

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۸: ۱۲۳-۸۹  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۱۴  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

## اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی «ابوعلی احمد بن مسکویه رازی»<sup>۱</sup>

\* ایرج رنجبر

\*\* سمیرا غلامی

### چکیده

بررسی نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه مسکویه رازی، مسئله این مقاله را تشکیل می‌دهد. برای پیش‌داوری نکردن درباره تقدم و تأخر میان اخلاق و سیاست و تبعیت یکی از دیگری، نسبت آنها برحسب نقاط تقاطع و تلاقی مفهومی به عنوان دوایری متداخل بررسی شده است. تبیین نظری چنین نسبتی ملهم از الگوی «یورگن هابرماس» در راستای بررسی نسبت اخلاق و سیاست در تاریخ اندیشه سیاسی غرب است. بر اساس این نظریه «همبستگی» اخلاق و سیاست بر محور نقاط تلاقی مفهومی قابل توضیح است، چنان که پایان یافتن چنین نقاطی به منزله آغاز «گسست» این دو عرصه محسوب می‌شود. با ابتدا بر این نظریه، مقاله حاضر درصدد برآمد تا به تحلیل و پردازش این مسئله بپردازد که محور تلاقی و نقاط تقاطع اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی مسکویه رازی چگونه قابل تبیین است. با کاربست روش تحلیل کیفی در سطوح تبیین و تفسیر اطلاعات و متون موجود در این باره، تحقیق حاضر به این نتیجه منتج شد که در اندیشه سیاسی مسکویه، اخلاق و سیاست بر مدار «به‌زیستی و سعادت» با هم تلاقی می‌کنند و حصول سعادت در این جهان از مجرای زندگی در مدینه‌ای با کاربست بهترین شیوه‌های ممکن اعمال اقتدار ممکن می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: عقل کیهانی، عقل انسانی، سیاست، اخلاق و مسکویه.

۱. این مقاله مستخرج از طرحی پژوهشی تحت عنوان «نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی متفکران مسلمان: فارابی، غزالی، مسکویه و خواجه نظام الملک» برای دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه می‌باشد.

\* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه، ایران

Iraj\_ranjbar79@yahoo.com

\*\* کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه، ایران Samira.Gholami1390@yahoo.com

## مقدمه

مفاهیم تقدم، تأخر، وابستگی، انطباق و تباین، هیچ‌یک از عهده تبیین دقیق نسبت میان «اخلاق» و «سیاست» بر نمی‌آید. در عوض اشتراک، تقاطع، تداخل و تلاقی، مفاهیمی هستند که به خوبی می‌توانند نسبت میان این دو مفهوم کلاسیک فلسفه سیاسی قدمایی را منعکس نمایند. از آن گذشته هر یک از این دو عرصه بازنماینده دو حوزه با علایق و مسائل مجزاست که هر کدام معضله خاص خود را طرح می‌کنند و در عین حال حوزه همپوشان مشترکی به وجود می‌آورند که دقیقاً نتیجه نقاط تلاقی آنهاست (ریکور، ۱۳۹۵: ۲۰۳).

بدین‌سان اخلاق و سیاست همواره به مثابه دوایری متداخل بر مدار مفاهیمی که گویای غایات انسان هستند، با هم تلاقی می‌کنند. همان‌طور که سیاست مشتمل بر دانش سیاسی و سیاست عملی است، اخلاق نیز بر دو ساحت دانش و فعل اخلاقی تقسیم می‌شود. سیاست معطوف به غایات و شیوه‌های مطلوب زندگی آدمیان است و دانش سیاست نیز علم به شیوه‌های دستیابی به آن است و به منزله دانش برتر، یافته‌های همه دانش‌های دیگر را در جهت دستیابی به سعادت همگانی به کار می‌گیرد. از این‌رو اخلاق و سیاست در غایت خود، یعنی به‌زیستی و سعادت، مشترک هستند؛ اخلاق دانش به‌زیستی فردی و سیاست دانش به‌زیستی جمعی است (بشیریه، ۱۳۹۶: ۳۵-۳۶).

«بهترین شیوه زیستن» تقاطع و نقطه تلاقی اخلاق و سیاست است. دانش اخلاق، کشف شیوه زیستن به بهترین شکل ممکن بود، اما یافتن چنین شیوه‌ای نیازمند مهارتی است که به زبان سقراط، «کارشناسی در سیاست» خوانده می‌شود. چنان که می‌توان گفت سیاست همان اخلاق در سطح جمعی است و اخلاق نیز سیاست در سطح فردی است؛ زیرا هر دو در غایات اساسی مشترک‌اند (همان: ۲۰-۲۲).

پرسش‌هایی از قبیل «اهداف و غایات مطلوب زندگی سیاسی چیست؟ چگونه و با چه ابزاری می‌توان به آن اهداف دست یافت؟ موانع موجود بر سر راه دستیابی به اهداف مطلوب چیست و چگونه می‌توان آنها را برطرف کرد؟ چگونه می‌توان کارکردهای دولت را در جهت دستیابی به اهداف مطلوب تقویت کرد؟» (همان: ۱۴۷)، پرسش‌هایی هستند که پاسخ به آنها نیازمند معاونت جدی اخلاق و سیاست است. افزودن این نکته ضروری

است که تحقق این همه منوط به این است که به تبع «حکمت سیاسی دیرین»، سیاست به منزله تعقیب فضیلت جمعی و به‌زیستی همگانی تلقی شود که باید نقشه راه به سوی سعادت جمعی را به دست دهد و به دانش «کنترل‌گرایز آدمی»، «مدیریت منابع»، «کارآمدی اداری» و «دیوان‌سالاری عقلانی» تقلیل داده نشود.

بنابراین بازگشت به حکمت سیاسی قدیم و تحلیل مسائل اکنون در پرتو بازخوانی و بازاندیشی چنین سنتی، ضرورت تحقیق حاضر را تشکیل می‌دهد. با این حال نویسندگان این پژوهش درصدد نمایند که در امتداد سنت سیاست‌هنجاری یونانی، در قلمرو تمدن اسلامی رخ داده است. با این اوصاف قصد ندارند که عقاید اسلامی را به قرآن و سنت معنا کنند، بلکه منظور مباحثات انجام گرفته به وسیله دانشمندان مسلمان در دوره کلاسیک اندیشه سیاسی اسلامی است. بدین معنی، اکثریت متفکران اسلامی که آثاری درباره فلسفه و سیاست در اسلام نوشته‌اند، اخلاق‌گرا بوده‌اند و یا سیاست را در متون اخلاقی بررسی کرده‌اند.

فارابی بر این نظر بود که انسان و اخلاق، اساس سیاست هستند و می‌گفت هدف اصلی و عمده تأسیس مدینه فاضله، تحصیل سعادت جامعه است. وی علوم را به دو نوع علوم نظری و علوم عملی تقسیم می‌کند و اخلاق و سیاست را در نوع دوم قرار می‌دهد. فلسفه مدنی فارابی یک نسبت دو طرفه و پایدار میان اخلاق و سیاست برقرار می‌کند. از دیدگاه فارابی، سیاست صرف نظر از رقابت برای کسب قدرت، مفهومی انسانی است. تمامی آثار سیاسی فارابی به اخلاق توجه می‌کنند و از دیدگاه او، سیاست و اخلاق یک علم واحدند و به یک مقصد مشترک راه می‌برند.

خواجه نصیرالدین طوسی نیز اغلب علوم و فلسفه سیاسی‌اش را در کتاب خود با عنوان «اخلاق ناصری» مشخص کرده است. کتابی که یکی از مهم‌ترین متون اخلاقی در زبان فارسی و در جهان تشیع است و بر چنین روشی به نگرارش درآمده است که مسائل سیاسی نمی‌توانند از مسائل اخلاقی جدا باشند. مبانی فلسفه سیاسی را می‌توان در مقدمه و همچنین فصول یک و دو کتاب پیدا کرد. هشت فصل بعدی به سیاست مدنی

مربوط می‌شود که علوم و فلسفه سیاسی را با چشم و نگاهی مبتنی بر اخلاق مشخص و معین می‌کند.

محقق سبزواری، اندیشه سیاسی‌اش را در کتاب اخلاقی خود، یعنی «روضه‌الانوار عباسی» ترسیم نموده است. بخش‌هایی از کتاب «اخلاق محسنی» به سیاست و حقوق مربوط می‌شود. امام محمد غزالی، قانون و حقوق شهروندی را در کتاب اخلاقی خود، یعنی «کیمیای سعادت» بررسی می‌کند.

بدون تردید بررسی عقاید و آرای تک‌تک فیلسوفان مسلمان درباره نسبت اخلاق و سیاست، راه‌گشا تر از آن است که بحث در این باره را به اندیشه‌های یک یا چند نفر از آنان محدود کنیم. با این حال این تحقیق با هدف آغاز راهی نو و برداشتن گامی جدید در این عرصه درصدد است تا جهت افکندن پرتویی بر نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی اسلامی، دایره تفحص خود را به ابوعلی احمد بن مسکویه رازی به عنوان یکی از شاخص‌ترین متفکران مسلمان که در این باره سرآمد قوم هستند محدود نماید (Alikhani, 2004: 143-144).

طرح سیاست از سوی متفکران مسلمان در متن کتب و آثار اخلاقی را نباید به معنای محو سیاست و اخلاق مدنی در اندیشه آنها قلمداد نمود، بلکه دلیل چنین امری، نزدیکی و قرابتی است که میان این دو وجود دارد؛ زیرا کل فلسفه اسلامی، اخلاق را مطابق رستگاری و سعادت بشر در نظر می‌گیرد و از طرف دیگر هدف اصلی سیاست، خوشبختی و سعادت جامعه بشری است. یعنی سیاست، حوزه اعمال اختیاری انسانی است و هر چیزی که انسان در آن حوزه انجام می‌دهد، با اخلاق هم‌پوشانی پیدا می‌کند. از این رو پژوهش حاضر ضمن باور به استقلال اخلاق و سیاست، نسبت این دو را با عطف به تلاقی آنها بر محور اهداف و غایات مشترک انسانی بررسی نموده و مسئله اصلی خود را کشف و تبیین این تقاطع و نقاط تلاقی در اندیشه سیاسی مسکویه رازی استوار می‌نماید. تبیین نسبت اخلاق و سیاست بر حول نقاط اشتراک و تلاقی مفهومی، نظریه‌ای است که هابرماس برای بررسی نسبت این دو در سیر تاریخی اندیشه سیاسی غرب به کار بسته است. از این رو در این مقاله برای تبیین دقیق نسبت یادشده در اندیشه مسکویه در پرتو بنیادهای نظری از الگوی هابرماس در این باره استفاده می‌شود.

### چارچوب نظری

بر اساس چارچوب نظری هابرماس و برخلاف چارچوب نظری مک‌ایننتایر، اخلاق و سیاست در تاریخ اندیشه سیاسی غرب از تجانس در دوره کلاسیک آغاز شده، به جدایی در دوران مدرن می‌انجامد. از نظر وی، فلسفه سیاسی کلاسیک به عنوان آموزه زندگی خیر و عادلانه فهمیده می‌شد و در امتداد اخلاق قرار داشت. بدین ترتیب ارسطو بر این نظر بود که هیچ تمایز و اختلافی میان نهاد شکل‌یافته در قوانین و اخلاق زندگی مدنی وجود ندارد، بلکه برعکس، عمل اخلاقی از سنت و قانون تفکیک‌ناپذیر است و سیاست است که قابلیت زندگی با فضیلت را به شهروند می‌بخشد. بر این اساس پولیس، جامعه‌ای است که به فضیلت شهروندانش توجه دارد؛ زیرا در غیر این صورت جامعه شهری چیزی جز همکاری صرف اعضای آن نخواهد بود (Habermas, 1974: 42-47).

از نظر هابرماس، سیاست نزد ارسطو به فضای کنش/پراکسیس انسانی دلالت دارد و به ایجاد و حفظ یک سامان رفتار بافضیلت در میان شهروندان پولیس راه می‌برد (McCarthy, 1981: 2). کنش/پراکسیس بیانگر شاخه‌ها و فعالیت‌های غالب در زندگی سیاسی و اخلاقی انسان است. با توجه به اینکه برای ارسطو، فعالیت فرد نیز به معنای دقیق کلمه، بخشی از مطالعه فعالیت سیاسی - یعنی فعالیت در پولیس - شهر است، می‌توانیم بگوییم که پراکسیس بیانگر فعالیت آزادانه (و شاخه‌های مربوط به این فعالیت) در پولیس است (دالمایر، ۱۳۸۷: ۸۴). از سوی دیگر، ارسطو بر این نظر است که نام «پولیس» به عنوان عرصه کنش انسانی، با «فضیلت» شهروندان مرتبط است (Habermas, 1974: 47). از این‌رو در سنت کلاسیک فلسفه سیاسی ارسطویی، اخلاق وجه مشخصه کنش/پراکسیس انسانی است که درون پولیس رخ می‌داد و از عرف و قانون تفکیک‌ناپذیر بود.

بنابراین به زعم هابرماس، در سنت اندیشه سیاسی کلاسیک، مسئله این بود که سیاست برای شهروندان، امکان و قدرت حرکت به سمت یک زندگی خوب و فضیلت‌مندانه را فراهم آورد. نهاد سیاسی مسلط باید مشروعیت خود را برحسب فضیلت شهروندان و آزادی نهادینه و تحقق‌یافته در قوانین نظم سیاسی «پولیس» اثبات کند.

بدین ترتیب به نظر وی در دوره کلاسیک، سیاست و اخلاق حول مقوله پراکسیس و در چارچوب نظم پولیس در ارتباط و وحدت با هم تعریف می‌شدند.

با آغاز دوره مدرن و مشخصاً با هابز، ماکیاول، مور و کانت و به‌ویژه با تحول در معنا و مفهوم دانش سیاست، این وحدت به پایان رسید و نظریه از عمل منفک شد. انفکاک که همزمان زمینه را برای جدایی اخلاق و سیاست فراهم کرد و اخلاق از سیاست جدا شد. از نظر هابرماس، در تقابل با فلسفه سیاسی کلاسیک که درصدد ایجاد قانون و نظم سیاسی بود تا امکان راه بردن به «زندگی خیر و مبتنی بر سعادت» را برای شهروندان فراهم کند، ماکیاولی و مور، ساختار سلطه را از بستر و زمینه اخلاقی‌اش جدا کردند و هر یک زمینه تحقیقی جدیدی را تأسیس نمودند (Habermas, 1974: 52). «رفتار سیاسی» که مورد علاقه ماکیاولی و «نظم اجتماعی» که مورد نظر مور است، با توجه به «زندگی فضیلت‌مندانه» شهروندان توضیح داده نمی‌شود. مسئله این متفکران مدرن برخلاف متفکران کلاسیک، نه پرسش از شرایط اخلاقی «زندگی خیر»، بلکه پرسش درباره شرایط واقعی بقاست (Habermas, 1974: 50).

شرایط بقا، تحت سیطره اصل «ضرورت» است؛ اصلی که صرفاً فعالیت زیستی و بیولوژیک انسان به عنوان حیوان اجتماعی زحمتکش را برمی‌انگیزد و عرصه پراکسیس انسانی، به عنوان حیوان سیاسی نیست. این ضرورت عملی به راه‌حل‌های فنی نیاز دارد؛ راه‌حل‌هایی که آغاز ظهور فلسفه اجتماعی مدرن را نشان می‌دهد. به نظر هابرماس، نقطه نهایی استحاله فلسفه سیاسی کلاسیک به فلسفه اجتماعی مدرن، در اندیشه سیاسی توماس هابز به ظهور می‌رسد. از نظر وی، هابز کمر همت بست تا جامعه سیاسی و دولت را نیز به مثابه ساخته بشر و به شیوه یک ماشین تحلیل کند. اندیشه سیاسی مدرن (همانند علوم دقیقه) به ایجاد یک‌بار برای همیشه شرایط لازم جهت نظم صحیح دولت و همچنین جامعه کمک می‌کند؛ شرایطی که مستقل از مقتضیات مکانی و زمانی، اعتبار دارند و به شالوده و اساسی استوار برای زندگانی همگانی<sup>۱</sup> بدون توجه به موقعیت تاریخی اجازه می‌دهند (Habermas, 1974: 43).

در حالی که از نظر ارسطو، سیاست و فلسفه عملی به طور کلی نمی‌تواند در نسبت

با علوم دقیقه و معرفت یقینی سنجیده یا مقایسه شود؛ زیرا موضوع اصلی سیاست، یعنی ایجاد شرایط یک زندگی نیک و عادلانه، در بستر یک پراکسیس متغیر و متحول، از ثبات هستی‌شناختی و همچنین ضرورت منطقی ملحوظ در موضوعات علوم دقیقه برخوردار نیست. بر این اساس قابلیت سیاست و فلسفه عملی، همانا فرونسیس یعنی فهمی دوراندیشانه از موقعیت یا عمل طبق اصول در یک موقعیت معین است (Habermas, 1974: 42). یعنی هر انسانی با توجه به یک اصل یا اصولی در موقعیت معینی دست به عمل می‌زند و آن اصل نیز اخلاقی است. بدین‌سان بر اساس چارچوب نظری هابرماس، تحول «روش‌شناسانه» گذر از فلسفه سیاسی دوران کلاسیک به فلسفه اجتماعی در دوران مدرن و تحول «موضوعی» جایگزینی «رفتار» به جای «شخصیت»، زمینه را برای جدایی اخلاق از سیاست فراهم نمود؛ زیرا سیاست در دوران مدرن نه بر حول مفاهیم اخلاقی، بلکه حول مفاهیم فنی سازمان می‌یابد.

### روش تحقیق

تحقیق حاضر در راستای پردازش و تأیید دعوی خود مبنی بر اینکه مسکویه نیز در امتداد سنت حکمت سیاسی دیرین، سعادت و به‌زیستی را نقطه تلاقی اخلاق و سیاست قرار می‌دهد، به خوانش متون و منابع موجود می‌پردازد. رسالتی که مشتمل بر دو مقام «گردآوری» و «داوری» اطلاعات و داده‌های متناسب با ابتنا بر معیار فرضیه اصلی است. به این معنی، نویسندگان ابتدا با کاربست شیوه اسنادی به «گردآوری» اطلاعات پرداخته و سپس با استفاده از روش تحلیل کیفی به «داوری» و تفسیر اطلاعات گردآوری شده در راستای پردازش فرضیه تحقیق اقدام نموده‌اند. از این‌رو در این روش ضمن مراجعه به منابع مختلف و جمع‌آوری مطالب و اطلاعات مورد نظر، به تبیین و تفسیر مسئله مورد پژوهش پرداخته می‌شود. توضیح اینکه تحلیل کیفی در سه سطح توصیف، تبیین و تفسیر صورت می‌پذیرد.

### پیشینه تحقیق

می‌توان منابع و مطالعات موجود درباره بررسی آرا و اندیشه مسکویه رازی را در دو

وجه آموزشی و پژوهشی طبقه‌بندی نمود. در اغلب کتبی که به قصد آموزش و تعلیم اندیشه متفکران مسلمان تألیف شده است، جای بسی تعجب است که جز به ندرت هیچ اشاره‌ای به این فیلسوف مسلمان سده‌های میانه اندیشه ایرانی-اسلامی نشده است.

«اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران» نوشته حاتم قادری (۱۳۸۰)، «تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام» تألیف تقی آزاد ارمکی (۱۳۹۱)، «تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام» نوشته پاتریشا کرون (۱۳۸۹)، «اندیشه سیاسی اسلام» اثر اروین روزنتال (۱۳۸۸)، «اندیشه سیاسی اسلام» نوشته آنتونی بلک (۱۳۸۶)، «تاریخ فلسفه ایرانی» اثر علی‌اصغر حلبی (۱۳۸۱) و «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی» اثر حنا فاخوری و خلیل جر (۱۳۸۶) از جمله منابع تعلیمی سیر اندیشه‌های اسلام و ایران هستند که حتی به قدر اشاره‌ای گذرا، اندیشه‌های مسکویه را مورد توجه قرار نداده‌اند.

البته منابعی از این دست مانند «تاریخ فلسفه اسلامی» نگاشته هانری کربن (۱۳۹۲)، «سیر فلسفه در جهان اسلام» اثر ماجد فخری (۱۳۹۱)، «ابوعلی مسکویه» نوشته علی‌اکبر ولایتی (۱۳۹۰)، «تاریخ فلسفه اسلامی» به ویراستاری سید حسین نصر و الیور لیمن، «تاریخ فلسفه در اسلام» نوشته میان محمد شریف (۱۳۸۹)، «تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام» تألیف کمال پولادی (۱۳۹۰) و «سیر فلسفه در ایران» نوشته محمد اقبال لاهوری (۱۳۹۲)، به آرا و اندیشه‌های معلم ثالث پرداخته‌اند، لیکن منابع اخیر نیز اغلب به بنیادهای فلسفی صرف وی بسنده نموده و جز به اشاره اندیشه سیاسی و مدنی فیلسوف مسلمان ما را مورد تدقیق قرار نداده‌اند.

از آن گذشته در آثار دسته دوم که ژانری پژوهشی دارند، خواننده تاحدودی با وضعیت متفاوتی مواجه می‌شود. در این دسته از آثار می‌توان به کتاب «زوال اندیشه سیاسی در ایران» اثر سید جواد طباطبایی (۱۳۷۷)، «احیای فرهنگی در عهد آل بویه» نوشته جول کرمر (۱۳۷۵)، «آیین و اندیشه در دام خودکامگی» تألیف محمد خانمی (۱۳۷۹) و «انسان‌گرایی در تفکر اسلامی» اثر محمد ارکون (۱۳۹۵) اشاره کرد. در این میان هر چند منابع پژوهشی اخیر در بخش مربوط به مسکویه و به‌ویژه اثر ارزنده ارکون با جدیتی سزاوار معلم ثالث به تحقیق پرداخته‌اند، با این حال هیچ یک نسبت اخلاق و



سیاست را حتی در حد عنوانی مستقل مورد عنایت قرار نداده‌اند. هر چند طباطبایی و خاتمی به هم‌پوشانی این دو عرصه در اندیشه وی توجه می‌نمایند و اخلاق مدنی مسکویه را مورد تأکید قرار می‌دهند، فراموش نباید کرد که این منابع، بررسی آرا و اندیشه‌های مسکویه را در پرتو فرضیه‌هایی متفاوت با فرضیه مقاله حاضر مورد تفحص قرار می‌دهند و اشاره آنها به نسبت یادشده از حد ضرورت فراتر نمی‌رود.

از این‌رو نگرش اثری مستقل که با ذکر مقدمات فلسفی، نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه مسکویه را بررسی نماید، ضرورت می‌یابد؛ زیرا اخلاق مسکویه، اخلاقی مبتنی بر نظریه صدور و در نتیجه اخلاقی فلسفی است که در ادوار بعدی تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام به محاق طریقت زاهدانه و شریعت فقیهانه فرو افتاد. از این‌رو تجدید خردگرایی در متن اخلاقیات اجتماعی و تحقق بهترین شیوه‌های حکمرانی برای ایجاد به‌زیستی و سعادت، نیازمند احیای رویکردی فلسفی به اخلاق و نسبت آن با سیاست است.

وجه تمایز مقاله حاضر از تحقیقات موجود درباره نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی اسلامی، درست در همین نقطه است که صرفاً به ذکر کلیاتی درباره زوال اندیشه خردگرایی در اخلاقیات اسلامی بسنده نکرده، بلکه با تدوین مقدمات فلسفی و نحوه استنتاج «انضباط اخلاقی» از آنها به عنوان نمونه سراغ مسکویه می‌رود تا بتواند راهی برای «برهم زدن وضع کنونی اخلاق و خارج نمودن آن از بن‌بست اندیشه عقلی» فراهم نماید. از سوی دیگر، کاربست «چارچوب نظری» هابرماس که بر اساس آن پیوستار «پیوستگی» و «گسست» اخلاق و سیاست در تاریخ اندیشه سیاسی غرب را تبیین می‌نماید، بر نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی اسلام، وجه تمایز دیگری است که می‌تواند راه‌گشای تحقیقات جدیدی در این قلمرو باشد. هابرماس نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی غرب را نه بر اساس معیارهای تقدم و تأخر و همسانی و تمایز، بلکه بر اساس نقاط «اتصال» و «تلاقی» این دو قلمرو فکری توضیح می‌دهد. بدین معنی، اخلاق در مقام «تعریف» و سیاست در جایگاه «تحقق» مقوله‌ها و مفاهیمی ذاتاً اخلاقی با هم تلاقی و پیوند برقرار می‌نمایند و اگر سیاست، رسالت خود را در خدمت تحقق مقوله‌های غیر اخلاقی و نه لزوماً ضد اخلاقی قرار دهد، گسست این دو قلمرو از یکدیگر رقم خواهد خورد.

## نفس و اخلاق

بحث از چیستی و ماهیت «نفس» به مثابه مقدمه‌ای واجب و ضروری برای ورود به قلمرو «اخلاق»، از سلوک فیلسوفانه مسکویه برمی‌خیزد. شرح و بیان ماهیت «نفس»، پایه و اساس استدلال وی برای پاسخ به این مسئله است که «چگونه می‌توان خصال، سجایا و خوبی درست کسب کرد که بر اساس آن بتوان افعال و کردارهای صحیح اخلاقی را در روش و طریقه‌ای سازماند و منظم انجام داد، به نحوی که در آن افعال و کردارها آلودگی و سختی روی ندهد» (ارکون، ۱۳۹۵: ۳۹۶؛ لیمن، ۱۳۸۳: ۴۳۵).

به بیانی دیگر، به باور مسکویه برای اینکه «تمام افعال و اعمال اختیاری ما به وجه نیکو واقع گردد و صدور افعال نیک از ما سهل و آسان شود و چون لابد باید این مطلب از روی قاعده علمی و ترتیب تعلیمی انجام گیرد، لهذا اولاً بایستی نفس و روان خود را بشناسیم که حقیقت او چیست؟ و چه نحو موجودی است و برای چه آفریده شده؟ به این معنا قاعده وجود و منتهای کمال ما در چیست؟ و باید چه خلقی و ملکه‌ای در خود اندوخته نماییم و چه قوا و ملکاتی در خود تعبیه کنیم و چه اخلاقی و صفاتی مانع و جلوگیری از پیشرفت ماست، از خود دفع نماییم تا آنکه بتوانیم خود را از حسیض عالم حیوانیت به اوج مرتبه انسانیت برسانیم؟ آفریننده ما در کتاب کریم خود فرموده: وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا<sup>(۱)</sup> (سوگند به نفس و آن کس که آن را درست کرد، سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد که هر کس آن را پاک گردانید، قطعاً رستگار شد و هر که آلوده‌اش ساخت، قطعاً در باخت)» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۱). از آنجا که «دانستن هر علمی مسبوق به علوم دیگری است که آن را مبادی آن علم گویند، لذا بایستی مبادی را قبلاً تحصیل نمود» (همان: ۱).

مسکویه، علم‌النفس و شناخت روان و نفس انسان را مبادی علم اخلاق می‌داند و زاویه ورود به مباحث فلسفه اخلاق و کردارهای نیکو را بر شناخت سرشت و سرنوشت نفس و کارکردهای آن استوار می‌کند. بحث مسکویه درباره نفس بنا به قول رایج اغلب شارحان فلسفه اسلامی در امتداد سنت و اندیشه افلاطون و «در تقابل با اندیشه و تصور ارسطویی نفس» (لیمن، ۱۳۸۳: ۴۳۵) است. لیکن نسل‌هایی دیگر از شارحان آثار ارسطو،

بخش‌هایی را در نظام فکری و فلسفی وی برجسته می‌نمایند «که از آن بتوان پلی برای رسیدن به تصور افلاطونی درست کرد» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۰۵). به نحوی که بتوان به آنچه که فارابی «جمع میان رأی دو حکیم» نامیده است صحنه گذاشت و توضیح داد که چگونه این دو یکدیگر را تکمیل می‌کنند. از این‌رو مسکویه برای اثبات «وجود» نفس و تعیین «سرشت و ماهیت» آن، فلسفه و دستگاه مفهومی و منطقی ارسطو را به کار می‌گیرد و برای تقسیم قوای نفس و غایت و کارکرد هر یک از آن قوا بر اساس معیار «فضیلت»، دست به دامن افلاطون و استدلال‌های وی درباره جایگاه مناسب هر یک از قوا در وجود انسان می‌شود.

### علم‌النفس ارسطو و تأثیر آن بر مسکویه

مسئله علم‌النفس با ارسطو و نگارش رساله‌ای مستقل و منفرد در این‌باره با عنوان «درباره نفس» اهمیت و جایگاه واقعی خود را پیدا نمود. تبیین و فهم ماهیت و سرشت «نفس» در فلسفه ارسطو بیش از هر چیز با هستی‌شناسی خاص وی در ارتباط است. وی با «تقسیم هستی یا وجود به وجود بالقوه و وجود بالفعل» توانست برای هستی دو تقسیم‌بندی بیابد و آن را تا ابد بر اندیشه‌ها تحمیل کند (همان: ۴۰۰).

وی در رساله «درباره نفس» خود با ابتدا بر مقدمات هستی‌شناسی، مطالعه «جوهر» نفس را موضوع تحقیق قرار می‌دهد و می‌گوید «موضوع تحقیق ما این است که نخست طبیعت و «جوهر نفس» را مطالعه کنیم و بشناسیم و سپس خواصی را که به نفس تعلق دارد و برخی از آنها به نظر می‌آید که از تعیینات خود نفس باشد و حال آنکه بعض دیگر نیز به حیوان تعلق می‌گیرد، اما به توسط نفس» (ارسطو، ۱۳۹۳ الف ۴۰۲: ۱). ارسطو در اینجا با گشودن فصل جدیدی از مطالعات فلسفی درباره نفس، برخلاف اسلاف خویش، مباحث مربوط به علم‌النفس را در دو حوزه «ذات» و مرتبه «تعلق» قرار می‌دهد. یعنی بحث از ذات نفس در مابعدالطبیعه و بحث از حیث تعلق آن به بدن در طبیعیات انجام می‌شود (اکبریان و دیگران، ۱۳۸۸: ۹).

جالب توجه آن است که روح و منطق ارسطویی دربارهٔ ذووجهینی بودن نفس میان دو شعاع ذات و تعلق در نزد متأثرین وی، چه در عالم اسلام و چه در فلسفهٔ مدرسی فیلسوفان غربی، تداومی طولانی داشت. مسکویه به پیروی از ارسطو معتقد است که قرائن موجود از حضور موجودی غیر مادی در وجود انسان خبر می‌دهد. در انسان‌ها «حقیقتی وجود دارد که جسم و جزء جسم نبوده و غرض نمی‌باشد و در تحقق به هیچ قوه و استعداد مادی نیازمند نیست، بلکه جوهر بسیطی است که با هیچ‌یک از حواس قابل حس نیست» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۳). ظاهراً کیفیاتی را که ارسطو منحصر به جزء عاقلهٔ نفس می‌داند، مسکویه به کلیت نفس تسری می‌دهد؛ زیرا گویی مسکویه نفس را قابل تقسیم به اجزا نمی‌داند و در این باره معتقد است که «نفس فاقد اجزاست، تقسیم‌پذیری فقط در مورد ماده صادق است» (شریف، ۱۳۸۹: ۶۷۱).

اما واقعیت بیانگر امر دیگری است که تفسیر ظاهری یادشده از عقیدهٔ معلم ثالث دربارهٔ تقسیم‌ناپذیری نفس را با تردید مواجه می‌کند. مسکویه ضمن بحث از فضایل نفس به تصریح بیان می‌کند: «کسی که در نفس و قوای آن تأمل کند، روشن می‌شود که این قوا بر سه قسم‌اند: قوه‌ای که تفکر و تشخیص و تأمل در حقایق اشیا به واسطهٔ آن انجام می‌شود؛ قوه‌ای که خشم و بی‌باکی و انجام کارهای خطرناک و اشتیاق به سلطه‌جویی و برتری و انواع کارهای بزرگ به واسطهٔ آن انجام می‌پذیرد؛ قوه‌ای که شهوت و اشتیاق به غذا و علاقه به لذت‌های حاصل از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و نکاح و انواع لذائذ حسی را پدید می‌آورد. این سه قوه متباین و متفاوت با یکدیگرند» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۲۴-۲۵).

این عبارت صریح، یادآور نظر ارسطو در این باره است که هر یک از قوای نفس، صورتِ قوه‌ای مادی در جسم است و تنها قوه‌ای که جزئی محسوس در بدن ندارد و از جسم مادی مجرد دارد، قوه عاقله است. بنابراین مسکویه با تقسیم قوای نفس به سه قوهٔ عاقله، غضبیه و شهویه به وضوح نشان می‌دهد از آنجا که دو قوهٔ اخیر نماینده و صورتِ دو جزء مادی جسم هستند، نمی‌توانند از بدن مفارقت یابند و تنها قوهٔ عاقله به این دلیل که صورتِ جزئی مادی نیست، قوهٔ محض است. با این نتیجه می‌توان استدلال کرد که جوهریت و تجردی که مسکویه به نفس نسبت می‌دهد، در واقع نه کلیت آن، بلکه

صرفاً به قوه عاقله نفس اشاره دارد. بدین لحاظ است که وی می‌گوید: «نفس از لحاظی جوهر است و از لحاظی عَرَض. لیکن وجود ذاتی آن جوهر است. نفس از آن حیث که کمال بدن است عَرَض است؛ و عَرَض از میان رفتنی است؛ و حال آنکه جوهر را نمی‌توان از میان رفته تصوّر کرد» (کرمر، ۱۳۷۵: ۳۱۴). نیاز به گفتن نیست که این عبارات به وضوح پیروی فیلسوف ایرانی از ارسطو را نشان می‌دهد.

بنابراین ابوعلی در اعتقاد به تفرق قوای نفس، پیرو ارسطو است «و بر آن است که با وجود تنوع و تفرقه قوای نفس، درک نفس کاملاً وحدانی است؛ چه در غیر این صورت نمی‌تواند بین صور مختلف ادراکاتش - از جمله بین محسوس و معقول - فرق بگذارد» (فخری، ۱۳۹۱: ۲۰۵).

در مسئله وجود جوهری نفس و تباین آن با جسم مادی، مسکویه به تبعیت از فیلسوف یونانی و با استفاده از عباراتی مشابه عبارات وی برای انتقال مقصود می‌گوید: «هر جسم دارای صورت و شکلی است و نمی‌تواند صورت دیگر از جنس صورت و شکل نخستین را قبول کند، مگر آنکه صورت نخست را به طور کامل از دست بدهد. به عنوان مثال، وقتی جسمی صورت و شکلی مانند مثلث را قبول کند، اشکال دیگر مانند مربع و دایره و مانند آنها را نمی‌پذیرد، مگر اینکه شکل قبلی را از دست بدهد. همچنین وقتی جسم صورت نقش یا نوشته یا هر صورتی را قبول کند، صورت دیگر از آن جنس را قبول نمی‌کند، مگر آنکه شکل نخست باطل و زائل شود. اگر در جسم چیزی از شکل نخست باقی بماند، صورت دوم را به طور کامل نمی‌پذیرد، بلکه دو شکل با هم مخلوط گشته و یکی از آن اشکال به تنهایی و به طور کامل در جسم تحقق پیدا نمی‌کند. در حالی که نفس ما صور مختلف محسوسات و معقولات را به طور کامل و تام قبول می‌کند، بدون اینکه نقش اول از آن منفک گشته و یا آنها یکی پس از دیگری باشند و یا نقش زائل شود، بلکه نقش نخست، تام و کامل باقی مانده و نقش دوم را نیز به طور کامل قبول می‌کند» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۳-۵). به بیانی فلسفی، در تقابل با ماده، «جوهریت نفس، ناشی از قدرت اوست بر درک صور متخالف در زمان واحد» (فخری، ۱۳۹۱: ۲۰۵) و از این جهت «امور ساده و پیچیده، حاضر و غایب و محسوس و معقول را ادراک می‌کند» (شریف، ۱۳۸۹: ۶۷۱).

ابن مسکویه بدین ترتیب نشان می‌دهد که نفس، وجودی جدا از ماده دارد و از اعراض ماده نیست؛ به دلیل این که «عَرَضُ، حامل عرض نمی‌تواند باشد؛ چون عرض ذاتاً همیشه محمول و عارض و موجود فی‌غیره است و قوام ذاتی ندارد. ولی جوهری که اوصافش را بیان داشتیم، از اجسامی که حامل اعراض‌اند در حامل بودن، تام‌تر و کامل‌تر است» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۵). از این رو نفس و به عبارتی دقیق‌تر بخش عاقله نفس نمی‌تواند عرض باشد و جزء ذات نفس است.

در امتداد اثبات جوهریت نفس، مسکویه با استدلالی این‌همان با سلف یونانی خود، به ارائه احتجاجاتی در تجرد نفس می‌پردازد و بدین شرح تصریح می‌کند که حواس پس از دریافت تحریکات حسی نیرومند، مدتی از احساس محرکی کم‌نیرو بازمی‌مانند و حتی گاهی آسیب می‌بینند، اما چنین عجزی در شناخت‌های انسانی مشاهده نمی‌شود و عقل با دریافت معقولات قوی‌تر به درک انگارها و مفاهیم کلی توان‌تر می‌شود. همچنین هنگامی که موضوعی غامض را مورد تأمل قرار می‌دهیم، برای آنکه اشیای پیرامون، مانع فعالیت نفسانی ما نشوند، چشم بر آنها می‌بندیم. اگر نفس ذاتاً مادی باشد، فعالیت آن مستلزم قطع نظر از دنیای مادی نخواهد بود. لذا نیرویی هست که بر اندام‌های جسمانی ما سلطه دارد و سهوهای حسی ما را تصحیح می‌کند و همه شناخت‌های ما را وحدت می‌بخشد. این نیروی وحدت‌بخش که یافته‌های حسی را مورد تأمل قرار می‌دهد و می‌سجد و ارزش هر یک را تعیین می‌کند، باید خودش برتر از ماده باشد (لاهوری، ۱۳۹۲: ۴۷-۴۸).

همچنین طول و عرض و ارتفاعی که جسم به واسطه آنها جسم می‌شود در قوه واهمه نفس، نقش می‌بندد بدون اینکه نفس با حصول آنها، طویل و عریض و عمیق گردد، همین‌طور این معانی در نفس همیشه و به طور نامتناهی قابل افزایش است، ولی نفس با افزایش (ابعاد ثلاثه) طولانی‌تر و عریض‌تر و عمیق‌تر نمی‌گردد، بلکه با آن ابعاد، جسم هم نمی‌شود. مثلاً وقتی رنگ‌ها و مزه‌ها و بوها را تصور کند، همانند اجسام، نقش آنها را نمی‌پذیرد و پذیرش برخی از آن کیفیات توسط نفس، مانع از قبول ضد آن کیفیات نمی‌شود، چنان‌که در اجسام، هر ضد مانع قبول ضد دیگر است، بلکه نفس تمام کیفیات را به یکسان قبول می‌کند (مسکویه، ۱۳۸۳: ۵-۶).

ابن مسکویه از همه این نکات، جوهریت و تجرد نفس را استنتاج می‌کند تا بتواند در قامت فیلسوفی دین‌مدار، بقا و نامیرایی نفس را اثبات نماید. تأثیرپذیری بسیار مسکویه از ادبیات و اصطلاحات فلسفی ارسطویی در این باره تا جایی است که تعریف مشهور ارسطو درباره نفس را حرف به حرف بازمی‌گوید: «نفس استکمال اول جسم طبیعی آلی است و می‌توان به جای آلی گفت جاندار بالقوه» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۰۱). بحث از جاندار بالقوه و نفس به مثابه کمال اول آن نشان‌دهنده آن است که نفس بشری، یکی از انواع بسیار نفوس است و تنها نفس موجود در جهان نیست؛ با این تفاوت که حیث ذاتی نفس انسانی، عقل است و از این وجه، نفس در ادراک ذات خویش به غیر ذات<sup>(۲)</sup> نیازی ندارد.

### قوا و فضائل النفس افلاطون و تأثیر آن بر مسکویه

تقسیم سلسله‌مراتبی و هرمی افلاطون از قوای نفس در وجود انسان و فضایل حاصل از آن مبنای اصلی اندیشه «اخلاق فلسفی» مسکویه به‌ویژه در کتاب «تهذیب الاخلاق» است. افلاطون نیز به سیاق سنت فلسفی کلاسیک، استنتاجات اخلاقی خود را بر مقدمات علم‌النفسی استوار می‌کند. انگیزه اصلی عنایت افلاطون برای ایجاد معرفت به نفس، در واقع پاسخ به چستی و ماهیت مسئله «عدالت» است؛ زیرا در وجود فرد عادل، هر یک از قوای نفس در نسبتی هماهنگ به انجام وظیفه خود مشغول است، بی‌آنکه در کار دیگر قوا دخالت و تزاممی ایجاد نماید. بدین معنا «در حقیقت تصویری که او از عدالت و وظیفه آن در بهترین دولت به دست می‌دهد، از واقعیات تجربی زندگی سیاسی اقتباس نشده، بلکه انعکاس نظریه او درباره اجزای نفس<sup>(۳)</sup> است» (یگر، ۱۳۷۶: ۸۵۴).

در واقع علت اینکه «سؤال عدالت چیست؟ به نظریه اجزای نفس می‌انجامد» (همان: ۸۴۴) این است که افلاطون عدالت در جامعه را جز از طریق عدالت در نفس میسر نمی‌داند. از این رو «موضوع نهایی جمهوری افلاطون، نفس آدمی است و هرچه او درباره دولت و ساخت آن می‌گوید، برای آن است که تصویری بزرگ از نفس و ساخت آن در برابر چشم خواننده قرار داده شود» (همان: ۸۴۴). بدین ترتیب انسان عادل کسی است که هر بخش از نفس او، کار خودش را انجام می‌دهد (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۲۱۰)؛ زیرا «ماهیت

عدالت، نظم صحیح نفس است» (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۲۲۳). بنابراین سخن افلاطون درباره نفس، یادآور سخن ارسطو است که نفس را هرگز جوهری بسیط نمی‌داند.

مسکویه در فوزالاصغر و تهذیب‌الاخلاق به تبعیت از افلاطون «میان قوای نفس و فضائل اخلاقی، یک توزان برقرار» (شریف، ۱۳۸۹: ۶۷۲) می‌سازد و بر لزوم تناسب تعداد فضائل با تعداد قوای نفس (مسکویه، ۱۳۸۳: ۲۴) تأکید دارد. بدین معنی قوای عاقله، غضبیه و شهویه، قوای سه‌گانه نفس محسوب می‌شوند که به ترتیب در برابر آنها سه فضیلت حکمت، شجاعت و عفت قرار دارد و با ایجاد هماهنگی میان این سه فضیلت، فضیلت چهارمی که همان عدالت باشد به وجود می‌آید (شریف، ۱۳۸۹: ۶۷۲).

مسکویه این تناظر را با ظرافتی فیلسوفانه بدین نحو بیان می‌دارد که «هرگاه حرکت نفس ناطقه متعادل گشته و به حقیقت خود توجه کند... از اعتدال نفس ناطقه فضیلت علم و به دنبال آن حکمت پدید می‌آید. هرگاه حرکت نفس حیوانی تعادل یافته و تسلیم قوه عاقله باشد و در آنچه عقل برایش معین می‌کند، امتناع نرزد و غوطه‌ور در پیروی از هوس‌ها نگردد، فضیلت عفت و به دنبال آن فضیلت سخاوت پدید می‌آید و اگر حرکت نفس غضبی معتدل گردد و از آنچه قوه عاقله تعیین می‌کند، اطاعت کند و در زمان مناسب دچار هیجان شود و بیش از اندازه درخور، خشمگین نگردد، از اعتدال قوه غضبیه، فضیلت حلم و به دنبال آن فضیلت شجاعت تحقق می‌یابد. از اعتدال و نسبت خاص این فضائل با یکدیگر، فضیلتی که کمال و تمامیت فضائل است، یعنی فضیلت عدالت پدید می‌آید» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۲۴-۲۵). به بیانی دیگر «عدالت، فضیلتی است که از اجتماع فضائل سه‌گانه بیان‌شده برای نفس حاصل می‌شود 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» (همان: ۲۶).

بنابراین زیرساخت افلاطونی فلسفه مسکویه در نسبت‌سنجی قوای نفس و فضایل در متن تهذیب‌الاخلاق کاملاً مشهود است و همین نسبت، در واقع مبنای فلسفه اخلاق وی را تشکیل می‌دهد. البته فیلسوف اخلاق مسلمان ما در طرح مبحث فضیلت به عنوان مبنای نظریه اخلاقی خویش در افلاطون متوقف نمی‌شود و با به میان کشیدن نظریه «حد وسط» ارسطویی، فضیلت را حد وسط میان دو رذیلت تلقی می‌کند. از این‌رو وی در



بخش‌هایی از کتاب تهذیب‌الاخلاق بر این رأی است که «فضائل در وسط اطراف واقع‌اند و اطراف ردیلت‌اند... شایسته است از سخن ما فهمیده شود که هر فضیلتی وسط میان رذائل است» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۳۶).

استوار بر این شرح و تفاسیر از نسبت مسکویه با فلسفه کلاسیک یونان، در این نقطه سخن کوتاه باید کرد و یادآور شد که بنا بر آنچه که گفته آمد، بهره‌گیری مسکویه از سیره فکری افلاطون و ارسطو کاملاً مشهود است؛ لاجرم بحث وی در قلمرو اخلاق بر بنیادی فلسفی استوار است. اتکای اخلاق بر مقدمات فلسفی در نظام اندیشه مسکویه، وجه تمایز او از دو گروه دیگر است؛ «یکی آنان که سیر و سلوکی عارفانه و صوفیانه دارند، دیگر کسانی که با تمسک به کتاب و سنت و برداشت ظاهری از آن دو مدعی بیان و آموزش اخلاق شرعی» (خاتمی، ۱۳۷۹: ۲۷۴) هستند.

تأمل در آنچه به اجمال از مسکویه نقل شد نشان می‌دهد که «وی از زمره خردمندانی است که سیر کمال آدمی را سیری عقلانی و فلسفی می‌داند و دین و اخلاق مورد نظر او نیز دین و اخلاق فلسفی است» (همان: ۲۷۸). زعامت فلسفه و عقل در اندیشه این فیلسوف مسلمان عصر زرین تمدن اسلامی تا جایی است که وی توضیح و تبیین خود از جهان کبیر و صغیر را تنها بر سنجۀ عقل استوار می‌نماید و جاودانگی و مانایی نفس را تنها به ساحت عاقلۀ آن منحصر می‌داند و بر این نظر است که «آنچه شخص بشر را می‌سازد، همانا نفس عاقله است. این نفس هرچه بیشتر تغذیه کند، یعنی هر چه بیشتر صورت‌های عقلانی برآمده از مواد را تعقل کند، انسانیت انسان بیشتر می‌شود» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۲۲).

بدین‌سان با ارجاعی به مطالب گفته‌شده به صورت اجمال و به قصد تداعی می‌توان گفت که بحث از اخلاق در اندیشه مسکویه جز از مجرای فلسفه راهی به مقصود نمی‌برد و موضوع اندیشیدن فلسفی وی در قلمرو اخلاق پیش از هر چیز بر معرفت به سرشت و کارکرد «نفس» انسانی استوار است. سرانجام مسکویه با بررسی‌های نفس‌کاوانه و مطالعات گسترده در این وادی، قوه «عاقله» نفس را تنها قوه مستقل از بدن و مفارق از ماده می‌داند که از مجرای آن می‌توان به بحث اخلاق و ضرورت آن در زندگی انسان وارد

شد. اساس اخلاقی - متافیزیکی بخشیدن به جنبه عاقله نفس و وجه مادی - فیزیکی به دیگر قوای آن باعث می شود تا وجوه اخیر نفس به قلمرو جسم انتقال داده شود و در نتیجه جفت مفهومی «نفس - جسم»، جای خود را به جفت مفهومی «عقل - جسم» بدهد.

## عقل

تحلیل عقلانی امور در سده های میانی تمدن اسلامی، مسئله ای محدود به مسکویه نیست، بلکه امری عمومی است که ملک همگان و سکه بازار همه هم نسلان وی بوده است. علاوه بر آن آنچه برای مسکویه اهمیت دارد این است که «هر عمل اخلاقی مبتنی بر جایگاه هستی شناسیک نفس و نظریه سعادت زاییده شده از آن است» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۰۹). لیکن تعیین دقیق جایگاه هستی شناسیک نفس در گرو تبیین و پردازش مسئله «عقل» است. بدیهی است ماهیت عقل در اندیشه مسکویه بیرون از هندسه حاکم بر عصر وی نیست و متأثر از نظریه صدور (یا فیض) قائم به مبدع واحد فیاض است. بدین معنی بنیادهای «عقل انسانی» نه استوار بر خویش، بلکه قائم بر «عقل کیهانی» است. بنابراین فهم نحوه ظهور و بروز عقول کیهانی و نسبت آن با عقول انسانی و چگونگی مکانیسم تلاقی این دو و نحوه ارتسام عقل انسانی از عقول کیهانی از مباحث بنیادین اندیشه مسکویه برای ورود به قلمرو اخلاق است.

## عقل کیهانی

مسکویه رازی، عقل را مرکز دو جهان می داند. کیهان به مثابه «جهان کبیر» و انسان در مقام «جهان صغیر»، قوام خود را از حکم خدای تعالی مبنی بر مرکزیت عقول در این دو جهان دریافت می نمایند. بدیهی است عقل به مرکز کیهان پرتاب نشده و کیهان خلقتی مقدم بر عقل ندارد، بلکه عقل خالق است. به این معنی که مبدأ واحد فیاض، عقل اول را به عنوان نخستین چیز آفرید که «مبدع اول است و صاحب لوح و قلم و کتاب فرو فرستاده شده ای که همه چیز در آن است و جوهری غیر جسمانی است و در ماده نیست، بلکه قائم به ذات است و به اذن خالقش قوام هر چیز به آن است. او خود و

خالق خویش را تعقل می‌کند» (مسکویه، الفوز الاصرغ؛ به نقل از ارکون، ۱۳۹۵: ۴۱۳).

عقل اول با اندیشیدن به خود و به اذن خداوند فلک اعلا که به عرش معروف است و با نفسی که درونش است، محرک کل را پدید می‌آورد. این عقل که به هدایت خداوند، مُبدع است، برحسب آنچه از خالق خود تصور می‌کند و با تعقل و اندیشیدن به وی، عقل دوم از او افاضه می‌شود. نیاز به گفتن نیست که عقل در اندیشه مسکویه از آن جهت که آفرینشگری‌اش برخاسته از دانشی است که خالقش به او آموخته و قدرت و حکمتی که به او ارزانی داشته، در این میان جز «وساطت» نقشی ندارد. عقل دوم که حاصل تعقل و تصور عقل اول از خالق خویش است نیز جوهری غیر جسمانی است و در ماده نیست، بلکه قائم به ذات است و در امتداد سلسله آفرینش، خود را و خالق خود را تعقل می‌کند. با تعقل خالقش، عقل سوم و با تعقل خویش، فلک کواکب ثابته از آن لازم می‌آید. عقل سوم نیز جوهری غیر جسمانی است و در ماده نیست، بلکه قائم به ذات است و خود و خالقش را تعقل می‌کند. با تعقل خالق خویش، عقل چهارم و با تعقل خود، کره زحل از آن لازم می‌آید. فیضان نزولی عقول و افلاک افاضه یافته از آنها تا عقل دهم امتداد می‌یابد. بدین صورت که از عقل چهارم، عقل پنجم و فلک مشتری و از پنجم، ششم و فلک مریخ و از ششم، هفتم و فلک خورشید و از هفتم، هشتم و فلک زهره و از هشتم، نهم و فلک عطارد و از نهم، دهم و فلک قمر لازم می‌آید که با آن ابداع الهی عقول مفارق و اجرام آسمانی پایان می‌یابد (همان: ۴۱۴).

این عقول که با عنوان عقول کیهانی به آنها اشاره شد، هرگز ناقص نبوده‌اند، یعنی چنین نبوده که از قوه به فعل درآمد باشند؛ بلکه در آغاز ابداعشان کمالشان نیز به آنها داده شده، برای همین «عقل فعال» نام گرفته‌اند. البته نباید چنین تصور کرد که مراتب آنها یکسان است، بلکه بر اساس مراتبشان، شرافت جوهری دارد؛ یعنی شریف‌ترین آنها، نخستینشان است و همین‌طور تا دهمین عقل امتداد می‌یابد.

استوار بر چنین جایگاه و کارکردی که عقل متأثر از نظریه صدر در دستگاه فلسفی مسکویه دارد، می‌توان استدلال کرد که مبنای آفرینش و خلقت جهان مبتنی بر فعل «اندیشیدن و تعقل» است. عقل در جهان فوق قمر، جوهری مستقل و مفارق است؛ زیرا قائم به خویش است و قوه یا استعدادی در موجودیتی جسمانی یا حتی روحانی نیست.

اساس حرکت و آفرینشگری عقل، کنشی جز تعقل نیست. یعنی با تعقل عقل است که مراتب عقول و کرات یکی پس از دیگری ظهور می‌یابند و «دایره وجود» را کمال می‌بخشند. در ادامه چنین استدلالی باید گفت که برخلاف کرات، عقول کیهانی به صورتی ریاضی و عددی از یک تا ده نام‌گذاری شده‌اند و مسمای به اسمی خاص نیستند که البته علت این امر بر ما مکتوف نیست.

### عقل انسانی

عقل انسانی در نظریه فیض و به تبع آن در اندیشه مسکویه تنها در پرتو مراتب هرمی عقل کیهانی قابل فهم است؛ زیرا در این نظریه عقل انسانی، جوهری قائم به ذات و خودبنیاد نیست بلکه بنیادش قائم به عقل کیهانی است. بدین معنی «عقل انسانی» به عنوان جزئی از «نفس انسانی» که به نفس ناطقه یا عاقله نام‌گذاری شده است، تنها در نسبت با عقل کیهانی از قوه به فعل درمی‌آید. در این نظم و هندسه فکری، آنچه بالقوه است، بالفعل نخواهد شد، مگر آنکه به واسطه آنچه خود بالفعل است، چیزی به آن افزوده شود. برخلاف عقل کیهانی، عقل انسانی جسمانیه الحدود است و در ساحت جسمانیت انسان جاری است، هر چند از آن فراتر می‌رود و می‌تواند روحانیه البقاء باشد. به بیان مسکویه رازی، «بدن انسان مزرعه عقل فعال مفارق است تا از آن امثالش حادث شود». نسبت عقول مفارق به عقول هیولانی بالقوه شبیه نسبت «نور خورشید به چشم است که بینایی بالقوه دارد و با نور خورشید یا آتش، بینایی بالفعل می‌یابد. همچنین آنچه از عقل فعال به عقل بالقوه می‌رسد، آن را از قوه به فعل درمی‌آورد، تا اینکه عقل مستفاد شود و از آن به عقل فعال درآید» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۱۵). بنابراین عقل در وجود انسان، استعدادی بالقوه است. در اصل انسان عاقل بالقوه است، زیرا صور عقلی در آن بالقوه است. از این رو این استعداد عقلی بالقوه را «عقل هیولانی» می‌نامند.

با این عقول ده‌گانه الهی، عقل انسان از قوه به فعل درمی‌آید و با آن عقل بالفعل، عقل مستفاد شود و عقل مستفاد، عقل فعال می‌گردد. ترسیم چنین وضعیت هستی‌شناسیکی از سوی مسکویه و در امتداد مباحث علم‌النفسی وی باید گفت که نفس در نتیجه چنین فرایند نزولی‌ای از عقل اول تا دهم به جهان تحت قمر وارد

می‌شود و «با اتحاد یافتن با جسد تفرد می‌یابد و در این حالت عقل بالقوه یا عقل هیولانی‌ای، بیش نیست. می‌گوییم هیولانی چون مانند ماده‌ی اولی، هیولی، محل یا قالبی برای دریافت صور معقولات» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۲۲) است. در چنین شرایطی، نفس در یک دوراهی قرار می‌گیرد. نفس یا باید «به واسطه‌ی عقل فعال زمینی به عقل اول رو کند، یا اینکه به دنبال لذت‌ها بیفتد و در روابطش با جسم ذوب شود» (همان: ۴۲۲).

در ظاهر نفس ناطقه که همان عقل بالقوه‌ی انسانی است، نباید در چنین دوراهی‌ای قرار گرفته و در انتخاب راه «درست» دچار تردید شود؛ زیرا پرتو تابش و درخشش عقول ده‌گانه‌ی کیهانی به مثابه‌ی راهنمایی مطمئن عمل نموده و مانع از انتخاب بی‌راهه می‌گردد. لیکن واقع امر این است که تابش و تلالو عقول در یک فرایند نزولی کاهش می‌یابد، به نحوی که در سطح عقل دهم، «نیروی روشنی‌بخش عقول ضعیف شده و از تابش فرو» (همان: ۴۲۲) می‌ماند. بدین‌سان شناخت راه از بی‌راه دشوار می‌گردد و نفس ناطقه بر سر دوراهی انتخاب قرار می‌گیرد؛ دوراهی‌ای که یادآور دوگانه‌ی کانتی ضرورت و آزادی است. معمولاً نفس بیشتر تمایل به سمت لذایذ و خوشی‌ها دارد. برای همین «نفس عاقله باید نظام آموزشی و تمرینی سفت و سختی را به کار بندد. همین‌جاست که نیاز به تأسیس علم اخلاق مطرح می‌شود. نفس عاقله به این نظام سفت و سخت نیاز دارد تا به فعلیت درآید و عمل‌گر شود، تا بتواند مسیر رو به بالایی را پیش گیرد و به قلّه‌ی آن رسد و توانایی تأمل در حقایق الهی یابد» (همان: ۴۲۲).

بدین ترتیب می‌توان گفت «سعادت» و نیک‌بختی انسان در این است که به عقل اول رو نموده و از لذایذ آنی صرف نظر نماید، تا عقل هیولانی خود را به مراتب کمال و فعلیت برساند. لیکن با کاهش تابش نور عقل کیهانی در سطح عقل دهم، هستی تحت قمر به تاریکی و ظلمت می‌گراید و از این‌رو افاضه‌ی فیض از عقول مفارق برای عقول انسانی دشوار می‌گردد. در این نقطه است که انضباط اخلاقی نفس می‌تواند راهنمای راستین انسان باشد تا با افاده‌ی فیض، عقل را به فعلیت برساند و زمینه‌ی اتصال عقل انسانی به عقول کیهانی را فراهم نماید و سعادت قصوی را محقق نماید. بنابراین اخلاق مسکویه، اخلاقی مبتنی بر نظریه‌ی صدور و در نتیجه اخلاقی فلسفی است.

## سعادت

تأسیس هستی‌شناسی و نظام اندیشگی مسکویه بر بنیادی یونانی، به ضرورت نظام اخلاقی وی را بر مقدماتی استوار می‌نماید که از فیلسوفان کلاسیک آن دیار سرچشمه می‌گیرد. «سعادت» به عنوان دال مرکزی گفتمان اخلاقی فلسفه کلاسیک بر فلسفه اخلاق فیلسوف مسلمان سده میانه نیز منطبق شده است. مسکویه، پرداختن به نظریه «سعادت» را پیش از هر چیز در گرو شناخت دقیق مسئله چیهستی «خیر مطلق» و «لذت مطلق» می‌داند؛ زیرا «سعادت، نوعی خیر و تمامیت و غایت خیرات است» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۱۲۱).

