

رابطه فضیلت و سعادت از نگاه ارسطو و غزالی

مجید مایوسفی*

ام‌لیلا شیرخانی**

چکیده

پرسش مهم فیلسوفان باستان علاوه بر پرسش از ماهیت فضیلت و چگونگی حصول آن، این بود که آیا فضایل برای انسان سودمندند؟ یعنی آیا فضایل سعادت انسان را به دنبال دارند یا نه؟ پرسش آنها در واقع پرسش از ارتباط میان سعادت و فضیلت بود، بدین معنا که آیا برای سعادت فضایل امری واجب و گریزناپذیرند یا خیر؟ ارسطو فضایل را برای حصول سعادت شرط لازم می‌دانست هرچند برخلاف افلاطون آن را شرط کافی نمی‌دانست. وی سعادت را به فعالیت نفس مطابق با فضیلت تعریف می‌کرد. در واقع فضایل ارسطویی که ریشه در عقل صرف داشتند، ابزاری جهت دستیابی به یک زندگی خوش در این عالم بودند. غزالی علی‌رغم تأثیرپذیری‌اش از ارسطو، در بحث از ماهیت فضیلت و سعادت و نیز ارتباط میان این دو از ارسطو فاصله گرفته است. تبیین غزالی در این خصوص برخلاف ارسطو مبتنی بر عقل صرف نبوده، اساس آن را وحی و شریعت شکل می‌دهد. از این‌رو فضایل اخلاقی نزد غزالی منحصر به فضایل فلسفی نبوده، سعادت نیز صرفاً بهره‌مندی از یک زندگی خوش در این عالم تلقی نمی‌شود. بر این اساس، نوشتار حاضر به بررسی همسانی‌ها و ناهمسانی‌های موجود در تبیین ارسطو و غزالی از ماهیت فضیلت و سعادت و ارتباط این دو با یکدیگر پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: ارسطو، غزالی، فضیلت، سعادت‌گرویی، اودیمونیا.

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی.

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی.

مقدمه

یکی از مباحث مهم در فلسفه اخلاق، مفهوم سعادت‌گرایی (eudaimonism) است که از دیرباز نقشی اساسی در مباحث اخلاقی داشته است. مکاتب مختلف اخلاقی در یونان باستان هر یک به گونه‌ای خاص این مفهوم را در نظام اخلاقی خود جای داده‌اند و اهمیت ویژه‌ای برای آن در نظر گرفته‌اند. به طور کلی اندیشه سعادت‌گرایی مبتنی بر دو پیش‌فرض اساسی است که پذیرش آنها برای اعتقاد به سعادت، به عنوان غایت نهایی افعال آدمی، لازم است. پیش‌فرض نخست اعتقاد به غایت‌مند بودن افعال انسان است، و پیش‌فرض دوم باور به این مطلب است که غایت تمامی افعال انسان واحد است. به نظر می‌رسد برای قائل شدن به سعادت، به عنوان غایت نهایی فعل اخلاقی، چاره‌ای جز پذیرش این دو پیش‌فرض نیست. زیرا اگر کسی معتقد باشد که افعال انسان غایتی ندارد، یا آنکه غایت دارد ولی این غایت واحد نیست دیگر نمی‌تواند قائل به غایت نهایی برای افعال اخلاقی انسان یعنی سعادت شود، مگر آنکه سعادت را امری ذومراتب بداند که هر مرتبه خود یک غایت به حساب آید.

امروزه دیدگاه ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس مهم‌ترین و مشهورترین نظریه در سعادت‌گرایی اخلاقی محسوب می‌شود (Prior, 2001: 332). ارسطو در بحث از سعادت، ابتدا درصدد اثبات غایت‌مند بودن افعال و سپس اثبات وحدت این غایات برمی‌آید. از نظر او «هر حرکتی، هر فعلی و از جمله افعال انسان دارای غایت‌اند» (ارسطو، ۱۳۸۵ الف، ۱۰۹۴a: ۱۳). بنابراین، هدف از اخلاق و کسب فضایل از دیدگاه ارسطو رسیدن به سعادت است. وی فضایل اخلاقی را شرط لازم برای رسیدن به سعادت می‌داند، هرچند شرط کافی نمی‌داند. این معنا که فضایل برای حصول سعادت لازم و ضروری‌اند در خود تعریفی که ارسطو از سعادت به دست می‌دهد مشهود است؛ چراکه ارسطو سعادت را «فعالیت نفس مطابق با فضیلت» تعریف می‌کند.

اخلاق فضیلت‌ارسطویی به جهان اسلام راه یافت و پذیرفته شد، ولی دست‌خوش تحولات مهمی شد. متفکران مسلمان از طریق تلفیق آموزه‌های ارسطویی با آموزه‌های دینی در این خصوص به تبیین متفاوتی از اخلاق فضیلت‌مبادرت ورزیدند. با این حال، عالمان مسلمان در تقسیم‌بندی فضایل و ردائیل، بیان فضایل بنیادین و شیوه دستیابی به فضایل و نظایر آن از اخلاق فضیلت‌ارسطویی متأثر بودند.

رابطه فضیلت و سعادت از نگاه ارسطو و غزالی

غزالی از یک سو در برخی از آثار اخلاقی خود از قبیل *احیاء علوم الدین*، میزان العمل و ... به نحوی سخن گفته است که نشان‌دهنده تأثیر او از اخلاق یونانی ارسطویی است، ولی از سوی دیگر در برخی دیگر از آثارش به شدت با فلسفه یونانی درافتاده است. آنچه مسلم است این است که غزالی در حوزه اخلاق از اخلاق ارسطویی متأثر بوده است. با این حال، در اخلاق فضیلت غزالی، علاوه بر فضایل فلسفی ارسطویی شاهد فضایل دینی و صوفیانه نیز هستیم. همچنین در بحث از سعادت، غزالی انواع خیرها و سعادت‌ها را منحصر در پنج نوع اخروی، نفسانی، بدنی، خارجی و توفیقی می‌داند. از نظر وی، بدون توفیق الهی هیچ انسانی نمی‌تواند به سعادت دست یابد. از این رو غزالی، برخلاف ارسطو، در کنار عقل، شریعت را نیز ابزاری ضروری و لازم جهت حصول سعادت می‌داند. بر این اساس، این پرسش مطرح است که وجوه افتراق و اشتراک دیدگاه ارسطو و غزالی در باب ماهیت فضایل اخلاقی و ارتباط فضایل با سعادت چیست.

