

تحلیل همزادی اخلاق و تمدن در نگرش طبیعت‌گرای مسکویه رازی

رحیم دهقان سیمکانی *

چکیده

مسکویه رازی بیش از نیمی از عمر خود را در دستگاه حکومت آل‌بویه گذراند. او دغدغه شکوفایی تمدن اسلامی را داشت. مسئله او چیستی و چگونگی تحقق جامعه‌ی متمدن است و در قالب پنج گام، فرایند تحقق جامعه‌ی متمدن را در آثار خود به تصویر کشیده است: در گام نخست، تعاون و مشارکت اجتماعی را بنیادی‌ترین مفهوم برای یک جامعه‌ی متمدن دانسته و بر اساس این مفهوم پایه، از امکان‌ناپذیری تحقق سعادت در بیرون از اجتماع سخن می‌گوید؛ در گام دوم، زیربنای این مفهوم را در نیازهای طبیعی انسان جست‌وجو می‌کند و زمینه‌ای برای طرح نظریه‌ی اخلاقی قانون طبیعی آماده می‌کند؛ در گام سوم، از دو عامل دین و خرد جمعی برای فعلیت بخشیدن به خصلت طبیعی تعاون، سخن گفته و با تبیین کارکردهای دین، تأثیر آموزه‌های دینی بر تقویت مؤانست و مشارکت و در نتیجه، همبستگی اجتماعی را تبیین کرده است؛ در گام چهارم، غایات نهایی و میانی را برای تعاون اجتماعی مشخص کرده است؛ و در گام پنجم، برای تحقق این غایات، ساختار حکومت عادلانه و سازوکار نظارت بر حکومت برای رساندن جامعه به غایت نهایی را در قالب قوانین دین و پرسشگری‌های آزاداندیشان خیرخواه پیشنهاد می‌کند. این مقاله با روش تحلیلی و استنادی، ضمن تبیین این پنج گام، به فرایند تحقق جامعه‌ی متمدن و نسبت آن با اخلاق در نگرش مسکویه رازی پرداخته و به تناسب بحث، تمایز رهیافت اخلاقی وی با ارسطو را تبیین کرده است.

کلیدواژه‌ها: تعاون، اخلاق، تمدن، طبیعت‌گرایی، مسکویه رازی.

* استادیار دانشگاه شهید بهشتی (r_dehghan@sbu.ac.ir).

(تاریخ دریافت: ۹۸/۰۵/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۰/۱۶)

مقدمه

مسکویه رازی^۱ (۳۲۰ یا ۳۲۶-۴۲۱ ه‍.ق) یک مقام ارشد حکومتی و در عین حال یک فیلسوف اجتماعی، جامعه‌شناس سیاسی، مورخ و ادیب است که بخش عمده‌ای از عمر خود را در دستگاه حکومتی آل‌بویه و در خدمت حسن رکن‌الدوله، علی عمادالدوله، و احمد معزالدوله گذرانده است (کرمر، ۱۳۷۵: ۳۱۷). او در دورانی زندگی می‌کند که به اذعان برخی، اوج تمدن اسلامی و شکوفایی عقلی است (متز، ۱۳۸۸، ۱۰۸)؛ به این معنا که جریان‌های فکری مختلف در جهان اسلام به خصوص جریان عقل‌گرایی به طور خاص در بغداد، در حال رشد هستند. او معاصر با افرادی چون شیخ مفید، سید مرتضی، قاضی عبدالجبار معتزلی، باقلانی، و از طرفی معاصر با ابن‌سینا است. تنوع فکری موجود در زمان وی، به گونه‌ای است که او جریان اهل حدیث، جریان کلام امامیه، جریان معتزله، جریان اشاعره، و جریان فلسفی‌مثنائی را در فرهنگ ایران و عراق شاهد است؛ تنوعی که زمینه را برای آبادانی تاریخ اندیشه و بلوغ تمدن اسلامی فراهم آورده است؛ به خصوص این که در دوران حکومت آل‌بویه، به جهت اقتدار و موقعیت مالی این حکومت، نوعی آرامش نسبی نیز بر ایران و عراق حاکم است (همان: ۱۴۰-۱۴۱) و دغدغه جنگ و ناآرامی کمتر وجود دارد. لذا زمینه ایجاد و رشد تفکر تمدنی، در این مقطع از تاریخ، به خوبی وجود دارد و مسکویه که البته خود در بطن جریان سیاسی-اجتماعی است، در این جهت گام‌هایی برمی‌دارد تا نقشه راه تحقق تمدن اسلامی را از مسیر حکمت عملی طرح‌ریزی کند. به همین دلیل، نگارش کتاب تجارب الامم با رویکرد اخلاقی و نیز کتاب تهذیب الاخلاق را در پیش می‌گیرد تا از طریق پروژه اخلاق مدنی، الگویی از تمدن‌سازی به دست دهد. در مقاله پیش رو، این الگو مورد بحث و تحلیل قرار می‌گیرد.

قبل از ورود به بحث، اشاره به دو نکته لازم است: نخست این که تا کنون تحقیقاتی

۱. خودش یا پدرش (علی‌الافتلاف) زردشتی بوده و مسلمان و شیعه شده است (مسکویه، ۱۳۵۸: ۱۵). صاحب اعیان‌الشیعه و قاضی نورالله در مجالس المؤمنین و صاحب ریاض العلماء، تصریح به تشیع او کرده‌اند. همراهی او با آل‌بویه و نزدیکی به آن‌ها نیز دلیل بر تشیع اوست (امامی‌فر، ۱۳۸۳: ۱۴۱).

دربارهٔ اخلاق از منظر مسکویه رازی انجام شده،^۱ اما تا آن‌جا که نویسنده اطلاع دارد، گام‌های اساسی وی برای تحقق تمدن اسلامی از طریق اخلاق، در آثار ایشان بررسی و تحلیل نشده است. این مقاله ابتدا به تبیین دغدغهٔ مسکویه رازی پرداخته، و آن‌گاه ضمن تبیین دو اصطلاح «اخلاق مدنی» و «تمدن اسلامی»، فرایند تحقق تمدن اسلامی در اندیشهٔ مسکویه رازی را در قالب پنج گام، به تصویر خواهد کشید.

نکتهٔ دوم، ناظر به اهمیت مسکویه و ضرورت توجه به آثار اوست. مرحوم نراقی از او به عنوان شیخ کامل و استاد در علم اخلاق، و به عنوان اول کسی از اهل اسلام که در فن شریف اخلاق تصنیف و تألیف کرده، یاد کرده است (نراقی، ۱۳۷۸: ۴۷). مسکویه لقب «معلم ثالث» را دارد و مترجم کتاب تجارب‌الامم در مقدمهٔ خود بر این کتاب می‌نویسد: «مسکویه را معلم ثالث بدان جهت گفته‌اند که در بازسازی شاخهٔ عملی فلسفهٔ یونان یعنی فلسفهٔ اخلاق و استوار کردن پایه‌های آن، نقشی بی‌همتا داشته است. چنان‌که هیچ مصنفی که حتی تا امروز در فلسفهٔ اخلاق کتابی نوشته، بر آنچه او آورده، چیزی نیفزوده است» (مسکویه، ۱۳۸۹: ۱۵/۱-۱۶). این سخن اگرچه قدری اغراق‌آمیز است، اما نشان از قدر و اهمیت مسکویه است. علی‌رغم این‌که ابن سینا معاصر وی است، اما پس از ارسطو و فارابی، ابن سینا به «معلم ثالث» ملقب نشد، بلکه این لقب با مسکویه مشهور شد؛ چراکه مسکویه پروژهٔ فکری تمدن‌سازی را در سر داشت که افرادی چون ابن سینا نیز در این پروژه قرار می‌گیرند و بر اساس دغدغهٔ تمدن‌سازی ابوعلی مسکویه، با آراء خود پازل‌ها و بخش‌هایی از آن را تکمیل می‌کنند. خواجه نصیر در مقدمهٔ اخلاق ناصری، اشعاری را در وصف کتاب تهذیب‌الاخلاق مسکویه می‌گوید و آن را ضامن کامل شدن مردمان می‌داند (طوسی، ۱۴۱۳: ۵۴).

۱. از جمله، مقالهٔ «نظریهٔ فرهنگی ابن مسکویه»، نوشتهٔ قاسم ابراهیمی‌پور که در سال ۱۳۹۴ در فصلنامهٔ دین و سیاست فرهنگی منتشر شده است؛ مقالهٔ «چیستی سعادت از منظر مسکویه» نوشتهٔ عین‌الله خادمی که در ۱۳۹۲ در فصلنامهٔ فلسفه و کلام اسلامی منتشر شده، و مقالهٔ «اخلاق مدنی مسکویه» که توسط سیدجواد طباطبایی در سال ۱۳۶۶ در مجلهٔ تحقیقات اسلامی منتشر شده است. هر یک از این آثار، ابعادی از تفکر اخلاقی مسکویه رازی را مورد بحث و تحلیل قرار داده‌اند.

۱. مسکویه و پروژه اخلاق

مسکویه در مقدمه خود بر کتاب تجارب الامم، نکاتی بیان می‌کند که نشان می‌دهد او دغدغه جامعه دارد و در پی آن است که نشان دهد چگونه می‌توان مدلی از جامعه متمدن ارائه کرد که شکوفایی، عمران و آبادانی را به ارمغان آورد. به همین دلیل، دو اقدام علمی بنیادین انجام می‌دهد. نخستین اقدام وی، نگارش کتاب تجارب الامم است تا آن را پیش روی حاکمان قرار دهد، و آن‌ها را نسبت به کوله‌باری از تجربه زیسته حاکمان و جوامع پیشین آشنا سازد و مسیری روشن پیش روی آن‌ها قرار دهد. دومین تلاش وی، نگارش کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق است. او پاسخ اصلی دغدغه خود را در پرداختن به پروژه اخلاق می‌یابد و به این امر اهتمام می‌نهد که نقش آن را در عمران و آبادی جامعه نشان دهد. او با تدوین پروژه اخلاق مدنی، نوعی بسترسازی عقلی-فلسفی برای اخلاق مدنی انجام داده که باعث شده لقب معلم ثالث را از آن خود کند (امین، ۱۴۰۳: ۱۵۹/۳؛ و نراقی، ۱۳۷۸: ۴۷).

۲. اخلاق مدنی و جامعه متمدن

مراد از اخلاق مدنی، اخلاقی است که به ارزش‌ها و هنجارهای حیات اجتماعی انسان‌ها در زندگی شهرنشینی می‌پردازد. در نظر مسکویه، اخلاق مدنی، اخلاق همزیستی است و می‌توان آن را با مفاهیمی چون همبستگی اجتماعی، نظم اجتماعی، و پیوند اجتماعی، بیان کرد که اموری چون نظم اجتماعی و پیشرفت و نهایتاً سعادت، نتیجه و حاصل آن است (مسکویه، ۱۴۲۶: ۹۶). در نظر وی، انسان به صورت طبیعی به گونه‌ای آفریده شده که ناچار برای دست یافتن به سعادت خود، معاونت، محبت و معاشرت انسان‌های دیگر را نیاز دارد و در غیر این صورت، از دستیابی به فضایل انسانی محروم خواهد ماند.^۱ انسانی که خواهان

۱. «ان الانسان من بين جميع الحيوان، لا يكتفي بنفسه في تكميل ذاته، ولا بد له من معاونة قوم كثير العدد حتى يتمم به حياته الطيبة، و يجرى امره على السداد، و لهذا قال الحكماء: ان «الانسان مدني بالطبع» أي هو محتاج الى «مدينة» فيها خلق كثير لتتم له السعادة الإنسانية، فكل انسان بالطبع و بالضرورة يحتاج الى غيره، فهو لذلك مضطر الى مصافاة الناس و معاشرتهم العشرة الجميلة، و محبتهم المحبة الصادقة، لانهم يكملون ذاته و يتممون انسانيته، و هو أيضا يفعل بهم مثل ذلك... فاذا القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد و ترك مخالطة الناس، لا يحصل لهم شيء من

دستیابی به فضایل است، باید با هم‌نوعان خود معاشرت داشته باشد (همان: ۲۲۶). با این بیان، مسکویه سعادت انسان را از طریق اخلاق مدنی ترسیم کرده است. از دیگر سو، مسکویه از یک نگاه تمدنی نیز برخوردار است و فرایند تحقق تمدن را از مدخل اخلاق مدنی، دنبال می‌کند. تمدن را به لحاظ لغوی، خارج شدن جامعه‌ای از مرحله ابتدایی به مرحله‌ای بالاتر دانسته‌اند (دهخدا، ۱۳۷۲: ذیل واژه تمدن) و در معنای اصطلاحی، تعاریف متعددی از جمله نوعی خاص از فرهنگ که در پی نبوغ مبتکران موجودیت یافته (لوکاس، ۱۳۶۶: ۱۶)، نوعی تعالی فرهنگی که در پی پذیرش نظم اجتماعی ایجاد شده (ولایتی، ۱۳۸۲: ۳۲/۱) و یا سطح گسترده‌ی هویت فرهنگی (هانتینگتون، ۱۳۸۰: ۴۷) بیان شده است. هانتینگتون معتقد است «تمدن مجموعه دانش‌ها، هنرها، فنون و آداب و سنن، تأسیسات، و نهادهای اجتماعی است که در پرتو ابداعات و فعالیت‌های گروه‌های انسانی تکامل یافته و در تمام قسمت‌های جامعه گسترش می‌یابد» (هانتینگتون، ۱۳۷۰: ۴۷). این تعاریف، متفاوت از بیانی است که اندیشمندان اسلامی در تعریف تمدن ارائه کرده‌اند. در تعریف اندیشمندان مسلمان از تمدن، بیش از شاخصه‌ها و مؤلفه‌های مادی و سخت‌افزاری، شاخص‌های معنوی و نرم‌افزاری مورد تأکید است. برای نمونه، خضوع در مقابل مذهب و قانون (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۱۰/۱) آزادی افراد در اظهار عقاید و آراء (همان: ۳۳/۵) و تأمین نیازهای معنوی و اخلاقی انسان‌ها (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۱۴) از جمله شاخصه‌های یک جامعه متمدن دانسته شده است. لذا تمدن دارای دو بُعد عینی یا

الفضائل الانسانية، و ذلك ان من لم يخالط الناس و لم يساكنهم في المدن لا تظهر فيه العفة و لا الجدة و لا العدالة، بل تصير قواه و ملكاته التي ركبت فيه باطلة، لأنها لا توجه لا الي خير و لا الي شر، فاذا بطلت و لم تظهر أفعالها الخاصة بها صاروا بمنزلة الجمادات و الموتى من الناس» (مسکویه، ۱۴۲۶: ۱۱۱-۱۱۲).

۱. در اصطلاح دانشمندان انسان‌شناسی، لفظ فرهنگ دال بر مظاهر زندگی در هر جامعه‌ای است، خواه جامعه‌های پیشرفته و خواه جامعه‌های عقب‌مانده. اما لفظ تمدن در اصطلاح آنان، دال بر مظاهر حیات فقط در جامعه‌های پیشرفته است. بهترین وسیله برای تشخیص تمایز بین این دو لفظ، این است که لفظ فرهنگ را فقط به معنی پدیدارهای پیشرفت عقلی به کار بریم که در مورد افراد صدق می‌کند و لفظ تمدن را به معنی مظاهر پیشرفت عقلی و مادی توأمان که در مورد جوامع صادق است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۳۱۵).

