

مبادی یونانی اخلاقی مسلمانان

حجه الاسلام والمسلمین محمد نصر اصفهانی^۱

چکیده

مطالعه‌ی کتب علم اخلاق در جهان اسلام و یونان قدیم به روشنی تشابهی را بین مبانی آنها به ذهن متبادر می‌سازد. ذهنیت اقتباس مبادی اخلاقی علمای اسلام از اندیشه‌های اخلاقی یونانیان همچون دیگر مبادی فلسفی توسط فیلسوفان مسلمان، و به تبع آنها علمای اخلاق، ساده‌ترین فرضیه‌ی ممکن است. در این مطالعه سعی شده است تا به میزان صحت این فرض دست یابیم.

حال، اگر این فرض درست باشد، روند این اقتباس چگونه بوده است و تا چه زمان ادامه پیدا کرده است؟ آیا خود اسلام نظریه‌ی اخلاقی ندارد و این روند مسلمانان را تا چه حد از روح قدسی دین دور ساخته است؟ برای این منظور دیدگاه‌های اخلاقی نماینده‌ی فکر یونانی، ارسطو، و تا حدی افلاطون، مورد مطالعه قرار گرفته و سپس با مهم‌ترین کتب اخلاقی مسلمانان در پهنه‌ی تاریخ اسلام، یعنی

^۱. پژوهشگر حوزه‌ی علمیه، کارشناسی ارشد الهیات و فلسفه و عضو هیأت علمی دانشگاه علوم پزشکی اصفهان.

کتب یحیی بن عدی، ابوالحسن عامری، ابن مسکویه، خواجه نصیر طوسی، محمد غزالی، فیض کاشانی، نراقیین و عبدالله شبر مقایسه شده است. در این راستا میزان اقتباس و نوآوری آنها و نقش هر یک در این روند مورد بررسی قرار گرفته است.

مقدمه

مطالعه کتب علم اخلاق در جهان اسلام به روشنی تشابهی را بین مبانی آن با مبانی اخلاقی ارسطو (۳۲۲ - ۳۸۴ ق.م.) و تا حدودی استادش افلاطون (۳۴۷ - ۴۲۹ ق.م.) به ذهن متبادر می‌سازد. ذهنیت اقتباس مبادی اخلاقی علمای اسلام از اندیشه‌های اخلاقی ارسطو و افلاطون، همچون دیگر مبادی فلسفی توسط فیلسوفان مسلمان، و به تبع آنها علمای اخلاق، ساده‌ترین فرضیه ممکن است. برخی از پرسش‌هایی که در این جا مطرح می‌شود عبارتند از این که: آیا این فرضیه صحیح است و از لحاظ تاریخی قابل اثبات است؟ اگر درست است اندیشه‌های یونانی از چه طریق در بین مسلمانان راه پیدا کرده است؟ روند این اقتباس چگونه بوده و تا چه زمان ادامه پیدا کرده است؟ این اقتباس تا چه حد نتیجه‌ی یک فعالیت علمی است؟ آیا این اقتباس را می‌توان یونان‌زدگی در اخلاق پنداشت و آیا چنانچه برخی مطرح ساخته‌اند، همان تأثیرات غرب‌زدگی را می‌توان بر آن بار کرد و گفت این روند مسلمانان را از روح قدسی دین دور ساخته است؟^۱ آیا در اسلام مبانی اخلاق دینی شناخته شده نبوده است یا تصور بر این بوده که اسلام تنها تعلیمات اخلاقی دارد و نظریه‌ی اخلاقی برای آن قابل تصور نیست؟ برای پاسخ به هر یک از پرسش‌های مطرح شده، لازم است نخست با اندیشه‌ی

^۱. مددپور، محمد، حکمت دینی و یونان‌زدگی در عالم اسلام، ص ۱۶.

اخلاقی ارسطو آشنا شویم تا بتوانیم آن را با اندیشه‌های اخلاقی مسلمانان مقایسه نماییم.

مبانی اخلاقی ارسطویی

مباحث نظری اخلاقی در بین یونانیان به شدت تحت تأثیر سیاست و از شاخه‌های آن محسوب می‌شد. به همین جهت اخلاق پا به پای سیاست رشد داشت. نظریات اخلاقی در بین خطابه‌ها و رساله‌های مختلف حالت پراکنده داشت. این ارسطو بود که نقش تدوین‌کننده و منتقد اخلاق یونانی را بر عهده گرفت و برآیند دیدگاه‌های آنها را در کتب اخلاقی خود آورد. در مجموعه‌ی آثار ارسطو سه رساله درباره‌ی اخلاق وجود دارد، ولی اکنون عقیده بر این است که دو تا از این سه رساله را شاگردان ارسطو نوشته‌اند. در خصوص اصالت قسمت عمده‌ی رساله‌ی سوم، یعنی «اخلاق نیکوماخوس» شکی در میان نیست.^۱

«اخلاق نیکوماخوس» شامل ده کتاب است: کتاب اول: خیر برای آدمی؛ کتاب دوم تا پنجم: فضایل اخلاقی؛ کتاب ششم و هفتم: فضیلت عقلانی، برخورداری انسان از شهوات و تسلیم نشدن در برابر آنها؛ کتاب هشتم و نهم: دوستی؛ و کتاب دهم: لذت و سعادت.

هم و غم ارسطو در این کتاب قاعده‌مند ساختن اخلاق بوده است، او به این طریق مسایل اخلاقی را طبقه‌بندی و از یکدیگر تفکیک کرده است. به اعتراف خود او این هدف کاری مشکل و خالی از قطعیت است. به نظر او اصولاً مسایلی چون «خیر و صلاح ما در چیست؟»، مانند موضوعات مربوط به تندرستی و سلامت، ثبات ندارد.

۱. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: نجف دریابندی، ج ۱، ص ۲۵۶.

از این رو، بیان کلی او از آنها، مانند خود موضوعات، مجمل و در موارد جزئی تر خالی از قطعیت و صحت کامل است.^۱

۱- اخلاق ارسطویی آشکارا غایت‌نگر است. وی معتقد است هر چیزی در این عالم وظیفه و نقشی دارد. خیر هر چیز همان نقشی است که آن چیز در هستی به سوی آن گرایش دارد.^۲ هر چیزی برای چیز دیگر و به نوبه‌ی خود آن چیز برای چیز دیگری است تا بالاخره می‌رسد به غایت نهایی که همان خیر است. بدیهی است برای تعیین راه و روش زندگی، شناسایی خیر دارای اهمیت است.^۳ به نظر ارسطو خیر اعلاهی هر چیز همان فضیلت آن چیز است، چون ما فضیلت را همیشه به خاطر خودش، نه به لحاظ غایت دیگری، بر می‌گزینیم. ما این فضایل را به منظور سعادت انجام می‌دهیم. خوشبختی امری نهایی و مستغنی از غیر و غایت افعال است. محرک همه‌ی اعمال، گرایش به سوی خیر است و سعادت با فضیلت حاصل می‌شود. جمع فضایل سعادت است، چون سعادت امری است کامل و مکنتی به نفس و غایت افعال انسانی.^۴

۲- از نظر ارسطو فضیلت نه فطری و ذاتی بلکه اکتسابی است. به نظر ارسطو سعادت فعالیت عقلانی توأم با کمال و فضیلت در تمام عمر است، نه دوره‌ای یا لحظه‌ای از عمر.^۵ به همین جهت، او فضیلت را از جنس ملکه‌ای نفسانی می‌داند که باعث می‌شود همواره نفس بر وفق فضیلت فعالیت کند.^۶ از نظر ارسطو شخصی

۱. ارسطاطالیس، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه: سید ابوالقاسم پورحسینی، ج ۱، ص ۳۸.

۲. همان، ص ۱.

۳. همان، ص ۲.

۴. همان، ص ۱۶.

۵. همان، ص ۱۸.

۶. همان، ص ۲۶.

سعادت‌مند است که سعادت او تا آن حد که ممکن باشد، در زندگی دنیا و حتی پس از مرگ، مستدام باشد.^۱

۳- چنان که مشخص شد ارسطو سعادت را معلول نفس می‌داند. به نظر او نفس، نه آن گونه که افلاطون می‌گفت جوهری غیر مادی در کالبد ماده است، بلکه ناشی از جسم زنده است که فعالیت موجود زنده را سازماندهی می‌کند.

این که نفس انسان دارای قوایی است، معلوم نیست از چه زمان مطرح شده است. بعضی گفته‌اند افلاطون نظریه‌ی سه جزئی بودن نفس را از فیثاغوریان گرفته است.^۲ خود افلاطون نظریه‌ی قوای نفس را از قول «هومر»، سه جزئی گفته است.^۳ افلاطون سرمایه‌ی اصلی هر جامعه را حکمت، شجاعت، خویش‌داری و عدالت می‌دانست که هر قشر از اقشار جامعه متکفل تأمین بخشی از آنهاست.^۴ عدالت تعادل سه جزء دیگر نفس است. به نظر افلاطون اجزای نفس از حیث کیفیت و تعداد، همان اجزایی است که اقشار جامعه را در شهر تشکیل می‌دهند.^۵ افلاطون می‌گوید: واضح است که چهار صفت در آن (مدینه فاضله) وجود دارد: حکمت، شجاعت، خویش‌داری و عدالت.^۶ حکمت، مخصوص زمامدار؛ شجاعت، مخصوص سربازان؛ و خویش‌داری از آن نگهبانان. خویش‌داری عبارت از هم‌آهنگی و توافق طبیعی جزء پست و جزء شریف است. افلاطون در ادامه به تعریف عدالت می‌پردازد و آن

۱. همان، ص ۳۰.

۲. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبی‌وی، ج ۱، ص ۲۸۵.

۳. افلاطون، *جمهور*، ترجمه: فؤاد روحانی، ص ۲۵۳.

۴. همان، صص ۲۲۷ - ۳۲۲.

۵. همان، ص ۲۵۴.

۶. همان، ص ۲۲۷.

را اعتدال سه قوه‌ی عقل، شهوت و غضب می‌داند.^۱

افلاطون در رساله‌ی تیمائوس این قوا را به بدن انسان تشبیه کرده است. جای ویژه‌ی جزء عقلانی نفس را سر، جزء همت و اراده را سینه و جزء شهوانی را زیر حجاب حاجز تعیین کرده است.^۲

در نظر افلاطون عقل باید چون ارابه‌رانی، دو اسب اراده و شهوت را رهبری کند و به وسیله‌ی آنها پیش تازد. او از تمثیل دیگری هم استفاده کرده، می‌گوید: عقل باید همچون چوپان، غضب را به مثابه‌ی سگ چوپان به کمک گیرد.^۳

به عبارت کلی‌تر، به نظر افلاطون نفس دارای دو جزء است؛ یکی شریف و بهتر، دیگری پست و بدتر. اگر جزء شریف، یعنی عقل، بر شهوت و غضب تسلط داشته باشد، شخص صاحب عدالت، عفت و شجاعت خواهد شد، اما در صورتی که جزء بدتر، یعنی هوا و هوس، بر عقل غلبه یافت، نفس گرفتار ظلم، بی‌عفتی و غضب خواهد شد.^۴

احتمالاً سقراط، افلاطون، ارسطو و دیگر فلاسفه‌ی یونان، صورت ظاهری افعال بشر را مورد مطالعه قرار داده‌اند و از قوای نفس بحث کرده‌اند. انسان طبعاً تمایلات و علایقی دارد و از چیزهایی نفرت داشته یا از آن خوشش می‌آید. همان طور که عناصر جذب و دفع می‌کنند و ویژگی‌های طبیعی شیء، جذب و دفع را کنترل

^۱ . همان، صص ۲۳۷ - ۲۳۶.

^۲ . کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۲۸۳.

^۳ . همان، ۲۵۱.

^۴ . همان، صص ۲۳۳ - ۲۵۰.

می‌نماید حیوانات نیز شهوت و غضب دارند. حیوانات غرایز را کنترل نمی‌کند، بلکه این غرایز است که آنها را وادار می‌کند از چه چیز خوششان آید و از چه چیز بدشان آید. انسان به جای غریزه تفکر و عقل دارد. انسانیت انسان اقتضا می‌کند که انسان بر اساس تعقل، شهوت و غضب خود را کنترل نماید.

در هر صورت، این اندیشه توسط ارسطو و شارحان و پیروان ارسطو پرورانده شد و به عنوان قوای نفس جایگاه خاص خود را در کتب فلسفی و اخلاقی باز کرد و مبنای علم اخلاق قرار گرفت.

از نظر ارسطو نفس بر دو قسم است: نفس معقول یا ناطقه و نفس غیر معقول. نفس غیر معقول دو جزء قابل تشخیص دارد که یکی از آن اجزا بین تمام موجودات زنده حتی گیاهان مشترک است. این نفس علت تغذیه و نمو است. نفس غاذیه یا نفس نباتی با عقل ارتباطی ندارد.^۱ جزء دیگر نفس غیر معقول که نفس شوقی یا شهوی است با عقل تعامل دارد و می‌تواند فرمان عقل را بشنود. نفس شهوی در انسان معتدل با مبدأ عقلی هماهنگ است و از آن پیروی می‌کند.^۲ این پیروی به مانند اطاعت ما از نصایح پدر یا دوستان است که اختیاری است و به مثابه‌ی امتناع در استدلالی که الزامی باشد نیست. این که نصیحت و تشویق و توبیخ در افراد موقر واقع شود می‌تواند دلیل این باشد که جنبه‌ی غیر متعقل نفس تحت تأثیر نفس ناطقه قرار می‌گیرد.^۳

۴- ارسطو فضایل را به دو نوع اخلاقی و عقلانی (عملی و نظری) تقسیم می‌کند؛ حکمت نظری و حکمت عملی. حکمت و بینش فضیلت عقلانی و سخاوت و عدالت فضیلت اخلاقی است.^۴ فضایل اخلاقی آموختنی را فضایل عقلانی می‌داند.^۵

۱. همان، صص ۳۴ و ۳۵.

۲. همان، ص ۳۵.

۳. همان، ج ۱، ص ۳۵.

۴. همان، ص ۳۵.

۵. همان، صص ۳۶ و ۳۷.

فضایل عقلی، برگ و بار قابلیت های عقل است و فضایل اخلاقی حاصل ملکات، خصوصیات، یا خصایل منش آدمی است و باید از راه عمل به آن دست پیدا کرد. از تکرار اعمال نیک و بد صفات نیک و بد پدید می آید. از نظر او فضیلت اخلاقی ملکه ای است که نتیجه و زاییده ی عادت است.^۱ این عادت را در ابتدای امر نتیجه ی گزینش عقل می داند.^۲ مثلاً برای این که سخاوتمند شوید باید موقعیت هایی که سخاوت اقتضا می کند عمل آگاهانه سخاوتمندانه انجام دهید. اگر شما به چنین تلاشی مبادرت ورزیدید، پس از مدتی رفتار سخاوتمندانه عادت شده و از روی طبع انجام می گیرد. در این صورت، شخصی سخاوتمند می شوید. نحوه ی اجرای اعمال عدالت آمیز با دیگران است که موجب می شود ما عادل یا ظالم بشویم. در برابر مخاطرات، به واسطه ی بعضی از اعمال و خو گرفتن به بیم و هراس یا جرأت، جمعی شجاع و گروهی ترسو می شوند. حال بقیه ی صفات مثل شجاعت و عدالت و عفت نیز به همین منوال است. ارسطو عادت دادن کودکان را در تربیت امری واجد اهمیت ارزیابی می کند.^۳

۵- به نظر ارسطو عامل رفتار فضیلت آمیز باید دارای سه خصوصیت باشد: اول باید عامل به آنچه انجام می دهد دانا و بصیر باشد. دوم عامل در انتخاب فعل مورد نظر مرید و آزاد باشد و این فعل را به خاطر نفس فضیلت انجام داده باشد، به نحوی که افعال فضیلت آمیز را بدان گونه که مردان بافضیلت اجرا می کنند انجام دهد. سوم به هنگام انجام دادن فعل دارای وضع روانی ثابت و غیر متزلزلی باشد.^۴

۱. همان، ص ۳۰.

۲. همان، ص ۴۱.

۳. همان، ص ۳۷.

۴. اخلاق نیکوماخوس، صص ۴۲ و ۴۳.

۶- فضیلت در دیدگاه ارسطو حد وسطی بین دو حد افراط و تفریط است. هر دو طرف افراط و تفریط ردیلت محسوب می‌شوند، یکی به جهت زیادی (افراط) و دیگری به سبب نقصان (تفریط) ردیلت است. به نظر او انسان تنها در یک طریق خوب است، در حالی که به طرق متعدد می‌تواند بد باشد. او مقصود خود را از حد وسط چنین بیان می‌کند که مقصودم از حد وسط نقطه‌ی متساوی البعد از دو طرف نیست. بلکه حد وسط به لحاظ انسان چیزی است که بین حد افراط و تفریط باشد و این حد برای همه یکسان نیست.^۱ «حد وسط» باید نسبت به شخص مناسب، به اندازه‌ی مناسب، در وقت مناسب، با محرک مناسب و به طریق مناسب انجام گیرد. تشخیص این مناسبت‌ها نه کار هر کس است و نه آسان است. تنها عقول ورزیده و سنجیده آن را در می‌یابند و تشخیص آن با تجربه و ممارست و تکرار و عادت که ملکه را ایجاد می‌کند حاصل می‌شود.

ارسطو اعتراف کرده است که همه‌ی افعال اعتدال‌پذیر نیستند. به نظر او «همه‌ی افعال و انفعالات اعتدال‌پذیر نیستند، زیرا نام بعضی از آنها خود مشعر به بدی آنهاست. مثل انفعالاتی چون بغض، بی‌حیایی، رشک و افعالی مانند زنا، دزدی و قتل. نام تمام اینها و امور مانند آن می‌رساند که آنها به خودی خود زشتند، نه از لحاظ افراط و تفریط، پس به هیچ وجه نمی‌توان در مورد آنها طریق صحیح را یافت و پیروی از آنها همواره خطاست. خوبی و بدی در چنین اموری مثل ارتکاب زنا، بستگی به این ندارد که زن مورد تجاوز یا زمان وقوع آن یا کیفیت انجام آن مناسب باشد، زیرا چنین اعمالی در هر حال زشت و ناپسند هستند.»^۲

ارسطو در فصول چندی از کتاب اخلاق خود به مشخص کردن حد وسط و

۱. همان، ص ۴۶.

۲. همان، ص ۴۹.

جنبه‌های افراطی و تفریطی آن پرداخته است. در این جا نمونه‌هایی از آن را می‌آوریم:

افراط

حد وسط

تفریط

تهور شجاعت ترس‌هرزگی (شوره) عفتی احساسی اسراف سخاو تبخل خود ستایی کرامت نفس فروتنی لاف زدند است گویی خود کم بینی لمودگی شوخ طبعی کج خلقی تملق رفاقتی ادبی ظلم تعدالتظلم پذیری ۷- ارسطو رساله‌ی پنجم کتاب خود را به عدالت اختصاص داده است. از نظر

ارسطو عدالت و ظلم چند معنا دارد. او در ابتدا به دو نوع عدالت و ظلم اشاره می‌کند: عدالت کلی و عدالت جزئی. عدالت به معنای کلی پیروی از قانون و داشتن انصاف است و ظلم به معنای کلی مخالفت با قانون و فقدان انصاف است.^۱ این نوع عدالت کامل‌ترین فضیلت است، چون شخص در آن نه تنها در صدد احقاق حق خود بلکه در صدد احقاق حقوق دیگران است و این کار دشواری است. عدالت جزئی با افتخار، پول و امنیت سروکار دارد. عدالت جزئی خود به دو

قسم عدالت توزیعی و عدالت اصلاحی تقسیم می‌شود. در عدالت توزیعی تناسب رعایت می‌شود، یعنی در صورت تساوی استحقاق، توزیع کمی اشیا مساوی خواهد

۱. همان، ص ۱۳۰.

۲. همان، ص ۱۳۱.

بود و در صورت عدم تساوی استحقاق، توزیع نامساوی خواهد بود.^۱ در عدالت اصلاحی که با امور کیفی سروکار دارد تساوی مجازات نسبت به شخص ظالم با هر موقعیت اجتماعی که باشد رعایت می‌گردد.^۲

۸- اراده و اختیار از نظر ارسطو: ارسطو معتقد است که اراده بین انسان و حیوان مشترک است، ولی انتخاب عقلانی و اختیار که تمایل متأملانه به اموری است که تحت قدرت اوست، مخصوص انسان است. وی توضیح می‌دهد که چون فضیلت مربوط به فعل و انفعالات انسان است و فعل و انفعالات یا ارادی و یا غیر ارادی است، تنها به فعل و انفعالات ارادی، یعنی آگاهانه و آزادانه، تحسین و سرزنش تعلق می‌گیرد. تنها این امور فضیلت محسوب می‌شوند. بنابراین بر پژوهنده‌ی فضیلت ضروری است بین این دو امتیاز قایل شود.^۳ امور غیرارادی اموری است که به علت اجبار یا نادانی واقع شوند. فعل ارادی فعلی است که محرک اصلی آن، خود فاعل، نه امری خارج از آن باشد. فعل آگاهانه فعلی است که فاعل در آن دچار ندامت و پشیمانی نشده، بلکه از انجام آن احساس رضایت داشته باشد. فعل گاهی به سبب جهل و گاه در حالت جهل انجام می‌گیرد. مرد خشمگین جاهل نیست، بلکه در حالت جهل فعلش را انجام می‌دهد و این اجبار نیست. افعالی را که انسان به علت خشم یا شهوت انجام می‌دهد به حقیقت نمی‌توان غیرارادی نامید چون محرک آن خود فاعل است و او نیز به کیفیت جزئی فعل خود آگاهی دارد.^۴

۹- فضیلت عقلانی از نظر ارسطو: چنان که پیش‌تر اشاره شد ارسطو فضایل نفس

۱. همان، ص ۱۳۷.

۲. همان، ص ۱۴۳.

۳. همان، ص ۶۰.

۴. همان، صص ۶۲ و ۶۳.

را به اخلاقی و عقلانی تقسیم کرده است. فضایل اخلاقی هدف و غایت را نشان می‌دهند، ولی فضایل عقلانی (حکمت نظری - فرزانه‌گی) صحت وسایل را برای وصول به این غایت تأمین می‌نمایند.^۱ او پس از مباحث مرتبط با فضایل اخلاقی به فضایل عقلانی می‌پردازد. ارسطو جزء عقلانی نفس را نیز به دو بخش تقسیم می‌کند؛ یک بخش که به شناخت امور ضروری می‌پردازد و جزء دیگر آن که به شناخت امور ممکن (نه ضروری و محال) می‌پردازد که به آن عقل محاسبه‌گر گفته می‌شود. این جزء دوم عقل است که محاسبه می‌کند و تصمیم می‌گیرد. از آن جا که اندیشه و حقیقتی که در این جا مطرح می‌شود معطوف به عمل است او به این عقل، عقل عملی می‌گوید. حقیقت در مورد عقل عملی گزینش وسیله‌ی صحیح و طریق متناسب برای رسیدن به غایت مطلوب است.^۲ فرزانه یا حکیم کسی است که توانایی محاسبه و سنجش و تصمیم و تدبیر را دارا باشد. در نتیجه فرزانه‌گی (حکمت عملی) استعدادی است موافق با قاعده‌ی صحیح (عقل) که توانایی عمل را در قلمرو امور خیر به انسان می‌بخشد. قلمرو خیر همان حسن اخلاق، حسن تدبیر در اداره‌ی خانه، شهر و کشور است.^۳ حکیم فرزانه سعی و تلاش دارد تا به بهترین خیراتی که برای انسان ممکن است دست یابد. مطالب بعدی کتاب نیکوماخوس ارسطو مربوط به بی‌اعتدالی، دوستی و محبت و لذت است که مستقیماً مورد بحث ما نیست.

نقد و بررسی

نقد و بررسی اخلاق ارسطویی خود می‌تواند موضوع یک مقاله‌ی مستقل قرار

^۱ . همان، ج ۲، ص ۳۷.

^۲ . همان، ج ۲، صص ۴ و ۵.

^۳ . همان، ج ۲، صص ۱۱ و ۱۲.

گیرد، ولی ما در این نوشته به بخش‌هایی از آن اشاره می‌کنیم. قبل از هر چیز باید اذعان کرد که ارسطو انصافاً نسبت به عصر خود کتاب متقن، جالب و پرمحتوایی نوشته و به مبانی بلند و محکمی دست یافته است، به طوری که هنوز هم بعضی از آنها مورد استفاده‌ی اندیشمندان واقع می‌شود. واقعیت این است که ارسطو بسیاری از این مبانی و اندیشه‌ها را از دانشمندان و فیلسوفان عصر خویش اخذ کرده است و در سراسر کتابش حال و هوای فرهنگ یونانی موج می‌زند. با این حال نوآوری و نظریه‌پردازی مستدل شخصی وی قابل انکار نیست. نظریات اخلاقی ارسطو با یکدیگر و حتی با سایر اندیشه‌های او هماهنگ و مرتبط است و همه‌ی اینها جذابیت خاصی به کتاب بخشیده و متفکرین دیگر را شیفته‌ی خود ساخته است.

اگر فلسفه‌ی اخلاقی ارسطو را بپذیریم، در عین نظم و دیسپلین خشک و بی‌روح حاکم بر آن، به ظاهر همه چیز روشن و مشخص است. فاصله‌ی امور اخلاقی از یکدیگر متمایز و واقع‌نگری در نسبت حالات اشخاص در آن رعایت شده است. با این همه از دیرباز نقطه‌ضعف‌های اخلاق ارسطو از ذهن تیزبین اندیشمندان دور نمانده است، با این حال، هجوم یکباره‌ی معاصرین به او رمقی برای آن به جای نگذاشته است. نمونه اشکالاتی که می‌توان بر نظریه‌ی اخلاقی ارسطو وارد کرد به قرار زیر است:

۱- ابهام و کلی‌گویی آن است که گاه راه هر انتقادی را مسدود می‌نماید. به عنوان مثال خیر را غایت امور می‌داند و این که واقعاً غایت هر چیز چه می‌تواند باشد در نظر مکاتب و مذاهب و با پیشرفت علوم قابل تغییر است. ارسطو با گفتن این که این قواعد جامع نیست، هر مورد نقض را خنثی می‌کند. حد وسط امور را مشخص ننموده و نسبت به هر شخص و موقعیت، امر اخلاقی را چیزی معرفی کرده است. گاه حد وسط اموری را بدون نام مشخص رها کرده و جای نقد را بسته است. اگر گفته شود

فلان چیز در این جا اخلاقی است، چرا در آن جا اخلاقی نیست؟ می گوید: موقعیت فرق کرده است. اگر بگوییم چرا فلان چیز افراط و تفریط ندارد؟ می گوید: افراط و تفریط دارد ولی نام مشخصی ندارد. اگر بگوییم فلان فضیلت که حد وسط نیست، می گوید: حد وسط لازم نیست نسبت به دو طرف مساوی باشد، یعنی حد وسط لازم نیست حد وسط باشد. و....

۲- پاپکین در کلیات فلسفه دو انتقاد زیر را بر نظریه‌ی ارسطو وارد می‌داند: الف: فضایی چون وفای به عهد یا راستگویی حد وسط ندارد. ظاهراً این فضایل بنا به نظر افلاطون که مطلق‌انگار بود بهتر قابل توجیه است، بر خلاف فضایی چون شجاعت که به نظر ارسطو بهتر قابل توجیه است.^۱

سخن پاپکین در کل درست است. بسیاری از امور اخلاقی سه طرف نداشته بلکه دو طرف دارند؛ چنان که در روایات شیعه هم اخلاقیات تحت عنوان اصحاب عقل و جهل به دو شق تقسیم شده است. البته یکی از مثال‌های پاپکین یعنی راستگویی در تقسیمات ارسطو ذکر شده است و او آن را حد وسط بین لاف‌زنی و خود کم‌بینی دانسته است. با این وجود تقسیم ارسطو دلچسب نیست، زیرا نه لاف‌زنی افراط در راستگویی محسوب می‌شود و نه خود کم‌بینی تفریط در آن.

۳- شخصی که خلق و خوی احساساتی دارد، رفتار معتدل و میانه برایش مناسب نیست و نمی‌تواند با آن سعادت‌مند شود. ارسطو با مطرح کردن این که امور اخلاقی و حد وسط نسبت به افراد مختلف متفاوت است باب این اشکال را بر خود بسته است.

۴- ارسطو گاه فعل اخلاقی را در خود فعل جستجو می‌کند و گاه با مطرح کردن آزمایش و خطا به نتیجه توجه کرده و سودمندی فعل برای فاعل را مدرک اخلاقی

۱. ریچارد پاپکین، اروم ا سترول، کلیات فلسفه، ترجمه: جلال لدین مجتبی، ص ۱۹.

بودن فعل فرض کرده است، در حالی که انگیزه و نیت فعل نقش برجسته‌ای در اخلاقی ساختن آن دارد، به طوری که گاه افعالی ظاهراً پسندیده هستند ولی انگیزه و نیت فعل غیر انسانی و غیر الهی است.

۵- اعتراض عمده‌ای که راسل از سیستم اخلاقی ارسطو نموده است، ماهیت غیر انسانی و خشک همراه با تجویز برده‌داری و آزار آنها توسط اربابان می‌باشد که ارسطو آن را مجاز شمرده است و آن را عین عدالت دانسته است. این اشکال بیشتر در تطبیق قواعد و مبانی و مصادیق است و کسی ممکن است ادعا کند که اصول و قواعد صحیح است ولی ما تطبیق ارسطو را نمی‌پذیریم.

۶- یکی از نقطه‌ضعف‌هایی که در نظریه‌ی ارسطو وجود دارد این است که به مسأله‌ی حیات ابدی نپرداخته است. جای این سوأل هست که اگر ما فطرتاً طالب سعادتیم چرا راجع به سعادت ابدی نمی‌اندیشیم.^۱ ارسطو تعبیراتی دارد که موافق نظر فوق نیست. به طور نمونه می‌گوید: خوشبختی و سعادت موقت برای سعادت‌مند شدن کافی نیست، بلکه سعادت باید همیشگی و دایمی باشد.^۲

کامل‌ترین سعادت وقتی میسر است که در طی یک حیات کامل ادامه یابد، زیرا هیچ یک از اجزای سعادت نباید غیر تام باشد. اما این نوع حیات خیلی از شأن انسانی والا تر است، زیرا این نوع زندگی تأملی (نظری) به اعتبار انسان بودن میسر نیست بلکه از آن جهت میسر است که پرتوی الهی در انسان وجود دارد. هر چه قدر این جزء الهی در ترکیب آدمی والا تر باشد همان قدر بر فعالیت فضایل دیگر برتری دارد. انسان باید تا حد امکان خودش را به ابدیت پیوند دهد و تمام قوای خود را به کار برد

^۱. مصباح، محمد تقی، فلسفه اخلاق، ص ۱۱۴.

^۲. اخلاق نیکوماخوس، ج ۱، ص ۱۸.

که بر حسب شریف‌ترین جزئی که در اوست عمل کند.^۱
«در نتیجه فعالیت خدا، که سعادت ابدی برتر از همه چیز است؟ جز
حیات تأملی چیز دیگری نمی‌تواند باشد و در پیروی آن (گوییم)، از
تمام فعالیت‌های بشری، آن عملی که فعل الهی نزدیک‌تر است
بزرگ‌ترین سرچشمه‌ی سعادت خواهد بود.»^۲

آقای مصباح در کتاب *فلسفه اخلاق* تفسیر خاصی از اعتدال کرده‌اند و اعتدال را
نقطه‌ی مثبت نظریات ارسطو دانسته و گفته‌اند: نظریه‌ی اعتدال را عموم فلاسفه‌ی
اسلامی قبول کرده‌اند. اعتدال، شیوه‌ی رفع تراحم بین قوای انسانی است. «هر انسانی
در زندگی یک مقدار می‌تواند دنبال علم برود و اگر از آن حد تجاوز کرد به ضررش
تمام می‌شود. هر کس به حسب وضع زندگی خود، شرایط بدنی و روحی، گاهی در
تحصیل علم تنبلی می‌کند و این مذموم است، گاهی آن قدر افراط می‌کند که به سایر
جهات زندگی‌اش نمی‌رسد، یک چنین حدی نیز مذموم است. مسأله‌ی اعتدال به
عنوان معیاری برای عمل اخلاقی معرفی می‌شود نه این که خود آن نتیجه، نصف آن
مطلوب و نصف دیگر نامطلوب است.»^۳ (۶۱)

ظاهراً ارسطو اخلاقیات را ملکه می‌داند و اعتدال نیز یک ملکه است نه شیوه‌ی
پیدا کردن فضیلت، و آن را مرتبط با توان انسان نمی‌داند که اگر بیش از اندازه
شجاعت به خرج دهد مذموم است یا کمتر عدالت داشته باشد مذموم است. به عبارت
دیگر، از نظر ارسطو علم خود فضیلت و حد وسط است و فضیلت برای قوه‌ی عاقله
است و افراط و تفریط در علم دیگر نام علم ندارد، در حالی که با تفسیر فوق از

۱. همان، ج ۲، ص ۲۶۹.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۷۶.

۳. *فلسفه اخلاق*، ص ۱۱۳.

اعتدال، مفهوم علم تغییری نکرده است.

۷- تکیه‌ی اصلی ارسطو بر اخلاق و سعادت دنیوی است و حال آن که سعادت محدود به دنیا نیست.

۸- ارسطو کمال انسان را به کمال قوه‌ی عاقله می‌داند. اولاً محدود کردن انسان به دو قوه‌ی عاقله و عامله با چه برهانی است. ثانیاً مگر کمال نفس محدود به علم حصولی و درک کلیات است. حال آن که علم حضوری و مکاشفه و درک حقایق از طریق قلب بهتر می‌تواند برای انسان کمال آفرین باشد. کمال انسان، کمال وجودی است نه عقلی و کمال وجودی همان کسب صفات الهی است.

۹- نمی‌توان قبول کرد که فعل اخلاقی فقط فعلی است که ناشی از ملکه‌ی نفسانی باشد. اگر رفتار سنجیده و با نیت صحیح انجام شود ولو از ملکه‌ی نفسانی منشأ نگرفته باشد فعل اخلاقی است؟

۱۰- مرحوم نراقی در *جامع السعادات* جمله‌ای ذکر کرده است که نشان می‌دهد اشکالی در ذهنش نسبت به ارسطو وجود داشته است. او گفته است که اگر معیار فضیلت اعتدال و حد وسط است، معیار حد وسط چیست؟ و خود ایشان پاسخ داده است که میزان اوساط را از شریعت می‌گیریم:

«العادل فی کلّ واحد من هذه الأمور (اخلاق و افعال و معاملات و سیاسات...) ما يحدث التساوی فیہ بردّ الافراط و التفریط إلى الوسط و لاریب فی أنّه مشروط بالعلم بطبعة الوسط حتّی يمكن ردّ الطرفين إليه و هذا العلم فی غاية الصعوبة و لا یتیسّر إلا بالرجوع إلى میزان معرفّ للأوساط فی جمیع الأشياء و ما هو إلا میزان الشریعة الإلهیة الصادرة عن منبع الوحده الحقة الحقیقیة.»^۱

^۱. نراقی، ملا مهدی، *جامع السعادات*، ج ۱، ص ۷۹.

سُوْل این جاست که اگر ما برای شناخت حد وسط از شریعت استفاده می‌کنیم و دیگران از عرف و آرای محموده، دیگر چه نیازی به طرح مسأله‌ی حد وسط وجود دارد و نظریه‌ی حد وسط چه نقشی می‌تواند ایفا کند؟

۱۱- ارسطو از یک طرف فضایل اخلاقی را نتیجه‌ی عادت دانسته و از طرف دیگر آن را به وسیله‌ی قوه‌ی عاقله دانسته است. اولاً: این دو سخن یک نوع تعارض آشکار است. ثانیاً: عادت چگونه می‌تواند حد وسط را به وجود آورد؟ خود قوه‌ی عاقله چگونه فضیلت‌ساز است؟ آیا خود قوه‌ی عاقله به اعتدال رسیده است یا خیر؟ فضایل را خودش درک می‌کند یا از عرف می‌گیرد؟ اگر خود عقل اعتدال دارد، قوه‌ی عاقله غیر معتدل چگونه اعتدال ایجاد می‌کند؟ اگر قوه‌ی عاقله اعتدال را از عرف اقتباس می‌کند، دیگر چه نیازی به تئوری حد وسط داریم؟

۱۲- گاهی دو رذیلت افراط و تفریط نسبت به یک فضیلت به یک اندازه فاصله ندارند. ممکن است که یکی از این رذایل از حد وسط دورتر باشد. مثلاً عفت فضیلت قوه‌ی شهویه است، دو رذیلت شره و خمودی از مشتتهیات قوه‌ی شهویه آن قدر که شره و شهوت‌رانی مفرط مذموم است، مذموم و مکروه نیست.

۱۳- گاه افراط و تفریط مربوط به متعلق آنهاست نه مربوط به خود قوا و گاهی هم مربوط به خود قواست نه متعلق آنها. مثلاً ترس از امور وهمی را نا به جا می‌دانند، اما خوف از خدا به جاست. حب دنیا مذموم و سرچشمه‌ی همه‌ی رذایل است اما حب خداوند و اولیای او ممدوح است، ولی در جایی نفس افراط در غضب و جاه‌طلبی و همچنین نفس تفریط و کنار گذاشتن کامل غضب مذموم است. حکمت اگر برای مکاری و حيله‌گری به کار رود مذموم است و نامش افراط در قوه‌ی عاقله و شیطنت است و لیکن اگر موشکافی او در اموری چون الهیات و خداشناسی باشد

بسیار خوب و فضیلت است. پس معلوم می‌شود که صرف اتکا به مبادی درونی و عدم توجه به محرکات و متعلقات بیرونی چه قدر کوتاه‌بینی می‌آورد. حال اگر فرض کنیم که رجوع به متعلقات لازم است دیگر این اخلاق موجود بی‌فایده می‌شود، چون تئوری حد وسط برای این بود که فضایل و رذایل را نشان می‌داد و حال می‌بینیم که برای تشخیص خوبی و بدی به جای دیگری رجوع می‌کنیم.

۱۴- رشد اخلاقی و روحی را چگونه باید فهمید؟ اگر در نفسی تسالمی میان قوا برقرار شود دیگر رشد لازم را ندارد؟ به عبارت دیگر، همچنان که از چند عنصر، انواعی از ترکیبات می‌توان ساخت، قوا نیز در سطوح و درجات مختلف تعادل و تسالم می‌کنند و رشد اخلاقی فی الواقع مطابق این تئوری رفتن از تعادلی پایین به تعادل بالاتر است. پس یا باید بر خروج از تعادل صحه نهاد و یا باید رشد را مذموم شمرد که هر دو اشکال دارد، به هر روی تئوری اعتدالی تئوریه استاتیک است و در باب رشد سخن آموزنده‌ای ندارد.^۱

انتقادات وارد بر اخلاق ارسطویی، بر علمای اخلاق مسلمان که آن را پذیرفته‌اند نیز عیناً وارد است. جالب این جاست که این نوع اخلاق به مرور برای علمای اخلاق اسلامی مسلم تلقی شده و تقریباً بدون انتقاد آن را پذیرفته‌اند. شیوه‌ی استنتاج و بحث ارسطو بیشتر استقرایی و ندرتاً قیاسی بود، ولی شیوه‌ی کتب علمای اخلاق ما معمولاً اقتباسی است که با استفاده از روایات و گاه آیات آن را تقویت نموده‌اند. در هر صورت، جای تأسف بسیار است که کلمات ارسطو پس از چند هزار سال در آخرین کتاب فلسفی *مانها به الحکمه* بدون نقد و بررسی نقل می‌شود و گاه در تأیید آن از روش‌های عقلانی نیز استفاده می‌شود.^۲ جای تأسف است که از کنکاش‌های

^۱. نقدهای سه‌گانه‌ی اخیر عیناً از جزوه‌ی درسی فلسفه اخلاق دکتر عبدالکریم سروش نقل شده است.

^۲. طباطبایی، محمد حسین، *نهایة الحکمة*، ص ۱۲۳.

عمیقی که در دیگر علوم اسلامی مثل فقه و اصول دیده می‌شود در علم اخلاق که هدف بعثت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله تکمیل آن است خالی است.

* * *

گسترش روزافزون اندیشه‌های یونانی در عصر ترجمه، اندیشمندان عقل‌گرای مسلمان را شیفته و مجذوب تفکر یونانی در زمینه‌های مختلف ساخت. نمونه‌ی این شیفتگی در کتاب *جاویدان خرد* ابن مسکویه به وضوح هویدا است. در این کتاب نویسنده به سبک کتب حدیث دینی، سخنان قصار فیلسوفان و اندیشمندان را در معرض نمایش مسلمانان قرار داده است.

از حدود قرن سوم هجری مباحث اخلاقی بین اندیشمندان مسلمان با طرح مسأله‌ی حسن و قبح عقلی شروع گردید. با گسترش نهضت ترجمه و شکوفایی تمدن اسلامی اندیشه‌های اخلاقی و تدوین کتب مستقل در موضوع اخلاق نمود قابل توجهی پیدا کرد و درباره‌ی اخلاق کتب مستقل تدوین گردید. مهم‌ترین کتب اخلاقی که امروزه در اختیار مسلمانان قرار دارد و می‌تواند موضوع بحث ما را پوشش دهد به ترتیب تاریخی عبارتند از:

- ۱- *تهذیب اخلاق*، یحیی بن عدی (متوفی ۳۶۴ ه. ق).
- ۲- *السعادة و الاسعاد*، محمد بن یوسف عامری نیشابوری (متوفی ۳۸۱ ه. ق).
- ۳- *تهذیب اخلاق*، محمد بن یعقوب رازی مسکویه (متوفی ۴۲۱ ه. ق).
- ۴- *اخلاق ناصری*، خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲ ه. ق).
- ۵- *احیاء العلوم*، ابو حامد محمد غزالی (متوفی ۷۷۱ ه. ق).
- ۶- *محجۃ البیضاء و حقایق*، ملامحسن فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۰ ه. ق).
- ۷- *جامع السعادات*، محمد مهدی نراقی (متوفی ۱۲۰۹ ه. ق).

۸- /اخلاق، سید عبدالله شبر (متوفی ۱۲۴۲ ه. ق.).

۹- معراج السعاده، ملا احمد نراقی (متوفی ۱۲۴۴ ه. ق.).

لازم به تذکر است که نحله‌های فکری دیگری چون عرفا، اهل شعر و ادب، متکلمین و اصولیین مسلمان نیز در ترویج مسایل اخلاقی در تمدن مسلمانان نقش وسیعی داشته‌اند ولی کتب یاد شده نقش اصلی را ایفا می‌کرده است.

تهذیب الاخلاق یحیی بن عدی

شاید قدیمی‌ترین کتاب مستقل اخلاقی که در آن به مبانی نظری پرداخته شده این کتاب است. این کتاب از استناد مطالب اخلاقی به معارف دینی خالی است و کاملاً اخلاق عرفی را مطرح کرده است. یحیی بن عدی در تعریف اخلاق، بنابر مشرب ارسطو، بدون این که در کتاب خود از آنها نامی برده باشد، اخلاق را حالت نفسانی عادت شده می‌داند:

ان الخلق، هو حال النفس، بها يفعل الانسانُ افعاله بلا روية و لا اختيار،
و الخلق قد يكون في بعض الناس غريزة و طبعاً، و في بعضهم لا يكون
الا بالرياضة و الاجتهاد.

خُلُق حالتی نفسانی است که باعث می‌شود انسان افعالش را بدون تأمل
و اختیار انجام دهد....

نویسنده در این کتاب، انسان‌ها را ذاتاً فرمانبردار هوا و هوس‌های پست می‌داند. به همین جهت نیازمند فرمانروایانی هستند که آنها را به حالت اعتدال در آورند.^۱ این سخن بدون کلمه‌ی «ذاتاً» که به نظر می‌رسد استنباط نویسنده از دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو است بقیه عیناً دیدگاه‌های آنان است.

۱. یحیی بن عدی، تهذیب الاخلاق، تصحیح و ترجمه، سید محمد دامادی، ص ۵.

عدی، به پیروی از افلاطون و ارسطو، قوای نفس را سه تا دانسته، ولی از آنها تحت عنوان نفس شهوانی، نفس غضبیه و نفس ناطقه یاد می‌کند. عدی به پیروی از ارسطو می‌گوید: در بین این نفوس نفس شهوانیه، میان آدمیان و دیگر حیوانات مشترک است و همه‌ی لذات جسمانی و شهوات همچون میل به خوردن و آشامیدن و همخوابگی بدان مربوط می‌گردد. نفس شهوانی به غایت نیرومند است و هرگاه آدمی بر آن چیره نگردد او بر آدمی استیلا می‌یابد.^۱

انسان در نفس غضبیه نیز با حیوانات مشترک است. این قوه مبدأ خشم، گستاخی و چیرگی است و از نفس شهوانی نیرومندتر است. اگر بر آدمی چیره شود از نفس شهوانی مضرت‌تر است و به درندگان شبیه‌تر است.

این تنها نفس ناطقه است که انسان را از حیوانات متمایز می‌سازد. این نیرو علاوه بر اندیشه و ادراک و تشخیص، نیکی‌ها را نیک و بدی‌ها را بد می‌یابد و به وسیله‌ی آن، دو قوه‌ی شهوت و غضب را در خود تهذیب و رام می‌کند و تحت فرمان در می‌آورد.^۲

فضایل ناشی از این قوه، دانش، ادب، خویش‌داری از پستی و زشتی، سرکوبی و جهت‌بخشی به دو قوه‌ی خشم و شهوت است. رذایل ناشی از این قوه، پستی، خدعه، چاپلوسی، مکر و رشک و ریا و... است.

علت تفاوت مردم از حیث اخلاق، میزان نیرومندی نفس ناطقه‌ی آنهاست. این نیروست که نیکی یا بدی یا تعادل نفس را ایجاد می‌کند. صفات پسندیده به میزان تلاش و کوشش افراد و تأثیر آنان از محیط زندگی بستگی دارد.^۳

۱. همان، ص ۶.

۲. همان، صص ۸ و ۹.

۳. همان، ص ۱۱.

السعادة و الاسعاد، محمد بن يوسف عامري

کتاب *السعادة و الاسعاد* بیشتر به یک تلخیص همراه با شرح بر کتاب اخلاق نیکوماخوسی ارسطو با چاشنی سخنان افلاطون و دیگر حکمای یونان و ایران و هند شبیه است. ایشان مثل کتب شرح حوزه‌های علمیه با قال و اقول، کتاب را تدوین نموده است. مرحوم مجتبی مینوی که این کتاب را با خط خود نسخه‌برداری کرده است در مقدمه‌ی کتاب می‌گوید:

این کتاب مشتمل بر اصول اخلاقی و تدابیر عملی است که در حیات دنیا از برای سعد شدن و سعید کردن ضروری شناخته شده است. این اصول و تدابیر را مؤلف کتاب از ترجمه‌های عربی مؤلفات افلاطون و ارسطو و سایر فلاسفه‌ی یونانی استخراج کرده و با نکات و تعلیمات و اندرزها و دستورها و حکایاتی که در کتب ایران و هند و عرب یافته است و مناسب و مؤد گفته‌های یونانیان تشخیص داده است در آمیخته و کتابی در سیرت و اخلاق انسانی و قوانین سیاست و اصول تربیت و تدبیر منزل از آن ترتیب داده است.^۱

عامری در ابتدای کتاب به بیان مفهوم سعادت، تحت تأثیر حکمای یونان پرداخته و در آخر به تبعیت از ارسطو ملاک سعادت دنیوی را حکمت و جرأت بر مخالفت با نفس دانسته که ظاهراً از تقسیم فضیلت به اخلاقی و عقلانی اخذ کرده است.

^۱ . السعادة و الاسعاد فی السیرة الانسانية، ابی الحسن ابن ابی‌ذر و هو محمد بن يوسف العامری النیشابوری (متوفی ۳۸۱)، به خط مجتبی مینویی، مقدمه .

او به تبعیت از ارسطو، از تعریف خیر شروع می‌کند و خیر از نظر ارسطو و تفاوت آن با لذت و الم را شرح می‌دهد و به توضیحی در مورد اقسام فضیلت که عبارت از خلقی و نظری است می‌پردازد.

«قال: الفضائل قسمان خُلُقِیَّة و نظریَّة. قال: و الخُلُقِیَّة كالطهارة و العفة

و النجدة. قال: و النظریة كالعلم و العقل و الحكمة.

و اقول: الخلقیة هی الانسیة و النظریة هی العقلیة. و اقول: الانسیة هی مترکبة من النفس البهیمة و من النفس الناطقة و اما النظریة فانها بسیط لانها انما تكون من النفس الناطقة فانها بسیطة لانها انما تكون من النفس الناطقة النظریة و هی العاقلة فاما الاول فانها متعقلة و لیست بعاقلة.»^۱

«فضیلت بر دو قسم است: اخلاقی و نظری. فضیلت اخلاقی همچون پاکیزگی و پاکدامنی، و فضیلت نظری مثل علم، عقل و حکمت. من می‌گویم: فضیلت اخلاقی همان فضایل انسانی و فضیلت نظری همان فضیلت عقلانی است. فضیلت انسانی از همکاری نفس حیوانی و نفس ناطقه حاصل می‌گردد ولی فضیلت نظری به تنهایی ناشی از نفس ناطقه یا نفس عاقله است. فضیلت عقلانی مشابه عقل است ولی فضیلت دوم، عقلانی محض است.»

عامری، از صفحه ۷۰ کتاب به بسط و توضیح نظریه‌ی حد وسط ارسطو می‌پردازد و می‌گوید:

«قال ارسطاطالیس: یمکن ان یقال فی الفضیلة بانها توسط بین رذیلتین... وسط الشیء بذاته هو المتباعد فی طرفیه باستواء و هو شیء

۱. همان، ص ۷۰.

واحد فی الاشیاء کلها لا کثیر... وسط المضاف الینا هو الفاضل... فضایل

و الرذایل لیست لنا بالطبع و لكنها فینا بالطبع.»

ارسطو می گوید: فضیلت حد وسط بین دو رذیلت است. وسط هر چیز شیء واحدی است که از دو طرف به اندازه‌ی مساوی از آن دور است. آنچه نسبت به ما حد وسط است برتر است. فضیلت و رذیلت فطری ما نیست ولیکن در درون ما به صورت طبع در می آید.

عامری به دنبال بحث حد وسط و مثال‌های آن به بحث پیرامون آزادی، اختیار، محبت و انواع آن، تکبر و حیا با استفاده از دیدگاه حکمایی چون افلاطون، لسولن و امیرس پرداخته است. او مطالبی درباره‌ی شجاعت و غضب نیز می آورد. این بخش از کتاب در اقسام دوستی و عدالت تقریباً عیناً شبیه /اخلاق نیکوماخوس ارسطو تدوین شده است.

عامری، در کتاب سوم به سیاست مدن و تدبیر منزل و تربیت کودک می پردازد.

تهذیب اخلاق، ابن مسکویه

دومین و مهم ترین کتاب اخلاقی تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق احمد بن یعقوب الرازی ابن مسکویه (متوفی ۴۲۱ ه. ق.) است. این کتاب هنوز هم یکی از کتب مهم مرجع برای علمای عصر ماست. بانوی مرحوم، امین اصفهانی، این کتاب را تحت عنوان /اخلاق به فارسی ترجمه کرده است. او در مقدمه‌ی کتاب می نویسد: بهترین کتابی که در موضوع اخلاق برای ترجمه یافتیم، همین کتاب بود. امام خمینی رحمه الله در کتاب *چهل حدیث*، از ابن مسکویه به عنوان محقق کبیر یاد می کند که کتاب *تهذیب الاخلاق* او نفیس، کم نظیر در نیکویی ترتیب و حسن بیان

است.^۱ ایشان در کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل در مبحث غضب می گوید:

ما بحث غضب را عیناً از کلام ابن مسکویه - حکیم عالی مقام - ترجمه

کردیم زیرا بهتر از کلام آن حکیم در این باب چیزی نداشتیم.^۲

۱- ابن مسکویه غرض از تألیف کتابش را حاصل شدن ملکه‌ی افعال جمیل

عنوان کرده و می گوید: بدون شناخت نفس و کمال و غایت و قوای نفس چنین هدفی

ممکن نیست، لذا ابتدا به اثبات روحانی بودن و غیر جسمانی بودن نفس پرداخته

است و به تبعیت از ارسطو این علم را از شؤون فلسفه‌ی عملی دانسته است. او ابتدا به

تعریف خیر و شر پرداخته، می گوید:

الخیرات الی هی کمالنا و الی من اجلها خلقنا و نجتهد فی الوصول الی

الانتها.^۳ (۱۴)

۲- ابن مسکویه مبحث قوای نفس را از افلاطون اخذ کرده و میان قوای نفس و

فضایل اخلاقی ارتباط ایجاد کرده و معتقد است سه قوه‌ی عاقله، غضبیه و شهویه

موجب سه فضیلت حکمت، شجاعت و عفت می شود و هماهنگی آنها موجب

فضیلت عدالت خواهد شد. او این فضایل را جنسی قرار داده است که با یکدیگر

متباین هستند. او انواع زیادی را تحت این اجناس آورده است که معلوم نیست این

کار از ابتکارات خود اوست یا از کسی اقتباس کرده است. ممکن است وی از

اسلاف خود، به ویژه از مکتب ابوسلیمان سجستانی المنطقی که تأثیر آثار او را در

۱. امام خمینی، شرح جهل حدیث، ص ۱۳۳.

۲. امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۳۸.

۳. ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۳۵.

کتاب تهذیب مذکور ملاحظه می‌کنیم استفاده کرده باشد.^۱

۳- ابن مسکویه قوای نفس را به سه قسم تقسیم کرده، می‌گوید:

الف) قوه‌ای که فکر می‌کند، تمیز می‌دهد و نظر به حقایق امور دارد.

ب) قوه‌ای که به سبب آن غضب و قوت و شهوت حاصل می‌شود و اقدام

به ترس و بیم و شوق بر تسلط و رفعت و اقسام کرامات حاصل می‌شود.

ج) قوه‌ای که به سبب آن شهوت و طلب غذا و علاقه به لذات حسی

خوردن و ترسیدن و ازدواج حاصل می‌گردد و این سه قوه با یکدیگر

متباین هستند. بعضی از این قوا به دیگری ضرر وارد می‌کند و گاه یکی

دیگر را باطل می‌سازد و نمی‌گذارد فعلی انجام دهد.^۲

این مسکویه تقویت و تضعیف این قوا را به طبیعت، عادت و تربیت مربوط

می‌کند. او قوه‌ی ناطقه را مربوط به دماغ و مغز دانسته و قوه‌ی شهویه را به کبد و

قوه‌ی غضبیه را به قلب مربوط می‌داند. نام‌های دیگر این سه قوا را به ترتیب بهیمیه و

سبعیه نام نهاده است و در آخر نتیجه می‌گیرد که:

واجب است عدد فضایل و رذایل به حسب اعداد این قوا باشد.^۳

۴- تا این جا مسکویه افلاطونی است، ولی در مورد توازن قوا یا فضایل به

نظریه‌ی حد وسط ارسطو می‌پیوندد. او می‌گوید:

وسطیة الفضائل... و لما كانت هذه الفصائل هي أوساطاً بين اطراف و

تلك الاطراف هي الرذائل... و ينبغي ان تفهم من قولنا ان كل فضيلة فهي

وسط بين رذائل... اذا انحرفت الفضيلة عن موضعها الخاص بها ادنى

انحراف قربت من رذيلة أخرى و لم تسلم من العيب بحسب قربها من

تلك الرذيلة التي تميل اليها... ان الاطراف التي تسمى رذائل من الافعال و

^۱. تاریخ فلسفه اسلام، مقاله‌ی «ابن مسکویه»، عبدالرحمن بدوی، ترجمه: دکتر علی شریعتمداری، ص ۶۷۳.

^۲. تهذیب الاخلاق، ص ۳۷.

^۳. همان، ص ۳۸.

الاحوال و الزمان و سایر الجهات كثيرة جداً. و لذلك دواعی الشر أكثر من دواعی الخیر.^۱

۵- مسکویه در فصل دوم به طبع اولیه‌ی انسان می‌پردازد و پس از ذکر نظریات حکمای یونان سرانجام نظریه‌ی ارسطو را در نیکوماخوس می‌پذیرد که وجود یا تحقق جوهر انسان تابع اراده‌ی خداوند است اما بهبود و اصلاح حال او در اختیار خود او قرار دارد:

الذی ینبغی ان یعلم الان ان وجود الجوهر الانسانی متعلق بقدره فاعله و خالقه تبارک و تقدّس اسمه تعالی فاما تجوید جوهره فمفوض الی الانسان و هو معلق بارادته.^۲

۶- مسکویه بلافاصله از این بحث به کمالات خاص انسان می‌پردازد و آن را تقسیم می‌کند به عالمه و عامله که از طریق کمال اول به علم کامل می‌رسد و از طریق کمال دوم به منش کامل نایل می‌گردد.

فصل سوم کتاب تحت عنوان «فرق بین خیر و سعادت» نظریات اصلی اخلاقی ابن مسکویه را تشکیل می‌دهد. وی در ابتدا خود بیان می‌کند که از گفتار ارسطو آن طور که فرفورئوس تفسیر کرده است استفاده نموده است. این نشان می‌دهد که فرفورئوس که به وسیله‌ی اسحاق بن حنین در دوازده کتاب به عربی ترجمه شده بود و الان در دست نیست استفاده نموده است.

۷- مسکویه به پیروی از ارسطو خیر را غایت اشیا می‌داند و ادامه می‌دهد که وسیله نیز مانند هدف ممکن است خیر محسوب شود اما سعادت یا رفاه خیر نسبی است؛ خیر برای یک فرد:

^۱ . همان، صص ۴۶ - ۴۷ .

^۲ . همان، ص ۵۷ .

ان الخیر علی ما حده و استحسنة من آراء المتقدّمین هو المقصود من الكل و هی الغایة الاخیر و قد یسمی الشیء النافع فی هذه الغایة خیراً، فأما السعادة فهی الخیر بالاضافة الی صاحبها و هی کمال له.^۱

وی طبقه‌بندی ارسطو را با کمی تفصیل البته مطابق نظر ارسطو ذکر می‌کند و سپس بر این نظر وی تأکید می‌ورزد که درست است سعادت روحانی والاتر و عالی‌تر است مع ذلك نیازمند به سعادت دنیوی است و بی آن به دست نخواهد آمد.

ارسطو طاليس يقول: ان السعادة الالهية و ان كانت كما ذكرناها من الشرف و سيرتها ألد و اشرف من كل سيرة فانها محتاجة الی السعادات الاخر الخارجة لان تظهر بها و الا كانت كامنة غير ظاهر...^۲

در فصل چهارم و پنجم به ترتیب بحث از عدالت و محبت و دوستی است. مسکویه در این دو فصل هم از ارسطو بسیار متأثر است و همان تقسیمات ارسطو درباره‌ی عدالت و دوستی را ذکر می‌کند. مسکویه در اواخر فصل پنجم و فصل ششم از فرهنگ اسلامی بسیار تأثیر پذیرفته است. او هر چند در دیگر بخش‌های دیگر کتاب نیز در تأیید نظریات خود از کتاب و سنت و متفکرین مسلمان مطالبی عنوان کرده است ولی آنچه قابل توجه است این است که در سراسر کتاب متون اسلام و فرهنگ اسلامی در حاشیه قرار دارد.

تقسیم‌بندی اخلاق از نظر مسکویه

ابن مسکویه اجناس فضایل را چهار قسم گرفته است که هر یک دارای حد افراط و تفریط و حد وسط هستند. سفاهت و ابله‌ی در برابر حکمت که حد وسط آن است

^۱ . همان، ص ۸۳.

^۲ . همان، ص ۹۷.

قرار دارد. اقسام حکمت عبارتند از: ذکاوت، یاد، تعقل، سرعت فهم و قوت فهم. صفای ذهن و آسانی تعلّم از نشانه‌های حکمت هستند.

عفت فضیلت دوم است که شهوت و سردمزاجی حد افراط و تفریط آن است. اقسام عفت عبارتند از: حیا، انتظام، خوش‌عهدی، مسالمت، وقار و ورع. صبر بر شهوت، حریت، قناعت و سخاوت از آثار عفت هستند. سخاوت خود اقسامی دارد. کرم، ایثار و مواسات از آثار سخاوت هستند.

شجاعت جنس سوم است که در برابر آن ترس و بی‌باکی قرار دارد. شجاعت آثار و لوازمی دارد که بزرگ‌منشی، یاری‌رسانی، بزرگی همت، ثبات قدم، صبر بر مصیبت، حلم و شهامت از آن قبیل هستند.

عدالت حد وسط و جنس چهارم است که ظلم کردن و ظلم‌پذیری حد افراط و تفریط آن است. صداقت، قضاوت نیکو، دوستی، صلح‌ی رحم، عبادت، مروت، ترک کینه و ترک دشمنی از اقسام و آثار آن از نظر ابن مسکویه است. مسکویه برای هر یک از اقسام نیز تا توانسته است تلاش نموده تا افراط و تفریط فرض کند. نام برخی را ذکر کرده و بعضی از آنها را ذکر ننموده است.^۱

اخلاق ناصری، خواجه نصیر الدین طوسی

مهم‌ترین کتاب اخلاقی خواجه نصیر طوسی / اخلاق ناصری است. وی چنانچه در مقدمه‌ی کتاب متذکر شده است، با واسطه‌ی تهذیب الاخلاق ابن مسکویه این کتاب را تنظیم نموده است. طبیعی است که او از این طریق اخلاق خود را بر مبانی فلسفه‌ی یونانی افلاطون و ارسطو بنا کرده است.

^۱. تهذیب الاخلاق، صص ۴۰ - ۴۴.

۱ - خواجه موضوع علم اخلاق را نفس انسانی از آن جهت که از او افعالی ارادی که جمیل و محمود یا قبیح و مذموم صادر تواند شد دانسته است. ایشان اکثر مبادی این علم را مربوط به علوم طبیعی می‌داند.^۱

۲ - نفس را که جوهر بسیط دارد، دارای دو شأن ادارک معقولات و تدبیر و تصرف در بدن می‌داند.^۲ او بر همین اساس دو فضیلت و سعادت برای انسان قابل فرض می‌داند؛ یکی کمال قوه‌ی نظری و دیگری کمال قوه‌ی عملی.^۳

۳ - خواجه در فصل سوم کتاب به قوای نفس اشاره دارد. وی می‌گوید: در علم نفس مقرر شده است که نفس انسانی را سه قوت متباین است که به اعتبار آن قوت‌ها، مصدر افعال و آثار مختلف می‌شود؛ به مشارکت ارادت. چون یکی از آن قوت‌ها بر دیگران غالب شود دیگران مغلوب یا مفقود شوند. یکی قوت ناطقه که آن را نفس ملکی خوانند و آن مبدأ فکر و تمییز و شوق نظر در حقایق امور بود؛ و دوم قوت غضبی که آن را نفس سبعی خوانند و آن مبدأ غضب و دلیری و اقدام بر احوال و شوق تسلط و ترفع و مزید جاه بود؛ و سیم قوت شهوانی که آن را نفس بهیمی خوانند و آن مبدأ شهوت و طلب غذا و شوق التذاذ به ماکل و مشارب و مناکح بود. پس عدد فضایل نفس به حسب اعداد این قوا تواند بود.

او نفس را بر سه قسم نباتی و حیوانی و انسانی تقسیم کرده است. نفس نباتی دو کار دارد: الف) تغذیه، به کمک جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه. ب) تولید مثل، به کمک غاذیه و مصوره.

نفس حیوانی نیز دو کار دارد: الف) ادراک آلی با حواس باطنی، مثل حس

^۱ . خواجه نصیر الدین طوسی، / اخلاق ناصری، تصحیح: مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، ص ۴۸.

^۲ . همان.

^۳ . همان، ص ۷۰.

مشترک، خیال، فکر، وهم و ذکر و حواس ظاهری پنجگانه. ب) تحریک ارادی با جذب نفع (شهوة) و دفع ضرر (غضب).

نفس انسانی (قوهی نطق) دو شاخه دارد: عقل نظری: توجه به حقایق موجودات؛ و عقل عملی: توجه به تصرف و تمیز بین مصالح و مفاسد.^۱

۴- خواجه با اشاره به کلام ارسطو خیر را بر دو قسم مطلق و اضافی تقسیم کرده است. خیر مطلق را غایت همه‌ی غایات می‌داند و خیر نسبی یا اضافی را به نسبت به مطلق و شخص رونده قابل سنجش می‌داند.^۲

۵- به نظر خواجه هم فضیلت وسطی است و رذایل که به ازای او باشند به منزله‌ی اطراف، مانند مرکز و دایره... به ازای هر فضیلتی رذیلت‌های نامتناهی است؛ چه، وسط محدود به اطراف نامحدود است و شرایط هر فضیلتی به حسب هر شخص مختلف می‌شود.^۳

وی اظهار می‌کند:

به ازای هر فضیلتی دو جنس رذیلت باشد که آن فضیلت وسط بود و آن دو رذیلت دو طرف.^۴

ایشان سپس تقسیمات دوازده‌گانه‌ای برای حکمت، شجاعت، عفت و عدالت ذکر می‌کند و آن‌گاه انواع هر یک را بر می‌شمرد.

تقسیم‌بندی فضایل اخلاقی و شاخه‌های حکمت و شجاعت، عفت و عدالت خواجه نصیر تقریباً عیناً اقتباس از کتاب *تهذیب الاخلاق* ابن مسکویه است. به همین

۱. همان، ص ۱۰۸.

۲. همان، ص ۸۱.

۳. همان، صص ۱۱۷ - ۱۱۸.

۴. همان، ص ۱۱۹.

جهت ذکر دوباره‌ی این تقسیمات تکرار خواهد بود.^۱

خواجه نصیر در سرتاسر کتاب *اخلاق ناصری*، با شرح مستوفای سعی در تطبیق اخلاق ارسطویی با شرع دارد. او در ادامه‌ی کتاب به مبحث عدالت به سبک ارسطویی مطالب را دنبال می‌کند و سعی دارد عدالت اسلامی را نیز بر آن بیفزاید. خواجه در مسأله‌ی معالجه‌ی امراض نفس و کسب فضایل و دفع رذایل از آیات و روایات بهره‌ی فراوان برده است. او سپس از تدبیر منزل و سیاست مدن سخن به میان می‌آورد. نکته‌ی عجیب از خواجه نصیر این است که در مبحث تربیت و تدبیر منزل بخشی را در آداب شراب خوردن باز کرده است و می‌گوید:

باید که سخن بر ندیم قطع نکند، و در همه‌ی احوال اقبال به مهتر اهل مجلس کند و استماع سخن او را باشد بی آن که به دیگران بی‌التفات کند... باید که به هیچ حال چندان مقام نکند که مست گردد... پس اگر ضعیف شراب بود، اندک خورد یا ممزوج کند... اگر حریفان مست شوند جهد کند تا از میان ایشان بیرون رود...^۲

احیاء العلوم، ابو حامد محمد غزالی

دیدگاه‌های اخلاقی ابو حامد غزالی را باید در *احیاء العلوم جستجو نمود*، هر چند وی در *مقاصد الفلاسفه* نیز اشاراتی به قوای نفس و شیوه‌ی عملکرد آن دارد. غزالی سعی در نگاه استقلالی به اخلاق دارد و دوست ندارد تحت تأثیر اندیشه‌ای از متون دینی باشد، ولی با این حال در *تهافت الفلاسفه*، نظریات ارسطو و افلاطون را به نحوی مورد تأیید قرار داده است.

^۱ . همان، صص ۱۱۲ - ۱۱۵ و ص ۱۲۱.

^۲ . همان، ص ۲۳۵.

۱- ابو حامد *احیاء العلوم* را به چهار بخش «عبادات»، «عادات»، «مهملکات» و «منجیات» تقسیم کرده است. فقط دو بخش اخیر آن مربوط به اخلاق می‌شود. نوع تقسیم مسایل اخلاقی این مطلب را به ذهن متبادر می‌کند که غزالی اخلاق را به دو قسمت، یعنی فضایل و رذایل تقسیم کرده است. وی می‌گوید: آنچه مرا بر آن داشت که کتاب را بر چهار ربع تقسیم کنم دو چیز بود: اولی و انگیزه‌ی اصلی این بود که این تقسیم‌بندی در تحقیق و تفهیم ضروری است.

به نظر غزالی علمی که آخرت‌گراست، دو نوع است: علم معامله و علم مکاشفه. منظور از علم مکاشفه آن چیزی است که از آن کشف معلوم مد نظر است، ولی در علم معامله غیر از کشف، عمل نیز مقصود است. او هدف کتاب *احیاء العلوم* را تنها علم معامله می‌داند.

غزالی علم معامله را بر دو قسم دانسته است: علم ظاهر (علم به اعمال و جوارح) و علم باطن (اعمال قلب). آنچه بر جوارح جاری است یا عبادت است یا عادت. علم باطن متعلق به احوال قلب و اخلاق نفس است که تقسیم می‌شود بر آنچه مذموم و آنچه محمود است.^۱

۲- ابو حامد همچون دیگر علمای اخلاق نظریات اخلاقی مورد قبول خود را در ابتدای ربع سوم که در واقع شروع کتاب اخلاق اوست بیان نموده است. وی نخست به توضیح معانی الفاظ نفس، روح، عقل و قلب به شرح زیر می‌پردازد. قلب: لفظ قلب دو معنی دارد: الف) گوشت صنوبری شکل که غرض اطباع است. ب) لطیفه‌ی ربانی روحانی که حقیقت انسان است و آن مُدرِکی است عالم و عارف و مخاطب و معاتب و مُطالب که تعلق به قلب جسمانی دارد و هر جای کتاب از آن

^۱. ابو حامد محمد غزالی، *احیاء العلوم*، ج ۱، حاشیه السهروردی، ص ۴.

یاد شده منظور همان قلب لطیف است. علم معامله صفات قلب و احوال آن را شرح می‌دهد و علم مکاشفه حقیقت آن را توصیف می‌کند.

روح: روح نیز دو معنی دارد: الف) جسم لطیفی است که منبع آن مرکز قلب جسمانی است. ب) لطیفه‌ی ربانی عالم مُدرک انسان. روح امر عجیب ربانی است که اکثر عقول و اندیشه‌ها از درک حقیقت آن عاجزند: **أَقْلُّ الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّي**.^۱
نفس: نفس نیز دو معنا دارد: الف) معنی جامعی از قوه‌ی غضب و شهوت در انسان است که منظور حدیث نبوی است:

«أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك»^۲؛

دشمن‌ترین دشمنان تو نفسی است که در میان جان شماست.

ب) لطیفه‌ی ذکر شده‌ای است که حقیقت انسان است. این نفس به اوصاف مختلف بر حسب اختلاف احوال توصیف می‌شود. هنگامی که سکون و آرامش داشته باشد و اضطراب آن در اثر مقابله با شهوات از بین رفته باشد به آن «نفس المطمئنه» گفته می‌شود و اگر سکون تمام نشده و هم مدافع و هم معترض نفس شهوانی باشد به آن «نفس لوآمه» گفته می‌شود و اگر اعتراض را ترک کرد و مطیع شهوات و انگیزه‌های شیطانی گردید به آن «نفس الامارة بالسوء» گفته می‌شود. منظور از نفس امارة همان نفس به معنی اول است که مذموم است در نهایت ذم و به معنی دوم محمود می‌باشد چون ذات و حقیقت انسان است و عالم به خداوند و سایر معلومات است.

عقل: عقل را نیز دو معناست: الف) منظور علم به حقایق علوم است و عبارت است از صفتی عملی که محل آن قلب است. ب) گاه از آن منظور مُدرک علوم است

^۱ . اسراء / ۸۵ .

^۲ . بحار الانوار، ج ۶۷ / ۶۴، ح ۱ .

و منظور از آن همان لطیفه است. گاه منظور از آن محل ادراک است:

**فاذن قد انكشف لك ان معاني هذه الاسماء موجودة و هو القلب
الجسماني و الروح الجسماني و النفس الشهوانية و العقل العلمي و فهذه
أربعة معان يطلق عليها الالفاظ الاربعة و معنى خامس و هي اللطيفة
العالمية المدركة من الانسان.^۱**

۳- غزالی برای قلب لشکریانی که در ظاهر و باطن هستند معرفی کرده است.
لشکریان ظاهر مثل حواس پنجگانه و بدن و لشکریان باطن که شهوت و غضب
هستند. برای جلب منجیات و دفع مهلکات هر یک نیازمند لشکر دیگرند که همان
ادراک است.

**فجملة جنود القلب تحصرها ثلاثة اصناف: صنف باعث و مستحث، اما
الى جلب المنافع الموافق كالشهوة و اما الى دفع الضار المنافي كالغضب و
قد يعبر عن هذا الباعث بالارادة. الثاني: هو المحرك للاعضاء الى تحصيل
هذه المقاصد و يعبر عن هذا الثاني بالقدر... و الثالث و هو المدرك
المتعرف للاشياء كالجواسيس و هي قوة البصر و السمع و الشم و
اللمس، و هي مبنوثة في اعضاء معينة و يعبر عن هذا بالعلم و الادراك و
مع كل واحد من هذه الجنود الباطنة و جنود ظاهرة و هي الاعضاء
المرکبة من اللحم و الشحم و العصب و الدم و العظم.^۲**

غزالی از این جا به بعد نگاه ارسطویی را وارد مبانی اخلاقی اش می کند. در نظر
غزالی انسان هرگاه از لشکر علم و حکمت و تفکر کمک بگیرد، حزب الله است و
اگر از لشکر شهوت و غضب یاری بجوید به حزب شیطان می پیوندد. پس اگر از فکر

^۱ . همان، ص ۳ - ۴ .

