

درآمدی بر تعلیم و تربیت و مبانی آن از دیدگاه غزالی

دکتر حسن علی بختیار نصرآبادی

استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه اصفهان

رضاعلی نوروزی

دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه تربیت مدرس تهران

محمد رحمان پور

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم تربیتی دانشگاه اصفهان

چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی فلسفه ابوحامد غزالی و استخراج آرای تربیتی وی است. بدین منظور سعی شده با استفاده از منابع موجود و در دسترس، افکار و روش فلسفی غزالی بررسی شده و با روشن ساختن مبانی فلسفی او بتوان جایگاه فلسفه اسلامی را در مقایسه با فلسفه یونانی و غرب شناخت و همچنین مشخص کرد که آرای دانشمندان اسلامی درباره تربیت و به خصوص تربیت کودکان تا چه اندازه در زمان حاضر کاربرد داشته و مورد تأیید نظریات تربیتی معاصر می‌باشد.

نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که روش فکر و فلسفه غزالی با وجود اینکه با دیگر فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان غرب شباهت‌هایی دارد، منحصر به فرد است؛ چراکه وی با شک بنیادی خود و با تکیه بر متون و اعتقادات اسلامی بسیاری از آرای فیلسوفان و حتی فیلسوفان اسلامی را مورد انتقاد قرار داده و با باریک‌بینی دینی و محور قرار دادن قرآن و سنت بر ضد آنها اقامه دلیل کرده است. در واقع، فلسفه غزالی بیش از آنکه جنبه سازندگی داشته باشد، جنبه انتقادی به خود گرفته است. همچنین نظریات تربیتی او حداقل در جهان اسلام تحول عظیمی ایجاد کرد و امروزه نیز بسیاری از روش‌ها و اصول تربیتی وی راهنمای کار دست‌اندرکاران تعلیم و تربیت کودکان است.

واژه‌های کلیدی

معرفت‌شناسی، اخلاق، ارزش‌شناسی، تعلیم و تربیت، غزالی.

مقدمه

ابوحامد غزالی (۱۱۱۱-۱۰۵۸ م / ۵۰۵-۴۵۰ هـ)، متفکر بزرگ ایرانی متولد طابران طوس، یکی از بزرگ‌ترین و اصیل‌ترین متفکران نه‌تنها در تاریخ فلسفه اسلامی بلکه در تاریخ تفکر بشر است که به وی «حجت الاسلام» و «زینت ایمان» لقب داده‌اند (شیخ، ۱۳۶۹، ص ۱۵۸). بدون شک می‌توان گفت که عصر غزالی یکی از تابنده‌ترین و درخشان‌ترین دوره در تاریخ اسلام بوده است؛ چراکه در این عصر به خاطر وفور علما و ادبا، رواج و رونق دیانت اسلام به خصوص مذهب تسنن، علما و دانشمندان بسیار در تعلیم و تربیت و تصنیف کتب و رسائل بی‌اندازه پیشرفت نمودند. در این میان می‌توان گفت که ویژگی غزالی این است که زندگی و آثارش آن‌قدر به یکدیگر مرتبط‌اند که جدا کردن یکی از دیگری دشوار به نظر می‌رسد. غزالی شک و تردید را درباره همه چیز سرآغاز کار خود قرار داده بود که حتی شک دستوری دکارت، شکاکیت هیوم، نقد محض کانت و اصالت تجربه روحی برخی از فلاسفه دین در عصر ما، همه قبلاً در نظریه غزالی آمده است. وی در همه حالات و آثار خود مرجعی به جز قرآن و حدیث نمی‌شناسد. به همین دلیل غزالی را نمی‌توان فیلسوف به معنی مصطلح آن دانست زیرا با شکاکیت و دیانت خود نسبت به علوم (به خصوص علوم تجربی) آنچه را که از دایره سنت و قرآن بیرون بود مردود می‌شمارد و با فلاسفه مبارزه آشتی‌ناپذیری آغاز کرده بود تا جایی که از یک طرف به ردّ آرای فلاسفه پیش از خود پرداخت و از طرف دیگر باعث شد که فلاسفه غرب راه وی را در پیش گرفته و فلسفه آن‌ها تاحدی رنگ ذهنی و معنوی پیدا کند. غزالی همین دیانت را نیز در تعلیم و تربیت محور کار خود قرار می‌دهد و معتقد است که تعلیم و تربیت باید به آدمی (متربی) کمک کند تا به واقعیت غایی عالم (ملاقات پروردگار) از طریق مجاهده و ریاضت و وسیله قرار دادن عقل و حس و بالاتر از همه اراده ایمانی تقرب جوید و در این میان توجه به کودک و نیازهای وی را به عنوان بنیادی‌ترین اصل بپذیرد.

اندیشه‌های فلسفی غزالی

غزالی با اعتقاد به وجود خدا به عنوان غایت نهایی عالم و عدم اهمیت به دنیای ظاهر در مسلک نوافلاطونیان قرار می‌گیرد. در نظر پیروان این مکتب و از جمله غزالی از دنیای واقعی هیچ امری بر نمی‌خیزد و فقط «دنیای دیگر» است که ارزش دل بستن دارد. این دنیا از نظر مسیحیان «ملکوت آسمان» و از نظر غزالی «عالم ملکوت» است، اما عالم واقعی که از ظرف زمان و مکان است اهمیت چندانی ندارد. مابعدالطبیعه نوافلاطونیان با نوعی «تثلیث مقدس» آغاز می‌شود که عبارت است از واحد، روح و نفس. این سه مرتبه با هم برابر نیست، بلکه مقام واحد از همه بالاتر است، پس از آن روح و سپس نفس قرار دارد (راسل، ۱۳۷۳، ص ۴۰۸).

شاید اولین ایراد در مورد غزالی این باشد که آیا می‌توان او را فیلسوف با فلسفه‌ای مخصوص دانست و اگر چنین است چگونه کسی که تمام نیروی خود را در ویران کردن فلسفه به کار برده است، فیلسوف بنامیم. غزالی بر فلسفه شوریده است. او یک شکاک به معنی واقعی کلمه بود و آن طوری که خود گفته است «آن کس که شک نکند فهم و بصیرت ندارد و در گمراهی می‌ماند» (گلستانی، ۱۳۵۰، ص ۳۷۴).

به نظر نگارنده، غزالی با فکر و روش مخصوص خود در حوزه فلسفه تعلیم و تربیت تحول‌شگرفی ایجاد کرد و معتقد شد که حس و عقل توانایی تبیین حقیقت نهایی را ندارند و عقل قادر مطلق در حل مسائل مابعدالطبیعی نیست. وی با اصالت دادن به اراده ایمانی بالاتر از حس و عقل، شناخت حقیقت را از این طریق مردود دانست و مدعی شد از آنجاکه حقیقت نهایی ملکوتی است و نه زمینی، بنابراین تنها از طریق اصالت اراده ایمانی و جان سپردن به قرآن و سنت پیامبر است که می‌توان به زیبایی و خیراخلاقی - معنوی از طریق طی مراتب از محسوسات به معقولات و از معقولات به سوی ربوبیت دست یافت. برای درک بهتر اندیشه‌های وی و مبانی فلسفی اندیشه‌های او، در زیر به صورت مجزا بحث می‌شود.

الف: متافیزیک (هستی‌شناسی)

ابوحامد با نگرش کلامی و فلسفی خود، وجود را موضوع علم کلام و بزرگ‌ترین حقیقت خواسته شده می‌داند. وی که بیش‌تر به ماهیت هستی مشغولیت داشت و نه بود

آن، وجود را مفهومی، مفرد و بسیط می‌داند که ماهیتی ترکیبی با ذاتیات چندگانه نیست بلکه آشکارترین مفاهیم است و شرح و شناخت همه چیز بر شناخت آن استوار است. غزالی وجود را فاقد تعریف منطقی (تعریف به حد و رسم) می‌داند و هرچه هست جز تعریف لفظی نیست، چراکه وی وجود را از بدیهیات می‌داند که حقیقت آن فطری و بی‌نیاز از تعریف است (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۱۶-۵).

غزالی در شرح نظریه خود، در روندی فرارونده از طبیعت تا خداوند را می‌کاود تا معلوم دارد در این میان، نور حقیقی کدام است و حیثیت نوری بالاصاله از آن چیست یا کیست و تصریح می‌کند که هرچه از طبیعت به عالم معنا و ملکوت نزدیک می‌شویم، حیثیت نوری پدیده‌ها را شدیدتر و اصیل‌تر می‌یابیم، چنانکه گویی در این روند فرارونده، با رسیدن به هر مرحله درمی‌یابیم که حیثیت نوری مراحل پیشین مجازی بوده است، تا در نهایت درگام فرجامین به نوری می‌رسد که علت صرف و ذات واجب است (نورالانوار). بنابراین نگرش غزالی به هستی، وحدت‌گراست که در قالب این نگرش هم‌بافته و وحدت‌یافته معنوی از هستی، انسان به عنوان جزئی از کلی سازوار و هماهنگ و هم‌آغاز و هم‌فرجام، به جهان می‌نگرد و مشتاق است که خود را هماهنگ با آن کل معنادار، به غایت هستی که همان مبدأ آن است برساند (رفیعی، ۱۳۸۱، ص ۳۶-۳۵).

۱. خدا: آدمی همیشه ذهن و زبان درگیر و در گرو خداوند داشته است. غزالی شناخت یزدان را برترین دانش می‌داند و در باور او دانشی که پیامبر اکرم (ص) مردم را در پی آن به سفرهای دور و دراز و پرمشقت خوانده است همین دانش است.^۱ ابوحامد مانند اکثر دانشمندان مسلمان معتقد است که در پی گوهر خداوند نباید بود، چراکه گوهر باری تعالی از کجایی و چه گاهی منزه است، چندی ندارد و بی‌چگونه است و عقل در چپستی آن حیران مطلق است (رفیعی، ۱۳۸۱، ص ۳۷).

خداوند فعال مایشا جهان است. همه چیز از او ناشی می‌شود. خداوند را نمی‌توان دید، چه او در هفتاد پرده پوشیده شده و اگر این پرده‌ها هم برافتد شدت نور وجود او عالم را بسوزاند. غزالی با وحدت وجود یعنی یگانگی خدا و عالم مخالف است و

۱. مراد از حدیث شریف: «اطلبوا العلم ولو بالصین؛ دانش را بجویید اگرچه در چین است» می‌باشد.

معتقد است خداوند همه چیز است و وجود حقیقی جز او نیست بقیه سایه‌ای از وجودند (گلستانی، ۱۳۵۰، ص ۳۸۵-۳۸۶).

غزالی خدا را از دیدگاه یک مسلمان می‌نگرد و با وجود آنکه با علم توحید او، مقدار زیادی از عقاید نوافلاطونیان و مسیحیان و دیگران ممزوج شده، معذالک در این موضوع خطیر از دایره تعالیم اسلام بیرون نرفته است. با آنکه غزالی خداشناسی را فطری می‌داند، معذالک برای اثبات وجود خدا به اقامه دلیل می‌پردازد: دلایل شرعی و دلایل عقلی. دلایل شرعی او از قرآن است، زیرا «معرفت وجود خدای تعالی همان راه پرفروغی است که قرآن پیش پای ما نهاده است. چه بعد از بیان خدای سبحان به بیان دیگر نباید نگریست و کسی که از اندکی عقل برخوردار باشد، چون اندک تفکری در مضمون این گونه آیات بنماید و نظری در عجایب آفرینش در زمین و آسمان‌ها بیفکند دریابد که این امر عجیب و تربیت حکم از مانع مدبر و فاعل قادری بی‌نیاز نیست» (الجر، ۱۳۵۸، ص ۵۴۶).

با وجود آنکه غزالی اعتقاد دارد که دلیل شرعی، ما را از اقامه دلیل بی‌نیاز می‌کند؛ از آوردن دلیل نیز باز نمی‌ایستد. اولین دلیل بر مبنای قانون سببیت است که می‌گوید: «حادث برای آنکه ایجاد شود، نیازمند سببی است و عالم حادث است، پس برای آنکه ایجاد شود محتاج به سبب است» (الجر، ۱۳۵۸، ص ۵۴۶-۵۴۷).

هیچ پدیده‌ای بی‌نیاز از پدید آورنده‌ای نیست (حادث = محدث)، جهان پدیده است (حادث)، پس جهان در پیدایش بی‌نیاز از پدید آورنده (محدث) نیست، به دیگر سخن، جهان پدیده‌است، هر پدیده‌ای پدید آورنده دارد، پس جهان پدید آورنده دارد (خوانساری، ۱۳۶۱، ص ۱۴۷).

ذات باری تعالی قدیم است، «زیرا اگر حادث باشد و قدیم نباشد، احتیاج به محدثی دارد و محدث او نیز محتاج به محدث دیگری تا بی‌نهایت و آنچه تسلسل در آن باشد، هرگز حاصل نشود مگر اینکه به محدثی قدیم منتهی شود که همان ذات باری تعالی می‌باشد». خداوند شریک و همتایی ندارد. او به تنهایی همه موجودات را ابداع کرده است بی‌هیچ هم‌کار و هم‌دستی و نیز او را قدرتی نیست که با او درافتد. دلیل این امر

این آیه از قرآن می‌باشد: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء، آیه ۲۲) (الجر، ۱۳۵۸، ص ۵۴۷-۵۴۸).

خداوند با آنکه از صورت و مقدار و جهت منزّه است، در آخرت به چشم دیده می‌شود و این محال نیست؛ زیرا چنانکه خداوند را بی‌آنکه در سویی باشد و بی‌چون و چگونه است در این جهان می‌شناسیم، در آن جهان هم بی‌چون و چگونه و بی‌آنکه در سویی باشد، خواهیم دید. خداوند در این جهان دانستی و در آن جهان دیدنی است و در حقیقت، دیدار آن جهان خداوند، حالت دگرگون شده (تکامل یافته) شناخت او در این جهان است و در آن جهان، دیدار هرکس به فراخور معرفت دنیایی او به خداوند است و هرکه را معرفت تمام‌تر است، دیدار تمام‌تر خواهد بود (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۵۸۷-۵۸۸).

۲. عالم (جهان): جهان‌شناسی غزالی، متأثر از نگرش‌های هستی‌شناخت و یزدان شناخت اوست. وی هستی را پذیرفت، پس جهان هیچ در هیچ و پندار نیست، از جهان با آن همه عظمت، پاره اخس هستی و بارقه‌ای ناچیز از خورشید بی‌زوال قدرت خداوند است. جهان، برابر نهاد عالم و عالم جمله آفریدگان است، پس جهان اعم از ملک و اخص از هستی یعنی آنچه هست و خدا نیست، جهان است (رفیعی، ۱۳۸۱، ص ۴۷).
غزالی در بیان نظریه خود درباره عالم، از دو رشته از اصطلاحات استفاده می‌کند. همین امر موجب شده است که درک نظریه او در این موضوع با اندکی دشواری توأم باشد. اصطلاحاتی که غزالی به کار می‌برد، گاهی اصطلاحات حکمای یونان است چون عقل و نفس و ماده و گاه اصطلاحاتی چون الله و ملکوت و امر و جبروت و ملک (الجر، ۱۳۵۸، ص ۵۵۸).

