و مجاهده‌اش، خود، نیکی است. ... و اگر انجام آن کار به دلیل مانعی به تعویق افتد یا به دلیل عذری آن را ترک کند، نه به دلیل خوف از خدای تعالی، برایش بدی نوشته می‌شود، زیرا قصد او، که کاری قلبی است، اختیاری بوده است.» (احیاء، سوم، ۴۵-۴۶).

با این توصیف، غزالی نشان می‌دهد که آن‌چه معیار تعیین نیکی یا بدی کاری است که شخص انجام داده «ارادی بودن» آن است؛ خواه این ارادی بودن در اعمال قلبی ظهور پیدا کند، خواه در اعمال ظاهری یا جوارحی. وی حتی در توصیف مرحله سوم، یعنی «حکم» هم مسئول بودن شخص را موکول به میزان دخالت اراده در آن می‌کند.

از سوی دیگر، اعتقاد غزالی به این‌که مراحل علم، اراده، و قدرت در پی یکدیگر واقع می‌شوند و هنگامی که انسان در مرحله «علم» به «حکم» رسید به‌ضرورت اراده برانگیخته می‌شود و به دنبال اراده، قدرت؛ یعنی اگر کاری «ارادی» بود به‌ضرورت به دنبال «علم» حاصل شده

است (نک: /احیاء، چهارم، ۲۶۵-۲۶۶، ۲۷۰؛ کیمیا، دوم، ۴۵۵)، نشان می‌دهد که از نظر او کاری ارادی نمی‌شود مگر این که آگاهانه باشد. او در واقع کار ارادی را برحسب معرفت تفسیر می‌کند. به بیان دیگر، «اختیاری بودن» کار وقتی از نظر غزالی معنا پیدا می‌کند که عقل به «خیر بودن» کاری قطع پیدا کرده باشد (نک: /احیاء، چهارم، ۲۷۱). در این حالت است که گفته می‌شود شخص کاری را برگزید یا «اختیار کرد». به همین دلیل است که غزالی این آیه قرآن: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ» (بقره/۲۲۵) را نیز در میان آن آیات و شواهدی قرار می‌دهد که بر مؤاخذه دلالت دارند، زیرا نشان می‌دهد که آن چه بی‌توجه و بدون اندیشه (یعنی به صورت «لغو») (نک: ترجمه /احیاء، سوم، ۸۶) گفته می‌شود از سوی خداوند مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد. ولی آن گاه که شخص با تأمل و اندیشه کاری می‌کند، یعنی اراده‌اش پس از به نتیجه رسیدن ذهن یا قلب او بر انجام یا ترک کاری برانگیخته شده است، آن کار، کار او و کسب قلب او محسوب می‌شود و بنابراین از بابت آن مورد مؤاخذه خواهد بود.

با این حساب، اگر انسان به نحو آگاهانه و با قصد کاری را انجام دهد، در هر مرحله‌ای از آن که باشد، یعنی در مرحله «حکم قلبی یا عقلی» یا در مرحله «قصد و تصمیم قاطع به انجام کار» یا «آن گاه که آن کار به انجام می‌رسد» از بابت آن مسئول است.

غزالی در تبیین این رأی خود از شواهد گوناگون استفاده می‌کند، از جمله از این شاهد قاطع که از پیامبر (ص) روایت شده که فرمود: «هنگامی که دو مسلمان با شمشیرشان یکدیگر را ملاقات کنند، پس قاتل و مقتول [هر دو] در آتش‌اند». پس پرسیدند: «یا رسول الله این درباره قاتل [روشن است]، اما گناه مقتول چیست؟» فرمود: «زیرا او قتل یار خود را اراده کرده بود» (/احیاء، سوم، ۴۶).

آن گاه غزالی می‌گوید: «و این نصّ است در این که او به صرف اراده از جمله اهل آتش شده با این که به ظلم کشته شده است. پس چگونه گمان می‌شود که خداوند [انسان را] از بابت نیت و قصد مؤاخذه نمی‌کند، بلکه هر قصدی در تحت اختیار بنده وارد می‌شود. بنابراین به واسطه آن مورد مؤاخذه خواهد بود، مگر این که به واسطه نیکی‌ای آن را بیوشاند... ولی خواطر و حدیث نفس و هیجان رغبت، همگی، در تحت اختیار وارد نمی‌شوند، پس مؤاخذه به آن‌ها تکلیف مالا یطاق است... [و] هر آنچه از اعمال قلبی که در وسع وارد نمی‌شود همان است که به واسطه آن مورد مؤاخذه نیست.» (/احیاء، سوم، ۴۶).

