

ارزیابی مقایسه‌ای نظریه اعتدال ارسطویی و نظریه اخلاقی اسلام

احمد عابدی^۱، راضیه تبریزی‌زاده اصفهانی^{۲*}

۱. دانشیار دانشگاه قم

۲. دانشجوی دکتری اصول دین، واحد قم

(تاریخ دریافت: ۹۳/۷/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۲۰)

چکیده

«نظریه اعتدال» که خاستگاهی یونانی دارد و بر پایه نظریه ارسطو بنیان نهاده شده است، به تدریج از قرون سوم و چهارم هجری به حوزه اخلاق اسلامی وارد و سبب شد حکیمان بسیاری چون ابن مسکویه و خواجه نصیرالدین طوسی آن را مبنای آثار اخلاقی خویش قرار دهند. طبق «نظریه اعتدال»، ملاک فضیلت آن است که انسان بر اساس عقل خود حد میانه را در هر عملی رعایت و از افراط و تفریط (که رذیلت محسوب می‌شود) دوری کند. در این پژوهش کوشیده‌ایم با ارزیابی و مقایسه این دیدگاه با نظریه اخلاقی اسلام، که در متون اصیل دینی یعنی آیات و روایات آمده است، به دیدگاه صحیح و جامعی در این زمینه دست یابیم. در نهایت حاصل این کوشش، نمایاندن ناتمام بودن مبنای «نظریه اعتدال» ارسطویی است و نیز اثبات اینکه بر اساس نصوص معتبر دینی، آنچه ملاک «سعادت» انسان و جامع همه فضیلت‌ها محسوب می‌شود «قرب به خداوند» است و در مقابل، «شقاوت» دوری از هر عملی است که انسان را به خدای متعال نزدیک کند.

واژگان کلیدی

اخلاق اسلامی، ارسطو، سعادت، شقاوت، فضیلت، قرب به خدا، نظریه اعتدال.

مقدمه

«نظریه اعتدال» خاستگاهی یونانی دارد و بر پایه آرای ارسطو در قلمرو اخلاق بنیان نهاده شده است. این نظریه با شروع عصر نهضت ترجمه در جهان اسلام، به تدریج از قرون سوم و چهارم هجری به حوزه اخلاق اسلامی وارد و سبب شد که حکیمان بسیاری چون ابن مسکویه و خواجه نصیرالدین طوسی آن را مبنای آثار اخلاقی خویش قرار دهند. بر اساس نظریه اعتدال، ملاک فضیلت و راه رسیدن به سعادت، آن است که انسان با رویکردی عقلانی، حد میانه را در هر عملی رعایت کند و از افراط و تفریط (که رذیله محسوب می شود) دوری جوید.

البته ارسطو مؤسس نظریه حد وسط نبوده و این نظریه قدمت طولانی در فرهنگ عامه یونان داشته است. آنچه در فرهنگ یونانی به عنوان «sophrosune» مطرح می شود، به معنای فضیلت «اعتدال» و دوری از افراط و تفریط آمده و تنها هنر ارسطو این بوده است که نظریه عوامانه حد وسط را اخذ کرده و به صورت روشن تری تبیین و تفصیل و موضوعش را توسعه داده است. ابتکار وی در این زمینه این بود که یک نظریه عوامانه را به صورت فلسفی تفسیر و تبیین کرد و از آن یک طرح کلی اخلاق کامل ساخت که همه فضایل را در بر دارد (The Doctrine of MEAN IN western Ethics, Robert L Arrigtics. p:74).

با بررسی آثار اخلاقی حکیمان و اندیشمندان اسلامی از زمان فارابی تاکنون، درمی یابیم که در بیشتر آنها آنچه به عنوان اخلاق اسلامی مطرح بوده، همان اخلاق ارسطویی - یونانی است، که اندکی رنگ دینی و اسلامی به خود گرفته است. در واقع پس از ترجمه کتاب «اخلاق نیکوماخوس» ارسطو به زبان عربی، اکثر اندیشمندان اسلامی آن را سرمشق خود قرار دادند و به تألیف اثر در آن سبک و سیاق پرداختند و در آن آثار، ملاک های ارسطو در زمینه «فضیلت» و در نهایت «کمال انسان» را بعینه اخذ کردند و رنگ و لعاب دینی به آن دادند. در حالی که اخلاق اسلامی و مبانی آن، با مبانی اخلاق ارسطویی و یونانی

تفاوت‌های آشکاری دارد. به سخن دیگر، اسلام برای خود مبانی اخلاقی خاصی دارد که به لحاظ ماهوی، با اخلاق ارسطویی-یونانی متفاوت است و آن، رسیدن به مقام «قرب الهی» است. از این‌رو، شناسایی مفهوم «قرب» و نیز اسباب و عوامل نزدیک کردن انسان به مقام «قرب»، از جمله مواردی است که علم اخلاق اسلامی بر آن تأکید دارد تا به جای ملاک قرار دادن «حد وسط» ارسطویی برای نیل به کمال مطلوب از فعل اخلاقی، از الگوی اخلاق اسلامی یعنی معیار «قرب الهی» تبعیت شود.

در نظریه اخلاقی اسلام، ملاک فضیلت و برتری فعل اخلاقی «قرب الهی» است و قرب الی‌الله نهایت درجه تکاملی انسان است که به وسیله نوع ارتباط معرفتی و درک عمیق رابطه وجودی با خداوند حاصل می‌شود. پذیرش آنچه در این نظریه ادعا می‌شود، بر شناخت سه عنصر اساسی از سنخ هست‌ها و مبانی متوقف است: ۱. «انسان» که نقطه شروع و موضوع این سیر تکاملی است؛ ۲. «خداوند» که تقرب به او، نهایت و ممتها درجه کمال انسان است و ۳. «مسیری» که برای انسان تا رسیدن به سعادت نهایی تعریف شده است. البته فلاسفه اسلامی این مسیر را منحصر در معرفت حصولی می‌دانند و عرفاً آن را در شهود خلاصه می‌کنند. اما قرآن کریم، مسیر حقیقی را «صراط مستقیم» معرفی می‌کند که شرایط خاصی دارد و قدم‌گذاران در آن به شناخت دقیق مسیر نیاز خواهد داشت

نکته مهمی که در این مقاله مورد توجه قرار گرفته، جامعیت و کامل بودن دین مبین اسلام، به عنوان آخرین هدیه الهی برای راهنمایی و هدایت بشر به سرمنزل مقصود (سعادت و کمال مطلق) است. از این‌رو، اسلام در همه زمینه‌های مورد نیاز بشری، از جمله اخلاق که هدف بعثت نبی اکرم نیز در همین راستا تعریف شده، دارای برنامه و طرح است. با توجه به شواهد موجود، قطعاً علم اخلاق اسلامی چارچوب و شاکله مشخصی دارد و در نتیجه نظام اخلاقی اسلام، خود را وامدار اخلاق یونانی ندانسته است که تنها تبصره و تکمله‌ای بر آن باشد.

در این پژوهش کوشیده‌ایم با بررسی و مقایسه دیدگاه اعتدال ارسطویی با نظریه اخلاقی اسلام که در متون اصیل دینی، یعنی آیات و روایات آمده است، به دیدگاه صحیح و جامعی در این زمینه دست یابیم.

۱. معناشناسی واژگان

الف) اخلاق

اخلاق واژه‌ای عربی به معنای «سرشت و سنجیه» است، اعم از اینکه سنجیه و خلق نیکو باشد یا ناپسند. راغب اصفهانی «خُلُق» را با «خَلَق» هم‌ریشه دانسته است، اما اعتقاد دارد که «خُلُق» مربوط به نیروهایی است که با بصیرت شناخته می‌شود و «خَلَق» مربوط به شکل و چگونگی ظاهری و صورت‌هایی است که با چشم سر، قابل رؤیت باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۶ و ۲۹۷). مفهوم اصطلاحی این واژه عبارت است از «ملکه‌ای نفسانی که کار از آن به‌سادگی صادر می‌شود، برخی از این ملکات ذاتی و فطری هستند و پاره‌ای از آنها با تفکر و تلاش و تمرین و عادات نفس به‌دست می‌آیند...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷: ۳۷۲).

اما در مفهوم‌شناسی «علم اخلاق» تعریف‌های مختلفی ارائه شده است. ابوعلی مسکویه علم اخلاق را چنین تعریف می‌کند: «علم اخلاق دانش اخلاق و سجایایی است که موجب می‌شود، جمیع کردار انسان زیبا شود و در عین حال به آسانی و سهولت از او صادر گردد» (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۱۲). محقق طوسی در تعریف علم اخلاق بیان کرده است که: «علم است بدانکه نفس انسانی را چگونه خلقی اکتساب توان کرد که جملگی افعالی که به ارادت او از او صادر می‌شود، جمیل و محمود گردد» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۹: ۸۹).

برخی از علمای غربی، علم اخلاق را مربوط به افعال و رفتار انسانی می‌دانند و آن را چنین تعریف می‌کنند: «علم اخلاق عبارت است از تحقیق در رفتار آدمی بدانگونه که باید باشد» (ژکس، ۱۳۵۵: ۹).

به‌طور خلاصه می‌توان گفت که علم اخلاق، دانشی است که در آن از ارزش صفات و رفتارهای اختیاری انسان و لازم بودن آنها برای وی سخن می‌گویند.

ب) اعتدال

اعتدال در لغت از ماده «عدل» و به‌معنای میانه‌روی در امور یا تقسیم مساوی شیء (که آن هم نوعی میانه‌روی محسوب می‌شود) و خلاف «جور» است. «تعادل» و «اعتدال» از این ماده و به‌معنای تساوی و استواء آمده است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۳۹۶). در اصطلاح، «اعتدال» در فلسفه اخلاق به نظریه‌ای گفته می‌شود که معتقد است تمام فضایل اخلاقی، حد وسط بین دو رذیلت افراط و تفریط هستند. افراط و تفریط در هر عمل و عاطفه‌ای رذیلت است و تنها رعایت اعتدال و میانه‌روی موجب فضیلت می‌شود. آنچه انسان را از غلتیدن در افراط و تفریط دور می‌دارد، «عقل عملی» است که نشان‌دهنده راه مستقیم است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۶).

۲. ملاک کمال و فضیلت از نظر ارسطو

ارسطو کمال انسان در زمینه اخلاق را در فعالیت نفس توأم با عالی‌ترین فضایل و کامل‌ترین فضایل می‌داند (ژان برن، ۱۳۷۳: ۱۵۱). از سوی دیگر ارسطو به این نکته توجه می‌کند که آنچه به نحوی ارزش محسوب می‌شود، ممکن است به‌دلیل افراط و تفریط تباه شود. در زمینه فضایل اخلاقی نیز چنین است که کسی که از هر لذتی برخوردار است و در مقابل هیچ‌یک خودداری نمی‌کند، لگام‌گسیخته می‌شود و کسی که از تمام لذایذ اجتناب می‌ورزد، مانند ابلهان بی‌احساس است. اما کسی که با برخورداری از لذت، میانه‌روی می‌کند، خویشتندار و معتدل می‌شود. خلاصه آنچه سبب پیدایش و تحقق کمال در نفس می‌شود، رعایت اعتدال و میانه‌روی است، همان‌طور که رعایت اعتدال، سبب استحکام و بقای فضیلت و کمال در نفس آدمی است و افراط و تفریط موجب از بین رفتن و تباهی فضایل و ایجاد رذایل در نفس می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۷).

در تعیین دقیق معنای حد وسط، ارسطو قائل است که چند نوع حد وسط وجود دارد، یک نوع از حد وسط، حد وسط «فی نفسه» و عینی است که برای همگان واحد است و اما منظور از حد وسط، حد وسط دیگری هم است که نسبت به اشخاص مختلف، تفاوت دارد و حد وسط صحیح هم همین است، زیرا نسبت به افراد مختلف در شرایط مختلف بررسی می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۴).

ارسطو معتقد است که حد وسط صحیح در هر کاری که موجب کمال است، آن حدی است که انجامش برای آن شخص واجب باشد که البته زمان و حالت فعل نیز در آن تأثیر دارد. یعنی شاید حد وسط در زمان و حالت خاصی با حد وسط در زمان و حالت دیگری متفاوت باشد و به‌طور خلاصه حد وسط یا معیار کمال انسان، یعنی حدی که انجامش واجب و مناسب است (بدوی، ۱۳۷۶: ۱۴۷ و ۱۴۸).

در بررسی مفهوم حد وسط در نظریه ارسطو باید توجه داشت که این میانه یا حد اعتدال، هم ملاک کمال و هم راه رسیدن به فضیلت و هم ملاک تشخیص فضیلت است. اما یافتن حد وسط کار بسیار دشوار و سختی محسوب می‌شود. مثل پیدا کردن مرکز دایره که کار هر کسی نیست. ارسطو برای مشتاقان طریق، راه رسیدن به این حد میانه و مسیر کمال را آشکار کرده است و بیان می‌کند که ابتدا باید طرفین حد وسط یعنی افراط و تفریط را مشخص کنیم تا به این وسیله یافتن حد وسط آسان شود و در این زمینه می‌گوید: «در خود تأمل کنید و ببینید بر حسب طبیعت به کدام طرف افراط و یا تفریط، گرایش دارید و بعد سعی کنید خود را بر خلاف گرایش طبیعتان سوق دهید. این نکته را از لذت و دردی که احساس می‌کنید، بشناسید. لذا کم‌کم خود را از طرفی که میل به آن دارید به حد وسط بکشانید، مانند کسی که می‌خواهد چوب خمیده را راست کند. همیشه سعی کنید خود را از لذایذ و لذت، هر چه بیشتر پرهیز دهید تا از قید لذت، آزاد گردید و به کمال نائل آید، در آن صورت کمتر اشتباه و خطا می‌کنید و راه درست و حد وسط را آسان‌تر می‌یابید. شما هر چه قدر به حد وسط نزدیک‌تر باشید بهتر است و اگر اندکی هم

از آن منحرف باشید، مردمان شما را نکوهش نمی‌کنند، ولی اگر انحرافتان از حد وسط زیاد باشد، مورد نکوهش آنها قرار می‌گیرید، چرا که چنین انحرافی قابل اغماض نیست. پس روشن است که حد وسط در تمام امور شایان ستایش است و افراط و تفریط مورد نکوهش...».

۳. بررسی قاعده اعتدال ارسطو

به دلیل اهمیت قانون طلایی اعتدال در کمال اختصار به توضیح آن می‌پردازیم:

۱. نفس انسان دارای سه قوه ناطقه، شهویه و غضبیه است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۸-۷۶).

۲. هر یک از این قوا به اندازه کار می‌کنند یا در عملکرد خود دچار افراط و تفریط

می‌شوند.

