

ظرفیت‌سنجی اندیشه‌های اخلاقی در ایجاد نظام ارزشی تمدن نوین اسلامی

حسن محیطی

دکتری فلسفه اخلاق تطبیقی. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ. قم. ایران.

hekmat313@yahoo.com

حسین احمدی

دانشیار و عضو هیئت علمی فلسفه. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ. قم. ایران.

hosseina5@yahoo.com

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 به‌شمار 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 این‌رو،

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 به‌شمار می‌آید، اهمیت دارد.

بررسی سیر تطور اندیشه اخلاقی اندیشمندان اسلام و مقایسه آن با اندیشه اخلاقی پیش از این دوره به‌خوبی حاکی از آن است که بسیاری از اندیشمندان اسلامی تلاش کرده‌اند به نظریه‌پردازی در حوزه مبانی ارزشی اسلام بپردازند. 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 مبانی 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 ارزیابی کند.

کلیدواژه‌ها: نظام ارزشی، تمدن نوین اسلامی، واقع‌گرایی اخلاقی، مطلق‌گرایی اخلاقی، غایت‌گرایی اخلاقی، معرفت اخلاقی.

مقدمه

شکل‌گیری هر تمدن مستلزم وجود شرایط و فقدان موانع است. ماندگاری یک تمدن نیز در گرو پاسخ‌گویی عادلانه به نیازهای انسان است. روشن است هرچه یک تمدن بتواند به نیازهای اساسی انسان‌ها به‌گونه 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 به‌وجود آمده‌اند، تنها برخی از آن‌ها فرصت بقا را به‌دست 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 کرد. 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 می‌کنند. تمدن نوع اول را می‌توان تمدن مادی‌گرا و نوع دوم را تمدن معنویت‌گرا نامید.

تمدن اسلامی از گونه دوم به‌شمار 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؛ به‌طوری‌که 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 به‌شمار 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 اذعان 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 تمدن بودنش 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.

ازسوی دیگر، اندیشمندانی که در حوزه تمدنی خاصی به اندیشه‌ورزی می‌پردازند، معمولاً به حوزه‌های مختلف معرفتی پرداخته و اتخاذ موضوع کرده‌اند. 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 حک 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 آرای فلسفه اخلاقی اندیشمندان اسلامی بحثی دیگر.

پژوهش پیش رو تبیین ظرفیت آرای فلسفه اخلاق اندیشمندان اسلامی برای پشتیبانی فکری از نظام ارزشی اسلام را به‌عهده دارد. پاسخ قانع‌کننده به این مسئله در گرو چند مسئله است: ۱. نظام ارزشی تمدن اسلام چه شاخصه‌هایی دارد؟ ۲. آرای فلسفه اخلاقی هر یک از اندیشمندان اسلام کدام است؟ ۳. 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 آرای 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 این‌رو، 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 نسبت‌سنجی میان آن‌ها و شاخصه‌های نظام ارزشی آرمانی می‌پردازیم. بدیهی است که ظرفیت‌سنجی تمام اندیشه‌های اخلاقی اندیشمندان اسلامی در این نوشتار نمی‌گنجد؛ از این‌رو، در بررسی مبانی ارزشی اندیشمندان متقدم، به جهت رعایت ترتیب تاریخی و نمایاندن روند روبه‌رشد اندیشه اخلاقی (یعنی دورشدن از مبانی اخلاق یونانی و نزدیک‌شدن به آرمان‌های قرآنی) در میان متفکران اسلامی، به ظرفیت‌سنجی اندیشه‌های کندی تا ابن‌سینا یعنی کندی (۲۶۰-۱۸۵ ق)، محمدبن زکریای رازی (۳۱۳-۲۵۱ ق)، ابونصر محمدبن محمد فارابی (۳۲۹-۲۵۹ ق)، ابوالحسن عامری نیشابوری (۳۸۱-۳۰۰ ق)، اخوان‌الصفاء (قرن ۴ ق) و ابوعلی مسکویه (۴۲۱-۳۲۵ 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 مورد سنجش قرار می‌دهیم.

تمدن

تمدن در لغت به معنای تخلق به اخلاق شهر و انتقال از خشونت و همجیه و جهل به حالت ظرافت و انس و معرفت است (دهخدا، ۱۳۷۷: ص ۶۹۷۲).

در اصطلاح معانی متفاوتی برای مفهوم تمدن ارائه شده است. برخی تمدن را پدیده‌ای به‌هم‌تنیده می‌دانند که همه رویدادهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حتی هنر و ادبیات را دربر می‌گیرد (لوکاس، ۱۳۶۸، ج ۱: ص ۱۶). ویل دورانت در تاریخ تمدن، تمدن را به نظامی اجتماعی تعریف کرده که خلاقیت فرهنگی را به ارمغان می‌آورد (دورانت، ۱۳۷۰: 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 دانسته‌اند (جعفری، ۱۳۶۲: ص ۱۶۱).

به عقیده برخی محققان، وجود سازمان و نظم اجتماعی و پیشرفت مادی و معنوی در جامعه نقطه مشترک بسیاری از اندیشمندان در مفهوم تمدن است (ساروخانی، ۱۳۸۰: 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 صنم‌زاده، ۱۳۹۱: ص ۱۹). همان‌طور که پیش از این اشاره شد، تمدن نوین اسلامی اصطلاحی مرکب است، تمدن بودن آن اشاره به پاسخ‌گویی به نیازهای مادی و معنوی بشر در ابعاد مختلف دارد و نوین بودن آن بدین معناست که نیازهای امروزی 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 از این جهت نوپدید به‌شمار می‌آید و اسلامی است از آن جهت که بر مبانی اسلامی استوار است. شایان ذکر است 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» (بیانات مقام معظم رهبری، 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 فرایندها 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 می‌کنند. 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، جهت‌دهی خواهد کرد. به تعبیر دیگر، گرچه در تمام حوزه‌های فعالیت بشری غایاتی در نظر گرفته می‌شود، غایت‌الغایات تمام آن‌ها تعیین‌کننده خواهد بود و وجه تمایز یک تمدن از تمدن دیگر تلقی می‌شود؛ از این رو، 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 کرد. 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 نسبیّت ارزش‌های گزاره‌های اخلاقی، ملاک ارزش اخلاقی، منابع معرفت اخلاقی را دربر دارد و مبانی منطقی گزاره‌های اخلاقی را از حیث استدلال‌پذیری یا ناپذیری مورد بررسی قرار می‌دهد. مبانی نظام ارزشی اسلام در چهار شاخه مذکور بر چهارچوبی کلی استوار است و این چهارچوب کلی را می‌توان شاخه‌های مبانی یادشده نام نهاد. پژوهش حاضر با تمرکز بر دو بعد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی سامان یافته است. در این راستا، پس از تشریح مهم‌ترین شاخه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، به ظرفیت‌سنجی اندیشه‌های اندیشمندان اسلامی خواهیم پرداخت.

واقعی بودن منشأ اخلاق

نخستین و مهم‌ترین شاخه مبانی ارزشی اسلام به لحاظ هستی‌شناختی، مبتنی بودن آن‌ها بر واقعیت است. اسلام دینی است که براساس 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 به صورت گزاره‌هایی خبری یا امری و نهی در دسترس است. براساس 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 درحقیقت بیانگر واقع هستند و راه سعادت را به بشر معرفی می‌کنند. برخی آیات قرآن کریم به این نکته اشاره دارند؛ از جمله آیه ۹۰ سوره نحل: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» و آیه ۴۵ سوره عنکبوت: «أَتْلُ مَا أُوحِيَ 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 با سلیقه‌ای دانستن ارزش‌ها به مخالفت برخاسته است. ارزش‌های اسلامی به هیچ وجه سلیقه‌ای نیستند؛ به این معنا که نمی‌توان سلايق افراد را تعیین‌کننده ارزش دانست. معیار دانستن سلايق، افزون بر

پیامدهای منفی عقلی از جمله نسبی‌گرایی، بروز هرج و مرج، نقض غرض هدف اخلاق و نفی امکان ارزیابی اخلاقی، با آیات قرآن کریم نیز ناسازگار است. خداوند متعال در آیه ۲۱۶ سوره بقره می‌فرماید: «وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ 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 نسبیت اخلاقی، تناقض‌های 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، به‌عنوان منشأ اخلاق مذمت شده است. به‌عنوان نمونه، خداوند در آیه ۱۷۰ سوره بقره متعال می‌فرماید: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ».

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، غایت‌گراست و ثانیاً، آن غایت امری معنوی است. ملاک ارزش‌ها در نظام ارزشی اسلام دستیابی به غایت خاصی است. براساس مبانی انسان‌شناختی اسلامی، انسان دارای دو بعد روح و جسم است و از این میان، اصالت با روح است؛ بنابراین، کمال و سعادت انسان به‌عنوان غایتی که ارزش‌ها بدان وابسته‌اند، امری است روحانی و معنوی و نه جسمانی و مادی. مراد از معنویت‌گرایی این است که ارزش‌بودن ارزش در نظام ارزشی اسلام وابسته به تأثیر آن در تأمین ابعاد معنوی انسان است و نه ابعاد مادی؛ از این‌رو، تنها صفات و افعال اختیاری که در راستای تأمین بعد معنوی انسان تأثیرگذار باشند به میزان تأمین‌کنندگی معنویت، دارای ارزش هستند. 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، نزدیک‌شدن 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 باشد، ارزشمند به‌شمار می‌آید و به هر میزان که باعث دوری انسان از خداوند شود، ضدارزش محسوب می‌شود؛ 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 با هدف قرب الهی تأمین شوند، ارزشمند بوده و معنوی به‌شمار می‌آیند. تفسیر مذکور این امکان را فراهم می‌کند که انسان بتواند در هر لحظه از زندگی دنیوی خود، گامی را به سوی سعادت حقیقی‌اش 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 به‌شمار می‌آید، 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 معناست که ارزش‌های اخلاقی وابسته به سلايق افراد یا خواست مردم نیستند، بلکه ارزش‌های اخلاقی وابسته به واقعیات حیات بشری هستند؛ گرچه برخی از واقعیات 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 باز هم برخی اخلاق به صورت مطلق معتبرند. این شاخصه نظام ارزشی اسلامی را از انواع دیدگاه‌های احساس‌گرا، قراردادگرا و امرگرا متمایز می‌کند.

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 محدوده 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 کرده است. منبعی که نظام ارزشی اسلام را از نظام‌های سکولار متمایز می‌کند، معرفی نقل به‌عنوان 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.

ظرفیت‌سنجی اندیشه‌های اخلاقی

پس از روشن‌شدن شاخصه‌های مبانی ارزشی نظام ارزشی تمدن نوین اسلامی می‌توان نسبت هر یک از اندیشه‌های متفکران اسلامی را با هر یک از شاخصه‌های یادشده سنجید و ظرفیت هر دیدگاه را از منظرهای مختلف مورد بررسی 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 این‌رو، با مجور قرار دادن عناوین مرتبط با شاخصه‌های مذکور، به تبیین ظرفیت اندیشه‌های اخلاقی مطرح‌شده از زمان کندی تا ابن‌سینا خواهیم پرداخت.

واقعیت‌سنجی منشأ اخلاق

درباره واقعیت‌سنجی 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 درنظر 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 قابل بررسی است. همچنین، در دیدگاه‌های موردنظر، ارزش‌ها وابسته به واقعیتی خاص هستند. کندی اخلاق را بر پایه حقایق عالم و تشبه الهی بنا کرده است (کندی، ۱۹۵۰م، ج ۱: ص ۲۷۴). وی تبیین مفصلی از آن ارائه نداده است. در مجموع، دیدگاه هستی‌شناسانه کندی در باب ارزش اخلاقی، گرچه واقع‌گرایانه است، 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 و می‌توان عدم سبقت اندیشه‌های اخلاقی پیشین، به‌جز اندیشه‌های یونانی و عدم نیاز به طرح مسائل فلسفی دقیق، نو و پیچیده را به دلیل عدم نیاز معرفتی معاصران وی دانست؛ ازاین‌رو، شرایط علمی حاکم بر آثار کندی کمتر از آن است که بتواند پاسخگوی تمام پرسش‌های هستی‌شناختی در جهان معاصر و به منظور پاسخگویی به مسائل بنیادین در باب اخلاق باشد، گرچه می‌توان در کلیت دفاع از واقع‌گرایی به اندیشه‌های وی استناد کرد و از آرای 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 کرده و به نوعی تشکیک در ارزش‌ها را مبتنی بر تشکیک در وجود مطرح کرده است. رازی اخلاقی دو سطحی را مطرح کرده است. در سطح اول از اخلاق وی و در *الطب الروحانی* در موارد متعددی بر لزوم تسلط عقل بر سایر قوای نفسانی (شهو و غضب) در جهت تحصیل سلامت نفس و در نتیجه سعادت تأکید شده است (رازی، ۱۳۸۴: ص ۱۹-۱۷ و ۸۰)؛ بنابراین، گرچه در تطبیق مفهوم سعادت بر مصداق اختلاف‌نظرهایی میان محققان وجود دارد، حتی براساس تفسیر دیدگاه وی به لذت‌گرایی، طبیعت‌گرایی، سلامت‌محوری یا سعادت‌گرایی، واقع‌گرایانه بودن دیدگاه وی غیرقابل تردید است. سطح دوم اخلاق رازی نیز به‌وضوح حاکی از واقع‌گرایی اخلاقی است. وی در سطح دوم از نظریه خود و در *السیرة الفلسفیه* تشبه به خداوند متعال را غایت فلسفه می‌داند (رازی، ۱۳۷۱: ص ۱۰۸). بر این اساس،

هرچه 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 به‌شمار 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 وجود این، اندیشه اخلاقی کندی به لحاظ تأکید بر واقعیت ارزشی متعالی فاصله زیادی با اندیشه‌های فلسفی متأخرانی دارد که تعالی آن‌ها بشر را مجذوب خویش کرده 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: ص ۲۴۳؛ فارابی، ۱۳۷۱: ص ۶۵) و زیبایی را مساوی با کمال وجود تلقی می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ص ۴۳-۴۲)؛ پس فارابی اخلاق را کمال وجودی می‌داند و کمال وجودی که همان بهره‌مندی وجودی است واقعیت دارد. وی در عبارتی دیگر، هدف اخلاق را رساندن انسان به سعادت حقیقی می‌داند و سعادت حقیقی در نظر او امر وجودی است (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ص ۱۰۱ و ۱۳۱). او در تحصیل السعادة به آثار واقعی کمال نهایی پرداخته است (فارابی، ۱۹۹۵ ب: 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 (فارابی، ۱۹۸۸ م: ص ۴۹) و زمانی که مفاهیم اخلاقی واقعی باشند، گزاره تشکیل‌شده 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؛ درحالی‌که فارابی راه‌های متعددی مانند عقل را برای شناخت واقعیت اخلاقی تعیین کرده است (فارابی، ۱۹۹۵ ب: 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 الف: ص ۸۵). مصداق سعادت نزد فارابی لذت، قدرت و سود نیست (همان: ص ۱۲۹-۱۲۸ و ۱۶۰)، بلکه حالتی است که کنشی بالاتر از فضیلت از آن سر می‌زند که خود مراتبی دارد. لذت هدف انجام اعمال اخلاقی نیست؛ اما بالأخره هر عمل اخلاقی و ذات وصول به سعادت در درون خود لذت‌بخش، قدرت‌زا نیز است و ممکن است منافع زیاد دیگری نیز داشته باشد (فارابی، ۱۹۹۳: ص ۸۴-۸۲)؛ اما نباید به‌عنوان 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، مدینهٔ تغلیبه نام می‌نهد و این مدینه را از اقسام مدینه‌های جاهله می‌داند (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ص ۱۲۸). قدرت‌گرایی به تفصیل مورد توجه فارابی قرار گرفته و وی منشأ پیدایش این نظریه و نقدهای آن را تبیین کرده است. فارابی معتقد است قدرت‌گرایی ریشه در نظریهٔ یکسان‌سازی طبیعت انسان و حیوانات و به‌عبارتی دیگر، اصل تنازع بقا دارد (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ص ۱۴۹-۱۴۸). پس وی علاوه بر تبیین‌های یادشده برای دیدگاه اسلام، دیدگاه‌های رقیب را که یا برای اخلاق به واقعیت معتقد نیستند یا مصداق واقعیت اخلاقی را صحیح درک نکرده‌اند، به‌صورت 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 درجهٔ نازل‌تری قرار دارد. مطابق آثار منتسب به ایشان، عامری جزء واقع‌گرایان اخلاقی به‌شمار می‌آید و به تبعیت از سایر اندیشه‌های متقدم، به‌ویژه اندیشه‌های یونانی، ارزش‌های اخلاقی را عینی می‌داند و نه ذهنی یا قراردادی؛ اما پیشرفت نظری قابل ملاحظه‌ای در اندیشهٔ ایشان ملاحظه نمی‌شود و یا در صورتی که وجود داشته، در دسترس نیست. اندیشه‌های عامری به لحاظ هستی‌شناختی، همانند کندی و رازی، در کلیت واقع‌گرایانهٔ خود مؤید واقع‌گرایی اخلاقی به‌عنوان مهم‌ترین مبنای هستی‌شناختی نظام ارزشی تمدن نوین اسلامی است. سعادت و کمال حقیقی انسان نزد عامری، مرتبه‌ای از وجود است که انسان با تلاش در این دنیا به آن دست می‌یابد. وی به صراحت از این

مرتبه با تعبیری نظیر مرتبه ملکى، عالم علوى (عامرى، ۱۳۹۹ق: ص ۱۴۸)، خدایى شدن، وصال حقیقی به مولا (عامرى، ۱۳۷۵: ص ۴۰۳)، و تقرب به خدا (همان: ص ۴۰۷؛ عامرى، ۱۳۶۷: ص ۹۳ و ۱۰۵) نام برده و شیوه دستیابی به آن را تشریح کرده است. دو اصطلاح عالم علوى و سفلى، اصطلاحات جدیدی تلقی می‌شوند که عامرى در تبیین دیدگاه فرااخلاقی و نیز اخلاق هنجاری خویش از آن‌ها استفاده کرده است (عامرى، ۱۳۹۹ق: ص ۱۲۳ و ۱۳۱-۱۳۳ و ۱۳۶ و ۱۴۷ و ۱۶۱؛ همو، ۱۳۶۷: ص ۱۰۲؛ همو، ۱۳۷۵: ص ۲۸۱ و ۲۸۴-۲۸۵).

اندیشه‌های اخوان‌الرضا نیز در جایگاه مشابهی نسبت به عامرى قرار دارد. دیدگاه اخوان‌الرضا که بنابر تقریر مشهور، اسماعیلی مذهب بوده‌اند، نوعی سعادت‌گرایی به‌شمار 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 اخوان‌الرضا از تعبیر دیگری نظیر جلب رضایت الهی و بهره‌مندی از نعمت‌های بهشتی نیز استفاده کرده‌اند که در واقع، از لوازم تشبه الهی به حساب می‌آید. در عصر اخوان‌الرضا 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، اخوان‌الرضا نیز بحث جدی درباره مبانی هستی‌شناختی را مطرح نکرده‌اند؛ از این رو، توقع جریان‌سازی تئوریک از اندیشه‌های اخوان‌الرضا و آن هم 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 اندیشه‌ی وی را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم مسکویه است. وی بیش از برخی متفکران یادشده به تشریح واقعیت اخلاقی پرداخته است و از این رو، واقع‌گرایی اخلاقی ایشان را به طرق مختلف می‌توان به وی نسبت داد. فارغ از تقریرهای مختلف واقع‌گرایانه از اندیشه مسکویه، می‌توان آرای وی را پس از فارابی

جزء اندیشه‌هایی 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 او این است که در تبیین وی، 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 با اراده 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 موردنظر مسکویه است (مسکویه، ۱۴۲۶: ص ۱۳۳-۱۳۱؛ همو، بی‌تا: ص ۹۱-۸۵)؛ بنابراین، سعادت انسان به مرتبه بالای وجودی اشاره دارد که انسان با اختیار خود آن را تحصیل می‌کند.

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 اخلاقی 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 مولدان اندیشه‌های بدیع است فاصله زیاد و با اندیشه‌های عمیق و پیچیده عصر حاضر فاصله بیشتری دارد.

معنویت‌سنجی غایت اخلاق

تمام دیدگاه‌های اسلامی، از کندی تا ابن‌سینا، غایت‌گرا به‌شمار می‌آیند و بر سعادت و کمال به‌عنوان ملاک ارزش اخلاقی تأکید کرده‌اند؛ اما کم و کیف تبیین این غایت یکسان نبوده است. کندی به‌عنوان اولین فیلسوف اسلامی که می‌توان رگه‌هایی از مباحث فلسفه اخلاقی را در اندیشه وی جست‌وجو کرد، بحث تشبیه الهی را به‌میان آورده است. از نظر وی حکمت، قدرت، عدل، خیر، جمال و حق اوصاف الهی هستند و انسان با اوصاف به این اوصاف می‌تواند به خداوند شبیه شود. اخلاق مطرح‌شده از سوی کندی تحت تأثیر اندیشه‌های یونانی بر تحلیل نفس‌شناسی و تقسیم نفس به قوای شهوت، غضب و عقل و تأکید بر عقلانیت استوار شده است. البته این بدان معنا نیست که وی بر معنویت تأکید نکرده است؛ چراکه وی تهذیب نفس را ابزاری می‌داند که

زمینه را برای درک بیشتر حقایق و تشبه بیشتر به خداوند تسهیل می‌کند؛ اما به هر صورت، معنویت‌گرایی اندیشه‌کندی به همین اندازه است. وی کمتر به غایات متعالی‌تر اخلاقی پرداخته است و از این‌رو، 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 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، ۱۳۷۱: ص ۱۰۸)؛ اما همان‌طور که پیش از این اشاره شد، رازی اخلاقی دو سطحی را در دو اثر معروف خود یعنی *الطب الروحانی* و *السیرة الفلسفیه* مطرح کرده است. اثر اول بیشتر بر اعتدال در قوا و عقل‌گرایی تأکید دارد و مقتضای دستیابی به لذات برتر را تبعیت از عقل دانسته است؛ اما در اثر دوم، معنویت‌گرایی و اخلاق متعالی را بیشتر دنبال کرده و به نوعی، لذات برتر را تشریح کرده است. تأکید وی بر بحث لذت باعث شده تا برخی، دیدگاه وی را به اپیکوریسم شبیه‌تر بدانند تا هر دیدگاه دیگری (گودمن، ۱۹۹۹: صص ۴۸-۴۹)؛ اما معنویت‌گرایی این دیدگاه بیش از آن است که بتوانیم آن را با اپیکوریسم مقایسه کنیم، زیرا گرچه وی بر لذت تأکید دارد، 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، ۱۳۷۱: صص ۱۰۸ و ۱۰۲-۱۰۱). توصیف‌های فوق در هر دو اثر مهم *الطب الروحانی* و *السیرة الفلسفیه* وجود دارد، گرچه در *السیرة الفلسفیه* بسیار پررنگ‌تر و مفصل‌تر است (رازی، ۱۳۸۴: صص 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 معنویت تمدن اسلامی براساس آن استوار شود و یا حتی تبیین شود.

فارابی بر این باور است که حکمت به معنای خاص یعنی عقل، برترین چیزها را به واسطه برترین علم‌ها تعقل می‌کند. منظور از برترین علم، علم دائمی است و علم به ذات که زوال‌ناپذیر و حضوری است برترین علم به حساب می‌آید (فارابی، ۱۹۹۵الف:

ص ۳۷) و به وسیله 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، ۱۹۹۳: ص ۷۲). فارابی در ویژگی‌های این قرب الهی و نشانه‌های تشخیص آن نیز به نکات حائز اهمیت 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 الف: ص ۱۳۱) و در سایه این سعادت حقیقی، بالاترین هماهنگی عقلانی (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ص ۱۲۶)، قدرت و لذت‌ها را کسب می‌کند (فارابی، ۱۳۷۱: ص ۵۹؛ فارابی، ۱۹۹۵ الف: 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 الف: ص ۱۶۳-۱۶۱). فارابی با بیان 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 عالم علوی شمرده است (عامری، ۱۳۹۹ ق: 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 (همان: ص ۱۴۷ و 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

۱. «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ».

خویش از تعبیری نظیر قرب و وصال الهی برای اشاره به کمال نهایی انسان یاد 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 الکمال المطلق هو أن یصیر جوهره - بحسب السعی الاختیاری - حکیماً قادراً جواداً. و [هذا] هو أن یصیر العبد ربانیاً بالحقیقة» (عامری، ۱۳۷۵: ص ۴۰۷). در موضعی دیگر، اتصال و تقرب به خداوند غایت‌الغایات، سعادت عظمی یا سعادت ابدی دانسته شده است (همان: ص ۴۰۷؛ عامری، ۱۳۶۷: ص ۹۳)؛ اتصالی که انسان به سبب آن به عقل خالص، حقیقت محض، روح پاک و نور الهی تبدیل می‌شود: «... فیصیر هو بعینه لفرط الاتّصال 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 ذلک هو الکمال الحقیقی للجوهر الإنسی» (عامری، ۱۳۷۵: 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 زیور و 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 می‌کند. همچنین، بیش از آنکه حسن ظاهری 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، ۱۳۷۵: ص ۴۰۳، ۴۰۷ و ۴۰۹؛ همو، ۱۳۹۹ق: ص ۱۰۳).

عامری از جهت تأکید بر غایت متعالی و معنوی، بر دیدگاه کنندی و رازی ترجیح دارد. وی افزون بر مباحث متقدمان، 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 گفتمان‌سازی تمدنی به‌شمار می‌آید و نقش بی‌بدیلی در گسترش تمدن نوین اسلامی ایفا می‌کند. اندیشه‌عامری از این لحاظ نیز با تأکید بر اصل کلی تشبیه الهی، درس آموز است؛ از این منظر که در تبیین آثار پایبندی به لوازم ایجاد تمدن نوین اسلامی به تبیین آرامش روانی پرداخته که انسان مدرن امروزی هرچه 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.

اندیشه‌غایت‌گرایانه اخوان‌الصفاء نیز سعادت‌گرایانه است. گرچه اخوان‌الصفاء سعادت دنیوی را نیز سعادت می‌نامند، اما آن را سعادت حقیقی قلمداد نمی‌کنند. سعادت نهایی نزد اخوان‌الصفاء عبارت است از سعادت اخروی (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۲۵۳؛ همان، ج ۳: ص ۲۹۹) و سعادت اخروی بدین معناست که هر نفس بعد از مفارقت بدن تا ابد به بهترین حالت زندگی کند (همان، ج ۱: ص ۳۰۳؛ همان، ج ۳: ص ۲۹۹). ایشان نفس انسانی را دارای پنج مرتبه نباتی، حیوانی، انسانی، ملکی (حکمی) و قدسی (نبوی یا ناموسی) می‌دانند. 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 چشم پوشید و برای دستیابی به لذت جاودان اخروی تلاش کرد (همان، ج ۱: ص ۳۵۴؛ همان، ج ۳: ص ۳۵ و ۷۳ و ۴۰۹ و ۴۳۵). اخوان‌الصفاء در برخی تعابیر تشبیه 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 التقاء علی افضل الأحوال هو التشبه بالآله» (همان، ج ۵: ص ۸۹؛ همان، ج ۱: ص ۲۷۹ و ۲۸۸-۲۸۷ و ۳۶۵؛ همان، ج ۳: ص ۹ و ۲۶ و ۱۲۵ و ۳۰۶-۳۰۵ و ۳۹۶-۳۹۵).

از آنجا که دستیابی به غایت اخلاقی لوازمی را به همراه دارد، در کنار تعابیر یادشده، پیامدهایی نظیر جلب رضایت الهی، به فعلیت رسیدن استعدادها، اتصاف به فضایل ملکی، راه یافتن به عالم افلاک، همنشینی با انبیا، صدیقان، شهدا و صالحان، برخوردارگی از لذت و نعمت‌های بهشتی به‌چشم می‌خورد (همان، ج ۱، ص ۱۹۱ و ۲۷۹ و ۲۸۸-۲۸۷).

و ۳۶۵؛ همان، ج ۲: ص ۱۵۴ و ۳۴۴-۳۴۵؛ همان، ج ۳: ص ۹ و ۲۶ و ۶۵ و ۶۷ و ۳۰۶-۳۰۵ و ۴۲۳؛ همان، ج ۴، صص ۱۰۲ و ۱۴۸؛ همان، ج ۵: ص ۲۷-۲۵ و ۹۰ و ۹۷-۹۸ 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 (همان، ج ۲: ص ۳۴۴-۳۴۵؛ همان، ج ۵: ص 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 اخوان‌الصفا 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 تئوری‌ساز برای نظام ارزشی تمدن نوین اسلامی به‌شمار 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 عالمه 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، ۱۴۲۶: ص ۱۲۵-۱۲۴). بدین صورت، انسان به‌عنوان خلیفه الهی می‌تواند از فیوضات الهی بهره‌مند شود و به اندازه‌ای 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 و حدک و استحققت أن تسمى عالماً صغيراً ... فرصت فيها خلیفة لمولاک ... فتصیر حیثنذ عالماً تاماً و التام من الموجودات هو الدائم الوجود و الدائم الوجود هو الباقي بقاء سرمدیا، فلا یفوتک حیثنذ شیء من النعمیم المقیم لأنک بهذا الکمال مستعد لقبول فیض من المولی دائماً أبداً و قد قربت منه القرب الذی لا یجوز ان یحول بینک و بینه حجاب و هذه هی الرتبة العلیا و السعادة القصوی» (مسکویه، ۱۴۲۶: ص ۱۲۶).

وی براساس مبانی خود حتی به تقسیم‌بندی سعادتمندان پرداخته و آن‌ها را به چهار دسته موقنین، محسنین، ابرار و فائزین تقسیم کرده است. مقام فائزین یعنی بالاترین مقام متصور برای مخلوقان، ویژه کسانی است که در محبت به خدا مخلص‌اند (مسکویه، ۱۴۲۶: ص ۲۱۰).

جلوه‌های معنوی و تمدن‌ساز 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، ۱۴۲۶: 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، بی‌تا: ص ۸۱-۸۲). این معیارها تطابق نسبی دیدگاه وی را با معیارهای ارزشی اسلام آشکار می‌کند. افزون بر این، وی به رد دنیاگرایی و به‌ویژه لذت‌گرایی پرداخته و بر لزوم آخرت‌گرایی تأکید کرده است (مسکویه، ۱۴۲۶: ص ۱۲۸-۱۲۹ و ۱۸۱؛ همو، ۱۴۲۲: ص ۶۰). مسکویه در تبیین غایت‌گرایی اندیشه خود بیش از کندی، رازی و عامری تلاش کرده است و این امر ظرفیت دیدگاه وی را در بعد اخلاق‌هنجاری نمایان می‌کند و نیز یکی از دلایل مراجعه علمای اخلاق به آثار مسکویه به‌شمار می‌آید. توجه به مبانی اخلاق‌هنجاری 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 ارزشمندارانه و اسلامی مؤثر است.

اطلاق‌سنجی 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 کرد. تأکید بر مطلق‌گرایی بدین لحاظ اهمیت دارد که اندیشه ارزشی تمدن اسلامی را در برابر اندیشه‌های احساس‌گرایانه و قراردادی‌گرایانه جهان غرب قرار می‌دهد و این یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز تمدن نوین اسلامی از تمدن غربی به‌شمار می‌آید. این ضعف قدرت تبیین که در مباحثی نظیر مطلق‌گرایی اخلاقی آشکار می‌شود به‌تدریج در نظریات بعد و به‌ویژه نظریات متأخر فلسفه اخلاقی تا حدود زیادی جبران شده است.

جامعیت‌سنجی 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 فرا می‌خواند. وی در اخلاق خود تأکید زیادی بر منبع اصیل وحی نکرده است؛ اما فارابی علاوه بر محور بودن عقل (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ص ۸۳-۸۲)، توجه بسزایی به وحی داشته است (همو، ۱۹۹۳: ص ۹۹-۹۸). او نقش وحی را برای رسیدن انسان به سعادت برای جایی که عقل دسترسی به احکام سعادت‌بخش ندارد، ضروری می‌داند (همان). وی علاوه بر نقش عقل و وحی برای شناخت اخلاقی، از ظرفیت‌های راه‌های شناخت تمدن‌ساز اسلامی نیز استفاده کرده و 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 (همو، ۱۹۹۵ب: 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 به صورت مستقل سبب شناخت احکامی می‌شود که به وسیله تجربه، عقل و وحی حاصل نشده است.

فارابی معتقد است انسان‌ها مراتبی دارند؛ برخی مانند انبیا 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 انبیا هستند که در درجه پایین‌تری قرار دارند و این‌ها به وسیله تقوا با فرشتگان مرتبط می‌شوند و نتایج برخی علوم را به وسیله خواب یا در بیداری به وسیله 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 با بیان فوق جزء راه است، یعنی بدون تقوا نمی‌توان به این وحی و الهام رسید؛ اما فارابی علاوه بر تبیین فوق، تبیین مستقلی 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، آن هم حقایقی که از طرق عقل، تجربه و قلب که جایگاه نزول وحی و الهام است، امکان ندارد (همو، ۱۴۰۵ق: ص ۶۹-۶۸).

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، ۱۳۳۶: 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 یابد 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، ۱۳۹۹ق: ص ۱۳۲).

شیوه طرح اعتبار وحی به‌عنوان راه شناخت اخلاقی در آثار عامری شبیه شیوه طرح اعتبار عقل است؛ یعنی گاهی ایشان به‌طور مستقیم، اعتبار وحی را تبیین و گاهی به وحی در کنار عقل اشاره کرده و آن دو را نظیر دو بال به‌عنوان مکمل یکدیگر مطرح کرده 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، ۱۳۷۵: ص ۲۸۰؛ ابوالحسن عامری، ۱۳۳۶: صص ۳۳۹ و ۳۴۳). اعتبار وحی نزد عامری به اندازه‌ای است که وی علوم دینی را بر علوم دنیوی ترجیح داده و دلیل آن را ابتدای علوم دینی بر وحی تردیدناپذیر دانسته است (عامری، ۱۳۹۹: ص ۳۰). همچنین، در برخی آثار خویش علوم دینی را به دلیل اتصال به منبع خطاناپذیر وحی مبنای همه علوم دانسته است (عامری، ۱۳۶۷: 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، ۱۳۶۷: ص ۸۷؛ همو، ۱۳۹۹: ص ۳۰). بهره‌مندی از عقل و نقل به‌عنوان مهم‌ترین راه‌های شناخت اخلاقی و هماهنگی آن دو، از مهم‌ترین نکاتی است که می‌توان آن را به‌عنوان 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 تزاخمت اخلاقی، یکی از ویژگی‌های مهم دیگری است که به دلیل ارائه راه‌حل برای رفع نیازهای بشر می‌تواند رمز پایایی یک تمدن باشد (عامری، ۱۳۷۵: ص ۴۰۷). پرداختن به معضلات و تزاخمت اخلاقی و ارائه راه‌حل برای پایان دادن به آن‌ها یکی از مزیت‌های نظام‌ها و بلکه مکاتب ارزشی است؛ به‌طوری‌که این مسئله به یکی از چالش‌های جدی در برابر نظریات پرطرفدار نظریه وظیفه‌گرایانه کانت تبدیل شده است. باوجود این، عامری ارزیابی خاصی از سایر منابع معرفت نداشته و جایگاه آن‌ها نزد وی مبهم است.

اخوان‌الصفاء نیز بر عقل و نقل در شناخت اخلاقی تأکید کرده اند (اخوان‌الصفاء، ۱۳۱۵ق، ج ۲: ص ۲۵۴ و ۳۴۴-۳۴۵؛ همان، ج ۳: ص ۳۹۵-۳۹۶ و ۶۵؛ همان، ج ۴، صص ۱۰۲-۱۰۰؛ همان، ج ۵: ص ۲۸۳ و ۲۸۶-۲۸۷). ایشان با نقد تقلید کورکورانه از اخلاق و رسوم عرفی از جمله بت پرستی، معتقدند خداوند متعال انبیا را فرستاده تا گرایش‌های فطری مردم را به سمت آخرت جهت دهند و مردم بتوانند بهترین مسیر را برای دستیابی به سعادت حقیقی خود بیمایند (همان، ج ۳: ص ۳۹۶-۳۹۵). این شیوه معرفت‌شناسانه اخوان‌الصفاء، یعنی توجه به نقد دیدگاه‌های رقیب در کنار اثبات دیدگاه درست را می‌توان در روش‌شناسی بسط و توسعه گفتمان 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 تاحدودی وابسته به تبیین جنبه سلبی و به تعبیری، نقد گفتمان مقابل نیز است. 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 (همان، 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 حمایت تئوریک 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، ۱۴۲۲ق: ص ۲۲۸، ۳۱۶). این امر نشان می‌دهد که هرچه از عصر یونانی به عصر حاضر نزدیک می‌شویم، نظریات فلسفه اخلاقی نیز عمیق‌تر شده و رو به پیشرفت و توسعه نهاده است. به عقیده مسکویه، عقل یکی از منابع معتبر شناخت فضایل و رذایل اخلاقی است (همان: ص ۱۵۶، ۳۱۶). با وجود این، عقل قادر نیست رابطه بین تمام افعال و هدف نهایی انسان را کشف کند؛ از این رو، 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، ۱۴۲۶: 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 صباح 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 عاداته به، فاستحكم رأيه و قويت بصيرته و نفذت عزمته» (مسكويه، ۱۴۲۶: 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، عقیده اش 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 زمینه ساز 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، ۱۴۲۶: ص ۱۸۸).

مسکویه در بحث عدالت و تبیین عدالت اجتماعی و لزوم جبران خسارت دیگران تصریح می کند که شریعت حد وسط و عدالت را تعیین می کند: «و الشريعة هي التي ترسم في كل واحد من هذه الأشياء التوسط والاعتدال» (همان: ص ۲۰۲). مسکویه حتی تقریرهای دینی از دیدگاه های یونانی ارائه می دهد 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 می توان از حدود عدالت آگاه شد و به سعادت رسید، زیرا خداوند به همه فضایل امر و از همه رذایل نهی می کند: «التمسك بالشریعة يعلم بطبیعة المساواة فيكسب الخير و السعادة من وجوه العدالة لأن الشريعة تأمر بالأشياء المحمودة لأنها من عند الله عزوجل، فلا تأمر إلا بالخير و إلا بالأشياء التي تفعل السعادة و هي أيضاً تنهى عن الرذائل البدنية و تأمر بالشجاعة و حفظ الترتیب و الثبات في مصاف الجهاد و تأمر بالعفة و تنهى عن الفسوق و عن الافتراء و الشتم و الهجر و بالجملة تأمر بجميع الفضائل و تنهى عن جميع الرذائل» (همان: ص ۲۰۴): «کسی که به شریعت تمسک می کند، به طبیعت مساوات علم دارد؛ پس خیر و سعادت که از وجود عدالت هستند را کسب می کند. شریعت به امور پسندیده امر می کند، زیرا از سوی خداوند است. پس

شریعت جز به خیر یا اموری که موجب سعادت‌اند 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 می‌کند».

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، ۱۴۲۶: ص ۲۸۸-۲۸۹؛ همو، ۱۴۲۲ق: 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 السلوک فلیقنع برخص الألفاظ و الصفات المطلقة له فی الشرایع الصادقة المعتادة، و لیصدق الحکماء و الأنبیاء و المقتدین بهم و لیحسن الظن، فلیس غیر هذین الطریقین و الله ولی المعونة و التوفیق» (مسکویه، ۱۴۲۲ق: ص ۸۹): «کسی که نمی‌تواند بر این نوع سلوک صبر کند، باید به الفاظ و صفاتی که در شرایع صادق آمده اکتفا کند و حکما و انبیا و تابعین ایشان را تصدیق کند و نسبت به آنها حسن ظن داشته باشد، به‌جز 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 طولانی‌مدت 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 براساس آنها اقدام کند و به سعادت دست یابد؛ بنابراین، در روش دوم، آموزه‌های وحیانی، راه شناخت ارزش‌های اخلاقی به‌شمار آمده‌اند.

اخلاق‌هنجاری مسکویه ظرفیت‌های جدید تمدنی را ایجاد کرده که می‌توان آنها را در تمدن نوین اسلامی لحاظ کرد. نخست آنکه وی در معرفی منابع معرفت به ظرفیت‌های جدید توجه کرده و مسئله وجدان را، گرچه به‌صورت اجمالی، مطرح کرده 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 براساس 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 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، لازم است تا شیوه‌های مختلف دستیابی به این هدف استخراج شود تا هر فردی بتواند با اتخاذ آن شیوه در مسیر تکامل خود سیر کند و به سعادت حقیقی خود نائل شود. 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 داشته‌اند که در طول تاریخ به جنبه‌های ظرافتی 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 با هدف 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 غیره) 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 غیرتساهلی 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 هستند. 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. علاوه‌براین، اندیشه‌های متفکران 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 کنند.

بدیهی است که تلاش ایشان در راستای اسلامی‌سازی مبانی ارزشی، گرچه روند تکاملی داشته است، 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 عمیق‌تر و پاسخ‌گویی به پرسش‌های نوپدید نیاز دارد که تا حدودی می‌توان آن‌ها را در اندیشه‌های متفکران معاصر پیگیری کرد. با وجود این، تداوم سیر تکاملی تمدن نوین اسلامی مستلزم تلاش بی‌وقفه متخصصان 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.

کتابنامه

۱. اخوان الصفا. ۱۴۱۵ق. رسائل اخوان الصفا، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵. بیروت: عویدات.
۲. بیانات مقام معظم رهبری، بیانات در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری،
<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23810>؛ ۱۳۹۲/۶/۱۴
۳. جعفری، محمدتقی. ۱۳۶۲. ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴. دهخدا، علی اکبر. ۱۳۷۷. لغت نامه دهخدا. تهران: مؤسسه لغت نامه دهخدا.
۵. دورانت، ویل. ۱۳۷۰. تاریخ تمدن. ترجمه احمد آرام و دیگران. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۶. رازی، محمدبن زکریا. ۱۳۷۱. السیرة الفلسفیه. ترجمه عباس اقبال. تصحیح و مقدمه پل کراوس. انضمام شرح احوال و آثار و افکار از مهدی محقق. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (شرکت سهامی).
۷. _____ ۱۳۸۴. الدراسة التحلیلیة لکتاب الطب الروحانی للطیب الفیلسوف محمد بن زکری الرازی باللغة العربیة و الفارسیة و الانجلیزیة. ترجمه مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۸. ساروخانی، باقر. ۱۳۸۰. دایرةالمعارف علوم اجتماعی. تهران: کیهان.
۹. عامری، ابوالحسن. ۱۳۶۷. الإعلام بمناقب الإسلام. ترجمه احمد شریعتی، حسین منوچهری. تصحیح احمد عبدالحمید غراب. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. _____ ۱۳۷۵. «النسک العقلی و التصوّف الملی». رسائل ابوالحسن عامری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. _____ ۱۳۹۹ق. الأمد علی الأبد. ترجمه اورت روسن. بیروت: دارالکندی.
۱۲. _____ ۱۳۳۶، السعادة و الإسعاد. تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. فارابی، ابونصر. ۱۹۹۵الف. آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۱۴. _____ ۱۴۱۳ق. الاعمال الفلسفیه. بیروت: دارالمناهل.
۱۵. _____ ۱۹۹۵ب. تحویل السعادة. تصحیح بوملحم، علی، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۱۶. _____ ۱۳۷۱ق. التنبيه علی سبیل السعادة. تهران: حکمت.
۱۷. _____ ۱۹۸۸م. التعليقات. تصحیح سیدحسین موسویان، بیروت: دارالمناهل.
۱۸. _____ ۱۹۹۳م. فصول متزعه، بیروت: دارالمشرق.

۱۹. فوزی، یحیی؛ صنم‌زاده، محمود. ۱۳۹۱. «تمدن اسلامی از دیدگاه امام خمینی». فصلنامه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی. ج ۹. شماره ۹. صص ۴۰-۷.
۲۰. کندی، یعقوب بن اسحاق. ۱۹۵۰م. رسائل الکندی الفلسفیه. ابوریده، محمد عبدالهادی. قاهره: دارالفکر العربی.
۲۱. لوکاس، هنری. ۱۳۶۸. تاریخ تمدن. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: مؤسسه کیهان.
۲۲. مسکویه، ابوعلی. ۱۴۲۲ق. الهوامل و الشوامل. ترجمه سید کسروی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۳. _____ ۱۴۲۶. تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق الهلالی. تحقیق هلالی عماد. قم: طلیعه النور.
۲۴. _____ بی تا. الفوز الاصغر. بیروت: دار مکتبه الحیاة.
25. Goodman, Lenn E. 1999. Jewish and Islamic philosophy: crosspollinations in the Classic Age. New Jersey: Rutgers University Press.