او سپس با اشاره به ضرورت تفکیک این مراحل از یکدیگر و بیان خطای کسانی که گمان می‌کنند «هر چه بردل می‌گذرد از قبیل حدیث نفس است» و بنابراین شخص را از

بابت خود مسئول نمی‌کند می‌گوید: «و چگونه به واسطه اعمال قلبی‌ای چون کبر و عجب و ریا و نفاق و حسد و همه خبائثی که عمل قلبی‌اند، مؤاخذه‌ای نباشد؟ در حالی که سمع و بصر و فؤاد همگی از بابت آن مسئول‌اند؟^۱ یعنی آن‌چه در تحت اختیار وارد می‌شود. پس اگر نگاه بی‌اختیار به نامحرم افتد به واسطه آن مورد مؤاخذه نیست، پس اگر به دنبالش دوباره نگاه کند از بابت آن مورد مؤاخذه است، زیرا که به اختیار بوده است. پس خطورات قلبی هم همین‌گونه‌اند، بلکه قلب به اینکه مؤاخذه شود اولی است زیرا که آن اصل است.» (احیاء، سوم، ۴۶-۴۷).

اما موضوعی که توجه به آن در این جا اهمیت فراوان دارد این است که چگونگی به کارگیری اراده ارتباط کاملی با سایر اجزای شخصیت و چگونگی سیر انسان پیدا می‌کند. در واقع تا پیش از آن که انسان به سطحی از استکمال نفسانی دست پیدا کند که «اختیار» یا «آزادی اراده»، به معنای واقعی تحقق پیدا کند، نمی‌توان «اراده» را به منزله شرط اصلی تعیین بخش به افعال او در نظر گرفت و این همان دیدی است که غزالی در ارتباط با افعال اختیاری انسان ابراز می‌دارد: افعال اختیاری در عین حال که اختیاری‌اند جبری‌اند. تحلیل این دیدگاه غزالی می‌تواند کمک شایانی به فهم دیدگاه او نسبت به ساحت ارادی انسان بکند.^۲

۷. رأی غزالی در افعال اختیاری

برای دریافت دیدگاه غزالی در بحث اختیار انسان لازم است به دیدگاه خاصی که وی نسبت به مسئله علیت دارد نظری بیفکنیم.

غزالی اصل علت و معلول را انکار کرد و به جای آن اصل توحید و اداره عالم بر مبنای «حق» را نشانده. در این منظر هر آن‌چه در عالم روی می‌دهد و هر چیزی در هر وضعیتی که قرار دارد، نمی‌تواند در آن وضعیت باشد مگر این‌که کل حیات عالم، بر وفق علم و اراده الهی، به صورت شرط‌هایی ضروری برای تحقق آن در نظر گرفته شوند. بنابراین، «فهم» حقیقی هر رویداد یا هر پدیده‌ای در عالم به معنای فهم همه شرط‌های موجود شدن آن، همه نسبت‌هایی که با سایر موجودات دارد، و نقشی که در حرکت کل آفرینش دارد است؛ زیرا همه چیز در عالم، از منظر الهی، بر مبنای همان ضرورتی رخ می‌دهد که جلوه علم و اراده مطلق الهی است.

۱. اشاره به آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء/۳۶) که غزالی آن در شواهد مربوط به مواردی که انسان را مسؤول می‌کند، ذکر می‌کند (نک: احیاء، سوم، ص ۴۴).
۲. علی عیسی عثمان در کتاب انسان از دیدگاه اسلام به صورتی شایسته به واشکافی اصولی که نظریه غزالی در خصوص «اختیار» بر آن بنا شده‌اند می‌پردازد و دیدگاه غزالی را درباره افعال اختیاری انسان تحلیل می‌کند. در قسمت بعد از این تحلیل استفاده کرده‌ایم (نک: Othman, C. of M., pp. 150-156).

