

اخلاق ناصری و نسبت آن با اخلاق نیکوماخوس در تربیت اخلاقی

روح‌الله کریمی *

دریافت مقاله: ۹۵/۱۲/۰۷

پذیرش نهایی: ۹۶/۰۳/۰۲

چکیده

هدف این مقاله بررسی نسبت اخلاق ناصری با اخلاق نیکوماخوس در حوزه تربیت اخلاقی است. برای دستیابی به این هدف از روش پژوهش تحلیل محتوا و روش تحلیل و استنتاج منطقی بهره گرفته شده است. بدین منظور ابتدا به لحاظ تاریخی به طور مختصر، منابع خواجه نصیر در نگاشتن اخلاق ناصری و جایگاه اخلاق نیکوماخوس در این میان بررسی، و تلاش شد نشان داده شود که اخلاق ناصری بویژه در حوزه تربیت اخلاقی از طریق تهذیب‌الاخلاق ابن مسکویه با اخلاق نیکوماخوس پیوند استواری می‌یابد. در ادامه با بررسی چهار اصل مهم تربیت اخلاقی در اخلاق ناصری، شامل «هیچ خلقی طبیعی نیست»، «در تربیت اخلاقی باید به طبیعت اقتدا کرد»، «در تربیت اخلاقی حفظ سنتها و ارزشهای اخلاقی بر نقد آنها مقدم است» و «برای تخلُّق به فضیلت‌های اخلاقی لازم است، کودک به تکرار عمل با هدف کسب عادت واداشته شود»، ریشه‌های آنها در اخلاق نیکوماخوس مشخص، و تفاوتها و همانندیهای میان این دو برجسته شد. نتایج پژوهش حاکی است که اگرچه میان گفته‌های خواجه نصیر در اخلاق ناصری و ارسطو در اخلاق نیکوماخوس در زمینه تربیت اخلاقی همانندیهای انکارناپذیری هست که احتمالاً فراروایت تقدم طبیعت بر صناعت مهمترین آن باشد، تفاوت‌های مهمی نیز در این میان قابل مشاهده است که یکی از مهمترین آنها کم‌رنگ شدن جایگاه حکمت عملی (فرونسیس) و به‌طور کلی عقلانیت در تربیت اخلاقی مورد نظر خواجه نصیر است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق ناصری، اخلاق نیکوماخوس، دیدگاه اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی، تربیت اخلاقی خواجه نصیر، اخلاق و ارسطو.

مقدمه

اخلاق ناصری، نوشته خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲ ه.ق) از مشهورترین و تأثیرگذارترین کتابهایی است که در زمینه اخلاق و تربیت اخلاقی در جهان اسلام نگاشته شده است. این کتاب بویژه به این دلیل که یکی از معدود کتابهایی بوده که تا آن زمان در این دیار تربیت اخلاقی، سیاست منزل و مدن را با قلمی شیوا و دلنشین به زبان پارسی بیان کرده در ایران زمین و البته در پی آن در کل جهان اسلام بسیار مورد توجه قرار گرفته، و آثار زیادی چه با الگوبرداری از آن و چه در شرح و بسط آن نوشته شده است.

ماجد فخری در کتاب نظریه‌های اخلاقی در اسلام، آثار اخلاقی را با توجه به روشها و مشربهایی که در جهان اسلام حضور داشته است به چهار دسته یا رویکرد تقسیم می‌کند: اخلاق مبتنی بر قرآن و حدیث، اخلاق کلامی، اخلاق فلسفی، اخلاق دینی (فخری^۱، ۱۹۹۴). اخلاق ناصری و تهذیب‌الاخلاق ابن مسکویه (۳۲۵ - ۴۲۱ ه.ق) سهم عمده‌بار اخلاق فلسفی را در تمدن اسلامی بر دوش کشیده‌اند. تهذیب‌الاخلاق، همچنان یکی از کتابهای اصلی طلاب حوزه‌های علمیه در زمینه حکمت عملی و اخلاق به‌شمار می‌رود و این خود نشانی بر تأثیر عمیق این کتاب و مشابه فارسی آن، اخلاق ناصری بر نوع تربیت اخلاقی کودکان و نوجوانان در سنت تمدن اسلامی است. در این مقاله، ابتدا به لحاظ تاریخی به‌طور مختصر، منابع خواجه نصیر در نگاشتن اخلاق ناصری و نقش مهم تهذیب‌الاخلاق ابن مسکویه در این میان به‌عنوان برجسته‌ترین منبع و واسطه او با اخلاق نیکوماخوس بررسی، و در ادامه با بررسی مبانی و اصول تربیت اخلاقی در اخلاق ناصری، ریشه‌های آنها در اخلاق نیکوماخوس مشخص، و تفاوتها و شباهتهای میان این دو برجسته خواهد شد.

اگرچه حجم پژوهشهایی که به موضوع اخلاق و حتی تربیت اخلاقی در اخلاق ناصری و البته در اخلاق نیکوماخوس پرداخته‌اند در زبان فارسی و غیر آن، قابل توجه است، آنچه این پژوهش را متمایز می‌کند، بررسی وجوه اختلاف و همانندی خواجه نصیرالدین طوسی و ارسطو در حوزه تربیت اخلاقی است. پژوهشهایی که به نحو تطبیقی این دو اثر را مقایسه کرده‌اند به شباهتها و تفاوتها در موضوع کلی اخلاق فضیلت، و نه تربیت اخلاقی پرداخته‌اند (کلباسی و دیگران، ۱۳۹۵).

این پژوهش به دنبال بررسی این پرسش است که اگر این گونه است که اخلاق ناصری وامدار اخلاق نیکوماخوس و به نوعی تفسیری یا خوانشی از آن است، چه شباهتها و بویژه چه تفاوت‌های اساسی را می‌توان میان این دو کتاب تأثیرگذار در تمدن یونانی و اسلامی مشاهده کرد.

روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش، مأخوذ از طرحی پژوهشی با عنوان «تربیت اخلاقی در برنامه فلسفه برای کودکان و مقایسه تطبیقی آن با تربیت اخلاقی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی» است که در پژوهشکده اخلاق و تربیت در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی انجام شده است. پژوهش، کیفی است که با روش تحلیل محتوا و روش تحلیل و استنتاج منطقی با بهره‌گیری از مطالعات کتابخانه‌ای و در درجه اول رجوع به متن اخلاق ناصری و اخلاق نیکوماخوس، و در مرتبه بعد دیگر منابع اسنادی همچون مقالات و کتابهای فارسی و غیر فارسی انجام شده است. در این پژوهش تلاش شده است با رویکردی تطبیقی، نشان داده شود به‌رغم اینکه اخلاق نیکوماخوس به طور غیر مستقیم آبخشور اصلی اخلاق ناصری بوده است، وجوه اختلاف مهمی میان خواجه نصیر و ارسطو در زمینه تربیت اخلاقی وجود دارد.

نسبت تاریخی اخلاق ناصری با اخلاق نیکوماخوس

در آخر نسخه‌ای از اخلاق ناصری نوشته شده است، «مؤلف در سال ۶۳۳ از تحریر این کتاب فراغت یافت» (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۵). اگر این تاریخ درست باشد، خواجه نصیر این کتاب را در حدود سی و شش سالگی، یعنی به سن جوانی نگاشته است. خواجه در مقدمه‌ای که خود بر این کتاب نگاشته است، «سببی که باعث شد بر این کتاب» را توصیه ناصردین عبدالرحیم ابن ابی‌منصور، محتشم قهستان، فرمانروای منصوب پادشاهان اسماعیلی الموت بر «تبدیل» کتاب نفیس «تهذیب‌الاخلاق و تطهیرالاعراق، ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه خازن رازی به «کسوت الفاظ و نقل از زبان تازی با زبان پارسی» ذکر می‌کند. «اقتراح و اشارت» ابن ابی‌منصور آن قدر مهم بود که خواجه این کتاب را «اخلاق ناصری» نام نهاد؛ اما به دو دلیل از صرف ترجمه کتاب «الطهاره» چشم‌پوشی کرد: دلیل اول اینکه «معانی بدان شریفی از الفاظی بدان لطیفی که گویی قبایی است بر بالای آن دوخته، سلخ کردن و در لباس عبارتی واهی نسخ کردن عین مسخ

کردن باشد و هر صاحب طبع که بر آن وقوف یابد از عیب‌جویی و غیبت‌گویی مصون نماند». دلیل دوم اینکه «هرچند آن کتاب [=الطهاره] مشتمل بر شریفترین بابی است از ابواب حکمت عملی، اما از دو قسم دیگر خالی است؛ یعنی حکمت مدنی و حکمت منزلی و تجدید مراسم این دو رکن نیز که به امتداد روزگار اندراس یافته است، مهم است» (طوسی، ۱۳۵۶: ۳۶). از این رو، اخلاق ناصری بر خلاف تهذیب‌الاخلاق، که بیشتر بر حکمت خُلُق‌ی متمرکز است در سه بخش است: حکمت خُلُق‌ی، تدبیر منزل و سیاست مدن. ذکر دو نکته در اینجا ضروری است: یکی اینکه منبع اصلی بخش اول، یعنی حکمت خلقی، همان تهذیب‌الاخلاق ابن مسکویه است: «چنانکه مضمون قسمی که بر حکمت خلقی مشتمل خواهد بود، خلاصه معانی کتاب استاد ابوعلی مسکویه را شامل می‌شود» (طوسی، ۱۳۵۶: ۳۶). خواجه اگرچه از درخواست ترجمه لفظ به لفظ تهذیب‌الاخلاق استنکاف کرد، این به آن معنا نیست که کتابی اصیل را پرداخته و تألیف کرده باشد. همان‌گونه که خواجه خود اقرار می‌کند، آنچه در اخلاق ناصری «تحریر می‌افتد از جوامع حکمت عملی بر سبیل نقل و حکایت و طریق اخبار و روایت متقدم و متأخر بازگفته می‌آید» (طوسی، ۱۳۵۶: ۴۳). روش خواجه نصیر این است که در هر یک از مقاله‌ها یا بخش‌های اخلاق ناصری از چند کتاب اقتباس می‌کند و بهره می‌برد؛ هرچند در مقاله اول، نقش تهذیب‌الاخلاق از دیگران بسیار پررنگتر است؛ همان‌گونه که در مقاله دوم، کتاب السیاسة نوشته ابوعلی سینا و در مقاله سوم، کتاب السیاسة‌المدنیة و کتاب فصول‌المدنی فارابی همین نقش را ایفا می‌کند (مادلونگ، ۱۳۷۸: ۸۶). اگرچه طوسی در بسیاری موارد «از این منابع با مسامحه و آزادی قابل ملاحظه‌ای استفاده کرده... و ظاهراً این آزادی در ترجمه با حوزه و قالب فلسفه قدیم ناسازگار نبوده است» (مادلونگ، ۱۳۷۸: ۸۷)، نقش کتابهایی که پایه هر مقاله، قرار می‌گیرد، گاهی به حدی پررنگ است که ناخودآگاه این دیدگاه را به خواننده القا می‌کند که اخلاق ناصری ترجمه، و غالباً تلخیص خوبی از قسمتهایی از این آثار است؛ به عنوان نمونه می‌توان چند صفحه ابتدایی مقاله دوم تهذیب‌الاخلاق با عنوان «الاخلاق والطبائع» را با فصل اول و دوم از قسم دوم از مقاله اول اخلاق ناصری برابر نهاد و میزان مطابقت حداکثری را مشاهده کرد تا بتوان با اطمینان بیشتری ادعا کرد اخلاق ناصری در مقاله اول، یعنی در حکمت خلقی، ترجمه، تلخیص و اقتباس گونه‌ای از تهذیب‌الاخلاق ابن مسکویه است.

از آنچه گفته شد این نکته به دست نمی‌آید که اخلاق ناصری و تهذیب‌الاخلاق هیچ اختلافی با یکدیگر ندارد. البته این اختلافها در حدی نیست که بتوان ماهیتی کاملاً متمایز و اصیل برای

اخلاق ناصری در نظر گرفت. برخلاف نظر برخی که تلاش کرده‌اند نشان دهند، «اخلاق ناصری اصالت دارد» و ابن مسکویه کاملاً ارسطویی است در حالی که خواهی طوس توانسته است خود را از سیطره ارسطو خارج کند (پورحسن، ۱۳۸۵: ۴۶)؛ اما تمایز میان اخلاق ناصری و تهذیب‌الاخلاق، فرعی و جزئی، و روح تهذیب‌الاخلاق همچنان در اخلاق ناصری جاری و ساری است: «اخلاق ناصری مطالبی دارد که همگی آنها را در آثار پیشینیان می‌توان یافت و دخالت خواهی در محتوا و مطالب کتاب، بسیار اندک و در حد حاشیه‌نویسی بوده است» (یثربی، ۱۳۹۰). این تفاوتها بویژه در حوزه حکمت خُلقی و تربیت اخلاقی، بسیار کمرنگتر از آن است که بتوان طوسی را لااقل در اخلاق ناصری دارای مکتبی اصیل دانست و همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، خود خواهی نیز لااقل درباره این کتاب، چنین ادعایی ندارد؛ هرچند نباید فراموش کرد «چگونگی بیان مطالب - اگر از آن خودش هم نباشد - اغلب بدیع و کاملتر از منابع اوست» (مادلونگ، ۱۳۷۸: ۸۷). ماجد فخری، مورخ شهیر تاریخ تفکر اسلامی با نام بردن از نصیرالدین طوسی و جلال‌الدین دوانی به عنوان دو نفر از مهمترین اسلاف ابن مسکویه تأکید می‌کند که «هیچ یک از این دو چیز زیادی به جوهر اخلاق مسکویه نیفزودند» (فخری، ۱۹۹۴: ۷)؛ از این رو برای شناخت عمیقتر اخلاق ناصری بویژه مقاله اول آن، که مبانی فلسفی تربیت اخلاقی را بیشتر در آنجا باید سراغ گرفت، ضرورت دارد به ابن مسکویه و منابع او در تدوین نظام اخلاقی او رجوع شود.

نظریه‌های فلسفی در جهان اسلام در موضوع اخلاق از نوشته‌های اخلاقی افلاطون و ارسطو با تفسیری که نوافلاطونیان از آنها ارائه کرده بودند، نضج گرفت. اصلی‌ترین واسطه میان افلاطون و ارسطو و اندیشمندان مسلمان، فروریوس است که شرح مفصل وی بر اخلاق نیکوماخوس، مبنای تلاش ابن مسکویه برای تلفیق نظریه‌های اخلاقی افلاطون و ارسطو قرار می‌گیرد. هم‌چنین، فیلسوف نوافلاطونی دیگری به نام گالن^۱، که کتاب او به نام Peri Ethon تنها در نسخه عریض باقی مانده، دیگر واسطه اصلی در تلاش کلی برای آشتی میان نظریه‌های رواقی، افلاطونی، فیثاغوری و ارسطویی در تهذیب‌الاخلاق است (فخری، ۱۹۹۴: ۶۵). البته در این میان نباید فراموش کرد که نقش ارسطو و اخلاق نیکوماخوس او بسیار پررنگتر است: «مهمترین متن اخلاق یونانی، که بر اخلاق اسلامی تأثیر گذارده است اخلاق نیکوماخوس ارسطو بوده که توسط اسحاق ابن حنین ترجمه شده و توسط فارابی، ابن رشد و دیگران شرح و تفسیر شده است» (فخری، ۱۹۹۴).

۶۵). ادعای گزافی نیست اگر گفته شود بعد از ارسطو، چه در جهان اسلام و چه در مسیحیت در اخلاق فضیلت تنوع، نوآوری یا تغییر زیادی به وجود نیامده است. «این گفته مشهور کانت، که منطق صوری از زمان ارسطو پیشرفت قابل ملاحظه‌ای نداشته است، لاقلاً با توجیهی به همان اندازه خوب در مورد اخلاق فضیلت نیز می‌تواند درست و قابل اطلاق باشد» (ون رایت^۱، ۱۹۶۳: ۱۳۶). خلاصه اینکه اخلاق ناصری در مقاله اول، تقریباً همان تهذیب‌الاخلاق، و تهذیب‌الاخلاق نیز خوانشی نوافلاطونی از اخلاق نیکوماخوس است. وقتی «نصیرالدین در اخلاق ناصری از کتاب‌الاخلاق سخن می‌گوید، مرادش کتابی است که مدرک تهذیب‌الاخلاق ابن مسکویه است و خود ابن مسکویه نیز هر جا که از نوشته ارسطو سخن به میان می‌آورد که مدرک تهذیب‌الاخلاق اوست از آن نوشته با عنوان کتاب‌الاخلاق یاد می‌کند ... اینکه تهذیب‌الاخلاق خلاصه‌ای از اخلاق نیکوماخوس است در نظر اول به هر دو کتاب واضح و آشکار است» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۰).

خوانش فیلسوفان مسلمان از اخلاق نیکوماخوس

فیلسوفان مسلمان اگرچه اخلاق نیکوماخوس را سنگ بنای نظام اخلاقی خود قرار دادند، آن را با تفسیری نوافلاطونی و تا حدی عرفانی فهمیدند که آمادگی بیشتری برای ورود به جامعه‌ای با اخلاق دینی داشت: «این نتیجه غیر قابل انکار است که فلاسفه‌ای چون مسکویه و غزالی، تفسیر نوافلاطونی کردن اخلاق ارسطویی را که پیش از این توسط شاگردان بزرگ افلوپین آغاز و مشروعیت یافته بود، ادامه دادند» (فخری، ۱۹۹۴: ۶۵). مسکویه بویژه در مبنای نفس‌شناسی اخلاق خود و نیز در تقسیم فضیلت‌ها افلاطونی است؛ اما این فضیلت‌های افلاطونی را با فهم ارسطویی از آنها به عنوان حد وسط میان افراط و تفریط ترکیب می‌کند؛ لذا مسکویه با تقسیم نفس به قوه ناطقه، قوه غضبیه و قوه شهویه برای هر یک از این اجزا، فضیلتی را در حالت حد وسط و رذیلتی را در حالت افراط یا تفریط پیش فرض می‌گیرد. حکمت، فضیلت قوه ناطقه و سَفَه افراط در آن و بَلَه تفریط است. شجاعت، فضیلت قوه غضبیه و تهور، افراط در آن و جُبْن، تفریط است، اعتدال یا خویش‌داری، فضیلت قوه شهویه و شره، افراط در آن و خمود شهوت، تفریط است. وقتی این سه قوه یا بخش نفس در هماهنگی با یکدیگر باشند، فضیلت عدالت به وجود می‌آید که افراط در آن ظلم و تفریط در آن انظلام است. از این رو، عدالت بخشی از فضیلت نیست، بلکه کل

فضیلت است. نکته مهم اینجاست که ابن مسکویه فضیلت عالی عدالت را وقتی ممکن می‌داند که به اطاعت از قانون (= ناموس) مقدس یا همان شریعت اطلاق شود که از خداوند نشأت می‌گیرد و هم چنین دفع صورتهای مختلف نقض عدالت را به امام یا خلیفه می‌سپارد (ابن مسکویه، ۱۴۱۵: ۴۵؛ طوسی، ۱۳۵۶: ۱۳۴). البته جالب این است که ابن مسکویه به هیچ وجه گمان نمی‌کند از اخلاق ارسطویی فاصله گرفته باشد. او حتی نقل قولی را از یک منبع ارسطویی جعلی در ترجمه عربی به ارسطو نسبت می‌دهد که عدالت مقتضی تسلیم عبادت خدا شدن به دلیل خود اوست؛ چرا که او خالق رحمان ماست (ابن مسکویه، ۱۴۱۵: ۱۱۰ تا ۱۱۲). ابن مسکویه در مواضع دیگری نیز اگرچه در حال ارائه تفسیری نوافلاطونی از ارسطوست، تلاش می‌کند نشان دهد خود ارسطو نیز چنین باوری داشته است؛ مثلاً در تحلیل سعادت، وقتی سعادت نظری را اتصال به عقل فعال یا قلمروی عالیتری از عقل می‌داند در ورای این کمال عقلی، شرطی «الهی» یا فراطبیعی را تشخیص می‌دهد که به موجب آن انسان از کمال الهی بهره می‌برد یا امکان اینکه از عالم مادی فراتر برود به دست می‌آورد. در اینجا نیز مسکویه بار دیگر ادعا می‌کند که این «شرط الهی» را از یک عبارت ارسطویی اقتباس کرده است (ابن مسکویه، ۱۴۱۵: ۱۴۸ تا ۱۵۰؛ فخری ۱۹۹۸a و ۱۹۹۸b).

درباره چرایی این شیوه عمل شاید بتوان ادعای اندیشمندانی چون سید جواد طباطبایی را در اینجا پذیرفت که جدا کردن اخلاق یونانی از بافت خویش، یعنی از سیاست و زندگی شهری یونانی، امری بود که نزد فیلسوفانی چون ابن مسکویه رخ داده بود تا آنجا که آنها تمام تلاش خود را می‌کردند تا بتوانند حتی با یافتن جملاتی که استناد آنها به ارسطو محل تردید بود، اخلاق فضیلت ارسطویی را، که فضایلش با مدینه یونانی متناسب بود از آن بافت جدا کنند و اعتباری جهانشمول به آن بدهند که با دینی جهانشمول سازگار باشد و البته تفسیرهای نوافلاطونی از ارسطو برای رسیدن بدین مقصود بسیار راهگشا بود: «اخلاق یونانی، اخلاق شهری یا مدنی بود؛ هم‌چنانکه فضیلت‌های اخلاقی به طور بنیادی فضیلت‌های شهروندی بود و اخلاق جز به عنوان دیباچه‌ای بر سیاست معنایی نمی‌توانست داشته باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۴۳). بررسی مفصل چرایی این جدایی البته مجال دیگری می‌طلبد؛ اما یکی از قرائن این جدایی، ترجمه نشدن رساله سیاست ارسطو و توجه نکردن به آن در جهان اسلام بود: «در فقدان ترجمه‌ای از رساله سیاست، شارحان ارسطو در دوره اسلامی ناچار اخلاق نیکوماخوسی را بدون ارجاع به مباحث سیاسی معلم اول مورد بررسی قرار داده‌اند؛ وانگهی، فیلسوفان دوره اسلامی به برخی از رساله‌های شارحان مسیحی اخلاق

نیکوماخوسی رجوع کردند که آنان نیز به نوبه خود رساله سیاست ارسطو را نمی‌شناختند و اخلاق ارسطویی را با توجه به دیدگاه‌های نوافلاطونی - مسیحی تفسیر می‌کردند» (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۴۵). در فلسفه نوافلاطونی، ثنویت تشدیدشده میان نفس و بدن، نقشی بمراتب پررنگتر در اخلاق فضیلت ایفا می‌کند به طوری که نفس به واسطه رابطه با بدن به قلمرویی تنزل یافته که با آن بیگانه است و بنابراین نفس می‌کوشد خود را از بدن برهاند و طبیعت روحانی و حقیقی خویش را محقق سازد. نفس از طریق فضایل برتر، «تزکیه» می‌شود و می‌تواند رهای از انفعالات به امر الوهی تشبیه یابد. در این فضایل، «تمامی روابط اجتماعی و سیاسی، بلکه به طور کلی عالم خارج از فضیلت‌ها سلب شده است. فضیلت‌ها صرفاً در خدمت ارتقای خویشتن و راه یافتن نفس به خود قرار می‌گیرد» (ریتر و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۵۴). این دقیقاً همان اتفاقی است که در زمینه تربیت اخلاقی نیز رخ می‌دهد. در حالی که کسب عادت برای کسب فضیلت نزد ارسطو به عنوان نقطه ثقل تربیت اخلاقی او در بافت زندگی شهری یونانی لاجرم با انفعالات و امور عقلانی به عنوان شاخصه‌های عینی زندگی اجتماعی و سیاسی یونانی، وحدت داشت از این مؤلفه‌های بعضاً واضح در متن اخلاق نیکوماخوس، چه در جهان مسیحی و چه در جهان اسلام، چشم‌پوشی شد تا تفسیری از آن ارائه شود که برای فضیلت‌مند شدن نه به تعقل نیاز چندانی احساس شود و نه لازمه آن شهروند جامعه‌ای دموکراتیک از نوع پولیس یونانی باشد.

چارچوب نظری تربیت اخلاقی در اخلاق ناصری

اخلاق نیکوماخوس ارسطو، همچون دیگر آثار وی، اثری غایت‌شناختی است؛ به این معنا که مفهوم غایت در نظریه وی نقشی اساسی ایفا می‌کند. ارسطو معتقد است که هر عملی برای غایتی انجام می‌شود. به تقریر طوسی: «هر فعلی را غایتی و غرضی است... چه اول فکر، آخر عمل بود و آخر فکر اول، عمل؛ چنانکه در جملگی صناعات مقرر است؛ چه نجار تا نخست تصور فایده تخت نکند، فکر را در کیفیت عمل صرف نکند و تا کیفیت عمل به تمامت در خیال نیارد، ابتدای عمل نکند و تا عمل تمام نشود فایده تخت، که فکر اول آن بود، صورت نبندد» (طوسی، ۱۳۵۶: ۸۰). طوسی از حکمای متقدم نقل می‌کند که گفته‌اند: «خیر دو نوع است: یکی مطلق و یکی به اضافه. خیر مطلق آن معنی است که مقصود از وجود موجودات آن است و غایت همه غایتها اوست و خیر به اضافه چیزهایی که در وصول بدان غایت نافع باشد» (طوسی، ۱۳۵۶: ۸۱)؛ به عبارت ساده‌تر، هر فعلی غایتی دارد که به آن معنا می‌دهد؛ اما باید غایتی باشد که «ما آن را برای خودش و همه چیز

دیگر را برای آن بخواهیم» (NE, 1094a)؛ در غیر این صورت به تسلسل یا دور، که نتیجه آن زندگی بی‌هدف خواهد بود، دچار خواهیم شد: برای کسب درآمد، سرکار رفتن، درآمد کسب کردن برای غذا خریدن، غذا خریدن برای خوردن، خوردن برای سرکار رفتن، سرکار رفتن برای کسب درآمد و هلمّ جرّاً: «و چنان نیست که هر چیزی را برای چیزی دیگر بخواهیم؛ چه در این صورت خواستن‌ها به طور نامتناهی ادامه می‌یابد و خواستن ما تهی و بی‌معنی می‌شود» (NE, 1094a). ارسطو معتقد است که شناخت آن خیر نهایی در زندگی ما اثر بزرگی خواهد داشت. اگر آن غایت را در پیش چشم داشته باشیم، همچون تیراندازی خواهیم بود که تیر را درست بر هدف می‌زند. طوسی هم می‌نویسد: «تا عاقل تصور خیر و سعادت، که نتیجه کمال نفس‌اند، نکند، اندیشه تحصیل کمال در خاطر او تمکن نیابد و تا این تحصیل میسر نشود آن خیر و سعادت او را دست ندهد» (طوسی، ۱۳۵۶: ۸۰). آن خیر اعلا که همه اعمال ما به سوی آن جهتگیری شده است، «سعادت» نام دارد: «در نام برترین خیری که از طریق عمل می‌توان به آن دست یافت، بیشتر مردم اتفاق نظر دارند و همه اعم از عوام‌الناس و نخبگان و تربیت‌یافتگان آن را سعادت می‌نامند» (NE, 1095a). پس سعادت غایتی فی‌نفسه است؛ یعنی آدمی به دنبال سعادت برای خود سعادت است، نه برای چیزی دیگر؛ اما بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود که «سعادت انسان چیست» یا «چه انسانی را می‌توان سعادت‌مند دانست». بار دیگر همان رویکرد غایت‌انگاران است که برای پاسخ به این پرسش وارد کارزار می‌شود. ارسطو و اخلافتش برای پاسخ به این پرسش می‌پرسند: «کارکرد خاص آدمی چیست» یا «چه چیزی باعث می‌شود یک انسان، انسان خوبی باشد؟» همان‌گونه که در مورد چاقو می‌توان پرسید چه چیزی موجب می‌شود یک چاقو، چاقوی خوبی باشد یا یک اسب، اسب خوبی:

هر موجودی را از موجودات، خاصیتی است نفیس یا خسیس، لطیف یا کثیف که هیچ موجودی دیگر با او در آن شرکت ندارد و تعیین و تحقق ماهیت او مستلزم آن خاصیت است و تواند بود که او را افعالی دیگر بود که غیر او چیزهای دیگر با او در آن شریک باشند؛ مثالش، شمشیر را خاصیتی است در مضا و روانی در بریدن و اسب را خاصیتی است در مطاوعت سوار و سبکی در دویدن که هیچ چیز دیگر را در آن با ایشان مشارکت صورت نیندد؛ هرچند شمشیر با تیشه در تراشیدن و اسب با خر در بارکشیدن مشارکت و کمال هر چیزی در تمامی صدور خاصیت اوست از او، و نقصان او در قصور آن صدور یا عدمش، چنانکه شمشیر چندان که کاملتر

در مضا و روانی در بریدن بود تا بی‌زیادت کلفتی و جهدی که صاحبش را به کار باید داشت، فعل او به اتمام رسد در باب خویش کاملتر بود و اسپ چندان که دونده‌تر و در فرمانبرداری سوار و اطاعت لگام و قبول ادب به‌مبالغت‌تر به کمال خویش نزدیک‌تر بود و هم‌چنین در جانب نقصان، اگر شمشیر به‌دشواری بُرد یا خود بُرد، او را به‌جای آهنی دیگر به‌کار دارند و در آن انحطاط رتبت او بود و اگر اسپ نیک ندود یا فرمان نبرد، او را پالانی کنند و با خران مساهمت دهند و آن را بر بی‌هنری و خساست او حمل کنند (طوسی، ۱۳۵۶: ۶۵).

از این رو، باید در مورد انسان نیز پرسید: «کارکرد خاص انسان چیست؟». پاسخ ارسطو به این پرسش این است که فراوری خاص انسان به فعلیت درآوردن استعداد عقلانی خویش است. اگر انسانی به این استعداد نه به هر نحو، بلکه به نحو خوب فعلیت بخشد، انسانی خوب است» (ریتر و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۴۸). به بیان طوسی: «اما آن خاصیت، که در آن غیر را با او [=انسان] مداخلت نیست، معنی نطق است که او را به سبب آن ناطق گویند... [به] معنی قوت ادراک معقولات و تمکن از تمییز و رویت آنکه بدان جمیل از قبیح و مذموم از محمود باز شناسد» (طوسی، ۱۳۵۶: ۶۶). کلمه‌ای که در یونانی برای کارکرد خاص چیزی به کار می‌رود، آرته (ἀρετή) است. همان‌گونه که از مثالهای پیشین روشن شد در زبان یونانی، آرته صرفاً به انسان و حوزه اخلاق اختصاص نداشته و بدون تکلف از آرته چاقو یعنی آنچه چاقو به آن خوب است یا آرته اسب یعنی آنچه اسب به آن خوب است، سخن به میان می‌آمده است (ریتر و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۴۲). آرته در زبان عربی به «فضیلت» ترجمه، و البته به انسان و حوزه اخلاق منحصر شده است. با توجه به آنچه بیان شد، اکنون می‌توان به ارتباط استواری که ارسطو میان سعادت، که موضوع کتاب اول اخلاق نیکوماخوس است و فضیلت، که موضوع کتابهای دوم تا ششم است، پی برد. برای اینکه بدانیم سعادت انسان چیست و چه انسانی را می‌توان سعادت‌مند دانست، باید ابتدا به این پرسش پاسخ داده شود که فضیلت یا آرته انسان چیست. البته در مورد نظر ارسطو درباره رابطه میان فضیلت و سعادت بحثهای زیادی میان فلاسفه بعد از ارسطو انجام شده است. «به نظر می‌رسد تعریف ارسطو از سعادت، مستلزم این باشد که فعل فضیلت‌مندانه به تنهایی برای سعادت‌مند بودن کافی است. البته این مانع آن نیست که ارسطو خیرهای عرضی، یعنی خیرهایی را که بودن یا نبودنشان تابع صدفه است در دستیابی به سعادت دخیل نداند» (ریتر و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۵۰). ارسطو معتقد است که خیرهایی مانند داشتن دوست، ثروت، قدرت و نفوذ به دلیل اینکه برای به فعلیت درآوردن فضیلت لازم

است در سعادت دخیل است. طوسی از قول ارسطو نقل می‌کند: «دشوار بود مردم را که افعال شریفه از او صادر شود بی‌ماده مانند فراخدستی و دوستان بسیار و بخت نیک» (طوسی، ۱۳۵۶: ۸۵). رواقیان بعداً به ارسطو ایراد می‌گرفتند که او در واقع منکر این شده است که فضیلت به تنهایی برای سعادت‌مند بودن کافی باشد. به نظر می‌رسد طوسی در این موضوع با ارسطو همراه است با این تفاوت که خیرهای عرضی دخیل در سعادت را تابع صدفه، بلکه «عطیت» و «موهبت» خداوند متعال می‌داند (طوسی، ۱۳۵۶: ۸۵).

ارسطو معتقد است از آنجا که نفس جزئی عقلانی و جزئی غیر عقلانی دارد، هر جزء آن فضیلت یا آرتۀ مطابق خود را دارد. از این رو، دو نوع فضیلت وجود دارد: فضیلت‌های عقلانی و فضیلت‌های اخلاقی. فضیلت‌های عقل عبارت است از حکمت نظری (σοφία = سوفیا)، حدت ذهن و حکمت عملی^۱ (φρονησις = فرونیسیس) و فضیلت‌های اخلاقی عبارت است از شجاعت، خویشنداری، عدالت، آزادمنشی، سخاوت و بزرگ‌منشی. در مورد دیدگاه فلاسفه مسلمان در اینجا لازم است به تفاوت مهمی اشاره شود. فضیلت‌های اخلاقی از نظر فیلسوفان مسلمان مانند ابن مسکویه و طوسی به تأثیر از افلاطون و بحث وی در مورد قوای نفس، چهار فضیلت شجاعت، حکمت، خویشنداری و عدالت است. از این رو، تقسیم فضایل به فضیلت‌های عقلی و فضیلت‌های اخلاقی در میان متفکران مسلمان همچون مسکویه و طوسی چندان جایگاهی ندارد. ارسطو این دو سنخ فضیلت را در کتابهای مختلف بررسی می‌کند. او کتاب سوم تا پنجم اخلاق نیکوماخوس را به فضایل اخلاقی و کتاب ششم را به فضایل عقلی اختصاص می‌دهد و در همین کتاب ششم نتیجه می‌گیرد که بدون فرونیسیس، که از فضایل عقلی است، فضایل اخلاقی محقق نخواهد شد (NE, 1144b)؛ این در حالی است که خواجه نصیر، فضیلت‌ها را از همان ابتدا به چهار جنس اصلی تقسیم می‌کند که از این میان آنچه «انواع تحت جنس حکمت» خوانده می‌شود، تقریباً همان فضیلت‌های عقلی مورد نظر ارسطو است:

نفس را دو قوت است: یکی ادراک به ذات و دیگری تحریک به آلات و هر یکی از این دو منشعب شود به دو شعبه: اما قوت ادراک به قوت نظری و قوت عملی و اما قوت تحریک به قوت دفع یعنی غضبی و قوت جذب یعنی شهوی؛ پس بدین اعتبار، قوا چهار شود و چون تصرف هر یک در موضوعات خویش بر وجه اعتدال بود، چنانکه باید و چندان که شاید، بی‌افراط و تفریط،

فضیلتی حادث شود. پس فضایل نیز چهار بود: یکی از تهذیب قوت نظری و آن حکمت بود و دوم از تهذیب قوت عملی و آن عدالت بود و سیم از تهذیب قوت غضبی و آن شجاعت بود و چهارم از تهذیب قوت شهوی و آن عفت بود (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۰۹ و ۱۱۰).

پیامد نگاه متفاوت به جایگاه فضایل عقلی در ارسطو و فضایل تحت جنس حکمت در خواجه نصیر این است که ارسطو در اخلاق نیکوماخوس بعد از تقسیم فضیلت‌ها به دو دسته عقلی و اخلاقی، می‌گوید: «فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می‌آید و رشد می‌یابد و بدین سبب نیازمند تجربه و زمان است در حالی که فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است» (NE, 1103a)؛ اما خواجه با در نظر نگرفتن این تقسیم و بردن فضایل عقلی ذیل فضیلت حکمت، اولاً به جایگاه ویژه‌ای توجه نمی‌کند که ارسطو برای فضایل عقلی قائل است و ثانیاً عادت و ملکه شدن را، که نزد ارسطو صرفاً برای فضیلت‌مند شدن در فضیلت‌های اخلاقی پیشنهاد شده بود به فضیلت‌های عقلی نیز تسری می‌دهد؛ مثلاً طوسی در اخلاق ناصری، سرعت فهم را، که از انواع تحت جنس حکمت است، این‌گونه تعریف می‌کند: «سرعت فهم آن بود که نفس را حرکت از ملزومات به لوازم ملکه شده باشد تا در آن به فضل مکئی محتاج نشود» (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۱۲). در مورد دیگر فضایل عقلی نیز مفهوم ملکه و عادت شدن به نوعی گرفته می‌شود؛ اما نزد ارسطو سرعت فهم با عقل شهودی تعریف می‌شود که: «عقل شهودی در حوزه عمل امر جزئی نهایی و تغییرپذیر، یعنی صغری را درمی‌یابد» (NE, 1143b) یا مثلاً در حسن تدبیر، که یکی دیگر از انواع فضایل عقلی است از قیاسی به نام قیاس عملی سخن به میان می‌آید که در منطق اسلامی شناخته شده نیست و اگرچه نتیجه آن حکم نیست و عمل است، اما مقدمات آن شناختی است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۲۷).

یکی از پیامدهای مهم توجه مستقل نکردن به فضایل عقلی به محاق رفتن و کم اهمیت شدن فضیلت‌های عقلی از جمله فرونسیس است که چه به صورت مستقل و چه به لحاظ نقشی که حتی در فضیلت‌های اخلاقی در اخلاق نیکوماخوس ایفا می‌کند، بسیار حائز اهمیت است: «در جزء اخلاقی نفس دو نیرو وجود دارد که یکی فضیلت طبیعی است و دیگری فضیلت به معنی دقیق و این فضیلت اخیر بدون فرونسیس شکوفا نمی‌گردد» (NE, 1144b). نهایتاً این عقل است که میان افراط و تفریط، درست را تشخیص می‌دهد. پس انسانی می‌تواند میان افراط و تفریط، درست را تعیین کند که دارای فرونسیس باشد. بنابراین، فضیلت‌های اخلاقی مستلزم یکی از فضیلت‌های عقلی، یعنی فرونسیس، است. در ابتدای سیر تبیین اخلاق فضیلت از جایگاه درک مفهوم سعادت

برای رسیدن به سعادت سخن گفته شد. کسی که دارای فرونسیس است، علاوه بر اینکه مفهومی از چیستی زندگی خوب و آنچه را مایه سعادت انسان است دارد، می‌تواند دریابد که چه افعالی با چنین تصویری سازگار می‌افتد و بدین وسیله می‌تواند حد وسط درست را پیدا کند. «بنابراین، ارسطو نیز از همان سنت اصالت عقلی سقراط پیروی می‌کند»؛ یعنی لازمه خوب بودن خُلق، داشتن دانشی درباره این است که چه چیزی با سعادت سازگار است و چه چیزی ناسازگار. ارسطو اگرچه با سقراط مخالف است که تمامی فضیلت‌ها چیزی جز صورتهای فرونسیس نیست، اما نظر سقراط را بکلی مردود نمی‌داند: «عقیده سقراط بخشی درست بود و بخشی نادرست. اینکه او همه فضایل را فرونسیس می‌دانست نادرست بود، ولی اینکه هیچ یک از فضیلت‌ها، عاری از فرونسیس نیست، درست بود» (NE, 1144b). در مقابل، اگرچه به نظر می‌رسد خواجه به نقش برجسته قوه ناطقه و حکمت عملی (= فرونسیس) در تحقق دیگر فضیلت‌های اخلاقی آگاه است و اذعان می‌کند که:

حکمت دو نوع بود: یکی دانستی و دیگری کردنی؛ یعنی نظری و عملی و شجاعت آن است که نفس غضبی نفس ناطقه را انقیاد نماید تا در امور هولناک مضطرب نشود و اقدام برحسب رأی او کند تا هم فعلی که کند جمیل شود و هم صبری که نماید محمود باشد و عفت آن است که قوت شهوت مطیع نفس ناطقه باشد تا تصرفات او به اقتضای رأی او بود و اثر خیریت در او ظاهر شود و از تعبد هوای نفس و استخدام لذات فارغ و عدالت آن است که این همه قوتها با یکدیگر اتفاق کنند و قوت ممیزه را امثال نمایند تا اختلاط هواها و تجاذب لذتها و قوتها صاحبش را در ورطه حیرت نیفکند و اثر انصاف و انتصاف در او ظاهر شود (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۱۱).

اما جای دادن فضیلت‌های عقلی ذیل آن دسته فضیلت‌هایی که راه کسب اصلی آنها عادت است، موجب می‌شود تأکید ارسطو بر آموزشی بودن فضیلت‌های عقلی چندان مورد توجه قرار نگیرد و بنابراین، نقش برجسته این فضیلت‌ها در فضیلت‌های اخلاقی نیز عملاً قابل تحقق نباشد. نشان این عدم توجه این است که در فصل «در ترتیب اکتساب فضایل و مراتب سعادات» دیگر سخنی از اهمیت حکمت عملی برای فضیلت‌مند شدن به میان نمی‌آید و بعد از اینکه «طالب فضیلت را اول بحث از حال قوت شهوت باید کرد و بعد از آن حال قوت غضب، و نگاه کرد تا حال هر یکی در فطرت بر قانون اعتدال است یا منحرف از آن»، «تکمیل قوت نظری» صرفاً بعد از فراغت از تهذیب این دو قوه لازم می‌آید که گویی اگر به آن هم پرداخته نشود، همچنان فرد می‌تواند حدی از فضیلت را داشته باشد؛ همان‌گونه که فرد می‌تواند بدن تندرستی داشته باشد بدون اینکه لازم

باشد پزشکی بداند (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۵۲ - ۱۵۳). از این رو، مشاهده می‌شود که نقطه آرمانی نزد خواجه نصیر به پیروی از ابن مسکویه این است که آدمی به فضیلتی اخلاقی به مثابه ملکه‌ای درونی دست یابد که هنگام تصمیم در فعل، بتواند حد وسط درست را حتی بدون فکر و رویت، تعیین کند. مسکویه می‌نویسد: «الخُلُقُ حال للنفس داعیه لها الی افعالها من غیر فکر و لا رویت» (ابن مسکویه، ۱۴۱۵: ۵۱) و طوسی آن را این‌گونه به فارسی درآورده است: «خُلُقُ ملکه‌ای بود نفس را مقتضی سهولتِ صدور فعلی از او بی‌احتیاج به فکری و رویتی» (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۰۱).

باید توجه کرد که از نظر ارسطو سعادت، ثابت یا مطلق نیست. به تعداد تفاوت انسانها و تفاوت موقعیت‌ها، زندگیهای خوب می‌تواند باشد؛ پس هیچ قاعده واحدی نیست که بتوان با آن در همه موقعیت‌ها رفتار کرد. این نکته نیز لزوم وجود فرونیسیس را نزد ارسطو نشان می‌دهد. از آنجا که تصمیم‌های اخلاقی همواره در موقعیت رخ می‌دهد و نیز از آنجا که هیچ قاعده کلی نیست که بتوان آن را در اختیار انسانها قرار داد تا به وسیله آن بتوانند با اطلاق آن بر هر موقعیتی تصمیم درست بگیرند، لازم می‌آید که فرد واجد توانایی‌ای درونی باشد تا بتواند هنگام تصمیم، بهترین و درست‌ترین تصمیم را بگیرد. بخشی از این توانایی درونی عادت شدن فضیلت اخلاقی است؛ اما جزء مهمی از آن درک و فهم درست موقعیت، فهم درستی از سعادت و سازگاری عمل با آن تصویر کلی است که این همه ذیل مفهوم فرونیسیس یا حکمت عملی می‌گنجد. آنچه در میان اخلاف ارسطو از جمله در میان حکمای اسلامی مشاهده می‌شود این است که اصل تعادل و قاعده حد وسط خود به صورت یک قاعده کلی در می‌آید که گویی با آگاهی از این قاعده و داشتن ملکه فضایل، آدمی بدون هیچ تلاش و رنج فکری می‌تواند به تصمیم درست دست یابد. باید توجه کرد که ارسطو قاعده حد وسط را نه به عنوان قاعده کلی رفتار، بلکه صرفاً راهنمای فاعل اخلاقی پیشنهاد می‌کند تا در موقعیت دشوار بتواند درست‌ترین تصمیم را بگیرد. اخلاف ارسطو اگرچه در نظام اخلاقی خود همچنان عامل‌محور باقی می‌مانند و در تلاش برای ایجاد ملکات و سجایای اخلاقی در آدمیان هستند، با تبدیل حد وسط ارسطویی به یک قاعده کلی که گویی می‌توان آن را بر هر موقعیتی اطلاق کرد، علاوه بر اینکه راه جدا کردن هر چه بیشتر اخلاق فضیلت از عقلانیت را می‌گشایند، مسیر اخلاق عمل‌محور عصر جدید را نیز هموار می‌کنند.

اکنون بعد از ارائه شمایی کلی از چارچوب نظری تربیت اخلاقی در اخلاق ناصری و بیان شباهتها و تفاوت‌های مهمی که با ریشه‌های ارسطویی آن در اخلاق نیکوماخوس قابل مشاهده است،

چهار اصل بنیادین تربیت اخلاقی در این دو کتاب استنتاج و تطبیق خواهد شد.

۱- هیچ خلُق طبیعی نیست.

پرسش مهمی که در اخلاق فضیلت از زمان ارسطو و حتی پیش از او مطرح بوده، نسبت میان

فضیلت و طبیعت است. ارسطو می گوید:

در باره اینکه آدمی چگونه می تواند صاحب فضیلت شود سه عقیده وجود دارد: بعضی

می گویند بهره‌وری از فضیلت ناشی از استعداد طبیعی است. بعضی دیگر فضیلت را نتیجه عادت

می دانند و گروهی هم می گویند فضیلت از راه آموزش به دست می آید (NE, 1179b).

در واقع تقسیم ارسطو بهتر است به این صورت در آید که فضیلت یا ناشی از استعداد طبیعی

است یا ناشی از استعداد طبیعی نیست. اگر ناشی از استعداد طبیعی نیست، راه کسب آن یا عادت

است یا آموزش. رأی ارسطو این است که فضیلت اخلاقی استعداد طبیعی نیست و راه کسب آن نیز

عادت است، نه آموزش. طوسی نیز همچون ارسطو می پذیرد که اخلاق، طبیعی نیست؛ اما او

تفصیلی در اینجا قائل می شود که اگرچه اخلاق طبیعی نیست، برخی از امور اخلاقی، موافق

اقتضای مزاج کسی است؛ لذا آن را به آسانی بر می گیرد و برخی امور مخالف اقتضای مزاج کسی

است و از این رو آن را به دشواری می تواند کسب کند:

- قومی گفته اند که بعضی اخلاق طبیعی باشد و برخی به اسباب دیگر حادث شود و به

ممارست مانند آن راسخ گردد.

- گروهی گفته اند که همه اخلاق طبیعی باشد و انتقال از آن ناممکن.

- و جماعتی گفته اند که هیچ خلق نه طبیعی است و نه مخالف طبیعت بلکه مردم را چنان

آفریده اند که هر خلق که می خواهد می گیرد به آسانی یا به دشواری. آنچه از آن موافق اقتضای

مزاج بود ... به آسانی و آنچه برخلاف آن بود به دشواری (طوسی، ۱۳۹۴: ۱۰۲).

از میان این سه دیدگاه، خواجه نصیر، دیدگاه سوم را «مذهب حق» می داند. دلایل او برای ردّ

دیدگاه‌های اول و دوم، یکی این است که با پذیرش دیدگاه اول و دوم، قوت تمییز و رویت ابطال

خواهد شد. دوم اینکه انواع تأدیب و سیاست پوچ و بی معنی خواهد بود. سوم اینکه شرایع و ادیان،

که برای تربیت اخلاق آدمی نازل شده اند، عبث خواهند بود و آخر سر اینکه با پذیرش این دو

دیدگاه، آدمی در تعلیم و تربیت اهمال خواهد کرد تا هر کسی بر حسب طبیعت خود رود و این

موجب خلل در نظام اجتماعی و حتی به خطر افتادن بقای نوع آدمی خواهد بود (طوسی، ۱۳۹۴:

۱۰۲). دلیل اثبات دیدگاه سوم این است که «به عیان مشاهده می‌افتد که کودکان و جوانان به پرورش و مجالست کسانی که به خلقی موسومند یا به ملابست و ملازمت افعال ایشان آن خلق را فرامی‌گیرد؛ هرچند پیشتر به خلقی دیگر موصوف بوده‌اند» (طوسی، ۱۳۹۴: ۱۰۲). تفصیل این برهان بدین شرح است:

و اما دلیل حکمای متأخر بر آنکه هیچ خلق طبیعی نیست آن است که می‌گویند که هر خلقی تغییر پذیرد و هر آنچه تغییر پذیرد طبیعی نبود نتیجه دهد که هیچ خلق طبیعی نبود و این قیاسی صحیح است بر صورت ضرب دوم از شکل اول. مقدمه صغری به بیانی که گفته آمد از شهادت عیان و وجوب تأدیبات احداث و حسن شرایع، که سیاست خدای تعالی است، ظاهر است و مقدمه کبری نیز در نفس خود بین است؛ چه همه کس به ضرورت داند که طبع آب را، که مقتضی میل او است به سفلی تغییر نتوان کرد تا میل کند به جهتی دیگر و طبع آتش را از احراق بتوان گردانید و در دیگر امور طبیعی بر این مثال؛ پس اگر خلق طبیعی بودی عقلاً به تأدیبات کودکان و تهذیب جوانان و تقویم اخلاق و عادات ایشان نفرمودندی و بر آن اقدام نمودندی (طوسی، ۱۳۹۴: ۵ و ۱۰۴).

البته شاید بتوان در التزام خواجه نصیر به این رأی در مواضع دیگر اخلاق ناصری تردید کرد. طوسی در مقاله دوم از ما می‌خواهد تا همسایگانی برگزینیم که اهل شر و فساد و «موزی طبع» نباشند (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۱۰) و در فصل چهارم همین مقاله از کودکانی سخن می‌گوید که بالطبع حیا بر ایشان غالب است و از همین روی استعداد تأدیب در ایشان بیشتر است (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۲۲) یا در جایی دیگر سبب وجود ملکات نفسانی را طبیعت یا عادت می‌داند (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۰۱) و نیز می‌گوید: «در کودکان ظاهر است که بعضی مستعد قبول آداب باشند به آسانی و برخی به دشواری و جمعی را طبع از قبول آن متنفر بود» (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۰۵). چنین مواردی را باید بر همان معنایی حمل کرد که در اینجا در دیدگاه سوم از آن سخن رفت. طوسی اگرچه اخلاق را استعدادی طبیعی نمی‌داند با کمک گرفتن از طب قدیم و تفاوت میان طبع و مزاج، می‌پذیرد که کسانی به لحاظ مزاجی ممکن است برای برخی امور اخلاقی مستعدتر باشند. خلاصه اینکه، از نظر طوسی اخلاق، که در دیدگاه او تقریباً با فضیلت مساوق است، طبیعی نیست و از این رو، تربیت اخلاقی بامعنا و البته لازم است: «او باید دانست که هیچ کس بر فضیلت مفطور نباشد، چنانکه هیچ آفریده را نجار یا کاتب یا صانع نیافرینند» (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۵۲).

۲- در تربیت اخلاقی کودک باید به طبیعت اقتدا کرد.

یکی از ویژگیهای مهم جهان پیشامدرن، تقدم طبیعت بر صنعت است. نزد انسان پیشامدرن، طبیعت دارای نوعی تقدس است و او در همه چیز طبیعت را الگوی خود می‌داند. طوسی به عنوان یکی از نمایندگان این فراروایت، کاملاً به آن خودآگاه است: «طبیعت به منزله معلم و استاد است و صنعت به مثابه متعلم و تلمیذ و چون کمال هر چیزی در تشبه آن چیز بود به مبدأ خویش، پس کمال صنعت در تشبه او بود به طبیعت» (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۴۹). رویکرد انسان مدرن بدین لحاظ دقیقاً در مقابل رویکرد انسان پیشامدرن است. از نظر دکارت^۱، که یکی از نقش‌آفرینان اصلی دوران مدرن به‌شمار می‌رود، طبیعت در موضع دشمن رفاه بشری است و نجات بشر در به‌کارگیری عقل است تا آگاهانه قوانینی را بنیاد نهد. دکارت اندیشه‌ها و نظریاتی که عقل خودآیین^۲ پرداخته است بر مقامی بالاتر از دریافتهای خام و طبیعی انسان می‌نشانند. با دکارت طبیعت به مسئله و عقل به ابزاری برای گشودن آن بدل می‌شود. دگرگون ساختن جهان طبیعی ابزار دستیابی به خوشبختی است. «آموزه‌های دکارتی، شکلی از عقل تجویزی را پدید می‌آورد که قانونهای خود را به طبیعت تحمیل می‌کند. این شکل خوانش با رؤیای دکارت، که: «ما به سروران و دارندگان طبیعت بدل خواهیم شد» (گفتار در روش)، یکسره همخوان است» (اسمیث، ۱۳۸۰: ۴۳).

یکی از مواردی که در آن بخوبی این تفاوت رویکرد پیشامدرن در تقدم طبیعت بر صنعت و رویکرد مدرن بر تقدم صنعت بر طبیعت بروز می‌کند در موضوع آموزش و تربیت به‌طور کلی و در تربیت اخلاقی به‌طور خاص است. نصیرالدین در اخلاق ناصری، همان فراروایت تقدم طبیعت بر صنعت را بر تربیت اخلاقی می‌افکند و نتیجه می‌گیرد:

چون تهذیب اخلاق و اکتساب فضایل، که ما به صدد معرفت آن آمده‌ایم، امر صناعی است در آن باب اقتدا به طبیعت لازم بود و آن‌چنان باشد که تأمل کنیم تا ترتیب وجود و قوی و ملکات در بدو خلقت بر چه سیاق بوده است؛ پس در تهذیب همان تدریج نگاه داریم (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۵۰ و نیز ۲۲۲).

نصیرالدین معتقد است قوای آدمی طی مراحل و بتدریج حادث می‌شود؛ ابتدا قوه شهویه و سپس قوه غضبیه و نهایتاً قوه تعقل حادث می‌شود. از این رو «طالب فضیلت را در تحصیل کمالی

1 - Rene Descartes (1596- 1650)

2 - Autonomy

که متوجه بدان باشد به همین قانون اقتدا باید نمود و در تهذیب قوتها سیاق و تریبی که از طبیعت استفادت کرده باشد رعایت کرد و ابتدا به تعدیل قوت شهوت؛ پس به تعدیل قوت غضب و ختم بر تعدیل قوت تمیز کرد» (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۵۱). وجه دیگر این اقتدای به طبیعت در تشبیه علم اخلاق به علم طب خود را نشان می‌دهد. طوسی می‌گوید همان‌گونه که طب به طبیعت اقتدا می‌کند و در این اقتدا اول به دنبال حفظ سلامتی و دوم در تلاش برای رفع علت بیماری است، علم اخلاق هم باید اول در پی حفظ فضیلت و دوم در تلاش برای رفع رذیلت باشد: «مناسبتین صناعات بدین صناعت، صناعت طب است که بر تجوید بدن مقصور است؛ چنانکه این صناعت بر تکمیل نفس مقصور است؛ پس اقتدایی که در این صناعت به طبیعت لازم باشد، شبیه اقتدای طبیعت بود در صناعت طب به طبیعت و از این جهت بعضی از حکما این صناعت را طب روحانی خوانند» (طوسی، ۱۳۵۶: ۳-۱۵۲).

تقدم طبیعت بر صناعت در تربیت اخلاقی ظهورات دیگری نیز در اخلاق ناصری دارد. از جمله موارد پیروی صناعت تربیت از طبیعت در تطبیق روشهای تربیتی بر مراحل رشد روانی و بدنی کودک است که خواجه نصیر آن را در پرورش کودکان مهم می‌داند. یکی از احادیث مورد علاقه نصیرالدین در اخلاق ناصری این حدیث پیامبر اکرم (ص) است که: «نکلم الناس علی قدر عقولهم» (با مردم به میزان فهم ایشان سخن می‌گوییم) (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۸۳). از این رو، خواجه معتقد است با کودکان نیز باید به قدر عقولشان صحبت کرد: «کودک در ابتدای فطرت مقتضای طبیعت اظهار کند؛ چه قوت رویت او بدان درجه نرسیده باشد که احوال و اراده خویش را به حیل و خدیعه پوشیده گرداند» (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۰۵)؛ در نتیجه ابتدا بدون دلیل و برهان باید فضایل اخلاقی را کسب کنند و آن‌گاه در مراحل بعدی آنچه آموخته‌اند بر ایشان مبرهن شود: «تعلیم علوم بر تدریجی که یاد کردیم، اول علم اخلاق و بعد از آن علوم حکمت نظری، آغاز کند تا آنچه در مبدأ به تقلید گرفته باشد او را مبرهن شود» (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۲۷). حتی در اینکه کودک باید چه علم و فنی را فراگیرد، نظر به طبیعت کودک پیشنهاد می‌شود: «و اولی آن بود که در طبیعت کودک نظر کنند و از احوال او به طریق فراست و کیاست اعتبار گیرند تا اهلیت و استعداد چه صناعت و علم در او مفسور است، او را به اکتساب آن نوع مشغول گردانند» (طوسی، ۱۳۵۶: ۸ و ۲۲۷).

در موضوع کسب عادت نیز همچنان تقدم طبیعت بر صناعت به نوعی به چشم می‌خورد. طوسی و دیگر حکیمان مسلمان، اگرچه بر آنند خلُق، طبیعی نیست در عین حال معتقدند بعد از

اینکه امری برای انسان به صورت ملکه درآید به طبع ثانی او تبدیل می‌شود. ارسطو معتقد بود به دلیل تکرار، توانایی کسب‌شده تقریباً طبیعی یا طبیعت دوم می‌شود: «به محض اینکه چیزی عادت شود تقریباً طبیعی می‌شود؛ زیرا عادت شبیه طبیعت است؛ زیرا آنچه غالباً اتفاق می‌افتد شبیه چیزی است که همواره رخ می‌دهد؛ امور طبیعی همواره اتفاق می‌افتد؛ امور عادت‌شده غالباً و مکرراً» (Rhetoric, 1370a). همان‌گونه که تغییر فصول سال یا متحرک بودن سیارات، ذاتی و طبیعی است، اگر امری برای آدمی به صورت ملکه درآید، گویی طبیعی و ذاتی او می‌شود و آن‌گاه عمل اخلاقی براحتی و بدون رویت و تکلف از او صادر خواهد شد. پس عمل بر اساس ملکات نفسانی به نوعی پیروی از طبیعت است. ممکن است گفته شود که رذیلتها نیز نوعی ملکه نفسانی است و بنابراین در مورد آنها هم باید این حکم صادق باشد. اگر چه فعل رذیلانه، می‌تواند پیروی از طبع رذیلانه به عنوان طبع ثانی فرد باشد و از این رو، پیروی از طبیعت تلقی شود، نکته‌اضافه دیگری در اینجا هست که مطابق آن فضیلت‌ها با طبیعت سازگار و رذیلتها با طبیعت ناسازگار است. یکی از اصول مهم مورد باور حکمای اسلامی، تحت تأثیر یونانیان باستان، اصل اعتدال است. از نظر ایشان، طبیعت، معتدل است؛ از این رو، مثلاً در بدن انسان سالم تعادل میان اجزا حاکم است و بیماری مساوی خروج از این اعتدال و بنابراین خلاف طبیعت است: «طیب در حال بدن انسان نظر کند از جهت اعتدالی که به حسب ترکیب اعضای مجموع ترکیب را حاصل آید و آن اعتدال مقتضی صحت بدن و مصدر افعال بود بر وجه کمال تا اگر آن اعتدال موجود بود آن را محافظت کند و اگر مفقود گردد استعادت نماید» (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۰۸). بر همین سیاق، فضیلت حالت اعتدال و رذیلت خروج از آن است؛ لذا پیروی از فضیلت، نوعی پیروی از طبیعت به‌شمار می‌آید. «[اگر] رسوخ و استحکام رذیلت به غایت بود پس به ارتکاب اسباب رذیلتی که ضد آن رذیلت بود در قمع و قهر آن استعانت باید جست و شرط تعدیل نگاه داشت؛ یعنی چون آن رذیلت روی در انحطاط نهد و به رتبه وسط، که مقام فضیلت بود نزدیک رسد، ترک آن ارتکاب باید گرفت تا از اعتدال در طرف دیگر مایل نشود و به مرضی دیگر ادا نکند و این صنف علاج به منزلت معالجه سمی بود که تا طیب مضطرب نشود بدان تمسک نکند» (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۷۱). خلاصه اینکه در نظر خواجه نصیر به پیروی از اسلاف یونانی او، الگویی از رفتار عمومی یا نظامی از آنچه باید یا نباید انجام شود، وجود دارد که از طبیعت جهان و طبیعت انسان نشأت می‌گیرد.

حال اگر به آموزش و تربیت آرمانی از نظر کانت به عنوان یکی از نمایندگان تفکر مدرن نظر

کنیم بخوبی می‌توان تقدم صنعت را بر طبیعت در نگاه او ردیابی کرد. کانت در اندیشه‌هایی درباره آموزش و پرورش «بر آموزش سنتی خرده می‌گیرد که صراحتاً فهم، تصور و حتی خود عقل را فدای حافظه می‌کند. کانت منکر ارزش حافظه نیست و پرورش آن را لازم می‌داند؛ ولی آموزشی که تنها بر حافظه مبتنی باشد، سطحی و مخصوصاً زیانبار» (کانت، ۱۳۷۴: ۴۵) می‌خواند. دلیلی که کانت در اینجا برای مدعی خود مطرح می‌کند بسیار قابل توجه است: «درس مذهب اصالت کانت این است که اشیا باید بر مبنای تفکر تنظیم شود و نه فکر بر اساس اشیا. به همین دلیل حافظه، که بر مبنای اشیا تنظیم می‌شود، نباید فرصت اساسی تعلیم و تربیت را تشکیل دهد؛ بلکه باید لحظه‌ای ثانویه به‌شمار آید، حافظه به دلیل فهم و قضاوت پرورش خواهد یافت... در حافظه ذهن خود را گم می‌کند؛ زیرا دیگر آفریننده نیست... از طریق حافظه... آدمی طبق اشاره ظریف کانت به سوی بردگی می‌لغزد» (کانت، ۱۳۷۴: ۶ و ۴۵)؛ پس می‌توان نتیجه گرفت حافظه‌محوری فرع بر تقدم طبیعت بر صنعت در اندیشه خواجه نصیر، و تأمل محوری فرع بر تقدم صنعت بر طبیعت در اندیشه‌ورزان عصر جدید است.

۳- در تربیت اخلاقی حفظ سنتها و ارزشهای اخلاقی مقدم بر نقد آنهاست.

نمود تقدم طبیعت بر صنعت در تفکر پیشامدرن و تقدم صنعت بر طبیعت در تفکر مدرن در حوزه تربیت اخلاقی، تأکید اولیه بر حفظ سنتها، ارزشها و آداب اخلاقی جامعه یا در مقابل، نقد سنتها، ارزشها و آداب اخلاقی جامعه و در پی آن خلق جایگزینهای آنها برای جامعه است. نتیجه تأکید بر حافظه در جهان پیشامدرن در اخلاق فضیلت به عنوان بارزترین نمود اخلاق این دوره، نوعی اخلاق محافظه‌کارانه است. اخلاق فضیلت ذاتاً محافظه‌کار، و در برابر تغییرات مقاوم است. اخلاق فضیلت در صدد حفظ وضعیت موجود است؛ حتی حد وسط نیز محافظه‌کارانه است. شجاعت برای یک نفر، تهور برای دیگری است و احتیاط برای یک نفر، بزدلی برای دیگری. این سبب خواهد شد هر کس رفتار خود را حد وسط و موجه بداند (واینگ^۱، ۲۰۰۶: ۶۴).

بررسی ریشه‌شناختی واژه ethics در زبان یونانی و تحول آن در طول تاریخ می‌تواند شواهد جالب دیگری در این زمینه ارائه کند. Ethics از ریشه ethos است و این واژه هم به ηθος به معنای آداب و رسوم اشاره دارد و هم به εθος به معنای عادت و عادت دادن. ηθος در اصل به معنای رابطه محل سکنی و عادات و شیوه‌های زندگی است که در آن محل حاکم است. در واقع «دامنه

این اصطلاح در دیرینه‌ترین متون یونانی به لحاظ معنا، بسیار فراتر از تضییق آن در نظریه ارزشها به آداب اخلاقی و رسوم است» (ریتر و دیگران، ۱۳۹۴: ۱). نظام ηθος، بر خلاف νόμος (قانون) از دایره اراده انسان بیرون است و در اختیار او نیست. ηθος به عنوان «آداب بزرگتران» ادعای اعتبار دارد؛ زیرا همواره از پیش معتبر بوده و قبل از هرگونه تأملی مقبولیت یافته است. در واقع وقتی می‌توان گفت فردی به جامعه‌ای تعلق دارد که اِتسی که افراد آن جامعه بر اساس آن با یکدیگر مفاهمه دارند، پذیرفته باشد و آن را از آن خود ساخته باشد. مشهور است معلمی از مردی فیثاغوری پرسید که بهترین تربیت برای پسرش کدام است. او پاسخ داد: هنگامی که تو از او شهروندی برای قومی بسامان بسازی (ریتر و دیگران، ۱۳۹۴: ۴). از سوی دیگر ارسطو در اخلاق نیکوماخوس در همان ابتدای کتاب دوم، می‌گوید ηθος (که در زمان ارسطو معنای ضیقتری یافته بود و نه به هر آداب و رسومی، بلکه به آداب و رسوم و امور اخلاقی اطلاق می‌شد) با اندک تغییری از واژه εθος به معنای عادت مشتق شده است (EN, 1103a). پس در فهم ارسطو از اِتس دو معنا وجود دارد: یکی آنچه تحت عنوان آداب و سنتهای گذشتگان و تبار خوب نیکان است و در اراده جمعی قوم ریشه و اعتباری همپای قوانین دارد. این جنبه عینی^۲ مفهوم اِتس است؛ اما جنبه ذهنی^۳ مفهوم اِتس، همان عادت راسخ در اجرای فعل یا ملکه است؛ از این رو، «تربیت از دیدگاه ارسطو، عادت دادن غایتمند خویش به کار صحیح است که در عرصه خصوصی و نیز در عرصه عمومی از طریق «عادات منزل» و «قوانین و آداب اخلاقی دولت‌شهر» به دست می‌آید (در دولت‌شهرها، قانون و آداب قدرتمند است؛ هم‌چنانکه در منازل، فرمان‌پدران و عادات)» (ریتر و دیگران، ۱۳۹۴: ۱). حکمای مسلمان در معادل قرار دادن خُلُق با اِتس بیشتر بر جنبه ذهنی آن تأکید کرده و از این رو، مفهوم عادت و ویژگیهای پایدار نفسانی را در آن برجسته کرده‌اند؛ هرچند مفهوم عادت نوعی سرسپردگی بدون تأمل به سنتها و آداب گذشتگان را در خود دارد. راغب اصفهانی، ضمن هم‌ریشه دانستن خُلُق و خُلُق و تشبیه آن دو به شرب و شرب، معتقد است اگر بخواهیم به شکل ظاهری افراد اشاره کنیم و خلقت ظاهری آنان مد نظرمان باشد از تعبیر خُلُق استفاده می‌کنیم؛ اما اگر در پی بیان ویژگیهای درونی افراد باشیم که با چشم دیده نمی‌شود از واژه خُلُق بهره می‌بریم و بنابراین اخلاق به معنای ویژگیهای پایدار نفسانی فرد است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۷). تعریف

1 - νόμος

2 - Objective

3 - Subjective

حکمای اسلامی از خُلق به عنوان ملکهٔ راسخهٔ نفسانی (در برابر حالاتی مانند شهوت، غضب، حزن، شادی و... که کیفیات غیر راسخ نفسانی است) (طوسی، ۱۳۵۶، ۱۰۱؛ ابن مسکویه، ۱۴۱۵، ۵۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۴-۱۲۱)، شاهی بر این مدعاست که تأکید ایشان بر جنبهٔ ذهنی اِتس بوده است. باید دقت کرد که این مرحله، که در جهان مسیحی نیز وجود داشته است، واسطه‌ای مهم برای انتقال به جهان مدرن است که در آن نهایتاً با هر دو معنای آداب اخلاقی (اتس) مقابله می‌شود. توضیح اینکه در نظر ارسطو، همان‌گونه که بیان شد، آداب اخلاقی هم نوعی تعیین معیار اجتماعی برای عمل است و هم عادت راسخ در اجرای فعل یا همان ملکه. اخلاف ارسطو، همچون حکمای مسلمان، آداب اخلاقی را صرفاً آداب نفس و استوار بر پایهٔ اصول درونی نفس، و یا لاقلاً این جنبه را برجسته‌تر کردند. البته رواج اخلاق دینی و اخلاق صوفیانه و عرفانی نیز در این تغییر جهت، بی‌تأثیر نبود.

کانت به عنوان یکی از چهره‌های برجستهٔ دوران مدرن با ابتدای اخلاق خود بر آزادی و خودآیینی و اینکه قانون اخلاقی باید به نحو ماتقدم بر عقل استوار باشد با هر دو مؤلفه به مقابله برخاست. آداب اخلاقی جامعه نه به نحو ماتقدم قابل استنتاج است و نه خودآیینی کانتی می‌تواند ملکه شدن افعال اخلاقی را تاب آورد. از نظر کانت، فضیلت نباید هیچ‌گاه به عادت مبدل شود؛ بلکه باید همواره به نحو کاملاً نو و اصیل از طرز تفکر برآید. «در فعلی که مطابق عادت باشد، هرگونه خودآیینی اخلاقی محو می‌شود» (ریتر و دیگران، ۱۳۹۴: ۳). در برابر حافظه، که ابزار آموزش و تربیت در جهان پیشامدرن است در جهان مدرن این عقل خودآیین است که می‌خواهد ارزش آفرین باشد. شاید بزرگترین پرسش تربیت اخلاقی در عصر حاضر، یافتن حد وسطی میان این دو فراروایت است.

۴ - برای تخلُّق به فضیلت‌های اخلاقی لازم است کودک به تکرار عمل با هدف کسب عادت واداشته شود.

مشهور است که ارسطو در کتاب هفتم اخلاق نیکوماخوس در بحثی با عنوان آکراسیا^۱ از اتحاد معرفت و فضیلت نزد سقراط انتقاد می‌کند. نزد سقراط، علت مؤثر بر عمل صرفاً معرفت است به گونه‌ای که هیچ علتی در مقابل معرفت روشن نمی‌تواند مانع عمل شود (NE, 1145b). از نظر ارسطو، معرفت برای عمل اگرچه لازم است، کافی نیست. او در جایی می‌گوید: «عقل و فکر

1 - ἀκρασία

به تنهایی هیچ چیز را به حرکت در نمی آورد» (NE, 1139a). ارسطو با قبول تأثیر معرفت بر عمل اخلاقی بر این عقیده بود که میل و شوق و عواطف، این توانایی را دارد که گاه به رغم معرفت و حتی معرفتی روشن، مانعی را بر سر راه عمل اخلاقی ایجاد کند به طوری که همچون «کسی که در خواب است و مست و دیوانه و کسانی که اختیارشان به دست عواطفشان است»، گویی دانش روشن از بین می رود و بعد از عمل ناپرهیزگاران، فرد دوباره صاحب دانش می شود (NE, 1147b). ارسطو از سقراط انتقاد می کند که جایی برای میل و شوق انسان در نظر نگرفته و از ضعف و سست عنصری به مثابه حقیقتی انسانی چشم پوشی کرده است. او نظر سقراط را «آشکارا بر خلاف واقعیات تجربی» می داند (NE, 1145b). از نظر ارسطو اگر کسی با وجود علم به غیر اخلاقی بودن دزدی هم چنان دزدی می کند، نه لزوماً به علت ناآگاهی از بدی دزدی، بلکه ممکن است به علت وسوسه امیال یا به عبارت دیگر، ناپایداری در تحقق معرفت اخلاقی باشد.

خواجه نصیر و اسلافش، این بخش از اخلاق نیکوماخوس را با تفسیر خاص خود مورد توجه و تأکید قرار دادند و تمرین، تکرار و به طور کلی کسب عادت را موجب تقویت اراده و اراده قوی را شرط غلبه بر انفعالات و امیال دانستند. خواجه نصیر، آگاهی یا از سر انتخاب عمل کردن را برای فضیلتمند شدن لااقل در مورد کودک چندان ضروری نمی بیند: «و علی الجملة ایشان را اجباراً و اختیاراً بر آداب ستوده و عادات پسندیده بدارند تا آن را ملکه کنند» (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۰۶). آنچه از نظر طوسی اهمیت دارد، عادت شدن عمل شبه فضیلتمندانه به هر شیوه ممکن با هدف غایی تقویت اراده برای غلبه بر هواهای نفسانی است. کودک در این نوع تربیت در مراحل ابتدایی، حق چون و چرا کردن در مورد ارزشها و فضیلت های اخلاقی را ندارد و این فرع بر اصل پیشین یعنی تقدم حفظ ارزشها بر نقد آنهاست. کودک باید به والدین و معلمان اخلاقی خود به چشم مراجع اقتداری بنگرد که سخن ایشان را، حتی بدون فهم چرایی آن، اگرچه با ترس، صرفاً اطاعت کند: «و طاعت پدر و مادر و معلم و نظر کردن به ایشان به عین جلالیت به عادت او کنند تا از ایشان ترسد» (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۲۳). البته کودک در آینده اگر «اهل علم» باشد، این فرصت را خواهد داشت تا از چرایی آنچه بر آن مجبور شده است، آگاه شود: «پس اگر اهل علم بود، تعلم علوم بر تدریجی که یاد کردیم، اول علم اخلاق و بعد از آن علوم حکمت نظری، آغاز کند تا آنچه در مبدأ به تقلید گرفته باشد او را مبرهن شود و بر سعادت که در بدو نما، بی اختیار، او را روزی شده باشد، شکرگزاری و ابتهاج نماید» (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۲۷). روشن است که از نظر نصیرالدین، آنچه مهم

است، اجرای عمل فضیلت‌مندانه یا به عبارت درست‌تر شبه فضیلت‌مندانه، حتی بدون آگاهی و انتخاب است و حتی اگر کسی بر چنین رفتاری تا پایان عمر از سر عادت و تقلید، مبادرت ورزد، همچنان می‌توان او را صاحب فضیلت دانست.

کسب عادت برای تقویت اراده در برابر انفعالات و امیال نفس به عنوان شیوه اصلی فضیلت‌مند شدن، خط اصلی تربیت اخلاقی در اخلاق ناصری است به گونه‌ای که دیگر روشها و اجزای این کتاب را می‌توان در پرتوی آن مورد بررسی قرار داد. اگر طوسی از تشویق و تنبیه یا اهمیت توجه به الگوها و هم‌نشینان کودک و ریاضت نفس سخن می‌گوید، همگی به گونه‌ای برای این است که به تقویت اراده برای استیلا بر امیال و هواهای نفسانی منجر می‌شود. خوب است در اینجا به روشهایی اشاره شود که خواجه نصیر به منظور تقویت اراده برای غلبه بر تأثیرات زیانبار هواهای نفسانی پیشنهاد می‌کند:

تشویق و تنبیه: برای ندانستن و جهل نمی‌توان دیگری را چندان سرزنش کرد؛ اما کسی که می‌داند ولی به علت مغلوب امیال شدن و ضعف اراده به معرفت خود عمل نمی‌کند، شایسته تنبیه است. هم‌چنین از آنجا که برای غلبه بر امیال و هواهای نفسانی، معرفت صرف کافی نیست، تنبیه و تشویق نیز ضرورت می‌یابد. از این رو، نصیرالدین تشویق و تنبیه را با هدف ملکه شدن فضایل اخلاقی در کودک و به عبارت دیگر، تقویت اراده برای غلبه بر امیال نفسانی لازم می‌داند: «و او را بر هر خلقی نیک که از او صادر شود، مدح گویند و اکرام کنند و بر خلاف آن توبیخ و سرزنش» (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۲۵) «و گروهی را که به مواعید خوب از کرامات و راحت به اصلاح توان آورد این معانی را در باب ایشان به تقدیم رسانند» (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۰۶). تأثیر تنبیه بر تقویت اراده تا بدان حد است که حتی تنبیه بدنی نیز برای تأمین این هدف مجاز شمرده می‌شود: «جماعتی [از کودکان] را که مستحق ضرب و توبیخ باشند، چیزی از این جنس به قدر حاجت در تأدیب ایشان لازم دانند» (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۰۶). در مقابل، فیلسوفی همچون کانت، که تربیت را مساوق عادت دادن نمی‌دانست، تنبیه را نیز بر نمی‌تابد: «اگر درصدد استقرار مبانی اخلاقی هستیم، نباید تنبیه کنیم. تقدس و تعالی اخلاق بدان پایه است که نباید با قرار دادن آن در ردیف انضباط از قدر آن بکاهیم» (کانت، ۱۳۷۴: ۱۲۸).

ریاضت دادن کودک: یکی از اصلیت‌ترین روشهای تقویت اراده، سختی دادن به نفس است. در تفسیر سنتی، ریاضت نفس صرفاً به دوران بزرگسالی مربوط نمی‌شود، بلکه فرایندی است که باید

از کودکی آغاز شود. خواجه نصیر برخلاف دیدگاه غالب امروزی با فراهم آوردن همه امکانات آسایش و رفاه برای کودک، حتی در صورت داشتن تمکن مالی بر آن، مخالف است: «و از خواب بسیار منع کنند که آن تغلیظ ذهن و امانت خاطر و خور اعضا آرد و به روز نگذارند بخوابد و از جامه نرم و اسباب تنعم منع کنند تا درشت برآید و درشتی خو کند و از خیش و سردابه به تابستان و پوستین و آتش به زمستان تجنب فرمایند و رفتن و حرکت و رکوب و ریاضت عادت او افکنند» (طوسی، ۱۳۷۴: ۲۲۵).

اهمیت همنشینان و الگوهای اخلاقی: یکی دیگر از روشهایی که می‌تواند بر تقویت اراده مؤثر باشد، اجرا و تکرار عمل، حتی به شکل ناآگاهانه و از سر اجبار است. از نظر طوسی، باید رفتار نیکو را آن قدر در گوش کودک خواند و او را به آن واداشت «تا چون بر آن برآید و سمع او از آن پر شود و تکرار و تذکار متواتر گردد به عادت گیرد» (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۲۳). از این رو، هرچه باعث شود کودک نسبت به رفتاری، به طور مکرر، مبادرت ورزد، موجب تقویت اراده و در نتیجه شکل‌گیری ملکه فضیلت در او می‌شود. یکی از بهترین و سراسرترین این روشها، همنشینی با کسانی است که آگاهانه یا ناآگاهانه به رفتاری مداومت دارند. البته به دلیل اینکه «نفس کودک ساده است و قبول صورت از اقران خود زودتر کند» (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۲۲)، این همنشینان لازم است به رفتار نیک مشغول باشند: «و باید که کودکان بزرگزاده، که به ادب نیکو و عادت جمیله متحلی باشند با او در مکتب بوند تا ضجر نشود و آداب از ایشان فرا گیرد و چون دیگر متعلمان را بیند در تعلم غبطه نماید و مباهات کند و بر آن حریص شود» (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۲۶). بار دیگر می‌توان این پیشنهاد خواجه نصیر را با سخن کانت مقایسه کرد که: «پرورش اخلاقی... نه بر تأدیب بلکه بر اصول مبتنی است. اگر بخواهند بنای آن را بر الگو، تهدید، تنبیه و نظائر آن بگذارند، همه چیز از دست می‌رود. در این حال نتیجه تأدیب (انضباط) است نه تربیت» (کانت، ۱۳۷۴: ۱۲۷).

مطابق آنچه بیان شد، می‌توان جدول ذیل را برای مقایسه رویکرد تربیتی ارسطو در اخلاق نیکوماخوس و رویکرد خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری ترسیم کرد:

جدول ۱: مقایسه رویکرد تربیتی ارسطو در اخلاق نیکوماخوس و رویکرد خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری

نزد ارسطو	نزد خواجه نصیرالدین طوسی
<p>اخلاق نیکوماخوس، اثری غایت‌شناختی است. غایت تربیت اخلاقی رسیدن به سعادت است و در اخلاق نیکوماخوس، سعادت، فعالیت مطابق با بهترین و کاملترین فضیلت است که از این رو، سعادت حقیقی در به فعلیت درآوردن فضیلت نظری یعنی سوفیا و در نتیجه در نظر محض است؛ یعنی استعداد نظری خود را فارغ از هرگونه عمل به فعلیت درآوردن و شبه‌خدایی شدن (خدا فکر محض است و شبیه او شدن به خواست او مشروط نیست) و در رتبه بعد، یعنی برای کسانی که قادر به داشتن این نوع سعادت نیستند، سعادت به فعلیت درآوردن فضیلت‌های اخلاقی و فضیلت عقلانی فرونسیس است که در پیوند با عمل است. هم‌چنین، خیرهای عرضی، یعنی خیرهایی که بود و نبودشان تابع صدفه است؛ مثل ثروت و نسب خوب به عنوان شرط لازم در این نوع سعادت دخیلند.</p>	<p>غایت‌شناختی اخلاق ارسطویی همچنان پابرجاست. دو قسم سعادت وجود دارد: سعادت تام رسیدن به «استنارت انوار الهی و استفاضة آثار نامتناهی» است که افعال آدمی، الهی محض و شبه‌خدایی شود (خدا خیر محض است و اتصال به او به افاضه خیر از جانب او منوط است). در رتبه بعد، سعادت ناقص است که بر خلاف سعادت تام از شایبه آلام و حسرات یا همان نداشتن یا از دست دادن خیرهای عرضی مستخلص نیست. خیرهای عرضی دخیل در سعادت، نه تابع صدفه، بلکه «عطیت» و «موهبت» خداوند متعال است. غایت نهایی رسیدن به فضیلت عدالت است و فضیلت عالی عدالت وقتی ممکن است که به اطاعت از قانون مقدس یا همان شریعت بینجامد که از خداوند نشأت می‌گیرد.</p>
<p>سعادت، ثابت یا مطلق نیست و بنابراین، قاعده‌ای واحد برای اطلاق در همه موقعیت‌ها وجود ندارد. از این رو، لازم است آدمی دارای توانایی درونی باشد که در این میان علاوه بر عادت شدن فضیلت اخلاقی به عنوان «مبنایی» برای آموزش، فرونسیس نیز برای تصمیم درست در هر موقعیتی ضرورت می‌یابد.</p>	<p>سعادت، ثابت و مطلق است و از این رو، موقعیت‌های اخلاقی چندان هم پیچیده نیست و پیروی آن ضرورت وجود فرونسیس نیز کمتر احساس می‌شود.</p>
<p>به علت پیچیدگی موقعیت‌های اخلاقی، امکان ارائه دستورالعمل کلی، که بتوان آن را برای همه موقعیت‌ها به کار گرفت، وجود ندارد. قاعده حد وسط راهنمایی کلی است، نه قاعده.</p>	<p>تبدیل شدن قاعده حد وسط به قاعده‌ای کلی و اطلاق آن بر قوای نفس افلاطونی و منحصر کردن فضیلت‌ها به چهار فضیلت حکمت، شجاعت، عفت و عدالت</p>
<p>تربیت اخلاقی پیوندی استوار با سیاست دارد. ارزشها به پولیس یونانی معطوف، و هدف نهایی از تربیت اخلاقی تربیت شهروند برای پولیس یونانی است.</p>	<p>تربیت اخلاقی با سیاست پیوند چندانی ندارد و ارزشها جهانشمول و مطلق است که گاهی تأییداتی از منابع دینی نیز دریافت می‌کند. تمامی روابط اجتماعی و سیاسی، بلکه به طور کلی عالم خارج از فضیلت‌ها سلب می‌شود و فضیلت‌ها صرفاً در خدمت ارتقای خویشتن و راه یافتن نفس به خود قرار می‌گیرد.</p>
<p>قالب زبانی و تنظیم محتوا در اخلاق نیکوماخوس، تنظیمی کاملاً فلسفی است.</p>	<p>قالب زبانی و تنظیم محتوا صرفاً فلسفی نیست و در مواردی گویی از زبان حکیمی همه‌چیزدان، بدون تلاش برای مدلل کردن آنها یا سنجش آنها با نظر رقیب و با زبانی دستوری ارائه می‌شود.</p>
<p>ارسطو در اخلاق نیکوماخوس بعد از تقسیم فضیلت‌ها به دو دسته عقلی و اخلاقی، راه پرورش فضیلت‌های عقلی را آموزش و راه پرورش فضیلت‌های اخلاقی را عادت می‌داند.</p>	<p>خواجه نصیر با در نظر نگرفتن این تقسیم و بردن فضایل عقلی ذیل فضیلت حکمت، اولاً به جایگاه ویژه‌ای توجه نمی‌کند که ارسطو برای فضایل عقلی قائل است و ثانیاً عادت و ملکه شدن راه، که نزد ارسطو صرفاً برای فضیلت‌مند شدن در فضیلت‌های اخلاقی پیشنهاد شده بود به فضیلت‌های عقلی نیز تسری می‌دهد.</p>

ادامه جدول ۱: مقایسه رویکرد تربیتی ارسطو در اخلاق نیکوماخوس

و رویکرد خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری

نزد ارسطو	نزد خواجه نصیرالدین طوسی
فضیلت‌های اخلاقی بدون فرونسیس شکوفا نمی‌شود.	به‌رغم توجه نصیرالدین به نقش برجسته قوه ناطقه و فرونسیس (حکمت عملی) در تحقق دیگر فضیلت‌های اخلاقی، همکاسه کردن همه فضایل در روش کسب عادت مکانیکی موجب می‌شود عملاً شیوه متمایزی برای پرورش فرونسیس پیشنهاد نشود.
اگرچه ارسطو به این رویکرد خود را نزدیکتر می‌داند که راه کسب فضیلت عادت است به طور مطلق نافی دو رویکرد دیگر یعنی فضیلت ناشی از استعداد طبیعی یا آموزش هم نیست.	به طور قطع هیچ خلقی طبیعی نیست؛ اگرچه برخی از استعداد‌های اخلاقی به مثابه مزاج مورد تأیید قرار می‌گیرد.
اگرچه فراورایت تقدم طبیعت بر صنعت در رویکرد ارسطو حاکم است، جایگاه ویژه سوفیا و فرونسیس مانع این است که صرفاً حافظه‌محوری حاکم شود.	تقدم طبیعت بر صنعت تثبیت می‌شود و با تضعیف جایگاه سوفیا و فرونسیس، حافظه‌محوری در برابر تأمل‌محوری بویژه در تربیت اخلاقی تقوم می‌یابد.
احترام به سنت و حفظ ارزشها بر تغییر و به روز کردن آنها مقدم است و گذشته جهت زمان حال را تعیین می‌کند. آداب اخلاقی هم نوعی تعیین معیار اجتماعی برای عمل است و هم عادت راسخ در رفتار یا همان ملکه.	احترام به سنت و حفظ ارزشها بویژه ارزشهای دینی بر تغییر و به روز کردن آنها مقدم است. آداب اخلاقی صرفاً آداب نفس و استوار بر پایه اصول درونی است.
توجه به ضعف اراده (آکراسیا) در اخلاق نیکوماخوس وجود دارد؛ هرچند علت چرایی فضیلتمند شدن از طریق تکرار عمل نیست.	اراده مهمترین واسطه در تکرار و تمرین عمل فضیلتمندانه برای رسیدن به فضیلت است. کسب عادت برای تقویت اراده در برابر انفعالات و امیال نفس شیوه اصلی فضیلتمند شدن است و دیگر روشها مانند تشویق و تنبیه، ریاضت دادن کودک و همنشینان نیکو با هدف تقویت اراده صورت می‌پذیرد.
کسب عادت به معنای رسیدن به نقطه‌ای است که کودک نسبت به چیزهای درست در زمانهای درست و به شکل درست لذتها و دردهای درست داشته باشد و رسیدن به چنین نقطه مطلوبی جز با پرورش عواطف با در نظر گرفتن نقش باورها در این میان ممکن نخواهد بود. تمرین فضیلتمند شدن در نهایت تمرین انتخابگری است.	یادگیری فضیلت، یکنواخت، مکانیکی و بدون استفاده ضروری از فکر است. تکرار عمل فاقد «حالت روحی خاص»، که بنا به تعریف ارسطو باید ملازم عمل فضیلتمندانه باشد، نیز می‌تواند موجب تقویت اراده شود.
فضیلت، تشکیکی است؛ اما داشتن «امر واقع» و «مبادی» از طریق کسب عادت صرفاً شرط فضیلت‌مندی است؛ نه خود فضیلت‌مندی.	فضیلت، تشکیکی است؛ اما حتی کسی که از سر عادت و تقلید، عمل فضیلت‌مندانه انجام دهد، صاحب فضیلت است؛ اگرچه از مراتب دانی آن.
با اهمیت یافتن عقل فرونسیسی جایی برای انتخاب و تجربه شخصی گشوده می‌شود.	با کم‌رنگ شدن فرونسیس، نقش الگوها در تربیت اخلاقی پررنگتر می‌شود.

نتیجه‌گیری

اخلاق ناصری بویژه در حوزه تربیت اخلاقی از طریق تهذیب‌الاخلاق ابن مسکویه با اخلاق نیکوماخوس پیوند استواری می‌یابد. اگرچه میان گفته‌های خواجه نصیر در اخلاق ناصری و ارسطو در اخلاق نیکوماخوس در زمینه تربیت اخلاقی، همانندیهای انکارناپذیری هست، تفاوت‌های مهمی

نیز در این میان قابل مشاهده است. در سه اصل اولیه تربیت اخلاقی، که در این مقاله بحث شد، یعنی «هیچ خلقی طبیعی نیست»، «در تربیت اخلاقی باید به طبیعت اقتدا کرد» و «در تربیت اخلاقی حفظ سنتها و ارزشهای اخلاقی بر نقد آنها مقدم است»، بیشترین همانندی میان دو رویکرد ارسطو و خواجه نصیر قابل پیگیری است که نشان از این دارد که هر دو در برابر تربیت اخلاقی در جهان مدرن درون یک فراروایت قرار می‌گیرند؛ اما در اصل چهارم یعنی «برای تخلق به فضیلت‌های اخلاقی لازم است کودک به تکرار عمل با هدف کسب عادت واداشته شود»، با توجه به جایگاه حائز اهمیتی که حکمت عملی (فرونسیس) و به طور کلی عقلانیت در اخلاق نیکوماخوس دارد، به نظر می‌رسد خوانش خواجه نصیر از کسب عادت ارسطو تنها خوانش ممکن نیست و می‌توان تفسیرهای دیگری از ارسطو ارائه کرد که حق فضایل عقلی و از جمله فرونسیس بخوبی ادا شده باشد که از نظر ارسطو بدون آن فضیلت‌های اخلاقی ممکن نخواهد بود. تفسیر خواجه نصیر، همچون دیگر اسلاف خود در جهان اسلام و اقران خود در جهان مسیحی، احتمالاً پیامد جدا کردن اخلاق از بافت جامعه یا پولیس یونانی و تحت تأثیر تفاسیر نو افلاطونی است. تعهد خواجه نصیر به دینی جهانشمول هم‌چون اسلام نیز، که نزدیکی بیشتر علم اخلاق به قاعده‌محوری ریاضیاتی و دوری از موقعیت‌نگری ارسطویی را نتیجه می‌دهد در این روایت از ارسطو نقش مهمی داشته است.

منابع

- ابن مسکویه، احمد ابن محمد (۱۴۱۵ه.ق.). تهذیب‌الاخلاق. قم: انتشارات بیدار.
- ارسطو (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- اسمیث، گرگوری بروس (۱۳۸۰). نیچه و هایدگر و گذار به پسامدرنیته. ترجمه علیرضا سید احمدیان، تهران: نشر پرسش.
- پورحسن، قاسم (۱۳۸۵). بررسی تأملات خواجه نصیرالدین طوسی در دانش اخلاق. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز. پیاپی ۲۰: ۳۳ تا ۴۸.
- راغب اصفهانی (۱۴۱۲). مفردات الفاظ قرآن. تحقیق صفوان عدنان داوودی. مصر: دارالقلم.
- ریتر، یواخیم و دیگران (۱۳۹۴). فرهنگنامه تاریخی مفاهیم فلسفه. ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی و بهمن بازوکی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه فرهنگی - پژوهشی نو ارغنون.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۶ه.ق.). نه‌ایه‌الحکمه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۹۱). خواجه نصیرالدین و فهم اغراض حکمت عملی یونانی در استاد بشر: پژوهش‌هایی

در زندگی، روزگار، فلسفه و علم خواجه نصیرالدین طوسی، گروهی از نویسندگان با ویرایش و گزینش حسین معصومی همدانی، محمدجواد انوری، تهران: میراث مکتوب.

کانت، ایمانوئل (۱۳۷۴). *تعلیم و تربیت: اندیشه‌هایی درباره آموزش و پرورش*. ترجمه غلامحسین شکوهی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

کلباسی، حسین؛ الهیان، مجتبی؛ محرابی، الهام (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی اندیشه اخلاقی ارسطو و خواجه نصیرالدین طوسی. *مجله فلسفه دین*. س ۱۳. ش ۳: ۳۷۹ تا ۴۰۶.

مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۸). جایگاه آثار اخلاقی طوسی در فلسفه، تشیع و تصوف. ترجمه پروانه عروج نیا، *مجله معارف*. س ۱۶. ش ۳: ۸۵ تا ۱۰۲.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۵۶). *اخلاق ناصری؛ به تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری*. تهران: انتشارات خوارزمی.

یثربی، یحیی (۱۳۹۰). اخلاق ناصری برای جهان جدید کارآمد نیست. *ماهنامه علوم انسانی مهرنامه*. ش ۱۰.

Aristotle (1980) *The Nicomachean Ethics* (NE), Oxford: Oxford University Press.

Aristotle (2004) *Rhetoric*, translated by W. Rhys Roberts, Courier Corporation

Fakhry, Majid (1994). *Ethical Theories in Islam*, E.j. Brill.

Fakhry, Majid (1998a). "Ethics in Islamic Philosophy", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

Fakhry, Majid (1998b). "Ibn Miskawayh", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

Von Wright, Georg Henrik (1963). *The Varieties of Goodness*, Routledge & Kegan Paul Ltd Broadway House

Winge, Colin (2006). *Moral Education Beyond the Teaching Right and Wrong*, Springer.

