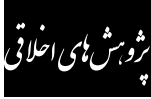




انجمن معارف اسلامی ایران



فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی

سال پنجم - شماره سوم - بهار ۱۳۹۴

شماره پیاپی ۱۹

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سردبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

حجت الاسلام و المسلمین علیرضا امینی، دکتر محسن جوادی، دکتر احمد دیلمی، دکتر امیر

دیوانی، دکتر محمد ذبیحی، دکتر جعفر شانظری، دکتر امیرعباس علیرمانی،

دکتر محمود قیوم زاده، دکتر عبدالله نصری.

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

صفحه آرا: کامپیوتر احسان (۰۲۵ - ۳۷۸۳۵۰۲۰)

یادآوری: فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی در زمینه‌های فلسفه اخلاق، اخلاق اسلامی، اخلاق

کارپردی، اخلاق تطبیقی، چالش‌های اخلاقی دنیای جدید و تربیت اخلاقی مقاله می‌پذیرد.

مسئولیت مطالب هر مقاله از هر نظر بر عهده نویسنده است.

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

آدرس پستی: قم، بلوار غدیر، دانشگاه قم، ساختمان کتابخانه، دفتر فصلنامه پژوهشی‌های اخلاقی

تلفن: ۳۲۱۰۳۳۶۰، آدرس الکترونیک: Akhlagh_1393@yahoo.com

این نشریه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلامی (ISC) و ایران ژورنال و همچنین در پایگاه اطلاعات

علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود. نویسندگان محترم می‌توانند از طریق این پایگاه به نشانی

(www.SID.ir) مقالات خود را به صورت الکترونیکی (on-line) جهت بررسی به این نشریه ارسال

کرده و آن را رهگیری (Tracing) کنند.

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۱/۳۶۵۲ مورخه ۱۳۸۹/۳/۳ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور در وزارت علوم،

تحقیقات و فناوری، درجه علمی - پژوهشی به فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی اعطا شد.

پژوهش‌های اخلاقی - سال پنجم - شماره سوم - بهار ۱۳۹۴

شماره پیاپی ۱۹

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

۱. مقاله ارسالی از ۲۰ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) بیشتر نشود.
۲. مقاله ارسالی، باید در یک نسخه در محیط word با دقت تایپ و اصلاح شده (با طول سطر ۱۲ سانتیمتر، قطع وزیری) و بر یک روی صفحه A4 همراه با فایل آن به دفتر یا ایمیل مجله ارسال شود.
۳. مقاله ارسالی حتماً باید تألیفی باشد و مقالات ترجمه‌ای در صورتی قابل چاپ خواهند بود که همراه نقد و بررسی باشند.
۴. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
 ۱. چکیده فارسی مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه و در حد امکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.
 ۲. مقدمه و نتیجه گیری.
 ۳. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه).
 ۴. تعیین رتبه علمی نویسنده و مترجم.
 ۵. درج اسامی و اصطلاحات مهجور، در پایین هر صفحه ضروری است.
 ۵. منابع و ارجاعات مقاله باید کامل و دقیق باشد، از ارسال مقالات با منابع ناقص جداً خودداری فرمایید.
 ۶. در صورتی که توضیحات پانویس‌ها فراوان باشد به پی‌نویس منتقل کنید.
 ۷. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
 ۹. منابع مورد استفاده در پایان مقاله به شکل زیر نوشته شود:

الف) کتاب:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار، نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.

ب) مقاله:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله، نام نشریه، شماره مجله.

پژوهش های اخلاقی

فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال پنجم، شماره سوم، بهار ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۱۹

۵ / تأثیر پذیری ابن مسکویه از فارابی در مسئله اعتدال و سعادت

زهره توازیانی

۳۳ / ارسطو؛ خودگرا یا دیگرگرا؟

علی اکبر تیموری فریدنی / اسماعیل بیوکافی

۳۵ / تبیین فلسفی مسئولیت اخلاقی از دیدگاه جان مارتین فیشر

سلمان حبیبی / محسن جوادی

۵۵ / ادله نقلی به نفع یا علیه نظریه حدوسط ارسطویی

شمسعلی زارعیان

۷۳ / سرچشمه های اندیشه در منظومه های اخلاقی فارسی

مریم زمانی

۹۵ / چیستی تواضع: بررسی تطبیقی دیدگاه های اخلاقیون مسلمان

و فیلسوفان اخلاق غربی

سحر کاوندی / محسن جاهد

۱۱۵ / بررسی نظر خانم راث رودد در مورد حجاب به عنوان یک وظیفه

اخلاقی همسران پیامبر (ص)

سهیلا جلالی کندری / ساجده نبئی

تأثیرپذیری ابن مسکویه از فارابی در مسئله اعتدال و سعادت

زهرة توازینی^۱

چکیده

بعد از عصر ترجمه و توجه مسلمانان به مفاخر فکری و فرهنگی یونانیان یکی از آثاری که مورد اقبال ایشان قرار گرفت کتب اخلاقی ارسطو بود، هر چند که دیدگاه‌های مابعدالطبیعی و منطق او هم مورد عنایت و توجه مسلمانان قرار گرفت اما توجه ایشان به آثار اخلاقی ارسطو، با وجود دیدگاه‌های متنوع دیگری که در این حوزه وجود داشت، محل تأمل و امعان نظر است. در این میان می‌توان مشخصاً از اندیشمندان بنامی نام برد که بخشی از تلاش فکری خود را مصروف بحث اخلاق و فلسفه اخلاق نموده و در میان نظام‌های گوناگون فکری در این عرصه توجه‌شان را معطوف ارسطو و نظریه معروف «اعتدال طلایی» وی کرده‌اند؛ فارابی و ابن مسکویه از آن جمله‌اند. فارابی کتاب تحصیل السعاده را نوشته و ابن مسکویه کتاب الطهاره و تهذیب اخلاق را، و هر دو حکیم در طراحی نظام اخلاقی خویش توجهات ارسطویی را نشانگرند. اما در این میان، ابن فارابی است که حلقه اتصال حکمای بعد از خود با اندیشه ارسطویی محسوب می‌شود. در این مقاله سعی شده تا با مقایسه دیدگاه ابن مسکویه با فارابی، آن‌هم در بخشی از مسائل اخلاق، یعنی نظریه اعتدال، سعادت و فضیلت، تأثیر تحلیل فارابی بر آراء او نشان داده شود و ضمناً وجوه مشترک دو حکیم نیز که عموماً برگرفته از اعتقادات دینی مشترک ایشان است، بازنمایی شود و بدینوسیله به این نتیجه رهنمون می‌شویم که ابن مسکویه هم متأثر از فارابی و هم متأثر از ارسطو است. تأثیر از ارسطو در اصل نظریه اعتدال و تأثیر از فارابی در تحلیل آن نظریه و آموزه‌های دینی مورد اعتقاد اوست.

کلیدواژه‌ها

فارابی، ابن مسکویه، سعادت، فضیلت، اعتدال طلایی.

طرح مسأله

بعد از عنایتی که حکیم برجسته مسلمان، فارابی، در پی ریزی نظام اخلاقی خود به ارسطو کرد، تقریباً همه کسانی که بنحوی موثر در حوزه تفکر اسلامی بروز و ظهوری داشته‌اند و همه کسانی که خصوصاً در حوزه اخلاق هم خود را مصروف نموده‌اند به نگاه فارابی در حوزه اخلاق توجه تام و تمامی داشته‌اند و البته این توجه نشانگر آن است که فارابی دست کم حلقه اتصال اندیشه یونانی در حوزه اخلاق به اندیشه اسلامی در همین حوزه است.

شخصیت‌های تأثیرگذار و شناخته شده در حوزه اسلامی که در عرصه اخلاق کار جدی کرده‌اند مشخصاً افرادی همچون علی بن مسکویه حکیم سده‌های پنجم، خواجه طوسی فیلسوف و متکلم نامدار سده هفتم و ملا احمد نراقی از عالمان اخلاق سده سیزدهم هستند که مسکویه با نگارش اثر معروف خود به نام «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» و خواجه طوسی با نگارش «اخلاق ناصری» و ملا احمد نیز با نگارش اثر معروف خود به نام «معراج السعاده» نامی جاودان از خود به یادگار گذاشتند. هر کدام از این بزرگان علی‌رغم اینکه آثارشان به عنوان نمونه‌هایی از آثار مطرح در حوزه اخلاق اسلامی شناخته می‌شوند اما بی‌تأثیر از عناصر ارسطویی نیستند و البته این تأثیر بطور قطع و یقین مرهون و مدیون تلاش فارابی در تبیین نظریات اخلاقی حکمای یونان باستان از جمله افلاطون و ارسطوست.

فارابی نیز گرچه در نظام اخلاقی خود نگاه ویژه به افلاطون و ارسطو داشته است اما این وامداری تام و تمام نبوده، بلکه عناصر دینی مورد اعتقاد وی نیز نقش تعیین کننده در سامان‌دهی به نظام اخلاقی مورد نظر او داشته‌اند و او هر دوی این عناصر را برای حکمای خلف خود به میراث گذاشته است..

طرح مسئله

مسائل مطرح شده و قابل طرح در حوزه اخلاق از تنوع و گوناگونی برخوردارند که ورود به همه ساختهای آن از حد و حوصله یک مقاله خارج است اما آنچه مقصود نگارنده در این مقاله است نه ورود به همه عرصه‌ها، بلکه بحث در ضابطه کلی اخلاق یعنی به سعادت رسیدن انسان و عواملی که در این مسیر او را یاری می‌کنند، می‌باشد. در این نوشته همچنین سعی می‌شود به این سوال پاسخ داده شود که عناصر ارسطویی که به واسطه تلاش فارابی به حکمای بعد از او خصوصاً به شخص ابن مسکویه، رسیده است کدامند و سهم فارابی در این انتقال چیست؟

تأثر فارابی از ارسطو مشخصاً در بخشی از نظام اخلاقی است که به عنوان نظریه اعتدال طلایی معروف است. اما تأثیر او بر ابن مسکویه چیزی فراتر از عناصر ارسطویی است که بعضاً در این نوشته مورد تحقیق قرار گرفته است.

ارسطو و نظریه اعتدال

بی‌شک در تمام گزارش‌های تاریخی که در حوزه اخلاق شکل گرفته، اعتدال‌گرایی، اندیشه ارسطویی را در اذهان زنده می‌کند.

ارسطو «اخلاق نیکوماخوس» را با این عبارت شروع کرده است که «غایت هر دانش و هر فن، و همچنین هر عمل و هر انتخاب یک خیر است. از این رو، به حق، خیر غایت همه چیز نامیده شده است.» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳) و چون اعمال و فنون و دانش‌های بسیار وجود دارند، غایات نیز بسیارند و این غایات بعضی برای بعضی دیگر غایت‌اند اما غایتی هم وجود دارد که ما آن را برای خودش و همه چیز دیگر را برای آن، می‌خواهیم و آن غایت خیر اعلی و بهترین است و البته دانشی نیز وجود دارد که در تعیین این خیر اعلی نقش اساسی دارد و به اعتبار متعلقش که خیر اعلی است مهمترین و معتبرترین دانش‌ها هم باید باشد. به اعتقاد او این دانش، دانش سیاست است. (همان: ۱۳ و ۱۴)

به اعتقاد ارسطو چون دانش سیاست همه دانش‌های عملی را به کار می‌برد و در سیاست است که قوانینی از سنخ بایدها و نبایدها وضع می‌شود پس می‌توان گفت غایت دانش سیاست غایات همه دانش‌های دیگر را در خود دارد و این غایت همان خیر آدمیان یا به تعبیر دیگر «سعادت» است که هم می‌تواند جنبه فردی داشته باشد و هم جنبه اجتماعی (همان: ۱۴ و ۱۵). ارسطو ضمناً این مطلب را هم متذکر گردیده که در مقابل فرد، او برای اجتماع اصالت بیشتری قائل است.

ارسطو در تعیین ضابطه‌های فعل اخلاقی بر خلاف آثار فلسفی خود، به شیوه تجربی متوسل شده (پاپکین، ۱۴۰۲: ۱۵) و به استشهاد آدمیان مبنی بر اینکه تلقی‌شان از زندگی خوب چه بوده است پرداخته و در واقع شاخص‌ها و ملاک‌های یک زندگی خوب را از استقراء رفتار آدمیان در زندگی روزمره بیرون کشیده است که زندگی خوب یعنی زندگی سعادت‌مندانه. و در تعریف زندگی سعادت‌مندانه نیز ارسطو به نسبت‌گرایی در اخلاق و هم‌تجربی مسلکی در این حوزه شهرت یافته است.

ارسطو بعد از اشاره به دیدگاه‌های مختلفی که مردمان درباره نیکبختی دارند به سه نمونه اصلی از زندگی اشاره می‌کند:

زندگی توأم با لذت، زندگی سیاسی و زندگی وقف نظر (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۰) ولی غایتی که ما در اخلاق آنرا جستجو می‌کنیم غایاتی هستند که آنها را تنها برای خودشان می‌خواهیم نه برای چیز دیگر، یعنی که مطلوب بالذات هستند و در درجه اول نیک‌بختی یا سعادت باید چنین غایتی باشد در حالی که افتخار (غایت در زندگی سیاسی) و خرد (در زندگی وقف نظر) و هر فضیلتی را هم برای خودشان و هم برای سعادت می‌خواهیم اما هیچکس سعادت را برای آنها یا

برای چیز دیگر نمی‌خواهد یعنی برخلاف سعادت که مطلوب بالذات است آنها مطلوب بالذات نیستند (همان: ۲۸)

از آنجایی که ارسطو سعادت را «فعالیت نفس در انطباق با فضیلت کامل» می‌داند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۱ و ۴۶) برای نیل به آن سعادت نیز قاعده معروفی را پیشنهاد کرده که به نظریه اعتدال (The doctrine of the mean) یا اعتدال طلایی (Golden Mean) شناخته می‌شود. (پاپکین، ۱۴۰۲: ۱۶ و ۱۷)

در نظریه اعتدال ارسطویی، سعادت به خوب غذا خوردن تشبیه شده است که در آن نمی‌توان با یک مقدار عددی ثابت حد خوب خوردن را معلوم نمود. بلکه تنها چیزی که می‌توان گفت این است که خوب خوردن یعنی حدوسط میان پرخوری و کم‌خوری است (همان: ۱۷) و بنابراین سعادت نیز چنین است؛ و برای اینکه افراد انسان به سعادت نائل شوند باید معتدلانه رفتار کنند هرچند که این حدوسط از انسانی به انسان دیگر متفاوت است (همان: ۱۸) و این حدوسط همان چیزی است که از آن به «فضیلت» یاد می‌شود. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۵۳)

بنابراین دو مفهوم کلیدی در نزد ارسطو، یکی «سعادت» و دیگری «فضیلت» است. و فضیلت به عنوان موقعیت و وضعیتی برای رفتار به شیوه صحیح و به عنوان حدوسط میان افراط و تفریط است که افراط و تفریط آن رذیلت محسوب می‌شوند. (Book II: 4)

ارسطو در کتاب دوم اخلاق نیکوماخوس از دو نوع فضیلت سخن می‌گوید که یکی عقلانی و دیگری اخلاقی است. او می‌گوید ما فضائل عقلانی را بوسیله دستورالعمل یا با آموزش (Instruction) فرا می‌گیریم و فضیلت اخلاقی را با عادت یا تمرین دائمی (by habit and constant practice). به اعتقاد او همه ما فطرتاً دارای قوه فضائل اخلاقی هستیم اما فقط با رفتار در مسیر درست است که فضیلت‌مند می‌شویم و نه صرفاً با فکر کردن درباره آن. (۴: Ibid / و ارسطو، ۱۳۸۵: ۵۳)

ارسطو بر این اعتقاد است که بدون فضیلت ما نمی‌توانیم سعادت‌مند باشیم گرچه فضائل نیز به خودی خود نمی‌توانند سعادت را تضمین نمایند او در مقابل رذائل افراط و تفریط، بعضی از فضائل اصلی را در جدولی فهرست می‌کند و متذکر این مطلب هم می‌شود که بعضی از رذائل در طرف افراط به حدوسط نزدیکتر می‌نمایند؛ فی‌المثل گستاخی که یکی از دو طرف شجاعت است و در طرف افراط آن قرار دارد نسبت به جبن که طرف دیگر است، به شجاعت نزدیکتر است (ibid: ۵۴)

و هر چند که ارسطو تلاش زیادی نموده است تا فهرست کاملی از فضائل^۱ را که ما را به

۱. ارسطو در فهرست خود به چهار فضیلت اصلی شجاعت، عفت، خویشتن‌داری، عدالت اشاره کرده است

سعادت می‌رسانند ارائه نماید اما انتقادات جدی‌ای نیز نظریه او را تهدید می‌کند و این تهدید بیشتر متوجه تساوی فضیلت با حد وسط است. مخصوصاً که حد وسط هر چیزی لزوماً و در همه حال نمی‌تواند فضیلت محسوب شود بلکه در زندگی آدمی موقعیتهایی پیش می‌آید که شاید در آن موقعیتهای عمل به طرفین حد وسط برای فرد سعادت را حاصل نماید.

فارابی و نظریه اعتدال

همانطور که پیشتر اشارت رفت فارابی از جمله اولین حکمای مسلمانی است که به نظریه اعتدال ارسطویی توجه جدی کرده است. او در اکثر آثار خود به این نظریه تعریض نموده است ضمن اینکه رساله مستقلی را نیز به نام «تحصیل السعاده» به رشته نگارش درآورده است. آنچه فارابی در آثار خود در این بخش از مسائل اخلاقی (یعنی نظریه اعتدال در بازیابی فضائل اخلاقی) منعکس نموده است بازنمای عنایت تام و تمام وی به اندیشه ارسطویی است.

فارابی در کتاب *الجمع به شیوه ارسطویی فضائل را به دو قسم خلقی و نطقی تقسیم می‌کند و برای هر کدام نیز مثالهایشان را ذکر می‌نماید (فارابی، ۱۴۰۵: الف: ۳۰)* او همچون ارسطو معتقد است خیر نهایی انسان رسیدن به سعادت است با این تفاوت که سعادت در نزد او کاملاً مفهومی دینی است، یعنی که او سعادت را اتصاف انسان به صفات خداوندی دانسته است که همه اینها را از رهگذر افاضه عقل فعال به او می‌داند و معتقد است اساساً انسان نمی‌تواند «انسان الهی» گردد مگر آنکه عقل فعال دخالت نموده و عقل آدمی را به مرتبه مستفاد برساند. (ناظرزاده، ۱۳۷۶: ۱۸۰-۱۸۱)

فارابی همچون ارسطو دانش سیاسی را به واسطه نقشی که در تأمین سعادت دارد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌داند. به اعتقاد او سیاست فعل زعیم مدینه فاضله است که با آن می‌خواهد مردمان مدینه را به سعادت برساند، یعنی که اساساً سیاست بدون سعادت معنایی ندارد. به اعتقاد فارابی «هدف غایی ریاست در مدینه، تسهیل راههای تحصیل سعادت اهل آن می‌باشد.» (همان: ۱۸۸)

فارابی همچون ارسطو گمانش بر این بود که برای تحصیل سعادت باید فعل فضیلت‌مندانه انجام داد و فضیلت حد وسط دو حد دیگر است. و البته او این اعتقاد را نیز داشت که انسان از اول خلقت خویش طبعاً دارای فضیلت یا ردیلتی نیست گرچه ممکن است استعداد طبیعی برای انجام فضائل یا ردائل داشته باشد ولی این استعداد با داشتن بالفعل آنها و بالطبع بودنشان متفاوت است. (فارابی، ۱۴۰۵: ۳۱) با این بیان فارابی مفهوم اختیار را در انجام افعالی که فعل فضیلت

که این چهار فضیلت در نزد افلاطون (جمهوری، ۲۵۳۵، ص ۲۲۷-۲۴۱) نیز به عنوان فضائل اصلی شناخته می‌شدند.

یا ردیلت نامیده می‌شود پیش فرض گرفته و در واقع میان افعال طبیعی و افعال اخلاقی قائل به تفکیک می‌شود. او همچنین انکار نمی‌کند که استعداد طبیعی به فضیلت یا ردیلت را بتوان تغییر داد یا حتی زائل کرد البته با فرآیند عادت. (همان: ۳۴).

فارابی در فصل هیجدهم از کتاب «فصول منتزعه» (۱۴۰۵: ۳۶) به توضیح و تفصیل نظریه ارسطویی پرداخته و صریحاً می‌گوید: «افعالی که خیر نامیده می‌شوند افعالی هستند که معتدل و متوسط بین دو طرفی هستند که هر دو طرف شرنده، یک طرف افراط و طرف دیگر تفریط. همچنین فضائل، هیئات نفسانی و ملکاتی هستند که بین دو هیئت که هر دو ردیلت هستند قرار دارند.» این صریح‌ترین بیان فارابی در قبول نظریه اعتدال ارسطویی است. او بعد از قبول چنین تعریفی، مثالهایی را برای نمونه آنها ذکر می‌کند که آن مثالها نیز (لااقل در چهار فضیلت اصلی) کاملاً صبغه ارسطویی دارد. اما آنچه مهم است اشاره اوست به وجود دو نوع از «توسط یا اعتدال» که باز هم این مسئله به بیانی دیگر در ارسطو آمده است.

در بیان فارابی دو قسم از اعتدال که یکی «توسط و اعتدال فی نفسه» می‌باشد و دیگری «توسط بالاضافه و در قیاس باغیر» مورد اشاره واقع شده است که توضیح آنها در بحث اخلاقی ضرورت دارد. «متوسط فی نفسه» همان چیزی است که از آن تعبیر به «توسط عددی» می‌شود و همواره مقداری ثابت است که معمولاً از جمع جبری طرفین امر متوسط و تقسیم آنها بر دو حاصل می‌شود مانند عدد ۶ که از جمع دو عدد ۱۰ و ۲ و تقسیم‌شان بر دو حاصل می‌شود و همواره حاصل این تقسیم یک عدد ثابت است، اما در «توسط بالاضافه» امر از این قرار نیست، بلکه در آنجا مفهوم نسبیت وارد می‌شود. فارابی بر این اعتقاد بود که امور متوسط در توسط بالاضافه در اوقات مختلف و به حسب اختلاف اشیایی که به آنها اضافه می‌شوند کم یا زیاد می‌شوند. مانند غذای متوسط که برای کودک و مرد کامل به جهت اختلاف بدنشان، یا اختلاف سن‌شان و ... مختلف می‌شود. (همان: ۳۷)

عوامل تأثیرگذار در «توسط بالاضافه» از نظر فارابی عواملی همچون عدد، غلظت و لطافت، سنگینی و سبکی و خلاصه کمیت و کیفیت و ... است. وقتی که موضوع تعیین حدوسط اغذیه و ادویه است. فی‌المثل حدوسط در مورد ابدانی که مورد معالجه قرار می‌گیرند بسته به اینکه بدن فرد جوانی است یا بدن پیرمرد، نوع کار فرد مورد معالجه، سرزمین محل زندگی آنها، قوت خود دارو و ... فرق می‌کند و البته این امر در مورد افعال و اخلاق نیز بنحو کلی صادق است. فارابی بر این اعتقاد است که متوسطهایی که در افعال به کار می‌روند شایسته است که کمیت آن در عدد و مقدار و کیفیتش در شدت و ضعف بر حسب نسبت آن با فاعل و همچنین نسبت به کسی که فعل بر روی آن و برای آن انجام می‌شود باید اندازه‌گیری شوند و وقت و مکان هم باید در این ملاحظه لحاظ گردد (همان: ۳۸) از نظر او ملاکهایی که باید متوسط فعل

با آنها سنجیده شود منحصر در تعداد معینی نیستند؛ گاه ممکن است چند عامل بطور مجموعی تعیین کننده وسط باشند و در تعیین وسط حتی قومیت‌ها و ملیت‌ها، دوران‌های مختلف و ... می‌توانند دخالت داشته باشند. (همان: ۳۹)

و البته این مطلب هم مورد اشاره فارابی بوده است که گاهی آنچه برای قومی متوسط است ممکن است برای قوم دیگر چنین نباشد. همچنانکه ممکن است دارویی برای فرد، متوسط لحاظ شود در حالیکه برای فرد دیگر حد افراط یا تفریط محسوب شود. این اعتقاد فارابی بیان صریحی از نگاه نسبت‌گرایانه وی است. فارابی بر تعیین شاخص‌های حدوسط نیز راهکاری دارد که آنها را نیز در فصل بیست و یک از فصول منتزعه مطرح می‌سازد. او در آنجا می‌گوید ملاک برای تشخیص حدوسط امور اخلاقی در رفتار آدمیان «صنعت مدنی» یا «مهانت ملک» است، همانطور که مستنبط امر متوسط در اغذیه و ادویه طیب است و این طیب است که معین می‌سازد چه مقدار از دارو یا غذا مناسب حال فرد است، در افعال نیز شاخص‌های تعیین حدوسط در حوزه سیاست تعیین می‌شوند و به طور جدی بر این باور تأکید می‌کند که در مدینه فاضله است که با سیاست حاکمان آن سعادت آدمیان حاصل می‌گردد (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۰۸) یعنی که حاکمان با تعیین شاخص‌های رفتاری امکان عمل به فضائل و در پی آن امکان رسیدن به سعادت را برای مرئوسان خود فراهم می‌کنند. یعنی که حدوسط حقیقی در رفتار اجتماعی انسانها قول و فعل و تقریر رئیس مدینه فاضله است (همان: ۲۰۹ و ۲۱۰)

فارابی در دوازده خصلتی که برای رئیس مدینه فاضله برمی‌شمارد (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۲۲ و ۲۲۳) کاملاً تصویر دینی خود را از این مسئله نشان می‌دهد، ضمن اینکه با قول به اختیارات رئیس مدینه در تعیین شاخص‌ها مسئله حدوسط رفتار را از حوزه شخصی فراتر برده و آنرا به حوزه اجتماع پیوند می‌دهد و در «احصاء العلوم» (فارابی، ۱۴۱۲: ۱۲) از تعیین شاخص‌ها بوسیله شورایی از ریاست مدینه، در صورت عدم وجود فرد واجد شرایط، سخن می‌گوید که نشان می‌دهد او علم اخلاق و سیاست را از علوم مدنی به حساب آورده است.

وقتی که فارابی در «تحصیل السعاده» (۱۴۲۱: ۱۷) بحث تعلیم و تربیت را پیش می‌کشد، صریحاً می‌گوید هدف از تعلیم و تأدیب ایجاد فضائل نظری و خلقی در امت‌ها و مدینه‌ها و افراد است. به عبارتی «تعلیم» از نظر او ضرورتش بدین جهت است که فضائل نظری را در امم و مدن ایجاد می‌کند و «تأدیب» نیز از آن جهت ضرورت دارد که فضائل خلقی و صناعات عملی در امم ایجاد می‌نماید. فارابی در همین کتاب است که فضائل را به چهار دسته الف- فضائل نظریه، ب- فضائل فکریه، ج- فضائل خلقیه و د- فضائل عملیه تقسیم می‌کند و معتقد است که اگر این چهار چیز در ملت‌ها و امم و اهل مدینه ایجاد شود سعادت دنیا و آخرت نصیب انسان خواهد شد. (همان، صص ۲۵-۵۵) او در همین کتاب طرح فضیلت رئیسه را مطرح کرده و بطور

مبسوط توضیح می‌دهد که همه فضائل برای همه کس ارزش یکسان ندارد، گرچه، فضائل در هر حال فضیلت‌اند اما بسته به اینکه فرد عامل به آنها در چه جایگاهی قرار گرفته باشد نیاز او در عمل به فضائل متفاوت خواهد شد و آن فضیلتی را که بیشترین نیاز او در عمل است فضیلت رئیسه است؛ فی‌المثل برای یک فرمانده سپاه شجاعت در قیاس با سخاوت از جایگاه برتری برخوردار است و آن همان فضیلت رئیسه برای فرمانده سپاه است. (همان: ۶۳)

نظر اخیر فارابی نیز بیان دیگری برای نسبی‌گرایی وی در اخلاق است زیرا به اعتقاد او حال امته‌ها در تشخیص فضائل اعظم یا اصغر هم باید مورد ملاحظه قرار گیرد. این دیدگاه، حکمای بعد از او را نیز به شدت تحت تاثیر خود قرار داده است که ابن مسکویه، مشخصاً، یکی از آنهاست.

ابن مسکویه و تأثیرپذیری از فارابی

برای احمدبن مسکویه که خود صریحاً اعتراف کرده است در اخلاق افعال زیبا را جستجو می‌کند، مفروض آن بحث اولاً و بالذات قبول نفس و ارتقاء آن به عالم بالاست، او برای این منظور طبیعتاً می‌باید بحث نفس و قوای آن را بطور جدی در دستور کار خود قرار می‌داد که این کار را نیز کرده است. او معتقد بود قوای نفس متباین بوده که بعضاً بواسطه مزاج یا عادت یا تأدیب می‌توانند قوی یا ضعیف گردند، او همچنین معتقد بود عدد فضائل به حسب اعداد این قواست و همچنین اعداد آنها که ردائل باشند نیز چنین است. (ابن مسکویه، ۱۴۱۱: ۳۸)

ترسیم نظام اخلاقی ابن مسکویه در بحث فضائل و نظریه اعتدال در راستای دیدگاه وی از سعادت و خیر اعلی شکل گرفته است. او هم در کتاب *تهذیب‌الاخلاق* (مقاله سوم و همچنین مقاله دوم) و هم در رساله مستقلاً که به نام *فوزالسعاده* نوشته و هم در کتاب *ترتیب‌السعاده* (ص ۲۵۶-۲۵۵) ضمن بحث کلی که درباره خیر و معنای عام آن می‌کند وارد بحث خیر نهایی یا همان سعادت می‌شود و ضمن تصریح به اضافی بودن معنای آن و تفاوتش نسبت به اشخاص می‌گوید: سعادت هر موجودی در تمامیت و کمالی است که مخصوص به اوست و برخلاف خیر، سعادت یک امر جامع و یک معنای مشترکی نیست. او سعادت را منوط به قصد و رویه و انتساب کمال می‌داند که این امر مختص به انسان است.

ابن مسکویه برای بیان رأی مختار خود در «سعادت»، ابتدا به طرح دیدگاه‌های دیگری که در این خصوص وجود داشته می‌پردازد و از نظریاتی شبیه نظرات اپیکوریان گرفته تا نظرات شبیه رواقیان نام می‌برد که وی برخی از آنها را منسوب به عوام و مردم نادان و برخی را مبتنی بر شانس و اتفاق تلقی کرده است و معتقد است فضیلت در این نظریات امری نیست که بتوان به حصول آن دل بست. (ابن مسکویه، ۱۴۱۱: ۸۶-۸۸) او همچنین نظر کسانی امثال فیثاغورث، بقراط و افلاطون از حکمای سلف ارسطو را نام می‌برد که تنها قائل به سعادت روحانی بوده‌اند.

در گزارش ابن مسکویه، ارسطو در جایگاه آن دسته از حکیمانی قرار می‌گیرد که قائل به سعادت دنیوی است و معتقدان به این نظریه بر این باورند که وقتی انسان اعمال صالحه‌ای انجام می‌دهد و بابت آن به رنج و زحمت می‌افتد بگونه‌ای که فعل را به غایت خود می‌رساند، سعادت در همین دنیا برایش حاصل می‌شود (همان: ۸۸)

مطابق گزارش ابن مسکویه، ارسطو سعادت را امری نسبی دانسته و معتقد بوده که هر کس به حسب حال خود خیر نهایی یا سعادتش را در چیزی جستجو می‌کرده است. فی‌المثل فرد فقیر آنرا در ثروت و اعوان و انصار، مریض آن را در صحت و سلامت، ذلیل در جاه و سلطنت و فرد برکنار شده در ظفر و پیروزی و فرد فاضل آنرا در افاضه معروف به مستحقین و سرانجام فیلسوف سعادت را در اندیشه، رأی صائب و اعتقاد صحیح می‌داند که در واقع عقل در نزد او عامل تعیین کننده عدل است (عدالت) که تقسیط می‌کند که کجا، چگونه، برای که و چه وقت چه چیزی لازم است. (همان: ۸۸)

به اعتقاد ابن مسکویه سعادت نه منحصر به بعد جسمانی انسان است و نه منحصر به بعد نفسانی او، بلکه امری ثابت و لایتغیر و گرامی‌ترین چیز برای انسان است و از آنجا که انسان مرکب از نفس و بدن است از این جهت هم باید در این دنیا سعادت‌مند و بافضیلت باشد و از فضائل بدنی برخوردار و هم در جهان آخرت براساس فضائل نفسانی و روحی به مرتبه سعادت‌مندان برسد. (همان: ۸۸ و ۸۹/همو، ۱۳۱۹: ۸۷) به اعتقاد او انسان با فضیلت معنوی هم‌شأن ارواح پاک می‌شود که ملائکه نام دارند و با فضیلت جسمانی با انعام مناسبت پیدا می‌کند که با این فضیلت اخیر امور دنیوی‌اش تمشیت پیدا می‌کند و البته این تمشیت او را آماده انتقال به عالم دیگری می‌سازد که در آنجا در مصاحبت ملائکه و ارواح طیبه به دوام و سرمدیت می‌رسد (همان: ۸۸). به اعتقاد او انسان مادام که انسان است سعادتش تمام نیست مگر اینکه هر دو سعادت برایش حاصل شود و هر دو سعادت برایش حاصل نمی‌شود مگر اینکه اشیاء نافع در وصول او به حکمت ابدی او را یاری کنند. (همان: ۸۸ و ۸۹)

ابن مسکویه برای سعادت مراتبی قائل است که دقیقاً در ترسیم این مراتب مفاهیم دینی را در هر مرتبه جایگزین نموده (از جمله مقام مومنان، مقام محسنان، مقام ابرار و مقام فائزان) و بر این اعتقاد است که با کسب چهار خصوصیت متناظر با این مراتب، به سعادت می‌رسد که آن چهار خصوصیت عبارتند از:

الف- اشتیاق و نشاط ب- تحصیل علوم حقیقی و معارف یقینی ج- شرمندگی از جهل و نقصان قریحه. و سرانجام د- ملازمت با فضائل و تلاش دائم در جهت تقویت آنها در نفس (همان: ۱۱۶ و ۱۱۷) او سپس وارد بحث مقابل آن، یعنی شقاوت و مراتب آن در انسان شده و از آنجا نقبی به بحث فضائل و نظریه اعتدال می‌زند، هر چند که یک‌بار هم تفصیلاً در ابتدای کتاب

تهذیب/الاخلاق مسئله فضائل و اعتدال آنها را مطرح کرده است. و در همه این مباحث علاوه بر اینکه نفس و تجرد آن پیش فرض اصلی اوست. عنصر تعیین کننده در سعادت انسان را نیز اراده، تصمیم آگاهانه و گزینش وی می‌داند. (همان: ۱۶ و ۱۷) او همچنین به تأسی از فارابی مطلوب‌های اخلاقی و خیرات را جز در اجتماع و از مجرای آن ممکن نمی‌داند. او توصیه به زهد به معنای منفی‌اش نمی‌کند و معتقد است توصیه به ترک مطلق دنیا دیدگاه کسی است که از وضع دنیا بی‌خبر است و نمی‌داند که انسان مدنی بالطبع است. (ابن مسکویه، ۱۳۱۹: ۶۲) او همچنین بر این اعتقاد است که فضائلی از قبیل حکمت، شجاعت، عفت و عدالت و محبت و خصوصاً محبت از بالاترین فضائل لازمه مدنی بالطبع بودن انسان‌اند و زندگی بر حسب آنها موجب سعادت می‌شود (ابن مسکویه، ۱۴۱۱: ۱۵۲). گرچه اصرار بر مدنیت طبیعی انسان یک آموزه ارسطویی و انکارناپذیر است اما وقتی ابن مسکویه رأی ارسطو را در سعادت تامه (همان: ۱۴۸) بیان می‌کند کاملاً صیغه مذهبی به رأی او می‌دهد و خواننده تصور می‌کند که ارسطو در کسوت دین مقدس اسلام درآمده و مسلمانی سابق بر اسلام است خصوصاً آنجا که از قول او می‌گوید:

«و قال: ان السعاده التامه الخالصه هی لله عزوجل ثم للملائکه و المتألهین»

ابن مسکویه بر قول فوق از ارسطو سندی از آثار وی را به عنوان مرجع گفتار ذکر نمی‌کند. صیغه بحث وی در این خصوص رنگ و بوی اندیشه فارابی را دارد اما در اصل طرح فضائلی که در سعادت انسان تأثیرگذارند هر چند باز هم رنگ و بوی اندیشه فارابی را دارد اما با تأمل در آثار ارسطو در حوزه اخلاق می‌توان ادعا کرد که او هم از ارسطو در این خصوص تأثیر پذیرفته و نظریه اعتدال را در اخلاق وارد کرده و به سبک و سیاق ارسطویی در تعیین حدوسط میان دو حد دیگر وارد بحث می‌شود البته خیلی فراتر از ارسطو به دنبال فهرست کردن فضائلی است که همه آنها اشارات دینی در کتب و روایات دارد.

بسیاری از ارجاعات ابن مسکویه در بحث سعادت و از جمله نمونه مذکور در بالا احتمالاً برگرفته از کتاب «اثولوجیا» می‌باشد که تا قرن‌ها تصور می‌شد که منسوب به ارسطو است در حالیکه این اثر گرانشنگ متعلق به افلوپین بوده است و افلوپین از جمله حکمایی است که در تعریف سعادت بر زندگی عقلانی توأم با فضیلت اصرار داشته و ... فضیلت را نوعی صفت خیر و نیک می‌دانست که موجب می‌شود، به یاری آن، انسان بر ماده غلبه کند. و بنابراین می‌توان ادعا کرد که ابن مسکویه «در مرتبه کامل سعادت یا سعادت تامه، متأثر از نوافلاطونیان است.» (Fakhry, 1998:441)

آنچه قدر متقین در مورد ابن مسکویه و تأثیرپذیری‌اش از ارسطو می‌توان گفت طرح نظریه اعتدال و قول به چهار فضیلت اصلی است که حلقه واسطه او در این مسئله نیز قطعاً فارابی بوده است.

ابن مسکویه در توجیه پیدایی فضائل مذکور می‌گوید اگر حرکت نفس ناطقه معتدل باشد و این حرکت خارج از ذات او نبوده و شوق او به معارف صحیح باشد از آن فضیلت علم حاصل می‌شود که «حکمت» را به دنبال دارد. و وقتی که حرکت نفس بهیمی معتدل بوده و منقاد نفس عاقله باشد و از فرامین آن ابا نکند و انهماک در هوی نداشته باشد از آن، فضیلت «عفت» حاصل می‌شود که فضیلت سخا را دنبال دارد. و وقتی حرکت نفس غضبی معتدل باشد و از نفس عاقله تبعیت نماید و در غیرزمان خود تهییج نشده و بیش از آنچه شایسته آن است اقدام نکند فضیلت «حلم» حاصل می‌شود که فضیلت «شجاعت» را دنبال دارد. (ابن مسکویه، ۱۴۱۱: ۳۸)

به اعتقاد ابن مسکویه از فضائل سه‌گانه مذکور در صورتی که بر منهج اعتدال باشند و از نسبت بعضی از آنها با بعضی دیگر فضیلتی حاصل می‌شود که آن فضیلت تمام و کمال آنهاست و آن «عدالت» است و به همین جهت هم حکما اجماع کرده‌اند بر اینکه اجناس فضائل چهارتا هستند و آنها «حکمت»، «عفت»، «شجاعت» و «عدالت» اند. (همان: ۳۸). او در همین کتاب اشاره می‌کند که اعداد فضائل اربع نیز چهارتا هستند که عبارتند از «جهل»، «شره»، «جبن» و «جور». او همچنین اشاره می‌کند به اینکه تحت این اجناس انواع کثیری وجود دارند و اشخاص انواع آنها نیز بی‌نهایت هستند. او از ردائل تعبیر به امراض نفسانی می‌کند که از آنها نیز مرض‌های بی‌شماری بوجود می‌آیند. (همان: ۳۹)

ابن مسکویه «حکمت» را فضیلت نفس ناطقه، «عفت» را فضیلت حس شهوانی، «شجاعت» را فضیلت نفس غضبی و «عدالت» را فضیلت نفس در حالت اجتماع فضائل ثلاث می‌داند (همان: ۴۰) و برای هر کدام از آنها انواعی را ذکر می‌کند^۱ که نشان می‌دهد تحت تأثیر فارابی بوده، خصوصاً به اینکه معتقد بود که این فضائل از طریق تربیت و عادت کسب می‌شوند و بر این اعتقاد نبود که این فضائل طبیعی و فطری هستند بلکه معتقد به اکتسابی بودن آنها بوده همانطور که فارابی نیز چنین می‌اندیشید.

به اعتقاد ابن مسکویه هر فضیلتِ وسط میان دو ردیلت افراط و تفریط قرار دارد:

«و ینبغی ان تفهم من قولنا ان کل فضیله فیهی وسط بین ردائل ما انا واصفه» (همان: ۴۵)

و در توضیح «الوسط من الفضیله» می‌گوید: آنچه که ردائل از آن نهایت بُعد را دارند معنایی است که از «وسط» فهمیده می‌شود و به همین جهت است که اگر فضیلتی از موضع خاصش ادنی انصرافی پیدا کند به ردیلتی دیگر نزدیک می‌شود و از این حیث «حدوسط» مانند مرکز دایره است که فاصله آن با نقاط واقع بر محیط دایره یکسان است و اگر این نقطه کمی

۱. برای آشنایی با تقسیم بندی های ابن مسکویه و تعیین زیرمجموعه های فضائل اصلی به کتاب تهذیب الاخلاق صفحات ۴۰ الی ۴۵ مراجعه نمایید.

جابه جایی داشته باشد از مرکزیت سقوط می‌کند. البته ابن مسکویه اذعان می‌کند که تشخیص حدوسط در فضائل کاری بسیار مشکل و سخت است و تحدید آن، متناسب با قدرت هر فردی از افراد انسانی، متفاوت خواهد بود. و از آنجا که ادراک مردمان در تشخیص حدوسط یکسان نیست گویی که میان دو رذیلت حدوسط‌های گوناگونی وجود دارد در حالیکه فضیلت همان حدوسط حقیقی است. هر چند که انسان نباید از دست یازیدن به آن حد حقیقی به کلی مأیوس باشد زیرا برای سعی و تلاش انسان این امکان مسدود نیست. (همان: ۴۶)

در نظر ابن مسکویه حدوسط هم برای افعال و هم برای احوال و هم برای زمان و هم برای سایر جهات وجود دارد همچنانکه «اطراف» یا «رذائل» آن حد نیز زیاد و کثیرند (همان: ۴۶) ویژگی دیگری که ابن مسکویه برای فضائل اخلاقی ذکر می‌کند رابطه نزدیک آنها با لذت و سرور است. توگویی که ابن مسکویه نیز همانند ارسطو لذت را به عنوان یک چاشنی برای فعل اخلاقی که در حدوسط تأمین می‌شود لازم می‌دانست. به اعتقاد او همانطور که فرد هنرمند از انجام کار هنری خود لذت هم می‌برد فاضل نیز از انجام دادن فضیلت اخلاقی لذت می‌برد. البته تمامیت این لذت در گرو آشکار شدن و ظهور فضائل است. (همان: ۱۰۱) به اعتقاد او اساساً شرط اخلاقی زیستن کسب فضائل است و تحصیل فضائل نیز مشروط به شروطی است که اولین آن علم و سپس اراده و در نهایت عادت است. (همان: ۹۵)

ابن مسکویه بر این اعتقاد بود که تحقق فضایی که حدوسط‌اند عموماً در روابط انسانی تحقق می‌یابد زیرا او انسان را مدنی بالطبع دانسته و معتقد بود که مدنیت بالطبع انسان را محتاج «مدینه» نموده و زندگی اجتماعی است که امکان تتمیم سعادت انسانی را فراهم می‌کند و انسانی که طالب سعادت است ناگزیر از همکاری و هماهنگی و معاشرت خوب با مردمان است، بنابراین محبت صادقانه نسبت به انسانها بسترساز تحقق سعادت حقیقی برای او است و به همین جهت او باور نداشت که انسان عاقل عارف زندگی در خلوت را برای خود بگزیند و تفرّد را برای خود انتخاب نماید. بنابراین زندگی به سبک غارنشینان یا صومعه نشینی و یا سیاحت در بلدان نمی‌تواند برای انسان فضائل بسازد؛ خصوصاً در تحقق فضایی که معمولاً در اجتماع انسانی معنا دارند مانند عفت و عدالت. زیرا تا غیری نباشد عدالت و عفت چه معنایی می‌تواند داشته باشد. با این تحلیل انسان منزوی همانند جماد و مرده است. (همان: ۴۹)

ابن مسکویه در مقاله دوم از کتاب تهذیب/الاخلاق در ربط اخلاق و طبایع سخن می‌گوید و معتقد است که خلق حالتی برای نفس است که او را بدون فکر و رویه به انجام افعال وامی‌دارد و البته این حال می‌تواند کاملاً طبیعی و برگرفته از مزاج باشد و یا در اثر عادت و تدرّب حاصل شده باشد و یا اینکه مبدأ آن فکر باشد که در اثر استمرار به صورت ملکه و خلق درآمد باشد. به اعتقاد او همین مسئله سبب اختلافات در تئوری‌های اخلاقی است که بعضی خلق را مخصوص

نفس غیرناطقه دانسته‌اند و بعضی نیز برای نفس ناطقه در آن حظی قائل شده‌اند و یا بعضی انتقال از خلق طبیعی را ممکن ندانسته و بعضی نیز گفته‌اند اصلاً ما در اخلاق امر طبیعی نداریم. ابن مسکویه با رد نظر اخیر معتقد است که آنچه در طبیعت ماست «قبول خلق» است نه اینکه بالفعل خلق در طبیعت ما باشد. ما با قبول خلق که امکانش در طبیعت ماست با تأدیب و موعظه (البته با قبول تفاوت‌های فردی در انتقال از حالی به حال دیگر) می‌توانیم به خلق فعلیت ببخشیم (همان: ۵۱) او با اشاره به رأی ارسطو، که به نظرش، رأی صحیحی است، رأی خود را نیز در قالب یک قیاس از شکل اول با تأکید بر صحت مقدمات آن بیان می‌دارد و آن اینکه هر خلقی تغیرش امر ممکن است و هر چه که تغیرش ممکن باشد نمی‌تواند بالطبع باشد پس هیچ خلقی بالطبع نیست. زیرا تغیر خلق امر بین و عیان است و اساساً اگر امری قابلیت تغیر را نداشته باشد تأدیب و تأثیری که در شرایع صادقانه آمده است بی‌معنا خواهد بود. و مقدمه دوم آن نیز که عدم تغیر در امر طبعی باشد نیز ظاهر است. (همان: ۵۳)

هر چند در استدلال ابن مسکویه استناد به نزول شرایع آسمانی مبنی بر پذیرش اصل تغییر خلق و امکان آن شده است اما این استدلال مبنای عامتری هم دارد و آن اینکه اساساً همه نظام‌های تربیتی که برای آنها سازوکار تعلیم و تربیت تعریف شده است جز با این فرض که امکان تغییر خلق و رفتار در انسان وجود دارد بی‌معنا خواهد بود.

