

تأملی در فضایل اصلی چهارگانه با تأکید بر دیدگاه غزالی

محسن جاهد* / مجید ملا یوسفی**

چکیده

اخلاق فلسفی در جهان اسلام به شدت متأثر از اندیشه‌های یونانی است، اما متفکران مسلمان، با اندیشه ورزی و تأمل، این نوع نگرش اخلاقی را توسعه داده و بر غنای آن افزوده‌اند. غزالی در دوره اول اندیشه خود، با تألیف کتاب «میزان العمل» در چارچوب اخلاق فلسفی، در پیشبرد این نگرش مؤثر بوده است. وی با پذیرش علم النفس افلاطونی - تقسیم قوای نفس آدمی به ناطقه، غضبیه و شهویه - و فضایل چهارگانه او، در تنقیح و تبیین فضایل و رذایل اخلاقی کوشید. از نظر وی مراد از حکمت، حکمت عملی است، این رأی او خلاف اندیشه‌های ابن مسکویه و مولی مهدی نراقی است. همچنین وی بر این باور است که فضیلت عدالت، اساساً دو طرف افراط و تفریط نداشته و تنها رذیلت مقابل آن «جور» است. از دیگر باورهای وی، آن است که تحت فضیلت عدالت هیچ فضیلت فرعی‌ای جای نمی‌گیرد. این رأی او همچنان که جلال الدین دوانی در خصوص ابن سینا تعلیل کرده است، ناشی از این است که وی عدالت را مجموع فضایل سه گانه دانسته و مستقل نمی‌داند.

کلید واژه‌ها: غزالی، فضایل و رذایل اصلی، عدالت، حکمت عملی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

Jahed.mohsen@znu.ac.ir

دریافت: ۱۳۸۹/۱۰/۱۶ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۱/۳۰

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

** عضو هیأت علمی دانشگاه بین المللی امام خمینی

مقدمه

اندیشه‌های اخلاقی افلاطون و ارسطو، گرایش‌های گوناگون اخلاق فلسفی را در جهان اسلام به شدت تحت تأثیر قرار داده است. بسیاری از کتاب‌ها در این مکتب، تقسیم‌بندی افلاطون از قوای نفس آدمی - قوه ناطقه، قوه شهویه و قوه غضبیه - را بیان کرده و بر اساس آن، فضایل و رذایل نفس آدمی را بر شمرده‌اند. سپس آن را با قاعده حد وسط ارسطو تلفیق کرده‌اند.^۱ هر چند اخلاق فلسفی در جهان اسلام، از اندیشه‌های یونانی، افلاطون، ارسطو، فیثاغورث، جالینوس و...، تأثیر پذیرفته است، اما متفکران مسلمان با اندیشه ورزی و تأمل و نیز بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی، این نوع نگرش اخلاقی را توسعه داده و بر غنای آن افزوده‌اند. به گونه‌ای که می‌توان اخلاق فلسفی‌ای را که در جهان اسلام شکل گرفت، یکی از تقریرهای "اخلاق فضیلت" دانست و آن را "اخلاق فضیلت اسلامی" نامگذاری کرد. اخلاق فضیلت در قرن بیستم با مقاله کلاسیک خانم آنسکومب تحت عنوان "فلسفه اخلاق جدید"^۲ احیا شد و یکی از رویکردهای اخلاقی غنی و پرنفوذ در دنیای جدید نام گرفت. اخلاق فضیلت بر خلاف مکاتب اخلاقی جدید، همچون فایده‌گرایی^۳ و وظیفه‌گرایی،^۴ توجه به درون آدمی را در مرکز تأملات خود قرار می‌دهد و بر حسن فاعلی پای می‌فشارد. در حالی که، مکاتب اخلاقی جدید، تنها بر حسن فعلی تکیه می‌کنند و حسن فاعلی در آنها مغفول می‌ماند. در اخلاق فضیلت، پرسش اصلی این است که «باید چگونه آدمی باشم؟» حال آن‌که، در مکاتب اخلاقی جدید پرسش اصلی این است که «فعل درست کدام است؟».^۵ علاوه بر مؤلفه‌های فوق، اخلاق فضیلت اسلامی مفاهیمی همچون خلافت الهی،^۶ سعادت اخروی^۷ را در کانون توجه خود قرار می‌دهد. از دیگر وجوه تمایز اخلاق فضیلت اسلامی، با اخلاق فضیلت باستان و جدید،^۸ آن است که اخلاق فضیلت باستان و جدید بر منش و حالات درونی‌ای تکیه می‌کند که برآمده از جامعه و عرفی‌اند. این نحوه نگرش به انسان و فضایل و رذایل اخلاقی او از استعداد بسیاری برخوردار است تا در دام نسبیت‌گرایی اخلاقی بیافتد. این خطری است که فضیلت‌گرایان معاصر از آن غافل نبوده‌اند.^۹ اما اخلاق فضیلت اسلامی، به دلیل تکیه بر مفاهیم برآمده از قرآن کریم، منش و حالات درونی‌ای را توصیه می‌کند که رنگ و بویی متناسب با اوصاف و اخلاق الهی دارند، زیرا وی خلیفه خداوند در زمین است. (بقره: ۳۰؛ اعراف: ۱۲۹) این خلیفه، هویت و خود حقیقی‌اش تنها در پیوند با خالقش معنا خواهد داشت.^{۱۰}

این نحوه نگرش به انسان و فضایل و رذایل اخلاقی او، راه‌های بهتری برای گریز از نسبیّت گزایی اخلاقی فراهم می‌آورد؛ زیرا خداوند و اوصاف او واحدند. از این رو، انسان نیز که خلیفه اوست، در همه جا از ماهیت و فضایل و رذایل یکسانی برخوردار خواهد بود. غزالی در دوره اول اندیشه اخلاقی خود، که مظهر و مجلای آن کتاب «میزان العمل» است، با بهره گیری از اندیشه‌های یونانی و تلفیق آن با آموزه‌های موجود در سنت اسلامی و نیز تیزبینی خاص خود، در تنقیح و پیشرفت اخلاق فضیلت اسلامی مشارکت جست. این مقاله به بررسی «فضایل و رذایل اصلی اخلاقی» از نظر او با تکیه بر کتاب «میزان العمل» می‌پردازد.

۱. فضایل اصلی

غزالی همچون سایر فیلسوفان اخلاق مسلمان، به پیروی از افلاطون، نفس آدمی را دارای سه جزو - قوه ناطقه، قوه شهویه و قوه غضبیه - دانسته و فضایل اخلاقی را بر قوای سه گانه مذکور مبتنی کرده است.^{۱۱} از نظر وی، همچون سایر فیلسوفان اخلاق مسلمان، فضایل اصلی نفس آدمی عبارتند از: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت.^{۱۲} حکمت، فضیلت قوه ناطقه (عقله) انسان است؛ شجاعت، فضیلت قوه غضبیه؛ عفت، فضیلت قوه شهویه و عدالت مربوط به هر سه قوه مذکور است. این فضایل حدّ وسط دو طرف افراط و تفریط‌اند. افراط و تفریط هر یک از قوا رذیلت محسوب می‌شود.

حکمت

غزالی قوه عاقله را دارای دو بخش می‌داند: ۱. عقل نظری که حقایق کلی ضروری و نظری را از عالم بالا دریافت می‌کند. این دسته از حقایق ازلاً و ابداً صادق‌اند؛ ۲. عقل عملی که مربوط به بدن و تدبیر و اداره آن است. عقل عملی حقایق را درک می‌کند که دگرگون می‌شوند و ثبات ندارند، مانند این حقیقت که «بخشش دارای فضیلت است». هر چند علی‌الاصول بخشش دارایی، فضیلت محسوب می‌شود، اما این عمل گاهی در حق برخی اشخاص نه تنها فضیلت‌مندانه نیست، که رذیلت است. از این رو، این حکمت، مجازی است. این نوع حکمت را می‌توان حکمت خُلّقی نامید. حکمت خُلّقی، حالت و فضیلتی در نفس عاقله است که نفس به واسطه آن قوه غضبیه و شهویه را اداره می‌کند و معلوم می‌کند این دو نفس باید تا کجا پیش روند و در کجا پا پس کشند، حکمت خُلّقی، شناخت اعمال درست است.^{۱۳}

