

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؟ تأثیر 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 خیرِ عالی و بهترین است و البته دانشی نیز وجود دارد که در تعیین این خیرِ عالی نقش اساسی دارد و به اعتبار متعلقش که خیرِ عالی 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 خودش 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 خودش 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 فضائلی^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 صیغه 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 مستقلی 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 پاکی 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 گرانسنگ 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 فهی 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 بستر ساز 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 تغیردر امر طبعی باشد نیز ظاهر است. (همان: ۵۳)

هر چند در استدلال ابن مسکویه استناد به نزول شرایع آسمانی مبنی بر پذیرش اصل تغیر 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 تغیر خلق و رفتار در انسان وجود دارد بی‌معنا خواهد بود.

تأثیرپذیری ابن مسکویه از فارابی در پذیرش نظریه اعتدال 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 تماش 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 صافییه 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 نقایصی در هر دو نظریه، در این مسئله که سعادت دنیوی است یا اخروی با ارسطو فاصله می‌گیرد و به فارابی تاسی 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 تاسی 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»، قدم له الشیخ حسن تمیم القاضی الشرعی، انتشارات بیدار، الطبعة الثالثة، مطبعة امیر،
- ۲- _____ (۱۳۱۴) «ترتیب السعادات»، حاشیه مکارم الاخلاق طبرسی، بی نا، تهران،
- ۳- _____ (۱۳۱۹) «الفوز الاصغر»، بی نا، 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 جلال الدین 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 منترعه»، حقه و قدم له و علق علیه الدكتور فوزی متری نجار، المکتبه الزهراء،
- ۹- _____ (۱۴۱۲) «احصاء العلوم»، قدم له و شرحه و بوبه الدكتور علی بوملحم، دارمکتبه الهلال، بیروت، لبنان،
- ۱۰- _____ (۱۳۶۶) «السیاسة المدنیة» 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 الثانية فی ایران، المکتبه الزهراء،
- ۱۲- _____ (۱۳۷۹) «اندیشه های 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,.