ارسطو

از نظر ارسطو، عقل هم وظیفه نظری دارد و هم وظیفه عملی؛ عقل در کاربرد نظری‌اش به کار تحصیل معرفت می‌آید و در کاربرد عملی‌اش به کار هدایت کردار. با توجه به وظایف ذکر شده عقل در دو عرصه نظری و عملی، ارسطو فضایل را به دو دسته تقسیم می‌کند: الف. فضایل اخلاقی که به فضایل چهارگانه اصلی شهرت دارند و عبارت‌اند از حکمت، شجاعت، عفت و عدالت؛ ب. فضایل عقلی که به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌شوند. ارسطو در تعریف فضیلت اخلاقی چنین می‌گوید: «استعداد و قابلیت برای انتخاب که اساساً عبارت است از حد وسط که با قاعده‌ای نسبت به ما معین می‌شود، یعنی قاعده‌ای که به وسیله آن یک انسان عاقل آن حد وسط را معین می‌کند» (همان: ۱۱.۳ ب ۳۶-۳۷. ۱۱ الف ۲). با این تعریف باید گفت از دیدگاه ارسطو فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است و از این رو نامش «اتیک» (ethik) است که حاصل اندک تغییری در کلمه «اتوس» (ethos) به معنای عادت است. بیان ارسطو در اقسام فضایل از جمله فضایل اخلاقی، حالت راسخ و پایدار را می‌رساند که با انتخاب مرتبط است و وقوعش در ما به گونه‌ای است که با تعقل صورت می‌گیرد؛ تعقلی که انسان با استفاده از حکمت عملی آن را انجام می‌دهد. اما فضایل عقلی در ما از راه آموزش پدید می‌آید، رشد می‌یابد و

بدین سان نیازمند تجربه و زمان است. ارسطو می‌گوید وقتی کسی در این دو عرصه ° عرصه کسب معرفت و عرصه امور عملی زندگی ° به مرتبه فضل و کمال می‌رسد، به ترتیب صاحب فضایل حکمت نظری و حکمت عملی می‌شود. از آنجایی که این فضایل کمالات عقل‌اند، ارسطو آنها را فضایل عقلی می‌نامد (هولمز، ۱۳۸۵: ۹۰).

دیدگاه ارسطو در باب فضایل را می‌توان از جهات و حیثیت‌های مختلف بررسی کرد که یکی از آنها، وجه عینی و واقعی بودن فضایل است. ارسطو فضایل را به عنوان ویژگی‌های خلقی انسان‌ها، اموری عینی تلقی می‌کند، یعنی ویژگی‌هایی که مستقل از ارزش‌گذاری‌های بشری هستند. از نظر او، فضایل برای انسان‌ها همانند نیروی جاذبه برای آهن‌ربا هستند، جز اینکه انسان‌ها برخلاف آهن‌ربا فضایل را از طریق اعمال ناشی از عادت اکتساب می‌کنند. اما وجه مهم دیگری که در بحث از فضایل اخلاقی نزد ارسطو مطرح است مبنای غایت‌شناختی فضایل است، بدین معنا که فضایل بیانگر رشد تمام‌عیار گونه‌ای از مخلوقات طبیعی یعنی انسان مذکور بدون نقص‌اند (Williams, 1995: 527-75).

اخلاق ارسطویی آشکارا غایت‌انگارانه است. او با عملی سر و کار دارد که به خیر نهایی، که همان سعادت است، منجر شود. این غایتی است که مطلوبیت لافسه دارد و امور دیگر اگر مطلوب‌اند وسایلی برای رسیدن به این غایت‌اند؛ بنابراین آنها غایتی هستند که وسیله برای رسیدن به غایتی متعالی‌تر از خودند ولی غایت نهایی (اودایمونیا) غایتی لافسه، خودبسنده و مستقل است، یعنی غایتی که وسیله برای غایتی دیگر نیست.

از نظر ارسطو، ویژگی ضروری نباتات به رشد و تغذیه است و ادراکات حسی و میل نیز از خصوصیات ضروری حیوانات‌اند. از این‌رو، این امور نمی‌توانند فصل ممیز انسانیت انسان باشند، چون انسان بالضروره یک فاعل عاقل است. در واقع فعالیت ضروری انسان عبارت است از حیاتی که عقل هدایتگر آن باشد. حیات نیک برای انسان حیاتی است که در آن عقل حاکم در عمل و نظر باشد. برای رسیدن به چنین حیاتی ما نیازمند فضایل اخلاقی هستیم. خیر انسان به این است که نفس خود را با کامل کردن فضایل اخلاقی در خود به فعلیت برساند. سعادت انسان به کسب کامل فضایل است و تنها در

سایه فضایل می‌توان به حیاتی سعادت‌مندانه و نیک دست یافت (Salazar, 2005: 143).

ارسطو دستیابی به خیر نهایی را برای انسان امری ممکن می‌داند. از این‌رو به نقد دیدگاه‌های مختلف در باب ماهیت خیر نهایی می‌پردازد. در این خصوص برخی بیان داشته‌اند که خیر نهایی انسان لذت است. برخی نیز آن را قدرت و برخی دیگر آن را عزت و شرف دانسته‌اند. افلاطون خیر نهایی را امری مثالی و ورای خیرهای جزئی می‌داند که این خیر مثالی علت خوبی امور جزئی است. ارسطو در مباحث خود می‌کوشد این دیدگاه را رد کرده، خیر نهایی را قابل تحقق در افعال انسانی قلمداد کند. وی معتقد است بشر دنبال چیزی است که به دست آوردن آن برای او مقدر باشد نه امری آرمانی و مثالی که تحقق آن برایش ناممکن است. از نظر او، خیر نهایی یا سعادت به معنایی که انسان‌ها می‌جویند یا آرزو می‌کنند نمی‌تواند نام یک موجود صرفاً آسمانی باشد (استیس، ۱۳۸۵: ۲۹۳). اکنون باید دید اگر هیچ‌یک از این امور نمی‌توانند خیر نهایی انسان باشند، در این صورت ماهیت سعادت بشر چیست؟

