

اخلاق فضیلت‌مدار و نسبت آن با اخلاق اسلامی

سیدحسین اسلامی*

چکیده

در برابر دو نظام «اخلاقی تکلیف‌گرا» و نتیجه‌گرا در غرب، دهه‌ها ی‌اخیر شاهد احیای مجدد نظامی اخلاقی شده که به‌جای «کنش» بر «منش» تأکید دارد و به اخلاق فضیلت‌مدار (Virtue ethics) نامور شده است. مسلمانان از گذشته با روایت افلاطونی این نظام آشنا بوده و با تعدیلی اندک، آن را بر اخلاق اسلامی منطبق دانسته‌اند. این مقاله می‌کوشد تا نسبت این اخلاق را با اخلاق اسلامی بررسی کند و صحت ادعای یگانگی آن دو را محک بزند؛ به همین سبب، نگارنده بحث را از معادل یونانی فضیلت (آرته) آغاز می‌کند و معنا ی آن را در فرهنگ یونانی تحلیل کرده، فضائل اصلی در این نظام اخلاقی را براساس متون اصلی اخلاق فضیلت‌مدار نشان می‌دهد. آن‌گاه سیر این نظریه در جهان اسلام را پی می‌گیرد و جایگاه مقبول آن را در میان عالمان مسلمان باز می‌تاباند. سرانجام مدعای اصلی این مقاله (ناسازگاری روایت یونانی اخلاق فضیلت‌مدار با ارزش‌های اخلاق اسلامی) بیان می‌شود و نگارنده برای اثبات آن، سه دلیل اصلی پیش می‌کشد: نخست آنکه، فضائل اصلی در اخلاق یونانی، سکولار و دنیوی است. دوم آنکه، فضائل چهارگانه اصلی در این نظریه، جامع فضائل اصلی اسلامی نیستند. سوم آنکه، معنا ی این فضائل در اخلاق یونانی با معنای آنها در نظام اخلاق اسلامی سخت متفاوت است. دشواری فضائل چهارگانه، مغایرت نفس‌شناسی با نفس‌شناسی قرآنی است.

واژگان کلیدی

اخلاق فلسفی، اخلاق فضیلت‌مدار، اخلاق افلاطونی، اخلاق یونانی، اخلاق اسلامی.

درآمد

از نظر عمده فلاسفه اخلاق، وظیفه اصلی نظام اخلاقی، بیان تکلیف مردم در شرایط گوناگون و دادن دستورالعمل برای رفتار در عرصه‌های مختلف زندگی است. بدین ترتیب، مهم‌ترین مسأله در نظام‌های اخلاقی، پلسخ به پرسش «چه باید کرد؟» خواهد بود. با قبول این نکته می‌شود از دو نظام کلی اخلاقی در جهان معاصر نام برد: نخست، آن نظام اخلاقی که بر نتیجه فعل تأکید می‌کند و بر این نظر است که رفتاری اخلاقی است که نتایج مطلوبی در پی داشته باشد. دوم و در برابر این نظام اخلاقی می‌شود از نظام اخلاقی رقیبی نام برد که به‌جای تأکید بر نتیجه یک فعل، به تکلیف شخص توجه می‌کند و براساس آن به ارزیابی رفتار می‌پردازد.

*. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

معروفترین نظام نتیجه‌گرا^۱ «نظام سودگرایی» است^۲ که به دست جرمی بنتام و مهچتر از وی جان استوارت میل در اثر معروفش، سودگرایی^۳ نامور شد. حال آنکه معروفترین نظام اخلاقی تکلیف‌گرا از آن ایمانوئل کانت است که در آثاری چون بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق بسط داده شده است.

هر دو نظام اخلاقی می‌کوشند به این پرسش سلسلی در عرصه رفتارها و انتخاب‌های اخلاقی پاسخ دهند که در شرایط خاص، کدام عمل راجح است؟ با این حال از نظر برخی صاحب‌نظران، این نظام‌ها یک فقر سلسلی دارند و آن‌هم تبدیل انسان به یک ماشین حسابگر است. از این منظر، گویی انسان چیزی نیست جز دستگاهی که در هر لحظه باید در عرصه خوب و بد به حسابگری بپردازد و به وظیفه خود برسد. گاه این حسابگری نسبت به سود و زیان عمل است و گاه درباره تکلیف خاص شخص؛ لیکن این دو نظام در اصل یکسان هستند.

در برابر این دو نظام - که هریک به گونه‌ای دل‌مشغول «رفتار» و «کنش» هستند - برخی برآنند که وظیفه اصلی اخلاق و نظام اخلاقی، به دست دادن معیاری عام برای رفتارها نیست؛ بلکه پاسخ دادن به این پرسش سلسلی است که «انسان باید چگونه زندگی کند و چگونه باشد؟»؛ به تعبیر دیگر، مسأله اصلی اخلاق، «منش» فرد است؛ نه «کنش» او. اگر منش کسی درست باشد، کنش او نیز به طور طبیعی درست خواهد بود.

این نوع نگاه به اخلاق، گرچه ریشه‌ای کهن داشت، بعد از جنگ جهانی دوم احیا گشت و به همت کسانی همچون الیزابت آنسکوم و السدیر مک‌ایتایر، در مقام یک نظریه اخلاقی تازه نفس پای به میدان نهاد و رقیبان را به چالش فرا خواند. خانم آنسکوم در سال 1958 با نگارش کتاب *فلسفه اخلاق معاصر*^۴ این بحث کهن را دوباره مطرح ساخت که چگونه باید زیست و وظیفه اصلی اخلاق چیست؟

اشکال اصلی آنسکوم بر نظریه‌های رایج آن بود که به جای تأکید بر فاعل فعل اخلاقی بر خود فعل متمرکز شده‌اند و به انسان به مثابه ماشینی برنامه‌ریزی شده می‌نگرند. از این منظر، تفاوتی میان نظریه تکلیف‌گرای کانت و نظریه نتیجه‌مدار میل وجود ندارد؛ زیرا هر دو به جای توجه به انسان، گویی با شخصیت بی‌چهره‌ای مواجه هستند که عاطفه ندارد و تنها باید بر اساس معیاری معین، افعال خاصی را صورت دهد.

سوزان ولف با همین نگرش به نقد نظریه تکلیف‌گرایی پرداخت و آن را کسل‌کننده و فارغ از نشاط زندگی دانست. مک‌ایتایر دیدگاه آنسکوم را بسط داد و نتیجه گرفت که جامعه مدرن، میراث‌پر نظام اخلاقی منسجم و یکدستی از گذشته نیست؛ بلکه وارث قطعانی از نظام‌های اخلاقی متعارض است و به تعبیر او:

ما هنگام تشویق مدالیست‌های المپیک، به مثابه کمال‌گرایان افلاطونی عمل می‌کنیم. در قبال زخمیان جنگ و ترتیب رسیدگی و اولویت‌بندی آنان، نتیجه‌گرا هستیم. در برابر حق مالکیت خصوصی، بر اساس دیدگاه جان لاک فکر می‌کنیم. در آرزوی ساختن محبت، عشق، شفقت و ارزش برابر اخلاقی، مسیحی‌وار می‌اندیشیم و در تأکید بر خودآیینی فردی، پیرو کانت و استوارت میل هستیم. (Pence, 2000: 251)

1. Consequentialist.
2. Utilitarianism.
3. Utilitarianism.
4. Modern Moral Philosophy.

علت این چندپارگی آن است که به جای توجه بر شخصیت و پرورش منشی یکپارچه، فعل اخلاقی را محور نظریه پردازی خود قرار داده ایم. امروزه این جریان یا نظام اخلاقی به نام «اخلاق فضیلت مدار»^۵ یا «اخلاق آرته ای» شناخته می شود که در آرای افلاطون و ارسطو ریشه دارد. البته اینان نمی خواهند همان نظریه را احیا کنند و به کار گیرند؛ بلکه در پی آن هستند که اندیشه اخلاقی متفکران کهن یونانی را نقطه عزیمت تأملات تازه قرار دهند و به نظامی منسب زندگی امروزی برسانند.

توجه به «منش» فاعل اخلاقی به جای «فعل» اخلاقی، در میان عالمان اخلاق مسلمان چنان شناخته شده بود که گویی بخشی از تعلیم دینی ما به شمار می رفت. در سنت اخلاقی ما از این نگرش با نام «اخلاق فلسفی» در کنار دو جریان اخلاقی دیگر (اخلاق روایی و اخلاق عرفانی) سخن به میان می آید. اخلاق فلسفی، استمرار تأملات اخلاقی سقراط، افلاطون و ارسطو در باب ماهیت فضیلت و روش سعادت مندانه زیستن است و عالمان مسلمان، یافته های آنان را در این زمینه، دستمایه بسط، تفصیل و تدوین نوعی نظام اخلاقی قرار داده اند که در شکل فعلی آن با ساختار اخلاق روایی یا عرفانی متفاوت است و مقصود در این مقاله، بررسی ماهیت و ساختار این نوع اخلاق و نسبت آن با اخلاق اسلامی است. در این نظام اخلاقی، به جای تأکید بر فعل اخلاقی، هدف آن است که شخص به گونه ای بار آید که به طور طبیعی، درست رفتار کند؛ به تعبیر دیگر، دارای منش یا فضیلتی اخلاقی گردد. حال پرسش آن است که فضیلت چیست و شخص واجد منش اخلاقی باید دارای چه فضیلتی باشد؟ در واقع آنچه در متون اخلاقی از این دست، فضیلت شمرده می شود، معادل واژه یونانی «آرته» است؛ از این رو بهتر است کار خود را با تحلیل این واژه بیابانیم.

مفهوم «آرته»

واژه «آرته»^۶ در فرهنگ و زبان یونانی، تاریخی کهن دارد و کاربرد آن به شش قرن پیش از میلاد می رسد، تا آنکه به دست افلاطون و ارسطو در معنای اخلاقی خود تثبیت می شود. آرته در اصل به معنای «هر نوع مزیت و کمال در چیزی» بود. افلاطون در جمهور از «آرته لب» سخن می گوید؛ یعنی آنچه مایه برتری لسانی بر دیگر لسان می گردد، که در این معنا شامل هر ارزش ملموسی است که چیزی را از دیگر اشیا متمایز می کند و مایه اعتبار بخشیدن به آن می گردد، آرته چشم، دیدن است و آرته کارد، بریدن؛ در نتیجه چشمی که نبیند و کاردی که نبرد، آرته خود را از دست داده است و ارزش ندارد. (افلاطون، 1374: 2، 909) در این فضای مفهومی، آرته معنایی عام دارد و همه ارزش های مادی و محسوس را شامل می شود و در همه عرصه ها، چه ورزش و چه سیلست کاربرد دارد. (Sedley: 373)

به طور طبیعی در امور سیلستی و نظامی، آرته به کسانی اختصاص می یابد که فرصت و مکنات تحصیل آن را دارند؛ یعنی اشراف و دولت مندان، نه عوام؛ پس «فرمانروایی و آرته جدایی ناپذیرند.» (یگر، 1376: 1، 43) این نکته هنگامی روشن تر می شود که نسبت آرته^۷ با آریستوس^۸ - که هم خانواده آن است - در نظر گرفته شود. آریستوس به معنای توانمندترین و ستایش برانگیزترین است و به صورت جمع، طبقه اشراف را دربر می گیرد. یگر با تحلیل حمله های هومری،

5. Virtue ethics.

6. arête.

