

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال دوازدهم، شماره ۳۶ / پاییز ۱۳۹۲

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی  
دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی و رکیانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)، دکتر رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (دانشیار دانشگاه قم)، آیت الله دکتر سیدحسن سعادت مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی شیخ (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صانعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی) دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر عین الله خادمی، دکتر مریم سالم، دکتر علی محمد سجادی، دکتر سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر منوچهر صانعی، دکتر قربان علمی، دکتر اسدالله فلاحی، دکتر اصغر واعظی، دکتر حسین واله

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمد رضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه آرا:

مریم میرزایی

نشانی: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، دفتر مجله کد پستی: ۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat  
E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵    تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷  
چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی

در تاریخ ۹۱/۱۰/۲۵ طی نامه ۲۰۵۱۳۹/۳/۱۸ رتبه علمی پژوهشی فصلنامه آینه معرفت توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری تمدید اعتبار شده است.

فصلنامه آینه معرفت در سایت‌های زیر به طور تمام متن قابل بازیابی است:

www.ISC.gov.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.SID.ir

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com

پایگاه مجلات تخصصی نور

www.srlst.com

ایران ژورنال

سال نشر: ۱۳۹۲

توجه: مسئولیت مطالب و نظریات مطرح شده در مقاله‌های این فصلنامه برعهده نویسندگان آن است و چاپ آنها به معنای تأیید آنها نیست.

### راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام‌خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
۲. تصمیم‌گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.
۳. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
۴. مقالات دانشجویان در مقطع تحصیلات تکمیلی در صورتی برای داوری ارسال خواهد شد که اسم استاد راهنما نیز ذکر شده باشد.
۵. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
۶. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
۷. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - با کادر مجله (راست، چپ و پایین ۴/۵ سانتیمتر و بالا ۶ سانتیمتر) و قلم زر ۱۳، حداکثر ۲۵ صفحه - استفاده شود.
۸. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
۹. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
۱۰. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۱۱. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۱۲. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفلد، فردیناند و ماهلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۳. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
۱۴. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام‌خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام‌خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).

۱۵. فهرست القبايي منابع (فارسي و غيرفارسي جدا):

- كتاب:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، عنوان كتاب، شماره جلد، مترجم يا مصحح و غيره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه يا دايرةالمعارف :

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه يا دايرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره يا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام روزنامه، شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

- سند:

نام سازماني كه سند در آن جا نگهداري مي شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۶. مقالات ارسالي بازپس فرستاده نمي شود.

لطفاً ميزان تحصيلات، رتبه و پايه علمي، محل كار دانشگاهي، شماره تلفن منزل و محل كار، تلفن همراه، آدرس، شماره كد يا صندوق پستي و پست الكترونيك خود را در برگه اي مجزا همراه مقاله ارسال نماييد.

## فهرست مطالب

۷	دستگاه منطقی قرآن کریم در افق منطق صوری، ابراهیم دادجو	
۲۹	چیستی فلسفه سنت‌گرایی با تکیه بر آرای دکتر سید حسین نصر: مضامین، دلالت‌ها و بنیان‌ها سیدحسین اطهری - مرتضی منشادی	
۵۴	آموزه اسلامی پیدایش نفس و نظریه فلسفی «جسمانیت حدوثِ نفس» صدرایی: سازگاری یا تعارض؟، رضا رضازاده- مهناز مظفری فر	
۷۱	صورت‌بندی گزاره‌های موجهه نزد خونجی در منطق موجّهات زمانی جدید ابوذر قاعدی فرد - محسن جاهد	
۸۸	چگونگی تأثیر تفکر اشاعره در گلستان سعدی، بیژن ظهیری ناو - شهلا شریفی	
۱۱۵	فضیلت از دیدگاه فارابی، زکریا بهارنژاد	
۱۴۳	مراحل تعلیم و تربیت از دیدگاه ابن‌سینا با تأکید بر نفس شهناز شهریار نیسانی - رضاعلی نوروزی - محمد نجفی	
	<i>Logical System of the Holy Quran from the Perspective of Formal Logic,</i>	165
	<i>Ebrahim Dadjoo</i>	
	<i>The Nature of Traditionalism Philosophy Focusing on Seyyed Hossein Nasr's Views: 166</i>	
	<i>Themes, Implications and Foundations, Seyyed Hossein Athari-Morteza Manshadi</i>	
	<i>Islamic Teaching of Self-Emergence and Sadrae's Philosophical Theory of the</i>	167
	<i>"Corporality of Self-Occurrence": Compatibility or Conflict, Reza Rezazadeh -</i>	
	<i>Mahnaz Mozafarifar</i>	
	<i>Khunaji's Categorization of Modal Propositions in the Context of the Logic of</i>	168
	<i>Temporal Modals, Abozar Ghaedifard -Mohsen Jahed</i>	
	<i>The Impact of Ashaeri's Thoughts on Saadi's Golestan, Bizhan Zahirinav-</i>	169
	<i>Shahla Sharifi</i>	
	<i>Farabi's Views on Virtue, Zakariya Baharnezhad</i>	170
	<i>Stages of Education from Avicenna's Viewpoint with an Emphasis on the Soul,</i>	171
	<i>Shahnaz Shahriari Nayestani- Reza Ali Nowrozi -Mohammad Najafi</i>	

## دستگاه منطقی قرآن کریم در افق منطق صوری

ابراهیم دادجو\*

### چکیده

هر چیزی که ساختار منسجم و معقولی دارد، دارای ساختار و دستگاهی منطقی است. قرآن کریم نیز در مقام کتاب آسمانی‌ای که بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده، دارای ساختار و دستگاهی منطقی است. از آنجا که قرآن کریم بر انسان‌ها نازل شده و قصد خروج انسان‌ها از ظلمت‌ها به نور را دارد باید دارای ساختاری بر وفق ادراک انسان‌ها باشد. ساختار فکری و ادراکی انسان‌ها بر ساختار منطق ارسطویی - که چیزی جز ساختار ادراکی و فکری نوع بشر نیست - مبتنی است. از این روی، ساختار قرآن کریم نیز - به این دلیل که خطاب به انسان‌هاست - باید بر اساس ساختار منطق ارسطویی باشد. ساختار منطق ارسطویی مبتنی بر برهان و خطابه و جدل و شعر و سفسطه است. ساختار قرآن کریم نیز مبتنی بر منطق ارسطویی - یعنی منطق نوع بشر - است، منتهی از آنجا که قصد قرآن کریم خروج آدمی از ظلمت‌ها به نور است، با دوری جستن از تعابیر شعری (خیالی) و سفسطی (کاذب)، به برهان و خطابه و جدل اکتفا نموده است.

کلید واژه‌ها: قرآن کریم، سوره، آیه، منطق ارسطویی (صوری)، دستگاه منطقی، حکمت، موعظه، جدل، کتاب، حجت، قیاس.

### مقدمه

هر شیء و اثری که دارای اجزای منسجم و مرتبگی با یکدیگر است از ساختار معقول و منطقی‌ای حکایت دارد که سازنده آن چیز در آن تعبیه کرده است. قرآن کریم در مقام کتابی آسمانی که حامل وحی الهی و مشتمل بر حقایق و اموری است که در جهت خروج آدمی از ظلمات به سوی نور می‌باشد، فرستاده خداوند حکیم به سوی انسان‌ها و خطاب به انسان‌هاست. اگر خطاب قرآن کریم به انسان‌هاست باید دارای ساختاری باشد که در تناسب با ساختار فکری انسان قرار گیرد و انسان‌ها بتوانند آن را دریابند و گرنه هدف از ارسال آن که هدایت آدمی است برآورده نخواهد شد.

ساختار فکری آدمی براساس منطق حاکم بر افکار نوع بشر است و منطق حاکم بر ساختار فکری آدمی منطقی است که در دستگاه منطقی ارسطو متبلور شده است. ارسطو (و مفسران بعدی منطق ارسطویی) به خوبی توانستند ساختار و دستگاه منطقی فکر آدمی را به تصویر کشند و اکنون که در زمانی سپس تر قرار داریم آن منطق را «منطق ارسطویی» یا «منطق صوری» می‌نامیم.

«منطق صوری» منطق حاکم بر فکر نوع آدمی است. قرآن کریم که بر نوع آدمی نازل شده است قطعاً بر وفق منطق فکری نوع آدمی سخن خواهد گفت. ساختار و دستگاه منطقی نوع آدمی از طریق استدلال به دانش و معرفت دست می‌یابد و استدلال یا برهانی یا خطابی یا جدلی یا شعری یا سفسطی است. زبان قرآن کریم نیز باید براساس این گونه استدلال‌ها سخن بگوید، منتهی از میان آن استدلال‌ها، از استدلال‌های شعری (خیالی) و سفسطی (کاذب) اجتناب کرده و به استدلال‌های برهانی و خطابی و جدلی اکتفا نموده است. نویسنده مقاله حاضر می‌کوشد با توجه به نص صریح قرآن کریم که می‌فرماید: «ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة و جادلهم بالتی هی أحسن» (نحل/ ۱۲۵) به بحث از دستگاه منطقی قرآن کریم در افق منطق صوری پردازد و دستگاه منطقی حاکم بر آن را براساس دستگاه منطق صوری و ارسطویی توضیح دهد.

**کلید واژه‌ها**



۱. منطق. قواعد عمومی ای که رعایت آنها مانع از آن است که ذهن هنگام فکر کردن دچار خطا و اشتباه گردد (المظفر، ص ۱۲).
۲. دستگاه منطقی. ساختاری که اجزای آن دارای ربطی منسجم و معقول با یکدیگرند.
۳. حکمت. دلیلی که نتیجه آن حقیقتی است که نمی توان مورد شک و تردید قرار داد (طباطبائی، ج ۱۲، ص ۵۳۴ به بعد) نیز حقایقی که قرآن کریم متضمن آنهاست (همان، ج ۱۹، ص ۴۴۷).
۴. موعظه. بیانی که چون به صلاح شنونده است و اثر نیکویی دارد، موجب آرامش نفس و رقت قلب است (همان، ج ۱۲، ص ۵۳۴ به بعد).
۵. جدل. دلیلی که مقصود از آن وصول به حقیقت نیست، اما ادعای طرف مقابل را سست و بیهوده می سازد (همانجا).
۶. کتاب. وحی الهی و بخصوص وحی متضمن شریعت الهی (همان، ج ۷، ص ۳۵۰).
۷. حجت (برهان). حجت به معنای بیان علت و معادل با دلیل و برهان است (همان، ج ۵، ص ۲۴۸) مقصود از برهان دلیلی است که یقین آور باشد (همان، ج ۱۴، ص ۳۸۵).

#### مسئله اصلی

هر چیزی که دارای ساختاری است و از اجزای مختلفی تشکیل شده، در بین اجزای خود دارای تناسب منسجم و معقولی است و می توان از ساختارمند بودن آن سخن گفت. هر کتابی و به طریق اولی قرآن کریم نیز، ناگزیر دارای ساختار است. از آنجا که بین اجزای این ساختار نوعی نسبت و تناسب برقرار است و می توان از منطقی بودن، یعنی منسجم و معقول بودن، آن ساختار سخن گفت. کتاب قرآن کریم باید مشتمل بر دستگاه و ساختاری باشد که منسجم و معقول و منطقی است. مسئله این است که قرآن کریم دارای کدامین ساختار منسجم و معقول است و چگونه می توان از دستگاه معقول و منطقی قرآن سخن گفت.

اینکه قرآن کریم دارای ساختار منطقی خاص به خود است یا اینکه مبتنی بر همان ساختار منطقی صوری (یعنی منطق حاکم بر ذهن انبای بشر) است مسئله ای است که تا ساختار آن در افق منطق صوری معلوم نگردد نمی توان به این پرداخت که دارای ساختار منطقی خاص به خود است یا نیست. در مقاله حاضر به این می پردازم که دستگاه منطقی قرآن کریم تا کدامین حدود در فضای منطق صوری (که به منطق ارسطویی مشهور است) قرار دارد و امیدوارم که بتواند

آنقدر مفید واقع شود که مقدمات بحث از وجود یا عدم وجود دستگاه منطقی خاص به خود قرآن کریم را فراهم آورد.

### فرضیه

خداوند قرآن کریم را کتابی می‌نامد که در آن شک و تردیدی نیست و مایهٔ هدایت پرهیزگاران است<sup>۱</sup> و به راهی که استوارترین راه‌هاست هدایت می‌کند.<sup>۲</sup> قرآن کریم نور و کتاب آشکاری است که خداوند به برکت آن کسانی را که از خشنودی او پیروی کنند به راه‌های سالم هدایت می‌کند و به فرمان خود از تاریکی‌ها به سوی روشنایی می‌برد و آنان را به سوی راه راست رهبری می‌نماید.<sup>۳</sup> همین‌طور قرآن کریم شفای قلب‌هاست<sup>۴</sup>، بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده است<sup>۵</sup>، داعی به قسط و عدل<sup>۶</sup> و داعی به علم و دانایی<sup>۷</sup> است، از غیب خبر می‌دهد<sup>۸</sup>، از هرگونه باطلی به دور است<sup>۹</sup> و فقط خردمندان از قرآن بهره‌مندند و از تذکرات سودمند آن متذکر می‌شوند.<sup>۱۰</sup>

قرآن کریم دارای مباحث بسیاری است. بخشی از آنها مباحثی عقلانی‌اند، اما مباحث زیادی وجود دارند که به اموری غیرعقلانی، مثل امور اخلاقی، تربیتی، اعتقادی، اقتصادی، اجتماعی، حقوقی، تاریخی، احکام و اعمال معنوی می‌پردازند. از این روی، هرچند بخشی از این مباحث به حوزهٔ ذهن و عقل مربوط‌اند و به نحو استدلال عقلانی بیان شده‌اند بیشتر بخش‌های آن دارای مباحثی هستند که ولو بین آنها ربطی منسجم و معقول برقرار است به اموری غیرعقلانی می‌پردازند و به نحو استدلال عقلانی بیان نشده‌اند.

گزاره‌های قرآن کریم و حیانی‌اند. این گزاره‌ها اعم از گزاره‌های خبری و انشایی (امر و نهی و استفهام و تمنی و تعجب و...) و اعم از گزاره‌های وصفی و توصیه‌ای‌اند. گزاره‌های خبری از واقعیت‌ها و تاریخ‌ها و مقدمات و شرایط و ارکان و اعمال و رفتارهای دینی خبر می‌دهند. گزاره‌های انشایی از واجبات و محرمات و مستحبات و مکروهات و مباحات سخن می‌گویند. قرآن کریم کتابی است که هم برهان خداوند و نور الهی<sup>۱۱</sup> و هم مایهٔ فزونی ایمان<sup>۱۲</sup> است. بنابراین قرآن کریم هم بر جنبهٔ وصفی و تعلیمی و هم بر جنبهٔ توصیه‌ای و تربیتی امور تأکید دارد. در واقع کل قرآن کریم دارای ساختار منسجمی است که بین گزاره‌های آن پیوستگی خاصی وجود دارد و روی سوی غایتی دارند که در جهت هدایت آدمی و شکوفا ساختن فطرت و وجدان آدمی و سیر او به مراتب قرب الهی است.

تفاوت بین مباحث عقلانی و غیرعقلانی و توجه بیشتر قرآن کریم به مباحث غیرعقلانی، در بادی نظر، این تصور را ایجاد می‌کند که ساختار و دستگاه منطقی قرآن کریم غیر از ساختار و دستگاه منطقی صوری ارسطویی است که چیزی جز ساختار و دستگاه منطقی ذهن همهٔ اینای بشر نیست. چنین تصور می‌شود که دستگاه منطقی ارسطویی دستگاهی است که براساس مقدمات و نتایج و از راه استدلال و قیاس و استنباط و استنتاج پیش می‌رود و حال آنکه قرآن کریم علاوه بر مباحثی که به نحو استدلال عقلانی مطرح ساخته دارای مباحث غیرعقلانی زیادی است، بنابراین باید دارای ساختار و دستگاه منطقی دیگر و اعم‌تری از دستگاه منطق ارسطویی باشد. دستگاه منطق ارسطویی فقط به اخبار و توصیف امور می‌پردازد، اما قرآن کریم در دستگاه منطقی خود علاوه بر اخبار و توصیف به انشا و توصیه نیز می‌پردازد. قرآن کریم علاوه بر اینکه به نحو برهان منطقی سخن گفته است دارای بیان‌های دیگری همچون حقیقت و مجاز، استعاره و کنایه، تمثیل و تاریخ و نماد است و بنابراین ترکیبات مختلفی دارد که از ترکیب و ساختار منطق ارسطویی بسیار عام‌تر و شامل‌تر است. قرآن کریم دارای ابعاد گوناگونی است، بنابراین انتظار می‌رود که دستگاه منطقی آن به تناسب هر بُعد و موضوعی راه و کار بخصوصی همچون استدلال، کنایه و رمز، امر و نهی، انذار و تبشیر، استعاره، حکایت و تاریخ را به کار گیرد.

تصور می‌شود فرق بین دستگاه منطقی ارسطویی و دستگاه منطقی قرآن کریم در این باشد که دستگاه منطق ارسطویی غالباً در مقام وصف و اخبار است، حال آنکه دستگاه منطقی قرآن کریم علاوه بر وصف و اخبار به انشاء و ارشاد و راهنمایی و راهبری و توصیه نیز می‌پردازد. قرآن کریم حتی آنجا که به وصف و اخبار می‌پردازد غالباً آن را مقدمه‌ای بر انشا و ارشاد و راهبری و توصیه قرار می‌دهد و حتی تا مراحل احساسات و عواطف روحانی و ملکوتی پیش می‌برد. دستگاه منطق ارسطویی، از سویی، به خود عقل و انحاء و انواع کارکردها و استدلال‌های عقلانی می‌پردازد و از سوی دیگر، به دنبال استدلال درست و وصول به حقایق عقلانی است. اما دستگاه منطق قرآن کریم، از سویی، به شؤونات و امور الهی و بشری - و از جمله امور عقلانی - می‌پردازد و از سوی دیگر، به دنبال چیزی است که بسیار عظیم‌تر و پیچیده‌تر از صرف وصول به حقایق عقلانی است. غایت دستگاه منطقی قرآن کریم خروج آدمی از تاریکی‌ها به نور و روشنایی است و از آنجا که تاریکی‌های آدمی و روشنایی‌ای که

باید به آن دست یابد اعم از تاریکی‌ها و روشنایی‌های عقلانی و نفسانی، نظری و عملی، مادی و روحانی و دنیوی و اخروی است ساختار و دستگاهی که بتواند به این غایت رهنمون شود لاجرم ساختار پیچیده‌ای خواهد بود که حتی تبیین آن از توان فکر آدمی نیز فراتر است. گذشته از اینکه قرآن کریم ممکن است دارای دستگاه منطقی خاص به خود باشد (هرچند هیچ اندیشمندی تاکنون به نحوی روشمند به چنین دستگاهی دست نیافته است و خود نویسنده مقاله حاضر سعی دارد در صورت وجود چنین دستگاهی به آن دست یابد). در مقاله حاضر می‌کوشم بحث را در فضای منطقی صوری (ارسطویی) پیش ببرم و بر این اعتقادم، که دست کم در وهله نخست، تصور اینکه قرآن کریم دارای دستگاه منطقی خاص به خود و دستگاه منطقی‌ای اعم از دستگاه منطقی ارسطویی - که همان دستگاه منطقی ذهن کل انبای بشر است - باشد ناشی از عدم وقوف بر این است که قرآن کریم بر آدمی، بر پیامبر و انسان‌ها، نازل شده است و بنابراین باید گزاره‌های خود را به زبان انسان‌ها و در حد ذهن و فکر انسان‌ها - یعنی براساس دستگاه منطقی ارسطویی - بیان کند. در ادامه با تفکیک بین غایت و مسائل و روش قرآن کریم نشان خواهیم داد که قرآن کریم با اینکه علاوه بر اخبار و مباحث عقلانی دارای مباحث بسیار متنوع دیگری است دقیقاً در چارچوب عقل بشری و در راستای دستگاه منطقی ارسطویی سخن گفته است. خواهیم دید که دستگاه منطقی قرآن کریم، به تعبیری، حتی از دستگاه منطقی ارسطویی اخص‌تر است و بین این دو دستگاه نسبت اخص و اعم مطلق برقرار است.

## دلایل

### ۱. غایت

هر کتابی مشتمل بر گزاره‌ها و قضایایی است که مسائل مطرح شده در آن کتاب را تشکیل می‌دهند. طرح این‌گونه مسائل مبتنی بر روش و رویکرد خاص آن کتاب است، اما طرح این‌گونه مسائل روی سوی غایتی دارد که آن غایت منشأ تدوین آن گزاره‌ها و قضایا و منشأ اتخاذ آن روش و رویکرد است. قرآن کریم در مقام کتاب آسمانی و وحی الهی نیز مشتمل بر مسائل زیادی است که گزاره‌ها و قضایای آن را تشکیل می‌دهند. این کتاب دارای روش و رویکرد خاص خود است، اما آنچه مسائل و روش این کتاب را تعیین می‌کند غایت از این

کتاب است. اگر دریابیم که غایت از وحی کتاب آسمانی ما قرآن کریم چیست می‌توانیم دریابیم که در این کتاب باید مسائل مطرح شده چگونه باشند و این کتاب باید دارای کدامین روش و رویکرد باشد. نخستین آیه سوره ابراهیم خطاب به خود رسول اکرم (ص) غایت از نزول قرآن کریم را خروج انسان‌ها از ظلمت‌ها به سوی نور معرفی می‌کند: «کتاب أنزلناه إليك لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ».<sup>۱۳</sup> در جای دیگری، خداوند عموم انسان‌ها را خطاب قرار می‌دهد و غایت از نزول آیات قرآن کریم را بیرون آوردن انسان‌ها از تاریکی‌ها به سوی نور می‌خواند: «هُوَ الَّذِي يَنْزِلُ عَلَيَّ عِبْدَةَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ».<sup>۱۴</sup> قرآن کریم در جای دیگری حتی پیشتر رفته و غایت از نزول قرآن کریم را خروج نه همه انسان‌ها بلکه خروج مؤمنان و صالحان از تاریکی‌ها به سوی روشنایی می‌داند: «رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مَبِينَاتٍ لِّيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ».<sup>۱۵</sup> بنابراین غایت از نزول کتاب قرآن کریم خروج از تاریکی‌ها به سوی روشنایی است. اما از آنجا که غیر مؤمنان و غیر صالحان بدان ایمان و باور ندارند و از آن تبعیت نمی‌کنند ناگزیر غایت این کتاب خارج ساختن مؤمنان و صالحان از تاریکی‌ها به سوی روشنایی است.<sup>۱۶</sup>

## ۲. مسائل

قرآن کریم کتابی آسمانی و وحی الهی است. خداوند غایت از نزول آن را خروج از تاریکی‌ها به سوی روشنایی قرار داده است. وصول به این غایت متوقف بر وحی و ابلاغ مسائل زیادی است که قرآن کریم آنها را در قالب گزاره‌ها و قضایای وحیانی بر پیامبر اسلام و به واسطه آن حضرت (ص) بر عموم انسان‌ها ابلاغ کرده است. خداوند خطاب به رسول اکرم (ص) مسائل مطرحه در قرآن کریم را این گونه مطرح ساخته است: «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا».<sup>۱۷</sup>

قرآن کریم عموم انسان‌ها را نیز مورد خطاب قرار می‌دهد که «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ»<sup>۱۸</sup> و «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ».<sup>۱۹</sup>

آیات فوق دلالت بر این دارند که قرآن کریم مشتمل بر گزاره‌ها و قضایایی است که هم مفید تزکیه و هم مفید تعلیم‌اند. آنجا نیز که مفید تعلیم است کتاب و حکمت و اموری را تعلیم می‌دهد که بدون وحی الهی توانایی دانستن آنها را نداشتیم.

قرآن کریم در قسمتی از گزاره‌ها - و به تعبیر قرآنی، آیات - خود «کتاب» و در قسمتی دیگر «حکمت» و در قسمتی دیگر «آنچه را که توان دانستن آنها را نداشتیم» تعلیم می‌دهد. همین طور قرآن کریم انزال و تلاوت قرآن را موجب تزکیه انسان می‌داند. آیاتی همچون آیه ۱۲۹ سوره بقره و آیه ۴۸ سوره آل عمران و بخصوص آیات فوق‌الذکر حکایت از این دارند که گزاره‌های قرآن کریم «کتاب» و «حکمت» و «آنچه که توان دانستن آنها را نداشتیم» را تعلیم می‌دهند. مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر ژرف و وزین خود *المیزان* مقصود قرآن کریم از «کتاب» را «وحی الهی» و بخصوص «وحی متضمن شریعت الهی» (ج ۷، ص ۳۵۰)، مقصود از «حکمت» را «حقیقی که قرآن کریم متضمن آنهاست» (همان، ج ۱۹، ص ۴۴۷) و مقصود از «آنچه توان دانستن آنها را نداشتیم» را در مورد انسان‌ها «علم به بقیه معارف اصولی و فروعی دین» (همان، ج ۱، ص ۴۹۶) و در مورد رسول اکرم (ص) «علمی که بر سایر قوا و شعور غالب است و معادل با عصمت آن حضرت است» (همان، ج ۵، ص ۱۲۷) می‌داند.

### ۳. روش

#### الف. روش ارسطویی

منطق ارسطویی که چیزی جز منطق حاکم بر عقل آدمی نیست از حدود عقل و نحوه تفکر آدمی سخن می‌گوید. عقل آدمی به دنبال دلیل و چرایی امور است و می‌کوشد هر چیزی را براساس دلایل آن چیز بپذیرد. هر چیزی بر حسب گزاره و قضیه «اخباری» بیان می‌شود و آدمی با ترکیب این قضایا به قیاس و استدلال عقلانی دست می‌یابد.

هر قیاس و استدلالی دارای صورت و ماده‌ای است. از حیث صورت، یا اقترانی حمله<sup>۲۰</sup> یا اقترانی شرطی<sup>۲۱</sup> یا استثنایی<sup>۲۲</sup> است. از حیث ماده، مقدمات آن از یقینات یا ظنیات یا مسلمات یا مشهورات یا وهمیات یا مخیلات تشکیل شده‌اند. ماده‌ای که مقدمات هر

قیاس و استدلال را داراست جایگاه آن قیاس و استدلال را تعیین می کند و آن قیاس و استدلال برحسب همان ماده خود در زمره یکی از فنون پنجگانه برهان و خطابه و جدل و شعر و مغالطه قرار می گیرد. هر استدلال یا استدلالی برهانی یا خطابی یا جدلی یا شعری یا مغالطی است و این به ماده مقدمات آن استدلال بستگی دارد. مقدمات یک استدلال اگر مقدماتی یقینی باشند استدلال برهانی ایجاد می گردد (المنظر، ص ۳۲۴)،<sup>۲۳</sup> اگر مقدمات مشهوره ظاهری یا مضمونات یا مقبولات باشند استدلال خطابی ایجاد می شود (همان، ص ۳۷۱)،<sup>۲۴</sup> اگر مقدمات مشهوره حقیقی یا مسلمات باشند استدلال جدلی ایجاد می گردد (همان، ص ۳۳۹-۳۳۸)،<sup>۲۵</sup> اگر مقدمات تخیلی باشند استدلال شعری ایجاد می گردد (همان، ص ۴۰۳)،<sup>۲۶</sup> و اگر شبیه به یقینات یا شبیه به مشهورات باشند یعنی از مشبهات و وهمیات باشند استدلال مغالطی ایجاد می گردد (همان، ص ۴۲۳).<sup>۲۷</sup>

هر گزاره و قضیه ای را که آدمی وضع می کند در یکی از انحاء پنج گانه فوق، یعنی برهانی یا خطابی یا جدلی یا شعری یا سفسطی، قرار می گیرد. در واقع، انحاء پنج گانه فوق از نحوه تفکر آدمی حکایت دارند و نشان می دهند که ذهن آدمی براساس انحاء پنج گانه فوق به تفکر و تأمل می پردازد.

### ب. روش قرآن کریم

قرآن کریم نیز وحی خداوند بر پیامبر اسلام است و از آنجا که طرف توجه آن پیامبر و مردمی است که دارای همین ذهن و فکر بشری هستند باید وحی آن به صورتی باشد که در چارچوب فکر آدمی قابل طرح و بحث باشد و گرنه هدف از آن که خروج آدمی از عالم ظلمات به عالم نور است قابل تحقق نخواهد بود. خطاب قرآن کریم متوجه پیامبر و مردمی است که ذهنشان براساس انحاء پنج گانه فوق می اندیشند و بنابراین اگر بخواهد خطاب آن به حال انسانها مفید واقع شود لاجرم باید هرگونه مباحث خود را در چارچوب توانایی فکر آدمی مطرح سازد و بنابراین مباحث قرآن کریم و همه گزاره ها و قضایای آن باید به صورت یکی از گزاره های برهانی یا خطابی یا جدلی یا شعری یا مغالطی و یا قابل تحویل به یکی از آنها وحی شده باشند.

رسالت پیامبر اسلام دعوت انسان‌ها به پیام‌ها، یعنی وحی الهی، است. خود این دعوت کاملاً بر آیات قرآن کریم مبتنی است و آیات باید براساس همان انحاء پنج‌گانه فوق نازل شده باشند. قرآن کریم نحوه دعوت پیامبر اسلام را در آیه‌ای از سوره نحل به روشنی بیان کرده است: «أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن».<sup>۲۸</sup> در این آیه رویکرد و روش قرآن کریم در مواجهه با انسان‌ها و دعوت آنان به سوی خدا براساس حکمت - دلیلی که نتیجه آن حقیقتی است که نمی‌توان مورد شک و تردید قرار داد (طباطبایی، ج ۱۲، ص ۵۳۴ به بعد) -<sup>۲۹</sup> و موعظه نیکو - بیانی که چون به صلاح شنونده است و دارای اثر نیکویی است موجب آرامش نفس و رقت قلب است (همانجا) -<sup>۳۰</sup> و جدل نیکو - دلیلی که مقصود از آن وصول به حقیقت نیست اما ادعای طرف مقابل را سست و بیهوده می‌سازد (همان) -<sup>۳۱</sup> است. قرآن کریم استدلال عقلانی و خطابه و جدل را روش‌های دعوت انسان‌ها به سوی خدا می‌داند و قهراً خود نیز بر همین سیاق عمل می‌کند. این آیه به روشنی نشان می‌دهد که قرآن کریم از انحاء پنج‌گانه گزاره‌های یقینی و خطابی و جدلی و شعری و مغالطی فقط سه نوع گزاره‌های یقینی و خطابی و جدلی را معتبر می‌داند و از گزاره‌های شعری و مغالطی دوری گزیده است.<sup>۳۲</sup> دوری آن از گزاره‌های شعری به این دلیل است که گزاره‌های شعری گزاره‌هایی تخیلی هستند و هرگونه گزاره تخیلی فقط نفس را منفعل می‌سازد و مفید هیچگونه تصدیقی نیست. دوری آن از گزاره‌های مغالطی به این دلیل است که گزاره‌های مغالطی گزاره‌هایی خطا و غلطاند و وهم آدمی آنها را صادق تصور می‌کند. قرآن کریم دارای گزاره‌هایی است که مفید علم و تصدیق‌اند و این گزاره‌ها فقط در گزاره‌های یقینی و خطابی و جدلی یافت می‌شوند. بنابراین از آن انحاء پنج‌گانه گزاره‌هایی که آدمی به کار می‌گیرد قرآن کریم به سه نوع آن بهاء می‌دهد و دو نوع آن را کنار می‌گذارد. این کار قرآن کریم در جهت مقاصد آن است و قصد این را ندارد که به انسان‌ها پیام‌هایی خیالی یا کاذب را انتقال دهد. اما چرا قرآن کریم پیام‌های خود را به نحو واحدی انتقال نداده است؟ چرا پیام‌های آن مبتنی بر فقط گزاره‌های یقینی نیستند و گزاره‌های خطابی و جدلی را نیز به کار گرفته است؟ پاسخ آن در تفاوت انسان‌ها از حیث هوش و فهم و نیز از حیث اوضاع و احوال روحی و روانی است. عده‌ای حکیم و فرزانه و ژرف‌اندیش‌اند، اما عده‌ای نیز ساده‌اندیش‌اند و به پند و اندرزها گوش می‌سپارند و حال آنکه عده‌ای نیز به جدل‌های برتر و نیکوتر (پیش‌فرض‌های معقول و مقبول خود) راضی و خرسند می‌گردند.



قرآن کریم خطاب خود را در سطوح مختلفی بیان می‌کند تا هم ژرف‌اندیشان معارف و حیانی را نازل و سخیف نیابند، هم ساده‌اندیشان از معارف و حیانی آن بی‌بهره نمانند و هم نادانان از نادانی خود طرفی نیندند.

اکنون باید به این پرداخت که قرآن کریم چگونه دارای گزاره‌هایی است که به حسب ماده برهانی یا خطابی یا جدلی (و به حسب صورت اقترانی حمله یا اقترانی شرطی یا استثنایی) هستند.

البته از آنجا که بنای قرآن کریم هم بر اشاره و ایجاز است و هم از صرف گزاره‌های خبری فراتر رفته و دارای آیات زیادی است که به نحو انشاء (امر و نهی و استفهام و...) نازل شده‌اند نمی‌توان انتظار داشت که قرآن کریم همه آیات خود را به نحو اخباری و صریحاً در قالب قیاس‌های منطقی مطرح ساخته باشد. با وجود این، آیات قرآن کریم در چارچوب فکر آدمی و بنابراین در چارچوب منطق صوری (ارسطویی)، نازل شده‌اند. درست است که غالباً نمی‌توان آشکارا نشان داد که فلان آیه براساس فلان قیاس و فلان صورت و ماده قیاسی نازل شده است، اما تک تک آیات را می‌توان مقدمه یا نتیجه یا حاصل نتیجه قیاس‌های مقدری دید که در متن قرآن کریم مفروض گرفته شده‌اند و بر عهده مفسر و خواننده است که، عند اللزوم، آیه مورد نظر را مقدمه یا نتیجه یا حاصل نتیجه قیاس‌های مختلفی بداند که گاه می‌توانند تا مبادی اولیه پس‌روی داشته باشند. آیات قرآن کریم نتیجه علم و استدلال‌اند.<sup>۳۳</sup> اگر مقدمات، صریح یا مقدر، آنها یقینی یا خطابی یا جدلی باشند به قیاس‌های برهانی یا خطابی یا جدلی دست می‌یابیم و آنها را مقدمات استنتاج آیات الهی قرار می‌دهیم. در ادامه نشان خواهیم داد که چگونه آیات الهی در قالب مقدمات قیاس منطقی یا نتیجه قیاس منطقی یا حاصل قیاس منطقی نازل شده‌اند:<sup>۳۴</sup>

۱. گزاره‌های برهانی. گزاره‌های زیادی وجود دارند که قرآن کریم آنها را بر مبنای استدلالی که دارای ماده‌ای یقینی و مفید یقین است تبیین کرده است. این گونه استدلال‌ها به حسب صورت نیز دارای یکی از صورت‌های فوق‌الذکر خواهند بود. آیه زیر صریحاً در قالب مقدم قیاس استثنایی مطرح شده است: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا».<sup>۳۵</sup> این گزاره در قالب مقدم قیاس استثنایی و براساس تلازم مقدم و تالی و بطلان مقدم آن به تبع بطلان تالی آن به اثبات توحید خداوند می‌پردازد. صورت قیاس استثنایی بدین نحو است که «اگر در آسمان و زمین علاوه بر خداوند خدایان دیگری وجود داشتند آسمان و زمین فاسد می‌شدند».

بین مقدم «اگر در آسمان و زمین علاوه بر خداوند خدایان دیگری وجود داشتند» و تالی «آسمان و زمین فاسد می‌شدند» ملازمه است. صدق و کذب هر یک مستلزم صدق و کذب دیگری است. اما از آنجا که بالعیان می‌بینیم آسمان و زمین فاسد نشده‌اند<sup>۳۶</sup> درمی‌یابیم که در آسمان و زمین علاوه بر خداوند خدایان دیگری وجود ندارند و این به معنای یقین به یگانگی خداوند است.<sup>۳۷</sup>

۲. **گزاره‌های خطایی (موعظه‌ای).** بیشتر گزاره‌های قرآن کریم گزاره‌های خطایی اند. ماده این گونه گزاره‌ها غالباً از مقبولات است و از باب تقلید و با اعتماد به شریعت و سستی که رسول اکرم (ص) آورده است مورد قبول واقع می‌شوند. این گونه استدلال‌ها به حسب صورت نیز دارای یکی از سه صورت مذکور در بالا خواهند بود:

به‌طور مثال، نخستین آیه سوره قدر گزاره‌ای است که از جمله مقبولات است و برحسب نتیجه قیاس اقترانی حملی تدوین شده است: «ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم».<sup>۳۸</sup> آن را می‌توان نتیجه این قیاس اقترانی حملی دانست که: «ما قرآن را بر پیامبر نازل کردیم. آنچه را که بر پیامبر نازل کردیم در شب قدر بود. ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم» در این قیاس، هر دو مقدمه از جمله مقبولات اند و با اعتماد به خود رسول اکرم (ص) مورد قبول واقع شده‌اند. مقدمه نخست با توجه به آیات بسیار دیگری، مانند آیه اول از سوره ابراهیم و آیه نهم از سوره حدید، که خود آنها نیز از جمله مقبولات اند، مورد پذیرش قرار گرفته است. مقدمه دوم نیز به تبع این آیات مقبول واقع شده و به این استنتاج می‌انجامد که «ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم».

۳. **گزاره‌های جدلی.** قرآن کریم در موارد زیادی نیز دارای گزاره‌های جدلی است، منتهی این گزاره‌ها «جدلی نیکو» هستند. ماده این گونه گزاره‌ها یا مشهورات حقیقی (که جمیع عقلاء یا عده‌ای از آنان آن را قبول دارند و مشهور بودن آن زایل نمی‌شود) یا مسلمات (که طرفین صادق بودن آن را مسلم گرفته‌اند) می‌باشند. صورت این گزاره‌ها نیز برحسب یکی از سه صورت مذکور در بالا است. به‌طور مثال، آیه ۹۱ سوره انعام<sup>۳۹</sup> حکایت از این دارد که یهودیان مدعی‌اند که «خداوند بر هیچ بشری کتاب نفرستاده است». در همین آیه تصریح می‌شود که رسول اکرم (ص) بپرسد «چه کسی کتابی را که موسی (ع) آورد و قسمتی از آن را آشکار و قسمت زیادی از آن را پنهان می‌دارید نازل کرده است». این آیه در مقام مجادله با

یهودیان است و بر این استدلال جدلی تکیه دارد که: «موسی و عیسی علیهما السلام بشر بودند. کتاب آسمانی بر موسی و عیسی علیهما السلام نازل شده است. پس کتاب آسمانی بر بشر نازل شده است.» در این استدلال، مقدمه نخست گزاره‌ای محسوس و اولی است، مقدمه دوم از جهت اینکه خود یهودیان و مسیحیان قسمتی از کتاب آسمانی را آشکار و قسمت زیادی از آن را پنهان می‌دارند گزاره‌ای مسلم و از مسلمات است. از این روی، این استدلال بر حسب صورتِ اقترانی حملی و ماده یقینی و مسلمه در قالب قیاس جدلی به این استنتاج رسیده است که «کتاب آسمانی بر بشر نازل شده است» و بنابراین نقیض آن که «خدا بر هیچ بشری کتاب نازل نکرده باشد» باطل است.