تأثیرپذیری ابن مسکویه از فارابی در پذیرش نظریه اعتدالی طلایی منحصر نمی‌شود بلکه او در تحلیل خود از مسئله «سعادت قصوی» نیز بعینه تأثیر فارابی را نشان می‌دهد. او نیز همچون فارابی بر این اعتقاد بود که موجود تام، موجود دائم است و دائم‌الوجود باقی به بقا سرمدی است و هر گاه موجودی به این حد از کمال برسد که مستعد قبول فیض از مولا بنحو دائمی و ابدی گردد و تا آنجا که بین او و مولایش حجابی نباشد، این همان رتبه عالی و سعادت قصوی برای اوست. (همان: ۵۹) بنابراین کسانی که گمان کرده‌اند کمال انسان لذات حسی است و لذت را خیر مطلوب و سعاده قصوی دانسته‌اند در اشتباهند. از نظر او کسی که به تحصیل لذات بدنی راضی باشد و تحصیل این لذات را غایت نفس خود و سعادت قصوای خود قرار دهد به اخس عبودیت برای اخس مولا راضی شده است یعنی که نفس کریمش را که می‌توانست شأن ملائکه را داشته باشد بنده نفس دنی‌ای کرده است که با حیوانات پست مناسبت دارد. (همان: ۶۰ و ۶۱)

آنچه را که ابن مسکویه از آن تعبیر به قرب مولا می‌کند تا آستانه‌ای که رفع حجاب میان عبد و مولاست در دیدگاه فارابی به مقام اتصال با عقل فعال تعبیر شده است اما علی‌رغم تفاوت این تعابیر، آنچه مشترک میان دیدگاه دو حکیم است این است که سعادت در معنای دینی‌اش تصویر شده است که شکل تام و تمامش با حیات اخروی پیوند خورده است حال آنکه این مفهوم

دینی از سعادت برای ارسطو مطرح نبوده است، گرچه ابن مسکویه صورتی از آنرا به ارسطو هم نسبت داده است، آنجا که می‌گوید: «ارسطو یقول بالمعاد» (همان: ۹۸)

ابن مسکویه نیز مانند فارابی این باور را داشت که رسیدن به سعادت بگونه مراتبی است که با اکتساب فضائل و اقتناء آن با اراده و سعی و اجتهاد حاصل می‌شود تا آنجا که این مراتب به آخر افق خود می‌رسد که آخر آن افق، اول افق ملائکه است و این اعلی مرتبه انسانی است (همان: ۷۸)

ابن مسکویه بر این اعتقاد بود که افق اعلی انسان در حکمت تامه تجلی می‌کند و آن جایگاهی است که وقتی او انسان کامل گردید و به غایت افقش نائل شد نور افق اعلی بر او تابیدن می‌گیرد و بدینگونه او حکیمی تام می‌گردد که بر او الهام می‌شود، و در تصورات عقلی بهره‌مند از تأییدات علوی است و یا اینکه در این افق پیامبری می‌گردد که موبد به وحی می‌شود و بین ملاً اعلی و ملاً اسفل واسطه قرار می‌گیرد و همه این منازل عالییه شریفه نشان اهلیت انسان است که با شوق به معارف و علوم همراه است و این شوق است که او را سوق می‌دهد به راههای قویم و مقاصد صحیحه تا اینکه انسان به غایت کمال برسد که همان سعادت تامه است. هر چند که به دلایلی همه انسانها نتوانند به آن برسند. (همان: ۷۹ و ۸۰) اما در هر حال این اهلیت برای نوع انسان وجود دارد و البته که سعادت هر کس با فرد دیگر به جهت مراتب انسانها متفاوت است، اما برای آنها که دارای نفس صافی و طبیعت فائقه هستند با رسیدن به سعادت قصوی، که بعد از آن سعادت نیست، وحدتی تحقق می‌یابد که کثرات در آن مقام محو می‌گردند. ابن مسکویه به استناد تفاوت مراتب انسانها برای مدبران مدینه و اداره‌کنندگان شهرها و بلاد این وظیفه را تعریف می‌کند که ایشان با نظر به تفاوت‌های فردی باید هر کس را به تناسب جایگاهش به سعادت مناسب او هدایت نمایند و این رسالتی است که فارابی نیز پیشتر برای مدبران مدینه قائل بوده است، و تدبیرکنندگان جامعه حسب حال مردم باید بعضی را در مسیر علوم فکری و بعضی را نیز در مسیر دستیابی به صناعات و اعمال حسی هدایت نمایند تا سعادت ایشان محقق گردد. (همان: ۸۱)

ابن مسکویه خود در انتهای مقاله دوم از کتاب تهذیب‌الاخلاق پوشیده نمی‌دارد که بسیاری از مباحث او متخذ از افکار و اندیشه ارسطو است. او می‌گوید که دیدگاه ارسطو برای او راهگشا بوده و آنچه را که از ارسطو ذکر کرده، صرفاً مقصودش ذکر آنها نبوده بلکه در مواضع بسیاری از دیدگاه وی تبعیت نیز نموده است (همان: ۸۱) او در مقالات بعدی تهذیب نیز از مباحث ارسطویی در اخلاق و تقسیمات وی استفاده کرده و بدینگونه وامداری خود را به او نشان داده است. از جمله در بیان فرق میان خیر و سعادت و اقسام خیر و اقسام سعادت. و سرانجام به اختلاف قدما در سعادت عظمی اشاره می‌کند که بعضی سعادت را فقط در نفس و برای نفس دانسته‌اند و

معتقد بودند که مادامی که نفس در این بدن و متصل به طبیعت و کدورات و نجاسات آن است سعید علی الاطلاق نیست و بنابراین تنها وقتی که انسان به دار آخرت داخل شود امکان تحقق سعادت تامه او وجود دارد. او همچنین به گروه دیگری اشاره می‌کند که این قول را قبول نداشته و معتقد نبودند که سعادت انسان معلق به دار آخرت باشد و ارسطو نمونه این تفکر است. ارسطو، به گزارش ابن مسکویه، در سعادت انسان این اعتقاد را داشت که انسان مرکب از نفس و بدن است و او را ناطق میرا می‌دانست و معتقد بود که سعادت انسان برای انسان در دار دنیا تحقق می‌یابد البته با این شرط که انسان برای آن سعی نماید و متحمل زحمت شود تا آنرا به نهایت خود برساند. (همان: ۸۷ و ۸۸)

ابن مسکویه بعد از ذکر نظر هر دو گروه رأی مختار خود را که به گمان وی نظر صواب است ذکر می‌کند و بدینگونه با تصریح وی با وجود نقیصی در هر دو نظریه، در این مسئله که سعادت دنیوی است یا اخروی با ارسطو فاصله می‌گیرد و به فارابی تأسی می‌کند و عناصر دینی را در تحلیل خود وارد می‌سازد و آنجا که می‌گوید انسان هم دارای فضائل روحانی است و هم دارای فضائل جسمانی زیرا که مرکب از روح و جسم است (همان: ۸۸) نشان می‌دهد که در این مسئله ترجیح او باور دینی است و بنابراین به نظر فارابی تمایل بیشتری دارد تا ارسطو. زیرا تحلیل ارسطویی از سعادت لزوماً با سعادت اخروی معادل نیست.

نتیجه گیری

از مجموع بحث‌های گذشته می‌توان دریافت که ابن مسکویه همچون فارابی علی‌رغم تأثیرپذیری‌شان از دیدگاه‌های ارسطویی در باب اخلاق، شاکله نظام اخلاقی‌اش مبتنی بر آموزه‌های دینی است. قول او به سعادت اخروی براساس فضائل نفسانی در کنار قول به سعادت دنیوی (که مورد اعتقاد ارسطو هم بود) و همچنین هم‌شأنی با ملائکه و مصاحبت با ارواح طیبه در صورت کسب فضیلت معنوی برای نفس انسانی و اعتقاد به تمام نبودن سعادت، مگر در صورت کسب سعادت اخروی، عناصر دینی مشخص در افکار و اندیشه ابن مسکویه است و اینها عناصری هستند که فارابی هم بر آنها اعتقاد داشت و این در حالی است که در تحلیل ارسطویی، سعادت لزوماً با سعادت اخروی معادل نیست و این فقره در اشاره خود ابن مسکویه نیز آمده است.

ابن مسکویه در بحث فضائل و سعادت همچون فارابی و ارسطو، پیش فرض قبول نفس است اما در قبول تجرد نفس و امکان ارتقائش به عالم بالا عناصر دینی بیشترین ظهور را در اندیشه ابن مسکویه دارد که آن هم وامدار فارابی است.

ابن مسکویه همچون فارابی و ارسطو عنصر تعیین کننده در سعادت را اراده، تصمیم آگاهانه و گزینش آن می‌دانست و به تأسی از فارابی مطلوب‌های اخلاقی و خیرات را جز در اجتماع و از

مجرای آن ممکن نمی‌دانست. او همچون فارابی و ارسطو فضائل اربعه را که شامل حکمت، شجاعت، عفت و عدالت است فضائل مادر دانسته و علاوه بر آنها «محبت» را از بالاترین فضائلی به حساب آورده که در تحقق بخشیدن به سعادت انسان در اجتماع کمک می‌کند. او معتقد بود که فضائل مادر لازمه مدنی بالطبع بودن انسان است و این فضائل موجب سعادت‌اند. در مجموع می‌توان گفت در مسئله اعتدال سهم ارسطو بر ابن مسکویه و هم بر فارابی پررنگ و در مسئله سعادت و جزئیات آن سهم فارابی در اندیشه ابن مسکویه پررنگ تر است. اما در همان مسئله اعتدال نیز باینکه ابن مسکویه نظریه ارسطویی را در حدوسط به کلیت آن پذیرفته است اما در فهرست کردن فضائلی که رنگ و بوی دینی و روایی به آن داده است تأثیر خود از فارابی را نشان می‌دهد.

ابن مسکویه مانند فارابی و ارسطو تربیت و عادت را در کسب فضائل مهم می‌دانست و معتقد نبود که فضائل فطری‌اند و سرانجام قول ابن مسکویه در سخت بودن تشخیص حدوسط و احاله آن به تشخیص فرد انسانها، به تفاوت حال، همان قول به نسبت‌گرایی است که بسیاری از حکمای اخلاق مسلمان و از جمله فارابی نیز در همین دسته از طبقه بندی قرار می‌گیرند.

فهرست منابع

- ۱- ابن مسکویه، علی احمد بن محمد بن یعقوب الرازی، (۱۴۱۱) «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق»، قدّم له الشيخ حسن تمیم القاضی الشرعی، انتشارات بیدار، الطبعة الثالثة، مطبعة امیر،
- ۲- _____ (۱۳۱۴) «ترتیب السعادات»، حاشیه مکارم الاخلاق طبرسی، بی‌نا، تهران،
- ۳- _____ (۱۳۱۹) «الفوز الاصغر»، بی‌نا، بیروت،
- ۴- ارسطو، (۱۳۸۵) «اخلاق نیکوماخوس»، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو،
- ۵- افلاطون، (۲۵۳۵) «جمهوری»، ترجمه فواد روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب،
- ۶- پاپکین و استرول، ریچارد و آروم، (۱۴۰۲) «کلیات فلسفه»، ترجمه و اضافات دکترسید جلال‌الدین مجتبیوی، انتشارات حکمت،
- ۷- طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۹۱) «اخلاق ناصری»، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، انتشارات خوارزمی،
- ۸- فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵ الف) «فصول منتزعه»، حقه و قدم له و علق علیه الدكتور فوزی متری نجار، المکتبه الزهراء،
- ۹- _____ (۱۴۱۲) «احصاء العلوم»، قدم له و شرحه و بوبّه الدكتور علی بوملحم، دارمکتبه الهلال، بیروت، لبنان،
- ۱۰- _____ (۱۳۶۶) «السیاسه المدنیه» الملقب بمبادئ الموجودات، حقه و قدم له و علق علیه الدكتور فوزی متری نجار، انتشارات الزهراء،
- ۱۱- _____ (۱۴۰۵) «کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین»، قدم له و علق علیه الدكتور البیر نصری نادر الطبعة الاولى فی بیروت، دارالمشرق، الطبعة الثانيه فی ایران، المکتبه الزهراء،
- ۱۲- _____ (۱۳۷۹) «اندیشه‌های اهل مدینه فاضله» ترجمه و تحشیه از دکتر سیدجعفر سجادی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،
- ۱۳- _____ (۱۳۸۹) «فصوص الحکمه» و شرحه للسید اسماعیل الحسینی الشنب غازانی، مع حواشی المیر محمدباقر الداماد، تحقیق علی اوجبی، تهران، حکمت،
- ۱۴- _____ (۱۴۲۱) «کتاب تحصیل السعاده»، قدم له و علق علیه و شرحه الدكتور علی بوملحم، دارمکتبه الهلال، بیروت
- ۱۵- ناززاده کرمانی، فرناز، (۱۳۷۶) «فلسفه سیاسی فارابی»، انتشارات دانشگاه الزهراء (س)
- ۱۶- نراقی، ملااحمد، (بی تا) «معراج السعاده»، سازمان انتشارات جاویدان،

17--Aristotle, Nicomachean , *Ethics*, Book II, 1103a14 25, 55nl

18--Fakhry, Majid.(۱۹۹۸) "Ethical in Islamic philosophy" in Routledge Encyclopedia of philosophy, ed Edward craig, London and New york,.

ارسطو: خودگرا یا دیگرگرا؟

علی اکبر تیموری فریدنی^۱

اسماعیل بیوکافی^۲

چکیده

یکی از مسائل مورد اختلاف میان ارسطو شناسان نسبت نظام اخلاقی ارسطو با دو نظریه خودگرایی و دیگرگرایی اخلاقی است که موجب شکل‌گیری دو خوانش متضاد از نظریه اخلاقی وی گردیده است. براین اساس، برخی ارسطو را خودگرا و برخی دیگری وی را دیگرگرا دانسته‌اند.

داوری نهایی درباره این دو خوانش منوط به تمایز میان دو نوع برداشت از نظریه‌های خودگرایی و دیگرگرایی است: برداشت ناظر به تحقق بیرونی این دو نظریه و برداشت کاملاً انتزاعی (فلسفی) از آنها. بر مبنای برداشت نخست، امکان تحلیل نظام اخلاقی ارسطو در قالب خودگرایی یا دیگرگرایی از اساس منتفی است، زیرا خودگرایان و دیگرگرایان خیر اخلاقی را مترادف با سود یا لذت می‌دانند نه فضیلت. علاوه بر این، این دو نظریه رویکردی کاملاً صوری به اخلاق هنجاری دارند و هیچ داوری پیشینی درباره مفاهیم اخلاقی را بر نمی‌تابند؛ در حالی که ارسطو تصویری کاملاً پیشینی از این مفاهیم دارد و فهرستی مفصل از آنها را به مخاطبان خود ارائه می‌دهد.

اما بر مبنای برداشت دوم، با توجه به این‌که می‌توان عنصر فضیلت را همچون سود و لذت به عنوان مبنای ارزش‌داوری درباره افعال انسان‌ها در نظر گرفت، بستر اولیه برای تحلیل نظام اخلاقی ارسطو از منظر خودگرایی و دیگرگرایی فراهم می‌شود، هرچند در این صورت هم رویکرد منش‌محور ارسطو در اخلاق در مقابل رویکرد فعل‌محور دو نظریه مذکور، امکان تحلیل نظام اخلاقی ارسطو از منظر خودگرایی و دیگرگرایی را در هاله‌ای از ابهام فرو می‌برد.

کلیدواژه‌ها

ارسطو، خودگرایی، دیگرگرایی، دوستی

۱- دانشجوی دکتری اخلاق، دانشگاه معارف اسلامی

۲- کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه قم

طرح مسأله

یکی از مسائلی که برخی ارسطو‌شناسان به تحلیل و بررسی آن پرداختند، «خودگرا» یا «دیگرگرا» بودن ارسطو است. بر این اساس، دو خوانش از نظام اخلاقی ارسطو شکل گرفته است که یکی ارسطو را خودگرا و دیگری وی را دیگرگرا می‌داند. در این نوشتار، ابتدا به معرفی این دو خوانش و گزارش محض مهم‌ترین استدلال‌های هر کدام پرداخته، سپس به صورت مبنایی آنها را نقد نموده و نشان خواهیم داد که به دلیل تفاوت بنیادین نظام اخلاقی ارسطو با خودگرایی و دیگرگرای هیچ یک از این دو خوانش نمی‌تواند نظام اخلاقی ارسطو را به درستی توضیح دهد. اما پیش از پرداختن به دو خوانش مذکور، ابتدا لازم است که تصویر دقیقی از خودگرایی و دیگرگرایی داشته باشیم.

۱. نگاهی به تعاریف و اقسام خودگرایی و دیگرگرایی

وجه مشترک خودگرایی و دیگرگرایی آن است که هر دو ارزش یک فعل را دایرمدار نفع و سود آن می‌دانند. در عین حال، در خودگرایی نفع‌رسانی به خود ملاک ارزشمندی فعل بوده و در دیگرگرایی نفع‌رسانی به دیگران (به جز فاعل فعل) معیار ارزشگذاری افعال دانسته شده است. بنابراین چالش میان خودگرایی و دیگرگرایی در پاسخ به این سؤال است که آیا نفع را باید به خود رساند یا دیگران؟ در این جاست که مسیر خودگرایی و دیگرگرایی از یکدیگر جدا می‌شود (Ayn rand, 1961: 40)

۱.۱) خود گرایی^۱

خودگرایی در دوره مدرن و با نظرات تامس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸)^۲ و برنارد مندویل (۱۷۳۳-۱۶۷۰)^۳ عرضه و پایه‌های منطقی آن تحکیم شد (رک: سی. بکر، لارنس، ۱۳۷۸: ۱۳۳).^۴ خودگرایی اخلاقی، نظریه‌ای غایت‌گرا و پیامدگرا در حوزه اخلاق هنجاری است و به بررسی پیامد اعمال و نتایج آنها می‌پردازد. آنچه خودگرایی را از دیگر مکاتب اخلاقی متمایز می‌کند جایگاه و اهمیتی است که برای «خود» قائل است. بر مبنای خودگرایی هر انسانی باید در پی افزایش نفع خودش باشد و هیچ کس نباید منافع خود را فدای دیگران کند. خودگرا معتقد است فرد هیچ وظیفه‌ای در قبال دیگران ندارد و نفع رساندن به دیگران تنها زمانی موجه است که باعث افزایش نفع فاعل شود (John K. Roth, 2005: 424).

ایده خودگرایی در سه سطح روان‌شناختی^۵، اخلاقی^۱ و عقلانی^۲ مطرح شده است.

1 . egoism

2 . Thomas Hobbes

3 . Bernard De Mandeville.

۴. البته در دوره باستان نیز افرادی چون اپیکور به خودگرایی توصیف شده‌اند (رک: فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۴۷).

5. Psychological egoism

خودگرایی روان‌شناختی دیدگاهی است که معتقد است انسان تنها زمانی به انجام فعلی اقدام می‌کند که منافع حقیقی یا قابل درک خود را ارتقاء بخشد. بر مبنای خودگرایی/اخلاقی فاعل تنها متعهد به افزایش نفع خود است، لذا شرط لازم و کافی برای اخلاقی بودن یک فعل آن که موجب افزایش نفع فاعل گردد (Russ Shafer-Landau, 2003: 194). خودگرایی عقلانی نیز تئوری‌ای دربارهٔ به کارگیری عقل در انجام افعال است. از منظر خودگرایی عقلانی انجام یک فعل تنها در صورتی موجه است که آن فعل در منافع، رفاه یا سعادت فرد سهیم بوده و وی را در رسیدن به این موارد یاری کند (David O. Brink 1989: 67). به این ترتیب شرط لازم و کافی برای این که فعلی عقلانی باشد آن است که فعل مورد نظر باعث افزایش نفع فاعل شود (Robert Shaver, 2010, egoism, Stanford Encyclopedia of Philosophy). لازم به ذکر است که اعتقاد به خودگرایی عقلانی لزوماً به معنای نادیده گرفتن منافع دیگران نیست، بلکه می‌توان اعمالی که متضمن سود دیگران است را بر اساس خودگرایی عقلانی توجیه کرد. به عبارت دیگر، خودگرایی عقلانی به منافع بلند مدت فرد که ممکن است متضمن نفع-رسانی به دیگران نیز باشد، توجه دارد و برخلاف خودگرایی اخلاقی تنها لذات آنی را در نظر نمی‌گیرد (See: Shaver, 2009: 64-65).

در میان این سه نوع خودگرایی نظرگاه ارسطو تنها از منظر خودگرایی اخلاقی سنجیده

خواهد شد

۱.۲ دیگرگرایی^۳

دیگرگرایی توسط افرادی چون آدام اسمیت^۴ (۱۷۹۰-۱۷۲۳) و آگوست کنت^۵ (۱۸۵۷-۱۷۹۸) در قامت یک نظریه اخلاقی ظهور و بروز کرد. از منظر دیگرگرایی، برخلاف خودگرایی، آثار مترتب بر یک عمل نه به فاعل آن، بلکه باید به دیگران برسد (Ayn Rand, 1961: 40)، لذا براساس ایده دیگرگرایی همواره باید نفع دیگران را مقدم بر نفع خود کنیم. قید مهمی که باید به این تعریف اضافه شود آن است که تقدم نفع دیگران همواره باید به خاطر خود آنها باشد؛ بنابراین، «نیت» نقش تعیین‌کننده‌ای در ماهیت فعل [اخلاقی] دارد (See: Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, V 1, 2001: 50).

دیگرگرایی نیز دارای تقسیمات سه‌گانه‌ای مشابه با خودگرایی است (دیگرگرایی روان-شناختی، دیگرگرایی اخلاقی و دیگرگرایی عقلانی) که در اینجا تنها دیگرگرایی اخلاقی محل

-
1. Ethical egoism
 2. Rational egoism
 3. Altruism
 4. Adam Smith
 5. Auguste Conte.

بحث و مذاقه قرار خواهد گرفت.

حال که کرانه‌های مفهومی خودگرایی و دیگرگرایی تا حدی روشن شد می‌توان به تشریح دو خوانش خودگرایانه و دیگرگرایانه از نظام اخلاقی ارسطو پرداخت.

۲. تقریر خودگرایانه و ادله آن

در میان کسانی که از تقریر خودگرایانه درباره ارسطو دفاع می‌کنند برخی همچون جولیا آناس^۱ (۱۹۴۶-) که خودگرایی روان‌شناختی را برای ارسطو ثابت می‌کنند آسان‌تر به خودگرایی او در اخلاق رأی می‌دهند (Annas, 1977: 539)، اما از آنجا که یک خودگرای اخلاقی لزوماً خودگرای روان‌شناختی نیست، از بیان دلایلی که بر خودگرایی روان‌شناختی ارسطو متمرکز شده اجتناب نموده و تنها به بیان اهم استدلال‌هایی که درصدد اثبات خودگرایی اخلاقی ارسطو، به صورت مستقیم، برآمده‌اند می‌پردازیم.

۱.۲ فعل موجه

بازخوانی آنچه که ارسطو راجع به سعادت گفته نشان می‌دهد که آنچه مطلوب همگان و نصب العین افراد در انجام افعال‌شان می‌باشد، دستیابی به سعادت است؛ به نحوی که همه اشخاص در تمام افعال‌شان رسیدن به سعادت را در سر می‌پروراندند:

غایتی وجود دارد که ما آن را برای خودش و همه چیز دیگر را برای آن می‌خواهیم ... آن غایت خیر اعلی (سعادت) و بهترین است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۳).

ارسطو در جای دیگری از *اخلاق نیکوماخوس* بر این نکته تأکید می‌کند که همه انسان‌ها باید به دنبال تحصیل شرافت و زیبایی خویش باشند:

اگر همه آدمیان در طلب زیبایی و شرافت می‌کوشیدند و همه نیروی خویش را در راه به جا آوردن اعمال شریف صرف می‌کردند، همه چیز چنان بود که باید باشد. ... انسان بافضیلت باید خودش را دوست بدارد ... از میان اعمال شریف، شریف‌ترین آنان را برای خود برگزیند (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۵۴-۳۵۳).

از کنار هم گذاشتن دو قطعه فوق می‌توان نتیجه گرفت که از نظر ارسطو هر فعلی باید در راستای دستیابی به سعادت فاعل انجام شود؛ عبارت «همه چیز دیگر را برای آن می‌خواهیم» شامل اعمالی که برای دیگران صورت می‌گیرد نیز می‌شود و این بدان معناست که همه آدمیان از رهگذر همه افعالی که از آنها صادر می‌شود باید در جستجوی نیک‌بختی خود باشند (Hughes, 2001: 174).

خودخواهی مذموم و خودخواهی ممدوح از منظر ارسطو

کسانی که برای اثبات خودگرا بودن ارسطو به استدلال فوق توسل بسته‌اند، خود را در برابر اشکالی یافته‌اند که در نگاه نخست استدلال آنان را زیر سؤال می‌برد. این اشکال مربوط به تمایزی است که ارسطو میان خودخواهی مذموم و خودخواهی ممدوح در دست‌یابی به فضائل و سعادت قائل است. ارسطو در فصل هشتم اخلاق نیکوماخوس دو نوع خودخواهی را از یکدیگر جدا می‌کند: خودخواهی مذموم و خودخواهی ممدوح. وی معنای شایان‌نکوهش از خودخواهی را درباره کسانی صادق می‌داند که از ثروت، افتخار و لذات جسمانی بزرگ‌ترین سهم را به خود اختصاص می‌دهند. از نظر ارسطو این نوع خودخواهی منجر به نزاع و خصومت می‌شود (رک: ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۵۲). وی در مقابل این نوع از خودخواهی، نوع ممدوحی از خودخواهی را مطرح می‌کند که براساس آن شخص همواره آنچه را زیبا و شریف است برای خود می‌خواهد و دغدغه آن دارد که خویشتن‌دارانه و مطابق همه فضایل عمل کند (همان: ۳۵۲).

اما افرادی که ارسطو را خودگرا می‌دانند در برابر اشکال فوق بر این نکته تصریح می‌کنند که آنچه ارسطو درباره خیرهای خارجی بیان داشته، نشان‌دهنده عدم وفاداری وی به تمایزی است که میان خودخواهی مذموم و ممدوح قائل شده است. در توضیح استدلال ایشان لازم به ذکر است که ارسطو هر چند خیر اعلی را سعادت می‌داند، اما نیل به سعادت را بدون در اختیار داشتن خیرهای خارجی ناممکن می‌انگارد. خیرها از نظر ارسطو سه گونه‌اند:

۱. خیرهای خارجی، همچون ثروت و قدرت؛

۲. خیرهای بدنی، همچون صحت و تندرستی؛

۳. خیرهای مربوط به نفس، همچون تأمل و تعقل.

وی معتقد است که نیل به سعادت بدون همراه داشتن خیرهای خارجی ممکن نبوده و انجام عمل نیکو بدون در اختیار داشتن مواردی چون ثروت و قدرت سیاسی و دوستان امکان‌پذیر نیست (همان، ۳۷).

به عقیده صاحب‌نظران مذکور مجموع آنچه که ارسطو درباره سعادت و ارتباط آن با خیرهای خارجی بیان داشته، می‌تواند نشان‌دهنده گرایش وی به خودگرایی باشد، زیرا از دیدگاه ارسطو خیرهای خارجی لازمه رسیدن به سعادت بوده و در این مسیر همواره باید همراه ما باشند؛ از سوی دیگر، از آنجا که خودخواهی در کسب سعادت امری مطلوب است، این خودخواهی منجر به خودخواهی در خیرهای خارجی هم می‌شود. به عبارت دیگر، توصیه به خودخواهی در سعادت، چیزی جز توصیه به خودخواهی در لوازم آن که ثروت و قدرت است، نخواهد بود. به این ترتیب، ارسطو ناخودآگاه به خودخواهی مذموم مشروعیت می‌بخشد و عملاً در جرگه خودگرایان قرار

می‌گیرد (Hughes, 2001: 177).^۱

۲.۲ دوستی از نظر ارسطو

استدلال دوّمی که برای اثبات خودگرایی ارسطو بیان شده مبتنی بر نظریه دوستی ارسطو است. برای تبیین استدلال فوق لازم است تا فشرده‌ای از آنچه ارسطو درباره به دوستی نگاشته در اینجا بیان کنیم. ارسطو سه نوع دوستی را در کتاب اخلاق نیکوماخوس ترسیم می‌کند: دوستی لذت‌طلبان؛ دوستی سودجویان و دوستی نیکان. در دوستی لذت‌طلبان آدمیان یکدیگر را تنها به خاطر کسب لذت دوست دارند. در دوستی سودجویان نیز فرد تنها به انگیزه خاطر سودی که از دوستی با دیگران به دست می‌آورد، اقدام به برقراری رابطه دوستانه می‌کند. اما در دوستی نوع سوم، هر چند ره‌آورد دوستی سود و لذت نیز هست، اما غایت دوستی هیچ یک این دو نخواهد بود. از نظر ارسطو این نوع دوستی، دوستی واقعی و حقیقی است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۹۶). ارسطو در ادامه کتاب هشتم و کتاب نهم بر این نکته تأکید می‌کند که نیکی کردن به دوست از سوی فرد فضیلت‌مند مقدمه دست‌یابی او به سعادت می‌باشد و بدین وسیله تقریری خودگرایانه از دوستی ارائه می‌کند:

کسی که با نیکی‌های بزرگ‌تر بر دوست سبقت می‌جوید نمی‌تواند دوستش را سرزنش کند، زیرا از این طریق به آنچه می‌خواهد، یعنی نیکی، دست می‌یابد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۲۴).

آنچه از تأمل در این عبارت به روشنی فهمیده می‌شود آن است که نیکان تنها به خاطر کسب فضائل به دوستان‌شان نیکی می‌کنند و هر چه در این مسیر کوشاتر باشند زودتر به غایت نهایی و حیات نیک‌بختانه خود نائل می‌گردند. این بدان معناست که حتی نیکان نیز دوستی را تنها به خاطر دوست و فارغ از فواید و ثمرات آن برای خود نمی‌خواهند.

ارسطو در بخش دیگری از اخلاق نیکوماخوس با طرح مسأله «دوستی خویشتن» اذعان می‌دارد که آدمی بهترین دوست خود است و به این وسیله گام مهم دیگری به سوی خودگرایی برمی‌دارد. پرسشی که فصل هشتم کتاب اخلاق نیکوماخوس با آن آغاز می‌شود چنین است: انسان باید خود را بیشتر دوست بدارد یا دیگری را؟ وی پاسخ این پرسش را این‌گونه می‌دهد که چون آدمی بهترین دوست خویش است، لذا باید خود را بیشتر از دیگران دوست بدارد (همان، ۳۵۱).

بر این اساس، برخی صاحب‌نظران معتقدند که دقت در آراء ارسطو درباره انواع دوستی و خودخواهی، نشان می‌دهد که او بر تقدم «خود» بر «دیگری» به عنوان رکن خودگرایی رأی داده است (koehn, 2001: 3).^۲

۱. به نظر می‌رسد که در استدلال فوق میان خودخواهی و خودگرایی خلط شده است. خودخواهی اساساً مقوله‌ای روان‌شناختی است و لزوماً به خودگرایی اخلاقی منجر نمی‌شود، لذا با این استدلال که ارسطو بر خودخواهی صحه گذاشته نمی‌توان خودگرایی اخلاقی او را ثابت کرد.

۲. چنانکه قبلاً اشاره شد، نقد و بررسی پایانی ما را از ارزیابی استدلال‌های مطرح شده بی‌نیاز می‌کند.

۱. تقریر دیگرگرایانه و ادله آن

علی‌رغم آنچه که در بخش قبل مطرح شد عده‌ای دیگر در جستجوی رگه‌های دیگرگرایی در اخلاق ارسطو هستند. شاخص‌ترین فرد در میان این اشخاص را باید ریچارد کرات^۱ دانست. کرات در کتاب *ارسطو، در باب نیکی/انسان*^۲ دو دلیل برای اثبات دیگرگرا بودن ارسطو ذکر می‌کند که در ادامه به بیان این دلایل می‌پردازیم. البته دلیل دیگری نیز از سوی طرفداران خوانش دوم مطرح شده که در پایان این بخش و به عنوان دلیل سوم ذکر خواهد شد.

۱.۳ (دلیل اول کرات: سعادت جامعه، هدف غایی اخلاق ارسطو)

کرات در دلیل نخستی که برای اثبات دیگرگرایی ارسطو ارائه می‌دهد، ابتدا به تحلیل و تبیین انواع خودگرایی می‌پردازد. از نظر وی سه نوع خودگرایی را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد: خودگرایی محض^۳، خودگرایی افراطی^۴ و خودگرایی معتدل^۵. وی معتقد است که در «خودگرایی محض» منافع شخصی تنها ملاک کار خوب است، لذا انتخاب هر فعل چنانچه نفع فاعل را در پی داشته باشد اخلاقی است (Kraut, 1989: 78). اما بنابر دیدگاه خودگرای افراطی منافع افراد متعارض بوده و هنگام تعارض هر کس باید تلاش کند، فارغ از پیامدهای فعل برای دیگران، نفع خود را افزایش دهد. همچنین، خودگرای معتدل معتقد است که منافع افراد تعارضی با یکدیگر ندارند و هر کس باید تلاش نفع خویش را افزایش دهد. (Ibid, 81)

ایده مشترک این سه نوع خودگرایی آن است که هدف نهایی هر کس باید افزایش نفع خودش باشد. اما تفاوت میان خودگرایی محض با دو نوع اخیر آن است که خودگرایی محض هرگونه کمک به دیگران را نفی می‌کند، ولی در دو نوع دیگر از خودگرایی کمک به دیگران نفی نمی‌شود. یکی دیگر از تفاوت‌های مهم میان خودگرایی محض و دو قسم دیگر خودگرایی آن است که خودگرایی محض هرگونه نیت مستقل در کمک به دیگران را نفی می‌کند و معتقد است نیت اصلی کمک به دیگران نیتی مستقل نیست، بلکه وابسته به نیت دیگری است که همان نفع فاعل است. اما دو قسم اخیر خودگرایی نیت مستقل در نفع رساندن به دیگران را نفی نمی‌کنند، بلکه طرفداران آنها معتقدند فاعل می‌تواند دو نیت مستقل داشته باشد؛ یکی کمک به دیگران و دیگری نفع خود (See: kraut, 1989: 80). از نظر کرات خصوصیت خودگرایی را نمی‌توان در اخلاق ارسطو یافت، چرا که آنچه ارسطو به آن معتقد است نفع و نیک‌بختی کل عالم است نه

لذا از نقد استدلال‌ها صرف نظر می‌کنیم.

1. Recharad Kraut
14. Aristotle on the Human Good
- 3 . pure egoism
4. combative egoism
- 5 . benign egoism

نیک‌بختی فرد، ارسطو می‌گوید اگر می‌خواهیم عالم پر از سعادت شود و بدی و شرارت از جهان ما رخت ببندد، باید هر کس در پی سعادت خود باشد تا به خیر و سعادت عالم برسیم. لذا نفع افراد اصلاً در اندیشه ارسطو جا ندارد، بلکه نیک‌بختی همگان مهم است و این چیزی غیر از دیگرگرایی نیست (Ibid, 1989: 82).

بر این اساس، کرات معتقد است که هدف و نیت نهایی در اخلاق ارسطو سعادت جامعه است و هرچند ارسطو بر این امر تأکید می‌کند که نیت هر کس در پس اعمالش باید رسیدن به سعادت خویش باشد، اما این نیت همان نیت وابسته است و نیت مستقل و اصلی سعادت و نیک‌بختی کل جامعه است.

۲.۳) دلیل دوم کرات: دوستی از منظر ارسطو

کرات علاوه بر استناد به روح کلی حاکم بر فلسفه ارسطو جهت اثبات دیگرگرا بودن وی، به دیدگاه او درباره دوستی استناد می‌کند. به نظر وی آنچه در باب خودگرایی اخلاقی ارسطو مطرح شده با برخی دیدگاه‌های اودریاب دوستی در تعارض است؛ مثلاً ارسطو به صراحت می‌گوید: دوست کسی را می‌نامیم که نیکی را، یا آنچه را نیک نماید، برای شخص دوست به جا می‌آورد یا برای او آرزو می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۴۰).

خودگرایی محض خدمت به دوستان را به عنوان ابزاری جهت رسیدن به منافع خود در نظر می‌گیرد، لذا انفاق و از خودگذشتگی او هیچ‌گاه به عنوان «انجام کار به خاطر دوست» تلقی نمی‌شود؛ این در حالی است که ارسطو معتقد است که دوست «آنچه خوب است برای شخص دوست به جا می‌آورد». در این عبارت به هیچ وجه توجّهی به سود و زیان فاعل نشده، بلکه نگاه او، هنگام صدور فعل، تنها متوجّه دوست است. پس این عبارت را می‌توان به منزله تأییدی بر تقریر دیگرگرایانه از ارسطو تلقی کرد (kraut, 1989: 137).

۳.۳) دلیل سوم: غایت درونی

دلیل سوم قائلین به دیگرگرایی در اخلاق ارسطو مربوط به غایت درونی است. چنان‌که می‌دانیم غایت‌انگاری از محورهای بنیادین تفکر اخلاقی ارسطو است. غایت حیات بشری رسیدن به سعادت است که ارسطو آن را حیات متأمّلاًنه یا تعقل می‌داند. عقلانیت در دو نوع فعالیت بروز می‌کند: یکی فعالیت‌های عملی که در آن از دستورات عقل اطاعت می‌کنیم و دیگری، فعالیت‌های فکری که با تعقل به دست می‌آید. فعالیت‌های عملی را فضائل اخلاقی و فعالیت‌های فکری را فضائل عقلانی می‌نامند. برای رسیدن به سعادت نیازمند هر دو قسم فضائل هستیم، لذا فضائل وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت و خیر نهایی انسان است. بدون در اختیار داشتن فضائل، از حرکت به سوی سعادت باز می‌مانیم (شهریاری، ۱۳۸۸: ۷۳ - ۷۹).

رابطه میان وسیله و غایت را به دو گونه می‌توان تصوّر کرد: (۱) غایت بیرونی؛ (۲) غایت

درونی.

گرچه دو اصطلاح بیرونی و درونی را از راس وام گرفته‌ایم (راس، ۱۳۷۷: ۱۹۶)، اما آن را با بیان مک‌ایتایر^۱، که کامل‌تر به نظر می‌رسد، توضیح می‌دهیم:

۱. غایت بیرونی غایتی ورای وسیله است. در این موارد، وسیله همچون مقدمه‌ای برای ایجاد غایت (ذی‌المقدمه) می‌باشد؛ مثل لشکرکشی که مقدمه‌ای برای رسیدن به پیروزی است.
۲. غایت درونی به این معناست که وسیله، جزئی از غایت است، نه این‌که چیزی بیرون و مابین با آن باشد و به عبارت دیگر رابطه غایت و وسیله همچون رابطه کل با اجزاء است (ر.ک: مک‌ایتایر، ۱۳۹۰: ۲۵۷).

در بحث حاضر هم گفته شده فضائل چیزی بیرون از سعادت نیست. سعادت یعنی حیات کامل به بهترین وجه که فضائل، بخش ضروری و محوری چنین حیاتی هستند. شخصی که اعمال فضیلت‌مندانه انجام می‌دهد، سعادت‌مندانه زندگی می‌کند. به نظر مک‌ایتایر سعادت نزد ارسطو مؤلفات و اجزاء متعددی دارد، لذا سعادت حقیقی با تلفیق این دو امر (فضائل عقلانی و فضائل اخلاقی) به دست می‌آید (Mac Intyre, 1988: 143).

با توجه به توضیحاتی که درباره غایت درونی و بیرونی ارائه شد، اکنون می‌توان به بیان استدلال سوم به نفع دیگرگرایی ارسطو پرداخت. گام‌های اولیه این استدلال شبیه استدلال دوم کرات است، اما در ادامه شکلی متفاوت می‌یابد. استدلال‌کننده از عبارت «انجام کار به خاطر دوست» در کنار «غایت هر کاری سعادت فاعل است»، دیگرگرایی را این‌گونه نتیجه می‌گیرد که اگر هر کاری را به خاطر سعادت انجام می‌دهیم و سعادت چیزی است که آن را به خاطر خودش می‌خواهیم، باید به دوست به خاطر خودش خدمت کنیم چرا که «انجام کار به خاطر دوست» فی‌نفسه سعادت و حیات نیک‌بختانه است. به عبارت دیگر، اگر بگوییم به دوست خدمت می‌کنیم تا به سعادت برسیم، این عبارت به طور قطع با دیگرگرایی همخوانی ندارد، اما اکنون می‌گوییم که به دوست به خاطر خود او خدمت می‌کنیم در عین این‌که این فعل، نقش خود را در به سعادت رسیدن ما ایفاء می‌کند و در یک کلام، وقتی کاری را فقط به خاطر دوست انجام می‌دهیم، در همان زمان به سعادت رسیده‌ایم و این چیزی جز دیگرگرایی نیست (Hughes, 2001: 176).

نقد و بررسی خوانش‌های دوگانه و نتیجه‌گیری

داوری میان دو خوانش خودگرا و دیگرگرا از نظام اخلاقی ارسطو، مستلزم تحلیل دقیق و جامعی از خودگرایی و دیگرگرایی است. لازم به ذکر است که بررسی این دو نظریه می‌تواند به دو صورت انتزاعی و مبتنی بر تحقق بیرونی آنها صورت پذیرد. از منظر دوم، واقعیت خارجی و

تحقق عینی این دو نظریه مد نظر قرار می‌گیرد و آنچه طرفداران طراز اول این نظریه‌ها بیان داشته‌اند، تحلیل و بررسی می‌شود. اما از منظر انتزاعی، واقعیت تاریخی خودگرایی و دیگرگرایی و رویکردهای طرفداران این دو نظریه مبنای تحلیل قرار نمی‌گیرد، بلکه مدعای این دو به شکلی انتزاعی و فارغ از محدودیت‌های تاریخی آنها تحلیل می‌شود. لازم به ذکر است که تفاوت این دو رویکرد آن است که در تحقق بیرونی این دو هیچ سخنی از فضیلت به میان نیامده و معمولاً خیر را معادل لذت گرفته‌اند (کرات، ریچارد، ۱۳۸۳: ۵۳)، اما در برداشت انتزاعی، این دو نظریه، نظریه‌هایی عام هستند که قابل تطبیق بر سه عنصر سود، لذت و فضیلت می‌باشند؛ به این معنا که در قاعده‌ارائه شده توسط این نظریه‌ها جهت تعیین افعال خوب، می‌توان هر مفهومی، از جمله فضیلت را، به جای «خیر» جای‌گذاری کرد و مفاهیمی چون لذت خصوصیتی ندارند (See: Roth, 2005: 424).

مطالعه واقعیت تاریخی و بیرونی خودگرایی و دیگرگرایی نشان می‌دهد که این دو هیچ قرابتی با اخلاق ارسطویی ندارند و از بنیاد با نظام اخلاقی وی متفاوت و متباین‌اند. تصویری که خودگرایی چون هابز و مندویل از مفهوم و مصادیق خیر دارند یک تصور کاملاً مادی و عمدتاً مرادف لذت^۱ است (رک: سی. بکر، لارنس، ۱۳۷۸: ۱۳۴؛ مک اینتایر، ۱۳۷۷: ۲۹۳ و ۲۹۴). دیگرگرایی هم که واکنشی به خودگرایی است تصویر مشابهی از خیر دارد (Ayn Rand, 1961: 40). اختلاف خودگرایان و دیگرگرایان تنها آن است که خیر باید به چه کسی تعلق گیرد؛ خود یا دیگری؟ این در حالی است که ارسطو به هیچ وجه خیر را معادل سود یا لذت نمی‌داند، بلکه وی دستیابی به خیر را منوط به بهره‌مندی از فضائل و حیات فضیلت‌مندانه می‌داند. به این ترتیب، آنچه در نظام اخلاقی ارسطو جایگاه محوری دارد فضیلت است و لذت و سود (اعم از شخصی یا عمومی) تنها به دلیل نقشی که در کسب فضائل دارند مورد توجه قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، ارزش این دو تابع ارزش ذاتی فضائل است.

از سوی دیگر، رویکرد نظریه‌های مذکور در اخلاق هنجاری رویکردی کاملاً صوری است، از این رو درباره این که رفتارهای اخلاقی چه مواردی هستند، هیچ داوری پیشینی‌ای ندارند. این در حالی است که ارسطو درباره عناوین رفتار اخلاقی تصویری کاملاً پیشینی دارد و سیاهه‌ای مفصل از خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی را، فارغ از سود و زیان فرد یا دیگران، معرفی می‌کند که از نظر وی همگی باید به آنها ملتزم باشند (رک: ارسطو، ۱۳۷۸: کتاب دوم، باب هفتم؛ کتاب سوم، باب ششم، هشتم، نهم، دهم و دوازدهم؛ و کتاب‌های چهارم تا ششم).

اخلاق ارسطو به دلیل همین نگاه پیشینی ظرفیت آن را دارد که ارزش‌های دیگرگرایانه‌ای

چون ایثار و فداکاری و نوع دوستی و کمک به دیگران راه، فارغ از سود و زبانی که برای فرد دارند، توصیه کند، بدون آن که دچار تناقض گرد (رک: کرات، ۱۳۸۳: ۵۵).

به این ترتیب، چنانچه تحقق بیرونی خودگرایی و دیگرگرایی مبنای تحلیل باشد، اساساً فصل مشترکی نمی‌توان یافت تا بر مبنای آن امکان مقایسه نظام اخلاقی ارسطو با این دو نظریه فراهم آید.

اما از آنجا که از این دو نظریه تفسیری کاملاً انتزاعی و غیر تاریخی نیز ارائه شده، ناگزیر باید از این منظر نیز به تحلیل نظام اخلاقی ارسطو پرداخت. در رویکرد انتزاعی، می‌توان با جای‌گذاری «فضیلت» به جای «خیر»، نقطه‌ای مشترک میان خودگرایی و دیگرگرایی با نظام اخلاقی ارسطو یافت که بر این اساس در نگاه نخست امکان تحلیل ارسطو در چارچوب خودگرایی و دیگرگرایی میسر خواهد شد.

اما یکی از ملاحظات که تحلیل نظام اخلاق ارسطو بر اساس دو نظام مذکور را حتی بر مبنای تفسیر انتزاعی غیرممکن می‌سازد، آن است که نظام اخلاقی ارسطو نظامی منش‌محور، و دیگرگرایی و خودگرایی نظام‌هایی فعل‌محور (و مسأله‌محور) هستند. دغدغه ارسطو اساساً تعلیم و تربیت اخلاقی و تمرکز بر رشد فاعل اخلاقی است (پینکافس، ۱۳۸۲: ۹۹ و Rachels, 173, 174: 2003) و از همین رو بسیار طبیعی خواهد بود که فرد در مرکز توجه وی باشد، اما خودگرایان و دیگرگرایان فاقد چنین رویکردی نسبت به فاعل اخلاقی هستند و تنها بر نتایجی که از یک فعل اخلاقی به دست می‌آید توجه دارند (Rachels, 2003: 174).^۱

با توجه به آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد که امکان تحلیل نظام اخلاقی ارسطو بر مبنای هر دو نظریه خودگرایی و دیگرگرایی از اساس منتفی است و نمی‌توان نظام اخلاقی ارسطو را به یکی از دو نظام اخلاقی مذکور منتسب کرد.

۱. وجهه همت خودگرایی، نه ارائه یک مکانیزم برای رشد و تعالی روحی افراد، بلکه تعیین حدود و ثغور «باید» و «نباید» اخلاقی است و اگر هم پای فاعل اخلاقی در آن به میان آورده می‌شود از جهت نقش خوب‌سازی است که این نظام اخلاقی برای منافع فاعل اخلاقی قائل است. ضمن آن که فاعل اخلاقی مورد نظر خودگرایی، نه یک فاعل شکوفا و رشدیافته، بلکه فردی است که در وضعیت موجودش مورد توجه قرار می‌گیرد. در دیگرگرایی نیز منافع دیگران تا بدانجا اصالت می‌یابد که نقشی محوری در تعریف «باید» اخلاقی ایفاء می‌کند؛ در حالی که از منظر ارسطو نه منافع «خود» در تعریف «باید» اخلاقی، بالاصالة، نقش دارد و نه منافع دیگران، بلکه آنچه در این امر جایگاه محوری دارد نمونه رشدیافته و آرمانی انسان است.

