

موضع غزالی و دکارت در برابر شک‌گرایی اخلاقی

علیرضا آرام*^۱، عاطفه سادات میر فاطمی^۲

چکیده

در نوشته پیش رو با تحلیل نظریه اخلاقی غزالی و دکارت، موقعیت خاص تردید فکری، که وجه متمایز دو متفکر در تاریخ اندیشه به شمار می‌رود، از منظر تأثیرات آن بر معرفت و انگیزش اخلاقی بررسی شده است. ضمن تحلیل مواضع غزالی و دکارت به روش متنی-اسنادی، نقاط ضعف و قوت جاری در آراء آنان بازبینی، و نهایتاً وجه تصدیق احتمالی هر یک از دو نظریه عیان گردیده است. حاصل این تأمل نشان داده است که هرچند غزالی و دکارت تلاش خود را از نقطه تردید آغاز کرده‌اند، اما غزالی در سایه زیست اخلاقی مطلوب خود پناه گرفته و در مقابل دکارت با خوانش حداقلی از اخلاق صرفاً تداوم همزیستی در موقعیت تردید را طلب کرده است. از این رو، با وجود انسجام واضح در مشرب فکری و مسلک اخلاقی دو متفکر، این نتیجه حاصل شد که: تناسب آراء غزالی و دکارت با وضع زمانه آن‌ها مشخص، و نقش عوامل بیرونی بر انشاء و تصدیق گزاره‌های اخلاقی از جانب آن‌ها قابل استنباط است.

واژه‌های کلیدی: اخلاق موقت، انگیزش اخلاقی، برساخت‌گرایی فرهنگی، دکارت، غزالی،

معرفت اخلاقی

۱. دکتری فلسفه اخلاق، گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

ایمیل: a.r.aram1359@gmail.com

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران.

Qazali, Descartes and Overcoming Moral Skepticism

Alireza Aram^{۱*}, Atefeh Mirfatemi^۲

Abstract

In the next article, by analyzing the moral theory of Ghazali and Descartes, the special situation of intellectual doubt, which is the distinguishing feature of two thinkers in the history of thought, will be examined from the perspective of its effects on knowledge and moral motivation. Therefore, while analyzing the positions of Ghazali and Descartes in a textual-documentary way, the current weaknesses and strengths of their views will be examined and finally the resilience and modernity of both theories will be revealed. The result of this reflection shows that although Ghazali and Descartes start their efforts from the point of doubt, but Ghazali took shelter in the shadow of his own moral life and in contrast to Descartes, with a minimal reading of ethics, he simply demanded the continuation of life in the age of doubt. Therefore, in spite of the clear coherence in the intellectual and moral vocation of the two thinkers, the suitability of each of the two discourses with the situation of their time is clear, and in fact the role of external factors on the confirmation of moral propositions - which shows a kind of cultural constructionism - can be confirmed.

Keywords: cultural constructionism; Descartes; Ghazali; moral knowledge; moral motivation

-
1. Ph.D in Moral Philosophy, Moral Philosophy Department, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran (corresponding Author) **Email:** a.r.aram1359@gmail.com
 2. MA in Moral Philosophy, Moral Philosophy Department, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran

۱. مقدمه

ابوحامد غزالی در توصیف وضعیت فکری و سیر زندگی خود به تردیدی اشاره دارد که در مقطعی دامنگیر او شده و البته به مدد تمسک به طریقت صوفیانه معرفت و عمل (اخلاقی)، در وجهی مطلوب وی خاتمه یافته است. او در شرح دوران تردیدش می‌نویسد:

وقتی که این اندیشه‌ها بر پرده ذهنم نشست و نفس به سرزنش پرداخت، برای درمان درد به پا خاستم ولی برایم دشوار می‌نمود، زیرا زدودن این شبهه‌ها جز از راه دلیل ممکن نمی‌نمود و اقامه دلیل هم جز از به هم پیوستن دانش‌های پیشینیان میسر نبود؛ و چون این دانش‌ها برایم یقینی نبود بیرون آوردن دلیل از آن‌ها امکان نداشت ... در این مدت به اقتضای حال، نه مقال، بر روش سفسطه بودم تا آنکه خداوند از این بیماری شفایم بخشید و به حالت سلامت و ثباتم برگرداند و ضروریات عقل به شیوه‌ای پسندیده و مطمئن با استواری و باورداشت برایم رخ نمود. (غزالی، ۱۳۶۲: ۲۷-۲۸).

از سوی دیگر، رنه دکارت در شرایطی تقریباً مشابه با غزالی به سر برده، در این دوران با شک دستوری خود بنیان تفکر متافیزیکی زمانه‌اش را دگرگون ساخت و طرحی نو نگاشت. دکارت عنوان نخستین تأمل از تأملات شش‌گانه را «در اموری که ممکن است مورد شک واقع شود» نامیده است. او در این بخش آغازین توضیح داده که از سال‌ها پیش متوجه شده که بنیان باورهایش چندان مستحکم نبوده، بلکه از اساس باطل بوده و نیازمند بازنگری. به بیان دکارت، او در آن زمان تصمیم به بازسازی بنیان فکری خود کرده، اما این بازسازی و شک دستوری را به زمانی موکول نموده که واجد پختگی کامل باشد. فیلسوف فرانسوی تردید را از حس شروع می‌کند، فرض خواب‌زدگی را پیش می‌کشد و حتی وجود اهریمنی شریر را که رهن او از حقیقت باشد در گمان خودش مفروض می‌شمارد (دکارت، ۱۳۸۴: ۲۹-۳۴). در همین دوران تردید است که دکارت برای گریز از حیرت عمومی و رفتاری، به نوع خاصی از کنش اخلاقی اشاره کرده و آن را با عنوان/اخلاق موقت شناسانده است. در این نوع اخلاق، به شرحی که در مقاله بیان خواهد شد، بدون حاجت به مبنای فلسفی پیشین و فارغ از مضمون اعتقاد و میزان انسجام یا استحکام آن، زیستن بر مبنای چند اصل ساده و مفید ترویج می‌شود. اصولی که صرف‌نظر از نقطه پایان تردید، رأساً می‌توانند موضوع ارزش‌گذاری واقع شوند و به عنوان ایده اخلاق موقت دکارت مورد سنجش قرار گیرند.