از نظر ارسطو، هر یک از موجودات عالم طبیعت همواره در حال حرکت از حالت بالقوه به حالت بالفعل هستند و با این حرکت به غایت خود، که همان به فعلیت رساندن قوایشان است، می‌رسند. هر یک از این حرکت‌ها فاعلی دارند که موجب حرکت آنها می‌شود و نهایت سلسله به محرک نامتحرک ختم می‌شود، یعنی فکری که پیوسته به خود فکر می‌کند و همه موجودات به سوی او در حرکت‌اند. انسان نیز همانند دیگر انواع موجودات به سوی غایت خود در حرکت است. غایت هر موجودی با ملاحظه امری روشن می‌شود که او را از دیگر انواع متمایز می‌سازد و آنچه نوع انسانی را از دیگر انواع موجودات تمایز می‌کند نه رشد و تغذیه که ویژگی گیاهان و نه حرکت و میل که ویژگی جانوران، بلکه عقل اوست. با ملاحظه عقل انسان می‌توانیم غایتی را که انسان به سوی آن در حرکت است دریابیم، زیرا تعقل فعالیتی منحصرراً انسانی است. پس کمال و خیر انسان در اعمال شایسته و درست عقل نهفته است. لذا تا اینجا سعادت (اودایمونیا) برای انسان همان تعقل است. آنچه توجه بدان در این بحث مهم است این است که سعادت از نظر ارسطو «فعالیت نفس بر طبق فضیلت» است و معقول است که باید بر طبق عالی‌ترین فضیلت باشد و این فضیلتی خواهد بود مربوط به بهترین چیزها

در ما [یعنی نفس ما] «(اخلاق نیکو ماخوس، ۱۱۷۹). قوه‌ای که به کار انداختن آن سعادت کامل را به وجود می‌آورد بنا بر نظر ارسطو قوه تأمل (theoria) است، که مقصود از آن قوه فعالیت عقلی یا فلسفی است.^۲ بدین ترتیب ارسطو دیدگاه عقل‌گرایانه‌ای را به نمایش می‌گذارد که در آن با افلاطون شریک است (اکریل، ۱۳۸۰: ۴۰۴).

به نظر ارسطو، ما می‌توانیم فعالیت نظری را طولانی‌تر از هر فعالیت دیگری مثلاً فعالیت جسمانی حفظ کنیم. بنا بر دیدگاه وی، لذت یکی از عناصر سعادت است و «فلسفه مسلماً مطبوع‌ترین فعالیت‌هاست که در آن علو انسانی خود را ظاهر و آشکار می‌سازد» و فیلسوف بهتر از هر کس دیگری می‌تواند مستغنی از دیگران باشد. البته او نمی‌تواند بیش از آنچه دیگران می‌توانند از ضروریات زندگی صرف نظر کند. در واقع ارسطو توجه دارد که فیلسوف نیازمند مال و منال خارجی و نیز نیازمند دوستان است؛ اما با این همه «متفکر قادر است مطالعات خود را در تنهایی و خلوت دنبال کند، و هرچه بیشتر متفکر باشد بیشتر قادر به چنین کاری است». همکاری دیگران کمک بزرگی برای اوست، اما در صورت فقدان آن، متفکر بهتر از دیگر آدمیان قادر است بدون آن امور خود را اداره کند. از دیدگاه ارسطو، فلسفه برای خودش مطلوب است نه برای نتایجی که از آن حاصل می‌شود. در قلمرو فعالیت عملی، خود عمل مطلوب نیست، بلکه نتیجه‌ای که به وسیله فعالیت به دست می‌آید مطلوب است. در حقیقت فلسفه وسیله‌ای برای رسیدن به غایات دیگر نیست. از نظر ارسطو، در به کار بستن عقل راجع به شریف‌ترین موضوعات است که می‌توان سعادت کامل انسان را دریافت به شرط آنکه این کار سال‌های نسبتاً طولانی گسترش و امتداد یابد.

حال فرض کنید این قول صحیح باشد که همه ما طالب سعادتیم و نیز، همان‌طور که ارسطو تصور می‌کرد سعادت امری است نهایی (یعنی به خاطر خودش مطلوب است و نه در مقام وسیله‌ای برای چیزی دیگر). اما تردید وجود دارد که این امور، آن‌طور که ارسطو گمان می‌کرد، برای آنکه چیزی «خیر اعلی» محسوب شود، کفایت کنند (Pakaluk, 2005: 316). در واقع ارسطو از چیز دیگری که به طور قطع در زمره لوازم خیر اعلی است غفلت می‌کند؛ اینکه خیر اعلی همیشگی و دست‌کم پایدار است. شرط استمرار سعادت، در زندگی این‌جهانی برآورده نمی‌شود. در حقیقت حتی اگر نیل به

رابطه فضیلت و سعادت از نگاه ارسطو و غزالی

سعادت عمدتاً در اختیار ما باشد به نظر نمی‌رسد که سعادت دوام داشته باشد. با این توضیح می‌توان مدعی شد که مشخصه مهم و اساسی دیدگاه ارسطو درباره سعادت، دنیوی بودن و ناماندگاری آن است. به بیان دیگر، ارسطو شکوفندگی (flourishing) و سعادت انسان را در فعالیت او بر مبنای عقل و خردورزی می‌داند، زیرا خیر هر چیزی در فعلیت یافتن استعداد خاص آن است؛ از سوی دیگر، ویژگی اصلی سعادت انسانی پایداری و استمرار آن است که با محدودیت عمر ما انسان‌ها ناسازگار است.