۳. اگر هر یک از قوا در چارچوبی که دست حکیمانه خلقت برای آنها تعیین کرده و به

اندازه‌ای که غرض مترتب بر آنها حاصل شود، عمل کنند، فضیلت مخصوص بدان قوه حاصل می‌شود و چنانچه از مدار خود خارج شوند و دچار کم‌کاری یا بیش‌فعالی شوند، رذیلت ویژه آن قوه تحقق می‌یابد، بنابراین اعتدال قوا فضیلت‌زا و افراط و تفریط آنها رذیلت‌خیز است (فروغی، ۱۳۷۲: ۵۶).

۴. حد وسط در قوه ناطقه بدان است که عقل به سراغ معارف یقینی و مفید برود، حد

تفریط آن ترک تحصیل چنین علومی است، در حالی که حد افراط آن فراتر رفتن از معارف یقینی و علوم مفید خواهد بود؛ این خروج از حد اعتدال یعنی عقل آدمی امکانات و مقدرات خود را رعایت نکند و برای به دست آوردن آنچه نمی‌تواند بفهمد به تکلف بیفتد و ادعای فهم آنی مقولات را داشته باشد یا به ادله ظن آور و اعتمادناپذیر اکتفا کند یا به علوم غیرمفید روی آورد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۷۹). این اعتدال پس از ارسطو در بیان دانشمندان اخلاق به گونه‌ای مشخص‌تر مطرح و بیان شد که رعایت حد اعتدال و حرکت در مدار وسط در خردورزی، فضیلت «حکمت» را به دنبال می‌آورد و تفریط در

اندیشه‌ورزی و خردمندی رذیلت «بله» و افراط در آن، رذیلت «جرزّه» یا «سَفَه» را به‌همراه دارد (خواجّه نصیر، ۱۳۸۹: ۹۷-۱۰۱).

۵. حد وسط در قوه شهویه بدان است که شهوات انسان تحت فرمان و تدبیر عقل قرار داشته باشد و در مأكولات و منکوحات و سایر مشتهیات به میزانی عمل کند که سلامت بدن یا تداوم نسل تأمین و هدف حکیمانه از خلقت این قوه حاصل شود. حد افراط این قوه آن است که در به‌چنگ آوردن لذایذ و کامجویی از مشتهیات هیچ حد و مرزی را رعایت نکند و از تدبیر و فرمان عقل روی برتابد و تنها در صدد ارضا و اشباع این تمنیات برآید و حد تفریط آن این است که از نیازهای جسمی و ارضای معقول آن به‌کلی غافل شود (ارسطو، ۱۳۸۵: ۵۹ و ۶۰). در این مورد نیز ارسطو تنها به حد وسط این قوه، یعنی «خویشتنداری» یا «عفت» اشاره می‌کند، اما به عناوین افراط یا تفریط آن اشاره ندارد، آنچه در آثار اخلاقی که با همین الگو نگاشته شد، عنوان مشخص یافت و بیان شد: رعایت حد اعتدال و حرکت در مدار وسط از سوی قوه شهویه، فضیلت «عفت» را به ارمغان می‌آورد، در حالی که تفریط در پی جویی مشتهیات ضروری، موجب پیدایش رذیلت «خمود» و افراط در آن موجب پیدایش رذیلت «شره» می‌شود (عابدی، ۱۳۸۶: ۱۹۶).

۶. حد وسط در قوه غضبیه عبارت است از اینکه نیروی دافعه نفس و قوه حراست و صیانت انسان از مخاطرات و عوامل تهدیدگر جانی و مالی و عرضی، تحت انضباط عقلی قرار گیرد. حد تفریط در عملکرد قوه غضبیه آن است که انسان در برابر اضرار دیگران و عوامل خطرناک از خود سستی نشان دهد و جرأت مواجهه نداشته باشد و با دونه‌متی از مقابله با خطر یا عامل اضرار شانه خالی کند. حد افراط در عملکرد این قوه آن است که بی‌مورد بر دیگران غضب کند یا در مواجهه با دیگران بیش از حد لازم شدت عمل به خرج دهد و با کوچک‌ترین امری خشم بر وی مستولی شود یا اینکه در مواجهه با خطرها، از تحت تدبیر عقل خارج شود و از خود یک‌دندگی و بی‌باکی غیرمنطقی نشان دهد و جان خود را در معرض آسیب قرار دهد. رهاورد رعایت حد اعتدال و حرکت در مدار متوسط

از سوی قوه غضبیه، فضیلت «شجاعت» است و دستاوردِ تفریط در عملکرد قوه غضبیه، رذیلت «جبن» و ثمره شوم افراط در این قوه، رذیلت «تهور» نامیده می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۵: ۵۶ و ۵۷).

۷. هر گاه همه قوای سه‌گانه نفس در مدار وسط حرکت کنند و هیچ‌یک از آنها به افراط و تفریط نگراید، از اجتماع فضایل بنیادی این سه قوه یعنی «حکمت»، «عفت» و «شجاعت» و نیز هماهنگی و همکاری تام و تمام آنها، فضیلت دیگری در نفس پدید می‌آید که «عدالت» نام دارد و این فضیلت سرمنشأ رفتار منصفانه با خود و دیگران است و بر پایه آن، فرد هر حقی را ادا می‌کند و هر چیز را در جای خود می‌نهد. چنانچه این هیأت فاضلانه در نفس صورت نیندد و فرد دچار افراط شود، مبتلای به رذیله «ظلم» می‌شود و اگر تفریط کند، رذیلتی که در او پدید می‌آید «انظلام» خواهد بود، گرچه برخی هر دو صفت ظلم و انظلام را خروج از عدالت و مصداق ظلم می‌دانند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۶۷-۱۶۹).

۸. هنگامی این ویژگی‌های روحی، فضیلت یا رذیلت خوانده می‌شوند که در اثر رسوخ یافتن در نفس، به یک «ملکه» یا «هیأت روحی» ثابت تبدیل شده باشند، و الا اگر صرفاً در حد «حال» و زوال‌پذیر باشند، فضیلت یا رذیلت نامیده نمی‌شوند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۳).

۹. باید توجه داشت که چهار فضیلت «حکمت، عفت، شجاعت و عدالت» و هشت رذیلت افراطی و تفریطی مقابل آنها، اصول و امهات فضایل و رذایل اخلاقی در این نظریه هستند و از هر یک از آنها فضایل و رذایل جزئی تری منشعب می‌شود. به تعبیر منطقی، این دوازده هیأت نفسانی اجناس عالی (جنس الأجناس) همه فروع فضایل و رذایل به‌شمار می‌روند که در آثاری مانند تهذیب الاخلاق مسکویه، اخلاق ناصری خواجه یا لوامع الاشراق محقق دوانی به شکل مبسوط مطرح شده‌اند.

۴. نظریه اعتدال در کلام ابن مسکویه و خواجه نصیر

به دلیل اهمیت این دو شخصیت در علم اخلاق اسلامی (که به آنها حتی لقب پدر علم اخلاق نیز داده شده است) به بررسی دیدگاه‌های این دو حکیم مسلمان در آرای اخلاقیشان می‌پردازیم:

۴.۱. ابن مسکویه

احمد بن محمد بن یعقوب ملقب به ابن مسکویه از دانشمندان معاصر ابن سیناست که در زمینه‌های مختلف مانند فلسفه، اخلاق، کیمیا، طب، تاریخ و شعر و ادب مهارت داشت. مهم‌ترین کتاب وی در عرصه علم اخلاق اسلامی، کتاب «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» است.

