

خوانشی اسلامی از فلسفه اخلاق یونان؛ نگاهی هرمنوتیکی به تهذیب الاخلاق مسکویه

* مهدی خزایی
مصطفی یونسی

چکیده

چگونگی شکل‌گیری و تحول مفاهیم و انتقال آن به فرهنگ و تمدن دیگر، جسارتی سترگ در فهم اندیشه است. نوشتار پیش رو، متن «تهذیب الاخلاق» را برای بررسی انتخاب کرده، تا با نگاهی هرمنوتیکی (تفسیری)، از چگونگی تحول مفاهیم اخلاقی یونان، نحوه انتقال و برگردان آن به فرهنگ و اندیشه اسلامی، گزارشی فراهم آورد. پرسش این است: با توجه به شیوه هرمنوتیکی، فهم مفاهیم اخلاقی نزد مسکویه چگونه است؟ «تهذیب الاخلاق» متنی است که مفاهیم اخلاقی و بنیان‌های این مفهوم را در درون نظام زبانی - واژگانی خود جای داده است. تبار متن تهذیب الاخلاق را می‌توان در «اخلاق نیکوماخوس» ارسطو، به عنوان بینامتنیت^۱ مسکویه، انگاشت. بنیادهای فلسفی - اخلاقی متن تهذیب الاخلاق نزد ارسطو و مسکویه یکسان نیست. پولیس (شهر - دولت)^۲، فرونیسیس (عمل)^۳، ریطوریکا (سخنوری)^۴، پراکسیس (کنش) و دیکه (عدالت)^۵ مفاهیم کلیدی برای تبیین بنیان‌های فلسفه اخلاق نزد ارسطو است. در حالی که فضیلت، سعادت، خرد و مدنیت، مفاهیمی هستند که در نظام اخلاقی مسکویه برجسته‌اند. واژه‌ها به شکل یونانی آن نزد مسکویه حاضر نیست، اما مسکویه فهم و ترجمه‌ای از این مفاهیم بیان کرد که بنیان‌های اخلاق فلسفی را پی‌ریزی کرد. نوشتار پیش رو تلاشی است برای فهم تحول مفاهیم اخلاقی در حوزه فکر اسلامی؛ به منظور نشان دادن «امکان شکل‌گیری دانش فلسفی اخلاق» در اسلام دوره میانه.

کلیدواژه‌ها: ارسطو، اخلاق، اسلام، مسکویه، زبان، فهم، هرمنوتیک، یونان.

* کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی دانشگاه مفید. (mahdi.khazai@gmail.com)

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس.

1. intertextuality
2. Polis
3. phronesis
4. rhetoric
5. praxis
6. Dike

مقدمه

مسکویه مسائلی را در عرصه اخلاق مطرح کرده که هنوز هم زنده و محل بحث هستند. نقش مسکویه در تحولات اندیشه اخلاقی و فلسفی، تا زمانه حاضر بسی پررنگ است. محتوا و صورت تهذیب الاخلاق موجب شده تا اندیشه مسکویه مورد خوانش‌های مختلف قرار گیرد. مفسران تهذیب الاخلاق - با اختلافات کم و بیش - معتقدند مسکویه فیلسوفی است که اخلاق یونانی را در دوره اسلامی گسترش داد. در این نظریه، با انکار هر نوع گسست در اندیشه مسکویه، «اخلاق نیکوماخوس» به منزله بینامتنیت تهذیب الاخلاق به شمار می‌رود. این دیدگاه با فرض سازگاری و همسانی محتوایی دو نوشتار «اخلاق نیکوماخوس» و «تهذیب الاخلاق»، معتقد است نقشی را که مفاهیم اخلاقی در کتاب نیکوماخوس دارند، در رساله تهذیب الاخلاق بر عهده مفاهیم اسلامی - ایرانی قرار می‌گیرد. از این جهت، تفاوت این دو اثر تنها در نوع چینش مباحث است؛ وگرنه تفاوت و از این دیدگاه وحدت‌گرا^۱ به تعبیر آرکون، تغییری در کار نیست (Arkoun, 1970: 13). از جمله متفکران طرفدار این دیدگاه محمد آرکون، ماجد فخری، سیدحسین نصر، سیدجوادی طباطبایی و الیور لیمن هستند.^۲ تحلیل میزان اعتبار تفسیرهای مختلف در سیر اندیشه مسکویه و روشن شدن ابعاد تاریک اندیشه این متفکر، نیازمند بررسی جایگاه و نسبت سه اثر مهم مسکویه یعنی رساله‌های «تهذیب الاخلاق»، «جاودان خرد» و «تجارب الامم» است. تأکید نوشتار حاضر بر تهذیب الاخلاق است.

شیو هرمنوتیکی

اما برای پاسخ به مشکل طرح‌شده نیازمند شیوه‌ای مناسب هستیم. می‌توان گفت در مواجهه با تحول مفاهیم اخلاقی، مجموعه‌ای از «ارتباطات هرمنوتیکی» را پیش رو داریم. ما دو متن زبانی و فرهنگی داریم: متن زبانی ما اخلاق نیکوماخوس و تهذیب الاخلاق است؛

1. Unity view.

۲. در این مقاله نمی‌توان به بحث این متفکران پرداخت؛ بنابراین تنها به ذکر منبع اکتفا شده است: (Nassr & Leaman, 2000: 269), (Fakhry, 1975: 125), (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۸۷-۲۱۹)، (Arkoun, 1961: 97).

و متن فرهنگی نیز تمدن یونان و ایران است که دو شخص به نام ارسطو و مسکویه به عنوان دو اندیشمند حضور دارند که بحث این نوشتار، متوجه چگونگی شکل‌گیری مفاهیم اخلاقی نزد این دو است. دیگر آن‌که ارتباط نگارنده با ارسطو و افلاطون از طریق زبان که نمود آن «متن» است، ایجاد می‌شود. از این رو، شیوه هرمنوتیک باید بتواند این ارتباطها را در خود گرد آورد. نوشتار حاضر هرمنوتیک را به مثابه نظریه فهم فهم، بدین منظور به کار می‌گیرد. این شیوه می‌تواند تحول پدیدآمده در مفاهیم اخلاقی را تبیین کند و با اشاره به چگونگی فهم ارسطو و مسکویه از این مفاهیم، مبانی شکل‌گیری عناصر اخلاق مدنی در اسلام را با توجه به متن توضیح دهد.

بینامتنیت مسکویه: مفاهیم اخلاقی نزد ارسطو

خوانش متن، شیوه فهم یک متن را دنبال می‌کند تا از این طریق، برخی ابعاد ناپیدای متن فرهنگی و متن زبانی را آشکار سازد. توصیف ساختار تاریخی یک متن، یعنی نشان دادن ارتباط و نحوه ارتباط نظام زبانی و فرهنگی متن. بنابراین فهم متن فرهنگی به مطالعه زبانی در سطح برسیدن متون، می‌پردازند؛ و بر آن است تا از راه‌های مختلفی همچون «تعریف بافتی و متنی»، به معنای اساسی مفهوم در ساختار متن برسد. می‌توان رابطه بین دو متن اخلاق نیکوماخوس و تهذیب الاخلاق را با بینامتنیت نیز بررسی کرد. بینامتنیت (Intertextuality)، به تأثیر تاریخ دو متن و تأثیر متن در تاریخ اشاره دارد؛ زیرا هر متنی چون با متن‌های قبل از خود ارتباط دارد، در تغییر و تحول تاریخی نقش دارد (آلن، ۱۳۸۰: ۸۰-۵۳). متن تهذیب الاخلاق مسکویه، با متن اخلاق نیکوماخوس ارسطو، رابطه عمودی (متن ← متن) دارد. از این رو، با انتقال یک متن به جهانی دیگر، واژگان و مفاهیم آن‌ها نیز وارد مرحله جدیدی از حیات می‌شوند و در نتیجه، دچار کاستی یا افزایش و یا تحول معنایی می‌شوند (میرعمادی، ۱۳۷۴: ۲۸). اخلاق نیکوماخوس ارسطو به عنوان مجموعه‌ای از مفاهیم منظم در ارتباط با «لوگوس»، تمامی پیشینه فرهنگی خود را به همراه دارد؛ اما با ترجمه دوباره و سه‌باره مفاهیم، بار معنایی متحول و جدیدی به خود می‌گیرند.

۱. پولیس (Polis/پولیس)

آرای ارسطو را می‌توان مواجهه‌ای فکری با مهم‌ترین پرسش‌ها و مشکلات نظری و عملی زمانه او دانست؛ مشکلاتی که به بحران مرجعیت پولیس و تزلزل مبانی اخلاقی و سیاسی آن انجامیده بود. در واقع، آرای ارسطو را همچون افلاطون باید به مثابه تلاش برای پاسخ‌گویی به بحران‌های فلسفی و اخلاقی و نیز بازسازی بنیادهای پولیس انگاشت (Meier, 1980: 53). بر این اساس، «فهم» افق تاریخی و «وضعیت» شکل‌گیری آرای سیاسی ارسطو، در فرود (ذیل) پرسش از چگونگی شکل‌گیری و سپس بحران پولیس، امکان‌پذیر خواهد شد.

پولیس، به معنای شهر^۱، یعنی تعیین فضا و مکان زمینی و ایجاد اشتراک میان انسان‌هایی که در این مکان زندگی می‌کنند. ارسطو در ابتدای رساله سیاست، جدا شدن از سویه اسطوره‌ای را به دقت تذکر می‌دهد و معتقد است پولیس، غایت جوامع دیگر است (Aristotle, 1950: 1253 a)، و طبیعت هر چیز در کمال و غایت آن است. از این رو، فرد و خانواده از دیدگاه ارسطو از منظر زمانی بر پولیس تقدم دارند اما شهر از نظر طبیعی بر خانواده و فرد، مقدم است (Aristotle, 1950: 1253b). این سویه نخست جدایی از اندیشه اسطوره‌ای - دینی و حرکت به سمت تفکر در پولیس و غایت آن است. اما لوگوس نیز به انسان حاضر در پولیس در کار بازنمایاندن مفاهیم اخلاقی خود، کمک می‌کند. پیدایش پولیس حاکی از این تفکر است که انسان به زندگی دومی خارج از حوزه خصوصی اعتقاد دارد؛ و آن، پولیس (حوزه عمومی) است (یونسی، ۱۳۸۷: ۵۱-۸۰). در پولیس، برابری حاکم است و افراد برابر می‌توانستند در فعالیت مربوط به پولیس شرکت کنند. پولیس به لحاظ فیزیکی، توسط دیوارهای آن و به لحاظ سیما و ریخت آن، به وسیله قوانین حفظ و تضمین می‌شود (آرنت، ۱۳۷۹: ۵۶-۶۰).

۱. پولیس به شرحی که آمد، به سیاست محدود نمی‌شود و قداست و کلیت آن، بر این امر دلالت دارد. از این رو، ترجمه آن به ضرورت در متن نمایان می‌شود. واحد این نوشتار، جمله است. بافت متنی، خود مفاهیم را ترجمه می‌کند و به تناسب با دال‌های ذهنی، هماهنگی زبانی را فراهم می‌آورد. همچنین تمام برابرواژه‌های یونانی این نوشتار از منبع زیر گرفته شده است:

Liddell & Scott, An Intermediate Greek-English Lexicon, first edition, 1889.

اما کار پولیس به مرزبندی محدود نمی‌شود، بلکه پولیس به تبدیل تفرد به جمع و همگانیت (κοινων / Koinon) نیز توجه دارد. یادآوری این نکته لازم است که در یونان کلاسیک، در ابتدای ظهور پولیس، شاهد نفی و طرد کامل افراد خانوارها نیستیم؛ زیرا افراد، پایه و مقدمه‌ای گریزناپذیر برای ورود به عرصه پولیس است و جلوه‌هایی از آن را در پولیس هنوز می‌توان مشاهده کرد (دوکولاکتز، ۱۳۶۹، ۱۲۷). اما در عین حال، مبنای پولیس آن است که تفرد حاصل از گرایش اسطوره‌ای را متحول ساخته، در یک مجموعه به نام «پولیس» به سامان کرده است. از این رو، ریشه و اثره پولیس (Polis/πολις) نمی‌تواند به پولی (Polly) به معنای زیاد، بی‌شمار بازگردد (کاسیرر ۱۳۷۸: ۸۰-۵۱).

همان گونه که آمد، دو ویژگی **λογος / Logos** سخن‌محوری و تفکیک حوزه عمومی از خصوصی، پولیس را به یک شهر سیاسی تبدیل کرد که محل اعمال قدرت، اقتدار و آمریت است. از این جا مفهوم اخلاق مدنی نیز در پیوند با این حوزه سامان یافته است؛ یعنی پولیس، مورد بررسی *ارسطو* قرار می‌گیرد. بدین وسیله تا به این جا، یک سویه پولیس یعنی شهر تبیین شد؛ اما شهر جدا از وجه فیزیکی و صوری خود، وجهی معنوی و غیرفیزیکی به نام شهروند (Polites) نیز دارد. از این دیدگاه، پولیس یعنی باهم‌بودگی (اجتماع) گروهی از شهروندان مشترک که در نتیجه از میان رفتن افراد گنوسی از طریق دوستی^۱ ایجاد شده است. از منظر جامعه‌شناختی، در دوران کلاسیک در شهر بیش از هر چیز بر عنصر دوستی تأکید می‌شده است. این مراسم، نمادی از شهروندی مشترک خانواده‌های شهری به عنوان پیامد دوستی آن‌ها بود (وبر، ۱۳۷۵: ۱۱۰-۱۱۲). از این رو، دوستی در پولیس همگانی می‌شود و شهروند ساکن در پولیس در حوزه عمومی، دوستی را در تعامل با دیگران در نظر دارد. *ارسطو* معتقد است که سکونت در یک مکان جغرافیایی، شهروندی را با خود به همراه ندارد؛ زیرا بردگان نیز در آن‌ها ساکنند. همچنین تبار و نسب شهروندی نیز موجب شهروندی نمی‌شود (Aristotle, 1950: 1275). ویژگی شهروند راستین، شرکت در فعالیت‌های

۱. در باب دوستی (Friendship/Philia)، در جستار فرونیسیس و بررسی رابطه آن با پولیس و این‌که چه پیامدی برای اخلاق مدنی دارد، بحث خواهد شد.

