

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Ser. 27, Summer 2008

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
پیاپی ۲۷، صفحات ۳۹-۶۰
تابستان ۱۳۸۷

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های امام محمد غزالی و نل نادینگز درباره‌ی تربیت اخلاقی

دکتر صمد موحد* دکتر خسرو باقری** احمد سلحشوری***

چکیده

این مقاله به بررسی مبانی فلسفی، روان‌شناختی و روش‌شناختی تربیت اخلاقی در دیدگاه نادینگز و غزالی می‌پردازد. مبانی فلسفی تربیت اخلاقی در دیدگاه نادینگز، عاطفه‌گرایی، هستی‌گرایی، پدیدارشناسی و فمینیسم است. مبانی فلسفی دیدگاه غزالی در تربیت اخلاقی، متأثر از قرآن، فلاسفه‌ی اسلامی و یونانی می‌باشد. مبانی روان‌شناختی تربیت اخلاقی در دیدگاه نادینگز با توجه به سه عامل غم‌خواری طبیعی، خوداخلاقی و ارتباط متقابل بیان می‌شود. مبانی روان‌شناختی تربیت اخلاقی در دیدگاه غزالی با توجه به سه رویکرد فلسفی، دینی و عرفانی توضیح داده می‌شود. در زمینه‌ی روش‌های تربیت اخلاقی، در روش‌های هنجاری، هر دو غایت‌گرا هستند، اما در زمینه‌ی فرااخلاق، غزالی واقع‌گرایی مابعدالطبیعی است و نادینگز واقع‌گرایی طبیعی. روش‌های تربیت اخلاقی در دیدگاه نادینگز الگودهی، گفت‌وگو، عمل و تأیید است. غزالی با توجه به انواع "خود" در تربیت اخلاقی، یعنی "خود حیوانی" یا "مهملکات" و "خود ملکوتی" یا "منجیات" روش‌های خاصی را ذکر کرده است.

واژه‌های کلیدی: ۱- محمد غزالی ۲- نل نادینگز ۳- تربیت اخلاقی ۴- عاطفه‌گرایی^۱

۱. مقدمه

یکی از مسایل مهم که تعلیم و تربیت معاصر با آن رو به رو است، مسأله‌ی تربیت اخلاقی است. از عصر جدید به بعد در اثر تحولاتی که در این زمینه ایجاد شده است منشأ

* استاد دانشگاه تربیت معلم ** استاد دانشگاه تهران *** دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت
E-mail: ah.salahshoor@gmail.com تاریخ دریافت: ۸۷/۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۸۷/۶/۲۰

اخلاق را با توجه به این ملاک تعیین می‌کنند که "انسان محور همه چیز است". در عصر روشن‌گری، تربیت اخلاقی صرفاً بر پایه‌ی عقلانی قرار داشت (۲۹، صص: ۱۵۳-۱۵۲) و فلاسفه‌ی این عصر کوشیدند که ویژگی اساسی تربیت اخلاقی را که دارای ماهیتی تعیین کننده در وصول به غایت حقیقی انسان است، را رد کنند. نتیجه‌ی این نظریات اخلاقی یا بر اخلاق سودگرا استوار بود یا بر اخلاق وظیفه‌گرا (۲۲، ص: ۲۲۷). رویکردهای جدیدتر (به‌خصوص پست‌مدرنیسم) بیشتر بر جنبه‌های عاطفی و زبان‌شناسی و خروج فاعل شناسایی تأکید می‌کنند. در این رویکردها، بنیان‌های ثابت و همگانی اخلاق وجود ندارد (۳۱، ص: ۹۲). ملاک‌های تربیت اخلاقی متناسب با علایق، شرایط متعدد و متنوع ارزیابی می‌شوند و اخلاق امری محلی و خاص پنداشته می‌شود. نتایج این رویکردهای اخلاقی باعث شد که انسان امروز فراموش کند که کیست و در نتیجه به سمت نیروهای استدلالی روی آورد که این نیروها هم، مبتنی بر داده‌های حسی‌اند (۲۱، ص: ۲۶). انحطاط علوم انسانی، به‌خصوص تعلیم و تربیت، معلول این است که انسان شناخت بی‌واسطه‌ی خود با خدا را از دست داده و به شناخت سطحی روی آورده و این شناخت با ظهور پست‌مدرنیسم شدت گرفته است (همان، ص: ۲۷). با این‌که پست‌مدرنیسم بر علیه مدرنیسم شوریده و برای اصلاح آن آمده است، خودش نشان‌گر یک سیر نزولی در علوم انسانی و به‌خصوص اخلاق است.

در این مقاله به تطبیق مبانی دیدگاه نادینگز با غزالی می‌پردازیم. یکی از دلایل مقایسه‌ی این دو دیدگاه، نکات بالا است؛ زیرا غزالی بر بنیان‌های مطلق اخلاق تأکید می‌کند و نادینگز بر روابط انسانی تأکید می‌کند و معتقد به اصول همگانی در اخلاق نیست، موارد خوبی برای مقایسه هستند تا از طریق آن، به بررسی و نقد دیدگاه نادینگز بپردازیم. از طرف دیگر، اگرچه هر دو دیدگاه، تربیت اخلاقی را فراتر رفتن از خود می‌داند، غزالی پایه و محور تربیت اخلاقی را خدا، در حالی که نادینگز محور تربیت اخلاقی را انسان می‌انگارد.

یکی دیگر از دلایل مقایسه‌ی این دو دیدگاه این است که غزالی و نادینگز تربیت اخلاقی را با دیدی کاملاً متفاوت از فیلسوفان دیگر بررسی کرده‌اند. اگر کتاب‌ها و مقالاتی را که در زمینه‌ی تربیت اخلاقی نوشته شده است بررسی کنیم، می‌بینیم که اکثر این نوشته‌ها، تربیت اخلاقی را فهرستی از صفات خوب و بد می‌دانند و دیدی که درباره‌ی آن دارند، بیشتر مبتنی بر پیشگیری است. در حالی که دیدگاه غزالی و نادینگز در تربیت اخلاقی کاملاً متفاوت از این نوع نگرش است.

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های امام محمدغزالی و نل نادینگز درباره‌ی تربیت اخلاقی ۴۱

غزالی نماینده‌ی کسانی است که محور تربیت اخلاقی را خدا می‌دانند و اساس و منشأ اخلاق و تربیت اخلاقی را در شریعت جست‌وجو می‌کنند. اما نادینگز محور تربیت اخلاقی را انسان دانسته، منشأ اخلاق را در طبیعت انسان جست‌وجو می‌کند. غزالی یکی از شخصیت‌های برجسته‌ی تاریخ و فرهنگ ایران و اسلام است. او از بزرگ‌ترین اخلاق پژوهان و آرموده‌ترین اخلاق نگاران در جهان اسلام است. غزالی کاوش‌های ژرفی در فلسفه‌ی اخلاق دارد و دیدگاه‌های اخلاقی وی برگرفته از آیات و روایات اسلامی است. غزالی در اشاره به ماهیت اخلاقی اسلام بیان می‌کند که یک چهارم قرآن درباره‌ی اخلاق است و در تربیت اسلامی، هیچ چیز به اندازه‌ی تربیت اخلاقی مهم نیست (۲، صص: ۱۰۲-۱۱۰).

درباره‌ی نظریه‌ی غم‌خواری نادینگز تحقیقی را به نام "برتری عامل مجذوبیت یا فنا شدن در دیگری در نظریه‌ی غم‌خواری نادینگز" نانسی کریگر^۲ در سال ۲۰۰۱ انجام داده است که هدف آن، درک فرآیند مجذوبیت بود و نتایج آن تحقیق نشان داد که عامل مجذوبیت باعث رشد مسؤولیت‌پذیری و هم‌چنین رشد غم‌خواری در دانش‌آموزان می‌شود (۲۳، صص: ۶۲۲-۶۱۶). در ایران نیز در دانشگاه تربیت مدرس پایان‌نامه‌ای با عنوان "بررسی و نقد رویکردهای فضیلت و غم‌خواری در تربیت اخلاقی" در سال ۱۳۸۱ توسط ابوالفضل غفاری صورت گرفته است. در این تحقیق، دو رویکرد مهم اخلاق فضیلت و اخلاق غم‌خواری از حیث مبانی فلسفی و روش‌های تربیت اخلاقی مورد بررسی قرار گرفته و هم‌چنین سعی شده است با توجه به ویژگی‌های هر دو رویکرد، الگویی برای تربیت اخلاقی پیشنهاد گردد.

پایان‌نامه‌ای نیز با عنوان "مروری بر مبانی، اصول و شیوه‌های تربیت اخلاقی از نظر محمد غزالی و فیض کاشانی" در سال ۱۳۷۵ توسط علیرضا صادق‌زاده در دانشگاه تربیت مدرس نوشته شده است که در این تحقیق، مبانی، اصول و روش‌های این دو متفکر در زمینه‌ی تربیت اخلاقی مورد مقایسه قرار گرفته است. هدف نویسنده این بوده است که نظام اخلاقی مبتنی بر منابع دینی را به عنوان بستری مناسب برای تربیت اخلاقی معرفی کند و با توجه به نتایج به‌دست آمده از این تحقیق، این دو متفکر در بعضی از مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی مشترک و هر دو متفکر معتقد بودند که تربیت اخلاقی را نمی‌توان به صورت مشخص، مبارزه با آلودگی، اکتساب ارزش و تعالی ارزش‌ها به حساب آورد.