سخت‌افزاری و معنوی یا نرم‌افزاری است. پیشرفت‌های ادبی، هنری، علمی، صنعتی که رفاه مادی را در پی داشته و در یک جامعه از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود، مربوط به بُعد سخت‌افزاری و گسترش ارزش‌های معنوی و فضایل اخلاقی در جامعه، مربوط به بُعد درونی تمدن است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۳۱۴). به تعبیر دیگر، «اندیشه تمدنی، اندیشه‌ای است جامع در ارتباط با این جهان و آن جهان» (یوکیچی، ۱۳۷۹: ۴۹). مسکویه بر شاخص‌های نرم‌افزاری تمدن بیش از پیشرفت‌های علمی و صنعتی تمرکز کرده است. او تمدن را بر محور مقوله «مودت» و «مشارکت» تعریف کرده و آن را اجتماع انسان‌ها و تقسیم همه امور و مشاغل بین آن‌ها می‌داند (مسکویه و توحیدی، بی‌تا: ۳۴۷). در نظر وی، تمدن با اخلاق معنا می‌یابد و انسان متمدن، صرفاً انسان پایبند به ظواهر مدنیت و برخوردار از نمادهای علمی، هنری و... نیست؛ و اساساً تمدن بدون اخلاق، مفهومی بی‌معنا و توخالی است (مسکویه، بی‌تا: ۶۶). بر این اساس، در نظر مسکویه، انسان متمدن، لزوماً انسان سعادت‌مند نخواهد بود، بلکه انسان متمدن، متعلق به اخلاق مدنی است که سعادت‌مند خواهد بود (مسکویه، ۱۴۲۶: ۱۱۱-۱۱۲). او معتقد است که مدنیت، در حقیقت، چیزی جز معاشرت و مساعدت متقابل بین انسان‌ها ضمن پذیرش اختلافات نیست (مسکویه و توحیدی، بی‌تا: ۶۸ و ۲۵۰) و مفهوم تمدن در نظر وی در تناسب با مفهوم تعاون و مساعدت معنا می‌یابد. لذا اجتماع متعاون در نظر وی، نوعی تمدن است؛ چه در بیابان، شهر و یا قلّه کوه باشد.^۱ تحقق این نوع تمدن، نیازمند بسترسازی اخلاقی است و مسکویه بدین جهت، فرایند تحقق آن را در آثار خود به تصویر کشیده است.

۳. فرایند تحقق جامعه متمدن مبتنی بر اخلاق در پنج گام

مسکویه در پنج گام، با نگاهی فلسفی، و با بهره‌گیری از مبنای طبیعی در اخلاق، نوعی بسترسازی عقلی - فلسفی را برای اخلاق مدنی فراهم می‌سازد تا در پرتو آن جامعه‌ای متمدن را پیش روی چشم انسان‌ها ترسیم کند. این پنج گام از این قرارند:

۱. «هذا الاجتماع للتعاون هو التمدن سواء كان ذلك في الناس و برا و مدرا او على رأس جبل» (مسکویه، بی‌تا: ۶۶).

۳-۱. **تعاون و محبت:** مهم‌ترین مؤلفه در بنیان اخلاق مدنی، تعاون است. مسکویه از تعابیر مختلفی از جمله مساعدت، مواساة^۱ و مشارکت^۲ برای تبیین مؤلفه تعاون بهره برده تا ایده خود درباره محوری بودن و بنیانی بودن تعاون در جامعه متمدن را بیان کند. مدنیت در نگرش وی، با مفهوم تعاون، و ارتباط و مساعدت معنا می‌یابد و بدون تعاون و همکاری، مدنیت و در نتیجه تمدن، معنا ندارد (مسکویه، بی تا: ۶۴-۶۶). البته تعاون یا مشارکت، سطوح و گونه‌های مختلفی می‌تواند داشته باشد؛ از جمله مشارکت معطوف به معاش و توسعه و پیشرفت جامعه؛ مشارکت عقلی و علمی؛ و مشارکت فضیلت‌محور. در سایه این معاونت‌ها و مشارکت‌ها، جامعه می‌تواند یک جامعه متمدن باشد.

بر اساس مفهوم محوری «تعاون»، مسکویه معتقد است انسان‌ها برای محقق ساختن جامعه متمدن، باید کمک‌کار یکدیگر باشند؛ به این معنا که چون ملکات و خیرات لازم برای سعادت‌مندی انسان زیاد است و انسان‌های غیرمعصوم^۳ طاقت و توانایی دستیابی به تمام خیرات را ندارند، بهتر است دست‌جمعی برای تحصیل سعادت انسانی قیام کنند؛ بدین گونه که یکی در فضیلت عفت قوی شود، دیگری در شجاعت، دیگری در حکمت و...؛ و چنین جمعی که هر یک از افراد آن یک خصوصیت اخلاقی عالی داشته باشد، جمع سعادت‌مندی خواهد بود.^۴ از این رو، بیان می‌کند «نکوهش ما از اهل زهد به این دلیل است که آنان

۱. مسکویه مواساة را به معنای معاونت و همیاری با دوستان، مستحقان، و مشارکت دادن آن‌ها در اموال و داشته‌های زندگی، از جمله فضایل اخلاقی ذیل سخاوت بیان کرده است (مسکویه، ۱۴۲۶: ۱۰۴).

2. Participation.

۳. انسان‌های معصوم چون مقام «اذا شاء أن علموا علموا» را دارند، چه بسا نیازی به تعاون به این شکل ندارند؛ اما انسان‌های غیرمعصوم، لزوماً در جمع است که به فضایل دست می‌یابند (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۳۴).

۴. «و لما كانت هذه الخیرات الانسانیة و ملکاتها التي فی النفس کثیرة و لم یکن فی طاقة الانسان الواحد القیام بجمیعها، و جب أن یقوم بجمیعها جماعة کثیرة منهم و لذلك و جب أن تكون اشخاص الناس کثیرة و أن یجتمعوا فی زمان واحد علی تحصیل هذه السعادات المشترکة لتکمیل کل واحد منهم بمعاونة الباقین له فتكون الخیرات مشترکة و السعادة مفروضة بینهم فیتوزعونها حتی یقوم کل واحد منهم بجزء منها و یتم للجمیع بمعاونة الجمیع الکمال الانسی و تحصل لهم السعادات الثلاث... و لاجل ذلك و جب علی الناس ان یحب بعضهم بعضاً لأن کل واحد یری کماله عند الآخر و لولا ذلك لما تمت الفرد سعاده فیکون اذاً کل واحد بمنزلة عضو من اعضاء البدن و قوام الانسان بتمام اعضاء بدنه» (مسکویه، ۱۴۰۵: ۱۳).

توحش را انتخاب کرده‌اند که ضد تمدن است، به همین جهت آنان از فضیلت‌ها عاری هستند. کسی که جدای از مردم زندگی بکند و عاری از فضیلت‌های اخلاقی باشد، چگونه می‌تواند میانه‌رو، عادل، گشاده‌دست و شجاع باشد» (مسکویه، ۱۴۲۶: ۱۱۱-۱۱۲).

مطابق این مؤلفه بنیادین که بنیان نظریه اخلاق مدنی مسکویه را شکل می‌دهد، کمال انسان در گرو کمال دیگر انسان‌هاست و به بیان دیگر، کمال افراد در گرو کمال جامعه است. مسکویه تأکید می‌کند هر فردی در جامعه، به منزله عضوی از اعضای بدن است و قوام انسان، تنها در صورت تعاون تمامی اعضای بدن ممکن است (همان: ۹۶). این سخن مسکویه چند قرن پس از وی در قالب شعر معروف سعدی به عنوان شعار معروف در عرصه تمدن‌سازی نمود یافت.^۱

۲-۳. انس طبیعی و نیازهای طبیعی انسان: مسکویه در گام دوم سعی می‌کند مبنایی برای خصوصیت تمدن‌ساز تعاون، ارائه دهد. او این مبنا را از ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس وام می‌گیرد. ارسطو معتقد بود که باید خیر را از طریق بصیرت در قابلیت‌هایی که طبیعت انسان را سامان می‌دهند، فهم کرد (کوپر، ۱۳۷۸: ۳۶). در نظر او خیر آدمی مانند خیر هر موجود زنده دیگر در رشد قابلیت‌های انسانی او نهفته است. طبق این نظریه، بر اساس ساختار طبیعی، سعادت انسان در فرایند میل به غایت ازلی و نامتغییر حاصل می‌شود (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۴۶۶-۴۶۷). مسکویه با اتخاذ این مبنا، لازمه فعلیت یافتن قابلیت‌های انسانی را تعاون دانسته، تأکید می‌کند که جامعه بشری، نتیجه یک ضرورت نیست، بلکه حاصل انس طبیعی^۲ انسان است. در نظر مسکویه، انسان به نحو طبیعی خود دوست است^۳ و این امر، باعث می‌شود که به صورت طبیعی برای صیانت از خود، با دیگران انس و الفت بگیرد.^۴ مسکویه مدنی بالطبع بودن انسان را با معنای انسان که در نظر او از انیس بودن و

۱. بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند.

2. Natural sociability.

۳. «کل انسان یحب نفسه» (مسکویه، ۱۴۲۶: ۲۷۸).

۴. «أن الانسان آنس بالطبع» (مسکویه، ۱۴۲۶: ۲۲۷).

اُنس گرفتن از ماده «ا ن س» است، معنا می‌کند و معتقد است که اساساً انسانیت انسان در انس داشتن با اطرافیان است و هر چه این انس و الفت با دیگران بیشتر باشد، انسانیت او از سعه بیشتری برخوردار خواهد شد. در واقع، در نظر وی، انسان‌ها به میزانی انسان هستند که استعداد انیس بودن را در خود شکوفا کنند (مسکویه، ۱۴۲۶: ۲۲۸). به تعبیر او «هر انسانی بالطبع و بالضرورة نیازمند دیگران و محتاج همراهی و محبت صمیمانه انسان‌ها است؛ زیرا آن‌ها کامل‌کننده انسانیت اویند» (همان: ۱۱۱-۱۱۲). او در این گام، از میل به تعاون به عنوان یک میل طبیعی در وجود انسان سخن می‌گوید که خداوند در وجود انسان نهاده و مطابق آن با بیان ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى﴾ (مائده/۲)، انسان‌ها را در امور اخلاقی، به تعاون امر کرده است (سحمرانی، ۱۴۰۸: ۱۴۹).

با این بیان، مسکویه بنیان تعاون را بر طبیعت انسان مبتنی کرده و در جهت تئوریزه کردن مفهوم تعاون، به نظریه اخلاقی قانون طبیعی تن داده است که بنیان اخلاق را در قوانین طبیعت و از جمله طبیعت وجود انسان جست‌وجو می‌کند. او با این نگرش، در نظریه اخلاقی قانون طبیعی، بر آکوئیناس - که او را مبدع نظریه قانون طبیعی می‌داند - پیشی گرفته است. ^۱ چه بسا بتوان گفت، آکوئیناس که هم‌عصر مسکویه است، در این زمینه از وی تأثیر پذیرفته است؛ چراکه او نیز تمام بنیان نظریه خود را بر طبیعت بنیاد نهاده و اخلاق را در ظرفیت‌های طبیعی انسان جست‌وجو می‌کند. آکوئیناس معتقد است که تمایل انسان به تعاون و زندگی در اجتماع، از جمله خصوصیات طبیعت آدمی است که برخوردار از طبیعت عقلانی، آن را طلب می‌کند و این مقتضای قانون طبیعی است (Aquinas, 1981: p 1350). برخی از شواهدی که وجود این نظریه را در لایه‌های زیرین اندیشه‌های مسکویه تأیید می‌کند، از این قرارند:

- (۱) در نظر مسکویه، انسان‌ها از خیرات و غایت مشترک^۲ برخوردارند (مسکویه، ۱۴۰۵: ۹) و وجود خیرات مشترک از مؤلفه‌های محوری در نظریه اخلاقی قانون طبیعی است. در

۱. برای مطالعه درباره نظریه اخلاقی قانون طبیعی، ر.ک: دهقان سیمکانی و جوادی، ۱۳۹۵: ص ۷-۲۶.

2. Basic goods.

نظر وی «اصل هر محبتی، انس طبیعی است» و دلیل این امر، آن است که انسان‌ها از خیرات مشترک و غایت مشترک طبیعی برخوردارند. مسکویه به اقتضای قانون طبیعی، تمایل طبیعی نفس به سمت این خیرات را حداقل فضیلت نفس، و تزاید و شدت این شوق را فضیلت متعالی نفس می‌داند (همان). بر این اساس، در نظر وی، طبیعت وجودی انسان به گونه‌ای است که هر چه فضیلت‌ها را حاصل می‌کند، تشنه‌تر شده، میل بیشتری به مراتب عالی فضیلت در او ایجاد می‌شود.

۲) سعادت و یا شقاوت انسان مبتنی است بر اراده او و انسان‌هایی که در محیط طبیعی جامعه اطراف او زیست می‌کنند (همان: ۱۱). او معتقد است که به جهت مدنی بالطبع بودن انسان، تمام سعادت او در نزد دوستان و اطرافیان اوست و کسی که تمام وجودش در نزد غیر اوست، محال است که در حالت تفرد بتواند به سعادت کامل دست یابد. بنابراین انسان سعادت‌مند کسی است که در پی تحقق خیرات در اطرافیان خود باشد و کوشش کند که از این طریق، آنچه را خود به تنهایی قادر به دستیابی به آن نیست، به دست آورد (مسکویه، ۱۴۲۶: ۲۴۲).^۱

۳) مسکویه به تأثیر مزاج و طبایع چهارگانه در اخلاق توجه ویژه داشته است (مسکویه، ۱۴۲۶: ۱۲۰). او خلُق را حالتی از نفس دانسته که نفس را به انجام افعال فرامی‌خواند، بی‌آن‌که بر اندیشه و فکر متکی باشد و این حالت بر دو گونه است: اول، آن‌که طبیعی باشد از اصل مزاج؛ مانند کسی که اندک چیزی او را به غضب و هیجان می‌آورد؛ و دوم، خوبی است که به عادت و واداشتن و یاد گرفتن باشد (همان: ۱۱۵). گویا مسکویه یکی از مبانی اخلاق مدنی را توجه به مزاج انسان، هم مزاج فردی و هم مزاج اجتماعی^۲ قرار داده است.

۱. «أَنَّ الْإِنْسَانَ مَدْنِيَّ بِالطَّبِيعِ، فَإِذَا يَكُونُ تَمَامَ سَعَادَتِهِ الْإِنْسَانِيَّةَ عِنْدَ أَصْدِقَائِهِ، وَ مِنْ كَانَتْ تَمَامَهُ عِنْدَ غَيْرِهِ فَمِنْ الْمَحَالِ أَنْ يَصِلَ مَعَ الْوَحْدَةِ وَ التَّفَرُّدِ إِلَى سَعَادَتِهِ التَّامَةِ، فَالْسَّعِيدُ إِذَا مِنْ اِكْتِسَابِ الْأَصْدِقَاءِ وَ اجْتِهَادِ فِي بَذْلِ الْخَيْرَاتِ لَهُمْ، لِيَكْتَسِبَ بِهِمْ مَا لَا يَقْدِرُ أَنْ يَكْتَسِبَهُ بِنَاتِهِ».

۲. بر این اساس، برای اخلاقی کردن یک فرد باید به اصلاح مزاج او پرداخت و برای اخلاقی کردن یک جامعه باید به اصلاح مزاج اجتماعی پرداخت. برای نمونه، گاهی با تغییر عرف و عادات و تحت تأثیر امپریالیسم رسانه‌ای و فرهنگی، مزاج جامعه تغییر می‌کند و مزاج اجتماعی یک کشور ممکن است در پی شرایطی خاص، به سمتی مخالف اخلاق دینی سوق یابد.

مسکویه همچنین تأکید می‌کند که سه قوه نفسانی شهوت، غضب و عقل در انسان‌ها بر اساس اختلاف مزاج‌ها، متفاوت هستند. افرادی که طبع گرم دارند، قوه غضب و شهوت آن‌ها قوی است و لذا زود عصبانی می‌شوند؛ و عده‌ای که طبع سرد دارند، در آن‌ها قوه شهوت و غضب شدید نیست و زود عصبانی نمی‌شوند (مسکویه، ۱۴۰۵: ۲۵-۲۶).

بنابراین مسکویه مفهوم تعاون و مشارکت را بر یک مبنای طبیعی بنا نهاده و بر اساس آن مبنای طبیعی، فضایل اخلاقی را تبیین کرده است. بر این اساس، تعاون و در نتیجه، تعالی اجتماعی به سوی تمدن، در صورتی تحقق خواهد یافت که انسان‌ها و در نتیجه، جامعه، از طبیعت و از جمله مزاج معتدل برخوردار باشند.

۳-۳. دو عامل فعال کردن ظرفیت طبیعی انس و تعاون: مسکویه در گام سوم، با تکیه بر نیاز طبیعی انسان به مؤانست در جهت رشد فردی و اجتماعی، از دو عامل دین و خرد جمعی برای فعال کردن این ظرفیت طبیعی انسان سخن گفته و از این طریق، نقش دین و عقل جمعی در سوق دادن انسان به جامعه متمدن را نشان داده است:

(۱) کارکرد دین در ایجاد تعاون: مسکویه مؤلفه تعاون را به شریعت گره زده و ارتباط وثیقی بین ابعاد شریعت از جمله عبادات و تعاون اجتماعی به عنوان محوری‌ترین مؤلفه در تحقق فضایل زمینه‌ساز جامعه متمدن می‌داند و از این طریق، نقش هنجارهای دینی در تقویت انس طبیعی بین انسان‌ها را نشان می‌دهد. در نظر وی، این‌که صاحب شریعت مقدس، روزانه پنج نوبت جمع شدن در مساجد را لازم فرموده و جماعت را بر فرادا ترجیح داده، و این‌که بر اهالی مدینه واجب کرده هر هفته یک روز همگی در مسجد بزرگی به وسعت اهل شهر جمع شوند؛ و این‌که واجب ساخته همگان در صورت استطاعت یک بار در عمر خود به حج مشرف شوند، برای این است که انس طبیعی بالقوه را به فعلیت برساند و انس عمومی را بین آن‌ها تجدید کند تا جامعه به خیر و سعادت جمعی نایل شود (مسکویه، ۱۴۲۶: ۲۲۸). مسکویه از این جهت نوعی نگاه کارکردگرایانه به دین داشته و

کارکرد دین را در هویت‌بخشی و جامعه‌سازی دانسته است.^۱ لذا تأکید می‌کند که شریعت، عباداتی چون نمازهای جماعت، جمعه و عیدین، و حج را از آن جهت وضع کرده که موجب ازدیاد و فعلیت یافتن انس طبیعی بین انسان‌ها در روابط اجتماعی می‌شوند. بر این اساس، دامن زدن به اختلافات، در حقیقت عمل کردن بر خلاف کارکرد دین است. مسکویه همواره توصیه می‌کند که از اختلاف باید پرهیز کرد؛ چراکه اختلاف و جدال، ریشهٔ مودت و دوستی را می‌کند^۲ و سبب تباین و جدایی می‌شود (همان: ۲۵۰).

۲) کارکرد خرد جمعی در ایجاد تعاون: عامل دیگری که در به فعلیت رساندن میل طبیعی انسان به تعاون، مورد توجه مسکویه قرار گرفته، عقل جمعی است. او معتقد است انسان‌ها از عقل مشترک و طبیعت واحدی برخوردارند. «عقول همهٔ ملت‌ها راه یگانه‌ای را می‌پیماید که با گوناگونی کشورها و گذشت زمان، دستخوش دگرگونی نمی‌شود و هیچ امری آن عقول را در دوره‌ها و زمانه‌های نسل‌های مختلف از مسیر آن‌ها نمی‌تواند منحرف کند».^۳ از این رو، چون انسان‌ها مسیر تعالی خود را به صورت طبیعی یکسان می‌یابند، عقل جمعی، آن‌ها را به تعاون و مشارکت در جهت دست یافتن به هدف مشترک سوق می‌دهد. مسکویه تأکید می‌کند که انسان مجهز به عقلی است که تنها در سایهٔ تعاون و تعاضد، او را به منافع وی هدایت می‌کند و مصالح را بر وی آشکار می‌سازد.^۴ بر این اساس، هر آنچه مخالف

۱. او به یک معنا جامعه‌شناس دین است و در این جهت، آراء وی با جامعه‌شناسانی چون دورکیم قرابت قابل توجهی پیدا می‌کند.

۲. ان ممرأة الصديق تقتلع المودة من أصلها و لذا قال الله سبحانه و تعالی: ﴿فَلَا تَمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَمْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أُخْدًا﴾ (کهف/۲۲).

۳. «ان عقول الأمم كلها تتوافي على طريقة واحدة و لا تختلف باختلاف البقاع، و لا تتغير بتغير الأزمنة، و لا يرددها راد على الدهور و الأحقاب» (مسکویه، ۱۳۵۸: ۵۹).

۴. «ان الانسان خلق مدنيا بالطبع، اعنى انه لا يستغنى فى بقائه عن المعونات الكثيرة من الناس الكثيرين، و انه يعين غيره كما يعينه غيره لتتم الحياة الصالحة له و لهم... الانسان فانه خلق عاريا غير مهتد لشيء من مصالحه الا بالمعانة و التعليم بالعقل الذى مكن به من منافع البر و البحر، و هدى به الى مصالح الدنيا و الآخرة. و عرض للخلود و النعيم الدائم، و لكن ليس يتم له البقاء الاسنى إلا بالتعاون و التعاضد... هذا الاجتماع للتعاون هو التمدن سواء كان ذلك فى الناس او على رأس جبل» (مسکویه، بی تا: ۶۶-۶۷).

عقل است، مخالف طبیعت انسان است و آنچه معقول است، مطابق طبیعت انسان است. آکوئیناس نیز که بر تبیین نظریه اخلاقی قانون طبیعی همّت داشت، همین دیدگاه را داشت و معتقد بود «فضیلت انسان همان قدر که مطابق با عقل اوست، مطابق با طبیعت اوست و فجور انسان، همان قدر که مخالف عقل اوست، مخالف طبیعت اوست» (Aquinas, 1981: p 1200). این عقل مشترک، انسان‌های جامعه را به خیر مشترک می‌رساند. خیر مشترک، کمالی است که همه مردم به عنوان هدف غایی در زندگی خود به دنبال آن هستند. این خیر مشترک، چیزی جز سعادت بشر نیست.

۳-۴. نگاه غایت‌گرایانه: در گام چهارم، مسکویه که پیش از این بر مبنای طبیعت انسان، تعاون را عنصر بنیادین در سعادت‌مند شدن جامعه دانسته و دو عامل دین و خرد جمعی را برای فعال کردن آن مشخص کرده بود، غایت و هدفی را برای این میل و و شوق طبیعی تعیین می‌کند تا نشان دهد ظرفیت‌های طبیعی نهاده شده در وجود انسان، بی‌حکمت نیستند، بلکه همواره غایتی را دنبال می‌کنند. آن‌گونه که آثار وی نشان می‌دهد، او غایات انسان را به دو دسته غایات میانی و نهایی تقسیم می‌کند. غایت نهایی، تقریب به حق تعالی است. او معتقد است الله تبارک و تعالی، خیر اول است و تمام امور، شوق به سوی او داشته و به سوی او در حرکت هستند.^۱ در نظر مسکویه هر موجودی به صورت طبیعی و تکوینی کمال خاص خود را دنبال می‌کند و انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست (مسکویه، ۱۴۰۵: ۱۱). انسان به لحاظ جبلی، همواره به دنبال مطلوب خود است و آنچه را کمال می‌داند، دنبال می‌کند. این مطلوب نهایی، وصول به الله تعالی است و علم اخلاق از آن جهت اهمیت دارد که مقدمه و کلید شناخت خداوند به عنوان راه سعادت حقیقی انسان و جوامع است (مسکویه، ۱۴۲۶: ۱۱). مسکویه البته در کنار این غایت نهایی از برخی غایات میانی چون لذت، منفعت، و خیر نیز سخن می‌گوید (همان: ۲۲۵). او غایت میانی انسان از زندگی در

۱ فالله تبارک و تعالی هو الخیر الأول، فان جمیع الاشیاء تتحرک نحوه بالشوق إلیه (مسکویه، ۱۴۲۶: ۱۶۴).

این دنیا را معرفت نفس و در نتیجه، معرفت مصالح مجتمع و اصلاح آن دانسته^۱ و در مرزگذاری بین حکمت نظری و عملی، حوزه حکمت عملی را تدبیر فرد یا جامعه برای شناخت و عمل بر اساس مصالح دنیوی و اخروی تعریف می‌کند (همان: ۱۹۵). این شناخت، در نهایت، انسان را به غایت افق انسان و جامعه انسانی که اتصال به روح القدس است، رهنمون می‌سازد (مسکویه، بی تا: ۹۰-۹۱ و ۱۰۱).

۳-۵. شهریاری عادلانه مبتنی بر دین: در گام پنجم، مسیر دستیابی به این غایت را که در قالب یک جامعه سعادت‌مند و یا به تعبیر مسکویه، متمدن خواهد بود، مشخص کرده و مهم‌ترین عامل در مسیر تحقق این امر را حکومت عادلانه مبتنی بر دین و رهبری دینی می‌داند. او دین و حکومت را مکمل یکدیگر در سوق دادن جامعه به سوی تعالی دانسته است. او از سویی معتقد است دین، برنامه‌ای الهی است که انسان‌ها را با اختیار به سوی سعادت سوق می‌دهد و ظرفیت‌هایی در آن است که حکومت را به مسیر صحیح هدایت می‌کند؛ از جمله این که آموزه معاد همواره این را در نظر حاکم مجسم خواهد کرد که به زودی قیامت خواهد رسید و اعمال مطابق عدل و حکمت الهی مورد محاسبه قرار خواهد گرفت (مسکویه، ۲۰۰۷: ۸۹). از سوی دیگر، رهبر و شهریار را حافظ دین دانسته که در سوق یافتن مردم و جامعه به سوی تعالی مبتنی بر دین، نظارت می‌کند.^۲ مسکویه البته در این گام، باز هم مشارکت و تعاون را یادآور می‌شود و با قرار دادن تعاون اجتماعی ذیل یک دستگاه حکومتی عادلانه و مبتنی بر دین، نقش این مؤلفه را در موفقیت شهریار موثر می‌داند. او تأکید می‌کند که «سلطان و حاکم، توانایی نخواهد داشت، مگر به مدد انشاء و

۱. بمعرفة الإنسان نفسه، يعرف مجتمعه، و بعد إصلاح نفسه يسعى لإصلاح مجتمعه (مسکویه، ۱۴۲۶: ۱۲).

۲. ان الدين هو وضع إلهي يسوق الناس باختيارهم الى السعادة القصوى، والملک هو حارس هذا الوضع الإلهي حافظ على الناس ما اخذوا به (مسکویه، ۱۴۲۶: ۲۲۹). مسکویه در باب حکومت، مدافع تئوری ولایت فقیه است؛ و با این همه تأکید بر مشارکت و تعاون در امور اجتماع، در حوزه حکومت‌داری، حکومت فردی را می‌پذیرد، نه شورایی را (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۳۴). به نظر می‌رسد این امر به جهت نوع نگاه او در جهان‌بینی شیعه است که ولایت فقیه را در ادامه جانشینی انسان کامل می‌داند.

ناصران خود، و امناء و ناصران نیز بدون مؤدّت، مشارکت و معاونت مردم جامعه، ناکام خواهند بود» (مسکویه، ۱۳۵۸: ۷۴). از سویی اهمیّت عنصر عدالت را نیز در این گام گوشزد کرده و ضمن این‌که عدالت را حاصل جمع تمام فضایل و عین همه فضایل دانسته، معتقد است تمدن در صورتی معنا خواهد یافت که در جامعه یا جمع، به مدد عدالتی که با قدرت شهریار اعمال می‌شود، نوعی آبادانی ایجاد شود.^۲

۴. نظریه اخلاق طبیعی مسکویه در مقایسه با اخلاق فضیلت ارسطویی

با تبیین پنج گام مذکور، مسکویه تلاش کرد تا از مدخل پروژه اخلاق، مسیر تحقق یک جامعه متمدن را با تمرکز بر ظرفیت و نیاز طبیعی انسان به مؤانست و بر مبنای دین و همبستگی اجتماعی ارائه دهد. بر این اساس، به نوعی می‌توان در حوزه اخلاق هنجاری، او را از مدافعان نظریه اخلاقی قانون طبیعی دانست که در جهت دست یافتن به دغدغه خود که تمدن‌سازی بوده، از این نظریه بهره برده است. تمرکز مسکویه رازی بر قانون طبیعی در اخلاق، ممکن است این تصوّر را در ذهن ایجاد کند که نظریه اخلاقی مسکویه رازی همان اخلاق نیکوماخوسی است که در پارادایم طبیعت‌گرایی عرضه شده است. به بیان دیگر، مسکویه مدنی بالطبع دانستن انسان را بر اساس پارادایم طبیعت‌گرایی ارسطویی ارائه داده است؛ و در مبنای تمدنی خود، فراتر از تصرفی در مبنای ارسطویی انجام نداده است. اما به نظر می‌رسد این گونه نیست. اگرچه تقریر مسکویه از نظریه قانون طبیعی، شبیه به نظریه فضیلت ارسطویی است، با این حال، به نظر می‌رسد با نکات زیر می‌توان این دو نظریه را از یکدیگر تفکیک کرد:

۱. بر اساس تقریر محض از اخلاق فضیلت که برخی شارحان ارسطو از جمله فلیپا فوت، آنسکوم، و مک‌ایتایر بیان می‌کنند، فضایل ارزش ذاتی دارند و زندگی خوب تنها در سایه

۱. ان العدالة تجمع الفضائل كلها ولا مزيد عليها (مسکویه، ۱۴۲۶: ۲۱۶).

۲. «آبادانی به وسیله قدرت حاکم (سلطان) در جهت اجرای عدل ممکن است و در صورت عدم قدرت حاکم در برپایی عدالت، مدنیت تباه می‌شود» (مسکویه و توحیدی، بی‌تا: ۲۵۰).

فعالیت‌های فضیلت‌مندانه به دست می‌آید (Hursthouse, 2000: 28; Gardiner, 2005: 31 - 32). در این دیدگاه، اصول، هدایتگر افعال اخلاقی نیستند و بر خلاف نظریات ناظر به الزام، قوانین اخلاقی معین و مدوئی وجود ندارد که فاعل‌های اخلاقی بتوانند در همه شرایط بر اساس آن‌ها وظایف خود را تشخیص دهند، بلکه این خود فضایل هستند که نقش اصلی را در شناسایی گزاره‌های اخلاقی ایفا می‌کنند.^۱ به همین جهت، در این نظریه، همت اصلی مصروف پرورش انسان‌هایی متعالی است که توانایی تشخیص و عمل به احکام اخلاقی در شرایط گوناگون را داشته باشند؛ اقا به دلیل این‌که همه انسان‌ها توانایی رسیدن به این حد از تعالی را ندارند، در اخلاق فضیلت بر نقش معرفت‌شناسانه الگوهای اخلاقی تأکید می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۵: ۹۴). این در حالی است که در نظریه قانون طبیعی برخی از امور ذاتاً بد هستند و بر اساس آن‌ها اصول مشخص و ثابتی وجود دارد. اساساً قانون طبیعی متضمن برخوردار بودن از ضوابط است. در این رویکرد، عقل، معیاری قانونی است که هدایتگر تمایلات و حرکات عاطفی به سوی غایات و اهداف متناسب با آن‌هاست و خوبی فضایل اخلاقی، عبارت از سازگاری و مطابقت با عقل و اصول عقلانی است. در نظر مسکویه، مخالفت با احکام عقل و انجام رفتار غیرعقلانی، به معنای مخالفت با طبیعت بشری و نزاع با خالق طبیعت است. البته نظریه‌های اصول‌گرا از جمله قانون طبیعی که اصولگراست نیز با مشکلاتی مواجهند از جمله این‌که استثناهایی بر سر راه آن‌ها وجود دارد؛ مثلاً گاهی دروغ موجب اصلاح ذات بین می‌شود، یا رفاه زیادی را برای فقرا به وجود می‌آورد. بالاخره این استثنا و دایره استنناها را چه کسی و بر چه اساسی باید مشخص کند.

۲. ارسطو و مسکویه به عنوان مدافعان اخلاق فضیلت و نظریه قانون طبیعی، هر دو غایتگرا و معتقد بودند که امور به سمت غایتی در حرکت هستند و خصوصیت کلیدی و عمده در هر دوی آن‌ها فهم طبیعت بنیادین امور و غایت آن‌هاست و هر دو معتقد بودند که

۱. واضح است که باید بین فضایل و اصول فرق گذاشت. فضیلت از نوع اصول نیست، بلکه ملکه، عادت، کیفیت یا خصلت شخص یا روح است که فرد آن را داراست و یا به دنبال آن است (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۱۴۲).

انسان به عنوان یک موجود عقلانی و متخیر باید سعادت خود را در غایتی باثبات بیابد. با این حال، غایت برای مسکویه، «وصول الی الله» و برای ارسطو سعادت یا «شکوفای شدن انسان» و ژرفاندیشی عقلانی است. ارسطو تعریفی از فضیلت ارائه داده است که با آن بتوان غایت، یعنی «سعادت انسانی» را در همین دنیا و با پیروی از عقل، و پرهیز و ممارست به دست آورد؛ اما به عقیده مسکویه، چنین دانشی نهایتاً می‌تواند غایت زندگی ناقصی این دنیایی باشد، حال آن‌که سعادت کامل را باید در دستیابی به رؤیت الهی و وصول الی الله تصوّر کرد (مسکویه، ۱۴۲۶: ۱۱).

۳. اختلاف دیگر مسکویه با ارسطو که می‌تواند باعث تفکیک نظریه قانون طبیعی از نظریه اخلاق فضیلت شود، در ناکافی دانستن عقل طبیعی برای فهم حقوق طبیعی و لزوم متمیم آن با وحی و کتب مقدّس است. بر اساس این نگرش، در نظر مسکویه، شناخت قوانین طبیعی در گرو الهیات و یزدان‌شناسی است، حال آن‌که در نگرش ارسطو این‌گونه نیست (اشتراوس، ۱۳۷۵: ۱۸۲-۱۸۳). مسکویه هرچند تأثیر زیادی از ارسطو پذیرفته است، با این حال، اعتماد زیاد او به قرآن، به منبعی از وحی الهی و نیز اعتقاد او در چهارچوب یک دین توحیدی، نظریه اخلاقی او را به عنوان اخلاقی اسلامی و در تفکری کاملاً دینی تعیین می‌بخشد.

با وجود تفاوت‌هایی که می‌توان بین دو نظریه سعادت‌باور ارسطویی و نظریه قانون طبیعی ملاحظه کرد، این دو نظریه مقابل هم و رقیب هم نیستند، بلکه با هم در ارتباط و وثیقی هستند. می‌توان گفت نظریه قانون طبیعی در مبنا ادامه سعادت‌باوری ارسطو است، اما از جهاتی تعدیل شده تا هم وجه دینی بیابد و هم از اشکالات آن کاسته شود. در واقع، نظریه قانون طبیعی خصوصاً در اندیشه دینی و اسلامی، خودش را از طریق اخلاق فضیلت ارائه می‌کند.

نتیجه‌گیری

مسکویه از یک نگاه تمدنی برخوردار بوده و این نگاه را از مدخل اخلاق، به تصویر کشیده است. او به جهت دغدغه‌هایی که در تعامل با حکومت آلبویه داشته، وفق تحلیل خود از تمدن را به نگاه اخلاقی سپرده و بر مبنای عنصر تعاون اجتماعی برخاسته از ظرفیت‌های طبیعی انسان، الگویی را برای چگونگی رشد و تعالی در یک جامعه متمدن

ارائه داده است. او در تبیین شاخصه‌های تمدن، از تمرکز بر پیشرفت‌های صنعتی و سخت‌افزاری گذر کرده و شاخصه اصلی جامعه متمدن را اخلاقی مبتنی بر مودت، مشارکت و مساعدت اجتماعی دانسته و تمدن بدون اخلاق را کاملاً مفهومی بی‌معنا و توخالی می‌داند. در عین حال، تنها به نظریه پردازی اکتفا نکرده و با تمرکز بر پروژه اخلاق، تلاش کرده تا الگویی عملی برای تحقق جامعه اخلاقی ارائه دهد. او این الگو را در قالب پنج گام، و از مسیر پروژه اخلاق ارائه می‌دهد. برخی از مهم‌ترین پیامدهای این الگوی تمدنی می‌تواند موارد ذیل باشد:

۱. اخلاق و فضایل اخلاقی تنها در اجتماع ظهور می‌یابد و انسانی که خود را از جامعه دور نگه دارد، ظرفیت‌های اخلاقی خود را تباه کرده، از فضایل اخلاقی محروم خواهد ماند. جامعه اخلاقی در نظر مسکویه، به بدن انسان شباهت دارد که همه اعضای آن در متمیم حیات، یکدیگر را معاونت می‌کنند.

۲. سعادت انسان‌ها چونان شبکه‌ای درهم تنیده به هم گره خورده و هر انسانی برای سعادت‌تمندی خود ناچار باید به سعادت دیگر انسان‌ها در جامعه بیندیشد. به بیان دیگر، دست یافتن به غایت نهایی حیات، به صورت فردی امکان‌پذیر نخواهد بود و تنها در سایه تعاون، مودت و مشارکت اجتماعی اخلاقی است که سعادت انسان‌ها محقق خواهد شد. این بدان معناست که هر انسان، برای دست یافتن به سعادت خود باید همواره دغدغه سعادت‌تمندی و خوشبختی دیگران را داشته باشد که در این صورت، خود نیز به سعادت دست خواهد یافت.

۳. از آن‌جا که حیات انسان بدون تعاون و اجتماع منتظم نمی‌شود، در معاملات، مناکحات، و فعالیت‌های خود، به قانون محتاج است تا با مراجعه به آن، به عدالت حکم و رفتار کند. در غیر این صورت، جامعه و نظام مختل خواهد شد. طبیعی است که به جهت محدودیت درک و فهم بشری، بخش مهمی از قوانین اجتماعی توسط شرع و از طریق انبیاء الهی به جامعه منتقل خواهد شد. از این رو، لازمه سخنان مسکویه، ضرورت پذیرش وحی و نبوت است و شکوفایی تمدن با تفسیر مدنظر مسکویه، در غیر نگرش ایدئولوژیک،

امکان پذیر نخواهد بود.

۴. با توجه به تأکید مسکویه بر مودت و مشارکت اجتماعی از یک سو، و تمرکز وی بر تمدن مبتنی بر دین از سوی دیگر، رواداری دینی در حوزه تنوع دینی، از جمله مؤلفه‌های تمدن‌ساز در تفکر مسکویه است و نقش موثری در تحقق و شکوفایی تمدن دارد. او با این طرح، مسیر ایده دموکراسی تمدنی در مقابل امپریالیسم تمدنی را پیش روی انسان‌ها گذاشته است.

۵. به نظر می‌رسد این الگوی فکری، اگرچه در قرن چهارم هجری ارائه شده، به جهت مبتنی شدن بر اخلاق همدلی، همبستگی و شفقت، امروزه نیز در جهت رهایی از بحران‌های تمدنی مدرن، می‌تواند راهگشا باشد. امروزه، اخلاق همدلی، رواداری، مشارکت و شفقت، از بین رفته و عنصر همبستگی مورد تأکید مسکویه، هم در حوزه نظر و هم در عمل، مورد نسیان واقع شده است. مسکویه سعی داشته تا تجربه‌های گذشته را در نظر داشته باشد و بر اساس آن به آینده نظر کند. او با نگارش تجارب الامم، تجارب گذشتگان را با نظر به آینده بیان کرده و بر خلاف تئوری پردازانی که نظریه خود در باب تمدن را بر تعصب و عصبیت و هم‌خونی بنا کرده و هم‌خونی و هم‌ریشگی قبیله‌ای را عامل برپایی تمدن می‌دانند، اخلاق و مدارا را بنیان قرار داده است و کاملاً در مقابل تعصب موضع می‌گیرد.^۱

۱. نظیر ابن‌خلدون (ابن‌خلدون، ۱۴۲۰: ۲۷۱-۲۷۲؛ ۲۷۹-۲۸۴). لذا پایان پروژه تمدن‌سازی در نگرش ابن‌خلدون چیزی جز نظام قبیله‌ای نخواهد بود، بر خلاف پایان پروژه تمدن‌سازی مسکویه که مدنیت سعادت‌مندانانه با نگاه بی‌طرفانه و بدون تعصب را رهبری می‌کند و ضمن به حاشیه راندن تعصب، جوامع مدرن را از کژتابی‌ها و افراطی‌گری‌ها نجات می‌بخشد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۴۲۰)، تاریخ العلامه ابن خلدون؛ کتاب العبر و دیوان المبتدئ و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم، المجلد الاول، دار الكتاب المصری، القاہرہ.
۳. ارسطو (۱۳۸۵)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه: محمدحسن لطفی، طرح نو، تهران.
۴. اشتراوس، لئو (۱۳۷۵)، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه: باقر پرهام، نشر آگه، تهران.
۵. امام خمینی، سیدروح الله موسوی (۱۳۷۸)، *صحیفه امام*، ج ۱، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۶. _____ (۱۳۸۱)، *ولایت فقیه*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۷. امامی فر، علی (۱۳۸۳)، *تاریخ نگاران شیعه (تا پایان قرن هفتم هجری)*، پارسایان، قم.
۸. امین، محسن (۱۴۰۳)، *اعیان الشیعه*، ج ۳، تحقیق و تخریج: حسن الامین، دارالتعارف، بیروت - لبنان.
۹. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲)، *لغت نامه*، دانشگاه تهران، تهران.
۱۰. دهقان سیمکانی، رحیم؛ و محسن جوادی (۱۳۹۵)، «*اخلاق مبتنی بر طبیعت؛ بررسی رهیافت هستی شناختی طباطبایی و فینیس*»، فصلنامه پژوهش های فلسفی - کلامی، سال هفدهم، ش ۳، پیاپی ۶۷، ص ۷-۲۶.
۱۱. ژیلسون، اتین (۱۳۸۴)، *تومیسیم؛ درآمدی بر فلسفه قدیس آکوئینی*، ترجمه: سیدضیاءالدین دهشیری، مؤسسه انتشارات حکمت، تهران، چاپ اول.
۱۲. سحمرانی، اسعد (۱۴۰۸)، *الأخلاق فی الإسلام و الفلسفة القديمة*، دار النفائس، لبنان - بیروت، چاپ اول.
۱۳. صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت.
۱۴. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد (۱۴۱۳)، *اخلاق ناصری*، ایران - تهران، علمیه اسلامیة، چاپ اول.

۱۵. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۹)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه: هادی صادقی، با مقدمه مصطفی ملکیان، کتاب طه، قم.
۱۶. کرمر، جوئل ال. (۱۳۷۵)، *احیاء فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، نشر دانشگاهی، تهران، چاپ اول.
۱۷. کوپر، جان، ام. (۱۳۷۸)، *یونان باستان، تاریخ فلسفه اخلاق در غرب*، ویراسته: لارنس سی. بکر، ترجمه: گروهی از مترجمان، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم.
۱۸. لوکاس، هنری (۱۳۶۶)، *تاریخ تمدن*، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، انتشارات کیهان، تهران.
۱۹. متز، آدام (۱۳۸۸)، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمه: علیرضا قراگزلو، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ چهارم.
۲۰. مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد (۱۳۵۸)، *الحکمة الخالدة*، تحقیق و تقدیم: عبدالرحمن بدوی، دانشگاه تهران، تهران، چاپ اول.
۲۱. _____ (۱۳۸۹)، *تجارب الامم* (آزمون‌های مردمان)، ج ۱، ترجمه و تحشیه: ابوالقاسم امامی، سروش، تهران، چاپ اول.
۲۲. _____ (۱۴۰۵)، *تهذیب الاخلاق فی التریبه*، دار الکتب العلمیة، بیروت - لبنان، الطبعة الاولى.
۲۳. _____ (۱۴۲۶)، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، طلیعة النور، بی‌جا، چاپ اول.
۲۴. _____ (۲۰۰۷)، *رسالة فی الخوف من الموت*، تقدیم و تعلیق: علی محمد إسبر، بدایات لطباعة و النشر و التوزیع، دمشق، الطبعة الاولى.
۲۵. _____ (بی‌تا)، *الفوز الأصغر*، جلد ۱، دار مکتبة الحیاة، لبنان - بیروت، چاپ اول.
۲۶. مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد؛ و ابوحنیان توحیدی (بی‌تا)، *الهوامل و الشوامل*، تقدیم: أ. د. صلاح رسلان، به کوشش احمد امین و سیداحمد صغر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، قاهره.
۲۷. مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰)، *اندیشه سیاسی مسکویه*، بوستان کتاب، قم.
۲۸. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۸)، *معراج السعادة*، هجرت، ایران - قم، چاپ ششم.

۲۹. ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۲)، *پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران*، ج ۱، وزارت امور خارجه، تهران.

۳۰. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۰)، *سامان سیاسی در جوامع دست خوش تغییر*، ترجمه: محسن ثلاثی، نشر علم، تهران.

۳۱. _____ (۱۳۸۰)، *تمدن‌ها و بازسازی نظام جهانی*، ترجمه: مینو احمدسرتیب، کتابسرا، تهران.

۳۲. یوکیچی، فوکوتساوا (۱۳۷۹)، *نظریه تمدن*، ترجمه: چنگیز پهلوان، نشر گویو، چاپ دوم.

33. Aquinas, Saint Thomas (1981), *Summa Theologica*, Christian Denominations Roman, Catholic Church Theology.

34. Gardiner, Stephen M. (ed) (2005), *Virtue ethics, old and New*, Cornell University press, Ithaca and London.

35. Hursthouse, Rosalind (2000), *On Virtue Ethics*, Oxford Scholarship Online, Oxford.