نگاه کردن از منظر الاهی، اختیار انسان را نیز در درون چنین نظامی قرار می‌دهد. از این منظر کلّ شخصیت یک فرد، به هر نحوی که رشد کرده، همه عواملی که در این رشد مؤثر بوده، نوع فهم و تعقل او، که خود حاکی از میزان و نوع انسجامی است که میان ابعاد گوناگون شخصیت موجودند، و نیز حاکی از خصائص، اندیشه‌ها، و اهدافی است که مخصوص به هر مرحله از رشدند، و نیز حالت آن لحظه و شرایط بیرونی و سایر عوامل، همگی شرط‌هایی می‌شوند که انتخاب‌ها و رفتار فرد را در یک وضعیت خاص تعیین می‌بخشند.

حال در میان همه عواملی که موقعیت فرد را می‌سازند، میزان «فهم» یکی از مهم‌ترین شرط‌ها است و احساس تردید ما نسبت به برگزیدن یک امکان از میان چندین امکان قابل تصور نیز کیفیتی از فهم ما و در نتیجه از شرط‌های دخیل در تعیین نتیجه است. به همین لحاظ هنگامی اختیار واقعی در کار است که طبیعت شخص با رشد فهم او متناسب باشد. بنابراین هنگامی که شخص به مرتبه استکمال نفس می‌رسد می‌تواند به منزله یک کلّ منسجم تحت فرمان «قلب» عمل کند. در واقع، او می‌تواند شرایط بیرونی را بفهمد، اهمیت آن‌ها را نسبت به خودش درک کند، و بفهمد که چگونه معرفت او نسبت به آن‌ها او را قادر می‌سازد تا مطابق با خواسته‌های خود روی نتیجه تأثیر بگذارد، درحالی که معمولاً افراد، اگر در موقعیتی فاعل فعلی باشند، از شخصیت خود و از تعقل و اوصاف و اهداف خود، به منزله چیزهایی که نسبت به نتیجه مورد نظر شرط محسوب می‌شوند، آگاهی ندارند و داشتن «اختیار» به معنای واقعی مستلزم چنین آگاهی‌ای است؛ یعنی آگاهی‌ای که از منظری بیرونی، همچون منظر الاهی، حاصل می‌شود: فهم رفتار شخص در شرایط ضروری آن و تأثیر گذاشتن بر شرایط برای تولید نتیجه دلخواه.

هر فرد از آن حیث که جزئی از کلّ موقعیتی است که در آن هست، باید آن کلّ را بفهمد و بداند که اهدافش چیست و چه چیزهایی به او کمک می‌کنند تا به سوی اهدافش حرکت کند، و از سوی دیگر به لطف الاهی اعتماد کند تا بتواند «شرط» اصلی تعیین‌بخش در موقعیتی که قرار دارد باشد. در این صورت است که می‌توان او را «مختار» دانست.

بنابراین میزان بصیرت انسان در چگونگی نگاه او به مسئله «اختیار» کاملاً تأثیرگذار است. هنگامی که از دریچه‌ای تنگ بدان می‌نگریم تنها محدوده‌ای ناچیز از آن چه رخ می‌دهد را مورد توجه قرار می‌دهیم، یعنی ارتباط فعل با اراده‌ای که مبنای آن قرار گرفته، درحالی که هرچه این منظر وسیع‌تر می‌شود و به بصیرتی جامع می‌رسد، حوزه بسیار وسیع‌تری از عوامل دخیل در تحقق یک فعل پیش چشم گشوده می‌شود، تا آن‌جا که همه چیز در تحت سیطره مطلق علم و اراده الاهی دیده می‌شود.

بدین لحاظ، هنگامی که غزالی افعال را به سه دسته افعال طبیعی (مثل فرو رفتن بدن در آب) و افعال ارادی (مثل نفس کشیدن) و افعال اختیاری (مثل نوشتن) تقسیم می‌کند، در حیط ضرورت این افعال، تفاوتی میان آن‌ها نمی‌بیند (نک: غزالی، *احیاء*، چهارم، ۲۷۰). یعنی همان‌گونه که فرورفتن بدن در آب به ضرورت رخ می‌دهد، نفس کشیدن و نوشتن هم به ضرورت رخ می‌دهند. تفاوت در این‌جاست که در دو دسته افعال *ارادی* و *اختیاری*، علم به مطلوبیت فعل مقدم بر اراده انجام آن می‌شود و این علم در افعال *ارادی* علمی است که بی‌درنگ حاصل است اما در افعال *اختیاری*، به دلیل تردیدی که درباره خیر بودن یا نبودن فعل در فاعل هست، پس از سنجش و تأمل حاصل می‌شود. با این حساب، می‌توان گفت که فرآیند رسیدن به تصمیم در این دو دسته فعل متفاوت است.