غزالی

اندیشه غایت‌گرایی، به طور عام، و سعادت‌گرایی، به طور خاص، تنها در یونان بوستان و میان فیلسوفان دوره باستان محدود نماند. گستره عظیم آن در حوزه اخلاق دینی، به ویژه دنیای اسلام، موجب شد متفکران مسلمان، اخلاق یونانی و به طور خاص اندیشه سعادت‌گرایی ارسطویی را اخذ کرده، بدان رنگ و بویی دینی بدهند.^۳ از میان متفکران صاحب‌نام جهان اسلام در نظام اخلاق دینی می‌توان به کندی، فارابی، ابن‌سینا و مسکویه اشاره کرد که با ترجمه آثار فیلسوفان یونان، این اندیشمندان در حوزه اخلاق نیز همانند دیگر بخش‌های فلسفه به تألیف کتب متعدد و مختلف پرداختند. در این خصوص می‌توان به اثرپذیری ایشان از اثر مشهور ارسطو، یعنی *اخلاق نیکوماخوس*، اشاره کرد. *اخلاق نیکوماخوس* مهم‌ترین اثر اخلاقی‌ای بود که از آن استفاده فراوان کردند. بدین ترتیب اندیشه غایت‌گرایی و سعادت‌گرایی از عمده‌ترین مباحث فیلسوفان اخلاق اسلامی شد. در این زمینه ایشان با الگوبرداری از آثار یونانیان به بحث از مسائلی همچون فضیلت، سعادت و رابطه میان فضیلت و سعادت پرداختند.

یکی از شخصیت‌های پرنفوذ در حوزه اخلاق اسلامی غزالی است، که در مباحث اخلاقی خویش از آثار اخلاقی گذشتگان بسیار بهره برده است. از جمله منابعی که غزالی در مباحث اخلاقی خود از آنها بهره برده است کتب اخلاقی فیلسوفان مسلمانی همچون فارابی، ابن‌سینا و مسکویه است. غزالی از منابع اهل تصوف نیز سود جسته است، از جمله *قوت القلوب* ابوطالب مکی و *الرساله القشیریة* ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازان القشیری. اما مهم‌ترین منبعی که غزالی در مباحث اخلاقی خود از آن بهره برده است شریعت (آیات و احادیث و اخبار) بوده است. غزالی در اخلاق کتب متعددی نگاشته، از جمله *احیاء علوم الدین*، *میزان العمل*، *کتاب الاربعین* که بخشی از کتاب

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره اول

جواهر القرآن است و کتاب منهج العابدین که از آخرین مصنفات غزالی است (مبارک، ۱۹۲۴: ۷۶-۹۷).

به طور کلی، غزالی مینا یا نقطه شروع نظام اخلاقی خود را فضایل فلسفی قرار می‌دهد؛ یعنی درباره فضایل و رذایل همان‌گونه بحث می‌کند که فلاسفه مسلمان پیش از او و نیز فیلسوفان بزرگ یونان بحث کرده‌اند. وی در این بحث 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. علاوه بر این، غزالی در تعریف فضیلت و یکی دانستن آن با عادت خوب، نیز در تعریف برخی از فضایل اصلی و بسیاری از اقسام فرعی آنها، و در معرفی حد وسط به منزله معیار فضیلت، از سنت فلسفی پیروی می‌کند و همچون فلاسفه به فضایل از دریچه مفید بودنشان برای سعادت می‌نگرد (Sherif, 1975: 174).

به این ترتیب غزالی نه در پی انکار فضایل فلسفی، بلکه به دنبال پذیرفتن آنها به صورت عمومی است تا نشان دهد عقل انسانی در قدم نخست اگر از سوی وحی مدد نشود به چنین نتایجی دست می‌تواند یابد. اما جالب است که در همین جا دقیقاً غزالی متوجه ضعف‌هایی می‌شود که در نظام اخلاق فلسفی وجود دارد و آگاهانه به انجام جرح و تعدیل‌هایی دست می‌زند تا بتواند هدف مورد نظر خود را تأمین کند. از جمله اینکه وقتی انسان در کشاکش انگیزه‌های برخاسته از هواهای نفسانی از یک سو، و عقل از سوی دیگر قرار می‌گیرد نمی‌تواند در تشخیص صواب از خطا مستقل عمل کند، بلکه باید به منزله وسیله‌ای مطمئن متوسل به هدایت الهی شود و از خدا بخواهد که او را راهنمایی کند. به همین جهت در پذیرش نظریه حد وسط فلاسفه، در عین پذیرش اصل نظریه، تشخیص حد وسط میان دو حد افراط و تفریط را که در مواردی بسیار دشوار است، موکول به هدایت الهی می‌کند. همچنین در آنجا که از اقسام فرعی فضایل بحث می‌کند، تغییر عمده‌ای در تبیین فلاسفه از آنها ایجاد نمی‌کند و بدین‌سان نشان می‌دهد که آن فضایل در نظریه اخلاقی‌اش نقش عمده‌ای ایفا نمی‌کنند. علاوه بر این، غزالی در بحث از فضایل فلسفی شجاعت، عفت و عدالت، فضایل را دقیقاً در جهت دستیابی فرد انسانی و نه جامعه به سعادت نهایی معرفی می‌کند، چراکه آنچه برای غزالی در درجه اول اهمیت قرار دارد نه جنبه‌های اجتماعی و سیاسی حیات انسان

بلکه آن جنبه‌هایی است که به تربیت و تهذیب «خود» او مرتبطاند (Hourani, 1985: 239-302).

اصولاً غزالی در آثار اخلاقی خود از سه دسته فضایل بحث می‌کند: فضایل فلسفی، فضایل الاهیاتی و فضایل صوفیانه. غزالی در *میزان العمل* بیان می‌دارد که هرچند فضایل بسیارند، ولی در چهار چیز که مشتمل بر انواعی است جمع می‌شوند: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت (غزالی، ۱۹۸۹: ۷۴). حکمت فضیلت قوه عاقله، شجاعت فضیلت قوه غضبیه، عفت فضیلت قوه شهوانیه و عدالت عبارت است از قرار گرفتن هر یک از این قوا به نحو لازم.