وی سخن افلاطون و ارسطو در این باره را مبنا قرار داده و بازخوانی و یادآوری آن را برای توضیح مقصود بسنده می‌داند. در سلسله خیرات، «نخست خیر، نفس است که خیر اصلی و کامل است؛ دوم خیر بدن؛ سوم خیر خارجی. این دو خیر اخیر ناقص‌اند چون برخلاف خیر نفس، به خودی خود هدف و غایت نیستند. خیر نفس عبارت است از لذت تأمل و حکمت و فعالیت عقلی‌ای که برآمده از آن است. خیر دوم اما به برآوردن نیازهای بدن منحصر می‌شود و برای همین گاه مفید و گاه مضر خواهد بود. خیر سوم اما به «بخت» شخص مربوط می‌شود. این نیز ممکن است برحسب مراقبت و تنظیمی که قوه عاقله اعمال می‌کند، مفید یا مضر باشد» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۴۴). تلائم و تلازم سعادت و خیر از یکسو و سخن از انواع خیرات از سوی دیگر، مسکویه را در یک وضعیت دشوار قرار می‌دهد. بدین معنی آیا تحقق سعادت، فقط به خیر نفس مربوط می‌شود یا به بدن و امور خارج از بدن نیز ربط دارد؟

پاسخ به چنین مسئله‌ای که به نوعی یکی از جدی‌ترین مشکله‌های فلسفه فیلسوفان قدمایی نیز می‌باشد، نیازمند تداعی نکات و باورهایی است که افلاطون و ارسطو و خلف مسلمانان دربارۀ ماهیت «نفس» داشته‌اند. همان‌طور که گفته شد، از فلسفه این فیلسوفان دربارۀ نفس چنین استنباط می‌شود که نفس متشکل از قوایی است که تحقق آنها در گرو حیات بدن است. استنباطی که در اندیشه ارسطو نمایان و در فلسفه افلاطون با ابهاماتی مواجه است. علاوه بر آن منشأ این ابهامات در تناقض اقوال افلاطون در «فایدون» و قیاس آن با رسائل دیگر وی در این باره است. اما به نظر می‌رسد در

فایدون سخن از بساطتِ نفس بیشتر از این جهت است که در این رساله، کلیتِ نفس به وجه ناطقه تقلیل داده شده است؛ وجهی که از نظر تمامی فیلسوفان کلاسیک و میانه به دلیل اینکه نماینده هیچ عضو جسمان‌ای در بدن نیست، بقایش وابستگی به بقای جسم ندارد. چنین فروکاستنی مبدأً این سوء تفاهم است که چرا افلاطون در جمهور و برخلاف فایدون از قوای سه‌گانه نفس سخن به میان می‌آورد. با این توضیح می‌توان گفت «سعادت تام و تمام» نیز در چنین معرفت‌النفسی نمی‌تواند با نادیده گرفتن نیازها، خیرات و لذایذ جسمانی تحقق مطلق یابد. استوار بر این استدلال، مسکویه می‌گوید: «سعادت برترین خیرات است، اما ما در رسیدن به این تمامیتی که غایت نهایی است، به سعادت‌های جسمانی و خارج از جسم نیازمندیم» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۱۲۱). در بخش‌هایی از تهذیب‌الاخلاق، مسکویه به رأی پیشینیانی اشاره می‌کند که «سعادت برای انسان را فقط پس از جدایی از بدن و تمامی تعلقات طبیعی» (همان: ۱۲۶) قابل تحقق می‌دانند و ظاهراً وی افلاطون را در این گروه قرار می‌دهد. لیکن قابل توجه است که این تحریف ریشه در برداشت تقلیل‌یافته نفس در فایدون دارد که کج‌فهمی‌های بعدی نیز از آن سرچشمه می‌گیرد.

در دنباله بحث از سعادت مادی و قائم به جسمانیت، مسکویه ادامه می‌دهد: «انسان دارای فضیلت معنوی است که با آن هم‌شأن ارواح پاک می‌شود که ملائکه نامند و دارای فضیلت جسمانی است که با آن هم‌شأن با چهارپایان است. در این عالم مادی فرودین برای مدتی کوتاه اقامت می‌کند تا آن را آباد و منظم و مرتب سازد. وقتی به این مرتبه کمال نائل شود، به جهان برین انتقال می‌یابد و در آنجا همیشه و جاودانه در کنار ملائکه و ارواح پاک سکنی می‌گزیند» (همان: ۱۳۰).

وی در ادامه و با تأکید درصدد است تا منظور خود از عالم برین و فرودین را آشکار کند. توضیحی که به طور قطع به فهم مطلب در راستای سیر صعودی انسان در مسیر تکامل به سوی سعادت قصوی یاری‌رسان است. بدین‌سان منظور از برین، «مکان مرتفع محسوس نیست و منظور از عالم فرودین، مکان پایین محسوس نیست، بلکه هر محسوسی فرودین است، اگرچه در جایگاه رفیع محسوس باشد و هر معقولی برین است، اگر چه در جایگاه فرودین باشد» (همان: ۱۳۱).

قائم بر این عبارات کاملاً نوافلاطونی می‌توان گفت مسکویه با ارائه چنین طرحی، انسان‌شناسی خود برای توضیح مقوله «سعادت» را به فهم سلسله‌مراتب هرمی عقل در دو وجه نزولی و صعودی در «دایره وجود» پیوند می‌زند. در این راستاست که او می‌گوید: «در مصاحبت ارواح پاک که بی‌نیاز از جسم‌اند، انسان به هیچ‌یک از سعادت‌های جسمانی که بیان داشتیم جز سعادت نفس، نیازی ندارد. منظور از سعادت نفس، همان معقولات جاودانه‌ای است که حکمت حقیقی است. اما تا وقتی انسان، انسان است، سعادت برای او کامل نمی‌شود، مگر اینکه هر دو حالت را به دست آورد و آن دو حالت کامل به دست نمی‌آید، مگر به واسطه چیزهایی که در دستیابی به حکمت جاودانه سودمندند. پس انسان سعادت‌مند در یکی از دو مرتبه است: یا در مرتبه امور جسمانی و متعلق به حالات فرودین آنهاست و سعادت‌مند به آن امور است، با وجود آن، به امور نیک می‌پردازد و در جست‌وجوی آنها برمی‌آید و به آنها اشتیاق نشان می‌دهد، به سوی آنها حرکت می‌کند، با آنها خشنود می‌شود. و یا اینکه در مرتبه امور روحانی است، تعلق به حالات متعالی آنها دارد، با وجود آن به امور فرودین می‌پردازد، با دیده عبرت به آنها می‌نگرد، در نشانه‌های قدرت خداوند و علائم حکمت متعالی او تأمل کرده و به آنها اقتدا می‌نماید» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۱۳۱).

به نظر می‌رسد مسکویه با طرح این مبحث درباره مراتب سعادت، آخرین دوگانه از دوگانه‌های منطقی موجود در منظومه فلسفی خود را کامل می‌کند. دوگانه‌هایی که در قالب «جسم- نفس»، «عقل انسانی- عقل کیهانی» و «سعادت جسمانی- سعادت روحانی» تجلی یافته و نظام اخلاقی وی را در نسبت معنادار و وثیق میان خود شکل می‌بخشند؛ زیرا رسالت اخلاق، نقشی است که باید در میانه این دوگانه‌های بهم‌پیوسته به خوبی ایفا شود. نظام اندیشگی متشکل از این عناصر در ظاهر متضاد و نسبت‌های صعودی و نزولی میان آنها، هندسه تفکر ابوعلی را تشکیل می‌دهد. بدین ترتیب می‌توان با تمرکز بر این روابط و نسبت‌ها به طرح این سؤال اقدام کرد که «آیا انسان در طی تکامل دائمی از مرتبه پایین‌تر به مرتبه بالاتر درمی‌آید؟ یا اینکه ما در طول زندگی‌مان جز یکی از انواع سعادت را تجربه نخواهیم کرد؟» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۴۶).



از بیانات صریح مسکویه در متن تهذیب‌الاخلاق پرواضح است که وی سعادت جسمانی را در طول سعادت روحانی قرار می‌دهد و معتقد است که رسیدن به سعادت نهایی و غایی به صورتی تدریجی و تکاملی ممکن می‌گردد. او در این‌باره بر این رأی است «که قلۀ سعادت همانا به قلۀ رسیدن تدریجی در مراتب فضیلت است» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۴۶) و با تأیید تمام به نقل سخن ارسطو می‌پردازد که نخستین فضایی که آن را سعادت گویند این است که انسان، اراده خود را به مصالح نفس و بدن و حالات مرتبط با آن دو در عالم ماده و محسوس به کار گیرد. به عبارت دیگر حکیم می‌کوشد نفس خود را از امور محسوسی که عرصه را بر آن تنگ می‌کند و باعث می‌شود شهوت‌ها آن را احاطه کنند، رها سازد. صعودی این‌چنینی برحسب طبیعت و عادت‌ها و نیز میزان علم و بصیرت و فهمشان، انسان را به مراتب گوناگون می‌رساند و سعادت قصوا فقط از آن حکیمی است که به قلۀ حکمت رسیده باشد. آخرین درجه از مرتبۀ عالی سعادت آن است که افعال انسان تماماً الهی باشد و این افعال همه خیر محض است؛ زیرا خیر محض، غایت محض و مقصود لذاته است (مسکویه، ۱۳۸۳: ۱۳۷-۱۳۸؛ ارکون، ۱۳۹۵: ۴۴۶-۴۴۷).

باری مسکویه هم مانند ارسطو با تقسیم سعادت به مادی و معنوی، هر چند مقام سعادت اخیر را بسیار بالا و برین می‌داند، سعادت مادی را مقدمۀ سعادت معنوی قرار می‌دهد؛ زیرا سعادت مادی و این‌جهانی «خود ثمرۀ تلاش‌های اخلاقی و معنوی ماست» (فخری، ۱۳۹۱: ۲۰۸) و رسیدن به آن منوط به «هماهنگی جسم و روح در همین جهان» (پولادی، ۱۳۹۰: ۸۲) است. از این‌رو مسکویه بر این باور است که «کمال فضایل و خرسندی درخواست‌های این‌جهانی و دنیوی‌ترمان دست در دست یکدیگر دارند» (لیمن، ۱۳۸۳: ۴۳۷).

بدین‌سان وی «عقیده‌ای را که به موجب آن سعادت تنها پس از مرگ به دست می‌آید، رد» می‌کند و به این حقیقت باور دارد «که تحقق سعادت در این دنیا نیز امکان‌پذیر است. هیچ سعادت‌ی حاصل نمی‌گردد، مگر اینکه درصدد کسب سعادت در این دنیا و دنیای دیگر برآییم... اما هیچ‌کس نمی‌تواند سعادت نوع دوم را کسب کند، مگر اینکه مراحل سعادت این دنیا را طی کند؛ زیرا چنان که ارسطو می‌گوید، سعادت روحانی با اینکه والاتر و عالی‌تر است، مع‌ذکب نیازمند سعادت دنیوی است و بی‌آن به

دست نخواهد آمد» (شریف، ۱۳۸۹: ۶۷۶). بدین معنا «سعادت فعلی محض است که در سطح عقل پیش می‌آید، اما رسیدن به آن ممکن نیست جز از طریق عمل کردن به فضایل که هم کار نفس است و هم کار جسم» (ارکون، ۱۳۹۵: ۴۴۸).

بنابراین مسکویه هر چند زندگی نظری را شرط نهایی رسیدن به سعادت غایی قلمداد می‌کند و حکمت را «مجرای دستیابی به سعادت کامل» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۱۴۳) می‌داند و می‌گوید: «مراتبی که دارنده سعادت تام در آنها ارتقا می‌یابد، به دست نمی‌آید مگر آنکه فرد به تمامی اجزای حکمت به درستی آگاهی پیدا کند» (همان: ۱۴۳). با این حال اهمیت «زندگی عملی را که بدون خیر و خوشی‌های عینی و خارجی و همیاری دوستان تحقق نمی‌یابد، دست کم نمی‌گیرد. از نظر او، رفاقت انسانی از لوازم ذاتی خوش زیستن است، به شرط آنکه با حفظ اعتدال در پی اینگونه خیر و خوشی‌ها باشند» (فخری، ۱۳۹۱: ۲۰۸).

مسکویه بدین ترتیب «مفهوم سعادت را در کانون اندیشه اخلاقی-مدنی دوره اسلامی قرار داد و دیگر عناصر اندیشه دوره اسلامی را با توجه به این مفهوم بنیادین سامان داد» (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۶۶) و همچون افلاطون و ارسطو، «غایت زندگی اخلاقی را نیل به سعادت» (پولادی، ۱۳۹۰: ۸۲) قلمداد کرد. مشاهده می‌شود که وی «با جمع میان مفهوم افلاطونی سعادت کامل و نظر ارسطو در امکان حصول سعادت در زندگی این جهانی، نظر خود را به تعیین جایگاه ویژه هر یک در منظومه‌ای منسجم می‌آورد. مسکویه با توجه به اینکه آدمی زاده طرفه معجونی دارای دو شأن حیات روحانی و زندگی جسمانی است، دو نوع سعادت ویژه انسان را از یکدیگر تمیز داده و بر این نکته تأکید می‌ورزد که آن کس که بهره‌ای از یکی از دو گونه سعادت نبرده باشد، اگرچه به صورت آدمی باشد، نمی‌توان به سیرت آدمیان دانست» (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۶۷-۱۶۸). علاوه بر آن از آنچه گفته شد، به وضوح قابل درک است که مسکویه همانند اسلاف یونانی خویش مفهوم «سعادت» را در کانون نظریه اخلاقی خود قرار می‌دهد و رسالت فلسفه اخلاق را تعریف و نیل به تحصیل معرفت درباره این مفهوم می‌داند.

## اخلاق و سیاست

در سنت فلسفی کلاسیک، سیاست و اخلاق، البته با عنوان «تدبیر مُدن» و «تدبیر نفس»، در عین پیوستگی دو گرایش مستقل حکمت عملی در کنار «تدبیر منزل» را تشکیل می‌دهند. در دوره میانه تمدن اسلامی، فیلسوفان مسلمان نیز تقسیم حکمت به نظری و عملی از جانب ارسطو را پذیرفتند و به آن اقتدا کردند. نخستین گام در جهت تأسیس و تدوین اندیشه عقلی درباره سیاست مُدن در قلمرو حکمت عملی را ابونصر فارابی برداشت. هر چند تلاش‌های معلم ثانی، وجه سیاسی این قلمرو حکمی و دانش عقلانی را بسط داد و سیاست در تمدن اسلامی را بر مقدماتی فلسفی استوار نمود، تلاش‌های وی در ساحت «اخلاق» به عنوان وجه دیگری از اندیشه عقلی به ثمر نرسید و نتیجه مَحصلی که سزاوار نام بلند وی باشد، در برنداشت. در عوض کوشش در جهت تدوین و تأسیس اندیشه عقلی درباره اخلاق، به خامه مسکویه رازی ممکن شد و راهی را که فارابی آغاز نموده بود، توسط وی پیموده شد.

با تأمل و تدقیق در تلاش‌های فارابی و مسکویه چنین به نظر می‌رسد که گویی این دو نماینده خرد فلسفی در دوره نوزایی تمدن اسلامی به نحوی آگاهانه و نه از سر تصادف و اتفاق، قلمرو حکمت عملی را میان خود تقسیم نموده تا با تهیه و تدوین تمهیدات عقلی در قلمرو تدبیر شهر و «سیاست مدنی» توسط معلم ثانی و تهیه و تدوین تمهیدات عقلی در قلمرو تدبیر نفس و «اخلاق مدنی» توسط معلم ثالث، در نهایت کاخی بلند از اندیشه فلسفی در دو قلمرو سیاست و اخلاق استوار نمایند که از باد و باران اندیشه‌های عارفانه و سیاست‌گریزی صوفیانه گزند نیابد. هر چند طوفان حوادث با چیرگی ترکان آسیای میانه و غلبه اندیشه‌های زاهدانه در عمل اندیشه انسانی در تمدن اسلامی را از مسیر تفلسف و تعقل خارج نمود.

قابل توجه است که هر چند مسکویه، فیلسوف مدینه نیست و سیاست مُدن مبنای اندیشه او را تشکیل نمی‌دهد، اندیشه اخلاقی وی مبنایی مدنی دارد؛ زیرا از نظر او، سعادت انسانی جز با زندگی در مدینه کامل نمی‌شود. به اعتقاد مسکویه، «انسان از طبیعت اجتماعی برخوردار است؛ یعنی نیازمند جامعه‌ای است که مردمان بسیاری در

آن باشند تا سعادت آدمی تکمیل شود. پس هر انسانی ذاتاً و ضرورتاً نیازمند دیگران است. هر فردی نیازمند روابط صمیمی و معاشرت پسندیده است» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۴۳). بنابراین تحقق فضایل آدمی از نظر معلم ثالث تنها با زیستن در مدینه امکان‌پذیر است؛ «چون کسی که با مردم نیامیزد و در شهرها سکونت نکند، عفت و شجاعت و عدالت در وی آشکار نمی‌شود... فضائل اموری عدمی نیستند، افعال و اعمالی هستند که در مشارکت با مردم و همنشینی و داد و ستد و انواع زندگی جمعی ظاهر و آشکار می‌شوند» (همان: ۴۴)؛ زیرا «غایات انسانی متعدّد است و طاقت‌های افراد بشر محدود است. تعاون امری ناگزیر برای تحصیل سعادت است، چه هر فردی به معاونت دیگران کمال می‌یابد» (فخری، ۱۳۹۱: ۲۰۶).

مسکویه با مبنا قرار دادن «زندگی مدنی» به عنوان پیش‌شرط تحقق «سعادت»، اندیشه اخلاقی خود را بر تفکری عقلی و فلسفی استوار می‌نماید و در واکنش به بسیاری از فرهیختگان زمانه خویش که رفتار و منش اخلاقی را در کسوت کناره‌گیری از جامعه و یا آوارگی جست‌وجو می‌کردند، به اخلاق زاهدانه حمله می‌کند و معتقد است که «در میان جانوران تنها انسان است که در کامل کردن ذات خویش مستکفی به خود نیست. گفته حکما دایر بر اینکه انسان مدنی‌الطبع است، به معنای آن است که او محتاج شهری است که در آن مردمان بسیاری هستند تا بتوان به سعادت انسانی نایل شد. هر انسانی بالطبع و بالضرورة نیازمند دیگران است و لذا محتاج همدلی و همراهی و محبت صمیمانه انسان‌ها؛ زیرا آنها کامل‌کننده ذات و انسانیت اویند. پس هیچ شخص هوشمندی انزوا را ترجیح نمی‌دهد و آنان که زهد را فضیلت می‌شمارند و در غارها یا خانقاه‌ها کناره می‌گیرند یا در اطراف و اکناف جهان سرگردان می‌شوند، هیچ‌یک از فضایل انسانی را کسب نمی‌کنند» (کرمر، ۱۳۷۵: ۳۲۰).

اشاره مسکویه به زندگی اجتماعی از گردهمایی عددی افراد انسانی فراتر می‌رود و امکان تحقق زیست اجتماعی مدنظر او در نهایت تنها با قدرت سیاسی امکان‌پذیر می‌شود؛ زیرا «مدنیت در آبادانی ممکن است و آبادانی به وسیله یاری‌دهندگان بسیار و انتشار عدل در میان آنها و به وسیله قدرت حاکم (سلطان) که امور آنها را نظم می‌دهد

و مراتب ایشان را حفظ و شرور را از ایشان دفع می‌کند، به انجام می‌رسد و وقتی چنین چیزی نباشد، مدنیت تباه می‌شود» (کرمر، ۱۳۷۵: ۳۲۰-۳۲۱). مدنیتی که پیش‌شرط تحقق سعادت است، تنها در سایه نظم سیاسی تأسیس و استمرار می‌یابد. بنابراین «سعادت تنها با زندگی سیاسی و اجتماعی در مدینه به دست می‌آید» (پولادی، ۱۳۹۰: ۸۲) و «حکومت سیاسی برای کسب کمال اخلاقی ضروری است» (روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۲).

افزون بر این در اندیشه مسکویه، حاکم سیاسی یا اداره‌کننده مدینه، جایگاه هر یک از مردم را می‌داند و به هر فرد، مرتبه برابر توانایی‌های فطری او می‌دهد. بدین ترتیب «بر اداره‌کننده مدینه است که هر انسانی را به سوی سعادت که ویژه اوست، هدایت کند. همو، آنگاه با عنایت به مردم و نظر در آنها، دو کار انجام خواهد داد: از سویی او مردم را به وسیله علوم فکری هدایت و رهبری خواهد کرد و از سوی دیگر، آنان را به حرفه‌ها و اعمال حسی سوق خواهد داد» (مسکویه، ۱۹۶۶: ۷۲؛ به نقل از طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۵۸-۱۵۹). هدایت اخلاقی مردمان مدینه از سوی حاکم سیاسی از باور مسکویه به تغییرپذیری خلیات انسانی سرچشمه می‌گیرد. به اعتقاد وی، «امکان تغییر هر خلقی وجود دارد و هیچ امر متغیری ذاتی نیست. پس هیچ خلقی، ذاتی نیست» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۵۰). پس هیچ اخلاقی در سرشت آدمی نیست و با تربیت و آموزش قابل تغییر است (جبری، ۱۳۹۶: ۶۱)؛ زیرا رأی به تغییرناپذیری و غیر قابل انتقال بودن اخلاق «منتهی به نادیده گرفتن قوه تشخیص و تعقل و منجر به عدم توجه به هر نوع تربیت و تدبیر و رهاسازی بی‌تدبیرانه انسان‌ها می‌شود و جوانان و کودکان در هر آنچه که برایشان رخ می‌دهد، بدون تنبیه و تعلیم رها می‌شوند» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۴۹).

همین اعتقاد، فیلسوف مسلمان ما را بر آن می‌دارد تا عقل را معیار اصلی باید و نبایدهای زندگی انسان بداند. یعنی عقل انسانی است که به ما کمک می‌کند تعیین کنیم چه باید بکنیم و نقش ما در جهان چیست (لیمن، ۱۳۸۳: ۴۳۸). با توجه به معیار خردگرایی، یعنی تفسیر مدنی و فلسفی اندیشه اخلاقی می‌توان گفت هر چند مسکویه سیاست را در ضمن مباحث اخلاقی آورده است، لیکن اندیشه مدنی و سیاسی او در برابر اخلاق محو نمی‌شود. از این رو در کتاب تهذیب‌الاخلاق با این استدلال که کمال و

سعادت انسان که غایت اخلاق است، در متن اجتماع و به یاری جمع قابل دسترسی است، جابه‌جا از پیوند استوار میان فرد و مدینه و اخلاق و سیاست سخن گفته است (خاتمی، ۱۳۷۹: ۲۸۰-۲۸۱).

به اعتقاد مسکویه، زندگی مدنی «صرفاً نتیجه ضرورت نیست، بلکه حاصل آنس طبیعی انسان است» (کرمر، ۱۳۷۵: ۳۲۱). چنین باوری باعث شده تا وی فهم انسان را صرفاً به عهده دانشی واگذار نماید که به اعتبار موضوع، اشرف دانش‌هاست. هر چند این دانش برای فیلسوف مسلمان برخلاف آنچه ارسطو می‌گوید سیاست نیست و دانش اخلاقی است، به این دلیل که انسان و افعال او به عنوان موضوع این دانش، جز از مجرای مدینه قابل رصد نیست، به ضرورت اخلاق وی، اخلاقی مدنی و لاجرم سیاسی است. استوار بر این استدلال، مسکویه سیاست را بخش ضروری و جدایی‌ناپذیر زندگی انسانی می‌داند؛ زیرا سیاست «صناعتی است که مدنیت را قوام می‌بخشد و مردم را بر مقتضای مصالحشان رهنمون می‌شود» (مسکویه، ۱۳۷۰: ۳۳). یعنی به موازات «اخلاق» که به تعریف و تعیین مقوله‌های اخلاقی زندگی انسان می‌پردازد، «سیاست» امکانات ضروری و شرایط لازم برای تحقق چنین مقوله‌هایی را فراهم می‌نماید. استنتاجی که با بازگشت به علم‌النفوس وی و استخراج وظایف حکومت از آن، به خوبی پیوند اخلاق و سیاست در اندیشه مسکویه را نشان می‌دهد.

نیاز به گفتن نیست که معلم ثالث ضمن تقسیم نفس به قوای روحانی و جسمانی، تحقق یکی و انکار و حذف دیگری را رهن سعادت می‌داند. در امتداد چنین تلقی‌ای از سعادت نفس، وی سعادت جامعه را نیز بر سه «ضرورت» استوار می‌کند. مسکویه «ضرورت مادی»<sup>(۴)</sup>، «ضرورت عقلی»<sup>(۵)</sup> و «ضرورت اخلاقی»<sup>(۶)</sup> را پیش‌شرط‌های «سامان اجتماعی نیک» می‌داند. وی به تبع این سه ضرورت، جوامع را نیز به سه دسته تقسیم می‌کند. جوامعی که زندگی اجتماعی را به قصد تأمین ضرورت‌های زندگی خود و با انگیزه حفظ بقا پذیرفته‌اند، «جوامع ضروریه» می‌نامد. در سطحی میانه، «جوامع عقلی» قرار دارند که به دنبال ضروریات زندگی نیستند، بلکه بر مبنای عقلانیت و خرد در راستای توسعه امکانات زندگی به تصرف طبیعت اقدام می‌کنند تا شرایط و اسباب لازم

برای سازندگی مدینه و تأمین زندگی بهتر فراهم آورند. مسکویه، جوامعی را که ضرورت زیست مدنی را بر مزین نمودن جامعه به فضایل و غایات و ارزش‌های اخلاقی بنا می‌نمایند، «جوامع فاضله» می‌نامد. معلم ثالث پس از بیان اهداف محوری در این سه نوع مدینه، معتقد است که اگر جامعه‌ای بتواند به هر سه هدف دست یابد، آن جامعه آباد و توسعه‌یافته است و اگر یکی از سه هدف را از دست بدهد، جامعه به بحران، نابسامانی و خرابی دچار می‌شود (مهاجرنیا، ۱۳۸۸: ۲۷).

بنابراین مسکویه ضمن وقوف به وجوه مختلف و ظاهراً متباین مدینه، تحقق سعادت آن را در گرو توجه به تمامی ضرورت‌های آن می‌داند؛ توجهی که کارکرد و نقش اصلی نظم و سامان سیاسی است، زیرا «بدون سازمان سیاسی و تشکیلات حکومتی نیل به همه اهداف انسانی» (مهاجرنیا، ۱۳۸۸: ۲۷) و ضرورت‌های مدنی مقدور به امکان نیست. از این‌رو در فلسفه سیاسی مسکویه رازی، تبیین ضرورت تأسیس اجتماع قبل از هر تفسیری از مجرای انسان‌شناسی و علم‌النفوس وی آغاز می‌شود؛ بدین معنی وی با پرهیز از تقلیل انسان به ساحتی واحد به قوای متکثر نفس اشاره می‌کند که هر یک از آنها در جامعه مبنای ضرورتی مشخص قرار می‌گیرند. ضرورت‌های موجد اجتماع بدون حکومت و حاکمیت مرتفع نمی‌شوند و بدون نظم سیاسی، هر اجتماعی ناقص و در معرض زوال است و کمال و سعادت آدمی تنها در سایه دولت امکان‌پذیر است.

بدین ترتیب ابوعلی به تبع فیلسوفان کلاسیک، «وظیفه حاکم سیاسی را تنها اداره وضع موجود جامعه نمی‌داند، بلکه به اعتقاد وی، غایت سیاست تحول از وضع موجود به سوی سعادت و غایات فاضله است. حاکم باید وضعیت «بودن» را به «شدن» تغییر دهد. به اعتقاد وی، تأمین این هدف شرط اساسی حاکمان است و کسی می‌تواند این مسئولیت را به انجام برساند که به تعبیر فارابی از «استعداد فائقه» و به اصطلاح مسکویه از «طبیعت فائقه» برخوردار باشد» (مسکویه، ۱۳۸۳: ۸۱، به نقل از: مهاجرنیا، ۱۳۸۸: ۴۲). باور فلسفی به تکثر قوای نفس و تعدد ضرورت‌های تأسیس مدینه، مسکویه را به سمت تفکیک و تکثر قدرت سیاسی سوق نمی‌دهد، بلکه «رهبری در نظام سیاسی مطلوب معلم ثالث، فردی است و در تصمیم‌گیری و اجرای سیاست به قدرت متمرکز اهمیت داده شده» (همان: ۴۹) است.

استوار بر چنین استدلال‌هایی می‌توان با ابتننا به چارچوب نظری هابرماس از نسبت اخلاق و سیاست، استنتاج نمود که در اندیشه سیاسی ابوعلی، اخلاق به «تعریف» مفهوم «سعادت» و تمهیدات نظری آن می‌پردازد و سیاست درصدد «تحقق» بسترهای عملی و اجرایی چنین مفهومی است. یعنی نقطه اتصال و تلاقی اخلاق و سیاست در اندیشه مسکویه، مفهوم «سعادت» است.

### نتیجه‌گیری

هر چند تبیین نسبت اخلاق و سیاست در نظام فکری مسکویه رازی، مسئله اصلی تحقیق حاضر را تشکیل داده است، ضرورت نگارش این تحقیق به امری فراتر از مسئله یادشده معطوف است. ضرورتی که پرداختن به آن به منزله نوعی احیا و رجعت به دانش سیاسی هنجاری قلمداد می‌گردد. بدین معنا با تحول مفهومی و معنایی دانش سیاست از «فلسفه سیاسی» به «فلسفه اجتماعی» در نتیجه سلطه گفتمان اثبات‌گرایی، این دانش غایت تجویزی و هنجاری خود را به رسالتی تبیینی تغییر داد و بسندگی «توضیح» پدیده‌ها و امور سیاسی را جایگزین «تغییر و اصلاح» آنها نمود. از این رو غایت اصلی مقاله حاضر این بود که با بازگشت به سیاست پیشاپوزیتیویستی، سیاست در مقام دانش و عمل را به سمت «بهترین شیوه زیستن» با «کاربست بهترین اشکال نظام سیاسی» معطوف نماید.

بدین‌سان مسکویه رازی و تبیین نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه وی به عنوان نقطه عزیمتی عظیم و در امتداد سنت اندیشه سیاسی هنجاری مورد توجه و مرکز پژوهش حاضر قرار داده شد. مسکویه به تبع حکمت سیاسی قدمایی، اخلاق و سیاست را از مقدمات فلسفی استنتاج می‌نماید. وی برای ورود به قلمرو «اخلاق» از چپستی و ماهیت «نفس» به عنوان مقدمه‌ای واجب و ضروری یاد می‌کند که بدون چنین شناختی، صدور افعال «نیک» و اعمال قاعده‌ای منظم بر کردار انسان مقدور به امکان نیست. او در فرایند مباحث علم‌النفس خویش با تجزیه‌پذیری نفس به قوای مختلف، قوه ناطقه را تنها قوه قائم به ذات و تنها استعداد انسانی برای تعیین هنجارها و باید و نبایدهای حاکم بر زندگی و در نتیجه ظهور دستورهای اخلاقی به حساب می‌آورد.



بنابراین اخلاقیات مبتنی بر خرد و فلسفه، وجه تمایز مسکویه با دیگر هم‌نسلان خویش در تمدن اسلامی است. از این‌رو چیستی سعادت و به‌زیستی به واسطه عقل انسانی و در پرتو عقل کیهانی با مکانیسم «فیض» صورت می‌پذیرد؛ مکانیسمی که معنای واقعی سعادت و بهترین شیوه زیستن را به انسان نشان می‌دهد و او را وادار می‌نماید تا ابزار مناسب چنین زیستنی را مهیا کند. مسکویه در نهایت بهترین وسیله ممکن را زیست مدنی و تأسیس نظم سیاسی‌ای می‌داند که راه تحقق چنین سعادت را هموار نماید.


### پی‌نوشت

۱. سوره شمس، آیات ۷ تا ۱۰.
۲. یعنی به حواس نیاز ندارد و بلکه خطای حواس را نیز تصحیح می‌نماید.
۳. در ترجمه‌های موجود در این‌باره هم واژه نفس آمده است و هم واژه روح. ما در این متن برای یکپارچگی در لفظ حتی در نقل‌قول‌های مستقیم اگر واژه روح بوده است، آن را به نفس تغییر داده‌ایم، زیرا محتوا یکسان بوده است.

۴. صرف العیش

۵. تحسین العیش

۶. تزیین العیش



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۹۱) تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، چاپ دهم، تهران، علم.
- ارسطو (۱۳۹۳) دربارهٔ نفس، ترجمه علیمراد داوودی، چاپ ششم، تهران، حکمت.
- ارکون، محمد (۱۳۹۵) انسان‌گرایی در تفکر اسلامی، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، طرح نقد.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۱) فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- اکبریان، رضا و دیگران (۱۳۸۸) «جایگاه نفس در فلسفه ارسطو و ملاصدرا»، فصلنامه خردنامه صدرا، شماره ۵۶، تابستان، تهران، صص ۴-۱۷.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۶) احیای علوم سیاسی، تهران، نی.
- بلک، آنتونی (۱۳۸۶) تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، ترجمه محمدحسین وقار، چاپ سوم، تهران، اطلاعات.
- پولادی، کمال (۱۳۹۰) تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام، چاپ سوم، تهران، مرکز.
- جابری، محمد عابد (۱۳۹۶) عقلانیت اخلاقی عربی و تأثیر سنت خسروانی، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران، اختران.
- حلی، علی اصغر (۱۳۸۱) تاریخ فلاسفه ایرانی، تهران، زوار.
- خاتمی، محمد (۱۳۷۹) آیین و اندیشه در دام خودکامگی، چاپ سوم، تهران، طرح نو.
- دالمایر، فرد (۱۳۸۷) شگفتی؟، ترجمه عباس منوچهری، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- روزنتال، اروین (۱۳۸۸) اندیشه سیاسی اسلام، ترجمه علی اردستانی، چاپ دوم، تهران، قومس.
- ریکور، پل (۱۳۹۵) ایدئولوژی، اخلاق، سیاست، ترجمه مجید اخگری، تهران، چشمه.
- شریف، میان محمد (۱۳۸۹) تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه مجموعه مترجمان، جلد اول، چاپ دوم، تهران، نشر دانشگاهی.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۷) زوال اندیشه سیاسی در ایران، چاپ سوم، تهران، کویر.
- فاخوری، حنا و دیگران (۱۳۸۶) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ هشتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- فخری، ماجد (۱۳۹۱) سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه مجموعه مترجمان، چاپ پنجم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قادری، حاتم (۱۳۸۰) اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، چاپ سوم، تهران، سمت.
- کربن، هانری (۱۳۹۲) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، ویراست دوم، تهران، مینوی خرد.

کرمر، جوئل (۱۳۷۵) احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، نشر دانشگاهی.

کرون پاتریشیا (۱۳۸۹) تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران، سخن.  
لاهوری، محمد اقبال (۱۳۹۲) سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا.ح. آریان پور، چاپ هفتم، تهران، امیرکبیر.

لیمن، الیور (۱۳۸۳) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه مجموعه مترجمان، تهران، حکمت.  
مسکویه، ابوعلی احمد (۱۳۸۳) تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران، نور الثقلین.

----- (۱۳۷۰) الهوامل و الشوامل، به کوشش احمد امین و سید احمد سقر، قاهره، مطبعه لجنه.

مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۸) اندیشه سیاسی مسکویه، قم، بوستان قم.  
میاننداری، حسن (۱۳۸۸) «اخوان الصفا، ابن مسکویه، بیرونی و نظریه تکامل زیستی»، فصلنامه متافیزیک، شماره‌های ۱ و ۲، بهار و تابستان، دانشگاه اصفهان، صص ۲۵-۴۶.  
ولایتی، علی اکبر (۱۳۹۰) ابوعلی مسکویه، تهران، امیرکبیر.  
یگر، ورنر (۱۳۷۶) پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد دوم، تهران، خوارزمی.

- Alikhani, A (2004) The Relationship Between Ethics and Politics in Islam, In: Discourse: An Iranian Quarterly, Vol, 5, No.4  
Habermas, J (1974) Theory and Practice, tr: J. Viertel, Boston: Beacon Press.  
McCarthy, T (1981) the Critical Theory of Jurgen Habermas, Cambridge: MIT Press.