

نظریه‌های اخلاقی در اسلام کتابی است به قلم ماجد فخری، استاد فلسفه دانشگاه‌های لبنان، انگلستان و آمریکا که در ۲۰۶ صفحه به همراه ۲۴ صفحه پیوست و کتابنامه و فهرست اعلام به زبان انگلیسی نگاشته و از سوی انتشارات بریل منتشر شده است.

هدف اصلی پژوهش در این کتاب یافتن پاسخی برای این پرسش مهم است که آیا اساساً چیزی به نام اخلاق اسلامی وجود دارد؟ شاید گمان رود که یافتن چنین پاسخی چندان دشوار نباشد و با رجوع به قرآن، چنان منبع و محور اصلی که حیات اخلاقی و اجتماعی مسلمانان گرد آن می‌چرخد، هدف یاد شده برآورده می‌شود، اما به واقع، چنین نیست. زیرا قرآن به معنای دقیق کلمه دارای یک نظریه اخلاقی مشخص نیست، هر چند دربردارنده کل اخلاقیات و منش اسلامی است.

خوی و اخلاقیات بیانگر افعال و تصمیم‌های درست و تمیز آن از کارهای ناشایست و نادرست است؛ در حالی که نظریه‌های اخلاقی در پی آشکارسازی ماهیت و دلایل درستی و نادرستی افعال، کارها و تصمیم‌های گوناگون آدمی در عرصه‌ها و موقعیت‌های مختلف و اصول نهفته در مدعای مدح‌پذیری و ذم‌پذیری اخلاقی آن‌هاست. از این رو، هرچند بررسی اخلاقیات اسلامی و بیرون کشیدن آن‌ها از قرآن برای سامان‌دهی زندگی اخلاقی و اجتماعی وظیفه‌ای بس مهم و ضروری است، هیچ‌گاه مسلمانان را از دست‌یابی به نظریه‌های اخلاقی بی‌نیاز نمی‌کند. تعریف مفاهیم اخلاقی، تعیین، توجیه و ارزیابی احکام اخلاقی و جداسازی افعال درست و ناپسندیده از کارهای نادرست و ناپسندیده بدون داشتن نظریه و نظام اخلاقی، آسان و شفاف و بسامان نخواهد بود. گویی ماجد فخری با همین پیش‌فرض و با امیدواری به یافتن نظریه‌های اخلاقی اسلامی به چنین پژوهشی دست زده است. او برای این کار بر منابع اسلامی به ویژه منابع فقهی، تفسیری و کلام مدرسی تکیه می‌کند و نظریه‌های برآمده از آن‌ها را با روح کلی حاکم بر اخلاقیات قرآنی سازگارتر می‌انگارد. در حالی که دیدگاه‌های اهل تصوف و فلسفه را به رغم توسل‌های‌شان به حجیت قرآن در حمایت از مدعاهای اخلاقی و نظری مربوط به جهان و انسان، با اندیشه‌های وارداتی هندی، یونانی، مسیحی و مانند این‌ها آمیخته و آغشته می‌داند و از طبقه کلی نظریه‌ها و دیدگاه‌هایی که ریشه در قرآن دارند، دور می‌پندارد.

بدین سان، مؤلف به تبیینی گونه‌شناختی از اندیشه‌های اخلاقی اسلامی می‌پردازد و آن‌ها را در چهار نوع گوناگون می‌گنجاند تا به روشنی تفاوت‌ها و ویژگی‌هایشان را نشان دهد. این چهار گونه اخلاق عبارتند از: اخلاق مبتنی بر نص کتاب مقدس یا اخلاق منصوص، اخلاق فلسفی، اخلاق کلامی و اخلاق دینی که در چهار بخش جداگانه، هر کدام با فصولی چندگانه بررسی شده‌اند. روش بررسی انواع چهارگانه نظریه‌های اخلاقی، تحلیلی و الگووار است و به طور عمودی و سلسله‌مراتبی صورت می‌گیرد، نه به روش تاریخی و خطی و صرفاً بر حسب ترتب زمانی. اخلاق منصوص و اخلاق فلسفی در برابر همدیگر و در دو سر طیف و سلسله قرار دارند؛ زیرا با دو رویکرد و شیوه مخالف، اولی با تکیه بسیار بر نصوص مقدس به ویژه قرآن و احادیث نبوی و دومی بر پایه شیوه‌های قیاسی و بحثی صورت می‌گیرند. از این رو، یکی به متون مقدس تکیه زده است و دیگری به اخلاق یونانی وابسته است. دو گونه اخلاق دیگر در میانه جای می‌گیرند. یکی اخلاق کلامی که تا حدی از مفاهیم و مقولات فلسفی بهره‌جسته است، و دیگری اخلاق دینی که گرچه به طور کلی از روش بحثی چشم‌نپوشیده است، چندان به اخلاق فلسفی وابسته نیست. مؤلف در مقدمه کتاب، اندکی در باره این گونه‌شناسی اخلاقی و چهارچوب کلی مباحث توضیح می‌دهد و سبب پرداختن به برخی از جریان‌ها و گونه‌های اخلاقی و در حاشیه نهادن جریان‌ها و انواع دیگر را باز می‌نماید.

بخش نخست کتاب با عنوان اخلاق منصوص و با دو فصل اخلاقیات

قرآنی و شواهدی از احادیث به بررسی موضوع نص و تفسیر آن و دیدگاه شماری از مفسران در باره پاره‌ای از واژه‌های اخلاقی مانند

اثر: ماجد فخری  
ترجمه: مرتضی فتاحی‌زاده

## نظریه‌های اخلاقی در اسلام

خیر و شر و مسئله عدل الهی و مسئولیت آدمی اختصاص دارد. بخش دوم (اخلاق کلامی) در دو فصل تدوین شده است که به دو جریان عمده کلامی می‌پردازد. فصل نخست در باره خردگرایی اخلاقی است. در این فصل در باره زمینه‌ها و اساس تکلیف‌شناختی امور درست و نادرست، استعداد و مسئولیت آدمی، حکمت و عدل الهی بحث شده است. معتزله نماینده برجسته خردگرایی اخلاقی است. فصل دوم در باره اراده‌گرایی اخلاقی است. جبرگرایان اولیه و اشاعره از اراده‌گرایان اخلاقی‌اند. در این فصل نیز از اراده الهی چونان زمینه و اساس درست و نادرست، مسئله استعداد آدمی و کسب و عدل و ظلم منتسب به خداوند سخن به میان آمده است.