برای آشنایی بیشتر، به طور مختصر، به توضیح دیدگاه نادینگز می‌پردازیم. رویکردی که نادینگز در تربیت اخلاقی دارد رویکرد غم‌خواری^۳ است. نادینگز معتقد است که در غم‌خواری، فرد دچار حالت رنج درونی می‌شود و در یک حالتی از رنج و اضطراب قرار

می‌گیرد. در حقیقت، این حالت، او را بیدار می‌کند تا از خود فراتر برود. بر اثر همین بیداری و حالات است که نیازهای دیگران را نیازهای خود می‌داند و در جهت ارضای آن‌ها به گونه‌ای تلاش می‌کند که دیگری را خود فرض می‌کند (۲۷، ص: ۹).

در حقیقت، اساس این رویکرد میل عاطفی نسبت به دیگران است و این میل ناشی از تجاربی است که فرد در کودکی یا در گذشته مورد غم‌خواری قرار گرفته است (۲۸، ص: ۲۹). اخلاق در این رویکرد، با توجه به دیگران و در ارتباط با دیگران ساخته می‌شود و این اخلاق از خود و دیگران جدا نیست (۲۷، ص: ۹۹). از دیدگاه نادینگز، رفتار اخلاقی شامل "پاسخ عاطفی انسان" و غم‌خواری اخلاقی است؛ یعنی ارتباطی که ما از لحاظ اخلاقی با دیگران داریم، به وسیله‌ی غم‌خواری طبیعی تبیین می‌شوند (همان، صص: ۲۸-۲۷).

بنابراین با توجه به آنچه که در بالا بیان شد، در ذیل، به بررسی تفاوت مبانی دیدگاه غزالی با دیدگاه نادینگز می‌پردازیم.

۲. مبانی فلسفی دیدگاه نادینگز

مبانی فلسفی دیدگاه نادینگز متأثر از چهار مکتب فلسفی است: عاطفه‌گرایی، هستی‌گرایی، پدیدارشناسی و فمینیسم. در زیر، به بررسی ارتباط این مکاتب با دیدگاه نادینگز می‌پردازیم:

۲.۱. عاطفه‌گرایی

یکی از مبانی فلسفی دیدگاه نادینگز مکتب عاطفه‌گرایی است. در عاطفه‌گرایی، رفتار اخلاقی مبتنی بر حس هم‌دردی و هم‌دلی است؛ یعنی نیرویی که به واسطه‌ی آن، انسان در لذت و درد دیگران شریک می‌شود (۱۶، ص: ۱۱۴).

اخلاق عاطفه‌گرا معتقد است که ارزش اخلاقی رفتار، ناشی از این است که به دنبال خیر دیگران باشیم. ملاک اخلاق در این مکتب، عاطفه و انگیزه‌ی "دیگرخواهی"^۴ است. کارهایی که از روی عواطف و به انگیزه‌ی خیرخواهی انجام می‌شوند (مانند هم‌دردی) به لحاظ اخلاقی ارزشمندند و کارهایی که صرفاً به انگیزه‌ی "خودخواهی"^۵ انجام می‌شوند، بی‌ارزش‌اند (۱۹، صص: ۱۸۱-۱۸۰).

در ذیل، دیدگاه فیلسوفانی که از این مکتب طرفداری کردند و نادینگز هم متأثر از این فیلسوفان است، آمده است:

شافتسبری^۶ (۱۶۷۱-۱۷۱۳) معتقد است که تمایزات اخلاقی به وسیله‌ی حس اخلاقی تشخیص داده می‌شوند، نه عقل (۵، صص: ۱۸۳-۱۸۱). هیوم معتقد است آنچه موجب تحریک ما به فعل یا عمل می‌شود، امیال است نه عقل و عقل در تحریک ما به فعل، ناتوان

است. منشأ برانگیختگی و تحریک ذهن انسان، لذت و الم است (۲۴، ص: ۴۱۳). اسمیت معتقد است که موازین اخلاقی، نه از نهاد انسان، بلکه از منافع فردی و روابط اجتماعی برمی‌خیزند (۱۸، ج ۵، ص: ۳۷۱).

آگوست کنت^۷ معتقد است که در انسان دو نوع تمایل وجود دارد: خودخواهی و دیگرخواهی. دیگرخواهی از تمایلات درونی و هم‌دردی نشأت می‌گیرند. میل دیگرخواهی به وسیله‌ی قوه‌ی عقل، بر میل خودخواهی غلبه می‌یابد، به طوری که دیگران و نیازهای آن‌ها را بر خود ترجیح می‌دهد. کنت منشأ اخلاق را در این میل می‌داند و تنها انسان با وقف کردن خود برای دیگران می‌تواند از خود فراتر برود (۱۷، صص: ۴۵۹-۴۵۶). شوپنهاور نیز اخلاق را هم‌دردی با دیگران دانسته، این تمایل را اساس تمام رفتارهای اخلاقی می‌داند (۱۶، ص: ۶۰).

نادینگز معتقد است که رفتار اخلاقی ناشی از عواطف است. رویکرد نادینگز به تربیت اخلاقی، رویکرد "غم‌خواری" است و با توجه به این رویکرد، عاملی که ما را به غم‌خواری طبیعی سوق می‌دهد، عاطفه است (۲۷، صص: ۳-۴).

نادینگز معتقد است که اخلاق غم‌خواری بر عاطفه تأکید می‌کند. البته تأکید بر عاطفه به این معنا نیست که رویکرد غم‌خواری را یک رویکرد غیرعقلانی یا ضدعقلانی بدانیم؛ بلکه این رویکرد، خود ناشی از عقلانیت است؛ زیرا در موقعیت‌های مناسب، فرد غم‌خوار بر مبنای ملاک‌های عقلانی انتخاب می‌کند، اما تأکید اصلی‌اش بر با هم‌دیگر بودن، ایجاد و نگهداری و تقویت روابط مثبت است، نه بر تصمیم‌گیری در موقعیت‌هایی که تعارضات اخلاقی وجود دارند (۲۶، ص: ۲۱).

نادینگز معتقد است که رفتار اخلاقی شامل پاسخ عاطفی انسان است، غم‌خواری اخلاقی، رابطه‌ای است که ما از طریق آن، با دیگران اخلاقی برخورد می‌کنیم. او این رفتار را با توجه به غم‌خواری طبیعی توجیه می‌کند و بر این باور است که این نوع غم‌خواری در تمام افراد وجود دارد (همان، صص: ۲۸-۲۷). سؤال مهم این است که جایگاه عاطفه در غم‌خواری چیست؟ در چه جایگاهی قرار دارد و چگونه به تغییر انگیزشی مرتبط می‌شود؟ نادینگز معتقد است که اگرچه او ادعا کرده که فرد غم‌خوار، در فرد مورد غم‌خواری مجذوب می‌شود، مجذوبیت صرفاً یک احساس عاطفی مشخص نیست؛ بلکه ویژگی و مدل مناسبی از هشیاری در غم‌خواری است. زمانی که فرد در موقعیت‌های مبهم قرار می‌گیرد، ویژگی و خصوصیت هشیاری، عقلانی است و این مدلی برای تفکر است که باعث می‌شود فرد از خود به سوی دیگران حرکت کند و زمانی که این مدل تحت یک فشار می‌شکند، فرد به طور عاطفی پاسخ می‌دهد (۲۷، ص: ۳۳).

اخلاق غم‌خواری در درجه‌ی اول، بر عاطفه تأکید می‌کند، ولی عاطفه در این رویکرد، به معنای احساس نیست؛ بلکه اساساً یک مبنای ارتباطی دارد که منظور از آن ارتباط بین فرد غم‌خوار و فرد مورد غم‌خواری است. در این وضعیت، بین این دو یک حالت عاطفی برقرار می‌شود که هر دو هم‌دیگر را بهتر درک می‌کنند و به همین دلیل نادینگز، برای ارتباط، یک مبنای هستی‌شناختی قائل است تا بتواند از این طریق، پاسخ عاطفی را بر یک امر واقعی در وجود انسان مبتنی سازد (۱۶، ص: ۱۹۶).

۲.۲. هستی‌گرا

مارتین بوبر^۸ به دو نوع رابطه‌ی اساسی بین فرد و دیگری معتقد است و این دو رابطه را از هم‌دیگر باز می‌شناسد: رابطه‌ی "من و آن" و رابطه‌ی "من و تو". در رابطه‌ی "من و آن" فرد خود را از دیگری جدا می‌بیند، اما در رابطه‌ی "من و تو" فرد خود را در ارتباط متقابل با دیگری می‌بیند (۴، صص: ۱۹۲-۱۹۱).

نادینگز متأثر از بوبر، به تبیین رابطه‌ی میان فرد غم‌خوار و فرد مورد غم‌خواری می‌پردازد که این نوع رابطه، متأثر از رابطه‌ی "من و تویی" بوبر است. در دیدگاه نادینگز، غم‌خواری یک نوع رابطه‌ای است که بهترین حالت آن، ارتباط بین دو فرد، فرد غم‌خوار^۹ و دیگری فرد مورد غم‌خواری^{۱۰} است، که این ارتباط "غم‌خواری" نامیده می‌شود. هر نوع ارتباطی غم‌خواری محسوب نمی‌شود؛ زیرا در ارتباط غم‌خواری، حالتی از هشیاری در فرد غم‌خوار وجود دارد که به "جابه‌جایی انگیزشی"^{۱۱} و غرق شدن یا فنا شدن در دیگران "مجدوبیت"^{۱۲} منجر می‌شود (۲۶، ص: ۱۵). فرد در حین انجام غم‌خواری، به طور واقعی می‌شنود، می‌بیند و آنچه را در پی انتقال آن به دیگران است، کاملاً احساس می‌کند (۲۸، صص: ۱۷-۱۶).

۳.۲. پدیدارشناسی^{۱۳}

یکی دیگر از اندیشه‌های تأثیرگذار بر اخلاق غم‌خواری نادینگز، پدیدارشناسی (به‌ویژه پدیدارشناسی هوسرل) است. نادینگز در بیان پدیدارشناسی، غم‌خواری، هر چند به صورتی که هوسرل به تحلیل پدیدارشناسی پرداخته است بحث نمی‌کند، از پدیدارشناسی روان‌شناختی استفاده می‌کند. چنان‌که خود وی در مورد واژه‌ی غم‌خواری، چنین کاری را انجام داده است (۲۸، ص: ۱۳).

نادینگز معتقد است که وی بر یک ساختار غایی از هشیاری یا آگاهی تأکید نمی‌کند، بلکه بیشتر زمینه‌ای نزدیک این جمله: "زمانی که ما درگیر غم‌خواری هستیم چه چیزی را دوست داریم"، تأکید می‌کند. بنابراین او سعی دارد به شیوه‌ی پدیدارشناسانه، آشکار کند

که معنای غم‌خواری در نزد افراد چیست و حالت ذهنی فرد در هنگام غم‌خواری چگونه است؟ (۲۸، ص: ۱۳)

۲.۴. فمینیسم

رویکرد فمینیسم یکی دیگر از اندیشه‌های تأثیرگذار در دیدگاه نادینگز است. رویکرد فمینیستی در فلسفه‌ی اخلاق، نگاهی است که نسبت به دیگران احساس مسؤولیت می‌کند و برای دیگران و نیازهای آن‌ها اهمیت قائل است. افراد در این رویکرد به صورت یک سیستم در نظر گرفته می‌شوند به طوری که بدون دیگری سیستم ناقص است. عامل کلیدی این رویکرد، ارتباط است. در اخلاق غم‌خواری، فرد باید نسبت به رنج و دردهای دیگران حساس باشد، با مشاهده‌ی درد دیگران، برانگیخته می‌شود و برای رفع آن اقدام کند؛ اساس این رویکرد، نیازها و تفاوت‌ها است، نه عدالت (۱، صص: ۱۵۸-۱۵۳). نادینگز با توجه به این رویکرد، به تبیین اخلاق غم‌خواری می‌پردازد.

رویکردی که نادینگز به اخلاق دارد رویکردی زنانه است و بیشتر به بحث "ارس" ^{۱۴} می‌پردازد. این دیدگاه، خوبی را موضوع میل یا نگرش اخلاقی می‌داند نه موضوع یک سری دلایل و استدلال‌ها (۲۷، ص: ۱).

نادینگز معتقد است که زنان بیشتر در بعد عملی اخلاق وارد می‌شوند؛ زیرا وارد شدن به بعد نظری و نتیجه‌گیری از چنین مسایلی را یک سری مسایل فرعی می‌دانند. این امر به این دلیل نیست که آنان توانایی نتیجه‌گیری منطقی را ندارند، بلکه زنان غالباً می‌توانند برای اعمال‌شان دلیل بیاورند، اما این دلایل بیشتر بر احساسات، نیازها، تأثرات و دید ایده‌آل شخصی تأکید می‌کنند، تا بر اصول همگانی (۱۶، ص: ۱۱۷). زنان در رویارویی با مسایل اخلاقی، بیشتر از موقعیت‌های واقعی، به دنبال اطلاعات هستند و می‌خواهند احساسات، برداشت‌ها، انگیزه‌ها و دلایل افراد درگیر در این موقعیت‌ها را بشنوند و با نگاه کردن در چشم آن‌ها و دیدن حالات چهره‌ی آنان، درک دقیق‌تر و درست‌تری از شرایط آن‌ها داشته باشند (همان، صص: ۱۱۸-۱۱۷).

۳. مبانی فلسفی دیدگاه غزالی

غزالی در بیان نظریه‌ی خود درباره‌ی تربیت اخلاقی، از دو دسته واژه استفاده می‌کند و همین امر دشواری‌هایی پدید آورده است. در مبانی فلسفی خود، هم تحت تأثیر فلسفه‌ی یونان (افلاطون و ارسطو) قرار گرفته و هم تحت تأثیر قرآن و فلاسفه‌ی اسلامی، به‌ویژه ابن‌سینا است.

غزالی عالم "مُلک" را سایه‌ی عالم ملکوت می‌داند و معتقد است که دو جهان وجود دارد: یکی جهان محسوس یا جسمانی و دیگری جهان معنا، روحانی، عقلی یا علوی. هر چه در جهان حس است، سایه‌ای است از آن چه در جهان روحانی است و چه بسا یک شیء، سایه‌ی چند مثال و ایده در جهان روحانی باشد، یا یک موجود از جهان ملکوت، سایه‌ها و نمونه‌های زیادی را در جهان حس پیدا کند. این نوع جهان‌بینی متأثر از افلاطون است (۱۲، صص: ۴۹-۵۰).

غزالی در جایی دیگر، از آفرینش جهان بدین گونه سخن می‌گوید که سه جهان وجود دارد: یکی جهان ملک یا شهادت، دوم جهان جبروت، و سوم جهان ملکوت. جهان جبروت، میان جهان ملک و ملکوت است؛ یعنی پایان ملک و آغاز ملکوت را به هم آویختند، جبروت به وجود آمد. ملک همان عالم خلقت یا شهادت و محسوسات است. ملکوت، عالم الهی و مجرد است که جایگاه فرشتگان و تنها مبدأ افاضه‌ی نور به جهان‌های پایین‌تر است. جملات بالا نشان‌دهنده‌ی این است که دیدگاه غزالی متأثر از قرآن و فلاسفه‌ی مسلمان است (۱۱، ربع منجیات، صص: ۲۰۲-۲۰۱).

غزالی در انسان‌شناسی، گاه متأثر از مشائیان، گاه متمایل به اشراقیان و گاه بهره‌مند از آموزه‌های قرآنی و نبوی است. به طور کلی، می‌توان گفت آرای او در انسان‌شناسی از دو منبع سرچشمه می‌گیرند: قرآن و احادیث، و یونان باستان (۳، صص: ۵۲-۵۱). غزالی معتقد است که انسان موجودی دو بعدی است و از دو چیز آفریده شده است: یک بعد او بدن و ظواهر آن است، یعنی آن چه از طریق چشم می‌توان مشاهده کرد و دیگری باطن او است، که آن را نفس، جان و دل می‌گویند و با چشم بصیرت می‌توان آن را شناخت نه با چشم ظاهر. شرف و ارزش انسان وابسته به بعد باطنی اوست (۹، ج ۱، ص: ۱۵).

غزالی در جایی دیگر می‌گوید: خداوند انسان را از دو چیز آفریده است: یکی ماده‌ی تاریک که از عوامل طبیعی ترکیب شده است و خصوصیات ماده را دارد، یعنی مدام در حال تغییر و دگرگونی است؛ و دیگری روح بسیط که محرک تمام حرکات است (۱۰، صص: ۲۹-۲۱).

۴. مبانی روان‌شناختی دیدگاه نادینگز

مبانی روان‌شناختی تربیت اخلاقی در دیدگاه نادینگز با توجه به سه عامل بیان می‌شود: غم‌خواری طبیعی^{۱۵}، خود اخلاقی^{۱۶} و ارتباط متقابل^{۱۷}.

۴.۱. غم‌خواری طبیعی

نادینگز، معتقد است رفتار اخلاقی به وسیله‌ی غم‌خواری طبیعی تبیین می‌شود (۲۷،

ص: ۹۹). غم‌خواری طبیعی ناشی از تجربه‌ای است که فرد قبلاً از مورد غم‌خواری قرار گرفتن داشته است. غم‌خواری طبیعی شکلی از غم‌خواری است که به صورت طبیعی، از امیال یا عاطفه، برای پاسخ دادن به نیازهای فرد غم‌خوار ناشی می‌شود (۲۸، ص: ۲۹). بر طبق نظر نادینگز، مبنای اصلی تربیت اخلاقی در اخلاق غم‌خواری، این است که انسان به طور طبیعی، تمایل دارد که مورد غم‌خواری قرار بگیرد (همان، ص: ۲۹).

نادینگز معتقد است که در غم‌خواری طبیعی، تکانه‌ی طبیعی را برای انجام دادن کاری به سود دیگران می‌پذیریم و در دیگران فنا می‌شویم. در این حالت، احساس درد و شادی دیگران را درک می‌کنیم، اما مجبور نیستیم این تکانه را بپذیریم و حق انتخاب داریم؛ یعنی ممکن است آن‌چه را احساس می‌کنیم، رد کنیم یا بپذیریم. اگر افراد دارای میلی شدید به اخلاق باشند آن احساس را رد نمی‌کنند و این میل ناشی از "خود اخلاقی" است (۲۷، صص: ۵-۱).

۴.۲. خود اخلاقی

نادینگز معتقد است زمانی که بر طبق روابط غم‌خواری اصیل و ناب، رفتار می‌کنیم، تصویری از خودمان می‌سازیم که ناقص است و فقط در حدی است که خودمان را به عنوان یک فرد غم‌خوار درک کنیم. زمانی این تصویر کامل می‌شود که پاسخ‌هایی را از فرد مورد غم‌خواری دریافت کنیم. البته به طریقی هم عمل می‌کنیم که مورد غم‌خواری قرار بگیریم؛ اگرچه مواردی هم وجود دارد که در دریافت، با شکست مواجه می‌شویم. به هر جهت در این حالات، یک تصویر از "خیر"^{۱۸} یا "نیکی" شروع به شکل‌گیری می‌کند و نزدیک‌ترین حالت به این "خیر یا نیکی" زمانی است که حالت درونی "من باید" را بپذیریم که پذیرش این حالت، ناشی از خود اخلاقی است. نادینگز معتقد است که "خیر" مربوط به حالت غم‌خواری طبیعی است. هم‌چنین معتقد است غم‌خواری طبیعی، حالتی طبیعی است که به طور اجتناب‌ناپذیر، آن‌را به عنوان "خیر" می‌شناسیم و این شناخت، تفکر ما را به طور ضمنی هدایت می‌کند، به گونه‌ای که تصور ما از خودمان، به عنوان یک شخص اخلاقی، ناشی از بررسی این "خیر یا نیک" است (همان، صص: ۵۰-۴۹).

طبق نظر نادینگز، ایده‌آل اخلاقی، تصور واقعی از خودمان به عنوان یک فرد غم‌خوار است. این تصور ما را هدایت می‌کند تا تلاش کنیم با دیگران اخلاقی برخورد کنیم.

۴.۳. ارتباط متقابل

یکی دیگر از پیش‌فرض‌های اصلی اخلاق نادینگز ارتباط است. نادینگز معتقد است این ارتباط است که به انسان معنا می‌دهد. خود انسانی طوری نیست که از قبل شکل گرفته باشد؛ بلکه این خود در طول ارتباط است که کامل می‌شود؛ به گونه‌ای که اگر انسان با

دیگران ارتباط نداشته باشد، نمی‌تواند همان چیزی را که باید بشود شکوفا کند (۱۶، صص: ۱۲۱-۱۲۲).

در ارتباط متقابل، شخص غم‌خوار دیگران را نه به عنوان یک فرد، بلکه به عنوان جزو وجودی یا بُعدی از خودش می‌پذیرد (۲۸، صص: ۱۷-۱۸).

نادینگر معتقد است ارتباط، مجموعه‌ای منظم و دو طرفه است که به وسیله‌ی بعضی از نقش‌ها که تجارب عاطفی یا درونی افراد را شرح می‌دهند، بیان می‌شود. بر پایه‌ی دیدگاه نادینگر، ارتباط فقط محدود به یک برخورد ساده با افراد نیست؛ بلکه شامل تجارب عاطفی است که بر اثر پاسخ‌هایی که به هم‌دیگر داده‌اند، به وجود آمده است. غم‌خواری به معنای ارتباط فرد غم‌خوار با فرد مورد غم‌خوار نیست؛ بلکه منشأ غم‌خواری ناشی از میل و علاقه به ارتباط با دیگران و حفظ و نگهداری این ارتباط است (۲۵، صص: ۱۱-۱۲).

۵. مبانی روان‌شناختی دیدگاه غزالی

غزالی با توجه به سه رویکرد فلسفی، دینی و عرفانی به توضیح تربیت اخلاقی پرداخته است. وی در رویکرد فلسفی، متأثر از فیلسوفان، به‌ویژه ارسطو و ابن‌سینا است و نفس را به شکل فلسفی تحلیل می‌کند (۶، ص: ۸۵). غزالی همانند فلاسفه، نفس را به نفس نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند و به توضیح نفس حیوانی و انسانی می‌پردازد:

"خود حیوانی" دارای دو قوه‌ی محرکه و مُدرکه است. قوه‌ی محرکه به دو بخش باعثه و فاعله و قوه‌ی باعثه، خود به دو بخش شهوانیه و غضبیه تقسیم می‌شود. این دو بخش از قوه‌ی باعثه (شهوت و غضب) به سبب تأثیری که در رذایل و فضایل آدمی دارند، در اخلاق بسیار مؤثرند. "نفس یا خود انسانی" دارای دو قوه‌ی عامله (عملی) و عالمه (نظری) است که قوه‌ی عامله منشأ اصلی افعال جزئی معینی است که از روی اختیار و متناسب با قوه‌ی عالمه انجام می‌پذیرند. تمام خُلق‌های بد و خوب نیز از قوه‌ی عامله ناشی می‌شوند (۱۴، صص: ۲۳-۲۷).

غزالی قوای نفس را طوری توضیح می‌دهد که گویی از دید یک فیلسوف بیان می‌شوند و اگر کسی با غزالی آشنایی نداشته باشد، گمان می‌کند که ارسطو یا ابن‌سینا است که این گونه سخن می‌گوید. مراد اصلی غزالی از بیان قوای نفس، شرح فضایل نفسانی است، همان‌طور که فلاسفه آن‌ها را بیان کرده‌اند (۶، ص: ۹۱). غزالی از چهار فضیلت اصلی: "حکمت، شجاعت، عفت و عدالت" سخن می‌گوید که هر یک در حد وسط بین افراط و تفریط قرار گرفته‌اند. در این باب، غزالی متأثر از فیلسوفان یونان است. او درباره‌ی فضایل چهارگانه معتقد است از اصلاح و تهذیب قوه‌ی شهوت، فضیلت "عفت" حاصل می‌شود، و از

اصلاح و تهذیب قوه‌ی "غضبیه" فضیلت "شجاعت"، از اصلاح و تهذیب قوه‌ی عقل، فضیلت "حکمت" و از هماهنگی قوای سه‌گانه، فضیلت "عدالت" حاصل می‌آید. فضایل چهارگانه از اصلاح قوای چهارگانه حاصل می‌شوند و اصلاح هر قوه بدین معناست که از افراط و تفریط برکنار و در حال اعتدال باشد. اعتدال هر قوه در میانه‌ی دو طرف افراط و تفریط قرار می‌گیرد. بنابراین اگر قوای آدمی در حد وسط باشند، نفس آدمی سالم است اما در غیر این صورت، بیمار است و از سعادت محروم (۱۱، ربع مهلکات، صص: ۱۵۴-۱۵۰).

غزالی می‌گوید: در درون آدمی، چهار عامل اساسی وجود دارد که تا بین آن‌ها اعتدال برقرار نشود، اخلاق متولد نمی‌شود. این چهار عامل عبارت‌اند از: "قوت علم"، "قوت خشم"، "قوت شهوت" و "قوت عدل" که قوت عدل حد وسط سه قوه‌ی دیگر است (همان).

غزالی در پایان، نتیجه می‌گیرد که اصول اساسی اخلاق را می‌توان در این چهار اصل خلاصه کرد که از اعتدال آن‌ها اخلاق حاصل می‌شود. این چهار اصل، مهم‌ترین صفت‌های اخلاق و بقیه فرع‌اند. وی هم‌چنین معتقد است، کسی که در این چهار صفت، اعتدال داشته باشد، باید از او تقلید کرد و او را الگو قرار داد (همان). غزالی اخلاق را به پیروی از فیلسوفان یونان، "اعتدال" می‌داند (۸، ج ۲، ص: ۱۳). اگرچه غزالی اساساً فضایل فلسفی و تحلیل فیلسوفان یونان را درباره‌ی این فضایل پذیرفته است، اخلاق را نوعی اعتدال می‌داند، این رویکرد را با توجه به شرع توجیه کرده و معتقد است که هدف اصلی از شرح این فضایل و ردایلی، بیان این نکته است که به وسیله‌ی معتدل ساختن نفس و قوای سه‌گانه‌ی آن، انسان استعداد و قابلیت آن‌را پیدا می‌کند که در حد میانه قرار گیرد و از طریق کنترل این قوا و با پیروی از تعالیم شرع، می‌تواند به قرب الهی، که هدف اصلی است، برسد (۶، صص: ۱۰۲-۹۶). البته غزالی نقش رویکرد فلسفی را در اخلاق، کمتر از دو رویکرد دیگر می‌داند و معتقد است ملاک اعتدال، شرع است و کمال اخلاق پیروی از شریعت می‌باشد. هم‌چنین از نظر او، هدف اصلی اعتدال نفس، پیروی از شریعت است (۸، ج ۲، ص: ۱۶). غزالی در تعیین حد وسط از عقل، شرع و توفیقات الهی مدد می‌جوید (۶، صص: ۱۰۲-۹۶).

با توجه به جملات بالا، نتیجه می‌گیریم که غزالی با یک رویکردی دینی به اخلاق نگاه کرده که در زیر، به بررسی آن می‌پردازیم:

۵.۱. رویکرد دینی غزالی

غزالی در این رویکرد، به اموری مانند عادات و عبادات و توفیق الهی می‌پردازد. نفس از طریق عادات و عبادات، فضایل اخلاقی را کسب می‌کند و از مجرای این فضایل، می‌تواند به هدف غایی خود، که همان مشاهده‌ی جمال حق تعالی است، برسد. غزالی معتقد است که تنها از راه عقل نمی‌توان فضایل و ردایلی را تشخیص داد و باید از شرع مدد بجوییم. از این

رو، وی به اوامر شرعی در باب عبادات و عادات می‌پردازد و معتقد است اگرچه فضایل نفسانی و تلاش و کوشش برای کسب این فضایل در تربیت اخلاقی مهم‌اند، اگر توفیق الهی نباشد، هیچ کدام از این‌ها میسر نمی‌شود و ممکن است تلاش بدون توفیق، ما را از هدف دور کند (۱۱، ربع منجیات، ص: ۱۱۳ و صص: ۱۰۱-۹۷).

ربع عبادات، همان افعال و عقاید معطوف به خداوند متعال است که شامل نماز، روزه، زکات، حج، تلاوت قرآن، ذکر و دعا می‌شود. هدف اصلی از عبادات، قرب الهی است و از طریق پیراستن نفس از رذایل و آراستن آن به فضایل به دست می‌آید. همه‌ی این‌ها وسایلی برای رسیدن به هدف اصلی‌اند (۱۱، ربع عبادات، صص: ۲۷-۲۱). عادات در وهله‌ی اول، مستقیماً به خدا مربوط نمی‌شوند، بلکه به حسن رفتار با دیگران مرتبط است. اما ارزش این‌ها از آن جهت است که وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت اخروی‌اند (۶، صص: ۱۰۲-۱۰۱). هدف اصلی غزالی از بیان عادات و عبادات هیچ‌گاه جنبه‌ی ظاهری آن‌ها نیست، بلکه بر جنبه‌ی باطنی و تأثیری که عادات و عبادات بر باطن و خود ملکوتی دارند، تأکید می‌کند (همان، ص: ۱۰۲).

۵.۲. رویکرد عرفانی

توجه غزالی به باطن امور و تأکید او بر جنبه‌های نفسانی و فردی، او را به فضایل دیگری سوق می‌دهد که بیشتر در میان صوفیان و عارفان رایج است (همان، ص: ۱۰۳). غزالی در اخلاق، غایت نهایی خود را در فضایل صوفیان می‌یابد (همان)، به طوری که آنان را از "پیشتازان خلق به سوی خدا" دانسته، سیرت‌شان را نیکوترین سیرت‌ها، راه‌شان را درست‌ترین راه‌ها و اخلاق‌شان را پاکیزه‌ترین اخلاق‌ها می‌پندارد (۱۳، ص: ۴۹).

غزالی در رویکرد عرفانی، از اصطلاحات فلسفی اجتناب می‌کند و بیشتر از واژه‌ها و کلمات عرفانی و صوفیانه استفاده می‌کند. او از قوای نفس، تحت عنوان "لشکرهای خود ملکوتی" نام برده (۶، ص: ۱۰۴) و آن‌ها را به سه دسته تقسیم می‌نماید:

- جنود برانگیزنده، که آن‌ها را "اراده" می‌نامد؛

- محرک اعضای بدن که آن‌ها را "قدرت" می‌خواند؛

- مدرک اشیا که بر آن "علم" یا "ادراک" نام می‌گذارد (۱۱، ربع مهلکات، صص: ۷-۶).

غزالی فضایل عرفانی را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته‌ی اول فضایی مانند شکر، توحید، توکل، محبت، شوق، انس و رضا که مقاصد و غایات‌اند و همیشه، حتی بعد از مرگ، همراه نفس هستند و دسته‌ی دیگر، فضایی که مقدمات راه دین‌اند و شرایط را فراهم می‌کنند تا فضایل دسته اول کسب بشوند؛ مانند توبه، صبر، خوف، زهد و محاسبه. بنابراین از طریق فضایل و صفاتی مانند توبه، صبر، خوف، زهد و محاسبه است که صفات

پسندیده‌ای مانند شکر، توحید و شوق ایجاد می‌شوند. بنابراین اگرچه این صفات وسیله‌ای برای کسب فضایل درجه‌ی بالا هستند، خود نیز بی‌اهمیت نیستند. غزالی برای این صفات، ترتیبی خاص قائل است که از توبه شروع و با محبت، که بالاترین مقام عرفا است پایان می‌یابد (البته غزالی صفات سه‌گانه‌ی شوق، انس و رضا را از فروغ و نتایج محبت می‌داند) (۶، صص: ۱۰۵-۱۰۴).

۵.۳. روش‌شناسی

در زمینه‌ی روش‌شناسی فلسفه‌ی اخلاق، می‌توان به سه روش اشاره کرد: روش توصیفی، روش هنجاری و روش فرااخلاقی یا تحلیلی. در روش هنجاری، می‌توان نظریه‌های اخلاقی را به دو دسته‌ی غایت‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه تقسیم کرد. در زمینه‌ی فرااخلاق هم می‌توان آن‌ها را به دو دسته‌ی کلی واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی تقسیم کرد. روش اساسی دیدگاه غزالی و نادینگز در روش هنجاری و نوع غایت‌گرایانه‌ی آن است. در زمینه‌ی فرااخلاق دیدگاه غزالی یک دیدگاه واقع‌گرای مابعدالطبیعی است؛ اما دیدگاه نادینگز قالب واقع‌گرایی طبیعی است (۲۰، صص: ۳۰-۲۷).

۶. روش‌شناسی در دیدگاه نادینگز

روش‌های تربیت اخلاقی در دیدگاه نادینگز، شامل الگودهی^{۱۹}، گفت‌وگو^{۲۰}، عمل^{۲۱} و تأیید^{۲۲} است.

۶.۱. الگودهی

الگودهی در طراحی تربیت اخلاقی مهم است، ولی در روابط غم‌خواری، عاملی حیاتی است. الگودهی، به دو دلیل، در غم‌خواری نقش حیاتی دارد: اولاً در این طرح، هدف تدریس اصول و روش‌ها نیست تا از طریق این اصول بتوان مسایل علمی را حل کرد، بلکه هدف اصلی نشان دادن نحوه‌ی ارتباط با فرد مورد غم‌خواری است. باید غم‌خواری را فقط از طریق رفتارمان به کودکان نشان دهیم. برای مثال، مربی و مدیران مدرسه نمی‌توانند معلمان را وادار به غم‌خواری کنند (۲۶، ص: ۲۲).

ثانیاً ظرفیت غم‌خواری بستگی به تجارب مناسب فرد مورد غم‌خواری دارد (همان). اگرچه نقش فرد مورد غم‌خواری در این‌جا مهم است، طراحی و غم‌خواری را باید به طور هم‌زمان در نظر گرفت. نادینگز معتقد است که دانش‌آموزان از طریق الگو و نمونه‌ها یاد می‌گیرند که چگونه نسبت به دیگران غم‌خواری کنند. هم‌چنین معتقد است که الگودهی نقشی انتقادی در فرایند تربیت برای غم‌خواری دارد. دانش‌آموزان نه فقط اعمال غم‌خورانه را مشاهده می‌کنند، بلکه از این طریق، تشویق می‌شوند که آن رفتارها را برای خودشان

انجام دهند (۲۶، ص: ۲۲).

۲.۶. گفت‌وگو

گفت‌وگو به معنای صحبت کردن و یا مکالمه و ارائه‌ی شفاهی بحث‌ها برای طرف مقابل، که صرفاً پاسخ به سؤالات پراکنده باشد، نیست؛ بلکه رابطه‌ای باز و انعطاف‌پذیر است که هیچ یک طرف نمی‌دانند چه تصمیم یا نتیجه‌ای به دنبال خواهند داشت. گفت‌وگو چیزی نیست که از قبل، درباره‌ی آن تصمیم گرفته شده باشد و بعد در کلاس درس، به بحث گذاشته شود. مهم‌ترین مسأله در گفت‌وگو، طرف مقابل گفت‌وگو است. گفت‌وگو، جست‌وجوی عمومی برای درک هم‌دردی است. گفت‌وگو این اجازه را به ما می‌دهد که درباره‌ی آنچه سعی در نشان دادن آن داریم، صحبت کنیم. گفت‌وگو فرصت‌هایی را به یاد گیرندگان برای سؤال کردن از چرایی می‌دهد و از این طریق، به روابط غم‌خواری کمک می‌کند؛ زیرا بدین وسیله، دو طرف از نیازهای هم‌دیگر بیشتر آگاه می‌شوند. نادینگر معتقد است یکی از علل جرم و خلاف‌کاری، تصمیمات نادرست است. نوجوانان می‌توانند از طریق گفت‌وگو تصمیمات درست اتخاذ کنند. در گفت‌وگو، دو طرف غم‌خواری، صرف نظر از تفاوت‌های ایدئولوژیک، با یک‌دیگر ارتباط دارند و از حال یک‌دیگر آگاه می‌باشند و هدف، برقراری ارتباط غم‌خواری ناب، برای کاهش درد و رنج و تعارض‌های ناراحت‌کننده‌ی افراد است (همان، صص: ۲۲-۲۳).

۳.۶. عمل

عامل ضروری دیگر در تربیت اخلاقی عمل است. از طریق این مؤلفه، دانش‌آموزان نحوه‌ی غم‌خواری کردن را به طور عملی یاد می‌گیرند. نادینگر معتقد است اگر بخواهیم افراد را به یک زندگی اخلاقی نزدیک کنیم، لازم است که فرصت‌هایی را برای کسب مهارت‌های غم‌خواری فراهم کنیم. فرد مورد غم‌خواری می‌تواند از طریق آنچه در خانه اتفاق می‌افتد، اعمالی را فراگیرد؛ مثلاً کودکان می‌توانند یاد بگیرند با توجه به نیازهای مهمان، برای کودکان کوچک‌تر می‌توانند اعمال غم‌خوارانه را انجام دهند (۳۰، صص: ۲۳-۲۴).

۴.۶. تأیید

بوبر عمل تأیید را عملی تصدیق‌کننده و تشویق‌کننده معرفی می‌کند. زیرا معتقد است که وقتی ما به واسطه‌ی دیگران مورد تأیید قرار می‌گیریم، سعی می‌کنیم که با آنها هم‌رنگ شویم و به دنبال این هستیم که خود بهتری را برای خودمان در نظر بگیریم (۳۰، صص: ۲۵). وجه تمایز این رویکرد اخلاقی با دیگر رویکردها در مؤلفه‌ی تأیید بیشتر نمایان می‌شود. تأیید که بر اعتماد، شناخت معقول و استمرار مبتنی است، به تشویق رشد و فراتر

رفتن از خود، در فرد خواهد انجامید. لازمه‌ی تأیید واقعی این است که نسبت به افراد شناخت کاملی داشته باشیم، به طوری که فرد غم‌خوار بتواند نیازهای درونی آن‌ها را به گونه‌ای که با واقعیت سازگار باشند، بیان کند. در این صورت است که فرد مورد غم‌خواری چنین انتسابی را خواهد پذیرفت و می‌پذیرد که این همان چیزی است که او قصد داشت انجام بدهد. چنین تأییدی سبب ایجاد دلگرمی در فرد مورد غم‌خواری می‌گردد. بنابراین فرایند تأیید، عملی تشریفاتی و ساده‌ای نیست که هر فردی بتواند آن‌را به کار بندد. اگر بخواهیم که تأیید مبتنی بر واقعیت باشد لازم است که افراد با هم‌دیگر ارتباط مستمر و مداوم داشته باشند (۱۶، ص: ۱۴۱).

۷. روش‌شناسی در دیدگاه غزالی

روش‌هایی که غزالی در زمینه‌ی تربیت اخلاقی ذکر می‌کند، با توجه به انواع "خود" متفاوت‌اند. در بحث اخلاق، غزالی دو نوع "خود"، یکی "خود حیوانی" و دیگری "خود ملکوتی" را مطرح و برای هر کدام از این "خودها" روش‌های خاصی را بیان می‌کند. وی از چهارگونه صفت نیز در انسان نام می‌برد: صفت بهائم، صفت درندگان، شیطان و صفت فرشتگان. او سه صفت اول را جزو لشکر "خود حیوانی" و صفت چهارم را جزو لشکر "خود ملکوتی" می‌داند (۱۱، ربع مهلکات، صص: ۳۶-۴۰). غزالی معتقد است که بین این دو گروه، مدام جنگ و کشمکش است و برای این‌که بتوانیم بر سپاه "خود حیوانی" غلبه بیابیم، باید راه‌های ورود به قلعه‌ی آن‌ها را پیدا کنیم. غزالی درهای ورودی "خود حیوانی" را "مهلکات" می‌نامد و آن درها را شامل سیری، غضب، حسد، بخل، جاه‌طلبی، محبت دنیا، کبر، عجب و ریا می‌انگارد. در مقابل، غزالی سپاه خود ملکوتی را "منجیات" می‌نامد. او برای هر کدام از این سپاهیان، روش خاصی را در نظر می‌گیرد. به این ترتیب که برای تربیت اخلاقی در "مهلکات" دو روش را ذکر می‌کند: روش اول، شکستن و فرو نهادن تمایلات (مانند شهوت، غضب، حسد و ...) به وسیله‌ی ریاضت و تلاش است؛ البته منظور غزالی از شکستن این تمایلات، نابود کردن آن‌ها نیست، زیرا نابود کردن این تمایلات مناسب نیست. بلکه منظور غزالی این است که آن‌ها تحت کنترل و مسخر عقل و شرع در بیایند. روش دوم، مهار کردن این تمایلات و امیال به وسیله‌ی علم و عمل است. غزالی برای مبارزه با صفات "خود حیوانی"، ترکیبی از علم و عمل را به کار می‌برد. معالجه علمی این است که فرد به حقیقت آن صفت رذیله پی ببرد و ضرر و زیان آن‌را دریابد. معالجه عملی نیز این است که فرد ضد آن تمایلات را انجام دهد؛ مثلاً چون صفت حسادت به سراغ فرد آمد باید برای معالجه‌ی آن، فردی را که به او حسادت می‌ورزد، ستایش کند و از نعمتی که

به او داده شده است، خوشحال باشد.

غزالی صفاتی را که "منجیات" می‌داند به دو قسم تقسیم می‌کند: برخی به عنوان مقدمه و وسیله برای دین بوده، به خودی خود مطلوب نیستند؛ مانند توبه و صبر و خوف و زهد و محاسبه و ... ؛ و برخی دیگر مقصد و غایت بوده، به خودی خود مطلوب‌اند؛ مانند محبت، شوق، رضا، توحید و توکل.

وی برای تربیت اخلاقی در "منجیات" سه روش را ذکر می‌کند: معرفت، حال و عمل. معرفت به بررسی فواید هر عمل (فضیلت) و مضرات محروم بودن از آن در آخرت می‌پردازد. چنین معرفت حال را پدید می‌آورد که عبارت است از صفت نفسانی‌ای که ثبات داشته باشد. حال به رکن سوم، یعنی عمل منجر می‌شود که نتیجه و ثمره‌ی دو رکن قبلی است. آثار این ارکان هم در بدن تجلی می‌یابند و هم در باطن. غزالی مثالی را برای تفهیم این مطلب بیان می‌کند: توبه‌ی حقیقی باعث می‌شود که فرد نسبت به آن چه که انجام داده است پشیمان شود. این پشیمانی حالتی را ایجاد می‌کند که آن فرد به سمت گناه نرود و گناه را کشنده بداند. اما آن چه باعث این حالت می‌شود، معرفت و آگاهی نسبت به آثار گناه است. بر اثر این آگاهی و معرفت، فرد از گناه دوری می‌کند و به سمت خداوند و پیروی از او کشیده می‌شود. بنابراین از طریق معرفت و آگاهی، حالتی در فرد ایجاد می‌شود که این حالت و گرایش، عمل و نتیجه را به دنبال دارد. غزالی معتقد است که معرفت، همانند درخت، تغییرات و حالت‌هایی که در فرد روی می‌دهند، همانند شاخه‌های آن درخت و اعمالی که فرد بعد از این که آگاه شد انجام می‌دهد، همانند میوه‌های آن درخت‌اند. با این مثال، مشخص می‌شود که این سه امر، یعنی معرفت، حال و نتیجه، از هم‌دیگر جدا نیستند و همه‌ی آن‌ها نتیجه‌ی خودِ ملکوتی انسان‌اند. وقتی در خود ملکوتی انسان، این آگاهی و معرفت ایجاد شد که گناه همانند زهر کشنده است، دیگر اعضای بدن که مطیع خود ملکوتی‌اند به سمت گناه نمی‌روند، بلکه به سمت خوبی می‌روند (۸، ج ۲، ص: ۳۴۸).

البته غزالی معتقد است که در تربیت اخلاقی، به یک‌باره نمی‌توان راه به جایی برد؛ بنابراین بر تدریجی بودن تربیت اخلاقی تأکید دارد. غزالی معتقد است که در انسان، چهارگونه صفت وجود دارد: "بهایم" (شهوترانی و شکم‌پرستی)، "درندگان" (خشم، دشمنی، کینه‌توزی و رشک‌بردن)، "شیطان" (مکر، حيله‌گری و نیرنگ) و "خدایی" (بزرگ‌منشی، حجاب، برتری و علاقه به مدح و ستایش). در انسان، ابتدا اخلاق بهیمی (شهوترانی و شکم‌پرستی) بروز می‌کند. شکم‌پرستی و هواپرستی بر کودک غلبه می‌کند و بعد از این مرحله، اخلاق درندگی در او ایجاد می‌شود و دشمنی و مبارزه و انتقام‌جویی بر او غلبه می‌یابد. در مرحله‌ی سوم، اخلاق شیطنانی در وی بروز می‌کند و مکر و حيله بر انسان

غلبه می‌یابد. پس از آن، اخلاق خدایی، یعنی کبر و جاه‌طلبی و غلبه بر دیگران و پس از این مراحل، عقلی که نور ایمان از آن می‌تابد به وجود می‌آید که این نیرو خدایی و از سپاهیان "خودِ ملکوتی" است، ولی چهار صفت قبلی از سپاهیان "خودِ حیوانی" به شمار می‌آیند^{۲۳} (۱۵، صص: ۱۸۵-۱۸۴).

ریشه‌ی نیروی عقل، که از سپاهیان خود ملکوتی و خدا است، از اوان بلوغ در انسان پدید می‌آید و در سن چهل سالگی به کمال می‌رسد. سپاهیان خود حیوانی که قبل از بلوغ بر خود ملکوتی هجوم و بر آن مسلط شده و نفس انسان با آن‌ها خوی گرفته است، هنگامی که نیروی عقل ظاهر می‌شود، بین این دو سپاه جنگ در می‌گیرد و اگر سپاه عقل و نور ایمان (خود ملکوتی) ناتوان باشد، نمی‌تواند خود حیوانی را شکست بدهد، در نتیجه مملکت خود ملکوتی تسلیم نیروهای خود حیوانی می‌شود. این کشمکش در طبیعت آدمی وجود دارد (همان، ص: ۱۸۵).

نکته‌ی مهمی که غزالی در روش‌های تربیت اخلاقی به آن اشاره می‌کند، این است که کودک را به چیزی خاص عادت ندهید؛ زیرا خوی گرفتن به کارها و به ویژه کارهای ناپسند، کودک را کوردل و تنگ‌دل بار می‌آورد (۸، ج ۲، صص: ۲۲-۲۴).

غزالی در تربیت اخلاقی معتقد به عادت نیست؛ زیرا عادت کردن به یک کار باعث می‌شود اثر آن کار از بین برود؛ مثلاً کسی که هر روز روزه می‌گیرد و به آن عادت می‌کند، اثر روزه گرفتن در نفس او کم می‌شود و در نتیجه، مبارزه با خود حیوانی و کسب صفای دل (خود ملکوتی) و ضعیف کردن قوای شهوت، که از آثار روزه گرفتن است، در او کمتر نمودار می‌شود. نفس انسان به وسیله‌ی چیزی متأثر می‌شود که به آن عادت نکرده باشد و روزه گرفتن همیشگی در انسان تأثیر چندانی ندارد. هم‌چنان که بیماری که همیشه از داروی خاصی استفاده می‌کند، اثر این دارو در او کم می‌شود (۱۵، صص: ۵۲-۵۳).

به طور کلی، می‌توان گفت غزالی درباره‌ی تربیت اخلاقی، به دو روش کلی سلبی و ایجابی اشاره کرده است. وی معتقد است که اول باید صفات نکوهیده را از کودک پاک کرد، یعنی تمام تعلقات دنیوی را از کودک دور کرد و حواس را به آن‌ها مشغول نداشت تا "خود ملکوتی" از هر آلودگی خالی شود (روش سلبی). و بعد از این که زمین خود ملکوتی پاک و خالی از هر نوع آلودگی شد، بذر صفات نیکو را در آن بپاشد که این بذر همان ذکر حق تعالی است (روش ایجابی). بعد از این که دل از عوامل وسوسه‌گر دنیا خالی شد و بذر صفات نیکو در آن پاشیده شد، منتظر باشید تا بذر بروید و متجلی شود. البته افراد در این گونه صفات، متفاوت‌اند و این راه، راه رفتن است نه گفتن (۸، ج ۲، صص: ۳۶-۳۵).

۸. نتیجه‌گیری

محور تربیت اخلاقی در دیدگاه غزالی، تهذیب نفس و اصلاح خود ملکوتی از آلودگی‌ها و رذیلت‌های اخلاقی است که باعث ندیدن حقایق می‌شود. اخلاق غزالی قبل از هر چیز، اخلاق تلاش، فعالیت و جهاد دایمی با نفس است؛ اخلاقی است که هدفش برگردن انسان از متعلقات دنیوی و وادار کردن او به کار و کوشش در راه خدا است. اما در دیدگاه نادینگز، موضوع اخلاق، رفتار با دیگران است و چگونگی رفتار و تعامل با یک‌دیگر مهم است. غزالی هدف غایی تربیت اخلاقی را از غایت آفرینش و غایت خود ملکوتی می‌گیرد و معتقد است که غایت تربیت اخلاقی آن است که دوستی دنیا از دل فرد منقطع شود و دوستی خدا در دل او راسخ شود. نادینگز معتقد است که هدف اصلی تربیت اخلاقی پرورش ایده‌آل اخلاقی است و هدف ایده‌آل اخلاقی، حفظ و تقویت غم‌خواری است. هدف تربیت اخلاقی باید پرورش افراد غم‌خوار، با محبت و دوست داشتنی باشد، به طوری که بتوانند روابط غم‌خواری را حفظ کنند و باعث ارتقای آن شوند.

در دیدگاه غزالی، پایه و محور تربیت اخلاقی، خود ملکوتی است، اما در دیدگاه نادینگز، پایه و اساس تربیت اخلاقی، "غم‌خواری طبیعی" است. از دیدگاه نادینگز، تربیت اخلاقی صرفاً توجه کردن به دیگران و تقدم نیازهای آن‌ها بر نیازهای خود است (۲۸، صص: ۱۲-۱۱). به طور کلی غزالی کوشیده تا دانش‌آموزان را از منزل خودمحوری به پایگاه خدامحوری انتقال دهد. در حالی که نادینگز کوشیده است تا دانش‌آموزان را از منزل خودمحوری به دیگرمحوری انتقال دهد.

غزالی بر حرکت از خودمحوری به سمت خدامحوری تأکید می‌کند و خدامحوری را پایه و اساس همه چیز قرار می‌دهد، اما نادینگز تربیت اخلاقی را حرکتی می‌داند از خود به سمت دیگران و دیگران را محور و پایه قرار می‌دهد. غزالی بر ارزش‌های الهی تأکید می‌کند و ملاک را ارزش‌های الهی قرار می‌دهد، اما نادینگز ارزش‌های بشری را ملاک قرار می‌دهد و ارتباط را محدود به محیط و دیگران می‌داند. غزالی از این ارتباط فراتر می‌رود و به بقای الی الله می‌رسد.

در مورد مبانی روان‌شناختی غزالی و نادینگز وجه مشترک آن‌ها این است که هر دو به بررسی حالات درون‌بینی انسان گرایش دارند، اما نادینگز این حالات درونی را با توجه به تجارب گذشته‌ی فرد و خاطره‌هایی که فرد از مورد غم‌خواری واقع شدن دارد، تبیین می‌کند و این حالات را بدون ارتباط با افراد دیگر، بی‌معنا می‌داند، اما غزالی بیشتر به خود فرد نظر دارد. فرض اساسی دیدگاه غزالی و نادینگز در روش‌های هنجاری اخلاق، غایت‌گرایانه‌اند. در زمینه‌ی فرااخلاق، دیدگاه غزالی واقع‌گرایی مابعدالطبیعی است، اما

دیدگاه نادینگز واقع‌گرایی طبیعی می‌باشد.

یکی از نقاط قوت دیدگاه نادینگز تأکید او بر عاطفه و به‌ویژه تأکیدش بر معنای ارتباطی غم‌خواری است. نادینگز توجه بیشتری به روابط افراد با هم‌دیگر دارد. نکته‌ی مثبت دیگری که نادینگز بر آن انگشت می‌گذارد، حفظ و برقراری ارتباط بین افراد است؛ زیرا نادینگز اساس غم‌خواری را ارتباط دو طرفه می‌داند و این رابطه در صورتی محقق می‌شود که هر دو طرف، هم‌دیگر را درک کرده باشند. دیدگاه غزالی تا حدودی بر خصوصی کردن و انحصاری کردن اخلاق در سیر و سلوک فردی تأکید می‌کند و زمینه‌ی قدم نهادن عامه در آن ضعیف است. هم‌چنین در دیدگاه او، بعد نظری اخلاق، که به جای خود لازم و مهم است، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در دیدگاه غزالی، خودسازی، محور قرار گرفته است و دیگرخواهی و اخلاق اجتماعی جایگاه چندانی ندارد. وی تربیت اخلاقی را حرکت از خود حیوانی به سمت خود ملکوتی می‌داند و این حرکت را ناشی از پیروی کردن از شرع می‌داند. اما در دیدگاه نادینگز، بیشتر به سمت دیگران و دیگرخواهی توجه می‌شود و به جنبه‌ی خودسازی و فردی کمتر توجه شده است.

نادینگز عاطفه را به عنوان ملاکی اساسی در اخلاق قرار می‌دهد، اما یک رویکرد اخلاقی کارا نمی‌تواند تنها متکی به احساسات باشد (۱۶، ص: ۱۷۰). این‌که عاطفه را ملاک قرار بدهیم دلیل منطقی ندارد؛ زیرا انسان‌ها دارای خواسته‌ها و امیال گوناگون‌اند؛ برخی آن‌ها غریزی‌اند و برخی عاطفی و اجتماعی. چرا باید برآوردن نیازهای غریزی از لحاظ اخلاقی ارزشمند باشند، اما ارضای دیگر نیازها ارزشمند نباشند؟ (۲۰، ص: ۲۰۲)

براساس رویکرد نادینگز، اخلاق منجر به مسایل اجتماعی و روابط گروهی خواهد شد. اگرچه نادینگز بر اقسام دیگر ارتباط: ارتباط با خود و ارتباط با محیط سخن گفته، اما از ارتباط با خدا سخنی به میان نیاورده است و تربیت اخلاقی را در نیروی انگیزشی به سوی دیگران دانسته و این‌را در واژه‌های مجذوبیت و جابجایی انگیزشی ذکر کرده است. این نوع اخلاق حداکثر به دیگران ختم می‌شود و سخنی از ارتباط با خدا در آن مطرح نیست. طبق دیدگاه نادینگز، اخلاق فقط در ارتباط با دیگران معنا پیدا می‌کند، اما این سؤال که اگر انسان تنها باشد و زندگی او حالتی فردی داشته باشد، آیا دیگر نیازی به اخلاق ندارد، در این رویکرد پاسخی نمی‌یابد. ملاک فعل اخلاقی در این رویکرد انگیزه‌ی دیگر دوستی است و ریشه‌ی اخلاق در عواطف به دیگران است عملی که مطابق با عواطف انسانی باشد خوب است و هر چیزی که مخالف عواطف اجتماعی باشد بد است (همان، ص: ۲۰۳).

اسلوت معتقد است که دیدگاه نادینگز فقط مناسب کسانی است که با انسان ارتباط دارند، ولی درباره‌ی نحوه‌ی ارتباطش با غریبه‌ها پاسخی ندارد (۱۶، ص: ۱۷۸). البته وی

تأکید می‌کند که غم‌خواری نه تنها در مورد غریبه‌ها، بلکه در مورد افراد آشنا و دوستان هم دچار نقص می‌شود. هنگامی که فرد دچار تعارض می‌شود که مثلاً آیا فرد مورد علاقه‌اش را انتخاب کند یا این که چند نفر غریبه را از مرگ نجات دهد، در این چنین تعارضاتی فرد چه کار باید بکند؟ اسلوت نتیجه می‌گیرد که غم‌خواری حتی در مورد دوستان هم دارای اشکالاتی است (۱۶، ص: ۱۷۹).

انتقاد دیگر اسلوت این است که از آن جایی که تکیه‌ی اصلی غم‌خواری بر ارتباط است و ارتباط عاملی بیرونی است، پس بهتر است غم‌خواری بر ملاکی درونی مبتنی باشد تا بیرونی (همان). در نتیجه، اسلوت پیشنهاد می‌کند که به جای بنا کردن اخلاق غم‌خواری بر روی ارزش روابط غم‌خواری، بهتر است که غم‌خواری را بر یک ارزش درونی، نگرش یا انگیزه‌ی اخلاقی بنا کنیم. این امر مسأله‌ی تمایز غم‌خواری را از مورد غم‌خواری بودن به شیوه‌ی اصولی پایان می‌دهد. البته نادبنگ معتقد است که قبول این تقدم ارزشی باعث می‌شود که ما نتوانیم تبیینی برای شکست غم‌خواری به دلیل عدم درک یا پذیرش غم‌خواری از سوی فرد مورد غم‌خواری داشته باشیم (همان، ص: ۱۸۰).

یادداشت‌ها

۱. این مقاله از پایان‌نامه‌ی دوره دکتری رشته‌ی فلسفه‌ی تعلیم و تربیت اخذ شده است.

- | | |
|------------------|-------------------------------|
| 2. Nancy Crigger | 3. caring |
| 4. altruism | 5. egoism |
| 6. Shaftesbury | 7. Auguste Comte |
| 8. Martin Buber | 9. carer |
| 10. cared-for | 11. motivational displacement |
| 12. engrossment | 13. phenomenology |
| 14. erose | 15. nature caring |
| 16. ethical self | 17. reciprocity |
| 18. goodness | 19. modeling |
| 20. dialogue | 21. practice |
| 22. conformation | |

۲۳. غزالی در کتاب *احیاء*، صفت خدا و فرشتگان را جزو سپاه خدای و فرشته آورده، اما در کتاب *الاربعین*، این صفت را جزو سپاه شیطان آورده است. برای اطلاع بیشتر مراجعه کنید به (۱۵، صص: ۱۸۴-۱۸۵ و ۱۱، صص: ۳۸-۳۵ و شرح *عجایب دل*، ربع مهلکات، ترجمه‌ی خوازمی و خدیو جم).

منابع

۱. باقری، خسرو، (۱۳۸۲)، *مبانی فلسفی فمینیسم*، تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
۲. حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۶)، *مبانی عرفان و احوال عارفان*، تهران: اساطیر.
۳. رفیعی، بهروز، (۱۳۸۱)، *آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، جلد سوم، امام محمد غزالی، زیر نظر حجت الاسلام و المسلمین علیرضا اعرافی، تهران: سمت.
۴. سی. بکر، لارنس، (۱۳۷۸)، *تاریخ فلسفه‌ی اخلاق غرب*، ترجمه‌ی گروهی از مترجمان، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵. شهریار، حمید، (۱۳۸۵)، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه مک‌این‌تایر*، تهران: سمت.
۶. شیدان شید، حسینعلی، (۱۳۸۵)، *عقل در اخلاق از دیدگاه غزالی و هیوم*، قم: پژوهش‌گاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم.
۷. صادق‌زاده، علیرضا، (۱۳۷۵)، "مروری بر مبانی، اصول و شیوه‌های تربیت اخلاقی از نظر محمد غزالی و فیض کاشانی"، *پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد فلسفه تعلیم و تربیت*، دانشگاه تربیت مدرس.
۸. غزالی، ابوحامدمحمد، (۱۳۶۸)، *کیمیای سعادت*، ج دوم، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. _____، (۱۳۵۴)، *کیمیای سعادت*، ج اول، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین.
۱۰. _____، (۱۳۶۱)، *علم لدنی (الرساله الدینه)*، ترجمه‌ی زین‌الدین کیانی‌نژاد، تهران: مؤسسه‌ی مطبوعاتی عطایی.
۱۱. _____، (۱۳۵۱)، *احیاءالعلوم*، ترجمه‌ی مؤیدالدین خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات اساطیر.
۱۲. _____، (۱۳۶۴)، *مشکاه الانوار*، ترجمه‌ی صادق آیین‌وند، تهران: امیرکبیر.
۱۳. _____، (۱۳۶۲)، *شک و شناخت (المنقذ من الضلال)*، ترجمه‌ی صادق آیین‌وند، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
۱۴. _____، (۱۴۱۹)، *معارج القدس مدارج معرفه النفس*، دمشق: دارالالباب.
۱۵. _____، (۱۳۸۵)، *کتاب الاربعین*، ترجمه‌ی برهان‌الدین حمدی، تهران: اطلاعات، چاپ دهم.
۱۶. غفاری، ابوالفضل، (۱۳۸۱)، "بررسی و نقد رویکردهای فضیلت و غم‌خواری در تربیت اخلاقی"، *پایان‌نامه دکتري، دانشگاه تربیت مدرس*.

۱۷. فروغی، محمدعلی، (۱۳۸۳)، *سیر حکمت در اروپا*، به تصحیح و تحشیه‌ی امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: نشر البرز، چاپ چهارم.
۱۸. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه*، ج ۵، فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم، ترجمه‌ی امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، چاپ دوم.
۱۹. مصباح، مجتبی، (۱۳۸۴)، *بنیاد اخلاق؛ روش نو در آموزش فلسفه‌ی اخلاق*، قم: مرکز انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم.
۲۰. مصباح، محمدتقی، (۱۳۸۴)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۱. نصر، حسین، (۱۳۸۳)، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ترجمه‌ی انشاء الله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
22. Colin, Wringe, (1998), "Reasons, Rules and Virtues in Moral Education", *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 32, No. 2, pp. 225-237.
23. Crigger, Nancy, (2001), "Antecedents to Engrossment in Noddings' Theory of Care", *Journal of Advanced Nursing*, Vol.35, No.4, pp.616-623.
24. Hume, David, (1978), *A Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge, L.A. and Nidditch, p.h, Oxford: Oxford University Press.
25. Kim, Minseong, (2005), *Teaching-Learning Relationships: How Caring is Elected in Computer – Mediated Communication*, Presented to The Faculty of The Graduate School of The University of Texas at Austin for the Degree of Doctor of Philosophy.
26. Noddings, Nel, (2005), *The Challenge to Care in Schools: An Alternative Approach to Education*, Columbia University: Teachers College Press.
27. Noddings, Nel, (2003), *Caring: A Feminie Approach to Ethics & Moral Education*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
28. Noddings, Nel, (2002), *Starting at Home: Caring and Social Policy*, Berkeley and Los Angeles, California: University of Colifornia Press.
29. Noddings, Nel, (1995), "Care and Moral Education", In Wendi Kohli, ed, *Critical Conversation in Philosophy Of Education*, New York: Routledge.
30. Noddings, Nel, (1992), *The Challenge to Care in Schools*, New York: Teachers College Press.
31. Paul, Johnston, (1999), *The Contradictions of Modern Moral Philosophy*, USA and Canada: Routledge.