

مقدمه

محسن فانی کشمیری از علمای قرن یازده (متوفای، ۱۰۸۱ق)، صاحب کتاب *اخلاق عالم آرا یا اخلاق محسنی* است. این کتاب، مانند اغلب کتاب‌های اخلاقی حکمای مسلمان، در سه بخش تہذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن نگاشته شده است. وی در نگارش این کتاب متأثر از *اخلاق ناصری* خواجه نصیر طوسی و *لوامع الاشراف* محقق دوانی است. نظریه اخلاقی‌ای که کشمیری در این کتاب طرح می‌کند، فضیلت‌گرایی اخلاقی، از نوع ارسطویی آن، مبتنی بر نظریه اعتدال یا حد وسط طلائی است. در تاریخ اخلاق اسلامی، دیدگاه‌های اخلاقی افلاطون و ارسطو، بخصوص نفس‌شناسی افلاطونی و قاعده حد وسط ارسطویی، بیشترین تأثیر را بر حکمای مسلمانی که رویکرد فلسفی به اخلاق داشتند، داشته است. به طوری که کندی، فارابی، ابن سینا، مسکویه، ابوالحسن عامری، خواجه نصیر طوسی، جلال‌الدین دوانی، منصور دشتکی، عضدالدین ایجی، ملامهدی نراقی و تعداد دیگری از حکمای اسلامی در کتاب‌های اخلاقی خود، رویکردی افلاطونی- ارسطویی به اخلاق، مبتنی بر نظریه اعتدال داشته‌اند. بررسی سیر تطور نظریه اعتدال از یونان باستان تا جهان اسلام، تحقیق مفصلی می‌طلبد که در یک مقاله نمی‌گنجد. اما به طور خاص، می‌توان به بررسی افرادی که بیشترین تأثیر را در این سیر تاریخی داشته‌اند، پرداخت. این مقاله قصد دارد به یکی از این افراد، به نام *محسن فانی کشمیری*، که ابتکارات و نوآوری‌های متعددی در نظریه اعتدال داشته است، بپردازد.

نظریه اعتدال در یونان باستان

نظریه اعتدال، به نظریه‌ای در اخلاق گفته می‌شود که هسته اصلی آن، قاعده اعتدال است. براساس این قاعده، که ارسطو مبدع آن است، هر فضیلت اخلاقی، در حد وسط بین دو رذیلت اخلاقی افراط و تفریط قرار دارد. در هر عمل و عاطفه‌ای همیشه باید حد اعتدال را انتخاب و رعایت کرد و از افراط و تفریط پرهیز نمود. اما نظریه اعتدال، علاوه بر قاعده اعتدال، مشتمل بر بخش‌های دیگری نیز هست که آن را از حد یک قاعده به حد یک نظریه داده است؛ بخش‌هایی از قبیل نفس‌شناسی، قوای نفس و فضایل آن، اجناس عالی فضایل و رذایل اخلاقی، روش معالجه امراض نفسانی که همه آنها مبتنی بر قاعده اعتدال هستند.

۱. افلاطون

قوای نفس از نظر افلاطون

افلاطون برای نفس انسانی، سه قوه عقل، شهوت و غضب قائل است. این قوا، به ترتیب مرکز ادراک و شناخت، تمایلات زیستی و حیاتی، و مرکز اراده و همت هستند (افلاطون، ۱۳۶۷، ص ۱۰۲۲). وی با

نوآوری‌های محسن فانی کشمیری در نظریه اعتدال

atrakhossein@gmail.com

حسین اترک / استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

دریافت: ۱۳۹۱/۸/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱/۲۵

چکیده

براساس نظریه اعتدال، که نظریه‌پردازان اول آن افلاطون و ارسطو هستند، اعتدال و میانه‌روی در هر عمل و احساسی موجب فضیلت اخلاقی و افراط و تفریط موجب رذیلت است. نظریه اعتدال، بیشترین رواج را در بین حکیمان مسلمانی، که رویکرد فلسفی به اخلاق داشتند، داشته است. اما تمامی این حکماء، تابع محض نظرات افلاطون و ارسطو نبوده‌اند و برخی ابتکارات و نوآوری‌هایی در این نظریه وارد کرده‌اند. یکی از این مبتکران، محسن فانی کشمیری است. وی تعداد اجناس عالی رذایل را برخلاف قول مشهور، که هشت عدد می‌دانست، دوازده عدد دانسته است. تعریف جدیدی از عدالت و رذایل مقابل آن، ظلم و انظلام ارائه کرد، برداشت جدیدی از حد رذایل مقابل با حد فضیلت اعتدال داشت. اشکالات و انتقادهایی به برخی نظرات محقق طوسی و جلال‌الدین دوانی داشت.

کلیدواژه‌ها: اخلاق اسلامی، نظریه اعتدال، فانی کشمیری، اخلاق محسنی، اخلاق عالم آرا.

تناظر جامعه و روح انسان، طبقات سه‌گانه جامعه (طبقه زمامداران و حاکمان، سپاهیان و جنگاوران، پیشه‌وران و عموم مردم) را در نفس انسان نیز جاری و منطبق می‌داند (همان، ص ۱۰۳۰). جزء عقلانی، به‌دنبال شناخت حقیقت است و آدمی به‌وسیله آن به شناسایی امور می‌پردازد. جزء خشم و اراده، که همواره خواهان قدرت، جاه و شهرت است و از این امور لذت می‌برد و جزء شهوانی، که وظیفه آن جلب نفع است و میل به خوردن، نوشیدن، شهوت و کسب ثروت دارد و از این‌گونه امور لذت می‌برد (همان، ص ۱۲۲۹-۱۲۳۰).

از نظر افلاطون برای تحقق فضایل اخلاقی در نفس، دو شرط لازم است: اول، تربیت روح یا جزء خردمند نفس. دوم، تربیت قوای شهوی و غضبی که عبارت است از: تابعیت آنها از قوه عقلی و رعایت اعتدال در اعمال و خواسته‌هایشان. تربیت خرد یا نفس عاقله به‌وسیله دانش، فلسفه و انس با خدایان دانش و هنر صورت می‌گیرد (همان، ص ۹۸۸). نیروی خرد تنها نیرویی در انسان است که شأنیت فرمانروایی بر اجزای دیگر نفس را دارد؛ چراکه فقط این جزء، قدرت تشخیص و داوری دارد و می‌تواند معین کند که برای هر یک از اجزای چه چیز مفید و چه مضر است (همان، ص ۱۰۳۲).

پس از تربیت جزء خرد، باید جزء خشم و غضب تربیت گردد. تربیت روحی و تربیت بدنی، مانند ورزش سبب می‌شود که خرد و خشم با یکدیگر هماهنگ شوند. خرد به‌وسیله ادبیات و موسیقی و دانش نیرو می‌گیرد. خشم در پرتو آهنگ و وزن، ملایم و معتدل می‌گردد. این دو نیرو، پس از تربیت باید زمام جزء سوم روح، یعنی هوس‌ها و تمایلات را که بزرگ‌ترین و سیری‌ناپذیرترین جزء روح است را به دست گیرند و نگذارند از لذایذ شهوانی به‌قدری برخوردار شود که روزبه‌روز بر نیروی خود بیفزاید و وظیفه خود را از یاد ببرد و درصدد سلطه بر دو جزء دیگر برآید؛ زیرا فرمان دادن درخور او نیست و اگر عنان به دست او افتد، تمام روح تباہ گردد (همان، ص ۱۰۳۱-۱۰۳۲).