بخش سوم کتاب با عنوان اخلاق فلسفی، به هفت فصل تقسیم شده است. فصل اول درباره منابع یونانی اخلاق فلسفی است. این فصل در باره مجاری انتقال اندیشه‌های اخلاقی یونانی، متون اخلاقی یونانی به ویژه اخلاق نیکوماخس و تأثیرات آن بحث می‌کند. در فصل دوم از سرآغازهای سقراطی و رواقی اندیشه‌های اخلاقی همچون اندیشه‌های کنفی و رازی سخن رفته است. فصل سوم به بررسی سنت‌های ارسطویی و نوافلاطونی مانند آرای فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد می‌پردازد.

فصل چهارم به بررسی عناصر نوفیثاغورسی و عمل‌گرایانه به ویژه اندیشه‌های اخلاقی اخوان الصفا، پیدایش و رشد اخلاق، انسان، اختیار و سرنوشت اختصاص دارد. فصل پنجم ویژه بررسی اندیشه‌های یحیی ابن‌عدی، منطقی و فیلسوف اخلاقی سده دهم، و مسائلی چون هدف و موضوع اخلاق، جدول خیرها و شرها و سیمای انسان کامل است. فصل ششم در باره اندیشه‌های برجسته‌ترین فیلسوف اخلاق اسلامی، احمدبن محمد مسکویه است. در این فصل آثار و دیدگاه وی در باره موضوعاتی چون ماهیت و عملکرد نفس، فضیلت چونان شرف نفس ناطقه، عدالت، دوستی، سعادت و متعلق و درجات آن، و اخلاق‌درمانی بررسی می‌شود. فصل هفتم هم در باره اندیشه‌های خواجه‌نصیرالدین طوسی است. ارتباط اخلاق با علوم دیگر، نفس و قوای آن، سعادت و فضیلت، تدبیر منزل، اصول علم سیاست، اوصاف امام و وظایفش در برابر پیروانش از جمله مسائل مطرح شده در این فصل است.

بخش چهارم با عنوان اخلاق دینی، در شش فصل قالب‌ریزی شده است. عنوان فصل نخست، اخلاق دینی و آرمان زاهدانه است. در این فصل اخلاق دینی تعریف و از حدیث‌گرایی اخلاقی کسانی چون حسن بصری و ابن‌ابی‌دینا بحث می‌شود. عنوان اصلی فصل دوم، گرایش‌های اخروی و دنیوی است و عنوان فرعی آن ابوالحسن ماوریدی است. حدیث‌گرایی آمیخته به خردگرایی، برتری عقل، قواعد رفتار دینی (ادب‌الدین)، قواعد رفتار دنیوی (ادب‌الدنیا) و قواعد رفتار شخصی (ادب‌النفس) از جمله موضوعات مورد بحث‌اند. فصل سوم ویژه اخباری‌گرایی و عمل‌گرایی است و در آن به موضوعاتی چون معضل اخلاقی ابن‌حزم، جلوگیری از تشویش و پریشانی، بیهودگی بلندپروازی دنیوی و غرور و فضایل اصلی پرداخته می‌شود. مکارم‌الشریعة و راغب اصفهانی به ترتیب عنوان‌های اصلی و فرعی فصل چهارم‌اند که در آن از نجابت دینی، عبادت، تمدن، تزکیه اخلاقی نفس، برتری عقل، عدالت و عشق و زدودن حزن و ترس سخن رفته است.

عنوان اصلی و فرعی فصل پنجم، روابط دو سویه اخلاقی و روان‌شناختی: فخرالدین رازی است و در آن جایگاه و مقام انسان در دنیا، نفس و قوای آن، نقد لذت‌گرایی، طلب جاه و مقام دنیوی و عیوب آن بررسی شده‌اند. عنوان اصلی فصل ششم، ترکیب و عنوان فرعی آن غزالی است و به موضوعاتی چون روابط اخلاق با علوم دیگر، قوا و فضایل نفس، انواع خیر و سعادت و جست‌وجوی خدا توجه شده است.

کتاب با سه پیوست مجموعاً بیست دو صفحه‌ای پایان می‌یابد. عنوان اصلی و فرعی پیوست A، آرمان‌نظری در فلسفه اسلامی: ارسطو و ابن‌سیناست. پیوست B در باره گزیده‌ای از رساله فی‌العقل



هدف  
اصولی پژوهش  
در این کتاب  
یافتن پاسخی  
برای این پرسش  
مهم است که  
آیا اساساً چیزی  
به نام  
اخلاق اسلامی  
وجود  
دارد؟

ابن‌سیناست. پیوست C نیز با این عنوان اصلی و فرعی آغاز می‌شود: آرمان عرفانی یا جست‌وجوی خدا: غزالی. باری، دامنه و تنوع موضوعات، روش تحلیلی و اطلاعات سودمند مبتنی بر منابع دست اول عمدتاً عربی اندیشمندان اسلامی بر اهمیت و جذابیت کتاب نظریه‌های اخلاقی در اسلام افزوده و آن را خواندنی کرده است. نگارنده این سطور با توجه به کمبودها و کاستی‌های منابع پارسی زبان کنونی در حوزه اندیشه‌های اخلاقی و لزوم تهیه منابعی پربارتر و سودمندتر برای مطالعه، پژوهش و آموزش در سطوح گوناگون مراکز آموزشی و پژوهشی به‌ویژه دانشگاهی، این اثر را به رغم دشواری‌ها و حساسیت‌های ویژه‌اش ترجمه کرده و آماده انتشار ساخته است. در این جا، ترجمه مقدمه کتاب، برای آشنایی بیشتر با فضا و چارچوب کلی مطالب کتاب تقدیم می‌شود.

