



University of Zanjan

The Journal of

Ethical Reflections

Vol.1, No.1, Spring 2020, pp. 103-133.

ISSN: 2676-4810

The Combination of Philosophical and Religious Ethics in Raghīb Isfahānī's *Al-Dharī'a*

Hossein Atrak¹

Abstract

Although some Muslim scholars have been affected in their ethical system by ancient Greek philosophers, they have also added some Islamic teachings to it and established a combined ethical system (philosophical and religious). Raghīb Isfahānī, the author of *Al-Dharī'a*, is one of these Muslim scholars whose ethical system in this book should be regarded as a combined Islamic Virtue Ethics. It is the combination of Quranic and Philosophical Virtue Ethics. The general framework of his theory is philosophical adopted from Aristotle's and Plato's Virtue Ethics, however, the content of his theory is completely Islamic and Quranic. One of the significant innovations of Raghīb in philosophical Virtue Ethics is adding religious virtues to moral virtues. He added these four religious virtues: Hidāya (God's guidance), Rushd (God's supplement), Tasdīd (God's giving strong will to individuals) and Ta'yīd (God's assistance) to Plato's four ethical virtues (wisdom, temperance, courage and justice). He has called them Tufiqī virtues. According to Raghīb, there is no way to obtain virtues but by God's guidance and supplement. By inspiration from Quran, he

1. Associate Professor, University of Zanjan, atrak.h@znu.ac.ir.

Received: 11/05/2019 | Accepted: 01/06/2020

divided justice into absolute and conditional one. This innovation help us in reconciling Mu'tazilites and as Ash'arites dispute in being moral goodness and badness rational or religious.

Keywords: Raghīb Isfahani, *Al-Dhari'a*, Virtue Ethics, Tufiqī Virtues.

Extended Abstract

Introduction

Rāghīb Isfahānī (died 502 AH/1109) is one the great Muslim moralists and interpreters. In addition to al-Mufradāt, a book in semantics of The Quranic terms, *al-Dharī'a ilā Makārim al-Sharī'a*, is a significant source in Islamic ethics. In this paper, the important parts of this book will be reviewed. Rāghīb has excellently combined some elements of philosophical ethics with Quranic ethics. On one hand, some elements of Platonic-Aristotelian virtue ethics, like Plato's division of human soul faculties, four main moral virtues and Aristotle's golden mean are seen in this book. On the other hand, many ethical verses of the Quran and some Quranic virtues are observable. In Rāghīb's opinion, religion and reason are supplemental. "Know that reason is not guided but through religion and religion is not interpreted except by reason. Reason is like head and religion like body" he said (Raghīb Isfahānī, n.d. a, p. 50). This kind of thinking is the base of his ethical theory in al-Dharī'a.

This book has seven chapters. In accordance to the style of most Islamic moralists, the first chapter of the book has been begun by psychology, human's soul and its faculties. The second chapter is about reason and knowledge, and the virtues and vices of human's reason. The third chapter discusses human's appetite faculty and its virtues and vices. The fourth chapter has been devoted to the anger faculty and its moral virtues and vices. The Fifth chapter is about

justice, injustice, kindness and hatred. The last two chapters are about business, jobs and the related moralities.

The Meaning of Happiness

In discovering the meaning of happiness (eudaimonia), Rāghin begins with Aristotelian introduction that we need first to find out the main function and activity of human beings. The one that distinguishes human from animals and plants. What separates us from animals and plants is reason and intellectual faculty. Rāghib says that humans approach to angles which are entirely intellect beings with the faculty of knowledge (intellect) and to animals with appetite and nourishment faculty. Therefore, everyone should devote his endeavors to train the faculty of intellect with knowledge. Then, he/she will be an angle as the Quran says: “This is not a mortal; but this is a noble angle” (Q: Yusuf, 31) (Rāghib Isfahānī, 1428, pp.79-80).

Based on the verses of Quran, Rāghib determines the characteristic activity of humans in this world. Our main functions are three: 1) living on the earth and preparing the needs of our life as Quran says: “It was He who brought you into being from the earth and made you inhabit it” (Q: Hud, 61); 2) God’s worship as the verse says: “I created jinn and mankind only to worship Me” (Q: Al-Dhārīyāt, 56); 3) Acting on the earth as God’s successors: “He said, ‘Your Lord may well destroy your enemy and make you successors to the land to see how you behave’” (Q: Al-A’raf, 129). The man who deserves to be called God’s successor is the one who has successfully managed the relationship between his body and soul’s faculties. In the other word, the man has gained the virtues of justice, wisdom, courage and temperance. According to Rāghib, someone who has not purified his soul and not obtained the moral virtues does not deserve to be called God’s successor and undertake the policy of people and society. As Quran says: “vegetation comes out of good land in abundance, by the will of its Lord, but out of bad land only scantily” (Q: Al-A’raf, 58). Human’s essence and soul is a land that its fruits is

good or bad actions. Therefore, the first condition for politicians is purifying their soul from moral vices (Ibid, 82-86).

The ultimate happiness in Rāghib's ethical theory is placing in God's heaven as Quran says: "As for those who have been blessed, they will be in Paradise, there to remain as long as the heavens and earth endure" (Q: Hud, 108) (Ibid, 106).

Kinds of Virtues

As I mentioned above, according to Rāghib, the ultimate and chief good and happiness for human being is otherworldly happiness. The otherworldly happiness involves four virtues: immortality (permanence without ending), absolute power, absolute knowledge, and richness without need (Ibid, p. 106).

Rāghib says the way of reaching to the otherworldly happiness is obtaining moral virtues and purifying the soul (Rāghib, 110). The main moral virtues are Knowledge, temperance (chastity), courage and justice. These moral virtues are not completed except by obtaining bodily virtues which are health, power, beauty and long life. These bodily virtue also are not completed unless by external virtues which are worth, family, dignity and big gens. In Rāghib's opinion, these external virtues just comes from God's grace. God's grace involves four things which he calls Tufiqi virtues: Hidayah (God's guidance), Rushd (God's supplement), Tasdid (God's giving strong will to individuals) and Ta'yīd (God's assistance) (Rahgib Isfahānī, 1428, pp. 106-7).

Rāghib like other Islamic moralists, says that the way of gaining moral virtues is purifying the faculties of the soul. Following Plato's lead, he states three faculties for human soul: reason, anger and appetite. By purifying and improvement of the faculty of reason, humans reach to the virtue of wisdom and knowledge. By purifying the faculty of anger and appetite, the virtues of courage and temperance are obtained. The last virtue which comes out after purification of all faculties is justice. Therefore, in Rāghib's theory,

the main moral virtues are these four as the former philosopher have stated (ibid, p. 95).

Tufiqī (Merciful) Virtues

One of the important innovations that Rāghib has done in the history of Islamic Ethics is adding religious and Quranic virtues into the four main philosophical virtues. His act is like Aquinas in adding three Christian virtues (faith, hope and love) to Greek moral virtues. As I mentioned, Rāghib divides virtues and goods into five kinds. Firstly he divides them into otherworldly and this-worldly virtues. Then divides this-worldly virtues into moral, bodily, external and *Tufiqī* virtues. He means by *Tufiqī* the virtues are obtained just by God's Tufiq. "Tufiq" is an Arabic word and literally means mercy and grace. He has inspired this name from the Quran which says about ethical purification: "If it were not for God's bounty and mercy towards you, not one of you would ever have attained purity. God purifies whoever He will" (Q: Nur, 21). "Tufiq" as an Islamic theologian term which means the accordance of human's will and act to Divine providence and will.

Like philosophical virtues, Tufiqī virtues are four: Hidāya (God's guidance), Rushd (God's supplement), Tasdīd (God's giving strong will to individuals) and Ta'yīd (God's assistance). Hidāya, the first Tufiqī virtue, has three steps in this world. First is recognizing the paths of right and evil. God has shown the right way by reason and through sending prophets and religions. As the Quran says: "And We point out to him the two clear ways [of good and evil]?" (Q: Al-Balad, 10). The second step of God's guidance is increasing human's knowledge and right deeds. This one has been mentioned in the verse "God has increased the guidance of those who follow the right path, and given them their awareness [of Him]" (Q: Muhammad, 17). The third step of God's guidance is sending prophets and the light of Vilaya and Nubuwwa. "Say, 'God's guidance is the true guidance.'" (Al-'An'ām, 71). The second virtue of Tufiqī virtues is Rushd or God's supplement. Rāghib means by this one God's

attention to a man when he\she wants to do a right deed and makes him/her strong in doing what profits and weak in doing what harms. As the Quran said: “Long ago We bestowed right judgment on Abraham and We knew him well” (Q: Al-Anbiya, 21). The third virtue is Tasdīd which Rāghib means by this human’s standing, willing and moving toward his/her right aim and goal in a way that could reach in short time. We asks God to guide us toward the right path and give us a strong will in the first surah of the Quran: “Guide us to the straight path” (Q: Al-Fatiha, 6). The last virtue is Ta’yīd (God's assistance). He means by that God’s endorsing human’s will and acts by giving him/her internal insight and external power and strong. The verse “I strengthened you with the holy spirit” (Q: Al-Ma’ida), 110) refers to this virtue (Rāghib Isfahānī, 1428, pp.119-120).

