

**Research Article****An Analysis of the Originality of “Islamic Ethics”<sup>1</sup>****Akbar Panahi Darcheh**Assistant Professor, Islamic Education, Department of Education,  
Farhangian University, Isfahan, Iran (Corresponding Author).  
panahi256@yahoo.com**Masoumeh Pourrajab**PhD., Educational Sciences, Head of Research Department, Isfahan  
General Directorate of Education, Isfahan, Iran. mpourajab@gmail.com**Kolsoom Gholami Andrati**Assistant Professor, Educational Sciences, Department of Educational  
Sciences, Farhangian University, Gorgan, Iran. k\_gholami30@yahoo.com**Abstract**

The purpose of the present study is an analysis of the originality of “Islamic ethics”. Using descriptive analysis, this research reviews the viewpoint of the deniers of “Islamic ethics”. In this regard, the study is focused on the viewpoints of those who have refuted “Islamic ethics” as well as the ideas of Muslim thinkers who have concentrated on two keywords in morality, that is “virtue” and “justice”, as two effective components in compiling the structure of Islamic ethics. The results showed that some arguments raised by the deniers of Islamic ethics are somehow justifiable as they say that the ethical books throughout the history have been under the influence of Greek ethics (specially Plato and Aristotle) and that Aristotelian justice is more of a “social justice” type that begins with an “individual” and leads to the distribution of blessings, income, benefit, judgement, and arbitration. Furthermore, they say that ethical instructions in the verses and traditions are not coherent but they are scattered. Yet these arguments do not make us assume that valuable attempts of thinkers such as Ibn Miskawayh, Khāja Nasir Tūsī, Mullā Miḥdī Narāqī and tens of other philosophers in compiling Islamic ethics are as a result of negligence to the indigenous belongings.

**Keywords:** Islamic Ethics, Aristotle, Ethical Philosophy, Virtue, Justice.

1. Received: 2020-12-30 ; Accepted: 2021-05-17.

Copyright © the authors

<http://tarbiatmaaref.cfu.ac.ir>

مقاله پژوهشی

تحلیلی بر اصالت «نظام اخلاق اسلامی»<sup>۱</sup>

اکبر پناهی درجه

استادیار، مدرسی معارف اسلامی، گروه معارف، دانشگاه فرهنگیان، اصفهان، ایران.  
(نویسنده مسئول). panahi256@yahoo.com

معصومه پوررجب

دکتری علوم تربیتی، رئیس گروه پژوهش اداره کل آموزش و پرورش، اصفهان، ایران.  
mpourajab@gmail.com

کلثوم غلامی اندراتی

استادیار، دکتری علوم تربیتی، گروه علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان، گرگان، ایران.  
k\_gholami30@yahoo.com

## چکیده

هدف پژوهش حاضر تحلیلی بر اصالت «نظام اخلاق اسلامی» است. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، دیدگاه افرادی بررسی شده است که منکر «نظام اخلاق اسلامی» شده‌اند. در این پژوهش، بر دیدگاه‌های منکران «نظام اخلاق اسلامی» و نیز اندیشمندان مسلمان برای تلفیق آراء فلاسفه یونان تأکید و بر روی دو کلیدواژه مهم این نظام، یعنی «فضیلت» و «عدالت» به عنوان دو مؤلفه مؤثر در تدوین ساختار نظام اخلاق اسلامی، تمرکز شده است. نتایج نشان داد که برخی از دلایل منکران نظام اخلاق اسلامی تا حدودی موجه است، از جمله اینکه کتب اخلاقی در طول تاریخ تحت تأثیر آموزه‌های اخلاق یونان (بویژه افلاطون و ارسطو) قرار گرفته‌اند و این که عدالت ارسطویی بیشتر از نوع «عدالت اجتماعی» است که از «فرد» آغاز می‌شود و به تقسیم مواهب، درآمد، سود، قضاوت و داوری منجر می‌گردد. همچنین آموزه‌های اخلاقی در آیات و روایات منسجم نیست و به صورت پراکنده است. با این وجود، همه این دلایل باعث نمی‌شود که تلاش ارزشمندان اندیشمندانی همچون ابن مسکویه، خواجه نصیر طوسی، ملامهدی نراقی و دهها اندیشمند دیگر را در تدوین نظام اخلاق اسلامی حاصل بی‌توجهی به داشته‌های بومی خود تلقی کنیم.

کلیدواژه‌ها: اخلاق اسلامی، ارسطو، فلسفه اخلاق، فضیلت، عدالت.

۱. تاریخ ارسال: ۱۳۹۹/۱۰/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۲۷.

## ۱. مقدمه

اهمیت دادن به مفهوم «فضیلت»<sup>۱</sup> و یکی دانستن آن با «حکمت»، کلیدی‌ترین موضوعی است که سابقه آن در حوزه مباحث اخلاقی به زمان‌های دور، یعنی ۵۰۰ سال پیش از میلاد مسیح برمی‌گردد. اگر دیدگاه‌های مربوط به اخلاق هنجاری را به دو گروه «اخلاق مبتنی بر کردار، شامل حوزه وظیفه‌گرایی و حوزه غایت‌گرایی» و «اخلاق مبتنی بر فضیلت» تقسیم کنیم، تردیدی نیست که قرابت اخلاق اسلامی با فضیلت‌گرایی بیشتر است. اساساً نظریات مربوط به اخلاق مبتنی بر کردار به عهد رنسانس برمی‌گردد (شهریاری، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷)، زیرا الگوی بیشتر دیدگاه‌های دوران باستان و میانه، فضیلت‌گرایی بوده است. فضیلت‌گرایی که محور رویکرد عقلی-فلسفی در حوزه اخلاق نیز قلمداد می‌شود، با سقراط و افلاطون آغاز شد، سپس در ارسطو نظم منطقی یافت. این مفهوم به صورت برجسته‌ای به حوزه اخلاق اسلامی منتقل شد و در دامان اندیشمندان مسلمان، نشو و نما یافت. اهمیت «فضیلت» در مباحث اخلاق اسلامی به حدی است که بسیاری از فلاسفه، اخلاق اسلامی را نه در جرگه «غایت‌گرایی» و نه در حیطه «وظیفه‌گرایی»، بلکه آن را متعلق به حوزه دیگری، تحت عنوان «فضیلت‌گرایی» محسوب کرده‌اند (زمانی، ۱۳۹۰، ص ۲۳).

پیشینه تاریخی اخلاق مبتنی بر فضیلت به معنای افلاطونی و ارسطویی آن، بر تدوین نظام اخلاق اسلامی موثر بوده است. این امر سبب شده که قضاوت‌های متعارضی در زمینه اصالت چنین نظامی، مطرح شود. برخی پای را فراتر گذاشته و از اساس، موجودیت «نظام اخلاق اسلامی» را منکر شده‌اند. این حد از اختلاف دیدگاه، در مورد موجودیت شاخه‌های دیگر علوم اسلامی، کم‌تر به چشم می‌خورد. این در حالی است که برخلاف این دیدگاه، برخی از اندیشمندان مسلمان، نه تنها نظام اخلاق اسلامی را مسلم فرض کرده، بلکه عنوان «علم اخلاق» بر آن نهاده و آن را جامع همه نظام‌های اخلاقی قلمداد کرده‌اند (نراقی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۶). گروهی نیز، ضمن مردود شمردن تلاش‌هایی که در طول تاریخ اسلام در این زمینه صورت گرفته، به تدوین یک نظام اخلاقی جدید در چهارده اصل کلی اهتمام نموده و به شرح و بسط کامل مبانی و ویژگی‌های آن مبادرت ورزیده‌اند (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۳۳۰). گروهی دیگر، پس از نقد دیدگاه‌های سایر نظام‌های اخلاقی، نظام اخلاق اسلامی را متعلق به حوزه «پرستش» دانسته و «کرامت نفس» را مشخصه اصلی چنین نظامی معرفی کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۳۲). عده‌ای در نظری متفاوت با سایرین، اساساً اخلاق اسلامی را از مقوله «حال» و «ملکه» خارج دانسته و

1. Virtue.

با تکیه بر دیدگاه ملاصدرا مبنی بر خصوصیت «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» نفس، این موضوع را نه از مقوله «حال و ملکه»، بلکه از مقوله «صورت جوهری» دانسته و معتقدند: در سیر اخلاقی، این گونه نیست که خلق و خو و «ماهیت آدمی» متحول شود، بلکه «وجود انسان» است که دستخوش تغییر و تحول می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۳۲۱).