دامنه و

تنوع موضوعات،

روش تحلیلی و

اطلاعات سودمند

مبتنی بر منابع

دست اول

عمدتاً عربی

اندیشمندان اسلامی

بر اهمیت و

جذابیت کتاب

نظریه‌های اخلاقی

در اسلام

افزوده و آن را

خواندنی

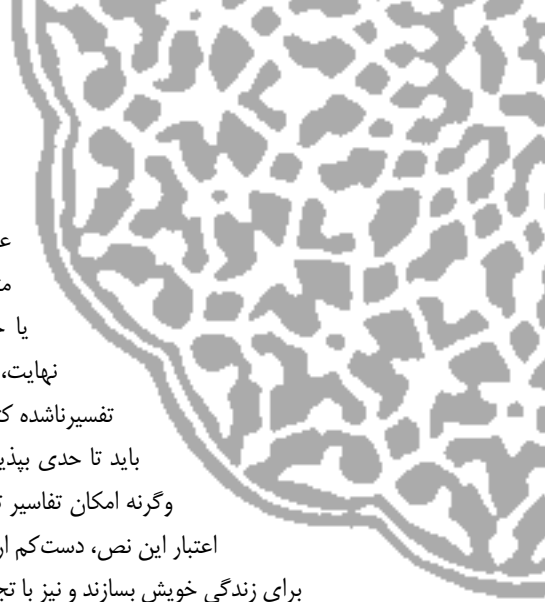
کرده است.

**مقدمه**  
یک نظریه اخلاقی،<sup>۱</sup> تبیینی خردپسند از ماهیت و دلایل افعال و تصمیم‌های درست و اصول نهفته در بن این مدعاست که چنین افعالی اخلاقاً در خور مدح<sup>۲</sup> و ذمند.<sup>۳</sup> بنابراین، پژوهش اخلاقی پیوسته بر تعریف مفاهیم اخلاقی و توجیه<sup>۴</sup> یا ارزیابی<sup>۵</sup> احکام اخلاقی<sup>۶</sup> و نیز بر جداسازی افعال یا تصمیم‌های درست<sup>۷</sup> از نادرست<sup>۸</sup> تأکید ویژه می‌کند. یک نظام اخلاقی برای این که کامل باشد باید به شیوه‌ای کاملاً رسا و هماهنگ به این جنبه‌های پژوهش اخلاقی بپردازد.

قرآن که کل زندگی اخلاقی، دینی و اجتماعی مسلمانان برگرد آن می‌چرخد، دربردارنده هیچ نظریه‌ای اخلاقی به معنای دقیق کلمه نیست. هر چند دربردارنده کل خوبی و اخلاقیات<sup>۹</sup> اسلامی است. از این رو، بیرون کشیدن این اخلاقیات از قرآن برای دانشجوی اخلاق اسلامی از اهمیت فراوانی برخوردار است. به نظر می‌آید این پژوهش را می‌توانیم به نحو پرباری در سه بعد امیدبخشی که همگی ریشه در خود قرآن دارند، به پیش ببریم. این سه بعد عبارتند از تفسیر قرآنی،<sup>۱۰</sup> فقه<sup>۱۱</sup> و کلام مدرسی.<sup>۱۲</sup> نمی‌توانیم بگوییم اهل تصوف و فلسفه که غالباً به حجیت<sup>۱۳</sup> قرآن در حمایت از مدعاهای نظری و اخلاقی خویش توسل می‌جویند، دیدگاهی کاملاً اسلامی در باره جهان و انسان پرورنده‌اند؛ زیرا اندیشه‌های آنان از اندیشه‌های هندی، یونانی، مسیحی و مانند این‌ها تأثیر فراوان یافته و شکل گرفته است. بنابراین، نظریه‌های اخلاقی‌شان چنان به پیچیدگی<sup>۱۴</sup> بسیار شهرت یافته‌اند که آنان را از طبقه عام نظریه‌هایی که ریشه در قرآن دارند، دور می‌سازد. آن نظریه‌ها را با توجه به تکیه بسیاری که بر نص کتاب مقدس می‌کردند و تا آن حدی که ارزش صوری‌اش را می‌پذیرفتند یا به تفسیر جدلی‌اش می‌پرداختند، می‌توانیم نظریه‌هایی منصوص<sup>۱۵</sup> یا کلامی<sup>۱۶</sup> بنامیم.

یک گونه‌شناسی<sup>۱۷</sup> اخلاق اسلامی از آن نوعی که می‌کوشیم در کتاب حاضر به بررسی‌اش بپردازیم، باید به روشنی این اختلاف‌ها را نشان دهد. ما از این مقدمه آغاز کردیم که قرآن و احادیث دربردارنده هسته اصلی روح اخلاق اسلامی‌اند، اما چنان که پیشتر گفتیم، شامل هیچ نظریه‌ای اخلاقی به معنای دقیق کلمه نیستند. این هسته اصلی را که هر یک از مکتب‌های فکری متعارض بدان نزدیک شده‌اند یا اختصاص یافته‌اند، چگونه باید معنا کنیم؟ آیا یک دانشجوی مسلمان قرن بیستمی یا یک تجددگرای مسلمان<sup>۱۸</sup> می‌تواند به خود حق دهد که تفسیرش را در این خصوص تنها تفسیر معتبر بداند یا باید همواره بی‌چون و چرا تفسیر (های) سنتی را چونان تفسیر (هایی) موثق بپذیرد؟ آیا در نهایت تفسیری ممتاز از نص وحیانی کتاب مقدس وجود دارد؟

