

فضیلت‌گرایی اخلاقی ابن‌سینا

حسین اترک*

چکیده

نظریه اخلاقی ابن‌سینا در زمره نظریه‌های فضیلت‌گرایی قرار می‌گیرد. وی نظریه اخلاقی خود را با بحث از سعادت به‌عنوان غایت نهایی زندگی انسان آغاز می‌کند و سعادت نهایی انسان را در «قُرب به خداوند متعال» و راه رسیدن به مقام قرب را کمال در عمل و نظر می‌داند. بنابراین سعادت حقیقی انسان در کمال قوه نظری و عملی اوست. کمال قوه عملی در این است که انسان به ملکه عدالت برسد و قوای شهوی و غضبی را تحت کنترل قوه عاقله درآورد و فضائل حکمت، شجاعت و عفت را کسب کند. همچنین کمال قوه نظری در آن است که انسان به حقایق همه اشیا علم پیدا کند و عالم عقلی مضاهی با عالم عینی باشد. ابن‌سینا فضائل را به فضائل نطقی (یا عقلی) و خُلُقی تقسیم می‌کند که فضائل نطقی، فضائل نفس هستند و فضائل خُلُقی، فضائل بدن اراده‌کننده در نگاه او، راه رسیدن به فضائل اخلاقی، رعایت قاعده اعتدال است و نکته مهم در نظریه وی، اکثری دانستن این قاعده است. در این مقاله سعی شده است جهات ابتکاری نظریه اخلاقی ابن‌سینا در مقایسه با دیگر حکمای اسلامی نیز بیان شود.

واژگان کلیدی

ابن‌سینا، اخلاق، فضیلت‌گرایی، اعتدال، فضائل و ردایل.

طرح مسئله

ابن‌سینا، فیلسوف مشائی مسلمان، همیشه مورد توجه اندیشمندان غربی و اسلامی بوده است و اهمیت او

trakhossein@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۲۰

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۵

در تاریخ فلسفه بر کسی مخفی نیست؛ اما متأسفانه نظریه اخلاقی وی برخلاف فلسفه‌اش چندان مورد توجه نبوده و مقالات علمی ناچیزی درباره آن نوشته شده است. در این مقاله سعی می‌کنیم نظریه اخلاقی ابن‌سینا را که در زمره نظریه‌های فضیلت‌گرایی اخلاقی قرار می‌گیرد، تحلیل کنیم.

انواع نظریه‌های اخلاقی

تقسیم‌بندی‌های مختلفی درباره انواع نظریه‌های اخلاقی وجود دارد. براساس تقسیم‌بندی ویلیام فرانکنا،^۱ نظریه‌های اخلاق هنجاری در تقسیم اولیه به نظریه‌های ناظر به الزام و ناظر به ارزش (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۳۷ - ۳۶) و به تعبیر برخی دیگر، به «اخلاق رفتار»^۲ و «اخلاق شخصیت»^۳ (Hursthouse, 2001) تقسیم می‌شود. نظریه‌های ناظر به الزام نظریه‌هایی هستند که در وهله اول، فعل اخلاقی را از حیث الزامی یا وظیفه بودن، درست و نادرست بودن و باید و نباید بودن ارزیابی می‌کنند. آنها ابتدا درصدد پاسخ به این سؤال هستند که چه نوع عملی را باید انجام داد یا ما ملزم به انجام چه چیز هستیم؛ اما نظریه‌های ناظر به ارزش و فضیلت در وهله اول، نه به فعل و رفتار اخلاقی، که به شخصیت فاعل اخلاقی توجه دارند. توجه به فاعل‌های اخلاقی از جهت انگیزه و نیت و ویژگی‌های منشی از حیث خوبی و بدی، ردیلت‌مندی و فضیلت‌مندی، در مرتبه اول اهمیت قرار دارد. نظریه‌های باب الزام به چگونه عمل کردن و نظریه‌های باب ارزش به چگونه بودن و چگونه زیستن توجه دارند. آنچه برای نظریه‌های باب ارزش در وهله اول اهمیت دارد، «فضیلت‌مندانه» زیستن و فضیلت‌مند شدن است. البته برای رسیدن به فضیلت، باید افعالی را انجام داد؛ ولی این افعال چیزی جدا از فعل انسان فضیلت‌مند نیستند. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۳۶) این دسته از نظریه‌های اخلاقی را «اخلاق فضیلت»^۴ یا «فضیلت‌گرایی اخلاقی» می‌نامند.

اما نظریه‌های باب الزام به دو دسته «نتیجه‌گرایی»^۵ (یا غایت‌گرایی)^۶ و «وظیفه‌گرایی»^۷ تقسیم می‌شوند. نظریه‌های غایت‌گرا نظریه‌هایی هستند که توجه به غایت و نتایج عمل برای آنها در اولویت و بلکه تنها اولویت است. از نظر ایشان عمل درست، الزامی و بایسته عملی است که موجب بیشترین نتایج خوب نسبت به اعمال جایگزین دیگر باشد و ایجاد غلبه نسبی خیر بر شر، تنها الزام حقیقی انسان‌ها است. در مقابل، برای نظریه‌های وظیفه‌گرا انجام وظایف و الزامات خاص اخلاقی در اولویت است.

1. William K. Frankena.
2. Ethics of conduct.
3. Ethics of character.
4. Virtue ethics.
5. Consequentialism.
6. Teleology.
7. Deontology.

منشأ این الزامات ممکن است دین یا عقل انسانی یا هر چیز دیگر باشد. ما موظف به وظایف و الزاماتی اخلاقی هستیم که نتایج خوب یا بد عمل یا اصلاً دخالتی در تعیین آنها ندارند و یا فقط یکی از عوامل تعیین‌کننده هستند. (همان: ۴۶ - ۴۵)

البته اصطلاح «غایت‌گرایی» در فلسفه اخلاق معنای دیگری نیز دارد و بر نظریاتی اطلاق گفته می‌شود که یک غایت و خیر اعلا را که همان سعادت است، برای زندگی انسان تعریف می‌کنند و بایدها و نبایدها و ارزش‌های اخلاقی را براساس نیل به آن غایت قضاوت تعیین می‌کنند. این‌گونه نظریات که نظریه اخلاقی ارسطو نمونه بارز آن است، کسب فضائل اخلاقی و اتصاف به آنها را بخشی از معنای سعادت یا وسیله نیل به آن معرفی می‌کنند. لذا به این نوع نظریات اخلاقی از این جهت که نیل به غایتی را برای انسان هدف قرار داده‌اند، غایت‌گرا گفته می‌شود. غایت‌گرایی در این معنا قابل جمع با فضیلت‌گرایی، وظیفه‌گرایی و حتی نتیجه‌گرایی است. (اترک، ۱۳۹۲: ۳۵ - ۳۰)

فضیلت‌گرایی اخلاقی برخلاف دو نظریه غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی، فضیلت را مبنای درستی و نادرستی افعال قرار می‌دهد و به‌جای آنکه محوریتی برای رفتارهای خارجی قائل شود و با توجه به میزان سود یا به‌لحاظ مطابقت با وظیفه به ارزیابی افعال بپردازد، در پی آن است تا نخست فاعلی فضیلت‌مند بسازد. فاعلی که از روان آراسته به فضائل صادر گردند، شایستگی اتصاف به اخلاقی بودن را دارند. (خزاعی، ۱۳۸۴: ۶۴)

در فضیلت‌گرایی اخلاقی، انگیزه مرجح برای انجام عمل اخلاقی، نه مفهوم وظیفه است و نه نیل به سود حداکثر؛ بلکه رسیدن به خیر نهایی یعنی سعادت، انگیزه عمل است؛ ولی این سبب نمی‌شود که اعمال و فضائل، ارزش ذاتی نداشته باشند و تنها غایت نهایی، یعنی سعادت مهم باشد. همچنان‌که رسیدن به خود فضائل نیز هدف و مقصود نهایی نیست؛ بلکه آنها طریقی برای نیل به سعادت ابدی هستند. ذاتی بودن ارزش فضائل و تقدم فضیلت بر قواعد اخلاقی را می‌توان از مهم‌ترین ویژگی‌های اخلاق فضیلت‌تلقی نمود. مراد از تقدم فضائل بر قواعد این است که در یک نظریه اخلاقی فضیلت‌گرا مانند نظریه ارسطو، برخلاف دیگر نظریه‌های اخلاقی، مجموعه معین و مدونی از اصول و احکام اخلاقی در اختیار نداریم تا براساس آنها بتوان تصمیم گرفت که در زمانی خاص، چه فعلی را باید انجام داد. در این اخلاق، قواعد نسبت به منش اخلاقی، اموری ثانوی و فرعی تلقی شده و مؤخر از ملکات نفسانی‌اند؛ بدین معنا که شناخت احکام در گرو برخورداری از ملکات است. از این‌رو فضائل در شناسایی احکام اخلاقی، نقش عمده‌ای ایفا می‌کنند. نقش حکمت عملی از این جهت در میان بقیه فضائل چشمگیرتر از بقیه است.

حکمت عملی که در اخلاق، فضیلتی عقلانی معرفی می‌شود و در اخلاق ارسطو بدون فضائل اخلاقی سه‌گانه عدالت، شجاعت و خویشتن‌داری تحقق‌پذیر نیست، هم‌قادر به شناخت خیر غایی است و هم وظیفه دارد تا ابزار رسیدن به آن غایت را که چیزی جز افعال اخلاقی نیست، تشخیص دهد. در نتیجه فرد بی‌بهره از فضائل چهارگانه، توان شناخت احکام اخلاقی و انجام اعمال صحیح را ندارد. (همان)

فضیلت‌گرایی اسلامی و شناخته‌های آن

اخلاق فضیلت به‌دلیل سازگاری با دین مبین اسلام و تأکید این دین بر کسب فضائل اخلاقی، تنها دیدگاهی بود که در جهان اسلام مطرح و ماندگار شد. با راهیابی آثار افلاطون و ارسطو به جهان اسلام، حکمای اسلامی، حکمت یونانی را سازگار با کتاب و سنت یافتند و از آنها برای تبیین و دفاع عقلانی از دین بهره جستند. در حوزه اخلاق نیز این مسئله وجود داشت و با راهیابی اخلاق نیکوماخوس ارسطو بیشتر حکمای اسلامی، با اخلاق فضیلت ارسطو و نظریه اعتدال او آشنا شدند و آن را با آیات و روایات تأکیدکننده بر اعتدال و میانه‌روی مطابق یافتند. بنابراین نظریه اعتدال، شالوده اصلی کتب اخلاقی حکمای اسلامی شد. فارابی (۳۳۹ - ۲۵۸ ق) اولین فیلسوف اسلامی بود که به کتاب *اخلاق نیکوماخوس* ارسطو اهتمام ورزید و آن را شرح داد. او در *فصول متنزعه*، نظریه اعتدال را بیان کرده است. (فارابی، ۱۴۰۵: ۳۶) پس از وی، دیگر حکمای اسلامی مانند یحیی بن عدی (۳۶۴ - ۲۸۰ ق) در *تهذیب الأخلاق*، (۱۳۷۱: ۵۴ - ۵۰) مسکویه (۴۲۱ - ۳۳۰ ق) در *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، (۱۳۸۴: ۲۷ - ۲۴) ابوالحسن عامری (م. ۳۸۱ ق) در *السعادة و الاسعاد*، (۱۳۳۶: ۶۹) ابن‌سینا (۴۲۱ - ۳۷۰ ق) در *رسالة فی علم الأخلاق*، (۱۹۹۸: ب: ۳۷۴ - ۳۶۹) ابن‌حزم (م. ۴۵۶ ق) در *رسالة فی الاخلاق و السیر*، (۱۹۶۱: ۵۷) غزالی (۵۰۵ - ۴۵۰ ق) در *احیاء علوم الدین*، (۱۴۱۲: ۸۳) خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۳ - ۵۹۷ ق) در *اخلاق ناصری*، (۱۴۱۳: ۱۰۹ - ۱۰۸) سراج‌الدین ارموی (م. ۶۸۲ ق) در *لطائف الحکمة*، (۱۳۵۱: ۱۷۱) غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی (۹۴۹ - ۸۶۶ ق) در *اخلاق منصوری*، (۱۳۸۶: ۱۸۷) عبدالرزاق لاهیجی (م. ۱۰۵۱ ق) در *گوهر مراد*، (۱۳۸۳: ۶۶۸) محسن فانی کشمیری (م. ۱۰۸۱ ق) در *اخلاق عالم‌آرا*، (۱۳۶۱: ۱۴ - ۱۳) ملاصدرا در *شرح اصول کافی*، (۱۳۶۹: ۴۲۰) ملامحسن فیض کاشانی (۱۰۹۱ - ۱۰۰۶ ق) در *الحقایق فی محاسن الاخلاق*، (۱۴۲۷: ۱۴) مهدی نراقی (م. ۱۲۰۹ ق) در *جامع السعادات*، (۱۳۸۳: ۱ / ۷۸ - ۵۰) و احمد نراقی در *معراج السعادة* (بی‌تا: ۴۸ - ۲۸) و محمدحسن قزوینی (م. ۱۲۴۰) در *کشف الغطاء* (بی‌تا: ۲۵) اخلاق فضیلت یونانی و نظریه اعتدال ارسطویی را شرح و بسط داده و آن را به حد کمال خود رساندند.

فضیلت‌گرایی اخلاقی ارسطو به سبب شاخصه‌های غیر دینی و غیر الهی آن مانند عدم توجه به آخرت و زندگی پس از مرگ، عدم توجه به خداوند به عنوان غایت قصوای انسان و عالم و تعریف دنیوی از سعادت و توجه به خیرات و فضائل دنیوی نمی‌توانست مورد قبول تمام و کمال مسلمانان باشد. لذا حکمای اسلامی، اخلاق غیر الهی ارسطو را با اخلاق الهی افلاطون در هم ادغام کردند و نوعی فضیلت‌گرایی دینی و الهی پدید آوردند که با آموزه‌های اسلامی سازگاری زیادی داشت. اولین شاخصه فضیلت‌گرایی اسلامی، توجه به خداوند به عنوان غایت نهایی حرکت کمالی انسان و توجه به آخرت به عنوان مقصد نهایی حرکت است. لذا اغلب حکمای اسلامی، سعادت نهایی انسان را قرب به خداوند و قرار گرفتن در بهشت برین عنوان کرده‌اند. شاخصه دوم فضیلت‌گرایی اسلامی، افزودن فضائل دینی به فهرست فضائل اخلاقی غیر دینی ارسطویی بود. همان‌طور که گفته شد، شاخصه نظریه فضیلت‌گرایی، غایت‌گرایی آن و قرار دادن سعادت به عنوان غایت نهایی زندگی انسان و شرط دانستن اکتساب فضائل اخلاقی برای نیل به سعادت بود. حکمای اسلامی موضوع خدا و دین را در هر دو موضع وارد کردند و هم سعادت را قرب به خدا تعریف نمودند و هم فضائل دینی مانند اخلاص، توکل به خدا، تسلیم به قضای الهی، شکر نعمات الهی، توبه، خوف و رجا را به فهرست فضائل اضافه نمودند. شاخصه سوم فضیلت‌گرایی اسلامی، ادغام نفس‌شناسی افلاطون با قاعده اعتدال طلایی ارسطو است. براساس قاعده اعتدال ارسطو، هر فضیلت اخلاقی به لحاظ وجودی، در حد وسط قرار دارد و افراط و تفریط در هر عمل و عاطفه‌ای ردیلت است. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۴) ابتکار حکمای اسلامی این بود که قاعده اعتدال ارسطو را در مورد عملکرد قوای نفس به کار بردند و همه فضائل اخلاقی را ناشی از اعتدال سه قوه عقل، شهوت و غضب و نیز ردایل را ناشی از افراط و تفریط قوا دانستند.

فضیلت‌گرایی اخلاقی ابن‌سینا

ابن‌سینا دیدگاه‌های اخلاقی خود را به‌طور منسجم در دو رساله کوتاه *رسالة فی الأخلاق* و *رسالة فی البرّ و الاثم* و به‌طور پراکنده در *الاشارات و التنبيهات و الشفاء* بیان کرده است. با توجه به آنچه در مورد نظریه فضیلت‌گرایی و شاخصه‌های آن گفته شد، نظریه اخلاقی ابن‌سینا جزء نظریه‌های فضیلت‌گرایی (بر مبنای تقسیم‌بندی سه‌گانه فرانکنا) است که محور اصلی آن کسب فضائل اخلاقی و رفع ردایل اخلاقی است. البته نظریه اخلاقی او همچنین نظریه‌ای غایت‌گرا (به معنای دوم) به‌شمار می‌رود که سعادت را غایت نهایی زندگی انسان می‌داند و برای رسیدن به آن باید متصف به فضائل اخلاقی بود.

الف) سعادت از نظر ابن‌سینا

از نظر ابن‌سینا، سعادت مطلوب ذاتی و خیر اعلائی است که همگان به دنبال کسب آن هستند. وی ابتدا دیدگاه عوام را در باب سعادت که آن را لذات حسی می‌دانند، رد می‌کند و لذات باطنی را قوی‌تر از لذات حسی می‌شمارد و دلیل او ترجیح لذات باطنی مانند غلبه و پیروزی بر لذات حسی مانند خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها است. بسیار پیش می‌آید که کسی که در حال مسابقه و رقابت با دیگری است - هرچند در امر کوچکی مانند بازی شطرنج - به دلیل لذت پیروزی و غلبه، ساعت‌ها چیزی نمی‌خورد و نمی‌آشامد، گرچه خوردنی‌ها نزدش حاضر باشند. وی همچنین با این استدلال که هرچه ادراک و مُدیرک قوی‌تر باشد، لذت حاصل از آن نیز قوی‌تر خواهد بود، نتیجه می‌گیرد که لذات باطنی عقلی بر لذات باطنی حیوانی ترجیح دارند. دلیل قوت لذات عقلی بر حسی و باطنی حیوانی این است که عقل به‌هنگام ادراک معقولات به کنه آنها نایل می‌شود؛ ولی لذات حسی فقط منحصر به ادراک کیفیات اشیا هستند. از سوی دیگر، ادراک معقولات نامتناهی و ادراکات و لذات حسی، محدود و متناهی هستند و امکان لذت بردن از آنها به‌طور مستمر وجود ندارد و با تکرارشان، لذت ضعیف‌تر خواهد شد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۳۷ - ۳۳۵ و ۳۴۵)

اما ابن‌سینا سعادت نفس انسان را صرفاً ادراک معقولات نمی‌داند؛ بلکه نفس به‌سبب مشارکت با بدن، افعال دیگری نیز دارد که از طریق آنها سعادت‌های دیگری برای نفس حاصل می‌شود و شرط حصول این سعادت‌ها انجام افعال مطابق با عدالت است؛ عدالت ملکه‌ای نفسانی و عبارت از توسط نفس و قوای آن در شئون خویش بین اخلاق متضاد، یعنی افراط و تفریط است. وی در تعریف عدالت می‌گوید:

شایسته است بدانیم فعلی که مختص به نفوس انسانی است، صرفاً ادراک معقولات نیست؛ بلکه برای نفس انسانی از جهت مشارکت با بدن، افعال دیگری است که به سبب آنها برای نفس، سعادت‌های دیگری نیز حاصل می‌شود و این زمانی است که آن افعال مبتنی بر عدالت باشند و معنای عدالت آن است که نفس متوسط بین اخلاق متضاد باشد، در میل داشتن و نداشتن و در غضب کردن و نکردن و در آنچه برای زندگی اراده می‌کند و نمی‌کند. (ابن‌سینا، ۱۹۹۸ الف: ۳۵۴)

در واقع، به عقیده ابن‌سینا از آنجا که انسان مرکب از نفس و بدن است، این دو بر یکدیگر تأثیر و تأثر دارند و بدن در اثر داشتن قوای بدنی مقتضی اموری است که گاه با اقتضائات نفس به‌جهت قوه عقلی آن متضاد است. لذا بین آنها تضاد و کشمکش وجود دارد؛ گاه نفس بر بدن غالب می‌شود و گاه بدن بر نفس غلبه می‌یابد. اخلاق، ملکات نفسانی است که از انقیاد نفس از بدن یا غلبه بر آن حاصل می‌شود. فضائل اخلاقی از غلبه و حاکمیت نفس بر بدن و اقتضائات قوای بدنی به دست می‌آید. بنابراین

نفس انسانی علاوه بر ادراک معقولات که کارکرد اصلی آن است، باید از فضائل اخلاقی نیز که از غلبه بر امیال و خواهش‌های بدنی حاصل می‌شود، برخوردار باشد تا به سعادت کامل خود برسد.

اما راهکار غلبه نفس بر قوای بدنی که ابن‌سینا آن را «هیئت استعلا» می‌نامد، انجام افعال مطابق معیار حدّ وسط است. بنابراین نفس انسان دو کمال و دو سعادت دارد: یکی از جهت ذاتش و دیگر از جهت علاقه‌اش با بدن. کمال نفس از جهت ذاتش، ادراک معقولات و تبدیل شدن به عالم عقلی است و کمال آن از جهت علاقه‌اش به بدن، یافتن هیئت استعلا است:

سعادت نفس در کمال ذات آن در جهتی که مختص به اوست، می‌باشد [و آن] عالم عقلی شدن نفس است؛ و سعادت نفس از جهت علاقه‌ای که با بدن دارد، آن است که برایش هیئت استعلائی باشد، ... همانا سعادت انسان تمام نمی‌شود مگر به اصلاح جزء عملی نفس در آن [هیئت استعلائی داشتن] به این وسیله که ملکه توسط بین دو خلق متضاد برایش حاصل شود. (همان: ۳۵۵)

بنابراین ابن‌سینا سعادت حقیقی را در کمال قوه نظری و عملی می‌داند. کمال قوه عملی در این است که انسان به ملکه عدالت برسد و قوای شهوی و غضبی را تحت کنترل قوه عاقله درآورد و فضائل حکمت، شجاعت و عفت را دارا باشد. کمال قوه نظری نیز در آن است که انسان، عالم عقلی مشابه با عالم عینی باشد و به حقایق همه اشیای خارجی نایل گردد و به اصطلاح «عقل مستفاد» شود. شیخ در رساله فی علم الأخلاق می‌گوید:

واجب است بر انسان قوه نظری‌اش را با علوم احصاشده تکمیل کند ... و قوه عملی‌اش را با فضائلی که اصول آنها عفت، شجاعت، حکمت و عدالت - که منسوب به هر قوه‌ای از قوای نفس است - تکمیل کند و از رذائل نفس اجتناب ورزد؛ اما عفت فضیلت منسوب به قوه شهوی است و شجاعت منسوب به قوه غضبی و حکمت منسوب به قوه تمییز و عدالت مجموعه [فضائل] است وقتی که هر یک از قوا به فضیلت خود کامل شوند. (ابن‌سینا، ۱۹۹۸ ب: ۳۶۹)

وی سعادت انسان را منحصر در سعادت نفس او می‌داند و سعادت بدنی مانند سلامتی، زیبایی و تناسب اندام و سعادت خارجی مانند ثروت، دوستان خوب و فرزندان صالح را جزء سعادت انسان به‌شمار نمی‌آورد. او می‌گوید:

همانا صحت بدن، غایتی از غایات است. سپس صحت نفس که همان فضیلت است، به غایتی که همان سعادت قصوا است، سوق می‌دهد و فضیلت نزد افاضل و بزرگان، از صحت بدن، مقدم‌تر است. (همو، ۱۴۰۴ الف: ۱۵۲)

ابن‌سینا در نهایت، سعادت قسوای انسان را «قرب به خداوند متعال» بیان می‌کند و می‌گوید:

حکمای الهی در رسیدن به این سعادت [نفسی] رغبت بیشتری نسبت به رسیدن به سعادت بدنی نشان داده‌اند؛ بلکه گویا آنها به سعادت بدنی توجه نمی‌کردند و اگر هم به آن می‌رسیدند، آن را در کنار این سعادت که نزدیکی به حق اول است، بزرگ نمی‌شمردند. (همو، ۱۴۰۴ ب: ۴۲۳)

ب) قوای نفس و فضائل اخلاقی آنها

همان‌طور که بیان شد، توجه به قوای نفس و فضائل آنها از شاخصه‌های فضیلت‌گرایی اسلامی است. اغلب حکمای اسلامی در کتب اخلاقی خود، نظریه قوای سه‌گانه نفس افلاطون (عقل، شهوت و غضب) را مطرح کرده‌اند. ابن‌سینا نیز تقسیم‌بندی‌های متعددی از قوای نفس دارد. وی در یک تقسیم‌بندی، این قوا را پنج عدد ذکر می‌کند: ۱. قوه غذایی که قوای هاضمه، منمیه، مؤلده، حادثه، ممسکه، ممیزه و دافعه جزء آن است؛ ۲. قوه احساس که شامل حواس پنج‌گانه است؛ ۳. قوه تخیل که صور محسوس را بعد از قطع رابطه حواس با خارج حفظ می‌کند و آنها را با یکدیگر ترکیب یا از هم تجزیه می‌کند؛ ۴. قوه اراده که انسان به وسیله آن، چیزی را قصد می‌کند و شوق، کراهت، طلب، فرار، ایثار، حب، بغض، رضا، ترس، قساوت و ترحم، شهوت و سائر عوارض نفس، ناشی از آن است؛ ۵. قوه ناطقی که قوه فکر و تمییز است و از طریق آن علوم و صناعات آموخته می‌شود و قبیح از جمیل جدا می‌گردد؛ قوه ناطقی خود به دو قوه نظری و عملی تقسیم می‌شود. (همو، ۱۹۹۸ الف: ۳۶۱ - ۳۶۰)

ابن‌سینا در تقسیم‌بندی دیگری در «رساله نفس» که می‌توان آن را کامل‌ترین تقسیم‌بندی از قوای نفس دانست، ابتدا آن را به سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند. نفس نباتی از آن جهات که مثل خود را پدید آورد، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است. نفس نباتی دارای سه قوه مؤلده (توانایی تولی مثل خود)، نامیه (توانایی ازدیاد جسم خویش) و غذایی (توانایی تأمین قوت جسم به وسیله تغذیه) است. نفس حیوانی، کمال اول برای جسم طبیعی آلی از آن جهت است که امور جزئی را ادراک می‌کند و جسم خویش را به اراده حرکت می‌دهد. نفس حیوانی در تقسیم اول، دو قوه دارد: قوه محرکه و مدرکه. قوه محرکه، خود به دو قوه تقسیم می‌شود: اول، قوه شوقی که وظیفه جنبانیدن و تحریک جسم را دارد و خود به دو قوه شهوی و غضبی تقسیم می‌شود و دوم، قوه‌ای که در اعصاب و عضلات بدن منتشر است و اعضای بدن را به حرکت درمی‌آورد؛ اما قوه مدرکه نیز دو قسم دارد: یکی ادراک از بیرون و دیگری ادراک از درون؛ قوای ادراکی از بیرون، حواس پنج‌گانه یا هشت‌گانه است که عبارتند از: باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه که لامسه خود چهار قوه دارد: اولی، تری و خشکی را ادراک کند، دومی، ادراک

سردی و گرمی، سومی، ادراک صُلبی و لینی (سفتی و نرمی) و چهارمی، ادراک میان‌خشن و املس (زبری و صافی) را برعهده دارد.

قوای ادراکی باطنی نیز عبارتند از: اول، قوه بنطاسیا که آن را حس مشترک نیز می‌گویند و محل اجتماع صورت‌های حاصل از حواس ظاهری است؛ دوم، قوه مصوره که وظیفه نگهداری صورت‌های پدیدآمده در حس مشترک را دارد؛ سوم، قوه متخیله که آن را مفکره نیز می‌گویند و وظیفه ترکیب و تفصیل صورت‌ها و معانی با یکدیگر و از یکدیگر را دارد؛ چهارم، متوهمه که وظیفه ادراک معنای نامحسوس جزئی را دارد، مانند درک معنای عداوت در گوسفند هنگام مشاهده گرگ؛ پنجم، قوه حافظه، که وظیفه حفظ معنای ادراک‌شده به‌وسیله قوه متوهمه را دارد؛ اما نفس انسانی یا نفس ناطقه، دو قوه دارد: یکی، قوه عالمه و دیگری قوه عامله که هر دو را عقل می‌نامند. قوه عامله که آن را عقل عملی می‌گویند، وظیفه ادراک اخلاق نیک و بد و استنباط صناعت و کنترل قوه شهوی و غضبی را دارد. قوه عالمه که آن را عقل نظری نیز می‌خوانند، وظیفه ادراک معانی و صور عقلی و کلیات را دارد که دارای مراتب عقل هیولانی، عقل ملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد است. (همو، ۱۳۸۳: ۲۶ - ۱۱)

همان‌طور که مشاهده می‌شود، این تقسیم‌بندی ابن‌سینا از قوای نفس نسبت به تقسیم‌بندی افلاطون از قوای نفس (عقلی، شهوی و غضبی) بسیار کامل‌تر است و جایگاه تمام قوای نباتی، حیوانی و ناطقی را در انسان مشخص می‌کند و مانند تقسیم‌بندی افلاطون، تنها به دو قوه حیوانی و قوه ناطقی منحصر نیست.

اهمیت این تقسیم‌بندی ابن‌سینا از قوای نفس از آن جهت است که با مشاهده تقسیم‌بندی‌های گوناگون حکمای اسلامی از قوای نفس (بنگرید به: فارابی، ۲۰۰۳: ۸۴ - ۸۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۸: ۷۵ - ۷۳؛ غزالی، ۱۹۸۹: ۴۲ - ۳۹ و ۱۰۰ - ۹۹؛ نراقی، ۱۳۸۳: ۳۱ - ۳۰) انسان دچار ابهام و سردرگمی می‌شود؛ اما با مطالعه این تقسیم‌بندی ابن‌سینا به علل اختلاف آنها - که در اجمال و تفصیل و ذکر برخی از قوا است - پی می‌برد و جامعیت تقسیم‌بندی ابن‌سینا بر تمام آنها آشکار می‌شود. این تقسیم‌بندی وقتی اهمیت مضاعف پیدا می‌کند که بدانیم خواجه نصیر براساس همین تقسیم‌بندی در *اخلاق ناصری*، تبیینی جدید از نظریه اعتدال و تعریفی نو از عدالت به‌عنوان فضیلت عقل عملی - و نه فضیلت حاصل از مجموع فضائل سه‌گانه آن‌گونه که افلاطون قائل بود - ارائه کرده است. (بنگرید به: طوسی، ۱۴۱۳: ۲۳ - ۲۲)

تقسیم‌بندی سوم ابن‌سینا از قوای نفس همان تقسیم‌بندی افلاطون است که برای نفس انسان، سه قوه شهوت، غضب و عقل در نظر می‌گیرد و سعادت نفس انسان را از جهت ذاتش - که همان ذات مجرد عقلی است - و رسیدن به مرتبه عقل مستفاد و عالم عقلی مضاهی با عالم عینی می‌داند و سعادتش را از جهت ارتباط با بدن، اصلاح دو قوه شهوی و غضبی معرفی می‌کند. اصلاح قوه شهوی، رسیدن به

فضیلت عفت و عمل بر آن سبیه است و اصلاح قوه غضبی نیز عمل به سبیه شجاعت است که این دو فضیلت، با تحقق ملکه توسط و اعتدال به دست می‌آیند. (ابن‌سینا، ۱۹۹۸ الف: ۳۵۵)

فضائل و رذایل اخلاقی

ابن‌سینا فضائل انسانی را به فضائل نطقی (عقلی) و خلقی تقسیم می‌کند که فضائل نطقی، فضائل نفس ناطق است و فضائل خلقی، فضائل جسد اراده‌کننده است. حکمت، تعقل، کیاست، ذکاوت و تیزهوشی از فضائل نطقی هستند و عفت، سخاوت، شجاعت و عدالت از فضائل خلقی. رذایل اخلاقی نیز همین تقسیم‌بندی را دارند. فضائل و رذایل خلقی با تکرار افعال ایجاد می‌شوند و اگر اعمال، خیر باشند، فضائل خلقی پدید می‌آیند و اگر شر باشند، رذایل خلقی حادث می‌شود. از نظر ابن‌سینا، ممکن نیست که انسان بالطبع دارای فضیلت یا رذیلت خلق شده باشد؛ بلکه حداکثر ممکن است برای برخی از فضائل و رذایل، استعداد داشته باشد و انجام آن اعمال برایش آسان باشد. (همان: ۳۶۱)

او فضائل اخلاقی را به دو بخش فضائل اصلی چهارگانه و فروع آنها تقسیم می‌کند. حکمت فضیلت قوه نطقی، عفت فضیلت قوه شهوی، شجاعت فضیلت قوه غضبی و عدالت فضیلت حاصل از مجموع آنهاست. صبر، کرم، عفو، صفح، گذشت، رحب‌الباع یا سعه صدر، کظم غیظ، حلم و کتمان سر فضائل فرعی مربوط به قوه غضبی هستند. حکمت، بیان، فطانت، اصابت رأی، حزم، صدق، وفاء، وده، رحمت، حیا، بزرگی همت، حسن تعهد و تواضع مربوط به قوه تمیزند و قناعت و سخاوت از فضائل مربوط به قوه شهوی به‌شمار می‌روند. (همان: ۳۷۰ - ۳۶۹)

نکته مهم در بیان ابن‌سینا از فضائل فرعی این است که وی آنها را به‌منزله انواع برای فضائل اصلی بیان می‌کند و این حاکی از آن است که او از اشکال موجود در قول کسانی که رابطه جنس و نوع منطقی را بین فضائل اصلی و فرعی ایجاد کرده‌اند، (مسکویه، ۱۳۸۴: ۴۴ - ۳۹) آگاه بوده است. لذا تلاش می‌کند با اضافه کردن کاف تشبیه و به‌منزله نوع خواندن آنها این اشکال را دفع کند:

يجب عليه تکميل قوته النظرية بالعلوم المحصاة ... و تکميل قوته العملية بالفضائل التي اصولها العفة و الشجاعة و الحكمة والعدالة المنسوبة الى كل قوة من قواه ... و فروعها التي اما كالانواع لها أو كالمركب منها. (همان: ۳۶۹)

سخنان ابن‌سینا درباره اصول و فروع رذایل اخلاقی، برخلاف سخنانش در باب فضائل، نظام‌مند نیست و در دو رساله اخلاقی خود به این اصول و فروع تصریح نمی‌کند؛ هرچند استنباط آنها از کلام وی کار دشواری نیست. او در بیان قاعده اعتدال، به رذایل مقابل برخی از فضائل از جمله فضائل اصلی اشاره می‌کند.

عفت حد وسط بین شره و خمود شهوت، شجاعت حد وسط بین جبن و تهور و عدالت حد وسط بین ظلم و انظلام است. (همان: ۳۷۳) از اینجا می‌توان شش رذیلت اصلی را شناسایی کرد؛ اما وی در بیان رذیلت مقابل فضیلت علم، تنها جهل را برمی‌شمرد:

و الجهل الذي هو اعظم الرذائل و النقائص المتضادة للعلم الذي هو الفضيلة العظمى من فضائل القوة التمييزية. (همان: ۳۷۳)

در نگاه اول ممکن است این نکته به معنای تناقض‌گویی در کلام ابن‌سینا و نقض قاعده اعتدال در مورد فضیلت علم (حکمت) از سوی وی تصور شود؛ ولی وقتی در کلمات افلاطون و ارسطو، نظریه‌پردازان اصلی این قاعده، دقت شود و محل جریان قاعده اعتدال را صرفاً فضائل اخلاقی بدانیم، نه فضائل عقلی، (بنگرید به: ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۴) آنگاه زبان به تحسین ابن‌سینا خواهیم گشود که برخلاف برخی از حکمای اسلامی که به اشتباه قاعده اعتدال را در مورد قوه عاقله نیز به کار برده‌اند، وی این اشتباه را مرتکب نشده است. در نتیجه، اصول رذایل اخلاقی از نظر ابن‌سینا را باید هفت رذیلت دانست.

ابن‌سینا در ادامه همین مطلب، برخی از رذایل مقابل فضائل را نام می‌برد، که در واقع همان رذایل فرعی هستند، مانند: حسد، حقد و سرعت انتقام در مقابل فضیلت حلم، بذات (فحش و ناسزاگویی)، جبن در مقابل ثبات و رأفت، کذب و جزع در مقابل صبر، ضیق صدر، ضیق ذراع و اذاعت سر در مقابل رحب‌الباع، عی در مقابل بیان، غباوت در مقابل فطانت و جودت حدس، عجز در مقابل حزم، خیانت، غدر و فساد در مقابل رحمت، وقاحت و صغر همت و سوء رعایت و صلف و تکبر و جور در مقابل عدالت. (همان: ۳۷۳)

نکته مهم در مورد تعریف فضیلت عدالت از نظر ابن‌سینا این است که وی یک‌بار آن را جزء فضائل اخلاقی مربوط به بدن ذکر می‌نماید و آن را هیئت استعلایی نفس و انقیاد قوای بدنی از نفس ناطقی بیان می‌کند. همان‌طور که گذشت، وی عدالت را حالت توسط در افعال مربوط به بدن و حالت اعتدال بین اخلاق متضاد تعریف کرد:

معنای عدالت، توسط نفس بین اخلاق متضاد است؛ در آنچه میل دارد و ندارد؛ در آنچه غضب می‌کند و نمی‌کند و در آنچه زندگی را با آن تدبیر می‌کند و نمی‌کند. (همان: ۳۷۶)

در نتیجه، فضیلت عدالت، شامل فضائل عقلی مانند حکمت نیست و تنها جامع فضائل قوای بدنی، یعنی شهوت و غضب است. این تعریف از عدالت اختصاص به ابن‌سینا دارد و مخالف تعریف افلاطونی و ارسطویی از عدالت است.

اما ابن‌سینا در جای دیگری عدالت را فضیلت جامع فضائل سه‌گانه حکمت، عفت و شجاعت

تعریف می‌کند و می‌گوید: «و العدالة التي مجموعة عند استكمال كل واحدة بفضيلتها.» (ابن‌سینا، ۱۹۹۸ الف: ۳۶۹) این تعریف از عدالت، تعریفی افلاطونی است که در آن، عدالت فضیلت نهایی و حاصل از اعتدال جمیع قوای شهوی، غضبی و عقلی و انقیادشان از قوه عقلی شمرده می‌شود. بنابراین، در این تعریف، عدالت فضیلت جامع فضائل عقلی و اخلاقی است. او همچنین در مقام تبیین قاعده اعتدال و تطبیق آن بر فضائل اخلاقی می‌گوید:

فضائل وسائط بین رذائل هستند و هر فضیلتی بین دو رذیلت است. پس عفت متوسط بین شره و بین عدم احساس لذت است؛ سخا متوسط بین تبذیر و تقصیر است و عدالت بین ظلم و انظلام ... (همان: ۳۶۳)

وی در اینجا تعریفی ارسطویی از عدالت ارائه کرده است و آن را فضیلت متوسط میان ظلم و انظلام بیان می‌کند که با هر دو تعریف قبلی وی مخالف است؛ چون ظلم و انظلام، مفاهیمی هستند که در اعطای حق دیگران و گرفتن حق خود از دیگران معنا پیدا می‌کنند. لذا عدالتی که در مقابل آنهاست، معنایی اجتماعی پیدا خواهد کرد و مربوط به رابطه انسان با دیگران خواهد شد، نه ملکه نفسانی و هیئت استعلایی نفس ناطقه بر قوای شهوی و غضبی. (همو، ۱۹۹۸ ب: ۳۷۳)

نکته دیگر این است که ابن‌سینا عدالت را فضیلت جامع و مربوط به همه قوای نفس می‌داند. لذا برخلاف برخی از حکمای اسلامی که به اشتباه تحت عدالت، فضائل فرعی خاصی را گنجانده‌اند، (برای نمونه بنگرید به: مسکویه، ۱۳۸۴: ۴۴) مرتکب این اشتباه نشده، هیچ فضیلت فرعی را تحت عدالت قرار نمی‌دهد.

قاعده اعتدال در کلام ابن‌سینا

او معتقد به قاعده اعتدال ارسطویی است و فضائل اخلاقی را به لحاظ ماهوی، حدّ وسط بین دو رذیلت که افراط و تفریط هستند، می‌داند. فضائل اخلاقی نه تنها از رعایت اعتدال و میانه‌روی در کارها پدید می‌آیند، حفظ و بقای آنها نیز در گرو استمرار این توسط و میانه‌روی است. در مقابل، رذایل اخلاقی از افراط و تفریط و عدم میانه‌روی در کارها ایجاد می‌شوند. همچنین افراط و تفریط موجب از بین رفتن فضائل اخلاقی کسب‌شده هستند:

اما فضائل چیستند؟ آنها افعال متوسط هستند. افعال وقتی متوسط باشند، باعث ایجاد خلق محمود می‌شوند و وقتی بعد از حصول خلق محمود انجام شوند، باعث حفظ خلق محمود می‌شوند و وقتی بیشتر از حد مناسب یا کمتر از آن باشند، اگر قبل از حصول اخلاق [زیبا] باشند، موجب اخلاق قبیح می‌شوند و اگر بعد از حصول اخلاق زیبا باشند، موجب زوال آنها می‌شوند. (همان: ۳۷۴)

ابن‌سینا ابتدا در بیان قاعده اعتدال به تبع ارسطو آن را در قالب قاعده‌ای عام و کلی بیان می‌کند و هر فضیلت را در حد وسط بیان دو رذیلت افراط و تفریط می‌داند:

و الفضائل انما هو وسائط بين رذائل و كل فضيلة بين رذيلتين. (همو، ۱۹۹۸ الف: ۳۶۳)

اما در جای دیگر، از این ادعای عام و کلی دست کشیده، آن را قاعده غالبی یا اکثری می‌شمارد که این نشانگر توجه وی به اشکال عدم امکان تعمیم این قاعده بر تمامی فضائل و رذایل اخلاقی است:

و ذلك أن أكثر هذه الفضائل هو الوسائط بين الرذائل. و الفضيلة منها وسط بين الرذيلتين اللتين هما كالأفراط والتفریط ... (همان: ۳۷۳)

یعنی از نظر ابن‌سینا، قاعده اعتدال عمومیت ندارد و تنها یک قاعده «اکثری» است. (همو، ۱۳۲۶: ۱۴۴ - ۴۳) وی برخلاف ادعای ارسطو که قاعده اعتدال را عام می‌دانست و با هر تکلفی که شده، تلاش می‌کرد آن را بر تمام فضائل اخلاقی تطبیق دهد و آنها را در حد وسط قرار دهد و برایشان، دو طرف افراط و تفریط دست و پا کند، (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۵۹ - ۱۲۳) معتقد است قاعده اعتدال عمومیت ندارد و شامل همه فضائل نمی‌شود؛ بلکه اکثر فضائل در حد وسط بین دو طرف افراط و تفریط قرار دارند. نگارنده براساس تحقیقی که در نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی داشته است، اشاره به اکثری بودن قاعده اعتدال را در نظریه هیچ‌کدام از حکمای اسلامی غیر از ابن‌سینا مشاهده نکرده است. به‌عنوان نمونه فارابی در تبیین قاعده اعتدال می‌گوید:

الأفعال التي هي خيرات، هي الأفعال المعتدلة المتوسطة بين طرفين هما جميعاً شرّاً أحدهما افراط و الآخر نقص. و كذلك الفضائل فأئها هيئات نفسانية و ملكات متوسطة بين هياتين و كلتاهما رذيلتان، إحداهما أزيد و الأخرى انقص ... (فارابی، ۱۴۰۵: ۳۶)

ابوالحسن عامری با نقل کلام ارسطو در تعریف فضیلت به کلیت قاعده اعتدال تصریح می‌کند:

قال ارسطوطيلس: يمكن أن يقال في الفضيلة بأنها توسط بين رذيلتين. (عامری، ۱۳۳۶: ۷۰)
قال ارسطوطيلس: الرذائل كلها انما يثبت بالزيادة و النقصان. قال و اما التوسط من الافعال كلها و من الاحوال فإنه محمود. (همان: ۷۴)

ابن‌حزم در بند ۲۹۵ کتابش، قاعده اعتدال را چنین بیان می‌کند:

الفضيلة وسيطة بين الافراط و التفریط فكلا الطرفين مذموم و الفضيلة بينهما محمود حاشا العقل فانه لا إفراط فيه. (ابن‌حزم، ۱۹۶۱: ۷۹)

ابوعلی مسکویه نیز هر فضیلتی را حد وسط بین رذائل می‌داند:

و ینبغی ان تفهم من قولنا ان کل فضیلة فهی وسط بین رذائل ما انا واصفہ.
(مسکویه، ۱۳۸۴: ۲۵)

خواجه نصیرالدین طوسی نیز این قاعده را با سور کلی بیان کرده است:

پس به‌زای هر فضیلتی، دو جنس رذیلت باشد که آن فضیلت وسط بود و آن دو
رذیلت، دو طرف. (طوسی، ۱۴۱۳: ۸۳)

نکته قابل تأمل دیگر در تبیین نظریه اعتدال توسط ابن‌سینا این است که وی به‌خوبی به یک نکته
ظریف در کلام ارسطو - که بیان‌کننده جایگاه اجرای قاعده اعتدال است - تفتن پیدا کرده است.
نگارنده این نکته را نیز در کلام دیگر حکمای مسلمان پیرو ارسطو مشاهده نکرده است. ارسطو در تبیین
ماهیت حد وسط می‌گوید:

در هر مقدار تقسیم‌پذیر، بیشتر و کمتر وجود دارد، هم فی‌نفسه و هم نسبت به ما. برابر،
حد وسط میان بیشتر و کمتر است ... فضیلت همیشه حد وسط را هدف قرار می‌دهد.
(ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۳)

گرچه این سخن ارسطو مربوط به تفکیک حد وسط عینی و اضافی است، می‌توان به‌طور ضمنی،
جایگاه کاربردی قاعده اعتدال را که مربوط به امور تقسیم‌پذیر و دارای کمیت است، از آن استنباط کرد.
همچنین ارسطو در مورد عدم به‌کارگیری این قاعده در مورد رذایلی مانند زنا، دزدی و قتل می‌گوید:

البته در مورد هر عمل و هر عاطفه نمی‌توان به حدّ وسطی قائل شد؛ زیرا نام بعضی از
آنها حاکی از بدی و رذیلت است. مثلاً در عواطف: کینه و بی‌شرمی و حسد و در اعمال:
زنا و دزدی و قتل. همه اینها از آن جهت نکوهیده می‌شوند که فی‌نفسه بدند، نه از این
لحاظ که افراط یا تفریط باشند ... (همان: ۶۶)

ممکن است از این عبارت چنین برداشت شود که ارسطو ادعای عمومیت و کلیت قاعده اعتدال را
نداشته است و آن را در مورد اعمالی که نامشان حاکی از بدی و رذیلت است و فی‌نفسه بد هستند، جاری
نمی‌داند. بنابراین کاربرد این قاعده صرفاً در اعمال ذاتاً مباح و جایز اخلاقی است، نه تمامی اعمال. مقصود
ارسطو این بوده است که در اعمال دارای امتداد ذاتاً مباح، وقتی معلوم نیست چه حدی از آنها صحیح است، حد
وسط فضیلت است؛ ولی به نظر نگارنده، این عبارت ارسطو بر عدم ادعای اطلاق و عمومیت قاعده اعتدال
از سوی وی دلالت ندارد؛ بلکه تنها جایگاه کاربرد قاعده اعتدال را از نظر او بیان می‌کند. ممکن است یک

قاعده، جایگاه کاربردی محدود و معینی داشته باشد؛ ولی در عین حال در آن جایگاه، قاعده‌ای عام و مطلق باشد؛ مثل اینکه در قواعد بازی فوتبال گفته می‌شود: «حمل توپ با دست خطا است» که این قاعده در عین اطلاق فقط منحصر به بازی فوتبال است. به عبارت دیگر ارسطو در عبارت فوق، درصدد بیان موضوع قاعده اعتدال بوده است، نه در پی بیان سور جزئی آن.

ابن‌سینا به این نکته ظریف در کلام ارسطو (جایگاه قاعده اعتدال) تفتن داشته است و می‌گوید: برخی از امور، مخالف قانون اعتدال هستند و توسط در افراط و تفریط آنها خیر نیست؛ مانند قتل که توسط در آن خیر نیست؛ بلکه کل آن شر است و عدم قتل (ضد آن) نیز سراسر خیر است. غرض ارسطو از قاعده اعتدال، رعایت توسط در این‌گونه امور نیست؛ بلکه محل اجرای قاعده اعتدال، برخی از شرور هستند که هم خیری وجود دارد که ضدشان است و هم شر دیگری که متضاد با آنهاست.

این حالت تضاد دوگانه وقتی اتفاق می‌افتد که طبیعت متصل و واحدی به‌عنوان موضوع برای افراط و تفریط وجود داشته باشد که از اولین حد افراط تا آخرین حد تفریط دارای امتداد باشد؛ در این موضوع به‌طور طبیعی یک حد وسط و دو طرف یافت می‌شود که حد وسط، خیر و متضاد با دو طرف افراط و تفریط است و آن دو طرف نیز با یکدیگر در تضادند. ابن‌سینا تصریح می‌کند که این حالت تضاد بین حد وسط و دو طرف، در امور بسیار کمی پیش می‌آید و در اغلب امور، شرایط این‌گونه نیست. برای نمونه، علم خیر است و جهل، شر و حد وسطی وجود ندارد که دو طرف شر داشته باشد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۶۱ - ۲۶۰)

همچنین عبارت «مانند افراط و تفریط» در کلام ابن‌سینا بر این دقت او دلالت دارد که دو طرفی که به‌عنوان افراط و تفریط یک فضیلت بیان می‌شوند، ممکن است به‌معنای دقیق کلمه، افراط و تفریط آن صفت و فضیلت نباشد؛ بلکه به‌طور مسامحی، دو طرف آن فضیلت تعیین گردند. بنابراین تعبیر دقیق آن است که گفته شود آنها به‌منزله افراط و تفریط یا شبیه آن هستند. برای نمونه، «انظلام» و «جربزه» را نمی‌توان به‌معنای دقیق، حد تفریط عدالت و افراط حکمت دانست. بدین ترتیب ابن‌سینا با این دقت نظر، پاسخ بسیاری از منتقدان ارسطو را که از طرفی بر عمومیت قاعده اعتدال اشکال گرفته‌اند و از طرف دیگر، دو واژه افراط و تفریط را - که معنایی کمی دارند - با معنای برخی ردائیل ذکرشده به‌عنوان دو طرف فضائل، مناسب ندیده‌اند، ذکر می‌کند.

وی در ادامه، ردائیل واقع در دو طرف برخی از فضائل را از باب نمونه ذکر می‌کند و می‌گوید:

و فضائل همانا وسائط بین ردائیل هستند و هر فضیلتی بین دو ردیلت است. پس عفت متوسط بین شره و بین عدم احساس لذت است؛ سخا متوسط بین تبذیر و تقصیر است و عدالت بین ظلم و انظلام و قناعت وسط بین حرص و سبک‌سری در تحصیل حد کفایت و ... شجاعت وسط بین جبن و تهور است. (ابن‌سینا، ۱۹۹۸ الف: ۳۶۳)

ابن‌سینا در *المباحثات تفکیک مهمی بین معانی حکمت* - که یکی از فضائل چهارگانه اصلی و مربوط به قوه عاقله است - انجام داده است. وی در بیان اشکال و بدفهمی یکی از علما (ابی‌حامد اسفزاری) که قاعده اعتدال را در مورد فضیلت حکمت عملی جایز ندانسته و گفته‌اند افراط در علم به واجبات عملی ردیلت نیست، چنین استدلال می‌کند که لفظ حکمت، مشترک لفظی بین دو معنا است: یکی واژه حکمت در بحث از فضائل چهارگانه اصلی در اخلاق که به معنای فضیلت خلقی به کار می‌رود و مراد از آن صدور فعل از نفس یا خلق به صورت جمیل در امور تدبیری است. حکمت در اینجا فضیلت خلقی و ملکه‌ای است که از آن افعال متوسط بین جریزه و غباوت، بدون تفکر و تأمل صادر می‌شود. (همو، ۱۳۷۱: ۱۸۹) ابن‌سینا در *الشفاء حکمت* به این معنا را «حسن تدبیر» می‌نامند. (همو، ۱۴۰۴ الف: ۲۶۰)

اما وقتی گفته می‌شود حکمت به نظری و عملی تقسیم می‌شود، مراد از حکمت عملی، فضیلت خلقی نیست؛ چراکه آن جزئی از حکمت و فلسفه نیست؛ بلکه مراد از آن معرفت انسان به ملکات خلقی از طریق قیاس و فکر است؛ مانند اینکه: ملکات خلقی چیستند؟ چه تعداد هستند؟ فضائل آن ملکات کدام است؟ ردیلت‌های آنها کدام است و چگونه به دست می‌آیند؟ و ... علم به سیاست منزل و مدن، جزء حکمت عملی به این معنا است و این علم، اکتسابی است و با نظر به دست می‌آید؛ حکمت به این معنا، حکمت تعقلی است و قاعده اعتدال که مرتبط به فضائل خلقی است، در مورد آن جاری نیست. اشتباه برخی از حکما از آنجا ناشی شده است که گمان کرده‌اند حکمتی که جزء فلسفه است، همان حکمتی است که جزء عدالت و نوعی خلق است، نه علم. (همو، ۱۳۷۱: ۱۹۲ - ۱۹۰)

تضاد حد وسط با دو طرف افراط و تفریط

ابن‌سینا همچنین مطلب جدیدی درباره نحوه تضاد فضائل واقع در حد وسط با دو طرف افراط و تفریط بیان می‌کند که نه در کلام ارسطو و نه در کتاب هیچ‌یک از حکمای اسلامی دیده نمی‌شود. ارسطو در تبیین چگونگی تضاد حد وسط با دو طرف افراط و تفریط، به دلیل عدم وجود غایت خلاف بین حد وسط با دو طرفش، دچار مشکل بود و تنها به این سخن اکتفا می‌کند که:

در تعریف تضاد می‌گوییم متضاد دو چیزند که بزرگ‌ترین فاصله را با یکدیگر دارند. بنابراین هر قدر که فاصله دو چیز از یکدیگر بزرگ‌تر باشد، تضادشان نیز بیشتر است. در بعضی موارد چنین می‌نماید که افراط، تضاد بیشتری با حد وسط دارد و در بعضی موارد تفریط. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۷۳)

ابن‌سینا معتقد است شرّ به‌طور مطلق، از آن جهت که شرّ است، ضد خیر به‌طور مطلق است و بر این

اساس، هر یک از جزئیات و مصادیق شرّ، ضد یک مصداق از خیر است، مانند تضاد بین صحت و مرض، علم و جهل، عدل و ظلم، جبن و شجاعت یا فجور و عفت. این وضعیت تضاد بین خیر و شر است؛ اما گاهی تضاد بین دو شر است، مانند جبن و تهور، خمود و فجور یا جربزه و غباوت که این تضاد به دلیل غایت اختلافی بین دو طرف پیش می‌آید و خود این دو طرف با حد وسط متضاد هستند. این گونه تضاد در ملکاتی وجود دارد که حد وسط بین دو طرف افراط و تفریط هستند و در امور کمی مصداق پیدا می‌کند؛ اما تضاد بین خیر و شر در بیشتر امور وجود دارد. این نکته در آثار ابن‌سینا نیز نشانگر عدم اطلاق و عمومیت قاعده اعتدال ارسطو است.

نکته مهم دیگر در کلام ابن‌سینا آن است که خیر که در حد وسط قرار دارد، با هیچ‌یک از دو طرف افراط و تفریط، تضاد بالذات ندارد؛ چون برای امر واحد، تنها یک ضد بالذات وجود دارد و یک چیز نمی‌تواند با دو چیز تضاد بالذات داشته باشد. وی دو نگاه و نظر به ملکات نفسانی را از هم تفکیک می‌کند: اول، نظر به طبیعت و معانی ملکات بدون توجه به موضوعشان، از آن جهت که ممکن است برای موضوع خود، مفید ستایش یا مذمت و نفع یا ضرری باشند؛ دوم، نظر به ملکات از آن جهت که برای موضوع خود (نفس انسان) حالت مدح یا مذمت، نفع یا ضرر و مصلحت یا مفسدتی را ایجاد می‌کنند. در حالت دوم، آن مدح و مذمت یا نفع و ضرر، امور عارضی بر ملکات نفسانی هستند و در ذات ملکات وجود ندارد. شجاعت از منظر اول - یعنی توجه به طبیعت و معنای شجاعت - تضادی با جبن و تهور ندارد؛ چون معنا و طبیعت آن در غایت بُعد با هیچ‌یک از آنها نیست؛ بلکه امری متوسط است که افعال خاصی از آن صادر می‌شود؛ ولی در این منظر، بین جبن و تهور، تضاد وجود دارد و طبیعت و معنای آنها در غایت بُعد از یکدیگر است؛ اما از منظر دوم، شجاعت برای نفس انسان باعث ایجاد حالت مدح و ستایش است و جبن و تهور نیز حالت پستی و حقارت را پدید می‌آورد. لذا از این جهت عارضی، شجاعت با هر دو طرف تضاد پیدا می‌کند. یکی از مثال‌های ابن‌سینا برای روشن شدن این تفکیک، تفکیک گرم و سرد بودن طبیعت یک شیء از حالت‌های عارضی نافع یا مضر بودن آن برای سلامت بدن است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۶۲ - ۲۶۱)

مبنای قاعده اعتدال

مبنای قاعده اعتدال در کلام شیخ، مقایسه اخلاق با طب است. وی با اقتباس از علم طب که اعتدال مزاج در آن، معیار سلامت و صحت بدنی است، اعتدال در اعمال و رفتار را معیار فضیلت اخلاقی و صحت و سلامت نفس بیان می‌کند. همان‌طور که با رعایت اعتدال در خوراک، کار، استراحت و دیگر چیزهایی که علم طب بیان می‌کند، صحت بدن تحصیل می‌گردد، همچنین در اخلاق هم با رعایت

اعتدال، فضائل اخلاقی حاصل می‌شوند و همچنان که مفهوم اعتدال در طب مفهومی اضافی و نسبی است، «اعتدال» در اخلاق نیز یک مفهوم اضافی و نسبی است:

و همان‌طور که توسط در آنچه صحت را برای بدن کسب می‌کند یا آن را حفظ می‌کند، براساس احوال بدن‌هایی که معالجه می‌شوند و بر حسب زمان‌ها معین می‌شود...، همچنین توسط در افعال نیز بر حسب زمان، مکان، علت فعل، غایت و موقعیت فعل معین می‌شود. (همو، ۱۹۹۸ الف: ۳۵۴ - ۳۵۳)

در نگاه وی، همان‌طور که صحت بدن، نسبت به اشخاص مختلف برحسب احوال بدنی‌شان و نیز زمان متفاوت است، توسط در افعال هم برای افراد مختلف برحسب زمان، مکان، علت فعل، غایت فعل و ظرف فعل نیز متفاوت است. (همان)

ابن‌سینا در بیان روش کلی معالجه امراض روحی و ردایل اخلاقی، متأثر از روش معالجه امراض بدنی در طب می‌گوید: همان‌طور که طیب در مواجهه با حرارت بدن، آن را با مقابل حرارت (برودت) زایل می‌سازد و هنگام مواجهه با برودت بدن، آن را با حرارت زایل می‌سازد، ما نیز وقتی نفس خود را متمایل به خلقی در جهت زیادت یافتیم، باید آن را با عادت دادن به صفتی که در جهت نقصان است، زایل کنیم و اگر نفس ما متمایل به جهت نقصان باشد، باید آن را به طرف زیادت مجذوب کنیم تا بدین وسیله نفس در حد وسط قرار گیرد. (همان: ۳۵۴)

ابن‌سینا مانند افلاطون، فارابی (بنگرید به: فارابی، ۱۴۰۵: ۴۹ - ۴۲) و برخی دیگر از علمای اخلاق، معالجه امراض نفسانی و ردایل اخلاقی را برعهده حاکم شهر می‌داند. به تعبیر دیگر، از نظر او اخلاق پدیده‌ای صرفاً فردی نبوده و چنین نیست که وظیفه اصلاح نفس صرفاً برعهده خود شخص باشد؛ بلکه اخلاق امری اجتماعی است و حاکم و پادشاه وظیفه دارد در جهت اصلاح اخلاق اجتماعی تلاش کند و مردم شهر خویش را تربیت خلاق نموده، به فضائل اخلاقی متصف سازد. (همان: ۳۶۰)

نتیجه

نظریه اخلاقی ابن‌سینا از انواع نظریات فضیلت‌گرایی اخلاقی است. اخلاق فضیلت به علت سازگاری با آموزه‌های دینی و بسیاری از روایات اخلاقی، در جهان اسلام رواج بسیاری داشت. ابن‌سینا ابتدا سعادت انسان را که کمال عقل نظری و عملی است، مشخص و راه رسیدن به آن سعادت را ایجاد فضائل اخلاقی در نفس بیان می‌کند. فضائل اخلاقی از نظر ابن‌سینا در حد وسط قرار دارند و انسان با میانه‌روی و توسط در افعال به فضائل آنها می‌رسد. ابن‌سینا در طرح نظریه فضیلت‌گرایی خود، هم

نسبت به ارسطو و هم دیگر حکمای اسلامی دارای ابتکارات خوبی است: ۱. او قاعده اعتدال ارسطویی را نه یک قاعده عام و کلی، که یک قاعده اکثری و غالبی می‌داند؛ ۲. او در بحث قوای نفس، تقسیم‌بندی شاخص و کاملی نسبت به افلاطون و ارسطو دارد؛ ۳. او اشتباهاتی را که دیگر حکمای اسلامی در تبیین نظریه اعتدال مرتکب شده و رابطه جنس و نوع را بین فضائل چهارگانه اصلی و فضائل فرعی تبیین کرده‌اند، مرتکب نشده و فضائل فرعی را به هر یک از قوای نفس - نه به فضائل اصلی - بازگردانده است؛ ۴. او تفتن خوبی نسبت به کلام ارسطو و جایگاه اجرای قاعده اعتدال دارد؛ ۵. تبیین جدید وی از چگونگی تضاد حد وسط با دو طرف افراط و تفریط در کلمات ارسطو و حکمای اسلامی یافت نمی‌شود.

منابع و مأخذ

۱. ابن حزم، ۱۹۶۱ م، *رسالة فی مداواة النفوس و تهذیب الاخلاق و الزهد فی الرذائل*، در: مجموعه الروائع الانسانية، بیروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۲۶، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبيعيات*، قاهره، دار العرب، چ ۲.
۳. _____، ۱۳۷۱، *المباحثات*، قم، بیدار، چ ۱.
۴. _____، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغة.
۵. _____، ۱۳۸۳، *رساله نفس*، با مقدمه و حواشی دکتر موسی عمید، همدان، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۶. _____، ۱۴۰۴ الف، *الشفاء (المنطق)*، تحقیق سعید زائد، انتشارات مکتبه آیه‌الله مرعشی، (قابل دسترسی در نرم‌افزار کتابخانه حکمت اسلامی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی)
۷. _____، ۱۴۰۴ ب، *الشفاء (الهیات)*، انتشارات مکتبه آیه‌الله مرعشی، (قابل دسترسی در نرم‌افزار کتابخانه حکمت اسلامی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی)
۸. _____، ۱۹۹۸ الف، *رسالة فی البرّ و الاثم*، المذهب التربوی عند ابن‌سینا من خلال فلسفته العملية، عبدالامیر ز. شمس‌الدین، بیروت، الشركة العالمية للكتاب.
۹. _____، ۱۹۹۸ ب، *رسالة فی علم الأخلاق*، در المذهب التربوی عند ابن‌سینا من خلال فلسفته العملية، عبدالامیر ز. شمس‌الدین، بیروت، الشركة العالمية للكتاب.
۱۰. ابن عدی، یحیی، ۱۳۷۱، *تهذیب الأخلاق*، ترجمه محمد دامادی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۲.
۱۱. اترک، حسین، ۱۳۹۲، *وظیفه‌گرایی اخلاقی کانت*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۱۲. ارسطو، ۱۳۸۵، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، چ ۲.
۱۳. ارموی، سراج‌الدین، ۱۳۵۱، *لطائف الحکمة*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۱۴. خزاعی، زهرا، ۱۳۸۴، «ارسطو، هیوم و اخلاق فضیلت»، *مجله اندیشه دینی*، شماره ۱۴، بهار.
۱۵. دشتکی، غیاث‌الدین منصور، ۱۳۸۶، *اخلاق منصور*، تصحیح علی محمد پشت‌دار، تهران، امیرکبیر.
۱۶. راغب اصفهانی (ابوالحسین قاسم بن محمد بن مفضل)، ۱۴۲۸ ق، *الذریعة الی مکارم الشریعة*، قاهرة، دار السلام، چ ۱.
۱۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۱۳ ق، *اخلاق ناصری*، تهران، انتشارات علمی اسلامیه، چ ۱.
۱۸. عامری، ابوالحسن، ۱۳۳۶، *السعادة والأسعاد*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. غزالی، محمد، ۱۴۱۲ ق، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار قتیبه.
۲۰. _____، ۱۹۸۹ م، *میزان العمل*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۱. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ ق، *فصول منتزعه*، تحقیق فوزی متری نجار، تهران، الزهراء.
۲۲. _____، ۲۰۰۳ م، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، مقدمه و تعلیقه علی بومحلم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۲۳. فانی کشمیری، محسن، ۱۳۶۱، *اخلاق عالم‌آرا*، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۲۴. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، تهران، طه.
۲۵. فیض کاشانی، محسن، ۱۴۲۷ ق، *الحقایق فی محاسن الاخلاق*، قم، مؤسسه دار الکتب الاسلامی.
۲۶. قزوینی، محمدحسن، بی تا، *کشف الغطاء*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۲۷. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تصحیح و تحقیق مؤسسه تحقیقاتی امام صادق علیه السلام، تهران، نشر سایه.
۲۸. مسکویه، ۱۳۸۴، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم، زاهدی، چ ۷.
۲۹. ملاصدرای، ۱۳۶۹، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۰. نراقی، احمد، بی تا، *معراج السعادة*، تهران، دهقان.
۳۱. نراقی، مهدی، ۱۳۸۳، *جامع السعادات*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چ ۲.
32. Hursthouse, Rosalind, 2001, "Ethical Theories compared", available at: (http://www.trinity.edu/cbrown/intro/ethical_theories.html), last update: April 16.