آن‌جا که فعل *اختیاری* می‌شود و حکم جزمی عقل یا قلب به خوب بودن یا الزامی بودن فعل پس از سنجش و تأمل حاصل می‌گردد، اراده انجام فعل *اختیاری* اراده‌ای خاص است؛ یعنی اراده‌ای است که پس از جزم شدن علم به این‌که کاری شایسته است و باید انجام شود پدید می‌آید، و در پی خود تعارض میان انگیزه‌های گوناگون را فرو می‌نشاند تا به دنبال خود «قدرت» و «حرکت» را پدید آورد. غزالی می‌گوید: «به تحقیق، اراده تابع علم است؛ علمی که حکم می‌کند به این‌که چیزی موافق تو است. [اما] برخی از چیزها چنان‌اند که مشاهده ظاهری یا باطنی تو، بدون حیرت و تردید حکم می‌کند به این‌که آن چیز موافق تو است و برخی آن‌گونه‌اند که عقل در آن تردید می‌کند. پس آن‌که بدون تردید به آن حکم می‌کنیم این است که مثلاً کسی که با سوزن قصد چشم تو می‌کند یا با شمشیر قصد بدن تو را، در علم تو تردیدی نیست در اینکه دفع آن برای خیر و موافق است، پس به‌ناچار اراده به وسیله آن علم برانگیخته می‌شود. و قدرت به واسطه آن اراده و حرکت پلک‌ها به [این‌که آن را] دفع [کند] و حرکت دست به دفع شمشیر، اما بدون اندیشه و فکر؛ و این با اراده است. اما برخی چیزها هستند که [قوة] تمییز و عقل در آن توقف می‌کند و نمی‌داند که آن چیز موافق است یا نه. پس نیاز به اندیشه و فکر است تا تشخیص دهد که خیر در انجام دادن است یا در ترک کردن. پس آن‌گاه که از راه فکر و اندیشیدن علم حاصل شود به این‌که یکی از آن دو خیر است آن هم ملحق می‌شود به آن موردی که بدون اندیشیدن و فکر قطع حاصل شده بود. بنابراین در این‌جا هم اراده برانگیخته می‌شود همان‌گونه که برای دفع کردن شمشیر و سوزن برانگیخته می‌شد. پس وقتی که برای انجام دادن آن‌چه برای عقل روشن شده که خیر است، برانگیخته شود، این *اراده را «اختیار»* می‌نامند، که مشتق از خیر است؛ یعنی برانگیختگی‌ای است برای آنچه برای عقل روشن شده که خیر است و این عین

همان اراده [در افعال/ارادی] است، که در برانگیختگی آن در انتظار آن چه آن اراده در انتظار است نمی‌شود؛ یعنی روشن شدن خیر بودن فعل درباره آن. جز این که خیریت در دفع شمشیر بدون اندیشیدن روشن شد و بلکه به‌داهت روشن بود، درحالی که این یکی به اندیشیدن نیازمند است. پس اختیار عبارت از اراده خاصی است که در آن چه برای ادراک آن توفیقی هست، به اشاره عقل برانگیخته می‌شود. (غزالی، احیاء، چهارم، ۲۷۰-۲۷۱).

به این ترتیب، غزالی اختیاری بودن فعل را به سطح معرفت ارجاع می‌دهد. یعنی این که اگر عقل به خیر بودن کاری حکم کند، اراده انجام آن به‌ضرورت برانگیخته می‌شود. بنابراین مسئله اصلی برمی‌گردد به این که عقل در این حکم کردن خود چه وضعیتی دارد. به بیان عثمان، «مسئله به این می‌انجامد که آیا قلب آزادانه تصمیم می‌گیرد یا نه.» (Othman, 153) و اگر قرار باشد آزاد بودن یا نبودن «قلب» (یا «عقل») برای رسیدن به یک حکم قطعی روشن شود، باید هم همه آن چه بیرون از او وجود دارد در نظر گرفته شوند، هم خود فرد تصمیم‌گیرنده و میزان بصیرتی که نسبت به شرایط آن موقعیت دارد، هم سطح و نوع رشد وی، که جلوه‌ای از کل شخصیت او است، و همچنین توانایی انجام دادن کارهایی که برای تحقق نتیجه دلخواه لازم‌اند.