#### ۵. جایگاه این دیدگاه

در میان پیشینیان، در باب دستگاه منطقی قرآن کریم، یا اصلاً بحثی مطرح نشده است یا اگر بحثی مطرح بوده مشخصاً راجع به این مبحث نبوده است. غزالی (۵۰۵ - ۴۵۰ ق) و صدرالمألهین (۱۰۵۰ - ۹۷۹ ق) شاید تنها اندیشمندانی باشند که غیرمستقیم راجع به این مبحث سخن گفته‌اند (الغزالی، ص ۱۹۳-۱۸۴؛ صدرالمألهین، ص ۳۹۲-۳۸۷). سخنان صدرالمألهین تقریباً چیزی جز تلخیص سخنان غزالی نیست و حتی او دقیقاً عین اصطلاحات و عبارات و آیات مورد استفاده غزالی را به کار گرفته است و به نظر می‌رسد که در این باب از غزالی تبعیت کرده باشد. غزالی در رساله القسطاس المستقیم، آنجا که در باب «میزان» سخن می‌گوید «میزان» قرآن کریم را سه چیز می‌داند: تعادل، تلازم، تعاند؛ تعادل را نیز به سه قسم تعادل بزرگ‌تر، تعادل متوسط و تعادل کوچک‌تر تقسیم می‌کند و بنابراین به پنج میزان «تعادل بزرگ‌تر»، «تعادل متوسط»، «تعادل کوچک‌تر»، «تلازم» و «تعاند» قائل می‌شود. در واقع، غزالی اصطلاحات فوق را در مورد قیاس‌هایی به کار گرفته است که در جهت استنتاج آیه قرار دارند. میزان «تعادل» مربوط به قیاسی است که دارای دو اصل (مقدمه) متعادل است و قیاس دارای دو اصل متعادل همان «قیاس اقترانی» است؛ تعادل بزرگ‌تر از شکل اول، تعادل متوسط از شکل دوم و تعادل کوچک‌تر از شکل سوم حکایت دارند. میزان «تلازم» مربوط به قیاسی است که دارای دو اصلی است که یکی از آن دو مشتمل بر هم لازم و هم ملزوم است و آن همان «قیاس

استثنایی اتصالی» است. میزان «تعاند» مربوط به قیاسی است که دارای دو اصلی است که از ثبوت یکی سلب دیگری یا از سلب یکی ثبوت دیگری لازم می‌آید و آن همان «قیاس استثنایی انفصالی» است.

بدین ترتیب، غزالی «میزان» سنجش آیات قرآن کریم را پنج تا دانسته و به ترتیب هر یک را در ضمن آیاتی که مثال می‌آورد تشریح می‌کند:

۱. در میزان «تعادل بزرگ‌تر» که دارای دو اصل متعادل است حکم بر اصل اعم حکم بر اصل اخص هم هست. آیه «... قال ابراهیم فإِنَّ الله یأتی بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب...»<sup>۴۰</sup> حاصل این قیاس است که «آن کسی که توانایی ظاهر ساختن خورشید را از مغرب دارد خدا است. پروردگار من بر ظاهر ساختن آن تواناست. پس پروردگار من خدای عالمیان است.» در این قیاس، اصل (مقدمه) نخست اعم از اصل دوم است و حکم بر اصل نخست حکم بر اصل دوم نیز هست.

۲. در میزان «تعادل متوسط» که دارای دو اصل (مقدمه) متعادل است آنچه را که از یک اصل سلب می‌نماید همان را در اصل دوم اثبات می‌کند. آیه «فلما جَنَّ علیه اللیلُ رءَا کوكباً قال هذا ربی فلما أَفَلَ قال لا أُحِبُّ الاَفلینَ»<sup>۴۱</sup> حاصل این قیاس است که «ماه از بین رونده است. خداوند از بین رونده نیست. پس ماه خدا نیست.» در این قیاس آنچه که در اصل (مقدمه) اول اثبات شده است در اصل دوم سلب شده است.

۳. در میزان «تعادل کوچک‌تر» که دارای دو اصل متعادل است در مثل آیه «و ما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله علی بشر من شیء قل من أنزل الكتاب الذی جاء به موسی نوراً و هدی للناس تجعلونه قراطیس تُبدونها و تُخفون کثیراً...»<sup>۴۲</sup> در مقابل این ادعا که «خدا هیچ چیز بر هیچ انسانی نفرستاده است» در مقام مجادله بر آمده و بر این استدلال جدلی تکیه می‌کند که: «موسی و عیسی بشر بودند. کتاب آسمانی بر موسی و عیسی نازل شده است. پس کتاب آسمانی بر بشر نازل شده است.» در این قیاس، اصل نخست از طریق حس آدمی بدیهی است؛ اصل دوم نیز بر اساس مسلم گرفتن نزول کتاب که قسمتی از آن را آشکار و قسمت زیادی را پنهان می‌دارند از مسلمات است. پس «کتاب آسمانی بر بشر نازل شده است» و نقیض آن که «خدا هیچ چیز بر هیچ انسانی نفرستاده است» باطل است.

۴. در میزان «تلازم» که دارای دو اصلی (مقدمه) است که یکی از آن دو مشتمل بر هم لازم و هم ملزوم است، هر چه که لازم وجود شیء است در هر حال پیرو و تابع وجود شیء است و ناچار نفی لازم موجب نفی ملزوم است. آیه «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا»<sup>۴۳</sup> نخستین اصل (مقدم) این قیاس استثنایی اتصالی است که «اگر در آسمان و زمین علاوه بر خداوند خدایان دیگری وجود داشتند آسمان و زمین تباه می‌شدند. لکن آسمان و زمین تباه نشده‌اند. پس در آسمان و زمین علاوه بر خداوند خدایان دیگری وجود ندارند.» نخستین اصل (مقدم) مشتمل بر هم لازم و هم ملزوم است. لازم تابع ملزوم است و با سلب لازم ملزوم نیز سلب می‌گردد.

۵. در میزان «تعاند»، قیاس دارای دو اصلی است که از ثبوت یکی سلب دیگری و از سلب یکی ثبوت دیگری لازم می‌آید. آیه «قل من يرزقكم من السموات والارض قل الله وانا اؤياكم لعلی هدی اؤ فی ضلال مبین»<sup>۴۴</sup> به دنبال پاسخی است که حاصل این قیاس است که «ما یا شما یکی در هدایت و دیگری در گمراهی‌ایم؟ مسلم است که ما در گمراهی نیستیم. پس شما در گمراهی آشکاری هستید.» صورت این قیاس «استثنایی انفصالی» است و استثناء یکی از دو طرف مستلزم استنتاج نقیض طرف دیگر است.

همان‌طور که معلوم است غزالی این پنج طریق را «میزان» سنجش آیات قرآن کریم قرار داده است. غزالی حتی آنجا که اصل‌های (مقدمات) قیاس عقلانی هستند مقدمات نظری را به بدیهی و در نهایت به بدیهیات اولیه تحویل می‌برد. بدین ترتیب معلوم نیست که چرا غزالی به جای اینکه دستگاه منطقی قرآن را از خود قرآن کریم اقتباس کرده و در چارچوب قیاس‌های برهانی و خطابی و جدلی مورد بحث قرار دهد از ناحیه خود اصطلاحاتی را جعل کرده و به تقسیمات پنجگانه‌ای رسیده است که قرآن کریم هیچ اشاره‌ای به آنها ندارد.

به نظر می‌رسد که بهتر است در باب دستگاه منطقی قرآن کریم به پیام‌های آن گوش بسپاریم. قرآن کریم راه و کار دعوت به سوی قرآن را «حکمت» و «موعظة نیکو» و «جدل نیکو» معرفی می‌کند.<sup>۴۵</sup> این راهکار، به تعبیری، أخص از راه و کاری است که منطق صوری (ارسطویی) نشان می‌دهد و بنابراین قرآن کریم شعر و مغالطه را کنار گذاشته است. از آنجا که به زبان انسان‌ها و همچون محاورات بشری سخن گفته است همان‌طور که سخنان انسان‌ها مقدمه یا نتیجه یا حاصل قیاس‌های مختلف اند آیات آن نیز گاه مقدمه، گاه نتیجه و گاه حاصل از قیاس‌های مختلف واقع شده‌اند و بر عهده مفسر و خواننده است که بتواند سخن آدمی یا سخنان و آیات قرآن کریم را

بر حسب عقلی که خداوند بدو داده است و در چارچوب منطق صوری (ارسطویی) - که چیزی جز منطق حاکم بر عقل نوع بشر نیست - تشخیص داده و مقدمه یا نتیجه یا حاصل قیاس بودن آنها را نشان دهد.

### نتیجه

قرآن کریم کتابی است که مخاطب آن انسان‌هاست. انسان‌ها دارای دستگاه فکری واحدی هستند. دستگاه فکری نوع آدمی چیزی جز دستگاه منطق صوری (ارسطویی) نیست. قرآن کریم برای اینکه پیام خود را به انسان‌ها ابلاغ کند و انسان‌ها بتوانند این پیام‌ها را درک کنند باید بر اساس دستگاه منطقی و فکری انسان‌ها سخن بگوید. دستگاه منطقی فکری نوع آدمی بر اساس استدلال به دانش و معرفت دست می‌یابد و از طریق استدلال‌های برهانی و خطابی و جدلی و شعری و سفسطی به دنبال دانش و معرفت پیش می‌رود. قرآن کریم قطعاً بر همین اساس سخن خواهد گفت، منتهی از آنجا که قصد قرآن کریم خروج آدمی از ظلمت‌ها به سوی نور است و درصدد هدایت آدمی است از استدلال‌هایی که خیالی (شعری) و کاذب (سفسطی)‌اند و در جهت هدایت آدمی نیستند دوری گزیده است و فقط به استدلال‌های برهانی و خطابی و جدلی اکتفا کرده است.

### یادداشت‌ها

۱. ذلک الكتاب لاریب فیه هدی للمتقین (بقره / ۲).
۲. إن هذا القرآن یهدی للتی هی أقوم (اسراء / ۹).
۳. ... قد جاءکم من الله نورٌ و کتابٌ مبینٌ، یهدی به الله من اتبع رضوانه سُبُل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور یاذنه و یهدیهم الی صراط مستقیم (مائده / ۱۵ و ۱۶).
۴. و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین (اسراء / ۸۲).
۵. بشیراً و نذیراً (فصلت / ۴).
۶. لیقوم الناس بالقسط (حدید / ۲۵).
۷. و لا تقف ما لیس لک به علم (اسراء / ۳۶).
۸. تلک من انباء الغیب نوحیها الیک (هود / ۴۹).

۹. لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه (فصلت / ۴۲).
۱۰. و ما یدکر الا اولوا الالباب (بقره / ۲۶۹).
۱۱. یا ایها الناس قد جاءکم برهان من ربکم و انزلنا إلیکم نوراً مبیناً (ای مردم همانا پیامد شما را برهانی از پروردگارتان و فرستادیم به سوی شما پرتوی آشکار) (نساء / ۱۷۴).
۱۲. إنما المؤمنون الذین اذا ذکر الله وجلت قلوبهم و اذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایماناً (مؤمنان آنان هستند که اگر ذکری از خدا شود (از عظمت و جلال خدا) دل‌هاشان ترسان و لرزان شود و چون آیات خدا بر آنان تلاوت شود بر مقام ایمانشان بیفزاید) (انفال / ۲).
۱۳. این کتابی است که به سوی فرستادیم تا مردم را به اذن خداوند از تاریکی‌ها به سوی روشنایی به راه خداوند ارجمند و ستوده برون آری (ابراهیم / ۱).
۱۴. اوست که بر بندگانش آیه‌های روشن را فرستد تا شما را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی برون آرد (حدید / ۹).
۱۵. پیغمبری که بر شما آیه‌های روشن خداوند را برخواند تا آنان را که ایمان آوردند و کردار شایسته داشتند از تاریکی‌ها به سوی روشنایی برون آرد (طلاق / ۱۱).
۱۶. اینکه قرآن کریم، در مواردی همچون همین آیه اخیر، غایت از نزول قرآن کریم را خارج ساختن مؤمنان و صالحان از تاریکی‌ها به روشنایی می‌داند این تصور به وجود می‌آید که پس قرآن کریم دارای روش خاص به خود و غیر از روش منطقی صوری است. اما همان‌طور که در مبحث «روش قرآن کریم» نشان داده‌ام مؤمنان صالح نیز باید از باب ایمان به موعظه حسنه رسول اکرم (ص) از تاریکی‌ها به روشنایی راه یافته باشند، بنابراین آنان نیز در چهارچوب منطقی صوری و از طریق موعظه و خطابه به روشنایی راه یافته‌اند.
۱۷. و خداوند به تو کتاب و حکمت را نازل کرد و به تو چیزی را آموخت که خودت توان آموختن آن را نداشتی و فضل خدا بر تو همواره بزرگ بوده است (نساء / ۱۱۳). (همین‌طور قریب به همین مضمون را در سوره آل عمران / ۱۶۴ و جمعه / ۲، ببینید).
۱۸. همان‌گونه که در میان شما فرستاده‌ای از خودتان روانه کردیم که آیات ما را بر شما می‌خواند و شما را پاک می‌گرداند و به شما کتاب و حکمت می‌آموزد و به شما چیزی را یاد می‌دهد که خودتان نمی‌توانستید آن را یاد بگیرید (بقره / ۱۵۱).

۱۹. همانا خدا بر مؤمنان منت نهاد هنگامی که در ایشان از خودشان فرستاده‌ای برانگیخت تا بر آنان آیه‌های او برخواند و ایشان را پاک سازد و به آنان کتاب و حکمت را بیاموزد (آل عمران / ۱۶۴).

۲۰. هر قیاسی متشکل از دو مقدمه و یک نتیجه است. اگر در مقدمات قیاس به نتیجه یا نقیض نتیجه تصریح نشده باشد آن قیاس را «اقترانی» می‌نامند و اگر مقدمات قیاس اقترانی حملیه باشند آن قیاس را «اقترانی حملی» گویند. «هر انسانی حیوان است. هر حیوانی راه رونده است. پس هر انسانی راه رونده است.» (المظفر، ص ۲۰۷).

۲۱. اگر مقدمات قیاس اقترانی شرطیه یا یکی حملیه و دیگری شرطیه باشند آن قیاس را «اقترانی شرطی» می‌نامند: «هر آبی که جاری است آلوده نمی‌شود. هر آبی که آلوده نشود در تماس با نجاست آلوده نمی‌شود. پس هر آبی که جاری است در تماس با نجاست آلوده نمی‌شود.» «اسم کلمه است. کلمه یا مبنی یا معرب است، پس اسم یا مبنی یا معرب است» (المظفر، ص ۲۰۷).

۲۲. اگر در مقدمات قیاس به نتیجه یا نقیض نتیجه تصریح شده باشد آن قیاس را به خاطر اینکه مشتمل بر استثناء است «قیاس استثنایی» می‌نامند: «اگر محمد عالم باشد احترام به او واجب است. لکن او عالم است. پس احترام به او واجب است» (المظفر، ص ۲۰۶). البته در قیاس استثنایی یکی از مقدمات شرطی و مقدمه دیگر آن استثنایی است (همان، ص ۲۵۰).

۲۳. مقصود از مقدمه یا قضیه یقینی اعتقادی است که مطابق با واقع است و نقیض آن محتمل نیست. قضیه یقینی نیز یا بدیهی یا نظری است و هر قضیه نظری در نهایت باید به قضایایی بدیهی منجر گردد. قضایای بدیهی یا همان بدیهیات که مبادی یقینیات را تشکیل می‌دهند بر شش قسم‌اند: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات و فطریات (المظفر، ص ۲۸۲).

۲۴. مشهورات ظاهری قضایایی هستند که در ابتدا مشهورند، اما مشهور بودن آنها پس از تأمل و بررسی زایل می‌شود (المظفر، ص ۳۳۹). مقصود از قضیه مظنونیه قضیه‌ای است که ظن بر صادق بودن آن می‌رود اما نقیض آن نیز مجاز شمرده می‌شود (همان، ص ۲۹۲). مقصود از قضیه مقبوله قضیه‌ای است که از باب تقلید و با اعتماد به شریعت و سنتی که یک شخص،



مثل پیامبر یا امامان، آورده است یا با اعتماد به عقل آن شخص، مثل حکما و دانایان، مورد قبول واقع می‌شود (همان، ص ۳۰۴).

۲۵. مقصود از قضیه مشهوره قضیه‌ای است که بین مردم مشهور است و جمیع عقلاء یا اکثر آنان یا عده‌ای از آنان آن را قبول دارند؛ این‌گونه قضایا واقعیتی جز شهرت و موافقت عقلاء با ندارند (المظفر، ص ۲۹۳). مشهورات حقیقی قضایایی هستند که مشهور بودن آنها پس از تأمل و بررسی نیز زایل نمی‌شود (همان، ص ۳۳۹). مقصود از قضیه مسلمة قضیه‌ای است که طرفین صادق بودن آن را مسلم گرفته‌اند خواه در نفس الامر صادق یا کاذب یا مشکوک باشد (همان، ص ۳۰۳).

۲۶. مقصود از قضیه تخیلی قضیه‌ای است که شأن آن تصدیق نیست اما موجب تخیلی است که نفس را منفعل ساخته و تحت تأثیر قرار می‌دهد (المظفر، ص ۳۰۶) و غرض از آن فقط ایجاد انفعالات نفسانی است (همان، ص ۳۰۸).

۲۷. مقصود از قضیه مشبهه قضیه‌ای است که شبیه به یقینات و مشهورات ظاهری است اما قضیه کاذبی است (المظفر، ص ۳۰۵). مقصود از قضیه وهمیه قضیه‌ای است که کاذب است اما وهم آدمی آن را صادق می‌داند و تا برهانی برخلاف آن نیامده است خلاف آن را نمی‌پذیرد (همان، ص ۳۰۰).

۲۸. به راه پروردگار خویش از طریق حکمت و پند نیکو دعوت کن و با ایشان بدانچه نیکوتر است ستیز کن (نحل / ۱۲۵).

۲۹. مقصود گزاره‌ها و قضایای یقینی است، اعتقادی که مطابق با واقع بوده و نقیض آن محتمل نیست. هر قضیه یقینی نیز یا نظری یا بدیهی است و اگر نظری است در نهایت باید به بدیهیات و مبادی نخستین همچون اصل هوویت و اصل عدم تناقض منتهی گردد (المظفر / ص ۲۸۳-۲۸۲). بنابراین مقصود «فن برهان» است.

۳۰. مقصود گزاره‌ها و قضایایی است که خطاب‌اند، یعنی گزاره‌هایی که یا مشهوره ظاهری یا مظنونه یا مقبوله‌اند. مشهورات ظاهری قضایایی‌اند که در ابتدا مشهورند اما مشهور بودن آنها پس از تأمل و بررسی زایل می‌شود (المظفر، ص ۳۳۹). مظنونات قضایایی‌اند که ظن بر صادق بودن آنها می‌رود اما نقیض آنها نیز مجاز شمرده می‌شوند (همان، ص ۲۹۲). مقبولات قضایایی‌اند که از باب تقلید و با اعتماد به شریعت و سنتی که یک شخص، مثل پیامبر یا

امامان، آورده است یا با اعتماد به عقل آن شخص، مثل حکما و دانایان، مورد قبول واقع می شود (همان، ص ۳۰۴). بنابراین مقصود از «موعظه نیکو» باید «فن خطابه» و به خصوص «گزاره‌های مقبوله» آن باشد.

۳۱. مقصود گزاره‌ها و قضایایی است که جدلی اند، یعنی گزاره‌هایی که یا مشهوره حقیقی یا مسلمات اند. مشهورات حقیقی قضایایی هستند که مشهور بودن و مورد قبول واقع شدن آنها پس از تأمل و بررسی نیز زایل نمی شود (المظفر، ص ۳۳۹). مسلمات قضایایی هستند که طرفین صادق بودن آنها را مسلم گرفته‌اند خواه در نفس الامر صادق یا کاذب یا مشکوک باشد (همان، ص ۳۰۳). بنابراین مقصود از «جدل نیکو» باید «فن جدل» و بخصوص «مشهورات حقیقی» و «مسلمات صادق» آن باشد.

۳۲. قرآن کریم صریحاً تعلیم شعر به رسول اکرم (ص) را نفی می کند: «و ما علمناه الشعر و ما ینبغی له ان ھو الا ذکر و قرآن مبین» (و بدو شعر نیاموختیم و سزاوار او نیست، آن جز یادآوری و قرآنی آشکار نیست. یس / ۶۹). بنابراین قرآن کریم دارای هیچگونه گزاره‌های شعری نیست و از «فن شعر» هیچ استفاده‌ای نکرده است.

قرآن کریم از «فن مغالطه» نیز هیچگونه استفاده‌ای نکرده است. کتابی که در آن تردیدی نیست (ذکر الکتاب لاریب فیه. بقره / ۲) و غایت از نزول آن خروج انسان‌ها از تاریکی‌ها به سوی روشنایی است (ابراهیم / ۱؛ حدید / ۹؛ طلاق / ۱۱) نمی تواند مشتمل بر گزاره‌های سفسطی و مغالطی، یعنی گزاره‌های وهمی و کاذب (المظفر، ص ۳۰۰) باشد.

۳۳. قرآن کریم اصرار دارد که باید از علم تبعیت کرد (ولاتقف ما لیس لک به علم بنی اسرائیل / ۳۶) و در آیات بسیاری همچون آیه ۱۱۷ سوره مؤمنون، آیه ۳۲ سوره قصص، آیه ۱۱۱ سوره بقره، آیه ۲۴ سوره انبیاء و آیه ۶۴ سوره نمل به «برهان» و آیه ۱۴۹ سوره انعام، آیه ۱۶ سوره شورا و آیه ۸۳ سوره انعام به «حُجَّة» و دلیل آوردن دعوت می کند. این گونه آیات حکایت از این دارند که قرآن کریم داعی به علم و برهان و تابع علم و برهان است.

۳۴. انسان‌ها نیز عموماً سخنان خود را در قالب مقدمات قیاس منطقی یا نتیجه قیاس منطقی یا حاصل قیاس منطقی مطرح می سازند. در واقع قرآن کریم به زبان انسان‌ها سخن گفته است.

۳۵. اگر در آسمان و زمین علاوه بر خداوند خدایان دیگری بودند آسمان و زمین فاسد می شدند (انبیاء/۲۲). این آیه «مقدم» برای یک قیاس استثنایی اتصالی است. تالی این قیاس عبارت است از «لکن آسمان و زمین فاسد نشده‌اند». و قضیه «بنابراین در آسمان و زمین علاوه بر خداوند خدایان دیگری وجود ندارند» نتیجه این قیاس است.

۳۶. آیات زیادی نیز از عدم فساد آسمان و زمین حکایت دارند، مثل آیات ۳ و ۴ سوره ملک که می گویند «در آفرینش خداوند رحمان هیچگونه اختلاف و تفاوتی نمی‌بینی؛ باز بنگر آیا خلل و نقصانی می‌بینی؟ سپس دوباره بنگر تا نگاهت زبون و درمانده به سوی بازگردد» (ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت؛ فارجع البصر هل ترى من فطور؟ ثم ارجع البصر کترین ینقلب الیک البصر خاسئاً و هو حسیر).

۳۷. در واقع هر مقدمه یا نتیجه برهانی، حاصل قیاس یا قیاس‌هایی است که طرح‌کننده آن بر این فرض است که در نهایت باید به بدیهیات اولیه منتهی گردند. مثال فوق را می‌توان حاصل این قیاس‌های پیاپی دانست: «اگر آسمان و زمین وجود دارند یا حادث یا قدیم‌اند. لکن قدیم نیستند. پس حادث‌اند.» «اگر آسمان و زمین حادث‌اند محدث آنها باید یا حادث یا قدیم باشد. لکن محدث آنها حادث نیست. پس محدث آنها قدیم است.» «اگر محدث آسمان‌ها و زمین قدیم است باید یا خالق یا مخلوق باشد. لکن محدث آنها مخلوق نیست. پس محدث آنها خالق است.» «اگر آسمان‌ها و زمین خالقی دارند خالق یا واحد یا کثیر است. لکن خالق آسمان‌ها و زمین کثیر نیست. پس خالق آسمان‌ها و زمین یکی است.»

می‌بینید که یک مقدمه یا نتیجه برهانی می‌تواند حاصل چندین قیاس باشد و حتی خود تک‌تک مقدمات مبتنی بر مقدماتی باشند که در یک سلسله ذکر نشده‌اند. به طور مثال این تالی که «خالق آسمان‌ها و زمین کثیر نیست» مبتنی بر این قیاس است که «اگر خالق آسمان‌ها و زمین کثیر باشند باید آسمان‌ها و زمین فاسد شوند. لکن آسمان‌ها و زمین فاسد نشده‌اند. پس خالق آسمان‌ها و زمین کثیر نیست.»

۳۸. إنا أنزلناه فی لیلۃ القدر (قدر / ۱).

۳۹. و ما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله علی بشر من شیء قل من أنزل الكتاب الذی جاء به موسی نوراً و هدی للناس تجعلونه قراطیس تُبدونها و تُخفون کثیراً... (و آنان خدا را درست نشناختند که گفتند «خدا هیچ چیز بر هیچ انسانی نفرستاده است». بگو «چه کسی کتابی را که

- موسی آورد نازل کرد؟ کتابی که برای مردم نور و هدایت بود؛ (اما شما) آن را به صورت پراکنده قرار می‌دهید؛ قسمتی را آشکار و قسمت زیادی را پنهان می‌دارید؛...).
۴۰. ... ابراهیم گفت «خداوند خورشید را از افق مشرق می‌آورد، خورشید را از مغرب بیاور»... (بقره / ۲۵۸).
۴۱. هنگامی که تاریکی شب او را پوشانید، ستاره‌ای مشاهده کرد، گفت «این خدای من است؟» اما هنگامی که غروب کرد گفت «غروب کنندگان را دوست ندارم» (انعام / ۷۶).
۴۲. و آنان خدا را درست نشناختند که گفتند «خدا هیچ چیز بر هیچ انسانی نفرستاده است». بگو «چه کسی کتابی را که موسی آورد نازل کرد؟ کتابی که برای مردم نور و هدایت بود؛ [اما شما] آن را به صورت پراکنده قرار می‌دهید؛ قسمتی را آشکار و قسمت زیادی را پنهان می‌دارید؛ ... (انعام / ۹۱).
۴۳. اگر در آسمان و زمین به جز خدا خدایانی وجود داشتند همانا آسمان و زمین تباه می‌شدند (انبیاء / ۲۲).
۴۴. بگو آنکه از نعمت‌های آسمان‌ها و زمین به شما روزی می‌دهد کیست؟ بگو آن خداست و ما (که موحدیم) یا شما (که مشرکید) کدام در هدایت یا ضلالتیم؟ (سبا / ۲۴).
۴۵. أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (نحل / ۱۲۵).

#### منابع

##### القرآن الکریم.

- صدر المتألهین، مفاتیح الغیب، مع تعلیقات للمولی علی النوری، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۳۰ ق. / ۲۰۰۸ م.
- طباطبائی، علامه سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- الغزالی، مجموعه رسائل، رسالة القسطاس المستقیم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۹ ق. / ۲۰۰۸ م.
- المظفر، محمدرضا، المنطق، بیروت، دارالتعارف، ۱۹۸۰ م. / ۱۴۰۰ ق.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۲

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## چیستی فلسفه سنت‌گرایی با تکیه بر آرای دکتر سیدحسین نصر: مضامین، دلالت‌ها و بنیان‌ها

سیدحسین اطهری\*  
مرتضی منشادی\*\*

### چکیده

سنت‌گرایی و تجددگرایی در فضای امروز، به عنوان جریانی که به مدرنیسم نگرش دارند، مطرح می‌شوند. این مقاله با هدف پرداختن به مضامین عمده اندیشه سنت‌گرایی، به عنوان درآمدی برای ورود به اندیشه سنت‌گرایان به رشته تحریر درآمده است. برای این منظور در این مقاله با تأکید بر آرای سید حسین نصر به عنوان مطرح‌ترین اندیشمند سنت‌گرای حال حاضر، به تحلیل چیستی سنت به عنوان نقطه محوری این گفتمان و همچنین بررسی شاخص‌های فکری و دیدگاه‌های اصلی این جریان فکری پرداخته شده است. نصر یکی از طرفداران حکمت خالده است که با نقد دنیای متجدد می‌کوشد معرفت قدسی را جایگزین تجددگرایی سازد. از نظر وی، سنت‌گرایی، اعتقاد به یک امر قدسی است که نه تنها مرجعیت فکری انسان‌هاست بلکه در رفتار آنها نیز تجلی می‌یابد.

کلید واژه‌ها: سنت، سنت‌گرایی، مدرنیسم، حکمت خالده، تجدد، امر قدسی، وحدت متعالیه ادیان.

### مقدمه

athari@um.ac.ir  
[manshadi@um.ac.ir](mailto:manshadi@um.ac.ir)

\* عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد  
\* عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۹۲/۱/۳۱ تاریخ پذیرش: ۹۲/۷/۷

سنت‌گرایی نهضتی است که پس از اوج‌گیری دوران تجدد کم و بیش در غرب خود را نشان داده، هر چند این روند با افت و خیزهایی توأم بوده است. برخی اندیشمندان غربی پس از آشنایی با شرق معتقد شدند که روی آوردن به معارف جاری در شرق می‌تواند آلام انسان و جامعه بی روح غرب را درمان کند. افرادی در انگلیس، فرانسه و سایر نقاط اروپا کوشیدند این مهم را به انجام رسانند، ولی تلاش‌های آنها به دلایل مختلف ناکام ماند. تا اینکه در ابتدای قرن بیستم رنه گنون توانست نگاه‌ها را متوجه خود و آموزه‌های شرق کند. نگاه همدلانه گنون به شرق و ادیان مختلف توانست او را به مغز و گوهر معارف شرقی نزدیک کند. پس از گنون این رویه او از سوی کوماراسوامی و شوان پیگیری شد. این روند موجی از منتقدان وضع موجود غرب و علاقه‌مندان به شرق را پدید آورد که البته شمار آنها همچنان محدود است و از نفوذ به مراکز علمی و دانشگاهی غرب بازمانده‌اند. بنابراین به این معنا، سابقه سنت‌گرایی بسیار طولانی و جریانات سنت‌گرای متعددی قابل شناسایی‌اند، اما مراد ما از سنت‌گرایی در این پژوهش، سنت‌گرایی بما هو سنت‌گرایی نیست. بلکه مقصود ما از سنت‌گرایی، آن‌گرایش آگاهانه و مسلک فکری و معنوی است که ضمن التزام بنیادین به دین به معنای عام، شارح جهان‌بینی دیرپای مردمان ماقبل تجدد است. این دسته از سنت‌گرایان «بنا به تعریف، عهده‌دار شرح و بیان حکمت خالده‌اند که در بطن ادیان گوناگون و در پس‌صور متکثر سنت‌های متفاوت جهان قرار دارد. آنها در عین حال، خود را وقف حفظ و توضیح صور سنتی‌ای ساخته‌اند که جهت وجودی هر میراث دینی‌اند و تمامیت و یکپارچگی صورتی آن را تضمین و بر همین مبنا اثربخشی معنوی آن را تأمین می‌کنند» (الدمدو، ص ۲۰). باید دانست، «سنت در این گفتمان، به معنای رسم و رسوم عادت و اسلوب نیست، بلکه مقصود سنت الهی ازلی و ابدی است که منشأ قدسی دارد و در تمامی مراتب وجود، ساری و جاری است» (خسروپناه، ص ۲۱۴).

ادعاهای سنت‌گرایی، کل حوزه مابعدالطبیعه، انسان‌شناسی و اخلاق، همراه با نقد سرسختانه دنیای متجدد را دربرمی‌گیرد. براساس ادعاهای مابعدالطبیعی سنت‌گرایان، انسان‌ها در این سلسله مراتب جهان هستی، در عالی‌ترین مرتبه جای ندارند (که این خلاف فلسفه و انسان‌شناسی تجددگرایانه است). ثانیاً از آنجایی که جهان محسوسات یا عالم اصغر، آینه‌ای از جهان معنا یا عالم اکبر است، انسان نیز همچون جهان هستی دارای سلسله‌مراتبی است، که متناظر با همان

مراتب وجودی عالم است. بدن، ذهن، نفس و روح، چهار مرتبه از خودی انسان‌اند. همه این مراتب چهارگانه، در هر انسانی حضور دارند، اما به درجات مختلف علیت می‌یابند. همچنین از نظر سنت‌گرایان، اخلاق مجموعه‌ای از دستورالعمل‌هاست که به تحول و تبدل "خود" آدمی منجر می‌گردد. بنابراین اخلاق به این معنا، در ارتباط وثیق با انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و وجودشناسی قرار می‌گیرد. به این صورت که سلوک و رفتار اصلاح شده، منجر به پیدایش وضع و حال جدیدی در "خود" انسان می‌شود (انسان‌شناسی) و این وضع و حال جدید سبب می‌شود که انسان قدرت دیدن و دانستن (معرفت‌شناسی) جهان را به شیوه‌ای مطابق با واقع‌تر (وجودشناسی) پیدا کند. در نهایت بزرگ‌ترین خدمت اخلاق به آدمی، این است که او را در ارتباط با سنت قرار دهد (ملکیان، راهی به راهی، ص ۳۸۹-۳۸۳).

آنچه سنت‌گرایان سخت بدان می‌اندیشند، فواید و ثمرات سنت است، به ویژه که در دنیای مدرن تهدید شده است. سنت به معنایی که در نظر سنت‌گرایان است، رو در روی تجدد قرار می‌گیرد. «چیزی که از عالم متجدد مورد انتقاد سنت است، کل جهانینی، مقدمات، مبانی و اصولی است که از نظرگاه سنت کاذب است» (نصر، معرفت و معنویت، ص ۱۸۲).

تجدد در نگاه سنت‌گرایان، نه فقط چیزهایی که امروزه رواج دارد، بلکه آن شیوه نگرشی خاص به جهان است که در حقیقت در دوره نوزایی شروع شده است. آنچه انسان‌گرایی، عقل‌گرایی و نوزایی نامیده می‌شود، از منظر سنت‌گرا، حقیقت مطلق و نهایی متعالی از سطح انسان‌ها را انکار کرده و از نظام الهی به نظام انسانی فرومی‌افتد. به بیان بهتر، تجدد‌گرایی، خود انسان را مطلق می‌گیرد و به معنایی به انسان جنبه مطلق می‌بخشد. به این ترتیب تجدد امور زمانمند و گذرا را بر جایگاه امور سرمدی می‌نشانند (جهانبگلو، ص ۲۶۰-۲۵۹). سنت‌گرایان تنها الگویی را که می‌تواند جایگزین الگوی تجدد‌گرایانه گردد، به کارگیری فلسفه جاودان و ایجاد الگویی که ریشه در این فلسفه دارد، می‌دانند.

در این مقاله برای فهم ابعاد مکتب فکری، به تحلیل چستی سنت به عنوان نقطه محوری این گفتمان و همچنین بررسی شاخص‌های فکری و دیدگاه‌های اصلی آن خواهیم پرداخت. باید تأکید نماییم این مقاله درصدد بررسی تفصیلی آراء و دیدگاه‌های سنت‌گرایان نیست، بلکه هدف پرداختن به مضامین عمده اندیشه سنت‌گرایی، به عنوان درآمدی برای ورود به اندیشه سنت‌گرایان با بررسی اندیشه سید حسین نصر به رشته تحریر درآمده است. او در حیات علمی

خود تقریباً با هر جنبه از سنت عقلانی و معنوی در ایران و سهم آن در عالم اسلامی، سروکار داشته است و با مدلل ساختن ثبات و دوام فوق العاده موضوعات فلسفی در ایران، جهان بینی را ارائه می دهد که نقطه محوری آن جستجو برای شناخت ذات سرمدی و ازلی است.

### چیستی سنت

مدخل های متعددی برای شروع بحث پیرامون اندیشه سنت گرایان وجود دارد، اما بحث پیرامون چیستی سنت در منظومه فکری آنها، مناسب تر به نظر می رسد. واژه «سنت» نقشی محوری در گفتمان سنت گرایی دارد. با این همه سنت از جمله واژه هایی است که معانی متعددی را با خود حمل می کند.

برخی سنت اندیشی حکمت خالده را مترادف سنت گرایی مصطلح در ادبیات سیاسی ایران پنداشته اند که اصولاً متمایز از سنت مورد نظر متفکرانی همچون نصر است که در معنایی وسیع از مبدأ الهی جاری شده و خارج از محبس زمان و مکان، تجلیات گوناگونی نظیر ادیان، هنر و مانند آن یافته است. به بیان گنون، «کار به جایی رسیده که عین همین واژه "سنت" را در مورد عموم امور که اغلب فاقد معنی و مفهوم است، مثلاً در مورد عادات ساده بدون هیچ ارزش و وسعت که گاهی منشأ آنها بسیار جدید هم هست، به کار برده اند» (رنه گنون، ص ۳۸).

دکتر نصر نقشی مهم در معادل سازی این واژه به جای «tradition» ایفا کرده است. او همچنین معنایی دقیق از این مفهوم کلیدی سنت گرایان عرضه می دارد. سنت در نظر سنت گرایان ارکان چهارگانه ای دارد که در صورت وجود آن ارکان می توان امری را سنت قلمداد کرد. نصر این ارکان را به دو رکن «منشأ الهی داشتن» و «استمرار» فرو کاسته و آن را تبیین می کند. از دیدگاه نصر، علت این ابهام و تشویش ارائه تعریفی دقیق از مفهوم سنت است که پیش از دوران مدرن، اصطلاحی که دقیقاً با «tradition» هماهنگ باشد، استفاده نمی شده است. در حقیقت، انسان پیش مدرن آن چنان در جهان متأثر از سنت، غرق بود که نیازی به تعریف این اصطلاح نداشت. او مانند آن ماهی همیشه در آبی بود که از فرط نزدیکی به آب و حتی غوطه ور بودن در آن، تا به حال به آن نیندیشیده بود و کنجکاوانه به دنبال آب می گشت.

سید حسین نصر در معنای سنت می گوید:



سنت در معنی فنی‌اش، به معنای حقایق یا اصولی است دارای منشأ الهی که از طریق شخصیت‌های مختلفی معروف به رسولان، پیامبران، اوتاره‌ها (avatars)، لوگوس (logos) یا دیگر عوامل انتقال، برای ابنای بشر، و در واقع، برای یک بخش کامل کیهانی، آشکار شده و نقاب از چهره آنها برگرفته شده است و این با پیامد و اطلاق و به کارگیری این اصول در حوزه‌های مختلف اعم از ساختارهای اجتماعی و حقوقی، هنر، رمزگرایی و علوم همراه است و البته معرفت متعالی، همراه با وسایطی برای تحصیل آن معرفت را نیز شامل می‌شود (نصر، معرفت و معنویت، ص ۱۵۶).

به نظر می‌رسد تعریفی که دکتر نصر از سنت بیان می‌دارد، تا حد زیادی ما را با تلقی حکمت جاودان نسبت به سنت آشنا می‌سازد.

