

## حدیث فضایل و اخلاق فلسفی

دکتر سید حسن اسلامی\*

### چکیده

حدیثی منسوب به حضرت امیرمؤمنان علیه السلام چهار فضیلت را به مثابه فضایل اصلی برمی‌شمارد که عبارت‌اند از: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت. این مقاله می‌کوشد نشان دهد که این حدیث بیش از آن‌که بازگویی فضایل اخلاقی از دیدگاه اسلام باشد، بیانگر فضایل اخلاقی فرهنگ یونان باستان است. برای این کار، نویسنده به تحلیل مفهوم آرته (فضیلت) در فرهنگ یونان باستان و فضایل معروف آن فرهنگ پرداخته، با بیان تحول تاریخی و مفهومی آنها دگرگونی آنها را در فرهنگ اسلامی در میان عالمان اخلاق پی‌می‌گیرد و با مقایسه آنها با آموزه‌های اخلاقی قرآن کریم، می‌کوشد تا کاستی‌های این حدیث را از نظر تعداد، اهمیت و محتوای فضایل اصلی نشان دهد و نتیجه بگیرد که چه‌بسا این حدیث از سوی علاقه‌مندان به اخلاق فضیلت‌محور یونانی بر ساخته شده باشد. کلید واژه‌ها: اخلاق فضیلت‌محور، حدیث فضایل، فضایل اخلاقی، فضیلت، اخلاق اسلامی.

### مقدمه: حدیث فضایل

حدیثی در منابع روایی به امام علی علیه السلام نسبت داده شده است؛ به این شرح:

الْفَضَائِلُ أَرْبَعَةٌ أَجْنَسٌ أَحَدُهَا الْحِكْمَةُ وَ قِيَامُهَا فِي الْفِكْرَةِ وَ الثَّانِي الْعِفَّةُ وَ قِيَامُهَا فِي الشَّهْوَةِ وَ الثَّلَاثُ الْقُوَّةُ وَ قِيَامُهَا فِي الْغَضَبِ وَ الرَّابِعُ الْعَدْلُ وَ قِيَامُهَا فِي اغْتِدَالِ قُوَى النَّفْسِ.<sup>۱</sup>

همین حدیث در کشف الغمّة به امام جواد علیه السلام نسبت داده شده است.<sup>۲</sup> در معدن الجواهر نیز این

\*. استادیار مؤسسه آموزش عالی ادیان و مذاهب.

۱. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۷۸، ص ۸۱.

۲. کشف الغمّة فی معرفة الأئمة، ج ۳، ص ۱۳۸.

حدیث چنین آمده است:

الفضائل اربعة اولها الحكمة و قوامها في الفكر و ثانيها العفة و قوامها في الشهوة و ثالثها القوة و قوامها في الغضب و رابعها العدل و قوامه في الاعتدال.<sup>۳</sup>

این حدیث را می‌توان، بی‌توجه به برخی تفاوت‌های آنها، چنین ترجمه کرد:

فضایل چهار است: نخست حکمت است که به اندیشه استوار است و دوم عفت است که به شهوت پایدار است و سوم قدرت است که به غضب استوار است و چهارم عدالت است که به اعتدال قوای نفس برپاست.

این حدیث بن‌مایه آنچه را که در میان عالمان اخلاق مسلمان به اخلاق فلسفی نامور است، به خوبی در خود دارد و دقایق آن را بازمی‌تاباند. در این حدیث چند نکته آمده است؛ نخست ماهیت فضیلت بیان شده است. دیگر آن که چهار فضیلت به عنوان فضایل اساسی برشمرده شده است. سوم آن که ماهیت این فضایل چهارگانه بیان شده و سرانجام آن که این فضایل بر نوعی روان‌شناسی استوار شده است. این مضمون و ساختار، به خوبی، در سنت اخلاقی یونان شناخته شده بوده است و به نظر می‌رسد که برای فهم آن بهتر است که کار خود را از آنجا آغاز کنیم.

#### ۱. فضیلت چیست؟

در این حدیث تعریفی از فضیلت به دست داده نشده است. ترتیب کتاب العین،<sup>۴</sup> فضیلت را به معنای رفعت، لسان العرب<sup>۵</sup> و صحاح،<sup>۶</sup> فضیلت و فضل را به معنای ضد نقص و معجم مقاییس اللغة،<sup>۷</sup> آن را به معنای فرونی و بیشی تعریف می‌کنند. در قرآن کریم تعبیر فضیلت به کار نرفته، اما از فضل سخن به میان آمده است. با تأمل در آیاتی که این تعبیر در آن به کار رفته است، می‌توان مهم‌ترین معنای آن را مال و دارایی دانست؛ مانند:

﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيُغْفَرُوا لِيُصَفِّحُوا الْأَتَجِبُونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.<sup>۸</sup>

در معلقه زهیر بن ابی سلمی نیز فضل ناظر به بخشش مازاد دارایی است،<sup>۹</sup> اما فضل به دارایی اختصاص ندارد، بلکه می‌توان آن را گسترده‌تر از آن دانست. راغب اصفهانی با تحلیل آیاتی که مشتقات فضل در آن به کار رفته است، معنای اصلی فضل را بیشی و زیاده می‌داند، که گاه ستوده

۳. معذن الجواهر و ریاضة الخواطر، ص ۴۰.

۴. ترتیب کتاب العین، ص ۶۳.

۵. لسان العرب، ج ۱۱، ص ۵۲۴.

۶. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، ج ۵، ص ۱۷۹۰.

۷. معجم مقاییس اللغة، ص ۸۱۹.

۸. سوره نور، آیه ۲۳.

۹. و من يك ذا فضل فيبخل بفضله على قومه يستغن عنه و يذمهم.

و گاه ناستوده است.<sup>۱۰</sup> کاربرد مشتقات گوناگون این واژه گویای همین نکته است، برای مثال در حدیثی آمده است:

فضل الازار فی النار.

مقصود، دنباله پیراهن بوده است که به نشان سرفرازی و تکبر بر زمین کشیده می‌شده است.<sup>۱۱</sup> تعبیراتی چون «فواضل مال»، فضلا به معنای برجای مانده از چیزی و «فضیلت طعام»، به معنای باقی‌مانده خوراک و افضال به معنای بخشیدن افزوده‌های خود و نیکی کردن به دارایی، هریک گویای این معنای اصلی هستند. بنابراین می‌توان فضیلت را زیاده و بیشی دانست. هرچند این بیشی می‌تواند نیک یا بد باشد، لیکن در مجموع، بیشتر به معنای مثبت به کار برده می‌شود و فضیلت عبارت خواهد بود از داشتن چیزی بیش از اندازه. با این همه، این مقدار برای فهم مقصود از فضیلت کافی نیست. واقع آن است که فضایل در این حدیث به معنایی به کار رفته است که پیش‌تر میان اهل زبان شناخته شده نبود. به نظر می‌رسد که این تعبیر، ترجمه واژه‌های یونانی باشد که در سنت اخلاقی آن مرز و بوم کاربست فراوانی داشت و مسلمانان، فضیلت را معادل خوبی برای آن دانستند و به کار بردند.

یکی از واژه‌های کلیدی اخلاق و فلسفه یونانی، کلمه آرته (arête) است. این تعبیر از قرن ششم قبل از میلاد به گونه‌ای گسترده در زبان و ادبیات یونانی به کار رفت و بعدها به دست سقراط، افلاطون و ارسطو صیقل یافت و به معنای اخلاقی خاصی به کار گرفته شد. آرته، در آغاز، مفهوم اخلاقی خاصی نداشت، بلکه به معنای هر نوع مزیت و کمال به کار می‌رفت؛ برای مثال، در جمهور افلاطون از آرته اسب سخن به میان می‌آید، یعنی آن ویژگی که موجب می‌شود تا اسبی را بر دیگر اسبان برتر بشماریم. چشم و گوش نیز دارای آرته است، به دلیل همین آرته‌های موجود در اشیاست که برای آنها ارزش قایلیم.<sup>۱۲</sup> بدین ترتیب، آرته در فرهنگ اولیه یونانی، معنایی فراتر از معنای اخلاقی دوران بعدی داشت. آرته یک ورزشکار، قدرت بدنی او بود و به تعبیری دیگر، آرته عبارت بود از توانایی یا تفوق در هر زمینه‌ای، از ورزش گرفته تا سیاست و امور نظامی.<sup>۱۳</sup> در این فرهنگ، آرته به خواص و اشراف اختصاص داشت و عامه مردم از آن بهره‌ای نداشتند.<sup>۱۴</sup>

در این زبان آرته (Arête) و آریستوس (Aristos) از یک ریشه‌اند. و این یک به معنای تواناترین و ستایش برانگیزترین است و به صورت جمع به طبقه اشراف اشعار دارد. پیکر با تحلیل

۱۰. معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۳۹۵.

۱۱. لسان العرب، همان.

۱۲. جمهور، ج ۲، ص ۹۰۹.

13. Arête, by David Sedley, in Routledge Encyclopedia of philosophy, General Editor Edward Craig, London and New York, Routledge, 1998. V.1, p. 373.

۱۴. پایدیا، ج ۱، ص ۴۳.

حماسه‌های هومری نتیجه می‌گیرد که آرته:

هیچ‌گاه به معنی سجایای اخلاقی یا روحی فهمیده نمی‌شود، بیانگر نیرو و مهارت و چابکی مرد جنگی و علی‌الخصوص شجاعت و پهلوانی است.<sup>۱۵</sup> هومر، در ایلیاد، این آرمان را از زبان گلوکوس، بیان می‌کند. پدرش او را به جنگ تروا فرستاد و به او مؤکداً سفارش کرد که همواره در هر کار برترین باشد و در ارج و ارزش، از دیگران دریگذرد.<sup>۱۶</sup> سخن کوتاه، آرته در این فرهنگ به معنای سلحشوری، گندآوری در جنگ و زبان‌آوری و توانایی در مجامع عمومی بوده است.