در این کتاب وی مانند بسیاری از علمای علم اخلاق، بحث خود را از معرفت‌الذات آغاز کرده و سپس نفس انسانی را دارای سه قوه ناطقه، شهویه و غضبیه دانسته است که به تعداد این قوا سه فضیلت و در نقطه مقابل آن سه رذیلت وجود دارد (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۶۶).

ابن مسکویه، فضیلت را چنین تعریف می‌کند: «ان کل فضیلة فیه وسط بین رذائل» (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۷۷) یعنی «هر فضیلتی که وسط بین رذایل باشد». زمین چون در غایت بعد از آسمان است، گفته می‌شود که زمین در وسط است. و مرکز دایره نیز چون در غایت بعد از محیط دایره است، وسط قرار دارد. فضیلت هم چنین است یعنی چون در غایت بعد از رذایل قرار دارد، پس در حد وسط بین آنهاست و اگر از آن وسط منحرف شویم، به همان نسبت، به رذایل نزدیک می‌شویم. لذا یافتن حد وسط و قرار گرفتن بر آن کار سخت و دشواری است (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۷۸).

ابن مسکویه بعد از بیان ماهیت فضیلت، به تطبیق فضایل جزئی بر آن طرح کلی می‌پردازد و می‌گوید: «حکمت عبارت است از حد وسط بین سفاهت و بلاهت و منظور از

سفاهت به کارگیری قوه عاقله در امور ناشایست است و برخی آن را جریزه خوانده‌اند و منظور از بلاهت، تعطیل قوه ناطقه و به کار نیستن آن است. مقصود از شجاعت نیز حد وسط بین دو رذیلت جبن و تهور است و مقصود از عدالت، حد وسط بین ظلم و انظلام است. عفت که از دیگر فضایل اخلاقی است، عبارت است از حد وسط بین دو رذیله شره و خمودی و سخاوت عبارت است از حد وسط بین دو رذیله "اسراف و تبذیر" و "بخل و تقصیر" (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۶۷-۷۰).

ابن مسکویه به همین ترتیب به شمارش فضایل و رذایل اطراف آنها می‌پردازد و همین قدر برای مقصود ما کفایت می‌کند که وی را در زمره پیروان ارسطو در نظریه حد وسط بدانیم.

۲.۴. خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیرالدین ابوجعفر محمدبن محمدبن حسن طوسی، استاد کامل ریاضیات، نجوم و سیاستمدار و حکیم و متکلم زبردستی بود.

مهم‌ترین کتاب خواجه در اخلاق، کتاب «اخلاق ناصری» است، وی در این کتاب می‌گوید: «نفس انسان را سه قوه متباین است که به اعتبار قوت‌ها مصدر افعال و آثار مختلف می‌شود یکی نفس ناطقه که آن را نفس ملکی گویند و آن را مبدأ فکر و تمیز دانند و دیگری قوه غضبی که آن را قوه سبعی نیز گویند و سوم قوه شهوانی که آن را نفس بهیمی خوانند. پس عدد فضائل نفس به حسب اعداد این قوا تواند بود. چه هرگاه که حرکت نفس ناطقه به اعتدال بود از آن حرکت فضیلت علم حادث شود و به تبعیت، فضیلت حکمت لازم آید» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۹: ۹۷-۱۰۱).

۵. اشکالات وارد بر نظریه حد وسط ارسطو

۱.۵. همه فضایل ملکه‌هایی از جنس مقولات بالتشکیک هستند که بالقوه در نفس ناطقه موجودند و رفته‌رفته نیرو می‌گیرند و تبلور می‌یابند، تا جایی که آدمی با پرداختن به

تمرینات دینی و دریافت‌های عملی، متخلق به اخلاق الهی می‌شود و با انجام اوامر و ترک نواهی به‌سوی خداوند ارجاع داده خواهد شد و به مقام رضا که از بزرگ‌ترین مقامات رب است، نائل می‌شود.^۱ پس نباید آن را حد وسط افراط و تفریط دانست، بلکه هر چه رتبه‌اش فزونی گیرد و ظهور و تبلورش نیرومند شود، حُسن و فضل آن نیز رو به فزونی می‌نهد و هر چه در مراتب کاستی یابد، آن را از «فضیلت و کمال بودن» بیرون نمی‌برد. چنانکه همه رذیلت‌ها نیز ملکه‌هایی از جنس مقولات بالتشکیک هستند که بالقوه در نفس اماره موجودند و رفته‌رفته آنقدر خطرناک می‌شوند که آدمی به اخلاق چهارپایان و درندگان متخلق می‌شود.^۲ این با رفتارهای شیطانی و هوس‌های نفسانی حاصل خواهد شد و میان این دو، فاصله‌ای دراز دامن است، و هر یک ضد دیگری به‌شمار می‌آید و چیزی آن دو را کنار هم گرد نمی‌آورد. پس آنچه گفته می‌شود که تهور، افراط شجاعت و ترس، تفریط شجاعت است، سخن پذیرفته‌ای نخواهد بود.

۲.۵. نفس ناطقه در پرتو عبادات دینی و تمرینات و ریاضت‌ها، قوت می‌یابد و می‌تواند بر نفس اماره چیره شود و در نهایت به بالاترین درجه کمالی خویش دست یابد که کاستی و نقص در آن راه ندارد، این همان تقوایی است که مراتب آن نیز از مقولات بالتشکیک است و اینچنین برای نفس، هنگامی ملکه عدالت پدید می‌آید که می‌تواند در پرتو آن، به واجبات عقلی و دینی همت گمارد و از محرّمات عقلی و دینی روی برتابد.

اینها همه امور مسلم به‌شمار می‌آیند، لیکن این راهی نیست که علمای اخلاق آن را پیموده‌اند، زیرا تسلط بر قوه شهوی، جزء ملکه عفت، و تسلط بر نیروی خشم، جزء ملکه شجاعت، و چیرگی بر نیروهای حیوانی و انسانی، جزء ملکه عدالت هستند، و گویی در باور این جماعت، میان تقوا و ملکه‌های برتر، آن هنگام درهم آمیختگی پدید آمده

۱. با توجه به آیات ۲۷ و ۲۸ سوره فجر.

۲. با توجه به آیه ۲۲ سوره انفال.

که تقوا، ملکه برتر نامیده شده و البته میان این دو تفاوت فاحشی است (مظاهری، ۱۳۸۷، ج ۱: ۵۰).

۳.۵. ارسطو و پیروانش در فلسفه اخلاق اسلامی همگی بر این نکته اتفاق نظر دارند که حد وسط، یک نقطه است و تجاوز از آن رذیلت محسوب می‌شود، لذا رذایل بی‌شمارند. پس از نظر ایشان خروج از نقطه وسط حتی به میزان کم به معنای رذیلت است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۷۲ و ۷۳). بدین قرار، در این نوع از برداشت اخلاقی فرقی نیست بین کسی که به حد وسط رسیده، اما کمی از آن انحراف پیدا کرده است، با کسی که در غایت لگام‌گسیختگی در جانب افراط و تفریط قرار دارد.

