

ظرفیت سنجی اندیشه‌های اخلاقی در ایجاد نظام ارزشی تمدن نوین اسلامی

حسین احمدی *

عضو هیئت علمی فلسفه موسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی (ره)

حسن محیطی

دکتری فلسفه اخلاق تطبیقی موسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی (ره)

چکیده

هر تمدنی بر مجموعه‌ای از اندیشه‌های همسو در چند حوزه تأثیرگذار استوار است که از آن‌ها با تعبیر نظام یاد می‌شود. نظام ارزشی هر تمدن که مشتمل بر مسائل ارزشی و هنجاری یک تمدن است از مهمترین نظامات یک تمدن به شمار می‌آید. به‌طور کلی هر نظام ارزشی از مجموعه باورهای مرتبط با مبانی، اهداف، اصول، روش‌ها و هنجارها تشکیل شده است. نقش مبانی، به دلیل نقش کلیدی در تعیین هنجارها از اهمیت بالاتری نسبت به سایر باورها برخوردار است و بر همه آن‌ها مقدم است و تغییر در مبانی، تغییر در سایر مراحل را به دنبال دارد. از این رو، مبانی ارزشی هر تمدنی حائز اهمیت است. بنابراین، شناسایی و معرفی مبانی ارزشی اسلام که از وجوه امتیاز تمدن اسلامی نسبت به سایر تمدن‌های متکی بر عقل یا احساس بشر به شمار می‌آید، حائز اهمیت است. بررسی سیر تطور اندیشه اخلاقی اندیشمندان اسلام و مقایسه آن با اندیشه اخلاقی پیش‌ازین دوره به‌خوبی حاکی از آن است که بسیاری از اندیشمندان اسلامی تلاش نموده‌اند تا به نظریه‌پردازی در حوزه مبانی ارزشی اسلام پردازند. بررسی تطبیقی دیدگاه ایشان نشان می‌دهد که دیدگاه‌های عصر جدید بیش از دیدگاه‌های اعصار گذشته با اندیشه اخلاقی اسلام سازگار بوده و ظرفیت‌های اندیشه اخلاقی اسلام را نشان می‌دهد و از این رو از قابلیت بیشتری برای بهره‌گیری به‌عنوان مبنای ارزشی تمدن اسلامی برخوردار است. پژوهش حاضر درصدد است ضمن بررسی سیر تطور اندیشه اخلاقی مهمترین اندیشمندان جهان اسلام (از کندی تا ابن‌سینا)، ظرفیت اندیشه‌های اخلاقی جهان اسلام در راستای ایجاد نظام ارزشی تمدن نوین اسلامی را سنجیده و آن را مورد ارزیابی قرار دهد.

واژگان کلیدی: تمدن اسلامی، تمدن نوین، مبانی ارزشی، واقع‌گرایی اخلاقی، غایت‌گرایی اخلاقی، مطلق‌گرایی اخلاقی، منابع شناخت.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۷

* (نویسنده مسئول: hosseina5@yahoo.com)

مقدمه

شکل‌گیری هر تمدن مستلزم وجود شرایط و فقدان موانع است. ماندگاری یک تمدن نیز درگرو پاسخگویی عادلانه به نیازهای انسان است. روشن است هر چه یک تمدن بتواند به نیازهای اساسی انسان‌ها به گونه بهتر و اصیل‌تری پاسخ گوید، از شرایط مناسب‌تری برای بقا برخوردار است و در نتیجه ماندگارتر خواهد بود. به همین دلیل از میان تمدن‌های بسیاری که در گذشته به وجود آمده‌اند، تنها برخی از آن‌ها فرصت بقا را به دست آورده‌اند و برخی دیگر جز نامی از آن‌ها به یاد نمانده و کارکرد خود را از دست داده‌اند.

به لحاظی دیگر، می‌توان تمدن‌ها را به دو گونه مادی و معنوی تقسیم نمود. در تمدن‌های مادی بر ارتقای سطح مادی افراد تمرکز می‌شود و بازگشت تمام نیازها و پاسخ‌ها مسائل مادی و دنیوی است اما دسته دیگری از تمدن‌ها بر پاسخگویی به نیازهای معنوی بشر تمرکز دارند و نیازهای مادی را نیز در آن جهت تفسیر کرده و برآورده می‌سازند. می‌توان تمدن نوع اول را تمدن‌های مادی گرا نامید و تمدن نوع دوم را تمدن‌های معنویت‌گرا.

تمدن اسلامی از گونه دوم به شمار می‌آید. همان‌گونه که گفته شد ایجاد و ماندگاری هر تمدنی وابسته به ظرفیت تمدن مزبور در پاسخگویی به مهمترین نیازهای بشری است. بنابراین حتی تمدن‌های معنویت‌گرا که به لحاظ تأمین جنبه‌های معنوی و روحی در کنار جنبه‌های مادی بر تمدن‌های مادی برتری داشته و دارند، به لحاظ ظرفیت بقا، فراگیری و تأثیرگذاری از نفوذ یکسانی برخوردار نیستند؛ به طوری که برخی مؤثرتر و پرنفوذترند و برخی دیگر از توان تأثیرگذاری و نفوذ چندانی برخوردار نیستند.

تمدن اسلامی که در پژوهش حاضر در راستای تبیین میزان سازگاری اندیشه‌های اخلاقی اسلامی با نظام ارزشی آن سامان یافته، از آن دسته تمدن‌های بشری به شمار می‌آید که به لحاظ تمدن‌سازی و تأثیرگذاری بر اندیشه و عمل بشر از ظرفیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. این ادعا را می‌توان به لحاظ نظری از ادعای اندیشمندان غربی و ترس استعمارگران بین‌المللی و به لحاظ عملی از پدیده رو به رشد مسلمان شدن غیرمسلمانان در سراسر جهان به اثبات رساند.

به هر صورت، تمدن نوین اسلامی از جهت تمدن‌بودنش برآورنده نظم اجتماعی و متکفل تأمین نیازهای مادی و معنوی انسان است، از لحاظ برآورده‌کننده نیازهای گسترده و پیچیده انسان معاصر و اینکه این نیازها تفاوت معناداری با نیازهای زمان قدیم دارد و به لحاظ ماهوی متمایز از سنت غربی

است، نوین محسوب می‌شود و از جهت اسلامی بودنش جهت‌گیری ارزشی خاصی دارد. تمایز تمدن‌ها به‌ویژه تمدن‌های منتسب به ادیان وابسته به تمایزات ارزشی است. از این جهت بررسی مبانی ارزشی در هر تمدن از اهمیت خاصی برخوردار است.

از سوی دیگر اندیشمندانی که در حوزه تمدنی خاصی به اندیشه ورزی می‌پردازند معمولاً به حوزه‌های مختلف معرفتی پرداخته و اتخاذ موضوع نموده‌اند. به لحاظ مبانی ارزشی تمدن اسلامی نیز قضیه از همین قرار است؛ یعنی اندیشمندان اسلامی از همان دورانی که به دوران ترجمه موسوم است و اندیشمندان اسلامی به ترجمه آثار پیشینیان و حکم و اصلاح یا تکمیل آن‌ها یا تبیین مبانی فلسفی خود در حوزه‌های مختلف فلسفی از جمله هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، فلسفه سیاست پرداختند، کم‌وبیش مبانی ارزشی را نیز مدنظر قرار دادند، هرچند کمتر کتاب یا رساله مستقل و مفصلی را به آن اختصاص دادند. به هر صورت نظام ارزشی تمدن اسلامی یک بحث است و آراء فلسفه اخلاقی اندیشمندان اسلامی بحثی دیگر.

پژوهش پیش رو تبیین ظرفیت آراء فلسفه اخلاق اندیشمندان اسلامی برای پشتیبانی فکری از نظام ارزشی اسلام را به عهده دارد. پاسخ قانع‌کننده به این مسئله در گرو چند مسئله است؛ ۱- نظام ارزشی تمدن اسلام چه شاخصه‌هایی دارد؟ ۲- آراء فلسفه اخلاقی هر یک از اندیشمندان اسلام کدام است؟ ۳- نسبت هر یک از دیدگاه‌های فلسفه اخلاقی با مبانی ارزشی تمدن نوین اسلامی چه نسبتی دارد؟ به پرسش اول تا حدودی پرداخته شده و آثاری گرچه محدود در این زمینه وجود دارد. آگاهی از آراء فلسفه اخلاقی اسلام به‌ویژه اندیشمندان متقدم کمتر مورد پژوهش قرار گرفته است. به پرسش سوم نیز به‌ندرت پرداخته شده است. روشن است که پرداختن تفصیلی به هر یک از این مسائل فرصت دیگری می‌طلبد. از این رو برای ساماندهی پژوهش حاضر نخست به تبیین مهمترین شاخصه‌های نظام ارزشی تمدن اسلامی خواهیم پرداخت. سپس ضمن استخراج و تبیین مهمترین مبانی ارزشی عالمان اسلامی، به مقایسه و نسبت سنجی میان آن‌ها و شاخصه‌های نظام ارزشی آرمانی می‌پردازیم. بدیهی است که ظرفیت‌سنجی تمام اندیشه‌های اخلاقی اندیشمندان اسلامی در این نوشتار نمی‌گنجد. از این رو، بررسی مبانی ارزشی اندیشمندان متقدم را به جهت رعایت ترتیب تاریخی و نمایاندن روند رو به رشد اندیشه اخلاقی (یعنی دور شدن از مبانی اخلاق یونانی و نزدیک شدن به آرمان‌های قرآنی) در میان متفکران اسلامی به ظرفیت سنجی اندیشه‌های کندی تا ابن‌سینا یعنی کندی (۱۸۵-۲۶۰ ق)، محمد بن زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۳ ق)، ابونصر محمد بن محمد فارابی (۲۵۹-

۳۲۹ق)، ابوالحسن عامری نیشابوری (۳۰۰-۳۸۱ق)، اخوان‌الصفاء (قرن ۴ ق) و ابوعلی مسکویه (۳۲۵-۴۲۱ ق) خواهیم پرداخت و بدین‌سان ظرفیت هر یک از این دیدگاه‌ها را در راستای تأمین بعد نظری اندیشه‌های ارزشی تمدن اسلامی به‌ویژه در دو بعد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی موردسنجش قرار می‌دهیم.

تمدن

تمدن در لغت به معنای تخلق به اخلاق شهر و انتقال از خشونت و همجیغی و جهل به حالت ظرافت و انس و معرفت است (دهخدا، ص ۶۹۷۲).

در اصطلاح معانی متفاوتی برای مفهوم تمدن ارائه شده است. برخی تمدن را پدیده‌ای به هم تنیده می‌دانند که همه رویدادهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حتی هنر و ادبیات را در برمی‌گیرد» (هنری لوکاس، ج ۱، ص ۱۶) ویل دورانت در تاریخ تمدن، تمدن را به نظامی اجتماعی تعریف کرده که خلاقیت فرهنگی را به ارمغان می‌آورد (ویل دورانت، ص ۳). برخی تمدن را به معنای تشکل هماهنگ انسان‌ها در حیات معقول به همراه روابط عادلانه و اشتراک همه افراد و گروه‌ها در پیشبرد اهداف مادی و معنوی و دیگر ابعاد مثبت دانسته است (جعفری، ص ۱۶۱).

به عقیده برخی محققین، وجود سازمان و نظم اجتماعی و پیشرفت مادی و معنوی در جامعه نقطه مشترک بسیاری از اندیشمندان در مفهوم تمدن است (ساروخانی، ص ۹۵-۹۶).

تمدن نوین اسلامی

تمدن اسلامی تمدنی است ایدئولوژیک با مجموعه‌ای از ساخته‌ها و اندوخته‌های معنوی و مادی جامعه اسلامی که انسان را به سوی کمال معنوی و مادی سوق می‌دهد (فوزی و صنم زاده، ۱۳۹۱، شماره ۹، ص ۱۹). همان‌طور که پیش‌ازاین اشاره شد تمدن نوین اسلامی اصطلاحی مرکب است، تمدن بودن آن اشاره به پاسخگویی به نیازهای مادی و معنوی بشر در ابعاد مختلف دارد، نوین بودن آن بدین معنا است که نیازهای امروزین بشر با نیازهای ساده گذشتگان متفاوت است. همچنین این تمدن به لحاظ عمق، قلمرو و نفوذ تمدنی است که در رویارویی تمدنی با جهان استکبار قرار دارد و ازاین‌جهت نوپدید به شمار می‌آید و اسلامی است از آن‌جهت که بر مبانی اسلامی استوار است. لازم به ذکر است که مراد از اسلامی در این نوشتار اندیشه‌های شیعی است.

مقام معظم رهبری در تعریف تمدن نوین اسلامی می‌فرماید:

«تمدن اسلامی یعنی آن فضایی که انسان در آن فضا از لحاظ معنوی و از لحاظ مادی می‌تواند رشد کند و به غایات مطلوبی که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است برسد؛ زندگی خوبی داشته باشد، زندگی عزتمندی داشته باشد، انسان عزیز، انسان دارای قدرت، دارای اراده، دارای ابتکار، دارای سازندگی جهان طبیعت؛ تمدن اسلامی یعنی این؛ هدف نظام جمهوری اسلامی و آرمان نظام جمهوری اسلامی این است (آیت‌الله خامنه‌ای ۱۳۹۲/۶/۱۴).

جایگاه نظام ارزشی در تمدن نوین اسلامی

چالش تمدن‌ها به‌ویژه تمدن‌های مهم در عصر معاصر بیش از آنکه بر سر ساختار یا فرآیندها یا شیوه‌های دستیابی به هدف باشد، بر سر خود هدف است. اینکه هدف مادی باشد یا معنوی، دنیوی باشد یا اخروی و حتی در صورت معنوی و اخروی بودن چه سطحی از معنویت و آخرت‌گرایی به‌عنوان غایت در نظر گرفته شود، مسائلی هستند که راهبردها و سازوکارهای توسعه تمدنی را ترسیم می‌نمایند. روشن است که بسته به نوع غایتی که در یک تمدن ترسیم می‌شود، ارزش‌های یک تمدن شکل خواهد گرفت و تمام حوزه‌های فعالیت انسانی که قلمرو گسترده سیاست، اقتصاد، فرهنگ را شامل می‌شود را جهت‌دهی خواهد نمود. به تعبیر دیگر گرچه در تمام حوزه‌های فعالیت بشری غایاتی در نظر گرفته می‌شود اما غایت‌الغایات تمام آن‌ها تعیین‌کننده خواهد بود و وجه تمایز یک تمدن از تمدن دیگر تلقی می‌شود. از این‌رو می‌توان گفت نظام ارزشی تمدن نوین اسلامی که ترسیم‌کننده آن غایت‌الغایات است نقش محوری در ترسیم اهداف سایر حوزه‌های تمدنی دارد و تمام فعالیت‌های انسانی را در جهت خاصی پیش می‌برد و همین امر موجب تمایز ماهوی تمدن نوین اسلامی از سایر تمدن‌هایی است که بر محور اهداف مادی یا دنیوی سعی در پاسخگویی به نیازهای بشری دارند. نظام ارزشی تمدن نوین اسلامی مبتنی بر مبانی مختص خود است که در ادامه به تبیین شاخصه‌های آن خواهیم پرداخت.

شاخصه‌های مبانی ارزشی تمدن نوین اسلامی

مبانی ارزش تمدن نوین اسلامی را می‌توان به چهار شاخه معناشناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و منطقی تقسیم نمود. مبانی معناشناختی مربوط به معنای واژگان و گزاره‌های اخلاقی است. مبانی هستی‌شناختی، ارزش‌های اخلاقی را از لحاظ واقعی بودن یا نبودن مورد بحث قرار می‌دهد. مبانی معرفت‌شناختی مباحثی از جمله اطلاق یا نسبیت ارزش‌های گزاره‌های اخلاقی، ملاک

ارزش اخلاقی، منابع معرفت اخلاقی را دربر دارد و مبانی منطقی گزاره‌های اخلاقی را از حیث استدلال پذیری یا ناپذیری موردبررسی قرار می‌دهد. مبانی نظام ارزشی اسلام در چهار شاخه مذکور بر چارچوبی کلی استوار است و این چارچوب کلی را می‌توان شاخصه‌های مبانی فوق نام نهاد. پژوهش حاضر با تمرکز بر دو بعد هستی شناختی و معرفت‌شناختی سامان‌یافته است. در این راستا پس از تشریح مهمترین شاخصه‌های هستی شناختی و معرفت‌شناختی، به ظرفیت سنجی اندیشه‌های اندیشمندان اسلامی خواهیم پرداخت.

واقعی بودن منشأ اخلاق

نخستین و مهمترین شاخصه مبانی ارزشی اسلام به لحاظ هستی شناختی، مبتنی بودن آن‌ها بر واقعیت است. اسلام دینی است که بر اساس واقعیات هستی بنا نهاده شده و ارزش‌های آن نیز مبتنی بر واقع است. در این مورد سه نکته قابل ذکر است؛ نکته نخست آن است که تمام ارزش‌های اسلامی بر پایه مصالح و مفاسد واقعی بنا نهاده شده است و این ارزش‌ها به‌صورت گزاره‌هایی خبری یا امری و نهی‌ای در دسترس است. بر اساس این مبنا حتی فرامین الهی نیز حاکی از واقعیات نفس‌الامری برای هدایت بشر به سعادت واقعی است. بنابراین گرچه برخی ارزش‌های اسلامی در قالب گزاره‌های ظاهراً امری بیان می‌شوند اما این گزاره‌ها در حقیقت بیانگر واقع‌اند و راه سعادت را به بشر معرفی می‌کنند. برخی آیات قرآن کریم به این نکته اشاره دارند از جمله آیه نود سوره نحل: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» و آیه چهل و پنج سوره عنکبوت: «أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ»

نکته دوم: آن است که اندیشه ارزشی اسلام به شدت باسلیقه‌ای دانستن ارزش‌ها به مخالفت برخاسته است. ارزش‌های اسلامی به‌هیچ‌وجه سلیقه‌ای نیستند به این معنا که نمی‌توان سلیق افراد را تعیین‌کننده ارزش دانست. معیار دانستن سلیق افزون بر پیامدهای منفی عقلی ازجمله نسبی‌گرایی، بروز هرج و مرج، نقض غرض هدف اخلاق و نفی امکان ارزیابی اخلاقی، با آیات قرآن کریم نیز سازگار است. خداوند متعال در سوره بقره آیه ۲۱۶ می‌فرماید: «وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَوَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».

نکته سوم نیز آن است که ارزش‌های اسلامی به‌هیچ‌وجه در مقام ثبوت متأثر از قراردادهای

اجتماعی و یا عرف جامعه نیست. ابتدای ارزش بر عرف نیز افزون بر معضلات نظری مانند نسبیّت اخلاقی، تناقضات نظری و عملی و نفی امکان ارزیابی اخلاقی با آیات قرآن کریم ناسازگار است. در آیات متعددی از قرآن کریم محوریت عرف چه در مقام نظر و چه در مقام عمل به عنوان منشأ اخلاق مذمت شده است؛ به عنوان نمونه خداوند متعال می‌فرماید: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ» (بقره، آیه ۱۷۰)

معنوی بودن غایت اخلاق

شاخصه مهم دیگر، معنوی بودن غایت اخلاق است. این شاخصه خود به این دو نکته اشاره دارد که نظام ارزشی اسلام اولاً غایت‌گرا است و ثانیاً آن غایت امری معنوی است. ملاک ارزش‌ها در نظام ارزشی اسلام دستیابی به غایت خاصی است. بر اساس مبانی انسان‌شناختی اسلامی، انسان دارای دو بعد روح و جسم است و از این میان، اصالت با روح است. بنابراین کمال و سعادت انسان به عنوان غایتی که ارزش‌ها بدان وابسته‌اند امری است روحانی و معنوی و نه جسمانی و مادی. مراد از معنویت‌گرایی این است که ارزش بودن ارزش در نظام ارزشی اسلام وابسته به تأثیر آن در تأمین ابعاد معنوی انسان است و نه ابعاد مادی. از این رو، تنها صفات و افعال اختیاری که در راستای تأمین بعد معنوی انسان تأثیرگذار باشند به میزان تأمین‌کنندگی معنویت، دارای ارزش‌اند. غایت‌های روحی و معنوی نیز گونه‌های متفاوتی دارند؛ برخی از گونه‌های معنویت در ارتباط با خداوند معنا پیدا می‌کنند و برخی از معنویت‌ها بریده از خدا هستند. غایت معنوی نظام ارزشی اسلام، نزدیک شدن به کامل‌ترین موجود یا به تعبیری کامل مطلق یعنی خداوند متعال است. مطابق این معیار، هر صفت اکتسابی یا رفتار اختیاری به هر میزان که در دستیابی به قرب الهی مؤثر باشند، ارزشمند به شمار می‌آیند و به هر میزان که باعث دوری انسان از خداوند شوند، ضد ارزش محسوب می‌شوند. بنابراین قرب الهی غایتی است که سایر صفات و افعال در راستای دستیابی به آن شکل می‌گیرند و تداوم می‌یابند.

با این تفسیر، در صورتی که نیازهای جسمی و مادی که برای حیات دنیوی انسان ضروری است در صورتی که باهدف قرب الهی تأمین شوند، ارزشمند بوده و معنوی به شمار می‌آیند. تفسیر مذکور این امکان را فراهم می‌کند که انسان بتواند در هر لحظه از زندگی دنیوی خود، گامی را به سوی سعادت حقیقی خود بردارد. کاربرد این شاخصه در تبیین رشد لحظه‌ای تمدن اسلامی روشن است. این حرکت می‌تواند سیر حرکت تمدن نوین اسلامی را نیز تحت تأثیر خود قرار دهد.

با این معیار، جایگاه محوری خداوند متعال در ملاک تشخیص ارزش‌ها مشخص می‌شود.

مطلق بودن ارزش اخلاقی

شاخصه دیگر، مطلق بودن ارزش‌های اخلاقی در نظام ارزشی اسلام است. گرچه مطلق‌گرایی یکی از لوازم واقع‌گرایی به شمار می‌آید ولی اهمیت آن در مقایسه با سایر نظام‌های ارزشی و کاربرد گسترده آن در تمایز نهادن میان دیدگاه‌های ارزشی دلیل موجهی است که از آن با عنوان شاخصه‌ای مجزا و مستقل یاد کنیم. ارزش‌های اخلاقی در نظام ارزشی اسلامی مطلق‌اند و نه نسبی. مطلق‌گرایی در اینجا به این معنا است که ارزش‌های اخلاقی وابسته به سلیق افراد یا خواست مردم نیستند، بلکه ارزش‌های اخلاقی وابسته به واقعیات حیات بشری هستند، گرچه برخی از واقعیات‌ها به اقتضای زمان، مکان یا سایر شرایط ممکن است تغییر کنند. بدیهی است که به اقتضای تغییر شرایط واقعی، برخی احکام اخلاقی نیز ممکن است تغییر کنند، گرچه بازهم برخی اخلاق به صورت مطلق معتبرند. این شاخصه نظام ارزشی اسلامی را از انواع دیدگاه‌های احساس‌گرا، قراردادگرا و امرگرا متمایز می‌سازد.

جامع بودن منبع شناخت ارزش

شاخصه مهم دیگر مربوط به منابع شناخت ارزش است. برخی نظام‌های ارزشی تنها بر عقل تکیه دارند، برخی تنها بر تجربه و برخی دیگر تنها بر نقل. نظام ارزشی اسلام هر یک از این منابع را در محدود و قلمرو خود معتبر می‌داند، گرچه اعتبار معرفت‌شناختی آن‌ها دارای مراتب مختلف است. بنابر نظام ارزشی اسلام تجربه در امور تجربی اعتبار ظنی دارد. آیات متعددی از قرآن کریم مؤید اعتبار ظنی تجربه است. عقل نیز در تشخیص برخی ارزش‌ها تأثیرگذار است. خداوند متعال در آیات فراوانی از قرآن بشر را به عقلانیت دعوت کرده و یا به دلیل عدم تبعیت از عقل مذمت نموده است. منبعی که نظام ارزشی اسلام را از نظام‌های سکولار متمایز می‌کند معرفی نقل به عنوان منبع شناخت است. آیات بسیاری در این زمینه نازل شده است. بنابراین نظام ارزشی اسلامی نه مانند نظام‌های عقل‌گرای افراطی نظیر نظام ارزشی کانتی است و نه نص‌گرای افراطی نظیر ظاهرگرایان و اشاعره.

ظرفیت سنجی اندیشه‌های اخلاقی

پس از روشن شدن شاخصه‌های مبانی ارزشی نظام ارزشی تمدن نوین اسلامی می‌توان نسبت هر

یک از اندیشه‌های متفکرین اسلامی را با هر یک از شاخصه‌های فوق سنجید و ظرفیت هر دیدگاه را از منظرهای مختلف موردبررسی قرار داد. افزون بر این، می‌توان با محور قرار دادن مهمترین مبانی و مسائل ارزشی و طرح اندیشه‌های ارزشی در ذیل آن، نسبت دیدگاه‌ها با یکدیگر را نیز مدنظر قرار داد. از این رو با محور قرار دادن عناوین مرتبط با شاخصه‌های مذکور، به تبیین ظرفیت اندیشه‌های اخلاقی مطرح شده از زمان کندی تا ابن‌سینا خواهیم پرداخت.

واقعیت سنجی منشأ اخلاق

درباره واقعیت سنجی اندیشه‌های اخلاقی دو نکته را می‌توان مدنظر گرفت و آن‌ها را ملاک سنجش و داوری قرار داد؛ نسبت هر یک از اندیشه‌ها با واقع‌گرایی و نوع واقعیتی که برای ارزش‌های اخلاقی در نظر گرفته شده است.

به لحاظ نسبت دیدگاه‌های اخلاقی با واقع‌گرایی، تمام دیدگاه‌های اسلامی (شیعی) از زمان کندی تا ابن‌سینا واقع‌گرایانه است. هیچ‌یک از اندیشمندان اسلامی ارزش‌های اخلاقی را وابسته به احساس انسان و یا خواست جمع ندانسته‌اند. شواهد زیادی درباره هر یک از دیدگاه‌ها وجود دارد که در جای خود قابل‌بررسی است. همچنین در دیدگاه‌های موردنظر، ارزش‌ها وابسته به واقعیتی خاص هستند. کندی اخلاق را بر پایه حقایق عالم و تشبیه الهی بنا کرده است (یعقوب بن اسحاق کندی، ج ۱، ص ۲۷۴). وی تبیین مفصلی از آن ارائه نداده است. در مجموع دیدگاه هستی‌شناسانه کندی در باب ارزش اخلاقی گرچه واقع‌گرایانه است اما به‌هیچ‌روی از قدرت تبیین‌گری لازم برای تبیین غایت‌گرایی برخوردار نیست. بنابراین تنها به لحاظ اصل واقع‌گرایی می‌توان آن را در تبیین مبانی ارزشی مدنظر قرار داد. فقدان تبیین‌گری وی در بعد هستی‌شناختی ممکن است معلول عوامل مختلفی باشد که عدم سبقت اندیشه‌های اخلاقی پیشین به‌جز اندیشه‌های یونانی و عدم نیاز به طرح مسائل فلسفی دقیق، نو و پیچیده به دلیل عدم نیاز معرفتی معاصرین وی دانست. از این‌رو شرایط علمی حاکم بر آثار کندی کمتر از آن است که بتواند پاسخگویی تمام پرسش‌های هستی‌شناختی در جهان معاصر و به‌منظور پاسخگویی به مسائل بنیادین در باب اخلاق باشد، گرچه می‌توان در کلیت دفاع از واقع‌گرایی به اندیشه‌های وی استناد کرد و از آراء وی سخن گفت.

به عقیده نویسندگان، اندیشه‌های رازی نیز در کلیت واقع‌گرایانه آن می‌تواند به‌عنوان نظریه‌ای مطرح باشد که در تمدن نوین اسلامی مؤثر است. البته از این نظر بر دیدگاه کندی ترجیح دارد که به لایه‌های مختلف ارزشی اشاره نموده و به‌نوعی تشکیک در ارزش‌ها را مبتنی بر تشکیک در وجود

مطرح کرده است. رازی اخلاقی دوسطحی را مطرح نموده است. در سطح اول اخلاق وی و در الطب الروحانی در موارد متعددی بر لزوم تسلط عقل بر سایر قوای نفسانی (شهوته و غضب) در جهت تحصیل سلامت نفس و در نتیجه سعادت تأکید شده است (رازی، ص ۱۹-۱۷ و ۸۰). بنابراین گرچه در تطبیق مفهوم سعادت بر مصداق اختلاف نظرهایی میان محققین وجود دارد، ولی حتی بر اساس تفسیر دیدگاه وی به لذت‌گرایی، طبیعت‌گرایی، سلامت‌محوری یا سعادت‌گرایی، واقع‌گرایانه بودن دیدگاه وی غیرقابل تردید است. سطح دوم اخلاق رازی نیز به وضوح حاکی از واقع‌گرایی اخلاقی است. وی در سطح دوم از نظریه خود و در السیره الفللسفیه تشبیه به خداوند متعال را غایت فلسفه می‌داند (رازی، ص ۱۰۸). بر این اساس، هر چه صفات نفسانی به صفات الهی از جمله علم، عدالت و رحمت الهی نزدیک‌تر باشد، از ارزش اخلاقی بالاتری برخوردار است. بنابراین اوصافی که به اوصاف خداوند متعال نزدیک‌تر باشند خوب‌تر شمرده می‌شوند و اوصافی که از اوصاف الهی دورتر هستند بدتر به شمار می‌آیند. پس، مفاهیم اخلاقی ارزشی و لزومی بر میزان شباهت میان اوصاف نفسانی انسان و اوصاف الهی دلالت می‌کنند. و این رابطه، رابطه‌ای واقعی است نه اینکه متأثر از احساس و خواست فاعل یا فاعلان اخلاقی باشد.

با این وجود اندیشه اخلاقی کندی به لحاظ تأکید بر واقعیت ارزشی متعالی فاصله زیادی با اندیشه‌های فلسفی متأخرینی دارد که تعالی آن‌ها، بشر را مجذوب خویش نموده و برای دستیابی به واقعیت محض به سوی خود می‌کشاند.

فارابی برای تبیین واقع‌گرایی اخلاقی تبیین‌های متعددی دارد؛ وی در برخی کتب خود، اخلاق را امری زیبا می‌داند (فارابی، ۱۴۱۳ م، ص ۲۴۳) و (فارابی، ص ۶۵) و زیبایی را مساوی با کمال وجود تلقی می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۴۲-۴۳)؛ پس فارابی اخلاق را کمال وجودی می‌داند و کمال وجودی همان بهره‌مندی وجودی است یعنی واقعیت دارد. وی در عبارتی دیگر هدف اخلاق، رساندن انسان به سعادت حقیقی است و سعادت حقیقی در نظر فارابی امر وجودی است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۱ و ۱۳۱). او در تحصیل السعادة به آثار واقعی کمال نهایی پرداخته است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۵)، حال سؤال این است که اگر مفهومی واقعیت خارجی نداشته باشد، آیا می‌تواند آثار واقعی داشته باشد؟ پاسخ منفی است. پس کمال نهایی نزد فارابی واقعیت دارد. وی مفاهیم اخلاقی را وجودی و واقعی تعریف می‌کند (ابونصر، ۱۹۸۸ م، ص ۴۹) و زمانی که مفاهیم اخلاقی واقعی باشند، گزاره تشکیل شده از مفاهیم اخلاقی واقعی خواهد بود و واقع‌گرایی اخلاقی اثبات می‌شود.

به عبارت دیگر اگر فارابی واقعیتی برای اخلاق معتقد نبود، معرفی کردن راه شناخت برای اخلاق معنا نداشت، درحالی که فارابی راه‌های متعددی مانند عقل را برای شناخت واقعیت اخلاقی تعیین کرده است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۴۲)؛ پس فارابی با عبارات متعدد واقع‌گرایی اخلاقی و نوع آن را تبیین کرده و از ظرفیت تبیین‌های مختلف برای واقع‌گرایی اخلاق بهره برده است.

فارابی در تبیین مصداق سعادت و غایت نهایی نیز مباحث مفصلی را مطرح می‌کند که علم و معرفت را مصداق نهایی کمال و سعادت حقیقی منظور نمی‌کند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۸۵) مصداق سعادت نزد فارابی لذت (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۸-۱۲۹)، قدرت (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۶۰)، سود (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۸) نیست بلکه حالتی است که کنشی بالاتر از فضیلت از آن سر می‌زند که خود مراتبی دارد. لذت هدف انجام اعمال اخلاقی نیست اما بالاخره هر عمل اخلاقی و ذات وصول به سعادت در درون خود لذت‌بخش، قدرت‌زا نیز هست و ممکن است منافع زیاد دیگری نیز داشته باشد (فارابی، ۱۹۹۳، ص ۸۲-۸۴) اما نباید به عنوان هدف نهایی مدنظر قرار گیرد.

وی به شدت قدرت‌گرایی را نقد می‌کند. فارابی به مدینه‌ای که سعادت حقیقی و کمال نهایی را در قدرت و غلبه بر دیگران می‌بیند، مدینه تغلیبه نام می‌نهد و این مدینه را از اقسام مدینه‌های جاهله می‌داند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۸). قدرت‌گرایی به تفصیل مورد توجه فارابی قرار گرفته و وی منشأ پیدایش این نظریه و نقدهای آن را تبیین نموده است. فارابی معتقد است قدرت‌گرایی ریشه در نظریه یکسان‌سازی طبیعت انسان و حیوانات و به عبارتی دیگر اصل تنازع بقاء دارد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۴۸-۱۴۹). پس وی علاوه بر تبیین‌های یادشده برای تبیین دیدگاه اسلام، دیدگاه‌های رقیب را که یا برای اخلاق واقعیت معتقد نیستند یا مصداق واقعیت اخلاقی را صحیح درک نکرده‌اند، به صورت نقدهای قاطع مورد هجمه قرار می‌دهد.

عامری متفکر پسا‌فارابی است اما به لحاظ تولید مبانی ارزشی و تبیین ظرایف و دقایق هستی‌شناختی، به مراتب در درجه نازل‌تری قرار دارد. مطابق آثار منتسب به ایشان، عامری جزء واقع‌گرایان اخلاقی به شمار می‌آید و به تبعیت از سایر اندیشه‌های متقدم به‌ویژه اندیشه‌های یونانی، ارزش‌های اخلاقی را عینی می‌داند و نه ذهنی یا قراردادی، اما پیشرفت نظری قابل‌ملاحظه‌ای در اندیشه ایشان ملاحظه نمی‌شود و یا در صورتی که وجود داشته در دسترس نیست. اندیشه‌های عامری به لحاظ هستی‌شناختی همانند کندی و رازی در کلیت واقع‌گرایانه خود مؤید واقع‌گرایی اخلاقی به عنوان مهمترین مبنای هستی‌شناختی نظام ارزشی تمدن نوین اسلامی است. سعادت و کمال حقیقی انسان در نزد

عامری، مرتبه‌ای از وجود است که انسان با تلاش در این دنیا به آن دست می‌یابد. وی به‌صراحت از این مرتبه با تعبیری نظیر مرتبه مَلکی (عامری، ص ۱۴۸)، عالم علوی (عامری، ص ۱۴۸)، خدایی شدن (عامری، ص ۴۰۳)، وصال حقیقی به مولا (عامری، ص ۴۰۳)، و تقرب به خدا (عامری، ص ۹۳ و ۱۰۵) نام برده و شیوه دستیابی به آن را تشریح نموده است. دو اصطلاح عالم علوی و سفلی، اصطلاحات جدیدی تلقی می‌شوند که عامری در تبیین دیدگاه فرااخلاقی و نیز اخلاق هنجاری خویش از آن‌ها استفاده نموده است (عامری، ص ۱۲۳ و ۱۳۳-۱۳۱ و ۱۳۶ و ۱۴۷ و ۱۶۱، عامری، ص ۱۰۲، ابوالحسن عامری، ص ۲۸۱ و ۲۸۵-۲۸۴ و ۲۸۸).

اندیشه‌های اخوان‌الصفا نیز در جایگاه مشابهی نسبت به عامری قرار دارند. دیدگاه اخوان‌الصفا که بنابر تقریر مشهور اسماعیلی مذهب بوده‌اند، نوعی سعادت‌گرایی به شمار می‌آید که بر مبنایی واقعی استوار است. واقعیت موردنظر ایشان نیز واقعیتی مابعدالطبیعی است که با عبارات متفاوت تشبه یا تقرب به خدا به آن اشاره شده است. البته اخوان‌الصفا از تعبیر دیگری نظیر جلب رضایت الهی، بهره‌مندی از نعمت‌های بهشتی نیز استفاده کرده‌اند که در واقع از لوازم تشبه الهی به حساب می‌آید. در عصر اخوان‌الصفا نیز به دلیل عدم رشد کافی اندیشه‌های بنیادین اخلاق، مبانی ارزشی شاخ و برگ جدیدی به خود ندیده است و کمتر از تفاسیر فلسفی در باب هستی‌شناختی به چشم می‌خورد، گرچه اندیشه‌های اخلاقی از جایگاه والایی در عصر ایشان و نیز نزد ایشان برخوردار است. به همین تناسب اخوان‌الصفا نیز بحث جدی درباره مبانی هستی‌شناختی را مطرح نکرده‌اند. از این‌رو توقع جریان سازی تئوریک از اندیشه‌های اخوان‌الصفا و آن‌هم در باب هستی‌شناختی تنها به این لحاظ معنادار است که بتوان از مبانی ایشان در طرح برخی مسائل و پاسخگویی به آن‌ها بهره برد اما انتظار پاسخگویی تئوریک گسترده و جامع به مسائل نوپا در تمدن نوین اسلامی با واقعیات اندیشه‌های ایشان و نیز واقعیات نیازهای عصر کنونی سازگار نیست.

آخرین متفکری که در این عرصه اندیشه وی را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم مسکویه است. وی بیش از برخی متفکران یادشده به تشریح واقعیت اخلاقی پرداخته است و از این‌رو واقع‌گرایی اخلاقی ایشان را به طرق مختلف می‌توان به وی نسبت داد. فارغ از تقریرهای مختلف واقع‌گرایانه از اندیشه مسکویه، آراء وی را می‌توان پس از فارابی جزء اندیشه‌های دانست که می‌توان از ظرفیت فکری ایشان در بسط و گسترش پایه‌های ارزشی تمدن نوین اسلامی از آن بهره برد. یکی از تقریرهای واقع‌گرایانه دیدگاه وی این است که وی تبیین مراتب وجود و سیر تکاملی آن‌ها از وجود نباتی تا

انسانی ادامه دارد. مرتبه انسانی نیز با تقویت وجه تمایز انسان از حیوانات یعنی عقل قابل ارتقا است. انسان قادر است باراده و تلاش فضایل را کسب کند و به مراتب بالاتر دست یابد. آخرین و بالاترین مرتبه وجود انسانی مرتبه‌ای است که به اولین مرتبه ملائکه متصل است. این مرتبه وجودی همان سعادت مورد نظر مسکویه است (مسکویه، ص ۱۳۳-۱۳۱، ص ۹۱-۸۵). بنابراین سعادت انسان اشاره به مرتبه بالای وجودی دارد که انسان با اختیار خود آن را تحصیل می‌نماید.

در مجموع می‌توان گفت گرچه مسکویه نیز به مباحثی که امروزه با اصطلاح واقع‌گرایی از آن سخن به میان می‌آید مباحث و مبانی هستی‌شناختی اندیشه خود را طرح نکرده، ولی محتوای واقع‌گرایی اخلاق در اندیشه ایشان غیرقابل انکار است و بیش از اندیشه امثال کندی، رازی و عامری می‌تواند مورد استفاده نظری قرار گیرد گرچه از منظر تولید اندیشه نظری با فارابی که از موگدین اندیشه‌های بدیع است فاصله زیاد و با اندیشه‌های عمیق و پیچیده عصر حاضر فاصله بیشتری دارد.

معنویت سنجی غایت اخلاق

تمام دیدگاه‌های اسلامی از کندی تا ابن‌سینا غایت‌گرا به شمار می‌آیند و بر سعادت و کمال به عنوان ملاک ارزش اخلاقی تأکید کرده‌اند، اما کم و کیف تبیین این غایت یکسان نبوده است. کندی به عنوان اولین فیلسوف اسلامی که می‌توان رگه‌هایی از مباحث فلسفه اخلاقی را در اندیشه وی جستجو نمود، بحث تشبه الهی را به میان آورده است. از نظر وی حکمت، قدرت، عدل، خیر، جمال و حق اوصاف الهی هستند و انسان با اتصاف به این اوصاف می‌تواند به خداوند شبیه شود. اخلاق مطرح شده از سوی کندی تحت تأثیر اندیشه‌های یونانی بر تحلیل نفس‌شناسی و تقسیم نفس به قوای شهوت، غضب و عقل و تأکید بر عقلانیت استوار یافته است. البته این بدان معنا نیست که وی بر معنویت تأکید نکرده چراکه وی تهذیب نفس را ابزاری می‌داند که زمینه را برای درک بیشتر حقایق و تشبه بیشتر به خداوند تسهیل می‌نماید اما به هر صورت، معنویت‌گرایی اندیشه کندی به همین اندازه است. وی کمتر به غایات متعالی تر اخلاقی پرداخته است و از این رو اخلاقی عقل‌گرا با حداقلی از معنویت را ارائه داده است و یا دست‌کم به دست ما رسیده است.

رازی نیز همانند کندی تشبه الهی را غایت اخلاق دانسته و ملاک ارزیابی صفات و کارهای اختیاری انسان دانسته است. به باور وی تبعیت از سیره و سنت خداوند متعال ملاکی است که انسان با در نظر گرفتن آن می‌تواند به سعادت خود دست یابد (رازی، ص ۱۰۸). اما همان‌طور که پیش‌ازین اشاره شد، رازی اخلاقی دوسطحی را در دو اثر معروف خود یعنی در الطب الروحانی و السیره

الفلسفیه مطرح نموده است. اثر اول بیشتر بر اعتدال در قوا و عقل‌گرایی تأکید نموده و مقتضای دستیابی به لذات برتر را تبعیت از عقل دانسته است اما در اثر دوم معنویت‌گرایی و اخلاق متعالی را بیشتر دنبال نموده و به‌نوعی لذات برتر را تشریح کرده است. تأکید وی بر بحث لذت باعث شده تا برخی دیدگاه اپیکوریسم شبیه‌تر بدانند تا هر دیدگاه دیگری (Jewish and Islamic philosophy: Lenn E. Goodman, *crosspollinations in the Classic Age*, p.48-49). اما معنویت‌گرایی این دیدگاه بیش از آن است که بتوانیم آن را با اپیکوریسم مقایسه کنیم، زیرا گرچه وی بر لذت تأکید کرده ولی لذات برتری که در اخلاق متعالی خود مطرح می‌کند لذتی است که ملازم با تشبه الهی و بهره‌مندی از سعادت اخروی است. از نظر وی خداوند متعال نعمت‌دهنده، عذاب‌کننده، ناظر اعمال، حلال مشکلات مهربان، عادل و عالم است (رازی، ص ۱۰۲-۱۰۱ و ص ۱۰۸) توصیف‌های فوق در هر دو اثر مهم الطب الروحانی و السیره الفلسیفیه وجود دارد، گرچه در السیره الفلسیفیه بسیار پررنگ‌تر و مفصل‌تر است (رازی، ص ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۸۰ و ۹۶). در مجموع می‌توان گفت معنویت‌گرایی دیدگاه رازی بیش از آن است که در زمره لذت‌گرایی اپیکوری بگنجد اما کمتر از آن است که بتواند معنویت تمدن اسلامی بر اساس آن استوار شود و یا حتی تبیین گردد.

فارابی بر این باور است که حکمت به معنای خاص یعنی عقل برترین چیزها را به‌واسطه برترین علم‌ها تعقل کند. منظور از برترین علم، علم دائمی است و علم به ذات که زوال‌ناپذیر و حضوری است برترین علم به حساب می‌آید (فارابی، ص ۳۷) و به‌وسیله این حکمت، قرب الهی و نیاز انسان به خدا را حتی در کسب کمال نهایی تبیین می‌کند. پس وی با تعریف حکمت، راه وصول به کمال نهایی در فلسفه اخلاق را تبیین کرده است (فارابی، ص ۷۲). فارابی در ویژگی‌های این قرب الهی و نشانه‌های تشخیص آن نیز به نکات حائز اهمیتی اشاره کرده است مانند اینکه انسانی که به سعادت حقیقی می‌رسد، تعلق به ماده ندارد و هرچه تعلقش به ماده کمتر شود، درجه سعادت حقیقی او بیشتر و بالاتر است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۳۱) و در سایه این سعادت حقیقی بالاترین هماهنگی عقلانی (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۶)، قدرت و لذت‌ها را کسب می‌کند (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۵۹ و فارابی، ۱۹۹۵، ص ۴۳)، اگرچه هدف انسان کسب این لوازم نبوده است. وی در مصداق سعادت حقیقی، دنیایی و آخرتی بودن آن را مطرح می‌کند، فارابی معتقد است سعادت خاص آخرت نیست، بلکه سعادت دنیایی هم داریم، اگرچه سعادت اخروی از درجه بالاتری برخوردار است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۶۱-۱۶۳). فارابی بایبان یادشده ظرفیت و افق حقیقی برای حرکت‌های تمدن بشری را با

نظام‌سازی خود ترسیم کرده است.

اندیشه عامری به لحاظ تأکید بر جوانب معنوی دست‌کم پربارتر از اندیشه‌های کندی و رازی است. وی راه‌یابی به عالم علوی را هدف نهایی انسان ترسیم کرده است و تمسک به وحی و عبودیت پروردگار متعال را ابزاری جهت تسلط بر بدن و دستیابی به عالمی علوی شمرده است (عامری، ص ۱۳۳). همچنین وی به تبیین مراتب نفس ناطقه انسان پرداخته و آن‌ها را از شریف‌ترین به حقیرترین مرتبه ملکی، انسانی، بهیمی و سبعی دانسته است. دستیابی به مرتبه ملکی غایت اخلاقی اندیشه اخلاقی عامری است (عامری، ص ۱۴۷-۱۴۸). وی در این راستا دیدگاه خود را منطبق بر آیه ۹۷ سوره نحل دانسته که در آن ایمان و عمل صالح، حیات طیبه را به دنبال دارد. حیات طیبه در این آیه به همان مرتبه ملکی نفس ناطقه انسان اشاره دارد که در عالم علوی محقق می‌شود.^۱

عامری افزون بر راه‌یابی به عالم علوی و دستیابی به مرتبه ملکی، در برخی از آثار خویش از تعبیری نظیر قرب و وصال الهی برای اشاره به کمال نهایی انسان اشاره کرده است. در یک مورد کمال مطلق انسان را به این دانسته که انسان متصف به اوصاف الهی حکمت، قدرت و جود شود و حقیقتاً به رنگ الهی درآید: «غیربعید آن یكون الكمال المطلق هو أن يصير جوهره- بحسب السعي الاختياري- حكيماً قادراً جواداً. و [هذا] هو أن يصير العبد ربانياً بالحقیقة.» (عامری، ص ۴۰۷) در موضعی دیگر، اتصال و تقرب به خداوند غایت الغایات، سعادت عظمی یا سعادت ابدی دانسته شده است: (عامری، ص ۴۰۷/ ص ۹۳) اتصالی که انسان به سبب آن به عقل خالص، حقیقت محض، روح پاک و نور الهی تبدیل می‌شود: «... فیصیر هو بعینه لفرط الاتصال به و التّقرّب الیه عقلاً خالصاً و حقاً محضاً و روحاً صافياً و نوراً إلهیاً فیطلع علی جمیع ما فی العالم إلهاماً و یغتبط بالاحتواء علی ما فیهِ من الحکم إکراماً و ذلك هو الکمال الحقیقی للجوهر الإنسی.» (عامری، ص ۴۰۷)

تعبیر متعددی در آثار عامری وجود دارد که بعد معنویت مبانی ارزشی را تأمین می‌کند. وی حتی به تأثیر این مبانی در جلوه‌های تمدنی و سبک زندگی نیز پرداخته است. به باور عامری اندیشه‌های اخلاقی معادباورانه، نگرش انسان به حیات دنیوی را نیز زیرورو خواهد کرد. در صورت دستیابی انسان به سعادت حقیقی، از ناملایمات ظاهری و دنیوی نظیر فقر، بیماری، ضعف، غم و حتی مرگ نارضایتی و شکایتی ندارد و آن‌ها را عین غنا، سلامتی، شادی و حیات می‌داند و همه افعال دنیوی خود را رفتارهایی برای دستیابی به حیات ابدی قلمداد می‌نماید. همچنین بیش از آنکه حسن ظاهری

۱. مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنشَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

برای او مهم باشد، حسن باطن برای او اهمیت دارد. همچنین محبت و عبادت فرد برای خداوند خالص می‌شود، تنها به او توجه دارد و به ریسمان او چنگ خواهد زد، جز با او آرام نمی‌گیرد و با الهام غیبی از همه اتفاقات دنیا مطلع می‌شود. (عامری، صص ۴۰۳، ۴۰۷ و ۴۰۹/ص ۱۰۳)

عامری از جهت تأکید بر غایت متعالی و معنوی بر دیدگاه کندی و رازی ترجیح دارد. وی افزون بر مباحث متقدمین که عمدتاً بر محور تشبه به خدا دور می‌زند به تبیین آثار دستیابی به غایت نیز پرداخته است. تبیین تأثیرگذاری دستیابی به غایاتی مابعدالطبیعی که از اندیشه و عمل مادی‌گرای انسان امروزی دور است، گامی مهم در راستای گفتمان سازی تمدنی به شمار می‌آید و نقش بی‌بدیلی در گسترش تمدن نوین اسلامی ایفا می‌کند. اندیشه عامری از این لحاظ نیز علامه بر تأکید بر اصل کلی تشبه الهی، درس آموز است؛ از این منظر که در تبیین آثار پابندی به لوازم ایجاد تمدن نوین اسلامی به تبیین آرامش روانی پرداخته که انسان مدرن امروزی هر چه در تمدن غربی به دنبال آن می‌رود از آن فاصله می‌گیرد و تنها با پناه آوردن به تمدن اسلامی است که این آرزو برای او دست‌یافتنی خواهد شد.

اندیشه غایت‌گرایانه اخوان‌الصفاء نیز سعادت‌گرایانه است. گرچه اخوان‌الصفاء سعادت دنیوی را نیز سعادت می‌نامند، اما آن را سعادت حقیقی قلمداد نمی‌کنند. سعادت نهایی در نزد اخوان‌الصفاء عبارت است از سعادت اخروی (اخوان‌الصفاء، ج ۳، ص ۲۹۹/ج ۱، ص ۲۵۳) و سعادت اخروی بدین معنا است که هر نفس بعد از مفارقت بدن تا ابد به بهترین حالت زندگی نماید. (اخوان‌الصفاء، ج ۱، ص ۳۰۳/ج ۳، ص ۲۹۹) ایشان نفس انسانی را دارای پنج مرتبه نباتی، حیوانی، انسانی، ملکوی (حُکمی) و قدسی (نبوی یا ناموسی). مرتبه نفس قدسی غایت موردنظری است که انسان به‌عنوان خلیفه خداوند باید بدان دست یابد. ایشان معتقدند برای دستیابی به این مرتبه باید از لذات دنیوی پشم پوشید و برای دستیابی به لذت جاودان اخروی تلاش نمود. (اخوان‌الصفاء، ج ۱، ص ۳۵۴، ج ۳، صص ۳۵ و ۷۳ و ۴۰۹ و ۴۳۵) اخوان‌الصفاء در برخی تعبیر تشبه به خدا و قرب الهی را به‌عنوان مصداق کمال اخروی معرفی کرده‌اند؛ به‌عنوان نمونه آورده‌اند: «إن الإکسیر هو الکیماء و الکیماء هو الغنی و الغنی هو السعادة و السعادة هی البقاء علی افضل الأحوال و القاء علی افضل الأحوال هو التشبه بالاله» (اخوان‌الصفاء، ج ۵، صص ۲۷۹-۲۸۸-۲۸۷ و ۳۶۵/ج ۳، صص ۹ و ۲۶ و ۱۲۵ و ۳۰۶-۳۰۵ و ۳۹۶-۳۹۵)

از آنجاکه دستیابی به غایت اخلاقی لوازمی را به همراه دارد، در کنار تعبیر فوق پیامدهایی نظیر جلب رضایت الهی، به فعلیت رسیدن استعدادها، اتصاف به فضایل ملکوی، راه یافتن به عالم افلاک،

همنشینی با انبیا، صدیقین، شهدا و صالحین، برخورداری از لذت و نعمت‌های بهشتی به چشم می‌خورد. (اخوان‌الصفاء، ج ۱، صص ۱۹۱ و ۲۷۹ و ۲۸۸-۲۸۷ و ۳۶/ج ۲، صص ۱۵۴ و ۳۴۵-۳۴۴/ج ۳، صص ۹ و ۲۶ و ۶۵ و ۶۷ و ۳۰۶-۳۰۵ و ۴۲۳/ج ۴، صص ۱۰۲ و ۱۴۸/ج ۵، صص ۲۷-۲۵ و ۹۰ و ۹۸-۹۷ و ۱۲۵ و ۱۴۳-۱۴۲ و ۱۷۷-۱۷۶)

ایشان تبعیت از اوامر و نواهی عقلی و نقلی با شریعت را زمینه‌ساز سعادت حقیقی انسان می‌دانند (اخوان‌الصفاء، ج ۲، صص ۳۴۴-۳۴۵/ج ۵، صص ۹۰) اما معتقدند باید با اختلاف موجود در ادیان و مذاهب و شرایع، به دنبال اموری باشد که انسان را به خداوند متعال نزدیک کند. اندیشه‌های اخوان‌الصفاء به لحاظ توجه به ابعاد معنوی ارزش‌ها قابل توجه است، ولی به جهت عدم تعصب بر دین حق در معرض نقد جدی قرار دارد و بدین لحاظ نمی‌توان آن را جزء نظریه‌های تئوری ساز برای نظام ارزشی تمدن نوین اسلامی به شمار آورد، گرچه در تبیین اصل غایت‌گرایی می‌تواند قابل توجه و مهم باشد.

غایت‌گرایی مسکویه نسبت به سایر دیدگاه‌ها معنویت‌گراتر است و بیش از سایر دیدگاه‌ها بر تأمین ابعاد روحی و معنوی تأکید می‌کند. وی با تفکیک قوه عالمه و عامله انسان به تبیین غایت‌گرایی خود پرداخته است و سعادت انسان در گرو تکمیل این دو قوه است. قوه عالمه باید به معارف بلند دست یابد و قوه عملی نیز با رعایت اعتدال در قوای شهوت، غضب و عقل باید سامان یابد. (مسکویه، صص ۱۲۵-۱۲۴) بدین‌صورت انسان به‌عنوان خلیفه الهی می‌تواند از فیوضات الهی بهره‌مند شود و به‌اندازه‌ای مقرب درگاه الهی شود که بین او و خدا حجابی نباشد: «اذا علمت کلیات الموجودات فقد علمت جزئیاتها بنحو ما ... فاذا کملت هذا الکمال فتممه بالفعل المنظوم و رتب القوى و الملکات ... فقد صرت عالماً وحکم و استحققت أن تسمى عالماً صغيراً ... فصرت فيها خليفة لمولاک ... فتصیر حينئذ عالماً تاماً و التام من الموجودات هو الدائم الوجود و الدائم الوجود هو الباقي بقاءاً سرمدياً، فلا یفوتک حينئذ شیء من النعم المقیم لأنک بهذا الکمال مستعد لقبول الفيض من المولی دائماً أبداً و قد قربت منه القرب الذی لا یجوز ان یحول بینک و بینة حجاب. و هذه هی الرتبة العلیا و السعادة القصوی». (مسکویه، صص ۱۲۶)

وی بر اساس مبانی خود حتی به تقسیم‌بندی سعادت‌مندان پرداخته و آن‌ها را به چهار دسته موقنین، محسنین، ابرار و فائزین تقسیم نموده است. مقام فائزین یعنی بالاترین مقام متصور برای مخلوقین، ویژه کسانی است که در محبت به خدا مخلص‌اند. (مسکویه، صص ۲۱۰)

جلوه‌های معنوی و تمدن ساز بالاترین مقام سعادت این است که چنین فردی در تأمین نیازهای

مادی و دنیوی خود به اندازه ضرورت اکتفا می‌کند و بیش از آن را سربار و باعث زحمت خود می‌داند. در این مرتبه فرد به هیچ درد و رنجی مبتلا نمی‌شود و برای همیشه مسرور است. نشانه دست‌یابی به این مرتبه آن است که از جدایی دوستان دنیایی خود ناراحت نمی‌شود و بر فقدان نعمت‌های دنیوی حسرت نمی‌خورد. در تمام کارها، به خداوند توجه دارد و تنها کاری را انجام می‌دهد که مورد رضایت الهی است و او را به خدا نزدیک کند. (مسکویه، ص ۱۷۲)

در این دیدگاه تبعیت از عقل لازم و پیروی از شهوت و غضب مانع سعادت است مگر به اندازه‌ای که با سعادت انسان منافاتی نداشته باشد و این عدم تنافی را می‌توان از راه عقل و وحی یا شریعت الهی تشخیص داد. (مسکویه، ص ۸۲-۸۱) این معیارها تطابق نسبی دیدگاه وی را با معیارهای ارزشی اسلام آشکار می‌سازد. افزون بر این وی به رد دنیاگرایی و به‌ویژه لذت‌گرایی پرداخته و بر لزوم آخرت‌گرایی تأکید کرده است. (مسکویه، ص ۱۲۹-۱۲۸/ص ۶۰/ص ۱۸۱) مسکویه در تبیین غایت‌گرایی اندیشه خود بیش از کندی، رازی و عامری تلاش نموده است و این امر ظرفیت دیدگاه وی را در بعد اخلاق هنجاری نمایان می‌سازد و این امر یکی از دلایل مراجعین علمای اخلاق به آثار مسکویه به شمار می‌آید. توجه به مبانی اخلاق هنجاری مسکویه افزون بر آنکه در تأکید بر غایت‌گرایی به‌عنوان پاسخ به پرسش از ملاک ارزش کارآمد است، در تبیین نوع غایت‌گرایی و تبیین آثار ناشی از ترویج این اندیشه بر سبک زندگی ارزشمندان و اسلامی مؤثر است.

اطلاق سنجی ارزش اخلاقی

از مبانی اندیشمندان موردنظر استنباط می‌شود که تمام آن‌ها مطلق‌گرا هستند؛ بدین معنا که ارزش‌های اخلاقی را به جهت ابتننا بر واقعیت، ثابت و جاودانه می‌دانند. به همین دلیل ارزش‌های اخلاقی در دیدگاه اندیشمندان اسلامی با تغییر سلیقه و ذائقه افراد و یا پسند جوامع قابل تغییر نیستند. باور اندیشمندان اسلامی به مطلق‌گرایی اخلاقی در سده‌های نخست تفکر اسلامی به‌طور مستقل تشریح نشده ولی به‌خوبی از مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ایشان قابل استنتاج است. پس گرچه دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی به لحاظ تأکید بر اطلاق اخلاقی و نفی نسبی‌گرایی بر دیدگاه‌های نسبی‌گرای غربی یا شرقی ترجیح دارد، اما نمی‌توان دیدگاه‌های مزبور را به لحاظ تبیین این شاخصه قوی ارزیابی نمود. تأکید بر مطلق‌گرایی بدین لحاظ اهمیت دارد که اندیشه ارزشی تمدن اسلامی را در برابر اندیشه‌های احساس‌گرایانه و قراردادگرایانه جهان غرب قرار می‌دهد و این یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز تمدن نوین اسلامی از تمدن غربی به شمار می‌آید. این ضعف قدرت تبیین که

در مباحثی نظیر مطلق‌گرایی اخلاقی آشکار می‌شود به تدریج در نظریات بعد و به‌ویژه نظریات متأخر فلسفه اخلاقی تا حدود زیادی جبران شده است.

جامعیت سنجی منبع شناخت ارزش اخلاقی

به لحاظ معرفی و یا استناد به منابع معتبر اسلامی دیدگاه‌های کندی تا مسکویه در یک سطح قرار ندارند. کندی افزون بر تأمل در حقایق، تهذیب نفس و کناره‌گیری از دنیا را به‌گونه‌ای در حصول معرفت مؤثر دانسته و بیش از این ابعاد معرفت‌شناختی اخلاق را واکاوی نکرده است. اخلاق رازی به دلیل تأکید معنادار بر عقل، عقل‌گرایانه است. به عقیده وی، عقل با درک خوبی و بدی انسان را از انحراف به سمت افراط و تفریط می‌رهاند و به اعتدال فرامی‌خواند. وی در اخلاق خود تأکید زیادی بر منبع اصیل وحی نموده است. اما فارابی علاوه بر محور بودن عقل (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۸۲-۸۳)، توجه بسزایی برای وحی معتقد است (فارابی، ۱۹۹۳، ص ۹۸-۹۹)؛ او نقش وحی را برای رسیدن انسان به سعادت برای جایی که عقل دسترسی به احکام سعادت‌بخش ندارد، ضروری می‌داند (فارابی، ص ۹۸-۹۹). وی علاوه بر نقش عقل و وحی برای شناخت اخلاقی، از ظرفیت‌های راه‌های شناخت تمدن‌ساز اسلامی نیز استفاده کرده است، او نقش الهام و تقوا را به‌صورت مجزا تبیین کرده است.

فارابی تقوا و عمل به احکام اخلاقی معلوم را راهی برای رسیدن به احکام اخلاقی مجهول در نظر گرفته است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۳). وی به دو صورت این راه شناخت را بررسی کرده است؛ گاهی جزء راه و سبب وصول به راه شناخت دیگری است مانند اینکه تقوا سبب وصل به قابلیت دریافت وحی و الهام می‌شود و گاهی نیز تقوا به‌صورت مستقل سبب شناخت احکامی می‌شود که به‌وسیله تجربه، عقل و وحی حاصل نشده است.

فارابی معتقد است انسان‌ها مراتبی دارند برخی مانند انبیاء دارای اخلاق کامل هستند که عمل به احکام اخلاق راهی است برای رسیدن به طریق وحی و از آن طریق می‌توان به نتایج علوم دست یافت. وی معتقد است افرادی غیر از انبیاء هستند که در درجه پایین‌تری قرار دارند و این‌ها به‌وسیله تقوا با فرشتگان مرتبط می‌شوند و نتایج برخی علوم را به‌وسیله خواب یا در بیداری به‌وسیله الهام دریافت می‌کنند. پس تهذیب اخلاق و تقوا علاوه بر مقدمه بهتر استفاده کردن از عقل برای رسیدن به برهان عقلی، مقدمه راه شناخت وحی و الهام نیز محسوب می‌شود. به عبارت دیگر عمل به احکام اخلاقی، مکمل فهم علم است چون با گناه نکردن و تمرکز بر مطلب، از طریق عقل یا وحی و الهام فهم بهتری حاصل می‌شود. در هر صورت تقوا بابیان فوق جزء راه است یعنی بدون تقوا نمی‌توان به

این وحی و الهام رسید. اما فارابی علاوه بر تبیین فوق، تبیین مستقلى از تقوا نیز دارد که تقوا علاوه بر راه‌های یادشده به صورت استقلالی مفید تشخیص واقعیت اخلاقی و به تبع آن احکام اخلاقی است. وی معتقد است انسان با تقوا رفع حجاب می‌کند و به حقایق دست می‌یابد، آن‌هم حقایقی که از طرق عقل، تجربه و قلب که جایگاه نزول وحی و الهام است، امکان ندارد (فارابی، ص ۶۸-۶۹).

مهم‌ترین راهی که فیلسوفان اسلامی از جمله عامری به آن اشاره کرده‌اند، عقل است. عامری ضمن اشاره به عقل به عنوان وجه امتیاز انسان از سایر حیوانات، (عامری، ص ۱۲۵) در مواضع متعددی به تبیین نقش عقل در شناخت فضایل و رذایل اخلاقی و نیز دامنه نفوذ آن پرداخته است. در برخی از این مواضع، به طور مستقیم و در برخی دیگر در کنار وحی و دین بر عقل به عنوان راه شناخت تأکید شده است. به عقیده وی، انسان می‌تواند با عقل خود به حکمت دست یافته و از آثار آن - که در نهایت به کمال حقیقی منجر می‌شود - بهره برد. البته این سطح از عقلانیت کافی نیست و تقارن آن با حکمت و شریعت، فرد را به سعادت خواهد رساند. (عامری، ص ۱۳۲)

شیوه طرح اعتبار وحی به عنوان راه شناخت اخلاقی در آثار عامری شبیه شیوه طرح اعتبار عقل است؛ یعنی گاهی ایشان به طور مستقیم اعتبار وحی را تبیین نموده و گاهی به وحی در کنار عقل اشاره کرده و آن دو را نظیر دو بال به عنوان مکمل یکدیگر مطرح نموده است. همان‌گونه که گفته شد، به باور عامری، از آنجاکه عقل انسان از درک برخی حقایق مؤثر در سعادت حقیقی‌اش عاجز است، گریزی از تمسک به وحی و شریعت الهی در برخی موارد نیست و راه دستیابی به شریعت، وحی است. (عامری، «ص ۲۸۰ / صص ۳۳۹ و ۳۴۳» اعتبار وحی در نزد عامری به اندازه‌ای است که وی علوم دینی را بر علوم دنیوی ترجیح داده و دلیل آن را ابتنا علوم دینی بر وحی تردیدناپذیر دانسته است. (عامری، ص ۳۰) همچنین در برخی آثار خویش علوم دینی را به دلیل اتصال به منبع خطاناپذیر وحی مبنای همه علوم دانسته است. (عامری، ص ۱۰۶)

عامری از اندیشمندان بزرگی است که در تبیین اتحاد بین احکام عقلی و نقلی گام‌های مؤثری برداشته و معتقد است دو قسم از احکام عقلی و نقلی، با کمک یکدیگر، انسان را در شناخت خوبی‌ها و بدی‌ها و متصف شدن به سعادت حقیقی یاری می‌دهند. (عامری، ص ۱۸۷ / ص ۳۰) بهره‌مندی از عقل و نقل به عنوان مهم‌ترین راه‌های شناخت اخلاقی و هماهنگی آن دو، از مهم‌ترین نکاتی است که می‌توان آن را به عنوان نکته‌ای کلیدی در مبانی ارزشی تمدن نوین اسلامی در نظر گرفت.

همچنین وی تمسک به وحی را جهت رفع تزاخمت اخلاقی لازم و مفید دانسته است و این امر

یعنی پرداختن به تراحمات اخلاقی یکی از ویژگی‌های مهم دیگری است که به دلیل ارائه راه‌حل برای رفع نیازهای بشر می‌تواند رمز پایایی یک تمدن باشد. (عامری، ص ۴۰۷) پرداختن به معضلات و تراحمات اخلاقی و ارائه راه‌حل برای پایان دادن به آن‌ها یکی از مزیت‌های نظام‌ها و بلکه مکاتب ارزشی است به طوری که این مسئله به یکی از چالش‌های جدی در برابر نظریات پرتطرفداری نظریه وظیفه‌گرایانه کانت تبدیل شده است. باین وجود، عامری ارزیابی خاصی از سایر منابع معرفت نداشته و جایگاه آن‌ها نزد وی مبهم است.

اخوان‌الصفاء نیز بر هر دوی عقل و نقل در شناخت اخلاقی تأکید کرده‌اند (اخوان‌الصفاء، ج ۵، ص ۲۸۳ / ج ۳، ص ۳۹۵-۳۹۴ / ج ۲، صص ۲۵۴ و ۳۴۵-۳۴۴ / ج ۳، صص ۱۶۵ / ج ۴، ص ۱۰۲-۱۰۰ / ج ۵، صص ۲۸۷-۲۸۶) ایشان با نقد تقلید کورکورانه از اخلاق و رسوم عرفی از جمله بت‌پرستی، معتقدند خداوند متعال انبیا را فرستاده تا گرایش‌ها فطری مردم را به سمت آخرت جهت دهند و مردم بتوانند بهترین مسیر را برای دستیابی به سعادت حقیقی خود بیمایند. (اخوان‌الصفاء، ج ۳، صص ۳۹۶-۳۹۵) این شیوه معرفت‌شناسانه اخوان‌الصفاء یعنی توجه به نقد دیدگاه‌های رقیب در کنار اثبات دیدگاه درست را می‌توان در روش‌شناسی بسط و توسعه‌گفتمان تمدن نوین اسلامی مدنظر قرار داد. بدیهی است که شرط موفقیت در رویارویی با سایر تمدن‌ها نه تنها صرفاً در تبیین جنبه اثباتی نیست، بلکه تا حدودی وابسته به تبیین جنبه سلبی و به تعبیری نقد گفتمان مقابل نیز هست. ایشان با وجود تأکید بر وحی و استفاده از مضامین اسلامی و اعتماد بر کتاب‌های آسمانی و القائنات ملائکه در قالب‌هایی نظیر الهام و وحی، بر مذهب خاصی تعصب ندارند. (اخوان‌الصفاء، ج ۴، ص ۱۳۹) البته این مبنا خالی از نقد نیست و به تناسب نقدپذیری و تنافی به مبانی ارزشی اسلامی از ظرفیت محدودتری در زمینه حمایت‌تئوریک از پایه‌های تمدن نوین اسلامی برخوردار است.

معرفت‌شناسی در مسکویه پررنگ‌تر است. وی افزون بر عقل و نقل، فطرت را نیز راه دیگری برای شناخت اخلاقی برشمرده است. (مسکویه، ص ۲۲۸، ۳۱۶) این امر نشان می‌دهد که هر چه از عصر یونانی به عصر حاضر نزدیک می‌شویم نظریات فلسفه اخلاقی نیز عمیق‌تر شده و روبه‌پیشرفت و توسعه نهاده است. به عقیده مسکویه عقل یکی از منابع معتبر شناخت فضایل و رذایل اخلاقی است. (مسکویه، ص ۱۵۶، ۳۱۶) با وجود این، عقل قادر نیست تا رابطه بین تمام افعال و هدف‌نهایی انسان را کشف نماید. از این‌رو، انسان در شناخت فضایل و رذایل اخلاقی نیازمند وحی است. این دو راه مکمل یکدیگرند و تمسک به این دو می‌تواند زمینه‌ساز تحقق عدالت باشد. (مسکویه، ص ۹۵) به

عقیده وی، سعادت‌مند کسی است که پیش از آنکه بتواند به حکمت دست یابد، با شریعت انس بگیرد و تسلیم آن شود و با دستیابی به حکمت، به اتقان باورهای خود پردازد:

إن السعيد هو من اتفق له في صباه أن يأنس بالشریعة و يستسلم لها و يتعود جميع ما تأمره به حتى إذا بلغ المبلغ الذي يمكنه به أن يعرف الأسباب و العلل طالع الحكمة، فوجدها موافقة لما تقدمت عاده به، فاستحکم رأیه و قويت بصيرته و نفذت عزيمته. (مسکویه، ص ۲۱۶-۲۱۵)

همانا خوشبخت کسی است که در کودکی با شریعت انس بگیرد و تسلیم آن شود و به تمامی آنچه شریعت به آن امر کرده عادت کند تا به جایی برسد که بتواند از روی حکمت به اسباب و علل اوامر شریعت پی ببرد و سازگاری حکمت با آنچه بدان‌ها عادت کرده و خو گرفته را درک کند، عقیده‌اش محکم شود، بصیرتش تقویت و اراده و عزمش جزم گردد.

مسکویه در وجه نیاز انسان به وحی به این نکته اشاره کرده که انسان به صورت طبیعی به لذت حسی بیش از لذت عقلی تمایل دارد. از این رو ممکن است به جای پرداختن به امور عقلی که زمینه‌ساز سعادت وی است، به لذات محسوس و حیوانی پردازد. بنابراین توجه به شریعت الهی که متضمن اوامر و نواهی است برای هدایت انسان به سوی سعادت واقعی لازم است. (مسکویه، ص ۱۸۸)

مسکویه در بحث عدالت و تبیین عدالت اجتماعی و لزوم جبران خسارت دیگران تصریح می‌کند که شریعت حد وسط و عدالت را تعیین می‌نماید: «و الشریعة هی التي ترسم فی کل واحد من هذه الأشياء التوسط و الاعتدال». (مسکویه، ص ۲۰۲) مسکویه حتی تقریرهای دینی از دیدگاه‌های یونانی ارائه می‌دهد و به عنوان مثال معتقد است ارسطو نیز بر شریعت الهی به عنوان راه شناخت اخلاقی تأکید کرده است. به عقیده ارسطو، با تمسک به اوامر و نواهی شریعت می‌توان از حدود عدالت آگاه شد و به سعادت رسید، زیرا خداوند به همه فضایل امر می‌کند و از همه رذایل نهی می‌نماید.

المتمسک بالشریعة یعلم بطبیعة المساواة فیکسب الخیر و السعادة من وجوه العدالة لأن الشریعة تأمر بالأشياء المحمودة لأنها من عند الله عزوجل، فلا تأمر إلا بالخیر و إلا بالأشياء التي تفعل السعادة. و هی أيضاً تنهی عن الرذائل البدنیة و تأمر بالشجاعة و حفظ الترتیب و الثبات فی مصاف الجهاد و تأمر بالعفة و تنهی عن الفسوق و عن الافتراء و الشتم و الهجر. و بالجملة تأمر بجميع الفضائل و تنهی عن جميع الرذائل. (مسکویه، ص ۲۰۴)

کسی که به شریعت تمسک می‌کند به طبیعت مساوات علم دارد پس خیر و سعادت که از وجود عدالت هستند را کسب می‌کند زیرا شریعت به امور پسندیده امر می‌کند، زیرا از سوی خداوند است، پس شریعت جز به خیر یا اموری که موجب سعادتند امر نمی‌کند. همچنین سعادت از امور پست

بدنی نهی می‌کند، به شجاعت، حفظ ترتیب و ثبات در جهاد و عفت دستور می‌دهد و از فسق‌ها و افترا و شتم و ترک نهی می‌کند و به‌طور خلاصه به تمام فضایل امر می‌کند و از تمام رذایل نهی می‌نماید.

ایشان در موارد متعددی در معرفی فضایل اخلاقی نظیر حج، نماز جماعت و نماز جمعه، حیا یا رذایل اخلاقی نظیر لذت‌جویی به فرامین الهی یا اولیای الهی استناد کرده است. (مسکویه، ص ۲۸۸-۲۸۹/ص ۶۶، ۶۹) همچنین دستیابی به سعادت را برای کسانی که قادر به سیر و سلوک نیستند منحصر در پیروی از محتوای شرایع و اقوال حکما و انبیای الهی دانسته است:

«و من لم يعط الصبر علی هذا السلوك فليقتع برخص الألفاظ و الصفات المطلقة له فی الشرايع الصادقة المعتادة، و ليعط الحكماء و الأنبياء و المقتدين بهم و ليحسن الظن، فليس غير هذين الطريقين و الله ولي المعونة و التوفيق» (مسکویه، ص ۸۹) «کسی که بر این نوع سلوک نمی‌تواند صبر کند باید به الفاظ و صفاتی که در شرایع صادق آمده اکتفا کند و حکما و انبیاء و تابعین ایشان را تصدیق کند و نسبت به آنها حسن ظن داشته باشد، پی‌به‌جز این دو شیوه، راهی برای دستیابی به هدف وجود ندارد».

مسکویه بر این باور است که دستیابی به سعادت از دو طریق ممکن است؛ سیر و سلوک عرفانی، و راه عادی. سیر و سلوک عرفانی نیازمند مجاهدت طولانی مدت در عرصه جهاد با نفس است و صبر زیادی می‌طلبد. بنابراین تنها افراد خاصی می‌توانند با صبوری این مسیر را برای سعادت انتخاب کنند. اما روش دوم برای افراد عادی امکان‌پذیر است. در این روش، انسان از طریق آموزه‌های وحیانی که از طریق شریعت و گفتار انبیا و اولیای الهی به دست می‌آید، قادر است ارزش‌های اخلاقی را بشناسد و بر اساس آنها اقدام نموده و به سعادت دست یابد. بنابراین در روش دوم، آموزه‌های وحیانی، راه شناخت ارزش‌های اخلاقی به شمار آمده‌اند.

اخلاق هنجاری مسکویه ظرفیت‌های جدید تمدنی را ایجاد کرده که می‌توان آنها را در تمدن نوین اسلامی لحاظ نمود. نخست آنکه وی در معرفی منابع معرفت به ظرفیت‌های جدید توجه نموده و مسئله وجدان را گرچه به‌صورت اجمالی طرح نموده است. استفاده از ظرفیت وجدان اخلاقی برای هدایت بشر به سوی سعادت حقیقی که شکل‌گیری تمدن بدان هدف انجام می‌گیرد قابل توجه است. ظرفیت دوم ورود به بحث اخلاق اجتماعی است. پرداختن به مباحث ارزشی نظیر عدالت در جامعه به‌ویژه جامعه اسلامی و بر اساس مبانی ارزشی اسلامی، مسئله‌ای اساسی است که مسکویه به آن پرداخته است؛ مسئله‌ای که تمدن بدون تمرکز بر آن معنای محصلی ندارد چراکه تمدن بدون در نظر

گرفتن نظم اجتماعی ماهیت خود را از دست داده است. ظرفیت سوم نیز مربوط به معرفی شیوه‌های مختلف جهت دستیابی به آرمان تمدن نوین اسلامی است. مسکویه راه‌های مختلفی را از جمله پیمودن راه عادی و نیز راه سیر و سلوک را پیشنهاد کرده است. از آنجاکه از یک سو تمدن نوین اسلامی تحقق هدف متعالی قرب الهی را در سر می‌پروراند و از سوی دیگر انسان‌ها از ظرفیت‌های وجودی متفاوتی برای پیمودن این مسیر برخوردارند، لذا لازم است تا شیوه‌های مختلف دستیابی به این هدف استخراج شده تا هر فردی بتواند با اتخاذ آن شیوه در مسیر تکامل خود سیر کند و به سعادت حقیقی خود نائل آید. این مسئله را می‌توان در قالب سیاست‌های چندلایه گنجانده که مسیر تحقق چشم‌انداز تمدن نوین اسلامی را فراهم می‌آورد.

نتیجه‌گیری

با مراجعه به متون اندیشمندان اخلاقی اسلام، می‌توان به ظرفیت بالای مبانی ارزشی اسلام برای ایجاد تمدن نوین اسلامی پی برد. اندیشمندانی نظیر کندی با ایجاد زمینه تفکر و اندیشه درباره مبانی اخلاق، فارابی با طرح نظام‌مند از مبانی اخلاقی اعم از تبیین‌های واقع‌گرایی و نام بردن از راه‌های متنوع شناخت و نقادی دیدگاه رقیب بدون تسامح و تساهل، ابن مسکویه با تنوع بخشیدن به بیان‌های واقع‌گرایانه و عامری با تبیین دیدگاه اخلاقی اسلام در وسع علمی خود، هر کدام نقش بسزایی در ایجاد ظرفیت مناسب در تمدن نوین اسلامی بوده‌اند که در طول تاریخ به جنبه‌های ظرفیتی آن توجهی نشده است. آنچه در کلام اندیشمندان دینی مورد توجه قرار گرفته است و توجه بیشتر به آن مواضع می‌تواند ما را در ایجاد تمدن نوین اسلامی کمک کند، بدین قرار است:

۱. توجه به واقعی بودن مبانی اخلاقی جهت تبیین واقع‌گرایانه مبانی ارزشی تمدن نوین اسلامی.
۲. توجه به تبیین‌های متنوع از واقع‌گرایی اخلاقی باهدف غنی‌سازی تبیین مبانی هستی‌شناختی تمدن نوین اسلامی.
۳. توجه به مصداق واقعی هدف اخلاق در راستای ترسیم وحدت‌گرایانه مبانی ارزشی تمدن نوین اسلامی.
۴. توجه به لوازم سعادت حقیقی و قرب الهی (تحقق بالاترین مرتبه قدرت، سود، لذت و ...) برای تأمین آرمان‌های متناسب با ظرفیت وجودی جوامع هدف تمدن نوین اسلامی.
۵. توجه به ظرفیت معرفت‌شناختی و بهره‌گیری از راه‌های متنوع شناخت در جهت پیشبرد مباحث

معرفتی تمدن نوین اسلامی.

۶. رویکرد انتقادی و غیر تساهلی نسبت به دیدگاه‌های رقیب در راستای مقابله با تأثیرات منفی تمدن‌های معارض و رفع مانع از نفوذ گفتمانی تمدن نوین اسلامی.

آنچه در نوشتار حاضر گذشت گوشه‌ای از ظرفیت‌های موجود در اندیشه برخی اندیشمندان اسلامی بود. توجه به این نکته لازم است که نه ظرفیت‌های معرفتی در بعد ارزشی به ظرفیت‌های ذکرشده محدود می‌شود و نه اندیشمندان اسلامی منحصر در اندیشمندان یادشده می‌باشند. افزون بر سایر ظرفیت‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی که به دلیل محدودیت‌ها امکان درج آن فراهم نشد، ظرفیت‌های معناشناختی و منطقی مهمی در حوزه ارزشی وجود دارد که لازم است به آن‌ها پرداخته شود. علاوه بر این، اندیشه‌های متفکرین اسلامی از کندی تا ابن‌سینا تنها این فرصت را یافته‌اند تا ضمن تأمل در برخی مبانی ارزشی یونانی، مبانی ارزشی اسلامی را در نظر گرفته و به آن ضمیمه نمایند.

بدیهی است که تلاش ایشان در راستای اسلامی‌سازی مبانی ارزشی گرچه روند تکاملی داشته است، اما با مبانی اصیل اسلامی برگرفته از عقل و نقل فاصله دارد. بخشی از این فاصله در دوران پس از مسکویه توسط اندیشمندانی نظیر ابن‌سینا و صدرالمتألهین پر شده است. اما تمدن نوین اسلامی برای پیشبرد اهداف خود به تبیین‌های دقیق‌تر و عمیق‌تری و پاسخگویی به پرسش‌های نوپدیدنی نیازمند دارد که تا حدودی می‌توان آن‌ها را در اندیشه‌های متفکرین معاصر پیگیری نمود. باین‌وجود، تداوم سیر تکاملی تمدن نوین اسلامی مستلزم تلاش بی‌وقفه متخصصین در تولید و ترویج نظریات بدیع و کارآمدی است که از یک‌سو بر مبانی صحیح ارزشی اسلام وابسته است و از سوی دیگر به تأمین نیازهای انسان معاصر چشم دوخته است.

منابع

۱. الصفا، اخوان، رسائل اخوان الصفا 1، Vol1، [S.N]، [S.L]، [?].
۲. الصفا، اخوان، رسائل 2، Vol2، [S.N]، [S.L]، [?].
۳. الصفا، اخوان، رسائل 3، Vol3، [S.N]، [S.L]، [?].
۴. جعفری، محمدتقی (۱۳۶۲)، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۵. دورانت، ویل (۱۳۷۰)، تاریخ تمدن رام، احمد، دیگران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، [S.L].

۶. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت نامه دهخدا*، موسسه لغت نامه دهخدا، تهران.
۷. رازی، محمد بن زکریا (۱۳۸۴)، *الدراسة التحليلية لكتاب الطب الروحاني للطبيب الفيلسوف محمد بن زكري الرأزي باللغة العربية و الفارسيه و الانجليزيه*، ترجمه محقق، مهدی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
۸. رازی، محمد بن زکریا (۱۳۷۱)، *السيرة الفلسفية*، ترجمه اقبال، عباست ترجمه کراوس، پل، مهدی محقق، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، شرکت سهامی، تهران.
۹. ساروخانی، باقر (۱۳۸۰)، *دائرة المعارف علوم اجتماعی*، کیهان، تهران.
۱۰. عامری، ابوالحسن (۱۳۶۷)، *الإعلام بمناقب الإسلام*، ترجمه شریعتی، احمد، حسین منوچهری، غراب، احمد عبدالحمید، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۱. عامری، ابوالحسن (۱۳۷۵)، «النسک العقلي و التصوف الملی»، در: رسائل ابوالحسن عامری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۲. عامری، ابوالحسن (۱۳۹۹ق)، *الأمد على الأبد*، ترجمه روسن، اورت. ک، دارالکندی، بیروت.
۱۳. عامری، ابوالحسن، *السعادة و الإسعاد*، [S.N]، [S.L]، [?].
۱۴. فوزی، یحیی و صنم زاده، محمود، «فصلنامه‌ی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی»، *تمدن اسلامی از دیدگاه امام خمینی*، ج ۹.
۱۵. کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۹۵۰م)، *رسائل الكندی الفلسفیه*، ابوریده، محمد عبدالهادی، دارالفکر العربی، قاهره.
۱۶. لوکاس، هنری (۱۳۶۸)، *تاریخ تمدن*، آرننگ، عبدالحسین، موسسه کیهان، [S.L].
۱۷. مسکویه، ابوعلی (۴۲۲ق)، *الهوامل و الشوامل*، ترجمه کسروی، سید، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۱۸. مسکویه، ابوعلی (۴۲۶ق)، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق الهالالی*، عماد، طلیعه النور، [S.L].
۱۹. مسکویه، ابوعلی، *الفوز الاصغر*، [S.N]، [S.L]، [?].