Conclusion

The general structure of Rāghib’s ethical theory is depended on Greek Virtue Ethics. Rāghib has accepted Plato’s division of soul faculty and four main virtues. He adopted some aspects of Aristotle’s virtue ethics like the golden mean. However, he has combined these philosophical Greek aspect of ethics with the Quranic and Islamic teachings in a best way. As when you read his *al-Dhari’a* you never feel its philosophical aspects. One of the main innovations of his ethical theory as an Islamic Virtue Ethics theory is adding four religious virtues to Plato’s four main virtues.

References

The Holy Quran

Aristotle. (1378 SH) *On the Soul*. Trans. Alimurad Davoodi. Hikma Publication, [1999-2000].

Aristotle. (1378 SH) *The Nicomachean Ethics*. Trans. Muhamma Hasan Lutfi. Tehran: Tarhi Nu Publication, [1999-2000].

Atrak, Hossein. (1395 SH). *Moderation Theory in Islamic Ethics*. Tehran: Publishing Organization of Islamic Culture and Thought, 2015.

Avicenna. (1383 SH). *Risāliyi Nafs*. Hamadān: Bū-Alī Sīnā University Publication and Anjuman ĪĀthār va Mafākhir Farhangī. [2004-5].

Avicenna. (1998). *Risālat fī l-Birr wa l-'Ithm*. In: *al-Madhhab al-Tarbawī 'Inda Ibn Sīnā min Khilāl Falsafatihi al-'Ilmiyyah*. Ed. 'Abd-u al-'Amīr Z. Shams al-Dīn. Beyrūt: al-Shirkat al-'Ālamiyyah lil-Kitāb.

Fārābī, Abū-Nasr. (2003). *Ārā' 'Ahl l-Madīnah l-Fāḍila wa Muḍāddātihā*. Biyrūt: Dār wa Maktabah al-Hilāl.

Ghazālī. (1989). *Mīzān l-'Amal*. Beyrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. Biyrūt: Dār l-Kutub l-'Ilmīyya.

Ijī, 'Aḍud al-Dīn. (n. d.). *Risāla fī Tahdhib l-'Akhilāq* (A Manuscript in: Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.

Lāhījī, 'Abdulrazzāq. (1393 SH). Guhar Murād. Ed. Imam Sādiq Research Institute, Tehran: Nashre Sāyi, [2004-5].

- Miskawiyh, Abu-Alī. (2016). *Tahdhīb l- 'Akhlaq*. Ed. al-Sayyid Ḥusayn l-Mu' minī. Qom: Markaz 'Ihyā l-Turāth l-Islāmī, first edition.
- Mullā Sadrā. (1981). *al-Ḥikmat l-Muta 'ālīya fī l- 'Asfār l- 'Arba 'a*. Biyrut: Dār 'Ihyā' l-Turāth, third edition.
- Mustafa Muntaqami, Fruzan; Khazaei, Zahra. (1390 SH). "Love, The Ultimate Virtue in Aquinas's Ethical Thought". *Faslnameh-ye Akhlagh, An Ethics Quarterly*, Vol. 1, Fall, 2011, No.3, pp. 171-196.
- Narāqī, Mahdī. (1383 SH). *Jāmi ' -u Al-Sa 'ādāt*. Qom: Ismā' īliyān Press. Second edition, [2004-5].
- Plato. (1367 SH). *The Republic*. Trans. Muhammad Hasan Lutfi, Tehran: Kharazmi Publication.
- Rāghib Isfahānī, 'Abu l-Ḥussayn Qāsim b. Muhammad. (1428 AH). *Al-Dharī 'a 'ilā Makārim l-Sharī 'a*. Qāhiri: Dār l-Salām Press, [2005-6].
- _____. (n. d. (a)). *Tafṣīl al-Nash 'atayn wa Taḥṣīl al-Sa 'ādatayn*. Qum: Hijrat Publication.
- _____. (n. d. (b)). *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*. Maktaba Nazār Muṣṭafā Anbāz.
- Ṭūsī, Khāji Nasīr l-Dīn. (1413 AH). *'Akhlaq Nāsirī*. Tehran: Intishārāt 'Ilmīyya Islāmīyya, [1993-4].



دانشگاه زنجان

فصلنامه تأملات اخلاقی

دوره اول، شماره اول، بهار ۱۳۹۹، ص ۱۰۳-۱۳۳.

شاپا: ۴۸۱۰-۲۶۷۶

پیوند اخلاق فلسفی و دینی در الذریعه راغب اصفهانی

حسین اترک^۱

چکیده

برخی از حکمای اسلامی، گرچه در نظام اخلاقی خویش متأثر از فیلسوفان یونان باستان بوده‌اند، ولی اغلب تلاش داشته‌اند اخلاق فلسفی آنها را با آموزه‌های ناب دینی مخلوط کنند و یک نظام اخلاقی تلفیقی (فلسفی-دینی) ارائه نمایند. راغب اصفهانی، صاحب کتاب شریف الذریعه الی مکارم الشریعه، یکی از این حکمای مسلمان است. نظریه اخلاقی راغب در این کتاب را می‌توان در زمره نظریه‌های اخلاق فضیلت قرار داد. راغب گرچه در ساختار کلی نظریه اخلاقی‌اش، متأثر از اخلاق فضیلت افلاطون و ارسطو است، اما در محتوای علمی آن کتابی نظریه‌ای کاملاً دینی و قرآنی است و چندان رنگ و بوی فلسفی ندارد. وی به خوبی، اخلاق فلسفی و قرآنی را به هم آمیخته است. یکی از ابتکارات مهم راغب در این کتاب که ناشی از بهره‌گیری وی از قرآن کریم است، افزودن فضایل دینی به فضایل چهارگانه اصلی فلسفی یعنی حکمت، عفت، شجاعت و عدالت است. وی چهار فضیلت هدایت، رشد، تسدید و تأیید را به عنوان فضایل توفیقی بر آنها می‌افزاید. به عقیده راغب، هیچ کس، راهی به هیچ یک از فضایل ندارد مگر به هدایت الهی و رحمت او. تقسیم عدالت به مطلق و مقید که بر گرفته از آیات قرآن و به نوعی راه‌گشای حل اختلاف حسن و قبح عقلی و شرعی معتزله و اشاعره است، نیز از

۱. دانشیار فلسفه دانشگاه زنجان، atrak.h@znu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۱۴ / تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۶

ابتکارات راغب است که در کلام دیگر حکمای اسلامی دیده نمی شود.

واژگان کلیدی: راغب اصفهانی، الذریعة، اخلاق فضیلت اسلامی، فضایل توفیقی.

مقدمه

راغب اصفهانی (متوفای ۵۰۲ ق.) که بیشتر کتاب *المفردات* او مشهور است، صاحب کتاب اخلاقی ارزشمندی به نام «*الذریعة الی مکارم الشریعة*» است. این کتاب، پیوند بسیار خوبی بین رویکرد فلسفی به اخلاق - که بیشتر آن را در کتاب‌هایی چون *فصول* منتزعه فارابی، *رسالة فی الاخلاق* ابن سینا، *السعادة و الإیسعاد* ابوالحسن عامری، *تهذیب الاخلاق* مسکویه و *اخلاق ناصری* طوسی مشاهده می کنیم - و رویکرد دینی و نقلی به اخلاق ایجاد کرده است. به طور کلی، در اندیشه راغب عقل و شرع مکمل یکدیگر هستند. وی در کتاب *تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین* در بیان رابطه عقل و شرع چنین می گوید: «*اعلم انّ العقل لن یهدی الا بالشرع و الشرع لا یتبین الا بالعقل فالعقل کالأس و الشرع کالبناء*»؛ «بدان که عقل هدایت نمی شود مگر با شرع و شرع تبیین نمی شود مگر با عقل؛ عقل چون بنیان است و شرع چون بناء» (راغب، بی تا الف، ص ۵۰). این طرز تفکر راغب در کتاب *الذریعة* منجر به پیوند اخلاق فلسفی و دینی شده است. وی در این کتاب علاوه بر بهره جستن از اسلوب، نظام و چارچوب اخلاق فلسفی که مبتنی بر بحث قوای نفس، فضایل چهارگانه اصلی و قاعده اعتدال ارسطو است، به خوبی از آیات قرآنی و روایات اسلامی بهره جسته، به طوری که رنگ و لعاب فلسفی از اخلاقش گرفته شده و بیشتر صبغه دینی یافته است.

این کتاب مشتمل بر هفت فصل است که فصل اول، به سیاق اغلب حکمای اسلامی، با بحث از نفس شناسی، قوای نفس و فضایل آنها آغاز می شود. فصل دوم درباره عقل و علم است و به فضایل و رذایل قوه عاقله می پردازد. فصل سوم درباره فضایل و رذایل قوه شهویه، فصل چهارم درباره فضایل و رذایل قوه غضبیه و فصل پنجم درباره فضایل عدالت، ظلم، محبت و بغض است. دو فصل اخیر، درباره صناعات و مکاسب، و اخلاقیات مربوط به آنها است. همانطور که از فصول کتاب روشن است، ساختار کلی آن بر اساس ساختار کتب اخلاقی فلسفی است ولی محتوای آن مملو از آیات و روایات است که راغب به

ظرافت و زیبایی، متناسب با موضوع بحث آنها را جمع کرده است. در این مقاله، سعی می‌شود ضمن گزارشی از کتاب *الذریعة*، نوآوری‌هایی که راغب در طرح نظریه اخلاقی خویش در مقایسه با دیگر حکمای اخلاق اسلامی داشته است، بیان گردد.

۱. قوای نفس از نظر راغب

تقسیم‌بندی‌های متعددی از قوای نفس در کتب اخلاقی و علم‌النفس وجود دارد. شاید مشهورترین تقسیم‌بندی از قوای نفس، تقسیم‌بندی افلاطون است که برای نفس سه قوه عقل، شهوت و غضب در نظر می‌گیرد (افلاطون، ۱۳۶۷، ص. ۱۰۲۲). هرچند ارسطو منتقد این تقسیم‌بندی است و تعداد قوای نفس را بیش از سه می‌داند، ولی این تقسیم‌بندی از قوای نفس، در کتب اخلاقی حکمای مسلمان بسیار شایع و رایج است (نک. ابن سینا، ۱۹۹۸، ص ۳۵۵؛ مسکویه، ۱۳۸۴، ص ۳۷؛ طوسی، ۱۴۱۳، ص ۷۱؛ غزالی، ۱۹۸۹، ص ۶۷). تقسیم‌بندی دیگری که رواج قابل توجهی نزد حکمای مسلمان دارد، تقسیم‌بندی چهارگانه خواجه نصیر طوسی است که قوای نفس را در تقسیم اول، به دو قوه ادراکی و تحریکی و در تقسیم دوم، قوه ادراکی به دو قوه عقل نظری و عقل عملی، و قوه تحریکی به دو قوه شهوی و غضبی تقسیم می‌کند (طوسی، ۱۴۱۳، صص. ۷۲-۷۳).

ملاصدرا و ملا مهدی نراقی علاوه بر تقسیم‌بندی سه‌گانه افلاطونی و چهارگانه طوسی، در تقسیم‌بندی جدیدی، قوای نفس را به چهار قوه بهیمیه (شهوت)، سببعه (غضب)، شیطانیه و ملکیه (عقل) تقسیم می‌کنند که از قوه شیطانیه، مکر، خدعه، حيله، تکبر، حب جاه، افتخار و استیلاء صادر می‌شود. آنها بدین طریق، برای قوه عاقله، شأن الهی قائل شدند که منشاء پاکی‌ها و طهارت‌ها در نفس انسانی است (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۹، ص. ۸۲؛ نراقی، ۱۴۲۴، ج ۱، صص. ۳۰-۳۱).

راغب اصفهانی تعداد قوای نفس را در ابتدا پنج عدد ذکر می‌کند: (۱) قوه غذاء که وظیفه آن رشد، نمو و تولید فرزند است؛ (۲) قوه حس که احساس لذت و درد توسط آن دریافت می‌شود؛ (۳) قوه تخیل که تصور صورت اشیاء بعد از قطع ارتباط از حواس وظیفه آن است؛ (۴) قوه نزوع یا میل که وظیفه آن طلب ملائمت و رضایتمندی و همچنین فرار

۱. ارسطو قوای نفس را قوه غاذیه، شوقیه، حساسه، محرکه و ناطقه بیان کرده است. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۹۴)

از ناملائمات و کراهت از امور مخالف است؛ ۵) قوه تفکر که تعقل، حکمت، اندیشه، تدبیر، رأی و نظر از آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸، ص ۷۳). این تقسیم بندی از قوای نفس، پیش تر در آثار فارابی مشاهده می شود (نک. فارابی، ۱۳۷۹، ص. ۱۵۱-۱۵۲). وی در ادامه به بیان قوای مُدرکه می پردازد و تعداد آن را نیز پنج عدد ذکر می کند، بدون اینکه جایگاه این قوا را در تقسیم بندی اول که تعداد قوا را پنج ذکر کرده بود، تعیین کند و مشخص کند که این قوا پنجگانه زیرمجموعه کدامیک از آن قوای پیشین هستند. وی قوای مدرکه را این پنج قوه ذکر می کند: ۱) حواس پنجگانه، ۲) قوه خیال، ۳) قوه فکر، ۴) قوه عقل و ۵) قوه حفظ. به نظر می رسد حواس پنجگانه را می توان ذیل قوه حس قرار داد؛ اما قوه خیال همان قوه سوم در تقسیم بندی اول، یعنی تخیل، است و به نظر وجهی برای تکرار آن نیست. قوه فکر و عقل نیز اولاً عبارت دیگر از هم هستند و ظاهراً وجهی برای تکرارشان وجود ندارد، علاوه بر اینکه آنها همان قوه پنجم یعنی قوه تفکرند و باز وجهی برای تکرارشان بعد از تقسیم بندی اول نیست. اما قوه حفظ اگر منظور راغب از آن قوه حافظه باشد، یکی از قوای باطنی نفس در عرض قوه تخیل است که ذیل هیچ یک از قوای پنجگانه پیشین قرار نمی گیرد. وی در ادامه به ذکر انواع ادراکات حسی می پردازد (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸، ص. ۷۴).

راغب گرچه به طور مبسوط در مورد انواع ادراکات حواس پنجگانه صحبت می کند، ولی در مورد قوای دیگر بحث چندانی نمی کند، جز این که ادراکات قوه عقل را بالاتر از همه و پس از آن ادراکات قوه فکر و سپس تخیل و در نهایت حس را پایین تر از همه بیان می کند. عقل و فکر، اشیاء روحانی را درک می کنند. قوه تخیل واسطه بین دو قوه عقل و فکر و بین دو قوه بینایی و شنوایی است؛ چرا که در حالت بیداری، این قوه، از قوای بینایی و شنوایی اموری را اخذ و به عقل و فکر می رساند و در حالت خواب، از قوای عقل و فکر اموری را اخذ و به چشم و گوش می رساند (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸، صص. ۷۳-۷۵). راغب بعد از بیان قوای نفس از باب تطبیق این مطالب با آیات قرآنی مانند «وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ» (نحل/۷۸)؛ «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» (ق/۳۷) که در آنها به قوای نفس انسان اشاره شده است، می گوید:

چون مبدأ تأثیر این قوا مغز است و قوام مغز و بلکه تمام جسم به قلب است، گاهی از این قوا تعبیر به مغز و گاهی به قلب می‌شود که تعبیر دوم شایع‌تر است. همچنین چون اکثر حقایق به وسیله این قوا ادراک می‌شود و چون قوه فکر تابع عقل، و قوه تخیل گاه تابع قوای عقل و فکر و گاه تابع قوای سمع و بصر است، خداوند قلب [یا همان عقل] که یک طرف ادراک است و سمع و بصر که طرف دیگر ادراک هستند را به طور خاص ذکر کرده است (همان، صص. ۷۵-۷۶).

راغب، در فصل دیگری از کتاب که به طهارت نفس اختصاص دارد، به تقسیم‌بندی افلاطونی از قوای نفس اشاره می‌کند، تهذیب و تطهیر سه قوه فکر، شهوت و حمیت را برای تهذیب نفس لازم می‌شمارد که از تهذیب آنها فضایل چهارگانه اصلی حاصل می‌شود (همان، ص. ۸۸).

وقتی تقسیم‌بندی‌های مختلف حکمای اسلامی را در کنار تقسیم‌بندی جامع ابن سینا از قوای نفس قرار می‌دهیم، علت اختلاف این تقسیم‌بندی‌ها روشن می‌شود که آن چیزی غیر از ذکر برخی از قوای نفس و عدم ذکر برخی دیگر به خاطر مقاصدی که حکماء داشته‌اند نیست. در واقع، تقسیم‌بندی افلاطون که برای نفس انسان سه قوه عقل، شهوت و غضب ذکر می‌کند، حداقلی‌ترین تقسیم‌بندی است که اگر بخواهیم به آن قوای نباتی مانند قوه غاذیه، قوای ادراکی حیوانی مانند حواس پنجگانه یا برخی از قوای باطنی پنجگانه مانند خیال، واهمه و حافظه را اضافه کنیم، این تعداد افزایش خواهند یافت (مقایسه کنید با: ابن سینا، ۱۳۸۳، صص. ۱۱-۲۶).

۲. معنای سعادت

راغب در کتاب *تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین*، که بیشتر به معرفت نفس اختصاص دارد، سعادت انسان را به دو نوع سعادت اخروی و دنیوی تقسیم می‌کند. سعادت اخروی مانند گار و سعادت دنیوی ناپایدار است. وی با این مقدمه که سعادت هر قوه‌ای از قوای نفس انسان مانند بینایی، بویایی، چشایی و غیره در رسیدن به امور ملائم با طبعشان است، سعادت اخروی را با توجه به تجرد نفس و بقای قوه ناطقه از سنخ ادراک می‌داند و می‌گوید: «فاللذات الأخرویه هی لذاتٌ لاتدرک الا بالعقل المحض» (راغب، بی‌تا، ص. ۴۵). راغب در *الذریعة* در بیان معنای سعادت انسان، از همان مقدمه مشهور که مقدمه‌ای

ارسطویی است یعنی تبیین آنچه وظیفه و کارکرد انسان است و انسان به خاطر آن خلق شده است (ارسطو، ۱۳۷۸ الف، ص. ۳۰-۳۱)، آغاز می‌کند. انسان از آن جهت که تغذیه می‌کند؛ رشد و ازدیاد نسل دارد، مانند گیاهان است و از آن جهت که احساس و حرکت می‌کند، مانند حیوانات است. بنابراین، انسانیت انسان به این امور نیست. آنچه انسان را انسان می‌کند، علم حق و عمل محکم و استوار است. نه تنها برتری انسان بر موجودات دیگر به این دو است بلکه برتری برخی از انسانها بر برخی دیگر نیز به همین امور است. فضیلت انسان بر دیگر موجودات به خاطر قوه نطق اوست و گرنه او حیوانی بیش نیست. انسان با قوه علم و نطق به ملائکه نزدیک می‌شود و با قوه غذاء و نکاح به بهائم. پس هر کس که همت خود را به تربیت قوه فکر با علم و عمل مصروف دارد، به افق ملائک ملحق می‌شود و مَلَك رسانی نامیده می‌شود: «إِنَّ هَذَا الْأَمَلَكُ كَرِيمٌ» (یوسف/۳۱) و هر کس همت خود را به تربیت قوه شهوی با اتباع لذات بدنی مصروف دارد، ملحق به افق بهائم گردد: «وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقَرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ» (مائده/۶۰) و چون اکثر انسانها در صورت ظاهر انسان هستند، ولی در باطن به تربیت نفس خویش و حقیقت انسانی خود پرداخته‌اند، قرآن می‌گوید: «إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان/۴۴) و «أَنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الْبِكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال/۲۲). به قرینه «لَا يَعْقِلُونَ» مشخص است که مراد از دواب در آیه، جنبندگان انسانی هستند که به خاطر عدم تعقل ملحق به چهارپایان شده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸، صص. ۷۹-۸۰).