همان‌طور که از تعریف فوق نیز برمی‌آید: واژه سنت (tradition)، آن چنان که سنت‌گرایان به کار برده‌اند، متضمن دو مفهوم است: نخست؛ به معنای امر مقدسی که از طریق وحی و انکشاف الهی بر انسان عیان می‌شود (همو، اسلام سنتی در دنیای متجدد، ص ۲۸). این معنا در چشم‌انداز سنت‌گرایی یک اصل نخستین و شرط لازم و ضروری سنت‌گرایی است. سنت در معنای نایش، درست همین حقیقت ازلی و ابدی است. همین تعبیر از سنت، در نزد سنت‌گرایان است که این نگرش را با فلسفه جاودان مترادف می‌کند، چراکه فلسفه جاودان یا حکمت خالده نیز، متضمن حقیقت مقدس، سرمدی و لایتغیر است. پس ذات‌قدسی از آن حیث که ذات قدسی است، مبدأ «سنت» است. سنت حضور ذات قدسی را در تمام نقاط جهان هستی گسترش می‌دهد و تمدنی می‌آفریند که ذات قدسی، حضوری فراگیر در آن دارد.

معنای دوم سنت، بسط و گسترش آن پیام مقدس، طی تاریخ حیات اجتماعی بشر است. در این معنا، سنت حقایقی است که «به واسطه وحی الهی، در قالب اسطوره‌ها، مناسک، نمادها، تعلیم‌ها، شمایل‌نگاری‌ها و دیگر مظاهر تمدن‌های بدوی و دینی گوناگون نمود و ترجمان صورتی پیدا می‌کند» (الدمدو، ص ۱۵۳). در این معنا، سنت، تغییر ناپذیر و بدون صورت نیست و به دلیل داشتن صورت، دیگر نه جلوه‌گر حقایق مطلق، بلکه انتقال‌دهنده حقایق جزئی و نسبی است (کرمی و کدیور، ص ۲۰۶).

بنابراین برای سنت، دو معنی مرتبط اما متمایز می‌توان اختیار کرد؛ یکی اصول ازلی تغییرناپذیر و بی‌صورت و دیگری تجسم صوری این اصول ازلی در قالب اسطوره‌ها، مناسک، نمادها، تعلیم‌ها، شمایل‌نگاری‌ها و دیگر مظاهر تمدن‌های بدوی و دینی.

تأکید بر عنصر فرابشری، در اینجا بسیار مهم و کلیدی است. چراکه از نظر سنت‌گرایان امری که متضمن عناصر و مؤلفه‌هایی از مرتبه فوق بشری نباشد، به هیچ عنوان سنتی نیست و نمی‌تواند باشد. این اصل برای سنت‌گرایی یک مفروضه مسلم است.

با تمام این تفسیرها، به نظر می‌رسد، مفهوم سنت، فی‌نفسه در ذات خود بی‌صورت و فوق شخصی است و از این رو، از هر تعریف دقیقی بر اساس معیارهای کلام و اندیشه بشری می‌گریزد. به همین دلیل است که نصر برای فهم چیستی سنت تأکید می‌کند:

سنت پیوند ناگسستنی، با وحی و دین، با امر قدسی با مفهوم راست‌اندیشی (orthodoxy)، با مرجعیت (authority)، با استمرار و انتظام در انتقال حقیقت، با امر ظاهری (exoteric) و امر باطنی (esoteric) همچنین با حیات معنوی، علم (طبیعی) و هنرها دارد. در واقع همین که ارتباطش با هر یک از اینها و دیگر مفاهیم و مقولات ذی ربط توضیح داده شود، مظاهر و تفاوت‌های ظریف آن، وضوح و روشنی بیشتری پیدا می‌کنند (نصر، معرفت و معنویت، ص ۱۵۶).

در ادامه براساس همین گفته دکتر نصر، برای روشن شدن معنای سنت به توضیح رابطه سنت با اموری پیش گفته خواهیم پرداخت.

### ارتباط سنت با دین

در باب نسبت میان دین و سنت از منظر سنت‌گرایان، نصر چنین بیان می‌کند:

اگر دین رابه عنوان مقوله‌ای که انسان را با خدا و در عین حال با سایر انسان‌ها به عنوان عضوی از جامعه قدسی یا به تعبیر اسلام، امت پیوند می‌دهد، فهم کنیم، می‌توان آن را مبدأ سنت یعنی همچون سرآغازی آسمانی دانست که از طریق وحی، حقایق و اصول معینی را متجلی می‌سازد که اطلاق و به کارگیری آنها از این پس، سنت را تشکیل می‌دهد. [ولی همان‌طور که در معنای سنت گذشت] معنای کامل سنت، این مبدأ و نیز پیام‌ها و استخدام و

به کارگیری آن را شامل می‌شود. به این معنا، سنت مفهومی عام‌تر است که دین را هم شامل می‌شود (همان، ص ۱۶۴).

بنابراین به زعم این گفتمان فکری، هر چند سنت، نسبت نزدیکی با دین دارد، اما سنت اعم از دین است. به بیان بهتر، سنت، فراگیرتر از دین، و دین، صورت یا تجلی‌ای از تجلیات سنت است، چراکه سنت می‌تواند در قالب‌هایی ظاهر شود، که لزوماً دینی نیستند. برای مثال یک سنت ممکن است در یک هنر، منسک یا اسطوره تجلی پیدا کند.

در عین حال، اگر دین را در وسیع‌ترین معنایش که مشتمل بر اصول و حیانی و نیز بسط و توسعه تاریخی بعدی آن است، در نظر بگیریم، دین دقیقاً مترادف چیزی می‌شود که سنت‌گرایان از سنت مراد می‌کنند، اما سنت‌گرایان بر این باورند که در نتیجه نفوذ تجددگرایی و عوامل سنت ستیزانه به درون قلمرو دین، دین به خارجی‌ترین ابعادش در تاریخ معاصر غرب فروکاسته شده و فی المثل مفاهیمی چون هنر دینی و ادبیات دینی، چنان از درک و فهم امر قدسی تهی شده‌اند، که حتی در بسیاری از موارد، ماهیتی غیر سنتی یا حتی ضد سنتی پیدا کرده‌اند. بنابراین در چنین بافتی، متمایز ساختن امر سنتی از امر دینی برای سنت‌گرایان ضروری گشته است. نتیجه اینکه به باور سنت‌گرایان، در جهانی که نظرگاه سنتی احیا شده باشد و واقعیت تنها از منظر سنتی و قدسی و نه از منظر ناسوتی نگریسته شود، دین و سنت می‌توانند مترادف یکدیگر قرار گیرند (همان، ص ۱۶۵-۱۶۴).

### ارتباط سنت با وحی

وحی در قاموس سنت‌گرایی، همواره بر یک منبع رسمی برای کل یک سنت دینی دلالت دارد. به عبارتی، اتصال به وحی، یکی از شرایط تحقق یک سنت تمام عیار است. سنت‌گرایان، وحی را به مثابه خط ربطی بین عالم ملک و ملکوت می‌دانند، به این معنا که اولاً، ماهیت وحی فوق طبیعی - و نه غیر طبیعی - است، بنابراین نمی‌تواند ماهیت بشری داشته باشد و ثانیاً، وحی موهبتی الهی است، که سیر انسان هبوط کرده را از صورت به معنا ممکن می‌سازد. نکته مهمی که در باب وحی در نگاه سنت‌گرا وجود دارد، این است که از نظر سنت‌گرایان، «وحی نشان‌دهنده نوعی صورت بندی کردن حقیقت است و از این رو نمی‌تواند با آن یکی باشد» (الدمدو، ص ۱۷۱). بنابراین وحی‌ها با اینکه از یک منبع صادر گشته‌اند، اما بنا بر مقصد خود، ویژگی‌های خاص و نیازهای زمانی و مکانی و مطابق خواست خداوند، صورت‌های گوناگونی

پذیرفته‌اند و با یکدیگر متفاوتند. این مفهوم که در نزد سنت‌گرایان، "تکثر وحی" خوانده می‌شود، به عنوان پایه‌ای برای نظریه وحدت متعالیه ادیان قرار می‌گیرد.

### ارتباط سنت با امر قدسی

امر قدسی، واقعیت اصیل است که اگر کسی بدان دست یابد، امور غیرواقعی را به آسانی کنار می‌نهد؛ از آنجا که حقیقتی الهی دارد، قدسی است و این ویژگی خود را در عالم منتشر کرده است؛ به دلیل آنکه حقیقتی الهی است، ثبات و تغییرناپذیری آن ذات سرمدی را نیز با خود دارد و آن را در گذر زمان حفظ می‌کند. از همین رو برای شناخت امر قدسی باید سراغ ذات لایتغیر برویم؛ همو که اگر جلوه‌ای کند، نمود او قداست و نشان ماندگاری و پایداری در زمان را به خود می‌گیرد. این اصطلاح نیز به رغم همه معنایی که می‌توان برایش فرض کرد، در گفتمان سنت‌گرایی معنایی ویژه می‌یابد و نسبتی ویژه با سنت دارد. پیوند ذات قدسی با سنت چنان است که نصر می‌گوید امر قدسی، سرچشمه سنت است (نصر، ص ۱۶۸).

امر قدسی از جمله واژگان سنت‌گرایی است که اندکی نامأنوس به نظر می‌رسد. نصر نخست از نحوه گزینش این واژه می‌گوید:

در این برهه از تاریخ غرب واژه (sacred) برای احیای نوعی آگاهی نسبت به عالم معنا و نسبت به حقیقت غایی، سرنوشت ساز است. واژه «معنوی» بیش از اندازه مبهم شده است. واژه «روح» که البته اهمیت بسیاری دارد با «روان» در آمیخته است و معنای اصلی اش را از دست داده است؛ اما خوشبختانه واژه «مقدس» کمابیش از این آسیب برکنار مانده است. (همو، در جستجوی امر قدسی، ص ۲۸۹).

امر قدسی همانند حقیقت، اصیل‌تر از آن است که به شیوه منطقی به تعریف درآید. امر قدسی در ذات واقعیت خانه دارد. فهم انسان عادی از امر قدسی، درست همان فهمی است که او از واقعیت دارد و به گونه طبیعی آن را از امور غیرواقعی تمیز می‌دهد (همو، دین و نظام طبیعت، ص ۱۶۷). امر قدسی فی‌نفسه الهی است؛ چنان که از ویژگی‌ای برخوردار است که خود را در امور گوناگون این عالم نمایان می‌سازد. این ویژگی نمایانگری، از حقیقت الهی آن خبر می‌دهد. از همین جا می‌توان دریافت که امر قدسی به این عالم سرایت کرده و در عالم ما اموری هستند که قدسی‌اند.

بهترین راه دست یافتن به تعریف امر قدسی آن است که آن را با «ذات لایتغیر» و با حق بشناسیم که محرک نامتحرک و نیز ذات سرمدی است. حق بدون تغییر و ازلی است، ذات قدسی فی حد ذاته است و تجلی این حق در روند صیوروت و در گذر زمان، همان قداست است. شیء قدسی، شیئی است که در بردارنده نشان ذات سرمدی و لایتغیر در آن واقعیت مادی است. فهم انسان از امر قدسی، فهم او از ذات لایتغیر و ذات سرمدی است؛ چراکه او حامل امر قدسی درون گوهر هستی خویش و مهم تر از آن، درون قوه عاقله خویش است که برای شناخت ذات لایتغیر و تفکر در ذات سرمدی خلق شده است (همان، ص ۱۶۸).

رابطه سنت و امر قدسی چگونه است؟ نخست باید به یاد آوریم که امر قدسی در پیوند با سنت است. با این حال، سنت گرایان درباره نسبت این دو با هم می گویند: منبع سنت، امر قدسی است که در نهاد هر دین جای دارد و به برکت آن، عالم هستی که سنت گرایان آن را «وحی کبیر» می نامند، به فهم درمی آید (همان، ص ۲۴۱). سنت همواره مقدس است و هیچ سنتی ساخته بشر نیست. با این همه، این دو را باید از هم تفکیک کنیم. امر قدسی غیر از سنت است؛ زیرا سنت امر قدسی را اخذ کرده، انتقال داده و به کار بسته است. همچنین سنت، امر قدسی را در اشکال گوناگونی به منصفه ظهور می رساند. از این رو سنت و امر قدسی هم بسته اند. به تعبیر دیگر، ذات قدسی از آن حیث که ذات قدسی است، سرچشمه «سنت» است و آنچه سنتی باشد، از ذات قدسی جدایی ناپذیر است. پیوند این دو چنان است که اگر کسی درکی از ذات قدسی نداشته باشد، از درک منظر سنتی نیز بازمی ماند. از همین روست که بازیابی امر قدسی نیز تنها در متن سنت ممکن است. بیرون از سنت، چنین امکانی فراهم نیست و تنها در فضای سنت است که انسان می تواند ضمن درک امر قدسی، آن را در خود تحقق بخشد. اما باید نکته ظریفی را دانست:

امر قدسی در مفهوم سازی که از آن در هر سنتی می شود، غیر از سنت است. چون سنت، امر قدسی را اخذ کرده و آن را انتقال می دهد، به کار می بندد و از راهها و ابزار گوناگون مرئی و ملموسش می سازد. در حالی که امر قدسی حقیقی است که سنت انتقال دهنده آن است. از این روست که سنت و امر قدسی از هم جدایی ناپذیرند (جهانبگلو، ص ۲۹۰).

امر قدسی در تفکر سنت گرایی مانند سنت، در ذات خودش، ریشه در حقیقت دارد و فهم هر انسانی از امر قدسی، درست مثل فهم وی از حقیقت است، که به طور طبیعی میان آن و امر

غیرواقعی تمیز قائل است. اگر در دوران جدید این فهم طبیعی از بین رفته است، به دلیل تهی شدن معرفت از مضمون قدسی اش و نتیجه نگاه سکولار نسبت به عالم است، چراکه در عالم متجدد، منظر ذوقی که امر قدسی در آن جای دارد و امور دنیوی را براساس امر قدسی می‌بیند، به فراموشی سپرده شده است.

### ارتباط سنت با راست‌اندیشی

در چستی سنت نزد سنت‌گرایان اشاره کردیم که سنت در یک معنا، اصول ازلی و ابدی و متصل به حقایق تغییرناپذیر است و در معنایی دیگر که متناظر با حقایق جزئی است، امری زمانمند، صورتمند و برخوردار از پویایی است. به این ترتیب باید بین آنچه به مقتضیات زمان و مکان در سنت رشد می‌کند و عناصر اضافی و زائد، فرق قائل شد. از همین ضرورت است که اصل راست‌اندیشی برای سنت‌گرایان از چنان اهمیتی برخوردار می‌شود، که نصر برای بیان اهمیت راست‌اندیشی این مفهوم را در ارتباط با سنت قرار داده و می‌گوید: «دستیابی کامل به معرفت قدسی از جمله جنبه تحقق یافته آن، همان ارتباط وثیقی را با مفهوم کلیدی سنت دارد، که با راست‌اندیشی و نمی‌توان اهمیت سنت را بدون درک و فهمی از ارتباط آن با راست‌اندیشی، در کلی‌ترین معنایش، فهم کرد (نصر، معرفت و معنویت، ص ۱۷۴) و تأکید می‌کند:

مفهوم راست‌اندیشی... تا آنجا که به انطباق باحقیقت مربوط می‌شود، اغلب مترادف با امر سنتی است. بدون راست‌اندیشی، سنت ممکن نیست و راست‌اندیشی هم خارج از سنت امکان ندارد (همان، ص ۱۷۳).

دکتر نصر بر این اعتقاد است که سنت چه به لحاظ جنبه ظاهری و چه به لحاظ جنبه باطنی‌اش، مستلزم راست‌اندیشی است. چراکه اگر حقیقتی وجود داشته باشد، تلقی خطا از حقیقت نیز وجود دارد، بنابراین باید معیاری نیز باشد تا تشخیص میان حقیقت و خطا را برای آدمی ممکن سازد. بنابراین « راست‌اندیشی در کلی‌ترین معنایش چیزی نیست مگر حقیقت فی نفسه (همان، ص ۱۷۲).

در همین رابطه فریتیهوف شووان نیز تصریح می‌کند:

سنت عناصری را دربردارد یا می‌تواند داشته باشد که بدون دست کشیدن از درست آیینی، لااقل تجملاتی، غیر ضروری و گاه برای اصالت اخلاقی یا معنوی پیام الهی مضرند (شووان، ص ۱۰۲).

در نهایت می‌توان گفت که اصل راست کیشی در منظر سنت‌گرایان، نافی تقلیدها، کجروی‌ها و انحرافات از سنت است.

انحرافات و کجروی‌هایی که خود را خارج از سنت می‌دانند یا مستلزم عدول‌هایی از منظر سنتی‌اند، که آموزه‌ها، آداب و حضور معنوی را ناممکن می‌سازد (نصر، معرفت و معنویت، ص ۱۷۳).

#### رابطه سنت با مرجعیت و انتقال حقیقت

سخن گفتن از راست‌اندیشی مسئله مرجعیت و انتقال حقیقت را نیز به دنبال می‌آورد، چرا که این پرسش اساسی مطرح خواهد شد که چه کسی یا چه چیزی حقیقت دینی را تعیین کرده و خلوص، انتظام و دوام یک سنت را تضمین می‌کند؟ از آنجا که سنت ریشه در حقیقت فرا بشری دارد، در انتقال و تفسیر چیزی که ذاتاً فوق بشری است، فرد نمی‌تواند حتی اگر مجال گسترده‌ای برای تفسیر بشری وجود داشته باشد، نقشی ایفا کند و مرجعیت فکری و معنوی، از آن واقعیتی که همان سنت است، جدایی‌ناپذیر بوده و نوشته‌های سنتی اصیل همواره یک ویژگی ذاتی، که همان مرجعیت است، دارند.

همچنین سنت مستلزم نظم و ترتیب در انتقال همه جوانب خود، از قواعد، احکام حقوقی و اخلاقی گرفته تا معرفت باطنی است. زیستن در عالم سنتی، یعنی تنفس در فضایی در ورای واقعیت آدمی. واقعیتی که انسان تمام عناصر تعیین‌کننده حیات خود را، از آن دریافت می‌کند که این دریافت از طریق وسایل این انتقال مانند انتقال شفاهی، تشریف، انتقال قدرت، فون دانش از استاد به شاگرد، همگی با سنت در ارتباط و از آن جدایی‌ناپذیرند، و در همین پروسه است که استمرار این واقعیت، تضمین می‌شود (همان، ص ۱۷۵-۱۷۴).

در هر دو بعد پیش گفته، استمرار یک سنت به مثابه یک میراث معنوی، در گرو وجود سلسله‌ای بی انقطاع از رسولان، اوتاره‌ها، لوگوس و... است. اصحاب کشف معنویت به عنوان رابطان عالم لاهوت و ناسوت نقش بسیار مهمی در حفظ، خلوص، انتظام و دوام یک سنت الهی بازی می‌کنند.

## مؤلفه‌های بنیادین سنت‌گرایی

### ۱. حکمت خالده یا فلسفه جاودانه

در میان مؤلفه‌های سنت، حکمت خالده مهم‌ترین جایگاه را دارد و به تعبیری، دربردارنده مبانی این مکتب است. اهمیت حکمت خالده در گفتمان سنت‌گرایی تا جایی است که گاه شناسه کل مکتب به شمار می‌آید. این امر نشان از آن دارد که می‌توان آن را خلاصه مکتب فرض کرد و گفت که جوهره این گفتمان، در همین یک مؤلفه نهفته است.

در تعابیر نصر و دیگر سنت‌گرایان، بنیان سنت وابسته به حکمت خالده است؛ حکمتی که فراتر از زمان و همواره در جهان است. اصول این حکمت در طی تاریخ کانون توجه و مبنای عمل انسان‌ها در سنت‌های گوناگون بوده است. سنت‌گرایان معتقدند که این حکمت قادر است ضمن سود رسانی به زندگی انسان، زیست عقلانی او را نیز متأثر سازد. آنان بر این اساس، مکتب‌های فلسفی جدید را به بحثی جدی فرامی‌خوانند.

سنت‌گراها همچنین با نظر به گذشته تاریخ، فهرستی بلند از فیلسوفان شرق و غرب را کنار هم می‌چینند و مدعی‌اند که این فیلسوفان، قرن‌ها پیش ادعای امروزیین آنها را سرداده‌اند. در میان این جمع، نام‌هایی چون افلاطون و سهروردی دیده می‌شوند. تبارشناسی سنت‌گرایان در بیان پیشینه فکر امروزی شان، در نوع خود کم نظیر است؛ زیرا کمتر کسی می‌تواند ادعا کند که بزرگان تاریخ فلسفه با او هم نوایند و از حکمتی ازلی سخن گفته‌اند.

این حکمت ازلی و جاودان از نظر سنت‌گرایان واجد برخی ویژگی‌هاست. از دیدگاه آنان، حکمت خالده جهان شمول، الهی، متوجه به مابعدالطبیعه و کارگشای فهم ادیان است. آنان همچنین پیشنهاد می‌کنند که برای رسیدن به حکمت خالده، از طریق عقل شهودی وارد شویم. سنت‌گرایان خود را مدافعان حکمت خالده یا فلسفه جاودانه می‌دانند. «حکمتی که در دل هر دین قرار گرفته است و نمی‌توان آن را از سنت ازلی و مبدأ کلی حیات بشری تفکیک نمود، که بنابراین یکی از مؤلفه‌های اصلی مفهوم سنت را تشکیل می‌دهد» (همان، ص ۱۵۷).

از این رو، مکتب سنت‌گرایی گاهی با عنوان فلسفه جاودان نیز شناخته می‌شود. هرچند واژه حکمت خالده، مناسب‌تر از فلسفه جاودان است، چراکه از منظر سنت‌گرایی، فلسفه یک فعالیت صرف عقلانی نیست، بلکه جستجویی برای دست یافتن به معرفت قدسی است. بنابراین فلسفه



در این معنا چیزی به جز حکمت نیست. در واقع، سنت‌گرایان در صدد احیای حکمت الهی‌ای هستند که با دوام و پایدار باشد. فلذا عنوان پروژه فکری خود را حکمت خالده می‌نامند. به زعم آنها، حکمت جاوید «معرفتی است که همیشه بوده و خواهد بود و خصیصه‌ای جهان‌شمول دارد» (نصری، ص ۸۸). از این دیدگاه حکمت خالده یا «جاودان خرد»، همان حکمت ماندگار، ازلی و ابدی است که در قلب همه سنت‌ها، از ودانتا و بودیسم گرفته تا کابالا و مابعدالطبیعه سنتی مسیحی یا اسلامی، جای دارد و عالی‌ترین یافته حیات آدمی است. این دیدگاه بر آن است که نوعی امر ثابت وجود دارد که گوهر همه ادیان و سنت‌هاست و با تغییرات زمانی و مکانی تغییر نمی‌کند. آنچه تغییر می‌کند، صورت یا بیان الهیاتی این حکمت خالده است. از نظر آنها، حکمت خالده فقط یک رویکرد نیست، بلکه یک جهان‌بینی است و قابلیت آن را دارد که نه فقط دستورالعمل دین‌پژوهی، بلکه الگوی خود زندگی قرار بگیرد. در این باره نصر اشاره می‌کند:

جاودان خرد، حاوی پیامی مستمر و متواتر است که در قالب وحی‌های گوناگونی که از عالم بالا فرستاده شده، قرار دارد. پیام‌هایی که هر یک با یک مبدأ آغاز می‌شوند که در واقع مبدأ کل است و سرآغاز یک سنت را مشخص می‌سازند، که هم سنت ازلی و هم انطباق آن با یک بشریت معین است، انطباقی که در واقع، امکانی الهی است که در مرتبه‌ای بشری متجلی شده است (نصر، معرفت و معنویت، ص ۱۵۷).

برای فهم بهتر معنای حکمت جاودان نزد سنت‌گرایان دو راه کلی به نظر می‌رسد؛ نخست یافتن معنای عقل در آراء سنت‌گرایان و دیگر، سنجیدن حکمت جاودان در ارتباط با فلسفه به معنای مدرنش.

در باب معنای عقل در تفکر سنت‌گرا باید گفت: کلیدی‌ترین بحث سنت‌گرایان نگاهی است که آنان نسبت به ماهیت عقل به طور کلی، و عقل جدید به طور اخص، دارند. بحث پیرامون عقل در نزد سنت‌گرایان، بر پایه تفکیک میان عقل جزئی (reason) و عقل کلی (intellect) استوار شده است. منظور سنت‌گرایان از عقل جزئی، عقل خودبنیاد بشری است که بر مبنا استدلال و مرتبط با تفکر ناسوتی است. عقلی که پیوند خود را با عقل کلی (شهودی) منقطع کرده و مبنای مدرنیسم و به طریق اولی فلسفه مدرن است.

سنت‌گرایان مطلقاً به خودبستگی عقل اعتقاد نداشته و براین باورند با عقل استدلالی فقط از بخش کوچکی از جهان هستی رامی‌توان شناخت ولی بخش بزرگتر و البته مهم‌تر جهان هستی را نمی‌توان با این شیوه شناخت (ملکیان، سنت‌گرایی، تجددگرایی و پساتجددگرایی، ص ۱۹) در همین زمینه سید حسین نصر تأکید می‌کند:

تعقل نه در نتیجه تفکر یا استدلال ناسوتی، بلکه از طریق نوعی شهود، مقدم بر تجربه و

بی‌واسطه از حقیقت به حقیقت، به دست می‌یابد (نصر، نیاز به علم مقدس، ص ۲۶۱).

از منظر تفکر سنت‌گرا، عقل شهودی که با وحی فعلیت می‌یابد، سرچشمه عقل استدلالی است. بدون عقل شهودی، «عقل استدلالی از آنجا که بر محدودیت‌های شخص استفاده‌کننده از آن، مبتنی است، اغلب راه به خطا می‌برد (نصری، ص ۹۰).

از نظر سنت‌گرایان، فلسفه و علم جدید و حتی مدرنیته، پیوند خود را به تمامی از این عقل کلی (شهودی) گسسته‌اند. بنابراین به معرفتی ناقصی منتج می‌شوند. در حالی که «علمی که از عقل شهودی برمی‌خیزد همان معرفت قدسی است (همان، ص ۹۱)، چراکه «معرفت قدسی به صورت الهام بر قلب انسان نازل می‌شود و نه به واسطه عقل استدلالی (نصر، نیاز به علم مقدس، ص ۲۳۸). بر همین اساس، هدف معرفت قدسی نه شناخت و تبیین نظری واقعیت، که هدایت انسان، روشن ساختن روان انسان به نور معرفت و فراهم کردن شرایط امکان وصول به ذات قدسی است (همان، ص ۲۷۰). حکمت خالده با چنین معرفتی در ارتباط است.

در نهایت باید گفت: از نظرگاه سنت‌گرایی، حکمت خالده، جان مایه هر دین است و همه ادیان خوانش‌هایی مکرر از این حکمت داشته‌اند و به همین دلیل است که می‌توان پیام اصلی این فلسفه را وحدت بواطن ادیان در عین کثرت ظاهری آنها دانست، که این مفهوم دقیقاً در ارتباط وثیق با نظریه وحدت متعالیه ادیان در نزد سنت‌گرایان قرار می‌گیرد.

## ۲. وحدت متعالیه ادیان

بدون شک، مسئله تنوع ادیان از مهم‌ترین دغدغه‌هایی است که ذهن هر دین‌پژوهی را به خود معطوف می‌سازد و پرسش‌های فراوانی را به دنبال می‌آورد. وحدت متعالی ادیان (Transcendent Unity of Religions)، که نام نخستین اثر شوان است، در آثار نویسندگان سنت‌گرا به همراه عناوین دیگری همچون «وحدت درون و کثرت برون» یا «کثرت‌گرایی باطنی

ادیان» و... حاکی از پلورالیسم خاص این دیدگاه است. ادعای اصلی نظریه وحدت متعالیه ادیان این است که:

اولاً همه ادیان بزرگ و ماندگار در جهان سرچشمه الهی دارند. ثانیاً با وجود اختلافات ظاهری از وحدت باطنی برخوردارند. ثالثاً حکمت جاودان در همه آنها محقق است (خسروپناه، ص ۲۱۶).

به بیان موجزتر؛ همه ادیان در روح اصلی خود وحدت دارند، ولی در فرم و شکل ظاهری با هم اختلاف دارند.

نصر در کتاب‌های خود بر همان اصطلاح «وحدت متعالی ادیان» تأکید دارد. دکتر نصر به عنوان یک فیلسوف مسلمان، مهم‌ترین چالش‌های فراروی اسلام را از یک سو، سکولاریسم می‌داند و از سوی دیگر، چالش تنوع ادیان و پلورالیسم دینی (نصر، اسلام و تگناهای انسان متجدد، ص ۳۷۱) بنابراین، یکی از دغدغه‌هایی که وی را به تکاپو وامی‌دارد و موجب می‌شود که در کنار موضوعاتی همچون طبیعت و بحران محیط زیست، هنر مقدس، عقل و معرفت، و سنت بدان بپردازد تکثر ادیان، چرایی آن و سعی در ارائه مواجهه‌ای موجه در برابر آن است.

این ادیان متعدد اگرچه در طول تاریخ دچار تغییراتی شده‌اند، ولی هنوز هم در سطوح گوناگونی تداوم و حیات دارند. در نظرگاه سنتی، وجود تغییرات در دین امری گریزناپذیر است، اما این تحولات، فرایندهایی تلقی می‌گردند که از طریق آنها اصول ثابتی شکوفا می‌گردد. نصر انکار نمی‌کند که ادیان متحمل تغییراتی شده‌اند، اما این تحول و دگرگونی از نظر او توأم با این واقعیت اساسی است که ادیان، تجسم «مثل» پیش‌تر موجود (به مفهوم افلاطونی آن) در ساحت الهی می‌باشند. بنابراین، بسط و گسترش زمینی ادیان همان فعلیت یافتن امکاناتی است که در محضر الهی وجود دارد.

هرچند ممکن است آرایه‌ها و پیرایه‌ها آن قدر فزونی یابند که در نهایت به حذف حضور یک دین در میان آدمیان بینجامند، اما کلیت یک دین هیچ‌گاه معدوم نخواهد شد. به بیان نصر، «ادیان زوال نمی‌پذیرند؛ زیرا مثل اعلای آنها در قلمرو امور ثابت آشیان دارد و همه آنها به صورت امکان‌هایی در عقل الهی تقرر دارند. ولی تجسم‌های زمینی آنها ادوار زندگی خود را دارند» (نصر، دین و نظام طبیعت، ص ۵۶۳).

به هر حال، آنچه مهم است، همین تنوع و تکثر جلوه‌های دینی کنونی در گستره زمین است؛ چراکه با درهم شکسته شدن مرزهای فرهنگی میان ادیان، آنها بیش از گذشته در تلاطم فکری و وجودی با معنویت اصیل سنت‌های دیگر و دعاوی منحصر به فرد یکدیگر قرار گرفته‌اند. بنابراین، پیروان یک دین دیگر نمی‌توانند نسبت به سایر ادیان بی‌توجه باشند و دقیقاً به همین دلیل است که شاهد ارائه نظریه‌های گوناگونی در دنیای متجدد هستیم.

نصر نیز به عنوان یکی از نمایندگان برجسته دیدگاه سنتی، هرگونه انحصارگرایی یا به تعبیر دیگر، مطلق‌گرایی را رد و آن را یک نظریه ناکارآمد قلمداد می‌کند؛ زیرا: اولاً، مطلق‌گرایی نافی معنای عدالت و رحمت الهی است؛ چراکه همه تجلیات ذات مطلق، مگر تجلی مربوط به دین خود را نادیده می‌گیرد و از این رو، تکذیب و گناه ناپودی آن اغیار باطل را دنبال می‌کند. انحصارگرایان نمی‌توانند در عین ایمان و تعلق خاطر نسبت به دین خود، از معرفت اصیل، یعنی آن نوع معرفتی که می‌تواند به درون عوالم صوری ناآشنا رخنه کند و معانی باطنی آنها را روشن سازد، بهره‌مند باشند (همانجا). ثانیاً، این ایمان انحصارگرا تا زمانی مفید خواهد بود که پیروان آن در محیطی همگون و متجانس زندگی کنند؛ زیرا با خارج شدن آنان از آن محیط، در معرض خطر انکار قرار می‌گیرند. بسیاری از انسان‌ها نمی‌توانند با لعن و نفرین پیروان ادیان دیگر و کافر شمردن آنان، ایمان به دین خودشان را حفظ کنند (همانجا).

البته نصر تکثرگرایی رایج در غرب و یا به بیان دیگر او، «عام‌نگری را نیز بر نمی‌تابد و در آثار گوناگون خود، به شدت با آن مخالفت می‌کند. به بیان وی، «عام‌نگری، ناپودکننده عناصر ذقیمت یک دین است؛ عناصری که به اعتقاد مؤمنان از عالم بالا نازل شده‌اند و اصل و منشأی آسمانی دارند (همو، معرفت و معنویت، ص ۵۵۶).

نظریه وحدت متعالیه ادیان به عنوان یکی از پایه‌های اصلی گفتمان سنت‌گرایی با ایرادات و انتقادات شدید و جدی‌ای مواجه شده است. نصر در دفاع از وحدت متعالی ادیان می‌گوید: «اساساً نباید کثرت‌گرایی ادیان را با دید عقلانی نگاه کرد، فهم این مطلب که ادیان همه بر حق هستند، برای کسانی میسر است که دارای چشم باطنی هستند. از جمله برای عرفا و صوفیانی که همه کائنات را جلوه حق می‌دانند (همو، اسلام و تگناهای انسان متجدد، ص ۸۴).

### ۳. کثرت‌گرایی دینی

پذیرش پلورالیسم دینی یکی از لازمه‌های نظریه وحدت متعالیه ادیان است، چراکه کثرت‌گرایی دینی به منزله پذیرش وحدت باطنی همه ادیان است و اساساً از رهگذر همین تفکیک شریعت ظاهری و حقیقت باطنی است، که راه‌های مختلف رسیدن به حقیقت، معنی پیدا می‌کند.

همان‌طور که اشاره شد رابطه میان دین و سنت در تفکر سنت‌گرایی، در ارتباط با کثرت‌گرایی دینی قرار می‌گیرد. از آن جهت که «تنوع گونه‌های دینی مستلزم تنوع گونه‌های سنت است و این در حالی است که از سنت ازلی یا سنت بما هی سنت، یک حکمت جاودان و ابدی (sophia perennis) وجود دارد، ولی ادیان متعددی هستند که این حکمت جاودان و ابدی به صور مختلف در آنها یافت می‌شود (همو، معرفت و معنویت، ص ۱۶۵).

به همین دلیل سنت‌گرایان «از ارجاع و تحویل وجود دین، تنها به ساحت این جهانی و زمانمند سرباز می‌زنند. دین در نظر آنان، تنها ایمان و عمل جمعیت انسانی خاصی که دست بر قضا، گیرنده پیام دینی خاصی بوده‌اند، نیست. دین تنها ایمان مردان و زنانی که ایمان دینی دارند، نیست. دین واقعیتی است ناشی از مبدأ الهی. عین ثابت دین در علم الهی است و نظیر خود جهان، دارای مراتب معنا و واقعیت است (همو، نیاز به علم مقدس، ص ۱۰۸).

بر مبنای چنین نگرشی، دین واجد دو ساحت مختلف است؛ یک ساحت ظهور زمینی دین است و ساحت دیگر حقیقت ذات مطلق آسمانی آن. در این تفکر، ادیان همگی مظاهر و تجلیات گوناگون آن حقیقت مطلق‌اند. به عقیده سنت‌گرایان، خداوند تعمداً خود را به صورت‌هایی که متناسب با فرهنگ‌های متفاوت است، متجلی می‌کند، تا در آن فرهنگ‌ها شناخته و ادراک شود و امور خاصی را با طرح و برنامه خود در محل‌های مختلف وحی، به انجام برساند تا بدین وسیله تفاوت‌های موجود میان جوامع انسانی را حفظ کند. نصر در همین رابطه می‌گوید:

مناسک مقدس، متون مقدس و نیز پاره‌ای از بیانات بنیادین الهیات در چارچوب هر دینی مقدر به تقدیرات الهی است اما این تقدیر الهی همیشه متناسب با ظرفیت‌های انسانی روی می‌دهد (اصلان، ص ۶۸).

البته باید دانست در باور سنت‌گرایان، کثرت‌گرایی دینی از تجلیات ذات الهی متناسب با ظرفیت‌های انسانی است و در مقابل آن معنا از کثرت‌گرایی دینی قرار می‌گیرد که قائل به

حضور حقیقت مطلق در تمام ادیان است و کثرت‌گرایی ادیان را دستاوردی بشری و ناشی از واکنش‌های متفاوت انسانی نسبت به ذات غایی می‌داند.

#### ۴. گرایش به عرفان و تصوف

سنت‌گرایی برای تثبیت نظریه وحدت متعالی ادیان، توجه ویژه‌ای به عرفان و تصوف به خصوص از نوع شرقی آن دارد، چراکه در قرابت با نظریه وحدت متعالی ادیان، جان‌مایه تصوف نیز، تأکید بر بعد باطنی دین یا قلب وحی است. به این معنا که «تمام ادیان بر اصل تمایز حق و خلق استوارند و راه وصول به حق، پیروی از دین و فطرت الهی و ادا کردن حق خلافت (خلافت الهی انسان) است، که در این بین، شهود یا بصیرت عقلی، نسبت به عقل استدلالی، جنبه مبدأ و مقصد بودن دارد» (خسروپناه، ص ۲۱۷). نصر در اهمیت طریقت باطنی تصریح می‌کند:

طریقت باطنی‌ای که ذاتاً به امر قدسی اهتمام دارد، به تمام معنا وسیله‌ای برای دستیابی به امر قدسی در آن دار دنیایی است، که بازتاب ذات لایتغیر و ذات سرمدی است. طریقت باطنی، آن ساحت درونی سنت است، که روی سخن خود را متوجه انسان باطنی می‌کند، و امر باطنی اصیل همیشه در درون یک سنت تمام و کمال منطوقی است (نصر، معرفت و معنویت، ص ۱۷۲).

سید حسین نصر ضمن صحنه گذاشتن بر انحراف برخی از سلسله‌های صوفیه در طی تاریخ، «تصوف را طریقی می‌داند برای نیل به مقام تقدس و ولایت، و آن را مخصوص کسانی می‌داند که در همین دنیا خواهان ملاقات با خالق خود هستند، نه آموزه‌ای مناسب حال همه اعضای جامعه» (همو، اسلام سنتی در دنیای متجدد، ص ۳۱). البته او دفاع خویش را از تصوف، مبتنی بر پذیرش واقعیت آن به صورتی که در سلسله‌های مختلف ظهور یافته می‌داند و نه یکی دانستن تصوف، با سلسله یا مکتب خاص (همان، ص ۳۲).

#### ۵. نقد تجددگرایی

از جمله شاخصه‌های مهم تفکر سنت‌گرایی، رویارویی مستقیم با تجددگرایی است. سنت‌گرایان که می‌خواهند حیاتی دوباره به سنت ببخشند، امواج سهمگین تجدد را در برابر خود می‌بینند؛ امواجی که چند قرن است بشر را درون خود غرق کرده است. از این رو ایشان با همه توان می‌کوشند از خود مقاومت نشان دهند.