فهرست منابع:

- ۱- ارسطو، (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، چاپ اول.
- ۲- پینکافس، ادموند، (۱۳۸۲)، *از مسأله محوری تا فضیلت گرایی*، ترجمه سید حمیدرضا حسینی و مهدی مهدی پور، قم، نشر معارف، چاپ اول.
- ۳- راس، دیوید، (۱۳۷۷)، *ارسطو، مهدی قوام صفری*، تهران، فکر روز، چاپ اول
- ۴- سی. بکر، لارنس، (۱۳۷۸)، *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی (قدس سره)، چاپ اول.
- ۵- شهریاری، حمید، (۱۳۸۸)، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب*، تهران، سمت، چاپ اول.
- ۶- کرات، ریچارد، (۱۳۸۳)، *خودگرایی و دگرگرایی در فلسفه اخلاق*، منصور نصیری، مجله معرفت، شماره ۷۸.
- ۷- مک اینتایر، السدیر، (۱۳۹۰)، *در پی فضیلت*، ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، تهران، سمت، چاپ اول.
- 8- Annas, Julia, (1977) , *Plato and Aristotle on friendship and Altruism* ,oxford University , Mind, New series, Vol 86 , No 344 , p 532 -554 .
- 9- Ayn Rand , (1961), *The Virtue Of selfishness* ,New York, penguin Group.
- 10- Brink O. David, (1989), *Moral realism and the foundations of ethics* , New York , Cambridge University Press.
- 11- Hughes, Gerad J ,(2001) , *Aristotle , Routledge Philosophy guide book* .
- 12- Koehn , Glen, (2001), *Was Aristotle an egoism?* www.gkoehn.com.
- 13- Kraut , Richard , (1989) ,*Aristotle on the Human good* , Princeton University prees.
- 14- Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker , (2001), *encyclopedia of Ethics*, Volume I, , Routledge
- 15- Mac Intyre, Alasdair ,(1988) ,*Whose Justice? Which Rationality?*, NotreDame prees.
- 16- Rachels, (2003), *The Elements of Moral Philosophy*, McGraw-Hill Companies, New York, 4ed.
- 17- Roth k. John, (2005), *Ethics*, Salem Press , New York.
- 18- Shafer, Russ, (2003), *Moral Realism*, New York, Oxford University Press .
- 19- Shaver Robert,(1999), *Rational egoism* , New York, Cambridge University Press.

تبیین فلسفی مسئولیت اخلاقی از دیدگاه جان مارتین فیشر

سلیمان حبیبی^۱

محسن جوادی^۲

چکیده

یکی از شرط‌های مطرح شده در باره مسئولیت اخلاقی، شرط کنترل است. تلقی رایج، مفهوم کنترل را بر اساس دسترسی عامل به امکان‌های بدیل تفسیر کرده اما جبرگرایی علی با ارائه ادله‌ای از جمله دلیل پیامد، این تلقی را با چالش‌های جدی روبرو کرده است. جان مارتین فیشر تمایل دارد چالش جبرگرایی علی، به خصوص نتیجه‌ی برهان پیامد، را بپذیرد. لذا با توجه به آن، در مفهوم کنترل بازنگری می‌کند. فیشر نظریه‌ی خود در باب مسئولیت اخلاقی را بر مبنای مفهوم «کنترل هدایتگر» (در تمایز از کنترل نظارتی) توضیح می‌دهد. این نوع کنترل، دو مؤلفه‌ی اساسی و هر یک از آن‌ها سه ملاک برای تشخیص دارد. فیشر از این عناصر در چهار جهت استفاده‌ی نظری می‌کند: (۱) بازشناسی مسئولیت اخلاقی در موقعیت‌های مختلف عملی؛ (۲) توضیح و دفاع از انواع سه‌گانه‌ی مسئولیت اخلاقی؛ (۳) پاسخگویی به نقدها و چالش‌ها؛ (۴) بسط و توسعه‌ی نظریه‌اش.

کلیدواژه‌ها

مسئولیت اخلاقی، کنترل هدایتگر، جبرگرایی علی، جان مارتین فیشر.

۱- دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران، گروه فلسفه تطبیقی
۲- استاد گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات، دانشگاه قم

طرح مسأله

دنیای ما هر چه رشد می‌کند و پیشرفته‌تر می‌شود مناسبات انسانی در آن پیچیده‌تر و گسترده‌تر می‌شود. در این راستا مسئولانه عمل کردن به اخلاقی‌تر و انسانی‌تر شدن مناسبات ما می‌انجامد. به خصوص چنان‌که پیترو استراوسون می‌گوید، دنیایی که صرفاً از طریق دستکاری، شرطی‌سازی و درمان می‌خواهد رفتار مردم را تغییر دهد، دنیایی است که چیزی را گم کرده است. نظریه‌های مسئولیت اخلاقی تدارک پاسخی جهت جست‌وجوی این امر گم‌شده است. (Fischer, 2006b: 21) دنیای عاری از مسئولیت اخلاقی بیشتر به دنیای غیرانسانی (چه دنیای مکانیکی و چه دنیای حیوانی) شبیه است. پس باید از آن دور شد. روشن کردن مسئولیت‌های اخلاقی آدمی به دور شدن از دنیای سرد غیرانسانی و تبدیل جهان به مکان بهتری برای زندگی کمک می‌کند. بنابراین، اهمیت بحث از مسئولیت اخلاقی روشن و ضرورت آن انکارناپذیر است.

در این مقاله تلاش می‌شود نظریه‌ی مسئولیت اخلاقی جان مارتین فیشر مورد بررسی و تبیین فلسفی قرار گیرد. زیرا وی یکی از منسجم‌ترین نظریات در باب مسئولیت اخلاقی را ارائه داده و در گفت‌وگو با دیدگاه‌های رقیب به نحو قابل توجهی از آن دفاع می‌کند. علاوه بر این به قول پیربوم، «نظریه‌ی مسئولیت اخلاقی جان مارتین فیشر یکی از بزرگ‌ترین سازگارگرها در تاریخ فلسفه می‌باشد، که با نظریات ارسطو، دیوید هیوم و هری فرانکفورت برابری می‌کند و به بهترین نحو توسعه یافته است.» (1: ?) (Pereboom, ?) همین قبیل ویژگی‌های ممتاز نظریه‌ی فیشر است که ایجاب می‌کند تبیین فلسفی نظریه‌ی مسئولیت اخلاقی وی، به بحث و بررسی گرفته شود. در مجموع، تبیین فلسفی نظریه‌ی او آن‌هم با تأکید بر تحلیل ابعاد مختلف آن، خودش بخشی از ضرورت اخلاقی این مسأله را تشکیل می‌دهد. همچنین جامعیت نظریه‌ی فیشر، در انتخاب آن برای تحقیق از این مسأله‌ی مغفول در زبان فارسی، نوعی اولویت و ضرورت مضاعف به آن می‌بخشد.

پرسش اصلی تحقیق چنین است: مهم‌ترین شرط اثبات مسئولیت اخلاقی از نظر فیشر چیست؟ پرسش‌های مهمی که به توضیح ابعاد سؤال اصلی کمک می‌کند بدین شرح است: شرایط عام مسئولیت اخلاقی چیست؟ چه انتقادات و اشکال‌هایی بر آن‌ها وارد است؟ فیشر چگونه و بر مبنای چه چیزی، راه خود را به سوی پاسخگویی به این انتقادات باز می‌کند؟ «کنترل» چه نقشی در تبیین مسئولیت اخلاقی ایفا می‌کند و اقسام آن از نظر فیشر کدام است؟ مؤلفه‌های کنترل هدایتگر چیست؟ چه معیارهایی برای سنجش این مؤلفه‌ها وجود دارد؟ چالش‌های اصلی مسئولیت اخلاقی و نظریات رقیب کدام است و فیشر کدام یک را به عنوان نقد جدی می‌پذیرد و در صدد پاسخ به آن برمی‌آید؟ نظریه‌ی مسئولیت اخلاقی فیشر را حول چه ابعاد و جهاتی می‌توان

توسعه داد؟ برای پاسخ جامع به این پرسش‌های اساسی، تلاش می‌شود نظریه‌ی مسئولیت اخلاقی فیشر طی رئوس زیر مستدل و تبیین شود: پس از ایضاح مفهوم مسئولیت اخلاقی به شرح شرایط و مؤلفه‌های آن در نظریه‌ی فیشر پرداخته می‌شود. ارزیابی نظریه‌ی وی از خلال رویارویی و قدرت پاسخگویی آن به چالش‌های فراروی مسئولیت اخلاقی صورت می‌گیرد. دامنه‌ی تحقیق با بحث انواع مسئولیت اخلاقی جمع می‌شود.

۱- مفهوم مسئولیت اخلاقی نزد فیشر

نظریه‌ی فیشر در باب مسئولیت اخلاقی بر مفهوم بنیادین «کنترل هدایتگر» استوار است؛ لذا وی بیش از هر چیز به تبیین همین مفهوم اهتمام می‌ورزد. این مفهوم در بخش بعد بررسی خواهد شد و این‌جا لازم است مبادی تعریف فیشر از مفهوم مسئولیت اخلاقی روشن شود. برای این منظور به دیدگاه سه اندیشمند معاصر؛ پتر استراوسون (Peter F. Strawson)، مارینا اشانا (Marina Oshana) و گری واتسون (Gary Watson) نظری افکنده می‌شود چرا که فیشر نیز در تعریف خود از مسئولیت اخلاقی، به دیدگاه آنها توجه کرده است و ردپاها و رگه‌هایی از این تعریف‌ها، در دیدگاه فیشر نسبت به تعریف و تحلیل مفهوم مسئولیت اخلاقی دیده می‌شود. از این رو بایسته است به آن‌ها اشاراتی صورت بگیرد.

استراوسون بر قابلیت مدح و ذمّ اجتماعی تأکید دارد و اشانا به قابلیت پاسخگویی و توضیح و تبیین رفتار؛ اما واتسون این دو نوع قابلیت را کافی نمی‌داند، پس قابلیت سومی را پیش می‌کشد: قابلیت اتصاف. به نظر استراوسون در صورتی یک فرد عامل مسئول به حساب می‌آید که بتوان او را دست‌کم به دلیل بعضی از رفتارهایش، در موضع برخی «حالات واکنشی» (Reactive attitudes) مانند ستایش، سرزنش، تنبیه، تشویق، قدردانی، خشم، رنجش، عشق، احترام و بخشش قرار داد. مجموعه‌ی این حالت‌های واکنشی ناظر به مشارکت عامل در روابط انسانی و اخلاقی است. مسئولیت اخلاقی به نوعی همین قابلیت بالقوه‌ی فرد نسبت به پذیرش حالت‌های واکنشی اجتماعی می‌باشد. (Strawson, 1962: 194. And see: Fischer) and Ravizza (eds), 1993: 51-52. And: Fischer, 1999: 94. And: Fischer, (1994: 211-213.

استراوسون عمدتاً بر جنبه‌ی «اجتماعی» مسئولیت اخلاقی تأکید دارد. اشانا تعریف متفاوتی از مفهوم "اجتماعی" پیشنهاد می‌دهد. (Fischer, 1999: 96) یعنی، اجتماعی بودن مسئولیت اخلاقی را در چارچوب مسأله‌ی قابلیت توضیح و تفسیر یا ظرفیت پاسخگویی در یک عمل اخلاقی تبیین می‌کند. به نظر اشانا، «زمانی که می‌گوییم شخصی اخلاقاً در مقابل فعلی مسئول است، اساساً می‌گوییم که این شخص فعلی را انجام داده یا مجبور به انجام فعلی شده که لازم است در برابر آن پاسخگو باشد.» (Oshana, 1997: 77)

واتسون بر اساس تمایز دو وجه فردی و اجتماعی مسئولیت اخلاقی، از «قابلیت اتصاف» عامل به عمل یا اطلاق عمل بر عامل سخن به میان می‌آورد و مدعی است این قابلیت اتصاف از دو نوع قابلیت مذکور، اهمیت بیشتری در زندگی اخلاقی دارد. (Watson, 1996: 215-221) وجه فردی آن ناظر به خودافشاگری و مبتنی بر دو شرط است: الف) قابلیت انتخاب آزادانه‌ی اهداف؛ و ب) توانایی عمل طبق انتخاب‌ها. سیمای فردی مسئولیت اخلاقی منظومه‌ای از مسائل مرتبط با قابلیت اتصاف و اطلاق را گرد می‌آورد؛ اما سیمای اجتماعی آن ناظر به پاسخگویی و تبیین رفتار است و مجموعه‌ای از مسائل مرتبط به قابلیت پاسخگویی را سامان می‌بخشد. فیشر از این سه دیدگاه در نظریه‌ی خود استفاده می‌کند، که در بخش بعد بحث خواهد شد.

۲- شرایط و مؤلفه‌های مسئولیت اخلاقی

فیشر با همکاری راویزا، شرایط مسئولیت اخلاقی را مفصلاً با آغاز از دیدگاه ارسطو در کتاب «مسئولیت و کنترل» (Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility) بحث و بررسی کرده‌اند.

۲-۱) شرایط عام مسئولیت اخلاقی

کهن‌ترین شرط‌های عام مسئولیت اخلاقی شرط‌های ارسطویی است، که می‌توان آن‌ها را به دو دسته‌ی کلی طبقه‌بندی کرد:

الف) شرط‌های سلبی، که عبارت اند از: جهل (Nonculpable) و اجبار (Force). تحقق این دو شرط به انتفای مسئولیت اخلاقی می‌انجامد.

ب) شرط‌های ایجابی، که ذیل عنوان علم و قدرت قابل بحث اند و در اثبات مسئولیت اخلاقی نقش دارند. به عبارتی دیگر، فیشر و راویزا متناظر با دو شرط سلبی ارسطو، از دو شرط ایجابی سخن به میان می‌آورند، که یکی شرط معرفتی است، که طبق آن، فاعل باید نسبت به عملش آگاهی و باور لازم را داشته باشد و دیگری شرطی است که به خصوصیات عاطفی و ارادی فاعل بستگی دارد و فیشر و راویزا آن را تحت عنوان مفهوم «کنترل» مورد تأمل قرار می‌دهند و تلاش می‌ورزند تقریری جامع و نظام‌مند از آن ارائه بدهند. بدین خاطر، بررسی شرط کنترل در کانون تأملات کتاب «مسئولیت و کنترل» قرار دارد. (Ibid: 11) البته هرچند شرط کنترل معادل با «آزادی اراده» تلقی می‌شود، (Ibid: 13) اما از آن‌جا که فیشر قابلیت پاسخگویی و استدلال را یکی از مؤلفه‌های شرط کنترل می‌داند پس مفهوم کنترل در تفسیر او به نوعی هر دو شرط ایجابی معرفتی و ارادی را در برمی‌گیرد، ولو این که تأکید اصلی بر وجه عاطفی و آزادی اراده است.

۲-۲) شرط بنیادین مسئولیت اخلاقی

در عصر حاضر، اکثر متفکرین معتقد اند که اساسی‌ترین شرط در اثبات مسئولیت اخلاقی

همانا شرط «کنترل» است. کنترل معمولاً بر اساس «امکان‌های بدیل» تعریف شده است. یعنی کنترل فرد بر عملش زمانی معنا دارد که وی قادر به انتخاب امکان بدیل نیز باشد. زیرا اگر امکان چنین کنترلی وجود نداشته باشد، آن‌گاه تفاوتی میان عمل انسانی و عمل حیوانی یا عمل ماشینی (ناشی از برنامه‌ریزی) وجود نخواهد داشت. پس، آزادی اراده و کنترل عامل زمانی معنادار است که یک عمل بدیل برای فرد ممکن باشد. چالش مهمی که بر این مبنا ایراد شده، از سوی نظرگاه «جبرگرایی علی» است. زیرا طبق این رویکرد، امکان بدیل هنگام عمل وجود ندارد و همه چیز تحت قواعد ضروری و شرایط اجتناب‌ناپذیر علی صورت می‌پذیرد. این چالش، دسترسی به امکان‌های بدیل را ناممکن می‌داند. از این‌رو تعریف کنترل بر پایه‌ی امکان‌های بدیل با دشواری و چالش جدی روبرو است. در پاسخ به این چالش اما عمدتاً دو رویکرد اساسی مطرح شده است: یکی بازنگری در مفهوم «امکان‌های بدیل» است، که برخی آن را تحت عنوان استراتژی «کورسوه‌های آزادی» مورد بحث قرار داده‌اند. رویکرد دوم که عمدتاً از سوی فیشر و برخی همکارانش ارائه شده، خود مفهوم «کنترل» را مورد بازنگری و بازسازی قرار داده‌اند. یعنی فیشر قائل به تمایز دو نوع کنترل می‌باشد: کنترل نظارتی و کنترل هدایتگر. کنترل نوع دوم برخلاف اولی اما مستلزم دسترسی به امکان‌های بدیل نیست. فیشر «مثال‌های فرانکفورتی» را به عنوان شاهد آشکاری بر این تمایز تفسیر می‌کند. به نظر فیشر، چالش جبرگرایی علی، فقط مدل کنترل نظارتی را زیرسؤال می‌برد نه مدل کنترل هدایتگر را. در ادامه پس از توضیح مختصر این تمایز، شرح کنترل هدایتگر در بخش بعد می‌آید.

«مثال‌های نوع فرانکفورت» تمایز دو نوع کنترل را به خوبی نشان می‌دهند. به این مثال توجه کنید:

فرض کنید، X به دلایلی (مثل نارضایتی از برنامه‌های اقتصادی) تصمیم می‌گیرد رئیس‌جمهور را به قتل برساند. هر چند او دلایل قوی برای قتل ندارد اما کاملاً بی‌دلیل هم نیست. X تحت تأثیر هیپنوتیزم قرار ندارد، شست‌وشوی مغزی داده نشده، آلت دست قرار نگرفته و تحت فشارهای روانی نیز نیست، بلکه با هوشیاری کامل فکر کرده و نقشه‌ی ترور را تنظیم کرده و مراحل عملیات را مرتب و آماده ساخته است. با این حال، فرض کنید X به دوستش Y اعتماد می‌کند و نقشه‌ی قتل رئیس‌جمهور را با او در میان می‌گذارد. X آدم خوبی نیست اما Y نه تنها از او بهتر نیست، بلکه آدمی مخوف‌تر و بدتر است؛ زیرا با سازمان‌های جاسوسی خارجی در ارتباط است و می‌خواهد در کشور، آشوب به پا کند. Y چون نگران است که مبادا X دچار ترلزل در تصمیم‌ش شود، پس مخفیانه دستگاهی را در مغز وی جاسازی می‌کند تا بتواند فعالیت‌های مغزی او را مشاهده و در مواقع لزوم مداخله کند؛ یعنی درواقع می‌خواهد اجرای نقشه‌ی قتل را ضمانت کند تا به هدفش در راستای ایجاد بی‌ثباتی و آشوب دست یابد. این

دستگاه از طریق تحریک الکترونیکی مغز عمل می‌کند. به هر حال، آن‌ها به محل نقشه می‌روند و X بدون هیچ تردید و تزلزلی، رئیس‌جمهور را به قتل می‌رساند. پس، نیازی به مداخله‌ی Y لازم نمی‌آید و او نقشی در قتل ایفا نمی‌کند.

در این مثال، X به خاطر عملکرد خودش اخلاقاً مسئول و لذا مستحق سرزنش است، حتی با این‌که او نمی‌توانسته از قتل صرف‌نظر کند. X در این مثال، امکان بدیل برای عمل ندارد ولی در عین حال، در قبال عملش مسئولیت اخلاقی دارد. (Fischer, 2006b: 38-39. And (see: Fischer and Ravizza, 1998: 29

فرمول کلی مثال‌های فرانکفورتی بدین گونه است که موقعیتی را تصویر می‌کنند که عامل، امکان بدیل برای عمل ندارد اما در عین حال، مسئول عملی است که انجام می‌دهد. یعنی مسئولیت اخلاقی حتی بدون دسترسی عامل به امکان‌های بدیل به قوت خود باقی است. فیشر این نحوه عاملیت را کنترل هدایتگر می‌نامد، که بر یک جانب عمل، کنترل دارد، اما آن نحوه عاملیتی را که به امکان‌های بدیل و جانب‌های مختلف عمل دسترسی دارد، کنترل نظارتی می‌خواند. (Fischer and Ravizza, 1998: 32) مثال‌های فرانکفورتی نمونه‌ی این تمایز و کنترل هدایتگر اند که فیشر سعی می‌کند آن را به مثابه‌ی اصل و قاعده مسئولیت اخلاقی تبیین کند. (Fischer, 1999: 40)

به هر حال برخی از کنترل نظارتی دفاع کرده‌اند که فیشر آن‌ها را زیر عنوان استراتژی کورسوهای آزادی دسته‌بندی و نقد می‌کند. با این حال مایکل مک‌کنا معتقد است که فیشر توجه کافی ندارد که چه چیزی نظر طرفداران کنترل نظارتی را جلب می‌کند. زیرا نوعی توانایی کنترل در کنترل نظارتی هست که عامل را قادر به انجام یک عمل یا اجتناب از آن می‌کند. این امکان اجتناب از عمل باعث می‌شود فرد در صورت ارتکاب عمل بد، مورد سرزنش واقع شود و اگر امکان چنین اجتنابی وجود نداشته باشد آن‌گاه سرزنش او اخلاقاً درست به نظر نمی‌آید. (Ibid: 109. And see: McKenna, 1997: 73-74

دو نمونه‌ی دیگر در باب دفاع از کنترل نظارتی عبارت‌اند از: (۱) کیت ویما؛ و (۲) مایکل اتسوکا. (Ibid: 109-111) ویما معتقد است که اثبات مسئولیت اخلاقی نیازمند نوعی «راه‌گریز» است. یعنی شخص به شرطی در برابر یک عمل اخلاقاً مسئول است که راه‌گریز از مسئولیت آن عمل در دسترس داشته باشد. اتسوکا نیز به نوعی امکان طفره‌رفتن در کنترل نظارتی معتقد است. فیشر این سه دیدگاه را رد می‌کند. به نظر فیشر این سه دیدگاه بر نوعی آزادی برای «طفره رفتن از مسئولیت» یا «فرار» یا «اجتناب» از مسئولیت اخلاقی مبتنی‌اند، که می‌توان آن‌ها را در دفاع از کورسوی آزادی هم‌نظر خواند. (Ibid: 111) نقد فیشر از کورسوهای آزادی بعداً به هنگام بررسی چالش‌ها خواهد آمد.

۳- کنترل هدایتگر و مؤلفه‌های آن

کنترل هدایتگر کنترلی است که یک‌جانبه و نسبت به علیتِ فعل، بدون دسترسی به امکان‌های بدیل عمل می‌کند. مثال‌های فرانکفورتی که یک نمونه‌ی آن ذکر شد علاوه بر نشان دادن تمایز دو نوع کنترل نظارتی و هدایتگر، همچنین دو نکته‌ی دیگر را نیز نشان می‌دهند: ۱- تحقق مسؤلیت اخلاقی تنها نیازمند کنترل هدایتگر است. و ۲- کنترل هدایتگر با جبرگرایی علی سازگار است. (Fischer and Ravizza, 1998: 31-32) در مجموع، فیشر از این مثال‌ها استفاده‌ی نظری و افری می‌برد و با جدیت از آن‌ها دفاع می‌کند.

اثبات مسؤلیت اخلاقی یک عامل در موقعیت عملی منوط به تشخیص کنترل هدایتگر است. این نوع کنترل دو مؤلفه اساسی دارد که با بررسی آن‌ها می‌توان این نوع از کنترل را در موقعیت عملی تشخیص داد: ۱) پاسخگویی مکانیسم عمل به دلایل و ۲) مالکیت مکانیسم عمل. مکانیسمی که عمل طبق آن انجام می‌شود باید نسبت به دلایل پاسخگو باشد. و مکانیسمی که منجر به انجام عمل شده، باید از آن خود عامل و ناشی از عاملیت او باشد. منظور از «مکانیسم» در این جا، «قوه‌ی استدلال عملی و فرآیند سنجش تجربی‌ای است که به کنش راه می‌برد.» (Glannon, 1999: 190) به‌هرحال هر یک از دو مؤلفه، معیارها و مراحل دارد که توضیح هر یک در ذیل می‌آید.

۳-۱) مکانیسم پاسخگویی به دلایل

پاسخگویی به دلایل سه نوع است: ۱) مکانیسم پاسخگویی قوی (Strongly reasons) Weakly responsive mechanism (SRR); ۲) مکانیسم پاسخگویی ضعیف (Weakly responsive mechanism (WRR); ۳) مکانیسم پاسخگویی معتدل. به این مثال توجه نمایید: اسمیت فردا امتحان دارد و از قبل برای آن آمادگی حاصل نکرده است؛ لذا امروز باید مطالعه کند و آمادگی پیدا کند. پس دلیل کافی و میل قوی وجود دارد که او در خانه بماند و روی امتحان فردایش تمرکز کند. این گزینه مکانیسم بالفعل عمل است. اما از بد حادثه، برخی دوستانش او را دعوت کرده‌اند که بعدازظهر با آن‌ها به سینما برود. حالا اگر اسمیت با آن‌ها نرود دوستانش از دست او دلخور می‌شوند. پس او برای رفتن به سینما نیز دلیل و میل ضعیفی دارد. این گزینه مکانیسم بدیل می‌باشد.

در این مثال کدام گزینه مکانیسم پاسخگویی قوی است؟ فیشر برای تشخیص مکانیسم پاسخگویی قوی و بالفعل، تحقق سه شرط را مطرح ساخته است: «فاعل باید این دلایل را کافی بداند، مطابق با دلایل کافی انتخاب کند، بر اساس این انتخاب فعل خود را انجام دهد.» (Fischer, 2006b: 67) این سه شرط (کفایت دلیل، انتخاب آن و عمل بر اساس دلیل منتخب) در توالی عمل بالفعل وجود دارد. اما با توجه به این سه شرط، سه نوع نقص ممکن است

در «توالی بدیل» عمل پدید آید: «نقص‌هایی در رابطه میان این که چه دلایلی وجود دارند و فاعل چه دلایلی را درک می‌کند، نقص‌هایی در رابطه میان دلیل و انتخاب فاعل و نقص در رابطه میان انتخاب و فعل.» (Ibid) به بیانی دیگر سه نقص احتمالی ممکن است در روند بدیل بروز کند:

- ۱) نقص پذیرندگی دلایل: این نقص به خاطر ناتوانی فاعل در درک دلایل ظهور می‌کند.
- ۲) نقص واکنش‌پذیری از دلایل: این نقص در رابطه‌ی بین دلیل و انتخاب فاعل پدید می‌آید. بر اثر این ضعف، فاعل قادر به انتخاب و واکنش درست نسبت به دلیل نمی‌شود.
- ۳) نقص در عملی‌کردن انتخاب: این نقص به خاطر عجز فاعل در عملی‌کردن انتخاب خویش بروز می‌یابد. حالا اگر هیچ یک از این نقص‌ها در توالی بدیل رخ ندهد و همان مکانیسم بالفعل، عمل کند، آن‌گاه مکانیسمی که در واقعیت به فعل منجر می‌شود، مکانیسم پاسخگویی قوی به دلایل است. مثلاً اسمیت به سینما نرود و برای امتحان فردا مطالعه کند. در این مکانیسم، ارتباط محکمی میان دلایل واقعیت و دلایل فاعل و نیز میان دلایل فاعل و انتخاب او و میان انتخاب او و فعلش وجود دارد. به عبارتی، عمل فاعل با روند دلایل پیوند نزدیک و قوی دارد. (Ibid. and see: Glannon, 1999: 191-192)

خلاصه هرچه فاصله‌ی دلیل و عمل کمتر و نزدیک‌تر باشد، مکانیسم پاسخگویی قوی‌تر است و هرچه فاصله‌ی دلیل و عمل از هم بیشتر و دورتر باشد، مکانیسم پاسخگویی ضعیف‌تر است. مثلاً اگر در مثال فوق اسمیت مطالعه نکند و به همراه دوستانش به سینما برود، مکانیسم پاسخگویی ضعیف خواهد بود. مدل پاسخگویی قوی، افراطی و مدل پاسخگویی ضعیف، تفریطی به نظر می‌آید. مدل پاسخگویی معتدل منطقی‌تر و معقول‌تر از دو نوع دیگر است. هر سه مرتبه بر تشخیص دلیل‌ها مبتنی است. نکته‌ی مهم در پاسخگویی قوی این است که عمل در آن طبق قوی‌ترین دلیل انجام می‌پذیرد، اما در پاسخگویی ضعیف، عمل خلاف قوی‌ترین دلیل‌ها روی می‌دهد. با این حال مسئولیت اخلاقی در هر دو ثابت است. همچنین مسئولیت اخلاقی در موارد نقص‌ها پابرجا می‌باشد؛ هرچند ممکن است به صورت احکام اخلاقی سرزنش‌آمیز ارائه گردد.

۲-۳) مالکیت مکانیسم عمل

کنترل هدایتگر تنها با پاسخگویی مکانیسم منتهی به عمل حاصل نمی‌آید بلکه ضروری است مکانیسم منتهی به عمل از خود عامل ناشی شده باشد. دومین مؤلفه‌ی توصیف‌کننده‌ی کنترل هدایتگر مشخص می‌کند که شیوه‌ی یک عامل دربرگیرنده‌ی چه چیزی است، به خصوص در جایی که شیوه‌ی او، مالکیت مکانیسم و به نحوه‌ی خاص خودش باشد. (Fischer, 2006b: 18-19) به طور خلاصه رسیدن به این فرآیند سه مرحله دارد:

- ۱) فرد باید خود را به عنوان عاملی ببیند که تصمیمات و اقداماتش در جهان اثرگذار است.

(۲) فرد باید خود را پذیرنده‌ی برحق رفتارها و حالت‌های واکنشی مانند ستایش یا سرزنش اخلاقی بداند.

(۳) فرد متناسب با دلایل باید به خود نگاهی موضوعی داشته باشد. (Glannon, 1999: 193-194)

به بیانی دیگر، عمل طبق مکانیسم‌های مختلفی ممکن است روی دهد. همچنین ممکن است مکانیسم‌های مختلف در یک موقعیت واقعی، به نحو واحد عمل کنند. در این میان پرسش این است که کدام یک از آن‌ها به اطلاعات مسؤلیت اخلاقی مربوط می‌شود؟ یعنی اتصاف عامل به مسؤلیت اخلاقی بر اساس چه نوع مکانیسمی ممکن و معنادار است؟ فاکتور اول همانا پاسخگویی به دلایل بود. فاکتور دوم در تشخیص، مالکیت مکانیسم عمل است. مکانیسم منجر به عمل در صورتی به اطلاعات و اتصاف مسؤلیت اخلاقی مربوط است که از آن خود عامل و ناشی از علت او باشد. بنابراین مکانیسم مالکیت عمل از شیوه‌ی خود فرد در عمل پرده برمی‌دارد. این آزادی عامل هنگام عمل بر اساس همان سه مرحله‌ی مذکور قابل تشخیص است.

۴- چالش‌های مسؤلیت اخلاقی و پاسخ‌های آن

چالش‌های مختلف و متعدد و بعضاً با صورت‌بندی‌های مختلف فراروی مسؤلیت اخلاقی وجود دارد که بررسی همه‌ی آن خارج از توان تحقیق حاضر است بلکه تنها به دو مسأله‌ی «برهان نتیجه» (یکی از مهم‌ترین صورت‌بندی‌های چالش جبرگرایی علی) و استراتژی «کورسوهای آزادی» پرداخته می‌شود.

۴-۱) برهان نتیجه

چیزی را که فیشر «کنترل نظارتی» می‌نامد، پیتر وان اینواگن آن را «برهان نتیجه» یا «برهان پیامد» (Consequence Argument) می‌خواند، (See: Van Inwagen, 1975: 185-199. And see: Van Inwagen, 1980 An Essay on Free will) ارائه داده است. البته این برهان به شیوه‌های مختلفی و با دقت بیشتری قابل تنظیم است. (Sobel, 1998: 16) با این حال، صورت اصلی این برهان از منظر فیشر به قرار زیر است:

بنا به فرض اگر جبرگرایی علی صادق باشد، مسأله بدین صورت خواهد بود که وقتی یک عامل، عمل X را در زمان t انجام می‌دهد؛ آن‌گاه، حقایق مطابق با قوانین طبیعت حاکی از این خواهد بود که عامل مذکور عمل X را در زمان t انجام داده است. برای عامل، اجتناب از انجام عمل X در زمان t یا در گذشته (با توجه به t) یا قوانین طبیعی (یا هر دو) باید متفاوت باشد. اما قوانین طبیعی و گذشته تحت کنترل عامل یا در حیطه‌ی او نیست؛ پس عامل آن قدر آزاد نیست که به نحوی عمل کند که گذشته یا قوانین طبیعی (یا هر دو) متفاوت باشند. در نتیجه اگر

جبرگرایی علی درست باشد، آن گاه عامل نمی‌تواند از آن چه که واقعاً انجام می‌دهد اجتناب کند. (Fischer, 2006b: 6-7)

بسیاری از سازگارگرایان نتیجه‌گیری برهان نتیجه را یا (۱) نادیده می‌گیرند، یا (۲) آن را رد می‌کنند، یا (۳) به نحو خیلی ضعیف آن را می‌پذیرند. برخلاف همه‌ی این‌ها اما فیشر تمایل دارد تهدید نتیجه‌ی این برهان (که جبرگرایی علی با کنترل نظارتی ناسازگار است) را جدی بگیرد و بپذیرد. به خاطر همین رویکرد دوجنبه‌ای، او به نتیجه‌ی برهان نتیجه توجه جدی دارد و لذا درصدد برمی‌آید تا نوعی دیگر از کنترل را مطرح کند که به برهان نتیجه وابسته نباشد و با آن اصطکاک پیدا نکند.

۴-۲) استراتژی کورسوهای آزادی

جبرگرایی علی طبق صورت‌بندی برهان نتیجه، مسئولیت اخلاقی را از راه کنترل نظارتی تهدید می‌کند. اما راه دیگر دیدگاه «ناسازگارگرایی با پیشینه علی» یا «ناسازگارگرایی منشأ» است. بر اساس این دیدگاه، جبر علی در سلسله‌ی رویدادهای واقعی، علاوه بر نفی امکان‌های بدیل نشان می‌دهد که عامل منشأ رفتار و عمل خویش نمی‌باشد؛ لذا در هر صورت مسئولیتی ندارد. تقریرهای مختلفی از این برهان وجود دارد. فیلسوفان متعددی درباره‌ی عدم سازگارگرایی منشأ صحبت کرده‌اند، مانند درک پیربوم (Derk Pereboom, 1999: 3-7)، رابرت کین (Robert Kane, 1996: 33-37, & 60-78) و اسمیلانسکی (Saul Smilansky, 2000: 284-285). این‌ها معتقد اند که مسئولیت اخلاقی مستلزم این است که انسان خودش "منشأ" رفتارش باشد به گونه‌ای که بتواند از جبرگرایی علی جلوگیری کند، ولی عامل نمی‌تواند منشأ عمل را تغییر دهد و تحت کنترل داشته باشد. فیشر این دیدگاه‌ها را رد می‌کند. (See: Fischer, 2006c: 107-129) اما برخی از مدافعان سازگارگرایی جبر علی با مسئولیت اخلاقی، راهبرد کورسوی آزادی را در قبال این مشکل پیشنهاد کرده‌اند. کورسوهای آزادی در واقع امکان‌های بدیل کوچکی اند که حتی در پیچیده‌ترین موارد نوع فرانکفورتی نیز وجود دارند و به همین خاطر مهم اند. زیرا نشانه‌هایی از نادرستی جبرگرایی علی را به دست می‌دهند. (Fischer, 2006b: 16. And see: Fischer, 2006a: 341-342)

فیشر به چند نحو به این مشکل پاسخ می‌دهد؛ از جمله می‌گوید: «اگر مفهوم منشأ بودن را مستلزم کذب جبرگرایی علی بدانیم، بنابراین با تحقق جبرگرایی علی، هیچ چیزی نمی‌تواند علت شروع چیزی یا منشأ چیزی باشد و به طور خاص هیچ کس منشأ یا آغازگر رفتار خود نخواهد بود.» (Ibid) و این ادعا شهوداً درست به نظر نمی‌آید.

علاوه بر این فیشر معتقد است که مسؤولیت اخلاقی نه بدون منشأ است و نه به عواملی مانند شانس اخلاقی بستگی دارد، بلکه مسئولیت «باید به فاکتورهایی که تحت کنترل یک

شخص هستند بستگی داشته باشد.» (Fischer and Ennis, 1986: 34) لذا فیشر ارتباط مفهوم منشأیت با مسؤلیت اخلاقی را دقیق نمی‌داند و از طریق کنترل هدایتگر در واقع این رابطه یا بی‌رابطگی را قطع می‌کند. (Fischer, 2005: 145-256) به هر حال پاسخ اصلی فیشر به استدلال‌های فوق این است که آن‌ها تمایز میان دو نوع کنترل نظارتی و هدایتگر را نادیده گرفته و دچار مشکل شده‌اند. کنترل نظارتی توسط موجبیت علی رد می‌شود اما کنترل هدایتگر در این وضعیت‌ها صادق است و از آن‌جا که مسؤلیت اخلاقی بر کنترل هدایتگر استوار است، پس مسؤلیت اخلاقی نیز به قوت خود باقی است و با جبرگرایی علی ناسازگاری ندارد.

استراتژی‌های کورسوی آزادی چهار تقریر دارد که در مجموع می‌کوشند قدرت و توانایی عامل را در زمینه‌ی انتخاب عملکردش نشان بدهند. این رویکرد معتقد است که جبرگرایی علی تمام امکان‌های بدیل را حذف نمی‌کند بلکه برخی از امکان‌های بدیل کوچک باقی می‌مانند. مثال‌های نوع فرانکفورتی اثبات می‌کنند که مسؤلیت اخلاقی لزوماً نیازمند امکان‌های بدیل نیست، اما کورسویی از آزادی را رد نمی‌کنند. این مثال‌ها نشان می‌دهند که در هر عمل بالفعلی ولو این که امکان بدیل چشمگیری وجود نداشته باشد، اما اندکی کورسوی آزادی در آن هست. مدافعین این رویکرد برای یافتن این امکان‌های بدیل کوچک در بین توالی‌های بدیل، گاهی رو به عقب و گاهی رو به جلو می‌روند، که یک امکان بدیل یا کورسویی از آزادی را بیابند و مسؤلیت اخلاقی را بر مبنای آن نگه دارند. مثلاً لحظه‌ای را تذکر می‌دهند که عامل تردید و انتخاب می‌کند. همین لحظه‌ی تردید نشان می‌دهد که چند مسیر برای عامل وجود دارد و این برای اثبات مسؤلیت اخلاقی کافی است. (Fischer, 2006b: 40-45)

فیشر از راه‌های متعدد وارد نقد تمام عبار استراتژی کورسوهای آزادی می‌شود. وی این استراتژی را قدرت‌مندترین چالشی می‌داند که از مثال‌های فرانکفورتی نتیجه گرفته می‌شود. نقد اصلی او بر مبنای همان تمایز میان دو نوع کنترل مبتنی است و نشان می‌دهد که این استراتژی‌ها موفقیت‌آمیز و قناعت‌بخش نیستند. رویکرد کورسوهای آزادی، کنترل را بر مبنای مدل امکان‌های بدیل درک می‌کند و به مثال‌های فرانکفورتی استناد می‌دهد. فیشر تفسیر رویکرد کورسوهای آزادی از مثال‌های فرانکفورتی را مخدوش و ناموجه نشان می‌دهد. زیرا کورسوهای آزادی برای آن که زمینه‌ساز ویژگی‌های مسؤلیت اخلاقی عامل باشد، بسیار ضعیف است و نمی‌تواند ثابت کند که عامل‌های موارد مثال‌های فرانکفورتی اخلاقاً مسئول عملکردهای خود می‌باشند. در نهایت فیشر کنترل هدایتگر را شرط کافی و مورد نیاز برای اثبات مسؤلیت اخلاقی می‌داند که در این استراتژی مورد توجه قرار نگرفته است. (Ibid: 59) به عبارتی دیگر فیشر بیش از آن که جبرگرایی علی را دشمن یا طرف حساب اصلی نظریه‌اش بداند، اما استراتژی کورسوی آزادی را رقیب جدی خود تلقی می‌کند به خصوص که این رویکرد تفسیر خاصی از

مثال‌های فرانکفورت ارائه می‌دهد که استواری استنتاج‌ها و تأییدگیری‌های فیشر از این مثال‌ها را به لرزه درمی‌آورد.

خلاصه جبرگرایی علی بر اساس برهان نتیجه، برهان منشأ و اصل انتقال عدم مسئولیت و...، مسئولیت اخلاقی و کنترل نظارتی را زیر سؤال می‌برد. بازسازی امکان‌های بدیل و استراتژی‌های کورسوی آزادی که مسیرهای خردوریزی از آزادی عمل را در دل چالش ناسازگاری بیرون می‌کشد، به عنوان پاسخ ارائه شده‌اند اما فیشر آن‌ها را کنار می‌گذارد. مهم‌ترین تکیه‌گاه فیشر در نقد آن‌ها نیز تمایز میان کنترل نظارتی و هدایتگر است که فیشر نظریه‌ی خود را بر مبنای کنترل هدایتگر ارائه می‌دهد و بر همین مبنای نیز به پاسخگویی می‌پردازد.

۵- انواع مسئولیت اخلاقی در دیدگاه فیشر

انواع مسئولیت اخلاقی در دیدگاه فیشر را در سه نوع می‌توان توضیح داد: مسئولیت اخلاقی (۱) در قبال عمل، (۲) در قبال غفلت یا ترک عمل، و (۳) در قبال پیامدها و نتیجه‌های عمل یا ترک آن.

۱-۵ مسئولیت اخلاقی در قبال انجام عمل

تمام مباحث جاری تا کنون در باب توضیح مسئولیت اخلاقی در قبال «انجام عمل» بود و تکرار آن نیازی نیست. همین منطق و توضیحات درباره‌ی تشخیص مسئولیت اخلاقی در قبال غفلت و ترک عمل و همین‌طور در قبال پیامدها و نتیجه‌هایی که از انجام یا ترک عمل برمی‌خیزد و به جا می‌ماند، جریان دارد.

۲-۵ مسئولیت اخلاقی در قبال ترک عمل یا غفلت از انجام آن

ترک عمل یا غفلت از انجام عمل موضوع پیچیده‌ای است و مفاهیم مختلفی به آن اشاره دارند، که دلالت معنایی برخی از آن‌ها محدود اما بعضی دیگر، گسترده‌اند. فیشر ترک فعل یا غفلت را به معنای گسترده آن به کار می‌گیرد. (Fischer, 1997: 46)

ترک فعل و غفلت‌ها دو نوع‌اند: یا ساده‌اند یا پیچیده. تشخیص غفلت‌های ساده آسان‌اند و جای بحث ندارد. بیشتر غفلت‌های پیچیده نیاز به شرح دارند. غفلت از اعمال و پیامدهایش را به تبع تمایز دو نوع فاعلیت می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: (۱) فاعلی که عملی را انجام می‌دهد و به تبع آن موجب پیدایش پیامدهایی می‌شود. فیشر این قبیل نمونه‌ها را "عاملیت مثبت" می‌نامد. در توضیح این نوع معمولاً به نمونه‌ی "قهرمان" مثال زده می‌شود، نمونه‌ای که مثلاً فردی در یک موقعیت خطرناک، کسی را نجات می‌دهد و یا کاری قهرمانانه انجام می‌دهد. (۲) فاعلی که انجام عملی را ترک می‌کند یا از آن غفلت می‌ورزد، و این ترک یا غفلت موجب ظهور پیامدهایی می‌گردد. این نوع عاملیت، عاملیت منفی خوانده می‌شود. بنابراین غفلت‌ها نیز دو نوع‌اند: ۱- غفلت‌های حاصل از عاملیت مثبت و ۲- غفلت‌های حاصل از عاملیت منفی. برخی از

عاملیت‌های مثبت به امکان‌های بدیل دسترسی دارند اما برخی دیگر به آن‌ها دسترسی ندارند. در مورد دوم، نمونه‌هایی وجود دارند که عامل علی‌رغم فقدان امکان بدیل لیکن هنوز اخلاقاً مسئول قلمداد می‌شود. (Fischer, 2006b: 85)

الف) غفلت‌ها در عاملیت مثبت: به عنوان مثال، سارا همان‌طور که در کنار ساحل قدم می‌زند کودکی را می‌بیند که در حال غرق شدن است. او در آب می‌پرد و کودک را نجات می‌دهد. سارا قصدی جز نجات جان کودک نداشت، اما بالفرض اگر او قصد نجات نمی‌کرد آن‌گاه احساسات گناه‌آلود مقاومت‌ناپذیری مثل عذاب وجدان، او را فرامی‌گرفت و آرام نمی‌گذاشت. یعنی عذاب وجدان جایی برای امکان بدیل باقی نمی‌گذارد. این احساسات قوی موجب گردید که او ناگزیر کودک را نجات دهد. سارا این‌جا مسؤلیت داشت حتی اگر امکان بدیل نمی‌داشت؛ زیرا برای نجات می‌توانست آزادانه عمل کند. (Ibid: 85-86) بنابراین، نمونه‌های عاملیت مثبت نشان می‌دهند که اعمال و غفلت‌ها با توجه به الزام وجود امکان‌های بدیل با هم تقارنی ندارند. یعنی نوعی عدم تقارن میان مسؤلیت اخلاقی در قبال پیامدها و مسؤلیت اخلاقی در قبال غفلت‌ها وجود دارد. زیرا اثبات اولی به آزادی عمل برای اجتناب از پیامد نیازی ندارد اما اثبات دومی به آزادی عمل نیاز دارد. (Ibid: 86) با توجه به الزام وجود امکان‌های بدیل، نظریه «عدم تقارن» فرض می‌کند که عاملیت مثبت در کل اعمال و پیامدهای آن‌ها با غفلت‌ها تفاوت دارد. فیشر به دلیل نپذیرفتن امکان‌های بدیل، این عدم تقارن را نیز نمی‌پذیرد.

ب) غفلت‌ها در عاملیت منفی: نمونه‌ی "قهرمان" یک مثال از موارد بی‌شمار درباره مسؤلیت اخلاقی در عاملیت مثبت است که در آن عامل هیچ کنترل نظارتی بر عمل خود ندارد. سؤال این است که آیا همین حکم در نمونه‌های عاملیت منفی نیز صدق می‌کند یا خیر؟ غفلت‌ها دو نوع اند: کلی و جزئی. فردیت، معیار کلی‌تر یا جزئی‌تر بودن غفلت‌ها است. غفلت هر چه فردی‌تر باشد، جزئی‌تر است. در موارد غفلت‌های کلی‌تر، هر گاه فردی عمل A را انجام ندهد، او فاقد درک مرتبط برای انجام آن عمل است؛ زیرا از انجام آن غفلت می‌ورزد. غفلت از انجام عمل A به انجام بالفعل یا بالقوه‌ی عمل A نیاز ندارد. برای توضیح غفلت لازم است دو مسأله توضیح داده شود: ۱) نمونه‌های نوع فرانکفورت، و ۲- کنترل هدایتگر.

ج) توضیح مثال‌های نوع فرانکفورت در مورد غفلت‌ها: در مثال قبل، سارا تصمیم ندارد کودک را نجات دهد؛ زیرا کوسه‌هایی در آن نزدیکی هستند، که حتی اگر او بخواهد کودک را نجات دهد، باز هم دیر می‌رسد و نمی‌تواند نجاتش دهد. در این مثال، فیشر و راویزا، سارا را برای نجات ندادن کودک اخلاقاً مسئول می‌دانند. زیرا تصور کنید که سارا حتی اگر سعی می‌کرد نجات کودک را در ذهن خود بررسی کند، باز هم تمایل مقاومت‌ناپذیری برای انجام عملی دیگر او را فرامی‌گرفت به نحوی که او را وادار می‌کرد تا دیگر به نجات کودک فکر نکنند. با این تغییر، نمونه‌ی سارا

دقیقاً مشابه مثال‌های دیگری از فیشر و راوزا، مانند مورد «قهرمان» است. (Ibid: 87)

میان نمونه‌ی "قهرمان" و برداشت نوع فرانکفورت از نمونه‌ی "تنبل" تشابهی هست که فرانکفورت طبق آن، سارا را برای کوتاهی در نجات کودک اخلاقاً مسئول می‌داند. زیرا این مورد نمونه‌ای است که فرد نسبت به کوتاهی در انجام عمل A، حتی اگر نمی‌توانسته عمل A را انجام دهد، اخلاقاً مسئول است. اگر مرگ کودک پیامد ترک عمل نجات باشد، آن‌گاه آیا عامل در قبال این مرگ اخلاقاً مسئول است؟ فرانکفورت به معنای خاصی آن را مسئول می‌داند اما پاسخ فیشر بر اساس کنترل هدایتگر روشن می‌شود. یعنی اگر عامل، کنترل هدایتگر بر وضعیت داشته باشد پس در قبال غفلتش مسئول است و باید پاسخ دهد.