۴.۵. اشکال دیگر وارد به این قاعده، تعمیم آن است که عیب بزرگی برای یک قاعده کلی محسوب می‌شود. آیا اینکه گفته می‌شود: فضیلت حد وسط بین دو رذیلت افراط و تفریط است، بر جمیع فضایل و رذایل صادق است؟ آنچه مسلم است اینکه فضایل و رذایلی وجود دارند که حد وسط ندارند. مانند قتل، زنا، سرقت، خیانت، حسد و... اینها رذایلی هستند که همیشه بد بوده‌اند، نه اینکه مقداری از آن خطا باشد و مقداری نباشد، یا در زمانی خوب باشد و در زمانی بد. برخلاف فضایلی چون عفت و شجاعت که هم حد وسط افراط و تفریط دارند و هم در مرتبه‌ای خوب هستند. پس این قاعده تعمیم‌پذیر در تمام فضایل و رذایل نیست (الجابری، ۲۰۰۱: ۲۷۱).

۵.۵. اشکال دیگری که به این قاعده وارد و در واقع فرع اشکال عدم تعمیم محسوب می‌شود، این است که قاعده حد وسط شامل راستگویی نمی‌شود. ارسطو راستگویی را فضیلت بین «لافزنی» و «فروتنی دروغین» می‌داند. شاید این حرف در مورد راستگویی درباره خویشتن صحیح باشد، ولی درباره راستگویی به معنای عام که مخالف کذب است، صحیح نیست (برتراند راسل، ۱۳۷۳: ۲۶۰).

صدق از جمله مواردی است که نمی‌توان برای آن حد افراط و تفریط یافت تا حد وسط آن معلوم شود.

۶.۵. در باطن این قاعده، ارسطو در مورد «خشم» می‌گوید: «حد وسط شکیبایی است». چون اینجا نه برای حد وسط نامی است و نه برای افراط و تفریط، ناچار شکیبایی را حد وسط قرار می‌دهیم، هر چند شکیبایی به تفریط شبیه‌تر است که آن نیز نامی ندارد. افراط را می‌توان در اینجا «آتش مزاجی» نامید، چون پدیدار اصلی در اینجا هیجان خشم است که به علل متعدد و مختلف روی می‌دهد. کسی را که در مورد درست و در برابر شخص درست و به نحو درست و به هنگام درست و به مدت درست خشم می‌گیرد، می‌ستاییم و چنین کسی را باید شکیبیا نامید (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۵۳).

چنانکه ملاحظه می‌کنید در تحلیل جزئی و به‌صورت مورد خاص، گاهی ارسطو فضیلت را در طرف تفریط می‌بیند و از کلمات او استفاده می‌شود که تمایل به عفو و اغماض بهتر است. اما هنگامی که می‌خواهد همین فضیلت شکیبایی و مدارا را در دستگاه اخلاقی خود قرار دهد، به سرعت سخن خود را فراموش می‌کند و دوباره به حد وسط روی می‌آورد و می‌گوید: «... روشن شد که حد وسط شایان ستایش است ... در حالی که افراط و تفریط در همه موارد نکوهیده است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۶۶).

ارسطو در مورد گشاده‌دستی می‌گوید: «خصوصیت اصلی مرد گشاده‌دست این است که در بخشیدن به افراط می‌گراید، به طوری که فقط اندک چیزی برای خود نگه می‌دارد». بعد به برشمردن دیگر خصوصیات مرد گشاده‌دست می‌پردازد و در آخر که می‌خواهد این فضیلت را در دستگاه اخلاقی خود قرار دهد، می‌گوید: «پس چنانچه گفتیم گشاده‌دستی حد وسط در خرج کردن، بخشیدن است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۲۶ و ۱۲۷).

واضح است که ارسطو برای حفظ قاعده حد وسط خود، به راحتی از تحلیل قبلی خود دست بر می‌دارد و هر طور که شده است، سعی می‌کند برای هر فضیلتی، حد افراط و تفریط درست کند و این اصرار بی‌مورد او سبب خرابی و خدشه‌دار شدن نظریه اعتدالش شده است.

۷.۵. اشکال دیگری که به طور مشترک بر نظریه سقراط، افلاطون و ارسطو و همچنین بر برخی از فیلسوفان اسلامی پیرو آنها وارد است اینکه کمال حقیقی انسان تنها در سایه علم حصولی نیست. آنچه آموختنی باشد، علم حصولی است و علم حصولی هر چند قوه عاقله را تقویت می‌کند و استعدادش را به فعلیت می‌رساند، این همه مقام انسان نیست. با وجود اینکه کسانی علوم فراوانی داشته‌اند، از نظر اخلاقی و ارزش‌های معنوی در درجه پایینی بوده‌اند و حتی ممکن است کسانی علوم بیشتری داشته باشند و از نظر مرتبه معنوی از جاهلان و بی‌سوادان هم پست‌تر باشند.

مصدق بارز این سخن ابلیس است که دارای علوم فراوانی بود و بعد هم در طول عمر انسان‌ها که خدا به او مهلت داده است، پیوسته بر تجارب و علومش افزوده شد و می‌شود و در عین حال، موجودی مطرود و ملعون است و از نظر اخلاقی و معنوی هیچ ارزشی ندارد. در میان انسان‌ها هم اندیشمندان و عالمان بسیاری یافت می‌شوند که از علم خود برای تخریب اخلاق و معنویت دیگران استفاده می‌کنند. بنابراین نمی‌توان علم، آن هم علم حصولی را برای وصول به سعادت کافی دانست. اینکه فیلسوفان یونان به‌ویژه ارسطو، راه تحصیل کمال انسانی را تعقل و استدلال و برهان می‌دانند، سخن کامل و دقیقی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۳۲۳).

۶. ملاک فضیلت و رذیلت در اخلاق اسلامی

آنچه مسلم است هر فعل و صفتی به هر اندازه که انسان را در رسیدن به کمال مطلوبش یاری یا زمینه‌ای را برای رسیدن به آن فراهم کند، به همان اندازه دارای ارزش است. با توجه به اینکه در اسلام، کمال نهایی انسان و سعادت حقیقی او در رسیدن به «مقام قرب الهی» است، پس هر فعل و صفتی که او را در رسیدن به این هدف، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم یاری دهد و او را به خدایش نزدیک‌تر گرداند، دارای «فضیلت» اخلاقی است و هر فعل و صفتی که او را مستقیم یا غیرمستقیم از خداوند و کمال نهایی دور کند،

«رذیلت» اخلاقی محسوب می‌شود. بنابراین ملاک فضیلت و رذیلت اخلاقی از نظر اسلام، «مقرّبیت و مبعّدیت» عمل از خداست.

بنابراین بسیاری از اعمال و عواطفی که در مکاتب اخلاقی دیگر فضیلت محسوب می‌شوند (مانند علم و شجاعت) اگر موجب دوری انسان از خداوند شوند، از نظر اسلام رذیلت اخلاقی است. چرا که اخلاق و فضایل اخلاقی طریقت به مطلوب نهایی انسان دارند نه موضوعیت، یا به عبارت دیگر مطلوبیت غیري دارند نه ذاتی.

اگر علم و حکمت، موجب دوری از خدا شود، نه تنها فضیلت نیست بلکه رذیلت اخلاقی نیز محسوب می‌شود. لذا روایات فراوانی در نکوهش عالمان فاسق و آنان که علمشان را وسیله رسیدن به مطامع دنیوی قرار داده‌اند، وارد شده است. برای نمونه در قسمتی از حدیث معراج چنین آمده است: «یا احمد! انّ العبد... انّ کان کافراً تکون حکمتُهُ حُجَّةً عَلَیْهِ وَ وِیَالاً وَ انّ کانَ مُؤْمِنًا تَکُونُ حِکْمَتُهُ لَهُ نُورًا وَ بُرْهَانًا وَ شِفاءً وَ رَحْمَةً» (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۰۵)؛ «ای احمد! اگر بنده من کافر باشد، علم و حکمتش بر ضرر خودش و به عنوان حجت بر علیه او به کار می‌رود و این علم برای او جز وبال چیزی ندارد. اما اگر بنده‌ام مؤمن باشد، علم برای او نور است و راهنمای او به سوی من است و برایش شفا و رحمت دارد».