مراد غزالی از حکمت، که آن را یکی از فضایل چهارگانه ذکر می‌کند، همین قسم دوم، حکمت عملی یا حکمت خُلُقِی است؛ زیرا او آنگاه که دو طرف افراط و تفریط حکمت، خَب (حیله گری) و بَلَه (کم خردی) - را ذکر می‌کند، آنها را چنین تعریف کرده است: «خَب»، طرف افراط حکمت است و آن حالتی که انسان به واسطه آن دارای مکر و حیله می‌شود. این حالت در اثر رها کردن قوه غضبیه و شهویه برای حرکت، آن هم حرکتی زاید بر مقدار لازم، به سوی مطلوب حاصل می‌شود و «بَلَه» طرف تفریط حکمت و کوتاهی از حد اعتدال در آن است. این رذیلت، حالتی برای نفس است که سبب می‌شود قوه غضبیه و شهویه کمتر از مقدار لازم عمل کنند و منشأ این رذیلت، کندی فهم و آگاهی کم نسبت به اعمال درست است.^{۱۴} تعاریف فوق مُشعر به کردار و رفتار آدمی هستند. از این رو، مفهوم حکمت، که در مقابل آنها قرار می‌گیرد، نیز مربوط به رفتار و فعل آدمی خواهد بود. دیگر آنکه، غزالی آنگاه که فضایل فرعی تحت حکمت را بر می‌شمرد، در تعریف پاره‌ای از آنها عباراتی را بیان می‌کند که ناظر به عمل و رفتار آدمی هستند. به عنوان نمونه، در تعریف «حسن تدبیر» می‌گوید: «آن، نیکویی اندیشه در استنباط چیزهایی است که برای خوبی‌های بزرگ و اهداف شریف بهتر و مهم‌تراند، خواه مربوط به خود تو باشند و یا آنکه اشخاص دیگر را در اداره خانواده یا شهر یا مقاومت در برابر دشمن و یا دفع شرّی راهنمایی کنی»^{۱۵} و یا در تعریف «اندیشه صائب» می‌گوید: «آن، آگاهی یافتن سریع است از اموری که موجب می‌شوند کارها نتایج پسندیده داشته باشند».^{۱۶}

نکته فوق تفاوت غزالی را با ابن مسکویه در تعریف حکمت نشان می‌دهد. عبارت ابن مسکویه در تعریف فضیلت حکمت، ظهور در حکمت نظری دارد. وی در تبیین معنای حکمت آورده است: «هر گاه حرکت نفس ناطقه معتدل باشد و خارج از ذات خود نباشد و شوقش به معارف درست باشد، نه به چیزهایی که گمان می‌رود معارف‌اند، و حال آنکه در حقیقت جهالات‌اند، فضیلت از آن پدید و حکمت به دنبال می‌آید،»^{۱۷} و نیز «آن (حکمت)، عبارت از فضیلت نفس ناطقه ممیزه است و آن، چنین است که همه موجودات را از آن جهت که موجودند، بدانی و اگر خواهی بگویی که امور الهی و امور انسانی را بدانی. و ثمره آگاهی بدانها (یعنی آن موجودات) این می‌شود که بدانی از معقولات کدامیک را باید بررسی و کدامیک را مورد غفلت قرار دهی.»^{۱۸} به نظر می‌رسد، غزالی و ابن مسکویه، هر دو، بدون دلیلی موجّه تنها یک جنبه حکمت را در نظر گرفته باشند. مولی

مهدی نراقی، حکمت را شامل هر دو قسم آن دانسته است.^{۱۹} می‌توان گفت موضع او از قوت بیشتری برخوردار است؛ زیرا مطابق نظر ابن‌مسکویه، می‌باید بسیاری از فضایل مربوط به قوه عاقله آدمی؛ آنهایی که مربوط به افعال ارادی انسانند را نادیده انگاشت. مطابق نظر غزالی، گویا چیزی به نام «اخلاق باور»^{۲۰} وجود ندارد؛ بدین معنا که گویا از نظر غزالی فعل «باور داشتن» عملی ارادی نیست تا متعلق وصف «خوب» یا «بد» اخلاقی واقع شود. به زبان اخلاق فضیلت باید گفت: همان‌طور که افعال جوارحی آدمی، به فضیلت مندانه بودن یا رذیلت‌مندانه بودن متصف می‌شوند، افعال جوانحی آدمی، همچون حب، بغض و باور به چیزی نیز چنین‌اند. نادیده انگاشتن این بخش از وجود آدمی، اخلاق را از اهداف اساسی‌اش، که هدایت کردن یا شکوفاسازی استعدادهای انسان است باز می‌دارد. اما مطابق نظر مولی‌مهدی نراقی، فضیلت حکمت شامل هر دو بخش می‌شود و از کاستی‌های نظریه ابن‌مسکویه و غزالی در این خصوص خالی است.^{۲۱}