پولیس بود. از این رو، شهروندان اگر چه وظایف انفرادی را دارا هستند، تأمین مصالح اخلاقی پولیس نیز برای رسیدن به سعادت، هدف عموم آن‌هاست (شرف‌الدین خراسانی، ۱۳۸۲: ۶۳). *ارسطو* در کتاب سوم رساله «سیاست»، می‌گوید باید فضیلتی اخلاقی فراخور سازمان و شکل پولیس باشد؛ فضیلت شهروند خوب، نمی‌تواند یگانه و مطلق باشد؛ حال آن‌که انسان خوب، فضیلتی یگانه و مطلق دارد. از این رو، می‌توان یک شهروند خوب بود، بی‌آن‌که انسان خوبی باشیم (Aristotle, 1950: 1257b). این شرح از شهروندی می‌تواند افراد ساکن پولیس را در بر گیرد و عمومیت بیش‌تر پیدا کند؛ زیرا طیف وسیع انسان‌های صاحب فرونسیس، در تشخیص اخلاق مدنی پولیس کمتر دچار اشتباه می‌شوند و درک بهتری در دستیابی به سعادت دارند.

۲. فرونسیس (Phronesis/ φρονησις)

دیگر مفهوم مرکزی در فلسفه اخلاق *ارسطو*، «فرونسیس» است. فرونسیس در این نوشتار دو جنبه دارد. فرونسیس نخست، سویه‌ای روشی دارد؛ و فرونسیس دوم، موضوع تفسیر برای چگونگی فهم مبانی اخلاق مدنی است. این نگاه در کل نوشتار پیش رو حاضر است اما در این قسمت، حالتی ویژه یافته است.

فرونسیس نخست، در زمان حال قرار دارد؛ و دیگری، به عنوان یک متن در سنت قرار دارد. این خود می‌تواند یک همپرسه و دیالکتیک هرمنوتیکی را بنا نهد (Gadamer, 1976: 6-59). در این درآمد، برای طرح روایتی از فرونسیس نزد *ارسطو* به عنوان یکی از مبانی فلسفی اخلاق مدنی، نیازمند فهم این موضوع و نسبت آن با دیگر مفاهیم وی هستیم.

ارسطو در بررسی فرونسیس، به صراحت میان معرفت عملی و دو معرفت نظری یا سازنده فنی تمایز قائل می‌شود. وی فرونسیس را به عنوان نوع متفاوتی از شناخت توصیف می‌کند (Aristotle, 1926: 1141b). فرونسیس در آثار *ارسطو*، به معنای گسترده‌ای به کار برده می‌شود. وی این واژه را دربرگیرنده هر دو مفهوم *تخنه* (Techne/ τεχνη) و *اپیستمه* (Episteme/ ἐπιστήμη) می‌داند. البته این به معنای یکسانی واژه‌ها و کاربرد آن‌ها نیست؛ بلکه چیزی است که میان عقل عملی و مهارت فنی مشترک است؛ و فرونسیس، دلیل و

مبنایی برای این پیوند است. *ارسطو* در کتاب ششم رساله اخلاق نیکوماخوس، فرونسیس را جزو فضایل عقلانی می‌داند. پیترز در زیرمدخل فرونسیس، معنای آن را فرهیختگی، حکمت و دانایی آورده است (Peters, 1967: 190).

فرونسیس، آرته‌ای (*Arete/αρε*) از نوس (*Nous/νο*) است که از *Techne* جدا ولی در آن جا هم می‌تواند باشد، ولی در پویسیس، حضور جدی دارد؛ معماری نوعی *Techne* است و شعر نیز. در هر دو، نوعی ساختن، تولید و خلق کردن وجود دارد. فرونسیس امر ناظر بر این دو است. پس فرونسیس، حالت و استعداد عمل کردن پیوسته با تفکر درست است. *ارسطو*، پریکلس را و کسانی چون او را دارای فرونسیس می‌داند؛ زیرا اموری را که هم برای خودشان و هم برای مردمان نیک است، می‌توانند شناخت. بنابراین فرونسیس، فضیلت است (Aristotle, 1926: 1140b).

فضیلت از بنیادی‌ترین مفاهیم فلسفه اخلاق *ارسطو* است. وی برای توضیح مفهوم فضیلت، از سعادت *Eudaimonia* آغاز می‌کند، که غایت خیر است؛ و سعادت را فعالیت نفس را در انطباق با فضیلت کامل می‌داند (Aristotle, 1926: 1240a). *ارسطو* فضیلت را نیز امری اکتسابی می‌داند که با حد وسط، معین می‌شود و انسان صاحب فرونسیس، قادر به تشخیص آن است. این گونه مرکزیت دادن به فرونسیس، به این دلیل است که در نظر *ارسطو*، هیچ تعریف عمومی و کلی از اخلاق نمی‌تواند تنوع و گستردگی موارد جزئی را در بر گیرد. پس برای این که بدانیم فضیلت چیست، باید هر بار از راه تجربه، مسأله را بررسی کنیم.

نقش فرهیختگی (فرونسیس) این است که با کمک آن، می‌دانیم چگونه اصل مفروض در یک موقعیت مفروض، اطلاق می‌شود (مک‌ایتایر، ۱۳۷۹: ۱۵۵). بنابراین فرونسیس، توانایی سنجش امر خوب است، نه درباره چگونگی ساخته شدن چیزها یا درباره چگونگی تولید حالات و...؛ بلکه درباره چیزهایی که برای انسان ساکن در پولیس، خوبند و باید به وجود آیند؛ زیرا انسان صاحب فرونسیس در پولیس، به غایت، نظر دارد و بهترین کاری را در نظر می‌گیرد که باید انجام دهد. بنابراین انسان صاحب حکمت عملی باید برای شروع، فضایل پولیس را بشناسد، و بداند که بهترین چیز برای افراد ساکن پولیس، «زندگی متأملانه» است

و باید درباره ابزار و راه‌های آن، ژرف‌اندیشی کند. از این رو، ارسطو می‌گوید که فرونسیس، به آن گرایش دارد که خیر فرد در پولیس را دنبال کند. بنابراین خیر انسان، فعالیت منطبق بر برترین فضیلت است. فضیلت یعنی بهترینی که انسان می‌تواند باشد؛ و بهترین خصلت (کارکرد) انسان، قوه شناخت یعنی عقل اوست. بنابراین سعادت انسان در فعالیت منطبق با عقل است. پس تعقل برین، خیر فردی است. این خیر فردی در رابطه بین انسان‌های پولیس از طریق دوستی (Philia/φιλία) محقق می‌شود (Aristotle, 1926: 1155b).

در یونان، دوستی، Philia خوانده می‌شد. بار معنایی این واژه، به مراتب از درک امروزی گسترده‌تر است. به نظر ارسطو، دوستی در زندگی از سه منبع لذت، فایده و خیر پدید می‌آید؛ و تنها در نوع سوم است که اصیل‌ترین نوع دوستی برقرار می‌شود (Aristotle, 1926: 1157). از این رو، ارسطو دوستی را مقوله‌ای تعاملی می‌بیند که هم نظری است و هم عملی. بدین معنا، دوستی با لوگوس (Logos/λογος) و تفکر (Dianoia) شهروندان در پولیس، هم‌سو است و برای دستیابی به سعادت است. دوستی در حوزه پولیس (عمومی) چیزی است که فقط در چهارچوب پولیس شکل می‌گیرد؛ زیرا دوستی، زمینه را برای تبدیل فضای عمومی به پولیس فراهم می‌کند. چنین دوستی‌ای تنها با تفاهم حاصل می‌شود. سعادت در پولیس آن‌گاه حاصل می‌شود که شهروندان درباره غایت اخلاقی خود هم‌رأی باشند. تفاهم، دوستی اجتماعی است. حال آن‌که اگر همه شهروندان در انجام وظایف عمومی مشارکت جدی نکنند، اخلاق عمومی پایمال می‌شود (Aristotle, 1926: 1167a-1167b).

فرونسیس بحث و گفت‌وگوی دوستانه شهروندان با یکدیگر برای انجام دادن عملی درست، عادلانه و نیک است (گادامر، ۱۳۸۲: ۹۸-۹۲).

فهم اخلاق مدنی

مسکویه و فهم فلسفه اخلاق ارسطو

شکل‌گیری زبرمتنی (Hypertext) چون تهذیب اخلاق در نسبت با متن پیشین خود یعنی زیرمتن (Hypotext) اخلاق نیکوماخوس، شکل گرفته است. شیوه پیوند این دو متن چنان نیست که متن نخست، «تفسیر» متن دوم باشد؛ یعنی باید یک متن را برگرفته از یک

متن از پیش موجود دیگر دانست. راهبرد «بینامتنیت» فهم مبانی فلسفه اخلاق را در متن ارسطو و مسکویه ساده‌تر می‌کند. مبانی فکری و نظری مسکویه، سوبه‌ای اخلاقی دارد. از این رو، وارد کردن ویژگی‌هایی مانند فضیلت، خرد، و سعادت، خود می‌تواند دیباچه‌ای بر اخلاق مدنی وی باشد.

۱. فضیلت

بحث مسکویه از فضیلت، ترکیبی از مفاهیم ارسطویی با ایده‌های افلاطونی است. مسکویه در ابتدا تهبیب قوای نفس را به لحاظ اخلاقی (و نه روان‌شناختی) سه قسم می‌داند: نخست، قوه اندیشیدن و تمییز و نظر در حقایق امور؛ دیگر، قوه غضب که حامل شجاعت است؛ و سوم قوای شهوانی است (تهبیب الاخلاق، ۱۳۷۵: ۴۰). تقسیم نفس به قوایی که در این نظریه فضیلت نهفته، اساسی است.

اگر این فضایل سه‌گانه را که حد وسط فرض شده‌اند، به یکدیگر نسبت دهیم، فضیلتی حاصل می‌شود که فضیلت عدالت است. بنابراین چهار فضیلت حکمت، عفت، شجاعت، و عدالت می‌تواند در اجتماع به وجود آید.

فهم مسکویه از حکمت، به فرونسیس نزدیک می‌شود؛ و این فضیلت را چیزی می‌داند که توانایی تمایز هر چیز را از چیز دیگر دارد. کارهای بشری را می‌فهمد و ثمرات آن را می‌شناسد و معقولات را به دست می‌آورد که کدام یک را باید عمل کرد و کدام را نباید به عمل آورد (تهبیب الاخلاق، ۱۳۷۵: ۴۲-۴۳). این تعریف ارسطویی از حکمت، در بند بعدی به یک نتیجه‌گیری نوافلاطونی ختم می‌شود. مسکویه مایه فخر و بزرگی را نه در تبار و نژاد که در همین فضیلت‌ها می‌داند و می‌گوید در برابر هر فضیلتی، رذیلتی است که به ترتیب زیر چهار عنوان اصلی نادانی، آزمندی، ترس، و ظلم، طبقه‌بندی می‌شوند (تهبیب الاخلاق، ۱۳۷۵: ۴۰). وی کمال انسانی را که غایت اخلاق است، در متن اجتماع و به یاری عموم قابل دسترسی می‌داند (تهبیب الاخلاق، ۱۳۷۵: ۴۴) وی پس از بیان فضیلت‌ها و رذیلت‌ها و اختلاف انسان‌ها با یکدیگر و همگی با دیگر حیوانات، با بیان و توجیهی دیگرگونه، پیوستگی سرنوشت اخلاق فرد با اجتماع را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، مسکویه فضیلت‌های

انسان را فردی و جمعی می‌داند. فضایل جمعی جز با همکاری عموم قابل دستیابی نیست: «فضایل نیستی نیست بلکه کردارها و کارهاست که هویدا می‌شود از شخص وقتی که در میان مردمان مختلف، گروهان متفاوت در مجالس و محافل باشد و ما می‌دانیم که خوی‌های نیکو از مردم می‌آموزیم» (تهذیب الاخلاق، ۱۳۷۵: ۵۰).

فضایل، اموری هستند که در حوزه ملموسی قرار دارند که دیده می‌شوند و افراد هنگام عمل به آن‌ها آن را آشکار می‌کنند. کسانی نیز که اعمالی در اجتماع انجام ندهند بلکه در حوزه خصوصی خود گرفتار باشند، دارای فضیلتی نمی‌شوند و مانند موشی دشتی هستند؛ چه کسی که در شهرها ساکن نشود و با مردم آمیزش ننماید، هرگز عفت، شجاعت، سخاوت و عدالت را تحصیل نخواهد کرد؛ نیرو و ملکات او تماماً بیهوده و باطل گردیده است (تهذیب الاخلاق، ۱۳۷۵: ۵۴).

مسکویه با این قطعه، فضایل را در حوزه مدینه تعریف می‌کند. فردی می‌تواند فضایل را کسب کند که در مدینه باشد. مدینه دارای فضایی است که فرد باید بکوشد خود، آن فضایل را کسب و دیگران را نیز به این امر دعوت کند. پس مصلحت عموم مردم شهر، در کسب فضیلت است^۱ و نه رذیلت. وجه غیرمدنی برای مسکویه، مفهومی پیشامدینه است؛ یعنی انسان‌ها ابتدا در حوزه‌ای خارج از مدینه قرار داشتند، اما با قوه حکمت هنگامی که به زندگی مدنی پی بردند، نفع خود را در حیات و اخلاق مدنی جستند.

مسکویه معتقد است همان گونه که تأمین معاش، مدینه را برای انسان ضروری می‌کند، کسب فضیلت نیز برای آن لازم است؛ زیرا انسان‌ها هم ناقصند و هم مدنی بالطبع (با طبیعت اجتماعی) آفریده شده‌اند. بدون همکاری دیگران، قادر به انجام کاری نیستند. از طرف دیگر، انسان‌ها به بر طرف کردن نواقص خود نیاز دارند؛ چون به تنهایی قادر به رفع آن نیستند. بنابراین میان فضایل انسانی - که به تعبیر مسکویه، امور ملموس هستند - و جامعه، رابطه تعاملی وجود دارد؛ به گونه‌ای که اختلال فضایل، باعث رشد رذایل در مدینه خواهد شد.

۱. ارسطو در پاره ۱۲۵۲ کتاب «سیاست» (Aristotle, 1956: 1252a) و پاره ۱۱۱۴ کتاب «اخلاق نیکوماخوس» (Aristotle, 1926: 1114a) به شکلی مفصل، به همین مسأله پرداخته است.

روزنتال تاریخ‌نگار «اندیشه سیاسی در سده‌های میانه اسلام» معتقد است فلاسفه مسلمان همگی توجه خود را به مفهوم سعادت، معطوف داشته‌اند (Rosenthal, 1975: 12). وی در ادامه، فارابی و مسکویه را از نخستین فیلسوفانی می‌خواند که در پی تبیین این مفهوم بوده‌اند. مسکویه مقاله سوم از مقالات هفت‌گانه تهذیب الاخلاق را به بحث درباره سعادت و خیر اختصاص داده در جاهای دیگر این کتاب از جمله مقاله دوم نیز به تبیین مسأله سعادت پرداخته است؛ ولی همچنین در این باره کتاب مستقلی به نام «السعاده» نیز نگاشته است. می‌توان گفت که هدف وی - همانند ارسطو - از تألیف کتاب تهذیب الاخلاق، بیان مفهوم سعادت و راه تحصیل آن است (تهذیب الاخلاق، ۱۳۷۵: ۸۰).

به طور کلی، سعادت هر موجودی عبارت است از این که آن موجود، به هدف خاصی که برای آن خلق شده نایل شود. از آن جا که مسکویه به زندگی اخلاقی در مدینه نظر دارد، غایت آن را نیز سعادت می‌داند. فردی که بتواند به سعادت خود دست یابد، از آن جهت که او بخشی از مدینه را تشکیل می‌دهد، بخشی از سعادت عموم را تحقق بخشیده است؛ و فردی که به سعادت راه نبرد، نمی‌تواند از سعادت مدینه بهره‌ای داشته باشد. چون خیرات انسانی و ملکات نفس او بسیارند و انسان نمی‌تواند به تنهایی به همه آنها عمل کند، پس لازم است شمار بسیاری از مردمان به عمل به این خیرات و ملکات قیام کنند. از این رو، باید جمع کثیری از مردمان بتوانند به همدیگر در رسیدن به کمال یاری رسانند. بدین سان، خیرات مشترک و سعادت میان آنها رایج خواهد بود و خیرات و سعادت‌ها به گونه‌ای توزیع خواهد شد که هر کسی سهمی از آن داشته باشد؛ در این صورت، هر فردی به یاری دیگران، به کمال انسانی و سعادت‌ها دست خواهد یافت (تهذیب الاخلاق، ۱۳۷۵: ۱۴-۵).

از این رو، تنها انسان در مقام عضوی از اجتماع، نه فردی منزوی، به این کمال یا سعادت مورد نظر می‌رسد. مسکویه از مدنی بالطبع بودن^۱ برای سعادت‌مند شدن، این معنا را در نظر

۱. این بند از تحلیل مسکویه، به نحوه فهم درست وی از پاره ۱۲۵۳ کتاب «سیاست» ارسطو (Aristotle, 1956: 1253 a) اشاره دارد.

دارد که انسان نمی‌تواند مانند پرندگان و جانوران در انزوا زندگی کند. او به منظور رسیدن به سعادت، نیازمند مساعدت متقابل دیگران است. *ماجد فخری* معتقد است مسکویه دربارهٔ این که سعادت انسان در گرو چیست، سه نظر را مطرح کرده است (Fakhry, 1975: 40):

الف) نظریه لذت حسی: بر اساس این نظریه که از اپیکوریان نقل شده، غایت سعادت انسان، وصول به لذت‌های حسی است. به نظر آن‌ها خیر مطلوب و سعادت عظمی، لذت‌های حسی است و تمامی قوای انسانی نیز برای رسیدن به این گونه لذت‌ها پدید آمده و حتی قوای دیگر نیز برای درک بهتر لذات خلق شده است. مسکویه این نظر را به عوام و جهال مردم منسوب دانسته، می‌گوید: «این عقیده چون با طبع انسان سازگار است، غالب مردم از آن پیروی می‌کنند» (تهذیب الاخلاق، ۱۳۷۵: ۶۵۶۰).

ب) دیگر، نظریه سعادت روحانی است: طرفداران این نظریه یعنی حکیمان پیش از *ارسطو*، چون *فیثاغورس*، *بقرراط* و *افلاطون*، سعادت را تنها راه در کمال نفس می‌دانند و تحقق فضایی چون حکمت، شجاعت، عفت و عدالت را در نفس، سعادت آن می‌دانند (تهذیب الاخلاق، ۱۳۷۵: ۸۸۸۴). مسکویه این نظر را چون تنها به نفس توجه کرده و از بعد دیگر یعنی جسم غفلت کرده، مردود می‌شمارد.

ج) آخرین نظریه، نظریه سعادت نفس و جسم است: طرفداران این نظریه و در رأس آن‌ها *ارسطو*، سعادت انسان را به کمال هر دو بعد نفس و جسم می‌دانند؛ و کمال نفس یا بدن را به تنهایی، موجب سعادت انسان نمی‌دانند.

اینان بر خلاف گروه دوم، وصول به سعادت در همین جهان را نیز امکان‌پذیر می‌دانند. از این منظر، اخلاق مدنی مسکویه شکل می‌گیرد و همین سعادت است که می‌تواند فرد را در مدینه، به سوی سعادت ببرد. پیروان این نظریه، فضایل اخلاقی و رفتار شایسته در اجتماع را بخشی از سعادت می‌شمارند و بر این باورند که سعادت نهایی، با تحقق تمامی کمالات روحی و جسمی حاصل می‌شود (تهذیب الاخلاق، ۱۳۷۵: ۸۶۸۵).

مسکویه با ترکیب مفهوم افلاطونی سعادت کامل و نظر *ارسطو* در چگونگی دستیابی به سعادت در زندگی مدنی، نظر خود را ابراز می‌کند. وی با توجه به این که آدمی دارای دو

شان حیات نفسانی و جسمانی است، دو نوع سعادت را نیز از یکدیگر تمییز می‌دهد. مسکویه سعادت‌مندان را به چهار گروه تقسیم می‌کند: کسانی که از بدو تولد، اهل نجابت و کرامتند؛ افرادی که با تلاش و آموختن علم و حکمت به سعادت می‌رسند؛ کسانی که خود در پی سعادت نمی‌روند، بلکه باید آن‌ها را با اجرای سیاسات و تعلیمات حکیمانه وادار کرد؛ و آخر کسانی که امیدی از آن‌ها در خیر و شر نباشد (تهذیب الاخلاق، ۱۳۷۵: ۱۵۰).

مسکویه گروه اول را «توفیق الاهی سعادت»، دوم را «انگیزه درونی سعادت»، و گروه سوم را در حوزه فلسفه حکومت می‌داند. از این رو، تصریح می‌کند که بر حاکم واجب است که مردم را به سوی سعادت هدایت کند (تهذیب الاخلاق، ۱۳۷۵: ۸۱). حکومت باید زمینه رشد همگانی را فراهم آورد تا خیرات و سعادت‌ها از آن ناشی شود. مسکویه بارها تأکید کرده که ساخت آدمی و توانایی‌های او به گونه‌ای نیست که به صورت فردی بتواند به اهداف خود برسد، بلکه اجتماع افراد بسیار و همکاری آنان لازم است تا بر اساس اخلاق فردی، شالوده‌ی محبت را در اخلاق مدنی بازتاب دهد و دوستی را امتداد بخشد. گودمن معتقد است برخی از اجزای مهم فضیلت انسانی مانند شجاعت و خویشتن‌داری، اهمیت والایی در دایره‌ی معنایی ارسطو و مسکویه دارد؛ اما غایت سعادت را ایجاد سازگاری و دوستی می‌داند. بر اثر چنین بافته‌ای که بهترین و گرانبهاترین بافته‌ها است، جامعه به حد اعلای سعادت خواهد رسید و هیچ نقصی در سعادت جامعه راه نخواهد یافت (Goodman, 1996: 12).

مفهوم سعادت در اندیشه مسکویه، از یک سو بر فهم مفاهیم یونانی استوار است؛ و از دیگر سو، با دریافت ویژه‌ای از اندیشه فلسفی دوره اسلامی تدوین شده است. مسکویه بر فضایی تأکید کرد که در نوشته‌های فیلسوفان مدنی، تأکید بیش‌تری بر آن بود؛ نه بر فضیلت‌های غیرمدنی و زاهدانه. اهمیت اخلاق مدنی مسکویه رازی در این است که او با تدوین مفهومی نواز سعادت، با تکیه بر حکمت راستین که در عصر زرین فرهنگ ایران زمین ممکن شد، در جست‌وجوی دیدگاهی میانه بود (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۲۱۷).

۳. خرد

مسکویه علاوه بر متونی که درباره اخلاق بر جای نهاده، یکی از تاریخ‌نویسان دوره اسلامی نیز هست. مسکویه خود را نخستین فردی می‌داند که با معیار خود، حوادث تاریخی

را سنجیده است. وی در کتاب «جاودان خرد»، افق خردورزی جهان‌شمول را برجسته می‌کند و می‌گوید: غرض آن است که دانسته شود که عقل‌های همه ملت‌ها راه یگانه‌ای می‌پیماید که با گوناگونی کشورها و گذشت زمان، دستخوش دگرگونی نمی‌شوند؛ و هیچ امری آن عقل را در دوره‌ها و زمانه نسل‌های مختلف، نمی‌تواند از مسیر آن منحرف کند. بدین سان عنوان کتاب جاودان خرد به خوبی برانده آن است (مسکویه، ۱۳۷۸: ۶).

مسکویه این کتاب را بخشی گسترده درباره سیاست قرار می‌دهد و مطالب فراوانی نیز بر آن می‌افزاید. وی پندهای هوشنگ را با گفتارها و اندرزهای مشابهی از حکیمان پارس، عرب و هند و روم کامل می‌کند. یعنی آنچه به قول او از ذوق حکیمان و نتیجه اندیشه‌های کسانی است که از یکدیگر دور بوده‌اند، حقیقت یکسانی داشته‌اند. در نظر مسکویه، حقیقت یکی است و خرد درست نیز جز به حقیقت راست، رهنمون نیست. به نظر مسکویه آنچه در ایران تجربه شده، بر داوری خرد و فرمان آیین استوار است و باید آن را در زمانه بحران خلافت، به عنوان یک نمونه و سرمشق به کار گرفت. مسکویه ضابطه وحی را در امر تاریخ‌نویسی وارد نمی‌کند؛ زیرا آن‌ها را رویدادهایی فاقد تجربه می‌داند و نمی‌توان در آن‌ها تدبیری خردمندانه برای بشر یافت.

علاوه بر این، در کنار اثر فوق، باید به «تجارب الامم» نیز اشاره کرد که روایتگر سرگذشت شاهان و قوم‌ها و امت‌ها و حادثه‌هایی است که بر سیل عادت و از مجرای علت‌ها و سبب‌های طبیعی بشری پدید آمده است (مسکویه، ۱۳۶۹: ۲۱۵).

او سعی کرده بسیاری از روایت‌هایی را که نویسندگان دیگر به شکل افسانه‌ای آورده‌اند، با جرح و تعدیل، به خرد نزدیک‌تر نماید. او هر گاه در شرح وقایع به مواردی برخورد کرده که برای سیاست‌مداران هر عصر بتواند کارآمد باشد، به تفصیل شرح‌شان داده است و موارد غیر کاربردی را یا مختصر کرده یا اصلاً در کتاب خود نیاورده است.

بسیاری از این راه‌حل‌ها و توصیه‌های سیاسی، مستقیماً از جانب مسکویه بیان نشده‌اند، بلکه از زبان شخصیت‌های تاریخی همچون، ارسطو، اردشیر و انوشیروان ابراز شده‌اند؛ اما به هر صورت، مسکویه آن‌ها را تجارب کاربردی در سیاست دانسته است. مهم‌ترین قسمت

«تجارب الامم» که در آن پیشنهادهایی برای اداره امور کشور شده، اندرز/ردشیر است. اردشیر در این نامه، شاهان را نهیب می زند که با «عامه مردم» در تماس باشند و در احوال آنان جست و جو کنند (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱۱۹-۱۲۰). او معتقد است که در امور مملکت داری قبل از پرداختن به مسائل خارجی، باید به مشکلات عامه مردم رسیدگی کرد.

یکی از اصولی که وی بدان پرداخته، این است که سود و زیان جامعه را در نظر دارد و توصیه می کند تعادلی میان این دو به وجود آید. بخش قابل توجهی از کتاب «جاودان خرد» و «تجارب الامم» به زندگی قومی اختصاص یافته که «شاهی درست» بنیاد کرده اند؛ و اگر کژی و کاستی بوده، می بایست به خرد والاتر رجوع می کردند. مسکویه یکی از خردگرایان ایران است که در سنجش ارزش خرد آدمی، آن را پادشاه خاصیت های انسانی می شناسد. محمد آرکون در تفسیر خود از مسکویه، وی را انسان گرا و عضو جنبش عمومی انسان گرایی عصرش می خواند (Arkoun, 1976: 190). ضابطه خرد نزد مسکویه در تنظیم امور مردم توسط حاکم، اهمیت بسیار دارد. این امر در حکومت آل بویه که مسکویه در خدمت آن ها بود، تأثیر در خوری به همراه داشت؛ زیرا می توانست با نمایاندن راهکارهایی، از شدت بحرانی بکاهد که به هر حال وجودش احساس می شد، یا راه برون رفتن از آن را نشان دهد. مسکویه توانسته بود تعادلی میان خردورزی و شریعت ایجاد کند؛ این نیز دوام چندانی نیاورد و جای خود را به اخلاق فردی داد.

۴. مدنیت

طرح مفهوم مدنیت طبیعی انسان ها که از سوی مسکویه نیز پذیرفته شد و پایه تعقل سیاسی قرار گرفت، ریشه یونانی دارد. یونانیان مدنی بودن انسان را در قالب روابطی که ممکن است در پولیس شکل بگیرد، تفسیر می کردند. ارسطو در این باره می گوید: «شهر پدیده ای طبیعی است و انسان به حکم طبیعت، حیوانی است که در اجتماع می زیبد» (Aristotle, 1956: 1253a). مسکویه نیز این نظر را به ارسطو نسبت می دهد و به اعتقاد وی، انسان ها مدنی بالطبع هستند و بقای آن ها جز در سایه تعاون با سایرین امکان پذیر نیست. مسکویه می گوید: «انسان ها مدنی بالطبعند و زندگی آن ها نمی شود مگر با مساعدت و

هم‌یاری دیگران» (تهذیب الاخلاق، ۱۳۷۵: ۱۱۰) بر این اساس، حیات اجتماعی مطابق با فطرت طبیعی و موجودیت ادراکی فرد است؛ و افراد با اندیشه و تفکر و شعور فطری خویش آن را بر زندگی انفرادی ترجیح داده‌اند. بنابراین اجتماع، غایت اختیاری و انتخابی انسان متکامل است و در شکل‌گیری آن، هیچ‌گونه اضطراری نبوده است؛ چون خیرات انسانی و فضایل بسیارند، یک فرد به تنهایی نمی‌تواند به همه آن‌ها عمل کند؛ به همین دلیل، باید جمع‌کثیری از مردمان وجود داشته و در زمان واحدی برای به دست آوردن سعادت‌های مشترک گرد هم آمده و بتوانند به همدیگر در رسیدن به کمال یاری نمایند. بدین سان خیرات مشترک و سعادت‌ها میان آن‌ها رایج خواهد شد و هر فرد به یاری دیگران، به کمال انسانی می‌رسد (تهذیب الاخلاق، ۱۳۷۵: ۳۷).

در نظر مسکویه، کسی که شهروند مدینه نیست، از تحصیل سعادت و فضایل ناتوان است. مسکویه اخلاق را مبتنی بر مدنیت و ناظر به اصلاح حیات اجتماعی انسان‌های مدنی می‌داند. مسکویه در آثار خود، مقوله مدنیت را بر اساس معیارهای متفاوت تقسیم‌بندی می‌کند؛ اساساً مدنیت تقسیم‌پذیر و تعددپذیر است. در این تقسیمات به صورت نسبی و به زبان معاصر، مقوله «غیر» یا «دیگری» نهفته است. بدین معنا که تعدد و تکثر مدنیت‌ها از هر جنبه که در نظر گرفته شود، نمایانگر نوعی غیریت است که در اتصال و انفصال مدنیت‌ها خود را نشان می‌دهد؛ و هر مدنیت با شناخت غیر خود، خود را بهتر می‌شناسد؛ مثلاً وی تحقق همه فضایل را در سایه مدینه و تعامل اجتماعی می‌بیند و انسان‌های راحت‌طلب و منزوی را عاری از فضیلت می‌داند:

تن‌آسایی و راحت‌طلبی از بزرگ‌ترین رذیلت‌هاست؛ نکوهش ما از اهل زهد نیز به همین دلیل است؛ وقتی کسی جدای از مردم زندگی کند و عاری از فضیلت‌های اخلاقی باشد، چگونه می‌تواند میانه‌رو، عادل، گشاده‌دست، و شجاع باشد (تهذیب الاخلاق، ۱۳۷۵: ۴۷)

مدنیت‌ها چه درون خود و در رابطه با یکدیگر، بر اساس یک احساس همکاری شکل گرفته است و به حیات خود ادامه می‌دهد. در درون مدنیت، ضرورت نیاز، محبت، و... بین انسان‌ها وابستگی متقابل می‌آورد (تهذیب الاخلاق، ۱۳۷۵: ۱۸۵)؛ زیرا اجزا برای انجام وظایف خود،

به یکدیگر نیازمندند. جنبه مدنی اخلاق مسکویه در گفتار بلند او دربارهٔ محبت آشکار می‌شود. وی نه تنها محبت را مایهٔ یگانگی و یگانگی را شریف‌ترین غایت مدنی می‌داند، بلکه بنیاد سامان موجودات را بر محبت استوار می‌بیند. پس محبت در نظر مسکویه، همان کارکرد دوستی نزد/ارسطو را دارد که روابط ساکنان مدینه را برای فهم خیر خود، تنظیم می‌کند.

تأمل در برخی نتایج

نوشتار حاضر در پاسخ به این پرسش شکل گرفت که با توجه به شیوهٔ هرمنوتیکی، فهم مفاهیم اخلاقی نزد مسکویه چگونه است؟ و چگونه این فهم شکل گرفته است؟ از نگاه این نوشتار، فهم تحول مفاهیم در فاصلهٔ زمانی ارسطو تا مسکویه، موجب فراهم آوردن فهمی دیگرگونه از اخلاق مدنی در حوزهٔ تفکر اسلامی - ایرانی شد.

آنچه در این مقاله به دنبال آن بودیم، بررسی سیر تحول اندیشه‌های اخلاقی مسکویه در زمینهٔ فرهنگی جهان اسلام، برای اثبات یا رد فرضیهٔ خوانش دیگرگونهٔ مسکویه از اخلاق مدنی ارسطو در قالب تحلیل و بررسی رسالهٔ تهذیب الاخلاق و اخلاق نیکوماخوس بود. بر این اساس، کوشیدیم این دو رساله را بر مبنای این فرضیه، مورد خوانش قرار داده، فرضیهٔ مورد نظر را رد یا اثبات کنیم.

در تحلیل سیر اندیشه‌های اخلاقی - فلسفی مسکویه، اکثر شارحان بر امتداد تفکر ارسطویی وی تأکید کرده‌اند. بر این مبنای، متن تهذیب الاخلاق را با چینی اسلامی - ایرانی ارسطویی به شمار آورده‌اند، ولی بیش‌تر آن‌ها این اشتراک را تنها جست‌وجوی جنبه‌های متفاوت یک فرهنگ نو یا (اسلام ایرانی) دانسته‌اند (طباطبایی ۱۳۸۳: ۱۸۶-۲۱۰).

۷۷ نگاهی عمیق به رسالهٔ تهذیب الاخلاق نشان می‌دهد که آنچه موجب طرح مبانی اخلاق مدنی شده، وجود زمینه‌ها و بسترهای مناسب فرهنگی بود که از آن به دورهٔ انسان‌گرایی اسلامی یاد می‌شود (Arkoun, 1976: 192). با طرح این مبانی، بسیاری از اندیشه‌های اخلاقی مسکویه توسط دیگر متفکران جهان اسلام، ادامه یافت. نکتهٔ جالب توجه این است که اکثر شارحان بر این تحول مفاهیم اخلاقی در جهان اسلام تأکید می‌کنند، ولی به ریشه‌های این تحول توجه ندارند.

تحلیل و خوانش رساله تهذیب الاخلاق در مقایسه با سایر رسائل اخلاقی در فلسفه اسلامی، نشان می‌دهد که در پرتو خوانش رساله اخلاق نیکوماخوس، مسکویه از اخلاق یونانی در فهم اخلاق مدنی با سویه اسلامی - ایرانی گذار کرده است. در همین جا لازم است تذکر داده شود که اخلاق مدنی مورد نظر در این جا، به معنای متداول امروزی، نیست؛ بلکه این اخلاق مدنی، هنوز دارای مبانی متمایزیکی است ولی مبانی این علم ماهیتاً از اخلاق مدنی ارسطو متمایز است.

تأمل در این نکات، نشان می‌دهد که تغییری بزرگ در ذهن مسکویه رخ داده و از اخلاق فلسفی صرف گذر کرده و به اخلاق مدنی و کاربردی در مدینه دست یافته است. چنین قوانینی، اصولی معین و مشخص هستند که با چشم‌پوشی از خصوصیات یکایک افراد جامعه، بر پایه تجربه‌های طولانی مردان دارای دانش راستی برای اداره امور جامعه در اوضاع و احوال متفاوت تنظیم شده‌اند (Leaman, 1999: 116-117).

به طور کلی می‌توان گفت که هدف ترسیم‌شده در رساله تهذیب الاخلاق، عبارت است از تدوین قوانین اخلاقی کاملاً مشخص و عملی (مدنی) برای نیل به سعادت فرد و مدینه. در واقع، رساله تهذیب الاخلاق، پیش‌درآمدی است بر شکل‌گیری اخلاق مدنی در جهان اسلام. مسکویه در این رساله، کار تدوین اخلاق مدنی را برای افراد مدینه، بر عهده دارد که این وظیفه را به بهترین وجه با خوانشی متفاوت از ارسطو انجام داده است.

منابع

۱. انصاری، مسعود (۱۳۷۹)، *هانا آرنت و نقد فلسفه سیاسی مدرن*، نشر مرکز، تهران.
۲. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۸۲)، *نخستین فیلسوفان یونانی*، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۳. دوکولانز، فوستل (۱۳۶۹)، *تاریخ تمدن قدیم*، ترجمه نصرالله فلسفی، نشر تهران.
۴. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۳)، *زوال اندیشه‌های سیاسی در ایران*، نشر کویر، تهران.
۵. کاسیرر، ارسنت (۱۳۷۸)، *فلسفه صورت‌های سمبلیک*، ترجمه یدالله موقن، انتشارات هرمس، تهران.
۶. گراهام، آلن (۱۳۸۵)، *بینامتنیت*، ترجمه پیام یزدانجو، نشر مرکز، تهران.
۷. مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۶۹)، *تجارب الامم*، ترجمه ابوالقاسم امامی، انتشارات سروش، تهران.
۸. — ، (۱۳۸۲)، *جاودان خرد*، ترجمه تقی‌الدین محمد شوشتری، انتشارات فرهنگ کاوش، تهران.
۹. — ، (۱۳۷۵)، *کیمیای سعادت (ترجمه طهارة الاعراق)*، میرزا ابوطالب زنجانی، مقدمه و تصحیح امامی، نشر نقطه، دفتر نشر میراث مکتوب، تهران.
۱۰. مک‌ایتتایر، السدر (۱۳۷۹)، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات حکمت، تهران.
۱۱. میرعمادی، سیدعلی (۱۳۷۴)، *تئوری‌های ترجمه*، نشر خانه فرهنگ، تهران.
۱۲. وبر، ماکس (۱۳۷۵)، *شهر در گذر زمان*، ترجمه شیوا کاویانی، شرکت انتشار، تهران.
۱۳. یونسی، مصطفی (۱۳۸۷)، *نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون*، انتشارات فرهنگ صبا، تهران.

14. Aristotle (1925), *Ethica Nicomachea*, trans W. D. Ross, M. A.

15. Aristotle (1950), *Politics*, H. Rackham (trans), Harvard university press.
16. Arkoun, M. (1961-2) "*Deux Épîtres De Miskawayh*" (Two Treatises of Miskawayh), Bulletin d'Études Orientales (Institut Français de Damas) 17: 7-74. (A clear account of Ibn Miskawayh's general metaphysics as well as his ethics).
17. Arkoun, M. (1970) Contribution à l'Étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: *Miskawayh, Philosophe Et Historien* (320/325-421) = (932/936-1030) (Contribution to the Study of Arab Humanism in the 4th/10th Century: Miskawayh, Philosopher and Historian), Paris: Vrin; revised 2nd edn, 1982. (The standard exegesis of Ibn Miskawayh's contribution to philosophy and history).
18. Christian Meier, (1980) *Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
19. E. I. J. Rosenthal. "*Political Thought In Medieval Islam: An Introductory Outline*."
20. Fakhry, M. (1975) "*The Platonism of Miskawayh and its Implications for his Ethics*", Studia Islamica 43: 39-57. (A careful account of the Platonic and Neoplatonic influences on Ibn Miskawayh).
21. Goodman, L. (1996) "*Friendship in Aristotle, Miskawayh and al-Ghazali*", in O. Leaman (ed.) *Friendship East and West: Philosophical Perspectives*, Richmond: Curzon, 164-91. (A range of views on friendship, and their philosophical significance explained).
22. H-G. Gadamer (1976), "*Philosophical Hermenutics*", trans D. E. Linge, Berkeley: Uni. of California Press.
23. Liddell & Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, founded upon the seventh edition of Liddell & Scott's Greek-English Lexicon, Oxford at the Clarendon Press, first edition 1889.
24. o. Leaman, *A Brief Intriduction to Islamic Philosophy*. polity 1999.
25. Peters, F. E (1974) *Greek philosophical terms*, New York university press.
26. Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (1999) *History of Islamic Philosophy*, Routledge.