

۱. مقدمه

اگرچه بحث درباره اخلاق به قدمت وجود آدمی است، اما بحث‌های جدی از مبادی اخلاق نخستین بار در قرن پنجم قبل از میلاد به طور رسمی در آتن آغاز شد و سوفسطائیان کسانی بودند که جهت تحقیق و تأمل را که تا آن زمان منحصر به پژوهش‌های نظری طبیعت بود، از طبیعت به سوی انسان برگرداندند و درباره معیارهای اخلاقی به نقد و بررسی پرداختند و بدین طریق این امکان را فراهم ساختند تا اخلاق نیز مانند دیگر مسائل انسانی به روش علمی مورد پژوهش قرار گیرد. در همین زمان سقراط، افلاطون و سپس ارسطو به گونه‌ای عمیق و اساسی به مسئله اخلاق پرداختند که آثار این فیلسوفان با ظهور نهضت ترجمه در اختیار مسلمانان قرار گرفت. مسلمانان در عصر ترجمه از سویی با آموزه‌های اخلاقی دین مقدس اسلام و از سوی دیگر با آثار ترجمه شده یونانیان روبه‌رو شدند که این امر نهایتاً به شکل‌گیری نظام اخلاقی مستقلی به نام اخلاق اسلامی انجامید. گروهی کتاب‌های اخلاقی را با توجه به متون دینی (قرآن و سنت) تألیف کردند؛ اما کسانی بودند که در تألیف آثارشان هم به آموزه‌های دینی و هم آثار ترجمه شده توجه کردند که خود اینها با توجه به طرح و قالبی که برای بیان نظریاتشان در نظر گرفتند موجب پیدایش سه مکتب اخلاق کلامی، اخلاق عرفانی و اخلاق فلسفی شدند.

ابوعلی/احمد بن محمد یعقوب ملقب به مسکویه یا ابن مسکویه رازی از جمله فیلسوفان مسلمانی است که بخش عمده فعالیتش را به اخلاق فلسفی اختصاص داده و در این نوشتار تلاش ما بر آن است که به بررسی آرای اخلاقی وی بپردازیم و روشن سازیم که این فیلسوف در چه مواردی، تا چه اندازه و از چه منابعی تأثیر پذیرفته است و در چه مواردی استقلال رأی داشته است؟

۲. پیشینه پژوهش

در زمینه فلسفه اخلاق ابن مسکویه پژوهش‌هایی صورت پذیرفته است؛ از جمله عصمتی پایگی (۱۳۷۲) که بیشتر به بررسی نظریات ابن مسکویه پرداخته و پژوهش تواریخی و آقاجری (۱۳۸۸) که تأثیر آموزه‌های دینی را بر تفکرات ابن مسکویه بررسی کرده است؛ اما حیثیت بحث در تحقیق حاضر از آنجاکه به بررسی سهم آموزه‌های یونانی بر تفکر ابن فیلسوف می‌پردازد، آن را از دیگر پژوهش‌های انجام‌شده در این باب متمایز می‌کند.

۳. فضایل از دیدگاه ابن مسکویه

فضایل و رذایل در اخلاق، مفاهیم اساسی به شمار می‌روند. با توجه به نظرات ابن مسکویه در مبحث فضایل و رذایل، می‌توان گفت وی تعریف خاصی از این دو اصطلاح به دست نداده و بحث خود را از

بررسی نظام اخلاقی ابن مسکویه و سهم فلسفه یونان در آن

زهرا آقاجری / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی و عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد امیدیه
abbasit2009@gmail.com

چکیده

یکی از اقسام اخلاق هنجاری، اخلاق فضیلت‌محور است که ریشه در یونان باستان دارد. از نخستین کسانی که در محیط اسلامی مباحث اخلاق فضیلت‌محور را مطرح کرده، ابوعلی احمد بن محمد مسکویه رازی است. در این پژوهش کوشیده‌ایم نخست به بررسی آرای ایشان در باب فضیلت و سعادت بپردازیم و آن‌گاه تأثیرپذیری وی از فلاسفه یونان را بررسی کنیم. حاصل این پژوهش نشان می‌دهد که ابن مسکویه به‌رغم تأثیری که از متفکران یونانی پذیرفته، با توجه به فرهنگ اسلامی اخلاق فضیلت، شریعت‌مداری را پایه‌ریزی کرده که تا زمان ما نیز مورد استفاده پژوهشگران حوزه اخلاق است.

کلیدواژه‌ها: ابن مسکویه، فضایل، رذایل، سعادت، ارسطو.

تقسیم فضایل به دو قسم اخلاقی و عقلانی آغاز کرده است. فضایل اخلاقی که فضایل اربعه (حکمت، شجاعت، عفت و عدالت) هستند، عقل را در تحصیل کمالش یاری می‌کنند. این فضایل، طبیعی و فطری نیستند بلکه به وسیله اکتساب و تحصیل قبل از فضایل عقلانی به دست می‌آیند (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۵۹-۶۰). فضایل عقلانی عبارت‌اند از: فن، علم، فهم، حکمت عملی و نظری (ابن مسکویه، ۱۳۱۴ق، ص ۲۱). این فضایل، از طریق تعلیم و صنعت به دست می‌آیند و شرایط تحصیل آنها علم، اراده و در نهایت عادت است (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۵۳ و ۱۴۶-۱۴۷).

ابن مسکویه نفس انسان را نیز دارای سه قوه ناطقه، غضبیه و شهویه می‌داند که هرگاه این سه قوه در حالت اعتدال باشند، به ترتیب از آنها سه فضیلت حکمت، شجاعت و عفت پدید می‌آید و از جمع این فضایل سه‌گانه در انسان، فضیلت عدالت پدید می‌آید که توضیح آنها بدین قرار است:

الف. از نظر مسکویه حکمت عبارت است از علم به حقیقت موجودات از حیث وجود آنها، یا علم و معرفت نسبت به حق تعالی و امور الهی و انسانی. نتیجه این شناخت آن است که معقولات را بشناسی و بفهمی که کدام را باید انجام داد و کدام را نباید انجام داد (همان، ص ۲۲). وی حکمت را به شش قسم (همان، ص ۲۳) و در جای دیگر به هفت قسم (همان، ص ۳۱-۳۲) تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: هوشمندی، حافظه، تعقل، فهم سریع و قوی، صفای ذهن، جودت ذهن و سهولت تعلم. بنا به نظر مسکویه فضیلت‌ها حالت اعتدال اخلاق‌اند؛ لذا هر فضیلتی افراط و تفریطی دارد. فضیلت حکمت هم حالت افراط و تفریطی دارد که مسکویه سفاهت را حد افراط و بلاهت را تفریط در حکمت می‌داند (همان، ص ۳۱)؛ اما فضایل مندرج در حکمت نیز هر کدام حد وسط رذایلی دیگر هستند:

