



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات  
سال نوزدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۳

*Naqd va Nazar*  
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology  
Vol. 19, No. 4, Winter, 2014

## نظریه حدّ وسط از منظر غزالی

حسین اترک \*

۹۵



نظریه حدّ وسط از منظر غزالی

نظریه حدّ وسط از منظر غزالی

### چکیده

نظریه اخلاقی غزالی تقریری از نظریه‌های فضیلت‌گرایی اخلاقی است که در واقع تلفیقی از سه رویکرد فلسفی، نقلی و عرفانی است که جنبه نقلی و عرفانی آن بسیار غلیظ‌تر از جنبه فلسفی آن است. وی از سویی تابع نظریه حد وسط ارسطویی است که فضیلت اخلاقی را حد وسط دو ردیلت افراط و تفریط می‌داند و از سوی دیگر، افزون بر عقل، شرع را نیز معیار تعیین فضیلت برمی‌شمارد و با استناد به آیات و روایات، فضایل اخلاقی را معین می‌کند. غزالی به طور کلی سعادت را کمال ویژه هر موجود تعریف می‌کند و سعادت انسان را در علم و معرفت به حقایق اشیا می‌داند. البته به نظر می‌رسد وی افزون بر علم و معرفت، چهار عامل: خیرات بیرونی، فضایل بدنی، فضایل اخلاقی و سعادت اخروی دیگر را نیز جزو سعادت انسان برمی‌شمارد که سه مورد نخست نقش مقدمی برای سعادت اخروی دارند و سعادت حقیقی و نهایی انسان در لقای خداوند است. غزالی نوآوری‌های متعددی در نظریه حد دارد که عبارتند از: افزودن قوه‌ای به نام قوه عدل به قوای سه‌گانه افلاطونی، ارائه تعریفی جدید از عقل عملی که وظیفه آن تنها تحریک بدن و تدبیر قوای شهوی و غضبی است، ارائه تعریفی جدید از فضیلت عدالت، افزودن معیار شرع بر معیار عقل به عنوان معیارهای تعیین حد وسط، ارائه استدلال نقلی در تأیید نظریه اعتدال، افزودن فضایل شرعی و صوفیانه به فهرست فضایل.

### کلیدواژه‌ها

غزالی، فضیلت‌گرایی اخلاقی، سعادت، فضیلت، حد وسط، فضایل توفیقی.

ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ق.) یکی از مشاهیر بزرگ جهان اسلام است که دیدگاه‌های او در حوزه‌های مختلف علوم انسانی به‌ویژه حدیث، کلام و اخلاق همواره مورد توجه بوده است. هدف این مقاله تبیین نظریه اخلاقی غزالی به‌طور عام و بیان نوآوری‌های وی در نظریه حد وسط به‌طور خاص است. نظریه‌های اخلاقی در فلسفه اخلاق معمولاً به سه نظریه عمده فضیلت‌گرایی، نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی تقسیم می‌شوند. نتیجه‌گرایی، درستی و نادرستی عمل را بر حسب خوبی و بدی نتایج عمل تبیین می‌کند. از نظر نتیجه‌گرایی برای دانستن اینکه اجرای عملی درست است یا نه، باید نتایج آن عمل را سنجید که اگر نتایج خوبی در پی داشته باشد، انجام‌دادن آن درست و الزامی است. در مقابل، وظیفه‌گرایی اخلاقی منکر دیدگاه نتیجه‌گرایی است و نمی‌پذیرد که درستی عمل همواره تابع نتایج عمل باشد (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۴۶)، بلکه معتقد است افزون بر خوبی نتایج، ملاحظه‌های دیگری نیز هست که می‌تواند آن عمل را درست و الزامی گرداند؛ مثل اینکه آن عمل، مصداقی از وفای به عهد، عدالت یا متعلق امر خدا یا مورد توافق اجتماعی باشد، اما آنچه در فضیلت‌گرایی اخلاقی یا «اخلاق فضیلت» مطرح است، مفهوم نتیجه یا وظیفه نیست، بلکه مهم زندگی سعادت‌مندان و بافضیلت است. زندگی خوب و سعادت‌مند، زندگی مطابق با فضایل اخلاقی است. برخلاف نظریه‌های غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی که در پی پاسخ به پرسش از «چه باید کرد؟» هستند، اخلاق فضیلت در پی این است که «چگونه انسانی باید بود؟» (Hoof, 2006: 10-11). در اخلاق فضیلت‌مدار، انگیزه فاعل برای انجام‌دادن عمل اخلاقی، نه مفهوم وظیفه و نه رسیدن به سود حداکثر، بلکه رسیدن به خیر نهایی و سعادت است.

یکی از مهم‌ترین تقریرهای اخلاق فضیلت، نظریه حد وسط یا اعتدال ارسطو است که به‌دلیل سازگاری با اخلاق دینی، در جهان اسلام رواج یافت و نظریه اخلاقی حکیمان مسلمان شد. نظریه اخلاقی غزالی در نگاه کلی، از نوع فضیلت‌گرایی و پیرو نظریه حد وسط ارسطویی است که فضیلت را در هر عملی حد وسط آن می‌داند. البته غزالی عارف، متکلم و فقیه دینی است که با تمسک به آیات و روایت‌ها و متون مقدس اسلامی مدل فضیلت‌گرایی خود را بر دین و نقل مبتنی ساخته است. وی به‌مانند تقریرهای غایت‌گرا از



فضیلت‌گرایی، نظریه اخلاقی خود را با بحث از چیستی سعادت می‌آغازد و کسب فضایل اخلاقی و دینی را شرط رسیدن به سعادت می‌داند.

## ۱. معنای سعادت

غزالی به طور کلی سعادت را کمال ویژه هر موجود تعریف می‌کند. سعادت انسان در کمال اوست و کمال انسان، انجام‌دادن کاری است که برای آن خلق شده است. وی نخست با بیان این مقدمه که اسب و حمار در قوه حمل مشترک هستند، ولی آنچه اسب را از حمار متمایز می‌سازد، ویژگی تیزپایی و سرعت اوست، کمال اسب و در نتیجه، سعادتش را انجام‌دادن این کار به نحو احسن می‌داند. اگر اسب این ویژگی را که برای آن خلق شده است، خوب انجام ندهد، به مرتبه یک حمار تنزل خواهد یافت. انسان نیز با اسب و حمار در اموری مشترک و در اموری که ویژگی اصلی اوست، از آنها متمایز است. این ویژگی از صفات فرشتگان مقرب است. انسان در رتبه‌ای میان چارپایان و فرشتگان قرار دارد که اگر به ویژگی اصلی خویش عمل کند، به فرشتگان ملحق می‌شود و اگر آن را وانهد، به چارپایان ملحق می‌گردد. ویژگی اصلی انسان، علم و معرفت به حقایق اشیاست. هر کس که تمام اعضا و قوایش را در جهت علم و عمل به خدمت گیرد، به فرشتگان تشبیه می‌جوید و شایسته قرار گرفتن در ردیف آنها خواهد شد. آن‌چنانکه آیه کریمه می‌فرماید: «مَا هَذَا بِشَرًّا إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (یوسف: ۳۱). غزالی سرانجام سعادت انسان را لقای خداوند در آخرت بیان می‌کند:

تمام سعادت در آن، به این است که دیدار خداوند را مقصد خود قرار دهد و دار آخرت را محل استقرار [نهایی] و دنیا را منزل [زودگذر] و بدن را مرکب و اعضای بدنی را خدمت خویش قرار دهد (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳، ۱۱).

وی در کیمیای سعادت با مقدماتی متفاوت‌تر سعادت را معرفت به خدای تعالی بیان می‌کند. غزالی سعادت هر چیزی را در آن می‌داند که لذت و راحتش در آن است و لذت هر چیزی در مقتضای طبع آن است و مقتضای طبع هر چیزی آن است که برای آن خلق شده است. لذت قوه شهوی در آن است که به آرزوی خود برسد و لذت قوه غضبی نیز در آن است که از دشمن انتقام گیرد. لذت چشم در دیدن صورت‌های نیکو، لذت گوش در





شنیدن الحان خوش و لذت قلب در معرفت یافتن به حقایق اشیاست. ویژگی آدمی در معرفت قلب اوست، زیرا چارپایان نیز شهوت و غضب و ادراک محسوسات دارند. معرفت قلب انسان‌ها و در نتیجه، لذتشان بر حسب متعلق معرفت متفاوت است. هرچه معرفت به چیزی بزرگ‌تر و شریف‌تر تعلق گیرد، لذتش برای قلب بیشتر خواهد بود. پس هر چه معلوم شریف‌تر باشد، علم آن شریف‌تر و لذتش بیشتر باشد، ولی چون هیچ موجودی شریف‌تر از پادشاه و خالق همه عالم نیست، پس هیچ معرفتی شریف‌تر و لذیذتر از معرفت به حق تعالی نیست (غزالی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۵۵-۵۶).

مراد غزالی از «قلب»، همان نفس انسان است که بخش لطیف ربانی و روحانی وجود انسان بوده و حقیقت انسان، مُدرک، عالم، عارف و مورد خطاب و ثواب و عقاب است. از این حقیقت، به «روح» یا «عقل» تعبیر می‌شود (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۴-۵).

اما بحث غزالی درباره سعادتهای در کتاب میزان العمل به دیدگاه ارسطو و متفکران اسلامی متقدم همچون فارابی، ابن سینا و به‌ویژه راغب اصفهانی بسیار نزدیک است. وی در فصلی از این کتاب با عنوان «بیان انواع الخیرات والسعادات» به تبع راغب اصفهانی (مقایسه کنید با: راغب اصفهانی، ۱۴۲۸: ۱۰۶-۱۰۷) نعمت‌های خداوند را در پنج نوع منحصر می‌کند: نوع اول، سعادت اخروی، یعنی بقایی که در آن فنا نیست؛ شادی‌ای که در آن غمی نیست؛ علمی که در آن جهلی نیست؛ غنایی که در آن فقری نیست. سعادت اخروی کامل نمی‌شود مگر به خیرها و سعادت‌های نوع دوم که همان فضایل نفسانی است و در چهار فضیلت اصلی جمع شده است: علم، عفت، شجاعت و عدالت. فضایل نفسانی نیز تمام نمی‌شوند مگر به سعادت‌ها و خیرهای نوع سوم که همان فضایل بدنی است و در چهار چیز منحصر است: صحت، قوت، جمال و طول عمر. نوع سوم خیرها و سعادت‌ها نیز تمام نمی‌شود مگر به خیرها و سعادت‌های نوع چهارم که همان فضایل خارجی است و در چهار چیز منحصر است: مال، زن، فرزند، عزت و بزرگی عشیره. نوع پنجم فضایل توفیقی است که چهار فضیلت هدایت، رشد، تسدید و تأیید الهی است (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۲۵).

بنابراین غزالی سه عامل حکمت، فضایل اخلاقی و خیرات بیرونی، را که ارسطو لازمه سعادت انسان می‌دانست، در بحث خود از سعادت آورده است، ولی چون او یک حکیم مسلمان است و به حیات اخروی اعتقاد دارد، افزون بر سه عامل ارسطویی، سعادت اخروی

و فضایل دینی را نیز می‌افزاید و در مجموع، پنج عامل را لازمه سعادت انسان برمی‌شمارد. البته با توجه به روح فلسفه‌ستیزی غزالی به سختی می‌توان این تشابه را به معنای تأثیرپذیری او از ارسطو دانست. شاید بهترین توجیه این باشد که غزالی یا تنها از طریق بررسی آیات و روایت‌ها به این نظریه رسیده است یا اینکه این نظریه‌های فلسفی را به سبب تطابقشان با شرع مقدس و بررسی آیات و روایت‌ها پذیرفته است و پس از اسلامی‌ساختن این مباحث و امتزاج آنها با آیات و روایت‌ها در آرای خود آورده است. روایت‌های متعددی هست که مشابه دیدگاه ارسطویی در سعادت، آن را به سه بخش نفسی، بدنی و خیرات بیرونی تقسیم می‌کنند. افزون بر اینکه این تأثیرپذیری بسیار اندک و محدود بوده است. بی‌شک غزالی در کتاب احیاء علوم الدین رویکرد عرفانی و نقلی به اخلاق دارد، ولی گاه نظریه حد وسط فلسفی نیز مشاهده می‌شود که حجم آن در مقایسه با کل کتاب ناچیز است.

غزالی در دو کتاب احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت طرح کلی خود برای سعادت را چنین بیان می‌کند که اولاً، سعادت در شناخت حق تعالی و در بندگی اوست؛ ثانیاً، اصل شناخت و بندگی خداوند به چهار عامل زیر است: ۱. رکن عبادات: عبادت خداوند که غزالی آن را در ده اصل بیان می‌کند: طلب علم، طهارت، نماز، زکات، روزه، حج، تلاوت قرآن، ذکر و تسبیح، وردها و دعاها؛ ۲. رکن معاملات: آراستگی به آداب که آن‌هم ده اصل دارد: آداب غذاخوردن، نکاح، تجارت، طلب حلال، صحبت با خلق، عزلت، آداب سفر، سماع، امر به معروف و نهی از منکر و ولایت داشتن؛ ۳. رکن مهلکات: پاک‌ساختن خویش از رذایل ناپسند اخلاقی در ده اصل: ریاضت نفس، علاج شهوت شکم و فرج، علاج آفات زبان، علاج آفات قوه غضبیه، علاج حب دنیا، علاج بخل و حب مال، علاج حب جاه و حشمت، علاج حب ریا، علاج کبر و عجب، علاج غرور و فریفتگی؛ ۴. رکن منجیات: آراستگی خود به فضایل و صفات پسندیده اخلاقی در ده اصل: توبه، صبر و شکر، خوف و رجا، فقر و زهد، نیت و اخلاص، محاسبه و مراقبه، تفکر، توحید و توکل، شوق و محبت، ذکر مرگ و احوال آخرت. در واقع، افزودن دو رکن عبادات و آداب دینی به دو رکن اخلاقی دفع رذایل و اتصاف به فضایل، تفاوت نظریه اخلاقی فضیلت‌محور غزالی را با تقریرهای غیردینی و فلسفی اخلاق فضیلت نشان می‌دهد.





## ۲. تعریف حسن خلق

«خُلُق» از نظر غزالی، هیئت راسخ در نفس است که افعال به سادگی بدون فکر و اندیشه از آن صادر می‌شود. اگر این هیئت نفسانی به صورتی باشد که افعال جمیل و محمود، از نظر عقل و شرع از آن صادر گردد، خُلُق حَسَن و نیکو خواهد بود و اگر افعال قبیح از آن صادر شود، خلق سیئء گفته می‌شود. بنابراین خُلُق، هیئت نفسانی و صورت باطنی است (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۵-۶۶).

به باور غزالی همان‌گونه که صورت ظاهری تنها با زیبایی چشم‌ها، زیبا و حَسَن نمی‌گردد، بلکه باید بینی، دهان، گونه‌ها و دیگر اعضای صورت نیز همگی زیبا باشند تا صورت زیبا گردد، همچنین صورت باطنی و خُلُق انسانی نیز زیبا و حَسَن نمی‌گردد، مگر با زیبایی و حَسَن جمیع ارکان باطن که چهار قوه نفس هستند. اگر قوای نفس معتدل و متناسب گردند، حَسَن خُلُق حاصل می‌شود (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۶). بنابراین، برای دستیابی به حَسَن خُلُق به شناخت قوای نفس نیازمندیم.

## ۳. قوای نفس

غزالی تقسیم‌بندی‌های مختلفی از قوای نفس در آثارش دارد که می‌توان آنها را در پنج دسته برشمرد.

### تقسیم‌بندی اول

تقسیم‌بندی اول غزالی، همان تقسیم‌بندی سه‌گانه افلاطون از قوای نفس است (مقایسه کنید با: افلاطون، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۰۲۲، ۴۳۶b). وی در بخشی از میزان العمل در باب تهذیب قوای نفس می‌گوید:

اصول قوا که چاره‌ای جز تهذیب آنها نیست، سه چیز است: قوه تفکر، شهوت و غضب (غزالی، ۱۹۸۹: ۶۷).

سپس به بیان فضایل حاصل از تهذیب این قوا می‌پردازد و سه فضیلت حکمت، شجاعت و عفت را حاصل از تهذیب این سه قوه و فضیلت چهارم، یعنی عدالت را مانند افلاطون، فضیلت جامع حاصل از تهذیب تمام قوا بیان می‌کند (غزالی، ۱۹۸۹: ۶۸). مراد وی از فضیلت حکمت در اینجا توانایی تفاوت گذاشتن میان حق و باطل در امور اعتقادی؛ و میان

صدق و کذب در گفتار و میان زشت و زیبا در افعال است. این همان تعریفی است که راغب اصفهانی، از حکمت ارائه داده و مراد از آن را حکمت عملی خوانده بود (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸: ۹۵؛ ۱۴۰۸: ۱۷۴). البته از نظر غزالی مراد از حکمت، یکی از فضایل چهارگانه حکمت عملی یا خلقی است. بنابراین، مراد از قوه عقل به عنوان یکی از قوای نفس، گرچه اعم از عقل نظری و عملی است، ولی وقتی از تهذیب قوه عقلی و اعتدال آن بحث می‌شود، باید مراد از آن را عقل عملی و مراد از حکمت به عنوان یکی از فضایل اخلاقی را حکمت عملی دانست.

### تقسیم‌بندی دوم

تقسیم‌بندی دوم غزالی از قوای نفس همان تقسیم‌بندی قبلی است، با این تفاوت که وی قوه عقلی را به دو قوه عقل نظری و عقل عملی تفکیک می‌کند. در نتیجه، قوای نفس عبارتند از: عقل نظری، عقل عملی، غضب و شهوت. او در فصل «امهات الفضایل» از میزان العمل پس از بیان چهار فضیلت اصلی، درصدد تبیین آنها و بیان نسبت هر کدام به یکی از قوای نفس برمی‌آید. از این رو، فضیلت حکمت را به قوه عقلی مربوط می‌شمارد، اما قوه عقلی را به دو قوه عقل نظری و عملی تقسیم می‌کند. با عقل نظری، حقایق علوم کلی، ضروری و نظری یعنی علوم یقینی آموخته می‌شود؛ مانند علم به وجود خداوند و صفاتش، علم به فرشتگان، پیامبران و کتاب‌های آنها، علم به اصناف خلق خدا در عالم و علم به اینکه اجتماع نقیضین محال است. این علوم، حکمت حقیقی هستند. فضیلت عقل نظری، حکمت علمی نظری است، ولی وظیفه عقل عملی که فضیلت آن حکمت عملی خوانده می‌شود، چهار چیز است: (۱) ادراک خیرات در اعمال؛ (۲) تدبیر و سیاست قوای بدن (شهوت و غضب)؛ (۳) تدبیر اهل منزل؛ (۴) تدبیر اهل بلد که در اینجا به اقسام حکمت عملی، یعنی اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن اشاره دارد. وی حکمت خواندن حکمت عملی را نوعی مجاز می‌داند، زیرا معلومات این قوه مانند جیوه در تغییر است و ثبات ندارد. از این رو، اسم حکمت را برای حکمت نظری شایسته‌تر می‌داند و حکمت عملی را مانند کمال برای آن می‌شمارد (غزالی، ۱۹۸۹: ۹۹-۱۰۰).

وی در تفکیکی مهم، حکمت عملی را «حکمت خلقی» و حکمت نظری را «حکمت علمی نظری» می‌نامد و در تعریف حکمت خلقی آن را حالت و فضیلتی برای نفس عاقله



نظری

تفکیک حد وسط از منظر غزالی



می‌داند که به واسطه آن نفس دو قوه شهوی و غضبی را تدبیر می‌کند و مقدار حرکات آنها را به اندازه واجب تنظیم می‌کند. البته وظیفه دیگر عقل عملی، علم به صواب اعمال نیز هست:

مراد از حکمت خُلقی حالت و فضیلتی برای نفس عاقله است که به واسطه آن قوه غضبی و شهوی تدبیر می‌شوند و حرکات آنها در انقباض و انبساط به میزان واجب اندازه می‌شود و آن [حکمت خُلقی]، علم به افعال صواب است (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۰). نکته مهم آن است که غزالی در اینجا قاعده اعتدال را تنها در مورد عقل عملی و حکمت خُلقی به کار می‌برد و از اعتدال در حکمت نظری و عقل نظری سخنی نمی‌گوید. او حکمت خُلقی را حد وسط میان حَبِّ و بله می‌داند. «حَبِّ»، یعنی جهت افراط عقل عملی، حالتی است که انسان در آن به دلیل غلبه قوه شهوی و غضبی مکر و حيله می‌کند و به دلیل تحریک این دو قوه، بیشتر از حد واجب به سوی مطلوب حرکت می‌کند. بله حالت تفریط است که در آن نفس از جهت غضب و شهوت از حد واجب کوتاهی می‌کند و خاستگاه آن کُنُدی فهم و اندکی احاطه به صواب اعمال است (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۰). غزالی در اینجا فضیلت عدالت را حالت انتظام قوای سه‌گانه در استیلا و انقیاد از یکدیگر به‌نحو واجب تعریف می‌کند و آن را نه یکی از فضایل، بلکه تمام فضایل و جامع آنها برمی‌شمارد (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۴).

### تقسیم‌بندی سوم

تقسیم‌بندی سوم غزالی از قوای نفس خلاصه‌شده تقسیم‌بندی کامل ابن‌سینا در رساله نفس است (نک: ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۱-۲۶). وی در بخش دیگری از میزان العمل بدون اشاره به نفس نباتی، برای انسان دو نفس حیوانی و انسانی در نظر می‌گیرد. نفس حیوانی دارای دو قوه مُحرِّک و مُدرِّک است. قوه محرک، خود مشتمل بر دو قوه باعنه و مباشر حرکت است. قوه مباشر حرکت، قوه‌ای است که در اعصاب و عضلات بدن منتشر است و آنها را در جهت مورد نظر به حرکت در می‌آورد. این قوه خادم قوه باعنه است. قوه باعنه، قوه نزوعی و شوقی است که وقتی در خیال، صورت شیء مطلوب حاصل شود، قوه مباشر حرکت را برمی‌انگیزد. قوه باعنه دو شعبه دارد: قوه شهویه و قوه غضبیه. قوه شهویه سبب تحریک به سوی امور ضروری و لذت‌آور می‌شود و قوه غضبیه موجب تحریک به سوی دفع امور



مضرّ و مفسد است، ولی قوه مدرک دو بخش دارد: قوای ظاهری و قوای باطنی. قوای ظاهری همان حواس پنج‌گانه است و قوای باطنی شامل پنج قوه خیال (یا حس مشترک)، حافظه، وهمیه، ذاکره و مفکره است.

نفس انسانی نیز، دو قوه عالمه و عامله یا عقل نظری و عملی دارد. قوه عامله، مبدأ حرکت بدن به انجام دادن افعال معین و جزئی بر اساس فکر و اندیشه و مطابق دستور قوه عالمه نظری است. شایسته است که قوای دیگر بدن از قوه عامله اطاعت کنند و مطیع آن باشند که در آن صورت فضایل اخلاقی پدید می‌آیند، ولی اگر این قوه از پس تأدیب قوای دیگر بر نیاید و از آنها تأثیر پذیرد، رذایل اخلاقی پدید آید (غزالی، ۱۹۸۹: ۳۷-۴۰؛ ۱۳۶۱: ۲۵۶-۲۵۹).

از نظر غزالی تفکیک قوای نفس انسانی به دو قوه عقل نظری و عملی به دلیل دو جنبه‌ای است که نفس انسان دارد. نفس از جهت ارتباطش با جنبه مافوق، یعنی موجودات مافوق نفس انسان مثال خداوند و ملائکه موکل بر نفوس انسانی که افاضه‌کننده علوم به آنها هستند، قوه‌ای دارد به نام قوه عالمه نظریه و از جهت ارتباطش با جنبه مادون خود، یعنی بدن نیز قوه‌ای به نام عقل عملی که وظیفه تدبیر و سیاست بدن را بر عهده دارد. وی در اینجا تصریح می‌کند که وظیفه عقل عملی تحریک بدن به افعال است و عقل خواندن آن اشتراک لفظی و به سبب خادم بودن آن برای قوه عالمه (عقل نظری) است. وی وظیفه عقل نظری را ادراک معانی کلی که مجرد از عوارض حسی و جزئی هستند، بیان می‌کند و آن را دارای سه مرتبه: عقل بالقوه، عقل بالفعل و عقل مستفاد می‌داند (غزالی، ۱۹۸۹: ۳۹-۴۲).

نکته مهم در اینجا تعریف غزالی از عقل عملی یا قوه عامله است. ارسطو در کتاب درباره نفس، گرچه این تقسیم‌بندی را دارد و عقل را به عقل عملی و نظری تقسیم می‌کند، وظیفه عقل عملی را ادراک نیک و بد که متعلق عمل است، بیان می‌کند و هرگز آن را قوه عملی که موجب تحریک بدن باشد، تعریف نمی‌کند، بلکه محرک بدن را یکی بیش نمی‌داند که آن قوه شوقیه است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۶۱).

فارابی عقل عملی را قوه ادراک شایستگی و ناشایستگی اعمال بیان می‌کند که هم قضایای کلی و هم بعضی قضایای جزئی را این مورد ادراک می‌کند (فارابی، ۱۹۷۱: ۵۴-۵۵). ابن‌سینا نیز عقل عملی را قوه عامله می‌خواند، ولی وظیفه آن را ادراک خیر و شرّ می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۲۵-۲۶)، اما غزالی، ضمن قوه عامله خواندن عقل عملی، وظیفه آن را تحریک بدن به انجام دادن اعمال جزئی و معین و تدبیر بدن معرفی می‌کند؛ یعنی وظیفه عقل عملی،





تنها عمل کردن است، نه ادراک کردن. این معنا برای عقل عملی برخلاف معنایی است که در تقسیم‌بندی دوم از قوای نفس در کلام غزالی شاهد بودیم. وی در معیار العلم با تصریح بیشتری این مطلب را بیان می‌کند:

اما عقل عملی قوه‌ای نفسانی است که مبدأ تحریک برای قوه شوقیه است به سوی آنچه از امور جزئی اختیار می‌کند، بر اساس غایتی مظنون یا معلوم و این قوه، قوه‌ای محرکه است و [وظیفه آن از] جنس علوم نیست و تنها بدان سبب عقل [عملی] نامیده شده که تحت فرمان عقل [نظری] است و مطیع اشارات آن است (غزالی، ۲۰۰۰: ۲۶۵).

بیشتر حکیمان مسلمان پس از غزالی نیز همین وظیفه را برای عقل عملی آورده‌اند (نک: طوسی، ۱۴۱۳: ۳۴؛ دوانی، ۱۳۹۱: ۷۵؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹: ۹۰). از این رو، غزالی نقطه عطفی در چرخش معنایی عقل عملی در تاریخ فلسفه اسلامی است. البته به اعتقاد برخی از محققان این چرخش نخستین بار در بهمنیار صورت گرفته است (شیدان شید، ۱۳۸۵: ۶۹).

### تقسیم‌بندی چهارم

تقسیم‌بندی چهارم غزالی از قوای نفس در دو کتاب احیاء علوم الدین و الاربعین صورت گرفته است. وی در آنها چهار قوه برای نفس انسان ذکر می‌کند: قوه عقل که گاه آن را قوه علم نیز می‌خواند؛ قوه غضب؛ قوه شهوت و قوه عدل که واسطه میان این سه قوه است (غزالی، ۱۳۷۱: ۱۷۴).

وقتی ارکان چهارگانه مساوی، معتدل و متناسب گردند، حسن خلق حاصل می‌شود و آنها عبارتند از: قوه علم و قوه غضب و قوه شهوت و قوه عدل که قوه‌ای میان این قواست (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۶).

وی در مورد وظایف درست این قوا که باعث ایجاد فضایل می‌شود، می‌گوید:

اما قوه علم، حُسن و صلاح آن در این است که به حالتی درآید که درک فرق بین صدق و کذب، حق و باطل، جمیل و قبیح در اقوال و عقاید و افعال برایش آسان گردد و اگر این قوه صالح گردد، از آن ثمره حکمت حاصل می‌شود که رأس اخلاق حسنه است و خداوند در موردش فرموده است: «هرکس که حکمت به آن عطا شود، خیر کثیر عطا شده است»، اما قوه غضب، حُسن آن در این است که

انقباض و انبساطش بر مقتضای حکمت باشد و همچنین قوه شهویه، حسن و صلاحش در این است که تحت اشاره حکمت، یعنی اشاره عقل و شرع باشد، اما قوه عدل، ضبط و کنترل قوه غضب و شهوت، تحت اشاره عقل و شرع است. مثال عقل، مثال ناصح و مشیر است و قوه عدل، قدرت است و مثالش، مثال مُنفذ و مُمضی فرمان عقل است و غضب... مثالش مثال سگ است و شهوت... مثالش مثال اسب است (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۶-۶۷).

غزالی در این تقسیم‌بندی، برخلاف تقسیم‌بندی افلاطونی که سه قوه عقل، شهوت و غضب برای نفس قائل بود (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲: ۱۰۲۲، ۴۳۶ b)، چهار قوه برای نفس می‌آورد و قوه چهارمی به نام «قوه عدل» می‌افزاید که وظیفه آن کنترل قوای شهوی و غضبی و منقاد ساختن آنها از فرمان عقل و شرع است. این قوه وظیفه هماهنگ‌سازی قوای سه‌گانه و مطیع ساختن قوای شهوی و غضبی از قوه عقل را دارد. به قرینه تقسیم‌بندی سوم غزالی از قوای نفس و با توجه به وظیفه‌ای که در آنجا برای قوه عامله می‌داند، روشن می‌شود که در اینجا نیز مراد او از قوه عدل، همان قوه عقل عملی است. البته به قرینه تقسیم‌بندی دوم که غزالی در آنجا وظیفه عقل عملی را اعم از تدبیر بدن و علم به صواب اعمال می‌داند، باید گفت که مراد او از قوه علم در اینجا عقل عملی است.

در واقع، او قوه عقل را نخست به دو قوه عقل نظری که فضیلت آن «حکمت نظری» است و عقل عملی تقسیم کرده و سپس وظیفه عقل عملی را به دو بخش علم به صواب اعمال و تدبیر بدن و دو قوه شهوی و غضبی تقسیم کرده است. مراد از قوه علم در اینجا همان بخش اول عقل عملی است که فضیلت آن حکمت عملی به معنای «حالتی برای نفس است که بوسیله آن انسان خطا را از صواب در جمیع افعال اختیاری درک می‌کند» (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷). مراد از قوه عدل نیز همان بخش دوم عقل عملی است که فضیلت آن عدالت به معنای «حالتی برای نفس است که به وسیله آن غضب و شهوت تدبیر می‌شود» (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷). پس به نظر می‌رسد غزالی چون به کارگیری واژه «عقل» و «حکمت» در مورد عقل و حکمت عملی را که وظیفه آن تدبیر دو قوه شهوی و غضبی است، نوعی مجاز می‌دانست (تقسیم‌بندی دوم)، در اینجا با تفکیک آن دو وظیفه، وظیفه تدبیر قوای شهوی و غضبی را به قوه‌ای دیگر به نام قوه عدل نسبت داده و فضیلت آن را «عدالت» و نه «حکمت» دانسته است.





در نتیجه، غزالی در این تقسیم‌بندی دو نوآوری در نظریه اعتدال ایجاد می‌کند: اولاً، برای تبیین فضایل چهار گانه اصلی، چهار قوه نفسانی مجزاً در نظر می‌گیرد و ثانیاً، تعریف جدیدی از حکمت عملی و به تبع آن، تعریف جدیدی از فضیلت عدالت، متفاوت از تعریف افلاطون (به‌عنوان فضیلت جامع نفس) ارائه می‌دهد. عدالت در اینجا فضیلت عقل عملی و منقاد و مطیع ساختن دو قوه شهوت و غضب تحت اشاره عقل و شرع است. مراد از عدل، حالت نفسانی و قوه‌ای است که به‌وسیله آن دو قوه غضب و شهوت تدبیر می‌شوند و بر مقتضای حکمت حمل می‌گردند و در ارضا و عدم ارضا بر حسب مقتضای عقل مضبوط می‌گردند (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷).

### تقسیم‌بندی پنجم

غزالی همچنین در بیان ویژگی‌های قلب به‌نوعی بحث قوای نفس را به میان می‌کشد و می‌گوید:

بدان که انسان در خلقت و ترکیبش چهار شعبه همراه شده‌اند. به همین خاطر در او چهار نوع صفت جمع گردیده‌اند و آن صفات درندگی، حیوانی، شیطانی و ربانی است (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۱۲).

وی در توضیح این صفات چهارگانه که ناشی از تسلط هر یک از قوای نفس بر انسان است، می‌گوید: اگر غضب بر انسان مسلط شود، افعال درندگان همچون عداوت، کینه، تهاجم به مردم و ضرب و شتم آنها را انجام دهد. اگر شهوت بر انسان مسلط شود، افعال چارپایان مانند شَره و شهوت‌رانی و حرص و آز انجام دهد. از آنجا که انسان در ذات خویش امری ربانی است: «قُلْ الزَّوْجُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵)، برای نفس خود ادعای ربوبیت می‌کند و استیلا و استعلا بر دیگران، خاص بودن و استبداد، ریاست فردی، خروج از عبودیت، تواضع و تسلط بر تمام علوم را دوست دارد. انسان به‌واسطه آن به علم و معرفت می‌گراید و نفس خود را به ادراک حقایق عالم فرا می‌خواند و از علم‌آموزی و احاطه به تمام حقایق لذت می‌برد و از جهل محزون می‌شود. انسان از آن جهت که قوه تمییز دارد، با مشارکت آن با قوه شهوت و غضب، در او صفت شیطانی پیدا می‌شود که قوه تمییز را در درک امور شرّ به کار می‌گیرد و برای رسیدن به مقاصد از مکر و فریب بهره می‌برد (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۱۲-۱۳).

گرچه در نگاه نخست به نظر می‌رسد که این تقسیم‌بندی نیز دسته‌بندی دیگری از قوای نفس است و بر اساس آن برای نفس باید چهار قوه شهوی، غضبی، شیطانی و ربانی در نظر گرفت، ولی با تأمل بیشتر درمی‌یابیم که غزالی در اینجا درصدد بیان اوصاف اخلاقی انسان است. انسان به دلیل داشتن قوای مختلف نفسانی می‌تواند اوصاف مختلف بهیمی، سبعی، شیطانی و ربانی داشته باشد. شاهد این برداشت از کلام غزالی آن است که وی در بیان این عناصر چهارگانه در ذات انسان، تعبیر «شوائب» را به کار برده است؛ نه «قوه». از نحوه بیان او درباره عنصر ربانی نیز بر می‌آید که آن را یک قوه با کارکردهای خاص در انسان نمی‌داند، زیرا وی صفت ربانیت را به تمام ذات انسان از جهت داشتن روح که امری ربانی است، نسبت می‌دهد؛ نه جزء ذات او.

و من حیث انّه فی نفسه امر ربانی کما قال الله تعالی (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۱۲).

غزالی در دو کتاب کیمیای سعادت و الاربعین نیز با اندک تفاوت‌هایی از این اوصاف چهارگانه سخن گفته است (غزالی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۱-۳۲، همو، ۱۳۷۱: ۱۸۴-۱۸۵).

در جمع‌بندی تقسیم‌های متعدد غزالی از قوای نفس می‌توان گفت تقسیم‌بندی اول غزالی که همان تقسیم‌بندی سه‌گانه افلاطونی است، محور اصلی تقسیم‌بندی‌های دوم، چهارم و پنجم است که با تفکیک قوه عقل به دو قوه نظری و عملی، تقسیم‌بندی دوم ایجاد شده و با اختصاص وظیفه هماهنگی بین قوا و تدبیر قوه شهوی و غضبی به قوه‌ای خاص و مجزا به نام قوه عدل، تقسیم‌بندی چهارم پدید آمده و با بیان اوصاف اخلاقی هر کدام از قوا تقسیم پنجم پدید آمده است، اما تقسیم سوم از قوای نفس را باید تقسیم‌بندی کامل و جامع دانست که در آن قوای نفس حیوانی و انسانی که در تقسیم‌بندی‌های دیگر به‌اجمال بیان شده است، با جزئیات بیشتری بیان شده بود.

### ۳. قاعده اعتدال و فضایل اصلی

غزالی نظریه اعتدال را در آثار مختلف خود از جمله احیاء علوم الدین و میزان العمل طرح کرده است. وی به‌مانند افلاطون، اسطو و بیشتر حکیمان مسلمان، اعتدال و میانه‌روی در عملکرد قوا را باعث حُسن خُلق می‌داند. او به تبع پیشینیان، قاعده اعتدال را برای هر کدام از قوای سه‌گانه نفس به کار می‌برد و فضیلت را در هر یک از آنها حد وسط میان دو رذیلت افراط و تفریط قرار می‌دهد.





پس هرکس که در او این خصال قرار گیرد و معتدل شود، پس او نیکو خلق است... و از نیکی قوه غضبی و اعتدال آن به شجاعت و از نیکی قوه شهوی و اعتدال آن به عفت تعبیر می‌شود. اگر قوه غضب از اعتدال به جانب زیادی میل کند، تهور و اگر به جانب ضعف و نقصان میل کند، ترس و ضعف نامیده می‌شود و اگر قوه شهوت به جانب زیادی میل کند، شره و اگر به جانب نقصان میل کند، خمودی نامیده می‌شود و [حد] پسندیده وسط و آن فضیلت است و دو طرف [زیادی و نقصان] ردیلت‌اند (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷).

اگر قوه غضب از اعتدال به طرف زیادی گراید، ردیلت تهور ایجاد می‌شود و اگر به جهت ضعف و نقصان میل کند، ردیلت جبن حاصل می‌شود. قوه شهوت اگر به طرف زیادی میل کند، ردیلت شره ایجاد می‌شود و اگر به نقصان گراید، ردیلت خمود شهوت حاصل آید. نکته قابل توجه آنکه غزالی در اینجا به درستی افراط و تفریط را به عملکرد قوای غضبی و شهوی نسبت می‌دهد، نه به فضایل شجاعت و عفت، اما در تبیین رذایل قوه عاقله، دچار اشتباه می‌شود و افراط و تفریط را به فضیلت حکمت نسبت می‌دهد و از افراط و تفریط در حکمت باز می‌دارد.

اما حکمت، افراط و استعمالش در اغراض فاسده حيله و جریزه نامیده می‌شود و تفریطش بلاهت و حد وسط به اسم حکمت مخصوص است (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷). همان‌گونه که ارسطو تأکید کرده بود، در خود فضایل که در حد وسط قرار دارند، افراط و تفریط وجود ندارد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۶۷). با افراط و تفریط در حکمت، حکمت که علم به حقایق اشیا است، از حکمت بودن خارج نمی‌شود و به جهل یا جریزه تبدیل نمی‌گردد. از این رو، دقیق‌تر آن است که گفته شود این دو ردیلت، از افراط و تفریط در عملکرد قوه عقل حاصل می‌شود. غزالی قاعده اعتدال را در مورد فضیلت عدالت جاری نمی‌داند و برای آن تنها یک طرف به نام «جوور» قائل است:

و عدل وقتی فوت شود [و از آن انحراف گردد] دو طرف زیادی و نقصان ندارد بلکه برایش یک ضد است که همان جوور است (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷).

بنابراین، تعداد فضایل اصلی یا به تعبیر غزالی «امهات الفضایل» چهار است: فاذن أمهات الأخلاق و اصولها اربعة: الحکمه والشجاعة والعفة والعدل (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷).

وی معتقد است فضایل اخلاقی بسیارند، ولی همه آنها در این چهار فضیلت اصلی جمع می‌شوند (غزالی، ۱۹۸۹: ۹۹). نکته مهم در تبیین غزالی از قاعده اعتدال توجه به شرع در کنار عقل، به‌عنوان معیار دیگر اعتدال است. چیزی که تلفیقی بودن نظریه اخلاقی او را آشکارا نشان می‌دهد:

انما الکمال فی الاعتدال و معیار الاعتدال العقل والشرع (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۳).

البته تعریف غزالی از فضایل چهارگانه نیز از دیگر حکیمان مسلمان اندکی متفاوت است. وی تعریف‌های مختلفی از فضایل حکمت نظری و عملی دارد. در یک‌جا با تفکیک حکمت نظری و عملی، مراد از حکمت نظری را علم به حقایق و معانی کلی و ضروری مانند علوم الهی، فلسفی و منطقی بیان می‌کند و قاعده اعتدال را در مورد آن جاری نمی‌داند و مراد از حکمت عملی را ادراک خیرات در اعمال، تدبیر و سیاست قوای بدن (شهوت و غضب)، تدبیر اهل منزل و تدبیر اهل بلد بیان می‌کند. مراد از حکمت در علم اخلاق به‌عنوان یکی از فضایل چهارگانه اصلی، حکمت عملی یا به بیان دیگر، حکمت خُلقی است (غزالی، ۱۹۸۹: ۹۹ - ۱۰۰). در اینجا حکمت عملی شامل هر دو علم و عمل است و غزالی در این تعریف متأثر از ابن‌سیناست (نک: ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۹۰ - ۱۹۲). وی در جای دیگر در بیان فضایل چهارگانه اصلی، فضیلت حکمت را توانایی تفاوت‌نهادن میان حق و باطل در امور اعتقادی و میان صدق و کذب در گفتار و میان زشت و زیبا در افعال تعریف می‌کند (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۶) که با توجه به تعریف پیشین باید همه این اعمال سه‌گانه را به ادراک خیرات در اعمال مربوط بدانیم؛ هرچند تشخیص حق و باطل در امور اعتقادی از جنس ادراک نظری است، مگر اینکه اعتقادورزی به چیزی را علم ناظر به عمل بخوانیم که در آن صورت از ادراکات عقل عملی خواهد بود. در این تعریف، حکمت عملی مطابق تعریف مشهور، علم به اعمال صواب تعریف شده است نه صرف عمل.

اما در جای دیگر غزالی برخلاف نظر مشهور وظیفه عقل عملی را تنها عمل کردن و تدبیر قوای شهوی و غضبی بیان می‌داند که در نتیجه، حکمت خواندن فضیلت آن، از باب اشتراک لفظی و مجاز خواهد بود، زیرا هیچ دانش و علمی در آن نیست (غزالی، ۱۹۸۹: ۳۹ - ۴۰، ۱۰۰). وی در بخشی دیگر از احیاء علوم الدین با جمع دو تعریف پیشین از حکمت عملی در جایی علم به اعمال صواب را «حکمت» و آن را وظیفه قوه علم می‌خواند و مراقبت از قوه غضب و شهوت به راهبری عقل و شرع را «عدالت» و آن را وظیفه قوه عدل برمی‌شمارد.





مراد از حکمت حالتی برای نفس است که به واسطه آن در جمیع افعال اختیاری انسان صواب از خطا فهمیده می‌شود و مراد از عدل، حالت و قوه‌ای برای نفس است که به وسیله آن دو قوه غضب و شهوت تدبیر می‌شوند و بر مقتضای حکمت حمل می‌گردند و در انبساط و انقباض بر حسب آن تنظیم می‌شوند (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷).

در مجموع آنچه از تعبیرهای مختلف غزالی برمی‌آید آن است که وی مراد از حکمت در فضایل چهارگانه اصلی را حکمت عملی یا به تعبیر دیگر حکمت خُلُق می‌داند که به معنای علم به صواب و خطای اعمال است و حکمت نظری به معنای علم به معانی کلی و ضروری، تحت قاعده اعتدال قرار نمی‌گیرد. این قولی است که پیش‌تر در آرای ابن‌سینا بوده و ملاصدرا نیز از غزالی برگرفته است (مقایسه کنید با: ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۹۰-۱۹۲؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹: ۸۹).

غزالی دو فضیلت عفت و شجاعت را نیز برخلاف ارسطو و دیگر حکیمان مسلمان فرمان‌برداری قوای شهوت و غضب از عقل تعریف می‌کند که می‌توان آن را تعریف شیء به علتش دانست. چون فضایل عفت (به معنای خویشتن‌داری از شهوات‌های نادرست) و شجاعت (به معنای نترسیدن و اقدام بر امور هولناک یا ترسیدن و پرهیز از آنها) به واسطه اطاعت از دستور عقل حاصل می‌شوند. غزالی دو تعریف مختلف از فضیلت «عدالت» دارد. گاه بر اساس تقسیم‌بندی سه‌گانه افلاطونی از قوای نفس، تعریفی افلاطونی از عدالت ارائه می‌دهد و آن را فضیلت جامع نفس تعریف می‌کند که پس از دستیابی به فضایل سه‌گانه حکمت، شجاعت و عفت و فرمان‌برداری دو قوه شهوی و غضبی از عقل حاصل می‌شود.

وقتی قوای سه‌گانه اصلاح شوند و بر وجه و میزان شایسته منضبط گردند و دو قوه [شهوت و غضب] مطیع قوه سوم که قوه فکری - عقلی است گردند، عدالت حاصل می‌شود... و آن تمام مکارم شریعت و طهارت نفس و حسن خلق پسندیده است (غزالی، ۱۹۸۹: ۶۸).

وی عدالت را نه فضیلتی در عرض سه فضیلت اصلی دیگر، بلکه تمام فضایل می‌داند:

اما عدل حالتی برای قوای سه‌گانه است در انتظامشان بر وجه تناسب و بر حسب ترتیب واجب استعلا بر یکدیگر و انقیاد از یکدیگر [عقل، غضب و شهوت]؛ پس عدالت جزئی از فضایل نیست، بلکه تمام فضایل است (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۴).

گاهی نیز در احیاء علوم الدین بر اساس تقسیم‌بندی نفس به چهار قوه عقل، غضب، شهوت و قوه عدل (قوه عدل عقل عملی)، عدالت را فضیلت عقل عملی و فضیلت چهارمی



در عرض سه فضیلت دیگر بیان می‌کند که وظیفه‌اش مراقبت از دو قوه شهوی و غضبی است. این تعریف، تعریف جدیدی از عدالت است و با تعریف افلاطونی از عدالت به فضیلت جامع متفاوت است.

غزالی به‌مانند افلاطون، رابطه قوای سه‌گانه نفس و فضایل آن را با رابطه پادشاه، لشکر جنگ‌جویان و رعیت مقایسه می‌کند. وقتی پادشاه دانا، مقتدر و مسلط باشد و لشکر جنگی قوی و فرمان‌بردار پادشاه باشد و رعیت ضعیف و فرمان‌بردار باشند، گفته می‌شود که عدالت در شهر حاکم است (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۵). وی در اینجا عدالت را به سه قسم عدالت در اخلاق، عدالت سیاسی و عدالت در معامله تقسیم می‌کند که دو نوع آخر فرع بر عدالت در اخلاق است. تعریف عدالت در معامله که حد وسط میان غبن و تغابن است، همان تعریف ارسطویی از عدالت است؛ یعنی هر آنچه حق اوست، برگیرد و هر آنچه حق دیگران است واگذارد. غبن آن است که چیزی را که حق انسان نیست، برگیرد و تغابن در معامله نیز آن است که به کسی که بر گردنش حقی و اجری ندارد، چیزی بخشد.

تعریف وی از عدالت در سیاست، همان تعریف افلاطون از عدالت در جامعه است (مقایسه کنید با: افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۱۰۱۸ و ۱۰۳۴، ۴۳۳ a-e، ۴۴۳)؛ یعنی هر کدام از اجزا و طبقات جامعه در جایگاه خود قرار گیرد و به وظیفه خود عمل کند؛ مانند اجزای یک نفس واحد که هر کدام به وظیفه خود عمل می‌کند. عده‌ای (پادشاه) مخدوم هستند و عده‌ای (رعیت) خادم و عده‌ای (جنگ‌جویان) از جهتی خادم و از جهتی مخدوم. غزالی گرچه در احیاء علوم الدین در توجیه دو طرف نداشتن عدالت چیزی نگفته است، در میزان العمل پس از تعریف عدالت به انتظام قوای سه‌گانه و ترتیب مناسب از جهت استعلا و انقیاد می‌گوید:

[فضیلت] عدل را دو رذیلت دربرنگرفته‌اند، بلکه تنها رذیلت جور مقابل عدل

است، چون بین ترتیب و عدم ترتیب حد وسطی نیست (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۵).

از آنجا که بین انتظام و عدم انتظام قوا حد وسطی وجود ندارد، پس عدالت حد وسط میان دو چیز نیست.

#### ۴. فهرست فضایل و رذایل

غزالی همچون مسکویه (نک: مسکویه، ۱۳۸۴: ۴۰-۴۵) فهرستی از اجناس عالی فضیلت‌ها و رذیلت‌ها و انواع هر کدام از آنها ارائه می‌دهد. البته وی به جای اصطلاح‌های «جنس و





نوع»، از اصطلاح «اصول و فروع» بهره می‌گیرد و گاه فضایل فرعی را صادر از فضایل اصلی و گاه مندرج در آنها معرفی می‌کند (نک: غزالی، ۲۰۰۴: ج ۳: ۶۷-۶۸؛ همو، ۱۹۸۹: ۹۹ و ۱۰۷-۱۰۹) که به نظر می‌رسد تعبیر اول دقیق‌تر باشد؛ یعنی میان فضایل اصلی و فرعی رابطه صدور وجود دارد، نه جنس و نوع.

البته جزئیات فهرست فضیلت‌ها و رذیلت‌ها در دو کتاب احیاء علوم الدین و میزان العمل با یکدیگر اندکی متفاوت است. وی تعداد فضایل اصلی را چهار فضیلت «حکمت، شجاعت، عفت و عدالت» و رذایل اصلی مقابل آنها را هفت رذیلت «جربزه و بله، تهور و جبن، شره و کلال شهوت و رذیلت جور» ذکر می‌کند (غزالی، ۲۰۰۴: ج ۳: ۶۸). وی در احیاء علوم الدین دو رذیلت اصلی مقابل فضیلت «حکمت» را «خبث و جربزه» در طرف افراط و «بله» در طرف تفریط می‌داند و در میزان العمل، طرف افراط آن را «خب» معرفی می‌کند که جربزه در آن مندرج است (غزالی، ۲۰۰۴: ج ۳: ۶۸؛ همو، ۱۹۸۹: ۱۰۰).

فضیلت‌های فرعی که از اعتدال قوه عقل حاصل می‌شود و فروع فضیلت حکمت هستند، بدین قرار است: ۱. حسن تدبیر؛ ۲. جودت ذهن؛ ۳. ثنابت رأی (یعنی سرعت وقوف به ابزارهایی که انسان را به پی آمدهای پسندیده می‌رساند)؛ ۴. اصابت ظن؛ ۵. آگاهی از دقائق اعمال و آسیب‌های نفوس. فروع رذیلت «خب» که از افراط در قوه عقل است بدین قرار است: ۱. جربزه؛ ۲. مکر؛ ۳. خداع و ۴. دهاء (زیرکی). رذایلی که در رذیلت «بله» قرار می‌گیرند، عبارتند از: ۱. غمارت؛ ۲. حماقت؛ ۳. جنون. «غمارت» به قلت تجربه در امور با سلامت تخیل گفته می‌شود. تفاوت حماقت و جنون در آن است که مقصود احمق صحیح است، ولی سلوک و طریق رفتارش فاسد، اما اصل مقصود و اختیار مجنون فاسد است (غزالی، ۲۰۰۴: ج ۳: ۶۷؛ همو، ۱۹۸۹: ۱۰۷).

فروع فضیلت شجاعت که از آن صادر می‌شود، عبارتند از: ۱. کرم؛ ۲. نجدت؛ ۳. شهامت؛ ۴. کبر نفس (که برخی از نسخه‌ها به اشتباه آن را کسر نفس ذکر کرده‌اند)، ۵. احتمال (بردباری)؛ ۶. حلم؛ ۷. ثبات (پایداری)؛ ۸. کظم غیظ؛ ۹. وقار؛ ۱۰. تودت و مانند آنها (غزالی، ۲۰۰۴: ج ۳: ۶۷). غزالی همچنین برای هر کدام از این فضایل فرعی نیز دو رذیلت مقابل تعیین می‌کند (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۹).

رذیلت قوه غضب در جهت افراط، «تهور» است که رذیلت‌های مندرج در آن عبارتند از: صلف (لاف‌زن و خودستایی)، بدخ (خود بزرگ‌بینی)، استشاطه (خشم گرفتن)، تکبر و

عجب، اما رذیلت آن در جهت تفریط، «جبن» است که رذیلت‌های مهانت، ذلت، جزع، حساست، صغر النفس، انقباض از تناول حق واجب در آن مندرج است (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷؛ ۱۹۸۹: ۱۱۰-۱۱۱).

غزالی فروع فضیلت عفت را در احیاء علوم الدین دوازده عدد برمی‌شمارد که عبارتند از: ۱. سخا؛ ۲. حیا؛ ۳. تودت؛ ۴. صبر؛ ۵. مسامحت (گذشت)؛ ۶. قناعت؛ ۷. ورع؛ ۸. امانت؛ ۹. طلاق (شوخی مؤدبانه)؛ ۱۰. مساعدت (همراهی)؛ ۱۱. ظرف و ۱۲. قلت طمع (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷) و در میزان‌العمل هفده عدد می‌داند (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۱۳-۱۱۵)، ولی رذیلت‌هایی که تحت دو رذیلت مقابل عفت یعنی شَرَه و کلال شهوت قرار می‌گیرند، عبارتند از: حرص، وقاحت، خبث، تبذیر، تقتیر (امتناع از انفاق واجب)، ریاء، هتکت (رسوایی و پرده‌داری)، مجانت، عبث، مَلَق (چاپلوسی)، حسد، شماتت، تذلل در برابر اغنیا، استحقار فقیران و... (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷-۶۸).

در مجموع، فهرست فضیلت‌های فرعی در غزالی با فهرست مسکویه، هم در شماره و هم در عنوان فضیلت‌های مندرج تحت فضایل اصلی کم‌ویش متفاوت است؛ مثلاً از فضایل مندرج در حکمت تنها فضیلت جودت ذهن با فهرست مسکویه مشترک است یا فضیلت کرم در فهرست مسکویه ذیل فضیلت سخا از فضیلت‌های تابع عفت آمده است. غزالی مانند ابن‌سینا هیچ فضیلت فرعی را تحت فضیلت عدالت و رذیلت مقابل آن، جور قرار نمی‌دهد، زیرا عدالت را جامع جمیع فضایل و جور را جامع جمیع رذایل می‌داند:

واما العدالة فجامعة لجميع الفضایل والجور المقابل لها فجامع لجميع الرذائل (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۸).

بر این اساس باید گفت که نظر غزالی در مورد اجناس عالی فضیلت‌ها و رذیلت‌ها آن است که سه جنس عالی فضیلت (حکمت، شجاعت و عفت) وجود دارد که تحت آنها انواع متعددی از فضایل مندرج‌اند و فضیلت عدالت، جنس الاجناس همه فضایل است. همچنین در مقابل آنها، شش جنس عالی رذیلت (جربزه و بله، تهور و جبن، شره و کلال شهوت) وجود دارد که در هر کدام از آنها انواع متعدد دیگری از رذایل قرار دارند و جنس الاجناس همه رذایل، رذیلت جور یا ظلم است. به باور غزالی تنها کسی که در این دنیا به مرتبه کمال اعتدال و اعتدال حقیقی در قوا و فضیلت‌های چهارگانه رسیده است، وجود مبارک حضرت رسول اکرم ﷺ است و دیگران در نزدیکی و دوری به مرحله کمال اعتدال متفاوت هستند (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۸).





## ۵. استدلال نقلی بر قاعده اعتدال

غزالی در تأیید نظریه اعتدال، چندین دلیل نقلی آورده است. وی پس از بیان فضیلت‌های چهارگانه اصلی با استناد به آیه «أَتَمَّا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» (حجرات: ۱۵)، ایمان بدون شک و ریب به خدا و رسولش را «یقین» می‌داند که ثمره عقل و منتهای حکمت است. نیز مجاهدت به مال را «سخاوت» که کمال قوه شهوی است و مجاهدت به نفس را «شجاعت» که کمال قوه غضبی است تفسیر می‌کند. بنابراین، این آیه سه فضیلت اصلی از فضیلت‌های چهارگانه را ویژگی‌های مؤمنان دانسته و آنها را تأیید کرده است (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۸). وی در استدلال بر تأیید اعتدال و میانه‌روی در شرع چنین می‌گوید:

آنچه بر مطلوب بودن حد وسط نه دو طرف [افراط و تفریط] در اخلاق [دلالت] می‌کند، این است که سخا که خلق مطلوب از نظر شرعی است، حد وسط بین دو طرف تبذیر و تنگ‌چشمی است و خداوند متعال آن را ستوده و فرموده است: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ» (اسراء: ۲۹) و همچنین مطلوب در شهوت غذا اعتدال است، نه شَرَه و خمودی. خداوند متعال فرموده است: «كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا» (اعراف: ۳۱) و در مورد غضب گفته است: «أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ» (فتح: ۲۹) و رسول خدا فرموده‌اند: «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۷۱).

غزالی در تفسیر سر حدیث «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» می‌گوید سعادت بر اساس آیه «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (شعراء: ۸۹) به سلامت قلب از عوارض دنیوی بستگی دارد. بخل و فضیلت مقابل آن جود از عوارض دنیاست و شرط سلامت قلب این است که از هر دو تهی باشد؛ یعنی نه حریص بر جمع مال باشد و نه حریص بر انفاق مال، زیرا هر دو صفت و در آدمی، قلب را مصروف به چیزی می‌کند که همان جمع یا انفاق مال است، ولی کمال قلب در آن است که از هر دو وصف پاک و صاف باشد. البته چون در دنیا امکان تصفیه قلب از هر دو وصف امکان ندارد، بهتر آن است که در حالتی شبیه به حالت عدم هر دو وصف قرار گیرد؛ یعنی حالت وسط که از هر دو طرف دور است. آب و گرم، نه گرم است و نه سرد، بلکه وسط آنهاست و مثل این است که از هر دو وصف خالی است. فضایل اخلاقی نیز چنین است: سخا وسط میان تبذیر و تقتیر است و شجاعت وسط میان جبن و تهوّر است و

عفت وسط میان شره و خمود است، پس میل به هر دو طرف ناپسند است (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۷۱).  
 گرچه دربارهٔ بخش اول کلام غزالی در مورد جود و حرص بر انفاق، انسان به اشتباه تصور می‌کند که تفسیر او از معنای آیه آن است که قلب انسان از هرگونه وصفی چه نیک و چه بد خالی باشد، ولی به قرینه بخش پایانی کلامش دربارهٔ توسط شجاعت و عفت معلوم می‌شود که مرادش از حرص بر انفاق و جود، اسراف در بخشش است که طرف افراط در سخاوت است، و گرنه چنین تفسیری از آیه فوق نادرست است، زیرا مراد از سلامت قلب، آلوده‌نبودن آن به رذیلت‌های اخلاقی مانند حرص به مال است؛ نه اینکه در حد وسط به معنای تهی شدن از هر وصف و فضیلتی حتی فضیلت تمایل به انفاق باشد. البته چنین تفسیری از حد وسط، نه مقبول ارسطو و نه هیچ کدام از حکیمان مسلمان حتی خود غزالی است، زیرا حد وسط در نظریه حد وسط، همان حد فضیلت است و کسی که در حد وسط باشد، دارای فضیلتی از فضیلت‌های اخلاقی است. پس بودن بر حد وسط، یعنی صاحب فضیلت بودن و چنین قلبی سالم است.

غزالی همچنین در بیان سختی یافتن حد وسط و استقامت بر آن، با نقل حدیث «برنده‌تر از شمشیر و باریک‌تر از مو بودن صراط»، آیه «وَأَنَّ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ثُمَّ تُنْجَىٰ الَّذِينَ آمَنُوا» (مریم: ۷۱-۷۲) را در مورد کسانی می‌داند که فرشان به حد وسط و صراط مستقیم بیشتر از بعدشان است. این افراد باید در هر روز هفده مرتبه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (حمد: ۵) بگویند و از خدا طلب یاری کنند.

وی همچنین مانند راغب، با اشاره به حدیث «قَدْ سَيِّبَتْنِي سَوْرَةُ هُودٍ» در تفسیر آیه «فَأَسْتَقِيمَ كَمَا أَمَرْتُ» (هود: ۱۱۲)، دلیل این سخن پیامبر ﷺ را دشواری یافتن حد وسط و صراط مستقیم و استقامت بر آن می‌داند (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۷۸). البته بی‌گمان تفسیر این آیات و روایت‌ها بر اساس نظریه حد وسط ارسطویی چندان صحیح به نظر نمی‌رسد و نمی‌توان به یقین گفت که مراد شارع مقدس، رعایت اعتدال و دشواری بودن حد وسط بوده است.

## ۶. فضیلت‌های دینی و صوفیانه

ویژگی اخلاق غزالی تلفیق اخلاق فلسفی (عقلی) با اخلاق نقلی (شرعی) و عرفانی است که البته وجه عقلی آن ضعیف و وجه نقلی و عرفانی‌اش بسیار قوی است. وی گرچه نظریه حد وسط را که یک نظریه اخلاقی فلسفی است، در نظر دارد، ولی به آن بسنده





نکرده و از آن فراتر رفته است. از این رو، وی گرچه فضیلت‌های اخلاقی فلسفی (چهار فضیلت اصلی) را شرط دستیابی به سعادت می‌داند، ولی برخلاف نظر فیلسوفان، شناخت روش دستیابی به این فضیلت‌ها را افزون بر عقل به شرع نیز وابسته می‌داند. عقل از چندین جهت مختلف نیازمند شرع است. غزالی حکمت را که یکی از فضیلت‌های چهارگانه فلسفی است، به دو قسم علم مکاشفه و علم معامله تقسیم می‌کند و کسب هر دو، به ویژه علم معامله را نیازمند آموزه‌های انبیا می‌داند. علم معامله دو قسم دارد: علم ظاهر که آگاهی از اعمال جوارحی (عبادات و عادات) است و علم باطن که آگاهی از اعمال قلبی (مهملکات و منجیات) است. عقل انسان در دستیابی به سه فضیلت دیگر (عفت، شجاعت و عدالت) نیز نیازمند شرع است و به تنهایی قادر به تشخیص فضایل و کسب آنها نیست (شیدان شید، ۱۳۸۵: ۹۹-۱۰۰).

غزالی در احیاء علوم الدین افزون بر بخش تهذیب اخلاق به دو بخش دیگر، یعنی عبادات و عادات یا معاملات نیز پرداخته است، زیرا از نظر وی فلسفه احکام عبادات و معاملات در شرع کمک به پیراستگی انسان از رذیلت‌ها و آراستگی او به فضیلت‌های اخلاقی است. وی در بخش ربع عبادات از احیاء علوم الدین به عبادت‌های هفتگانه (نماز، روزه، زکات، حج، تلاوت قرآن، ذکر و دعا) می‌پردازد و دلیل آن را اعتقاد به تأثیر عبادت‌های بر اخلاق انسان می‌داند. عبادت‌ها برای ذکر و یاد خدا وضع شده‌اند و بر اثر ذکر، نفس آدمی به خدا انس و محبت می‌گیرد و به مقام قرب الهی می‌رسد، ولی هدف دیگر عبادت‌ها دستیابی به فضیلت‌های اخلاقی است. عادات و معاملات نیز گرچه در وهله اول، به رفتار انسان با دیگر انسان‌ها مربوط هستند و ارتباط مستقیمی با خدا ندارند، ولی آنها نیز همچون عبادت‌ها وسیله دستیابی به سعادت اخروی‌اند (شیدان شید، ۱۳۸۵: ۱۰۱-۱۰۲).

غزالی افزون بر فضیلت‌های چهارگانه فلسفی، از دو دسته دیگر از فضایل یعنی فضیلت‌های «توفیقی» (دینی) و «صوفیانه» نیز نام برده است. فضیلت‌های توفیقی، چهار فضیلت هدایت، رشد، تسدید و تأیید الهی هستند که وی در این فضایل کاملاً از الذریعه راغب اصفهانی تأثیر پذیرفته و همان تعریف‌های راغب را آورده است (مقایسه کنید با: راغب اصفهانی، ۱۴۲۸: ۱۱۸-۱۲۱؛ غزالی، ۱۹۸۹: ۱۲۹-۱۳۰).

غزالی از فضیلت‌های صوفیانه نیز سخن گفته است که در آنها نیز از اهل عرفان و تصوف تأثیر پذیرفته است. فضیلت‌های صوفیانه همان «مقامات السالکین» و «مقامات العارفين» است که عارف با سیر و سلوک و عمل به احکام دین به آنها می‌رسد. این فضیلت‌ها عبارتند از: توبه، صبر، شکر، رجا، خوف، فقر، زهد، توحید، توکل، محبت،

شوق، انس، رضا، نیت، اخلاص، صدق، مراقبه، محاسبه و تفکر (غزالی، ۱۳۷۱: ۱۸۳ - ۲۵۴). البته شمار این فضیلت‌ها در آثار مختلف غزالی متفاوت است. این فضایل بر دو دسته‌اند: دسته اول فضیلت‌هایی هستند که خود غایت و مقصدند؛ مانند توحید، شکر، توکل، محبت انس و رضا و دسته دوم فضیلت‌هایی‌اند که مقدمات دست‌یابی به فضیلت‌های دسته اول‌اند؛ مانند توبه، صبر و خوف. بنابراین، با ترکیب فضیلت‌های چهارگانه فلسفی با فضایل دینی و صوفیانه، می‌توان نتیجه گرفت که از نظر غزالی عقل و شرع هر دو مبنای اخلاق هستند.

فضیلت‌های توبه، توحید، توکل، رضا، اخلاص و شکر خداوند از جمله فضایل دینی هستند که در فهرست ارسطو و دیگر فضیلت‌گرایان سکولار دیده نمی‌شود. تفاوت دیگر، در دو فضیلت فقر و زهد است که برخلاف فهرست فضایل ارسطویی است، زیرا ارسطو توانگری و ثروت را فضیلت شمرده و داشتن برخی فضیلت‌های اخلاقی مانند سخاوت و بزرگواری را تنها برای ثروتمندان قابل دستیابی می‌دانست (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۳۷ - ۱۳۳). نکته مهم در مورد فضیلت‌های صوفیانه آن است که غزالی جز در یک مورد، قاعده اعتدال را برای آنها به کار نمی‌برد، زیرا کاربست این قاعده را برای هدف‌های آخرتی و ارتباط انسان با خدا نتیجه‌بخش نمی‌دیده است (شیدان‌شید، ۱۳۸۵: ۱۰۱ - ۱۰۴).

## نتیجه‌گیری

نظریه اخلاقی غزالی نوعی از فضیلت‌گرایی اخلاقی با رویکرد تلفیقی است که بر قاعده فلسفی حد وسط ابتدا دارد و حد وسط در این نظریه، آیات و روایت‌های دینی است. صبغه فلسفی نظریه او ضعیف است و بیشتر در بحث قوای نفس، فضیلت‌های اخلاقی چهارگانه حکمت، عفت، شجاعت و عدالت و تبیین آنها بر اساس قاعده حد وسط مشاهده می‌شود، ولی صبغه نقلی و عرفانی نظریه او بسیار پررنگ است و در مباحث سعادت، اصل دانستن سعادت آخرتی و تحصیل آن بر اساس چهار رکن عبادات، معاملات، مهلکات، منجیات و افزودن فضایل دینی و صوفیانه به فهرست فضیلت‌های اخلاقی مشاهده می‌شود. گرچه خاستگاه نظریه حد وسط یونان باستان است و برخی حکیمان مسلمان پیشین همچون فارابی، ابن سینا و مسکویه نیز این نظریه را طرح کرده‌اند، ولی غزالی نوآوری‌های ابتکاری متعددی در تبیین این نظریه دارد که برخی از آنها به قرار زیر است:

۱. ارائه تقسیم‌بندی چهارگانه برای قوای نفس به منظور تبیین بهتر فضیلت‌های چهارگانه اصلی در اخلاق فلسفی و افزودن قوه‌ای به نام قوه عدل به قوای سه‌گانه افلاطونی.





۲. ارائه تعریفی جدید از عقل عملی که تنها وظیفه آن تحریک بدن و تدبیر قوای شهوی و غضبی است. همچنین ارائه تعریفی جدید از فضیلت عدالت که بر اساس آن، عدالت فضیلت عقل عملی در فرمان بردار کردن قوه شهوی و غضبی از قوه عاقله است.
  ۳. افزودن معیار شرع بر معیار عقل به عنوان معیارهای تعیین اعتدال و حد وسط در قاعده اعتدال.
  ۴. هفت عدد دانستن شمار اجناس عالی رذیلت‌ها به یک اعتبار، برخلاف مسکویه و دیگر حکیمان پیش از خود که شمار آنها را هشت عدد می‌دانستند. البته به اعتبار دیگر، او سه جنس عالی فضیلت و شش جنس عالی رذیلت و یک جنس الاجناس برای فضیلت‌ها و رذیلت‌ها به نام عدالت و ظلم نیز قائل است.
  ۵. ارائه استدلال نقلی و بیان آیات و روایت‌هایی متعدد در تأیید نظریه حد وسط که بیشتر حکیمان مسلمان پس از غزالی، به تقلید از او این آیات و روایت‌ها را در تأیید نظریه حد وسط آورده‌اند.
  ۶. افزودن فضیلت‌های شرعی و صوفیانه به فهرست فضایل که این مطلب به اخلاق غزالی اختصاص دارد. گرچه در افزودن فضیلت‌های توفیقی کاملاً از راغب اصفهانی تأثیر پذیرفته است.
  ۷. افزودن رکن عبادات و رکن آداب دینی به ارکان دستیابی به سعادت و افزودن دو رکن اخلاقی تهذیب نفس از رذیلت‌ها و اتصاف آن به فضیلت‌ها.
- برخی از دیدگاه‌های غزالی نیز گرچه نوآوری خاصی ندارند و بیشتر در آنها پیرو ابن‌سیناست، ولی دقت وی و دچار نشدن به اشتباه در آنها قابل تحسین است. این دیدگاه‌ها عبارتند از: ۱. جاری‌نساختن قاعده اعتدال در مورد عقل و حکمت نظری و جاری‌دانستن آن تنها در مورد عقل و حکمت عملی؛ ۲. حکمت عملی و خلقی دانستن معنای حکمت در فضیلت‌های چهارگانه اصلی اخلاق؛ ۳. تقسیم عدالت به عدالت اخلاقی، سیاسی و عدالت در معامله و آگاهی‌یافتن به تعریف افلاطونی از عدالت به عنوان حالت نفسانی و پرهیز از خلط این تعریف با تعریف ارسطویی به عنوان رفتار اجتماعی و رعایت تساوی در توزیع امکانات؛ ۴. باور به وجود یک رذیلت مقابل (یعنی ظلم) برای عدالت؛ ۵. قرار ندادن فضیلت‌های فرعی تحت فضیلت اصلی عدالت.



## کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، المباحثات، انتشارات بیدار، قم: چاپ اول.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، رساله نفس، با مقدمه و حواشی دکتر موسی عمید، همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳. ارسطو (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، درباره نفس، ترجمه علی مراد داوودی، تهران: انتشارات حکمت.
۵. افلاطون (۱۳۶۷)، جمهوری، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۶. خزاعی، زهرا (۱۳۸۴)، «ارسطو، هیوم و اخلاق فضیلت»، اندیشه نوین دینی، ش ۱۴.
۷. دوانی، جلال‌الدین (۱۳۹۱)، اخلاق جلالی (لوامع الاشراف فی مکارم الاخلاق)، تصحیح عبدالله مسعودی ارانی، تهران: انتشارات اطلاعات.
۸. راغب اصفهانی (۱۴۰۸ق)، تفصیل النشأتین وتحصیل السعادتین، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
۹. \_\_\_\_\_ (ابوالحسن قاسم بن محمد بن مفضل) (۱۴۲۸ق)، الذریعه الی مکارم الشریعه، چاپ اول، قاهره: انتشارات دارالسلام.
۱۰. شیدان‌شید، حسینعلی (۱۳۸۵)، عقل در اخلاق از نظر غزالی و هیوم، قم: انتشارات حوزه و دانشگاه.
۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۱۳ق)، اخلاق ناصری، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.
۱۲. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۱)، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، کتاب الاربعین، ترجمه برهان‌الدین حمدی، تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، کیمیای سعادت، تصحیح احمد آرام، چاپ هشتم، ج ۱، تهران: انتشارات گنجینه.



۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۹)، میزان العمل، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۲۰۰۰)، معیار العلم، تصحیح علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۲۰۰۴)، احیاء علوم الدین، چاپ اول، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۸. فارابی، ابونصر (۱۹۷۱)، فصول متزعه، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت: دار المشرق.
۱۹. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۷۶)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، چاپ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی طه.
۲۰. مسکویه، ابوعلی (۱۳۸۴)، تهذیب الاخلاق، قم: انتشارات زاهدی.
۲۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۷۹)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: انتشارات مصطفوی.

22. Hooft, Stan van (2006), *Understanding Virtue Ethics*, Acumen Publisher.



۱۲۰

سال نوزدهم ، شماره ۷۶ ، زمستان ۱۳۹۳