

نگاهی به کتاب نظریه‌ی غزالی در باب فضیلت^۱

زهرا پورسینا^۲

کتاب نظریه‌ی غزالی در باب فضیلت، نوشته‌ی محمد احمد شریف،^۳ نظام اخلاقی‌ای را که غزالی سازماندهی کرده مورد بحث و پژوهش قرار می‌دهد. محمد شریف در کتاب خود نشان می‌دهد که این نظام در عین بهره‌گیری از سایر سنت‌های فلسفی، دینی و عرفانی در اخلاق، نظامی مستقل است و در ارتباط کامل با غایتی که غزالی برای آن مد نظر دارد طراحی می‌شود. این کتاب در پنج فصل، شامل مقدمه و خاتمه‌ی کتاب، تنظیم می‌شود.

محمد شریف در مقدمه‌ی کتاب ابتدا می‌کوشد تا محوری بودن اخلاق را در اندیشه‌های غزالی و سپس جایگاه اخلاق را در میان سایر علوم، از دید غزالی، روشن سازد. اظهارنظرهای متفاوت و گاه ظاهراً ناسازگار غزالی در کتب خود در حوزه‌ی اخلاق و گونه‌های مختلفی که در شیوه‌ی بحث خود درباره‌ی آن پی می‌گیرد محمد

^۱ . مشخصات کتابشناختی این کتاب به قرار ذیل است:
Sherif, Mohamed, Ahmed, Ghazalis Theory of Virtue, State University of New York Press, Albany, ۱۹۷۰.

^۲ . استادیار دانشگاه شهید بهشتی.

^۳ . استادیار فلسفه در دانشگاه تریپولی لیبی.

شریف را به طرح این سوأل می‌کشاند که آیا واقعاً میان تعالیم اخلاقی غزالی نوعی ناسازگاری وجود دارد یا در نگاهی دقیق‌تر می‌توان به کاری هوشمندانه و هدفمند در غزالی پی برد که همه‌ی آن بیانات به ظاهر ناسازگار را در راستای دستیابی به هدفی ارزشمند یک سویه و جهت‌دار می‌کند.

بررسی محمد شریف حاکی از این واقعیت است که غزالی در تقسیم‌بندی‌هایی که از علوم در آثار مختلف خود عرضه می‌دارد و نیز در بحث‌هایی که از آموزه‌های اخلاقی ارایه می‌دهد گاه به نحوی سخن می‌گوید که گویی در سنتی فلسفی قرار دارد؛ چنان که اخلاق را از شاخه‌های حکمت عملی می‌شمرد، و گاه عناصر شرعی و دینی را در بحث‌های اخلاقی خود برجسته می‌سازد و حتی اخلاق را یکی از علوم شرعی (علم معامله) قلمداد می‌کند که در جهت تحصیل سعادت اخروی قرار می‌گیرد، و در مواردی، به فضایی عرفانی وارد می‌شود و اخلاق را به نحوی مندرج در عرفان و بلکه از شاخه‌های عرفان می‌شمرد.

وجود این عناصر متفاوت و به ظاهر ناسازگار سوأل پیش گفته را پدید می‌آورد که چرا غزالی مشی واحدی را در نوشته‌های خود در این خصوص پی‌نگرفته است؟ آیا این کار می‌تواند ناشی از تشنّت فکری غزالی باشد؟ یا می‌توان فرض معقول‌تری را در نظر گرفت و آن این که غزالی به عنوان اندیشمندی که به تفاوت‌های سه سنت فلسفی، دینی، و عرفانی واقف بوده، در صدد بسط نظریه‌ای در اخلاق بوده است که این هر سه در آن حضور داشته باشند؟

محمد شریف با تأکید بر این نکته که غزالی در آثار اصلی و متأخر اخلاقی خود، یعنی *میزان العمل و احیاء علوم الدین*، همه‌ی این عناصر متفاوت را در کنار هم قرار می‌دهد، از این فرض که غزالی دچار نوعی تشنّت فکری یا ناسازگاری در عقاید خود شده باشد دوری می‌جوید و پژوهش خود را در جهت روشن ساختن فرض دوم

پیش می‌برد. او می‌گوید که اگر نظام اخلاقی غزالی تنها بر یکی از این عناصر، که می‌توان آنها را عناصر فلسفی، دینی (شرعی) و عرفانی معرفی کرد، پی‌ریزی شده بود نمی‌بایست در مهم‌ترین آثار اخلاقی وی شاهد جمع همه‌ی آنها می‌بودیم. لذا شاید بتوان نشان داد که غزالی در نظام اخلاقی‌اش، در آن واحد، فلسفی، دینی و عرفانی فکر می‌کرده است؛ وی می‌گوید:

پاسخ به این پرسش را می‌توان در فرض سازنده‌ای تنسیق کرد: این که اخلاق غزالی شامل عناصر فلسفی، دینی، و عرفانی [هر سه با هم] می‌شود و این که او همه‌ی آنها را تعمداً با هم می‌آورد و به نحوی آمیزششان می‌دهد که یکدیگر را تکمیل کنند و کلی را بسازند که نه صرفاً جمع اجزاء، بلکه نظریه‌ای اخلاقی باشد با ویژگی‌های خاص خودش.

و در همین جا دو نکته را متذکر می‌شود: یکی این که این سخن او را نباید بدین معنا گرفت که وی وجود عناصر دیگری را در نظام اخلاقی غزالی منکر است، بلکه باید توجه داشت که او در صدد نشان دادن این مطلب است که این سه عنصر، در واقع، با توجه به نظراتی که غزالی بدان‌ها تصریح می‌کند و او در پی تحلیل آنهاست به توسط غزالی معماری می‌شوند؛ و دیگری این که حضور سه عنصر فوق در نظریه‌ی اخلاقی غزالی به معنای وابستگی این هر سه عنصر در هر جای دیگری نیست. وی می‌کوشد تا نشان دهد که این عناصر در نظام اخلاقی غزالی هر یک به نحوی جرح و تعدیل می‌شوند که امکان ساختن یک کل منسجم را فراهم می‌آورند. به همین دلیل، محمد شریف می‌کوشد تا اخلاق غزالی را در سه سنت فلسفی، دینی و عرفانی تحلیل و معرفی کند و دریابد که چرا و چگونه غزالی این عناصر متفاوت را به نحوی خاص با یکدیگر ترکیب می‌کند.

اما پیش از آن با عنایت به این که نظم و نسق دادن چنین پژوهشی بسیار دشوار و بلکه خطرناک است؛ چرا که حوزه‌ی وسیعی که نظام اخلاقی غزالی دارد و مانع از پیش گرفتن روشی فراگیر می‌شود که بتواند همه‌ی جزئیات را در خود جای دهد و آزمونی قاطع برای اثبات فرض مورد نظر باشد، محوری را در این نظام اخلاقی برمی‌گزیند که در عین کانونی بودنش ویژگی‌های مهم نظریه‌ی غزالی را در خود جای می‌دهد و مسایل خاص مربوط به آن را به خوبی منعکس می‌سازد: این محور، به نظر او، «فضیلت» است.

از یک سو، نظریه‌ی اخلاقی غزالی، همچون بسیاری از نظریات اخلاقی کلاسیک، اخلاق فضیلت (و نه اخلاق نتیجه‌گرا یا وظیفه‌گرا) است، و از سوی دیگر، این حیث نشانگر طریقی است که اجزای تشکیل‌دهنده‌ی نظام اخلاقی او بدان طریق سازمان یافته‌اند. لذا محمد شریف با محور قرار دادن «فضیلت» در نظام اخلاقی غزالی، به تفکیک بحث‌هایی در دیدگاه غزالی در خصوص فضیلت دست می‌زند که یکی در سنتی فلسفی و دیگری در سنتی دینی و سومی در سنتی عرفانی تنظیم می‌شود و این سه بحث موضوع فصل‌های دوم، سوم، و چهارم کتاب را تشکیل می‌دهند. در همه‌ی این فصل‌ها موضوع بحث فضایل‌اند: در فصل دوم محور، فضایل فلسفی است، و در فصل سوم فضایل دینی - شرعی و در فصل چهارم فضایل عرفانی. اما انتخاب این سه دقیقاً بر مبنای همان سیری صورت می‌پذیرد که در نظام اخلاقی غزالی پی‌ریزی می‌شوند.

به رأی محمد شریف، غزالی مبنا یا نقطه‌ی شروع نظام اخلاقی خود را فضایل فلسفی قرار می‌دهد؛ یعنی درباره‌ی فضایل و رذایل همان گونه بحث می‌کند که فلاسفه‌ی مسلمان پیش از او همچون ابن سینا، ابن مسکویه، و فارابی و نیز فیلسوفان بزرگ یونان، یعنی افلاطون و خصوصاً ارسطو بحث کرده‌اند. او در این بحث بر

همان چهار فضیلت اصلی‌ای متمرکز می‌شود که عموماً فلاسفه در بحث‌های اخلاقی خود آنها را فضایل اصلی می‌دانند و غزالی آنها را امهات یا اصول فضایل می‌خواند و این فضایل عبارتند از: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت.

به علاوه، شیوه‌ی بحث غزالی نیز تا حد زیادی همان شیوه‌ی بحث فلاسفه است، که بر مبنای تحلیلی روانشناختی از نفس و قوای آن قرار می‌گیرد. همچنین غزالی در تعریف خود فضیلت و یکی دانستن آن با عادت خوب، نیز در تعریف برخی از فضایل اصلی و بسیاری از اقسام فرعی آنها، و در معرفی حد وسط به منزله‌ی معیار فضیلت، از سنت فلسفی پیروی می‌کند و به علاوه همچون فلاسفه به آن از دریچه‌ی مفید بودنش برای سعادت می‌نگرد.

به این ترتیب، محمد شریف نشان می‌دهد که غزالی نه در پی انکار فضایل فلسفی، بلکه به دنبال پذیرفتن آنها به صورت عمومی است تا نشان دهد که عقل انسانی در قدم نخست، اگر از سوی وحی مدد نشود به چنین نتایجی دست می‌تواند یافت. اما جالب است که در همین جا دقیقاً غزالی متوجه نقاط ضعفی می‌شود که در نظام اخلاقی فلسفی وجود دارد و محمد شریف آنها را استخراج می‌کند تا نشان دهد که غزالی آگاهانه به انجام جرح و تعدیل‌هایی دست می‌زند که بتوانند هدف مورد نظر وی را تأمین کنند. از جمله این که وقتی انسان در کشاکش انگیزه‌های برخاسته از هواهای نفسانی از یک سو، و عقل از سوی دیگر قرار می‌گیرد، به رأی غزالی، نمی‌تواند در تشخیص صواب از خطا استقلالاً عمل کند بلکه می‌بایست، به منزله‌ی وسیله‌ای مطمئن، متوسل به هدایت الاهی شود و از خدا بخواهد که او را راهنمایی کند. به همین جهت، در پذیرش نظریه‌ی حد وسط فلاسفه، غزالی همین قید را وارد می‌کند؛ در عین پذیرش اصل نظریه، تشخیص حد وسط میان دو حد افراط و تفریط را که در مواردی بسیار دشوار است موکول به هدایت الاهی می‌کند و آیه‌ی

اهدنا الصراط المستقیم، را که هر مسلمانی موظف است در همه‌ی نمازهای یومی‌ی خود قرائت کند، به معنای درخواست رسیدن به حد وسط تفسیر می‌کند. یا در آن جا که از اقسام فرعی فضایل اصلی بحث می‌کند، تغییر عمده‌ای در تبیین فلاسفه از آنها ایجاد نمی‌کند و بدین سان نشان می‌دهد که آنها در نظریه‌ی اخلاقی‌اش نقش عمده‌ای ایفا نمی‌کنند. و وقتی که عالی‌ترین فضیلت را پیش می‌کشد آن را برخلاف فلاسفه (خصوصاً ارسطو) نه حکمت، بلکه «عشق» برخاسته از آن قرار می‌دهد.

علاوه بر این موارد، محمد احمد شریف از طریق بحث غزالی در خصوص فضایل شجاعت، عفت و نیز عدالت نشان می‌دهد که در هر یک از اینها غزالی هدف خود را پی می‌گیرد؛ یعنی فضیلت را دقیقاً در جهت دستیابی فرد انسانی، و نه جامعه، به سعادت غایی معرفی می‌کند؛ چرا که آنچه برای غزالی در درجه‌ی اول از اهمیت قرار دارد نه جنبه‌های اجتماعی و سیاسی بلکه جنبه‌هایی است که به تربیت و تهذیب «خود» مرتبط می‌شوند. به همین دلیل، در فضیلت شجاعت نه مقابله‌ی شخص با ترس از مرگ در میدان جنگ، بلکه مبارزه‌ی وی را با هواهای نفسانی‌اش اصل قرار می‌دهد. یا درباره‌ی اقسام فرعی آن (کِبَرِ نَفْس و کَرَم) و نیز عفت و اقسام فرعی آن همین سیر را دنبال می‌کند به نحوی که آنها را برخلاف دید متعارف فلاسفه تقریباً با جانب تفریطشان یکی می‌کند. چنانچه، برای مثال، گرسنگی را در ارتباط با شهوت شکم فضیلت می‌شمرد، یا با وجود قایل بودن به مزایای ازدواج و پذیرفتن آن به منزله‌ی راه حل نهایی برای ارضای شهوت جنسی، عزوبت را برای برخی از افراد ترجیح می‌دهد.

اصلاحاتی که غزالی در نظام اخلاقی فلسفی انجام می‌دهد شامل التفات بیشتر به برخی از فضایل به جای برخی دیگر، و همچنین پذیرفتن فضایل فطری و خدادادی

علاوه بر راه عادی تحصیل فضیلت (عادت‌سازی و تعلّم) نیز می‌شود. به این ترتیب، به اعتقاد محمد شریف، با این که غزالی فضایل فلسفی را در اصل می‌پذیرد، تغییراتی در سنت فلسفی فضایل ایجاد می‌کند که بتواند آنها را برای نقشی متفاوت با نقشی که در نظام فلسفی ایفا می‌کنند آماده سازد.

فصلی که در پی فصل «فضایل فلسفی» می‌آید بر فضایل دینی - شرعی تمرکز می‌یابد. غرض غزالی از فضایل دینی - شرعی فضایی است که انسان را برای تحصیل آنچه او الفضایل التوفیقیه می‌خواند آماده می‌کند و این دسته از فضایل (یعنی فضایل توفیقی) نه فضایی ناظر به نفس، بلکه در واقع، فضل و انعام‌هایی از سوی خدا هستند که به رأی غزالی بدون آنها فضایل نفس هم تحصیل نمی‌تواند شد. غزالی واژه‌ی فضیلت را در موارد دیگری نیز مورد استفاده قرار می‌دهد و حتی از فضایل ناظر به بدن (همچون سلامتی، قدرت، زیبایی و طول عمر) و فضایل ظاهری (مانند دارایی، شهرت و خانواده) نیز سخن می‌گوید که هر یک، به رأی او، به نوعی برای تحصیل فضایل نفسانی لازم یا مفیدند؛ اما هنگامی که از فضایل توفیقی سخن می‌گوید بر وجوب و ضرورت آنها برای تحصیل فضایل نفسانی تأکید دارد؛ چرا که به عقیده‌ی او، هیچ فضیلتی جز به توفیق الاهی تحصیل نمی‌تواند شد. این فضایل شامل هدایت، ارشاد، تسدید، و تأیید الاهی است که غزالی بر مفهوم و نقش هر یک از آنها در دستیابی انسان به فضیلت اخلاقی تأکید می‌کند.

حال، آنچه در این فصل اهمیت می‌یابد، از یک سو، نشان دادن عدم کفایت فضایل فلسفی برای رساندن نفس به سعادت است و، از سوی دیگر، ضرورت تمسک انسان به وسایلی که بتوانند او را در مسیر جلب توفیق الاهی یا فضایل توفیقی قرار دهند. به نظر غزالی، از آنجا که تشخیص این وسایل برای عقل انسان به تنهایی ممکن نیست او ناگزیر از توسل به وحی برای این تشخیص است. در مراجعه به وحی

درمی‌یابیم که انسان‌ها مکلف به انجام احکامی الهی می‌شوند که ادای آنها همان وسیله‌ای است که انسان را آماده‌ی دریافت توفیق الهی می‌کند و دقیقاً به نظر غزالی همین عامل است که کسب فضیلت و در نتیجه قرار گرفتن در جهت سعادت را برای انسان ممکن می‌سازد. بدون توفیق الهی حتی ممکن است فضایل نفس در جهتی مخالف سعادت انسان قرار گیرند. لذا با این بحث محمد شریف نشان می‌دهد که چگونه غزالی به طرح دسته‌ای دیگر از فضایل، یعنی فضایل دینی - شرعی، که عبارت از ادای احکام الهی توسط شخص است، دست می‌زند و حتی با فضیلت خواندن توفیق الهی (الفضایل التوفیقیه، که به جهت طرح آنها در سیاقی الاهیاتی فضایل الاهیاتی هم خوانده می‌شوند) بر این نکته اصرار می‌ورزد که بی‌توفیق الهی هیچ فضیلتی دست‌یافتنی نیست.

آنچه توجه بدان در این بحث به غایت مهم است این است که همواره «فضیلت» برای غزالی عبارت از آن هیئت و حالتی برای نفس است که بتواند آن را در جهت سعادت غایی‌اش قرار دهد. اما این سعادت غایی از دید غزالی چیست؟ اولاً سعادت، از دید غزالی، امری نه دنیوی بلکه دقیقاً اخروی است؛ یعنی سعادت انسان تنها در آخرت تحصیل می‌تواند شد و حتی اگر غزالی برخی کمالات دنیوی را هم سعادت نام می‌دهد تنها از حیث نقشی است که در تحصیل سعادت اخروی ایفا می‌کنند. اما همین سعادت اخروی، از دید او، امری ذومراتب است و لااقل به بیان کلی در دو مقوله جای می‌گیرد که از یکی با نام «جنت» و از دیگری با نام «رؤت» یا «لقاء خداوند» یاد می‌شود.

حال، ارتباطی که شریف میان فضایل دینی - شرعی از دید غزالی، با سعادت اخروی می‌بیند جالب توجه است. او می‌گوید: تمایزی که غزالی میان دو مرتبه‌ی سعادت اخروی می‌نهد دقیقاً با تمایزی که او میان دو طبقه‌ی عوام و خواص قایل

می‌شود مرتبط است و همین تمایز است که بحث فضیلت غزالی را نه در فضایل دینی - شرعی بلکه در فضایل عرفانی به سرانجام می‌رساند.

از دید غزالی، احکام الاهی در صورت عام خود برای رساندن اکثریت انسان‌ها یا عامه‌ی مردم به سعادت (که همان جنت است) طراحی می‌شود، اما همین احکام (که شامل هم عبادات می‌شوند و هم عادات) از این حیث که ظاهری دارند و باطنی، زمینه‌ی دستیابی آحادی از انسان‌ها را به سعادت برتر از سعادت‌ی که در جنت تحصیل می‌شود فراهم می‌کنند؛ چرا که در ادای ظاهری احکام الاهی عامه‌ی مردم به تحصیل فضایی موفق می‌شوند که آنها را به جنت می‌تواند رساند؛ اما از آن جا که همین احکام الاهی معانی‌ای باطنی در خود دارند که زمینه‌ی عالی‌ترین سعادت، یعنی رُت یا لقای الاهی، را برای انسان فراهم می‌آورند لذا ورود به بحث معانی باطنی «عبادات» و «عادات» که عبارت از همان احکام الاهی‌ای‌اند که انسان اولی را در رابطه‌ی مستقیم با خدا و دومی را در ارتباط با سایر مردم، اما در جهت تقرّب به خدا، به جای می‌آورد، زمینه‌ی بحث غزالی از فضایی را فراهم می‌آورد که تنها توسط خواص قابل تحصیل‌اند. این فضایل، که غزالی آنها را فضایل عرفانی می‌خواند، در عین این که تا حد زیادی با فضایی که در سنت عرفانی معرفی شده‌اند یکسان‌اند، اما محمد شریف نشان می‌دهد که چگونه نظامی که غزالی در تأسیس و معرفی آنها به کار می‌گیرد در جهت غایت مورد نظر غزالی قرار می‌گیرد؛ یعنی طراحی و سازماندهی یک نظریه‌ی اخلاقی ترکیبی که بتواند انسان را در نیل به سعادت غایی‌اش یاری کند.

لذا فصل چهارم که با عنوان «فضایل عرفانی» طراحی می‌شود، اولاً به دیدگاه غزالی در خصوص عرفان و تأثیرپذیری او از عرفای پیشین اشاره می‌کند و ثانیاً به معرفی ویژگی‌هایی دست می‌زند که غزالی برای فضایل عرفانی قایل است. این

فضایل که به دو دسته‌ی «فضایل پشتیبان»^۱ و «فضایل اصلی»^۲ تقسیم می‌شوند در نظامی شبیه نظام اخلاقی فلسفی قرار داده می‌شوند. به این معنا که شریف نشان می‌دهد که از یک سو غزالی، برخلاف دیدگاه رایج که او را منکر فلاسفه می‌داند، در این بحث به جهت استفاده از تحلیل روانشناختی نفس و آماده‌سازی آن توسط فضایل پشتیبان که عمدتاً بر بحث قوای نفس مبتنی است از شیوه‌ای فلسفی پیروی می‌کند، و از سوی دیگر، با عنایت به هدفی که غزالی دنبال می‌کند، نشان می‌دهد که وی چگونه در نگاه عرفانی به فضایل نیز تغییراتی در خور به وجود می‌آورد؛ چرا که از دید غزالی عرفا نتوانسته‌اند به فهمی علمی از این فضایل دست پیدا کنند. بنابراین غزالی هم چارچوب نظری - عقلی‌ای را طراحی می‌کند که بر مبنای آن فضایل عرفانی را دارای ویژگی‌ای سه جزئی (علم، حال و فعل) معرفی می‌کند و هم از آموزه‌هایی فلسفی برای طراحی بحث خود در فضایل عرفانی بهره می‌گیرد. اما سلسله‌مراتبی که میان آنها قایل می‌شود، نیز عنوان «مقام» یا «صفت» دادن به آنها، متعلق به سنت عرفانی است.

آنچه در بحث فضایل عرفانی غزالی مهم است این است که او در توصیف آنها از همان صفات اجتماعی یا اخلاقی متداول، یا آنچه در تعالیم دینی مطرح است، یا آن احساس‌هایی که در عموم مردم وجود دارد آغاز می‌کند، آنها را از بافت اصلی‌شان جدا می‌سازد و بر حسب شیوه‌ی سلوک خواص دوباره تنسیق‌شان می‌کند. مثلاً هنگامی که از «توبه» سخن می‌گوید ابتدا آن را در تعالیم دینی شناخته شده مورد توجه قرار می‌دهد و سپس آن را به ورای مرزهای دینی‌اش می‌کشاند تا بر فضیلتی ناظر به خواص اطلاق شود، یعنی به معنایی که نه صرفاً شامل توبه از گناهان عملی

^۱ . supporting virtues.
^۲ . principal virtues .

شناخته شده بلکه شامل رویگردانی از هر آن چیزی شود که انسان را به غیر خدا معطوف می کند؛ یا در فضیلت «محبت» یا «عشق»، که به نظر او عالی ترین فضیلت عرفانی است، از معنای پذیرفته شده ی فلسفی آن آغاز می کند و آن را به سوی موضوعی جهت گیری می کند که انسان را به سعادت غایی اش می رساند، یعنی به سوی خدا؛ و به این ترتیب آن را عالی ترین فضیلت عرفانی می سازد.

غزالی، بحث نظام اخلاقی خود را از فضایل فلسفی آغاز می کند و از فضایل دینی - شرعی نیز مدد می گیرد و نهایتاً به فضایل عرفانی دست می یابد؛ به نحوی که اولی را نقطه ی آغاز و دومی را مکمل اولی از یک سو، و از سوی دیگر، واسطه ی ورود به سومی معرفی می کند تا بدین نحو نشان دهد که چگونه این سه دیدگاه در عالی ترین سطح تربیت اخلاقی با یکدیگر ترکیب می شوند و نظام اخلاقی ای را بر مدار فضیلت پی ریزی می کنند که «ترکیبی»^۱، «برساخته»^۲، «دارای سلسله مراتب»^۳، و «فرد محور»^۴ است. «ترکیبی» است بدین جهت که از عناصر متنوع و مختلف تشکیل دهنده ی آن ساخته شده است؛ «برساخته» است بدین معنا که این اجزای تشکیل دهنده بر وفق نقشی که در بازسازی مفهوم خاص از فضیلت دارند به یکدیگر بافته می شوند؛^۵ «دارای سلسله مراتب» است؛ چرا که فضایل خاصی که در آن مندرج اند بر مبنای مرتبه بندی خاصی مرتب می شوند: فضایی که از عقل، بی امداد وحی، تحصیل می شوند مادون فضایی اند که از راه وحی شناخته می شوند؛ فضایل ظاهری مربوط به ادای فرامین الاهی، مادون فضایل باطنی ناظر به معانی باطنی آنها

^۱ . composite.

^۲ . structured.

^۳ . hierarchical.

^۴ . individually oriented.

^۵ . woven together.

هستند، و فضایل مربوط به عوام مادون فضایل مربوط به خواص اند. به بیان محمد شریف، این تلاش برای نظام بخشیدن به فضایل، خصوصاً در عالی‌ترین گروه، یعنی فضایل عرفانی، دیده می‌شود که انسان در آنجا هر فضیلتی را تنها وقتی می‌تواند به دست آورد که در فضیلتی که مقدم بر آن است استقرار یافته باشد؛ و سرانجام این که نظریه‌ی فضیلت غزالی «فرد محور»، بدین معناست که به سوی نیکبختی فرد جهت‌گیری می‌شود و به عبارت دیگر، اولاً و بالذات با رستگاری روحانی خود فرد و تحصیل سعادت غایی در آخرت سر و کار دارد.