

رویکرد فلسفه اسلامی به تبیین حد وسط در بستر مفهوم شناختی فضیلت

هادی شجاعی*

چکیده

غالب فیلسوفان اسلامی ضمن پذیرش تعریف ارسطویی از فضیلت به توسط میان دو حد افراط و تفریط، خود را با اشکالات جدی در باب تعمیم و کلیت این قاعده نسبت به مصادیق مختلف فضیلت مواجه دیده و درصدد رفع آن اشکالات از طرق گوناگون برآمده‌اند. این پژوهش درصدد پاسخ به این سؤال اساسی است که فیلسوفان اسلامی چه راه‌حلهایی را برای رفع معضل تعمیم و کلیت در قاعده حد وسط ارسطو ارائه کرده‌اند؟ در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و تجزیه و تحلیل دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی، ضمن ارائه تبیینی فلسفی از فعل و انفعالات نفس انسانی در جهات تعادلی و فرائعادل، دیدگاه حکمای اسلامی در عمومیت و کلیت قاعده اعتدال، تفکیک میان فضایل اخلاقی و عقلی و تأکید بر جریان قاعده حد وسط در فضایل اخلاقی و همچنین تصرف در معنای حکمت و تفکیک آن به حکمت نظری و عملی ارائه خواهد شد. تبیین این دیدگاه در نهایت راهکارهایی را در جهت برون‌رفت از اشکالات قاعده حد وسط ارسطویی در مباحث فضیلت‌شناختی پیشنهاد می‌دهد.

واژگان کلیدی

فضیلت، نفس انسانی، حد وسط، فلسفه اسلامی.

shojaeehadi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۲۱

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۴/۲۰

طرح مسئله

فضیلت در طول دوران متمدنی و به‌عنوان یک مفهوم بنیادین فلسفه و اخلاق اسلامی، پهنه حکمت یونانی و شرقی تا حکمت اسلامی را در نوردیده و به‌صورت یکی از ستون‌های اصلی حیات انسانی در ابعاد مختلف آن ظهور و بروز پیدا کرده است. مباحث مرتبط با فضیلت حتی قبل از افلاطون و ارسطو و در تاریخ حماسی یونان نیز نمود ویژه‌ای داشته است، لکن توسط این دو اندیشمند یونانی در کانون مباحث فلسفه سیاسی قرار گرفته و از آنجا با ترجمه آثار یونانی وارد دنیای اسلام گردید. علی‌رغم تأثیرپذیری غیرقابل انکار فیلسوفان اسلامی از نوع نگاه افلاطون و ارسطو به مفهوم فضیلت، نمی‌توان تکاپوهای آنها در این حوزه علمی را تکرار صرف آموزه‌های یونانیان دانست، بلکه اندیشه حکمای اسلامی در همه جوانب فکر فلسفی سیاسی، چنان اصیل و بدیع است که با اندک تأملی در متون فلسفه اسلامی می‌توان شاهد نوآوری‌های فراوان ایشان در کاربردی کردن مفهوم فضیلت در حیات فردی و مدنی بود. اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی با بهره‌گیری از معارف بلند قرآنی و روایات معصومین (ع) و همچنین کنکاش‌های عمیق عقلانی، نسبت به تجزیه و تحلیل مفهوم فضیلت و کاربست آن در حوزه نظام‌سازی سیاسی - اجتماعی همت گماشته و الگوی متعالی حیات مدنی در ابعاد و سطوح مختلف آن را با محوریت فضیلت بنا نهاده‌اند.

مفهوم‌شناسی

فضیلت از ریشه «فضل» به‌معنای رحجان، برتری، مزیت، فزونی در علم و معرفت استعمال شده است. راغب اصفهانی با تحلیل آیات قرآن، معنای اصلی ریشه فضل را «بیشی و زیاده» می‌داند که گاه پسندیده و گاه ناپسند می‌باشد. این واژه به‌تدریج در معنای مثبت خود غلبه یافته و به‌معنای فزونی در صفتی خوب به کار رفته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۹) واژه فضیلت که به گفته ابن‌منظور در *لسان‌العرب*، ضد نقص و نقیصه می‌باشد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۱ / ۵۲۴)، در اصل معنایی خود بر عنصر فضل و زیادت دلالت می‌کند؛ چنان‌که صدرالمألهین شیرازی و ابن‌سینا نیز در آثار خود، فضیلت را به همان معنای علو و برتری استعمال کرده‌اند. (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۹ / ۸۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۷ / ۱۷۶) البته به‌تدریج در برتری و زیادت در موضوعات و موارد محمود و پسندیده عَلم شده است. فرهنگ‌نامه‌نویسان پارسی زبان نیز، فضیلت را به‌معنای رحجان، برتری، فزونی، مزیت، صفت نیکو و در مقابل رذیلت معنا کرده‌اند. (دهخدا، ۱۳۷۳: ۳۶ / ۲۷۷)

در میان فیلسوفان اسلامی به‌طور کلی دو رویکرد در تعریف مفهوم فضیلت وجود دارد:

۱. تعریف ماهوی

در تعریف ماهوی از فضیلت، اندیشمندان اسلامی ضمن پذیرش تعریف ارسطو از فضیلت که مبتنی بر اعتدال و توسط در فعل و انفعالات قوای نفس و حرکت در صراط مستقیم عدالت بوده است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۶)، تنها به بررسی چیستی و چگونگی پدید آمدن این کیفیت و هیئت نفسانی بسنده کرده‌اند. به‌عنوان مثال خواجه نصیرالدین طوسی در *اخلاق ناصری* با ذکر فعل و انفعالات و تعاملات قوای سه‌گانه، حرکت قوا در صراط اعتدال و حد وسط را منجر به ایجاد فضیلت در نفس انسانی معرفی می‌کند. (طوسی، ۱۴۱۳: ۷۲ - ۷۱) ابن مسکویه نیز در *طهارة الاعراق* بر همین منوال فضیلت را به توسط میان رذائل تعریف می‌کند. (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۷۷) شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی نیز فضیلت را حد وسط میان دو رذیله افراط و تفریط می‌دانند. (ر.ک: شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۸۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۵۷۰) اما فلاسفه‌ای چون فارابی، ابن‌سینا و ... ضمن توجه به تعریف ارسطویی فضیلت، تبیین دیگری از ماهیت فضیلت ارائه نموده‌اند که می‌توان آن را تعریف «کارکردی» نام نهاد.

۲. تعریف کارکردی

در تعریف کارکردی از مفهوم فضیلت، ضمن تجزیه و تحلیل فضیلت و تأکید بر کیفیت، هیئت و ملکه نفسانی بودن آن، بر رابطه فضیلت با صدور افعال ارادی جمیله از انسان و نسبت آن با خیر و سعادت فردی و مدنی تمرکز شده است. بر همین اساس با برقراری رابطه‌ای دیالکتیکی میان فضیلت و افعال نیکو، تکرار افعال محموده و عادت شدن آنها برای قوای مختلف نفس را موجب حصول ملکه فضیلت در آن قوه می‌دانند، ضمن اینکه همین فضیلت خود موجب صدور افعال پسندیده فردی و اجتماعی از انسان می‌گردد. بنابراین در رویکرد کارکردی، تأثیر و تأثرات مثبت فضیلت در حیات انسانی در کانون تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد و از این منظر، می‌توان آن را گامی فراتر از تبیین ارسطویی از فضیلت دانست. البته این مسئله به معنای عدم توجه ارسطو به رابطه فضیلت و عمل نمی‌باشد، بلکه ناظر به تمرکز معنایی در تعریف فضیلت است که در رویکرد ماهوی، اشاره‌ای به رابطه آن با عمل نشده و تنها به بررسی چیستی و چگونگی پدید آمدن این کیفیت و هیئت نفسانی بسنده شده است. لکن در رویکرد کارکردی به تعریف فضیلت، عمدتاً بر تأثیر آن در شکل‌گیری افعال حمیده و رابطه دیالکتیکی میان فضایل و افعال انسان و همچنین نسبت آن با خیر و سعادت فردی و مدنی تمرکز شده است.

فارابی در کتاب *التنبیه علی سبیل السعادة* فضیلت هر شیء را منحصر در چیزی می‌داند که موجب افزایش کیفیت و کمال در ذات آن شیء می‌شود. (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۳۴) وی در فصول مترعه فضیلت را

این‌گونه تعریف می‌کند: «فضایل، هیئت‌های نفسانی هستند که آدمی بدان‌ها افعال نیک و زیبا را انجام می‌دهد.» (همو، ۱۴۰۵: ۲۴) بنابر مفاد این تعریف، فضایل هیئت و ملکات نفسانی هستند که منشأ صدور افعال ارادی جمیل در نفس انسان است (همو، ۱۹۹۵: ۱۰۱) و از همین طریق نیز فضیلت با سعادت انسان ارتباط مستقیم پیدا می‌کند. فارابی میان ملکه نفسانی و فعل ارادی انسان رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار می‌کند. از سویی فضیلت را انعکاس و نتیجه عمل خیر در نفس آدمی می‌داند که بر اثر عادت و تکرار خیرات و افعال ارادی جمیل در نفس انسان حاصل می‌شود و از سوی دیگر، پس از تثبیت ملکات فاضله در وجود انسان، خود این ملکات، منشأ صدور افعال جمیله می‌شوند. (همو، ۱۴۰۵: ۳۲ - ۳۱)

ابن‌سینا در *منطق شفا*، با برقراری تمایز میان افعال محموده و فضایل، فضایل را هیئت و ملکات نفسانی تعریف می‌کند که افعال نیک و زیبا بدون تأمل و به‌صورت کاملاً سهل و آسان از آن صادر می‌شود؛ مانند افعال طبیعی که بدون هرگونه تفکر و تأملی به‌راحتی از انسان سر می‌زند. درواقع این ملکات به‌قدری در نفس انسانی راسخ شده‌اند که اگر هم بخواهد عملی برخلاف آن مرتکب شود، به صعوبت و سختی امکان‌پذیر خواهد بود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۲) با این وصف تعریف ابن‌سینا از فضیلت نیز تعریفی کاربردی است که علی‌رغم تفکیک میان افعال و ملکات فاضله، تمرکز خود را بر پیامدهای تحقق فضیلت در نفس انسان گذاشته و از این منظر، از اندیشه به عمل می‌رسد.

تبیین فعل و انفعالات نفس انسانی در جهات تعادلی و فراقعدلی

تفکر، اندیشه، کنش و رفتار انسانی در فرایند فعل و انفعالات قوای نفسانی بروز و ظهور می‌یابند و از این‌رو، فضیلت به‌عنوان یک مفهوم قوام یافته در ذیل حیات انسانی، در ارتباط مستقیم با مباحث نفس، قوای نفسانی و فعل و انفعالات این قوا تصویر واقعی خود را می‌یابد. فیلسوفان اسلامی سعادت حقیقی را متوقف بر اصلاح روابط تعاملی قوای نفس و قراردادن آنها در یک چارچوب منطقی و مشخص می‌دانند (همان: ۴۲۹) البته اینکه نفس انسان مخزن فضایل انسانی یا ردایل حیوانی گردد، بدون شک نیازمند حاکمیت ضابطه‌ای مشخص، متناسب با ماهیت و غایت وجودی انسان بر تعاملات قوای نفس است. اهمیت این مسئله به‌حدی است که شهرزوری، حفظ صحت و سلامتی جسم آدمی متوقف بر حفظ صحت نفس و حفظ صحت نفس بعد از اکتساب فضایل می‌داند و از این‌رو، میان نهادینه شدن فضایل در جان آدمی با به‌سامانی جسم وی ارتباط مستقیم برقرار می‌نماید، که خود حاکی از اهمیت توجه به اصلاح تعاملات قوای نفس است: «حفظ صحت بعد از اکتساب فضایل می‌باشد چنان‌که حفظ صحت بدن بعد از صحت نفس قرار دارد». (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۴۰)

انسان معجونی است از قوای مختلف که در تعامل با یکدیگر به سر می‌برند و بدین سبب گاهی یکی بر دیگری غلبه و انسان را در جهت ماهیت ذاتی خود، به سمت فعل و انفعالات فراتعادلی هدایت می‌کند، چنان که می‌توانند در یک تعادل، نسبت به یکدیگر قرار گیرند و حیات آدمی در مسیر اعتدال قوا تداوم یابد. به گفته ابن‌مسکویه؛ «تقویت بعضی از قوا موجب اضرار و بلکه ابطال فعل و اثر دیگر قوا می‌شود.» (ابن‌مسکویه، ۱۳۸۱: ۹۹ - ۹۷) در واقع تعامل قوای نفس با یکدیگر به‌حدی است که به اعتقاد فیلسوفان اسلامی، اگر یکی از قوا بتواند سایر قوا را مقهور خود می‌سازد آن قوه، تکامل می‌یابد و صورت نوعیه او می‌شود و سایر قوا به اسارت آن درمی‌آیند. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۸ / ۴۳۷) و هرچه که تمایل انسان به یکی از قوا و همراهی با طغیانگری‌های آن افزایش یابد، باعث می‌شود که آن قوه هرچه بیشتر طغیان کرده و قوه دیگری که ضد آن است مورد سرکوب بیشتری قرار بگیرد، تا جایی که کار آن به بطلان و یا به مرز بطلان بینجامد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵ / ۴۳۸) و این مسئله صورت غالب تاریخ حیات انسانی را به خود اختصاص داده و منشأ تحولات بسیاری شده است. بنابراین پویایی، یکی از ویژگی‌های اساسی قوای نفس انسانی است و به‌همین جهت نیز در فلسفه اسلامی، برای قوای نفس درجه‌ای از افراط و تفریط و تعادل تصویر شده است که هریک منشأ آثار و نتایجی در منش و کنش آدمی در جهات تعادلی و فراتعادلی می‌باشند.

البته چنان که استاد مطهری توضیح داده است، اگر انسان تنها یک قوه نفسانی داشت، هرچه در فعالیت آن زیاده‌روی می‌کرد در جهت کمالش بود، لکن وجود قوای نفسانی دیگر، افراط و تفریط در به‌کارگیری و پیروی از خواسته‌های یک قوه را روا ندیده و به حفظ توازن و اعتدال و دوری از افراط و تفریط دعوت می‌کند. (مطهری، ۱۳۷۷: ۶ / ۹۲۶) بنابراین قوای نفس در فعل و انفعالات خود، سه مسیر افراط، تفریط و اعتدال را پیش‌روی خود می‌بینند که به اعتقاد فیلسوفان سیاسی اسلامی و براساس تبیین ارسطویی از مفهوم فضیلت؛ «طرف افراط و تفریط هریک، رذیله‌ای است و حد اعتدال در هریک، فضیلتی از فضایل نفسانی است.» (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۲۷۷) بنابراین در فرایند شکل‌گیری فضیلت در نفس، جانب افراط و تفریط و تعادلی برای قوای آن تصویر می‌شود که تمایل به حد افراط و تفریط، موجب شکل‌گیری رذیلت و استقرار بر حد وسط و تعادل، پایه‌ریزی فضیلت را در نفس به‌همراه خواهد داشت.

ابن‌سینا در *الهیات شفا* در تبیین مفهوم حد وسط و اعتدال معتقد است که ملکه توسط، هم در قوای حیوانیه شهویه و غضبیه و هم در قوه ناطقه امکان‌پذیر است؛ «ملکه توسط، هم برای قوه ناطقه و هم قوای حیوانیه به‌صورت توأمان موجود است.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۳۰) با این تفاوت که توسط در قوای شهویه و غضبیه به استقرار این دو قوه بر مدار انقیاد و اذعان نسبت به قوه ناطقه حاصل می‌شود، ولی توسط، در قوه ناطقه متوقف بر حصول حالت استعلا و برتری بر دو قوه دیگر می‌باشد. به‌همین‌سان ملکه

افراط و تفریط نیز برای هر سه قوه متصور می‌باشد، لکن به عکس نسبتی که در تبیین توسط در قوا بیان گردید. بر این مبنا، افراط و تفریط در قوای شهویه و غضبیه مستلزم شکل‌گیری حالت استعلا در آنها و حالت انقیاد و انفعال قوه ناطقه نسبت به این دو قوه می‌باشد. وی در نهایت نتیجه می‌گیرد که مراد از ملکه توسط، «عدم انقیاد قوه ناطقه برای قوای دیگر و بلکه استعلا و حاکمیت قوه ناطقه بر قوای شهویه و غضبیه می‌باشد.» (همان) بنابراین فضیلت در کشمکش قوای نفس با یکدیگر و استقرار در حد وسط و سپس حرکت آنها در مسیر اعتدال و تحت انقیاد قوه ناطقه حاصل می‌شود و از این جهت، فضیلت یک کیف نفسانی است. (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱ / ۳۹۸)

چارچوب مفهومی فیلسوفان اسلامی در تبیین مفهوم حد وسط در فضیلت

نوع مواجهه حکمای اسلامی با اخلاق افلاطونی و ارسطویی و همچنین میزان تأثیرپذیری و نوآوری‌هایی که در این زمینه از خود نشان داده‌اند، یکی از مسائل مهمی است که همواره ذهن اندیشه‌گران و محققین علوم اسلامی را به خود مشغول نموده است. بی‌شک فلسفه اسلامی به‌طور جدی تحت‌تأثیر افلاطون و ارسطو قرار داشته است و علی‌رغم اینکه خود را در چارچوب‌های بعضاً ناصواب آنها محدود نکرده و پیشرفت‌های بسیاری را در مباحث مختلف فلسفه سیاسی رقم زده‌اند، لکن نمی‌توان از تأثیرگذاری غیرقابل‌انکار افلاطون و ارسطو چشم‌پوشی کرد، که نمونه بارز آن را می‌توان در پذیرش نفس‌شناسی افلاطون و تقسیم‌بندی سه‌گانه از قوای نفس و ادغام آن در قاعده اعتدال و حد وسط ارسطو دانست.

غالب فیلسوفان اسلامی تعریف ارسطویی را از فضیلت به «توسط میان دو حد افراط و تفریط» پذیرفته‌اند. (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۵: ۳۶؛ عامری، ۱۳۳۶: ۷۰ و ...) و بر مبنای آن به بررسی جایگاه فضیلت در حیات فردی و اجتماعی انسان پرداخته‌اند. نظریه اعتدال یا حد وسط به نظریه‌ای گفته می‌شود که براساس مفاد آن فضایل، حد وسط میان دو رذیله افراط و تفریط می‌باشند. افراط و تفریط در هر حالت یا عملی رذیلت بوده و تنها رعایت اعتدال و میانه‌روی موجب فضیلت می‌شود به بیان ارسطو: «افراط و تفریط در هر عمل و عاطفه‌ای رذیلت است و تنها رعایت اعتدال و میانه‌روی موجب فضیلت می‌شود، آنچه انسان را از غلتیدن در افراط و تفریط دور می‌دارد عقل عملی است که نشان‌دهنده راه مستقیم است.» (ارسطو، همان: ۶۶)

با توجه به تبیینی که از حد وسط و قاعده اعتدال ارائه شد، می‌توان گفت اشکالات جدی این نظریه ناظر به تعمیم و کلیت آن می‌باشد. آیا این قاعده که فضیلت، حد وسط میان دو رذیلت افراط و تفریط است بر جمیع رذائل و فضایل صادق است؟ چگونه می‌توان درباره حکمت نظری قائل به افراط شد؟ آیا

به کارگیری زیاد قوه عاقله، اخلاقاً نامطلوب و ردیلت است؟ درحالی که به نظر می‌رسد گاهی زیاده‌روی در چیزی بیش از رعایت حد وسط در آن ارزش اخلاقی داشته باشد. مصباح یزدی با تأکید بر ریشه یونانی قاعده اعتدال، اشکال تعمیم و کلیت در نظریه اعتدال را در بستر فضایل اخلاقی صرف نیز وارد می‌داند؛ «آیا این سخن کلیت دارد؟ آیا در هر عملی، افراط و تفریط مذموم است و حد اعتدال نیکو؟ چه دلیل منطقی بر این سخن وجود دارد که فقط حد وسط مطلوب است و افراط و تفریط همیشه مذموم و ناپسند؟ با استناد به چه دلیلی این معیار پذیرفته می‌شود؟ آیا این قاعده محصول استقرا است، یا دلیلی منطقی دارد؟» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲ / ۳۲۲ - ۳۱۸) استاد مطهری نیز با نقل این ایراد وارده بر اخلاق ارسطویی، فضیلت راست‌گویی را مثال می‌زند و این سؤال را مطرح می‌کند که راست‌گویی و صدق، حد وسط میان کدام افراط و تفریط است؟ (مطهری، همان: ۲۲ / ۴۸)

به‌هرحال این مسئله محرز است که فیلسوفان اسلامی نسبت به این خلأ نظری در قاعده اعتدال ارسطویی آگاهی کامل داشته‌اند و لذا ضمن پذیرش و به کارگیری قاعده، در جهت رفع اشکالات آن تحفظ‌هایی را ارائه کرده‌اند. بنابر آنچه که از بررسی مجموع منابع دسته اول فلسفه اسلامی به دست می‌آید، دست‌کم سه تقریر و بیان در جهت حل این مشکل ارائه گردیده است که هرچند بعضاً در یک چارچوب قرار دارد و یا از یک نقطه عزیمت مشترک برخوردار است و یا اینکه در نهایت به یک نقطه ختم می‌شوند، لکن چون نوع بیان و تقریر در آنها متفاوت می‌باشد، می‌توان راه‌حل‌های حکمای اسلامی برای حل مشکل قاعده حد وسط ارسطویی را در سه دسته خلاصه کرد:

۱. نفی عمومیت و کلیت قاعده اعتدال

ابن‌سینا از جمله فیلسوفان اسلامی است که قاعده حد وسط ارسطو را در «رساله فی البر و الاثم» به شکل قاعده‌ای عام و کلی می‌پذیرد اما در مقام دیگری در همین رساله، از ادعای کلیت و عمومیت آن دست برمی‌دارد و آنرا قاعده‌ای اغلیبی یا اکثری می‌شمارد؛ «اکثر این فضایل حد وسط بین ردائل هستند.» (ابن‌سینا، ۱۹۹۸: ۳۷۳) به نظر می‌رسد ابن‌سینا با توجه به عدم امکان تعمیم این قاعده به تمامی فضایل، اکثر و نه همه آنها را متوسط بین ردائل تعریف می‌کند. وی برخلاف ادعای ارسطو که قاعده اعتدال را عام می‌داند و با هر تکلفی سعی می‌کرد آن را به تمام فضایل اخلاقی تطبیق و آنها را در حد وسط قرار می‌دهد و برایشان طرف افراط و تفریط درست می‌کند، معتقد است قاعده اعتدال عمومیت ندارد و شامل همه فضایل نمی‌شود، بلکه یک قاعده اکثری است. (ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۱۴۴ - ۱۴۳)

غزالی عدم کلیت و شمول قاعده اعتدال را به‌طور مصداقی در مورد فضیلت عدالت مطرح می‌کند. وی در «میزان‌العمل»، ابتدا در تبیین مفهوم عدالت و جایگاه آن در اجناس فضایل می‌نویسد: عدالت

حالتی است در نفس، مربوط به قوای سه‌گانه، و بیانگر آن است که قوای مذکور باید در اطاعت از یکدیگر ترتیبی را رعایت کنند. بدین معنا که قوه غضبیه و شهویه مطیع و منقاد قوه عاقله باشند، چنانچه این حالت و فضیلت در آدمی محقق شود، آنگاه در همه امور دیگر؛ از جمله معاملات و سیاسات نیز عدالت ساری و جاری خواهد شد. حکمای اسلامی غالباً ظلم و انظلام را حد افراط و تفریط فضیلت عدالت برشمرده‌اند. اما غزالی معتقد است که قاعده حد وسط و اعتدال در مورد فضیلت عدالت کاربرد ندارد و عدالت دارای دو طرف افراط و تفریط نمی‌باشد، بلکه تنها یک رذیلت در مقابل آن قرار دارد و آن جور است و حد وسطی در اینجا وجود ندارد. (غزالی، بی‌تا: ۱۰۵ - ۱۰۴)

نوع فیلسوفان اسلامی، فضیلت عدالت را حاصل ترکیب قوای سه‌گانه و امتزاج حد وسط آنها که فضایل عفت، شجاعت و حکمت را در برمی‌گیرد، می‌دانند. علامه طباطبایی ملکه چهارمی را که از ترکیب فضایل سه‌گانه در نفس انسان حاصل می‌شود، دارای خاصیت و مزاجی متفاوت با آن فضایل می‌داند. وی معتقد است فضیلت عدالت یعنی اینکه: «حق هر قوه‌ای را به او بدهی و هر قوه‌ای را در جای خودش مصرف کنی.» (طباطبایی، همان: ۱ / ۵۶۰) با این تبیین به نظر می‌رسد فضیلت عدالت ناظر به یک حالت اعتدال در استفاده بجا از همه قوا می‌باشد. به تعبیر بدیسی در قانون شاهنشاهی: «پس حقیقت این ملکه عدالت، اتصاف نفس انسانی است به حالت اعتدالی و وحدت مزاجی میان افراط و تفریط در جمیع احوال و ملکات نفسانی و کمالات و خصایل انسانی. هرآینه به واسطه اتصاف و تخلق به این فضیلت، جمیع قوای ادراکی و امور طبیعی در مقام و منزلت خود به فعل و عمل شایسته و بایسته قیام نمایند.» (بدیسی، ۱۳۸۷: ۴۱)

بنابراین اگر فضیلت عدالت را بدین صورت تبیین نماییم، به نظر می‌رسد که می‌توان برای آن دو حد افراط و تفریط قائل شد؛ چنان‌که خواجه نیز در اخلاق ناصری این شبهه را در نظر اولی روا می‌داند، لکن معتقد است با اندک تأملی می‌توان برای فضیلت عدالت نیز قائل به حد افراط و تفریط شد. (طوسی، همان: ۸۱) با این وصف هرچند نمی‌توان تطبیق عدم شمول قاعده اعتدال بر فضیلت عدالت توسط غزالی را وارد دانست، لکن به‌هرحال، تأکید بر عدم تعمیم و کلیت قاعده حد وسط نسبت به همه فضایل را می‌توان به‌عنوان یکی از راه‌هایی به‌شمار آورد که فلسفه اسلامی برای حل اشکالات قاعده اعتدال ارائه می‌کند.

۲. تفکیک میان فضایل اخلاقی و عقلی

تفکیک میان فضایل اخلاقی و عقلی و جریان قاعده اعتدال و حد وسط در فضایل اخلاقی، دومین راه حلی است که فیلسوفان اسلامی در پاسخ به عمومیت قاعده اعتدال ارسطویی ارائه کرده‌اند. برخی از

حکما به پیروی از ارسطو، فضایل را به اخلاقی و عقلی تقسیم می‌کنند. ابوالبرکات در *المعتبر*، از آنجا که انسانیت انسان را به حیثیت عقلانی وی برمی‌گرداند، فضیلت انسانی به ما هو انسان را فضیلت عقلی می‌داند که خود به دو قسم فضیلت علمی و عملی تقسیم می‌شود. (ابوالبرکات، ۱۳۷۳: ۳ / ۱۲) ابن‌سینا در *المباحثات* معتقد است، این گزاره عام در میان حکمای اسلامی که «فضایل انسانی سه تا است که از مجموع آنها عدالت حاصل می‌شود» ناظر به فضایل اخلاقی است. همچنین زمانی که افعال و اعمال فضیلت‌مند را به شجاعت، حکمت و عفت تقسیم می‌کنند، منظور از حکمت در نزد آنها «فعلی است که به صورت جمیل و زیبا و در امور تدبیریه از انسان صادر می‌شود. این حکمت عملی یک فضیلت اخلاقی است بلکه ملکه‌ای است که از افعال متوسط میان جربزه و غباوت صادر می‌شود». (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۹۰ - ۱۸۹)

درواقع ابن‌سینا معتقد است که لفظ حکمت، مشترک لفظی است که دارای دو معنا می‌باشد: لفظ حکمت در بحث از فضایل سه‌گانه قوای نفس به معنای فضیلت خُلُقی است که مراد از آن، صدور فعل از نفس یا از خُلُق به صورت جمیل و در امور تدبیریه است. وی حکمت به این معنا را در کتاب *شفا* به «حسن تدبیر» تعریف می‌کند (همو، ۱۴۰۴: ۲۶۰) و در عداد فضایل اخلاقی قرار می‌دهد. اما وقتی گفته می‌شود که حکمت به نظری و عملی تقسیم می‌شود، منظور از حکمت عملی، فضیلت اخلاقی نیست؛ چراکه حکمت به این معنا جزئی از حکمت و فلسفه نمی‌باشد، بلکه مراد از آن معرفت انسان به ملکات خُلُقی از طریق قیاس و تفکر است، اینکه ملکات اخلاقی چیست؟ چه تعداد هستند؟ فضایل آن ملکات کدام است؟ و ... علم به سیاست منزل و مُدن جزء حکمت عملی به این معنا است و لذا اکتسابی هست و با نظر و تأمل به دست می‌آید. حکمت در این معنا، حکمت تعقلی است و قاعده اعتدال که مرتبط با فضایل اخلاقی است در مورد آن جاری نمی‌شود. بنابراین وقتی ابن‌سینا در بیان رذیلتِ مقابلِ فضیلتِ علم، تنها رذیلتِ جهل را قرار می‌دهد: «جهل که از بزرگ‌ترین رذایل و نقایص و متضاد علم است که خود فضیلت عظمی از فضایل قوه تمییز است.» (همو، ۱۹۹۸: ۳۷۳) درواقع تأکید است بر این مطلب، که محل جریان قاعده اعتدال صرفاً فضایل اخلاقی است نه فضایل عقلی.

ماوردی نیز در بحث از فضیلت، افراط در عقل به معنای حکمت نظری را، با این استدلال که مُکتسَب در اینجا نامحدود است، فضیلت می‌داند. از دیدگاه وی، افراط در حکمت نظری به معنای؛ «زیادی و افراط در علم به امور و معرفت و آگاهی نسبت به ناشناخته‌ها فضیلت است، نه نقص و رذیلت.» (ماوردی البصری، ۱۴۲۱: ۱۸) بنابراین در فضایل عقلانی به معنای حکمت نظر و کسب علم و معرفت، به هیچ وجه قاعده اعتدال و حد وسط جاری نبوده و این قاعده تنها در فضایل اخلاقی به معنای بایدونبایدهای عملی در نفس انسان جریان دارد.

۳. تصرف در معنای حکمت

تقریر سومی که در تبیین قاعده اعتدال از سوی فیلسوفان اسلامی ارائه شده است، ناظر به تصرف در معنای حکمت و اختصاص قاعده حد وسط به معنایی خاص از آن می‌باشد. این تقریر در واقع به تبیین دوم و تفکیک میان فضایل اخلاقی و عقلی برمی‌گردد، لکن به علت تفاوت در نوع تبیین و انتخاب نقطه عزیمت، به صورت جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

شیخ اشراق در بحث از اجناس فضایل، عفت را حد اعتدال در قوه شهویه، شجاعت را حد اعتدال در قوه غضبیه و حکمت را حد اعتدال در قوه عملیه معرفی می‌کند و برای هر کدام طرف افراط و تفریطی قائل است. لکن به مجرد اینکه بلادت و جریزه را به عنوان طرف افراط و تفریط در حکمت ذکر می‌کند، مثل اینکه متوجه این اشکال می‌شود که چگونه می‌توان برای حکمت طرف افراط قائل شد و زیاده‌روی در کسب حکمت را رذیله به‌شمار آورد، بلافاصله تأکید می‌کند که «این حکمت غیر از حکمت به معنای ارتسام و پذیرش حقایق در نفس است، چون حکمت به این معنا هرچقدر که بیشتر باشد، بهتر است.» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴ / ۱۲۹) قطب‌الدین شیرازی در شرح *حکمة الاشراق*، جریان افراط و تفریط در حکمت از دیدگاه سهروردی را به استعمال قوه فکر برمی‌گرداند. از دیدگاه وی طرف افراط حکمت در حقیقت، به‌کارگیری قوه فکری در مسائلی است که یا واجب نبوده و یا بیش از حد واجب است و از سوی دیگر تفریط در حکمت را به معنای تعطیل کردن ارادی قوه فکری و عدم استفاده مناسب از آن می‌داند. (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۷۹) اذعان وی بر ارادی بودن تعطیل قوه فکری در واقع تأکید بر این مطلب است که شیخ اشراق خود حکمت در این معنا را حد اعتدال در قوه عملیه معرفی می‌کند و منظور از حکمت استفاده و بهره‌برداری مناسب از آن و نه شوق به اکتساب علوم یقینی می‌باشد. (ابن‌هروی، ۱۳۶۳: ۱۷۲)

غیاث‌الدین دشتکی در *اشراق هیاکل النور* پس از ذکر تقسیم‌بندی چهارگانه از فضایل، که شامل حکمت، عفت، شجاعت و عدالت است و همچنین پس از بیان دو طرف افراط و تفریط برای هر یک، می‌گوید اشکالی در اینجا مطرح شده است که لازمه توجه و تبیین می‌باشد. به بیان دشتکی برخی معتقدند که حکمت به معنای خروج و حرکت نفس انسانی به سوی کمال خود، هم از حیث علمی و هم از جهت عملی تحقق می‌پذیرد. حکمت با این تفسیر می‌بایست مقسم جميع فضایل قرار بگیرد، نه اینکه خود یک قسم از فضایل عملی قرار داده شود. علاوه بر اینکه، اگر حکمت را به معنای معرفت احوال موجودات بدانیم، نمی‌توان برای آن، حکم به توسط بین افراط و تفریط کنیم چراکه «افراط و زیاده‌روی در آن هر چقدر بیشتر باشد، بهتر است.» (دشتکی، ۱۳۸۲: ۳۹۴)

وی در پاسخ به این اشکال ابتدا دو جوابی که دیگر حکما به این مسئله داده‌اند را ذکر می‌کند و در نهایت

راه حل خود را ارائه می‌دهد. براساس پاسخ اول، حکمتی که به‌عنوان یک قسم از فضایل چهارگانه در کنار عفت، شجاعت و عدالت قرار گرفته است، غیر از حکمتی است که به‌عنوان مقسم همه فضایل علمی و عملی تعریف می‌شود و لذا اطلاق حکمت بر آن، از باب مشترک لفظی است. بنابراین آن قسم از حکمت که در عداد سایر فضایل و دارای حد افراط و تفریط دانسته شده است، درواقع به‌معنای اعتدال در به‌کارگیری تفکر و اندیشه در مصالح معاش و امورات زندگی است که ماهیتی عملی و نه نظری دارد؛ گو اینکه تفسیر آن به توسط میان بلاهت و جربزه نیز مفید همین معناست، زیرا جربزه تنها در ذیل عقل عملی مطرح می‌شود، «پس در این صورت نمی‌توان فضایل را منحصر در سه فضیلت دانست؛ چراکه با این وصف، فضیلت معرفت به حقایق موجودات از آن خارج می‌شود، بلکه تنها می‌توان گفت فضایل متعلق به قوه عملیه سه فضیلت هستند.» (همان) پس در پاسخ اول میان حکمت نظری و عملی تمایز برقرار کرد.

در پاسخ دوم که دشتکی آن را به نقل از برخی دیگر از حکمای اسلامی نقل می‌کند، در اینکه حکمت به‌معنای معرفت به حقایق موجودات، به اعتبار ذاتش مقسم همه فضایل و به اعتبار تحصیل آن، قسمی از فضایل عملی قرار بگیرد، محذوری نمی‌بیند. (همان) پاسخ دومی که دشتکی نقل می‌کند، چندان صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چراکه اگر حکمت مطرح در عداد فضایل چهارگانه را به‌معنای تحصیل معرفت به حقایق یا معرفت به طریق تحصیل معارف نیز معنا کنیم، باز اشکال اصلی پابرجاست که چگونه می‌توان برای تحصیل معرفت یا معرفت به طریق تحصیل، حد افراط قائل شد؟

دشتکی قبل از ارائه راه حل خود می‌گوید: «این مسئله مهمی نیست و درواقع گرهی ناگسستنی در اینجا وجود ندارد.» (همان: ۳۹۵) دشتکی حکمت در فضایل چهارگانه را به هیچ‌کدام از معانی پیش‌گفته برنمی‌گرداند. به اعتقاد وی، بر فرض که ما قبول کردیم که حکمتی که قسیم عفت و شجاعت قرار داده شده است، به‌معنای خروج نفس انسانی به‌سوی کمال خود باشد، باز می‌توان اشکال را به‌گونه دیگری حل نمود. یکی از پاسخ‌ها این است که خروج نفس به‌سوی کمال خود، گاهی با تفکر و عمل ریاضی و اکتسابات صناعی می‌باشد و گاهی بدون آن. در صورت اول، ضمن اینکه فضیلتی برای سایر قوا نیز دانسته می‌شود، می‌توان آن را به‌طور خاص، فضیلت قوه غضبیه هم به‌شمار آورد؛ چراکه ممکن است که یک فضیلت از دو جهت کمال برای دو قوه باشد. پس خروج نفس به‌سوی کمالش، اگر با تفکر و اندیشه صورت گیرد بدون شک کمال و فضیلت برای قوه ناطقه و درعین حال، قسمی برای فضیلت به‌معنای عام قرار می‌گیرد. درنهایت دشتکی این بیان مستشکل که «حکمت به‌معنای خروج نفس به‌سوی کمالش، مقسم جمیع فضایل است.» را نادرست می‌داند؛ زیرا فضایل مذکوره، فضایل اخلاقی از سنخ ملکات هستند، درحالی‌که خروج و حرکت نفس به‌سوی کمال خود، نمی‌تواند ملکه باشد. (همان)

صدرالمتألهین شیرازی این مشکل را به صورت روشن تر و بدون پیچیدگی‌هایی که در بیان دشتکی وجود دارد، حل می‌کند. به اعتقاد وی حکمت، حد وسط و اعتدال در قوه عملیه به معنای استعمال و به کارگیری حواس ظاهری و باطنی در امور دنیا است. ملاصدرا تأکید می‌کند که «حکمت به این معنا (به کارگیری و استعمال تفکر و اندیشه) غیر از علم و معرفت عقلی به حقایق موجودات از طریق قوه نظریه است؛ چون حکمت به معنای دوم هرچقدر بیشتر باشد بهتر است.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۸۳) وی در اسفار با تفکیک میان معانی حکمت، معتقد است:

حکمت به معنای ادراک کلیات و عقلیات ثابت، کمال برای انسان است و هرچقدر بیشتر شود بهتر خواهد بود، غیر از حکمت به این معنا، می‌توان برای همه ملکات طرف افراط و تفریط و توسط قائل بود که فضیلت همان حد وسط است نه طرفین. (همان: ۴ / ۱۱۵)

در حقیقت از دیدگاه ملاصدرا، حکمتی که منتسب به حد افراط و تفریط می‌شود از سنخ خُلقیات و از اصناف حکمت عملی است. لکن نباید حکمت عملی به این معنا را با حکمت عملی که قسیم حکمت نظری قرار می‌گیرد، اشتباه کرد؛ چراکه حکمت عملی در معنای دوم، اساساً از سنخ خلقیات نیست و منظور از آن نیز، معرفت انسان به کمیت و کیفیت ملکات خلقیه و همچنین مسائلی چون کیفیت رسوخ دادن یا زدودن آنها از نفس و مسائلی از این دست است که به نوعی ماهیت نظری دارند. (همان: ۴ / ۱۱۶)

صدرالمتألهین در *شواهد الربوبیه*، حکمت خُلُقی را همان عقل عملی می‌داند که کار ویژه آن به کارگیری و استعمال قدرت تفکر و اندیشه در افعال و صنعاتی است که یا خیر است و یا مظنون به خیر بودن هستند، و به واسطه همین استعمال است که به جانب افراط و تفریط سوق پیدا می‌کند. (همو، ۱۴۱۷: ۱ / ۲۰۰)

وی شعاع عملی این سنخ حکمت را در دایره تنظیم معیشت و تدبیر روابط انسان با نفس خود و مسائل آن و همچنین ارتباط با سایر افراد از «اهل منزلش یا اهل سرزمینش، در معاملات شرعیه یا سیاسات ملکیه» تعریف می‌کند (همو، ۱۴۲۲: ۴۵۳) که به لحاظ تجربه حیات انسانی نیز می‌توان شواهد بسیاری از مصادیق افراط، تفریط و توسط برای آن برشمرد. با توجه به آنچه گفته شد، بنابر تقریر ملاصدرا، قاعده اعتدال در حکمت نظری به معنای معرفت به حقایق موجودات جریان پیدا نمی‌کند و تنها در صورت تفسیر حکمت به استعمال و به کارگیری اندیشه و حکمت در تدبیر حیات، می‌توان قائل به جریان قاعده اعتدال در آن شد.

آیت‌الله جوادی آملی نیز قاعده اعتدال و حد وسط را تنها در امور عملی و قوای آن جاری دانسته و معتقد است: «امور علمی بر محور خیر الأمور أعلاها و أوفرها تنظیم می‌شود نه بر مدار خیر الأمور أوسطها.» (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۲ / ۳۰۸) بنابراین حکمت در واقع و به بیان دارابی حد وسط میان

«صرف نمودن فکر است در اموری که در تعقل مطلوب بی‌دخل باشد و قصور و فتور فکر از تعقل تمامی مطلوب.» (دارابی کشفی، ۱۳۸۱: ۲ / ۵۵۸) پس تمرکز در دیدگاه سوم، در به کارگیری و استعمال قوه فکریه می‌باشد که علامه طباطبایی آن را بدین‌گونه خلاصه می‌کند:

حد اعتدال در قوه فکریه این است که آن را از دست‌اندازی به هر طرف و نیز از به کار نیفتادن آن جلوگیری کنی، نه بیجا مصرفش کنی و نه به کلی درب فکر را ببندی.
(طباطبایی، همان: ۱ / ۵۵۹)

با توجه به مجموع آنچه گفته شد، حکمای اسلامی ضمن اینکه قاعده اعتدال ارسطویی در تعریف فضیلت را می‌پذیرند، لکن نسبت به عمومیت و کلیت آن نیز تظن داشته و به‌صورت‌های گوناگون سعی کرده‌اند راه‌حل‌های را در این جهت ارائه دهند. ایده مرکزی حکمای اسلامی در تبیین مفهوم حد وسط در مباحث فضیلت‌شناختی، در یک سطح کلی حول تفکیک میان فضایل و تقسیم آنها به فضایل اخلاقی و فضایل عقلی و در سطح خرد، بر مبنای تصرف در معنای حکمت و تأویل آن به حکمت خلقی و حکمت عقلی شکل گرفته است و از این جهت از یک آبشخور نظری سیراب می‌شود. بنابراین همان‌طور که در ابتدا نیز اشاره شد، هرچند فیلسوفان اسلامی به جهت انتخاب نقطه عزیمت‌های متمایز، تقریرات متفاوتی نیز در جهت تبیین مسئله حد وسط ارائه کرده‌اند، لکن همه آنها به نوعی بر این مدار سیر کرده‌اند که نقطه کانونی در حل شبهه توسط، تفکیک نظری میان حوزه نظر و عمل در قوه ناطقه می‌باشد. بنابراین پاسخ کلی حکمای اسلامی در حل شبهه تعمیم و کلیت قاعده حد وسط ارسطویی این است که جریان قاعده اعتدال را می‌بایست به فضایل اخلاقی و حکمت عملی - به معنای بایدونبایدهای عملی در نفس انسان - محدود و حکمت نظری به معنای تفکر درباره حقایق موجودات را از شمول آن خارج کرد و به یک معنا، به کارگیری و استعمال قوه عاقله را که در تدبیر و تنظیم روابط درونی و بیرونی انسان تبلور پیدا می‌کند، ذیل قاعده حد وسط قرار داد.

نتیجه

فیلسوفان و حکمای اسلامی مفهوم فضیلت را به دو صورت ماهوی و کارکردی تعریف کرده‌اند. در تعریف ماهوی از فضیلت، اندیشمندان اسلامی ضمن پذیرش تعریف ارسطو از فضیلت که مبتنی بر اعتدال و توسط در فعل و انفعالات قوای نفس و حرکت در صراط مستقیم عدالت بوده است، تنها به بررسی چیستی و چگونگی پدید آمدن این کیفیت و هیئت نفسانی بسنده کرده‌اند. اما در تعریف کارکردی، بیشتر بر رابطه فضیلت با صدور افعال ارادی جمیله از انسان و نسبت آن با خیر و سعادت فردی و مدنی تمرکز شده است. در واقع یکی از نوآوری‌های حکما سیاسی اسلامی را می‌توان در نوع نگاه

کاربردی آنها به مباحث فضیلت مشاهده نمود. ایشان در طرح مباحث مرتبط با فضیلت، کاملاً متوجه کارکردهای آن در حوزه فردی و اجتماعی بوده و چه در عرصه هست‌و‌نیست‌ها و چه بایدونبایدها، مباحث خود را با توجه به کارکردهای فضیلت مطرح کرده و به‌ویژه به نقش آن در فرایند نظام‌سازی در حوزه‌های سیاسی - اجتماعی اهتمام بسیار نشان داده‌اند.

از دیدگاه حکمای اسلامی، فضیلت به‌عنوان یک مفهوم قوام‌یافته در ذیل حیات انسانی، در ارتباط مستقیم با مباحث نفس، قوای نفسانی و فعل و انفعالات این قوا تصویر واقعی خود را می‌یابد. به اعتقاد فیلسوفان اسلامی در فرایند شکل‌گیری فضیلت در نفس، جانب افراط و تفریط و تعادلی برای قوای آن تصویر می‌شود که تمایل به افراط و تفریط و فراتعالی، موجب شکل‌گیری ردیلت و استقرار بر حد وسط و تعادل، پایه‌ریزی فضیلت را در نفس به همراه خواهد داشت. با این وصف فضیلت در کشمکش قوای نفس با یکدیگر و سپس حرکت آنها در مسیر اعتدال و تحت انقیاد قوه ناطقه حاصل می‌شود.

اندیشمندان اسلامی هرچند تعریف ارسطویی از فضیلت به توسط میان افراط و تفریط را به‌طور کلی می‌پذیرند اما نسبت به خلأ نظری موجود در قاعده اعتدال ارسطویی آگاهی کامل داشته‌اند و لذا در جهت رفع اشکالات آن تحفظ‌هایی را ارائه کرده‌اند. برخی از حکما اسلامی معتقد به عدم تعمیم و کلیت قاعده حد وسط نسبت به همه فضایل هستند و نفی عمومیت و کلیت قاعده اعتدال را به‌عنوان یکی از روش‌های حل اشکالات قاعده اعتدال ارائه می‌کنند؛ چنان‌که ابن‌سینا برخلاف ادعای ارسطو که قاعده اعتدال را عام دانسته و با هر تکلفی سعی می‌کرد آن را به تمام فضایل اخلاقی تطبیق داده و آنها را در حد وسط قرار دهد و برای‌شان طرف افراط و تفریط درست کند، معتقد است قاعده اعتدال عمومیت نداشته و شامل همه فضایل نمی‌شود، بلکه یک قاعده اکثری است.

برخی دیگر از فیلسوفان اسلامی با تفکیک میان فضایل اخلاقی و عقلی، بر این نکته تأکید می‌کنند که در فضایل عقلانی به‌معنای حکمت نظر و کسب علم و معرفت، به‌هیچ‌وجه قاعده اعتدال و حد وسط جاری نیست و این قاعده تنها در فضایل اخلاقی به‌معنای بایدونبایدهای عملی در نفس انسان جریان دارد. از همین‌رو نیز فضایل سه‌گانه نفسانی را که عدالت از مجموع آنها حاصل می‌آید، ناظر به فضایل اخلاقی و محل جریان قاعده حد وسط می‌دانند. پس منظور از حکمت در فضایل سه‌گانه، حکمت عملی است که فضیلتی اخلاقی است و می‌توان برای آن جانب افراط و تفریط و حد وسط تصویر کرد و از این جهت، با حکمت عقلی تفاوت می‌کند.

دسته سوم از فلاسفه اسلامی با تصرف در معنای حکمت، قاعده حد وسط را به‌معنایی خاص از آن اختصاص می‌دهند؛ برخی چون شیخ اشراق، حکمت را حد اعتدال در قوه عملیه معرفی می‌کند و برای آن

طرف افراط و تفریطی قائل هستند، لکن میان حکمت به این معنا و حکمت به مفهوم ارتسام و پذیرش حقایق در نفس تمایز قائل می‌شود و صورت دوم را مشمول قاعده حد وسط نمی‌دانند. به عقیده ملاصدرا، قاعده اعتدال در حکمت نظری به معنای معرفت به حقایق موجودات جریان پیدا نمی‌کند و تنها در صورت تفسیر حکمت به استعمال و به کارگیری اندیشه و حکمت در تدبیر حیات، می‌توان قائل به جریان قاعده اعتدال در آن شد. در نهایت برخی دیگر با تأکید بر این نکته که قاعده اعتدال و حد وسط تنها در امور عملی و قوای آن جاری می‌باشد، اعتقاد دارند منظور از حکمت در فضایل سه‌گانه نفس که مشمول قاعده حد وسط قلمداد می‌گردد، در حقیقت به کارگیری و استعمال قوه فکریه حکمیه می‌باشد که در این صورت می‌توان برای آن حد وسط و جانب افراط و تفریطی قائل شد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۲۶ ق، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، قاهره، دار العرب.
۲. _____، ۱۳۷۱، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۳. _____، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء (منطق، الهیئت)*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۴. _____، ۱۹۹۸ م، *رسالة فی البر و الاثم*، در المذهب الترویجی عند ابن سینا من خلال فلسفته العملية، عبدالامیر ز. شمس الدین، بیروت، الشركة العالمية للكتاب.
۵. ابن مسکویه، احمد، ۱۳۸۱، *تهذیب الاخلاق و تطهیر العراق*، ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی، تهران، اساطیر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، بیروت، دارالصادر.
۷. ابن هروی، محمدشریف نظام‌الدین احمد، ۱۳۶۳، *انواریه (ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی)*، تهران، امیر کبیر.
۸. ارسطو، ۱۳۸۵، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو.
۹. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۸۷، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. بدلیسی، ادیس بن حسام‌الدین، ۱۳۸۷، *قانون شاهنشاهی*، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب.
۱۱. بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمة*، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
۱۳. _____، ۱۳۹۴، *رحیق مختموم*، قم، اسراء.
۱۴. دارابی کشفی، جعفر بن ابی اسحاق، ۱۳۸۱، *تحفة الملوک*، قم، بوستان کتاب.

۱۵. دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین، ۱۳۸۲، *اشراق هیاکل النور*، تهران، نشر میراث مکتوب.
۱۶. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، *لغت‌نامه*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم.
۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۷، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، منشورات بیدار.
۲۱. _____، ۱۴۱۷ ق، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
۲۲. _____، ۱۴۲۲ ق، *شرح الهدایة الأثرية*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
۲۳. _____، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۴. شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۹، *درة التاج*، تهران، انتشارات حکمت.
۲۵. _____، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۷. طوسی، محمد بن محمد نصیرالدین، ۱۴۱۳ ق، *اخلاق ناصری*، تهران، انتشارات علمیه اسلامیة.
۲۸. عامری، ابوالحسن، ۱۳۳۶، *السعادة والأسعاد*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۹. غزالی، محمد بن محمد، بی‌تا، *میزان العمل*، قاهره، دار المعارف.
۳۰. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ ق، *فصول المنتزعه*، تحقیق فوزی متری نجار، تهران، المكتبة الزهراء.
۳۱. _____، ۱۴۱۳ ق، «*تحصیل السعادة*» در «*الاعمال الفلسفیه*»، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمتأهل.
۳۲. _____، ۱۹۹۵ م، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، تحقیق علی بو ملحم، بیروت، مكتبة الهلال.
۳۳. ماوردی البصری، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب، ۱۴۲۱ ق، *أدب الدنيا و الدین*، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۰، *پند جاوید*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا.