

اندیشه‌های اخلاقی ابن‌هیثم بصری

محسن جاهد*

چکیده

ابن‌هیثم ریاضیدان و فیزیکدان برجسته مسلمان علی‌رغم شهرتش در حوزه‌های مذکور دارای اندیشه‌های اخلاقی بدیعی است که می‌توان آنها را در شکل‌گیری و بسط اخلاق فلسفی در جهان اسلام موثر دانست. نوشتار حاضر مبادی تصویری و تصدیقی وی در اخلاق را واکاوی و استخراج کرده و نشان می‌دهد تکیه وی بر هریک از آنها به چه میزانی است هریک از این مبادی تا چه حد از استحکام و انسجام برخوردارند. سپس دیدگاه‌های اخلاقی وی را طرح و بررسی خواهیم کرد. در اندیشه‌های اخلاقی ابن‌هیثم گاه با توصیه‌هایی غریب و بی‌سابقه مواجه هستیم، این اندیشه‌ها وی را به ماکیاولی بسیار نزدیک می‌کند. بر این اساس در این نوشتار توصیه‌های وی با توصیه‌های ماکیاولی مقایسه شده و براساس پاره‌ای قراین، تبیینی متفاوت از تبیین‌های متعارف برای توصیه‌های ابن‌هیثم و ماکیاولی ارائه می‌گردد.

واژگان کلیدی

ابن‌هیثم، فضیلت‌گرایی، نسبت‌گرایی، مرکبانگاری، ماکیاولی.

طرح مسئله

محمد بن حسن بن هیثم (حدود ۴۳۰ - ۳۵۴) ریاضی‌دان و فیزیکدان برجسته مسلمان از اهالی بصره بود. او را بطلمیوس ثانی دانسته‌اند. وی دارای آثار فراوانی در علوم ریاضی و فیزیک است. کتاب *المناظر* که در سال ۱۵۷۲ به لاتین ترجمه شده و تأثیری بسیار بر علوم طبیعی در غرب نهاده است از آن جمله است.

Jahed.mohsen@znu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۸/۲۵

*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۲۷

کتاب او در اخلاق «تهذیب اخلاق» است. (تهامی، ۱۳۸۵: ۱ / ۳۳۰؛ الزرکلی، ۱۹۹۰: ۶ / ۳۳) ابن‌هیثم مدتی در بصره کارهای دیوانی داشته و این امر در آراء اخلاقی او تأثیرگذار بوده است. کتاب *تهذیب الاخلاق* به یحیی بن عدی، ابن‌عربی، جاحظ و حتی ثابت بن قره حرانی یا سنان بن ثابت بن قره نیز منتسب است، اما احتمال انتساب آن به یحیی بن عدی و ابن‌هیثم بیشتر است. محمد عابد الجابری در کتاب *العقل الاخلاقی العربی* با ادله‌ای چند آن را متعلق به ابن‌هیثم دانسته است. (الجابری، ۲۰۰۶: ۳۲۵ - ۳۱۵) نوشتار حاضر اندیشه‌های اخلاقی ابن‌هیثم را براساس این کتاب (ابن‌عدی) نقد و بررسی کرده است. تلقی ابن‌هیثم از معنای اخلاق و تعریف او از آن، بررسی مقصود ابن‌هیثم از بدسرشتی انسان حائز اهمیت است. این مسئله که نگاه ابن‌هیثم به قوای نفس چه تفاوتی با تلقی دیگران که با نگاه فلسفی به قوای نفس نظر داشته‌اند، دارد و همچنین آیا بسان ارسطو و دیگر علمای اخلاق از قاعده حد وسط در تبیین ردایل و فضایل بهره گرفته است یا خیر. از مهم‌ترین مباحث چالش‌برانگیز در اندیشه ابن‌هیثم رویکرد نسبی‌گرایانه به فضایل و ردایل اخلاقی، همسو بودن برخی اندیشه‌های او با ماکیاولی در توجیه برخی ردایل به‌ویژه در مورد حاکمان و رویکرد سودگرایانه در مواجهه با فضایل اخلاقی است که این مقاله عهده‌دار بررسی آنهاست.

مبادی علم اخلاق

یک. تعریف اخلاق

ابن‌هیثم اخلاق را همچون دیگر متفکران مسلمانی که در سنت اخلاق فلسفی به تالیف پرداخته‌اند، تعریف کرده است:

حالتی از احوال نفس که آدمی کارهای خویش را بدان بدون اندیشه و اختیار انجام می‌دهد. (ابن‌عدی، ۱۳۷۱: ۴۷)

این تعریف را به‌همین شکل اولین بار در «مختصر اخلاق جالینوس» می‌بینیم: «الخلق حال للنفس داعية الانسان إلي أن يفعل افعال النفس بلا روية و لا اختيار.» (جالینوس، ۱۹۸۱: ۱۹۰) این تعریفی است که ابن‌مسکویه نیز از اخلاق ارایه کرده است. (ابن‌مسکویه، ۱۴۰۵: ۲۵)

متفکران مسلمان بعدها این تعریف را حک و اصلاح کرده و از دقت بیشتری برخوردار کردند. آنها میان حال و ملکه تفاوت قایل شدند و خُلق را «ملکه» دانستند. حال کیفیت نفسانی زودگذری است که سریع‌الزوال است اما ملکه، کیفیتی پایدار و بطیء الزوال است. شجاع کسی است که کیفیت نفسانی شجاعت را به نحوی پایدار داشته باشد نه آنکه در موقعیتی خاص این ویژگی را از خود بروز دهد. ازجمله

بزرگانی که خُلق را با قید «ملکه» تعریف کرده‌اند می‌توان به قاضی عضدالدین ایجی، غیاث‌الدین دشتکی، فیض کاشانی، مولی مهدی نراقی و علامه محمدحسن قزوینی اشاره کرد. (ایجی، ۱۳۸۹: ۱۰۷ - ۸۷؛ دشتکی، ۱۳۸۶: ۲۱۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۷: ۵۹؛ النراقی، ۱۳۸۶: ۳۵؛ القزوینی، ۱۳۸۰: ۳۲)

ویژگی تعریف فوق آن است که نشان می‌دهد اخلاق فلسفی‌ای که در میان مسلمانان جریان داشته، تقریری از اخلاق فضیلت^۱ است و تقریباً تمامی ویژگی‌ها و نقاط قوت این نظریه اخلاقی را داراست. اخلاق فضیلت در دوره معاصر با مقاله کلاسیک خانم آنسکومب^۲ در سال ۱۹۵۸ تحت عنوان «فلسفه اخلاق جدید»^۳ احیا شد. پس از او متفکرانی چون مک اینتایر، فیلیپا فوت، مایکل اسلات، کریستین اسواتن، برنارد ویلیامز و مک داول در بسط و تقویت این نظریه اخلاقی کوشش‌های بسیار کردند و گروهی از آنان تقریرهای غیر ارسطویی از اخلاق فضیلت ارائه کردند.^۴ این رویکرد اخلاقی پرسش اصلی‌اش آن است که «باید چگونه آدمی باشم؟» برخلاف نظریه‌های اخلاقی جدید - همچون فایده‌گروی و وظیفه‌گروی - که پرسش اصلی‌شان آن است که «فعل اخلاقاً درست کدام است؟» از تمایزهای دیگر، آنکه اخلاق فضیلت معطوف به درون آدمی است که تعریف فوق از خُلق نیز مشعر به آن است و خود انسان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و چنانچه درون آدمی زیبا و مطلوب شود آنگاه افعال خوب به سهولت از وی سرمی‌زنند و چنین انسانی برای دیگران نیز مفید خواهد بود. درحالی‌که نظریه‌های اخلاقی جدید خصوصاً فایده‌باوری بر دیگرگروی^۵ تکیه دارند و آنچه را مربوط به خود انسان می‌شود در حیطة تدبیر^۶ قرار می‌دهند نه اخلاق.

دو. سرشت آدمی

از نگاه ابن‌هیثم اکثر انسانها بر شر و بدی سرشته‌اند و تنها تعداد کمی از آنان سرشتی نیکو دارند. (ابن عدی، ۱۳۷۱: ۴۸ و ۸۳) این دیدگاه به ماکیاولی بسیار شبیه است. (مک اینتایر، ۱۳۷۹: ۲۵۷) ابن‌هیثم بر این باور است که اکثر آدمیانی که سرشتی بد و ناپسند دارند در پنج گروه جای می‌گیرند: اول، برخی در برابر این سرشت بد و شرّ مطیع‌اند. دوم، گروهی که با نیروی اندیشه به بدی اخلاق خویش واقفند و

1. Virtue ethics.

2. G.E.M. Anscombe.

3. Modern moral philosophy.

۴. برخی از پژوهشگران حدود ۲۳ تمایز در موضوع، اصطلاحات، ماهیت هنجارها، بنیان هنجارها، روان‌شناسی اخلاق و ... میان اخلاق فضیلت و اخلاق وظیفه (فایده‌گروی و وظیفه‌گروی) قایل شده‌اند. در بسیاری از این موارد می‌توان اخلاق فضیلت را در موضع برتر نشاناند. (برای آگاهی بیشتر ر. ک: Hoof, Stan Van, understanding virtue Ethics, (Acumen, 2006, p. 7 - 48.

5. Altruism.

6. Prudence.

تلاش می‌کنند از آن دوری گزینند، سوم، افرادی که خود به بدی اخلاق خویش آگاهی ندارند اما آنگاه که دیگران آنان را آگاه کنند به‌درستی گرایش می‌یابند. چهارم، افرادی که خود از بدی اخلاقشان آگاه نیستند و اگر آگاهشان کنند، هرچند می‌خواهند از آن دوری کنند اما برایشان دشوار است، این گروه برای کسب فضایل اخلاقی باید به ریاضت‌های اخلاقی سخت بپردازند تا به‌تدریج عادات پسندیده در آنان ایجاد گردد. پنجم، کسانی که سرشت بد دارند و پس از آگاهی از سرشت بدشان، نه تنها تلاشی برای زدودن این خلق‌های ناپسند نمی‌کنند که بر اخلاق بد خود پافشاری می‌کنند. این گروه، چاره کارشان تنها زور و تهدید و کیفر است. (ابن عدی، ۱۳۷۱: ۴۹ - ۴۸)

در معنای این سخن ابن‌هیثم بدسرشتی اکثر آدمیان دو احتمال وجود دارد: یکی آنکه این سخن او وصف‌الحال مردمان روزگار اوست و او آنها را آن‌گونه یافته است. دوم آن که همه انسانها در همه روزگاران چنین‌اند. احتمال اول وجه چندانی برای مناقشه باقی نمی‌گذارد و اساساً محل یک بحث فلسفی نیست و بیشتر به جامعه‌شناسی و روان‌شناسی معاصران او مرتبط است. هرچند این احتمال که مراد ابن‌هیثم این معنا باشد بسیار ضعیف است و به‌نظر می‌آید مراد او معنای دوم است.

سه. تقسیم‌بندی سه جزئی نفس

ابن‌هیثم تقسیم‌بندی سه‌جزئی نفس آدمی به عاقله، شهویه و غضبیه - که تقسیم‌بندی ای افلاطونی است (افلاطون، ۱۳۸۶: ۲۵۷ - ۲۵۵) را می‌پذیرد و تفاوت اخلاقی آدمیان را با آن تبیین می‌کند. میزان تاثیر قوه شهوی و غضبی و میزان فرمان‌برداری آن دو، دربرابر قوه ناطقه، فضایل و رذایل نفسانی را پدید می‌آورد. چنانچه قوه غضبی و شهوی در اطاعت قوه ناطقه باشند فضایی از قبیل نیکوکاری و دادگری پدید می‌آیند و اگر قوه ناطقه، آن دو قوه دیگر را به‌حال خود رها کند تبه‌کاری و بدنهادی پدید می‌آید. (ابن عدی، ۱۳۷۱: ۵۰) او در تفاوت اخلاق آدمیان عوامل دیگری را نیز دخیل می‌داند مانند اخلاق حاکم بر محیط زندگی، مشاهدات، نزدیکان انسان، رهبران جامعه و سرمشق‌هایی که آدمی برای خود برمی‌گزیند. (همان: ۵۵) از نظر وی عوامل مذکور در جوانان و نوجوانان تاثیرگذاری بیشتری دارند.

نکته قابل ذکر آن است که برخلاف ابن‌مسکویه و بسیاری دیگر از متفکران مسلمان، ابن‌هیثم فضایل و رذایل اخلاقی را بر تقسیم‌بندی مذکور مبتنی نکرده است، هرچند در موضعی از کتابش تصریح کرده است که:

مجموع اخلاق آدمی از این سه نیرو نشئت می‌گیرد. بخشی از اخلاق، انحصار به یکی از این نیروها دارد و بخشی دیگر به دو قوه مربوط است و پاره‌ای از خوی‌های به نفوس سه‌گانه مربوط می‌گردد. (همان: ۵۰)

اما آنجا که فضایل و رذایل را برمی‌شمرد و آنها را تعریف می‌کند، از اینکه کدامیک از این فضایل و