غزالی جهان را به سه بخش کلی تقسیم کرده است: ملک و جبروت و ملکوت. ملک همان عالم خلقت و شهادت (محسوسات) است. ملکوت عالم قدس است، جایگاه فرشتگان شریف و والا گوهر است که نورها از آنها برآدمیان افاضه می‌شود، لوح و قلم و نقش و نگار هستی از عالم ملکوت (حظیر القدس) است. عالم جبروت میان ملک و ملکوت، چون پایان ملکوت و آغاز ملک را به هم آمیختند، جبروت شد

که نه مادی محض و نه معنوی صرف می‌باشد (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۲۵۰-۲۰۱). غزالی نظری هم به مثل افلاطونی دارد؛ زیرا در عالم ملک صورت عالم ملکوت و سایه آن را می‌بیند و می‌گوید: «بدان که دو عالم هست: یکی عالم روحانی و دیگر عالم جسمانی، یا عالم حسی و عقلی و یا عالم علوی و سفلی^۱ و همه اینها دو چیز نزدیک به هم هستند و اگر اختلافی هست در لفظ است. چراکه اگر آنها را در نفس خودشان اعتبار کنی، گویی جسمانی و روحانی و اگر به نسبت چشمی که آنها را درک می‌کند اعتبار کنی، گویی حسی و عقلی و اگر نسبت به یکدیگر در نظرگیری گویی علوی و سفلی (الجر، ۱۳۵۸، ص ۵۵۹).

غزالی جهان را برترین جهان ممکن می‌داند و برای اثبات آن برهان انی و لمی اقامه می‌کند. وی در برهان انی، بر شگفتی‌های آفرینش تکیه کرده و می‌کوشد با گوشزد کردن برخی از لطایف و بدایع صنع باری تعالی، انسان را به باور نظام احسن رهنمود شود (تا هر موجودی را جز ذات احدیت فناپذیر بداند و نه جاوید). در برهان لمی از راه احسن بودن فاعل بر احسن بودن و برتری فعل او پی برده می‌شود (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۴۳-۴۴).

در پاره‌ای دیگر از دیدگاه‌های جهان‌شناسی غزالی رنگ دینی قوی‌تر است، امام محمد همه چیز را اراده خداوند می‌داند. آثار این اراده از عرش به کرسی که زیر عرش است می‌رسد. از سویی صورت جمله کائنات در لوح محفوظ نگاشته شده است تا زمینه پیدایش پدیده‌ها را برابر آنچه در لوح محفوظ است، فراهم کنند (مانند نقشه خانه مهندس و ساختن خانه طبق همان نقشه) (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۲۱-۲۲).

۳. انسان: هر فلسفه‌ای گذشته از مبانی هستی، خدا و جهان‌شناسی خود، باید مبانی انسان‌شناختی خود را نیز دقیقاً معلوم دارد. این امر به ویژه در فلسفه تعلیم و تربیت ضرورت مضاعف دارد، چراکه اصولاً انسان موضوع تعلیم و تربیت بوده و نگرش‌های انسان شناخت هر فلسفه تربیتی، بنیادی‌ترین پی‌نهاد آن فلسفه به شمار می‌آید (رفیعی، ۱۳۸۱، ص ۵۴).

۱. منظور همان عالم شهادت (محسوس) و عالم غیب (مثل) افلاطون است.

آرای غزالی دربارهٔ انسان از دو منبع سرچشمه می‌گیرد: یکی آنکه خداوند انسان را به صورت و مثال خود خلق کرده و همین اندیشه، هم در تورات و انجیل هست و هم در قرآن. دیگر اعتبار انسان به عنوان عالم صغیر که ریشهٔ یونانی دارد. انسان مرکب است از دو چیز مختلف: یکی جسم مظلوم و کثیف که دستخوش کون و فساد است، ترکیب یافته است، مولف است، خاکی است، وابسته به دیگری است و دیگری نفس، که جوهری است بسیط، روشن، مدرک، فاعل، محرک و قسم آلات جسمانی (الجر، ۱۳۵۸، ص ۵۶۰).

انسان جوهری الهی دارد که از این نظر مانند فرشتگان است و یک عنصر خاکی را شامل می‌شود که بهیمة نامیده می‌شود. پس او چیزی است که میان فرشته و بهیمة قرار دارد. خداوند به آدمی بسیاری از صفات خویش را همچون حیات، معرفت، قدرت، اراده، سمع و بصر و کلام بخشیده است. انسان صورت مصغر عالم است. قلبش شبیه به عرش و بینی‌اش شبیه کرسی است و مطیع مشیت الهی است و اعصاب و اعضایش همچون آسمان‌ها است (گلستانی، ۱۳۵۰، ص ۳۸۸).

اصولاً از نظر غزالی برای شناخت انسان راهی جز شناخت مسائل نفسانی او در میان نیست. این رویکرد نفس‌مدار غزالی به انسان، او را به یکی از پرکارترین و ژرف‌کاوترین نفس‌پژوهان مسلمان تبدیل کرده است که هم به نفس از آن روی که جوهری مجرد و غیرمادی و بهره‌خدایی وجود انسان است می‌پردازد و هم از آن روی که شناخت نفس و مسائل نفسانی، دست‌مایه‌ای شایسته برای آفریدن شخصیتی بهنجار انسانی است (رفیعی، ۱۳۸۱، ص ۵۷).

۴. نفس: غزالی، نفس را جوهری مجرد می‌داند که آبشخور الهی دارد و به هیچ روی متعلق به عالم ماده و اعراض نیست. وی براین باور پافشاری می‌کند و برای اثبات آن برهان‌های عقلی و شرعی اقامه می‌کند و سخن کسانی را که نفس را عرض و جسم می‌دانند، نادرست می‌خواند (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۱۷).

پیش از غزالی متکلمان می‌پنداشتند که نفس همان جسم و جسم، همان روح است و اصولاً نفس عرض است. غزالی به پیروی از قرآن کریم و متأثر از بوعلی، این آموزه

را نادرست می‌داند و معتقد است نفس به کلی غیر از جسم است و تنها وجه اشتراک آن دو آفریده بودنشان است. این رویکرد به روشنی در تمام آثار وی نمودار است. وی تصریح می‌کند که جسم، بهره‌ خاکی وجود انسان و نفس، بخش افلاکی اوست. جسم از عالم خلق (ماده) است و به چشم ظاهر می‌آید و مساحت و مقدار و کمیت دارد، اما نفس از عالم امر (ملکوت) است و به چشم ظاهر نمی‌آید و مساحت و مقدار و کمیت ندارد (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۱۶-۱۷).

از نظر غزالی به یمن وجود روح یا نفس (فضیلت) است که انسان دارای گونه‌ای خداوارگی می‌باشد و در ذات و صفات و افعال به خدا می‌ماند. به همین اعتبار است که انسان در شناخت، سرآمد کائنات (اشرف مخلوقات) بوده و تنها اوست که خردمند و خردورز است و به شرف شناخت خداوند که برترین و شکوه‌مندترین منطق شناخت است، مفتخر است و هم‌چنین رسالت پیامبران، بهشت و دوزخ و عقاب الهی و دیگر خبرهای رسولان درباره دنیا و آخرت، مسبوق به پذیرش وجود روح و جاودانگی آن است (رفیعی، ۱۳۸۱، ص ۵۸).

از نظر غزالی، حقیقت انسان که همان نفس اوست، قائم به ذات و خود ایستاست و برای بودن و ماندن نیازمند تن نیست؛ لذا نیستی تن به نیستی نفس نمی‌انجامد. ابوحامد معتقد است که اصولاً مرگ به معنای نیستی انسان نیست، مرگ گسستن پیوند نفس با تن و بی‌بهره ماندن نفس از حواس و حرکات و تخیلات است (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۳۳-۳۴).

ب) مبانی معرفت‌شناسی

در بحث معرفت‌شناسی غزالی از ابزار معرفت، منطق منشأ دانش و ماهیت معرفت و انواع آن سخن می‌گوید که به آن اشاره می‌شود.

منطق: در بحث منطق اول لازم است که اقسام علم ذکر شود و در ادامه تعریف و فایده منطق آورده شود. علم به دو قسمت کلی تقسیم می‌شود: تصور^۱؛ که در دانش‌نامه

۱. تصور، ادراک ذواتی است که در مقام تفهیم و تحقیق با عبارت مفرد به آن پی می‌برند.

