

A Critical Review of "Non-Existence of God" on the Aristotle's Book *Nicomachean Ethics* and its Effect on Philosophical Ethics Writing among Muslims

Zahra Atashi*

Mojtaba Javidi, Alireza Farsinejad*****

Abstract

Aristotle "*Nicomachean's*" book on ethics is one of his most important books on ethics. By meditating on this book, one becomes the guardian of God, in which there are no traces of the many letters of God, one of the divine religions. Given that God and man's relationship with him are the ruling spirit of all the teachings of the divine religions, and in particular the religion of Islam, and that Muslim ethicists have followed Aristotle in their philosophical ethics and formulation, this absence of the one God has had some effects on philosophical ethics. This article deals with this issue with a descriptive-analytical-critical method and has listed some of the consequences and results of formulating philosophical ethics based on Aristotle's ethics as follows: changing the subject and purpose of ethics, not considering a place for slavery and relationship ethics between Man and God, the absence of the concept of the hereafter and eternal life in the science of ethics, different views on the concepts of goodness, happiness, and virtue in Islam, lack of explanation of the place of narration, revelation, and law in Islamic ethics

* PhD Student in Theology and Islamic Studies, Fiqh and Fundamentals of Law, Shiraz University, Shiraz, Iran, (Corresponding Author), Atashiz@yahoo.com

** Associate Professor, Department of the Qur'anic Science and Fiqh, Shiraz University, Shiraz, Iran, dr-mojtabajavidi@shirazu.ac.ir

*** Assistant Professor, Department of the Islamic Philosophy, Shiraz University, Shiraz, Iran, alifarsi@shirazu.ac.ir

Date received: 26-09-2022, Date of acceptance: 04-02-2023



۳۷۰ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال ۲۲، شماره ۱۰، زمستان ۱۴۰۱

and separation of ethics from revelatory sciences such as jurisprudence, personalization of Islamic ethics and lack of attention to its social dimensions.

Keywords: Ethics, Philosophical Ethics, *Nicomachean Ethics*, Aristotle, God.

نقد و بررسی «عدم وجود خداوند یکتا» در کتاب اخلاق نیکوماخوس ارسطو و تأثیر آن در اخلاق‌نویسی فلسفی در میان مسلمانان

زهرا آتشی*

مجتبی جاویدی**، علیرضا فارسی نژاد***

چکیده

کتاب اخلاق نیکوماخوس ارسطو یکی از مهم‌ترین کتاب‌های وی در زمینه اخلاق است. با تأمل در این کتاب آشکار می‌شود که در آن از خدایان متعدد نام برده شده است، ولی از خداوند یکتای ادیان الهی اثری نیست. با توجه به این که خداوند و رابطه انسان با او روح حاکم بر تمام آموزه‌های ادیان الهی و به صورت خاص دین اسلام است و اخلاق‌نویسان مسلمان در اخلاق‌نویسی فلسفی و صورت‌بندی آن از این کتاب ارسطو پیروی کرده‌اند، این عدم وجود خداوند یکتا تأثیراتی بر اخلاق‌نویسی فلسفی داشته است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی - انتقادی به این موضوع پرداخته و پاره‌ای از تبعات و نتایج صورت‌بندی اخلاق فلسفی بر مبنای اخلاق ارسطو را به شرح زیر بر شمرده است: تغییر موضوع و هدف علم اخلاق؛ در نظر گرفته نشدن جایگاهی برای اخلاق بندگی و رابطه انسان با خداوند؛ غایب بودن مفهوم آخرت و حیات ابدی در علم اخلاق؛ بینش متفاوت در خصوص مفاهیم خیر، سعادت، و فضیلت نسبت به دین اسلام؛ عدم تبیین جایگاه نقل، وحی، و شریعت در اخلاق‌نویسی اسلامی و جداسدن اخلاق از علوم و حیانی چون فقه؛ فردی‌شدن علم اخلاق اسلامی و بی‌توجهی به ابعاد اجتماعی آن.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، اخلاق‌نویسی فلسفی، اخلاق نیکوماخوس، ارسطو، خداوند.

* دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی، فقه و مبانی حقوق، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران
(نویسنده مسئول)، Atashiz@yahoo.com

** دانشیار، بخش علوم قرآن و فقه، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران، dr-mojtabajavidi@shirazu.ac.ir

*** استادیار، بخش فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران، alifarsi@shirazu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۵



۱. مقدمه

در حوزه اخلاق‌نویسی اسلامی رویکردهای گوناگونی وجود دارد که براساس یک تقسیم‌بندی می‌توان این گرایش‌ها را در چهار رویکرد فلسفی (عقلی)، عرفانی (سلوکی)، نقلی (مأثور)، و تلفیقی بیان کرد. اخلاق فلسفی نگرشی اخلاقی است که با ترجمه کتب فلسفی یونان به زبان عربی و تحت تأثیر اندیشه‌های طرح‌شده در این کتب، به‌ویژه کتب افلاطون و ارسطو، در فرهنگ اسلامی ظهور کرد. ترسیم ساختار مفاهیم اخلاقی برپایه نظریه «حد وسط ارسطویی» و تطبیق آن با آموزه‌های دینی از یک سو و تبیین وجودشناسانه قوای درونی انسان برپایه سه قوه «عقله»، «شهویه»، «غضبیه»، و ملکه نفسانی «اعتدال» از خصوصیات اصلی این مکتب به‌شمار می‌رود. در این نگرش، رویکرد ارسطویی به‌شکل مکرر مجال بروز یافته است و نه تنها در *اخلاق ناصری* خواجه نصیرالدین طوسی و *لواعج الاشراق* جلال‌الدین دوانی بلکه در آثار قوی متعلق به مکتب تلفیقی هم‌چون *میزان العمل* ابوحامد غزالی و *جامع السعادات* مهدی نراقی محور تحلیل فضایل و رذایل قرار گرفته است (احمدپور و دیگران ۱۳۸۵: ۳۳). بر این اساس، اخلاق فلسفی متأثر از فلاسفه یونان و به‌خصوص ارسطوست و بسیاری از مبانی و مبادی خود را از اندیشه این فیلسوف اخذ کرده است.

با تأمل در کتب اخلاقی ارسطو و به‌صورت خاص *اخلاق نیکوماخوس*، این نکته آشکار می‌شود که به مفهوم خداوند یکتا نه در مبادی و نه در متن این کتاب توجهی نشده است. حال آن‌که، خداوند در ادیان الهی و خصوصاً اسلام اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین جایگاه را داراست. طبیعتاً این بی‌توجهی خود را در شاخه‌ها و جزئیات علم اخلاق نیز نشان خواهد داد؛ چراکه اخلاق مسئله‌ای جدا از جهان‌بینی نیست و اختلاف در تشخیص کمال مطلوب در نظریات اخلاقی تأثیر جدی دارد و یکی از عوامل اصلی اختلافات اخلاقی به‌حساب می‌آید (مصباح ۱۳۹۴: ۳۳۰). روشن است که وقتی خداوند در جهان‌شناسی این نوع اخلاق‌نویسی وجود ندارد و کمال مطلوب نیز متفاوت با کمال مطلوب اسلامی باشد، علم اخلاقی متفاوت از علم اخلاق الهی و دینی به‌وجود می‌آید.

اگر سؤال شود که اخلاق مبتنی بر حسن و قبح عقلی است و خداوند نقشی در اخلاق ندارد باید گفت که درواقع:

عقل برّ را فی‌الجمله و ناقص نه بالجمله و کامل می‌فهمد و در تشخیص خیر و نیکی از دلیل معتبر نقلی مستقل و بی‌نیاز نیست. مستقلات عقلی اموری معدود و اندک است و عقل تنها اصول ابتدایی نیکی را می‌فهمد و از این رو تنها برخی مسائل را جزو برّ و نیکی می‌داند.

نقد و بررسی «عدم وجود خداوند یکتا» ... (زهرآ آتشی و دیگران) ۳۷۳

بر و حسن بودن یا نبودن مسائل بی‌شمار دیگر را خدای سبحان با دلیل نقلی معتبر معین می‌کند. در آن امور اندک که عقل در ادراک حُسن یا قبح آن استقلال دارد دلیل نقلی معتبر مؤید عقل است، اما امور فراوانی را که در آن عقل استقلال ندارد دلیل نقلی معتبر عهده‌دار تعیین و تبیین است (جوادی آملی ۱۳۸۷: ج ۹، ۹۷).

بر این اساس، سؤالی که این مقاله به‌دنبال پاسخ‌گویی به آن است این است که در صورت اثبات عدم وجود خداوند یکتا در این کتاب، باتوجه‌به تأثیرپذیری اخلاق‌نویسی اسلامی از اخلاق ارسطویی، این امر چه تأثیراتی بر اخلاق‌نویسی اسلامی داشته است؟ روش مورد استفاده در این مقاله روش توصیفی - تحلیلی - انتقادی است.

سه کتاب تحت عنوان «اخلاق» در آثار ارسطو دیده می‌شود که عبارت‌اند از: *اخلاق نیکوماخوس (Nicomachean Ethic)*، *اخلاق کبیر (Magna Moralia)*، و *اخلاق اودموس (Eudemian Ethics)*. از نظر برخی، کتاب *اخلاق اودموس* کتابی است که ارسطو بیش‌تر در آن از خداوند و زندگی پس از مرگ سخن گفته است (Loncar 2018)، ولی به چند دلیل کتاب *اخلاق نیکوماخوس* برای این پژوهش انتخاب شده است؛ اول این‌که این کتاب تنها کتاب اخلاقی ارسطوست که توسط شارحان مسلمان شرح و تفسیر شده است. به همین دلیل، تأثیر بیش‌تری بر فرهنگ اسلامی نسبت به *اخلاق اودموس* داشته است؛ دیگر این‌که این کتاب از لحاظ انتساب به ارسطو از دیگر کتب اخلاقی وی معتبرتر است و انتساب آن به ارسطو از دیرباز مورد تأیید مفسران و مورخان بوده است. دو علت برای صحت انتساب این کتاب به ارسطو وجود دارد؛ اول این‌که *اخلاق نیکوماخوس* مقدمه‌ای بر کتاب *سیاست ارسطوست*. دوم این‌که این کتاب توسط متقدمان فلسفه بیش‌تر تفسیر شده است و مهر ارسطویی بر این اثر نقش بسته است (پورحسینی ۱۳۸۱: ج ۱، ۸، ۱۷، ۲۶). این کتاب نزد دانشمندان اسلامی به «نیقوماخیا» و «نیقوماخیه» و «نیقوماخوس» معروف بوده و متن یونانی آن به‌وسیله اسحاق بن حنین به عربی ترجمه شده است. دو شرح مهم به عربی، یکی به‌وسیله فارابی و دیگری به‌وسیله ابن‌رشد، بر این کتاب نوشته شده است. فارابی در کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین و ابوالحسن عامری در السعادة و الاسعاد و ابوعلی مسکویه در تهذیب الاخلاق و ابن‌باجه در تدبیر المتوحد* از *اخلاق نیکوماخوس* یاد کرده‌اند (اعوانی و پاکتچی ۱۳۸۹: ج ۱، ۳۸).

درخصوص پیشینه این پژوهش باید گفت برخی از نوشته‌ها وجود یا عدم وجود خداوند در اندیشه ارسطو را مورد بررسی قرار داده‌اند (برنجکار ۱۳۷۴: ۸۴-۹۹، ۱۳۶، ۱۵۳-۱۵۹؛ بهارنژاد ۱۳۸۲: ۱۳۵-۱۵۸؛ سیدقریشی ۱۳۹۴؛ ساجدی و رستمی ۱۳۹۱: ۱۰۵-۱۳۱؛

کمالی‌زاده ۱۳۸۶: ۹-۲۴؛ غفوریان ۱۳۹۵: ۱۱۵-۱۳۶) و برخی دیگر نیز به وحدت یا کثرت خداوند در اندیشهٔ ارسطو پرداخته‌اند (برنجکار ۱۳۷۲: ۱۹-۲۱). در مورد وجود خداوند در آثار اخلاقی ارسطو نیز اشاره‌هایی در برخی از تحقیقات صورت گرفته است (سیدقریشی ۱۳۹۴)، ولی تاکنون مقاله‌ای به عدم وجود خداوند یکتا در اخلاق ارسطو به صورت متمرکز پرداخته و ابعاد مختلف تأثیرگذاری این عدم وجود بر اخلاق‌نویسی فلسفی در میان مسلمانان را مطرح نکرده است. در ادامه، ابتدا مختصراً دیدگاه ارسطو در خصوص خداوند را مورد بررسی قرار داده و سپس غفلت از خداوند یکتا در اخلاق ارسطویی و آثار و نتایج آن در اخلاق‌نویسی فلسفی در میان مسلمانان را مورد مذاقه قرار خواهیم داد.

۲. خدا در اندیشهٔ ارسطو

ابتدا، باید رویکرد ارسطو در مورد خدا را به صورت کلی و در تمام کتب او جست‌وجو کرد و بعد از آن به مسئلهٔ عدم حضور خداوند در کتاب *اخلاق نیکوماخوس*، که موضوع این پژوهش است، پرداخته شود.

۱,۲ دیدگاه کلی ارسطو در مورد خدا

ارسطو در مورد خداوند، بنابر موقعیت‌های گوناگون، با لحن متفاوتی سخن می‌گوید، گاهی از خداوند به عنوان محرک نامتحرک اول و گاهی به عنوان «هٔ ثئوس» (خدا) سخن می‌گوید (کاپلستون ۱۳۹۳: ج ۱، ۳۶۲). از نظر او، علت حرکت شیء محرک اول است (ارسطو ۱۳۸۵ الف: ۳۴۹)؛ به دلیل این که سلسلهٔ متحرک‌ها و محرک‌ها سرانجام باید به محرکی برسد که حرکتش از خودش باشد (همان: ۳۵۰) و محرک اول خود نامتحرک است (همان: ۳۶۰). چون حرکت همیشه و بی‌انقطاع باید موجود باشد، پس باید چیزی - واحد یا کثیر - وجود داشته باشد که اولین محرک باشد (همان: ۳۶۱) و چون حرکت ازلی است پس محرک اول نیز، اگر یکی است، ازلی است و اگر محرک‌های اول بیش از یکی هستند، پس عدّهٔ کثیری از این گونه محرک‌های ازلی وجود دارد، ولی بهتر است فرض کنیم که محرک اول واحد است نه کثیر و عدد متناهی را بر نامتناهی ترجیح دهیم. بنابراین، محرک اول باید واحد و ازلی باشد (همان) و این محرک خود خودش را به حرکت درآورد (همان: ۳۶۳) و قسمت‌ناپذیر و فاقد اجزا و فاقد مقدار باشد (همان: ۳۹۱، ۳۹۸) و چون محرک اول ازلی است، جهان هم باید ازلی باشد؛ چون با محرک اول متصل است (همان: ۳۶۶). ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* معتقد است محرک اول

موجودی ضروری است و چون وجودش ضروری است، پس خیر است (ارسطو ۱۳۸۵ ب: ۴۸۱). دیگر این که تعقل به معنای حقیقی با چیزی سروکار دارد که به نفسه بهترین چیزهاست. هم چنین، زندگی متعلق به خداست؛ زیرا فعلیت عقل زندگی است و فعالیت ذاتی خداوند بهترین زندگی‌ها و زندگی ازلی است. پس، خدا زندگی ازلی کامل است (همان: ۴۸۱).

ارسطو از محرک اول سخن می‌گوید، ولی محرک اول یک خدای خالق نیست، عالم از ازل موجود بوده، بدون آن که از ازل آفریده شده باشد. خدا عالم را «صورت» می‌بخشد، اما آن را خلق نکرده است و در واقع خدا با کشاندن عالم منشأ حرکت آن است (کاپلستون ۱۳۹۳: ج ۱، ۳۵۹). علاوه بر این، هیچ دلیلی وجود ندارد که به موجب آن ارسطو محرک اول را معبود شمرده باشد، چه رسد به این که او را وجودی دانسته باشد که در پیشگاهش باید نماز گزارد. در واقع، چون خدای ارسطو کاملاً خودگراست، پس بیهوده است که آدمیان بکوشند تا با او ارتباطی شخصی برقرار کنند. خدای ارسطویی تنها از طریق علت غایی بودن علت فاعلی است. او این عالم را نمی‌شناسد و هیچ طرح الهی در این عالم انجام نگرفته است. غایت‌انگاری بر طبیعت چیزی بیش از غایت‌انگاری ناآگاهانه نمی‌تواند باشد. لاقلاً، این تنها نتیجه‌ای است که واقعاً با تصویر خدا که در *مابعدالطبیعه* داده شده است سازگار است (همان: ۳۶۴).

از نظر راسل نیز، باین که برهان اصلی اثبات وجود خدا برهان «علت نخستین» است، ولی خدای ارسطو دارای صفات خدای مسیحی نیست؛ زیرا فرود مرتبه کبریایی اوست که درباره چیزی جز آنچه کامل است بیندیشد و آنچه کامل است هم اوست بدین ترتیب، باید چنین استنباط کنیم که خدا از وجود جهان زیرین ما آگاه نیست. خدا به عنوان محرک نامتحرک (جنباننده ناچنیده) قابل تحدید نیست، بلکه برعکس، شواهد نجومی ما را بدین نتیجه راهبری می‌کند که ۴۷ یا ۴۵ محرک نامتحرک وجود دارد. البته، شاید بتوان نوعی دیانت خاص و پیشرفته را به او نسبت داد (راسل ۱۳۸۸: ۱۴۰، ۱۴۱).

البته، برخی نیز معتقدند خدای مورد نظر ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* و حتی کتاب *سماع طبیعی* تا حدود زیادی همان خدایی است که در فلسفه اسلامی معرفی شده و با خدای ادیان الهی تطابق زیادی دارد (کرد فیروزجایی ۱۳۸۷: ۴۱۹-۴۲۱). حتی برخی او را حکیمی الهی و بعضاً پیامبر معرفی کرده‌اند (ملکیان ۱۳۷۹: ج ۱، ۳۴۲)، اما به نظر می‌رسد چنین برداشت‌هایی با برخی عبارات صریح ارسطو در تعارض است و چندان نمی‌تواند مورد قبول قرار گیرد. نکته دیگر آن که حتی اگر خدای محرک نامتحرک ارسطو را همان خدای ادیان بدانیم، در مدعای این مقاله تأثیری ندارد؛ چراکه چنین امری، در صورت اثبات، تأثیری در صورت بندی اخلاق ارسطویی نداشته است.

۲،۲ خدا در کتاب اخلاق نیکوماخوس

ارسطو در اخلاق نیکوماخوس در موارد زیادی از خدایان (gods) سخن گفته است (Aristotle 2000: 1162 a, 6; 1164 b, 17; 1164 b, 7; 1165 a, 26; 1178 b, 11, 20; 1178 b, 24, 10; 1179 b, 24, 25, 27; 1123 b, 27; 1134 b, 32; 1137 a, 33; 1145 a, 14, 22; 1147 a, 45; 1158 b, 40; 1159 a, 8; 1160 a, 27; 1123 a, 11; 1122 b, 15; 1099 b, 13, 16; 1101 b, 19, 24; 1096 b, 30; 1101 b, 20, 25). حتی وی مصارفی مانند نذورات ایجاد معابد و قربانی‌ها را برای خدایان می‌داند که فرد بزرگ‌منش به صورت مفتخرانه باید برای خدایان صرف کند (ibid.: 1122 b, 25-27). ارسطو در مواردی نیز از خدا (god) سخن گفته است که این موارد گاه برای توضیح یک مسئله یا ذکر یک مثال هستند؛ مانند وقتی که از حمل خیر بر جواهری مانند خدا و عقل سخن می‌گوید (ibid.: 1096 b: 34). در برخی موارد نیز، نقل قول از فرد دیگری است (ibid.: 1139 b, 14, 15; 1145 a, 20). گاهی نیز منظور ارسطو از خدا یک نفر (فرد) از خدایان است (ibid.: 1078 b). اما گاهی منظور ارسطو را می‌توان به خدای یکتا مربوط دانست، ولی این موارد نیز مبهم است و با تعریف ادیان نیز تا حدودی متفاوت است؛ مانند وقتی که ارسطو معتقد است خداوند در یک حالت نشاط و سرور دائمی ناشی از یک لذت بسیط و واحد قرار دارد (ibid.: 1154 b, 32). از نظر ارسطو، خدایان در سعادت عالی و خوش‌بختی ازلی به سر می‌برند و تنها فعالیت خدایان که موجب حد‌اعلای سعادت است باید نظر و تأمل محض باشد و همین تأمل و تعقل نیز بزرگ‌ترین سرچشمه سعادت انسان است و از تمام اعمال انسانی به فعل الهی نزدیک‌تر است (ibid.: 1178 b, 10-31). انسانی که قوه تعقلش را به کار می‌گیرد و آن را پرورش می‌دهد بسیار مقرب خدایان است. خدایان، چنانچه معمولاً تصور می‌شود که توجهی به امور انسانی دارند، می‌توان چنین انگاشت که رضای آنان ناشی از کامل‌ترین جزء انسان است که ارتباط دقیقی با آنها دارد و آن تعقل است و خدایان به کسانی پاداش سعادت‌مندانه می‌دهند که این جزء، یعنی تعقل، را گرمی‌تر داشته‌اند و شکی نیست که همه این خصوصیات به فیلسوف تعلق دارد و بنابراین خدایان فلاسفه را بیش‌تر دوست می‌دارند (ibid.: 1179 a, 24-34).

به‌طور خلاصه، خدای ارسطو با خدای ادیان فاصله بسیاری دارد. این خدا برای هدایت بندگان طرح و برنامه‌ای ندارد و انسان را به حال خود رها کرده است تا با تعقل راه سعادت خود را بیابد. خدای ارسطو در صورت‌بندی اخلاق و تعیین سعادت و شقاوت هیچ نقشی ندارد. در تمام مثال‌های ذکرشده، این خدا یا خدایان پایه اخلاق را تعریف نمی‌کنند یا کیفر بی‌اخلاقی را نمی‌دهند. در واقع، این خدا یا خدایان نقش تعیین‌کننده‌ای در اخلاق ندارند. به‌طور کلی، در کتاب اخلاق نیکوماخوس، از خدای یکتای شخصی قانون‌گذار اثری دیده نمی‌شود.

۳. نتایج عدم حضور خداوند یکتا در کتاب/اخلاق نیکوماخوس ارسطو و تأثیر آن بر کتب اخلاقی مسلمانان

مهم‌ترین آثار عدم حضور خداوند یکتا در کتاب/اخلاق ارسطو بر کتب اخلاقی کتب اخلاق فلاسفه مسلمان در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱،۳ بینش متفاوت به موضوع و هدف اخلاق

اولین تأثیر غیبت خداوند یکتا در این کتاب خود را در موضوع و هدف علم اخلاق نشان می‌دهد. موضوع و هدف اخلاق از منظر ارسطو و ادیان الهی به دو صورت متفاوت ترسیم شده است. از نظر ارسطو، هر فن و هر تجسس علمی و نظری و هم‌چنین هر فعلی و هرگونه انتخابی معطوف به خیری (good) است و به‌سوی خیری گرایش دارد و در واقع «خیر» آن است که همه چیز به‌سوی آن گرایش دارد. از آنجایی که افعال و فنون و علوم متعددند، غایات و اغراض نیز متفاوت است و بر هر فنی غرض و غایت خاصی مترتب است (و ما به‌دنبال غایت نهایی هستیم) و روشن است که غایت نهایی چیزی جز خیر اعلی (final good) نمی‌تواند باشد. پس، باید بدانیم که خیر اعلی موضوع کدام علم است و مسلم است که شناخت ماهیت خیر اعلی درخور علمی است که به‌تمام معنی اعلی و بر سایر علوم فائق باشد و این علم سیاست است؛ زیرا علم سیاست علمی را که برای ادارهٔ مدینه‌ها لازم است عرضه می‌دارد؛ و علم اخلاق مقدمه‌ای بر علم سیاست است و در نتیجه می‌توان گفت که اخلاق نیکوماخوس مدخلی بر علم سیاست است (Aristotle 2000: 1094 a, 1094 b, 1-6). ارسطو علم اخلاق را به‌عنوان شاخه‌ای از علم سیاسی یا اجتماعی تلقی می‌کند. می‌توان گفت وی نخست در کتاب/اخلاق نیکوماخوس از علم اخلاق فردی و سپس در کتاب سیاست در خصوص علم اخلاق سیاسی بحث می‌کند (کاپلستون ۱۳۹۳: ج ۱، ۳۷۸).

محور و مدار اصلی زندگی سعادت‌مندانه از نظر ارسطو فضایل است که انسان با مراعات حد وسط بین دو رذیلت افراط و تفریط به آن دست پیدا می‌کند. بنابراین، باتوجه‌به تأثیرپذیری اخلاق‌نویسان فلسفی از بینش ارسطویی، در بین علمای اخلاق، توافقی در موضوع اخلاق وجود دارد که آن هم فضایل و رذایل است؛ فضایل و رذایلی که با محوریت انسان و نفس اوست؛ همان نفس ناطقهٔ انسان که فصل‌میز انسان است (دادبه ۱۳۸۹: ج ۱، ۱۹، ۲۰). به‌عنوان مثال، خواجه نصیرالدین طوسی در مورد موضوع علم اخلاق می‌گوید: «موضوع این علم نفس انسانی بود، از آن جهت که از او افعال جمیل و محمود یا قبیح و مذموم صادر تواند شد به‌حسب ارادهٔ او»

(طوسی ۱۴۱۳ ق: ۱۵). از کلمات نراقی در *جامع السعادات*، که کتابی در اخلاق تلفیقی است، تعریف علم اخلاق چنین بیان شده است: «دانش صفات مهلکه و منجیه و چگونگی موصوف شدن و متخلق گردیدن به صفات نجات‌بخش و ره‌اشدن از صفات هلاک‌کننده» (نراقی بی‌تا: ج ۱، ۳۴). ابوعلی مسکویه نیز در تعریف اخلاق چنین بیان می‌دارد: «اخلاق حالتی نفسانی است که بدون نیاز به تفکر و تأمل آدمی را به سمت انجام کار حرکت می‌دهد» (ابن مسکویه ۱۴۲۶: ۱۱۵). در خصوص هدف و غایت علم اخلاق نیز، نراقی در *جامع السعادات* غایت از تهذیب نفس از رذایل و تکمیل نفس با فضایل را همان وصول به خیر و سعادت می‌داند که در واقع غایت اخلاق است (نراقی بی‌تا: ج ۱، ۶۹).

ابن مسکویه در کتاب *تهذیب الاخلاق* می‌گوید: «از آنجایی که هدف ما در این کتاب سعادت اخلاقی است و این که اعمالی که از ما صادر می‌شود کاملاً زیبا باشد» (ابن مسکویه ۱۴۲۶ ق: ۱۵۷). بنابراین، هدف اخلاق از نظر او سعادت است.

در هر علمی، موضوع و هدف آن علم دایره و موضوعاتش را مشخص می‌کند. در علم اخلاق اسلامی، خداوند و قرب به او که هدف اصلی آفرینش است در موضوع و هدف این علم غایب است، در حالی که در علم اخلاق این مسئله باید به صورت موضوع و هدف اصلی مدنظر قرار داده می‌شد و یا حداقل در شمار فضایل و رذایل و سجایای اخلاقی شمرده می‌شده است و این قرب به خداوند باید به آموزه‌های وحیانی در *قرآن* و روایات ارجاع داده می‌شد. باتوجه به این که غایت تمام افعال انسان، از جمله اخلاقیات او، باید رضای خدا باشد، در نتیجه غرض از تهذیب اخلاق نیز باید رضا و قرب خداوند باشد تا علم اخلاق را بتوان علمی الهی نامید. در واقع، علمای اخلاق در رویکرد فلسفی اخلاق نه تنها در موضوع بلکه در هدف علم اخلاق نیز رضا و قرب خداوند را، آن‌چنان که شایسته است، وارد نکرده‌اند، بلکه محور بحث را به تبع اخلاق ارسطویی فضیلت و رذیلت قرار داده‌اند و حد اعتدال را ملاک اصلی در شناخت این دو معرفی کرده‌اند.

۲،۳ بی‌توجهی به فضیلت ایمان به خدا و اخلاق بندگی

چنان‌که گفته شد، در اخلاق ارسطویی، به خداوند و نقش او در این عالم توجهی نشده است. بنابراین، واضح است که از ایمان به این حقیقت متعالی، معرفت، بندگی، و اطاعت او به‌مثابه یک الزام اخلاقی سخنی به میان نیاید، در حالی که این مضامین اصلی‌ترین وظایف انسان و مهم‌ترین فضایل در *قرآن کریم* و احادیث معصومان (ع) به‌شمار می‌رود (بنگرید به کلینی

۱۴۰۷ ق: ج ۲، ۱۶). این بی‌توجهی به خداوند و نقش آن در جهان آفرینش بر ابعاد گوناگونی از اخلاق‌نویسی فلسفی تأثیر گذاشته است. مهم‌ترین این تأثیرات را می‌توان چنین برشمرد:

۱. ایمان به خداوند محوری‌ترین فضیلت و نقطه اتصال بندگان به خداوند است و بدون ایمان اعمال انسان‌ها پذیرفته نخواهد شد. بنابراین، اولین موردی که باید در علوم اسلامی، از جمله اخلاق، مورد توجه قرار گیرد مسئله ایمان به خداوند و اطاعت از این حقیقت متعالی است. اساساً در ابتدای هر علم اسلامی، خصوصاً اخلاق که با مسئله ایمان و اطاعت خداوند و طی کردن مراحل سلوک و تطهیر نفس و تقوا رابطه‌ای مستقیم دارد، باید علت وجود این علم در منظومه ایمان و اطاعت خداوند مشخص شود. علاوه‌براین، در علم اخلاق، معرفت به خداوند باید مورد توجه قرار گیرد؛ چراکه رضوان و قرب به خداوند به‌عنوان هدف اخلاق اسلامی در سایه شناخت و معرفت خداوند حاصل خواهد شد، اما در کتب اخلاقی فلسفی اسلامی این موضوع مهم مورد غفلت قرار گرفته است و حتی از خداشناسی به‌عنوان یک فعل اخلاقی ممدوح نیز سخنی به‌میان نیامده است.

۲. در اخلاق ارسطویی، مباحثی مانند تقرب به خداوند، رضایت خداوند، حسن‌ظن به خداوند، توکل بر خداوند، تسلیم، خوف و رجاء در قبال خداوند، و یاد خداوند اساساً مطرح نیست (احمدپور و دیگران ۱۳۸۵: ۱۳۴). به‌دنبال آن، بسیاری از کتاب‌های نگاشته‌شده اخلاقی بر اساس نگرش فلسفی به‌کلی از عناوین «اخلاق بندگی» تهی است و تنها در پاره‌ای از آثار اشاره‌هایی به چشم می‌خورد. به‌عنوان نمونه، کتاب *تهذیب الاخلاق* ابن‌مسکویه، با وجود جامعیت مناسب و پوشش محورهای عمد، علم اخلاق، از مجموع فضایی که در مبحث «اخلاق بندگی» وجود دارد و در ادبیات دینی هم با وسعت و قوت بازتاب یافته، مانند توکل، خوف، رجاء، رضا، تسلیم و ... سخنی به‌میان نمی‌آورد (همان: ۴۸-۵۰). هم‌چنین، در مورد تقوا که مهم‌ترین فضیلت مرتبط با اخلاق بندگی است دو کتاب *تهذیب الاخلاق* و *اخلاق ناصری* در ذیل فضیلت عدالت، پس از ذکر مختصر مفهوم بندگی و عبادت، به مفهوم تقوا صرفاً به‌لحاظ تکمیل بحث اشاره‌ای می‌کنند (بنگرید به ابن‌مسکویه ۱۴۲۶ ق: ۱۰۶؛ طوسی ۱۴۱۳ ق: ۸۰). در کتاب *فصول متزعه فارابی* نیز، از این مفهوم سخنی گفته نشده است (فارابی ۱۳۶۴ ش).

۳. در آیات بسیاری از قرآن، صفاتی برای مؤمنان بیان شده است؛ مانند اطاعت از خداوند و رسول او (انفال: ۱)، عدم خوف و حزن (آل‌عمران: ۱۳۹)، و باتوجه‌به این‌که اکثر صفات منتسب به مؤمنان صفاتی است که در قلمرو علم اخلاق قرار دارد، لازم است این صفات محور کتب اخلاقی مسلمانان قرار گیرد و به هرکدام مبحثی مفصل و حتی یک باب اختصاص داده

شده و ارتباط این صفات با اعتلای انسان مشخص شود، ولی اکثر کتب اخلاق فلسفی اسلامی فصل‌بندی خود را مطابق بحث فضایل و رذایل و تقسیم‌بندی ارسطو از نفس در پیش گرفته‌اند و گاه تنها این صفات را ذیل برخی از فضایل موردبررسی قرار داده‌اند. به‌طور مثال، در کتاب *تهذیب الاخلاق*، صفت سخاوت در پاورقی به مؤمنان نسبت داده شده است (ابن مسکویه ۱۴۲۶ ق: ۱۹۸) و برخی از اوصاف مؤمنان در پاورقی به‌عنوان حد وسط آمده است. (همان: ۲۶۷). در *اخلاق ناصری*، از صفاتی که برای مؤمنان آمده است ذکری به‌میان نیامده است (طوسی ۱۴۱۳ ق). گرچه در کتاب *الخصال* علی بن بابویه، که در حوزه اخلاق نقلی نگاشته شده است، فضایل و رذایل برمبنای روایات معرفی و بیان شده‌اند (ابن بابویه ۱۴۱۶ ق: ج ۱).

۴. همان‌طور که گفته شد، ارسطو علم سیاست را، به‌دلیل این که این علم علم اداره مدینه‌ها است، بالاتر و برتر از تمام علوم می‌داند. این امر نیز با دیدگاه الهی که علم خداشناسی و مطالعه اسما و صفات الهی را بالاتر و بالاتر از تمام علوم می‌داند تعارض دارد.

در مجموع، می‌توان گفت در کتب اخلاق‌نویسان فلسفی اسلامی که تحت‌تأثیر اخلاق ارسطویی بوده است از میان روابط انسان با خدا، خود، و دیگران تنها به رابطه انسان با خود و دیگران پرداخته شده است و توجه چندانی به رابطه انسان با خداوند متعال نشده است (احمدپور و دیگران ۱۳۸۵: ۱۳۴).

۳،۳ غیبت مفهوم آخرت

یکی دیگر از وجوه اختلاف بین دیدگاه ارسطو و دیدگاه اسلام را می‌توان برجستگی مفهوم آخرت در اخلاق اسلامی و مغفول‌بودن آن در اخلاق ارسطویی برشمرد (شهریاری ۱۳۸۵: ۸۶). در پیش دینی، آخرت از این جنبه اهمیت پیدا می‌کند که انسان به‌سوی خداوند متعال بازمی‌گردد. علاوه‌براین، انسان دارای روحی جاویدان است که تا ابد باقی می‌ماند. با پذیرش این اصل، زندگی انسان بعد بی‌نهایت پیدا می‌کند. در نتیجه، انسان هرگز نباید پی‌آمد کارهای خود را منحصر در محدوده تنگ زندگی مادی ببیند، بلکه باید تأثیر آن‌ها را در سعادت و شقاوت ابدی هم موردتوجه قرار دهد (مصباح ۱۳۹۴: ۳۲۷). حال آن‌که، از نظر ارسطو، سعادت‌مندی و بدبختی یک فرد در پایان عمر دنیوی او سنجیده می‌شود و از نظر او براینده کل زندگی و اعمال انسان در آخرت اهمیتی ندارد؛ به‌طوری‌که در مورد «پریام»، آخرین شاه تروا، می‌گوید: «هرگز نمی‌توان کسی را چون پریام که در آخر عمر دچار مصائب شده و زندگانی را به بدبختی به‌پایان برده سعادت‌مند دانست» (Aristotle 2000: 1100 a, 6-9). هم‌چنین، ارسطو

مرگ را دهشتناک‌ترین تمام شرور می‌داند؛ زیرا مرگ پایان همه‌چیز است و برحسب عقیده جاری، مرده از تأثیر خیر و شر برکنار است (ibid.: 1115 a, 33-35). هم‌چنین، ارسطو مرگ را رنج‌آور توصیف می‌کند و از نظر او هر قدر فضیلت مرد شجاع کامل‌تر و سعادت او بیش‌تر شود مرگ در نظر او رنج‌آورتر است؛ چون حیات برای چنین کسی ارزش‌مند است و مرگ این فرد موجب محرومیت از خیرهای عظیم است و این امور او را اندوه‌گین می‌سازد (ibid.: 1117, 13-17 b).

حتی اگر بتوان نظر کسانی را که برخی از سخنان ارسطو را براساس بقا و مجرد نفس تفسیر کرده‌اند (به‌عنوان مثال، دورانن ۱۳۳۵ ش: ۶۳) بر قول مخالفان آن‌ها ترجیح داد، اما نمی‌توان انکار کرد که ارسطو هرگز به معاد ادیان نرسید و تنها دورنمای بسیار مبهمی از بقای پس از مرگ ترسیم کرد، آن‌هم چشم‌اندازی که تنها فلاسفه و خواص مردم می‌توانند به آن نظر بیفکنند و به آن امید بندند و تمام کسانی که از توانایی‌های فکری و فلسفی محروم هستند محکوم به فنا و نیستی هستند و چنین اعتقادی ضعیف‌تر از آن است که بتواند نقش اعتقاد به معاد را در اخلاق ارسطویی بازی کند (سیدقریشی ۱۳۹۴: ۴۷). ارسطو سعادت انسان را در زندگی دنیوی جست‌وجو می‌کند و هدف عالم را در همین دنیا جست‌وجو می‌کند، حال آن‌که در اندیشه دینی هدف عالم در جهان دیگری است و این جهان تنها مقدمه حیات واقعی اخروی است.

از همین جهت، در اخلاق اسلامی با صبغه فلسفی که مبانی آن ارسطویی است در بیان پی‌آمد رفتارها و ملکات اخلاقی نوعاً به ذکر «پی‌آمدهای دنیوی» بسنده شده است و پی‌آمدهای «اخروی» کم‌تر مطرح شده است (احمدپور و دیگران ۱۳۸۵: ۵۱). به‌طور مثال، فارابی در کتاب سعادت خود، درخصوص پی‌آمد رفتار فردی که عادت دارد خود را به خوبی‌هایی که ندارد بستاید، معتقد است که این کار باعث ایجاد ریاکاری، تصنع، و فریب خواهد شد و وقتی که فرد عادت کند که هر کجا پیش آمد خود را به کم‌تر از آنچه در او هست توصیف کند این کار در او «تحاسر» به‌معنای واماندگی ایجاد می‌کند. هم‌چنین، به‌عقید او، اگر انسان در اموری که از آن‌ها لذت می‌برد زیاده‌روی کند، در او چاپلوسی و هم‌چنین «حصر» به‌معنای ناتوانی در رسیدن و استفاده کردن از امور مطلوب پدید می‌آورد (فارابی ۱۳۸۴ ش: ۹۷). هم‌چنین، خواجه نصیر طوسی، در کتاب *اخلاق ناصری*، می‌گوید: «شهوة نکاح و حرص بر آن از معظم‌ترین اسباب نقصان و دنائت و انهماک (لاغری) بدن و اتلاف مال و اضرار عقل و اراقت (ریختن) آبروی باشد» (نصیرالدین طوسی ۱۴۱۳ ق: ۱۵۶). در این مثال‌ها، سخن از آثار دنیوی افعال انسان‌هاست و نه آثار اخروی آن. حال آن‌که آخرت‌اندیشی از آموزه‌های کلیدی ادیان به‌شمار

می‌رود و این آموزه‌ها تأثیر به‌سزایی در مراعات ارزش‌های اخلاقی دارند. خصوصاً آن‌که آخرت‌اندیشی سبب پویایی اخلاق شده و هم‌چنین اخلاق را مستحکم‌تر خواهد کرد؛ زیرا ایمان به آخرت یک ضمانت اجرای بسیار قوی برای عمل اخلاقی است.

۴،۳ بینش متفاوت دربارهٔ سعادت، خیر، و فضیلت

به عقیدهٔ ارسطو، «سعادت» (eudaimonia) خیر است و خیر برای انسان عبارت است از فعالیت نفس بر وفق فضیلت و درموردی که فضایل متعدد است خیر عبارت است از فعالیت نفس توأم با عالی‌ترین و کامل‌ترین فضایل، ولی کسی سعادت‌مند است که تا پایان عمر از فعالیت نفس توأم با فضیلت بهره‌مند شود. بنابراین، سعادت باید همیشگی و دائم باشد (Aristotle 2000: 28-22 a, 1098). ارسطو فضایل را به دو دسته تقسیم می‌کند: فضایل اخلاقی مانند شجاعت، اعتدال، بزرگ‌منشی، و عدالت و فضایل عقلانی مانند حکمت، تدبیر، و تأمل در حقیقت. عالی‌ترین خیر در زندگی همراه تعقل به‌دست می‌آید. فضایل عقلانی از آموختن و تفکر حاصل می‌شود و فضایل اخلاقی از عادت و ملکه (ibid.: 1103 a, 13-33). از دیدگاه ارسطو، فضیلت اخلاقی عبارت است از ملکه‌ای که انسان را خوب می‌سازد و به‌تبع اعمال خاص او را نیکو می‌گرداند (ibid.: 1106 a, 20-24). از نظر او، فضیلت حد وسط بین دو رذیلت افراط و تفریط است (ibid.: 1107 a, 4-6) که یکی از رذایل از میزان و معیاری که سزاوار آن بوده است تجاوز کرده و دیگری پایین‌تر از مقیاسی که در شأن او بوده توقف کرده است. بدین سبب، فضیلت در نظام وجود همان حد وسط است و در نظام کمال و خیر در حد نهایی و اوج قرار دارد (ibid.: 3-7). این حد وسط یا از راه تعقل معلوم می‌شود و یا همان چیزی است که مورد تشخیص حکماست (ibid: 1-3).

البته، برخی از فضیلت‌ها افراط و تفریط ندارند؛ مانند عفت و شجاعت. این موارد در حد نهایت و کمال قرار دارند. برخی افعال نیز حد وسط و گاهی هم افراط و تفریط ندارند و در هر شکلی رذیلت هستند (ibid.: 21-26). به‌عنوان مثال، در انفعالات، بدخواهی، بی‌حیایی، حسد، و در افعال زنا، سرقت، و آدم‌کشی چنین است که تمام این افعال و انفعالات به‌خودی‌خود زشت، ناروا، و نکوهیده هستند و زیادتی و نقصان درمورد آن‌ها مطرح نیست. این امور همیشه مستلزم رذیلت و فساد هستند و ممکن نیست انسان در آن راه درستی پیدا کند. زنا در هر زمانی با هر زنی و به هر صورتی زشت و بد است و حالت واسطه‌ای ندارد (ibid.: 9-17). در ارتکاب این امور ممکن نیست هرگز انسان راه صواب پیدا کند، بلکه پیوسته و در همه‌حال متضمن رذیلت

نقد و بررسی «عدم وجود خداوند یکتا» ... (زهرا آتشی و دیگران) ۳۸۳

و فساد است. هم‌چنین، ممکن است برخی از دو طرف افراط و تفریط موجود باشند، ولی نامی نداشته باشند (ibid.: 1107b, 3).

ارسطو، در آخر کتاب *اخلاق نیکوماخوس*، می‌گوید که اگر سعادت فعالیت منطبق با فضیلت است، پس باید منطبق با والاترین فضایل باشد و چنین فعالیتی فعالیت بهترین جزء وجود ماست؛ و این جزء که تعقل ماست یک جزء الهی است و سعادت‌مندترین فرد آن است که براساس حیات عقلانی زندگی کند (ibid.: 1177a, 14-19). درواقع، سعادت کامل نوعی فعالیت اندیشمندانه (عقلانی) است (ibid.: 1178b, 10). بنابراین، از نظر ارسطو، فیلسوف سعادت‌مندترین فرد است (ibid.: 1177a, 28). البته، این‌که ارسطو عقل را جزئی الهی می‌داند مقصود از قید «الهی» خدایان یونان است و نه خدای ادیان.

افلاطون خیر را «مثال اعلی» (idea of good) می‌داند که منبع خیرها و خوبی‌هاست (Plato 1888: 7). ارسطو به این رأی استاد ایراد می‌گیرد و آن را نمی‌پذیرد. او خیر و سعادت را در این جهان می‌جوید. در نظر او، خیر مطلق و مثالی به چه درد زندگی جهانی و عملی می‌خورد؟ خیر لفسه افلاطونی به چه درد بافنده و پزشک می‌خورد؟ او معتقد است خیر مطلق خارج از افراد وجود ندارد. به عقیده او، خیری که مطلوب انسان است باید واجد دو صفت باشد: نخست این‌که خیر باید غایت باشد نه وسیله؛ یعنی انتخاب آن به‌خاطر خودش باشد نه به‌منظور امری دیگری؛ دوم این‌که خیر باید مکتفی به خود باشد و این دو صفت در سعادت دیده می‌شود (پورحسینی ۱۳۸۱: ج ۱، ۳۱). ارسطو در برخی موارد سعادت را بسیار دنیوی تعریف کرده است و شرط تکمیل سعادت را داشتن اصالت خانوادگی، اولاد خوب، و بدن زیبا دانسته است و کسی را که فاقد این موارد باشد از سعادت بی‌بهره دانسته است (Aristotle 2000: 1099 b, 1-9). هم‌چنان‌که گفته شد، در تعریف سعادت، آخرت در نگاه ارسطو غایب است و سعادت صرفاً در دنیا و تا آخر عمر مطرح است. حال آن‌که، در دیدگاه ادیان توحیدی و به‌صورت خاص اسلام، سعادت هم در دنیا و هم در آخرت باید وجهه عمل انسان قرار گیرد، ولی اوج سعادت در آخرت محقق می‌شود که انسان سعید در کنار برخورداری از نعمت‌های خداوند به رضوان خداوند هم نائل خواهد شد (بنگرید به هود: ۱۰۵، ۱۰۸؛ توبه: ۷۲).

به‌تبع حضور خداوند به‌عنوان غایت فعل اخلاقی، در آیات قرآن کریم و احادیث معصومان (ع) فضیلت و سعادت به‌گونه‌ای متفاوت از دیدگاه ارسطو ترسیم شده است. برخی از مهم‌ترین فضایلی که قرآن کریم آن‌ها را از ویژگی‌های یک مسلمان واقعی می‌داند عبارت‌اند از: ایمان به خدا، روز قیامت، ملائکه، کتاب آسمانی و انبیای الهی، بخشیدن مال، اقامه نماز، پرداخت زکات،

وفای به عهد، و صبر در برابر سختی. این مهم‌ترین فضایل در دین اسلام در دیدگاه ارسطویی جایگاهی ندارند. مثلاً، از نگاه قرآن کریم، یکی از مهم‌ترین فضایل جهاد در راه خداوند است (توبه: ۲۴؛ فرقان: ۵۲). این امر با دیدگاه ارسطو مغایرت دارد؛ چون، از نظر ارسطو، فضیلت تنها در این دنیاست و واضح است که ایثار و بذل جان در راه خداوند با سعادت دنیوی مغایرت دارد. بر این اساس، برخی از فضایل اسلامی که بر اثر قاعده حد وسط حاصل می‌شود، مانند شجاعت، در برخی از اوقات ممکن است به مرگ زمینی منتهی شود که چندان مطلوب دیدگاه ارسطو نیست؛ چراکه با سعادت دنیوی ارسطویی سازگار نیست.

بنابراین، اشکال اساسی که به نگاه ارسطو و هم‌چنین به برخی از فیلسوفان اسلامی که از آن پیروی کرده‌اند می‌توان وارد دانست این است که به دست‌یابی به حقیقت سعادت، خیر، و فضیلت در پرتو عبادت خدا و قرب و رضایت او توجه چندان نکرده‌اند.

۵.۳ بی‌توجهی به جایگاه نقل و وحی در اخلاق‌نویسی

همان‌طور که بیان شد، خدا در اندیشه ارسطو تنها در مورد خودش تعقل می‌کند؛ زیرا خود او شریف‌ترین چیزهاست و تعقلش تعقل درباره تعقل است (ارسطو ۱۳۸۵ ب: ۴۹۱). در واقع، خدای ارسطو به هیچ نحوی از انجا در امور انسانی مداخله نمی‌کند، قوانینی برای آن‌ها وضع نکرده است، انسان‌ها عبد او نیستند و به تعبیر دیگر، تکلیفی در کار نیست و چون تکلیفی نیست، مسئولیتی هم نیست و چون مسئولیتی نیست، اطاعت و عصیانی هم نیست، و لذا ثواب و عقابی هم در کار نیست. ارسطو معتقد است خداوند هیچ‌گونه قانونی برای ما نفرستاده است و ما فقط در حدود و بقا به خداوند محتاجیم. تفاوت خدای ادیان با خدای ارسطو در این است که خدای ادیان با امور و شئون انسانی کاملاً مرتبط است و در امور انسانی دخالت دارد. بنابراین، علاوه بر آن که خدای تکوینی آن‌هاست، خدای تشریحی نیز هست؛ یعنی خداوند رابطه تشریحی و مولوی با انسان‌ها دارد (سیدقریشی ۱۳۹۵: ۶۳). بر این اساس، یکی از مواردی که در تمامی ادیان الهی بسیار مورد تأکید قرار می‌گیرد بحث ارسال رسل، وجود کتاب آسمانی، و قانون و شریعت الهی است. در مقابل، در اخلاق ارسطو سخنی از وجود پیامبران به‌عنوان عالی‌ترین افراد و رابط انسان با خداوند دیده نمی‌شود. ارسطو، فیلسوف را به‌جهت تعقل برترین فرد معرفی می‌کند (Aristotle 2000: 1177 a, 28)، ولی فیلسوف با خداوند ارتباطی ندارد و نتایج تعقل او شخصی و بی‌ارتباط با خدا ترسیم شده است. بنابراین، در اخلاق فلسفی اسلامی، به‌تبع تأثیرپذیری از اخلاق ارسطویی، شاهد غفلت از مباحث زیر هستیم:

نقد و بررسی «عدم وجود خداوند یکتا» ... (زهرا آتشی و دیگران) ۳۸۵

۱. وجود شریعت و قانون‌گذاری از طرف خداوند، اخذ اخلاق اسلامی از شریعت، و تعامل اخلاق با دیگر علوم اسلامی؛
 ۲. الگو بودن پیامبران و ائمه اطهار (ع) به عنوان موضوع محوری و ابواب اصلی اخلاق و استفاده از روایات رفتاری و سیره عملی این بزرگواران به عنوان اخلاق عملی؛
 ۳. استناد به مضامین و حیانی و به صورت خاص آیات و روایات به عنوان تأییدات شرعی برای توصیه‌های اخلاقی.
- حال آن‌که قرآن و احادیث پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) مهم‌ترین منبع علوم اسلامی به شمار می‌آید و اخلاق - هم در مقام ثبوت، یعنی تعریف مفاهیم خود، و هم در مقام اثبات، یعنی تصدیق گزاره‌های خود - به شدت نیازمند آیات و روایات است و آیات و روایات پشتوانه‌ای لازم برای اجرای احکام اخلاقی است.

۶,۳ جدایی علم اخلاق از علوم و حیانی و به صورت خاص از علم فقه

در تقسیم‌بندی ارسطویی، حکمت به دو شاخه نظری و عملی تقسیم می‌شود (Aristotle 2000: 1-6 a, 1141). این تقسیم‌بندی را اخلاق‌نویسان اسلامی از جمله ابن مسکویه، شیخ نصیرالدین طوسی، نراقی، و ... در کتب خود تکرار کرده‌اند. با ورود علوم و حیانی، از جمله فقه و حدیث، این علوم جایگاهی جداگانه در علوم پیدا کردند؛ به طوری که علوم وضعی از علوم طبیعی جدا شد. خواجه نصیرالدین طوسی در *اخلاق ناصری* چنین می‌گوید:

باید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی و متضمن نظام امور و احوال ایشان بود دراصل یا طبع باشد یا وضع؛ اما آنچه مبدأ آن طبع بود ... حکمت عملی و آن دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی بود ... حکمت عملی نیز سه قسم است. اول را تهذیب اخلاق خوانند. دوم را تدبیر منازل. سوم را سیاست مدن؛ اما آنچه مبدأ آن وضع بود ... اگر سبب آن اقتضای رأی بزرگی بود مؤید به تأیید الهی مانند پیغامبر یا امامی، آن را نوامیس الهی خوانند و این نیز سه صنف باشد: اول آنچه راجع بود با هر نفسی به انفراد مانند عبادات و احکام. دوم آنچه راجع بود به اهل منازل به مشارکت مانند مناکحات و دیگر معاملات. سوم آنچه راجع بود به اهل شهرها و اقلیم‌ها مانند حدود و سیاسات و این نوع علم را فقه خوانند (طوسی ۱۴۱۳ ق: ۹، ۱۰).

مشاهده می‌شود در این عبارت حکمت عملی و از جمله اخلاق جدای از علوم وضعی که توسط شارع مقدس، یعنی خداوند متعال، بیان شده است قرار دارد و به عنوان علمی طبیعی و

درمقابل علم وضعی مطرح شده است. در نتیجه این اندیشه، موضوع اخلاق از ابتدا به حوزه طبع تقلیل یافته است. لاجرم، دستوره‌های شارع از موضوع آن علم خارج و در حوزه علم دیگری وارد می‌شوند، که در حوزه اسلام این وظیفه برعهده فقه نهاده شده است. بدین ترتیب، علم فقه از علم اخلاق جدا گردیده است.

۷.۳ فردی‌شدن اخلاق و بی‌توجهی به جنبه اجتماعی آن

ارسطو حکمت عملی را به سه قسم تقسیم می‌کند: فردی (که عنوان کلی فرزاندگی را برای آن قرار می‌دهد)، تدبیر منزل، و سیاست (Aristotle 2000: 1141 b, 39-43). ولی قسم فردی در سیر عالم اسلام به اخلاق تعبیر شده است و همین سوءبرداشت از این تقسیم‌بندی ارسطو به جدایی اخلاق از بعد اجتماعی منجر شده است. به عبارت دیگر، در نتیجه قرارگرفتن بعد فردی درمقابل تدبیر منزل و سیاست مدن (ibid.)، علمای اخلاق و فلاسفه اسلامی اخلاق را تنها ناظر به حوزه فردی و درمقابل تدبیر منزل و سیاست مدن قرار دادند که این مسئله باعث شده است اخلاق به حوزه فردی تقلیل یابد. ارسطو اخلاق را از شاخه‌های سیاست و ذیل آن می‌داند (ibid.: 1094 a, 1-7)، ولی، باتوجه به آنچه گفته شد، در سیر تاریخی این علم در عالم اسلام اخلاق به صورت علمی مستقل درآمد که بیش‌تر مسائل آن مربوط به شخص و نفسانیت اوست و از اخلاق اجتماعی تا حد زیادی غفلت شده است.

در مجموع، عنایت نظام اخلاق فلسفی به حوزه اخلاق فردی درقبال اخلاق اجتماعی بیش‌تر است؛ به طوری که بیش از نیمی از حجم کتب اخلاقی این مکتب به اخلاق فردی اختصاص دارد (احمدپور و دیگران ۱۳۸۵: ۴۸).

مباحث مربوط به اخلاق اجتماعی هم گاهی مجال بروز یافته‌اند که البته حجم قابل‌توجهی ندارند (احمدپور و دیگران ۱۳۸۵: ۷۹). به‌عنوان مثال، در اخلاق‌نویسی اسلامی چندان به اخلاق حکومتی یا نحوه رفتار دولت‌مردان با مردم توجه نشده است.

خواجه نصیرالدین طوسی، در کتاب *اخلاق ناصری*، سعادت را به سه قسمت تقسیم کرده است:

اول سعادت نفسانی که ترتیب مدارج آن بر پنج وجه است: اول علم تهذیب اخلاق، دوم علم منطق، سوم علم ریاضی، چهارم علم طبیعی، پنجم علم الهی.

اما سعادت بدنی علومی بود که به نظام حال بدن بازگردد، چون معالجات و حفظ صحت و علم تربیت، که عبارت از آن طب بود و چون علم نجوم که به مقدمه معرفت فایده دهد.

و اما سعادت مدنی علومی بود که به نظام حال ملت و دولت و امور معاش و جمعیت تعلق دارد، مانند علوم شریعت از فقه و کلام و اخبار و تنزیل و علوم ظاهر چون ادب و بلاغت و نحو و کتابت و حساب و مساحت و استیفاء (طوسی ۱۴۱۳ ق: ۱۱۸).

در این تقسیم‌بندی از سعادت، علاوه بر این که اخلاق از علم الهی جدا شده است که آفات پیش‌گفته شده وجود دارد، سعادت مدنی نیز از حوزه اخلاق خارج شده است و به فقه سپرده شده است. بنابراین، علاوه بر جدایی این دو علم از یک‌دیگر، اخلاق نیز از ورود در حوزه اجتماعی محدود شده است.

دیگر جنبه این تقسیم‌بندی را می‌توان در تعریف اخلاق به حالات نفسانی دید که جنبه‌های بدنی و مدنی را از حوزه علم اخلاق خارج کرده است.

چنان‌که بیان شد، شیخ ابوعلی مسکویه در تعریف اخلاق می‌گوید: «اخلاق حالتی نفسانی است که بدون نیاز به تفکر و تأمل آدمی را به سمت انجام کار حرکت می‌دهد» (ابن مسکویه ۱۴۲۶ ق: ۱۱۵). این تقسیم‌بندی مورد نظر علمای اخلاق نوین معاصر نیز است (بنگرید به مکارم ۱۳۷۷: ج ۱، ۲۶).

به نظر می‌رسد این تقسیم‌بندی، با وجود داشتن پاره‌ای فواید، در عمل باعث گسست اخلاق از اجتماع و بی‌توجهی این علم به فضایل و رذایل اجتماعی که در قرآن و احادیث به کرات از آن‌ها یاد شده گردیده است. بر اثر عوامل متعددی از جمله این سبک اخلاق‌نویسی، علم فقه عهده‌دار احکام اعمال انسان از جهات پنج‌گانه واجب، حرام، مستحب، مکروه، و مباح شد و اخلاق در دایره فردی حالات نفسانی باقی ماند و رابطه اخلاق با موضوعات اجتماعی قطع شد. به عنوان مثال، بسیاری از رذایل اخلاق اجتماعی، مثل ممنوعیت دزدی و قتل، در ذیل موضوعات علم فقه بیان شده و مسائل مربوط به آن در قالب حرمت و یا گناه کراهت آورده شده است و در علم اخلاق از آنان سخنی به میان نمی‌آید.

گرچه در عصر تدوین علوم اسلامی، با توجه به آنچه گفته شد، اخلاق مسیری نسبتاً مستقل از علم فقه را طی کرده است و همین امر سبب فردی‌شدن اخلاق شده است، اما در فرهنگ اسلامی تعیین مرز دقیقی میان دستوره‌های اخلاقی و احکام فقهی امکان‌پذیر نیست. در قرآن کریم، دستورهایی که در منابع فقهی موضوع علم فقه شمرده شده‌اند، از قبیل اقامه نماز و ادای زکات، در کنار دستورهایی مانند امر به صبر آمده‌اند (بقره: ۱۷۷) که البته هیچ‌گاه صورت موضوعی فقهی میان فقها به خود نگرفته‌اند (اعوانی و پاکتچی ۱۳۸۹: ج ۱، ۸۴). به نظر می‌رسد، بر اساس تلقی اسلامی از اخلاق، قلمرو علم اخلاق منحصر به صفات و ملکات نفسانی نیست،

بلکه ساحت‌های اندیشه و رفتار آدمی را نیز درمی‌نوردد و درباره آن‌ها از منظری اخلاقی داوری می‌کند. بنابراین، مرزهای علوم از جمله علم اخلاق، کلام، و فقه را نوع نگاه و اختلاف در حیثیت مطلوب در هریک از آن‌ها تعیین می‌کند، نه ذات مسائل و موضوعات. در نتیجه، اخلاق قلمرویی به‌وسعت همه ساحت‌های اندیشه، عاطفه، و رفتار آدمی دارد و منحصر به ملکات نفسانی او نیست (دیلمی ۱۳۸۹: ج ۱، ۲۸۸، ۲۸۹) از این جهت، اخلاق اسلامی نباید تنها وارد حوزه فردی حالات نفسانی شود، بلکه بایستی در حوزه اندیشه و عمل انسانی که در کنار حالات نفسانی منشأ افعال اجتماعی انسان‌ها می‌شود نیز ورود پیدا کند.

۴. نتیجه‌گیری

اخلاق فلسفی با ترجمه آثار ارسطو در جهان اسلام بروز یافته و آثار تألیف‌شده در این زمینه را تحت تأثیر بسیاری قرار داده است. این دسته از اخلاق‌نویسان مبانی، باب‌بندی، و محوریت اصلی اخلاق خود را از کتاب *اخلاق نیکوماخوس* اخذ کرده و این کار را بدون توجه به مبانی و ریشه‌های این تفکر انجام داده‌اند که این امر مشکلاتی را برای اخلاق اسلامی ایجاد کرده است. یکی از مواردی که در اخلاق ارسطویی مورد غفلت قرار گرفته است وجود خداوند یکتا است. البته، این عدم وجود در دیگر آثار ارسطو، از جمله *فیزیک* و *متافیزیک*، نیز از نظر برخی از تاریخ‌نویسان وجود دارد. در *اخلاق نیکوماخوس*، این عدم وجود خداوند یکتا و عدم صورت‌بندی مسائل براساس وجود خداوندی حکیم و فرستنده وحی باعث به‌وجود آمدن تضاد زیادی با اخلاق‌نویسی مطلوب اسلامی که محوریت آن خداست شده است. مخاطب اصلی اخلاق ارسطو شهروندانی هستند که در جامعه زندگی می‌کنند و سعی دارند اخلاق خود را در ارتباط با هم تعیین کنند، ولی مخاطب اخلاق اسلامی مطلوب، علاوه بر آن‌که مردم در قالب جامعه هستند، افراد در ارتباط با خداوند نیز هستند؛ حتی ارتباط افراد با خداوند نوع رابطه آن‌ها در جامعه را مشخص می‌سازد.

براساس مطالعات حاصله در این مقاله، نتایج عدم وجود خداوند یکتا در اخلاق ارسطویی و تأثیر آن بر اخلاق‌نویسی فلسفی مسلمانان را می‌توان این‌گونه برشمرد: در علم اخلاق اسلامی مطلوب باید خداوند و قرب او هدف اصلی تمام علوم، من جمله اخلاق، باشد ولی در اخلاق فلسفی در جهان اسلام، به تقلید از اخلاق ارسطویی، فضیلت و رذیلت هدف اصلی اخلاق قرار داده شده و ملاک اصلی در شناخت این دو را حد اعتدال معرفی کرده‌اند نه وحی الهی. خداوند، قرب او، و ایمان به این حقیقت متعالی جزو رویکرد اخلاق معرفی نشده و رضایت

خداوند و بندگی نیز جزو فضایل اخلاق دانسته نشده است. درحالی که ملاک اسلامی بودن یک علم را باید این رشته اتصال به خداوند و نیل به قرب او دانست. هم‌چنین، محو یا درحاشیه‌بودن مفهوم آخرت در اخلاق ارسطویی است. از همین جهت، در اخلاق اسلامی با صبغه فلسفی که مبانی آن ارسطویی است در بیان پی‌آمد رفتارها و ملکات اخلاقی پی‌آمدهای اخروی کم‌تر مطرح شده است که این مورد باعث شده است که اخلاق بدون ضمانت و بی‌پشتوانه گردد. در دیدگاه ارسطو، تعریف خیر و سعادت بسیار دنیوی تصویر شده است، درحالی که در دیدگاه ادیان سعادت اصلی انسان در آخرت است و انسان باید نیت و علت اصلی اعمالش را سعادت در آخرت قرار دهد. از این موارد می‌توان برداشت کرد که نقل و وحی در دستگاه فکری ارسطو جایی ندارد، بلکه این عقل است که تمام وجوه را راه‌بری می‌کند. در صورتی که در یک دستگاه اسلامی باید روایات، آیات، و گفتار معصومین دارای جایگاه اصلی و نقطه مرکزی و کانونی یک علم باشند. به‌طور کلی، این اقتباس درطول تاریخ اسلام به دو واقعه در علوم منجر شده است: یکی این که علم اخلاق را عقلانی معرفی کرده و از علوم وحیانی، مانند فقه، جدا کرده است؛ و دیگر این که اخلاق را در ساحت فرد محصور کرده است و از عرصه اجتماعی جدا کرده است. درنهایت، این نبود خداوند یکتا در اخلاق ارسطو و به‌تبع در اخلاق فلسفی که از این اخلاق اخذ و اقتباس شده است، به‌صورت سیستماتیک، در تمام وجوه این دو اخلاق اثر گذاشته و آن را از اخلاق اسلامی مطلوب دور ساخته است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۶ ق)، *الخصال*، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، مؤسسة النشر الاسلامی.

ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۴۲۶ ق)، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم: طلیعة النور.

احمدپور، مهدی و دیگران (۱۳۸۵)، *کتاب‌شناسی اخلاق اسلامی: گزارش تحلیلی میراث مکاتب اخلاق اسلامی*، قم: حوزه علمی قم، دفتر تبلیغات اسلامی، معاونت پژوهشی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

ارسطاطالیس (۱۳۸۱)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران.

ارسطو (۱۳۸۵ الف)، *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.

ارسطو (۱۳۸۵ ب)، *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.

۳۹۰ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال ۲۲، شماره ۱۰، زمستان ۱۴۰۱

- اعوانی، غلامرضا و احمد پاکتچی (۱۳۸۹)، «اخلاق فلسفی و اخلاق دینی»، سیری در سپهر اخلاق، کانون نشر و ترویج فرهنگ اسلامی حسنات اصفهان، قم: صحیفه خرد.
- برنجکار، رضا (۱۳۷۲)، «خدای ارسطو واحد یا کثیر»، رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی، پیاپی ۲۳.
- برنجکار، رضا (۱۳۷۴)، «خدا و جهان در اندیشه ارسطو»، کیهان اندیشه، پیاپی ۵۹.
- برنجکار، رضا (۱۳۷۴)، «خدا در اندیشه ارسطو»، کیهان اندیشه، پیاپی ۶۰.
- بهارنژاد، زکریا (۱۳۸۲)، «خدا در اندیشه ارسطو»، آیین معرفت، ش ۱.
- پورحسینی، ابوالقاسم (۱۳۸۱)، ترجمه اخلاق نیکوماخوس، ارسطاطالیس، تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
- دادبه، اصغر (۱۳۸۹)، «اخلاق در جهان اسلام»، سیری در سپهر اخلاق، کانون نشر و ترویج فرهنگ اسلامی حسنات اصفهان، قم: صحیفه خرد.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۳۵ ش)، تاریخ فلسفه غرب، تهران: فرانکلین.
- دیلمی، احمد (۱۳۸۹)، «مبانی و نظام اخلاق»، سیری در سپهر اخلاق، کانون نشر و ترویج فرهنگ اسلامی حسنات اصفهان، قم: صحیفه خرد.
- راسل، برتراند (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه غرب و روابط آن با اوضاع سیاسی و اجتماعی از قدیم تا امروز، ترجمه نجف دریابندری، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ساجدی، علی محمد و یدالله رستمی (۱۳۹۱)، «رابطه خدا با جهان در اندیشه ارسطو و ابن‌سینا»، آیین معرفت، پیاپی ۳۲.
- سیدقریشی، ماریه (۱۳۹۴)، اخلاق عقلی و فلسفی؛ اخلاق ارسطویی، قم: معارف.
- شهریاری، حمید (۱۳۸۵)، فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیدر مک‌ایتایر، تهران: سمت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
- طوسی، نصیرالدین محمدبن محمد (۱۴۱۳ ق)، اخلاق ناصری، تهران: علمیه اسلامیة.
- غفوریان، مهدی (۱۳۹۵)، «خدا در فلسفه ارسطو و ابن‌سینا، مدخلی بر تفاوت بنیادین فلسفه ابن‌سینا از فلسفه ارسطو»، سفار، س ۲، ش ۳.
- فارابی، محمدبن محمد (۱۳۶۴ ش)، فصول منتزعة، تهران: مکتبه الزهراء.
- فارابی، محمدبن محمد (۱۳۸۴ ش)، سعادت از نگاه فارابی، ترجمه علی‌اکبر جابری مقدم، قم: دار الهدی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۳)، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی.

نقد و بررسی «عدم وجود خداوند یکتا» ... (زهرا آتشی و دیگران) ۳۹۱

کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۸۷)، نوآوری‌های فلسفه اسلامی در قلمرو مابعدالطبیعه به روایت ابن‌سینا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، الکافی، تهران: الاسلامیه.

کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۸۶)، «خدا و جهان در نظام فلسفی ارسطو و فارابی»، حکمت و فلسفه، س ۳، ش ۱.

«مصاحبه ساموئل لانکار با کارلوس فرانکل و پیتر آدامسن، در مورد اسلام، عقل، و مذهب» (۲ مارس ۲۰۱۸)، دسترسی در ۱ مهر ۱۳۹۷، به‌نشانی:

<<https://marginalia.lareviewofbooks.org/decolonizing-philosophy-samuel-loncar-interviews-carlos-fraenkel-peter-adamson-islam-reason-religion>>.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴)، مکاتب اخلاقی، قم: مؤسسه امام خمینی.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷)، اخلاق در قرآن، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).

ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹)، تاریخ فلسفه غرب، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

نراقی، احمدبن محمد مهدی (۱۳۷۸ ش)، معراج السعاده، قم: هجرت.

نراقی، مهدی بن ابی ذر (بی‌تا)، جامع السعادات، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

Aristotle (2000), *Nicomachean Ethics*, Roger Crispe, Cambridge University Press.

Plato (1888), *The Republic*, Benjamin Jowett, Revised and Corrected throughout Oxford: Clarendon.