توجه به این همه سبب می‌شود که غزالی فعلی را که به‌ظاهر اختیاری به نظر می‌رسد به نحو مطلق اختیاری نخواند، بلکه آن را در آن واحد هم جبری و هم اختیاری بداند: جبری از موقف بیرونی، به این معنا که انسان در لحظه انجام فعل صرفاً محلّ و مجرای است برای همه این شرطها. و اختیاری به معنای این که انسان محلّی است که نوعی «اراده» در درون او به‌ضرورت به وجود می‌آید (See Othman, 154)؛ «پس او مجبور بر اختیار است» (غزالی، احیاء، چهارم، ۲۷۱).

این نظریه‌ای است که غزالی درباره افعال اختیاری انسان ابراز می‌دارد و بر اساس آن، دیدگاه سایر مکاتب زمان خود را تا حدودی و نه کاملاً، بر حق می‌بیند. چنان که جبرگرایان را از موقف قوانین جاودانه ای که بر کل حرکت عالم سیطره دارد (سنّه) بر حق می‌داند. همان‌گونه که آموزه اختراع را از موقف تغییر در عالم پدیداری و این که هرچه در عالم پدید می‌آید به اراده الهی پدید می‌آید، و آموزه کسب را از این موقف که افعال انسان ممکن است مخالف یا موافق دستورات دینی باشند. خلاصه این که پاسخ به پرسش مربوط به اختیار بشر در افعال خود منوط است به موقفی که از آن موقف پرسش طرح می‌شود. از موقف الهی، که در آن جا کل حیات عالم در حرکت جاودانه و تفصیلی‌اش مورد ملاحظه قرار می

گیرد، انسان آزاد نیست. از موقف عقل متعارف بشر، که از آن جا تنها برخی از شرط‌های یک فعل شناخته شده‌اند، به نظر می‌رسد که انسان آزاد است. مشابه این موقف، موقف طاعت یا عصیان متعارف فرد نسبت به دستورات دین صوری است. در این مورد فرد «احساس می‌کند» که برای طاعت یا عصیان آزاد است. و از موقف غایت‌نهایی انسان و سفر او و ادای «امانت» اش، اختیار در میزان و نوع رشدی است که در فهم او حاصل شده و خود این فهم شرطی ضروری در موقعیت یک فعل و نتیجه آن است (Othman, 156; Abrahamov,).

جمله آخر علی عیسی عثمان گویای ارتباط عمیق ساحت‌های عقیدتی و عاطفی - ارادی انسان با یکدیگر، از دید غزالی است. از یک سو، غزالی ساحت ارادی را تابعی نسبت به ساحت معرفتی قرار می‌دهد، یعنی این که تا علم به موافقت چیزی برای انسان حاصل نشود اراده او برانگیخته نمی‌شود. بنابراین، او اراده را مشروط به معرفت می‌داند. از سوی دیگر، نوع اراده انسان و افعالی که بر اساس آن انجام می‌دهد ساحت عقیدتی شخص را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، و این موضوعی است که باید به نحو مستقل مورد بررسی قرار گیرد.

۸. نتیجه

جایگاهی که ساحت ارادی نفس انسانی در نظر غزالی دارد جایگاهی ویژه است، تا آن جا که وی حتی دستیابی به معرفت عالی یقینی را که عبارت از غایت‌نهایی حرکت استکمالی انسان است نیز مستقیماً مبتنی بر آن قرار می‌دهد و بر نقش ویژه مجاهدت و ریاضت در دستیابی بدان تأکید می‌کند.

این ساحت در آثار غزالی با عنوان‌های «قوة محرکه»، «قوة عامله»، «اراده»، و «قدرت» یاد می‌شود و در دو سطح حیوانی و انسانی، بر کل جنبه فعالانه نفس انسان دلالت دارد و شامل مبادی فعل ارادی می‌شود. البته اراده در معنای خاص خود تنها بر جنبه برانگیزانندگی حیث تحریکی نفس دلالت دارد. غزالی در معرفی ساحت ارادی نفس انسانی از تعابیر «قوة عامله»، «عقل عملی»، «اراده»، و «قدرت» استفاده می‌کند که، چنان‌که ملاحظه می‌شود، وی از هر سه واژه «عقل»، «اراده»، و «قدرت» در این معرفی بهره می‌گیرد و توجه ویژه خود را به یافتن ارتباط ابعاد گوناگون سرشت انسان نشان می‌دهد.

در باب این که آیا عقل عملی از دید غزالی در ساحت معرفتی جای داده می‌شود یا در ساحت ارادی، ناسازگاری‌هایی در سخنان گوناگون وی دیده می‌شود، اما در جمع میان آن‌ها می‌توان گفت که عقل عملی به معنای آن جنبه‌ای از ساحت معرفتی که ادراک ارزش‌ها و

تکالیف به واسطه آن صورت می‌پذیرد نقش ویژه خود را در تحریک انسان به انجام افعال ایفا می‌کند و بنابراین به نظر می‌رسد که قلمداد کردن آن در ساحت ارادی تنها از حیث تأکیدی است که بر ارتباط ساحت معرفتی با ساحت ارادی یا نقشی که معرفت به ارزش‌ها و تکالیف در سوق دادن نفس به افعال مربوط به آن‌ها دارد صورت می‌پذیرد.

جای دادن عقل عملی در ساحت معرفتی نفس از یک سو و اطلاق آن به ساحت ارادی از سوی دیگر، گویای اهمیتی است که غزالی برای حضور عنصر آگاهی در افعال ارادی قائل است. غزالی شکل‌گیری فعل (action) به معنای واقعی را تنها منوط به وجود اراده برخاسته از آگاهی می‌شمرد.

این موضوع در بحث‌های «معنای حقیقی فعل»، «نقش اراده آزاد (اختیار) در ارزیابی اخلاقی افعال»، و «تبیین مفهوم اختیار» پی‌گرفته شد و نشان داده شد که به نظر غزالی اگر انسان آگاهانه و با قصد کاری را انجام دهد، در هر مرحله‌ای از آن (مرحله «حکم قلبی یا عقلی» یا در مرحله «قصد و تصمیم قاطع به انجام کار» یا «آن‌گاه که آن کار به انجام می‌رسد») از بابت آن مسئول است.

نیز آن‌چه در دیدگاه خاص غزالی در بحث افعال اختیاری جلب نظر می‌کند تأکید ویژه‌ای است که وی بر عنصر فهم یا ادراک عقلانی برای درک خیر بودن فعل و برانگیخته شدن اراده پس از آن دارد.

به نظر غزالی، اختیار اراده خاصی است که در آنچه برای ادراک آن توقفی هست، به اشاره عقل برانگیخته می‌شود. به این حیث باید گفت که دیدگاه خاص غزالی در خصوص بحث اختیار بسته به موقفی که از آن موقوف به فعل اختیاری نظر می‌شود متفاوت می‌گردد. نگرستن به فعل اختیاری از منظری چونان منظر الهی آن را در بستر ضرورت‌های منجر به ایجاد فعل قرار می‌دهد و موقوف عقل متعارف بشر که تنها برخی از شرط‌های فعل در آن شناخته شده‌اند او را آزاد معرفی می‌کند و موقوف غایت‌نهایی وی اختیار را در میزان و نوع رشدی می‌بیند که در فهم او حاصل شده است.

فهرست منابع

۱. عبدالکریم عثمان، *الدراسات النفسية عندالمسلمين والغزالي بوجه خاص*، مكتبة وهبة، ۱۳۸۲ ه. ق. / ۱۹۶۳.
۲. غزالی، ابوحامد محمد، *احیاء علوم الدین*، ربع سوم و چهارم، بیروت، دارالفکر، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۶ ه. ق. / ۱۹۸۶.

۳. _____، *احیاء علوم الدین*، ربيع سوم، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، ۱۳۸۱.
۴. _____، *تهافت الفلاسفة*، مقدمه و تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف، ۱۳۷۲ هـ ق/ ۱۹۷۲.
۵. _____، *کیمیای سعادت*، جلد اول و دوم، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۶. _____، *معارج القدس فی مدارج معرفة النفس*، بیروت، دارالآفاق الجديدة، ۱۹۷۵.

7. Abrahamov, Binyamin, *Divine Love in Islamic Mysticism*, Routledge Curzon, London & New York, 2003.
8. Ali Issa Othman, *the Concept of man in Islam, in the Writings of al-Ghazali*, Cairo, 1960.
9. Gyekye, Kwame, "Al-Ghazālī on action." *Ghazālī: la raison et le miracle. Table Ronde UNESCO ... 1985 (1987)*: 83-91.
10. Radhakrishnan, *Essentials of Psychology*, Oxford University Press, 1988.