7. Arete.

8. Aristos.

نتیجه می‌گیرد که آرته:

هیچ‌گاه به معنای سجایای اخلاقی یا روحی نیست؛ بلکه در انطباق با شیوه فکر دوره باستان، این کلمه بیانگر نیرو و مهارت و چابکی مرد جنگی و به‌ویژه شجاعت و پهلوانی است. (همان)

از این منظر، شخص دارای آرته کسی است که همواره در میدان رقابت‌های پهلوانی می‌کوشد تا بر رقبای خود پیروز شود. گلوکوس (قهرمان یونان بلستان در جنگ تروا) به سفارش پدرش اشاره می‌کند که «سفارش کرد که همواره در هر کار برترین باشم؛ در ارج و ارز، از دیگران در بگذرم.» (هومر، 1376: 136) حاصل آنکه در فرهنگ یونانی، معنای اولی آرته، سلحشوری در جنگ و زبان‌آوری در مجامع عمومی بوده است. فراموش نکنیم که فرهنگ یونانی، فرهنگ کمال‌گرایی و رقابت در همه عرصه‌ها بود. نیچه با اشاره به این دوران مدعی می‌شود:

در نخستین دوره بشریت متعالی، شجاعت اصلی‌ترین فضیلت، عدالت، دومین و اعتدال سومین و حکمت چهارمین است. (1384: 577)

آرته، ریشه در واژه آیر⁹ به معنای مرد در برابر زن دارد. (Crisp, 1997: 2, 110) معادل لاتین آرته نیز ویرچو¹⁰ است که در زبان انگلیسی، ایتالیایی و برخی از زبان‌های اروپای غربی رایج است. ویرچو با کلمه ویر¹¹ به معنای مرد، در برابر زن، نزدیک است؛ (Philip, 1973: 4, 477) به همین سبب، هرکول (قهرمان لسطوره‌ای یونان که به مقام خدایان ارتقا یافت) مظهر آرته است و مردانگی، شجاعت و قدرت، آرته‌های اصلی وی هستند. بدین ترتیب، معنای محوری آرته در فرهنگ یونانی، قلبیت و خاصه یک شیء و درباره انسان، توانایی جسمانی بوده است.

برخی از مترجمان در مقابل آرته، واژه «فضیلت» را پیشنهاد کرده‌اند؛ لیکن این تعبیر به دلیل داشتن بار اخلاقی خاص، معنای اصلی را نمی‌رساند. راجر کریسپ به دشواری ترجمه آرته به انگلیسی اشاره می‌کند. (Crisp, 1999: 110) کهن از خطر برابر انگاشتن آرته یونانی با ویرچوی انگلیسی بر حذر می‌دارد. (ایزوتسو، 1378: 10) مرحوم لطفی نیز در ترجمه دوره آثار افلاطون، با تأکید بر معنای اصلی آرته، از به کار بردن فضیلت می‌پرهیزد و به جای آن تعبیر «قلبیت» را برمی‌گزیند (افلاطون، 1376: 1, 44) و فولادوند «شرف، هنر و برتری» را معادل آرته می‌داند. (ارسطو، 1380: 86) حال با توجه به معنای اصلی آرته باید دید آرته سلسی انسان چیست؟

آرته انسانی

در تفکر یونانی، این نکته مفروض و مسلم بود که انسان نیازمند زندگی اجتماعی است و تنها خدایان از جامعه بی‌نیاز هستند. (همو، 1364: 6) زندگی اجتماعی نیز نیازمند قلبیتهایی، مانند از قانون و آملادگی برای دفاع از شهر در برابر تهاجم دشمن است؛ یعنی داشتن آرته‌هایی خاص؛ حال آنکه نداشتن آنها انسان را به «درنده‌خوترین جاندار» (همان) تبدیل می‌کند. به نظر پروتاگوراس «خدایان، دو آرته شرم و عدالت را در میان همه انسان‌ها به‌طور مساوی تقسیم کرده‌اند و همین مایه قوام جامعه است.» (افلاطون، 1367: 1, 84)

9. Aner.

10. Virtue.

11. Vir.

پرسش آن است که انسان با چه آرته‌هایی از جانداران متمایز می‌شود؟ شاید سقراط نخستین کسی بود که برای پلسخ دادن به آن کوشید و به‌گونه‌ای نظام‌مند قلبیتهای انسانی را معین ساخت.^{۱۲} وی در گفتگو‌هایی که افلاطون^{۱۳} از او روایت می‌کند، با اشاره به آرته لسب و سگ می‌پرسد: «آرته انسانی چیست و چه چیزی انسان را از دیگر حیوانات متمایز می‌کند؟» او درحقیقت، چند سؤال به‌هم‌پیوسته را پیش می‌کشد: نخست آنکه، کدام قلبیت انسانی، آرته اوست؟ دوم آنکه، شناخت این قلبیتهای چه نقشی در به‌دست آوردن آنها دارد؟ سوم آنکه، آیا قلبیتهای یا آرته‌های انسانی متعدد هستند یا تنها یک آرته انسانی وجود دارد؟ سرانجام آنکه، داشتن آرته انسانی چگونه به سعادت او می‌انجامد؟ (MacIntyre, 2001: 1763)

نخستین پرسش سلسلی سقراط درباره ماهیت آرته لسب. جامعه یونانی، برخی قلبیتهای انسانی را می‌شناختند که مهم‌ترین آنها چهار آرته سلسلی بودند: فرونیسیس^{۱۴} (خردمندی)، سوفروزونه^{۱۵} (خویشتنداری)، آندریا^{۱۶} (شجاعت) و دیک‌ایسونه^{۱۷} (عدالت). در برابر این باور عمومی، سقراط بر آن است تا آرته انسانی را به‌روشنی مشخص کند. وی در جاهایی می‌کوشد تا «صفت ممیز انسان» را قدرت شناخت او معرفی کند. انسان، تنها موجود دارنده این آرته لسب است؛ پس می‌شود او را به‌مقداری که دانست، انسان نامید؛ در نتیجه همه آرته‌های دیگر به این قلبیت باز می‌گردند. (کسنوفون، 1373:134؛ افلاطون، 1367:1، 95 و 117) دانشی که سقراط از آن سخن می‌گوید، دانشی لسب است که مرز باریک میان نیک و بد را نشان دهد. نمونه‌ای از این نوع نگرش را در رساله اوتیم می‌بینیم که سقراط به دو برادر سوفیست نشان می‌دهد: تنها دانش، مایه سعادت نیست و دانستن به‌تنهایی و بی‌آنکه درست به‌کار گرفته شود، ارزشی ندارد. (افلاطون، همان: 2، 819 و 820) وی همین نکته را در رساله خارمیدس به‌تفصیل پیش می‌کشد که تنها «شناسایی خوب و بد، آدمی را نیک‌بخت می‌سازد.» (همان: 1، 229) در اینجا سقراط بر این نظر لسب است که شرارت و بدکاری، زاده جهالت لسب (همان: 1، 317) و «هیچ‌کس خولسته و دانسته ظلم نمی‌کند.» (همان: 348) در اینجا سقراط به دومین پرسش اصلی خود چنین پلسخ می‌دهد، که داشتن آرته به‌معنای عمل به آن است.^{۱۸}

با این حال سقراط، گاه تحلیل دیگری پیش می‌کشد و در رساله منون با تحلیل مفصلی نشان می‌دهد که آرته، جزء سرشت و آموختنی نیست؛ بلکه موهبتی الاهی لسب است و «فقط به اراده و الهام خدا، در آدمی جایگزین می‌گردد.» (همان: 1، 414) اما در رساله لاخس راه دیگری می‌پوید و در آن نشان می‌دهد که همه آرته‌ها به «شجاعت» قبل ارجاع هستند و شجاعت، همه فضیلت لسب است؛ (همان: 1، 195) با این حال در رساله گرگیاس میان دانش و شجاعت فرق

12. برای آشنایی با برخی تعلیمات سقراط، ر.ک: لسلمی، 1385.

13. در این نوشته، به‌دلالتی که در جای خود بحث شده لسب، سقراط و افلاطون، بدون هیچ تمایزی یکی گرفته شده‌اند؛ زیرا افلاطون از زبان سقراط سخن می‌گوید و حتی باورهای خود را به نام او بیان می‌کند. تعیین دقیق باورهای این دو بر عهده مورخان فلسفه لسب است؛ هرچند تاکنون پیشرفت‌هایی حاصل شده، لیکن به فرجام نرسیده لسب.

14. Phronesis.

15. Sophrosone.

16. Andreia.

17. Dikaiosyne.

18. البته اسطو یکی از منتقدان این نظریه لسب است و به‌جای ارجاع خطاکاری به جهل، از ضعف اراده یا آکرسیا (akrasia) سخن می‌گوید (1378:275) و دانش را شرط کافی برای سعادت نمی‌داند؛ بلکه اراده نیک را نیز لازم می‌شمارد. (گمپرتس 1375:3، 1505)

می‌نهد و آنها را از هم متمایز می‌سازد. (همان: 1، 327) در رساله *اوتیفرون* می‌کوشد نسبت دین و عدالت را روشن کند. (همان: 1، 243) در اینجا دینداری را بخشی از عدالت نمی‌داند؛ لیکن در جای دیگری که پروتاگوراس، دینداری را فضیلت پنجم می‌داند، سقراط آن را با عدالت یکی می‌شمارد و «عدالت را شبیه دینداری و دینداری را مطابق عدالت» می‌داند. (همان: 1، 94 و 95) در رساله *گرگیاس* نیز دینداری و عدالت یکی شمرده می‌شود. (همان: 1، 345) با این همه، سقراط در رساله *لاخس*، دینداری را قسیم عدالت می‌شمارد و در کنار آن می‌نشانند. (همان: 1، 195)

بدین ترتیب، سقراط در گفتگوهای متعدد، مواضع مختلفی در قبال تعداد و چگونگی پیوند آرته‌های انسانی اتخاذ می‌کند و گاه نیز با قبول وجود چهار آرته، اثبات می‌کند که این چهار تا باید وجه مشترکی داشته باشند. (همان: 4، 2441) با این همه، منسجم‌ترین و روشن‌ترین تحلیل از تعداد، ماهیت و رابطه آرته‌های انسانی، در رساله *جمهور* به چشم می‌خورد که این تحلیل، بعدها بنیادی برای اخلاق فلسفی در جهان اسلام شد.

قوای نفس و آرته‌های انسانی

پرسش بنیادی کتاب *جمهور* درباره «ماهیت و فایده عدالت» است. ترلسیم‌اخوس بر آن است که «عدالت چیزی نیست جز عمل به نفع و مصلحت اقویا». (همو: 1374: 53) در نتیجه عمل به عدالت، سادطوحی و ستمگری شرط سعادت است. کافی است که انسان ظالم باشد، اما به عادل بودن تظاهر کند تا از مزایای آن برخوردار گردد؛ بی‌آنکه از دشواری‌های عادلانه زیستن رنج ببرد؛ حال آنکه مرد عادل واقعی، همواره روزگارش از مرد ظالم بدتر است. طبق استدلال وی هر حکومتی با وضع قوانینی به نفع خود، هرچه را که به نفع خودش باشد، عادلانه و مجاز می‌داند؛ پس در همه شهرها عدالت یک چیز است؛ یعنی آنچه به حال حکومت متبوع آن شهر نافع باشد. قانون‌گذاران جامعه نیز از نخبگان یا طبقه اقویا هستند، پس عدالت، عمل طبق خولست آنان است. (همان: 54) سقراط در ابطال این استدلال می‌گوید:

هدف طب، سلامت تن است و هدف طبیب کسب مزد است؛ با این همه نتیجه نمی‌گیریم که طب یعنی تأمین منفعت طبیب. (همان)

گلاوکن (از حاضران در گفتگو) بر آن است که سقراط نتوانسته نشان دهد که عدالت فی‌نفسه خوب است؛ بلکه می‌شود گفت تظاهر به عدالت خوب است.

گام بعدی سقراط آن است که نشان دهد افزون بر آنکه عدالت مفید است، ارزش ذاتی نیز دارد. برای این کار با سود جستن از تشبیهی می‌گوید: «هر آنچه در فرد است در هیأت اجتماع، آشکارتر دیده می‌شود.» سپس با تحلیلی روشن می‌نماید که چون انسان، مکتفی به ذات نیست، نیازمند جامعه می‌شود و در این جامعه به تقسیم کار، گردش پول، بازرگانی و حامیان مدافع جامعه، نیاز پیدا می‌شود. محور کتاب چهارم این رساله، بحث از قلبیت‌های انسانی است و در آن سقراط به روشنی و با نظمی منطقی، ماهیت، تعداد و رابطه آرته‌ها را بیان می‌کند و جایگاه آنها را در فرد و سپس جامعه نشان می‌دهد. از نظر او، نفس انسانی دارای سه قوه «عاقله»، «غضیب» و «شهویه» است. حال اگر هر یک از

این قوا کار خود را انجام دهند و هیچ‌یک به حدود دیگری تجاوز نکنند، ملکه عدالت حاصل می‌شود. با تأمل در شهر آرمانی و خیالی سقراط واضح می‌شود که در آن چهار صفت وجود دارد: حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت. (همان: 227) در جامعه «حکمت» صفت اختصاصی زمامداران است. «شجاعت» صفت ویژه جنگاوران است. «خویشتن‌داری» آرته‌ای همگانی است. «عدالت» نیز یعنی هر کس وظیفه خود را انجام دهد و از حدود خود تجاوز نکند.

اکنون با توجه به قوای نفس، می‌شود این قلبیت‌ها را تعریف کرد: حکمت یعنی قوه عاقله (قدرت شناختی انسان) بر دیگر قوای وی حاکم باشد. شجاعت یعنی اگر انسانی عقیده‌ای را درست پنداشت، در همه حال آن را حفظ کند. خویشتن‌داری نوعی نظم و تسلط بر لذات و شهوات است. شرط عدالت در جامعه آن است که هر یک از طبقات سه‌گانه آن فقط به وظیفه خود عمل کنند. در مورد فرد نیز وقتی می‌گوییم عدالت حاصل شده که هر یک از قوای سه‌گانه، تنها به وظیفه خود عمل کنند. در اینجا سقراط، عدالت را در سطحی عمیق‌تر مطرح می‌کند و نتیجه می‌گیرد سلامت روان و کمال انسانی در گرو پلسداری از عدالت و عمل به مقتضای آن است. وی برای اثبات برتری عدالت بر ظلم، استدلال خود را بر سه نکته استوار می‌کند:

یک. زندگی با سعادت، مشروط به آزادی، توانگری و رهایی از ترس است. شخص ظالم که هیچ‌یک از این صفات را ندارد، آزاد نیست؛ زیرا لسیر هواهای نفسانی خویش است. او توانگر نیست؛ زیرا همواره نیازمند برطرف ساختن نیازهای پایان‌ناپذیر خود است. از ترس نیز فارغ نیست؛ زیرا بر اثر ستمگری، از دیگران می‌ترسد و به کسی اعتماد ندارد.

دو. تنها فیلسوف می‌تواند درباره بهترین زندگی نظر دهد؛ زیرا هم لذات مادی را چشیده است و هم لذات معنوی و عقلانی را.

سه. لذات معنوی، مطلق و قدام به ذات هستند؛ حال آنکه لذت مادی، مشروط و نسبی است. با این بیان، زندگی عادلانه، برتر، پایدارتر و بهتر از زندگی ستمگرانه است و سعادت کامل نصیب بهترین و عادل‌ترین نفوس است. (همان: 526) با توجه به وجود سه قوه انسانی، می‌شود سه نوع زندگی را نیز تصور کرد: منفعت‌طلبانه، جاه‌طلبانه و فیلسوفانه یا وقف نظر که عالی‌ترین نوع زندگی است و در آن عقل بر غرائز حاکم است. (همان: 526؛ ر.ک: ارسطو، 1378: 20)

بدین ترتیب، در این رساله شاهد تقریر جامعی از آرته‌های انسانی هستیم و پرسش‌های چهارگانه سقراطی در این زمینه پلسخ داده می‌شود؛ آرته‌های انسانی عبارت است از قوای خاص نفسانی که او را از دیگر موجودات متمایز می‌کند. شناخت این قوا و آرته‌های آنها شرط سعادت است. این آرته‌ها چهارتا هستند که هر یک قلبیت اصلی یک قوه است: حکمت، آرته قوه «شناختی» است. شجاعت، آرته قوه «غضبیه» است. خویشتن‌داری نیز آرته قوه «شهوویه» است. همکاری این سه قوه و تبعیت شهوویه و غضبیه از عاقله و سازگاری این سه آرته، خود پدیدآورنده آرته دیگری به نام «عدالت» است. فرجام این مسأله سقراطی، کشف نسبت میان داشتن این آرته‌ها و سعادت نهایی است. به نظر سقراط، تعادل این قوا و آرته‌ها، موجب آسایش، سلامت، آسودگی دائمی روان و کمال دنیوی و اخروی است؛ پس سعادت در گرو داشتن این آرته‌ها است.

در اینجا تصویر سقراطی از فضائل اصلی انسانی، کامل می‌گردد و به صورت سنتی جافتاده معرفی می‌گردد تا جایی

که در رساله *آلکیادس*، اول از آن سخن می‌رود. حتی شاهدانگان ایرانی معلمانی داشتند که این آرت‌ها را به آنان آموزش می‌دادند. (افلاطون، 1376: 2، 658)

حال معنای دقیق این مفاهیم چیست؟ سقراط - یا افلاطون به نام او - این مفاهیم را یکسان به کار نمی‌گیرد؛ مثلاً اغلب، خویشتن‌داری به معنای تسلط بر قوه شهویه به کار می‌رود؛ به این معنا که کسی در به‌کارگیری این قوه زیاده‌روی یا کوتاهی نکند و این همان برداشت عالمان اخلاق مسلمان از آن است. گاه نیز تصریح می‌شود که خویشتن‌داری یا عفت، همان ضبط نفس است؛ (دوی، 1976: 214) لیکن در گفتگوهای افلاطونی گاه، خویشتن‌داری معنایی کاملاً اجتماعی و طبقاتی دارد؛ یعنی هر کسی تنها کار خود را بکند. در رساله *خارمیدس*، خویشتن‌داری به این معناست. سقراط که به‌تازگی به آن بازگشته، با خارمیدس (جوان زیباروی آتنی که دچار سردرد شدیدی است) آشنا می‌شود و تصمیم می‌گیرد تا جمله از روح او بگیرد و ببیند آیا نفس او نیز به همان زیبایی تن اوست یا خیر؛ زیرا از نظر او درمان تن در گرو درمان روح است. زیبایی روح، از نظر او، در گرو خویشتن‌داری (سوفروزونه)^{۱۹} در برابر لگام‌گسیختگی (آفروزونه)^{۲۰} است؛ حال آنکه به نظر خارمیدس «خویشتن‌داری، نوعی متانت و آهستگی است.» (افلاطون، همان: 1، 208) سقراط نشان می‌دهد در مواردی، چالاک‌تری برتر از آهستگی است و خارمیدس را ناگزیر از به‌دست دادن تعریف دیگری می‌کند: «خویشتن‌داری همان شرم است.» (همان: 210) اما شرم همواره خوب نیست؛ لیکن خویشتن‌داری همیشه خوب است.

طبق تعریف دیگر، خویشتن‌داری شناختن نفس خویش است و درحقیقت شعار معبد دلفی نیز دعوت به آن بوده است. سرانجام این تعریف بیان می‌شود که خویشتن‌داری شناخت خاصی است؛ یعنی شناخت نیک و بد و این فضیلت است. سقراط با این تعریف موافقت می‌کند؛ اما همچنان بحث برای کشف خویشتن‌داری ناتمام می‌ماند. همان‌گونه که یگر نشان داده است، در این رساله، خویشتن‌داری برای نخستین بار به معنای «کار خود را انجام دادن» به کار می‌رود و تقسیم کار در جامعه - که در رساله *جمهور آمده* - بر آن استوار است. (یگر، 1376: 2، 712) در این معنا، دیگر خویشتن‌داری به معنای عفت نیست؛ بلکه یعنی هر کس باید جایگاه اجتماعی خود را شناسد و از آن تجاوز نکند. این نگرش، زیرساخت تقسیم طبقات اجتماعی را در یونان توجیه می‌کند. در جایی سقراط به این مفهوم نزدیک شده و بر آن است که «خویشتن‌دار در همه احوال - چه در برابر خدایان و چه در مقابل آدمیان - آن‌طور که شایسته است، رفتار می‌کند.» (افلاطون، همان: 1، 345) در این متن، خویشتن‌داری معنایی بسیار عام می‌یابد و حتی شامل عدالت و شجاعت نیز می‌شود و شخص خویشتن‌دار، به گفته سقراط:

گنشته از آنکه عادل و دیندار است، شجاع نیز می‌باشد؛ زیرا او چیزی را که نباید طلبید، نمی‌طلبید و از آنچه نباید گریخت، نمی‌گریزد؛ بلکه همواره چیزهایی را، اعم از پیش آمدها و آدمیان و لذت و درد، می‌طلبید که باید طلبید و از چیزهایی می‌گریزد که باید از آنها گریخت و آنجا که پایدار می‌باشد، استوار می‌ماند.