بنابراین، در بحث عاملیت مثبت، مثال‌هایی وجود دارد که فردی اعمالی را انجام می‌دهد و موجب پیامدهایی می‌شود که در آن موارد برای مسئولیت اخلاقی نیازی به امکان‌های بدیل ندارد. ولی در برخی نمونه‌های عاملیت منفی، مسائل پیچیده‌تری وجود دارد. زیرا در بخشی از این نمونه‌ها به نظر می‌رسد که الزام امکان‌های بدیل برای مسئولیت اخلاقی وجود دارد، اما در بخش دیگری از این نمونه‌ها هیچ الزامی وجود ندارد. فیشر این مسائل پیچیده را با رجوع به ارتباط مسئولیت اخلاقی با کنترل هدایتگر حل و فصل می‌کند. مثلاً در جنگل آتش‌سوزی شده است. در فرض اول، جنگلبان در واقع و بالفعل از مهار آن ناتوان است؛ پس مسئولیتی ندارد، لکن در فرض دوم، جنگلبان اصلاً تصمیمی برای مهار ندارد، صرف‌نظر از این که کنترلی بر مهار دارد یا خیر. در فرض دوم، اگر او کنترل هدایتگر بر مهار آتش داشته و اقدام نکرده، اخلاقاً مسئول است؛ اما اگر فاقد کنترل هدایتگر بوده پس مسئولیتی متوجه او نبوده تا در قبال غفلتش پاسخ بدهد. خلاصه با این که شرایط برای عاملیت مثبت و منفی نامتقارن به نظر می‌آید اما اثبات مسئولیت اخلاقی در مورد غفلت از عمل مستلزم دسترسی به امکان بدیل نیست. (Ibid: 89-90)

توضیح کنترل هدایتگر در مورد غفلت‌ها: مسئولیت اخلاقی غفلت‌ها بر اساس کنترل هدایتگر ثابت می‌شود. یک غفلت ساده می‌تواند قصوری در یک عمل (مثلاً کوتاهی در نگهداری کودک) باشد. فیشر این غفلت‌های ساده را "غفلت‌های بدنی" می‌نامد. کاربرد مفهوم کنترل هدایتگر در این موارد، نسبتاً ساده است: طبیعی است که بگوییم عامل زمانی در کوتاهی خود نسبت به انجام عمل A کنترل هدایتگر دارد که حرکت بدنی B در واقعیت ناشی از مکانیسم پاسخگویی معتدل به دلایل خود عامل باشد. (Ibid: 90)

اما یک غفلت پیچیده فقط با حرکت بدنی ایجاد نمی‌گردد. برای مثال، قصور فردی که موجب به صدا درنیامدن زنگ خطر شده، یک غفلت پیچیده است. از نظر شهودی، این مورد فقط دارای حرکت بدنی نیست، اما رابطه‌ای میان حرکت بدنی و فعال نشدن آژیر خطر وجود دارد. با این حساب، کوتاهی در انجام عمل A زمانی یک غفلت پیچیده به حساب می‌آید که انجام عمل

A شامل مواردی بیش از حرکت بدنی صرف فرد باشد. در غفلت پیچیده، یک عامل فقط در موردی دارای کنترل هدایتگر در کوتاهی در انجام عمل A می‌باشد که: (۱) حرکت بدنی او به نحو معتدلی به دلایل پاسخ دهد و (۲) رویداد متناسب در جهان بیرونی به نحو مناسبی به کوتاهی او در حرکت بدنی حساس باشد و واکنش نشان بدهد. در این صورت، فرد به عنوان عاملی محسوب می‌گردد که موجب وقوع پیامدهای منفی کلی نسبتاً جزئی شده است. اصل برهان مسأله از نظر فیشر بدین شرح است:

فرض کنید که در جهان واقعی، عامل S بدنش را به روش B در زمان T به وسیله مکانیسم M حرکت می‌دهد، و حرکت بدن S به روش B در زمان T موجب پیدایش پیامد کلی C می‌گردد که در زمان T+i به وسیله فرایند P به دست آمده است. بنابراین، توالی منتهی به پیامد کلی C به دلایل چنین پاسخ می‌دهد که، اگر و تنها اگر سناریوهای احتمالی R وجود داشته باشند که در آن‌ها، بدن عامل S طبق مکانیسم M و روش B* (نه روش B) عمل می‌کند، آن‌گاه عامل S می‌داند چه چیزی را باید به عنوان الگوی قابل فهم دلایل در مقابل عمل سناریوهای R در نظر گرفت، تا برخی از آن‌ها اخلاقی باشند؛ درحالی‌که سناریوی احتمالی R وجود دارد که در آن S برای حرکت بدنش به روش B* در زمان T دلیل دارد، و طبق آن حرکت می‌دهد. حالا، اگر S بدنش را به روش B* در زمان T حرکت می‌داد، همه رویدادهای بدیل (به جز B*) که واقعاً بین زمان T و T+i رخ می‌دهند، رخ نمی‌دادند و فرایند نوع P رخ می‌داد؛ بنابراین C رخ نمی‌داد. (Ibid: 92) به هر حال، مسؤلیت اخلاقی در قبال غفلت پیچیده با رجوع به تحلیل مسؤلیت اخلاقی در قبال پیامدهای کلی قابل اثبات است. همچنین توضیح کنترل هدایتگر در بافت عاملیت منفی مشابه توضیح آن در بافت عاملیت مثبت است، البته با در نظر گرفتن این مطلب که مکانیسم مرتبط به خود عامل و شامل نوعی پاسخگویی به دلایل باشد. (Ibid: 90-92)

در نهایت فیشر رویکرد متقارن به مسؤلیت اخلاقی را تأیید می‌کند، و برخی از امتیازهای آن را چنین برمی‌شمارد:

(۱) با رویکرد متقارن در عاملیت مثبت و منفی می‌توان به بررسی جامع‌تری در باب مجموعه کاملی از نمونه‌ها دست یافت.

(۲) بخشی از یک نظریه متقارن و یک‌دست درباره‌ی مفاد کامل مسؤلیت اخلاقی وجود دارد که شامل (حداقل) مسؤلیت در مقابل اعمال، پیامدها و غفلت‌ها می‌گردد. کنترل هدایتگر، نقش محوری در توضیح مسؤلیت اخلاقی برای انواع مختلفی از اعمال ایفا می‌کند.

(۳) ارتباط مسؤلیت اخلاقی در عاملیت منفی با کنترل هدایتگر، کمک بیشتری به پروژه نیمه‌سازگارگرای می‌کند. (Ibid: 92)

۳-۵) مسئولیت اخلاقی در قبال پیامدهای انجام عمل یا ترک آن

این نوع مسئولیت نیز محل گفت‌وگوها و منازعات زیادی واقع شده است. خلاصه‌ی نظر فیشر درباره‌ی آن چنین است که دلیل مسئولیت اخلاقی در قبال نتایج با دلیل مسئولیت اخلاقی در قبال اعمال، موازی و قابل تعمیم است. عامل اخلاقاً مسئول یک عمل است به دو شرط: ۱- خود عامل موجب آن عمل شده باشد؛ ۲- آن عمل از «توالی پاسخگو» ناشی شده باشد. بنابراین باید بین دو مؤلفه‌ی توالی منجر به عمل، تمایز قائل شد: الف) مکانیزم هدایتگر یک عمل وجود داشته باشد. ب) فرایند هدایتگر از آن عمل به یک رویداد در دنیای خارجی منتقل شود. (Fischer and Ravizza (ed), 1993: 339-340)

وان اینواگن بین پیامد مشخصه‌ها و پیامد جهان‌ها تمایز قائل است. وی پیامدهای مشخصه را در رابطه با موارد پیشین علی و پیامدهای جهانی را در رابطه با توالی‌های بدیل مطرح می‌کند. فیشر با بازنگری در آن، بین پیامدهای جزئی و کلی تمایز قائل می‌شود. بدین سان که توصیف کنترل هدایتگر در برابر پیامد مشخصه‌ها یا نتایج جزئی یک گستره‌ی معقول و نسبتاً ساده از توصیف کنترل هدایتگر اعمال است. یعنی، عامل S بر پیامد مشخصه C کنترل هدایتگر دارد. همچنین S دارای کنترل هدایتگر بر عمل A نیز می‌باشد. زیرا نتایج A از مکانیسم پاسخگویی معتدل به دلایل خود عامل ناشی می‌شود و در نهایت، معقول است اگر انتظار داشته باشیم S باور دارد که C از A ناشی خواهد شد (یا ممکن است از آن ناشی شود). (Fischer, 2006b: 18)

توصیف کنترل هدایتگر بر پیامد جهان‌ها نیز بر مبنای توصیف کنترل هدایتگر در باب اعمال صورت می‌گیرد اما به شیوه‌ای متفاوت. زیرا این توصیف دو حساسیت مرتبط به هم را مطرح می‌کند: در مرحله‌ی اول، حرکات بدنی عامل باید از مکانیسم پاسخگویی معتدل به دلایل ناشی شده باشد. در مرحله‌ی دوم، رویداد مربوطه در جهان بیرونی باید به نحو مناسب نسبت به حرکات بدنی عامل حساس باشد. پس در مرحله اول، فرد فرایند ثابتی دارد که بالفعل از حرکات بدنی به رویدادی در دنیای بیرونی منتقل می‌شود. در مرحله بعدی، فرد میان شرایط پیش‌زمینه‌ای و رویدادهایی که در زمینه‌ی این شرایط رخ می‌دهند، تمایز قائل می‌شود. در این جا فرد می‌تواند شرایط پیش‌زمینه‌ای را ثابت نگه دارد و با تکیه بر آن، رویدادهای همزمان ایجادشده را مجزا کند. چه با توجه به این پیش‌فرض‌ها و چه بر خلاف آن‌ها، اما فرد می‌تواند حساسیت رویداد دنیای بیرونی و حرکات بدنی عامل را تحت ارزیابی قرار دهد. (Ibid: 19)

برهان اجتناب‌ناپذیری: وان اینواگن با توجه به تمایزی که میان پیامدهای مشخصه و جهانی قائل می‌شود، انتقادی در این زمینه دارد. (Van Inwagen, 1978: 201-24. and see: Van Inwagen, 1983: 153-189)

منفردی وجود ندارد که عامل در رابطه با آن هم بتواند از آن اجتناب کند و هم اخلاقاً مسئول آن باشد. این دوگانگی معقول نیست. توضیح این که هر گاه عامل اخلاقاً مسئول چیزی باشد در قبال پیامد مشخصه یا جهانی آن نیز مسئولیت اخلاقی دارد. در عین حال، هرچند عامل اخلاقاً مسئول یک پیامد مشخصه است اما می‌تواند از آن پرهیز کند، آن هم زمانی که در توالی بدیل یک رویداد مشخصه‌ی متفاوت دربارۀ آن مطرح شود، به نحوی که تاریخچه علی متفاوتی داشته باشد. در این مورد نمی‌تواند از دستیابی به پیامد جهانی مربوطه پرهیز کند، پس عامل اخلاقاً مسئول آن نیست. (Fischer, 2006b: 10-12)

وان اینواگن با افزودن مثال‌های نقض سبک فرانکفورت مسأله را بیشتر توضیح می‌دهد. یک عامل از طریق دنبال کردن یک «جاده علی» خاص، وارد حالت خاصی از تلاش‌ها می‌شود. در این فرض، عامل عمداً جاده علی خاصی را انتخاب می‌کند تا وارد حالت خاصی از تلاش‌ها شود اما این تلاش‌هایش به صورت پیامدهای جهانی است، یعنی از جاده‌های علی مختلفی می‌توان به آن رسید که برخی از آن‌ها با جاده‌ی منتخب عامل کاملاً تفاوت دارد. این تصور ممکن است در هر مسیر علی‌ای که عامل آن را انتخاب کند، روی دهد. به همین خاطر عامل در مثال‌های نقض سبک فرانکفورت همواره مشخص می‌کند که مسئول آن حالت از تلاش‌هایی نیست که قادر به پرهیز از آن‌ها نبوده است. (Van Inwagen, 1983: 176) فیشر این مورد را نه با کورسوهای آزادی پاسخ می‌دهد و نه با امکان‌های بدیل، بلکه آن را با رجوع به علیت پیشینی پاسخ می‌دهد. اگر عامل در مسیر علت پیشینی عملش (و به تبع مالکیت مکانیسم عمل) قرار دارد و بر آن کنترل هدایتگر دارد، پس اخلاقاً مسئول عملکردهایش، دست‌کم برخی از پیامدهای آن، می‌باشد. (Fischer, 2006b: 14)

۶- نتیجه‌گیری

به جای جمع‌بندی تکراری بهتر است نگاهی مختصر به جهات توسعه‌ی نظریه‌ی فیشر افکنده شود. در همین راستا نتیجه‌گیری نیز از منظر دو مسأله‌ی عقلانیت و زیبایی‌شناسی مسؤلیت اخلاقی به انجام می‌رسد. بدین سان امکانات جدیدی از نظریه‌ی فیشر مورد ارزیابی واقع می‌شود. فیشر مسؤلیت اخلاقی را بدون دسترسی به امکان بدیل تئوری‌پردازی می‌کند. به نظر او شرط اساسی مسؤلیت اخلاقی همانا کنترل هدایتگر است که بر اساس دو مؤلفه تحقق می‌پذیرد:

(۱) مالکیت مکانیسم عمل: فیشر این بُعد را بر مبنای علیت پیشینی به سوی تاریخ عمل توسعه می‌بخشد. زیرا سابقه‌ی عمل و اثبات مسؤلیت اخلاقی در حین عمل و در قبال عواقب آن همگی گذشته و حال و آینده‌ی عمل را مدنظر قرار می‌دهد. به عبارتی، علیت پیشینی عمل و مالکیت مکانیسم عمل در نهایت مسؤلیت اخلاقی در قبال تاریخ عمل را نشان می‌دهد.

۲) مکانیسم پاسخگویی به دلایل: فیشر این بُعد را در دو جهت توسعه می‌دهد: اول در راستای عقلانیت و معرفت که با شرط آگاهی در دیدگاه‌های قدیمی متناظر است؛ و دوم در راستای افق هنری و روایی، که نوعی هویت‌بخشی به عامل را ابراز می‌دارد. فیشر از امکانات ادبی و هنری زبان در زیباشناختی کردن مؤلفه‌ی مکانیسم پاسخگویی استفاده می‌کند. یعنی پاسخگویی به شکل روایی متضمن نوعی ابراز هنری هویت عامل اخلاقی است. زیرا فرد با بیان و روایت تجربه‌ی عملش، از خلال دیالوگ‌های ادبی و شکل‌های هنری، می‌تواند به ابزار وجود خویش بپردازد. بر این مینا، فیشر از یک سو مسئولیت اخلاقی را با هویت آدمی گره می‌زند. و از سوی دیگر میان مسئولیت اخلاقی و امکان بیان هنری پاسخگویی جمع حاصل می‌کند.

خلاصه کنترل هدایتگر با وجود دو مکانیسم پاسخگویی به دلایل و مالکیت عمل بازشناسی می‌شود که هر یک سه ملاک و سه مرحله‌ی تحقق دارند. نهایتاً فیشر آن‌ها را به رنگ عقلانیت تاریخی و روایت هنری آراسته گردانده و بدین ترتیب، یک نظریه‌ی جامع، منسجم و جذاب درباره‌ی مسئولیت اخلاقی ارائه می‌دهد که در گفت‌وگو و نقد نیز هم‌پای خیلی از نظریات دیگر و البته در دفاع از مسئولیت اخلاقی حرکت می‌کند.

فهرست منابع

1. R. J. Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.
2. John Martin Fischer and Mark Ravizza, *Free Will and Modal Principle*, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 83, No. 3, Sep. 1996, pp. 213-230.
3. Fischer, John Martin (1994). *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*, Aristotolian Society Monograph Series, Vol. 14, Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers.
4. Fischer, John Martin (1997). Responsibility, Control, and Omissions, *The Journal of Ethics*, Vol. 1, No. 1.
5. Fischer, John Martin (1999). Recent Work on Moral Responsibility, *Ethics*, Vol. 110, No. 1, University of Chicago Press.
6. Fischer, John Martin (2005). The Free Will Revolution, *Philosophical Exploration*, 8.
7. Fischer, John Martin (2006a). Free Will and Moral Responsibility, Reprinted in: David Copp (ed) (2006), *The Oxford handbook of ethical theory*, London: Oxford University Press.
8. Fischer, John Martin (2006b). *My Way: Essays on Moral Responsibility*, London: Oxford University Press.
9. Fischer, John Martin (2006c). The Cards That Are Dealt You, *The Journal of Ethics*, Vol. 10, No. 1/2, Jan.
10. Fischer, John Martin / Ennis, Robert H. (1986). Causation and Liability, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 15, No. 1, Winter.
11. Fischer, John Martin / Ravizza, Mark (1996). Free Will and Modal Principle, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 83, No. 3, Sep.
12. Fischer, John Martin / Ravizza, Mark (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, London: Cambridge Studies in Philosophy and Law, Cambridge University Press.
13. Fischer, John Martin / Ravizza, Mark (ed) (1993). *Perspectives on Moral Responsibility*, Ithaca and London: Cornell University Press.
14. Glannon, Walter (1999). Responsibility and Control: Fischer's and Ravizza's Theory of Moral Responsibility, *Law and Philosophy*, Vol. 18, No. 2.
15. Kane, Robert (1996). *The Significance of Free Will*, London: Oxford University Press.
16. McKenna, Michael (1997). Alternative Possibilities and the Failure of the Counterexample Strategy, *Journal of Social Philosophy*, No. 28.
17. Oshana, Marina (1997). *Ascriptions of Responsibility*, *American Philosophical Quarterly*.

18. Pereboom, Derek (?). *Reasons-responsiveness, Alternative Possibilities, ...: Reflection on John Martin Fischer's My Way*.
19. Pereboom, Derk (1999). *Living without Free Will*, Burlington, Vt.: University of Vermont, Philosophy Department.
20. Smilansky, Saul (2000). *Free Will and Illusion*, London: Oxford, Clarendon Press.
21. Sobel, Jordan Howard (1998). *Puzzles for the Will*, Toronto: University of Toronto Press.
22. Strawson, Peter F. (1962). *Freedom and Resentment*, Proceedings of the British.
23. Van Inwagen, Peter (1975). The Incompatibility of Free Will and Causal Determinism, *Philosophical Studies*.
24. Van Inwagen, Peter (1978). Ability and Responsibility, *Philosophical Review*, No. 87.
25. Van Inwagen, Peter (1980). *The Incompatibility of Responsibility and Determinism*, Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Press.
26. Van Inwagen, Peter (1983). *An Essay on Free will*, Oxford: Clarendon.
27. Wallace, R. Jay. (1994). *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
28. Watson, Gary (1996). Two Faces of Responsibility, *Philosophical Topics*, No. 24.

ادله نقلی به نفع یا علیه نظریه حد وسط ارسطویی

شمسعلی زارعیان^۱

چکیده

حد وسط یا اعتدال طلایی ارسطو که به عنوان معیار فعل اخلاقی مطرح شده است و این نظریه ارسطو تأثیر زیادی بر حکمای اسلامی و برخی از علمای اخلاق گذاشته است؛ به گونه‌ای که اگر اخلاق اسلامی را اخلاق ارسطویی بنامیم حرفی به گزاف نگفته‌ایم. ارسطو در تبیین حد وسط برهان علمی اقامه نکرد و آن را ارتکازی و شهودی گرفت، ولی حکمای مسلمان و علمای اخلاق در صدد اقامه برهان بر حد وسط برآمدند و برای آن از آیات و روایات برهان اقامه کردند. در بررسی دلایل مشخص گردید که آیات و روایات به طور کلی حد وسط ارسطو را تأیید نمی‌کنند؛ همان گونه که علمای متأخر اخلاق در آثار خود این مسئله را مطرح کرده‌اند و آنرا کاملاً مطابق اسلام نیافته‌اند. ما در بررسی ادله متوجه این نکته می‌شویم که نظریه حدوسط ارسطویی از نظر آیات و روایت قابل تأیید نیست و چه بسا مخالف حدوسط هستند

کلیدواژه‌ها

حدوسط، اعتدال، اخلاق، ارسطو، حکمای مسلمان.

۱. استادیار دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین(ع)، تهران.

طرح مسأله

فارابی «۲۵۸-۳۳۹هـ» اولین فیلسوفی اسلامی بود که به کتاب اخلاق «نیکوماخوس» ارسطو، اهتمام ورزید و تمام آن، یا بعضی از قسمت‌هایش را شرح داد. پس از وی، حکمای بزرگی مثل یحیی بن عدی «۲۸۰-۳۶۴هـ» در تهذیب الأخلاق. ابن مسکویه «۳۳۰-۴۲۱هـ» در تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق. ابوالحسن عامری «ف ۳۸۱هـ» در السعادة والأسعاد. شیخ اشراق در مجموعه مصنفات ابن سینا «۳۷۰-۴۲۱هـ» در کتاب شفاء و کتاب المباحثات و کتاب النجات، محمدغزالی «۴۵۰-۵۰۵هـ» در احیاء علوم الدین و دیگر کتب خود. خواجه نصیرالدین طوسی «۵۹۷-۶۷۳هـ» در اخلاق ناصری. ملا مهدی نراقی «ف ۱۲۰۹هـ» در جامع السعادات، ملا احمد نراقی در معراج السعادة و ملاصدرادر شرح اصول کافی و تفسیر القرآن و اسرار الآیات و دیگر کتب خود، این نظریه (حدوسط) را بیان کرده‌اند. و نوعاً آن را پذیرفته‌اند.

کتابهای اخلاقی ارسطو

سه کتاب در مورد اخلاق به ارسطو منسوب است، اخلاق نیکوماخوس که ارسطو این کتاب را به اسم پسرش نوشته است، اخلاق کبیر که از ده کتاب تشکیل می‌یابد و از دیر باز مجموعه‌ای از خلاصه نظریات اخلاق ارسطو تلقی می‌شود و گویا کتاب درسی مدسه او بوده است. و سومی اخلاق اودوموس که حاوی هفت کتاب است (کمپرتس تئودور، ۱۴۶۹، ۳)، از نظر صحت انتساب کتاب اخلاق نیکوماخوس از دو کتاب دیگر معتبر است، شارحین کتب ارسطو اعتقاد دارند که دو کتاب دیگر توسط شاگردان ارسطو تدوین شده است، ارسطو کتابی در سیاست دارد که گاهی هم در آنجا بحث اخلاق دارد.

تبیین حدوسط از نظر ارسطو

قبل از ورود در بحث لازم است که مسئله حدوسط را از دیدگاه ارسطو قدری تبیین کنیم، ۱- در اینکه حدوسط چگونه و از کجا به ذهن ارسطو رسیده است چند مطلب گفته شده است، یک اینکه روحیه یونانیان روحیه بوده که افراط و تفریط را نمی‌پذیرفتند. «حدوسط به مدت طولانی قبل از ارسطو در شعر یونانی شایع بوده است و آن در قرن پنجم پیش از میلاد در نزد فلاسفه طبیعی یونانی دیده می‌شود و آن از طب به فلسفه راه یافته است». (بدوی، ۱۹۷۶: ۱۴۳) دوم اینکه ارسطو طیب بود و این نظریه طبی در مورد جسم را به روح نیز سرایت داده است (ملکیان، ۱۳۷۳: ۳، ۳۹۵). سوم اختلاف مبنایی ارسطو و افلاطون و سقراط است، زیرا افلاطون و سقراط بهره‌مندی از مزایایی زندگی جسمی را منافی با فضیلت می‌دانستند و ارسطو بطور کلی ترک خوش گذرانی را یک نوع انحطاط اخلاقی می‌دانست. (فارابی، ۱۳۵۳، ۱۰۴)

۲- تعریف حد وسط از نظر ارسطو

تعریف حدوسط از نظر ارسطو بر می‌گردد به تعریفی که از «فضیلت و رذیلت» دارد، ارسطو

فضیلت و رذیلت را بر حسب جنس «ملکه» می‌داند و در تمییز بین فضیلت و رذیلت، حد وسط یا اعتدال را ملاک می‌داند، یعنی اگر انسان در هر فعل اخلاقی حد وسط را رعایت کند می‌شود فضیلت و اگر اعتدال را رعایت نکند می‌شود رذیلت.

۳- حد وسط از نظر ارسطو کلیت ندارد:

ارسطو در تکمیل نظریه خود می‌گوید، درست است که فضیلت حد وسط درست و مطابق با موزین عقلی است، اما این به آن معنا نیست که حد وسط در هر عمل و عاطفه فضیلت باشد زیرا بعضی از اعمال و عواطف مثل زنا، دزدی، قتل، کینه و حسد کلاً بد و رذیلت هستند... (ارسطو، ۱۳۸۱: ۳۴)

۴- حد وسط از نظر ارسطو، نسبی است

ارسطو معتقد است که حد وسط دو گونه است: یکی به لحاظ خود شیء است و فی نفسه است و نقطه واحدی است به فاصله مساوی در طرفین. دومی حد وسط به لحاظ انسان است، این حد وسط برای همه یکسان نیست. مثل عدد ۶ که حد وسط است بین عدد ۱۰ و عدد ۲ زیرا به فاصله مساوی طرفین است. برعکس حد وسط از جهت انسان نباید بدین نحو لحاظ شود، مثلاً معلم ورزش غذای همه ورزشکاران را حد وسط ریاضی یعنی همان عدد ۶ را تجویز نمی‌کند برای اینکه این عدد برای ورزشکار مبتدی زیاد و برای ورزشکار با سابقه کم است. (ارسطو، ۱۳۸۱: ۹۹)

۵- دلیل حد وسط از نظر ارسطو

دلیل حد وسط از نظر ارسطو این است که مردم انسان معتدل را می‌ستایند و کسانی که راه افراط و تفریط را می‌روند آنها را سرزنش می‌کنند. (ارسطو، ج ۱۳۸۱: ۱۰۰)

۶- تأثیر حد وسط اخلاقی در نوع حکومت از نظر ارسطو

در واقع ارسطو اخلاق فردی را مقدمه سیاست می‌داند «ارسطو علم اخلاق را به عنوان شاخه‌ای از علم سیاست می‌داند. ما می‌توانیم بگوییم که وی نخست از علم اخلاق فردی بحث می‌کند، سپس از علم اخلاق سیاسی در کتاب سیاست بحث می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۸۰) از همین جا است که ارسطو حکومت طبقه متوسط را بهترین حکومت می‌داند و در این باره می‌گوید: مردم طبقه متوسط، همیشه زندگی مطمئن تری دارند... از سخنان بالا چنین بر می‌آید که حکومت طبقه متوسط بهترین حکومتها است. (ارسطو، کتاب سیاست: ۱۸۱). بنا بر این اشکال شهید مطهری که معتقد است: اخلاق ارسطو خود محور است (مطهری، ۴۷/۲۲) بر ارسطو وارد نیست، چون ارسطو بین اخلاق و سیاست قائل به رابطه است. ارسطو عدالت را بالاترین فضیلت می‌داند، چرا که در ارتباط با دیگران است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۹۰)

تبیین نظریه حد وسط از نظر حکمای اخلاق مسلمان

حکمای اسلامی نیز به تبعیت از ارسطو معتقدند که حد وسط حقیقی ممکن نیست؛ بلکه وسط نسبی مراد است. ابن مسکویه می‌گوید: «و باید حد وسط این اطراف را بحسب انسان انسان

بخواهیم». (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۴۶) خواجه نصیرالدین طوسی نیز همین را اعتقاد دارد که حد وسط نسبی است. «باید دانست که وسط را بدو معنی اعتبار کنند، یکی آنچه فی‌نفسه وسط بود میان دو چیز مانند چهار که وسط بود میان دو و شش که انحراف آن از وساطت محال باشد. دیگر آنچه وسط بود با صفت مانند اعتدالات نوعی و شخصی نزدیک اطباء و اعتبار وسط در این علم هم از این قبیل است و از اینجاست که شرایط هر فضیلتی بحسب هر شخصی مختلف می‌شود و به اختلاف افعال و احوال و ازمنه و غیر آن هم اختلافی لازم آید و بازای هر فضیلتی از فضایل هر شخص معین ردایل نامتناهی باشد». (طوسی، اخلاق ناصری: ۸۲)

نراقی در پاسخ به سؤال مقدر مبنی بر اینکه: چرا به این نوع از حد وسط که در واقع وسط نیست، وسط اطلاق می‌شود؟ می‌گوید: «نامگذاری به وسط (اگر چه وسط حقیقی نباشد) نسبت به اطراف آنست که از وسط حقیقی نسبت به آن دورترند. پس آنچه در اینجا معتبر و مورد توجه است، همان وسط نسبی و اضافی است. زیرا یافتن وسط حقیقی و پایداری بر آن بسیار دشوار است و به همین جهت فضیلت به اختلاف اشخاص و احوال و زمانها مختلف می‌شود. چه بسا مرتبه‌ای از اعتدال و حد وسط نسبی با توجه به شخص یا حال یا وقت معین فضیلت است و نسبت به غیر آن ردیلت است (نراقی، جامع السعادات، ج ۷۹: ۱)

مولوی هم در اشعارش به حد وسط اشاره کرده و آن را نسبی دانسته است:

| | |
|----------------------------|--------------------------------|
| گفت راه اوسط ارچه حکمت است | لیک اوسط نیزهم با نسبت است |
| آب جو نسبت به اشتر هست کم | لیک باشد موش را آن همچو یم |
| آن یکی تا کعبه حافی می رود | وآن یکی تا مسجد از خود می شود |
| آن یکی در پاکبازی جان بداد | وآن یکی جان داد تا یک نان بداد |

(مولوی، ۱۳۴۹: ۳۲۸)

چرا حکمای اسلامی حد وسط را پذیرفته‌اند؟

شاید از مباحث مهم این باب، این است که، چرا علمای اخلاق و حکمای اسلامی حد وسط را پذیرفته‌اند. ممکن است دلیل آن این باشد که، حکمای اسلامی که فضایل و ردایل را براساس قوای وجودی انسان بیان کرده‌اند در اینجا با توجه به تأثیرپذیری از ارسطو و تأیید آیات و روایات برحد وسط از نظر اینها، معیار فضایل و ردایل را حد وسط دانسته‌اند.

دلیل حد وسط از آیاتم

۱- آیه صراط مستقیم «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (حمد/۵)

غزالی در این باره می‌گوید: صراط مستقیم عبارت است از وسط حقیقی بین اخلاق متضاد، مثل خط هندسی بین سایه و آفتاب که آن خط نه از سایه حساب می‌شود و نه از آفتاب پس صراط مستقیم وسط حقیقی است به جوری که هیچ تمایلی به احدالجانبین ندارد. این چنین صراطی از

شمشیر تیزتر و از مو باریک‌تر است. لذا وقوف بر این حد وسط خارج از قدرت ما است و ماها به جهنم وارد می‌شویم» (غزالی، ۱۴۱۶: ص؟) ابن میثم بحرانی وسط حقیقی بودن صراط مستقیم را تأیید می‌کند و می‌نویسد: «حقیقت صراط، حدفاصل میان اخلاق متضاد می‌باشد. مانند سخاوت که حد وسط میان ولخرجی و بخل است... بنابراین، صراط مستقیم و راه راست همان وسط حقیقی است، که به هیچ طرف تمایل نداشته باشد و این چنین حد وسطی برایش عرض تصوّر نمی‌شود و از مو هم باریک‌تر است» (بحرانی، شرح نهج البلاغه: ج ۲، ۵۴۳)

نقد تطبیق صراط مستقیم بر حد وسط

نراقی در رد محقق طوسی و گروهی که گفته‌اند: آنچه در روایات وارد شده که «صراط مستقیم» از مو باریک‌تر و از شمشیر برنده‌تر است، به همین معنی اشاره دارد می‌گوید: «لکن آشکار است که این تأویل جرأت و جسارت بر شریعت قویم است. زیرا در امور آخرت، اعتراف و اذعان به ظاهر آنچه وارد شده واجب است» (نراقی، ۹۶)

شیخ صدوق در اعتقادات می‌گوید: «اعتقاد ما بر این است که صراط حق است و آن همان پلی است بر روی جهنم و محل گذر جمیع خلائق است» (صدوق، ۱۴۱۴: ۷۱)

۲- آیه ای استقامت دلیل حد وسط

آیه «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَ مَنِ تَابَ مَعَكَ» (هود/۱۱۲)

نراقی می‌گوید: «یافتن حد وسط حقیقی دشوار است و پایداری بر آن بر طریق اعتدال در نهایت سختی و دشواری است... به همین سبب هنگامی که سرور پیامبران و فخر رسولان در قول حق تعالی «فاستقیم كما امرت» به استقامت مأمور شد فرمود: «شیتینی سوره هود» سوره هود پیرم کرد؛ زیرا یافتن حد وسط حقیقی در بین اطراف نامتناهی متقابل مشکل و دشوار است و استقامت بر آن مشکل‌تر است». (نراقی، ج ۱: ۹۶) و در تفسیر اعجازالبیان نیز استقامت را بمعنی اعتدال تفسیر کرده است. «استقامت بمعنی اعتدال است سپس ثبات بر آن. پیامبر فرمود: «شیتینی سوره هود و آخواتها» و اشاره به آیه، «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ» دارد». (قونوی، ۱۳۸۱: ۳۵۵) آنچه از بیانات گذشته معلوم شد آنکه: «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ» اشاره به حد وسط حقیقی است و این دلیل بر این است که حد وسط مطلوب است.

نقد استدلال بر آیه استقامت

آنچه از کلام مثبتین حد وسط از آیه استقامت به دست می‌آید، این است که، پیامبر نگران حال خود بود، چرا که می‌دانست یافتن حد وسط مشکل است و استقامت بر آن مشکل‌تر است. این استدلال از چند جهت قابل اشکال است: اولاً که این آیه با کمی اختلاف در دو سوره آمده است. یکی در سوره شوری، آیه ۱۵، و دیگری در سوره هود، آیه ۱۱۲. حال سؤال این است که پیامبر (ص) چرا در مورد آیه ۱۱۲ سوره هود فرمود: «شیتینی سوره هود». چرا در مورد سوره شوری

نفرمود؟ پس درسوره هود، حتماً یک خصوصیتی هست که درسوره شوری نیست. و آن خصوصیت این است که: در سوره هود، در ادامه آیه، جمله «مَنْ تَابَ مَعَكَ» آمده در سوره شوری نیامده است. این دلیل بر این است که این جمله سبب شده که پیامبر بفرماید: «شَيْئَتِي سُوْرَةُ هُوْدٍ» برای خاطر استقامت تابعین، نه برای خاطر خودش. و این اشتباهی است که برخی از بزرگان مرتکب شده‌اند. و گفته که پیامبر برای خودش فرمود شبیبتی. در روایت هم وارد شده است که وقتی که این آیه نازل شد، پیامبر فرمود: «شمروا شمروا» (طباطبای، ۱۴۱۷، ج ۱، ۶۶) یعنی که کمر بندها را ببندید. معلوم می‌شود که نگرانی پیامبر از جهت خودش نبود؛ بلکه برای قوم وامت نگران بود.

اشکال و جواب: اگر گفته شود که، چنانچه پیامبر از این آیه منظور نیست، چرا پیامبر را مورد خطاب قرار داده و فرموده: «فاستقیم»؟ جوابش این است که: اگر رسول خدا (ص) را جداگانه اسم برده به خاطر احترام و تجلیل از مقام نبوت است و سنت خدا بر این جاری است. در جاهایی هم که مخاطب حقیقی پیامبر نباشد، خطاب ظاهری به پیامبر می‌کند. علاوه بر این در ادامه همین آیه خطاب را به عموم کرده است و فرمود: «ولا تطغوا»

«فاستقیم»، یعنی امر به اظهار پایداری

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۱۲، هود، در رد استقامت بمعنی حد وسط و طریق اعتدال می‌گوید: «اگر منظور از امر به استقامت امر به ملازمت اعتدال و دوری از افراط و تفریط می‌بود، مناسب‌تر آن بود که دنبال این امر، هم نهی از افراط و هم نهی از تفریط را بیاورد. و حال آنکه دنبال جمله مورد بحث تنها از افراط نهی کرده و فرموده «ولا تطغوا». و جمله «ولا تطغوا» بهترین شاهد بر این است که منظور از «استقیم» امر به اظهار پایداری در عبودیت و قیام به حق آن است. و منظور از نهی بعدی، نهی از مخالفت آن امر است. و مخالفت آن امر همان استکبار از خضوع برای خداست. و استکبار در عبودیت خدا همان دچار افراط شدن است، نه تفریط، وقتی دچار تفریط می‌شوند که بیش از حد لازم خضوع کرده باشند». (طباطبای، ۱۴۱۷، ۱۱، ۲۴۹)

آیات انفاق تأیید کننده حد وسط

از جمله آیاتی که استدلال کرده‌اند برآنکه حد وسط از نظر آیات تأیید می‌شود، چند تا آیه‌ای است در مورد انفاق که امر می‌کند حد وسط را، در انفاق رعایت کنید. و این آیات عبارتند از:
الف: «يَسْتُلُوْنَكَ مَا ذَا يُفْقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ» (بقره/۲۱۹) از تو سؤال می‌کنند چه انفاق کنند، بگو عفو را، یعنی حد وسط را انفاق کنید. چنانکه مروی است از امام صادق (ع) در تفسیر عفو در این مقام مناسب لغوی است. زیرا عفو در لغت، بمعنی آسانی است در مقابل جهد که بمعنی دشواری است. یعنی انفاق کنید آسان را، یعنی آن مقدار از مال که دادن آن آسان باشد نه دشوار و حاصل آنکه حد وسط را مرعی دارید. بنابراین تفسیر دلالت می‌کند بر وجوب رعایت حد وسط

در انفاق (الجرجانی، ۱، ۳۱۰)

ب: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا»
(اسراء/۲۹)

دست به گردن بستن کنایه از خرج نکردن و خسیس بودن و درست در مقابل بسط ید است که کنایه از بذل و بخشش می‌باشد و این تعبیر بلیغ‌ترین و رساترین تعبیر در مورد نهی از افراط و تفریط در انفاق است. کلمه «محسوراً» بمعنی انقطاع و یا عریان شدن است و در این آیه بمعنی این است که، دست خویش را تا به آخر مگشای و بیش از حد دست و دلباز نباش چون ممکن است غمگین و دستت از همه جا بریده شود. خلاصه آنکه این آیه نیز دلالت می‌کند بر رعایت حد وسط در انفاق.

ج: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان/۶۷) اسراف به معنی بیرون شدن از حد اعتدال به طرف زیاده‌روی، در مقابل قُتْر بمعنی کمتر انفاق کردن است. دو جمله مذکور نهی از افراط و تفریط می‌کند و در مقابل جمله (وكان بين ذالك قواما) حد وسط را اثبات می‌کند. (طباطبایی، ۲۴/۱۵)

نقد استدلال آیات انفاق بر حد وسط

عفو در لغت به چند معنا است

در احکام القرآن ابن عربی آمده است: «عفو» در لغت پنج معنا دارد. «اول: اعطاء. دوم: اسقاط. سوم: کثرت. چهارم: رفتن. پنجم: طلب». (ابن عربی، ۱/۶۶) «عفو، در لغت علاوه بر گذشت و آمرزش بمعنی حد وسط، مقدار اضافی و بهترین قسمت مال آمده است. هر یک از این معانی نیز، با آیه سازگار است. ممکن است مراد از عفو، همه این معانی باشد». (مکارم، ۱/۳۴۶) بنابراین، در مورد معنی عفو، چند احتمال وجود دارد. وقتی که احتمال زیاد شد استدلال بر یک معنی بی‌دلیل خواهد بود و ترجیح بالمرجع صحیح نیست.

در معنای اسراف، افساد هست

در مورد آیه دوم: مرحوم علامه طباطبایی در معنی اسراف می‌گوید: انفاق جمیع اموال در راه خدا، معلوم نیست که اسراف باشد، در مفهوم تبذیر این است که بر وجه فساد باشد، ولی انفاق کردن اموال ولو زیاد باشد و یا همه اموال را در راه خدا و انفاق بر مستحقین افساد نیست. وقتی که افساد نباشد وجهی برای تحسر و غم نمی‌ماند. (طباطبایی، ۱۳/۸۳) از ابن عباس نقل شده: «الأسراف الانفاق فی معصیة الله قَلَّ أَوْ كَثُرَ». (طوسی، ۷/۵۰۷) اسراف، انفاق در گناه است. بنابراین اگر در معصیت نباشد، اسراف نیست؛ فلذا اسراف همه جا مذموم نیست.

رعایت اعتدال برای ملوم و محسور بودن است

در مورد آیه سوم، در کتاب احکام القرآن جصاص، نکته‌ای دقیقی می‌گوید: «خطاب (یدک)

خطاب، برای غیر پیامبر است. برای اینکه پیامبر (ص) چیزی ذخیره نمی‌کرد و از گرسنگی سنگ بر شکم می‌بست. همچنین برخی از صحابه، تمام دارایی خودشان را صدقه می‌دادند، ولی پیامبر آنها را نهدی نمی‌کرد، برای یقین و بصیرت آنها، براینکه آنچه انفاق می‌کنند خداوند اجر و مزد آنرا خواهد داد. خداوند از افراط در انفاق نهدی کرده است، برای اینکه حسرت نخورد بر اینکه مالش را انفاق کرده است. اما کسی که اعتماد کامل دارد براینکه به آنچه که خداوند وعده داده است تماش بر او بر می‌گردد. این شخص مراد آیه نیست. چرا که این شخص هیچ گونه حسرت بر انفاق ندارد». (جصاص ۳۰۰/۴/۱۴۰۵)

این نکته خوبی است که ممکن است فردی باشد از انفاق خود هیچ گونه ملوم و محسور نباشد، علت رعایت حد وسط این است که ملوم و محسور نباشد. وقتی یک فردی با زیادی انفاق هم ملول و محسور نباشد برای چه او باید حد وسط را رعایت کند.

در برابر آندسته از آیات انفاق که گفته می‌شد دلیل بر حد وسط است، آیاتی است که درست در مقابل آن دسته از آیات است. مثل آیه «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً» (بقره/۲۷۴) از ابن عباس نقل شده که این آیه در شأن علی (ع) نازل شده که آن حضرت فقط چهار درهم داشت و صدقه داد یک درهم را در روز و یک درهم را در شب و یک درهم را در آشکار و یک درهم را در پنهان (استرآبادی، ۳۶۲/۱)

اگر رعایت حد وسط در انفاق لازم بود اولاً، نباید حضرت علی (ع) تمام چهار درهم خود را، انفاق می‌کرد. ثانیاً نباید خداوند این عمل را، تأیید می‌کرد، ولی تأیید کرده است. پس در انفاق، حد وسط نیست.

آیه جهر و اخفات دلیل حد وسط

از آیات دیگری که استدلال شده بر حد وسط آیه «وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا» (اسراء/۱۱۰) وجه استدلال این است که می‌فرماید: نماز را بلند بخوان و آهسته هم بخوان؛ بلکه بین جهر و اخفات بخوان. پس در اینجا هم، رعایت حد وسط را، قرآن به ما سفارش کرد.

نقد استدلال بر آیه جهر و اخفات

دو احتمال در این آیه هست، احتمال اول اینکه: مراد از «بصلاّتک» برای استغراق باشد، یعنی اینکه در هر تک نماز نه زیاد بلند بخوان و نه زیاد آهسته بخوان؛ بلکه حد وسط رعایت کن. اگر این احتمال باشد ممکن است گفته شود که آیه دلیل بر لزوم حد وسط است. احتمال دوم این است که: مراد از «بصلاّتک» مجموع نمازها باشد، یعنی اینکه در همه نمازها بلند بخوان و در همه نمازها آهسته بخوان، مفهومی این است که در برخی از نمازها بلند بخوان و در بعض دیگر آهسته بخوان. اگر این احتمال باشد، دلیل بر حد وسط نخواهد بود. از میان

این دو احتمال علامه طباطبایی احتمال دوم را تایید می کند و در دلیل آن میگوید: «اولاً با آنچه در سنت اثبات شده که نماز صبح و مغرب و عشاء بلند خوانده می شود و نماز ظهر و عصر آهسته خوانده می شود مناسب تر است. ثانیاً ذیل آیه با صدر آیه سازگار می شود و آن اینکه: اگر بلند بخوانی، نشان از بلندی و عظمت خداوند است و اگر اخفات بخوانی برای نشان از نزدیکی خداوند است پس اگر هر دو را رعایت کنیم، حق اسمای حُسنای خداوند متعال را هم رعایت کرده ایم.» (طباطبایی، ۲۲۶/۱۳)

استدلال بر حد وسط از روایات

طرفداران حد وسط از روایات نیز استفاده می کنند بر تأیید حد وسط، و روایات در این باب زیاد است به چند نمونه اشاره می کنیم:

چپ و راست گمراهی است راه وسط مستقیم است «الیمین والشمال مضله والطریق الوسطی هی الجاده» (نهج البلاغه، خطبه، ۱۶) شارحین نهج البلاغه نوعاً گفته اند که این جمله، حد وسط را تأیید می کند. ابن میثم بحرانی می گوید: «با یمین و شمال، به دو طرف افراط و تفریط از فضایل نفسانی اشاره می کند و طریق وسطی به اعتدال بین افراط و تفریط اشاره می کند.» (بحرانی، ۱۱۲/۱۳۶۶)

نقد استدلال بر این روایت

بعضی از مفسران نهج البلاغه طریق وسطی را به مسأله امامت و ولایت امامان معصوم علیهم السلام تفسیر کرده اند، (مکارم، ۵۵۸/۱) و بعضی از شارحین طریق وسطی در این جمله را به معنی شریعت معنی کرده اند (أملی ۱۳۵۵/ ۲۹۸)

بخشندگی بدون تذبذب، حساب گری بدون سخت گیری

علی (ع) می فرماید: «كُنْ سَمِحاً وَلَا تَكُنْ مَبْذِراً وَكُنْ مَقْدِراً فَلَا تَكُنْ مَقْتَدِراً» (نهج البلاغه، حکمت ۳۳) گفته اند که این جمله دلالت بر حد وسط می کند.

تذبذب مصرف مال است، در غیر موردش

معنی لغوی «مبذّر» که حضرت از آن نهی می کند این است که: «تذبذب در اصل از ماده بذر و به معنی پاشیدن دانه می آید، منتها این مخصوص مواردی است که انسان اموال خود را به صورت غیر منطقی و فساد مصرف می کند. و تعبیر دیگر تذبذب آن است که مال در غیر موردش مصرف شود هر چند کم باشد و اگر در موردش صرف شود تذبذب نیست. هر چند زیاد باشد.» (مکارم ۱۳۷۴ ۸۶/۱۲) چنانکه از امام صادق (ع) می خوانیم که در ذیل آیه «ولا تبذر تبذیراً» (اسراء/۲۶) در پاسخ سؤال کننده ای فرمود: «من انفق شيئاً فی غیر طاعة الله فهو مبذر و من انفق فی سبیل الخیر فهو مقتصد.» (عیاشی ۱۳۸۰ ق، ۲/۲۸۸)

همچنین امام علی (ع) می فرماید: «ان اعطاء المال فی غیر حقه تبذیر و اسراف.» (نهج

البلاغه، خطبه ۱۲۴) بنابراین عمومیت ندارد، یعنی این گونه نیست که همیشه تذبذیر بد باشد، اگر انفاق در راه خدا باشد و درسیب خیر باشد، هیچ تذبذیری نیست نتیجه: فرمایش امام علی(ع) دلیل بر حدیانی زیاد خرج کردن و کم خرج کردن نیست؛ بلکه در صدد بیان درست و در جای خود مصرف کردن است. علاوه بر این کلام امیرالمؤمنین(ع) در مورد تدبیر منزل و تنظیم معاش است

سیره پیامبر اکرم (ص) اعتدال بود

امیرالمؤمنین(ع) در توصیف پیامبر اسلام(ص) می‌فرماید: «سیرتُه القصد» (نهج البلاغه، خطبه ۹۲) یعنی اینکه سیره و روش پیامبر اعتدال بود. ابن میثم میگوید: «روش پیامبر اکرم (ص) عدالت و میانه‌روی، و حرکت بر طریق مستقیم و عدم انحراف و دوری از افراط و تفریط بود». ابن ابی‌الحدید نیز، قصد را به اعتدال معنی کرده است. (ابن ابی‌الحدید ۶۵/۱۳۳۸، ۷) نتیجه: وقتی که سیره پیامبر (ص) اعتدال باشد همه باید از آن حضرت تبعیت کنند و اعتدال را رعایت کنند. پس حد وسط درست است.

قصد همیشه به معنای اعتدال نیست کلمه «قصد» در کتب لغت همیشه بمعنی اعتدال نیامده است. مثلاً در کتاب لسان العرب چند معنی برای قصد، کرده است. «القصد»، یعنی استقامت در راه و بمعنای نشان دادن راه آمده است. در آیه «و علی الله قصد السبیل» (نحل ۹) به معنای نشان دادن راه راست و دعوت به راه راست است با برهان و دلیل و در آیه «و سَفَرًا قاصِدًا» (توبه/۲۴) یعنی سفر آسان و نزدیک. (ابن منظور ۱۴۱۴ق/۳/۳۵۳)

قصد، به معنای توجه نیز آمده است، در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم می‌نویسد: «اصل در ماده «قصد» یک چیز است و آن توجه به عمل است و قصد در راه رفتن که قرآن می‌فرماید: «وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ» (لقمان/۱۹) به معنای توجه دقیق است به گونه‌ای که موجب راه رفتن درست شود. در اینجا به معنای اعتدال نیست. چون درست راه رفتن گاه با سرعت است و گاه با کندی است». (مصطفوی ۱۳۶۰، ۹، ۲۶۸)

قصد به معنای اعتدال با آیات قرآن تعارض می‌کند

جواب دیگر آنکه اگر قصد را به معنی اعتدال و وسط معنا کنیم و بگوییم روش پیامبر همیشه اعتدال بود، با سیره‌ای که قرآن به پیامبر اکرم(ص) نسبت می‌دهد تعارض پیدا می‌کند. چونکه قرآن در آیاتی از حال پیامبر حکایت می‌کند، که آن حضرت در حدّ زیاد تلاش می‌کردند. بعنوان نمونه، آیه «طه» ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى» (طه/۱) مفسرین می‌گویند: شأن نزول این آیه شریفه تلاش و عبادت‌های شبانه‌گاهی آن حضرت بود، که از کثرت و شدت آن به مشقت افتاده بود. روایاتی در کتاب تفسیر قمی در ذیل این آیه از امام صادق(ع) وارد شده است که پیامبر خدا(ص) خیلی عبادت می‌کرد و گاهی آن قدر که خسته می‌شد از خستگی سنگینی بدن

خود را روی یک پا می‌انداخت و گاهی برعکس می‌کرد تا آنکه این آیه نازل شد». (قمی ۵۸/۲/۱۴۰۴)

و آیه ، «فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ» (فاطر/۸) کلمه «حسرت» بمعنی اندوه از چیزی است که فوت شده. معنای آیه این است که، تو خود را با اندوه از آنکه چرا اینان ایمان نمی‌آورند، هلاک نکن. یعنی به اصطلاح امروزی درراه آنان خودکشی مکن و آیه «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (کهف/۶) بخوع بمعنی قتل و هلاکت است. یعنی از اینکه آنها ایمان نمی‌آورند، خودت را می‌کشی و آن قدر هم ناراحت می‌شوی که مثل عزیزتی از دست داده و آنقدر تأسّف می‌خوری. البته آیه درمقام این است که، بخاطر ایمان نیاوردن به پیامبر، به او تسلیت بدهد. پس از نظر قرآن سیره پیامبر به ظاهر خارج از اعتدال است. در نتیجه نمی‌شود گفت که همیشه قصد بمعنی اعتدال است.

«خیر الامور اوسطها» دلیل حد وسط

از جملاتی که بیشتر مورد استفاده طرفداران حد وسط واقع شده است، جمله «خیر الامور اوسطها» است. در اینکه این جمله از کدام معصوم است، مختلف نقل شده است. در کتاب بحار الانوار این جمله منسوب به امیرالمؤمنین (ع) است که درضمن مواعظ آن حضرت، این جمله آمده است. (مجلسی، ۵۷، ۱۴۰۳، ۱۱)

در کتاب کشف الغمه، این جمله را از امام کاظم (ع) آورده است (اربلی، ۱۳۸۱/۲/۲۲۹) در بحار، این جمله بعنوان حدیث قدسی آمده است. (مجلسی، ۱۴۰۳/۷۴/۱۶۸) بهر حال براین جمله استدلال می‌شود که حد وسط مطلوب است .

نقد و بررسی «خیر الامور اوسطها»

اولاً، این جمله، از امام علی (ع) نقل شده است و از امام کاظم (ع) نقل شده است و در یک روایت هم که به عنوان حدیث قدسی آمده است، با وجود آنکه از پیامبر (ص) نیامده است، این حدیث به عنوان حدیث نبوی مطرح شده است ثانیاً: اوسط به معنای عاقل است، دریک روایت از ابن عباس نقل شده که در ذیل آیه «وَقَالَ اَوْسَطُهُمُ اَلْمُ اَقِلُّ لِكُمْ لَوْلَا تَسْبِحُونَ» (قلم/۲۸) که مربوط به داستان باغ برادرانی است که باغشان آتش گرفت... از ابن عباس سؤال شد که آیا گوینده این جمله از نظر سنی هم وسط بود، ابن عباس گفت: خیر، بلکه از همه کوچکتر بود؛ بلکه منظور از کلمه «اوسط» این است که از همه بهتر و عاقل تر بود، بدلیل این که قرآن کریم درباره امت حضرت محمد (ص) با این که از امتهای دیگر کوچکتر است و به خاطر اینکه از همه امتها بهتر است فرموده: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» (بقره /۱۴۳) (قمی، ۱۴۰۴/۲/۳۸۱)

ابن ابی الحدید می‌گوید: «وسطی را به معنای فضلی تفسیر می‌کنند، برای اینکه وسط در لغت بمعنای بهترین از هر چیز است و همچنین امت وسط به همین معنا است». (ابن ابی

الحدید، ۲۹/۱۷/۱۳۳۸) و هم چنین در کتب لغت در معنای جمله که در صفت حضرت محمد(ص) که آمده است «کان من اوسط قومه» گفته‌اند. یعنی بهترین قوم خود بود. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق/۷/۴۳۰) نتیجه اینکه بر فرض که جمله خیر الامور اوسطها از معصوم (ع) نقل شده باشد، ممکن است گفته شود که منظور این است که بهترین امور آن است که از روی عقل انجام گرفته باشد، نه اینکه در وسط امور باشد.

سیره معصومین (ع) بر خلاف حدوسط است

آیه اطعام: «و يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أُسِيرًا» (انسان/۸)

در کتب تفسیر در ذیل این آیه گفته‌اند که این داستان مربوط به داستان حضرت علی و فاطمه و حسن و حسین و فضه خادمه‌ی آنها می‌باشد که امام حسن و امام حسین علیهما السلام مریض شدند، حضرت علی و فاطمه سلام الله علیهما نذر کردند و روزه گرفتند، وقت افطار، روزاول مسکینی به در خانه آنها آمد، تقاضای طعام کرد. آن پاکان، سهم غذای خود را به مسکین دادند. روز دوم، یتیم آمد و روز سوم اسیر آمد، بدین ترتیب، سه روز روزه گرفتند فقط با آب افطار کردند و این سوره در شأن اینها نازل شد. (طباطبایی، ۲۰/۱۴۱۷) معلوم است که این رفتار با اعتدال نمی‌سازد.

امام حسن (ع) تمام دارای خود را به فقیر داد

نقل شده که مردی در حضور امام حسن مجتبی(ع) ایستاده و گفت: «ای فرزند امیرالمؤمنان! تو را بخدا مرا از شر بیدادگر رها کن که به خردوکلان رحم نمی‌کند. امام(ع) نشسته بود، برخاست و فرمود: این دشمن تو کیست تا شر او را از تو دور کنم؟ گفت: فقر و بیچارگی، آن حضرت سر را به زیر انداخت و کمی تأمل کرد و سپس به خدمت‌کارش فرمود: آنچه نقدینه موجود است بیاور. خدمت‌کار پنج هزار درهم حاضر کرد، حضرت آنها را به آن مرد داد و فرمود: تو را سوگند می‌دهم هرگاه این دشمن خطرناک به تو روی آورد به دادخواهی نزد ما بیا». (مجلسی، ۳۵۰/۴۳/۱۴۰۳) همانطوری که ملاحظه می‌شود، حضرت همه نقدینه موجود را به فقیر داد. حال این چگونه با اعتدال و حدوسط می‌سازد.

امام علی (ع) درهمی از پول نخلستان برای خود نگه نمی‌دارد

همچنین نقل است که حضرت علی (ع) نخلستانی داشت که درختان آن را رسول خدا(ص) کاشته بود. امام(ع) روزی نخلستان را فروخت، چهارهزار درهم را به یک عرب بیابانی بخشید و بقیه را میان مستمندان تقسیم کرد و حتی درهمی برای خود نگه نداشت. (مجلسی، ۴۵/۴۱/۱۴۰۳)

اگر اشکال شود که حدوسط نسبی است، این کار امام علی(ع) در حد وسط است، منتهی

حدوسط نسبت به خودش ولی در جواب می‌گوئیم: بر فرض که حدوسط نسبی باشد، در اقل

واکثر قابل تصور است نه اینکه همه را انفاق کند.

نتیجه: کار حضرت در ظاهر بر خلاف حد وسط است ولی در واقع عین صواب است. این چند مورد از سیره معصومین (ع) از باب نمونه است و الا روایات در این باب خیلی زیاد است. دقیقاً برخلاف آن مسأله اعتدال و حد وسط است. در مقابل هر فضیلت، یک رذیلت قرار دارد

مرحوم کلینی روایتی را از امام صادق (ع) نقل می‌کند که سماعة بن مهران می‌گوید: «با گروهی از صحابه آن حضرت، در خدمتش بودیم که سخن از عقل و جهل به میان آمد. حضرت فرمود «لشکریان عقل و جهل را شناسید تا هدایت شوید» من گفتم فدایت شوم تا شما شرح ندهید آگاه نخواهیم شد. امام فرمود: خداوند در آغاز عقل را آفرید... و سپس جهل را. خداوند هفتاد و پنج لشکر به عقل داد و هفتاد و پنج لشکر که ضد آن بود به جهل داد، سپس شروع کرد هفتاد و پنج لشکر عقل و جهل را بر شمرد». (کلینی، ۱۶/۱/۱۴۰۷) در این روایت حضرت در مقابل هر یک فضیلت یک رذیلت قرار می‌دهد نه دو رذیلت، مثلاً در مقابل فضیلت «عفت» رذیلت «هتک» را قرار داده است. «العفة و ضدها التّهتک» (همان)

کلام امام خمینی (ره) بر یک طرف داشتن فضیلت عفت

امام خمینی در توجیه آنکه چرا در مقابل فضیلت عفت، فقط یک طرف بنام هتک را آورده است، نه دو طرف را می‌گوید: «مراد از هتک مقابل و ضد عفت قرار داده شده، ظاهراً آنست که طرف افراط و غلو باشد و این که این طرف اختصاص بذکر پیدا کرده برای آن است که به حسب نوع، مردم مبتلا به این طرف هستند. و با تکلف می‌توان طرفین افراط و تفریط را در هتک داخل کرد». (امام خمینی، ۲۲۸/۱۳۲۸)

عفت یک طرف دارد و آن هم هتک است. با توجه به معنی لغوی هتک که بمعنی «خرق الستر عما وراء» (این منظور ۱۴۱۴ ق/۵۰۲/۱۰) است، و عرفاً به کسی هتاک می‌گویند که افراط کند و به کسی که تفریط کند هرگز هتاک نمی‌گویند. همان گونه که امام خمینی (ره) هم فرمودند که: با تکلف می‌توان طرفین افراط و تفریط را در هتک داخل کرد، به این جهت قرآن می‌فرماید: «ولیس تعفف الذین لا یجدون نکاحاً» (نور/۳۳) یعنی آنهایی که قدرت بر تزویج ندارند، عفت داشته باشند، و معلوم است که از این عفت منظور این است که بخلاف و زنا نیفتند، مرحوم علامه دقیقاً همین را معنی کرده و فرموده کسانی که قدرت بر ازدواج ندارند از زنا احتراز کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷/۱۵/۱۱۴) و هیچ وقت اینجا و امثال آن عفت در برابر تفریط به کار نرفته است. و روایتی که از امام عسکری (ع) نقل شده است، برای هر فضیلت یک رذیلت قرار می‌دهد، می‌فرماید: «ان للسّخاء مقدارا فان زاد علیه فهو سرف، وللحزم مقدارا فان زاد علیه فهو جبن وللاقتصاد مقدارا فان زاد علیه فهو بخل وللشجاعة مقدارا فان زاد علیه فهو تهور»

(مجلسی، همان، ۳۷۷/۷۵)

به جهت اینکه اکثر فضایل در مقابل یک رذیلت است ابن‌سینا می‌گوید: «اکثر فضایل حد وسط بین دو رذیلت است» (ابن‌سینا ۱۳۲۶/۱۴۵) مفهومی است که برخی از فضائل بین دو رذیلت نیست. پس ابن‌سینا هم معتقد است که همه جا یک فضیلت در میان دو رذیلت نیست لذا می‌گوید اکثر فضایل بین دو رذیلت نیستند.

افراط در برخی از فضایل مذموم نیست

در برخی چیزها افراط مذموم نیست؛ بلکه ممدوح است. مثل عبودیت و تقرب به خدا که هر قدر انجام شود به افراط نمی‌انجامد «اصرار بر آنکه همیشه فضایل اخلاقی حد وسط در میان افراط و تفریط است، نیز صحیح به نظر نمی‌رسد. هرچند غالباً چنین است. زیرا مواردی پیدا می‌کنیم که افراط در آن وجود ندارد. مثلاً قوه عقليه هرچه بیشتر باشد بهتر است و افراطی برای آن تصور نمی‌شود» (مکارم، ۱۳۸۵/ ۱ / ۱۰۳) علم حد وسط ندارد. زیرا یک طرفش جهل مطلق است و یک طرفش علم نامتناهی. بنابراین نمی‌توان حد وسط آن را مشخص کرده و آن را به عنوان فضیلت مطرح کرد. افزون بر این علم هرچه بیشتر باشد بهتر است. علم چیزی نیست که یک مقدارش مطلوب باشد و بیشتر از آن نامطلوب، و یا بحسب مبانی دینی و عرفانی، تقرب به خدا حدی ندارد. معرفت خدا، محبت خدا و امثال آنها حدی ندارد که از آن مرز به بعد مذموم باشد. «(مصباح ۱۳۸۴ / ۳۱۹)

اشتباه عقل در تشخیص حد وسط

ارسطو می‌گفت حد وسط را عقل تشخیص می‌دهد و یا مرد دارای بصیرت آن را مشخص می‌کند (ارسطو ۱۳۷۸/۱/۶۶) حکمای اسلامی نیز بر عقل تاکید دارند، در اینکه آیا همیشه عقل می‌تواند حد وسط را تشخیص دهد یا نه؟ در کتاب شریف اصول کافی، حدیثی از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «أَمَا سَمِيَ إِسْمَاعِيلَ صَادِقَ الْوَعْدِ لِأَنَّهُ وَعَدَ رَجُلًا فِي مَكَانٍ فَانْتَظَرَهُ فِي ذَلِكَ الْمَكَانِ سَنَةً فَسَمَاهُ اللَّهُ غُزُوجِلَ صَادِقَ الْوَعْدِ. ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الرَّجُلَ أَتَاهُ بَعْدَ ذَلِكَ فَقَالَ لَهُ إِسْمَاعِيلُ: مَا زِلْتَ مَنْتَظِرًا لَكَ» (کلینی ۱۴۰۷/۲/۸۶)

مرحوم علامه طباطبایی می‌فرمایند: «این حدیث رفتاری را حکایت می‌کند که چه بسا عقل آنرا منحرف از جاده اعتدال بداند. در حالی که خداوند سبحان آنرا ستوده و بزرگش دانسته است و فرموده «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ» (مریم/۵۵) این نیست؛ مگر برای خاطر آنکه میزانی که خداوند آن عمل را با آن سنجیده، غیر از میزانی است که عقل عادی اعمال را با آن می‌سنجد. چون عقل عادی با تدبیر خود تربیت می‌کند و خدای سبحان با تأیید خود اولیاء خود را تربیت می‌کند.» (طباطبایی ۱۴۱۷/۱/۳۸۳)

دقیقاً به این جهت است که مرحوم نراقی، میزان شناخت حدوسط را شریعت می‌داند، می‌گوید: «... مشکل این است که این کار مشروط است به علم به ماهیت و طبیعت حدوسط، تا آنکه برگرداندن هر طرف به آن ممکن باشد و این علم در نهایت دشواری است جز با رجوع به میزان و معیاری که حد وسط را در همه چیز باز شناسد میسر نیست. و این میزان فقط شریعت الهی است که از منبع وحدت حقه حقیقی صادر شده است که معرفت به حد وسط در همه چیز به نحو شایسته همین است». (نراقی، ۱/ ۱۱۵)

مهمترین دلیل ارسطو برای حدوسط، مدح و ذم مردم است، یعنی آنکه مردم انسان معتدل را، مدح می‌کنند و کسی که افراط و تفریط نماید، او را سرزنش می‌نمایند (ارسطو، ۱۳۷۸/ ۱/ ۱۰۰). ولی این دلیل کافی نیست بری اینکه گاهی در جامعه ارزشها تبدیل به ضد ارزش می‌شوند و گاهی نیز بر عکس می‌شود در نتیجه مدح و ذم مردم هم تابع جامعه است، «همان گونه که در طول تاریخ نمونه‌های فراوان آن دیده شده است، نه تنها در عصر جاهلیت عرب، کشتن دختران و زنده به گور کردن آنها در میان قشر وسیعی یک فضیلت اخلاقی شمرده می‌شد؛ بلکه امروز هم در بعضی از جوامع پیشرفته می‌بینیم که با تبلیغات گسترده صاحبان زر و زور و برای نیل به اهداف نامشروع مادی وجدان عمومی جامعه را فریب داده‌اند و ضد ارزشهای اخلاقی را ارزش می‌شمرند». (مکارم، ۱۳۸۵: ۸۳)

البته خود ارسطو هم بر این مسئله معترف است که مدح و ذم دلیل کافی نیست، می‌گوید: «اما بدون تردید تشخیص حد وسط کار بسیار مشکلی است مخصوصاً فی‌المثل به آسانی میسر نیست که بگوئیم به چه نحو و در برابر چه کسی و به چه سبب و دلیل و در چه موقع خشمگین شدن مستحسن و پسندیده است چون گاهی ما به تمجید کسانی پرداختیم که نسبت به این حالت راه تفریط می‌روند و آنها را مردمانی ملایم توصیف کردیم و زمانی به ستایش افراد سریع‌التأثیر و تند مزاج گشودیم و آنها را به صفت مردانگی ستودیم». (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۱۲)

ارسطو خود قاعده حدوسط را، نقض می‌کند و می‌گوید: «البته در مورد هر عمل و هر عاطفه نمی‌توان به حد وسطی قائل شد، زیرا نام بعضی از آنها حاکی از بدی و رذیلت است. مثلاً در عواطف: کینه و بی‌شرمی و حسد و در اعمال: زنا و دزدی و آدم‌کشی، همه اینها از آن جهت نکوهیده می‌شوند که فی‌نفسه بدند نه از این لحاظ که افراط یا تفریط باشند» (همان: ۱۰۱)

سؤالی که از ارسطو باید پرسید این است که: فرض این است، هنوز هیچ فضیلت و رذیلتی شناخته نشده است و شما می‌خواهید با قاعده حدوسط فضیلت و رذیلت را مشخص کنید. از کجا تشخیص دادید که این اعمال فی‌نفسه بد هستند؟ آیا این نقض قانون حدوسط نیست، یعنی اعمال و عواطفی را در نظر می‌گیرید که بدون حدوسط و افراط و تفریط بد هستند.

هم در گفتار ارسطو درباره عدالت، نارسایی نظریه حدوسط بیش از همه موارد دیگر، نمایان

است. هم در بیان حکمای مسلمان، درباره عدالت، ارسطو قائل به حدوسط چون فضایل دیگر نیست، برای این که هر دو طرف عدالت را یک چیز معرفی می کند و آن ظلم است می گوید: «عدالت یک نوع حد وسط است نه به نحوی که سایر فضایل حد وسط بودند بلکه بدین معنی که عدالت درست در حد وسط حقیقی قرار دارد، در صورتی که ظلم در هر دو طرف افراط و تفریط قرار دارد». (همان: ۲۰۹) طرفداران ارسطو نیز معتقدند که عدالت فضیلتی است که هر دو طرف آن یک نوع رذیلت است و آن عبارت است از جور خواهی که نصیر در این رابطه می گوید: «توسط عدالت مانند توسط دیگر فضایل نیست از جهت آنکه هر دو طرف عدالت جور است و هر دو طرف هیچ فضیلت یک رذیلت نیست» (طوسی، اخلاق ناصری، ۱۰۸)

به این جهت گفته می شود هر دو طرف عدالت جور است برای این که عدالت فضیلت است میان ظلم و انظلام همان گونه که ظلم به دیگری رذیلت محسوب می شود «انظلام (ظلم پذیری) و ظلم به خویشتن نیز از اقسام ظلم است» (نراقی، ۱/۱۰۰) نتیجه اینکه در اینجا پذیرفتند که عدالت دو طرف ندارد پس در نتیجه قاعده حدوسط نقض می شود.

نتیجه گیری

علمای اخلاق و حکمای اسلامی در جهت کمک گرفتن از آیات و روایات برای تأیید حدوسط ارسطوی به عنوان معیار برای فعل اخلاقی در جهت شناخت فضایل و رذایل به برخی از آیات و روایات تمسک نموده اند ولی با توجه به بررسی که انجام دادیم نتیجه این شد که: این آیات و روایات تأیید کننده حدوسط ارسطو نیستند. بنابراین حدوسط یا اعتدال طلای ارسطو نمی تواند به عنوان یک معیار برای شناخت فضایل از رذایل باشد. و معیار برای فعل اخلاقی تلقی شود.

فهرست منابع

۱. القرآن الکریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آملی، عزالدین جعفر ابن شمس الدین، (۱۳۵۵)، ترجمه و شرح نهج البلاغه، چاپ اول، آستان قدس.
۴. ابن ابی الحدید عزالدین ابوحامد، (۱۳۷۷)، شرح نهج البلاغه، ۲۰ جلدی، اول، کتابخانه آیة الله مرعشی، قم.
۵. ابن سینا ابوعلی محمد، (۱۴۰۰)، رسائل، انتشارات بیدار، قم.
۶. _____ المباحثات، محقق: محسن بیدارفر، (۱۳۷۱)، چاپ اول، انتشارات بیدار.
۷. ابن مسکویه، احمد ابن محمد، (۱۳۸۱)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الا عراق، ششم، انتشارات بیدار، قم.
۸. إربلی علی بن عیسی، (۱۳۸۱ق)، کشف الغمه، مکتبه بنی هاشمی، تبریز.
۹. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، (۱۳۸۱)، ترجمه ابولقاسم پورحسینی، دانشگاه تهران، تهران.
۱۰. استر آبادی محمد بن علی، (بی تا)، آیات الأحکام، ج ۱، چاپ اول، مکتبه المعراجی، تهران.
۱۱. بحرانی میثم بن علی، (بی تا)، ترجمه و شرح نهج البلاغه، مترجم: قربانعلی محمدی مقدم، اول، آستان قدس، مشهد.
۱۲. جصاص احمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، احکام القرآن، محقق: محمد صادق قمحاوی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۳. جعفری محمد تقی، (۱۳۷۶)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، چاپ هفتم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۴. _____، (۱۳۶۶)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، انتشارات اسلامی، تهران.
۱۵. حسینی جرجانی، سید امیر ابوالفتوح، (۱۴۰۴ق)، آیات الأحکام، چاپ اول، انتشارات نوید، تهران.
۱۶. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۱۴ق)، اعتقادات الإمامیه، چاپ دوم، ناشر کنگره شیخ مفید، قم.
۱۷. طباطبایی محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۱۸. طوسی خواجه نصیرالدین، (بی تا)، اخلاق ناصری انتشارات علمیه اسلامی، بیجا.
۱۹. طوسی محمد حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد قصیر عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۰. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود، (۱۳۸۰)، تفسیر عیاشی، چاپ خانه علمیه تهران.
۲۱. غزالی محمد ابوحامد، (بی تا)، احیاء علوم الدین، دارالکتب العربی، بیروت.
۲۲. _____، (۱۴۱۶)، مجموعه رسائل الإغزالی، چاپ اول، دارالفکر، بیروت.
۲۳. _____، (۱۳۷۶)، میزان العمل ترجمه علی اکبر کسمای، چاپ اول، مرکز نشر و انتشارات، بی جا.
۲۴. قمی علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، تفسیر قمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، چاپ چهارم، دارالکتب قم.
۲۵. قونوی صدرالدین محمد، (۱۳۸۱)، اعجاز البیان فی تفسیر القرآن تحقیق: جلال الدین آشتیانی، اول،

دفتر تبلیغات.

۲۶. کلینی محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸)، اصول کافی، تصحیح: نجم‌الدین آملی، المكتبة الاسلاميه، قم.
۲۷. مدرسی سید محمد رضا، (۱۳۷۶)، فلسفه اخلاق، چاپ دوم، انتشارات سروش، تهران.
۲۸. مصباح محمد تقی، (۱۳۸۴)، اخلاق در قرآن، با کوشش محمد حسین اسکندری، چاپ اول، مؤسسه امام (ره) قم.
۲۹. _____، (۱۳۸۶)، فلسفه اخلاق، تحقیق، احمد حسین شریف، چاپ سوم، امام خمینی (ره)، قم.
۳۰. _____، (۱۳۸۴)، نقد وبررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق: احمد حسین شریف، اول، مؤسسه، قم.
۳۱. مصطفوی حسن، (۱۳۶۰)، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
۳۲. مطهری مرتضی، (۱۳۸۷)، مجموعه آثار (۲۷ جلد)، انتشارات صدرا، قم، چاپ.
۳۳. مکارم ناصر و دیگران، (۱۳۸۵)، اخلاق در قرآن، چاپ سوم، مدرسه امام علی (ع)، قم.
۳۴. _____، (۱۳۸۵)، پیام امام امیرالمؤمنین (ع)، چاپ دوم، دارالکتب الاسلامیه، قم.
۳۵. _____، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، چاپ اول، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۳۶. موسوی الخمينی روح الله، (۱۳۸۲)، شرح حديث جنود عقل وجهل، مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
۳۷. مولوی جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، (۱۳۴۹)، مقدمه، بدیع الزمان فروزان فر، انتشارات جاویدان.
۳۸. نراقی ملامهدی، (بی تا)، جامع السعادات، انتشارات اعلمی، بیروت، چاپ چهارم.
۳۹. هاشمی خوی میرزا حبیب الله، (۱۳۵۶)، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، سوم، مكتبة الإسلاميه، تهران.

مجلات

۴۰. جوادى محسن، (۱۳۸۲)، تحلیل و نقد سعادت فارابی، نامه مفید، شماره ۳۹.
- سبحانی جعفر، (۱۳۷۹)، تحلیل و نقد چهار مکتب اخلاقی، مجله تخصصی کلام اسلامی، شماره ۳۵، سال.

سرچشمه‌های اندیشه در منظومه‌های اخلاقی فارسی

(با تکیه بر حدیقه الحقیقه، مخزن الاسرار، بوستان و مطلع الانوار)

مریم زمانی^۱

چکیده

در دوره‌های مختلف ادب فارسی به دلایل اجتماعی، فرهنگی و سیاسی معطوف کردن نگاه جامعه به سمت اخلاق و رعایت قاعده‌های آن از موضوعات مورد توجه اندیشمندان خصوصاً شاعران و نویسندگان بوده است و مجموعه فاخر ادبیات فارسی سرشار از سخنان حکیمانه و پندهای روشنگرانه‌ای است که بزرگان و دانشمندان این سرزمین برای هدایت و اصلاح امور مردمان از سر شفقت و خیرخواهی نوشته‌اند و همواره مورد استقبال عموم واقع شده و تاثیر شگرفی بر زندگی مردم نهاده‌اند؛ اما آن که این گروه کدام اخلاق را به مردم توصیه می‌کرده و گزینش موضوعات و نمونه‌های اخلاقی به چه طریق بوده، قابل تامل است.

هدف این پژوهش جست‌وجوی تاثیر گذارترین اندیشه و روش‌های اخلاقی در میان آراء و اندیشه‌های گوناگونی است که در مهم‌ترین منظومه‌های اخلاقی فارسی به چشم می‌خورد و برای رسیدن به آن حدیقه الحقیقه سنایی، مخزن الاسرار نظامی، بوستان سعدی و مطلع الانوار امیرخسرو دهلوی که هریک در دوره‌های گوناگون از کتب مرجع آموزش آداب سلوک اجتماعی و فردی بوده از نظر محتوای اخلاقی بررسی می‌شود تا مشخص گردد از میان چهار عنصر سنت‌های اجتماعی و بومی، دین، عرفان، فلسفه و حکمت کدام یک بر این منظومه‌ها تاثیر بیشتری داشته است.

کلید واژه‌ها

اخلاق، حدیقه الحقیقه، مخزن الاسرار، بوستان، مطلع الانوار

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور، مرکز پاکدشت

۱- طرح مسأله

در علم ادبیات به آثار ادبی‌ای که به شرح و تبیین دانش و یا آموزش روش انجام کاری به شیوه ادبی می‌پردازد، ادب تعلیمی می‌گویند. (شمیسا، ۱۳۸۶: ۲۵۵) این نوع ادبی در سرزمین ما سابقه طولانی‌ای دارد از قرن ششم هجری به جهت تحولات عظیم سیاسی و اجتماعی از جمله حمله مغول، جنگ‌ها و آشوب‌های اجتماعی، نابسامانی ملک و گسترش ترس و وحشت در میان ایرانیان و پایین آمدن روحیه عزت نفس قومی و شکست‌های پی در پی و کم شدن اعتماد میان مردم از طرفی وجود حکومت‌های ظالم و خودکامه و تعصب ورزی‌های دینی ایشان که سبب گسترش ریاکاری، فریب و دروغ زنی شد (صفا، ج ۳، ۱۳۸۷: ۷۷) نیاز به نگارش کتب اخلاقی و ترویج و تقویت روحیه نوع دوستی مردمان و احیای اندیشه‌های اخلاقی در سلوک و معاملات روزمره بیشتر از پیش احساس شد و دانشمندان، شاعران و نویسندگان در این باره دریغ نورزیدند و ارزشمندترین آثار حکمی و اخلاقی فارسی را در آن دوره به رشته تحریر در آوردند که هنوز سرچشمه‌های اخلاق این روزگار بعد از قرن‌ها محسوب می‌شوند. و یقیناً ادبیات یکی از منابع بزرگی است که می‌توان از طریق آن به اندیشه نسل‌های متفاوت دست یافت و با دسته‌بندی آرا و پیدا کردن بلندترین صداها در میان اندیشه‌های گوناگونی که هر یک به نوعی در آثار ادبی زندگی می‌کنند می‌توان تأثیرگذارترین آن‌ها را یافت و آبشخورهای اصلی حکمت و اندیشه مردمان هر سرزمین را نشان داد.

در این پژوهش چهار اثر حقیقه الحقیقه سنایی، مخزن الاسرار نظامی، بوستان سعدی و مطلع الانوار امیر خسرو دهلوی، از میان منظومه‌های اخلاقی به سبب استقبال عموم در دوره‌های مختلف و تأثیر گذاریشان در طول تاریخ فرهنگ و ادب فارسی بر آداب و سلوک مردمان، همچنین سایر آثار تعلیمی، برگزیده شدند؛ چرا که این تأثیر گذاری چنان است که بسیاری از ابیات آنها مثل سایر گشته و قرن‌ها دهان به دهان و در شرایط مختلف بر زبان عامه مردم جاری است. در این انتخاب مطلع الانوار از نظر برجستگی زبانی و هنری هرچند همپای سه اثر دیگر نیست اما به سبب تفاوت جغرافیای فرهنگی شاعرو شهرت و تأثیر گذاری اش در شبه قاره و از طرفی مورد مخاطب قرار دادن عامه مردم و استفاده و تأثیر پذیری از شرایط فرهنگی و بومی آن منطقه و توجه شاعر به وجوه مختلف و گوناگون مسایل اخلاقی، مورد بررسی قرار گرفته است.

۱-۱- بیان مسأله: از دیر باز اخلاق و روش‌های زندگی درست یکی از مسائل مورد توجه فلسفه و حکمت بوده و رسایل و کتب بسیاری در دوره‌های مختلف درباره آن نوشته شده است که طبقات مختلف جامعه را تحت تأثیر قرار داده. از طرفی دین و آموزه‌های دینی در مواردی خط مشی‌های مشخصی در سلوک فردی و شیوه زندگی اجتماعی تعیین کرده و با ایجاد

بازدارنده‌های درونی سرپیچی از قاعده‌ها را به پایبندان ناممکن ساخته و در اموری هم اختیار و انتخاب را به صلاح‌دید شخص و نهاد. اما تاریخ زندگی اجتماعی نیز برداشت‌هایی از نتیجه رفتارهای متفاوت و شرایط تاریخی و جغرافیای حاصل کرده که صحیح و ناصحیح سنت و عرفی را در آداب و شیوه زندگی پایه ریخته و گاه مردم بامسایل بسیاری به روش همین باورها و آیین‌های عامیانه روبه‌رو می‌شوند؛ در این میان گروه‌تاثیرگذار دیگری پهنای وسیعی از تاریخ اجتماعی و فرهنگی ایران را در سلطه خود داشته که به عده کثیری از مردمان علاقه‌مند و یا آنان که در کسوت ایشان در آمده‌اند شیوه‌نامه و آداب سلوک فردی و اجتماعی توصیه کرده است؛ خرقه پوشانی بی‌ادعا که عرصه حیات را جولانگاه بی‌اعتنایی خویش به ظواهر می‌دانند و آواز حقیقت‌جویی و حکایات احوال و مقاماتشان گوش تاریخ این سرزمین را پر کرده‌هر یک از این طایفه در دوره‌های مختلف اندیشه‌های خود را در قالب کتاب و رساله ترویج کرده‌اند و چه بسیار نویسندگان و شاعری که خود وابسته به یکی از شاخه‌های فکری بوده و یا در آثارش صدای یک یا چند گروه از آنان را به گوش سایرین می‌رسانده. حال سوال اصلی این است که کدام شیوه در میان آداب و روش‌های زندگی فردی و اجتماعی در آثار شاعران فارسی زبان پر رنگ‌تر است و سرچشمه اندیشه‌های اخلاقی آنان چه بوده است و کدام‌تاثیرگذار تر است.

۱-۲- ضرورت و اهمیت تحقیق: ادبیات و جامعه در تقابل مستقیم بایکدیگر و تاثیر گذاری و تاثیر پذیری ازهم، الگوهای مشخصی از شیوه زندگی و خط مشی‌های روشنی را برای مردم و اهل زبان رسم می‌کنند که پیدا کردن آبخورهای هریک کمک بسیاری می‌کند به روشن شدن میزان خرد گرایی و استحکام شیوه‌ها و آداب اجتماعی مرسوم در جامعه و حاصل کردن یقین در درستی و نا درستی هریک و تلاش برای حفظ و تأسسی به آن و یا دست کشیدن از پیروی و لذت بردن صرف از ویژگی‌های ادبی متن.

۱-۳- پیشینه تحقیق: خانم دکتر مریم مشرف در این موضوع کتاب ارزشمندی را به چاپ رسانده‌اند با عنوان « جستارهایی در ادبیات تعلیمی » لیکن این کتاب شامل ادب تعلیمی تا قرن ششم هجری است در حالی که مهمترین منظومه‌های اخلاقی فارسی از قرن ششم هجری به بعد سروده شده‌اند که با حمله مغول و آغاز آشفستگی‌های اجتماعی و بروز ضعف‌های اخلاقی نوشتن متون اخلاقی بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد. از طرفی پژوهش‌هایی که در این باره انجام شده‌اند فقط به یک اثر توجه دارند و به بررسی جریان غالب فکری در هر دوره نپرداخته‌اند. اهمیت این موضوع سبب شد که با بررسی چند منظومه اخلاقی موفق که از نظر زمانی به هم نزدیک هستند در جستجوی پاسخ این سوال باشیم که کدام شیوه اخلاقی بیشتر مورد توجه شاعران آن دوره بوده است.

۲- سیر مباحث اخلاقی در منظومه‌های فارسی

۱-۲: اندیشه‌های اخلاقی رایج: با بررسی و مطالعه متون متفاوت اخلاقی آن چه حاصل می‌شود این است که مجموعه متون اخلاقی فارسی توسط چهار گروه عمده از نویسندگان با اندیشه‌های فلسفی، دینی، عرفانی و سنتی و بومی نوشته شده‌اند. این کتب را به ترتیب زیر دسته‌بندی کردیم و درباره هر یک مختصری توضیح داده ایم:

الف) کتب اخلاقی فلسفی که از منظر فلسفی به مسائل اخلاقی پرداخته و با استدلال و پیروی از عقل و خرد به تبیین فضایل و رذایل ایستاده. پیشرو این شیوه سقراط^۱ است که در میان مردمان می‌گشت و با طرح بحث‌های اخلاقی ایشان را به اندیشیدن درباره موضوعات بدیهی و می‌داشت تا عادی بودن و پیش پا افتاده دانستن مسائل را از چشم آن‌ها بزداید و سبب نو دیدن مردم شود وی به بررسی مسائلی چون شجاعت، دوستی، عدالت و ... می‌پرداخت و سایرین را در پیدا کردن حقیقت هر یک با خود همراه می‌ساخت. (وارد، ۱۳۷۴: ۴۶) دو روش اخلاقی دیگر که یکی به اخلاق سودگرایانه و دیگری اخلاق وظیفه‌گراست پس از اتمام استیلا کلیسا در اروپا رایج شد اما در دوره‌های اخیر دوباره توجه به اخلاق ارسطویی که همان اندیشه اخلاق فضیلت^۲ است رونق گرفت و به احیای خود پرداخت. (فناهی، ۱۳۸۴: ۲۲۰) فلاسفه مسلمان در قرون اولیه بعد از آشنایی با آراء ارسطو چون مخالفتی با موازین و آموزه‌های اسلامی در اندیشه‌های اخلاقی نیافتند توجه بسیاری به آن نمودند و به تفسیرهای فلسفی - دینی از آن دست زدند این تاثیر به خوبی در آثار کندی در رساله «اخلاق و فضایل سقراط» قابل توجه است همچنین ابن سینا، فارابی و ابن رشد هر یک به نوعی تحت تاثیر اخلاق ارسطویی هستند این اندیشه به گرایش‌های سعادت‌گرا، فاعل مینا، وسکولار یا دینی دسته‌بندی می‌شود و هر کدام به یکی از جنبه‌های اندیشه ارسطو تاکید دارد (خزاعی، ۱۳۸۹: ۳۲) در گرایش سعادت‌گرا به غایت‌گرایانه بودن این اندیشه توجه بسیاری می‌شود و بیان می‌دارد که هر موجودی از جمله انسان هدف و غایتی دارد و انسان در کسب این غایت مختار است که آن همان سعادت یا «اودایمونیا» است و مراد از آن همان زندگی با عقل است که سبب شکوفایی و کمال نفس آدمی می‌شود. در گرایش فاعل مینا^۳ اعتبار اخلاقی افعال به ویژگی‌های فضیلت‌مندانه و انگیزه‌های اخلاقی فاعل بستگی دارد یعنی فعل فاضلانه فقط از فاعل فضیلت‌مند سر می‌زند و ممکن است فردی فعلی را انجام دهد که خیر باشد اما چون دارای صفات فضیلت‌مندانه نیست فعل وی نیز فضیلتی ندارد و می‌گوید افعالی خوب است که از انگیزه خوبی نتیجه بگیرد (خزاعی، ۱۳۸۹: ۳۵).

ب) اما از طرفی با شیوه‌های اخلاقی متفاوتی در متون اخلاقی اسلامی مواجه می‌شویم که با وجود شباهت‌های بسیار به طور قطع و یقین نمی‌توان آن‌ها را با اندیشه مشائون و پیروان نظریه فضیلت یکی دانست از آن جمله آثار محمد غزالی و پس از وی ملامهدی نراقی و فیض

کاشانی است.^۴ در نظر غزالی معرفت نفس علم دین محسوب می‌شود که آدمی به سبب گرفتاری به هوای دنیا قادر به کسب کلی آن و دریافت مسیر سعادت خود نیست و تنها بصیرترین افراد که انبیا هستند قادر به نشان دادن راه درست زندگی در رسیدن به کمال و غایت سعادت‌مندان انسان می‌باشند (غزالی، ۱۳۷۴: ۷۲) آن گاه مسیر کسب سعادت را به چهار بخش تقسیم می‌کند که شامل عبادات دینی، معاملات، پرهیز از مهلکات (گناهان) و توجه به منجیات (فرائض دینی) است. توجه به مسائل دینی و تأکید بر انجام فرائض و پرهیز از محرّمات و گشودن بایی مفصل درباره هر یک سبب شده که اخلاق و روشی که غزالی معرفی می‌کند یک شیوه دینی و اسلامی محسوب شود هر چند بی‌تأثیر از خردورزی و اندیشه فلسفی نیست اما قسمت عمده این شیوه دینی است.

ج) هرچند عرفان شاخه‌ای از تفکر دینی به شمار می‌آید اما تفاوت روش و هدف آن با اندیشه دینی و میزان فراگیری آن سبب شده عرفان را از موارد تأثیر گذار دیگر این بحث در نظر بگیریم.^۴

صوفیه در بیان شیوه معامله خود با خلق و خداوند از لفظ ادب استفاده می‌کنند و آن را به ادب ظاهر و باطن تقسیم کرده‌اند؛ ادب باطن تطهیر دل از عیوب است و ادب ظاهر حفظ جوارح و اندام‌ها از گناهان و اخلاق ناپسند است (سلمی، ۱۳۸۹: ۲۳۵) ادب در نظریاتشان شامل این موارد است: ۱- رفتار عبودی صوفی در مقام بندگی خدا. ۲- شیوه رفتار صوفی با شیخ. ۳- شیوه رفتار صوفی با دیگر هم‌کیشان. ۴- شیوه رفتار صوفی با عامه خلق. (مشرف، ۱۳۸۹: ۱۱۴) اساس و پایه حرکت صوفیان شرع است اما یک سالک لایه‌های ظاهری دین را طی می‌کند و با طی طریقت به حقیقت می‌رسد. قرن ششم تا نهم هجری دوره اوج و پویایی این اندیشه در سرزمین‌های اسلامی است و پیروان آن در هندوستان نیز که شاید شرقی‌ترین نقطه اسلامی آن دوره محسوب می‌شود دیده می‌شوند و امیر خسرو دهلوی و حسن دهلوی از شرکت‌کنندگان در حلقه‌های گروه چشتیه در آن دوره اند (صفا، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۷۴).^۵

د) از طرفی سنت‌ها، آداب و رسوم و تجربیات روزمره مردم در ادب اخلاقی انعکاس یافته است و به وفور با موضوعاتی رو به رو می‌شویم که نه ریشه عرفانی و دینی دارد و نه پایه فلسفی؛ هر چند با این وصف نمی‌توان گفت که اساس عاقلانه‌ای ندارند چه بسا که بسیاری از این موارد با عقل میابنتی نداشته باشند و به مرور و بر اثر تجربه حاصل شده باشند البته موارد بسیاری از خرافه‌گرایی، تعصب و کج‌فهمی در این شیوه یافت می‌شود.^۶

۲-۲: محدوده و آثار مورد بررسی: از نظر تعداد، منظومه‌های اخلاقی بسیاری در ادب فارسی نوشته شده که در این میان چند منظومه از نظر ادبیت و تاثیرگذاری و بلندی اندیشه پیشرو و بر سایرین مقدم است بی‌شک هر آشنا به ادب فارسی می‌داند که حدیقه الحقیقه سنایی،

مخزن الاسرار نظامی و بوستان سعدی از جمله بهترین آثار تعلیمی فارسی هستند که به نظم سروده شده‌اند از طرفی امیر خسرو دهلوی نیز منظومه مطلع الانوار را در پاسخ مخزن الاسرار نظامی سروده که به اتفاق، ادبا آبهترین نمونه از نوع خود است و از نظر اخلاقی و محتوای تعلیمی و حکمی نیز منظومه غنی و پربراری است. از نگاهی دیگر اهمیت این اثر به منطقه جغرافیایی و مخاطبانی است که تفاوت‌های فرهنگی بسیاری با سایر فارسی‌زبانان دارند و گوناگونی و وسعت جغرافیایی به محدوده این بررسی می‌بخشد.

۲-۳- سبک و ساختار منظومه های اخلاقی: باید گفت که این منظومه‌ها از نظر ساختار چندان پیرو روش کتب اخلاقی نثر نیستند چرا که در کتب نثر بعد از بیان و تعریف خلق و طبایع آدمی و تاثیر آن در زندگی بشر و بیان هدف از آفرینش و کمال و سعادت آدمی به بیان فضایل و راه‌های تقویت آن و ذکر رذایل و راه‌های درمان آن می‌پردازند و نوعی کتب طب روحی و اخلاقی محسوب می‌شوند اما در کتب نظم از بیان درمان‌های خلقی اثری نیست و نظریه پردازی‌ای هم درباره خلق و طبایع آدمی وجود ندارد انتخاب هر فضیلت و رذیلت و ذکر محاسن و معایب پرداختن به هر یک با نظر شاعر است و میزان اهمیت آن از نظر وی؛ چه بسا که به بسیاری از رفتارها نیز اشاره‌ای هم نشود. ساختار کلی این منظومه‌ها به این صورت است که پس از تقدیس خداوند و ستایش پیامبر و ذکر معراج، به مدح ممدوح و علت سرودن منظومه می‌پردازند سپس در آفرینش آدمی و برتری وی نسبت به سایر موجودات و اهمیت عقل و خرد اشاره‌ای دارند آن گاه هر یک با توجه به اهمیت یک فضیلت از دیدگاه خویش یا تاثیر یک رذیلت بر زندگی آدمی در هر باب به تبیین و توضیح آن و امر و نهی هم نوعان خود به انجام دادن یا دست کشیدن از آن اشاره می‌کند و در پایان هر باب حکایتی در تأیید گفته و تاثیر کلام خویش می‌آورد هر چند که در حین بیان مساله از آوردن حکایات کوتاه، تمثیل‌ها، تلمیح و ارسال المثل‌ها دریغ نمی‌ورزد و در نهایت تأثیر گذاری متن به بلاغت و توانایی شاعر در سرودن و به نظم کشیدن مطالب است و گاه شاعر فقط به همین هنرورزی توجه داشته و گاه محتوا ارجحیت یافته است

۲-۴- بررسی منظومه‌ها

۲-۴-۱- حدیقه سنایی در اوایل قرن ششم هجری آغازگر موج پویای ادبیات تعلیمی محسوب می‌شود این منظومه اخلاقی حدود پنج هزار بیت را شامل می‌شود که قسمتی از آن به ذکر معرفت صفات و افعال خداوند و تنزیه و تقدیس او اختصاص دارد و قسم دیگری به ذکر مناقب پیغمبر اسلام و پیامبران پیشین، وی سنگ بنای ذکر معراج در منظومه‌های اخلاقی و عرفانی را نهاده و به ستایش خلفای راشدین امامین ابوحنیفه و شافعی و خصال نیکوی امام حسن و حسین (ع) پرداخته و در حین مدح پیامبر به ذکر صفات عارفان و بندگی و تسلیم ایشان و فقر و

بی‌نیازی و شکر و دعا و مناجات می‌پردازد. وی آغاز منظومه را به ذکر عقل و ستایش علم و عالم اختصاص داده اما علمی که مدنظر سنایی است علمی است که غزالی آن را علم نافع که سبب سعادت بنده می‌شود می‌خواند یعنی همان علم دین و معرفت نفس نه علمی که افلاطون به آموزش آن تأکید کرده یعنی ریاضی و نجوم و موسیقی و ...