آرته، خود ریشه در واژه آنر (aner) به معنای مرد در برابر زن دارد.<sup>۱۷</sup> امروزه در غالب زبان‌های اروپایی، کلمه آرته به ویرچو (Virtue) ترجمه شده و معادل آن به شمار می‌رود. این کلمه لاتین نیز با کلمه ویر (vir) به معنای مرد، در برابر زن، نزدیک است.<sup>۱۸</sup> از این منظر، هرکول مظهر آرته است. آرته‌های هرکولی در درجه اول عبارت‌اند از مردانگی، شجاعت و قدرت.<sup>۱۹</sup>

هرکول (Hercules) قهرمان اساطیری یونان و روم، فرزند زئوس بود که به دلیل نیرومندی خارق‌العاده خود و انجام دادن دوازده کارستان شگفت، از جمله کشتن شیری با دستان خالی، به مقام خدایان ارتقا یافت.<sup>۲۰</sup> بدین ترتیب، معنای محوری آرته، در فرهنگ یونانی قابلیت و خاصه یک شیء و درباره انسان توانایی جسمانی و قدرت بدنی بوده است. برخی از مترجمان در مقابل آرته، واژه «فضیلت» را پیشنهاد کرده‌اند. لیکن این تعبیر به دلیل داشتن بار اخلاقی خاص از بازتاباندن آن معنای اصلی ناتوان است، کریسپ به دشواری ترجمه آرته به انگلیسی اشاره می‌کند،<sup>۲۱</sup> کهن از خطر برابر انگاشتن آرته یونانی با ویرچوی انگلیسی برحذر می‌دارد<sup>۲۲</sup> و مرحوم لطفی نیز در ترجمه دوره آثار افلاطون، با تأکید بر معنای اصلی آرته، از به کار بردن فضیلت خودداری کرده و به جای آن تعبیر «قابلیت» را برگزیده است.<sup>۲۳</sup> فولادوند نیز برای این واژه، معادل‌هایی چون شرف، هنر و برتری را پیشنهاد می‌کند.<sup>۲۴</sup> به همین سبب فعلاً از همان تعبیر آرته در اینجا استفاده می‌شود و اگر هم در

۱۵. همان.

۱۶. ایلیاد، سرود ششم، ص ۱۳۶.

17. Aristotle: Ethics and Politics: Ethics, Roger Crisp, in Routledge History of Philosophy, London and New York, 1997, V. 2, p. 110.

18. Dictionary of the History of Ideas, edited by Philip P. Wiener, New York, Charles Scribner's Sons, 1973, V.4. p 477.

19. Ibid.

20. The Shorter Oxford English Dictionary on historical principles, edited by C.T. Onions, Oxford, Clarendon Press, 1988, V. 1, p. 954.

21. Aristotle: Ethics and Politics, Roger Crisp, in Routledge History of Philosophy: From Aristotle to Augustine, London and New York, Routledge, 1999, V. 2, p. 110.

۲۲. مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ص ۱۰.

۲۳. آپولوژی، ج ۱، ص ۴۴، پانویس شماره ۱۰.

۲۴. ارسطو، ص ۸۶، پانویس.

جایی به معنای فضیلت گرفته شود، باید با در نظر داشتن آن لایه معنایی اصلی باشد.

## ۲. آرته انسانی چیست؟

سقراط - که به نوشته سیرن برای اولین بار فلسفه را از آسمان به زمین آورد و به کوی و برزن برد-<sup>۲۵</sup> بحث محوری خود را اخلاق، خوب، بد و سعادت انسانی قرار داد.<sup>۲۶</sup> چند مسأله از بدیهیات تفکر آنتی به شمار می‌رفت، نخست آن که انسان موجودی اجتماعی است و کمال او در گرو زندگی جمعی است. به گفته ارسطو موجودی که خود را بی‌نیاز از زندگی اجتماعی می‌داند یا باید دد باشد یا خدا.<sup>۲۷</sup> دیگر آن که هر کس در پی سعادت خویش است و سوم آن که سیاست متولی تأمین این کمال است. از این دید، سیاست ادامه منطقی اخلاق است و هیچ تعارضی این دو حوزه با یکدیگر ندارند.<sup>۲۸</sup> زیستن در شهر مستلزم داشتن ویژگی‌هایی بود، شهروند باید مطیع قانون باشد؛ آماده دفاع از شهر در برابر تهاجم بیگانگان گردد؛ حامی عدالت باشد و مانند آن. داشتن این ویژگی‌ها، یعنی داشتن قابلیت‌های خاص یا آرته‌هایی.<sup>۲۹</sup>

در این که انسان اجتماعی برای به‌زیستی نیازمند آرته‌هایی است، شکی نبود سخن بر سر چیستی و تعداد آنها بود. هنگامی که سقراط از پروتاگوراس، سوفیست نامور یونانی، می‌پرسد که چرا در هر کاری نظر متخصصان پرسیده می‌شود، لیکن چون به سیاست و مسائل عمومی می‌رسیم همه کس خود را صاحب نظر می‌داند و کسی نیز بر این نگرش خرده نمی‌گیرد، پاسخ می‌دهد به دلیل آن است که دو آرته شرم و عدالت در میان انسان‌ها به یکسان تقسیم شده است.<sup>۳۰</sup>

یک از پرسش‌های اصلی سقراط آن بود که آرته انسانی چیست؟ چه چیزی انسان را از دیگر حیوانات متمایز می‌سازد و با بودن آنها می‌زیدد که انسان انسان نامیده شود و خود را برتر از دیگر حیوانات به شمار آورد؟ در واقع، او چند سؤال به هم پیوسته را پیش کشید: نخست آن که کدام قابلیت انسانی، آرته او به شمار می‌رود؟ دوم آن که شناخت این قابلیت‌ها چه نقشی در کسب آنها دارد؟ سوم آن که آیا قابلیت‌ها یا آرته‌های انسانی متعدّدند یا تنها یک آرته انسانی وجود دارد؟ سرانجام آن که چگونه داشتن آرته انسانی به سعادت و به کامی او می‌انجامد؟<sup>۳۱</sup>

25 . Routledge History of Philosophy: From the Beginning to Plato, edited by C. C. W. Taylor, London and New York, Routledge, 1997, v.1, p. 323.

۲۶. برای آشنایی با آموزه‌های اصلی سقراط، ر.ک: «پیشه سقراطی»، آینه پژوهش، ش ۱۰۰، مهر و آبان ۱۳۸۵.

۲۷. سیاست، ص ۶.

۲۸. برای آشنایی بیشتر با این بحث، نک: «نسبت اخلاق و سیاست؛ بررسی چهار نظریه»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۶، تابستان ۱۳۸۳، ص ۱۴۱-۱۶۲.

۲۹. همان.

۳۰. دوره آثار الاطون، ج ۱، ص ۸۴.

31 . Virtue Ethics, Alasdair MacIntyre, in Encyclopedia of Ethics, Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, Second edition, New York and London, Routledge, 2001, p. 1763.

سراسر رساله‌هایی که سقراط محور آنهاست، به نحوی به این پرسش‌ها می‌پردازد و بیش از آن‌که در پی پاسخ باشد، پرسش‌ها را عمیق‌تر و عمیق‌تر پیش می‌کشد.

نخستین پرسش اساسی سقراط درباره ماهیت آرته است. کدام خاصه یا قابلیت است که آرته انسانی به شمار می‌رود؟ در جامعه یونانی، برخی خاصه‌های انسانی شناخته شده بود که با توجه به جایگاه آنها می‌توان از چهار آرته اساسی نام برد که عبارت بودند از: فرونسیس (phronesis) یا خردمندی،<sup>۳۲</sup> سوفروزونه (sophrosone) یا خویشتن‌داری،<sup>۳۳</sup> آندریا (andreaia) یا شجاعت<sup>۳۴</sup> و دیکایسونه (dikaiosisyne)<sup>۳۵</sup> یا عدالت.<sup>۳۶</sup> در نظام مدنی یونان، بویژه آتن، با توجه به تکالیف شهروندان بر وظایفی چون شجاعت و عدالت تأکید خاصی می‌شد.<sup>۳۷</sup>

در برابر این باور عمومی و نامستجم، سقراط می‌کوشد تا آرته انسانی را مشخص کند. در موارد متعددی به نظر می‌رسد که سقراط بر آن است که صفت ممیز انسان قدرت شناخت یا دانایی اوست. انسان تنها موجودی است که قدرت شناخت دارد. در نتیجه، می‌توان انسان را به مقداری که داناست، انسان نامید. وی تلاش می‌کند تا همه آرته‌های معروف را به نحوی به یک آرته، یعنی دانایی ارجاع دهد. به نوشته کسنوفون، از شاگردان سقراط، وی معتقد بود که همه آرته‌ها در نهایت به دانایی برمی‌گردند.<sup>۳۸</sup>

در رساله پروتاگوراس نیز سقراط می‌کوشد تا همه آرته‌ها را به دانایی ارجاع دهد.<sup>۳۹</sup> وی در جایی خویشتن‌داری را همان دانایی می‌داند<sup>۴۰</sup> و در ادامه شجاعت و دانایی را یک حقیقت به شمار می‌آورد.<sup>۴۱</sup> از این منظر، عدالت، به معنای عمل به مقتضای عدل است، اما برای آن‌که کسی بتواند طبق عدل عمل کند، ناگزیر باید عمل عادلانه را از ناعادلانه بازشناسد و برای این کار نیازمند دانایی است. همچنین، شجاع کسی است که در هنگام لزوم دلاورانه مقاومت می‌کند و آنجایی که لازم نیست چنین نمی‌کند. بنابراین، به کار گرفتن آرته شجاعت، مستلزم دانایی است. خویشتن‌داری نیز با همین تحلیل به دانایی ارجاع داده می‌شود. حاصل آن‌که شجاعت اگر با دانش همراه نباشد، نوعی تهور است و زیان‌بخش. خویشتن‌داری و عدالت نیز اگر با تعقل و روشن‌بینی همراه باشد، سودمند

32 . wisdom

33 . moderation یا temperance.

34 . courage.

35 . Arete, David Sedley, p.373.

36 . justice.

37 . Ibid.

۳۸ . خاطرات سقراطی، ص ۱۳۴.

۳۹ . دوره آثار افلاطون، ج ۱، ص ۹۵.

۴۰ . همان.

۴۱ . همان، ص ۱۱۷.

است و گرنه زیان آور.<sup>۴۲</sup> نمونه‌ای از این‌گونه تحلیل را کسنوفون این‌گونه به دست می‌دهد.<sup>۴۳</sup> دانشی که سقراط از آن سخن می‌گوید، دانستن تنها نیست. وی در رساله‌های مختلف سعی می‌کند نشان دهد که بود و نبود بسیاری از دانش‌ها به سعادت ما کمکی نمی‌کند، بلکه مقصود وی آن دانشی است که مرز باریک میان نیک و بد را به ما بنماید.<sup>۴۴</sup> سقراط، اما، قید دیگری نیز می‌افزاید. به کار بردن دانش کافی نیست، باید این دانش درست نیز به کار گرفته شود.<sup>۴۵</sup> همچنین وی در رساله خارمیدس این مسأله را پیش می‌کشد که کدام دانش رهایی‌بخش است و این کدام حکمت است که انسان را خوشبخت می‌سازد و نتیجه می‌گیرد که تنها دانشی که توان این کار را دارد، دانش نیک و بد و علم به خوبی و بدی است.<sup>۴۶</sup>

نکته اساسی در این اندیشه سقراط آن است که وی با تحلیلی که از دانش به دست می‌دهد، آموزه معروفی را ترویج می‌کند که بعدها مورد نقض و ابرام شدید قرار گرفت و شاید نخستین ناقد جدی این نظریه ارسطو باشد. سقراط بر آن است که انسان دانسته و خواسته بد نمی‌کند؛ چرا که دانایی خود مانع خطاکاری می‌شود. به این ترتیب، وی منکر ضعف اراده انسانی است و بر این نظر است که هرکس خطایی اخلاقی مرتکب می‌شود، ریشه در نادانی و جهالت او دارد.<sup>۴۷</sup> در اینجا سقراط به دومین پرسش اصلی خود پاسخ می‌دهد، یعنی داشتن آرته به معنای عمل به آنهاست.

ارسطو در برابر این نگرش بر آن بود که میان افراد لگام‌گسیخته و ناپرهیزگار تفاوتی است.<sup>۴۸</sup> و برای آکراسیا (akrasia) یا ضعف اراده<sup>۴۹</sup> حسابی خاص می‌گشاید. از نظر او سقراط آنجا که آرته را به دانایی یا بصیرت ارجاع می‌دهد، نیمی از حقیقت را بیان کرده است، شناخت یا بصیرت شرط لازم سعادت است، اما شرط کافی نیست و سعادت نیازمند اراده نیک نیز هست.<sup>۵۰</sup>

با این همه، سقراط گاه ساز مخالفی می‌زند و یکسره تحلیل فوق را منکر شده، راه دیگری می‌پوید. در رساله منون سقراط از منون می‌خواهد تا آرته را تعریف کند<sup>۵۱</sup> و پس از نقد تعاریف ارائه شده از سوی منون، مدعی می‌شود که آرته تنها به اراده و الهام خدا در آدمی به دست می‌آید.<sup>۵۲</sup> باز سقراط راه دیگری را در رساله لائس دنبال می‌کند و در آن نشان می‌دهد که همه آرته‌ها یا

۴۲. همان، ج ۱، ص ۳۹۹.

۴۳. خاطرات سقراطی، ص ۱۳۴.

۴۴. دوره آثار الملاطون، ج ۲، ص ۸۱۹.

۴۵. همان، ص ۸۲۰.

۴۶. همان، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۳۰.

۴۷. همان، ج ۱، ص ۳۱۷.

۴۸. اخلاق نیکوماخوس، ص ۲۷۵.

۵۰. متفکران یونانی، ج ۳، ص ۱۵۰۵.

۵۱. دوره آثار الملاطون، ج ۱، ص ۳۷۷.

۵۲. همان، ص ۴۱۴.

49 . weakness of will.

قابلیت‌های انسانی به شجاعت قابل تحویل است. با این حال، در رساله گرگیاس میان دانش و شجاعت فرق می‌نهد و آنها را از هم متمایز می‌سازد.<sup>۵۳</sup>

در رساله اوتیفرون نیز کوشش می‌شود تا نسبت میان عدالت و دین روشن گردد.<sup>۵۴</sup> سقراط برخلاف اوتیفرون، نمی‌پذیرد که دینداری بخشی از عدالت باشد. حال آن‌که در جای دیگری پروتاگوراس دینداری را به عنوان فضیلت پنجم مطرح می‌کند، ولی سقراط آن را با عدالت یکی می‌شمارد و عدالت را شبیه دینداری و دینداری را مطابق عدالت می‌داند.<sup>۵۵</sup> همچنین در رساله گرگیاس دینداری و عدالت یکی شمرده می‌شود.<sup>۵۶</sup> با این همه، سقراط در رساله لایخس دینداری را قسیم عدالت می‌شمارد و کنار آن می‌نشانند.<sup>۵۷</sup>

بدین ترتیب، سقراط در گفتگوهای متعدد مواضع مختلفی در قبال تعداد و نحوه پیوند آرته‌های انسانی اتخاذ می‌کند و هرچند تمایل بیشتری به این سوی دارد که همه آنها را به دانایی ارجاع دهد، نظرهای متفاوتی بیان می‌کند. گاه نیز با قبول وجود چهار آرته، استدلال می‌کند که پس باید این چهارتا وجه مشترکی داشته باشند، حال باید دید که آیا می‌توان آنها را به یک اصل ارجاع داد یا خیر.<sup>۵۸</sup>

با این همه، منسجم‌ترین و روشن‌ترین تحلیل از تعداد، ماهیت و رابطه آرته‌های انسانی در رساله جمهور به چشم می‌خورد. این تحلیل است که بعدها مورد استقبال دیگران قرار گرفت و بنیادی برای اخلاق‌های فضیلت‌محور شد.

### ۳. قوای نفس و آرته‌های انسانی

پرسش بنیادی رساله جمهور، ماهیت و فایده عدالت است. در برابر ادعای تراسیماخوس، سوفیست نامدار، «عدالت چیزی نیست جز عمل به نفع و مصلحت اقویا»،<sup>۵۹</sup> سقراط می‌کوشد نشان دهد که عدالت، فضیلتی درونی و لازمه کمال انسان است.

کتاب چهارم، مهم‌ترین بحث ناظر به قابلیت‌های انسانی را در خود دارد. در اینجا سقراط به روشنی و با نظمی منطقی ماهیت، تعداد و رابطه آرته‌ها را بیان می‌کند و جایگاه آنها را در فرد و سپس جامعه نشان می‌دهد. از نظر او نفس انسانی، دارای سه قوه: عاقله، غضبیه و شهویه است. حال اگر این قوا هر یک کار خود را انجام دهند و هیچ‌یک به حدود دیگری تجاوز نکند، ملکه عدالت

۵۳. همان، ج ۱، ص ۳۲۷.

۵۴. همان، ج ۱، ص ۲۴۳.

۵۵. پروتاگوراس، دوره آثار الاطون، ج ۱، ص ۹۴.

۵۶. همان، ج ۱، ص ۳۲۵.

۵۷. همان، ج ۱، ص ۱۹۵.

۵۸. همان، ج ۴، ص ۲۴۴۱ و ۲۴۴۲.

۵۹. جمهور، ص ۵۳.



حاصل می‌شود. با تأمل در شهر آرمانی و خیالی سقراط واضح می‌شود که در آن چهار صفت وجود دارد، یعنی:

حکمت و شجاعت و خویشتن‌داری و عدالت.<sup>۶۰</sup>

حال می‌توان با توجه به قوای نفس، که سقراط به تفصیل آن را باز می‌گوید، به تعریف این قابلیت‌ها پرداخت. حکمت، یعنی آن که قوای عاقله یا قدرت شناختی انسان بر دیگر قوای وی حاکم باشد و همان‌طور که سگ گله از چوپان فرمانبری می‌کند، خشم نیز تابع عقل باشد و به فرمان وی عمل کند.<sup>۶۱</sup> شجاعت یعنی آن که اگر انسانی عقیده را درست پنداشت، آن را حفظ کند و بر اثر ترس و دیگر عواطف از آن دست نکشد.<sup>۶۲</sup> خویشتن‌داری، نوعی نظم و تسلط بر لذات و شهوات است.<sup>۶۳</sup> در جامعه شرط عدالت آن است که هریک از طبقات سه‌گانه آن منحصرأ به وظیفه خود عمل کنند. در مورد فرد نیز هرگاه هریک از این قوای سه‌گانه تنها به وظیفه خود عمل کنند، می‌گوییم عدالت حاصل شده و چنین شخصی عادل است.<sup>۶۴</sup> طبق این تحلیل، عدل هماهنگی درونی نفس انسان است و شخص عادل اجازه نخواهد داد که اجزای مختلف نفس وی در کار غیرمربوط به خود دخالت کنند و یا یکی از آنها نسبت به وظیفه دیگران تجاوز نماید.<sup>۶۵</sup> ظلم نیز هنگامی رخ می‌دهد که این سه جزء نفس با یکدیگر ناسازگار افتند و هریک به وظایف دیگری تجاوز کند.<sup>۶۶</sup>

سقراط در اینجا بیش از تأکید بر فایده‌وری عدالت بحث را در سطحی عمیق‌تر مطرح می‌کند. سلامت روان و کمال انسانی در گرو پاسداری از عدالت و عمل به مقتضای آن است. با توجه به وجود سه قوای انسانی، می‌توان سه نوع زندگی را تصور کرد: زندگی منفعت‌طلبانه، زندگی جاه‌طلبانه و زندگی فیلسوفانه یا وقف نظر که عالی‌ترین نوع زندگی است و در آن عقل بر غرایز حاکم است.<sup>۶۷</sup> ارسطو نیز این تقسیم‌بندی سه‌گانه را در اخلاق نیکوماخوس با تقریر دیگری بیان می‌کند و به همین نتیجه می‌رسد.<sup>۶۸</sup>

بدین ترتیب، در این رساله شاهد تقریر جامعی از آرته‌های انسانی هستیم و تقریباً همه پرسش‌های چهارگانه سقراطی در این زمینه پاسخ داده می‌شود. در اینجا تصویر سقراطی از فضایل اصلی انسانی کامل می‌گردد و به صورت سنتی جا افتاده

۶۰. همان، ص ۲۲۷.

۶۱. همان، ص ۲۵۱.

۶۲. همان، ص ۲۳۰.

۶۳. همان، ص ۲۲۳.

۶۴. همان، ص ۲۵۴.

۶۵. همان، ص ۲۵۷.

۶۶. همان، ص ۲۵۸.

۶۷. همان، ص ۵۲۸.

۶۸. اخلاق نیکوماخوس، ص ۲۰.

معرفی می‌گردد، تا جایی که در رساله الکیبیداس اول سخن از آن می‌رود که حتی شاهزادگان ایرانی دارای معلمانی هستند که آرت‌ها را به آنان آموزش می‌دهند.<sup>۶۹</sup>

گفتنی است که مفهوم خویشتن‌داری در نظر سقراط، یکسان نیست. غالباً خویشتن‌داری به معنای تسلط به قوه شهویه به کار می‌رود و مقصود از آن این است که کسی در کاربست این قوه افراط و تفریط نکند و این برداشتی است که غالب عالمان اخلاق مسلمان از آن دارند و برخی به آن تصریح می‌کنند که خویشتن‌داری یا عفت همان ضبط نفس است،<sup>۷۰</sup> لیکن در برخی جاها، خویشتن‌داری معنایی کاملاً اجتماعی و طبقاتی دارد و به معنای آن است که هر کسی تنها کار خود را بکند. مسأله محوری رساله خارمیدس، تحلیل ماهیت خویشتن‌داری است.<sup>۷۱</sup>

پگر بر آن است که در خارمیدس برای نخستین بار این معنا پدیدار می‌شود و گویای تقسیم وظایف طبقات جامعه است.<sup>۷۲</sup> در این معنا، دیگر خویشتن‌داری به معنای عفت نیست، بلکه بیشتر به این معنا به کار می‌رود که هر کس باید جایگاه اجتماعی خود را شناخته از آن تجاوز نکند و کار ویژه خود را انجام دهد. این نگرش است که زیرساخت تقسیم طبقات اجتماعی در یونان را توجیه می‌کند. در جایی دیگر خویشتن‌داری معنایی عام یافته و حتی شامل عدالت و شجاعت می‌شود.<sup>۷۳</sup> گاه نیز عدالت و خویشتن‌داری یکی گرفته می‌شوند.<sup>۷۴</sup>

صریح‌تر از این اشارات، این تصریح سقراط است که خویشتن‌داری را اطاعت از مقامات مافوق قلمداد می‌کند:

اعتدال، عبارت است از فرمانبرداری از زمامداران و خودداری در مسأله اکل و شرب و هواهای نفسانی.<sup>۷۵</sup>

همچنین به روایت کسنوفون:

سقراط میان دانایی و خویشتن‌داری فرق نمی‌نهد.<sup>۷۶</sup>

در کتاب قوانین، نیز عوامل متعددی موجد بی‌باکی و تهور معرفی می‌شوند؛ مانند خشم، شهوت، نادانی، طمع، توانگری، زیبایی و نیرومندی و افلاطون برای مبارزه با این عوامل و تمرین ضبط نفس یا خویشتن‌داری و شرم در برابر دوستان، هیچ لذتی بهتر از بزم می‌گساری و رعایت

۶۹. دوره آثار افلاطون، ج ۲، ص ۶۵۸. گفتنی است که درباره صحت انتساب این رساله به افلاطون مورد تردید، با این حال در اصل بحث ما نقشی ندارد. مسأله رواج و شناختگی این نگرش در یونان باستان است، نه احراز انتساب.

۷۰. افلاطون، ص ۲۱۴.

۷۱. دوره آثار افلاطون، ج ۱، ص ۲۰۸.

۷۲. پایدیا، ج ۲، ص ۷۱۲.

۷۳. دوره آثار افلاطون، ص ۳۴۵.

۷۴. همان.

۷۵. جمهور، ص ۱۵۳.

۷۶. خاطرات سقراطی، ص ۱۳۴.

اصول آن نمی‌شناسد:

البته باید در به کار بردن این محک جانب احتیاط را نگاه داشت.<sup>۷۷</sup>

بدین ترتیب خویشتن‌داری معنایی بسیار گسترده دارد، از جمله اعتدال در به کار بردن قوه شهویه، خودشناسی، انجام دادن کار خود، اطاعت از قوانین، اعتدال قوای سه‌گانه، عدالت، شجاعت و دانایی و حکمت.

همین دشواری البته اندکی کمتر در تعریف خود عدالت وجود دارد. از نظر سقراط، عدالت معنایی گسترده دارد و دیک‌ایسونه در تعبیرات او، دارای معنای بسیار وسیعی است از جمله: راستگویی، درستکاری، انجام وظیفه، رعایت حقوق دیگران، حق‌شناسی، انصاف و خلاصه حسن اخلاق به وسیع‌ترین معنای کلمه. اما مهم‌ترین معنای عدالت از نظر او در این منظومه فکری، اطاعت از قانون است.

تعریف، طبقه‌بندی و تدقیق بیشتر درباره فضایل یا آرته‌های انسانی، پس از پرسش‌های سقراطی، عمدتاً مرهون ارسطو است. وی برای نخستین‌بار کوشید تا هم تعریف دقیقی از این آرته‌ها را به دست دهد، هم تعداد آنها را برشمارد و نسبت میان آنها را معین سازد و هم به تشریح دقیق آنها و بحث افراط و تفریط در آنها بپردازد. وی این کار را در درس‌گفتارهای متعدد خود و مهم‌ترین آنها، اخلاق نیکوماخوس انجام داد.<sup>۷۸</sup> از نظر او زندگی سعادت‌مندانه عبارت است از:

فعالیت نفس در انطباق با فضیلت.<sup>۷۹</sup>

به تعبیر دیگر، سعادت عبارت است از زندگی بر طبق فضیلت.<sup>۸۰</sup> آن‌گاه با تحلیل فضیلت، نظریه حد وسط را مطرح می‌کند، که طبق آن هر فضیلتی عبارت خواهد بود از حد میانه دو ردیلت یا افراط و تفریط در آنها.<sup>۸۱</sup> البته چنین نیست که بتوان برای هر کاری حد وسطی یافت، زیرا نه خود افراط و تفریط حد وسط دارند و نه برای خود حد وسط افراط و تفریطی وجود دارد.<sup>۸۲</sup> سپس به تعریف شجاعت و فضایی از این دست می‌پردازد.

در کتاب ششم ارسطو به دیدگاه سقراطی مبنی بر ارجاع همه فضایل به یک فضیلت نزدیک می‌شود. پائولا گاتلیب این مطلب را به خوبی پرورانده است.<sup>۸۳</sup>

۷۷. دوره آثار الملاطون، ج ۴، ص ۲۰۶۲.

۷۸. برای آشنایی با آثار اخلاقی ارسطو، ر. ک: «گشتی در اخلاق نیکوماخوس»، سید حسن اسلامی، کتاب ماه دین، ش ۲۶، آذر ۱۳۷۸، ص ۱۰.

۷۹. اخلاق نیکوماخوس، ص ۳۱.

۸۰. همان، ص ۳۸.

۸۱. همان، ص ۶۶.

۸۲. همان، ص ۶۷.

83. Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues, Paula Gottlieb, in Aristotle:



در کنار این قبیل آرته‌ها یا فضایل، وی از فضیلتی به نام بزرگ‌منشی<sup>۸۴</sup> یا مگالوپسوخیا (megalopsuchia) نام می‌برد و آن را: «زینت فضایل و اوج فضایل» برمی‌شمارد، زیرا به همه فضایل بزرگی می‌بخشد و بدون فضایل دیگر پیدا نمی‌شود.<sup>۸۵</sup> مرد بزرگ‌منش خواهان افتخار است و ثروت و قدرت را در پای آن فدا می‌کند و پول را به چیزی نمی‌شمارد. این صفت ناظر به مشارکت در امور کلان مالی است و امروزه فضیلتی اخلاقی به شمار نمی‌رود<sup>۸۶</sup> و بیشتر به مثابه جلوه‌گری غیراخلاقی شناخته می‌شود.

#### ۴. فضایل چهارگانه در میان مسلمانان

نظریه فضایل چهارگانه سقراطی، همراه با نظریه حد وسط بر اثر ترجمه متون فلسفه یونانی وارد جهان اسلام شد و این تلفیق مورد استفاده فراوان قرار گرفت و عالمان اخلاق نظریه سقراط را به کمک نظریه حد وسط ارسطویی در فهم مسائل اخلاقی کار گرفتند و کوشیدند این ترکیب را به گونه‌ای نظام‌مند عرضه کنند. در این باره کسانی مانند خدوری،<sup>۸۷</sup> تکریتی<sup>۸۸</sup> و جابری<sup>۸۹</sup> کمابیش سخن گفته‌اند، از این رو در اینجا تنها به اشاراتی گذرا بسنده می‌شود.

کنُدی مانند افلاطون نفس را به سه قوه شهویه، غضبیه و عاقله تقسیم و آنها را به سگ، خوک و پادشاه تشبیه کرد و همان فضایل معروف را برشمرد، جز آن‌که به جای تعبیر شجاعت، از «نجده» سود جست.<sup>۹۰</sup> زکریای رازی، قوای سه‌گانه نفس افلاطون را بنیاد کار خود در طب روحانی قرار می‌دهد و بر اساس آن سخن از تزکیه نفس به میان می‌آورد.<sup>۹۱</sup> ابوسلیمان سجستانی از سر موافقت از افلاطون نقل می‌کند:

هر که مالک نطق خود گردد، حلیم، و هر که مالک خشم خود گردد، شجاع و هر که مالک شهوت خود گردد عقیف نامیده می‌شود.<sup>۹۲</sup>

این مسکویه به تفصیل این نظریه را در تهذیب الاخلاق خود بسط داد و با تأکید بر قوای سه‌گانه انسان، برای هر قوه فضیلتی برشمرد و نتیجه گرفت که از برآیند سازگارانه فضایل سه‌گانه، چهارمین

↔ CriticalAssessments, edited by Lloyd P. Gerson, London and New York, Routledge, 1999, V. 3, p. 277.

84 . greatness of soul.

۸۵. همان، ص ۱۴۰.

86 . Virtues and Vices, by Bernard Williams, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, V.9, p.629.

۸۷. مفهوم المدل فی الاسلام.

۸۸. الفلسفة الاخلاقية الاطلاطونية عند مفكری الاسلام.

۸۹. المعقل الاخلاقی العربی: دراسة تحليلية نقدية لنظم النظم فی الثقافة العربية.

۹۰. فلسفة الكندی و آراء القدامى و المحدثين فيه، ص ۲۷۴.

۹۱. كتاب الطب الروحاني در رسائل فلسفیه، ص ۲۷.

۹۲. المقایسات، ص ۲۶۸.

فضیلت که عدالت باشد پدید می‌آید و:

به همین سبب همه حکیمان اجماع دارند بر این که اجناس فضایل چهارند که عبارت‌اند از: حکمت، عفت، شجاعت و عدالت.<sup>۹۳</sup>

ابوالحسن عامری نیز از تزکیه نفس و متعلقات چهارگانه نفس، یعنی: «العفه، و النجده، و الحکمه و العداله»<sup>۹۴</sup> نام برد. غزالی، که در مواردی سخت به ستیزه‌گری با فلسفه یونانی پرداخته بود، در این میان کمتر از دیگران متأثر از فضایل اربعه نشد و در آثار خود آن را به گونه‌ای مسلم و درست نقل کرد و بسط داد. وی در میزان العمل نوشت:

فضایل هرچند بسیارند، چهار فضیلت همه آنها را در خود می‌گنجاند، که عبارت‌اند از: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت. حکمت فضیلت قوه عقلیه است. شجاعت، فضیلت قوه غضبیه است. عفت، فضیلت قوه شهوانیه است و عدالت، عبارت است از ترتیب درست و بایسته این فضایل.<sup>۹۵</sup>

آن‌گاه به کمک آیات و روایات به تفسیر این فضایل پرداخت.

خواجه نصیرالدین طوسی تهذیب الاخلاق ابن مسکویه را دست‌مایه خود ساخت و به تفصیل بر اساس قوای سه‌گانه نفس سقراطی به بسط فضایل پرداخت و نوشت:

اجماع و اتفاق جملگی حکمای متأخر و متقدم حاصل بر است بر آن که اجناس فضایل چهار است: حکمت و شجاعت و عفت و عدالت.<sup>۹۶</sup>

علامه حلی نیز در الفین نوشت که نفس سه قوه دارد و هر قوه‌ای فضیلتی و از اجتماع و سازگاری آنها فضیلت چهارم یعنی عدالت زاده می‌شود، پس:

أجناس الفضائل أربعه الحکمه و العفه و الشجاعه و العداله.<sup>۹۷</sup>

سپس کوشید از وجود این فضایل ضرورت وجود امام را معصوم ثابت کند. دیلمی نیز نوشت:

نزد علما ثابت شده است که ریشه فضایل چهارند: علم، عفت، شجاعت و عدالت و حضرت امیرالمؤمنین در آنها به نهایت خویش رسید.<sup>۹۸</sup>

ابن میثم بحرانی نیز با مسلم دانستن این فضایل بر آن شد تا افزون بر عصمت، وجود آنها را در امام علی<sup>علیه السلام</sup> ثابت کند.<sup>۹۹</sup> ملاحظه را از این منظر به فضایل نگریست و مدعی شد همان‌گونه که زیبایی صورت ظاهر انسان به اعتدال اجزای آن است، صورت باطن نیز چنین است و این ارکان چهارگانه

۹۳. تهذیب الاخلاق، ص ۱۶.

۹۴. النسک العقلی و التصوف العلی، ص ۵۰۵.

۹۵. میزان العمل، ص ۲۶۴.

۹۶. اخلاق ناصری، ص ۱۰۹.

۹۷. الفین، ص ۱۵۷.

۹۸. ارشاد القلوب، ج ۲، ص ۲۱۲.

۹۹. قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۷۹.

عبارت‌اند از: قوت علم، قوت غضب، قوه شهوت و قوت عدل و چون این چهار رکن که بنیادهای اخلاق هستند، معتدل گردند، حسن خلق پدیدار می‌گردد. سپس طی صفحاتی چند به تحلیل این مسأله پرداخت و نتیجه گرفت که حسن خلق در همه موارد عبارت است از حد وسط میان افراط و تفریط در اعمال این قوا.<sup>۱۰۰</sup>

شیبستری در گلشن راز نیز از این تأثیر برکنار نماند و اصول اخلاقی را بر اساس همان سنت شرح و تفسیر کرد و چنین سرود:

اصول خلق نیک آمد عدالت پس از وی حکمت و عفت شجاعت<sup>۱۰۱</sup>  
ملا محمد مهدی نراقی از قوای چهارگانه نفس نام می‌برد و قوه وهمیه را نیز بدان‌ها می‌افزاید و می‌گوید که اجتماع این چهار قوه در انسان مانند اجتماع پادشاه یا حکیم، سگ، خوک و شیطان در یکجاست.<sup>۱۰۲</sup> وی همچنین می‌کوشد تا قوای سه‌گانه نفس افلاطونی را با نفس مطمئنه، نفس لوآمه و نفس اماره سازگار کند.<sup>۱۰۳</sup> جدای از این تفاوت جزئی، وی به این نتیجه می‌رسد که اجناس فضایل همان چهارتا هستند، یعنی حکمت، عفت، شجاعت، و عدالت و این مطلب را با چند تقریر متفاوت بیان می‌کند.<sup>۱۰۴</sup>

ملا احمد نراقی همین مسیر را با اندکی تفاوت پویید. در شرح جنود عقل و جهل با اشاره به قوای سه‌گانه نفس این تفسیر آمده است که:

حکما جمیع اجناس فضایل را چهار فضیلت دانند: حکمت، شجاعت، عفت، عدالت.<sup>۱۰۵</sup>  
و بر اساس آن استنتاجاتی مترتب شده است. این سنت هنوز ادامه دارد و می‌بینیم که هدف اخلاق عملی این‌گونه بیان می‌شود:

محور اصلی اخلاق عملی را تحصیل ملکات نفسانی در تعدیل قوای سه‌گانه تشکیل می‌دهد.<sup>۱۰۶</sup>

##### ۵. بررسی حدیث فضایل

اینک می‌توان مجدداً حدیث فوق را خواند و به مضمون آن درست‌تر پی برد. طبق این حدیث، فضایل اساسی یا اجناس فضایل چهارتا هستند، که بر آیند سه قوه نفس و سازش و تلائم آنها با یکدیگرند. این حدیث به خوبی بیانگر نگرش اخلاق فلسفی است که به اختصار و با جامعیت همه فضایل اصلی و رابطه آنها را با هم بیان می‌کند، لیکن جای این پرسش است که آیا محتوای این

۱۰۰. الحکمة المتعالية فی الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۲۱.

۱۰۱. گلشن راز، ص ۶۱.

۱۰۲. جامع السعادات، ص ۶۳.

۱۰۳. همان.

۱۰۴. همان، ص ۸۵.

۱۰۵. شرح جنود عقل و جهل، ص ۱۵۱.

۱۰۶. ریح مختوم: شرح حکمت متعالية، ج ۱، ص ۹۵.

حدیث بازگویی اخلاق اسلامی و فضایل اصلی آن است؟ به سختی می‌توان به این پرسش پاسخ مثبت داد. به نظر می‌رسد که این حدیث بر اساس باور رایج درباره فضایل ساخته شده باشد و بیش از آن که بیانگر دیدگاه معصوم در باب فضایل باشد، بازگویی فضایل رایج یونانی است. برای دفاع از این نظر چند نکته زیر گفتنی است:

یک. این مجموعه فضایل، در حقیقت، بازگویی نوعی اخلاق غیردینی است. در جامعه یونانی اخلاق مسأله‌ای سکولار بود و ناظر به نحوه تعامل فرد و جامعه و بس. ۱۰۷ به همین سبب، در میان این فضایل، هیچ فضیلتی که به نحوی بازگویی دیانت یا رابطه انسان با خدا باشد، دیده نمی‌شود. همان‌طور که دیدیم، در این فضایل جایی برای دینداری پیش‌بینی نشده است و حتی تلاش کسانی که می‌کوشند که از دینداری به نام فضیلت پنجم سخن به میان آورده بودند، ناکام می‌ماند و یا دینداری در دل عدالت گم می‌شود یا آن‌که ضرورتی برای آن دیده نمی‌شود. برخی از عالمان اخلاق مسلمان کوشیده‌اند تا این نقص را برطرف سازند؛ به این صورت که پس از آن که این چهار فضیلت را به عنوان اجناس فضایل در نظر گرفتند، آن‌گاه فضایل خردتر را در ذیل آنها قرار دهند. ابن مسکویه، حیا، صبر، بخشندگی، آزادی، قناعت، ورع، وقار و مانند آنها را تحت فضیلت عفت قرار می‌دهد. ۱۰۸ همو مسأله فضیلت دینداری را به همین شکل حل می‌کند و این فضایل را به ترتیب، زیرمجموعه فضیلت عدالت قرار می‌دهد:

صداقت، الفت، صلح، مکارفات، حسن شرکت، حسن قضا، تودد و عبادت. ۱۰۹

و عبادت را - که آخرین فضیلت است - این‌گونه تعریف می‌کند:

عبادت عبارت است از بزرگداشت خداوند عزوجل و تمجید و اطاعت او و اکرام اولیای او از ملائکه، پیامبران و امامان و رفتار طبق آنچه شریعت واجب داشته است و تقوای خداوند عزوجل این امور را کامل و تمام می‌سازد. ۱۱۰

خواجه نصیرالدین نیز نبود فضیلت دینداری را به همین سبک برطرف می‌سازد. وی پس از نقل فضایل چهارگانه اصلی، می‌گوید که دوازده فضیلت تحت جنس عدالت است:

اول صداقت، و دوم الفت، و سیم وفاء، و چهارم شفقت، و پنجم صلت رحم، و ششم مکارفات، و هفتم حسن شرکت، و هشتم حسن قضا، و نهم تودد، و دهم تسلیم، و یازدهم توکل، و دوازدهم عبادت. ۱۱۱

107 . Virtue Theory, Greg Pence, in A Companion to Ethics, edited by Peter Singer, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, p. 252.

۱۰۸. تهذیب الاخلاق، ص ۲۰.

۱۰۹. همان، ص ۲۳.

۱۱۰. همان، ص ۲۴.

۱۱۱. اخلاق ناصری، ص ۱۱۵.

سپس در شرح این آخرین فضیلت می‌نویسد:

و اما عبادت آن بود که تعظیم و تمجید خالق خویش، جل و علا، و مقربان حضرت او چون ملائکه و انبیا و ائمه و اولیاء<sup>علیهم‌السلام</sup>، و طاعت و متابعت ایشان و انقیاد اوامر و نواهی صاحب شریعت ملکه کند، و تقوی را که مکمل و متمم این معانی بود، شعار و دثار خود سازد.<sup>۱۱۲</sup>

بدین ترتیب، دینداری به عنوان آخرین فضیلت، به آخرین فضیلت، یعنی عدالت می‌پیوندد که به سادگی تکلف و ناسازگاری آن مشهود است؛ یعنی می‌شد در این فضایل هیچ اشاره‌ای به دینداری نباشد، همان‌طور که در اصل نشده است. کار کسانی مانند ابن‌مسکویه نیز به نظر نمی‌رسد که جایگاه دینداری را در این منظومه مد نظر داشته باشد و بیشتر به مثابه یک زائده به چشم می‌آید تا فضیلتی اساسی و در این کار نیز رد پای اخلاق افلاطونی در ارجاع دینداری به عدالت آشکار است. سکولار بودن این فضایل به این معناست، که هیچ نگرش دینوی و اخروی بر آن حاکم نیست:

مسیحیان هنگام مواجهه با فضایل یونانی متوجه این کاستی شدند و آنانی که آن را پذیرفتند، کوشیدند به شکل دیگری مشکل را حل کنند. موفق‌ترین کوشش در این زمینه - که بر مطالعات الهیون قبلی استوار بود- از آن توماس آکویناس است.<sup>۱۱۳</sup> وی فضایل را به دو نوع تقسیم کرد: فضایل اخلاقی و فضایل الهی. فضایل اخلاقی (Ethical Virtues) یا همان فضایل چهارگانه یونانی، صفاتی هستند که به دارنده‌اش کمک می‌کنند تا زندگی خوبی داشته باشد.<sup>۱۱۴</sup> لیکن زندگی ایمانی کامل و رستگاری در گرو وجود فضایل دیگری است که وی آنها را فضایل الهی (Theological Virtues) می‌نامید و آنها را مکمل فضایل اخلاقی می‌شمرد. از نظر وی تنها به کمک این فضایل است که انسان می‌تواند رستگار شود و اراده الهی را محقق سازد.<sup>۱۱۵</sup> این فضایل الهی عبارت‌اند از سه فضیلت ایمان (faith) امید (hope) و محبت (love). این فضایل در آغاز به وسیله پولس قدیس مورد تأکید قرار گرفتند. وی در رساله اول به کورنتیان می‌نویسد:

والحال این سه چیزی باقی است: یعنی ایمان، و امید و محبت. اما بزرگ‌تر از اینها محبت است.<sup>۱۱۶</sup>

اشاره به این فضایل در رساله پولس به غلاطیان<sup>۱۱۷</sup> و رساله پولس به کولسیان<sup>۱۱۸</sup> و رساله اول

۱۱۲. همان، ص ۱۱۶.

۱۱۳. برای آشنایی با آرای وی، ر.ک: اندیشه و آثار توماس آکویناس، ص ۱۶.

114 . Theological Virtues, by William E. Mann, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, V.9. p.326.

115 . Virtue Ethics, Jean Porter, in The Cambridge Companion to Christian Ethics, edited by Robin Gill, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 102.

۱۱۶. کتاب مقدس، ص ۱۲۸۵، رساله اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۳: ۱۳.

۱۱۷. همان، باب ۶: ۵.

۱۱۸. همان، باب ۵: ۱.



پولس به تسالونیکیان<sup>۱۱۹</sup> نیز به چشم می‌خورد. حاصل، آن‌که امروزه در سنت مسیحی از دو نوع فضایل سخن می‌رود: فضایل اصلی (Cardinal Virtues) یا طبیعی که عبارت‌اند از حکمت، شجاعت، عفت و عدالت<sup>۱۲۰</sup> و فضایل الهی که عبارت‌اند از ایمان، امید و محبت و از مجموع آنها به عنوان فضایل هفت‌گانه نام برده می‌شود.<sup>۱۲۱</sup> این شیوه و اصالت دادن به فضیلتی چون ایمان، به نظر می‌رسد که از راه کسانی مانند ابن‌مسکویه و به حاشیه راندن ایمان موفق‌تر باشد.

دو. این‌ها فضایل اصلی نیستند. اگر قرار باشد، فضایل اخلاقی در اسلام را به نحوی حتی نه‌چندان دقیق احصا کنیم و اصلی‌ترین آنها را برشماریم، باز به نظر می‌رسد که جای برخی فضایل اساسی‌تر در میان این چهار فضیلت خالی باشد. مروری در آیات و روایات این نکته را به خوبی نشان می‌دهد. از این میان، کافی است که به فضیلت تقوا اشاره شود. مشتقات این واژه نزدیک به دویست مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است و طبق آیه ۱۳ سوره حجرات، معیار برتری انسان‌ها وجود همین فضیلت است:

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَّقِيكُمْ﴾.

تقوا نیز به هر معنایی در نظر گرفته شود، مفهومی کاملاً دینی دارد و متضمن ترس از خدا و خشیت در برابر اوست. اگر آیاتی را که دربر دارنده این واژه است بکاوییم، به روشنی جایگاه کلیدی آن را در منظومه اخلاق قرآنی خواهیم دید و درخواهیم یافت که از چهار فضیلت فوق اولویت بیشتری دارد. حتی در برخی آیات<sup>۱۲۲</sup> رفتار براساس عدالت به تقوا نزدیک‌تر شمرده شده است و این گویای برتری و اولویت تقوا نسبت به عدالت است.

توجه به هم‌نوع، اطعام نیازمندان و سائلان و تکفل یتیمان نیز از شاخصه‌های اخلاق قرآنی است. از نظر قرآن یکی از عقبه‌های سخت و آزمون‌های دینی دشوار، آزاد کردن بردگان و اطعام نیازمندان است. از سوی دیگر، بی‌توجهی به یتیمان نشانه تکذیب دین و دشمنی با آن به شمار می‌رود.<sup>۱۲۳</sup> به همین سبب، درست گفته‌اند که شاخصه اجتماع اولیه مسلمانان توجه آنان به یتیمان و ضعیفان و قوت حس نوع‌دوستی بوده است.<sup>۱۲۴</sup> لیکن از این توجه به دیگران و اطعام مساکین و شکستگان اثری در این فضایل اربعه دیده نمی‌شود. فضیلت دیگری که جایش در این سیاهه خالی

۱۱۹. همان، باب ۳: ۱.

120. A Concise Dictionary of Theology, Gerald O' Collins & Edward G. Farrugia, New York, T&T Clark, 2003, p. 286.

121. Ethics: A Contemporary Introduction, Harry J. Gensler, London and New York, Routledge, 1998, p. 170.

۱۲۲. سوره مائده، آیه ۹.

۱۲۳. برای مثال، ر.ک: سوره ماعون، آیه ۲-۴؛ سوره انسان، آیه ۹؛ سوره فجر، آیه ۱۸ و سوره بلد، آیه ۱۲-۱۶.

124. Virtues and Vices, David Johnston, in *Encyclopedia of the Quran*, edited by Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden-Boston, Koninklijke Brill, 2006, V. 5, p. 436.

است، تواضع است.

در اخلاق یونانی، نه تنها تواضع فضیلت به شمار نمی‌رود، برعکس خودنمایی و نمایش افتخارات خویش ارزش و فضیلت است و حتی، همان‌طور که دیدیم، بزرگ‌منشی از نظر ارسطو گل سرسبد فضایل است و رقابت در کسب افتخارات و از دیگران پیش افتادن تکلیف اخلاقی به شمار می‌رفته است. در عرب جاهلی نیز این فضیلت بسیار نیرومند بوده است. در این فرهنگ، تواضع و تسلیم از صفات موهن و نکوهیده و نشانه زبونی و میث پست بود، و حال آن‌که تکبر و گردن‌کشی و تسلیم نشدن.<sup>۱۲۵</sup>

نشان شرافت و والایی به شمار می‌رفت. لیکن اسلام، درست در برابر این وضع ایستاد و فضیلتی را به عرب‌ها معرفی کرد که نه تنها ناشناخته، که ناپذیرفتنی نیز به شمار می‌رفت. تواضع در برابر حق و تسلیم اوامر او شدن و اساساً «اسلام» به معنای تسلیم شدن و دست از گردن‌کشی برداشتن و غرور را کنار نهادن و سرفرازی نکردن، ارزشی تازه بود. تأکیدات لقمان بر دوری از غرور و بیان نشانه مؤمنان به این صورت که بر زمین آرام راه می‌روند و تحقیر تکبر و خُتلاء به عنوان نشان بی‌دینی، برای عرب جاهلی که به حمیت خود می‌نازید، بسیار جدید و پذیرش آن دشوار بود. همچنین انتقام‌گیری و خونخواهی از فضیلت‌های عصر جاهلی به شمار می‌رفت و قرآن کریم، درست در برابر این فضیلت، فضیلت عفو و حلم را نهاد و به مؤمنان آموخت که در برابر حمیت جاهلی، باید صفت عفو و حلم را در خود پیروانند و به این ترتیب، به گفته ایزوتسو، می‌توان گفت:

اسلام، اصل حلم را به عنوان نقطه مرکزی نظام اخلاقی خود برگزیده است.<sup>۱۲۶</sup>

بی‌اعتباری دنیا نسبت به آخرت و اصالت دادن به آن و نگرش زاهدانه، به معنای قرآنی آن، به زندگی داشتن، جایی در این فضایل چهارگانه ندارد. همچنان می‌توان این مسیر را پویید و نشان داد که فضایل اصلی‌تری را می‌توان به جای سیاهه فوق افزود. لیکن همین مقدار کافی است تا دریابیم که فضایل اربعه در بردارنده فضایل اصلی قرآنی نیستند.

سه، مفهوم برخی از این فضایل با آموزه‌های اخلاقی قرآن سازگار نیستند. گرچه در آموزه‌های دینی ما از این فضایل سخن به میان آمده است، لیکن معنای آنها با آنچه که این فضایل در فرهنگ یونانی داشته و همچنان به وسیله عالمان اخلاق حفظ شده است، یکی نیست. برای مثال، عدالت در فرهنگ یونانی، در سطح فردی عبارت است از اعتدال قوای سه‌گانه نفس و در سطح اجتماعی عمدتاً عبارت است از اطاعت از قانون؛ در حالی که کاربست این اصطلاح در قرآن بیانگر معنای دیگری است. هنگامی که قرآن کریم می‌فرماید:

﴿... وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ۤأَلَّا تَعْدِلُوا ۖ اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾،<sup>۱۲۷</sup>

۱۲۵. مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ص ۴۵.

۱۲۶. همان، ص ۱۳۸.

۱۲۷. سوره مائده، آیه ۸.

و یا هنگامی که فرمان می‌دهد:

﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾، ۱۲۸

مقصود از عدالت، نه اعتدال قوای نفس است و نه تبعیت از قانون، بلکه مقصود آن است که دشمنی با گروهی نباید مانع داوری و رفتار برابری طلبانه گردد و نباید تعلقات قومی و فردی مایه آن شود که داوری و رفتار ما از جاده انصاف دور گردد. از سوی دیگر، دوستی با گروهی یا تعلقات خویشی نباید کفه برابری را به هم بزنند و در برابر دوست و دشمن باید یکسان رفتار کرد و این نگرش، با نظریه عدالت افلاطونی تفاوت آشکاری دارد. سخن کوتاه، عدالت سقراطی هماهنگی قوای نفس است، حال آن‌که در احادیث و قرآن عدالت به معنای رعایت حقوق دیگران و خود را بر دیگران مقدم نداشتن است.

همچنین خویشتن‌داری یا عفت در فرهنگ یونانی با معنای این فضیلت در فرهنگ اسلامی تفاوت دارد. در آنجا معنای مسلط عفت حد وسط و میانه افراط و تفریط در کاربرد قوه شهویه است. این تعریف از سوی عالمان اخلاق مسلمان پذیرفته شده و عفت عمدتاً به معنای میانه‌روی در امور جنسی به کار رفته است.

ابن مسکویه عفت را متابعت نفس بهیمی از نفس عاقله و اعتدال آن معرفی می‌کند و نیازی نمی‌بیند که به حکم شرع حتی اشاره‌ای کند، ۱۲۹ هرچند اردبیلی این نقص را این‌گونه برطرف می‌نماید:

افراط عفت که حالت متوسطه قوت شهوت است، شره است، یعنی حرص بر لذت و شهوت زیاده بر قدر حاجت و تفریطش خمود است، یعنی سکون در طلب لذات ضروری که شرع و عقل در اقدام بر آن رخصت فرمود. ۱۳۰

حال آن‌که در فرهنگ قرآنی عفت در امور جنسی، نه به معنای میانه‌روی بین دو ردیلت، یعنی شره و خمود، بلکه به معنای پرهیز قاطعانه از آن امور جنسی است که شارع از آن بازداشته است. ۱۳۱ آیات اولیه سوره مؤمنون، به خوبی، این نکته را بیان می‌کند. در آنجا در وصف مؤمنان چنین آمده است:

﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِغُرُوحِهِمْ حَافِظُونَ \* إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ \* فَمَنْ أَبْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾، ۱۳۲

از نظر این آیات، عقیف کسی است که در امور جنسی از حوزه امور حلال فراتر نمی‌رود، لیکن اگر

۱۲۸. سوره انعام، آیه ۱۵۲.

۱۲۹. تهذیب الاخلاق، ص ۱۶.

۱۳۰. شرح گلشن راز، ص ۲۶۵-۲۶۶.

۱۳۱. الفضائل الخلقية فی الاسلام، ص ۲۳۲.

۱۳۲. سوره مؤمنون، آیات ۵-۷.

از دایره حلال بیرون رفت و خارج از کادر زوجیت یا ملک یمین رابطه جنسی داشت، عقیف نخواهد بود. بدین ترتیب، اگر کسی در امور جنسی در دایره حلال حتی دست به افراط بزند، باز عقیف است؛ حال آنکه اگر کسی خارج از این دایره حتی برای یکبار دست به آمیزش جنسی بزند، عقیف نخواهد بود. عفت در این معنا با حفظ فرج - که در قرآن کریم نشانه مؤمنان قلمداد شده - یکی است. به همین سبب، در تعریف حفظ فرج گفته‌اند: «التعفف عن الحرام و عن الزنا» یا بازایستادن از حرام.<sup>۱۳۳</sup> بنابراین، گرچه این فضایل در فرهنگ دینی ما به کار رفته است، لیکن کاربست و دامنه معنایی آنها با معنای یونانی آن متفاوت است.

چهار. روان‌شناسی این فضایل با نفس‌شناسی اسلامی متفاوت است. این فضایل بر اساس قوای سه‌گانه نفس استوار است، حال آنکه از منظر اسلامی، نفس انسانی از دو عنصر تشکیل شده است که در آیات مختلف به آنها اشاره شده است. مرور آیاتی که نحوه خلقت انسان را باز می‌گوید، ما را از بحث بیشتر بی‌نیاز می‌سازد. از منظر این آیات، انسان موجودی است سرشته از گل خشکیده «صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ»<sup>۱۳۴</sup> یا گل بدبوی خشکیده «مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمًا مُسْنُونٍ»<sup>۱۳۵</sup> و روح الهی.<sup>۱۳۶</sup> بدین ترتیب، انسان موجودی دوگانه است که ریشه در خاک و سر در افلاک دارد و از خاک برآمده و به آسمان در پیوسته است. بر اساس این دوگانگی سرشتی، وی دو قوه اصلی دارد و بر اساس آنها نیز دو نوع فضایل و ردائل در وجود او سرشته شده است که به عنوان فجور و تقوا از آن نام برده شده است؛ به تعبیر دیگر، همه فضایل انسانی، تحت عنوان تقوا قرار می‌گیرد و همه ردائل نام فجور را بر خود دارد.<sup>۱۳۷</sup> این دوگانگی نفس در روایات دینی نیز مصدر و منبع تقسیم‌بندی فضایل و ردائل شده است، برای مثال، حدیث معروف «جنود عقل و جهل» بر بنیاد این دوگانگی استوار است. سخن کوتاه، این انسان‌شناسی با انسان‌شناسی افلاطونی متفاوت است و در نتیجه، نحوه تحدید و تقسیم فضایل و ردائل نیز به تبع آن متفاوت خواهد بود.

