

## نقش نیت در فعل و هدف اخلاقی، از دیدگاه امام محمد غزالی

اولیاء شعبانی<sup>۱</sup>

### چکیده

انسان‌ها در زندگی خود کارهای زیادی انجام می‌دهند و در تعاملات خود با یکدیگر، قضاوت‌های متفاوتی درباره‌ی اخلاقی یا غیراخلاقی بودن رفتارهای خود و دیگران دارند. از سویی نیز اختلاف در هدف اخلاقی، سبب به وجود آمدن مکتب‌های مختلف اخلاقی گردیده است. اخلاق هنجاری یکی از شاخه‌های اصلی فلسفه‌ی اخلاق می‌باشد که به این موضوع پرداخته است و فیلسوفان اخلاق، از جمله غزالی، این بحث را در دو نظریه‌ی غایتگرایی و وظیفه‌گرایی بررسی کرده‌اند؛ امام محمد غزالی در بررسی‌های خود، با توجه به نقشی که برای نیت در فعل اخلاقی قائل می‌باشد و علاوه بر حسن فعلی، بر حسن فاعلی تأکید می‌کند، عقیده دارد که اخلاق عبارت است از اعتدال، یعنی انسان با کمک گرفتن از عقل و شریعت (وحی) و الگو قرار دادن بزرگان و الگوهای صالح و کامل مانند رسول اکرم صلی الله علیه و آله، حد وسط امور و

۱. کارشناس ارشد مدرسی معارف، گرایش اخلاق و دانش آموخته‌ی حوزه‌ی علمیه قم.

افعال را می‌شناسد و با عمل به حد وسط، به سعادت و فضیلت دست می‌یابد. هر عملی که با نیت رسیدن به عدالت در افعال انجام گیرد، جزو افعال اخلاقی است و مراعات حد وسط و اعتدال با هدف دستیابی به غایت نهایی و سعادت واقعی، قرب الهی می‌باشد. نتیجه این که غزالی، با پیروی از فضیلت‌گرایی ارسطویی، با رویکردی عارفانه، در پی رسیدن به هدف و غایتی الهی به نام قرب الهی است و آن را هدف اخلاقی می‌داند و هر کاری که به نیت رسیدن به این هدف انجام گیرد، اخلاقی خواهد بود.

### کلیدواژه‌ها :

نیت، اخلاق، هدف، فعل اخلاقی، هدف اخلاقی، قرب الهی

### مقدمه

هر نظام اخلاقی اهدافی برای رعایت قوانین اخلاقی، همچنین تحقق فعل اخلاقی ترسیم کرده است که از فاعل اخلاقی در آن نظام انتظار می‌رود که آن اصل اخلاقی را به نیت رسیدن به آن هدف رعایت کند. در این نوشتار تلاش شده است که به بررسی «معیار فعل اخلاقی» پرداخته و به طور مشخص، به این سؤال مفروض که «نقش نیت در فعل و هدف اخلاقی چیست؟»، از دیدگاه اندیشمند فرزانه، امام ابوحامد محمد غزالی، پاسخ گفته شود.

در پی آنیم که بدانیم نیت برای تمیز فعل اخلاقی از فعل غیر اخلاقی چه نقشی را ایفا می‌کند و با بررسی نقش نیت در فعل اخلاقی، تبیین مشخصی از تأثیر نیت در تعیین «هدف اخلاقی» داشته باشیم.

در پاسخ به این پرسش، مکتب‌های مختلف اخلاقی، چه در گذشته و چه امروز، مواضع مختلفی در پیش گرفته و هر یک برای فعل اخلاقی، ملاک و معیاری خاص بیان کرده‌اند. مهم‌ترین این مکتب‌ها عبارت‌اند از: مکتب مبتنی بر لذت، نفع شخصی، نفع عموم، عاطفه، وجدان، امر الهی و ...

در ادامه، قواعد و اصول حاکم بر افعال اخلاقی مورد بحث قرار می‌گیرد.

### ۱. فعل طبیعی و فعل اخلاقی

کارهای انسان‌ها را به دو بخش تقسیم می‌کنند: افعال طبیعی، افعال اخلاقی (اعم از فضایل و رذایل).

انسان افعال طبیعی را در دفع زیان و جلب لذت انجام می‌دهد، مانند آب نوشیدن، غذا خوردن و خفتن.<sup>۲</sup>

«فعل اخلاقی در مقابل فعل طبیعی قرار می‌گیرد؛ البته وقتی می‌گوییم فعل اخلاقی در مقابل فعل طبیعی قرار می‌گیرد، این را دو جور می‌توان تعبیر کرد: یکی این که بگوییم فعل اخلاقی یعنی فعل ضدطبیعی، یعنی هر فعل که برخلاف طبیعت و بر ضد اقتضای طبیعت باشد که البته این تعبیر مورد قبول ما نیست؛ از نظر ما لازم نیست که حتماً ملاک فعل اخلاقی، بر ضد طبیعت بودن آن باشد. آدم مرتاض را، که به خود رنج می‌دهد و برخلاف طبعش رفتار می‌کند، نمی‌گوییم که چون کاری بر ضد طبیعت انجام داده فعلش اخلاقی است؛ نه، این نمی‌تواند مقیاس باشد. تعبیر دیگر این است که بگوییم فعل اخلاقی یعنی فعل غیرطبیعی. وقتی می‌گوییم غیرطبیعی، مقصود ضدطبیعت نیست، بلکه مقصود از افعال طبیعی مغایر با افعال طبیعی، یعنی نوع دیگری از فعل‌هاست؛ غیر از کارهایی که مقتضای طبیعت بشری است و بشر به حکم ساختمان طبیعی‌اش انجام دهد. هر کاری را که انسان به حکم ساختمان طبیعی‌اش انجام دهد، فعل طبیعی است و فعل اخلاقی فعل غیرطبیعی است».<sup>۳</sup>

### ۲. اخلاق در لغت

«اخلاق» بر وزن «افعال»، کلمه‌ای عربی و جمع واژه‌ی «خُلُق» بر وزن افق یا «خُلُق» بر وزن قفل است که به معنای سجیه و خوی، سیرت و باطن آمده است، برخلاف «خُلُق» به معنای خلیقه، یعنی طبیعت انسان. پس خُلُق همان صورت

۲. علی حق‌شناس، فضیلت و رذیلت در اخلاق اسلامی، ص ۲۰.

۳. مرتضی مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۶۱.

باطن در برابر شکل ظاهری انسان که «خَلْق» بدان دلالت دارد، می‌باشد.<sup>۴</sup>  
 راغب اصفهانی می‌نویسد: «اخلاق جمع خُلُق، به معنای نیرو و سرشت باطنی  
 انسان است که تنها با دیده‌ی بصیرت و غیرظاهر درک می‌شود. در مقابل، خَلْق، به  
 شکل و صورت محسوس و قابل درک با چشم ظاهر گفته می‌شود».<sup>۵</sup>

مؤلف تاج‌العروس می‌نویسد: «اخلاق جمع خُلُق و خُلُق که در لغت به معنی  
 خوبی، مروّت و عادت آمده و منظور از آن صفات باطنی و درونی انسان است، چنان  
 که منظور از خَلْق، صفات ظاهری مانند زیبایی و مانند آن است و هر یک دارای  
 صفات حسنه و قبیحه می‌باشد. البته ثواب و عقاب به اوصاف صورت باطنی بیش‌تر  
 از اوصاف صورت ظاهری تعلق می‌گیرد».<sup>۶</sup>

غزالی درباره‌ی واژه‌ی «خلق» می‌گوید: خُلُق و خَلْق دو کلمه‌ای هستند که با هم  
 به کار می‌روند و گفته می‌شود: «فَلانٌ حَسَنُ الخُلُقِ والخَلْقِ»؛ یعنی فلانی باطن و  
 ظاهرش خوب است. پس، مراد از خَلْق، صورت ظاهری و مراد از خُلُق، صورت باطنی  
 فرد می‌باشد. و این به خاطر آن است که انسان مرکب است از جسم و جسدی که با  
 چشم سر دیده می‌شود و روح و نفسی که با چشم دل و درون دیده می‌شود و برای  
 هر کدام از این دو هیئت و صورتی از زشتی‌ها و قبايح متصوّر است و نیز هیئتی از  
 خوبی‌ها و زیبایی‌ها. در این میان، جسم مربوط است به «خاک» که از آن آفریده  
 شده و روح و نفس مربوط است به «رب العالمین».<sup>۷</sup> غزالی می‌گوید: روح و جان که  
 با چشم دل درک می‌شود از جسم ارزنده‌تر است؛ به همین خاطر خداوند امر روح  
 را با نسبت دادن به خودش بزرگ شمرده و فرموده است:

(إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...)<sup>۸</sup>.

۴. ابی‌الفضل جمال‌الدین محمدابن مکرم، ابن منظور، لسان‌العرب، تصحیح و تعلیق علی شیری، ج ۴، ص ۱۹۳ و

۱۹۴؛ محمد، معین، فرهنگ معین، ذیل واژه‌ی خلق.

۵. حسین بن محمد الراغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۱۵۹.

۶. محمد مرتضی الزبیدی، تاج‌العروس عن جواهرالقاموس، ذیل واژه‌ی خلق؛ فرهنگ عمید، ص ۹۸.

۷. ابو حامد محمد غزالی، احیاءالعلوم، ترجمه‌ی مؤیدالدین خوارزمی، ربع منجیات، جزء ۳، ص: ۷۱.

۸. همان، ص: ۷۱ و ۷۲.

### ۳. اخلاق در اصطلاح

معنای این واژه در فرهنگ عالمان اخلاق، نزدیک به معنای لغوی و برگرفته از آن است. عالمان اخلاق معنای اصطلاحی متعددی برای «اخلاق» بیان کرده‌اند.

۳-۱. «خُلُق حالی است برای نفس که او را به سوی کارهای خاص خودش بدون اندیشه و در نگرستن فرا می‌خواند».<sup>۹</sup>

این حالت استوار درونی ممکن است در فردی به طور طبیعی، ذاتی و فطری وجود داشته باشد، مانند کسی که به سرعت عصبانی یا به اندک بهانه‌ای شاد می‌شود. منشأهای دیگر خُلُق، وراثت و تمرین و تکرار است، مانند این که نخست با تردید و دودلی اعمال شجاعانه انجام می‌دهد تا به تدریج و بر اثر تمرین، در نفس او شجاعت به وجود می‌آید، به گونه‌ای که از این پس بدون تردید، شجاعت می‌ورزد.<sup>۱۰</sup>

۳-۲. «خلق عبارت از هیئت خاصی است که در ما رسوخ و ظهور می‌نماید و به کمک آن افعال را به آسانی انجام می‌دهیم و نیازمند اندیشه و فکر نمی‌شویم و هرگاه هیئت مزبور به طوری ظهور کند که افعال پسندیده از آن ناشی شود، چیزی که مورد رضایت عقل و شرع باشد، آن را خوی نیک می‌نامند و اگر برخلاف انتظار از آن کارهایی نکوهیده سر بزند، آن را خوی زشت می‌گویند...».<sup>۱۱</sup>

غزالی اخلاق را این‌گونه تعریف می‌کند: «هیئت و حالتی راسخ در نفس است که در ظل آن حالت، رفتار آدمی توأم با روانی و آسانی و بدون نیاز به اندیشه و تأمل انجام می‌گیرد. اگر این حالت نفسانی زمینه‌ی صدور افعالی باشد که عقلاً و شرعاً نیکو و ستوده است، این حالت را خلق نیکو می‌نامند. و چنانچه بازده این حالت عبارت از افعال زشت و ناستوده باشد حالتی را که منشأ صدور چنین افعالی است خلق بد می‌نامند».<sup>۱۲</sup>

در ادامه، غزالی چهار مفهوم را در فهم و برداشت درست از معنای اخلاق بیان می‌کند که آن چهار مفهوم عبارت‌اند از:

۹. احمدابن محمد ابن مسکویه، تهذیب‌الاخلاق و تطهیر‌الاعراق، ص ۱۱۵: «الخلق حالٌ للنفس داعيةٌ لها الى افعالها من غير فكر و لا روية». قید «راسخ» صریحاً در تعریف مسکویه نیامده، اما از دنباله کلام او دانسته می‌شود که مقصود او از «حال» همان «ملکه»، یعنی هیأت راسخ در نفس است.

