حدود و ثغور عقل در تبیین گزاره‌های اخلاقی در آراء غزالی و علامه طباطبایی: بررسی تطبیقی

دکتر منصور عبدالهي (نویسنده مسئول)

دانش آموخته دکتری رشته کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

دکتر عباس عباس زاده

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

دکتر عبدالله حسيني اسكنديان

دانش آموخته دکتری رشته کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

نسخه پیش انتشار

چکیده

از مهم‌ترین منابع معرفت و کشف گزاره‌های اخلاقی، عقل محسوب می‌شود به طوری که غزالی از آن به عنوان اشرف اشیاء و حامل امانت الهی نام می‌برد و لازمه حرمان از علوم عقلی را تناقض در شریعت تلقی می‌کند. با این وجود عقل را به عنوان ابزار ضروری اما ناکافی برای فهم کامل اصول اخلاقی می‌داند. بنابراین در عین پذیرش اصل نظریه حد وسط فلاسفه در تبیین گزاره‌های اخلاقی، تشخیص حد وسط میان دو حالت افراط و تفریط را علاوه‌بر عقل به هدایت الهی موکول می‌کند و به آیات قرآن استناد می‌جوید و عقل و شرع را مکمل هم تلقی می‌کند. اما علامه طباطبایی با مطرح ساختن ادراکات اعتباری، اخلاق را زائیده عقل عملی و علوم اعتباری می‌داند. از این منظر منشأ اخلاق، عقل عملی است و عقل عملی مفاهیم اخلاقی را با ملاحظه اهداف و نیازهای آدمی و آثاری که در سعادت او دارد انشاء می‌کند. در این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد تطبیقی سعی بر این است تا به بررسی تطبیقی حدود عقل در تبیین گزاره‌های اخلاقی از منظر غزالی و علامه طباطبایی پرداخته شود. هم غزالی و هم علامه طباطبایی عقل صرف را برای تحقق زیست اخلاقی ناکافی می‌شمارند، اما راه‌حل‌های متفاوتی عرضه می‌کنند: غزالی با نفی استقلال کامل عقل در تشریع ارزش‌ها و واگذاری آن به خطاب الهی، و علامه با نفی کفایت مطلق عقل و نیازمندساختن آن به ضمانت دین.

واژگان کلیدی: اخلاق، عقل، حدود عقل، غزالی، طباطبایی

بیان مسئله

با نگاهی اجمالی به آیات و روایات چنین بر می‌آید که اخلاق یکی از مهم‌ترین بخش‌های معارف دینی است. به طوری که ضرورت و اهمیت آن در ساحات فردی و اجتماعی بر کسی پوشیده نیست. از این‌رو، یکی از اهداف اصلی بعثت انبیاء تهذیب اخلاق بوده است. یکی از منابعی که احکام و دستورات اخلاقی از آن استنتاج می‌شود، عقل است و به عنوان یکی از منابع مهم معرفت اخلاقی، تاثیر فراوانی در شناسایی احکام یا فضائل اخلاقی و عمل کردن به آن دارد. در این میان، ابوحامد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) به عنوان اندیشمندی که در تلاقی‌گاه کلام اشعری، فلسفه مشاء و تصوف ایستاده است، بر این باور است که عقل آدمی تا حدودی می‌تواند در تبیین گزاره‌های اخلاقی کارساز افتد. بنابراین کارآمدی عقل را تا زمان دسترسی به شریعت و دروازه وحی لازم می‌داند. غزالی معتقد است عقل عملی برای تشخیص «غایت نهایی» (سعادت اخروی) نیازمند وحی است. عقل می‌تواند ابزارها را تحلیل کند، اما در تعیین هدف نهایی که فراتر از لذت‌های دنیوی است، محدودیت دارد[1] ۶. از سوی دیگر، در منظومه فکری علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰)، عقل در تبیین اخلاق، بیشتر در مقام «عقل عملی» ظاهر می‌شود. حد و ثغور عقل در اینجا «کشف واقعیت» نیست، بلکه «ایجاد محرک» است. عقل عملی با عاریه گرفتن مفاهیم از امور حقیقی، آن‌ها را بر مصادیق رفتاری تطبیق می‌دهد[2]. به باور علامه، عقل موظف است اعتبارات اخلاقی را بر پایه «حقایق تکوینی» بنا کند. یعنی حدِ اعتبارگری عقل، محدود به مصالحی است که ریشه در ساختار وجودی انسان دارد.

پرسش اساسی که این تحقیق به دنبال پاسخگویی بدان است، این است که اساساً رهیافت غزالی و علامه طباطبایی در تبیین جایگاه و مرزهای ادراک عقلی در حوزه اخلاق چیست و وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها در مواجهه با عقلانیت اخلاقی چگونه تحلیل می‌شود و از سوی دیگر معنای عقل، حسن و قبح، نقش شرع و محدودیت عقل در نظام اخلاقی آنان چه تبیینی به خود می‌گیرد.

پیشینه بحث

یافته‌ها نشان می‌دهد تاکنون تحقیقی که به بررسی و تحلیل اندیشه‌های غزالی و علامه طباطبایی در باب حدود و ثغور عقل در قلمروی اخلاق بپردازد، صورت نگرفته است، اما از جمله تحقیقاتی که به نوعی با این مبحث قرابت دارند، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود؛

---

[1] غزالی، إحیاء علوم الدین، ۶۳/۱

[2] طباطبایی، اصول فلسفه و رئالیسم، ۲٤٥/۱.

۱. نیک‌پور و دیگران (۱۴۰۱) کارکردهای عقل عملی و تبیین مبانی عمل اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی: در این تحقیق، جایگاه عقل عملی در تحقق فعل اخلاقی و کارکردهای آن در این حوزه از منظر علامه طباطبایی مورد تبیین و کنکاش قرار گرفته است.

۲. حسینی (۱۴۰۱) عقل در محدوده دین تنها از نگاه امام محمد غزالی: در این تحقیق، حدود و ثغور عقل در حوزه دین من‌جمله در اخلاق که از ابعاد اساسی دین است، از منظر غزالی مورد تحلیل واقع گشته است.

۳. قلاسی و دیگران (۱۴۰۰) نقش عقل در برانگیختن رفتارهای اخلاقی از منظر علامه طباطبایی: در این تحقیق به نقش محرکی بودن عقل در تحقق فعل اخلاقی از منظر علامه طباطبایی پرداخته شده و تبیین حدود و ثغور عقل در حوزه اخلاق و یا مقایسه آراء علامه با اندیشه‌های غزالی محل بحث نبوده است.

٤. اکبریان و دیگران (۱۳۹۵) ثبات یا نسبیت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی: در این تحقیق، نسبیت‌گرایی اخلاقی از منظر علامه طباطبایی مورد بحث و تحلیل واقع شده است.

۵. شیدان‌شید (۱۳۸۰) عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم: در این تحقیق به تبیین و تحلیل جایگاه عقل در اخلاق از منظر غزالی و دیوید هیوم پرداخته شده است.

چنانچه از عنوان و رویکرد مقالات فوق‌الذکر هویداست، تاکنون تحقیقی که به صورت مستقل به تبیین و تحلیل نقش عقل در حوزه اخلاق از منظر غزالی یا علامه طباطبایی بپردازد، صورت نگرفته و تحقیق حاضر با رویکردی تطبیقی سعی در بررسی و کنکاش درباره این مسئله را دارد. وجه ابتکار این تحقیق در وهله اول تبیین حدود و ثغور عقل در اخلاق از منظر غزالی و علامه طباطبایی و سپس بیان شباهت‌ها و مفارقات فکری این دو حکیم الهی در باب این مسئله است که در تحقیقات پیشین چنین رویکردی مغفول مانده است.

۱. گزاره‌های اخلاقی؛ ویژگی‌ها و اقسام

به عنوان مدخل بحث و تبیین بهتر موضوع ابتدا به تعریف و ذکر ویژگی‌ها و اقسام گزاره‌های اخلاقی می‌پردازیم.

گزاره اخلاقی به جمله‌ای خبری یا انشایی گفته می‌شود که از یک موضوع و محمول ترکیب یافته و حاوی ارزش‌داوری درباره افعال اختیاری انسان است[1]. به بیان دقیق‌تر، گزاره اخلاقی آن‌دسته از قضایایی است که موضوع آن، رفتار یا صفت انسانی و محمول آن، یکی از مفاهیم ارزشی مانند حسن و قبح، باید و نباید، فضیلت و

[1] حسینی اسکندیان و ابوالحسنی نیارکی، جایگاه عقل در پیامدگرایی مبتنی بر شهود و نقد آن از منظر آیت‌الله جوادی آملی، ۴۲.

رذیلت و امثال آن است[1]. برای نمونه، گزاره «راست‌گویی نیکوست» یا «ظلم قبیح است» نمونه‌هایی از گزاره‌های اخلاقی‌اند.

در اخلاق اسلامی، مهم‌ترین مسئله‌ای که درباره گزاره‌های اخلاقی مطرح شده، این است که آیا این گزاره‌ها از سنخ قضایای اخباری‌اند یا انشایی؛ یعنی آیا گزاره‌های اخلاقی از واقعیت بیرونی حکایت می‌کنند و قابلیت صدق و کذب دارند، یا صرفاً بیان‌گر نوعی اعتبار و باید و نبایدند. این تمایز، اساس بحث‌های فرااخلاقی در فلسفه اخلاق اسلامی را شکل می‌دهد.

گزاره‌های اخلاقی در اخلاق اسلامی دارای ویژگی‌های متمایزی هستند که آن‌ها را از سایر قضایا بازمی‌شناساند:

۱. ارتباط با فعل اختیاری انسان: محور گزاره‌های اخلاقی، افعال اختیاری و ارادی انسان است. افعال جبری یا امور طبیعی خارج از حیطه اختیار، موضوع اخلاق قرار نمی‌گیرند؛ زیرا تکلیف و مسئولیت اخلاقی تنها بر افعالی مترتب می‌شود که از روی اراده و علم صادر شده باشند[2].

۲. برخورداری از جهت ارزشی: هر گزاره اخلاقی متضمن نوعی داوری ارزشی است که یا به حسن می‌انجامد یا به قبح. این جهت‌گیری ارزشی، گزاره اخلاقی را از گزاره صرفاً توصیفی ممتاز می‌سازد[3].

۳. مفاد باید و نباید: گزاره‌های ارزشی در اخلاق اسلامی معمولاً بیان‌گر تکلیف‌اند. به همین دلیل، از «است» به تنهایی ساخته نمی‌شوند، بلکه به «باید» منتقل می‌شوند و گزاره‌های هنجاری را شکل می‌دهند[4].

٤. ریشه در حکم شرعی و عقل عملی: در اندیشه اسلامی، گزاره‌های اخلاقی یا ناشی از احکام شرعی (مستفاد از کتاب و سنت) هستند یا از احکام عقل عملی (مستقلات عقلیه) ناشی می‌شوند. این دو منبع در منظومه اخلاق شیعی و سنی جایگاه ویژه‌ای دارند.

در اخلاق اسلامی می‌توان گزاره‌های اخلاقی را از جهات گوناگونی تقسیم‌بندی کرد؛

۱. بر اساس موضوع گزاره: گزاره‌های اخلاقی بر اساس موضوع خود به دو دسته گزاره‌های ناظر بر افعال و گزاره‌های ناظر بر صفات و ملکات نفسانی تقسیم می‌شوند. موضوع گزاره‌های ناظر بر افعال، اعمال جوارحی انسان است، مانند «دروغ‌گویی قبیح است». گزاره‌های ناظر بر صفات و ملکات نفسانی نیز درباره فضایل و رذایل درونی انسان حکم می‌کنند، مانند «تواضع فضیلت است» یا «تکبر رذیلت است». در اخلاق فلسفی و عرفانی

---

[1] مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، ۱۵.

[2] جوادی آملی، مبادی اخلاق در قرآن، ۵۶.

[3] جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ۲۵-۲۷.

[4] جوادی آملی، مبادی اخلاق در قرآن، ۳۴.

اسلامی، این دسته اهمیت فراوانی دارد؛ زیرا اخلاق را در درجه نخست علم معالجه نفس و تحصیل ملکات می‌دانند[1].

۲. بر اساس نوع حکم: بر اساس نوع حکم، گزاره‌های اخلاقی به هنجاری و ارزشیابی تقسیم می‌شوند. گزاره‌های هنجاری بیان‌گر الزام یا ترجیح‌اند و گزاره‌های ارزشیابی درباره خوبی یا بدی، شایستگی یا ناشایستگی یک فعل یا صفت داوری می‌کنند، مانند «احسان نیکو و پسندیده است[2]».

۳. بر اساس منشأ حکم: بر این اساس، گزاره‌های اخلاقی به گزاره‌های تعبدی و عقلی تقسیم می‌شوند. گزاره‌های تعبدی یا شرعی، ارزش خود را از نص و بیان شارع می‌گیرند، مانند گزاره‌هایی که مستقیماً از آیات قرآن یا روایات استفاده می‌شوند. گزاره‌های عقلی نیز ارزش خود را از حکم قطعی عقل می‌گیرند، مانند «عدل نیکوست» و «ظلم قبیح است» که نزد عدلیه (شیعه و معتزله) از احکام قطعی عقل عملی شمرده می‌شوند[3].

بنابر آنچه گفته شد، گزاره اخلاقی در اخلاق اسلامی، قضیه‌ای ارزشی و هنجاری است که درباره افعال اختیاری و صفات نفسانی انسان داوری کرده و مفاد باید یا نباید را در خود دارد. این گزاره‌ها از دو منبع شرع و عقل عملی سرچشمه می‌گیرند و در قالب‌هایی چون حسن و قبح، وجوب و حرمت، فضیلت و رذیلت بیان می‌شوند. بررسی ماهیت این گزاره‌ها در قلمرو فرااخلاق اسلامی به بحث‌های مهمی چون عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح، اخباری یا انشایی بودن گزاره‌ها و نظریه اعتباریات انجامیده است. شناخت دقیق گزاره‌های اخلاقی، پیش‌نیاز هرگونه تأمل نظام‌مند در اخلاق اسلامی و استنباط الگوی تربیت اخلاقی از آموزه‌های دینی است.

۲. دیدگاه غزالی

در این بخش به تبیین و تحلیل دیدگاه غزالی درباره حدود و ثغور عقل در قلمروی اخلاق می‌پردازیم.

۲-۱ جایگاه عقل

برخلاف رویکرد متکلمان اشعری، عقل در اندیشه غزالی از اهمیت بسزایی برخوردار است و آن را حاکمی می‌داند که هرگز معزول نمی‌شود: «فقد تناطق قاضی العقل و هو حاکم الذی لایعزل و لایبدل[4]». به اعتقاد غزالی، عالی‌ترین منبع معرفتی در انسان، عقل و بالاترین غایت وجودی انسان تبدیل شدن به عالمی عقلانی مشابه کل عالم وجود است[5].

---

[1] گروه نویسندگان، کیمیای اخلاق، ۱۴۳.

[2] همان، ۲۱۱.

[3] نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ۲۳.

[4] غزالی، إحیاء علوم الدین، ۹/۱.

[5] غزالی، معارج القدس فی مدارج معرفه النفس، ۱۴۹.

در ارزش عقل از دیدگاه غزالی همین بس که وی پس از شک اسلوبی خود با اطمینان و اعتماد کامل به ضروریات عقلی، خود را از مهلکه نجات داده و از شک و تردید دوسویه رهایی یافته است[1]. بکارگیری تعبیر عقل در کاربردهای گوناگون و بیانات صریح غزالی حکایت از این دارد که وی عالی‌ترین مرتبه کمال انسانی را معرفت عقلانی قلمداد می‌کند. غزالی، عقل را وسیله ادراک حقایق دانسته، و آن را وجه ممیز انسان و حیوان می‌داند[2]. از این منظر، شرافت دانش به وسیله عقل اثبات شده، و عقل، آغاز و بنیاد دانش است و دانش مانند میوه از آن سرازیر می‌شود[3].

از منظر غزالی، سعادت دنیا و آخرت جز به واسطه عقل به دست نمی‌آید و با عقل، انسان خلیفه الله شده و به خدا نزدیک می‌شود و با عقل به کمال دین می‌رسد[4]. از دیدگاه غزالی نعمت‌های فراوانی به انسان داده شده، اما در سه مورد برخی انسان‌ها بهره بیشتری برده‌اند: عقل، اخلاق و دانش و هیچ بنده‌ای از حق تعالی درباره میزان عقل خود ناراضی نیست و خداوند به خلق خود سهمی بهتر از عقل و یقین نداده است.

غزالی در تبیین اهمیت و جایگاه عقل با تکیه بر آموزه‌های اسلامی در تائید گفتارش شاهد می‌آورد. برای نمونه غزالی با استناد به حدیث «الشیخ فی قومه کالنبی فی امته[5]» خاطر نشان می‌سازد که برتری در اینجا به کثرت اموال و شخصیت و نیروی جسمانی نیست، بلکه به خاطر کثرت تجربه است که از طریق عقل به دست آمده است[6]. غزالی در رساله بدایة الهدایه، طی حدیثی نبوی، شریعت را به نحو زیر به عقل گره می‌زند: «ان العبد لیصلی الصلوة فلایکتب له منها سدسها و لاعشرها و انما یکتب للعبد من صلاته بقدر ما عقل منها[7]».

غزالی مدعی است کسی که بصیرت عقلی ندارد، از حقیقت دین آگاه نبوده و تنها از قشر آن برخوردار است، بلکه بهره از تخیّلات و مثالات بیشتر دارد تا مغز و حقیقت آن. از این‌رو، علوم شرعی را، جز از طریق علوم عقلی نمی‌توان ادراک کرد.

---

[1] غزالی، المنقذ من الضلال، ۱۲.

[2] همان، ۳۱۰.

[3] غزالی، میزان العمل، ۳۳۴/۱.

[4] همان، ۱۱۷.

[5] این روایت در بسیاری از آثار حدیثی و همچنین در مناسبات مختلف در آثار اندیشمندان و علماء آمده است. برای نمونه ر.ک: ابن‌عساکر، ۱۴۲۱ق، ج۲: ۷۰۳.

[6] غزالی، إحیاء علوم الدین، ۹۸/۱.

[7] غزالی، بدایه الهدایه، ۴۷.

۲-۲ حسن و قبح عقلی و اخلاق

سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا عقل مستقلاً توانایی سنجش احکام و قضایای اخلاقی را دارد؟ با مداقه در آثار غزالی می‌توان دریافت که ایشان در بحث حسن وقبح عقلی تابع اشاعره و مخالف عدلیه است. با این وجود گفتار ثابتی در این خصوص ندارد و در حوزه اخلاق برخلاف رویکرد اسلاف خود از نقش عقل در اخلاق سخن گفته است.[۱]

برای مثال، نگرش غزالی به کارکرد و تبیین محدوده عقل در کتاب المنقذ من الضلال انعکاس یافته است به طوری که ادعا می‌کند فایده عقل و حیطه‌اش تا آنجاست که نبوت را تصدیق کند و ناتوانی خود را از ادراک آنچه مخصوص حوزه نبوت است بیان می‌دارد. بنابراین، بررسی شاخصه‌های فکری غزالی نشان می‌دهد که او به رغم شهرتش معتقد به نقش عقل در سنجش حسن و قبح اخلاقی می‌باشد. از این‌رو، غزالی عقل را در اثبات مبادی و اصول دین تا سر حد اثبات نبوت مفید می‌داند اما از آنجا به بعد آن را به تنهایی کارساز نمی‌داند:« اعْلَمْ أَنَّ الْأَحْكَامَ السَّمْعِيَّةَ لَا تُدْرَكُ بِالْعَقْلِ، لَكِنْ دَلَّ الْعَقْلُ عَلَى بَرَاءَةِ الذِّمَّةِ عَنْ الْوَاجِبَاتِ وَسُقُوطِ الْحَرَجِ عَنْ الْخَلْقِ فِي الْحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ قَبْلَ بَعْثَةِ الرُّسُلِ[۲]» و در جای دیگر می‌نویسد:« العقل یدل علی صدق النبی ثم یعزل نفسه و یعترف بانه یتلقی من النبی بالقبول[۳]» طبق این بیان و تصریح غزالی، عقل بعد از تأیید حقانیت پیامبر و نبوت سایر مراحل را از پیامبر با پذیرش دریافت می‌کند.

از نگاه غزالی، عقل در وضعیتی که از تاثیرات منفی ساحت‌های غیرعقیدتی برکنار باشد، قادر به تشخیص حسن و قبح است به نحوی که در مرتبه نبوی قابلیت می‌یابد که خداوند حق را آنگونه که هست بدو بنمایاند. از این‌رو، ریشه تحسین و تقبیح امور از سوی انسان‌ها نه به عقل بلکه به عواملی روانشناختی در ساحت‌های عاطفی و ارادی باز می‌گردد و آرای صریح دیگر او که نشانه اعتقاد حقیقی وی به شایستگی خود عقل برای داوری در خصوص حسن و قبح امور است، حاکی از این است که اگرچه عقل به لحاظ ذاتی و در اصل، آفریده شده است تا حقایق امور را دریابد و می‌تواند آینه تمام‌نمای کل عالم شود و در مرتبه عقل قدسی یا نبوی بدان غایت نایل آید، به شدت تحت‌تاثیر عوامل غیرمعرفتی است. با این حساب، شرعی دانستن حسن و قبح از سوی غزالی در اصل به آسیب‌پذیری عقل خصوصاً از میل قوی حب نفس باز می‌گردد[۴].

موضع غزالی را باید تلاشی برای رسم حدود معرفتی عقل فهمید. غزالی میان دو ساحت تمایز می‌نهد: عقل در ساحت اصول و کلیات، کارآمد و حتی لازم است؛ اما در ساحت مصادیق و احکام جزئی شرعی، ناتوان و محتاج وحی است. عقل خود را تا آستانه نبوت پیش می‌برد و سپس با نوعی خودآگاهی، محدودیت خویش را می‌پذیرد. بدین‌سان، او برخلاف اشاعره متقدم که عقل را در شناخت حسن و قبح یکسره منفعل می‌دانستند، برای عقل نقشی ایجابی –هرچند مقدماتی– قائل است. سرانجام،

1

[۲] غزالی، المستصفی من الاصول، ۱۵۹/۱؛ معلمی، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، ۵۳.

[۳] غزالی، المستصفی من الاصول، ۷/۱.

[۴] پورسینا، تحلیل مبانی معرفتی نظریه حسن و قبح شرعی، ۲۷.

ریشه این محدودیت از نظر او ذاتی عقل نیست، و عقل تطهیرشده میتواند تا مرتبه قدسی صعود کند و به داوری اخلاقی اصیل دست یابد. با این تفسیر، به‌رغم شهرت غزالی به اشعریت، می‌توان از التزام ضمنی او به نوعی حسن و قبح عقلی حداقلی یا مشروط سخن گفت.

۳-۲ تبیین اخلاق عقلی و فلسفی

غزالی از شخصیت‌های برجسته در حوزه علم اخلاق است و با عناوین مختلفی از این علم در آثار خویش ذکر کرده است از جمله؛ علم طریق آخرت، علم صفات خلق، اسرار معاملات دین و اخلاق ابرار[۱]. غزالی در کتاب المنقذ من الضلال همه مبانی و سرچشمه‌های اخلاقی را تایید می‌کند و درباره علم فیلسوفان در باب اخلاق معتقد است که اگر تعالیم اخلاقی ایشان معقول است و واجد برهان و با کتاب و سنت در تنافی نیست، طرد و نفی آن ضروری نیست[۲].

غزالی در الهیات و طبیعیات با فلسفه ارسطویی مخالف می‌کند اما در علم اخلاق در کنار فضایل الهی و فضایل صوفیانه از فضایل فلسفی نیز سخن می‌راند. یعنی درباره فضایل و رذایل همانگونه بحث می‌کند که فلاسفه مسلمان پیش از او همچون ابن‌سینا، ابن‌مسکویه، فارابی و نیز فیلسوفان بزرگ یونان یعنی افلاطون و ارسطو بحث کرده‌اند. یکی از اندیشمندان معاصر درباره تاثیرپذیری اخلاق غزالی از دیگران بر این عقیده است که فهم غزالی از فضایل بیرونی و بدنی تا حد زیادی، مبتنی بر سنت فلسفی است که خصوصاً از سوی ارسطو، ابن‌سینا و ابن مسکویه فراهم شده است. همچنین غزالی در مورد نفس و قوای نفس مسائلی را مطرح می‌کند که تاثیرپذیری روشن او از ابن‌سینا را معلوم می‌سازد[۳].

غزالی در این بحث بر چهار فضیلت اصلی متمرکز می‌شود که فلاسفه در بحث‌های اخلاقی خود آنها را فضایل اصلی می‌دانند و غزالی آنها را امهات یا اصول فضایل می‌خواند. این فضایل عبارتند از : حکمت، شجاعت، عفت و عدالت. شیوه بحث غزالی تا حدود زیادی همان شیوه بحث فلاسفه است که بر مبنای تحلیل روان‌شناختی از نفس و قوای آن صورت می‌گیرد. غزالی در ادامه بحث به یکایک این فضایل و انواعی که در پی هر یک می‌آید می‌پردازد.[i] ایشان سپس[۴] فضلیت حکمت را مصداق آیه «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ[۵]» و نیز مقصود از این گفته پیامبر (ص) می‌داند که فرموده است:« الحکمه ضاله المومن[۶]».

---

[۱] مبارک، الاخلاق عند الغزالی، ۱۱۳؛ الفاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ۵۹۱.

[۲] غزالی، المنقذ من الضلال، ۳۵.

[۳] دینانی، المنطق و المعرفه عند الغزالی، ۲۰۸.

[۴] غزالی، إحیاء علوم الدین، ۵٤/۳.

[۵] بقره ۲٦۹.

[۶] مجلسی، بحار الانوار، ۹۹/۵۸.

یکی از مولفه‌های فضایل اخلاق فلسفی، اصل اعتدال است. از دیدگاه غزالی فضایل چهارگانه اصلی یا امهات فضایل از اصطلاح قوای چهارگانه حاصل می‌شود اما اصطلاح هر قوه بدین معناست که از افراط و تفریط به دور باشد و در حالت اعتدال قرار داشته باشد. از دیدگاه غزالی هر فضیلت اخلاقی وضعیتی بینابین دو حالت دیگر است که یکی در بردارنده افراط و دیگری دربردارنده تفریط است و اعتدال هر قوه آن است که آن قوه در میان دو طرف افراط و تفریط یعنی در حد وسط قرار بگیرد و در این صورت نفس انسان صحت خود را باز خواهد یافت در غیر این صورت از سعادت محروم خواهدشد[۱]. غزالی اقرار می‌کند که هدف نهایی در همه امور و اخلاق، حد وسط است که به واسطه عقل تبیین می‌شود؛ زیرا بهترین امور، حد وسط است و افراط و تفریط در نیت امور، مذموم است.

از دیدگاه غزالی انسان همه ویژگی‌های حیوانات را داراست با این تفاوت که خداوند به انسان برخلاف حیوانات موهبت عقل عطا فرموده تا به وسیله آن حضرت حق را بشناسد وخویشتن را از دست شهوت و غضب برهاند و با این موهبت است که همه چیز در عالم می‌تواند تحت تسخیر و اراده او باشد چنانچه خداوند متعال فرموده است: «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ[۲]». پس حقیقت آدمی به عقل اوست[۳].

کتاب تاریخ الفلسفه العربیه درباره محدویت عقل از نگاه غزالی آورده است: «همانا غزالی بکارگیری عقل مجرد از شرع را محدود نموده و آن را منحصر به ادراک امور تجربی شمرده است اما معتزله و فلاسفه حاکمیت عقل را باور نموده و آن را قادر به حل تمامی مشکلات دانسته اند...[۴]».

۲-۴ مکملیت عقل و شرع در حوزه اخلاق

نظام اخلاق غزالی خصلتی ترکیبی دارد. از این حیث با همة تجلیلی که از عقل ارائه می‌دهد، بینش آن را محدود و راه رسیدن به امور غیبی و ملکوت عالم را برای خرد مسدود می‌داند و پای عقل و استدلال را در شهود غیب و کشف اسرار آفرینش و شناخت هستی بی‌تمکین می‌داند[۵]. از دیدگاه غزالی علم عقلانی برای کمال آدمی کافی نیست و عقل فلسفی به تنهایی نمی‌تواند معمای هستی را حل کند و پرده از رموز مشکلات بشر بردارد[۶]. غزالی معتقد است که تنها از راه عقل نمی‌توان فضایل و رذایل را تشخیص داد و باید از شرع مدد جست.[۷] اقرار غزالی بر این است که عقل جز به شریعت هدایت نمی‌شود و شریعت

---

[۱] غزالی، إحیاء علوم الدین، ۶۹/۳.

[۲] جاثیه، ۱۳.

[۳] غزالی، کیمیای سعادت، ۲۱.

[۴] صلیبیا، تاریخ فلسفه العربیه، ۳۵۳.

[۵] شیدان شید، عقل در اخلاق از دیدگاه غزالی و هیوم، ۸۲.

[۶] غزالی، المنقذ من الضلال، ۶۲.

[۷] غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ۱۰/۱.

جز به عقل روشن نمی‌شود. عقل مانند پایه است و شریعت مانند ساختمان. از این لحاظ پایه بدون ساختمان کافی نیست و ساختمان بدون پایه پایدار نخواهد بود[1].

غـزالی از یـک‌سو به مقلّد محض، که عقل را از داوری به کلی عزل کرده اسـت، سخت می‌تازد و او را جاهل و نادان می‌داند و از سوی دیگر، پیروان و دلباختگان عقل محض را، که تنها بر عقل تکیه می‌کنند، شـدیداً مـورد حـمله و انتقاد قرار می‌دهد و آنان را مغرور و خودخواه می‌شمرد[2] و بشر را از این افراط و تـفریط بـر حذر می‌دارد و توصیه می‌کند که آدمی باید جامع هر دو باشد تا آنجا که عقل، توانایی درک حـقایق را بـی‌اشتباه و خـطا دارد باید بر آن اعتماد کرد و بدان تمسّک جست و آنجا که پای عقل لنگ می‌شود، لازم اسـت دسـت بـه دامن اشراق و الهام و سرانجام وحی و نبوّت و شریعت شد.

بنابراین می‌توان گفت که غزالی میان مقام عقل و قلمرو عقل تفکیک می‌کند. عقل، به لحاظ مقامی، شریف‌ترین موهبت الهی به انسان است و پایه تکلیف و تمییز خیر از شر؛ اما به لحاظ قلمرو، عقل مستقل از وحی، صلاحیت داوری در امور متعالی و غیبی را ندارد. به عبارت دیگر، عقل برای تأسیس یک نظام اخلاقی لازم است اما کافی نیست؛ در تنظیم حیات دنیوی و مهار شهوت و غضب نقش بنیادین دارد، اما در تعیین نهایی غایت (که سعادت اخروی است) نیازمند شرع است. این دقیقاً نقطه افتراق غزالی با معتزله و فلاسفه‌ای است که عقل را قادر به حل تمامی امور می‌دانستند.

بـه تعبیر غزالی در المنقذ من الضلال، برتر از مرحلة عقل، مرحله‌ای دیگر از کمال است ، که به وسیله آن چشمی دیگر از بصیرت در انسان باز می‌شود و با آن، غیب و امور آینده و اموری که خرد از فهم آن باز می‌ماند، ادراک می‌شود.[3] بنابراین در عین پذیرش اصل نظریه حد وسط فلاسفه، تشخیص حد وسط میان دو حالت افراط و تفریط را موکول به هدایت الهی می‌داند. غزالی هر فضیلتی را حد وسط میان افراط و تفریط می‌داند و معتقد است که اسلام همه مومنان را به حد وسط و رعایت اعتدال فرا خوانده است و در این‌باره به آیاتی از قرآن استناد می‌کند.[4] و پیامبر اکرم را نمونه والای فرد اخلاقی معرفی می‌کند.[5]

۵-۲ نقش عقل در حوزه اخلاق

غزالـی، بـرخلاف تصـوّر رایـج، عقـل را از حـوزه اخـلاق طـرد نمی‌کنـد، بلکـه آن را در مرتبـه‌ای فرودسـت از وحـی و شرع، اما همچنان ضروری بـرای تحـقّ سـلوک اخلاقـی، جـای می‌دهـد. بـه تعبیـر دقیـق‌تر، عقـل نـزد غزالـی شـرط لازم و

---

[1] غزالی، میزان العمل، ۲۷۰/۱.

[2] غزالی، إحیاء علوم الدین، ۱۷/۳.

[3] غزالی، المنقذ من الضلال ، ۱۸۲

[4] – اشاره دارد به آیه شریفه: «وکلوا واشربوا ولا تسرفوا» اعراف، ۳۱.

[5] – غزالی پیامبر اکرم(ص) را اولین شخصی می داند که در باب فضائل چهارگانه به حد اعتدال رسیده است: «ولم یبلغ کمال الاعتدال في هذه الأربع إلا رسول الله(ص)» غزالی، إحیاء علوم الدین، ۹۶/۳.

نه شرط کافی اخلاق است: عقل‌ورزی، انسان را به آستانه حقیقت و کمال می‌رساند، اما ورود به حریم آن و نیل به سعادت راستین، جز از راه تزکیه نفس و اتّباع شریعت ممکن نیست.

کارکرد و نقش عقل در حوزه اخلاق در اندیشه غزالی سه نمود دارد؛ نقش عقل به مثابه قوه تمییز، تأکید بر نقش عقل عملی و نقش عقل در حوزه شریعت.

یکی از نقش‌های عقل در حوزه اخلاق از منظر غزالی، نقش عقل به مثابه قوه تمییز است. غزالی در آثار گوناگون خود، به‌ویژه در احیاء علوم‌الدین و معیار العلم فی فن المنطق، عقل را به‌مثابه نیرویی می‌شناسد که حسّ را داوری کرده، میان محسوس و معقول تمییز می‌نهد و انسان را به شناخت معقولات قادر می‌سازد. او عقل را نور تعبیر می‌کند؛ نوری که خداوند در سرشت آدمی به ودیعت نهاده و به مدد آن، آدمی خیر را از شرّ و راست را از دروغ باز می‌شناسد. این تصویر از عقل به‌مثابه نور، پیشاپیش نشان می‌دهد که غزالی عقل را در خدمت اخلاق می‌نشاند، نه در برابر آن[1].

از منظر معرفت‌شناختی، کارکرد اصلی عقل در اخلاق این است که امکان شناخت حسن و قبح را فراهم می‌آورد، هرچند غزالی در این‌باره موضعی محتاطانه دارد. او برخلاف معتزله، حسن و قبح افعال را ذاتی نمی‌داند؛ یعنی نمی‌پذیرد که عقل به‌تنهایی و مستقل از شرع، قادر به کشف ارزش اخلاقی افعال باشد. از نگاه او، خوبی و بدی افعال، اعتباری است که شارع بدان افعال بخشیده است. عقل می‌تواند برخی از حسن و قبح‌ها را درک کند، اما احاطه کامل بر معیار ارزش‌ها تنها از آن وحی است. بدین‌سان، عقل در مقام «تمییز» تواناست، اما در مقام «تشریع» یا «وضع ارزش» ناتوان[2].

با این همه، نفی ذات‌گرایی اخلاقی نزد غزالی به‌معنای عزل کامل عقل نیست. او تصریح می‌کند که عقل می‌تواند اموری چون «شکر منعم» را حسن و «کفران نعمت» را قبیح بداند و بدین طریق، حداقلی از اخلاق را بدون رجوع مستقیم به شرع دریابد. امّا این توان عقل، نزد غزالی همچنان ابتدایی و ناتمام است و تنها شرع است که آدمی را از مرتبه عقلی به مرتبه یقین و اطمینان می‌رساند. موضعذغزالی را شاید بتوان «اشعری تعدیل‌یافته» خواند. او از سویی، مانند اشاعره، منشأ نهایی ارزش را اراده و خطاب الهی می‌داند و از سوی دیگر، مانند معتزله، برای عقل نقشی در درک اجمالی حسن و قبح قائل است. در واقع غزالی از یک‌سو می‌خواهد اعتبار شرع را از گزندِ عقل‌گرایی افراطی حفظ کند و از سوی دیگر، انسان را موجودی صاحب عقل و مسئول بداند که بدون آن، تکلیف و جزاء و عقاب معنایی ندارد.

---

[1] غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ۱۰/۱.

[2] همان، ۱۱.