در مقاله حاضر با مفروض دانستن حالت تردید به عنوان ویژگی مشترک میان

غزالی و دکارت، تلاش می‌شود ضمن انتقال موضع تردید به حوزه معرفت و انگیزش اخلاقی، مبانی اخلاق‌شناختی آنان- و در واقع مسیر عبور از تردید به یقین اخلاقی، طبق باور غزالی و دکارت همراه با پیامدهای نگرش آنان- ترسیم گردد. شایان ذکر است که پیشینه این بحث و بررسی آراء غزالی و دکارت و همچنین تأمل در اندیشه اخلاقی هر یک از آنان سابقه‌دار است، اما طرح بحث معرفت اخلاقی و معبر عبور دو متفکر از تردید در حوزه اخلاق و در واقع تحلیل خوانش این دو از حوزه کارایی اخلاق فاقد پیشینه است.

۲. غزالی و اخلاق صوفیانه در مانگر

اخلاق مطلوب غزالی به مسلک صوفیه گرایش دارد. او با مرور زندگی نامه فکری اش به تفوق سلوک صوفیانه اشاره کرده و پس از آنکه همه اندیشه‌های زمانه اش را گرفتار آشوب و فاقد مبنای قابل اعتماد می‌خواند، سیره صوفیه را در نظر و عمل ترجیح می‌بخشد. در نگاه غزالی، مسیر احیاء علوم دین را باید از اخلاق صوفیانه‌ای سراغ گرفت که در حصار علوم عقلی و نقلی حاکم بر زمانه او مهجور مانده است. به باور وی فقیهان، که بار اصلی تشریح اعمال بندگان را بر عهده دارند، هرچند به کلی از یاد خدا غافل نمانده‌اند، اما گاه گرفتار عجب‌اند و مغفول از ذکر منت خداوند بر آنان (غزالی، ۱۳۵۹: ۱۷۲). این در حالی است که خلوص نیت به اعمال انسان ارزش باطنی می‌بخشد (غزالی، ۱۳۸۲: ۱۶۱) و این خلوص بیش از همگان در مرام صوفیان قابل ملاحظه است.

عطف به خلوص نیت در احیاء علوم دینی، غزالی اخلاق را صورت باطنی انسان خوانده و در واقع نسبت خلق و خُلق را همان نسبت ظاهر و باطن نامیده است (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۶). اهمیت اخلاق در احیای معارف دین و تنزیه اعمال به حدی است که به روایت منقول از نبی اسلام: «خوی بد طاعت را آن‌چنان تباہ کند که سرکه انگبین را» (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴). از همین منظر است که غزالی در مقابل رویکرد ظاهری فلاسفه و فقها، اخلاق مطلوب را در مسلک صوفیانه یافته است. صوفیانی که در حوزه اخلاق بر آراء فلاسفه نیز مؤثر شده‌اند و آنچه محصول شهود عرفانی حقیقت بوده، ریشه‌های اخلاق فلسفی را بارور ساخته است. به بیان غزالی:

منبع کارشان [= فلاسفه] در این دانش [= اخلاق] سخنان صوفیان است. صوفیان خداپرستانی هستند که پیوسته مواظب نفس‌اند و به یاد خدا ... بر اثر کوشش پیگیر حالات نیک و بد نفس را شناخته‌اند و آسیب‌هایی را که در کمین هر عملی هست آشکار

کرده‌اند. فیلسوفان این کشفیات را گرفته‌اند و با سخنانشان آمیخته‌اند و برای ترویج باطلشان به کار برده‌اند (غزالی، ۱۳۶۲: ۳۶-۳۷).

نخستین گام اخلاق صوفیانه غزالی، که آن را عامل غلبه بر شک معرفت‌شناختی و موجب سعادت حقیقی یافته، از منزل خوف^۱ آغاز می‌شود. در اصطلاحات صوفیان، به نقل از عبدالرزاق کاشانی، خوف از مراحل اولیه سلوک یا همان بدایات است. در این مرتبه سالک به تصدیق و عید، از عقوبت آن خوف دارد. البته این خوف در مراحل مختلف سلوک ادامه دارد؛ همچنان که به بیان کاشانی خوف از عدم کمال هم در اخلاق صوفیانه مطرح است، و نیز در مراحل از سلوک خوف از فقدان لذت اُنس، یا قصور اراده سالک برقرار است. همچنین، در والاترین مراتب سلوک هم خوف وارد شده، مانع انبساط عارف شده و هیبت جلالی را در مرتبه تجلی ذات باری نزد سالک محفوظ می‌دارد (کاشانی، ۱۴۱۳: ۲۰۸). در تعبیری دیگر، که بر عصر کاشانی مقدم و با بیان او هم‌پوشان است، کلام خواجه قشیری قرار دارد: انسان با حکمت حقیقی می‌تواند به وجه دیگری از زهد تقرّب یابد که همان توجه به زوال دنیا و خوف از خدا است (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۴۴). در این بیان: «خائف آن بود که از نفس خویش بیش از آن ترسد که از شیطان» (همان: ۲۵۱). قشیری می‌گوید: «زینت عبادت خوف است و علامت خوف کوتاهی امید است» (همان: ۲۵۲). در واقع اگر خوف در ابتدای سلوک به معنایی معادل با «ترس از عقوبت» باشد، در مراتب عالیّه تصوف به عنوان مانعی مقابل صحو گزاف یا برای گریز از توهم فنا در ذات عمل خواهد کرد.

با این توضیحات می‌توان مقصود غزالی را دریافت؛ که خوف را تازیانه سلوک عبد به سوی سعادت نامیده است (غزالی، ۱۴۲۴: ۲۰۲). چرا که خوف محصول معرفت تفصیلی خداوند است و اگر انسان به نیکی دریابد که امر عالم به تدبیر الهی در جریان است، در جهت تصحیح عمل و تصفیّه باطن کوشش خواهد کرد (همان: ۲۰۱). این همان تعلیمی است که طبق آن انسان با حکمت حقیقی به قدرت تدبیر الهی رهنمون شده و کرنشی را که مناسب بندگی خداوند است با عنوان مصطلح خوف در خود پرورش

۱. البته کلیدواژه خوف در اندیشه غزالی گاه با تبعاتی همراه است که می‌توان شمه‌ای از رایحه افراط در اخلاق صوفیانه و ریاضت‌کیش را از آن دریافت: «و هر که به وی خیری خواسته باشند، همیشه وی را تنبیه می‌کنند به بلا و بیماری. و از این گفته‌اند که مؤمن خالی نبود از سه چیز: درویشی و بیماری و خواری.... پس چون تندرستی به معصیت کشد، عافیت در بیماری بود» (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۶۶).

می دهد. در مسیر سلوک، این منزل خوف است که پیوسته سر عبودیت را صلا می دهد و به عنوان حد فاصل مرتبه خلق با ذات حق باقی می ماند.

برای تحقق این منظور باید روحی سبکبال داشت که تقید به کالبد تن مایه گرفتاری نفس است. بر اثر مداخله بدن، قوای عقلانی انسان از مدار اصلی خود خارج می شود و لذات زودگذر بر نفس انسان غلبه می یابند، که در نتیجه انسان از درک حقایق اعمال و آثار مفید یا مضر آنها غافل می ماند (غزالی، ۱۳۵۹: ۱۴۱-۱۴۲). عبور از سنگلاخ دنیا و تحقیر آن نیز در جهت تحقق همان سعادت است که معرفت خداوند گام نخست آن و خوف از خدا منزل آغازین آن است: «دنیا را برای دین آفریده اند نه دین را برای دنیا، دنیا تابع است و خادم و دین متبوع و مخدوم، هر که مخدوم را وسیله خادم سازد وضع الهی را معکوس و منکوس گردانیده بود» (غزالی، ۱۳۳۳: ۷۶).

در معرفی والاترین الگوهای معرفت و اخلاق، غزالی انبیاء و اولیاء را کسانی می داند که حقایق امور برای آنان مکشوف شده و این انکشاف البته نه با تعلیم، بلکه محصول زهد (خوف توأم با معرفت) آنان در دنیا، اعراض و تبری شان از علائق ناروا، و نهایتاً اقبال و همت تام به سوی خداوند است (غزالی، ۱۹۶۴: ۲۲۲). به سبب همین الگوگرایی است که غزالی نیک‌بخت‌ترین مردم را صحابه می داند که به توفیق زیارت پیامبر نایل شده‌اند (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۹۲). اما کسی که بر اثر بُعد زمانی یا معرفتی در علوم ظاهری توقف کرده باشد ضمن انحراف از فطرت، از درک نبوت غافل مانده است (غزالی، ۱۹۶۴: ۲۰۷). به باور او یکی از تفضلات الهی بر کودکان این است که در تصدیق معارف الهی بی‌نیاز از برهان هستند (غزالی، ۱۳۸۲: ۵۳). نبی را باید همان انسان کامل و مطلوبی یافت که با شناخت نفس خود به عالی‌ترین مدارج کمال رسیده و کمال مطلوب را در قبال امت و اجتماع هم توسعه بخشیده است (غزالی، ۱۴۲۶: ۷۸۱). در این مسیر، هر عملی که با اراده انسان محقق می شود یا «گنج سعادت است که می نهد یا تخم شقاوتی است که می پراکند» (غزالی، ۱۳۳۳: ۶۵).

با این اوصاف، غزالی تلاش کرده است با الهام از حقیقت دین، دو عامل نقل و قلب را به عنوان بدیل‌های عقل ظاهری و به عنوان سازوکار اخذ معرفت و ترجیح کنش اخلاقی انسان معرفی کند. به واقع در قیاس با معرفتی که نصیب فقیهان مشغول به علوم ظاهری می شود، اشرافی که صوفیان نصیب خود کرده‌اند به لب و مغز دین نزدیک‌تر است. چنان که پیش‌تر از غزالی نقل شد، فلاسفه نیز معارف خود را مدیون صوفیانی هستند، که از

نگاه غزالی وارثان حقیقی مرام و مسلک پیامبران‌اند. به بیان او: «در روزگار اینان [فلاسفه] و در هر روزگاری گروهی از خداشناسان بوده‌اند که هیچ‌گاه خداوند زمین را از آنان خالی نمی‌گرداند. اینان او تاد زمین‌اند و به برکت وجود ایشان رحمت خداوند به زمین می‌رسد» (غزالی، ۱۳۶۲: ۳۷).