۷. معانی و اقسام قرب

واژه «قرب» در قرآن متعدد و در معانی مختلف به کار رفته است. در کتاب‌های لغت کاربرد این کلمه را در قرآن در معانی مختلفی ذکر کرده‌اند. ماده این واژه به معنای نزدیکی در مقابل بعد است که گاهی نیز در معنای نزدیکی مکانی به کار می‌رود، مانند آیه شریفه ۳۵ سوره بقره «و لا تقربا هذه الشجرة»؛ «و به این درخت نزدیک نشوید» و گاهی در معنای نزدیکی زمانی است، مانند آیه اول سوره انبیاء: «اقترب للناس حسابهم و هم فی غفلةٍ مُّعْرِضُونَ» که البته نزدیکی زمانی و مکانی در آیات، هم زمان‌ها و مکان‌های دنیوی و هم

زمان‌ها و مکان‌های اخروی را شامل شده است. معنای دیگر این واژه، معنای معنوی قرب است که به آن قرب «معنوی» یا قرب «روحانی» اطلاق می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹: ۲۲۷). گاهی منظور از قرب معنوی، قرب و نزدیکی خویشاوندی و نسبی است مانند آیه شریفه ۸ سوره نساء: «وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ»؛ و در برخی از آیات قرب و نزدیکی از نظر صفاتی است که در شیء وجود دارد، مثل آیه «هُمْ لِلْكَافِرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ». معنای لغوی دیگر واژه قرب سرپرستی و پاس داشتن حرمت از سوی خداست. مانند آیه ۱۸۶ سوره بقره: «فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ» و گاهی به بهره‌مندی و حظّ از چیزی «قرب» گفته می‌شود، مانند آیه ۸ سوره مطففین: «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقْرَبُونَ».

با تحقیق و بررسی در معنای لغوی واژه قرب روشن می‌شود که اصطلاح «قرب الهی» یا «تقرب» در عرفان و اخلاق اسلامی، در واقع به معنای اخیر لفظ قرب، یعنی بهره‌مندی شیء مقرب از موجود مقرب بازگشت دارد. چنانکه مفردات راغب واژه تقرب را - که از مشتقات قرب است و در متون اسلامی بیشتر در مورد قرب به خداوند استفاده می‌شود - به معنای «نزدیکی جستن و برابر کردن با چیزی که نصیب و بهره‌ای را اقتضا می‌کند» معنا کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۶۴). علامه طباطبایی در المیزان معنای اصلی واژه قرب را نزدیکی مکانی و زمانی دانسته است و کاربرد این واژه را در معانی و حقایق، از باب توسعه در معنا می‌داند. ایشان تصریح می‌کند که کلمه «قرب» حتی در مورد خداوند استعمال شده است، آنجا که خود خداوند متعال در آیه ۸۵ سوره بقره فرموده است: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ»؛ و این معنای نزدیک‌تر بودن خدای تعالی به من از خود است و به هر چیزی از خود آن چیز و این عجیب‌ترین معنایی است که از مفهوم قرب تصور می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۱۳۹). چنانکه زمخشری و آلوسی نیز در تفسیر خود اطلاق قرب را در مورد خداوند از باب تشبیه و تمثیل دانسته‌اند، زیرا معنای حقیقی قرب را خصوص نزدیک بودن مکانی می‌دانند و استعمال آن در مورد موجود منزّه از مکان

را استعاره پنداشته‌اند. عده‌ای از معاصران نیز، کاربرد اولیه واژه قرب را در مورد محسوسات حقیقی می‌دانند. یعنی نزدیکی زمانی و مکانی و اطلاق واژه را در امور معنوی، از مفاهیم و الفاظی که دال بر امور مادی و حسی است استفاده می‌کنند. از این‌رو از باب توسعه معنا، همین واژه به معنای قرب و بعد معنوی نیز به کار رفته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۳۴۸ و ۳۴۹). این در حالی است که در تفاسیر دیگر، عنوان قرب را به نزدیکی از لحاظ زمان، مکان و مانند آن از امور مادی اختصاص ندادند و اطلاق آن درباره خداوند را از باب حقیقت دانستند و نه تمثیل و استعاره (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۹: ۴۰۰).

بر اساس معانی‌ای که تاکنون در مورد واژه قرب بیان شد، می‌توان به سه معنای مصطلح و رایج این واژه اشاره کرد:

۱. قرب مکانی و زمانی؛ این مفهوم به دو موجود مادی اشاره دارد و در مورد خداوند کاربرد ندارد، بلکه نزدیکی خداوند به بنده با حضور قلب بنده نزد اوست و نه قرب و نزدیکی مکانی، از این‌رو روایت شده است که موسی علیه السلام گفت: «الهی اقرب انت فاناجیک؟ ام بعید فانادیک؟ انا جلیس من ذکرنی؟» یعنی «خداوندا! آیا نزدیکی که با تو نجوا کنم و راز گویم؟ یا دوری که در آن صورت ندایت دهم؟ پس گفت من همنشین کسی هستم که من را یاد کند و در اندیشه و قلبش حضور داشته باشم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۳: ۳۴۳).

۲. قرب معنوی. این نوع از قرب هم شامل قرب در صفات می‌شود، مثل اینکه بگوییم مسلمان بخیل دورتر از کافر سخی است به نجات و رستگاری و هم شامل قرب اعتباری می‌شود که در عرف رایج، از این اصطلاح برداشت می‌شود که قرب معنوی شخصی نزد شخص دیگر است، به این معنا که حقیقتاً نزدیکی و دوری اتفاق نمی‌افتد، بلکه ارتباط نزدیک و خوب، شخص وی را محبوب و مورد توجه قرار می‌دهد. به طوری که اگر درخواستی از او داشته باشد، رد نمی‌شود. این معنای قرب در مورد خداوند هم متصور است، به این معنا که اگر انسان از طریق رفتار اختیاری خود به مرحله قرب الهی برسد،

دعاهایش مستجاب خواهد شد. با همین برداشت از این واژه مؤمنان، مقربین درگاه الهی مثل ائمه معصومین را واسطه می‌کنند و با توسل به ایشان حاجات خود را می‌طلبند. زیرا چنین می‌انگارند که ایشان به واسطه تقریبی که نزد خداوند دارند، مورد توجه و محبوب خداوند هستند و خواسته ایشان رد نمی‌شود، چنین معنایی از قرب در ارتباط و نسبت با خدا کاربرد دارد. چنانکه در ادعیه، خطاب به معصومین علیهم‌السلام وارد شده است که «یا وجهاً عندالله اشفع لنا عندالله» یا در قرآن در مورد حضرت عیسی علیه‌السلام در آیه ۴۵ سوره آل عمران آمده است: «وَجِئْهَا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ». اما آنچه از معنای قرب در این نوشتار مورد نظر بوده معنایی فراتر و عمیق‌تر از این معناست، چرا که این معنا خودبه‌خود بر تکامل روحی و اخلاقی انسان دلالتی ندارد. اگرچه شاید این معنا در سطح پایین‌تری منظور باشد.

۳. قرب الهی: این قسم معنایی از قرب است که قرآن در آیات متعدد از آن مستقیماً در ارتباط انسان با خداوند یاد کرده است و خود دو قسم دارد: گاهی قرب و نزدیکی خداوند به عبد است به دلیل احاطه وجودی که به هر چیز دارد و گاهی قرب عبد به خداوند است، از آن نظر که بندگان با عبودیت خود در معرض رحمت الهی واقع می‌شوند. این دو قسم به دلیل اهمیتی که دارند در دو عنوان ذیل بررسی می‌شوند:

الف) قرب تکوینی: این قرب و نزدیکی از رابطه مستحکمی بین خالق و مخلوق حکایت دارد که از جنبه رابطه علت و معلول یکدیگر است، چرا که معلول عین‌الربط به علت است و اصل وجودش وابسته به اوست و از خود استقلالی ندارد. از آنجا که خداوند نور مطلق و نامتناهی است و هیچ حد و ماهیتی ندارد و احاطه قیومی به همه موجودات عالم دارد و هیچ ذره‌ای در عالم از نور وجود او خالی و هیچ موجودی از سلطه و نگاه او پوشیده و محجوب نیست، در نهایت قرب و نزدیکی به بندگان و مخلوقات خود است. این احاطه قهارانه الهی بر همه موجودات، احاطه علم حضوری خداوند است به معالیل

خود، چرا که معلول در مرتبه وجودی علت موجود است و علم حضوری علت به خود، مستلزم علم به معالیل خود هم است، زیرا عبارت از حضور و احاطه تام عالم به معلوم محاط است. مثل علم و احاطه حضوری نفس انسان به اعضا و جوارح و حالات خود است بدون وسایل و وسائط و این اتم مراتب قرب و نزدیکی است بین موجود محیط و موجود محاط (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۲۸ و ۲۲۹).

بهترین راه اثبات قرب مطلق خداوند به ذات، صفت، فعل و اثر هر چیزی، همانا حقیقت نامحدود بودن آن هستی محض است. اگر چنین موجودی به هر موجودی اقرب از هر موجود دیگر، حتی از خود آن موجود نباشد، مستلزم تناهی موجود نامتناهی خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۹: ۴۰۳). فلاسفه استدلال‌هایی را بر اثبات قرب مطلق صانع بر هر موجودی اقامه کرده‌اند، از جمله استدلال فخر رازی در کتاب «تفسیر کبیر» که بیان آن در محدوده این مقاله نمی‌گنجد.

این قسم از قرب الهی (که فلاسفه از آن با نام قرب فلسفی یاد می‌کنند و مفسران آن را قرب رحمانی می‌دانند) از آنجا که مختص انسان نیست و تکامل وجودی انسان سبب این قرب نشده است، میان همه موجودات معلول با علت‌های خویش برقرار است و همه انسان‌ها و مخلوقات عالم در این قرب و نزدیکی به خداوند شریک هستند. پس امکان ندارد که منظور از کمال نهایی انسان باشد، چرا که خداوند با جمادات هم این رابطه قرب و نزدیکی را دارد، بنابراین در نظریه اخلاقی نمی‌گنجد.

ب) قرب ارزشی: این قسم قربی است که محصول و معلول آگاهی، شناخت و اراده فعل اختیاری انسان باشد. در مورد بندگان در مرحله بندگی و عبودیت است، چون نزدیک شدن بنده به خدای تعالی امری اکتسابی محسوب می‌شود که از راه عبادت و انجام مراسم عبودیت به دست می‌آید. این کلمه را در این مورد در صیغه «تقرب» به کار می‌برند. تقرب به معنای آن است که کسی بخواهد به کسی یا چیزی نزدیک شود و بنده خدا نیز با اعمال صالح خود می‌خواهد به خدا نزدیک شود و این نزدیکی عبارت است از اینکه خود

را در معرض شمول رحمت الهی قرار دهد و در آن معرض شر اسباب و عوامل شقاوت و محرومیت را از او دور کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۱۲۰-۱۲۲). در نظام ارزشی اسلام «تقرب الی الله» نهایت درجه تکاملی انسان است که به وسیله نوع ارتباط معرفتی و در ژرفنای رابطه وجودی خود با خداوند حاصل می‌شود. نزدیکی بنده به خداوند در حقیقت مخصوص شدن به صفات فراوانی است که اگر خدای تعالی را هم با آن توصیف کنیم، صحیح است. هرچند که وصف انسان درباره خداوند به آن حدی نیست که خداوند با آن وصف می‌شود، مثل حکمت، علم، بردباری، رحمت و بی‌نیازی که این صفات در انسان با زائل کردن پلیدی‌ها و زشتی‌های جهل و نادانی و سبک‌سری و خشم و نیازهای جسمی به اندازه طاقبت بشری است که قرب روحانی است، نه بدنی و جسمی (عامری، ۱۳۳۶: ۱۱۴۰). چنانکه خداوند در حدیث قدسی می‌فرماید: «من تقرب الی شبراً تقربت الیه ذراعاً» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۱: ۵۶)؛ یعنی «کسی که به اندازه یک وجب به من تقرب جوید، من دوچندان به او نزدیک می‌شوم».

با بررسی آیات قرآنی به‌روشنی می‌توان دریافت که «قرب الهی» کمال نهایی انسان است و تمامی کمالات روحی و جسمی، مقدمه رسیدن به این «قرب ارزشی» محسوب می‌شود. در زمینه اهمیت این قرب گفته شده که در مجردات جنبه وحدت غالب است و در مادیات جنبه کثرت. این سعه وجودی یا تکامل روحی را «قرب الی الله» می‌نامیم؛ یعنی بالاترین درجه علم، قدرت، حیات و... در این حالت در نفس انسان لذتی حاصل می‌شود که با هیچ چیز دیگری مقایسه‌شدنی نیست. پس بهترین تفسیر از خیر اخلاقی همان «قرب الی الله» است و هر چه مانع رسیدن به این قرب شود، شر اخلاقی می‌نامیم. البته باید توجه داشت که حقیقت «تقرب الی الله» چنان مقام رفیع و شامخی است که معمولاً دست ما از آن کوتاه است و با علم حصولی هرگز نمی‌توان آن را شرح و تفسیر کرد و تنها با علم حضوری شهود دریافت‌شدنی است و گاهی وحی از آن خبر می‌دهد. ما می‌دانیم که درجه

بسیار بالایی وجود دارد که از آن به «قرب الی الله، لقاء الله، فناء فی الله و مظهر خدا» تعبیر می‌شود و گرچه معنای تحت‌اللفظی و شرح‌الاسم آن را می‌دانیم، اما از کنه و حقیقت آن بی‌خبریم. این مقام با هیچ چیز مقایسه‌پذیر نیست. بنابراین خیر اخلاقی یعنی هر صفت یا عملی که انسان را به این کمال حقیقی که مصداق علم و قدرت و حیات و عشق و بهجت غیرمتناهی است رساند و مظهر صفات الهی بگرداند (عابدی، بی‌تا: ۳۹).

۸. اسباب تقرب

بعد از آنکه دانستیم که فضیلت و ملاک برتری در اخلاق اسلامی «قرب» به خداوند است، باید به این پرسش پاسخ داد که راه‌های رسیدن به خداوند و مقام قرب او چیست و چه چیزهایی انسان را به خداوند نزدیک و چه چیزهایی از او دور می‌کند. در بررسی آیات و روایات می‌توان به موارد زیر به‌عنوان برخی از راه‌های نیل به این مقام از سوی انسان اشاره کرد:

۱. بر طبق آیه شریفه ۱۱۰ سوره کهف: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»؛ عمل صالح و توحید در عبودیت از مهم‌ترین راه‌های رسیدن به مقام قرب ارزشی است. البته با یک اعتبار می‌توان گفت که در واقع این دو، یک شرط هستند و عمل صالح در حقیقت به عملی گفته می‌شود که خالص برای خدا باشد و غیرخدا در آن شریک نباشد.

۲. امام کاظم علیه السلام فرمودند: «یا هِشَامُ أَفْضَلُ مَا يَتَقَرَّبُ بِهِ الْعَبْدُ إِلَى اللَّهِ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ بِهِ الصَّلَاةُ وَ بَرُّ الْوَالِدَيْنِ وَ تَرْكُ الْحَسَدِ وَ الْعُجْبِ وَ الْفَخْرِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۳۹۱). در این حدیث شریف امام علیه السلام بهترین و بالاترین سبب تقرب را معرفت به خداوند متعال دانسته است و بعد از آن نماز و نیکی به پدر و مادر و ترک حسد و عجب و فخرفروشی به دیگران قرار دارند.

۳. در حدیث قدسی آمده است که: «ما تَقَرَّبَ إِلَىَّ عَبْدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتَ عَلَيْهِ وَ أَنَّهُ لِيَتَقَرَّبَ إِلَيَّ بِالْإِنْفَالَةِ حَتَّىٰ أَحَبَّهُ ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۵۲).

در این حدیث، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از قول خداوند بیان می‌کنند که عمل به فرایض و نوافل محبوب‌ترین «مقرببات الی الله» است.

۴. امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرمایند: خداوند تبارک و تعالی حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام را مورد خطاب قرار داد و فرمود: «یا موسی! «مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ الْمُتَقَرَّبُونَ بِمِثْلِ الْوَرَعِ عَنْ مَحَارِمِي فَإِنِّي أُبِيحُهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ لَأُشْرِكُ مَعَهُمْ أَحَدًا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۸۰). در این حدیث، خداوند متعال می‌فرماید که متقربان به درگاه من، هیچ‌کدام به مانند ورع از محارم الله به من نزدیک نشدند و پاداش آنان این است که بهشت مخصوص خویش را به آنها می‌بخشیم و هیچ کس را با آنان در آن شریک نمی‌گردانم.

نتیجه‌گیری

اخلاق ارسطویی و نظریه اعتدال منسوب به وی، در عین اینکه تا حدودی در زمینه اخلاق کارآمد است، ولی تنها یک قاعده فلسفی محسوب می‌شود و به نظر می‌رسد استفاده بنیادین از این قاعده در اخلاق اسلامی - که هدف بعثت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دانسته شده است و کمال انسانی را مد نظر دارد - صحیح به نظر نمی‌رسد. نقطه مثبتی که در نظریه ارسطو وجود دارد و تقریباً مورد پذیرش عموم اندیشمندان مسلمان هم واقع شده، مسئله اعتدال است؛ اما به نظر می‌آید این معیار به تنهایی کارآمدی لازم را ندارد و نمی‌توان تنها با تکیه بر آن، فضایل و رذایل اخلاقی را شناخت. بر اساس تفسیری که از «نظریه اعتدال» ارائه شد، ابتدا باید تمام قوای نفسانی را بشناسیم، هدف و غایت نهایی را نیز بدانیم و رابطه این قوا را با آن هدف در نظر بگیریم. پس از طی همه این مراحل، باید ببینیم اینها در کجا و در چه شرایطی با هم تزامم دارند و به چه صورت باید رفع تزامم شود یا اعتدال را رعایت کرد.

بنابراین نظریه «قرب الهی»، بر اساس مؤیدات عقل و نقل، معتبرترین راه و جامع‌ترین ملاک برای رسیدن به اوج فضایل انسانی و قله کمال نهایی است؛ زیرا در اخلاق اسلامی که بن‌مایه‌های اصیل قرآنی و اهل بیت دارد، آنچه به‌عنوان ملاک فضیلت مطرح می‌شود، مسئله میزان نزدیکی و دوری اعمال انسان به خداوند و «قرب» به اوست. در این صورت، چه بسیار اعمالی که بر اساس الگوی یونانی ارسطو، رذیلت و خروج از حد وسط محسوب می‌شود، اما بر اساس مبانی اخلاق اسلامی فضیلت محض است و برعکس.



منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵). *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه*، قم، دار سیدالشهداء للنشر، چاپ اول.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳/۱۴۰۴). *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله*، قم، جامعه مدرسین، جلد ۱، چاپ دوم.
۳. ابن مسکویه (۱۳۸۱). *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی، تهران، مکتبه الثقافه، اساطیر.
۴. ارسطو (۱۳۸۵). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران، انتشارات طرح نو.
۵. بدوی، عبدالرحمان (۱۳۷۶). *الاخلاق النظریه*، جلد ۱، بی‌چا، کویت، انتشارات وكالة المطبوعات.
۶. برتراند راسل (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، انتشارات کتاب پرواز.
۷. الجابری، محمدعابد (۲۰۰۱). *العقل الاخلاقی العربی*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). *تحریر تمهید القواعد*، قم، انتشارات اسراء، چاپ اول.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *تسنیم*، قم، مؤسسه اسراء، چاپ هشتم.
۱۰. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲). *إرشاد القلوب إلى الصواب* (للدیلمی)، قم، الشریف الرضی، جلد ۲، چاپ اول.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ قرآن*، جلد ۱، بیروت، دارالقلم الدارالشامیه.
۱۲. ژان برن (۱۳۷۳). *ارسطو و حکمت مشاء*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات امیرکبیر.

۱۳. ژکس (۱۳۵۵). *فلسفه اخلاق (حکمت عملی)*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
۱۴. فروغی، محمدعلی (۱۳۷۲). *سیر حمت در اروپا*، تهران، انتشارات زوار، چاپ سوم.
۱۵. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قم، مؤسسه دارالهجره، چاپ دوم.
۱۶. عابدی، احمد (۱۳۸۶). *آلاداب الدینیه للخزانة المعینة*، قم، انتشارات زائر، چاپ دوم.
۱۷. _____ (بی تا). *فلسفه اخلاق*، جزوه درسی مرکز تخصصی تبلیغ و معارف اسلامی.
۱۸. عامری، محمد (۱۳۳۶). *السعادة و الاسعاد*، بیروت، داراحیاء التراث.
۱۹. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷). *الکافی (ط - الإسلامية)*، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
۲۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، ج ۶۷، بیروت، دارالإحياء التراث العربی، جلد ۱۱۰.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). *نقد مکاتب اخلاقی*، قم، انتشارات آموزشی و پژوهشی.
۲۳. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۹، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۴. مظاهری، حسین (۱۳۸۷). *دراسات فی الاخلاق و شؤون الحکمة العمليّة*، ج ۱، اصفهان، مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهرا.
۲۵. نراقی، مهدی (۱۳۸۳). *جامع السعادات*، ج ۱، تهران، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۶. نصیرالدین طوسی، محمد (۱۳۶۰). *اخلاق ناصری*، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
27. The Doctrine of MEAN IN western Ethics, Robert L Arrigtics.p:74
28. Aristotle on Ethics . Gerard j.Hughes:Routlege and New York.
29. Western Ethics, Robert L.Arrigton publisher: Black Well 1998.
30. History of Western Ethics: Classical Greek jhonM. Cooper in Encyclopedia of.31 Ethics .edLawrence C.Becker.