

بررسی تطبیقی اندیشه اخلاقی ارسطو و خواجه نصیرالدین طوسی

حسین کلباسی^۱، مجتبی الهیان^۲، الهام محرابی^{۳*}

۱. استاد دانشگاه علامه طباطبایی

۲. دانشیار پردیس فارابی، دانشگاه تهران

۳. کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه پیام نور قم

(تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۲۴)

چکیده

این مقاله بر مبنای بررسی تطبیقی نظرات اخلاقی ارسطو و خواجه نصیرالدین طوسی و بررسی شباهت دیدگاه‌های اخلاقی آنان نگاشته شده است. چنانکه نشان داده خواهد شد، فضایل اخلاقی نقش مهمی را در رسیدن به سعادت ایفا می‌کنند. سعادت برترین خیری است که هر کس فقط به‌خاطر خود سعادت، به‌دنبال آن است. خواجه نصیر همچون ارسطو می‌اندیشید که اخلاقیات، مبانی و پایه‌های عینی و واقعی دارند؛ اما برخلاف ارسطو، باور داشت که عقل انسان به‌تنهایی قادر نیست که به همه این مبانی برسد و علاوه بر عقل باید در به‌دست آوردن معرفت کامل در مورد ویژگی‌های اخلاقی، از شریعت یاری جست. همچنین شریعت با معرفی جهان آخرت چشمان ما را به روی یک زندگی پایان‌ناپذیر باز می‌کند که جزئیات آن جهان توسط عقل شناخته نشده است. به هر روی، شریعت در نظر خواجه نصیر برای زندگی در متن چنین جهانی، لازم و ضروری خواهد بود. «عدالت» به‌عنوان منشأ فضایل و سعادت بشری، نقطه مشترک اندیشه اخلاقی ارسطو و خواجه نصیر است که هم در اخلاق ناصری و هم در اخلاق نیکوماخوس بر آن تأکید می‌کنند. عدالت در رویکرد آنان منشأ همه فضیلت‌ها (و نه جزئی از آن) است و تا عدالت نباشد، سعادت میسر نخواهد شد.

واژگان کلیدی

اخلاق، ارسطو، بررسی تطبیقی، خواجه نصیر، سعادت، سیاست، عدالت.

مقدمه

آدمیان در مرحله‌ای از تاریخ پدیداری خود رفته‌رفته برخی چیزها را ارزشمند تصور کردند. تفکر ابتدایی انسان به این صورت وارد مرحله مفهوم‌سازی شد و مفهوم‌سازی به پدیدار شدن مفهوم خوبی یا خیر در ذهن انسان انجامید و این شروع تفکر اخلاقی انسان بود (هولمز، ۱۳۸۵: ۲۶). در تمدن بشری اهداف تربیتی جایگاه و اهمیت خاصی داشته‌اند؛ مثلاً تمدن‌های مبتنی بر دین ابراهیمی، بر مفهوم مذهبی تربیت تکیه می‌کردند و ضمن فرایند تربیت، باید خدانشناسی صحیح حاصل می‌شد. در آتن منظور از تربیت هم روشنگری عقلی بود و هم آمادگی برای شهروندی و در اسپارت سپاه‌گیری را هدف تربیت می‌دانستند. آرمان تربیت رومی این بود که فرد را برای فداکاری در راه سرزمین نیاکان آماده کند، او را در عادت‌های خود معتدل و میانه‌رو بار آورد و کاری کند که هیچ‌گاه از شکست‌ها مأیوس نشود. در سده‌های میانه کیفیات روحانی تربیت اولویت داشت. تربیت در دوره رنسانس آرمان دیگری پیدا کرد، استعداد‌های ذاتی بشر تجلیل و بر فردگرایی به جای جمع‌گرایی روحانی تأکید شد.

گاه منظور از اخلاق در اصطلاح اندیشمندان هرگونه صفت نفسانی است که موجب پیدایش کارهای خوب یا بد می‌شود؛ چه آن صورت نفسانی به صورت پایدار و راسخ باشد و چه به صورت ناپایدار و غیرراسخ و چه از روی تأمل و اندیشه صادر شود یا بدون تفکر و تأمل. در عین حال شایع‌ترین کاربرد اصطلاحی اخلاق در میان اندیشمندان اسلامی عبارت است از «صفات نفسانی راسخ و پایداری که موجب می‌شوند افعالی متناسب با آن صفات به سهولت و بدون نیاز به تأمل و تروی از آدمی صادر شود» (ابن‌مسکویه، ۱۳۷۳: ۵۱). واژه اخلاق به معنای نهاد اخلاقی زندگی نیز به کار رفته است. این معنا بیشتر توسط فیلسوفان غربی به کار می‌رفت (کی، ۱۳۸۳: ۲۸). در عصر جدید به شدت بر هدف‌های علمی تربیت تکیه می‌شود.

در اسلام و فلسفه اسلامی آنچه به طور جدی در بحث تربیت مورد نظر قرار می‌گیرد، این است که اکثر پژوهشگران و تاریخ‌نویسان غربی بر این باورند که با ابن‌رشد، حیات عقلی

اسلامی پایان پذیرفته و او واپسین فیلسوف و نماینده فلسفه در تاریخ عقلی تمدن اسلامی محسوب می‌شود. پس اینها به میراث عقلی شیعه توجه مطلوب نکردند. با آنکه حیات شیعی، عنصر نیرومند و شاید تنها رهیافت حیات عقلی اسلامی در حکمت و علوم بود، مورد غفلت واقع شد. غفلتی که به نوعی فقر نظری و انحطاط اندیشه را در دوران پس از ۶۱۵ هجری قمری مؤدی شد. تلاش خواجه نصیر در فلسفه و اخلاق در دوره انحطاط برجسته است. پژوهش‌های علمی نشان می‌دهد که خواجه نصیر در ظهور و بروز سه مکتب فلسفی و عقلی شیراز، اصفهان و تهران نقش مهمی دارد. اخلاق ناصری نخستین و مهم‌ترین اثر او در دانش اخلاق است. وی اخلاق ناصری را به عنوان اثر اصیل و مستقلی حسب گفتارش در کاستی تهذیب‌الاخلاق خاصه در حوزه تدبیر منزل و سیاست می‌نگارد.

درباره سه موضوع بنیادین در اخلاق ناصری پژوهش می‌شود: دانش نفس، فضایل و سعادت و سرانجام عدالت. خواجه نصیر عقیده دارد که سعادت، موضوع و غایت اخلاق است. این غرض او را واداشت تا بخش عمده اثرش را به بحث و فحص در مفهوم رستگاری، کمال و نقصان نفس و بالأخره کردار نیک و خودآگاهی اختصاص دهد. نقد او بر ارسطو و ابن‌رشد در اصناف فضایل و انواع رذایل بر اساس اندیشه قرآنی مورد توجه و حائز اهمیت است. خواجه نصیر در *اخلاق ناصری* تابع ارسطو بوده و مطالب بسیاری را به صورت نقل قول یا نقل به مضمون از ارسطو ذکر کرده است.

یکی از عمده ترین نکات افتراق میان ارسطو و خواجه نصیر درباره سعادت این است که ارسطو اعتقاد داشت که عقل سلیم نمی‌پذیرد که انسان اعتدال را رعایت کند و دنبال فضایل برود، کمال طلب و سعادت طلب باشد و در تمام افعال خود، اخلاق انسانی را رعایت کند و در این دنیا به سعادت مطلق نرسد؛ اینجاست که بزرگ ترین نکته اختلاف بین ارسطو و خواجه رخ می‌نماید. خواجه مسلمان است و سعادت را آخرت می‌بیند و بر آن است که همه این مقدمات و اخلاق و کسب فضایل برای سعادت اخروی است و انسان در دنیا به سعادت و خیر مطلق نخواهد رسید. ارسطو معتقد بود که همین سعادت دنیوی، مدارج و مراتبی دارد و به قدر سعی انسان حاصل می‌شود تا به اقصی مرتبه خود دست یابد و البته انسان می‌تواند در همین دنیا نیز سعید تام شود.

به عقیده خواجه، فضیلت روحانی نصیب کسانی می‌شود که از جسم (که در آن با بهایم مشارکت دارند) بگذرند و تنها چیزی که انسان‌ها را از جانداران دیگر تفکیک می‌کند، همین فضایل اخلاقی است که پس از متلاشی شدن جسم نیز همچنان به کمال خود باقی است و انسان اگر سعادت را به دست بیاورد، با همین جسم دنیوی، کمال بیشتری دارد.

یکی دیگر از اختلاف‌های بین خواجه و ارسطو این بوده که ارسطو سعادت را در باب سیاست بحث کرده و خواجه آن را در بخش حکمت عملی گنجانده است.

همچنین درباره «آموختنی بودن» سعادت بین ایشان اختلاف است؛ خواجه اعتقاد دارد که اخلاق جمهور را در جامعه می‌توان تربیت کرد، اما ارسطو آن را اکتسابی می‌داند و معتقد است در همین دنیا باید آن را کسب کرد.

ارسطو و نظریه اخلاقی وی

ارسطو در سال ۳۸۴ ق.م، در استاگیرا واقع در شمال یونان متولد شد. پدرش نیکوماخوس، پزشک دربار پادشاه مقدونیه بود. ارسطو هنگامی که حدود هفده سال داشت برای تحصیل به آتن رفت و در سال ۳۶۸ ق.م، عضو آکادمی افلاطون شد و مدت بیست سال، یعنی تا هنگام مرگ افلاطون در ۳۴۸ ق.م در آنجا باقی ماند. وی بزرگ‌ترین شاگرد افلاطون بود. پس از مرگ استاد، آتن را ترک کرد و شعبه‌ای از آکادمی را در شهر آسوس در ناحیه تروود تأسیس کرد. در اینجا با هرمیاس، حاکم یکی از آن مناطق آشنا شد و پس از مدتی با خواهرزاده او ازدواج کرد. در سال ۳۴۳ ق.م، فیلیپ مقدونی از ارسطو دعوت کرد تا تعلیم و تربیت پسرش اسکندر را که در آن موقع سیزده سال داشت، بر عهده بگیرد. ارسطو این پیشنهاد را پذیرفت و به تربیت علمی و اخلاقی وی همت گماشت. ارسطو با قبول این کار، نقش مهمی در تاریخ ایفا کرد؛ چرا که پس از چند سال، در سال ۳۳۶ ق.م، اسکندر بر تخت نشست و به جهانگشایی پرداخت. در این هنگام، ارسطو مقدونیه را ترک کرد و به آتن بازگشت.

در آنجا وی به آکادمی افلاطون بازنگشت، بلکه دانشگاه جدیدی به سبک آکادمی استادش بنا نهاد که به نام ناحیه‌ای که در آن قرار داشت، لویوم نام گرفت. در لویوم،

متفکران و محققان به صورت پیشرفته‌ای به مطالعات خود می‌پرداختند. خود ارسطو در این مدرسه به تدریس و ارائه نظریاتش می‌پرداخت. بیشتر آثاری که از ارسطو باقی مانده، یادداشت‌هایی است که شاگردانش از مطالب او برمی‌داشتند. اسکندر در سال ۳۲۳ ق.م درگذشت و به دلیل بدبینی زیادی که علیه اسکندر در یونان و مخصوصاً آتن وجود داشت، ارسطو متهم شد که با اقدامات و جنگ‌افروزی‌های شاگردش موافق بوده و او را تحت نفوذ خود قرار داده است. به همین دلیل، ارسطو آتن را ترک کرد و به خالکیس، واقع در اوبویا رفت و در آنجا در ملک مادری خود اقامت گزید. او مدت کوتاهی بعد از آن، در سال ۳۲۲ ق.م در اثر بیماری درگذشت.

ارسطو از بزرگ‌ترین فلاسفه جهان است که درباره تمام مسائل مهم و موضوعات اصلی فکری و فلسفی، نظریات گسترده و بی‌مانندی را ارائه کرده است؛ از فیزیک و منطق گرفته تا اخلاق، سیاست، تراژدی و نجوم. نظریات او مخصوصاً مابعدالطبیعه و منطقش، در سراسر قرون وسطی بر مکاتب فکری اروپا و کلیساها حاکم بود و پس از آن نیز افکارش زمینه‌ای برای رنسانس علمی و فرهنگی شد. در فلسفه اسلامی نیز نقش او بیش از دیگر فلاسفه یونان است. بیشتر فلاسفه اسلامی مانند فارابی و ابن‌سینا پیرو او بودند. آنها عمدتاً به شرح و تفصیل آرای منطقی و فلسفی او پرداختند.

مکتب ارسطو از مکاتب‌های اخلاقی بسیار مهمی است که در اخلاق نظری وجود دارد. نظریه اخلاقی ارسطو بر فیلسوفان دوره‌های بعد نیز تأثیر انکارناپذیری گذاشت. متفکران پس از وی نظریاتش را پذیرفتند و با جرح و تعدیل‌هایی به غالب کتاب‌های فلسفی و اخلاقی پس از وی راه یافت. علاوه بر مقالات اخلاقی که در بسیاری از آثار متفرقه منسوب به او موجود است، وی سه کتاب یا رساله در علم اخلاق به نگارش درآورده است.

کتاب اخلاق نیکوماخوس از همان سده‌های نخستین اسلام به عربی ترجمه شد و مورد استفاده دانشمندان اسلام قرار گرفت. ظاهراً ترجمه عربی در دسترس این کتاب توسط اسحاق بن حنین در قرن سوم هجری از یونانی ترجمه شده است.

ارسطو غایت فلسفه اخلاق را سعادت فردی و غایت سیاست را خوشبختی همگانی

می‌داند. به نظر او سیاست بسط اصول اخلاقی به قانون‌های اجتماعی است. از نظر او خیر کل (جامعه) برتر از خیر جزء (فرد) است و برای همین اخلاق فردی را تابع اخلاق سیاست بیان می‌کند. نزد ارسطو خوب به معنای دستیابی به سعادت است، یعنی به معنای دستیابی به اهدافی غایی که انسان‌ها به طور طبیعی دنبال می‌کنند. مانند نی‌لبک‌زن خوب شدن یا خوب نواختن، کفاش خوب شدن یا خوب دوختن و وظیفه‌ای را به طرز خوبی ادا کردن. پس اینها غایات انسان هستند. کسانی که به این غایات برسند، سعادت‌مندند. سعادت انجام دادن این فعل‌هاست. خیر هر عملی غایت آن عمل محسوب می‌شود. همان‌طور که مشخص است فلسفه اخلاق ارسطو، علم به دست دادن قواعد خوب زیستن و خوب زندگی کردن در همین جهان مادی و طبیعی است. اخلاق نیز یعنی مجموعه دستورها و قواعد خوب زندگی کردن. هیچ‌گاه منظور ارسطو از سعادت، سعادت اخروی نبوده است. سعادت خیر‌اعلای انسان محسوب می‌شود، اما در همین جهان. جزء عمده سعادت فضیلت است. پس سعادت فعالیت بر طبق فضیلت خواهد بود. از نظر ارسطو فضیلت به عنوان فعلی اخلاقی، برخاسته از تفکری عقلانی است و به همین دلیل خاص انسان محسوب می‌شود، زیرا این تنها انسان است که می‌تواند بیندیشد. اخلاق و سیاست از نظر ارسطو علمی واحدند. اخلاق عهده‌دار خیر‌اعلای فردی (سعادت) و سیاست عهده‌دار خیر‌اعلای (سعادت) جامعه خواهد بود. سعادت‌مند کسی است که از زندگی خود لذت ببرد، از ثروت، افتخار و صحت برخوردار باشد؛ ولی از همه مهم‌تر این است که به فضایل اخلاقی آراسته باشد. چنین زندگی‌ای تنها از راه سعی، کار و کوشش به دست می‌آید. ارسطو فضیلت را به عقلانی (نظری) و اخلاقی (عملی) تقسیم می‌کند. فضیلت عقلانی (مانند آراستگی نفس به علوم نظری و صرف آگاهی چون طبیعیات، ریاضیات و الهیات) از راه تحقیق و تعلیم در آرا به دست می‌آید و فضیلت اخلاقی (چون شجاعت و صداقت، عفت، کرامت، سخاوت، بردباری، شوخ‌طبعی) از راه شناخت قانون و ممارست در عادت‌های عملی. ارسطو می‌گوید که اهم علم اخلاق به فضایل عملی مربوط است. عمل فضیلت‌مندانه و معیار خوب بودن، رعایت اعتدال یا «حد وسط» هر چیز و حد وسط نقطه‌ای میان حد افراط و تفریط است. از نظر ارسطو بهره‌گیری خوب و شایسته از عقل،

عین سعادت یا دستکم عنصر اصلی سعادت است (ادواردز، ۱۳۹۳: ۵۴ و ۵۵). خلاصه دیدگاه‌های سقراط، افلاطون و ارسطو این است که هر سه آنان در یکی بودن خیر فردی و خیر اجتماعی، و در تعریف مفاهیمی اخلاقی چون عدالت و فضیلت اتفاق نظر دارند. نکته مهم دیگر این است که مفاهیم آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی تا زمان ظهور مسیحیت (یعنی زمانی که انسان‌ها دلمشغول ثواب و عقاب‌های اخروی در قبال رفتار اخلاقی شدند) چندان موضوعات مورد توجهی نبودند (ادواردز، ۱۳۹۳: ۸۰ - ۸۲).

ارسطو و اندیشه عدالت

ارسطو ایده افلاطونی درباره عدالت را با آموزه حق طبیعی پیوند می‌زند. طبیعت یک برابریست برای او، صورت کمال‌یافته واقعیت آن است. بنابراین، طبیعت‌مندی، بیانگر بهترین وضعیت یک شیء خواهد بود. گفته بودیم که پرسش کانونی در فلسفه سیاسی کلاسیک یونان، پرسش از ذات عدالت و شرط‌های تحقق آن است. به همین دلیل برای ارسطو نیز مانند افلاطون، مسئله اصلی تعیین بهترین نظم سیاسی برای دولت‌شهر (پولیس) بود.

ارسطو با چنین مقدماتی به بحث عدالت و این پرسش می‌رسد که در رابطه با «عدالت» و «بی‌عدالتی» چگونه رفتارهایی مد نظر است و «عدالت» میانه چیست و به عبارت دیگر امر عادلانه میانه چه چیزهایی را تشکیل می‌دهد؟ در ابتدا باید گفت که عدالت در معنایی عمومی برای ارسطو چیزی جز قانونمداری نیست که باید مناسبات میان شهروندان دولت‌شهر و حوزه‌های گوناگون آن را تنظیم کند. به همین دلیل شهروندی که در رفتار خود با دیگران مطابق فضیلت رفتار می‌کند، عادلانه رفتار می‌کند. معنای آن نیز کاربرد فضیلت یعنی رفتاری است که مطابق قانون باشد. قانون‌ها برای ارسطو هنجارهایی هستند که به پدیدآوردن فضیلت‌ها معطوفند و نیکبختی یا سعادت را در دولت‌شهر ایجاد می‌کنند (ارسطو، ۱۳۷۹: ۳۲۹). از دیدگاه ارسطو می‌توان عدالت را از دو منظر دید؛ یکی اینکه عدالت را به‌مثابه کل اخلاق بنگریم. یعنی هر آنچه درست و نیک است، عادلانه خواهد بود و هر آنچه را که عادلانه می‌خوانیم، لاجرم درست و نیک است. منظر دیگر این بود که عدالت را به‌مثابه خود عدالت (یعنی جزئی از اخلاقیات) در نظر بگیریم. در این صورت عدالت

تعریف خاص خود را دارد و ما می‌توانیم امری را عادلانه یا غیرعادلانه بخوانیم و از آن پس روشن کنیم که فلان عمل عادلانه، آیا اخلاقی هم بود یا خیر؟ (هولمز، ۱۳۸۵: ۳۰۶).

برای ارسطو غایت نهایی برای همه کنش‌های انسانی، رسیدن به نیکبختی است. جست‌وجوی نیکبختی در فعالیت فضیلت‌مند نفس انسانی نهفته خواهد بود. ارسطو در ژرفکاوی نفس انسان به سه پدیده اشاره می‌کند: انفعالات، توانش‌ها و ملکه‌ها. وی تمنا، غضب، بیم، رشک، شادی، عشق، نفرت، حسرت، ترحم، حسادت و عواطف مشابه را که کلاً با میل یا بی‌میلی مربوطند؛ جزو انفعالات نفس می‌شمارد. توانش نفس برای او آنچه است که انسان را قادر به چنین عواطفی می‌سازد، مثلاً او را غضبناک یا غمگین می‌کند. سرانجام ملکه^۱ که می‌توان آن را عادت پایداری در نفس انسانی فهم کرد، آنچه است که انسان را در رابطه با انفعالات نفس، به رفتار درست یا نادرستی برمی‌انگیزد.

به‌نظر ارسطو، انفعالات نفس نمی‌توانند فضیلت یا رذیلت باشند، چرا که انسان به‌دلیل وجود آنها بافضیلت یا رذل نامیده نمی‌شود. فضیلت‌ها توانش نفسانی هم نیستند، چون هیچ‌کس به صرف داشتن استعداد در ایجاد انفعالات، نیک یا شر نمی‌شود یا ستایش یا سرزنش نخواهد شد. به این ترتیب ارسطو نتیجه می‌گیرد که فضیلت فقط می‌تواند ملکه یا عادت پایداری در نفس انسانی باشد (ابراهیمی‌فر، ۱۳۸۲، شماره ۳: ۷۰).

ارسطو فضیلت‌ها را به دو نوع تقسیم می‌کند: فضیلت‌های فهمی و اخلاقی. فضیلت‌های فهمی مانند فرزاندگی و تیزهوشی در انسان اکتسابی هستند و عمدتاً از طریق آموزش ایجاد می‌شوند و رشد می‌کنند، به‌همین دلیل نیازمند تجربه و زمان هستند. فضیلت‌های اخلاقی مانند گشاده‌دستی و اعتدال، ملکه‌ها یا عاداتی در طبع انسانی محسوب می‌شوند و به‌عبارت دیگر طبیعت آنها را به انسان ارزانی داشته‌اند و فطری هستند، زیرا به عقیده ارسطو هیچ چیز طبیعی را نمی‌توان از طریق عادت تغییر داد.

فضیلت‌های اخلاقی به‌مثابه ملکه یا عادت پایدار نفسانی، به میانجی فعالیت‌های مربوط به خود تحکیم می‌شوند. این فضیلت‌های اخلاقی از دو طریق به مخاطره می‌افتند: افزونی

و کمبود یا به عبارات رایج تر: افراط و تفریط. به این ترتیب ارسطو نتیجه می‌گیرد که: فضیلت اخلاقی، مَلَکة یا عادت‌ی نفسانی در یافتن خردمندانه نقطه‌ای میان افراط و تفریط است. ارسطو در تدقیق این نقطه، مقوله «میانه» را در توصیف اخلاقی رفتارها و انفعالات نفسانی انسان به کار می‌گیرد و آن را با فضیلت‌های جداگانه محک می‌زند. برای نمونه، میانه انفعالات نفسانی چون «بیم» و «اطمینان خاطر»، «دلیری» است. زیرا زیاده‌روی در «اطمینان خاطر» به «بی‌باکی» و زیاده‌روی در «بیم» به «بزدلی» می‌انجامد و هر دوی آنها با «دلیری» تفاوت آشکار دارند. یا در نمونه امور مالی و دادوستد پولی، «سَخاوتمندی»، میان افراط و تفریط «ولخرجی» و «خست» است و با هر دوی آنها در تضاد. در مورد خشم نیز افراط، تفریط و میانه‌ای وجود دارد. انسانی که میانه را نگه می‌دارد، دارای فضیلت «ملاطفت» است. آنکه در خشم افراط می‌کند «آتشی مزاج» و آنکه تفریط می‌کند «نرمخو» است.

ارسطو بحث عدالت خود را از جنبه سلبی آغاز می‌کند و نخست به توضیح معناهای گوناگون مفهوم «انسان ناعادل» می‌پردازد. برای او چنین انسانی در درجه نخست «قانون‌شکن» است. پس انسانی عادل خواهد بود که قانون را محترم بشمارد. اما عدالت صرفاً در چارچوب فرمانبری از قانون خلاصه نمی‌شود، بلکه با اموری چون دلاوری، اعتدال و ملاطفت نیز سروکار دارد و به این اعتبار فضیلت کاملی است که به‌عنوان قابلیت در پیروی از دستورات اجتماعی، در عادت و مَلَکة نفس انسان تثبیت شده است. برای ارسطو، این نخستین معنای عدالت بود.

اما نزد او، مفهوم عدالت معنای دیگری هم دارد. دومین معنای عدالت نزد ارسطو به نعماتی مربوطند که انسان در پی آنهاست. پس چنین عدالتی با تنظیم منازعاتی سروکار دارد که از میل به سود بردن ناشی می‌شود. بنابراین کسی که چنین صورتی از عدالت را خدشه‌دار می‌کند، «زیاده‌خواه» و «سیری ناپذیر» است. ارسطو چنین صورتی از عدالت را که با عدالت ناشی از فضیلت متفاوت است، عدالت «جزوی»^۱ می‌نامد. از آنجا که چنین

1 Partikular

عدالتی به میل سودبری مربوط می‌شود، ارسطو عدالتجویی نهفته در آن را «امر برابر» می‌نامد که آن را می‌توان «انصاف» نیز فهم کرد. امر برابر، صورتی تنظیمی برای نظم در رابطه میان دارنده چیزی و جایگاه اجتماعی اوست.

ارسطو عدالت به معنای اخیر آن را به دو صورت مختلف تقسیم می‌کند: صورت نخست آن معنا و کارکردی «تنظیمی» یا «تصحیحی» دارد و مصالحه و برابری ایجاد می‌کند. چنین عدالتی، از قاضی ناشی می‌شود که در کاربست حق، برابری طرفین دعوا را در نظر می‌گیرد؛ دومین صورت، کارکردی «توزیعی» دارد. عدالت توزیعی، منطبق با جامعه‌ای تقسیم‌شده بر پایه سلسله مراتب (هیرارشی) است که در آن هر کس آنچه را به دست می‌آورد که سزاوار اوست. به این ترتیب، ارسطو در تقسیم‌بندی خود از عدالت، الگوهای اجتماعی دوگانه‌ای را در نظر می‌گیرد: «عدالت تنظیمی» ناظر بر جامعه‌ای افقی با مخاطبانی برابر است و مساوات در آن، میان افراد برابر صورت می‌گیرد. اما بر خلاف آن در «عدالت توزیعی»، جامعه‌ای عمودی و مبتنی بر سلسله‌مراتب مورد نظر است و مخاطبان آن نابرابرند. اگر قرار باشد هر دو نوع عدالت به‌طور همزمان در جامعه‌ای رعایت شوند، باید مرز روشنی میان آنها کشید و این کاری است که ارسطو هم می‌کند. وی هر یک از این الگوها را در سپهر معینی از دولت‌شهر جای می‌دهد. آنها در دولت‌شهر جایگاه‌های مختلفی دارند و ارسطو در مورد تجربه نهادی و محدوده کارکردی آنها به بحث می‌پردازد.

همان‌گونه که گفتیم «عدالت تنظیمی» ارسطویی به امور قضایی مربوط می‌شود. هنگامی که شهروندی به شهروند دیگر زیان می‌رساند، مستحق تلافی است. اما تلافی کار قضایی خواهد بود. او باید زبانی را که وارد شده است، تصحیح کند. قاضی به این منظور، سودی را که از زیان رساندن، عاید کسی شده است از میان می‌برد و تقسیم ناعادلانه رنج ناشی از آن را برطرف می‌کند. قاضی در چنین حالتی «میانه» است و موازنه میان سود و زیان را دوباره برقرار می‌کند.

به همین دلیل افراد به هنگام دعوای حقوقی به قاضی پناه می‌برند، چرا که او «مرد میانه» است و هنگامی که میانه و وسط را می‌گیرد، در واقع جانب عدالت را می‌گیرد. «عدالت تنظیمی» ارسطو، برابری افراد در مقابل قانون را صرف‌نظر از اعتبار اجتماعی آنان

در نظر می‌گیرد. برای او مهم نیست که فردی درستکار مال فردی نابکار را برپاید یا بر عکس. دادگاه زبانی را که به کسی وارد شده است، در نظر می‌گیرد. پس تفاوتی میان آن دو قائل نمی‌شود و فقط می‌خواهد ببیند که چه کسی ناحقی کرده و در مورد چه کسی ناحقی شده است. بنابراین، کار قاضی برقراری رابطه صحیح میان زیانگر و زیان دیده است. او به این منظور باید میانه و ایجاد توازن بین آن دو را محاسبه کند.

باید یادآوری کرد که پیش شرط برابری که «عدالت تنظیمی» بر آن استوار است، با نابرابری موجود در ساختار دولت‌شهر یونانی که امری طبیعی فهم می‌شد، متناقض است. به‌همین دلیل بسیاری از نخبگان آن زمان، مخالف برابری الیگارشی و زمینداران با شهروندان آزاد دیگر در مقابل دادگاه بودند و این نظریات ارسطو را بر نمی‌تافتند. از طرف دیگر ارسطو برابری در مقابل قانون را نسبت به امر عادلانه طبیعی فرعی قلمداد می‌کند. به‌همین دلیل نظرش این است که می‌توان قانون‌ها را اصلاح کرد. این کار از طریق فضیلت «انصاف و درستی» که با «عدالت» وجه مشترک دارد، تحقق پذیر است. به نظر ارسطو اگر چه قانون به خودی خود معیوب نیست، بنا بر طبیعت خود عمومی است و شاید به شیوه‌ای عمومی نیز نادرست به کار رود.

حوزه دومی که عدالت در آن اعتبار می‌یابد، حوزه تقسیم نعمات است. در این قلمرو، عدالت معیاری برای تقسیم میان نعمات معنوی و مادی میان شهروندانی با شایستگی‌های گوناگون است. این تقسیم، بر اصل عدالت توزیعی استوار می‌شود که: سهم هر کس را به او بدهید. گفتیم که در جامعه دولت‌شهر، جایگاه و موقعیت شهروندان بر سلسله‌مراتبی مبتنی بود که سهم فردی آنان را نیز متعین می‌کرد. این سهم بری فقط به تولیدات و ذخایر مادی مربوط نبود، بلکه افتخارات و تشریفات را نیز دربر می‌گرفت. به‌عبارت دیگر، توانگران فقط دارای ثروت و اموال بیشتر نبودند، بلکه مناصب مهم را نیز میان خود تقسیم می‌کردند. به نظر ارسطو نیز این افتخارات فقط باید نصیب کسانی شود که کار خیری در حق جامعه کرده‌اند، مثلاً معبدی ساخته یا بنیادی آموزشی یا بهداشتی ایجاد کرده‌اند. آنان در مقایسه با شهروندان عادی از حق ویژه در تصاحب مناصب مهم برخوردارند. پس مخاطبان چنین عدالتی نیازمندان نیستند.

به نظر ارسطو، کسی که در حق جامعه کار خیری انجام نداده است، سزاوار برخورداری از افتخارات هم نیست. امکان ندارد که جامعه همزمان به کسی فایده برساند و افتخار هم نصیب او کند. این صورت از عدالت در تلاش ایجاد برابری میان افراد نیست، بلکه هدف آن اینست که به فرد، موقعیت و جایگاهی در یک سلسله‌مراتب اجتماعی بدهد و از طریق آن سهم او را نیز تعیین کند. ظاهراً ارسطو با این دو الگو از عدالت در پی آنست که میان نظم هیرارشیک دولت‌شهر که بر «عدالت توزیعی» استوار است و نظم برابری شهروندان آزاد دولت‌شهر که در آن «عدالت تنظیمی» اعتبار می‌یابد، میانجیگری کند و مطابق فرمول خود «میانه» را بیابد. به هر حال آنچه مسلم بوده اینست که خواست برابری از یک طرف و ادعای نابرابری طبیعی در دولت‌شهر از طرف دیگر با هم در تضادند و همین تضاد سرچشمه اختلاف‌های بعدی بسیاری، نه فقط در اندیشه یونانی، بلکه در کل تاریخ اندیشه بوده است. ارسطو در طرح عدالت خود، بر سیستمی از تقارن و تعادل پافشاری می‌کند که نباید آن را از توازن خارج کرد. در نظم فردی، انفعالات نفسانی باید به یاری فضیلت‌ها اعتدال یابند و نقطه میان افراط و تفریط را بیابند. در نظم اجتماعی نیز سهمی که افراد باید به‌دست آورند، با اندیشه متقارن سنجیده می‌شود. در رابطه متقابل میان تک‌تک افراد با هم و کل جامعه نیز باید تعادلی برقرار باشد، تا «میانه» درست در آن برقرار شود.

عدالت برای ارسطو فضیلتی است که به نیروی آن، انسان با گزینشی آزاد، عادلانه رفتار می‌کند و در هنگام تقسیم کردن، چه در مناسبات میان خود با دیگران و چه در مناسبات میان دیگران با هم، به‌گونه‌ای رفتار نمی‌کند که از خواستنی‌های با ارزش، چیز بیشتری عاید خود و کمتر عاید دیگران کند و در مورد چیزهای زیانبخش عکس آن عمل کند. در نقطه مقابل «عدالت»، «بی‌عدالتی» قرار دارد و آن، چنان رذیلتی است که آزادانه ناعادلانه رفتار و تقسیم می‌کند.

در گفتار ارسطو درباره عدالت، نارسایی نظریه حد وسط بیش از همه موارد دیگر نمایان است. کتاب پنجم اخلاق نیکوماخوس کلاً صرف بحث درباره فضیلت می‌شود. فرق بحث ارسطو درباره عدالت با بحث‌های او در زمینه فضایل دیگر تنها در این نیست که بحث عدالت طول و تفضیلی غیرعادی دارد، بلکه بی‌اغراق می‌توان گفت که این بحث

نمودار نقطه عطفی در اخلاق یونانی است: در اینجا برای نخستین بار غیرخواهی روی می‌نماید. ولی این سخن را نباید نادرست فهمید. مقصود ما غیرخواهی به معنای شفقت مسیحی یا به قول آگوست کنت «زیستن برای غیر» نیست. به علاوه یونانیان و از جمله ارسطو، از این وظیفه غافل نبودند که آدمی باید در اندیشه رفاه دیگران نیز باشد. در پاره‌ای از اشعار هومر، خدایان حامیان عدالتند و شاه خداترس را به پاداش داوری‌های عادلانه‌اش از حاصل فراوان کشتزارها و درختان میوه و گله‌ها بهره‌ور می‌کنند. لازم نیست که نقشی را هم که عدالت در اخلاق افلاطون دارد؛ به یاد خواننده بیاوریم. ولی بی‌گمان خواننده استدلال‌های تصنعی را هم که افلاطون به یاری آنها عدالت را با رفاه و نیکبختی شخص عادل مربوط می‌کند، از یاد نبرده است. می‌دانیم که افلاطون محتوای این فضیلت را به طرز عجیبی محدود می‌کند و عدالت را هماهنگی طبقات جامعه و این هماهنگی را تصویر و انعکاس هماهنگی نفس فردی می‌داند و با پیمودن این بیراهه دور و دراز ثابت می‌کند که عدالت، اقتضای نفع شخصی مرد عادل است. اگر بخواهیم استدلال او را درباره عدالت خلاصه کنیم، چنین می‌شود: بر طبق عدالت رفتار کن و گرنه صلح و صفای درونی تو در خطر می‌افتد.

در فلسفه اخلاق شاگرد افلاطون، از این مطالب سخنی به میان نمی‌آید. ارسطو عدالت را فضیلتی می‌داند که غایتش رفاه غیر است و با مختصر تعجبی به صراحت می‌گوید فضیلتی وجود دارد که غایت آن سعادت شخص عمل‌کننده نیست. او به مبتنی کردن عدالت به استدلال مربوط به سعادت، بی‌اعتناست و کوشش افلاطون را در این راه، به طور غیرمستقیم از این طریق رد می‌کند که پایه‌ای را که افلاطون برای آن بنیان نهاده بود، یعنی برابر شمردن عدالت اجتماعی را با قرار دادن طبقه‌ای فرودست طبقه دیگر (که با اصل مساوات تنازع دارد) از میان برمی‌دارد.

پس حق داریم بگوییم که در اینجا برای نخستین بار در فلسفه یونانی، غیرخواهی بی هیچ ارتباطی با سعادت جویی شخص عمل‌کننده و در نتیجه بی‌پرده به صورت فضیلت مستقلی که حقایقتش در خودش است، روی می‌نماید.

ارسطو عدالت به معنای اعم و وسیع‌تر را از عدالت به معنای اخص جدا می‌کند و سپس

عدالت با معنای اخیر را نیز به انواع متعدد تجزیه می‌کند؛ ولی عدالت به معنای اول را عین فضیلت اخلاقی با فضیلت به طور کلی می‌شمارد و چنین استدلال می‌کند که چون قانون‌ها به ما امر می‌کنند که همه فضایل را به کار بندیم و اعمال مطابق رذایل را ممنوع می‌کند (مثلاً به حکم قانون، گریز از میدان جنگ که نشانه ترس بوده و ضرب و جرح که نتیجه فقدان خویشنداری است، ممنوع خواهد بود). پس ارسطو به طور نسبتاً تصنعی چنین نتیجه می‌گیرد که همه فضایل و رذایل صور عدل و ظلمند، تنها با این محدودیت که فضایل و رذایل در اینجا نه از نظر نفع شخصی، بلکه از دیدگاه نفع غیر نگرسته می‌شوند. فیلسوف استاگرای معتقد است که با این استدلال، حقیقت این مثل را که «همه فضایل در عدالت مستترند» و همچنین درستی این حکم را که «عدالت فضیلت کامل است» ثابت کرده است: زیرا رفتار بر طبق فضیلت در برابر دیگران برای آدمی دشوارتر از رفتار موافق فضیلت در امور شخصی خویش خواهد بود. بحث مذکور به این عبارت پرشور می‌انجامد که نه ستاره بامداد و نه ستاره شامگاه در زیبایی به پای عدالت نمی‌رسند و چند سطر پیشتر نیز گفته است که عدالت «سرچشمه و آشیانه همه چیزهایی است که مایه سعادت یا جزیی از سعادت جامعه‌اند».

آنگاه نوبت به بررسی عدالت به معنای اخص می‌رسد و ارسطو آن را به دو قسمت تقسیم می‌کند: عدالت توزیعی و عدالت تصحیحی یا تنظیمی یا به قول متفکران مدرسی، عدالت حکمی. قلمرو اثربخشی این نوع دوم روابط معاملاتی مانند خرید و فروش و اجاره و ضمانت و مانند اینهاست. در جنب این روابط آزادانه، روابطی وجود دارد که (از دیدگاه طرف منفعل) غیرآزادانه محسوب می‌شود و همه تجاوزهای خلاف حق و قانون به جان یا مال یا حیثیت یا آزادی شهروندان از این جمله‌اند و این تجاوزها گاهی به طور پنهانی و از طریق حيله و فریب و گاهی آشکارا از طریق جبر و زور انجام می‌گیرند. تنها با توجه به این‌گونه تجاوزها می‌توان عدالت حکمی را، عدالت تصحیحی یا عدالت کیفری تلقی کرد.

خواجه نصیرالدین طوسی و نظریه اخلاقی وی

محمدبن حسن جهرودی طوسی مشهور به خواجه نصیرالدین طوسی در تاریخ ۱۵

جمادی‌الاول ۵۹۸ هجری قمری در طوس متولد شد. او به تحصیل دانش علاقه زیادی داشت و در دوران کودکی و جوانی در علوم ریاضی، نجوم و حکمت سرآمد و از دانشمندان معروف زمان خود شد.

طوسی یکی از سرشناس‌ترین و بانفوذترین چهره‌های تاریخ فکری اسلامی محسوب می‌شود. وی علوم دینی و عملی را زیر نظر پدرش و منطق و حکمت طبیعی را نزد دایی خود بابا افضل ایوبی کاشانی آموخت. تحصیلاتش را در نیشابور به اتمام رساند و در آنجا به‌عنوان دانشمند برجسته‌ای شهرت یافت. خواجه نصیرالدین طوسی را دسته‌ای از دانشوران، خاتم فلاسفه و گروهی عقل‌حادی عشر (یازدهم) نام نهاده‌اند.

علامه حلی که یکی از شاگردان خواجه نصیرالدین طوسی بود، درباره استادش چنین می‌نویسد: «خواجه نصیرالدین طوسی افضل عصر ما بود و از علوم عقیده و نقلیه مصنوعات بسیار داشت، او اشراف کسانی است که ما آنها را درک کرده‌ایم، خدا نورانی کند ضریح او را. در خدمت او الهیات، شفای ابن‌سینا و تذکره‌ای در هیأت را که از تألیفات خود آن بزرگوار است، قرائت کردم. پس او را اجل مختوم دریافت و خدای، روح او را مقدس کند».

خواجه نصیرالدین طوسی زمانی پیش از سال ۶۱۱ هجری قمری در مقال پیشروی مغولان، به یکی از قلعه‌های ناصرالدین محتشم فرمانروای اسماعیلی پناه برد، این کار به وی امکان داد که برخی از آثار مهم اخلاقی، منطقی، فلسفی و ریاضی خود و از جمله مشهورترین کتابش *اخلاق ناصری* را تألیف کند. قسمت اعظم ۱۵۰ رساله و نامه‌های طوسی، به زبان عربی نوشته شده است. وسعت معلومات و نفوذ او با ابن‌سینا قیاس‌پذیر است، جز آنکه ابن‌سینا پزشک بهتری بود و طوسی ریاضیدان برتری. از ۵ کتابی که در زمینه منطق نوشته شده‌اند، اساس‌الاعتباس از همه مهم‌تر است.

در ریاضیات تحریرهایی بر آثار اوتولوکوس^۱، آرس‌تارخوس^۲، اقلیدس^۳، آپولونیوس،

1. Aristarchus (Born: c. 310 BC - Died: c. 230 BC)

2. Euclid (Born: Mid-4th century BC - Died: Mid-3rd century BC)

ارشمیدس^۱، هویسیکلس، تئودوسیوس منلائوس و بطلمیوس^۲ نوشت. از جمله مهم‌ترین آثار اصیل وی در حساب، هندسه و مثلثات، *جوامع الحساب بالتخت والتراب*، رساله *الشافیه* و اثر معروفش کتاب *شکل القطاع* است که بر نوشته‌های ریگومونتانوس^۳ اثر گذاشته است. معروف‌ترین آثار نجومی وی زیج ایلخانی که در سال ۶۵۰ هجری قمری نوشته شد و همچنین تذکره فی علم الهیئه است، کتاب *تنسوق‌نامه* و کتاب‌هایی در زمینه اختربینی نیز تألیف کرد. احتمالاً برجسته‌ترین کار طوسی در ریاضیات، در زمینه مثلثات بوده است (نصر - لیمان، ۱۹۹۳: ۵۴۳).

خواجه نصیرالدین با اینکه سر و کارش بیشتر با سیاست و اجتماع بوده، روشن‌ترین راهی را که برای رسیدن به جهان جاودانی نشان می‌دهد، دیانت است. اگرچه وی در تمام نوشته‌های خود از استقلال و معرفت دم می‌زند، آشکارا می‌گوید که دانش تنها از ایمان و دین حاصل می‌شود و حقیقت دانش را دین می‌داند که تسلی‌بخش جان‌ها و روانبخش کالدهای افسرده است. طوسی بیشتر به‌عنوان منجم معروف شد و رصدخانه وی یک مؤسسه علمی در تاریخ علم به‌شمار می‌رود. کتاب *تنسوق‌نامه* او از لحاظ موضوع فقط در مقایسه با مشابهنش یعنی کتاب بیرونی (*کتاب الجواهر فی معرفت الجواهر*) در درجه دوم اهمیت قرار دارد، طوسی یکی از پیشروترین فلاسفه اسلامی است که تعلیمات مشایی ابن‌سینا^۴ را پس از آنکه در طول دو سده در محاق کلام قرار گرفته بودند، احیا کرد. او مظهر نخستین مرحله ترکیب تدریجی مکتب‌های مشایی و اشراقی است، *اخلاق ناصری* وی رایج‌ترین کتاب اخلاقی بین مسلمانان هند و ایران بود.

در نظر خواجه، انسان‌ها فطرتاً بد یا خوب نیستند. تمایلات انسان دستخوش اکتسابات بعدی وی قرار دارد. بحث‌های دقیق خواجه نصیر در باب صفات و افعال انسان، بر بنیاد

1. Archimedes (Born: c. 287 BC, Syracuse, Sicily, Magna Graecia - Died: c. 212 BC, Syracuse)

2. Ptolemy (Born: c. AD 90, Egypt, Roman Empire - Died: c. AD 168, Alexandria, Egypt, Roman Empire)

۳. ریاضیدانی به نام یوهانس مولر معروف به ریگومونتانوس

4. Avicenna (Born: c. 980 CE, Afshona, Peshkunskiy, Bukhara, Samanid Empire - Died: June 1037, Hamadān, Kakuyid Emirate)

تعریف‌های کلاسیک از انسان و برداشت دینی از هویت و شخصیت ترکیبی آدمی صورت گرفته است. رابطه اجتماعی و معنویت مدنی در نظر خواجه چنان است که می‌گوید: «هزار شخص کار کن باید تا یک شخص لقمه‌ای نان در دهن تواند نهاد».

در دستگاه اخلاقی خواجه نصیر، انسان می‌کوشد تا به «سعادت» دست یابد. سعادت مفهومی است در مقابل «شقاوت» و دستیابی به سعادت نیز با رهایی و تبعید نفس از شقاوت مترادف است. انسان باید ماهیت ویژه خود را (که همانا قوه نطق و خردمندی در تمیز خوب و بد، و حسن و قبح است) به‌خوبی بشناسد و با مراعات آن امکان حصول به سعادت را فراهم کند.

خواجه در اخلاق ناصری، بیماری، انحراف نفس از سلامت و اعتدال را بیماری شمرده و این انحراف را برخلاف ارسطو و مسکویه تنها کمّی ندانسته، بلکه امری کیفی و معنایی قلمداد کرده است و آن را «ردائت» نام می‌نهد. از این‌رو علت بیماری اخلاقی را سه سبب ذکر می‌کند: ۱. افراط؛ ۲. تفریط؛ ۳. ردائت عقل، غضب و شهوت (کوربن، ۱۳۷۳: ۸۰۹). وی نفس انسان را دارای نیروهای مختلفی می‌داند که هر یک منشأ بخشی از افکار، احوال و اعمال آدمی هستند. سه قوه «ناطقه»، «شوقیه» و «عامله» در میان قوای انسان اهمیت ویژه‌ای دارند. قوه ناطقه، منشأ ادراک و تعقل در آدمی است. قوه شوقیه احساسات و عواطف انسان را پدید می‌آورد و قوه عامله نیز علت و منشأ عمل و حرکت در وجود انسان است. قوه شوقیه خود به دو قوه غضبیه و شهویه تقسیم می‌شود. این قوه فقط مختص انسان نیست، بلکه حیوانات نیز در این قوه با انسان شریکند. لذا انسان نباید در مقابل قوه شوقیه تسلیم شود، بلکه برای حصول به فضیلت و کمال اخلاقی باید این قوای «سبعی» (غضبی) و شهوی را عقب براند.

خواجه نصیرالدین طوسی سعادت را دارای مراتبی می‌داند که پایین‌ترین آن مربوط به حیات مادی انسان و مرتبه قصوای آن مربوط به آخرت است و آن را سعادت تام می‌داند. وی معتقد است که در دنیا سعادت تام حاصل نمی‌شود، زیرا درد، رنج، حسرت و حرمان از درجه نهایی سعادت وجود دارد و سعادت را این دانسته است که انسان با حرکت ارادی به کمال «خویش» دست یابد و بالاترین مرتبه فضیلت این است که افعال انسان الهی و خیر

محض و بدون نظر به پاداش و کیفر و فقط برای خدا باشد و این خیر محض است که غایتی لافسه محسوب می‌شود. «باید فعل او جمله غرض او باشد، نه پاداش و کیفر و این غرض حکمت و منتهای سعادت است» (طوسی، ۱۳۶۰: ۸۰).

خواجه برخی از انسان‌ها را مفطور یا سرشته به بدی یا نیکی می‌داند، اما اکثریت را تابع اکتسابات آنها قلمداد می‌کند. وی معتقد به وجود «اراده» و «عقل» در انسان است. اراده در پرتو عقل، فعل خوب و بد را از یکدیگر تمییز می‌دهد، لذا راه کسب فضایل از دریچه اختیار به انسان نمایانده شده است. امور خیر نیز دو دسته‌اند: خیرات نفسانی و خیرات جسمانی. عقل مختار حکم می‌کند که آدمی خیرات نفسانی را بر خیرات جسمانی یا حسی ترجیح دهد و آن را برگزیند، چرا که آن ژرف‌تر است. در پرتو همین اختیار، انسان یا دست به «فعل» می‌زند یا «ترک فعل». بنابراین در نظرگاه خواجه نصیر، دو عامل اساسی در تعیین منشأ افعال اخلاقی در انسان، همانا «نفس ناطقه» و «اختیار» است. نفس ناطقه به تمییز خوب از بد و تبیین هر یک می‌پردازد و اختیار موجبات انتخاب را فراهم می‌کند. عقل عملی یا علم اخلاق بر بنیاد این دو عامل عمل خواهد کرد. با اولی تبیین می‌شود و با دومی تحقق می‌یابد.

خواجه معتقد است که نفس آدمی برای آنکه بتواند تهذیب و تعلیم یابد و به اکتساب فضایل بپردازد، لازم است برخی خصایص را در خود داشته باشد. این خصایص از صفت افراط باید دور باشند. وی ضمن ذکر آنها، معتقد است که این ویژگی‌ها حد وسط هستند، در حالی که هر صفت افراطی یا تفریطی، حتما مذبوم و قبیح است. این صفات عبارتند از: اول «تحفظ»، یعنی نگهداری خویش یا خویشنداری. تحفظ آن بود که صورت‌هایی را که عقل با وهم به قوت تفکر یا تخیل، ملخص و مستخلص گردانیده باشند، نیک نگه دارد؛ دوم «تذکر» که همانا یادآوری و تأکید بر حسن است؛ سوم «ذکاء» که به معنای تیزی خاطر و تیزدلی به کار گرفته شده است؛ چهارم «سرعت فهم»؛ پنجم «سهولت تعلم»؛ ششم «حسن هدی» که نیکویی آرامش و وقار و شیوه و روش در نظر است. خواجه می‌گوید: «حسن هدی آن بود که نفس را به تکمیل خویش به حلیت‌های ستوده، رغبتی صادق حادث شود»؛ هفتم «دعت» که به گفته خواجه: «آن بود که نفس ساکن باشد در وقت حرکت

شهوَت و مالک زمام خویش بود» و هشتم «صفای ذهن»، که موجب قابل شدن برای پذیرش فعل نیک خواهد شد. این صفات لازمه نفس برای ترک قبیح و اخذ حسن هستند و چنانچه گفته شد، خواجه آنها را حد وسط بین برخی امور افراطی و تفریطی می‌داند. مثلاً ذکاء حد وسط است بین «خبث» و «بلادت» یا صفای ذهن حد وسط بین «التهاب نفس» و «ظلمت نفس» است. دیگر صفات نیز به همین قیاس. خواجه به صفات ناپسند و مذموم (که ترک آنها واجب است) نیز می‌پردازد و با همان دقتی که صفات محمود، نظیر حلم، حیا، رفق، شجاعت، صبر و غیره را تعریف می‌کند و توضیح می‌دهد، صفات ظلم، عجب، خمود، تهور، شره، حسد و غیره را نیز باز می‌نماید و ضمن تعریف، دقیقاً نتایج و آثار مترتب بر آنها و منشأ و مولد هر یک را برای خواننده روشن می‌کند.

به این ترتیب انسان با دانستن مقولات علم اخلاق، نگاهی بیرونی به خود می‌اندازد و با تقسیم دقیق نیروها و قابلیت‌های انسانی، طرحی برای گریز از لغزش فراهم می‌آورد. بنابراین یک سوی اخلاق در نفس نهفته است، و آن قابلیت‌های نیک و بد و گرایش‌های خیر و شر در وجود آدمی هستند و سوی دیگر آن در عمل نهفته است. حد مطلوب آن خواهد بود که نفس ناطقه مختار، آنچه را نیک می‌داند تحقق بخشد و آنچه را واقعاً بد می‌داند ترک کند. این آموزه مهم اخلاقی در آثار اکثر فلاسفه ما وجود داشته است و اهمیت خاصی دارد. بحث انطباق عمل و دعوی در همه شکل‌های طرح مسائل اخلاقی، همواره مطرح بوده و با تأکیدی که قرآن بر این اصل (لم تقولون ما لا تفعلون)^۱ داشته است، برجستگی خاصی نزد آنان یافته و بخصوص در دستورالعمل‌های سالکانه - اخلاقی عارفان؛ ظرایف آن مورد کندوکاو بسیار قرار گرفته است.

اما بحث‌های اخلاقی خواجه به ابعاد فردی آن منحصر نمی‌شود. خواجه مسائل بسیاری از آموزش «مدینه» را که موضوع جامعه‌شناختی و نظریه سیاست بوده، در کتاب خود وارد کرده است. در این زمینه نیز مشابهات نظر خواجه و فارابی کاملاً مشهود هستند. خواجه

۱. یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چرا چیزی می‌گویید که انجام نمی‌دهید (الصف: ۲).

انسان را موجودی صد درصد مدنی «مدنی الطبع» می‌داند. و زندگی در مدینه را ضرورت زیستی او قلمداد می‌کند. «وجود نوع، بی معاونت صورت نمی‌بندد، و معاونت، بی اجتماع محال است، پس نوع انسان بالطبع محتاج بود به اجتماع، و این نوع اجتماع را تمدن خوانند، و تمدن مشتق از مدینه بود...». این رابطه اجتماعی و معاونت مدنی در نظر خواجه چنان است که می‌گوید: «هزار شخص کار کن نباید تا یک شخص لقمه‌ای نان در دهن تواند نهاد».

خواجه انواع مختلف مدینه را از حیث مقصد آنها همچون فارابی تقسیم و در ضمن درباره افراد و طبقات موجود در مداین نیز گفت و گو می‌کند. مدینه مطلوب در نظر خواجه نیز «مدینه فاضله» است که تحقق سعادت انسان به آن ممکن می‌شود. این مدینه چنانکه فارابی و مقدم بر آن افلاطون گفته‌اند، توسط افاضل و حکیمان اداره می‌شود. مدینه‌های دیگر نظیر مدینه «نذالت» (تمدن مبتنی بر ارزش ثروت و تبادیر) و مدینه «خست» (تمدن مبتنی بر لعب و بیهودگی) و سایر تمدن‌ها، نقطه‌های مقابل مدینه فاضله‌اند (طوسی، ۶۶۳ ق: ۲۳۸).

بحث خواجه در اخلاق ناصری که کل «مقاله سوم» را تشکیل می‌دهد، با عنوان «در سیاست مدن» دارای هشت فصل است و این فصول به‌تمامه نشانگر گرایش اجتماعی خواجه و نظرگاه اخلاقی همه‌جانبه و دقیق اوست.

خواجه نصیر بقای مدینه را به‌واسطه تحقق عدالت ممکن می‌داند. اما «عدالت مقتضی اتحادی است صناعی»، یعنی مصنوعی. لذا باید بنیان محکم تری برای حفظ و بقای مدینه بنیاد نهاد. بنیانی که «اتحادی طبیعی» را اقتضا کرده باشد. این بنیان از نظر خواجه «محبت» است. احتیاج به عدالت نیز از نظر خواجه «از جهت فقدان محبت است» و به این ترتیب «وجوه فضیلت محبت بر عدالت» معلوم می‌شود.

در اخلاق ناصری، عدالت از سه عنصر تشکیل شده است. اول «نوامیس الهی» دوم «عادل صامت» و سوم «عادل ناطق». عادل صامت همان پول است که موجب اجرای اصل تساوی و بی‌نیازی در میان آحاد مدینه می‌شود. عادل ناطق حاکم و کارگزار امور خلائق

است و نوامیس الهی همانا شرع و قانون‌های وحیانی هستند. عادل ناطق باید به حکم نوامیس الهی رفتار کند و گرنه جائز اکبر است. هدف مدینه باید ایجاد عدالت باشد، اما این هدف فقط پله‌ای است که سعادت نهایی و مدینه فاضله را پدید می‌آورد. جوهر مدینه فاضله بر محبت مبتنی است که عدالت نیز در مفهوم آن مستتر خواهد بود. سیاست کامله، چنین جامعه سعادت‌مندی را به وجود می‌آورد، اما اگر سیاست ناقصه در جامعه جاری باشد، سعادت راستین به کف نخواهد آمد و هرج و مرج و «تغلب» رواج خواهد یافت. مدینه تغلب مدینه‌ای است که اساس آن بر غلبه و چیرگی نهاده شده و افراد با بنده کردن و ستم بر دیگران، خود و آنان را از طریق «سعادت» و «عدالت» و «محبت» دور می‌کنند.

خواجه نصیر و اندیشه عدالت

خواجه نصیر بقای مدینه را به واسطه تحقق عدالت ممکن می‌داند. اما «عدالت مقتضی اتحادی است صناعی»، یعنی مصنوعی. لذا باید بنیان محکم تری برای حفظ و بقای مدینه بنیاد نهاد. بنیانی که «اتحادی طبیعی» را اقتضا کرده باشد. این بنیان از نظر خواجه «محبت» است. احتیاج به عدالت نیز از نظر خواجه «از جهت فقدان محبت است» و به این ترتیب «وجوه فضیلت محبت بر عدالت» معلوم می‌شود.

رویکرد خواجه به عدالت از جنس فلسفه اسلامی است و خصوصیات عمومی نگرش‌های فلاسفه عصر میانه جهان اسلام را در خود دارد. این نگاه، همچنانکه انتظار می‌رود، ترکیبی از مبادی و مبانی نظری فلسفه یونانی و آموزه‌ها و بینش‌های کلام اسلامی را در خود جمع کرده است (نعمه، ۱۳۶۷: ۱۷۰ - ۱۷۴).

بحث از عدالت واسطه العقد مباحث اندیشه سیاسی است. این گفتار بازآمده از ارسطو در کتاب سیاست، در اخلاق نیکوماخس انعکاس بنیادین می‌یابد. برخی از پژوهشگران معتقدند مباحث طرح‌شده در این اثر چنان شالوده استواری برای «عدالت» فراهم آورد که تا آغاز دوران جدید مهم‌ترین بحث‌ها در باب عدالت قرار گرفت و فیلسوفان بزرگ اسلامی از فارابی تا خواجه نصیرالدین طوسی هر کدام تحت تأثیر اندیشه‌های او در موضوع عدالت بودند.

خواجه با برجسته کردن شرعیت عدالت‌گرایی (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۱ و ۱۰۱ و ۱۷۸ و ۱۸۴)، در عمل، میان عدالت و دیگر بخش‌های حکمت عملی اسلامی انسجام برقرار کرد (مدرسی زنجانی، ۱۳۳۵: ۷۴) و با این کار، درونمایه‌های پنهان‌مانده و نادیده‌ای را در ترابط این مفهوم و دیگر مفاهیم اسلامی آشکار کرد.

خواجه نصیرالدین طوسی در مقاله سوم اخلاق ناصری، در هشت فصل، به سیاست مدن پرداخته است. در این مقاله نیز، همچون دیگر بخش‌های اخلاق ناصری، خواجه عمدتاً از صورت‌بندی‌های نظری فارابی الهام گرفته و بر سبک و نسق معلم ثانی به تقسیم‌بندی علوم و سیاسات و اجتماعات ملتزم مانده است.

با این حال رنگ و بوی کلامی اندیشه‌های اخلاق ناصری، به‌وضوح، نوعی عبور از تقدم عقل را در اندیشه فارابی نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲۷۴)، در واقع، به یک معنا، خواجه را باید مظهر آن زمینه‌های ناگفته‌ای در فلسفه فارابی دانست که استعداد ویژه‌ای برای توضیح در قالبی کلامی دارد؛ ولی، متأثر از نگاه عقل‌گرا و تحت تأثیر درک یونانی‌تر وی از نظامات فلسفی، حاشیه‌ای شده بود. خواجه مشخصاً سیاست ملک را سیاست سیاسات می‌دانست. وی از این سیاست ذیل عنوان مهم و تعیین‌کننده «سیاست مدینه فاضله» یاد می‌کند. وی سیاست جاری در مدینه فاضله را از جنس امامت می‌شمرد و سیاست فاضله را همان سیاست امامت معرفی می‌کرد. چه آنکه امام، بنا بر تقرب به حضرت حق، مصلحت خلق را می‌شناسد و می‌داند و با همه به حلم، رفق و مدارا، آن‌گونه که اخلاق ناصری توضیح می‌دهد، رفتار می‌کند.

به اعتقاد خواجه چنین سیاستی مولد رشد است و در همه حال نیکو خواهد بود (طوسی، ۱۳۶۱: ۳۰۰) در واقع شکل‌گیری و تداوم سیر در مسیر سعادت، مطابق اندیشه بسط‌یافته در اخلاق ناصری، تابعی از برقراری سیاست فاضله‌ای از این دست (سیاست فاضله مبتنی بر امامت) است (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۵۷).

ایجاد ارتباط میان اخلاق و سیاست ذیل توانمندی‌های امام، درک خاصی از عدالت را در اندیشه خواجه سبب شده است که به آن خواهیم پرداخت:

عدالت کارویژه دولت و حاصل عمل به قانون های برآمده از شرع است. به این ترتیب تضمین رویکرد به عدالت در جامعه در عداد اصلی ترین مسئولیت های دولت قرار می گیرد و دولت، به منظور قوام بخشی به ملک و مملکت، جریان عدالت را در جامعه سبب می شود (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹: ۲۵۰ - ۲۷۸).

خواجه نصیر برخلاف سیاست اندیشان دوره طلایی اسلامی، عدالت را نه ذیل باب سیاست بلکه در چارچوب اخلاق طرح می کند و آن را بر دیگر فضایل سه گانه اخلاقی رجحان می دهد. وی تصریح می کند که هیچ فضیلتی شریف تر و کامل تر از عدالت نیست. چون در دانش اخلاق تبیین می شود که عدالت وسط حقیقی و مرجع بوده و هرچه جز او به نسبت با او اطرافند. عدالت هم چون وحدت است که موجب ثبات و قوام موجودات و مقتضی شرف و کمال خواهد بود. خواجه تأکید دارد که در حقیقت، واضع عدالت ناموس الهی است. او با پیروی از آرای ارسطو به سه دسته عناصر اشاره می کند و می گوید حفظ عدالت در میان خلق بی این سه چیز صورت نگیرد: ناموس الهی، حاکم انسانی و دینار. خواجه می نویسد: «در کتاب نیکوماخوس گفته شد که ناموس اکبر من عندالله تواند بود؛ ناموس دوم از قبل ناموس اکبر است که حاکم باشد و ناموس سوم دینار است». وی معتقد است که خداوند در تنزیل آیه «و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» (حدید: ۲۵) همین معنا را به عینه مراد دارد. پس از آن طوسی به عدل معنا توجه کرده و عمارت دنیا را به عدل مدنی و خرابی دنیا را به جور مدنی پیوند داده و انواع متضاد از عدالت را از ارسطو نقل کرده است و می افزاید: «جائر سه نوع بود اول جائر اعظم و آن کسی بود که ناموس الهی را مُتقادر نباشد و دوم جائر اوسط است آن که حاکم را مطاوعت نکند و سوم جائر اصغر است. فسادی که از این جور حاصل می شود غضب، نهب اموال، انواع دزدی و خیانت باشد؛ اما فساد از جور اول، عظیم تر از این فسادها است». آنچه خواجه در فصل عدالت به نگارش آورد، پراکنده و مبسوط و بی انسجام است.

در سیاست مدینه فاضله عدالت و محبت به مثابه دو عنصر اساسی و تعیین کننده مطرح می شوند. این دو، مطابق رویکرد خواجه، باعث و بانی استحکام پایه های نظام سیاسی و ضامن حرکت آن در مسیر فضیلت و سعادت هستند (یوسفی راد، ۱۳۸۰: ۲۸۳). در این

میان ضرورت‌های ناشی از زندگی اجتماعی انسان در سیر آن به کمال اقتضایی دارد که بیش از آنکه از جنس قانون و قدرت باشد، از جنس ارتباط و همدلی، است. اینجا همان جایی است که محبت به‌مثابه عدل عدالت مطرح می‌شود. در واقع التزام ساکنان مدینه فاضله به اخلاق نیک و ترابط و تعامل آنها با یکدیگر نوعی از انس و محبت را سبب می‌شود که حاصل مناسبات درونی چنین جامعه‌ای است (طوسی، ۱۳۶۱: ۲۵۹).

عدالت فصل مشترک نظریات اخلاقی ارسطو و خواجه نصیرالدین طوسی

ارسطو و خواجه نصیر هر دو به اخلاق به‌عنوان یک بنیان و جانمایه حیات آدمی نگریسته‌اند و تأملات آنان نشان از درنگ‌های عقلانی و بیان‌گری خردی در باب تعریف و به‌کار بستن اخلاق دارد. در هر دو اندیشه اخلاقی، «عدالت» نقطه مشترک اندیشه اخلاقی ارسطو و خواجه نصیر است که هم در اخلاق ناصری و هم در اخلاق نیکوماخوس بر آن تأکید شده است. عدالت در رویکرد آنان منشأ همه فضیلت‌ها - و نه جزئی از آن - است و تا عدالت نباشد، سعادت میسر نخواهد شد. گویی عدالت علاوه بر آنکه یک منشأست، یک ناظر نیز به حساب می‌آید، چه اینکه اخلاق رعایت کردن و حد نهادن بر قوای آدمی است و عدالت ناظر و تنظیم‌کننده این قواست.

با توجه به این نقطه مشترک (یعنی عدالت) می‌توان تفاوت ارسطو و خواجه نصیر را در اخلاقیات جست‌وجو کرد و یافت. خواجه در متن شریعت و با نگاه به آسمان، به اخلاقیات می‌اندیشد و لذا باید رابطه انسان و خداوند را در نظر آورد و انسان اخلاقی مد نظر او انسان دینی است. لذا خواجه به فضایل اخلاقی رهاورد آتن، دینداری را می‌افزاید و فضیلت عدالت را مجموعه‌ای از فضایل دیگر می‌شمارد. اما در دیدگاه اخلاقی ارسطو، انسان اخلاقی، میان خود و اجتماع ایستاده است.

ارسطو کار خود را با بحث از ماهیت سعادت آغاز می‌کند. در دیدگاه او انسان در پی هر خیری بکوشد، آن خیر در مسیر نیل به خیر نهایی است. این خیر نهایی در تمایز و فصل تعریف انسان از سایر موجودات یافت می‌شود؛ یعنی در بعد عقلانی. لذا وظیفه اصلی انسان کارزاری متناسب با این وجه تمایز است. این مطلب رهیافت ورود به بحث در

زندگی عقلانی محسوب می‌شود. هنگامی که زندگی موافق عقل و اندیشه است، سعادت (خیر) نهایی در گرو چنین بستری خواهد بود.

ارسطو با آغاز از انسان و تحلیل نفس او، فضایل را به دو دسته فضایل اخلاقی و عقلانی تقسیم می‌کند. آنگاه با تحلیل فضیلت، به نظریه حد وسط (اعتدال یا عدالت) دست می‌یابد. عمل بر مبنای عدالت نزد ارسطو دو جنبه می‌یابد: یکی عمل بر طبق قانون‌ها و دیگری احترام به برابری شهروندی. اینجاست که عدالت، تمام معنای فضیلت را دربر می‌گیرد. بیان وی از عدالت، نوعی پختگی در نظریه اخلاقی او فرا می‌آورد که مقبول و مطلوب بخشی از متفکران مسلمان می‌افتد. خواجه نصیر از گرد راه می‌رسد و برای نفس، سه قوه و برای هر قوه، فضیلتی در نظر می‌گیرد. در دیدگاه وی، از تعادل فضایل سه‌گانه، فضیلت چهارمی به نام عدالت برمی‌آید. وی با در نظر داشتن منش اخلاقی، حجم گسترده‌ای از مناسبت‌های انسان با خود و دیگران را در امور شخصی و اجتماعی ذیل بحث اخلاقیات قرار می‌دهد. در نظر او اخلاق از ساده‌ترین افعال و منش آدمی در زندگی شخصی تا پیچیده‌ترین کنش‌های اجتماعی قامت می‌آراید. در بیان دیگر، زیست جهان و چگونگی زیست آدمی مورد پرسش و بررسی حکیم طوس است و وی از هیچ وجهی از زندگی آدمی چشم نمی‌پوشد.

از سوی دیگر، هرچند بتوان هر دو رویه اخلاقی را فضیلت‌محور قلمداد کرد، از نظرگاهی می‌توان این فضیلت را تنها اشتراک لفظ پنداشت؛ چنانکه اشاره شد، ارسطو در رابطه فرد و اجتماع می‌اندیشد و باور دینی، یک فصل ممیز او و حکیم طوس است. بی‌تردید باور دینی با گفتمان آسمانی مخصوص به خود، خاستگاه متفاوتی در تعیین فضایل و تشخیص فرد متخلق دارد. با همین نکته می‌توان اخلاق خواجه نصیر را جامع‌تر از ارسطو یافت. زیرا ساحت‌های بیشتری از وجود آدمی را در نظر آورده است.

منابع

۱. ارسطو (۱۳۷۹). *اخلاق نیکوماخوس*، کتاب هشتم، ترجمه محمد حسین لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲. ادواردز، پل (۱۳۹۳). *دایرةالمعارف فلسفه*. مترجم انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.
۳. ابراهیمی فر، عبدالهادی (بهار و تابستان ۱۳۸۲). سعادت و فضیلت از دیدگاه ارسطو، *مجله دانش پژوهان*، شماره ۳: ۷۰.
۴. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۹). *تئوری عدالت در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، فصلنامه علوم سیاسی*، شماره هشتم، بهار ۱۳۷۹.
۵. سی بکر، لارنس (۱۳۸۶). *دایرةالمعارف فلسفه اخلاق*، ترجمه گروهی از مترجمان، چ دوم، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام.
۶. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۰). *اخلاق ناصری*، به تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی، علی رضا حیدری، چ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۷. طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱). *اخلاق محتشمی*، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، چ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۸. طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۸). *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، چ سوم، تهران: کویر.
۹. طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۸). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، چ هشتم، تهران: کویر.
۱۰. کورین، هانری (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر.
۱۱. کی، ویلیام (۱۳۸۳). *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم: کتاب طه.
۱۲. مسکویه، ابوعلی (۱۳۷۳). *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم: انتشارات بیدار.
۱۳. مدرسی زنجانی، محمد (۱۳۳۵). *سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۴. نصر، سیدحسین؛ لیمان، الیور (۱۹۹۳). *History of Islamic Philosophy*. جلد اول، مترجم جمعی از استادان فلسفه، تهران: انتشارات حکمت.
۱۵. نعمه، شیخ عبدالله (۱۳۶۷). *فلاسفه شیعه*، ترجمه سید جعفر غضبان، چ اول، تبریز: کتابفروشی ایران.
۱۶. هولمز، رابرت ال (۱۳۸۵). *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، چ سوم، تهران: انتشارات ققنوس.
۱۷. یوسفی راد، مرتضی (۱۳۸۰). *اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی*، چ اول، قم: بوستان کتاب.