غزالی خیرات را به نافع، جمیل و لذیذ تقسیم می‌کند؛ که صورت کامله آن‌ها، با قید اطلاق، در وصف «حکمت» قابل شناخت است (غزالی، ۱۹۶۴: ۳۰۶). در واقع والاترین مرتبه خیر جایی است که هر سه ویژگی نفع و جمال و لذت حاضر باشند تا ذیل عنوان حکمت، که از نگاه غزالی واجد مفهوم درون‌دینی است، قرار گیرد. در این معنا، اصل و اساس حکمت را باید در معارف دین شناخت. نقل شریعت نبوی اصل مسیر و حقیقت طریق را به انسان نمایان می‌کند و قلب سلیم با تصدیق این دعوت دینی، محرک انسان در فعلیت بخشیدن به اصول اخلاق برای ایصال به سعادت اخروی و ابدی انسان و البته عامل تعمیق معارف و ریشه دواندن آن‌ها در حیات باطنی انسان خواهد بود (غزالی، ۱۴۲۶: ۱۰۳۴). اینجا هر سه عنوان، یعنی نفع (دنیوی و اخروی) و جمال (باطنی) و لذت (حقیقی)، قابل ایصال بوده و حکمت (یعنی همان خیر مطلقه، یا در لسان قرآن «خیر کثیر») سالک تحت هدایت شریعت تأمین می‌گردد. غایت و مقصد این مسیر اتصال به خداوند است. خدایی که جمال و بهاء اکمل و از هر نقصی بری است (غزالی، ۱۳۸۲: ۱۶۳). البته اسرار باطنی صنّع و تدبیر الهی به ویژه در عالم آخرت نمایان خواهد گشت (غزالی، ۱۴۲۴: ۲۸۲). در نتیجه، بنده با اخلاق حمید و با قلب سلیم خود بر مداوای خُلق باطنی مداومت کرده و نهایتاً به ملاقات خداوند نایل خواهد شد (غزالی، ۱۴۲۰: ۵۳).

همان‌طور که مشاهده شد، غزالی با عبور از معبر شک به کمک اخلاق صوفیانه‌اش به یقین قلبی نایل گردیده است. در واقع اخلاقی که غزالی از آن سخن می‌گوید و آن را عامل احیای علوم دین می‌شناسد، به سبب اتکاء به معارف نقلی و قلبی متقن به وصف بداهت آراسته شده است. این اخلاق نه تنها گرفتار شک معرفت‌شناختی نیست، بلکه مرکب عروج از شک معرفت‌شناختی غزالی بوده و در حقیقت او را از تردیدهایی که دامنگیر سایر نحله‌های فکری زمانه غزالی بوده نجات داده است. با این وصف، غزالی به اخلاق همچون راهبردی برای درمان انسان بهره می‌گیرد و با سلوک اخلاقی، نارسایی معرفتی رایج در علوم رسمی را به سیمایی از یقین عرفانی آراسته، خُلق نابسامان حاکم بر زمانه‌اش را تیمار کرده است.

البته تحلیل انتقادی این موضع غزالی و ارتباط آن با مشرب اخلاقی او پس از طرح مواضع دکارت عرضه خواهد شد. اما در اینجا به اجمال می‌توان پرسید: آیا موضع غزالی، با ویژگی قبض و غموضی که در نحوه سلوک مطلوب او قابل تشخیص است، قابلیت تبدیل شدن به یک الگوی رفتاری را دارد؟ یا پیش از الگو شدن، آیا عبور از دهلیز تردید با توسل به ریاضت صوفیانه می‌تواند راهگشا باشد و تردید را از دامان مرددین بزدايد؟ به نظر می‌رسد غزالی به سلوک عرفانی و اخلاق صوفیانه ملحق به آن، به عنوان معبری به سوی یقین معرفت‌شناختی نظر کرده است، که این الگوی اخلاقی از حیث شمول معرفتی البته قابل تردید است.

۳. دکارت و اخلاق موقت کمینه‌گرا

دکارت در دوره تردید فکری-معرفتی خود که به شک دستوری و روشمند شهرت دارد و ذکری از آن در مقدمه مقاله گذشت، برای رفع حیرت از ساحت عمل و در جهت رعایت حداقلی از فرامین اخلاقی که شرط دوام زندگی انسانی هستند، اصولی را با عنوان اخلاق موقت برگزید. او با ارجاع به تشبیهی رسا، مقصود خودش را از افتراض اخلاق موقت در عصر تردید به این بیان تقریر کرده است:

همچنان که هرگاه کسی خانه‌ای دارد و می‌خواهد آن را نو کند پیش از دست بردن به این کار هر آینه آن را می‌کوبد، و مصالح فراهم می‌سازد و معمار می‌یابد، یا خود فن معماری می‌آموزد و با دقت تمام طرح می‌ریزد، اما با این همه نمی‌تواند قانع شود بلکه ناچار از پیش خانه‌ای آماده می‌کند که هنگام ساختمان بتواند در آن به آسایش زیست نماید، بر همین سان چون مرا عقل بر آن داشت که در عقاید خود مردد باشم، برای اینکه در اعمالم باری در تردید نمانم، و بتوانم تا ممکن است به خوشی زندگی کنم، یک دستور اخلاقی موقت برای خود برگزیدم؛ و آن مبنی بر سه چهار اصل بود» (دکارت، ۱۳۸۵: ۶۱۸).

مقصود دکارت این بوده که با گزینش اصولی ساده به عنوان سرپناهی موقت، دوره تردید را پشت سر نهد. به بیان دیگر و به حکم عقل، او ضرورتاً دریافته که شک روشی-معرفتی خود را به سرگردانی در عمل نیامیزد. پیداست که مفروضی مستتر نیز در همین موضع دکارت جریان داشته است؛ اینکه اصول مورد نظر او باید به مفروضات کمینه در حوزه اخلاق قناعت کند و از انشاء گزاره‌های مفصل و آمیخته به مفروضات فکری

چندلایه پرهیز نماید. این اصول کمینه را دکارت در رساله مشهور گفتار در روش در چهار بند مدون کرده است:

الف) پیرو قوانین و آداب کشور خود باشم و دیانتی را که خدا به من داده، پیوسته نگاه دارم. در امور دیگری که دین سکوت کرده، پیرو عقاید معتدل و دور از افراط/تفریط باشم، که عقاید معتدل در عمل آسان‌تر و بر حسب ظاهر بهترند. ب) هر قدر که می‌توانم در کار خود استوار باشم؛ به نحوی که شک و تردید را جدی نگیرم. مانند مسافری که میان بیشه‌زار حیران مانده و حرکت نوسانی به این طرف و آن طرف او را حیران‌تر می‌کند، من نیز نباید هر دم تغییر مسیر دهم. بلکه بهتر است که یک راه را برای خودم برگزینم و در آن استوار بمانم. این مسیر اگر هم به مقصد نرسد، دست‌کم از سرگردانی و ماندن در بیشه‌ای با احتمال فراوان خطر بهتر است. در هر صورت باید دانست که این شجاعت در طی طریق، بهتر از سستی و ضعف در انتخاب مسیر است، که پشیمانی حاصل از آن هم به مراتب کمتر از حیرانی پایدار ضعیفان است. ج) همواره به غلبه بر نفس خویش بیشتر بکوشم تا به غلبه بر روزگار؛ یا به تبدیل آرزوهای خود بیشتر بکوشم تا به تغییر در گیتی. در واقع اگر ضرورت‌شناسی و تمکین از قوانین طبیعت را فضیلت بدانیم، آن‌گاه از اینکه مثل مرغان بال و پری برای پرواز نداریم، یا مانند الماس پیکره‌ای مانا و فسادناپذیر نیافته‌ایم، در حسرت نخواهیم نشست. د) در تمیم اصول فوق و به عنوان نتیجه حاصل از آن مقدمات، لازم است تا از میان کارهای متعارف مردم، با رجوع به عقل و معرفت خویش بهترین را برگزینم. به نحوی که مثلاً در موقع کشف اختلاف میان آداب و رسوم ملت‌ها، آنچه را که به فرهنگ موروثی خود نزدیک‌تر می‌یابم ترجیح دهم (همان: ۶۱۸-۶۲۱).

دکارت موقت بودن را «در اتصال به روش خودش» و برای سازگار کردن پیشرفت علمی-معرفتی با کنش اخلاقی معطوف به خیر ترتیب داده است (Bagley, 1996: 673). در واقع آنچه در پژوهش‌ها و پژوهش‌ها موقت برای دکارت اهمیت دارد، موقعیت آمیخته به تردید است، نه حیث زمانی کوتاه یا بلند آن. به این ترتیب، در جایی که مبنای فکری فاقد وصف یقین است، اخلاق می‌تواند همچنان به وصف موقت باشد؛ حتی اگر قید موقت، ملازم با یقین مفقود، دائمی شود، یا اساساً اخذ تفاهم در حوزه یقینیات آسان به دست نیاید. چرا که در تمام این وضعیت‌ها، مطابق با تلقی دکارت: «پیروی از آنچه محتمل است، نه تنها به احتمال، بلکه به یقین درست است» (ریتر و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۳۳). در این موقعیت، با تنزل

از یقین به احتمال، ضمن کاستن از آثار فردی و اجتماعی مناقشات، رویکردی یقیناً درست برگزیده شده است.

با نظر به کارایی اخلاق موقت دکارت، با اخذ عناوین کوتاه‌تر از اصولی که دکارت آن را خلاصه کرده است، و البته ضمن خوانش امروزی‌تر از این اصول، می‌توان گفت اخلاق موقت یعنی: الف) مراقبت از فرهنگ عمومی؛ ب) توجه به عمل کارآمد؛ ج) پذیرش مرزها و محدودیت‌های انسانی؛ د) رعایت اعتدال در رفتار؛ که این چهار اصل رفتاری در موقعیت آمیخته به تردید انشاء شده است. با این حال، بخش‌هایی از اخلاق دکارتی متأخر در پیوند با اندیشه فلسفی مختار او در دوره پساشک قابل تفسیر است. به عنوان نمونه، بر همان سیاق که تفکیک میان فعل روح و فعل جسم در اخلاق دکارتی اهمیت یافته (Hoffman, 2009: 185) و این تفکیک، به تفاوت بنیادین میان روح و جسم در تفکر دکارتی باز می‌گردد (Skirry, 2006: 162). در اخلاق‌شناسی دکارتی نیز افعال و تمایلات پست لایق ساحت جسمانی دانسته شده‌اند (Clarke, 2005: 110-120)؛ چرا که از نگاه او اساساً درگیر شدن به جسم و تن مانع فعالیت ذهنی مطلوب و مزاحم سلوک اخلاقی مناسب خواهد بود. همان حد فاصل و خط قرمزی که دکارت میان روح و بدن - به عنوان دو جوهر مستقل - کشیده و در تاریخ فلسفه به دوئالیسم دکارتی شهرت دارد، در حوزه اخلاق دکارتی متأخر هم وجهی از ترجیح روح بر جسم را منعکس می‌نماید. همچنین نقش نیست (در تعبیری نزدیک به موضع فضیلت‌گرایانه) در هنجارشناسی دکارتی برجسته است (Reuter and Frans Svensson, 2019: 200). اهمیت نیست در پیوند پایدار دین و اخلاق نیز امتداد یافته، که در بیان صریح او در تأملات: «هرگز نمی‌توان ملحدان را به هیچ دینی و در واقع می‌توان گفت به هیچ فضیلت اخلاقی معتقد ساخت.» (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۳) در این تقریر موضع دکارت، اگر قید موقت را به معنی دوام معرفتی نه زمانی تفسیر کنیم (یعنی هر جا که شرایط معرفتی اقتضا کند به سوی اخلاق موقت می‌رویم، نه این که اخلاق موقت از نظر زمانی موقت باشد و به این محدوده معین بماند)، در شرایطی مشابه با تردید دکارتی و حتی بدون تعهد فکری به کلیات فلسفه دکارت نیز می‌توان دستور اخلاق موقت او را برگزید. تفصیل بحث درباره ظرفیت‌های این موضع اخلاق‌شناختی، در کنار بررسی مفروضات معرفتی و هنجاری آن ضمن بررسی تطبیقی و انتقادی بیان خواهد شد.

۴. بازشناسی مبانی اخلاق در گذار از موضع تردید

در بررسی ظرفیت‌های دو نظریه اخلاقی غزالی و دکارت و در ترسیم مسیری که آنان برای عبور از شک به یقین اخلاقی پیموده‌اند، باید گفت که در نظام فکری آنان کارکرد اخلاق در جهت گریز از تردید معرفت‌شناختی است؛ البته با این تفاوت که غزالی در اخلاق به صورت دائم سُنْکنا گزیده تا یقین مطلوب خود را بیابد، اما دکارت با تلقی حداقلی از اخلاق، آن را به عنوان مسکنی موقت و برای رفع تحیر برگزیده است. با این حال و به رغم تفاوتی این چنین آشکار، هر دو متفکر در این قاعده مشترک‌اند که در چارچوبی از مفروضات فکری حاکم بر زمانه‌شان به انشاء ضوابط زیستی-اخلاقی پرداخته‌اند. تفصیل این نقاط تباین و اشتراک به قرار زیر است:

۴,۱. وجه اشتراک غزالی و دکارت؛ عبور از موضع تردید با یقین اخلاقی

وجه اشتراک اندیشه‌ای که غزالی و دکارت عرضه کرده‌اند در عبور از موضع تردید و بازسازی در سامانه فکری است. در واقع دو متفکر در موقعیتی نظام‌مند به اخلاق رغبت نشان داده‌اند و رهیافت آنان به اخلاق با مسیری که طی می‌کنند سازگار است. از این‌رو، اخلاق به عنوان جزء منفصل از تلاش فکری آنان، یا الحاقیه‌ای از سر ضرورت نیست؛ بلکه یقین دو متفکر در مسیری قابل درک به پیکره نظام فکری این دو راه یافته است. این مسیر در حوزه اندیشه اخلاقی هم طی شده و اخلاق منتخب این دو در مسیری قابل درک طرح ریزی شده است. همچنین هر دو متفکر بدون وارد کردن شک به اخلاق و بدون زحمت در رسیدن به یقین در اخلاق، کار خود را با یقین اخلاقی آغاز کرده‌اند و در واقع شک اخلاقی را از ابتدا منفی و عبور شده دانسته‌اند. اخلاق حوزه نجات از تردید است، که بدین ترتیب شک اخلاقی از ابتدا منتهی بوده؛ بلکه یقینی که ملازم با حیات اخلاقی است چاره‌ساز (دائم یا موقت) تأمین امنیت در سرایشی حیرت است.

۴,۲. تفاوت مواضع غزالی و دکارت؛ اختلاف در دامنه اتکاء به اخلاق

اصلی‌ترین تفاوت غزالی و دکارت، در اهمیت کمینه و بیشینه اخلاق است. بدین بیان که در طرح دکارت اخلاق با قید موقت، حداقلی است. اما غزالی اخلاق را به عنوان بستری برای احیاء علوم دین دانسته است. نزد غزالی اخلاق رأساً عامل عبور موفق از دهلیز تردید است و یقین اخلاقی معبری برای یقین فکری و دینی است. در واقع دکارت اخلاق را

موقت می‌خواهد تا زندگی در عصر شک تعطیل نشود، اما غزالی اخلاق را به عنوان الگوی عبور پایدار از چالش‌های معرفتی عرضه می‌کند. با این وصف، هرچند یقین اخلاقی دو متفکر در ادامه مسیر فکری آنان مؤثر مانده است، اما اخلاق غزالی به عنوان سکونتگاه دائمی عمل کرده و تردیدهای پیشین را با مسلک صوفیانه درمان کرده است. در حالی که اخلاق موقت دکارت به عنوان سرپناهی موقت و البته واجد قید و قاعده موقعیت (تردید)، نه زمان معین است. عطف به همین تفاوت، دکارت از اخلاق به معرفت نرسیده است؛ بلکه حساب زیست اخلاقی لازم برای تداوم زندگی را از یقینی که کسب آن مستلزم تلاش فکری تدریجی و مستقل خواهد بود جدا ساخته است. تفاوت دو گفتمان کلاسیک و مدرن، که سخنان هر یک از دو متفکر انعکاسی از آن تلقی می‌شود، در همین رویکرد اخلاقی-معرفت‌شناختی قابل تشخیص خواهد بود. در واقع اثر گفتمان رایج در زمانه بر تصدیقات معرفتی و شهودات اخلاقی را از همین منظر می‌توان تحلیل کرد. این همان مبنای ناگفته یا پیش فرض اساسی در درک مواضع غزالی و دکارت است.

۴.۳. پیش فرض اخلاق‌شناختی غزالی و دکارت؛ برساخت‌گرایی فرهنگی

علاوه بر اشتراک و تنها افتراق گفته‌شده، منظری مشترک را می‌توان به عنوان مجرای عبور دو متفکر از تردید اخلاقی بازشناخت. این منظر همان برساخت‌گرایی فرهنگی است. در توضیح این اصطلاح ابتدا باید تعبیر مورد نظر را تعریف کرد.