پژوهش حاضر به بررسی دیدگاه کسانی می‌پردازد که منکر «نظام اخلاق اسلامی» شده‌اند. لازم به ذکر است، نظام اخلاق اسلامی، دارای چهار رویکرد متفاوت، شامل رویکرد عقلی-فلسفی، رویکرد عرفانی، رویکرد نقلی و رویکرد تلفیقی بوده و این پژوهش در حوزه «رویکرد تلفیقی» تدوین شده است. لذا، ابتدا به نقد دیدگاه‌های منکران «نظام اخلاق اسلامی» پرداخته و سپس ضمن بررسی تلاش اندیشمندان مسلمان برای تلفیق آراء فلاسفه یونان، بر روی دو کلیدواژه مهم این نظام، یعنی «فضیلت» و «عدالت» به عنوان دو مؤلفه مؤثر در تدوین ساختار نظام اخلاق اسلامی، متمرکز خواهد شد.

## ۲. بیان مسئله

در شرایطی که آموزش اخلاق اسلامی در قالب دروس معارف اسلامی و اخلاق حرفه‌ای دانشگاه‌ها نقش اساسی در تربیت دانشجویان، بویژه تربیت معلمان در دانشگاه فرهنگیان ایفا می‌کند، طی سال‌های اخیر در اصالت وجود چنین نظامی، تردیدهایی ایجاد شده که می‌تواند نقش تضعیف‌کننده‌ای در تأثیر این آموزه‌های اخلاقی برجای بگذارد. مخالفان وجود اصالت نظام اخلاق اسلامی، دلایلی را برای مدعای خود اقامه کرده‌اند که این دلایل را می‌توان در پنج مورد به شرح ذیل خلاصه کرد:

- در کتب روایی ما هیچ یک از ویژگی‌های یک نظام اخلاقی وجود ندارد.
- مباحث «اخلاقی» در آثار متقدمان، کم فروغ یا پراکنده است.
- مردم به دلیل عدم آشنایی با اصطلاحات پیچیده فلسفی، از آموزه‌های اخلاقی فلاسفه، کم بهره‌اند.
- آموزه‌های اخلاق اسلامی در متون اسلامی «جنبه اقلی» دارد و به لحاظ کمی در حدی نیست که بتواند مبنای یک نظام اخلاقی قرار گیرد.
- آنچه به نام نظام اخلاقی اسلامی نامیده شده، «اخلاق یونانی» است که با اخلاق قرآنی فاصله دارد.

پژوهش حاضر درصدد است تا ضمن بررسی و نقد این دلایل، مشخص کند تا چه حد می‌توان در نفی اصالت نظام اخلاق اسلامی به این دلایل اهمیت داد؟ قبل از هر چیز باید مشخص شود منظور از «نظام اخلاقی اسلام» چیست؟ مفهوم لغوی «نظام» به معنای نظم دهنده، ترتیب دهنده و قرار دادن اشیاء

در کنار همدیگر است. در کتاب‌های لغت در معنای به مهره کشیدن و در یک رشته جمع کردن نیز بکار رفته است. جمع آن انظمه، اناطیم و نُظْم می‌باشد. گاه به رشته‌ای که در آن مروارید را به نظم درآورند نیز گفته‌اند. در اصطلاح به مجموعه عناصری اطلاق می‌گردد که به شکل معینی پیوند می‌یابند و کل واحد را به وجود می‌آورند. واژه اخلاق نیز از ریشه خُلُق به معنی سرشت و سجیه و هم به معنی سیرت زیبا و صورت زیبا بکار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۱۹۴؛ زبیدی، بی تا، ج ۶، ص ۳۳۷).

اما مفهوم اخلاق چیست؟ اخلاق در اصطلاح دانشمندان و عالمان اخلاقی، معانی و کاربردهای متفاوتی دارد. در منابع مختلف سه معنی زیر برای اصطلاح اخلاق آمده است:

**صفات راسخ نفسانی:** صفات و هیئت‌های پایدار در نفس که موجب صدور افعالی متناسب با آن‌ها به طور خودجوش و بدون نیاز به تفکر و تأمل از انسان می‌شوند.

**صفات نفسانی:** هرگونه صفت نفسانی است که موجب پیدایش کارهای خوب یا بد می‌شود، چه آن صفت نفسانی به صورت پایدار و راسخ باشد و چه به صورت ناپایدار و غیر راسخ و چه از روی فکر و اندیشه حاصل شود و یا بدون تفکر و تأمل سرزند.

**فضایل اخلاقی:** گاهی واژه اخلاق، صرفاً در مورد اخلاق نیک و فضایل اخلاقی بکار می‌رود، مثلاً وقتی گفته می‌شود: «فلان کار، اخلاقی است» یا «دروغ‌گویی، کاری غیر اخلاقی است» و یا زمانی که گفته می‌شود: «عصاۃ اخلاق، عشق و محبت است»، منظور از اخلاق، تنها اخلاق فضیلت است. این معنا از اخلاق، در زبان انگلیسی هم رایج بوده و غالباً تعبیر «اخلاقی»<sup>۱</sup> معادل با «درست» یا «خوب» و در مقابل آن «غیر اخلاقی»<sup>۲</sup> به معنای «نادرست» و «بد» است (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۲۲-۱۹).

از منظر خواجه نصیر، اخلاق همان «ملکه» بوده و منظور از آن، یک وضع و حالت نفسانی استوار و راسخی است که فعل آدمی با سهولت و آسانی از آن صادر می‌شود، بدون آنکه نیازمند به تفکر و اندیشه باشد (طوسی، ۱۳۶۰، ص ۱۰۱). براساس تعبیر عام از اخلاق، تعریف نظام اخلاقی عبارت است از: «مجموعه‌ای از عناصر، قوانین و ارزش‌ها که به وسیله دین یا عرف جامعه، با هم پیوند می‌یابند و مردم از آن به طور انفرادی یا دسته‌جمعی پیروی می‌کنند» (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۲۹).

### ۳. نقد و بررسی دلایل منکران وجود نظام اخلاقی

دلیل اول: در کتب روایی ما هیچ یک از ویژگی‌های یک نظام اخلاقی وجود ندارد.

1. Ethical.

2. Unethical.

اگر یگانه منبع اخلاق اسلامی را وحی بدانیم، به ناچار باید بپذیریم که در آیات قرآن و روایات، مسائل اخلاقی از سایر مسائل دیگر تفکیک‌ناپذیر است (مجتبوی، ۱۴۰۸ق، ص ۸۷). لذا، آموزه‌های اخلاقی را فقط می‌توان در قالب آیات و روایات جستجو کرد. این آموزه‌ها در این کتب ثبت و ضبط شده، ولی اولویت‌بندی نشده و از نظم خاصی که لازمه هر نظام اخلاقی است، پیروی نمی‌کنند. «اخلاق» در این گونه آثار عموماً به معنی همان «آداب» است.

شکل و انتظام موجود در کتاب‌هایی مانند مشکوة الانوار طبرسی، غرر الحکم عبدالواحد آمدی، الزهد حسین بن سعید اهوازی و مصادقة الاخوان شیخ صدوق به گونه‌ای است که نمی‌توان آنان را نمایانگر «نظام اخلاق اسلامی» به حساب آورد، زیرا اساساً وقتی از «نظام» به عنوان سیستم فکری سخن به میان می‌آید، ابتدا باید تکلیف چهار رکن اصلی یک نظام یعنی «اهداف»، «مبانی»، «اصول» و «روش‌ها» در آن، روشن گردد. سپس باید اطمینان یافت که «مبانی» آن مبتنی بر «اهداف و غایات» باشد.

مبانی در حقیقت، قضایایی است که در حوزه «هست»ها قرار دارند. «اصول» و «روش‌ها» برخلاف مبانی، شامل دستورالعمل‌هایی هستند که در حوزه «بایدها» قرار می‌گیرند و می‌توانند در شرایط متفاوت تغییر کنند. در یک نظام منسجم، هر دو دسته «اصول و روش‌ها» ضرورتاً از «مبانی» صادر می‌شوند (باقری، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۹۰-۸۵). علاوه بر آن لازم است، موضوعات مطرح شده در هر اصلی، حول یک محور دور بزنند تا از پراکندگی اجتناب شود. شرط دیگر آن که محتوای مباحث نیز، تعارضی با هم نداشته باشند، زیرا در واقع اجزای این نظام، مکمل هم هستند. کارکرد «روش» نیز در این است که به وسیله آن، می‌توان قدم به قدم به مخاطب، نزدیک شد. تردیدی نیست این گونه آثار یعنی کتب حدیث، فاقد همه یا برخی از این خصوصیات یک نظام منسجم هستند.

در پاسخ به این اشکال باید گفت، هرچند این مطلب تا حدی درست است و کتب حدیث را حتی اگر موضوع آن واحد باشد، نمی‌توان به عنوان یک نظام ساختاریافته اخلاقی به حساب آورد، در عین حال نمی‌توان این خصیصه را نقضی برای این گونه آثار قلمداد کرد. دریافت انگیزه مؤلفان این گونه آثار، نیازمند تعمق بیشتری است.

در مورد عدم ردیابی نظام اخلاق اسلامی در کتب روایی باید گفت، زمانی که علمای بزرگ از جمله کلینی، حسین بن سعید، شیخ صدوق، شیخ طبرسی و دیگران، به تدوین کتب اخلاقی پرداختند، هدف آنان به هیچ وجه تدوین ساختار «نظام اخلاق اسلامی» نبوده، بلکه رسالت آنان، نگارش «کتب حدیث» بوده است. لذا، نباید بر این بزرگان، خرده گرفت که چرا این آثار در چارچوب نظم خاصی که بیانگر نظام

اخلاق اسلامی باشد، تدوین نشده است؟ طبیعی است که در اینگونه کتب هیچ تلاشی برای تبیین غایات، مبانی اصول، روش‌ها و حتی رفع تعارض‌ها انجام نگرفته باشد.

از سوی دیگر سطح علمی احادیث نیز در این آثار به دلیل تفاوت مخاطبان آن و شرایط اجتماعی در دوره ۲۵۰ ساله صدور آن، متفاوت است. مخاطب برخی از این روایات، عامه مردم هستند، در حالی که برخی احادیث در پاسخ به سؤال یکی از اصحاب یا شیعیان دانشمند انشاء شده است. در برخی احادیث، نوعی تقیه، لحاظ گردیده و گاهی برخی روایات توسط روایات بعدی نسخ شده‌اند. بر این اساس، این‌گونه کتب حدیث را باید از جرگه طراح «نظام اخلاق اسلامی» خارج کرد تا اساساً اشکالات یاد شده بر آن‌ها وارد نباشد. این آثار هرچند مشحون از مسائل اخلاقی مفید و آموزنده هستند، ولی باید آنان را در زمره کتب «حدیث» قرار داد، نه کتاب‌های اخلاق که بیانگر نظام اخلاقی اسلام باشند.

دلیل دوم: مباحث «اخلاقی» در آثار متقدمان، کم فروغ یا پراکنده است.

گروه دیگری مدعی هستند که مباحث اخلاقی در بین فلاسفه متقدم همچون «ابن خلدون» یا «ابن صاعد اندلسی» از اهمیت کافی برخوردار نبوده و آنان عنایتی جدی به مباحث اخلاقی نداشته‌اند. به عنوان مثال «تهانوی» در مقدمه کتاب کشف اصطلاحات الفنون، وقتی علوم اسلامی را برشمرده، تنها به اشاره کوتاهی به موضوع اخلاق، اکتفاء کرده است. به نظر می‌رسد او اساساً اخلاق را جزء علوم متداول در آن زمان، محسوب نکرده است. لذا، از مجموعه این دلایل مشخص می‌شود اخلاق و مباحث مربوط به آن در گذشته، هرگز جزء علوم متداول و ضروری اسلامی نبوده‌اند. بنابراین، خیلی دور از واقعیت نیست اگر گفته شود که مباحث اخلاقی در قالب یک نظام مستقل در تألیفات علمای گذشته و تاریخ علم، سابقه چندانی ندارد.

به بیان دیگر، این موضوع به عنوان یک علم مستقل از اصالت تاریخی برخوردار نیست. «ابن خلدون» و «ابن صاعد اندلسی» هیچ اشاره‌ای به اخلاق نداشته‌اند و تهانوی نیز در ثبت دانش‌های اسلامی در مقدمه کشف، فقط به اشاره مختصری در موضوع اخلاق بسنده می‌کند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ص ۱۸). این گروه، منکر وجود مباحث اخلاقی در آثار متقدمین نیستند، بلکه معتقدند این‌گونه مباحث در میان کتب مختلف پراکنده شده و به صورت منسجم و به عنوان یک علم مستقل، موضوعیت نداشته است.

در پاسخ باید گفت:

اولاً: کتاب ارزشمند ابن مسکویه (۳۲۰ یا ۳۲۶-۴۲۱ هجری) یعنی تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق

که یکی از آثار ارزشمند اخلاقی است و جزء آثار متقدم محسوب می‌شود، از انسجام کاملی برخوردار بوده و ناقض این مدعا است (رازی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۶).

ثانیاً: تفکیک ناپذیری جنبه‌های اخلاقی آیات و روایات نمی‌تواند دلیلی بر عدم وجود «نظام اخلاقی» در فرهنگ اسلام باشد. حداقل نمی‌توان منکر خمیرمایه اصلی نظام اخلاقی در این آموزه‌ها بود. این اشکال در سایر نظام‌ها از جمله، نظام فکری و اعتقادی، نظام اقتصادی و نظام سیاسی نیز وارد بوده، اما کسی به این دلیل منکر وجود چنین نظام‌هایی در اسلام نشده است.

بسیاری از مسائل «اعتقادی» در قالب قصه‌های قرآنی به ما رسیده است. یافته‌های متقنی که اندیشمندان مسلمان با ظرافت تمام آن را از لابه‌لای آیات بیرون کشیده و «نظام اعتقادی اسلام» را پایه‌گذاری کرده‌اند. مگر این‌گونه نیست که از آیات و روایاتی که هدف آن آشنایی با سیره انبیاء خلف بوده، احکام اسلامی استخراج شده است؟ آیا نمی‌توان از آیات اقتصادی قرآن، موضوعات اخلاقی استخراج کرد؟ ادای دین و وفای به عهد و پیمان، اعانت به مسلمین، کمک به مستمندان و صدها مسئله اخلاقی دیگر، ریشه در آیات اقتصادی قرآن دارد. به عنوان نمونه، علامه طباطبایی، مفسر بزرگ معاصر در خصوص «ادب» که یک موضوع اخلاقی است، از لابه‌لای آیات مختلف اقتصادی، اجتماعی، تاریخی، اعتقادی و فقهی قرآن ذیل تفسیر آیات ۱۱۶ تا ۱۲۰ سوره مائده، مقاله ارزشمندی تدوین نموده که جزء بهترین مقاله‌های ضمیمه تفسیر المیزان محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۶۶). اساساً مگر مسائلی از قبیل فقه، تفسیر و کلام و سایر موضوعات، بخش مستقلی از کتاب خدا یا آیات و روایات را شامل می‌شود که بخواهیم در مورد «اخلاق» چنین انتظاری داشته باشیم.

نکته بعدی این‌که اگر فلاسفه متقدم در آثار خود، جایی برای مسائل اخلاقی در نظر نگرفته‌اند، دلیل بر عدم اهمیت این مقوله نزد آنان نیست. به عنوان مثال، یکی از شاخه‌های علمی مهم در دنیای امروز، مبحث «فرا اخلاق» است. این موضوع هرچند مربوط به قرن بیستم بوده، اما نمی‌توان گفت که هیچ‌کس در تاریخ علم به آن توجه نداشته است.

نکته آخر اینکه متأخر بودن اخلاق نه از اصالت آن می‌کاهد و نه از اعتبار و ارزش آن. همان‌گونه که مسائل مستحدثه در فقه این‌گونه است، نظیر آن را در بحث مهم «اصالت وجود» در فلسفه اسلامی شاهدیم، زیرا هرچند موضوع اصالت وجود، یک بحث جدیدی است و به مکتب فلسفی اصفهان و قرن ۱۱ مربوط می‌شود، ولی رد پای این مبحث را می‌توان در آثار فلاسفه متقدم به‌ویژه ابن‌سینا یافت، تا حدی که می‌توان دیدگاه اصالت الوجودی ابن‌سینا را با توجه به نکته‌ها و اشارات وی در آثارش تشخیص داد.



دلیل سوم: مردم به دلیل عدم آشنایی با اصطلاحات پیچیده فلسفی، از آموزه‌های اخلاقی فلاسفه کم بهره‌اند.