شجاعت

«شجاعت»، فضیلتی است که میان دو رذیلت تهور و جبن، افراط و تفریط قوه غضبیه، قرار دارد. «جبن» حالتی است در نفس که موجب می‌شود قوه غضبیه کمتر از مقدار لازم به اقدام پردازد. در جایی که باید به عملی اقدام کند، از آن روی بگرداند.^{۲۲} و «تهور»، حالتی است که به واسطه آن آدمی به افعالی اقدام می‌کند که عقل پرهیز از آنها را واجب کرده است.^{۲۳} تعریف غزالی از فضیلت شجاعت، تفاوت چندانی با تعریف ابن‌مسکویه و دیگر متفکران مسلمان ندارد:

عفت

«عفت»، فضیلتی است میان شره و خمود. «شره» زیاده روی در تمایل به لذت‌هایی است که عقل آنها را تقبیح و نهی کرده است. و «خمود» اهمال در گرایش به چیزهایی است که عقل رسیدن و به دست آوردن آنها را ممدوح دانسته است.^{۲۴} تعریف غزالی از عفت نیز مشابه تعریف سایر متفکران مسلمان است و از آنها فاصله چندانی نگرفته است.

عدالت

«عدالت»، حالتی است در نفس، مربوط به قوای سه‌گانه، و بیانگر آن است که قوای مذکور، باید در اطاعت از یکدیگر ترتیبی را رعایت کنند. بدین معنا که قوه غضبیه و شهویه

مطیع و منقاد قوه عاقله باشند،^{۲۵} چنانچه این حالت و فضیلت در آدمی محقق شود، آنگاه در همه امور دیگر از جمله معاملات و سیاست نیز عدالت ساری و جاری خواهد شد.^{۲۶} به عبارت دیگر، عدالت در اخلاق مفهوم و حقیقتی روان‌شناختی است که با تحققش در نفس آدمی، اثرات آن در جامعه، که عدالت در معامله و امور سیاسی باشد، قابل مشاهده است. از این‌رو، نباید فضیلت عدالت را، که فیلسوفان اخلاق مسلمان، بدان قایل‌اند با مفهوم اجتماعی آن خلط کرد.

غزالی در بحث از عدالت، در دو موضع با غالب متفکران مسلمان هم رأی نیست و از آنها فاصله گرفته است. در این میان، موضع اول او از اهمیت بیشتری برخوردار است. به لحاظ تاریخی، شاید، اولین فردی باشد که به خلطی مهم، که بسیاری از متفکران مسلمان مرتکب آن شده‌اند، تظن یافته است:

۱. نکته مهمی که غزالی بدان تظن یافته، آن است که عدالت دارای دو طرف افراط و تفریط نیست، بلکه تنها یک رذیلت در مقابل آن قرار دارد و آن «جور» است؛ زیرا بین ترتیب مذکور، اطاعت قوه شهویه و غضبیه از عاقله - و عدم آن، حد وسطی وجود ندارد.^{۲۷} به عبارت دیگر، یا قوه شهویه و غضبیه از عاقله اطاعت می‌کنند که فضیلت عدالت حاصل است، و یا اطاعت نمی‌کنند که رذیلت «جور» به وجود می‌آید. از این‌رو، اساساً افراط و تفریط در مقابل فضیلت عدالت متصور نیست.

سایر متفکران مسلمان عموماً، اگر چه عدالت را همچون غزالی تعریف کرده‌اند، اما برای آن، دو طرف افراط و تفریط بیان کرده‌اند: ظلم و انظلام. «ظلم»، طرف افراط عدالت است و به معنای ضایع کردن حقوق دیگران است و «انظلام»، طرف تفریط عدالت است و معنای آن، این است که آدمی اجازه دهد دیگران حقوقش را ضایع کنند.^{۲۸} سخن متفکران مذکور دارای دو اشکال اساسی است: اول آنکه، مفهوم عدالت را که اساساً افراط و تفریط در آن متصور نیست، به این اوصاف متصف کرده‌اند. و دیگر آنکه، مفاهیم «ظلم» و «انظلام» را که مفاهیمی جامعه‌شناختی‌اند، دو طرف افراط و تفریط عدالت که مفهومی روان‌شناختی است، قلمداد کرده‌اند.