۱۰. محمدمهدی نراقی، جامع‌السعادات، ج ۱، ص ۲۲.

۱۱. ر.ک: سیدجعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، ص ۲۲۴.

۱۲. ابوحامد محمد غزالی، احیاء‌العلوم، جزء ۳، ص ۷۱.

۱. رفتار زیبا و زشت؛

۲. توانایی بر انجام آن دو؛

۳. شناسایی آن دو؛

۴. حالتی در نفس که از رهگذر آن، گرایش فراسوی یکی از آن دو عمل پدید

آید و یکی از آن دو عمل - زیبا یا زشت - برای او هموار گردد.

اخلاق از نظر غزالی عبارت از صرف عمل و یا مجرد رفتار نیست. چه بسا شخصی که دارای خُلق جُود و سخا است، ولی به علت نداری و یا وجود موانع، بذل و بخشش نمی‌کند. چه بسا کسی که گرفتار خُلق بخل می‌باشد، ولی به خاطر انگیزه‌ی شهبوانی و یا ریا و تظاهر، بذل و بخشش می‌نماید. اخلاق همچنین صرفاً عبارت از قدرت و توانایی نیست؛ زیرا نسبت و رابطه‌ی قوت و قدرت به اعطا و عدم آن - و بلکه نسبت آن به هر دو امری که ضد هم هستند - مساوی است. هر فردی فطرتاً توانا بر اعطا و امساک آفریده شده است. همچنین اخلاق عبارت از صرف شناخت و معرفت کار زشت و زیبا نمی‌باشد، زیرا شناخت آدمی نسبت به کار زشت و زیبا با یک روال صورت می‌گیرد. پس، اخلاق عبارت از مفهوم چهارم است و آن حالتی است که نفس به واسطه‌ی آن آمادگی می‌یابد تا امساک و یا بذل از آن صادر گردد.<sup>۱۳</sup>

اکنون با توجه به اصطلاحاتی که آموختیم، «خُلق» را تعریف می‌کنیم:

«خُلق ملکه‌ای نفسانی است که باعث می‌شود افعال خاصی از انسان به سادگی و بدون نیاز به فکر و تأمل صادر شود». خُلق نیکو یعنی صفات نفسانی پایدار نیکو و خُلق بد یعنی صفات نفسانی پایدار بد. خُلق نیکو «فضیلت» است و خُلق بد «رذیلت» نام دارد.<sup>۱۴</sup>

۱۳. ابو حامد محمد، غزالی، *احیاء العلوم*، جزء ۳، ص ۷۱ و ۷۲.

۱۴. برای روشن‌تر شدن مطلب، آشنایی با چند اصطلاح لازم است:

الف. ملکه

انسان موجودی دو بعدی، یعنی مرکب از بدن مادی و نفس غیرمادی است. هر یک از این دو جزء وجود انسان، حالات و صفاتی دارند؛ برای نمونه، بدن مادی انسان‌ها را این‌گونه تعریف می‌کنیم: انسان بلند قامت یا کوتاه قامت، انسان سفیدرو یا سبزه‌رو و انسان مجروح یا انسان سالم و ...

همان‌گونه که از نمونه‌های بالا پیداست، حالت‌ها و صفات بدن مادی انسان‌ها برخی تفسیر ناپذیرند و یا به کندی تغییر می‌کنند.

حالات و صفات نفس انسان نیز دو گونه‌اند: برخی به سرعت دگرگون می‌شوند و برخی دیگر پایدار هستند. صفات

## ۴. نیت

نیت مانند «خیفه»، مصدر است که افعال ماضی و مضارع «نوی»، «ینوی» از آن مشتق می‌شود. واژه‌ی «نیت» در کلام عرب، به معنای اسمی نیز به کار رفته است؛ از این‌رو، در روایات، به صورت جمع یعنی «نیات» آمده است. النية، آهنگ، قصد، نیت، امر، مطلب، حاجت، نیاز، جایی که مسافر به طرفش حرکت می‌کند، ج نیات.<sup>۱۵</sup> در *المحیط* نیز به معنای قصد آمده است.<sup>۱۶</sup> همچنین در *معجم الوسیط* نیت به معنای «عزم» آمده است؛ «والامر نیتة: قَصْدُهُ و عَزْمُ عَلَيْهِ».<sup>۱۷</sup> جوهری در صحاح اللغة می‌گوید: «نیت یعنی تصمیم قطعی».<sup>۱۸</sup>

در کتاب‌های لغت فارسی نیز نیت در معانی زیر به کار گرفته شده است. دهخدا نیت را به نقل از «غیاث‌اللغت» به معنای اراده گرفته، همچنین آن را به معنای عزم، قصد، آهنگ، اراده، اندیشه، آنچه از قصد که به دل گیرند، معرفی و جمع آن را نیات

پایدار نفس، به سادگی تغییر نمی‌کند. این صفات در اثر تکرار اعمالی خاص در انسان پدیدار می‌شوند. اگر کسی بخواهد صفت پایداری در نفس خویش پدید آورد، باید اعمال متناسب با آن صفت را بسیار تکرار کند. در اثر تکرار این اعمال، صفتی پایدار در نفس پدید می‌آید که آن را «ملکه» می‌نامند. پس، ملکه همان صفت پایدار در نفس انسان می‌باشد.

ب. فضیلت و رذیلت

ملکات نفس انسان منشأ افعال نیک و بد او هستند. ملکاتی که منشأ افعال نیکو هستند، «فضیلت» نامیده می‌شوند و ملکاتی که منشأ افعال بد هستند، «رذیلت» نام دارند. فضایل موجب کمال انسان و نیکی دنیا و آخرت او هستند و رذایل، انسان را از کمال واقعی دور می‌کنند و دنیا و آخرت او را تباه می‌سازند. (ر.ک: محمد، فتحعلیخانی، آموزه‌های بنیادین علم/اخلاق، ج ۱، ص ۱۶)

خواجه نصیر در *اخلاق ناصری* فضیلت را مانند مرکز دایره می‌داند و رذایل را مانند نقاط بی‌شمار اطراف آن تلقی می‌نماید و نتیجه می‌گیرد که در برابر هر فضیلت، رذیلت‌های بی‌شماری است و نیز فضیلت را به مانند حرکت خط مستقیم می‌داند و رذیلت را انحراف‌های بی‌شماری می‌داند که از آن خط مستقیم صادر می‌شوند؛ بنابراین، نتیجه می‌گیرد که ادراک فضیلت در میان رذیلت‌های فراوان، بسیار مشکل است و اخباری را که حاکی از باریک‌تر از مو بودن و تیزتر از شمشیر بودن صراط الهی هستند، بدین معنا ارجاع می‌دهد. (ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، [بی‌جا]، ص ۱۱۷)

۱۵. لویسن معلوف، فرهنگ جدید عربی به فارسی *منجد الطلاب*، ترجمه‌ی محمد بندرریگی.

۱۶. سیدابوالحسن فهری، *المحیط*، ذیل واژه‌ی نیت.

۱۷. ابراهیم مصطفی و همکاران، *المعجم الوسیط*، ذیل واژه‌ی نیت.

۱۸. یوسف قرضاوی، *نیت و اخلاص*، ترجمه‌ی عمر قادری، به نقل از صحاح اللغة.

بیان می‌کند.<sup>۱۹</sup> همچنین به معنای تصمیم قطعی گرفتن آمده است.<sup>۲۰</sup>

واژه‌ی «نیت» در مقام استعمال، دارای معانی متعددی است:

۴-۱. به معنای اسمی به کار می‌رود و مراد از آن، غایتی می‌باشد که فاعل از فعل خود آن را در نظر گرفته است؛ می‌گوییم: «نیت شما در این حرکت چیست؟» و پاسخ داده می‌شود: «زیارت دوستان». در این جا می‌توان گفت: «زیارت دوستان»، نیت ماست؛ بنابراین، در این استعمال، «نیت» به معنای مصدری یعنی نیت کردن نیست، بلکه به معنای «منوی» می‌باشد.

۴-۲. استعمال دوم «نیت» در معنای مصدر است که از آن، فعل مشتق می‌شود.

۴-۳. «نیت» در استعمال سوم، به معنای توجه، التفات و خطور ذهنی به کار می‌رود و بیش‌تر هنگام انجام عبادات مطرح می‌شود؛ برای نمونه، به هنگام انجام نماز از کسی می‌پرسیم: «آیا نیت کرده‌ای یا خیر؟» در این جا، مقصود این است که آیا شخص مذکور در ابتدای انجام نماز، خصوصیات فعل و قصد نهایی از آن، یعنی قرب الهی را به ذهن خود خطور داده است یا نه؟  
معنایی که از نیت در این مقاله مراد است همان معنای اول، یعنی معنای اسمی نیت، می‌باشد.

هر شیء که دارای صورت واحد است، با توجه به نیت، به پسندیده و ناپسند تقسیم می‌گردد، مانند توکل و عجز، حب خدا و حب غیر خدا، هدیه، رشوه و... در تمام این کلمات، اولی پسندیده و مقابل آن ناپسند است، در صورتی که شکل، یکی است و فقط نیت است که آن را تغییر می‌دهد.<sup>۲۱</sup>

غزالی بر این عقیده است که حقیقت نیت، اراده و قصدی است که موجب به کار بردن قدرت باشد.<sup>۲۲</sup> توضیح این که تمام کارهایی که از انسان سر می‌زنند، به سه چیز احتیاج دارند: دانایی، اراده و قدرت.<sup>۲۳</sup> وقتی که انسان می‌خواهد کاری را شروع کند، اول باید از آن آگاه شود و شناسایی حاصل کند و همین شناسایی است

۱۹. علی اکبر دهخدا، فرهنگ دهخدا، ذیل واژه‌ی نیت.

۲۰. محمد معین، فرهنگ فارسی معین، ذیل واژه‌ی نیت.

۲۱. ر.ک: محسن غرویان، کاوشی در باره‌ی نیت، فصل‌نامه‌ی معرفت، ش ۳۲.

۲۲. ابوحامد محمد غزالی، الاربعین، ترجمه برهان‌الدین حمدی، ص ۲۱۸.

۲۳. ابوحامد محمد غزالی، احیاء العلوم، پیشین، جزء ۴، ص ۴۸۲.



که اراده و قصد انجام دادن کار را در انسان ایجاد می‌کند و اراده قدرت را به کار می‌اندازد، قدرت انسان، که اعضا را به حرکت وادار می‌کند، خدمت‌گزار اراده است؛<sup>۲۴</sup> به عنوان مثال، میل به خوردن غذا به طور طبیعی در انسان وجود دارد و گاهی این میل در حال رکود و نهفته است، ولی اگر غذایی را ببیند و از وجود آن آگاهی حاصل کند و بداند که این غذا موافق طبع اوست، میل به خوردن در او تحریک و ظاهر می‌شود و دست به سوی طعام دراز می‌کند. حرکت دست به واسطه‌ی نیرو و قدرتی است که در اعضای بدن وجود دارد و این قدرت از میل و اراده‌ی خوردن غذا اطاعت می‌کند و فرمان‌بردار آن می‌باشد و انگیزه و باعث میل به غذا، اطلاع و آگاهی از وجود غذاست که به وسیله‌ی ادراک حس حاصل شده است؛ از این رو، خداوند میل و رغبت و اراده را در انسان آفرید. مقصود از اراده، پدید شدن انگیزه در نفس و توجه قلبی به سوی مقصد است و در او قدرت و اندام‌های متحرک آفرید تا به وسیله‌ی آنها بر غذا دست یابد.<sup>۲۵</sup>

از توضیحات بالا معلوم شد که نیت عبارت است از «میل و رغبتی قطعی» که نیروی بدن را به کار می‌اندازد. پس کسی که به قصد غارت و به دست آوردن مال به جهاد می‌رود، نیتش همان قصد غارت است و اگر به قصد ثواب آخرت به جنگ برود، نیت او ثواب اخروی می‌باشد. در این صورت نیت، همان اراده است که سبب اقدام بر عمل می‌شود.<sup>۲۶</sup>

شاهد بر یکی دانستن نیت و اراده، عبارتی است که خود غزالی درباره‌ی حقیقت نیت در احیا بیان می‌کند:

«اعلم أن النية والإرادة والقصد عبارات متواردة علی معنی واحد؛ بدان که نیت و اراده و قصد، الفاظی مترادف برای یک معنایند».<sup>۲۷</sup>

در این بیان، غزالی نیت را همان اراده و قصد می‌داند.

همچنین می‌نویسد:

«هو حالة وصفه للقلب یکتنفها أمران: علم و عمل؛ العلم یقدمه لأنه أصله و شرطه؛

۲۴. همان، ص ۴۸۳.

۲۵. همان، ص ۴۸۳.

۲۶. ابو حامد محمد غزالی، الاربعین، پیشین، ص ۲۱۸ و ۲۱۹.

۲۷. ابو حامد محمد غزالی، احیاء العلوم، پیشین، جزء ۴، ص ۴۸۲.

نیت عبارت از حالت و صفتی است برای دل که دو امر، آن را احاطه کرده و آن دو امر، علم و عمل است. علم مقدم بر عمل است؛ چه آن اصل و شرط آن است و عمل، تابع علم و ثمره و نتیجه‌ی علم است.<sup>۲۸</sup>

یا در جایی دیگر می‌نویسد:

«واعلموا أن النية ليست هي قول القائل بلسانه نويت، بل هو انبعاث القلب».<sup>۲۹</sup>  
در جایی دیگر می‌بینیم وقتی غزالی از واردات قلبی بحث می‌کند، نیت را این‌گونه تبیین می‌نماید:

«نخستین واردات قلبی یا حالتی که بر دل آدمی وارد می‌شود، عبارت‌اند از «خاطره‌ها و خلجان‌ها»، یعنی عواملی که قلب فرد را به خود سرگرم می‌سازد؛ چنان‌که مثلاً اگر به ذهن آدمی قیافه و چهره‌ی زنی خطور نماید که پشت سر او در راه است، اگر سر برگرداند، می‌تواند او را ببیند. از این خاطر به «حدیث نفس» تعبیر می‌کنیم.

دومین واردات قلبی او عبارت از هیجان تمایل او به نگریستن است که عبارت از همان تحرک و جنبش شهوت و تمایل اوست که در طبع انسان قرار دارد. این هیجان از همان خاطر نخست برمی‌خیزد که ما آن را «میل طبع یا تمایل طبیعی» می‌نامیم.

سومین واردات قلبی این است که به قلب فرمان می‌دهد: «بایسته است این حرکت انجام گیرد»، یعنی باید به چهره‌ی آن زن بنگرد، زیرا صرف پدید آمدن تمایل در طبع آدمی - مادامی که موانع برطرف نگردد - نمی‌تواند اهتمام و آهنگ انسان را برانگیزد، چون گاهی ممکن است خیال یا ترس، مانع التفات و نگریستن به آن زن گردد. این موانع ممکن است به مدد تفکر و تعقل از ذهن آدمی سترده شود. بدیهی است که چنین تأملی به وسیله‌ی عقل انجام می‌گیرد و حالتی در انسان به هم می‌رسد که آن را «اعتقاد» می‌نامند و این اعتقاد، پی‌آمد خاطر نخست و هیجان تمایل می‌باشد.

چهارمین واردات قلب آدمی در رابطه با مثال مذکور، عبارت از مصمم ساختن عزم و اراده و ایجاد قاطعیت در التفات و نگریستن به چهره‌ی آن زن است و این همان

چیزی است که ما آن را «اهتمام به عمل و قصد و نیت» می‌نامیم. گاهی این اهتمام دارای مبدئی ضعیف و کم‌توان می‌باشد، ولی وقتی قلب آدمی به خاطر و اندیشه و واردات نخست یعنی حدیث نفس گوش فرامی‌دهد تا آن‌جا ادامه می‌یابد که میان آن و نفس آدمی کشمکش و تجاذبی طولانی به هم می‌رسد و متعاقب آن، اهتمام آدمی شدت یافته و به صورت اراده‌ی قطعی در می‌آید.<sup>۳۰</sup>

غزالی در طی این مثال، جنبش روانی را به طور عموم ترسیم می‌کند که هر انسانی - اعم از متدین و غیر متدین - این مراحل را در رفتار خود طی می‌کند.

### اراده از دیدگاه غزالی

همچنان‌که ملاحظه شد،<sup>۳۱</sup> غزالی نیت را «انبعاث قلب» می‌داند. با نگاهی به نوشته‌های غزالی، راجع به معنای اراده نیز همین معنی را شاهد هستیم، یعنی وی معتقد است اراده همان نیت با اهتمام بیش‌تر و شدیدتر در عمل می‌باشد.

توضیح بیش‌تر این‌که غزالی در بیان حقیقت نیت این‌گونه گفت:

«فخلقت له القدرة والاعضاء المتحركة حتى يتم به التناول، والعضو لا يتحرك الا بالقدرة، والقدرة تنتظر الداعية الباعثة، والداعية تنتظر العلم والمعرفة أو الظن والاعتقاد و هو أن يقوى في نفسه كون الشيء موافقاً له، فإذا جزمت المعرفة بأن الشيء موافق ولا بد أن يفعل، وسمت عن معارضة باعث آخر صارف عنه انبعثت الارادة و تحقق الميل، فإذا انبعثت الارادة انتهت القدرة لتحريك الاعضاء فالقدرة خادمة للارادة، والارادة تابعة لحكم الاعتقاد والمعرفة. فالنية عبارة عن الصفة المتوسطة و هي الارادة و انبعثت النفس بحكم الرغبة والميل الى ما هو موافق للغرض إما في الحال و اما في المآل. فالمحرك الاول هو الغرض المطلوب و هو الباعث، والغرض الباعث هو المقصد المنوي، والانبعاث هو القصد والنية، وانتهاض القدرة لخدمة الارادة بتحريك الاعضاء هو العمل؛ خداوند در او قدرت و اندام‌های متحرک آفرید تا به وسیله‌ی آنها بر غذا دست یابد و اعضا بدون قدرت به حرکت در نمی‌آیند و قدرت محتاج به انگیزه و انگیزه نیازمند علم و معرفت یا ظن و اعتقاد قوی است به این‌که فلان چیز موافق حال اوست. هنگامی که شناخت

قطعی حاصل شود که فلان چیز موافق طبع اوست و ناگزیر باید آن را انجام دهد و از معارضه با انگیزه‌ی دیگری که مانع او شود، مصون است اراده‌ی او برانگیخته می‌شود و رغبت او تحقق می‌یابد و هنگامی که اراده برانگیخته شد، قدرت اقدام‌ها را به حرکت در می‌آورد. پس قدرت، خدمتگزار اراده و اراده تابع حکم اعتقاد و معرفت است؛ لذا نیت همان صفتی است که در میانه‌ی این عوامل وجود دارد و عبارت است از اراده و برانگیختن نفس به حکم رغبت و میل به چیزی که در حال یا آینده موافق مقصود اوست. پس هدف مطلوب، محرک نخستین و همو انگیزه‌ی عمل است و آنچه غرض و انگیزه است، مقصد نیت می‌باشد و قصد و نیت همان برانگیخته شدن برای عمل است و عمل عبارت است از برانگیخته شدن قدرت برای خدمت به اراده از طریق به جنبش درآوردن اقدام‌ها».<sup>۳۲</sup>

## ۵. هدف در لغت<sup>۳۳</sup>

در کتاب *العین*، هدف به معنای غرض و شیء برجسته و برافراشته‌ای که بلندمنظر باشد، تعریف شده است؛<sup>۳۴</sup> به عبارت دیگر، هر چیزی که به خاطر درستی و برجستگی به چشم بیاید و مورد نظر قرار بگیرد، «هدف» نامیده شده است.

صاحب *لسان‌العرب* مینویسد: «هدف به معنای نقطه‌ای بلند است - خواه بلندی، ساختمان یا تپه‌ی ریگ یا کوه باشد - و به آن غرض هم می‌گویند، زیرا هدف، نشانه‌ای است که تیر به منظور رسیدن و با غرض اصابت به آن، از کمان رها می‌شود و مرد بزرگ و عظیم‌الجثه نیز به همین مناسبت به هدف تشبیه شده است».<sup>۳۵</sup>

با دقت در تعریف هدف در این منبع می‌بینیم که ضمن تأکید بر تعریف *العین*، تشبیه مرد بزرگ به هدف نیز بیان شده است.

در *صحاح‌اللغة* نکته‌ی دیگری که مورد توجه قرار گرفته است؛ هدف، قرار دادن یک چیز برای اتخاذ مبنای رفتار و جهت است.<sup>۳۶</sup> *قاموس‌المحیط* افزون بر این معنا،

۳۲. ابوحامد محمد غزالی، *احیاء‌العلوم*، پیشین، جزء ۴، ص ۴۸۳.

۳۳. رک: رضا حبیبی، *هدف غایی در تربیت اخلاقی*، فصل‌نامه‌ی راه تربیت، ش اول، پاییز ۸۵، ص ۱۶۰.

۳۴. الخلیل عبدالرحمن بن احمد الفراهیدی، *العین*، ص ۱۰۰۶.

۳۵. رضا حبیبی، همان، به نقل از ابن منظور، *لسان‌العرب*.

۳۶. جوهری، *صحاح‌اللغة*، ج ۶، ص ۱۴۴۲.

هدف را به «اتخاذ مطلوب و رکن و ستون سازمان یافته»<sup>۳۷</sup> گرفته است. نتیجه این که به شیء یا مکان برجسته و هر چیزی که مورد نظر یا در معرض دید قرار گیرد، می‌توان «هدف» گفت و چون نتیجه‌ی فعل در فعل اخلاقی، همان است که فعل به نیت رسیدن به آن انجام می‌شود و در معرض توجه و نظر است، بدان «هدف اخلاقی» گفته می‌شود.

## ۶. هدف در اصطلاح

هدف در اصطلاح، به معنای وضع نهایی و مطلوبی است که فرد به صورت آگاهانه آن را مفید تشخیص می‌دهد و برای دستیابی به آن، دست به فعالیت‌های مناسب می‌زند. به این ترتیب، هدف، بیان‌کننده‌ی فعل آگاهانه و اختیاری انسان و جهت‌دهنده‌ی اعمال انسان به شمار می‌آید، به گونه‌ای که همه‌ی رفتارها برای تحقق یافتن آن سامان می‌یابد.<sup>۳۸</sup>

## ۷. مفهوم هدف غایی

هر کس در کارهایی که انجام می‌دهد، اهدافی دارد و چون تسلسل در اهداف ممکن نیست، هدفی نهایی برای آن کارها در نظر می‌گیرد تا بتواند به مقاصد مختلفی دست یابد، ولی در میان همه‌ی آنها چیزی وجود دارد که بالاتر از آن یا هیچ کس تصور نمی‌کند و هر چیز دیگری که در نظر بگیریم، این مورد نسبت به آن، جنبه‌ی تقدس دارد یا می‌تواند داشته باشد. *مفهوم غایی و مطالعات فلسفی*

هدف غایی را به کمال مطلوب آدمی، که همه‌ی فعالیت‌های انسان از آن اثر می‌پذیرد، تعریف کرده‌اند: «هدف غایی در هر مکتبی، کمال مطلوب آدمی است و باید تمام فعالیت‌های او متأثر از آن باشد».<sup>۳۹</sup>

از منظر دیگر، هدف غایی، جامع همه‌ی ارزش‌هایی می‌باشد که انسان درصدد دستیابی به آنهاست: «هدف غایی حقیقت بی‌نهایت و جامع تمام ارزش‌هاست».<sup>۴۰</sup>

۳۷. قاموس‌المحیط، ج ۳، ص ۲۱۳.

۳۸. پژوهشکده‌ی حوزه و دانشگاه، درآمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی، ج ۲، ص ۵.

۳۹. همان، ص ۳۰.

۴۰. همان، ص ۳۳.

افعال اخلاقی نیز درصدد رساندن انسان به اهداف و غایت‌هایی انجام می‌گیرد، چنان که همه‌ی مکاتب اخلاقی به این مطلب اذعان دارند و تنها در تعیین اهداف، تفاوت می‌یابند.

برخی از مکاتب اخلاقی به اهداف کم‌مایه و ناپایدار دنیایی پایبند هستند و دسته‌ای دیگر، اهداف والا و متعالی را در چشم‌انداز خود قرار می‌دهند.

### نقش نیت در اخلاق

به عقیده‌ی غزالی، کاری که بدون نیت درست انجام شود، «ریا» و تکلف می‌باشد و سبب دوری از حق تعالی است، نه قرب به حق، زیرا نیت روح عمل می‌باشد و عبارت است از برانگیخته شدن دل، نه صرفاً بر زبان جاری کردن.<sup>۴۱</sup>

کسی که حقیقت نیت را فهمیده باشد، آن را روح عمل می‌داند و برای کارهای بی‌روح، تحمل زحمت نمی‌کند. برای تحقیق و اثبات این مطلب می‌گوییم که اگر کارهای مباح با نیت خوب انجام شوند، گاهی ممکن است از عبادت بهتر باشند؛ کسی که غذا بخورد، به قصد این که نیروی عبادت داشته باشد و انگیزه‌های که انسان را به روزه گرفتن وادار می‌کند در او موجود نباشد، غذا خوردن، که عملی مباح است، از روزه گرفتن او بهتر است و کسی که از عبادت خسته شده باشد و بداند که اگر بخوابد، نشاط و نیرویش تجدید می‌شود، خوابیدنش از عبادت بهتر است، بلکه اگر کسی تصور کند که اگر ساعتی خود را به شوخی و مزاح سرگرم کند، سبب تجدید نشاط در عبادت می‌شود، مزاح او از نمازی که با خستگی گزارده شود، بهتر است.<sup>۴۲</sup>

### نیت باید وادار به عمل کند

غزالی معتقد است: «نیت عبارت است از چیزی که انسان را به حرکت وادار کند و اگر به خاطر آن نباشد، عمل وجود پیدا نکند و نیت‌هایی را که به زور و تکلف بیاورند، نیت به شمار نمی‌روند و مانند این است که کسی بگوید نیت کردم که فلانی را دوست بدارم یا به او عشق ورزم یا برای او احترام قائل شوم یا بگویند نیت کردم که

۴۱. ابوحامد محمد غزالی، *احیاء العلوم*، پیشین، جزء ۴، ص ۴۹۴.

۴۲. ابوحامد محمد غزالی، *الاربعین*، پیشین، ص ۲۲۲.

تشنه، گرسنه یا سیر شوم که هیچ یک از این کارها با نیت کردن حاصل نمی‌شود و هریک از آنها موجب یا مانعی دارد و وجودش بسته به وجود سبب آن است و بر زبان آوردن نیت پیش از وجود آنها، خیال باطل و گفتار بیهوده است و نیت محسوب نمی‌شود؛ برای نمونه، اگر کسی به واسطه‌ی غلبه‌ی شهوت مقاربت کند و بگوید نیت کردم فرزند را به وجود بیاورم و بر شمار مسلمانان، که موجب مباحثات است، بیفزایم، این گفتار بی‌اثر است و نیت به شمار نمی‌آید. زمانی به نیت‌های واقعی موفق می‌شوی و قلبت به آنها عادت می‌کند که دارای ایمانی قوی باشی و آگاهی کامل حاصل کنی که لذت‌ها و کامرانی‌های دنیا حقیر و ناچیزند و ثواب آخرت بزرگ و نعمت‌هایش پایدارند و اگر این حال بر تو غالب شد، ناچار انگیزه و رغبت به تمام کارهایی که وسیله‌ی رسیدن به ثواب اخروی باشند، در وجودت پیدا خواهد شد و مادام که دارای چنین انگیزه‌ای نباشی، دارای نیت هم نیستی؛ از این رو، بعضی از پیشینیان، گاهی، به سبب نبودن نیت، از اعمال نیک خودداری می‌کردند؛ حتی روایت شده است که ابن‌سیرین از خواندن نماز بر جنازه‌ی حسن بصری خودداری کرد و گفت که نیت در قلبم حاضر نیست».<sup>۴۳</sup>

### رفتار؛ عمل دینامیکی

غزالی سلوک و رفتار را عمل دینامیکی، پویا و متحرک می‌داند که به طرف غرض و هدفی توجیه می‌گردد، برخلاف آنچه برخی از مکاتب رفتار پنداشته‌اند، زیرا طرفداران مکتب رفتار معتقدند که موجود زنده جز ابزاری پیچیده، چیزی دیگر نیست و رفتار انسان را همان‌گونه مورد مطالعه قرار می‌دهند که ابزار بدون عقل و شعور را بررسی می‌کنند، ولی عوامل باطنی و روانی از قبیل اراده، رغبت، ذهن و تفکر از نظر آنها، در عمل و رفتار و نتایج آن بی‌تأثیر می‌باشد؛ به عبارت دیگر، مکتب رفتار می‌گوید که عوامل و محرک‌های درونی، موجود زنده را به جنبش نمی‌آورد، بلکه انگیزه‌های بیرونی او را به تحرک و جنبش وامی‌دارد. با این حال، به نظر می‌رسد که غزالی «رفتار آدمی را به صورت عمل دینامیکی و پویا می‌نگرد.» و معتقد است که تفسیر و تحلیل سلوک و رفتار موجود زنده، با مبادی و اصول

مکانیکی و ماشینی امکان‌پذیر نیست، زیرا در ورای سلوک و در پس سنگر رفتار موجود زنده، نیروی محرکی وجود دارد که خواه ناخواه و ناگزیر، اندیشه و توجه به هدف و غرض در آن راه دارد، زیرا رفتار موجود زنده، غایی است، یعنی با توجه به غرض و هدف انجام می‌گیرد.<sup>۴۴</sup>

## اقسام نیت

غزالی نیت انسان‌ها را در مقام عمل به اقسام زیر تقسیم می‌کند:  
خوف از عذاب الهی: بعضی به نیت خوف و ترس از عذاب الهی، کاری را انجام می‌دهند، زیرا از آتش دوزخ بیم دارند.

رغبت به بهشت: برخی نیز برای اجابت انگیزه‌ی رجا، طاعت را انجام می‌دهند، چون به بهشت راغب‌اند. این نیت‌ها در دیدگاه غزالی اگرچه در مقایسه با طاعتی که منحصراً به قصد امتثال امر خداوند و تعظیم ذات و جلال او به عمل می‌آید، در مرتبه‌ی پستی است، ولی از جمله‌ی نیات درست به شمار می‌آیند و هرچند از جنس لذت‌های دنیاست، ولی گرایش به چیزی می‌باشد که در آخرت وعده داده شده است.

عشق و محبت به خدا: عده‌ای نیز هستند که به سبب عشق آنها به جمال و جلال خداوند، از حد ذکر و فکر در عظمت خداوند تجاوز نمی‌کنند؛ بنابراین، نه به حوریان و خوردنی‌های بهشت توجه دارند و نه به دوری و نجات از عذاب الهی، بلکه آنان مصداق آیه‌ی شریفه‌ی: «وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ»<sup>۴۵</sup> هستند.

پس به نظر غزالی، پاداش‌های مردم به اندازه‌ی نیات آنهاست و درجه‌ی نیت‌ها نیز فرق می‌کند.<sup>۴۶</sup>

غزالی در توضیح روایت «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ»<sup>۴۷</sup> می‌نویسد:

۴۴. عبدالکریم عثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ترجمه‌ی سیدمحمدباقر حجتی، ص ۲۴؛ به نقل از احمد عزت راجح، اصول علم النفس، ص ۵۶ و ۵۷.

۴۵. انعام: ۵۲؛ «آنها را که صبح و شام خدا را می‌خوانند و جز ذات پاک او نظری ندارند».

۴۶. ابوحامدمحمد غزالی، احیاء العلوم، پیشین، جزء ۴، ص ۴۹۵.

۴۷. محمدبن یعقوب کلینی، اصول کافی، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، ج ۳، ص ۱۳۴.



«هنگامی که انسان بر اثر قصد و نیت قلبی به یکی از وظایف دینی عمل کند و عبادتی را به انجام برساند، عبادت او از مجموع نیت و عمل تشکیل می‌شود و نیت یکی از دو جزء عبادت به شمار می‌آید و از جزء دیگر بهتر است».<sup>۴۸</sup>

«پس منظور آن است که هر طاعتی که با نیت و عمل تحقق می‌یابد، ضمن این که هر یک از نیت و عمل از اعمال خوب به شمار می‌آیند، نیتی که از جمله‌ی طاعات باشد، از عمل بهتر است، زیرا هر یک از این دو در تحقق مقصود مؤثرند، ولی اثر نیت بیش از اثر عمل می‌باشد. پس نیت مؤمن از جمله‌ی طاعات و بهتر از عمل اوست که آن نیز از جمله‌ی طاعات وی به شمار می‌رود. در نتیجه، بنده در نیت و عمل دارای اختیار می‌باشد و هر دو، عمل اویند، ولی از میان این دو، نیت بهتر است و معنای حدیث همین است».<sup>۴۹</sup>

غزالی این رجحان را در مقایسه با مقصود<sup>۵۰</sup> توجیه می‌کند؛ وی در توضیح این مطلب می‌نویسد:

«میان اعضای بدن و دل رابطه‌ای است که هر کدام از دیگری متأثر می‌شود، چنان که اگر به یکی از اعضا جراحی برسد، دل به سبب آن دردمند می‌شود و هرگاه دل بر اثر آگاهی از مرگ یکی از عزیزانش یا هجوم پیش‌آمدی هولناک به درد آید، اعضای بدن از آن متأثر می‌شوند و میان شانه‌ها و پهلوها به لرزه درمی‌آید و رنگ صورت دگرگون می‌شود. البته دل، اصل و متبوع می‌باشد و بدن و جوارح مانند خادمان، رعایا و پیروانند؛ بنابراین، جوارح، خدمت‌گزاران دل‌اند و صفات را در آن تحکیم می‌بخشند و مقصود اصلی دل است و اعضا، وسائل و ادوات موصله‌ی آن به مقصودند؛ از این رو، پیامبر خدا ﷺ فرموده است: "در تن آدمی گوشتی است که هر گاه اصلاح شود، همه‌ی بدن اصلاح می‌شود." و نیز خداوند فرمود: "لَنْ يَنَالَ اللَّهُ حُومَهَا وَلَا دِمَائِهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ"<sup>۵۱</sup> و تقوا صفت دل است؛ از این رو، لازم است که اعمال دل به طور کلی از اعمال جوارح برتر و افضل باشد؛ سپس واجب است نیت از همه‌ی اعمال دل برتر شمرده شود، زیرا نیت عبارت از گرایش دل

۴۸. ابو حامد محمد غزالی، *الاربعین*، پیشین، ص ۲۱۹.

۴۹. ابو حامد محمد غزالی، *احیاء العلوم*، پیشین، جزء ۴، ص ۴۸۴.

۵۰. همان، ص ۴۸۵.

۵۱. حج: ۳۸؛ «هرگز گوشت‌ها و خون‌های آنها به خدا نمی‌رسد، آنچه به او می‌رسد، تقوا و پرهیزکاری شماست».

و اراده‌ی آن به سوی امور خیر است و مقصود ما از عمل به جوارح آن است که دل به خواستن امور خیر عادت کند و میل به این امور در آن مستحکم شود، از شهوت‌های دنیوی خالی گردد و به ذکر و فکر رو آورد؛ بنابراین، ناگزیر نیت در مقایسه با مقصود از عمل بهتر است؛ چه آن اصل مقصود را دربر دارد. نباید گمان کنی که غرض از نهادن پیشانی بر زمین، جمع پیشانی و زمین است، بلکه مقصود این است که این عمل بر حسب عادت، صفت فروتنی را در دل مستحکم می‌کند. به همین گونه کسی که در حال غفلت سجده کند و دلش نگران اغراض دنیوی باشد، هرگز پیشانی نهادن بر زمین تأثیری در دل او نمی‌کند تا فروتنی او رسوخ یابد و وجود این سجده مانند نبود آن است و هرچه وجودش با نبودش برابر باشد، در مقایسه با هدفی که از آن مطلوب است، باطل گفته می‌شود؛ از این رو گفته‌اند عبادت بدون نیت، باطل است و این امر بدان معناست که هر گاه عمل را از روی غفلت به جا آورد، چنانچه قصدش ریا یا تعظیم شخص دیگری باشد، نه تنها وجود آن عمل مانند عدمش نیست، بلکه شری بر آن افزوده شده است، چون نه تنها صفت مطلوب را تحکیم نبخشیده، بلکه صفتی را استحکام داده است که صفت مطلوب را ریشه‌کن می‌کند و آن صفت ریا است که عبارت از میل دنیاست و همین امر دلیل برتری نیت بر عمل است».<sup>۵۲</sup>

### اقسام افعال انسان از نظر نیت

غزالی معتقد است که افعال و اعمال انسان در ارتباط با نیت، به طور کلی بر سه قسم تقسیم می‌شود: معاصی، طاعات و مباحات.

۱. **معاصی:** وی درباره‌ی قسم نخست اعمال می‌نویسد: «موضوعات گناهان با نیت تغییر نمی‌کند و نباید نادان‌ها از اطلاق قول پیامبر ﷺ که فرموده است: "عمل به نیت وابسته است."<sup>۵۳</sup> گمان کنند که گناه با نیت به طاعت مبدل می‌شود، مانند کسی که از شخصی برای به دست آوردن دل شخص دیگر، غیبت کند،... و در این امور قصدش عمل خیر باشد».<sup>۵۴</sup>

۵۲. ابو حامد محمد غزالی، *احیاء العلوم*، همان، ص ۴۸۵-۴۸۶.

۵۳. محمد بن یعقوب کلینی، *اصول کافی*، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، پیشین، ج ۳، ص ۱۳۴.

۵۴. ابو حامد محمد غزالی، همان، ص ۴۸۷.

غزالی در ادامه می‌نویسد:

«قول پیامبر ﷺ که ذکر شد، از سه قسم اعمالی که ذکر شد، به طاعات و مباحات اختصاص دارد و شامل معاصی نمی‌شود، زیرا طاعت با نیت، طاعت است و با دگرگونی نیت به معصیت مبدل می‌شود و مباح نیز با نیت، به طاعت یا معصیت مبدل می‌شود، ولی معصیت هرگز با نیت، تبدیل به طاعت نخواهد شد».<sup>۵۵</sup>

**۲. طاعات:** غزالی، درباره‌ی ارتباط نیت با قسم دوم اعمال می‌نویسد:

«آنها در اصل صحت و مضاعف شدن فضیلت با نیت ارتباط پیدا می‌کنند، ولی اصل صحت در این گونه اعمال این است که نیت انسان در طاعت، انجام دادن آن برای خدا باشد، نه برای غیر او، چون اگر قصد ریا داشته باشد، طاعتش معصیت خواهد شد؛ و مضاعف شدن فضیلت بستگی به کثرت نیت خیر دارد، زیرا در یک طاعت می‌توان خیرات بسیاری را نیت کرد تا به هر نیتی ثوابی عاید او شود».<sup>۵۶</sup>

**۳. مباحات:** غزالی در ادامه درباره‌ی قسم سوم اعمال می‌نویسد:

«هیچ چیزی از مباحات نیست، جز این که می‌توان آن را با یک نیت یا چند نیت به جا آورد و آن را به یکی از پسندیده‌ترین مستحبات تبدیل کرده، به وسیله‌ی آن به درجات عالی دست یافت».<sup>۵۷</sup>

وی در ادامه می‌نویسد: «قصد خیر از طریق انجام دادن عمل شری که خلاف مقتضای شرع است، شری دیگر است و اگر این حکم را بداند و عمل را مرتکب شود، با شرع عناد ورزیده است و اگر نداند، به سبب نادانی، گنه‌کار است، زیرا طلب علم بر هر مسلمانی واجب می‌باشد».<sup>۵۸</sup>

غزالی تا جایی نیت را در فعل و عمل دخیل می‌داند که اگر از روی نادانی، نه تعمداً نیز درباره‌ی عملی غیرشرعی نیت خیر کند، معذور نیست «الاّ این که نومسلمان باشد و فرصتی برای آموختن احکام اسلام نیافته باشد».<sup>۵۹</sup>

۵۵. همان، ص ۴۸۹.

۵۶. همان.

۵۷. همان.

۵۸. همان، ص ۴۸۷.

۵۹. همان.

## تفاوت فعل اختیاری و ارادی

غزالی برای تمایز فعل اختیاری از فعل ارادی، به بیان توالی حالات روانی، که مقدم بر انجام این دو است، می‌پردازد. به نظر او، انجام فعل، نخست مستلزم توانایی فرد در انجام آن است و این نیز به نوبه‌ی خود، منوط به اراده‌ی شخص بر انجام عمل می‌باشد و اراده نیز موقوف به آگاهی فرد از سودمندی عمل در صورت انجام آن است. آگاهی یادشده، بی‌درنگ و بدون تردید و حیرت برای شخص حاصل می‌شود یا فقط پس از تفکر و اندیشه‌ی فراوان در او پدید می‌آید. آگاهی بی‌واسطه و آنی از سودمندی عمل، منجر به فعل ارادی می‌شود و آگاهی‌ای که پس از اندیشه و تأمل به دست می‌آید، موجب فعل اختیاری می‌شود.<sup>۶۰</sup>

در نتیجه، فعل اخلاقی بنا به تقسیم بندی غزالی، از جمله افعال ارادی است، نه اختیاری.

## عزم و تصمیم

عزم و تصمیم، که مرحله‌ی اساسی اراده است - و گاهی غزالی به جای اراده از همین کلمه استفاده می‌کند<sup>۶۱</sup> - از دیدگاه غزالی آن‌گاه پدید می‌آید که انسان در برابر رأی مشخصی دارای استقرار روانی شود و قصد و اراده‌ی خود را بر اجرای آن منعقد سازد و درباره‌اش تصمیم بگیرد و از این رأی بازنگردد. باید عزم و تصمیم صادق باشد، یعنی تمایل دیگر یا ضعف و تردید بدان راه نیابد. این حالت زمانی به هم می‌رسد که همه‌ی آرا و ابعاد تمام تمایلات، عوارض یا علایق مخالف، بر نفس عرضه گردد.

## محرک

با توجه به این که اراده، محرک انسان در جهت نیل به اهداف مورد نظر است، غزالی تعریف خاصی از محرک ارائه می‌دهد؛ وی می‌گوید: «محرک عبارت از هر امری است که موجود را به نشاط و جنبش روانی یا رفتار وامی‌دارد، اعم از آن که این نشاط و جنبش، حرکتی باشد یا ذهنی».<sup>۶۲</sup>

۶۰. ابوحامد محمد غزالی، همان، ص ۳۳۷ (این تبیین نیز با توجه به رویکرد عرفانی غزالی توجیه‌پذیر می‌باشد).

۶۱. همان، جزء ۳، ص ۳۶؛ «الخواطر یحرم الرغبة والرغبة تحرم العزم والعزم یحرم النية والنية تحرم الاعضا»

۶۲. عبدالکریم عثمان، پیشین، ص ۴۰؛ به نقل از دکتر یوسف مراد، مبادی علم/نفس العام، ص ۴۰ و ۴۱.

## خواطر

در اندیشه‌ی غزالی، خواطر، خلجان‌ها و انگیزه‌های درونی به عنوان محرک، اهمیتی زیاد دارد، به این دلیل که وقتی ما درک کردیم این خواطر و خلجان‌ها همان محرکات اراده است، ناگزیر نیت، تصمیم و اراده در پی ظهور امری که به خاطر انسان می‌رسد، تحقق می‌یابد. غزالی در این باره می‌گوید: «فمبدأ الافعال الخواطر، ثم الخاطر يحرك الرغبة و الرغبة تحرك العزم و العزم يحرك النية و النية تحرك الاعضاء؛ پس مبدأ افعال عبارت از خواطر و خلجان‌هاست و خواطر و خلجان‌ها رغبت و تمایل آدمی را تحریک می‌نماید و تمایل و رغبت نیز محرک عزم و تصمیم انسان می‌گردد و عزم و تصمیم نیز نیت را و نیت هم اعضا را به تحریک وامی‌دارد».<sup>۶۳</sup>

غزالی در تعریف خواطر می‌گوید: «خواطر عبارت از افکار [تصورات یا صورت اندیشه‌های تازه‌تصورشده] و اذکار [اموری که به یاد آورده می‌شوند] و خاطره‌هایی است که در قلب آدمی پدید می‌آید».<sup>۶۴</sup>

## انواع خواطر

در نگاه غزالی، خواطر بر دو نوع است: الهام: نوعی از آن که آدمی را به خیر و نیکی سوق می‌دهد و سبب آن، ملک است؛ وسواس یا وسوسه: نوعی دیگر از خاطر که انسان را به شر و بدی دعوت می‌کند و سبب آن، شیطان است. غزالی در ادامه، نتیجه‌ی قبول الهام خاطر ملک را «توفیق» و نتیجه‌ی قبول وسواس شیطان را «اغواء و خذلان» می‌نامد.<sup>۶۵</sup>

## هدف اخلاقی از دیدگاه غزالی

غزالی غایت و هدف اخلاقی در نظام اخلاقی مورد نظر خود را رساندن مؤمن به مقام شهود و تربیت موحد به «توحید خالص» می‌داند و آن را اصل برمی‌شمرد<sup>۶۶</sup> و

۶۳. ابو حامد محمد غزالی، همان، ص ۳۶.

۶۴. ابو حامد محمد غزالی، *احیاء العلوم*، پیشین، جزء ۳، ص ۳۵.

۶۵. همان، ص ۳۶.

۶۶. همان، جزء ۴، ص ۳۲۶.

در کتاب *احیاء* برای توحید مراتبی می‌شمارد که عبارت‌اند از: قشر، قشرالقشر، لب و لب‌اللّب.<sup>۶۷</sup>

غزالی پس از برشمردن مراتب چهارگانه‌ی توحید، مرتبه‌ی چهارم را غایت قسوّای توحید می‌داند که عبارت است از این که موحد در این مرتبه، در مراحل شهود خود، هیچ چیزی را غیر از خدای واحد حاضر نمی‌بیند.<sup>۶۸</sup> با این توضیح، نتیجه می‌گیریم که غزالی غایت و هدف اخلاق را نیل به مقام شهود معرفی می‌کند و فعلی از دیدگاه غزالی می‌تواند اخلاقی باشد که به نیت رسیدن به این هدف و غایت انجام گیرد، همچنان که در فصل «المحبة والشوق والانس والرضا» از فصل‌های *احیاء‌العلوم*، حب الله را به جهت مقدم بودن برای دستیابی به جوار قرب حق، از ذاتیات انفکاک‌ناپذیر نظام معنوی اسلام برمی‌شمارد.<sup>۶۹</sup>

در *میزان‌الععمل* نیز که یکی دیگر از آثار اخلاقی غزالی است و به عقیده‌ی عبدالرحمن بدوی، در مؤلفات الغزالی پیش از دوران عزلت‌گزینی غزالی و طبعاً پیش از تألیف *احیاء‌العلوم/الدین* به نگارش درآمده است، هدف‌گذاری عابدانه‌ی غزالی در تربیت اخلاقی و غایت‌اندیشی «توحیدمحورانه‌ی» وی به روشنی دیده می‌شود.<sup>۷۰</sup>

### اخلاق تلفیقی

غزالی از جمله عالمان اخلاق اسلامی می‌باشد که کوشیده است در آثار خود از ظرفیت‌های ممتاز مکتب‌های اخلاقی فلسفی، عرفانی و نقلی (دینی) بهره‌گیرد و تلفیقی از قابلیت‌های این سه مکتب را پدید آورد. مراد از تلفیق این است که غزالی ترکیبی از ویژگی‌های مکاتب مختلف را گرفته و با هم تلفیق کرده است، هرچند از نظر عناصر ذاتی، متعلق به دستگاه و رویکرد عرفانی می‌باشد.<sup>۷۱</sup>

اخلاق غزالی مشتمل بر اجزای فلسفی و دینی و عرفانی (صوفیانه) می‌باشد و او هر سه را به گونه‌ای با یکدیگر تألیف کرده است که مکمل یکدیگر باشند؛ از این

۶۷. همان.

۶۸. همان، ص ۳۲۶-۳۲۷.

۶۹. همان، ص ۳۹۰.

۷۰. گروه مؤلفان، *شناخت اخلاق اسلامی*، چاپ دوم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۳۸۵.

۷۱. همان، ص ۸۵.

رو، در نظام اخلاقی غزالی، عناصر فلسفی و دینی و عرفانی در هم تنیده شده‌اند و نظام اخلاقی وی خصلتی ترکیبی دارد، غزالی می‌گوید که اخلاق علمی شرعی (دینی) است که به مدد عقل، از تعالیم شرع به دست می‌آید یا در جایی اخلاق را هم علمی شرعی و هم علمی عقلی می‌نامد و سپس می‌گوید که عقل و شرع مکمل یکدیگرند. این مطالب اشاره به سازگار بودن تعالیم عقلی و شرعی در باب اخلاق و امکان گردآمدن آن دو در نظام اخلاقی است. از سوی دیگر، منشأ اخلاق فلسفی را تصوف میدانند و معتقد است که اگر کسی در راه انبیا گام بردارد، به برخی از حقایقی که آنان به مدد وحی رسیده‌اند، از جمله حقایق اخلاقی، معرفت شهودی پیدا خواهد کرد. از این سخن برمی‌آید که میان اخلاق فلسفی و دینی با اخلاق صوفیان تعارضی نمی‌بیند.<sup>۷۲</sup>

از این رو، در تبیین اندیشه‌ی اخلاقی غزالی، با سه رویکرد روبه‌رو هستیم که باید هر کدام به تفکیک بررسی گردد:

### رویکرد فلسفی (یونانی)

بی‌شک، غزالی از تراث یونانی متأثر بوده است و مؤید این مطلب، پذیرش «نظریه‌ی توسط» از ارسطوست؛ نظریه‌ای که به «نظریه یا اخلاق فضیلت» شهرت دارد. برخلاف مقصود عده‌ای که کوشیده‌اند با این مستمسک، غزالی را مقلد یونانی‌ها جلوه دهند، باید گفت که صرف پذیرش، دلالت بر تقلید نمی‌کند، بلکه تأمل و تتبع منصفانه نشان می‌دهد که غزالی، با تأکید فراوان بر محوریت شرع مقدس، تلاش نموده است مطالب درست تفکر یونانی را از نادرست جدا و از آنها در مسیر تبیین اخلاق ایمانی، دینی و شرعی مدنظر خود استفاده کند. ما برای اثبات این مدعا، سه رویکرد فلسفی، دینی و عرفانی غزالی را بیان خواهیم کرد تا دیدگاه اخلاقی غزالی به شایستگی پرداخته شود.

شاهد بر ادعای فوق، این است که او به پیروی از قرآن کریم، بر ارزش‌های معنوی - از قبیل شکر، توبه، توکل و ترس از خدا- تأکید می‌کند و از موضعی کاملاً اسلامی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را مصداق تام و کامل مکارم اخلاقی می‌داند<sup>۷۳</sup> و مفهوم حب خدا

۷۲. حسینعلی، شیدان شید، عقل در اخلاق از دیدگاه غزالی و هیوم، پیشین، ص ۸۲ و ۸۳.

۷۳. ابو حامد محمد غزالی، احیاء العلوم، پیشین، جزء ۳، ص ۷۳.

را به منزله‌ی خیر اعلا می‌داند که مایه‌ی شهود حق تعالی در قیامت می‌شود. اینها ارزش‌ها و مطالبی است که برای یونانیان ناشناخته بود.<sup>۷۴</sup>

غزالی خروج و انحراف تمایلات از حد اعتدال و توازن را نفی می‌کند، نه خود آنها را. در واقع، غزالی اخلاق را به پیروی از فیلسوفان یونان، «اعتدال» می‌داند<sup>۷۵</sup> که سبب سعادت انسان می‌گردد.

غزالی معتقد است همچنان که در زیبایی ظاهری، تمام اجزا دخیل‌اند، در زیبایی باطنی، چهار رکن اصلی وجود دارد که عبارت‌اند از: علم، خشم، شهوت و نیرویی که وظیفه‌ی ایجاد تعادل در این قوا را بر عهده دارد (عدل). غزالی گوید: «فإذا استوت الارکان الاربعة واعتدلت و تناسبت حصل حسن الخلق».<sup>۷۶</sup>

اگرچه غزالی اساساً فضایل فلسفی و تحلیل فیلسوفان یونان را درباره‌ی این فضایل پذیرفته است و اخلاق را نوعی اعتدال در قوا و افعال میدانند، ولی این رویکرد را با توجه به شرع توجیه کرده و معتقد است که هدف اصلی از شرح این فضایل و ردایل، این است که به وسیله‌ی معتدل ساختن نفس و قوای آن، انسان استعداد و قابلیت می‌یابد که در حد میانه قرار گیرد و از طریق کنترل این قوا و با پیروی از تعالیم شرع، می‌تواند به قرب الهی، که هدف اصلی است، برسد.<sup>۷۷</sup>

همچنان که گفته شد، غزالی بر همان چهار فضیلت اصلی‌ای متمرکز می‌شود که عموماً فلاسفه در بحث‌های اخلاقی خود آنها را فضایل اصلی می‌دانند و غزالی آنها را امهات یا اصول فضایل می‌خواند.

البته غزالی نقش رویکرد فلسفی را در اخلاق، کم‌تر از دو رویکرد دیگر خود (دینی و عرفانی) می‌داند و معتقد است ملاک اعتدال، شرع است و کمال اخلاق، پیروی از شرع می‌باشد. همچنین از نظر غزالی، هدف اصلی اعتدال نفس، پیروی از شریعت است.<sup>۷۸</sup>

به این ترتیب، غزالی نه در پی انکار فضایل فلسفی، که به دنبال پذیرفتن آنها به

۷۴. میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، ج ۲، ص ۵۷.

۷۵. ابوحامد محمد غزالی، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۲، ص ۱۳.

۷۶. ابوحامد محمد غزالی، احیاء العلوم، پیشین، جزء ۳، ص ۷۲.

۷۷. ر.ک: حسینعلی شیدان شید، عقل در اخلاق از دیدگاه غزالی و هیوم، پیشین، ص ۹۶-۱۰۲.

۷۸. ابوحامد محمد غزالی، کیمیای سعادت، همان، ص ۱۶.



صورت عمومی است تا نشان دهد که عقل انسانی در گام نخست، اگر از سوی وحی مدد نشود، به چنین نتایجی می‌تواند دست یابد. با این حال، در نظام اخلاقی فلسفی متوجه نقاط ضعفی شد و از این رو، آگاهانه به جرح و تعدیل‌هایی دست زد تا هدف مورد نظرش برآورده شود، از جمله این که وقتی انسان در کشاکش انگیزه‌های برخاسته از هواهای نفسانی از سویی و عقل، از سوی دیگر، قرار می‌گیرد، به رأی غزالی نمی‌تواند در تشخیص صواب از خطا مستقل عمل کند، بلکه باید به منزله‌ی وسیله‌ای مطمئن، به هدایت الهی متوسل شود و از خدا بخواهد که او را راهنمایی کند. در نتیجه، در عین پذیرش اصل نظریه‌ی حد وسط فلاسفه، تشخیص حد وسط میان دو حد افراط و تفریط را، که در مواردی بسیار دشوار است، موکول به هدایت الهی می‌کند و آیه‌ی (اهدنا الصراط المستقیم)<sup>۷۹</sup> را به معنای درخواست رسیدن به حد وسط تفسیر می‌نماید.<sup>۸۰</sup>

با توجه به پذیرش نظریه‌ی اعتدال، به نظر غزالی اصول اخلاق نیک و فضایل، صفات چهارگانه‌اند که عبارت‌اند از: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت و فضایل دیگر، شاخه‌های اینها به شمار می‌روند و کسی جز پیامبر ﷺ در این اصول چهارگانه به درجه‌ی کمال اعتدال نرسیده است و دیگران پس از ایشان، در نزدیک و دور شدن به آن حضرت متفاوت‌اند. پس، هر کس در این اخلاق به پیامبر ﷺ نزدیک شود، به اندازه‌ی نزدیکی‌اش به رسول خدا ﷺ به خدا نزدیک می‌شود و هر کس از تمام این اخلاق جدا شود، به شیطان ملعون نزدیک شده و از رحمت خدا دور گشته است.<sup>۸۱</sup> البته باید توجه داشت در جایی که از اقسام فرعی فضایل اصلی بحث می‌کند، تغییر عمده‌ای در تبیین فلاسفه از آنها ایجاد نمی‌کند، ولی وقتی که عالی‌ترین فضیلت را پیش می‌کشد، آن را برخلاف فلاسفه، به ویژه ارسطو، نه حکمت، بلکه «عشق» برخاسته از آن قرار می‌دهد. به این ترتیب، با این که غزالی فضایل فلسفی را در اصل می‌پذیرد، تغییراتی در سنت فلسفی فضایل ایجاد می‌کند تا بتواند آنها را برای نقشی متفاوت با نقشی که در نظام فلسفی ایفا می‌نمایند، آماده سازد.<sup>۸۲</sup>

۷۹. حمد: ۶.

۸۰. ابو حامد محمد غزالی، *احیاء العلوم*، پیشین، جزء ۳، ص ۸۴ و ۸۵.

۸۱. همان، ص ۷۲-۷۳.

۸۲. زهرا پورسینا، *نگاهی به کتاب نظریه‌ی غزالی در باب فضیلت*، فصل‌نامه‌ی *اخلاق*، ش اول، اصفهان: دفتر

ملاحظه شد که غزالی در تعدیل و تعالی تمایلات، رابطه‌ی رفتار انسان با اهداف عالی‌ه حیات او را مدنظر قرار داده است و آن گاه که مردم از صراط مستقیم منحرف می‌گردند یا تمایلات شهوانی و هوس‌آلود، آنها را از توجه به این اهداف منصرف می‌سازد، آن را به یاد چنین اهدافی می‌اندازد، زیرا انسان ناگزیر از اهدافی است که بتواند بر تمام قوای او تسلط و اشراف یابد تا زندگی خود را با چنین اهدافی توجیه و رنگ‌آمیزی کند و همه‌ی محرک‌های درونی و تمایلات او به منظور تحقق این اهداف به کار افتند، از این رو، غزالی انسان را با هدف و غایتی عمده و اساسی، که عبارت از وصول به خداست، مربوط می‌سازد و همواره این هدف والا و برین را به یاد او می‌آورد تا او تمام امکانات، توانایی‌ها و انگیزه‌های درونی خویش را برای دستیابی به هدف مذکور به کار اندازد. این هدف و غایت، غایتی است که حاصل افعال فضیلت‌مندانه‌ی اوست، وی در این باره می‌گوید:

«و غایةُ هذه الاخلاق ان يَنْقَطِعَ عن النفس حبَّ الدنيا و يرسخَ فيها حبَّ الله تعالى فلا يكونُ شَيْءٌ اَحَبُّ اِليه من لقاء الله تعالى عزَّوجلَّ فلا يستعمل جميع ماله الا على الوجه الذي يوصله اِليه و غضبه و شهوته من المسخرات له فلا يستعمل الا على الوجه الذي يوصله اِلى الله تعالى و ذلك بان يكون موزوناً بميزان الشرع والعقل ثم يكون بعد ذلك فرحاً به مُستلذاً له».<sup>۸۳</sup>

یکی از شواهد مربوط به این مسئله، تأکید و پافشاری غزالی بر وجود رابطه‌ی تمایل به غذا با چنان هدف عالی می‌باشد، زیرا می‌گوید:

«باید غرض از خلقت قوه‌ی شهوت و غضب شناخته شود. شهوت و تمایل به غذا از آن رو در نهاد آدمی برقرار شده است تا به خوردن غذا تحریک شود تا از این رهگذر، حرارت غریزی، که از دست رفته و از بدن خارج شده است و اجزایی که تحلیل یافته و ذوب شده است، با تجدید تغذیه تدارک گردد و آدمی سالم و تن درست بماند تا بتواند بر علوم و معارف دست یابد و با حقایق مأنوس و همگون با فرشتگان شود. می‌توان گفت که هدف از خوردن، نیرو گرفتن برای انجام تکالیف و عبادت و بندگی است، نه کام‌جویی و لذت. ”قو علی خدمتک جوارحی؛“<sup>۸۴</sup> جوارح و اندام مرا

تبلیغات حوزه‌ی علمیه‌ی اصفهان، ص ۱۷۰-۱۷۱.

۸۳. ابو حامد محمد غزالی، *احیاء العلوم*، همان، ص ۷۸.

۸۴. بندی از دعای کمیل.

در خدمت به خود و عبادت و بندگی، نیرومند گردان «<sup>۸۵</sup>. با توجه به رویکرد فلسفی غزالی، نتیجه می‌گیریم که اگر انسان افعال شبانه‌روز خود را به نیت رسیدن به تعادل در آنها و قوای نفس، به عنوان هدف فعلش انجام دهد، نتیجه‌ی غایی این‌گونه زیستن، موفق شدن در وصول به قرب حق که سعادت واقعی است، خواهد بود.

راه وصول، همین است و آنهایی که در عملکردشان دچار افراط یا تفریط باشند قطعاً وصول به هدف عالی در افعال برایشان میسر نخواهد بود؛ تبعاً فعلی را هم که مرتکب می‌شوند چون به نیت وصول به قرب حق انجام نمی‌دهند فعل اخلاقی نخواهد بود.

نتیجه این‌که در این رویکرد، فعلی از جمله‌ی افعال اخلاقی و از فضایل (سعادت واقعی) است که اولاً معتدل و دور از افراط و تفریط باشد؛ ثانیاً هدف از انجام آن وصول به قرب حق باشد، اگرچه دارای اهداف متوسط باشد، اما باید همه‌ی آن اهداف به نیت رسیدن به هدف و غایت نهایی - وصول به قرب الهی - باشد. باتوجه به مطالب فوق، غزالی به فضایی غیر از فضایل فلسفی با عنوان فضایل دینی-شرعی اشاره می‌کند که در رویکرد دینی بدان خواهیم پرداخت.

### رویکرد دینی-شرعی

غزالی در این رویکرد، به اموری مانند عادات، عبادات و توفیقات الهی می‌پردازد. نفس از طریق عادات و عبادات، فضایل اخلاقی را به دست می‌آورد و از مجرای این فضایل، می‌تواند به هدف غایی خود، که دیدن جمال حق تعالی است، برسد. غزالی - همچنان‌که در رویکرد فلسفی گذشت - معتقد است که تنها از راه عقل نمی‌توان فضایل و رذایل را تشخیص داد و باید از شرع مدد بجوییم؛ از این رو، وی به اوامر شرعی در باب عادات و عبادات می‌پردازد و معتقد است اگرچه فضایل نفسانی و کوشش برای کسب این فضایل در تربیت اخلاقی مهم‌اند، اگر توفیق الهی نباشد، هیچ‌کدام از اینها میسر نمی‌شود و ممکن است تلاش بدون توفیق، ما را از هدف دور کند.<sup>۸۶</sup>

۸۵. عبدالکریم عثمان، پیشین، ص ۸۷-۸۸.

۸۶. ر.ک: ابوحامد محمد غزالی، *احیاء العلوم*، ترجمه‌ی مؤیدالدین خوارزمی، ربع منجیات، ص ۹۷-۱۰۱ و ۱۱۳.

هدف اصلی غزالی از بیان عادات و عبادات، تأکید بر جنبه‌ی باطنی و تأثیری است که عادات و عبادات بر باطن و «خود ملکوتی» دارند.<sup>۸۷</sup>

غزالی در ربیع عبادات، به افعال و عقاید معطوف به خداوند می‌پردازد. هدف اصلی از عبادات، قرب الهی است و با پیراستن نفس از رذایل و آراستن آن به فضایل به دست می‌آید.<sup>۸۸</sup>

«عادت از نظر غزالی عبارت است از حالت یا خصوصیت روانی در آدمی که اثر خود را بر جوارح و اندام انسان افاضه می‌کند و خواهان قیام به عمل است یا از ناحیه‌ی وجود این حالت و خصوصیت روانی، اعمال و رفتاری بدون تکلف و احساس رنج و زحمت صورت می‌گیرد، ولی سرانجام، به صورت رفتار طبیعی و عاری از تکلف درمی‌آید».<sup>۸۹</sup> عادات در وهله‌ی نخست، مستقیماً به خدا مربوط نمی‌شوند، بلکه به حسن رفتار با دیگران مرتبط است، ولی ارزش اینها از آن رو است که وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت اخروی اند.<sup>۹۰</sup>

غرض غزالی از فضایل دینی-شرعی، مواردی است که انسان را برای تحصیل آنچه او «الفضایل التوفیقیة» می‌خواند، آماده می‌کند و این دسته از فضایل، نه فضایی ناظر به نفس، بلکه در واقع، فضل و انعام‌هایی از سوی خدا هستند که به رأی غزالی بدون آنها فضایل نفس هم نمی‌توانند تحصیل شوند. غزالی فضیلت را در فضایل ظاهری نیز به کار می‌برد و به رأی او، این‌گونه فضایل، به نوعی برای تحصیل فضایل نفسانی لازم و مفیدند، ولی هنگامی که از فضایل توفیقی سخن می‌گوید، بر وجوب و ضرورت آنها برای تحصیل فضایل نفسانی تأکید دارد، زیرا به عقیده‌ی او، هیچ فضیلتی جز به توفیق الهی به دست نمی‌آید.<sup>۹۱</sup>

حال، آنچه اهمیت می‌یابد از سویی نشان دادن کفایت نکردن فضایل فلسفی برای رساندن نفس به سعادت است و از سوی دیگر، ضرورت تمسک انسان به وسائلی که بتوانند او را در مسیر جلب توفیق الهی یا فضایل توفیقی قرار دهند. به نظر

۸۷. حسینعلی شیدان‌شید، پیشین، ص ۱۰۲.

۸۸. ر.ک: ابوحامد محمد غزالی، *احیاء العلوم*، ترجمه‌ی مؤیدالدین خوارزمی، ربیع منجیات، ص ۲۱-۲۷.

۸۹. عبدالکریم عثمان، پیشین، ص ۹۹.

۹۰. ر.ک: حسینعلی شیدان‌شید، همان، ص ۱۰۱-۱۰۲.

۹۱. زهرا پورسینا، پیشین، ص ۱۷۱.

غزالی، چون تشخیص این وسائل برای عقل انسان به تنهایی ممکن نیست، او ناگزیر از توسل به وحی برای این تشخیص می‌باشد. در مراجعه به وحی درمی‌یابیم که انسان‌ها مکلف به انجام احکام الهی می‌شوند که ادای آنها انسان را آماده‌ی دریافت توفیق الهی می‌کند و کسب فضیلت و در نتیجه، قرار گرفتن در جهت سعادت را برای انسان ممکن می‌سازد. به همین دلیل، غزالی به طرح دسته‌ای دیگر از فضایل، یعنی فضایل دینی-شرعی دست می‌زند که عبارت از ادای احکام الهی است و حتی با فضیلت خواندن توفیق الهی، اصرار می‌ورزد که بی‌توفیق الهی، فضیلتی دست‌یافتنی نیست.<sup>۹۲</sup>

همواره «فضیلت» برای غزالی، عبارت از حالتی برای نفس است که بتواند آن را در مسیر سعادت غایی‌اش قرار دهد. سعادت از دید غزالی، امری اخروی است، نه دنیوی. اگر برخی کمالات دنیوی را سعادت می‌نامد، تنها از حیث نقشی است که در تحصیل سعادت اخروی ایفا می‌کنند - و این سعادت اخروی از دید او، امری ذومراتب است و به بیان کلی، در دو مقوله جای می‌گیرد که از یکی با نام «جنت» و از دیگری با نام «لقای خداوند» یاد می‌شود.<sup>۹۳</sup>

تمایزی که غزالی میان دو مرتبه‌ی سعادت اخروی (جنت و لقای حق) می‌نهد، دقیقاً با تمایزی که او میان دو طبقه‌ی عوام و خواص قایل می‌شود، مرتبط است و تمایز مزبور بحث فضیلت غزالی را نه در فضایل دینی-شرعی، بلکه در فضایل عرفانی به سرانجام می‌رساند. از دید غزالی، احکام الهی در صورت عامی خود برای رساندن بیش‌تر انسان‌ها یا عامه‌ی مردم به سعادت، که همان جنت است، طراحی می‌شود، ولی همین احکام، که شامل هم عبادات می‌شوند و هم عادات، از این حیث که ظاهری دارند و باطنی، زمینه‌ی دست‌یابی آحادی از انسان‌ها را به سعادت برتر از سعادت‌ی که در جنت تحصیل می‌شود، فراهم می‌کنند، چون احکام الهی، معانی‌ای باطنی در خود دارند که زمینه‌ی عالی‌ترین سعادت، یعنی لقای الهی را برای انسان فراهم می‌آورند؛ از این رو، ورود به بحث معانی باطنی عبادات و عادات که عبارت از همان احکام الهی‌اند که انسان، اولی را در رابطه‌ی مستقیم با خدا و دومی را در ارتباط با مردم دیگر، ولی برای تقرب به خدا، به جای می‌آورد، زمینه‌ی بحث غزالی

از فضایی را فراهم می‌آورد که تنها در دسترس خواص‌اند. فضایی که غزالی آنها را فضایی عرفانی می‌خواند، در عین این که تا حد زیادی با فضایی که در سنت عرفانی معرفی شده‌اند، یکسان‌اند.<sup>۹۴</sup>

نتیجه این که با توجه به این رویکرد، عادات خوب (که گام نخست در کسب اعتدال است و حکایت از ملکه شدن افعالی می‌کند که در انسان عادت شده است و نشان از خودِ ملکوتی دارد) و عبادات (که شرط اولیه‌ی آنها وجود نیت الهی و قصد قربت در آنهاست) که قطعاً از افراط و تفریط به دور هستند، بهترین راه وصول و دستیابی به قرب حق هستند و این دلیل روشنی است بر اخلاقی بودن این گونه افعال.

### رویکرد عرفانی

توجه غزالی به باطن امور و تأکید او بر جنبه‌های نفسانی و فردی، او را به فضایی دیگری سوق می‌دهد که بیش‌تر در میان صوفیان و عارفان رایج است.<sup>۹۵</sup> او در رویکرد عرفانی، بیش‌تر از اصطلاحات عرفانی و صوفیانه استفاده می‌کند. او قوای نفس را به سه قسم تقسیم مینماید:

الف. اراده: جنود برانگیزنده؛

ب. قدرت: محرک اعضای بدن؛

ج. علم / ادراک: مدرک اشیا.<sup>۹۶</sup>

وی فضایل عرفانی را به دو دسته تقسیم می‌کند: فضایی مانند شکر، توحید، توکل، محبت، شوق، انس و رضا که مقاصد و غایات‌اند و فضایی که مقدمات دین‌اند و شرایط را برای کسب فضایل دسته‌ی نخست فراهم می‌کنند، مانند توبه، صبر، خوف، زهد و محاسبه. اگرچه فضایل دسته‌ی دوم وسیله‌ای برای کسب فضایل درجه‌ی بالا هستند، ولی خود نیز بی‌اهمیت نیستند. غزالی برای این صفات، ترتیبی خاص قائل است که از توبه آغاز می‌شود و با محبت، که بالاترین مقام عرفاست و شوق و انس و رضا را در خود دارد، پایان می‌یابد.<sup>۹۷</sup>

۹۴. همان، ص ۱۷۳.

۹۵. حسینی شیدان‌شید، پیشین، ص ۱۰۳.

۹۶. ابوحامد محمد غزالی، *احیاء العلوم*، پیشین، جزء ۳، ص ۷.

۹۷. رک: حسینی شیدان‌شید، پیشین، ص ۱۰۴ و ۱۰۵.

آنچه در فضایل عرفانی غزالی مهم می‌باشد، این است که او در توصیف آنها از همان صفات اجتماعی یا اخلاقی متداول یا آنچه در تعالیم دینی مطرح است، یا احساس‌هایی که در عموم مردم وجود دارد، آغاز می‌کند؛ آنها را از بافت اصلی‌شان جدا می‌سازد و بر حسب شیوه‌ی سلوک خواص، دوباره تنسیقشان می‌کند؛ برای نمونه، هنگامی که از توبه سخن می‌گوید، ابتدا آن را در تعالیم دینی شناخته‌شده مورد توجه قرار میدهد و سپس به ورای مرزهای دینی‌اش می‌کشد تا بر فضیلتی ناظر به خواص اطلاق شود، یعنی به معنایی که نه صرفاً شامل توبه از گناهان عملی شناخته‌شده، بلکه شامل رویگردانی از هر چیزی شود که انسان را به غیر خدا معطوف می‌کند.<sup>۹۸</sup>

نتیجه این که غزالی، بحث نظام اخلاقی خود را از فضایل فلسفی آغاز می‌کند و از فضایل دینی-شرعی نیز مدد می‌گیرد و سرانجام به فضایل عرفانی دست می‌یابد، به گونه‌ای که اولی را نقطه‌ی آغاز و دومی را مکمل اولی از سویی و از سوی دیگر، واسطه‌ی ورود به سومی معرفی می‌کند تا بدین نحو نشان دهد که چگونه این سه دیدگاه در عالی‌ترین سطح، با یکدیگر ترکیب می‌شوند و نظام اخلاقی‌ای را بر مدار «فضیلت» اخلاقی پی‌ریزی می‌کند؛ از این رو، غزالی با طراحی نظامی اخلاقی و طرح و سامان‌دهی نظریه‌ی اخلاقی ترکیبی، می‌کوشد انسان را در نیل به سعادت غایی‌اش، که همان قرب الهی است، یاری کند. شاید بتوان مدعی شد که غزالی در نظام اخلاقی‌اش در آن واحد، فلسفی، دینی و عرفانی فکر می‌کرده است.

با توجه به سه رویکردی که در تبیین نظریه‌ی اخلاقی غزالی مطرح شد، غزالی با توجه به هر رویکرد، تمام هم و غمش رساندن انسان به هدف و غایت نهایی است نیل به قرب الهی می‌باشد. غزالی، گاهی، از مسیر اعتدال در اخلاق و یاری گرفتن از شرع در کنار عقل، در تشخیص راه درست و گاهی با توجه به کسب عادات صحیح و انجام عبادات، در پی کسب فضیلت اخلاقی یا سعادت واقعی است و سرانجام با معرفی فضایل عرفانی، مسیری را برای نیل به مقام قرب ترسیم می‌کند که انسان از توبه آغاز می‌کند و با محبت، که بالاترین مقام عرفاست و شوق و انس و رضا را در خود دارد، پایان می‌یابد و با کسب مقامات عرفانی و اخلاقی، به درجه‌ی قرب الهی نیل می‌آید.

## نتیجه گیری

غزالی رفتار را با توجه به نیت، به سه قسم طاعات، مباحات و گناه تقسیم کرد و در تبیین جایگاه نیت در افعال انسان هم به حسن فعلی معتقد است و هم به حسن فاعلی. به عقیده وی، طاعت، با نیتِ نادرست و غیرالهی، تبدیل به معصیت می‌شود. همچنین معصیت، با نیتِ صحیح، از عبادات شمرده نخواهد شد. از این بیان غزالی نتیجه می‌گیریم که فعل انسان در صورتی اخلاقی خواهد بود که اولاً خود عمل و فعل، اخلاقی باشد (حسن فعلی)؛ لذا عمل و فعل گناه با نیت خوب و نیکو، طاعت نمی‌شود. از سویی، نیتی هم که پشت فعل قرار دارد، باید نیت درست و صحیح باشد (حسن فاعلی). به همین خاطر، فعلی که از طاعات است، به صرف عمل بدان طاعت نخواهد بود، بلکه فعلی که از طاعات می‌باشد، ممکن است با نیتی نادرست و غیرشرعی از گناهان به شمار آید.

از دیدگاه غزالی، چون رسیدن به مقام حب‌الله و مقام فنا از اهمیت به سزایی برخوردار است، نیتی مقدم است و دارای اولویت، که برای رسیدن به خدا باشد، نه برای غیر او (اگرچه به نیت رسیدن به بهشت یا نجات از عذاب جهنم باشد) و این عمل را فضیلت انسان می‌داند.

غزالی فعل اخلاقی را کاملاً وابسته و متکی بر تعریف اخلاق می‌داند، یعنی هیئت راسخه در نفس انسان. فعلی از نظر غزالی اخلاقی است که خودِ فعل دارای حسن باشد (حسن فعلی) و فاعل نیز پس از شناخت و آگاهی دقیق از ابعاد آن فعل، همان نیت معین را در عملش مدنظر داشته باشد (حسن فاعلی) و از سوی دیگر، قدرت انجام آن را نیز داشته باشد.

نظریه‌ی غزالی مبتنی بر شریعت است. تمایز بین اخلاق شریعت غزالی و فضیلت ارسطویی را باید در نیت الهی و اخلاقی و طرح سعادت دنیوی یا اعم از آن و اخروی جست.

غزالی اخلاق (اخلاق نیکو) را به معنای معتدل بودن قوای عقل، شهوت و غضب و رفتار انسان‌ها می‌داند و هرچه از حد وسط و عدالت خارج شده و به دو جانب آن (افراط و تفریط) گرایش داشته باشد حکایت از زشتی آن دارد و این مطلب را نیز منوط به نیت و اراده‌ای کرده است که فاعل فعل در نظر دارد.



به نظر او، دست عقل از رسیدن به فضیلت و سعادت نهایی (قرب الهی)، که همان هدف اخلاق در دیدگاه اوست، کوتاه می‌باشد و در این زمینه باید به شرع مراجعه کرد. در واقع، شرع را مقدم و دریافت عقل را ناکافی می‌داند.

غزالی هدف تمام فعالیت‌ها و روش‌های تربیتی در اخلاق را رسیدن انسان به کمال اعتدال میداند و تا انسان به این هدف نرسد، نمی‌تواند به هدف عالی و غایت اصلی اخلاق که قرب خداست، نایل آید، روز به روز از قرب خدا فاصله می‌گیرد و به قرب شیطان می‌رسد. به همین دلیل، تغییر اخلاق را ممکن می‌داند تا انسان‌ها به اعتدال در اخلاق برسند و اعتدال اخلاق باید در وجودشان نهادینه شود<sup>۹۹</sup> و او حل این مشکل را با حاکمیت عقل و شرع ممکن می‌داند.

غزالی به وسیله‌ی اعتدال در قوا و افعال با هدایت عقل و شرع (وحی)، به فکر کمال انسان، که رسیدن به قرب خداوند است، می‌باشد و این همان «غایت و هدف اخلاقی» است که غزالی بدان دعوت می‌کند. وی معتدل بودن اخلاق را سلامت نفس می‌داند و انحراف از حالت اعتدال را بیماری نفس، که مانع رسیدن انسان به سعادت واقعی خواهد بود.

پس اصلاح و اعتدال بخشیدن تدریجی به شهوت، غضب و عقل از طریق معرفت، ریاضت و استمرار آن، برای رسیدن به قرب الهی به گونه‌ای که این جریان، ملکه‌ی نفسانی وی واقع گردد و بدون تأمل بدان عمل نماید، هدفی است که غزالی در نظریه‌ی اخلاقی خود در پی آن می‌باشد.

غزالی عالم اخلاق غایت‌گراست و فعلی را اخلاقی می‌داند که به هدف رسیدن به عدالت در قوا و افعال برای نیل به هدف و غایت نهایی در اخلاق، که همانا قرب الهی است، انجام گیرد. در نتیجه، رسیدن و وصول به قرب حق تعالی را هدف اخلاقی می‌داند و راه وصول به این مرتبه را در دستیابی به اعتدال و حد وسط در قوا و افعال، یعنی دستیابی به فضیلت افعال که سعادت نهایی انسان است، برمی‌شمرد.

## منابع :

۱. قرآن کریم.
۲. مفاتیح الجنان.
۳. ابن مسکویه، احمدابن محمد، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، چاپ اول، قم: طلیعه‌ی النور، ۱۴۲۶ق.
۴. ابن منظور، ابی‌الفضل جمال‌الدین محمدابن مکرم، لسان‌العرب، تصحیح و تعلیق علی شیری، چاپ اول، بیروت: [بینا]، ۱۴۰۸ق.
۵. پژوهشکده‌ی حوزه و دانشگاه، درآمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی.
۶. پورسینا، زهرا، نگاهی به کتاب نظریه‌ی غزالی در باب فضیلت، فصل‌نامه‌ی اخلاق، ش اول، اصفهان: دفتر تبلیغات حوزه‌ی علمیه‌ی اصفهان.
۷. جوهری، صحاح‌اللغة.
۸. حبیبی، رضا، هدف‌نمایی در تربیت اخلاقی، فصل‌نامه‌ی راه تربیت، ش اول، پاییز ۸۵ش.
۹. حق‌شناس، علی، فضیلت و ردیلت در اخلاق اسلامی، چاپ دوم، بوشهر: موعود اسلام، تابستان ۱۳۸۵ش.
۱۰. دهخدا، علی‌اکبر، فرهنگ دهخدا، ذیل واژه‌ی نیت.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، المفردات فی غریب‌القرآن، تهران: المکتبة‌المرتضویة لاحیاء آثار المرتضویة، [بی‌تا].
۱۲. الزبیدی، محمدمرتضی، تاج‌العروس عن جواهرالقاموس، ذیل واژه‌ی خلق؛ فرهنگ عمید.
۱۳. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۲ش.
۱۴. شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه زبیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵ش.
۱۵. شیدان‌شید، حسینعلی، عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم، چاپ دوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵ش.
۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، [بیجا]، نشر خوارزمی، ۱۳۶۴ش.
۱۷. عبدالکریم، عثمان، الدراسات النفسیة عند المسلمین والغزالی بوجه خاص، ترجمه‌ی سیدمحمدباقر حجتی، دفتر دوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۱ش.
۱۸. غروی‌ان، محسن، کاوشی درباره‌ی نیت، فصل‌نامه‌ی معرفت، ش ۳۲.

۱۹. غزالی، ابو حامد محمد، *احیاء العلوم*، (دو جلدی)، بیروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ۱۴۲۶ ق.
۲۰. غزالی، ابو حامد محمد، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، ۱۳۵۴ ش.
۲۱. غزالی، ابو حامد محمد، *احیاء العلوم*، ترجمه‌ی مؤیدالدین خوارزمی، ربع منجیات.
۲۲. غزالی، ابو حامد محمد، *الاربعین*، ترجمه‌ی برهان الدین حمدی.
۲۳. فتحعلی خانی، محمد، *آموزه‌های بنیادین علم/اخلاق*، چاپ اول، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، بهار ۱۳۷۹ ش.
۲۴. الفراهیدی، الخلیل عبدالرحمن بن احمد، *العین*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بیتا].
۲۵. فهری، سید ابوالحسن، *المحیط*، ذیل واژه‌ی نیت، چاپ دوم، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات یادواره کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۲۶. *قاموس المحيط*.
۲۷. قرضاوی، یوسف، *نیت و اخلاص*، ترجمه‌ی عمر قادری، تهران: نشر احسان، ۱۳۷۹ ش.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (علیهم‌السلام): [بیتا].
۲۹. گروه مؤلفان، کتاب *شناخت اخلاق اسلامی*، چاپ دوم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۳۰. مصطفی، ابراهیم و همکاران، *المعجم الوسیط*، ذیل واژه‌ی نیت، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه الصادق للطباعة.
۳۱. مطهری، مرتضی، *تعلیم و تربیت در اسلام*، چاپ دهم، تهران: انتشارات الزهراء علیها السلام، زمستان ۱۳۶۶ ش.
۳۲. معلوف، لوپسن، فرهنگ جدید عربی به فارسی *منجد الطلاب*، ترجمه‌ی محمد بندرریگی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴ ش.
۳۳. معین، محمد، *فرهنگ معین*.
۳۴. نراقی، محمد مهدی، *جامع السعادت*، قم: اسماعیلیان، [بی تا].



پروہشکاه علوم انسانی ومطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی