

دانش و پژوهش در علوم تربیتی - برنامه‌ریزی درسی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان (اصفهان)

شماره بیستم - زمستان ۱۳۸۷

صص ۲۰ - ۱

غزالی و اخلاق فضیلت دینی

سیده‌هاشم گلستانی^۱ - علیرضا یوسفی^۲ - فیروز رضائیان^۳

چکیده

با آنکه ارسطو مدون اخلاق فضیلت است، اما تقریر وی از آن تنها تقریر موجود در تاریخ اخلاق نیست. تقریرهای محض - کثرت‌گرا، دینی - سکولار، غایت‌گرا یا ناگرا و تاریخی از جمله تقریرهای مختلفی هستند که همه از حیث محور قرار دادن فضیلت با هم اتحاد دارند. هدف این نوشتار آن است تا ضمن ارائه نظریه اخلاق غزالی به‌عنوان تقریری دینی از اخلاق فضیلت، به اصلاحاتی که وی از منظری دینی در عناصر گوناگون آن انجام داده پردازد. روش بررسی توصیفی - تحلیلی است. مجموع بررسی انجام شده، نشان می‌دهد که وی بر آن است تا با افزودن مؤلفه‌های دینی مانند لزوم تمسک به توفیق و امداد الهی در رعایت اعتدال و حد وسط، تأکید بر فضایل دینی و عرفانی مثل توکل، صبر، عشق به خدا و...، تعریف سعادت حقیقی به سعادت اخروی

* - این مقاله برگرفته از پایان‌نامه دکتری رشته فلسفه تعلیم و تربیت می‌باشد.

۱- استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان

۲- دانشیار دانشگاه علوم پزشکی اصفهان

۳- عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی ارسنجان و دانشجوی دوره دکتری فلسفه تعلیم و تربیت در

برنامه‌ریزی درسی دانشگاه آزاد اسلامی خوراسگان

و در نظر گرفتن شرع و عقل به‌عنوان معیار اعتدال آن را غنا بخشیده و کاملتر نماید و با اخلاق شریعت‌مدار سازگار نماید. بنابراین بر طبق آن سازگاری اخلاق فضیلت و اخلاق دینی معنا می‌یابد.

کلید واژه‌ها: اخلاق دینی، اخلاق فضیلت، فضایل توفیقی، پرورش ملکات نفسانی.

مقدمه

محور بودن فضایل در اخلاق فضیلت‌مدار و اهمیت فضیلت و فضیلت‌مندی در اخلاق اسلامی، حکایت از نوعی هم‌نوایی و سازگاری بین آنها دارد. بررسی آرای اخلاقی اندیشمندان مسلمان به‌ویژه امام محمد غزالی در این زمینه تصویری از اخلاق فضیلت با رویکردی دینی ارائه می‌نماید. به‌ویژه در روزگار غربت اخلاق و با توجه به گنجینه مفید فضایل اخلاقی و معنوی در اخلاق اسلامی، ضرورت توجه به آن کاملاً بارز و روشن می‌شود.

فضایل اخلاقی مایه نجات و رستگاری انسان و رساننده او به سعادت جاوید است و رذایل اخلاقی مایه شقاوت همیشگی وی است. پس تزکیه نفس از رذایل و آراستن آن به فضایل از مهمترین واجبات بوده و دست یافتن به سعادت حقیقی بدون آن محال است (مجتبوی، ۱۳۸۱، ص ۴۱).

امروزه کاربرد اخلاق فضیلت‌مدار به نحوی است که یک دیدگاه را از سایر دیدگاه‌های موجود در اخلاق تمیز می‌دهد. در فلسفه یونان که فضیلت یک مزیت (آریته) به‌شمار می‌آمده و اخلاق به مزایای مربوط به خصلت و منش می‌پرداخته است، اخلاق یکسره اخلاق فضیلت‌مدار بود (مک ایتتایر^۱، ۷۷-۱۳۷۶، ص ۲۸۷). اخلاق فضیلت ریشه در تعالیم سقراط و نظریات افلاطون و ارسطو دارد. سقراط به طرح سؤالی پرداخت که در اخلاق یونان محوریت داشت. او پرسید: «هر فرد چگونه باید زندگی کند؟» پاسخی که هم او و هم افلاطون و ارسطو می‌دادند، این بود که فرد باید فضیلت‌مندانه زندگی کند (ویلیامز، ۱۳۸۳، ص ۲۱). افلاطون و ارسطو با گسترش پژوهش‌های سقراط ابعاد ضروری و روان‌شناختی، سیاسی و ماورای طبیعی نظریه جامعی را در باب فضایل مشخص کردند (مک ایتتایر، ۷۷-۱۳۷۶، ص ۲۸۷). ارسطو

در مورد فضایل اخلاقی قبل از هر چیز به بحث نظریه حد وسط می‌پردازد و سپس فضایل اخلاقی را مورد بررسی قرار می‌دهد. عالی‌ترین فضیلت عقلانی حکمت نظری است که در حیات تأملی حاصل می‌شود و از نظر او خیر برای انسان عبارت است از «فعالیت نفس بر وفق فضیلت» و در مواردی که فضایل متعدد است، خیر عبارت است از «فعالیت نفس توأم با عالی‌ترین و کامل‌ترین فضایل» (ارسطو طالیس، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۶۶-۳۷). فضیلت در نظر ارسطو حد وسط میان دو حد افراط و تفریطی بود که هر دوی آنها ردیلت محسوب می‌شدند و فضایل علاوه بر ارزش ذاتی، مهمترین ابزار دستیابی به سعادت محسوب می‌شدند.

آگوستین معتقد بود که فضایل چهارگانه به‌خودی خود برای تبعیت کاملی که شریعت الهی لازم دارد ناکافی است. لازم است آنها را با فضایل کلامی مقرر با لطف الهی یعنی احسان، ایمان و امید شکل داد و تکمیل کرد. فضایی که این‌چنین شکل یافته باشند، ملکاتی هستند که انسانها با به‌کارگیری آنها به غایت قوای خود نایل می‌گردند، نه خوشبختی ناقص این زندگی، بلکه سعادت کامل شده در سایه دوستی ابدی با خدا (مک اینتایر، ۷۷-۱۳۷۶، ص ۲۹۳) به یقین آکویناس کسی بود که تبیین ارسطو را به میزان قابل توجهی گسترش داد و آن را برای اینکه با مسیحیت سازگاری یابد، تعدیل نمود (ویلیامز، ۱۳۸۳، ص ۸۵). وی با تفسیر اخلاق ارسطو در قالب مفاهیم دینی مسیحیت، سعی در حمایت و تأیید اخلاق فضیلت دارد.

اما در جهان اسلام یکی از نامورترین عالمان اخلاق، ابن‌مسکویه است. او نیز ابتدا مانند افلاطون نفس را دارای سه قوه می‌داند. قوه عاقله، غضبیه، شهویه، که به ترتیب در برابر آنها سه فضیلت قرار دارد، حکمت، شجاعت و عفت. با ایجاد هماهنگی میان این سه فضیلت، فضیلت چهارمی که همان عدالت است، به‌وجود می‌آید. سپس او به نظریه ارسطو درباره اعتدال و حد وسط توجه نموده و فضیلت را حد وسط میان دو ردیلت تلقی می‌نماید (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۶۷۳-۶۷۲). امام محمد غزالی از بزرگترین اندیشمندان اسلامی است که در کتاب مهم خود *احیاء علوم‌الدین* در بحث از فضایل و ردایلت، توجه به اصلاح اخلاق دارد و تکیه وی در درجه اول بر دین است، اما به آرای اخلاقی فلاسفه، نظیر افلاطون و ارسطو نیز نظر داشته است (مجتبوی، ۱۳۸۱ مقدمه، ص ۱۹). بر این اساس هدف از تهذیب اخلاقی در نظر او سعادت اخروی است و فضیلت اخلاقی با آنچه دین به آن امر می‌کند یکی است.

خواجه نصیرالدین طوسی نیز از نامی‌ترین اندیشمندان اسلام است و تألیف معروفی در اخلاق به نام *اخلاق ناصری* دارد. او به پیروی از ابن‌مسکویه، سعادت‌غایی را غایت اصلی اخلاق می‌داند که با مقام و موقعیت انسان در تکامل کیهانی معین می‌شود و از طریق پیروی از نظم و فرمانبرداری تحقق می‌یابد. فضایل افلاطونی حکمت، شجاعت، عفت و عدالت نیز به‌صورتی نمایان در اخلاق وی به چشم می‌خورد (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۸۰۹ - ۸۰۸).

در این مقاله سعی بر آن است تا نشان داده شود امام محمد غزالی با انجام اصلاحات و بازبینی‌هایی در عناصر گوناگون اخلاق فضیلت ارسطو بر اساس آموزه‌های دینی و با مطرح کردن فضایی معنوی همچون توبه، توکل، عشق به خدا و ... تقریری دینی از اخلاق فضیلت به دست داده است که بیان می‌کند که می‌توان اخلاق فضیلت را در قالبی دینی تفسیر و تبیین کرد.

ویژگی‌های اخلاق فضیلت‌محور و جست‌وجوی قرابت‌ها

در ابتدا ضمن تبیین ویژگی‌های مهم اخلاق فضیلت، به بررسی قرابت و سازگاری اخلاق فضیلت‌مدار با اخلاق دینی غزالی می‌پردازیم.

غایت‌گرا بودن: اخلاق فضیلت نظریه‌ای هنجاری^۱ از نوع غایت‌گرایانه است. فلاسفه قرن بیستم، معمولاً نظریه‌های هنجاری را به دو دسته غایت‌گرا و وظیفه‌گرا تقسیم می‌کنند و نظریه‌های سنتی یونانی و رومی (اخلاق فضیلت‌مدار) و سودگرایی را عنوان نخست و نظریه اخلاقی کانت را عنوان دوم قرار می‌دهند. (خزایی، ۱۳۸۰، ص ۴۲).

نظریات نتیجه‌گرا، درستی یک عمل را صرفاً با تعیین میزان فایده حاصل از آن قابل تشخیص می‌دانند. یک عمل در صورتی از لحاظ اخلاقی درست است که نتایج آن بیشتر مطلوب باشد تا نامطلوب. سودگرایی^۲ نیز یکی از مهمترین اشکال نظریات نتیجه‌گراست که در آن عملی درست است که منجر به بیشترین سود شود (ویلیامز، ۱۳۸۳، صص ۱۷-۱۸). در حالی که غایت یا خیر‌نهایی که در اخلاق فضیلت با عنوان

1 - Normative

2 - Utilitarianism

سعادت از آن یاد می‌شود، به معنای زندگی فضیلت‌مندانه است که این با سود و لذتی که سعادت مورد تأیید سودگرایی و نتیجه‌گرایی^۱ است، تفاوت بسیار دارد.

مک اینتایپر معتقد است که ارسطو در تعریف فضیلت، غایت انسان را درج کرده و فضیلت را وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت بشر که همان غایت او است می‌داند (شهریاری، ۱۳۸۵، ص ۳۸۰). از دیدگاه ارسطو سعادت به حد اعلی غایتی مطلوب است، زیرا ما سعادت را همیشه برای خودش نه به لحاظ غایت دیگری بر می‌گزینیم. بنابراین سعادت امری است کامل و متکی به نفس و غایت افعال انسانی (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۶۴-۶۳). غزالی در *میزان‌العمل* بیان می‌کند: «بدان که سعادت حقیقی، سعادت اخروی است و آنچه برای خودش مطلوب است، سعادت اخروی است و در ورای این غایت (هدف) غایت یا هدف دیگری نیست» (غزالی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۳). نفس برای آن به عالم دنیا آمده که در اینجا به کسب سعادت اخروی بپردازد و به نظر غزالی، کوشش اصلی آدم باید در به چنگ آوردن سعادت و گریختن از شقاوت و عقاب اخروی باشد. اعتقادات غزالی دربارهٔ مبدأ و معاد و ماهیت نفس آدمی و غایت آن، جهت اصلی اخلاق وی را تعیین نموده است (شیدان شید، ۱۳۸۵، ص ۸۶)، بنابراین نظام اخلاقی غزالی، نظامی غایت‌گرایانه است که در آن عملی خوب است که در نفس، تأثیر منجر به سعادت اخروی داشته باشد (مستقیم یا غیرمستقیم).

پرورش نفس (ملکات و عادات): اخلاق فضیلت‌ارزشی را که انسانها برای حالات باطنی و درونی، به خصوص برای انگیزه‌ها، خواسته‌ها، ملکات و عادات، قایل هستند توجیه و تبیین می‌کند و با این واقعیت سازگار است که ما حالات باطنی و درونی انسانها و خود انسانها و منش و شخصیت آنان را نیز مشمول احکام اخلاقی می‌دانیم نه فقط اعمال آنها را و حال آنکه در اخلاق وظیفه و نتیجه، فقط اعمال ظاهری و بیرونی موضوع گزاره‌های اخلاقی واقع می‌شوند (مرداک، ۱۳۸۷، ص ۵۴). اهتمام اصلی اخلاق فضیلت معطوف به عامل است و معتقد است عامل باید توجه خود را بر پرورش فضایل خود و دیگران متمرکز سازد. منش و سرشت اخلاقی هرکس متشکل است از مجموعه فضایل و رذایلی که مدام از خود بروز می‌دهد. فضایل و رذایل را اغلب با

1 – Consequentialism

ملکات و یا عادات یکی می‌دانند؛ مثلاً ما در صورتی واجد فضیلت بردباری هستیم که ملکه و استعداد یا عادت بردبارانه رفتار کردن را داشته باشیم (همان، ص ۴۹). به‌طور کلی تأکید بر پرورش فضایل و ملکات نفسانی، از ویژگی‌های بسیار اساسی اخلاق فضیلت‌مدار است.

غزالی نیز بر شناخت نفس تأکید دارد به این دلیل که گوهر و حقیقت آدمی و جنبه ماندگار او را نفس می‌داند و آنچه برای وی مهم است، سعادت نفس (سعادت اخروی) است. شناخت نفس را مقدمه لازم شناخت سعادت و رسیدن به آن می‌داند. «فضیلت‌محور» بودن اخلاق غزالی هم یکی از دلایلی است که باعث شده وی به لزوم شناخت نفس تأکید کند (شیدان شید، ۱۳۸۵، ص ۳۱۱)، غزالی در *احیاء* بیان می‌دارد: «باید دانست که اعتدال در خوی‌ها صحت نفس است و میل از اعتدال، رنجوری و بیماری آن، و علاج نفس به محور رذیلت‌ها و خوی‌های بد و کسب فضیلت‌ها و خوی‌های نیک است، نفس انسان ناقص و قابل کمال آفریده شده است و کمال آن به تزکیه و تهذیب اخلاق و علم می‌باشد.» (غزالی، ربع مهلکات، ۱۳۶۸، ص ۱۲۸). در جای دیگر می‌گوید: «پس بدانستی که کسب خوی‌های نیک به ریاضت ممکن است و آن در ابتدا تکلف کارهایی است که از خوی‌های نیک صادر شود تا در انتها طبع گردد. کسی که می‌خواهد سخی و عقیف و حلیم و متواضع شود، باید به تکلف و افعال آن جماعت کند تا آن به عادت طبع وی شود.» (همان، صص ۱۲۶-۱۲۵) بنابراین پرورش نفس، تزکیه آن از رذایل و تهذیب آن به فضایل، تکوین عادات نیک و به‌طور کلی شکوفایی نفس انسان از محورهای اساسی اندیشه اخلاقی غزالی است. از نظر او همه اعمال نیک اخلاقی باید معطوف به کمال نفس به قصد نیل به سعادت اخروی باشند.

اهمیت قدیسان یا اسوه‌های اخلاقی^۱: در اخلاق فضیلت‌مدار، اسوه‌ها و الگوهای اخلاقی یعنی کسانی که در پرورش و هدایت ملکات درونی خود موفق بوده‌اند و اعمال آنها برخاسته از فضایل درونی است، از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. اسوه‌ها همان انسانهای کاملی هستند که در عرفان اسلامی، از برترین نمونه آن به مظهر اسماء و صفات و کون جامع تعبیر می‌شود و در ادیان و مذاهب به خلیفه الهی که بار سنگین

1 - Moral ideals

رسالت خداوند و هدایت بشر را بر دوش دارد (خزائی، ۱۳۸۰، ص ۵۵). ارسطو در *اخلاق نیکوماخس* بعد از تعریف فرزاندگی بیان می‌دارد: «ما پریکلس^۱ و مردمانی نظیر او را فرزانه و واجد قدرت بصیرت در درک مصلحت خود و خیر انسانیت می‌دانیم.» (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۹). در نزد ارسطو کسانی که هنوز به فضیلت حکمت عملی مزین نشده‌اند، می‌توانند با تقلید از الگوها، راه چگونه زیستن را بیابند.

ابوحامد غزالی در کتب و نوشته‌های خود از پیامبر اسلام^(ص) به‌عنوان یک الگو و اسوه اخلاق یاد کرده و به ذکر خصلت‌ها و ویژگیهای پیامبر^(ص) می‌پردازد. به‌عنوان مثال در *کیمیای سعادت* او به شهادت خداوند به برخورداری پیامبر از خلق عظیم اشاره کرده و بیان می‌دارد: «بدان که حق تعالی بر مصطفی - صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - ثنا گفت به خلق نیکو» و فرمود: «وانک لعلی خلق عظیم.^۲» (غزالی، ۱۳۴۵، ص ۴۲۷) غزالی در *احیاء علوم‌الدین* در همین رابطه بیان می‌دارد: «وامهات خوی‌های نیک این چهار خصلت است و آن حکمت، شجاعت، عفت و عدل است و باقی فرع‌های آن است. و به کمال اعتدال در این چهار خصلت جز پیامبر - صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - نرسیده است. و مردمان پس از وی در نزدیکی به او و دوری از او متفاوت‌اند. پس هر که در این خوی‌ها به او نزدیک است، به خدای نزدیک باشد بر اندازه نزدیکی او به پیغمبر^(ص) و هر که کمال این خوی‌ها جمع کند، مستحق آن باشد که میان مردمان پادشاهی مطاع بود که همه بدو رجوع نموده و در همه کارها اقتدا به او نمایند.» (غزالی، ربع مهلکات، ۱۳۶۸، ص ۱۱۷) همچنین او در جایی دیگر چنین اظهار می‌دارد: «اگر سؤال کنی که در چه نوع کارهایی باید از سنت پیروی کرد؟ می‌گوییم در هر موردی که معلوم باشد که حضرت رسول^(ص) چگونه عمل کرده است یا خبری درباره آن وارد شده باشد، باید مسلمانان روش و گفتار ایشان را سرمشق اعمال خود قرار دهند و به آن عمل کنند.» (غزالی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۳) به هر تقدیر غزالی از موضعی کاملاً اسلامی، اعتقاد دارد که پیامبر^(ص) مصداق کامل مکارم اخلاقی است و باید او را در همه کارها و رفتارها الگو قرار داد.

1 - Pricles

۲- سورة قلم، آیه ۴: و درحقیقت تو بر نیکو خلقی عظیم آراسته‌ای.

نظام اخلاقی غزالی یا نظریه اخلاقی او، همانند بیشتر نظریه‌های اخلاقی کلاسیک، یک اخلاق فضیلت است. وی در نوشته‌های عمده اخلاقی‌اش یعنی *میزان‌العمل و احیاء علوم‌الدین* قسمت اعظم توجه خود را به تعریف، تبیین و تجزیه و تحلیل فضایل و رذایل اختصاص می‌دهد پس در واقع کلید فهم اخلاقیات غزالی، نظریه فضیلت وی است (احمد شریف، ۱۹۷۵، صص ۲۳-۲۲) بنابراین نظریه اخلاق غزالی، نظریه‌ای است که بر فضیلت یا ارزش‌های اخلاقی و معنوی تأکید عمده دارد. قبل از پرداختن به اخلاق فضیلت دینی غزالی، اشاراتی به اخلاق فضیلت ارسطویی از منظر تقریر دینی یا سکولار بودن مطرح می‌شود.

اخلاق فضیلت ارسطو

همان‌طور که اشاره شد، اخلاق فضیلت‌مدار به رغم وحدت نام، به دلیل تعدد و یا تحول در منظر، تقریرهای متفاوتی را به خود پذیرفته است. از جمله این تقریرها، تقریر دینی یا غیردینی (سکولار) است. حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا اخلاق فضیلت ارسطو اخلاقی سکولار است؟ به عبارتی دیگر آیا به‌طور کلی اخلاق فضیلت ارسطو با اخلاق دینی همسویی دارد یا نه؟

مک اینتایر معتقد است که اخلاق ارسطویی وقتی وارد ادیان ابراهیمی می‌شود، ضمن مقبولیت کلی افزایش‌هایی پیدا می‌کند و پیچیده‌تر می‌شود، ولی تغییر اساسی و ماهوی پیدا نمی‌کند. مفهوم خدای ادیان ابراهیمی که در کلمات ارسطو غایب بوده یا مستور است بدان افزوده می‌شود. وی با این بیانات تلاش می‌کند تا اخلاق ارسطویی و اخلاق دینی را در یک خط فکری نشان دهد و در عین حال به وجوه افتراق آنها نیز اشاره می‌کند (شهریاری، ۱۳۸۵، صص ۸۶-۸۵)، اما به نظر می‌رسد که برخی از این وجوه به صورت جدی از امور بنیادی باشند و اختلاف و اتحاد نظر نداشتن در آن موجب شکاف عمیق بین اخلاق ارسطویی و اخلاق دینی می‌شود، گرچه وجوه اشتراک آنها نیز اساسی است. اصلی‌ترین وجوه اختلاف بین دیدگاه ارسطو و دیدگاه ادیان ابراهیمی همان است که خود مک اینتایر ذکر کرده است، یعنی برجستگی مفهوم خدا و آخرت در اخلاق دینی و محو و یا حداقل در حاشیه بودن آن در اخلاق ارسطویی که

نمی‌توان این وجوه اختلاف را به اموری جانبی و غیراساسی تفسیر و تعبیر نمود. به نظر می‌رسد که فرهنگ جدید در خصوص تدوین اخلاق بدون خدا چندان دور از ارسطو نبوده و در این نقطه تلاقی، تشابه اخلاق ارسطویی با اخلاق جدید بیش از افتراق آن دو است. البته منظور این نیست که اخلاق ارسطویی هیچ ارجاعی به ماورای طبیعت ندارد، بلکه منظور آن است که این نوع مفاهیم در اخلاق ارسطویی یا در حاشیه قرار دارد یا چندان مستور است که کشف آن نیازمند توجیه‌های طاقت‌فرساست یا مانند ارجاع به مفهوم آخرت کاملاً در اخلاق ارسطو غایب است (همان، صص ۸۷ - ۸۶).

مرداک معتقد است که کار اخلاق، مستقل از تفسیر ماورای طبیعی از عالم و آدم پیش نمی‌رود. به نظر او باورهای دینی سنتی، نفوذ و رواج خود را در روزگار ما از دست داده و فلسفه اخلاق باید خلأ از دست رفتن عقاید دینی را پر کند. همچنین معتقد است که برای پاسخگویی به پرسش اصلی اخلاق‌شناسی افلاطونی، یعنی «چگونه می‌توانیم از لحاظ اخلاقی بهتر شویم؟»، استفاده از مفاهیم، شیوه‌ها و آرمانهای دینی سودمند و بلکه ضروری است (مرداک، ۱۳۸۷، صص ۳۴ - ۳۲). نکته قابل ذکر اشاره به این امر است که بدون دین نیز می‌توان یک اخلاق حداقلی داشت، اما اخلاقی که انسان را به کمال نهایی برساند، بدون دین امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر اخلاق در هیچ صورتی از اعتقادات و دستورات دینی جدا نیست (مصباح، ۱۳۸۶، صص ۱۸۷ - ۱۸۴).

به هر حال اخلاق ارسطو با تمام نقاط قوت به دلیل توجه به کسب فضایل اخلاقی از طریق عادت و تمرین، ادراک گزاره‌های اخلاقی از طریق حکمت عملی و به واسطه انحصار سعادت در سعادت دنیوی و محدود نمودن فضایل به فضایل این جهانی، تقریری سکولار از اخلاق فضیلت، معرفی می‌نماید. نکته مهم آنکه فضیلت حکمت عملی دارای بعد الهی در نزد ارسطو نبوده و عقل به‌طور مستقل و بدون امداد الهی^۱ به صدور احکام اخلاقی می‌پردازد.

ارسطو گرچه بحث مستقلی را به نیت اختصاص نداده است، اما از فحوای کلام او و بر اساس مبانی نظری وی، چنین استنباط می‌شود که وی به دلیل انحصار سعادت، در سعادت دنیوی، قطعاً نیت مورد نظر اهل شریعت را اراده نمی‌نماید، بلکه فاعل

1 - Divine assistance

اخلاقی تنها با انگیزه اخلاقی بودن و اخلاقی زیستن است که در جهت پرورش فضایل و یا عمل به آنها برمی‌آید. به هر حال انگیزه در نزد ارسطو هر چه که باشد، مسلماً الهی نیست، بلکه وی از نیت سکولار حمایت می‌کند، اما بی‌تردید فضیلت‌مدار بودن اخلاق وی قادر به ایجاد تحولات درونی‌بی است که نظریه‌هایی مانند سودگرایی آن را ندارد. گرچه نسبت به اخلاق شریعت، از این حیث، در مرتبه نازل‌تر قرار دارد (خزائی، صص ۵۷ - ۵۶).

اخلاق فضیلت دینی غزالی

اخلاق و رابطه دین با آن: غزالی در *احیاء علوم‌الدین* اظهار می‌دارد: «خَلْق و خُلُق دو عبارت است که آن را یکجا استعمال کنند و گویند که فلان نیکو خَلْق و خُلُق است، یعنی نیکو ظاهر و باطن است و مراد از خَلْق صورت ظاهر باشد و از خَلْق صورت باطن. پس خُلُق عبارت است از هیأتی راسخ در نفس که کارها از آن به سهولت و آسانی صادر شود، بی‌آنکه به اندیشه و رؤیت حاجت بود. پس اگر هیأت چنان باشد که از او فعل‌های خوب که در شرع و عقل ستوده بود صادر گردد، آن را خوی نیک خوانند و اگر فعل‌های زشت از او صادر شود، آن را خوی بد گویند (غزالی، ربع مهلکات، ۱۳۶۸، ص ۱۱۳).

به عقیده غزالی کسی که با تکلف بذل مال می‌کند و بخشش را بر خود تحمیل می‌نماید، سخی محسوب نمی‌شود یا کسی که به زحمت خود را به فروتنی وادار می‌کند، متواضع به شمار نمی‌آید و دارای خُلُق تواضع نیست، بلکه خلق هیأتی است که در نفس وجود داشته باشد و به سهولت و بی‌تکلف منشأ صدور افعال گردد (غزالی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۶).

حقیقت آن است که غزالی همان‌گونه که در باب معرفت میان سه شیوه عقل و شرع و کشف تلفیق کرده، در اخلاق هم از همه اینها بهره برده است. اخلاق غزالی مشتمل بر اجزای فلسفی و دینی و صوفیانه است که این عناصر نه مستقل از یکدیگر، بلکه تنیده در هم و مکمل یکدیگرند. او می‌گوید: اخلاق علمی، شرعی و دینی است که به مدد عقل از تعالیم شرع به دست می‌آید. در جای دیگر نیز اخلاق را هم علمی، شرعی و هم علمی، عقلی نامیده و سپس می‌گوید عقل و شرع مکمل یکدیگرند که اشارت به سازگار بودن تعالیم عقلی و شرعی در باب اخلاق و امکان گرد آمدن آن دو

در یک نظام اخلاقی دارد (شیدان‌شید، ۱۳۸۵، صص ۸۳-۸۲). در واقع عقل و شریعت هر دو را تأیید کرده و نقش عقل را فهم وحی می‌داند. او می‌گوید: «خردمندان با توشه اندک خرد نمی‌توانند وجه تأثیر داروهای عبادت را که با حدود و اندازه از طرف پیامبران خدا علیهم‌السلام معین و مقرر شده است، دریابند و به ناچار باید از آنان تقلید کنند، زیرا پیامبران علیهم‌السلام، این خاصیت‌ها را با نور نبوت دریافته‌اند نه با بضاعت عقل.» (غزالی، ۱۳۶۲، ص ۵۵) غزالی در سراسر آثارش تکیه بر آموزه‌های اسلامی نموده و همه جا آیات قرآن و احادیث دینی را در تأیید گفتارش شاهد می‌آورد.

البته غزالی در اخلاق، اساس را بر دین (وحی) می‌گذارد: هر فضیلتی را نخست با تعالیم دین می‌سنجد، عبادات و عادات دینی هم بخش لازمی از اخلاق او است و از آن‌رو که فرموده خدا و رسول^(ص) است، آدمی وظیفه دارد که آنها را انجام دهد (شیدان‌شید، ۱۳۸۵، ص ۸۳). از نظر غزالی مقصد تربیت اخلاقی و وصول به قرب الهی بدون عنایت الهی و امداد او میسر نیست. از منظر وی مقصود از اعمال عبادی؛ جلب امداد الهی، تزکیه نفس و تجلیه آن و سپاس خداوند است.

غزالی در واقع، اخلاق و دین را دو روح در یک بدن می‌بیند و اگر دین را از او بگیرند، از اخلاق او نیز چندان اثری بر جای نمی‌ماند (همان، ص ۳۱۴). به‌طور کلی به نظر غزالی بنیاد اخلاق بر اعتقاد به خداوند استوار است. این در حالی است که در تقریرهای سکولار از اخلاق فضیلت، دین محلی از اعراب نداشته و در تشخیص گزاره‌های اخلاقی، اخلاق تابع عقل عملی، عواطف و احساسات یا ارجاعاتی از این قبیل بوده و دین سهمی را به عهده ندارد.

فضایل فلسفی؛ همسویی و همراهی شرع و عقل از منظر غزالی: غزالی با شرح قوای نفس می‌خواهد به فضایل اصلی (حکمت، شجاعت، عفت و عدل) که آنها را فضایل نفسانی یا خیرات نفسانی هم می‌خواند بپردازد که در واقع فضایی هستند که فلاسفه در آثار اخلاقی خود پیش کشیده‌اند. غزالی اساساً این فضایل فلسفی و نیز تحلیل فیلسوفان در باب آنها را می‌پذیرد، اما این امر را با رجوع به تعالیم شریعت توجیه می‌نماید (شیدان‌شید، ۱۳۸۵، صص ۹۷-۹۱).

غزالی این‌گونه بیان می‌دارد: «همه این فضایل با آموزه‌های مذهبی اسلام سر و کار داشته و در زندگی حضرت محمد^(ص) دیده می‌شوند. از دیدگاه وی حضرت

محمد (ص) کاملترین فردی است که چهار فضیلت اصلی را داراست.» (غزالی، ۱۳۷۴، ص ۷۵) به نظر غزالی فضیلتی از آن فضایل نیست مگر اینکه شرع مردم را به آنها دعوت کرده و یا رذیلتی که از آن نهی کرده است. او می‌گوید: اخلاق نیک و بد را شرع از هم جدا نموده و در آداب نبی علیه‌السلام آمده و مشهور است (همان، ص ۷۴).

«فضیلت» که غزالی آن را «خُلُقِ حَسَن» نیز می‌نامد، عبارت است از حالتی نفسانی که در آن همه قوای بدنی تابع قوه عامله نفس و به تعبیری، عقل عملی باشند (شیدان‌شید، ۱۳۸۵، ص ۹۱). او در این باره در *میزان‌العمل* بیان می‌دارد: «دیگر قوای بدن باید مغلوب این قوه عملی باشند، اگر این قوه مقهور گردد به شکل‌های فرمانبردار شهوت در می‌آید که به اخلاق بد موسوم است. اگر این قوه چیره باشد، به شکل استیلائی در می‌آید که فصیلت و اخلاق نیکو نام دارد.» (غزالی، ۱۳۷۴، ص ۳۴).

غزالی در *احیاء علوم‌الدین* بیان می‌دارد: در درون و باطن آدمی، چهار عامل اساسی وجود دارد که تا بین این چهار عامل اعتدال برقرار نشود، اخلاق حاصل نمی‌شود. این چهار عامل عبارت‌اند از: قوت علم، قوت خشم و قوت شهوت و قوت عدل که حد وسط این سه تا است (غزالی، ربع مهلکات، ۱۳۶۸، ص ۱۱۴). نیروی تفکر هر چه بیشتر تهذیب شود و چنانکه باید شایسته گردد، با آن حکمتی به دست می‌آید که خداوند متعال درباره آن فرموده است: «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»^۱ و ثمره آن این است که فرق میان حق و باطل در اعتقادات، فرق میان صدق و کذب در مقال و فرق میان زشت و زیبا در افعال با آن روشن می‌گردد (غزالی، ۱۳۷۴، ص ۵۳). و اما شجاعت فضیلتی از نیروی خشم است (قوه غضبی) که آمیخته با نیروی حمیت تابع عقل متأدب به شرع در اقدام و خودداری است. به نظر او وقتی این اخلاق حاصل شد، از آن در آنجا که باید عملی انجام شود و بدان‌گونه که باید انجام گیرد، صادر می‌گردد و این خوی نیکوی پسندیده است و مقصود از این قول، همان است: «أَشْدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحَمَاءُ بَيْنَهُمْ»^۲. بنابراین شدت در هر مقامی پسندیده نیست، بل پسندیده آن است که با معیار عقل و شرع، سازگار آید (همان، ص ۷۶). و نیکویی قوه شهوت هم

۱- سوره بقره، آیه ۲۶۹: کسی که دارای حکمت است از خیر بسیاری برخوردار است.

۲- سوره فتح، آیه ۲۹: با کافران سختگیر و با همدیگر مهربان‌اند.

در این است که سرکش نبوده، تابع دستور شرع و عقل باشد، به گونه‌ای که طاعت عقل و شرع برای آن آسان باشد. با اصلاح نیروی شهوت، عفت به دست می‌آید. نیکویی قوه عدل نیز آن است که غضب و شهوت را تحت اشارت و راهنمایی شرع و عقل قرار دهد. (غزالی، ۱۳۷۱، ص ۴۲۹).

بنابراین همراهی و همسویی شرع و عقل به عنوان معیار اعتدال و نیکویی در مورد فضایل اخلاقی مورد توجه بوده، عقل نامؤید به شرع مورد اتکای وی نیست. در اینجا نکته قابل توجه در مورد فضیلت شجاعت آن است که از نظر ارسطو شجاع به کسی گفته می‌شود که در برابر مرگ شرافتمندانه یا مخاطره قطعی که ممکن است مرگ را در پی داشته باشد، به‌خصوص در مخاطرات جنگ بی‌ترس و هراس باشد (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۶). در حالی که برای غزالی بزرگترین موضوع ترس از خداست و ترس از تنبیه الهی که بعد از این دنیاست. این ترس از چیزی فراتر از مرگ است. بنابراین غزالی عقیده فیلسوفان (ارسطو) در مورد شجاعت را اصلاح کرده و آن را در واژه‌هایی تفسیر می‌کند که انسان بعد از مرگ با خداوند روبه‌رو می‌شود، نسبت به اینکه او در میدان جنگ با مرگ روبه‌رو شود (احمدشریف، ۱۹۷۵، صص ۴۵-۴۴). اینجا در واقع امام محمد غزالی عنصر خوف الهی را از منظر ارتباط انسان با خدا مطرح می‌نماید و ملکه مناسب خوف الهی است، ولی البته در تربیت اخلاقی، عنصر غالب خوف از خداوند نیست، بلکه عشق به خداوند است.

همچنین غزالی در *میزان‌العمل* می‌گوید: «مقصود از مجاهده بالنفس شجاعت و بردباری است که پیامد اصلاح نیروی خشم و غضب و پیروی آن از دین و عقل است تا به هنگام برافروخته شود و به هنگام فرو نشیند. جهاد با نفس برای روح شورانگیز و غذای آن است و تحقق آن با عمل در حقیقت نوعی نزع روح است و تنها کسی که نفس خود را به ترک شهواتش واداشته باشد، این معنی را درک می‌کند. از این‌رو از رسول‌الله^(ص) پرسیده شد، کدام جهاد بهتر است؟ پیامبر^(ص) فرمودند: «جهاد با نفس» (غزالی، ۱۳۷۴، صص ۵۸-۵۴). دلایل این تفسیرها آن است که وی فضایل را برای چیزی فراتر از سعادت دنیوی یعنی حصول به سعادت اخروی و قرب به خداوند در نظر دارد.

نظریه حد وسط: غزالی در *میزان‌العمل* بیان می‌دارد: «آنچه فرض است بیان این نکته است که انسان به سبب نیروهای سه‌گانه، در صدد همه این اخلاق‌ها باشد: اخلاق‌هایی که هر یک از آنها دوجانب یا دو طرف و یک حد وسط دارد و انسان مأمور است که حد وسط نگاه دارد و در میان افراط و تفریط آنها، استقامت ورزد تا آنکه به کمال نایل آید و با این کمال به خدای تعالی نزدیک شود.» (غزالی، ۱۳۷۴، ص ۹۰) از آنجا که غزالی با یک رویکرد دینی به اخلاق نگرسته، اعتدال را نیز وسیله‌ای برای رسیدن به قرب الهی می‌داند. وی به توجیه اعتدال در آموزه‌های اسلامی می‌پردازد، مثلاً حدیثی از پیامبر (ص) نقل می‌کند که می‌فرماید: «خیر الامور اوسطها» یعنی بهترین عمل در هر چیز میانه‌روی است. یا به شواهدی از قرآن اشاره می‌کند که می‌فرماید سخاوت به‌عنوان یک فضیلت در نقطه میانه حساست و اسراف قرار دارد مثل این آیه: «والذین اذا انفقوا لم یسرفوا ولم یقتروا و کان بین ذلک قواماً»^۱ او با ذکر شواهدی از این دست نشان می‌دهد که آن را از تعالیم اسلامی استخراج نموده و برای رسیدن به سعادت آن را عنصر ضروری دانسته، اما کافی نمی‌داند. او در *احیاء علوم‌الدین* این چنین بیان می‌دارد: «و چون وسط حقیقی میان دو طرف در غایت غموض است، بل باریکتر از موی است و تیزتر از شمشیر، پس لاجرم هر که بر این صراط مستقیم در دنیا راست ایستد بر مثل این صراط در آخرت بگذرد و برای آنکه استقامت دشوار است، بر هر بنده واجب است هر روز هفده بار آن را از خدای عزوجل بخواند و از او مدد گیرد و بگوید: «اهدنا الصراط المستقیم»^۲ (غزالی، ربع مهلکات، ۱۳۶۸، ص ۱۳۴) ابوحامد به این مبحث براساس رویکردی دینی بذل توجه نموده و بر دعا و طلب کردن از خداوند برای اینکه فرد را هدایت کند، تا به اعتدال برسد، مورد تأکید قرار داده است.

در هر حال، در تعیین حد وسط باید هم از عقل کمک گرفت و هم از شرع راهنمایی خواست، و هم به تأییدات الهی متوسل شد. این نیز یکی از تفاوت‌های غزالی با فلاسفه است که عقل را در این مورد کافی نمی‌داند، بلکه می‌گوید: شرع نیز باید در

۱- سوره فرقان، آیه ۶۷: کسانی که چون انفاق کنند نه و لخرجی می‌کنند و نه تنگ می‌گیرند و میان این دو روش حد وسط را برمی‌گزینند.

۲- سوره فاتحه، آیه ۶: ما را به راه راست هدایت فرما.

کار باشد. به تعبیر دیگر عقل نامؤید به شرع، محل اتکای وی نیست (شیدان‌شید، ۱۳۸۵، ص ۹۶).

بنابراین در حالی که فیلسوفان (مثل ارسطو) بر این عقیده بودند که انسان فقط با سعی و تلاش می‌تواند به اعتدال برسد، غزالی عامل جدیدی را به دیدگاه فلسفی معرفی می‌کند. برای او درخواست امداد و یاری الهی امری ضروری است که به انسان کمک می‌کند تا به اعتدال و در نهایت به فضیلت برسد. بنابراین، او نظریه فلسفی اعتدال (حد وسط) را می‌پذیرد و آن را بر مبنای آموزه‌های دینی توجیه و اصلاح می‌نماید (احمدشریف، ۱۹۷۵، ص ۳۷).

فضایل توفیقی: غزالی از چهار عنصر هدایت خداوند، ارشاد او، تسدید او و تأیید او به‌عنوان عناصر فضایل توفیقی نام می‌برد (غزالی، ۱۳۷۴، ص ۹۷) توفیق [الهی] همان چیزی است که انسان در هر حال از آن بی‌نیاز نیست و معنای آن توافق اراده و فعل انسان با قضای الهی و مشیت او است. او در همان حال از هدایت الهی به‌عنوان عاملی که هیچ‌کس را در طلب فضایل، راهی جز با آن نیست، نام می‌برد. سپس در تعریف رشد می‌گوید: رشد عنایت الهی است که به انسان کمک می‌کند تا به مقاصد خود توجه یابد و در آنچه صلاح او است او را استوار می‌دارد و از آنچه در آن فساد او است، او را باز می‌دارد و این همه از باطن است. اما تسدید و تأیید الهی این است که اراده و حرکات انسان در راه غرض مطلوب متمرکز شود تا در کوتاهترین وقت به آن برسد. این امور استوار نمی‌گردد مگر با مددی که خداوند به بنده خود می‌رساند. (همان، صص ۱۰۱-۹۹) بنابراین از دیدگاه غزالی مقصود تربیت اخلاقی و وصول به قرب الهی بدون امداد و عنایت خداوند میسر نیست. بدون توفیق الهی کسب هیچ یک از فضایل نفسانی امکان ندارد. این تفسیر در تقریرهای دنیوی و سکولار از اخلاق فضیلت وجود ندارد و انسان صرفاً با کوشش خود و تمرین و فعالیت می‌تواند به فضیلت و در نهایت به سعادت نایل آید. در واقع غزالی در تقریر اخلاق فضیلت با رویکردی دینی، سعی کرده خاطر نشان کند که چه مواقعی لازم است یک قالب اخلاق فضیلت تغییر کند و یا اصلاح و تکمیل شود تا با اخلاق دینی و شریعتمدار متناسب گردد. به عبارتی دیگر دریافت و برداشت اخلاق فضیلت براساس آموزه‌های دینی و اصلاح و بازبینی آن را مد نظر قرار داده است.

وقتی ضرورت عادت در اکتساب فضایل مطرح می‌شود، معتقد است که ممکن است انسان به‌طور ذاتی فضیلت داشته باشد و امکان اعطای فضیلت از جانب خداوند به عیسی‌بن‌مریم و سایر انبیا (علیهم‌السلام) را مطرح می‌نماید و یا طلب امداد الهی در رعایت میانه‌روی و اعتدال را خاطر نشان می‌سازد (احمدشریف، ۱۹۷۵، ص ۷۴). غزالی آنها را بر اساس آموزه‌های دینی به‌ویژه آموزه‌های اسلامی بیان می‌نماید. بنابراین با به کار بردن واژه فضیلت به کمک خدا، غزالی آن را به خداوند منتسب می‌کند. در این صورت تأکید دارد که هیچ فضیلت دیگری بدون امداد الهی اکتسابی نیست و حتی می‌گوید بدون امداد الهی تلاش انسان برای جست‌وجوی فضیلت بیهوده است و به گناه و اشتباه منجر می‌شود (همان، ص ۷۹).

فضایل دینی و عرفانی

در ربیع «عبادات» که غزالی به عبادات هفتگانه نماز، روزه، زکات و حج و تلاوت قرآن و ذکر و دعا پرداخته به دنبال آن است که تأثیر عبادات در اخلاق آدمی را شرح دهد. در مورد عبادات به جنبه ظاهری آنها اکتفا نمی‌کند، بلکه هم اصلی او جنبه باطنی عبادات و در واقع تأثیر آنها در اخلاق و احوال قلب آدمی است. (شیدان‌شید، ۱۳۸۵، صص ۱۰۰ تا ۱۰۲). غزالی عبادات را براساس و بنیاد جدیدی مورد مطالعه قرار می‌دهد که توجه انسان در این بنیاد به‌صورت باطنی نماز جلب می‌شود و نه فقط به‌صورت و شکل ظاهری آن. غزالی به دنبال چنین دیدگاهی است که بر مسئله تعالی تمایلات انسان پافشاری می‌کند، علاوه بر آنکه عادات خوبی را که انسان در سایه نماز کسب می‌کند سخت مورد توجه قرار می‌دهد. نماز با چنین نگرش و توجه می‌تواند انسان را از فحشا و منکر باز دارد و او یادآور هدف والای خود گردد، چنانکه روزه اراده نفس را در مساعدت به ضبط شهوات و تمایلات تقویت می‌کند، زکات نیز قدرت انسان بر ضبط تمایل و تعدیل علاقه عصبی به مال را بارور می‌سازد (حجتی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۳).

از نظر غزالی اعمال عبادی، فضایی هستند که وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت می‌باشند. در واقع آنها مهمترین ابزار و وسیله برای چنین هدفی هستند، از طریق آنها

انسانها به طور مستقیم از خداوند امداد الهی درخواست می کنند و بدون آنها هیچ چیز قابل دسترسی و اکتساب نیست (احمدشریف، ۱۹۷۵، ص ۹۱). از آنجا که در نظریه اخلاق غزالی مقصد نهایی سعادت اخروی است که مراد از آن قرب الهی است، در این مسیر اعمال عبادی عشق به دنیا را ریشه کن می کند و عشق به خداوند را جایگزین آن می سازد. وابستگی نظام اخلاقی غزالی به مذهب آشکار است و به طور مشخص انجام اعمال مذهبی مثل نماز، روزه و ... عنصر ضروری نظریه اخلاقی وی است.

عادات یا معاملات که بخش دوم کتاب *احیاء علوم الدین* است به طور مستقیم به خدا مربوط نیستند، بلکه به حسن رفتار با دیگران ارتباط دارند، اما ارزش عادات، همچون عبادات، از آن رو است که وسیله دستیابی به سعادت اخروی هستند، و به منظور اطاعت از خدای متعال و کسب امدادهای او انجام می گیرند (شیدان شید، ۱۳۸۵، صص ۱۰۲-۱۰۱).

توجه غزالی به جنبه باطنی عبادات و عادات^۱ که اصل و روح آنهاست و تأکید او بر جنبه فردی و نفسانی آنها، او را به اوصاف دیگری سوق می دهد که در میان مسلمانان بیش از همه، صوفیان به آنها توجه داشته اند. از این رو این اوصاف را می توان فضایل صوفیانه نامید. گرچه وی همه این فضایل را از تفسیر اوامر الهی و توجه به اسرار تعالیم و احکام دینی استخراج می کند. (همان، ص ۱۰۳). فضایل عرفانی^۲ در واقع گسترش تعالیم دین و عمق آن است. این فضایل از سه جزء اصلی، معرفت، حال و عمل تشکیل شده اند. فضایل عرفانی که غزالی به شرح و توصیف آنها می پردازد عبارت اند از: توبه، صبر، شکر، رجاء، خوف، فقر و زهد، توحید، توکل، محبت، شوق، انس، رضا.

غزالی در *کیمیای سعادت* می گوید: «این صفات منجیات بر دو دسته اند: یک قسم مقاصد و نهایتات است که در نفس خود، مقصود هستند مثل محبت، شوق و رضا و توحید و توکل و شکر و قسم دیگر مانند توبه، صبر، خوف، زهد و ... که وسیله و مقدمه آن دیگری هستند.» (غزالی، ۱۳۷۱، ص ۶۷۶) غزالی در بین این صفات ترتیب

1 – Customs

2 – Mystical virtues

خاصی قایل است و خودش نیز در شرح آنها از توبه آغاز کرده و با محبت به پایان برده و صفات سه‌گانه شوق، انس و رضا را هم از فروع و نتایج محبت دانسته است (شیدان‌شید، ۱۳۸۵، ص ۱۰۵). به‌طور کلی در نظام اخلاقی غزالی، عنصر عرفانی با استفاده از تعالیم فلسفی، دقیق‌تر و سازمان‌یافته‌تر شده، عناصر دینی به دلیل صبغه عرفانی غنای بیشتری پیدا کرده و عنصر فلسفی رنگ و بوی دینی و عرفانی به خود گرفته است.

نتیجه‌گیری

این نوشتار بر آن بود تا با ذکر شواهدی، اخلاق غزالی را به‌رغم تفاوتی که با اخلاق ارسطو دارد، تقریری از اخلاق فضیلت بداند. ارسطو برخلاف نظریه اخلاقی غزالی، به اخلاقی دنیا زده توجه نموده که براساس آن هدف از دست یافتن به فضایل، رسیدن به سعادت در همین جهان است. غزالی عالم ماورای ماده را در تعریف سعادت ارسطویی گنجانیده و معنایی از سعادت اخروی را که مقصود همان قرب به خداوند است ارائه می‌دهد. او برخلاف ارسطو که حکمت نظری را برترین فضیلت می‌داند عشق به خداوند را به منزله «خیر اعلی» تلقی کرده که مسلماً ریشه‌ای دینی دارد. به‌طور خلاصه بررسی‌ها گویای آن است که غزالی با پذیرش و تأیید فضایل چهارگانه (حکمت، شجاعت، عفت، عدالت) به دلیل آنکه سعادت را سعادت اخروی تفسیر کرده، در بیان اقسام فضایل، فضایل دینی و عرفانی (صبر، شکر، توکل و ...) را که همگی از ارزش‌های معنوی هستند مطرح می‌نماید و همچنین عنصر توفیق و امداد الهی را در رعایت حد وسط ضروری دانسته و عقل نامؤید به شرع را در اخلاقیات ناکارآمد می‌داند، به‌ویژه با توجه به مبنای فضیلت‌محوری در اخلاق دینی او، می‌توان اخلاق وی را تقریری دینی از اخلاق فضیلت تلقی نمود و یا حداقل آن را با اخلاق فضیلت سازگار دید. در این رویکرد اخلاق فضیلت در قالبی دینی تبیین و تفسیر می‌شود و بسیار غنی‌تر و پربارتر، بشر را به‌سوی سعادت حقیقی که همان سعادت اخروی است، سوق می‌دهد.

منابع

- ارسطاطالیس. *اخلاق نیکو ماخس*، ترجمه سید ابوالقاسم حسینی، (۱۳۸۱)، جلد اول و دوم، انتشارات دانشگاه تهران.
- حجتی، سید محمدباقر. (۱۳۸۲)، *روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دیگر اندیشمندان اسلامی*، جلد اول و دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خزائی، زهرا. (۱۳۸۰)، «اخلاق فضیلت مدار»، *مجله علمی پژوهشی نامه مفید*، شماره ۲۸.
- شریف، میان‌محمد. (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، جلد اول، مرکز نشر دانشگاهی.
- شهریاری، حمید. (۱۳۸۵)، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک ایتسایر*، تهران، سمت.
- شیدان‌شید، حسینعلی. (۱۳۸۵)، *عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- غزالی، ابوحامد محمدبن محمد، (۱۳۶۲)، *شک و شناخت (المنقذ من الضلال)*، ترجمه صادق آیینه‌وند، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- غزالی، ابوحامد محمدبن محمد. *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو‌جم، (۱۳۶۸)، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد محمدبن محمد. *کتاب‌الاربعین*، ترجمه برهان‌الدین حمدی، (۱۳۸۰)، انتشارات اطلاعات.
- غزالی، ابوحامد محمدبن محمد. (۱۳۷۱)، *المنقذ من الضلال*، به کوشش حسین خدیو‌جم، انتشارات علمی- فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد محمدبن محمد. *میزان‌العمل*، ترجمه علی‌اکبر کسمایی، (۱۳۷۴)، تهران، انتشارات سروش.
- مجتبوی، جلال‌الدین. (۱۳۸۱)، *علم اخلاق اسلامی*، ترجمه کتاب جامع‌السعادات، جلد اول، تهران، انتشارات حکمت.
- مرداک، ایریس. *سیطره خیر*، ترجمه شیرین طالقانی، (۱۳۸۷)، تهران، انتشارات نشر شور.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶)، *فلسفه اخلاق*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

مک ایتتایر، السدیر. «اخلاق فضیلت‌مدار»، *مجله نقد و نظر*، ترجمه حمید شهریاری، (۱۳۷۶-۱۳۷۷)، شماره ۱۳ و ۱۴.

ویلیامز، برنارد. *فلسفه اخلاق*، ترجمه و تعلیقات زهرا جلالی، (۱۳۸۳)، قم، نشر معارف.

Ahmad sharif, Mohammad. (1975), *Ghazali's theory of Virtue*, Albany, state University of New York press.

تاریخ وصول: ۸۸/۵/۲۷

تاریخ پذیرش: ۸۸/۷/۲۰