علائی «اندر رسیدن» خوانده شده، علمی است که با الفاظ مفرده قابل تفهیم باشد مانند علم به جسم و انسان و روح و فرشته و جن و مانند اینها. به عبارت دیگر تصور آن است که برای بیان آن به ادای جمله‌ای محتاج نباشیم. تصدیق که در دانشنامه «گرویدن» نامیده شده، علمی است که تنها به وسیله جمله قابل بیان باشد؛ مانند علم به اینکه «جهان حادث است» در تصدیق بالضروره به دو تصور نیاز دارد. خود تصور و تصدیق نیز به دو قسم تقسیم می‌شود: قسم اول، تصور و تصدیقی که به اندیشه و طلب نیازمند نباشد (مانند تصور وجود شی) = معلومات. قسم دوم، تصور و تصدیقی است که به اندیشه و طلب نیازمند است (مانند تصور ملک و جن و روح) = مجهولات (خزائلی، ۱۳۶۳، ص ۹۰).

بنابراین با توجه به این تقسیم‌بندی ثابت می‌شود که مجهولات باید به وسیله معلومات روشن و معلوم شوند، اما از هر معلومی به هر مجهولی نمی‌توان رسید بلکه هر یک از مجهولات را باید از معلومات مخصوصه‌ای که با آن تناسب دارد، تحصیل کرد و برای احضار هر مفهوم در ذهن طریق یا طرق خاصی است. به هر حال تصورات معلومی که منجر به یک تصور مجهول شود «خد» یا «رسم» نامیده می‌شود و علوم تصدیقی که به کشف یک تصدیق مجهول منتهی گردد «حجت» نام دارد. حجت به قیاس و استقرا و تمثیل تقسیم می‌شود. حد و قیاس گاهی صحیح‌اند و ایجاد یقین می‌کنند، گاهی هم غلط و خطا هستند که به واقع شبیه می‌شوند و نه مثل آن. پس قانونی لازم است که واقع را از غیرواقع تشخیص دهد و آن قانون «منطق»^۱ است. به طور خلاصه، فایده منطق تحصیل علم است و فایده علم، نیل به سعادت ابدیست، پس بناچار فایده منطق اهمیتی بسزا خواهد داشت؛ چون منطق مقدمه علم است و علم اساس تزکیه نفس جهت رسیدن به سعادت ابدی می‌باشد (خزائلی، ۱۳۶۳، ص ۹۲-۹۰).

سببیت و قدر: به تشخیص غزالی، اشکال واقعی حکما تمسک آنان به یک جهان‌بینی کاملاً جبری است و این موجب شده تا از هر چیز تبیینی موافق اصول طبیعت یا به عبارت دقیق‌تر تبیینی تحت عناوین علت و معلول عرضه دارند و هرگز به

۱. غزالی در کتابی که به مباحث استدلالی را استدلالات منطقیون اختصاص داده، آن را «معیار العلم» نام گذاشته است.

امکان وقوع خرق عادت یا امور فوق طبیعت معتقد نشوند. این امر غزالی را به تحلیل حاد و انتقادی از اندیشه فلاسفه در خصوص علیت رهنمود گردید که به طرز شگفت‌انگیزی به نظریات هیوم و استوارت در این باره شباهت دارد. گرچه اعتقاد فلاسفه به علیت، در نظریه صدور یا افاضه ریشه دارد، اما به طور ویژه باید به دو جنبه مهم آن نیز اشاره کرد:

۱. رابطه علت و معلول رابطه‌ای ضروری و واجب است، یعنی هر جا علتی هست لزوماً معلولی نیز وجود دارد و بالعکس.

۲. رابطه علت و معلول رابطه‌ای یک به یک است، یعنی یک علت برای یک معلول و بالعکس (شیخ، ۱۳۶۹، ص ۱۸۰).

غزالی این دو نظریه را رد می‌کند. در مورد اولی، اظهار می‌کند که هیچ‌گونه ضرورت الزامی بین علت و معلول وجود ندارد. مثلاً در نظر بگیرد آتش و احتراق، یا نوشیدن و رفع تشنگی یا خوردن و سیر شدن را در هیچ‌یک از این موارد بنابر مفاهیم منطقی اتحاد، استلزام، انفصال و تقابل، هیچ‌گونه رابطه ضروری دیده نمی‌شود. ذهن ملزم نیست که ضرورت سرپیچی‌ناپذیر از تصدیق به یکی، ناگزیر به تصدیق دیگری باشد، یا با ردّ یکی ناچار به ردّ دیگری گردد. وجود یکی مشروط به وجود دیگری نیست. می‌توان تصور کرد که آتش موجود باشد ولی نسوزاند و آب وجود داشته باشد، اما عطش را فرو نشاناند بلکه همه‌چیز در مشیت الهی است؛ به علاوه، رابطه علت و معلولی برخلاف آنچه فلاسفه تحت نظریه فلوطین فیضان یا صدور گمان کرده‌اند، از دو نظر رابطه‌ای یک به یک نیست. بدیهی است علت هر پدیده‌ای واحد نبوده، بلکه مرکب از تعداد نامحدودی عوامل دخیله است که بعضی مثبت و بعضی منفی می‌باشند و لذا علم به هر دو دسته عوامل جهت ادراک طرز عمل ضروری است (شیخ، ۱۳۶۹، ص ۱۸۰-۱۸۱).

راه‌های کسب معرفت: غزالی معتقد است که انسان از دو راه کلی می‌تواند شناخت به دست آورد. یکی از راه آموزش که به یاری معلم و با کمک حواس و عقل فراهم می‌آید و از راه آن عالم محسوس که غزالی آن را عالم شهادت می‌نامد، شناخته می‌شود.

این راه، روش عرفی و شناخته شده شناخت و در اختیار عموم است و این روش اصالة آبشخور العالی دارد. روش دوم، راه آموزش ربانی است که از رهگذر آن به طور مستقیم و بی واسطه انسانی، معرفت به دست می آید. از نگاه غزالی این گونه دانش از دو راه حاصل می شود: راه تحصیل و آموزش از برون و فراگیری از راه تفکر درونی. غزالی تفکر درونی را چونان تعلیم و تحصیل بیرونی می داند و می افزاید که تعلیم عبارت است از آموزش و فراگیری شخص از شخصی چون خود، و تفکر عبارت است از استفاده نفس از نفس کلی. وی تأثیر آموزش نفس کلی را به مراتب قوی تر از آموزش فرد از فردی دیگر می داند (رفیعی، ۱۳۸۱، ص ۷۰-۷۱).

با توجه به آنچه که گفته شد، طریقه کسب معرفت غزالی را می توان با طریقه کسب معرفت کانت مقایسه کرد. فلسفه هر دو آمیزه ای از عقل گرایی و اعتقاد به اصالت تجربه بوده است. با این تفاوت که تجربه گرایی کانت در حیطه شهود حسی و شعور اخلاقی و تجربه گرایی غزالی اساساً در محدوده شهود عرفانی قرار داشته است. هر دو در تأکید بر فطرت ذاتاً اخلاقی بشر و اراده اخلاقی به عنوان اساس یا وسیله شناخت ذات معقول^۱ یا حقیقت قصوی، متفق القول بوده اند. ممکن است نکته صریحی در مورد اصالت اراده در سیستم کانت نیابیم لیکن نمی توان منکر این معنا شد که برخی از نظریات او به صورت بذری درآمد که بعدها شکل اعتقاد به اصالت اراده^۲ در سیستم های فلسفی شوپنهاور^۳، هارت من^۴، نیچه^۵ و بسیاری دیگر شکوفا شد. در تفکر غزالی تأکید بر اصالت اراده صریح و مشهود است و او برخلاف ارسطویان و نوافلاطونیان حقیقت قصوی را بیش تر در قالب «اراده» درک می کند تا «تفکر» (شیخ، ۱۳۶۹، ص ۲۰۴-۲۰۵).

به نظر غزالی معرفت حقیقی معرفتی است که به وسیله آن امر معلوم در نفس کاملاً

1. noumenon

۲. Voluntarism؛ فرض این است که همان گونه که در برهان، یقینات را نمی توان ثابت کرد و باید آن مقدمات را مسلم شمرد، در هر نظام عقلی نیز باید در جایی توقف کرد و به یک فعل «غیرعقلی» متوسل شد که همانا ایمان و یا اراده به ایمان ورزیدن می باشد.

3. SchoPenhouer

4. Eduard ron Hartman

5. F.Nietzsche

کشف گردد و به طوری که هیچ شکلی در مقابل آن باقی نتواند ماند و هیچ ضلالت و خطایی آن را تیره نتواند ساخت. این درجه معرفت درجه‌ای است که در آن مرتبه قلب نمی‌تواند شک را بپذیرد، در آن مرتبه شک بر دل پدید نمی‌آید و حتی دل نمی‌تواند آن را فرض کند. معرفتی که شامل این درجه از یقین نباشد، معرفتی است ناقص و مستوجب ضلالت» (کوربن، ۱۳۵۲، ص ۲۲۸).

با توجه به اینکه غزالی برای کسب معرفت هم عقل و هم حس و هم شهود را لازم می‌داند و در این میان بیشترین اهمیت را به شهود (منطق آمیخته به دیانت) می‌دهد، معرفت را به سه نوع: حسی، عقلی و ذوقی تقسیم می‌کند:

الف) معرفت حسی و عقلی: این نوع معرفت به وسیله حواس ظاهری و باطنی صورت می‌گیرد و بر اثر آن محسوسات، معقولات، مشهودات و مقبولات به دست می‌آیند. محسوسات بر اثر فعالیت حواس ظاهری به دست می‌آیند. معقولات بر اثر تجربه عقل به دست می‌آیند. مانند: اجتماع ضدین محال است. مشهورات براساس عادت و رسوم مردم به دست می‌آیند. مقبولات بر اثر خبر از بزرگان و دانشمندان کسب می‌شوند، مانند «خود را بشناس». غزالی از اقسام مذکور تنها معرفت عقلی را تغییرناپذیر می‌داند (گلستانی، ۱۳۵۰، ص ۳۹۱-۳۹۲).

ب) معرفت ذوقی و کشفی: معرفت حق به وسیله قلب آدمی انجام می‌گردد، زیرا قلب از عالم ملکوت است. معرفت حقیقی بر اثر زهد و پارسایی و خالی کردن قلب از اشتغالات دنیایی و پرکردن آن از نور خداوند حاصل می‌شود. معرفت کشفی بر اثر مطالعه و یادگیری به دست نمی‌آید بلکه برای حصول آن عمل نیک و صفای قلب و زهد و پارسایی و ریاضت و مجاهدت و گوشه‌گیری از خلق لازم است تا دل را آماده تابش انوار حق نماید (گلستانی، ۱۳۵۰، ص ۳۹۴-۳۹۱).

ج) ارزش‌شناسی

در ارزش‌شناسی از خلق حمیده و زیباشناسی سخن می‌گوید که به آنها اشاره می‌شود.

۱. اخلاق: غزالی در تعریف خلق می‌گوید: «خلق عبارت است از هیأتی که در نفس

راسخ است و افعالی در کمال سهولت و آسانی بدون نیاز به فکر و اندیشه از آن صادر شود. اگر آن هیأت به نحوی باشد که افعالی پسندیده بر وفق عقل و شرع از آن صادر شود، گویند که خلق نیکو است و اگر آنچه از آن صادر شود، افعال ناپسند باشد آن را خلق نکوهیده گویند». به نظر غزالی خلق دارای چهار شرط است: یکی عمل جمیل و قبیح، دیگر قدرت برای انجام آن دو، دیگر معرفت آن دو و چهارم هیأتی در نفس که به یکی از دو طرف متمایل باشد و بتواند به یکی از دو طرف گرایش یابد، یا به فعل جمیل یا فعل قبیح و خلق عبارت از فعل نیست، چه بسا کسی که خلقش سخاوت است و به کسی نمی‌بخشد و چه بسا کسی که خلقش بخل باشد ولی بذل و بخشش دارد. سپس غزالی به کتاب «جمهوریت» افلاطون روی می‌آورد و تقسیم قوای نفس را به قوه عاقله و غضبه و شهویه از او اقتباس می‌کند و مانند افلاطون می‌گوید، عدالت در توازن این قوا می‌باشد. حکمت حالتی برای نفس است که در همه کارها صواب را از خطا تمیز دهد، عدالت حالتی است برای نفس که در آن غضب و شهوت را بر آن می‌دارد تا بر مقتضای حکمت باشند، مقصود از شجاعت این است که قوه غضب در اعمالی که انجام می‌دهد نقاد عقل باشد و مقصد از عفت تأدیب قوه شهوت است برحسب موازن عقل و شرع. پس حسن خلق به اعتدال قوه عقل و کمال حکمت و اعتدال قوه غضب و شهوت و اطاعت آنها از عقل و شرع برمی‌گردد و این اعتدال به دو وجه حاصل می‌شود: یکی به جود الهی و کمال فطری و دیگری به اکتساب این صفات به مجاهدت و ریاضت (الجر، ۱۳۵۸، ص ۵۹۵-۵۹۱).

۲. زیبایی‌شناسی: غزالی برای بحث درباره زیبایی به کتاب «جمهوریت» افلاطون روی آورده و تقسیم‌بندی قوای نفس را به سه قوه عاقله و غضبه و شهویه از او اقتباس می‌کند و مانند افلاطون می‌گوید عدالت و زیبایی در توازن این قوا است. «چنانکه زیبایی صورت به زیبایی چشم بدون زیبایی بینی و دهان و گونه تمام نمی‌شود؛ بلکه همه از زیبایی برخوردار باشند تا زیبایی صورت به زیبایی صورت کمال یابد. هم‌چنین در باطن آدمی نیز چهار رکن است که باید همه از زیبایی برخوردار باشند و چون این چهار رکن معتدل و متناسب گشتند، حسن خلق و کمال زیبایی آدمی حاصل می‌شود،

این چهار رکن عبارتند از قوه علم، قوه غضب، قوه شهوت و قوه اعتدال میان این سه قوه» (الجر، ۱۳۵۸، ص ۵۹۲-۵۹۳).

پس ارزش‌شناسی در نظر غزالی مانند افلاطون و ارسطو عبارت است از اعتدال و میانه‌روی قوایی که در وجود آدمی می‌باشد و این قوا باید در خدمت عقل و شرع آدمی باشد تا او را به کمال حکمت برساند.

آرای تربیتی غزالی

غزالی دربارهٔ تعلیم و تربیت هم رساله‌های مخصوص مانند فرزندنامه که اصل فارسی ایهاالولد است پرداخته و هم در ضمن تألیفات دیگرش از قبیل کیمیای سعادت و احیاء العلوم فصلی به این موضوع اختصاص داده است. وی از میان مؤلفان و فیلسوفان پیشین یگانه دانشمندی است که به قسمت تعلیم و تربیت کاملاً توجه داشته و بیش از همه در این باره به تحقیق پرداخته است (همایی، ۱۳۴۲، ص ۳۹۷-۳۹۸). در واقع غزالی از بزرگ‌ترین دانشمندان متقدم است که پیرامون تعلیم و تربیت، به ویژه تربیت کودک سخن گفته است و فصل‌هایی از کتاب‌های احیاء علوم‌الدین، کیمیای سعادت و نیز عمده مسائل رسالهٔ ایهاالولد و الادب فی‌الدین را به این موضوع مهم اختصاص داده است. غزالی برای تعلیم و تربیت جنبهٔ سلبی و ایجابی قائل است و آن عبارت است از تهذیب دل از اخلاق مذموم و ارشاد به اخلاق نیکو و سعادت آفرین که دل همانند زمین باید از علف هرزه خالی شود تا انواع گل‌ها در آن روید (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۲، ص ۳۰۱).

از کاوش در آثار غزالی برمی‌آید که وی مانند صاحب‌نظران امروز به تعریف مستقلی از تعلیم و تربیت پرداخته است و گروه واژگانی که به کار برده است بیش‌تر در کاربردهای دیگر آن در معنای پرورش گیاه و تغذیه و پرورش جسمی و بالیدن کودک است. اما با اندکی تسامح و از راه ترکیب و تحلیل گفته‌های او و هم‌چنین بهره‌گیری از واژگان تعلیم، تأدیب، تهذیب، تزکیه و ریاضت می‌توان کم‌وبیش به تعریفی از تربیت از دیدگاه وی دست یافت: «مربی باید اخلاق بد از آدمی (متربی) بستاند و

بدور اندازد و اخلاق نیکو به جای آن نهد و معنای تربیت این است؛ هم‌چون برزگری که غله را تربیت کند، هر گیاهی که با غله برآمده باشد از میان غله براندازد و هم‌چون سنگی و کلوخی که در میان کشتزار باشد بیرون اندازد و از بیرون آب و سماد (سرگین آمیخته به خاکستر) بدان آورد تا غله پرورده و نیکو برآید» (عطاران، ۱۳۶۶، ص ۳۶).

آنچه از این تعریف برمی‌آید این است که تربیت امری ضروری و شدنی است و آدمی تا تربیت نشود، انسان نشده است؛ تربیت واکنش متقابل و هدفمند بین مربی و متربی است؛ تربیت علی‌الاصول جنبه‌ایجابی دارد؛ هدف تربیت با هدف آفرینش هماهنگ است؛ تربیت برانگیختن و شکوفاکردن نهاده‌های گوهرین متربی در جهت سعادت وی است و درنهایت تربیت ماهیتی مهرآمیز دارد و گونه‌ای دایگی انسان از سوی خداوند نسبت به هم‌نوع است. پس با توجه به این گزاره‌ها می‌توان تعریف دقیق‌تر و روشن‌تری از تربیت و به زبان غزالی بیان کرد: «فن تربیت، کنش و واکنشی است مهرآمیز، بخردانه، با روندی آهسته و پیوسته و بالنده، و با دیرندی دست کم از گهواره تا گور، که در طی آن، کسی که فرهیخته است (مربی) رسالت دارد برای فرهیزش و نیکبختی و رویهم‌رفته سود معنوی و مادی کسی دیگر (متربی) در پی انگیزختن و پروراندن هماهنگ و همه‌سویه همه نهاده‌های خدا آفرید او برآید». پاره‌ای از رویکردهای زیرساختی این تعریف، آن را از برخی جهات به تعریف روسو، هربارت، پستالوزی و شهید مطهری مانند کرده است؛ چه آنها نیز برانگیختن نهاده‌های گوهرین را نقطه عطف تعریف خود نهاده‌اند. از سویی کاستی‌های دیگر تعریف‌ها را ندارد؛ یعنی هر تأثیر و تأثیری را تربیت نمی‌داند؛ همه زمینه‌های تربیتی را دربرمی‌گیرد؛ فرد و گروه را شامل می‌شود؛ به دوره خاصی از زندگی منحصر نمی‌شود و سود مادی و معنوی متربی را مورد توجه قرار می‌دهد (رفیعی، ۱۳۸۱، ص ۹۶-۹۸).

هدف تربیت: بدیهی است که درباره هدف‌های تربیتی حتی امروزه نیز اتفاق نظر وجود ندارد؛ ازطرفی، هدف‌های تربیتی درگذر زمان دگرگون شده و اختلاف و تنوع فرهنگ‌ها و تمدن‌ها نیز درگوناگونی هدف‌ها و نیز عدم وفاق بر شمار و مراتب آنها مؤثر بوده است.

ابوحامد با رویکرد ارزشی، آنچه را گرانمایه و خواستنی است (هدف)، به مطلوب بالذات (اهداف غایی)، مطلوب بالذات و بالغیر (اهداف میانی) و مطلوب بالغیر (اهداف جزئی) تقسیم می‌کند و برای مثال می‌افزاید که رؤیت خداوند مطلوب بالذات، سلامتی و تندرستی مطلوب بالذات و بالغیر و ثروت را مطلوب بالغیر است (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۸۵). با عنایت به اینکه غزالی به وجود خدا به عنوان غایت نهایی عالم معتقد است؛ لذا بدیهی به نظر می‌رسد که هدف غایی تعلیم و تربیت از دیدگاه غزالی نیز چنین جهت‌گیری داشته باشد. از این رو، غزالی هدف تربیت را عبارت از «آمادگی کامل بخشیدن به کودک است در اطاعت از حق تعالی و شخص عاقل برای اجر اخروی از علایق دنیوی چشم‌پوشی خواهد نمود» می‌داند (داغ، ۱۳۶۹، ص ۸۵).

اصول تعلیم و تربیت: اصول پذیرفته شده غزالی از تعریف، هدف‌ها و روش‌های تربیت از دید او و نیز توصیه‌های تربیتی وی در آثارش برگرفته شده است، در گزینش و گزارش این اصول ویژگی‌های کلی بودن، عینیت، قابلیت تعمیم، تناظر با هدف که منشأ کنش و واکنش مربی و متربی است و کاربردی بودن آن‌ها رعایت شده است. در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. اصل کرامت ذاتی انسان: این اصل مسبوق به جهان‌بینی الهی و رویکرد عرفانی غزالی در انسان‌شناسی است. این اصل را می‌توان زیرساختی‌ترین اصل آموزش و پرورش اسلامی دانست و به باور عمیق غزالی این اصل وی را واداشته است که گوهر کودک را پاک و نفیس بداند (رفیعی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳-۱۳۲).

۲. اصل فعالیت: فراگیر باید در فرایند یادگیری شرکت فعال داشته باشد و از حالت انفعال درآید. در این صورت است که یادگیری از حالت انباشت ذهن بیرون می‌آید و دانسته‌ها با جان فراگیر درمی‌آمیزد و به پویایی علمی وی منجر می‌شود (رفیعی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳).

۳. اصل ملازمت: غزالی از ملازمت، پیوستگی یاد خدا را می‌خواهد به گونه‌ای که لحظه‌ای بی‌یاد او بسر نرود. کاربرد این اصل در تعلیم و تربیت باعث می‌شود که فراگیر پیوسته خود را در معرض آموزش قرار دهد تا در نهایت به یادگیری و ایجاد ملکه در وی منجر شود (رفیعی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵-۱۳۶).

۴. اصل مخالفت: غزالی درباره این اصل می‌گوید که آدمی باید به آنچه او را از یاد خدا دور می‌کند و هم‌چنین به هوا و هوس پشت کند. کاربرد این اصل در تعلیم و تربیت به این معنی است که فراگیر از عوامل بازدارنده در راه آموزش و یادگیری پرهیز کند (رفیعی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵-۱۳۶).

۵. اصل موافقت: طبق این اصل، غزالی خلق را به چهار نوع تقسیم می‌کند: درجه اول آن کس که ساده‌دل است و هنوز به بد و نیک عادت نکرده که در این میان، فردی نیاز است تا او را به راه صلاح آورد. درجه دوم آن کسی که هنوز به چیزی بد عادت نکرده ولی تابع شهوت و غضب است و می‌داند که آنها نیز ناشایست هستند، بنابراین در این میان دو چیز لازم است: یکی آنکه خوی فساد از وی بیرون کشد و دیگر آن که تخم صلاح در وی بکارد. درجه سوم آن کسی که به خوی بد عادت کرده ولی نمی‌داند ناشایست است؛ بنابراین کار وی بسیار دشوار است. درجه چهارم آن کسی که فساد انجام می‌دهد و می‌پندارد که آن کاری علاج‌ناپذیر باشد مگر آنکه سعادت آسمانی در رسد (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۱۰-۱۱).