فضایل چهارگانه اخلاقی

بر اثر تربیت و تهذیب قوای نفس، فضایل اخلاقی در نفس شکل می‌گیرند. افلاطون فضایل اصلی نفس انسان را بر اساس تمثیل و مقایسه‌ای که با شهر و جامعه دارد، چهار فضیلت حکمت، شجاعت، عفت (یا خویشن‌داری) و عدالت بیان می‌کند. وی در تعریف جامعه کامل و خوب می‌گوید: «حال اگر ما جامعه خود را خوب تأسیس کرده باشیم، باید از هر حیث جامعه خوبی باشد؛ یعنی باید جامعه‌ای باشد دانا و شجاع و خویشن‌دار و عادل» (همان، ص ۱۰۱۰).

این فضایل چهارگانه اصلی در نفس انسان چنین پدید می‌آیند: از تربیت جزء عقلانی نفس، فضیلت

«حکمت» و از تربیت جزء شهوت و خشم، فضایل «عفت» و «شجاعت» پدید می‌آید (همان، ص ۹۸۷، ۹۷۹، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۳۲). وقتی این قوای سه‌گانه به حد فضیلت خود برسند، از انسجام و هماهنگی آنها، فضیلت چهارمی در نفس ایجاد می‌شود که «عدالت» نام دارد. بنابراین، فضایل اصلی نفس، چهار است.

فضیلت چهارم نفس، که پس از سه فضیلت پیش در نفس ایجاد می‌شود، «عدالت» است. تعریف افلاطون از عدالت با تعریف ارسطو متفاوت است. افلاطون برای تعریف عدالت، به‌عنوان یک فضیلت نفسانی، از عدالت اجتماعی آغاز می‌کند. عدالت اجتماعی آن است که هر کس کار مناسب طبیعت و توانایی‌های خودش را انجام دهد. عدالت آن است که هر یک از افراد و طبقات مختلف جامعه، اعم از زمامداران، پیشه‌وران، سپاهیان و پاسداران، تنها به وظایف خاص خود عمل کنند و در کار یکدیگر دخالت نکنند (همان، ص ۱۰۱۸ و ۱۰۳۴).

اما عدالت فردی و نفسانی نیز چیزی غیر از این نیست. عدالت در فرد، به این معناست که هر جزئی از نفس او، تنها به وظیفه خاص خود عمل کند. زمامداری، حق جزء عقل و خرد است؛ زیرا عقل، دانای روح است و از راه اندیشه همواره در پی آن است که سعادت تمام روح را تأمین کند. وظیفه خشم، این است که دوست و دستیار خرد باشد و جلوی طغیان شهوت را بگیرد. مرد عادل کسی است که اجازه ندهد جزئی از اجزای روحش به کار جزئی دیگر دست بیازد، یا همه اجزا در کارهای یکدیگر مداخله کنند. بدین ترتیب، انسان بر خود مسلط شده و در درون خود نظم کامل برقرار می‌کند و سه جزء روح خود را با هم سازگار و هماهنگ سازد، همانند سه تار اصلی یک ساز (همان، ص ۱۰۳۴).

بر این اساس، ظلم وقتی روی می‌دهد که اجزای سه‌گانه روح با یکدیگر ناسازگاری آغاز کنند و به انجام وظیفه خود قناعت نورزند و با یکدیگر ناسازگاری کنند و در کارهای هم مداخله نمایند و آن جزء از روح، که بر حسب طبیعتش وظیفه فرمان‌برداری از جزء حاکم روح را دارد، سر به طغیان گذارد و بخواهد بر تمام روح فرمان براند (همان، ص ۱۰۳۵).

قاعده اعتدال نزد افلاطون

از بررسی کلمات افلاطون در باب فضایل اخلاقی، به‌دست می‌آید که وی معتقد به لزوم رعایت اعتدال و میانه‌روی در اعمال قوه شهوی و غضبی بود. افلاطون، تفسیری عمل‌گرایانه از اعتدال داشته و ما را توصیه عملی به رعایت اعتدال در کارها و پرهیز از افراط و تفریط می‌کند. ولی وی، به‌هیچ وجه تفسیر معناشناختی از اعتدال نداشت؛ به این معنا که همانند ارسطو معتقد نبود که معنا و ماهیت فضیلت چیزی غیر از حد وسط نیست و همه فضایل اخلاقی در حد وسط قرار دارند. به‌عبارت دیگر، وی اعتدال را

ماهیت و تعریف فضیلت ندانسته، بلکه آن را شرط حصول برخی فضایل مانند شجاعت و خویش‌ن‌داری دانسته است. افلاطون، اعتدال را به‌عنوان یک قاعده اخلاقی کلی و عام، که بر تمام فضایل و رذایل اخلاقی حاکم باشد، طرح نمی‌کند، بلکه هدف او تبیین چگونگی ارتباط قوای نفس با یکدیگر، برای رسیدن به کمال و سعادت است. ولی ارسطو اعتدال را به‌صورت یک قاعده کلی در باب فضیلت اخلاقی طرح کرده و مبنای یک نظریه اخلاقی جامع قرار داده است که تمامی فضایل و رذایل براساس آن تعریف می‌شوند.

۲. ارسطو

رابطه سعادت و فضیلت

براساس تفسیر غایت جامع از دیدگاه ارسطو در باب سعادت، وی سعادت را غایتی می‌داند که جامع چند مؤلفه است: ۱. زندگی توأم با تفکر و تأمل؛ ۲. زندگی با توأم با فضیلت اخلاقی؛ ۳. زندگی توأم با لذت. مؤلفه اول از کتاب دهم و مؤلفه دوم و سوم از کتاب اول اخلاق نیکوماخوس به‌دست می‌آید. براساس این دیدگاه، سعادت انسان نیازمند سه خیر است: خیر نفسی، زندگی مطابق با فضایل نفسی شامل فضایل عقلی و اخلاقی است؛ خیر بدنی، شامل ضروریات زندگی مادی همچون غذا، سلامت بدنی و سایر نیازهای ضروری جسمانی، و خیرات بیرونی از قبیل پول، ثروت، قدرت سیاسی و دیگر امور خارجی. خیرات بدنی و بیرونی، مرد فضیلت‌مند را در انجام اعمال فضیلت‌مندانه یاری می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۳۸۹-۳۹۲). از بین این خیرها، سعادت و خیر حقیقی، سعادت مربوط به نفس است.

ارسطو بعد از اینکه سعادت و نیکبختی انسان را در فعالیت نفس، توأم با عالی‌ترین و کامل‌ترین فضایل دانست، می‌گوید: حال نوبت آن است که پرسیم «فضیلت چیست؟» تا از قبل آن، معنای سعادت روشن‌تر گردد. وی براساس اینکه نفس انسان دارای دو جزء عقلانی و غیرعقلانی است، فضایل را هم به دو بخش اصلی تقسیم می‌کند: فضایل عقلی مانند حکمت نظری، حدت ذهن و حکمت عملی و فضایل اخلاقی مانند عدالت، خویش‌ن‌داری و گشاده‌دستی (همان، ص ۴۶-۴۹).

فضایل اخلاقی و قاعده اعتدال

فضیلت از نظر ارسطو، ملکه‌ای است که «نتیجه انتخاب ارادی» است. بنابراین، اول باید دانست که چه چیز را باید انتخاب کرد. در پاسخ به این سؤال، او قاعده اعتدال را مطرح می‌کند و می‌گوید: ما همیشه باید سعی کنیم حد وسط و اعتدال را انتخاب کنیم. از آنجاکه ما بهترین عمل را

تطبیق قاعده اعتدال بر فضایل اخلاقی

ارسطو بعد از اینکه در کتاب دوم اخلاق نیکوماخوس، تعریف و طرح کلی خود از «فضیلت» را بیان می‌کند، در سه کتاب بعدی به بیان فضایل جزئی اخلاقی و تطبیق آنها بر طرح کلی اخلاقی‌اش می‌پردازد:

«شجاعت»، فضیلتی است که حدوسط بین جبن و بی‌باکی (تهور) است. «شجاع» کسی است که بترسد آنجا که باید ترسید و ترسد آنجا که نباید ترسید (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۱-۱۰۴). «خویش‌ن‌داری» یا «عفت» فضیلتی است مربوط به لذت و درد، که حدوسط بین لگام‌گسیختگی و خمودی شهوت است (همان، ص ۱۱۲-۱۱۵). «سخاوت» یا «گشاده‌دستی» فضیلتی است مربوط به ثروت، که حدوسط بین اسراف و خست است (ارسطو، ۱۳۸۶، ص ۶۱). وی به این ترتیب تلاش می‌کند قاعده اعتدال خود را در مورد تمام فضایل اخلاقی به‌کار ببرد و برای آنها دو طرف افراط و تفریط درست کند (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۳۳-۱۳۷؛ ص ۱۳۲-۱۴۰؛ ص ۱۴۷-۱۴۹).

اما «عدالت» در نظر ارسطو، دو معنا دارد: الف. اطاعت از قانون؛ ب. رعایت انصاف و برابری، عادل اولاً، به کسی گویند که حرمت قوانین شهری و کشوری را نگاه می‌دارد و ثانیاً، برابری شهروندان در برخورداری از امکانات و مواهب را محترم می‌شمرد. بنابراین، «ظالم» اولاً، کسی را گویند که به قانون بی‌اعتناست. ثانیاً، کسی را که سبیری‌ناپذیر است و به تقسیم برابر موهبت در میان شهروندان بی‌اعتناست (همان، ص ۱۶۳-۱۶۵). از نظر ارسطو، عدالت به معنی اطاعت از قانون، جامع همه فضایل است و فضیلت کامل محسوب می‌شود؛ چون قانون به ما امر می‌کند که شجاع باشیم و از میدان جنگ فرار نکنیم. خویش‌ن‌داری و عقیف باشیم و از زنا پرهیز کنیم. قانون به شکیبایی و عدم خشم امر می‌کند و... در مقابل، ظلم به‌معنای نقض قوانین شهری، رذیلت کامل است (همان، ص ۱۶۷-۱۶۸). اما عدالت به‌معنای دوم، جزئی از عدالت به‌معنای اول است. آنچه از کلمات ارسطو به‌نظر می‌رسد، این است که وی قاعده اعتدال خویش را تنها در مورد عدالت به‌معنای دوم به‌کار می‌برد و آن را حد وسط میان ارتکاب ظلم و انظلام

(تحمل ظلم) بیان می‌کند. «ظلم»، تجاوز از اندازه درست و بیشتر از حق خود خواستن است و «انظلام» مجبور شدن به قبول کمتر از اندازه درست و حق خود است (همان، ص ۱۸۳).

نظریه اعتدال نزد فانی کشمیری

۱. قوای نفس

فانی کشمیری همچون اغلب حکمای اسلامی، در آغاز بخش اول کتاب خویش، که مربوط به تهذیب اخلاق است، به بیان قوای نفس و فضایل آن می‌پردازد. وی قوای نفس انسانی را براساس تقسیم‌بندی افلاطونی، سه قوه بیان می‌کند: قوه غضبی، که مبدأ اخلاق سیاع و منشأ عداوت و نزاع است و آن را نفس سبعی و نفس لوامه نیز گویند. قوه شهوی، که موجب صفات بهایم و حاکم به آنچه ملایم نفس است و آن را نفس بهیمی یا اماره گویند. قوه ناطقه، که سبب ادراک کلیات و تمییز اقسام معقولات است و آن را نفس ملکی یا مطمئنه گویند. قوه ناطقه از آن جهت که مبدأ توجه نفس به ادراک معقولات و منشأ تأثر او از مبادی عالی است، عقل نظری گفته می‌شود و از آن جهت که واسطه تمییز منافع و مفساد اعمال و وسیله تأثیر در صدور این افعال استع به عقل عملی مشهور است. بنابراین، با ملاحظه این دو جهت از قوه ناطقه، در حقیقت، تعداد قوای نفس، چهار است (فانی کشمیری، ۱۳۶۱، ص ۱۳-۱۴).

کشمیری برخلاف حکمای دیگر، که حواس ظاهری و باطنی را جزء قوای نفس می‌دانستند، آنها را آلات قوه عاقله در ادراک بیان می‌کند:

و آلات دو قسم است بعضی تعلق به ظاهر دارد و بعضی به باطن. آلات ظاهری پنج است: باصره، سامعه، شامه، لامسه و ذائقه. و آلات باطنی نیز پنج حس مشترک، و حافظه و متخیله متفکره و واهمه. و قوت عاقله به نیروی این آلات به نظام چهار بن دیوار و ضبط چهار حد مملکت بدن اشتغال دارد و از این آلات، هر یکی را به کاری که مناسب اوست می‌گمارد (همان، ص ۱۴).

وی در ادامه، تقسیم‌بندی دیگری از قوای نفس را بیان می‌کند که متعلق به *خواجه نصیر طوسی* است. *خواجه* برای نفس انسان، ابتدا دو قوه تحریک و ادراک قائل می‌شود که هر یک دو قوه دارند؛ قوه تحریک به دو قوه شهوی غضبی تقسیم می‌شود و قوه ادراک به دو قوه نظری و عملی (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۷۲-۷۳).

۲. فضایل چهارگانه اصلی

کشمیری نیز مانند افلاطون و سایر حکمای مسلمان، فضایل اخلاقی را حاصل از تهذیب قوای نفس می‌داند (فانی کشمیری، ۱۳۶۱، ص ۱۵-۱۶). وی سپس براساس تقسیم‌بندی *خواجه نصیر*، به تبیین فضایل هریک از قوای چهارگانه نفس می‌پردازد:

هرگاه عقل عملی در موضوع خود عمل نمود و از سر حد افراط و تفریط برآید، و به تجاذب قوا و دواعی حرص و هوا تحکم بیجا ننماید، نفس را فضیلت عدالت حاصل آید و هرگاه عقل نظری در تصرف موضوع خود قدم بگذارد و خود را از درجه افراط و درکه تفریط دور دارد، نفس به فضیلت حکمت موصوف گردد. هرگاه نفس سبعی عنان اختیار خود را به دست نفس ملکی داده، در موضع خود تصرف کند، در مواقع هایل و مواضع خائفه از شاهراه اعتدال قدم بیرون نبرد، نفس به فضیلت شجاعت متصف شود. و هرگاه نفس اماره خود را مأمور نفس مطمئنه ساخته در موضوع خود متصرف شود، به مقتضای تکامل و تجاوز از حد توسط بیرون نرود، روح بشری به فضیلت عفت مقارن گردد (همان).

بر این اساس، از نظر کشمیری نیز به‌مانند افلاطون و جمهور حکمای اسلامی، فضایل نفس در چهار فضیلت منحصر است: عدالت، حکمت، شجاعت و عفت. اما تفاوت نظر وی با افلاطون، در این است که افلاطون عدالت را فضیلت جامع نفس می‌دانست که حاصل از مجموع سه فضیلت حکمت، عفت و شجاعت بود و از تسالم و هماهنگی سه قوه با یکدیگر به دست می‌آمد، ولی کشمیری عدالت را فضیلت قوه عقل عملی بیان می‌کند که در این دیدگاه، تابع *نظر غزالی* در احیاء (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳، ص ۶۶-۶۷)، *خواجه نصیر طوسی* در *اخلاق ناصری* (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۷۲-۷۳) و *جلال‌الدین دوانی* در *اخلاق جلالی* است (دوانی، بی‌تا، ص ۲۱-۲۲).

تفاوت دیگری که نظر کشمیری با افلاطون دارد و البته وی در این نظر، وی مبدع نیست و تابع *دوانی* است، این است که عقل عملی را از جهت اینکه وظیفه تدبیر سه قوه دیگر را دارد، رئیس مطلق می‌داند که عدالت را فضیلتی که حصول آن موقوف به حصول فضایل اخلاقی دیگر قوای سه‌گانه است: وی می‌گوید: چون کمال قوت عملی در آن است که قوای ثلاثه در اعمال و افعال خود تابع رؤیت و ارادت او شوند و از شاهراه اعتدال در هیچ عملی بیرون نروند، حصول فضیلت عدالت موقوف باشد بر حصول سه فضیلت (فانی کشمیری، ۱۳۶۱، ص ۱۶).

پیش از وی، *جلال‌الدین دوانی* در مورد فضیلت عدالت چنین گفته است:

و تفصیل کلام در این مقام اینکه هرگاه که ملکات سه‌گانه حاصل شود و هرآینه عقل عملی را قوت استعلاء بر قوت بدنی حاصل گردد، چنانچه جمیع قوا مأمور و منقاد او باشند و او از ایشان متأثر نباشد، چنانچه در مقدمه ایمای آن رفت، پس اگر این را قوت عدالت نامند، چنانچه امام حجة الاسلام در احیاء اختیار فرموده و تعریف آن چنین کرده: «العدل حالة النفس و قوة به یسوس الغضب و الشهوة و تحملها علی مقتضی الحکمة و یضبطها فی الاسترسال و الانقباض علی حسب مقتضاها» امری بسیط باشد و مستلزم ملکات سه‌گانه و کمال عقل عملی باشد و این ملکه از وجهی رئیس مطلق باشد و دیگر ملکات به منزله خدام... (دوانی، بی‌تا، ص ۲۱-۲۲).

وی در توضیح این مطلب می‌گوید: اگرچه عقل نظری به ادراک صرف و معقولات محض اشتغال دارد، ولی تحصیل معارف یقینی و تعدیل انتقالات ذهنی، که وسیله حصول حکمت هستند، بدون اعانت و مشارکت عقل عملی میسر نیست و چون کمال قوه عملی در این است که جمیع موضوعات خود را تحت تصرف درآورد و اعمال و افعال هر قوتی را در پایه اعتدال نگهدارد. پس حصول کمال آن، یعنی فضیلت عدالت، موقوف بر تحصیل حکمت است. اگرچه از جهت دیگر رئیس مطلق و خلیفه بر حق، عقل نظری است. چون مقصد اقصی آن است که عقل نظری نفس انسانی به علوم باقیه متحلی ساخته و به غایت قصوی برساند (فانی کشمیری، ۱۳۶۱، ص ۱۶-۱۷).

کشمیری سپس به تعریف فضایل چهارگانه می‌پردازد که همه، تعاریف افلاطونی هستند: حکمت، معرفت نفس به جمیع موجودات علوی و سفلی، به قدر بضاعت بشری و باز شدن دیده بصیرت به نور یقین و رهیدن از ظلمت شک و وهم است، شجاعت آن است که قوه غضبی در قبضه تصرف قوت عاقله درآید، و در مواقع وحشت، پای از حد اعتدال برندارد تا به مقتضای رأی صحیح عمل کند و آثار جبن و تهور از او سر نزنند. عفت آن است که قوه شهوی مطیع نفس عاقله شود و به تبع حرص و هوا از جا درنیاید، و عدالت آن است که قوای سه‌گانه از قوه ممیزه که عقل عملی است، امتثال کنند و در هیچ عملی قدم از طریقه اعتدال بیرون نگذارند تا تخالف هوای نفسانی و تعارض قوای جسمانی، صاحبش را در ورطه حیرت نیفکند (همان، ص ۱۹-۲۰).

وی در ادامه با اشاره به احادیثی از معصومان علیهم‌السلام، در تأیید نظریه اعتدال برآمده می‌گوید:

و تا این هر چهار فضیلت که چهار باغ شهرستان خلقت آدمی و چهار حد تصرف نفس بشری است جمع نشود، روح انسانی به حلیه اسلام تحقیقی متحلی نگردد و بنای قصر ایمان حقیقی بی این چهار رکن صورت نیندد. کما استفاد من قول علی کرم الله وجهه حیث قال: بنی الایمان علی اربع دعائم، الیقین و الصبر و الجهاد و العدل. چه یقین و صبر مبنی است از فضیلت حکمت و عفت و جهاد و عدل مخیر از فضیلت شجاعت و عدالت. و کان من دعاء رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: اللهم اغنی بالعلم و زینی بالحلم و اکرمنی بالتقوی و حملنی بالعافیة. و این دعا راجع به استدعای فضایل اربع است (همان).

با تأمل در جملات فوق، دلیل رواج آراء ارسطو و افلاطون، از جمله نظریه اعتدال در بین حکمای مسلمان، که همان سازگاری آنها با دین اسلام و روایات معصومان علیهم‌السلام است، را متوجه می‌شویم. کشمیری در روایت از حضرت علی علیه‌السلام و رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را بر اساس نظریه اعتدال و فضایل چهارگانه اصلی تفسیر می‌کند. اغلب حکمای مسلمان، شبیه این قول کشمیری را دارند که گفته است: «و فی

الحقیقة مراعات حد وسط رعایت شرع قویم و سلوک صراط مستقیم است و طریق افراط و تفریط پیمودن، از قید شرع پا به بیرون نهادن» (همان، ص ۳۴).

هرچند شکی در مناسبت و سازگاری نظریه اعتدال با برخی از روایات نیست، ولی تطبیق کامل آنها بر این نظریه، سخت و دشوار به نظر می‌رسد؛ نمی‌توان گفت نظریه اعتدال با تمام لوازم و نتایجش، منطبق بر روایات است. همچنان‌که مطابقت دو فضیلت صبر و جهاد، بر فضایل عفت و شجاعت در حدیث اول و فضیلت تقوا و عافیت بر فضایل عفت و عدالت در حدیث دوم مشکل است. نمی‌توان گفت: دقیقاً مراد حضرت علی علیه‌السلام و رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از این فضایل، فضایل چهارگانه اصلی با آن تعریف خاصی که افلاطون، ارسطو و حکمای اسلامی از آنها دارند، بوده است.

۳. انواع فضایل مندرج تحت اجناس عالی

یکی از ابتکاراتی که حکمای مسلمان در مقایسه با افلاطون و ارسطو در تبیین نظریه اعتدال داشتند، این بود که فضایل اخلاقی را به فضایل اصلی و فرعی یا اجناس عالی و انواع مندرج تحت آن تقسیم کردند؛ کاری که حکمای یونان انجام نداده بودند. اولین کسی که این ابتکار را انجام داد و سایر حکیمان مسلمان از او تبعیت کردند، ابوعلی مسکویه بود (مسکویه، ۱۳۸۴، ص ۴۰-۴۴). فهرست مسکویه پس از وی توسط حکمای دیگر با اندک تفاوت‌هایی بیان شده است. فهرستی که خواجه نصیر به تبع مسکویه بیان می‌کند، به این شرح است: هفت نوع فضیلت فرعی تحت جنس «حکمت» که عبارتند از: ۱. ذکاء. ۲. سرعت فهم. ۳. صفای ذهن. ۴. سهولت تعلم. ۵. حسن تعقل. ۶. تحفظ. ۷. تذکر. یازده نوع فضیلت تحت جنس «شجاعت»: ۱. کبر نفس. ۲. نجات. ۳. بلندهمتی. ۴. ثبات. ۵. حلم. ۶. سکون نفس. ۷. شهامت. ۸. تحمل. ۹. تواضع. ۱۰. حمیت. ۱۱. رقت. دوازده نوع تحت جنس «عفت»: ۱. حیا. ۲. رفق. ۳. حُسن هدی. ۴. مسالمت. ۵. دَعَت. ۶. صبر، ۷. قناعت، ۸. وقار، ۹. ورع. ۱۰. انتظام. ۱۱. حریت. ۱۲. سخاء. اما سخاء نوعی است که تحت آن انواع دیگری است: ۱. کرم. ۲. ایثار. ۳. عفو. ۴. مروت. ۵. نیل یعنی به ملازمت افعال پسندیده و مداومت سیرت ستوده. ۶. مواسات. ۷. سماحت. ۸. مسامحت (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۷۷-۷۸).

انواع مندرج تحت جنس «عدالت» دوازده است: ۱. صداقت. ۲. الفت. ۳. وفا. ۴. شفقت. ۵. صلح‌رحم. ۶. مکافات. ۷. حسن شرکت. ۸. حسن قضا. ۹. تودد. ۱۰. تسلیم. ۱۱. توکل. ۱۲. عبادت (همان، ص ۷۹).

کشمیری نیز در فصلی با عنوان «در بیان متعلقات این اجناس اربعه»، به بررسی و بیان انواع فضایی که حکمای مسلمان تحت اجناس عالی چهارگانه قرار داده‌اند، می‌پردازد. وی ابتدا دیدگاه خود را در

مورد اصطلاحات «جنس و نوع»، که حکما در این بحث به کار برده‌اند، بیان می‌کند و آن را مسامحه در تعبیر می‌داند، چراکه هیچ رابطه جنس و نوع، به معنای منطقی این کلمات، بین فضایل اصلی و فرعی وجود ندارد. از این رو، وی ترجیح می‌دهد به جای آنها از اصطلاح «توابع و لواحق» استفاده کند:

هر یکی از این اجناس، اقسام فضایل دیگر را که توابع و لواحق اویند لازم دارد. ... و کلام جمعی که این متعلقات را انواع یا اصناف این اجناس شمرده‌اند، مبنی بر مسامحت است چه بعد از تأمل بعضی از این لوازم، انواع ظاهر می‌شود و بعضی غیر از انواع، مثل اسباب و غیر آن (فانی کشمیری، ۱۳۶۱، ص ۲۴).

وی در بیان انواع فضایل مندرج تحت اجناس، گرچه تعداد آنها را نامحدود می‌شمارد، ولی به تبع خواجه نصیر طوسی، تحت فضیلت حکمت، هفت نوع و تحت فضیلت شجاعت، یازده نوع و تحت فضیلت عفت، دوازده نوع و تحت فضیلت سخا، که از انواع عفت بود، هشت قسم و در پایان، دوازده فضیلت، تحت عدالت بیان می‌کند (همان، ص ۲۴-۳۲). همه این انواع، عیناً انواعی است که خواجه نصیر بیان کرده بود. البته کشمیری انتقادهایی نیز به این فهرست دارد (همان، ص ۲۵).

۴. حدّ فضیلت و اعداد آن

بر اساس قاعده اعتدال ارسطو، همه فضایل اخلاقی در حد وسط قرار داشته و محفوف به دو طرف رذیلت هستند که افراط و تفریط است. بنابراین، از نظر ارسطو، هر فضیلتی دو ضد دارد. بر اساس این تصویر، نقطه اعتدال، نقطه فضیلت است و نقاط بیرون از این نقطه، به هر تعداد که باشند، رذیلت خواهند بود. در واقع، ارسطو یک نکته فیثاغورثی را بیان کرده است؛ یعنی «خوب منحصر به فرد است و بد بی‌شمار» (Gottlieb, 2009, p. 32-33). اغلب حکمای اسلامی، این تصویر ارسطو از فضیلت و رذایل مقابل آن را پذیرفته‌اند و آن را با تمثیل‌هایی بیان کرده‌اند. از جمله، تمثیل فضیلت به مرکز دایره و رذایل به نقاط حول آن؛ مرکز، نقطه واحدی است که در غایت بُعد از محیط دایره قرار دارد و نقاط روی محیط، بی‌شمار است. یا تمثیل فضیلت به زمین که در وسط آسمان‌ها قرار دارد. حکمای اسلامی یافتن حد وسط، و قرار گرفتن بر آن را کار سخت و دشواری دانسته و این سختی را تفسیر آیه «فَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتُ» (هود: ۱۱۲) و حدیث «شَیْئَتِنِی سَوْءٌ هُوْدٌ» از پیامبر اکرم ﷺ و حدیث باریک‌تر از مو و تیزتر از شمشیر بودن صراط مستقیم و چند حدیث دیگر را بیان کرده‌اند (مسکویه، ۱۳۸۴، ص ۲۵؛ راغب، ۱۴۲۸ق، ص ۲۴۹؛ غزالی، ۲۰۰۴، ص ۷۸؛ دوانی، بی تا ص ۳۶-۳۷). کشمیری نیز صعوبت یافتن حد وسط و استقامت بر آن را با جملاتی چون «راه راست از هزار یکی است» و سخن پیامبر اکرم (ص)، که امت اسلام هفتاد و نُه فرقه می‌شوند که تنها یکی بر سبیل نجات است، تأیید می‌کند (فانی کشمیری، ۱۳۶۱، ص ۳۴).