غزالی با تفاوتی که بین عقل نظری و عقل عملی قائل است، اذعان می‌کند که عقل نظری می‌تواند به مراتب عالی شناخت برسد، اما شناخت صرف، شرط کافی زیست اخلاقی نیست. او بارها تأکید می‌کند که علم به اخلاق، با تخلّق به اخلاق یکی نیست؛ چه‌بسا عالمی که در عقل نظری سرآمد است، اما در عمل اسیر هوا و شهوت. از این‌رو، عقل نظری باید به عقل عملی گره بخورد و از طریق آن، در قوای نفسانی اثر گذارد. این همان نکته‌ای است که غزالی را از عقل‌گرایی صرف فیلسوفان جدا می‌کند: نزد وی، اخلاق در گرو «تصفیه» است، نه صرف «تفکّر»[1].

عقل عملی نزد غزالی وظیفه دارد میان سه قوّه اصلی نفس -شهوت، غضب و عقل- اعتدال برقرار کند. وی با الهام از آموزه حدّ وسط ارسطویی، فضیلت را «اعتدال قوا» می‌داند و رذیلت را «افراط یا تفریط»[2]. در این ساختار، عقل نقش حاکم و مهذّب را دارد: عقل است که شهوت را از طغیان بازمی‌دارد و غضب را مهار می‌کند. بدین‌سان، عقل نه صرفاً قوّه‌ای شناخت‌گرا، بلکه نیرویی تنظیم‌گر و تربیتی در قلب حیات اخلاقی است.

اوج رویکرد غزالی در ساحت اخلاق آن‌جاست که عقل را در خدمت شریعت قرار می‌دهد. وی عقل را چونان وزیری می‌داند که حاکم او شرع است. این تمثیل، جایگاه دقیق عقل را در نظام فکری غزالی روشن می‌کند: عقل می‌تواند رأی دهد، استدلال کند و راهنمایی نماید، اما در نهایت، فرمان از آن شرع است؛ زیرا خطاب الهی از خطای بشری مصون است[3].

این تبعیت عقل از شرع، به‌معنای تعطیلی عقل نیست، بلکه به‌معنای جهت‌دهی آن است. غزالی بر آن است که عقل سلیم، آن‌گاه که از آفت هوا و تعصّب رها شود، خود به حقّانیت شرع گواهی می‌دهد. بدین ترتیب، میان عقل و شرع نه تعارضی اصیل، بلکه تعارضی عارضی و ناشی از کژتابی‌های عقل وجود دارد. از این‌منظر، عقل سالم و شرع راستین، دو روِ یک حقیقت‌اند و هر دو به یک مقصد می‌رسند؛ با این تفاوت که شرع، راهی مطمئن‌تر و بی‌خطاتر است.

نتیجه این موضع برای اخلاق آن است که اخلاق غزالی، اخلاقی شرع‌محور با زمینه عقلی است. عقل، انسان را برای پذیرش شریعت آماده می‌سازد و پس از پذیرش نیز در فهم جزئیات و تطبیق احکام بر موارد، به کار می‌آید. اما خاستگاه نهایی بایدها و نبایدها، همانا اراده و خطاب خداوند است که از طریق وحی به بشر رسیده است.

---

[1] غزالی، میزان العمل، ۳۳۴/۱.

[2] غزالی، إحیاء علوم الدین، ۶۹/۳.

[3] غزالی، إحیاء علوم الدین، ۸۶/۱.

۳. دیدگاه علامه طباطبایی

در این بخش به تبیین و تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی در باب حدود و ثغور عقل در تبیین گزاره‌های اخلاقی می‌پردازیم.

۳-۱ تاثیرپذیری علامه از اخلاق فلسفی عقل‌گرا

در روش اخلاق فلسفی همه مفاهیم اخلاقی در قالب نظریه اعتدال و حد وسط تفسیر و توجیه می‌شود و برای تربیت اخلاقی و آراسته‌شدن به فضایل و دوری از رذایل باید اعتدال در اخلاق رعایت شود.

علامه در مناسبت‌های مختلف به این شیوه و روش اشاره می‌کند و آن را تا حدی می‌پذیرد و آن را جزو سیر تطور مسائل اخلاقی بر می‌شمارد و از آن به مکتب اجتماعی و پیروی از قوانین اجتماعی تعبیر می‌کند. علامه طباطبایی بحث اخلاق یونان را با عنوان فایده‌های دنیوی و تحسین افکار عمومی مطرح نموده و اصول اخلاق فاضله را حکمت، شجاعت، عفت، و عدالت می‌داند که هر کدام شاخه‌ها و فروعاتی دارند[۱]. علامه طباطبایی معتقد است که هر یک از قوا یک حالت اعتدال و حد وسط دارد و دو شق مخالف که یا حالت افراط و یا حالت تفریط قواست. فضیلت ممدوح فقط حد وسط است و طرفین آن که افراط و تفریط باشد، رذیلتی است که مذموم است. علامه معتقد است این اعتدال در قوا تحت حاکمیت عقل به منصه ظهور می‌رسد[۲]. روشن است که علامه طباطبایی در تبیین فضایل چهارگانه همانند غزالی از فلاسفه اسلامی و فلاسفه یونان پیروی کرده و بر پایه مشرب مشائی و تبیین نظریه اعتدال اخلاقی به بحث در این‌باره پرداخته است.

۳-۲ تقسیم‌بندی عقل براساس معرفت شناسی

مقصود از عقل در این مدخل، قوای ادراکی بر نفس آدمی است که به واسطه آن می‌توان معارف کلی در حکمت نظری و عملی به دست آورد. علامه طباطبایی، نظریه اعتبارات را در باب قضایای اخلاقی مطرح کرده و آن را چنین تعریف می‌نماید: «منظور از اعتبار این است که با عوامل احساسی حد چیزی را به چیز دیگر بدهیم، به منظور مترتب‌شدن آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند[۳]».

نظریه ادراکات از منظر علامه طباطبایی دارای سطوح مختلفی است؛

۱. سطح عقلی: این سطح، عالی‌ترین مرتبه اعتباریات است که با عقل برهانی سر و کار دارد. در اینجا، ذهن بر اساس تحلیل مفاهیم انتزاعی و ماهوی، اعتباری را وضع می‌کند که مستقیماً با واقعیت‌های هستی‌شناختی گره خورده است. این اعتبارات، واسطه‌هایی هستند که عقل برای فهم هستی می‌سازد. مفاهیمی چون علت و معلول،

---

[۱] طباطبایی، تفسیر المیزان، ۵۵۹/۱.

[۲] همان، ۳۴۲.

[۳] طباطبایی، اصول فلسفه و رئالیسم، ۱۵۳/۲.

وحدت و کثرت، قوه و فعل»در این دسته قرار می‌گیرند. این‌ها در خارج وجود ندارند (به نحو وجود عینی)، اما ظرفیت کشف واقعیت را دارند[1].

۲. سطح عقلایی: این سطح که اعتباریات اجتماعی نیز خوانده می‌شود، عرصه‌ی زیست جمعی انسان است. در اینجا، جعل اعتبار بر اساس مصلحت و تفاهم انجام می‌شود. برخلاف اعتبارات عقلی که جنبه‌ی استکشافی دارند، اعتبارات عقلایی جنبه‌ی کارکردی دارند. علامه معتقد است انسان به دلیل مدنی‌الطبع بودن، برای بقای خود نیازمند حق و تکلیف است. مُلکیت، زوجیت، ریاست و قانون همگی اعتباراتی هستند که از سوی جامعه (عقلا) وضع می‌شوند تا نیازهای فردی و اجتماعی پاسخ داده شوند. این اعتبارات «حقیقت» ندارند اما «اعتبارِ واقعی» دارند[2].

۳. سطح فطری: فطرت نزد علامه، نوعی ساختار وجودی غیرمکتسب است که انسان با آن متولد می‌شود. اعتبارات فطری، آن دسته از بایدها و نبایدهای بنیادین هستند که در تمام جوامع بشری مشترک‌اند. از منظر علامه، عقل عملی انسان، تحت تأثیر ساختار فطری، برخی اعتبارات را ضروری می‌بیند. مثل دفاع از خود، عشق به کمال، و قباحت ظلم. این‌ها اعتباراتی هستند که ذهنِ انسان به دلیل ساختار وجودی خود، آن‌ها را جعل نمی‌کند، بلکه آن‌ها را درک می‌کند[3].

٤. سطح الهامی: این سطح در لایه‌های عرفانی اندیشه علامه ظهور می‌کند. اعتبارات الهامی، فراتر از عقل استدلالی و قراردادهای عقلایی است. این اعتبارات، تجلیات حق در آینه نفس انسان هستند. در این مرتبه، نفسِ انسان به دلیل تزکیه و اتصال به مبدأ هستی، حقایقی را درک می‌کند که نه از طریق حس است و نه از طریق استدلال صرف. از منظر علامه، الهام نوعی ادراک حضوری است که برای پیامبران و اولیا حاصل می‌شود و ارزش معرفتی آن از عقل استدلالی بالاتر است[4].

از دیدگاه علامه چنین استنباط می‌شود که وی قضایای اخلاقی و بایدها و نبایدهای آن را امور اعتباری می‌داند و معتقد است، این امور واقعیتی غیر از اعتبار ندارند. از دیدگاه علامه، اخلاق از اعمال و رفتار اختیاری انسان گفتگو می‌کند و آنچه خارج از اراده آزاد و اختیار انسان باشد؛ اصولاً، از قلمرو تحسین و تقبیح و داوری اخلاقی خارج است و صلاحیت حکم اخلاقی را ندارد. برای رسیدن به دیدگاه علامه درباره جایگاه و حدود عقل در اخلاق ابتدا لازم است تا انواع ادراکات تبیین و تشریح گردد.

---

[1] همان.

[2] طباطبایی، مجموعه رسائل، ۵۶.

[3] طباطبایی، انسان از آغاز تا انجام، ۷۸.

[4] طباطبایی، تفسیر المیزان، ۳٤٥/۱۸.

۳-۳ ادراکات حقیقی و اعتباری

علامه طباطبایی در آثار خود به طبقه‌بندی علوم پرداخته و ادراکات حقیقی را از ادراکات اعتباری تفکیک نموده است (طباطبایی، ۱۳۸۸الف، ج۲: ۱۸٦). این تقسیم، به اعتبار معرفت‌شناسی و نوع فعالیت آن است. از نظر علامه، عقل واحد است اما کارکردهای متفاوتی دارد. بنابراین، عقل نظری و عملی از اعتبارات و شئون نفس ناطقه‌اند که می‌توانند دوگونه ادراک داشته باشند. در این دیدگاه، انسان دو نیرو دارد که یکی مبدأ درک اشیاء و دیگری منشأ تصرف در بدن است. به دلیل تفاوت در موضوعات و مسائل، دایره این دو کاملاً متفاوت است. عقل نظری با ادراکات حقیقی سروکار دارد. به دیگر سخن، عقل نظری عقلی است که درباره هستی و نیستی اشیاء و کیفیت فی نفسه آنها با قطع‌نظر از اینکه در دایره رفتار انسانی قرار دارند یا خیر، حکم و داوری می‌کند. ادراکات حقیقی که توسط عقل نظری درک می‌شوند، فعلی را به وجود نمی‌آورند، بلکه زمینه را برای ترجیحات و اولویت‌بندی عملی انسان فراهم می‌کنند.

ادراکات حقیقی را می‌توان در براهین فلسفی یا علمی یا طبیعی یا ریاضی جای داد، اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است. ادراکات حقیقی قابل تطور و نشوء و ارتقاء نیست، اما ادراکات اعتباری یک سیر تکاملی را طی می‌کند. ادراکات حقیقی مطلق، دائم و ضروری است؛ ولی ادراکات اعتباری نسبی، موقت و غیرضروري است[۱].

از دیدگاه علامه چنین استنباط می‌شود که ادراکات اعتباری با ادراکات حقیقی ارتباط تولیدی ندارند، اما براساس واقعیات عالم خارج، واقعیات انسان و مصالح و مفاسد نفس‌الامری پایه‌ریزی شده‌اند؛ بدین‌معنا که از حوائج واقعی انسان نشأت گرفته و انسان را به رفع این نیازها سوق می‌دهند[۲]. بنابراین، علمی که به طور مستقیم و بلاواسطه وسیله تحقق فعل می‌شود، علم اعتباری است که توسط عقل عملی اعتبار می‌شود. بنابراین، عقل عملی با ادراکات اعتباری سروکار دارد و مدرکات آن احکام مربوط به افعال اختیاری انسان می‌باشد.

از دیدگاه علامه چنین مبرز می‌شود که اعتباریات، علوم بسیاری را شامل می‌شود از جمله فقه و حقوق و ... و علم اخلاق نیز در زمره ادراکات اعتباری است. بنابراین، از دیدگاه وی، تمامی حسن و قبح‌های اخلاقی از نوع ادراکات اعتباری قلمداد می‌شود و نسبت اعتباریات عملی انسان با اعتباریات اخلاقی نسبت اعم به اخص است.

---

[۱] طباطبایی، اصول فلسفه و رئالیسم، ۱۵۰/۲؛

[۲] طباطبایی، اصول فلسفه و رئالیسم، ۱۵۶/۲.

۳-۴ تبیین حسن و قبح اعتباری

علامه طباطبایی معتقد است که حسن و قبح عقلی، پایه و اساس اخلاقیات است و درباره پیدایش ادراک حسن و قبح چنین می‌نویسد: «ما حسن و قبح را ابتدا بین قوای ادراکی یا احساسی با خواص طبیعی می‌یابیم و بعد به دلیل اینکه فعل خود را با اعتقاد به ضرورت آن انجام می‌دهیم، پیوسته ملایم با قوه فعاله دانسته و اطلاق حسن بر آن می‌کنیم[۱]».

از دیدگاه علامه، انسان این حسن و قبح‌ها را که به صورت جمال ابناء بشر و زیبایی‌های طبیعت ادراک کرده به افعال نیز سرایت می‌دهد و این تعمیم همان اعتبارکردن است: «انسان کم‌کم، معنی خوبی و بدی را در مورد افعال خارجی و معانی اعتباری و عناوینی که از طرف اجتماع مورد عنایت و توجه قرار می‌گیرد، تعمیم می‌دهد. ملاک خوبی و بدی این امور، این است که با غرض اجتماع یعنی سعادت زندگی انسان یا بهره‌برداری از زندگی ملایم و موافق باشد یا نباشد[۲]».

از دیدگاه علامه طباطبایی استفاده می‌شود که برای حسن و قبح نمی‌توان مابازایی در خارج معرفی کرد؛ لذا اینها نه واقعیات، بلکه اعتباراتی هستند که عقل عملی بدانها حکم می‌کند. اگر حسن و قبح اعتباری باشد، بنابراین حسن و قبح افعال وصف واقعی آنها نیست، بلکه حسن و قبح از جای دیگر گرفته می‌شود و برای مستقلات عقلیه اعتبار می‌شود.

۳-۵ نقد و بررسی عقل‌گرایی ذاتی و شرعی در اخلاق

علامه طباطبایی پس از بررسی دیدگاه خود درباره جایگاه عقل عملی در اخلاق به نقد دیدگاه‌های معتزله و اشاعره که درباره عقل دیدگاه افراطی و تفریطی دارند، پرداخته است.

علامه طباطبایی در تحلیل آراء معتزله و اشاعره چنین می‌گوید: «مفوضه بر این عقیده‌اند که مصالح و مفاسد و حسن و قبح از امور واقعی بوده و بلکه حقایقی هستند ازلی، ابدی و تغییرناپذیر، و حتی به این هم اکتفا نکرده و گفته‌اند که این امور بر همه چیز حتی بر خدای سبحان حکومت داشته و ساحت مقدس پروردگار نیز در کارهای تکوینی و تشریعی محکوم به این امور است، و این امور چیزهائی را بر خدای تعالی واجب و چیزهای دیگری را بر او حرام می‌کند. در مقابل معتزله، طائفه جبری‌ها این سخنان را انکار نموده و گفته‌اند که حسن و قبح نه‌تنها واقعیت ندارد، بلکه حتی از امور اعتباری هم نیست و حسن در هر کاری تنها عبارت است از اینکه مورد امر قرار گیرد، همچنانکه قبح در هر کاری عبارت است از اینکه مورد نهی قرار گرفته باشد».

---

[۱] همان، ۲۰۰/۲.

[۲] طباطبایی، تفسیر المیزان، ٦/٥.

از دیدگاه علامه طباطبایی، حسن و قبح نه الهی و شرعی است چنانکه اشاعره باور دارند و نه ذاتی و عقلی است چنانکه معتزله باور دارند بلکه، حسن و قبح عقلایی و اعتباری است و این عقل عقلا است که با توجه به مقاصد خصوصی یا عمومی حسن و قبح را اعتبار می‌کند؛ لذا فعل بدون انتساب به فاعل و به خودی خود فاقد هرگونه حسن و قبحی است[1].

علامه طباطبایی در نقد نظریه معتزله به این مهم اشاره می‌کند که عقل نظری را حاکم بر خدا کردن، خدا را محدود کردن است و عقل عملی را هم حاکم بر خدای تعالی کردن، خدای را ناقص دانستن است و در رد نظریه اشاعره عقل را در تشخیصات خود مصیب و براهین او را معتبر و حجت می‌داند. علامه برخلاف اشاعره، پذیرش حسن و قبح را مستلزم تعیین تکلیف و محدود کردن قدرت خداوند نمی‌داند، بلکه از منظر وی، عقل می‌تواند خصوصیات فعل خدا را درك نموده و در این‌باره مجهولاتی را کشف نماید[2].

دیدگاه علامه چنین روشن می‌نماید که عقل حجتی درونی و هدایتگری راستین در امر هدایت انسان است؛ بدین معنی که در شناساندن راه و مقصد، هادی انسان خواهد بود. از این‌رو، وی معتقد است همین که احکام عقل درباره ما بعضی امور را زشت و بعضی کارها را زیبا و حسن بر می‌شمارد درباره خدای تعالی نیز به همین صورت است.

۶-۳ تبیین اخلاق مشترک براساس فطرت

همانگونه که اشاره شد علامه علم اخلاق را جزو علوم عملی و از اعتباریات لحاظ کرده است. کاربرد نظریه اعتباریات در حوزه مفاهیم اخلاقی چالش نسبی بودن اخلاق را ایجاد کرده است. مفاهیم اخلاقی از جمله حسن و قبح، اعتبارات عقل عملی هستند و اعتبارسازی عقل بر مبنای فطرت انجام می‌گیرد. بنابراین فطرت و اخلاق رابطه تنگاتنگی دارند. از نظر علامه هدایت فطری، هدایت اخلاقی را در بر می‌گیرد.

از نظر علامه هرچند احکام و اصول اخلاقی برای دستیابی به کمال و هدف توسط عقل عملی اعتبار می‌شود اما این نظریه به معنای نسبی بودن گزاره‌های اخلاقی نمی‌باشد. دلیل این امر آن است که بنابر نظر ایشان عقلی عملی در اعتبار احکام خویش از فطرت کمک می‌گیرد و در واقع فطرت مبنای عقل عملی و اعتبار مفاهیم اخلاقی است: «علوم عملی یعنی علومی که سر و کارش همه با این معناست که چه کارهایی سزاوار و چه کارهایی ناسزاوار است، تنها منشا این علوم الهام‌هایی از ناحیه خداوند سبحان است، بدون این که حس بشر و یا عقل نظری او در آن نقش داشته باشد[3]».

علامه در ضمن آیات «وَ نَفس و ما سَواها فَالهَمها فُجورها و تَقواها» (شمس: ۸-۷)و آیه «فَاقِم وجهَکَ لِلدینِ حَنیفا فِطرة الله اَلَّتی فَطرَ الناسِ عَلیها لا تَبدیل لِخلقِ الله ذلکَ الدینِ القیم»(روم: ۳۰) می‌فرماید: «بطوری که ملاحظه می‌شود در این آیات

---

[1] طباطبایی، تفسیر المیزان، ٥٤/٨.

[2] همان، ۱۷۰.

[3] همان، ۵۰۷/۵.

علم به آنچه از اعمال که سزاوار است انجام شود و آنچه از اعمال که نباید انجام شود را از چیزهایی دانسته که به الهام الهی یعنی افکندن در دلها حاصل می‌شود[1]».

علامه در پاسخ به نسبیت‌گرایان اخلاقی انتقادهای جدی وارد می‌نماید و نظریه آنها را در تضاد با اعتقاد به خاتمیت و جهان‌شمول بودن دین مطرح می‌سازد. آنچه از نسبیت علامه فهمیده می‌شود نسبیت در مصادیق اخلاقی است نه در خود مفاهیم[2].

ایشان برای تبیین دقیق این نظریه از راه تقسیم خواص فردی و نوعی استفاده می‌کنند و معتقدند خواص نوعی چون به نوع انسان بر می‌گردد و برای همه آنها ضروری است، آن را دائمی و همیشگی می‌دانند. این خواص غیر از ویژگی‌های فردی است که احکام جزئی و متغییر را به دنبال خواهد داشت و لذا کلی و دائمی نخواهد بود.

۳-۷ کافی بودن عقل عملی در تبیین حسن و قبح اخلاقی

علامه عقل عملی را برای عمل اخلاقی کافی نمی‌داند چراکه به ضمانت دین درباره فعل اخلاقی باور دارد. از دیدگاه علامه، ایمان منشاء همه فضایل اخلاقی و عقلانی است که علمای اخلاق از آن نام می‌برند؛ چراکه ایمان به خدا باعث می‌شود انسان طریقه فکر صحیح را تشخیص داده و گرفتار افراط و تفریط نگردد. از این‌رو، ایمان به خدا، تمامی عوامل موثر بر اخلاق را تحت الشعاع قرار می‌دهد[3]. از دیدگاه ایشان اخلاق فاضله اگر بخواهد استمرار یابد، ضامنی دارد که آن را حفاظت و نگهداری کند و آن چیز غیر از توحید نخواهد بود. از سوی دیگر اعتقاد به معاد اصل اساسی دیگری است که افراد بشر را از پیروی هوا و هوس باز می‌دارد و از افراط در لذات طبیعی می‌کاهد[4].

٤. مقایسه آرای غزالی با علامه طباطبایی

در این بخش به مقایسه آراء غزالی با علامه طباطبایی در باب حدود و ثغور عقل در اخلاق می‌پردازیم.

۴-۱ تبیین جایگاه عقل

از دیدگاه غزالی، عقل سهمی اساسی در اثبات مبادی عام اخلاقی و تایید صدق نبی و حجیت سخنان او دارد و فایده علمش تا اینجاست اما از ادراک آنچه مخصوص حوزه نبوت است ناتوان است و از سوی دیگر در مرحله فهم و بررسی مسایل خود

---

[1] طباطبایی، تفسیر المیزان، ۵۰۸/۵.

[2] همان، ۱۰؛ رمضانی، آرای اخلاقی علامه طباطبایی،۲۴.

[3] طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ۱۷۵/۴؛ نصرت‌زادگان، انسان اخلاق‌مدار در قرآن از دیدگاه علامه، ۱۴۹.

[4] طباطبایی، روابط اجتماعی در اسلام، ۸۹.

اخلاق، عقل با شرع همراه است. عقل در حیطه خاص خود خطا نمی‌کند اما محدودیت‌هایی دارد و آدمی در کشف حقیقت و یافتن راه نجات نمی‌تواند به عقل اکتفا کند، چون عقل به تفصیل‌ها و جزئیات امور شرعی راه نمی‌یابد[1].

اما علامه طباطبایی با مطرح ساختن ادراکات اعتباری و مرزبندی آن به عقل نظری و عملی مشخص می‌سازد علمی که به طور مستقیم و بلاواسطه وسیله تحقق فعل می‌شود، علم اعتباری است که توسط عقل عملی اعتبار می‌شود. بنابراین، عقل عملی نزد علامه با ادراکات اعتباری سر و کار دارد و مدرکات آن احکام مربوط به افعال اختیاری انسان می‌باشد. البته، در مواردی علامه مدعی است که عقل استخدام‌گر خود منشاء بی‌اخلاقی و قانون‌شکنی می‌شود؛ بنابراین، شریعت الهی ضامن احیای حکم اخلاقی خواهد بود[2]. از دیدگا ایشان عقل ما با همه آثارش تابع خدا و ماخوذ از سنت جاری اوست و تشخیص همه موارد حسن و قبح توسط عقل بشر ممکن نیست بلکه وحی بازوانی قوی برای تشخیص حسن و قبح دارد و عقل بدون وحی کفایت نمی‌کند.

۴-۲ نقش عقل به عنوان معیار حد وسط در اخلاق

غزالی در تبیین اخلاق عقلی و فلسفی، امهات فضایل اخلاقی را مطرح می‌سازد و این قوا بایستی از افراط و تفریط برکنار و در حال اعتدال باشند و در تعیین حد وسط از عقل کمک می‌گیرد. مبانی اخلاق در آراء وی خصلت ترکیبی دارد. از این منظر وي معتقد است که اسلام همه مومنان را به حد وسط و رعایت اعتدال فرا خوانده است و در تعیین حد وسط هم از عقل و هم از شرع کمک می‌گیرد[3]. از این‌رو، یکی از تفاوت‌های غزالی با فلاسفه این است که عقل را در این مورد کافی نمی‌داند. به علاوه غزالی به فضایل توفیقی مبتنی بر شریعت نیز باور دارد. فرق عمده میان فضایل فلسفی و فضایل دینی این است که فضایل فلسفی دایر بر اختیار انسان، و فضایل دینی مبتنی بر فضل و توفیق الهی است.

علامه طباطبایی نیز در تعریف و منشاء و تقسیمات فضایل و تبیین نقش عقل در تعین حد وسط متاثر از فلاسفه پیشین اسلامی و یونانی است. ایشان فضایل فلسفی و عقلی را تا حدی می‌پذیرد و آن را جزو سیر تطور مسائل اخلاقی بر می‌شمارد و از آن به مکتب اجتماعی و پیروی از قوانین اجتماعی تعبیر می‌کند.

۴-۳ تبیین حسن و قبح عقلی در اخلاق

گرچه غزالی از فرقه اشاعره و اهل سنت می‌باشد، اما با این وجود بررسی شاخصه‌های فکری غزالی نشان می‌دهد که او به رغم شهرتش معتقد به نقش عقل در سنجش حسن و قبح اخلاقی می‌باشد. غزالی حسن و قبح عقل را در اثبات مبادی و اصول دین تا سر حد اثبات نبوت مفید می‌داند اما از آنجا به بعد آن را به تنهایی کارساز نمی‌داند.

---

[1] غزالی، المستصفی من الاصول، ۱۵۹/۱.

[2] طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۲۰/۷.

[3] غزالی، إحیاء علوم الدین، ۵۵/۳.

علامه طباطبایی در مورد حسن و قبح نیز نظریه اعتبارات را برگزیده و حسن و قبح را زاییده بلافصل اعتبار وجوب عام تلقی می‌کند. در نظر علامه طباطبایی قوانین اخلاقی منشاء عقلایی دارند و مقدم بر دین و مستقل از آن عینیت دارند. از دیدگاه ایشان منشاء اخلاق، عقل عملی است و عقل عملی مفاهیم اخلاقی را با ملاحظه اهداف و نیازهای آدمی و آثاری که در سعادت او دارد انشاء و اعتبار می‌کند. با توجه به تقریر ایشان در تفسیر المیزان امور اخلاقی به انسان الهام شده است و آگاهی از آنها جزو خصوصیات فطری آدمی است. با این تفاسیر، علامه به نظریه نسبیت انتقاد جدی وارد کرده و آنچه از نسبیت از نظریات علامه فهمیده می‌شود نسبیت در مصادیق اخلاقی است نه در خود مفاهیم اخلاقی[1]. از این حیث در اندیشه علامه تحول و تکامل در اصول مسلم اخلاق بشری و امثال آن راه ندارد و تصرف و تغییر در این اصول و مبانی بشریت را در سراشیبی سقوط و بدبختی قرار می‌دهد. بنابراین، می‌توان گفت که حسن و قبح از منظر غزالی، صفات اضافی به امر الهی هستند. بدون وحی، اصلاً معنایی از حسن و قبح وجود ندارد (نفیِ عقل‌گرایی اخلاقی). اما از منظر علامه طباطبایی، حسن و قبح صفات اعتباری اما ساختارمند هستند. آن‌ها از فطرت ریشه می‌گیرند، لذا در همه‌ی جوامع (به دلیل تشابه در ساختار وجودی انسان) کم‌وبیش مشترک‌اند. این یعنی علامه نوعی عالمیت اخلاقی را بدون نیاز به واقع‌گرایی افراطی نجات می‌دهد.

۴-۴ محدوده قدرت عقل

از منظر غزالی، عقل در ساحت اخلاق، محدود و مطیع است. سقف عقل، پایان راه اخلاق است و وحی، آغاز راه است. اما از منظر علامه طباطبایی، عقل در ساحت اخلاق، سازنده و تبیین‌گر است. عقل نمی‌تواند به تنهایی قانون الهی را بسازد، اما می‌تواند ساختار اعتبارهای اخلاقی را به طور کامل تحلیل و تبیین کند.

به تعبیر تحلیلی، غزالی نوعی نابالغی معرفت‌شناختی برای عقل انسان در ساحت اخلاق قائل است. او در المستصفی تصریح می‌کند که حسن چیزی نیست جز آنچه شارع به آن امر کرده و قبح چیزی نیست جز آنچه شارع از آن نهی کرده است[2].

بنابراین از منظر غزالی، عقل به تنهایی فاقد صلاحیت تشریع است وکارکرد عقل تنها در مرتبه تطبیق و امتثال تعریف می‌شود. علامه طباطبایی در نقطه مقابل، برای عقل عملی نقش سازندگی و بنیادی قائل است. او کارکرد عقل را از مرز انفعال صرف خارج کرده و آن را به قوه خلاق و انتزاعی انسان پیوند می‌دهد. بنابراین، علامه برخلاف غزالی، وحی را جانشین عقل عملی نمی‌داند؛ بلکه وحی را مؤید، هدایت‌کننده و تکمیل‌کننده همان

---

[1] طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۰/۵.

[2] غزالی، المستصفی من الاصول، ۴۲/۱.

ساختار اعتباری می‌داند که عقل سلیم و فطری آن را پی‌ریزی کرده است. قوانین الهی (شرایع) بر روی زیربنای اعتبارات عقلی-فطری بنا می‌شوند، نه اینکه آن زیربنا را به کلی نادیده بگیرند یا منهدم سازند.

نتیجه‌گیری

از جمله مباحث اساسی در علم اخلاق، مسئله میزان نقش عقل در کشف گزاره‌های اخلاقی است. در این راستا، بررسی شاخصه‌های فکری غزالی نشان می‌دهد که وی علی‌رغم شهرتش معتقد به نقش عقل در سنجش حسن و قبح اخلاقی می‌باشد. در نظام اخلاقی غزالی نه‌تنها مبانی عقلی و فلسفی انکار نمی‌شود، بلکه می‌توان گفت که غزالی نقطه آغازین نظام اخلاقی را بر مبانی اصول عقلانی شکل می‌دهد و تبیین فضیلت‌های چهارگانه اخلاقی را همانند سنت فلسفی در چارچوب اخلاق فلسفی تشریح می‌کند. از سوی دیگر، علامه طباطبایی اخلاق و مسائل اخلاقی را از امور اعتباری و از حیطه عقل عملی می‌داند اما در آثار غزالی چنین تبیینی ارائه نشده است. ایشان با مطرح کردن ادراکات اعتباری مدعی می‌شود که حسن و قبح دو حالت و صفت‌اند که امور و افعال به آن جهت که رابطه‌ای با کمال و سعادت نوع یا فرد دارد به آن صفت متصف می‌شوند. دیدگاه علامه منشاء ثبات اخلاقی عقل و فطرت مشترک در میان انسان‌هاست که خداوند در ذات انسان به ودیعت نهاده است. از دیدگاه علامه، فطرت انسان‌ها ثابت و دائمی است؛ لذا حسن و قبح با آنکه اعتباری است با دائمی بودن و ثابت بودن نیز سازگاری دارد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد، برخلاف غزالی که عقل را در برابر اراده‌ی الهی منفعل می‌بیند، علامه طباطبایی عقل را کنشگر می‌داند. عقل عملی، با مشاهده‌ی ساختار هستی و نیازهای فطری انسان، شروع به جعل اعتبارات می‌کند. در این نگاه، گزاره‌های اخلاقی، کاشف از واقعیت هستی‌شناختی نیازهای انسان هستند، اما خود آن‌ها (به عنوان حکم) جزو واقعیت‌های عینی جهان نیستند، بلکه واقعیت‌های اعتباری انسان هستند. در حالی که غزالی با نفی حسن و قبح عقلی، حدود عقل را به درک مصالح شرعی محدود می‌کند، علامه طباطبایی با طرح نظریه ادراکات اعتباری، عقل عملی را در بستری تکوینی و متصل به نیازهای انسانی تبیین می‌نماید؛ با این حال، هر دو در نهایت برای تکمیل منظومه اخلاقی، به نوعی فراروندگی از عقل صرف (یکی به سوی وحی و دیگری به سوی شهود و توحید) قائل هستند.

منابع

قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، المنطق و المعرفه عند الغزالی، بیروت: دارالهادی، ١٤٢٥ق.

ابن‌عساکر، أبوالقاسم، معجم الشیوخ، دمشق: دار البشائر، چاپ اول، ١٤٢١ق.

پورسینا، زهرا، تحلیل مبانی معرفتی نظریه حسن و قبح شرعی غزالی، مجله فلسفه و کلام اسلامی، دوره چهل‌وپنجم، شماره یکم، ١٣٩١.

جمشیدنژاد، غلامرضا، با غزالی تا بهشت، تهران: میراثبان، ١٣٨٥.

جوادی آملی، عبدالله، مبادی اخلاق در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۰.

جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۳.

حسینی اسکندیان، عبدالله؛ ابوالحسنی نیارکی، فرشته، جایگاه عقل در پیامدگرایی مبتنی بر شهود و نقد آن از منظر آیت‌الله جوادی آملی، اخلاق وحیانی، دوره شانزدهم، شماره اول، صص۳۷-٦٤، ١٤٠٥.

رمضانی، رضا، آرای اخلاقی علامه طباطبایی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۸.

شیدان شید، حسینعلی، عقل در اخلاق از دیدگاه غزالی و هیوم، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.

صلیبیا، جورج، تاریخ فلسفه العربیه، بیروت: دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۷۳.

طباطبایی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.

طباطبایی، محمدحسین، روابط اجتماعی در اسلام، (ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی) قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷الف.

طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و رئالیسم، به کوشش هادی خسروشاهی، قم:بوستان کتاب، ۱۳۸۷ب.

طباطبایی، محمدحسین، بررسی‌های اسلامی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸الف.

طباطبایی، محمدحسین، انسان از آغاز تا انجام، (ترجمه صادق لاریجانی) قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ب.

طباطبایی، محمدحسین، مجموعه رسائل، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۱.

طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۱.

غزالی، ابوحامد، کیمیای سعادت، جلد دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٧٤.

غزالی، ابوحامد، مشکاه الانوار، قاهره: دارالقومیه للطباعه و النشر، ۱۳۸۳.

غزالی، ابوحامد، إحیاء علوم الدین، تحقیق عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت: دار ابن‌قتیبه، ١٤١٢ق.

غزالی، ابوحامد، بدایه الهدایه، تحقیق: الدکتور محمد زینهم محمد عزب، القاهره: مکتبه المدبولی، ١٤١٣.

غزالی، ابوحامد، المستصفی من الاصول، تصحیح ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار الأرقم بن أبی الأرقم، ١٤١٥ق.

غزالی، ابوحامد، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤٢٤ق.

غزالی، ابوحامد، المنقذ من الضلال، تحقیق عبدالحلیم محمود، قاهره: دارالکتب المصری، ١٤٣٥ق.

غزالی، ابوحامد، معارج القدس فی مدارج معرفه النفس، بیروت: دار الافاق الجدیده، ۱۹۷۵.

غزالی، ابوحامد، میزان العمل، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره: دارالمعارف، ۱۹٦٤.

الفاخوری، حنا، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

گروه نویسندگان، کیمیای اخلاق، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۹۷.

مبارک، زکی، الاخلاق عند الغزالی، قاهره: دارالکاتب العربی، ۱۹٦۸م.

مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.

مصباح یزدی، محمدتقی، فلسفه اخلاق، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۹۱.

معلمی، حسن، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.

نجفی، محمدعلی؛ عابدینی، عظیم، غزالی در ترازوی نقد، انتشارات میراث ماندگار، بی‌تا

نصرت‌زادگان، الهام، انسان اخلاق‌مدار در قرآن از دیدگاه علامه، تهران: انتشارات نظری، ۱۳۹۷.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، اخلاق ناصری، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه، ۱٤۱۳ق.

نسخه پیش انتشار