

بررسی اثرپذیری اخلاق فلسفی حکمای مسلمان از حکمای یونان در تبیین مفهوم سعادت

جعفر کل محمدی^۱

چکیده:

هدف ما در این تحقیق آن است که با ارائه تعاریف سعادت از دیدگاه سه حکیم یونانی و برخی از حکمای مسلمان که رویکرد اخلاقی آنها فلسفی است، نشان دهیم که جوهره و خمیرمایه اصلی تعاریف اندیشمندان مسلمان، برگرفته از نظریات حکمای قدیم یونان است، آنگاه به این پرسش پردازیم که آیا این اقتباس با جوهره و مبانی و اهداف اخلاق اسلامی سازگار است یا خیر؟

مهم‌ترین یافته این پژوهش آن است که گرچه بسیاری از اصول اخذ شده مابینتی با اخلاق اسلامی ندارد، اما اخلاق یونانی به دلیل تهی بودن از خدامحوری و اعتقاد به معاد فاقد توانمندی لازم برای انگیزش و تغییر اخلاقی است.

واژگان کلیدی:

اخلاق، اخلاق فلسفی، سعادت، حکمای یونان، حکمای مسلمان.

۱. عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه تهران.

طرح مسأله:

از آنجا که سعادت طلبی امری فطری است، بنابراین همه انسان‌ها و نظام‌های مختلف فکری، فلسفی و حتی دینی رسیدن به سعادت را به عنوان هدف نهایی خود مورد توجه قرار داده‌اند، اما علی‌رغم این توافق، آرای مختلفی در تعریف آن وجود دارد که منشأ آن، تعیین مصداق حقیقی سعادت و چگونگی دستیابی به آن می‌باشد. برخی به دست آوردن بیشترین لذات دنیوی، بعضی رسیدن به سود و عده‌ای دست یافتن به معرفت عقلانی را به عنوان سعادت حقیقی معرفی نموده‌اند.

یکی از اموری که موجب پدید آمدن این همه اختلاف آراء گردیده، تفاوت در جهان‌بینی‌هایی است که زیر بنا و اساس نظام‌های اعتقادی و اخلاقی است.

اندیشمندان مسلمان نیز در طول تاریخ پاسخ‌های متعدد و گاه متفاوتی به این سؤال داده‌اند که این اختلاف ناشی از رویکردهای مختلف اخلاقی (فلسفی، عرفانی نقلی) آنهاست.

هدف ما در این تحقیق، ارائه تعاریف «سعادت» از دیدگاه حکمای یونانی و مسلمان و سپس بررسی میزان تاثیر پذیری حکمای مسلمان از حکمای یونانی است، آنگاه پاسخ به این سوال که آیا این اقتباس با جوهره و اهداف اخلاق اسلامی سازگار هست یا خیر؟

اخلاق فلسفی

اخلاق فلسفی با پذیرش و تأثیرپذیری از نظریه «اعتدال» و «حداوسط» به عنوان معیار کلی برای فضیلت اخلاقی، در مقابل «افراط و تفریط» که مشخصه رذیلت اخلاقی‌اند تلاش می‌کند تا تمام خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی را در قالب این فرمول توجیه و تبیین نماید. بدین روی چون منشأ رفتار انسان، قوا و ملکات نفسانی اوست، زشتی و زیبایی اعمال و رفتار او معلول اعتدال و عدم اعتدال قوای درونی است. در این نظام، شناسایی قوای نفسانی و چگونگی اعتدال و افراط و تفریط در آنها، محور و مدار همه مباحث اخلاقی است. همچنین تلاش می‌شود همه مفاهیم اخلاقی دینی در همین قالب تفسیر و توجیه شود. توجیه اصلی این مکتب جهت تربیت اخلاقی، اعتدال بخشیدن به قوای درونی است. (اخلاق اسلامی/۲۰)

نامدارترین اندیشمندان یونان قدیم، یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو پرچمدار این مکتب‌اند.

سعادت در اخلاق فلسفی حکمای یونان

سقراط

وی سعادت را غایت قصوی و مطلوب نهایی انسان می‌داند. زیرا سعادت تنها غایتی است که بی‌نیاز از تبیین است. در مورد هر غایت و هدف دیگری می‌توان پرسید که به چه دلیل آن را غایت قرار داده و برای وصول به آن عمل می‌کنی؟ اما سعادت غایتی است که دیگر سؤال بردار نیست. پس تنها هدفی که ذاتاً مطلوب است و همه کارهای ارادی انسان باید در جهت آن باشد، تأمین سعادت خود است. «همه ما، خواهان سعادت خویش هستیم و هر کاری را برای سعادت خود انجام می‌دهیم.» (ر.ک: اتو دموسی ۲۷۸ پ و ۲۸۰ ب، به نقل از: فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح/۱۱۰)

خلاصه نظریه سقراط این است که مطلوب نهایی انسان، سعادت است و فضیلت تنها شرط دستیابی به آن است و معرفت نیک و بد نیز برای دستیابی به فضیلت، لازم و کافی است و فضایل انسانی ثابت و در حقیقت یک فضیلت واحدند.

سقراط در کتاب پروتاگوراس، سعادت را با بیشترین غلبه لذت بر درد و رنج برابر دانسته و خوبی و بدی افعال را با میزان لذتی که تولید می‌کنند مربوط ساخته است و می‌گوید چون ماتصور می‌کنیم مثلاً فعل «الف» در مجموع لذت بیشتری تولید می‌کند تا فعل «ب» می‌گوئیم فعل الف بهتر است. (ر.ک: سیر حکمت در اروپا/۱۷، تاریخ فلسفه ۱۲۹/۱)

افلاطون

افلاطون نیز نظریه سقراط را در باب «یکی دانستن فضیلت و معرفت» پذیرفته و معتقد است که کشف زندگی خوب، امری است عقلی، شبیه به کشف حقایق ریاضی، درست همان‌طور که مردم تعلیم‌نادرده نمی‌توانند حقایق ریاضی را کشف نمایند، همین‌طور هم اشخاص نادان و غیر عالم نمی‌توانند بفهمند که زندگی خوب چیست. فقط با طی دوره

طولانی‌ترین تعلیم و تربیت عقلانی که افلاطون پیشنهاد کرده است، می‌توان استعدادهای شناخت طبیعت زندگی خوب را به دست آورد. (کلیات فلسفه/۱۰)

افلاطون نیز برای نفس آدمی سه جزء قائل است:

۱- بخش شهوانی که فضیلت مختص آن، اعتدال است.

۲- بخش روحانی که فضیلت مختص آن شجاعت است.

۳- بخش عقلانی روح که فضیلت مختص آن حکمت است.

او «عدالت» را مزیتی دانست مربوط به انتظام درست این اجزا در روحی که عقل بر آن حاکم است (از مساله محوری.../۲۶) که اگر فضیلت اعتدال و عدالت تحقق یابد آنگاه خرسندی و سعادت برای آدمی پدیدار می‌شود. (رک: سیر حکمت در اروپا/۲۶)

ارسطو

ارسطو هم مانند سقراط و افلاطون معتقد است که تنها غایت نهایی و مطلوب بالذات انسان، سعادت است و انسان‌ها همه کارهای خود را برای رسیدن به آن انجام می‌دهند. بنابراین سعادت، جامع همه خیرها می‌باشد و هیچ خیر ذاتی دیگری در کنار سعادت وجود ندارد.

ارسطو به پیروی از افلاطون، نفس انسان را دارای سه بخش عقلانی، عاطفی و شهوانی می‌داند و معتقد است از آنجا که خصوصیت تعقل و تفکر، ویژگی خاص انسان است، سعادت انسان را باید در همین ویژگی یافت. از نظر ارسطو تفکر و تأمل، بالاترین درجه کمال سرشت انسان به مثابه موجودی غیر عاقل است و انسان را به خدا مانند می‌کند. بنابراین سعادت انسان در آن است که فعالیت‌های خود را مطابق دستورات و مبتنی بر هدایت‌های عقل عملی قرار دهد و با کمک تأمل و تفکر، نیازهای بخش‌های مختلف روح و نفس را برآورد و کارهای مربوط به آنها را سامان دهد.

ارسطو به پیروی از افلاطون، امیال انسانی را به عقلانی و غیر عقلانی تقسیم کرده، کمال و فضیلت نفس را در آن می‌داند که بخش‌های غیر عقلانی نفس در خدمت بخش عقلانی و هماهنگ با آن باشند و امیال و خواسته‌های عاطفی و شهوانی در حد معقول

برآورده شوند. بر این اساس، وی برای بخش‌های مختلف نفس فضایی قائل است و با اعتراف به لزوم حکمت و معرفت در همه انواع فضایل، تأثیر فضایل بر یکدیگر را می‌پذیرد. وی همچنین معتقد است، فضیلت در عمل نمودار می‌شود، نه در معرفت صرف. ارسطو برای راه دستیابی به فضیلت، نظریه‌ای ارائه نموده که به نظریه «اعتدال طلایی» شهرت یافته است. به عقیده وی هریک از افعال ما ممکن است در یکی از دو جانب افراط و تفریط قرار داشته باشد که در این حالت رذیلت و مذموم است و در صورتی که در حدّ وسط میان افراط و تفریط باشد، فضیلت خواهد بود. البته منظور ارسطو از حدّ وسط، مقدار ریاضی نیست. وی معتقد است که این حدّ وسط را عقل تعیین می‌کند. بنابراین در زندگی برای افراد مختلف راه‌های صحیح گوناگونی وجود دارد، آنچه برای یک شخص خوب است ممکن است برای شخص دیگری خوب نباشد.

سعادت نیز چنین است. راه درست و شایسته رفتار برای انسان در قلمرو اخلاق، رعایت اعتدال و حدّ وسط است. مثلاً برای نیکبختی، آدمی باید شجاع، سخی، سرافراز، بذله‌گو، خوش‌مشرّب، متواضع و غیره باشد؛ اما همه این فضایل آن‌طور که ارسطو می‌شناساند فضیلت‌های اعتدال است: شجاعت حدّ وسط میان جبن و تهور است. سخاوت میان اسراف و امساک. سرافرازی میان غرور و فروتنی و مانند آن. فلسفه «اعتدال طلایی» ارسطو را می‌توان چنین خلاصه کرد: برای اینکه افراد انسان به سعادت نایل شوند باید معتقدانه عمل کنند. باید چنان رفتار نمایند که گویی برای رسیدن به حدّ وسط میان دو طرف افراط و تفریط تلاش و کوشش می‌کنند. اگر آنان چنین کنند، سعادت‌مند خواهند بود. (کلیات فلسفه/ ۱۵-۱۸ نیز رک: سیر حکمت در اروپا/ ۴۳-۴۸)

جمع‌بندی آرای حکمان یونان در باب سعادت

مهم‌ترین اصول و مبانی فلسفی اخلاق سه حکیم بزرگ یونان، یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو را در باب سعادت می‌توان به صورت زیر خلاصه و دسته‌بندی کرد:

۱- سعادت؛ غایت قصوی و مطلوب نهایی انسان و تنها غایتی است که بی‌نیاز از

تعریف است (سقراط، افلاطون و ارسطو)

- ۲- فضیلت، تنها شرط دستیابی به فضیلت است (سقراط)
- ۳- معرفت نیک و بد برای دستیابی به فضیلت، لازم و کافی است (سقراط و افلاطون)
- ۴- فضایل انسانی ثابت و در حقیقت یک فضیلت واحدند (سقراط)
- ۵- نفس انسان دارای سه جزء شهوانی، روحانی و عقلانی است (افلاطون و ارسطو)
- ۶- عدالت، فضیلتی است که به تنظیم قوای سه گانه می‌پردازد (افلاطون)
- ۷- تعقل و تفکر، ویژگی خاص انسان است، سعادت انسان را باید در همین ویژگی یافت (ارسطو)
- ۸- سعادت آن است که آدمی فعالیت‌های خود را مطابق دستورات و مبتنی بر هدایت‌های عقل عملی قرار دهد (افلاطون و ارسطو)
- ۹- فضیلت برای سعادت کافی نیست، علاوه بر آن موانع فعالیت‌های عقلانی نیز نباید وجود داشته باشند (ارسطو)
- ۱۰- برای دستیابی به فضیلت، باید بین افعال هر قوه، اعتدال را رعایت کرد. (ارسطو)

سعادت از دیدگاه حکمای مسلمان

با آغاز موج ترجمه آثار حکیمان یونان به عربی از روزگار خلافت مأمون (۱۹۸-۲۱۸ق)، تفکر فلسفی و جریان تألیف در علوم اوائل نیز پای گرفت و برجسته‌ترین نماینده آن در عصر آغازین، یعقوب بن اسحاق کندی (د ۵۸ق) بود که او را فیلسوف عرب لقب داده‌اند. اخلاق فلسفی نیز به موازات دیگر علوم اوائل، از آغاز سده ۳ق/۹م مورد توجه فیلسوفان جهان اسلام، به ویژه ایران قرار گرفت و با آثار بزرگانی چون محمد بن زکریای رازی، ابونصر فارابی معلم ثانی، ابوالحسن عامری، ابوعلی مسکویه و شیخ‌الرئیس ابن سینا روی به کمال نهاد. (دائرةالمعارف بزرگ اسلامی ۲۰۷/۷)

کندی

نظرات کندی شبیه به نظرات افلاطون و ارسطو است. او که نفس و روح‌انسان را

جاوید می‌داند معتقد است که سعادت کامل انسان پس از مفارقت روح از تن و ماده حاصل می‌شود و مادام که روح با بدن مرتبط است به سعادت کامل نمی‌رسد. «سعادت این است که نفس آنچه را که خدایمی‌داند - یا نزدیک به آن را - درک کند».

ولی ادراک نفس وقتی به کمال می‌رسد که نفس از شهوت و غضب پاک شود. کندی از افلاطون نقل می‌کند که هرگاه نفس در حالتی که ناپاک است از بدن مادی جدا شود، از فلکی به فلک دیگر روان می‌گردد و مدتی در هر یک از آنها باقی می‌ماند تا پاک و پاک‌تر و از آلودگی‌ها رها می‌شود و وقتی به فلک‌اعلی می‌رسد به نهایت پاکیزگی می‌رسد و آنگاه به جهان عقل صعود می‌کند و به هر چیز دانا می‌شود و این سعادت کامل است.

او راه رسیدن به کمال و معرفت و در نتیجه سعادت را فضیلت‌مند شدن و تزکیه نفس می‌داند و فضایل را به چهار نوع تقسیم می‌کند؛ حکمت، شجاعت، عفت و عدل، و فضیلت واقعی را حد وسط بین افراط و تفریط می‌داند. او نفس انسان را نوری از انوار باری تعالی می‌داند که چون از تن و شهوت فاصله گیرد به هر آنچه که در جهان است آگاه می‌شود و هیچ امری از او پنهان نمی‌ماند. (الفلسفه‌الاولی/۱۱۵)

رازی

محمد بن زکریای رازی طبیب نامدار ایرانی که در تعالیم اخلاقی خود از پیروان نظریه اخلاقی سقراط و افلاطون به‌شمار می‌آید، نگرشی کاملاً طبییانه به اخلاق دارد. «الطب الروحانی» در واقع نامی است که رازی بر علم اخلاق اطلاق کرده، و این علم را در برابر «طب جسمانی» نهاده است (الطب/۱۵). او چنان‌که در مقدمه کتاب یادآور شده، این اثر را به عنوان نظیری برای کتاب مشهور المنصوری در پزشکی نوشته است.

رازی در «طب روحانی» به نقل از افلاطون چنین آورده است که انسان هم در طب جسدانی و هم در طب روحانی باید بکوشد تا اعمال و افعال نفس را تعدیل کند، به نحوی که نفس از غایت مطلوب قصور نوزد و نیز از حد معقول تجاوز ننماید. (ص ۲۹) وی در مبادی تفکر اخلاقی خود سخت متأثر از افلاطون است و می‌دانیم که این تأثیر بیشتر از

طریق جوامع کتب افلاطون تألیف جالینوس طبیب نامدار یونانی بوده است. (دایره المعارف بزرگ اسلامی ۲۰۸/۷).

رازی مانند افلاطون، انسان را دارای ۳ نفس می‌داند که از آنها به نفس ناطقه الهی، نفس غضبیه حیوانی و نفس نباتی نامی تغییر می‌کند.

رازی اگرچه در مبادی فلسفی و اخلاقی خود ارسطویی نیست، اما تعبیری از نظریه ارسطویی حد وسط، به معنی اجتناب از افراط و تفریط را می‌پذیرد و آن را با نظریه افلاطونی نفوس سه گانه تلفیق می‌کند. (همان/۲۱۱)

فارابی

او در «التبیه علی السعاده»، سعادت را غایتی می‌داند که هر انسانی به طبع به آن شوق دارد و شوق ذاتی انسان به سعادت از آن روست که سعادت نوعی کمال است. از طرفی دیگر هر کمالی از آن حیث غایت شوق و طلب انسان واقع می‌شود که فی نفسه خیر است و به سبب خیر بودن، و تا آن حدی که خیر است، متعلق شوق و اراده و طلب انسان واقع می‌گردد. سعادت از آن جهت خیر اعلاست که پس از به دست آوردن آن انسان به خیر و کمال دیگری نیازمند نیست. (ص ۱۷۷ به بعد)

در کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله»، آنگاه که فارابی از تقسیم معقولات به ۳ قسم سخن می‌گوید، صنفی از معقولات را امور جمیل و قبیح می‌شمارد که متعلق فعل انسان قرار می‌گیرد؛ وقتی این صنف از معقولات برای انسان حاصل شد، نوعی رویت و تأمل و میل و نزوع به آنچه تعقل کرده است، در وی پدید می‌آید و این نزوع و شوق انسان به آنچه ادراک کرده است، «اراده» نام دارد. اگر مبنای آن احساس و تخیل باشد، به اسم عام اراده و اگر مبدأ آن رویت و نطق باشد، «اختیار» خوانده می‌شود. اراده در همه حیوانات وجود دارد، اما اختیار مختص به انسان است. حصول این معقولات اول برای انسان کمال اول است و استعمال آن کمال اخیر محسوب می‌گردد و از این کمال به سعادت تعبیر می‌شود. (ص ۶۵-۶۶)

فارابی در تشریح این گفتار می‌گوید: سعادت عبارت از این است که نفس انسان به

آن درجه از کمال برسد که در قوام خود محتاج به ماده نباشد و پیوسته بر این حالت باقی بماند. وصول به چنین کمالی فقط با افعال ارادی ممکن است که برخی از آنها افعال فکری و برخی دیگر افعال بدنی نام دارد. این افعال اتفاقی نیستند، بلکه افعالی مشخص و مقدرند و از هیئات و ملکات مقدر و محدود پدید می آیند. این افعال ارادی که در رسیدن به سعادت نافعند، افعال جمیله، و هیئات و ملکاتی که این افعال از آنها صادر می شوند، فضیلت نام دارند. شقاوت ضد سعادت است و آن این است که انسان به اختیار و در همه عمر مرتکب افعال قبیح گردد. (همان / ۶۶-۶۷).

ابوالحسن عامری

وی در کتاب «السعادة و الاسعاد» نخست به بررسی اقسام سعادات می پردازد و سعادت را به «سعادت انسی» و «سعادت عقلی» تقسیم می کند و هریک از این دو را یا مطلق یا مقید می انگارد. سعادت مطلق آن گونه سعادت است که صاحب آن فعل افضل را در همه عمر و در جمیع اوقات انجام می دهد، و سعادت مقید آن گونه سعادت است که صاحب آن به درجه افضل نمی رسد و فقط آن را در بعضی احوال انجام می دهد. وی در مقایسه میان سعادت انسی و سعادت عقلی به تفاوت هایی اشاره دارد، از جمله اینکه موضوع سعادت عقلی، عقل و لذات عقلی است، در حالی که موضوع سعادت انسی، بدن و قوای بهیمی و شهوانی و نیز «نفس ناطقه مرتابه» است. پس نفس در اکتساب سعادت انسی به بدن و قوای آن نیاز دارد. در حالی که در اکتساب سعادت عقلی از آنها بی نیاز است. (ص ۴ به بعد)

ابوالحسن عامری در بحث از سعادت، نخست تعریف گذشتگان را بررسی می کند و پس از نقد نظریات مختلف، خود سعادت را عین خیر حقیقی یا خیر بالذات می داند. او هم مانند سقراط، افلاطون و ارسطو غایت افعال اخلاقی را تحقق سعادت می داند و نیز مانند فارابی و اکثر فیلسوفان مسلمان، بین سعادت و خیر ارتباط ذاتی قائل است و سعادت را خیر اعلی تلقی می نماید. (همانجا)

ابوالحسن عامری نیز در بحث از نظریه ارسطویی حد وسط، یادآور می شود که این

حد وسط در همه افراد بشر یکسان نیست و ممکن است در افراد مختلف متفاوت باشد.
(ص ۲۷ به بعد)

ابوعلی مسکویه

وی در چند اثر خود: «الفوز الاکبر»، «الفوز الاصغر» و «ترتیب السعاده» مسأله سعادت را عنوان قرار داده، و در مقاله سوم از «تهذیب الاخلاق» ص ۸۳ به بعد نیز به تفصیل به این مبحث پرداخته است. نظریه افلاطونی نفوس سه گانه به تفصیل در تهذیب الاخلاق ابوعلی مسکویه مطرح شده، و وجه بنای فضایل چهار گانه بر آن تبیین گردیده است. به بیان ابوعلی مسکویه، اعتدال نفس ناطقه و شوق آن به حقیقت و اکتساب معارف راستین موجد فضیلت حکمت، اعتدال نفس شهویه و انقیاد آن به نفس ناطقه موجد فضیلت عفت، و اعتدال نفس غضبیه و پیروی آن از نفس ناطقه مبدأ فضیلت شجاعت است و از اعتدال فضیلت نامبرده و تناسب آنها با یکدیگر فضیلتی دیگر پدید می آید که کمال آنهاست و آن ملکه عدالت است. (ص ۳۷-۳۸-۴۰).

در تعالیم اخلاقی ابوعلی مسکویه، از میان فضایل چهار گانه، به فضیلت عدالت توجهی خاص دیده می شود؛ او در «رسالة فی مائیه العدل» (نک: ۵۸/۶) به اقسام عدالت پرداخته، و از دو نوع عدالت وضعی و انسانی سخن آورده است.

ابوعلی مسکویه یاد آور می شود که هر گاه فضیلتی از حد وسط اندکی منحرف شود، به اندازه آن انحراف، به رذیلت نزدیک می گردد و بر حسب این نزدیکی از عیب و نقص مصون نمی ماند. پس رسیدن به حد وسط به غایت دشوار است و ماندن در آن دشوارتر، زیرا رذایل بسیار، و دواعی شریب از دواعی خیر است. او همچنین با تأکید بر این نکته که حد وسط وابسته به افراد و بر پایه اوضاع و احوال معین است، بیان داشته که رسیدن به آنچه بر هر یک از افراد واجب است، غیر ممکن است و مطلوب در صنعت، بیان قوانین کلی درباره این اوساط است. (تهذیب الاخلاق/ ۴۶)

ابن سینا

ابن سینا در «رسالة فی السعاده» می گوید که هیچ کاری مانند راه یافتن به سعادت

نیست و سعادت حیات ابدی و بقای سرمدی و موجب تقرب به حق و رسیدن به نعیم دائم است. تناسب هدایات بر حسب تناسب غایات است و هیچ غایتی برای انسان برتر از سعادت نیست؛ زیرا هر خیری - حقیقی یا اعتباری - متوجه سعادت یا موصل به آن است و اگر فرض شود که سعادت برای چیزی دیگر ورای آن اختیار شود، آن غایت دیگر سعادت است و چون غایات بر یکدیگر ترتب دارند، لازم می‌آید که یک غایت بالذات موجود باشد و آن همان سعادت است و پیداست که آن مطلوب بذاته است و دیگر غایات مطلوب بالعرض هستند. (ص ۲۶۰-۲۶۱)

به گفته ابن سینا، بعضی رسیدن به لذات حسی و ریاست دنیوی را عین سعادت می‌دانند و آشکار است که هیچ‌یک از لذات عاجل دنیوی مفید سعادت نیست؛ زیرا این گونه لذت‌ها زودگذر و ناپایدار است و دیگر آنکه رنج و ملال در پی دارد که یا برای این گونه لذات امری ذاتی است، یا اینکه به تبع آن لازم می‌آید. دیگر آنکه انسان از آنچه بدان رسیده است، خرسند نیست و همیشه بیشتر و برتر از آن را آرزو می‌کند. دلیل دیگر بر واهی بودن این گونه لذات آن است که چشم‌پوشی از آنها به انسانیت انسان و کمال او در دنیا و آخرت زیانی نمی‌رساند. سرانجام آنکه تعاطی این گونه لذات موجب انقطاع سکینه الهی و فیض ربوبی می‌گردد و وصول به سعادت، جز پس از قطع این گونه علایق دنیوی و دواعی شهوانی ممکن نمی‌شود؛ پس هر خیری که مشوب به این نقایص باشد، سعادت نیست یا سعادت موهوم است. (همان/ ۲۶۱-۲۶۲)

ابن سینا همچنین نمط هشتم از «التبیهات و الاشارات» را به مبحث سعادت اختصاص داده، در آنجا می‌گوید که در ذهن عوام، لذات برتر همان لذات حسی است و لذات غیر از آن، بی‌مقدار و ناچیز است، اما باید به آنان گفت که لذیذترین خوشی‌های دنیوی در برابر لذات وهمی چون غلبه و حب ریاست ناچیز می‌نماید و صاحبان جاه و حشمت برای حفظ جاه و مقام خویش از این گونه خوشی‌ها دست برمی‌دارند؛ مردان کریم و بزرگوار لذت یک بخشش را بر همه مشتبهات حیوانی ترجیح می‌دهند و از بسیاری مثال‌های مشابه برمی‌آید که لذت‌های باطنی بر لذت‌های ظاهری برتری دارند. (ص ۱۴۴ به بعد)

ابن سینا نیز در تشریح نظریه حد وسط یادآور می‌شود که هر گاه از میان دو جانب افراط و تفریط مانند جبن و تهور حد وسط شجاعت یکی بر آن دیگر غلبه کند، باید آن را با دیگری معالجه کرد. (رسالة فی السعادة/۲۷۷)

غزالی

غزالی در دو کتاب «میزان العمل» و «احیاء علوم الدین»، دربارهٔ امهات فضایل اخلاقی که فضیلت حکمت، شجاعت، عفت و عدالت است، بحث می‌کند؛ تعریف، منشأ و تقسیمات فرعی این فضایل در کلام غزالی با نظریهٔ یونانی مطابقت دارد. وی هر فضیلتی را حد وسط میان افراط و تفریط می‌داند. به نظر غزالی اسلام همهٔ مؤمنان را به حد وسط یا اعتدال فراخوانده است، اما در عین حال معتقد است که نظریهٔ فلسفی اخلاق برای آنکه قابل انطباق با تعالیم اسلام باشد، می‌باید اندکی تعدیل گردد. مثلاً او بر آن است که انسان به طبع دارای فضیلت است و دیگر اینکه نمی‌توان بدون توفیق و تأیید الهی به حد وسط دست یافت.

جمع‌بندی آرای اندیشمندان مسلمان در باب سعادت

از جمع‌بندی نظرات حکمای مسلمان می‌توان مهم‌ترین مبانی اخلاق ایشان را به صورت زیر خلاصه نمود:

- ۱- پذیرش تغییرپذیری اخلاق آدمی
- ۲- پذیرش اخلاق به عنوان هیأت و ملکه راسخ در نفس که منجر به صدور افعال جمیل از نفس می‌شود
- ۳- اعتقاد به تعدیل اعمال و افعال نفس
- ۴- تقسیم قوای نفس به ۳ قوه؛ غضبیه، شهویه، عقلیه
- ۵- توجه ویژه به نقش عقل در اخلاق
- ۶- پذیرش فضایل چهارگانه؛ شجاعت، عفت، حکمت، عدالت
- ۷- توجه ویژه به عدالت از میان فضایل چهارگانه

۸- پذیرش نظریه حد وسط ارسطویی

سؤال

از آنچه تاکنون در باب سعادت از منظر حکمای اسلامی و یونانی گفته شد، می‌توان دریافت که همانندی‌های فراوانی بین این دو گروه وجود دارد و شاید اغراق نباشد اگر بگوییم حکمای مسلمان خمیرمایه اولیه بحث‌های خود را در اخلاق فلسفی از جمله در بحث سعادت از یونانیان گرفته‌اند. البته این بدان معنا نیست که حکمای مسلمان در مواجهه با آثار اخلاقی یونانیان موضعی کاملاً انفعالی داشته‌اند، بلکه ابتکارات و نوآوری‌هایی داشته و با فرهنگ و آموزه‌های اسلامی به آن توسعه و تعمیق بخشیده و بازسازی کرده‌اند و در عین انتخاب اصول و روش فلاسفه یونان، محتوای وحیانی به آنها بخشیده و از آموزه‌های اسلامی بهره‌های وافیه جسته‌اند. به عنوان مثال: «مسکویه»، مراتب سعادت انسان را چهار مرتبه دانسته، که هر کدام خود مراتب بسیار و نامحصوری دارند. وی از این مراتب با عنوان «مقامات» و «منازل» یاد می‌کند که عبارتند از:

۱- مقام موقنان: مقام اول که به صاحبان یقین تعلق دارد، رتبه حکیمان و اجله‌ عالمان است؛

۲- مقام محسنان: رتبه کسانی است که به آنچه می‌دانند، عمل می‌کنند.

۳- مقام ابرار: این مقام، رتبه مصلحان است. اینان کسانی هستند که حقیقتاً خلیفه خداوند بر روی زمین، برای اصلاح عباد و بلادند.

۴- مقام فائزان: این رتبه که منتهای رتبه اتحاد است و پس از آن، مقام و منزلتی برای مخلوق متصور نیست، به کسانی اختصاص دارد که در محبت الهی به مقام مخلصان نایل آمده‌اند. (تهذیب الاخلاق/ ۱۱۶-۱۱۷ به نقل از آرای دانشمندان مسلمان/ ۲۰-۲۱)

«مسکویه» شقاوت را ضد سعادت و آن را ناشی از انقطاع از خداوند و سقوط از مراحل کمال می‌داند و از درکات با عنوان «مساقط» و «لعائن» یاد می‌کند. وی مراحل سقوط و تنزل و دوری از درگاه خداوندی را چهار در که می‌داند و این مراتب را با مفاهیم دینی و تعابیر قرآنی تطبیق می‌نماید. (همان/ ۴۰)

البته تلاش‌های فراوانی از سوی برخی محققان فرهنگ اسلامی صورت گرفته تا «بگویند که در فکر و فرهنگ اسلامی مذاهب اخلاقی وجود ندارد، زیرا مسلمین به واسطه تعالیم قرآن و حدیث در مسائل اخلاقی بی‌نیاز بودند و احتیاجی به تفکر و نظر در مسائل فلسفی اخلاق نداشته‌اند.» (کلیات فلسفه/۱۸۷)

اما در عین حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا اخذ مبانی و اصول اخلاقی یونانیان (و در خوش‌بینانه‌ترین حالت، اسلامی‌سازی آن) می‌تواند بنیان خوبی برای ترسیم نظام اخلاقی اسلام باشد؟
برای یافتن پاسخ این سؤال، بهتر است نظری داشته باشیم به مفهوم سعادت از دیدگاه قرآن تا ببینیم آیا منطق و لسان قرآن در باب سعادت با آنچه که اندیشمندان مسلمان گفته‌اند همخوانی دارد یا خیر؟

سعادت در قرآن

دو مفهوم متقابل سعادت و شقاوت تنها در یک آیه از قرآن کریم به کار گرفته شده (هود/۱۰۵)، و در آیاتی دیگر، دو تعبیر متقابل «اصحاب المیمنه» و «اصحاب المشتمه» به کار رفته است (واقعه/۸-۹؛ بلد/۱۸-۱۹). آنچه در فرهنگ قرآنی برای باز نمودن مفهوم نیک‌بختی بیش از هر تعبیری به کار رفته، تعبیرهای «فلاح» و «فوز» برای سعادت‌مندی اخروی است.

در تعبیری کلی باید گفت که زندگی دنیا از نظر قرآن تنها آزمایشی برای زندگی آخرت است و از همین روی غایت اصلی از اعمال دنیا را باید در دستاوردهای اخروی جست و جو کرد.

دنیا و آخرت: در آیات قرآنی، زندگانی دنیا با تعبیراتی چون «متاع غرور» (آل عمران/۱۸۵) و لهو و لعب (انعام/۳۲) وصف شده، و با تأکید بر این تفکر که دنیا تنها جایگاهی برای آزمایش است (نک: کهف/۷)، روی کردن به دنیا سرزنش شده است (بقره/۲۱۲). قرآن کریم به آنان که زندگانی دنیا را بر آخرت برمی‌گزینند، عذاب اخروی وعید داده (نازعات/۳۷-۳۹)، و قارون را به عنوان نماد این گروه از آخرت‌فروشان به

زیورهای دنیا، معرفی نموده است (قصص/۷۹)، در قرآن کریم نعمت‌های دنیوی در برابر نعم اخروی ناچیز دانسته شده (توبه/۳۸؛ نیز نک: نساء/۷۷)، و سرای آخرت حیات جاودان شمرده شده است (عنکبوت/۶۴).

این نکته نباید ناگفته ماند که قرآن کریم مؤمنان را به ترک دنیا فراخوانده، و رهبانیت را شیوه‌ای صحیح در برخورد با نعم دنیا ندانسته است. (نک: حدید/۲۷) در دعایی کوتاه که قرآن به مؤمنان آموخته است، اهل ایمان از خداوند می‌خواهند تا به آنان هم در دنیا و هم در آخرت حسنه عطا کند (بقره/۲۰۱)؛ حتی ثواب و عقاب الهی نیز منحصر به جهان واپسین نیست و در حلدی محدود در دنیا نیز پاداش و سزا داده می‌شود (نک: آل عمران/۱۴۸؛ رعد/۳۴). با توجه به این آیات، از یک سو باید پذیرفت که نیک بختی و نگون بختی بزرگ همانا در آخرت است، اما از دگر سو زندگی دنیا نیز در فرهنگ قرآنی از اهمیتی در حد خود برخوردار است و نیک بختی و نگون بختی در آن نیز راه دارد. تعبیر قرآنی «خَسِرَ الدُّنْيَا وِ الْآخِرَةِ» (حج/۱۱)، نشان از خسرانی عظیم در هر دو جهان دارد.

نیک بختی در دنیا: از آنجا که دنیا برای آزمایش و امتحان انسان است، بر پایه تعالیم قرآن سختی‌ها و مصیبت‌هایی که بر انسان وارد می‌آید، چیزی جز آزمون نیست و نباید نگون بختی تلقی گردد، چنان که گشایش‌ها و بی‌نیازی‌ها نیز نمی‌تواند به مفهوم نیک بختی انگاشته شود. در آیه‌ای از سوره انبیاء سخن از آزمایش انسان‌ها گاه به شر (مصیبت‌ها) و گاه به خیر (نعمت‌ها) به میان آمده است (انبیاء/۳۵) و در آیه‌ای دیگر در توضیح آزمایش به مصایب چنین آمده که خداوند انسان را به مصیبت‌هایی از قبیل ناامنی، گرسنگی، تلف شدن اموال و مرگ نزدیکان می‌آزماید (بقره/۱۵۵). پیامبران که برگزیده مردمان هستند و قرآن آنان را در زندگی دنیا نیز همچون آخرت به نیک بختی می‌شناسد، در زندگانی دنیا به سخت‌ترین آزمایش‌ها تن داده‌اند، چنان که در قرآن داستان‌هایی در شرح آزمایش‌های ابراهیم و ایوب (ع) آمده است (نک: بقره/۱۲۴)، انسان نگون بخت در زندگانی دنیا، آن کسی است که همواره بر آنچه از کف داده، یا به دست نیآورده است، افسوس خورد (حدید/۲۳) و چون سختی و مصیبتی بر او وارد شود، ناشکیبا گردد و دچار ناامیدی شود

(نک: هود/۹؛ اسراء/۸۳؛ معارج/۲۰)، یا آن را خواری و خفتی از سوی خداوند انگارد (فجر/۱۶).

بدین ترتیب نیک‌بختی در حیات دنیا را نباید در فراوانی نعمت‌ها، بلکه باید در این امر جست‌وجو کرد که رجا جای‌گزین ناامیدی، و صبر جای‌گزین ناشکیبی گردد. باید گفت: حتی از پی هم آمدن و فرو ریختن نعمت‌های دنیا بر بد کاران و ناسپاسان خود فزاینده عذاب اخروی آنان است (نک: مزمل/۱۱)، و اینکه انسان متنعم از آزمایش پس این نعمت‌ها ناآگاه باشد، در قرآن کریم نکوهش شده است. (فجر/۱۵)

نیک‌بختی در آخرت: از دیدگاه قرآن نیک‌بختی در آخرت همانا روی سپید برآمدن از آزمون دنیا و برخوردارگی جاودان از نعیم اخروی است و در نقطه مقابل، نگون‌بختی روی سیاه برآمدن از آزمایش دنیوی و مستوجب عذاب اخروی گشتن است. به تعبیر قرآن کریم، در روز قیامت مردم به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی اهل شقاوت، و گروهی اهل سعادت خواهند بود. اشقیاء در آتش جاودان سزا خواهند دید و سعادت‌مندان در نعیم بهشت به پاداش کردار خود خواهند رسید. (هود/۱۰۵)

در آخرت برای نیکوکاران غایتی که ارزشمندتر از به‌دست آوردن نعیم بهشت می‌تواند بود، رسیدن به «رضوان» خداوند است (توبه/۷۲) و اوج سعادت انسان در قیامت، در کلامی از خداوند بازتاب یافته است که «ای نفس آرامش یافته، به‌سوی پروردگارت بازگرد که تو از او خشنودی و او از تو راضی است...». (فجر/۲۷-۲۸) [دایره‌المعارف بزرگ اسلامی ۲۲۰/۷]

پاسخ

حال برای پاسخ‌گویی به سؤال مطرح شده نیازمند بازنگری در مبانی اخلاقی دو نحله فکری یونانیان و مسلمانان هستیم. بنابراین بی‌مناسبت نخواهد بود که نگاهی داشته باشیم به مبانی مورد اختلاف این دو نحله:

۱- هستی‌شناسی اسلام، مبتنی بر توحید است؛ در حالی که اخلاق یونانی، خدامحور نیست به ویژه مدل ارسطویی آن. بنابراین از این نظام، نمی‌توان انتظار اخلاق توحیدی

داشت.

۲- ارتباط وثیق دین و اخلاق، باعث دادوستدهای فراوانی بین این دو نهاد می شود؛ به گونه‌ای که تعریف مفاهیم اخلاقی، تعیین ارزش‌های اخلاقی، تعیین هدف ارزش‌های اخلاقی، ضمانت اجرایی ارزش‌های اخلاقی (فلسفه اخلاق، محمد تقی مصباح یزدی / ۱۷۹-۱۸۲) از جمله خدمات دین به اخلاق است، در حالی که اخلاق سکولار از این مواهب بی بهره است.

۳- اعتقاد به معاد و داوری حکیمانه خداوند در روز قیامت و وجود پاداش‌ها و مجازات‌های عینی و واقعی (نه قراردادی و اعتباری) انگیزش اخلاقی شدن را در آدمیان تقویت می‌بخشد اما اخلاق یونانی از این مزیت محروم است.

۴- در نظام اخلاقی سقراط، معرفت مساوی فضیلت دانسته شده است، در حالی که به گفته ارسطو، صرف علم و معرفت به خیر، برای انجام کار خیر کافی نیست. از نظر اسلام، ایمان، مرتبه‌ای بالاتر از معرفت است. معرفت صرف دانایی است در حالی که ایمان، دانایی همراه با گرایش است تا زمانی که گرایش وجود نداشته باشد صرف معرفت نمی‌تواند محرک عمل باشد، از همین روی در اخلاق اسلامی، «ایمان» حدّ نصاب اخلاق شمرده شده است.

از دیدگاه اسلام در سایه ایمان یعنی تسلیم قلبی و تصدیق زبانی و بندگی مطلق در برابر خدا و انجام فرمان‌های اوست که اعمال معنا پیدا می‌کند و عبودیت؛ راه رسیدن به سعادت است و چون عبودیت دارای مراتبی است، از این رو سعادت نیز امری است دارای مراتب. هر قدر عبودیت خالص‌تر و انگیزه و نیت عمل فقط برای رضایت خدا باشد سعادت نیز والاتر است. بندگی مطلق یعنی انجام دستورات و احکام الهی بدون در نظر گرفتن هیچ مزد و پاداشی حتی رسیدن به سعادت، و رسیدن به جایی که تمام اعمال بنده مظهر جمال و جلال خدا شود. مراحل پائین‌تر بندگی، بندگی به خاطر پاداش، یا از ترس عقاب است که گرچه با ارزش است ولی در مقایسه با عبادت احرار از ارزش کمتری برخوردار است.

۵- اگر اشکال ارسطو را بر سقراط بپذیریم که معرفت به تنهایی برای فضیلت‌مند شدن کافی نیست، این پرسش مطرح می‌شود که برای فضیلت‌مند شدن چه باید کرد؟ دین پاسخ روشنی برای این سؤال دارد، عقل قادر نیست به تنهایی به همه خوبی‌ها و بدی‌ها رهنمون شود، گرچه در کلیات می‌تواند استنباط و استنتاج کند، اما از شناخت بسیاری از مصادیق و جزئیات ناتوان است لذا وحی؛ منبع مطمئن و خطاناپذیری است که آدمی را در عرصه عمل تنها نگذاشته و او را یاورى خواهد کرد.

۶- آیات قرآن کریم در اکثر موارد مصداق «فلاح» و «رستگاری» را سعادت اخروی معرفی می‌کند (هود/ آیه ۱۰۵ و ۱۰۸) و هر چند که ترک کلی دنیا را توصیه نمی‌کند اما با توجه به اهمیت غیرقابل قیاس آخرت نسبت به دنیا، سعادت حقیقی را همان سعادت اخروی می‌داند که در نتیجه قرب الهی پدید می‌آید. در حالی که سعادت در اخلاق یونانی، کاملاً دنیوی است.

۷- «بسیاری از عالمان اخلاق به پیروی از ارسطو، اخلاق را همان ملکات راسخ در نفس که در اثر تکرار عمل فراهم می‌شود، دانسته‌اند و از آنجا که منشأ رفتار آدمی قوای نفسانی اوست و این قوا بر سه دسته‌اند: عقلی، شهوی و غضبی که هر کدام رفتارهای ویژه‌ای را طلب می‌کنند، دسته‌بندی مطالب در کتاب‌های اخلاقی بر اساس همین قوا صورت پذیرفته است.

به نظر ما دو اشکال بر این طرح وارد است:

- موضوع علم اخلاق اعم از ملکات اخلاقی است و همه حالات نفسانی و کارهای ارزشی انسان را که متصف به خوب و بد می‌شود و می‌تواند برای نفس انسانی کمالی را فراهم آورده یا موجب پیدایش نقص در آن شوند، در بر می‌گیرد. این نظر مورد تأیید متون دینی نیز هست.

- منحصر دانستن قوای نفس به این سه قوه ناتمام است. به نظر ما قوای نفس از آنچه در کلام ارسطو و پیروان او آمده متنوع‌تر است. (چکیده اخلاق در قرآن/ ۱۴۳-۱۴۴)

۸- گرچه نظریه اعتدال ارسطو در برخی کتب اخلاق اسلامی مورد قبول قرار گرفته،

اما در عین حال انتقاداتی نیز بر آن وارد است «هرچند در نگاه نخستین این عقیده موجه می‌نماید که مردم همواره بایستی در کارهای خود حدّ اعتدال را رعایت کنند اما به نظر می‌رسد اوضاع و احوالی نیز وجود دارد که در آنها این دستور و صوابدید به کار نمی‌آید، مثلاً میان وفای به عهد و عهدشکنی، هیچ روش متوسطی وجود ندارد. همین حکم نسبت به دستگیری صادق است، یا کسی راست می‌گوید یا راست نمی‌گوید و حدّ وسطی میان این دو نیست. (کلیات فلسفه/ ۱۹-۲۰)

مفاهیم دینی فراوانی نیز می‌توان مثال زد که افراط در آن، ردیلت محسوب نمی‌شود مثلاً ایمان به خداوند، عبادت، معرفت و...

۹- «از نظر فلاسفه - جوهر انسان فقط عقل اوست - باقی همه طفیلی‌اند، همه ابزار و وسیله هستند. اگر بدن داده شده، ابزاری برای عقل است، اگر چشم و گوش داده شده، ابزاری برای عقل است، حافظه و قوه و خیال و قوه واهمه و هر قوه و نیرو و استعدادی که در ما وجود دارد، همه وسیله‌هایی برای ذات ما هستند و ذات ما همان عقل است.

آیا می‌توانیم تأییدی برای این مطلب از اسلام پیدا کنیم؟ نه ما برای این مطلب که انسان جوهرش فقط عقل باشد و بس، نمی‌توانیم از اسلام تأییدی بیاوریم. اسلام آن نظریه‌های دیگر را تأیید می‌کند که عقل را یک شاخه از وجود انسان می‌داند، نه تمام وجود و هستی انسان. (انسان کامل/ ۱۳۳)

۱۰- انسان در اخلاق یونانی از حدّ یک حیوان ناطق (عاقل) فراتر نمی‌رود، حیوانی که باید بکوشد به واسطه عقل، تعادل قوا را ایجاد نماید، در حالی که در اسلام، انسان موجودی است دارای کرامت ذاتی (اسراء/ ۶۹) که همه موجودات مسخر اوست (لقمان/ ۲۰) امانت‌دار خداوند (احزاب/ ۷۲) و جانشین او در روی زمین است. (بقره/ ۳۰)

۱۱- از نظر اسلام، عمل‌هنگامی ارزش اخلاقی دارد و سزاوار پاداش نیکوست که علاوه بر شرایط دیگر، انگیزه فاعل کسب رضایت خداوند باشد و انجام عمل را همچون ابزاری در جهت تقرب معنوی به کمالات الهی و صفات جمال و جلال او پندارد. در حالی که در اخلاق یونانی توجهی به نیت نشده است.

نتیجه گیری

از مجموع بحث‌های گذشته، می‌توان نتیجه گرفت که فیلسوفان اخلاق مسلمان، مبانی فلسفی اخلاق خود را از حکمای یونان اخذ نموده و کوشیده‌اند با ذوق و سلیقه خود تغییراتی در آن به وجود آورده و رنگ دینی به آن بدهند. این اقتباس گرچه در بسیاری موارد منافاتی با مبانی اخلاق اسلامی ندارد اما بزرگ‌ترین مشکل آن اختلاف در مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی آن با اسلام است. اخلاق یونانی نه خدامحور است و نه معادپاور، از این‌رو نه از ایمان به خدا در آن سخن رفته است و نه از روز واپسین و پاداش و جزای اخروی، به همین دلیل از انگیزش لازم برای اخلاقی کردن و ساختن انسان اخلاقی عاجز است و حداکثر توان آن شناساندن فعل اخلاقی و ارائه فرمول‌هایی برای خوب زیستن است، نظیر فرمول‌هایی برای حل مسائل ریاضی.

شاید یکی از دلایل عدم توفیق حکمای مسلمان در جذب مردم و دعوت آنها به اخلاقی شدن نیز در همین روشی باشد که در پیش گرفته‌اند، برخلاف اخلاق نقلی و عرفانی که توانسته است در جان مردم ریشه دواند و آثار ایشان در قالب نظم و نثر و به صورت پند و اندرز و سخنان حکیمانه ورد زبان مردم گردد و از مصاحبت با عارفان و سالکان لذت برند و از دیدن رفتار و سلوک ایشان الگو گیرند.

فهرست منابع

- ۱- آذربایجانی، مسعود دودیلیمی، احمد. اخلاق اسلامی. قم: دفتر نشر معارف، چاپ ۵۲، ۱۳۸۶ش.
- ۲- ابن سینا. التنبیهات و الاشارات. به کوشش محمود شهابی. تهران: ۱۳۳۹ش.
- ۳- رسالة فی السعادة. قم: رسائل، ۱۴۰۰ق.
- ۴- عیون الحکمة. قم: رسائل، ۱۴۰۰ق.
- ۵- ابن مسکویه، احمد بن محمد. تهذیب الاخلاق. به کوشش: حسن تمیم. قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۰ق.
- ۶- ارسطو. اخلاق نیکوماخوس. ترجمه: محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸ش.
- ۷- بهشتی، محمد و دیگران. آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن. تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
- ۸- پاپکین، ریچارد و استرول، آروم. کلیات فلسفه. ترجمه و اضافات: سید جلال‌الدین مجتوی. تهران: انتشارات حکمت، چاپ چهارم، ۱۴۰۸ق.
- ۹- پینکافس، ادموند. از مسئله محوری تا فضیلت‌گرایی. ترجمه: حمید رضا حسنی و مهدی علی‌پور. قم: دفتر نشر معارف، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
- ۱۰- دائره‌المعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، چاپ دوم، ۱۳۷۷ش.
- ۱۱- رازی، محمد بن زکریا. الطب الروحانی. ضمن رسائل فلسفی، به کوشش: پ. کراوس. قاهره: ۱۹۳۹م.
- ۱۲- شیروانی، علی. چکیده اخلاق در قرآن. قم: دارالفکر، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
- ۱۳- عامری، ابوالحسن. السعادة و الاسعاد. به کوشش: مجتبی مینوی. ۱۳۳۶ش
- ۱۴- فارابی، محمد. آراء اهل المدینه الفاضله. قاهره: ۱۳۶۸ق/۱۹۴۸م.
- ۱۵- التنبیه علی السعادة. به کوشش: سبحان خلیفات. عمان: ۱۹۸۷م.
- ۱۶- فروغی، محمد علی. سیر حکمت در اروپا. تهران: انتشارات زوار، چاپ چهارم، ۱۳۶۶ش.

- ۱۷- کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه. ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبی‌ی مینوی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۲ش.
- مصباح، مجتبی. فلسفه اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ چهاردهم، ۱۳۸۶ش.
- ۱۸- مصباح، محمد تقی. فلسفه اخلاق. تحقیق و نگارش: احمد حسینی شریفی. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، چاپ سوم، ۱۳۸۶ش.
- ۱۹- مطهری، مرتضی. انسان کامل. تهران: انتشارات صدرا، چاپ ۴۲، ۱۳۸۷.
- ۲۰- نقیب‌زاده، میر عبدالحسین. درآمدی به فلسفه. تهران: کتابخانه طهوری، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.

Archive of SID