علم سویی در اله برد نه سوی نفس و مال و جاه برد
هر که از علم جاه جوید و سود مزد آجل به عاجل آرد زود

حدیقه: ۱۷۴۸-۱۷۴۹

و دانشمندان بی عمل را که از علم برای اهداف دنیوی استفاده می‌کنند نکوهیده، علم و عمل را در کنار یکدیگر نافع می‌داند:

دانشت هست تا کار بستن کو خنجرت هست صف شکستن کو
علم با کار سودمند بود علم بی کار پایبند بود

(حدیقه: ۱۷۴۴ و ۱۷۵۰)

سپس به ذکر فضایل و رذایل می‌رسد؛ حرص و آز و شره و شراب خواری و شاهد بازی را نکوهیده و به تفصیل از هر یک سخن گفته:

حرص نقشی است هیچش اندر زیر نکند هیچ هیچکس را سیر (حدیقه: ۳۰۵۸)
خشم و شهوت را زمانی که در خدمت عقل باشند نافع می‌داند:

خشم و شهوت به هر کجا خرد است سبب نفع نیک و دفع بد است
شهوت اسب است و خشم سگ در تن معتدل دار هر دو را در فن

(حدیقه: ۲۶۶۲-۲۶۶۳)

وی علت خشم و شهوت را لقمه حرام می‌داند که البته اگر آن را زیر نظر عقل نافع می‌داند جای تأمل است:

سبب خشم و شهوت از لقمه است آفت ذهن و فطنت از لقمه است (حدیقه: ۲۶۹۸)
البته در ابیاتی دیگر در پی شهوت رفتن را چه از زنان حلال و حرام و چه کودکان و غلامان

نهی کرده:

منگر اندر بتان که آخر کار نگرستن گرسستن آرد بار (حدیقه: ۲۱۹۱)
اول آن یک نظر نماید خرد پس از آن لاشه رفت ورشته ببرد (حدیقه: ۲۱۹۲)
چه دهی از پی گذرگه ثفل خرد پیر خود به کودک طفل (حدیقه: ۲۲۷۲)

اما بخشی از کتاب را به نکوهش و ترک دنیا، مرگ و پیری اختصاص داده که درباره مرگ

آن را هدیه خداوند برای نجات جان می‌داند:

تن فدا کن نه در جهان سخن جان شود زنده چون بمیرد تن (حدیقه: ۲۴۸۶)
 دشمن حق تن است خاکش دار قبله حق دل است پاکش دار (حدیقه: ۲۴۸۷)
 جان نپرد به سوی معدن خویش تا نگردد پیاده از تن خویش (حدیقه: ۲۵۲۷)

اما در باب شوق و عشق، شوری در بیان‌ش است که خواننده را به شوق و امیدوارانته کمتر به توصیف عشق زمینی یا آسمانی می‌پردازد و بحش بیشتر به تقابل عقل و عشق تعلق دارد و بی‌عشقان و بی‌خبران را سرزنش می‌کند:

عشق برترز عقل وازجان است «لی مع الله» وقتِ مردان است
 عقل مردی است آدمی آموز عشق دردی است پادشاهی سوز

(حدیقه: ۳۹۱۵-۳۹۱۶)

البته تعداد ابیات این باب بیش از صد بیت نیست که در برابر مجموعه پنج هزار بیتی زاهدانه آن چندان وزنی ندارد. توجه به دوستان حقیقی و دروغین و انتخاب دوست نیکو و برگزیدن تنهایی به جای دوست بد هم می‌تواند از فضای زاهدانه این مجموعه بکاهد:

دوستان همچو آب ره سپرند کاب‌ها پای‌های یک‌دگرند (حدیقه: ۳۶۹۳)

در باب آخر فضایل بهرامشاه راستوده و وی را به عدل و پرهیز از ستم خوانده است، عدل سنایی عدل ارسطویی و رعایت قاعده حد وسط و بر خاسته از صفت حکمت نیست، عدل وی پرهیز از ستم کاری و مهربانی با زیردستان و رعایت رعیت است:

چو دوعدلی که در شه خوشخوست بازوی ملک را قوی نیروست
 کشوری را که عدل عام ندید بوم در بومش ایچ بام ندید

(حدیقه: ۴۰۳۴ و ۴۰۴۴)

با نگاهی به عناوین مطرح شده در حدیقه می‌توان رد پای اندیشه غزالی را در جای جای این اثر ارزشمند دید و تأثیر دین و زهدورزی را در آن مشاهده کرد و بیشتر به نظر می‌رسد این کتاب به نوعی به نظم در آوردن احیای علوم دین غزالی است (حسینی، مجله دانشگاه الزهراء، شماره ۲۳) در این میان استفاده از فرهنگ بومی، مسایل اجتماعی و تأثیرات محیطی در حدیقه غافل نباید بود گذشته از حکایات اجتماعی بومی نوشتن باب‌هایی در نکوهش روزگار و اطرافیان خصوصاً خویشاوندان از ویژگی‌های این منظومه است. از نظر بلاغی خشکی زبان و دوری از مطایبه و تکرار جمله‌های امر و نهی و وزن افتان ابیات ممکن است کمی سبب ملال خواننده باشد اما از ارزش و جایگاه این منظومه سخن هیچ عیب‌جویی نمی‌کاهد.

۲-۴-۲- مخزن/الاسرار نظامی یکی دیگر از آثار برجسته در این نوع ادبی است که شورها برانگیخته و مدعیان زیادی را به پیروی از سبکش به صحرا انداخته این اثر از لحاظ ساختار و ویژگی‌های بلاغی بی‌نظیر و تکرار ناشدنی است سرودن این پندنامه در بحر سریع سبب شده

ملال شنیدن اندرز از متن کاسته شود از طرفی زیبایی‌های تصویری ای که شاعر پیش رو می‌کشد به حدی است که خواننده را با خود به رویا می‌برد. نظامی نیز ساختاری را که در حدیقه بنا شده برای بیان پند و اندرزهای اخلاقی رعایت نموده و منظومه را با تقدیس خداوند و سپس نعت پیامبر و ذکر معراج آغاز کرده البته بی‌آن که ذکری از خلفای راشدین ببرد منظومه را در مدح بهرامشاه ادامه داده سپس در بیان ارزش سخن شرف آدمی را به سخن گفتن که نماد تعقل است دانسته:

نیست در این کهنه نو خیز تر موی شکافی ز سخن تیزتر
اول اندیشه پسین شمار هم سخن است این سخن اندیشه دار

(مخزن الاسرار: ۳۸)

وبه شاعران در حفظ ارزش سخن و نوشتن شعر متعهد سفارش نموده که در این مورد با افلاطون هم نظر است:

تا نکند شرع تو را نامدار نامزد شعر مشو زینهار (مخزن الاسرار: ۴۳)
در پرورش دل تصویر سازی‌های لطیف عارفانه ای پرداخته و البته نظامی چندان وارد مباحث عرفانی نمی‌شود و بیشتر از این موضوعات برای نشان دادن توانایی ادبی خویش استفاده می‌کند آن چه در این قسمت به چشم می‌خورد و در ذهن می‌ماند تصویرهای ناب و زیبای شاعرانه است تا توصیفات اخلاقی یا عرفانی و در این میانه به انتخاب دوست و یار نکو که یاریگر مشکلات باشد یاد کرده

از تو نیاید به تویی هیچ کار یارطلب کن که برآید زیار
هست ز یاری همه را ناگزیر خاصه یاری که بود دستگیر (مخزن الاسرار: ۴۸)
سپس از آفرینش آدم و خطا و توبه وی یاد می‌کند و همه را از پیروی شیطان تحذیر می‌کند:
قرص جوین می‌شکن و می‌شکیب تا نخوری گندم آدم فریب
پیک دلی پیرو شیطان مباش شیر امیری سگ دربان مباش

(مخزن الاسرار: ۷۲)

با اختصاص دادن فصلی به نام عدل و نگهداری انصاف و بعد از آن فصلی دیگر به رعایت رعیت، عدل و مهربانی را مهمترین فضایی نشان می‌دهد که آدمی باید به آن توجه نماید عدل نظامی نیز مانند سنایی تعریفی مشائی ندارد و در داستان پادشاه و صاحب منصبان سرزمین است:

رسم ستم نیست جهان یافتن ملک به انصاف توان یافتن
هر چه نه عدل است چه دادت دهد و آن چه نه انصاف به بادت دهد

(مخزن الاسرار: ۸۰)

وی پس از این به بیان حوادث روزگار و ناپایداری دنیا به اهلش می‌پردازد و لطف کردن

به مردمان و ترک دنیا را سفارش می کند:

ملک سلیمان مطلب کان کجاست ملک همان است سلیمان کجاست

(مخزن الاسرار: ۸۳)

موضوعات دیگری که در این منظومه به آن اشاره شده فضیلت آدمی بر حیوانات به سبب وجود عقل است البته تأکید شاعر بر خرد و خردورزی در این اثر به حدی است که علاقمندان مباحث عرفانی منظومه را می‌رنجانند چرا که ایشان به برتری عشق و نزاع سنتی عقل و عشق علاقه‌مندترند اما اگر این اثر را نوعی اخلاقی و تعلیمی بدانیم این مساله دور از انتظار نخواهد بود. نظامی در باب برتری آدمی بر دیگر موجودات از مردمان می‌خواهد که به سبب این رجحان رفتار و سلوکشان متفاوت با سایر موجودات و در حد همین اعتبار باشد. زهد و ترک دنیا و توجه به آخرت و آماده شدن برای مرگ از جمله مباحثی است که در این مثنوی مطرح شده و جنبه دینی بیشتری به اثر داده، شکایت از روزگار و مذمت پیری و پیران هم‌دوره‌اش از موضوعات اجتماعی، شرایط بومی و فرهنگی در منظومه است که چندان قابل تعمیم و پیروی نیستند. در همه این ابواب حتی در وصف پیری، ترک دنیا و تلاش برای شکوفایی و کمال آدمی از طریق سختی دادن به جسم سفارش اصلی نظامی است:

نرمی دل می طلبی نیفه وار نافه صفت تن به درشتی سپار (مخزن الاسرار: ۱۰۰)
و یا: قدر دل و پایه جان یافتن جز به ریاضت نتوان یافتن (مخزن الاسرار: ۱۰۷)
در ابواب ترک مئونات دنیوی، وداع منزل خاک، نکوهش جهان، نکوهش غفلت و چابکروی پیوسته به همین مطلب سفارش و تأکید می کند و از رشک و دو رویی به عنوان رذایل روزگار خویش یاد می کند:

هر نفسی کان غرض آمیز شد دوستی ای دشمنی انگیز شد
دوستی ای کان ز تویی و منیست نسبت آن دوستی از دشمنیست

(مخزن الاسرار: ۱۶۲)

نظامی در مخزن الاسرار چند فضیلت یا رذیلت روشن و قابل شمارش را عنوان کرده و از موضوعاتی که در سر فصل‌ها بیان می‌کند چندان خارج نمی‌شود و بیشتر به معرفی و تبیین هر صفت و ویژگی می‌پردازد و از کن مکن‌های پدرا نه که در سایر آثار اخلاقی به چشم می‌خورد کمتر اثری هست و از جمله‌های امر و نهی استفاده کمتری شده. وی با بیان حکایات پایان هر باب و مورد خطاب قرار دادن شخصیت‌های داستان هایش به این منظور دست یافته و این سبب تأثیرگذاری بیشتر کلام وی است. با همه زهدی که نظامی به آن توصیه می‌کند و تأثیر دین بر اندیشه وی، خردورزی و علاقه به عقل‌گرایی در این منظومه مشهود است و البته حضور عنصر عرفان کم رنگ تر از عناصر دیگر آن است.

۲-۴-۳- منظومه دیگری که از نظر محتوای اخلاقی مورد توجه فارسی زبانان قرار گرفته بوستان سعدی است. این اثر در فصاحت و بلاغت و محتوای حکمی در حد اعلاای است و نمونه‌های بسیاری در تقلید از آن در دوره‌های بعدی به وجود آمده که البته هرگز قادر به برابری با آن نیستند همچنین اثر منشور سعدی با نام گلستان ویژگی‌های منحصر به فرد بوستان را داراست و نوشتن این دو اثر کافی است تا ایرانیان سعدی را حکیم و مرد اخلاق بدانند. متن بوستان با نعت خداوند و ستایش پیغمبر و ذکر معراج بر طبق سنت منظومه‌های فارسی آغاز شده و بعد از بیان سبب نظم کتاب و ذکر ابواب بوستان به مدح ابوبکر سعد زنگی و سعد ابوبکر پرداخته و باب عدل و تدبیر ورای را سرآغاز ابواب اخلاقی کتاب قرار داده وی نیز عدل را به همان شیوه نظامی و سنایی تعریف نموده و پادشاه را به دست کشیدن از ستم و رعایت زیردستان دعوت نموده .

خرابی و بد نامی آید ز جور رسد پیشین این سخن را به غور
رعیت نشاید به بیداد کشت که مرسلطنت را پناه است و پشت (بوستان: ۱۵۶)
در این باب پندهایی نیز به پادشاه در امور مملکت و حفظ پادشاهی داده که قابل توجه است :
همی تا برآید به تدبیر کار مدارای دشمن به از کارزار (بوستان: ۱۸۵)
باب احسان نیز سعدی هدف بخشش و لطف را کسب رضای خدا دانسته همان نیکی در جای دیگر در یافت که کمی با اخلاق فاعل مبنا و فضیلت محور متفاوت است که در آن هدف از انجام فعل خیر را شکوفایی و کمال فاعل آن می‌داند که در اخلاق دینی این امری رایج است:
خدا را بر آن بنده بخشایش است که خلق از وجودش در آسایش است
کسی نیک بیند به هر دو سرای که نیکی رساند به خلق خدای (بوستان: ۲۰۱)
وی تمام فعالیت‌های خیر را وسیله‌ای برای کسب سعادت در آخرت می‌داند البته هر لطف و احسانی را در هر جایی درست نمی‌داند و لطف به ستم پیشه‌ای که عاجز شده را غلط می‌خواند:
مبخشای بر هر کجا ظالمی است که رحمت بر او جور بر عالمی است
جهانسوزرا کشته بهتر چراغ یکی به در آتش که خلقی به داغ (بوستان: ۲۰۹)
سپس فصل دیگری در بوستان گشوده با نام عشق و شور و مستی و ابیات دلفریبی بیان داشته در عشق زمینی و آسمانی و عشق آسمانی را بر آن ترجیح داده ^۷ :
چو عشقی که بنیاد آن بر هواست چنین فتنه انگیز و فرمانرواست
عجب داری از سالکان طریق که باشند در بحر معنی غریق (بوستان: ۲۱۲)
و در نهایت به عاشقان توصیه نموده در بلای دوست صبور باشند و عشق را با بلاهایش بپذیرند:
به تیغ از غرض برنگیرند چنگ که پرهیز و عشق آبگینه است و سنگ (بوستان: ۲۱۴)

تواضع از دیگر فضایل اخلاقی ای است که سعدی به آن توجه داشته و باب دیگری را به عنوانش گشوده و بر آن است که برای دست یافتن به کمال و بزرگی نفس، داشتن تواضع لازم است و در مقابل آن تکبر مایه خواری و ذلالت است:

بلندیت باید تواضع گزین که آن بام را نیست سلم جزین (بوستان: ۲۲۷)
وی عبادت کردن را هم در صورتی مورد قبول درگاه حق می‌داند که با تواضع همراه باشد:
نخورد از عبادت بر آن بی خرد که با حق نکو بود و با خلق بد (بوستان: ۲۲۹)
شاید بتوان تواضع را در اخلاق مشائی حد وسط تکبر و خود کم‌بینی قرار داد اما با چشم‌پوشی بسیار؛ چرا که این خصوصیت مایل به کمتر دیدن خود در مقابل دیگران و اظهار کمتری است و این قاعده وسط را می‌شکند؛ در قرآن نیز کلمه تواضع به کار نرفته است اما احادیث بسیاری آن را مورد توجه قرار داده و می‌توان آن را جزو اخلاق دینی محسوب نمود هر چند عرفا نیز فروتنی را شیوه خود ساخته‌اند اما افراطی که در این زمینه به خرج می‌دهند و خاکساری ایشان از حد تواضع گاه خارج می‌شود چنان که در حکایات صوفیانه بسیار است که خود را از پشه‌ای هم کمتر می‌بینند:

ره این است سعدی که مردان راه به عزت نکردند در خود نگاه
از آن برملا یک شرف داشتند که خود را به از سگ نپنداشتند (بوستان: ۲۴۲)
باب رضاسعدی بر آن باور است که باید به خواست خداوند رضایت داد در دنیا و آخرت:
سعادت^۱ به بخشایش داوراست نه درچنگ و بازوی زورآوراست (بوستان: ۲۴۶)
البته در باب تربیت در بوستان سعدی این نظر را عنوان نمی‌کند و توجه به نفس و مبارزه باها و هوس و ادب کردن خویشتن و کودکان را مورد توجه قرار داده:
وجود تو شهر بست پر نیک و بد تو سلطان و دستور دانا خرد
رضا و ورع نیکنامان حر هوی و هوس رهزن کیسه بر (بوستان: ۲۶۱)
وی آموزش سکوت و دست برداشتن از بیهوده‌گویی را سفارش کرده و باز هم به حفظ حقوق دیگران و پرهیز از ستم کاری توجیه می‌کند:

چو دولت نبخشد سپهر بلند نیاید به مردانگی در کمند (بوستان: ۲۴۷)
در بحث شکر بر عافیت شکر را به سه قسمت شکر پدر مادر، شکر منعم و شکر خداوند تقسیم نموده که از اندیشه‌های اخلاق دینی است.

وی روزگار پیری را دوره توبه و دست کشیدن از گناه و روی آوردن به خداوند اعلام می‌کند و از جوانان می‌خواهد که روزگار جوانی را برای عبادت غنیمت بشمرند:

جوانا ره طاعت امروز گیر که فردا جوانی نیاید زیر (بوستان: ۲۹۲)
البته در باب آخر عبادت و پرهیزکاری را هم از کمک و یاری خداوند میسر می‌داند:

جهان آفرین گر نه یاری کند کجا بنده پرهیز کاری کند (بوستان: ۳۰۵)

تاثیر جبر اشعری بر اندیشه اخلاقی سعدی البته هویداست اما رنگ رقیق عرفان در باب‌های مختلف آن را شیرین و دلپذیر می‌کند، توجه به عدل و احسان و نوع دوستی نیز حضور تفکر عقل‌گرایانه حکمی را در این اثر تایید می‌نماید و شاید نتوان به قطع گفت که سعدی از کدام تفکر بیشتر تاثیر پذیرفته اما حضور هر دو مرجع عقل و دین در این اثر پررنگ و قابل توجه است.

۴-۲-۴- مطلع الانوار امیر خسرو دهلوی منظومه اخلاقی دیگری است که به تقلید مخزن الاسرار نظامی سروده شده اما این پیروی و تبعیت در ساختار ظاهری و ویژگی‌های ادبی مثنوی بیشتر دیده می‌شود؛ هر چند هر دو منظومه محتوای اخلاقی دارند و در فضای اسلامی پرورش یافته و از دین تاثیر گرفته‌اند، میزان تاثیرپذیری هریک و وجود عناصر فکری دیگر سبب ایجاد تفاوت‌های فاحشی بین دو اثر شده است، امیر خسرو از نظر اندیشه دارای نظام فکری مستقل و روشنی است و در این شیوه چندان تحت تاثیر نظامی نبوده بیشتر مقتون توانایی بلاغی و ادبی نظامی است و منظومه‌ای با ویژگی‌های ظاهری مخزن الاسرار سروده سعی کرده از نظر زبانی به آن نزدیک شود اما شیوه ادبی هر دو شاعر با یکدیگر متفاوت است و کاربرد عناصر ادبی متفاوت و فضای فکری مختلف سبب شده که دو اثر کاملاً متفاوت خلق شود.

مطلع الانوار در بیست باب و با تقدیس خداوند و مناجات و نعت پیامبر و بزرگداشت نظام‌الدین عارف همدوره و مراد امیرخسرو و مدح سلطان علاء‌الدین آغاز شده پس از بیان سبب نظم کتاب به بیان فضل تعبد و توجه آدمی به خداوند پرداخته است. در مقاله اول به علو درجت آدمی به ترک دنیا و بی توجهی به آن به سبب بالاتر بودن جایگاه آدمی و پست بودن مادیات سفارش نموده و به ترک ظاهر پرستی و حفظ ارزش خود؛ چرا که آدمی برای انجام امور مهمی خلق شده:

آدمی است از پی‌کاری بزرگ گر نکند اینت حماری بزرگ (مطلع الانوار: ۸۹)

وی در مقاله دوم به برتری علم از ثروت اشاره می‌کند و از عالمان می‌خواهد که برای خواسته به درگاه جاهلان نروند و از صاحبان منصب می‌خواهد به کسب علم توجه کنند و از فخر به آبا و اجداد دست بکشند:

ای که به کسوت شده ای صدر جوی گر ز تو پرسند چه گویی بگوی
منصب بی مایه نه بر خور بود گر همه فرزندان پیمبر بود

(مطلع الانوار: ۱۰۰)

البته وی از علم، علوم دینی را در نظر دارد و در این باره پیرو اندیشه غزالی است و از طرفی علم تنها را بی ثمر می‌داند و برای علم با عمل اعتبار قائل است:

علم چنان خوان که پس از زندگی خواب تو باشد شرف زندگی
 علم که راهش به سلامت بود بدرقه راه قیامت بود (مطلع الانوار: ۱۰۳)
 پس از این به ارزش کلام پرداخته و آن را کلید گنج خرد می داند:
 گر به خرد گنج نهان داده‌اند لیک کلیدش به زبان داده‌اند (مطلع الانوار: ۱۱۲)
 پس کم و گزیده و نرم گفتن را در نظر خواننده می‌آورد که تفکری عقلی است هر چند
 متون دینی نیز به آن اشاره نموده که «المرءُ مخبوءٌ تحت لسانه»:

آن که حدیثش به تمییز نیست مرده دلی در تن او نیز نیست (مطلع الانوار: ۱۱۴)
 آن چه در این منظومه مورد توجه است اختصاص دادن بایی به اساس مسلمانی و ذکر
 بعضی از اصول و فروع دین است؛ ذکر توحید و اهمیت آن در ایمان، نماز و ارکان آن روزه،
 زکات، حج و ذکر شرایط هر یک:

پنج اساس است که ایمانی است هر یک از آن حصن مسلمانی است
 هر که در آن‌ها نه عمارت نهاد مایه خود جمله به غارت نهاد

(مطلع الانوار: ۱۲۶)
 وی پس از آن بایی به تقوی تعلق دارد و تهذیب نفس که همان جهاد اکبر است و مبارزه با
 نفس و پاک کردن نیت که توجه به همان فاعل فضیلت مند است هر چند به نظر می‌رسد که
 امیر خسرو دلایل دینی را محکم تر از عقلی می‌شناسد و بیشتر به حدیث معروف «الاعمالُ و
 بالنیات» پیامبر(ص) توجه داشته است:

هندوی بنا که کند قبله راست راست چو در قبله نباشد هباس (مطلع الانوار: ۱۴۷)
 ذکر اولیای خدا و شناخت پیر حقیقی و دروغی و تحمل بلا و ترک دنیا و فقر از سفارشات
 ذکر شده در باب ششم منظومه است:

سر ته دامان کسی در مبر کو کندت غرقه ز دامان تر (مطلع الانوار: ۱۵۵)
 اما در باب دیگری به صبر و قناعت و کسب روزی حلال و ترک تلاش برای افزون خواهی
 و حرص سخن گفته که بیشتر مباحثی دینی و عرفانی هستند:

آن که به تارک کله ترک دوخت هستیش از نیست بیاید فروخت
 وی نیز چون سایر نویسندگان و شاعران ادب تعلیمی بایی را به عشق اختصاص داده که
 شاید بتوان گفت تا قرن پنجم هجری چندان محلی از اعتبار در متون دینی و عرفانی نداشته و با
 بحث‌های غزالی توانسته راهی در میان متون پیدا کند و بعد از گذشت قرن‌ها عرفا آن را از
 میانبرها و راه‌های سریع و مطمئن رسیدن به حقیقت می‌دانند و به آن سفارش می‌کنند و بسیاری
 از ایشان عشق زمینی را هم یکی از راه‌های آماده شدن دل برای کسب محبت آسمانی می‌دانند
 مولانا در فیه ما فیه و مثنوی معنوی در این باره اشارات نغزی دارد ولی قبل از ایشان عطار در

داستان پیر صنعان آن را بیان داشته، به هر روی امیر خسرو نیز پیرو این اندیشه عارفانه توجه به عشق آسمانی را توصیه نموده تحمل بلای معشوق را طبیعت عاشقی دانسته است:

کس ز رخ خوب وفايي ندید کیست که آن دید و جفايي ندید

هر بت زیبا که جمالش بود فتنه نیا زاده خالاش بود (مطلع الانوار: ۱۸۲)

در بابی دیگر به بیان تعارض عقل و عشق و روا داشتن نظر از دیگر مطالب این باب است: آن که زحق پاکی چشمش عطاست منع ز رخساربتانش خطاست (مطلع الانوار: ۱۸۳)

انتخاب دوست و یاری که همراه و قرین آدمی باشد هم گوشه چشمی داشته صفات یک دوست خوب را وفاداری، بی طمعی و یک رنگی، عاقل بودن و خوش خلقی دانسته و به شدت از همنشینی دوست سفله و نادان خواننده را تحذیر داشته و صفات انسانیت و فداکاری و همراهی در غم شادی را نیز به ویژگی‌های یک دوست خوب افزوده است:

چون نتوان دامن صحبت گذاشت بایدت اندیشه به صحبت گماشت

دوستی ای باید از آن گونه جست کان ابد الدهر بماند درست

(مطلع الانوار: ۱۹۰)

در بابی دیگر اصرار به حسن سلوک با خویشان و محبت به ایشان خصوصاً پدر و مادر و احسان به نزدیکان را وظیفه یک فرد می‌داند و در تربیت فرزندان بر آن است که هر کس با پدر و مادر خویش به نیکی رفتار کند در آینده همین رفتار را از فرزندانش می‌بیند و این شاید نوعی تربیت از راه رفتار درست شخص باشد:

تا تو نخستی دل آبی خویش پیش تو نامد بد ابناي خویش

گر ز تو چشم پدرت دید خار از پسر خویش همان پیش دار

(مطلع الانوار: ۲۰۸)

وی توجهی هم به بخشش و چگونگی آن داشته که در این باره البته نکات نغزی بیان کرده آدمی را برابر احسان و بخشش دانسته و در اندازه و رفتار بخشنده پندهایی دارد:

آن که دهد پُر به پُر و کم به کم زاهل نفاق است نه زاهل کرم

گر تویی از راه کرم زر فشان پُر به گدا کم به توانگر فشان (مطلع الانوار: ۲۱۶)

اختصاص دادن بابی به ذکر منزلت شهیدان و اهمیت جهاد و غزا می‌تواند اشاره به فضیلت شجاعت باشد اما تاکیدهای دینی و وجود آیات واحادیث درباره آن و استفاده از اصطلاحات دینی‌ای چون غزا، شهید، جهاد در راه خدا و ورود به بهشت این باب را به یک مبحث دینی تبدیل کرده که در این مضمون بی سابقه نیست:

گاه غزا تیغ زنان غیور جان که کنند از دل مردانه دور

نی زپی دخل زیادت کنند کز پی اعلاي شهادت کنند

لاجرم آن تیغ که برسرخورند شـربتی از چشمه کوثر خورند (مطلع الانوار: ۲۲۹)
 خیانت درامانت ، کم فروشی ، رباخواری و پول دوستی ، حرص ، تحمل ظلم و نکوهش
 خشم ، تعصب و توصیه به فروتنی و تسلیم در برابر خداوند از جمله مباحثی است که در مطلع
 الانوار به چشم می‌خورد.

در باب اندرز پادشاهان همچون اسلاف خویش سعدی، نظامی و سنایی ایشان را به رعایت
 رعیت، عدل و ترس از خداوند فرا خوانده:

آن که کشد عهده یک تن به پوست روز جزا پرسش آن تن بر اوست
 آن که از اودست کسان صد هزار شد به فلک ، چون بود انجام کار؟

(مطلع الانوار: ۲۴۲)

امیر خسرو سعی کرده که در این مجموعه آن چه از نظر وی پسندیده و ناپسند از رفتار
 آدمی است را بیان کند و هر مقاله مملو است از فضایل و رداییلی که گاه حتی زیر مجموعه هم نیز
 نیستند^۹ توجه به مباحث عرفانی ای چون ترک دنیا تحمل بلای عشق و رضا از جمله مباحثی
 است که در مطلع الانوار به چشم می‌خورد. درمیان منظومه‌های ذکر شده استفاده از عناصر دینی
 در مطلع الانوار بیش از سایر منظومه‌ها است و بر خلاف آن چه انتظار می‌رود از این که امیر
 خسرو اهل حشر و نشر با عرفا و صوفیان است این منظومه چندان دید عرفانی‌ای به اخلاق ندارد
 و چون حدیقه تاثیر آراء غزالی در آن هویدا است. اما استفاده از اصطلاحات و عناصر بومی و
 اجتماعی و آن روزگاران هندوستان رنگ و بوی مطلع الانوار را از سایر منظومه‌های اخلاقی
 متمایز کرده آن را از این حیث قابل بررسی نموده عناصری چون هندو، بت، طاووس و... شاید در
 تاثیر همین حضور در آن منطقه و رضایت خُلقی هندوان از روزگار وی از مردمان هم دوره‌اش در
 مطلع الانوار کمتر شکایت نموده به رسم پیشینیان بایی در این فصل سروده که بیشتر به بی
 وفایی دنیا و ترک آن اشاره دارد.

۳- نتیجه گیری

هر چند در منظومه‌های اخلاقی عنوان شده هر چهار عنصر دین و فلسفه و عرفان و
 سنت‌های اجتماعی تاثیر گذار است و در هر منظومه کم بیش اثری از هر یک را می‌توان دید اما
 حضور پررنگ دین و عناصر آن از جمله پرداختن به واجبات دینی و ترک محرمات قابل توجه
 است. و این موضوع با در نظر گرفتن دوره‌ای که عرفان از همه اندیشه‌ها پیشی گرفته حکمت
 مجالی یافته تا عرض اندامی بنماید (صفا، ۱۳۸۷ ج ۳: ۱۷۸) نشان می‌دهد که دین تا چه اندازه با
 گوشت و خون مردم عجین شده و ادبیات را که نمونه بارز اندیشه هر دوره است تحت تاثیر خود
 قرار داده است و آراء غزالی به خاطر توجه بیشتر به عناصر دینی مورد اقبال مردمان قرار گرفته .
 این تاثیر را می‌توان در مطلع الانوار امیر خسرو از سایر منظومه‌ها بیشتر یافت و استفاده از

سنت‌های اجتماعی نیز به همین میزان در مطلع‌الانوار از سایر منظومه‌ها قوی‌تر است.^{۱۰} همچنین با نگاهی به عناوین مطرح شده در حدیقه می‌توان رد پای اندیشه غزالی را در جای جای این اثر ارزشمند دید و تاثیر دین و زهدورزی را در آن مشاهده کرد و بیشتر به نظر می‌رسد این کتاب به نوعی به نظم در آوردن احیای علوم دین غزالی است. در این میان نبای از استفاده عناصر فرهنگی، بومی و اجتماعی همچنین تأثیرات محیطی و تاریخی در حدیقه غافل بود گذشته از حکایات اجتماعی بومی نوشتن باب‌هایی در نکوهش روزگار و اطرافیان خصوصاً خویشاوندان از ویژگی‌های این منظومه است. هر چند سنایی در بیان علم و اهمیت آن پیرو اندیشه غزالی است اما چندان بی‌توجه به نظرات ابن سینا نیز نبوده و در باب بیان نفس و روح حیوانی و روح انسانی به دیدار پیر با سالک می‌پردازد که یاد آور داستان حی بن یقظان است و با بیان داستان‌هایی از جنید، شبلی و حلاج تفکر عرفانی را نیز بی‌بهره نمی‌گذارد و در این کتاب اشاره‌ای به اندیشه‌های ایشان نیز دارد.

اما نظامی در مخزن الاسرار چندان وارد مباحث عرفانی نمی‌شود و بیشتر از این موضوعات برای نشان دادن توانایی ادبی خویش استفاده می‌کند آن چه در این قسمت به چشم می‌خورد و در ذهن می‌ماند تصویرهای ناب و زیبای شاعرانه است تا توصیفات اخلاقی یا عرفانی. با اختصاص دادن فصلی به نام عدل و نگهداری انصاف و بعد از آن فصلی دیگر به رعایت رعیت عدل و مهربانی را مهمترین فضایی نشان می‌دهد که آدمی باید به آن توجه نماید عدل نظامی نیز مانند سنایی تعریفی مشائی ندارد و در داستان پادشاه و صاحب منصبان سرزمین است.

در بوستان نیز تاثیر جبر اشعری بر اندیشه اخلاقی سعدی هویدا است اما رنگ رقیق عرفان در باب‌های مختلف، آن را شیرین و دلپذیر می‌کند. توجه به عدل و احسان و نوع دوستی نیز حضور تفکر عقل‌گرایانه فلسفی و حکمی را در این اثر تأیید می‌کند و شاید نتوان به قطع گفت که سعدی از کدام تفکر بیشتر تاثیر پذیرفته اما حضور هر دو مرجع در این اثر پررنگ و قابل توجه است. وی باب عدل و تدبیر ورای را سرآغاز ابواب اخلاقی کتاب قرار داده و نیز عدل را به همان شیوه نظامی و سنایی تعریف نموده و در امور مملکت و حفظ پادشاهی پند‌هایی داده که قابل توجه است و از آن جمله می‌توان به ترجیح دروغ مصلحت‌آمیز به راست فتنه‌انگیز توجه نمود^{۱۱}

یادداشت‌ها:

۱- بعدها شاگردش افلاطون به گردآوری و نشر آثار وی پرداخت و در مقالاتی هم نظرات خود را درباره فضایل اخلاقی عنوان کرد و پس از وی نیز ارسطو این شیوه را پی گرفت و کتابی در باب اخلاق با عنوان نیکوماخوس از خود به جای گذاشت و بعد از ایشان تا مدت‌ها آثارشان در میان اقوام مختلف مورد توجه بود تا با استیلای کلیسا و گسترش اخلاق مسیحی برای مدتی این

روش اخلاقی کمتر مورد توجه قرار گرفت. . (وارد، ۱۳۷۴: ۴۶)

۲- در این اندیشه آن چه مهم است فاعل فضیلت‌مند و خود فضیلت است نه میزان خیری که انجام یک فضیلت به افراد می‌رساند یا انجام وظیفه اخلاقی بدون در نظر گرفتن موقعیت و افراد (فناپی، ۱۳۸۴: ۲۲۰)

۳- ارسطو اساس سلامتی خُلُق‌ی و سعادت آدمی را در هماهنگی طبایع متفاوت بیان می‌نماید و بر آن باور است که تا زمانی که بین قوه ی خشم و غضب و شهوت و عقل هماهنگی وجود داشته باشد و هیچ یک به افراط نگروریده باشند و زیر سیطره عقل و برای تداوم حیات بشری در حال فعالیت باشند انسان در مسیر سلامت اخلاقی و سعادت در حرکت است وی برای هر کدام از این قوا، حد وسطی قائل است که به آن نقطه فضیلت می‌گوید و مایل شدن خُلُق فرد به سوی دیگر خط را که به سمت افراط یا تقریط است رفتن به سوی رذیلت می‌داند به عنوان مثال عفت حد وسط شره و خمودی است و عدل حد وسط ستم کاری و ستم‌پذیری اما برای بعضی خصوصیات و رفتارها هیچ حد وسطی قائل نیست و آن‌ها را عین رذیلت می‌نامد و پرهیز از آن‌ها را واجب چون قتل (ارسطو، ۱۳۸۶: ۵۹). افلاطون و ارسطو از هماهنگی هر سه قوه یعنی خشم و شهوت و عقل صفت حکمت را حاصل می‌کند که فضیلت عدل از آن برمی‌خیزد و فضیلت شجاعت را متعلق به قوه ی خشم و عفت را به قوه ی شهوت مربوط می‌کند؛ این مسکویه در تهذیب الاخلاق و خواجه نصرالدین در اخلاق ناصری همین معنای ارسطویی از عدل را در نظر دارند پس زمانی که فردی به این توانایی یعنی هماهنگی هر سه قوه با هم دست نیافته فرد فاضلی نیست و فعلی که از وی سر می‌زند فضیلت محسوب نمی‌شود. تأکید بر عقل و خرد ورزی و انتخاب فعل درست در موقعیت مناسب توسط شخص عادل (در معنای ارسطویی) از ویژگی‌های این اندیشه است.

۴- در مساله سعادت از منظر دینی مؤمن پرهیزکار در آخرت چشم امیدش به رحمت خداوند است برای ورود به بهشت و به خاطر اطاعت از فرمان‌های خداوند اما یک سالک این را معامله با خداوند و کوته نظری می‌داند و کسب رضایت خدا را به پیوستن روحش به حق و کسب محبت او می‌داند.

۵- اما کتب عرفانی‌ای که در زمینه روش زیستن صوفیان و شیوه معاملات ایشان بحث می‌کند تعداد قابل توجهی دارد و از آن جمله می‌توان به قوت القلوب ابوطالب مکی، رساله قشیریة ابوالقاسم قشیری و کشف المحجوب هجویری اشاره کرد.

۶- برجسته‌ترین اثر اخلاقی محمد غزالی احیاء علوم دین است که بیشتر به یک مجموعه دینی شهرت دارد و اثر دیگری به زبان فارسی با نام کیمیای سعادت، که در آن‌ها غزالی با توجه به نظر ارسطو به بررسی تأثیر طبایع بر خلق آدمی پرداخته با یک تفاوت اندک و آن اضافه کردن

طبعی به نام طبع دیوی یا خُلُق شیطانی که به حيله و فریب و دستان سازی می‌پردازد وی نیز مانند ارسطو تبعیت محض قوا از عقل را سبب سلامت و سعادت زندگی بشر می‌داند با این تفاوت که از قاعده حد وسط سر می‌پیچد و بر آن است که میزان بهره‌گیری از هر یک از قوا فقط تا حد رفع ضرورت لازم است و تا به حیات بشر کمک کند افلاطون و ارسطو بهره‌گیری از دنیا و لذت را در حد تعادل شیوه عاقلان‌های می‌دانند اما غزالی ترک لذات را ترجیح می‌دهد و سعادت آدمی را در معرفت نفس و بندگی و عبادت خداوند می‌داند (غزالی، ج ۱، ۱۳۷۴: ۶۳) و علمی که در اندیشه افلاطونی به کسب موسیقی و ریاضی هندسه و ... تقسیم می‌شود که آموزش آن از ضروریات کسب سعادت است (افلاطون، ۱۳۷۹: ۴۱۰)

۷- در مباحث فلسفی به عشق به عنوان فضیلتی اشاره نشده هر چند افلاطون در رساله ضیافت اشاره‌ای به فضیلت بودن آن نموده لکن در سایر آثار اخلاقی‌اش دیگر سخنی از آن نگفته و دیگران نیز به همین صورت عشق را به عنوان فضیلت معرفی نکرده‌اند اما در متون اخلاقی درباره دوست یافتن و ضرورت داشتن یک دوست اشاره نموده‌اند که به ذکر انواع دوستی که از روی منفعت و یا نزدیکی خلقی و روحی است بحث‌های زیادی از جمله در کیمیای سعادت و اخلاق ناصری شده است اما عشق جزو مباحث اخلاقی و فضایل مطرح نشده است و این موضوع بیشتر مورد توجه عرفان بوده البته متن سعدی نیز رنگ رقیق عرفانی دارد.

۸- فلاسفه در باب سعادت بحث‌های طولانی‌ای دارند و بیشتر بر آنند که انسان با تلاش خود می‌تواند به آن دست یابد اندیشه دینی اما بحث‌های متفاوتی در این باره دارد و این به آیات قرآن کریم می‌رسد آیاتی مثل آیه ۳۹ سوره نجم «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» و آیه ۱۹ سوره اسراء «وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى» و آیه ۴ سوره ابراهیم «فَيُقْضَلُ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» و همچنین «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى قُلُوبِهِمْ» و آیاتی از این دست که بعضی به تلاش آدمی و نتیجه آن می‌پردازد و برخی به بیهود بودن آن، توجه به این مطالب موجب شده که بحث‌هایی هم در تعطیلی تربیت پذیری انسان ایجاد شود از طرفی آفرینش آدمی بر روی خُلُق و جبلت معلوم و تاثیر طبایع و سخنانی که اشاره به «الشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالسَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» دارد سعادت آدمی را دستخوش تقدیر و اراده آدم را سست در تلاش برای کسب آن می‌نماید، سعدی بیشترین تاثیر را از این اندیشه‌ها گرفته و در گلستان نیز در تربیت فرزندان حکایاتی با این مضامین طرح کرده که: عاقبت گرگ زاده گرگ شود گرچه با آدمی بزرگ شود یا: تربیت نا اهل را چون گردکان برگنبد است. البته فلاسفه‌ای چون افلاطون ارسطو ابن‌سینا و خواجه نصیر نیز این بخش تاثیر طبایع بر خُلُق و خوی آدمی را می‌پذیرند اما این را سبب تعطیلی بحث تربیت نمی‌دانند و به بخش تربیت پذیر خوی آدمی امیدوارند و بر آن تاکید می‌کنند.

۹- از نمونه‌های این اندیشه می‌توان به شیوه تربیتی‌ای که درباره زنان پیشنهاد می‌شود،

چگونگی شراب نوشی، بر گذاری ضیافت هاوشیوه رفتار زن و شوهر با یکدیگر اشاره کرد.

۱۰- می‌توان مطلع الانوار را سرشار از ذکر رفتارهای خطا و صوابی دانست که ممکن است از آدمی سربزند و امیر خسرو سعی کرده تمامی آن‌ها را در نظر آورد؛ چه از نظر سنتی آن چه ناشایست است چون سرمه کشیدن زنان بیوه، راز نگفتن با زالان و در خانه نشانیدن زنان و چه از نظر دینی و حکمی آنچنان که در متن به آن اشاره شد.

۱۱- که البته در جمهور افلاطون نیز آن را برای عاملان حکومت جایز دانسته همچنین مهلت ندادن به دشمن زیون یا دشمنی که در بند افتاده که ادوارد بروان از مطالعه بوستان و خواندن این پندها تعجب کرده و آنها را خلاف اخلاق غربی دانسته.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن مسکویه، احمد بن محمد، (۱۳۸۱)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، مترجم علی اصغر حلیمی، تهران: اساطیر
۳. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، (۱۳۸۶)، مترجم: صلاح الدین سلجوقی، تهران: عرفان
۴. افلاطون، جمهور، (۱۳۷۹)، مترجم: فواد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۵. افلاطون، چهار رساله، (۱۳۸۲)، مترجم: محمود صناعی، تهران: هرمس
۶. افلاطون، پنج رساله، (۱۳۸۲)، مترجم: محمود صناعی، تهران: هرمس
۷. خزاعی، زهرا، (۱۳۸۹)، اخلاق فضیلت، تهران، حکمت
۸. دهلوی، امیر خسرو، (۱۹۷۵)، مطلع الانور، تصحیح طاهر احمد اوغلی محرم اوف، مسکو: دانش
۹. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۲)، پیر گنجه در جستجوی ناکجا آباد، تهران: سخن
۱۰. سنایی، مجدود بن آدم، (۱۳۸۲)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح مریم حسینی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
۱۱. سعدی، مشرف الدین، مصلح بن عبدالله، (۱۳۷)، کلیات سعدی، از روی نسخه فروغی، تهران: افکار
۱۲. شمیسا، سیروس، (۱۳۸۶)، انواع ادبی، تهران: میترا
۱۳. صفاء، ذبیح‌الله، (۱۳۸۷)، تاریخ ادبیات ایران، ج ۳، تهران: فردوس، چاپ هجدهم
۱۴. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، (۱۳۶۴)، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی، چاپ سوم
۱۵. عنصر المعالی، کیکاووس بن اسکندر، (۱۳۷۸)، قابوس نامه، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی
۱۶. غزالی، ابوحامد، امام محمد، (۱۳۷۴)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی
۱۷. فنایی، ابوالقاسم، (۱۳۸۴)، دین در ترازوی اخلاق، تهران: موسسه فرهنگی صراط
۱۸. نظامی، الیاس بن یوسف، (۱۳۷۶)، مخزن الاسرار، تصحیح حسن دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره،
۱۹. مشرف، مریم، (۱۳۸۹)، جستارهایی در ادبیات تعلیمی، تهران: سخن
۲۰. وارد، استغن، (۱۳۷۴)، درآمدی تاریخی به اخلاق، مترجم: حسن پویان، تهران: نشر مرکز

۲۱. هجویویری، ابو الحسن علی ابن عثمان، (۱۳۸۳)، کشف المحجوب، تصحیح محمد عابدی، تهران:

سروش

۲۲. هولمز، رابرت ال، (۱۳۸۵)، مبانی فلسفه اخلاق، مترجم، مسعود علیا، تهران: ققنوس

۲۳. مقاله‌ها

۲۴. خزاعی، زهرا، «حدیقه احیایی در شعر فارسی»، پائیز ۷۶، شماره ۲۳، مجله علمی - پژوهشی دانشگاه

الزهرا

چیستی تواضع: بررسی تطبیقی دیدگاه‌های اخلاقیون مسلمان و فیلسوفان اخلاق غربی

سحر کاوندی^۱

محسن جاها^۲

چکیده

تواضع به عنوان یکی از فضایل تاثیر گذار در زندگی فردی و اجتماعی همواره مورد توجه اخلاقیون مسلمان و فیلسوفان اخلاق غربی بوده است. فهم نادرست از این فضیلت ممکن است تربیت اخلاقی را دچار مشکل کرده و فاعل اخلاقی را در دام حقارت نفس و یا خودبزرگ بینی گرفتار سازد. از این روی فیلسوفان اخلاق در باب تحلیل ماهیت، قلمرو، عمق و درجات آن مباحث بسیاری را طرح کرده اند. مولفان در این نوشتار پس از گزارش و تحلیل دیدگاه اخلاقیون مسلمان و با بهره گیری از چارچوب‌های مفهومی مطرح شده در این موضوع، توسط فیلسوفان اخلاقی غربی، به بازخوانی مفهوم تواضع پرداخته اند. بر این اساس، تعاریف اخلاقیون مسلمان از تواضع باورمحور، معرفت محور، غیربالانگر و سلبی است. دو اشکال عمده ای که در برخی از تعاریف تواضع به چشم می خورد عبارتند از خلط مقام تعریف و مقام تحقق، و دیگری بی توجهی به عمق تواضع.

کلیدواژه‌ها

اخلاق، تواضع، تکبر، اخلاقیون مسلمان، فیلسوفان اخلاق غربی..

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

طرح مسأله

اخلاق و زندگی اخلاقی از دوران یونان باستان تا دوره ی اسلامی همواره با بحث از « فضایل » قرین بوده و این دو ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر داشته و دارند. افلاطون با طرح بحث نفس و قوای آن، فضایل اصلی چهارگانه را: « عفت»، فضیلتِ نفس شهوانی (بهیمیّه)؛ « شجاعت»، فضیلتِ نفس غضبی؛ « فرزاندگی و حکمت»، فضیلتِ نفس ناطقی؛ و « عدالت » به عنوان جامع سه جزء دیگر نفس معرفی کرد (افلاطون، ۱۳۸۶: ۲۵۵-۲۵۷).

پس از او ارسطو سعادت و نیک بختی را فضیلت و یا یکی از فضایل دانسته (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۵) و بیان کرد انسان طالب سعادت باید ابتدا به شناخت فضیلت اقدام کرده و بداند فضیلت انسانی چیست و کدام است (همان: ۴۵). از این روی وی بخش زیادی از کتاب اخلاق نیکوماخوس خود را به شناخت ماهیت فضیلت، ارتباط آن با سعادت انسانی، انواع آن و ... اختصاص داد. ارسطو فضیلت را به « حدّ وسط » و یا « ملکه ای که حدّ وسطی را انتخاب می کند که برای ما درست بوده و با موازین عقلی سازگار است » تعریف می کند (همان: ۶). وی ضمن تقسیم فضایل به فضایل اخلاقی و فضایل عقلی، به تفصیل به معرفی آن ها و دو طرف افراط و تفریط شان می پردازد، از جمله «شجاعت» حدّ وسط میان جبن و بی باکی، « خویشتن داری » حدّ وسط میان لگام گسیختگی و خمود، « گشاده دستی » حدّ وسط میان اسراف و خست. ^۱ اخلاقیون مسلمان نیز با ترکیب آراء افلاطون و ارسطو در باب فضایل، فضیلت را حدّ وسط دو طرف افراط و تفریط، و فضایل اصلی را منحصر در فضایل چهارگانه ی اصلی افلاطونی دانستند. این شیوه در تصنیفات و تالیفات اکثر علمای اخلاق اسلامی، به خصوص آثاری که صبغه ی اخلاق فلسفی در آن ها غلبه دارد، کاملاً مشهود است. ^۲

توجه به فضایل چهارگانه ی اصلی در متون دینی و نیز اشعار شعرای حکیم و اخلاقی ما نیز به چشم می خورد، از جمله: قال علی (ع): « الفضایل اربعة اجناس: احدها الحکمه و قوامها فی الفکره، و الثانی العفه و قوامها فی الشهوه، و الثالث القوه و قوامها فی الغضب، و الرابع العدل و قوامه فی اعتدال قوی النفس » ^۳ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵: ۸۱؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۳۴۸).

^۱ . برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به: ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، کتاب دوم تا هفتم.

^۲ . برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۱۳۸۴، ص ۴۰؛ طوسی، اخلاق ناصری، ۱۳۸۵، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ دوانی، اخلاق جلالی، ۱۳۹۱، ص ۸۱-۸۲؛ نراقی، جامع السعادات، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۱-۶۳؛ قزوینی، کشف الغطاء، ۱۳۸۰، ص ۵۲-۵۳.

^۳ . با توجه محتوای فضایل اسلامی و زبان متون دینی، برخی از پژوهشگران انتساب این حدیث را به معصوم نفی کرده اند (اسلامی، سید حسن، « حدیث فضایل و اخلاق فلسفی»، فصلنامه علوم حدیث، سال ۱۱، شماره ۳: صص ۱۳-۳۶).

اصول خُلُق نیک آمد عدالت پس از وی حکمت و عفت ، شجاعت
حکیمی راست کردار و راست گفتار کسی کو متصف گردد بدین چار

(شبهستری، ۱۳۸۶: ۲۴۵).

فلاسفه اخلاق و اخلاقیون اغلب به تبیین ماهیت فضایل چهارگانه پرداخته و هر یک فضایی چند را به عنوان فضایل فرعی تحت آن فضایل ذکر می کنند که البته در چگونگی اندراج هریک از آن ها تحت اجناس فضایل و یا تعریف آن ها جای بحث و گفتگوی فراوان است. از جمله ی فضایل فرعی و انواع تحت جنس شجاعت ، « تواضع» است که در کتب اخلاقی ما در باب تعریف و ماهیت آن به اختصار سخن گفته شده، اما به ردیلت مقابل آن یعنی کبر و عجب به تفصیل پرداخته شده است؛ چرا که بر اساس سنت طب روحانی ، زدودن و بر طرف کردنِ ردایل اخلاقی اهمیت بیشتری دارد.

تبیین مفهومی و چستی تواضع در تعلیم و تربیت اخلاقی نقشی اساسی دارد، چرا که اگر فاعل اخلاقی تصور درستی از تواضع نداشته باشد ممکن است آن را با ردیلت حقارت نفس و حتی گاه با تکبر یا عجب خلط کرده و در نتیجه تربیت اخلاقی او با نقصان جدی مواجه شود. این امر علاوه بر آسیب های تربیتی فردی می تواند آسیب های اجتماعی بزرگی را نیز در پی داشته باشد، زیرا جامعه ای که جایگاه واقعی خود را به درستی تشخیص ندهد از پیشرفت های بزرگ بازخواهد ماند. از این روی، ما در این مقاله ابتدا به تعریف و تبیین مفهوم فضیلت «تواضع» از دیدگاه اخلاقیون مسلمان پرداخته و برای دستیابی به این منظور از تعاریف و مفاهیم ذکر شده برای ردیلت مقابل آن نیز سود خواهیم جست. با توجه به آن که در دهه های اخیر توجه به ماهیت فضایل به طور عام، و توجه به فضیلت تواضع به طور خاص ، در کانون مباحث اخلاقی در غرب قرار گرفته است، بر آن شدیم تا با بهره گیری از چارچوب های مفهومی مطرح شده در این موضوع، به بازخوانی مفهوم تواضع در اندیشه اخلاقیون مسلمان بپردازیم. در این راستا سعی بر آن بوده است که آراء و نظرات این فیلسوفان با صورت بندی ای نسبتا جدید و ابتکاری تنظیم و ارایه گردد، تا مقدمات لازم برای بهره گیری از چارچوب های نظری آنان فراهم شود.

۱. تبیین مفهومی تواضع

۱.۱. معنای لغوی تواضع

واژه تواضع از ماده ی [و- ض - ع] بوده و به معنای افتادگی، فروتنی، پستی، خواری و حقارت است و متواضع به شخص افتاده، فروتن، ساده و کوچک اطلاق می شود(ابن منظور، ۲۰۰۶: مدخل وضع؛ آذرنوش، ۱۳۸۵: ۷۵۵).

۲.۱. تواضع از دیدگاه اندیشمندان مسلمان

برخی از اندیشمندان اخلاق همچون مسکویه، فضیلت تواضع را تحت هیچیک از فضایل قرار نداده و تعریفی از آن ارائه نکرده اند و حال آن که اغلب اخلاقیون آن را تحت جنس شجاعت قرار داده و بر این اساس به تبیین مفهومی آن پرداخته اند. به طور کلی تعاریف تواضع را می‌توان در دو دسته جای داد:

الف) برتری و مزیتی قایل نشدن برای خود در مقابل کسانی که به لحاظ رتبه پایین‌تر از او هستند. «تواضع آن بود که خود را مزیتی نشمرد بر کسانی که در جاه از او نازل‌تر باشند» (طوسی، ۱۳۸۵: ۱۱۳؛ دوانی، ۱۳۹۱: ۸۵). و یا «تواضع آن است که خود را ترجیح ننماید بر کسانی که در مرتبه از او انزل باشند» (دشتکی، ۱۳۸۶: ۲۳۶).

ب) برتر ندیدن خود از دیگران (قایل نشدن مزیتی برای خود در مقابل هیچ شخصی). «هو أن لا یری لنفسه مزیه علی الغیر» (النراقی، ۱۳۸۶، ج: ۱، ۸۰). نراقی در موضعی دیگر می‌گوید: «أن ضدّ الکبر (التواضع) و هو انکسار للنفس یمنعها من أن یری لذاته مزیه علی الغیر و تلزمه افعال و اقوال موجبه لاستعظام الغیر و اکرامه» (همان: ۳۴۱). و یا «التواضع و هو أن لا یفضل نفسه علی أحد» (قزوینی، ۱۳۸۰: ۶۰).^۲

مفاد این تعاریف آن است که اولاً، ماهیت تواضع و حقیقت آن برتری ندادن و مزیتی قایل نشدن برای خود در مقابل دیگران است. ثانیاً، تواضع امری نسبی و اضافی است و در نسبت با دیگری معنا پیدا می‌کند. ثالثاً، لوازم و آثار تواضع، افعال و اقوالی است که موجب تکریم و بزرگداشت دیگری شود (این بند اختصاص به تعریف «ب» دارد).

دو نکته در تبیین تواضع بسیار مهم می‌نماید: (۱) گستره و محدوده‌ی افرادی که نباید در مقابل آن‌ها برای خود مزیتی قایل شد؛ (۲) حدود و اندازه شکسته‌نفسی و تواضع. آیا خود را فقط بر کسانی که به لحاظ رتبه و مقام کمتر از شخص هستند نباید برتری داد؟ یا به افراد هم‌رتبه و هم‌تراز و یا حتی گاه بالاتر از خود نیز نباید فخرفروشی کرد؟ آیا اساساً برتری دادن خود بر دیگران (کبر) در مورد افراد و اشخاص بالاتر از خود نیز معنی پیدا می‌کند؟ آیا صرفاً کوچک شمردن خود و به عبارتی شکسته‌نفسی بدون بزرگداشت غیر، تواضع محسوب می‌شود؟ تا چه حد باید خود را از دیگران کمتر دید؟ آیا اگر این امر تا حدّ خوار و ذلیل کردن خود بیانجامد، نیز تواضع محسوب شده و قابل ستایش است؟ برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها،

۱. تواضع ضد کبر است و آن همان شکسته‌نفسی‌ای است که مانع می‌شود تا آدمی خود را برتر و بالاتر از دیگری ببیند. لازمه تواضع کردارها و گفتارهایی است که موجب بزرگداشت و اکرام دیگران باشد.

۲. تواضع آن که خود را بر هیچکس برتری ندهد.

ایضاح مفهوم دو رذیلت اخلاقی «عجب» و «کبر» ضروری است.

۲. عجب و کبر از دیدگاه اندیشمندان مسلمان

اخلاقیون مسلمان سه تعریف از عجب ارائه داده اند:

الف) عجب آن است که آدمی به جهت کمالی که در خود می بیند، خود را بزرگ بشمارد، خواه آن کمال را داشته باشد یا نداشته باشد و نیز خواه آن صفت در واقع کمال باشد یا نباشد (نراقی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۰۷؛ قزوینی، ۱۳۸۰: ۱۵۶).

ب) «بزرگ دانستن نعمت و اعتماد و تکیه بر آن با فراموش کردن نسبت آن به منعم» (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۷۷۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۷: ۹۶).

ج) ظن کاذبی به نفس در استحقاق مرتبه و منزلتی که مستحق آن نباشد (مسکویه، ۱۳۸۴: ۱۶۶؛ طوسی، ۱۳۸۵: ۱۷۷؛ دوانی، ۱۳۹۱: ۱۴۹).

آن چه از تعاریف سه گانه ی عجب به دست می آید آن است که عجب به طور مطلق به معنای خود بزرگ بینی است و در این معنا قیاس خود با دیگران لحاظ نشده است؛ به عبارت دیگر در عجب پای غیر در میان نیست، بلکه اگر بنا به فرض فقط یک انسان خلق شده بود می توان تصور کرد که او معجب یا خودبین باشد (نراقی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۰۷؛ قزوینی، ۱۳۸۰: ۱۵۷). در حالی که کبر صفتی است که آدمی خود را بالاتر از دیگری ببیند و معتقد شود که بر دیگری برتری دارد (نراقی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۲۸؛ غزالی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۷۱۸). بنابر این، این ویژگی فرق فارق عجب و کبر است: «و به یفصل عن العجب، اذ العجب مجرد استعظام النفس من دون اعتبار رؤیتها فوق الغير، فالعجب سبب الکبر و الکبر من نتائجه» (نراقی، همان).

مورد دیگری که از مقایسه ی تعاریف سه گانه ی عجب حاصل می شود آن است که بنا به تعریف «الف» آدمی به جهت مشاهده و درک کمالی در خود، خویشتن را بزرگ می شمارد که این معنا شامل چهار حالت زیر است:

الف) این که آن صفت در واقع کمال است و او دارای آن کمال است (ظن صادق).

ب) این که آن صفت در واقع کمال است و او دارای آن کمال نیست، اما گمان می کند که واجد آن است (ظن کاذب).

ج) این آن صفت در واقع کمال نیست و آن فرد دارای آن بوده و آن را کمال محسوب می کند (ظن کاذب).

د) این که آن صفت در واقع کمال نیست و آن فرد هم دارای آن نبوده، اما آن را کمال به حساب آورده و خود را واجد آن می داند (ظن کاذب).

بنا به حالات چهارگانه ی فوق، نه تنها مواردی که ظن کاذب است عجب و خودبینی محسوب می شود، بلکه اگر انسان واجد صفتی باشد که در واقع کمال است و به جهت وجود آن

کمال خود را بزرگ ببیند نیز معجب و خودبزرگ بین شمرده می‌شود، به عبارت دیگر اگر جایگاه و منزلت خود را به درستی تشخیص دهد نیز خود بین است. این در حالی است که بنا به تعریف «ج» که عجب «ظن کاذبی است به نفس در استحقاق منزلتی که مستحق آن نباشد»، به نظر می‌رسد حالت «الف» (ظن صادق) عجب محسوب نشود. کما این که تکیه‌ی این تعریف علاوه بر کاذب بودن ظن، بر عدم استحقاق مرتبه‌ی ای است که شخص برای خود تصور می‌کند. به این معنا که مرتبه و جایگاه فرد در واقع پایین‌تر از چیزی است که او برای خود لحاظ کرده و به خطا خود را در مرتبه‌ی ای که مستحق آن نیست جای داده است. این قید نیز موید آن است که اگر به درستی جایگاه و منزلت خود را که مستحق آن است تشخیص دهد و خود را در آن مرتبه بداند، عجب محسوب نمی‌شود.

با توجه به تعریف «ب»، غزالی برای کسی که واجد کمالی در نفس خویش است و علم به آن کمال دارد سه حالت را مطرح می‌کند: (۱) خایف از زوال آن کمال است، به این معنا که شخص پیوسته نگران آن است که منعم نعمت را از او سلب نماید؛ چنین شخصی معجب نیست. (۲) خایف از زوال آن نیست اما از داشتن آن کمال خشنود است، از آن حیث که آن نعمتی از جانب خداوند است، نه از آن حیث که به نفس او تعلق دارد؛ چنین فردی معجب نیست. (۳) خایف از زوالش نیست بلکه از داشتن آن شادمان بوده و مطمئن و متکی به آن است از آن حیث که آن کمال، نعمت و رفتی است نه از آن حیث که عطیه‌ی ای از جانب خداست؛ چنین حالتی عجب است (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۷۷۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۷: ۹۶).

آن چه از تعریف «ب» و تعاریف پیشین عجب به دست می‌آید آن است که عجب حالتی درونی است که شخص به واسطه‌ی داشتن کمالی (به واقع یا به گمان)، بدون لحاظ کردن شخص دیگر خود را بزرگ شمرد و در مرتبه‌ی ای بداند که مستحق آن مقام نیست؛ از سوی دیگر همانطور که انتساب کمالات و نعمت‌ها به خداوند، به معنای ندیدن و یا کوچک دیدن خود در مقابل اوست، فراموش کردن این انتساب نیز بزرگ دیدن خود و عجب محسوب می‌شود.

کبر نیز همچون عجب صفتی باطنی و نفسانی است که مستلزم بروز اعمالی است که این اعمال، آثار و ثمرات آن محسوب شده و ظهور این اعمال از آن صفت، تکبر نامیده می‌شود. بنابر این اگر فردی خود را برتر از دیگران ببیند بدون آن که فعلی از اعضا و جوارح او صادر گردد، کبر است، اما اگر اعمال ظاهر شود، تکبر نامیده می‌شود (نراقی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۲۸؛ تویسرکانی، ۱۳۸۸: ۱۴۷).

۳. تواضع ضد کبر

همانطور که پیشتر بیان شد تواضع عبارت است از برتری ندادن و مزیتی قایل نشدن برای خود در مقابل دیگران. با توجه به این که در این صفت، پای دیگری در میان است از این روی

ضد آن عجب نخواهد بود، بلکه تواضع ضد صفت کبر است و بر این اساس کسی که در صدد سنجش مقام و منزلت خود با دیگران نباشد، و به عبارتی پای غیر را در رتبه بندی به میان نیاورد، متواضع نامیده نمی شود، زیرا تواضع آن است که برای خود جایگاهی را در نظر گیرد و برای دیگری نیز مرتبه ای را لحاظ کند، اما مرتبه خود را بالاتر از دیگران نداند. به عبارت دیگر، ضد عجب و خود بزرگ بینی، انکسار و حقیر شمردن خود است (انکسار النفس)، بدون آن که در این انکسار، دیگری را ترجیح دهد (نراقی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۲۷):

■ عجب + کوچک شمردن دیگران = تکبر

■ انکسار + بزرگداشت دیگران = تواضع

برای پاسخگویی به پرسش‌های پیشین و این که گستره و محدوده‌ی افرادی که در مقابل آنان نباید برای خود مزیتی قابل شد چه کسانی را شامل می شود، از مفهوم ضد آن (کبر) مدد می‌جوییم، چه «تعرف الاشياء باضدادها».

علمای اخلاق تکبر را بر اساس فردی که تکبر نسبت به او اعمال می شود، سه قسم دانسته‌اند:

الف) تکبر بر خدا، مانند تکبر فرعون و نمرود که بدترین و زشت‌ترین نوع است.

ب) تکبر بر رسول و انبیا، مانند قریش و بنی اسرائیل.

ج) تکبر بر بندگان، به این معنا که انسان خود را بزرگ و دیگران را کوچک شمرد (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۷۲۲-۷۲۵؛ تویسرکانی، ۱۳۸۸: ۱۵۰؛ نراقی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۳۲؛ قزوینی، ۱۳۸۰: ۱۶۵).

اگر چه حیطة کاربرد مفهوم تواضع اغلب قسم سوم یعنی بندگان خدا و انسان‌های عادی غیر از خدا و پیامبر اوست، اما همانگونه که تکبر بر خدا و رسول معنا دارد تواضع نسبت به آن‌ها و تابع محض اوامر آن‌ها بودن نیز معنا و جایگاه خواهد داشت؛ لیکن بر اساس تعاریف دسته‌ی اول که تواضع «عدم ترجیح خود بر کسانی است که در مرتبه‌ی پایین‌تر از فرد باشند» تواضع نسبت به خدا و رسول و نیز بندگان که مرتبه‌ی مساوی و یا بالاتر از فرد داشته باشند اطلاق نخواهد شد؛ اما بنابر تعاریف دسته دوم که تواضع «قابل نشدن مزیتی برای خود در مقابل دیگران» معنا شده است، اطلاق آن بر هر سه قسم مذکور صحیح خواهد بود. زیرا دیگری اعم از خدا، رسول، بندگان با رتبه‌ی پایین‌تر، مساوی و یا بالاتر از خود است. بر این اساس فرد متواضع در هر رتبه و جایگاهی باشد نباید خود را بالاتر از دیگران ببیند.

بنابر این اگر تعریف فوق از تواضع را بپذیریم باید در مقابل همه کس متواضع و فروتن بود، اما اخبار و روایات وارده انسان را از تواضع در مقابل برخی، همچون افراد متکبر، منع کرده است: قال رسول الله (ص): «إذا رأيت المتواضعين من امتي فتواضعوا لهم و إذا رأيت المتكبرين

فتکبروا علیهم، فان ذلک لهم مذله و صغار»^۱ (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۰۱)، زیرا فروتنی و تذلل در مقابل کسی که متکبر است، علاوه بر این که تن به پستی و ذلت دادن است موجب گمراهی و تکبر بیشتر فرد متکبر خواهد شد، اما زمانی که مردم در مقابل او تواضع نکرده و تکبر نمایند چه بسا سبب تنبه او و رها کردن چنین ردیلتی شود، چرا که متکبر نمی تواند مذلت و اهانت از سوی دیگران را تحمل کند (نراقی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۴۴-۳۴۵).

پسندیده نبودن تواضع نسبت به کفار و اشرار نیز به جهت عقاید، اخلاق و اعمال آن ها است. معیار کلی آن است که حب و بغض باید خالصا لوجه الله باشد، از این روی حدوث و زوال و یا زیادت و نقصان آن منافاتی با عروض مسابلی چون عقاید و اخلاق ندارد. تواضع و محبت نسبت به کفار و اشرار به خاطر اختلاف حیثیت و جهت، منافاتی با مامور بودن به بغض نسبت به آنان و ترک مودت و دوستی با ایشان ندارد؛ زیرا حب نسبت به ایشان به این سبب است که آن ها از مظاهر و آثار خداوند متعال اند اما بغض به آنان به جهت افعال، اخلاق و عقایدشان است (قزوینی، ۱۳۸۰: ۱۶۷؛ تویسرکانی، ۱۳۸۷: ۱۵۳-۱۵۴).

بنابر این می توان با لحاظ اختلاف حیثیات، نسبت به کافران و متکبران هم متواضع بود و هم متکبر. هر گاه آدمی به مرتبه حب و یقین برسد به خاطر انتساب موجودات به خداوند آن ها را با چشم واحد نگریسته و نسبت به هیچیک با چشم حقارت نمی نگرد. از این روی، نسبت به همه آن ها تواضع می ورزد، اما از آن حیث که آن ها دارای عقاید و خلق های ناپسندند، نسبت به آنان محبت نداشته و تواضع نمی ورزد (همان).

حاصل گفته های پیشین آن است که انسان با هر مقام و مرتبه ای که باشد باید نسبت به همه بندگان خدا در هر جایگاه و منزلتی که باشند، محب و متواضع باشد، مگر این که امور عارضی دیگری، مانع اظهار و ابراز آن گردد و چنین فضیلتی را در آن موضع، ناپسند نماید.

۱.۳. درجات و مراتب تواضع

با توجه به آن که در کتب اخلاقی به بیان درجات و مراتب کبر پرداخته شده است و نیز در مطالب پیشین ذکر شد که تواضع ضد کبر است، لذا با مقایسه ی آن دو می توان برای تواضع نیز مراتب و درجاتی قابل شد.

کبر را دارای سه درجه دانسته اند:

الف) کبر در قلب فرد استقرار یافته باشد، و وی با زبان اظهار برتری بر دیگری کند و آثار و افعال متکبرانه نیز از او صادر شده و آن را در کردار و رفتار خود نشان دهد. این درجه بدترین و

۱. هر گاه متواضعان امت را ببینید در مقابل ایشان متواضع باشید و هر گاه متکبران آنان را ببینید بر آن ها تکبر کنید که این باعث ذلت و کوچکی آن ها است.

زشت‌ترین درجات است زیرا درخت کبر در دل صاحبش ریشه دوانیده و شاخ و برگش گسترش یافته و همه اعضا و جوارح او را دربر گرفته است.

ب) این درجه نیز مانند قسم پیشین است، جز این که شخص اظهار برتری بر دیگران نکرده و آن را به زبان نیز نمی‌آورد، اما کردار متکبرانه از او صادر می‌شود. این مرتبه خفیف‌تر از درجه اول محسوب می‌شود زیرا شاخه‌هایش کمتر است.

ج) اصل کبر در قلب فرد استقرار یافته، اما در گفتار و کردار خود آن را ظاهر نمی‌کند. به طوری که شخص خود را بالاتر از دیگران می‌داند اما در ظاهر به تواضع کوشیده و در رفتار و گفتار چنان عمل می‌کند که دیگران را برتر از خود می‌بیند. چنین شخصی اگرچه درخت کبر در دلش ریشه کرده، اما شاخ و برگ آن را به کلی قطع نموده و امید است که خداوند به مقتضای وعده خود، توفیق اصلاح نفس به او کرامت کند (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۷۳۳-۷۳۴؛ نراقی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۳۳-۳۳۴؛ تویسرکانی، ۱۳۸۷: ۱۵۱؛ قزوینی، ۱۳۸۰: ۱۶۶). اما اگر قصد گروه سوم فریب مردم باشد که ایشان را فردی متواضع بدانند، احتمالاً کبر او از دو گروه اول بیشتر خواهد بود، زیرا او هم متکبر است و هم ریاکار (قزوینی، ۱۳۸۰: ۱۶۶).

با توجه به مطالب مذکور باید گفت نمود تواضع حقیقی در سه موضع است: ۱) قلب و درون فرد؛ ۲) گفتار، اظهار و بیان آن؛ ۳) رفتار و افعال فرد. بر این اساس متواضع حقیقی کسی است که درون و قلب او با زبان و عملش هماهنگ بوده و گفتار و رفتار متواضعان از او صادر شود، اما کسی که فروتنی در هر یک از مواضع سه‌گانه‌ی او رسوخ نکرده و نمود پیدا نکند مانند کسی که قلباً خود را پایین‌تر از دیگران نداند و یا در ظاهر، رفتار و گفتار متکبرانه از او صادر گردد، متواضع نامیده نمی‌شود.

۲.۳. حدّ تواضع

یکی از مسایل مهمی که در باب تواضع مطرح می‌شود، حدّ و اندازه آن است؛ به این معنا که انسان تا چه اندازه مجاز است خود را کوچک و دیگران را بزرگ بشمارد. آیا خوار کردن خود در نزد دیگران و تذلل در دایره مفهومی تواضع می‌گنجد؟

برخی از اخلاق‌مومنان مسلمان، پس از تعریف تواضع به حدّ وسط بودن آن بین تکبر و تذلل اشاره کرده‌اند و برخی دیگر به چنین مطلبی تصریح نکرده‌اند. آن چه از تعریف دوگانه‌ی تواضع برمی‌آید سازگاری با حدّ وسط بودن تواضع ندارد و سبب می‌شود آدمی در دام تذلل گرفتار آید، ولی افزودن این که تواضع حدّ وسط بین تکبر و تذلل بوده و به معنای تشخیص جایگاه واقعی خود است، با آن که از تعاریف دوگانه‌ی تواضع بر نمی‌آید، اما از فرو افتادن آدمی در دام تذلل مانع می‌شود. مؤید این حقیقت آن است که امام رضا(ع) در بیان حدّ تواضع فرموده‌اند: «قلت ما حدّ التواضع الذی اذا فعله العبد کان متواضعا، فقال: التواضع درجات: منها ان يعرف

المرء قدر نفسه في منزلتها بقلب سليم، لا يحب ان يأتي الى أحد ألاما مثل ما يؤتى اليه، ان رأى سيئه درأها بالحسنه، كاظم الغيظ، عاف عن الناس و الله يحب المحسنين»^۱ (كليني، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۲۴).

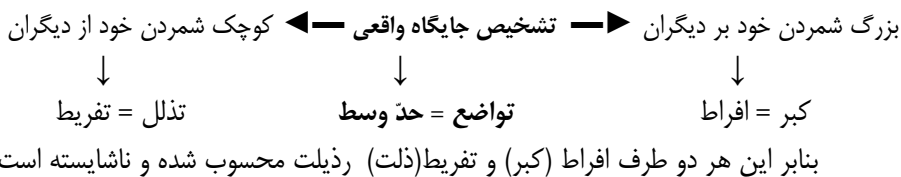
با توجه به این که تعاریف دوگانه‌ی تواضع، سلبی است (بزرگ ندیدن خود نسبت به دیگران) و نه ایجابی، لذا برتری قابل نشدن و بزرگ ندیدن خود نسبت به دیگران (اعم از همه و یا افراد پایین تر از خود) تواضع محسوب شده و در مقابل، بزرگ شمردن خود نسبت به دیگران، کبر به حساب می‌آید:

■ بالاتر دیدن خود نسبت به دیگران ← کبر

- ۱- شخص خود را در جایگاه واقعی و شایسته اش ببیند.
- ۲- شخص خود را پایین تر و کوچک تر از دیگران ببیند.

■ بالاتر ندیدن خود نسبت به دیگران ← تواضع

بر این اساس قاعدتا تواضع هم شامل مواردی می‌شود که فرد، خویشان را در جایگاه و مرتبه‌ای که حقیقتا شایسته و مستحق آن است، ببیند و هم شامل مواردی که فرد خود را پایین تر و کوچک تر از دیگران به حساب می‌آورد. برخی از عبارات اخلاقیون دلالت بر این معنا دارد: «استحقر النفس مع اشتراط اعظام الغير، تواضع» (نراقی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۲۷). و حال آن که برخی از اندیشمندان اخلاق، فضیلت تواضع را حد وسط دو رذیلت اخلاقی بیان کرده‌اند؛ طرف افراط آن کبر و طرف تفریط آن را تذلل و پستی دانسته‌اند و با بیان آن که «احب الامور الی الله اوسطها» معنی حقیقی عدل را حد وسط بودن و تواضع را عدل و حد وسط معرفی کرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۲۷: ۹۵؛ نراقی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۴۴-۳۴۵؛ قزوینی، ۱۳۸۰: ۱۶۸۹). مطالب فوق را می‌توان در قالب نمودار زیر نشان داد:



۱. از اما رضا (ع) درباره‌ی حد تواضع سوال شد به طوری که بنده زمانی که آن را به انجام رساند متواضع محسوب گردد، حضرت فرمود: تواضع درجاتی دارد یکی از آن‌ها این است که انسان قدر و اندازه‌ی خود را بشناسد و با قلبی سلیم خویش را در جایگاه شایسته‌ی خود قرار دهد، فقط آن چه برای خود می‌پسندد برای دیگری بپسندد، اگر بدی‌ای را مشاهده کند، با نیکی آن را پاسخ دهد، فرو خورنده‌ی خشم باشد و درگذرنده‌ی از مردم؛ و خداوند نیکو کاران را دوست دارد.

صفت پسندیده، تواضع است بدون تمایل به هیچ یک از دو طرف، در حقیقت تواضع حدّ وسط آن دو و عدل است و آن به این معنا است که حق هر صاحب حقی به او داده شود و اگر به طرف افراط یا تفریط افتاد و از حالت تعادل خارج گردید، باید انگاره خود را متعادل کند؛ زیرا برای مومن جایز نیست که خود را دلیل کند و از این رو عدل اقتضا می‌کند که برای امثال خود و افرادی که مرتبه‌ی آن‌ها نزدیک به اوست تواضع ورزد (نراقی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۴۴). نیز در نجات المومنین چنین آمده است که «تواضع و فروتنی این نیست که نهایت ذلت و انکسار به عمل آورد و نه این که از برای خود هیچ مزیتی بر غیر نبیند... بلکه حقیقت تواضع آن است که خود را فی الواقع بهتر و خوب تر و در نزد خدا مقرب تر نداند و همچنین نداند که به خودی خود مستحق برتری است بر دیگری و آثار تکبر را به ظهور نرساند» (تویسرکانی، ۱۳۸۷: ۱۵۳).

بر اساس مطالب پیش گفته به نظر می‌رسد در تواضع ورزی لازم است سه نکته مورد توجه قرار گیرد: الف) تواضع ورزی به دور از هر گونه خود کم بینی و کوچک شمردن خود باشد: «ثم المحمود ان يتواضع في غير مذله و من غير تخاسر»^۱ (فیض کاشانی، ۱۴۲۷: ۹۵)؛ ب) آن که شخص مقام و جایگاه خود را خوب بشناسد و خویشترن را در مرتبه‌ای که شایسته‌ی آن است قرار دهد؛ ج) شخص خود را در مرتبه‌ای بالاتر و برتر از دیگران - که استحقاق آن را ندارد - قرار ندهد.

۴. نظریات فیلسوفان اخلاق غربی

فیلسوفان اخلاق، به خصوص فیلسوفان قایل به اخلاق فضیلت، در دهه‌های اخیر مباحث زیادی را در مورد تواضع طرح کرده‌اند؛ عمده‌ی این مباحث به چپستی و ماهیت تواضع، مولفه‌ی اصلی و بنیادین آن و سوال از چرایی ارزشمندی و فضیلت بودن تواضع تعلق می‌گیرد. پس از جستجو و تتبع در آراء این فیلسوفان به نظر می‌رسد این نظریات را می‌توان در دو گروه عمده جای داد: الف) نظریات باور محور؛ ب) نظریات میل محور. نظریات باور محور را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد: ۱) نظریات صحت نگر؛ ۲) نظریات پایین نگر؛ ۳) نظریات تساوی نگر.

در این قسمت از نوشتار در نظر داریم نظریات فوق را طرح و بررسی نموده تا چارچوب نظری مناسبی برای تحلیل دیدگاه اخلاقیون مسلمان فراهم آید. پیش از ورود به بحث، ذکر نکته‌ای ضروری است و آن این که تفاوت و تفکیکی که اخلاقیون مسلمان در مورد عجب و کبر قایل شده و غیر متواضع را متکبر دانسته‌اند، نه معجب، بین فیلسوفان اخلاق غربی مطرح نشده است. لذا توجه به این نکته به فهم بهتر موضوع کمک خواهد کرد.

۱. تواضع پسندیده تواضعی است که پای ذلت و خسران در میان نباشد.

۱.۴. نظریات باور محور

مولفه‌ی اصلی این گروه از نظریات، باور و اعتقاد شخص متواضع است که با توجه به قیود متفاوتی که این باور می‌پذیرد نظریات مختلفی به وجود آمده است. در ادامه، این نظریات طرح و بررسی خواهد شد.

۱.۱.۴. نظریات صحت نگر

این نظریات مبتنی بر درک درست و دقیق از خود، موفقیت‌ها و دستاوردهای خود است؛ به این معنا که همه‌ی این تفاسیر از نوعی معرفت و فهم دقیق از خود و عدم برآوردِ زیادِ خود حمایت کرده و فردی را متواضع می‌دانند که خود را بیش از حدِ واقعی خویش ارزیابی نمی‌کند. این تفسیر از تواضع را می‌توان در قالب سه دیدگاه دسته‌بندی کرد:

- صحت نگر الاهیاتی.
- صحت نگر کیهانی.
- صحت نگر انصافی.

الف) دیدگاه صحت نگر الاهیاتی

این دیدگاه، متعلق به بزرگان مسیحیت همچون آکویناس و نیز ادیان ابراهیمی است. از آن جایی که در چارچوب اعتقادی این ادیان، هر خیر و خوبی‌ای که انسان به دست می‌آورد، از سوی خداوند و منتسب به اوست، بنابر این شخص موفق و صاحب کمالاتی که دستاوردها و موفقیت‌های بزرگی را در زندگی کسب کرده، نباید آن‌ها را از خود بداند و فخرفروشی کند، بلکه باید آن‌ها را از جانب خداوند دانسته و تواضع بورزد (Richards, 2001: 815).

براساس این دیدگاه، شخص متواضع درک درستی از ارزش خود و دستاوردهایش دارد و آن‌ها را در حد و اندازه‌ی واقعی شان ارزیابی می‌کند، اما به جهت انتساب آن‌ها به خداوند، خود را با آفریننده‌ی خود و تمام کمالاتش می‌سنجد و در این قیاس چیزی برای فخرفروشی و تکبر در خود ندیده و در دام باوری کاذب گرفتار نمی‌شود.

نقاط قوت این تلقی از تواضع، ارزیابی دقیق و درک صحیح از خود و به عبارتی توجه به دستاوردهای خویش - بدون کم ارزشگذاری و یا نادیده گرفتن آن‌ها - و نیز منشأ و مصدر دانستن خداوند برای هر خیر و کمالی است. همچنان که در آموزه‌های اسلامی هم بر هر دو رکن مذکور تأکید شده است: قال الرضا(ع) «التواضع درجات:.....منها أن يعرف المرء قدر نفسه، فينزلها منزلتها بقلب سليم.....» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۲۴) و نیز مهم‌ترین راه برون رفت از کبر و عجب، انتساب همه کمالات و موفقیت‌ها به خداوند معرفی شده است (نراقی، ۱۳۸۶: ۲۳۶): «و علاج الاجمالي أن يعرف ربه بأن كل كمال له مُنته إليه.....و أن كل شيء له فهو من ربه» (قزوینی، ۱۳۸۰: ۱۵۷-۱۵۸).

باد ما و بود ما از داد توست هستی ما جمله از ایجاد توست

(مولوی، ۱۳۹۰: ۳۰)

پذیرش این دیدگاه در باب تواضع، نیازمند اثبات مبادی و پیش فرض های آن است، چنانکه استتمن^۱ آن را ناشی از عقیده به لزوم پرستش خداوند در چارچوب های دین دانسته و معتقد است اساسا پرستش اقتضا دارد که موجود مورد پرستش از علو و برتری برخوردار باشد و پرستنده پایین تر و فروتر قرار گیرد (Statman, 1992: 430-431).

ب) دیدگاه صحت نگر کیهانی

بر اساس این دیدگاه شخص متواضع کسی است که درک کاملا درستی از موفقیت ها و ارزش های خود داشته باشد و آن ها را بیش از حد ارزیابی نکند. اون فلنگان^۲ ضمن پذیرش این تفسیر می گوید از آن جایی که بسیاری از آزمایش های روانشناسی شناختی نشان داده اند که انسان ها معمولا در موقعیت های مختلف، خود را بیش از حد ارزشگذاری می کنند، لذا آن چه ما در تواضع نیاز داریم کم ارزشگذاری نیست، بلکه آن است که افراد دستاوردهای خود را زیاد از حد ارزشگذاری نکنند (Maes, 2004: 486).

وی در پاسخ به این پرسش که چگونه شخصی که از دستاوردهای بالایی برخوردار است و فهم درستی نیز از بزرگی این دستاوردها دارد، می تواند تواضع بورزد، می گوید فرد متواضع علاوه بر درک درست از موفقیت های خود، درکی دقیق و صحیح از مقیاس های کیهانی و ابدیت نیز دارد و در سنجش دستاوردهای خود با مقیاس کیهانی و ابدیت، آن ها را بسیار کوچک و ناچیز دیده و تواضع می ورزد (schueler, 1997: 481). اگرچه برخی منتقدان بر این باوراند که چنین فردی را که در فرآیند ارزیابی ای درست، خود را منحصر به فرد دانسته و یا حتی قدری خود را نسبت به جایگاه واقعی خویش پایین تر می داند، نمی توان متواضع نامید (Smith, 2008: 27-28). نکته قابل ذکر آن است که بر اساس این نظریه شخص متواضع در برابر عظمت مقیاس های کیهانی خود را ناچیز می بیند، نه آن که لزوما نسبت به انسان های دیگر تواضع ورزد و حال آن که بحث برانگیزترین موضع واضح، تواضع ورزی در برابر دیگر انسان ها است.

ج) دیدگاه صحت نگر انصافی

بر اساس این نظریه، فرد متواضع کسی است که فهم درستی نسبت به موفقیت ها و دستاوردهای خود دارد، اما با این تفسیر که او فقط خود را در به دست آوردن این موفقیت ها و کمالات دخیل نمی بیند، بلکه تمام شرایط خاص و کیفیات تاثیرگذار در کسب این دستاوردها را

1. Statman.

2. Owen Flanagan.

در نظر گرفته و در نتیجه مجالی برای خود پسندی نمی بیند، به عنوان مثال دانش آموزی که برنده ی مدال طلای المپیاد ریاضی شده ، صرفاً به خاطر تلاش های شخص او نبوده است، بلکه مجموعه ای از عوامل مانند حمایت خانواده، تلاش های معلمان و ... در کسب این موفقیت دخیل بوده اند.

از نظر نوبین^۱ متواضع بودن یعنی منصف بودن؛ و منصف بودن به این معنا است که شخص تمام شرایط یک دستاورد و موفقیت خود را مد نظر داشته باشد؛ همانند یک قاضی منصف که به هنگام حکم برای یک مجرم، تمام شرایط خاص و کیفیات مخففه را به طور کامل لحاظ می کند. از آن جا که تقریباً همیشه شرایط ویژه، اثر کاهشی (فروکاهنده) در موفقیت فرد دارند و تقریباً هیچ موفقیتی به طور کامل صرفاً به خاطر تلاش و استعداد خود فرد نیست، لذا ما تمایل داریم با در نظر گرفتن منصفانه ی آن شرایط، از تشویق و تحسین خود پرهیز کرده و تواضع بورزیم (Maes, 2004: 487).

۲.۱.۴. نظریات پایین نگر

این نظریات مبتنی بر آن است که شخص تمام دستاوردهای خود و یا یک یا چند دستاورد خود را پایین تر از حد واقعی دانسته و کم ارزشگذاری کند. این تفسیر از تواضع را می توان در دو دسته جای داد:

- پایین نگر مبتنی بر غفلت.
- پایین نگر مبتنی بر معرفت (دیدگاه متعارف).

الف) دیدگاه پایین نگر مبتنی بر غفلت

کامل ترین بیان از این نظریه توسط جولیا درایور^۲ مطرح شده است. بر اساس تفسیر او از تواضع، نه تنها در تحقق این فضیلت، داشتن معرفت و فهم درست شرط نیست بلکه مولفه ی اصلی آن نوعی غفلت است.

درایور در توضیح نظریه ی خود می گوید شخص برای آن که متواضع باشد، همین که خود را در جنبه ای خاص - نه نسبت به همه دستاوردهای خود - پایین ارزیابی کند و این کم ارزشگذاری، محدود بوده و به شکل افراطی نباشد و نیز "واقعا" خود را پایین تر ارزیابی کند، کفایت می کند. به عبارت دیگر کم ارزشگذاری مورد نظر درایور از دو جهت محدود است: الف) قلمرو و میدان؛ به این معنا که افراد معمولاً در یک یا چند جنبه - نه در مورد همه موفقیت ها - متواضع اند. ب) عمق؛ به این معنا که کم ارزشگذاری نباید آن قدر زیاد و افراطی باشد که منجر به ردیلت تحقیر نفس شود. اما لازمه ی ارزیابی واقعی آن است که شخص "واقعا" تا حدی از

1. A.T.Nuyen.

2. Julia Driver.

دستاوردهای بزرگ خود غافل باشد و آلا کم ارزش وانمود کردن موفقیت‌ها، علی‌رغم آگاهی از بزرگی آن‌ها، سبب می‌شود که فرد تواضع‌تصنعی از خود بروز دهد که این خود، عوارض اجتماعی بدی را در پی خواهد داشت. از این روی برای اجتناب از دچار شدن به پارادوکس مور^۱، برای تواضع ورزی لازم است شخص نسبت به دستاوردهای بزرگ خود تا حدی غفلت داشته باشد (Driver, 1999: 827).

ب) دیدگاه پایین‌نگر مبتنی بر معرفت

بر اساس این تفسیر از تواضع، شخص متواضع کسی است که خود را یا مهارت، دستاوردها، دارایی‌ها و... خود را ناچیز و کم‌بداند (Schueler, 1997: 467). در این نوع تعاریف، مولفه‌ی اصلی تواضع آن است که فرد متواضع باور دارد که دستاوردهای او از ارزش کمی برخوردار اند. بر اساس این نظریه، وضعیت شخص متواضع از دو حال خارج نیست: یا آن که وی جایگاه واقعی خود را به درستی تشخیص نداده است، و یا آن که به درستی تشخیص داده است. در صورت اول، اشکال این نظریه آن است که شخص در صورتی که واقعا از موفقیت‌های بالایی برخوردار باشد و به خطا آن‌ها را پایین‌ارزیابی کند، بر این اساس تواضع او بر یک خطای معرفتی بنا شده و فضیلت دانستن آن با وجود این ویژگی درست نیست (Ibid: 468). در صورت دوم، چنین تواضعی تواضع حقیقی نبوده و تصنعی است.

۳.۱.۴. نظریات تساوی‌نگر

افرادی چون کانت، بنزیو^۲ و استتمن حامی تفسیر برابری طلبانه از تواضع هستند. از نظر بنزیو تواضع نیازمند تحقق ارزش‌گذاری اساسا یکسان از همه انسان‌ها است. ارزیابی یکسان و مشابه از انسان‌ها بسیار مهم‌تر از تفاوت‌های ناشی از دستاوردهای متفاوت افراد است. شخص متواضع کسی است که ارزش انسانی بنیادی خود را مشابه و یکسان با دیگر انسان‌ها ارزیابی می‌کند (Maes, 2004: 486). بنزیو دیدگاه کانت را در این مورد چنین جمع‌بندی می‌کند: «تواضع در ... کانت مستلزم آن است که انسان خودش را با دیگران برابر ارزیابی کند» (Ben-Ze'ew, 1993: 240).

به نظر می‌رسد این دیدگاه از چیستی و ماهیت تواضع سخنی نگفته است و به نوعی خروج از محل نزاع بوده و در واقع رجوع به یکی از نظریات مذکور را طلب می‌کند. در آموزه‌های اسلامی نیز در باب حث و برانگیختن افراد بر تواضع و اجتناب از خودپسندی، اخلاقیون

^۱. مفاد پارادوکس مور آن است که چنانچه فردی بگوید «در خارج از خانه باران می‌بارد اما من به آن باور ندارم»، سخنی پارادوکسیکال گفته است زیرا مفاد بخش اول سخن او آن است که به باریدن باران اعتقاد دارد، اما در بخش دوم تصریح بر عدم باور به آن دارد.

مسلمان دایما توجه به یکسان بودن انسان‌ها، از پدر و مادر واحد بودن آن‌ها و ... را متذکر شده‌اند، اما این تأکیدها بیانگر ماهیت تواضع و حدود آن نیست (قزوینی، ۱۳۸۰: ۱۶۷).

۲.۴. نظریه میل محور

بر اساس این نظریه متواضع کسی است که اهمیت نمی‌دهد آیا دیگران تحت تاثیر دستاوردهای او قرار گرفته‌اند یا نه. اسکولر در تبیین این دیدگاه می‌گوید برای تواضع می‌توان سه مولفه‌ی بنیادین در نظر گرفت: الف) شخص دارای دستاوردها و موفقیت‌های واقعی و خاص باشد (حداقل یک موفقیت)؛ ب) نسبت به دستاوردها و موفقیت‌های خود آگاه باشد؛ ج) اهمیتی به ارزیابی و ارزشگذاری بالای دیگران نسبت به دستاوردهای خود ندهد (Schueler, 1997, p.478).

بر اساس این دیدگاه، فرد متواضع از موفقیت‌ها و دستاوردهای بزرگ و عظیم خود آگاهی دارد، اما نسبت به ارزیابی مردم بی‌تفاوت است، از این رو در دام تواضع تصنعی گرفتار نخواهد شد.

جمع بندی و نتیجه گیری

آنچه از مطالب پیش گفته در باب فضیلت تواضع از نگاه اخلاقیون مسلمان و سنجش آن در چارچوب‌های مفهومی فیلسوفان اخلاق غرب به دست آمد به شرح زیر است:

الف) تعریف تواضع

- تعاریف اخلاقیون مسلمان از تواضع باورمحور است، نه میل محور؛ هرچند به گمان مولفان بهتر بود اخلاقیون مسلمان تواضع را ذیل فضیلت زهد و از مصادیق آن محسوب می‌کردند که در این صورت تواضع، تحت نظریات میل محور قرار می‌گرفت. بر این اساس، تواضع از فضایل فرعی قوه‌ی غضبیه خارج و جزو فضایل فرعی قوه‌ی شهویه محسوب خواهد شد، که ثمره‌ی آن در تربیت اخلاقی آشکار می‌گردد، به این معنا که اگر آن را از مصادیق قوه‌ی شهویه بدانیم آن‌گاه شخص برای ایجاد و تقویت آن باید هیچگونه تمایلی به بالاتر دیدن خود نداشته باشد.

- تعاریف اخلاقیون مسلمان از تواضع معرفت محور است، به این معنا که تواضع فضیلتی مبتنی بر غفلت نبوده و باید یکی از مولفه‌های اساسی آن نوعی آگاهی - یقینی یا ظنی - باشد.

- تعاریف مسلمانان از تواضع را می‌توان تعریفی غیر بالانگر دانست، چرا که این تعاریف اعم از پایین دیدن خود (پایین نگر) و تشخیص جایگاه واقعی خود (صحت نگر) است.

- تعاریف مسلمانان از تواضع تعریفی سلبی است؛ چرا که این تعاریف مشتمل بر بالاتر ندیدن خود از غیر و یا از کسانی است که به لحاظ رتبه پایین تر هستند. نقیصه‌ی این گونه تعاریف سلبی آن است که عامل اخلاقی را در یافتن چپستی و حدود تواضع دچار سردرگمی می‌کنند.

(ب) قلمرو تواضع

در باب تواضع دو تعریف اصلی ارایه شد: بر اساس تعریف غزالی، نراقی و قزوینی قلمرو تواضع شامل خداوند، رسول و بندگان (انسان‌های معمولی) می‌شود؛ اما بنابر تعریف طوسی و دوانی حیطة ی تواضع تنها بندگان را شامل شده و خدا و رسول از قلمروی تواضع ورزی خارج می‌شوند، کما این که کلیه تعاریف فیلسوفان غربی از تواضع نیز از همین سنخ اند.

به نظر می‌رسد تعریف غزالی، نراقی و قزوینی مناسب‌تر باشد، چرا که نسبت به تعریف دیگر از شمول بیشتری برخوردار است و با توجه به این که اخلاق عهده دار اصلاح رفتار آدمی است از این‌رو این تعریف قادر به توجیه و تبیین و در نتیجه اصلاح رفتارهای بیشتری در انسان خواهد بود.

(ج) عمق تواضع

مطابق معرفت‌شناسی اخلاقیِ اخلاق‌مومنان که تصریح کرده اند تواضع حد وسطِ تذلل و تکبر است ماهیت تواضع می‌باید به معنای تشخیص جایگاه واقعی خود باشد و حال آن که هیچ‌یک از تعاریف دوگانه ی تواضع - ارایه شده توسط آنان - دال بر این مطلب نیست، و این ابهام در تعریف آنان ممکن است فاعل اخلاقی را در دامِ ردیلتِ تذلل گرفتار سازد. این اشکال در غالب تعاریف فیلسوفان غربی نیز مشهود است. تنها جولیا درایور است که به این نکته توجه داشته و خاطر نشان می‌کند که انگاره فاعل اخلاقی از خود نباید آن قدر پایین باشد که شخص را دچار ردیلتِ خودکم بینی کند.

نکته ی پایانی آن که مباحثی را که در باب تواضع در حوزه ی اسلامی و غربی مطرح شده می‌توان در دو بخش جای داد: بخش اول مربوط به بیان ماهیت تواضع است - چنانکه برخی از تعاریف مشعر به آن هستند - که شامل مقومات تعریف از جمله بالاتر ندیدن، پایین دیدن، تشخیص جایگاه واقعی خود و یا میل نداشتن است؛ این مباحث می‌باید در حوزه ی فلسفه ی اخلاق و زیر مجموعه های آن همچون اخلاق هنجاری و به طور خاص در اخلاق فضیلت مورد بحث و مذاقه قرار گیرد؛ اما بخش دوم به تبیین راه‌های تحقق تواضع در آدمی و شیوه‌های دوری از عجب و تکبر می‌پردازد - چنانکه در برخی از تعاریف به آن اشاره شده است - این مباحث نظریه‌های الهیاتی، کیهانی، انصافی، نسبت دادن همه کمالات به منعم و ... را شامل می‌شود که می‌توان آن‌ها را ذیل مبحث تربیت اخلاقی^۱ قرار داد. بنابر این اخلاق‌مونی که مباحث مربوط به بخش دوم را به عنوان تعریف تواضع اخذ کرده اند - با توجه به این که چیزی در باب ماهیت و مولفه‌های تواضع در آن‌ها بیان نشده - دچار خلط مقام تعریف و مقام تحقق شده‌اند.

فهرست منابع

- ۱- آذرنوش، آذرتاش، (۱۳۷۹)، فرهنگ معاصر عربی- فارسی، چاپ ۱، تهران: اسلامیه.
- ۲- ابن منظور، (۱۴۲۷)، لسان العرب، تصحیح و تعلیقه خالد رشید القاضی، الطبعة الاولى، بیروت: دارالبيضاء.
- ۳- ابن مسکویه، (۱۳۸۴)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، چاپ ۷، قم: انتشارات زاهدی.
- ۴- اربلی، علی بن عیسی، (۱۳۸۱)، کشف الغمه فی معرفه الائمه، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ ۱، تبریز: بنی هاشمی.
- ۵- ارسطو، (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، چاپ ۲، تهران: طرح نو.
- ۶- افلاطون، (۱۳۸۶)، جمهور، ترجمه فواد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۷- تویسرکانی، ملاحسینعلی، (۱۳۸۷)، نجاه المومنین، تصحیح و تحقیق رحیم قاسمی، چاپ ۱، قم: بوستان کتاب.
- ۸- دشتکی، امیر غیاث الدین منصور، (۱۳۸۶)، اخلاق منصوری، تصحیح علی محمد پشت دار، چاپ ۱، تهران: امیر کبیر.
- ۹- دوانی، محمد بن اسعد، (۱۳۹۱)، اخلاق جلالی، تصحیح عبد الله مسعودی آرانی، چاپ اول، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۱۰- شبستری، شیخ محمود، (۱۳۸۶)، شرح ساده گلشن راز، بهروز ثروتیان، چاپ ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۱۱- طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۸۵)، اخلاق ناصری، تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ ۶، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۱۲- غزالی، ابو حامد محمد، (۱۳۶۸)، احیاء علوم الدین، ترجمه موید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۳- فیض کاشانی، مولی محسن، (۱۴۲۷ق)، الحقایق فی محاسن الاخلاق، چاپ ۴، بی جا: دارالکتاب الاسلامی.
- ۱۴- القزوی، محمد حسن بن معصوم، (۱۳۸۰)، کشف الغطاء عن وجوه مراسم الاهتداء، تحقیق محسن الاحمدی، چاپ ۱، قزوین: حوزه علمیه قزوین.
- ۱۵- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، الکافی، چاپ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۶- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳)، بحار الانوار، چاپ ۲، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

- ۱۷- مولوی، محمد بن محمد، (۱۳۹۰)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد. نیکلسون، چاپ ۵، تهران: هرمس.
- ۱۸- نراقی، محمد مهدی، (۱۳۸۶)، جامع السعادات، چاپ ۷، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- ۱۹- ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، (۱۴۱۰)، مجموعه ورام، چاپ ۱، قم.
- 20- Ben-Ze,ew, Aaron, (1993), *The Virtue Of Modesty*, American Philosophical Quarterly, Vol.30, No.3.
- 21- Driver, Julia, (1999), *Modesty and Ignorance*, Ethics, Vol.109, No.4.
- 22- Maes, Hans, (2004), *Modesty, Asymmetry And Hypocrisy*, The Journal of Value Inquiry, 38:485-497.
- 23- Richards, Norvin, (2001), *Humility*, In: Becker, Lawrence. C. & Becker, Charlotte.B, *Encyclopedia of Ethics*, Routledge.
- 24- Schueler, G.F, (1997), *Why modesty is a virtue*, Ethics, Vol.107, No.3.
- 25- Smith, Nicholas. D, (2008), *Modesty: A Contextual Account*, Proceedings And Addresses of The American Philosophical Association, Vol.82, No.2.
- 26- Stateman, Daniel, (1992), *Modesty, Pride and Realistic Self-Assessment*, The Philosophical Quarterly, Vol.42, No.169.

بررسی نظر خانم راث رودد در مورد حجاب به عنوان یک وظیفه اخلاقی همسران پیامبر (ص)

سهیلا جلالی کندری^۱

ساجده نبئی^۲

چکیده

دایرة المعارف‌ها منبعی برای کسب اطلاعات درباره موضوعات مختلف هستند و مراجعه به آن‌ها ضروری است. از سوی دیگر موضوع زن و حقوق او، از جمله موضوعات مهمی است که در قرن حاضر بسیاری به آن توجه کرده‌اند و در مواضع مختلف بدان پرداخته‌اند؛ از آن جمله مطلبی است که در مدخل "زنان و قرآن" "woman and the Quran" در دایرة المعارف قرآن "Encyclopedia of Quran" نوشته شده است. اما به نظر می‌رسد خانم راث رودد نویسنده این مدخل محققانه و بی‌طرفانه به این موضوع نپرداخته است. نویسنده یاد شده با مطرح کردن حکم آیه ۵۳ از سوره احزاب یعنی ارتباط با همسران پیامبر(ص) از پشت پرده و حجاب مدعی شده است که حکم اخلاقی رعایت حجاب در ابتدا مخصوص همسران پیامبر(ص) بود اما مسلمانان آن را به زنان دیگر تسری دادند. در حالی که منظور از "حجاب" در این آیه معنای لغوی آن، یعنی پرده و ستر است و نه معنای اصطلاحی آن که همان نوع پوششی است که ما امروزه آن را به عنوان حجاب می‌شناسیم. به این ترتیب خداوند به مسلمانان دستور می‌دهد تا با زنان پیامبر (ص) از پشت پرده و ستر ارتباط برقرار کنند. بنابراین به نظر می‌رسد نویسنده بین معنای لغوی و اصطلاحی خلط نموده است. از سوی دیگر با توجه به فضای نزول آیه این مهم به دست می‌آید که این حکم (ارتباط از پشت پرده) تنها مخصوص همسران پیامبر (ص) است و مخاطب این آیه تنها ایشان هستند نه زنان مسلمان دیگر. گرچه وجوب رعایت حجاب که یکی از مصادیق آموزه‌های اخلاقی دین اسلام است متوجه همه زنان می‌باشد و از آیات دیگر قرآن به دست می‌آید.

کلیدواژه‌ها

دایرة المعارف قرآن، احزاب/۵۳، حجاب. همسران پیامبر (ص).

۱- عضو هیئت علمی دانشگاه الزهراء.

۲- کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، مدرس گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی، اراک.

طرح مسأله

امروزه متداول‌ترین شیوه برای آشنایی و کسب اطلاعات کلی در خصوص مفاهیم و موضوعات مختلف از جمله ادیان و مذاهب گوناگون مراجعه به دایرة المعارف‌هاست. طی سال‌های اخیر دایرة المعارف قرآن «Encyclopedia of Quran» توسط گروهی از محققان خاورشناس به رشته تحریر درآمده است. اما متأسفانه بنظر می‌رسد که در نوشتن مدخل‌های آن سوگیری و کم‌دقتی‌های علمی به چشم می‌خورد. مدخل "زنان و قرآن" از این دایرة المعارف توسط خانم "رث رودد" استاد دانشگاه عبری اورشلیم نگارش یافته است. او به مطالعات خاور میانه و مطالعات زنان و جنسیت اشتغال دارد و در این حوزه چندین کتاب را به چاپ رسانده است که مهم‌ترین کتاب‌های وی "زن در اسلام و خاور میانه" و "زن در مجامع تراجم اسلامی" هستند. از دیگر کارهای وی تدوین مجموعه مقالاتی درباره زنان در خاورمیانه قرن بیستم به زبان عبری، و نیز یک ویژه‌نامه در مجله Hawwa در موضوع فضای جنسیتی در جوامع و فرهنگ خاورمیانه‌ای است که به همراه الا گرینبرگ Ela Greenberg منتشر شده است. در سال‌های اخیر، او روی پروژهای موسوم به "برداشت جنسیتی از سیره حضرت محمد (ص)" کار کرده است که بعضی از یافته‌هایش به صورت مقالاتی منتشر شده است. وی در حال حاضر پروژه‌ای به عنوان "فمینیست‌های مذهبی یهودی و اسلامی" را به انجام می‌رساند که دربرگیرنده فصولی درباره "فمینیسم مذهبی یهودی و اسلامی: تشابهات، موارد موازی و تقابلات"، "تفسیر فمینیست یهودی و اسلامی از کتاب مقدس: آدم، زن و جنسیت" و "قوانین شفاهی اسلامی و یهودی" است (<http://huji.academia.edu/RuthRoded>).

خانم رودد در مدخل "زنان و قرآن" "women and the Quran" مطالب مفصّلی را درخصوص نگاه اسلام و قرآن به زن ذکر کرده است. در این مقاله مجال بررسی همه مسائل این مدخل نیست و تنها یک مورد از مطالب آن طرح می‌شود:

نویسنده با استناد به آیه ۵۳ از سوره احزاب: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَاطِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَجِيبُ مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَجِيبُ مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا زُجُوجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا» مدعی شده است که "حجاب" تنها وظیفه اخلاقی زنان پیامبر (ص) بوده است و منطقی باید نسبت به آن‌ها اجرا می‌شد اما مسلمانان سعی کردند این رفتار اخلاقی را نسبت به زنان دیگر نیز اجرا کنند". نویسنده از این طریق بر اسلام خرده گرفته است.

با توجه به اهمیت گسترش آموزه‌های اخلاقی مبنی بر دین اسلام در جامعه و اینکه

حجاب یکی از مظاهر بارز آن است، تلاش این نوشتار بر این است که با استناد به نظرات مفسران و همچنین بررسی سیاق آیه و فضای نزول آن، به این سؤال پاسخ داده شود که منظور از واژه "حجاب" در این آیه چه می باشد؟ همچنین آیا مخاطب این آیه تنها همسران پیامبر (ص) هستند و یا زنان مسلمان دیگر نیز مشمول حکم اخلاقی این آیه می شوند؟

۲. عبارت مورد نظر از مقاله و ترجمه آن:

«The seclusion of virtuous Muslim women and their separation from men who are not their kin are rooted in the interpretation of a number of rather obscure qur'anic verses. The wives of the Prophet are ordered to "stay in your houses" (Q 33:33) and subsequently most legists explicated rules which prohibited women from traveling more than three days walking distance without the permission of their male guardians and, even then, only when accompanied by a chaperon (see JOURNEY). Another reading of the same phrase would have the wives of the prophet be honorable or quiet in their homes (*qirna* as opposed to *qarna*, see WHISPER). Another exegetical question is whether the instruction refers only to the Prophet's wives or to other Muslim women as well. The continuation of the verse commands the women dress modestly (see CLOTHING), pray regularly (see PRAYER), give to the poor and obey God and his messenger (q.v.), and these are surely not requirements restricted to the wives of the Prophet. Thus, one could deduce that the order to stay in your houses (or alternately to be honorable or quite) may be extrapolated to apply to all Muslim women.

Conversely, the verse ordering the believers to speak to the wives of the Prophet from behind a curtain also prohibits them from marrying the Prophet's widows after his death (Q 33:35: see VELL; WIDOW), a limitation unique to the Prophet's wives. In this case, separating women from male visitors by a curtain, a *hijab*, would logically apply only to the Prophet's wives. Nevertheless, Muslims endeavored to seclude women within the house (see HOUSE, DOMESTIC AND DIVINE; SUNNA), whether by curtain in a modest dwelling such as that of the Prophet or by the demarcation of more elaborate domestic quarters similar to the ancient Greek gynaecium. The context of this verse of the *hijab* is crucial to understanding its meaning (see OCCASIONS OF REVELATION; SIRA AND THE QUR AN). A simple reading of the verse implies that some of early Muslims entered the Prophet's house at all times of the day and night, without asking permission, and stayed around talking. The Prophet was too shy to ask them to leave but God revealed an injunction against this improper behavior. In quranic exegesis (see EXEGESIS OF THE QUR AN: CLASSICAL AND MEDIEVAL), the circumstances upon which the verse was revealed (*asbab al-nuzul*) indicated that some visitors bothered the Prophet's wives to the point of sexual harassment. These accretions would

dictate a more stringent approach to the separation of the women of the household from men who are not their kin, both for the Prophet's wives and, by extension, for other Muslim women as well ».

ترجمه : «منزوی کردن زیبایی و حسن زنان و جدا کردن آنها از مردان نامحرم برگرفته از تفسیر آیات مبهم قرآن است. به زنان پیامبر فرمان داده شده که در خانه‌هایشان بمانند. در نتیجه برخی از مفسران قوانینی را تفسیر کرده‌اند که مانع از مسافرت بیش از سه روز زنان بدون اجازه‌ی ولی آنها می‌باشد؛ حتی اگر دایه و کنیزی آنها را همراهی کند. سؤال دیگری که مطرح است این است که آیا این دستور تنها خطاب به زنان پیامبر است و یا اینکه متوجه دیگر زنان مسلمان نیز هست. ادامه‌ی این آیه (احزاب: ۳۳) به زنان دستور می‌دهد که عقیف باشند، زکات بدهند، و خدا و رسولش را اطاعت کنند و این دستورا مطمئناً منحصر به زنان پیامبر نیست. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که فرمان ماندن در خانه نیز شاید برای همه زنان مسلمان اجرا می‌شده است. برعکس آیه‌ای که به مؤمنین دستور می‌دهد تا با زنان پیامبر از پشت پرده و حجاب سخن بگویند، و آنان را از ازدواج با زنان پیامبر بعد از ایشان ممنوع می‌کند، یک محدودیت خاص برای زنان پیامبر است. در این مورد جدا کردن زنان از مردان به وسیله پرده یا حجاب، به لحاظ منطقی تنها باید نسبت به زنان پیامبر اجرا می‌شد. با این وجود مسلمانان تلاش کردند زنان را در داخل خانه‌هایشان منزوی کنند. و این کار یا با محدود کردن درون خانه‌ها مانند خانه‌ی اندرونی یونانیان انجام می‌شد یا به وسیله پرده در خانه‌ها مانند آنچه نسبت به زنان پیامبر صورت گرفته بود. در این مورد سیاق آیه حجاب برای دریافت معنای آن ضروری است. خوانش ساده‌ی این آیه متضمن این معناست که برخی از مسلمانان بدون اجازه و در هر زمانی از شب و روز وارد خانه‌ی پیامبر می‌شدند و شروع به سخن گفتن می‌کردند پیامبر هم خجالت می‌کشید تا از آنها بخواهد خانه را ترک کنند خداوند حکمی را علیه آنها نازل کرد. در تفاسیر قرآن در شرح شرایطی که به سبب آن آیه حجاب نازل شده است، بیان شده که بعضی از مردان زنان پیامبر را برای تهاجم جنسی آزار می‌دادند (به منظور بهره برداری جنسی برای آنها مزاحمت ایجاد می‌کردند). و اینها باعث رویکرد سخت‌گیرانه‌تری نسبت به جداسازی زنان خانواده از مردانی که خویشاوندشان نبودند، شد.»

۳. بررسی آیه ۵۳ سوره احزاب

در این آیه خداوند دستورالعمل‌هایی را خطاب به مؤمنان در زمینه ورود به منزل پیامبر (ص) و ارتباط با همسران ایشان، مطرح می‌کند :

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَاطِرِينَ إِنَّهَا وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي

مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا».

«ای کسانی که ایمان آوردید! به خانه‌های پیغمبر در نیایید، مگر آنکه شما را به طعامی دعوت کنند، به شرطی که به انتظار طعام زودتر نروید، بلکه وقتی شما را خواندند، داخل شوید، و چون طعام خوردید، متفرق گردید، و آن جا را محل انس و گفتگو مکنید، که این، پیغمبر را ناراحت می‌کند، او از شما خجالت می‌کشد، ولی خدا از بیان حق خجالت نمی‌کشد، و چون از همسران او چیزی می‌پرسید، از پشت پرده بپرسید، این برای طهارت دل شما و دل آنان بهتر است، و شما حق ندارید رسول خدا (ص) را اذیت کنید، و بعد از مرگش با همسران او ازدواج نمایید، این کار تا ابد ممنوع است، چون نزد خدا کاری عظیم است.»

بخش اول آیه زمانی نازل شد که رسول خدا (ص) زینب دختر جحش را تزویج فرموده و ولیمه‌ای برای مؤمنان فراهم آورد. پس از اتمام ولیمه مردم بیرون رفتند ولی سه نفر که گرم صحبت بودند در خانه ماندند و توقفشان طول کشید. رسول خدا (ص) می‌خواست که منزل برای او خلوت شود و در عین حال ایداء مؤمنین را مکروه می‌داشت (قمی، ۱۳۶۷ ش: ۱۹۵/۲؛ طبری، ۱۴۲۰ ق: ۳۲۳/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۵۷۴/۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق: ۲۱۳/۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۳۴۳/۱۶). لذا خداوند با نزول این آیات به مسلمانان نحوه رفتار در این گونه موارد را آموزش می‌دهد. و در ادامه آیه می‌فرماید که "اگر از همسران پیامبر متاعی را خواستید از پس پرده بخواهید". درخواست متاع کنایه از این است که مردم با ایشان درباره حوائجی که دارند سؤال کنند و اگر به خاطر حاجتی که برایشان پیش آمد ناگزیر شدند با یکی از همسران آن جناب صحبتی بکنند از پس پرده صحبت کنند. و جمله "ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ" مصلحت حکم مزبور را بیان می‌کند و می‌فرماید "برای این که وقتی از پشت پرده با ایشان صحبت کنید، دل‌هایتان دچار وسوسه نمی‌شود و در نتیجه دل‌های شما و دل‌های آنان پاک‌تر می‌ماند" (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۳۳۸/۱۶).

در سبب نزول این بخش از آیه شریفه آورده شده است که روزی پیامبر (ص) به اتفاق همسرش عایشه با اصحاب خود مشغول تناول غذا بودند که دست یکی از آنها به دست عایشه اصابت کرد و در این هنگام آیه نازل شد (طبری، ۱۴۲۰ ق: ۱۰ / ۳۲۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۵۷۸/۸؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق: ۶۰/۸؛ کاشانی، ۱۴۲۳ ق: ۳۹۶/۵).

در پایان خداوند مسلمانان را نهی می‌کند که بعد از درگذشت پیامبر (ص) با یکی از همسرانش ازدواج کنند، چون این عمل نزد خدا جرمی بزرگ است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۳۳۷/۱۶).

در مورد شأن نزول قسمت پایانی آیه آورده شده است که طلحه بن عبیدالله تصمیم داشت که بعد از مرگ پیامبر(ص) عایشه را به ازدواج خود درآورد و این آیه نازل شد و او را از این عمل نهی کرد (قمی، ۱۳۶۷ ش: ۱۹۵/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق: ۲۱۴/۵؛ کاشانی، ۱۳۳۶ ش: ۳۱۸/۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۳۴۳/۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ ق: ۳۲۶/۱۳).

اما محل اختلاف در این آیه و دستاویز خانم رودد برای طرح شبهه، کلمه "حجاب" است. گویا نویسنده معنای لغوی "حجاب" را با معنای اصطلاحی آن خلط کرده است. حال باید دید معنای لغوی این واژه چیست؟ و منظور از آن در این آیه چه می‌باشد؟ به عبارت دیگر آیا واژه "حجاب" در این آیه به معنای پوششی است که ما امروز آن را با عنوان حجاب می‌شناسیم؟ یا به معنای لغوی به کار رفته است؟

حجاب از ریشه "حج" است و تنها یک معنای حقیقی دارد و آن منع است؛ منع از رسیدن و وصول چیزی به چیز دیگر (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق: ۸۶/۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۲ ق: ۵۱؛ راغب، ۱۳۶۲ ش: ۱۰۸؛ مصطفوی، ۱۳۲۰ ش: ۱۶۶/۲). یکی از مفسران معنای پنهان کردن را نیز برای این واژه مفروض دانسته است (قرشی، ۱۳۶۶ ش: ۳۸۶/۸). "حجاب" آن چیزی است که حائل و حاجز و مانع از رسیدن دو چیز و یا اثر آن دو به یکدیگر است، خواه آن دو چیز مادی باشند یا معنوی یا یکی معنوی و دیگری مادی یا خود حاجب و مانع مادی یا معنوی باشد (مصطفوی، ۱۳۲۰ ش: ۱۶۷/۲).

اکثر قریب به اتفاق مفسران واژه "حجاب" را در آیه ۵۳ سوره احزاب به "پرده" معنا کرده‌اند و توضیح بیش‌تری نداده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۵۷۶/۸؛ طوسی، بی‌تا: ۳۵۷/۸؛ کاشانی، ۱۳۳۶ ش: ۳۱۸/۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۳۳۸/۱۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۲۴۷/۱۱؛ فضل‌الله، ۱۴۰۵ ق: ۳۴۰/۸؛ قرشی، ۱۳۶۶ ش: ۳۸۵/۸؛ دروزه، ۱۳۸۳ ق: ۴۰۷/۷). اما یکی از مفسران معاصر به طور مفصل متعرض این مسئله شده است و معتقد است مراد از کلمه "حجاب" در این آیه حجاب زنان نیست. زیرا این واژه تنها در محاورات یومیّه به معنای پوشش زن است و استعمال این واژه در شأن زنان، اصطلاحی است که در زمان معاصر ظهور پیدا کرده است ولی در کتب لغت و در تعبیرات فقهای شیعه به این معنا به کار نمی‌رود و فقها از پوشش زنان با واژه "ستر" یاد می‌کنند. در روایات نیز همین تعبیر و شبیه آن وارد شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش: ۴۰۱/۱۷).

۱. گرچه این مفسر در تأیید ادعای خود به کتب فقهی و روایی ارجاع نداده‌اند، اما در تأیید این مطلب می‌توان به عنوان نمونه به کتاب فقهی احکام النساء (شیخ مفید، بی‌تا: ۶۰/۱)، کتاب روایی بحارالانوار (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۱۸۰/۸) و همچنین کتاب فقهی مسائل الحرجه فی فقه المرأة (شمس‌الدین، ۲۰۰۱ م: ص ۴۸) مراجعه کرد.

برخی از فقها نیز تصریح کرده‌اند که این آیه اساساً بر وجوب پوشش زنان دلالتی ندارد (محقق داماد، ۱۴۱۶ق: ۳۵۴/۱؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۰۸ق: ص ۵۷۸).

بنابراین با توجه به معنای لغوی "حجاب" و استعمال واژه "ستر" در رابطه با پوشش زنان در فقه و روایات اسلامی و همچنین تصریحات مفسرین و فقها، این مهم به دست می‌آید که از این واژه در آیه مذکور معنای پوشش و لباس مناسب برای زنان استنباط نمی‌شود؛ بلکه به معنای پرده و حائل است که مانع از رسیدن دو چیز به یکدیگر می‌شود. به این ترتیب خداوند به مسلمانان دستور می‌دهد که با زنان پیامبر (ص) از پشت پرده و ستر ارتباط برقرار کنند؛ یعنی اگر حاجت و سؤالی برای ایشان پیش آمد، آن را در رو با همسران پیامبر (ص) مطرح نکنند.

اما مسئله دیگری که در این مقام شایان توجه است، مسئله شمولیت این حکم است. به عبارت دیگر آیا این حکم تنها مخصوص زنان پیامبر (ص) است یا این که متوجه زنان مسلمان دیگر نیز می‌باشد؟ پرداختن به این مسئله از این رهگذر است که نویسنده این مدخل مدعی شده است که مسلمانان صدر اسلام این حکم را به باقی زنان نیز تسری دادند و زنان خود را پرده نشین کردند.

در این رابطه نظرات مفسران به دو گونه است؛ برخی این حکم را عام دانسته، آن را شامل زنان مسلمان دیگر نیز می‌دانند (مغنیه، بی تا: ۵۵۹/۱؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ق: ۳۵۳/۴؛ حسین شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳-۱۳۶۴ش: ۴۷۵/۱۰؛ طیب، ۱۳۶۶ش، ۱۰/۵۲۱). برای مثال یکی از این مفسران در رابطه با این سؤال که اگر حکم عام است چرا تنها خانه پیامبر (ص) در این آیه ذکر شده است، می‌نویسد از آنجا که در حقیقت خانه پیامبر (ص) سبب نزول این آیه بوده، به آن تصریح شده است (مغنیه، همانجا).

در مقام نقد این رویکرد شایسته است این نکته مطرح شود که حکم عمومی پوشش زنان در آیه ۳۱ سوره نور (وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) و آیه ۵۹ از همین سوره (احزاب) (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَ بَنَاتِكُمْ وَ نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً) مطرح و حدود پوشش شرعی زنان مشخص شده است ولی حکم آیه مورد بحث بنابر فضا و سیاق حاکم بر آن مختص به همسران پیامبر (ص) است. به علاوه چنانچه ادعای نویسنده در خصوص پرده‌نشین کردن زنان مسلمان توسط مردان صحیح باشد، این امر به موجب برداشت

غلطی است که برخی از مسلمانان از حکم این آیه داشته‌اند و تاریخ گواهی می‌دهد همگان این برداشت ناصواب را تلقی به قبول نکردند. زنان صدر اسلام در جامعه حضور اجتماعی، سیاسی و حتی نظامی داشتند؛ برای مثال در جنگ احد هنگامی که معرکه جنگ به نفع مشرکان چرخید تنها ده نفر از مسلمانان باقی ماندند تا از پیامبر دفاع کنند. «تسیبه بنت کعب الانصاریه» یکی از ایشان بود. او که برای آب دادن به رزمندگان به جبهه آمده بود، مشک آب را به زمین انداخت و سلاح به دست گرفت و به دفاع از پیامبر(ص) پرداخت و در این راه جراحات بسیار برداشت و به این سبب مورد ستایش پیامبر(ص) قرار گرفت. (جلالی کندی، ۱۳۸۳: ۱۰۸، به نقل از اعلام النساء: ۹۱/۳).

همچنین «سوده» دختر «عمارة بن الاسک» به عزم شکایت از «بسر بن ارطاة» به دربار معاویه رفت. و وقتی معاویه او را شناخت گفت: «آیا تو همان نیستی که در تشجیع برادرانت در صفین شعر می‌سرودی و آنها را علیه من تحریک می‌کردی؟» سوده بدون تردید و ترس گفت: «بله من بدم و مثل من از حق دوری نمی‌جوید و به دروغ بر تو عذر نمی‌آورد.» (همو: ۹۶. به نقل از همو: ۲۷۲/۲). پس حتی در دوران خلافت معاویه هم زنی به شکایت از والی خلیفه نزد او می‌رود و سرزنش نمی‌شود که چرا کار غیرشرعی یا حتی غیر عرفی انجام داده است.

در مقابل این رویکرد مفسران دیگری معتقدند این حکم خاص است و تنها مخصوص همسران پیامبر(ص) است و اسلام زنان دیگر را امر نکرده است که پرده نشین باشند(ابن عاشور، بی تا: ۳۱۵/۲۱؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق: ۳۷۲/۱۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق: ۳۲۹/۱۳. ابن جزی غرناطی، ۱۴۱۶ق: ۱۵۷/۲).

یکی از مفسران علت اختصاص این حکم را به همسران پیامبر(ص) آیه ۳۲ از همین سوره (یا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ اتَّقِيْتَنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَ قُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا) میدانند (ابن عاشور، بی تا: ۳۱۵/۲۱)؛ زیرا از مفهوم و سیاق آن اینگونه دریافت می‌شود چنانچه همسران پیامبر(ص) تقوا پیشه کنند، بیشتر از زنان دیگر مأجور می‌شوند و منزلت و جایگاه والاتری دریافت می‌کنند و در مقابل چنانچه خطایی از ایشان سربرزند، باز هم بیشتر از دیگران مورد عقاب قرار می‌گیرند. البته این مفسر معتقد است که این حکم علاوه بر همسران پیامبر(ص) شامل دخت گرامی ایشان نیز می‌باشد و زنان مسلمان دیگر مشمول این حکم نمی‌شوند(ابن عاشور، همانجا).

یکی از مفسران در بیان علت اختصاص این حکم می‌نویسد: حفظ حرمت خانواده رسالت اینگونه اقتضاء می‌کند که همسران پیامبر(ص) در مکان‌های عمومی ظاهر نشوند و بجز از پشت پرده با مردان سخن نگویند(مدرسی، ۱۴۱۹ق: ۳۷۲/۱۰). یکی دیگر از مفسران علت وجوب این محدودیت برای همسران پیامبر(ص) را وجود دشمنان زیاد پیامبر(ص) و عیبجویان وی و غرض

ورزان می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ ق: ۱۳/۳۳۰).

به این ترتیب با توجه به فضای آیه و تصریحات مفسرین و همچنین عدم گواهی تاریخ بر پرده نشین کردن زنان مسلمان صدر اسلام، این حکم مخصوص همسران رسول الله (ص) است. و نظر خانم رود در این باره غلط می‌باشد.

در پایان نویسنده مدعی شده است که بعضی از مفسران علت نزول این آیه را این می‌دانند که مردان زنان پیامبر را مورد تهاجم جنسی قرار می‌دادند.

در رابطه با شأن نزول این آیه اکثر مفسران همان دو شأن نزول معروف (ماجرای عروسی پیامبر(ص) با زینب و توقف اصحاب در منزل ایشان پس از اتمام مراسم و همچنین اصابت دست یکی از اصحاب با دست عایشه) را که پیش از این بدان اشاره شد، مطرح کرده‌اند (رک: ص ۷-۸ از همین نوشتار). و برخی از مفسران اهل سنت آورده‌اند که عمر به پیامبر(ص) گفت: با توجه به این که هم انسان‌های نیکو و هم فاجر در خانه تو آمد و شد دارند، چرا همسران را به پوشش فرمان نمی‌دهی؟ (سیوطی، ۱۴۰۴ ق: ۵/۲۱۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۱۱/۲۴۷؛ ابن عاشور، بی تا: ۳۰۶/۲۱). اما هیچ یک از مفسران به تهاجم و آزار جنسی همسران پیامبر(ص) اشاره نکرده‌اند. از سوی دیگر این آیه در مدینه نازل شده است (رک: معرفت، ۱۳۸۰ش: ص ۷۹)؛ یعنی زمانی که مسلمانان از جهت ایمان و پای بندی به شریعت اسلام و اخلاقیات استوارتر شده‌اند. بنابراین به نظر نمی‌رسد آنان چنین تعدی و جسارتی را به همسران پیامبر(ص) روا دارند.

شاید این تصور اشتباه از سوی نویسنده به تفاوت فرهنگ غرب و فرهنگ اسلامی بازمی‌گردد. و این تفاوت فرهنگ و پرورش یافتن در محیط‌های مختلف سبب می‌شود که افراد درک یکسانی از مسائل و موضوعات نداشته باشند. طبق گزارشات رسیده از سوی افرادی که به جوامع غربی آمدوشد دارند، در فرهنگ غرب نگاه کردن به قصد تمتع و لذت، تهاجم جنسی تلقی می‌شود. حتی نگاه کردن از نوع تحدق نیز پسندیده نیست اگرچه تهاجم جنسی تلقی نمی‌شود. اما در فرهنگ اسلام این گونه نیست؛ یعنی صرف نگاه کردن به هر قصدی که باشد یا برخورد تصادفی و غیرعامدانه با نامحرم تهاجم جنسی تلقی نمی‌شود. گرچه این عمل از نظر اخلاقی شایسته و سزاوار نیست و قرآن نیز از آن نهی کرده است، ولی از نظر شرعی حد و تعزیری را به دنبال ندارد.

در حقیقت نویسنده مورد نظر گمان کرده برخی اصحاب به زنان پیامبر (ص) نگاه شهوت آلوده داشته‌اند و طبق فرهنگ خویش از این نوع نگاه به تهاجم جنسی تعبیر کرده‌است. اما: اولاً نگاه کردن به نامحرم چه به قصد لذت و چه از نوع تحدق در فرهنگ اسلام تهاجم جنسی تلقی نمی‌شود. اگرچه از آن نهی شده است.

ثانیاً باید در نظر داشت صرف اسلام آوردن باعث نمی‌شود که فرد فرهنگ قبلی خود را

یکباره کنار بگذارد. (با توجه به این که نگاه کردن و خیره شدن به دیگران جزیی از فرهنگ جاهلیت بوده است).

به این ترتیب چنان چه مردی به همسران پیامبر(ص) نگاه کند و یا (طبق یکی از شأن نزول‌ها) با او- نه عمد- برخورد فیزیکی داشته باشد، نمی‌توان آن را تهاجم جنسی قلمداد کرد.

نتیجه‌گیری

۱. خانم رودد اظهار کرده‌اند حکم اخلاقی حجاب در ابتدا مخصوص زنان پیامبر (ص) بوده است و بعدها مسلمانان آن را به تمامی زنان مسلمان تسری داده‌اند. در حالی که واژه "حجاب" به معنای لغوی آن که همان "ستر" و "پرده" است در این آیه به کار رفته است و معنای اصطلاحی آن مدّ نظر نیست.

۲. نویسنده حکم به کار رفته در آیه مورد نظر (ارتباط با مردان مسلمان از پشت پرده و حجاب) را عام و همگانی دانسته‌اند. در حالی که فضای حاکم بر آیه گویای این مطلب است که این حکم تنها مخصوص همسران پیامبر (ص) است و زنان مسلمان دیگر مشمول آن نیستند. به علاوه حکم عمومی پوشش زنان در آیه ۵۹ از همین سوره و آیه ۳۱ سوره نور مطرح شده است.

۳. خانم رودد همچنین ادعا کرده است که علت نزول آیه ۵۳ سوره احزاب بدین شرح است که مردان، همسران پیامبر(ص) را مورد تهاجم جنسی قرار می‌دادند. در حالی که هیچ یک از شأن نزول‌ها به این مسئله اشاره نکرده است. منشأ این نسبت غلط چه بسا تفاوت فرهنگ غرب و مسلمانان باشد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، (۱۳۷۴)، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. آلوسی، محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد، (۱۴۱۶ق)، کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت: شرکت دارالارقم بن ابی الارقم.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، التحریر و التنویر، بی جا.
۵. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۲ق)، مقاییس اللغة، بیروت، لبنان، انتشارات دارالکتب میمه.
۶. اصفهانی، راغب، (۱۳۶۲)، مفردات فی غریب القرآن، انتشار کتاب فروشی مرتضوی.
۷. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، (۱۴۲ق)، الكشف و البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۸. جلالی کندی، (۱۳۸۳)، زن مسلمان، پرده نشینی یا حضور اجتماعی، تهران: ناشر دانشگاه الزهرا.
۹. حسینی شاه عبدالعظیمی، (۱۳۶۴-۶۳)، حسین بن احمد، تفسیر اثنی عشری، تهران: انتشارات میقات.
۱۰. حسینی شیرازی، محمد، (۱۴۲۴ق)، تقریب القرآن الی الاذهان، بیروت: دارالعلوم.
۱۱. دروزه، محمد عزت، (۱۳۸۳ق)، التفسیر الحدیث، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه.
۱۲. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت ا. مرعشی نجفی.
۱۳. شمس الدین، محمد مهدی، (۲۰۰۱م)، مسائل الحرجة فی فقه المرأة، بیروت: مؤسسه المنار.
۱۴. شیخ مفید، محمد بن محمد، (بی تا)، احکام النساء، محقق مهدی نجفی، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، (۱۴۱۲ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، تفسیر جوامع الجامع، تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۷. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، (۱۴۲۰ق)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر طبری)، بیروت. لبنان: دارالکتب العلمیه.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۹. طیب، عبدالحسین، (۱۳۶۶)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام.
۲۰. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۴۰۸ق)، کتاب الصلاة، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة، قم: المؤلف الطبعة الاولى.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم: هجرت.
۲۲. فضل الله، محمد حسین، (۱۴۰۵ق)، من وحی القرآن، بیروت، دارالزهرا.
۲۳. قرشی، علی اکبر، (۱۳۶۶)، تفسیر احسن الحدیث، تهران: واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت.
۲۴. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، تفسیر قمی، قم: دارالکتاب.

۲۵. کاشانی، فتح الله، (۱۳۳۶)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- ۲۶.....، (۱۴۲۳ق)، زبده التفاسیر، قم: بنیاد معارف اسلامی.
۲۷. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، الطبعة الثانية المصححة، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۲۸. محقق داماد، محمد، (۱۴۱۶ق)، کتاب الصلاة، قم: جامعه المدرسین، الطبعة الثانية.
۲۹. مدرس، محمدتقی، (۱۴۱۹ق)، من هدی القرآن، تهران، دارالمحبی الحسین.
۳۰. مصطفوی، حسن، (۱۳۲۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب تهران.
۳۱. معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۰)، علوم قرآنی، قم: موسسه فرهنگي تمهید.
۳۲. مغنیه، محمد جواد، (بی تا)، التفسیر المبین، قم: نشر بنیاد بعثت.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۲ق)، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب.

فرم اشتراک مجله علمی - پژوهشی "پژوهش‌های اخلاقی" انجمن معارف اسلامی

| | | | |
|--|------------------|---------------------|-----------------------|
| لطفا در این قسمت چیزی ننویسید کد اشتراک: | | | |
| نام و نام خانوادگی: | | | |
| نام سازمان (مخصوص سازمان‌ها): | | | |
| شغل، محل کار، سمت: | | | |
| میزان تحصیلات و رشته تحصیلی: | | | |
| آدرس پستی: | | | |
| پست الکترونیک: | | | |
| شماره فیش بانکی: | تاریخ فیش بانکی: | تعداد نسخه دریافتی: | شروع اشتراک از شماره: |
| امضای متقاضی | | | تاریخ |

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

| | |
|---|-------------|
| اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): | ۱۲۰۰۰۰ ریال |
| اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): | ۲۰۰۰۰۰ ریال |
| اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی: | ۷۰۰۰۰ ریال |
| اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): | ۱۳۰۰۰۰ ریال |
| اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): | ۲۴۰۰۰۰ ریال |

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب ۱۵۳۱۰۷۱ بانک تجارت شعبه صفائیه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، کتابخانه مرکزی، دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی ارسال فرمایید: جهت اطلاع بیشتر با تلفن ۰۲۵-۳۲۱۰۳۳۶۰ تماس حاصل فرمایید.

Abstracts

Considerning view point of Mrs. Roth Rooded about Hejab as a moral duty of prophet's spouses

*Sohiela Jalali Konduri
Sajedeh Nabaee*

Abstract

encyclopedia is primary and important source to get information about various topics. Women studies, as well, has been considered as an important issues which has an article in encyclopedia. In article of "women and the Qur'an" from the encyclopedia of Qur'an, Ruth Roded discussed subjects about Women's rights in the Qur'an. Yet it seems she did not perform this topic academically and fair. Authors mentioned Introducing the verse 53 of Surah "Ahzab" means The relationship with prophet's wives from behind a veil, Claims covering was For the wives of the Prophet Specially at first but Muslims Have expanded it to other women. While Purpose of "hijab" in this verse is literal meaning means veil and curtains, not The meaning of the term Type of Coverage that We know it today as "hijab". So God instructs Muslims to Communicate the women of the Prophet from behind the curtain and setter and The sentence is For the wives of the Prophet Specially. Although the necessity of hijab See all Muslim women , But other verses come.

Keywords

encyclopedia of Qur'an, Ahzab/53, hijab. prophet's wives

What is modesty: a comparative study on viewpoint's of Muslim and western ethicists.

Sahar Kavandi

Mohsen Jahed

Abstract

Modesty is one the most effective virtue in individual and social life that have been paid attention to by Muslim and western ethicists. Misunderstanding of this virtue may make some problems and the moral agent will be afflicted with inferiority or megalomania. So, moral philosophers have put subjects about nature, realm, depth, and it's degrees. After reporting and analyzing viewpoints' Muslim ethicists and enjoying from western's moral philosophers' conceptual frames, authors have studied the concept of modesty. Muslim definition of modesty is belief-based, knowledge-based, non-overestimated and negative. Two problems in some definitions of modesty are (a) confusion between context of definition and context of existence , (b) ignorance of the depth of modesty.

Keywords

morality, modesty, megalomania, Muslim ethicists, moral philosophers.m

Sources of ethical thought in Persian poems
(relying on Hadigha AL Haghgha ,Makhzan AL Asrar ,
Bustan and Matlaa AL Anvar)

Maryam zamani

Abstract

Persian literature in different periods due to social, cultural and political, Interest and respect the rules of ethics, The subjects were thinkers and writers, especially poets and fine collection of Persian literature is full of words of wisdom and enlightened Admonitions that elders and scholars of this country to lead and reform the people of compassion and benevolence written and has been welcomed by the public and elaborated a big impact on people's lives. But the issue is one of ethics to advise people and how are examples of moral choice and this subjects?

The purpose of this study was to search the most influential moral ideas and methods among diverse opinions and ideas in most ethical systems there Farsi. To achieve the moral content is checked Sanaei,s Hadighah AL Haghghah, Nezami,s Makhzan AL Asrar Saadei,s Boustan and Amir Khosro Dehlavi ,s Matlaa AL Anvar informed each of a variety of references in social behavior and individual customs training, To determine the four elements of the social and indigenous traditions, religion, mysticism, philosophy and wisdom, which is this system's efficiency.

Key words

ethics, Sanaei,s Hadighah AL Haghghah, Nezami,s Makhzan AL Asrar Saadei,s Boustan and Amir Khosro Dehlavi ,s Matlaa AL Anvar

Narrative Reason For or Against of Aristotle Centrality theory

Shamsali Zare'ian

Abstract

Centrality or Golden moderation of Aristotle which posed as a landmark for ethics, has a lot of effect on Islamic scholars and some of clergies of ethics to the extent that if we name Islamic Ethics to Aristotle Ethics. Aristotle didn't suffice to explanation of scientific argument and took it for granted, but Muslim scholars and clergies of ethics wanted to say more about Centrality and brought reason from Quran and Narrations. After consideration it was understood that Centrality of Aristotle wasn't approved by Quran and Narrations and neither did clergies of ethics. We will understand that Quran and Narrations not only approve it but also oppose it.

Keywords

Centrality, moderation, ethics, Aristotle, Muslim scholars.

Philosophical Explanation of the moral responsibility based on John Martin Fischer

*Solaiman Habibi
Mohsen Javadi*

Abstract

One of the conditions posed on the moral responsibility, it's a control. For the common consideration, it's interpreted the concept of a control based on the availability of an agent to the alternative possibilities, but causal determinism has faced this consideration up to the critical challenges. John Martin Fischer tend to agree with the challenge of causal determinism, particularly with the result of the consequence argument. Hence, he revises the concept of the control. Fischer clarifies his theory about the moral responsibility based on the concept of "guidance control", against regulative control. This type of the control has two main components that each of them has three criterion for determination. Fischer uses these elements in four aspects: 1) recognition of the moral responsibility in the practical different situations; 2) illumination and defense of the triad types of the moral responsibility; 3) responsiveness to the challenges and criticism; 4) development and explanation of his theory.

Keywords

moral responsibility; guidance control; causal determinism; John Martin Fischer.

Aristotle, Egoist or Altruist?

*Ali Akbar Teymori Fereidani
Esmaeel biukafi*

Abstract

One of the discrepant issues between the Aristotle experts is the relationship between the Aristotle's ethics and the moral theories of egoism or altruism forming the two opposing readings from his ethical theory. Accordingly, some prescribed Aristotle as egoist and some others prescribed him as altruist.

The final judgment of the two readings depends on the distinction between the two types of impressions from the egoist or altruist theories: An impression relating to an outside fulfillment and a purely abstract impression (philosophical) from the two theories. Based on the first impression, the possibility of analyzing the Aristotle's ethics in the form of egoist or altruist is basically cancelled because egoists or altruists know moral goodness as synonymous with profit or pleasure not wisdom. In addition, these two theories have a more formal approach to normative ethics and do not undergo any priori judgment about moral concepts; while Aristotle has completely foregone ideas about these concepts and provides a detailed list of them to his audience.

However upon the second impression, since we can consider wisdom like profit and pleasure as the basis of a value judgement about the human actions, the primary basis for the analysis of Aristotle's ethics from the perspective of egoist or altruist is provided. However, in this case the Aristotle's character-oriented approach in ethics against the action-oriented approach of the mentioned two theories can take the possibility of analyzing the Aristotle's ethics from the perspective of egoist or altruist down to uncertainty.

Key words

Aristotle, Egoism, Altruism, Friendship.

Imperssionability of Ibn Meskavieh from farabi regarding moderateness and prosperity

Zohreh Tavaziyani

Abstract

After the translation period and Muslim's focusing on the Greek cultural and intellectual scholars, Aristotle moral books became popular. While his metaphysical and logical views were also being spread all around Islamic lands, Muslims' attention to his moral works is significant, though there were other philosopher's ideas in this field. We can list well-known scholars who tried to study the moral issues and philosophy of ethics. Among all of their ethical systems, some including Al-Farabi and Ibn Meskavayh focused on Aristotle thoughts and his famous idea of "golden mean". Al-Farabi wrote the book of *Tahsil Al-Sa'adat* (Achieving Happiness) and Ibn Meskavayh wrote *Al-Taharat* (Purification) and *Tahzib E Nafs* (Refining Soul). Both scholars appreciated Aristotle's ideas in designing a moral system. In fact, Al-Farabi is known as a connecting chain between his later philosophers and Aristotle. Therefore, in this paper, we are trying to compare Ibn Meskavayh and Farabi's view points on different ethical issues including mean, happiness, and virtue. Also we are studying about the influence of Al-Farabi on Ibn Meskavayh thoughts and representing their similar ideas influenced by religion. Finally, we come to this conclusion that Ibn Meskavayh was influenced by both Aristotle and Al-Farabi. Aristotle affected him through his idea of "golden mean" and Al-Farabi influenced him through analyzing the idea and religious teachings.

Key words

Al-Farabi, Ibn Meskavayh, Happiness, Virtue, the Idea of Mean

Ethical Research

The Quarterly Journal,
Vol. 5, No.3, Spring 2015

Proprietor: Iranian Association for Islamic Thought.

Chief Director: Reza Haji Ebrahim. Ph.D

Chief Editor: Mahmoud ghayyomzade, Ph.D

Board of Writers

Hajotoleslam Alireza Amini, Mohsen Javadi, Ph.D; Ahmad Deilami Ph.D; Amir Divani, Ph.D; Jafar Shahanzari, Ph.D; Amir Abbas Alizamani Ph.D; Mahmoud ghayyomzade, Ph.D; Muhammad Legenhousen, Ph.D; Abdollah Nasri, Ph.D

Internal director and Editorial- board director: Alireza Moazami

Editor: Zeinab Salehi

Translator: Print Ehsan

Administrative Assistant and Typesetting: Mohammad Ehsani

Note

The Journal Ethical Research accepts papers on the Ethics, Islamic Ethics, applied ethics, comparative ethics, and ethical challenges of Modernism and moral training. The papers received will be published provided that they are written according to the house style of the journal. The authors will bear responsibilities for their own papers.

Address: Bolward Al-Ghadir, University of Qom, Central Library, office of the journal.

Tel: 0098-25-32103360

Fax: 0098-25-32103360

Email: Akhlagh_1393@yahoo.com

This journal is cooperatively being published by Iranian Association for Islamic Thought.