در نتیجه چنین کسانی «هم عادلند، هم شجاع و هم دیندار.» (همان) از همین منظر است که سقراط گاه عدالت و

19. Sophrosyne.

20. Aphrosyne.

خویشتن‌داری را یکی می‌گیرد. (همان: 341) زمانی نیز آن را اطاعت از مقدمات مافوق (افلاطون، 1374: 153) می‌داند و گاه با دانایی، یکی قلمداد می‌شود. (کنوفون، 1373: 134) در کتاب قوانین نیز این مفهوم کاربستی گسترده پیدا می‌کند. (افلاطون، 1376: 4، 2062) بدین ترتیب، خویشتن‌داری معنایی وسیع دارد؛ از جمله «اعتدال در به‌کار بردن قوه شهویه، خودشناسی، به‌کار خود پرداختن، اطاعت از قوانین، اعتدال قوای سه‌گانه، عدالت، شجاعت، دانایی و حتی حکمت».

مفهوم عدالت (دایکلسونه) نیز گسترده است و در تعبیرات او معنای بسیار وسیعی دارد؛ از جمله رستگویی، درستکاری، انجام وظیفه، رعایت حقوق دیگران، حق‌شناسی، انصاف و نیک‌خویی به‌معنای گسترده آن؛ لیکن مهم‌ترین معنای آن، اطاعت از قانون است و عادل کسی است که طبق قانون عمل می‌کند و وظیفه خود را در قبال دیگران انجام می‌دهد؛ به‌همین دلیل در جاهایی دینداری با عدالت فرقی ندارد و در برابر اصرار کسانی که می‌خواستند، فضیلتی را به‌نام دینداری در کنار عدالت بنشانند، سقراط می‌گوید: «اگر شخص، تکالیف خود را در قبال دیگران انجام دهد، عادل است و اگر همین کار را در برابر خدا انجام دهد، دیندار است.»

تعریف، طبقه‌بندی و تدقیق بیشتر درباره آرت‌های انسانی، پس از پرسش‌های سقراطی، اغلب به‌دست ارسطو گرفته است. او بر آن شد تا تعریف دقیقی از این آرت‌ها به‌دست دهد، تعداد آنها را معین سازد، نسبت میان آنها را روشن کند، مرز دقیق افراط و تفریط در آنها را معین نماید و در دروس اخلاقی خویش از جمله اخلاق نیکوماخوس بازگو کند.

وی کار خود را با بحث از ماهیت سعادت (یادایمونیا)²¹ می‌آغازد. انسان‌ها در پی خیری نهایی هستند که خیرهای دیگر، مقدمه آن به‌شمار می‌روند. برای اینکه بدانیم «خیر نهایی» چیست و چگونه به‌دست می‌آید، باید دید آرت اصلی انسان چیست. ممکن نیست زیستن یا لذت بردن باشد؛ زیرا حیوانات نیز دارای این ویژگی هستند. درحقیقت آنچه مایه تمایز انسان گشته، قدرت تعقل است؛ پس وظیفه اصلی انسان، فعالیتی منسب این قدرت (زندگی عقلانی) است. حال که زندگی منسب انسان، زندگی موافق عقل و قدرت تفکر است، سعادت نهایی وی در گرو زندگی دارای چنین بستری است؛ یعنی زندگی موافق با فضیلت. (ارسطو، 1378: 38) وی با تحلیل نفس انسانی، آرت‌ها یا فضائل آنها را شناسایی و به دو دسته «فضائل عقلی و فضائل اخلاقی» تقسیم می‌کند. (همان: 39) آن‌گاه با تحلیل فضیلت، نظریه حد وسط را مطرح می‌کند که طبق آن هر فضیلتی، حد میانه دو رذیلت یا حد میانه افراط و تفریط در آنها خواهد بود؛ «بدین جهت فضیلت از لحاظ ماهیت و تعریف، حد وسط است و از حیث نیکویی و کمال، والاترین ارزشها.» (همان: 66) البته چنین نیست که بتوان برای هر کاری حد وسطی یافت؛ زیرا نه افراط و تفریط، حد وسطی دارند و نه برای حد وسط، افراط و تفریطی وجود دارد. (همان: 67) طبق تعریف وی «شجاع کسی است که بترسد، آنجا که باید ترسید و پایداری ورزد، آنجا که باید پایداری ورزید؛ به‌عملت درست و به‌نحو درست و به‌هنگام درست.» (همان: 103) دو معنای عدالت که در گفته‌های سقراط درهم آمیخته بودند، نزد ارسطو متمایز می‌گردند: یکی عمل بر طبق قوانین و دیگری، احترام به برابری شهروندان و تقاضای افزون‌تر از دیگران نداشتن. در نتیجه ظلم نیز دو معنا دارد: ظلم به قوانین بی‌اعتناست و می‌خواهد از دیگران بیشتر داشته باشد و برابری دیگران را حرمت نمی‌نهد؛ (همان: 165) به‌همین سبب:

«عدالت، شریفترین فضائل شمرده می‌شود و در زیبایی، ستاره بامداد و شامگاه به آن نمی‌رسند.» (همان: 167 و 168) عدالت به این معنا «جزیی از فضیلت نیست؛ بلکه تمام فضیلت است و ظلم، جزیی از رذیلت نیست؛ بلکه تمام رذیلت است.» (همان)

در کتاب ششم، ارسطو به دیدگاه سقراطی مبنی بر ارجاع همه فضائل به یک فضیلت، نزدیک می‌شود. وی هرچند روح را تقسیم می‌کند و برای هر بخش فضیلتی قائل می‌شود، بر آن است که در شخص فضیلت‌مدار، نه‌تنها بخش‌های مختلف روح، هدف واحدی را دنبال می‌کنند؛ بلکه به‌گونه‌ای وحدت می‌یابند. (Gottlieb, 1999: 277) در کنار این قبیل آرت‌ها یا فضائل، وی از فضیلتی به‌نام بزرگ‌منشی^{۲۲} یا مگالوپسوخیا^{۲۳} نام می‌برد و آن را «زینت و اوج فضائل» بر می‌شمارد؛ زیرا بزرگ‌منشی به همه فضائل بزرگی می‌بخشد و بدون آنها پیدا نمی‌شود. (ارسطو، همان: 140) مرد بزرگ‌منش خواهان افتخار است و ثروت و قدرت را در پای آن فدا می‌کند و پول را به چیزی نمی‌شمارد. گفتنی است که امروزه این کار، عملی اخلاقی قلمداد نمی‌شود؛ بلکه خودفروشی به‌شمار می‌رود. (Williams, 1995: 629) بدین ترتیب، وی با بحث گسترده‌تر درباره این آرت‌ها و پیش کشیدن نظریه حد وسط،^{۲۴} این بحث را به حدی از پختگی رساند که به‌همان صورت و با کمترین تصرفی مقبول و مطلوب بخشی از متفکران مسلمان گشت.

آرت‌های یونانی در جهان اسلام

پیش از اسلام، مردم عرب برخی از ویژگی‌هایی را ارزش اخلاقی می‌دانستند و به داشتن آنها مباهات می‌کردند؛ برای مثال شجاعت، بخشندگی، مهمان‌نوازی و مقلبه به مثل از ارزش‌های مسلط عربی به‌شمار می‌رفت. زهیر بن ابی‌سلمی، ارزش انسان را به زبان و دل او دانست و در معلقه معروف خود سرود:

لِسَانُ الْفَتَى نِصْفٌ وَ نِصْفٌ فَرَاؤُهُ فَلَمْ يَبْقِ إِلَّا صُورَةُ اللَّحْمِ وَ الدَّمِ

زبان رادمرد، نیمی و نیم دیگرش دل است و جز این دو، تنها صورتی از خون و گوشت برجای می‌ماند. (زوزنی،

1958: 89)

شهل‌بن شیبان فندالزمانی نیز در دفاع از مقلبه به مثل می‌گفت:

فَلَمَّا صَرَحَ الشَّرُّ بَدَا، وَ الشَّرُّ عُـرِيَانٌ
وَ لَمْ يَبْقِ سِوَى الْعُدْوَانِ تَنَاهَهُمْ كَمَا دَانُوا

چون شر آشکار گشت و در شامگاه به عربیانی رخ نمود و جز دشمنی بر جای نماند، ایشان را آن‌گونه پادفره دادیم

که آنان ما را پادفره داده بودند. (الفریجات، 1994: 362)

عمر بن کلثوم پا را فراتر گذاشته، از قانون مقلبه به اشد دفاع می‌کرد:

أَلَا لِيَجْهَلْنَ أَحَدًا عَلَيْنَا فَتَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

22. greatness of soul.

23. Megalopsuchia.

24. Doctrine of the Mean.

هان! کسی با ما جاهلانه رفتار نکند که جاهلانتر از رفتار جاهلان، با او رفتار خواهیم کرد. (همان: 127)

این ویژگی‌ها در جامعه عربی «فضیلت» یا فضل به‌شمار می‌رفت که سایه روشن معنایی متفاوتی داشت، مانند رفعت (فراهیدی، 1414: 63) ضد نقص (ابن‌منظور، 1410: 11، 524) و مهجتر از همه «فزونى». (ابن‌فارس، 2001: 819) این فزونى، اغلب معنای مادی و بیرونی داشت و به‌تدریج در معنایی درونی و معنوی به‌کار برده شد؛ برای مثال زهیربن ابی‌سلمی، فضل را به‌معنای «توانگری ملی» به‌کار برد و چنین سرود:

وَ مَنْ يَكُ ذَا فَضْلٍ فَيَبْخُلُ بِفَضْلِهِ
عَلَى قَوْمِهِ يُسْتَعْنَى عَنْهُ وَيُنَمَّمُ

هر کس توانایی ملی داشته باشد و آن را از قوم خود دریغ کند، از او بی‌نیاز می‌شوند و او را نکوهش می‌کنند. (زوزنی، همان: 87)

فضل در قرآن کریم نیز به‌معنای توانایی ملی و «اولوا الفضل» به‌معنای صاحبان مکنت ملی به‌کار رفته است. (نور، 23) راغب اصفهانی با تحلیل آیه‌ای که مشتقات فضل در آن به‌کار رفته است، معنای اصلی فضل را «بیشی و زیاده» می‌داند که گاه ستوده و گاه نلستوده است. (پی‌تا، 395) این معنا در احادیث، فراوان به‌کار رفته است؛ مانند سخنی از حضرت رسول که فرمود: «فضل الازار في النار.» (ابن‌منظور، همان) تعبیر «فواضل مال» و «فضیلت طعام» بیانگر این معنای اصلی است. حاصل آنکه، معنای اصلی فضیلت فزونى در چیزی است؛ چه نیک باشد و چه بد؛ لیکن به‌تدریج بار معنایی مثبت آن غلبه کرده و به‌معنای فزونى و بیشی در صفتی خوب به‌کار برده شده است. این واژه کهن با این معنای مثبت، به‌مثابه معادلی دقیق و درست برای آرته یونانی شناخته شد و مترجمان آثار فلسفه یونان، از آن برای بیان آن مفهوم استفاده کردند و برخی از علما از اخلاق بر آن شدند تا ارزش‌های اخلاقی اسلامی را در قلب این آرته‌ها بیان کنند و بر اساس الگوی افلاطونی و با بهره‌گیری از نظریه حد وسط ارسطویی، نظامی اخلاقی پی‌ریزی کنند که بعدها در میان مسلمانان با نام «اخلاق فلسفی» یا «اخلاق علمی - فلسفی» نامور گشت.

