

نظام اخلاق فضیلت مدار ابن مسکویه و سهم آموزه‌های دینی در شکل‌گیری آن

دکتر زهره توازیانی^۱

زهره آقاجری^۲

چکیده

دیدگاه اخلاقی ابن مسکویه، حکیم و اندیشمند شیعی سده‌های چهارم و پنجم هجری قمری، از جمله نگرشهای اخلاقی است که ماهیت فضیلت‌مدارانه داشته و از این حیث، در کلیت خود، و مدار تفکر ارسطویی است. اخلاق فضیلت‌مدار از اقسام نظام اخلاق هنجاری است و ابن مسکویه یکی از نخستین فیلسوفان مسلمان در عرصه اخلاق است که در محیط اسلامی به طرح نظام اخلاقی از این گونه همت گماشته است. با اینکه ابن مسکویه رازی در طراحی نظام اخلاقی خویش آشکارا متأثر از اندیشه فیلسوفان یونان بوده، اما تأثر وی از آموزه‌های دینی قرآن و سنت نیز امری انکارناپذیر است. او با تلفیق استادانه آراء فیلسوفان یونان و سنت اسلامی توانست اخلاق فضیلت‌مدار را پایه‌گذاری نماید و حاصل آن تلاش، قرن‌ها مورد استفاده پژوهشگران حوزه اخلاق بوده و هست.

نویسندگان این مقاله درصددند تا با تحلیل ماهیت اخلاق فضیلت‌مدار، جایگاه نظام اخلاقی ابن مسکویه را در تناظر بحث‌های اخلاقی با عناصر موجود در آن نظام معلوم نموده و سپس با بررسی بیشتر نظرات اخلاقی وی سهم آموزه‌های دینی را در شکل‌گیری نظام اخلاقی او باز نمایند.

واژه‌های کلیدی: ابن مسکویه، ارسطو، فضایل، رذائل، سعادت، اخلاق فضیلت‌مدار

۱. دانشیار دانشگاه الزهرا (س) تهران

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهرا (س) تهران

مهمترین مباحث نظری و فلسفی در باب اخلاق در چهار شکل زیر سامان یافته است:

۱- اخلاق تحلیلی یا فرا اخلاق (Meta ethics)

۲- اخلاق دستوری یا هنجاری (Normative ethics)

۳- اخلاق توصیفی (Descriptive ethics)

۴- علم النفس اخلاقی یا اخلاق عملی

فلسفه‌های رایج حوزه اخلاق عموماً حول اخلاق هنجاری و اخلاق تحلیلی شکل تکوین یافته‌اند. اخلاق هنجاری متکفل تعیین و دفاع از معیارهای افعال اخلاقی است که بر مبنای آن فاعل اخلاقی می‌تواند، به طور معقولی افعال خوب، بد، صواب و خطا را از یکدیگر متمایز کند؛ تحلیل مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی و طرح مباحث معرفت شناختی و منطقی مربوط به گزاره‌های اخلاقی برعهده فرا اخلاق است که به عنوان معرفت درجه دوم، بدون قصد دفاع از احکام هنجاری درصدد تعیین پیش فرض‌های آن نظام اخلاقی است. (Craig, 1998, 1, pp.220-221; 3, pp.435-436)

۱- اقسام نظریه‌های هنجاری

فلاسفه قرن بیستم نظریه‌های اخلاق هنجاری را معمولاً به دو دسته غایت‌گرایی (Teleological theory)^۱ و وظیفه‌گرایی (Deontological theory)^۲ تقسیم می‌کنند. در نظریه‌های اخلاقی وظیفه‌گرا پیش از آنکه نتایج یک عمل اخلاقی مورد نظر باشد تأکید بر انگیزه عقلانی فاعل اختیاری است. به عبارت دیگر دیدگاه وظیفه‌گرا به مجموعه‌ای از نظریه‌های اخلاقی اطلاق می‌شود که بر ارزش فی‌نفسه و ذاتی اعمال تأکید دارند و نقطه ثقل ارزش در این نظریه‌ها خود عمل است. نمونه این نظام اخلاقی را در اندیشه کانت فیلسوف شهیر آلمانی می‌توان یافت (Chappell, 1998, 5, pp.200-201). همچنین نظریه امر الهی و نظریه شهودگرایی دیوید راس را می‌توان نمونه‌های دیگری از نظریه اخلاقی وظیفه‌گرا دانست.

مطابق نظریه غایت‌گرایی که یک نظریه ارزشی است، فرد باید عملی را انجام دهد که بیشترین خوبی (نتایج) را برایش در پی داشته باشد یعنی در این نظریه تأکید بیشتر بر نتایج و پیامدهای یک عمل است. اما به دلیل اختلاف در تعیین ماهیت نتایج مربوط به فعل و تفسیر خوب، دیدگاه غایتگرایی به دو گروه سودگروی (Utilitarianism) و اخلاق

۱. Telos در زبان یونانی به معنای غایت و هدف است که این واژه Teleological به معنای غایت‌گرا از آن گرفته شده است.

۲. ریشه آن Deon واژه یونانی و به معنای وظیفه‌گرایی است.

مبتنی بر فضیلت (Virtue ethics) تقسیم می‌شود. در نظریه‌های سودگرایانه تصور این است که غایت فعل با حصول سود بیشتر برای بیشترین افراد جامعه تحقق می‌یابد (Mill, 1999, p.55). دیدگاه فضیلت‌مدار، که نظریه‌ی اخلاقی فاعل محور است، معیار اخلاقی را چیزی می‌داند که برخاسته از فضایل درونی فاعل باشد. به عبارت دیگر اخلاق مبتنی بر فضیلت عمدتاً با اشخاص سر و کار دارد اما این سر و کار داشتن صرفاً به داوری درباره اشخاص محدود نمی‌شود؛ بلکه اخلاق مبتنی بر فضیلت به راهنمایی کردار هم می‌پردازد. در حالی که حکم تعیین‌کننده در اخلاق مبتنی بر فضیلت چیزی نیست جزء اینکه "شخص خوبی باش" (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۷۸).

