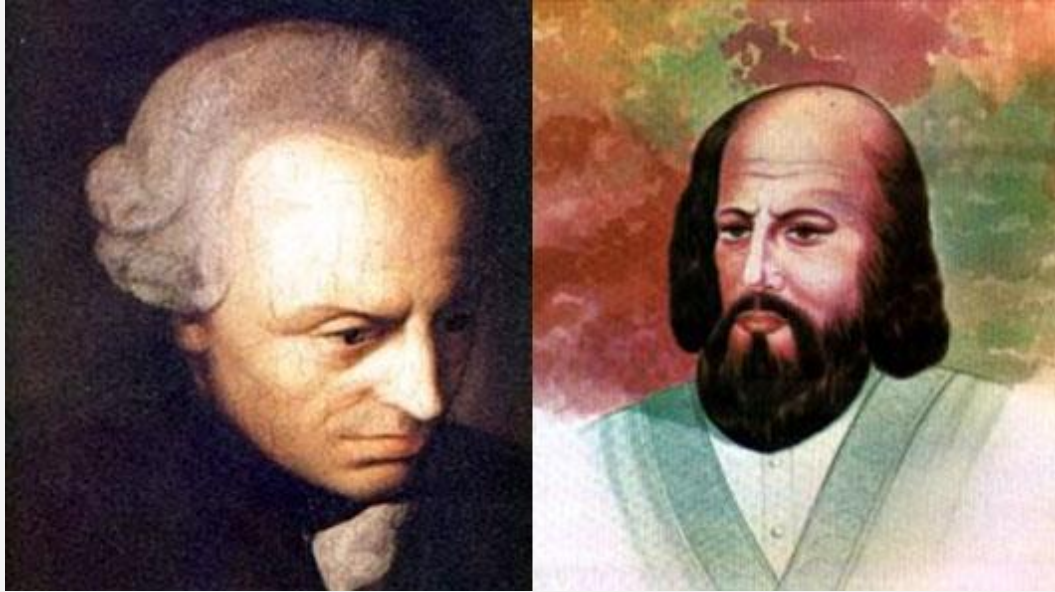


مقایسه کانت و غزالی

مبنای تکلیف اخلاقی و ارتباط آن با معرفت‌شناسی در نزد این دو

چکیده

آنچه در این مقاله در پی پردازش آن هستیم، ارتباط امر اخلاقی با معرفت‌شناسی (رد نظریه علیت و شناسایی محدودیت عقل نظری در شناخت امر مطلق) در کانت و غزالی به عنوان دو اندیشمند بزرگ غرب و اسلام است که هرکدام مبنای تحولات فکری گسترده‌ای در جهان بعد از خود شدند. هر دو اندیشمند در رد نظریه علیت بیرونی و شناسایی محدودیت عقل نظری در شناخت امر مطلق، توافق دارند اما نتایج بسیار متفاوتی از آن گرفته‌اند. در این مقاله سعی در فهم ارتباط استنباط امر اخلاقی از رد نظریه علیت و تصدیق محدودیت عقل نظری در شناخت امر مطلق در کانت و غزالی داریم و اینکه چرا از مقدمات مشترک معرفت‌شناسی به نتایج متفاوتی رسیدند که، شاید به جرات بتوان گفت تقدیر اندیشه غرب و اسلام را شکل دادند؟ کانت به قوه خلاق عقل عملی و حاکمیت اراده انسان و حسن و قبح عقلانی و دگرگونی فلسفه رسید اما غزالی به نفی کل عقل و حاکمیت مطلق اراده الهی و حسن و قبح شرعی و نابودی فلسفه رسید. نتایج متفاوتی که از مبانی معرفت‌شناسی مشترکی گرفتند نه در خود آراء معرفت‌شناسانه آنها بلکه از طرفی در بافت سیاسی و فرهنگی حاکم بر آنها و دیگری در دغدغه شخصی آنها ریشه داشت. بافت سیاسی کانت امیدهای انقلاب فرانسه به دنیای بهتر و بافت سیاسی غزالی نظم سیاسی در حال زوال و ناامیدی ناشی از آن بود. دغدغه شخصی کانت اندیشه/علم، اخلاق و اراده آزاد بود و سعی داشت از اخلاق به سیاست برسد اما غزالی از سیاست به اخلاق و سیاست بر اندیشه و اخلاق در تفکر او تقدم داشت.



امام محمد غزالی (۱۰۵۸ - ۱۱۱۱ م، ۵۰۵ - ۴۵۰ ه.ق)، تصویر خیالی - ایمانوئل کانت (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴)

مقدمه

غزالی و کانت به عنوان دو اندیشمند بزرگ جهان اسلام و غرب، هرکدام نقطه تحول عظیمی در تاریخ اندیشه اسلام و غرب هستند. منحنی اندیشه اسلام و غرب که یکی به عقل گرایی و انسان گرایی و تولد سوژه (Subject) و دیگری به شریعت گرایی و خداگرایی و محو سوژه و تقدیرگرایی (فاتالیسم) منجر شد بر مبنای فکری این دو اندیشمند شکل گرفت. دغدغه اصلی هر دو اندیشمند هم شناسایی محدودیت عقل در شناخت امر متعالی و احیای امر اخلاقی بود که، آراء اخلاقی آنها ریشه در نظریه معرفت شناسی و مخصوصاً رد نظریه علیت و شناسایی محدودیت عقل نظری در شناخت امر مطلق داشت. اما هرکدام نتایج بسیار متفاوتی از آن برداشت کردند که کل اندیشه غرب و اسلام را تحت تاثیر قرار داد.

اهمیت آنان نه فقط به دلیل صلابت و عظمت اندیشه آنها، بلکه به این دلیل که هر دو اندیشمند شاخص منحنی دو تحول بزرگ در اندیشه غرب و اسلام شدند. دو تحول وارونه و ضد هم؛ یکی به تحول از الهیات سیاسی و متافیزیک و خدامحوری به فلسفه سیاسی و جامعه مدنی و انسان محوری گشت، دیگری به تحول از فلسفه سیاسی و عقل محوری به خدامحوری و الهیات یا عرفان سیاسی و دین گرایی منجر شد. یکی تحول به امکانیت سوژه و اخلاق عقلانی و حاکمیت اراده انسانی، دیگری تحول به امتناع سوژه و اخلاق عرفانی/شرعی و حاکمیت اراده مطلق الهی. یکی تحول به خلاقیت عقل و تسلط انسان بر سیاست و اجتماع و طبیعت، دیگری تحول به زوال عقل و زوال قوه خلاق و اختیار انسان و تسلط فاتالیسم و تقدیر بر انسان و سیاست. یکی به حسن و قبح عقلی و خودآیینی انسان، دیگری به حسن و قبح شرعی و خداآیینی. جالب است بدانیم تحولات فکری ذکر شده و نظریه اخلاقی هر دو اندیشمند در معرفت شناسی آنان بخصوص دیدگاه آنان در مورد رد علیت و شناسایی محدودیت

عقل نظری در شناخت امر مطلق ریشه دارد. اما یکی (کانت) در رد ضرورت علیت سعی در احیای اختیار و اراده خلاق انسانی دارد دیگری می خواهد حاکمیت مطلق اراده الهی و معجزات وی را ثابت کند. کانت از شناسایی محدودیت عقل نظری، عنصر دیگر عقل یعنی عقل عملی را برجسته ساخت و فلسفه را دگرگون کرد. اما غزالی در شناسایی محدودیت عقل نظری، کل عقل و فلسفه را نابود کرد. نتایجی که غزالی و کانت از مقدمات مشترک رد نظریه علیت و تصدیق محدودیت عقل نظری استنباط کردند تقدیر نظری و ساحت اندیشه غرب و اسلام را مقدر کرد. بنابراین، سئوالی که مطرح است این که چرا غزالی و کانت با افکار مقدماتی مشترکی چون رد نظریه علیت و شناسایی محدودیت عقل نظری به نتایج متفاوتی در باره امر اخلاقی و عقل و فلسفه رسیدند و آن نتایج متفاوت چه بود؟

نتایج متفاوت این بود که کانت به آزادی اراده و قوه خلاق عقل بشری، حسن و قبح عقلی و از اخلاق به خدا و دین رسیدن و دگرگونی فلسفه از شناخت آنچه هست به آنچه باید و ایده آلیسم بود. اما غزالی به گسترش دادن اراده الهی و اثبات معجزه و ضعف و زوال عقل و اراده انسان در مقابل تقدیر الهی، حسن و قبح شرعی و از خدا و ذوق دینی به اخلاق رسیدن و نابودی کل فلسفه بود. کانت در رد نظریه علیت و ضرورت جهان بیرون، عنصر دخیل در جهان را عقل و اراده انسانی فرض کرد اما غزالی عنصر دخیل را اراده الهی و وحی آسمانی فرض کرد. اما چرا از مقدمات مشترک به نتایج متفاوت رسیدند؟ چرایی این سؤال نه در خود آرای معرفت‌شناسانه مشترک آنان بلکه یکی در بافت سیاسی/فرهنگی حاکم بر زمان آنها بود و دیگری در دیدگاه و دغدغه شخصی آنان. بافت سیاسی زمان کانت امیدها و شور انقلاب فرانسه به حاکمیت عقل و اخلاق بر نظم موجود و تحقق دنیای بهتر و بافت فرهنگی آن تولد سوژه و زوال حاکمیت دین و کلیسا بود. اما بافت سیاسی زمان غزالی نظام سیاسی در حال زوالی بود که هیچ آلترناتیو بهتری نه تنها در عمل بلکه حتی در اذهان و ایده‌آل هم قابل تصور نبود و بافت فرهنگی زمان غزالی غلبه هرمس‌گرایی و اشراق بر عقل و سوژه بود که، خود فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا سردمدار آن بودند در حالی که در کانت، شرایط امکان سوژه قبل از او با رنسانس، پروتستانتیسم و دکارت شکل گرفته بود. در شناسایی محدودیت عقل نظری غزالی آلترناتیو اخلاقی و سیاسی جامع شریعت اسلام را داشت اما کانت فاقد آن و، آلترناتیو عقل عملی و سوژه را داشت. دلیل دیگر در دیدگاه شخصی و دغدغه شخصی دو اندیشمند بود؛ دغدغه کانت احیای اراده آزاد و اخلاق و عقل شخصی بود و با احیای اخلاق و اراده خودآیین سعی در بازسازی نظم سیاسی داشت یعنی از اخلاق و اندیشه عقلانی به سیاست سیر می کرد و اندیشه بر سیاست تقدم داشت. اما دغدغه شخصی غزالی حفظ نظام سیاسی در حال زوال و امنیت ناشی از آن بود. دغدغه وی سیاست بود و از طریق سیاست به اخلاق و دین رسید سیاست و اخلاق اجتماعی بر اندیشه و اخلاق فردی در وی تقدم داشت.

روش شناسی: اسپریگنز نظریه‌ی روشنگری برای فهم اندیشه سیاسی متفکران آراء داده است که برای شناخت اندیشه های هر متفکری کاربرد دارد. مشاهده و شناسایی مشکل، جستجو در خصوص علل بحران، بازسازی آرمانی جامعه سیاسی و در نهایت ارائه درمان. در تکمیل نظریه‌ی اسپریگنز باید اشاره‌ای هم به روش اسکینر داشته باشیم: اسکینر معتقد است برای فهم اندیشه و مفاهیم و گزاره‌های سیاسی اندیشمندان هر دوره، علاوه بر آثار و متون آنها و شناخت زمینه‌های سیاسی و اجتماعی آن دوره باید نیات و مقاصد(همان دغدغه شخصی) آنها را نیز دریافت برای نیل به این کار نیز باید فضای زبانی-گفتمانی و فکر-اجتماعی حاکم بر آن دوره را دریافت. در واقع برای فهم یک متن باید زمینه‌های فکری، دینی، سیاسی و اجتماعی آن را بشناسیم.

بنابراین، قبل از هر اشاره به اندیشه های یک اندیشمند باید شرایط زمانی و مکانی و بافت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی که یک متفکر در آن پرورش یافته است را بدانیم. هیچ اندیشمندی در خلاء ظهور نمی کند و اندیشه‌های او پاسخی به بحرانی است که دامنگیر جامعه است، می باشد. بنابراین برای درک اندیشه‌های یک اندیشمند باید ابتدا بحران جامعه را که اندیشمند با اندیشه های خود در صدد حل و پاسخگویی به آن است را بشناسیم.

بحران موجود در زمان کانت و غزالی

در فهم اندیشه غزالی و کانت نیز باید با توجه به آنکه اشاره کردیم اندیشه هر متفکری پاسخی در مقابل بحران است به قول هگل «بوم مینروا هنگام غروب افتاب به ظهور می رسد» یا به قول نیچه «زراعی سرخوش از بوی لاشه» نشان از آن می دهد ابتدا بحرانی در جامعه باشد که اندیشمند در مقام طبیب در حل بیماری جامعه برآید. بنابراین، ابتدا باید بفهمیم بحرانی که کانت و غزالی با آن درگیر بودند و علل آن بحران چه بود تا بفهمیم ارائه درمان آنها چرا متفاوت از هم بود. شرایط زمانی کانت و غزالی و علل بحران از نظر این دو اندیشمند و شرایط تربیتی هر دو با هم متفاوت بود به همین دلیل از افکار مقدماتی مشابه‌ای چون رد نظریه علیت و شناسایی محدودیت عقل نظری نتایج متفاوتی از آن گرفتند.

غزالی در نیمه دوم قرن پنجم هجری یعنی در عصر عباسی سوم می زیست. این عصر، عصر انحلال و ضعف سیاسی و نظامی و عصر انحطاط و آشوب در اخلاق و جمود و خمول در افکار بود(فخوری، ۱۳۸۱: ۵۱۷). غزالی در عصری می زیست که اهل هر مذهبی اهل مذهب دیگر را به کفر و زندقه نسبت دهد، در عصری اشعری معتزلی را، حنبلی اشعری را، حنفی شافعی را و...کافر می‌دانستند. وی می خواست بداند ریشه این همه تفرقه و اختلاف در معتقدان به یک دین چیست چرا سادگی و صفای باطنی دین به جنگ و ستیز مجادله تبدیل شده است. از طرفی هم وی به خوبی می دانست که ایمان عامه مردم بر پایه براهین عقلی استوار نیست و

همین امر موجب سستی در امر عقاید ایشان شده است (همان: ۵۸۷). سستی در امر عقاید دینی خود بنیانهای اخلاق را تهدید و باعث ضعف و سستی در امر اخلاقی شده است. چیزی که غزالی به آن بسیار اهمیت می داد نظم اجتماعی بود (زرین کوب، ۶۸) بنیان نظم اجتماعی هم اخلاق اجتماعی است. بنابراین، دغدغه اصلی غزالی نظم اجتماعی و چون در آن زمان جدایی جامعه و دولت از هم تصور نمی شد بنابراین دغدغه اصلی وی نظم سیاسی بود. بنیان نظم را هم اخلاق می دانست که با زوال امر اخلاقی در جامعه آن زمان و گسترش جهل و غفلت و شهوت و عدم قناعت غزالی به ناگزیر از استبداد برای مهار پرخاشگری مردم و ایجاد نظم اخلاقی دفاع می کرد به همین دلیل می گفت «شصت سال ظلم پادشاه بر رعیت بهتر از یک سال ظلم رعیت بر رعیت است». اما غزالی استبداد را راه حل موقت می دانست و سراغ راه حل اصلی برای احیای نظم اجتماعی به جای سیاست به دنبال اخلاق و احیای نظم اجتماعی/اخلاقی از درون متمایل شد.

بنابراین بحرانی که در زمان غزالی وجود داشت متزلزل شدن بنیانهای نظم اجتماعی به دلیل زبونی اخلاقیات مردم بود. وی دلیل متزلزل شدن نظم اجتماعی را سستی عادات نیکو و پسندیده و زبونی اخلاقیات مردم می دانست. اما غزالی دلیل اصلی این بحران یعنی بی نظمی اجتماعی که ریشه در سستی اخلاق داشت را چه می دانست یعنی دلیل سستی اخلاق اجتماعی را در مردم چه می دانست؟

دلیل بحران از نظر غزالی چه بود؟ غزالی به خوبی می دانست رعایت اخلاق توسط مردم به خاطر خود اخلاق نبوده و اخلاق بنیانی عقلانی در اسلام نداشت. ایمان مردم هم بر پایه براهین عقلی استوار نبود (فخوری، ۱۳۸۱): (۵۸۷). بلکه دلیل اصلی رعایت اخلاق در مردم حسن و قبح شرعی آن و اعتقاد به مبانی دینی آن بود. اعتقاد به اینکه در صورت رعایت اخلاق خدایی ناظر آنان است و بهشت و جهنم پاداش و عقوبت رعایت اخلاق یا گریز از اخلاق است. که با سستی اعتقادات مردم در اصول دین همچون نبوت و معاد مردم انگیزش اخلاقی را از دست داده اند. مبانی اخلاق در اسلام بر بنیاد حسن و قبح شرعی و از طریق صاحب نبوت به مردم ابلاغ و بنیان آن پاداش و عقابی است که در دنیای آخرت نسیب مردم می گردد. که با سستی اعتقادات مردم نسبت به نبوت و معاد ایمان آنها به اخلاق کاسته شده و به جای فضایل اخلاقی رداییلی چون رقابت و شهوت و عدم قناعت در میان مردم سرایت کرده است و او به خوبی می دانست قدرت حکومت، درمان موقتی فروپاشی نظم اخلاقی/اجتماعی است و اساساً دلیل دفاع او از استبداد همین فروپاشی نظم اخلاقی و فساد مردم بود نه اینکه غزالی به استبداد اعتقادی داشته باشد که در صورت احیای امر اخلاق اجتماعی اعتقاد غزالی هم به دفاع از استبداد توجیهی نداشت. به همین دلیل سعی در احیای امر اخلاقی با استفاده از ذوق دینی داشت. اما قبل از آن باید دلیل سستی اعتقادات مردم را جستجو و از بین می برد. این دلیل از نظر غزالی فلسفه و بحثهای عقلانی و جدلی است که مردم را به شک در وجود صانع و توحید و نبوت انداخته است و این شک به سستی عادات نیکو و پسندیده منجر شده است. چون از نظر غزالی بنیان دین و خدا در قلب انسانها است نه در عقل آنها. دین مبتنی بر ذوق و

احساس قلبی است نه استدلال عقلانی. از نظر وی عقیده دینی برتر از آن است که عقل به ادراک آن نایل آید. حقیقت دینی ذوق باطنی است دین درحیطه تصرف عقل نیست، بلکه رد قلمرو روح و ذوق است (فخوری، ۱۳۸۱: ۵۸۹). «ایمان صحیح ایمان به نبوت است. ایمان به نبوت عبارت است از اقرار به اثبات حالاتی و رای عقل، که در آنجا چشم به دیدن مدرکاتی خاص آن عالم گشوده می شود. مدرکاتی که عقل از ادراک آن‌ها معزول است، همچنان‌که گوش از ادراک رنگها و چشم از ادراک صداها» (غزالی، ۱۳۶۹: ۵۱). اعتقاد به نبوت هم از طریق معجزه بود اما جهانی که فلسفه به تصویر می کشید مبتنی بر نظم علت و معلولی و قوانین پایداری بود که جایی برای معجزه وجود نداشت.

بنابراین، دلیل اصلی سستی اعتقادات که منجر به سستی اخلاق نیکو در میان مردم شده است فلسفه و بحثهای عقلانی بود. فلسفه با اصل فرض گرفتن قوانین ثابت طبیعت جایی برای معجزه باقی نمی گذاشت در حالی که معجزه مبنی بر خرق عادت و خرق قوانین طبیعت مانند اژدها شدن عصا است. معجزه اصل ثابت کننده نبوت پیامبران بود. با رد معجزه، اعتقاد به نبوت سستی می گرفت و سستی اعتقاد به نبوت، انگیزش اخلاقی مردم را خشک می کرد. همچنین فلسفه یونانی که در میان اسلام ریشه دوانده بود امکان احیای ماده را بعد از تجزیه، محال می دانست که، موجب سستی اعتقاد به حشر اجساد در معاد می شد و، ترس مردم از عواقب جهنم را که انگیزش اصلی عامه مردم در رعایت اخلاق بود را، سست می کرد به همین دلیل غزالی تیشه برداشت و با تصنیف کتاب «تهافت الفلاسفه» بر ریشه فلسفه زد.

اما بحران زمان کانت چه بود؟ دغدغه‌ای که کانت را به اندیشه و نوشتن واداشت، چه بود. زمانه کانت علوم طبیعی در حال پیشرفت رعدآسایی بودند. بین یافته های علوم طبیعی زمان او با معتقدات بنیادی در اخلاق و دین در تضاد بود (وارناک در مگلی، ۱۳۷۲: ۲۷۸). نظم نیوتونی جهان مکانیکی را تصور می کرد که هر چیزی که روی می دهد، موجبی در رویدادهای پیش داشته و همیشه قانونی هست که، بر اساس آن می شود گفت با مفروض بودن شرطهای مقدم بر هر رویداد، هیچ چیز دیگری جز آنچه روی داده ممکن نبود، روی بدهد. حرکات هر قسم ماده تابع قوانین علمی است، چگونه ممکن است حرکات آن دسته از اجسام مادی که بدنهای انسانهاست تابع اراده ازاد یا اختیاری باشد (همان: ۲۷۹). دغدغه کانت این بود که حد و اختیار انسان و امر اخلاقی که مبتنی بر اختیار انسان و مسئولیت پذیری وی است چگونه با جهانی جور در می آید که داتاً مکانیکی و تابع موجبیست فیزیکی است.

دلیل بحران از نظر کانت، گسترش حوزه علوم طبیعی به حوزه اخلاق، اختیار و ذات انسانی بود. از نظر کانت اشیا و پدیدارهای مختلف در جهان نمونها از قوانین ثابت پیروی می کنند، قوانینی که تابع اصل ضرورت طبیعی هستند. انسان نیز به عنوان یک پدیدار، تا آنجا که به حوزه نمونها، یعنی حوزه تمایلات تعلق دارد، تابع همان قوانین اصل ضرورت است (بلوم، ۱۳۷۳: ۷۱۷) اما انسان به ضرورت جهان علی محدود نمی شود و به عنوان

تنها موجود خردورز، صاحب اراده است. تصور مفهوم اراده انسان را از جهان ضرورت عالم نمود فراتر برده و عضوی از عالم معقول مبدل می سازد (کانت، ۱۳۶۹: ۱۳۸). اما علوم طبیعی انسان را به عنوان موجودی طبیعی و جسمانی تهی از هرگونه اراده معقول و ذهن و روح می پنداشتند. کانت می خواست حریم علم را از حریم ایمان و اخلاق بازشناساند. دلیل بحران را گسترش حوزه یکی، یعنی علوم طبیعی به دیگری یعنی حوزه معنویت و اراده و اخلاق انسان می دانست. که با درکی مکانیکی از انسان، وی را اسیر جبر علت و معلولی و فاقد هرگونه اختیار معقول تصور می کردند.

هر دو می خواستند در جهان علمی که علم و فلسفه نوید می داد، جایی برای اخلاق بازکنند. اما با دغدغه‌های متفاوت؛ دغدغه غزالی، اخلاق اجتماعی و نظم سیاسی بود و می خواست از نظم سیاسی و از برای حفظ نظم موجود، به اخلاق و احیای اخلاقی که، بنیاد نظم موجود بود برسد. اما دغدغه کانت خود اخلاق و فضیلت فردی بود و می خواست از اخلاق به سیاست برسد. در غزالی سیاست بر اندیشه و اخلاق تقدم داشت در کانت، اخلاق و اندیشه بر سیاست. به همین دلیل با مقدمات مشترک علمی به نتایج متفاوت اخلاقی و سیاسی رسیدند که قبل از اینکه به نتایج متفاوت آنها از یک امر مشترک بپردازیم، باید اصل اندیشه‌های آنان در مورد علیت را به بحث بگذاریم.

علیت از دیدگاه کانت و غزالی

گفتیم که دغدغه اصلی غزالی احیای امر اخلاق و اخلاق اجتماعی است که بنیاد نظم سیاسی محسوب می‌شود و بنیان اخلاق هم از نظر غزالی، و هم شرایط امکان آن زمان، بر دین و اعتقاد به نبوت و معاد و توحید استوار بود، نه حکم عقلانی. اثبات امر نبوت نیز، منوط به وجود و اثبات معجزه بود. معجزه هم نظم علت و معلولی را در هم می شکافت و خرق عادت یا خرق علت بود. در آن زمان فلسفه یونانی که در اسلام گسترش یافته بود ماده را قدیم فرض می کرد و قوانین جهانی ثابت و تغییر ناپذیر بودند در نظم یونانی اصل بر رابطه انسان با طبیعت بود و حتی خدایان یونانی از جمله زئوس خدای خدایان هم قادر به رهایی از تقدیر و نقص قوانین کیهانی و طبیعی نبود خدایان فقط ابزار شناخت قوانین طبیعت بودند. اصل قوانین طبیعت هم علیت بود. در چارچوب قوانین علیت هیچ امر پیش بینی ناپذیری رخ نخواهد داد عصای موسی ازدها نخواهد شد، رودخانه نیل هم از هم سوا نخواهد شد و مرده هم زنده نخواهد شد. بنابراین در دنیای نظم علی فلسفه معجزات نه تنها واقعیت عینی و قابل باور نیستند بلکه به حیطة خرافه و اسطوره و باور عوام نزول خواهند کرد. طبیعی بود که نخبگان دنیای اسلام یا هرکسی می خواست که خود را فیلسوف و اهل قلم بداند و مرزی بین خود و عوام بکشد معجزات را انکار و انکار معجزات به تزلزل اعتقاد در وجود نبوت منجر می شد تزلزل اعتقاد هم در امر نبوت به اصل

معاد خدشه وارد می کرد زمانی هم معاد به چالش کشیده شود صواب و عقاب و پاداش و مجازات اخروی مورد شک قرار می گیرد و این بنیان و انگیزش اخلاقی مردم را سست می کرد.

بنابراین، غزالی برای حفظ اخلاقیات مردم، می بایست اعتقاد به نبوت و معجزه و خدای هم فن حریف را اثبات می کرد. لازمه وجود و تداوم همیشگی فیض و قدرت الهی، انکار اصل علیت بود. خدای غزالی مقید به هیچ قانون و نظمی نیست. خدای غزالی، خدای بی قید و بند و بازیگوشی است که حتی مجبور به رعایت عدالت نیست. هر آنچه خدا انجام دهد عین عدالت است به عبارتی «هر آنچه خسرو کند شیرین بود». این خدای قهار و بی قید و بند هیچ محدودیتی ندارد. اما نظریه علیت فلاسفه که امور جهان را مبتنی بر قوانین از پیش تعریف شده تعریف می کرد غیر قابل تغییر و خودسر بودند و حتی اراده خدا هم در چارچوب قوانین جهان طبیعت بود. بنابراین امکان وجود معجزه را رد می کرد. غزالی برای اثبات وجود معجزه که به خاطر اثبات وجود نبوت و معجزه معاد «احیای بدن انسانها در روز حشر» لازم می دانست، نظریه علیت را به چالش بکشانند.

غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه در مبحث هفدهم به بحث در مورد علیت یا به قول خود غزالی «اسبب و مسببات» پرداخته است و نظریه علیت و رابطه ضروری میان علت و معلول را نفی می کند. «مکانیزم علیت رابطه ضروری و قطعی نیست و هیچگاه ظهور علیت موجب پدید آمدن قطعی معلول نخواهد شد فقدان علت نیز، عدم حضور معلول را سبب نخواهد شد» (غزالی، ۱۹۸۲: ۱۹۵). به اعتقاد او ارتباطی بین سوختن پنبه و آتش وجود ندارد. اگر آتش علت سوختن است چرا فقط پنبه و چوب را می سوزاند. چرا ابراهیم در آتش نسوخت. اگر بگوییم دلیل غزالی در نسوختن ابراهیم آتش را، اسطوره است اما امروزه در اثبات گفته غزالی براهینی متقنتری وجود دارند؛ هر ساله مراسمی در اسپانیا و امریکا برگزار می شود که مردم به درون آتش می روند و آثاری هم از سوختگی در بدن آنها موجود نیست. راهبان هندی هم هم اکنون کارهایی انجام می دهند که قانون علت و معلولی قادر به پاسخگویی به آن نیست. من (نگارنده) به شخصه با چشم خود دیده ام که در اویش قادری در کردستان به داخل آتش می روند و اثری هم از سوختگی در میان آنان وجود ندارد. بنابراین، استدلال غزالی این است اگر قانون علیت وجود دارد، باید استثنایی در کار آن نباشد و تکرار پذیر باشد اما ظاهراً مواردی را که در بالا اشاره کردیم، موید نظریه غزالی است و اصل علت و معلولی آتش و حریق را ابطال می کند. به نظر او «هیچ برهانی وجود ندارد که فاعلیت آتش را در تماس آتش و پنبه و ایجاد حریق اثبات کند، مگر مشاهده حریق پس از تماس این دو و این دلیلی قوی و عینی نیست» (غزالی، ۱۹۸۲: ۱۹۶). رابطه آتش و حریق نه ضروری و منطقی بلکه متعلق به عالم امکان و تنها انس ذهنی ما است. بنابراین، هدف غزالی از رد نظریه علیت گسترش قلمرو قدرت و تقدیر الهی به جای قوانین طبیعی است «قتران میان آنچه عادتاً سبب نامیده می شود و میان آنچه مسبب گفته می شود در نزد ما ضروری نیست زیرا اقتران آن دو به سبب تقدیر خدای سبحانه است که آنها را با هم می آفریند... نه اینکه در نفس خود ضروری باشد» (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۱۴).

غزالی برای اثبات وجود تقدیر و فیض مداوم الهی نظریه قدیم بودن ماده و خصوصیت طبیعی اشیاء را نیز منکر شد. «(Sharif, 1962, 43) اشیاء و اعیان آن چنان که به نظر می‌آید، از دوام و ثبات برخوردار نیستند و آن دسته از روابطی که عموماً از آنها به قانون یا رابطه‌ی علیت تعبیر می‌شود همان سنت الهی است و نه آنکه سلسله عواملی که الزاماً باید به دنبال یکدیگر به وقوع پیوندد. اعیان اشیاء از آن جهت به وجود می‌آیند که خداوند پیوسته در کار خلق آنهاست و اگر از خلق کردن دست بکشد دیگر جهانی وجود نخواهد داشت و قالبها از هم فرو خواهند ریخت. (Harding, 1967, 1993). (برای آنکه یک شیء به صورت پیوسته وجود داشته باشد خداوند باید آن را در هر لحظه از نو خلق کند. بنابراین اشیاء واجد طبیعتی ذاتی از خود نیستند که سبب شود تا در طول زمان دوام بیاورند. (Wolfson, 1976, 45).

مسئله‌ی علیت را که در بالا به آن اشاره کردیم فقط یکی از بیست موضوعاتی است که غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه به آن می‌تازد. هدف این کتاب صرفاً نفی علیت نیست بلکه می‌خواهد نشان دهد که عقل نظری قادر به شناخت امر متعالی و اثبات یا رد خدا نیست بنابراین، قادر به حسن و قبح عقلی نیز نمی‌باشد. غزالی با نفی علیت بیرونی و ارجاع آن به اراده خداوند، وجود تقدیر و فیض مداوم الهی در جهان را می‌خواهد نشان دهد که، اراده خدا هیچ‌گونه محدودیتی ندارد و هرچیزی بستگی به اراده خداوند دارد نه قوانین مستقل مکانیکی. اما هدف غزالی صرفاً اثبات وجود تقدیر الهی در کار جهان نیست. هدف اصلی غزالی احیا و حفظ اخلاق است و خوب می‌دانست اخلاق عامه مردم بر پایه براهین عقلی نمی‌تواند استوار باشد و، تنها در زمانه غزالی یک ریشه می‌توانست برای اخلاق و تکلیف اخلاقی متصور باشد و، آن‌هم دین و صواب و عقاب اخروی که توسط نبوت بیان شده است. که عقل و فلسفه با تشکیک در وجود نبوت و معاد بنیان انگیزش اخلاقی جامعه را هدف قرار داده بودند. به همین دلیل به غیر از علیت وی اساس عقل و فلسفه را مد نظر دارد تا دین، منزلت صدر اسلام خویش را بدست آورده و به عامه مردم انگیزش اخلاقی بدهد. احیای اخلاق با احیای اعتقاد و ذوق دینی و نفی اصل علیت هم به همین دلیل است. انگیزه غزالی علمی نیست بلکه اخلاقی/سیاسی است. وی می‌خواهد همه چیز را در انحصار اراده خدا قرار داده و عقل را از کرسی داوری و شناخت برافکند. زمانی هم همه چیز در انحصار اراده خدا باشد، مبنای حسن و قبح اخلاقی نیز اراده خدا است که از طریق وحی به پیامبران نازل شده است. وی با توجه به تجربه‌ای که از شک خود داشت خوب می‌دانست رهایی از قلمرو شک، بازگشت از قلمرو عقل و شکاکیت به قلمرو ایمان که، بر بنیان ذوق و احساس قلبی است، کار راحتی نیست. برخلاف نظر دکتر سروش، شاید هیچ مرزی بین یقین و جزمیات وجود ندارد یقین فقط مبتنی بر جزمیات می‌تواند باشد. شاید غزالی خود هیچ وقت از شک به یقین بازنگشت. او خوب می‌دانست آب از جوی رفته باز نمی‌گردد. چیزی که ریشه در ذوق و احساس قلبی دارد را نمی‌توان با استدلال باز آورد. استدلال با مغز کار دارد و جای ایمان در قلب. حتی اگر غزالی خود از شک به یقین دینی بازگشت، می‌دانست که همه غزالی نیستند که چنان به شدت به دنبال حقیقت و پشتکار وی را داشته یا لطف الهی شامل همه در بازگشت به یقین نخواهد شد. حداقل عامه مردم توانایی

عقلی بازگشت به دین و اخلاق عقلی را ندارند، به همین دلیل بارها به روایتی از پیامبر استناد می کند که «بیشتر اهل جنت ابلهاند»..

نیت و دغدغه شخصی: شاید سئوالی پیش بیاید اگر در بازگشت غزالی از شک به یقین دینی شک است، چرا غزالی مابقی عمر خود را که به اصطلاح در شک مانده بود، چنان به شدت از دین دفاع می کرد. جواب این سؤال به نیت و دغدغه شخصی غزالی باز می گردد؛ درک غزالی از دین چیزی همچون سیمان نظم اجتماعی و سیاسی حاکم بود. دین بنیاد اخلاق و اخلاق هم بنیاد نظم سیاسی بود که، در هر صورت می خواست این بنیاد را از برای حفظ نظم موجود و امنیت آن حفظ کند. همچنین، تجربه خود او که شک در وجود اعتقادات قلبی و دین به راحتی به یقین بازخواهد گشت، می خواست تجربه خود را در اختیار عامه مردم قرار بدهد که، دیگران مسیر ترکستان را نروند چون می دانست با شک در اعتقادات، بنیان اخلاق اجتماعی از هم فرو خواهد پاشید. اما سؤال دیگری پیش می آید که اگر خود اعتقادات قلبی را از دست داده چه لزومی داشت آدم مشکک و بی ایمان، به دفاع از ایمان و دین پردازد. در جواب این سؤال هم باید گفت: همان طور که اشاره کردیم دغدغه اصلی نظم اجتماعی و اخلاق اجتماعی بود. دانش غزالی چه بخواهیم چه نخواهیم ارتباط ناگسستنی با قدرت حاکم که از نظم موجود دفاع می کرد، داشت. بنیان نظم اجتماعی و سیاسی موجود را هم اخلاق دینی و ایمان به نبوت و خدا و معاد می دانست که اگر در وجود اینها شک شود، بنیان اخلاق اجتماعی و بنیان نظم سیاسی که مشروعیت دینی داشت، به چالش کشیده می شود. شاید ظاهراً ذهن خودآگاه غزالی در صداقت ایمان دینی شک داشت اما به هرحال ایمان دینی را بنیاد اخلاق اجتماعی و اخلاق اجتماعی را بنیاد نظم سیاسی و اجتماعی حاکم می دانست. بنابراین، می توان به طرح این فرضیه خطر کرد که دغدغه اصلی غزالی نظم سیاسی/اجتماعی حاکم بود که مبنای آن اخلاق اجتماعی بود و مبنای اخلاق هم در حسن و قبح شرعی بود به همین دلیل می خواست همه چیز را در انحصار اراده لایزال الهی و خواست خداوندی قرار داده و تعریف کند از جمله خلافت عباسیان را، که به آن مشروعیت الهی دهد و مخالفان را مسکوت کند. او ذاتاً نظم اجتماعی را مطلوب و به همین دلیل هم از استبداد دفاع می کرد. نظم اجتماعی حاکم که امنیت را حفظ کند نه نظم اجتماعی وعده داده شده، چون می دانست هر شورش و انقلابی هم شود، هیچ تضمینی که نظم اجتماعی بهتر، از نظم موجود حاکم شود، وجود ندارد. وی امیدی به هیچ آرمان و ایده آلی نداشت و یک مصلح بدبین به اصلاحات بود. چون «اساس دنیا را بر غفلت و شهوت و عدم قناعت می دانست و اگر غفلت و شهوت و عدم قناعت تعدیل شود چرخه دنیا از کار می افتد» (غزالی در سروش، ۱۳۷۳: ۱۷۱). بنابراین-شاید مثل پست مدرنهای امروزی- امیدی به کلان روایتها و اصلاحات نداشت و ذات دنیا و سیاست را سلطه می دانست به همین دلیل، به هر قیمتی می خواست نظم اجتماعی و سیاسی موجود را حفظ کند که اساس این نظم، اخلاق اجتماعی و مشروعیت الهی بود؛ که با حسن و قبح شرعی سعی در احیای اخلاق اجتماعی، و برای حفظ مشروعیت الهی نظام حاکم، سعی در حاکمیت مطلق اراده الهی داشت که مشروعیت قدرت حاکم را در اراده خدا بداند که کسی در مقابل آن شورش و اعتراض نکند. نه

اینکه عاشق چشم و روی عباسیان باشد بلکه به این دلیل که فعلاً نظام سیاسی موجود که امنیت را برقرار کرده بود، نظام سنی عباسیان بود. حمله او به فلسفه هم دلیل دیگری داشت و آن اینکه فلسفه ابن سینا مبنای تئوریک نظام سیاسی رقیب اسماعیلیه و فاطمیه و حسن صباح بود که نظم سیاسی حاکم عباسیان سنی را تهدید می کرد. فلسفه ابن سینا پیوندی ارگانیک با اسماعیلیه داشت... تهافت الفلاسفه و فصائح الباطنیه، دو نمود از یک واکنش است، واکنش علیه جنبش اسماعیلیه (جابری، ۱۳۸۹: ۴۳۱-۲). یا همان مخالفان نظم حاکم. اینکه جابری انگیزش غزالی را سیاسی می داند درست است برخلاف نظر جابری نه به خاطر تعصب سنی‌گری غزالی یا نفرت تئوریک و عقیدتی وی از شیعی، بلکه به خاطر دغدغه اصلی وی که امنیت و نظم اجتماعی بود به خاطر اینکه غزالی اساس سیاست و دنیا را سلطه و ناعدالتی می دانست و هیچ امیدی برای اصلاح دنیا نداشت کمابیش اصلاح دنیا را مساوی با نابودی دنیا می دانست. - اینجا می توانیم شباهتهای غزالی با نیچه و پست مدرنها را دریابیم- اودریافته بود که اگر شورش شود و نظام دیگری حاکم شود بعد از کُشت و کُشتار و آشوب و بی نظمی، هیچ ضمانتی وجود ندارد که، از نظم حاکم فعلی بهتر باشد پس دلیلی برای نقد و شورش نیست و، بهتر است از نظم موجود و امنیت آن دفاع کنیم. بنابراین، سیاست و نظم سیاسی دغدغه اصلی غزالی است و وی از سیاست به اخلاق می رسد به دلیل نظم سیاسی از اخلاق دفاع می کند در عین حال اخلاق را بنیاد نظم سیاسی حاکم می داند و بنیاد اخلاق موجود هم شریعت و دین و بنیاد شریعت و دین هم در ایمان به نبوت و معاد است که مبتنی بر باور و ایمان قلبی است نه استدلال عقلی. به همین دلیل شناخت را کنار می گذارد تیشه بر ریشه فلسفه می زند نظریه علیت را رد می کند، و دین را - به قول گیپ- بر بنیان عرفان شخصی استوار می سازد. دغدغه غزالی بر خلاف کانت، اخلاقی و علمی نیست بلکه سیاسی و اجتماعی است. سیاست، بر اندیشه در غزالی تقدم دارد اما در کانت، اندیشه بر سیاست. غزالی از سیاست به اخلاق می رسد اما کانت از اخلاق به سیاست. تهافت الفلاسفه هم واکنشی سیاسی علیه بنیانهای تئوریک مخالفان سیاسی است نه فلسفی محض یا اعتقادی محض. اما نیت و دغدغه شخصی کانت نه سیاسی و حفظ نظم موجود، بلکه مشروعیت دادن و بنیاد فلسفی دادن به نظم آینده قابل تصور و فروپاشی نظم کهن باقی مانده در زمان حال بود. دغدغه شخصی وی اخلاق و فضیلت شخصی که بر اساس اراده آزاد قابل تصور بود و بنیاد اراده آزاد هم خودآیینی ونفی قیم بود که آن را در عقل عملی و مفاهیم کلی ذهن جای داد. بنابراین، کانت بر خلاف غزالی از اخلاق و اراده شخصی، از اندیشه و عقل به سیاست و نظم اجتماعی می اندیشید و برای حفظ اخلاق شخصی و خودآیینی انسان به نظم سیاسی جمهوری رسید اما غزالی برای حفظ نظم سیاسی موجود به اخلاق دینی و تقدیر الهی رسید شاید در اراده نامحدود الهی وجود قدرت پادشاه نامحدود را می دید. خدای غزالی که با وجود عدم عدالت، همچنان باید پرستش شود نمادی از خلیفه/سلطان ناعدالی است که با وجود عدم عدالت، باید اطاعت شود.

بافت فرهنگی: عده‌ای واژه تهافت را از فروپاشی و ویرانی و دسته ای آن را ناسازگاری یا ناهمگونی ترجمه کرده اند اما هنری کوربن نظر دیگری دارد و معتقد است واژه تهافت از نظر غزالی به معنای «خود ویرانی»

است و تهافت‌الفلاسفه، بدین معنی است که فلاسفه خود ویرانگران خویش هستند. (جابری، ۱۳۸۹: ۴۰۳). در تایید این معنی باید دانست تهافت در زبان تازی به معنی تساقط یا یکی پس از دیگری سقوط کردن است به معنی فروافتادن و پوسیدن است (مقدمه حلبی بر کتاب تهافت‌الفلاسفه، ۱۳۸۲: ۱۹) این مبحث نه مربوط به کار ما می‌شود نه محدودیت این مقاله اجازه تفصیل آن را می‌دهد. فقط در اینجا اشاره کنم که، ویرانی فلسفه توسط غزالی در ادامه «خود ویرانی» فلسفه توسط خود فیلسوفانی چون ابن سینا بود. امثال ابن سینا خود زمینه ظهور غزالی را فراهم کرده بودند غزالی گسست در تداوم فارابی و ابن سینا بود نه گسست کامل از آنان. ابن سینا چگونگی آفرینش و نیاز انسان به سیاست و حکومت را نه از علت طبیعی، بلکه از عنایت الهی می‌دانست. و با نظریه عنایت الهی تمام فلسفه اسلامی را در راه اثبات ضرورت نبوت و شریعت به کار می‌برد (فیرحی، ۱۳۸۴: ۳۴۳) و تمام فلسفه را به خدمت الهیات در آورد. با مفاهیم «توحید» و «الوهیت»، زمینه گسست فلسفه اسلامی را از فلسفه یونانی فراهم می‌آورد. فلسفه مطلوب ابن سینا با وجود پیامبر و نبوت تحقق می‌یابد و، سیاست در انحصار پیامبر و اصحاب فقهی او قرار می‌گیرد. او با گسست از فلسفه عقلانی و بر اساس نظریه «هرمسی» - که مبنای عرفان شرقی است - نفس را جوهری مستقل از بدن دانسته و عرفان را بر اساس برهان پایه ریزی می‌کند. (جابری، ۱۳۸۶، ۱۸۰). کلاه عقل فلسفه غرب با ابن سینا، در مقابل سیر عشق شرق، از سر می‌افتد و فلسفه فدای اشراق می‌شود. ابن سینا کل کوشش عقل را در خدمت اثبات ماورا عقل و وجود خدا و شریعت کرد خوب وقتی عقل به اثبات صاحب شریعت پرداخت، صاحب شریعت هم دین کامل و پیامبر خاتم را برای هدایت انسانها فرستاده است دیگر چه نیازی به عقل است. عقل که متوالی و متصدی درک حقایق است، پیامبر خدا را به عنوان تولیت در وصول به حقایق پذیرفت و سپس خود را از مقام تولیت عزل کرد (ابن تیمیه در دینیانی، ۱۳۷۹: ۱۴). بنابراین، خود فارابی و ابن سینا بنیاد اندیشه ضد فلسفی غزالی و ابن تیمیه را گذاشتند. اما مواردی از اندیشه‌های فلاسفه چون ابن سینا چون انکار حشر اجساد و قدیم بودن ماده و انکار علم خدا به جزئیات بود که غزالی آنها را برای اعتقاد دینی مضر می‌دانست..

غزالی در تهافت‌الفلاسفه از فلاسفه بشدت انتقاد کرد و آنان را به یاوه‌گویی و پریشانی اندیشه نسبت داد (هروی، ۱۳۷۹: ۱۸۱). وی محرک خود را انصراف گروهی اهل بدعت و هواپرست از وظایف اسلام و ترک تقید به احکام عبادی و اعراض آنان از دین و همچنین انکار خدا و قیامت توسط گروه قلیلی از کژاندیشان دانسته است. به نظر او ریشه کفر این گروه مرعوب شدن آنان در مقابل حکمای یونانی، از جمله سقراط و افلاطون و ارسطو است. این گروه برای اظهار برتری بر توده مردم، تشبه به یونانیان و تظاهر به کفر کردند و این را از نشانه‌های زیرکی و علم دانستند. از این جهت وظایف دین اسلام چون عبادات را ترک می‌کنند و به قیود شرع پای‌بند نیستند (غزالی، ۱۳۸۲: ۶۰). غزالی خوب می‌دانست این زیرکی و علم و فلسفه حکمای یونان بنیاد آن چیزی که وی سیمان نظم اجتماعی موجود می‌دانست را متزلزل خواهد کرد. «فلسفه آتش تردید در خرمن یقین خلاق می‌زند و عقل را برتر از شرع» (سروش، ۱۳۷۳: ۱۲۷). بنابراین، غزالی با اشراق و علم النفس ابن سینا کاری

ندارد حتی بسیاری از مفاهیم را از آنها وام گرفته است حتی برای اثبات وجود نفس مشهورترین دلایل ابن سینا را اخذ کرده است (فخوری، ۱۳۸۱: ۵۶۵) نظریه غزالی در مورد اینکه انسان عالم صغیر است کاملاً ریشه هلنی/فلسفی دارد. (همان: ۵۶۰). تقسیم قوای نفس او نیز کاملاً افلاطونی و متأثر از جمهوریت است (همان: ۵۹۲). همچنین بسیاری از مسائلی که غزالی در تهافت الفلاسفه به آن می تازد و عجز فلاسفه را در اثبات آن نشان می دهد، بخشی از اعتقادات دینی غزالی نیز هست. مثلاً عجز فلاسفه از اثبات صانع، عجز فلاسفه که خدا صانع عالم است و عالم مصنوع او، عجز فلاسفه بر محال بودن وجود دو خدا، همه اینها که غزالی می خواهد عجز فلاسفه را از اثبات آن نشان دهد، بخشی از معتقدات غزالی نیز هست پس چرا به فلسفه و عقل تاخت؟ چون غزالی به موضوعات فلسفه کاری نداشت بلکه به خود فلسفه به عنوان عقل اندیشی که باعث تشکیک اعتقاد دینی می شود به اصل عقل که ادعای حسن و قبح عقلی و استقلال از دین و شریعت را داشته باشد. به اینکه کسانی به نام عقل و فلسفه و رسیدن به حقیقت از طریق عقل، احکام عبادی دین را ترک و الگوی عامه مردم در ترک محرمات دینی شوند. بنابراین، هدف اصلی غزالی هم اخلاقی/ اعتقادی است هم سیاسی. برای احیای نظم اجتماعی که به احیای امر اخلاقی و امر اخلاقی هم ریشه در صفای اعتقاد به خدا و نبوت وی و پاداشها و مجازتهای اخروی است و، لازمه اعتقاد به آخرت و معاد و نبوت جاهل بودن است. غزالی بارها بر این حدیث که از پیامبر نقل می کند که «بیشتر اهل جنت جاهل اند» تاکید می گذارد. چون جهل اعتقاد و صفای دل را نسبت به سعادت اخروی و معجزات بیشتر و دانش مورد شک قرار می دهد.

اگر به مواردی که غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه، فلاسفه را به سبب ان تکفیر می کند یعنی اعتقاد به قدیم بودن جهان، حشر اجساد و عدم علم خدا به جزئیات (جابری، ۱۳۸۹: ۴۳۶). متوجه می شویم صرفاً این سه مورد است اراده و علم خدا را محدود و باعث سستی اعتقادات دینی مردم می شود به همین دلیل فقط در این سه مسئله فلاسفه را تکفیر و در مابقی موارد اهل بدعت دانسته است. نظریه قدیم بودن جهان -مجال تفصیل ان نیست- اراده خدا را محدود، نظریه عدم علم خدا به جزئیات، علم و آگاهی خدا را محدود، و نظریه تفسیر یا انکار حشر اجساد نیز از یک سو اراده خدا را محدود و از سوی دیگر، باعث شک در اعتقادات عامه که به امید حشر و حوری، اخلاق را رعایت می کنند. غزالی با شناسایی محدودیت عقل نظری در باره امر متعالی و اخلاق، کل عقل را زیر سؤال برده و کمر به نابودی فلسفه می بندد. چون امر اخلاقی را نه مانند کانت از عقل عملی بلکه از خود دین و شریعت استنباط می کند و، لازمه دین هم، اعتقاد و ذوق قلبی است نه عقل و استدلال. بنابراین، خدا و شریعت و ایمان را جایگزین عقل و علم و استدلال کرد.

بافت فرهنگی و علیت از دیدگاه کانت

همان‌طور که اشاره کردیم، بحرانی که در زمان کانت مشهود بود، جدال بین دو دیدگاه دینی/الهی و علمی/علی بود. کانت می‌خواست در میان نظم علی نیوتون که همه چیز مبتنی بر قوانین علت و معلولی و ضروری بود، جایی برای اراده آزاد بشر و اخلاق و خدا باز کند. در عین حال بدون نادیده گرفتن دستاوردهای علمی و پشت کردن به آنها. کانت همانند دکارت و لایب نیتس و هیوم به فیزیک و ریاضی و علم مدرن احاطه دارد (مگی، ۱۳۷۲: ۲۹۹) و، دستاوردهای علمی را ارج می‌نهد و به کشف نیوتون نیز اعتقاد تام دارد و باور دارد که علوم طبیعی کلیه حقایق در باره این جهان را بر ما مکشوف می‌سازند (وارناک در مگلی، همان: ۲۹۵). بنابراین، دغدغه کانت این بود که در این نظم علی که به آن باور داشت، چگونه جایی برای خدا و اخلاق و اختیار انسان باز کند؟ در نظم علی جایی برای اراده خلاق انسان و اخلاق دینی نبود در عین حال هم این نظم علی توسط دیوید هیوم به چالش کشیده شده بود. از یک سو اخلاق و خدا زیر سؤال رفته بود از سویی دیگر، اصل علم که منوط به نظریه علیت بود به چالش کشیده شده بود. کانت می‌خواست هم علم را از شکاکیت هیوم نجات دهد و هم در دنیای علمی، جایی برای اخلاق و اراده خلاق انسان باز کند. بنابراین، قبل از پرداختن به نظر کانت در مورد علیت باید اوضاع علمی و جدالهای عقل مشربان با تجربی مشربان و هردو با متدینان یا همان بافت فرهنگی/علمی زمان کانت را بدانیم.

در نظام‌های متافیزیکی بزرگ قرن هفدهم - نظام های دکارت و مالبرانش، لایب نیتس و اسپینوزا - عقل عبارت است از قلمرو « حقایق سرمدی »، یعنی حقایقی که نزد ذهن انسانی و ذهن الهی هر دو اعتبار دارند. هر آنچه ما به واسطه عقل بدانیم، به همین دلیل آن را نزد خدا هم می‌بینیم و هر کاری که از عقل سر بزند به معنای مشارکت در ذات الهی و، راهی است که ما به واسطه آن به جهان معقول دسترسی پیدا می‌کنیم. از نظر فلاسفه عقلگرایی فرانسه (دکارت) عقل منبع حقایق و معلومات است و اصول از پیش تعیین شده و حقایق را در ذهن خویش دارد.

قرن هجدهم و با فلاسفه تجربی اندیش انگلیس عقل را به معنای فروتن تری در نظر می‌گیرد. عقل دیگر حاصل جمع « انگاره های فطری » مقدم بر هر نوع تجربه و آشکار کننده ذات مطلق امور نیست. اکنون عقل امری است اکتسابی نه مسلم. دیگر خزانه ذهن انسانی نیست که در آن حقیقت مانند سکه زر انبار شده باشد عقل آن نیروی فکری اصیلی است که ما را به کشف و تعیین حقیقت راهبری می‌کند (کاسپرر، ۱۳۸۹: ۶۰). فلاسفه انگلیسی هیچ اصول و حقایق از پیش تعیین شده را در ذهن نمی‌پذیرفتند و اعلام کردند که تمام معلومات ما از راه تجربه و حواس به دست می‌آید و آنچه نخست به حس در نیاید، در ذهن وجود ندارد و، هنگام تولد ذهن به منزله یک لوح ساده خالی از هر نقشی است بعد حس و تجربه هزاران نقش بر آن می‌انگارد بعد محسوسات حافظه را بوجود می‌آورند و سپس حافظه افکار و مفاهیم را ایجاد می‌کنند. (دورانت، ۱۳۸۰: ۳۳۲).

در این میان دیوید هیوم یک گام فراتر رفت و از یک سو، وجود ذهن و روح را انکار کرد که دیگر جایی برای فطرت که محل پرستش خدا و ظهور اخلاق باشد، باقی نگذاشت و به تخریب دین و ایمان پرداخت، از سویی دیگر، با انکار قانون علیت، اصالت علم را نیز مورد سؤال قرار داد. از زمان گالیله تا اسپینوزا، علم بر قوانین طبیعت و ضرورت علت و معلول تکیه داشت اما هیوم گفت؛ ما اصلاً علت و معلول و قوانین طبیعی را ادراک نمی‌کنیم. آنچه ادراک می‌کنیم حوادث و نتایج و توالی امور است. قوانین طبیعت عبارتند از عادتی که ما به توالی حوادث پیدا کرده ایم و عادت را نمی‌توان ضرورت نام نهاد (دورانت، ۱۳۸۰: ۲۳۳). تکوین اندیشه‌های فلسفی کانت در میان این اراء شکل گرفت که، نه ذات و روحی برای انسان قائل بودند که بتوان اخلاق و دین را بر پایه آن بنیان نهاد و نه علت و معلولی که بتوان قوانین علمی را اثبات کرد. فلسفه کانت در واقع سنتزی بود در مقابل تز فرانسوی دکارت که عقل را مستقل از حس و تجربه منبع شناخت و حقایق می‌دانست و آنتی‌تز مکتب انگلیسی لاک که هرگونه حقایق کلی از پیش موجود را در عقل منکر و ذهن انسان را لوح سفیدی می‌داند که فقط از طریق تجربه به شناخت می‌رسد. انکار اصول کلی و محدود کردن شناخت به تجربه و حدس سیر منطقی خویش را در اراء هیوم نشان داد که «چون تجربه تنها منبع شناخت است دو رکن علیت یعنی ضرورت و کلیت هیچ یک به تجربه در نمی‌آید و علیت پنداری بیش نیست» (فولادوند، ۱۳۶۸: ۳۱). کانت با هیوم موافق است که اصل علیت را نمی‌توان با عقل اثبات کرد اما منکر آن است که رابطه علی صرفاً توهم باشد (کانت، ۱۳۶۷: ۱۵۳). به همین دلیل کانت به شرایط امکان معرفت و اینکه توانایی عقل تا چه حدی است پرداخت و برای این‌کار به تقسیم قضایا پرداخت. قبل از کانت قضایا یا تحلیلی و پیشینی (بدون نیاز به تجربه قابل اثبات است مثل جسم دارای بعد است) بودند یا ترکیبی و پسینی (صرفاً با تجربه و حس می‌توان به شناخت آنها دست یافت مثل حقایق عینی و تجربی). اما کانت قضایای نوع سومی را هم پردازش کرد که ترکیبی، در عین حال پیشینی هستند یعنی مستقل از تجربه هستند یعنی راجع به دنیاست ولی صحت و اعتبارش بر اساس تجربه معلوم نمی‌شود (وارناک در مگلی، ۱۳۷۲: ۲۸۶). که به دو دسته تقسیم می‌شوند: صورت های ادراک شهودی (زمان، مکان) و صورت های فهم (مقوله ها) و، این صورت های پیشینی ذهنی هستند که حواس را در صورت زمان و مکان و تحت مقوله های وحدت و اقعیت جوهریت علیت در می‌یابد. جهان شناخته‌ها چون سامانی ضروری و کلی از سوی ذهن ایجاد می‌شود (مارکوزه، ۱۳۷۶: ۳۷).

بنابراین قانون طبیعت اصل از پیش موجود نیست بلکه صرفاً از طریق فاعل شناسا به آن فرافکنده شده است. آدمی به عنوان پدیدار به طبیعت تعلق دارد و سلسله علل قبلی قوانین طبیعت آن را تعیین می‌بخشد ولی به عنوان نفس الامر و معقول به ذات صاحب اختیار و اراده است. وقتی مفاهیم کلی‌ای چون علیت نه در ذات طبیعت بلکه در ذهن ما وجود دارد و این مفاهیم کلی است که به تجربیات ما و جهان اطراف ما نظم می‌بخشد بنابراین انسان نه تنها صرف جسم نیست بلکه فراتر از جسم ذات معقولی دارد که وابسته به ماده و تجربه نیست و نه تنها انسان اسیر جبر مکانیکی قوانین طبیعت نیست بلکه قوانین و نظم در ذهن انسان به طبیعت تحمیل می‌شود. ذهن نه تنها

اسیر تجربه نیست بلکه باوجود مفاهیم کلی در ذهن، دارای قوه خلاق و فعالی فراتر از تجربه است. وقتی عقل می تواند مفاهیمی را شکل بدهد که هیچ ربطی به ابژه و تجربه حسی ندارند با این حال ربط عملی به ما پیدا می کنند (فلیکشو در ادواردز، ۱۳۹۱: ۲۰۷)، چرا نتواند مفاهیم اخلاقی و حسن و قبح اخلاقی را بسازد؟ بنابراین، انتقال مفهوم علیت از واقعیت عینی جهان به ذهن انسان، از یک سو، انسان را از جبر مکانیکی قوانین طبیعت آزاد ساخت و از سویی دیگر، انسان را قادر به ساختن مفاهیمی خارج از جهان طبیعی و تسلط عقل انسان بر دنیای بیرونی را فراهم ساخت. این همان انقلاب کوپرنیکوسی است که کانت مدعی آن است. عقل مستقل از تجربه همانند مفاهیم کلی علیت و... قادر است مفاهیم اخلاقی چون وظیفه و عدالت را که هیچ ربطی به عین خارجی یا ابژه ندارند را شکل داده و به آن واقعیت عملی ببخشد (همان: ۲۰۹). اصل برین اخلاق کانتی عین خارجی یا ابژه شناخت نیست. ارتباط بین معرفت شناسی کانت و نظریه اخلاقی وی همین است. انتقال مفاهیم کلی چون علیت به ذهن، به ذهن قوه خلاق و فعالی در آفرینش مفاهیمی ورای تجربه و لاجرم راهی برای فرارفتن از سامان دنیا به دست می دهد و امکان تسلط انسان و عقل را بر جامعه و سیاست فراهم می آورد.

با مفاهیم کلی کانت بود که ایده الیسم آلمانی فلسفه را از گزند تجربی اندیشی برینانیایی و ارهانی و نبرد این دو مکتب نه تنها برخوردار دو مکتب فلسفی متفاوت، بلکه نبرد فلسفه‌ی راستین از کار درآمد (مارکوزه، ۱۳۶۷: ۳۲). تجربه اندیشان انگلیس می گفتند که هیچ یک از مفاهیم و قوانین خرد نمی تواند مدعی کلیت شود. وحدت خرد چیزی جز وحدت رسم و عادت نیست که از امور واقع پیروی می کند ولی هرگز بر آنها حاکم نمی شود. این نه رهیافت تجربی آنها، بلکه طرد مفاهیم کلی از جانب آنها بود که ایده الیستهای آلمان را به ضدحمله علیه آنها برانگیخت. چرا که از نظر آنها حق خرد در قالب ریزی واقعیت به توانایی انسان در نگهداشت حقایق کلی معتبر بستگی دارد. خرد تنها به خاطر کلیت و ضرورت مفاهیم می تواند به فراسوی واقعیت خشن آن چه هست رسد و آن چه را که باید باشد را متحقق سازد. اما تجربی اندیشان منکر این مفاهیم بودند. لاک می گفت مفاهیم کلی بدعت‌ها و آفریده‌های فهم هستند که علایمی بیش نیستند که هرگاه اجزاء را از آنها بیرون کشیم آن چه از مفاهیم به جای می ماند همان آفریده‌های خودمان هستند. این نتیجه‌گیری تجربی اندیشان حتی کاری بدتر از بی اعتبار کردن فلسفه انجام داد و انسان را در چارچوب حدود مقرر و درون سامان موجود چیزها و رویدادها محبوس می ساخت (مارکوزه، همان: ۳۶). در این صورت حقیقت نمی توانست با سامان موجود مخالفت کند و خرد قادر نبود سخنی علیه وضع موجود بگوید و نتیجه این برهان نه تنها تشکیک بلکه سازشکاری و محافظه- کاری بود و تنها وجود عقلی بلکه وجود مادیشان را می بایست به فشارها و فراگردهای کور سامان تجربی رایج زندگی واگذارند و این یعنی اعلام کناره گیری خرد، و تا ثابت نشود که این مفاهیم نه سرچشمه گرفته از تجربه بلکه بر تجربه مقدم و کاربرد دارند. خرد باید در برابر فرامین آن چه هست و آموزش تجربی زانو بزند و تاخن به فلسفه (به معنی مفاهیم کلی و حقیقت مستقل از تجربه) به معنی حمله به آزادی انسانی است. کانت این نظریه‌ی تجربی اندیشان را که دانش بشری با تجربه آغاز می شود و با همان نیز به پایان می گیرد پذیرفته بود. اما اعتقاد

داشت تجربی‌اندیشان نتوانسته ثابت کنند که وسایل و شیوه‌های سازمان‌دادن مواد تجربی را فراهم آورند. او ثابت کرد این اصول سازمان تجربی متعلق به ذهن انسانند و از تجربه برنمی‌خیزند و تجربه محصول خرد است و استقلال و آزادی خرد را تضمین می‌کند. از نظر کانت ذهن انسان صورت‌های کلی در اختیار دارد که با آن داده‌های گوناگون حواس را سامان می‌دهد.

یعنی قبل از کانت فلسفه، شناخت آن چه هست توصیف می‌شد. فلسفه با فراموشی گوهر عملی و اخلاقی خویش تمام نیرو و انرژی خویش را مشغول اثبات یاقوه‌گویی‌های مابعدالطبیعی و شناخت‌شیء فی‌نفسه کرده بود اما کانت با اثبات تناقضات مابعدالطبیعی و بیان عدم امکان شناخت ماوراءالتجربه و شیء فی‌نفسه، معنای سنتی فلسفه را دگرگون کرد یا به عبارتی درست‌تر، در نقد عقل نظری پوسته و ظاهر فلسفه را در هم شکافت و ویران کرد، جنبه‌ی شناخت‌شناسی مطلق آن را زیرسوال برد و فلسفه را با عقل عملی و اخلاق پیوند داد و شیء-فی‌نفسه را از موضوعیت ذهن شناسا به عقل عملی و اخلاق مربوط ساخت که ما فقط با عقل عملی و اخلاق قادر به گام گذاشتن در حوزه‌ی شیء فی‌نفسه هستیم به همین دلیل گفت: «شناخت را کنار می‌گذارم و ایمان را برمی‌گزینم». فلسفه را از شناخت آنچه هست به شناخت آنچه باید تحول داد و با ذهنی خواندن مقولات و کلیات مقدم بر تجربه، معرفت را نه شناخت واقعیت بلکه ساختن واقعیت دانست. انقلاب کوپرنیکی را که با گالیله وارد طبیعت و فیزیک شده بود، وارد قلمرو فلسفه‌ی سیاسی کرد. اینکه معرفت نه شناخت بلکه ساختن و تحمیل کردن است، فلسفه را با اخلاق پیوند داد و زمینه‌ی گستاخی خرد را در برابر واقعیات و زایش ایده‌آلیسم آلمان و مارکسیسم و تحولات و انقلابات بعدی را مهیا ساخت. چرا که حال ما خودمان واقعیت را می‌سازیم چرا طبق آرمان‌ها و کلیات نسازیم.

کانت می‌گفت مقولات مقولات مقدم بر تجربه هستند اما برای هگل این تجربه چیزی جز جهان نیست و علم اندیشه‌ی محض و مقولات پیشاتجربی در ذات خود همان مطلق است که این ذهن و مطلق در ادیسه روحانی‌اش رشد می‌کند و در رشد خود تمامی اجزای تجربه‌های انسانی را شامل می‌شود (احمدی، ۱۳۸۵: ۳۷). نتیجه منطقی این امر به پراکسیس مارکس منجر شد که کار فلاسفه نه تفسیر جهان بلکه تغییر جهان است.