۱. هوشمندی حد وسط بین فراموشی و عدم فراموشی است؛

۲. حافظه بین فراموشی ناشی از سهل‌انگاری در حفظ امور ارزشمند و توجه و حفظ چیزی که سزاوار نیست قرار دارد؛

۳. تعقل که مسکویه آن را حسن‌التصویر نیز می‌نامد، حد وسط میان تفکر بسیار و بین‌اهمال و قصور فکر، در مواردی است که باید با فکر و رویه صورت گیرد؛

۴. فهم سریع، میان اتکا به تخیلات بدون یقین در فهم، و سستی و درنگ در فهم حقیقت اشیا قرار دارد؛

۵. صفای ذهن، حد وسط میان افراط در فهم مطالب و شتاب در به دست آوردن مطلوب و قانع شدن به ظلمت نادانی است؛

۶. جودت ذهن، حد وسط تأمل بیش از حد در لوازم مقدمات (که موجب خروج از اصل مطلب می‌شود) و تفریط در تأمل است (که از لوازم ضروری مقدم محروم می‌ماند)؛

۷. سهولت تعلم، بین اقدام سهل‌انگارانه در فراگیری علوم و سخت‌گیری و عذرآوری در فهم علوم قرار دارد (همان، ص ۳۱-۳۲)؛

ب. به نظر مسکویه عفت، فضیلت قوه شهویه است. پیدایش این فضیلت در انسان به این است که خواسته‌های خود را بر اساس اندیشه به کار گمارد؛ یعنی کارش منطبق بر تشخیص درست باشد تا تسلیم شهوت نشود؛ انسان آزاده‌ای گردد که بنده هیچ‌یک از خواسته‌های خود نیست (همان، ص ۲۲). ابن مسکویه فضیلت‌هایی را که ذیل فضیلت عفت قرار دارند دوازده مورد ذکر می‌کند: حیا، خویش‌ن‌داری، صبر، سخاوت، آزادمنشی، قناعت، خوش‌خلقی، نظم‌پذیری، نیک‌سیرتی، مدارا، وقار و ورع. وی فضیلت سخاوت را بر شش قسم می‌داند: کرم، ایثار، نجابت، موااسات، جوانمردی و مسامحه (همان، ص ۲۴). فضیلت عفت و تقسیمات فرعی آن دارای رذایلی هستند که بنا بر نظر مسکویه عفت، حد وسط شره و خمود است. مسکویه از میان فضیلت‌های فرعی عفت، تنها به ذکر حیا بسنده کرده است که حیا حد وسط میان دو رذیلت «وقاحت و پرده‌داری» و «خجالت و شرمساری» است (همان، ص ۳۳)؛

ج. ابن مسکویه در تبیین فضیلت شجاعت می‌گوید:

شجاعت فضیلت قوه غضبیه است و در پرتو تسلیم آن در برابر نفس ناطقه و به‌کارگیری آنچه خرد در کارهای ترسناک ضروری می‌داند، در انسان ظاهر می‌شود؛ بدین معنا که وقتی انجام فعل خطرناکی پسندیده و صبر و مقاومت در برابر آن نیک باشد، از انجام آن نهراسد (همان، ص ۲۲).

هشت فضیلت فرعی ذیل عنوان فضیلت شجاعت، عبارت‌اند از: بزرگواری نفس، دلاوری، بزرگ‌همتی، ثبات، حلم، عدم اضطراب، شهامت و تحمل مشقت (همان، ص ۲۵). همچنین شجاعت حد وسط دو رذیلت جبن و تهور است (همان، ص ۳۳).

عدالت از جمع فضایل سه‌گانه بیان‌شده برای نفس حاصل می‌شود و این اجتماع وقتی است که میان قوای مختلف سازگاری پدید آید و جملگی تسلیم قوه ناطقه شوند تا بر یکدیگر تسلط نیابند و به اقتضای طبیعت به سوی غایتشان حرکت کنند. به واسطه این فضیلت حالتی در انسان پدید می‌آید که در درجه اول انصاف را در حق خود و سپس در مورد دیگران به کار می‌بندد (همان، ص ۲۲). ۲۱ فضیلت مندرج ذیل فضیلت عدالت بدین شرح‌اند: صداقت، الفت، صلّه 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، جست‌وجو در سیره افراد عادل، خودداری از سخنی که برای مسلمان فایده ندارد، اعتماد نکردن به وعده مردم پست، عدم توجه به سخن افرادی که تکدی می‌کنند، ترک شره، در همه حال به یاد خدا بودن و در هیچ موردی قسم نخوردن (همان، ص ۲۶-۲۷). در واقع عدالت حد وسط بین ظلم و انظلام (همان، ص ۳۴) و محصول همه فضایل است (ابن مسکویه، ۱۳۷۰، ص ۱۹۸). وی در جای دیگر عدالت را همه فضیلت (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۱۱۲) و آن را بر سه قسم می‌داند: عدالت دینی، عدالت اجتماعی، عدالت نسبت به اسلاف (همان، ص ۱۱۴). در عدالت اجتماعی سه عامل دخیل است: عامل ساکت، عامل ناطق و عامل اکبر؛ یعنی به ترتیب پول، حاکم و از همه بالاتر ناموس الهی و قوانینی است که خداوند وضع کرده است (همان، ص ۱۱۱-۱۱۲). از وجه دیگر عدالت بر سه نوع است: طبیعی، وضعی و الهی (ابن مسکویه، ۱۳۷۰، ص ۱۹۸ و ۲۰۴-۲۰۶). انسان‌ها بر مبنای عدالت طبیعی مدنی بالطبع‌اند و بر اساس عدالت وضعی اختیار دارند تا بر مبنای عقلانیت، حیات اجتماعی خود را سامان دهند. حال اگر انسان‌ها به زندگی فردی روی آورند و گوشه‌گیری و زهد پیشه سازند، اگرچه بر مبنای اخلاق فردی ممکن است صاحب فضیلت تلقی شوند، بر اساس اخلاق مدنی و عدالت، ظالم‌اند و وصف فضیلت نیز از آنها سلب می‌شود. فضایل نه علمی، بلکه امور وجودی‌اند؛ یعنی افعال و اعمالی هستند که در معاشرت و مشارکت با دیگران ظهور می‌یابند. بنابراین کسانی که در جامعه با دیگران هم‌نشین نشده و در شهرها سکنا نگزیده‌اند، هیچ‌گاه فضایل در وجودشان ظاهر نمی‌شود. نهایتاً عدالت الهی برای امور مابعدالطبیعی و موجودات مفارق و زوال‌ناپذیر است (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۳۴-۳۵).

البته ابن مسکویه محبت را بالاتر از عدالت می‌داند (همان، ص ۱۲۵-۱۲۵). از نظر وی، محبت انواعی دارد که هر نوعی از آن دارای سببی ویژه است:

۱. محبتی که زود به دست می‌آید و زود از بین می‌رود؛
۲. محبتی که زود به دست می‌آید و دیر از بین می‌رود؛
۳. محبتی که دیر منعقد، و زود برطرف می‌گردد؛
۴. محبتی که دیر منعقد، و دیر مرتفع می‌شود.

سر این چهار قسم این است که مقصود مردم در دستیابی به دوستی سه چیز است: لذت، خیر و نفع (همان، ص ۱۲۸). همچنین محبت‌هایی که دستخوش نیستی قرار نمی‌گیرند و موجب پیدایش خیر و فضیلت می‌شوند، پنج نوع هستند: محبت به پروردگار، محبت به حکما، محبت والدین به فرزندان،

محبت فرزندان به والدین و محبت فرزندان به یکدیگر. این پنج قسم محبت چون بر پایه لذت و منفعت بنا نشده‌اند، پایدارند و موجب خیر و فضیلت نیز هستند (همان، ص ۱۳۲-۱۳۸).

برای اینکه در محبت صداقت حفظ شود و به فساد نگراید، شرایطی لازم است؛ از جمله: شناخت خیر، انجام خیر با اراده و اختیار، انجام خیر به جهت خیر بودن آن، رابطه محبت و اجتماع (همان، ص ۱۳۸-۱۴۳).

۴. تأثیرپذیری ابن مسکویه در مسئله فضایل

در این بخش به تأثیراتی می‌پردازیم که ابن مسکویه در مسئله فضایل از دیگران پذیرفته است. ارسطو درباره فضایل می‌گوید بعضی فضایل منسوب به عقل و برخی مربوط به اخلاق‌اند، که حکمت نظری، عقل و حکمت عملی را فضایل عقلانی می‌نامیم، و سخاوت و اعتدال را فضایل اخلاقی (ارسطو طالیس، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۵). همان‌گونه که پیش‌تر ذکر شد ابن مسکویه نیز به تبع ارسطو فضایل را به دو دسته فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی تقسیم کرده است. ابن مسکویه معتقد است که فضایل اخلاقی، اکتسابی و مقدم بر فضایل عقلانی‌اند (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۳۵، ۵۹ و ۶۰). این بحث در کتاب *اخلاق نیکوماخوس ارسطو* چنین بیان شده است:

فضیلت اخلاقی، چنان‌که از وجه تسمیه آن بر می‌آید، ناشی از عادت است. در نتیجه فضایل اخلاقی مولود فطرت و طبیعت نیست؛ زیرا آنچه که وجودش تابع طبیعت و فطرت است، بر اثر عادت متبدل نمی‌شود؛ چنان‌که طبیعت سنگ چون به سقوط گرایش دارد اگر هزاران بار سنگ به هوا پرتاب شود به قصد اینکه به این حرکت عادت پیدا کند، به هیچ وجه دست از طبیعت خود یعنی سقوط بر نمی‌دارد. همین‌طور به هیچ روی نمی‌توان آتش را از صعود به وسیله عادت باز داشت و آن را به سوی پایین کشاند. به‌طورکلی هر آنچه که بالطبع است بر اثر عادت تغییر نمی‌پذیرد (ارسطو طالیس، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۶).

وی در ادامه می‌گوید:

تحصیل فضیلت مستلزم ممارست قبلی است و همان‌طوری که تمرین و ممارست موجب اکتساب و تحصیل همه فنون است، در واقع اموری که هدف از آموختن آنها عمل است با عمل کردن به آنها حاصل می‌شود (همان، ص ۳۷-۳۸).

با مقایسه این دو دیدگاه به وضوح می‌توان تأثیرپذیری ابن مسکویه را از ارسطو مشاهده کرد. ارسطو فضایل عقلانی را پنج فضیلت فن (هنر)، علم، فرزاندگی، حکمت و عقل شهودی می‌داند (همان، ج ۲، ص ۷). مسکویه رازی نیز به تبع ارسطو در کتاب *ترتیب السعادات* فضایل عقلانی را بر پنج قسم فن، علم، فهم، حکمت نظری و حکمت عملی می‌داند (ابن مسکویه، ۱۳۱۴ق، ص ۲۶۱).

مسکویه شرایط تحصیل فضیلت اخلاقی را علم، اراده و ثبات می‌داند و از نظر ارسطو هم مرد بافضیلت باید در حین انجام اعمال، عدالت‌خواه و واجد خصوصیات اخلاقی باشد؛ از جمله اینکه باید به آنچه انجام می‌دهد دانا و بصیر باشد؛ دوم آنکه در انتخاب و اختیار فعل مورد نظر مرید و آزاد باشد و این انتخاب به خاطر نفس فضیلت باشد؛ سوم آنکه هنگام انجام دادن فعل دارای وضع روانی ثابت و غیرمتزلزل باشد (ارسطا طاليس، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۲). با توجه به نظر هر دو فیلسوف، به نظر می‌رسد که ابن مسکویه از ارسطو در این زمینه الهاماتی گرفته باشد.

همچنین هنگامی که مسکویه به شرح و توضیح شرایط تحصیل فضایل اخلاقی می‌پردازد، متأثر از ارسطوست. از جمله درباره اراده قایل به این است که اعمال ما به وسیله اراده متصف به خوب و بد می‌شوند (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۴۹). ارسطو نیز بر این عقیده است که موضوع آرزو غایت است و موضوع سنجش و انتخاب عقلانی، وسایلی است که منتهی به غایت می‌شوند و از آنجاکه اعمال مربوط به این وسایل بر حسب اختیار و انتخاب انجام می‌شوند، اعمالی ارادی هستند. پس فعالیت فضیلت‌آمیز با وسایل ارتباط دارد. لذا فضیلت و رذیلت هر دو مربوط به اراده ما هستند؛ زیرا اگر فعل تابع اراده ماست ترک آن هم متعلق به ماست. پس رد و قبول هر دو در اختیار ماست. در نتیجه اگر فعل در زمانی که مستحسن است متعلق به ماست، ترک فعل هم وقتی که شرم‌آور است به ما تعلق خواهد داشت. همچنین اگر ترک فعل وقتی که پرهیز از آن اولی است متعلق به ماست، انجام آن وقتی که شرم‌آور است نیز به ما تعلق خواهد داشت (ارسطا طاليس، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۷۵).

همچنین مسکویه آنجا که اراده مبتنی بر عقل را اساس فضیلت می‌داند، از ارسطو الهام گرفته که معتقد است عدم رعایت اعتدال، امری است ناشی از اراده؛ زیرا منشأ عدم اعتدال لذت است و لذت متعلق به اراده ماست. لذت سیری‌پذیر نیست و از همه جوانب در دل کسی که از عقل پیروی نمی‌کند رسوخ می‌کند و تکرار لذت موجب عادت می‌شود و اگر به مرحله شهوت برسد موجب طرد عقل می‌گردد. پس بر انسان لازم است که لذات معدود و معتدل را برگزیند و در این صورت سزاوار است که انسان به لذاتی که مطابق عقل‌اند بگراید؛ زیرا عقل جز به سوی خیر به چیز دیگری عنایت ندارد (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۹۲). همچنین وی ثبات و پایداری را مانند ارسطو یکی از شرایط رفتار فضیلت‌مند می‌داند (همان، ص ۱۴۶-۱۴۷). آن‌گونه که ارسطو در این باره می‌گوید، فضیلت اصلاً مربوط به طبع و سرشت ما نیست و بر ضد اراده نیز نمی‌باشد؛ بلکه طبع ما پذیرای فضایل است و عادت آن فضایل را در ما ایجاد و کامل می‌کند (ارسطا طاليس، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۶).

افلاطون در کتاب جمهوری چهار فضیلت اصلی حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت را مورد تحقیق و بررسی قرار داده و به این نتیجه دست یافته که حکمت جزء عقلانی نفس، و شجاعت جزء اراده است. خویشتن‌داری از اتحاد اجزای اراده و شهوت تحت حکومت عقل حاصل می‌شود. عدالت نیز فضیلتی کلی و عام است و عبارت از این است که هر جزء از نفس کار خاص خود را با هماهنگی درخوری انجام دهد (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۹۳۳-۹۷۰). ابن مسکویه نیز به پیروی از افلاطون انتقال از روان‌شناسی به اخلاق را از برقرار کردن توازن میان قوای نفس و فضایل اخلاقی آغاز می‌کند و معتقد است سه قوه عاقله، غضبیه و شهویه موجب سه فضیلت حکمت، شجاعت و عفت می‌شوند و هماهنگی آنها موجب فضیلت عدالت خواهد شد (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۲۲). پس مسکویه در تقسیم فضایل به چهار فضیلت اصلی، تابع افلاطون است؛ اما در تقسیم فرعی هر یک از این تقسیمات اصلی نمی‌توانیم به طور دقیق روشن سازیم که آیا این تقسیمات فرعی و فرقه‌هایشان همه از خود مسکویه هستند یا نه. مطمئناً او از اسلاف خود، به‌ویژه از مکتب ابوسلیمان سجستانی المنطقی استفاده کرده است (شریف، ۱۳۶۲، ص ۶۷۳)؛ اما آنجا که از سخاوت به منزله حد وسط اسراف و بخل سخن می‌گوید (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۲۴) متأثر از ارسطوست، آنجا که می‌گوید:

آنچه که اختصاص به اعطای اشیا و اموال (ثروت) یا گردآوری آنها دارد، حد وسط آن سخا و بخشش و حد افراط و تفریط آن تذبذب (ولخرجی) و بخل است. تذبذب و بخل در جنبه‌های افراط و تفریط تقابل دارند. مبذر در اعطاء، افراط و در اخذ تفریط می‌کند و بخیل برعکس در اخذ افراط، و در اعطاء تفریط به کار می‌برد (ارسطا طاليس، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۱).

وی همچنین شجاعت را حد وسط بین دو رذیلت یکی جبن و دیگری تهور می‌داند (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۳۳) که در این نکته نیز از ارسطو تأثیر پذیرفته است (ارسطا طاليس، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۰). در مبحث عدالت، ابن مسکویه هم از افلاطون و هم از ارسطو تأثیر پذیرفته است. وی در توصیف عدالت می‌گوید: عدالت فضیلتی است که از اجتماع فضایل سه‌گانه برای نفس حاصل شده و این اجتماع وقتی است که میان قوای مختلف سازگاری پدید آید (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۲۲). در این بخش وی متأثر از افلاطون است؛ زیرا افلاطون هم عادل را کسی می‌داند که سه جزء روح خود را با یکدیگر هماهنگ سازد (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۹۶۷)؛ اما در ادامه مباحث متأثر از ارسطو است (ارسطا طاليس، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۰) و عدالت را حد وسط بین ظلم و انظلام دانسته، از آن به عنوان مساوات یاد می‌کند (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۳۴).

مسکویه عدالت را به همه یا کل فضیلت توصیف می‌کند و در آثار/ارسطو نیز با این بحث که عدالت حاوی کل فضیلت است (همان، ج ۱، ص ۱۳۱) روبه‌رو می‌شویم. با این حال در اقسام عدالت همان‌طور که پیش‌تر هم آمد، مسکویه عدالت را به سه قسم عدالت دینی، عدالت اجتماعی و عدالت نسبت به اسلاف تقسیم کرده است. به نظر می‌رسد وی در دو قسم عدالت دینی و عدالت نسبت به اسلاف، از کسی تبعیت نکرده است؛ اما در عدالت اجتماعی تابع/ارسطو است و می‌گوید عدالت مدنی در سه حوزه تحقق دارد که به ترتیب موارد تأثیرپذیری وی از/ارسطو بدین شرح‌اند:

۱. عدالت اجتماعی در حوزه دارایی‌ها و بزرگی‌ها: ارسطو می‌گوید عدالت توزیعی آن است که در تقسیم اموال، ثروت و سایر مزایا، رعایت استحقاق افراد منظور گردد (همان، ص ۱۳۷)؛
۲. عدالت در بخش معاملات ارادی: ارسطو خرید، فروش، وام مصرفی، ضمانت، عاریه، امانت و اجاره را معاملات ارادی می‌گوید و معتقد است این اعمال را به این جهت ارادی می‌گویند که مبنای این معاملات اراده است (همان، ص ۱۳۶)؛
۳. عدالت در اموری که ظلم و تعدی در آنها واقع می‌شود. ارسطو می‌گوید:

عدل در معاملات خصوصی در عین اینکه نوعی تساوی است و بی‌عدالتی نوعی عدم تساوی است و این تساوی طبق تناسب حسایی است. قانون در مورد جرایم به شخصیت افراد توجه ندارد و مطلب این است که یکی جانی و دیگری مجنی علیه است و قاضی به تعدیل، یعنی به تحکیم مساوات می‌پردازد و ظلم در اینجا چیزی جز عدم مساوات نیست (همان، ص ۱۴۰).

مسکویه در مبحث عدالت اجتماعی به سه عامل ساکت، ناطق و اکبر می‌پردازد (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۱۱۱) که در دو عامل ساکت و ناطق متأثر از/ارسطو است. ارسطو درباره‌ی عامل ساکت یا پول می‌گوید همه‌ی اشیائی که معامله می‌شوند باید به گونه‌ای با یکدیگر قابل سنجش باشند و برای همین منظور است که پول که نوعی حد وسط است در معاملات راه یافته است؛ زیرا پول معیار و در نتیجه، میزان بیش و کمی است. مثلاً با پول می‌توان تعیین کرد که چه تعداد کفش معادل یک خانه یا فلان مقدار اغذیه است. بنابراین باید بین یک معمار و یک کفاش همان تناسبی وجود داشته باشد که میان یک مقدار معین کفش و یک خانه (و یا فلان مقدار اغذیه) و این تناسب برقرار نخواهد شد مگر اینکه بین اموالی که معامله در آنها صورت می‌گیرد نوعی برابری برقرار شود (ارسطاطالیس، ۱۳۳۸، ج ۱، ص ۱۴۵). ارسطو درباره‌ی عامل ناطق یا حاکم نیز می‌گوید: قاضی حافظ عدل است پس نگهدارنده مساوات است و بنابراین چون قاضی عادل است به خاطرش خطور نمی‌کند که بیش از آنچه حق اوست به خود اختصاص دهد و اگر در موردی که استحقاق دارد چنین کند می‌توان گفت که عمل وی نسبت به خود

مانند این است که مساوات را درباره‌ی غیر انجام می‌دهد. در اینجا است که می‌گوییم عدالت فضیلتی است که نسبت به دیگران انجام می‌شود و اختصاص به فرد ندارد (همان، ج ۱، ص ۱۴۱). به نظر می‌رسد بحث مسکویه درباره‌ی عامل اکبر یا شریعت از جایی اخذ و اقتباس نشده باشد.

مسکویه مقصد مردم در دستیابی به دوستی را سه عامل لذت، خیر و نفع می‌داند. وی در این بخش از نظریاتش نیز از/ارسطو تأثیر پذیرفته است؛ چنان‌که/ارسطو می‌گوید سه نوع دوستی وجود دارد:

۱. کسانی که منشأ اساسی دوستی متقابلشان نفع و فایده است، همدیگر را به خاطر خودشان دوست نمی‌دارند، بلکه دوستی آنها بر اثر نفعی است که یکی از دیگری به دست می‌آورد. این نوع دوستی نزد سالخوردهگان دیده می‌شود؛
۲. کسانی که دوستی آنها بر پایه‌ی لذت قرار دارد، سبب دوستی‌شان آن لذتی است که از معاشرت با آنها شخصاً به دست می‌آورند؛ همچون دوستی جوانان که به نظر می‌رسد اساس دوستی‌شان مبتنی بر لذت است؛

۳. در نهایت دوستی کامل، دوستی مردمان بافضیلت است که در فضیلت مشابه یکدیگرند؛ زیرا چنین دوستانی از آن جهت که نیک هستند آرزومند خیر همدیگرند که چنین دوستی‌ای مدت بسیاری دوام می‌یابد؛ زیرا همه‌ی آنها خوب هستند و فضیلت سجه‌ای ثابت و بادوام است که این دوستی مردمان نیک است (همان، ج ۲، ص ۱۲۳-۱۲۷).

ابن مسکویه برای محبت، شرط اراده و فکر را که مستلزم پاداش و مکافات است در نظر می‌گیرد که این نوع محبت در میان حیوانات دیده نمی‌شود (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۱۲۷). وی در این بحث از ارسطو در کتاب/اخلاق نیکوماخوس الهام گرفته که معتقد است دوستی کامل، دوستی مردمان بافضیلت است که در فضیلت مشابه یکدیگرند؛ زیرا چنین دوستانی از آن جهت که نیک هستند، آرزومند خیر همدیگرند (ارسطاطالیس، ۱۳۳۸، ج ۲، ص ۱۲۷ و ۱۳۸).

مسکویه در بحث اقسام محبت از پنج قسم محبت سخن می‌گوید که موجب پیدایش خیر و فضیلت می‌شوند. به نظر می‌رسد که وی در هر پنج قسم به گونه‌ای از/ارسطو تأثیر پذیرفته است؛ زیرا ارسطو نیز اقسام محبت را بدین قرار می‌داند:

۱. محبتی که متضمن نوعی برتری یکی از طرفین نسبت به دیگری است؛ مانند محبتی که رئیس نسبت به مرئوس دارد (همان، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۴)؛
۲. دوستی کسانی که به ما تعلیمات فلسفی می‌دهند (همان، ص ۱۸۰)؛
۳. دوستی پدر و مادر نسبت به فرزندان؛

۴. دوستی فرزندان نسبت به والدین؛

۵. دوستی برادران نسبت به یکدیگر (همان، ص ۱۶۳-۱۶۴).

۵. خیر، سعادت و لذت از نظر ابن مسکویه

بنا بر نظر ابن مسکویه خیر معنایی عام و مشترک است که عبارت است از هدف هر چیزی، یعنی همان غایت نهایی. گاهی غایت سودمند نیز خیر خوانده می‌شود. توضیح اینکه خیر مطلق معنایی وحدانی است که غایت حرکت هر محرکی و مقصد فعل هر فاعل مختاری است؛ زیرا هر حرکتی و عملی برای رسیدن به مقصدی است و هر فعلی برای انجام دادن غرضی است؛ اما در این مورد نخست تصور خیر می‌کند، سپس عمل می‌کند و سعادت را خیر اضافی می‌داند که نسبت به اشخاص متفاوت به نظر می‌رسد؛ یعنی سعادت هر نوعی و شخصی غیر از سعادت نوع و شخص دیگر است (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۷۸). مسکویه سعادت را منوط به قصد و رویه و اکتساب کمال می‌داند و به همین علت است که سعادت را ویژه انسان می‌داند (ابن مسکویه، ۱۳۱۴ق، ص ۲۵۵-۲۵۶) و خیرات را به خیر غایی، خیر ابزاری، خیر نفسی، خیر غیری، خیر ذاتی غیری (همان، ص ۸۰)، خیر مطلق (همان، ص ۸۱؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۰، ص ۱۹۸-۱۹۹)، خیر ضروری، خیر عام، خیر نسبی، خیر جوهری، خیر عرضی، خیر محسوس و خیر معقول (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۸۱-۸۲) تقسیم می‌کند. وی درباره اینکه سعادت انسان در گرو چیست، به بررسی نظریه‌های سعادت جسم یا لذات حسی، نظریه رواقیان و گروهی از طبیعیون، نظریه سعادت روحانی و نظریه سعادت دنیوی (همان، ص ۸۰-۸۶) می‌پردازد و سرانجام رأی خود را ذیل عنوان نظریه سعادت جامع تبیین می‌کند. او پس از بیان نظریات متفاوت، به جمع رأی دو دسته از فلاسفه، یعنی حکمایی که سعادت بشر را تنها در نفس و امور روحانی می‌دانند و کسانی که معتقدند سعادت انسانی در این دنیا تحقق می‌یابد، می‌پردازد و نظریه مختار خود را چنین بیان می‌کند که سعادت نه منحصر به بعد جسمانی انسان است و نه منحصر به بعد نفسانی او؛ بلکه امری است ثابت و غیرمتغیر و در عین حال شریف‌ترین و گرامی‌ترین چیز برای انسان است (همان، ص ۸۵؛ همو، ۱۳۱۴ق، ص ۲۶۳).

یکی از مفاهیم بنیادین مرتبط با سعادت، لذت است. ابن مسکویه لذت را امر ملایم و الم را امر منافر تفسیر کرده است (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۷۱) و قوام لذت را به سه چیز می‌داند: ۱. ادراک، ۲. نیل و رسیدن، ۳. ملایم بودن مدرک. وی لذت را بر دو قسم فعلی و انفعالی می‌داند و از این اقسام نتیجه می‌شود که لذایذ شهوانی و حیوانی لذات انفعالی و عرضی هستند و لذایذ عقلی، لذات ذاتی و فعلی.

به این ترتیب سعادت‌مند کسی است که لذایذ و حظوظش ذاتی باشند نه عرضی؛ فعلی باشند، نه انفعالی؛ عقلی باشند نه حسی و الهی باشند نه بهیمی (همان، ص ۱۰۰-۱۰۲).

مسکویه چهار مرتبه برای سعادت قایل است: مقام موقنان، مقام محسنان، مقام ابرار و مقام فائزان. وی معتقد است که انسان وقتی همراه با این مراتب چهارگانه، چهار خصوصیت اشتیاق و نشاط، تحصیل علوم حقیقی و معارف یقینی، شرمندگی از جهل و نقصان قریحه، و ملازم فضایل بودن و تلاش دائم در جهت تقویت آنها در نفس حاصل شود (همان، ص ۱۱۷) آن‌گاه سعادت‌مند می‌شود؛ اما شقاوت را ضد سعادت، و ناشی از انقطاع خداوند و سقوط از مراحل کمال می‌داند و از درجات شقاوت با عنوان مساقط و لعائن یاد می‌کند (همان). وی مراحل سقوط، تنزل و دوری از درگاه خداوندی را دارای چهار مرحله اعراض، حجاب، طرد و خسوء می‌داند.

اعراض: در این مرحله انسان با سقوط خویش موجب اعراض و روی‌گردانی خداوند از خود می‌شود و به دنبال آن استهانت حاصل می‌گردد؛

حجاب: در این مرحله، فرد مستحق آن می‌گردد که از خداوند محجوب شود؛ یعنی میان او و خدا حجاب پدید آید که این مرحله، استخفاف یعنی پستی و خفت انسان را در نظر خداوند به دنبال دارد؛ طرد: در این مرحله فرد از پیشگاه خداوند مطرود می‌گردد و نفرت خداوند از فرد مطرود به دنبال خواهد آمد؛

خسوء: در این مرحله فرد مستحق نهایت دوری از خداوند می‌شود و بغض و دشمنی خداوند در پیش می‌آید (همان؛ بهشتی و همکاران، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۰).

مسکویه مراحل چهارگانه شقاوت را با آموزه‌های دینی تطبیق می‌دهد و معتقد است که در قرآن این مراحل چهارگانه با این عناوین آمده است:

۱. زیغ: «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ» (آل عمران: ۷)؛

۲. رین: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ» (مطففين: ۱۴)؛

۳. غشاوه: «وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ» (بقره: ۷)؛

۴. ختم: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ» (بقره: ۷).

اسباب شقاوت نیز چهار خصلت هستند: ۱. کسالت و سستی در اوامر الهی که فنای عمر آدمی تابع آن است؛ ۲. جهل که از ترک تأمل و تفکر در ریاضت نفس به تعلیم و تعلم ناشی می‌شود؛ ۳. وقاحتی که از اهمال نفس و تبعیت شهوات تولید می‌شود؛ ۴. فرو رفتن در معاصی و قبایح که از استمرار در انجام قبیح و ترک توبه و انابه نتیجه شود (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۱۱۸؛ برقی، ۱۳۸۲).

عناصر تعیین‌کننده در راه سعادت انسان عبارت‌اند از اراده، تصمیم آگاهانه و گزینش. افعالی که از روی اراده و اختیار از انسان صادر می‌شوند، بر دو قسم‌اند که یا خیر و خوب هستند و بنابراین تولید سعادت می‌کنند یا شر و بد هستند که در نتیجه شقاوت را برایش در پی دارند. پس این خیر و سعادت نصیب کسی می‌شود که به اراده و اختیار، تحصیل فضایل اخلاقی کند و در طلب آن پافشاری نماید تا اینکه خود را به سعادت می‌داند. شر و شقاوت نیز اعمالی هستند که انسان را از رسیدن به سعادت باز می‌دارند (ابن مسکویه، ۱۹۶۱، ص ۳۵-۳۴). انسان در میان همه حیوانات در تکمیل ذات خود، نمی‌تواند تنها به خود متکی باشد و ناچار از همراهی گروه بسیاری است تا حیات طیبه‌اش کامل گردد و کارها به درستی انجام پذیرد. بر این اساس حکما گفته‌اند انسان مدنی بالطبع است؛ از این رو نیازمند جامعه‌ای است که مردمان بسیاری در آن باشند تا سعادت آدمی تکمیل شود (همان). 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 و آن کس که شهروند مدینه‌ای نیست، نمی‌تواند بهره‌ای از سعادت کامل مدینه داشته باشد. از آنجاکه خیرات انسانی بسیارند و انسان به‌تنهایی نمی‌تواند به همه آن خیرات عمل کند، لازم می‌آید تا شمار بسیاری از مردم وجود داشته باشند و برای به دست آوردن سعادت‌های مشترک همدیگر را یاری کنند تا هر فردی با کمک دیگران به کمال انسانی و سعادت دست یابد. پس هر فردی به منزله عضوی از اعضای بدن است و قوام انسان با همه اعضای بدن ممکن است (همان، ص ۱۸).

۶. تأثیرپذیری ابن مسکویه در مباحث خیر، سعادت و لذت

ابن مسکویه در تعریف خیر و سعادت همان‌گونه که خود به‌صراحت بیان می‌کند، از ارسطو تأثیر فراوان پذیرفته است (همان، ص ۷۸). ارسطو در تعریف خیر می‌گوید:

خیر آن است که همه چیز به سوی آن گرایش دارد (ارسطاطاليس، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱) ... هر عمل و هر فن دارای خیر علی‌حده است و در هر فن و در هر عمل و در هرگونه انتخاب غایت خیر است؛ زیرا پیوسته به خاطر همین غایت است که انسان دیگر اعمال را انجام می‌دهد؛ یعنی چون غایات متعددند و ما بعضی از آنها را به منظور غایت دیگری انتخاب می‌کنیم و وسیله و سبب و ابزار می‌دانیم، پس این وسایط غایات نهایی و کامل نیستند؛ در حالی که خیر اعلا کامل است و نتیجه می‌گیریم که اگر غایت اصلی واحد باشد این غایت همان خیری است که ما می‌جوییم و اگر غایات متعدد باشد، آن غایت که کامل‌تر است آن را خیر می‌پنداریم (همان، ص ۱۵).

اگر به عباراتی که پیش‌تر نظر مسکویه را درباره خیر و سعادت بیان کرد توجه کنیم، می‌توانیم تأثیرپذیری مسکویه را از معلم اول به‌وضوح مشاهده کنیم.

در تعریف سعادت بنا به نظر ارسطو، سعادت مخصوص انسان است (همان، ج ۱، ص ۲۶). ابن مسکویه نیز همان‌گونه که گفته شد، قایل به اختصاص سعادت به نوع بشر بوده است. علاوه بر این ارسطو می‌گوید این نوع سعادت که خاص انسان است، گونه‌ای حیات عملی مبتنی بر جنبه عقلانی است که این جنبه عقلانی دو وجه دارد: اول به معنای جزئی که تحت فرمان عقل قرار دارد و دیگر جزئی که شامل عقل و ممارست در تفکر است. اصطلاح حیات عقلانی هم دو معنا دارد و ما باید به آن «حیات عقلانی‌ای» تکیه کنیم که «عمل و تمرین» در آن ملحوظ باشد؛ یعنی فعالیت عقلانی در جهت کمال؛ زیرا این مفهوم است که معنای اصطلاح را کامل روشن می‌سازد (همان، ص ۱۷-۱۸). ابن مسکویه نیز سعادت را منوط به قصد و رویه و اکتساب کمال می‌داند.

همان‌گونه که پیش‌تر آمد، ابن مسکویه به تبیین انواعی از خیرات می‌پردازد که با مقایسه آن با خیرات مطرح در اخلاق نیکوماخوس (خیر ابزاری و غایی، خیر ذاتی - غیر، خیر جوهری و عرضی) (همان، ص ۱۱-۱۶)، می‌توان اثرپذیری مسکویه را از ارسطو آشکارا مشاهده کرد.

در آثار ابن مسکویه نظریاتی درباره سعادت آمده که وی تعدادی از آنها را مورد نقد قرار داده است؛ از جمله نظریه سعادت جسم یا لذات حسی که آن را منسوب به عوام دانسته است. همین نظریه در اخلاق نیکوماخوس ارسطو آمده است و این نشان از این است که ابن مسکویه در این موضع از ارسطو الهام پذیرفته است (همان، ص ۸)؛ اما آنجا که مسکویه رأی مختار خود را درباره سعادت بیان می‌کند، دو مرتبه را برای سعادت در نظر می‌گیرد: مرتبه ناقص و مرتبه کامل. به نظر می‌رسد که مسکویه در بحث سعادت ناقص که سعادت این جهانی است به گونه‌ای از ارسطو متأثر است؛ زیرا ارسطو می‌گوید سعادت برای یک فرد یک چیز و برای فرد دیگر، چیزی دیگر است. حتی عقیده یک فرد برای تعبیر موضوع سعادت فرق می‌کند. هنگام بیماری سعادت را در صحت و در زمان فقر، آن را در غنا می‌پندارد (همان). عامل تعیین‌کننده سعادت، حیات، فعالیت و اعمال ماست. ما کسی را که فعالیتش مطابق با فضیلت کامل است و به حد کافی از خیرهای خارجی بهره‌ور است سعادت‌مند می‌دانیم؛ با این شرط که آن فعالیت و این بهره‌وری محدود به زمانی کوتاه نبود، همه عمر مستدام باشد (همان، ص ۲۹). بنابراین کسی را می‌توانیم سعادت‌مند بدانیم که تا پایان عمر از فعالیت نفس توأم با فضیلت بهره‌مند باشد، نه اینکه در یک یا چند روز موقتاً سعید باشد (همان، ص ۱۸).

با این همه در مرتبه کامل سعادت یا سعادت تامه، ابن مسکویه متأثر از نوافلاطونیان است (فخری، ۱۹۹۸، ج ۳، ص ۴۱)؛ زیرا همان طور که پیش تر ذکر شد، وی مرتبه بالای سعادت را مربوط به کسانی می داند که توجهی به عالم ماده ندارند و همین سعادت تام است که نظر بر حکمت بالغه الهی دارد و می توان گفت که نظر وی در این باب با افلوطین هماهنگ است؛ زیرا افلوطین در تعریف سعادت، سعادت را زندگی عقلانی بشر می داند که توأم با فضیلت است و منظور از فضیلت نوعی صفت خیر و نیک است که موجب می شود به یاری آن، انسان بر ماده غلبه کند؛ یعنی از نظر افلوطین سعادت بشر امری است ویژه روح یا نفس آدمی؛ چراکه انسان خردمند خوشی های مادی و زودگذر را حقیر می شمرد و به دنبال زندگی نیک و کامل است و زندگی کامل هم حاصل فعالیت روح انسان است و تن و جسم آدمی و پرداختن به آنها موجب سعادت نمی شود (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۹۶). انسان سعادت مند نمی خواهد درد یا شادی و یا هیچ چیز زمینی آرامش وی را آشفته سازد تا مجبور شود وقت و توجه خود را صرف تن کند. لذت و شادی و تندرستی و فراغت به سعادتش نمی افزاید و عکس آنها (یعنی درد و غم و ناآرامی) از سعادت وی نمی کاهد (همان). پس آنچه در نظر افلوطین سعادت است، در نظر ابن مسکویه تعریف یکی از دو مراتب سعادت، یعنی سعادت کامل و تام است.

عامری در کتاب *السعادة والاسعاد* می گوید: ارسطو بر این عقیده است که لذت «ادراک ملائم با طبع است و در مقابل الم منافر با طبع است» و این تعریف از لذت پرتطرف دارترین نظریه در میان فیلسوفان اسلامی است (عامری نیشابوری، ۱۳۳۶، ص ۴۹). ابن مسکویه نیز از جمله فیلسوفانی است که این تعریف را پذیرفته است.

اما ابن مسکویه لذت را به دو قسم لذت فعلی یا ذاتی و لذت انفعالی یا عرضی تقسیم می کند. با نگاهی به بخش لذات در کتاب *اخلاق نیکوماخوس*، ظاهراً به نظر می رسد که وی به گونه ای متأثر از ارسطو است؛ زیرا ارسطو نیز به نوعی قایل به دو قسم لذات ذاتی و عرضی است و خیر را بر دو قسم می داند؛ یکی فعالیت و دیگری سنجیه (ارسطاطالیس، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۹۹-۱۰۲).

ابن مسکویه در ارتباط با سعادت انسان به سه عامل اراده، تصمیم آگاهانه و انتخاب اشاره می کند و در عین حال معتقد است که افعالی که از روی اراده و اختیار از انسان صادر شوند، یا خیر و خوب هستند و تولید سعادت می کنند و یا شر و بد هستند و پیامدشان شقاوت است. به نظر می رسد که وی در این موارد متأثر از ارسطو است. ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* فصل هایی را به صورت مبسوط در کتاب سوم به این مباحث اختصاص داده است. ارسطو بر این عقیده است که فعلی که دارای سه عنصر

اراده، تصمیم و انتخاب عقلانی باشد، می توان به توصیف خوب (خیر) یا بد (شر) بودن آن پرداخت و با توجه به این مقایسه می توان گفت ابن مسکویه از ارسطو تأثیر پذیرفته است (همان، ص ۶۵-۷۲).

همان گونه که پیش تر اشاره شد، مسکویه رازی بر این نظر است که انسان موجودی اجتماعی است و بنابراین سعادت وی نیز در اجتماع قابل دستیابی است نه در عزلت و گوشه نشینی. ارسطو نیز به گونه ای بر این رأی است و می گوید انسان موجودی است اجتماعی و اساساً مدنی بالطبع. در نتیجه این خصوصیت، به انسان خوشبخت تعلق دارد؛ زیرا او صاحب و مالک مزایایی است که ذاتاً خوب هستند (همان، ص ۲۱۴). همچنین معتقد است که زندگی در عزلت و رهبانیت موجب سعادت نیست، بلکه سعادت در زندگانی با خانواده و فرزندان و دوستان و همشهریان حاصل می شود؛ زیرا انسان مدنی بالطبع است (همان، ص ۱۶). با تأمل در مطالب یادشده می توان گفت فیلسوف متأخر (ابن مسکویه) از فیلسوف متقدم (ارسطو) اثر پذیرفته است.

۷. نتیجه گیری

ابن مسکویه در تبیین دیدگاه اخلاقی اش به تلفیق آرای یونانی با مبادی اسلامی پرداخته است؛ یعنی اصول کلی فلسفه اخلاقی را از فیلسوفان یونان برگرفته و کوشیده با استفاده از متون دینی به مسائل اخلاقی فلسفه رنگ اسلامی بدهد و این مسائل را با دیدگاه های اسلامی هماهنگ سازد و بدین ترتیب دیدگاه اخلاقی ای را مطرح کند که بر پایه آن در زمره فیلسوفان اخلاق فضیلت محور قرار گیرد؛ فیلسوفانی که جد و نیای خود را ارسطو می دانند. ابن مسکویه در مباحث اخلاقی اش به رغم تأثیرپذیری از آموزه های گوناگون فلسفی و دینی، جهت ارسطویی اش غالب تر است؛ اما در عین اثرپذیری از ارسطو، تفاوتی اساسی میانشان وجود دارد؛ زیرا ابن مسکویه با اینکه نظام اخلاقی اش را در حول دو محور فضیلت و سعادت سامان می دهد و معتقد است سعادت بدون فضیلت حاصل نمی شود، در چارچوب فکری اش، فضایل تعریف خود را از شریعت اخذ می کنند و هم سعادت، صورت کامل خود را در تقرب الهی ظاهر می سازد. این در حالی است که برای ارسطو نه خدایش صورت خدای دین را دارد و نه اساساً معاد به معنای دینی اش نزد او صورتی دارد که سعادت بخواهد شکل نهایی اش را در آن بستر پیدا کند. بنابراین تنها وامداری ابن مسکویه از ارسطو در طرح نظریه اعتدال طلایی و چگونگی ارتباط سعادت با فضیلت است که با این حال، هم در مسئله اول و هم در مسئله دوم اختلاف میان ابن مسکویه و ارسطو مشهود است.

منابع

- ابن مسکویه، ۱۳۱۴ق، *ترتیب السعادات*، حاشیه مکارم الاخلاق طبرسی، تهران، بی نا.
- ____، ۱۳۷۰، *رسالة الشيخ ابی علی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه الی علی بن محمد ابی حیان الصوفی فی ماهیة العدل*، ضمیمه نگرشی تاریخی به فلسفه حقوق، تهران، انتشارات جهان معاصر.
- ____، ۱۶۹۱، *تهذیب الاخلاق*، بیروت، دارمکتبه الحیاء.
- ارسطا طالیس، ۱۳۳۸، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران، دانشگاه تهران.
- افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- برقی، زهره، ۱۳۸۲، «سعادت از دیدگاه مسکویه»، *پژوهش های فلسفی و کلامی*، ش ۱۷ و ۱۸، ص ۱۶۲-۱۷۸.
- بهشتی، محمد و همکاران، ۱۳۸۸، *آرای اندیشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، چ چهارم، تهران، سمت.
- توازیانی، زهره و زهرا آقاجری، ۱۳۸۸، «نظام اخلاق فضیلت مدار ابن مسکویه و سهم آموزه های دینی در شکل گیری آن»، *تأملات فلسفی دانشگاه زنجان*، سال اول، ش ۴، ص ۸۹-۱۰۶.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۵، *لغت نامه دهخدا*، بی جا، دانشگاه تهران.
- شریف، م.م، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه در اسلام*، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- عامری نیشابوری، محمدبن یوسف، ۱۳۳۶، *السعادة والاسعاد فی سیرة الانسانیة*، مقدمه مجتبی مینوی، بی جا، دانشگاه تهران.
- عصمتی پایگی، سیدحسن، ۱۳۷۲، *فلسفه اخلاق از دیدگاه ابن مسکویه*، پایان نامه کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی - فلسفه و کلام اسلامی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- فلوطین، ۱۳۶۶، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- Fakhry, Majid, 1998, «Ethical in Islamic philosophy», *in Routledge Encyclopedia of philosophy*, ed Edward Craig, London and New York.