۲- سیر تاریخی اخلاق فضیلت‌مدار

ظهور و پیدایش اخلاق فضیلت به یونان باستان برمی‌گردد. سقراط اولین نمونه فیلسوف اخلاقی از این نوع تلقی شده است، زیرا او بود که در پاسخ به سوال جوانان از چگونگی زیستن، سخن از زندگی فضیلت‌مندانه می‌گفت. (گاتری، ۱۳۷۶، صص ۸۰-۲۶۰) اما نخستین تحقیق سازمان یافته در مورد فضائل را افلاطون مطرح کرده و چهار فضیلت حکمت، شجاعت، خویشتنداری و عدالت را مورد توجه قرار داده (افلاطون، ۱۳۸۰، جلد دوم، ص ۱۱۴۷) و به فضیلت عدالت در رساله جمهوری، خویشتن داری در اوئیفرن، شجاعت در لاکس و خارمیدس و ماهیت فضیلت در پروتاگوراس پرداخته است.^۱ ارسطو شاگرد افلاطون، نیز به نوبه خود، به تبیین فضایل پرداخته است و اکثر بحث‌های او در کتاب اخلاق نیکوماخوس با تصویری از انسان دارای فضیلت، آکنده است، تصور این دو فیلسوف (افلاطون و ارسطو) از اخلاقیات آن است که اخلاق در درجه اول می‌باید با پرورش ملکات و یا ویژگی‌های منش سر و کار داشته باشد نه با قواعد و اصول. آن دو فیلسوف عموماً بر حسب فضایل و فضیلت‌مندی سخن گفته‌اند نه بر حسب آنچه درست و الزامی است (Crisp, 1998, 9, p.622).

در دوره یونانی مآبی - یعنی دوره‌ای که در آن فیلسوفان تابع فلاسفه یونان باستان بودند دو مکتب اپیکوری و رواقی هر کدام به گونه‌ای به موضوع فضیلت پرداخته‌اند. در مکتب اپیکوریان فضایل در زیستن لذت‌مندانه تعریف می‌شدند (پینکافس، ۱۳۸۲، ص ۳۲) و رواقیان نیز فضیلت را واحد دانسته و بر این نظر بودند که فضایل گوناگون، بیانگر موقعیت‌های گوناگونی هستند که در فضیلت واحد، مورد نیاز هستند و این موقعیت‌های گوناگون هستند که فضایل را از هم متمایز می‌سازند. در نتیجه، هر شخصی یا کاملاً فضیلت‌مند است یا اصلاً دارای فضیلتی نیست (بکر، ۱۳۷۸، ص ۵۱).

۱. برای اطلاع بیشتر نک: افلاطون؛ دوره آثار افلاطون، محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، مهر ماه ۱۳۸۰ ه.ش.



در قرون وسطی وضع به گونه‌ای متفاوت از دوره‌های قبل است فضایی که خدای کتاب‌های مقدس عبریان و نیز هر سه آیین خداپرستی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) بدان امر می‌کرد، فضایی بودند که در دنیای باستان یا ناشناخته و یا کم‌اهمیت بودند. این مشکل که آیا نظریه‌های خداپرستانه درباره فضایل، با شرح‌های افلاطونی، ارسطویی یا رواقی سازگاری دارد و یا این سازگاری چگونه است، با این مشکل همراه بود که چگونه باید اخلاق فضیلت‌مدار را با اخلاق شریعت‌مدار (Of divine law) که برای عموم انسانها تعهدآور است، منطبق ساخت (مک اینتایر، ۱۳۷۶-۱۳۷۷، ص ۲۹۱). آنچه در قرون وسطی انجام شد تلاش صادقانه‌ای بود از سوی بیشتر متفکران این دوره برای تبیین اخلاق فضیلت‌محور با آموزه‌های دینی که به صورت‌های گوناگون متجلی شده است.

تا اواخر قرن نوزدهم فلاسفه اخلاق همچنان توجه زیادی را صرف فضایل کردند اما پس از این مقطع اخلاق کانتی (Kantianism) و اصالت‌فایده (Utilitarianism) بر فلسفه اخلاق حاکم شدند و اهتمام به فضایل به عنوان یک موضوع مستقل برای تأمل رو به ضعف نهاد، یا به دلیل اینکه مفاهیم روشنگری از فرد، تصور فضیلت را غیرقابل فهم ساخته و یا به دلیل اینکه سنت‌های فضیلت‌محور نتوانستند پیچیدگی گفتار اخلاقی جدید را همراهی کنند (پورتر، ۱۳۷۸، ص ۱۴۲).

به دنبال طرح نظریات جدید اخلاقی و با وجود فراموشی سنت‌های فضیلت‌محور، تلاش بعضی از متفکران جدید در احیای مجدد نگاه فضیلت‌محور حائز اهمیت است. از جمله تلاش الیزابت آنسکوم با نشر مقاله‌ای تحت عنوان «فلسفه اخلاق نوین» و نیز نظر آچ، ای پریکارد، با طرح این سوال که «آیا فلسفه اخلاق مبتنی بر خطاست؟» مباحثی پیرامون فضیلت اخلاق را مجدداً بر می‌انگیزد (Alderman, 1982, p27). از دیگر کسانی که در احیاء اخلاق فضیلت نقطه عطفی به شمار می‌آیند می‌توان از الستر مک اینتایر نام برد. همچنین از فیلیپا فوت که در مقاله‌ای تحت عنوان «فضایل و رذایل» به تبیین برخی مسائل مربوط به فضیلت همت گماشته است. ادموند پینکافس هم از جمله کسانی است که با تألیف کتاب از مسأله محوری تا فضیلت‌گرایی در راستای احیاء اخلاق فضیلت‌گام برداشته است.

۳- ماهیت اخلاق فضیلت‌محور

اخلاق فضیلت‌مدار با این فرض اساسی شکل گرفته که افعال انسان در جهت وصول به غایتی می‌باشند که آن غایت سعادت بشر است و انسان در سایه افعال فضیلت‌مندانه می‌تواند به آن دست یابد. بنا براین در اخلاق فضیلت، توجه به کمال انسانی و عمل بر طبق فضیلت وظیفه اولی و بالذات اوست و با این نگاه است که می‌توان گفت در این نظریه،

فضیلت ارزش ذاتی دارد. نکته دیگر آنکه گر چه در این نظریه، غایت مورد توجه می‌باشد اما بر نقش فاعل بیش از ارزیابی یا نتایج عمل تأکید می‌شود به این معنا که خوب و بد بودن فعل بر اساس ویژگی‌های منشی فاعل سنجیده می‌شود. بنابراین می‌توان گفت اخلاق فضیلت از «چگونه بودن و چگونه زیستن» سوال میکند و هدف آن رشد انسانیت است و بدین جهت است که در این نظریه راهنمایان و الگوهای اخلاقی نقش بسزایی دارند. مولفه دیگری که در اخلاق فضیلت نقش بسزایی دارد انگیزه و نیت است که سبب ارزشمندی افعال شده به طوری که میتوان گفت همه اعمال فضیلت‌مندانه امتیاز خود را از انگیزه‌های فضیلت‌مند می‌گیرند (فرانکنا، ۱۳۷۶، صص ۱۴۲-۱۴۱).

در ساختار اندیشه پیروان اخلاق فضیلت‌مدار، عناصری همچون غایت‌گرا بودن، ارزش ذاتی داشتن فضیلت، تقدم فضیلت بر الزام، موثر بودن آن در نظام معرفت‌شناسی، و علاوه بر آنها اهمیت قدسی اخلاق و تأکید بر نیت و انگیزه عمل اخلاقی، از مهمترین ویژگی‌های آن محسوب می‌گردد.

۴- جایگاه اخلاق فضیلت‌مدار در نظام فکری ابن مسکویه

نظام اخلاقی ابن مسکویه از نوع اخلاق فضیلت‌محور است. ابن مسکویه در تعریف خلق می‌گوید:

ابن مسکویه علاوه بر اینکه هدف نهایی فضایل را معرفت الهی می‌داند برای فضیلت، ارزش ذاتی هم قائل است، آنجا که می‌گوید انسان در امکان پیروی از خداوند متعال به

«خلق حالتی برای نفس است که نفس را به انجام کارهایی بدون فکر و رویه می‌خواند و این حالت نفسانی نیز دو قسم است، قسمی از آن طبیعی و از اصل مزاج است مانند انسانانی که به کوچکترین سببی خشمگین و هیجان زده می‌شود ... اما قسم دیگر از حالت نفس از طریق عادت و تمرین به دست می‌آید و گاهی اوقات منشأ آن رویه و فکر است و استمرار این حالت به ملکه و خلق منتهی می‌شود». (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۳۶).

همانگونه که مشاهده می‌کنیم وی در تعریف خلق، ملکه نفسانی را آورده که دلالت بر فاعل‌محوری و فضیلت‌مداری آن می‌کند؛ از نظر او فاعل اخلاقی با کسب فضایل می‌تواند در جهت شکوفایی نفس و سعادت آن بکوشد.

عالی‌ترین هدف خود دست می‌یابد. از نظر او درست است که اگر انسان کاری را انجام می‌دهد، با آن به دیگران کمک کرده و نفعی می‌رساند اما فعل او به قصد اول، به خاطر آن امر دیگر نیست بلکه انجام کار برای امر خارج از ذات به قصد ثانی است و انجام فعل به قصد اول به خاطر خود ذات فاعل و خود فعل است، یعنی به خاطر خود فضیلت

و خیر است. او معتقد است انسان به این حالت دست نمیابد مگر اینکه تمامی اراده خود را که وابسته به امور خارج از ذات است از بین ببرد خواهشهای نفسانی را نابود ساخته و اندیشه‌های ناشی از آن را بمیراند و با بهره‌گیری از آداب دینی سرشار از معرفت و شوق الهی گردد (همان، صص ۹۲-۹۱).

نظر به اینکه گاهی سعادت‌گرایی و کمال‌گرایی جایگزین غایت‌گرایی در نظام اخلاق فضیلت‌گرایت‌گرا می‌شود می‌توان دریافت که چرا فیلسوفان اخلاق فضیلت در تبیین مفهوم سعادت به گونه‌ای با هم اختلاف دارند. نزدیکی این مفاهیم با هم و نیز هم‌پوشانی آنها سبب عمده این اختلافات است. گروهی بر این عقیده‌اند که سعادت فعالیت منطبق با فضیلت یا بهترین فضیلت است که ارسطو و پیروانش از جمله آنانند، گروهی دیگر در تبیین سعادت قائل‌اند که سعادت غایتی است که حاصل افعال فضیلت‌مند است نه فعالیت منطبق با فضیلت بلکه سعادت پس از فضیلت حاصل می‌شود (پاپکین، استرول، ۱۳۸۱، ص ۱۶). به نظر می‌رسد در این طبقه‌بندی ابن‌مسکویه به گروه دوم تعلق دارد. زیرا او با اینکه سعادت را اعم از سعادت دنیوی و اخروی می‌داند، برای سعادت دو مرتبه کامل و ناقص قائل بود که صاحب مرتبه ناقص به امور جسمانی اشتغال دارد و صاحب مرتبه کامل که سعادت‌مند تام است، کسی است که آنچه را خداوند اراده کرده انجام می‌دهد و تنها چیزی را که موجب قرب خداست، بر می‌گزیند (ابن‌مسکویه، ۱۹۶۱، صص ۸۹-۸۷) و بعد از انجام اعمالی که مرضی رضای خداست به این مقام میرسد. البته پیداست که ابن‌مسکویه در طرح این نظریه از آموزه‌های دینی تأثیر پذیرفته است؛ زیرا او در بسیاری از مباحثی که مطرح می‌کند در نهایت، به قرآن و سخنان پیامبر و امام علی (ع) و همچنین سیره نبوی ارجاع می‌دهد.

حال با توجه به موارد بالا می‌توان گفت دیدگاه اخلاقی ابن‌مسکویه در زمره اخلاق فضیلت و شریعت‌مدار است و با ارسطو این تفاوت اساسی را دارد که اولاً بر مبنای اعتقاد او، سعادت بعد از عمل به فضایل حاصل می‌شود و دیگر اینکه فضایل را آموزه‌های دینی تعیین می‌کنند که همانا اوامر و نواهی الهی هستند و الگوهای تام و تمام فضائل در رفتار پیامبران و ائمه و به طور کلی اسوه‌های دینی ترسیم می‌شوند و نه صرفاً آنچه را که عقل به عنوان فضیلت می‌یابد. البته طبیعی است که نظام ارسطویی به دلیل عدم وجود صبغه دینی‌اش این تفاوت را تا حدی توجیه‌گر باشد و شریعت‌مداری را در پیکره خود بر نتابد. ولی برای فیلسوفان دینداری همچون ابن‌مسکویه که اصل را بر شریعت گذاشته است جمع اخلاق فضیلت با آن امری ممکن می‌نماید.

۵- توضیح ساختار نظریه ابن‌مسکویه در باب اخلاق

ابن‌مسکویه در طرح نظریه اخلاقی خود که با ویژگی فضیلت‌محوری و شریعت‌مداری

شناخته می‌شود پیش از همه، بحث نفس را ضرورتی انکارناپذیر می‌داند؛ زیرا اساساً اخلاق بدون پذیرش جوهری به نام نفس معلوم نیست که چه صورتی می‌تواند داشته باشد. بلکه این نفس است که شاه کلید همه مباحث اخلاقی است و به همین جهت است که او در کتاب معروف خویش، تهذیب الاخلاق، ابتدا به تعریف نفس (همان، ص ۶) و اثبات تجرد آن می‌پردازد (همان، صص ۱۱-۷) بعد از آن متعرض قوای نفس شده (همان، صص ۲۰-۱۹ و ۵۹-۵۸) و می‌گوید انسان بواسطه نفس ناطقه‌اش از سایر حیوانات متمایز می‌گردد و برای نفس ناطقه نیز دو نوع کمال را متصور می‌داند که یکی کمال قوه عالمه و دیگری کمال قوه عامله است. او کمال قوه عامله را کمال قوه اخلاقی دانسته که از منظم ساختن قوا و افعال خاص آنها شروع می‌شود و در هماهنگی با قوه عالمه به انتظامی شایسته در نظامات اجتماعی منجر می‌شود که حاصل آن سعادت انسان است (همان، صص ۴۵-۴۳).

مسکویه بر این باور است که نفس علاوه بر قوه ناطقه دارای قوه غضبیه و شهویه نیز هست که دو قوه اخیر مشترک انسان و حیوان است. از نظر او هرگاه این سه قوه در حالت اعتدال باشند به ترتیب از آنها سه فضیلت حکمت، شجاعت و عفت پدید می‌آید و از اجتماع این فضایل سه گانه در انسان فضیلت عدالت پدید می‌آید. او در تعریف فضیلت حکمت می‌گوید:

مسکویه برای این فضیلت اصلی در جایی شش (همان، ص ۲۳) و در جای دیگر هفت (همان، صص ۳۲-۳۱) فضیلت فرعی را نام می‌برد که عبارتند از: هوشمندی، حافظه، تعقل، فهم سریع و قوی، صفای ذهن، جودت ذهن و سهولت تعلم. وی فضیلت حکمت

«حکمت علم به حقیقت موجودات است از حیث وجود آنها، یا حکمت عبارت از علم و معرفت نسبت به حق تعالی و امور الهی و انسانی است و نتیجه این شناخت این است که مفعولات را بشناسی و بفهمی که کدام یک را باید انجام داد.» (همان، ص ۲۲).

را همچون ارسطو (پاپکین، استرول، ۱۳۸۱، ص ۱۷) حالت اعتدال میان دو حد افراط و تفریط سفاقت و بلاهت می‌داند و برای هر یک از فضایل فرعی حکمت نیز حالت افراط و تفریطی را به شرح زیر ذکر می‌کند.

حد وسط	افراط	تفریط
هوشمندی	فراموشی	عدم فراموشی
حافظه	فراموشی امور ارزشمند	توجه به آنچه شایسته نیست
تعقل	تفکر بسیار	اهمال در آنچه نیاز به تفکر دارد
فهم سریع	تخیل غیر یقینی در فهم	سستی در فهم حقیقت اشیاء
صفای ذهن	افراط در فهم مطالب	قانع گردیدن به ظلمت جهل
جودت ذهن	افراط در تأمل مقدمات	تفریط در تأمل لوازم مقدمات
سهولت تعلم	سهل انگاری در تعلم	سخت گیری در فهم علوم

مسکویه در تعریف عفت نیز می گوید: عفت، فضیلت قوه شهویه است. پیدایش این فضیلت در انسان به این است که خواسته‌های خود را بر اساس اندیشه به کار گمارد؛ یعنی منطبق بر تشخیص درست باشد تا آدمی تسلیم شهوت نشود، انسان آزادهای گردد که بنده هیچیک از خواسته‌های خود نیست (همان، ص ۲۲). وی برای این فضیلت اصلی قائل به دوازده فضیلت فرعی تحت عنوان: حیاء، خویشنداری، صبر، سخاوت، آزادمنشی، قناعت، خوش خلقی، نظم پذیری، نیک سیرتی، مدارا، وقار و ورع است. همچنین تحت فضیلت سخاوت شش فضیلت فرعی ذکر می کند که عبارتند از: کرم، ایثار، نجابت، مواسات، جوانمردی و مسامحه (همان، صص ۲۸-۲۴). از نظر ابن مسکویه عفت حد وسط دو حد افراط و تفریط شره و خمود است و در میان فضیلت‌های فرعی آن تنها به ذکر حیاء بسنده کرده که آن را حد وسط دو رذیلت وقاحت و خجالت می داند (همان، ص ۳۳).

ابن مسکویه در تبیین فضیلت شجاعت نیز می گوید: او هشت فضیلت فرعی تحت فضیلت شجاعت ذکر می کند که عبارتند از: بزرگواری نفس، دلاوری، بزرگ همتی، ثبات، حلم، عدم اضطراب، شهامت و تحمل مشقت (همان، ص ۲۵) و در این میان تنها به بیان حالت افراط و تفریط خود فضیلت شجاعت پرداخته و آن را حد وسط دو حد جبن و تهور میداند (همان، ص ۳۳) و در ارتباط با رذائل مربوط به فضائل فرعی تحت فضیلت شجاعت سخنی نگفته است.

«شجاعت فضیلت قوه غضبیه است و در پرتو آن در برابر نفس ناطقه و به کارگیری آنچه که خرد در کارهای ترسناک ضروری می داند، در انسان ظاهر می شود. بدین معنا که وقتی انجام فعل خطرناکی پسندیده و صبر و مقاومت در برابر آن نیک باشد، از انجام آن نهراسد.» (همان، ص ۲۲)

در مورد فضیلت عدالت، فیلسوفان بر این نکته اتفاق نظر دارند که عدالت، فضیلت قوه خاصی نیست، بلکه ثمره فضایل قوای سه گانه شهویه، غضبیه و ناطقه می باشد و انسان با اصلاح و اعتدال این قوا به فضایل عفت، شجاعت و حکمت می رسد و مجموع این فضایل در انسان ملک های به نام عدالت را به وجود می آورد (مهاجر نیا، ۱۳۸۰، ص ۱۰۱). مسکویه رازی در میان فضایل چهار گانه فضیلت عدالت را به تفصیل شرح و توضیح می دهد. تا جایی که یک فصل تهذیب الاخلاق را به بحث عدالت اختصاص داده و علاوه بر این رساله ی مستقلی راجع به عدالت به نام «رساله العدل» نگاشته است. وی فضیلت عدالت را محصول همه فضایل می داند (ابن مسکویه، ۱۳۷۰، ص ۳۳۴) و بر این نظر است که عدالت همان است که شریعت به آن امر کرده و همه انبیای الهی به ایجاد آن در جوامع انسانی مأمور بوده اند (ابن مسکویه، ۱۳۱۹، ص ۱۴). و در تعریف آن می گوید:

«عدالت فضیلتی است که از اجتماع فضائل سه گانه بیان شده برای نفس حاصل می شود و این اجتماع وقتی است که بین قوای مختلف سازگاری پدید آمده و جملگی تسلیم قوه ناطقه شوند تا بر یکدیگر تسلط نیافته و به اقتضای طبیعت به سوی غایتشان حرکت نکنند به واسطه این فضیلت حالتی در انسان پدید می آید که در درجه اول انصاف را در حق خود به کار می گیرد سپس، پذیرای عدالت از دیگران بوده و انصاف را در مورد آنها به کار می بندد.»

ابن مسکویه فضایل بیست گانه صداقت، الفت، صلح رحم، مکافات، حسن شرکت، قضاوت شایسته، دوستی، عبادت، ترک کینه، بدی را به نیکی جبران کردن، مهربانی، مروت، ترک عداوت، ترک سخن از کسانی که عادل و درستکار نیستند، جست وجو در سیره افراد عادل، خودداری نمودن از سخنی که برای مسلمانان فایده ندارد، اعتماد نکردن به وعده مردم پست، عدم توجه به سخن افرادی که تکدی می کنند، ترک شره، در همه حال به یاد خدا بودن و در هیچ موردی قسم نخوردن؛ را جز فضائل فرعی عدالت ذکر کرده است. (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، صص ۲۶-۲۷) و در بیان رذائل مقابل فضیلت عدالت همچون مبحث شجاعت تنها به تبیین بحث افراط و تفریط خود این فضیلت بنیادی یعنی عدالت پرداخته و آن را حد وسط بین ظلم و انظلام دانسته است. (همان، ص ۳۴)

وی در کتاب تهذیب الاخلاق عدالت را به سه قسم عدالت دینی، عدالت اجتماعی و عدالت نسبت به اسلاف تقسیم می کند (همان، ص ۱۱۴). و در رساله العدل، عدالت را به سه نوع؛ عدالت طبیعی، عدالت وضعی و عدالت اجتماعی تقسیم می کند و برای عدالت وضعی قائل به دو زیر بخش تحت عنوان عدالت وضعی عام و عدالت وضعی خاص است (ابن مسکویه، ۱۳۷۰، صص ۱۹۸ و ۲۰۶-۲۰۴).

علاوه بر فضائل عفت، شجاعت، حکمت و عدالت، موضوع محبت به عنوان فضیلتی دیگر بخشی از کتاب تهذیب الاخلاق ابن مسکویه را به خود اختصاص داده است. محبت از جمله مباحثی است که مورد توجه اخلاق پژوهان فیلسوف است؛ معنای این فضیلت در اصطلاح فلاسفه عبارت است از «ابتهاج به شیئی ای یا از شیئی ای موافق اعم از آنکه عقلی باشد یا حسی و حقیقی باشد یا ظنی» (دهخدا، ۱۳۷۳، ص ۱۷۹۷۲). ابن مسکویه انصاف و محبت را بالاتر از عدالت می‌داند و می‌گوید برخی از حکماء گفته‌اند نظام عالم و اصلاح حال موجودات منوط به محبت است و آنگاه که محبت و دوستی بین مردم باشد در معاملات به طور مساوی عمل می‌کنند زیرا دوست به دوست خود تعدی نمی‌کند و اعتماد و اطمینان و همراهی در بین کسانی است که با هم دوست باشند. گسترش محبت در بین مردم از بهترین سیاست‌ها و تدابیر به شمار می‌رود. زیرا در اثر محبت وحدت و یگانگی ایجاد می‌شود (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، صص ۱۲۶-۱۲۵).

نظر به اینکه هدف مردم در دستیابی به دوستی سه چیز است: لذت، خیر و نفع؛ وی معتقد است بر آن اساس می‌توان محبت را به چهار شکل زیر تصور نمود:

- ۱- محبتی که زود به دست می‌آید و زود از بین می‌رود؛ که این محبت بر اساس لذت است.
- ۲- محبتی که زود به دست می‌آید و دیر از بین می‌رود؛ محبتی است که بر شالوده خیر است.
- ۳- محبتی که دیر منعقد شده و زود بر طرف می‌گردد؛ که این محبت بر پایه منفعت می‌باشد.
- ۴- محبتی که دیر منعقد شده و دیر مرتفع می‌شود؛ می‌تواند ترکیبی از دو یاسه سبب فوق الذکر خیر، لذت و نفع باشد (همان، ص ۱۲۸).

برای حفظ صداقت در محبت و جلوگیری از فسادگرایی آن، ابن مسکویه چهار شرط را ضروری می‌داند که عبارتند از: ۱- شناخت خیر ۲- انجام خیر با اراده و اختیار ۳- انجام خیر به جهت خیر بودن آن ۴- حفظ رابطه محبت با اجتماع (همان، صص ۱۴۳-۱۳۸).

۶- خیر و سعادت در نگاه ابن مسکویه

نظر به اینکه بحث فضیلت به طور اجتناب ناپذیری با مسئله سعادت پیوند خورده است، ابن مسکویه نیز بخشی از کتاب اخلاق خویش را در این فضا سامان داده است. او در مقاله سوم از مقالات هفت گانه تهذیب الاخلاق بحث مستوفایی را به خیر و سعادت اختصاص داده است. علاوه بر آن در جاهای دیگر این کتاب از جمله مقاله دوم نیز به تبیین مسئله سعادت پرداخته است. همچنین در این باره کتاب مستقلی به نام ترتیب السعادة و نیز رساله‌های ذیل عنوان فوز السعادة نگاشته است.

بنا به نظر مسکویه «خیر» معنایی عام و مشترک است که عبارت است از هدف هر چیزی، یعنی همان غایت نهایی. گاهی نیز غایت سودمند و نافع خوانده می‌شود. توضیح اینکه خیر

مطلق، معنایی وحدانی است که غایت حرکت هر محرکی و مقصد هفاعل مختاری است که افعال وی از روی اراده و اختیار صادر می گردد. زیرا هر حرکتی و عملی برای رسیدن به مقصدی است و هر فعلی برای انجام دادن غرضی است، و هیچ عاقلی بدون غرض کار نمی کند، اما در این مورد نخست تصور خیر می کند، سپس عمل می کند.

اما «سعادت» به نظر مسکویه خیر اضافی است که نسبت به اشخاص متفاوت به نظر می رسد، یعنی سعادت هر نوعی و شخصی غیر از سعادت نوع و شخص دیگری است. زیرا سعادت هر موجودی در تمامیت و کمالی است که مخصوص به اوست. بر خلاف خیر، سعادت امری جامع و معنایی مشترک نیست. (همان، ص ۷۸) وی سعادت را مختص به نوع بشر می داند و به همین علت دو شرط «قصد و رویه» و «اکتساب کمال» را برای آن مطرح می کند. (همان، صص ۷۹-۷۸)

خیرات از نظر ابن مسکویه انواع و اقسامی دارند که وی فهرستی از آنها را در کتاب *تهذیب الاخلاق* آورده است، از جمله:

۱- خیر غایی: که به نوعی از خیر اطلاق می شود که مقصود نهایی از هر گونه تصمیم، اراده و فعل است که به دو قسم خیر غایی تامه و غیر تامه تقسیم می شود. خیر تامه همانند سعادت است که وقتی انسان به آن برسد محتاج به چیز دیگری نباشد. اما خیر غیر تامه همانند صحت و توانگری است که اگر بدانها دست یازیده شود، چیزهای دیگر نیز طلب می شوند.

۲- خیر ابزاری: خیری که غایت عمل و تصمیم واقع نمی شود، بلکه از آغاز نقش ابزاری دارد.

۳- خیر غیری: مطلوبیت این خیر در ذات خود نیست، بلکه به سبب چیزی دیگری متصف به خیر شده است. (همان، صص ۱۹۹-۱۹۸)

مسکویه همچنین در باره اینکه سعادت انسان در گرو چیست، به بررسی و نقد نظریات مختلفی از جمله نظریه سعادت جسم یا لذات حسی، نظریه رواقیون و گروهی از طبیعیون، سعادت روحانی و سعادت دنیوی پرداخته و در نهایت رأی مختار خویش را بیان کرده است. و اما نظریاتی که ابن مسکویه به آنها پرداخته است:

۱- نظریه سعادت جسم یا لذات حسی: در این نظریه کمال و غایت انسان در لذات حسی تعریف می شود. قائلین به این نظریه به عنوان لذت گرایان شناخته می شوند و از آن جمله اند فیلسوفان حوزه کورنائی که بنیانگذار آن حوزه، اریستیپوس بود. اریستیپوس بر خلاف اپیکوروس - که به لذت منفی یعنی فقدان درد قائل بوده - لذات مثبت یا لذات جسمانی را به عنوان غایت زندگی معرفی کرده و آنها را مهمتر از لذات عقلانی دانسته است (کاپلستون، ۱۳۸۵، صص ۱۴۵-۱۴۴).



مسکویه نظر مذکور را منسوب به عوام دانسته و می‌گوید لذات حسی معمولاً مقرون به آلام است و وصول به آن نه تنها سعادت انسان نیست، بلکه فضیلتی هم برای انسان به شمار نمی‌آید؛ زیرا انسان در این قبیل لذات با سایر حیوانات مشترک است و چه بسا حیوانات بیش از انسانها از این لذت‌ها بهره‌مندند (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، صص ۴۶-۴۵).

۲- نظریه رواقیون و گروهی از طبیعیون: این گروه معتقدند که بدن جزئی از حقیقت انسان است نه آلت و ابزار، لذا بر این باورند که سعادت نفسانی کامل نمی‌شود مگر وقتی که همراه با سعادت بدن باشد و همراه سعادت بدن، آنچه خارج از بدن است یعنی چیزهایی که از طریق بخت، اتفاق و کوشش است نیز به دست آیند (همان، ص ۸۴).

مسکویه در نقد این گروه نیز می‌گوید فلاسفه شانس و اتفاق را رد می‌کنند چون سعادت امر ثابت، زوال ناپذیر و نامتغیر (بالنسبه به شخص و نوع) است اما شانس و اتفاق در معرض تغییر بوده و ثبات ندارند. بنابراین از فضیلت بهره‌ای ندارند (همان، ص ۸۵).

۲- نظریه سعادت روحانی: طرفداران این نظریه سعادت را تنها در کمال نفس می‌دانند و تحقق فضایی چون حکمت، شجاعت، عفت و عدالت را در نفس، سعادت آن می‌دانند، اگر چه بدن ناقص و مبتلا به امراض باشد (همان، ص ۸۴).

مسکویه این نظر را به لحاظ آنکه تنها به جنبه‌های از شخصیت انسان، یعنی نفس، توجه کرده و از بعد دیگر آن، یعنی جسم، غفلت ورزیده، مردود می‌شمارد. زیرا معتقد است بر اساس این دیدگاه سعادت برای انسان فقط پس از جدایی از بدن تحقق پیدا می‌کند حال آنکه چنین نیست (همان، صص ۸۶-۸۵).

۳- سعادت دنیوی: گروهی از فیلسوفان از جمله ارسطو بر این نظر بودند که سعادت انسانی، می‌تواند در این دنیا نیز محقق گردد. البته با تلاشی که برای رسیدن به نهایت آن می‌شود. چون او این نکته را دریافته بود که مردم در این سعادت با هم تفاوت دارند یعنی فقیر سعادت برین را در ثروت و آرامش و بیمار در تندرستی می‌بیند، فرد ذلیل در مقام و حاکمیت، و اهل فضل در انجام نیکی برای مستحقین؛ در کل می‌توان گفت که سعادت، ۱- در صحت و اعتدال مزاج ۲- در ثروت و داشتن اعوان و انصار ۳- در شهرت و کرامت ۴- در خوشبختی و موفقیت ۵- در اندیشه و رأی صائب و اعتقاد صحیح ظهور دارد و فیلسوف همه اینها را هنگامی که بر اساس تعیین عقل منظم گردند سعادت می‌داند. پس همه اینها سعادت‌اند (همان، صص ۸۶-۸۰).

۴- رأی مختار مسکویه درباره سعادت: ابن مسکویه سعادت را نه منحصر به بعد بدنی انسان و نه منحصر به بعد نفسانی انسان می‌داند بلکه بر این نظر است که سعادت امری ثابت و غیر متغیر، شریف‌ترین و گرامی‌ترین چیز برای انسان است (همان، ص ۸۵) و دارای دو مرتبه

ناقص و کامل است. صاحب مرتبه ناقص کسی است که در مرتبه امور جسمانی و متعلق به آنها توقف دارد و سعادت خود را در آنها می بیند، با این وجود، به امور نیک نیز می پردازد و با آنها خشنود می شود. دارنده این مرتبه به خاطر فریب های دنیا و زیورهای حسی، خالی و عاری از ندامت ها و ناراحتی ها نیست که خود این زیورها می تواند انسان را از توجه به خیر باز دارد به همین علت می توان گفت چنین فردی سعادت مند تام نیست. اما صاحب مرتبه کامل تعلق به حالت متعالی و روحانی دارد. با وجود این به امور جسمانی نیز می پردازد و با دیده عبرت به آنها می نگرد و در نشانه های قدرت خداوند و علائم حکمت متعالی او تأمل کرده و خیراتی را که در آنهاست به دست می آورد و جز آنچه را خداوند اراده کرده انجام نمی دهد و تنها چیزی را که موجب قرب به خداست، بر می گزیند و چنین کسی سعادت مند تام است (همان، صص ۸۹-۸۷).

۷- لذت و ربط آن با سعادت از نظر ابن مسکویه

لذت یکی از مفاهیم اساسی مرتبط با سعادت است که در لغت به معنای خوشی، دلخواه، دلپسند، مزه، طعم، مزه خوش و طعم آمده است (الفیومی، ۱۴۲۵، ص ۵۵۲) و در لسان حکما از جمله مسکویه رازی لذت به امر ملایم و الم به امر منافر تفسیر شده است و در تبیین آن می گوید:

«این ابزارها [ابزارهایی که با آن رفع احتیاجات خود را کامل می سازند] از آغاز افق حیوانی افزایش یافته و در آنها تفاوت پیدا می کند و پیوسته فضیلتی به دنبال فضیلت دیگر می پذیرند تا در آنها با پیدایش لذت و آزار، قوه شعور تحقق می یابد. با رسیدن به منافع خود دچار لذت و با وصل به امور زیان آور گرفتار الم می شوند در حیوانات پذیرش فضیلت رو به فزونی می رود تا اینکه قوه غضبیه در آنها پدید می آید که با آن بر حسب نیرو و توانی که دارند به دفاع در برابر آزارهایی می پردازند و خصوصیات حیوانی به تدریج در حیوانات رو به افزونی می رود تا به جایگاه انسانی نزدیک می شوند و این نهایت افق حیوانی است و اما در افق انسانی، انسان صاحب خرد، تشخیص و تفکر می شود و از ابزارهای مناسب و صور ملائم بهره مند می گردد وقتی به این مرتبه برسد به سوی آگاهی حرکت کرده و به علوم مشتاق می شود و این اشتیاق چه بسا انسان را به مسیر استوار و هدف درست سوق دهد تا به نهایت کمال که همان سعادت تام انسانی است، دست می یابد و چه بسا نفس به امور نظری علاقه نشان دهد که موجب کمال نیست و او را مشتاق به سعادت نمی سازد بلکه او را به چیزهای می کشاند که او را از کمال باز می دارد و نیازمند به معالجه معنوی نفس است» (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، صص ۷۷-۷۱).



وی لذت را به دو قسم فعلی و انفعالی تقسیم میکند که لذات شهوانی و حیوانی که مشترک بین انسان و حیوان است لذات انفعالی و عرضی هستند و لذا لذت عقلی که مخصوص انسان هستند؛ لذات ذاتی و فعلی هستند و سعادت مند کسی است که لذات و حظوظش ذاتی باشد نه عرضی، فعلی باشد نه انفعالی، عقلی باشد نه حسی، الهی باشد نه بهیمی (همان، صص ۱۰۲-۱۰۰).

۸- سعادت و شقاوت و مراتب آنها از نظر مسکویه

مسکویه برای انسان چهار مقام موقنان، محسنان، ابرار و فائزان را ذکر میکند و معتقد است انسان هنگامی که همراه این مراتب چهار گانه، چهار خصوصیت: ۱- اشتیاق و نشاط ۲- تحصیل علوم حقیقی و معارف یقینی ۳- شرمندگی از جهل و نقصان قریحه ۴- ملازم فضایل بودن و تلاش دائم در جهت تقویت آنها در نفس؛ را به دست بیاورد. آنگاه سعادت مند است. (همان، صص ۱۱۸-۱۱۷).

ابن مسکویه برای شقاوت نیز که مفهومی در برابر سعادت است چهار مرحله ذکر می کند که عبارتند از: اعراض، حجاب، طرد و خسوء؛ و براین نظر است که این چهار مرحله در قرآن با عناوین زیغ (الذین فی قلوبهم زیغ) (آل عمران ۷/، رین (کلابل ران علی قلوبهم) (مطففین ۱۴/، غشاوه (وعلی ابصارهم غشاوه) (بقره ۷/ و ختم (ختم الله علی قلوبهم وعلی سمعهم) (بقره ۷/ بیان شده است؛ وی اسباب شقاوت را چهار خصلت معرفی می کند: ۱- کسالت و سستی در اوامر الهیه که فناء عمر آدمی تابع آن است؛ ۲- جهل و نادانی که از ترک تأمل و تفکر در ریاضت نفس به تعلیم و تعلم ناشی می شود؛ ۳- وقاحتی که از اهمال نفس و تبعیت شهوات تولید می شود؛ ۴- انهماک و فرورفتن در معاصی و قبیح که از استمرار در انجام قبیح و ترک توبه و انابه حاصل می شود (همان، ص ۱۱۸).

۹- رابطه سعادت و حیات اجتماعی از نظر ابن مسکویه

ابن مسکویه رازی نیز همچون ارسطو که انسان را مدنی بالطبع دانسته و به تبع آن، سعادت انسان را نیز مستلزم زندگی در اجتماع و در همراهی با دیگران می بیند. به همین جهت، بعد از دعوت به تهذیب اخلاق و ریاضت می گوید:

«ما با این توصیه خواهان کنار گذاشتن دنیا و روی گردانی کلی از عمران و آبادی آن نیستیم. توصیه به ترک مطلق دنیا دیدگاه کسی است که از وضع دنیا بی خبر است و نمیداند که انسان مدنی بالطبع است» (ابن مسکویه، ۱۳۱۹، ص ۶۲). یعنی همان زاهدانی که گوشه عزلت می گزینند و در کوهها، بیابانها و غارها به سر می برند توحش را که ضد تمدن است بر خود می پسندند و جمیع فضایل اخلاقی را از خود کنده و به دور می اندازند، آنها بهره ای از فضیلت و سعادت ندارند (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۱۵۲).

وی بر این باور است که انسان بر خلاف حیوانات در تکمیل ذات خود، تنها نمی‌تواند به خود متکی باشد و ناچار از همراهی گروه بسیاری است تا حیات طیبه‌اش کامل گردیده و سعادتش تکمیل گردد (همان، صص ۳۵-۳۴). پس نیل به سعادت که غایت زندگی اخلاقی است جز در مدینه و از مجرای آن امکان‌پذیر نیست، زیرا سعادت فردی، بخشی از سعادت عمومی جامعه است، چون خیرات انسانی و ملکات نفس او بسیارند انسان نمی‌تواند به تنهایی به آنها عمل کند، پس لازم است تا شمار بسیاری از افراد به عمل به این خیرات و ملکات قیام کنند تا خیرات مشترک و سعادت‌ها میان آنها رایج شود و خیرات و سعادت‌ها چنان توزیع شود که هر کس سهمی از آنها داشته باشد. در این صورت هر فردی به یاری دیگران به کمال انسانی و سعادت دست خواهد یافت (همان، ص ۱۸).