وی به زیبایی آیه «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (بلد/۱۰) بر اساس نفس‌شناسی انسان چنین تفسیر می‌کند که چون انسان از سوئی دارای قوه شهوی و بهیمی است و از سوئی دیگر داری قوه عقل و ربّانی، موجودی مابین حیوان و مَلَك است؛ هم می‌تواند با اشتغال محض به قوای شهوی و بهیمی به سوی حیوان شدن پیش رود و هم با اشتغال به حکمت و دانش به سوی ملک شدن عروج کند (همان، ص. ۸۱).

راغب چون دیگر حکمای یونانی و اسلامی، کمال هر موجودی را در عمل به وظایف خاص خود که به خاطر آنها آفریده شده است، می‌داند و بر این اساس انسان کامل را انسانی می‌داند که به وظیفه اصلی‌اش که به خاطرش خلق شده است، عمل کند. اما آنچه راغب را از دیگر حکیمان و فلاسفه جدا می‌سازد، بیان چستی این وظیفه اصلی

انسان است. وی با الهام از قرآن کریم این وظیفه را سه چیز بیان می‌کند:

۱) عمارت زمین که در آیه «و استَعْمَرَكُم فِيهَا» مذکور است و مراد از آن، تهیه ما
 یحتاج زندگی و معاش خود و دیگران انسانها است؛ ۲) عبادت خدا که در آیه «و ما
 خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» مذکور است و با امثال اوامر و نواهی خدا میسر
 می‌شود؛ ۳) خلافت خدا که در آیه «و يَسْتَخْلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْلَمُونَ» ذکر
 شده و آن اقتدا به خداوند متعال، به اندازه طاقت بشر، در سیاست با بکارگیری مکارم
 شریعت است. هر کس صلاحیت خلافت الهی، عبادتش و عمارت ارض او را نداشته
 باشد، بدتر از بهائم است. وی مکارم شریعت را حکمت، عدالت بین مردم، حلم، احسان
 و فضل بیان می‌کند که هدف از کسب آنها رسیدن به بهشت و قرار در جوار خداوند
 تعالی است (همان، صص. ۸۲-۸۳).

اما مقصود راغب از سیاستی که انسان به واسطه آن مستحق خلافت الهی می‌شود،
 چیست؟ وی سیاست را که معنای آن تدبیر امور است، به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱)
 سیاست نفس و بدن خویش و ۲) سیاست دیگران اعم از خانواده و اهل شهر و مملکت
 خویش. نکته بسیار مهم در سیاست دیگران از نظر راغب این است که «کسی که
 صلاحیت سیاست نفس خویش را ندارد، صلاحیت سیاست دیگران را نخواهد داشت»
 (همان، ص ۸۴). وی این نکته مهم و اساسی را از قرآن کریم استنباط کرده است:

«أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَ أَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ» (بقره/۴۴)؛

«یا ایها الذین آمنوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ» (صف/۲).

از نظر راغب کسی که نفس خویش را طاهر نکرده باشد، در عبادت خداوند کامل
 نبوده و صلاحیت خلافتش و حکومت بر زمین او را ندارد؛ چرا که خلافت الهی چیزی
 غیر از اقتدا به افعال الهی به اندازه طاقت خویش نیست و کسی که در نفسش طاهر نباشد،
 در قول و فعلش که هر دو از نفس نشأت می‌گیرند، طاهر نخواهد بود و اقتدا به افعال
 خداوند نتواند کرد. بر همین اساس است که گفته شده است: «الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ
 بِأَذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي خَبِثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَكَدًا» (اعراف/۵۸) و در روایت هست که «ملائکه وارد
 خانه‌ای که در آن سگ باشد، نمی‌شوند» که مراد از بیت همان قلب انسان است و مراد از
 سگ همان رذایل اخلاقی مانند حرص، حسد و نظایر آنها. در نتیجه، تهذیب و تطهیر

نفس لازمه خلافت الهی و غایتی است که انسان به خاطرش خلق شده است و به همین خاطر است که خداوند خلیفه خود، حضرت خاتم را چنین خطاب می‌کند: «وَيَا بَكَ فَطَهِّرْ وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ» که همان ثياب (لباس) کنایه از بدن است و اهل بیت و جانشینان حضرت رسول را تطهیر می‌سازد (طبق قرائت علمای شیعه) یا به واسطه وضع دستورات شرعی خاص برای ایشان می‌خواهد تطهیر گردند (قرائت علمای اهل سنت). (همان، ص. ۸۶-۸۷).

آنچه که نفس به واسطه آن تطهیر شده و لایق خلافت الهی می‌گردد، علم و عمل به عبادات است. آنچه از نفس تهذیبش واجب است، تهذیب قوای سه‌گانه فکر، شهوت و حمیت است که از تطهیرشان فضایل حکمت و علم، عفت و جود، و شجاعت و حلم و در نهایت از اجتماع آنها عدالت پدید می‌آید (همان، ص ۸۸). در اینجا تأثیرپذیری راغب از افلاطون و دیگر حکیمان مسلمان افلاطونی روشن است. از این رو، راغب، سپس به بیان فضایل و رذایل ناشی از قوای نفس می‌پردازد که در ادامه آنها را ذکر خواهیم کرد. راغب همچون دیگر حکمای اسلامی به خاطر اعتقاد به معاد و زندگی واپسین، بالاترین سعادت را سعادت اخروی و قرار گرفتن در بهشت الهی بیان می‌کند. وی می‌گوید: «بالاترین و شریف‌ترین نعمت‌های الهی، سعادت اخروی است که مقصود از آیه «و اما الذین سَعِدُوا فِی الْجَنَّةِ خَالِدینَ فِیْهَا» (هود/۱۰۸) است» (همان، ص ۱۰۶). وی سعادت اخروی را چهار چیز می‌داند: بقاء بدون فناء، قدرت بدون عجز، علم بدون جهل و غنای بدون فقر. اما نیل به سعادت اخروی ممکن نیست مگر به شرط اکتساب فضایل نفسی و بکارگیری آنها همچنان که قرآن می‌فرماید: «وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ سَعِينَهُمْ مَّشْكُورًا» (اسراء/۱۹). اصول فضایل نفسی چهار است: عقل که کمال آن علم است؛ عفت که کمال آن ورع است؛ شجاعت که کمال آن مجاهدت است و عدالت که کمال آن انصاف است که از آن تعبیر به دین می‌شود. اما فضایل نفسی تمام و کمال نمی‌شود مگر با اکتساب فضایل بدنی که آنها نیز از نظر راغب چهار چیزند: صحت، قدرت، زیبایی و طول عمر. اما فضایل بدنی نیز به کمک فضایل خارجی و بیرونی کامل می‌شود که آن نیز چهار چیز است: مال، اهل، عزت و بزرگی خاندان. از نظر راغب هیچ راهی برای کسب فضایل بیرونی وجود ندارد مگر به توفیق الهی. و توفیق

الهی چهار چیز است: هدایت الهی، رشد الهی، تسدید الهی و تأیید الهی (همان، صص ۱۰۶-۱۰۷). در نتیجه از نظر راغب سعادت انسان امری است که با لطف و مساعدت الهی میسر می‌شود. وی در *المفردات* در تعریف سعادت چنین می‌گوید: «السَّعْدُ وَ السَّعَادَةُ مَعَاوَنَةُ الْأُمُورِ الْإِلَهِيَّةِ لِلْإِنْسَانِ عَلَى نَيْلِ الْخَيْرِ» (راغب، بی تا ب، ص ۳۰۶) در نهایت، جمیع این اقسام، بیست قسم است که از میان آنها تنها چهار قسم فضایل نفسی اکتسابی است. دقیقاً مشخص نیست که راغب چرا از بین فضایل بدنی و بیرونی بی‌شمار تنها به ذکر این چهار گانه‌های خاص می‌پردازد؛ مخصوصاً که رابطه کمال و تمامیت آنگونه که وی مدعی است، بین اغلب آنها وجود ندارد. توجیه فضایل نفسانی چهار گانه با توجه به تاریخ اخلاق فضیلت اسلامی روشن است که تأسی به نظریه فضیلت افلاطون و تناسب آن چهار فضیلت با قوای نفس است؛ اما چطور می‌توان زیبایی و قوت جسمی را شرط رسیدن به فضایل نفسانی چون عفت و عدالت یا کمال آنها دانست!