^۲ . همان، ج ۲، ص ۵ - ۶ .

و حکمت کمک نگرفت و لشکریان غضب و شهوت بر او مسلط شدند یقیناً به هلاکت می‌افتد و **خسر خسراً مبیناً**. و این حال اکثر مردم است که عقلشان مسخر شهوات آنهاست و شیوه‌های مختلف استیفای شهوات را از آن استنباط می‌کنند.

النفس متی استعانت بالعقل و ادبت الحمیة الغضبیة و سلطتها علی الشهوة و استعانت بإحدیهما علی الآخر، تارة بان یقلل مرتبة الغضب و غلوائه و بمخالفة الشهوة و استدراجها، و تارة بقمع الشهوة و قهرها بتسلیط الغضب و الحمیة علیها و تقبیح مقتضیاتها، اعتدلت قواها و حسنات اخلاقها.^۱ (۳۴)

شهوت و غضب، ظاهر و باطن آن، در حیوانات نیز وجود دارد ولی علم به حقایق مخصوص انسان‌هاست، چون علوم کلیه ضروری از خواص عقل است. اما اراده‌ی انسانی که همراه با ادراک عقلی به عاقبت امور و طریق صلاح در آن بر وجه مصلحت اعمال می‌شود غیر از اراده‌ی شهوی حیوانات است بلکه ضد آن است.

۴- غزالی انسان را مرکب از چهار چیز می‌داند. بنابراین ترکیب، اوصافی برای انسان حاصل می‌شود که عبارتند از: سبعیه، بهیمی، شیطانی و ربّانیه.

و کل انسان ففیه شوب من هذه الأصول الأربعة أعنی الربانیة و الشیطانیة و السبعیة و البهیمیة و کلّ ذلك مجموع فی القلب و کان المجموع فی اهاب الانسان خنزیر و کلب و شیطان و حکیم.^۲
باید توجه داشت که تعبیراتی همچون سبع و بهیمه و خنزیر و کلب و حکمه همان

۱. همان، ص ۷.

۲. همان، ص ۱۰.

تعبیراتی است که ابن مسکویه از آن استفاده می‌کرد ولی غزالی تعبیر شیطان را اضافه کرده و یک قوه‌ی اضافی برای انسان نسبت به نظر مسکویه قایل شده است. ظاهراً این ویژگی را برای انسان از روایات زیادی که در مورد تحریکات شیطان آمده است استفاده می‌کند و وصف ربانی را که به جای وصف حکمت و نفس ناطقه‌ی ابن مسکویه و ارسطو به کار برده از روایات خواطر استفاده نموده است. غزالی نظر خاصی در مورد خواطر دارد که ریشه‌های آن را ولفسن در کتاب فلسفه علم کلام بحث کرده است.^۱

۵ - غزالی دیدگاه مشائی در مورد قوای نفس را پذیرفته و می‌گوید: در آن چیزی که انکار آن در شرع واجب آید وجود ندارد و اموری است که مشهود است و خدا عادت را بدانها جاری فرموده است.

وی نفس حیوانی را به دو بخش مُدرک و محرک تقسیم می‌نماید. مُدرک خود بر دو نوع تقسیم می‌شود: مُدرک ظاهری که همان حواس پنجگانه است و مُدرک باطنی: که عبارتند از قوه‌ی خیال صور اشیای مرئی، قوه‌ی وهم و سوم قوه‌ی مفکره. مُحرک نیز بر دو قسم است: یکی مُحرک‌ه‌ی باعثه و انگیزاننده که به آن نزوعیه و شوقیه نیز گفته می‌شود. به این معنا که هرگاه در قوه‌ی خیال صورت مطلوب یا مورد نفرت ارتسام یابد بخش دیگر مُحرک‌ه، یعنی محرک‌ه‌ی فاعله و مباشره را جهت تحریک بر می‌انگیزد. مُحرک‌ه‌ی باعثه خود دو شعبه دارد: قوه‌ی شهویه و قوه‌ی غضبیه. قوه‌ی مُحرک‌ه‌ی فاعله نیز در اعصاب و عضلات پراکنده می‌شود و آن را متشنج می‌نماید.

نفس عاقله‌ی انسانی هم دو قوه دارد: قوه‌ی عالمه و قوه‌ی عامله و هر یک از آن

^۱ . ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه: احمد آرام، صص ۶۷۲ به بعد.

دو را به اشتراک لفظی عقل گویند. قوه‌ی عالمه درک حقایق کلی را به عهده دارد ولی قوه‌ی عملی به تربیت بدن و تدبیر آن و اصلاح اخلاق اهتمام می‌ورزد. این قوه پیوسته باید بر سایر قوای بدنی مسلط باشد و سایر قوای بدنی به تأدیب وی موبّ باشد تا هیأت‌هایی پدیدار شود که آنها را فضایل گویند. اگر قوای بدنی مسلط شود و نفس منقاد او شود هیأت‌هایی انقیادی از صفات تن که بدان رذایل گویند مرتسم می‌شود.^۱

شبهه همین تعابیر را ایشان در *احیاء العلوم*، کتاب شرح عجائب نیز بیان کرده است، با این تفاوت که در *احیاء العلوم* جنود قلب را سه تا دانسته: شهوت، غضب و علم. او این دیدگاه را بر دو تعبیر قرآنی تطبیق کرده که: اگر استعانت به علم و حکمت پیدا کرد حزب الله می‌شود ولی اگر لشکر شهوت و غضب را بر نفس خود مسلط کرد ملحق به حزب شیطان خواهد شد.^۲ از این روست که ایشان اجتماع چهار نوع از صفات را در انسان قابل جمع می‌داند: صفات درنده‌خویی، حیوان صفتی، شیطنت و ربوبیت.

چنان که ملاحظه شد غزالی نیز ریشه‌ی نظریه‌ی اخلاقی خود را از قدما و ارسطو و افلاطون گرفته است. به نظر او قوای نفس اگر شهوت و غضب را تحت سیاست صفات ربانی قرار دهد، در قلب صفات ربانی و الهی حاصل می‌شود، این صفات عبارتند از: علم، حکمت، یقین، احاطه به حقایق اشیا، معرفت امور به صورت حقیقی آن.

لاستغنی عن عبادة الشهوة والغضب و لانتشر الیه من ضبط خنزیر الشهوة، و رده الی حد الاعتدال صفات شریفه مثل: العفة و القناعة و

^۱. غزالی، ابو حامد محمد، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه: علی اصغر حدادی، ص ۱۲۴.

^۲. *احیاء العلوم*، ج ۲، صص ۵ - ۶.

الهدو و الزهد و الورع و التقوى و الانبساط و حسن الهيئة و الحياء و
الظرف المساعدة و امثالها و يحصل فيه من ضبط قوة الغضب و قهرها و
ردّها الى حد الواجب صفة الشجاعة و الكرم و النجدة و ضبط النفس و
الصبر و الحلم و الاحتمال و العفو و الثباب و النبيل و الشهامة و الوقار
و غيرها.^۱

باید توجه داشت که غزالی در سرتاسر کتاب به این مبانی ملتزم نمی‌ماند و از آن
در جهت تقسیم فضایل و ردایل استفاده نمی‌کند.
اخیراً کوشش پاره‌یی از ناقدان مصروف این بوده است تا نشان دهند که اراده‌ی
اخلاقی غزالی نیز تماماً یا اغلب مأخوذ از مکاتب ارسطویی و نوافلاطونی و یا از
فیلسوفان مسلمانی بوده که نظام فلسفی‌شان روحاً و اساساً یونانی بوده است، از این
رو قدر و اصالت چندانی ندارد. باید گفت: غزالی نامبردارترین موفّ مسلمان در
علم الاخلاق است و یک محقق پر مطالعه بوده و به همین دلیل تبخّر کاملی در
آرای یونانیان داشته و از آنها هم تأثیر پذیرفته است اما به هیچ وجه درست نیست که
بپنداریم وی آرای ابتکاری و اصلی خود را مدیون فلسفه‌ی یونان است. برعکس، او
مخالف فلاسفه و آرای کفرآمیز آنان بود.

غزالی در سراسر آثارش بر آموزه‌های اسلامی تکیه می‌کند. ارزش‌هایی کاملاً
ناشناخته برای یونانیان چون تصوّف روح فراگیر اخلاق غزالی است. وی به شرح
مبسوط فضایل قهرمانی از قبیل شجاعت و امثال آن نمی‌پردازد و بیشتر بر این تکیه
می‌کند که شخص پس از گسستن علایقش با این جهان - دست کم علایق روحی -
می‌باید به تطهیر قلب مشغول گردد.^۲

^۱ . همان، ج ۲، ص ۱۱.

^۲ . تاریخ فلسفه در اسلام، مقاله عبدالخالق، ترجمه: عبدالکریم سروش، ج
۲، ص ۵۷.

۷- بد نیست در انتها، ترتیب بحث رذایل و فضایل مطرح شده توسط غزالی را در *احیاء العلوم* جهت مقایسه با گذشتگان ذکر کنیم.
او مهملکات را به صورت کتاب - کتاب این گونه دسته‌بندی کرده است: کتاب شرح عجایب القلب، کتاب ریاضة النفس، کتاب کسر الشهوتین: شهوة البطن و شهوة الفرج، کتاب آفات اللسان، کتاب ذم الغضب و الحقد و الحسد، کتاب ذم الدنيا، کتاب ذم المال و البخل، کتاب ذم الجاه و الرياء، کتاب ذم الکبر و العجب و کتاب ذم الغرور.

غزالی منجیات را نیز به این ترتیب در *احیاء العلوم* مورد بحث قرار داده است: کتاب التوبة، کتاب الصبر و الشکر، کتاب الفقر و الزهد، کتاب التوحید و التوکل، کتاب المحبة و الانس و الشوق و الرضا، کتاب النیة و الصدق و الاخلاص، کتاب المراقبة و المحاسبة، کتاب التفکر و کتاب ذکر الموت و ما بعده.
۸- با توجه به مطالب فوق این نکته درست است که غزالی سعی دارد از فلسفه‌ی زمان خود دوری جوید، ولی باید اذعان کرد که او در بخش نظریات اخلاقی کمتر به این کار موفق بوده است و تنها تفاوت وی با دیگر علمای اخلاق عمده نکردن مسأله‌ی حد وسط ارسطویی بوده است که در بین آنان مسلّم فرض می‌شد. البته این گرایش او و عدم خودباختگی وی به فلسفه‌ی یونان قابل تقدیر است و قدم کمی نیست که غزالی برداشته است. همین حرکت او باعث شد در بین اهل سنت روند این شیفتگی تا حدودی قطع شود و در بین شیعیان نیز این گرایش تضعیف یا تعدیل گردد.
تفاوت اخلاق قبل از غزالی و بعد از غزالی در این است که در اخلاق قبل از غزالی روح اجتماعی و سیاسی یونانی حاکمیت دارد و از آموزه‌های دینی به عنوان کمک بهره برده می‌شود. این اخلاق خودبنیاد است و اگر آموزه‌های دینی را از آن

حذف کنیم خللی در آن ایجاد نمی‌شود. در اخلاق بعد از غزالی روح حاکم روح انزوا و تصوّف و آخرت‌گرایانه حاکم است و آموزه‌های دینی نقش محوری دارد و اگر مبانی ارسطویی را از آن برداریم در بسیاری از موارد تنها انسجام و نظم و تقسیم‌بندی اخلاق به هم می‌ریزد ولی در اصل اخلاق خللی ایجاد نمی‌شود.

محجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء و حقایق، مولی محسن فیض کاشانی

مرحوم مولی محسن فیض کاشانی دو کتاب اخلاقی مهم دارد: یکی محجة البیضاء که اصلاح *احیاء العلوم غزالی* است و از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. ویژگی این کتاب در این است که بر اندیشه‌ی اخلاقی غزالی جامه‌ی علمی شیعه پوشانده است. البته ایشان در فلسفه‌ی اخلاق حاشیه مهمی بر نظرات مرحوم غزالی نداشته و آن را تلقی به قبول کرده است. دوم کتاب *حقایق* که شباهت‌های زیادی به *احیاء العلوم غزالی* دارد. در ابتدای کتاب، شبیه ربع عبادات، ایشان بحث علم و عقاید را آورده است ولی مباحث بعدی احکام را در اواخر کتاب آورده است. ربع عادات را نیاورده ولی ربع مهلکات و منجیات را تقریباً بتمامه ولی به صورت مختصر و به همراه روایات شیعی ذکر کرده است.^۱

باب سوم کتاب با نظریات اخلاقی شروع می‌شود و در آن چهار قوه‌ی نفس یعنی: شهوت و غضب و حکمت و شیطنت و صفاتی که در اثر پیروی از این قوا در نفس پدید می‌آید مطرح گردیده است. نکته‌ی قابل توجه این است که غزالی بحث خواطر ربّانی و شیطانی را جدا از نظریه‌ی اخلاق خود ذکر کرده ولی ایشان در کتاب *حقایق* این مبحث را با نظریه‌ی اخلاقی خود تلفیق نموده است.^۲

^۱. فیض کاشانی، مولی محسن، *محجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، کتاب شرح عجائب القلب، ج ۵.

^۲. فیض کاشانی، مولی محسن، *حقایق*، صص ۱۰۵ - ۱۲۲.

جامع السعادات، شیخ مهدی نراقی

جامع السعادات از مهم ترین و جامع ترین کتب اخلاقی شیعه است که به صورت مستقل توسط یکی از علمای شیعه در سه جلد به طبع رسیده است. این کتاب با وجودی که از محجّه البیضاء مختصرتر است ولی این برتری را دارد که تحقیقی مستقل است.

۱ - مرحوم نراقی در ابتدای کتاب خود، حقیقت انسان را دو بخش کرده است: روح یا سر، و بدن یا علقن. و برای هر یک مُهلکات و مُنجیاتِ فرض نموده است. او در ابتدا به اثبات تجرّد نفس پرداخته و سپس از مُنجیات به عنوان سعادت ابدی و از مهلکات به شقاوت سرمدی تعبیر نموده است و کسب و اجتناب آنها را واجب شمرده است. فضایل ضروری را مترادف با حد وسط و اجتناب از رذایل را اجتناب از اطراف آن گرفته است.

فالتخلّی عن الثانیة (مهلكات) و التخلّی بالأولی (منجیات) من أهمّ الواجبات و الوصول الى الحیاء الحقیقیة بدونهما من المحالات، فیجب علی کلّ عاقل أن یجتهد فی اکتساب فضائل الاخلاق الّتی هی الأوساط المثبتة من صاحب الشریعة و الاجتناب عن رذائلها الّتی هی الاطراف.^۱

ظاهر عبارت نشانگر این معنی است که شریعت مطابق حد وسط حکم اخلاقی داده است. یا آنچه شریعت حکم کرده مطابق است با حد وسط و آنچه نهی کرده است اطراف فضایل یعنی افراط و تفریط آنهاست.

مرحوم نراقی تخلّی و تخلّی را زمینه ساز فیوضات قدسی عنوان کرده و مثال آیینی که غزالی در این باب زده است را متذکّر شده که تا کدورت را از آن برکنار نکنی

^۱. جامع السعادات، ج ۱، ص ۹.

صور در آن به خوبی نمایان نمی‌شود.

۲- ایشان دو چیز را در تربیت مؤثر گرفته است: یکی مزاج و طبیعت اشخاص را و دیگری تربیت خانوادگی را. ایشان ابتدا گفته‌اند: بعضی از مزاج‌ها انسان را مستعد بعضی از ویژگی‌های اخلاقی می‌کند. بعضی را خالی از آن در نظر گرفته‌اند:

**فانا نقطع بان بعض الاشخاص بحسب جبلته و لو خلی عن الأسباب
الخارجية بحيث يغضب و يخاف و يحزن بادني سبب و يضحك بادني
تعجب، و بعضهم بخلاف ذلك و قد يكون اعتدال القوى فطرياً بحيث
يبلغ الانسان كامل العقل فاضل الاخلاق غالبه قوة العاقلة على قوتي
الغضب و الشهوة كما في الانبياء و الائمة عليهم السلام و قد يكون مجاوزتها عن**

الوسط كذلك بحيث يبلغ ناقص العقل ردى الصفات، مغلوبه عاقلته

تحت سلطان الغضب و الشهوة كما في بعضى الناس.^۱

چنان که ملاحظه شد ایشان انبیا و ائمه را فطرتاً معتدل القوی دانسته‌اند و بعضی مردم دیگر را فطرتاً مُفرط و خارج از حد وسط و شاید بقیه‌ی مردم را از نظر فطری و

طبیعی بین این دو حد از فضیلت و رذیلت فرض نموده‌اند. سپس ایشان به بحث

تربیت پرداخته و انسان را قابل تربیت می‌دانند و می‌گویند این که قبول نکنیم انسان

می‌تواند تغییر اخلاق دهد لازم‌هاش بطلان شرایع و اخلاق است. به سبب وجود خُلق

یا مزاج است یا عادات که فعلی را بدون تأمل و تکلف انجام می‌دهیم و آنچنان ادامه

می‌دهیم تا ملکه شود و فعل به‌راحتی از انسان صادر شود ولو با مزاج مخالف باشیم. در

این صورت است که لفظ خُلق که «ملکه للنفس مقتضية لصدور الأفعال بسهولة من دون

احتياج الى فكر و روية»^۲ که در نظر ایشان هم تعریف اخلاق است، مصداق پیدا می‌کند.

۱. همان، ج ۱، ص ۲۱.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۲.

۳- مرحوم نراقی به پیروی از غزالی به بحث نفس و مرادف بودن آن با روح، عقل و قلب و این که خواطر بر قلب عارض می شود پرداخته و قوه‌ی وهمیه شیطانیه را به قوای نفس افزوده است. وی به پیروی از مشی ارسطویی قوه‌ی غضبیه سبعیه و قوه‌ی شهویه بهیمیه را هم جزء قوای نفس دانسته است. مرحوم نراقی خیر را بر دو قسم دانسته است: خیر مطلق و خیر مضاف. خیر مطلق: مقصود از آن ایجاد کل است؛ چون کل است که تشویق می کند و آن غایه الغایات است. خیر مضاف: آن چیزی است که به وسیله‌ی آن به خیر مطلق می رسیم. و سعادت: رسیدن هر شخص با حرکت ارادی نفسانی به کمالی است که در جبلّ و ذات وی تمایل به آن وجود دارد. ایشان در تأیید این تقسیم به کلام ارسطو استشهاد می کنند.

نراقی در مورد قوای نفس مفصل تر بحث کرده است. او برای انسان چهار قوه برشمرده است: قوه‌ی عقلیه‌ی ملکیه، قوه‌ی غضبیه‌ی سبعیه، قوه‌ی شهویه‌ی بهیمیه و قوه‌ی وهمیه‌ی شیطانیه.

عقل شأنش ادراک حقایق امور و تمیز بین خیر و شر است و امر به افعال خوب و نهی از صفات مذموم می کند. قوه‌ی دوم موجب صدور افعال درندگان مثل غضب و بغض و آزار به انسان‌های دیگر می شود. قوه‌ی سوم فقط افعال حیوانات و عبودیت فرج و شکم و حرص به آنها را موجب می شود. قوه‌ی چهارم شأنش استتباط و جوه مکر و توصل به عرض‌های شیطانی و خدعه است.^۱

ایشان وهم و خیال و متخیله را سه قوه‌ی متباین و همین طور متباین با سه قوه‌ی

۱. همان، ص ۲۹.

دیگر نفس دانسته، وظیفه‌ی آن را ادراک جزئیات شمرده است. وظیفه‌ی خیال ادراک صور، شأن متخیله را ترکیب مُدرکات جزئی و صور است. او می‌گوید این ادراکات یا مطابق واقع و نفس الامر و یا اختراع نفس است. در هر صورت یا از مقتضیات عقل و شرع و از وسایل رسیدن به مقاصد صحیح است و یا از دواعی شیطان است. بر اساس اولی وجودش خیر و کمال و بر اساس دومی شر و فساد است. وضعیت در همه‌ی قوا به همین صورت است.^۱

مرحوم نراقی انسان را به مملکتی تشبیه نموده است که شاه یا حکیم قوه‌ی عاقله و کلب قوه‌ی غضبیه و خنزیر قوه‌ی شهویه و شیطان قوه‌ی وهمیه‌ی آن است.^۲

۴- مرحوم نراقی در مورد خیر نیز به دنبال ارسطو رفته است:

ثمّ الظاهر من کلام ارسطاطالیس: انّ الخیر المطلق هو الکمالات النفسیة و المضاف ما یكون معدّاً لتحصیلها کالتعلیم و الصحّة أو نافعاً فیة کالمکنّة و الثروة.^۳

ایشان می‌فرمایند ارباب نظر مصادیق سعادت را چند چیز دانسته‌اند. عده‌ای حقیقت سعادت را عقل و علم و عده‌ای عشق و عده‌ای زهد و ترک دنیا گرفته‌اند، ولی به نظر ما سعادت در جمع آنهاست:

لا تحویل السعادة الا باصلاح جمیع الصفات و القوی دائماً فلا تحویل باصلاحها بعضاً دون بعض و وقتاً دون وقت... صرّح الحكماء و بان غاية المراتب للسعادة ان یتشبه الانسان فی صفاته بالمبدأ.^۴

۵- ظاهر کتاب جامع السعادات نشانگر این است که ایشان خواسته دو نحله‌ی

۱. همان، ص ۳۰.

۲. همان، ص ۳۱.

۳. همان، ج ۱، ص ۳۶.

۴. همان، ج ۱، صص ۳۹ - ۴۰.

ارسطویی و غزالی را با یکدیگر جمع کند. به همین جهت، بر خلاف غزالی و فیض، در تقسیم کلی کتاب از *تهذیب الاخلاق* ابن مسکویه و خواجه نصیر پیروی کرده و حد وسط را ملاک فضیلت قرار داده و گاهی کلماتی از آنها نیز نقل کرده است. نراقی، در باب نفس، عدالت، در بعضی از شقوق، خواطر شیطانی و رحمانی، از تقسیم‌بندی غزالی و *احیاء العلوم* بهره برده است.

نراقی در مورد حد وسط می‌گوید: اجناس فضایل چهار چیز است و اجناس رذایل هم در نظر ابتدایی چهار چیز می‌نماید: جهل ضد حکمت، جبن ضد شجاعت، شره ضد عفت و جور ضد عدالت. اما پس از تحقیق معلوم می‌شود که فضیلت یک حد معین بیشتر ندارد و تجاوز از آن حد چه به صورت افراط و چه به صورت تفریط منجر به رذیلت می‌گردد. پس فضایل به منزله‌ی اوساط هستند ولی رذایل شبیه اطراف، و وسط تعدد قبول نمی‌کند ولی اطراف تعدادشان نامتناهی است. مجرد انحراف از فضیلت در هر طرف منجر به رذیلت می‌شود و ثبات فضیلت و استقامت در این خط مستقیم بسیار مشکل است.

وسط بر دو نوع است: وسط حقیقی و وسط اضافی و پیدا کردن وسط حقیقی بسیار مشکل است. و در هر صورت هر چه شخص به وسط حقیقی نزدیک‌تر باشد کامل‌تر است و اگر خارج شد داخل در رذیلت شده است. ایشان می‌فرمایند چون اطراف حد وسط کثیر است و همه‌ی آنها نیز نام معینی ندارند، امکان شمردن جمیع نیست. اصولاً عالم اخلاق، وظیفه‌ی بیان اصول و قوانین کلی اخلاق را بر عهده دارد، نه شمردن همه‌ی اجزای آن را. آنچه لازم است بیان شود تنها این است که به ازای هر فضیلتی دو جنس رذیلت هست. پس اگر چهار فضیلت داشته باشیم اجناس رذایل هشت تا خواهد بود.

نکته‌ی مهم در این جا نقد ایشان از اجناس رذیلت عدالت به ظلم و انظلام است

که اظهار می کند:

**الحقّ أنّ العدالة مع ملاحظة ما لا ينفكّ عنها من لازمها لا طرف واحد
يسمى جوراً و ظلماً^۱**

نکته‌ی دیگر این که ایشان رذایل ظلم و انظلام در کتب قدما و انواع فضایل تحت جنس عدالت که در کتب قدما تلقی به قبول شده است را نمی‌پذیرد و می‌گوید: ظلم و عدالت بر ایند همه‌ی فضایل و رذایل هستند. چون عدالت ضبط عقل عملی تحت عقل نظری است و جامع کمالات است و ظلم جامع نقایص و حقیقت ظلم وضع الشیء فی غیر موضعه است که شامل همه‌ی رذایل است. پس انواع فضایل و رذایل را باید تحت قوای سه‌گانه‌ی عقلیه، غضبیه و شهویّه گرفت. با این تفاوت که بعضی از آنها فقط متعلّق قوه‌ی عاقله و بعضی فقط متعلّق به قوه‌ی غضبیه و بعضی فقط متعلّق به قوه‌ی شهویّه و بعضی به دو تا از آنها و بعضی به هر سه مربوط است. مرحوم نراقی تقسیم کلی مباحث را نیز بر همین مبنا قرار داده است:

**المعالجات الخاصّة الامراض النفس و له أربعة مقامات: الأول: ما يتعلّق
بالقوة العاقله من الرذائل و الفضائل و كيفية علاج الرذائل، الثاني: ما
يتعلّق بالقوة الغضبيّة من الرذائل و الفضائل و كيفية العلاج، الثالث: ما
يتعلّق بالقوة الشهويّة من الرذائل و الفضائل و كيفية العلاج، الرابع: ما
يتعلّق بالقوى الثلاث أو بإثنين منها.^۲**

ایشان عامل خیر و شر را به تبع غزالی و با استفاده از روایات طریق اهل سنت، خواطر الهامی ملک و وسوسه‌های شیطانی می‌دانند و می‌گویند: اگر انسان تابع شهوت و غضب شد شیطان مجال وسوسه پیدا می‌کند و اگر ذکر خدا گفت او رفته و

^۱ . همان، ج ۱، ص ۶۵.

^۲ . همان، ج ۱، ص ۹۲.

ملک تنها الهام می‌کند.^۱

۶- مشکل پذیرش مبنای حد وسط در تطبیق آن با واقعیات کاملاً خود را نشان می‌دهد. مرحوم نراقی در مقام تقسیم فضایل و رذایل سعی کرده به هر صورت که شده فضایل و رذایل را بر مبنای حد وسط تقسیم کند، ولی در این کار موفقیتی به دست نمی‌آورد. بعضی اخلاقیات سه جزء نمی‌شوند، لذا هر چه از این قبیل است را تحت عنوان، رذایل و الفضائل المتعلقة بالقوی الثلاث أو باثنین، آورده است.

شیخ نراقی رذایل را در بخش افراط و تفریط مطرح نموده و برای هر یک نیز ضدی مشخص کرده است ولی معلوم نیست که این ضد که فضیلت است آیا جزء فضیلت وسط قرار دارد یا خیر. یعنی مثلاً عداوت، منشعب از غضب است و ضد آن نصیحت است، آیا نصیحت جزء انواع یا اجزای شجاعت است که حد وسط قوه‌ی غضبیه است؟ حسن خلق زیرمجموعه‌ی شجاعت قرار دارد. مگر شجاعت را چه معنی می‌کنیم که نصیحت و حسن خلق از فروع آن به شمار می‌آید؟

۷- اجناس رذایل و انواع آن از نظر مرحوم نراقی به این صورت است که او ابتدا قوه‌ی عقلیه را به سه حد افراط، حد وسط و حد تفریط تقسیم می‌کند. عین این کار را با قوه‌ی شهویّه و غضبیه نیز انجام می‌دهد و شقوق آن را شبیه ارسطو ولی با بسط بیشتر انجام می‌دهد. آن‌گاه به ذکر رذایل بسیاری اشاره می‌کند که سه وجه ندارند بلکه دووجهی هستند. مثل افشای سرّ و کتمان سرّ، غیبت و نصیحت، و بیش از سی عدد از اخلاقیات دو شقی را بر می‌شمرد. نراقی در تقسیم امور اخلاقی تفاوت‌هایی با ابن مسکویه و خواجه نصیر و تشابه‌هایی با غزالی و روایات اخلاقی شیعه دارد.

^۱. همان، ج ۱، صص ۱۴۱ - ۱۴۹.

معراج السعاده، مولی احمد نراقی

کتاب معراج السعاده مرحوم احمد نراقی در واقع خلاصه یا بیان دیگری از کتاب جامع السعادات پدر، به زبان فارسی است. خود ایشان در مقدمه‌ی معراج السعاده می‌گویند:

این کتاب به زبان عربی است و برای فارسی‌زبانان سودمند نیست «لذا از مصدر عزّت و اجلال و محفل حشمت و اقبال اشاره لازم البشاره به این دعاگوی دولت مصون از زوال صادر گردید که خلاصه‌ی مطالب و جلّ مقاصد آن را به سیاق فارسی به عبارتی واضح بیان نماید که عموم ناس از فراید و فواید آن نفع توانند یافت.»^۱

از این رو با مقایسه‌ای اجمالی، تفاوت عمده‌ای بین نظرات پدر و پسر در باب نظریات اخلاقی مشاهده نشد؛ لذا از تکرار آن خودداری می‌نمایم. ملا احمد نراقی تقریباً در قوای نفس به ترجمه‌ی مطالب پدر پرداخته است، با این تفاوت که در مثال، روح را از عقل تفکیک نموده و روح را به پادشاه و عقل را به وزیر و شهوت را به مأمور مالیات و خراج و غضب را به مأمور انتظامی تشبیه نموده است.^۲

الاخلاق، سید عبدالله شبر

یکی دیگر از کتب مهم اخلاقی شیعه کتاب اخلاق سید عبدالله شبر است. به نظر می‌رسد این کتاب نیز اقتباسی از اخلاق احياء العلوم غزالی و محجّه البيضاء فیض کاشانی است. او گاه از کتب قدما مثل تهذیب الاخلاق ابن مسکویه و اخلاق ناصری نیز استفاده نموده است. خصوصیت این کتاب در این است که سعی شده در آن از

^۱. نراقی، ملا احمد، معراج السعاده، ص ۶.

^۲. همان، ص ۲۲.

روایات شیعه‌ی امامیه استفاده گردد، ولی طرح کلی آن را ظاهراً از کتب فوق الذکر گرفته است.

فصل اول و دوم کتاب که بیش از دوازده صفحه نمی‌شود اختصاص به معنی و نظریات اخلاقی دارد، ولی بقیه‌ی کتاب را عمدتاً روایات تشکیل می‌دهد. در نظریات اخلاقی او تعریف اخلاق، قوای نفس و نظریه‌ی حد وسط ارسطویی پذیرفته شده است:

فالخلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة و يسر من غير حاجة الي فكر و روية.^۱

در مورد قوای نفس و حد وسط آورده است که:

**فاذا استوت أركان أربعة و اعتدلت و تناسبت حصل حسن الخلق و هي:
قوة العلم و قوة الغضب و قوة الشهوة و قوة العدل بين هذه القوى
الثلاث.^۲**

مرحوم شبر در کتاب اخلاق خویش قوای نفس را به چهار قسم تقسیم می‌کند: قوه‌ی علم، قوه‌ی غضب، قوه‌ی شهوت و قوه‌ی عدل. هر یک از این قوا دارای حسنی هستند. حسن قوه‌ی علم، این است که طوری شود که شخص به راحتی بتواند فرق بین صدق و کذب اقوال و همین طور بین حق و باطل اعتقادات و بین زشت و زیبایی افعال را تمیز دهد. در این صورت صاحب حکمت خواهد گردید. و اما غضب و شهوت حسنشان در قبض و بسط هریک بنابر مقتضیات حکمت و دین است. قوه‌ی عدل ضابطه‌مند کردن شهوت و غضب تحت اشاره‌ی عقل و شرع است.^۳

^۱. شبر، عبدالله، / الاخلاق، ص ۲۵.

^۲. همان، ص ۲۶.

^۳. همان.

ایشان نیز قوه‌ی عدل را قوه‌ی تناسب بین غضب و شهوت تحت ارشاد عقل و شرع دانسته است. او برای عدالت فقط یک طرف قایل است و آن ظلم و جور است، ولی اعتدال غضب را شجاعت و اعتدال شهوت را عفت و طرف زیادی غضب را تهوّر و طرف ضعف را جبن و طرف زیادی شهوت را شره و طرف نقصان را خمودی معرفی کرده است. طرف زیادی حکمت جریزه و طرف نقصان را ابلّی و حد وسط آن را حکمت گرفته است. او اصول اخلاق حسنه را حکمت، شجاعت، عفت و عدل پنداشته است.^۱

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه آورده شد معلوم گردید که اقتباس نظریات اخلاقی از یونانیان و به ویژه از ارسطو از لحاظ تاریخی قابل اثبات است. اندیشه‌های یونانیان در مراحل اول از طریق ترجمه‌های متون فلسفی آنان در بین مسلمانان رواج پیدا کرد. روند این اقتباس و چگونگی آن به شکلی بوده است که ذکر شد. این موضوع در نوشته‌های پراکنده‌ی اخلاقی تا امروز هم بدون نقد مورد استفاده قرار می‌گیرد. از آن جا که این نظریات را علمای اسلامی ذکر می‌کنند به عنوان دیدگاه‌های نظری اسلام در مورد اخلاق مورد استفاده قرار می‌گیرد. اقتباس نظریات اخلاق یونانیان تا عصر غزالی با شیفتگی همراه بوده ولی غزالی باب نقد اندیشه‌های غیر دینی را باز کرد و از آن به بعد تا حدودی فعالیت علمی اخلاق دقیق‌تر انجام گرفت. از غزالی به بعد روح عرفیت و سکولار در متون اخلاقی مسلمانان تضعیف شد.

^۱. همان، صص ۲۶ - ۲۷.

جدای از همه‌ی آنچه گفته آمد، اقتباس از اخلاق ارسطویی با ابهام و برداشت‌های متفاوت انجام گرفت. به عنوان مثال، مطالب گفته شده در مورد تقسیم عقل به عقل عملی و نظری و معانی هر یک، بسیار مشوش است. بعضی مثل ظاهر کلام ارسطو عقل عملی را نوعی ادراک جزئی و بعضی مثل غزالی عقل عملی را صرف اشتراک لفظی گرفته‌اند. ابن مسکویه امور ارادی‌ای که فکر و تمیز به آن تعلق می‌گیرد را فلسفه‌ی عملی می‌خوانند^۱ یا خواجه نصیر حکمت عملی را دانستن مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی امور و احوال ایشان بوده است معنا کرده است.^۲ مهدی نراقی قوه‌ی عاقله را هم قوه‌ی ادراک‌کننده‌ی حقایق و هم ادراک‌کننده‌ی خیر و شر و هم آمر و ناهی می‌داند.^۳ البته ایشان ادراک جزئیات را مربوطه به قوه‌ی واهمه‌ی شیطانی مربوط می‌داند که از یک طرف گاه با مقتضیات عقل و شرع مطابق در می‌آید و موجب خیر می‌گردد.^۴

بعضی کلمات و بیانات اخلاقی کتب علمی اخلاق بیشتر به خطابه می‌ماند. در یک بحث علمی حتی در میان فلاسفه به درستی مفاهیم حکمت یا عقل عملی توضیح داده نشده است؛ آیا دو نوع مُدرک داریم یا به عقل عملی مسامحتاً عقل گفته شده است؟

صاحب تعلیقات بر نهج‌الْحکمه پس از نقل اقوال در تفاسیر مربوط به عقل، عقل عملی را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱ - قوه‌ای که احکام متعلق به اعمال انسان را درک می‌کند، در مقابل عقل نظری که سایر احکام را درک می‌نماید و توجهی به احکام جزئی ندارد. این مطلب از کلام

۱. تهذیب الاخلاق، ص ۳۴.

۲. اخلاق ناصری، ص ۴۰.

۳. جامع السعادات، ج ۱، ص ۲۹.

۴. همان، ص ۳۰.

فارابی استفاده شده است.

۲- عقل عملی قوه‌ای است که فقط احکام جزئیات را درک می‌کند. این تفسیر شیخ و صدر المتألهین است.

۳- قوه‌ای است که چیزی را درک نمی‌کند و فقط کارش تصرف در قوای بدن است و این کلام بهمینار است.

۴- تفسیر چهارمی وجود دارد و آن این که عقل عملی احکام اعتباری متعلق به عمل را درک می‌کند؛ احکامی که برهانی نیست.^۱ (۹۶) این قول را ایشان در بیانی به شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی) و به تبع به علامه طباطبایی نسبت می‌دهد که در روش رئالیسم ایشان همین دیدگاه را تقویت کرده‌اند.

نکته‌ی بعد شبهه‌ی هیوم و مابعد اوست که می‌گوید: چگونه ادراکات را با عمل منطبق می‌کنیم؟ اگر عقل عملی را ادراک بدانیم و یا عمل اخلاقی را عملی که مطابق با عقل باشد بدانیم، چگونه قابل تصور است که از «هست» چگونه «باید» استنتاج شود؟ اگر از هست باید در نمی‌آید پس چه کسی حکم به خیر و شر می‌کند و این حکم با اندیشه‌ها چه ارتباطی دارد؟ اگر عقل عملی عقل نیست پس چیست؟ غریزه است؟ فطرت است؟ عملی اتوماتیک در وجود انسان است؟ اگر ادراک است ادراک چگونه انسان را بر می‌انگیزد؟ حتی تمایل به کار، ادراک نیست. لذت، نفرت، میل و اراده و اختیار همه غیر از ادراک هستند. مقدمات اگر اخباری باشد چگونه می‌شود از آن انشاء حاصل کرد؟

ارسطو نفس را بر دو قسم تقسیم می‌کند: نفس متعقل و نفس غیر متعقل. غیر متعقل به دو بخش نفس نباتی و حیوانی تقسیم می‌شود. جنبه‌ی غیر متعقل نفس

^۱. مصباح، محمد تقی، تعلیقات بر نهایة الحکمة، ص ۱۷۶.

اختیار تحت تأثیر نفس ناطقه قرار می‌گیرد.

در مورد نفس نیز واقعاً این چگونه نفسی است؟ سه نفس در یک نفس؟ چگونه در یک شیء واحد یک جزء آن تحت تأثیر جزء دیگر واقع می‌شود؟ ابن مسکویه سه قوه‌ی عاقله و غضبیّه و شهویّه را متباین گرفته است و از طرف دیگر آنها را بر یکدیگر مَوْر می‌داند. از طرف دیگر، علمای اخلاق معلوم نمی‌نمایند که چگونه سه قوه‌ی متباین در نفس انسانی اجتماع کرده و حقیقت وی را می‌سازد و او را راه می‌برد.

خواجه نصیر نیز می‌گوید نفس انسانی را سه قوت متباین است که به اعتبار آن قوت‌ها مصدر افعال و آثار مختلف می‌شود و هر یک را مبدأ افعال مشخصی می‌داند، یعنی هر یک مستقلاً موجب افعال بشر می‌شود. مکانیسم این فعالیت بیان نشده است، ولی غزالی سعی می‌کند مکانیسم آن را بیان کند و آن این که هر گاه در قوه‌ی خیال صورت مطلوب یا مورد نفرت ارتسام یابد، بخش دیگر محرک یعنی محرک فاعله و مباشره را جهت تحریک بر می‌انگیزد. محرک دو شعبه دارد: شهویّه و غضبیّه. قوه‌ی فاعله‌ی محرک نیز در اعصاب و عضلات پراکنده می‌شود و آن را متشنج می‌سازد و این قوا در انسان باید تحت تسلط قوه‌ی عاقله قرار گیرد تا فضایل را پدید آورد. ایشان با این که قوه‌ی عاقله را صرفاً مدبّر می‌داند نه مُدرک، معلوم نمی‌کند که چگونه خود قوه‌ی عاقله قوانین تدبیر بدن و منزل و سیاست را به دست می‌آورد.

مرحوم نراقی نیز شهوت و غضب و وهم و عقل را مبدأ افعال می‌داند. آیا نفس

غیر از این قواست یا خود اینهاست؟ عقل و نفس چه تفاوتی دارند؟

چنانکه ملاحظه شد عبارات مربوط به مبانی اخلاق در کتب اخلاقی بسیار

مشوش و مبتنی بر طبیعیّات قدیم است. مکانیسم عمل مشخص نیست و بیشتر از

طریق آثار و غایات رفتار تبیین می‌شود. به هر صورت که شده می‌خواهند صفات و ویژگی‌های رفتاری انسان را تحت یکی از قوا در آورند. آیا انسان فقط ویژگی شهوانی و غضبی دارد؟ چگونه می‌توان این همه صفات اخلاقی را ناشی از قوه‌ی شهوی یا قوه‌ی غضبی در آورده و آن را توجیه کرد؟ اصولاً معنی دقیق شهوت و غضب چیست؟

* * *

فهرست منابع

۱. احیاء علوم الدین، ابو حامد محمد غزالی، ج ۱ و ۳، دار المعرفه، بیروت، بی تا.
۲. اخلاق ناصری، خواجه نصیر الدین طوسی، تصحیح مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، انتشارات خوارزمی.
۳. اخلاق نیکوماخس، ارسطاطالیس، سید ابوالقاسم پورحسینی، ج ۱، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.
۴. الاخلاق، شبر، عبدالله، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت ۱۴۱۲.
۵. تاریخ فلسفه اسلام، مقاله ابن مسکویه، عبدالرحمن بدوی، ترجمه دکتر علی شریعتمداری، ج ۱، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ج ۱، ۱۳۶۵.
۶. تاریخ فلسفه در اسلام، مقاله عبدالخالق، ترجمه عبدالکریم سروش، نشر دانشگاهی، ج ۲، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ج ۱، ۱۳۶۵.
۷. تاریخ فلسفه غرب، راسل، برتراند، نجف دریابندی، نشر پرواز، ج ۱، ۱۳۶۵.
۸. تاریخ فلسفه، کاپلستون، فردریک، سید جلال الدین مجتبی، ج ۱، انتشارات علمی فرهنگی و سروش، تهران، ۱۳۶۸.
۹. تعلیقات بر نهاییه الحکمه، مصباح، محمد تقی، در راه حق، ۱۳۶۳.
۱۰. تهافت الفلاسفه، غزالی، ابو حامد محمد، علی اصغر حلبی، نشر دانشگاهی ۱۳۶۱.

۱۱. تهذیب اخلاق، یحیی بن عدی، تصحیح و ترجمه، سید محمد دامادی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران، ۱۳۷۱.
۱۲. تهذیب الاخلاق، ابن مسکویه، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۸.
۱۳. جامع السعادات، ملا مهدی نراقی، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم ج ۱، بی تا.
۱۴. جزوه‌ی درسی فلسفه اخلاق، دکتر عبدالکریم سروش.
۱۵. جمهور، افلاطون، فوَدُ روحانی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چ ۵، ۱۳۶۷.
۱۶. حقایق، فیض کاشانی، مولی محسن، انتشارات علمیه اسلامی، بی تا.
۱۷. حکمت دینی و یونان‌زدگی در عالم اسلام، مددپور، محمد، مرکز مطالعات شرقی فرهنگ و هنر، تهران ۱۳۷۴.
۱۸. السعادة و الاسعاد (فی السیرة الانسانیة)، ابی الحسن ابن ابی ذر و هو محمد بن یوسف العامری النیشابوری، به خط مجتبی مینویی، چاپ دانشگاه تهران.
۱۹. شرح چهل حدیث، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۸، ۱۳۷۵.
۲۰. شرح حدیث جنود عقل و جهل، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۵، ۱۳۸۰.
۲۱. فلسفه اخلاق، مصباح، محمد تقی، انتشارات اطلاعات، تهران ۱۳۷۰.
۲۲. فلسفه علم کلام، ولفسن، هری اوسترین، احمد آرام، انتشارات الهدی، تهران ۱۳۶۸.
۲۳. کلیات فلسفه، ریچارد پاپکین، اروم استرول، جلال‌الدین مجتوی، انتشارات حکمت، ۱۳۷۰.
۲۴. محجّۃ البیضاء فی تهذیب الاحیاء، فیض کاشانی، مولی محسن کتاب شرح عجائب القلب، ج ۵، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ج ۲، بی تا.
۲۵. معراج السعاده، ملا احمد نراقی، انتشارات رشیدی، ۱۳۶۱.
۲۶. نهائیه الحکمه، طباطبایی، محمد حسین، نشر اسلامی، قم، بی تا.