نتیجه‌گیری

آشنایی مختصر با اندیشه‌های ابن‌مسکویه، حکیم عرصه اخلاق که به نظر می‌رسد در طبقه‌بندی نظام‌های اخلاقی و مشرب‌های فلسفه اخلاق در زمره هنجارگرایان اخلاقی است و از این حیث شباهتی به حکیم بزرگ تاریخ، ارسطو دارد، به وضوح نشان می‌دهد که با این وجود، تفاوت‌های اساسی میان او و همه هنجارگرایان، از جمله شخص ارسطو وجود دارد. درست است که او در نظام اخلاقی خویش حول دو محور فضیلت و سعادت بحث‌های اخلاقی را سامان می‌دهد و معتقد است که سعادت نمیتواند بدون فضیلت حاصل شود اما آن تفاوت اساسی که او را به عنوان یک فیلسوف شاخص و جدا در عرصه اخلاق ظاهر می‌سازد وارد کردن مفهوم شریعت‌مداری در نظام اخلاق فضیلت‌محور است. برای او حرف اول و آخر را شریعت می‌زند به این معنا که هم فضایل تعریف خود را از شریعت اخذ می‌کند و هم سعادت، صورت کامل خود را در حیات اخروی و در جوار حضرت حق ظاهر می‌سازد و این در حالی است که برای ارسطو نه خدایش صورت خدای دین را دارد و نه اساساً معاد به معنای دینی‌اش در نزد او صورتی دارد که سعادت بخواهد شکل نهایی‌اش را در آن بستر پیدا کند و نه الگوی هنجاری همچون پیامبر یا امام برای ارسطو معنادار است که بخواهد در تعریف هنجارها از آنها کمک بگیرد. بنا بر این تنها و امداری ابن‌مسکویه از ارسطو در طرح ربط سعادت با فضیلت و طرح نظریه اعتدال‌طلایی است که با وجود این هم در مسئله اول و هم در مسئله دوم میان ابن‌مسکویه و ارسطو اختلاف مشهود است. از جمله اینکه برای ارسطو سعادت در عین عمل به فضیلت تحصیل می‌شود حال آنکه برای ابن‌مسکویه که معتقد به خدای ادیان و معاد دینی است تنها سعادت دنیوی که شکل ناقص‌تری از سعادت است ممکن است در عین عمل به فضیلت حاصل آید ولی آنچه را او سعادت کامل یا مرتبه روحانی آن می‌نامد تنها با انجام فضائل مأمور و در قرب به خدا حاصل می‌شود.

همچنین اگر ابن مسکویه در نظریه خویش نظر به اعتدال طلایی ارسطویی دارد و از این جهت می‌توان او را در گروه ارسطویان طبقه‌بندی نمود اما خواننده این مقاله با مطالعه تفصیلات نظر ابن مسکویه در صورت‌بندی حد وسط‌ها و نوع فضائلی که جز مفروعات فضائل اصلی به حساب آورده، به این نتیجه می‌رسد که در این مسئله نیز تأثیر آموزه‌های دینی برای او بسیار پررنگ‌تر از تأثیر ارسطویی بر اوست و اساساً مشخصه شریعت‌مداری آنچنان بر نظام اخلاقی او غلبه دارد که می‌توان آن را عدلی برای نظام‌های اخلاقی دیگر دانست حتی برای نظام ارسطویی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع فارسی

کتاب

۱. افلاطون، (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون؛ محمد حسن لطفی و رضا کاویانی؛ چاپ سوم، تهران، خوارزمی.
۲. بکر، لارنس سی، (۱۳۷۸) تاریخ فلسفه اخلاق در غرب؛ ترجمه گروهی از مترجمان؛ قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳. پاپکین، ریچارد و استرول، آروم، (۱۳۸۱) کلیات فلسفه ترجمه دکتر سید جلال مجتبوی، انتشارات حکمت، چاپ هیجدهم.
۴. پینکافس، ادموند، (۱۳۸۲) از مسأله محوری تا فضیلت‌گرایی؛ سید حمید رضا حسنی و مهدی علی پور؛ چاپ اول، قم، دفتر نشر معارف.
۵. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳) لغت نامه دهخدا؛ چاپ اول، بیجا، دانشگاه تهران.
۶. فرانکنا، ویلیام کی، (۱۳۷۶) فلسفه اخلاق؛ هادی صادقی؛ چاپ اول، قم، موسسه فرهنگی طه.
۷. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۵) تاریخ فلسفه؛ سید جلال‌الدین مجتبوی؛ چاپ پنجم، بیجا، انتشارات علمی و فرهنگی، و انتشارات سروش.
۸. گاتری، دلبیو. کی. سی، (۱۳۷۶) سقراط، زندگی، شخصیت و دیدگاه‌های فلسفی؛ حسن فتحی؛ چاپ اول، بیجا، فکر روز.
۹. مهاجر نیا، محسن، (۱۳۸۰) اندیشه سیاسی مسکویه؛ چاپ اول، قم، بوستان کتاب قم.

مقاله

۱۰. پورتر، جین، (۱۳۷۸) «اخلاق فضیلت»؛ انشاءالله رحمتی؛ قیسات، ۱۳، پاییز.
۱۱. مک اینتایر، السدر، (۱۳۷۶-۱۳۷۷) «اخلاق فضیلت‌مدار»؛ حمید شهریاری؛ نقد و نظر، اول و دوم، زمستان و بهار.

ب) منابع عربی

۱۳. قرآن کریم
۱۴. ابن مسکویه، احمد، (۱۹۶۱) تهذیب الاخلاق؛ بیروت، طبع علی مطابع دار مکتبه الحیاء.

۱۵. _____؛ (۱۳۷۰) رساله الشيخ ابى على احمد بن محمد بن يعقوب مسكويه الى على بن محمد ابى حيان الصوفى فى الماهية العدل؛ ضميمه نكرشى تاريخى به فلسفه حقوق، چاپ اول، تهران، جهان معاصر، تابستان.
۱۶. _____؛ (۱۳۱۹) الفوز الاصغر؛ بيروت، بی نا.
۱۷. _____؛ (۱۳۷۰) الهوامل و الشوامل؛ احمد امين و السيد احمد صفر، القايره، مطبعه لجنته التأليف و الترجمة و النشر.
۱۸. الفيومى، احمد بن محمد بن على المقرئ؛ (۱۴۲۵) المصباح المنير؛ الثالثه، قم، موسسه دار الهجرة.

ج (منابع انگلیسی

- 18- Alderman, "*by virtue of a virtue, review of metaphysics*", (1982), in *The virtues*, (eds.) kruschwitz and Roberts, wads worth publishing company, California, Belmont.
- 19- Chappel, Tim, and Crisp Roger, (1998), "Utilitarianism", in *Routledge Encyclopedia of philosophy*, (ed.) Edward Craig, Londin and NewyOrk,.
- 20- Crisp, Rouger (1998), "*Virtue ethics*", in *Routledge Encyclopedia of philosophy*, (ed.) Edward Craig, London and Newyork.
- 21-Mill, J. S. (1999), *Utilitarianism*, oxford university press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی