

## امکان تغییر خلق از دیدگاه غزالی و دوانی

سحر کاوندی\* / محسن جاهد\*\*

### چکیده

آموزه‌های اخلاقی همواره بخش زیادی از کتب دینی و آسمانی را در بر دارد. توجه و اهتمام ویژه به تهذیب اخلاق و ارزش‌های والای انسانی در متون، بیانگر اهمیت و جایگاه والای اخلاق در ادیان است. از این‌رو، حکیمان نیز همواره انسان را به تهذیب اخلاق، پیش از فراگیری سایر علوم، ارشاد و راهنمایی کرده‌اند؛ اما از سویی، تحقق این امر و بهره‌مندی از نتایج مترتب بر آن و به عبارتی تحصیل سعادت و وصول به آن که موضوع حقیقی علم اخلاق است، مشروط به «امکان تغییر خلق آدمی» است. بدین معنا که اگر انسان قادر بر تغییر خلق خود نباشد و یا آنکه اساساً بنا به دلایلی اخلاق آدمی تغییرناپذیر باشد، آموزه‌های اخلاقی و توجه دادن به آنها و در اصل علم اخلاق، بی‌نتیجه خواهد بود.

بر این اساس، اغلب فیلسوفان مسلمان که به مباحث اخلاقی نیز پرداخته‌اند، پس از بیان شرافت علم اخلاق بر سایر علوم و ذکر فایده‌های آن، بحث امکان تغییر خلق را مطرح کرده‌اند. از این میان، غزالی و جلال‌الدین دوانی با ذکر دلایل نقلی و عقلی، به طرح این مسئله و قول‌ها و شبهات مختلف پیرامون آن پرداخته‌اند. در این مقاله، پس از تبیین دیدگاه این دو فیلسوف درباره تغییرپذیری اخلاق آدمی، دلایل و شواهد هر یک از آنان بر موضوع مذکور طرح، و نقد و بررسی خواهد شد. کلید واژه‌ها: غزالی، دوانی، خلق، تغییر اخلاق، طبیعت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پایان‌نامه علمی-پژوهشی

\* استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان. دریافت: ۸۹/۱/۲۳ - پذیرش: ۸۹/۳/۱۰.

\*\* استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان.

## مقدمه

علم اخلاق از دیرباز به مثابه اصلی‌ترین دغدغه اندیشمندان، فیلسوفان و عالمان دینی به شمار می‌آمده است؛ به گونه‌ای که در مقایسه آن با سایر علوم، همواره شرافت و برتری علم اخلاق را بر علوم دیگر متذکر شده، گاه خود را موظف به اثبات این مسئله دانسته‌اند. با توجه به اینکه برتری یک علم بر علوم دیگر یا به دلیل شرافت موضوع آن یا جلالت غایت و منفعت آن و یا وثاقت و استحکام برهان‌هاست و علم اخلاق بهره‌مند از هر سه وجه می‌باشد، از این‌رو، اشرف علوم محسوب می‌شود؛ زیرا موضوع آن که نفس ناطقه انسانی از جهت صدور ارادی افعال نیک و بد است، شریف‌ترین موضوع می‌باشد و غایت آن که اکمال چنین وجودی و رساندن آن از مرتبه بهیمی و سبعی به مرتبه برتر از ملک است، برترین غایت خواهد بود. بنابراین، اخلاق را بدین دلیل «اکسیر اعظم» نامیده‌اند.<sup>۱</sup>

از این‌رو، پرداختن به علم اخلاق و تهذیب اخلاق، مقدم بر فراگیری سایر علوم، حتی علم الهی دانسته شده است؛<sup>۲</sup> زیرا کسب علوم دیگر بدون آنکه نفس انسانی مبرای از اخلاق ناپسند باشد، بهره‌ای جز افزایش فساد در پی نخواهد داشت؛ هرچند به تعبیر دوانی، اغلب دانش‌پژوهان به مقتضای «واتوا البیوت من أبوابها» (بقره: ۱۹۰) عمل نکرده و ابتدا جهت تهذیب اخلاق خود گامی برنداشته و کوششی نمی‌کنند.<sup>۳</sup>

از نظر غزالی، موضوع حقیقی علم اخلاق «سعادت» است؛ سعادت یا دنیوی است و یا اخروی؛ اما عاقل کسی است که سعادت اخروی را بر سعادت دنیوی ترجیح دهد؛ زیرا هم از دوام بیشتر و هم از سرور و شادکامی عمومی‌تری بهره‌مند است. او در تعریف سعادت اخروی می‌گوید: «سعادت اخروی که منظور و مقصود ماست، بقایی است بدون فنا؛ لذتی است بدون رنج؛ شادی‌ای است بدون حزن؛ بی‌نیازی‌ای است بدون فقر؛ کمالی است بدون نقصان و عزتی است بدون ذلت. به طور کلی، هر آن چیزی است که هر جوینده‌ای آن را می‌طلبد و هر مشتاقی بدان اشتیاق دارد.»<sup>۴</sup>

غزالی یقین دارد که انسان برای دستیابی به سعادت، چاره‌ای جز کسب علم و انجام دادن عمل ندارد؛ چه معتقد به آخرت باشد یا نباشد. مراد او از علم، «ادراک حقیقت امور عقلی است؛ آنچنان که هستند، نه ادراک علوم وهمی و حسی که انسان با سایر حیوانات در آنها مشترک است.»<sup>۵</sup> همچنین مراد او از عمل، ریاضت شهوت‌های نفسانی و کنترل غضب است؛ تا جایی که منقاد و مطیع عقل شود. با توجه به اینکه سعادت مبتنی بر تزکیه نفس است، انسان باید ابتدا نفس و قوای آن را بشناسد؛ اما شرط اصلی تهذیب اخلاق و بهره‌مندی از نتایج آن، «امکان تغییر خلق آدمی» است. به عبارتی، منفعت صناعت اخلاق زمانی تحقق می‌یابد که انسان قادر بر تغییر اخلاق خود باشد؛ اما اگر خلق فرد قابل تغییر نباشد، علم اخلاق نیز کاربردی نداشته، دانشی بیهوده خواهد بود و سخن از شرافت و فایده‌های مترتب بر آن نیز نتیجه‌ای در بر

نخواهد داشت: لیکن تغییرپذیری اخلاق امری روشن و ظاهر نیست؛ چنانکه عده‌ای معتقدند آنچه در ابتدا به ذهن متبادر می‌شود، تغییر نکردن خلق آدمی است. از این‌رو، فیلسوفان مسلمانی که در چارچوب اخلاق فلسفی یا اخلاق تلفیقی (تلفیق روایی، عرفانی، فلسفی) به تألیف پرداخته‌اند، بحث امکان تغییر خلق را در کتب اخلاقی خود طرح کرده‌اند.<sup>۶</sup>

در این مقاله، از بین فیلسوفان، غزالی را در جایگاه یکی از فیلسوفان متقدم حوزه اخلاق، و دوانی را به مثابه فیلسوف مسلمانی که بیش از دیگران و با تفسیر و به طور مستوفی به موضوع «امکان تغییر خلق» پرداخته و شبهات و قول‌های مختلف پیرامون آن را مطرح کرده است، بر می‌گزینیم و پس از طرح مسئله، به تبیین آرا و اندیشه آنها خواهیم پرداخت.

غزالی پس از آنکه مخلوقات خداوند را به دو قسم تغییرپذیر و تغییرناپذیر توسط انسان تقسیم می‌کند، معتقد است که خلق آدمی قابل تغییر است.<sup>۷</sup> او ضمن نقل سخن پیامبر ﷺ «حسنوا اخلاقکم» بیان می‌کند که اگر تغییر خلق ممکن نبود، پیامبر ﷺ بدان امر نمی‌کرد. وی می‌افزاید: «چنانچه نتوان خلق را تغییر داد، آن‌گاه توصیه‌ها، مواعظ و ترغیب و انذارها وجهی معقول نمی‌یافت».<sup>۸</sup> دوانی نیز همانند خواجه نصیرالدین طوسی پیش از آنکه مستقیماً استدلالی بر تغییرپذیری اخلاق ارائه کند، سخنان مختلف در این زمینه را بررسی کرده و به همین دلیل بخش زیادی از کتاب *اخلاق ناصری*<sup>۹</sup> را ذکر می‌کند. البته قسمت عمده مطالب خواجه نصیرالدین طوسی نیز برگرفته از کتاب *تهذیب الاخلاق* ابن مسکویه است.<sup>۱۰</sup>

### ۱. تعریف خلق

اخلاق جمع «خلق» است که به معنای مفرد و جمع به کار می‌رود. طریحی، لغت‌دان معروف اسلامی در معنای لغوی «خلق» می‌نویسد: «خلق، صفتی روحی است که با وجود آن، آدمی کارهای مقتضای آن را به آسانی انجام دهد».<sup>۱۱</sup> برخی از عالمان اخلاق، خلق را «ملکه‌ای نفسانی دانسته‌اند: «خلق عبارت است از ملکه‌ای که نفس آدمی بر اساس آن بدون به کارگیری فکر و اندیشه، به انجام اعمال مربوطه می‌پردازد».<sup>۱۲</sup>

جلال‌الدین دوانی نیز در کتاب *لواعع الإشراف فی مکارم الأخلاق* معروف به *اخلاق جلالی*، در تعریف خلق می‌گوید: «خلق ملکه‌ای است برای نفس که اقتضای سهولت صدور فعلی را از شخصی، بدون اندیشیدن و در نگرستن، می‌کند».<sup>۱۳</sup>

همچنین خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *اخلاق ناصری* خلق را این‌گونه تعریف می‌کند: «خلق ملکه‌ای بود نفس را مقتضی سهولت صدور فعلی از او، بی‌احتیاج به فکری و رویتی، و در حکمت نظری روشن شده است که از کیفیات نفسانی آنچه سریع‌الزوال بود، آن را «حال» خوانند و آنچه بطیء الزوال بود آن را «ملکه» گویند. پس ملکه کیفیتی بود از کیفیات نفسانی، و این ماهیت خلق است».<sup>۱۴</sup>

غزالی تعریف‌های مبهم و متعددی را از «حُسْنُ خُلُقٍ» یا «خُلُقِ حَسَنٍ» ارائه می‌کند؛ مانند: «حسن خلق به زایل کردن جمیع عادات زشتی است که تفصیل آن در شرع بیان شده است و مبعوض داشتن و دوری کردن از عادات سیئه، همچون دوری کردن از کثافات و آلودگی‌ها و نیز خو گرفتن بر عادات حسنه و مشتاق شدن به آنها و متنعم گردیدن از آنهاست» یا «حسن خلق انجام دادن آن چیزی است که انسان آن را مکروه می‌شمارد». و یا «حسن خلق، اصلاح قوای سه گانه تفکر، شهوت و غضب است».<sup>۱۵</sup> وی پس از این تعریف‌ها، با استناد به حدیث «حَقَّتْ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَ حَقَّتْ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ» و آیه «عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ...» (بقره: ۲۱۶) به تعریفی دقیق از حسن خلق می‌پردازد که نشانگر خطایی بودن و یا میل به بیان تعریف‌های خطایی از سوی غزالی در موارد سابق است: «خُلُقِ عبارت است از هیئتی راسخ در نفس که افعال به سهولت و آسانی و بدون نیاز به فکر و اندیشه از آن صادر می‌شود. حال اگر هیئت به گونه‌ای باشد که افعال زیبا و مورد پسند عقل و شرع از آن صادر گردد، آن هیئت خُلُقِ حَسَنٍ نامیده می‌شود؛ اما اگر افعال صادر از آن قبیح و زشت باشد، هیئتی که مصدر و منشأ آن است، خُلُقِ سِئِئِ نامیده می‌شود». سپس می‌افزاید: «خلق، خود فعل جمیل و یا قبیح نیست و همچنین قدرت بر فعل جمیل و قبیح و یا تمییز بین جمیل و قبیح نیز نمی‌باشد؛ بلکه خلق آن هیئتی است که به واسطه آن، نفس آمادگی پیدا می‌کند تا امساک و بذل از آن صادر شود. پس خلق عبارت است از هیئت نفس و صورت باطنی آن».<sup>۱۶</sup>

## ۲. استدلال بر تغییرناپذیری اخلاق

غزالی، خود با پذیرش تغییرپذیری اخلاق، استدلال نقلی برخی از افراد را بر تغییرناپذیری اخلاق بیان کرده و سپس به رد آن می‌پردازد.<sup>۱۷</sup> دوانی نیز در کتاب *اخلاق خود*، نفی امکان تغییر خُلُقِ را در قالب یک شبهه بیان می‌کند.<sup>۱۸</sup> وی پس از آنکه امکان تغییر اخلاق آدمی را امری روشن و بدیهی ندانسته و متبادر به ذهن را خلاف آن تلقی می‌کند، دو دلیل نقلی و عقلی برای این مسئله ارائه می‌دهد.

### ۲-۱. استدلال نقلی بر تغییرناپذیری اخلاق

غزالی بیان می‌کند افرادی با تمسک به حدیث «فَرَعَ اللَّهُ مِنَ الْخُلُقِ» معتقدند «خُلُقِ» همانند «خُلُقِ» است و چون خلقت و آفرینش انسان قابل تغییر و تبدیل نیست، خُلُقِ آدمی نیز تغییر نمی‌یابد. آنان گمان کرده‌اند آنچه در تغییر خُلُقِ مورد نظر است، همان است که در تغییر خُلُقِ و آفرینش در نظر گرفته شده است.<sup>۱۹</sup> وی برای رد این استدلال با تمسک به قول شافعی می‌گوید:

مخلوقات و آفریده‌های خداوند دو گونه‌اند: قسمی که فعل و عمل ما دخالتی در آن ندارد، مانند آسمان، کواکب، اعضا و اجزای بدنمان و کلاً آنچه که بالفعل حاصل است؛

قسم دوم مخلوقات هستند که در آنها قوه‌ای برای قبول کمال بعدی قرار داده شده است. البته زمانی که شرط تربیت موجود باشد و تربیت آن نیز اختیاری است. همانند هسته‌ای که نه سیب است و نه خرما، اما بالقوه قابلیت اینکه به واسطه تربیت خرما گردد را دارد، ولی قابلیت سیب شدن را ندارد. البته نخل شدن آن هسته منوط به دخالت اختیار آدمی در تربیت آن است. به همین سبب، اگر انسان بخواهد به طور کلی غضب و شهوت را از درون خود دور کند، امری است که در این عالم قادر بر آن نیست؛ اما مقهور کردن و محدود نمودن آنها با ریاضت و مجاهده، امری است که انسان قادر بر آن و مأمور به انجامش است، و آن در حقیقت شرط سعادت و نجات آدمی است.<sup>۲۰</sup>

دوانی نیز در کتاب *اخلاق جلالی*، استدلال نقلی بر تغییرناپذیری خلق را با نقل حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین بیان می‌کند:

پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده‌اند:

هرگاه شنیدید کوهی از مکان خود حرکت کرده است، تصدیق کنید و هرگاه شنیدید مردی خلق و خوی خویش را تغییر داده است، تصدیقش نکنید، زیرا او به آنچه که بر آن سرشته شده است بازمی‌گردد.<sup>۲۱</sup>

از فحوای کلام رسول اکرم صلی الله علیه و آله به طریق مبالغه استفاده می‌شود که اساساً تغییر اخلاق امری غیرممکن است.<sup>۲۲</sup>

استدلال نقلی مزبور بر نفی امکان تغییر اخلاق پیش از دوانی ذکر نشده است؛ اما پس از دوانی غیاث‌الدین دشتکی به نقل از او آن را طرح، و اشکالاتی را بر آن وارد می‌کند.<sup>۲۳</sup> پس از آن سایر اندیشمندان نیز برای تغییرناپذیری اخلاق، از استدلال مزبور مدد می‌جویند.<sup>۲۴</sup> از آنجا که دوانی پس از طرح شبهه و تمهید مقدمه‌ای برای دفع آن، به طور مستقیم به دفع آن نپرداخته و تنها سخنان مختلف مبتنی بر تغییرپذیری اخلاق و استدلال‌های مربوط به آن را بیان داشته است، غیاث‌الدین دشتکی با گمان پذیرش استدلال نقلی و عقلی از سوی دوانی، خود به پاسخ‌گویی آنها پرداخته، آنها را ردی بر کلام دوانی تلقی می‌کند. غیاث‌الدین در مقام پاسخ به استدلال مزبور می‌گوید:

اولاً، دلالت عبارت حدیث مذکور بر خلاف مقصود دوانی است؛ چرا که عبارت «سيعود إلی ما جبل علیه» برخلاف آنچه که دوانی آن را حمل بر تغییرناپذیری اخلاق می‌کند، بدین معناست که خلق او تغییر کرده است، اما او دوباره به اخلاق قبلی خود باز خواهد گشت. پس این خلق، لازم ممتنع‌الانفکاک نبوده و قابل ارتفاع است. همانند سردی آبی که به واسطه اسبابی از بین می‌رود؛ اما پس از زوال آن اسباب، مجدداً به حالت اولیه خود باز می‌گردد. خلق انسان نیز می‌تواند به واسطه اسباب خارجی همانند تأدیب و نصیحت و غیره تغییر کرده و پس از زوال آنها، دوباره به حالت اولیه خود باز

گردد؛ اما اگر اسباب خارجی پیوسته باقی و محفوظ باشد، بازگشت به حالت اولیه حاصل نخواهد شد.<sup>۲۵</sup> ثانیاً دوانی بین زوال و صحت ازاله فرقی نگذاشته است و شبیه گاهی به صورتی جلوه‌گر می‌شود که از حدیث مذکور، امتناع ازاله استفاده می‌شود، نه امتناع زوال؛ چرا که امکان دارد صفتی به صورت طبیعی زایل نشود، اما بتوان آن را ازاله کرد. بنابراین، در این حدیث آنجا که رسول اکرم ﷺ می‌فرماید: سیعود إلی ما جبل علیه اشاره به امکان ازاله است.<sup>۲۶</sup>

دوانی برای تأیید و تأکید، روایت دیگری از پیامبر اکرم ﷺ را بیان می‌کند:<sup>۲۷</sup> «مردم معدن‌هایی همچون معدن طلا و نقره‌اند، هرگاه تعقل ورزند، بهترین ایشان در جاهلیت، بهترین ایشانند در اسلام.»<sup>۲۸</sup> وی در توضیح مطلب می‌گوید: «اصل در فضیلت، طهارت طینت و صفای جوهر فطرت است و با وجود خساست و عدم طهارت در اصل و ذات، سعی و تلاش برای تکمیل ذات، مانند آن است که فردی بخواهد به کمک جلا دادن، شیشه را لعل و یاقوت کند و یا به واسطه صیقل دادن، آهن را طلا و نقره گرداند که این خیالی باطل و محال است.»<sup>۲۹</sup>

جوهر جام جم از طینت کانی دگر است تو توقع ز گل کوزه‌گران می‌داری

## ۲-۲. استدلال عقلی بر تغییرناپذیری اخلاق

غزالی استدلال عقلی برای این مسئله بیان نکرده است؛ اما دوانی در قالب شبهه مذکور، استدلالی عقلی بر پایه قواعد حکمت برای تغییرناپذیری اخلاق مطرح می‌کند:

اخلاق تابع مزاج است.

مزاج قابل تغییر نیست.

اخلاق قابل تغییر نیست.<sup>۳۰</sup>

وی در ادامه می‌افزاید:

اگر کسی محال بودن تبدل مزاج را نپذیرد، بنا به اینکه مزاج یک شخص در حالت‌های مختلف و بلکه سنین متفاوت تغییر می‌کند، در پاسخ می‌گوییم: هر شخصی دارای عرض المزاجی است که متوسط بین حد معینی از افراط و تفریط در هر یک از کیفیات اربعه است و یک خلق می‌تواند در تمام مراتب عرض المزاج لازم بوده و زوال آن، مستلزم زوال مزاج شخصی آن فرد باشد که بقای او بدون آن محال است، - بنابراین توضیح، سعی و تلاش در جهت ازاله یک خلق، امری عبث و بیهوده خواهد بود.<sup>۳۱</sup>

این استدلال دوانی برگرفته از اندیشه جالینوس است. جالینوس در کتاب خود با عنوان *النفس تابعة لمزاج البدن* می‌گوید: «قوای نفس آدمی - قوای شهوی، غضبی و عاقله - تابع مزاج است.»<sup>۳۲</sup>

در پی پاسخ ندادن دوانی به شبهه و استدلال مزبور، غیاث‌الدین با منسوب دانستن آن به دوانی، با لحنی تند و عتاب‌آمیز، طرح استدلال را ناشی از ناآگاهی و عدم اطلاع مقرر آن از

اصول فلسفی دانسته، با واهی خواندن و وارد ندانستن چنین شبهاتی، در مقام پاسخ‌گویی، منشأ شبهه را به دو امر باز می‌گرداند:<sup>۳۳</sup>

الف) عدم تمییز بین «مقتضی» و «لازم ممتنع الانفکاک»؛

ب) عدم آگاهی به کیفیت انیت روح و متفق بودن افراد آن در ماهیت و خالی بودن آن در اصل فطرت از تمام ملکات و حالات کامله و ناقصه. دشتکی در توضیح مطلب می‌گوید:

توابع مزاج از مقتضیات‌اند، نه از لوازم ممتنع‌الانفکاک، و مقتضیات با وجود مانع از متبوع خود جدا می‌شوند؛ بر خلاف لوازم ممتنع‌الانفکاک که به هیچ وجه از ملزوم خود جدا نمی‌شوند. به عنوان مثال، سردی و خنکی مقتضای آب است و لذا اگر مانعی برای ظهور و بروز آن در آب حاصل شود، آب سرد نخواهد بود؛ اما به محض مرتفع شدن آن مانع، سردی و خنکی باز می‌گردد؛ ولی زوجیت برای چهار لازم ممتنع‌الانفکاک است و جدایی آن از ملزوم خود متصور نیست. بنابراین، اگر ملکه و یا حالتی به واسطه بدن و یا مزاج به وجود آید، از مقتضیات بدن و یا مزاج است، نه لازم ممتنع‌الانفکاک از آن. لذا منعی برای عدم تبعیت اخلاق از مزاج نیست.

از سوی دیگر، باید گفت که نفوس انسانی در حقیقت و ماهیت متفق‌اند و در بدو فطرت خود، از تمام ملکات و صفات و به تعبیری اخلاق و احوال خالی‌اند و این همان مرتبه عقل هیولانی است. لذا هر خلق و یا حالی برای نفس حاصل شود یا از مقتضیات اختیار و عادت است و یا استعداد بدن و مزاج، و از سویی مقتضیات نیز زوال‌شان از متبوعشان ممکن بوده و ممتنع‌الانفکاک نیستند.<sup>۳۴</sup>

سپس دشتکی دو اشکال طرح کرده است: «اول، آنچه دوانی بر اساس قواعد حکمت بنا نموده، منهدم و متزلزل است و ادعای آنکه خلق تابع عرض المزاج است، محل بحث و منع می‌باشد. دوم، بر فرض تسلیم، از تبعیت خلق از مزاج، استلزام لازم نمی‌آید. امکان دارد خلقی تابع مزاج باشد؛ به گونه‌ای که اگر مانع و دافعی باشد، تبعیت نکند و اگر مانعی نباشد، تبعیت کند. همچنان‌که در سایر توابع مزاج‌ها چنین امری قابل مشاهده و محسوس است».<sup>۳۵</sup>

پیش از دوانی، ارموی در کتاب *لطائف الحکمه* خود، از قول بعضی<sup>۳۶</sup> دلیل تغییرناپذیری اخلاق را چنین بیان می‌کند: «تغییر اخلاق ممکن نبود؛ زیرا که خلق صورت ظاهر است و خلق صورت باطن. چنان‌که صورت ظاهر قابل تغییر و تبدیل نیست؛ زیرا کسی را صورت چنان افتاده که دراز باشد که کوتاه نتوان کرد و کوتاه را دراز نتوان کردن؛ همچنان صورت باطن را ممکن نبوده تغییر و تبدیل».<sup>۳۷</sup> ارموی در پاسخ این شبهه می‌گوید:

از بین بردن قوای باطنی - مانند غضب و شهوت - امکان ندارد؛ چرا که آفرینش این قوا به جهت مصالحی ضروری است؛ به گونه‌ای که اگر به طور کلی قوه شهوت از بین

رود، نسل و به تبع آن نوع آدمی منقطع می‌شود و اگر قوه غضب به طور کلی زایل شود، دفع موجودات موذی و مهلک مقدور نبوده و انسان هلاک می‌گردد؛ اما آن قوا را می‌توان از حد افراط و تفریط - که هر دو حالت مرضی‌اند - به حد اعتدال رساند. همچنانکه مزاجی را که از حد اعتدال خارج شده و به جانب افراط و تفریط کشیده شده است، می‌توان به واسطه معالجه به حد اعتدال رساند. قوای منحرف را نیز می‌توان به حد اعتدال در آورد و مراد ما از تغییر اخلاق بیش از این حد نیست.<sup>۳۸</sup>

### ۳. تغییرپذیری اخلاق

بیشتر فیلسوفان و حکیمان مسلمان که تألیف‌هایی در حوزه اخلاق دارند، با صراحت یا به طور تلویحی به بحث امکان تغییر خلق پرداخته‌اند؛ زیرا فایده علم اخلاق، تهذیب اخلاق، فایده‌های مترتب بر آن و در نهایت وصول به سعادت، منوط بر تغییر خلق است. غزالی با وجود اختصاص فصلی در کتاب میزان العمل خود به این مبحث، گویا این مطلب را یقینی و روشن تلقی کرده و به صورت مختصر به آن پرداخته است؛ اما جلال‌الدین دوانی به پیروی از اسلاف خود، به طور مبسوط به این موضوع پرداخته است. وی ابتدا همچون خواجه نصیرالدین طوسی پیش از آنکه مستقیماً استدلالی بر تغییرپذیری اخلاق ارائه کند، قول‌های مختلف را در این باره بررسی کرده و بخش زیادی را از کتاب اخلاق ناصری<sup>۳۹</sup> - تقریباً به عینه - ذکر می‌کند. البته قسمت عمده مطالب خواجه نصیرالدین طوسی نیز برگرفته از کتاب تهذیب الاخلاق ابن مسکویه است.<sup>۴۰</sup>

#### ۳-۱. استدلال نقلی غزالی بر تغییرپذیری اخلاق

غزالی درباره تغییرپذیری اخلاق حدیثی را نقل، و بر اساس آن استدلالی را بیان می‌کند: «اخلاق خود را نیکو گردانید». توصیه بر نیکو کردن اخلاق، منوط به امکان تغییر خلق است؛ چرا که اگر خلق آدمی تغییرناپذیر بود، هرگز متعلق توصیه و امر واقع نمی‌شد و نیز بطلان مواعظ، وصایا، ترغیب و ترهیب را در پی داشت؛ زیرا افعال انسان، نتیجه اخلاق اوست. زمانی که تغییر خلق بهایم و حیوانات ممکن است و می‌توان صید را از توحش به تأنس رساند و سگ و اسب و دیگر جانوران را اهلی و تأدیب کرد، چگونه می‌توان با وجود استیلاهی عقل آدمی بر وجود او و عاقل بودنش، منکر تهذیب اخلاق و تغییر خلق او بود؟<sup>۴۱</sup> پس از غزالی، ارموی در لطایف الحکمه با نقل حدیث مزبور از رسول اکرم ﷺ، آن را حجت اول بر تغییر و تبدیل اخلاق آدمی قرار داده است: «اگر تغییر و تبدیل اخلاق ممکن نبود، امر به تحسین اخلاق محال بود». وی حجت دوم را نیز همچون غزالی تغییر رفتار حیوانات می‌داند: «تغییر اخلاق بهایم ممکن است؛ زیرا... سگ گرسنه را که خلق و خویش طعام خوردن است، چنان تربیت می‌کنند که وقتی صید را می‌گیرد، نمی‌خورد و... که همه اینها به معنای تغییر و تبدیل اخلاق است، و اخلاق آدمی اولویت بیشتری برای تغییر دارد».<sup>۴۲</sup>



قزوینی نیز پس از ارائه استدلال عقلی، از آیات و احادیث مختلف برای تأیید استدلال خود مدد می‌جوید.<sup>۴۳</sup> از جمله آیات و روایاتی که قزوینی بدان‌ها استناد می‌کند، عبارت‌اند از: «قد افلح من زکیها»؛ (شمس: ۹) «بعثت لأتمم مکارم لأخلاق»؛<sup>۴۴</sup> «حسّوا أخلاقکم»<sup>۴۵</sup>

### ۳-۲. امکان تغییر اخلاق از نظر دوانی

دوانی پیش از پرداختن به مسئله، تمهید مقدمه‌ای را لازم می‌داند و آن، سبب وجود خلق برای نفس است.

#### ۳-۲-۱. سبب وجود خلق برای نفس

دوانی سبب وجود خلق برای نفس را دو چیز می‌داند:

۱. طبیعت: چنانکه مزاج شخصی در اصل فطرت خود به گونه‌ای باشد که استعداد کیفیت خاصی در او بیشتر باشد و به کمترین سببی به آن متکیف شود؛ مانند انسانی که کمترین چیزی همچون خشم گرفتن، او را بر می‌انگیزد و از کوچک‌ترین سببی به هیجان در می‌آید و یا مانند انسانی که از ناچیزترین چیزی می‌ترسد.

۲. عادت: بدان‌گونه که در ابتدا با اختیار و اراده کاری را انجام می‌دهد، اما با تکرار و ممارست در آن کار ورزیده می‌شود؛ به گونه‌ای که بدون اندیشه و فکر و با سهولت، آن فعل از او صادر می‌شود که این همان خلق است.<sup>۴۶</sup>

غیاث‌الدین منصور انحصار اسباب وجود خلق در طبیعت و عادت را نادرست دانسته است؛ زیرا گاهی خلق در اثر موانع یا ملاحظه منافع و زیان‌های اعمال که موعظه‌ها و نصایح آنها را آشکار می‌کنند، حاصل می‌شود.<sup>۴۷</sup> به نظر می‌آید اشکال غیاث‌الدین بر مطلب مذکور وارد نباشد؛ زیرا موانع و ملاحظه منافع و زیان‌های اعمال تا موجب بروز عادت نشود، خلق به وجود نمی‌آید. به عبارت دیگر، اگر موانع و ملاحظات مذکور در مقطعی کوتاه سبب انجام دادن و یا انجام ندادن فعلی شود، خلقی را در انسان به وجود نمی‌آورند؛ بلکه این امور باید موجب بروز عمل و یا ترک عملی در درازمدت شوند تا خلق ایجاد شود و این امر از رهگذر عادت حاصل می‌شود.

#### ۳-۲-۲. اقوال مختلف درباره خلق

در این بخش، دوانی به نقل سخنان مختلف پیشینیان درباره خلق می‌پردازد و با بررسی آنها، رأی و نظر خود را درباره تغییر اخلاق بیان می‌کند. البته همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، دوانی<sup>۴۸</sup> این سخنان را از خواجه نصیرالدین طوسی،<sup>۴۹</sup> و او نیز از ابن‌مسکویه<sup>۵۰</sup> نقل می‌کند. بنابراین، اشکال‌هایی که غیاث‌الدین دشتکی<sup>۵۱</sup> بر دوانی می‌گیرد، نه بر او، بلکه بر خواجه نصیرالدین طوسی و پیش از او بر ابن‌مسکویه وارد است. ابن‌مسکویه خلق را دو نوع می‌داند: ۱. طبیعی که در سرشت انسان است؛ ۲. عادی که با عادت و تمرین به دست می‌آید. وی با توجه

به این تقسیم‌بندی می‌گوید به همین سبب قدما و پیشینیان دربارهٔ خُلق اختلاف‌نظر پیدا کرده‌اند که آیا خُلق، مخصوص نفس غیر ناطقه است یا آنکه نفس ناطقه نیز بهره‌ای از آن دارد. همچنین اختلاف دیگر دربارهٔ این است که آیا خُلق هر فردی برای او طبیعی است و در نتیجه ممتنع‌الزوال و تغییرناپذیر است یا غیرطبیعی.<sup>۵۲</sup>

بر این اساس، افراد مختلف، آرا و دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند که بدان‌ها اشاره می‌شود:

۱. عده‌ای معتقدند همهٔ اخلاق، طبیعی است؛ بدین معنا که اخلاق به طور کلی مقتضای طبیعت بوده، در نتیجه قابل زوال نیست.
  ۲. عده‌ای بر این باورند که بخشی از اخلاق، مقتضای طبیعت است و قابل زوال نیست و بخشی دیگر از آن عادی، و قابل زوال است.
  ۳. برخی معتقدند - رواقیان<sup>۵۳</sup> - همه مردم طبعاً نیکوکار آفریده شده‌اند؛ اما بر اثر همنشینی با اشرار و میل به شهوات پستی که با تأدیب هم ریشه‌کن نمی‌شود، بدکار می‌شوند و پس از آن در شهوات فرو می‌روند و از هر سوی برای دستیابی به آنها می‌شتابند.
  ۴. گروهی از قدما - پیش از رواقیان<sup>۵۴</sup> - بر این عقیده بودند که انسان در اصل فطرت خود از وسخ (ناپاکی و پلیدی) طبیعت آفریده شده است و نفس در جوهر خود، نوری آمیخته به ظلمت است. به همین سبب، در اصل طینت او شر و بدکاری وجود دارد که جز به تأدیب و تعلیم نیکوکار نگشته و قبول خیر نمی‌کند. البته اگر در غایت شرارت نبوده و جوهر ظلمانی بر جوهر نورانی غالب نشده باشد.
  ۵. جالینوس می‌گوید: «برخی از مردم بالطبع شرور و بدکارند و برخی دیگر بالطبع خیر و نیکوکار و بعضی میانهٔ این دو و قابل هر دو طرف». وی برای اثبات مذهب خود چنین می‌گوید که اگر همهٔ افراد در فطرت خیر و نیکوکار باشند و شرارت و بدکاری عارضی (به سبب تعلیم) باشد، از دو حال خارج نیست:  
الف) یا باید بالضروره بدی‌ها و شرور را از خود فراگرفته باشند، که در این صورت در آنها قوه‌ای که اقتضای شر کند، وجود دارد. بنابراین، بالطبع خیر و نیکوکار نبوده‌اند و این خلاف فرض است. اگر در آنها، هم قوهٔ خیر و هم قوهٔ شر باشد - اما قوهٔ شر غالب بوده باشد - نیز همین محذور لازم می‌آید.
  - ب) یا باید بالضروره بدی‌ها و شرور را از غیر خود فرا گرفته باشند؛ در این صورت نیز آن آموزگاران که شرور را به ایشان آموخته‌اند، باید بالطبع شریر بوده باشند. از این‌رو، همهٔ مردم بالطبع خیر نبوده‌اند و در واقع همان محذور قبلی پیش می‌آید. (این در حقیقت ردّ مذهب منسوب به رواقیان است).
- از همین استدلال در ردّ اینکه همهٔ مردم بالطبع شرور و بدکار باشند نیز استفاده می‌کند. ( این بخش نیز ردّ قول قدمای پیش از رواقیان است).

جالینوس پس از ابطال این دو وجه، برای اثبات رأی خود می‌گوید:

به عیان و مشاهده می‌بینیم که طبیعت بعضی از مردم اقتضای خیر می‌کند و به هیچ وجه از آن انتقال پیدا نکرده و به شر نمی‌گرایند؛ این عده اندک‌اند، و طبیعت بعضی دیگر اقتضای شر می‌کند و گرایشی به نیکوکاری نداشته و به هیچ وجه قبول خیر نمی‌کنند، که این عده بسیارند و بقیه مردم متوسط‌اند و به همنشینی نیکان و پندهای ایشان، به نیکوکاری میل می‌کنند و به مصاحبت با بدکاران و اغوای ایشان به بدکاران می‌گرایند.<sup>۵۵</sup>

جالینوس برای ابطال و ردّ دو مذهب مذکور، استدلالی بر پایهٔ محال‌بودن تسلسل ارائه کرده است. در حالی که دوانی پس از بیان آن استدلال از کتاب *اخلاق ناصری* می‌گوید بنا به اصول فلسفی، افراد انسانی آغازی زمانی ندارند (ظاهراً دوانی معتقد به قدم نفس انسانی است). بنابراین فرض، عروض شرارت هر فردی می‌تواند از غیر خود باشد و این سلسله همچنان می‌تواند ادامه یابد و حتی به فردی که بالطبع بدکار و شرور باشد، منتهی نشود؛ زیرا تسلسل در امثال این امور، تسلسل در معادات بوده و نزد حکیمان چنین تسلسلی باطل نیست و واقع نیز می‌شود. همین مطلب در مورد عروض خیر از ناحیهٔ غیر نیز جاری است.<sup>۵۶</sup>

اما جالینوس برای اثبات مذهب خود از استدلالی منطقی مدد نجسته، تنها به تجربه بسنده کرده و مشاهده را مبنای رأی خود قرار داده است. جلال‌الدین دوانی ضمن وجیه دانستن رأی و نظر جالینوس، آن را دارای آثار اقناعی و قابل مناقشه بسیار دانسته است.<sup>۵۷</sup>

۶. گروهی اعتقاد دارند هیچ خلقی نه طبیعی است و نه مخالف با طبیعت؛ بلکه نفس در ذات خود، قابل محض برای هر دو طرف تضاد است؛ چنان‌که ارسطو نیز در کتاب *اخلاق* و نیز در کتاب *مقولات* بیان کرده است که بدکاران و اشرار به واسطهٔ تأدیب و تعلیم گرایش به خیر پیدا می‌کنند؛ اما این امر مطلق نیست؛ زیرا مشاهده می‌شود که تکرار مواعظ و تأدیب و تهدیب و سیاست مردم به شیوهٔ نیکو و پسندیده، آثار متفاوتی در افراد مختلف به جای می‌گذارد؛ چرا که برخی از مردم تأدیب را پذیرفته و به سرعت به سوی فضیلت حرکت می‌کنند و برخی دیگر با وجود پذیرش تأدیب، به کندی به سوی فضیلت حرکت می‌کنند. بنابراین، هیچ خلقی نه طبیعی است و نه خلاف طبیعت.<sup>۵۸</sup> (دوانی این قول را به حکیمان متأخر منسوب می‌کند). استدلال مطلب مذکور در قالب قیاس اقترانی (شکل اول، ضرب دوم) چنین است:

هر خلقی قابل تغییر است.

هیچ قابل تغییری طبیعی (بالتبع) نیست.

هیچ خلقی طبیعی (بالتبع) نیست.

هر دو مقدمه، درست و در نتیجه، قیاس منتج است.

بیان صغرای قیاس: ما مشاهده می‌کنیم که مردم بر اثر مجالست و مصاحبت با اشرار و اخیار،

کسب رذایل و فضایل می‌کنند؛ چنان‌که از وجوب تأدیب و نفع آن در جوانان و کودکان، به ویژه کسانی که در سنین کودکی به بردگی از مکانی به مکان دیگر برده می‌شوند، این مطلب روشن می‌شود. همچنین اگر اخلاق، امکان تغییر نداشت، قوه فکر و تمیز بی‌فایده بوده و تأدیب و سیاست، عبث و بیهوده شده و نیز بطلان شرایع و دیانت‌ها لازم می‌آمد.

بیان کبرای قیاس: این مقدمه در نفس خود بین و آشکار است و ما هرگز خواهان تغییر امری که بالطبع (طبیعی) است، نیستیم؛ زیرا ضرورتاً بر همگان روشن است که طبیعت آب را نمی‌توان تغییر داد؛ به گونه‌ای که پس از رفع موانع، میل به پایین نکند. نیز کسی در پی آن نیست که به آتشی که رو به بالا حرکت می‌کند، عادت دهد که به پایین بگراید.<sup>۵۹</sup> از آنجا که این مقدمه بدیهی است و قیاس نیز بر اساس صحت هر دو مقدمه منتج است، بنابراین استدلال برهانی است.<sup>۶۰</sup>

دوانی پس از نقل مطالب مزبور از اخلاق ناصری و بیان آنکه چون کبرای قیاس بدیهی است، پس مثال‌های مذکور برای تنبیه آورده شده است، می‌گوید به نظر من این دلیل نیز اقناعی است؛ زیرا:

اولاً، همانگونه که با مشاهده و عیان تغییر و تبدل برخی از خلق‌ها روشن است، با مشاهده و عیان عدم تغییر و تبدیل برخی دیگر از اخلاق‌ها نیز معلوم و واضح است؛ همانند کمالات قوای نظری، مثل حدس و تحفظ و حسن تعقل و ... کما اینکه بعضی از مردم با وجود تلاش و کوشش فراوان برای تحصیل آن کمالات، هرگز به نتیجه نمی‌رسند. در واقع، اشکال بر کلیت صغرای قیاس وارد است.

ثانیاً، از طریق چه روشی می‌توان اثبات کرد که «همه خلق‌ها قابل تغییر و زوال است»؟ قطعاً استقرای تام نیست، چون ممکن نیست؛ استقراء ناقص هم مفید یقین نیست، پس چگونه می‌توان نتیجه گرفت که «هیچ خلقی طبیعی نیست».

ثالثاً، ادعای بداهت در مورد کبرای قیاس، تحکم است. رابعاً، تغییرناپذیری اخلاق مستلزم بی‌فایده بودن قوه فکر و تمیز، عبث و بیهوده بودن تأدیب و سیاست‌ها و بطلان شرایع و دیانت‌ها می‌شود. مانند آنکه بگوییم اگر تمام امراض قابل علاج و معالجه نباشند، علم طب باطل می‌شود. حال آنکه در بطلان این سخن، جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست. بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت همچنان‌که ارسطو گفته اشرار و بدکاران فی‌الجمله، نه به طور مطلق، به واسطه تأدیب و سیاست، گرایش به خیر و نیکی پیدا می‌کنند و با تکرار تأدیب و سیاست، آثاری در افراد به وجود می‌آید. گر چه شر به کلی منتفی نمی‌شود، از مقدار آن کاسته می‌شود.

بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که برای بیان فایده و منفعت علم اخلاق و کاربرد داشتن آن، لزومی به اثبات این ادعا نیست که «همه خلق‌ها به طور کلی قابل زوال و تغییراند»؛ بلکه

همین قدر که بپذیریم اخلاق فی الجمله، نه به طور مطلق، در اشخاص فی الجمله - نه همه افراد - تغییر می‌کند، کافی است. چنان‌که در علم طب نیز چنین است. تغییرناپذیری اخلاق نیز در افراد نادر و خُلق‌های نادر است که در آن صورت، فایده علم اخلاق در مورد آنها نیز از جهت تنقیص و کاهش شر است. از این‌روی، به هیچ وجه بطلان سیاست‌ها و تکلیف‌های شرعی لازم نمی‌آید؛ زیرا نافع و سودمند نبودن معالجه درباره فرد یا مرضی، سبب قدح در علم پزشکی نمی‌شود.<sup>۶۱</sup> اشکال‌هایی که دوانی بر استدلال وارد می‌داند، جز اشکال چهارم، اشکال‌هایی بجا و پذیرفتنی است؛ اما اشکال چهارم وی نیز اقماعی است. همچنین مطرح کردن کاهش و تنقیص شر به عنوان فایده علم اخلاق در خصوص افراد نادری که تغییری در برخی از خُلق‌هایشان حاصل نمی‌شود، مطلبی اضافی، نابجا و غیرصحیح است؛ زیرا با پذیرش کفایت تغییر فی الجمله اخلاق، نیازی به طرح آن نبود.

دوانی در نهایت می‌گوید اگر کسی اشکال کند که «تبدیل و تغییر خُلق‌های مذموم و ناپسند برای افراد، واجب و تکلیف نخواهد بود؛ زیرا امکان دارد که برخی از خُلق‌ها در خصوص فردی قابل زوال و تغییر نباشد»، در پاسخ به او خواهیم گفت از آنجا که عدم قبول زوال و تغییرناپذیری اخلاق امری یقینی نیست، بنابراین به حکم عقل و شرع سعی و تلاش در ازاله کردن و از بین بردن خُلق‌های مذموم و ناپسند واجب است. کما اینکه کلام رسول اکرم ﷺ به این معنا اشاره دارد: «عمل کنید؛ زیرا هر کس کاری را که برای آن خلق شده است، به آسانی انجام می‌دهد».<sup>۶۲</sup>

غیاث‌الدین منصور حدود ده اشکال<sup>۶۳</sup> بر سخنان جلال‌الدین دوانی گرفته است که به نظر می‌رسد بیشتر آنها وارد نبوده و قابل توجه نیست. دشتکی درباره این موضوع در کتاب *اخلاق منصور*، پس از ذکر مطالب *اخلاق جلالی*، فقط به طرح اشکال‌های مختلف بر دوانی پرداخته است و در بخش ایجابی و ارائه نظر خود درباره امکان تغییر اخلاق، هیچ اقدامی نکرده و مطلبی نیز بیان نکرده است.

#### ۴. اقسام طبایع و نحوه تغییر خُلق آنها

غزالی پس از آنکه سرشت و طبیعت انسان را به اعتبار تقدم در وجود به سریع‌القبول و بطئی‌القبول تقسیم می‌کند، مردم را در تغییر اخلاق به چهار مرتبه تقسیم می‌کند:

مرتبه اول: انسان‌های غافلی که حق را از باطل، زیبا و جمیل را از زشت و قبیح تشخیص و تمیز نداده و علم و آگاهی به آنها ندارند. اینها افراد جاهلی هستند که نیازمند راهنما و مرشدی برای آگاهی دادن و وادار به پیروی کردن از حق‌اند. این گروه معالجه‌پذیرتر از دیگر اقسام بوده و در کوتاهترین زمان، قادر به تغییر اخلاق و تحسین خُلق خود می‌باشند.<sup>۶۴</sup>

مرتبه دوم: انسان‌هایی که قبح عمل قبیح را درک می‌کنند، اما چون اعمال زشت‌شان

برای آنها جلوه می‌کند و از شهوات خود پیروی می‌کنند، به عمل صالح عادت نکرده‌اند. اینها افرادی جاهل و گمراهند که تغییر خُلق‌شان سخت‌تر از گروه اول می‌باشد؛ زیرا افزون بر آنکه باید بازگشت به عمل زشت و فساد و نیز آنچه به تبع این عمل در نفس آنها رسوخ می‌کند از درون خود برکنند، در مرتبه بعد، باید نفس خود را به ضد آن اعمال عادت داده و بازگردانند.<sup>۶۵</sup>

مرتبه سوم: انسان‌هایی که اخلاق زشت و قبیح را اخلاقی نیکو و حق می‌دانند و به همین جهت آن را انجام می‌دهند. اینها افرادی جاهل، گمراه و فاسق‌اند که جز در تعداد نادر و انگشت‌شماری از آنها، امید اصلاح و معالجه نمی‌رود؛ زیرا اسباب گمراهی در آنها بیش از دیگران است.<sup>۶۶</sup>

مرتبه چهارم: انسان‌هایی که علاوه بر اینکه با اعتقادات فاسد رشد کرده و با اعمال زشت و قبیح تربیت یافته‌اند، فضل و کمال خود را در کثرت شرور و نابودی نفوس دانسته، گمان می‌کنند این اعمال مرتبه و ارزش آنان را افزایش خواهد داد. اینها افرادی جاهل، گمراه، فاسق و شرورند که سخت‌ترین مرتبه در تغییر اخلاق محسوب می‌شوند؛ همانند آنکه گفته شود: لباس سیاهی را با شستن سفید کنید.<sup>۶۷</sup>

غزالی فطرت انسانی را قابل پذیرش برای هر چیزی می‌داند و معتقد است آدمی قبل از تربیت، هیچ رنگی و میل خاصی به صورت فطری نداشته و خیر و شر را به واسطه تربیت کسب می‌کند؛ چنانکه درباره قلب طفل می‌گوید: «گوهری است ارزشمند و بی‌رنگ، خالی از هر نقش و صورتی؛ در حالی که پذیرای هر نقشی است و به سوی هر آنچه که سوق داده شود، گرایش می‌یابد. اگر به خیر عادت داده شود و بر آن تعلیم یابد، بر همان اساس رشد پیدا می‌کند و در دنیا و آخرت سعادت‌مند می‌گردد و اگر به شر عادت داده شود و همچون بهایم رها شود، اهل شقاوت گردیده و هلاک می‌شود».<sup>۶۸</sup>

### نتیجه‌گیری

غزالی و دوانی هر دو با پذیرش امکان تغییر خُلق آدمی، به ارائه استدلال‌هایی برای اثبات مسئله پرداخته‌اند. دوانی در بین فیلسوفان مسلمان با تفصیل و توضیح بیشتر و طرح استدلال‌های عقلی و نقلی و نقد و بررسی آنها، توجه ویژه‌ای به این موضوع کرده است؛ اما غزالی ارائه دلیل عقلی را لازم ندانسته، به دلیل روشن و واضح بودن موضوع، استدلال نقلی را نیز برای یادآوری و تنبیه ذکر می‌کند.

پی‌نوشت‌ها .....

۱. نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۰۷ و ۱۰۶؛ جلال‌الدین دوانی، لوامع الإشراف فی مکارم الأخلاق، ص ۳۲-۳۳؛ محمدحسن بن معصوم قزوینی، کشف الغطاء عن وجوه مراسم الاهتداء، ص ۵۳.
۲. جلال‌الدین دوانی، اخلاق جلالی، ص ۳۲-۳۳؛ ابوعلی مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۸۹.
۳. دوانی، اخلاق جلالی، ص ۳۳؛ قزوینی، کشف الغطاء عن وجوه مراسم الاهتداء، ص ۳۵.
۴. ابوحامد محمد غزالی، میزان العمل، ص ۱۹.
۵. همان، ص ۳۲.
۶. ر.ک: ابن مسکویه، تهذیب الأخلاق، ص ۸۴-۸۷؛ ابوحامد غزالی، میزان العمل، ص ۸۱-۸۳؛ سراج‌الدین ارموی، لطائف الحکمة، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۰۱-۱۰۶؛ جلال‌الدین دوانی، اخلاق جلالی، ص ۳۶-۴۷؛ غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی، اخلاق منصور، ص ۲۰۹-۲۲۰؛ محمدحسن قزوینی، کشف الغطاء عن وجوه مراسم الاهتداء (فی علم الأخلاق)، ص ۳۲-۳۵؛ مولی محمد مهدی نراقی، جامع السعادات، ج ۱، ص ۳۴، ۳۹؛ ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ص ۵۳-۵۴. (ارسطو به صورت تلویحی به این به مسأله پرداخته است).
۷. ابوحامد محمد غزالی، میزان العمل، ص ۸۱.
۸. همو، ابوحامد، میزان العمل، ص ۸۱.
۹. نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۰۱ - ۱۰۶.
۱۰. ابن مسکویه، تهذیب اخلاق، ص ۸۴-۸۷.
۱۱. فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ص ۱۵۶-۱۵۸.
۱۲. محمد مهدی نراقی، جامع السعادات، ج ۱، ص ۲۲؛ محسن کاشانی، المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء، ج ۵، ص ۹۵؛ محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ص ۱۱۳.
۱۳. جلال‌الدین دوانی، اخلاق جلالی، ص ۳۲-۳۳.
۱۴. نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۱۰.
۱۵. ابوحامد محمد غزالی، میزان العمل، ص ۱۰۱.
۱۶. همو، احیاء العلوم، ج ۳، ص ۵۶.
۱۷. همو، میزان العمل، ص ۸۱.
۱۸. دوانی، اخلاق جلالی، ص ۳۶-۳۷.
۱۹. ابوحامد محمد غزالی، میزان العمل، ص ۸۱.
۲۰. همان ص ۸۱ - ۸۲.
۲۱. جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی، الجامع الصغیر، ج ۱، ص ۱۰۷.
۲۲. جلال‌الدین دوانی، اخلاق جلالی، ص ۳۶-۳۷.
۲۳. غیاث‌الدین دشتکی شیرازی، اخلاق منصور، ص ۲۰۹.
۲۴. مولی محمد مهدی نراقی، جامع السعادات، ج ۱، ص ۳۶-۳۷؛ محمدحسن قزوینی، کشف الغطاء عن وجوه مراسم الاهتداء، ص ۳۲-۳۳.
۲۵. غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی، اخلاق منصور، ص ۲۱۶؛ مولی محمد مهدی نراقی، جامع السعادات، ص ۳۷.
۲۶. همان، ص ۲۱۸.
۲۷. محمدحسن قزوینی، کشف الغطاء عن وجوه مراسم الاهتداء، ص ۳۲؛ مولی محمد مهدی نراقی، جامع السعادات، ص ۳۶.

۲۸. محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۶۱، ص ۶۵؛ جلال‌الدین عبدالرحمن، الجامع الصغير، ج ۲، ص ۶۷۹.
۲۹. جلال‌الدین دوانی، اخلاق جلالی، ص ۳۷.
۳۰. همان، ص ۳۷.
۳۱. همان، ص ۳۷؛ محمدحسن قزوینی، كشف الغطاء عن وجوه مراسم الإهداء، ص ۳۲؛ مولی محمدمهدي نراقی، جامع السعادات، ص ۳۶.
۳۲. محمد عابد جابری، العقل الأخلاقی العربی، ص ۲۸۱-۲۸۳.
۳۳. غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی، اخلاق منصوری، ص ۲۱۵-۲۱۶.
۳۴. همان، ص ۲۱۵-۲۱۶؛ نراقی، مولی محمدمهدي، جامع السعادات، ص ۳۷؛ محمدحسن قزوینی، كشف الغطاء عن وجوه مراسم الإهداء، ص ۳۳.
۳۵. غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی، اخلاق منصوری، ص ۲۱۸.
۳۶. ر.ک: حسین‌بن محمد راغب اصفهانی، الذریعة الى مکارم الشریعة، ص ۶۵؛ ابوحامد محمد غزالی، میزان العمل، ص ۸۱.
۳۷. سراج‌الدین ارموی، لطائف الحکمة، ص ۱۷۶.
۳۸. همان، ص ۱۷۶-۱۷۷.
۳۹. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۰۶-۱۰۱.
۴۰. ابن‌مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۸۷-۸۴.
۴۱. ابوحامد محمد غزالی، میزان العمل، ص ۸۱.
۴۲. سراج‌الدین ارموی، لطائف الحکمة، ص ۱۷۶.
۴۳. محمد حسن بن معصوم قزوینی، كشف الغطاء عن وجوه مراسم الإهداء، ص ۳۳.
۴۴. محسن کاشانی، المعجزة البيضاء، ج ۵، ص ۸۹.
۴۵. همان، ج ۵، ص ۹۹.
۴۶. ابن‌مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۸۴؛ جلال‌الدین دوانی، اخلاق جلالی، ص ۳۹-۳۸؛ نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۰۲-۱۰۱؛ مولی محمدمهدي نراقی، جامع السعادات، ص ۳۵؛ محمدحسن قزوینی، كشف الغطاء عن وجوه مراسم الإهداء، ص ۳۲.
۴۷. غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی، اخلاق منصوری، ص ۲۱۹.
۴۸. جلال‌الدین دوانی، اخلاق جلالی، ص ۳۹-۴۷.
۴۹. نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۰۶-۱۰۲.
۵۰. ابن‌مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۸۷-۸۴.
۵۱. غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی، اخلاق منصوری، ص ۲۲۰-۲۱۵.
۵۲. ابن‌مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۸۵-۸۴؛ نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۰۲.
۵۳. همان، ص ۸۵؛ همان، ص ۱۰۳.
۵۴. همان.
۵۵. جلال‌الدین دوانی، اخلاق جلالی، ص ۴۱-۴۰؛ ابن‌مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۸۶-۸۵؛ نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۰۳-۱۰۴.
۵۶. جلال‌الدین دوانی، اخلاق جلالی، ص ۴۱.
۵۷. همان، ص ۴۳.



۵۸. ارسطو، اخلاق نیکو ماخوس، شماره ۱۱۰۳، ص ۵۳-۶۱.
۵۹. جلال‌الدین دوانی، اخلاق جلالی، ص ۴۵-۴۴؛ نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۰۵-۱۰۴؛ ابن‌مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۸۶-۸۷.
۶۰. ابن‌مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۸۷.
۶۱. جلال‌الدین دوانی، اخلاق جلالی، ص ۴۶-۴۵؛ مولی محمد مهدی نراقی، جامع السعادات، ص ۳۶-۳۵؛ محمدحسن قزوینی، کشف الغطاء عن وجوه مراسم الإهداء، ص ۳۴-۳۳.
۶۲. جلال‌الدین دوانی، اخلاق جلالی، ص ۴۷.
۶۳. غیاث‌الدین دشتکی شیرازی، اخلاق منصور، ص ۲۱۶-۲۲۰.
۶۴. غزالی، میزان العمل، ص ۸۲-۸۳؛ ارموی، لطائف الحکمة، ص ۱۷۷.
۶۵. همان، ص ۸۳؛ همان، ص ۱۷۷.
۶۶. همان.
۶۷. همان؛ سراج‌الدین ارموی، لطائف الحکمة، ص ۱۷۸.
۶۸. غزالی، احیاء العلوم، ج ۳، ص ۷۷؛ سراج‌الدین ارموی، لطائف الحکمة، ص ۱۷۷-۱۷۸؛ محمدحسن بن معصوم قزوینی، کشف الغطاء عن وجوه مراسم الإهداء، ص ۳۴؛ مولی محمد مهدی نراقی، جامع السعادات، ص ۳۸.



## منابع

- ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق، ترجمه و توضیح دکتر علی اصغر حلبی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۱.
- ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن بطفی تبریزی، تهران، طرح نو، چ دوم، ۱۳۸۵.
- ارموی، سراج‌الدین، لطائف الحکمه، تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.
- الجابری، محمد عابدی، العقل الاخلاقی العربی، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه، ط.الفانیه، ۲۰۰۶.
- دشنکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، اخلاق منصور، تصحیح علی محمد پشت‌دار، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۶.
- دوانی، جلال‌الدین، لوامع الاشراف فی مکارم الاخلاق (اخلاق جلالی)، لکنهو، طبع منشی نول کشور، چ هفتم، ۱۸۸۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، الذریعه مکارم الشریعه، تحقیق سیدعلی میرلوحی، اصفهان، جامعه اصفهان، ۱۳۷۶.
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد الحسینی تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۹۵.
- طوسی، نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی، چ پنجم، ۱۳۷۳.
- غزالی، ابوحامد محمد، میزان العمل، قدم له وعلق علیه و شرحه الدكتور علی بوملحم، بیروت، دار ومکتبه الهلال، ۲۰۰۳.
- غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- قزوینی، محمدحسن بن معصوم، کشف الغطا عن وجوه مراسم الاهتدا، تحقیق محسن الاحمدی، قزوین، الحوزه العلمیه بمدینه القزوین، ۱۳۸۰/۱۴۲۳.
- کاشانی، محسن، المحجه البیضا فی تهذیب الاحیاء، قم، اسلامی، ۱۴۲۶ ق.
- نراقی، مولی محمد مهدی، جامع السعادات، ط.السابعه، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۶.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، جامع الصغیر فی الحدیث البشر التدریر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲ ش.