

پژوهشی در باب مقالت اول اخلاق ناصری

و تهذیب الاخلاق مسکویه

زینب سادات ابطحی *

چکیده

اخلاق ناصری، تألیف خواجه نصیرالدین طوسی در باب علم اخلاق، متشکل از سه بخش یا مقالت است که به ترتیب عبارتند از: تهذیب اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدن. خواجه طوسی در بخش اول عمدتاً مطالب مطرح شده در تهذیب الاخلاق ابوعلی مسکویه را به فارسی ترجمه کرده است. لیکن این گونه نبوده است که بخواهد عبارات آن کتاب را به همان ترتیب و بدون هیچ کاست و افزودی، عیناً تکرار کند، بلکه بنا به تشخیص خویش هر کجا لازم دانسته مطالبی را به منظور تفهیم و ایضاح مسائل، به متن کتاب مسکویه افزوده است. ما در مقاله حاضر این موارد را برشمرده و درباره آن توضیحاتی داده‌ایم. نتیجه پژوهش این است که خواجه طوسی در بخش اول کتاب، افاضات خویش را کاملاً منطبق با شیوه فلسفی مسکویه مطرح کرده و از چارچوبی که او برای کتاب خود تعریف کرده خارج نشده است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق ناصری، تهذیب الاخلاق، خواجه نصیرالدین طوسی، ابوعلی مسکویه، ترجمه

تاریخ دریافت: ۹۸/۷/۲۸ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۰/۲

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران / abtahi.zb@gmail.com

مقدمه

اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷ق)، از اّمّهات کتب اخلاقی ایرانِ دوره اسلامی، و یکی از برجسته‌ترین آثار این حکیم است. این کتاب که به فارسی تألیف شده، به همراه تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق ابوعلی مسکویه رازی (د. ۴۲۱ق) به‌عنوان منبع اصلی نظریات اخلاقی از گذشته تا کنون مورد توجه بوده است. بنا بر مقدمه اخلاق ناصری، وقتی که ناصرالدین عبدالرحیم بن ابی منصور، محتشم قهستان، از خواجه نصیر خواست تا کتاب طهارة الاعراق (نام دیگر تهذیب الاخلاق) مسکویه رازی را به پارسی ترجمه کند، با کمال میل پذیرفت ولی برای آن‌که کار او تکراری و ترجمه صرف نباشد و لطف زبان عربی کتاب از میان نرود و از طعن «عیب‌جویان» و «غیبت‌گویان» مصون بماند، دو قسم دیگر را به ترجمه طهارة الاعراق، که از آن با عنوان «حکمت خلّقی» یاد می‌کند و مربوط به اخلاق فرد است، افزود. این دو بخش عبارتند از: «تدبیر منزل» و «سیاست مُدن» (نک. طوسی، ۱۳۶۰: ۳۵-۳۷). وی دو قسم اخیر را به سبک قسم اول، با رویکرد فلسفی و عقلانی، به رشته تحریر درآورده و عمده مآخذ او در تدوین آن‌ها، بنا به گفته خودش، رساله تدبیر منزل ابن‌سینا (همان: ۲۰۸) و «اقوال فارابی در باب سیاست مدن» (همان: ۲۴۸) بوده است؛ یعنی دو منبع فلسفی که، مانند تهذیب الاخلاق، از مآخذ یونانی اقتباس شده‌اند.^۲ به همین سبب، زبان و بیان و رویکرد خواجه در هر سه قسمت کتاب یکدست و عاری از ناهمگونی است.

۱. برخی متأخران و معاصران او را به اشتباه «ابن مسکویه» خوانده و مسکویه را نام پدر یا جد این حکیم فرض کرده‌اند، در حالی که مسکویه (منسوب به مُشک) لقب وی است و او در مواضعی از آثارش این لقب را بلافاصله پس از کنیه خود (ابوعلی) می‌آورد. از دیگر سو، مصاحبان او، همچون ابوسلیمان منطقی (د. ۳۹۱ق) در صوان الحکمة و ابوحیان توحیدی (د. ۴۱۴ق) در آثار مختلفش، و هم‌چنین دیگران، وی را به همین عنوان «مسکویه» خطاب کرده‌اند (امامی، ۱۳۶۶: ۱۸-۲۰). خواجه نصیر در اخلاق ناصری پس از بیان اسم کامل او (طوسی، ۱۳۶۰: ۳۵) برای بار اول، در موارد بعد، از وی با نام «ابوعلی مسکویه» یاد می‌کند (همان، ۱۳۶۰: ۳۶).
 ۲. مقصود رساله تدبیر منزل بروسن یا ابروسن، فیلسوفی نوفیثاغوری است که مسکویه در «فصل فی تأدیب الاحداث و الصبیان خاصه» از آن اقتباس نموده و خواجه نصیر نیز، علاوه بر نام بردن از این رساله، فصل یادشده در تهذیب الاخلاق را در مقاله دوم کتاب خود ترجمه کرده است (برای اطلاع بیش‌تر در این باره نک. زریقی، ۱۹۶۶: ۲۳۸، تعلیقه مربوط به ص ۵۵؛ نیز نک. مینوی، ۱۳۶۰: ۳۸۴، تعلیقه مربوط به ص ۲۰۸).

هم‌چنان‌که خواجه نصیر در مقدمه عنوان کرده است قسمت اول کتابش، که «بر حکمت خلّقی مشتمل خواهد بود، خلاصه معانی استاد ابوعلی مسکویه را شامل بود» (همان: ۳۶) اما همان‌طور که گفته شد، برای آن‌که این اثر کاملاً تقلیدی نباشد، خواجه تغییراتی در اصل کتاب مسکویه داده است. او ترتیب تهذیب الاخلاق را به کلی بر هم زده و مطالب آن را در قالب نظم‌ی دیگر، طی مقاله اول، به فارسی ترجمه کرده است. یکی از مصححان اخلاق ناصری، ضمن تأیید این مطلب یادآور شده که: «گاه چنان به نظر می‌رسد که خواجه در این امر تعمّدی داشته است» (حیدری، ۱۳۶۰: ۴). نشان دادن دقیق این نوع تغییرات، مستلزم ارائه جدول مبسوطی است که از طریق آن بتوان ترجمه فارسی هر بخش از تهذیب الاخلاق را در اخلاق ناصری پیدا کرد.^۱ شیوه بیان این دو کتاب در مواردی با یکدیگر تفاوت دارد. برخی از مسائلی را که در تهذیب الاخلاق به‌طور اجمال مطرح شده، خواجه نصیر شرح و بسط داده و نظم و سامان بیش‌تری به آن بخشیده است. به‌علاوه، در چندین موضع خواجه توضیحاتی تکمیلی داده که در متن تهذیب الاخلاق دیده نمی‌شود. ما در این مقاله سعی کرده‌ایم که مآخذ احتمالی خواجه را در نگارش مطالب افزوده و توضیحات تکمیلی او نشان دهیم.

محققان تاریخ حکمت در ایران پس از اسلام در باب اندیشه‌های اخلاقی - سیاسی و محتوای حکمی اخلاق ناصری و هم‌چنین پیرامون موضوعات و مصادر تهذیب الاخلاق، تحقیقات قابل توجهی انجام داده‌اند و از نقش بی‌بدیل مباحث این دو کتاب در شکل‌گیری نظریات اخلاق اسلامی سخن گفته‌اند. ابوالقاسم امامی، در مطالعه تطبیقی خود، ویژگی‌های نثر اخلاق ناصری را در سنجش با متن تهذیب الاخلاق در چند مورد، نام برده است.^۲ (امامی، ۱۳۷۷). هم‌چنین ماجد فخری، پژوهشگر معاصر تاریخ فلسفه، در کتاب

۱. نگارنده این سطور در جایی دیگر در این باره مفصلاً بحث کرده است (نک. ابطی، ۱۳۹۳: ۱۱۳-۱۲۳).

۲. پایان‌نامه‌ای تحت عنوان «بررسی تطبیقی اخلاق ناصری، اخلاق جلالی و اخلاق محسنی با تهذیب الاخلاق ابن مسکویه» (شکوفگی: ۱۳۹۱) نوشته شده که در بخش‌های مربوط به مقایسه دو کتاب مورد بحث، مندرجات آن‌ها به شکلی دقیق و روشمند سنجیده نشده و، در ذکر تفاوت‌ها، به جمع‌بندی کلیاتی که منابع دیگر در این خصوص مطرح کرده‌اند، اکتفا شده است.

خود با عنوان نظریات اخلاقی در جهان اسلام، شمه‌ای درباره این دو اثر به صورت مقایسه‌ای بیان کرده است. او در بخشی که به معرفی اخلاق ناصری اختصاص یافته، می‌گوید:

مشخصه قابل توجه آن قسمت از اخلاق ناصری که درباره نفس سخن می‌گوید، اتکای مستحکم آن به علم النفس ارسطویی ابن سینا است در حالی که مسکویه مشخصاً به دنبال تحکیم نظریه افلاطون، مبتنی بر قوای ثلاثه نفس است. برخی از استدلال‌های خواجه نصیر به منظور اثبات جوهریت نفس بیشتر یادآور شیوه ابن سیناست تا مسکویه (Fakhri, 1991: 132).

اخلاق ناصری یکی از نمونه‌های ممتاز نثر قرن هفتم و در واقع نخستین متن در باب اخلاق حکمی شناخته می‌شود که به زبان فارسی به رشته تحریر درآمده است.^۱ هم‌چنین، انسجام لفظ و جامعیت محتوای این اثر باعث شده تا مورد اقتباس نویسندگان دیگر قرار گیرد، از جمله جلال‌الدین دوانی (د. ۹۰۸ق) در نگارش کتاب خود موسوم به اخلاق جلالی (دوانی، ۱۳۹۳) از ساختار تألیف خواجه نصیر وام گرفته است.

مقدمه اخلاق ناصری

مقاله اول به دو قسم تقسیم می‌شود؛ قسم اول، در مبادی، مشتمل بر هفت فصل، و قسم دوم در مقاصد که شامل ده فصل است. در مقابل، ابوعلی مسکویه (مطابق چاپ قسطنطنیه زریق) کتاب خود را به شش مقاله کلی تقسیم کرده و ذیل هر مقاله، مطلبی را با عنوانی خاص گنجانده است.

خواجه در ابتدای کتاب، «بر سبیل ابتدا و نه به شیوه اقتدا» (طوسی، ۱۳۶۰: ۳۶) مقدمه‌ای نگاشته (همان: ۳۷-۴۱) که طی آن به توضیح و تقسیم حکمت عملی و نظری و شعب مختلف آن می‌پردازد. قاعدتاً برای بررسی هر علم، ابتدا باید بدانیم در میان سایر علوم چه جایگاهی دارد، و سپس به اصل موضوع وارد شویم و مباحث مربوط به آن را دنبال

۱. برای اطلاع از دیگر آثار خواجه نصیر به زبان فارسی، نک. معین، ۱۳۳۶.

کنیم. چنین مقدمه‌ای در تهذیب الاخلاق وجود ندارد و خواهی طوسی لازم دانسته تا با بیان طبقه‌بندی علوم به صورت کلی و مشخص کردن شاخه‌های فرعی، و از جمله «صناعت تهذیب اخلاق»، ذهن خوانندگان را نسبت به کلیات روشن کند و سپس به موضوع مورد بحث کتاب خود بپردازد. در این جا باید یادآوری کرد که موضوع تقسیم علوم یا حکمت اصلاً میراث ارسطو است که در عالم اسلام به دست حکمایی، که در صدر آن‌ها فارابی (د. ۳۳۹ق) و ابن سینا (د. ۴۲۸ق) هستند، حفظ و دنبال شده است (نک. کدیور، ۱۳۸۷: ۴۱-۵۰). اما این طبقه‌بندی در مقدمه اخلاق ناصری با معیارهای خاصی صورت گرفته است؛ از جمله، نخست تقسیم حکمت به نظری و عملی است. سپس تقسیم حکمت نظری بر اساس مخالطت یا تصور مخالطت با ماده به سه قسم مابعدالطبیعه، ریاضی و طبیعی^۱؛ و بعد از آن، بیان اقسام حکمت عملی و شرح اقسام فرعی حکمت نظری و در نهایت، ذکر اقسام علم منطقی. این طبقه‌بندی‌ها در آثار همه حکما به یک شکل نیست، اما متن مقدمه خواهی بیش از همه مشابه رساله ابن سینا، با عنوان رساله اقسام الحکمة (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۱۰۶-۱۱۶)، و در واقع، تلخیص آن است. خواهی، در بیان حکمت عملی، تحت تأثیر تعریف ابن سینا از اصطلاح یونانی ناموس^۲ و ارتباط آن با شریعت است (همان: ۱۰۹). مطلب جالبی که در رساله ابن سینا به چشم نمی‌خورد، اما خواهی به این بخش می‌افزاید این است که مبدأ اعمال انسان برای نظم‌دهی به امور خود، یا طبیعی است یا وضعی. آن چه مبدأ آن طبع است ریشه در عقلانیت انسان دارد و به مرور زمان دچار دگرگونی نمی‌شود و مصداق آن اقسام ثلاثه حکمت عملی (اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدن) است، اما آن چه مبدأ آن وضع است یا از قبیل آداب و رسوم عرفی است یا شرعی که پیغمبر یا امامی آن را بنا نهاده و به آن «ناموس الهی» گویند (طوسی، ۱۳۶۰: ۴۰-۴۱).

۱. بنا بر چنین معیاری، علم مابعدالطبیعه در جایگاه بالاتری نسبت به دو قسم دیگر قرار دارد، زیرا ترکیب با ماده نه شرط وجود موضوع آن است و نه شرط تصور موضوع آن، به همین دلیل عنوان «علم اول» به آن اطلاق شده است. علم ریاضی که در جایگاه دوم است ترکیب با ماده شرط تصور موضوع آن نیست ولی شرط وجود موضوع آن هست. در جایگاه سوم علم طبیعی قرار دارد که وجود و تصور موضوع آن، هر دو به اعتبار ترکیب با ماده صورت می‌گیرد (طوسی، ۱۳۶۰: ۳۸؛ ابن سینا، ۱۳۸۷: ۱۰۶-۱۰۷).

افزون بر این، خواجه نصیر صاحب رساله‌ای با نام اقسام الحکمة است که آن هم تلخیص رساله یادشده از ابن سیناست بی‌آن‌که مصنف در آن‌جا، اشاره‌ای به اقتباس خود از ابن سینا بکند، هم‌چنان‌که در اخلاق ناصری هم ذکری از اقتباس نکرده است. رساله اقسام الحکمة که هم‌اکنون نسخه خطی آن موجود است، علی‌القاعده می‌باید از کارهای دوران جوانی خواجه بوده باشد. وی در این رساله، تعریف و تشریح اکثر اقسام حکمت را حذف کرده و به ذکر عناوین کتب مرجع شعب حکمت نیز نیازی ندیده است (کدیور، ۱۳۸۷: ۷۴). با این اوصاف، احتمالاً خواجه نصیر در نگارش مقدمه بر اخلاق ناصری مستقیماً مطالبی از رساله اقسام الحکمة خود برگرفته است، زیرا در این مقدمه نیز خبری از تعریف، تشریح و ذکر کتب شعب علوم نیست و به برشمردن مختصر آن‌ها اکتفا شده است. نکته دیگر این‌که خواجه طوسی در دیگر مواضع اخلاق ناصری (طوسی، ۱۳۶۰: ۵۶، ۶۹، ۱۱۰) تقسیم حکمت به عملی و نظری را پایه و اساس تقسیم‌بندی‌های دیگر قرار داده است، به گونه‌ای که هر علم و صنعتی به یکی از این دو قسم بازمی‌گردد. لیکن تأکید روی این تقسیم‌بندی در تألیف مسکویه دیده نمی‌شود.

بازگشت مبادی علوم به مابعدالطبیعه

از همان ابتدای تهذیب الاخلاق، تفاوت در تبیین مسائل و نکاتی که مؤلف اخلاق ناصری به مباحث آن افزوده، قابل تشخیص است. حکیم مسکویه درباره مبادی علم اخلاق طی مقاله نخست کتاب چنین می‌گوید:

مبادی هر علم از علم دیگر اخذ شده و هیچ علمی مبادی خود را تبیین نمی‌کند بلکه آن را می‌بایست در علوم دیگر جستجو کرد. علم اخلاق نیز چنین است و مبادی دارد مانند: شناخت نفس و قوای آن، تعریف خیر و سعادت و فضائل و رذائل که لازم است ابتدا همه این موضوعات روشن شود تا بتوان راه کسب خلق شریف را که از شرف ذاتی برخوردار است آموخت (مسکویه، ۱۹۶۶: ۳).

لیکن خواجه نصیر، از آن‌جا که خود در علوم گوناگون سرآمد و صاحب نظر بود، لازم دانست برای این مطلب که مبادی هر علم توسط علوم دیگر تبیین می‌شود، چندین مثال

بیاورد و آن را دقیق‌تر توضیح دهد:

هر علمی را موضوعی بود که در آن علم بحث از آن موضوع کنند چنانکه بدن انسان از جهت بیماری و تندرستی علم طب را، و مقدار، علم هندسه را، و مبادی بود که اگر واضح نبود، در علمی دیگر به مرتبه بلندتر از آن علم، مبرهن شده باشد و در آن علم مسلم باید داشت؛ چنانکه از مبادی علم طب باشد که عناصر چهار بیش نیست، چه این مسأله در علم طبیعی مبرهن شود و طیب را از صاحب علم طبیعی فرا باید گرفت و در علم خویش مسلم باید شمرد؛ و همچنین از مبادی علم هندسه بود که مقادیر متصله قاره‌ای موجود است، و انواع آن سه بیش نه: خط و سطح و جسم. چه این حکم در علم الهی که موسوم است به مابعدالطبیعه مقرر شود و مهندس را از صاحب آن علم قبول باید کرد... (طوسی، ۱۳۶۰: ۴۷).

خواجه در ادامه تأکید می‌کند که انتهای همه علوم مابعدالطبیعه است و در این علم دیگر مبادی غیر واضح وجود ندارد؛ یعنی به کمک فلسفه و الهیات بالمعنی الاعم می‌توان پایه‌های علوم طبیعی و ریاضی را شناخت. این نظر مؤید اعتقاد فلاسفه است که می‌گویند مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی در میان دیگر علوم بالاترین جایگاه را داراست. در ادامه بحث، خواجه نصیر می‌گوید: «بیان این مقدمه [یعنی همین مقدمه در باب موضوع و مبادی هر علم] در علم منطق، مستوفی پیامده است» (همان: ۴۸). به همین سبب است که او در اساس الاقتباس خود، طی فصلی تحت عنوان «در اختلاف و اشتراک علمها» به‌طور مبسوط درباره ماهیت موضوع علوم مختلف مانند هندسه، حساب و طب، که زیرمجموعه علم ریاضی و طبیعی‌اند، و به‌خصوص درباره فلسفه اولی یا علم مابعدالطبیعه، بحث و استدلال می‌کند:

و فلسفه اولی بسبب آنکه موضوعش اعم اشیاست بلندترین علوم است. و چون موضوع هیچ علم نوع یا عرض ذاتی موضوع او نیست پس هیچ علم جزو او نیست. و چون مبادی بعضی علوم مسایل بعضی است و دور و تسلسل محال، پس انتهای همه علوم با آن علم باشد. و فیلسوف بسبب آنکه موضوع علمش شامل موضوعات دیگر علوم است نظر او عام‌تر از دیگر اصحاب علوم باشد... (طوسی، ۱۳۶۱: ۴۰۲-۴۰۳).

اساس الاقتباس که یکی از برجسته‌ترین کتب منطق در تاریخ تمدن اسلامی است، در سال ۶۴۲ق یعنی نُه سال بعد از اخلاق ناصری به نگارش درآمد؛ خواجه طوسی این اثر را

همانند اخلاق ناصری در ایام اقامتش در قلاع اسماعیلیه تألیف کرد. او که مباحث اصلی و فرعی این علم را در خاطر داشته و احتمالاً از بعضی از آن‌ها یادداشت‌هایی فراهم آورده بود، می‌دانست که مسائل گوناگون این علم کدام است و هر یک باید ذیل چه مبحثی قرار گیرد و بدین‌گونه از یادداشت‌های خود در باب مبادی علوم، در نگارش بخش یادشده اخلاق ناصری، علاوه بر اساس الاقتباس، سود جسته است.

تأثیرپذیری از علم النفس ابن سینا

خواجه در سراسر فصل «در معرفت نفس انسانی که آن را نفس ناطقه خوانند» (طوسی، ۱۳۶۰: ۴۸)، علاوه بر آن‌که می‌کوشد تا سخنان مسکویه (مسکویه، ۱۹۶۶: ۳-۶) را به عبارات فارسی برگرداند، به طرز چشمگیری تحت تأثیر مباحث علم النفس ابن سیناست، به طوری که هر مطلبی که به متن تهذیب الاخلاق می‌افزاید نظیرش را می‌توان در نمط سوم و هفتم کتاب الاشارات و التنبيهات مشاهده کرد. خواجه پس از آن‌که نفس را تعریف می‌کند، تصریح می‌کند که برای رسیدن به مقصود، یعنی شناخت نفس، ابتدا چند مسئله باید اثبات شود: اول اثبات وجود نفس، دوم اثبات جوهریت آن، سوم اثبات بسیط بودن نفس، چهارم اثبات این‌که نفس جسم و جسمانی نیست، پنجم اثبات آن‌که نفس مُدرک به ذات است و متصرف به آلات، و ششم آن‌که نفس را نمی‌توان با حواس ظاهری درک کرد. سپس خواجه، به ترتیب، هر یک از این مسائل را توضیح می‌دهد. و اما علت رعایت چنین ترتیبی این است که باید اول وجود نفس اثبات شود و سپس ویژگی‌های آن مورد بررسی قرار گیرد. لکن در تهذیب الاخلاق، پس از تعریف نفس، این شش مسئله به‌جز مسئله دوم و چهارم - آن‌هم نه با این نظم و بسط - تبیین نشده است. با نظر به نمط سوم کتاب الاشارات، می‌بینیم که ابن سینا در آغاز بحث مربوط به نفس در فصل اول، وجود نفس را از طریق «ادراک» اثبات کرده است. با مقایسه عبارات الاشارات و اخلاق ناصری، تأثیرپذیری خواجه نصیر از ابن سینا روشن می‌گردد:

اما در مقام اول که مطلوب اثبات وجود نفس است به هیچ دلیل احتیاج نیست چه ظاهرترین و واضح‌ترین چیزها به نزدیک عاقل ذات و حقیقت اوست به حدی که خفته در

خواب و بیدار در بیداری و مست در مستی و هشیار در هشیاری از همه چیزها غافل تواند بود و از خودی خود غافل نتواند بود، و چگونه صورت بندد که دلیل گویند بر هستی خود؟ چه خاصیت دلیل آنست که واسطه شود تا مستدل را به مدلول رساند، پس اگر بر هستی خود دلیل گفته آید، دلیل واسطه شده باشد میان یک چیز تنها، پس خود را به خود رسانیده باشد و خود خود همیشه خود و با خود بود، پس دلیل گفتن بر خودی خود محال و باطل باشد (طوسی، ۱۳۶۰: ۴۹).

به خویشتن آی و بیندیش هرگاه که تندرست باشی بلکه در غیر حالت تندرستی هم در وقتی که چیزی را به درستی دریابی آیا از هستی خود غافل و بی خبری و خودت را اثبات نمی کنی؟ گمان ندارم که مستبصر خودش را اثبات نکند و از خود غافل باشد. بلکه خوابیده در خوابش، و مست در مستی از خود غفلت ندارد، هرچند که دریافت ذات خود را از یاد ببرد... گمان ندارم که در دریافتن خویشتن به واسطه ای نیاز داشته باشی، چه در این وقت واسطه ای نیست... شاید بگویی من ذات خود را به واسطه ای که فعل من است اثبات می کنم، پس ذات تو پیش از فعل توست و دست کم آن است که ذات تو با فعل تو همراه باشد، پس ذات تو ثابت است اما نه به وسیله فعل تو (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۵۹-۱۶۴).

در باره مسئله بقای نفس پس از انحلال جسم نیز که در تهذیب الاخلاق راجع به آن سخنی به میان نیامده، خواجه نصیر به ارائه برهان و استدلال پرداخته و در نهایت بقای نفس را اثبات می کند (طوسی، ۱۳۶۰: ۵۴-۵۶). هرچند که استدلال خواجه در این خصوص، در چهارچوب بحث مطرح شده در فصل ششم نمط هفتم اشارات (فی التجرید) با عنوان «تکملة لهذه الاشارات» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۷۸-۳۷۹) شکل می گیرد، اما تقریر خواجه مبنی بر این که «هر موجود باقی که فنا بر او صحیح بود، در محلی حال بود و حال یا صورت بود یا عرض، پس فنا جز بر صورت یا عرض جایز نبود و ما درست کردیم که نفس حال نیست در محلی، بلکه جوهریست قائم به ذات خویش» و بعضی تعابیر به کار رفته در سخن او همچون نسبت میان «حال و محل» و ارتباط آن با «قوه و فعل» و «محال بودن اجتماع بقا و قوه فنا در یک امر بسیط»، در قول ابن سینا صراحتاً دیده نمی شود، بلکه این تقریر خاص به همراه تعابیر یادشده، در شرح خواجه نصیر بر اشارات، ذیل نمط هفتم، به خصوص بخش تکملة یادشده، مشهود است (طوسی، ۱۳۷۹: ۲۸۵-۲۹۲) که طی این شرح در جای جای به اشکالات فخرالدین رازی (د. ۶۰۶ ق) پاسخ می گوید.

خواجه طوسی تألیف شرح اشارات را در ۶۴۰ق و به قولی در ۶۴۴ق به انجام رسانیده (مینوی، ۱۳۶۰: ۱۹) یعنی هفت تا ده سال پس از نگارش اخلاق ناصری. این دو اثر، و نیز اساس الاقتباس، قدیمی ترین آثار تاریخ‌داری است که از وی به دست ما رسیده^۱ و نسبتاً نزدیک به هم و در روزگار اقامتش در میان اسماعیلیه تألیف شده است. لذا، با توجه به حضور ذهن او به مباحث این سه اثر، وجود هم‌سانی‌هایی در آن‌ها، مانند نمونه‌های یادشده، بعید نمی‌نماید.

تقسیم‌بندی امراض نفس

در بخش «القولُ فی صحّة علی النفسِ اذا لم تُکُن حاضرة» [سخن در بازگرداندن صحت به نفس در وضعیت بیماری] که در مقاله ششم تهذیب الاخلاق جای دارد، مسکویه بیماری‌های نفس را نام برده و آن را به شیوه خود دسته‌بندی می‌کند. او به‌عنوان درآمد بحث، در توضیح مسئله رذائل هشت‌گانه می‌گوید که هر کدام از رذائل در دو سوی یک فضیلت جای می‌گیرد و آن فضیلت نیز در حد وسط میان دو رذیلت واقع است؛ برای مثال، رذیلت تهوّر و جبن در دو طرف شجاعت قرار دارد که تهوّر، به افراط در شجاعت و جبن به تفریط در آن اطلاق می‌گردد. هم‌چنین شره و خمودی در دو طرف فضیلت عفت قرار دارد. جهل و دها در طرفین حکمت است و ظلم و خواری در طرفین عدالت واقع است. سپس حکیم مسکویه برای خوض در تبیین امراض نفس از رذیلت تهوّر و جبن آغاز می‌کند که در اصل از نفس غضبیه نشأت می‌گیرد. وی در این مرحله اسباب یازده‌گانه غضب را بر شمرده و راه علاج هر یک را نشان می‌دهد ولی بحث او در قوه غضبیه و دفع امراض مربوط به آن متوقف می‌ماند و درباره دو قوه دیگر، یعنی نطق و شهویه، سخنی به میان نمی‌آورد (مسکویه، ۱۹۶۶: ۲۰۹). در عوض، خواجه نصیر بحث او را تکمیل نموده و به شیوه دقیق و منظم‌تری

۱. نباید از یاد برد که خواجه نصیر اخلاق محتشمی را که نسبت به اخلاق ناصری جنبه مذهبی و روایی قوی‌تری دارد در همان دوران و به نام همان پادشاه، یعنی ناصرالدین محتشم قهستان، نوشته است اما تاریخ نگارش آن معلوم نیست و به گفته مصحح کتاب «شاید از سادگی انشای آن بتوان گمان برد که پیش از اخلاق ناصری نوشته شده است» (دانش‌پژوه، ۱۳۳۹: بیست‌وسه).

امراض نفس را برمی شمرد، چنان که هر کدام از قوای سه‌گانه (نظری، دفع، جذب) امراض خاص خود را دارند و امراض هر قوه می‌تواند از سه جنس باشد: یا از جنس افراط یعنی زیاد بودن از حد اعتدال، یا تفریط یعنی نقصان اعتدال است، و یا رداءت یعنی اشتباه در تعیین مصداق. مثلاً افراط در قوه نظری یا تمییز، مطابق مکر و حيله‌گری است؛ و تفریط در آن عبارت است از حماقت و کندذهنی؛ و رداءت در این قوه، معادل اشتیاق به علومی است که به صاحب خود فایده‌ای نمی‌رساند مانند علم جدل و سفسطه. اما امراض هر قوه به‌طور مشخص کدام است؟ امراض قوه نظری یا نطق مشتمل بر حیرت (افراط)، جهل بسیط (تفریط) و جهل مرکب (رداءت) است که هر کدام علاج مخصوص به خود را دارد. بدین ترتیب، امراض قوه دفع یا غضبیه از قرار غضب (افراط)، جبن (تفریط) و بددلی (رداءت) است و همین‌طور امراض قوه جذب یا شهویه شامل افراط در شهوت (افراط)، بطالت (تفریط) و حزن و حسد (رداءت) است (طوسی، ۱۳۶۰: ۱۷۲-۲۰۲). بنابراین، شیوه‌خواجه در طبقه‌بندی بیماری‌های نفسانی به این صورت است که ابتدا هر مرض را تعریف کرده و سپس راه مقابله با آن را توضیح می‌دهد. چنین روشی در ذکر امراض در تهذیب الاخلاق به کار نرفته و چندین مورد از قلم افتاده است که شامل امراض قوای نظری و جذب و بیماری کذب و انواع آن می‌شود.

تأثیر پذیری از غزالی

با نظر به رکن سوم کتاب کیمیای سعادت ابوحامد محمد غزالی (د. ۵۰۵ق) ملاحظه می‌کنیم که خواجه برخی از اجزاء فصل «در معالجت امراض نفس...» (همان: ۱۶۷) را از این کتاب اقتباس کرده است. از جمله این که خواجه برای امراض اصلی نفسانی اصطلاح «امراض مهلکه» را استعمال می‌نماید. این تعبیر در تهذیب الاخلاق به کار نرفته است، در حالی که غزالی یک ربع از کتاب احیاء العلوم (غزالی، ۱۹۹۲: ۸۷/۳-۱۱۵) و تلخیص آن کیمیای سعادت (غزالی، ۱۳۸۰: ۱/۲-۶۲) را، یعنی بخشی که مربوط به امراض مختلف روحی می‌شود، «مهلکات» نام‌گذاری کرده است. قول خواجه در این باره چنین است:

از این امراض مرضی چند باشد که آن را امراض مهلکه خوانند، چه اصول اکثر امراض

مزمنه آن باشد... (طوسی، ۱۳۶۰: ۱۶۹).

هم‌چنین در ادامه مطلب، خواجه طوسی طب روحانی را با طب جسمانی مقایسه کرده و راه‌های علاج تن از بیماری را با روش‌های گوناگون تهذیب نفس مطابقت می‌دهد (همان: ۱۷۰-۱۷۲) که تفصیل این مسئله در تهذیب الاخلاق وجود ندارد. یکی از این راه‌ها آن است که همان‌گونه که می‌توان بیماری گرمی را با خوراکی‌های با طبع سرد درمان کرد، در مورد امراض روحی نیز اگر شیوه‌های مختلف مؤثر نبود باید هر رذیلت را با استعمال قوه‌ای ضد آن از بین برد:

مقصود تعدیل یکی از دو قوت حیوانی یعنی غضبی یا شهوی باشد به استعمال قوت دیگر آن را تعدیل و تسکین کنند (همان: ۱۷۱).

مسئله یادشده با آن قسمت از ربع مهلکات کیمیای سعادت مطابقت می‌کند که غزالی درباره طریق معالجه امراض نفسانی بحث کرده و در پی تطبیق طب جسمانی با نفسانی است:

بدان که هر که خواهد که خلقی بد را از خود بیرون کند، آن را یک طریق بیش نیست و آن، آن است که هر چه خلق وی را فرماید، وی خلاف آن همی کند که شهوت را جز مخالفت نشکند و هر چیزی را ضد وی بشکند (غزالی، ۱۳۸۰: ۱۱/۲).

قرینه دیگر که بر تأثیرپذیری خواجه از غزالی دلالت می‌کند نقل قولی است که از جانب او آورده و از قول غزالی شهوت را به عامل خراجی ظالم تشبیه کرده است (طوسی، ۱۳۶۰: ۱۹۳) که عین این سخن را در کیمیای سعادت می‌یابیم:

بدان که مثال تن چون شهری است و دست و پای و اعضا چون پیشه‌وران شهرند و شهوت چون عامل خراج است و غضب چون شحنة شهر است... و لکن شهوت که عامل خراج است دروغزن است و فضولی و تخلیط‌کن (غزالی، ۱۳۸۰: ۱۹/۱-۲۰).

مسکویه در بخش «الفضائل اوساط بین اطراف و الاطراف رذائل» به بیان نظریه حد وسط می‌پردازد مبنی بر این‌که هر فضیلت در میان دو رذیلت قرار دارد و این رذائل می‌توانند بی‌شمار باشند. او برای تفهیم بهتر این نظریه ارسطویی از مثال دایره کمک می‌گیرد، چنان‌که هر فضیلت در حکم مرکز دایره است و رذائل نقاطی هستند که از مرکز فاصله گرفته‌اند. بنابراین، هر فضیلت یکتاست اما رذایل آن متعدد است به این سبب که اگر اندکی از حد وسط به یکی از دو طرف مایل شویم رذیلتی دیگر به وجود می‌آید، همانند دایره‌ای که نقاط

بی‌شماری به درجات متفاوت از مرکز آن فاصله دارند. مسکویه، همان‌گونه که خود می‌گوید، این مثال را در توجیه سخن حکمایی آورده که می‌گویند: «إصابة نقطة الهدف أيسر من عدولها» و «دواعی الشر أكثر من داعی الخیر» (مسکویه، ۱۹۶۶: ۲۴). خواجه نصیر، علاوه بر تکرار دو قول فوق از حکما، مثال دایره را به همراه مثالی دیگر از همان جنس به‌عنوان توجیهی برای این حدیث (یا به قول او: ناموس الهی) ذکر می‌کند که:

صراط خدای از موی باریکتر است و از شمشیر تیزتر... چه وجود وسط حقیقی در میان اطراف نامتناهی متعذر بود و تمسک بدان بعد از وجود متعذرتر (طوسی، ۱۳۶۰: ۱۱۸).

این روایت که صراط خدا از مو باریکتر است در تهذیب الاخلاق نیامده^۱ و به احتمال زیاد مأخذ خواجه کیمیای سعادت است که قول غزالی را با ادبیات فلسفی خود بازگو می‌کند. غزالی می‌گوید:

و هر یکی را از این، دو کناره است که مذموم است و زشت است و میانه‌ای است که آن نیکو و پسندیده است. و آن میانه، اندر میان این دو کناره، باریکتر است از موی و صراط مستقیم آن میانه است و به باریکی همچون صراط آخرت است. هر که بر این صراط برود راست، فردا بر آن صراط ایمن بود (غزالی، ۱۳۸۰: ۸/۲).

فرق بین اعتدال ذاتی و نسبی

به گفته مؤلف اخلاق ناصری، فضایل اخلاقی در همه افراد یکسان نیست و هر شخص برای کسب فضایل می‌بایست در خود شرایط خاصی فراهم کند؛ این شرایط در اشخاص مختلف متفاوت است. وی برای تفهیم این مطلب از مفهوم «وسط» استمداد می‌کند. وی ابتدا «وسط» را به دو شکل معنا می‌کند: یکی آن‌چه به‌طور ذاتی میان دو چیز واقع است، مانند میانگین عدد دو و شش که چهار است. این نوع وسط، همیشه ثابت و غیرقابل تغییر است اما «وسط» معنای دیگری دارد که در علم طب به کار می‌رود که اعتدال خاص هر فرد را می‌رساند. توضیح آن‌که در طب قدیم، اخلاط و طبایع اربعه در هر جسم به‌گونه‌ای معتدل و

۱. این روایت را برخی کتب حدیث از قول امام صادق (ع) آورده‌اند که «هو أدق من الشعر وأحد من السیف...» (قمی، ۱۳۸۷ق: ۲۹/۱).

سازگار با هم ترکیب شده‌اند که در جسم دیگر به‌گونه‌ای متفاوت رخ می‌دهد. این نوع وسط که نام آن به تعبیر خواجه «وسط به اضافه» و به تعبیر امروزی «اعتدال نسبی» است، به عدد نفوس خلائق مختلف است. به عقیده خواجه «حد وسط» در علم اخلاق که به فضیلت اخلاقی اطلاق می‌شود، از نوع دوم به شمار می‌آید، که اعتدال نوعی یا شخصی خوانده می‌شود. به همین سبب، شرایط ایجاد هر فضیلت در اشخاص بشر متغیر است و از این‌جاست که احوال و خلقیات مختلف پیدا می‌شود (طوسی، ۱۳۶۰: ۱۱۸).

به احتمال قوی خواجه نصیر تعابیر فوق را از فارابی وام گرفته، همان‌گونه که در تدوین بخش «سیاست مدن» کتاب خود از «اقوال فارابی در باب سیاست مدن» (همان: ۲۴۸) بهره جسته است. با ملاحظه عبارات ذیل از کتاب فصول منتزعة فارابی و تطبیق آن با بخش مذکور از اخلاق ناصری به اقتباس خواجه نصیر از فارابی پی می‌بریم:

معتدل و متوسط به دو صورت معنا می‌شود: یکی متوسط فی نفسه و دیگری متوسط بالاضافه. متوسط فی نفسه مانند عدد شش است که میانگین ده و دو محسوب می‌شود، زیرا اختلاف ده و شش برابر اختلاف شش و دو می‌شود... این متوسط نه نقصان می‌پذیرد و نه افزایش می‌یابد... اما متوسط به اضافه، بر حسب تغییر آنچه که به آن اضافه می‌شود در زمان‌های مختلف، زیاده و کم می‌گردد؛ مانند طعام مناسب برای کودک و طعام مناسب برای فرد بالغ. همچنین است غذا و داروی مناسب برای درمان بیماری بدن‌های گوناگون که هر بدنی بر اساس نوع بیماری و شرایط بیمار، داروی خاص خود را می‌طلبد... توسط و اعتدال در افعال انسانی نیز از قسم اخیر است. گاهی امری برای همه مردم یا اکثر آنها در همه وقت یا بیشتر اوقات امری معتدل شمرده می‌شود اما گاهی نیز آنچه برای گروهی در یک وقت معتدل شمرده می‌شود برای گروه دیگر در زمان متفاوت با گروه نخست، اعتدال شناخته می‌شود... (فارابی، ۱۹۷۱: ۳۷-۳۹).

برداشت خواجه نصیر از نظریه عدالت

در ابتدای فصل «در بیان شرف عدالت بر دیگر فضائل...» خواجه طوسی مطلبی را درباره عدالت عنوان می‌کند که خاص اوست. در تعریف مسکویه از عدالت، به علت استفاده مستقیم او از اخلاق نیکوماخوس، نظریه عدالت ارسطو به طور محسوس مشاهده می‌شود

(مسکویه، ۱۹۶۶: ۱۱۳). لذا، از این لحاظ، او بیش‌تر یک انتقال‌دهنده میراث ارسطو است و این انتقال به بهترین شکل ممکن در قالب روشن‌ترین عبارات انجام می‌گیرد. البته مسکویه در این بخش مانند قسمت‌های دیگر، برداشت‌های خود را نیز مطرح کرده و آراء یونانی را با عقاید اسلامی تطبیق و یا به نفع آن‌ها تغییر داده است؛ از جمله در مبحث «النوامیس الثلاثة» (همان: ۱۱۶) که به‌شکلی که در تهذیب الاخلاق آمده در اخلاق نیکوماخوس بدان پرداخته نشده است.^۱ اما در این مورد، مسکویه مسئله عدالت و رعایت تناسب (همان: ۱۱۲-۱۱۵) را از کتاب پنجم اخلاق نیکوماخوس (نک. ارسطو، ۱۳۷۸) به‌واسطه ترجمه دیگران نقل کرده^۲ و تفسیر و تأویلی از خود بر آن نیفزوده است، در صورتی که خواجه نصیر در این باره چندین سطر اضافه می‌کند که بیانگر برداشت خاص او از مفهوم عدالت است:

لفظ عدالت از روی دلالت مَنبئ است از معنی مساوات، و تعقل مساوات بی اعتبار وحدت ممتنع، و چنانکه وحدت به مرتبه اقصی و درجه اعلی از مراتب و مدارج کمال و شرف مخصوص و ممتاز است و سریان آثار او از مبدأ اول که واحد حقیقی اوست در جملگی معدودات مانند فیضان انوار وجود است از علت اولی که موجود مطلق اوست در جملگی موجودات، پس هرچه به وحدت نزدیکتر وجود او شریفتر... (طوسی، ۱۳۶۰: ۱۳۱)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، خواجه نصیر در این جملات به مفهوم عدالت، از منظری توحیدی نگریسته و تأثیر نظریه صدور یا فیض، که در اصل دیدگاه نوافلاطونی است، آشکارا در سخن او دیده می‌شود که طی آن صریحاً از تعبیر «مبدأ اول»، «واحد حقیقی»، «علت اولی» و «موجود مطلق» استفاده می‌کند، در حالی که چنین دیدگاهی یا حد اقل چنین تصریحی در تهذیب الاخلاق وجود ندارد.

تعارض رذیلت کذب با انسانیت

در پایان مقاله اول اخلاق ناصری، خواجه نصیر تعاریفی را بیان می‌کند که در تهذیب الاخلاق

۱. در بخش هشتم از کتاب پنجم اخلاق نیکوماخوس، معنایی که ارسطو از «ناموس» ارائه می‌کند بسیار متفاوت از بخش «النوامیس الثلاثة» تهذیب الاخلاق است (نک. ارسطو، ۱۳۷۸).

۲. برای اطلاع از ترجمه و شرح اخلاق نیکوماخوس در عالم اسلام، نک. Fakhri, 1991: 65-66.

نیست؛ از جمله، نکته‌ای که خواجه در مورد کذب می‌گوید بسیار حکیمانه است. به عقیده وی کذب منافی نطق یا همان فصل ذاتی نوع انسان است، زیرا وقتی انسان به اظهار قوه نطق می‌پردازد و سخن می‌گوید، قصد او آگاه کردن دیگران از چیزی است که به آن علم ندارند، اما آن کس که سخن کذب بر زبان جاری می‌کند، در واقع، خلاف وظیفه قوه نطق عمل کرده زیرا امری که او سعی دارد دیگران را از آن باخبر سازد، در اصل، وجود خارجی ندارد در نتیجه کار او وظیفه نطق را مختل کرده و تبدیل به یک عمل غیر انسانی می‌شود. پس فرد کذاب از این حیث با سایر حیوانات تفاوتی نمی‌کند (همان: ۲۰۱-۲۰۲).

مهم‌ترین ویژگی‌های لفظی ترجمه خواجه نصیر از تهذیب الاخلاق

۱. تکرار لغات و اصطلاحات تهذیب الاخلاق: خواجه نصیر در بسیاری از مواضع مقالات اول ترجیح داده به جای معادل‌های فارسی برخی از تعبیر تهذیب الاخلاق، همان تعبیر را عیناً تکرار کند. او احتمالاً رعایت اصل وفاداری به متن مورد ترجمه را در اتخاذ این شیوه می‌دانسته است^۱:

و قد تَبَيَّنَ لِلنَّاطِرِ فِي أَمْرِ هَذِهِ النَّفْسِ وَقَوَاهَا أَنَّهَا تَنْقَسِمُ إِلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ، أَعْنَى الْقُوَّةَ الَّتِي بِهَا يَكُونُ الْفِكْرُ وَالتَّمْيِيزُ وَالنَّظْرُ فِي حَقَائِقِ الْأُمُورِ، وَ الْقُوَّةَ الَّتِي بِهَا يَكُونُ الْغَضَبُ وَ النُّجْدَةُ وَ الْأَقْدَامُ عَلَى الْأَهْوَالِ وَ الشُّوقِ وَ إِلَى التَّسَلُّطِ وَ التَّرْفَعِ وَ ضُرُوبِ الْكِرَامَاتِ، وَ الْقُوَّةَ الَّتِي بِهَا تَكُونُ الشَّهْوَةُ وَ طَلْبُ الْغِذَاءِ وَ الشُّوقُ إِلَى الْمَلَاذِ الَّتِي فِي الْمَأْكَلِ وَ الْمَشَارِبِ وَ الْمَنَاحِحِ وَ ضُرُوبِ اللَّذَاتِ الْحَسِيَّةِ (مسکویه، ۱۹۶۶: ۱۵).

۱. مقاله‌ای تحت عنوان «اندیشه‌های اخلاقی ابن مسکویه در اخلاق ناصری» نوشته شده است (میرزا محمد، ۱۳۸۶) حاوی فهرستی از تعاریف اصطلاحات موجود در تهذیب الاخلاق (۱۳۰ اصطلاح) و معادل آن‌ها در اخلاق ناصری، که از طریق این شواهد متعدد می‌توان به خصوصیات ترجمه خواجه نصیر پی برد و ویژگی یادشده در متن، یعنی «تکرار لغات تهذیب الاخلاق در ترجمه»، را به خوبی ملاحظه کرد. لازم به ذکر است که به جز اخلاق ناصری، چند ترجمه دیگر از تهذیب الاخلاق مسکویه به زبان فارسی موجود است که از آن میان می‌توان به ترجمه ابوطالب زنجانی (د. ۱۳۲۹ق) تحت عنوان کیمیای سعادت اشاره کرد و آن را با ترجمه خواجه مقایسه نمود. «ترجمه یادشده گاه دقیق است اما گاه این گونه نیست، بلکه گزارشی آزاد از مفاهیمی است که مصنف در پی آن بوده است. در جای جای نیز گاه مترجم عباراتی را از متن که در چشم او کم‌اهمیت جلوه کرده، عمداً حذف کرده و گاه جملاتی از خود بر آن می‌افزاید» (امامی، ۱۳۷۵: ۱۷-۱۸).

این قوی که برشمردیم سه قوت آنست که مبادی افعال و آثار به مشارکت رای و رویت و تمییز و ارادت می شوند؛ یکی قوت ادراک معقولات و تمییز میان مصالح و مفسدات افعال، که آن را قوت نطق می خوانیم؛ و دیگر قوت شهوی، که مبدأ جذب منافع و طلب ملاذ از مآکل و مشارب و مناخج و غیر آن شود؛ و سیم قوت غضبی، که مبدأ دفع مضار و اقدام بر احوال و شوق تسلط و ترفع شود... (طوسی، ۱۳۶۰: ۵۸).

۲. افزودن عباراتی برای توضیح بیش تر: مؤلف اخلاق ناصری هر زمان که تشخیص دهد معنای جمله مبهم و نارساست، برای ایضاح مطلب عبارات یا جملاتی را به ترجمه خود می افزاید:

– و قد قدمنا القول أن كل واحد من الموجودات له كمال خاص به و فعل لا يشاركه فيه غيره من حيث هو ذلك الشيء، أعني أنه لا يجوز أن يكون موجوداً آخر أصلح لذلك الفعل منه (مسکویه، ۱۹۶۶: ۱۲).

هر موجودی را از موجودات، نفیس یا خسیس، لطیف یا کثیف، خاصیتی است که هیچ موجود دیگر با او در آن شرکت ندارد، و تعیین و تحقق ماهیت او مستلزم آن خاصیت است (طوسی، ۱۳۶۰: ۶۵).

– إن الاجسام الطبيعية كلها تشترك في الحد الذي يعمها، ثم تتفاضل بقبول الآثار الشريفة و الصور التي تحدث فيها. فإن الجماد منها اذا قبل صورة مقبولة عند الناس، صار بها افضل من الطينة الاولى التي لا تقبل تلك الصورة، فاذا بلغ إلى أن يقبل صورة النبات صار بزيادة هذه الصورة افضل من الجماد (مسکویه، ۱۹۶۶: ۶۴-۶۵).

اجسام طبیعی از آن روی که جسمند با یکدیگر متساویند در رتبت، و یکی را بر دیگری فضیلتی و شرفی نیست، چه یک حد معنوی همه را شامل است و یک صورت جنسی هیولای اولای جمله را مقوم، و اختلاف اول که درایشان ظاهر می شود، تا ایشان را متنوع می کند به انواع عناصر و غیر آن، مقتضی تباینی که موجب شرف بعضی بود بر بعضی نیست، بلکه هنوز در معرض تکافی در رتبت و تساوی در قوتند... پس آنچه از جمادات ماده او قبول صور را مطاوع تر است از جهت اعتدال مزاج شریفتر است از دیگران، و آن شرف را مراتب بسیار و مدارج بی شمار است تا بحدی رسد که قوت قبول نفس نباتی حاصل آید. (طوسی، ۱۳۶۰: ۵۹).

نتیجه

از مقایسه دو کتاب اخلاق ناصری و تهذیب الاخلاق برمی آید که خواجه نصیر، با دانش

وسعی که از علم اخلاق داشته، شیوه عقلانی مسکویه را در طرح مباحث اخلاقی عمیقاً دریافته است و اگر مطلبی یا نکته‌ای بر افاضات او می‌افزاید، به هیچ وجه از چهارچوب و قالبی که حکیم مسکویه برای کتاب خود تعیین کرده است، خارج نمی‌شود. تغییراتی که خواجه در کتاب داده و نکاتی که به آن افزوده با روح تهذیب الاخلاق تطابق کامل دارد. صبغه حکمی در اخلاق ناصری غلبه دارد و این مطلب زمانی روشن می‌شود که ادبیات و ساختار این کتاب با دو اثر اخلاقی دیگر خواجه، یعنی اوصاف الاشراف (طوسی، ۱۳۰۶) و اخلاق محتشمی (طوسی، ۱۳۳۹) مقایسه شود. آن‌گاه به وضوح مشاهده می‌کنیم که اخلاق محتشمی، به علت استفاده فراوان از آیات و روایات، صبغه مذهبی در آن غالب بر جنبه حکمی است و محتوای اوصاف الاشراف نیز به رسائل عرفانی شباهت زیادی دارد. شایسته است که در پژوهشی دیگر مقالت دوم و سوم اخلاق ناصری به‌طور دقیق با آثار فارابی در باب سیاست مدنی، رساله تدبیر منزل ابن سینا، کتاب ادب الکبیر و ادب الصغیر ابن مقفع، کیمیای سعادت غزالی و حتی جاویدان خرد مسکویه و نیز با رسائل کندی مقایسه شود تا بتوانیم مانند تحقیق حاضر، نحوه و میزان اقتباس خواجه از هر کدام از منابع پیش از او را نشان دهیم و آراء خاص او را از عقاید پیشینیان متمایز کنیم.

این نکته تاریخی را نمی‌توان نادیده گرفت که پیشگامان سنت اخلاق فلسفی، که حدوداً از رسائل کندی آغاز و به اخلاق ناصری ختم شده است، عموماً ایرانیان شیعه مذهب بوده‌اند. همان‌گونه که محمد ارکون پژوهشگر معاصر تاریخ اندیشه اسلامی می‌گوید سنت ایرانی - شیعی^۱ که در زمینه علم اخلاق از قرن چهارم هجری شکل گرفت، فلسفه اسلامی را غنی تر و پربارتر ساخت؛ در حالی که علمای اهل تسنن مانند غزالی و ماوردی و رضی الدین نیشابوری چندان به اخلاق فلسفی برگرفته از یونان روی خوش نشان نمی‌دادند و با آن مخالفت می‌کردند. غزالی و ماوردی با آن که از تهذیب الاخلاق مسکویه - که حکیمی شیعه بود - استفاده فراوان کرده‌اند، نامی از او و کتابش نبرده‌اند. در مقابل، خواجه نصیر و جلال الدین دوانی، به‌عنوان دو عالم شیعه، کار مسکویه و به‌طور کلی مسیر اخلاق فلسفی را ادامه دادند (Arkoun, 1970: 30).

1. Irano-shi'ite

منابع

- ابطحی، زینب سادات (۱۳۹۳). «پژوهش مقایسه‌ای میان تهذیب الاخلاق مسکویه و اخلاق ناصری خواجه نصیر». پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، به راهنمایی علی محمد مؤذنی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). اشارات و تنبیهات. با ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. چاپ اول، تهران: سروش.
- _____ (۱۳۸۷). رساله اقسام الحکمة. با مقدمه و تصحیح محسن کدیور. دوفصل‌نامه جاویدان خرد، سال پنجم، شماره اول: ۳۵-۱۳۷.
- ارسطو (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- امامی، ابوالقاسم. مقدمه (تصدیر عام) - مسکویه (۱۳۶۶)
- _____ . مقدمه - زنجانی
- _____ (۱۳۷۷). «نقد و معرفی کتاب اخلاق ناصری خواجه نصیر و تهذیب الاخلاق مسکویه رازی». آینه میراث، سال اول، شماره سوم و چهارم: ۳۲-۳۶.
- حیدری، علیرضا. مقدمه - طوسی (۱۳۶۰)
- دانش‌پژوه، محمدتقی. مقدمه - طوسی (۱۳۳۹)
- دوانی، جلال‌الدین (۱۳۹۳). اخلاق جلالی. به تصحیح عبدالله مسعودی آران‌ی. تهران: اطلاعات.
- زریق، قسطنطین. تعلیقات - مسکویه (۱۹۶۶)
- زنجانی، میرزا ابوطالب (۱۳۷۵). کیمیای سعادت[:]: ترجمه طهارة الاعراق ابوعلی مسکویه رازی. با مقدمه و تصحیح ابوالقاسم امامی. تهران: میراث مکتوب - نشر نقطه.
- شکوفگی، حامد (۱۳۹۱). «بررسی تطبیقی اخلاق ناصری، اخلاق جلالی و اخلاق محسنی با تهذیب الاخلاق ابن مسکویه». پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه علامه طباطبائی، به راهنمایی رضا مصطفوی سبزواری.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۰۶). اوصاف الاشراف. به تصحیح نصرالله تقوی و خط عماد الکتاب. افست از اوصاف الاشراف چاپ‌شده در مطبعة دولتی آلمان. [تهران]: انتشارات کتابخانه طهران.
- _____ (۱۳۳۹). اخلاق محتشمی. با مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران (دانشکده علوم معقول و منقول).

- _____ (۱۳۶۰). اخلاق ناصری. به تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ دوم. تهران: خوارزمی.
- _____ (۱۳۶۱). اساس الاقتباس. به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۹ق). شرح الاشارات و التنبیها، و شرح الشرح للعلامة قطب‌الدین الرازی، الجزء الثالث فی علم ما قبل علم الطبیعه. تهران: مطبعة الحیدری.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۰). کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیوچم، ۲ج. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۹۹۲م). احیاء علوم الدین، جلد سوم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- فارابی، ابونصر (۱۹۷۱م). فصولٌ منتزعة. به تحقیق و مقدمه فوزی نجار. بیروت: دار المشرق.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۸۷ق). تفسیر قمی. [نجف]: مطبعة النجف.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷). «ابن سینا و طبقه‌بندی حکمت». دوفصل نامه جاویدان خرد، سال پنجم، شماره اول: ۳۵-۱۳۷.
- مسکویه، ابوعلی مسکویه الرازی (۱۳۶۶). تجارب الامم، الجزء الاول. با مقدمه و تصحیح ابوالقاسم امامی. تهران: سروش.
- _____ (۱۹۶۶). تهذیب الاخلاق. به تحقیق قسطنطین زریق. بیروت: دانشگاه آمریکایی.
- معین، محمد (۱۳۳۶). «خدمات نصیرالدین طوسی بزبان و ادب پارسی». یادنامه خواجه نصیرالدین طوسی. تهران، انتشارات دانشگاه تهران: ۱/ ۱۱۶-۱۳۲.
- میرزاحمد، علی رضا (۱۳۸۶). «اندیشه‌های اخلاقی ابن مسکویه در اخلاق ناصری». فرهنگ، شماره ۶۱ و ۶۲: ۵۹۵-۶۲۶.
- مینوی، مجتبی. مقدمه و تعلیقات ← طوسی (۱۳۶۰)
- Arkoun, Mohammed (1970). *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh (320/325-421) philosophe et historien*. Paris: J. Vrin.
- Fakhri, Mâjid (1991). *Ethical theories in Islam*, Leiden: E.J Brill.