### نتیجه

با توجه به نکات چهارگانه فوق، به نظر می‌رسد که این حدیث، بیش از آنکه بیانگر دیدگاه قرآنی درباره فضایل باشد، بازگویی نگرش یونانی در باب فضایل است که کوشش شده تا بر آن جامه حدیثی پوشانده شود و به معصوم نسبت داده شود. بر ساختن حدیث به دلایل مختلف از جمله دلایلی علمی از این دست، بی‌سابقه نیست؛ برای مثال، کسانی کوشیده‌اند که نظریه حد وسط ارسطویی را در قالب

۱۳۳. موسوعة نضرة النعمان فی مکارم اخلاق الرسول الکریم، ج ۵، ص ۱۶۶۳.

۱۳۴. سوره رحمن، آیه ۱۴.

۱۳۵. سوره حجر، آیه ۲۶، ۲۸ و ۳۳.

۱۳۶. همان، آیه ۲۹ و سوره ص، آیه ۷۲.

۱۳۷. سوره شمس، آیه ۸.

حدیثی به حضرت رسول اکرم نسبت دهند<sup>۱۳۸</sup> حدیث فضایل را نیز باید از این دست شمرد. افزون بر دلایل فوق، دو نکته دیگر را باید در نظر گرفت: نخست، برخی واژه‌های به کار رفته در این حدیث است که با لسان احادیث مشابه سخت متفاوت است و دیگر آن که این حدیث از نظر مضمون و ترتیب به گونه‌ای منحصر به فرد است و تا جایی که نگارنده کاورده است، مشابه این حدیث را نتوانسته بیابد و احادیثی که ناظر به فضایل اخلاقی هستند، بسیار با آن متفاوت هستند. سخن کوتاه، این حدیث نه فضایل اصلی از نگاه اسلامی را بیان می‌کند و نه فضایی را که بازمی‌گوید به معنای متعارف دینی آنهاست.

#### کتاب‌نامه

- اخلاق ناصری، نصیرالدین طوسی، تحقیق: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳ش.
- اخلاق نیکوماخوس، ارسطو، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۸ش.
- ارسطو، مارتا نوسباوم، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰ش.
- ارشاد القلوب، حسن بن ابی‌الحسن دیلمی، قم: شریف رضی، ۱۴۱۲ق.
- افلاطون، عبدالرحمن بدوی، کویت: وكالة المطبوعات، ۱۹۷۶م.
- الاثین، علامه حسن بن یوسف المطهر حلّی، قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.
- ایلیاد، هومر، ترجمه: میرجلال‌الدین کزازی، تهران: مرکز، ۱۳۷۷ش.
- بحار‌الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الاطهار، علامه محمدباقر مجلسی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- پایدیه و وزیر یگر، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۶ش.
- «بیشه سقراطی»، سید حسن اسلامی، آینه پژوهش، ش ۱۰۰، مهر و آبان، ۱۳۸۵ش.
- التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیه: دراسات لكبار المستشرقین الف ینها و ترجمها عن الالمانیه و الایطالیه، عبدالرحمن بدوی، کویت: وكالة المطبوعات، بیروت: دارالقلم، ۱۹۸۰م.
- ترتیب کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، اعداد: محمد حسن بکایی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
- تهذیب الاخلاق، لأبی علی احمد بن محمد مسکویه، حقه: قسطنطین زریق، بیروت: الجامعة الامیرکیة فی بیروت، ۱۹۶۶م.
- جامع السعادات، محمد مهدی نراقی، تصحیح: سید محمد کلانتر، بیروت: اعلمی، بی تا.
- جمهور، افلاطون، ترجمه: فؤاد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ش.

- الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، صدرالدین محمد شیرازی (ملا صدرا)، تصحیح: رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
- خاطرات سقراطی، کسنوفون، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳ ش.
- دوره آثار افلاطون، ترجمه: محمد حسن لطفی (جلد اول با همکاری رضا کاویانی)، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷ ش.
- ریح مختوم: شرح حکمت متعالیة، عبدالله جوادی آملی، قم: اسراء، ۱۳۷۶ ش.
- رسائل ابوالحسن عامری، مقدمه و تصحیح: سبحان خلیفات، ترجمه مقدمه: مهدی تدین، تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ ش.
- رسائل فلسفیة، ابوبکر محمد بن زکریای رازی، تحقیق: پل کراوس، قاهره: جامعه فؤاد، اول، ۱۹۳۹ م.
- سیاست، ارسطو، ترجمه: حمید عنایت، تهران: جیبی، ۱۳۶۴.
- شرح جنود عقل و جهل، امام خمینی، تهران: ۱۳۷۷ ش.
- شرح گلشن راز، حسین بن عبدالحق الهی اردبیلی، تصحیح: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶ ش.
- الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، اسماعیل بن حماد جوهری، تحقیق: احمد عبدالغفور عطاری، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۴ م.
- العقل الاخلاقی العربی: دراسة تحليلیة نقدیة لنظم القیم فی الثقافة العربیة، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۰۱ م.
- الفضائل الخلقیة فی الاسلام، احمد عبدالرحمن ابراهیم، المنصوره، دارالوفاء، ۱۹۸۹ م.
- الفلسفة الاخلاقیة الافلاطونیة عند مفکرى الاسلام، ناجی التکریتی، بی‌جا، دارالاندلس، ۱۹۷۹ م.
- فلسفة الکندی و آراء القدامی و المحدثین فیہ، حسام‌الدین محیی‌الدین الاکوسی، بیروت: دارالطلیعة، ۱۹۸۵ م.
- قواعد المرام فی علم الکلام، کمال‌الدین میثم بن علی بن میثم البحرانی، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: مکتبة آیة‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ق.
- کتاب مقدس، لندن: ایلام، ۲۰۰۲ م.
- کشف الغمة فی معرفة الائمة، ابوالحسن علی بن عیسی بن ابی‌الفتح الاربلی، بیروت: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۰۱ ق.
- گلشن راز، محمود شبستری، به اهتمام صابر کرمانی، تهران: طهوری، ۱۳۶۱ ش.
- لسان العرب، جمال‌الدین محمد بن مکرم ابن منظور، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۰ م.
- متفکران یونانی، تئودور گمپرتس، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵ ش.
- معجم مفردات الفاظ القرآن، راغب أصفهانی، تحقیق: نذیم مرعشلی، تهران: المکتبة المرتضویة

- لاحياء الآثار الجعفرية، بی تا.
- معجم مقایس اللغة، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا، تحقیق: محمد عوض مرعب و فاطمه محمد اصلان، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۲۰۰۱م.
- معدن الجواهر و ریاضة الخواطر، ابوالفتح محمد بن علی کراجکی، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران: مرتضویه، ۱۳۹۴ق.
- معراج السعادة، ملا احمد نراقی، تهران: اسلامیه، بی تا.
- مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمه فزیدون بدره‌ای، ویرایش دوم، تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۸ش.
- مفهوم العدل فی الاسلام، مجید خدوژی، دمشق: دارالحصاد، ۱۹۹۸م.
- المقابسات، لابی حیان التوحیدی، تحقیق: حسن السندوبی، مصر: المطبعة الرحمانية، ۱۹۲۹م.
- موسوعة نضرة النعم في مكارم اخلاق الرسول الكريم، باشراف صالح بن عبدالله بن حمید و عبدالرحمن بن محمد بن عبدالرحمن بن ملوح، جده: دارالوسيلة، ۲۰۰۰م.
- میزان العمل، امام محمد غزالی، حقه: سلیمان دنیا، مصر: دارالمعارف، ۱۹۶۴م.
- «انديشه و آثار توماس آکویناس»، ورنون جی. بورک، ترجمه: سید حسن اسلامی، کیهان اندیشه، ش ۸۴، خرداد و تیر ۱۳۷۸ش.
- «گشتی در اخلاق نیکوماخوس»، سید حسن اسلامی، کتاب ماه دین، ش ۲۶، آذر ۱۳۷۸ش.
- «نسبت اخلاق و سیاست؛ بررسی چهار نظریه»، سید حسن اسلامی، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۶، تابستان ۱۳۸۳ش.
- *A Companion to Ethics*, edited by Peter Singer, Oxford, Blackwell Publishers, 2000.
- *A Concise Dictionary of Theology*, Gerald O' Collins & Edward G. Farrugia, New York, T&T Clark, 2003.
- *Aristotle: Critical Assessments*, edited by Lloyd P. Gerson, London and New York, Routledge, 1999.
- *Dictionary of the History of Ideas*, edited by Philip P. Wiener, New York, Charles Scribner's Sons, 1973.
- *Encyclopedia of Ethics*, Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, Second edition, New York and London, Routledge, 2001.
- *Encyclopedia of the Quran*, edited by Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden-Boston, Koninllijke Brill, 2006.

- *Ethics: A Contemporary Introduction*, Harry J. Gensler, London and New York, Routledge, 1998.
- *Routledge Encyclopedia of philosophy*, General Editor Edward Craig, London and New York, Routledge, 1998.
- *Routledge History of Philosophy: From Aristotle to Augustine*, London and New York, Routledge, 1999.
- *Routledge History of Philosophy: From the Beginning to Plato*, edited by C. C. W. Taylor, London and New York, Routledge, 1997.
- *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, edited by Robin Gill, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- *The Shorter Oxford English Dictionary on historical principles*, edited by C. T. Onions, Oxford, Clarendon Press, 1988.