ردایل به کدامیک از قوای سه‌گانه مربوطاند سخنی به‌میان نمی‌آورد و اساساً سیاق سخن او نیز نشان نمی‌دهد که به این امر توجهی دارد. عدم ابتدای فضایل و ردایل بر قوای سه‌گانه سبب شده است میان قوای مذکور و فضایل و ردایل اخلاقی‌ای که در نظام اخلاقی او وجود دارد گسست به‌وجود آید؛ به‌عبارت دیگر، علی‌القاعده فضایل و ردایل اخلاقی باید در نفس آدمی و قوای آن مستقر باشند. ابن‌مسکویه در ابتدای هریک از فضایل و ردایل اصلی و فرعی بر قوای سه‌گانه به‌نحوی منطقی و قاعده‌مند عمل کرده است. او حکمت و فضایل فرعی تحت آن را به قوه عاقله نسبت داده، عفت و فضایل فرعی تحت آن را به قوه شهویه، و شجاعت و فضایل فرعی تحت آن را به قوه غضبیه منتسب کرده است. این امر موجب شده هریک از فضایل درجای طبیعی خود قرارگیرند و به‌همین ترتیب در مورد ردایل اخلاقی هم این‌گونه عمل کرده است. (الغزالی، ۲۰۰۱: ۱۱۸ - ۹۹؛ طوسی، ۱۳۸۵: ۱۳۰ - ۱۰۸؛ النراقی، ۱۳۸۶: ۸۶ - ۷۵؛ القزوی، ۱۳۸۰: ۶۵ - ۵۲) از مزایای این کار آن است که تعریف و تنسیق فضایل و ردایل آسان‌تر می‌شود و نیز باسهولت بیشتری می‌توان دریافت که کدامیک از فضایل نسبت به بقیه حکومت و برتری دارند، زیرا در مکتب اخلاق فلسفی قوه عاقله بر دو قوه دیگر حکومت دارد. اما این امر در ابن‌هیثم دیده نمی‌شود، او بیست فضیلت و بیست ردیلت مقابل هریک از آنها را به‌ترتیب برمی‌شمرد و جایگاه آنها را در نفس آدمی معلوم نمی‌کند. (در این باره در ادامه بیشتر سخن خواهیم گفت)

چهار. تعریف انسان کامل

ابن‌هیثم انسان کامل [= الانسان التام] را چنین توصیف کرده است:

انسان کامل کسی است که فضیلتی از وی فوت نشود و ردیلتی او را زشت جلوه ندهد و آدمیانی که بدین پایگاه برسند بسیار اندکند و چون آدمی بدین منزلت دست یافت، به فرشتگان ماننده‌تر از آدمیان است زیرا آدمی به انواع منقصت‌ها آلوده است. (ابن‌عدی، ۱۳۷۱: ۸۳)

از نظر وی، از آنجا که سرشت آدمی بر بدی است دستیابی به کمال انسانیت بسیار دشوار است، اما امکان آن هست که انسان به چنین مقامی نایل شود. یکی از راه‌های دستیابی به چنان مقامی هرچند دشوار آن است که نهایت همت خویش را مصروف علوم حقیقی نماید و تلاش کند واقعیات امور موجود و علل آنها را دریابد و در غایت آفرینش اندیشه کند و پیوسته مقاصدی بالاتر را در شناخت عالم درنظر داشته باشد. از دیگر توصیه‌های او برای رسیدن به مقام کمال انسانیت آن است که خواندن کتاب‌های اخلاق و تدبر در آثار اخلاق و سیاست را شعار شب و روز خود قرار دهد و همواره با دانشمندان و حکما و اهل وقار و پاکان همنشینی کند. (همان: ۸۴)

پنج. قاعده حدّ وسط

ابن‌هیثم تنها در تعریف دو فضیلت از فضایل بیست‌گانه به پرهیز از افراط و تفریط استناد جسته است. یکی در تعریف عفت و دیگری در تعریف دادگری. او در تعریف عفت آورده است:

خویشتنداری از شهوات و واداشتن نفس بر اکتفای بدانچه جسم را آرام بخشیده، تندرستی را نگاه داشته، از زیاده‌روی و یا کوتاهی در برخورداری از کلیه لذات پرهیز نماید و همواره میانه‌روی را شعار خویش ساخته، در کاربرد شهوات تا بدانجا که پسندیده است و خشنودی خاطر وی را هم فراهم سازد، اقتصار ورزد. (همان: ۵۷)

آنگاه که رذیلت مقابل آنرا ذکر می‌کند، تنها به «فجور» اشاره می‌کند که استغراق و زیاده‌روی در شهوات، و لذت‌پرستی و خوی‌گری به آن است و از تفریط آن سخنی به‌میان نمی‌آورد. (همان: ۶۳) ابن‌هیثم درباره دادگری می‌گوید:

و آن میزان ضروری برای اعتدال و راستی و رعایت برابری است و آن کاربرد هرچیز از راه درست آن در مکان و زمان خویش و به‌اندازه لازم بدون افراط و تفریط و یا تقدیم و تأخیر در کارهاست. (همان)

او و رذیلتی را که درمقابل آن قرار می‌گیرد «ستم روا داشتن (جور)» معرفی می‌کند و می‌گوید:

«عبارت از بیرون رفتن از حدّ اعتدال خواه افراط باشد یا تفریط در همه کارهاست». (همان: ۶۸)

از مطالب فوق برمی‌آید که ابن‌هیثم قاعده حدّ وسط ارسطو را اجمالاً می‌پذیرد، اما تکیه زیادی بر آن نمی‌کند و به شکلی قاعده‌مند در تعریف فضایل و رذایل از آن بهره نمی‌گیرد. این حقیقت آنگاه آشکارتر می‌شود که توجه کنیم که او در مقابل هریک از فضایل بیست‌گانه‌اش تنها یک رذیلت در مجموع بیست رذیلت ذکر می‌کند، درحالی‌که بزرگانی چون ابن‌مسکویه، ایجی و نراقی در مقابل هریک از فضایل اصلی، دو رذیلت ناشی از افراط و تفریط را ذکر کرده‌اند. نحوه به‌کارگیری این قاعده توسط ابن‌هیثم آن هم در موضعی اندک حکایت از عدم انسجام اندیشه او در این خصوص دارد زیرا چنانچه این قاعده قاعده‌ای درست است، لازم است در همه موارد از آن استفاده شود و چنانچه نادرست است در هیچ موضعی نباید از آن بهره‌گرفت و چنانچه در پاره‌ای مواضع می‌توان از آن بهره‌گرفت و در پاره‌ای دیگر نه، لازم است معیار این امر روشن شود، اما ابن‌هیثم این امر را وانهاده است و درباره آن بحثی نکرده است. هرچند ممکن است بتوان معیار او را در آثار و روش اخلاقی‌اش جستجو کرد.

متفکران مسلمان - ظاهراً اولین بار خواجه طوسی و بعدها عضدالدین ایجی - خللی را در این قاعده دریافته‌اند، لذا برای ترمیم قاعده، مفهوم دیگری را تحت عنوان «ردائت» در کنار افراط و تفریط قرار

داده‌اند. پس از آنان، غیاث‌الدین منصور دشتکی، محسن فانی کشمیری، مولی مهدی نراقی و محمد حسن قزوینی مفهوم «ردائت» را در مباحث خود وارد کرده‌اند. (طوسی، ۱۳۸۵: ۱۶۹ - ۱۶۸؛ ایجی، ۱۳۸۹: ۹۳؛ دشتکی، ۱۳۸۶: ۲۴۵؛ فانی کشمیری، ۱۳۶۱: ۳۷؛ النراقی، ۱۳۸۶: ۱۰۴ - ۱۰۳؛ القزوینی، ۱۳۸۰: ۷۸) این گروه از متفکران مسلمان، ردیلت را یا مربوط به کمیت دانسته‌اند که افراط یا تفریط در یکی از قواست و یا مربوط به کیفیت دانسته‌اند که همان مفهوم ردائت است. به‌عنوان مثال چنانچه شخصی خود را به‌خطر اندازد و بی‌پروایی کند دچار افراط در قوه غضبیه شده است و چنانچه از اقدام‌های معقول پرهیز کند دچار تفریط شده است، اما چنانچه از افراط و تفریط در این قوه دور باشد اما به‌خاطر ریا و خودنمایی اعمال شجاعانه را انجام دهد کیفیت عملش مبتلا به پستی شده است و عملی رذله از وی سرزده است. شخص را زمانی می‌توان شجاع دانست که عملش از افراط و تفریط و نیز ردائت خالی باشد. طرح مفهوم ردائت در واقع نقدی ضمنی بر قاعده حدّ وسط ارسطو است و طراحان این مفهوم درصدد آن بوده‌اند که این قاعده را با ضمیمه این مفهوم کامل کنند. چنانچه ابن‌هیثم نیز این قاعده را ناکافی یا خطا می‌دانست، می‌باید موضعی روشن در قبال آن اخذ می‌کرد، اما وی صرفاً با استفاده گزینشی از این قاعده از آن عبور کرده است.

شش. اصل سود و زیان

ابن‌هیثم در تبیین فضایل و ردایل اخلاقی بارها از اصل سود و زیان بهره‌گرفته است. به‌عنوان مثال درباره فضیلت «وفا» می‌نویسد: «این خصلت از خصایل پسندیده‌ای است که سود آن به همه مردمان می‌رسد.» (ابن‌عدی، ۱۳۷۱: ۶۰) درباره فضیلت «راست‌گفتاری» می‌نویسد: «و آن خیردادن از واقعیت امور و این خوی تا بدانجا پسندیده است که به زیان فاحشی نینجامد.» (همان) و در موضعی دیگر می‌گوید:

به همین ترتیب دیگر عادات ناخوشایندِ نفس ناطقه را نیز می‌بینم که ناشایسته و ناسودمند است، چون حسد، کینه‌توزی و بدطینتی و نظایر آن، نه تنها صاحبش را سودی نمی‌رساند بلکه زیانبار نیز خواهد بود. (همان: ۸۱)

ابن‌هیثم درباره عواقب بدسرشتی آورده است:

از این‌رو کسی که بدی و بدسرشتی را پیشه‌سازد، دچار نکبت خواهد شد و بیش از آنچه سودی در این راه برد، زیان خواهد برد و چون آدمی به محاسبه نفس خویش پرداخت و تمیز و اندیشه خود را به‌کار گرفت خواهد دانست که زیان خوی‌های ناپسند به‌مراتب بیش از سود آنهاست. (همان: ۸۲)

در بند یک اشاره شد که اندیشه‌های اخلاقی ابن‌هیثم و اساساً اخلاق فلسفی در جهان اسلام ذیل اخلاق فضیلت جای می‌گیرد. اکنون پرسش آن است که با تأکیدی که ابن‌هیثم بر اصل سود و زیان دارد، آیا نباید او را فایده‌گرا^۱ دانست؟ اگر پاسخ مثبت است چگونه با فضیلت‌گرا بودن او قابل جمع است؟ در پاسخ باید گفت هرکس بر سود و زیان تکیه کند لزوماً فایده‌گرا نیست چراکه فایده‌گراها برای سنجش افعال درست و نادرست تنها یک معیار را می‌پذیرند و آن سود و زیان است این درحالی است که ابن‌هیثم به معیارهایی دیگر نیز قایل است اما حتی اگر ابن‌هیثم را فایده‌گرا بدانیم، این محال و ممتنع نیست که با فضیلت‌گرایی جمع شود. برخی از فیلسوفان اخلاق معتقدند اساساً اخلاق فضیلت را باید به‌عنوان نظریه‌ای مکمل در نظر گرفت و نباید آن را نظریه‌ای مستقل در کنار دیگر نظریات اخلاقی چون فایده‌باوری یا وظیفه‌گرایی دانست بلکه این نظریه، فایده‌باوری یا وظیفه‌گرایی را کامل می‌کند. (ریچلز، ۱۳۸۷: ۲۶۴ - ۲۶۳) برخی دیگر از این فیلسوفان، فضایل را منش‌ها و ویژگی‌هایی شخصیتی می‌دانند که به شکلی نظام‌مند نتایجی خوب به‌بار می‌آورند. (Driver, 2003: 63 - 83)

مباحث اخلاقی

یک. فضایل و رذایل اخلاقی

ابن‌هیثم برخلاف غالب متفکران مسلمان حوزه اخلاق فلسفی، مانند مسکویه، محقق طوسی و نراقی، فضایل اخلاقی را به اصلی و فرعی تقسیم نکرده و نیز همانطور که پیش‌تر ذکر شد اساساً فضایل و رذایل را بر قوای سه‌گانه نفس آدمی نیز مبتنی نکرده است. او فهرستی بیست‌گانه از فضایل و رذایل را در مقابل یکدیگر ذکر کرده است. اکنون این فضایل را با تعریفی مختصر خواهیم آورد: (ابن‌عدی، ۱۳۷۱: ۶۳ - ۵۷)

۱. عفت: خویشتنداری از شهوات.
۲. خرسندی: اکتفا بر کفاف و رها کردن آزمندی در کسب مال و ترک جاه‌طلبی.
۳. خویشتن‌داری: نگاهداری نفس از سبک‌سری و خودداری از شوخی‌های ناپسند و پرهیز از هم‌نشینی با اهل هزل و حضور نیافتن در مجالس ایشان.
۴. بردباری: ترک انتقام با وجود قدرت بر تلافی.
۵. وقار: پرهیز از هرزه و بی‌هوده‌گویی و خودداری از کاربرد اشاره در موارد غیرضرور و مراعات متانت.
۶. دوستی: محبتی معتدل که حاصل پیروی از شهوت نباشد.
۷. مهربانی: خویی است آمیخته از دوستی و اشفاق.

1. Utilitarian.

۸. وفا: وفای به عهد است هرچند در عقد پیمان به او ستمی شده باشد.
 ۹. ادای امانت: شامل مال، آبرو و ناموس مردم است.
 ۱۰. رازداری: ترکیبی از وقار و ادای امانت است، زیرا پرگویی موجب آشکار شدن اسرار مردم می‌شود و از سویی رازهای مردم نیز امانت است و نباید آنها را فاش کرد.
 ۱۱. فروتنی: ترک ریاست‌طلبی و شهرت‌طلبی و ناپسند داشتن بزرگداشت خویش.
 ۱۲. خوشرویی: شادمانی آدمی از رفتار و کردار برادران و دوستان و لبخند در دیدار و برخورد با ایشان.
 ۱۳. راست‌گفتاری: خبر دادن از واقعیت امور تا جایی که به زبان فاحشی نینجامد.
 ۱۴. خوش‌نیتی: پندار نیک به همه مردم و ترک فرومایگی و حيله‌گری.
 ۱۵. بخشندگی: بخشش مال است بدون خواهش و سزاواری کسی که به او بخشیده می‌شود.
 ۱۶. شجاعت: اقدام به امور مکروه و خطر کردن به هنگام ضرورت.
 ۱۷. رقابت: کشمکش در همانندی با دیگران و تلاش در پیشرفت به درجاتی برتر.
 ۱۸. شکیبایی در سختی‌ها: این خصلت ترکیبی از وقار و شجاعت است.
 ۱۹. بلندهمتی: خوارداشتن چیزی که والا نیست و تلاش برای رسیدن به پایگاه‌های بلند.
 ۲۰. دادگری: کاربرد هرچیز از راه درست آن در مکان و زمان خویش و پرهیز از افراط و تفریط.
- رذایل اخلاقی، همان رذایلی هستند که در مقابل هریک از فضایل بیست‌گانه فوق قرار می‌گیرند و معنای هریک از آنها از دانستن معنای فضیلتی که در مقابل آنهاست آشکار می‌شود (همان: ۶۸ - ۶۳):
۱. فجور؛ ۲. آزمندی؛ ۳. شوخ‌چشمی؛ ۴. سبک‌سری؛ ۵. دریدگی؛ ۶. عشق؛ ۷. قساوت؛ ۸. غدر / فریبکاری؛ ۹. خیانت؛ ۱۰. فاش کردن سر؛ ۱۱. خودپسندی؛ ۱۲. ترش‌رویی؛ ۱۳. دروغ‌گویی؛ ۱۴. بدسرشتی؛ ۱۵. بخل؛ ۱۶. ترس؛ ۱۷. رشک بردن؛ ۱۸. بی‌تابی در برابر ناملايمات؛ ۱۹. دون‌همتی؛ ۲۰. ستم رواداشتن.
- نکاتی درباره فهرست و تعریف فضایل و رذایل مطرح شده توسط ابن‌هیثم قابل توجه است:
۱. ابن‌هیثم همانطور که پیشتر گفته شد فضایل و رذایل را بر قوای سه‌گانه نفس مبتنی نکرده و دقیقاً بیان نکرده است که کدامیک از فضایل و رذایل بیست‌گانه‌اش بر کدامیک از قوای سه‌گانه نفس مبتنی‌اند، برخلاف غالب متفکران مسلمان از جمله ابن‌مسکویه و تابعان او که چنین کرده‌اند. ابتدا و انتساب فضایل و رذایل به قوای نفس از این مزیت برخوردار است که آنها را در جایگاهی منطقی‌تر می‌نشانند و در نتیجه تعریف، شناسایی و احیاناً تقویت فضایل یا معالجه رذیلت‌هایی را که در مقابلشان قرار می‌گیرد، آسان‌تر می‌کند، به‌عنوان مثال چنانچه بدانیم رذیلتی متعلق به قوه عاقله است برای معالجه آن می‌توان توصیه کرد که شخص دچار آن رذیلت، قوه عاقله‌اش را تقویت کند و به معارف درست و حقیقی بپردازد.

۲. ابن‌هیثم پاره‌ای از فضایل و ردایل را مرکب از فضایل و ردایلی دیگر دانسته است. جدول زیر فضایل و ردایل مرکب و اجزای تشکیل دهنده آنها را از نظر وی نشان می‌دهد:

ردیف	فضیلت مرکب	مرکب از		ردیلت مرکب	مرکب از	
		فضیلت	فضیلت		ردیلت	فضیلت / ردیلت
۱	رازداری	وقار	ادای امانت	قساوت ^۱	کینه‌توزی	شجاعت
۲	شکیبایی	وقار	شجاعت	فاش کردن راز	پرده‌ری	خیانت
۳	-	-	-	ترش‌رویی	خودبینی	تندخویی
۴	-	-	-	بی‌تابی در برابر ناملايمات	پرده‌ری	بزدلی

مرکب‌انگاری فضایل و ردایل و یافتن اجزای تشکیل دهنده آنها، چنانچه به شکلی روشمند انجام شود، می‌تواند در ارایه تعریفی دقیق از فضایل و ردایل و ساماندهی آنها نقشی مهم ایفا نماید. اگر ابن‌هیثم به‌عنوان مثال تمام فضایل و ردایل را به چند فضیلت یا ردیلت پایه (اصلی) باز می‌گرداند^۲ و همه آنها را با آن چند فضیلت و ردیلت پایه (اصلی) تعریف می‌کرد، عناصر کمی در تعریف فضایل و ردایل وارد می‌شدند، در نتیجه تعاریف هم دقیق‌تر می‌شدند و هم سامان بهتری می‌گرفتند روش مذکور، روشی است که ابن‌حزم اندلسی (م. ۴۵۶) تا حد زیادی در آن موفق بوده است. او فضایل و ردایل را به اصلی و فرعی تقسیم کرده و تمام فضایل و ردایل فرعی را که تعداد آنها بسیار است بر اساس با فضایل و ردایل اصلی تعریف کرده است. به عبارت دیگر، آنها را مرکب از فضایل و ردایل اصلی دانسته است. از نظر وی فضایل اصلی عبارتند از: عدل، فهم، نجدة (شجاعت) و بخشندگی. به‌عنوان مثال فضیلت «صدق» مرکب از عدل و نجدة و فضیلت «قناعت» مرکب از عدل و بخشندگی است. (ابن‌حزم، ۱۹۶۱: ۵۸ - ۵۷)

به هر روی، هرچند ابن‌هیثم با نشان دادن اجزای تشکیل دهنده تعدادی اندک از فضایل و ردایل، آنها را تنسیق کرده است اما در نهایت در این کار ناکام می‌ماند و نظامی کامل و کارآمد برای دسته‌بندی و تعریف فضایل و ردایل ارایه نمی‌کند.

دو. فضایل و ردایل نسبی

ابن‌هیثم پاره‌ای از افعال و خوی‌ها را در گروه‌هایی از مردم پسندیده و فضیلت می‌داند و در گروه‌هایی دیگر ناپسند و ردیلت قلمداد کرده است، اکنون به پاره‌ای از آنها خواهیم پرداخت:

۱. همانطور که ملاحظه می‌شود قساوت مرکب از یک ردیلت و یک فضیلت است.
۲. تقسیم‌بندی فضایل به اصلی و فرعی از ابن مسکویه آغاز می‌شود و پس از او تا متأخرانی چون مولی مهدی نراقی و محمد حسن قزوینی ادامه یافته است. اما اینکه آیا مرکب‌انگاری فضایل و ردایل لزوماً به بحث اصلی فرعی‌انگاری فضایل و ردایل بازمی‌گردد یا نه، بحثی دیگر است.

۱. خرسندی و آزمندی

خرسندی از نگاه ابن‌هیثم برای میان‌مایگان و فروتران پسندیده است، اما در فرمانروایان، بزرگان و صاحب‌منصبان فضیلت محسوب نمی‌شود. (ابن‌عدی، ۱۳۷۱: ۵۷) او در بحث از آزمندی که ردیلت مقابل خرسندی است و آن را خواستن مال فراوان و تلاش برای دستیابی به آن به هر کیفیت حتی از راه‌های ناپسند و دشمنی ورزیدن با دیگران معرفی می‌کند، آن را برای عموم مردم ردیلت محسوب می‌کند، اما برای پادشاهان ناپسند نمی‌داند و در تعلیل این امر می‌گوید:

مال و منال و ظواهر دنیوی پادشاهان را بر اریکه قدرت نگه می‌دارد و ترس آنان را در دل مردم، یاران، دشمنان و مخالفانشان می‌انگیزد. (همان: ۶۴ - ۶۳)

۲. خوش‌بینی و بدسرشتی

خوش‌بینی در همه مردم پسندیده است اما در فرمانروایان شایسته نیست که پیوسته به آن متخلق باشند زیرا فرمانروایی جز در سایه ترفند، فریب و حيله با دشمنان میسر نیست. (همان: ۶۱) ردیلت مقابل آن «بدسرشتی» است که ابن‌هیثم آن را برای فرمانروایان ردیلت نمی‌داند. وی بدسرشتی را «بدخواهی درونی برای دیگران و تظاهر به خیرخواهی و فریبکاری و مکر و خدعه در رفتار با مردمان» (همان: ۶۷) معرفی می‌کند. البته او بدسرشتی و عدم پایبندی به نیک سرشتی را صرفاً درباره دشمنان روا می‌دارد. (همان)

۳. زیور پرستی

ابن‌هیثم بر این باور است که زیورپرستی «خود آرایی ظاهری و توجه بی‌اندازه به مرکوب و وسایل زندگانی و تعدد خدمتکاران و اطرافیان است.» (همان: ۶۹) بهتر بود ابن‌هیثم این خصلت را از فروع آزمندی محسوب و مباحث مربوط به آن را همانجا (تحت بند ۱) طرح می‌کرد. به هر روی، او این خصلت را نیز برای تارکان دنیا، پارسایان، پیران، دانشوران به‌ویژه خطیبان، واعظان و سران شهرها زشت و ناپسند می‌داند، اما برای فرمانروایان، بزرگان، ندیمان جوان، ثروتمندان و زنان ناپسند نمی‌داند. (همان)

۴. صله بر مدیحه‌گویی

این عمل نیز از نظر وی برای سران و فرمانروایان پسندیده است و در تعلیل آن می‌گوید زیرا موجب ستایش دیگران از آنان می‌گردد و برای آنها نام نیک به ارمغان می‌آورد. اما مدیحه‌سرایی مدیحه‌گویان نباید در حضور فرمانروایان باشد، زیرا چاپلوسی است و از آنجا که چاپلوسی از مقوله فریبکاری است عملی زشت است، ولی صله دادن فرودستان ناپسند است. (همان: ۷۰ - ۶۹)

۵. پارسایی

ابن هیثم پارسایی را بی‌میلی به دارایی و اندوختن مال می‌داند و این کار را سزاوار پادشاهان و بزرگان نمی‌داند، اما برای دانشمندان، بزرگان دین، خطیبان و واعظان عملی پسندیده تلقی نمی‌کند. به نظر می‌آید اگر او این بند را نیز تحت بند (۱) می‌آورد مناسب‌تر بود، زیرا مفاد این بند تفاوت چندانی با مفاد «خرسندی» ندارد.

درباره مطالب این قسمت نکات زیر قابل ذکر است:

نخست؛ نوعی نسبت‌گرایی اخلاقی به‌وضوح در اندیشه‌های ابن‌هیثم به چشم می‌خورد. برخی صاحب‌نظران بر این باورند که نسبت‌گرایی اخلاقی در سه سطح قابل طرح است: ۱. نسبت‌گرایی در ارزش‌های اصلی اخلاق؛^۲ ۲. نسبت‌گرایی در ارزش‌های فرعی اخلاق؛^۳ ۳. نسبت‌گرایی در رفتار.^۴ (Hinman, 2003: 40 - 42) می‌توان ارزش‌های اصلی اخلاق را اموری همچون ناپسندی قتل انسان‌های بی‌گناه یا آزار دادن آنها و یا ضرر وارد کردن به آنها دانست و ارزش‌هایی همچون راستگویی را فرعی تلقی کرد. به نظر می‌آید وجه تمایز ارزش‌های اصلی و فرعی را بتوان در این دانست که ارزش‌های فرعی قابل تحویل و ارجاع به ارزش‌های اصلی هستند. به عبارت دیگری ارزش‌های فرعی را متعلق وصف خوب یا بد اخلاقی می‌کند، ویژگی خود این نوع از ارزش‌ها نیست بلکه در واقع ارزشی دیگر (ارزشی اصلی) که در پس آنهاست، متعلق و سبب حکم اخلاقی است، مثلاً حکم دروغ‌گویی را می‌توان فرعی تلقی کرد، یعنی دروغ فی حدّ نفسه نه خوب است و نه بد، اما از آنجا که علی‌القاعده دروغ‌گویی به انسان‌ها ضرر می‌رساند - و نفی ضرر رسانی به انسان‌ها جزو ارزش‌های اصلی است - در اکثر موارد دروغ‌گویی عملی ناپسند است اما در مواردی که دروغ‌گفتن به مصالح آدمیان باشد جایز بلکه واجب است. البته باید توجه کرد که برخی از علمای دین بر اساس مبانی دینی برخی از فضایل و ردائیل را ذاتاً و فی حدّ نفسه دارای اثر وضعی و متعلق خوب یا بد می‌دانند و مثلاً نفس دروغ‌گویی را بد می‌دانند مگر اینکه مصلحتی که خود دین بر آن صحنه گذاشته مبتنی بر مصالح عالیه، آن را تخصیص زند. از همین روی ارزش‌های فرعی اخلاقی بسته به اینکه چه ارزش‌های اصلی‌ای را تامین کنند یا از بین ببرند، خوب یا بد خواهند بود و این به معنای نسبی بودن آنهاست. اما ارزش‌های اصلی مشمول چنین حکمی نمی‌شوند و در تمام شرایط یا خوب‌اند یا بد، و این به معنای اطلاق آنهاست. در خصوص «رفتار»ها نیز این نکته قابل ذکر است که آنها اساساً از محل بحث خارج‌اند و شکی نیست که نسبی‌اند؛ به عنوان مثال نحوه رفتار ما

1. Fundamental values.
2. Peripheral values.
3. Behavior.

در احترام گزاردن به میهمان حتی در شهرهای مختلف یک کشور چه رسد به کشورهای مختلف متفاوت است اما نمی‌توان تفاوت و نسبییت رفتارها را به معنای نسبییت احکام اخلاقی دانست.

نسبییت‌گرایی اخلاقی مورد نظر ابن‌هیثم را می‌توان در سطح ارزش‌های فرعی جاری و ساری دانست و به نظر می‌آید وی به نسبییت‌گرایی در سطح ارزش‌های اصلی قایل نیست و تنها پاره‌ای از ارزش‌های فرعی را نسبی می‌داند. در ادامه بحث در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

دوم؛ اندیشه‌های ابن‌هیثم بر اساس برخی مباحث ذکر شده شباهت بسیاری به اندیشه‌های نیکولو ماکیاولی (۱۵۲۷ - ۱۴۶۹) نشان می‌دهد. ماکیاولی بر این باور است که فرمانروا باید در حکومت‌داری دست از خیال و آرمان‌پردازی بردارد. از نگاه او، از آنجا که آدمیان عموماً پرهیزکار نیستند، چنانچه شه‌ریار بخواهد پرهیزکار باشد دولت‌ش دوام نخواهد یافت؛ لذا لازم است شیوه‌های ناپرهیزکاری را بیاموزد تا هرگاه نیاز باشد، از آنها بهره‌گیرد. (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۱۳۳)

توصیه‌های او به شه‌ریاران را می‌توان در سه موضوع خلاصه کرد: الف) زیرکی، تزویر و ریا بورزند. ب) از زور استفاده کنند. ج) نقض پیمان کنند. او در تبیین توصیه‌های خود معتقد است:

شه‌ریار ... می‌باید هم شیوه روباه را به‌کار بندد و هم شیوه شیر را، زیرا شیر از دام‌ها نتواند گریخت و روباه از چنگال گرگان. از این‌رو، روباه می‌باید بود و دام‌ها را شناخت، و شیر می‌باید بود و گرگ‌ها را رماند. آنان که تنها شیوه شیر را درپیش می‌گیرند، از این نکته بی‌خبراند. از این‌رو، فرمانروای زیرک پای‌بند پیمان خویش نتواند بود و نمی‌باید بود آنگاه که به زیان اوست و دیگر دلیلی برای پایبندی به آن درمیان نیست. اگر مردمان همگی نیک می‌بودند، این حکمی شایسته نمی‌بود ... اما می‌باید دانست که چگونه ظاهرآرایی می‌باید کرد و با زیرکی دست به کار نیرنگ و ریا شد. (همان: ۱۴۹)

ماکیاولی اصرار دارد که نرم‌دل بودن، درست پیمان بودن، مردم‌دوست بودن، دیندار بودن و درست‌کردار بودن برای فرمانروا خوب است اما او باید چنانچه ضرورت اقتضا کرد بتواند خلاف اوصاف فوق را از خود بروز دهد. (همان)

ماکیاولی معتقد است پاره‌ای از خوی‌ها در آدمیان به‌نظر می‌رسد که فضیلت‌اند اما به‌کار بستن آنها موجب نابودی می‌شود و پاره‌ای دیگر از خوی‌ها رذیلت به‌نظر می‌آیند اما ایمنی و کامروایی به‌بار می‌آورند. (همان: ۱۳۵) کوئنتین اسکینر در تحلیل این سخن ماکیاولی می‌نویسد:

ماکیاولی می‌گوید مطمئن نیست که آیا می‌توان به‌معنای صحیح گفت که صفاتی که نیک به‌شمار می‌روند و با این‌همه اسباب تباهی می‌شوند، واقعاً مستحق نام فضیلت

هستند یا نه. ولی چون می‌توانند سبب نابودی شوند، او ترجیح می‌دهد بگوید که چنین صفات «مانند فضایل به‌نظر می‌رسند»؛ و چون صفات ضدشان به احتمال قوی «ایمنی و بهروزی» به ارمغان می‌آورند، باز او ترجیح می‌دهد بگوید که صفات اخیر «مانند» رذایل به‌نظر می‌آیند. (اسکینر، ۱۳۸۷: ۸۷ - ۸۶)

همانطور که ملاحظه شد توصیه‌های ماکیاولی و ابن‌هیثم در پاره‌ای از موارد با یکدیگر مشابهت زیادی دارد به‌خصوص بند [الف] از توصیه‌های ماکیاولی، و بند ۲ از قسمت [۳] از توصیه‌های ابن‌هیثم را تقریباً می‌توان یکی دانست.

آیا همانطور که شهرت یافته است توصیه‌های ماکیاولی، توصیه‌هایی غیراخلاقی است و ماکیاولی به لحاظ روحی مظهر شرارت و شرّ اخلاقی در حوزه سیاست است؟ درسوی دیگر، چگونه است که ابن‌هیثم در کتابی که عنوانش «تهذیب‌الاخلاق» است چنین دستورالعمل‌هایی ارائه می‌دهد و از حاکمان و فرمانروایان می‌خواهد آزمند، بدسرشت و زیورپرست باشند؟ به‌نظر می‌آید در پس این توصیه‌ها و دستورالعمل‌های به‌ظاهر ضداخلاقی، ارزش‌های عمیق‌تر و بنیادین قرارداشته باشد. در جریان سقوط و طلوع دولت‌ها بسیاری از ارزش‌ها نادیده انگاشته می‌شوند، امنیت جانی و مالی آدمیان که از بزرگترین ارزش‌ها - شاید از بزرگترین ارزش‌های اخلاقی - است به‌خطر می‌افتد، این درحالی است که دولت‌های رفته و دولت‌های آمده در نحوه حکومت و رفاهی که برای شهروندان فراهم می‌کنند تفاوت چشمگیری ندارند و سقوط آنها تنها گروهی را به نابودی می‌کشاند. بنابراین، باقی ماندن و دوام دولت‌ها از نظر ابن‌هیثم و ماکیاولی امری مطلوب است، چراکه «امنیت» را - که از ارزش‌های اصلی اخلاق است - در پناه خود حفظ می‌کند. توصیه‌های ابن‌هیثم به آزمندی، بدسرشتی و زیورپرستی پادشاهان را باید در جهت حفظ امنیت توجیه کرد و الاً اگر صرف ریاست‌طلبی باشد، او خود، آن را نامشروع دانسته است و تصریح کرده است که این قبیل اعمال صاحبش را در ورطه هلاکت و رهگذر نابودی قرار می‌دهد. (ابن‌عدی، ۱۳۷۱: ۵۳) ماکیاولی نیز اعمالی همچون کشتن هموطنان، خیانت به دوستان، نداشتن حیثیت و شرافت، عاری بودن از رحم و مروت و مذهب را هرچند اسبابی برای رسیدن به مقامات عالی باشند، اوصافی غیرممدوح و غیراخلاقی می‌داند. (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۹۶) بنابراین به‌نظر می‌رسد توصیه‌های ابن‌هیثم به آزمندی و بدسرشتی و توصیه‌های ماکیاولی به تزویر و پیمان‌شکنی را نباید در جهت ترویج ددمنشی و درنده‌خویی در حاکمان و شهریان تلقی کرد، بلکه دغدغه آنها را در پس این توصیه‌ها باید حفظ امری متعالی دانست و آن حفظ امنیت جانی و مالی آدمیان - که از ارزش‌های اصلی اخلاق اند - به تبع حفظ حکومت‌هاست. این برداشت از اندیشه‌های ماکیاولی و ابن‌هیثم را تجربیات شخصی آن دو

تقویت می‌کند. هم ماکیاولی و هم ابن‌هیثم مناصب حکومتی و دیوانی داشته‌اند و این امر درک بهتری درباره تبعات سقوط دولت‌ها به آنها می‌داده است.

البته این نکته حائز اهمیت است که آیا واقعاً آموزه‌های دینی به‌ویژه سیره و روش پیامبر ﷺ و حکومت امیرالمؤمنین این تلقی از ارزش‌های اخلاقی را ارزش می‌دانند یا خیر؛ بدین‌صورت که حاکم برخی از اوصافی را که برای دیگران مذموم است در خود نهادینه کرده و آنها را فضیلت تلقی کند؛ از متون دینی به‌ویژه دین اسلام و سیره و روش معصومان برمی‌آید که نگاه ایشان متفاوت از نگاهی است که امثال ماکیاولی دارند و اگر ابن‌هیثم نیز چنین اندیشه‌ای را در دل می‌پروراند، نیز باید با تأمل در دیدگاه او نگریست و اندیشید!

نتیجه

از مباحث پیشین این نتایج حاصل می‌آید:

یک. ابن‌هیثم در سنت اخلاقی «اخلاق فضیلت» جای می‌گیرد. وی در این خصوص، ادامه دهنده سنتی اخلاقی است که در یونان و روم جریان داشته و پاره‌ای از آموزه‌های خود را از آنان اخذ کرده است و البته از خود نیز ابتکاراتی مهم نشان می‌دهد، تا آنجا که می‌توان مدعی شد او نسبت به کندی و فارابی در حوزه اخلاق از استقلال بیشتری نسبت به اخذ اندیشه‌های یونانی برخوردار است و اندیشه‌های یونانی در آراء وی کمتر بازتاب داشته است.

وی در آرایه اندیشه‌های اخلاقی خود از آموزه‌های اسلامی بهره‌ای نمی‌گیرد و نظام اخلاقی وی را باید متعلق به دوره‌ای دانست که هنوز آموزه‌های اسلامی، متفکران مسلمان را چندان تحت تاثیر قرار نداده است. دو. پاره‌ای از اندیشه‌های او، به‌نوعی از نسبی‌گرایی اخلاقی نزدیک می‌شود اما نسبی‌گرایی اخلاقی او تنها در ارزش‌های فرعی است نه ارزش‌های اصلی و اتفاقاً محل نزاع نسبی‌گرایان اخلاقی و مطلق‌گرایان اخلاقی همین نوع از ارزش‌ها ارزش‌های اصلی است، لذا نمی‌توان به‌معنای دقیق کلمه ابن‌هیثم را به‌خاطر توصیه‌های مذکور نسبی‌گرای اخلاقی دانست.

سه. پاره‌ای از اندیشه‌های او، مشابهت زیادی به اندیشه‌های ماکیاولی نشان می‌دهد از جمله آنکه سرشت آدمیان را بد می‌داند و قواعد اخلاقی حاکم بر فرمانروایان را جدای از عموم مردم محسوب می‌کند و دیگر آنکه توصیه‌های این دو به خیانت و تزویر را باید در جهت حفظ ارزش‌هایی متعالی‌تر در نظر آورد.

چهار. به سبب آنکه تعریف فضایل و ردائیل را بر قوای نفس و یا هر مبنای مستحکم دیگری مبتنی نکرده است در تعریف و تنسیق فضایل و ردائیل از کامیابی کامل برخوردار نبوده است. ازسویی دیگر، او در

تعریف پاره‌ایی از فضایل و رذایل به عناصر تشکیل دهنده آنها اشاره کرده و آنها را مرکب از فضایل یا رذایل دیگری دانسته است. این روش وی چنانچه ادامه می‌یافت و به سرانجام می‌رسید می‌توانست گامی مهم در تنسيق و انتظام فضایل و رذایل محسوب گردد، اما متأسفانه این کار در خلال بحث‌های وی ناتمام می‌ماند. به هر روی، علی‌رغم پاره‌ایی کاستی‌ها در اندیشه‌های اخلاقی ابن‌هیثم، او خود ابتکارات قابل‌توجهی نیز دارد که می‌تواند در سیر تکامل اندیشه اخلاقی در جهان اسلام، گامی مهم محسوب گردد.

منابع و مأخذ

۱. ابن حزم، ۱۹۶۱، *الاخلاق و السیر*، بیروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع.
۲. ابن عدی، یحیی، ۱۳۷۱، *تهذیب الاخلاق*، با مقدمه و تصحیح و ترجمه و تعلیق دکتر سید محمد دامادی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. ابن مسکویه، ۱۴۰۵ / ۱۹۸۵، *تهذیب الأخلاق فی التریبة*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۴. اسکینر، کوئنتین، ۱۳۸۷، *ماکیاولی*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، بیروت، طرح نو، چ پنجم.
۵. افلاطون، ۱۳۸۶، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، علمی و فرهنگی.
۶. ایجی، عضدالدین، ۱۳۸۹، «رساله‌ای در اخلاق»، *دو فصلنامه آینه میراث*، تصحیح و تحقیق محسن جاهد مجید ملایوسفی، شماره ۴۷، ص ۱۰۷-۸۷.
۷. تهامی، غلامرضا، ۱۳۸۵، *فرهنگ اعلام تاریخ اسلام*، شرکت سهامی انتشار، چ اول.
۸. الجابری، محمد عابد، ۲۰۰۶، *العقل الاخلاقی العربی*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة.
۹. جالینوس، ۱۹۸۱، *مختصر من کتاب الاخلاق*، در ضمن: بدوی، عبدالرحمن، دراسات و نصوص فی الفلسفة و العلوم عند العرب، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
۱۰. دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، ۱۳۸۶، *اخلاق منصور*، تصحیح علی محمد پشت‌دار، تهران، امیرکبیر.
۱۱. ریچلز، جیمز، ۱۳۸۷، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، بیروت، حکمت.
۱۲. الزرکلی، ۱۹۹۰، *الأعلام*، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۳. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۵، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی، چ ششم.

۱۴. الغزالی، ابو حامد، ۲۰۰۱، *میزان العلم*، قدّم له و علّق عليه علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
۱۵. فانی کشمیری، محسن، ۱۳۶۱، *اخلاق عالم آراء «اخلاق محسنی»*، تصحیح خ جاویدی، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۱۶. فیض الکاشاری، محسن، ۱۴۲۷ / ۲۰۰۶، *الحقایق فی محاسن الاخلاق*، تحقیق محسن عقیل، دارالکتاب الاسلامی.
۱۷. القزوینی، محمد حسن، ۱۳۸۰، *کشف الغطاء عن وجوه مراسم الاهتداء*، تحقیق محسن الاحمدی، قزوین، الحوزة العلمية بمدينة قزوین.
۱۸. ماکیاولی، نیکولو، ۱۳۸۸، *شهریار*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگاه، چ اول.
۱۹. مک اینتایر، السدر، ۱۳۷۹، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت، چ اول.
۲۰. النراقی، محمد مهدی، ۱۳۸۶، *جامع السعادات*، قم، اسماعیلیان.
21. Driver, Julia, 2003, *Uneasy Virtue*, Cambridge university press.
22. Hooft, Stan Van, 2006, *Understanding Virtue Ethics*, Acumen.