برساخت‌گرایی یعنی عاملیت انسان در جعل قوانین اخلاقی در تناسب با اهداف عالی زندگی. هر اصلی را نمی‌توان برساخت؛ بلکه سازگاری آنچه به عنوان قاعده رفتار وضع می‌کنیم با اوضاع احوال زندگی ما باید متعین و البته متناسب با موجودات عاقلی باشد که در مملکت غایات شریک‌اند و در آن مقیم‌اند (Rawls, 1980: 240). به عبارت دیگر، روند ساخت قوانین اخلاقی است که به اخلاق شأنیت خاص آن را می‌بخشد. اصول اخلاقی به عنوان قواعدی که قرار است سامان‌بخش زیست ما باشند ساخته شده‌اند. در واقع ارزش‌ها شهود نشده‌اند و حاکی از نفس‌الامری نیستند. بلکه توسط فاعل و به عنوان اصول اخلاقی وضع شده‌اند (Korsgaard, 1996: 112). نهایتاً اینکه رالز و سپس کورسگارد عامل این خوانش هستند و نیز بحث از اینکه انتساب این خوانش از اخلاق به کانت و قبل از آن به ارسطو باز می‌گردد، خارج از مجال این متن است.

مطابق آنچه در این نوشتار مورد نظر نگارنده است، برساخت‌گرایی فرهنگی به

معنی عاملیت پیش فرض‌های فرهنگی در تصدیق اخلاقیات است. در اینجا ضمن پرهیز از نسبی‌گرایی فرهنگی باید گفت: در این نگاه دوم نسبی‌نگر، تنوع فرهنگی و سلیقه‌ای بودن انتخاب‌ها مطرح است که هر واکنش و انتخاب اخلاقی به پیشینه فرهنگی خاص خود وابسته انگاشته می‌شود. این در حالی است که طبق برساخت‌گرایی فرهنگی و منظور نگارنده، پیش فرض‌ها در حکم روح دوران یا مشهورات و مسلماتی هستند که باید به سبک زندگی پایدار و حافظ نوع انسان تبدیل شوند. با این تعاریف می‌توان رویکرد مشترک هر دو متفکر در ارجاع مخاطب به اخلاق را به نوعی از برساخت‌گرایی فرهنگی ارجاع داد. چرا که عامل ترغیب غزالی و دکارت به اخلاق و اخذ آن به عنوان پناهگاهی دائم یا موقت، در تناسب با وضع فکری حاکم بر زمانه آنان قابل درک است. این تفسیر را می‌توان در پیوند با ایده «ارنست کاسیرر» و با عنوان «صورت‌های سمبلیک» (کاسیرر، ۱۴۰۰) عرضه کرد. ایده‌ای که می‌کوشد ضمن درک تاریخی از احکام «ترکیبی پیشین» در اندیشه کانت، صورت‌هایی تاریخی را به عنوان عوامل زمینه‌ساز در درک و تصدیق معارف و ارزش‌های انسانی معرفی نماید. این مفروضات در عین حال که وابسته به ذهن و درک فرهنگی، اجتماعی و تاریخی هر انسان هستند و به تبع فرهنگ حاکم بر زمانه به احکامی بعضاً متغیر حکم می‌کنند، از حیث تأثیرگذاری بر مسیر زندگی انسان‌ها نمی‌توانند به عواطف و سلاطین وابسته باشند. در نتیجه، تحلیل مواضع اخلاق‌شناختی غزالی و دکارت از منظر برساخت‌گرایی فرهنگی به معنی انتساب نسبییت باوری به این دو متفکر نخواهد بود. در عوض، تلقی نگارنده از مسیر فکری این دو متفکر به سهم فرهنگ کلاسیک یا مدرنی اشاره دارد که دو متفکر در بازسازی اندیشه خود بدان بی‌تفاوت نبوده‌اند. در نتیجه فرهنگ دینی حاکم بر زمانه غزالی است که او دغدغه احیاء علوم دین را داشته و اخلاق صوفیانه را برای درمان کالبد نیمه جان اخلاق در زمانه خود برگزیده است. این در حالی است که موضع دکارت در تناسب با وضعیت فکری زمانه‌اش به سوی درمان تردید فکری از منظری سازگار با گفتمان فلسفی مدرن در حال تکوین قابل تفسیر است؛ که درک حداقلی از ضوابط زیست‌اخلاقی از سوی دکارت (در مقابل اخلاق صوفیانه و مطول غزالی)، اندیشه‌ای همچنان روزآمد را عرضه کرده است.

در واقع می‌توانیم رویکرد دکارت در اخذ اصول اخلاق موقت را به عنوان بستری فراگیر برای توسعه حیات اخلاقی در وضعیت تردید یا منازعه فکری فراگیر تفسیر کنیم و از این حیث، رویکرد دکارت را موفق‌تر از الهیات صوفیانه غزالی بدانیم. اگر اخلاقی با

اوصاف یاد شده را نزد دکارت موقت بینگاریم و البته همین قبول موقت را نقطه قوتی برای دکارت بشماریم، اخلاق صوفیانه به سبب تعلقات نظری‌اش که با سلوک مطول همراه می‌شود، موقت نیست. در واقع مفروضات الهیاتی که منتهی به تفسیر صوفیانه از انسان و جهان شده است، در عین سهولت از حیث مبنا مناقشه‌پذیر و از حیث قابلیت عمل دشوار بوده؛ اصطلاحاً سهل و ممتنع است. با پذیرش اخلاق موقت دکارت به عنوان مشرب رفتاری مناسب در عصر منازعات فکری، مقایسه این رویکرد با مشرب صوفیانه می‌تواند به جرح و تعدیل اخلاق، در جهت تأمین حیات اخلاقی برای زمانه حسرت و عسرت یاری رساند. مطابق با مسیری که در سطور پیشین طی شد، به نظر می‌رسد کاستن از مفروضات نظری بداهت یافته و مندرج در آثار غزالی می‌تواند زیستن مناسب برای انسان مسالمت‌جو را ترسیم نماید. با این اوصاف، می‌توان ترجیح نسبی را در آراء دکارت یافت. البته هر دو رویکرد در زمانه‌ای خاص برگزیده شده‌اند و دو متفکر مبتلا به اوضاع زمانه خود و هم‌زمان پیش‌برنده کاروان معرفت در عصر خود بوده‌اند. اما اخلاق مطلوب غزالی از حیث مبانی و مفروضات نظری مطول است و اخلاق موقت دکارت از همان حیث مختصر. به بیان دیگر، دکارت با اخذ اخلاقی موقت، مجال بروز شک اخلاقی را می‌بندد؛ در حالی که غزالی با دعوت به اخلاقی مطول زمینه‌های شک و تردید تازه را به مخاطب منتقل می‌کند.

۵. نتیجه

از مسیری که تا کنون بیان شد، به نظر می‌رسد قرابت و افتراق میان رویکرد غزالی و دکارت در عزیمت از تردید به یقین اخلاقی را باید از منظری دیگر روایت کرد. در واقع اصل تفاوت از یک مبنای ناگفته یا پیش‌فرض نامنقح سرچشمه گرفته است، که به رغم شباهت آشکار در موضع تردیدآمیز آن دو قابل‌بازشناسی است. در حوزه شک اخلاقی می‌توان گفت هر دو متفکر از این شک به سهولت عبور کرده‌اند؛ به نحوی که موضع آنان حاکی از مصونیت اخلاق از حوزه تردید است. خصلت هنجاری-کاربردی اخلاق نزد دکارت مانع از سریان شک به آن است؛ که گویی در شک نمی‌توان زندگی مداوم داشت. اما در خصوص غزالی باید گفت بُعد روان‌شناختی اخلاق باعث طمأنینه و سکینه قلبی انسان شده، با تقویت حُسن نیت باعث خلوص هر چه تمام‌تر اعمال تکلیفی و تشریعی انسان گردیده، در نهایت، مقصود ناتمام فقه در سامان دادن به افعال مکلفین و تمهید سعادت آنان را برآورده می‌کند. با این حال، رویکرد مشترک هر دو متفکر در ارجاع

مخاطب به اخلاق در تعبیر مصطلح در این مقال و تحت نام «برساخت‌گرایی فرهنگی» قابل توصیف است. چرا که عامل ترغیب دو متفکر به اخلاق و محدوده موسع (غزالی) یا مضیق (دکارت) آنان برای عبور از تردید معرفتی به یاری هنجارهای اخلاقی، در تناسب با وضع فکری حاکم بر زمانه آنان قابل درک است.

منابع

- دکارت، رنه (۱۳۹۳)، *اعتراضات و پاسخها*، ترجمه و توضیح علی افضلی، تهران، علمی فرهنگی.
- (۱۳۸۴)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.
- (۱۳۸۵)، *گفتار در روش راه بردن عقل (ضمیمه کتاب سیر حکمت در اروپا)*، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، نیلوفر.
- ریتر، یوآخیم و دیگران (۱۳۹۴)، *فرهنگنامه تاریخی مفاهیم فلسفه*، جلد سوم: اخلاق، ویراستار ترجمه سید محمدرضا حسینی بهشتی و بهمن پازوکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه فرهنگی - پژوهشی نوارغنون.
- غزالی، ابو حامد محمد (۱۴۲۴)، *الأربعین فی اصول الدین*، تصحیح عبدالحمید عروانی، دمشق، دارالعلم.
- (۱۴۲۶)، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار ابن حزم.
- (۱۳۸۲)، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، جامی.
- (۱۳۶۲)، *شک و شناخت (المنتقد من الضلال)*، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران، امیر کبیر.
- (۱۳۸۰)، *کیمیای سعادت*، ج ۱-۲، به کوشش خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۱۳۳۸)، *مقاصد الفلاسفه*، ترجمه محمد خزائلی، تهران، امیر کبیر.
- (۱۴۲۰)، *المقصد الأسنی؛ شرح اسماء الله الحسنی*، تحقیق محمود بیجو، دمشق، مطبعة الصباح.
- (۱۳۳۳)، *مکاتیب غزالی*، تصحیح عباس اقبال، تهران، چاپخانه مجلس.
- (۱۳۵۹)، *منهاج العابدین*، ترجمه عمر بن عبدالجبار سعدی ساوی، تهران، انجمن حکمت.
- (۱۹۶۴)، *میزان العلم*، تحقیق سلیمان دنیا، مصر، دار المعارف.
- قشیری، عبدالکریم بن هوزان (۱۳۹۱)، *رساله قشیری*، ترجمه حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، زوار.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۱)، *فلسفه صورت‌های سمبلیک*، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۱۳)، *اصطلاحات الصوفیه*، قاهره، دارالمنار.
- Bagley, P. J, (1996), *On the Moral Philosophy of Rene Descartes: Or, How Morals are Derived from Method*, Tijdschrift Voor Filosofie, 58(4), 673- 693.
- Clarke, Desmond, (2005), *Descartes's Theory of Mind*, Oxford University Press.
- Hoffman, Paul, (2009), *Essays on Descartes*, Oxford University Press.
- Korsgaard, Christine, (1996), *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press.
- Rawls, John, (1980), *Kantian Constructivism in Moral Theory*, The Journal of Philosophy, Vol LXXVII
- Skirry, Justin, (2006), *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, Continuum.