۶. اصل تفرّد: از نگاه غزالی تفاوت‌های فردی، امری تکوینی و لازمه زندگی اجتماعی است؛ زیرا اگر بنا بود کسان همالان باشند و جملگی یک کار کنند، زندگی مختل می‌شود. باید تفاوت‌های فردی باشد تا براساس آنها افراد تربیت شوند و هرکس به کاری بپردازد (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۹).

۷. اصل تدریج: تکوین هستی و آفرینش انسان و تشریح شرایع، همگی براساس اصل تدریج است. غزالی می‌گوید که کتابت صنعتی است که صفت دل است، ولیکن فعل آن به انگشت است. اگر کسی خواهد که خط وی نیکو شود، تدبیر آن بود که به تکلف خط نیکو همی‌نویسد تا اندرون وی نقش خط نیکو بپذیرد. پس همه سعادت‌ها اعمال خیر است به تکلف و ثمره آن صفت خیر در دل است (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۱۴).

۸. اصل پیرایش محیط: غزالی کودک را پاک فطرت می‌داند و قرار گرفتن وی در محیط آلوده به خاطر وجود عوامل منفی تربیتی، زیانبار می‌داند و خواهان زدودن محیط از آنهاست. غزالی می‌گوید: کودک چون به دبیرستان (مدرسه) شد، قرآن بیاموزد، پس

از آن به اخبار و حکایات پارسایان و سیرت صحابه و سلف مشغول شود و البته نباید به اشعاری که در آنها حدیث عشق و صفت‌زنان باشد مشغول شود و نگاه داشته شود از کسی که گوید «طبع بدان لطیف شود» (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۲۸).
 البته غزالی به اصول مهم دیگری معتقد بود که مهم‌ترین آنها اصل تقدم تزکیه بر تعلیم و اصل تأثیر متقابل اندیشه و رفتار (باطن و ظاهر) بر یکدیگر می‌باشد.

روش تربیتی

غزالی در آثار پرشماری که در اخلاق و تصوف دارد، دربارهٔ تعلیم و تربیت و از جمله روش‌های آن سخن گفته است و عمدتاً در این مورد سه رویکرد دارد: شرعی، صوفیانه و یونانی. در رویکرد شرعی و صوفیانه تنها از تربیت بزرگسالان گفته است و در رویکرد یونانی، تنها به تربیت خردسالان پرداخته است. روش‌های پیشنهادی غزالی پرشمار و گوناگون است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. آموزش: این روش که از فراگیرترین و عمده‌ترین روش اعمال شده در سیرهٔ تربیتی غزالی می‌باشد، این فن آموزشی راهی برای افزایش بضاعت علمی و بالندگی در فرد بوده و ارزش آموزشی آن در سطوح بالاتر و عالی بیشتر است (رفیعی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۷-۲۷۸).

۲. عمل به ضد یا تحمیل نفس: در این روش معرفت و عاطفه و رفتار مطلوب، بر نفس متربی تحمیل می‌شود و با تحمل این دشواری و درافتادن با خویش، اندک اندک می‌کوشد چنان کند که وضعیت مطلوب جانشین وضعیت موجود شود (رفیعی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۳).

۳. دفع افسد به فاسد: این روش مبتنی بر اصل تدریج بوده و بر این فرض استوار است که متربی نمی‌خواهد یکباره خود به ویژگی شناختی یا عاطفی یا رفتاری خاصی بپردازد. غزالی برای تربیت اینگونه افراد پیشنهاد می‌کند که در طی چند مرحله از آسان به دشوار، باید متربی را واداشت تا به جای جایگزینی مرحله به مرحله ویژگی‌ها تن دهد تا درنهایت از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب برسد (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۶۲).

۴. امر به معروف و نهی از منکر: از نگاه غزالی، این روش رکن اعظم دین و همان امر مهمی است که خداوند همه پیامبران را برای آن فرستاده است. اگر دفتر این روش بسته شود دین داری نابود می‌شود و گمراهی همه را فرا می‌گیرد (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۳۰۶).

۵. مشاهده و تفکر: یکی از روش‌های رشدشناختی انسان تفکر است. درست است که تفکر در اصل و به طور مستقیم، حوزه شناختی انسان را متأثر می‌کند؛ اما از آنجا که حوزه شناختی بر جنبه عاطفی و جنبه عاطفی بر جنبه رفتاری تأثیر دارد، با دگرگونی و رشد حوزه شناختی، جنبه عاطفی و جنبه رفتاری شخصیت انسان هم به طبع آن دگرگون می‌شود (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۴۲۶-۴۲۷).

البته غزالی با توجه به آنکه آموختن ربانی (کسب علم از طریق درک عمیق) را یکی از طرق کسب معرفت می‌داند، برای این طریق روش مجاهده را پیشنهاد می‌کند که از نظر وی بهترین روش آموزش است و برای رسیدن به این درجه لازم است که از این دنیا قطع علاقه کرد (داغ، ۱۳۶۹، ص ۸۳).

بحث و نتیجه‌گیری

غزالی در تاریخ و اندیشه دینی و فلسفی اسلام با هر معیاری که ارزیابی شود، شاید ابتکار یا مقام والایی را به خود اختصاص دهد. چراکه غزالی تمام جنبش‌های زمان خود چه عقلی و چه دینی را شخصاً مورد تحقیق قرار داد و درباره مراحل متنوع معنوی که به وسیله اسلام تکامل یافته بود، تعمق کرد. او به واسطه شخصیت خلاق و متدین خود کلام اسلامی را احیاء و ارزش‌های آن را جهتی تازه بخشید. در برخورد با آثار فلسفی‌اش، انسان متحیر می‌ماند که او با چه تیزبینی و شکاکیت خاص خود دید روشن و ساده‌ای از آرای فیلسوفان دیگر به ما می‌دهد حتی تا جایی که حامیان حرکت جدید، تجربه‌گرایی دینی از یکسو و تحصیل‌گرایی منطقی (دکارت، کانت، کنت و...) از سوی دیگر، با اینکه متناقض می‌باشند در آثار وی به گونه‌ای یکسان احساس آسایش می‌کنند. با وجود این اوصاف فلسفه غزالی چند اشکال دارد که شاید به دیانت تعصب‌آمیز و

یا شاید به فلسفه شکاک و انتقادی او برمی‌گردد:

۱. غزالی بر فلاسفه قبل از خود شوریده است و آرای آنها را سخت مورد انتقاد قرار داده است و ادعا می‌کند که برهان فلسفی، هیچ چیزی را اثبات نمی‌کند، اما اشکال او اینجاست که او خود مجبور شده است این مطلب را با برهان فلسفی اثبات کند؛ مثلاً او با شدت و بی‌اندازه نقاد به نظریه آنان (به‌خصوص فارابی و ابن‌سینا) در مورد ازلیت عالم حمله کرده است، اما در نظریه تسلسل عقول، فقط مجاز را دیده است و دقت و جمال آن نظریه از نظرش دور مانده است. درجایی دیگر دلایل فلاسفه را در اثبات وجود و جوهر فسادناپذیر روحانی انکار می‌کند در صورتی که او خود، درجای دیگر به روحانیت نفس فناپذیر نیازمند است.

۲. در صورتی که غزالی در بسیاری از موارد به فیلسوفان مسلمان حمله کرده است و آرای آنها را مورد انتقاد قرار داد ولی در جایی دیگر آرای فیلسوفان دیگر را به معنی مصطلح خود اسلامی نیستند را مورد پذیرش قرار می‌دهد. مثلاً نظریه اعتدال قوای افلاطون را می‌پذیرد و وارد ارزش‌شناسی خود کرد و این نشان می‌دهد که بعضی از نظریات او تازگی ندارند و قبلاً مطرح شده‌اند.

۳. اشکال دیگر غزالی که ناشی از تعصب دینی او می‌باشد، اعتقاد به نفی حقیقت وجود عالم (حتی حداقل در حکم وسیله) می‌باشد. او اعتقاد داشت که حقیقت فقط وجود باری تعالی می‌باشد و عالم از ازل تا ابد در فناست. این نگرش منفی در مورد عالم عاری از اشکال نیست؛ چراکه درست است که عالم را خدا آفریده است اما غایت باری تعالی از آفریدن عالم، توجه انسان به عالم در جهت شناسایی قدرت و عظمت او می‌باشد و تا عالم و پدیده‌های آن نباشد، درک خدا به تنهایی بسیار مشکل و شاید غیرممکن باشد.

۴. نظریات غزالی در خصوص اثبات نفس نیز تزلزل‌پذیر می‌باشند؛ زیرا با وجود آنکه وی نفس را از بدیهیات و بی‌نیاز از اثبات و دلیل می‌داند، اما بارها در آثارش برای اثبات وجود آن دست به دامان دلایل عقلی و شرعی شده است. از سویی این دلایل و براهین، دقیقاً همان برهان‌های بوعلی می‌باشند (رفیعی، ۱۳۸۱، ص ۶۱).

۵. از طرفی غزالی طریقهٔ حدوث عالم را به نقشهٔ یک مهندس تشبیه کرده است و این درست نیست؛ چراکه خداوند بدون دیدن نمونه‌ها و یادگیری خود نقشهٔ عالم را به وجود آورده و آن را بدون نقص به عالم وجود آورده است؛ درحالی‌که مهندس باید ابتدا از طریق آموزش و کارآموزی درازمدت و دشوار و هم‌چنین دیدن نمونه‌هایی دیگر به طراحی نقشه بپردازد و شاید در مرحله به وجود آوردن هم عاری از نقص نباشد.

۶. اما مهم‌ترین اشکالی را که می‌توان به فلسفه غزالی وارد کرد، نفی رابطهٔ بین علت و معلول بین پدیده‌ها می‌باشد. فعلیت و ضرورت رابطهٔ علت و معلولی بین پدیده‌ها وجود داشته و وجود دارد. آنجا که غزالی ادعا دارد که هر معلولی نمی‌تواند ناشی از یک علت خاص باشد، مانند آنچه دربارهٔ سوزاندن و آتش صدق می‌کند، یک ادعای غلط می‌باشد؛ چراکه وجود خود آتش جدا از اینکه چیزی را بسوزاند یا نسوزاند ناشی از علت‌هایی می‌باشد (منابع به وجود آورندهٔ آتش) و نمی‌تواند خود به خود به وجود بیاید یا آنجا که غزالی ضرورت رابطهٔ بین پدیده‌ها را طبیعی می‌داند و ضرورت آنها را در حوزهٔ امکان می‌داند جای ایراد دارد؛ چراکه هر پدیده‌ای که ضرورت آن به اثبات برسد، حتماً باید به وجود آید و وجود آن امکانی نیست. به عبارت دیگر، هر پدیده‌ای یا اصلاً وجود نخواهد داشت و یا در غیر این صورت وجود آن ضروری و حتمی است نه امکانی و طبیعی.

۷. در حوزهٔ تعلیم و تربیت نیز ایراداتی که می‌توان به غزالی وارد کرد این است که: اولاً به عادت دادن و تلقین تأکید زیادی دارد و این امر در جهان امروز تقریباً مردود شماره می‌شود. چراکه عادت و تلقین عاری از تفکر و تعقل می‌باشد و امکان دارد که یادگیرندگان امور ناشایستی را بدون تعقل بپذیرند و تغییر آن نیز بسیار سخت و دشوار شود؛ ثانیاً و مهم‌تر اینکه وی بر اقتدار و تسلط معلم در قالب اصل سندیت معتقد است و این ممکن است به نادیده گرفتن علایق و نیازهای متربی منجر شود و به تک بعدی بار آوردن او بینجامد.

ناگفته خود پیداست که شجاعت علمی و روحی غزالی در نظریه‌پردازی و ژرف‌نگری‌های فلسفی، انسان‌شناختی، مباحث اخلاقی و تربیتی بر کسی پوشیده نیست.

وی با شور دینی و تعهد اخلاقی و هم‌چنین پای‌بندی به متون دینی به‌خصوص سنت نبوی و شوریدگی عرفانی - منطقی تا حدی فلسفه را مورد بی‌مهری قرار داده است، ولی این بی‌مهری نه در جهت انتقاد و ردّ کامل آرای فیلسوفان، بلکه در جهت سازندگی دینی این آراء بوده است. البته خردورزی‌ها و نکته‌پردازی‌های فیلسوفانه و صوفیانه وی را که در آثار بی‌شماری آمده و تأثیر عمیقی که بر فلسفه یونانی و به‌خصوص اسلامی در حکمت نظری (فلسفه) و حکمت عملی (تعلیم و تربیت) گذاشته‌است، نمی‌توان نادیده گرفت. غزالی با نوپردازی علمی و به‌عنوان یک مربی بزرگ و تربیت‌پژوه نامدار اسلام، با جهت‌دهی دینی تعلیم و تربیت و هم‌چنین با پایه‌گذاری اصول، هدف‌ها و روش‌های تربیتی تحول‌عظیمی در حوزه تعلیم و تربیت به‌جا گذاشت تا جایی که اندیشه‌های تربیتی وی قرن‌ها بر فرهنگ تربیت جهان اسلام حاکم بوده و هست و مریبان بزرگ در روش‌ها و نگارش‌های تربیتی خود از آثار و افکار او الهام گرفته‌اند. بنابراین همین موشکافی دینی و نفی فرهنگ فلسفی حاکم بر عصر خود از یک‌سو و بنیاد علمی و اسلامی گذاشتن اهداف، اصول و روش‌های تعلیم و تربیت از سوی دیگر از وی یک شخصیت برجسته و گرانقدر جهان، به‌خصوص در جهان اسلام ساخته است.

منابع

- حلبی، علی اصغر (۱۳۵۱). *تاریخ فلاسفه اسلامی*، تهران: کتابفروشی زوار.
- الجر، خلیل و الفاخوری، حنا (۱۳۵۸). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. جلد اول، تهران: انتشارات خوارزمی.
- داغ، محمد، رشیدا و یمن، حفظ الرحمن (۱۳۶۹). *تاریخ تعلیم و تربیت در اسلام*، ترجمه علی اصغر کوشافر، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۷۲). *فلسفه تعلیم و تربیت*، جلد اول، تهران: انتشارات سمت.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، جلد اول، تهران: انتشارات پرواز.
- رفیعی، بهروز (۱۳۸۱). *آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، جلد سوم، تهران: سمت.
- شریف، محمد میان (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی. جلد دوم، تهران: انتشارات نشر دانشگاهی.
- شیخ، سعید (۱۳۶۹). *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ترجمه مصطفی محقق داماد. تهران: انتشارات خوارزمی.
- عطاران، محمد (۱۳۶۶). *آرای مریبان بزرگ مسلمان درباره تربیت کودک*، تهران: انتشارات سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی وزارت آموزش و پرورش.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۶۳). *خودآموز حکمت مشا (ترجمه مقاصد الفلاسفه غزالی)*، ترجمه محمد خزائلی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۶۴). *احیاء علوم‌الدین*. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. به‌کوشش حسین خدیوچم. چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۶۸). *کیمیای سعادت*، به‌کوشش حسین خدیوچم. چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- کوربن، هانری (۱۳۵۲). *تاریخ فلسفه اسلامی (از آغاز تا درگذشت ابن رشد)*، ترجمه اسدالله بشری، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- گلستانی، هاشم (۱۳۵۰). *فلسفه اسلامی (از آغاز تا دوران حاضر)*، اصفهان: انتشارات مشعل.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۴۲). *غزالی‌نامه*، تهران: کتابفروشی فروغی.