غزالی ذیل بیان «انواع 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 و شادی‌ای که در آن غمی نیست، و عملی که با آن جهلی نیست، و غنایی که در آن فقری نیست. به این سعادت اخروی جز از طریق خداوند نمی‌توان رسید و این سعادت کامل نمی‌شود مگر به نوع دوم که عبارت از فضایل نفسیه است که قبلاً در چهار فضیلت تعریف شدند. این فضایل با نوع سوم تکامل می‌یابند و آن فضایل بدنی است که منحصر در چهار چیز است: صحت، قوت، جمال و طول عمر. این فضایل با نوع چهارم اتمام می‌یابند که عبارت‌اند از: مال، زن و فرزند، عزت، و کرم عشیره.^۴ انتفاع از این فضایل مقدور نیست مگر با نوع پنجم فضایل که عبارت‌اند از فضایل توفیقیه که مشتمل‌اند بر هدایت، رشد، تسدید و تأیید الاهی. بنابراین، از نظر غزالی، خیرات پنج گونه هستند: اخروی، نفسی، بدنی، خارجی و توفیقی، که برخی از آنها نیازمند برخی دیگرند (غزالی، ۱۹۸۸: ۸۹).

توفیق نزد غزالی چیزی است که انسان در هیچ حالی از آن مستغنی نیست و معنایش موافقت اراده و فعل انسان با قضا و قدر الاهی است؛ هم در امور خیر و هم در امور شر. غزالی معتقد است کسب فضایل تنها از طریق هدایت الاهی میسر است، و هدایت الاهی سه منزل دارد: اول تعریف دو طریق خیر و شر که خداوند این نعمت را به همه بندگانش اعطا کرده است، برخی را از طریق عقل و برخی را از طریق رسولان؛ دوم چیزی که بنده را مرحله به مرحله با توجه به پیشرفتش در علوم و افزایش اعمال صالح مدد می‌رساند؛ سوم نوری که در عالم ولایت و نبوت درخشیده و بدان انسان به

چیزی هدایت می‌شود که نمی‌تواند به واسطه عقلی که توسط آن صرفاً تکلیف و امکان تعلم حاصل می‌شود، هدایت شود. اما رشد، از نظر غزالی، عنایت الاهی است که به انسان در توجه به مقاصدش مدد می‌رساند. تسدید نیز آن است که اراده و حرکات انسان در راه غرض مطلوب متمرکز شود تا در کوتاه‌ترین وقت به آن برسد. سرانجام تأیید است که به معنای تقویت امر از درون به واسطه بصیرت و نیز تقویت توان از خارج است. چنان که می‌بینیم، فضایل توفیقی متناظر با فضایل فلسفی به چهار فضیلت تقسیم می‌شوند. هرچند هر دوی این فضایل، یعنی فضایل فلسفی و فضایل توفیقی، وسایلی برای کسب سعادت‌اند، اما باید توجه داشت که از نظر غزالی بدون توفیق الاهی هیچ انسانی نمی‌تواند به سعادت دست یابد. بنابراین، فضایل فلسفی مشروط به فضایل توفیقی هستند.

اما غزالی علاوه بر فضایل ذکرشده از فضایل صوفیانه نیز سخن گفته است. غزالی در خصوص فضایل صوفیانه، بیشتر اصطلاح اخلاق محموده را به کار می‌برد. او همچنین فضایل صوفیانه را صفات‌المنجیات و مقامات نیز می‌نامد.^۵ غزالی بارها اشاره می‌کند که صوفیان نتوانسته‌اند به فهم علمی از این فضایل دست پیدا کنند. بنابراین، وی هم چارچوب نظری-عقلی‌ای را طراحی می‌کند که بر مبنای آن فضایل صوفیانه را دارای ویژگی‌ای سه‌جزئی (علم، حال و فعل) معرفی می‌کند و هم از آموزه‌های فلسفی برای طراحی بحث خود در فضایل صوفیانه بهره می‌گیرد (Hourani, 1984: 291). با توجه به توضیحات پیشین اینک به مفهوم سعادت نزد غزالی می‌پردازیم.

سعادت در نظر غزالی دو وجه دارد: وجه ایجابی و وجه سلبی. وجه سلبی درباره آنچه سعادت نیست بحث می‌کند که منطقیاً در ابتدا می‌آید تا زمینه را برای بحث از وجه ایجابی که به ماهیت واقعی سعادت مربوط می‌شود، آماده سازد (Abulqasem, 1978: 53). غزالی برای تبیین ماهیت سعادت لازم می‌بیند دیدگاه لذت‌گرایان را نقد کند، که طبق آن هدف و غایت بشری لذت و خوشی در این عالم تلقی می‌شود. وی این دیدگاه را به دو دلیل بر خطا می‌داند. دلیل نخست این است که لذت و خوشی‌های این عالم عمر محدودی داشته، جاودانگی و ابدیت تنها از آن عالم دیگر است. دلیل دوم این است که اصولاً لذت و خوشی‌های این عالم زشت و آلوده بوده، هر شکلی از آن ناقص

رابطه نصیحت و سعادت از نگاه ارسطو و غزالی

و معیوب و آمیخته با درد و رنج است. بنابراین، خوشی و لذت نمی‌تواند غایت صرف انسان باشد.

البته این کلام غزالی بدین معنا نیست که همه لذت‌ها ناپسند و بی‌ارزش‌اند، چراکه او برای لذت‌های معرفتی ارزش قائل است. غزالی شناخت خدا از جمله شناخت صفات و حکمت او را ارزشمندترین لذت‌ها معرفی می‌کند. همچنین وی لذایذ مربوط به خوراک، پوشاک، مسکن و ... را ضروری می‌داند. در واقع آنچه را غزالی رد می‌کند جست‌وجوی صرف لذت‌های این عالم است. در این خصوص وی به بررسی و نقد دیدگاه‌های مهم در این زمینه می‌پردازد.

نخستین دیدگاه در این خصوص دیدگاه کشاورزان و صنعت‌گران است، که فاقد ریشه‌های راسخ و تزلزل‌ناپذیر در دین هستند. آنها معتقدند غایت انسان تنها زندگی در این عالم است ولو برای اندک زمانی؛ بنابراین، آنها برای به دست آوردن مایحتاج خود از جمله خوراک، پوشاک و ... سخت می‌کوشند.

دیدگاه دوم دیدگاه لذت‌گرایان است؛ آنها قائل به سعادت انسان هستند و علاوه بر دستیابی به مایحتاج اولیه خود، ارضای امیال جنسی را بزرگ‌ترین خوش‌بختی و سعادت معرفی می‌کنند. این دیدگاه، دیدگاهی بسیار سخیف و کم‌ارزش است. زیرا انسان را به مقامی کمتر از مقام حیوانات و حتی پایین‌تر از آن تنزل می‌دهد؛ چراکه برخی از حیوانات بیشتر از انسان می‌خورند و جفت‌گیری می‌کنند.

دیدگاه سوم دیدگاه کسانی است که قائل به این هستند که غایت نهایی انسان در داشتن ثروت بسیار تعریف می‌شود، بدین معنا که شخص ثروتمند سعادت‌مندتر از دیگران است.

دیدگاه چهارم بیان می‌دارد که سعادت مشتمل بر شهرت و آوازه است، بدین معنا که با چنین شهرتی می‌توان صاحب بهترین دارایی‌ها شد.

سرانجام دیدگاه پنجم اظهار می‌دارد که نیک‌بختی و سعادت به میزان نفوذ آدمیان بستگی دارد، بدین معنا که هر چقدر نفوذ و قدرت سیاسی افراد افزایش یابد میزان سلطه و اقتدار آنها افزایش می‌یابد و در نتیجه فرد سعادت‌مندتر خواهد بود (غزالی، ۱۹۸۹: ۷۴). به نظر می‌رسد غزالی در نقد و رد دیدگاه‌های مذکور تا حد زیادی متأثر از فارابی است. چنان‌که گذشت، ارسطو از ثروت و شهرت و ... به عنوان خود سعادت یاد

نمی‌کند بلکه اینها را وسایل و ابزارهای مهمی می‌شمارد که برای دستیابی به سعادت مفید و نافع هستند. غزالی نیز با اندک تفاوتی، عقیده‌ای مشابه را ارائه می‌دهد. در واقع او ثروت و شهرت را به عنوان وسایل حصول سعادت مورد توجه قرار می‌دهد، اما با این شرط که آن وسایل نباید بیش از حد ضرورت استفاده شوند. بر این اساس، به نظر می‌رسد سعادت، امری قابل حصول در همین حیات است.

در نقطه مقابل این دیدگاه، دو نظریه وجود دارد که طبق آنها سعادت واقعی مربوط به جهان دیگر است. هرچند خود غزالی هم به نحوی قائل به سعادت اخروی است، ولی در عین حال به رد این دو دیدگاه نیز می‌پردازد. دیدگاه نخست آن است که این عالم، مکانی پر از رنج و زحمت و اندوه است، در حالی که جهان دیگر منزلگاه سعادت برای هر فردی است. بنابراین، برای رهایی از این همه رنج، خودکشی بهترین راه برای رسیدن به سعادت است. از نظر غزالی، این دیدگاه مردود است؛ چراکه اصولاً خودکشی نه تنها منافی با آموزه‌های شریعت است، بلکه گناه بزرگی محسوب می‌شود که مانع دستیابی فرد به سعادت است.

دیدگاه دوم، به طور کلی، ریشه‌کن کردن قوای نفسانی از جمله قوای شهوی و غضبی و روی آوردن به ریاضت را عامل مهم دستیابی به سعادت می‌داند. البته در نتیجه چنین ریاضتی بیشتر انسان‌ها یا می‌میرند یا دیوانه و بیمار می‌شوند. از نظر غزالی، این دیدگاه هم مانند دیدگاه قبلی بر خطاست، زیرا از ریشه‌کن کردن قوای شهوی و غضبی نه ضروری است و نه ممکن. اما وجه ایجابی این دیدگاه آن است که غایت انسان را سعادت اخروی می‌داند که نه با ریشه‌کن کردن قوا، بلکه با کنترل کردن قوای بشری حاصل می‌شود. از نظر غزالی، راه دستیابی به سعادت که مطلوب همگان است، علم و عمل است و بدون این دو نمی‌توان به سعادت دست یافت. از آنجایی که سعادت مطلوب همگان است، سستی در طلب آن حماقت است. از نظر وی، تمامی اعمال شخص فضیلت‌مند در جهت دستیابی به سعادت نفس صورت می‌پذیرد. هرچند سعادت از نظر غزالی به دنیوی و اخروی تقسیم می‌شود (الغزالی، ۱۹۸۸: ۱۵۲-۱۵۴) ولی سعادت واقعی از نظر وی سعادت اخروی است.

غزالی در تبیین ماهیت سعادت اخروی معتقد است افراد در عالم آخرت بر اساس صفات و ویژگی‌های نفوسشان، به چهار گروه تقسیم می‌شوند. یک گروه

رابطه نصیحت و سعادت از نگاه ارسطو و غزالی

«هلاک‌شوندگان» هستند که در دوزخ متحمل رنج و اندوه ابدی خواهند شد. اصطلاح هلاکت را ابوطالب مکی برای هر نوع عذابی در دوزخ، اعم از موقت یا همیشگی، به کار برده است، که به نظر می‌آید غزالی هم آن را به همین معنا به کار گرفته است. از این رو هلاکت به معنای نابودی و معدوم شدن نیست، آنچنان که برخی همچون فارابی در خصوص نفوس افراد جاهل به کار برده‌اند. گروه دیگر، «مجازات‌شوندگان» هستند که در دوزخ متحمل رنج خواهند شد ولی سرانجام به بهشت منتقل می‌شوند. گروه سوم که شامل کودکان، ناقص‌العقل‌ها و کسانی است که از دین آگاه نیستند، نه به دوزخ خواهند رفت و نه به بهشت، بلکه در مکانی به نام «اعراف»، میان دوزخ و بهشت، به سر خواهند برد که در آن هیچ‌گونه پاداش و عذابی نخواهد بود. گروه چهارم «نجات‌یافتگان» هستند، یعنی کسانی که از دوزخ رهایی یافته‌اند. ادامه دسته اخیر «رستگاران» هستند، یعنی کسانی که به بهشت می‌روند، بی‌آنکه ابتدا به دوزخ وارد شوند. از این حیث می‌توان گفت رستگاری مشتمل بر دو مؤلفه است: یکی رهایی از عذاب دوزخ و دیگری دستیابی به پاداش در جنت.

در دیدگاه غزالی، رستگاری یا فلاح مترادف با سعادت (happiness) است. رستگاری یا فلاح در جنت مشتمل بر دو مرتبه است: مرتبه پایین و مرتبه بالا. لذایذ حسی ناشی از خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها، حوریان، لباس‌های زیبا، مکان‌های زیبا و ... مرتبه پایین از سعادت اخروی است که متناسب با طبقه پایین از افراد بافضیلت شامل ابرار، پرهیزگاران، متقین، و اصحاب‌الیمین است. مرتبه بالاتر سعادت اخروی شامل قرب به خداست. از نظر غزالی، لذت ناشی از شهود خدا یا لقاءالله بالاترین سعادت است، که هیچ چیز لذت‌بخش‌تر و خوشایندتر از آن نیست. این مرتبه از سعادت مختص انبیا و نیز قدیسان، اولیای الهی، عارفان، صدیقین، مقربین، محبین و مخلصین است. البته از نظر غزالی، هر مرتبه‌ای از سعادت، بی‌شمار مراتب زیرین دارد. از آنچه گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که اولاً سعادت حقیقی از نظر غزالی امری اخروی قلمداد می‌شود نه دنیوی، بدین معنا که سعادت نهایی انسان تنها در آخرت حاصل می‌شود نه دنیا، و ثانیاً اینکه سعادت اخروی امری ذومراتب است که در وهله اول در دو مقوله کلی جای می‌گیرد که از یکی به «جنت» و از دیگری به «رؤیت» یا «لقاءالله» تعبیر شده است.

نتیجه‌گیری

مفهوم بنیادین در تفکر اخلاقی غزالی، همانند ارسطو، سعادت است. این سعادت از دیدگاه ارسطو و غزالی جز از راه کسب فضایل میسر نمی‌شود و عدم کسب فضایل موجب تعویق در سعادت می‌شود. ارسطو فضایل را به عنوان ویژگی‌های عینی و واقعی جهت دستیابی به شکوفندگی انسان امری ضروری می‌داند. ارسطو به دو نوع فضیلت قائل است: فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی. فضایل عقلانی شامل حکمت نظری (sophia) و حکمت عملی (phronesis) است. فضایل اخلاقی اصلی شامل حکمت، شجاعت، عفت و عدالت است که نیازمند هدایت عقل عملی (practical reason) است. ارسطو معتقد است فضایل، اعم از فضایل عقلانی و اخلاقی، برای انسان‌ها سودمندند و انسان‌ها نمی‌توانند بدون وجود فضایل به سعادت دست یابند. بنابراین، سعادت عمل پایدار و مداوم بر طبق فضایل اخلاقی و عقلانی است و فضیلت حد وسط میان افراط و تفریط است. بنا بر تعریفی که ارسطو از سعادت (eudaimonia) به دست می‌دهد حتی برای حصول به سعادت که فقط جنبه دنیوی دارد باید ساعی و فعال بود. زیرا ارسطو از این واقعیت چشم‌پوشی نمی‌کند که شرایط و خیرهای بیرونی و فرعی تأثیر عمیقی بر سعادت دارند و لذا نمی‌توان از آنها غفلت کرد. به طور کلی، از یک سو فضیلت از نگاه ارسطو ابزار است نه غایت نهایی و از سوی دیگر، سعادت نزد ارسطو خوش زندگی کردن یا بهره‌مند بودن از یک زندگی خوب، عمدتاً به معنای زندگی بافضیلت فهمیده شده است. مشخصه مهم و اساسی دیدگاه ارسطو درباره سعادت، دنیوی بودن و ناماندگاری آن است.

غزالی نیز همچون ارسطو قائل به فضایل اصلی فلسفی است و آنها را به مثابه وسایلی برای سعادت مهم تلقی می‌کند. وجه تمایز دیدگاه غزالی با ارسطو در این است که وی در پی فضایل فلسفی بیشتر بر فضایل دینی-الاهیاتی و صوفیانه تمرکز می‌کند. غرض غزالی از فضایل دینی-الاهیاتی فضایی است که انسان را برای تحصیل آنچه او «الفضائل التوفیقیه» می‌خواند آماده می‌کند و این دسته از فضایل (فضایل توفیقی) نه فضایی ناظر به نفس، بلکه در واقع فضل و انعام‌هایی از سوی خداوند هستند که به رأی غزالی بدون آنها فضایل نفس هم حاصل نخواهند شد. غزالی هنگامی که از فضایل توفیقی سخن می‌گوید بر وجوب و ضرورت آنها برای تحصیل فضایل نفسانی تأکید دارد، چراکه به عقیده او هیچ فضیلتی جز به توفیق الهی حاصل

رابطه فضیلت و سعادت از نگاه ارسطو و غزالی

نمی‌شود. این فضایل شامل هدایت، رشد، تسدید و تأیید الاهی است که غزالی بر مفهوم و نقش هر یک از آنها در دستیابی انسان به فضیلت اخلاقی تأکید می‌کند.

آنچه در اخلاق غزالی اهمیت می‌یابد، از یک سو نشان دادن عدم کفایت فضایل فلسفی برای رساندن نفس به سعادت است، و از سوی دیگر، ضرورت تمسک انسان به وسایلی که بتواند او را در مسیر جلب توفیق الاهی یا فضایل توفیقی قرار دهند. به نظر غزالی، از آنجایی که تشخیص این وسایل برای عقل انسان به تنهایی ممکن نیست، او ناگزیر از توسل به وحی برای این تشخیص است. در مراجعه به وحی درمی‌یابیم که انسان‌ها مکلف به انجام احکام الاهی می‌شوند که انسان را آماده دریافت توفیق الاهی می‌کند و دقیقاً به نظر غزالی همین عامل است که فضیلت و در نتیجه قرار گرفتن در جهت سعادت را برای انسان ممکن می‌سازد. بدون توفیق الاهی حتی ممکن است فضایل نفس در جهتی مخالف سعادت قرار گیرند. از این حیث است که غزالی به طرح دسته‌ای دیگر از فضایل، یعنی فضایل دینی-الاهیاتی، که عبارت از ادای احکام الاهی توسط شخص است، دست می‌زند و حتی بر این نکته اصرار می‌ورزد که بی توفیق الاهی هیچ فضیلتی اولاً و هیچ سعادت ثانیاً دست‌یافتنی نیست.

با توجه به نکات پیشین مشخص است که تلقی غزالی از خیر اعلی (سعادت) رویکردی دینی است، حال آنکه سعادت در ارسطو از راه انتخاب و اختیار از امور واقع و تجربه‌های جزئی در این عالم حاصل می‌شود. این دو تصویر از سعادت موجب شده است در نظام اخلاقی ارسطو برخی مؤلفه‌های سعادت، نظیر فضایل دینی، نمودی نداشته باشد، حال آنکه در دیدگاه غزالی مؤلفه‌های دینی بیش از مؤلفه‌های عقلانی بازتاب داشته است. چنان‌که گذشت، سعادت از نظر ارسطو صرفاً دنیوی است، در حالی که از نظر غزالی سعادت اعم از سعادت دنیوی است و سعادت اخروی عالی‌ترین سطح سعادت است. با این توضیح که اولاً سعادت از دیدگاه غزالی امری نه دنیوی، بلکه دقیقاً اخروی است، بدین معنا که سعادت حقیقی انسان تنها در آخرت حاصل می‌شود و حتی اگر غزالی برخی فضایل دنیوی را هم سعادت نام می‌نهد تنها از حیث نقشی است که در تحصیل سعادت اخروی ایفا می‌کنند.

فهرست منابع

- ارسطو (۱۳۸۵ الف). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه: محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: طرح نو.
- ارسطو (۱۳۸۵ ب). *متافیزیک*، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ چهارم.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۵). *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه: یوسف شاقول، قم: مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید.
- اکریل، ا. جی. (۱۳۸۰). *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه: علیرضا آزادی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- شریف، میان محمد (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ج ۲.
- غزالی، امام محمد (۱۳۵۹). *منهاج العابدین*، ترجمه: عمر بن عبد الجبار سعدی ساوی، تصحیح: احمد شریعتی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- غزالی، امام محمد (۱۳۶۷). *میزان العمل*، ترجمه: علی‌اکبر کسمایی، تصحیح: سلیمان دنیا، تهران: انتشارات سروش، چاپ دوم.
- کاپلستون، فریدریک چارلز (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه: جلال‌الدین مجتنبوی، ویراسته: اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات سروش، چاپ هشتم، ج ۱.
- هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۲). *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه: مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- الغزالی، الامام ابی حامد محمد بن محمد (۱۹۸۶). *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى، الجزء اول، الجزء الثالث، الجزء الخامس.
- الغزالی، الامام ابی حامد محمد بن محمد (۱۹۸۸). *الاربعین فی اصول الدین*، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
- الغزالی، الامام ابی حامد محمد بن محمد (۱۹۸۹). *میزان العمل*، کتب هوامشه أحمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
- الغزالی، الامام ابی حامد محمد بن محمد (۱۹۹۴). *کیمیاء السعادة، مجموعه رسائل الامام الغزالی ۱-۷*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مبارک، زکی (۱۹۲۴). *الاخلاق عند الغزالی*، مصر: المطبعة الرحمانیه.
- Abulqasem, Muhammad (1978). *Ethics of Al – Ghazali, a Composite Ethics in Islam, the Concept of Happiness*, Caravan Books, Delmar, New York.
- Pakaluk, Michael (2005). *Aristotle's Nicomachean*, Cambirdge University Press.
- Prior, William J. (2001). "Eudaimonia and Virtue", in: *The Journal of Value Inquiry*, 35: 325-342.

رابطه فضیلت و سعادت از نگاه ارسطو و غزالی

- Hourani, G. F. (1985). *Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press.
- Hourani, G. F. (1984). "A Revised Chronology of Ghazali's Writings", in: *Journal of American Oriental Society*.
- Salazar, Christine (2005). *Aristotle*, State University of New York Press.
- Sherif, Mohamed Ahmed (1975). *Ghazali's Theory of Virtue*, State University of New York, Albany Press.
- Williams, Bernard (1995). "Ethics", in: Grayling, A. C. (ed.), *Philosophy: a guide thought the Subject*, Oxford University Press.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته امروزه هیچ‌کس با ارسطو موافقت ندارد در اینکه مخلوقاتی باشند که از حیث زیست‌شناختی انسان تلقی شوند، ولی به دلیل زن بودن یا چیزی که ارسطو «برندگان طبیعی» می‌نامید از این رشد تمام‌عیار بهره‌مند نباشند.
۲. شرف‌الدین خراسانی در ترجمه *مابعدالطبیعه* (ص ۱۹۷) واژه «تئوریا» را به «نگرش علمی» ترجمه کرده است اما در اینجا به تبع فیلسوفی چون اکریل، «حیات معقول»، «نظاره»، «تأمل» فلسفی آوردیم. البته «نظاره» مناسب به نظر می‌آید؛ چراکه نظاره مفهومی عام است و به قول اکریل اگر «theoria» را بسط دهیم غیر از تأمل فلسفی، فعالیت‌های عقلی و هنری را هم شامل می‌شود.
۳. حضور دیدگاه‌های فیلسوفان یونانی و اسلامی در آثار اخلاقی غزالی مانند (نظریه اعتدال ارسطویی، تثلیث افلاطونی، آرای تربیتی مسکویه و ...) نشان‌دهنده آن است که غزالی با میراث فلسفی - اخلاقی به خوبی آشنا بوده، از نقل‌گزیده مباحث آنان در آن موارد امتناع نداشته است.
۴. از نظر غزالی، این نیاز یا یک نیاز ضروری است، برای مثال در مورد فضایل نفسیه که وصول به نعیم آخرت جز از طریق آنها مقدور نیست، همچنین صحت بدن که فضایل نفسیه جز از طریق آنها قابل وصول نیست. اما نیاز و حاجت گاهی نافع است نه ضروری، مثل حاجت به فضایل خارجی (مال، زن، فرزند و ...) برای تحصیل فضایل نفسیه؛ چراکه اگر این فضایل خارجی نباشند در علل و اسباب فضایل نفسیه خلل وارد می‌شود.
۵. غزالی فضایل صوفیانه را در بخش چهارم کتاب *احیاء*، همچنین در کتاب *اربعین*، که خلاصه کتاب *احیاء* است، و نیز در *کیمیای سعادت* طرح می‌کند. با این حال، تعداد و ترتیب بحث از این فضایل در این سه کتاب متفاوت است.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی