

نسان از آن حیث که درای عقل طبیعی است، تابع اصول اولیه عقل عملی است که این اصول خود از شراق الهی که قاعده وجدان اخلاقی است، تبعیت می‌کند. بنا بر این قانون طبیعی عقل، قابل بازگشت به قانون ازلی خداوند است، ولی عکس این امر صادق نیست؛ یعنی قانون ازلی را نمی‌توان به احکام عقل طبیعی برگرداند. در نتیجه بسیاری از واجبات یا منهیات وجود دارد که عقل انسان، امر به آنها یا نهی از آنها نمی‌کند. از آنجاکه می‌توان احکام عقل طبیعی را به قانون ازلی تحویل برد، می‌توان گفت هر فعل مخالف با عقل، قبیح است؛ چراکه نقض قانون ازلی است. این تحلیل از خطای اخلاقی، نزد ارسطو یافت نمی‌شود و وی در تحلیل خود از خطای اخلاقی هرگز به ماورای عقل تمسک نمی‌جوید (ژیلسون، ۱۳۷۰: ۵۰۶ و ۵۰۷)

اخلاق فضیلت ارسطویی به جهان اسلام راه یافت و مقبول افتاد، ولی در آن جرح و تعدیل‌هایی صورت گرفت. در جهان اسلام نیز همچون مسیحیت، عالمان و اندیشمندان حوزه اخلاق با تلفیق آموزه‌های ارسطویی و آموزه‌های دینی به تبیین اخلاق فضیلت محور پرداختند. عالمان علم اخلاق در تقسیم‌بندی فضایل و رذایل، میان فضایل بنیادین و نیز در شیوه دستیابی به فضایل و رهایی از رذایل، متأثر از اخلاق فضیلت ارسطویی بودند. در این باره می‌توان به کتاب‌های تهذیب الأخلاق ابن مسکویه، اخلاق ناصری خواجه نصیر و جامع السعادات نراقی اشاره کرد.

غزالی نیز از یکسو در آثار اخلاقی خود و در بحث از اخلاق فضیلت، سخنانی گفته که نشان‌دهنده اثرپذیری او از اخلاق یونانی ارسطویی است و از سوی دیگر بعثت با فلسفه یونانی در افتاده است؛ به گونه‌ای که در کتاب مشهور تهافت الفلاسفه در یست مورد فلاسفه را مؤاخذه و ستیضاح کرده است. حال پرسیدنی است اخلاق نزد غزالی بر چه مبنایی استوار است؟ آیا منشأ اخلاق، عقل است یا شرع و یا هر دو، یا اینکه شق دیگری در کار است؟

غزالی و آثار اخلاقی گذشتگان

غزالی در حوزه اخلاق، کتب متعددی نگاشته است: احیاء العلوم الدین، میزان العمل، الأربعین

فی اصول الدین - که بخشی از کتاب جواهر القرآن است - و نیز منهاج العابدین که از آخرین مصنفات اوست. (مبارک، ۱۹۲۴: ۹۶ و ۹۷)

غزالی در آثار اخلاقی خود از کتب فیلسوفان مسلمانی چون فارابی و ابن‌سینا سود جسته، اگرچه در ظاهر با آنها از در مخالفت درآمده است. از دیگر منابعی که می‌توان بدان اشاره کرد، تهذیب الأخلاق ابن‌مسکویه است که هرچند برخی گفته‌اند غزالی در استفاده از این کتاب اشاره‌ای به آن نداشته، بی‌شک از آن متأثر بوده است. (همان: ۷۶)

غزالی از منابع لهل تصوف از جمله قوت القلوب ابوطالب مکی (م. ۳۸۶ ق) و الرسالۃ القشیریة ابوالقاسم عبدالکریم بن هوزن قشیری (م. ۴۶۵ ق) بهره جسته است. اما بی‌تردید مهم‌ترین منبعی که او در مباحث اخلاقی خود از آن بهره برده، شریعت (قرآن و احادیث) بوده است.

تحلیل نفس انسانی

شناخت نفس^۱ به «شناخت ماهیت نفس» و «شناخت حالات و افعال نفس» تقسیم می‌شود. آن وجه از شناخت نفس که برای اخلاق ضرورت دارد، شناخت حالات و افعال نفس است، نه شناخت ماهیت نفس. از نظر غزالی، شناخت ماهیت نفس - که فراتر از حدود و ثغور اخلاق است - مربوط به علم نظری و الاثری به نام «علم المکاشفه» است. (غزالی، ۱۹۸۶: ۳ / ۴) از این‌رو در اخلاق، تنها شناخت حالات و افعال نفس اهمیت می‌یابد.

غزالی در بحث از نفس و قوای آن - که در کتاب‌های مختلف بدان پرداخته - متأثر از روان‌شناسی فلسفی فیلسوفان مسلمان به‌ویژه ابن‌سیناست. (برای نمونه بنگرید به: معراج السالکین، المعراج الثانی، الفصل الاول فی قوی النفس و علیة تحرک البدن بها، کیمیای سعادت، میزان العمل و احیاء □

۱. غزالی در احیاء العلوم در بحث از نفس، پیش از هر چیز به توضیح و تبیین چهار اصطلاح «قلب»، «روح»، «نفس» و «عقل» می‌پردازد تا از خلط معانی جلوگیری کند. (بنگرید به: غزالی، ۱۹۸۶: ۳ / ۶ - ۴)

العلوم) وی قوای نفس را چنین تفسیر می‌کند: «نفس نباتی»، «نفس حیوانی» و «نفس انسانی». غزالی در بحث از نفس، تنها به نفس حیوانی و نفس انسانی توجه دارد؛ چراکه این دو ارتباط مستقیمی با اخلاق دارند.

وی در میزان العمل می‌نویسد که نفس حیوانی دارای دو قوه است: «قوه محرک» و «قوه مدرک». قوه محرک نیز بر دو قسم است: یکی باعث و برانگیزنده و دیگری مجری و مباشر حرکت. قوه مدرک نیز دو بخش است: ظاهری و باطنی. قوه ظاهری همان حواس پنج‌گانه است و قوه باطنی به قوای خیالیه، حافظه، وهمیه، ذاکره و متفکره تفسیر می‌گردد.

اما قوای نفس انسانی به دو قوه «عالمه» و «عامله» تفسیر می‌شود. نفس انسانی فراتر از آن است که با حواس پنج‌گانه ادراک شود، بلکه از طریق عقل، ادراک می‌گردد و یا از طریق آثار و افعال به وجود آن پی برده می‌شود. نفس انسانی دارای دو نسبت است: یکی نسبتی رو به بالا و دیگری نسبتی رو به پایین که برحسب هر یک از این دو نسبت، به ترتیب دارای دو قوه عالمه و عامله است. این دو قوه هر کدام عقل نامیده می‌شوند که این نام‌گذاری آنها به اشتراک لفظی است. بنا بر این نفس انسانی دارای دو عقل نظری و عقل عملی است. (غزالی، ۱۹۸۹: ۲۶-۲۳)

تحلیل غزالی از نفس، همان تحلیل فلسفی فیلسوفان مسلمانی چون ابن‌سیناست. با این حال، غزالی در بحث از نفس انسانی و تطهیر آن از گناهان در کتاب احیاء العلوم، متأثر از محاسبی عارف است.

در کیمیای سعادت - که از آخرین نوشته‌های غزالی است - تحلیل عرفانی از نفس انسانی با تفصیل بیشتری آمده است، ولی در عین حال می‌توان در این اثر نیز اصطلاحات رایج میان فیلسوفان را در تحلیل نفس مشاهده کرد. برای مثال وی در کیمیای سعادت می‌گوید:

«کل سعادت مبتنی بر سه چیز است: قوه غضب، قوه شهوت و قوه علم که لازم است از حد اعتدال خارج نشوند تا به راه هدایت لشاره‌گر باشند.» (غزالی، ۱۹۹۴ الف: ۱۳۰ و ۱۳۱) این تفسیر بنده سه‌گانه از قوای نفس، همان تفسیر بنده فیلسوفانی همچون فارابی در آراء اهل المدینه الفاضله است. با اینکه غزالی در احیاء العلوم سعی داشته از اصطلاحات فلسفی

اجتناب ورزد. برای نمونه او از قوای نفس به «جنود القلب» (اصطلاح «جنود القلب» در کتاب‌های دیگر غزالی نیز آمده است؛ مانند *روضه الطالبین، عمدة السالکین و الرسالة الدنیه*) تعبیر می‌کند (همو، ۱۹۸۶: ۳ / ۹)، این تحلیل فلسفی از نفس انسانی در احیاء العلوم نیز قابل دیده می‌شود.

فضایل و تقسیم‌بندی آنها

غزالی در کتاب‌های خویش از سه دسته فضایل سخن می‌گوید: «فضایل فلسفی»، «فضایل توفیقی» (دینی) و «فضایل صوفیانه». وی در میزان العمل در خصوص فضایل فلسفی می‌گوید: هر چند فضایل بسیارند، در چهار چیز که مشتمل بر شعب و انواعی است، جمع می‌شوند: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت. حکمت فضیلت قوه عقلیه، شجاعت فضیلت قوه غضبیه، عفت فضیلت قوه شهوانیه و عدالت عبارت است از قرار گرفتن هر یک از این قوا به نحو لازم. از طریق فضیلت عدالت است که امور، تام و تمام می‌گردند. از این رو گفته شده آسمان‌ها و زمین بر اساس عدالت استوار گشته‌اند.

غزالی در ادامه بحث به یکایک این فضایل و انواعی که در پی هر یک می‌آید، می‌پردازد. او سپس به فضیلت حکمت پرداخته، آن را مصداق آیه «*من یؤت الحکمة فقل* أوتی خیراً کثیراً» (قره / ۲۶۹) و نیز مقصود این گفته پیامبر می‌داند که «*الحکمة ضال المؤمن*».

وی پس از تفکیک میان حکمت نظری و عملی (اخلاقی)، حکمت عملی را حالت و فضیلت نفس عاقله می‌داند که به وسیله آن، نیروی غضبی و شهوی کنترل می‌شود و حرکات آنها از حیث ثقباض و تبساط به اندازه درمی‌آید و آن علم به صواب اعمال است. دو حد افراط و تفریط حکمت نیز عبارت است از مکر و بلاهت. (غزالی، ۱۹۸۹: ۷۴ و ۷۵) از نظر غزالی، فضایی که تحت فضیلت حکمت قرار می‌گیرند، بدین قرار است: حسن‌التدبیر، جودالنهن، نقایة الرأی (خلوص رأی) و صواب‌الظن. (همان: ۸۲)

فضیلت شجاعت، حد وسط میان دورذیلت تهور و جبن است که از پرتو آن، اقدام به کار

حاصل می‌شود. شدت در کار همواره پسندیده نیست، بلکه چیزی نکوست که با عقل و شرع سازگار باشد. (همان: ۷۶ و ۷۷) از نظر غزالی، فضایی که در پی فضیلت شجاعت می‌آیند، عبارت است از: الکر، النجده (باری‌دادن به دیگران)، کبر النفس (بزرگ‌دلی)، الاحتمال (بردباری)، الحلم (شکیبایی)، الثبات (پایداری)، النبل (بزرگواری)، الشهامه (دلیری) و الوقار (سنگینی و متانت). (همان: ۸۴)

اما عفت فضیلتی است مربوط به قوه شهوانی که عقل بوسه‌هولت می‌تواند آن را تحت ثقیاد خویش در آورد؛ تا جایی که ثقباض و لبساط آن به یک اشاره عقلی بستگی دارد. دو رذیلت مربوط به عفت نیز شره و خمود است. معیار اعتدال در اینجا شرع و عقل است. فضایل ناشی از فضیلت عفت از این قرار است: الحیا، الخجل (خجالت)، المسامحه (گذشت)، الصبر، السخاء (بخشنده‌گی)، حسن التقدير (اندازه‌نگه‌داشتن)، الانبساط، الدماثة (نرم‌خویی)، الانتظام (نظم و ترتیب)، حسن الهیئة (آرستگی)، القناعة، الهدوء (آرامش)، الورع، الطلاق□ة (خوش‌گوی)، المساعدة (همراهی)، التسخط (سرزنش ملایم) و الظرف. (همان: ۸۷)

سر انجام اینکه، عدالت عبارت است از حالتی که مشتمل بر تناسب سه قوه حکمت، شجاعت و عفت باشد. عدالت یکی از اقسام فضایل نیست، بلکه جمله فضایل است. از نظر غزالی، عدالت همانند فضایل دیگر دارای دو رذیلت نیست، بلکه تنها رذیلت ظلم در برابر آن قرار دارد؛ چراکه این ترتیب (نظم) و عدم‌ترتیب (بی‌نظمی) حد وسطی وجود ندارد. (همان: ۸۰ و ۸۱)

غزالی در بحث از فروعات فضایل اصلی، به فروعات رذایل اخلاقی نیز پرداخته است که در اینجا مجال پرداختن بدان نیست. نکته مهم در بحث از فضایل چهارگانه و رذایل مربوط به آنها و نیز فروعات آنها این است که غزالی از کسانی همچون فارابی، ابن‌سینا و ابن‌مسکویه متأثر است. با این حال، وی در نتیجه‌های این بحث می‌گوید روایات مختلفی در باب ترغیب به فضایل و اجتناب از رذایل وجود دارد که به دلیل اطاله کلام از ذکر آنها پرهیز می‌کند. (همان: ۹۱)

وی در جای دیگری از کتاب میزان العمل ذیل عنوان «یان لواع الخیرات و السعادات»، همه نعمت‌های خداوند را منحصر در پنج نوع می‌داند: اول «سعادت اخروی» که عبارت است

از بقایی که برای آن فنایی نیست، شادی‌ای که در آن غمی نیست، علمی که با آن جهلی نیست و غنایی که در آن فقری نیست. به این سعادت اخروی نمی‌توان جز از طریق خداوند رسید و این سعادت کامل نمی‌شود، مگر به نوع دوم.

نوع دوم «فضایل نفسی» است که در چهار فضیلت جمع شده است: عقل و کمال آن (علم)، عفت و کمال آن (ورع)، شجاعت و کمال آن (مجاهدت) و عدالت و کمال آن (انصاف). این فضایل علی‌التحقیق اصول دین است که با نوع سوم تکامل می‌یابد. نوع سوم «فضایل بنی» است که منحصراً در چهار چیز است: صحت، قوت، جمال و طول عمر. این فضایل با نوع چهارم تمام می‌یابد.

نوع چهارم (فضایل خارجی) عبارت است از مال، زن و فرزند، عزت و کرم عشیره. انتفاع از این فضایل نیز مقدور نیست، مگر با نوع پنجم که عبارت است از «فضایل توفیقی» که مشتمل است بر هدایت، رشد، تسدید و تأیید الهی. (همان: ۹۷)

بنا بر این از منظر غزالی، خیرات پنج‌گونه است: اخروی، نفسی، بنی، خارجی و توفیقی که برخی از آنها نیازمند برخی دیگر است. از نظر وی، این یک نیاز ضروری است؛ مانند فضایل نفسی که وصول به نعيم آخرت جز از طریق آنها مقدور نیست، یا صحت بدن که فضایل نفسی جز از طریق آن به دست نمی‌آید. اما نیاز و حاجت گاه نافع است، نه ضروری؛ مانند حاجت به فضایل خارجی (مال، زن، فرزند و ...) برای تحصیل فضایل نفسی، چراکه اگر این فضایل خارجی نباشد، در علل و اسباب فضایل نفسی خلل وارد می‌شود. (همان)

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، غزالی از فضایل توفیقی نام می‌برد. وی در این خصوص می‌گوید: اگر پرسیده شود معنای فضایل توفیقی (هدایت، رشد، تسدید و تأیید الهی) چیست، پاسخ این است که توفیق چیزی است که انسان در هیچ حالی از آن بی‌نیاز نیست و معنایش موافقت اراده و فعل انسان با قضا و قدر الهی است؛ هم در امور خیر و هم در امور شر.

غزالی بر این باور است که کسب فضایل، تنها از طریق هدایت الهی میسر است و این هدایت، مبدأ خیرات است؛ همچنان که خداوند بدان اشاره دارد: «اعطی کلاً شیئاً □ خلقه ثم هدی» (طه / ۵۰)؛ «لولا فضل الله علیکم و رحمته ما

زکی منکم من احد ابدأ ولكن الله يزگی من یشا□. (نور / ۲۱)

از نگاه غزالی، هدایت الهی دل‌ای سه منزل است:

اول تعریف دو طریق خیر و شر که خداوند بدان چنین اشاره کرده است: «و هدیناه النجدین.» (بلد / ۱۰) خداوند این نعمت را به همه بندگانش اعطا کرده است؛ بدین بیان که برخی را از طریق عقل و برخی را از طریق رسولان. از این‌رو خداوند فرموده است: «واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمي علی الهدی.» (فصلت / ۱۷)؛

دوم، چیزی که بنده را مرحله به مرحله - با توجه به پیشرفت او در علوم و افزایش اعمال صالح - مدد می‌رساند: «و الذین اهتدوا زادهم هدی و آتاهم تقواهم.» (محمد / ۱۷)؛

سوم، نوری که در عالم ولایت و نبوت درخشیده می‌شود و نسان با آن به چیزی هدایت می‌شود که نمی‌تواند با عقل صرف بدان دست یابد، چنان‌که در آیه‌ای می‌خوانیم: «قل ان هدی الله هو الهدی.» (قره / ۱۲۰)

«رشد» از نظر غزالی، عنایت الهی است که به نسان در توجه به مقاصدش مدد می‌رساند و او را در آنچه صلاح اوست، تقویت می‌کند و از آنچه در آن فساد است، باز می‌دارد و این امری درونی و باطنی است؛ همچنان‌که خداوند اشاره دارد: «و لقد آتینا ابراهیم رشده من قبل و کنا به عالمین.» (انبیاء / ۵۱)

«تسدید» آن است که اراده و حرکات نسان متوجه مطلوبش قرار گیرد تا بتواند در کوتاه‌ترین زمان بدان برسد. فرق رشد و تسدید آن است که رشد، جنبه معرفتی و شناختی دارد؛ درحالی‌که تسدید دل‌ای جنبه تحریکی است.

لما تأیید تقویت امر از درون، به واسطه بصیرت و نیز تقویت توان از خارج است که خداوند بدان اشاره می‌کند: «اذ أیدتک بروح القدس.» (مأئده / ۱۱۰؛ غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۲ و ۱۰۳)

فضایل توفیقی متناظر با فضایل فلسفی، به چهار فضیلت تقسیم می‌شود. مبنای فضایل فلسفی، اراده و عادات انسانی است؛ حال آنکه اساس فضایل توفیقی، ترمینیسیم (جبرگرایی) الهی است. هرچند هر دو فضایل فلسفی و توفیقی وسایلی برای کسب سعادت است، باید دانست که از نظر غزالی بدون توفیق الهی، هیچ انسانی نمی‌تواند به سعادت برسد. بنابراین فضایل فلسفی مشروط به فضایل توفیقی است. توفیق الهی، از طریق وحی و در قالب احکام برای انسان حاصل می‌شود و این احکام نیز در قالب عبادات و آداب درمی‌آید.

اما غزالی افزون بر فضایل فلسفی و توفیقی، از فضایل صوفیانه‌ای همچون توبه، صبر، خوف، رجا و زهد نیز سخن گفته است. این فضایل که در نظام‌های اخلاقی برخی از فیلسوفان مسلمان به‌کلی غایب است، جملگی در قرآن و سنت - همراه با تبیینی موجز از معانی آنها - آمده است، اما این صوفیان ند که بتفصیل به تبیین معانی آنها پرداخته و وجوه مختلف آنها را بررسی کرده و بدلهای نظم و ترتیب داده‌اند. از این حیث می‌توان آنها را «فضایل صوفیانه» نامید.

صوفیان تأکید دارند که این فضایل به‌گونه‌ای کامل و تمام‌عیار در صوفیان، به‌شکلی ناقص در پرهیزکاران و در قالبی ابتدایی در تمامی مؤمنان یافت می‌شود. (AbulQuasem, 149 - 147: 1978) از این‌رو از نگاه غزالی، فضایل صوفیانه همان وجوه باطنی احکام الهی است. وی در بحث از فضایل صوفیانه، اصطلاحات «مقامات السالکین»، «مقامات الدین»، «منازل الدین» و «اخلاق محموده» را به‌کار می‌برد و در تمامی آثار اخلاقی‌اش، فضایل صوفیانه را ذیل «صفات المنجیات» برمی‌رسد.

غزالی فضایل صوفیانه را در بخش چهارم کتاب احیاء العلوم، الاربعین فی اصول الدین و در کیمیای سعادت محور بحث قرار داده است. با این همه، تعداد و ترتیب فضایل صوفیانه، در این سه کتاب متفاوت است. تعداد و چینش این فضایل بدین شرح است:

احیاء العلوم	کیمیای سعادت	الاربعین فی اصول الدین
توبه	توبه	توبه
صبر	صبر	خوف

احیاء العلوم	کیمیای سعادت	الاربعین فی اصول الدین
شکر	شکر	زهد
رجا	رجا	صبر
خوف	خوف	شکر
فقر	فقر	اخلاص
زهد	زهد	صدق
توحید	نیت	محبت
توکل	اخلاص	رضا
محبت	صدق	
شوق	مراقبه	
ئس	محاسبه	
رضا	تفکر	
نیت	توحید	
اخلاص	توکل	
صدق	محبت	
مراقبه	شوق	
محاسبه	رضا	
تفکر		

غزالی بارها اشاره می‌کند که صوفیانی نتوانسته‌اند به فهم و درکی علمی از فضایل واصل شوند. از این‌رو، وی در بحث از فضایل صوفیانه، چارچوب نظری فیلسوفان را به‌کار می‌گیرد. توضیح اینکه، شیوه کسب فضایل صوفیانه همانند فضایل فلسفی است که از طریق عادت و همنشینی حاصل می‌شود؛ دیگر اینکه، نشانه کسب کامل این فضایل همچون فضایل فلسفی، احساس لذت و سهولت در عمل است. از نظر غزالی فضایل صوفیانه دارای سه مؤلفه علم، حال^۱ و عمل است. از سویی طبیعت سه‌گانه این فضایل نیز با تعریف فضایل فلسفی به‌عنوان ویژگی‌های مَنشی و احوال نفسانی در تنافی نیست؛ چراکه در فضایل صوفیانه، این احوال نفسانی‌اند که در واقع فضیلت به‌شمار می‌روند و علم و عمل به‌ترتیب به‌عنوان سبب و ثمره این احوال تلقی می‌گردند. (Ibid: 150)

1. Disposition.

غزالی مفهوم حد وسط را که در خصوص فضایل فلسفی کار برد دارد، جز در خصوص فضایل خوف و رجا که مبنایشان احساسات است، به کار نبرده است. (Ibid) از این حیث می‌توان رهیافت نظری غزالی به فضایل صوفیانه را متأثر از سنت فلسفی ارسطویی دانست.

نتیجه‌گیری

غزالی در بحث از فضیلت، هم از فضایل فلسفی سخن گفته که در عقل فلسفی ریشه دارد، هم از فضایل توفیقی (دینی) و هم از فضایل صوفیانه که از نظر وی، نشأت گرفته از احکام و عبادات شرعی است. حال پرسیدنی است که چگونه می‌توان آرای مختلف غزالی در باب اخلاق را جمع نمود؟ به یانی دیگر، آیا منشأ اخلاق از نظر غزالی عقل است، یا شریعت و یا هر دو، یا اینکه شق دیگری دارد؟ (نوعی عدم نسجام و تهافت‌گویی)

ابن رشد غزالی را متهم می‌کرد که او با شعریان، شعری است، با صوفیان صوفی و با فلاسفه نیز فیلسوف. (Hourani, 1985: 136) از نظر برخی، غزالی در آرا و اندیشه‌های خویش - مانند اندیشه‌های اخلاقی - فاقد نسجام و یکپارچگی است، به همین رو از این حیث نمی‌توان دقیقاً مشخص کرد نظر غزالی در باب اخلاق و منشأ آن چیست. اما اگر اندیشه غزالی در باب اخلاق را تهافت‌گویی قلمداد نکنیم، در این صورت سه حالت متصور است:

یکی اینکه بگوییم وی با وجود مخالفت با فیلسوفان، در حوزه اخلاق از آنان تأسی جسته و اخلاق وی چیزی جز اخلاق فلسفی فیلسوفانی چون فارابی، ابن‌سینا و ابن‌مسکویه نبوده است. این رأی نمی‌تواند به صواب نزدیک باشد؛ چراکه غزالی برخلاف آنها به تغییرات اندک در باب فضایل فلسفی بسنده نکرده، فضایل دینی و صوفیانه را مطرح می‌سازد که مبنای فضایل فلسفی است. غزالی خود اشاره می‌کند که انسان نمی‌تواند بدون مدد عقل به سعادت غایی برسد؛ سعادت که از نظر او همان سعادت اخروی است، نه سعادت نیوی آن‌گونه که در اخلاق فلسفی مطرح است.

شق دوم این است که بگوییم منشأ اخلاق از نظر غزالی شریعت است که در قالب احکام

و عبادات آمده است. این احکام و عبادات، ظاهری دارند و باطنی. وجه ظاهری آنها اخلاق عامه را بیان می‌کند و وجه باطنی آن بر اخلاق صوفیانه دلالت دارد. طبق این بیان، نوعی تطور در اندیشه‌های اخلاقی غزالی وجود دارد؛ بدین‌سان که او از اخلاق فلسفی می‌آغازد و به اخلاق دینی و سرانجام به اخلاق صوفیانه که وجه باطنی اخلاق دینی است، می‌رسد. این رأی نیز نمی‌تواند مقبول باشد؛ چراکه غزالی در آثار متعدد خود از جمله آثار متأخرش، از فضایل فلسفی در کنار فضایل دینی سخن می‌گوید و فضایل فلسفی را ابزاری برای وصول به سعادت غایی و اخروی قلمداد می‌کند.

بی‌تردید از نظر غزالی، هم عقل و هم شریعت مبنای اخلاق انسانی‌اند. گواه این مدعا طریقه بحث از فضایل سه‌گانه است. همان‌گونه که برخی اشاره کرده‌اند، با وجود اختلاف این سه دسته از فضایل، جملگی وسیله‌ای برای دستیابی به سعادت غایی یا اخروی هستند. (Sherif, 1975: 164) در واقع غزالی اخلاق فلسفی را با اخلاق دینی و اخلاق صوفیانه - که هر دو از نظر او در شریعت ریشه دارند - درآمیخته است. وی در بحث از فضایل فلسفی از چهارگونه فضیلت سخن می‌گوید. او در بحث از فضایل صوفیانه نیز چارچوب نظری فیلسوفان در بحث از فضایل را به‌کار می‌گیرد و برای فضایل، دو حد افراط و تفریط را مفروض می‌گیرد. از این حیث می‌توان گفت غزالی نوعی اخلاق دینی را مطرح می‌سازد که در آن، هم عقل و هم شریعت را - با دو وجه ظاهر و باطنش - مطمح نظر قرار می‌دهد. غزالی در تهافت الفلاسفة به انکار دیدگاه فیلسوفان می‌پردازد. پرسش‌های او از مبدأ آفرینش شروع شده و به معاد ختم می‌گردد. وی حتی تکفیر فلاسفه در سه مسئله را اجتناب‌ناپذیر می‌داند: قدم عالم، علم خداوند و معاد جسمانی. غزالی منشأ کفر آنها را لسانی، پرطمطراقی چون سقراط، قراط، افلاطون و ارسطاطالیس و نیز شنیدن فهرستی از علوم که به آنها فخر می‌فروختند، مثل هندسه، منطق، طبیعیات و الهیات می‌داند. (آر بری، ۱۳۷۲: ۶۳)

با این حال، غزالی در کتاب المنقذ من الضلال در باب اخلاق - به‌عنوان یکی از علوم که فیلسوفان بدان می‌پردازند - چنین بیان می‌دارد که منبع کار فیلسوفان در این دانش، سخنان صوفیان است. صوفیان خداپرستانی‌اند که همواره مراقب نفس بوده، به یاد

خدا هستند. ایشان برای رهسپردن به سوی خدا از دنیا روی برتافته و با هوای نفس به مخالفت برخاسته‌اند. آنها از این طریق به شناخت حالات نیک و بد نفس و نیز آسیب‌های هر عمل دست یافته‌اند و فیلسوفان نیز این کشفیات را برگرفته و با سخنان خویش درآمیخته و برای ترویج باطلشان به کار گرفته‌اند. غزالی در ادامه می‌گوید: از آمیزش کلام پیامبر و سخن صوفیان با کتاب‌های اخلاقی به دست علمای اخلاق، دو زیان سر می‌زند: زیان رد و زیان پذیرش.

زیان رد بزرگترین زیان است؛ چراکه گروهی از کهمایگان در علم و دانش بر این پندارند که آنچه از مطالب اخلاق در کتاب‌های فلاسفه تدوین یافته و با باطل درآمیخته است، می‌باید دور ریخته شود و از آن یادی به میان نیاید. این‌گونه افراد چون این سخنان را جز از فیلسوفان نشنیده‌اند، چنین پنداشته‌اند که این سخنان باطل‌اند؛ چه آنکه گوینده آنها بر باطل است. این‌گونه ندیشیدن، مختص کم‌خردان است که حق را با مردم می‌شناسند، نه مردم را با حق. به گفته علی بن ابی‌طالب (ع) «حق را با مردان نسنج، بلکه حق را بشناس تا حق پرستان را بشناسی. دلای خردمند حق را می‌شناسد.» غزالی می‌گوید گاه باید حق را از گفته‌های گمراهان بیرون کشید و باید دست معدن طلا از خاک شکل گرفته است. صراف‌ی که به بصیرت خود اطمینان دارد، می‌تواند دست به کیسه برد و طلای سره را از ناسره جدا کند. تنها روستایی ناآشنا از این کار باز دلشسته می‌شود، نه یک صراف بصیر! وی چنین ادامه می‌دهد: در کتاب‌هایی که تألیف کرده‌ام، بر پاره‌ای از کلمات ما خرده گرفته‌اند که اینها سخنان فلاسفه پیشین است؛ حال آنکه بیشتر آنها برخاسته از ذهن خود من است، هرچند از راه تولد به ذهن دیگران هم رسیده باشد. اگر فرض کنیم آنها جز در کتاب‌های فلاسفه نباشند، در این صورت آیا جایز است چنین سخنانی که با کتاب خدا و سنت پیامبر در تنافی نیست و با خرد و برهان سازگار است، کنار گذاشته شود؟ (۱۹۹۴: ۴۶ - ۴۴)

به‌طور کلی غزالی در حوزه اخلاق تا حدی آرای فیلسوفان را پذیرفته است، هرچند در طبیعیات و الهیات به‌شدت با آرای آنها مخالفت می‌کند. به واقع او در کنار فضایل الهیاتی و

فضایل صوفیانه، از فضایل فلسفی نیز سخن گفته و مشی فیلسوفان را در بحث از فضایل به کار گرفته است. به یقینی دیگر، او در کنار شریعت برای عقل نیز شأنی قائل گشته است. بنا براین به نظر می‌آید غزالی در حوزه اخلاق تا حدی از دیدگاه برخی شاعران همچون جویبار که مدافع نوعی اراده‌گرایی الهیاتی‌اند، فاصله می‌گیرد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

- Philosophy*, Cambridge University Press, second edition.
16. Sherif, Mohamed Ahmed, 1975, *Ghazali's Theory of Virtue*, Albany.



پرو، شگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

وظیفه‌گرایی اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی

حسین اترک*

چکیده

درستی و نادرستی اعمال به نظر قاضی عبدالجبار ناشی از ذات اعمال است، یا به تعبیر خودش ناشی از وجوه و عللی است که اعمال بر آن واقع می‌شود. مثلاً ظلم به دلیل ظلم بودن، نادرست است و عدالت به دلیل عدالت بودن، درست. عبدالجبار وجوه و علل درست‌ساز و نادرست‌ساز عمل را به دو بخش تقسیم می‌کند: وجوهی که اصول محسنات و مقبحات هستند و علم به آنها ضرورتاً موجب علم به درستی و نادرستی اعمال است (مانند عدل و ظلم) و وجوهی که با علم به آنها تنها علم به درستی و نادرستی در نگاه نخست عمل حاصل می‌شود که ممکن است در شرایط عمل، به خلاف آنها حکم شود؛ مانند ضرر که در نگاه نخست، وجه نادرست‌ساز عمل است، ولی اگر از روی استحقاق و جزا باشد، وجه درست‌ساز عمل است. عبدالجبار وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر و شهودگرایی مبنایگراست.

واژگان کلیدی

وظیفه‌گرایی، اخلاق هنجاری، غایت‌گرایی، نظریه اخلاقی، قاضی عبدالجبار معتزلی.

atrakhossein@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۹/۳۰

*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۱/۱۶

طرح مسئله

در یک روز گرم تابستانی در میشه‌زلی در کنار رودخانه قدم می‌زنید که ناگهان صدای «کمک، کمک!» می‌شنوید. به طرف صدا می‌روید و مشاهده می‌کنید که دو نفر در آب رودخانه در حال غرق شدن هستند. متوجه می‌شوید که یکی از آنها پدر شماست و دیگری پزشک متخصصی که در آستانه درمان بیماری سرطان است. چون فاصله آنها از ساحل زیاد است، شما تنها می‌توانید یک نفر را نجات دهید. حال کدام یک را نجات می‌دهید؟ اگر پدر را نجات دهید، فقط یک نفر را نجات داده‌اید، ولی اگر پزشک را نجات دهید، یک نفر به علاوه میلیون‌ها بیمار سرطانی را نجات داده‌اید. بنا بر این نتیجه نجات پزشک ارزشمندتر و بهتر از نجات پدر است، یا به سخن دیگر، سود بیشتری برای جامعه دارد. اما از سوی دیگر، شما وظیفه خاصی نسبت به پرتان دارید که آن وظیفه رانسبت به پزشک ندارید. او برای شما زحمات بسیاری کشیده و وظیفه فرزند بودن مقتضی آن است که او را نجات دهید. عمل درست در اینجا کدام است؟

برخی فیلسوفان اخلاق معتقدند عمل درست در اینجا نجات پزشک است؛ زیرا از نظر اخلاقی عملی درست آن است که بیشترین سود را برای جامعه داشته باشد. نجات پزشک در اینجا سود بیشتری دارد. این فیلسوفان، اخلاق را «سودگرا»^۱ یا «نتیجه‌گرا»^۲ و یا «غایت‌گرا»^۳ می‌نامند.

جرمی بنتام،^۴ جان استوارت میل^۵ و جورج ادوارد مور^۶ از سودگرایان اخلاقی به شمار می‌روند. از نظر آنها، درستی و نادرستی اعمال، ناشی از نتایج خوب و بدی است که به دنبال دارند. از این رو، «درست» یعنی عملی که بیشترین خوبی را در پی داشته باشد. بنا بر این آنچه برای آنها مهم است، نه ذات عمل، بلکه غایت و نتیجه عمل است.

1. Utilitarian.
2. Consequentialist.
3. Teleologist.
4. Jeremy Bentham.
5. John Stuart Mill.
6. George Edward Moore.