اما نتیجه دیگری هم از قضایای ذهنی کانت گرفته می‌شود. محدودیت عقل نظری در شناخت امر مطلق و خدا. کانت می‌پذیرد نخستین وسیله علم انسان، تجربه است اما علم انسان، تنها به وسیله حس نیست و ذهن در کسب معلومات بر تاثیراتی که از راه حس به او می‌رسد از خود نیز چیزی می‌افزاید با افزوده‌های ذهن است که محسوسات به مرتبه علم می‌رسد که ادراک شهودی و صورت‌های فهم معلومات قبلی هستند (فروغی، ۲۰۲). معلوماتی که از تجربه به دست می‌آیند معلومات بعدی هستند. معلومات قبلی برای انسان فطری و معلومات بعدی کسبی هستند. ریاضیات و احکام هندسی مثل تصور بُعد در جسم معلومات قبلی هستند و معلومات تجربی بعدی به وسیله تجربه و مشاهده اثبات می‌شوند. اما سئوالی که برای کانت مطرح می‌شود این که فلسفه اولی یا متافیزیک

که احکامش یکسره قبلی و عقلی است چرا این همه اختلاف دارند و صورت علمی نیافته اند. احکامی که ذهن در امور می کند دو قسم است تحلیلی و ترکیبی. تحلیلی آنست که محمول از خود موضوع بر می آید مثل جسم صاحب ابعاد است اما قضیه ترکیبی آنست که محمول داخل در موضوع نباشد و ذهن آن را از جای دیگر آورده بر موضوع ضمیمه کرده است مانند وزن جسم که با تجربه معلوم می شود. احکام تحلیلی معلومات قبلی هستند اما ترکیبی از معلومات بعدی ساخته شده اند. اما کانت همان طور که اشاره کردیم، برخلاف لایب نیست و لاک، احکام ترکیبی قبلی را هم قبول دارد مانند احکام ریاضی و قاعده علت و معلول. اما در فلسفه اولی موضوعات حقایق بیرون از ذهن هستند در عین حال به تجربه در نمی آیند. یعنی موضوعات فلسفه اولی نه درونی ذهن هستند که خود عقل آنها را ساخته باشد و نه به تجربه در می آیند، نه احکام قبلی هستند، نه بعدی؛ پس فلسفه اولی چگونه علم می شود (فروغی: ۲۰۵). بنابراین، ظاهراً لبه دیگر فلسفه خیال بافی و لفاظی است. بنابراین عقل نظری و عقل مطلق از رسیدن به حقایق مطلق و موضوعاتی چون خدا و عدالت و اخلاق که نه تحلیلی هستند و نه تجربی عاجز است. به همین دلیل کانت به «نقد عقل محض» و تنها راه رسیدن به حقایق را عقل عملی می داند. کانت عقل نظری را در شناخت اخلاق و خدا به پای محکمه کشاند و محدودیتهای عقل نظری را به آن شناساند. بنابراین، با استدلال عقلی نه می توان خدا را اثبات یا رد کرد نه می توان به حسن و قبح عقلی رسید. و این زمینه را برای نقد عقل محض و شناسایی عنصر دیگر عقل یعنی عقل عملی بازگشود. به همین دلیل گفت که «شناخت را کنار می گذارم و ایمان را بر می گزینم.»

محدودیت عقل نظری در شناسای امر مطلق و اخلاق، کانت را به ورطه نیهیلیسم و پوچ گرایی اخلاقی نکشاند چون با بازشناسی عقل عملی و با توجه به مطالبی که در بالا ذکر کردیم با انتقال مفاهیم کلی چون علیت به ذهن، مکان اخلاق و اراده آزاد انسان و خدا را در عقل عملی بنیان گذاشت. چون قلمرو عقل نظری محدود به تجربیات است.

مراد کانت از عقل مطلق علمی آن جنبه از عقل است که اراده انسان را بر عمل نیک بر می انگیزد و از عمل بد باز می دارد. اراده خیر کانت مبتنی بر منفعت و قوانین طبیعت و یا صواب و عقاب نیست بلکه پیروی از تکلیف است. تکلیف عملی است که شخص برای مطابعت از قاعده کلی انجام می دهد تکلیف احترام قانون است چون قانون است (فروغی: ۲۴۴). تکلیف می گوید «فقط مطابق دستوری عمل کن که به موجب آن بتوانی در عین حال اراده کنی که آن دستور به صورت قانون کلی در آید». مثلاً دروغ گفتن مجاز نیست چون قابل تعمیم بر همگان و همه موارد نیست. نفعی که از دروغگویی حاصل می شود وابسته به این است که عموم مردم راستگو باشند. اگر همه مردم دروغگو باشند، وضع عمومی راستگویی که پیش فرض این اندرز است از میان می رود. بنابراین دروغگوها خودشان را استثناء می کنند که مطابق با قانون کلی نیست و اصل جهانشمول نیست (فلیکشو در ادواردز، ۱۳۹۱: ۲۸۰). امر اخلاقی فرمانی است از جانب عقل به اراده. بنابراین، عمل اخلاقی عملی است

که اراده را بر پایه مفاهیم خرد که ذاتی هر شخصی است بنیان گذارد چون که خودآیینی هدف اخلاقی انسان است و روشنگری را خروج از نابالغی تعریف می کند (کانت در کهن، ۱۳۸۱: ۵۱). اما پیروی از تکلیف با امیال و طبع انسانی ناسازگار است و انسان مکلف طبق نظر کانت برخلاف سعادت دنیوی خود عمل می کند «امر قانونی باید به آن گردن نهاد حتی اگر برخلاف میل باشد» (کانت، ۱۳۶۹: ۵۳). بنابراین فایده الزام اخلاقی چیست؟ اینجا جایی است که کانت از طریق اخلاق یا همان عقل عملی به خدا می رسد.

یعنی کانت اصل را بر انسان قرار می دهد و از انسان و امر اخلاقی عقل انسان به وجود خدا می رسد. کانت در امور اخلاقی هم مانند امور علمی به شیوه کپرنیک به عکس حکمای دیگر عمل کرد. به این معنی که پیشینیان از اثبات ذات باری و بقای نفس نتیجه می گرفتند که انسان مکلف به تکالیف اخلاقی است ولیکن او مکلف بودن انسان را به تکلیف اخلاقی یقین دانست سپس بقای نفس و یقین به وجود پروردگار را از آن نتیجه گرفت (فروغی، ۲۵۵). یعنی اسلاف کانت قائل به این فرض شده بودند که معتقدات و نگرشهای اخلاقی و دینی ما محتاج نوعی شالوده فلسفی است. می خواستند چنین شالوده‌ای را در قالب الاهیات و قسمی اخلاق فلسفی بوجود بیاورند. اما حاصل کار کانت این است که قضیه را درست معکوس می کند می‌گویید؛ ما نه تنها حق داریم اعتقادات اخلاقی و دینی داشته باشیم بلکه ناگزیر از داشتن اینگونه اعتقاداتیم و چنین اعتقاداتی بناچار ما را به بعضی نظریات فلسفی غیر تجربی در خصوص «ذات‌باری» و نفس سوق می‌دهند. این نظریات است که بر معتقدات اخلاقی ابتدایی ما پی‌ریزی شده‌اند. شالوده اصلی خود این معتقدات اخلاقی هستند و الاهیات و مابعد الطبیعه رو بنای ضعیف و شکننده ای است که بر آن شالوده ساخته شده است (وارناک در مگی، ۱۳۷۲: ۲۹۳). قانون اخلاقی از هیچ مرجع بیرونی نیامده است که نیاز به شناخت و تفسیر داشته باشد این قوانین خودبنیاد هستند از وجدان آدمی نشئت می گیرند. اگر مفاهیم اخلاقی معنایی داشته باشند لازمه آن آزادی و اختیار انسان است و چون جهان مکانیکی جبری است و بدن متعلق به جهان جبری مکانیکی، بنابراین باید بخشی از وجود ما مستقل از جهان ماده باشد که تابع قوانین علمی نباشد. بنابراین، اجباراً به این نتیجه می رسیم که باید دارای روح یا نفسی باشیم که دست کم ازاد باشد (مگی، ۱۳۷۲: ۲۹۳-۴). مقوله مذهب و امر ماورا در زندگی بشر را دوباره ایجاد کرد اما متعاقب آگاهی ما، نه پیش از آن (فروغی، ۱۳۸۳: ۱۸۶). کانت -به قول فروغی- از انسان آغاز و به خدا رسید. چون او امر اخلاقی برخلاف میل و سعادت دنیوی ما هست بنابراین، باید خدا و دنیای دیگری برای معنایابی اخلاق و پاداش اخلاق باشد. یعنی انسان مسبوق بر خدا و کارکرد خدا نه قانون‌گذاری بلکه صرفاً ضمانت اخلاقی انسان و قوانین انسانی است. اگر چه فرد برای عمل به اخلاق نیازمند به خداوند نیست ولی باید خداوند را باور داشت تا بتوان باور داشت چرا عمل نمودن به اخلاق معنی دار است (Kant, ۱۹۷۱, ۴۵).

او به قول لوک فری نسبت میان انسان و خداوند را که فیلسوفان پیش از او کم و بیش حفظ کرده بودند به گونه ای رادیکال از میان برد. (کانت، ۱۳۷۶: ۲۹۸) لوک فری معتقد است تمام تفکر فلسفی قبل از کانت حتی دکارت،

از خدا آغاز و بعد به طبیعت و انسان می انجامد. اما کانت از انسان شروع می کند و سپس به تفکر درباره خدا می پردازد یعنی خدا فقط ضامن اخلاق و مسبوق به اخلاق می باشد. (فری در احمدی، ۱۳۷۷: ۴۵).

از نظر کانت سرآغاز دین و دیانت در حوزه کاملاً متفاوتی است. یعنی در احساس الزام اخلاقی انسان، نه مسائل نظری متافیزیکی، بلکه مسائل عملی اخلاق است که وجود خداوند را بعنوان اصل مسلم ایجاب می کند. انسان همان طور که با امور واقع سروکار دارد و آنها را در می یابد، با ارزش نیز سروکار دارد. نه فقط از آنچه هست می پرسد بلکه آنچه باید باشد هم برایش مطرح است. کانت تا آنجا پیش می رود که پیشنهاد کند خداوند یک اصل مسلم نظام اخلاقی است. عقاید دینی در اصل مسلماتی هستند که آگاهی ما از الزام اخلاقی، آنها را ایجاب می کند. وقتی که عمل ما ناشی از میل ایفای وظیفه باشد، تایید ضمنی این اعتقاد است که جهان یک نظام اخلاقی است. او در مورد دین نیز نیایش و الفاظ و عبادات را خطا و خرافه‌ای دینی دانست و انجام تکالیف را تا جایی که زمینه اخلاق ناب باشد مورد قبول می دانست و الهیات دین طبیعی را متضمن کمال اخلاقی می دانست. (کانت، ۱۳۷۶: ۲۱۴).

مقایسه غزالی و کانت: شباهتها و تفاوتها

کانت و غزالی هر دو در دنیای بحران زده‌ای که تضادی از یک سو، میان عقل و علم، علیت و جبر مکانیکی جهان طبیعی بود و از سوی دیگر اخلاق و اختیار و دین و خدا بود، به پردازش اندیشه خود برای رهایی از این بحران و پارادوکس پرداختند. هر دو نظریه علیت را که اراده را محدود به قوانین جبری می کرد، رد کردند. اما اراده‌ای که مدنظر کانت بود اراده فرد انسان بود و اراده مدنظر غزالی اراده لایزال الهی. کانت با نفی علیت و ضرورت بیرونی، اصل علیت را به ذهن انسان ارجاع و با نجات انسان به عنوان موجودی عقلانی از جبر مکانیکی و ضرورت بیرونی، اختیار و اراده را به انسان بازگرداند و زمینه تسلط انسان و عقل وی را بر جهان بیرونی فراهم آورد. غزالی با رد نظریه علیت و نظم خودمحور جهان طبیعی، اصل علیت را نه به ذهن انسان بلکه به اراده خدا ارجاع و اراده خدا را از محدودیت قوانین خود محور جهان طبیعی رها و زمینه تسلط اراده خدا را بر انسان و جهان فراهم آورد. نتیجه معرفت‌شناسی کانت به قوه خلاق و فعال عقل انسانی و تسلط انسان بر قوانین جهان طبیعی و انسانی را فراهم آورد. که به شناسایی سوژه انجامید سوژه خودآیینی که هم قادر به امر اخلاقی است و هم دستیابی به معرفت و هم توانایی تغییر جهان. در واقع کانت به اومانیسم و انقلاب فرانسه که انسانها قادرند فراتر از نظم موجود رفته و نظم سیاسی و اجتماعی را مطابق آرمانهای اخلاقی خود بسازند، بنیادی فلسفی دارد. اما نتیجه معرفت‌شناسی غزالی به تسلیم در مقابل اراده خدا بر همه جوانب زندگی سیاسی و اجتماعی انسان، لاجرم سر از تقدیرگرایی و اسارت انسان در دام تقدیر انجامید که، به سنت‌گرایی بنیادی فلسفی داد و به جای جبر طبیعی، جبر الهی را بر انسان حاکم کرد. بنابراین، نیت و دغدغه اصلی کانت احیای اراده و

اختیار انسان در امر اخلاقی در دنیای جبر مکانیکی و نظم علی نیوتونی بود. حتی اختیار مقدم بر اخلاق فرض است اما نیت و دغدغه اصلی غزالی نه اراده و اختیار فردی بلکه بیشتر اخلاق اجتماعی و نظم سیاسی بود. حتی گاهی اختیارگرایی غزالی مستور در دام جبرگرایی و اراده الهی است. به همین دلیل تناقضی که در اندیشه کانت نسبت میان اخلاق فردی - که مبتنی بر فضیلت شخصی و خودآیینی است - و قوانین جامعه و عدالت - که قانون از بیرون و مبتنی - به قول هوفه - نفع شخصی است، وجود داشت. به همین دلیل کانت میان وظایف اخلاقی و وظایف حقوقی تمیز می‌گذارد (فلیکشو، ۱۳۹۱: ۲۶۱) که، این تضاد در غزالی نبود. چون غزالی هم حسن و قبح اخلاق شخصی را از عقل سلب و به صاحب شریعت واگذار و هم ریشه قوانین سیاست و حقوق را در شریعت می‌جوید و خود را از تناقض رهانیده است. تناقض او بین اخلاق شخصی و حقوق اجتماعی نیست، تناقض او بین کل اخلاق و استبداد است که به جای آنکه استبداد را در پای دار عقل به محکمه بکشاند کل اخلاق در پای استبداد قربانی می‌کند. البته توجیه استبداد را هم در امر اخلاقی می‌جوید که دلیل وجود استبداد، فساد اخلاقی خود مردم و نهایتاً تقدیر الهی است که، در ضعف اخلاقی مردم، سلطنت مطلقه تنها راه حفظ امنیت و نظم اجتماعی موجود است که هیچ گزینه بهتری در مقابل آن قابل تصور نبود.

کانت و غزالی هر دو متناهی بودن عقل نظری را کشف و عقل نظری را از شناخت امر مطلق و حسن و قبح اخلاقی ناتوان دیدند. کانت در شناسایی محدودیت عقل نظری، کل عقل را به چالش نکشاند بلکه محدودیت آن را فاش کرد افراد همچون موجودات عقلانی متناهی در عین حال به عاملان در مقام خود-قانونگذاران اخلاقی تبدیل می‌شوند (فلیکشو، همان: ۲۵۹). کانت در عجز عقل نظری از شناخت خدا و اخلاق و با اینکه شناخت عقلانی و رای تجربه حسی را رد کرد، اما با شناسایی عقل عملی، خلاقیتی به عقل بشری داد که می‌تواند مفاهیم یا اندیشه‌هایی را شکل دهد که اگر چه هیچ ربطی به عین خارجی یا ابژه در جهان ندارد با این حال ربط عملی به ما پیدا می‌کند مثلاً می‌توانیم به درک و برداشت از عدالت و وظیفه شکل دهیم و به آن واقعیت عملی ببخشیم (همان: ۲۵۷). تناهی عقل نظری برای کانت مایه افسوس نیست چون اگر یقین در مورد آینده وجود داشت جایی برای اختیار و احتمالات بدیل باقی نمی‌ماند. امیدی به اینکه انسانها می‌توانستند سرنوشت خودشان را رقم بزنند، بیهوده بود. فقدان شناخت آینده در عین حال توانایی عملی برای شکل دادن به آینده، همان توانایی آزادی است (همان: ۲۵۹). به عبارتی کانت در شناسایی متناهی بودن عقل نظری نه تنها کل عقل و فلسفه را زیر سؤال نبرد بلکه با برساختن عقل عملی به عقل، توانایی تغییر جهان و دادن اراده به انسان را استنباط کرد. نه تنها کل فلسفه را نابود نکرد بلکه فلسفه را از شناخت آنچه هست - چون از نظر کانت امکان شناخت شی فی نفسه وجود ندارد - به ایده‌الیسم و آنچه باید متحول ساخت که، نتیجه منطقی آن در عقلانی ساختن واقعیت جهان هگل و در نهایت تغییر جهان توسط فلاسفه به جای تفسیر آن توسط مارکس بود. به همین دلیل کانت را دگرگون کننده اندیشه فلسفی نامیده اند (نقیب زاده، ۱۳۷۲: ۵۰).

اما غزالی در شناخت تناهی عقل نظری و عدم امکان پیش بینی آینده نه در پی خلاقیت و امکان انتخاب انسان، بلکه در پی ضعف و زبونی و نهایتاً تسلیم انسان در مقابل اراده خدای عالم بود که، امکان وجود معجزه را تأیید کند. همچنین غزالی با شناسای عجز عقل از شناخت امر مطلق و پی ریزی امر اخلاقی—چون سعادت را نه دنیوی بلکه اخروی می دانست و علمی را علم می دانست که انسان را به خدا برساند که همان دین و عرفان است نه علوم دنیوی- کل عقل و ناگزیر کل فلسفه را نابود کرد. همچنین وی برخلاف کانت در شناسایی عجز عقل نظری و غیر قابل پیش بینی بودن آینده، به امکانی برای آزادی و اختیار انسان نمی نگرد یعنی از تناهی عقل نظری امکانات عقل عملی را استنباط نمی کند. هدف غزالی از شناسایی محدودیت عقل نظری و رد نظریه علیت، نه فضا سازی برای احتمالات بدیل برای انسان بلکه زمینه باز کردن برای اثبات وجود معجزه و اراده پیش بینی ناپذیر الهی است.

بنابراین راهکار غزالی برای گریز از نظم علی و بی اخلاقی، احیای شریعت و سنت دینی و اراده خلاق الهی است که، اخلاق را بر پایه ذوق دینی استوار سازد و از طریق خدا و دین، اخلاق را احیا کند. اما راهکار کانت پایه گذاری مفاهیم کلی در عقل و تثبیت مفاهیم اخلاقی در عقل عملی، در نهایت بنیاد گذاشتن دین بر مبنای اخلاق و از طریق اخلاق به خدا رسیدن است. راهکار غزالی پذیرش اراده مطلق الهی بر انسان و تسلیم در مقابل اراده الهی و وحی او است اما راهکار کانت به رسمیت شناختن اراده خلاق و فعال انسان و تسطع عقل بر جهان است.

اما چرا مقدمات مشترک به نتایج متفاوت در کانت و غزالی رسید؟ نتایج متفاوتی که به جرات می توان گفت تقدیر غرب و اسلام را شکل داد؟ برای جواب این سؤال نه تنها **انگیزه و نیت** دو اندیشمند را باید بررسی کرد بلکه شرایط امکانیت و **بافت اجتماعی و فرهنگی** زمانه هر دو اندیشمند را هم باید در نظر گرفت. چون هیچ اندیشمندی نمی تواند فراتر از زمان خود برود. البته بحث ما محدود به غزالی و کانت آنهم موارد مشخصی از اندیشه های آنان است و مجال تفصیل در مورد اندیشه غرب و اسلام در این مختصر نمی گنجد محدودیت این مقال هم اجازه همچنین تفصیلی را نمی دهد. اما اشاره ای هر چند مختصر برای درک نتایج متفاوت این دو اندیشمند از مقدماتی مشترک خالی از لطف نخواهد بود. قبل از اشاره به بافت سیاسی و فرهنگی حاکم در زمان آنها مروری مختصر بر دیدگاه و دغدغه شخصی آنها داشته باشیم.

دغدغه کانت این بود که در نظم علمی نیوتونی که هم چیز اسیر جبر و رابطه ضروری علیت بود جایی برای اخلاق که مبتنی بر اختیار و اراده انسان بود باز کند. اما دغدغه غزالی نه خطر علم و عقل و علیت برای اختیار و یا اخلاق شخصی، بلکه برای اخلاق اجتماعی که بنیاد نظم سیاسی بود، بود. کانت از طریق اخلاق و فرد، سعی در اندیشیدن به ساحت سیاست و اصلاح سیاست را داشت، اما غزالی از طریق سیاست سعی در اندیشیدن به اخلاق و دین را داشت. در کانت اندیشه و اخلاق، مقدم بر سیاست و نظم اجتماعی بود و، می خواست بنیاد

نظم اجتماعی و سیاسی را بر اراده آزاد فرد و اندیشه عقلانی بنیان بگذارد، اما غزالی سیاست و نظم اجتماعی بر فرد و اخلاق و اندیشه تقدم داشت و می خواست افراد و اخلاق و اندیشه را محصور در نظم سیاسی حاکم اسیر کند در عین حال بنیاد نظم سیاسی را اخلاق اجتماعی و بنیاد این اخلاق را، دین و شریعت می دانست که، از سیاست به اندیشه و اخلاق رسید.

کانت اندیشمندی غربی است اندیشمندی که برای غرب فیلسوفی مطلقاً لازم بود (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۸) غربی که در آن برخلاف شرق، این اندیشه بوده است که بر سیاست تقدم داشته است برخلاف شرق که، سیاست بر اندیشه تقدم داشته است. غربی که نطفه آن در فلسفه یونان شکل گرفت. کوسدروف می گوید چارچوب نظام فرهنگی را، تصور این فرهنگ از خدا و انسان جهان و رابطه این سه با واقعیت عینی، معین می سازد (نقل از جابری، ۱۹۸۹: ۳۴). در فرهنگ یونانی اصل بر ارتباط انسان با طبیعت و قوانین تغییر ناپذیر طبیعت است حتی خدایان یونانی نیز اسیر تقدیر و قوانین طبیعت بودند. خدایان صرفاً واسطه انسان و طبیعت و ضامن قوانین طبیعت بودند- مقایسه شود با اراء کانت که خداوند صرفاً ضامن اخلاق انسان است. اما در عقل اسلامی/ایرانی اصل بر ارتباط انسان با خدا است و طبیعت صرفاً واسطه‌ی شناخت خدا است در روایات است که به شگفتیهای طبیعت بنگرید و آثار قدرت الهی را مشاهده کنید. در ضمن در اسلام و ایران، اراده خدا مقدم بر هر قانونی است. هیچ قانون تغییرناپذیری وجود ندارد. خدای یونان و فلاسفه، خدای علم و قانون است خدای ادیان، خدای اراده است. اراده خدا می تواند تمامی قوانین را تغییر دهد می تواند عصا را اژدها، مرده را زنده و رودخانه نیل را از هم سوا کند. اما در غرب خدایان توانایی تغییر قوانین را نداشتند و انسان مستقماً می توانست به شناخت قوانین طبیعت دست یابد اما در اسلام و ادیان توحیدی، ایمان مقدم بر فهم و تنها راه فهم، وحی الهی است نه عقل عاجز بشری. رسیدن به مثل افلاطون - به قول کاسیرر، نتیجه کوشش و تقلاي زياد عقل از مسیر ریاضی به هندسه و.... در نهایت به دیالکتیک و فقط کسانی که این مسیر پر پیچ و خم را طی کنند، می توانند به حقایق مثل برسند. یعنی کوشش عقلی و تلاش بشری برای رسیدن به شناخت اهمیت دارد. رسیدن به حقایق مثل از پایین به بالا است. بستگی به تلاش انسان دارد. اما وحی الهی از بالا به پایین است ربط چندانی به کوشش و تقلاي عقلی انسان ندارد کافی است خدا لطف و نظر خود را شامل کسی کند. خطاب به پیامبر اسلام هست که تو یتیم بودی، تو مسکین بودی تو امی بودی، اما از نعمت پیامبری برخوردار شدی. لطف و نظر الهی بدون توجه به علم و تلاش انسان، می توانست شامل هرکسی بشود آن شخص چوپان باشد یا فیلسوف فرقی ندارد. لطف الهی است نه تلاش انسانی در رسیدن به حقیقت سرنوشت ساز است. افلاطون کسب فیض الهی توسط چوپان و امی را باور ندارد چون امی از فضیلت فلسفه و دیالکتیک تهی است. مقایسه شود با غزالی که اراده خدا را بی قید و نامحدود می داند چه در امور قوانین طبیعی چون معجزه و چه در سعادت انسانها که، حتی رهایی از شکاکیت خود غزالی نه به کوشش وی بلکه به لطف الهی بستگی داشت و سعادت اخروی انسان هم نه ربطی به اعمال انسان

بلکه فقط بستگی به خواست و عشق خدا دارد. این است که فرهنگ غربی، مبتنی بر دیالوگ است اما فرهنگ اسلامی مونولوگ، بشنو از نی چون حکایت می کند... در این فرهنگ باید شنونده بود.

کانت در آستانه تفکر مدرنی می زیست که اومانیزم و پروتستانتیسم و انقلاب فرانسه و کشف سوژه دکارت و ظهور سرمایه‌داری را به خود دیده بود. در عالمی که سعادت دنیوی جایگزین سعادت اخروی می شد. در عالمی که علم پیشرفت و دگرگونی سیاسی در حال وقوع بود. شرایط امکان سوژه فراهم شده بود که امر اخلاقی را بر بنیاد سوژه قرار دهد. دنیای که کانت در آن می انیشید و می زیست، دنیایی بود که انقلاب فرانسه با امید اصلاح نظام سیاسی و تحقق برابری و آزادی به وقوع پیوسته بود. اهمیت انقلاب فرانسه نه در نتایج سیاسی آن، بلکه در حاکمیت اراده انسانی بر نظم سیاسی و امید به تغییر نظم سیاسی مطابق با آرمانهای اخلاقی بود. که مطابق نظر فوکو کانت به هستی‌شناسی زمان حال انقلاب و شور انقلاب می پردازد. اما غزالی در دنیای سنتی و دینی می زیست که خبری از تحولات ذکر شده رنسانس و انقلاب و سرمایه‌داری و سوژه نبود. دنیای که نه امیدی به تحقق عدالت و برابری بود نه امیدی به تغییر نظم سیاسی و نه امیدی به حاکمیت اراده و آرمانهای انسانی بر نظم موجود. نظم سیاسی غزالی نه در حال پیشرفت و ترقی بلکه در حال زوال و فروپاشی بود. همان‌طور که کانت سرخوش و مست از بوی خوش امیدهای انقلاب فرانسه به بنیاد نهادن اندیشه آزادی و اخلاق و برسازی و تسلط عقل بر نظم جهان پرداخت چون انقلاب فرانسه می خواست نظم عقلی و آرمانی خود را بر نظم موجود حاکم کند. نظم سیاسی غزالی در حال مرگ و آلترناتیوی بهتر و امیدوار کننده‌تری برای آن قابل تصور نبود جز شورش و خشونت و سرکوب. غزالی نه چون «زاغی سرخوش از بوی لاشه» بلکه چون سگ نگهبان و وفادار نظم حاکم، آخرین تقلاها را برای فروپاشی و زوال نظم حاکم به کار می برد. نظم سیاسی‌ای که هیچ نظامی حتی در حد آرمان و ذهن هم بهتر از آن قابل تصور نبود و، در صورت تغییر، فقط ناامنی و شورش و گشتار زیاده می شد. بنابراین، همان‌طور که کانت به نظم سیاسی و شور انقلابی زمان خود بنیادی فلسفی داد به اراده‌های فردی و خلاقیتی که نظم موجود را سرنگون کرده و امید فردای بهتری را می دادند بنیادی فلسفی داد. غزالی هم به نظم سیاسی موجود که نه شور انقلابی به امید فردای بهتر بلکه گیوتین تعصب مذهبی و چرخه شورش و سرکوب تکرار می شد می خواست بنیادی اخلاقی و دینی بدهد که نه مانع از ترقی و توسعه آن بشود بلکه مانع از بدتر شدن و افتادن در دام گشتار و سقوط و ناامنی شود. بنابراین هر دو فرزند زمانه خویش بودند.

در زمان غزالی نه شور انقلابی و نه آگاهی انقلابی و نه عقلانیتی بود که بخواهد به آن بنیاد فلسفی بدهد. اگر هم عقلانیتی وارد فضای اسلامی شده بود به جای تفسیر عقلانی از شرع، عقل را شرعی کردند. کل کوشش عقل اسلامی فارابی و ابن سینا و... اثبات ماورا عقل و نبوت و امامت بود. برخلاف اصحاب روشنگری فرانسه که ماوراء عقل را به حوزه خرافات و توهمات و تاریکی عقب راندند کل فلسفه اسلامی مشغول اثبات ماورا عقل

بود. مقدمات امکان سوژه در بافت فرهنگی غزالی فراهم نشده بود غزالی فرزند زمان خویش بود و تداوم همان عقل دینی ابن سینا و اسماعیلیه بود همان‌طور که کانت تداوم سوژه گرایی دکارت و علم گرایی انگلیسی.

تفاوت دیگر این بود که کانت در شناسایی محدودیت عقل نظری آلترناتیو قوی چون اسلام به عنوان دین کامل حقوقی و سیاسی نداشت که خلاء عقل نظری در پی‌ریزی امر اخلاقی را با آن پر کند. به همین دلیل مجبور بود امر اخلاقی را در همان عقل پی‌ریزی کند. آلترناتیو کانت عقل عملی حاکم بر انقلاب فرانسه بود. اما غزالی در نفی عقل نظری در پی‌ریزی امر اخلاقی، با وجود گزینه جامع و کامل دین اسلام چه نیازی به ظریف کاری عقلی داشت. اسلام پاسخ سئوالات و بنیاد اخلاق را داشت به همین دلیل در شناخت تناهی عقل نظری به جای عقل عملی، به اسلام برای هدایت عملی و اخلاقی انسانها پناه برد. اسلام مبتنی بر تقدیر و تسلیم به اراده خدا و وحی بود بافتی که در اندیشه غزالی پردازش شد همان‌طور که شور انقلابی و اراده خلاق انقلاب فرانسه در ذهن کانت پردازش شد.

نتیجه گیری

آنچه در این مقاله در پی آن بودیم، نسبت بین معرفت‌شناسی مخصوصاً رد نظریه علیت و ارتباط آن با احیای امر اخلاقی و همچنین توافق هردو در شناسایی محدودیت عقل نظری در شناخت امر مطلق بود که، به نتایج متفاوتی رسیدند و تاثیراتی که بر اندیشه غرب و اسلام برجای گذاشتند. کانت و غزالی هر دو نظریه علت را رد می‌کنند. در یکی رد نظریه علیت به خلاقیت و حاکمیت عقل انسان بر دنیای بیرونی ختم می‌شود و ذهن انسان را نظم دهنده به جهان می‌داند دیگری که علیت را نه در عقل انسان بلکه در اراده خدا، به حاکمیت مطلق خدا بر دنیا و فاتالیسم منجر می‌شود و اراده خدا را نظم دهنده به جهان می‌داند. هردو سعی در احیای عنصر اخلاقی دین هستند یکی با احیای ذوق دینی سعی در احیای اخلاق دارد و از دین می‌خواهد به اخلاق برسید دیگری از اخلاق به دین یکی با احیای ترس از خدا و ذوق اشراقی سعی در احیای اخلاق دارد دیگری با اخلاق می‌خواهد به خدا برسد. یکی سعی در حاکمیت سنت و شریعت دینی بر انسان را دارد دیگری سعی در برسازی انسان از دریای سنت و دین را دارد. یکی (کانت) جزیره سوژه و عقل انسانی را از اقیانوس دین و سنت بر می‌کشد. دیگری سوژه و عقل انسانی را در اقیانوس سنت و شریعت غرق می‌کند. هر دو شناخت را کنار می‌گذارند و ایمان را بر می‌گزینند هردو محدودیت عقل نظری را در شناخت خدا متذکر می‌شوند اما یکی (کانت) در شناسایی محدودیت عقل نظری به توانایی خلاق و فعال عقل عملی در شکل دادن به مفاهیمی که هیچ ربطی به تجربه حسی و ابژه عینی ندارد، می‌رسد، دیگری (غزالی) در شناسایی محدودیت عقل نظری در شناخت خدا، کل عقل را منکوب و امر به تسلیم به صاحب شریعت را تبلیغ می‌کند. هردو مفاهیم اخلاقی را که هیچ ربطی به تجربه حسی و ابژه علمی نداشته باشد را می‌پذیرند، اما کانت ریشه آن مفاهیم را در خود عقل و غزالی در اراده

صاحب شریعت می‌داند. هر دو در شناخت محدودیت عقل نظری در رسیدن به خدا متفق القول و راه رسیدن به خدا را اخلاق می‌دانند اما یکی اخلاق خودبنیاد و ندای وجدان را مسیر این راه می‌داند دیگری تسلیم به امر صاحب شریعت و سرچشمه اخلاق را نیز دریای شریعت می‌داند. کانت بنیاد دین را اخلاق می‌داند اما غزالی بنیاد اخلاق را دین. یکی مبنای اخلاق را ندای وجدان و تکلیف فردی می‌داند دیگری امر خالق و تکلیف دینی. هر دو مبنای اخلاق را مبتنی بر تکلیف و امر مطلق می‌دانند نه سود و منفعت شخصی، با این تفاوت که امر مطلق کانت عقلی و غزالی الهی است. هر دو محدودیت شناخت نظری را تاکید دارند هر دو محدودیت عقل را در شناخت خدا و امر مطلق یادآوری می‌کنند اما غزالی در شناسایی محدودیت عقل نظری و فلسفه نظری در شناخت خدا کل فلسفه و عقل را زیر سؤال می‌برد و حسن و قبح مفاهیم اخلاقی را از اراده جاری خدا در سنت و شریعت بر می‌گیرد اما کانت در شناسای محدودیت عقل نظری، عقل عملی را بر می‌سازد که حسن و قبح عقلی هم از آن ریشه می‌گیرد و به جای نابودی فلسفه آن را وارونه و از شناخت آنچه هست و رئالیسم به ایده ایسم و آنچه باید تغییر معنا می‌دهد.

در این تحقیق به دو مفهوم علمی علیت و متافیزیکی اخلاق در اندیشه کانت و غزالی پرداخته شد. اما نه به عنوان دو مفهوم جداگانه در نظام فلسفی آنان بلکه در هر دو اندیشمند مفهوم اخلاق به عنوان امری فراعینی از استنباطی که از رد نظریه علیت داشتند، بر ساخته شد. با وجود رابطه علیت در جهان که انسان هم به عنوان موجودی مکانیکی اسیر رابطه علت و معلولی است به این معنی کل جهان انسانی و طبیعی اسیر روابط جبری علی و قابل پیش بینی است. اما کانت و غزالی هر دو نظریه علیت و جبر جهان طبیعی را رد کردند اما نتایج متفاوتی از آن گرفتند کانت از رد نظریه علیت برای قوه خلاق و فعال عقل عملی انسان بهره گرفت که عقل انسانی می‌تواند بر جهان تجربی و عینی مسلط شود اما غزالی از آن برای اثبات قوه فعال الهی و اثبات معجزه پیامبران و اثبات حاکمیت اراده الهی بر جهان تجربی و انسانی از جمله عقل او بهره گرفت. اما سئوالی که مطرح شد این بود چرا با وجود مشترکات معرفت شناسی به نتایج متفاوت اخلاقی و نظری رسیدند؟ که بیان کردیم تفاوت نتایج آنها نه در خود معرفت شناسی آنان بلکه ریشه در دو امر داشت یکی بافت سیاسی و فرهنگی حاکم بر زمان آنها بود مانند نظم سیاسی و شور انقلابی انقلاب فرانسه به تغییر جهان و حاکمیت اراده انسان بر نظم حاکم موجود در زمان کانت. دیگری نظم سیاسی در حال زوال عباسیان که نه امیدی بر اصلاح آن بود نه هیچ آلترناتیو بهتری نه تنها در دنیای عینی بلکه حتی در ذهن و آرمان هم قابل تصور نبود بنابراین، با هر تغییری ساختار قبلی حفظ و گشت و گشتار و ناامنی، تنها نتیجه تغییر و شورش می‌شد و این نه اراده انسان و عقل فعال وی بلکه تقدیر الهی و خواست وی بود که سرنوشت حاکم را تعیین می‌کرد در زمان غزالی. کانت در فضایی می‌زیست که شرایط امکان سوژه و عقلانیت فراهم شده بود در واقع کانت به سوژه های عینی و عملی که انقلاب کرده بودند به امید تحقق اخلاق برابری و آزادی بر نظم حاکم، بنیادی فلسفی داد. اما غزالی در فضایی می‌زیست که شرایط امتناع سوژه و عقل و امکان اشراق و عرفان در حال گسترش بود. غزالی نیز به عقلانیت

ابن سینا و... که عین ناعقلی و اشراق بود بنیادی نظری و آن را تکمیل کرد همان طور که کانت سوژه دکارت را به سرانجام رسانید غزالی هم اشراق و الهیات فارابی و ابن سینا را به سرانجام رسانید.

منابع:

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹) ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، تهران، طرح نو.

احمدی، حمید (۱۳۸۵) کانت، هگل، هابرماس، تهران، نشر دیگرا.

احمدی، بابک (۱۳۷۷) *مدرنیته و اندیشه ی انتقادی*، تهران، مرکز.

ادواردز، الستر (۱۳۹۱) تفسیرهای جدید بر فیلسوفان سیاسی مدرن، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.

باربور، ایان (۱۳۶۲) *علم و دین*، ترجمه ی بهاءالدین خرمشاهی، تهران، دانشگاهی.

بلوم، ویلیام (۱۳۷۳) نظریه های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، تهران، آزان.

جابری، عابد (۱۳۸۹) *تکوین عقل عربی*، ترجمه سید محمد ال مهدی، تهران، افتاب.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹) *فارابی*، فیلسوف فرهنگ، تهران، سخن.

دورانت، ویل (۱۳۸۰) *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، علمی فرهنگی.

غزالی، ابوحماد محمد (۱۳۸۵) *با غزالی تا بهشت*، به کوشش غلامرضا جمشید نژاد اول، تهران، میراثبان.

غزالی، ابوحماد محمد، (۱۳۷۹) *احیاء علوم الدین*، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، تهران، علمی فرهنگی.

غزالی، ابوحماد. (۱۳۸۲) *تهافت الفلاسفه (ترجمه ی علی اصغر حلبی)*، مرکز نشر دانشگاهی، چاپخانه دانشگاه تهران.

فخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۸۱) *ترجمه عبدالحمید آیتی*، تهران، علمی فرهنگی

فروغی، سیر حکمت در اروپا، بی تا، بی جا.

فری، لوک (۱۳۸۳) *انسان و خدا*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.

فیرحی، داوود (۱۳۸۶) *قدرت دانش مشروعیت در اسلام*، تهران، نشر نی.

کاسیرر، ارنست، (۱۳۸۹) *فلسفه روشنگری*، ترجمه یدالله موقن، تهران، نیلوفر.

کانت، ایمانوئل، (۱۳۶۹) *بنیان مابعد الطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.

کانت، ایمانوئل، (۱۳۸۱) *روشنگری چیست*، ترجمه سیروس آرین پور، در کهن، لارنس، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویراستار عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.

مارکوزه، هربرت (۱۳۶۷) *خرد و انقلاب*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر نقره.

مگی، برایان (۱۳۷۲) *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی.

Sharif, m.m. *history of moslim philosophy*. 2 vol. wiesbaden, 1962.

Wolfson, Harry A. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1976.

Karen Harding, : *Causality Then and Now: Al Ghazali and Quantum Theory.*” *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Volume 10 , 2 Number 2, Summer 1993.

Quentin Skinner, “Meaning and understanding in the history of ideas”, *Meaning and Context*, Edited by James Tully, (New Jersey, Princeton University Press, 1988),