اخلاق فضیلت‌مدار و فلاسفه

در آثار فلاسفه اسلامی، آشکارا می‌شود ردپای نفس‌شناسی افلاطونی را یافت؛ برای مثال کُندی، نفس را به سه قوه «شهویه، غضبیه و عاقله» تقسیم کرد و آرته‌های یونانی را برای آنها در نظر گرفت. (الوسی، 1985: 274) ابوالحسن عامری از متعلقات چهارگانه نفس، یعنی عفت، شجاعت، حکمت و عدالت (1375: 505) سخن گفت. زکریای رازی بر اساس قوای سه‌گانه نفس افلاطونی، ضرورت تزکیه نفس و زندگی زاهدانه و عقلی را پیش کشید. (1939: 27) ابوسلیمان سجستانی نیز مفاهیمی مانند حلم، شجاعت و عفت را بر اساس دیدگاه افلاطونی تعریف کرد. (توحیدی، 1998: 268) ملاصدرا از راه دیگری وارد شد و گفت همان‌گونه که زیبایی صورتی در گرو اعتدال است، زیبایی معنوی نیز چنین است و این اعتدال از هماهنگی قوای نفس، البته با تفسیر افلاطونی آن حاصل می‌شود. (1382: 9، 121) فیض‌کاشانی نیز با تحلیلی نیمه عرفانی به همان قوای سه‌گانه نفس می‌رسد. (1979: 45)

اخلاق فضیلت‌مدار و عالمان اخلاق

کسی که با دقت و امانت کوشید برلساس دیدگاه افلاطونی درباره فضائل اسلامی، نظامی اخلاقی پدید آورد، ابن‌مسکویه بود که هنوز کم و بیش برخی از عالمان معاصر اخلاق اسلامی راه او را دنبال می‌کنند. وی با همان تحلیل یونانی و قبول قوای سه‌گانه نفس، نتیجه گرفت که «جمیع حکما اجماع دارند بر اینکه اجناس فضائل چهارند: حکمت، عفت، شجاعت و عدالت.» (1966: 16)

نصیرالدین طوسی به بسط نظریه ابن‌مسکویه پرداخت و مدعی شد نفس سه قوه دارد و هر قوه، فضیلتی است و از تعادل این فضیلت‌های سه‌گانه، فضیلت چهارمی به‌نام عدالت زاده می‌شود؛ به‌همین سبب «اجماع و اتفاق جملگی حکمای متأخر و متقدم این است که اجناس فضایل چهار است: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت.» (1373: 109)

عبدالرزاق لاهیجی بخش قبل توجهی از کتاب خود را صرف اثبات قوای سه‌گانه نفس می‌کند و آن‌گاه نتیجه می‌گیرد که «اصول فضائل چهار است.» (1383: 670)

غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی با تأکید بر انحصار قوای نفسانی در «نطقی، غضبی و شهوانی» ادعا می‌کند که کمال نهایی از اعتدال این قوا به‌دست می‌آید. (1375: 140) علامه دوانی نیز عدالت را برآیند کاربست مدام سه فضیلت حکمت، عفت و شجاعت می‌داند. (حسینی مرعشی تستری، بی‌تا: 2، 315)

ملاحمد مهدی نراقی با اندکی تغییر به بسط همین نظریه در کتاب خود پرداخت و حتی سعی کرد «نفس مطمئن، نفس لوامه و نفس امّاره» را با قوای سه‌گانه افلاطونی همساز بداند. (بی‌تا، 63) ملاحمد نراقی نیز همه فضائل دینی را به همان آرته‌های یونانی ارجاع داد (بی‌تا، 30) و امروزه نیز گاه شاهد اشاراتی به این نوع نگرش هستیم (موسوی‌خمینی، 1377: 151) که گاه وجود این سه قوه در آنها مسلم گرفته می‌شود. (جوادی‌آملی، 1376: 1، 95) گاه نیز برای اثبات این که اسلام دین اعتدال و میانه‌روی است، حکمت، عفت و شجاعت، امهات فضائل اسلامی معرفی می‌گردد و برلساس نظریه حد وسط ارسطویی تفسیر شده، از برآیند آنها «عدالت» استخراج می‌شود. (الفرفور، 1414: 161)

اخلاق فضیلت‌مدار و عارفان

تنها عالمان اخلاقی و فیلسوفانی از این تفسیر چندی متأثر نشدند که به اخلاق از منظر فلسفی نگاه می‌کردند؛ بلکه افزون بر آن شاهد تأثیر نیرومند این نگرش بر عارفان و متصوفانی هستیم که گاه با اصل فلسفه مخالف بوده، خود مروج نظام اخلاقی متفاوتی به‌نام «اخلاق عرفانی» بوده‌اند؛ برای مثال، غزالی که به فلاسفه می‌تاخت و «تهافت» آنان را آشکار می‌کرد، وامداری خود را به نظریه اخلاقی افلاطونی در میزان العمل این‌گونه نشان داد:

فضائل هرچند بسیارند، چهار فضیلت همه آنها را در خود می‌گنجاند که عبارتند از: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت. «حکمت» فضیلت قوه عقلیه، «شجاعت» فضیلت قوه غضبیه و «عفت» فضیلت قوه شهوانیه است و عدالت، یعنی ترتیب درست و بایسته این فضائل. (1964: 264)

او کوشید تا آنها را به کمک آیات و روایات مدلل سازد.

ابن‌حزم اندلسی نیز برای درمان بیماری‌های جان، همان مبنای افلاطونی را با کمی تغییر پذیرفت؛ به این معنا که به‌جای عفت، سخاوت را در مقام فضیلت اصلی معرفی نمود. (1987: 1، 379) ابن‌قیم جوزیه، ارکان نیک‌خویی را

چهار فضیلت دانست که عبارتند از عفت، شجاعت و عدالت؛ ولی به جای حکمت، «صبر» را نشانند و به کلیت آن تقسیم وفادار ماند. (1999: 2، 334)

شیخ اشراق، اما همان مبنای افلاطونی را بی هیچ تغییری پذیرفت و در کلمه *التصوف* نوشت: «عدالت همان حکمت، شجاعت و عفت است.» (1356: 119) و سپس بر اساس حد وسط ارسطویی به تعریف این مفاهیم پرداخت. محمود شبستری نیز در گلشن راز به شرح و بسط این آرتهای افلاطونی و نظریه حد وسط ارسطویی پرداخت و آنها را بنیاد اخلاق اسلامی دانست و گفت:

اصول خُلق نیک آمد عدالت	پس از وی حکمت و عفت شجاعت
حکیمی راست گفتار است و کردار	کسی کو متصف گردد به این چار
ز حکمت باشدش جان و دل آگه	نه گریز باشد و نه نیز ابله
به عفت شهوت خود کرده مستور	شره همچون خمود از وی شده دور
شجاع و صافی از ذل و تکبر	مبرا ذاتش از جبن و تهور
عدالت چون شعاع ذات او شد	ندارد ظلم از آن خُلقش نکو شد
همه اخلاق نیکو در میانه است	که از افراط و تفریطش کرانه

(1361: 61)

امروزه نیز گاه آرتهای یونانی، به مثابه بنیادهای اخلاق در تصوف اسلامی قلمداد می شود و ادعا می گردد که اصول اخلاق چهارتلمست: حکمت، عفت، شجاعت و عدالت. (سامرائی، 2000: 20)

اخلاق فضیلت مدار و متکلمان

بعضی از فقها و متکلمان نیز وجود این قوای سه گانه نفس را مسلم گرفته، بر اساس نفس شناسی افلاطونی به اثبات فضائل خاص می پرداختند و حتی آن را مقدمه ای برای اثبات امامت معصومان قرار می دانند؛ برای نمونه علامه حلی در کتاب *الانفین* پس از اثبات وجود و ضرورت فضائل چهارگانه، بر آن شد تا لزوم وجود امام معصوم را نشان دهد. (1409: 157) دیلمی نیز مدعی شد وجود این فضائل اصلی در شخص حضرت امیر المؤمنین به نهایت خویش رسید. (1412: 2، 212) سیوری هم اثبات کرد که شخص امام، واجب است «اعلم، اشجع و اعف» از همگان باشد؛ زیرا همه کمالات به شجاعت، علم و عفت باز می گردد و برآیند آنها عدالت مطلق است. (1401: 272)

کار در حد داور و برداشت شخصی باقی نماند؛ بلکه طبق حدیثی ادعا شد که حضرت امیرمؤمنان (ع) فرموده است:

الْقَضَائِلُ أَرْبَعَةٌ أَجْنَسٌ أَحَدُهَا الْحِكْمَةُ وَ قِيَامُهَا فِي الْفِكْرَةِ وَ الثَّنَائِي الْعِفَّةُ وَ قِيَامُهَا فِي الشَّهْوَةِ وَ الثَّلَاثُ الْقُوَّةُ وَ قِيَامُهَا فِي الْعَضْبِ وَ الرَّابِعُ الْعَدْلُ وَ قِيَامُهُ فِي اعْتِدَالِ قُوَى النَّفْسِ؛ فضائل چهار است: نخست حکمت که به اندیشه استوار است و دوم عفت که به شهوت پایدار است و سوم قدرت که به غضب استوار است و چهارم عدالت که به اعتدال قوای نفس برپا است. (مجلسی، 1403:

این حدیث در برخی منابع با اندکی تفاوت لفظی آمده (کراجکی، 1394: 40) و در برخی دیگر به امام جواد (ع) نسبت داده شده است؛ (بی تا: 3، 138) لیکن در اینجا بیش از این کاری با آن نداریم؛ جز آنکه به نظر می‌رسد این حدیث به دلائلی به دست موافقان نظریه اخلاقی افلاطون ساخته شده باشد.

بررسی اخلاق فضیلت مدار

پیش از بررسی اخلاق فضیلت مدار چند نکته را باید روشن ساخت.

یک. عطف توجه تازه‌ای که در جهان غرب به این نوع اخلاق شده است، بی‌انگیزه‌ای است که در عرصه اخلاقیات دیده می‌شود؛ از این منظر، نظام‌هایی که به جای «منش» بر رفتار تأکید داشتند، در عمل، بسیاری از مسائل انسانی را از حوزه اخلاق خارج ساختند و آن را به دایره امور فردی پس راندند که در نتیجه، عرصه تنگ و محدودی از اخلاق به دست داده‌اند. از این منظر، ازدواج کردن یا مجرد ماندن و بچه‌دار شدن یا نشدن، مسأله فردی و تلبیع انتخاب شخص هستند و ربطی به اخلاق ندارند؛ حال آنکه هر اقدامی از این دست، بر شخصیت و منش اخلاقی شخص اثر می‌گذارد؛ بنابراین هر نظریه اخلاقی باید به این مسأله توجه کند و نمی‌توان این حوزه‌ها را از اخلاق دور ساخت و گفت اینها حوزه خصوصی است. بسیاری از نویسندگان کانتی، نتیجه‌گرا و حق‌محور، این امور را تصمیماتی بیرون از حوزه اخلاق دانسته و از بحث درباره آنها خودداری کرده‌اند؛ اما چون اخلاق درباره چگونه زیستن است و این مسأله، چگونگی زیست ما را شکل می‌دهد، نمی‌توان آنها را از دایره اخلاق دور داشت و این نقص بزرگ چنین نظریاتی است؛ به همین سبب می‌شود پیش‌بینی کرد در آینده شاهد آثار جدی و مهمی در حوزه اخلاق فضیلت‌مدار باشیم. (Pence, 2000: 257)

دو. «اخلاق فضیلت‌مدار» پس از غیبتی حدود دویست ساله، دوباره در کانون توجه متفکران قرار گرفته است. این نظریه اخلاقی با روایت افلاطونی و ارسطویی آن در مسیحیت ریشه داشته است و تنها از قرن هیجدهم به بعد به حاشیه رانده شد تا جا را بر نظریه تکلیف‌گرای کانت و نظریه سودگرایی میل و مانند آنها بگشاید. طی این مدت، مدار توجه، نه فضیلت، بلکه «تکلیف»، «حق» یا «منفعت» بود؛ لیکن پیدایش برخی معضلات، مایه رونق این نظریه اخلاقی به دست کسانی چون انسکوم و مک‌این‌تایر شده است. (Porter, 2005: 1683) این نگرش جدید و توجه به ارسطو و افلاطون، به معنای احیای آرای آنان در باب فضیلت نیست؛ زیرا به گفته گریگ پنس «چه بسا تبعیت کامل از نظریه ارسطو در باب فضیلت به ردیلت راه ببرد»؛ برای مثال از نظر ارسطو شجاعت یعنی ایستادگی در برابر ترس به سبب پیروی از یک آرمان اخلاقی. چون از نظر وی برده‌داری نظامی مطلوب بوده است، کاری که افسران موافق برده‌داری در ایالات جنوبی آمریکا صورت می‌دادند و مقاومت آنان در مقابل الغای بردگی، رفتاری اخلاقی بود؛ حال آنکه امروزه کسی این نتیجه را نمی‌پذیرد؛ (Pence, ib: 253) زیرا بردگی از نظر ارسطو اخلاقی است و شجاعت بر ضد چنین افسری غیر اخلاقی است.

سه. اخلاق فضیلت‌مدار در نظام‌های اخلاقی و دینی ریشه‌های کهن داشته است و همواره در میان آموزه‌های دینی ادیان مختلف شاهد تأکید بر برخی فضیلت بوده‌ایم. شاید علت توجه گسترده عالمان مسلمان به نظریه اخلاقی افلاطونی، سازگاری آن با فرهنگ دینی آنان و آموزه‌های اخلاقی آن باشد. در اینجا نیز قصد آن نیست که درباره اصل

نظریه اخلاق فضیلت‌مدار یا روایت‌های تازه آن بحث شود؛ بلکه هدف، بررسی روایتی از این نظام اخلاقی است که به همان صورت کهن خویش، به شکل‌های مختلف مورد قبول علما و مسلمانان قرار گرفته و بخشی از سنت دینی قلمداد شده است. حاصل آنکه، هدف این مقاله، تحلیل نظام اخلاقی صورت‌بندی‌شده به دست افلاطون است که وارد جهان اسلام شد و بر اساس نظریه حد وسط ارسطویی تفسیر گشته است. حال می‌شود این نظریه را بر اساس آموزه‌های اسلامی محک زد و قوت آن را سنجید. با تأمل در این نظریه و تعمق در تعلیم اخلاقی اسلامی که در قرآن کریم و روایات منعکس شده است، می‌شود گفت این نظریه را نمی‌توان نظریه فضیلت‌مدار اسلامی نامید. واقع آن است که کوشش‌های فراوانی که در طول تاریخ در این مسیر صورت گرفته است نیز در رسیدن به این هدف ناکام مانده‌اند. در کنار اشکالات متعددی که بر این نظریه اخلاقی می‌شود وارد کرد، در اینجا به سه اشکال سلسله‌ای اشاره می‌شود: سکولار بودن این نظریه اخلاقی، جامع و مانع نبودن فضیلت مطرح‌شده در این نظریه و تفاوت معنایی این فضیلت با فضیلت اسلامی.

1. سکولار بودن این نظریه اخلاقی

این فضیلت چهارگانه، در واقع بیانگر اخلاقی سکولار است، نه اخلاقی دینی. اخلاق برای یونانیان امری دنیوی بود که تنها روابط شخص و جامعه را معین می‌کرد؛ (Ibid: 252) در نتیجه هیچ‌یک از این فضیلت اصلی، اشاره‌ای به دین ندارند و کارکرد اصلی آنها تنظیم رابطه فرد با جامعه است.

در این منظومه اخلاقی، حکمت عبارت است از حاکمیت عقل بر قوای دیگر؛ عفت یعنی تخطی نکردن از حد خود؛ شجاعت یعنی - با وجود ترس - ایستادگی در برابر دشمن و عدالت هم یعنی تعادل این سه فضیلت. برآیند این فضیلت به شهروند یونانی کمک می‌کرد تا وظایف خود را در قبال جامعه‌اش به نیکی انجام دهد و ستوده دیگران باشد. این منظومه، نظام مدنی یونان، به‌ویژه آن بود که بر وظایفی چون شجاعت و عدالت تأکید خاصی می‌کرد؛ (Sedley, 1998: 373) به همین سبب می‌بینیم در این نظریه بر این فضیلت چنین تأکیدی می‌شود. اگر هم جایی سخن از دینداری است، در واقع زیرمجموعه عدالت قرار می‌گیرد و رنگ می‌بازد. این نقص چنان آشکار بوده است که از همان آغاز، علما و مسلمانان کوشیدند آن را برطرف کنند. آنان در ساختار این فضیلت دست نبرند؛ اما کوشیدند دینداری را ذیل آنها بگنجانند؛ در نتیجه عدالت - که خود آخرین فضیلت است - در مقام جنس، دارای چند نوع فضیلت خواهد بود؛ مانند صداقت، الفت، صلح رحم و سرانجام عبادت. (ابن مسکویه، 1996: 23) خواجه نصیر طوسی نیز نبود فضیلت دینداری را به همین روش برطرف می‌کند و پس از نقل فضیلت چهارگانه اصلی می‌گوید: «دوازده فضیلت تحت جنس عدالت است.» (1373: 115) سپس در شرح آخرین فضیلت می‌نویسد:

عبادت آن بود که تعظیم و تمجید خالق خویش - جل و علا - و مقربان حضرت او چون ملائکه و انبیا و ائمه و اولیا و طاعت و متابعت ایشان و انقیاد اوامر و نواهی صاحب شریعت ملکه کند و تقوی را که مکمل و متمم این معانی بود، شعار و دثار خود سازد. (همان: 116)

عبدالرزاق لاهیجی نیز مانند بسیاری دیگر از علما و اخلاق، همین را محل را دنبال می‌کند. (1383: 680) در این منظومه اخلاقی، دینداری به مثابه زائده‌ای که ممکن بود، نباشد و به انتهای فضیلت می‌چسبد تا مشکل دنیوی بودن این

نظام اخلاقی برطرف گردد. حتی در ارجاع دادن دینداری به عدالت، به‌نیکی می‌شود نگرش یونانی به دین به‌مثابه بخشی از عدالت را دید. علما مسیحی، این نقص را با پیش کشیدن تقسیم‌بندی دیگری از فضائل و افزودن فضائل تازه‌ای حل کردند؛ برای مثال، آکویناس فضائل را به دو نوع تقسیم کرد: فضائل اخلاقی و فضائل الهی. فضائل اخلاقی²⁵ یا همان آرته‌های چهارگانه یونانی، صفاتی هستند که به دارنده‌اش کمک می‌کند تا زندگی خوبی داشته باشد. (Mann, 1998: 326) این فضائل برای زندگی خوب دنیوی لازم هستند؛ حال آنکه حیات کامل ایمانی و فلاح اخروی در گرو وجود فضائل الهی²⁶ است که کامل‌کننده فضائل اخلاقی به‌شمار می‌روند و فقط به مدد فضائل الهی است که انسان رستگار می‌شود. (Porter, 2001: 102) فضائل الهی عبارتند از: فضیلت ایمان، امید و محبت. بدین ترتیب در میان مسیحیان طرفدار نظریه اخلاقی افلاطونی، بر دو نوع فضائل تأکید می‌شود: فضائل اصلی²⁷ یا طبیعی که عبارتند از: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت (Concise and Farrugia, 2003: 286) و فضائل الهی که عبارتند از: ایمان، امید و محبت و از مجموع آنها با نام «فضائل هفت‌گانه» نام برده می‌شود. (Gensler, 1998: 170)

2. جامع و مانع نبودن این فضائل

در منظومه اخلاق اسلامی، آرته‌های یونانی از فضائل اصلی به‌شمار نمی‌روند؛ برای مثال، در آیات قرآن و روایات، فضیلت‌هایی مانند تقوا، ایمان، عفو، خوف از خدا، و صبر اهمیتی بیش از شجاعت دارند؛ برای نمونه، واژه تقوا و مشتقات آن حدود دویست مرتبه در آیات قرآنی آمده و حتی معیار برتری انسان قلمداد شده است. (حجرات، 14) حال آنکه نمی‌شود تقوا را زیرمجموعه این فضائل قرار داد یا آن را بی‌تکلف، به یکی از آنها فروکست؛ زیرا تقوا مفهومی دینی دارد و به‌معنای نوعی خاص از ترس و پروا و خشیت است. تواضع نیز از فضائل اصلی دینی است که در آیات و روایات بر آن تأکید فراوان شده است؛ حال آنکه در میان فضائل چهارگانه جایی ندارد. در اخلاق یونانی، نه تواضع، بلکه خودنمایی و نمایش افتخارات خویش ارزش و فضیلت به‌شمار می‌رود؛ اما از نظر اخلاق قرآنی - که نمونه‌هایی از آن در تعلیمات لقمان به فرزندش و اواخر سوره فرقان آمده است - تواضع از ارزش‌های اصلی اخلاق اسلامی است و تسلیم آوردن، دوری از غرور و تسلیم حق شدن است. حلم نیز چنان ارزشی دارد که می‌شود گفت اسلام، اصل حلم را نقطه مرکزی نظام اخلاقی خود می‌داند؛ افزون بر آن، توجه به نیازمندان و اطعام یتیمان و خلاصه، نوع دوستی و در غم دیگران شریک بودن هم ارزشی است که در قرآن نشانه ایمان شمرده شده است تا به آن حد که گفته‌اند: شاخصه اجتماعات اولی مسلمانان، این فضیلت بوده است. (Johnston, 1995, 463) این فضائل و فضائل دیگر، جایی در این فهرست ندارند؛ بنابراین نمی‌شود این فضائل چهارگانه را به‌مثابه فضائل اصلی برشمرد و همه فضائل دیگر را با تکلف، زیرمجموعه آنها دانست؛ همان کاری که برخی علما اخلاق اسلامی در این راه انجام داده‌اند.

3. تفاوت معنایی این فضائل با فضائل اسلامی

تعریفی که در نظریه اخلاقی افلاطونی از این فضائل به‌دست داده شده است و علما مسلمان آن را پذیرفته‌اند، با

25. Ethical Virtues.

26. Theological Virtues.

27. Cardinal Virtues.

دامنه معنایی آنها در قرآن و روایت یکی نیست. درست است که در متون دینی ما مفاهیم عفت، حکمت، شجاعت و عدالت به کار رفته است؛ اما معنایی بسیار متفاوت با معنای متعارف آنها در متون اخلاقی دارند؛ برای مثال «عفت» از منظر عالمان اخلاق، یعنی میانه‌روی در کاربست قوه شهویه و دوری از کوتاهی یا زیاده‌روی در آن. معیار میانه‌روی نیز تبعیت این قوه از قوه عاقله است که همین مقدار کافی است. از این منظر، تنها داور عقل است، نه شرع. (ابن مسکویه، 1966: 16) از نظر لاهیجی:

عفت آن است که شهوت، مطیع نفس ناطقه باشد تا تصرفات او به حسب مقتضای عقل باشد و اثر حریت در او ظاهر شود و از بندگی و عبودیت هوای نفس فارغ باشد. (1383: 670 و 671)

سهروردی نیز معیار میانه‌روی را تبعیت از «رأی صحیح» معرفی می‌کند. (1356: 119) البته برخی شرع را در کنار عقل نشانده‌اند؛ (الهی اردبیلی، 1376: 265) با این همه، اصل مشکل باقی است. عفت در فرهنگ دینی بیش و پیش از آنکه تابع منطق میانه‌روی باشد، تابع حکم حلال و حرام است و عقیف کسی است که از حدود دایره حلال پا فراتر نگذارد و تن به حرام ندهد. (ابراهیم، 1989: 232) این نکته را آیات ابتدائی سوره مؤمنون درباره امور جنسی به خوبی منعکس می‌کند؛ بنابراین اگر کسی در امور مباح افراط کند، همچنان عقیف خواهد بود؛ لیکن اگر مرتکب گناه شود، گرچه محدود و موردی باشد، عقیف به‌شمار نخواهد رفت؛ به‌تعبیر دیگر در فرهنگ قرآنی، عفت در درجه نخست به معنای «حفظ خود از حرام است» نه از افراط؛ برای همین، برخی عفت را «دوری از حرام» تفسیر کرده‌اند. (ابن حمید و ابن ملوح، 2000: 1663)

همین تفاوت در معنای حکمت وجود دارد و آنچه در متون اخلاقی، حکمت دانسته شده است، با مفهوم قرآنی و روایی آن سخت متفاوت است. با مرور سخنان عالمان اخلاق درباره حکمت درمی‌یابیم که حکمت، مقوله‌ای شناختی و از شاخه‌های قوه عاقله و نوعی علم است. تنها تفاوت سلسلی در اینجا در متعلق شناخت است. اگر شناختی‌های ما تنها دانستنی بودند، در آن صورت «حکمت نظری» (فلسفه به معنای خاص آن) زاده می‌شود؛ اما اگر متعلق علم ما انجام داندی بود، شاهد زایش «حکمت عملی» خواهیم بود؛ از این‌رو در برخی از متون اخلاقی، تفاوتی میان علم و حکمت نهاده نمی‌شود؛ مانند ابن مسکویه که در بخشی از مشارطاش با خود شرط می‌کند که همواره در پی حکمت باشد و نشانه آن را «صلاح دریافته‌ها و باورهای خویش» می‌شمارد. (یاقوت‌حموی، 1991: 2، 9 و 10)

حکمت از نظر عالمان اخلاق، همواره فضیلتی است که بین دو رذیلت قرار دارد: خبث یا جرزه و سفه یا بله. «خبث یا جرزه» از نظر اخلاقی عبارت است از: کاربست افراطی قوه عقلی در امور نلسودمند یا اهداف ناروا. (غزالی، 1419: 3، 70؛ همو، 1964: 266) «بله یا بلاهت» نیز به کار نگرفتن ارادی قوه عقلی است. (ابن مسکویه، همان: 26) سرانجام آنکه حکمت عملی که هر چه از حکمت نظری است. (رازی، 1373: 5) غزالی پس از توضیح دو شاخه اصلی حکمت، می‌گوید:

حکمت حقیقی همان حکمت نظری است؛ لیکن متعلق حکمت عملی همواره متغیر و مانند سیماب دگرگون‌شونده و بی‌ثبات است؛ در نتیجه اطلاق حکمت به این نوع معارف یعنی شناخت نیک و بد، از سر مجاز است. (1964: 265)

از نظر قرآن و روایات، حکمت معنایی متمایز دارد و با مرور نصوص مربوط می‌شود نتیجه گرفت که حکمت سه ساحت دارد: بینش، منش و کنش، و حکیم کسی است که امور را آن‌گونه که هستند، می‌بیند و به‌گونه‌ای درست ارزیابی می‌کند و در تشخیص مسائل و اهداف به یکسان توانست. همچنین وی منشی خاص دارد و در جامعه و در قبال دیگران دارای کنش و رفتاری پسندیده است؛ بنابراین می‌شود برای حکمت دینی، این چند مؤلفه را برشمرد: بینش و شهود، منش اخلاقی و رفتار درست با دیگران و داشتن قدرت قضاوت بالا و تدبیر در زندگی. (اسلامی، 1386: 53)

این معنا بسیار گسترده‌تر از معنای آن در متون اخلاقی فضیلت‌مدار است.

بدین ترتیب، آنچه از نظر اخلاق فضیلت‌مدار یونانی، فضیلت به‌شمار می‌رود، همان چیزی نیست که در اسلام، ارزش و فضیلت قلمداد شده است و باید به‌هوش بود که «اشتراک لفظ، دائم رهن است». دشواری از آنجا آغاز می‌شود که کسانی خولسته‌اند بر اساس نفس‌شناسی یونانی به فضیلت‌های اخلاقی برسند و همین مسأله مایه پیچیدگی این مباحث و بی‌حاصلی آنها در میان علمانی شده است که از منظر اخلاق یونانی به اخلاق اسلامی چشم انداخته‌اند و ناخولسته بر پیکر اخلاق یونانی جامه اسلامی افکنده‌اند.

همان‌گونه که دیدیم، این فضائل چهارگانه از دل قوای سه‌گانه نفس بیرون می‌آید؛ لیکن اگر کسی منکر این قوا شود و برای نفس، قوایی بیشتر یا کمتر از سه قوه قائل باشد، منطقاً باید به فضائل متفاوتی برسد؛ به‌همین سبب اگر برای مثال، آیات انسان‌شناختی قرآن را ملاک تقسیم نفس قرار دهیم، به‌جای قوای سه‌گانه شاهد دو قوه خواهیم بود: قوای «خیر و شر» یا «فجور و تقوا». (شمس، 9) از این منظر، انسان سرشت و ساحتی دوگانه دارد: ساحت ملکی و ملکوتی. از سوئی با خاک در آمیخته و از سوئی به بالا پرگشوده و در عین حال که ریشه در خاک دارد، در هوای افلاک است. موجودی است که از گل خشکیده: «صلصال کالفخار» (رحمن، 15) یا گل بدبوی خشکیده: «ملائن صلصال من حمأ مسنون» (حجر، 27، 29 و 34) و روح الهی آفریده شده است. (حجر، 30) در روایات متعدد نیز سخن از «عقل و جهل» و جنود عقل و جهل در انسان است؛ به‌همین سبب، اگر این تقسیم‌بندی را بپذیریم، منطقاً سر از نفس‌شناسی یونانی در نمی‌آوریم.

نتیجه

حاصل آنکه هرچند اخلاق اسلامی فضیلت‌مدار است - نه یعنی نظریه اخلاق فضیلت‌مداری که به‌دست سقراط، افلاطون و ارسطو صورت‌بندی شده و در میان برخی علما مسلمان پذیرفته شده است - نظریه اخلاق فضیلت‌مدار یونانی به‌دلیل ساختار دنیوی، تعداد فضائل و مفهوم آنها بر اخلاق اسلامی منطبق نیست.

منابع و مأخذ

1. الحسینی المرعشی لتستری سید نورالله، بی‌تا، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، با تعلیقات آیت الله سید شهاب‌الدین مرعشی نجفی به اهتمام حسن غفاری تهران اسلامیة.
2. غزالی ابو حامد محمد *احیاء علوم الدین*، 1419، تحقیق عبدالله لخلدی بیروت دار الازهر.
3. دشتکی شیرازی غیاث‌الدین منصور، 1375، «*اخلاق منصور*» (سلسله اولی از وجه ثلاث جام جهان‌نما) تصحیح

عبدالله نورانی معارف دوره سیزدهم شماره 2.

4. طوسی نصیرالدین 1373، اخلاق ناصری، تحقیق مجتبی مینوی و علیرضا حیدری تهران خوارزمی.
5. ارسطو، 1378، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی تهران طرح نو.
6. _____، 1380، مارتا نوسباوم، ترجمه عزت‌الله فولادوند تهران طرح نو.
7. دیلمی حسن بن ابی‌الحسن 1412، ارشاد القلوب، قم شریف رضی.
8. بدوی عبدالرحمن 1976، افلاطون، کویت، وكالة المطبوعات.
9. حلی حسن بن یوسف 1409، الالفین، قم هجرت.
10. جی‌پور که ورنون، 1378، «اندیشه و آثار توماس آکویناس» ترجمه سیدحسن اسلامی کیهان اندیشه، شماره 84 خرداد و تیر.
11. نیچه فردریش، 1384، انسانی، بسیار انسانی: کتابی برای جهانهای آزاده، ترجمه سعید فیروزآبادی تهران جامی.
12. هومر، 1377، ایلیاد، ترجمه میرجلال‌الدین کزازی تهران مرکز.
13. مجلسی محمدباقر، 1403، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، بیروت دار احیاء التراث العربی.
14. یگر ورنر، 1376، پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی تهران خوارزمی.
15. اسلامی سیدحسن 1385، «پیشه سقراطی»، آینه پژوهش، ش 100، مهر و آبان.
16. فراهیدی خلیل بن احمد 1414، ترتیب کتاب العین، اعداد محمد حسن بکاژی قم مؤسسه انشراح اسلامی.
17. ابن‌مسکویه ابی‌علی احمد بن محمد 1966، تهذیب الاخلاق، تحقیق قسطنطین زریق بیروت جامعه الامیرکيه.
18. نراقی محمد مهدی بی‌تا، جامع السعادات، تصحیح سیدمحمد کلانتر، بیروت اعلمی.
19. شریف اردکانی محمدباقر، 1379، جامع الشواهد، چاپ افست تهران بوذرجمهری مصطفوی.
20. افلاطون 1374، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی تهران علمی و فرهنگی.
21. فیض‌کاشانی ملامحسن 1979، الحقائق فی محاسن الايمان، تصحیح سیدابراهیم میانجی بیروت دار الکتب العربی.
22. صدرالدین شیرازی محمد 1382، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تصحیح رضا اکبریان تهران بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
23. کسنوفون 1373، خاطرات سقراطی، ترجمه محمدحسن لطفی تهران خوارزمی.
24. اسلامی سیدحسن 1386، «دامنه معنایی حکمت در قرآن»، اخلاق و حدیث، شماره 43.
25. افلاطون 1367، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی تهران خوارزمی.
26. جوادی‌آملی عبدالله، 1376، رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه، قم اسراء.
27. ابن‌حزم، محمد 1987، رسائل ابن حزم الاندلسی، تحقیق احسان عباس، بیروت لمؤسسه العربیه.
28. عامری ابوالحسن 1375، رسائل ابو الحسن عامری، مقدمه و تصحیح سبحان خلیفات ترجمه مقدمه مهدی تدین تهران نشر دانشگاهی.
29. رازی ابوبکر محمد بن زکریا، 1939، رسائل فلسفیه تحقیق پل کراوس، قاهره جامعه فؤاد الاول.
30. سهروردی شهاب‌الدین یحیاء، 1356، سه رساله از شیخ اشراق: الالواح العمادیه، کلمه التصف و اللمحات، تصحیح نجفقلی حبیبی تهران انجمن فلسفه.

31. ارسطو، 1364، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران جیبی.
32. ازوزنی ابو عبدالله الحسین بن بن احمد، 1958، شرح المعلمات السبع، بیروت دار صادر.
33. موسوی خمینی سید روح الله، 1377، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران.
34. الهی اربیلی حسینی بن عبدالحق، 1376، شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر خلایق و عفت کرباسی تهران مرکز نشر دانشگاهی.
35. لفریجات عادل، 1994، الشعراء الجاهليون الاوائل، بیروت دار المشرق.
36. جوهری اسماعیل بن حماد، 1984، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبد الغفور عطار، بیروت دارالعلم للملایین.
37. رازی فخرالدین محمد، 1373، عیون الحکمه ابوعلی سینا، مع شرح عیون الحکمه تحقیق احمد حجازی احمد اسقا، افست تهران مؤسسه لصادق.
38. ابراهیم احمد عبدالرحمن، 1989، الفضائل الخلتیه فی الاسلام، لمنصوره دار الوفاء.
39. الآکوسی حسام الدین محیی الدین، 1985، فلسفه الکندی و آراء القدامی و المحدثین فیہ، بیروت دار لطیعه.
40. لسامرای سید عبدالرزاق لسید محمود، 2000، قواعد الاخلاق فی التصوف الاسلامی، بغداد دار الشئون الثقافیه العامه.
41. لسیوری جمال الدین مقداد بن عبدالله، 1397، کتاب اللوامع الالهیه فی مباحث الکلامیه، تحقیق سید محمدعلی القاضی لطباطبایی تبریز، بی جا.
42. کتاب مقدس، لندن نشر ایلام، 2002.
43. شبستری محمود، 1361، گلشن راز، به اهتمام صابر کرمانی تهران طهوری.
44. لاهیجی عبدالرزاق، 1383، گوهر مراد، تحقیق مؤسسه تحقیقاتی امام صادق.
45. ابن منظور اندلسی محمد بن مکرم، 1410، لسان العرب، بیروت دار الفکر.
46. گمپرتس تشودور، 1375، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی تهران خوارزمی.
47. لجوزیه شمس الدین محمد بن ابی بکر بن قییم، 1999، مدارج السالکین بین منازل ایاک نعبد و ایاک نستعین، بیروت دار احیاء التراث العربی.
48. یاقوت حموی ابو عبدالله، 1991، معجم الادباء او ارشاد الاریب الی معرفه الادیب، بیروت دار الکتب العلمیه.
49. رالف صیفهانی حسینی بن عبدالله، بی تا، معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقیق ندیم مرعشلی افسست تهران المکتبه لمرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
50. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن زکریا، 2001، معجم مقاییس اللغة، تحقیق محمد عوض مرعب و فاطمه محمد صلان بیروت دار احیاء التراث العربی.
51. کراچکی ابوالفتح محمد بن علی، 1394، معدن الجواهر و ریاضه الخواطر، تحقیق سیداحمد حسینی تهران مرتضویه.
52. نراقی احمد بی تا، معراج السعاده، تهران اسلامیه.
53. ایزوتسو، توشیهیکو، 1378، مفاهیم اخلاق دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره ای و درایش دوم، تهران فرزانه روز.

54. ابي حيان التوحيدى 1929، المقابسات، تحقيق حسن اسندوى مصر، المطبعه الرحمانيه.
55. ابن حميد صلاح بن عبد الله و عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن ملوح، 2000 موسوعه نضره التعميم فى مكارم اخلاق الرسول الكريم، باشراف صلاح بن عبد الله بن حميد و جده دار الوسيلاه.
56. غزالي ابو حامد محمد 1964، ميزان العمل، حققه سليمان دنيا، مصر، دار المعارف.
57. لفر فور، محمد عبدالمطيف 1414، الوسطيه فى الاسلام، دمشق دار انفاثس.
58. الاربلى ابوالحسن على بن ابي الفتح بيتا، كشف الغمه فى معرفه الائمه، بيروت دار الكتاب.
59. Collins Gerald O' & G. Farrugia, Edward, *A Concise Dictionary of Theology*, New York, T&T Clark.
60. McCoy Alban *An Intelligent Person's guide to Christian Ethics*, 2004, London, Continuum.
61. *Arete*, Sedley David, 1998, in Routledge Encyclopedia of philosophy, General Editor Edward Craig, London and New York, Routledge.
62. Gottlieb, Paula, 1999, *Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues*, in Aristotle: Critical Assessments, edited by Lloyd P. Gerson, London and New York, Routledge.
63. Crisp, Roger, 1999, *Aristotle: Ethics and Politics*, in Routledge History of Philosophy: From Aristotle to Augustine, London and New York, Routledge.
64. Crisp, Roger, 1997, *Aristotle: Ethics and Politics: Ethics*, in Routledge History of Philosophy, New York London.
65. Wiener, Philip P. 1973, *Dictionary of the History of Ideas, edited*, New York, Charles Scribner's Sons.
66. Gensler Harry J. 1998, *Ethics: A Contemporary Introduction*, London and New York, Routledge.
67. Onions, C. T. 1988, The Shorter Oxford English Dictionary on historical principles, edited, Oxford, Clarendon Press.
68. Mann, William E. 1998, *Theological Virtues*, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, General Editor Edward Craig, London and New York, Routledge.
69. MacIntyre Alasdair, 2001 *Virtue Ethics*, in Encyclopedia of Ethics, Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, Second edition, New York and London, Routledge.
70. Porter, Jean 2001, *Virtue Ethics*, in The Cambridge Companion to Christian Ethics, edited by Robin Gill, Cambridge, Cambridge University Press.
71. Pence Greg, 2000, *Virtue Theory*, in A Companion to Ethics, edited by Peter Singer, Oxford, Blackwell Publishers.
72. Williams Bernard, 1995, *Virtues and Vices*, in Routledge Encyclopedia of Philosophy.
73. Johnston David, 2006, *Virtues and Vices*, in Encyclopedia of the Quran, edited by Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden Boston, Koninlijke Brill.
74. Porter Jean, 2005, *Virtues*, in Encyclopedia of Christian Theology, edited by Jean Yves Lacoste, New York, Routledge.

Virtue – Based moral and its relation to Islamic moral

Sayyed Hasan Eslami

ABSTRACT

In this paper, the present writer tries to identify virtue ethics, and evaluate its relation to Islamic ethics. Virtue ethics, as a new current in moral philosophy, instead of emphasizing on moral “action”, focuses on moral “character” of the agent and by this approach, differs from two dominant systems in normative ethics, i.e. Consequentialism, and Utilitarianism. Virtue ethics is very familiar to some Muslim ethicists and they try to formulate Islamic ethics upon four famous Cardinal virtues: courage, moderation, wisdom, and justice. But the writer believes that this identification is false, and by tracing the roots of virtue ethics in works of Greek thinkers such as Plato, and Aristotle, and by analyzing the Greek word *Arête*, virtue, comes to the conclusion that Islamic ethics and its virtues are very distinct from Greek Virtue ethics, and we should not confuse them with each other.

KEY WORDS: Islamic ethics, Islamic virtues, virtue ethics, areteic ethics platonic ethics, Islamic moral philosophy.