۲. آیا عدالت فضیلتی بسیط است، یا مرکب از فضایل سه‌گانه حکمت، شجاعت و عفت است؟ چنانچه آن را فضیلتی بسیط و مستقل بدانیم، می‌توان فضایی فرعی تحت آن بیان کرد. اما اگر آن را فضیلتی مرکب از فضایل سه‌گانه و به عبارتی مجموع فضایل سه

گانه بدانیم، آنگاه وجهی برای بر شمردن فضایی فرعی تحت آن باقی نمی ماند و فضایل فرعی تحت آن، همان فضایل فرعی ای خواهند بود که تحت فضایل سه گانه مذکور مندرج اند.^{۲۹} ابن سینا در رساله *الأخلاق* تحت فضیلت عدالت هیچ فضیلت فرعی ای بیان نکرده است. جلال الدین دوانی در *لوامع الاشراف فی مکارم الاشراف* آن را چنین تعلیل کرده است که ابن سینا فضیلت عدالت را مجموع فضایل سه گانه دانسته است. از این رو، عدالت، فضیلت مستقلی نیست تا تحت آن فضایی فرعی ذکر شود.^{۳۰} مرحوم نراقی نیز اندراج فضایی فرعی را تحت فضیلت عدالت موجه نمی داند و در تعریف آن می گوید: «و قد عرفت فیما تقدم ان تخصيص بعض الصفات بالاندراج تحتها (العدالة)؛ مما لا وجه له، اذ جميع الرذائل و الفضائل لا يخرج عن التعلق بالقوى الثلاث؛ اعنى العاقله و الغضبيه و الشهويه و ان كان للقوه العمليه مدخله فی الجميع؛ من حيث التوسط، فنحن ندخل الجميع تحت أجناس القوى الثلاث من غير اندراج شیء منها تحت العدالة.»^{۳۱}

غزالی نیز به همین شیوه عمل کرده است. اما برای آن دلیلی ذکر نکرده است. شاید بتوان تعلیلی را که دوانی برای توجیه کار ابن سینا ذکر کرد و یا تعلیل نراقی را به غزالی نیز تسری داد.

۲. رذایل اخلاقی اصلی

از آنجا که غزالی قاعده حد وسط ارسطویی را پذیرفته است، در بیان رذایل اصلی ای که در مقابل هر یک از فضایل سه گانه اصلی، حکمت، عفت و شجاعت و قرار می گیرند، دو رذیلت ذکر کرده است. این دو رذیلت، به مقتضای قاعده حد وسط، یکی افراط فضیلت مذکور است و دیگری تفریط آن. وی در ارائه رذایل اصلی، تقریباً از ابن مسکویه پیروی کرده و از خود رأی بدیعی ارائه نکرده است. تنها تفاوت قابل ذکر آن است که در بیان افراط حکمت، غزالی «خب» را معرفی کرده است. به این معنا که آدمی حيله گر و مکار باشد،^{۳۲} اما دیگر متفکران مسلمان، برخی افراط حکمت را سَفَه (سبک سری) و برخی دیگر جُرْبُزَه دانسته اند. ابن مسکویه «سَفَه» را چنین تعریف کرده است؛ «به کار بردن نیروی اندیشه در آن چیزهایی است که سزاوار نیست و به شیوه ای که سزاوار نیست.»^{۳۳} خواجه طوسی آن را بدین صورت تعریف کرده است: «استعمال قوت فکری بود در آنچه واجب نبود یا زیادت بر آنچه مقدار واجب بود.»^{۳۴} سپس ابن مسکویه و خواجه طوسی، متذکر

شده‌اند که حکیمان این رذیلت را «جریزه» (خواجه آن را «گُریزی» ذکر کرده است) خوانده‌اند.^{۳۵} به نظر می‌رسد، تفاوت‌های مذکور، هم در نام‌گذاری و هم در تعریف، قابل تحویل به یکدیگر باشند. چنانچه این امر ممکن نیز نباشد، تفاوت‌های مذکور از اهمیت چندانی برخوردار نیست.

پاره‌ای از مسایل، دربارهٔ رذایل اصلی اخلاقی در ضمن مباحث مربوط به فضایل بیان شد، از این رو، از تکرار آنها خودداری می‌کنیم.

نتیجه گیری

از آنچه گذشت به دست می‌آید که غزالی حکمت را به معنای حکمت عملی دانسته است. به نظر می‌رسد، انحصار حکمت، در حکمت عملی و جهی نداشته باشد. وی در ارائهٔ معنای عفت و شجاعت از عموم متفکران مسلمان فاصله نگرفته است. اما در بیان فضیلت عدالت به نکته‌ای تظن یافته است که به نظر می‌رسد از اهمیت زیادی برخوردار باشد، آن این‌که در مقابل فضیلت عدالت، دو رذیلت، جانب افراط و تفریط، متصور نیست و تنها یک رذیلت در مقابل آن قرار می‌گیرد: «جور». و از خلط بزرگی که به نظر می‌رسد، از ابن مسکویه آغاز شده است، یعنی خلط عدالت به معنای روان‌شناختی آن با عدالت به معنای جامعه‌شناختی آن، به دور مانده است.



پی‌نوشت‌ها

۱. ابن‌مسکویه رازی، *تهذیب الاخلاق*، ص ۶۶ - ۷۷؛ نصیر الدین طوسی، *اخلاق ناصری*، ص ۱۰۸ - ۱۱۷.
2. Modern moral philosophy
3. Utilitarianism
4. Deontological ethics.
۵. از جمله ر.ک.: Hooft , Stan Van , *Understanding virtue ethics* , pp 7- 48.
۶. از جمله ر.ک.: جلال الدین دوانی، *اخلاق جلالی*، ص ۲۰ - ۲۳؛ غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی، *اخلاق منصور*، ص ۱۶۸ - ۱۸۴.
۷. از جمله ر.ک.: ابو حامد غزالی، *میزان العمل*، ص ۲۱ - ۳۰.
۸. مراد از اخلاق فضیلت باستان همان رویکردی است که در یونان و روم در آثار افلاطون و ارسطو و دیگر متفکران این دوره جریان داشت. و منظور از اخلاق فضیلت جدید رویکردی است که با مقاله‌ی خانم آنسکومب (Anscombe) تجدید حیات شد و در آثار متفکرانی همچون روزالین هارت هاوس (Rosalind Hursthouse)، مایکل اسلات (Michael slote)، جولیا درایور (Julia Driver)، السدیر مک ایتایر (Alasdair MacIntyre)، کریستین اسوانتن (Christine swanton) و فیلیپا فوت (Philippa Foot) بسط و توسعه یافت. گروهی از متفکران فوق ارسطویی‌اند و گروهی دیگر غیر ارسطویی. به عنوان مثال مک ایتایر ارسطویی است، اسوانتن نیچه‌ای است و درایور تقریری از فضیلت‌گرایی رایج کرده است که با نتیجه‌گرایی پیوندی وثیق دارد.
9. Hursthouse , Rosalind , *On Virtue Ethics* , p. 33.
۱۰. نصوصی بسیار در آموزه‌های اسلامی گواه این حقیقت است از جمله: «آنان خدای را فراموش کردند و خداوند آنان را از یاد خودشان برد» (حشر: ۱۹)، یا «از روح خود در آنان دمیدم» (ص: ۷۲).
۱۱. ابو حامد غزالی، *میزان العمل*، ص ۳۷-۳۸.
۱۲. همان، ص ۹۹.
۱۳. همان، ص ۹۹ - ۱۰۰.
۱۴. همان، ۱۰۰.
۱۵. همان، ۱۰۷.
۱۶. همان.
۱۷. ابن مسکویه رازی، *تهذیب الاخلاق*، ص ۶۷.
۱۸. همان، ۶۸.
۱۹. محمد مهدی النراقی، *جامع السعادات*، ج ۱ ص ۶۳.
۲۰. Ethics of Belief، این اصطلاح را اولین بار کلیفورد (W.K. Clifford) به کار برد و پرسید: در چه شرایطی ما اخلاقاً حق داریم به چیزی باور داشته باشیم؟ برای آگاهی بیشتر ر.ک.: Bunnin , Nicholas & Yu , Jiyuan , *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* , p 229.
۲۱. هرچند نظریه‌ی مولی مهدی نراقی نیز از وجهی دیگر دارای اشکال است و آن این که او قاعده‌ی حد وسط ارسطو (The Mean) را پذیرفته و آن را در مورد حکمت نظری نیز جاری ساخته است و در همین جاست که این اشکال پیش می‌آید که چگونه می‌توان درباره‌ی حکمت نظری قابل به افراط شد. آیا به کارگیری زیاد قوه‌ی

عاقله اخلاقاً نامطلوب و رذیلت است؟ واضح است که این اشکال ناشی از پذیرش و به کارگیری قاعده‌ی حد وسط است. آیا قاعده‌ی حد وسط، قاعده‌ای درست و بی نقص است؟ بسیاری از صاحب نظران حوزه‌ی اخلاق، از جمله برنارد ویلیامز (Bernard Williams) این قاعده را نمی‌پذیرند و بر این باورند که باید آن را از نظام اخلاقی ارسطو خارج کرد و به دست فراموشی سپرد. پاره‌ای از متفکران مسلمان نیز به خلل‌هایی در آن آگاهی یافته و در صدد ترمیم آن برآمده‌اند، از جمله قاضی عضد الدین ایجی با طرح مفهوم "ردائت". برای آگاهی بیشتر ر.ک:

محمد مهدی النراقی، *جامع السعادات*، ج ۱، ص ۷۵.

عضد الدین ایجی، *رسالة فی الاخلاق*، ص ۱.

۲۲. ابو حامد غزالی، *میزان العمل*، ص ۱۰۱.

۲۳. همان.

۲۴. همان، ص ۱۰۲ - ۱۰۳.

۲۵. همان، ۱۰۴.

۲۶. همان.

۲۷. همان، ۱۰۵.

۲۸. از جمله ر.ک:

ابن مسکویه رازی، *تهذیب الاخلاق*، ص ۸۱

خواجه نصیر الدین طوسی، *اخلاق ناصری*، ص ۱۱۹.

محسن فانی کشمیری، *اخلاق عالم آرا* (اخلاق محسنی)، ص ۳۳.

۲۹. به نظر می‌رسد، چنانچه عدالت را فضیلتی مرکب از فضایل سه گانه بدانیم، عدالت و صفی فضیلت بودن را از دست نمی‌دهد، اما سایر فضیلتی مستقل به عنوان فضیلت چهارم در عرض فضایل سه گانه نخواهد بود. لذا همانطور که در متن مقاله آمد، نمی‌توان تحت آن فضایی فرعی ذکر کرد. در این خصوص، غیاث الدین دشتکی در کتاب «اخلاق منصوری» مناقشه‌ای را با جلال الدین دوانی به میدان آورده است که داوری در این خصوص مجالی دیگر را می‌طلبد. برای آگاهی بیشتر ر.ک:

غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی، *اخلاق منصوری*، تصحیح علی محمد پشندار، ج ۱، تهران امیر کبیر، ۱۳۸۶،

ص ۲۲۷-۲۳۴.

۳۰. دوانی، ۱۸۸۳، ۵۴.

۳۱. محمد مهدی النراقی، *جامع السعادات*، ج ۱، ص ۷۶.

۳۲. ابو حامد غزالی، *میزان العمل*، ص ۱۰۰.

۳۳. ابن مسکویه رازی، *تهذیب الاخلاق*، ۷۹.

۳۴. نصیر الدین طوسی، *اخلاق ناصری*، ۱۱۹.

۳۵. ابن مسکویه رازی، *تهذیب الاخلاق*، ص ۷۹؛ نصیر الدین طوسی، *اخلاق ناصری*، ۱۱۹.

منابع

- ابن سینا، رساله الأخلاق، نسخه خطی ۸۲، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- ابن مسکویه رازی، تهذیب الاخلاق، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۱ش.
- ایجی، عضدالدین، رساله فی الاخلاق، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۴ / ۳۳۱۵ (مجموعه)، ۲۰۰۶ م.
- دوانی، جلال‌الدین، اخلاق جلالی، با حواشی مولانا هادی علی، ج ۷، طبع منشی نول کشور، لکنهو، ۱۸۸۳.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی - علیرضا حیدری، ج ۶، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۷ش.
- غزالی، ابو حامد، میزان العمل، قدم له و علق علیه علی بوملحم، دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۲۰۰۱ م.
- فانی کشمیری، محسن، اخلاق عالم آرا (اخلاق محسنی)، تصحیح و پیشگفتار خ - جاویدی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، ۱۳۶۱ش.
- النراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، ج ۷، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۹ش.
- Bunnin , Nicholas & Yu , Jiluan , The Blackwell Dictionary Of Western Philosophy, Blackwell , 2004, p 229.
- Hoofit , Stan Van , Understanding Virtue Ethics , Acumen , 2006.
- Hursthouse , Rosalind , On Virtue Ethics , Oxford , 2002
- Williams , Bernard , Ethics And The limits of philosophy , Routledge.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی