

بررسی تطبیقی مبانی و آرای اخلاقی علامه مجلسی و ابوعلی مسکویه

محمد بنیانی*^۱، وحید دهقانی فیروزآبادی^۲

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه شیراز

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه معارف

(تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۲۱)

چکیده

اگرچه علامه مجلسی در مجلدات مختلف کتاب بحار به طور مستقل در صدد نگارش کتاب اخلاقی و بیان نظام اخلاقی منسجمی نبوده، با بررسی مباحثی که وی در ذیل آیات و روایات بیان کرده است، نظام اخلاقی جامعی به دست می‌آید که علاوه بر تأکید بر نقش عقل در تبیین آموزه‌های علمی و عملی اخلاق و تبیین فضایل اخلاقی، به نقش اساسی دین نیز در تبیین مبادی نفسانی افعال و ابعاد مختلف اخلاقی و تربیتی توجه ویژه‌ای شده است، به گونه‌ای که نمودار کامل و جامعی از فضایل و اصول اخلاق اسلامی به دست می‌دهد؛ از سوی دیگر اندیشه‌های فلسفی - اخلاقی مسکویه نیز در نوع خود بسیار نیرومند و حکیمانه‌اند و تلاش وی برای تبیین مبادی و مبانی تصوری و تصدیقی اخلاق و همچنین هماهنگ کردن بین آموزه‌های فلسفی اخلاق یونانی و اخلاق اسلامی و تبیین فضایل چهارگانه اخلاقی و انواع و اجناس آنها مطابق با مبانی و مبادی دینی، از قوت علمی و اتقان و جامعیت خوبی برخوردار است. این نوشتار به بررسی تطبیقی مبانی و آرای اخلاقی علامه مجلسی در بحارالانوار و ابوعلی مسکویه با محوریت تهذیب‌الاخلاق اختصاص دارد. سپس با تحلیل و بررسی این دو رویکرد اخلاقی، مواضع وفاق و خلاف و کاستی‌ها و مزیت‌های هر کدام در تبیین نظام اخلاقی اسلام بررسی خواهد شد.

واژگان کلیدی

اخلاق، سعادت، فضیلت، مجلسی، مسکویه.

طرح مسئله

اخلاق و مسائل اخلاقی، در طول تاریخ و در جوامع مختلف انسانی، همواره اهمیت و جایگاه خاصی داشته تا جایی که یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های متفکران و فیلسوفانی همچون سقراط، افلاطون، ارسطو، جالینوس، اکوئیناس، آگوستین، کانت و همچنین بسیاری از اندیشمندان مسلمان از جمله فارابی، ابن سینا، غزالی، فیض، ملاصدرا و غیره، بحث درباره سعادتمندی، خیر، فضایل اخلاقی و اقسام آن و دیگر مباحث اخلاقی بوده است. بازنگری و بازشناسی موارد علمی بر جای مانده از فیلسوفان و متفکران اسلامی و تبیین و بررسی نقاط قوت و ضعف آثار اخلاقی هر یک از این اندیشمندان، با توجه به منابع اصیل دینی، رهگذری است برای تبیین دقیق و استخراج اصول و مبانی اخلاق اسلامی و در نهایت تبیین علمی و عقلانی نظام جامع اخلاقی دین مبین اسلام. ابوعلی مسکویه از اندیشمندان و فیلسوفانی محسوب می‌شود که اهتمام ویژه و خاصی به اخلاق و حکمت عملی داشته و آثار کم‌نظیری در این حوزه از خود به‌جای گذاشته است که در این میان می‌توان به آداب‌الدنیا و الدین، ترتیب السعادات و منازل العلوم، الرسالة المسعده، فوزالسعاده، فوزالنجاه و بالاخره مهم‌ترین و مشهورترین اثر اخلاقی او یعنی تهذیب‌الاخلاق اشاره کرد. هرچند مسکویه در این اثر از آثار اندیشمندان و فیلسوفان یونانی همچون ارسطو و افلاطون تأثیر پذیرفته، تلاش کرده است، اخلاق فلسفی را در قالبی نوین و هماهنگ و منطبق با اخلاق دینی و معتقدات اسلامی ارائه دهد و از این جنبه تأثیر بسزایی در گسترش و تبیین علمی و عقلی علم اخلاق اسلامی داشته و منشأ تأثیرات زیادی در آثار اخلاقی پس از خویش بوده است، چنانکه خواجه نصیر طوسی، کتاب اخلاق ناصری خویش را ترجمه‌ای از تهذیب‌الاخلاق مسکویه، به همراه برخی از تغییرات و اضافات می‌خواند و همچنین غزالی در آثار اخلاقی خویش و به‌ویژه احیاءالعلوم که خود تأثیر بسزایی در گسترش علم اخلاق اسلامی داشته، از تهذیب‌الاخلاق مسکویه، بهره‌های فراوان

برده است. از سوی دیگر علامه مجلسی از جمله فقیهان و محدثان بزرگ اسلامی است که علاوه بر تسلط بر علوم نقلی و در علوم دیگر از جمله ادبیات عرب، هیئت، رجال، درایه، کلام، فلسفه، عرفان، اخلاق و تاریخ نیز، از جمله محققان ژرف‌اندیش و سترگ به‌شمار می‌آید و این مطلب، بر کسی که به تحلیل‌ها و بررسی‌ها و تبیین‌های وی در ذیل روایات کتاب شریف بحارالانوار، مراجعه کرده، به‌خوبی روشن و آشکار است. اگرچه علامه مجلسی در مجلدات مختلف بحارالانوار به‌ویژه مجلدات ۶۴ تا ۷۶ در صدد تدوین و تبیین نظام اخلاقی منسجمی نبوده است، با دقت و بازخوانی مواضع و تحلیل‌های دقیقی که وی با توجه به آیات و روایات و معارف اهل بیت علیهم‌السلام ارائه می‌دهد، علاوه بر تبیین مبادی و مبانی اندیشه‌های اخلاق اسلامی، می‌توان به نموداری از فضایل و رذایل اخلاقی دست یافت که در نظام اخلاقی اسلام مطرح هستند. بنابراین به‌دلیل اهمیت و تأثیری که آثار و اندیشه‌های اخلاقی این دو اندیشمند مسلمان در تبیین عقلی و گسترش علم اخلاقی اسلامی داشته است و همچنین تفاوت‌هایی که در رویکرد آنها به مسائل اخلاقی وجود دارد؛ در این تحقیق به بررسی تطبیقی مبانی و آرای اخلاقی آنها پرداخته‌ایم. مطالعه تطبیقی رویکردهای مختلف در آثار اخلاقی فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان، علاوه بر اینکه نکات قوت و ضعف و کاستی‌ها و مزیت‌های هر یک را برای ما آشکار می‌کند، رهنمودی برای تبیین علمی و عقلی یک نظام اخلاقی منسجم و کامل هم هست. در این نوشتار بررسی می‌شود که مبانی و اصول موضوعه آرای اخلاقی علامه مجلسی و ابوعلی مسکویه چیست؟ رابطه میان سعادت با قوای نفس چگونه است؟ فضایل اخلاقی از دیدگاه علامه مجلسی و ابوعلی مسکویه چگونه تبیین می‌شوند؟ در این جستار با تحلیل و بررسی رویکرد این دو اندیشمند اسلامی و تبیین مواضع خلاف و وفاق و نقاط قوت و ضعف آنها به‌دنبال ارائه نمودار کامل و جامعی از فضایل و اصول اخلاق اسلامی خواهیم بود که ضامن سعادت انسان در همه ابعاد جسمانی و روحانی محسوب می‌شوند.

۱. مبانی و آرای اخلاقی علامه مجلسی

۱.۱. نفس و تجرد آن

علامه مجلسی انسان را مشتمل بر نفس و بدن دانسته و به دوگانگی و استقلال این دو قائل است و اصالت انسان را به نفس ناطقه می‌داند که هر شخصی به کلمه «من» از آن یاد می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷: ۲۷۱ و ج ۵۶: ۲۹۰). وی بر این نکته تأکید می‌کند که نفس ناطقه انسان غیر از بدن و اجزای بدن و نیز غیر از روح حیوانی بوده و همان حقیقتی است که محل علوم و ادراکات و کمالات محسوب می‌شود و بدن را تدبیر می‌کند و بر قوای گوناگون و ابعاد گسترده‌ای مشتمل بوده و به همین دلیل نفس ناطقه اشرف نفوس موجود است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷: ۲۷۰-۲۷۱). علامه در مورد تجرد و عدم تجرد نفس دو قول را مطرح می‌کند:

الف) نفس ناطقه جسم لطیف، نورانی و ملکوتی است که به بدن تعلق دارد و با آن در ارتباط است و فرشتگان هنگام قبض روح آن را اخذ می‌کنند.

ب) نفس ناطقه مجرد و از ماده و ویژگی‌های آن پیراسته است، چنانکه فلاسفه بر این باورند و برای اثبات آن دلایلی اقامه کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۲۶).

از نظر علامه، دلایل فلاسفه مبنی بر تجرد نفس جای مناقشه دارد و به همین دلیل در ادامه می‌نویسد: ادله‌ای که برای اثبات تجرد نفس اقامه شده است، به‌طور صریح و شفاف تجرد نفس را اثبات نمی‌کند و به هر حال حکم مردد است بین اینکه نفس جسم لطیف نورانی و ملکوتی داخل در بدن باشد که هنگام مرگ ملائکه الهی آن را قبض می‌کنند یا اینکه نفس مجرد باشد و پس از مرگ به بدن مثالی ملحق شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۱۰۴).

۲.۱. قوای نفس

علامه مجلسی در تفسیر «ماء عذب» و «ماء اجاج» که در روایت «لَوْ عَلِمَ النَّاسُ كَيْفَ ابْتَدِئَ الْخَلْقُ لَمَا اخْتَلَفَ اثْنَانِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ...» آمده است، ماء عذب را کنایه از

قوایی برمی‌شمارد که در درون انسان نهفته‌اند و او را به خیر و صلاح می‌خوانند، مانند قوه عاقله؛ چنانکه از نظر وی اجاج، قوایی هستند که انسان را به شهوات و خواسته‌های دنیوی و لذات جسمانی فرامی‌خوانند؛ بنابراین، مقصود از ماء عذب و ماء اجاج این است که هر فردی از آدمیان قوای مختلف دارند و برخی از آنان از قوای خیر و برخی از قوای شر وجودیشان تبعیت می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۴: ۹۳-۹۵). همچنین وی نفس را دارای پنج قوه ادراکی ظاهری و پنج قوه ادراکی روحانی و باطنی و نیز دارای قوای محرکه باعته و قوای محرکه فاعله برمی‌شمارد. قوای ادراکی ظاهری همان پنج حس بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساواپی هستند و قوای ادراکی باطنی عبارتند از حس مشترک، خیال، متخیله، حافظه و وهمیه. قوای محرکه باعته همان قوه شهویه و غضبیه است که برای کسب لذت و به‌دست آوردن امر نافع و مطلوب یا برای کسب غلبه و دفع امر مضر، قوای محرکه فاعله را به حرکت درمی‌آورند. قوای محرکه فاعله هم عبارتند از قوایی که عضلات را تحریک می‌کنند، آنها را به حرکت درمی‌آورند و نفس را به انجام دادن اعمال بدنی وادار می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۲۶۱-۲۷۷). از نظر علامه مجلسی انسان به‌طور فطری و غریزی دارای اختیار است و او را از این امر غریزی نیست؛ زیرا همه رفتار و اعمال و تصمیم‌گیری او بر انجام دادن یا ترک امری، از علم و شوق برمی‌خیزد که ارکان اختیارند، اما تفاوت انسان‌ها در خلقت و سرشت اولیه این است که برخی زمینه هدایت بیشتری دارند و برخی این زمینه را کمتر دارند، اما اینها هیچ‌کدام انسان را بر کاری مجبور نمی‌کند، همان‌طورکه وسوسه‌های شیطان انسان را به کاری مجبور نخواهد کرد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۱۳۷-۱۳۹). علامه همچنین به تفصیل درباره شیطان بحث کرده و وجود و گستردگی شئون و اختیارات وی را منافی با اختیارات انسان ندانسته است، بلکه می‌گوید توجه انسان به چنین موجود وسوسه‌گری، سبب می‌شود انسان با احتیاط و دقت بیشتری حرکت کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۰: ۱۳۱-۱۹۴). همان‌طورکه هدایت‌ها، وعده‌ها، وعیدها و توفیقاتی که خداوند بر انسان ارزانی داشته است، در کردار مردم تأثیر دارد، ولی آنان را مجبور نمی‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۸۳).

۳.۱. طبع اولی انسان

از مجموع تبیین‌ها و توضیحاتی که علامه مجلسی از روایات دارد، می‌توان این نکته را به دست آورد که از نظر وی طبیعت و جبلت انسان به بدی و شر گرایش بیشتری دارد، چون ذاتاً می‌خواهد آزاد باشد و مانع و رادعی در تمایلات حیوانی و برآوردن خواهش‌های نفسانی نداشته باشد، در صورتی که خداوند انسان را به حال خود واگذارد و او را به خیر و نیکی دعوت نکند و برای هدایت و راهنمایی‌اش پیامبران الهی را مبعوث نکند، او تمایلات خویش را ارضا می‌کند، هر چند به فساد و خونریزی بینجامد؛ بنابراین طبیعت انسانی اگر شر هم نباشد، در طبیعت آدمی شر بر خیر غلبه دارد. بر این اساس بود که قبل از پیدایش انسان، چون این ساختار بر فرشتگان عرضه شد، بی‌درنگ اظهار کردند که لازمه چنین ساختاری فساد و خونریزی است و آفرینش او موجبی ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱: ۱۲۶). از سوی دیگر از دیدگاه علامه مجلسی انسان به گونه‌ای سرشته شده است که به سوی خداوند گرایش و تمایل دارد و برای او معرفت و ارتباط با حضرت حق فطری است و از همین جنبه است که به آسانی و سادگی دین را می‌پذیرد. معرفت فطری انسان به خداوند بر دو گونه است: معرفت فطری ضروری و معرفت فطری نظری که با کمترین توجه و آگاهی، انسان وابستگی خود را به خداوند می‌شناسد و در صورتی که به آنچه در جهان موجود است، نه به عنوان آسمان و زمین، بلکه به عنوان پدیده و مصنوع بنگرد، خدا را جلی‌ترین و بدیهی‌ترین می‌یابد؛ بنابراین فطرت خداجویی از دیدگاه علامه مجلسی معرفتی میثاقی است که زمینه را برای پذیرش دین فراهم آورده است و در صورتی که این معرفت میثاقی نبود، پذیرش دین و جانفشانی برای آن میسر نبود؛ زیرا اگر میل و شوقی در درون جان انسان به خدا نباشد، دیگر استواری در دین، معنا و مفهوم پیدا نمی‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۵: ۳۱۸).

۴.۱. فضیلت‌های برتر

فضیلت در لغت به معنای رجحان، برتری، فزونی، مزیت و صفت نیکو در مقابل رذیلت است (دهخدا، ۱۳۴۱، ج ۳۶: ۲۷۷). علامه مجلسی با توجه به آیات و روایات مختلف،

فضایل انسانی را (که رهگذری برای دستیابی به سعادت هستند) بیان کرده است. جلد اول و دوم کتاب شریف بحارالانوار به مباحثی در مورد عقل و علم و جهل اختصاص یافته‌اند که خود بر اهمیت فضیلت علم و دانش دلالت دارد. از نگاه مجلسی با توجه به روایات، کمال دین در طلب دانش و دانش زمینه کسب کردارهای نیک است. «دانش دارای فضایل بسیار است: سرش تواضع است، چشمش برکناری از حسد، گوشش فهم، زبانش راستی، حافظه‌اش بررسی، دلش خوش‌بینی، عقلش سبب‌شناسی امور، دستش مهربانی، همتش سلامت، پایش دیدار دانشمندان و سلاحش سخن نرم و دلنشین، شمشیرش خشنودی، کمانش نرم‌رفتاری، سپاهش گفت‌وگو با دانشمندان، ثروتش ادب، پس‌اندازش اجتناب از گناهان و ...» (رک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۷۵). سایر فضایل همچون اعضا و قوای ظاهری و باطنی علمند و به عبارتی می‌توان گفت: علم و دانش فضیلتی است که سرچشمه تمام فضایل انسانی محسوب می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۱۷).

علامه مجلسی با الهام از روایات، یکی از برترین فضیلت‌های انسانی را شکیبایی و صبر برمی‌شمارد و می‌نویسد: «آدمی در دنیا با بلاها، دشواری‌ها، مشکلات و نیز با انواع بدرفتاری‌ها، کژاندیشی‌ها و بدخلقی‌ها مواجه است و از سوی دیگر، به انواع تعهدات، طاعات و ترک معاصی وظیفه دارد و همه این امور بر نفس وی گران می‌آید؛ از این‌رو، آدمی برای انجام دادن مسئولیت‌ها، تعهدات و نیز برای مبارزه با دشواری‌ها و مشکلات، نیازمند صبر و پایداری است و اگر قدرت روحی نداشته باشد و در نفس او ملکه راسخ صبر و مقاومت نباشد، بی‌گمان در عرصه مبارزه با مشکلات و گرفتاری‌ها و نیز در زمینه ادای تکالیف و وظایف نمی‌تواند کامیاب شود، بلکه خسران‌زده دست از تلاش برخواهد داشت» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸: ۶۸-۶۹).

از دیدگاه علامه، صبر آرمان بلندی است که همه رفتار و صفات انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و در هر عرصه و زمینه، نام و عنوان خاصی به خود می‌گیرد. صبر در میدان نبرد، به نام زیبای شجاعت نامیده می‌شود و در عرصه طاعت و فرمانبرداری از خداوند، به

نام صبر در طاعت و در زمینه امساک کلام، رازداری نام دارد. صبر در برابر کسی که بر آدمی خشم گیرد، کظم غیظ است و در عرصه سیاست و امور اجتماعی، شرح صدر نامیده می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۸-۶۹). همچنین علامه در مجلدات ۶۴، ۶۵ و ۶۶ به تفصیل در مورد فضیلت ایمان و اسلام و در سایر مجلدات این کتاب شریف از سایر فضایل و مکارم اخلاقی مانند عشق به خدا، توحید، اخلاص، شکر، ذکر و غیره سخن به میان آورده است که به علت گستردگی مطلب، ذکر آنها در اینجا میسر نیست.

۵.۱. اعتدال و حد وسط و لذت از دیدگاه علامه مجلسی

از نظر علامه مجلسی ملاک فضیلت در رفتار انسانی، رعایت اعتدال و دوری از افراط و تفریط است. وی در ذیل روایت «ما من مؤمن بالله ثم یسدد» می‌نویسد: مؤمن همواره مرز اعتدال را رعایت و از افراط و تفریط دوری می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۵: ۳۸۶-۳۸۷؛ ج ۵۸: ۲۹۱).

لذت یکی از مفاهیم اساسی مرتبط با کمال و سعادت بوده که در لغت به معنای خوشی، دلخواه، دلپسند، مزه، طعم و مزه خوش آمده است (الفیومی، ۱۴۲۵: ۵۵۲). اگر انسان واجد چیزی شود که با کمال و سعادت حقیقی او ملایمت دارد، از آن لذت می‌برد و اگر چیزی را واجد شود که با وجود او ملایمت و مناسبت ندارد، از آن رنج می‌برد (مصباح، ۱۳۸۷: ۱۶۱). علامه در بیان اینکه لذات عقلی اشرف و اکمل از لذات حسی هستند، می‌نویسد: «از نظر عامه مردم قوی‌ترین لذات، لذات حسی و جسمانی است و از همین جهت است که بیشتر مردم خدا را جز برای خوراک‌های خوشمزه آخرت و حوریان بهشت نمی‌پرستند، اما این عقیده نزد اهل حکمت و مرتاضان به چند جهت باطل است». وی در ادامه به دلایل این مطلب اشاره می‌کند (رک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۱۲۷).

۶.۱. حسن فعلی و فاعلی

رفتار انسان در صورتی اخلاقی و ارزشی است که انگیزه فاعل از انجام دادن آن به دست آوردن رضای الهی باشد و در غیر این صورت آن عمل نصاب ارزش را ندارد (مجلسی،

۱۴۰۳، ج ۵۸: ۱۲۷؛ ج ۶۷: ۱۸۶-۱۹۳). از دیدگاه علامه نیت این نیست که انسان هنگام انجام دادن فعل بگوید این کار را برای رضای خداوند انجام می‌دهم یا آن را به قلب خود خطور دهد، بلکه نیت عبارتست از آنچه فاعل را برای انجام دادن فعل برمی‌انگیزد و او را به تلاش وامی‌دارد؛ بنابراین سبب و انگیزه فاعل باید رضای خداوند باشد و قلب او را به اطاعت خداوند برانگیزد و در کنار قرب الهی انگیزه دیگری نداشته باشد. از دیدگاه علامه مجلسی نکته‌ای که نباید از آن غافل شد، این است که شخصیت و شاکله آدمی، رفتار او را به منصفه ظهور می‌رساند و چون شاکله‌ها و شخصیت‌ها متفاوتند، انگیزه‌ها و نیت‌ها نیز مختلف هستند. برخی تنها رضای خداوند را طلب می‌کنند، هر چند این خواسته نیز به میزان معرفت و کمال آنان به لحاظ شخصیت و شاکله انسان‌ها به شکل‌های مختلفی ظهور پیدا می‌کند. بر این اساس پیامبر اسلام می‌فرماید: نیت مؤمن از عمل او برتر و نیت کافر از عملش بدتر است، زیرا عمل هر عامل از انگیزه و نیت او برمی‌خیزد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۱۲۷؛ ج ۶۷: ۲۳۷؛ در باب رابطه نفس و افعال نک: مصباح، ۱۳۸۷: ۳۳۷).

۷.۱. کمال و سعادت نهایی انسان

علامه مجلسی در مجلدات مختلف بحارالانوار با توجه به آیات و روایات مختلف از سعادت و شقاوت بحث می‌کند. وی در تعریف لغوی سعادت و شقاوت به نقل از مفردات راغب می‌نویسد: السَّعَادَةُ: یاری کردن در کارهای خدایی و الهی است، برای رسیدن به خیر و نیکی، نقطه مقابلش شقاوت است؛ و می‌گویند: سَعِدَ و أَسْعَدَهُ اللَّهُ: خداوند به نیکیش رسانید و یاریش کرد و همان‌گونه که واژه سعادت در اصل دو گونه است: سعادت اخروی و سعادت دنیوی و سپس سعادت دنیوی هم سه قسم است: ۱. نفسانی؛ ۲. بدنی؛ ۳. خارجی، شقاوت هم همان تقسیمات را دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰: ۴۲). همچنین علامه سعادت را برگزیدن و اختیار آنچه می‌داند که موجب نیکی سرانجام و حسن عاقبت است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۱۵).

علامه در موضع دیگری، عقل را دایرمدار تکالیف و کمالات و ترقیات و وسیله‌ای برای دستیابی به دنیا و آخرت و سعادت و شقاوت و همچنین شناخت حقایق امور و تفکر در کارهای پیچیده و ظریف و دقیق برمی‌شمارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۰۲) چنانکه ایمان را وسیله‌ای برای نیل به سعادت دنیوی و اخروی و کفر را سبب شقاوت در دنیا و آخرت دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۲۹۹).

مصادیق سعادت در نظام‌های گوناگون اخلاقی با توجه به جهان‌بینی‌های متفاوتی که اساس و ریشه و زیربنای آنها را تشکیل می‌دهد، متفاوت خواهند بود. قرآن کریم سعادت و کمال نهایی انسان را قرب الهی می‌داند (در این زمینه نک: مصباح، ۱۳۸۸، ج ۱: ۹۲-۹۳؛ ۱۳۸۷: ۳۴۳).

از دیدگاه علامه مجلسی نیز، مصادیق سعادت حقیقی، همان قرب به خداست. مقصود از قرب و نزدیکی از لحاظ درجات کمال بوده و چون بنده موجودی ممکن است و موجود ممکن‌الوجود از خود هیچ‌چیز ندارد و در نهایت درجه نقص و کمبود و فاقد هر گونه کمال است و ذات واجب الهی، جمیع صفات کمالیه را دارد، به‌طور اطلاق و بی‌نهایت، بنابراین بین فقر محض و غنای مطلق بعد و دوری فراوان و مافوق تصور است و چون در طریق سیر معنوی قدم نهد، هر مقدار که به‌وسیله عبادت و انجام دادن وظیفه، خود را به صفتی و کمالی متصف و نقص‌های اخلاقی و درونی را از خود مرتفع کند؛ به همان میزان واجد کمالات می‌شود و به سرچشمه کمالات نزدیک و متخلق به اخلاق ربوبی خواهد شد؛ یا منظور از قرب و نزدیکی در یاد او بودن و در مقام معنا، همراه و مصاحب او بودن است؛ مثلاً کسی که همیشه و دائماً در یاد کسی بوده و فکرش مشغول به اوست و مرتب در صدد تأمین خواسته و اجرای دستور اوست، چنین شخصی مثل این است که همیشه با اوست، گرچه از نظر مکان و محل فاصله زیادی با او داشته باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷: ۱۹۷).

۲. مبادی و آرای اخلاقی مسکویه

۱.۲. نفس و بدن

از منظر مسکویه در انسان‌ها حقیقتی وجود دارد که نه جسم است و نه جزیی از جسم، بلکه حقیقتی دارد که در ذات و خصوصیات متضاد با اجسام و اجزای جسم است (مسکویه، ۱۴۰۱: ۴-۵). انسان موجودی است مرکب از جسم و روح. جسم و بدن انسان از عناصر مادی تشکیل شده که همواره در تغییر و دگرگونی است و روح و نفس انسان نه مادی محسوب می‌شود و نه خواص و آثار مادی دارد، بلکه مجرد از ماده و عوارض آن است؛ چنانکه از نظر وی فضیلت انسان نیز به نفس و روح اوست، اگرچه وجود بدن نیز برای نسل انسان ضروری خواهد بود. بعد جسمانی انسان با چهارپایان تناسب دارد و بعد روحانی او با ملایکه (مسکویه، ۱۴۰۱: ۶۹). جسم و روح هر دو باید تربیت شوند، بنابراین شیوه نیکو آن است که انسان هم در حفظ سلامت جسم و اعتدال مزاج خود بکوشد و برای پرورش بعد عقلانی هم لازم است امراض نفس را که به دلیل افراط و تفریط در استعمال قوا حادث می‌شود، به وسیله اعتدال معالجه کند و با افزودن معلومات خویش، بقای ابدی و سعادت جاودانی را کسب کند (مسکویه، ۱۳۷۰: ۳۴-۳۶). از دیدگاه وی نفس جوهری زنده و جاوید است که نه مرگ می‌پذیرد و نه نابودی. نفس بطلان‌پذیر نیست، زیرا نه جسم است و نه عرض، بلکه جوهری بسیط محسوب می‌شود که او را ضدی نیست تا باطل شود و نه مرکب است که منحل شود (مسکویه، بی‌تا: ۵۳).

۲.۲. قوای نفس

بحث از شناخت نفس و قوای آن از مباحث مهمی است که حکیمان و فیلسوفان در آثار خود به آن توجه داشته‌اند و نظریات گوناگونی در این زمینه ارائه داده‌اند (نک: ارسطو، بی‌تا: ۳۵؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۶؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۲؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۵۳؛ دشتکی، ۱۳۸۲: ۵). از منظر مسکویه قوای نفس بر سه قسم است؛ قوه‌ای که تفکر و تأمل در حقایق اشیا توسط آن صورت می‌پذیرد؛ قوه‌ای که خشم و بی‌باکی و انجام

دادن کارهای بزرگ و خطرناک و میل به سلطه‌جویی و برتری و کارهای بزرگ به واسطه آن انجام می‌گیرد؛ قوه‌ای که شهوات و میل به غذا و علاقه به لذت‌های حاصل از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و نکاح و انواع لذت‌های حسی را به وجود می‌آورد. این قوای سه‌گانه با یکدیگر متباین و متفاوتند و تقویت یکی موجب ضعف دیگری خواهد شد. قوه ناطقه، حقیقت مجرد یا وجهه فرشتگی انسان است. هر یک از این قوا با اندام خاصی ارتباط دارند و عضو خاصی از بدن را به کار می‌گیرند: قوه شهویه به کبد، قوه غضبیه به قلب و قوه عقلیه به مغز تعلق دارد (مسکویه، ۱۴۰۱: ۱۴).

از دیدگاه مسکویه، قوه شهویه، نه تربیت یافته و نه تربیت‌پذیر است؛ اما قوه غضبیه اگر چه فاقد ادب است، می‌توان آن را تأدیب کرد و در نهایت قوه عاقله، طبعاً ادب و کرامت دارد. هر یک از این قوا که بر نفس انسان غالب شوند، قوای دیگر را به خدمت می‌گیرند و انسان با اراده و تدبیر خویش، می‌تواند غضب و شهوت را در اختیار عقل قرار دهد و از این طریق به کمال علمی و عملی نائل آید و تا سر حد فرشتگان، شرافت و تعالی یابد؛ چنانکه اگر عقل در خدمت غضب و شهوت درآید، انسان به پست‌ترین نوع بردگی تن می‌دهد و تا سر حد حیوانیت نزول می‌یابد (مسکویه، ۱۴۰۱: ۴۴).

۳.۲. کمال و سعادت انسان

از نظر مسکویه کمال انسان بر دو قسم است؛ چرا که انسان دو قوه دارد: یکی قوه عالمه و دیگری عامله. با یکی از آن دو به علوم و معارف اشتیاق نشان می‌دهد و با دیگری به نظم و ترتیب کارها تمایل دارد. کمال نخستین او که به قوه عالمه (نظری) او ارتباط دارد، این است که انسان به علم و آگاهی مشتاق شود و به دیدگاه‌های درست نسبت به حقایق دست یابد و تفکر درست پیدا کند و باطل در اعتقاداتش راه نیابد و به شک و تردید دچار نشود. همچنین در آگاهی به حقایق موجودات و مراتب وجودی آنها به آخرین مرتبه علم (که همان علم الهی است) دست یابد و با آن آرامش و اطمینان قلبی پیدا کند و غایت الهی بر وی مکشوف شود تا جایی که با آن متحد شود، اما کمال دوم که به قوه عامله تعلق دارد،

کمال اخلاقی است که از اعتدال قوا و افعال خاص آن شروع می‌شود، به گونه‌ای که قوا با یکدیگر سازگار شوند و صدور افعال، تابع قوه اندیشه می‌شود و هرگاه که انسان بر حقیقت کلی موجودات آگاه شود، به جزییات نیز به‌نحوی آگاهی می‌یابد، چرا که امور جزئی نیز خارج از حقایق کلی اشیا نیستند و وقتی انسان به این مرتبه از کمال علمی و عملی رسید؛ در پرتو آن اعمال، جانشین خداوند می‌شود که خالق همه موجودات است و دیگر در اعمال و کارهایش خطا نمی‌کند. از نظر وی موجودات کاملی که به این مرحله از تکامل می‌رسند، از وجود دائمی و سرمدی برخوردارند و از هیچ نعمت پایداری بی‌بهره نمی‌مانند؛ چون با این کمال استعداد پذیرش فیض از خداوند را به‌طور همیشه و جاودانه پیدا می‌کنند و به قرب خداوندی دست می‌یابند که بین آنها و خداوند دیگر حجاب و حائل باقی نمی‌ماند و این همان مرتبه نهایی و سعادت نهایی انسان است (مسکویه، ۱۴۰۱: ۳۳-۳۵).

۴.۲. خلق طبیعی و عادی

معمولاً فلاسفه از افعال و رفتارهایی که از فاعل سر می‌زند با عنوان خلق یا اخلاق یاد نمی‌کنند، بلکه خلق را حالتی یا ملکه‌راسخ نفسانی برمی‌شمارند که انسان را بدون نیاز به فکر و اندیشه، به کارهایی سوق می‌دهد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۹۵؛ فارابی، ۱۴۰۵: ۲۴-۳۴؛ نراقی، بی‌تا: ۵۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۱۴). از دیدگاه مسکویه نیز، اخلاق صنعتی است که با به‌کارگیری آن در نفس انسان، خلق‌ها و ملکاتی حاصل شود که تنها افعال جمیل از آن صادر شود. وی علم اخلاق را که هدف آن بهتر و نیکو کردن افعال انسانی است، از برترین و شریف‌ترین علوم می‌داند؛ چرا که موضوع آن انسان است که برترین موجودات این جهان محسوب می‌شود (مسکویه، ۱۴۰۱: ۳۰). مسکویه درباره اینکه آیا طبع اولی و سرشت نخستین انسان بر خیر نهاده شده است یا بر شر، اقوال مختلفی از جمله قول رواقیان و جالینوس را مطرح و آنها را تحلیل، بررسی و نقد می‌کند (رک: مسکویه، ۱۴۰۱: ۲۶-۲۷). وی در پایان، نظریه ارسطو را نقل و تأیید می‌کند. بنابراین از

دیدگاه وی حتی افراد پست نیز می‌توانند بر اثر تأدیب و تربیت نیکو، به خوبی روی آورند و موعظه و تأدیب خلق همه انسان‌ها را دگرگون می‌کند. بنابراین هر خلقی تغییرپذیر است و هیچ امر متغیری بالذات و بالطبع نیست؛ بنابراین هیچ خلقی ذاتی و بالطبع نیست. البته وی در ادامه بر این مطلب تأکید می‌کند که مردم در پذیرش آدابی که آن را خلق می‌نامیم و سرعت و اشتیاقی که به آن دارند، مختلفند و درجات و مراتب زیادی دارند (مسکویه، ۱۴۰۱: ۲۴-۲۸). بر این اساس وی در موضع دیگر خلق را به طبیعی و عادی تقسیم می‌کند. خلق طبیعی ناشی از مزاج و طبع انسان است؛ مانند افرادی که با اندک حادثه‌ای خشمگین یا هیجان‌زده می‌شوند یا با کوچک‌ترین موردی هراسان می‌شوند، اما خلق عادی بر اثر عادت و تکرار در نفس پدید می‌آید. هر چند شاید سرچشمه و آغاز آن با فکر و تروی همراه باشد، ولی به تدریج و بر اثر تکرار، به صورت ملکه و خلق درمی‌آید (مسکویه، ۱۴۰۱: ۲۵). بنابراین از نظر مسکویه اخلاق بر اثر تربیت و موعظه تغییر و تحول‌پذیر است، هر چند شاید این تحول و دگرگونی گاهی به آرامی صورت بگیرد.

۵.۲. فضایل و رذایل اخلاقی

از دیدگاه مسکویه، هر یک از قوای سه‌گانه نفس انسان، بر حسب طبیعت، عادت و تربیت، قوت و ضعف پیدا می‌کنند. بنابراین هرگاه حرکت قوه عاقله معتدل باشد و به حقیقت خود توجه کند، اشتیاق نفس به علوم حقیقی خواهد بود و در مسیر معارف صحیح و نه ظنی قرار می‌گیرد و از اعتدال نفس ناطقه، فضیلت علم و به دنبال آن، حکمت حادث می‌شود و هرگاه حرکت نفس حیوانی و قوه شهویه در اعتدال و تحت سیطره قوه عاقله باشد و در هواها و امیال خود فرو نرود، فضیلت عفت و به دنبال آن فضیلت سخاوت پدید می‌آید و چنانچه حرکت قوه غضبیه معتدل و شایسته شود و با اعتدال و پیروی از قوه عاقله همراه باشد و در زمان مناسب دچار هیجان شود و بیش از اندازه مناسب خشمگین نشود؛ از اعتدال قوه غضبیه، فضیلت حلم و به دنبال آن فضیلت شجاعت متحقق می‌شود و از اجتماع و اعتدال این فضایل با یکدیگر در نفس، فضیلتی که کمال و تمامیت این فضایل

است؛ یعنی فضیلت عدالت در نفس شکل می‌گیرد. بر همین اساس است که حکما اتفاق نظر دارند که اجناس فضایل چهار چیز است: حکمت، عفت، شجاعت و عدالت (مسکویه، ۱۴۰۱: ۱۴-۱۵). مسکویه در ادامه انواع و اجناسی را بیان می‌کند که ذیل فضایل چهارگانه قرار می‌گیرند. فضایی که ذیل حکمت قرار می‌گیرند، عبارتند از: هوشمندی، حافظه، تعقل، فهم سریع، پاکی و تیزی ذهن، یادگیری آسان. فضایل ذیل عفت: آبرومندی، خویشنداری، پایداری، بخشندگی، آزادگی، قناعت، خوش‌خلقی، نظم‌پذیری، نیک‌سیرتی، مدارا، وقار و آراستگی هستند. فضایل بزرگواری نفس، دلاوری، بزرگ‌همتی، پایداری، بردباری، فقدان سبک‌سری، شهامت، تحمل رنج و سختی نیز از جمله فضایی هستند که ذیل فضیلت شجاعت قرار می‌گیرند و فضایی که ذیل عنوان عدالت قرار دارند عبارتند از صداقت و راستی، یگانگی، صلۀ رحم، برابری، شراکت خوب، قضاوت شایسته، دوستی، عبادت (مسکویه، ۱۴۰۱: ۱۷-۱۹). وی همچنین به تبیین هر یک از این فضایل می‌پردازد. بسیاری از فضایی که وی به‌عنوان فروع فضایل اخلاقی مطرح کرده است، فضایی هستند که با توجه به آیات و روایات، در نظام اخلاقی اسلام مطرح می‌شوند که از جمله آنها می‌توان به صلۀ رحم، عبادت و غیره اشاره کرد، چنانکه این مطلب از تعریفی که وی از عبادت بیان می‌کند، به‌خوبی آشکار می‌شود، چرا که عبادت از دیدگاه وی، تمجید و تعظیم خداوند و اطاعت از او و عمل به مقتضای شریعت و تقوا و همچنین گرامی داشتن پیامبران الهی و امامان علیهم‌السلام و عمل به تعالیم الهی آنهاست (رک: مسکویه، ۱۴۰۱، همان). بنابراین اگرچه مسکویه در تبیین اصول فضایل اخلاقی، وامدار اخلاق فلسفی یونانی است، باید به این نکته توجه داشت که وی با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی، تلاش درخور توجهی کرده است تا نظام اخلاق اسلامی را هماهنگ و مطابق با اخلاق فلسفی یونانی ارائه دهد.

۶.۲. حد وسط و اعتدال

از مهم‌ترین مباحثی که اندیشمندان اسلامی در آثار اخلاقی خود به تبعیت و تأثیر از ارسطو مطرح کرده‌اند، قانون زرین عدالت است (نک: ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۶؛ فارابی، ۱۴۰۵: ۳۷؛

فیض کاشانی، ۱۴۲۳: ۶۰؛ غزالی، بی تا، ج ۸: ۹۹؛ خمینی، ۱۳۸۷: ۱۴۷؛ نراقی، ۱۳۷۷: ۷۸؛ غزالی، بی تا، ج ۸: ۹۸-۹۹).

مسکویه نیز بعد از بیان فضایل چهارگانه و انواع و اقسام تحت آنها می نویسد: «پس چون این فضایل و انواع و اجناس آنها را شناختی، باید رذایلی را که ضد این فضایل هستند نیز بشناسی و این فضایل حد وسط‌هایی میان اطراف می‌باشند و آن اطراف رذایلند و از همین جهت است که چون فضیلت از جایگاه خود اندکی انحراف پیدا کند، به رذیلت دیگری نزدیک می‌شود و به همان میزان که به رذیلتی متمایل می‌شود، از عیب و نقص در امان نیست؛ لذا دستیابی به این حد وسط و حفظ آن بعد از دستیابی دشوارتر خواهد بود» (مسکویه، ۱۴۰۱: ۲۱). بنابراین حکمت حد وسط میان سفاهت و بلاهت است. منظور از سفاهت، به‌کارگیری قوه اندیشه در اموری است که سزاوار تفکر نبوده و میزانی که تناسب با موضوع ندارد و منظور از بلاهت، تعطیلی و کنار گذاشتن فکر و اندیشه بوده؛ اما عفت حد وسط میان دو رذیلت شره و خمود شهوت است و مقصود از شره، زیاده‌روی و فرورفتن در لذت‌هاست به‌گونه‌ای که از حدی که سزاوار و لازم است خارج شود و مراد از خمود و سستی، بازداشتن نفس از حرکت به‌سوی لذات پسندیده‌ای است که بدن در دفع ضرورت‌ها به آن نیاز دارد، لذاتی که عقل و شرع، آنها را جایز شمرده‌اند و شجاعت هم حد وسط میان دو رذیلت است که یکی از آنها ترس است و آن هراس از چیزی است که هراس از آن روا نیست و باید نسبت به آن اقدام کنند و دیگری بی‌باکی است و آن انجام دادن کاری است که اقدام به آن شایسته نیست. عدالت نیز حد وسط میان ظلم و ستمگری است که عبارت است از دستیابی به مال و دارایی بسیار از راه نادرست و به‌گونه‌ای ناپسند و انظلام که عبارت است از بی‌بهره ساختن خود از دارایی‌ها و اموال، به‌گونه‌ای که شایسته نیست (مسکویه، ۱۴۰۱: ۲۲-۲۳).

۷.۲. لذت و انواع آن

بحث از لذت و چیستی آن نیز به علت ارتباطی که با سعادت و فضایل اخلاقی دارد، از مباحثی محسوب می‌شود که همواره مورد توجه اندیشمندان و فیلسوفان بوده است (نک: ارسطو، ۱۳۴۳، ج ۲: ۳۲۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۱۷؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۹۷؛ اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲، ج ۳: ۵۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۶۹). از دیدگاه مسکویه لذات به دسته حسی و عقلی تقسیم می‌شوند؛ برخی از انسان‌ها پنداشته‌اند که لذات حسی خیر مطلوب و سعادت برترند تا آنجا که گمان کرده‌اند تمام قوای انسانی، برای این لذات و دستیابی به آنها به‌وجود آمده‌اند و به‌دلیل این پندارشان، نفس شریفشان همانند برده بی‌مقداری در خدمت نفس شهویه است. این همان نظر اکثر مردم، یعنی عوام فرومایه و افراد نادان فروافتاده است که اهداف خود را به‌سوی آن غایات قرار داده‌اند و حتی به هنگام یاد بهشت و قرب به پروردگار، به آنها میل و رغبت پیدا و در دعاها و نمازهایشان نیز، همان خیرات را از خداوند طلب می‌کنند. این‌گونه لذت‌های انسان حسی است که از قوای شهوی و غضبی سرچشمه می‌گیرند و انسان با حیوانات در آن مشترک است (مسکویه، ۱۴۰۱: ۳۵-۳۶). لذات حسی لذاتی عرضی هستند و سریع از بین می‌روند و مداومت بر آنها سبب رنج و ملالت می‌شود، اما لذت دیگری که مخصوص و ویژه انسان است، لذات عقلی هستند که ذاتی و پایدارند (مسکویه، ۱۴۰۱: ۷۹). همچنین مسکویه در موضع دیگری سعادت را لذیذترین و بهترین و نیکوترین لذات برمی‌شمارد. از دیدگاه وی لذت بر دو قسم است: لذات انفعالی که انسان در آن با سایر حیوانات مشترک است و لذات فاعلی که به انسان اختصاص دارد. لذات حسی همراه شهوات هستند و به‌سرعت زوال می‌یابند و به غیرلذت تبدیل می‌شوند، بلکه به امری دردناک، ناپسند و زشت تبدیل خواهند شد؛ بر خلاف لذات ذاتی و عقلی که از ثبات و پایداری برخوردارند. بنابراین لذت سعادت‌مند ذاتی است، نه عرضی؛ و عقلی است، نه حسی؛ و فعلی است، نه انفعالی؛ و الهی است، نه حیوانی و آن لذتی است که تنها با بروز فضایل و دستیابی به حکمت برای

انسان حاصل می‌شود (مسکویه، ۱۴۰۱: ۸۴ - ۸۵؛ در این موضوع نک: فارابی، ۱۴۱۳: ۲۴۸-۲۵۰؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۱۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۴۲).

۸.۲. سعادت و مراتب آن از دیدگاه مسکویه

بعد از اثبات بعد روحانی و نفس انسان این سؤال مطرح می‌شود که آیا سعادت و کمال انسان تنها مربوط به روح است یا هر دو؟ مسکویه در پاسخ به این سؤال نظریات مختلفی از قبیل نظریه سعادت جسمانی حس‌گرایان و نظریه سعادت روحانی را بیان می‌کند که از سوی حکمایی چون فیثاغورث، سقراط و افلاطون مطرح شده است و به تحلیل و نقد آن نظریات می‌پردازد (رک: مسکویه، ۱۴۰۱: ۶۹). مسکویه دیدگاه خویش در مورد حقیقت سعادت را که جامع بین این دو نظریه است، تبیین می‌کند. از منظر وی، انسان دارای فضیلتی معنوی است که با آن هم‌شأن فرشتگان می‌شود و نیز دارای فضیلت جسمانی است که با حیوانات دمساز می‌شود؛ بنابراین انسان سعادت‌مند، یا در مرتبه امور جسمانی است و سعادت‌مند به آن امور است و با وجود آن به امور نیک می‌پردازد و به‌سوی آنها اشتیاق نشان می‌دهد یا اینکه در مرتبه امور روحانی است و به حالات متعالی آنها تعلق دارد، ولی در عین حال به امور جسمانی نیز می‌پردازد و با دیده عبرت به آنها می‌نگرد و در نشانه‌های قدرت و حکمت خداوند تأمل و به آنها اقتدا می‌کند. از نظر وی سعادت‌مند در یکی از این دو مرتبه هست که یکی از آنها مرتبه ناقص‌تر و محدودتر از دیگری است و نقص مرتبه ناقص آن به دلیل فریب‌های دنیا و زیورهای محسوس اموری است که به آن می‌پردازد و از همین جنبه آکنده به ناراحتی‌ها و ندامت‌هاست و انسان را از توجه به خیر باز می‌دارد و مانع ترقی در امور شایسته می‌شود. اما صاحب مرتبه تام سعادت همان کسی است که بهره‌ وافر از حکمت دارد و با معنویت خود در عالی‌ترین جایگاه قرار گرفته و به نور الهی منور شده است و همیشه از فیضی که از ناحیه خداوند به‌دست می‌آورد، راضی و خشنود است. او جز آنچه را که خداوند اراده کرده است، انجام نمی‌دهد و تنها چیزی که موجب قرب به خدا می‌شود را برمی‌گزیند؛ البته مراتب انسان‌ها در این مراحل بسیار متعدد و متفاوت

است؛ بنابراین از نظر مسکویه، اموری مانند توفیق در کارها، صحت عقاید، فضایل اخلاقی و رفتار شایسته، صحت جسم، ثروت و حسن شهرت، به تنهایی بخشی از سعادتند و سعادت نهایی به تحقق تمامی کمالات روحی و جسمی حاصل می‌شود (مسکویه، ۱۴۰۱: ۶۹-۷۲). مسکویه با توجه به آیات و روایات، مراتب سعادت انسان‌ها را که حقیقت آن قرب به خداوند است، به چهار دسته کلی تقسیم می‌کند که البته خود این مراتب نیز مراتب بسیاری دارند که از حد شمارش بیرون هستند. این مراتب که مسکویه از آن به مقام یاد می‌کند؛ عبارتند از: مقام موقنان، مقام محسنان، مقام ابرار و مقام فائزان. موقنان کسانی هستند که به اولین درجه قرب دست یافته‌اند و اینها همان حکیمان و عالمان بزرگ محسوب می‌شوند. مقام محسنان، مقام کسانی است که به علم خویش عمل می‌کنند و ابرار، خلفای حقیقی خداوند و مصلحان حقیقی بندگان و جوامع بشری‌اند و فائزان کسانی هستند که در محبت الهی به درجه اخلاص رسیده‌اند و این مرتبه، مرتبه‌ای است که انسان به نهایی‌ترین درجه قرب الهی می‌رسد و بالاتر از آن، مقام و مرتبه‌ای وجود ندارد (مسکویه، ۱۴۰۱: ۱۱۵-۱۱۷).

۳. تحلیل و بررسی

۱.۳. رویکرد فلسفی و دینی

نظام اخلاقی فلسفی که از سوی اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان از جمله کندی، فارابی، مسکویه، خواجه نصیر، فیض کاشانی و غیره مطرح شده، بر اساس اخلاق فضیلت است. در رویکرد فلسفی، ظهور و پیدایش اخلاق فضیلت به عهد یونان باستان برمی‌گردد، بعدها فلاسفه مسلمان نیز به دلیل آنکه آرای اخلاقی یونانیان را معارض با آموزه‌های دینی اسلام ندیدند، به تفسیری فلسفی یا فلسفی-دینی از آن دست زدند. ابن مسکویه که فیلسوفی افلاطونی-ارسطویی است، در تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، در تبیین دیدگاه‌های اخلاقی خویش بیش از اسلافش آموزه‌های دینی را دخالت داده و نکات بسیار مهمی را از متون اصلی دینی، همچون قرآن و روایات اخذ کرده، اما طرح اصلی نظام اخلاقی خویش

را بر اساس نظریه اعتدال ارسطو بنیان گذاشته است؛ اما آنچه از آرا و نظریات اخلاقی علامه مجلسی در این نوشتار به طور خلاصه بیان شد، اخلاقی در فضای آیات و روایات است و ساختاری کاملاً شرعی و دینی دارد.

۲.۳. مبادی نظام اخلاقی

همواره در حوزه‌های علوم مختلف برای هر علمی، هدف، موضوع، مسائل، تعریف و نیز مبادی در نظر گرفته شده است. اخلاق و فلسفه اخلاق نیز از این قاعده مستثنا نبوده است؛ بلکه اندیشمندان این حوزه سعی داشته‌اند در پژوهش‌های خود قبل از بحث‌های اصلی، مبادی و مبانی تصویری آن را بیان کنند؛ چرا که مبادی تصویری و تصدیقی هر علم، در واقع زیربناها و ستون‌های آن علم هستند؛ بنابراین آنچه در اخلاق و رویکردهای متفاوت اخلاقی از طرف صاحب‌نظران به عنوان مبادی اخلاق مطرح شده است، بی‌شک اهمیت بسیار زیادی دارد و تطبیق دو رویکرد اخلاقی این امر را مشخص می‌کند که هر یک از این رویکردهای مختلف چه مبادی برای نظام اخلاقی خود مطرح کرده‌اند و چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی در مبانی خود دارند.

۱.۲.۳. مبادی نظام اخلاقی مسکویه

مسکویه در تعریف و موضوع اخلاق و مبادی آن، اعتقاد دارد که اخلاق علمی است که مبادی و مقاصدی دارد. در نگاه قدما، مبادی خارج از علم اخلاق و مثلاً در طبیعت بحث می‌شد؛ اما امروزه مبادی علم اخلاق در فلسفه اخلاق بررسی می‌شوند، هرچند که در گذشته فلسفه اخلاق دانش مستقلی نبوده است. البته همان‌طور که گذشت مسکویه درباره همه مبادی علم اخلاق بحث نکرده است؛ بلکه تنها به اثبات نفس، احصا و تعدید قوای نفس، خیر و سعادت و تعریف اخلاق پرداخته و به هر حال در لابه‌لای مسائل مختلف اخلاقی، مسائلی از فلسفه اخلاق و مبادی نظام اخلاقی خویش را نیز بیان کرده؛ اما آنچه در اینجا مورد نظر بوده، تأثیرپذیری مسکویه از حکمای یونان است. بی‌شک وی در کتاب

تهذیب الاخلاق از آرای ارسطو و افلاطون تأثیر پذیرفت. مسکویه همچون افلاطون معتقد است که نفس مغایر با جوهر جسم است؛ چرا که نه دگرگون می‌شود و نه استحاله در آن روی می‌دهد. همچنین وی فضایل سه‌گانه را با توجه به قوای نفس تعریف می‌کند و فضیلت چهارمی را به‌عنوان فضیلت اعتدال به آنها می‌افزاید که به اتفاق حکما اولین کسانی که این فضایل چهارگانه را بیان کرده‌اند، سقراط و شاگردش افلاطون هستند (احمدپور، ۱۳۸۹: ۱۱۲). هرچند بنیان اصلی و محوری نظام اخلاقی مسکویه بر اساس نظریه اعتدال ارسطو و سایر آموزه‌های اخلاقی سقراط و شاگردش افلاطون بوده؛ وی با الهام از معارف دینی، تلاش کرده است که اخلاق فضیلت را در قالبی فلسفی دینی تفسیر و تبیین کند.

۲.۲.۳. مبادی اخلاق از دیدگاه علامه مجلسی

اگرچه علامه مجلسی در کتاب شریف بحارالانوار به مبادی و تعریف علم اخلاق و موضوع آن تصریح نکرده یا به عبارتی بهتر است بگوییم به‌طور مستقل بابی به اخلاق و فلسفه اخلاق اختصاص نداده و در این زمینه از روش فلاسفه پیروی نکرده؛ چرا که اصلاً وی در صدد نوشتن کتاب اخلاق و بنای نظام خاص اخلاقی نبوده است؛ در مجموع مجلدات بحار با الهام از آیات و روایات، ویژگی‌هایی برای انسان و زندگی اخلاقی بیان می‌کند که با تأمل و دقت می‌توان مبادی و مبانی نظام اخلاق اسلامی را از دیدگاه وی استنباط کرد. بحث‌هایی که علامه در انسان‌شناسی و شناخت نفس بیان کرده است و همچنین مباحث مربوط به جهان‌شناسی، خداشناسی و توحید در این کتاب شریف حاکی از مبادی و مبانی تصدیقی اخلاق اسلامی هستند که علامه در تفسیر و توضیح آیات و روایات به بیان آنها پرداخته است. در تبیین سازمان کلی ابواب بحارالانوار به‌نظر می‌رسد مجلسی (ره) مانند بسیار از محدثین دیگر، اخلاق را تابعی از ایمان و فضایل و رذایل اخلاقی را جنود ایمان و کفر دانسته و به‌همین علت احادیث اخلاقی را به‌دنبال بحث ایمان و کفر مطرح کرده و در ابتدا به اخلاق بندگی و اخلاق فردی و پس از آن به اخلاق روابط اجتماعی و حقوق مؤمنان پرداخته است و در مرحله بعد آداب و سنن اسلامی در حوزه‌های فردی و اجتماعی را ذکر می‌کند (احمدپور، ۱۳۸۹: ۲۷۱).

بنابراین از دیدگاه علامه مجلسی تهذیب نفس و تخلق به فضایل اخلاقی، با ایمان و خداشناسی توحیدی ارتباط وثیقی دارد؛ چرا که سعادت حقیقی انسان در تخلق به اخلاق الهی است، که جز در پرتو توحید (که شالوده و حقیقت آن بندگی است) به دست نمی‌آید و همچنین شناخت صحیح از دنیا و جاذبه‌ها، کشش‌ها و نقش آن در سعادت و شقاوت انسان و همچنین شناخت آخرت که مقصد نهایی انسان و ظرف تحقق پاداش‌ها و عواقب اعمال انسان است؛ بر اساس ایدئولوژی صحیح اسلامی، تأثیر انکارناپذیری در هدایت اخلاقی انسان و اکتساب فضایل اخلاقی و رهایی از رذایل اخلاقی خواهد داشت.

۳.۳. تطبیق و مقایسه آرای علامه مجلسی و مسکویه

۱.۳.۳. شباهت‌ها

با توجه به آنچه در بیان نظام اخلاقی علامه مجلسی و مسکویه گذشت، می‌توان به شباهت‌های ذیل در نگرش علامه مجلسی و مسکویه به اخلاق و مبانی نظام اخلاقی اشاره کرد:

الف) همان‌طور که گذشت اگرچه علامه به‌طور مستقل در صدد نگارش کتاب اخلاقی و بیان نظام اخلاقی منسجمی نبوده، به‌خوبی می‌توان از میان مباحثی که وی در ذیل آیات و روایات بیان کرده است؛ بسیاری از مبادی و مبانی اخلاقی او را به‌دست آورد که بیان اجمالی آن گذشت. از جمله مبادی علم اخلاق، مباحث مربوط به نفس و به‌عبارتی علم‌النفس است که در حوزه اخلاق اهمیت ویژه‌ای دارد، چرا که ملکات و افعال اختیاری انسان از پدیده‌های نفسانی محسوب می‌شوند و شناخت نفس و استعدادها و قابلیت‌ها و مراحل رشد و کمال آن، از جمله مباحثی هستند که در علم‌النفس بحث می‌شوند. علامه مجلسی با توجه با آیات و روایات مختلف، مباحث مربوط به نفس و قوای آن را بیان می‌کند و انسان را مشتمل بر نفس و بدن دانسته و به دوگانگی و استقلال این دو قائل است و اصالت انسان را به نفس ناطقه انسان می‌داند. وی بر این نکته تأکید می‌کند که نفس ناطقه انسان محل علوم و ادراکات و کمالات است و بدن را تدبیر می‌کند و بر قوای گوناگون و ابعاد گسترده‌ای مشتمل است و به‌همین دلیل نفس ناطقه اشرف نفوس موجود

است. مسکویه نیز در ابتدای کتاب تهذیب الاخلاق از مبادی اخلاق سخن می‌گوید و انسان را واجد حقیقتی برمی‌شمارد که نه جسم است و نه جزیی از جسم، بلکه حقیقتی دارد که در ذات و خصوصیات متضاد با اجسام و اجزای جسم است؛ بنابراین از دیدگاه وی انسان موجودی مرکب از جسم و روح بوده است. چنانکه از نظر وی فضیلت انسان نیز به نفس و روح اوست و بعد جسمانی انسان با چهارپایان تناسب دارد و بعد روحانی او با ملائکه.

ب) در نظام اخلاقی مسکویه و آنچه علامه مجلسی در مجلدات مختلف بحارالانوار بیان کرده، دستیابی به سعادت امری اختیاری و اکتسابی است که از رهگذر فضایل به دست می‌آید.

ج) به همان صورت که علامه در ذیل آیات و روایات مختلف از سعادت دنیوی و اخروی انسان بحث می‌کند و از این نظر شاید انسانی تنها در دنیا به نعمت‌های مادی برسد و به سعادت دنیوی و مادی دست پیدا کند؛ ولی از سعادت حقیقی و اخروی محروم باشد. مسکویه نیز پس از بیان نظریات مختلف در مورد سعادت، نظریه سعادت جامع را مطرح می‌کند که سعادت دنیوی و اخروی و مراتب آن را شامل می‌شود.

د) اگرچه از دیدگاه علامه در طبیعت آدمی شر بر خیر غلبه دارد و انسان‌ها در طبایع و اوصاف با یکدیگر تفاوت دارند، باید به این نکته توجه داشت که از نظر وی آن دسته از ملکات نفسانی طبیعی و ذاتی انسان‌ها نیز با تمرین و ممارست تغییر پذیرند و انسان می‌تواند از طریق مجاهدت، تلاش و تکرار عمل، ملکات و صفات اخلاقی را در خود به وجود آورد. مسکویه نیز بعد از اینکه خلق را به طبیعی و خلق عادی تقسیم می‌کند و در مورد آنها توضیح می‌دهد، به تغییر و تحول اخلاق انسانی بر اثر تربیت و موعظه اشاره دارد؛ هرچند از نظر وی شاید این تحول و دگرگونی گاهی به آرامی صورت بگیرد.

ه) سعادت از دیدگاه این دو اندیشمند امری ذومراتب و مشکک است که مرتبه کامل آن در آخرت و در جوار قرب حضرت حق دست یافتنی است و در حقیقت این قرب به خداست که ملاک سعادت و شقاوت حقیقی انسان‌ها محسوب می‌شود.

و) علامه مجلسی و مسکویه به راهکارهای علمی و عملی تربیت اخلاقی توجه داشته‌اند و بر اساس رویکرد خویش به مسائل اخلاقی تلاش کرده‌اند که علاوه بر بعد نظری مسائل اخلاقی، شیوه‌های عملی کسب فضایل اخلاقی و دوری از رذایل نفسانی را نیز بررسی کنند.

۲.۳.۳. تفاوت‌ها

الف) علامه مجلسی نفس ناطقه را جسم لطیف، نورانی و ملکوتی و از عالم قدسی برمی‌شمارد که به بدن تعلق دارد و دلایل فلاسفه مبنی بر تجرد نفس را مخالف با ظاهر آیات و روایات و مناقشه‌پذیر می‌داند. به هر حال عدم پذیرش تجرد نفس و قائل شدن به جسمانیت آن در مباحث اخلاقی، خالی از اشکال نیست، مگر اینکه بگوییم علامه نیز با توجه به اینکه در برخی مواضع نفس را از عالم قدسی و نورانی برمی‌شمارد، به مرتبه‌ای از تجرد نفس قائل است؛ در حالی که مسکویه با صراحت قول به تجرد نفس را برمی‌گزیند و به استدلال در مورد آن می‌پردازد.

ب) آنچه مسکویه در مورد قوای سه‌گانه نفس و استعدادها و قابلیت‌ها و مراحل رشد و کمال آن می‌نویسد؛ متأثر و برگرفته از نظام اخلاقی فیلسوفان یونانی است؛ در حالی که علامه مجلسی با توجه به آیات و روایات به بحث در مورد نفس و قوای آن می‌پردازد و نفس را دارای پنج قوه ادراکی ظاهری و پنج قوه ادراکی روحانی و باطنی و نیز دارای قوای محرکه باعته و قوای محرکه فاعله برمی‌شمارد. به نظر می‌رسد که تقسیم‌بندی سه‌گانه قوای نفس که مسکویه در آثار خود به آن پرداخته و از جهتی دیگر تقسیم‌بندی رفتار و ملکات اخلاقی بر اساس آن ناقص و مناقشه‌پذیر است و با دقت و تأمل بیشتر، روشن می‌شود تقسیماتی که علامه مجلسی با توجه به آیات و روایات از قوای نفس ارائه کرده، از دقت و تنوع بیشتری برخوردار بوده و سعی شده است که در آن به تمام ابعاد وجودی انسان و مبادی نفسانی افعال توجه شود.

ج) اگرچه مسکویه برای تطبیق اخلاق فضیلت ارسطویی با اخلاق دینی و بنای یک نظام اخلاقی دینی و تبیین فضایل چهارگانه اخلاقی و انواع و اجناس آنها مطابق با مبانی و مبادی دینی تلاش کرده و از این جنبه به نقش شریعت در سعادت انسانی نیز اشاراتی داشته است؛ به هر حال با تأمل و توجه به آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام می‌توان به این مطلب اذعان کرد که با وجود تلاشی که وی در تبیین هماهنگی آموزه‌های عقلی و شرعی داشته است، بسیاری از فضایل اخلاقی که در نظام اخلاقی اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند، در نظام اخلاقی ابوعلی مسکویه یا مغفول مانده‌اند یا به‌صورت شایسته و بایسته توجه کافی به آنها نشده است که از آن جمله می‌توان به فضایی همچون ایمان، توحید، تقوا و نقش آنها در سعادت انسان اشاره کرد (در این زمینه نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۱۲۴؛ ج ۱۱: ۱۵۵-۱۵۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۱: ۸۸). در رویکرد مسکویه به مسئله سعادت که متأثر از فیلسوفان یونانی است با وجود نکات قوتی که دارد، به مسئله ایمان و نقش آن در دستیابی به سعادت، توجه کافی و شایسته نشده است و سعادت از رهگذر فضایی به‌دست می‌آید که جایگاه والای ایمان و توحید در آن به چشم نمی‌آید. افزون بر این مطلب، مسکویه در تبیین و توضیح مبادی و آرای اخلاقی خود جز در موارد نادر، تنها به سخنان فلاسفه یونان همچون ارسطو و افلاطون و جالینوس استناد و استدلال کرده است و از شواهد قرآنی و روایی کمتری استفاده می‌کند و از همین جنبه است که نمی‌توان نظام اخلاقی وی را آیینۀ تمام‌نمای یک نظام اخلاقی فلسفی-دینی به حساب آورد. در حالی که علامه مجلسی در مجلدات ۳ و ۴ کتاب شریف بحارالانوار به تفصیل در مورد توحید سخن گفته و مجلدات ۶۲ تا ۷۰ این کتاب را به مباحث ایمان و کفر اختصاص داده است. وی همچنین در مجلدات مختلف بحار و در ذیل آیات و روایت سایر فضایل اخلاقی را بررسی کرده؛ به‌گونه‌ای که با تأمل و دقت در ساختار کلی این کتاب و عناوین و سرفصل‌هایی که علامه به‌ترتیب در مجلدات مختلف با توجه به محوریت آیات و روایات بیان کرده است؛ می‌توان نظام اخلاقی را به‌دست آورد که جایگاه و اهمیت توحید، ایمان، تقوا و سایر فضایل دینی، به بهترین وجه نمایان است.

د) در نظام اخلاقی مسکویه، بیشتر به جنبه‌های فردی توجه شده، اگرچه شائبه‌هایی از اخلاق بندگی، اخلاق اجتماعی و اخلاق خانواده نیز بیان شده، به نظر می‌رسد توجه کافی به این موارد نشده است، در حالی که در مجلدات مختلف بحارالانوار، علاوه بر اینکه اخلاق فردی از جنبه فضایل و رذایل پوشش داده می‌شود؛ به اخلاق بندگی و اجتماعی و اخلاق خانواده نیز توجه کافی شده است.

ه) بحث امامت و ولایت به صورت کمرنگی در نظام اخلاقی تربیتی مسکویه مطرح شده، به طوری که می‌توان گفت: مسکویه اصلاً توجه کافی به نقش کلیدی تبعیت از امام و انسان کامل در هدایت و رهبری انسان‌ها به سوی سعادت دنیوی و اخروی نداشته است، اما علامه مجلسی در مجلدات ۲۳ تا ۲۷ بحار، مبحث امامت و ولایت را به تفصیل بیان کرده که خود حاکی از اهمیت و جایگاه ویژه آن است.

و) در اسلام تأکید بر تقلید از الگوهای دینی (که الگوهای اخلاقی هم هستند) امر بسیار محرز است. تبعیت از حضرت رسول ﷺ و ائمه ائمه و دینداران دیگری که عامل به اخلاقیات هستند، در مقام مربیانی که هم در زمینه معرفتی، رفتارها و گفته‌هایشان گویای اخلاقیات است و هم ارتباط با آنها سبب کمال نفس می‌شود، بسیار مهم است. این الگوها در فرهنگ مسیحیت «قدیس اخلاقی» نام دارند و کلیسا آنها را معرفی می‌کند، در اسلام «اسوه» یا «الگو» معرفی می‌شوند که یا خداوند آنها را معرفی می‌کند؛ یا به تدریج خود مردم آنان را می‌شناسند (رک: خزاعی، ۱۳۸۷: ۱۴۴-۱۶۶). علامه مجلسی نیز در مواضع مختلف بحار با الهام از آیات و روایات، بر نقش اسوه‌ها و الگوپذیری اخلاقی در تربیت اخلاقی تأکید می‌کند (رک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷: ۳۵۸؛ ج ۶۵: ۱۵۲ و ...). اما در نظام اخلاقی مسکویه، به این مبحث توجه کافی نشده است.

نتیجه‌گیری

اندیشه‌های فلسفی - اخلاقی مسکویه در نوع خود بسیار نیرومند و حکیمانه بوده و تلاش وی برای تبیین مبادی و مبانی تصویری و تصدیقی اخلاق و همچنین هماهنگی بین

آموزه‌های فلسفی اخلاق یونانی و اخلاق اسلامی از قوت علمی و اتقان و جامعیت خوبی برخوردار است و از همین جنبه بعضی از محققان تنها وامداری مسکویه از ارسطو را در طرح مسئله ربط سعادت با فضیلت و نظریه اعتدال برشمرده‌اند (رک: توازیانی، ۱۳۸۸: ۸۹-۱۰۶). باید توجه داشت که تلاش و کوشش برای تبیین مبانی علمی و عقلی نظام اخلاقی اسلام از دل آیات و روایات، امری است که در طول تاریخ مورد بی‌مهری اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است؛ درحالی که اهمیت و جایگاه مسئله اخلاق در دین اسلام با توجه به سخن پیامبر که می‌فرماید: «أنتی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» بر هیچ‌کس پوشیده نیست؛ بسیاری از اندیشمندان اسلامی از جمله مسکویه، تنها تلاش کرده‌اند نظام اخلاق اسلامی را با نظام‌های اخلاقی فلسفی یونانی، سازگار و تطبیق‌پذیر ارائه دهند و بر این اساس در تبیین مباحث اخلاق، کمتر به آیات و روایات استناد کرده‌اند. از سوی دیگر گرچه علامه مجلسی در صدد نگارش کتاب اخلاقی نبوده است، با تأمل وجست‌وجو در مجلدات مختلف بحار و آیات و روایات مختلفی که وی در ابواب مختلف بیان می‌کند؛ به خوبی می‌توان مبانی و اصول موضوعه و نظریات علمی و عقلی اخلاقی قرآنی و روایی را با رویکردی علمی و تحلیلی به دست آورد. در سیستم اخلاقی که از بحارالانوار به دست می‌آید، علاوه بر تأکید بر نقش عقل در تبیین آموزه‌های علمی و عملی اخلاق و تبیین فضایل اخلاقی، با توجه به آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، به نقش اساسی دین نیز در تبیین مبادی نفسانی افعال و ابعاد مختلف اخلاقی و تربیتی توجه ویژه‌ای شده است؛ به گونه‌ای که نمودار کامل و جامعی از فضایل و اصول اخلاق اسلامی به دست می‌دهد و سعادت انسان را در همه ابعاد جسمانی و روحانی تضمین می‌کند و کاستی‌ها و نارسایی‌ها و احیاناً خطا و اشتباهات عقل را در تشخیص مسیر سعادت و تکامل انسانی از میان برمی‌دارد. به هر روی فقدان نظام اخلاقی جامعی احساس می‌شود که بر اخلاق فردی، اجتماعی، سیاسی و شاخه‌هایی چون فلسفه اخلاق و اخلاق حرفه‌ای و ... مشتمل باشد.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن سینا (۱۳۶۳). *اشارات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران.
۲. _____ (۱۴۰۴). *الشفاء- الطبيعيات*، تحقیق سعید زائد و...، قم: انتشارات مرعشی نجفی، چاپ دوم.
۳. احمدپور، مهدی و دیگران (۱۳۸۹). *کتابشناخت اخلاق اسلامی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ سوم.
۴. اخوان الصفا (۱۴۱۲). *رسایل اخوان الصفاء و خلائق الوفاء*، بیروت: الدارالاسلامیه، چاپ اول.
۵. ارسطو (۱۳۴۳). *علم الاخلاق الی نیقومماخوس*، مقدمه و تحقیق بارتلمی سانتهلیر، قاهره: انتشارات دارصادر.
۶. _____ (۱۳۸۵). *اخلاق نیکوماخس*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، چ دوم، تهران، طرح نو.
۷. _____ (بی تا). *فی النفس*، مقدمه و تحقیق از عبدالرحمن بدوی، چاپ بیروت، دارالقلم.
۸. الفیومی، احمد بن محمد بن علی المقری (۱۴۲۵). *المصباح المنیر*، قم: مؤسسه دارالهجره، الثالثه.
۹. دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۱). *لغت نامه*، زیر نظر دکتر محمد معین، تهران: نشر دانشگاه تهران.
ج ۳۶.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *تفسیر تسنیم*، تحقیق مجید حیدری فر، قم: انتشارات اسراء، چ اول، ج ۲۱.
۱۱. خمینی، روح الله (۱۳۸۷). *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوازدهم.
۱۲. خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۷۳). *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی، چاپ پنجم.

۱۳. دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین (۱۳۸۲). *اشراق هیاکل النور*، تقدیم و تحقیق از علی اوجبی، تهران، نشر میراث مکتوب، چاپ اول.
۱۴. شمس‌الدین الشهرزوری (۱۳۸۳). *رسایل الشجره‌الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه*، مقدمه و تصحیح و تحقیق از دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول
۱۵. شیخ اشراق (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و ...، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۱۶. صدرالمتألهین (۱۹۸۱). *الحکمه‌المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: داراحیاء التراث، چاپ سوم.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیرالقرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۱۰، ۱۱.
۱۸. غزالی، محمدبن محمد (بی‌تا). *احیاءالعلوم*، محقق عبدالرحیم‌بن حسین حافظ عراقی، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ اول.
۱۹. فارابی، ابونصر (۱۴۱۳). *التنبیه علی سبیل السعاده در الاعمال الفلسفیه*، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناهل، چاپ اول.
۲۰. _____ (۱۴۰۵). *فصول منتزعه*، تحقیق و تصحیح و تعلیق از دکتر فوزی نجار، تهران: المکتبه‌الزهراء ع، چاپ دوم.
۲۱. _____ (۱۹۹۵). *آراء اهللال مدینه الفاضله و مضاداتها*، مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بوملح، بیروت: مکتبه‌الهلال، چاپ اول.
۲۲. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۴۱۷). *المحجّه البیضاء*، قم: جامعه مدرسین قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم.
۲۳. _____ (۱۴۲۳). *الحقائق - قره‌العیون*، محقق و مصحح محسن عقیل، قم: مؤسسه دارالکتاب الاسلامی، چاپ دوم.
۲۴. _____ (۱۳۷۵). *اصول المعارف*، تعلیق و تصحیح و مقدمه از سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
۲۵. مسکویه، ابوعلی (۱۴۰۱). *تهذیب‌الاخلاق*، بیروت.
۲۶. _____ (۱۳۷۰). *الهوامل و الشوامل*، جنه التألیف و النشر و الترجمه.

۲۷. _____ (بی تا). *الفوز الاصحیح*، نسخه خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران.
۲۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ج ۱، ۴، ۵، ۱۱، ۲۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷ و ۶۸.
۲۹. مصباح، محمد تقی (۱۳۸۸). *اخلاق در قرآن*، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی، چاپ دوم، ج ۱.
۳۰. _____ (۱۳۸۷). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی، چاپ دوم.
۳۱. نراقی، احمد (۱۳۷۷). *معراج السعاده*، قم: هجرت، چاپ پنجم.
۳۲. نراقی، ملا محمد مهدی (بی تا). *جامع السعادات*، بیروت: انتشارات اعلمی، چاپ چهارم.

مقالات

۳۳. خزاعی، زهرا (۱۳۸۷). *قدیسان اخلاقی*، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۲۴.
۳۴. نوازیانی، زهره و زهرا آقاجری (۱۳۸۸). *نظام اخلاق فضیلت‌مدار مسکویه و سهم آموزه‌های دینی در شکل‌گیری آن*، فصلنامه تأملات فلسفی، سال اول، شماره چهارم.