به واقع، پرسش‌های مهم بسیاری فراروی دانشجوی مسلمان در هر برهه‌ای است. وجود تعارضات

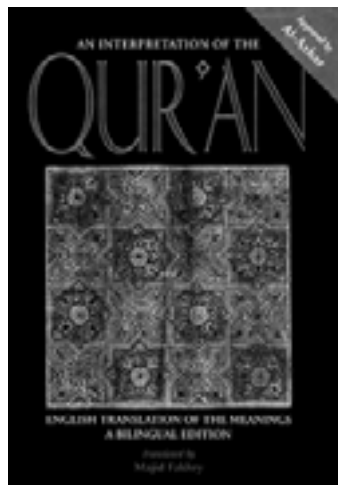


عقیدتی، نخست در میان فقهای<sup>۱۹</sup> دوران اولیه و سپس در میان متکلمان قرن هشتم ادعاهای رقیبان را در مورد خطاناپذیری<sup>۲۰</sup> یا حتی برتری عقیدتی ابطال می‌کند. این مدعاهای رقیب، در نهایت، در تفسیرهای رقیبی ریشه دارند که به طور قطع از نص تفسیر نشده کتاب مقدس قابل تمییزند. ارزیابی ما از این تفاسیر هر چه باشد، باید تا حدی بپذیریم که نص به خود متکی است و سخن خویش را می‌گوید؛ وگرنه امکان تفاسیر تازه و چشمگیر منتفی خواهد شد و مایه آن می‌شود که اگر نه اعتبار این نص، دست‌کم ارتباطش با نسل‌های پژوهشگر مسلمانی که می‌خواهند الگویی برای زندگی خویش بسازند و نیز با تجددگرایان<sup>۲۱</sup> و بنیادگرایانی<sup>۲۲</sup> که می‌کوشند بر پایه الگوی قرآنی چنین کنند، بجد به مخاطره می‌افتد.

با این همه، می‌توانیم بگوییم مفسران و فقهای که قطعاً نمی‌توانند ادعای انحصاری حقانیت کنند، نزدیک‌ترین و معتبرترین تفسیر از نص قرآنی را مبتنی بر کاربرد سنتی، ادبی و زبانی آن عرضه کرده‌اند، اما چنین چیزی در مورد دیگر نویسندگان فلسفی و اخلاقی صادق نیست. متکلمان گرچه نقطه آغاز کار خویش را همین نص قرار می‌دهند، در کوشش برای بیرون کشیدن معنای نص، به درجات گوناگون بر قرائن و شواهد غیر منصوص، هم‌چون منطق یونانی، کلام مسیحی و نور طبیعی عقل محض تکیه می‌کنند. فیلسوفان، خواه نوافلاطونیان هم‌چون فارابی (و. ۹۵۰)، خواه ارسطوییان چونان ابن‌رشد (و. ۱۱۹۸)، و خواه افلاطونیان مانند رازی (و. ۹۲۵) بکلی در مقوله دیگری می‌گنجند. اگرچه آن‌ها حجیت قرآن را نادیده نمی‌انگارند یا به عمد آن را انکار نمی‌کنند، وفاداری اولیه آنان به منابع و قرائن فلسفی به ارث رسیده از فلسفه یونان است. بحث‌های اخلاقی آنان گاهی با نقل‌قول‌هایی از قرآن، به شیوه دیگر نویسندگان مسلمان، آب و تاب داده می‌شود، اما این اصول استدلال قیاسی است که اساس نتایج حاصل از آن‌ها را مشخص می‌سازد. اگر گفته‌اند متکلمان مسلمان از فرایند قیاسی برای دست‌یابی به برداشتی از دلالت نص مقدس یا برای دفاع از این برداشت، بهره می‌برند، می‌توانیم بگوییم که فیلسوفان عمدتاً این فرایند را سرمشق خویش قرار می‌دهند و حداکثر آن را با نص سازگار می‌دانند؛ به تعبیر دیگر، برای فیلسوفان داور نهایی عقل است.

ما برای توضیح منظور خود از اصطلاح «اخلاق منصوص»<sup>۲۳</sup> می‌کوشیم مفاهیم کلیدی اخلاقی موجود را در دو منبع اصلی حقیقت دینی و اسلامی، یعنی قرآن و حدیث، به‌طور تحلیلی بررسی کنیم و برای این کار تا حد ممکن خود را به معنای بدیهی و اولی اصطلاحاتی محدود می‌کنیم که نویسنده یا نویسندگان کتاب مقدس به‌کار برده‌اند. این بررسی را در پاره‌ای موارد با ارجاعاتی به برخی از مفسران بزرگ قرآن هم‌چون طبرسی (و. ۹۲۳)، بیضاوی (و. در حدود ۱۲۹۱) و دیگران تقویت خواهیم کرد و برای پرهیز از تعصب و جانبداری به نویسندگان متکلم و فیلسوف بسیار اندک مراجعه می‌کنیم. چنان‌که بیشتر هم گفتیم، بیشتر این نویسندگان آشکارا و پنهان مدعی‌اند که تفاسیر یا نظریه‌هایشان پایه‌ای محکم در متن کتاب مقدس، یعنی سرچشمه کلی حقیقت، دارد.

مشکل عمده‌ای که در این کوشش فراروی ماست، تعیین نوع و تعداد مفاهیم یا مسائل اخلاقی مربوط به پژوهش کنونی است. پیش از سده‌های نهم و دهم که در آن بحث معناشناختی اخلاقی اندکی پیشرفت کرده بود، ما فقط می‌توانیم از تفکر پیش اخلاقی درباره مسائلی سخن بگوییم که بعدها موضوع علم اخلاق به‌شمار آمدند، اما نه مفسران و نه فقها هیچ‌کدام کاملاً از فرهنگ اخلاقی برکنار نیستند، و تفاسیر آن‌ها از قرآن و احادیث، ناگزیر آن فرهنگ را هرچند به‌طور ابتدایی و اولیه بازتاب داده‌اند. بنابراین، جداسازی پاسخ‌های آنان به مسائلی که معاصران یا اسلافشان اعم از فیلسوفان و متکلمان آن‌ها را گوهر پژوهش اخلاقی می‌دانستند، روی‌هم‌رفته محال نیست. برخی از این مسائل عبارت بودند از: مسئله اختیار (قدر)<sup>۲۴</sup>



ما  
از این مقدمه  
آغاز کردیم که  
قرآن و احادیث  
دربردارنده هسته اصلی  
روح اخلاق اسلامی‌اند،  
اما چنان‌که بیشتر گفتیم،  
شامل هیچ نظریه‌ای اخلاقی  
به معنای  
دقیق کلمه  
نیستند.

و نسبت آن با قدرت الهی،<sup>۲۵</sup> مسئله ماهیت درست<sup>۲۶</sup> (بر) و نادرست<sup>۲۷</sup>، مسئله عدل الهی<sup>۲۸</sup> در این عالم و مسئله حقیقت داوری<sup>۲۹</sup> وی در روز واپسین.

بحث از نظریه های کلامی اخلاق، مسئله‌ای دشوارتر است. بدین منظور باید دو جریان اصلی را از همدیگر جدا کنیم:

الف) جریان خردگرایی که از متکلمان قدری و معتزلی سده‌های هشتم و نهم سرچشمه گرفت. (ب) جریان نیمه خردگرا<sup>۳۰</sup> و اراده‌گرایی<sup>۳۱</sup> که با ابوالحسن اشعری (و. ۹۳۵)، متکلم کناره گرفته از معتزله<sup>۳۲</sup> آغاز شد که بیشتر می‌خواست به حجیت کتاب مقدس سربسپارد تا به قواعد برهان عقلی. همین جریان بود که سرانجام با درست‌دینی<sup>۳۳</sup> همسان شد. نمایندگان اصلی مکتب معتزلی عبارتند از: ابوالهذیل (و. ۸۴۹)، بشرین معتمد (و. ۸۲۵)، معمر بن عباد (نیمه اول قرن نهم)، نظام (و. ۸۴۵) و مؤلف جامع و دانش‌نامه‌ای قرن یازدهم، عبدالجبار (و. ۱۰۲۵) که کامل‌ترین و منظم‌ترین شرح از اخلاق معتزلی را نوشته و امروزه به دست ما رسیده است. نمایندگان اصلی مکتب اشعری عبارتند از: باقلانی (و. ۱۰۱۳)، بغدادی (و. ۱۰۳۷)، جویی (و. ۱۰۶۴) و شهرستانی (و. ۱۱۵۳). غزالی (و. ۱۱۱۱) و فخرالدین رازی (و. ۱۲۰۹) نیز بدین مکتب تعلق دارند.

سومین جریان، خردستیزی<sup>۳۴</sup> است که در قرن یازدهم از سوی نویسندگان ظاهریه، ابن‌حزم (و. ۱۰۶۴) و در قرن سیزدهم از سوی ابن‌تیمیه (و. ۱۳۲۸) جانبداری شد. این نویسندگان اعتبار استدلال جدلی و کلامی را انکار کردند و تفسیر ظاهری از کتاب مقدس را آخرین منبع حقیقت دینی دانستند. سهم آنان در نظریه اخلاق به همین دلیل اندک است، اما برخی از آن‌ها همچون ابن‌حزم که نامش گذشت، علم اخلاق را به کلی نادیده نگرفتند.

نظریه‌های اخلاقی، چنان‌که انتظار می‌رفت، تأثیر مکاتب گوناگون فلسفی یونان را که سرچشمه‌های این نظریه‌ها بودند، بازتاب می‌دهند. نخستین آثار اخلاقی منسوب به کندی (و. در حدود ۸۶۶) و رازی (و. ۹۲۵) حاکی از تأثیر سقراطی - افلاطونی پرورش یافته در تفکر کلبی و رواقی متأخر است. در آثار فیلسوفان بعدی هم چون فارابی (و. ۹۵۰)، ابن‌سینا (و. ۱۰۳۷)، یحیی بن عدی (و. ۹۷۴) و اخوان الصفا (قرن دهم) تأثیر افلاطونی بیشتر به چشم می‌خورد و بعد سیاسی آن که بیشتر فراموش شده بود، به تدریج مطرح گردید. افلاطون‌گرایی در آثار نویسندگان برجسته اخلاق اسلامی، مسکویه (و. ۱۰۳۰) مقدمه تأسیس یک نظام اخلاقی ماهرانه‌ای شد که در آن رشته‌های ارسطویی، نوافلاطونی و رواقی، احتمالاً تحت تأثیر تفسیر مفقود شده فررفیوسی درباره اخلاق نیکوماخس که فقط در منابع عربی شناخته شده بود، به هنرمندی در همدیگر تنیده شد، اما در این جا نیز از بعد سیاسی خبری نیست. این بعد در آثار اخلاقی جانشین و مفسر پارسی‌گوی وی، نصیرالدین طوسی که بسی بهتر از سلف برجسته خویش وحدت اندام‌وار اخلاق و سیاست را تشخیص داد، کاملاً آشکار می‌شود.

تأثیر اخلاق نیکوماخس، ترجمه اسحاق بن حنین (و. ۹۱۱) یا ترجمه پدرش حنین (و. ۸۳۷) قطعی بود. تفاسیر مهم فارابی، ابن‌رشد و فررفیوس بر اخلاق نیکوماخس در محافل آموزشی رواج داشت و بر اندیشه فیلسوفان با مسلک‌های بسیار گوناگون، هم چون فارابی و مسکویه با مسلک نوافلاطونی، ابن‌رشد با مسلک ارسطویی و حتی ادیبانی مانند ابوالحسن عامری (و. ۹۹۲) و مبشر بن فاتک (و. ۱۰۴۸) تأثیر گذاشت و آن‌ها را پروراند.

ما پیش‌تر به تأثیر سقراطی - افلاطونی بر نویسندگان اولیه اخلاق اشاره کردیم. این تأثیر خصلتی التقاطی<sup>۳۵</sup> داشت؛ طوری که به شکل آمیزه‌ای از اخلاق سقراطی، کلبی و رواقی درآمد. نویسندگان اخلاق اسلامی به سبب دانش اندک خود در باره آیین‌های یونانی و رواقیون رومی، تأثیر رواقی را به‌طور تقریباً مبهمی بازتاب می‌دادند. در منابع عربی به اهل استوانه<sup>۳۶</sup> و رواقیون<sup>۳۷</sup>

اگر

گفته‌اند متکلمان مسلمان

از فرایند قیاسی

برای دستیابی به

برداشتی از دلالت

نص مقدس یا

برای دفاع از این برداشت،

بهره می‌برند،

می‌توانیم بگوییم که

فیلسوفان

عمدتاً این فرایند را

سرمشق خویش

قرار می‌دهند و

حداکثر آن را با

نص سازگار می‌دانند؛

به تعبیر دیگر،

برای فیلسوفان

داور نهایی

عقل است.

اشاره شده است، اما غالباً نام زنون ستیومی<sup>۳۸</sup> با زنون الیائی اشتباه گرفته می‌شود. نام چرسیپیوس<sup>۳۹</sup> اغلب در مجموعه‌هایی از گزین‌گوییها<sup>۴۰</sup> هم‌چون *مختارالحکم مبشرین فاتک و السعادة و الاسعاد* عامری آمده است، اما تا آن‌جا که من می‌دانم، نام ایپکتوس برای آن‌ها ناشناخته بود و آثار رواقیون یونانی هرگز به حوزه عربی راه نیافت. این کاستی اغلب به شیوه‌های خاصی جلوه می‌کرد؛ مثلاً دیوگنس کلیبی<sup>۴۱</sup>، چنان‌که پیش‌تر گفتم، معمولاً با سقراط اشتباه گرفته می‌شد و هم‌چون امپدوکلس<sup>۴۲</sup> و فیثاغورس<sup>۴۳</sup> الگویی از پارسایی<sup>۴۴</sup> و یکی از برجسته‌ترین اخلاقیون رواقی و از شخصیت‌های پرهیزگار دینی به شمار می‌رفت.

تأثیر آثار فارسی و هندی که در مجموعه‌های متعددی گزین‌گوییهای اخلاقی به چشم می‌خورد، بر غنای بسیار آثار عربی افزوده و بعد کم‌نظیری به اندیشه فلسفی و سیاسی و عرفانی داده است. ما مجموعه‌ای از نقل قول‌های فراوان از حکیمان حقیقی و اسطوره‌های ایرانی، مانند بزرگمهر، انوشیروان، هوشنگ و دیگران داریم و آن را مدیون مهم‌ترین نویسنده اخلاق در اسلام، ابن مسکویه هستیم. بیرونی، ریاضی‌دان بزرگ و شخصیت جامع‌الاطراف، نیز پتتجلی<sup>۴۵</sup> را ترجمه کرد و در کتاب هند<sup>۴۶</sup> شرحی جامع از ادیان و تفکر اخلاقی هندی داد و در آن کوشید بر نقاط تلاقی تفکر هندی و یونانی تأکید کند.

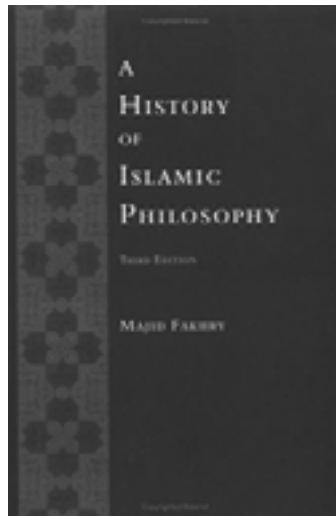
تأثیر گسترده‌تر تفکر اخلاقی هندی بر آثار عربی از طریق ترجمه *افسانه‌های بیدپای* یا *کلیله و دمنه* صورت گرفت که گفته می‌شود ابن مقفع (و. ۷۵۹)، شخصیتی برجسته در تاریخ ادبیات عرب، آن را از زبان پهلوی ترجمه کرده است. وی مؤلف شماری از کتاب‌های اخلاقی است که به سبب موضوعات اصیل و سبک ظریفشان از شهرت و اعتبار شایسته‌ای برخوردارند. از سوی دیگر، عرفان هندی بر تاریخ ریاضت‌گرایی<sup>۴۷</sup> و تصوف مسلمانان تأثیر قاطعی گذارده و چنین تأثیری از پیامدهای اخلاقی برکنار نبوده است.

تا آن‌جا که این مجموعه‌های گزین‌گوییها از سوی فیلسوفان بلکه عموم مردم فرهیخته بسیار مطالعه می‌شد، می‌توانیم بگوییم نفوذ و تأثیری بیش از رساله‌های تخصصی اخلاقی داشته‌اند. اما در پژوهش کنونی که به مقوله آثار اخلاقی به معنای دقیق کلمه اختصاص دارد، ما به این گزین‌گوییها به نحو اجمالی و گذرا اشاره خواهیم کرد؛ زیرا به هر روی این آثار گزین‌گویی مواد خام اولیه فراوانی برای بحث‌های فیلسوفان اخلاق فراهم ساختند و بدین سان بر غنای علم اخلاق عربی افزودند.

انواع نظریه‌های اخلاقی در این پژوهش را می‌توانیم زیر چهار عنوان اصلی بررسی کنیم: الف) اخلاق منصوص آن‌سان که در بیانات اخلاقی و نیمه اخلاقی قرآن و احادیث آمده و اجمالاً از شرح و بسطها و تحلیل‌های فیلسوفان و متکلمان در پرتو روش‌های بحثی<sup>۴۸</sup> و مقولات پدید آمده در سده‌های هشتم و نهم جداست.

ب) نظریه‌های کلامی با زمینه‌نهایی‌شان در قرآن و احادیث و با تکیه بسیار بر روش‌ها و مقولات یاد شده. این نظریه‌ها دو قهرمان اصلی دارند؛ یکی معتزله که میان سده‌های هشتم و دهم نظام اخلاقی خردگرایانه اسلامی را با پیش‌فرض‌های تکلیف‌شناختی<sup>۴۹</sup> اساسی تدوین کردند. دیگری اشاعره که طرفدار یک نظام اخلاقی اراده‌گرایانه<sup>۵۰</sup> سخت‌گیرانه و دقیق بودند. اینان روش‌های بحثی فیلسوفان را یکسره انکار نمی‌کردند، اما به مفهوم قرآنی خداوندی قدیر<sup>۵۱</sup> که تنها خالق و شارع<sup>۵۲</sup> و نیز سرچشمه‌نهایی وجود<sup>۵۳</sup> و خیر<sup>۵۴</sup> در جهان است، کاملاً پایبند ماندند.

ج) نظریه‌های فلسفی که نهایتاً از آثار اخلاقی افلاطون و ارسطو ریشه می‌گرفت و از سوی نویسندگان نوافلاطونی در اواخر دوران باستان تفسیر شده بود. فروریوس تیری<sup>۵۵</sup> (و. در حدود ۳۰۴) که در منابع عربی به نویسنده تفاسیر دوازده‌گانه بر *اخلاق نیکوماخس* ارسطو مشهور است، حلقه اصلی این فرایند است و شواهد و قرائن موجود قویاً نشان می‌دهد که ابن مسکویه تفسیر وی را مبنای کوشش برای ترکیب آموزه‌های اخلاقی افلاطونی و ارسطویی قرار می‌دهد



و آن‌ها را در قالبی نوافلاطونی و تا حدی عرفانی عرضه می‌کند. گالن<sup>۵۶</sup> (و. در حدود ۲۰۰) که فقط ترجمه عربی کتاب در باره اخلاق<sup>۵۷</sup> او باقی مانده است، حلقه دیگری در تلاش کلی برای ترکیب آموزه‌های رواقی، افلاطونی، فیثاغورسی و ارسطویی و رکن اساسی اندیشه اخلاقی این‌مسکویه و نیز جانشینان وی است.

دو تن از این جانشینان، یکی نصیرالدین طوسی (و. ۱۲۷۴) و دیگری جلال‌الدین دوانی (و. ۱۵۰۱) به ویژه درخور توجه‌اند. هیچ‌یک از این دو تن الگوهای آشکارشان چندان بر گوهر علم اخلاق مسکویه نیافزودند، اما هر دو نفر حوزه مطالعاتشان را با ادغام بخش‌های وسیعی از علم تدبیر منزل<sup>۵۸</sup> و سیاست در آن بسیار گسترش دادند. همچنین طوسی با افزودن عناصر مهمی از روانشناسی (علم‌النفس) ابن‌سینا به اخلاق، ساختار روان‌شناختی آن را تشریح کرد، درحالی‌که دوانی بر مفهوم شیعی برتری<sup>۵۹</sup> انسان و نقش خلیفه‌اللهی وی تأکید می‌کرد.

در این جا می‌توانیم از رساله‌ای نسبتاً اولیه و متعلق به طبقه کلی اخلاق فلسفی یعنی کتاب السعادة و الاسعاد<sup>۶۰</sup> نویسنده فاضل قرن دهم، ابوالحسن عامری (و. ۹۹۲) نام ببریم که به شیوه‌ای شورانگیز و با بهره‌گیری بسیار از آموزه‌های افلاطون، ارسطو، گالن و حکیمان<sup>۶۱</sup> فارس فراهم آورده بود. این کتاب با این که دربردارنده موضوعات بسیاری در زمینه اخلاق است، اما نمی‌توانیم آن را رساله‌ای اخلاقی به معنای دقیق کلمه به شمار آوریم. بی‌گمان مسکویه با مؤلف این کتاب آشنا بوده و از آن در دو اثرش به نام‌های ترتیب سعادت<sup>۶۲</sup> و گوهر عدالت<sup>۶۳</sup> سود برده است، اما تأثیر عامری بر جانشینانش گسترده و آشکار نیست. تا آن جا که می‌دانیم، نام وی در رساله‌های نظام‌مند مسکویه به چشم نمی‌خورد، اما در جاویدان خرد زیر عنوان «گزیده‌ها»<sup>۶۴</sup> و گزین‌گویه‌هایی از عامری» بسیار تکرار شده است.

د نظریه‌های دینی که نهایتاً در مفهوم قرآنی انسان و جایگاه وی در جهان ریشه دارد. این نظریه‌ها با آن نوع نظریه‌های اخلاقی که آن‌ها را نظریه‌های منصوص نامیدیم، اندکی تفاوت دارند؛ زیرا پیشگامان آن نظریه‌ها از فلسفه یونان و کلام اسلامی تأثیر پذیرفته بودند و بنابراین، دغدغه سازش با جریان افسارگسیخته قرن هشتمی را داشتند که محصول مواجهه و تماس با فلسفه یونانی و کلام مسیحی در دمشق و بغداد و دیگر مراکز آموزشی در خاور نزدیک بود.

مؤلفه‌های اصلی اخلاق دینی<sup>۶۵</sup> عبارتند از: جهان‌بینی قرآنی<sup>۶۶</sup>، مفاهیم کلامی<sup>۶۷</sup>، مقولات فلسفی<sup>۶۸</sup> و تا حدی تصوف. بنابراین، این نظام اخلاقی به شکلی پیچیده‌تر و نیز نوعاً اسلامی‌تر نمایان می‌شود. برخی از شارحان و حامیان اصلی آن عبارتند از: حسن بصری (و. ۷۲۸) عالم پارسا و ربانی قرن هشتم، ماوریدی (و. ۱۰۵۸) فقیه و متکلم شافعی مذاهب که رساله اخلاقی بزرگی به نام ادب درست در امور دنیوی و دینی<sup>۶۹</sup> نگاشت که ضمن بحث به آن خواهیم پرداخت و راغب اصفهانی (و. ۱۱۰۸) مؤلف رساله اخلاقی بزرگ به نام کتاب الذریعة الی مکارم الشریعة که بر غزالی و دیگر نویسندگان مذهبی تأثیر گذاشت. حسن بصری با متکلمان معاصر خویش از جمله معتزله تماس داشت و به سازش با آن‌ها متهم شد. غزالی (و. ۱۱۱۱) که نظام اخلاقی‌اش آمیزه‌ای از اخلاق فلسفی، کلامی و صوفیانه است، بی‌گمان مهم‌ترین نمونه بارز از آن نوع اخلاقی است که آن را اخلاق دینی نامیدیم. هر دو کتابش به نام‌های میزان العمل<sup>۷۰</sup> و احیاء العلوم الدین<sup>۷۱</sup> از منابع عمده تفکر اخلاق دینی در اسلام به‌شمار می‌آیند و سرانجام فخرالدین رازی (و. ۱۲۰۹) را که اندیشه‌اش به آرای ابن‌سینا و غزالی بسیار آغشته است، می‌توانیم نماینده مهمی از نویسندگان اخلاقی و فلسفی - کلامی دوران کلاسیک متأخر بدانیم. او بیش از اسلاف خویش به مسئله سازش شکل ابن‌سینایی فلسفه اسلامی با کلام و به طور کلی با سنت دینی دل‌بسته بود. کتاب‌النفس و الروح او نمایانگر تأثیر آرای ابن‌سینا و غزالی در حوزه‌های متافیزیک و اخلاق است و از این‌رو، شایسته است که در پژوهش اخلاقی حاضر به بررسی آن بپردازیم.

## تصوف

### به رغم

### اهمیت اخلاقی‌اش

### متأسفانه پذیرای

### بحثی اخلاقی نیست و

### جز غزالی،

### اندیشمند دیگری

### پیامدهای اخلاقی

### تصوف را

### به شیوه‌ای روشمند

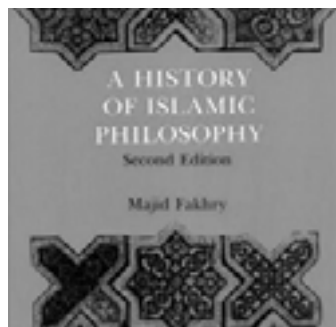
### به رشته تحریر

### در نیاورده

### است.

گرچه می‌توانیم بایی هم برای اخلاق صوفیانه بگشاییم، من در پژوهش کنونی خویش بدان نپرداختم؛ مگر آن‌جا که در اخلاق دینی راه یافته یا آن را پرورانده باشد. در دفاع از این روند کافی است بگوییم که تصوف به رغم اهمیت اخلاقی‌اش متأسفانه پذیرای بحثی اخلاقی نیست و جز غزالی، اندیشمند دیگری پیامدهای اخلاقی تصوف را به شیوه‌ای روشمند به رشته تحریر درنیاورده است. وانگهی، بحث از نظریه اخلاقی این متکلم برجسته روشن می‌کند که چگونه وی با روش مثبت خویش موفق می‌شود تصوف را با نظام اخلاقی‌اش هماهنگ سازد. ●

### پی‌نوشت‌ها



- |                          |                          |   |
|--------------------------|--------------------------|---|
| 1- Ethical theory        | 27 – Wrong               | 53 – Being  |
| 2- Commendable           | 28 – Justice of God      | 54 – Goodness   |
| 3- Reprehensible         | 29 – Semi – rationalists | 55 – Porphyry of tyre                                 |
| 4- Justification         | 30 – voluntarist         | 56 – Galen  |
| 5- Appraisal             | 31 – ex – muctazilite    | 57 – peri Ethon                                       |
| 6- Moral judgments       | 32 – Rational proof      | 58 – Domestic science                                 |
| 7- Right                 | 33 – Orthodoxy           | 59 – Pre – eminence                                   |
| 8- Wrong                 | 34 – Anti – rationalists | 60 – Book of Happiness and making Happy               |
| 9- Ethos                 | 35 – eclectic            | 61 – Sages  |
| 10 - koranic exegesis    | 36 – People of the stoa  | 62 – Orders of Happiness                              |
| 11 – Jurisprudence       | 37 – The porch           | 63 – Essence of Justice                               |
| 12 – Scholastic theology | 38 – zenon of citium     | 64 – Excerpts   |
| 13 – Authority           | 39 – chrysippus          | 65 – Religious ethics                                 |
| 14 – Complexity          | 40 – Aphorisms           | 66 – koranic world – view                             |
| 15 – Scriptural          | 41 – Diogenes the cynic  | 67 – Theological concepts                             |
| 16 – Theological         | 42 – Epedocles           | 68 – Philosophical categories                         |
| 17 – Typology            | 43 – Pythagoras          | 69 – Right Conduct in Mat- ters worldly and Religious |
| 18 – Muslim modernist    | 44 – Asceticism          | 70 – Criterion of Action                              |
| 19 – jurisconsults       | 45 – patanjali           | 71 – Revival of Religious Science                     |
| 20 – Infallibility       | 46 – India               | 72 – Rival philosophical ideal                        |
| 21 – Modernists          | 47 – Asceticism          | 73 – Journal of the History of Philosophy             |
| 22 – Fundamentalists     | 48 – Discursive          |   |
| 23 – Scriptural morality | 49 – Deontological       |   |
| 24 – Free will           | 50 – voluntarist         |   |
| 25 – Divine omnipotence  | 51 – Omnipotent Deity    |   |
| 26 – Right               | 52 – Lawgiver            |   |