گروه دیگری معتقدند، هرگاه فیلسوفان خواسته‌اند با مردم سخن بگویند، به دلیل استفاده از اصطلاحات پیچیده فلسفی و استدلال‌ات عقلی خشک و بی‌توجهی به بُعد عاطفی مردم، نتوانسته‌اند با عموم جامعه، ارتباط فراگیر و عمیقی برقرار کنند. همواره، مخاطب آنان خواص و فرهیختگان جامعه بوده‌اند. این بدین معنی است که قسمت عمده مردم از تعالیم اخلاقی فلاسفه یا به تعبیر بهتر «فلسفه اخلاق» بی‌خبر و به همان نسبت از آن، کم بهره بوده‌اند. در حالی که ادیبان و عرفا و هنرمندان با استفاده از هنر مردمی، ادبیات، شعر، خطابه و موعظه توانسته‌اند خیل عظیم توده‌های مردم را با خود همراه سازند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ص ۵۲). بنابراین، بر فرض که بپذیریم فلاسفه موفق شده باشند نظام خاصی را تحت عنوان نظام اخلاق اسلامی پایه‌گذاری نمایند، اما باید اذعان کرد این نظام هرگز نتوانسته است در جلب مخاطب عام و تأثیر بر عموم مردم موفق عمل کند. بیشتر مردم ترجیح می‌دهند مسائل اخلاقی را در آثاری همچون گلستان و بوستان، و بزرگانی چون خواجه عبدالله انصاری، مولانا، حافظ و فردوسی، جستجو کنند تا در کتب فلاسفه اخلاق. از سوی دیگر، این گونه آثار هرگز نمی‌توانند نماینده‌ای برای «نظام اخلاق اسلامی» به حساب آیند. خلاصه دیدگاه این گروه را می‌توان چنین بیان کرد که عموم مردم خلق و خو و رفتار خود را با آثاری که تحت عنوان کتب اخلاقی تألیف شده‌اند، تنظیم نمی‌کنند، بلکه آنان بیشتر تحت تأثیر منابع دیگری غیر از حوزه اخلاق قرار دارند.

در نقد این سخن می‌توان گفت، این درست است که عموم مردم اخلاق و منش خود را از کتب عرفانی و ادبی چون گلستان، مثنوی و حافظ می‌گیرند و کتب اخلاقی همچون جامع السعادات ملامهدی نراقی، ارتباط چندانی با عموم جامعه ندارد، زیرا مخاطب این گونه آثار بیشتر خواص جامعه و اندیشمندان هستند. ولی باید اذعان کرد منبع اصلی اشعار، حکایات، قصه‌ها و تمثیل‌های عرفا را باید در همین منابع اصلی جستجو کرد. به عبارت دیگر، ممکن است مسائل اخلاق اسلامی توسط نویسندگان خوش ذوقی مثل مولانا، حافظ و سعدی دلنشین‌تر ارائه شده باشند تا مثلاً از زبان فیلسوفانی همچون خواجه نصیرالدین طوسی یا میرداماد و دیگران. از این مطلب حداکثر می‌توان نتیجه گرفت، تأثیر اینگونه آثاری که خارج از قالب‌های نظام‌مند اخلاقی نگاشته شده‌اند، مانند کتب ادبی، عرفانی، تمثیلی و ذوقی، بر روی مخاطب عام بیش از کتبی است که در قالب اخلاق اسلامی نوشته شده‌اند و این یافته با مسئله «انکار نظام اخلاق اسلامی» تفاوت فاحشی دارد. در حقیقت عرفا همان مسایل پیچیده علمی را به صورت هنر ذوقی ارائه

کرده‌اند.

این اشکال در عرفان نظری بیشتر محسوس است. عرفان نظری با توجه به کاربرد اصطلاحات مبهم و پیچیده در آن، قابلیت ارتباط با مخاطب عام را ندارد. تنها گروهی اندک از خواص عرفا قادر به درک و کشف آن حقایق و معارف خواهند بود. اما عرفا و متصوفه بزرگ توانسته‌اند نقطه ضعف این نظام را با استفاده از تأثیر عمیق عواطف و احساسات مردم، از طریق بهره‌گیری از هنر، ادبیات، شعر، خطابه و موعظه، حتی بهره‌گیری از صدای خوش و لحن موزون برطرف کنند. استفاده استادانه آنان از قدرت تمثیل در بیان حکایت‌ها، قصه‌ها و داستان‌های آموزنده در قالب نظم و نثر موجب شده، این نظام اخلاقی جایگاه خود را میان عموم مردم، بهتر از سایر نظام‌های اخلاقی توسعه دهد. درست است که مردم با کتاب فلاسفه اخلاق به اندازه دیوان حافظ مأنوس نیستند و به عنوان مثال هیچ‌گاه با آن‌ها فال نمی‌گیرند، اما در تعبیر فال خود در دیوان حافظ با حقایقی مواجه می‌شوند که آنان را به سوی همین مفاهیم فلسفی و اخلاقی سوق می‌دهد. مفاهیمی که به صورت لطیف و شاعرانه و در قالب کلمات موزون در لابه‌لای اشعار آن بزرگان گنجانده شده است. به عنوان مثال صاحب فال اگر نداند مفهوم «سابقه» در عبارت «یا من سبقت رحمته غضبه» به چه معنی است (کفعمی، ۱۳۹۵ق، ص ۲۴۹)، هرگز مفهوم این شعر حافظ را در نخواهد یافت:

گفتم ای بخت بخسبیدی و خورشید دمید \*\*\*\* گفت با این همه از سابقه نومید مشو

(حافظ شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۴۶۹).

دلیل چهارم: آموزه‌های اخلاق اسلامی «جنبه اقلی» دارد و نمی‌تواند مبنای یک نظام اخلاقی قرار

گیرد.

در این دیدگاه گفته شده که اخلاقیات به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول، «اخلاقیات مخدوم» که ارزش ذاتی و ثابت دارند و زندگی بشر وقف خدمت به آن‌هاست و هدف انسان‌ها تحقق این‌گونه ارزش‌ها می‌باشد. به گونه‌ای که در واقع زندگی بشر تابعی از آن است و دین برای این ارزش‌ها که اتفاقاً سهم کمی از تعداد آموزه‌های اخلاقی را شامل می‌شوند، سنگ تمام گذاشته و بیشتر به آن پرداخته است، ولی مشکل اینجاست که تعداد این ارزش‌ها انگشت‌شمار بوده و به اصطلاح «اقلی» هستند، مانند مفهوم «خدا» یا «انسان». دسته دوم، «اخلاقیات خادم» است که در خدمت زندگی بشر می‌باشند. آن‌ها تابع شرایط محیط بوده و در زمان‌های گوناگون تغییر می‌کنند، هرچند ممکن است بخش عظیمی از کتب و منابع اخلاقی را به خود اختصاص دهند، ولی چون ارزش ذاتی ندارند و با تغییر شرایط، تغییر کرده و ارزش دیگری جایگزین آن می‌شود، باید آن را در زمره «آداب» محسوب کرد، نه «اخلاق و فضایل» (سروش، ۱۳۷۷،

ص ۹-۱). نتیجه عقلانی چنین دیدگاهی، عملاً نفی «نظام اخلاق اسلامی» است. زیرا چگونه می‌توان فقط با چند مفهوم محدود مانند خدا، انسان و روح (تحت عنوان اخلاقیات مخدوم) یک نظام اخلاقی را بنیان‌گذاری کرد؟ در حقیقت نویسنده ترجیح می‌دهد به جای باور به نظام اخلاق اسلامی از مفهوم آداب استفاده کند، بویژه اینکه معتقد است این ارزش‌ها دایم در معرض تغییر هم هستند. در نقد این دیدگاه نویسنده فاضل کتاب نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تغییرپذیری ارزش‌های اخلاقی را اساساً جغرافیایی می‌داند، نه تاریخی (باقری، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۶)؛ یعنی به عنوان مثال اگر «راستگویی» یکی از «ارزش‌های خادم» باشد، محدود به حدود خاصی است، مانند «حیات انسانی». توضیح آن‌که، اگر راستگویی موجب زوال حیات انسانی شود، دیگر به عنوان ارزش، قلمداد نمی‌شود. در حقیقت ارزیابی در مورد راستگویی باید با لحاظ کردن و رعایت حدود آن در نظر گرفته شود تا همیشه در تاریخ به عنوان یک ارزش محسوب شود، نه اینکه در گذشته دارای ارزش بوده و امروز ارزش خود را از دست داده باشد. یا در جایی راستگویی ارزش باشد و دقیقاً در همان جا به ضد ارزش تبدیل شود. این برخلاف فلسفه وجودی ارزش‌های مخدوم است که محدود به حدود خاصی نیست و در اخلاق نتیجه‌گرا به عنوان یک اصل، پذیرفته شده و نزد فقها تحت عنوان «دروغ مصلحت‌آمیز» نامیده شده است. از سویی فقها برای جواز چنین دروغی ضوابط و شرایط خاصی را در نظر گرفته‌اند و هر دروغی را مذموم نمی‌شمارند (اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۹۳)، برخلاف مکتب وظیفه‌گرایی که دروغ در هیچ شرایطی جایز نیست (اژدر و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۹۴-۷۹). بر این اساس اخلاقیات مخدوم را نمی‌توان در حد آداب تنزل داد. تردیدی وجود ندارد کنش‌های رفتاری ما در صورت استمرار، موجب شکل‌گیری ملکه یا شاکله شده و به مرور به فضایل اخلاقی تبدیل می‌شوند (فرامرز قراملکی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۶۳). این فضایل به منزله خشت‌های ارزشمندی هستند که اندیشمندان بزرگ با استفاده از آن‌ها در آثار خود، بنای رفیع نظام اخلاق اسلامی را پی‌ریزی کرده‌اند.

دلیل پنجم: آنچه به نام نظام اخلاقی اسلامی نامیده شده، اخلاق یونانی است که با اخلاق قرآنی فاصله دارد.

گروهی دیگر از زاویه‌ای متفاوت به این مقوله پرداخته‌اند، آنان مسئله اعتدال و عدالت را که محور اصلی متقدمین در تدوین نظام اخلاقی اسلام محسوب می‌شود، از کارایی لازم برخوردار نمی‌دانند (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۳۲۳). این در حالی است که تقریباً در تمامی آثار متقدمان، اصل اعتدال، نقطه قوت آراء و اندیشه‌های آنان بوده است. به عنوان نمونه می‌توان به تهذیب اخلاق از حی بن عدی، السعادة

و الاسعاد محمد بن یوسف عامری، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق از ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه رازی، اخلاق ناصری از خواجه نصیرالدین طوس، احیاء العلوم و میزان العمل از ابی حامد محمد بن محمد غزالی، لوامع الاشراف از جلال‌الدین دوانی، جامع السعادات از ملا مهدی نراقی و معراج السعاده از ملا احمد نراقی اشاره کرد که بدون استثناء تحت تاثیر نظریه اعتدال افلاطون و حد وسط ارسطو قرار دارند. حتی نگاهی به فهرست این آثار کافی است تا ارسطویی بودن قالب آن را متوجه شویم.

عده‌ای دیگر پا را از این فراتر گذاشته و سعی در اثبات وجود شرک‌آلود بودن این آثار به دلیل تاثیر افکار یونانی بر اینگونه آثار دارند. این گروه، اقتباس مسلمانان از آراء و اندیشه‌های غیر مسلمانان که پیرو ادیان ابراهیمی نبوده‌اند، توسط اندیشمندان گذشته را یک اشتباه تاریخی فاحش قلمداد نموده و آن را مردود می‌دانند (فلاحی، ۱۳۹۶، ص ۱۵-۱).

در پاسخ باید گفت، کسب علم و معرفت از دیدگاه مکتب اسلام، فی حد ذاته یک ارزش محسوب می‌شود و کم‌تر فریضه‌ای در شریعت اسلام تا این حد مورد تأکید قرار گرفته است. برخلاف سایر واجبات که وجوب آن مشروط است، همچون سن تکلیف در وجوب نماز، جستجوی علم بدون هیچ شرطی به عنوان فریضه بر کل مسلمین واجب می‌باشد (کلینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۵) و هرگز محدود به مکان خاصی نیست؛ آنچنان که نبی اکرم (ص) فرمود: «اطلبوا العلم ولو بالصین» (مجلسی و علوی، ۱۴۰۳ق)، برخلاف احکامی مانند «حج» که مشروط به محدودیت بیت‌الله الحرام است. همین تأکیدها و عوامل سیاسی- اجتماعی دیگر باعث شد که در قرن دوم هجری، مسلمانان مجوز ورود به کتابخانه‌های دنیا را بیابند و ترجمه آثار هندی، سریانی، ایرانی و یونانی را در دستور کار خود قرار دهند (زیدان، ۱۳۷۲، ص ۵۸۱). به هیچ وجه، پذیرفتن قالب ارسطویی و افلاطونی با وجود محتوایی مبتنی بر آیات و روایات، آن را از اصالت نمی‌اندازد. عجیب این است که برخی آنجا که قرآن، بخشی از عقاید و آداب اعراب جاهلی را (تحت عنوان احکام امضایی) به عنوان آداب و اخلاق اسلامی پذیرفته، شدیداً خود را پایبند به آن می‌دانند، ولی آنجا که همین آیات و روایات، مؤید نظر ارسطو و افلاطون (مبنی بر رعایت حد وسط یعنی نهی از افراط و تفریط و رعایت عدالت) است، آن را مردود می‌شمرند. سرتاسر قرآن، تأکید بر عدالت‌ورزی بوده و عدالت، غایت و هدف نهایی ارسال رسل و محور رسالت همه انبیاء الهی در بُعد اجتماعی است. قرآن صریحاً هدف بعثت انبیاء را برقراری قسط و عدل می‌داند. «و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» (حدید، ۲۵). لذا، «عدالت» در آثار اسلامی گذشته به هیچ وجه، دستاورد

ارسطو و افلاطون و اخلاق یونانی نیست. غذای نیم‌خورده (سور) کافر هم نیست که به تعبیر شیخ بهایی لازم باشد مسلمانان را از خوردن آن نهی کنیم:

سؤالمؤمن، فرموده نبی \*\*\* از سور ارسطو چه می‌طلبی؟

(شیخ بهایی، ۱۳۵۲، ص ۳۰)

پذیرفتن قالب ارسطویی با وجود محتوای ناب اسلامی آن، چیزی از ارزش کار مؤلفان این‌گونه آثار نمی‌کاهد. غزالی که خود سرمدمدار مبارزه با افکار فلسفی در مسائل اسلامی است، وقتی پای مباحث اخلاقی در میان است، شدیداً تحت تاثیر اندیشه اعتدالی ارسطو و افلاطون می‌باشد (زرین کوب، ۱۳۵۳، ص ۱۸۸). حقیقت این است که هرچند در این‌گونه آثار از روش ارسطویی استفاده شده، ولی هیچ مشابهتی به لحاظ محتوا، بین کتاب اخلاق نیکوماخوس ارسطو با احیاء العلوم غزالی یا جامع السعادات ملامهدی نراقی وجود ندارد. این نویسنده مسلمان، سعی بسیار به خرج داده تا به محتوای اخلاقی از طریق مراجعه به آیات وحیانی و روایی اسلام، شکل و سازمان قابل قبولی بدهد و انصافاً در این کار نیز، توفیق بسیار یافته است (نراقی، ۱۳۶۶، ص ۴۵-۳۲). فرزند او ملا احمد نراقی، هرچند نامی از ارسطو در کتاب معراج السعاده خود نبرده، ولی از آنجا که ساختار اثر خود را از جامع السعادات پدر وام گرفته، سخت تحت تاثیر همان قالب ارسطویی است. گزاره‌های اخلاقی به هر قالب که درآیند و به هر زبانی که ترجمه شوند، اصالت خود را حفظ می‌کنند.

#### ۴. آشتی بین افلاطون و ارسطو، تلاشی برای رسیدن به شاخص‌های نظام اخلاق اسلامی

از میان آثار ارسطو که در طول تاریخ بر اندیشمندان مسلمان، اثرگذار بوده، سه اثر اخلاق ادموسی<sup>۱</sup>، اخلاق نیکوماخوسی<sup>۲</sup> و سیاست<sup>۳</sup> به آراء و اندیشه‌های اخلاقی او اختصاص دارند. معمولاً آراء اخلاقی ارسطو را الهام‌بخش مکاتب طبیعت‌گرایانه<sup>۴</sup> دانسته‌اند. بر این اساس، آنان که برای تبیین اخلاق به مبدئی فراطبیعی مثل خدا یا عقل محض توسل جسته‌اند، افلاطون را مقتدای خویش دیده‌اند و دیدگاه‌هایی که معیارهای ارزشی را در قابلیت‌ها، نیازها و گرایش‌های انسانی قرار داده‌اند، به ارسطو تاسی نموده‌اند (گردر، ۱۳۸۱، ص ۱۴۰-۱۰۵). تردیدی نیست برای نزدیک شدن به معیارهای اخلاق اسلامی باید به هر

1. Eudemian Ethics.
2. Nicomachean .
3. Politics
4. Naturalistic.

دو دیدگاه تمسک جست. اما چگونه؟ در نگاه اول، هر کدام از این آراء آنچنان از هم دور هستند که سر منشاء مکتبی جداگانه تلقی شده‌اند (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲). مبانی فلسفه اسلامی هم، کاملاً با دیدگاه هر یک از این فلاسفه به صورت جداگانه منطبق نیست. با این وصف، آیا می‌توان آراء اخلاقی این دو را با هم جمع کرد؟ این، راهی بسیار دشوار بود که فارابی به عنوان معلم ثانی، در آن گام نهاد. زیرا هرچند ارسطو، حدود ۳۰ سال در آکادمی افلاطون تحصیل کرده بود، اما برخلاف انتظار، از دیدگاه‌های استاد مشهور خود بسیار فاصله گرفته بود.

تلاش فارابی در کتاب الجمع بین رأی الحکیمین برای نشان دادن وحدت دیدگاه این دو فیلسوف، در نوع خود تلاش ارزشمندی قلمداد می‌شود، زیرا این کتاب، مبنای تألیف کتاب‌های اخلاق اسلامی شد. عموم آثاری که پس از فارابی نگاشته شده، حاوی هر دو بعد «طبیعت‌گرایی» ارسطو و نگاه «ایده‌آلیستی» افلاطون است که در آموزه‌های دینی، بویژه رویکرد عرفانی جلوه بیشتری دارد. اما متأسفانه این خواب خوش فارابی تعبیری ناخوش یافت است.

برای اولین بار در اواخر قرن نوزدهم میلادی، دانشمندان موفق به ارائه دلایلی شدند که انتساب آئولوجیا<sup>۱</sup> به ارسطو را کاملاً منتفی کرد. برخلاف انتظار، مشخص شد این کتاب مهم و تاثیرگذار که تا آن زمان به ارسطو نسبت داده می‌شد (فارابی، ۱۹۸۵، ج ۱، ص ۱۰۵-۸۵) و مبنای قضاوت‌های فارابی در کتاب جمع بین رأی الحکیمین قرار گرفته بود، متعلق به ارسطو نیست و این کتاب، بخشی از تاسوعات افلوپین (از فلاسفه نوافلاطونی) بوده است. در حقیقت آئولوجیا به لحاظ روش، ارسطویی، اما به لحاظ محتوا افلوپینی بوده و به افکار نوافلاطونیان بسیار نزدیک است. در واقع فارابی به اشتباه آراء افلاطون و افلوپین را به هم نزدیک کرده بود (احمدی و عباسی حسین‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۸)، زیرا شکاف اختلاف هردوی آنان با ارسطو، عمیق‌تر از آن بود که او بتواند آن را پر کند. مسلمانان که شیفته آثار ارسطو بودند، به مرور متوجه خلاء مباحث ماورای طبیعی در آثار این فیلسوف بزرگ شدند. از این رو، نیاز به منبعی فراتر از متافیزیک ارسطو را در خود احساس کردند. کتاب آئولوجیا توانست نقش حلقه را میان متافیزیک ارسطو و مباحث الهیات به معنی اخص ایفا کند. از آن مهم‌تر توانست میان دیدگاه‌های ارسطو و افلاطون آشتی برقرار کند. بنابراین، تصور عموم، مبنی بر این‌که کتب و منابع اخلاقی در اسلام، بیشتر تحت تأثیر افکار ارسطو می‌باشد، نظر درستی نیست و دیدگاه‌های افلاطون از طریق کتاب آئولوجیای افلوپین، به شکل اتفاقی و در اثر یک اشتباه تاریخی، ناخواسته به آثار اندیشمندان مسلمان، راه یافته است (زاید، ۱۴۰۳، ق،

1. The Theology.

ج ۱، ص ۱۶۷).

##### ۵. فضیلت، محور اندیشه افلاطون و ارسطو و مبنای اخلاق فضیلت‌گرا

یکی از مسائلی که در آثار افلاطون و ارسطو، مفصل به آن پرداخته شده، مسئله ارتباط بین «فضیلت» و «معرفت» است. مهم‌ترین رساله در فلسفه اخلاق افلاطون در این زمینه شاید رساله منون باشد. اساساً موضوع این رساله «فضیلت» است. بحث بر سر این است که فضیلت چیست؟ و نسبت آن با معرفت کدام است؟ (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۸۴). افلاطون این دو را یکی می‌داند و این دیدگاه را محور فلسفه اخلاق خود قرار داد. او همانند استادش سقراط، رسالت اساسی خود را اصلاح اخلاق و ایجاد «فضایل اخلاقی» می‌دانست (زمانی، ۱۳۹۰، ص ۲۵).

اگر «فضیلت» از نگاه افلاطون همان «معرفت» باشد، بر این اساس می‌توان دریافت که اولاً، انسان آگاه که می‌داند حق چیست و چه کاری خوب است قطعاً به آن عمل هم می‌کند. ثانیاً، هیچ کس دانسته و از روی قصد کار بد نمی‌کند. به نظر می‌رسد افلاطون نقش عناصر غیرعقلانی نفس آدمی را در فعل فراموش کرده و به تجربه ضعف اخلاقی بی‌توجه است. تجربه‌ای که در آن فرض می‌شود انسان با اینکه به خوبی یا بدی کاری آگاهی دارد، اما در اثر عوامل گوناگون مثل وسوسه، هوای نفس و... به انجام یا ترک فعل براساس آگاهی خود توفیق نمی‌یابد. مسلمانان این ضعف را به درستی تشخیص داده و در آثار خود به مکر نفس و تأثیر غرایز و هواهای نفسانی و نقش یک عامل اغواگر به نام «ابلیس» یا «شیطان» در انجام فعل به صورت پر رنگی توجه نمودند. هرچند مراد افلاطون از شناخت خوب و بد، نه شناخت معمولی، بلکه «شناخت راستین» است. اگر کسی به بدی کاری، آگاهی راستین داشته باشد، انجام آن کار برای وی محال خواهد شد، زیرا دانایی راستین با ایمان راسخ، همراه است و عمل را در پی دارد (بکر و بکر، ۱۳۸۷، ص ۳۰).

بکارگیری چهار فضیلت عمده (حکمت، شجاعت، عدالت و عقل) می‌تواند انسان را به خیر اعلیٰ نایل آورد. به نظر می‌رسد افلاطون نسبت به این سه اصل تا آخر عمر وفادار مانده است:

اصل اول: فضیلت، همان معرفت است،

اصل دوم: فضیلت، آموختنی است،

اصل سوم: هیچ کس دانسته و از روی اراده، مرتکب بدی نمی‌شود. اگر اعتراض شود که آدمی می‌تواند آزادانه شر را برای این که شر است، انتخاب کند، پاسخ افلاطون این است که او بد را به اعتبار این که خیر است، انتخاب می‌کند. در حقیقت به چیزی متمایل است که توهم می‌کند، خیر است، لیکن

در حقیقت، شرّ است. در واقع او ندای وجدان خود را با این جمله، خاموش می‌کند که «ای شر، تو خیر من باش» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۵۰)، اما دیدگاه ارسطو کاملاً متفاوت است. در نگاه ارسطو، غایت زندگی «فضیلت اخلاقی» است. از دیدگاه ارسطو، فضیلت، حد وسطی است، که در دو سمت آن «افراط» و «تفریط» قرار دارند که یکی به دلیل «زیاد بودن» و یکی به دلیل «کم بودن» دارای نقص است، مثل «شجاعت» که حد وسط بین «جبن» و «تهور» است یا «سخاوت» که حد وسط بین «اسراف» و «بخل» است. وقتی ارسطو از فضیلت به عنوان حد وسط، سخن می‌گوید، به حد وسطی نظر ندارد که باید از لحاظ عددی محاسبه شود، به این دلیل است که در تعریف خود می‌گوید: «نسبت به ما». البته نظریه ارسطویی حد وسط (اعتدال) را نباید به عنوان مساوی با ستایش و تجلیل میانه‌روی در زندگی اخلاقی در نظر گرفت، زیرا فضیلت از آن جهت که با علو و برتری سروکار دارد، نوعی افراط و زیاده‌روی است. اما آیا فضیلت‌ها از ترکیب دو رذیلت به وجود آمده‌اند؟ قطعاً این‌گونه نیست. در دیدگاه ارسطو، فضیلت‌ها دقیقاً بر ضدّ دو رذیلت قرار دارند و ترکیبی از آن دو نیستند (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۱۱۰). این نکته‌ای است که کاپلستون<sup>۱</sup> به خوبی از نوشته‌های ارسطو در اخلاق نیکوماخوس استخراج می‌کند. مثلاً شجاعت نه بی‌باکی تنهاست و نه عاقبت‌اندیشی خون‌سردانه. این خصیصه، شجاعت را از فرو افتادن در تهور احمقانه از یک سو و احتیاط بزدلانه از سوی دیگر حفظ می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۳۰).

#### ۶. عدالت، محوری‌ترین موضوع در اخلاق فضیلت‌گرا

افلاطون در عین تکیه بر بساطت و یگانگی نفس، آن را دارای سه نیرو می‌داند و برای هر یک، فضیلت ویژه‌ای در نظر می‌گیرد که سرچشمه اعمال آدمی است: نیروی شهوانی، نیروی همت و اراده، نیروی عقلانی. او به ترتیب، اعتدال، شجاعت و حکمت را صفات ویژه هر یک از این نیروها معرفی می‌کند. اعتدال و شجاعت، تنها در صورتی حاصل می‌شوند که نیروهای شهوت و اراده، تابع نیروی عقلانی (حکمت) باشند و اگر این سه فضیلت در شخص به طور کامل و متناوب تحقق یابند، فضیلت کلی عدالت حاصل می‌شود (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۸۴). بنابراین، افلاطون از طرفی میان فضایل، تمایز قائل می‌شود و از طرف دیگر همانند سقراط نوعی وحدت میان آن‌ها در نظر می‌گیرد و نظریه یگانگی فضیلت و حکمت یا خوبی و دانایی را می‌پذیرد. او بر مطلق بودن ارزش‌ها تأکید می‌کند و رعایت قواعد اخلاقی

1. Frederick Copleston



را برای همه آدمیان لازم می‌بیند. اما ارسطو در نقد نظریه «معرفت محور» افلاطون که معتقد بود، هر کس نسبت به فضیلت، معرفت پیدا کند، لزوماً بر مبنای آن عمل خواهد کرد، بین فضیلت و معرفت، تمایزی ماهوی قایل شد و این نقدی جدی بر فلسفه اخلاق افلاطونی محسوب می‌شود.

ارسطو در اخلاق نیکوماخوس می‌گوید: «ما نمی‌خواهیم بدانیم شجاعت چیست؟ بلکه می‌خواهیم شجاع باشیم. نمی‌خواهیم بدانیم عدالت چیست؟ بلکه می‌خواهیم عادل باشیم». سپس ادامه می‌دهد: «هر کس که ذات عدالت را می‌شناسد، تنها به این دلیل، عادل نمی‌شود» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۲۵۴) و باز در همانجا، کسانی را که فکر می‌کنند به معرفت نظری محض، نیک خواهند شد، به بیمارانی تشبیه می‌کند که با دقت به دستورات پزشک، گوش می‌دهند، اما هیچ یک از دستورات او را بکار نمی‌بندند. با وجود این، ارسطو، رسیدن به سعادت را بدون علم و آگاهی ناممکن می‌داند و اساساً عملی را که از روی «جهل» صورت گیرد، نه جزء فضائل می‌شمارد و نه جزء رذایل. او معتقد است آن‌که در تاریکی، پدر خود را کشته، ظالم نخواهد بود، چرا که اگر او را می‌شناخت، دست به چنین کاری نمی‌زد (همان، ص ۱۱۲). اگر نخواهیم تعارضی در قول ارسطو نشان دهیم، باید چنین نتیجه بگیریم که او «معرفت» را شرط لازم فعل اخلاقی می‌داند، اما آن را نه شرط کافی در نظر گرفته و نه عین فضیلت به حساب آورده است.

ارسطو در یک نظریه‌پردازی خلاقانه به ما یاد می‌دهد که عدالت، یک نوع حد وسط است. یک حد وسط حقیقی و ظلم در هر دو حد افراط و تفریط آن قرار دارد. او دو نوع عدالت را در اخلاق نیکوماخوس ترسیم کرده است. یک نوع عدالت که سایه خود را بر سر تمام اصول اخلاقی افکنده و حاکم بر همه فضائل اخلاقی است. به هر حال، این نحو عدالت، یک جزء از فضیلت نیست، بلکه تمام فضیلت است و ضد آن به هیچ وجه یک نوع از رذیلت نیست، بلکه این ظلم نیز، تمام رذیلت است. می‌توان گفت، ارسطو تا اینجا تحت تأثیر و سیطره افلاطون قرار دارد. اما اختلاف او با افلاطون به یکباره آشکار می‌شود، آنجا که «عدالت» را با «فضیلت» یکی نمی‌داند. او فضایل را از لحاظ ارتباط با دیگران، عدالت می‌داند، ولی از آن نظر که نوعی «ملکه محض بسیط» در وجود آدمی است، «فضیلت» محسوب می‌کند (همان، ص ۱۹۵).

در حقیقت ارسطو معتقد است عمل «سعادت‌مندان» عمل «معتدلانه» است. او بر این باور است که «خوب بودن» مطلق است، اما به تعداد انسان‌ها «زندگی خوب» وجود دارد. برای تبیین این مقوله، لازم است تعریف ارسطویی عدالت را مرور کنیم. او عدالت را «موافقت» با قانون و «مساوات» تعریف می‌کند

و هر نوع نقض قانون و عدم مساوات را «ظلم» می‌شمارد (ارسطو، ۱۳۸۴، ص ۲۹۵). البته وی معتقد است اگر قانون، خوب تنظیم نشده باشد، قابل نقد است. وی «شریف بودن» را از «همشهری خوب بودن» متمایز می‌سازد. اولی را در حوزه عدالت به معنی جزئی آن قرار می‌دهد و دومی را در حوزه عدالت به معنی کلی. به بیان دیگر او «عدالت کلی» را در قالب رعایت قانون در تربیت انسان در اجتماع مطرح می‌کند، عدالتی که منجر به تأمین امنیت در مدینه شود. او تأکید می‌کند اعمال عادلانه و غیر عادلانه، وقتی انجام می‌گیرد که از روی «اراده» باشد. اگر ارادی نباشد، نه عادلانه و نه ظالمانه است. اعمال ناشی از جهل هم، غیر ارادی است (همان، ص ۲۱۳).

تمامی این دیدگاه‌ها در تدوین نظام اخلاق اسلامی، مورد اقبال اندیشمندان مسلمان قرار گرفت. حتی غزالی که سعی می‌کند محور مسائل خود را فقط شریعت قرار دهد، آن را پذیرفته و در آثار خود بویژه در احیاء العلوم، بر آن صحّه می‌گذارد (غزالی، بی تا، ج ۱). هرچند در قرون اخیر و در اروپا این دیدگاه‌های ارسطو مورد نقد جدی بسیاری از اندیشمندان جدید قرار گرفته است (راسل، ۱۳۷۳، ص ۲۰۰-۱۰۰). آنان بیشتر بر سه گزینه‌ای نبودن برخی از صفات تأکید می‌کنند. مؤلف کتاب کلیات فلسفه، حاصل همه این انتقادات را چنین خلاصه کرده است: «فضایلی چون وفای به عهد یا راستگویی، حد وسط ندارد. ظاهراً این فضایلی، بنا به نظر افلاطون که مطلق‌انگار بود، بهتر قابل توجیه است، برخلاف فضایلی چون شجاعت که به نظر ارسطو بهتر قابل توجیه می‌باشد (پاپکین، ۱۳۷۰، ص ۲۰). با این حال ارزش و درجه اثرگذاری یک نظریه تا آنجاست که بحث بر سر قبول و رد آن، پس از گذشت ۲۵۰۰ سال، هنوز بین صاحب‌نظران علوم اسلامی داغ است.

گروهی از موافقان نظریه اعتدال از جمله شهید مطهری، تنها راه رسیدن به رشد و کمال را (حتی برای رسیدن به مقام قرب که این روزها نظریه رقیب برای مخالفت با نظریه تعادل شده است) از همین مسیر می‌دانند. «اگر انسان، تنها یک قوه نفسانی داشت، هرچه در فعالیت آن، زیاده‌روی می‌کرد، در جهت کمالش بود، لکن وجود قوای نفسانی دیگر، افراط و تفریط در بکارگیری و پیروی از خواسته‌های یک قوه را، روا ندیده و به حفظ توازن و اعتدال و دوری از افراط و تفریط دعوت می‌کند (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲۱، ص ۶۱-۸۴). در تأیید نظر ارسطو همین بس که حتی اگر بخواهیم در مخالفت نظریه عدالت او هم سخن بگوییم، چاره‌ای نداریم جز اینکه عدالت را در قضاوت رعایت کنیم. شاید راز اینکه بشر امروز پس از قرن‌ها، هنوز نتوانسته است گریبان خود را از دست افکار ارسطو بیرون بکشد، در همین نکته اساسی نهفته باشد.

## ۷. نتیجه‌گیری

تردیدی نیست که در فرهنگ اسلامی، اخلاق از جایگاه رفیعی برخوردار است و اهمیت آن در آیات و روایات اسلامی و در اهداف رسالت انبیاء الهی، کاملاً مشهود است. همچنین شکی نیست که گم‌شده اصلی امروز جامعه ما اخلاق می‌باشد. اما با همه این تأکیدها، همچنان در دوره معاصر، یک سؤال، ذهن اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول داشته است که آیا در میان علوم اسلامی اساساً چیزی تحت عنوان «نظام اخلاق اسلامی» وجود دارد؟

پژوهش حاضر به نقد و بررسی دلایل پنج گروه از منکران وجود چنین نظامی پرداخته و در نهایت به این نتیجه رسید که:

این اقتباس‌ها گامی بلند در جهت بهره‌گیری مسلمین از دستاوردها و تجربه متراکم فکری بشر در جهان محسوب می‌شود و نمادی از آزاداندیشی و دستور اولیاء دین مبنی بر طلب دانش از هر کس، هر کجا و در هر زمان بوده است. این جهد فکری و این اقتباس علمی و این تلاش مجدانه را باید به عنوان مبنای «نظام اخلاق اسلامی» پذیرفت، اما هرگز در آن حد نماند. آنچه نباید اتفاق بیفتد، ماندن در محتوایی است که براساس شرایط اجتماعی دوره‌های قبل نوشته شده و برخی از توصیه‌های اخلاقی گذشتگان بویژه در زمینه حقوق اجتماعی، حقوق شهروندی و اخلاق کاربردی به شدت نیازمند بازنگری است.

میراث فکری ارزشمند گذشتگان نباید ما را از گشودن باب تحقیق و تأمل نسبت به آموزه‌های قرآنی و پژوهش‌ها و دریافت‌های جدید ببندد. لزوم تدبّر در آیات اخلاقی قرآن و روایات، رسالت اندیشمندان فعلی را برای افزودن به دستاوردهای گذشته سنگین‌تر می‌کند. رسالتی که همین امروز هم ما را به بهره‌گیری از آخرین یافته‌ها و تحقیقات جهان اسلام در زمینه فلسفه اخلاق، اخلاق کاربردی، اخلاق هنجاری و بویژه اخلاق حرفه‌ای، جهت ارتقاء سطح علمی و توان ارتباطی و مهارتی دانشجویان-معلمان دانشگاه فرهنگیان فرامی‌خواند.

## — منابع —

## قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۶ق). لسان العرب. بیروت: دارالتراث العربی، ج ۴.
۲. احمدی، حسن؛ عباسی حسین آبادی، حسن (۱۳۸۷). سرگذشت اثولوجیا. آینه معرفت، ۸(۱).
۳. ارسطو (۱۳۸۴). سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. ارسطو (۱۳۸۵). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی. تهران: انتشارات طرح نو.
۵. اژدر، علیرضا؛ زمانی، مهدی؛ علم الهدی، علی؛ پناهی درجه، اکبر (۱۳۹۱). تحلیلی بر نقد امر مطلق کانت. متافیزیک، ۴(۱۳)، ص ۷۹-۹۴.
۶. اسلامی، سیدحسن (۱۳۸۷). دروغ مصلحت‌آمیز. قم: انتشارات بوستان کتاب.
۷. افلاطون (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
۸. باقری، خسرو (۱۳۹۶). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی. تهران: موسسه فرهنگی مدرسه برهان، چاپ نهم، ج ۲.
۹. بکر، شارلوت؛ بکر، لارنس (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه اخلاق غرب. ترجمه گروهی از مترجمان. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۰. پایکین، ریچارد (۱۳۷۰). کلیات فلسفه. ترجمه جلال‌الدین مجتویی. تهران: انتشارات حکمت.
۱۱. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۵). شناخت اخلاق اسلامی، گزارش تحلیلی میراث مکاتب اخلاق اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). تفسیر موضوعی قرآن. قم: مرکز نشر اسراء، ج ۱۰.
۱۳. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۴۶). سفینه حافظ. تهران: چاپخانه احمدی.
۱۴. رازی، ابن مسکویه (۱۴۱۳ق). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. قم: انتشارات افست.
۱۵. راسل، برتراند (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریابندری. تهران: آوند دانش.
۱۶. زاید، سعید (۱۴۰۳ق). الفارابی و التوفیق: دراسة لکتابه الجمع بین رأی الحکیمین. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج ۱.
۱۷. زبیدی، محمد مرتضی (بی تا). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارمکتبه الحیاء، ج ۶.
۱۸. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۳). فرار از مدرسه. تهران: انجمن آثار ملی.
۱۹. زمانی، مهدی (۱۳۹۰). فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
۲۰. زیدان، جرجی (۱۳۷۲). تاریخ تمدن اسلام. ترجمه علی جواهر کلام. تهران: امیرکبیر، چاپ هفتم.
۲۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). دین اقلی و اکثری. کیان، شماره ۴۱.
۲۲. شهریار، حمید (۱۳۸۵). فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه مک اینتایر. تهران: انتشارات سمت.
۲۳. شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۳۵۲). کلیات اشعار. به کوشش غلامحسین جواهری. تهران: کتابفروشی محمودی.
۲۴. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۶). تفسیر المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ج ۶.
۲۵. طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۰). اخلاق ناصری. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: انتشارات خوارزمی.

۲۶. غزالی، ابوحامد محمد (بی تا). احیاء علوم الدین. بیروت: دارالمعرفه، ج ۱.
۲۷. فارابی، محمد بن محمد (۱۹۸۵م). کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین. بیروت: چاپ البیرنصری نادر، ج ۱.
۲۸. فرامرز قراملکی، احد؛ برخوردار، زینب؛ موحدی، فائزه (۱۳۹۵). اخلاق حرفه‌ای در مدرسه. تهران: انتشارات خیریه شهید مهدوی.
۲۹. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق. ترجمه هادی صادقی. قم: کتاب طه.
۳۰. فلاحی، یاسر (۱۳۹۶). الهیات یونانی، منطق توحید و یا منطق شرک. اصفهان: نور الصادق.
۳۱. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه، یونان و روم. ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی. تهران: انتشارات سروش، ج ۱.
۳۲. کفعمی، تقی الدین ابراهیم جبعی (۱۳۹۵ق). مصباح الکفعمی. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۹). اصول کافی. ترجمه محمدباقر کمره‌ای. تهران: انتشارات دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ج ۱.
۳۴. گدر، یوستین (۱۳۸۱). دنیای سوفی. ترجمه حسن کامشاد. تهران: نشر نیلوفر، چاپ ششم.
۳۵. مجتبیوی، سید جلال الدین (۱۴۰۸ق). ترجمه کتاب کلیات فلسفه (فصل مستقل). قم: انتشارات حکمت.
۳۶. مجلسی، محمدباقر؛ علوی، عبدالزهراء (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۴). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. نگارش احمدحسین شریفی. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
۳۸. مصباح، محمدتقی (۱۳۹۴). فلسفه اخلاق. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم.
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا، ج ۲۱، چاپ سوم.
۴۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات صدرا.
۴۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). مقالات فلسفی. تهران: انتشارات صدرا، ج ۳.
۴۲. نراقی، ملامهدی (۱۳۶۶). جامع السعادات. ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی. قم: انتشارات حکمت، ج ۱.

#### استناد به این مقاله

DOI: 10.22034/riet.2021.7915.1001

پناهی درجه، اکبر؛ پوررجب، معصومه؛ غلامی اندراتی، کلثوم (۱۴۰۰). تحلیلی بر اصالت «نظام اخلاق اسلامی». پژوهش در آموزش معارف و تربیت اسلامی، ۱(۲)، ص ۶۹-۸۹.