وی در پایان، اصالت را به سعادت اخروی داده و می‌گوید:

«بدان که فضیلت کامل و سعادت حقیقی همانا خیرات اخروی است و سعادت خواندن غیر آن یا به اعتبار کمک بودن در نیل به آن است یا به اعتبار نافع بودن در آن. پس هرآنچه که بر خیری و سعادت یاری رساند، خود خیر و سعادت است» (همان، ص. ۱۰۷).

وی با ذکر حدیثی از پیامبر اکرم (ص) که فرموده‌اند: «لَا خَيْرَ فِي خَيْرٍ بَعْدَهُ النَّارُ وَ لَا شَرَّ فِي شَرِّ بَعْدَهُ الْجَنَّةُ»، خیر مطلق را بهشت و شر مطلق را جهنم بیان می‌کند. و در نهایت می‌گوید:

«و اما سعادت مطلق زندگی نیکو در آخرت است و آن همان چهرای است که پیشتر ذکر آنها گذشت: بقاء بدون فناء، قدرت بدون عجز، علم بدون جهل و ثروت بدون فقر» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸، ص. ۱۰۹).

توجه به این نکته لازم است که گرچه جوهره و بن‌مایه بحث راغب از سعادت برگرفته یا نشأت گرفته از اخلاق یونانی و نظریه ارسطو در باب سعادت است؛ چرا که ارسطو سعادت انسان را غایت جامعی از فضایل عقلی، اخلاقی و خیرات بیرونی می‌داند (ارسطو، ۱۳۷۸ الف، صص. ۳۹۱-۳۹۲)، ولی راغب این اندیشه را چنان با اندیشه دینی و قرآنی درهم آمیخته است که اندیشه‌ای کاملاً اصیل و اسلامی به نظر می‌رسد و نشانی از

سرشت فلسفی و یونانی آن نیست. وی، بر خلاف ارسطو، اولاً سعادت حقیقی و غایی را سعادت اخروی و ورود به جنت الهی بیان می‌کند؛ سپس با زیرکی و خوش طبعی، تلاش می‌کند در ازای فضایل چهارگانه اصلی اخلاقی افلاطونی (حکمت، عفت، شجاعت و عدالت)، برای هر قسم از اقسام دیگر فضایل و خیرات اعم از اخروی، بدنی و بیرونی نیز چهار قسم ذکر کند و نظریه خود را منظم و نظام‌مند سازد. اما مهم‌تر از همه این است که تمام اقسام این فضایل مشروط به توفیق و تأییدات الهی است نه مشروط به بخت و اقبال که در نظریه ارسطو در مورد خیرات بیرونی به چشم می‌خورد. رابعاً او اصالت را به سعادت اخروی داده و بقیه فضایل و خیرات را از باب کمک و یاری به نیل به سعادت اخروی، خیر و نعمت خوانده است در حالیکه در اندیشه ارسطو این فضایل خود اصالت دارند و سعادت اخروی اصلاً مطرح نیست (اترک، ۱۳۹۵، ص. ۲۶۲).

نکته مهم در نظریه سعادت راغب توجه وی به خیرات بیرونی و نعمات و مواهب مادی است. برخلاف برخی از عرفا و عالمان اخلاق اسلامی که توصیه به فقر و دوری از مال دنیا می‌کردند و فضیلت زهد بالاترین فضیلت می‌خواندند، راغب خیرات و لذات مادی را برای سعادت کامل انسان لازم می‌داند. وی همچون ارسطو که تحقق و عمل به برخی فضایل اخلاقی چون سخاوت، گشاده دستی، بزرگ‌منشی، را منوط به برخورداری از پول و ثروت و مصرف آنها برای دیگران و مقاصد خیرخواهانه می‌دانست، معتقد است که خیرات بیرونی مانند مال پرندگان انسان را در رسیدن به سعادت حقیقی کمک می‌کنند. وی در مورد مال و ثروت می‌گوید: بسیاری از فضایل مانند قرب و نزدیکی حاصل از پرداخت زکات و انجام مناسک حج، هستند که بدون مال و ثروت نمی‌توان به آنها نایل شد. به همین خاطر است که پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «نِعْمَ الْعَوْنُ عَلٰی تَقْوٰی اللّٰهِ الْمَالُ» و از خداوند طلب غنا و ثروت در کنار هدایت و تقوای می‌کنند: «اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُكَ الْهُدٰی وَ التَّقٰی وَ الْعِفَّةَ وَ الْغِنٰی». اهل و عیال نیز در رسیدن به سعادت انسان را کمک می‌کنند؛ «نِعْمَ الْعَوْنُ عَلٰی الدِّیْنِ الْمَرْءُ الصَّالِحَةُ». در روایات آمده است که عمل انسان با مرگش قطع می‌شود مگر از سه جهت: صدقه جاری؛ علمی که به آن منتفع شوند؛ و فرزند صالحی که برایش دعا کند. همچنین، همسر صالح، کمک و عون بر دین مرد معرفی شده است (همان، صص. ۱۱۰-۱۱۱). حسب و نسب شریف و از خاندان

بزرگ بودن نیز فضیلت است و انسان را در سعادت کمک می‌کند؛ چرا که اخلاق نتیجه مزاج است و مزاج پدر به پسر منتقل می‌شود؛ همانطور که صورت ظاهری و رنگ فرزند شبیه پدر و اجدادش می‌شود (همان، ص. ۱۱۲). فضایل بدنی نیز به سعادت انسان کمک می‌کنند همانطور که قرآن کریم می‌فرماید: «أَنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ» (بقره/۲۴۷). زیبایی صورت، حکایت از حسن باطن دارد و به همین خاطر انبیاء صورتی زیبا داشته‌اند. اما طول عمر نیز باعث برخوردای انسان از سعادت دنیوی بیشتر که شرط نیل به سعادت اخروی است، خواهد بود (همان، صص. ۱۱۳-۱۱۵).

۳. رابطه اخلاق و قوای نفس

ویژگی اخلاق فضیلت به عنوان یکی از نظریات کلان در اخلاق هنجاری و به عنوان رقیب نتیجه‌گرایی و وظیفه‌گرایی این است که اخلاق‌مندی و اخلاق‌گرایی را بر اساس مفهوم سعادت که مطلوب ذاتی هر انسانی است، تبیین و تحلیل می‌کند؛ به این شیوه که چون هر انسانی طالب سعادت حقیقی است، راه و شرط رسیدن به سعادت انسانی کسب فضایل اخلاقی و عمل به وظایف اخلاقی است. بنابراین، اخلاق‌مندی از باب مقدمه واجب واجب خواهد بود. راغب بعد از بحث از سعادت و قوای نفس در فصول ابتدای الذریعة در ادامه وارد بحث فضایل اخلاقی اصلی و فرعی مربوط به هو قوه می‌شود. وی به طور کلی فضیلت، اعم از فضیلت اخلاقی و غیر اخلاقی (مربوط به حوزه غیر اخلاق) به داشتن چیزی اضافه که عامل مزیت و برتری یک فرد بر افراد دیگر یا یک نوع بر انواع دیگر می‌شود، تعریف می‌کند.

«اما فضیلت اسمی است بر چیزی که به وسیله آن برای انسان مزیتی بر دیگران حاصل شود. فضیلت، اسم برای چیزی است که به وسیله آن به سعادت رسیده می‌شود و ضد آن ردیلت است» (همان، ص. ۱۰۹).

بر همین اساس، وی خیرات بیرونی مانند زیبایی، سلامت جسمی، خانه، همسر، اولاد، عشیره و قبیله را نیز «فضائل مطیفة» (فضایل بیرونی) نامگذاری می‌کند؛ چرا که عامل مزیت و برتری یک فرد بر دیگران است. در نتیجه، فضایل اخلاقی هم باعث برتری فرد از نظر خلقی و نفسی بر دیگران خواهد شد و کسب این فضایل برای نیل به سعادت ضروری است.

وی اقسام خیرات و فضایل را پنج نوع اخروی، نفسی، بدنی، خارجی و توفیقی ذکر می‌کند که پیش‌تر در موردشان بحث شد. وی به صراحت بیان می‌کند که «راهی برای وصول به سعادت حقیقی اخروی نیست مگر از طریق اکتساب فضائل نفسانی» (همان، ص ۱۱۰). به همین خاطر است که خداوند در آیه شریفه فرموده است: «وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا» (اسراء/۱۹). مراد از سعی و تلاش برای رسیدن به سعادت اخروی همان کسب فضائل نفسی و اخلاقی است.

اما راه کسب فضایل اخلاقی اصلاح قوای نفس است: «أَنَّ طَهَارَةَ النَّفْسِ تَكُونُ بِاصْلَاحِ الْقَوَى الثَّلَاثِ» (همان، ص ۹۵). اصلاح قوه فکر یا عقل به یادگیری و تعلم است، به نحوی که عقل بتواند بین حق و باطل در اعتقادات، و بین صدق و کذب در گفتار و بین زشت و زیبا در افعال تمییز قائل شود. اصلاح قوه شهوی به عفت است و اصلاح قوه غضب یا حمیت به حلم است که از آن شجاعت پدید آید. وی به مانند افلاطون و دیگر حکمای اسلامی می‌گوید با اصلاح این قوای سه گانه برای نفس فضیلت عدالت و احسان پدید می‌آید که همانا عدالت جامع مکارم و طهارت نفس و جامع اخلاق نیک است (همان، ص. ۹۵). بر این اساس، راغب چون دیگر حکمای اسلامی تعداد فضائل اخلاقی اصلی را چهار فضیلت حکمت، عفت، شجاعت و عدالت می‌داند، البته با تفاوت‌های جزئی در ترتیب و رابطه تولیدی آنها از فضائل دیگر.

وی بر همین اساس، آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» (حجرات/۱۵) را چنان تفسیر می‌کند که این فضایل اصلی از آن استنباط شود. وی می‌گوید ایمان به خدا و رسول که در ابتدای آیه آمده است، از اصلاح قوه فکر و از آن، فضیلت علم و حکمت حاصل می‌شود و فضایل عفت و جود از مجاهدت با اموال و انفس پدید می‌آیند که مربوط به اصلاح قوه شهوی هستند و از اصلاح قوه حمیت، شجاعت و حلم پدید می‌آیند (همان، ص. ۹۶).

این چهار امهات فضائل نفسی هستند که از آنها فضائل فرعی بشمار می‌آید. راغب فضایل خوش فکری، حافظه خوب، فطانت، استواری رأی و نظر، فهم خوب، قدرت یادگیری خوب را از جمله فضایل فرعی قوه فکر ذکر می‌کند. فضایل جود و

بخشش در زمان داشتن و صبر در زمان سختی و نداشتن از تقویت قوه حمیت و فضیلت شجاعت؛ و فضائل قناعت، امانتداری از تقویت قوه شهوی و عفت پدید می آیند. از تقویت عدالت، فضائل رحمت، حلم، عفو، انسانیت و کرم پدید می آیند. دلیل اینکه راغب، انسانیت و کرم را جامع همه فضایل بیان می کند این است که معتقد است، انسانیت، به فضایل نفسی مختص به انسان گفته می شود و هر انسانی به اندازه برخورداری از این فضایل نفسی، مستحق نام انسانیت است. اما کرم، اسم برای جمیع اخلاق و افعال محموده است وقتی که به طور فعلی در انسان ظاهر شوند. حریت نیز این چنین است جز اینکه حریت در مورد کسی به کار می رود که مطامع و اغراض دنیوی ندارد. تفاوت دیگر حریت با کرم این است که حریت هم در مورد امور کوچک و هم بزرگ بکار برده می شود و کسی که حتی مال اندکی در راه خدا انفاق کند، حریت به آن اطلاق می شود؛ ولی کرم تنها در امور بزرگ و نیکی های با حجم بالا بکار می رود. هر کرمی حریت است، ولی هر حریتی کرم نیست. راغب این دو فضیلت را از فضائل مختص مردان می داند (همان، صص. ۱۱۵-۱۱۷).

همانطور که فضائل اخلاقی از اصلاح قوای سه گانه پدید می آیند، رذایل نفسانی نیز از نظر راغب از فساد این سه قوه حاصل می شوند. وی بدون اشاره به قاعده اعتدال و حد وسط ارسطو، رذایل حاصل از قوای نفس را هشت عدد ذکر می کند. در نتیجه می گوید:

«پس جمیع رذائل از فساد این قوای سه گانه ایجاد می شوند: از فساد قوه فکر، جریزه و بلاهت، از فساد قوه شهوی، [رذایل] شره و خمود شهوت، از فساد قوه حمیت، [رذایل] تهور و جبن حاصل می شود و از حصول این امور یا حصول بعضی از آنها، ظلم یا انظلام پدید می آید. پس جمیع اصول فضائل خلقی چهار و جمیع رذائل خلقی هشت هستند» (همان، صص. ۸۸-۸۹).

روشن است که راغب در بحث فضایل و رذائل اصلی متأثر از دیدگاه افلاطونی - ارسطویی و تابع دیدگاه حکمای اسلامی پیش از خود مانند کندی، مسکویه و ابن سینا است.^۱ وی گرچه به صراحت قاعده اعتدال ارسطو در مورد فضایل اخلاقی طرح نکرده

^۱ افلاطون بر اساس تقسیم بندی سه گانه خود از قوای نفس، چهار فضیلت اصلی حکمت، شجاعت، عفت و عدالت برای نفس قائل است. (نک. افلاطون، جمهوری، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۰۱۰).

است، ولی کاملاً روشن است که آن را پذیرفته و بر همان مبنا نظریه اخلاقی خود را طرح می‌کند. چون تنها در صورت پذیرش این قاعده - که می‌گوید هر فضیلتی در حد وسط میان دو رذیلت، یکی در جانب افراط و دیگری در جانب تفریط است (ارسطو، ۱۳۷۸ الف، ص ۶۶) - می‌توان تعداد رذایل اصلی مقابل با فضایل چهارگانه اصلی را هشت دانست. البته وی تصریحاتی نیز به توسط فضایل اصلی عفت، شجاعت و عدل بین رذایل افراط و تفریط دارد (نک. راغب اصفهانی، ۱۴۲۸، صص. ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۵۰).

۴. فضایل چهارگانه اصلی

همانطور که گفته شد، اندیشهٔ راغب در چهار دانستن فضایل اصلی اخلاقی یعنی حکمت، عفت و شجاعت فضایل اصلی مربوط به سوه قوه نفس و فضیلت عدالت به عنوان فضیلت جامع آنها اندیشه ای کاملاً فلسفی و متخذ از فلسفه افلاطون و حکیمان مسلمان افلاطونی پیش از خود است. وی چهار بخش از کتاب خود را به این فضایل چهارگانه اصلی، رذایل مقابل آنها و دیگر فضایل و رذایل فرعی مرتبط به آنها اختصاص داده است. اما همانطور که قبلاً اشاره شد ویژگی بحثهای راغب تلفیق یان مباحث فلسفی اخلاقی با آیات، روایات و دین مبین اسلام است.

۴-۱. فضیلت عقل

فصل دوم کتاب دربارهٔ فضیلت عقل، علم، نطق و دیگر فضایل متعلق آنهاست. وی در ابتدای فصل، فضیلت بودن عقل برای انسان را نه مانند ارسطو از راه قیاس انسان با حیوانات، بلکه با استناد به روایات و آیات اثبات می‌کند (مقایسه کنید با: ارسطو، ۱۳۸۷ الف، ص. ۳۰-۳۱). اولین جملهٔ این فصل چنین آغاز می‌شود:

«العقل اول جوهر أوجده الله تعالى و أشرفه بدلالة ما روى عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: «أول ما خلق الله تعالى العقل، فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال: و عزتي و جلالی ما خلقت أكرم علی منک؛ بک آخذ و بک أعطی و بک أثیب و بک أعاقب» (راغب، ۱۴۲۸، ص. ۱۳۳).

همچنین با استناد به روایت «لادین لمن لاعقل له» ارزش مسلمان را به میزان عقلش بیان می‌کند و خلیفهٔ الهی انسان را به خاطر عقل می‌داند (همان). وی با استناد به آیات

«اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره/۲۵۷) نور را به علم و ظلمت را به جهل؛ و آیه «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا» روح را به علم؛ و آیه «و ما يستوی الأحياء و لا الأموات» (فاطر/۲۲) حیات را به علم و ممات را به جهل تعریف می کند (همان، ص. ۱۳۸). وی ضمن بیان تفاوت میان علم، معرفت، درایت و حکمت، فضایل فرعی متعددی که حاصل از عقل هستند را ذکر می کند، مانند: ذكاء (سرعت قطع به حق)، ذهن (ادراک حق در امور اختلافی)، فهم، خاطر (حرکت فهم به سوی درک چیزی)، وهم (قبول قول حق)، خیال، بدیهه (دانستن چیزی بدون فکر)، رویه (فکر و اندیشه)، کیس (قدرت استنباط خوب)، ظن (حدس صائب)، فراست و ... (نک. همان، صص. ۱۴۲-۱۵۲).

نکته مهم دیگر در نظریه اخلاقی راغب که به حق باید آن را اخلاق فضیلت اسلامی و قرآنی نامید، که تداعی گر نقشی است که آکوئیناس در قرون وسطا در اخلاق فضیلت مسیحی داشت، است، افزودن فضایل دینی به فضایل اخلاقی است. وی در همین بخش، ثمره عقل را معرفت بالله و طاعت او ذکر می کند و می گوید:

«أشرف ثمرة للعقل معرفة الله تعالى، و حسن طاعته و الكف عن معصيته و على ذلك قوله (ع): «العقل ثلاثة أجزاء: جزء معرفة الله و جزء طاعة الهه و جزء الصبر عن معصية الله» (همان، ص. ۱۵۳)».

وی سپس وارد بحث نبوت و نقش عقل در تشخیص صحت نبوت می شود و عقل و رسول را در هدایت خلق همتراز عنوان می کند. در ادامه، فضیلت ایمان را به عنوان یکی دیگر از ثمرات قوه عقل بیان می کند (همان، ص. ۱۵۶-۱۶۲).

جهل رذیلت مقابل عقل و علم است که رذایل فرعی حاصل از آن یا در ارتباط آن عبارتند از: جنون، حمق (کمی توجه به روش حق در کسب معرفت)، رقیع (احمق کسی که امر محال را پذیرد)، احمق (ناقص العقل)، غمارت (کمی تجربه در امور عملی)، خرق (جاهل له علوم عملیه)، غی (تبیعت از هوی)، ضلالت (جهل مرکب و عدم تشخیص حق در اقوا و عقاید)، دهاء (حیله گری)، جربزه، خب (بکارگیری تیزهوشی و مکر در امور دنیوی، کوچک و بزرگ) (همان، صص. ۱۱۶۵-۱۶۸).

راغب در ادامه همین بخش که مربوط به قوه عقل و فضایل و رذایل مرتبطش است،

به موضوعاتی چون صدق و کذب، مدح و ثناء، شکر، غیبت و نمائی، کلام زشت، مزاح و ضحک، و قسم دروغ می‌پردازد که به نظر می‌رسد ارتباط روشنی با قوه عقل و فضیلت علم ندارند (نک. همان، صص. ۱۹۳-۲۰۳).

۲-۴. عفت

فصل سوم الذریعة اختصاص به قوه شهوی و فضایل و رذایل مرتبط به آن دارد. عفت فضیلت اصلی این قوه است. راغب در تعریف آن می‌گوید: «و آن حالتی است متوسط میان افراط که آن شره نام دارد و تفریط که آن جمود شهوت است و آن اساس فضائلی از قبیل قناعت، عفت، زهد، غنای نفس، و سخاء است.» (راغب، ۱۴۲۸، ص. ۲۲۴).

فضیلت مهم دیگر در ارتباط با این قوه، فضیلت حیاء است که راغب فصل سوم را با بحث از آن آغاز می‌کند. وی حیاء را بازداشتن و «انقباض نفس از قبائح» تعریف می‌کند که فضیلتی مختص به انسان است. وی طرف حیاء، یعنی کسانی که باید از آنها حیاء نمود را سه چیز عنوان می‌کند: انسان، خود و خدا. حیاء از خداوند مهم‌تر از حیاء از انسانهاست و کسی که از خدا حیاء نکند به خاطر عدم معرفت به اوست. وی روایاتی از پیامبر اسلام ذکر می‌کند که فرموده‌اند: «استحيوا من الله حق الحياء؛ «مَنْ لَاحِيَاءَ لَهُ فَلَا اِيْمَانَ لَهُ» (همان، ص ۲۰۷-۲۰۸). راغب فضیلت حیاء را مرکب از دو چیز می‌داند: جبن و عفت؛ به همین خاطر می‌گوید که انسان با حیاء (مستحیی) فاسق نمی‌شود و انسان فاسق با حیاء؛ به خاطر تنافی عفت و فسق. همچنین به ندرت، انسان شجاع با حیاء می‌شود و انسان با حیاء شجاع؛ به خاطر تنافی اجتماع جبن و شجاعت (همان، ص ۲۰۷). به نظر، این سخن راغب قابل اشکال باشد به این دلیل که ترسی که در حیاء وجود دارد، ترس معقول و ناشی از دستور عقل است نه ترسی که ضعف نفس است و رذیلت محسوب می‌شود. شجاعت آنگونه که ارسطو تعریف کرده است، ترسیدن صرف نیست؛ بلکه ترسیدن و نترسیدن در جای درست هر کدام است (نک. ارسطو، ۱۳۸۷ الف، ص. ۱۰۳).

۳-۴. صبر و شجاعت

فصل چهارم الذریعة اختصاص به فضایل و رذایل قوه غضبی دارد. اولین فضیلتی که وی در این فصل از آن صحبت می‌کند، فضیلت صبر است. صبر بر دو نوع است: صبر جسمی

و نفسی. صبر جسمی صبر تحمل سختی‌ها به قدر طاقت و قدرت بدنی است که از نظر راغب فضیلت مطلق نیست. اما صبر نفسی که فضیلت اخلاقی مطلق است، دو نوع است: صبر در مشتہیات و شهویات که عفت نامیده می‌شود و صبر بر مکروهات و ناملائمات که بسته به مورد اسامی متفاوتی چون صبر (تحمل مصائب)، شجاعت (تحمل سختی در جنگ)، حلم (تحمل و بازداشتن غضب)، کتمان سرّ (تحمل راز)، زهد (تحمل فقر) نامیده می‌شود.

شجاعت فضیلت دیگر مرتبط به قوه غضبی است که تعریف راغب همان تعریف اسطوی است؛ یعنی فضیلتی بین تهور و جبن که توسط و اعتدال قوه غضبی حاصل می‌شود. وی انواع شجاعت را پنج ذکر می‌کند: (۱) سبعی: مانند کسی که به خاطر فوران غضب به دیگران حمله کند؛ (۲) بهیمی: مانند کسی که برای کسب مآکل و مناکح جنگ کند؛ (۳) تجربی: مانند کسی که به طور مکرر جنگیده و پیروز شده و این تجربه برای او یک اصل و مبنا شده است؛ (۴) جهادی: مانند کسی که به خاطر دین جنگ کند و (۵) حکمی: جنگ و غضبی که از روی فکر و اندیشه است. (همان، ص. ۲۳۳).

۴-۴. عدالت

فصل پنجم کتاب در مورد فضیلت عدل و رذیلت مقابلش، ظلم است. «عدل» یعنی مساوات. عدل اگر وصف انسان یا قوه‌ای از او باشد، معنایش انسان یا قوه‌ای است که طلب مساوات می‌کند و اگر وصف فعل باشد، معنایش تقسیم مساوی است. عدل گاه به عنوان فضیلت جامع که شامل همه فضایل است، تعریف می‌شود و گاه به عنوان کامل‌ترین و بالاترین فضایل که در این صورت دیگر جامع فضایل نیست. راغب در بیان فضیلت عدالت به برخی آیات و روایات تمسک می‌جوید، مانند: «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ» (شوری/۱۷)؛ «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» (رحمان/۷) (همان، ص ۲۴۹). همانطور که ذکر شد، راغب بر خلاف اسطو و برخی از حکمای مسلمان که برای فضیلت عدالت دو رذیلت مقابل یعنی ظلم و انظلام قائلند (نک. ارسطو، ۱۳۷۸ الف، ص ۱۶۳؛ ابن سینا، ۱۹۹۸، ص ۳۶۳؛ ایجی، بی‌تا، ص ۶۷۴)، برای عدل یک طرف قائل است و آن فقط جور یا ظلم است. عدل، حد وسط است و خروج از آن چه در جهت نقصان و چه زیادی، جور گفته می‌شود. وی یافتن این حد وسط را صعب و دشوار

می‌داند و حدیث «شَیْبَتِنِی سُوْرَةُ هُوْد» از پیامبر اکرم (ص) را در تأیید صعوبت آن ذکر می‌کند (راغب، ۱۴۲۸، ص. ۲۵۰).

راغب رعایت عدل نسبت به پنج چیز ضروری می‌شمارد: (۱) عدل در رابطه انسان با خداوند که به شناخت او و رهایت شرع محقق می‌شود؛ (۲) رعایت عدل بین قوای نفس که همان معنای اخلاقی و افلاطونی عدل است؛ (۳) عدل بین خود و پیشینیان که به انجام وصایای ایشان میسر می‌شود؛ (۴) عدل بین خود و طرف معامله که به اداء حق ایشان و رعایت انصاف در معاملات محقق می‌شود؛ (۵) عدل بین مردم که به دادن حکم عادلانه و حکومت صالحانه بر ایشان محقق می‌شود (همان، ص. ۲۵۱).

راغب عدل را به دو نوع تقسیم می‌کند: عدل مطلق و مقید. عدل مطلق آن است که عقل به نیکی آن حکم می‌کند و هیچ وقت منسوخ و متصف به ظلم و جور نمی‌شود مانند نیکی به کسی که به شما نیکی کرده است و پرهیز از آزار کسی که به شما آزاری نرسانده؛ اما عدل مقید، چیزی است که عدل بودنش به وسیله شرع فهمیده می‌شود و ممکن است در زمانی منسوخ یا مجازاً متصف به ظلم گردد، مانند مقابله بدی به مثلش که حکم شرع در قصاص است یا حکم شرع به اخذ مال مرتد. این نحو از عدل ممکن است به طور مجازی در برخی شرایط متصف به ظلم گردد. همچنان که قرآن می‌فرماید: «و جزاؤا سِیْئَةُ سِیْئَةٍ مِثْلُهَا»؛ «إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ» (هود/۳۸) (همان، ص ۲۵۰). این تقسیم بندی می‌تواند راه‌گشای اختلاف میان معتزله و اشاعره در حسن و قبح عقلی و شرعی باشد؛ به این معنا که راغب حد وسط را گرفته است و نه مطلقاً حسن و قبح شرعی را پذیرفته و نه مطلقاً حُسن و قُبْح عقلی را؛ بلکه معتقد به حسن و قبح عقلی و شرعی توأمان است؛ یعنی حُسن برخی اعمال مانند جزاء احسان به احسان توسط عقل درک می‌شود، ولی حُسن برخی دیگر مانند حکم قصاص و اخذ مال مرتد که حکم شرع مقدس اسلام است، توسط شرع شناخته می‌شود.

اما ظلم به عنوان ردیلت مقابل عدل، ترک عدل عمداً و انحراف از عدالت است. به همین خاطر ظلم را به «قرار دادن شیء در غیر موضع خود» تعریف کرده‌اند. راغب انحراف از عدل را به دو صورت ظلم و انظلام معرفی می‌کند که اولی مطلقاً مذموم است؛ ولی دومی چنین نیست و در برخی شرایط محمود و پسندیده است. انظلام سه

صورت دارد: انظلام در مال (پذیرش ظلم ظالم در گرفتن مال به ناحق)، انظلام در کرامت (پذیرش خواری در نادیده گرفتن کرامت و شأن خویش) و انظلام در نفس (پذیرش خفت و خواری از سوی کسی که آزارش می‌دهد). هر یک از این سه قسم، گاه پسندیده و گاه ناپسند است. اما قسم پسندیده آن، گذشت از حق مالی خود، از حق کرامت و منزلت خود و از نفس خود در موقع مناسب و به قدر مناسب است که از آن به تغافل و انخداع یاد می‌شود. از همین باب است که گفته می‌شود: «عقل مکیالی است که یک ثُلث آن زیرکی و دو ثُلث آن تغافل است» یا «هرگاه کسی قصد فریب تو را داشته باشد، اگر خود را به فریب خوردگی بزنی، او را فریب داده‌ای». اما ظلم، انحراف از عدل است و آن را قرار دادن شیء در غیر موضع مناسبش تعریف کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸، صص. ۲۵۲-۲۵۳).

۵. افزودن فضایل دینی به فضایل فلسفی

اما مهم‌ترین ابتکار راغب اصفهانی در نظریه فضیلت خود که ناشی از وجهه دینی و قرآنی وی است، افزودن فضایل توفیقی دینی به فضایل چهارگانه فلسفی اخلاقی است. این کار او معادل کاری است که آکوئیناس در قرون وسطا کرد و سه فضیلت دینی ایمان، امید و محبت را به فضایل اخلاقی افلاطونی-ارسطویی (خزاعی، ۱۳۹۰، ص. ۱۷۴) افزود. همانطور که گذشت وی انواع خیرات، سعادت‌ها و فضائل را پنج نوع اخروی، نفسی، بدنی، خارجی و توفیقی بیان می‌کند. فضایل توفیقی چهار فضیلت هدایت، رشد، تسدید و تأیید هستند. به نظر می‌رسد دلیل راغب در افزودن فضایل و خیرات توفیقی به چهار نوع قبل تنها و تنها دلیل دینی و نگاه توحیدی وی به مسائل است. بر اساس آموزه توحید افعالی خداوند منشأ تمام افعال و حوادث جهان است. به عقیده راغب، هیچ کس، راهی به کسب هیچ یک از فضایل و خیرات چهارگانه پیشین ندارد، مگر به هدایت الهی و رحمت او. خداوند مبدأ و منتهای تمام خیرها است. همچنان که در قرآن کریم آمده است: «لَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَايَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَ لَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ». (نور/۲۱).

راغب قبل از بیان معنای این فضایل، ابتدا به معناشناسی عنوان «توفیق» می‌پردازد. «توفیق»، موافقت اراده انسان و فعلش با قضاء و قدر الهی است. گرچه توفیق از نظر لفظی

می‌تواند در هر دو حالت خوب و بد بکار رود، ولی عرفاً تنها در مورد خوبی و سعادت بکار می‌رود. برخلاف مفهوم «اتفاق» که معنایش مطاوعت و تبعیت از توفیق است و در هر دو حالت سعادت و شقاوت بکار می‌رود و گفته می‌شود: اتفاق خوب یا بد.

«هدایت»، به عنوان اولین فضیلت توفیقی، در دنیا سه مرحله دارد: اول، تعریف و شناسایی راه خیر و شر که در آیه «و هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» به آن اشاره شده است. خداوند، گاه از طریق عقل و گاه از زبان رسل، این دو طریق را به انسانها تعریف و شناسایی کرده است؛ دوم، امداد مستمر بنده به وسیله ازدیاد علم و عمل صالح که در آیه «والَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَّءَاتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ» (محمد/۱۷)؛ سوم، نور ولایت که در افق نور نبوت بوده و مقصود از آیه «قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى» (انعام/۷۱) است. انسان، از طریق این منازل سه گانه به بهشت و جنت الهی هدایت می‌شود.

«رشد» عنایت الهی است که انسان را به هنگام توجه به امور خویش، یاری می‌کند و او را به انجام آنچه به صلاحش است تقویت می‌کند و از انجام آنچه موجب فساد است، سست می‌سازد که در آیه «وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا اِبْرٰهٖمَ رُشْدَهٗ مِنْ قَبْلُ وَاٰتَيْنَاهُ الْعِلْمَ» (انبیاء/۵۱) به آن اشاره شده است. این عون و یاری، اغلب از طریق تقویت عزم یا فسخ آن صورت می‌پذیرد.

«تسدید» قیام اراده و حرکات انسان، به سوی غرض و مطلوب صحیح خویش است به طوری که در اسرع وقت، به آن نایل شود که در آیه «اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (فاتحه/۶) آن را از خدا مسألت می‌کنیم.

«تأیید» تقویت امر انسان از درون، به وسیله بصیرت و از بیرون، به وسیله قوت زور و شجاعت است و آیه «وَأَيَّدْتِكُم بِرُوحِ الْقُدُسِ» (مائده/۱۱۰) به این فضیلت اشاره دارد.

هر چند راغب در ابتدا فضایل توفیقی را چهار عدد ذکر می‌کند، ولی در ادامه توضیح آنها دو فضیلت دیگر یعنی نصرت الهی و عصمت را نیز به آنها می‌افزاید. «نصرت الهی»، معاونت و یاری انبیاء و اولیاء الهی و بندگان صالح خداوند در نیل به آنچه موجب اصلاح آجل و عاجل آنها است. «عصمت»، فضل الهی است که به وسیله آن، انسان بر انجام خیر و اجتناب شر تقویت می‌شود به طوری که از درون مانعی بر انجام شر پیدا می‌کند (همان، صص. ۱۱۹-۱۲۰).

نتیجه‌گیری

نظریه اخلاقی راغب اصفهانی را از جهت ساختار کلی که مبتنی بر نفس‌شناسی افلاطون، فضایل چهارگانه اصلی و ردایل هشت‌گانه مقابل آنها است باید در زمره نظریات فضیلت‌گرایانه افلاطونی- ارسطویی دانست. اما فارغ از ساختار کلی کتاب، محتوای کتاب کاملاً قرآنی و روایی است و چندان به زیور آیات و روایات اسلامی آراسته شده است که دیگر رنگ و بوی فلسفی و یونانی برایش نمانده است. در مجموع، کتاب *الذریعة* گرچه رویکرد تلفیقی دارد و اخلاق فلسفی و قرآنی را به هم آمیخته است، ولی جنبه فلسفی و یونانی آن بسیار ضعیف است. ابتکار مهم راغب در بحث فضایل اخلاقی که برگرفته از قرآن کریم بود و می‌توان آن را معادل ابتکار آکوئیناس در افزودن فضایل سه‌گانه امید، ایمان و محبت به فضایل فلسفی یونانی دانست، افزودن فضایل توفیقی هدایت، رشد، تسدید و تأیید به فضایل اخلاقی فلسفی بود. تقسیم وی از عدالت به مطلق و مقید نیز می‌تواند به نوعی راه‌گشای حل اختلاف حسن و قبح عقلی و شرعی معتزله و اشاعره است، نیز از ابتکارات راغب است که در کلام دیگر حکمای اسلامی دیده نمی‌شود.

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا، (۱۹۹۸). رسالته فی البر و الاثم در المذهب التریوی عند ابن سینا من خلال فلسفته العملية، عبدالامیر ز. شمس الدین، الشركة العالمية للكتاب.

ابن سینا، (۱۳۸۳). رساله نفس، انتشارات دانشگاه بوعلی و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
اترک، حسین (۱۳۹۵). نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

ارسطو، (۱۳۷۸ الف). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، انتشارات طرح نو، چاپ اول.

-----، (۱۳۷۸ ب). درباره نفس. انتشارات حکمت، ترجمه علیمراد داوودی.

افلاطون، (۱۳۶۷). جمهوری. دوره آثار افلاطون. ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.

ایچی، عضد الدین. (بی تا). رساله تهذیب اخلاق، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

مصطفی منتقمی، فروزان؛ خزاعی، زهرا. (۱۳۹۰). «محبت، فضیلت برتر در اندیشه اخلاقی توماس آکوئیناس»، فصلنامه تخصصی اخلاق، پاییز، صص ۱۷۱-۱۹۶.

راغب اصفهانی. (۱۴۲۸). الذریعة الی مکارم الشریعة، انتشارات دارالسلام، چاپ اول.

----- (بی تا الف) تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین، قم: انتشارات هجرت.

----- (بی تا ب) المفردات فی غریب القرآن، مکتبه نزار مصطفی الباز.

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۱۳). اخلاق ناصری، انتشارات علمیه اسلامیة.

غزالی، (۱۹۸۹). میزان العمل، دارالکتب العلمیه، بیروت.

فارابی، (۱۳۷۹). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه جعفر سجادی، سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.

لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳). گوهر مراد، تصحیح و تحقیق مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع)، نشر سایه.

مسکویه، ابوعلی، (۱۳۸۴). تهذیب الاخلاق و تطهیر الأعراف، انتشارات زاهدی، قم.

ملاصدرا، (۱۴۲۳). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

نراقی، محمد مهدی، (۱۴۲۴). جامع السعادات، انتشارات اسماعیلیان، چاپ دوم.