اما نکته ابتکاری کشمیری در بیان معنای ضدیت بین فضایل و رذایل، این است که او گرچه مانند ارسطو و تابعان وی از حکمای مسلمان، تقابل فضایل و رذایل را تقابل تضاد می‌داند که بر اساس آن باید دو امر وجودی در غایت بُعد از یکدیگر باشند، ولی وی برخلاف آنها، هر نقطه خارج از نقطه وسط را رذیلت نمی‌خواند. به اعتقاد وی، تنها دو نقطه‌ای از حد افراط و تفریط، که در غایت بُعد از نقطه وسط هستند، رذیلت هستند و نقاط میان آن دو نقطه و نقطه حد وسط، متصف به رذیلت نمی‌باشند. از نظر وی، همیشه بین دو نقطه ضد، حدی وجود دارد که معنوی به‌عنوان هیچ‌یک از دو طرف ضد نیست. مثل سفیدی و سیاهی که دو ضد هستند و حدّ سرخی، در میان آنهاست که نه سفید است و نه سیاه. پس اگر فضایل و رذایل دو طرف ضد هستند، باید بینشان حدی باشد که نه فضیلت است و نه رذیلت. در واقع، کشمیری، سه مرتبه حد فضیلت، حد رذیلت و حدّ وسط ختثاً قائل است که متمایز به تمایز نوعی‌اند و هیچ شرکتی با هم ندارند:

در میان حد فضیلت و حدود رذایل، که به تقابل تضاد متقابلند واسطه‌ای است که نه به ملکه فضیلت مُعبر است و نه به ملکه رذیلت مفسر. چنانچه حمرت در میان سواد و بیاض فتور در میان حرارت برودت. و تحقق این واسطه یا به واسطه عدم ملکه است یا به واسطه ملکه که مغایر با ملکات فضایل و رذایل است. و آن عبارت از: ملکه‌ای است که در بعضی مواد مصدر اعمال حمیده است و در بعضی مظهر افعال ناپسندیده گردد. یا علی‌الاطلاق مصدر عملی گردد که به حیثیت متغایره و جهات متخالفه از شایبه رذیلتی و رایحه فضیلتی خالی نبود. مثل خیری متضمن شر یا شر متضمن خیر. و هر یکی از این مراتب، ثلاث به وحدتی نوعی از مرتبه دیگر ممتاز است و در حد و حقیقت خود هر کدام بی‌انبا. مثلاً فضیلت امری است که مباشرت آن به روضه رضوان فایز سازد و رذیلت امری است که مقارنت آن به جهنم جاویدان اندازد. و مرتبه وسط چیزی که نه موجب عقوبت آتش جهنم شود و نه ثمر ناز و نعیم باغ ارم (همان).

وی در پایان، علت در نظر گرفتن چنین حدی را این‌گونه بیان می‌کند که اگر مرتبه متوسط را معتبر ندانیم و فضایل و رذایل را متقارب و متعاقب انگاریم، تبعادی و تضادی میان آنها متحقق نخواهد شد.

۵. قاعده اعتدال و اجناس عالی رذایل

کشمیری به تبع ارسطو و سایر حکیمان مسلمان، قاعده اعتدال را پذیرفته و می‌گوید: «در مقابل هر یکی از این فضایل که به مقتضای خیرالامور اوسطها در مرتبه وسط واقع شده، دو جنس رذیلت است یکی در جانب افراط و دیگری در جانب تفریط و مرتبه وسط را حدی است معین که از شوائب رذیلت مبراست و به حلیه فضیلت مُحَلّی» (همان، ص ۳۳).

وی براساس این قاعده تعداد اجناس عالی رذایل را هشت بیان می‌کند. بنابراین: «چون به هر فضیلتی از فضایل اربع دو جنس رذیلت محیط است، اجناس رذایل افراط و تفریط که اضرار فضایل اند، در هشت جنس محصور باشد: سفاهت و بلاهت مقابل حکمت، و جبن و تهور به‌زای شجاعت، و شرّ و خُمود در برابر عفت، و ظلم و انظلام محازی عدالت. اما هر جنسی از این اجناس مراتب کثیره دارد» (همان).

بحث تعداد اجناس عالی رذایل، مطلبی است که در نظریه اخلاقی افلاطون و ارسطو وجود ندارد. اما حکمای اسلامی با ادغام بحث قوای سه‌گانه نفس و فضایل چهارگانه اصلی افلاطون با قاعده اعتدال ارسطو، که به‌زای هر فضیلتی دو رذیلت مقابل قرار می‌داد، بحث تعداد رذایل اصلی یا به‌عبارت دیگر، بحث اجناس عالی رذایل را طرح کردند. کنایه اولین کسی است که قاعده اعتدال ارسطو را در مورد قوای نفس به‌کار می‌برد و رذایل اخلاقی حاصل از خروج هریک از قوای سه‌گانه به جهت افراط و تفریط را بیان می‌کند: با خروج قوه نطقیه از حد اعتدال، رذایل جریزه، حيله، مواربه (نسبت به دیگری زیرکی و مکر کردن) و مخادعه حاصل می‌شود. کنایه به جهت تفریط این قوه اشاره‌ای نمی‌کند، قوه غضبیه که اعتدالش، «نجدت» (شجاعت) است، از افراطش رذیلت «تهور» و از تفریطش رذیلت «جبن» حاصل می‌شود، خروج از اعتدال در عفت در جهت تفریط، موجب رذیلت کسالت و انواع آن است و در طرف افراط، موجب رذیلت حرص است که شامل حرص در خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها، که شدّ ره نامیده می‌شود و حرص در نکاح و جماع که «شَبَق» گفته می‌شود و حرص بر جمع مال که منجر به «حسد» است. وی قاعده اعتدال را در مورد فضیلت عدالت به‌کار نمی‌برد و رذیلت مقابلش را فقط «جور» می‌داند (کندی، ۱۳۶۹ق، ص ۱۷۹). بنابراین، گرچه کنایه خود، عنوان «رذایل اصلی» را به‌کار نبرده و درصدد احصای آن برنیامده، ولی می‌توان گفت: از نظر وی رذیل اصلی نفس، هفت رذیلت است: «جریزه» و «جهل» در مقابل «حکمت»، «تهور» و «جبن» در مقابل «نجدت»، «حرص» و «کسل» در مقابل «عفت» و «جور» در مقابل «عدل». از دیگر حکمای مسلمان، که تعداد اجناس عالی رذایل را هفت می‌داند، غزالی است (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳، ص ۶۸).

اما اولین کسی که اصطلاح «اجناس» فضایل را به‌کار برد، مسکویه بود. وی با به‌کارگیری قاعده اعتدال ارسطو در مورد هریک از قوای نفس، چهار جنس عالی فضیلت و هشت جنس عالی رذیلت قائل می‌شود (مسکویه، ۱۳۸۴، ص ۳۸). پس از وی، خواجه نصیر طوسی است که در فصول اول اخلاق ناصری اجناس فضایل و رذایل را چهار و هشت بیان می‌کند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۳). اما در اواسط کتاب، در

فصلی، که در مورد معالجه امراض نفسانی است، تبیین دیگری از نظریه اعتدال عرضه می‌کند که براساس آن، اجناس رذایل را سه جنس عالی «افراط»، «تفریط» و «ردائت» می‌داند: «پس امراض هر قوتی از سه جنس تواند بود یا بحسب افراط یا بحسب تفریط یا بحسب ردائت» (همان، ص ۱۳۲).

گرچه از دقت در کلمات ارسطو آشکار است که وی اعتدال را صرفاً یک امر کمی نمی‌دانسته و به کیفیت اعمال نیز توجه داشته است، ولی وی در بیان قاعده اعتدال، برای هر فضیلتی تنها دو رذیلت افراط و تفریط در نظر می‌گیرد که مفاهیمی کمی هستند. درحالی‌که همه رذایل اخلاقی از افراط و تفریط پدید نمی‌آیند؛ برخی ناشی از کیفیت نادرست اعمال یعنی انجام آنها در زمان نادرست، نسبت به شخص نادرست و به شیوه نادرست هستند. حکمای اسلامی برای رفع این نقیصه، معیار کیفیت را نیز وارد قاعده اعتدال می‌کنند. اولین کسی که این نوآوری را انجام می‌دهد، خواجه نصیر طوسی است که می‌گوید:

انحرافات [از حد اعتدال] هریک، از دو گونه صورت بندد یا از خللی که در کمیت باشد یا از خللی که در کیفیت افتد و خلل کمیت یا از مجاوزت اعتدال بود در جانب زیادت یا از مجاوزت اعتدال بود در جانب نقصان. پس امراض هر قوتی از سه جنس تواند بود یا به‌حسب افراط یا به‌حسب تفریط یا به‌حسب ردائت (همان، ص ۱۳۱).

وی با تطبیق صورت جدید قاعده اعتدال بر سه قوه عقل، شهوت و غضب، اجناس عالی رذایل را سه جنس افراط، تفریط و ردائت بیان می‌کند. اگر این سه جنس عالی، رذیلت را در تعداد قوای سه‌گانه ضرب کنیم، در مجموع، نه جنس عالی رذیلت خواهیم داشت. عضدالدین ایجی، حکیم دیگری است که به‌مانند خواجه نصیر، با قرار دادن معیار ردائت در قاعده اعتدال، نه جنس عالی رذیلت قائل می‌شود (ایجی، بی‌تا، ص ۵). منصور دشتکی نیز قول خواجه نصیر که براساس آن اجناس رذایل سه جنس است، را صحیح دانست و تقریر اول، که تقریر مشهور بین حکمای مسلمان بوده است و طبق آن اجناس رذایل هشت است را نادرست می‌خواند (دشتکی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۵).

کشمیری در بخش بیان امراض نفسانی و معالجه آنها، به‌مانند طوسی، امراض و رذایل اخلاقی هریک از قوا را ناشی از سه جنس افراط، تفریط و ردائت بیان می‌کند. ولی برخلاف طوسی، تعداد اجناس عالی رذایل را دوازده جنس ذکر می‌کند. وی با توجه به اینکه قوای نفس در چهار قوه عقل نظری، عقل عملی، قوه شهوی و قوه غضبی منحصر است، و تمام امراض نفسانی، ناشی از انحراف این قوا از حد اعتدال به سه جهت ردائت، افراط یا تفریط است، اجناس رذایل اخلاقی را دوازده می‌داند و

اعتقاد مشهور حکمای اسلامی در هشت دانستن اجناس رذایل را نادرست می‌خواند (فانی کشمیری، ۱۳۶۱، ص ۷۴-۷۵). وی می‌گوید:

و این معنی از افراط و تفریط عمل [یعنی رذالت] ممتاز و مستثنی است. پس در بیان اضرار فضایل ذکر این لازم و واجب است و حصر اجناس رذایل، در رذایل ثمانیه نامناسب. چه در این صورت سه قسم رذیلت به هر فضیلتی مقابل خواهد بود، و به رذایل ثمان که مقابل فضایل اربع‌اند، چهار رذیلت دیگر باید افزود و محقق طوسی و مدقق دوانی در بیان اضرار فضایل، این چهار رذیلت را نیاورده‌اند. و اجناس رذایل را در رذایل اطرف منحصر کرده. و چون در بیان امراض نفس که عبارت از رذایل است، معلوم شد که اجناس امراض بسیط از دوازده قسم متجاوز نیست. از ترکیب بعضی از این امراض با بعض دیگر، امراض کثیره متولد گردد و مرجع همه، این اجناس است (همان، ص ۷۵).

۶. تعریف کشمیری از عدالت

معنای عدالت و رذیلت یا رذایل مقابل آن، نیز از مباحث مورد اختلاف بین حکمای اسلامی است. افلاطون، عدالت به‌عنوان یک فضیلت اخلاقی را آن دانست که هر جزئی از روح آدمی (عقل، غضب و شهوت)، تنها به وظیفه خاص خود عمل کنند و در کار یکدیگر مداخله نکنند. در نتیجه، عدالت، که یک فضیلت نفسانی است، به مجموع فضایل سه‌گانه و تعامل و سازگاری قوای نفس با یکدیگر گفته می‌شود (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۰۳۵).

اما عدالت از نظر ارسطو دو معنا داشت: اطاعت از قانون و رعایت انصاف و برابری (ارسطو، ۱۹۹۴، ص ۱۶۳-۱۶۵). عدالت به‌معنای اول، جامع همه فضایل بود و یک طرف مقابل، به نام ظلم، داشت (همان، ص ۱۶۷-۱۶۸). اما عدالت به‌معنای دوم، یک فضیلت اجتماعی، مربوط به توزیع عادلانه امکانات میان مردم است که حد وسط میان دو رذیلت ظلم و انظلام است (همان، ص ۱۸۳).

حکمای مسلمان به دلیل ادغام نفس‌شناسی افلاطون با قاعده اعتدال ارسطو، معنای عدالت نفسانی افلاطون را با عدالت اجتماعی ارسطو را خلط کردند. برخی از ایشان، هم عدالت را مجموع فضایل سه‌گانه تعریف کرده‌اند که یک حالت و ملکه نفسانی است و هم آن را حد وسط بین ظلم و انظلام قرار دادند که در این صورت، یک فعل اجتماعی است. برای مثال، ابن‌سینا هم معنای افلاطونی عدالت فردی را ذکر می‌کند: «و العدالة التي مجموعة عند استكمال كل واحدة بفضيلتها» (ابن‌سینا، ۱۹۹۸، ص ۳۶۹) و هم معنای اجتماعی و ارسطویی آن را که حد وسط بین ظلم و انظلام است: «و الفضائل إنما هو وسط بين رذائل و كل فضيلة بين رذيلتين. فالعفة متوسطة بين الشره و بين عدم الاحساس باللذة. السخاء متوسطة بين التبذير و التقصير و العدالة وسط بين الظلم و الأنظلام...» (همان، ص ۳۶۳).

درحالی‌که معنای افلاطونی عدالت، حد وسط بین ظلم و انظلام نیست؛ چراکه بین تعامل و سازگاری قوا با یکدیگر و عدم آن یا بین مجموع فضایل سه‌گانه و عدم آن، حد وسطی وجود ندارد. مسکویه (مسکویه، ۱۳۸۴، ص ۴۲)، خواجه نصیر طوسی (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۷۱-۷۲، ۸۳) عضدالدین ایجی (ایجی، بی‌تا، ص ۶) و عبدالرزاق لاهیجی (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۷۴) نیز در بخشی از کلام خود، مرتکب این اشتباه و خلط معنایی شده‌اند.

برخی دیگر از حکمای اسلامی، از آنجاکه متوجه بودند معنای افلاطونی عدالت از معنای ارسطویی آن متفاوت است، برای پرهیز از خلط این دو معنا چاره‌جویی‌هایی کردند؛ برخی تنها به‌معنای افلاطونی عدالت وفادار ماندند و قاعده اعتدال ارسطو را در مورد فضیلت عدالت جاری نساخته و برای آن، تنها یک طرف به نام رذیلت «جور» قائل شدند، نه دو طرف ظلم و انظلام. کنسلی (کنسلی، ۱۳۶۹ق، ص ۱۷۹)، ابن‌حزم (ابن‌حزم، ۱۹۶۱، ص ۱۳ و ۱۹)، غزالی (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳، ص ۶۷)، دوانی (دوانی، بی‌تا، ص ۲۱-۲۲)، نراقی (نراقی، ۱۴۲۴ق، ص ۵۹) و ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۳۶۹، ص ۴۲۳) از این گروه هستند.

چاره‌جویی برخی دیگر از حکمای اسلامی این بود که به قاعده اعتدال ارسطو وفادار ماندند و برای عدالت دو طرف قائل شدند. ولی تعریف جدیدی از ظلم و انظلام، غیر از آنچه نزد ارسطو بود، ارائه کردند. راغب اصفهانی، یکی از این حکما بود. وی، هم عدالت را به اجتماع فضایل سه‌گانه حکمت، شجاعت و عفت تعریف کرد و هم آن را حد وسط ظلم و انظلام قرار داد. ولی مراد وی از ظلم و انظلام، معنای ارسطویی آن که برداشتن سهم بیشتر یا کمتر از حق برای خود نبود، بلکه ظلم و انظلام را حصول برخی یا تمام رذایل نفسانی ناشی از افراط و تفریط هریک از قوا تعریف کرد که با تعریف افلاطونی‌اش از عدالت به اعتدال قوا، سازگار است:

و يتولد من اجتماع ذلك [یعنی فضایل سه‌گانه قوا] العدالة. فجميع الرذائل تبعث من فساد هذه القوى الثلاث: اما فساد الفكرة فيتولد منه الجريزة و البله، و اما فساد القوة الشهوية فيتولد منه الشره او خمود الشهوة، و اما فساد القوة الحمية فيتولد منه النهور او الجبن و من حصول هذه الاشياء او بعضها يحصل اما الظلم و اما الانظلام (راغب، ۱۴۲۸ق، ص ۸۹).

آنچه در کلام راغب در مورد معنای جدید ظلم و انظلام به اشاره بود، در کلام محسن فانی کشمیری به‌صراحت و روشنی می‌آید. وی با تفکیک دو معنای ارسطویی و افلاطونی عدالت، معنای افلاطونی را مناسب با علم اخلاق دانسته می‌گوید:

و غرض حکمت عملی به عدالتی است که در تکمیل قوای نفسانی و تحصیل موارد زندگانی به‌کار آید و به مراعات آن صلاح معاش و معاد روی نماید. اگرچه بیان عدالت ثانی که موجب حسن معاشرت و

معاملت و مقتضی نظام امور معیشت است به فن تدبیر منزل و سیاست مدن تعلق دارد. و ذکر این قسم و مباحث متعلقه به آن، در فن تهذیب اخلاق مناسب نیست (فانی کشمیری، ۱۳۶۱، ص ۴۷).

کشمیری، نه دیدگاه کسانی که عدالت را به معنای ارسطویی گرفته و برایش دو طرف ظلم و انظلام برایش لحاظ کرده‌اند، را قبول داشت و نه دیدگاه غزالی و دیگران که برای عدالت طرف واحد به نام «جور» در نظر گرفته‌اند، بلکه حق را آن می‌دانست که عدالت را فضیلت جامع تمام قوا بدانیم و رذایل مقابل آن را افراط و تفریط در تمام قوا. در نتیجه، عدالت، دو طرف مقابل به نام ظلم و انظلام دارد؛ با این تفاوت که از آنها تعریف جدیدی ارائه می‌شود: ظلم، افراط در هریک از قوای سه‌گانه عقلی، شهودی و غضبی است و انظلام، تفریط در قوای آنها. بنابراین، همان‌طور که عدالت فضیلت جامع است، رذایل مقابل آن، یعنی ظلم و انظلام نیز رذایل جامع هستند (همان، ص ۳۷ و ۵۹).

نتیجه‌گیری

بنابراین، می‌توان کشمیری را یکی از نقاط عطف در سیر تطور نظریه اعتدال در جهان اسلام دانست که نکات جدید و قابل توجهی را در این نظریه وارد کرده است که پیش از او، کسی به آنها اشاره نکرده بود. این نکات جدید عبارتند از: ۱. ارائه تصویر جدید از تضاد میان نقطه حد وسط و دو طرف ضد آن یعنی افراط و تفریط؛ ۲. دوازده دانستن اجناس عالی رذایل و نقد قول مشهور که آن را هشت عدد دانسته است؛ ۳. پرهیز از خلط معنای افلاطونی و ارسطویی عدالت و ارائه تعریف جدیدی از آن و رذایل مقابلش (ظلم و انظلام). وی همچنین انتقادهایی به حکمای پیشین مانند خواجه طوسی و جلال‌الدین دوانی در مورد ایجاد رابطه جنس و نوع بین فضایل اصلی چهارگانه و فضایل فرعی داشت و فهرست آنها از اجناس عالی فضایل و انواع مندرج تحت آنها را خالی از اشکال نمی‌دانست.

منابع

- ابن حزم (۱۹۶۱)، رساله فی مداواة النفوس و تهذیب الاخلاق و الزهد فی الرذائل، در مجموعة الروائع الانسانية، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بیروت.
- ابن سینا (۱۹۹۸)، رساله فی البرّ و الاثم در المذهب التریوی عند ابن سینا من خلال فلسفته العملية، عبدالامیر ز. شمس الدین، الشركة العالمية للكتاب.
- ارسطو (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۸۶)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه صلاح‌الدین سلجوقی، بی‌جا، عرفان.
- افلاطون (۱۳۶۷)، دوره آثار افلاطون (جمهور)، ترجمه محمدحسن لطفی، چ دوم، تهران، خوارزمی.
- ایچی، عضدالدین (بی‌تا)، رساله تهذیب اخلاق، نسخه خطی.
- دشتکی، غیث‌الدین منصور (۱۳۸۶)، اخلاق منصور، تصحیح علی محمد پشت‌دار، تهران، امیرکبیر.
- دوانی، جلال‌الدین (بی‌تا)، لوامع الاشراف فی مکارم الاخلاق، نسخه خطی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۸ق)، الذریعة الی مکارم الشریعة، بی‌جا، دارالسلام.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۱۳ق)، اخلاق ناصری، بی‌جا، علمیه اسلامیه.
- غزالی، محمد (۲۰۰۴)، احیاء علوم الدین، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- فانی کشمیری، محسن (۱۳۶۱)، اخلاق عالم آرا، بی‌جا، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۹ق)، «فی حدود الاشیاء و رسومها»، در: ذ، تحقیق محمد عبدالهادی ابوریده، بیروت، دارالفکر العربی.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تحقیق مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع)، تهران، سایه.
- مسلکویه، ابوعلی (۱۳۸۴)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم، زاهدی.
- ملاصدرا (۱۳۶۹)، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- نراقی، محمدمهدی (۱۴۲۴ق)، جامع السعادات، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
- Gottlieb, Paula, *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge University Press, 2009.