مقاومت سنت‌گرایان در برابر تجددگرایی، نقدهایی بحث‌انگیز و سنگین است که بر مقاطع، شخصیت‌ها و مبانی دوران تجدد وارد می‌کنند. بنابراین هویت‌یابی سنت‌گرایی به عنوان یک گفتمان، در نزاع آن با مدرنیته به عنوان پادگفتمان‌اش معنی می‌یابد. همان‌طور که پیش از این اشاره کردیم؛ مخالفت سنت‌گرایان با تجدد در اصول و مبادی آن می‌باشد. به عبارت بهتر چیزی که از عالم متجدد مورد انتقاد سنت است، کل جهان‌بینی، مقدمات، مبانی و اصول دنیای متجدد است، که از نظرگاه سنت کاذب است.

سنت‌گرایان بیشترین توجه خود را بر ابعاد مضر مدرنیته معطوف کرده‌اند. از نظر آنها، قداست زدایی از جهان یا به بیان بهتر، از بین رفتن رابطه میان معرفت و امر قدسی، غیرقدسی شدن معرفت بشری و فقدان معنویت مهم‌ترین عارضه‌ی مدرنیسم است. عارضه‌ای که بحران‌های موجود در جهان با واسطه و بی‌واسطه پیامد آن هستند.

در نگاه سنت‌گرایان، مراد از مدرنیسم نه فقط، مجموعه شرایط که در برهه‌ی خاصی از زمان شکل گرفته، بلکه جهان‌بینی و فلسفه‌ی ویژه‌ای است که از دوران نوزایی به بعد در اروپا و سپس در اکثر نقاط جهان حاکم شده است، جهان‌بینی‌ای که بر پایه‌ی نفی جهان‌بینی الهی و جایگزینی انسان به جای خداوند در مرکز واقعیت استوار گردیده است. به این ترتیب انسان‌مداری یعنی توجه ویژه به فرد و توانایی‌های گوناگون افراد انسانی از جمله عقل و حواس بشری و به تبع آن جهل دائمی نسبت به مابعدالطبیعه، همچنین عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، دنیاگرایی و نبود هیچ‌گونه شمع امر قدسی، از مشخصات بارز مدرنیسم است (جهانبگلو، ص ۲۹۸). تمرکز بر بعد دنیوی و غفلت از جنبه‌ی ملکوتی انسان و جهان یکی دیگر از اشکالات نصر بر دوران مدرن است. وی این روی‌گردانی از حقایق معنوی را شورش علیه عالم بالا می‌نامد که در نتیجه آن انسان مدرن «زمین را خانه و کاشانه‌ی خود می‌داند. زندگی را همانند تجارت‌خانه بزرگی می‌بیند که آزاد است در آن پرسه بزند و اشیایی را به خواست خود برگزیند. او که درک و فهم قدسی را از کف داده است در ناپایداری و بی‌قراری مستغرق گشته و طوق بندگی طبیعت نازله خود را... برگردن انداخته است (نصر، معرفت و معنویت، ص ۳۲۷). وی ریشه‌ی بحران محیط زیست را، که از دستاوردهای شوم مدرنیته است، بحران معنوی می‌داند؛ چراکه بحران محیط زیست و همچنین تشویش روانی این همه مردان و زنان در جهان غرب و بی‌قوارگی محیط زیست شهری و مانند آن، نتیجه‌ی تلاش‌های انسانی است که می‌خواهد در زندگی فقط غم نان داشته باشد،

«خون همه خدایان را بریزد» و استقلال خویش از عالم بالا را اعلام دارد (همو، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ص ۴۳). دنیای مدرن ابتدا تمام مقدسات و خدایان انسان را کشته و اکنون با توجه به احساس نیاز شدید خود به مقدسات دروغین روی آورده است (همو، در جستجوی امری قدسی، ص ۳۶۱). تضعیف دین، تخریب محیط زیست، دگرگون شدن مفاهیم مثل آزادی، حقوق بشر و...، علم گرایی، فرد گرایی، بحران اخلاق، از دست رفتن هویت خانواده و... از دیگر نقدهای دکتر نصر به مدرنیته است.

### ۶. اعتقاد به علم و هنر قدسی

مراد سنت گرایان از علم قدسی، «علم به امر نامتناهی یا علم به حق یا علم به موجودی است که اصل و اساس واقعیت نسبی‌ای است که سایر موجودات دارند. مبنای معرفت شناختی این علم، برخلاف علوم جدید، مشاهده آزمایش و تجربه نیست، بلکه شهود است» (اعوانی، بینامطلق، ملکیان، ص ۵۰).

از نظر نصر «علم قدسی چیزی نیست مگر آن معرفت قدسی که در دل هر وحی موجود است و مرکز آن دایره‌ای است که سنت را در بر گرفته و آن را تعیین و تحدید می‌کند» (نصر، معرفت و معنویت، ص ۲۷۱).

برای فهم بهتر علم قدسی در تفکر سنت گرا، باید آن را در مقابل علم جدید قرار داد. اعتراض و مخالفت سنت گرایان با علم جدید متوجه یافته‌های آن نیست، بلکه مخالفت با علم زدگی است. یعنی تبدیل علم به جهان بینی. به بیان بهتر، اعتراض سنت گرایان «به فقدان آن اصولی در علم جدید است، که کشفیات علم را در بستری جای دهد که بتواند از حقایق بی اندازه مهم تری که در سنت محفوظاند، پاسداری کند» (الدمدو، ص ۲۷۸).

از منظر سنت گرایی، علم جدید ذاتاً یک دانش مقید است و آن سوژه‌ای که علم جدید به آن می‌پردازد، سوژه مقید است، چرا که «اولاً ظرف این علوم، ذهن بشری است و به سطح فرابشری تعلق ندارند و ثانیاً این علوم تنها به عقل بشری (عقل استدلالی و نه عقل شهودی) تکیه می‌زنند» (قائم‌نیا، ص ۴۵). بنابراین انحرافی که در علم جدید رخ داده این است که «چیزی که خودش مقید است، مطلق قرار گرفته و از طرف دیگر، معرفت حاصل از این مقید نیز مطلق پنداشته شده است» (اعوانی، بینامطلق، ملکیان، ص ۳۱). در نتیجه علوم جدید، مستقل از مابعدالطبیعه و تبدیل



به منبعی برای جهان‌بینی گردیده‌اند. جهان‌بینی‌ای که به دلیل استقلال از مابعدالطبیعه، شدیداً مادی‌گراست، یعنی از لحاظ وجودشناختی به عوالمی غیر از عالم ماده و محسوسات معتقد نیست. از این حیث اولین و مهم‌ترین نقد سنت‌گرایان بر علم متجدد در همین جا قرار گرفته «علم متجدد با اعلان استقلال خود از مابعدالطبیعه، از قبول مرجعی که حد و مرزی برای فعالیت مشروعش قرار می‌دهد، سرباز زده است» (نصر، معرفت و معنویت، ص ۴۰۳).

نقد سنت‌گرایان به علم جدید، متوجه دستاوردهای علم به ما هو علم نیست، بلکه از آنجایی که علوم جدید به لحاظ روش مبتنی بر عقل استدلالی، به لحاظ موضوع ماده‌گرا و کمی و به لحاظ کاربرد فایده‌گرایند، ظاهری‌ترین و بی‌ارزش‌ترین لایه علم را دربرمی‌گیرند. در واقع باید گفت: اختلافات منظر سنتی با علم جدید اختلافاتی مبنایی است، چراکه مبنای دانش سنتی اعتقاد به متافیزیک اسطوره و دین است، در حالی که در مقابل، دانش مدرن بر پایه قیاس و تجربه استوار است (دین‌پرست، علم دینی و سنتی از نگاه دکتر نصر، ص ۶۹).

در کنار علم مقدس باید به هنر مقدس نیز در تفکر سنت‌گرا اشاره کرد. در نگاه سنت‌گرایان، هنر بستر مناسبی برای گسترش معنویت است. لذا «با توجه به اهمیت هنر سنتی در ایجاد محیطی مناسب برای حیات معنوی انسان و رابطه عمیق آن با جوانب و گستره امور ماورالطبیعی، بحث در باره هنر و خصوصاً هنر قدسی نزد سنت‌گرایان اهمیت خاصی می‌یابد» (همو، سید حسین نصر دل‌باخته معنویت، ص ۱۳۷). در واقع، هنر مقدس با ابلاغ و انتقال ارزش‌های متعالی توسط قوه عاقله‌ای که در اجتماع انسانی به طور همگانی و یکپارچه وجود ندارد، کارکردهایی را به انجام می‌رساند که در یک تمدن سنتی از اهمیت بی‌اندازه‌ای برخوردارند.

سنت‌گرایان بر این باورند که هماهنگی حقیقت، زیبایی و فضیلت، غنی‌ترین نمود خود را در هنر و به طور مشخص هنر مقدس می‌یابد. هنر مقدس به سبب دوری جستن از مشکلات و دشواری‌های اندیشه انتزاعی در دسترس معمولی‌ترین ذهنیت‌ها برای بیدار کردن شم امر قدسی است، چراکه هنر مقدس به واسطه سمبول‌هایش، کل وجود شخص را مخاطب قرار می‌دهد و نه ذهن تنها را و بدین طریق به فعلیت بخشیدن به تعالیم سنتی یاری می‌رساند.

نگرش سنت‌گرایانه درباره هنر مقدس در برابر هنر متجدد قرار می‌گیرد. «در هنر سنتی نه روان‌هنرمند، بلکه عالم مابعدالطبیعی و معنوی است که به هنرمند تعالی می‌بخشد و ریشه تفاوت

هنر مدرن و سنتی همین است» (جهانبگلو، ص ۳۳۵). به زعم تفکر سنت گرا، هنر متجدد اروپایی، عاری از کارکردهای معرفتی، اخلاقی و مفید مختص به هنر است، چراکه هنر متجدد در دوره نوزایی به مثابه شورشی علیه پیشینه سنتی‌اش پی گرفته شد و عناصری چون انسان‌گرایی، طبیعت‌گرایی و لذت‌محوری به مؤلفه‌های غالب آن تبدیل و منشاء هنر از سرچشمه غنی‌اش یعنی سنت، به طبیعت و ذخایر ذهنی و روانی فرد هنرمند تبدیل گشت. در مقابل، «اهتمام سنت‌گرایان در باور هنر سنتی-قدسی، درک متقابلی است میان حکمت و حقیقت. در این میان هنر مانند پلی است که این دو مفهوم را به هم نزدیک می‌سازد و در صورت اتصال و تلفیق حکمت و حقیقت، هنر سنتی از دل آن سربرمی‌آورد. بدین لحاظ، فهم هنر نزد سنت‌گرایان به مثابه هنر برای هنر هرگز تصور نمی‌شود، بلکه حلقه سنتی‌ها، هنر را به خدمت متافیزیک برده و از آن بستری و سرچشمه‌ای برای معرفت و رحمت نیز مهیا می‌سازند» (دین‌پرست، سید حسین نصر دل‌باخته معنویت، ص ۱۳۸).

### نتیجه

یکی از جریان‌اتی که در پی تحولات جهان مدرن و سیطره روز افزون مدرنیته، رواجی گسترده یافته و مخاطبان بسیاری هم پیدا کرده است، جریان سنت‌گرایی است، که با تأکید بر عرفان شرقی و اسلامی، در دنیای غرب به وجود آمد، تا راهی برای برون‌رفت از وضعیت بحرانی مدرنیته ارائه کند. دغدغه اصلی این جریان در رویکردی انتقادی، نقد مدرنیسم غربی و بازگرداندن انسان به سنت‌های ازلی و ابدی دوران پیش از تجدد است که با سیطره تجدد کم‌رنگ یا به دست فراموشی سپرده شده‌اند. سنت‌گرایان معتقدند انسان با جدا شدن از آن بنای الهی و تسلط و چیرگی بیش از اندازه بر عقل و خرد از آن حقیقت نخستین و معرفت حقیقی جدا شده است و بنابراین در گردابی سیاه گرفتار آمده است تبعات آن نیز همین بلایی است که مدرنیته بر سر بشر امروز آورده است. نگاه نصر به کارکرد سنت چندان اجتماعی و فرهنگی نیست بلکه نگاه او فلسفی و توأم با بن‌مایه‌های دینی و اسطوره‌ای است.

سنت در نزد سنت‌گرایان دو معنی مرتبط اما متمایز با هم دارد: یکی؛ اصول ازلی تغییر ناپذیر و بی صورت که از طریق وحی و انکشاف الهی بر انسان عیان می‌شود و دیگری تجسم صوری این اصول ازلی در قالب اسطوره‌ها، مناسک، نمادها، تعلیم‌ها، شمایل نگاری‌ها و دیگر مظاهر

تمدن‌های بدوی و دینی. در این تفکر، هرچند سنت نسبت نزدیکی با دین دارد، اما سنت اعم از دین است، چراکه سنت می‌تواند در قالب‌هایی ظاهر شود، که لزوماً دینی نیستند. ولی با این حال اتصال به وحی یکی از شرایط تحقق یک سنت تمام عیار است. بنابراین اعتقاد به امر قدسی، لازمه سنت‌گرایی است و تمدنی که بر پایه سنت آفریده شود نسبتی حضوری با امر قدسی دارد

همچنین راست‌اندیشی و سنت لازم و ملزوم یکدیگرند. در واقع سنت چه از نظر ظاهری و چه از نظر باطنی از راست‌اندیشی جدایی ناپذیر است. به این معنا که با تمام تطوراتی که در طول زمان براساس نیازهای دوران بر سنت حادث می‌شود، اما بر اساس اصل راست‌کیشی، سنت باید همواره متصل به منبع اولیه باقی بماند.

همچنین سنت‌گرایان خود را مدافعان حکمت خالده یا فلسفه جاودانه می‌دانند. مراد از حکمت خالده، آن معرفتی است که خصیصه‌ای جهانشمول دارد و همیشه بوده و خواهد بود. پیام اصلی این فلسفه را می‌توان وحدت باطن ادیان در عین کثرت ظاهری آنها دانست که این مفهوم دقیقاً در ارتباط وثیق با نظریه وحدت متعالیه ادیان در نزد سنت‌گرایان قرار می‌گیرد. نظریه‌ای که جان مایه‌اش، بر این است که همه ادیان در نهایت یک حرف دارند، ولی به شیوه‌های متفاوتی آن را مطرح می‌کنند. براین مبنا، پذیرش پلورالیسم دینی یکی لازمه‌های نظریه وحدت متعالیه ادیان است، چراکه کثرت‌گرایی دینی به منزله پذیرش وحدت باطنی همه ادیان است. از طرفی، سنت‌گرایی برای تثبیت نظریه وحدت متعالی ادیان، توجه ویژه‌ای نیز به عرفان و تصوف به خصوص از نوع شرقی آن دارد، چراکه در قرابت با نظریه وحدت متعالی ادیان، جان مایه تصوف نیز، تأکید بر بعد باطنی دین یا قلب وحی است.

در نهایت سنت‌گرایی به عنوان پادگفتمان مدرنیسم، بیشترین توجه خود را بر ابعاد مضر مدرنیته معطوف کرده است. تفکر سنت‌گرا، در مابعدالطبیعه، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و وجود‌شناسی، به مقابله با مدرنیسم بر می‌خیزد. به زعم تفکر سنت‌گرا مهم‌ترین و در عین حال مخرب‌ترین خصلت و ویژگی تجدد، قداست زدایی از جهان است. در همین رابطه سنت‌گرایان با طرح مفهوم علم قدسی به مخالفت با علم‌پرستی در دنیای متجدد و تبدیل شدن علم به جهان‌بینی‌ای که مبتنی بر عقل‌ابزاری، تجربه‌گرایی، مادی‌گرایی و انسان‌مداری است، می‌پردازند.

## منابع

- اصلان، عدنان، "ادیان و مفهوم ذات غایی (مصاحبه‌ای با جان هیک و سید حسین نصر)"، مترجم: احمد رضا جلیلی، آینه معرفت، شماره ۲۳، ص ۷۳-۶۵.
- اعوانی، بینامطلق و ملکیان [مصاحبه با]، "سنت‌گرایی در نظرخواهی از غلامرضا اعوانی، محمود بینا مطلق، مصطفی ملکیان"، نقد و نظر، شماره ۱۵ و ۱۶، ۶۷-۶، ۱۳۷۷.
- الدمدو، کنت، سنت‌گرایی: دین در پرتو فلسفه جاودان، ترجمه رضا کورنگ بهشتی، تهران، حکمت، ۱۳۸۹.
- جهانبگلو، رامین، در جستجوی امر قدسی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.
- خسروپناه، عبدالحسین، جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، قم، مؤسسه حکمت نوین اسلامی، ۱۳۸۹.
- دین پرست، منوچهر، سید حسین نصر دل‌باخته معنویت، تهران، کویر، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، "علم دینی و سنتی از نگاه دکتر نصر"، ذهن، شماره ۲۶، ص ۸۰-۵۷، ۱۳۸۵.
- رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، چ ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲.
- شووان، فریتهوف، گوهر و صدف عرفان اسلامی، مترجم، مینو حجت، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
- قائمی‌نیا، علیرضا، "علم قدسی در حکمت خالده"، ذهن، شماره ۲۶، ص ۵۷-۳۶، ۱۳۸۵.
- کرمی، طیبه و محسن کدیور، "رابطه تکثر انسان‌ها با تعدد ادیان و ایده وحدت متعالیه ادیان در منظر سنت‌گرایان"، فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، شماره ۱۲، ص ۱۳۴-۱۲۳، ۱۳۸۳.
- ملکیان، مصطفی، "سنت‌گرایی، تجددگرایی و پساتجددگرایی"، بازتاب اندیشه، شماره ۶، ص ۲۳-۱۸، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، راهی به رهایی؛ جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
- نصر، سید حسین، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری، قم، انتشارات طه، ۱۳۷۹.

\_\_\_\_\_، *اسلام و تنگناهای انسان* متجدد، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۳.

\_\_\_\_\_، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۵.

\_\_\_\_\_، *اسلام سنتی در دنیای متجدد*، ترجمه محمد صالحی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۶.

\_\_\_\_\_، *دین و نظام طبیعت*، ترجمه محمدحسن فغفوری، تهران، حکمت، ۱۳۸۴.

\_\_\_\_\_، *در جست وجوی امر قدسی، گفت و گوی رامین جهاننگلو با سیدحسین نصر*، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران، نشرنی، ۱۳۸۵.

نصری، عبدالله، "انسان شناسی حکمت خالده به روایت سید حسین نصر"، *قبسات*، ص ۱۳۲-۱۰۹، ۱۳۸۶.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۲

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## آموزه اسلامی پیدایش نفس و نظریه فلسفی «جسمانیت حدوثِ نفس» صدرایی: سازگاری یا تعارض؟

رضا رضازاده\*  
مهناز مظفری فر\*\*

### چکیده

ملا صدرا نفس انسانی را اصلی حیاتی و سرچشمه واقعی قدرتمند، فرا زمانی و فرا مکانی می‌داند که به مثابه نشانه‌ای از جنبه الهی در انسان به ودیعه نهاده شده است؛ به نظر وی، این حقیقت غیر مادی فعلیت یافته، از مرتبه ملکوتی خود به عالم ماده فرود می‌آید و در جسم انسان اقامت می‌کند. بنابراین حدوثش مادی است، اگرچه در بقا به مقام تجرد می‌رسد. این همان مضمونی است که در نظریه «جسمانیت نفس در حدوث و روحانیتش در بقاء» ملا صدرا بازتاب یافته است. آموزه اسلامی پیدایش نفس یا نظریه وجود سابق نفس بر بدن نیز که در نصوص دینی اسلامی (قرآن و حدیث) مطرح شده است به ظاهر با این نظریه متعارض است! ملا صدرا بر این باور است که میان این دو انگاره تعارضی وجود ندارد، بلکه آن دو مؤید همدیگرند. تبیین و اثبات این ادعا در پرتو نظرات تأییدی فیلسوفان هم مشرب او مانند ملا هادی سبزواری و علامه طباطبایی هدف این جستار است.

rezakashany@gmail.com  
mozafari2277@yahoo.com

\* عضو هیئت علمی دانشگاه ایلام  
\*\* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۰/۳ تاریخ پذیرش: ۹۲/۴/۱۰

کلید واژه‌ها: ملا صدرا؛ نفس؛ پیدایش نفس؛ جسمانیت نفس در حدوث؛  
روحانیت نفس در بقاء.

مقدمه

در اندیشه فیلسوفان مسلمان مباحث مربوط به نفس (علم النفس/انسان‌شناسی فلسفی) همواره با نگاهی به آموزه‌های دینی مطرح و مورد بحث واقع شده است. پیوند میان مباحث خودشناسی و خداشناسی در قرآن کریم و اقوال معصومان، اهمیت «علم النفس» را نزد فیلسوفان مسلمان دوچندان کرده است،<sup>۱</sup> به ویژه آنکه اسباب گشایش افق‌های جدیدی را پیش روی اندیشمندان مسلمان فراهم ساخته است.

با وجود این، سازگار کردن دستاوردهای عقلی با ظواهر شرع که یکی از دغدغه‌های همیشگی فلسفه اسلامی بوده است مسئله‌ای مستقل و چالشی مهم برای فیلسوفان مسلمان به شمار می‌رود.<sup>۲</sup> کاوش در باب نقش و میزان نفوذ این آموزه‌ها در طراحی نظامی منسجم از آراء فلسفی و دینی برای پژوهشگر معاصر از منظر میان رشته‌ای امری بایسته است. چون که می‌تواند نتایج جالبی از نظر ارزیابی تلاش مجددانه این دسته از فیلسوفان در برقراری گونه‌ای سازگاری میان درون مایه‌های فلسفی و دینی در پی داشته باشد.

ملا صدرا به عنوان فیلسوفی که بر پایه سنت انباشته و ارزشمند فلسفی بزرگانی چون ارسطو (در دنیای یونانی) و ابن سینا و فخر رازی (در دنیای ایران-اسلامی) ساختمان انسان‌شناسی فلسفی خود را بنا نهاد، در صورتبندی نظریه نفس تحت تأثیر عقاید ارسطویی-نوافلاطونی از یک سو و آموزه‌های دینی اسلامی از دیگر سو است. به همین جهت، فصول مربوط به علم النفس/سفار/ربعه از گسترده‌ترین و دقیقترین مباحث در تاریخ فلسفه اسلامی به حساب می‌آید.

نظریه «جسمانیت نفس در حدوث و روحانیتش در بقاء» که از جمله نوآوری‌های ملا صدرا محسوب می‌شود<sup>۳</sup> در مطالعات صدرایی به کرات و از جوانب مختلف مورد بحث و مذاقه قرار گرفته است.<sup>۴</sup> آموزه اسلامی پیدایش نفس یا نظریه وجود سابق نفس بر بدن نیز که در نصوص اسلامی مطرح شده است از توجه و تأمل اندیشوران مسلمان دور نمانده است. بازخوانی نظریه

ملا صدرا در مقایسه با نسبتش با آموزه دینی پیدایش نفس را می‌توان کوششی ثمربخش که به ارزیابی کامیابی وی در به سامان رساندن نظامی تألیفی و منسجم از این دو نظریه مدد رساند. ملا صدرا و فیلسوفان هم‌مشرک وی بر این باورند که نظریه «جسمانیت نفس در حدوث و روحانیتش در بقاء» با آموزه دینی پیدایش نفس که در نصوص دینی (قرآن و احادیث اسلامی) آمده تعارضی ندارد. این ادعا تا چه اندازه قابل تبیین و دفاع است؟ تحلیل مفاد هر دو انگاره، در وهله نخست و نشان دادن شیوه ملا صدرا در پردازش مفاهیم و گزاره‌هایی که سازگاری را به دنبال می‌آورد، در وهله دوم.

#### ۱. نظریه جسمانیت حدوث نفس

از مبانی مشهور و شناخته شده ملا صدرا اصل «جسمانی بودن منشأ حدوث نفس و روحانی (غیرمادی) شدن آن به مرور زمان» است. چرا که نفس از نظر او با حرکت جوهری ماده به وجود آمده و با همان حرکت ذاتی پیوسته به اوج تجرد می‌رسد و با مرگ از تن جدا و رها می‌شود. در واقع ملا صدرا و پیروان حکمت متعالیه بر این باورند که نفس در آغاز حدوث خویش مجرد و روحانی نیست، بلکه از آغاز، موجودی مادی و جسمانی است که پس از مدتی با حرکت جوهری اشتدادی و تحولات جوهری که در ماده رخ می‌دهد، به مرحله تجرد می‌رسد. بدین ترتیب، این گروه نفس را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌دانند. استاد مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸) در این خصوص می‌نویسد:

صدرالمتألهین از اصول نو و عالی و نیرومندی که تأسیس کرد، نتیجه گرفت که علاوه بر حرکات ظاهری و عرضی و محسوس که بر سطح عالم حکم فرماست، یک حرکت جوهری و عمقی و نامحسوس بر جوهره عالم حکم فرماست. نفس و روح محصول همین حرکت است. مبدأ تکون نفس، ماده جسمانی است. ماده این استعداد را دارد که در دامن خود، موجودی پیروانند که با ماوراء الطبیعه هم افق باشد. اساساً بین طبیعت و ماوراء طبیعت، دیوار و حائلی وجود ندارد. هیچ مانعی وجود ندارد که یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل، تبدیل شود به موجودی غیرمادی (مطهری، ص ۳۵-۳۴).

حکما و فلاسفه اشراقی پیشین معتقد بودند نفس انسان غیر مادی است و پیش از بدن در ملکوت زندگی می‌کند و پس از شکل یافتن بدن کودک به کالبد او وارد می‌شود و زندگی را با جسم مادی آغاز می‌کند. اما در این نظریه گفته می‌شود که نفس در مراحل نخستین آفرینش



خود مادی است و از ماده تراوش می‌کند ولی به تدریج راه جداگانه‌ای در پیش می‌گیرد و رو به مجرد از ماده می‌نهد و به اوج تجرد خود از ماده می‌رسد. ملا صدرا در همه کتب و آثار خود مانند دیگر فلاسفه مسلمان نام این موجود را «نفس» می‌گذارد، ولی از آنجا که در منابع فلسفی و مذهبی گاهی کلمه «روح» نیز به همین معنا (یا نزدیک به آن) به کار رفته است و گاهی در تعبیرات آنها را به جای یکدیگر به کار می‌برند، این پرسش پیش می‌آید که آیا روح همان نفس است یا معنای دیگری دارد، و اگر روح اشاره به مفهوم غیرمادی دیگر است آن مفهوم چیست و با نفس چه رابطه‌ای دارد؟

در آثار ملا صدرا علاوه بر کلمه «نفس»، «روح» نیز با معانی گوناگون به کار رفته و می‌توان آن را به چهار معنی محدود کرد: اول: همان که در میان فلاسفه مشائی به «روح بخاری» معروف بوده است. از نظر ابن سینا بدن از اخلاط اربعه تشکیل شده است، یعنی سودا، صفرا، بلغم، خون؛ از ترکیب اخلاط اربعه بخار لطیفی متصاعد می‌شود که آن بخار لطیف «روح بخاری» نامیده می‌شود. این جسم لطیف که روح نامیده می‌شود از منافذ بدن نفوذ می‌کند. حال اگر راه‌های نفوذ این روح بسته شود باعث می‌شود که قوای محرکه، حساسه، متخیله از کار بیفتند؛ تجارب طبی این امر را تأیید می‌کند (ابن سینا، الشفاء «الطبیعیات»، ج ۵، ص ۲۳۳-۲۳۲). ملا صدرا در این باره در بیشتر کتب خود آن را جرمی لطیف و شاید امری غیرمادی در مرتبه بین جسم و نفس و واسطه و رابط میان آن دو دانسته و در الشواهد الربوبیه پس از ذکر اقسام قوای ذهنی و ادراکی انسان، چنین می‌گوید:

و برای هر یک از قوای نامبرده و آلاتی که محل تعلق و تمرکز آنهاست روحی است مختص به آن و آن جوهری است حار و لطیف که از جوهر تصفیه شده اخلاط اربعه (صفرا و سودا و بلغم و خون) پدید می‌آید (ملا صدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۲۹۳).

دوم: فرشته بزرگ و توانایی که رابطه بین اراده الهی و مخلوقات است «روح» نام گرفته است. ملا صدرا گاهی آن را تعبیری از مجموعه «عقول» یا فرشتگان دانسته و می‌گوید: «پس کلیه عقول همگی از فرط فعلیت و کمال به منزله موجود واحدی هستند...» (همان، ص ۲۳۵) در اینجا از عقل به لفظ «روح» تعبیر کرده است. این کاربرد در قرآن و حدیث نیز آمده است.<sup>۵</sup> سوم: به همان معنای نفس؛ ملا صدرا گاهی «روح» و «نفس» را به یک معنا نیز به کار برده

است (همان، ص ۳۲۲). چهارم: گاهی روح را ادامه نفس و مرحله‌ای از کمال و بلکه تجرد کامل آن دانسته است (همان، ص ۲۹۸) و آن را حقیقتی غیر مادی و فعلیت یافته می‌داند که از مرتبه ملکوتی خود به عالم ماده فرود می‌آید و در جسم انسان اقامت می‌کند (ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ص ۱۲۵). موضوع بحث ما در این نوشته همین نظر اخیر است.

نظریه «جسمانیت نفس در حدوث و روحانیتش در بقاء» مبتنی بر قبول حرکت جوهری است؛ یعنی برخلاف حکمای پیش از ملا صدرا که فقط حرکت در اعراض را می‌پذیرفتند، حرکت در جوهر اشیاء نیز مورد قبول وی است. بنابراین نظریه درمورد حدوث نفس، ماده جسمانی بر اثر حرکت جوهری خویش به تدریج مراتب کمالی وجود را طی می‌کند (یعنی هر چه در او بالقوه است را به بالفعل تبدیل می‌کند) تا آنجا که به مرز ماده و تجرد می‌رسد و سپس در ادامه حرکت از عالم ماده می‌گذرد و در مراتب طولی تجرد، تکامل می‌یابد. همچنین در خلال این حرکت جوهری، جوهر متحرک در مرز بین ماده و تجرد، به نفس انسانی مبدل می‌شود و سپس این نفس انسانی با به کارگیری آلات خود به مراتب کمالی ادراک و وجود نائل می‌آید (مصباح یزدی، ص ۲۲۱-۲۱۹).

## ۲. آموزه اسلامی حدوث نفس

در متون دینی اسلامی (قرآن و روایات) وجود پیشین نفس و حدوث آن در این عالم به اشکال مختلفی مطرح شده است. در میان آیات قرآن شاید بتوان آیه‌ای را که به «آیه أَلَسْتَ» مشهور است صریح‌ترین گواه بر کینونت نفوس انسان پیش از ابدان دانست: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»<sup>۱</sup>. از نظر ملا صدرا این آیه به کینونت نفس پیش از حدوث بدن دلالت دارد.

خلاصه نظر او درباره کیفیت حضور انسان در عالم ذر چنین است که افراد بشر پیش از ورودشان به دنیا هویات عقلیه‌ای دارند که از پشت پدر روحانی عقلیشان بیرون آمده است؛ او پدر حقیقی آنها می‌باشد نه پدران جسمانی. زیرا آنان معادات و مبادی ابدان آنهاست نه ارواح. به باور وی، مراد از «آدم» در آیه ذر، پدر عقلی همه افراد انسان است (ملا صدرا، شرح اصول کافی، ص ۵۰۴-۳۵۰). پس این مقام، مقام عقلی تفصیلی برای همه

افراد بشر بعد از وجود اعیان ثابتۀ آنان در علم الهی به صورت بسیط عقلی می‌باشد (ملا صدرا، *اسرار الآیات*، ص ۲۸۷). خداوند پیش از وجود فردی و شخصی آدمیان بر آنها تجلی نمود، پرورششان داد و وقتی انسان حقیقت خود و ربوبیت حق تعالی و عبودیت خویش را در آن موطن مشاهده کرد و خطابش را شنید، خدا در آن موطن شهودی با انسان‌ها میثاق بست و از آنان اقرار گرفت که «آیا من پروردگار شما نیستم؟» همگان گفتند: «بلی» تو رب مایی. زیرا مشاهده حقیقت عبد که حقیقتی جز وابستگی و فقر و ربط به خدا ندارد، بدون مشاهده ربوبیت الله ممکن نیست؛ در نظام معرفت شناختی ملا صدرا اگر انسان به علم حضوری این حقیقت مرتبط و وابسته به خدا را یافته باشد، حتماً خدا را با چشم دل دیده است. لذا در آن موطن شهودی به ربوبیت خدا و عبودیت خویش اقرار کرده و بر ربوبیت او میثاق سپرده است؛ شاهد آن میثاق نیز خودش بوده است (ملا صدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ص ۲۴۴-۲۴۳). به عقیده ملا صدرا آیه «فَكشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَافِبَصْرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»<sup>۷</sup> نیز دلالت دارد بر اینکه نفس، آن جمال مطلق را در عالمی مشاهده نموده و آنجا وطن اصلی و زادگاه روح قدسی او است (ملا صدرا، *مفاتیح الغیب*، ص ۴۷۱).

از جمله احادیث نبوی که ملا صدرا مکرر بدان اشارت می‌ورزد حدیث «الارواحُ جنودٌ مجنّده»<sup>۸</sup> است (قمی، ص ۳۸۰). به عقیده وی، این حدیث بر کینونت و هستی دیگری برای مبادی وجود نفس در عالم علم خداوند، یعنی صور مفارق اشارت دارد؛ صور مفارق عقلی همان «مُثل الهی» است که افلاطون و اندیشوران پیش از او درصدد اثباتش بوده‌اند (ملا صدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۳۲۱).

با وجود اینکه صدرالمتألهین در آثارش به پیروی از تعالیم الهی و نبوی و ائمه درباره کینونت نفس پیش از ابدان فراوان سخن می‌گوید و از آن میان نصوص متعددی را به عنوان شاهد می‌آورد، اما فرض تعارض حتی به شکل ظاهری بین نظریه فلسفی او و برخی تعالیم دینی دور از ذهن نیست. اگر آنگونه که نظریه ملا صدرا می‌گوید پیدایش نفس ریشه در ماده دارد پس چگونه می‌توان آنرا با آموزه وجود پیشین نفس که در متون اسلامی آمده جمع کرد؟ علاوه بر این، چگونه ممکن است چیزی که از جهت خلقت کاملاً جسمانی است به عالم ارواح مجرد مراجعت کند. مراجعت هر چیز، جز بازگشت به مبدأ نیست. پس چگونه ممکن است کسی به

جایی بر گردد که هرگز در آنجا نبوده است؟ صدرا و فیلسوفان صدرایی این تعارض - هر چند ظاهری - را چگونه حل می کنند؟

### ۳. تعارض واقعی یا ظاهری؟

حکمای پیشین از جمله ابن سینا کینونت نفس پیش از بدن مادی را محال می دانستند.<sup>۹</sup> چون معتقد بودند که اثبات این کینونت به اثبات برخی محالات مانند تناسخ و تعدد افراد نوع واحد و امتیاز آنها بدون ماده و استعداد مادی و تعطیل آن پیش از حدوث بدن منجر می شود.

ملا صدرا معتقد است مسئله کینونت نفس پیش از بدن مبنی بر مسئله علیت است و فهم آن بدون تحقیق در حقیقت مسئله علیت، ممکن نیست. از نظر او نفوس انسانی قبل از ابدان به واسطه کمال و تمامیت علت و سبب خود (یعنی رب النوع انسانی) موجودند؛ چون علت تام، ایجاد کننده معلول خود است. پس اگر سبب نفس، در مقام ذات و افاده، تام باشد، نفس همراه با او موجود است و از او جدا نمی شود (همان، ص ۳۳۳). بنا به گفته ملا صدرا:

بر حسب سلوک عرفانی علت، امری حقیقی و معلول جهتی از جهات اوست، و علت آنچه به علت و تأثیرش در معلول نامیده می شود به تطور و دگرگونی اش به گونه ای و تحیش به حیثیتی نه جدا بودن چیزی مابین از آن (معلول) باز می گردد (همان، ج ۲، ص ۳۲۳).

چون تو را علم یقینی به وجود سبب آن پیش از بدن حاصل گردید و معنی سبب و مسبب را دانستی، و اینکه سبب ذاتی عبارت است از تمام مسبب و غایت آن، برای علم به آنکه پیش از بدن - به حسب کمال وجود و بی نیازیش - موجود بوده است، حاصل می گردد (همان، ج ۸، ص ۳۳۳).

ملا صدرا به غیر از «اسفار» در کتاب تفسیر قرآن کریم خود نیز درباره مسئله کینونت نفس پیش از بدن بحث می کند. وی هنگام بررسی آیه ۲۲ از سوره بقره به بحث درباره «عهد ألت» می پردازد و با آنکه اصطلاحات به کار رفته در «تفسیر» با اصطلاحات «اسفار» اندکی متفاوت است (از جمله به جای «سبب» و «مسبب» و «علت» و «معلول» او از «حقیقت» و «رقیقت» سخن می گوید)، ولی روش بحث و نتیجه آن با روشش در اسفار شباهت تام دارد (ملا صدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۴۳).

تقابل حقیقت و رقیقت (که عین رب النوع و شخصی از اشخاص این نوع است) برای ملا صدرا اهمیت فوق العاده‌ای دارد و گویا کُنه مسئله کینونت نفوس قبل از ابدان مبنی بر این تقابل است. او می‌گوید:

بدان که صور جزئی جسمانی حقایقی کلی اند که در عالم امر الهی و قضای او موجودند، چنانکه فرمود: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ».<sup>۱۰</sup> بنابراین خزاین عبارت از حقایق کلی عقلی است، و هر یک از آنها را رقایقی جزئی است که به واسطه سبب‌هایی جزئی و قدری، از ماده مخصوص و وضع مخصوص و همین طور زمان و این موجودند، پس حقایق کلی نزد خداوند به اصالت موجوداند و این رقایق حسی به حکم تبعیت و اندراج موجودند. بنابراین حقایق، با کلیاتشان در وجود علوی الهی خود انتقال پذیر نیستند و رقایق آنها به حکم اتصال و احاطه و شمول و فراگیری دیگر مراتب تنزل پیدا کرده و در قالب اشباح و اجرام تمثیل می‌یابند؛ در واقع رقیقت همان حقیقت است - به حکم اتصال - و تفاوت به حسب شدت و ضعف و کمال و نقص می‌باشد (همان، ص ۱۱۶).

بدین ترتیب معلوم می‌شود که از نظر ملا صدرا وجود نفس پیش از بدن، وجود حقیقت قبل از رقیقت است که با وجود سبب پیش از مسبب و وجود رب النوع پیش از دیگر اشخاص این نوع تطبیق می‌کند، بلکه عین اوست. این قبلیت، البته قبلیت بالذات است، نه قبلیت بالزمان؛ یعنی چون وجود حقیقت، ذاتاً متقدم بر وجود رقیقت است، وجود نفس از نظر ذاتی و نه زمانی متقدم بر وجود بدن است.

اما تفاوت میان نفوس جزئی انسان به سبب تفاوت بین جهات فاعلی و حیثیات عقلی در حقیقت انسانی و رب النوع آن وجود دارد؛ این تفاوت میان جهات فاعلی، خود معلول تفاوت میان اسماء الهی و اختلافات و تزوجات آنهاست. ملا صدرا در *اسرار الآیات* می‌نویسد:

... ارواح آنها را از پشت پدران عقلی آنان برگرفت، پس این مقام عقلی تفصیلی برای افراد مردم بعد از وجود اعیان (ثابته) آنان در علم الهی به صورت بسیط عقلی می‌باشد، و خداوند به مقامی دیگر بعد از دو مقام گفته شده اشاره نموده که: «يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا»<sup>۱۱</sup> و این چنین نشئه و مقامی است برای انسان که پیش از نشئه دنیایی او بوده است (ملا صدرا، *اسرار الآیات*، ص ۲۸۷).

در اینجا دست کم سه مقام یا نشئه برای نفس ذکر شده است که متقدم بر مقام و نشأت دنیوی او هستند و تنها در این مقام و نشئه دنیوی است که نفس همراه بدن مادی است. این مقامات سابق چنین اند:

۱. مقام بسیط عقلی یا مقام اجمالی عقلی؛ در این مقام نفس به صورت عین ثابت در علم حق موجود است، (یعنی موجود به وجود حق است و هیچ وجود مستقلی ندارد).
  ۲. مقام تفصیلی عقلی، (و این همان مقام اخذ میثاق در روز «عهد ألت» است).
  ۳. مقام صور مثالی، (و این مقام، عالم اشباح و مقام جنت مثالی است که آدم و حوا پیش از هبوط به عالم طبیعت هستی در آنجا اقامت داشتند) (افتخار، ص ۲۱۲).
- سزواری نیز معتقد است که نفس دارای سه نشئه پیش از نشئه دنیوی است. نخست، هستی و وجود علمی نفس است؛ دوم، کینونت عقلی نفس؛ و سوم، کینونت نفسی نفس. از نظر وی کینونت عقل در عالم ابداع عبارت است از هستی و وجود پیشین نفس و کینونت نفس در عالم کون عبارت است از هستی و وجود لاحق عقل. زیرا عقل در عالم حس، همان نفس است (ملا صدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۵۳، پاورقی). همو در پایان نتیجه می گیرد که ما می توانیم هم نفس را واجد جسمانیت در حدوث بدانیم و هم به هستی و وجود پیشین آن از بدن قائل شویم. پس بدان بین قدم نفس و حدوثش جمع آید، و این همان حقیقتی است که باطل نه از پیش و نه از پس بدان راه ندارد، و این همانست که ما تنزل و هبوط و سقوط و امثال اینها را بر آن تعبیر و فرود می آوریم (همان، ص ۳۴۵، پاورقی).
- باید توجه داشت که این سه مقام (یا سه مرتبه یا نشأت) با تعالیم ملا صدرا درباره سه عالم حس، خیال و عقل و دو قیامت، یعنی قیامت صغیر که مراجعت نفس به عالم صور خیالی و اشباح مثالی است و قیامت کبری که بازگشت او به عالم ارواح مقدس و عقول مجرد است کاملاً تطبیق می کند. اعیان ثابته نفوس جزئی که در علم خداوند ثابتند، وجود مستقلی از خود ندارند. ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ه. ق.) می گوید: «الأعیان التي لها العدم الثابتة فيه، ما سمت رائحة الوجود»<sup>۱۲</sup>؛ (ابن عربی، ص ۵۵۷) آنها به جای وجود خود، به وجود خدا موجودند؛ زیرا از جهت وجود، هیچ انفصال و تفرقی میان آنها و حق وجود ندارد. از اینجا می توان استنباط کرد که اگر نفوس را همچون اعیان ثابته در علم حق ملاحظه کنیم، در این صورت، آنها نوعی تقدم بر ابدان مادی دارند که عین تقدم حق بر «ماسوای حق» است.

علاوه بر این، چون ملا صدرا عالم صور عقلی را به «صقع ربوبی» نسبت می‌دهد که از جمله «ماسوای حق» نیست، بلکه به وجود حق موجود است، این قول به مقام دوم نیز سرایت می‌کند. پس در قوس نزولی، تقدم مقام اول و دوم بر مقام سوم و مقامات بعدی عین تقدم حق بر ماسوای حق است. اما چگونه ممکن است هم کینونت نفس پیش از بدن را اثبات کرد و هم در عین حال آن را حادث به حدوث بدن دانست؟

در ابتدا باید خاصیت مرتبه نفس انسانی در عالم را مد نظر داشت که این خاصیت، او را از همه موجودات دیگر ممتاز می‌کند و بر آنها برتری می‌بخشد. مرتبه انسان، مختص به مظهریت اسم «الله» است و این اسم شامل همه اسماء الهی است. پس مرتبه خاص انسان عبارت است از علم او به همه اسماء الهی. این علم، به انسان امکان انتقال از مقامی به مقام دیگر و ترقی از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر را می‌دهد و او می‌تواند خود را گاه، چون «حقیقت» و گاه چون «رقیقت» ملاحظه کند. ملا صدرا در *اسفار* می‌گوید:

نفس انسانی را در هویت، مقام معلومی نیست و در وجود، درجه معینی، مانند دیگر موجودات طبیعی و نفسی و عقلی که همگی مقام معلومی دارند، ندارد، بلکه نفس انسانی دارای مقامات و درجات متفاوت است و دارای نشأتی پیشین و پسین، و در هر مقام و عالمی صورتی دیگر دارد (ملا صدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۳۳۱).

و بعد از چند صفحه در ادامه بحثش می‌نویسد:

اما راسخوان و استواران در علم که جامع بین نظر و برهان و بین کشف و وجدانند نفس را دارای شئون و اطوار فراوان می‌دانند که با بساطتش اکوانی دارد، بعضی از آنها قبل از طبیعت و بعضیشان با طبیعت و بعضی دیگرشان بعد از طبیعت است (همان، ص ۳۳۳).

از اینجا معلوم می‌شود که آنچه پس از دریافت استعداد خاص و ایفای شروط مخصوص حادث می‌شود نه حقیقت نفس انسانی و نه اعیان ثابت نفوس جزئی، بلکه یکی از اکوان نشأت نفس جزئی است. توضیح بیشتر ملا صدرا در این باره چنین است:

آنچه موقوف است بر بدن، بعضی از نشأت آن است و استعداد بدن شرط برای وجود این نشئه پست و طبیعت کونی می‌باشد و آن، جهت فقر نفس و نیاز و امکان و نقصش می‌باشد، نه جهت وجوب و بی‌نیاز و تمام آن (همانجا).

طبیعی است اگر آنچه را که ملا صدرا و بلکه جمهور حکما «نفس» می‌نامند به معنای اصطلاحی این کلمه، چیزی جز این نشأت دنیوی ندانیم. البته شکی نیست که در این نشأت،

وجود نفس به وجود بدن مادی مربوط و مشروط است، بلکه به قول صحیح تر، وجود هر سه یک وجود است. اگر این معنی اصطلاحی را در نظر بگیریم، هیچ شکی درباره جسمانیت حدوث آن باقی نمی ماند. ملا صدرا می گوید:

دانستی که وجود نفس و نفسیت آن یک چیزند و آن به حسب این وجود، صورت مضاف به بدن است و متصرف در آن از عوارض لاحقی است که پس از وجودش می باشند، یعنی زائل شده و باز می گردند، همانند اضافه ای که پنداشته بین مغناطیس و آهن است. پس آن چیزی که موجب نیازش به بدن می شود همان وجود تعلقش و جهت نفسیتش و تصرفش در آن و استکمالش بدان است، و این گونه از وجود، ذاتی وی است و حادث به حدوث بدن است؛ همان طور که به حدوث بدن حادث می شود، با بطلان آن هم باطل می گردد؛ یعنی نفس - از آن روی که دارای طبیعت بدنی است - باطل می گردد و به واسطه جوهرش انقلاب به گونه و شکل دیگری از وجوب - به حسب استکمالات جوهریش که رو به سوی غایت دارد - پیدا می نماید؛ و فنای شیء به غایات ذاتی خود و مبدئش برای آن برتر و سزوارتر است (همان، ص ۳۵۶-۳۵۵).

بر این اساس، ملا صدرا هیچ شبهه ای درباره بطلان نشئه دنیوی نفس ندارد، و بطلان منشأ جسمانی برای نفس را یقینی می داند. پس وقتی می گوید: «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» مبدأ و معاد نفس را در نظر ندارد؛ یعنی نمی گوید جسم، مبدأ نفس است و روح، جای بازگشت اوست، بلکه دو نشئه سابق و لاحق نفس را در نظر می گیرد و معتقد است که نشئه حادث و دنیوی نفس، جسمانی و فسادپذیر است، در حالی که نشئه اخروی و باقی او روحانی است، یا به عبارت دیگر، نشئه جسمانی نفس حادث و نشئه روحانی او باقی است.

به هر حال، یقینی است که ما نمی توانیم کیفیت و چگونگی وجود نفس قبل از بدن را بدون معرفت به کیفیت وجود او بعد از بدن بفهمیم و برعکس؛ زیرا علم ما درباره مبادی و غایات، مبنی بر اصل تحاذی (محاذی یکدیگر بودن) آنهاست و بر اصل تناسب مقامات قوس نزولی و صعودی هستی است «غایات همانند مبادی و محاذی یکدیگر هستند ... پس هر مرتبه از مراتب قوس صعود در مقابل هر مرتبه از مراتب قوس نزول قرار می گیرد» (ملا صدرا، العرشیه، ص ۲۷۳).

طبق این اصول، هر نشئه و مقامی در وجود نفس بایستی از بدن طبیعی نشأت گرفته شود و مقامی مقابل خود در وجود نفس بعد از بدن دارد. این دو مقام از یک جنس اند، اما عین یکدیگر



نیستند. ملا صدرا در اکثر آثار خود به وجود مقامات متقابل در قوس‌های نزولی و صعودی دایره هستی اشاره می‌کند و این مسئله را اجمالاً مورد بحث قرار می‌دهد، از جمله در عرشیه چنین می‌گوید:

و اعلم یا حیبی انا جئنا الی هذا العالم من جنة الله الی هی نظیره ... و منها الی دارالحووان و جنة الأبدان و منها الی هذا العالم دار العمل بغير جزاء و نذهب من هذا العالم الی دار الجزاء من غیر عمل... (همان، ص ۲۷۵-۲۷۴) یعنی، عزیز من! بدان که نخست از بهشت خدا به این جهان آمده‌ایم و از آن بهشت به بهشت بدن پانهادیم و از آن به این خاک‌سرا که جای کار بی پاداش است؛ و به جهان دیگری خواهیم رفت که جای پاداش بدون کار است.

مراد از وجود نفس پیش از طبیعت و قبل از هبوط آن در بدن آن است که نفس انسانی به علت و سبب خود موجودند، علتی که در ذات و فعل خود منزله از ماده است. این مبدأ عقلی که نفس انسانی از آن صادر می‌شوند، از حیث قوا و حیثیات و شئون، وجودی نامتناهی است؛ به گونه‌ای که با صدور نفس از آن هیچ گونه کاستی در آن حاصل نمی‌شود. بنابراین، نفس نامتناهی در عالم عقل نه تنها به صورت کثرت عددی موجود نیستند، بلکه آنها در مبدأ عقلی مانند صور نامتناهی مادی در ماده نخست یا هیولا، بالقوه وجود ندارند. زیرا وجود اشیاء در ناحیه فاعل مانند وجود آنها در ناحیه قابل نیست، بلکه وجودشان در فاعل از وجود فی نفسه خودشان قوی‌تر بوده، از فعلیت بیشتری برخوردار است. وجود تقدس در مبدأ عقلی را می‌توان به ملکه بسیط علمی و مسائل فراوان متفرع بر آن تشبیه کرد. اما این مسائل با اینکه وجود مستقلی در ناحیه ملکه علمی ندارند، اما شدت وجودی ملکه به قدری است که همه این مسائل از شئون آن محسوب شده به نحو «وجود جمعی» در آن موجودند (ملا صدرا، *اسفار*، ج ۸، ص ۳۴۸-۳۴۷).

سبزواری نیز بر این عقیده است که مقصود از قدم نفس در واقع کینونت عقلی نفس در آغاز سلسله نزولی است که به ازای کینونت عقلی نفس در نهایت سلسله صعودی است. سبزواری معتقد است نظریه «جسمانیت نفس در حدوث و روحانیتش در بقا» منافاتی با اعتقاد به وجود سابق روح بر بدن ندارد. چرا که نفس دارای اکوان و مراتبی است؛ بعضی قبل از طبیعت و بعضی همراه طبیعت و بعضی بعد از طبیعت است که «انسان طبیعی» و «انسان ملکوتی» و «انسان جبروتی / لاهوتی» را در بر می‌گیرد. پس نفس ناطقه قبل از اینکه به این عالم وارد شوند

در علم الهی بوده‌اند. بدین ترتیب عوالمی را طی کرده‌اند تا به اینجا رسیده‌اند. به نظر وی، مقصود از احادیثی که به وجود سابق روح بر بدن اشاره دارند نیز همین است؛ مثل قول حضرت محمد (ص): «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين»<sup>۱۳</sup> (مجلسی، ص ۴۰۲) در واقع، بنا به تفسیر وی مقصود از این حدیث این است که آدم طبیعی در مرتبه متأخر واقع شده است. آدم لاهوتی و جبروتی - که آدم اول است - که حقیقت محمدیه است در مرتبه نخستین بوده، ولی هر دو به وجهی نور واحدند (سبزواری، ص ۳۵۵-۳۵۱).

علامه طباطبایی معتقد است بر اساس حرکت جوهری که ملا صدرا پایه‌های آن را مستحکم و قواعد آن را بنا نهاد، نفس در حدوث جسمانی و در بقاء روحانی است و آیاتی از قرآن بر این مسئله دلالت دارد، بهترین و روشن ترین آیات برای رسانیدن این معنا عبارت‌ند از: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»<sup>۱۴</sup> در اینجا خداوند می‌فرماید: ما انسان را از «گل خالص» آفریدیم. پس اصل آفرینش انسان از گل است و معلوم است که گل جسم است. بنابراین، آغازین نقطه پیدایش انسان از گل جسم است؛ پس از آفرینش از گل، ما آن را، یعنی آن «انسان گلی» را نطفه نمودیم. در اینجا هم ملاحظه می‌شود جسمی تبدیل به جسم دیگر شده است چون نطفه، جسم است. بدین ترتیب، بر اساس حرکت جوهری، گل تبدیل به نطفه شده است. ما پس از آن، «نطفه» را به شکل «علقه»، یعنی به شکل خون بسته شده آفریدیم؛ در اینجا نیز جسمی تبدیل به جسم دیگر شده است و پس از آن ما علقه را «مضغه» یعنی پاره گوشت جویده شده آفریدیم و پس از آن، ما مضغه را تبدیل به استخوان کردیم. در اینجا هم جسمی تبدیل به جسم دیگر شده است و چون خداوند بر استخوان گوشت پوشانید می‌فرماید: در این حال ما انسان را تبدیل به خلقت دیگری نمودیم؛ یعنی انسان جسمانی را روحانی کردیم و حقیقت و روح این اجسام، تبدیل به نفس ناطقه انسانی گردید (تهرانی و خسروشاهی، ص ۲۱۰-۲۰۸).

مقصود از این روایت و روایاتی مشابه که خداوند ارواح را دو هزار سال قبل از اجساد آفرید. (مجلسی، ص ۲۶۶) اجمالاً دلالت دارند بر آنکه ارواح زودتر از اجساد آفریده شده‌اند. از نظر علامه این مضامین هیچ منافاتی با جسمانیت حدوث نفس ندارند. چرا که از نظر وی، قبل از

عالم طبیعت و ماده عوالمی بوده است و انسان در آن عوالم بوده و گفت و گوهایی داشته است؛ سپس از آن عوالم یکی پس از دیگری نزول نموده تا بدین عالم وارد شده است. چون نه تنها انسان، بلکه جمیع موجودات عالم طبع و ماده دارای جان و ملکوتی هستند و حقیقت روح و ملکوت، از عالم ماده و جسم نیست، بلکه از عوالم بالا است که نحوه تعلقی به ماده پیدا کرده است؛ بدین معنی، نطفه ملکوت دارد؛ علقه ملکوت دارد؛ سنگ و درخت و آب و زمین هر یک ملکوت دارند؛ حیوانات، پرندگان، کواکب و ستارگان هر یک دارای نفس مخصوص به خود و ملکوت می‌باشند. تمام این جان‌ها و ملکوت‌ها، از این عالم جسم و جسمانی نیست، بلکه از عوالم بالاتر است. هر کدام به حسب خود از نقطه خاصی نزول کرده و به نحوی به ماده تعلق پیدا کرده‌اند (تهرانی و خسروشاهی، ص ۲۱۳). پس نفس انسانی اولاً متجلی به تجلی عقلی است و پس از آن منزل در مقام خیال و برزخی است و پس از آن متجلی در حس است؛ یعنی تعقل کننده و تخیل کننده و احساس کننده همگی نفس است و نفس با حفظ مقام بساطت خود متجلی در کسوت عوالم عقلی و خیالی و حسی است (طباطبایی، مرزبان وحی و خرد، ص ۴۷۸) و مقصود از قدیم بودن نفس، قدیم بودن نشئه عقلانی نفس است که مقدم بر نشئه نفسانی آن می‌باشد (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۱۸۳).

البته وجود ارواح انسانی قبل از ابدان، منافاتی با ظهور استعدادهای ذاتی و کسب فعلیات جدید در دنیا ندارد. برای مثال، آلوده نشدن به دنیا و عملی کردن میثاق الهی و کوشش در مشاهده وحدت در کثرت جهان مادی که قبل از این نشئه فاقد آن بود می‌تواند بونه امتحان نفوس باشد و اصولاً هبوط روح به عالم خاک و تعلق به بدن به همین جهت اتفاق افتاده است که در جای خود ثابت است و به این ترتیب نقص و قصور روح در واقع از وقت تعلق او به بدن به وجود می‌آید یعنی روحی که قدرت ادراک صور جزئی را داراست در این دنیا با از بین رفتن چشم که آلت بینایی است از مشاهده صور مرئی محروم می‌گردد و هکذا در بقیه قوا.

#### نتیجه

بر اساس آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که ملاصدرا و فیلسوفان پیرو او مانند ملاحادی سبزواری و علامه طباطبایی معتقدند نفوس از جهتی با عالم معقول پیوند دارند و از جهتی دیگر در عالم محسوس به سر می‌برند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که ملاصدرا نه از نظریه معروف

خود «جسمانیت نفس در حدوث و روحانیتش در بقاء» دست برداشته و نه منکر نصوص شرعی و احادیث اسلامی شده که معتقدند ارواح پیش از اجساد خلق شده‌اند. وی برای وحی و نصوص معتبر دینی ارزشی بالاتر از عقل و استدلال عقلی قائل شده و آن را مانند یک اصل موضوعی پذیرفته و می‌کوشد آن را با نظریه فلسفی خویش آشتی دهد. ملا صدرا و فیلسوفان هم مشرب وی بر این عقیده‌اند که نفس انسانی دارای شئون و اطوار و اکوان متعددی است که پاره‌ای از آنها قبل از طبیعت، و پاره‌ای همراه با طبیعت و پاره‌ای بعد از طبیعت است که نباید این مراتب را با هم خلط کرد. بنابراین از دیدگاه آنان مقصود آموزه‌های دینی از قدم نفس وجه عقلی نفس است که به عنوان جوهری غیر مادی به جایگاه خود در جهان معقول تعلق دارد. و مقصود از جسمانی بودن حدوث نفس وجه «تعلقی» نفس است و به تصرفش در بدن مادی مربوط می‌شود.

#### یادداشت‌ها

۱. رک. سید محمدحسین طباطبائی، *تفسیر المیزان*، تفسیر آیه ۱۰۵ سوره مائده و آیه ۱۹ سوره حشر.
۲. ملا صدرا، بحث‌های مفصلی در این زمینه دارد؛ برای مثال، رک. ملا صدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۸، ص ۳۸۰-۳۷۳.
۳. برای آگاهی بیشتر نک: مصطفوی، زهرا، *نوآوری‌های فلسفی صدرالمآلهین* (ترجمه و شرح رساله شواهد الربوبیه).
۴. به عنوان نمونه به این موارد می‌توان اشاره نمود: رضا اکبریان و حسن غفاری، «نظریه حدوث جسمانی نفس در فلسفه ملا صدرا و تأثیر آن بر معاد جسمانی»، ص ۳۰-۱.
۵. تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ؛ در این شب فرشتگان و روح (یعنی جبرئیل) به اذن خدا از هر فرمان (و دستور الهی و سرنوشت خلق) نازل می‌شوند.
۶. *اعراف/۱۷۲*؛ به یاد آرید هنگامی را که خدا از پشت فرزندان آدم ذریه آنها را برگرفت و آنها را گواه بر خودشان ساخت که من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری گواهی می‌دهیم تا مبادا روز قیامت بگویید ما از این (امر) غافل بودیم.
۷. *قی/۲۲*؛ تا آنکه ما پرده از کارت برداریم و چشم بصیرت بیناتر گردید.

۸. ارواح جوخه جوخه بودند.
۹. برای آگاهی بیشتر رک. ابن سینا، روان‌شناسی شفا، ص ۱۴۵-۱۴۴.
۱۰. حجر/ ۲۱؛ هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه‌های آن است و ما نازلش نمی‌کنیم مگر به اندازه معین.
۱۱. بقره/ ۳۵؛ و گفتیم: ای آدم تو و همسرت در بهشت آرام گیرید و از آن به فراوانی از هر جا که خواستید بخورید.
۱۲. اعیان که عدم آنها (در علم خدا) ثابت است بویی از وجود نشنیده‌اند.
۱۳. من نبی بودم در حالی که آدم هنوز بین آب و گل بود.
۱۴. مؤمنون/ ۱۲- ۱۴؛ و به یقین انسان را از عصارهٔ گل آفریدیم. سپس او را (به صورت) نطفه‌ای در جایگاهی استوار قراردادیم. آنگاه نطفه را به صورت علقه درآوردیم. سپس آن علقه را (به صورت) مضغه گردانیدیم و آنگاه مضغه را استخوان‌هایی ساختیم، بعد استخوان‌ها را با گوشتی پوشانیدیم، آنگاه (جنین را در) آفرینشی دیگر پدیدآوردیم. آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است.

#### منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء «الطبیعیات»، ج ۵، تصحیح ابراهیم مدکور، قم، ذوی القربی، ۱۴۳۰.
- \_\_\_\_\_، روان‌شناسی شفا، ترجمهٔ علی اکبر دانا سرشت، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳.
- ابن عربی، فصوص الحکم، درآمد و توضیح و تحلیل محمد علی موحد و صمد موحد، تهران، کارنامه، ۱۳۸۹.
- افتخار، مهدی، تأملاتی در جسمانی بودن حدوث نفس در حکمت صدرایی، قم، اشراق، ۱۳۸۸.
- اکبریان، رضا و غفاری، حسن، «نظریهٔ حدوث جسمانی نفس در فلسفهٔ ملاصدرا و تأثیر آن بر معاد جسمانی»، آینهٔ معرفت، شمارهٔ ۱۱، ۱۳۸۶.
- تهرانی، محمد حسین و سید هادی خسروشاهی، رسالهٔ لب اللباب به ضمیمهٔ مصاحبات (مجموعه آثار)، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰.

- سبزواری، ملا هادی، اسرار الحکم، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۸.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ترجمه محمد خواجهی، تهران، مولى، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، شرح اصول کافی، ج ۳، ترجمه محمد خواجهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۸۵.
- \_\_\_\_\_، اسرار الآیات، ترجمه محمد خواجهی، تهران، مولى، ۱۳۸۵.
- \_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجهی، تهران، مولى، ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، قم، بیدار، ۱۳۶۴.
- \_\_\_\_\_، العرشیه، تصحیح و تعلیق فاتن محمد خلیل اللبون، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی ۲۰۰۰.
- طباطبایی، محمد حسین، مرزبان وحی و خرد (مجموعه آثار)، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
- \_\_\_\_\_، نهاية الحکمة، ج ۳، ترجمه علی شیروانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- قمی، محمد بن علی ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ج ۴، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۳.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۵، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، ج ۲، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷.
- مصطفوی، زهرا، نوآوری های فلسفی صدرالمآلهین « ترجمه و شرح رساله شواهد الربوبیه»، تهران، بصیرت، ۱۳۸۵.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.

## صورت‌بندی گزاره‌های موجهه نزد خونجی در منطق موجهات زمانی جدید

ابوذر قاعدی فرد\*  
محسن جاهد\*\*

### چکیده

اگر به دسته‌بندی بی‌نظیر گزاره موجهه خونجی در کتاب کشف‌الأسرار، مراجعه کنیم با مجموعه‌ای ۳۴ عضوی مواجه خواهیم شد. ۱۵ گزاره از این مجموعه توسط منطق‌دانان پیش از خونجی بیان شده، اما ۱۹ گزاره دیگر را او افزوده است. پیگیری چگونگی صورت‌بندی این گزاره‌ها توسط خونجی این‌گونه می‌نماید که وی در صورت‌بندی خود ۲ گزاره را از قلم انداخته و ۳۲ گزاره دیگر را که به دو دسته اصلی (دارای ۱۳ عضو) و فرعی (دارای ۱۹ عضو) دسته‌بندی می‌شوند، صورت‌بندی کرده است. در بخش نخست این مقاله، به شرح و توضیح این گزاره‌ها پرداخته شده است.

منطق‌دانان جدید پس از مواجهه با گزاره موجهه، سعی کردند جهت گزاره را به صورت نمادین نمایش دهند. از جمله تلاش‌های صورت گرفته در این راستا، مساعی نیکولاس رشر است. اینکه می‌گوییم "تقریباً موفق بوده" به دلیل وجود کاستی‌هایی است که در این صورت‌بندی و دیگر صورت‌بندی‌ها وجود دارد؛ زیرا در گزاره موجهه علاوه بر "جهت"، قید دیگری نیز وجود دارد (در این مقاله آن را "قید زمانی" نامیده‌ایم) که این صورت‌بندی‌ها در نمایش آن ناموفق بوده‌اند. در این مقاله طرحی نو در انداخته و با نظر به اینکه "زمان در قیود زمانی متغیر است، پس از تعریف متغیر"  $\tau$ ، صورت‌بندی‌ای به مراتب گویاتر

از دیگران ارائه کرده‌ایم.

کلید واژه‌ها: گزاره موجهه، جهت، زمان، منطق موجّهات زمانی، خونجی، نیکولاس رشر.

مقدمه

گزاره موجهه که خدمتی به درازای تاریخ منطق دارد، از همان دوران آغازین منطق اسلامی، مورد توجه منطقدانان مسلمان بوده است. ابن سینا ۱۵ گزاره موجهه را نام برده (ابن سینا، ص ۲۸-۳۸). پس از ابن سینا، فخر رازی این گزاره‌ها را نام‌گذاری کرده است (فخر رازی، ص ۱۷۴-۱۶۴). پس از فخر رازی -کما فی السابق- بحث موجّهات در میان شاگردان وی رواج یافت تا اینکه خونجی (منطقدان قرن هفتم هجری) ۱۹ گزاره موجهه دیگر به آنان افزود (خونجی، ص ۱۱۶-۹۳). پس از خونجی از دامنه بحث موجّهات کاسته شد به‌عنوان مثال کاتبی به ۱۳ گزاره موجهه (رازی، ص ۲۷۶) و شروانی به ۲۶ گزاره اشاره کرده‌اند. با راه یافتن بحث موجّهات به دروس حوزوی و دانشگاهی از این دامنه نیز کاسته شد و در نهایت محمدرضا مظفر به ۱۴ گزاره موجهه اشاره کرده است (مظفر، ص ۱۵۵).

با گسترش منطق جدید، یکی از دغدغه‌های منطق‌دانان، صورت‌بندی گزاره موجهه در این منطق بوده است. در همین راستاست که سیستم‌های مختلف منطق موجّهات پدید آمد. نیکولاس رشر یکی از این منطق‌دانان است که در این عرصه تلاش فراوان نموده است. ماحصل تلاش چند ساله نیکولاس رشر را لطف‌اله نبوی در کتاب منطق سینیوی به روایت نیکولاس رشر گرد آورده است.

مساعی نیکولاس رشر در بیان و صورت‌بندی گزاره‌های موجهه نزد ابن سینا شایان تحسین است، اما میزان موفقیت راه‌حل پیشنهادی وی در صورت‌بندی گزاره موجهه چیست؟ چنانچه پیشنهاد رشر دارای نواقصی است، این نواقص در کجای صورت‌بندی وی نهفته است و چگونه می‌توان آن را مرتفع ساخت؟

بر همین اساس، چنین در سر داریم که در مقاله حاضر، پس از بیان گزاره‌های موجهه نزد خونجی، گریزی به صورت‌بندی رشر زده و به مدد صورت‌بندی او، ضمن معرفی منطق



موجهات زمانی، گزاره‌های موجهه نزد خونجی را صورت بندی کنیم.

### موجهات نزد خونجی

خونجی، در بخش پنجم فصل سوم کتاب کشف الأسرار (ص ۹۳-۱۱۶)، دسته‌بندی نسبتاً مرتبی از گزاره‌های موجهه ارائه کرده است که بر اساس آن به ۳۴ قسم به شرح زیر دسته‌بندی می‌شود:

ردیف	نوع	نام گزاره	ردیف	نوع	نام گزاره
۱	ضروریه	ضرورت ازلی*	۱۸	وقتیه	حینیّه لاضروریه
۲		ضروریه مطلقه*	۱۹		حینیّه ممکنه
۳		مشروطه عامه*	۲۰		حینیّه ممکنه لادائمه
۴		مشروطه خاصه*	۲۱		حینیّه ممکنه لاضروریه
۵		وقتیه لادائمه	۲۲		وقتیه مطلقه*
۶		منتشره لادائمه	۲۳		وقتیه لاضروریه
۷		ضرورت به شرط محمول*	۲۴		منتشره مطلقه*
۸	دائمه	دائمه مطلقه*	۲۵	وقتیه	منتشره لاضروریه
۹		عرفیه عامه*	۲۶		وقتیه عامه
۱۰		عرفیه خاصه*	۲۷		وقتیه عامه لادائمه
۱۱	فعلیه	ممکنه عامه*	۲۸	متفرقه	وقتیه عامه لاضروریه
۱۲		ممکنه خاصه*	۲۹		وقتیه ممکنه مطلقه
۱۳		مطلقه عامه*	۳۰		وقتیه ممکنه لادائمه
۱۴		وجودیه لادائمه*	۳۱		وقتیه ممکنه لاضروریه
۱۵		وجودیه لاضروریه*	۳۲		ممکنه دائمه
۱۶		حینیّه مطلقه	۳۳		مشروطه لادائمه
۱۷		حینیّه لادائمه	۳۴		عرفیه لاضروریه

در جدول فوق، ۱۵ گزاره ستاره‌دار، سابقه‌ای پیش از خونجی دارد در آثار ابن سینا و فخر رازی بدان اشاره شده است. ترتیب‌بندی گزاره‌ها، براساس ترتیب‌بندی خونجی از این گزاره‌ها در

کتاب کشف‌الأسرار است. اگر چه در نگاه اولیه، نیاز به مرتب کردن این گزاره‌ها ضروری می‌نماید، اما به علت ادای حق مطلب ترجیح می‌دهیم ابتدا دسته‌بندی خونجی از این گزاره‌ها آورده شود و پس از آن به مرتب‌سازی و صورت‌بندی آنان پردازیم.

از مجموع این ۳۴ گزاره، خونجی به یک سطر توضیح در مورد گزاره اول (ضرورت ازلی) بسنده کرده و گزاره هفتم (ضرورت به شرط محمول) را غیر مفید دانسته است.

أحدها يستحيل انفكاكه عن ذات الموضوع أزلاً و أبداً كما يقال "الله عالم بالضرورة"<sup>۱</sup> (خونجی، ص ۹۴).

الخامس: أن تعتبر الضرورة بشرط المحمول، لا فائدة فيها لكون كل محمول ضرورياً بهذا المعنى أي بحيث يستحيل انفكاك المحمول عنه بشرط اتّصافه به<sup>۲</sup> (همان، ص ۹۶).

خونجی با کنار گذاشتن دو گزاره ۱ و ۷، گزاره‌های باقیمانده را به دو دسته اصلی و فرعی تقسیم‌بندی کرده است.

#### موجهات اصلی نزد خونجی

خونجی ۱۳ گزاره از مجموع ۳۲ گزاره موجهه را برای ادامه بحث موجهات در عکس مستوی، عکس نقیض، تناقض و قیاس برگزیده است. در این مقاله، همین وجه تسمیه این گزاره‌ها به عنوان گزاره‌های موجهه اصلی و شروع بحث موجهات خونجی با آنان شده است.

تفاوت ۱۳ گزاره اصلی خونجی با گزاره‌های مورد بحث ابن سینا و فخر رازی این است که خونجی به جای گنجاندن دو گزاره وقتیه مطلقه و منتشره مطلقه در دسته اصلی، دو گزاره وقتیه لادائمه و منتشره لادائمه را در این دسته قرار داده است. گزاره‌های موجهه اصلی نزد خونجی به شرح زیر است:

ردیف	جهت	نوع	مثال
۱		ضروریه مطلقه	هر انسانی عاقل است، بالضروره (تا زمانی که وجود دارد).
۲		مشروطه عامه	هر نویسنده ای انگشتانش حرکت می‌کند، بالضروره تا

	زمانی که می‌نویسد.		
ضرورت	مشروطه خاصه	هر نویسنده ای انگشتانش حرکت می‌کند، بالضروره زمانی که می‌نویسد، نه ضرورتاً.	۳
	وقتیه لادائمه	ماه تاریک می‌شود بالضروره زمانی که زمین بین ماه و خورشید قرار گیرد، نه دائماً.	۴
	منتشره لادائمه	هر انسانی تنفس می‌کند بالضروره (گاهی اوقات)، نه دائماً.	۵
دوام	دائمه مطلقه	هر انسانی عاقل است دائماً (تا زمانی که وجود دارد).	۶
	عرفیه عامه	هر نویسنده ای انگشتانش حرکت می‌کند، در حال نوشتن.	۷
	عرفیه خاصه	هر نویسنده ای انگشتانش حرکت می‌کند، در حال نوشتن، نه دائماً.	۸
اطلاق	مطلقه عامه	هر انسانی تنفس می‌کند (گاهی اوقات).	۹
	وجودیه لادائمه	هر انسانی می‌خواهد (گاهی اوقات) نه دائماً.	۱۰
	وجودیه لاضروریه	انسان نویسنده نیست، نه ضرورتاً.	۱۱
امکان	ممکنه عامه	ممکن است در اتاق دو نفر باشد (به امکان عام).	۱۲
	ممکنه خاصه	ممکن است در اتاق دو نفر باشد (به امکان خاص).	۱۳

خونجی دسته‌بندی فوق را در بحث معرفی گزاره‌های موجه بیان کرده با وی علاوه بر این دسته‌بندی، دسته‌بندی دیگری از این گزاره‌ها ارائه کرده است که بر اساس آن گزاره‌های اصلی به پنج دسته‌ی (۱) قضایای سبع (هفت‌گانه)، (۲) خاصه‌ها، (۳) عامه‌ها، (۴) دائمه و (۵) ضروریه دسته‌بندی می‌شود. چنین دسته‌بندی‌ای را خونجی در بحث عکس مستوی و عکس نقیض انجام داده و از طریق آن به پیگیری بحث عکس این گزاره‌ها پرداخته است. چگونگی این تقسیم‌بندی به شرح زیر است:

ردیف	دسته	نوع	نام گزاره
۱		وقتیه	وقتیه لادائمه
۲			منتشره لادائمه

وجودیه	وجودیه لادائمه	قضایای سبع	۳
مطلقه	مطلقه عامه		۴
ممکنه	ممکنه عامه		۵
	ممکنه خاصه		۶
مشروطه خاصه			۷
عرفیه خاصه			۸
مشروطه عامه			۹
عرفیه عامه		۱۰	
ضروریه مطلقه		ضروریه	۱۱
دائمه مطلقه		دائمه	۱۲

امروزه آنچه در دسته‌بندی گزاره‌ی موجهه متداول است، دسته‌بندی این گزاره براساس چگونگی ترکیب یافتنشان است. براساس این دسته‌بندی گزاره‌های موجهه به دو دسته (۱) بسیط و (۲) مرکب تقسیم می‌شوند. باوجود رواج این دسته‌بندی، خونجی گزاره‌های موجهه را براساس آن دسته‌بندی نکرده است!

اگر بخواهیم موجهات اصلی خونجی را به دو دسته بسیط و مرکب دسته‌بندی کنیم، ۶ گزاره بسیط و ۷ گزاره، مرکب‌اند. در این مقاله این گزاره‌ها را به صورت زیر مرتب کرده که در بخش بعد همین دسته‌بندی مبنای صورت‌بندی موجهات خونجی قرار گرفته است.

ردیف	گزاره‌های بسیط	ردیف	گزاره‌های مرکب
۱	ضروریه مطلقه	۱	مشروطه خاصه
۲	مشروطه عامه	۲	وقتی لادائمه
۳	دائمه مطلقه	۳	منتشره لادائمه

عرفیه عامه	۴	عرفیه خاصه	
مطلقه عامه	۵	وجودیه لادائمه	
ممکنه عامه	۶	وجودیه لاضروریه	
	۷	ممکنه خاصه	

### موجهات فرعی نزد خونجی

چنانکه گفته شد، مجموعهٔ موجهات فرعی نزد خونجی دارای ۱۹ عضو است. در مقالهٔ حاضر، وجه تسمیهٔ این گزاره‌ها به موجهات فرعی این است که خونجی در بحث عکس نقیض، عکس مستوی، تناقض و قیاس از این گزاره‌ها صرفاً به‌عنوان فروع گزاره‌های اصلی استفاده نموده است و هیچ کدام از این گزاره‌ها را اصل قرار نداده است. این گزاره‌ها به قرار زیرند:

ردیف	نوع	نام گزاره	مثال
۱	حینیه	حینیه مطلقه	هر نویسنده حرکت می‌کند، حینیه که می‌نویسد.
۲		حینیه لادائمه	هر نویسنده حرکت می‌کند، حینیه که می‌نویسد، نه دائماً.
۳		حینیه لاضروریه	هر نویسنده حرکت می‌کند، حینیه که می‌نویسد، نه ضرورتاً.
۴		حینیه ممکنه	هر نویسنده ممکن است حرکت کند، حینیه که می‌نویسد.
۵		حینیه ممکنه لادائمه	هر نویسنده ممکن است حرکت کند، حینیه که می‌نویسد، نه دائماً.
۶		حینیه ممکنه لاضروریه	هر نویسنده ممکن است حرکت کند، حینیه که می‌نویسد، نه ضرورتاً.
۷	وقتیه	وقتیه مطلقه	ماه تاریک می‌شود ضرورتاً، هنگامی که زمین بین ماه و خورشید قرار می‌گیرد.
۸		وقتیه لاضروریه	ماه تاریک می‌شود ضرورتاً، هنگامی زمین بین ماه و خورشید قرار بگیرد نه ضرورتاً.

۹	منتشره مطلقه	هر انسانی تنفس می‌کند ضرورتاً (گاهی اوقات)
۱۰	منتشره لاضروریه	هر انسانی تنفس می‌کند ضرورتاً (گاهی اوقات) نه ضرورتاً.
۱۱	وقتی عامه	ماه تاریک می‌شود، هنگامی که زمین بین ماه و خورشید قرار می‌گیرد
۱۲	وقتی عامه لادائمه	ماه تاریک می‌شود، هنگامی که زمین بین ماه و خورشید قرار بگیرد، نه دائماً.
۱۳	وقتی عامه لاضروریه	ماه تاریک می‌شود، هنگامی که زمین بین ماه و خورشید قرار بگیرد، نه ضرورتاً.
۱۴	وقتی ممکنه مطلقه	ممکن است ماه تاریک می‌شود، هنگامی زمین بین ماه و خورشید قرار بگیرد.
۱۵	وقتی ممکنه لادائمه	ممکن است ماه تاریک می‌شود، هنگامی زمین بین ماه و خورشید قرار بگیرد نه دائماً.
۱۶	وقتی ممکنه لاضروریه	ممکن است ماه تاریک می‌شود، هنگامی زمین بین ماه و خورشید قرار بگیرد نه ضرورتاً.
۱۷	مشروطه لادائمه	هر نویسنده ای انگشتانش حرکت می‌کند، بالضروره زمانی که می‌نویسد، نه دائماً.
۱۸	عرفیه لاضروریه	هر نویسنده ای انگشتانش حرکت می‌کند، دائماً زمانی که می‌نویسد، نه ضرورتاً.
۱۹	ممکنه دائمه	همیشه ممکن است در اتاق دو نفر باشد (به امکان خاص)

از مجموع ۱۹ گزارهٔ موجههٔ فرعی، ۶ گزاره، بسیط و ۱۳ گزاره، مرکب‌اند. این گزاره‌ها را به اعتبار بسیط یا مرکب بودنشان، در جدول زیر مرتب نموده و در بخش بعد، صورت‌بندی‌مان از گزاره‌های موجهه‌ی فرعی بر اساس این جدول خواهد بود:

گزاره‌های موجههٔ فرعی مرکب			گزاره‌های موجههٔ فرعی بسیط		
نام گزاره	نوع	ردیف	نام گزاره	نوع	ردیف

حینه لادائمه	حینه	۱	حینه مطلقه	حینه	۱
حینه لاضروریه		۲	حینه ممکنه		۲
حینه ممکنه لادائمه		۳	!		۳
حینه ممکنه لاضروریه		۴	!		۴
وقتیه لاضروریه	وقتیه	۵	وقتیه مطلقه	وقتیه	۵
منتشره لاضروریه		۶	منتشره مطلقه		۶
وقتیه عامه لادائمه		۷	وقتیه عامه		۷
وقتیه عامه لاضروریه		۸	!		۸
وقتیه ممکنه لادائمه		۹	وقتیه ممکنه مطلقه		۹
وقتیه ممکنه لاضروریه		۱۰	!		۱۰
مشروطه لادائمه	ضروریه	۱۱	!		۱۱
عرفیه لاضروریه	دائمه	۱۲	!		۱۲
!		۱۳	ممکنه دائمه	ممکنه	۱۳

اینک پس از معرفی کامل گزاره‌های موجهه اصلی و فرعی نزد خونجی، قصد داریم در بخش بعد به صورت بندی این گزاره‌ها پردازیم.

### صورت بندی موجهات خونجی

برای صورت بندی یک گزاره موجهه، نخست باید نوع جهت در آن گزاره مشخص شود. جهت گزاره موجهه به دو صورت "جهت گزاره (De dicto)" و "جهت حمل (De re)" قابل بیان است. "جهت گزاره" کیفیت کل یک گزاره حملی را بیان می‌کند، اما "جهت حمل" کیفیت نسبت محمول گزاره را به موضوع آن گزاره بیان می‌کند. به عنوان مثال گزاره ضروریه مطلقه « هر انسان حیوان است»، بر مبنای "جهت گزاره" این گونه تفسیر می‌شود « ضرورتاً هر انسان حیوان است» در حالی که بر مبنای "جهت حمل" تفسیر آن بدین صورت است: « هر انسان ضرورتاً حیوان است».

مقصود خونجی از "جهت" در گزاره موجهه، "جهت حمل" است. وی در صفحه ۹۳ از کتاب کشف الأسرار با صراحت به این مطلب اشاره نموده است. بنابراین برای صورت بندی این

گزاره‌ها باید نماد جهت را در قسمت محمول این گزاره‌ها آورده شود.

لا بدّ لنسبة المحمول إلى الموضوع بحسب الأمر نفسه من كیفیة هی الضرورة أو اللانضرة أو الدوام أو اللادوام، و تسمى هذه الكیفیة مادةً و عنصراً، و يسمى اللفظ الدالّ على المادة أو حكم العقل بها جهةً و نوعاً<sup>۳</sup> (خونجی، ۱۳۸۹، ص ۹۳).

گزارهٔ موجهه همان گزارهٔ ساده است که دو عنصر "جهت" و "قید زمانی"، به آن افزوده شده است. بنابراین با داشتن صورت‌بندی گزارهٔ ساده در منطق جدید، آنچه برای صورت‌بندی گزاره‌های موجهه بدان نیاز داریم، نمایش این دو عنصر و افزودن آن به گزارهٔ ساده است. عنصر "جهت" به پنج قسم (۱) ضرورت (۲) دوام (۳) اطلاق (فعلیت) (۴) امکان عام (۵) امکان خاص دسته‌بندی می‌شود. "قید زمانی" نیز به پنج دسته (۱) هر زمان وجود موضوع (۲) هر زمان وصف موضوع (۳) برخی زمان‌های وصف موضوع (۴) زمان معین وجود موضوع (۵) زمان غیر معین وجود موضوع تقسیم می‌گردد.

تدبیری که منطق‌دانان برای صورت‌بندی گزاره‌های موجهه اندیشیده‌اند این است که سعی کردند با تعریف نماد مشخص برای جهت گزاره، آن را به صورت‌بندی خود بیفزایند. از جمله این منطق‌دانان نیکولاس رشر است. نیکولاس رشر، برای نمایش نمادین جهت گزارهٔ موجهه، از چهار نماد (۱) □، (۲) √، (۳) ∃ و (۴) ◇ استفاده کرده است. این نمادها به ترتیب، برای نمایش جهات ضرورت، دوام، اطلاق و امکان عام به کار رفته‌اند (رشر، ص ۴۶).

در صورت‌بندی رشر، امکان خاص از قلم افتاده است شاید بدین دلیل که با داشتن امکان عام می‌توان امکان خاص را تعریف کرد. امکان خاص با امکان عام تفاوت دارد؛ زیرا امکان عام گویای سلب ضرورت از طرف مقابل حکم است در حالی که امکان عام گویای سلب ضرورت از طرفین آن می‌باشد. به عنوان مثال وقتی گفته شود «"p" ممکن است به امکان عام» مقصود غیر محال بودن "p" است اما اگر گفته شود "p" ممکن است به امکان خاص «مقصود این است که نه وجود "p" ضروری است و نه عدم آن. به همین علت در این مقاله امکان خاص در دستهٔ مرکب‌ها قرار گرفته و با نماد «Δ» نمایش داده شده است.

اگر چه مقصود نیکولاس رشر از دو نماد √ و ∃، دوام و فعلیت بوده‌است، اما این دو نماد دقیقاً شبیه دو نماد سور کلی و سور جزئی می‌باشند با این تفاوت که به همراه این دو نماد



هیچ متغیری وجود ندارد! این در حالی است معنای دوام و فعلیت با معنای سور کلی و جزئی تفاوت دارند؛ زیرا علاوه بر وجود معنای سور کلی و جزئی، در دو جهت دوام و فعلیت، قید زمان نیز در آنان وجود دارد. همین علت باعث پیچیدگی فرمول‌هایی که او ارائه کرده، شده است. نگارنده برای رفع این پیچیدگی، پیشنهادی مطرح کرده‌است که چگونگی این پیشنهاد پس از توضیح «قیود زمانی» بیان خواهد شد.

چنانکه گفته شد، قیود زمانی نیز همانند جهات به پنج دسته ۱. هر زمان وجود موضوع؛ ۲. هر زمان وصف موضوع؛ ۳. برخی زمان وصف موضوع؛ ۴. زمان معین وجود موضوع؛ ۵. زمان غیر معین وجود موضوع تقسیم می‌گردد. این قیود به ترتیب وجودیه، مشروطه، حینیه، وقتیه و منتشره نامیده شده‌اند.

نیکولاس رشر و به تبع او لطف الله نبوی، چهار قید زمانی وجودیه، مشروطه، وقتیه و منتشره را به ترتیب، با نمادهای E، C، T و S نمایش داده‌اند (نبوی، ص ۴۷). برخلاف این چهار نماد، قید زمانی "حینیه" تاکنون به صورت نمادین نمایش داده نشده‌است.

با نگاه دقیق به "قیود زمانی" خواهیم یافت که این قیود "عبارت‌اند و در صورت‌بندی رشر، هر نماد جانشین یک عبارت است. به دلیل بالا بردن میزان دقت در صورت‌بندیمان، قصد داریم به جای اینکه نمادی جانشین یک عبارت شود، آن عبارت دقیقاً در صورت‌بندی آورده شود. بنابراین بحث خود را دین قیود پیگیری می‌کنیم.

نمایش صوری	قیود زمانی	نمایش صوری	جهت	نمایش صوری
$\forall t$ (E!mt →	هر زمان وجود موضوع (وجودیه)	۱	□	ضرورت

$\forall t (A \rightarrow B)$	هر زمان وصف موضوع (مشروطه)	۲	$\forall t$	دوام	۲
$\exists t (A \wedge B)$	برخی زمان وصف موضوع (حینه)	۳	$\exists t$	فعلیت	۳
$B \rightarrow A$	زمان معین وجود موضوع (وقتیته)	۴	$\diamond$	امکان عام	۴
$\exists t B \rightarrow A$	زمان غیر معین وجود موضوع (منتشره)	۵	$\Delta$	امکان خاص	۵

با مراجعه به پنج قید زمانی، چنین خواهیم یافت که تفاوتشان در متفاوت بودن زمانشان است. بنابراین اگر زمان را با حرف لاتین "t" نمایش دهیم یک متغیر خواهد بود. با افزایش این متغیر به منطق موجّهات، منطق جدیدی پدید می‌آید که در این مقاله آن را "منطق موجّهات زمانی" نامیده‌ایم. با داشتن این متغیر، جهات و قیود زمانی به آسانی و به صورت زیر صورت‌بندی خواهد شد:

اینک، پس از نمایش "جهات" و "قیود زمانی" در منطق موجّهات زمانی، وقت آن رسیده که به آزمون این منطق برای صورت‌بندی گزاره‌های موجّهه بسیط و مرکب خونجی پردازیم.

### صورت‌بندی موجّهات بسیط خونجی

از ترکیب هر کدام از جهات پنج‌گانه با قیود زمانی پنج‌گانه، ۲۵ گزاره موجّهه بسیط پدید می‌آید که خونجی تنها به ۱۳ گزاره از آن اشاره کرده است. از این ۱۳ گزاره، ۶ گزاره مربوط به دسته اصلی و ۷ گزاره مربوط به دسته فرعی است. در منطق موجّهات زمانی صورت‌بندی این گزاره‌ها به شرح زیر است:

### گزاره‌های موجّهه بسیط اصلی

ردیف	نوع	نام گزاره	صورت‌بندی در منطق موجّهات زمانی
۱	ضروریه	ضروریه مطلقه	$\forall t (E!mt \rightarrow \Box Bmt)$
۲		مشروطه عامه	$\forall t \Box (A \rightarrow B)$
۳	دائمه	دائمه مطلقه	$\forall t (E!mt \rightarrow B)$

$\forall t(Amt \rightarrow Bmt)$	عرفیه عامه		۴
$\exists t(E!mt \wedge Bmt)$	مطلقه عامه	مطلقه (فعلیه)	۵
$\exists t \diamond Bmt$	ممکنه عامه	ممکنه	۶

توجه داشته باشیم که فرمول‌بندی‌های ارائه شده در این بخش برای گزاره‌های شخصیبه است؛ به همین دلیل در این فرمول‌ها از حرف لاتین "m" استفاده شده است. در گزاره‌های وقتیته نیز به جای "t<sub>0</sub>" از حرف لاتین "a" که گویای زمان مشخص است، استفاده شده است.

### گزاره‌های موجهه بسیط فرعی

ردیف	نوع	نام گزاره	صورت‌بندی در منطق موجهات زمانی
۱	حینیّه	حینیّه مطلقه	$\exists t (Amt \wedge Bmt)$
۲		حینیّه ممکنه	$\exists t \diamond (Amt \wedge Bmt)$
۳	وقتیّه	وقتیّه مطلقه	$\Box Bma$
۴		وقتیّه عامه	$Bma$
۵		وقتیّه ممکنه مطلقه	$\diamond Bma$
۶	منتشره	منتشره مطلقه	$\exists t \Box Bmt$
۷	ممکنه	ممکنه دائمه	$\forall t \diamond Bmt$

### صورت‌بندی موجهات مرکب خونجی

گزاره موجهه مرکب گزاره‌ای است که از انضمام دو جهت زمانی «نه ضرورت ذاتی» و «نه دوام ذاتی» به گزاره موجهه بسیط، به دست می‌آید. در حقیقت گزاره مرکب از دو گزاره بسیط تشکیل شده که در آن یکی از دو جهت فوق جایگزین گزاره دوم شده است. از وجود ادات نفی در دو جهت «نه ضرورت ذاتی» و «نه دوام ذاتی» می‌توان دریافت که گزاره‌ای که این قیود جایگزین آن شده‌اند، با گزاره بسیط اول، اختلاف در کیف دارد.

خونجی، گزارهٔ موجههٔ مرکب را به رسمیت شناخته‌است. از مجموع این ۱۹ گزاره، ۷ گزارهٔ مربوط به گزاره‌های اصلی خونجی و ۱۲ گزارهٔ مربوط به گزاره‌های فرعی اویند. صورت‌بندی این گزاره‌ها به صورت زیر است:

### صورت‌بندی گزاره‌های موجههٔ مرکب اصلی نزد خونجی

ردیف	نوع گزاره	نام گزاره	صورت بندی در منطق موجّهات زمانی
۱	لا دائمه	وقتیّه (لادائمه)	$\Box Bma \wedge \sim \forall t(E!mt \rightarrow Bmt)$
۲		منتشره (لادائمه)	$\exists t \Box Bmt \wedge \sim \forall t(E!mt \rightarrow Bmt)$
۳		عرفیه خاصه	$\forall t(Amt \rightarrow Bmt) \wedge \sim \forall t(E!mt \rightarrow Bmt)$
۴		وجودیه لادائمه	$\exists t(E!mt \wedge Bmt) \wedge \sim \forall t(E!mt \rightarrow Bmt)$
۵	لا ضروریه	مشروطه خاصه	$\forall t \Box(Amt \rightarrow Bmt) \wedge \sim \forall t(E!mt \rightarrow \Box Bmt)$
۶		وجودیه لا ضروریه	$\exists t(E!mt \wedge Bmt) \wedge \sim \forall t(E!mt \rightarrow \Box Bmt)$
۷		ممکنه خاصه	$\exists t \Delta Bmt$

### صورت‌بندی گزاره‌های موجهه مرکب فرعی نزد خونجی

ردیف	نوع گزاره	نام گزاره	صورت بندی در منطق موجهات زمانی
۱	لادائمه	حینه لادائمه	$\exists t (A_{mt} \wedge B_{mt}) \wedge \sim \forall t (E!mt \rightarrow B_{mt})$
۲		حینه ممکنه لادائمه	$\exists t \diamond (A_{mt} \wedge B_{mt}) \wedge \sim \forall t (E!mt \rightarrow B_{mt})$
۳		وقتی عامه لادائمه	$B_{ma} \wedge \sim \forall t (E!mt \rightarrow B_{mt})$
۴		وقتی ممکنه لادائمه	$\diamond B_{ma} \wedge \sim \forall t (E!mt \rightarrow B_{mt})$
۵		مشروطه لادائمه	$\forall t \square (A_{mt} \rightarrow B_{mt}) \wedge \sim \forall t (E!mt \rightarrow B_{mt})$
۶	لاضروریه	حینه لاضروریه	$\exists t (A_{mt} \wedge B_{mt}) \wedge \sim \forall t (E!mt \rightarrow \square B_{mt})$
۷		حینه ممکنه لاضروریه	$\exists t \diamond (A_{mt} \wedge B_{mt}) \wedge \sim \forall t (E!mt \rightarrow \square B_{mt})$
۸		وقتی لاضروریه	$B_{ma} \wedge \sim \forall t (E!mt \rightarrow \square B_{mt})$
۹		منتشره لاضروریه	$\exists t \square B_{mt} \wedge \sim \forall t (E!mt \rightarrow \square B_{mt})$
۱۰		وقتی عامه لاضروریه	$B_{ma} \wedge \sim \forall t (E!mt \rightarrow \square B_{mt})$
۱۱		وقتی ممکنه لاضروریه	$\diamond B_{ma} \wedge \sim \forall t (E!mt \rightarrow \square B_{mt})$
۱۲		عرفیه لاضروریه	$\forall t (A_{mt} \rightarrow B_{mt}) \wedge \sim \forall t (E!mt \rightarrow \square B_{mt})$

آنچه صورت‌بندی‌های فوق نشان داد، موفقیت منطق موجهات زمانی در صورت‌بندی گزاره‌های موجهه است. اینک کافی است با آشنایی با قواعد منطق موجهات، به آسانی بحث انواع عکس و تناقض را در موجهات، دنبال کرد. نکته جالب این است که این مباحث با آنچه منطق‌دانان بیان کرده‌اند، همخوانی دارد که به علت سهولت بحث را در آن به درازا نکشاندیم. در پایان، به عنوان مکمل بحث، رجوع به مقاله «منطق موجهات خونجی و گزاره‌های موجهه همیشه صادق نزد او» را جهت آشنایی با قواعد استنتاج این منطق، به خواننده گرامی توصیه می‌کنم.

#### نتیجه

خونجی ۳۴ گزاره موجهه را به رسمیت شناخته است. ۱۹ گزاره از این ۳۴ گزاره برای نخستین بار توسط خونجی بیان شده است. در بخش اول این مقاله به معرفی این گزاره‌ها پرداخته و چگونگی دسته‌بندی‌شان توسط خونجی، بیان شد.

در این مقاله سعی شد در اقدامی بی‌سابقه، با افزایش متغیر "t"، "قیود زمانی" موجود در گزاره

موجهه صورت‌بندی و در صورت‌بندی این گزاره‌ها، نمایش داده شوند. منطقی که از افزایش متغیر زمان به منطق موجهات پدید آمد، منطق موجهات زمانی نام نهادیم و هرآنچه گفته شد حاکی از موفقیت این منطق در صورت‌بندی گزاره‌های موجهه و به تبع آن استنتاج آسان در این منطق بود.

### یادداشت‌ها

۱. اولینش آن است که انفکاکش از ذات موضوع ازلاً و ابداً محال است مانند اینکه گفته شود « خداوند بالضرورة عالم است».
۲. پنجم اگر ضرورت بشرط محمول معتبر دانسته شود، سودمند نیست؛ زیرا در این حالت محمول ضروری است یعنی از جهت محال بودن انفکاک محمول از آن (موضوع) به شرط اتصافش به محمول.
۳. بعید نیست که برای نسبت محمول به موضوع بر حسب نفس الأمر کیفیتی از قبیل ضرورت یا لاضرورت، دوام یا لادوام باشد. این کیفیت مادتهاً یا عنصراً نامیده شده و لفظی که ماده با حکم عقل بر آن دلالت می‌کند، جهتاً یا نوعاً نام گذاری شده است.
۴. تعریف امکان خاص از طریق امکان عام:  $\Delta p \Rightarrow p \wedge \sim p$

### منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، المنطق، القیاس، قم، انتشارات مکتب آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- خونجی، افضل‌الدین، کشف الاسرار عن غوامض الافکار، مقدمه و تحقیق خالد الرویبه، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان، ۱۳۸۹.
- رازی، قطب‌الدین، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، قم، بیدار، ۱۳۸۴.
- فخر رازی، محمد بن عمر، منطق الملخص، احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۱.

مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، انتشارات فیروزآبادی، ۱۴۱۲ ق.  
نبوی، لطف الله، منطق سینوی به روایت نیکولاس رشر، تهران، شرکت انتشارات علمی و  
فرهنگی، ۱۳۸۱.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۲

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## چگونگی تأثیر تفکر اشاعره در گلستان سعدی

بیژن ظهیری ناو\*  
شهاب شریفی\*\*

### چکیده

علم کلام به معنای استدلال در باره مفهوم آیات وحی و تأویل آن تا زمان خلفای راشدین به دلایلی مرسوم نبود، اما به دلیل ویژگی تعقل‌گرایی اسلام و وجود علمای فرهیخته، منجر به پیشرفت علم کلام برای مقابله با افکار غیر توحیدی گردید و سه فرقه اشاعره، معتزله و امامیه مهم‌ترین دیدگاه کلامی اسلامی را پدید آوردند. از میان این سه مذهب کلامی به دلایلی، اشاعره یکه‌تاز میدان شده‌اند. این غلبه در ادبیات فارسی و ایرانیان، حتی تا زمان حاضر نمود چشمگیری دارد. پژوهش در افکار اشعری به وجود تشابهاتی با اندیشه ایرانی‌شهری منتهی می‌شود. شاید بتوان گفت قسمتی از طرز فکر اشاعره که بزرگان نامداری همچون مولوی، سعدی، حافظ، نظامی و عطار مروجان آن بودند، بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های ایرانی‌شهری است. هدف این مقاله بررسی میزان تأثیر دیدگاه اشعری در محدوده گلستان سعدی است که به زعم نگارندگان این سطور، نسبت به آثار دیگر او کم‌رنگ‌تر است و بسیاری از مسائل کلامی نظیر رؤیت خدا، حادث یا قدیم بودن قرآن و عالم، مرتکب گناه کبیره و... ندیده گرفته می‌شود. گلستان حیطه جولان یک فقیه متکلم متعصب نیست، بلکه نماینده تجربه و آموخته‌های یک معلم اخلاق است و به همین دلیل بازتاب

[zahirinav@yahoo.com](mailto:zahirinav@yahoo.com)

\* عضو هیئت علمی دانشگاه محقق اردبیلی

\*\* دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی

تاریخ دریافت: ۹۲/۳/۱۸ تاریخ پذیرش: ۹۲/۸/۱۲



تفکر اشعری در حیطه مسائلی است که با تربیت و اخلاق در ارتباط است. این فرضیه در لحن کلام و موضوعات مورد توجه او به خوبی مشهود و با یافتن نمونه قابل اثبات است. کلیدواژه‌ها: سعدی، گلستان، اشاعره، اخلاق، خواست الهی.

#### مقدمه

خدمات متقابل اسلام و ایران و پیشتازی این قوم متمدن در غنای علوم اسلامی به ادبیات فارسی ویژگی منحصر به فردی داده تا زبان فاخر، قالب دین کامل باشد. سعدی یکی از طلایه‌داران فرهنگی است که تمدن ایران باستان را با تمدن اسلامی گره زده و تعالیمش تا عمق جان مردم ریشه دوانده و از مرزهای داخلی نیز عبور نموده است و از بین تمام فارسی‌زبان‌ها، سعدی از جهت جامعیت فکر (طرح مسائل مختلف اجتماعی، اخلاقی،...) مخاطب، بیان و موضوع یگانه است. تأثیر این نابغه ادبی چنان است که پس از گذشت قرن‌ها، زبان و اندیشه ایرانی بیشتر از هر فقیه و متکلم و فیلسوفی، متأثر از اوست. جدا از کلمات قصار وی، که به شکل مثل سائر و راه‌حل‌های اخلاقی برای رسیدن به جامعه متعالی رواج یافته، گاه تفکیک سخن او با احکام فقهی چندان آسان نیست. مثلاً آنگاه که دروغ مصلحت‌آمیز را بهتر از راست فتنه‌انگیز می‌دانند (گلستان، ص ۳۸)، با اینکه مقصود وی فقط اصلی تربیتی و اخلاقی است، کم‌کم جای خود را به عنوان یک حکم فقهی در ذهن ایرانی باز می‌کند و تفکیک آن از حکم «تقیه»، که در اصل تناسبی با این سخن ندارد دشوار می‌شود. در مسائل تربیتی نیز هنوز ایده‌های سعدی از اولویت ویژه برخوردار است. از این جهت درک کلام و شناخت اصول حاکم بر ذهن او اهمیت دو چندان می‌یابد.

شکست سیاسی معتزله، وابستگی شخصیت‌های برجسته‌ای مانند امام محمد غزالی و خواجه نظام‌الملک طوسی به تفکر اشاعره و حمایت متوکل عباسی از ابوالحسن اشعری و تفکر او و نبود افراد سرشناس معتزلی در جامعه، بزرگ‌ترین عوامل رواج اشعری‌گری بود. در مورد سعدی دو عامل مهم دیگر نیز وجود داشت. یکی محیط شیراز آن زمان و دیگر تعلیم دیدن وی در مدرسه نظامیه بغداد که با هدف مبارزه با فلسفه و مذاهب دیگر به ویژه اسماعیلیان فعالیت می‌کرد (غنیمه، ص ۲۸).

مهم‌ترین اصل اسلام توحید است و توحید در دو جبهه برون‌دینی (در مقابل افکار غیرمسلمانان) و درون‌دینی (افکار متکلمان اسلامی، که اگرچه همه موحد و مبلغ توحیدند؛

گاهی برداشت از کلام آنان ناخواسته منجر به نقض توحید صفاتی و افعالی می‌شود، قابل بررسی است و به زعم نگارندگان این سطور تفکر اشعری ارائه تصویر ناقصی از توحید است، که مشابهت‌هایی با افکار مسیحیت و زرتشتی دارد، اما کلام سعدی در *گلستان* این زمینه فکری را پررنگ نمی‌کند. او فقط با کشیدن لعاب رقیق عرفانی، که سنخیت ظریفی با افکار اشاعره دارد، سخنش را دلنشین می‌نماید. اگرچه «اشعری» یک مذهب کلامی وابسته به فقه اهل سنت است، جدای از مذهب فقهی؛ در چارچوب سلطه مذهب کلامی، که متأثر از مسائل روانی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است، قابل بررسی است و از این رو رگه‌هایی از تشابه افکار میان اقوام و حتی ادیان گوناگون در آن مشاهده می‌شود. اثبات این سخن مستلزم اندکی دقت در افکار زمان حال ایرانیان است. با اینکه «اکثریت مردم ایران، از زمان صفویه به بعد شیعه شدند» (مطهری، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، ص ۱۲۰)، هنوز خیلی با عقاید کلامی امامیه آشنا نیستند. اعتقاد راسخ به تقدیری که از تسلط آنان خارج است و برگزیدن مصراع «هر چه آن خسرو کند شیرین کند» (*غزلیات شمس*، غزل ۸۲۰) به جای «هر چه شیرین باشد آن خسرو کند» یا گفتن جمله: «خدا جای حق نشسته است»، ارتباط هر مرض و غم و اندوهی به انتقام خدا از بنده به خاطر گناه، اعتقاد به اینکه هر اتفاقی چه مثبت، چه منفی، خیر ما در آن بوده است و بی‌خبری ما از خواست خدا، همه گویای عقیده اشعری حاکم بر روح جامعه است و نشان می‌دهد تفکر غالب، با اندکی تغییر همان تفکر چند قرن پیش است.

در این سلسله به هم پیوسته نقش خواجه نظام‌الملک به عنوان فقیه، متکلم و سیاستمدار مسلمان که توانست با شکست فرهنگی معتزله، قسمتی از تفکر ایرانشهری را به تفکر اسلامی پیوند زند، شاید از همه مهم‌تر باشد. سعدی نیز درس خوانده همین طرز تفکر است، ولی انعکاس تفکرات اشعری وی، هرگز به آن معنا نیست که مانند خواجه نظام‌الملک و دیگر افراد متعصب با هدف کوبیدن مذاهب دیگر سخن گفته است، زیرا سعدی بیشتر از اینکه فقیه و متکلم و سیاستمدار باشد، شاعر است. اصولاً زبان شعر نیز اگرچه انعکاس اندیشه است، با استدلال و فلسفه رابطه دلچسبی ندارد، زیرا در آن صورت ویژگی شعر بودن خود را از دست خواهد داد.

*گلستان* و *بوستان* در زمره ادبیات تعلیمی شناخته شده است. چهره سعدی در آثار تعلیمی، چهره معلمی دلسوز است، که هدفی بالاتر از اصلاح معایب اخلاقی ندارد. از این رو اگرچه

شاعری اشعری است، به دنبال تبلیغ مذهب خاص و کوبیدن مذهب دیگر نیست و همین باعث می‌شود خواننده بیشتر جذب نکات اخلاقی و اجتماعی او گردد و کم رنگ بودن افکار اشعری در گلستان، او را دچار ملال نکند. این مسئله از دیدگاه‌های مختلف قابل بررسی است. یکی اینکه بپذیریم تأثیر تفکر اشعری بر خود وی نیز با یقین قلبی همراه نبوده، بنابراین به همین شکل آن را در نوشته خود منعکس می‌کند و به استثنای مسائل اخلاقی مورد قبول اشاعره، یا چیزی از اصول دیگر کلام اشاعره به نگارش نمی‌آورد یا اگر مطلبی در این باره می‌گوید با اصرار و تأکید بر پذیرش آن از سوی مخاطب همراه نیست. یا قبول کنیم چون چهره‌ای که سعدی در گلستان دارد، چهره یک متکلم نیست؛ به شکل کاملاً آگاهانه از طرح مسائل کلامی می‌گریزد. شکل سوم هم این است که بپذیریم زمان حیات سعدی مصادف با رویداد فلسفه ستیزی و اتهامات الحاد و بی‌دینی است و سعدی به‌رغم شجاعت در بیان، به دلیل محتاط بودن و زیرکی و داشتن وجهه مذهبی و روحیه تسامح از دردمس می‌گریزد؛ لذا اصراری بر آموزش آنچه از علم کلام آموخته ندارد. اثبات حالت سوم وقتی منطقی به نظر می‌رسد که سعدی در تمام آثارش به آن عمل کرده باشد. پرداختن به این نتیجه به مقاله جداگانه‌ای نیاز دارد که در این مجال نمی‌گنجد. به نظر نگارندگان این سطور ترکیبی از نظر اول و دوم مقبول‌تر است. ضمن اینکه شاعران دیگری نیز هستند، که با وجود داشتن تفکر اشعری، تمام آن نظرات را قبول ندارند. به عنوان مثال مسئله رؤیت خداوند که از اعتقادات اصلی اشاعره است، در کلام مولانا این‌گونه می‌آید:

گر بدیدی حس حیوان شاه را    پس بدیدی گاو و خر الله را

(مثنوی، دفتر دوم: ص ۲۳۴)

آنجا که اندیشه ایرانی‌شهری با تفکر اشعری به هم پیوند می‌خورد، شاید بتوان گفت بازتاب این افکار نزد ایرانیان، بیشتر از افکار کلامی ابوالحسن اشعری، تحت تأثیر اندیشه ایرانی‌شهری است. این اندیشه به تمایل ایرانیان به بازسازی استقلال ملی نزدیک‌تر است. ایرانیان حتی پس از پذیرش دین مبین اسلام، به دلیل غنای فرهنگی خود و سیاست ضد اسلامی و غلط بنی‌امیه و بنی‌عباسی منجر به نهضت شعوبیه و گونه‌ای عرب ستیزی در آنان گردید، هرگز مانند اقوام دیگر، در فرهنگ قوم مهاجم حل نشدند و توانستند قسمتی از فرهنگ خود را به آنان بقبولانند. حفظ زبان ملی، گوشه‌ای از مقابله سیاسی و فرهنگی آنان بود. این مسئولیت سنگین که به دست

فردوسی شروع شده بود، با کار سعدی تداوم یافت و در حیطهٔ زبان، به کمال رسید. به گونه‌ای که پس از گذشت قرن‌ها قوم ایرانی هنوز با زبان سعدی سخن می‌گوید و این طرز سخن نشان دهندهٔ موفقیت اوست، که فقط منحصر به زبان نیست. اینکه این تفکرات تا چه حد با اندیشهٔ اسلام معرفی شده از سوی پیامبر اسلام (ص) و ائمهٔ اطهار (ع) همخوانی دارد؛ کار مقاله‌ای جداگانه است، که در این مجال نمی‌گنجد. فقط می‌توان اشاره کرد، که ایرانی پذیرفتند خدای اسلام مهربان، عادل و یکتاست. خدایی که پیش از رسالت خاتم انبیاء (ص) با زبان پیامبران دیگر، با بشر سخن گفته بود. ایرانی، اسلام را به عنوان اصلاح‌گر ادیان دیگر و منادی توحید واقعی و با آغوش باز پذیرفت و با میل قلبی به آن ایمان آورد و با خدمات بی‌دریغ خود به آن قدرت بخشید، اما به دلایل مختلف سیاسی و مذهبی، از آموخته‌های قلبی خود کاملاً جدا نشد. در این مقاله سعی خواهیم کرد با یافتن گوشه‌ای از این تشابهات، کتاب اندیشهٔ سعدی را ورق بزنیم. هدف ما در این مقاله اثبات تفکر اشعری سعدی نیست، زیرا دیگران<sup>۲</sup> از قبل به دیدگاه اشعری سعدی پرداخته و در این زمینه به نتیجه رسیده‌اند، بلکه قصد این است که میزان اثرپذیری سعدی از تفکر اشاعره، که مشترکاتی با اندیشهٔ ایران‌شهری دارد بررسی شود. نمود تفکر اشعری سعدی به ویژه در *گلستان* مانند دیگر نویسندگان و شاعران اشاعره نیست. او قصد خود را چنین بیان می‌کند: «داروی تلخ نصیحت به شهد ظرافت برآمیخته تا طبع ملول ایشان از دولت قبول محروم نماند» (*گلستان*، ص ۱۷۹). تعالیم او از روی تعصب نیست و شاید بتوان گفت اصلاً به شکل جدی قصد ترویج مذهب کلامی اشاعره را ندارد. با وجود این چون قرار است سعدی در میزان مباحث کلامی سنجیده شود، ذکر مختصری در بارهٔ کلیات علم کلام ضروری می‌نماید. به دنبال آن در سطح محدود به تشابه تفکر اشعری با افکار ایران‌شهری و مسیحی اشاره خواهد شد، که مسلمانان پس از فتوحات اسلامی با اندیشهٔ آنان بیشتر آشنا شدند و ایرانیان قسمتی از آن ذهنیت را با خود به دوران اسلامی آوردند. سپس نمونهٔ تجلی آن افکار در *گلستان* سعدی پررنگ خواهد گردید.

مبانی نظری

۱. درآمد

توحید مهم‌ترین اصل تمام ادیان است. اثبات توحید در وجود به معنی یکی دانستن خداوند در مقابله با ثنویت و تثلیث، در حوزه تفکرات برون دینی اسلامی و اثبات توحید در ذات و صفات و افعال الهی مربوط به حوزه درون دینی مسلمانانی است که اگرچه خدا را به وحدانیت می‌شناسند؛ تفسیر آنها از مباحث کلامی ناخواسته منجر به گونه‌ای ثنویت و برداشت ناصحیح از صفات و افعال الهی می‌گردد. سه واژه شریعت، طریقت و حقیقت از واژه‌های پرکاربرد عرفاست. متکلمان اسلامی در حقیقت دین با یکدیگر هیچ مشکلی ندارند. نزاع زمانی بروز می‌کند که هر فرقه‌ای از طریق شریعت خویش سعی می‌کند حقیقت را بشناسد و بشناساند. شریعت به اقتضای زمان و میزان درک انسان بستگی دارد و گوناگونی آن به حقیقت دین لطمه نمی‌زند. هدف متکلمان اسلامی نیز اثبات حقیقت واحدی است که همه به آن ایمان دارند و هر کسی از راه خود درصدد است از آن حفاظت کند. در نتیجه اختلاف آنها مانند اختلاف درون خانواده است که به محض احساس خطر در مقابل دنیای کفر به اتحاد و حمایت از همدیگر تبدیل می‌شود. اگر متکلمان برجسته‌ای چون ملا محسن فیض کاشانی و فخر رازی با وجود اختلاف دیدگاه‌های کلامی، مشترکات زیادی با هم دارند؛ مربوط به زمانی است که پوسته دین که شریعت است کنار رفته و حقیقت رخ نموده است. این تشابه افکار میان موحدین زرتشتی و مسیحی و یهودی نیز به وضوح دیده می‌شود. از همین رو عارفان با وسعت مشرب، جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر می‌نهند و با حدیث مشهوری، که اگرچه منبع آن فقط در کلام عرفا است و عده‌ای در صحت آن تردید دارند، طرق معرفت الله را به عدد نجوم، و «الله» را بزرگ‌ترین حلقه اتصال می‌بینند و مولوی با ذکاوت خاصی در تأیید این فکر می‌فرماید:

«جان گرگان و سگان هر یک جداست متحد جان‌های شیران خداست»

(مثنوی، دفتر چهارم: ب ۴۱۸)

در باره طرق معرفت الله نزد مسلمانان، محقق سبزواری در حاشیه منظومه می‌گوید:

متصدیان شناسایی حقایق موجودات، طوایفی می‌باشند. گروهی تحقیق در حقایق را به فکر منحصر دانند گروهی به ریاضت و کشف. دسته دوم عرفان و صوفیه هستند. دسته اول یا مقیدند که موافق با شرع باشد و ایشان متکلمان اسلامی هستند، یا به موافقت انبیا و شرایع مقید نیستند و ایشان فلاسفه مشاء می‌باشند و دسته‌ای که جمع بین ریاضت و برهان کرده‌اند، حکمای اشراقند (صفایی، ص ۷).

مطهری نیز به تفصیل چهار گروه و طرفداران آنان را نام می‌برد<sup>۳</sup> (مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ص ۱۸۰-۱۷۵).

بعضی مذاهب فقهی و کلامی که در کتاب‌ها ذکر می‌شود، وجود کتبی دارند و مدت‌ها پیش تأثیر خود را از دست داده‌اند (زرین کوب، نه شرقی، نه غربی، انسانی، ص ۴۳۲). از جمله مرجئه، قدریه، جهمیه و...، اما دامنه تفکر آن دسته از مباحث کلام که با توحید ارتباط دارد، مشترک بین تمام مذاهب و حتی ادیان است. حیطة سخن ما مسائل کلامی در رابطه با توحید درون دینی است و از آنجا که سه فرقه کلامی اشاعره، معتزله و امامیه همچنان زنده به حیات خود ادامه می‌دهند و به خاطر مشترکات ریشه‌ای بعضی از این تفکرات با اندیشه ایرانی‌شهری و کلام جدید (در مقولاتی مانند توسعه، سیاست، آزادی، جنگ، صلح، حقوق بشر، هنر، فلسفه، عرفان، اخلاق، فرهنگ، سنت مدرنیسم و ایدئولوژی)، ارزش پرداختن به کلام گذشته صدچندان می‌شود. اگر چه یافتن نقاط مشترک تفکر ایرانی‌شهری و اسلامی و مسیحی، کار این مقاله نیست، برای روشن شدن میزان اختلاف دیدگاه فلاسفه و متکلمان در باره توحید صفاتی و افعالی مروری بر اندیشه‌های کلامی همچون عدل الهی، جبر و اختیار، حسن و قبح افعال و شرور ضروری می‌نماید.

## ۲. علم کلام

در متون قدیم، علم مستقلی به نام علم کلام نمی‌یابیم، اما پس از ورود شبهه‌هایی در مسائل دینی و اعتقادی مسلمانان، کلام علمی شد که در باره ذات حضرت حق و صفات او و احوال ممکنات از آغاز تا انجام، طبق قانون اسلام سخن می‌گوید. مؤسس علم کلام با تعریف ابن خلدون اشعری است، که به جهت دفاع از قرآن و اقامه برهان بر صحت آنچه در آن آمده است، تکوین یافت (حنالفاخوری و خلیل الجبر، ص ۱۴۲-۱۴۱).

همایی معتقد است که اختلاف عمده مسلمانان از سده دوم هجری بر سر خلافت و جانشینی پیامبر (ص) و کشته شدن عثمان و حادثه جنگ جمل و صفین برای تشخیص حق و باطل و مؤمن و کافر ایجاد شد و معتزله را به وجود آوردندگان علم کلام می‌دانند، که مشترکات زیادی هم با شیعه دارد. (همایی، ص ۶۷-۶۶). مطهری می‌گوید:

قطعاً اولین کسی که در مسائل عقلی اسلامی به تجزیه و تحلیل پرداخت و مسائلی مانند قدم و حدود و متاهی و نامتاهی و جبر و اختیار و بساطت و ترکیب و امثال آنها را مطرح ساخت، امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب (علیه السلام) است و به همین دلیل همواره شیعه بر غیر شیعه تقدم داشته است (مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۴۴۷).

اولین مشاجره میان مسلمانان بر سر کلام خدا که آیا قدیم است یا حادث شکل گرفت و به دنبال آن صفات الهی، عدل الهی، حسن و قبح افعال و...، که می توانست زیرساخت افکار توحیدی را همانند دین مسیح (ع) دچار تزلزل کند، به مباحث کلامی راه یافت. برای اثبات ادعای متکلمان دو نوع برهان وجود دارد. یکی برهان عقلی که معتزله به آن اعتقاد دارند و دیگری برهان نقلی که مورد توجه اشاعره است. تبیین اندیشه توحیدی با تکیه بر عقل و نقل، بر پایه فلسفه اسلامی، راهی بود که متکلمان امامیه از جمله خواجه نصیرالدین طوسی برگزیدند. اشاعره و معتزله با یکدیگر سخت مخالف بودند و کار مخالفت این دو فرقه به زد و خوردها و انقلابات خونین کشید و مسلمانان هر ناحیه را مدت چند قرن به همین زد و خوردها مشغول و سرگرم داشت (همای، ص ۵۵).

معروف الحسنى می گوید:

از جمله آنچه پیامبر (ص) آنان [مسلمانان] را از آن نهی فرمود، مجادله و کشمکش در باره ذات و صفات باری تعالی و افعال انسان و دیگر مسائلی بود، که در روزگار عباسیان، مسلمانان با تمام نیرو در آنها به نزاع و جدال پرداختند (معروف الحسنى، ص ۲۸).

وی همچنین می گوید:

در میان تاریخ نگاران شایع است نخستین کسی که در اسلام در باره قدر گفتگو کرده، مردی نصرانی بوده که اسلام آورده و سپس از آن برگشته است و معبد جهنی و غیلان دمشق این موضوعها را از او فرا گرفته اند (همان، ص ۳۰-۲۹).

علم کلام که ابتدا علمی مستقل بود، در زمان امام فخر رازی (متوفی ۶۰۶) با فلسفه درهم آمیخت به گونه ای که تفکیک کردنشان دشوار گردید، اما گروهی به جای استدلال و برهان، از جدل برای سخنان خود بهره می بردند. این شیوه تا قبل از خواجه نصیرالدین طوسی در میان

متکلمان متداول بود. خواجه نصیرالدین طوسی (متولد ۵۹۷) موفق شد کلام را از حالت جدل خارج کند و به آن صبغه‌ای برهانی بدهد (اوجبی، ص ۴۵).

کار اصلی متکلم، استناد به آیات قرآن است. در تأویل آیات الهی، تفاوت تفسیر و تأویل گاه به حد تناقض تام می‌رسد. تأویل با انگیزه‌های مختلفی انجام می‌شود. از جمله رها شدن از بند ظاهر متون مقدس، به منظور سازش میان آن و نظریه‌ای که صاحب تأویل برای خویش اختیار کرده است؛ رهایی از بند متون مقدس به منظور سازش میان آنچه از صریح لفظ فهمیده می‌شود و آنچه عقل اقتضا می‌کند؛ تمایل به تعمق ورزیدن در ظاهر ساده متون مقدس به منظور رسیدن هر چه بیشتر به ژرفای آرایبی که در این متون نهفته است، اما تأویل با هر نیتی مستلزم پایبندی به کتاب وحی است و گرنه هیچ انگیزه‌ای برای آن وجود نخواهد داشت (بدوی، ص ۱۵-۱۱). از مسائل مهم علم کلام جبر و اختیار است که به دنبال آن عدل الهی، مشیت و تقدیر، حسن و قبح افعال و شرور مطرح می‌شود، که در این مجال، اشاره مختصری به آن خواهد شد.

در قرآن دو جور آیات وجود دارد که به نام محکمت و متشابهات معروفند. قرآن کریم آیات متشابه را نیازمند تأویل می‌داند، که از تأویل آن علم ندارند مگر خدا و راسخون فی العلم (آل عمران / ۷). از نظر امامیه و معتزله متشابهات نیاز به تأویل دارد، اما بسیاری از گذشتگان از تأویل ابا می‌کردند و آیات متشابه را به خدا وامی‌گذاشتند (حنالفاخوری و خلیل الجبر، ص ۱۴۵-۱۴۴). از جمله آیات متشابه بحث جبر و اختیار است. آیات زیادی در قرآن وجود دارد، که معنای ظاهری آنها جبر انسان و سلب اختیار از اوست. مثلاً *سورة انسان / ۳۰* می‌فرماید: «شما چیزی را نمی‌خواهید مگر اینکه خدا بخواهد» یا *سورة توبه / ۲۵*؛ *اعراف / ۱۷۷* و... هم چنین آیاتی هست، که معنای اختیار از آن فهمیده می‌شود. مانند *سورة مدثر / ۳۸*؛ *فصلت / ۴۶*؛ *انعام / ۱۰۴*؛ *کهف / ۲۹* و... از پیامبر نقل شده، که فرمودند: «ان الله قدر المقادیر قبل خلق السماوات و الارض بخمسين الف سنة» (معروف الحسنی، ص ۲۴۴).

به دلیل اینکه برخی از مسلمانان، به سؤالات جبر و اختیار پاسخ منطقی بدهند و فهم درستی از آیات متشابه داشته باشند این آیات را تأویل می‌کنند. گروهی معتقد به جبر هستند و گروهی به اختیار. گروهی نیز بین جبر و اختیار جمع می‌کنند، اما تلاش همه آنها اثبات توحید درون دینی یعنی توحید ذاتی، صفاتی و افعالی است. حیطة جبر و اختیار، اراده انسان است و



بازخواست انسان در روز قیامت که نباید با عدل الهی منافاتی داشته باشد. به همین دلیل طرح این مسئله، مقدمه عدل الهی است. زرین کوب معتقد است راه حل «بین الامرین» در مسئله جبر و اختیار آزادی اراده انسان را با آنچه قضا و قدر الهی می‌خوانند مغایر نمی‌دارد و انسان را تا حدی مثل مسافر کشتی نشان می‌دهد که هر چند در داخل آن آزادی حرکت دارد، آزادی او محدود است و خود او و کشتی که در آن می‌رود در تصرف تدبیر ناخدایی است که کشتی را به مقصدی هدایت می‌کند و نظم و اتساق کشتی که آزادی وی نیز جزئی از آن است، سیر و استمرار کشتی را مبتنی بر طرح و ترتیبی می‌سازد که دقت و عنایت ناخدا را در تمام جزئیات مسیر آن الزام می‌کند» (زرین کوب، سرنی، ص ۵۹۵). بدیهی است تبیین نادرست جبر و اختیار مستلزم رد عدل الهی خواهد گردید. «مسئله عدل به آن باز می‌گردد، که هر انسانی مطابق اعمالی که از او سر می‌زند، مورد بازخواست قرار گیرد. پس آیا آدمی مسئول اعمال خود است یا غیر مسئول؟» (حنالفاخوری و خلیل الجبر، ص ۱۲۱).

حکمای الهی با پذیرش وجود مطلق متعالی به عنوان مبدأ هستی و با تکیه بر دو اصل مهم فلسفی: قاعده «الواحد لا یصدر عنه الواحد» و «اصل سنخیت» آفرینش جهان را تبیین می‌کنند. قاعده اول به معنای آن است که خدا بی‌واسطه، یک موجود را آفریده است و موجودات دیگر با واسطه آن موجود آفریده شده‌اند و قاعده دوم می‌گوید آفریده بی‌واسطه بی‌گمان، موجودی مجرد است و به واسطه این موجود موجودات دیگر آفریده شده‌اند و سرانجام زمینه برای ظهور پدیده‌های مادی فراهم شده‌است. طبق اصل سنخیت از علت مادی، معلول مادی و از علت غیر مادی معلول غیر مادی به وجود می‌آید. موجودات مجرد گویای این حقیقتند که دارای علتی مجرد هستند و وجود جهان مادی بیانگر این است که علتی مادی دارد. طبق این اصل اگر جهان مادی را مستقیماً آفریده خدا بدانیم، باید بپذیریم که خداوند دارای وجود مادی است. پدیده‌های مادی از مراتب و مراحل مختلفی می‌گذرد تا سرانجام به مرتبه ماده برسد. در فلسفه از موجوداتی که به عنوان واسطه آفرینش، میان خدا و جهان مادی قرار می‌گیرند، به «وسایط» تعبیر می‌شود، که بر آن نام‌های مختلفی نهاده‌اند. مثلاً افلاطون به آنها «مثل» می‌گوید؛ ارسطو «عقول عشره و افلاک تسعه»، افلوطین «عقل کل و نفس کل» و عرفا «عالم جبروت و عالم ملکوت» (د/دبه، ص ۱۵۲-۱۵۱).

اعتقاد به این اصل ظاهراً ارتباطی با عدل ندارد. اما عملاً از طرفی مشکل حادث و قدیم بودن عالم را حل می‌کند. از قدیم الایام میان حکمای الهی امثال ابوعلی سینا، صدرالمتهلین، فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی با عده‌ای از متکلمان در بارهٔ دامنهٔ علم خدا (آیا خدا عالم به کلیات است یا به جزئیات نیز عالم است) و حدوث و قدم عالم اختلاف بوده است. حکما معتقد بودند لازمهٔ اعتقاد به خدا این است که برای عالم اولی قائل نباشیم، زیرا تا خدا بوده، خالق بوده و لازمهٔ حرف متکلمان محدود کردن خداوند است در خالقیت و ذات حق هیچ محدودیتی نمی‌پذیرد (مطهری، توحید، ص ۱۵۹-۱۵۸) و از طرفی ثابت می‌کند همهٔ هستی (بدون نفی فاعلیت انسان) فعل خداست. همان‌گونه که سیر از واحد به کثیر، که موجب تعینات عالم خلق است و خدا را از مرتبهٔ احدیت نازل نمی‌کند؛ در نظام طولی آفرینش نیز خداوند متعال خود اراده فرموده است، که انسان فاعل کارهای خود باشد و این با معنای «کسب» که اشاعره می‌گویند تفاوت دارد، زیرا در اعتقاد به کسب ذات خداوند از آفرینش بدی منزّه نیست. این اعتقاد به «کسب»

بی‌شبهت به عقیدهٔ زرتشتیان در گزینش و اختیار خوبی یا بدی نیست. زرین‌کوب در بارهٔ آیین مزدیسنان می‌گوید: آنان «ظاهراً برای آنکه از اسناد شر و عبث به صانع خیر اجتناب نمایند در این مورد ثنویت را ضروری می‌یافته‌اند» (زرین‌کوب، در قلمرو وجدان، ص ۲۸۷).

اشاعره معتقدند که «هیچ چیزی ذاتاً شر نیست، بلکه چیزهایی شر است که شر آنها را شر خوانده باشد، زیرا در این صورت خدا آن چیزها را بدین صفت متصف ساخته است. خیر و شر هر دو از او پدید آمده‌اند، زیرا شر اگر بدون ارادهٔ او صادر گردد یا از سهو و غفلت است، یا از عجز و قصور، و اینها لایق ذات باری نیست» (حناء الفاخوری و خلیل‌الجر، ص ۱۴۹). فلاسفه معتقدند این تعریف انسان را با برداشت دوسویه در بارهٔ شر روبه‌رو می‌کند، زیرا یک‌بار وجود شر انکار می‌شود و بار دیگر وجود آن با حکم شر اثبات می‌شود و حکم شر ملاک شر را مشخص می‌کند. دلیل اشاعره برای چنین استدلالی شبیه استدلال زرتشتیان و نفی پلیدی از ذات خداوند است. با این تفاوت که زرتشتیان در وجود (توحید برون دینی) خالق برای پلیدی تصور می‌کنند و اشاعره در فعل (توحید درون دینی)، زیرا معتقد به خدای واحدی هستند که بدی را می‌آفریند. در حقیقت آنها برای اثبات توحید ذاتی، توحید افعالی و توحید صفاتی را نفی می‌کنند. مخالفان این تفکر، توحید ذاتی، صفاتی و افعالی را از

طریق صفات سلبيه و ثبوتیه اثبات می کنند. به این معنا که ذات و صفات و افعال خدا را واحد بدون نقص و سبحان از پلیدی و بری از آفرینش زشتی می دانند. با این قواعد (الواحد و سنخیت)، خلق شرور را بدون نفی توحید ذاتی، افعالی و صفاتی از خداوند سلب می کنند و معتقدند چون اشاعره نتوانسته اند درک درستی از این قواعد داشته باشند، وجود شر را از طرفی انکار و از طرف دیگر، آفریدن آن را به خدا منسوب می کنند، اما آفریدن اراده به انسان را از خدا سلب می کنند و برای تفهیم عدل، موضوع «کسب» را مطرح می کنند.

تشابه افکار غیر توحیدی برای موحدینی که از شدت عشق متوسل به تعبیرهای غیر عقلانی می شوند و ناخواسته توحید را نفی می کنند، جالب توجه است. ابوالحسن اشعری معتقد است که «کارهای بندگان مستقیماً مخلوق اراده خداست، ولی نظر به اینکه فعل مقارن قدرت بشر صادر می شود و نسبتی به بنده دارد، برای بنده قائل به کسب شده است. به همین جهت بعضی توهم کرده اند که اشاعره جبریه نیستند» (صفایی، ص ۲۰۶).

از امام موسی ابن جعفر (ع) در حالی که هنوز به سن بلوغ نرسیده بود، پرسیدند معصیت از کیست؟ و امام پاسخ داد. از سه حال بیرون نیست یا از خداست، یا از بنده، یا از هر دو. اگر از خدا باشد، خدا عادل تر از آن است که به بنده خود به خاطر کاری که نکرده، ظلم کند. اگر از هر دو به شرکت باشد، شکی نیست که خدا شریک قدرتمندی است و شریک قدرتمند به انصاف در باره شریک ضعیف سزاوارتر است، در این صورت مؤاخذه، ستمکاری است. پس این احتمال هم باطل است. اگر از بنده است به تنهایی، پس امر و نهی و کیفر و پاداش او به جا خواهد بود (همان، ص ۲۲۶-۲۲۵).

اعتقاد به «کسب»، بیشتر در رد عقیده معتزله که قائل به اختیار انسان هستند، مطرح شد. «خرده ای که اهل حدیث بر معتزله می گرفتند و معتزله جواب درستی نداشتند، این بود که اصل عدل به مفهوم شامل اختیار و حسن و قبح عقلی و معلل بودن افعال باری به اغراض، با توحید افعالی و بلکه با توحید ذاتی سازگار نیست... اختیاری که معتزله قائل است، نوعی واگذاری در سلب اختیار از ذات حق است... چگونه ممکن است به بهانه تنزیه خداوند از انتساب کارهایی که از نظر ما زشت است، برای ذات او شریکی در فاعلیت قائل شویم» (مطهری، عدل الهی، ص ۲۴).

### ۳. تشابه بعضی از افکار اشاعره با افکار قرون وسطای اروپا

بسیاری از محققان غلبه تفکر اشعری را عامل رکود تمدن اسلامی و عقب ماندن از قافله علم می‌دانند. از این رو لازم است نقاط ضعف و قوت این اندیشه به درستی تحلیل شود. برخی از طرفداران این طرز فکر از روشنفکرترین افراد جامعه زمان خویش به حساب می‌آمدند و رهبری فرهنگی جامعه به دست آنان صورت می‌گرفت. از این رو شاید پذیرفتن این دیدگاه به صورت صددرصد دور از انصاف و واقع باشد، اما به یقین در جامعه‌ای که علوم عقلی معادل الحاد تلقی شود، روشنفکران نیز امکان بروز استعداد خویش را آن‌گونه که هستند نمی‌یابند و سیر رکود و جمود فکری در دوره‌های بعد و به تدریج آشکار خواهد گردید. نگاه واقع‌بینانه به جریان‌های فکری متصوفه و اشاعره حس تمدن ستیزی آنان را در انسان امروز تقویت خواهد کرد. جایی که محبوب‌ترین و مردمی‌ترین شاعر اشعری (سعدی) به این ضعف اقرار می‌کند، جای تردید باقی نخواهد ماند که سخن کسانی که به عرفا و تفکر اشعری حاکم بر جامعه خوش بین نیستند، از سر عناد نیست. سعدی در باب چهارم گلستان «در فوائد خاموشی»، از مناظره عالمی معتبر با یکی از ملاحده سخن می‌گوید که «به حجت با او بس نیامد سپر بینداخت و برگشت. کسی گفتش تو را با چندین فضل و ادب که داری با بی‌دینی حجت نماند. گفت علم من قرآن است و حدیث و گفتار مشایخ و او بدین‌ها معتقد نیست و نمی‌شنود. مرا شنیدن کفر او به چه کار می‌آید؟»

آن کس که به قرآن و خیر زو نرهی      آن است جوابش که جوابش ندهی»

(گلستان، ص ۱۱۳).

این‌گونه استدلال بزرگمردی چون سعدی «در فواید خاموشی»، آن‌هم در مقابل یک ملحد، فقط ناشی از ضعف آموزش در مدارس نظامیه است، که گونه‌ای عقل ستیزی با دشمنی فلسفه را رواج می‌داده است، زیرا فلاسفه مسلمان هرگز چنین استدلالی در برخورد با کافران ندارند و برعکس زمانی که در مقابل ملاحده قرار می‌گیرند، سخن را مغتنم شمرده و برای اثبات حقانیت دین اسلام از استدلال و برهان به نحو احسن بهره می‌برند.

در عصر سعدی فلسفه جزء علوم ضاله تلقی می‌شود و در عوض فقه، کلام، منطق، قرآن و تفسیر، علمی بودند که در مدارس نظامیه تعلیم داده می‌شدند. کلام اشعری به‌ویژه بعد از

شکست معتزله، تنها مذهب کلامی غالب بود و عدم وجود چهره‌های سرشناس معتزلی نیز به این توفیق اشاعره می‌افزود. از طرفی چون طریق اشاعره، راه آسان‌تر و عوام‌پسندتری است؛ بیشتر مردم به آن تمایل دارند و منهای اسم ظاهر آن، در دنیا طرفداران زیادی دارد. وجه اشتراک این اندیشه با افکار اروپای قرون وسطی این سخن را تأیید می‌کند. دنیای مسیحیت برخلاف دنیای اسلام، با گذر از قرون وسطی و آشنایی با افکار اسلام به تمدن دست یافت و مسلمانان با احساس برتری دنیای غرب و شکست از آنان بعد از پشت سر گذاشتن دوران تمدن به قرون وسطی وارد شدند. آشنایی با افکار اسلامی، پنجره‌ای به روی جامعه بسته مسیحی گشود و جهان اسلام متقابلاً از افکار آنان برای تعطیل کردن عقل و جایگزینی عشق در راه معرفت اثر پذیرفت. این همجواری هر اندازه برای آنان مبارک بود و عامل تردید به قداست و آموخته‌های کلیسا و اصالت عقل، به جای ستیز با آن شد؛ برای مسلمانان عواقب شومی داشت و در کنار وقایع دیگر منجر به خروج مسلمانان از دوران طلایی اقتدار و تمدن اسلامی گردید. کلیسا به دلیل قبول ایمان محض بدون پشتوانه عقل، از پاسخ منطقی به شبهه‌های فکر ناتوان است و دنیای غرب را به سوی دین‌گریزی و جدایی دین از سیاست سوق داده است. این ویژگی کلیسا هنوز نیز ادامه دارد و مؤمنان واقعی را از دخالت در امور سیاسی نهی می‌کند. قرون وسطی به دلیل تسلط دین، که به همین نام یعنی «دوران ایمان» نیز معروف است، مسیحیان را مجبور کرد تا اگر دنبال سعادت دنیوی و رفاه مادی هستند، حساب دین را از سیاست جدا کنند. تعمق در یافتن دلایل حضور در قرون وسطی برای جهان اسلام و دنیای مسیحیت، نیازمند واکاوی دقیق و گسترده پیرامون سیر تاریخی ادیان است. یافتن مشترکات فکری مسلمانان و مسیحیان برای توقف در دوران تاریک، که عقل ستیزی از عوامل مهم آن است، سند معتبری است برای عقب ماندن از رشد و تعالی. تأکید دین مبین اسلام و احادیث معتبر اسلامی به تعقل ثابت می‌کند ندیده گرفتن عقل تا چه حد می‌تواند خطرناک باشد. در تعالیم اشاعره و عارفان و آیین کلیسای قرون وسطی و حتی امروزه، عقل را در تضاد با عشق معرفی می‌کنند. موجود حقیری (عقل) که چون از شناخت ذات خدا محروم است، از گردونه فعالیت خارج می‌شود. احساس تضاد بین عقل و عشق و بستن دست عقل در راه ایمان و شناخت حقیقت، از مشترکات آیین کلیسا و عارفان مسلمان و اشاعره است. گفتن جمله «این التراب و رب الارباب» که نشان دهنده ضعف عقل و عظمت پروردگار است، دیدگاه یکسانی در باره مشیت الهی به اشاعره و مسیحیان

می‌دهد. توماس می‌گوید: «خداوند هر که را بخواهد از این فیض [رستگاری] بهره‌مند می‌فرماید ما را قدرت آن نیست که بر کنه دلایل گزینش وی پی ببریم» لکن هیچ کس این قدر دیوانه نبوده‌است که بگوید لیاقت، علت تقدیر الهی است... سزاوار است که خدا سرنوشت آدمی - زادگان را معین فرماید، زیرا همه مخلوقات تابع پروردگارانند... از آنجا که به حکم قدرت باری، زندگی جاودانی برای افراد بشر مقدر شده‌است، به همین روال قدرت بی‌چون وی اجازه می‌دهد، که برخی به آن مقصد نائل نشوند، این نکته را محرومیت از نجات اخروی گفته‌اند... همان طور که تقدیر متضمن مشیت برای تفویض فیض و عزت است، به همان نحو نیز محرومیت از نجات اخروی متضمن مشیت برای رخصت ارتکاب گناه به فرد و مقرر داشتن عذاب اخروی در مقابل آن گناه است» (ویل دورانت، ص ۱۳۱۵).

اگرچه عده‌ای ویژگی عمده تفکر اشاعره را دفاع عقلانی از عقاید اهل سنت و حد واسط معتزله و اصحاب حدیث می‌دانند، عملاً با ارجعیت شرع نسبت به عقل و فتوای «ماحکم به الشرع حکم به العقل»، دست عقل بسته می‌شود. بیان اصول کلی اشاعره، مبین این مسئله است. برای روشن تر شدن مطلب خلاصه گفتار ابوالحسن اشعری آورده می‌شود، که می‌گوید: خداوند بر عرش بر همان وجهی که خود گفته و به همان معنایی که خود اراده کرده استقرار یافته‌است. دارای دو دست است بدون کیفیت، و دو چشم است بدون کیفیت. در زمین هیچ خیری یا شری واقع نمی‌شود مگر آنکه خداوند خواسته‌است و همه اشیاء به مشیت او موجود می‌شود. اعمال بندگان همه مخلوق و مقدر خداوند است و بندگان نمی‌توانند هیچ چیز را خلق کنند.

ایمان داریم که خداوند مؤمنان را به طاعت خود توفیق داده و به آنان لطف فرموده و آنان را به نظر رحمت نگریسته و اصلاح و هدایتشان کرده است و کافران را گمراه ساخته و هدایتشان نفرموده و به آنان به ایمان لطف نکرده‌است، در حالی که اگر به آنان لطف کرده و به صلاحشان آورده بود، هدایت یافته بودند. خداوند بر این قادر است که کافران را به صلاح آورد و به آنان لطف کند تا مؤمن شوند، اما او خود خواسته‌است که چونان که می‌داند و خوار و زبونشان کرده و بر دل‌هایشان مهر نهاده است آنان کافر باشند. خیر و شر به قضا و قدر خداوند است و ما به قضا و قدر خداوند، خوب و بد آن و شیرین و تلخ آن ایمان داریم و می‌دانیم که آنچه به ما نرسیده هیچ نمی‌توانسته است به ما برسد و آنچه به ما رسیده هیچ نمی‌توانسته است به ما نرسد.

ما ایمان داریم که خداوند در روز قیامت به چشم دیده می‌شود، آن‌سان که ماه در شب بدر دیده می‌شود. می‌گوییم خداوند در روز قیامت می‌آید و او هرگونه که اراده کند به بندگان خویش نزدیک می‌شود (الابانه با تلخیص، ص ۲۴۳-۲۴۲). این کلام در آغاز بسیار دلنشین، منطقی و عاشقانه است، اما وقتی کنار گفتار فلاسفه قرار می‌گیرد، تفاوتش با نظر آنان و شباهتش با تفکر اصحاب کلیسا بیشتر مشخص می‌شود.

#### ۴. تشابه اندیشه‌های ایرانی‌شهری با افکار اشاعره

در تفکر ایرانی‌شهری نیز مشیت الهی به همان شکلی که اشاعره می‌گویند تعریف می‌شود. کلیله و دمنه کتابی است که زمان تألیف آن به قبل از اسلام بازمی‌گردد و به همین دلیل انعکاس افکار ایرانی‌شهری در آن نمود بسیاری دارد. در این کتاب سلطنت و پادشاهی با تلاش و سعی به دست نمی‌آید و عنایت الهی موجب دستیابی به قدرت و حکومت است (کلیله و دمنه، ص ۲۹). در ایران باستان، شاه محور و مرکز دایره هستی و قائم مقام خدا و هم سنگ ایزدان است و باید مانند آنان بی‌مرگ، لایزال و زیبا باشد و اگر خللی در ویژگی شاهی پدید آید، هیبت شاهانه وی نقصان می‌پذیرد و از مقام خود عزل می‌گردد. شیر در جنگل کلیله و دمنه، نماد شاهی آرمانی در ایران‌شهر است. ویژگی این شاه داشتن اصل و نسب و برتری نژادی است (همان، ص ۲۴۰).

در اندیشه ایرانی‌شهری کسی نمی‌توانست به حرفه‌ای مشغول شود، مگر آنچه از جانب خدا برای آن آفریده شده بود (کریستین سن، ص ۲۳۰). در کلیله و دمنه نادان‌ترین مردم کسی است که «خویشتن را در کاری اندازد که ملایم پیشه و موافق نسب او نباشد» (کلیله و دمنه، ص ۳۲۶). ساسانیان به افرادی که دارای نسب پست بودند، کارهای دیوانی نمی‌دادند و معتقد بودند «هیچ کس نباید خواهان درجه‌ای باشد، فوق آنچه به مقتضای نسب به او تعلق می‌گیرد» (کریستین سن، ص ۲۲۸). چون هیچ کس اختیار ندارد اصل و نسب خود را برگزیند، مشیت الهی باعث این گزینش است و جبری که همه به آن احترام می‌گذارند، زیرا خواست خدا از همه بالاتر است. حال ملاک این خواست چیست؟ علم بشر در درک آن عاجز است. انگار هیچ کس به خود اجازه چنین پرسشی را نمی‌دهد.

در گلستان سعدی اصالت خانوادگی و داشتن طبایع مختلف در امر تعلیم برای رسیدن به سعادت از هر چیزی مهم تر است. باب هفتم حکایت پادشاهی که پسر را به دست ادیبی می دهد و می گوید: «این فرزند توست تربیتش همچنان کن که یکی از فرزندان خویش» و بعد از یک سال که پسران ادیب در فضل و بلاغت منتهی شدند و ملک زاده به جایی نرسید. ادیب در عتاب شاه می گوید: «تربیت یکسان است و طباع مختلف» (باب هفتم: ۱۴۶) و باب هشتم کتاب نیز که در تأثیر تربیت و آداب صحبت است، همین تفکر بیان می شود. در باب اول «در سیرت پادشاهان» به تفکر ایران باستان در باره پادشاه اشارات ظریفی وجود دارد. از جمله: در باره رحم پادشاه بر زیردست، اصالت خرد در مقایسه با خوبرویی برای ملک زاده، حسن رأی ملک، اصالت نژاد و برتری نسب خانوادگی، آراسته بودن به زینت عقل و هنر، دوری از ظلم و عدالت پیشگی که عامل پیروزی فریدون است در نبرد با ضحاک، کرم و بخشش پادشاه، کریم النفس بودن شاه و از همه مهم تر کمک خداوند که در حکایتی نیاززدن رعیت، رمز موفقیت اسکندر رومی است، که در پاسخ پرسنده می گوید: «به عون خدای عزوجل هر مملکتی را که گرفتم رعیتش نیاززدم و نام پادشاهان جز به نکویی نبردم (گلستان، ص ۶۶). در اینجا سعدی از خواست خدا برای موفقیت اسکندر آگاه است و آن نیاززدن رعیت است و نبرد نام پادشاهان جز به نیکویی.

##### ۵. سعدی و مباحث علم کلام اشعری

برداشت های متفاوتی در باره عقاید سعدی وجود دارد. توجه به نکات روشن زندگی وی از جمله محیط فرهنگی آن زمان شیراز، تحصیل در مدرسه نظامیه، غلبه تفکر اشعری در جامعه و از همه مهم تر سخنان خود او در جایگاه یک فقیه اهل سنت شافعی مذهب، مخصوصاً در قصیده ای که به «مرامنامه کلامی» سعدی مشهور است، شکی در اشعری بودن او باقی نمی گذارد، اما نکته جالب این است که اعتقاد وی با تعصب و تأکید و اصرار بر تعالیم اشعری همراه نیست. این خصلت در وجود سعدی دلایلی دارد از جمله فصاحت. آنچه از مجموع سخنان او در گلستان به چشم می آید این است که سعدی چنان به مسائل اخلاقی می پردازد که فقه و کلام او را نیز تحت تأثیر قرار می دهد. او می داند تکرار بیش از حد تأثیر سخن را از بین می برد و می گوید:



سحبان وائل را در فصاحت بی نظیر نهاده‌اند به حکم آنکه بر سر جمع سالی سخن گفتی  
لفظی مکرر نکردی و گر همان اتفاق افتادی به عبارتی دیگر بگفتی وز جمله آداب ندما  
ملوک یکی این است:

سخن گر چه دل‌بند و شیرین بود      سزاوار تصدیق و تحسین بود  
چو یک بار گفتی مگو باز پس      که حلوا چو یک بار خوردند بس

(گلستان، ۱۱۴).

دیگر اینکه او انسانی معتدل در فکر و عمل است. خود تعادل نشانه سلامت روان است که در  
راهکارهای تربیتی وی نیز نمود می‌یابد. او می‌داند «خشم بیش از حد گرفتن وحشت آرد و  
لطف بی وقت هیبت ببرد. نه چندان درشتی کن که از تو سیر گردند و نه چندان نرمی که بر تو  
دلیر شوند» (همان، ص ۱۶۲). سعدی به دلایل بسیار از جمله عدم تعصب و عشق مقدسی که در  
وجودش جاری است و ناخودآگاه به دیگران سرایت می‌یابد، انسان روشنفکری است، اما از  
تأثیر تعالیم مدارس نظامیه برکنار نیست و ای بسا اگر با علوم فلسفی آشنایی داشت، هیچ  
فیلسوفی به گرد پایش نمی‌رسید. استخراج سخنان سعدی از کتاب گلستان نیز، مؤید بر ایند  
نظرات دیگران در باره اشعری بودن، البته به صورت رقیق و پیوند با تفکرات ایرانشهری وی  
است.

در این قسمت در استخراج آنچه از کلام سعدی که مشترک با عقیده تمام مسلمانان است،  
چشم می‌پوشیم. قسمت‌هایی مانند رزق مقسوم که ریشه در آیات محکم الهی دارد و سعدی به  
شیرین‌ترین شکل بیان می‌کند و می‌گوید: «دو چیز محال عقل است خوردن بیش از رزق مقسوم  
و مردن پیش از وقت معلوم.

فضا دگر نشود و هزار ناله و آه      به کفر یا به شکایت برآید از دهنی  
فرشته‌ای که وکیل است بر خزاین باد      چه غم خورد که بمیرد چراغ پیرزنی  
(گلستان، ۱۳۷۴: ۱۷۱).

حکمت محض است اگر لطف جهان آفرین      خاص کند بنده‌ای مصلحت عام را (باب اول:  
۳۳)

فرق شاهی و بندگی برخاست      چون قضای نبشته آمد پیش  
(باب اول: ۶۰)

اما قسمت‌هایی در کلام سعدی وجود دارد که اگر چه انعکاس افکار اشعری اوست، بیشتر از طرح کلام اسلامی به جنبه‌های تربیتی و علم اخلاق مربوط می‌شود. امروزه علمای اخلاق به نظرات مختلفی در باره تأثیر تربیت دست یافته‌اند. گروهی معتقدند اعمال انسان برخاسته از عوامل مختلف ژنتیک، محیط، معلم و دوست است. همان‌گونه که تخم پوسیده گیاه در زمین مستعد به بار نمی‌نشیند و تخم سالم گیاه در زمین شوره زار هدر می‌رود، همه شرایط را برای رشد و تعالی انسان لازم می‌دانند. گروه دیگر فقط نقش وراثت را مهم می‌دانند و مانند سعدی تربیت را در جایی که ذات فرد خراب است، بی‌اثر می‌دانند. گروه سوم از روان‌شناسان اصلاً به ژنتیک و اصالت خانوادگی اعتقادی ندارند و می‌اندیشند با تعلیم و آموزش می‌توان انسان را به سعادت رساند. تمام افکار اشعری سعدی در گلستان درباره تربیت است. نمونه‌های این تفکر در باره تربیت که سعدی به آن معتقد است عبارتند از:

عاقبت گرگ زاده گرگ شود      گرچه با آدمی بزرگ شود  
 شمشیر نیک از آهن بد چون کند کسی      ناکس به تربیت نشود ای حکیم کس  
 باران که در لطافت طبعش خلاف نیست      در باغ لاله روید و در شوره بوم خس  
 زمین شوره سنبل بر نیارد      درو تخم عمل ضایع مگردان  
 نکویی با بدان کردن چنان است      که بد کردن به جای نیکمردان

(باب اول: ۴۲)

پادشاهی پسری را به ادیبی داد و گفت این فرزندت توست تربیتش همچنان کن که یکی از فرزندان خویش. ادیب خدمت کرد و متقبل شد و سالی چند برو سعی کرد و به جایی رسید و پسران ادیب در فضل و بلاغت منتهی شدند. ملک دانشمند را مؤاخذت کرد و معاتب فرمود که وعده خلاف کردی و وفا به جا نیاوردی. گفت بر رأی خداوند روی زمین پوشیده نماند که تربیت یکسان است و طباع مختلف (باب هفتم/ ۱۴۶).

زنان باردار ای مرد هشیار      اگر وقت ولادت مار زایند

از آن بهتر به نزدیک خردمند      که فرزندان ناهموار زایند

(باب هفتم/ ۱۴۷)

گر گزندت رسد ز خلق مرنج      که نه راحت رسد ز خلق نه رنج  
 از خدا دان خلاف دشمن و دوست      کین دل هر دو در تصرف اوست

گر چه تیر از کمانه می‌گذرد      از کماندار بیند اهل خرد  
(باب اول / ۵۷)

بخت و دولت به کاردانی نیست      جز به تأیید آسمانی نیست  
(همان / ۶۴)

آن کس که توانگرت نمی‌گرداند      او مصلحت تو از تو بهتر داند  
(باب سوم / ۹۸)

بزرگان گفته‌اند دولت نه به کوشیدن است، چاره کم جوشیدن است.  
کس نتواند گرفت دامن دولت به زر      کوشش بی‌فایده است و سمه بر ابروی کور

اگر به هر سر موئیت صد خرد باشد      خرد به کار نیاید چو بخت بد باشد  
(باب سوم / ۱۰۳)

گه بود کز حکیم روشن رای      بر نیاید درست تدبیری  
گاه باشد که کودکی نادان      به غلط بر هدف زند تیری  
(باب سوم / ۱۱۰)

جوهر اگر در خلاب افتد همچنان نفیس است و غبار اگر به فلک رسد همان خسیس  
استعداد بی تربیت دریغ است و تربیت نامستعد ضایع خاکستر نسبی عالی دارد که آتش  
جوهر علوی است ولیکن چون به نفس خود هنری ندارد با خاک برابر است و قیمت شکر  
نه از نی است که آن خود خاصیت وی است.

چو کنعان را طبیعت بی هنر بود      پیمبر زادگی قدرش نیفزود  
هنر بنمای اگر داری نه گوهر      گل از خار است و ابراهیم از آزر  
(باب هشتم / ۱۶۸)

ای طالب روزی بنشین که بخوری و ای مطلوب اجل مرو که جان نبری  
جهد رزق ار کنی و گر نکنی      برساند خدای عزوجل

ور روی در دهان شیر و پلنگ      نخوردند مگر به روز اجل  
(باب هشتم / ۱۷۱)

به نانهاده دست نرسد و نهاده هر کجا هست برسد.  
شنیده‌ای که سکندر برفت تا ظلمات      به چند محنت و خورد آنکه خورد آب حیات

(باب هشتم / ۱۷۱)

صیاد بی روزی ماهی در دجله نگیرد و ماهی بی اجل در خشک نمیرد.

مسکین حریص در همه عالم همی رود او در قفای رزق و اجل در قفای او

(باب هشتم / ۱۷۱)

حسود از نعمت حق بخیل است و بنده بی گناه را دشمن می‌دارد.

مرد کی خشک مغز را دیدم رفته در پوستین صاحب جاه

گفتم ای خواجه گر تو بدبختی مردم نیک بخت را چه گناه

(باب هشتم / ۱۷۲)

آن را که گوش ارادت گران آفریده‌اند چون کند که بشنود و آن را که کمند سعادت  
کشان می‌برد چه کند که نرود.

شب تاریک دوستان خدای می‌تابد چو روز رخشنده

وین سعادت به زور بازو نیست تا نبخشید خدای بخشنده

از تو به که نالم که دگر داور نیست وز دست تو هیچ دست بالاتر نیست

آن را که تورهبری کسی گم نکند و آن را که تو گم کنی کسی رهبر نیست

(باب هشتم / ۱۷۶)

درویشی به مناجات درمی‌گفت یا رب بر بدان رحمت کن که بر نیکان خود رحمت کرده-  
ای که مرایشان را نیک آفریده‌ای (باب هشتم / ۱۷۷).

## نتیجه

۱. آنچه در مجموع از بررسی تفکر اشعری سعدی در گلستان می‌توان فهمید این است که از تمام عقاید اشعری فقط به مورد تربیتی به شکل پراکنده اشاره شده است. در باب اول و هشتم نمونه‌های بیشتری در این خصوص می‌توان یافت و در باب‌های دوم، چهارم، پنجم و ششم نمونه تفکر اشعری دیده نمی‌شود. از بقیه مباحث کلامی از جمله: مرتکب گناه کبیره، رؤیت خدا، عرش و کرسی و استواء، توصیف خدا به داشتن دست و چشم، حدوث عالم، قدمت قرآن و... چیزی نگفته است.

۲. بیشترین دغدغه سعدی در گلستان، اصلاح معایب اخلاقی است. مخاطبین سعدی در گلستان، تمام اقشار جامعه هستند. شاه و گدا، کریم و خسیس، عابد و عارف، پیر و جوان، زن و مرد،

عالم و جاهل، بسیارگو و خاموش، کافر و مؤمن و...هیچ کس از نظر وی پنهان نیست. همه ارزشمندند. اگر خسیس را از خست نهی می‌کند، از کریم نیز غافل نیست. دوگانه‌های وی هنرمندانه و از در دوستی کنار هم می‌نشینند تا مقصود که رسیدن به تعادل رفتار و دوری از افراط و تفریط است، به کرسی بنشینند. دنیای ذهن و زبان سعدی به قدری گسترده است، که گویی هر چه بگویی، جایی نگفته باقی مانده است. عشق به انسان چنان در وجودش جاری است، که مستقیم به خواننده اثرش نیز منتقل می‌شود.

۳. عدل الهی از اصول مهم افتراق نظر اشاعره و معتزله و امامیه است؛ آنچه مهم است درک درست دیدگاه اشاعره از وجوب عدل است. اشاعره چون نمی‌خواهند حدی برای خدای متعال قائل شوند، صفت عدل را برای خدا واجب نمی‌دانند. در صورتی که معتزله و امامیه ظلم را با صفات سلویه، از خداوند دور می‌دانند و معتقدند عدل به معنی آن است که نباید خدا را با اوصافی که در شأن او نیست توصیف نمود. اگرچه در نهایت از هر دو تعریف یک مفهوم بیشتر استخراج نمی‌شود، اما تعریف اشاعره عاشقانه و تعریف امامیه و معتزله عاقلانه‌تر است. رمز اساسی‌ترین اختلاف میان متکلمان را در تفسیر و تعمق این مصراع مولوی آنجا که می‌فرماید: «هرچه آن خسرو کند شیرین کند» و مقایسه با «هر چه شیرین باشد آن خسرو کند»، که درون مایه کلام حکمای الهی و متکلمان امامیه و معتزله است؛ می‌توان دریافت.

۴. اشاعره شأن خدا را از آن بالاتر می‌دانند که در باره خواست خدا چیزی بفهمند و به همین دلیل هر وقت سر از حکمت کاری در نمی‌آورند، خود را عاشقانه تسلیم خواست خدا می‌کنند، ولی فرقه‌های عقل‌گرا می‌گویند آنچه انسان نمی‌داند ذات خداوند است. خواست خدا به معنای قانون خداست و خود اراده فرموده که بنده خواستش را بداند و همان گونه که خواست اوست بندگی کند. آنان ایمان دارند تسلیم با تعقل در اموری که خدا نهی نکرده، ارزش بیشتری نسبت به تسلیم محض دارد، زیرا هرگز متزلزل نخواهد شد.

۵. بحث شرور از مباحث مهم فرقه‌های کلام اسلامی و بلکه تمام ادیان از جمله زرتشتی و مسیحی است. ذبیح الله صفا در باره شر از دیدگاه ابن‌سینا می‌گوید: خیر در قضای الهی دخول بالذات دارد نه بالعرض و شر بر عکس آن و دارای وجود خاصی است. مثلاً گاه بر جهل و گاه بر الم و غم و گاه بر شرک و ظلم اطلاق می‌شود و بالجمله شر بالذات عدم است، اما نه هر عدم، بلکه فقدان مقتضای کمالی طبیعت چیزی است. یعنی آنکه شیئی فاقد یکی از

کمالیات خود گردد. شر مطلق یا شری که به کلی فاقد خیر باشد یا شری که بر خیر غالب یا مساوی آن باشد وجود ندارد... شر امری وجودی نیست، بلکه عدمی و نتیجه نقصان خیر و امری عرضی و اضافی و نقصان کمال در صفات وجودی اشیاء است (صفا، ص ۲۸۱). اشاعره وجود شر را یکبار انکار کرده و آن را امری نسبی می‌دانند و بار دیگر وجود آن را اثبات می‌کنند و معتقدند آنچه شر مقدس به شر بودنش حکم می‌کند شر است. شعار اصلی آنان «ما حکم به الشر حکم به العقل» برتری شریعت را نسبت به عقل اثبات می‌کند. این حکم به دلیل کوتاه کردن دست عقل، از شناخت حقیقت به شناخت شریعت که محدوده کوچک خاصی را دربرمی‌گیرد، بسنده می‌کند و همین محدودیت مشکلاتی ایجاد می‌کند. سعدی در گلستان به این مبحث پرداخته است.

۶. سعدی به خاطر بسیاری چیزها از جمله به کار بردن زبان فاخر، داشتن شیوه سهل ممتنع و تسلط بر آداب سخنوری افتخار قوم ایرانی و نماینده یک مسلمان متعهد و شاعری عالیقدر در داخل مرزهای مقدس وطن، شناخته شده است و آنچه بیرون از ایران موجب آوازه اوست، نه به خاطر کاربرد زبان و سبک ادبی است، که آنان نمی‌شناسند؛ بلکه ناشی از افکار بلند اوست. تعالیم اخلاقی سعدی، موجب عزت نفس و تعالی است. ارزش‌هایی که در مسیر تمدن مجدد ایران اسلامی هرگز نباید فراموش شود و شاید بهترین انگیزه برای خیزش دوباره ما زنده کردن نام این بزرگمردان بی بدیل است، که برای همیشه نامشان در قلب هر ایرانی و وطن دوست و هر انسان نژاده در هر کجای دنیا زنده خواهد ماند.

#### یادداشت‌ها

۱. نگارندگان به دو دلیل تفکر اشعری را برداشت کامل از توحید نمی‌دانند. نخست به دلیل محدود کردن توحید (حقیقت) در شریعت است، که بسیار مهم و مخالف آموزه‌های کتاب مقدس قرآن است. از سه گانه شریعت، طریقت و حقیقت؛ شریعت پایین‌ترین مرتبه و حکم پوسته دین را دارد و حقیقت، اصل و در حکم ریشه دین است. اگر در قرآن واژه دین به جای ادیان به کار رفته و تمام ادیان الهی اسلام نامیده شده است، توجه به حقیقت دین که همان توحید است دارد. مهم‌ترین شعار اشاعره جمله معروف «ما حکم به الشر حکم به العقل» است. تحلیل این جمله منجر به بروز مشکلاتی در تفهیم توحید خواهد

شد. از جمله انحصار اندیشی در انتخاب شریعت که نسبت به زمان و درک انسان تغییر می‌کند. فهم این قضیه عامل مهم قبض و بسط تئوری شریعت است که مشکل اختلاف شریعت پیامبران الهی را با توافق در حقیقت دین، حل می‌کند. از طرفی دانسته خواهد شد حقیقت ثابت را نمی‌توان در شریعت متغیر، محدود کرد. فلاسفه اسلامی با دلایل عقلی ثابت می‌کنند که نامحدود در حد و حصر نمی‌گنجد. از طرف دیگر جمله اشاعره بحث اصالت عقل را زیر سؤال می‌برد. گستردگی موضوع «اصالت عقل» فراتر از گنجایش این مقاله است، اما به صورت مختصر با توجه به اهمیت قرآن و احادیث معتبر شیعه و سنی در باره عقل، همچنین عواقب شوم پشت پا زدن به این عطیه الهی، می‌توان نتیجه گرفت، که هر عاملی که موجب بستن دست و پای عقل شود، از آموزه‌های قرآن، که اصلی‌ترین آن توحید است فاصله گرفته است.

۲. بسیاری از محققان در شرح احوال و زندگی سعدی، در باره مذهب کلامی او به اتفاق نظر رسیده‌اند. از جمله افرادی که به اشعری بودن وی اذعان دارند مهدی محقق است در مقاله‌ای با عنوان «سعدی و قضا و قدر»، همچنین محمد قراگوزلو در مقاله‌ای با عنوان «گفتن حقوق انسانی در گلستان سعدی»، غلامحسین عمرانی در مقاله‌ای با عنوان «سعدی شاعری اخلاقی و تحت تأثیر تفکر اشاعره»، غلامحسین ابراهیمی دینانی در مقاله‌ای با عنوان «سعدی و اشعریه»، ظهیری ناو در مقاله «دیدگاه‌های کلامی سعدی بر بنیاد قصاید». البته افراد دیگری نیز با توجه به اشعار خود وی و اینکه در مدارس نظامیه درس خوانده، به این نتیجه رسیده‌اند. به همین دلیل نگارندگان این سطور به دنبال اثبات این فرضیه نبودند و میزان اثر پذیری سعدی در محدوده گلستان را محور کار خویش قرار دادند.

۳. مطهری در کتاب «آشنایی با علوم اسلامی» می‌گوید: «روش‌های فکری اسلامی منهای روش‌های فقهی، تفسیری، حدیثی، ادبی، سیاسی و اخلاقی، چهار روش است:

الف. روش فلسفی استدلالی مشائی. بیشتر فلاسفه اسلامی از قبیل الکنندی، فارابی، بوعلی سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، میر داماد، ابن رشد اندلسی، ابن باجه اندلسی و ابن الصائغ اندلسی پیرو این روش بوده‌اند. در این روش به استدلال و برهان عقلی تکیه می‌شود.

ب. روش فلسفی اشراقی. این روش نسبت به روش مشائی پیروان کمتری دارد. شیخ اشراق این روش را احیاء کرد. قطب‌الدین شیرازی، شهرزوری و عده‌ای دیگر روش اشراقی

داشته‌اند. در این روش علاوه بر برهان و استدلال عقلی، به مجاهده و تصفیة نفس نیز تأکید می‌شود.

ج. روش استدلالی کلامی. متکلمان مانند فلاسفه مشاء تکیه‌شان بر استدلالات عقلی است، با دو تفاوت: فلاسفه حسن و قبح را اصل اعتباری می‌دانند و کلام را حکمت جدلی می‌خوانند، نه حکمت برهانی. معتزله حسن و قبح را عقلی می‌دانند و اشاعره شرعی. اختلاف دوم این است که متکلم بر عکس فیلسوف خود را متعهد به دفاع از حریم اسلام می‌داند و هدفش از قبل مشخص است. روش کلامی خود به سه روش معتزلی، اشعری و شیعی تقسیم می‌شود. هر کدام از این طرز فکرها طرفداران زیادی دارد. متکلمان شیعی نیز زیاد بوده‌اند. از جمله: هشام ابن حکم، خاندان ایرانی نوبختی، شیخ مفید، سید مرتضی علم‌الهدی و نماینده کامل کلام شیعی خواجه نصیرالدین طوسی صاحب کتاب *تجريد الاعتقاد* است. خواجه فیلسوف و ریاضی‌دان هم هست و پس از او سرنوشت کلام به کلی تغییر کرد و رنگ فلسفی به خود گرفت.

د. روش سلوکی عرفانی. در این روش فقط تکیه بر تصفیة نفس و تقرب به حق تا مرحله وصول به حقیقت است و اعتمادی به استدلال عقل نیست. پای استدلالیان را چوبین می‌داند و هدف تنها کشف حقیقت نیست، بلکه رسیدن به حقیقت است. این روش پیروان زیادی دارد؛ از جمله بایزید بسطامی، حلاج، شبلی، جنید بغدادی، ذوالنون مصری، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، ابوطالب مکی، ابونصر سراج، ابوالقاسم قشیری، محی‌الدین عربی، ابن فارض مصری و مولوی. مظهر کامل عرفان اسلامی که عرفان را به صورت یک علم مضبوط درآورد و پس از او هر کس آمده تحت تأثیر شدید او بوده است، محی‌الدین عربی است. این روش با روش فلسفی اشراقی یک وجه اشتراک و دو وجه افتراق دارد. وجه اشتراک آنها تکیه بر اصلاح و تهذیب نفس است و دو اختلاف آنها یکی در طرد استدلال از طرف عارف است و در کشف حقیقت. فیلسوف اشراقی مانند هر فیلسوف دیگر به کشف حقیقت می‌اندیشد و عارف به وصول به حقیقت

(۱۷۵-۱۸۰).



## منابع

### قرآن مجید

نهج البلاغه، مترجم اسدالله مبشری. چ ۵، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.  
اوجبی، علی، کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۵.

اشعری، ابوالحسن، الابانه، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۸۳.

بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، ج ۲، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.  
حنا الفاخوری؛ خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چ ۵، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.

دادبه، اصغر، کلیات فلسفه. چ ۳۳، بی‌جا، دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۶.

زرین کوب، عبدالحسین، در قلمرو وجدان، چ ۲، تهران، سروش، ۱۳۷۵.

\_\_\_\_\_، سرنی، ج ۱، چ ۶، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۴.

\_\_\_\_\_، نه شرقی، نه غربی، انسانی، چ ۳، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸.

سعدی، شیخ مصلح الدین، کلیات سعدی، تصحیح محمد علی فروغی، تهران، رها، ۱۳۷۴.

صفا، ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، چ ۲، تهران، مجید، ۱۳۸۸.

صفایی، احمد، علم کلام، ج ۱ و ۲، چ ۶، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.

غنیمه، عبدالرحیم، تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ترجمه نورالله کسایی، تهران، یزدان، ۱۳۶۴.

کریستین سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، چ ۴، تهران، صدای معاصر، ۱۳۸۴.

کلیله و دمنه، انشای نصرالله منشی. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، چ ۱۷، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸.

مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی (منطق - فلسفه)، چ ۲۲، تهران، صدرا، ۱۳۷۷.

\_\_\_\_\_، توحید، چ ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۷.

- \_\_\_\_\_، خدمات متقابل اسلام و ایران. چ ۲۴، تهران، صدرا، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، عدل الهی، چ ۱۱، تهران، صدرا، ۱۳۷۶.
- معروف الحسنی، هاشم، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه محمد صادق عارف، چ ۳، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۹.
- مولانا، جلال الدین محمد، کلیات شمس تبریزی، به انضمام شرح حال مولوی به قلم بدیع الزمان فروزانفر، چ ۱۰، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، مثنوی معنوی مولوی، تصحیح رینولد. ای. نیکلسون. چ ۳، تهران، شرق، ۱۳۷۲.
- ویل دورانت، تاریخ تمدن (عصر ایمان بخش دوم)، ترجمه ابوالقاسم طاهری، چ ۴، چ ۱۲، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
- همایی، جلال الدین، غزالی نامه، تهران، هما، ۱۳۸۷.
- هیوم، رابرت ارنست، ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چ ۸، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.

## فضیلت از دیدگاه فارابی

زکریا بهارنژاد\*

### چکیده

تبیین مسئله فضیلت از دیدگاه فارابی و اهمیت آن می‌تواند راهگشای فهم و درک برخی از مباحث کلیدی فلسفه وی مانند جامعه مدنی، مدینه فاضله، امت فاضل، اجتماع فاضل، معموره الفاضله (جهان برین و آباد) باشد. دیدگاه فارابی در بررسی و پژوهش پیرامون فضیلت متأثر از نگاه سعادت‌تگرانه وی در باب اخلاق و کمال‌یابی انسان است. او براین باور است که آدمی به طور فطری موجودی کمال‌جو و سعادت‌طلب است و برای نیل به این هدف والا و مقدس نیازمند ابزار و وسائل است، کسب انواع فضائل (نظری، فکری، اخلاقی و عملی)، همان ابزار و وسائل نیل انسان به کمال و سعادت است و دست یازیدن به فضائل یاد شده بر تعلیم و تربیت افراد جامعه مبتنی است، ازاین روی فارابی هدف تعلیم را اکتساب فضائل نظری و هدف تربیت را نیز محقق ساختن فضائل اخلاقی (ویا نفسانی) می‌داند. تلاش نویسنده، دراین مقاله متکی بر فهم و درک وی از متون و آثار فارابی بوده و ازاین نظر به متون و آثار دیگران، کمتر ارجاع داده شده است.

کلیدواژه‌ها: فضیلت، مدینه فاضله، فضیلت نظری، سعادت، اعتدال، کمال، خیر.

### طرح مسئله

اهمیت فارابی به عنوان معلم ثانی و مؤسس فلسفه اسلامی بر کسی پوشیده نیست و همه صاحبان فضل، ادب و دانش به دیده احترام به او می‌نگرند. در عظمت و ارزش فارابی همین بس که ابن سینا در شرح حال خود می‌نویسد:

بالجمله علم منطق و طبیعی و ریاضی را محکم ساختم و به علم الهی بازگشت نمودم و کتاب *مابعدالطبیعه* [ارسطو] را مطالعه نمودم، اما چیزی از آن فهم نمی‌کردم و به کینه مقصود نمی‌رسیدم، از خود نومید شدم و می‌گفتم، این کتابی است که راهی برای فهم آن نیست... دلالی را دیدم، مجلدی در دست دارد... و آن خود، کتابی بود از مؤلفات ابی نصر فارابی، در بیان اغراض *مابعدالطبیعه* و به زودی متوجه مطالعه آن کتاب شدم، همان وقت اغراض آن کتاب، بر من منفتح شد، زیرا عباراتش را جمله در حفظ داشتم (*تاریخ الحکماء قفطی*، ص ۵۵۷-۵۵۸)

فارابی نه تنها الگوی کامل عیار برای فیلسوفان است، بلکه نمونه و سرمشقی عالی برای عالمان علم سیاست و اخلاق نیز می‌باشد. به نظر می‌رسد افزون بر مسائل کلی مشترک میان فلسفه، سیاست و اخلاق که عامل پیوند و ارتباط صاحبان این دانش‌ها با فارابی است، یک مسئله اختصاصی نیز در ارتباط آنها با فارابی و الگو قرار گرفتن وی برای صاحبان دانش‌های مزبور دخیل بوده است و آن مسئله «فضیلت» است. طی تاریخ اسلام همه فیلسوفان، نظریه‌پردازان سیاسی و عالمان اخلاق که در باره فضیلت و سعادت سخن گفته‌اند همه وامدار و مرهون فارابی بوده‌اند.

مسئله فضیلت از ارکان اصلی فلسفه فارابی است، چه بنیان نظریات وی در باب «مدینه فاضله»، «اجتماع فاضل»، «امت فاضل» معموره الفاضله یا جهان برین و آبادی که همه مدن آن اهل فضیلت باشند (فارابی، *تأسیس فلسفه اسلامی*، ص ۹۱). مبتنی بر فهم و درک معنا و مفهوم فضیلت است. فضیلت از دیدگاه فارابی به اندازه‌ای اهمیت دارد که او هدف از تعلیم را پدید آوردن فضائل نظری و هدف از تربیت را نیز ایجاد فضائل خلقی و فنون علمی در میان ملت‌ها می‌داند او می‌نویسد:

تعلیم عبارت است از ایجاد فضائل نظری در میان ملت‌ها و شهرها [جامعه] و تربیت [نیز] عبارت است از پدید آوردن فضائل خلقی [نفسانی] و فنون علمی در میان ملت‌ها و تعلیم تنها به گفتار است، در صورتی که تربیت آن است که ملت‌ها و

شهروندان را عادت دهند، افعالی که از آنها صادر می‌گردد، از ملکات علمی آنها صادر گردد، بدین معنی که عزم خود را به سمت انجام یافتن آنها برانگیزانند، به گونه‌ای که ملکات علمی و افعال صادر شونده از آنها بر نفوسشان سیطره داشته و همچون عاشقانی باشند [که به سوی معشوق می‌روند] (رسائل فارابی، ص ۵۵).

البته آنچه از طریق تعلیم انجام می‌گیرد، معرفت عقلانی فضیلت است، نه خود فضیلت و از این نظر تعلیم مربوط به عقل نظری است، همچنانکه تأدیب و تربیت، مربوط به عقل عملی است. اهمیت دیگر مسئله فضیلت در فلسفه فارابی این است که فضیلت از دیدگاه وی نقش مقدمه، ابزار و وسیله نیل انسان به خیر کمال و سعادت است، همچنانکه یک فیلسوف بدون استفاده از منطق نمی‌تواند به فکر و اندیشه صحیح و درست دست یابد، همچنین هیچ انسانی نیز نمی‌تواند به خیر، کمال و سعادت نائل گردد، مگر آنکه خود را به فضائل و مکارم عقلانی و اخلاقی بیاراید. نویسنده این مقاله درصدد است تا دیدگاه این فیلسوف بزرگ مسلمان را در باره فضیلت، انواع و اقسام راه‌های تحصیل آن و مدینه فاضله و ویژگی‌های آن و ارتباط فضیلت با مفاهیم خیر، کمال سعادت و لذت را تبیین کند. محور اصلی این مقاله بررسی مسئله فضیلت از دیدگاه فارابی است، لیکن لازم است برای تبیین بهتر آن اشاراتی نیز به مفاهیم کمال، خیر و سعادت داشته باشیم.

اصطلاح فضیلت ترجمه واژه "آرته" (Arete) در زبان یونانی است (اعلم، ص ۵۶) که مترجمان اولیه مسلمان به کار برده و در مواردی نیز برخی از مترجمان به جای فضیلت از واژه "تقوا" و "عمل صالح" استفاده کرده‌اند (فارابی و تأسیس فلسفه اسلامی، ص ۸۶؛ بریه، ص ۳۱۳؛ حناالفاخوری، ص ۴۲۳). دکتر عنایت، مترجم کتاب سیاست ارسطو می‌گوید، الفاظ فضیلت (Virtue) و نیکی (خیر) را مترجمان انگلیسی در برابر واژه یونانی Areti آورده‌اند که اصلاً خود به دو معناست، نخست نیکی معنوی یا فضیلت و دوم نیکی به نحو مطلق که می‌تواند شامل نیرومندی نیز باشد (ارسطو، ص ۱۳، پی‌نوشت)، ولی دکتر جهانگیری ریشه آن را در زبان لاتین می‌داند و می‌گوید، واژه Virtue در زبان انگلیسی از واژه Virtus (ویرتوس) لاتین اقتباس شده

است (جهانگیری، ص ۲۴۳). البته این دو نظر نافی یکدیگر نیستند، زیرا به نظر می‌رسد، واژه *virtus* در زبان لاتین، از واژه یونانی اقتباس شده، سپس اصطلاح *virtue* در زبان انگلیسی از ریشه لاتین مشتق شده است، در هر حال واژه فضیلت یک واژه تازی و مفرد و جمع آن فضائل است و در لغت به معنای رجحان، برتری، مزیت و درجه عالی در فضل (احسان و کرم)، فزونی در علم و معرفت است (المنجد، مادة فضل). لیکن ابن سینا و ملا صدرا آن را به معنای علو و برتری به کار برده‌اند (ابن سینا، ج ۹، ص ۸۷، بخش جدول و شیرازی، ج ۷، ص ۱۷۶). اصطلاح فضیلت در برابر واژه "رذیلت" به کار می‌رود (همو، *اسفار*، ج ۴، ص ۱۱۵) و اصطلاح "فضائل" (که جمع فضیلت و صفت مشبیه، است) نیز مقابل واژه "فواضل" (که جمع فاضله و صیغه اسم فاعل است) استعمال می‌گردد، مقصود از فضائل، صفات غیر متعددی به غیر است، یعنی فضائل شامل صفاتی است که در وجود یک شخص به صورت ملکه درآمده و حال در جود او باشند و به غیر آن شخص تسری نکند و این از لوازم صفت مشبیه است که گویای اوصاف لازم ذاتی یک شیء است. مانند صفات حکمت، شجاعت، عفت و عدالت (اعتدال) این گونه صفات اختصاص به فاعل و واجد آنها دارد و به غیر آنها تعدی و تسری نمی‌کند؛ ولی فواضل، عبارت از صفاتی است که تعدی به غیر داشته باشد (المدرس الافضل، ج ۱، ص ۸؛ هاشمی خراسانی، ص ۲۳)، زیرا فواصل، وصف فاعلیت متعدی به غیر است، بنا براین، فاعل به غیر (مفعول) منتقل می‌گردد. مانند جود و احسان. تفاوت میان فضائل و فواصل را می‌توان با این تعبیر نیز بیان کرد: فضائل بر آن صفاتی اطلاق می‌شود که با انفاق و بخشش آن نقصان نپذیرد و چیزی از دارنده آن کم نشود، لیکن فواصل صفاتی هستند که با بذل و بخشش نقصان پذیرفته و از صاحب و دارنده آن کاسته شود (همانجا).

### چیستی فضیلت

برای فهمیدن و درک معنا و مفهوم فضیلت نزد فارابی لازم است به خود نفس، قوا و مراتب تکاملی آن توجه کنیم، زیرا محل فضیلت، جوهر نفس است و تا ماهیت نفس تبیین نشود، حقیقت و واقعیت فضیلت معلوم نخواهد شد. فارابی می‌گوید که بدن به خاطر نفس و نفس برای

رسیدن به کمال نهایی و عالی که همان سعادت و فضیلت است آفریده شده است و می‌افزاید فلسفه وجودی نفس این است که برای وصول و نیل به حکمت و فضیلت خلق شده است (رک. *الفصول المنتزعه*، ص ۱۰۰). وی پس از بررسی و تبیین مبادی وجود و ضرورت تقدم علم مابعدالطبیعه، بر علوم دیگر به بیان «علم مدنی» که وی آن را مختص به انسان می‌داند، پرداخته و در باره هدف از خلقت انسان می‌نویسد:

غرض و هدفی که به خاطر آن انسان آفریده شده، کمالی است که لازم است، بدان دست یابد، [اولاً بدانند] این کمال چیست [بیان ماء شارحه و ثانیاً] چگونه است [بیان هل مرکبه] سپس از همه اموری که انسان را به کمال می‌رسانند، تحقیق و جستجو کند، زیرا این امور [یعنی عوارض و حالات بیرونی، عارض بر نفس نیز] در نیل انسان به کمال نافع‌اند و اموری که به واسطه آنها انسان به کمال می‌رسد، همان امور نیک، فضائل و محاسن [اخلاقی]‌اند و این امور است که انسان را از عواملی که مانع کمال وی می‌شوند، - از قبیل شرور، نقایص و سیآت - ممتاز می‌سازد (*تحصیل السعادة*، ص ۴۶).

او در باره قوای نفس می‌گوید، هنگامی که انسان متولد می‌شود، نخستین چیزی که در وی شکل می‌گیرد قوه غذایه، سپس حواس پنجگانه ظاهر و در پس آن حواس باطن و در نهایت قوه نطق (عقل) در وی پدیدار می‌شوند (*السیاسة المدنیة*، ص ۳۳-۳۲ و *آراء اهل المدینة الفاضلة*، ص ۸۳-۸۲). تبیین سخن فارابی این است که نفس دارای سه مرتبه اساسی است: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس ناطقه. نفس نباتی دارای سه قوه است: غذایه، نامیه و مولده. فارابی غذایه را قوه رئیسه می‌داند، زیرا قوای هاضمه، منمیه، مولده، جاذبه، ماسکه ممیزه و دافعه؛ از آن نشأت می‌گیرند (*الفصول / المنتزعه*، ص ۲۸-۲۷). نفس حیوانی در مرحله نخست به دو قوه مدرکه و محرکه تقسیم می‌شود و در مرحله دوم هر یک از این دو نیز اقسامی می‌یابند: مدرکه یا مدرک حواس پنجگانه ظاهر یا مدرک حواس پنجگانه باطن (حس مشترک، خیال، حافظه و اهمه متصرفه یا مفکره) است و محرکه نیز تقسیم می‌شود: ۱. باعته (شوقیه، یا نزوعیه یعنی میل) و شهوت و غضب از آن پدید می‌آید؛ ۲. فاعله و آن قوه‌ای است که سبب تحریک اعصاب و عضلات

(*الشفاء*، ج ۳۲، ص ۳۳-۳۵ بخش کتاب *النفس*) و در جای دیگر از پنج قوه نام برده است: عقل نظری، عقل عملی، نزوعیه، متخیله و حاسه (*السیاسة المدنیة*، ص ۷۳؛ *الفصول المنتزعه*، ص ۲۷).

همان طور که ملاحظه می‌گردد، قول به قوای نفس نتیجه‌ای است که از طبقه‌بندی موجودات زنده به نبات، حیوان غیر ناطق و حیوان ناطق حاصل شده است (بریه، ص ۲۹۵). پس از بیان اجمالی قوای نفس به تعریف نفس ناطقه می‌پردازد و می‌نویسد:

قوة ناطقه [عاقله، یعنی، رک. کتاب التنبیه علی سبیل السعادة، ص ۷۹]، همان قوه‌ای است که انسان به سبب داشتن آن می‌تواند معقولات را تعقل و تصور کند و با آن زیبا و زشت را از هم تمیز و تشخیص می‌دهد و از طریق آن صنایع و علوم را فرا می‌گیرد (آراء المدینة الفاضله، ص ۸۳؛ الفصول المنتزعه، ص ۲۹).

پس از تعریف نفس ناطقه آن را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند و عملی را نیز به عملی فکری و عملی حرفه‌ای (پیشه) بخش پذیر می‌کند (الفصول المنتزعه، ص ۲۹). مقصود از قوه نظری، ارتباط نفس با مافوق خودش برای گرفتن فیض از آن و مراد از قوه عملی توجه نفس به مادون خود برای تربیت و رساندن فیض به آن است (الشفاء، ج ۵، ص ۳۸). فارابی می‌گوید، سعادت که [از میان موجودات]، تنها انسان آن را تصور می‌کند و به آن آگاهی می‌یابد، همان عقل نظری است و نه قوای دیگر (السیاسة المدنیة، ص ۷۳) و می‌افزاید عقل نظری نیز به خودی خود نمی‌تواند به سعادت آگاهی یابد، در صورتی می‌تواند به آن آگاه گردد که ۱. برای به دست آوردن آن تلاش و کوشش نماید؛ ۲. نیل به سعادت را منظور نظر و هدف خود قرار دهد (همان، ص ۷۴). فارابی تأکید می‌کند، اگر کسی در تکمیل عقل نظری خود کوتاهی یا سستی به خرج دهد یا آن را مقصد و هدف خود قرار ندهد و به جای استفاده از عقل نظری از قوای دیگر بهره ببرد، نه تنها به سعادت نایل نمی‌شود بلکه گرفتار شر می‌شود (همانجا). او در تکمیل نظر خود می‌گوید، اگر مقصود از آفرینش انسان این است که به سعادت نهایی نایل گردد، او نیاز دارد که: ۱. سعادت را بشناسد و آن را نصب العین و منظور نظر خود قرار دهد؛ ۲. آنچه را احتمال می‌دهد، که با عمل بدان می‌تواند، به سعادت نایل گردد، عمل نماید و در علم و عمل نیز نیازمند به وجود معلم و مرشدی است که وی را راهبری کند (همان، ص ۷۸) و این معلم و مرشد همان کسی است که به او وحی می‌شود (همان، ص ۷۹). به‌رغم تأکید فارابی بر تقویت و تکمیل عقل نظری وی معتقد به هماهنگی میان علم و عمل است و در کنار شناسایی و معرفت، به عمل اهمیت می‌دهد و آن را مکمل عقل نظری می‌داند، چه واضح و بدیهی است که با دانستن سعادت، کسی سعادت‌مند نمی‌شود، فارابی برای



فضیلت مند بودن «عمل» چند شرط قائل شده است: ۱. در صورتی عمل، فضیلت خواهد بود که انسان فضایل حقیقی و غیر حقیقی را آن طور که بایسته و شایسته است بشناسد؛ ۲. با تمرین و ممارست، نفس خویش را به فضایل حقیقی عادت دهد تا بدیل به ملکه نفسانی شوند؛ ۳. علاوه بر این مراتب موجودات و شایستگی و اهلیت مراتب آنها را بشناسد و هر یک را در جایگاه مناسب خود قرار دهد و حق آن را ادا کند (الفصول المنتزعه، ص ۹۶).

فارابی پس از تبیین مراتب و قوای نفس به بیان مراتب عقل - یعنی همان قوای نشأت گرفته از نفس ناطقه - پرداخته است، نخست عقل هیولانی و سپس عقل بالفعل و در پایان «عقل فعال» را تبیین کرده است و می گوید، رسالت عقل فعال اعطا و افاضه مفاهیم نخستین و شناخت های اولیه (مفاهیم بدیهی) به انسان است. (السیاسة المدنیة، ص ۷۴). وی معتقد است همه انسان ها آمادگی و قابلیت پذیرش معقولات نخستین را ندارند، زیرا آدمی به لحاظ خلقت متفاوت آفریده شده اند (همانجا). از این نظر فارابی انسان ها را به دو گروه تقسیم می کند: ۱. کسانی که دارای فطرت سالم اند؛ ۲. اشخاصی که فاقد فطرت سالم می باشند. می گوید تنها گروه نخست قابلیت، آمادگی و صلاحیت پذیرش و دریافت معقولات اولیه را دارند (همان، ص ۷۵). وی وضعیت و حالت انسان پس از دریافت مفاهیم اولیه بدیهی و مشترک میان دارندگان فطرت سالم را چنین توصیف می کند:

هنگامی که این معقولات [اولیه بدیهی] برای انسان به صورت بالفعل حاصل می گردد، بالطبع دقت، تفکر، یادآوری و اشتیاق به اجتهاد برای انسان به وجود می آید [همچنین] به برخی از مسائلی که آنها را پیش از این تصور، یا اجتهاد کرده است، مشتاق می گردد. [در این حالت] به آنچه اجتهاد کرده یا تصور نموده، میل و گرایش پیدا می کند، [تا آنها را انجام دهد] یا آن را نمی پسندد و از آن روی می گرداند و اشتیاق به آنچه آن را به نحو کلی ادراک کرده، همان اراده است (آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۱۰۰).

آنگاه فارابی از این میل و اشتیاقی که در انسان نسبت به ادراک و شناخت پدید، می آید به تفاوت میان اراده و اختیار می پردازد:

اگر این میل و گرایش از طریق احساس و تخیل حاصل گردد، اراده و چنانچه از طریق تفکر و تعقل به دست آید، اختیار نامیده می‌شود [تفاوت دیگر این است که] اختیار اختصاص به انسان دارد لیکن اراده، مشترک میان انسان و حیوان است (همانجا).

همان طور که مشاهده می‌گردد، فارابی از سه نوع میل و اشتیاق در وجود انسان نام برده است: میل احساسی، میل خیالی و میل عقلی. میل ناشی از احساس و تخیل، جنبه ارادی دارد و از این نظر در حیوانات نیز یافت می‌شود. لیکن میل ناشی از عقل، مختص به موجودات صاحب اختیار یعنی انسان است (فارابی و تأسیس فلسفه اسلامی، ص ۸۹). فارابی می‌افزاید که تحصیل معقولات اولی برای انسان کمال نخستین است، تا از طریق آنها بتواند به کمال نهایی که همان سعادت است نائل گردد. او سعادت انسان را در این می‌داند که نفس آدمی به درجه و مرتبه‌ای از کمال وجودی برسد که در قوام خود از ماده و جسم بی‌نیاز گردد و در زمره موجودات مجرد قرار گیرد (همان، ص ۱۰۱) و می‌گوید، نیل انسان به مرتبه کمال نهایی وابسته به انجام افعال است: برخی از این افعال، افعال ارادی، برخی فکری و برخی دیگر بدنی می‌باشند (همانجا).

فارابی می‌گوید، دو نوع افعال ارادی وجود دارد: ۱. افعالی که مانع از رسیدن انسان به سعادت می‌شوند، این نوع افعال، افعال شر و قبیح هستند؛ ۲. افعالی که در رسیدن انسان به سعادت مفید و سودمند هستند. وی از این دو نوع افعال ارادی به تعریف فضائل و رذائل می‌پردازد و می‌نویسد: «افعال ارادی که در رساندن [انسان] به سعادت نافع‌اند، همان افعال جمیل و زیبا هستند و صور و ملکاتی که از افعال جمیل صادر می‌گردد، عبارت از فضائل است و افعالی که مانع از سعادت‌اند، در واقع همان افعال شر و قبیح هستند و صور و ملکات صادر از آنها نقایص، رذائل و خصائص و پستی است»، (همانجا) همان طور که اشاره شد، فارابی هر فعلی را فضیلت یا رذیلت نمی‌داند، از نظر وی فعلی، فضیلت یا رذیلت است که به صورت ملکه یعنی قوه راسخه‌ای در نفس در آمده باشد که زوال ناپذیر باشد یا لااقل به زحمت و سختی از بین رود (رسائل فارابی، ص ۱۰۶؛ الشفا، ج ۷، ص ۱۸۱، بخش مقولات). بنابراین از ملکه نفسانی که فعل جمیل، یا فعل قبیح صادر می‌شود، به ترتیب، فضیلت و رذیلت

استنتاج می‌گردد (همانجا). فارابی برای ملکه نفسانی، در ایجاد فعل فضیلت‌مند، یا فعل رذیلانه اصالت قائل است، می‌گوید:

ملکات نفسانی که به واسطه آنها انسان، افعال خیر و جمیل یا افعال قبیح و شر انجام می‌دهد [به ترتیب]، فضائل و رذائل [نامیده می‌شوند]، (الفصول المنتزعه، ص ۲۴).  
بر این اساس است که او می‌گوید، فضایل در حقیقت همان امور خیر و نیک می‌باشند اما نه خیر بالذات بلکه از آن جهت خیرند، که انسان را به سعادت نایل می‌سازند (آراء اهل المدینة الفاضلة، ص ۱۰۱). مقصود این است که سعادت خیر و مطلوب بالذات و فضیلت خیر بالعرض و مطلوب بالغير می‌باشد. فارابی می‌گوید، سعادت، به نحو مطلق و بی قید و شرط، خیر است و هرچه آنچه که در نیل به سعادت نافع باشد نیز خیر است، ولی نه خیر بالذات، بلکه خیر بالعرض است (السیاسة المدنیة، ص ۷۲).

### صنایع و علوم بشری و اهداف آنها

فارابی معتقد است که اهداف کلی در صنایع و علوم بشری سه چیز است: لذت بردن، نفع رساندن و زیبایی و جمال. وی اهداف صنایع و دانش‌هایی مانند: پزشکی، کشاورزی و تجارت را سود رساندن به جامعه می‌داند. او می‌گوید دانشی که هدف آن فقط تحصیل جمال و زیبایی است، دانش فلسفه است که به نحو مطلق «حکمت» نامیده می‌شود (کتاب التنبیه علی سبیل السعادة، ص ۷۵). بر اساس همین معیار و ضابطه‌ای که ارائه داده به تقسیم فلسفه و اقسام آن پرداخته است. فارابی از فلسفه عملی به «فلسفه مدنی» تعبیر و آن را به دو بخش تقسیم کرده است: ۱. علم افعال جمیل و اخلاق؛ ۲. سیاست و در تبیین نوع نخست می‌نویسد: «نوع اول همان است که به سبب آن افعال زیبا و اخلاق به دست می‌آید، از دانش اخلاق است که افعال زیبا و توانایی بر مبنای آنها صادر می‌شود و به واسطه آن است که امور زیبا تبدیل به ملکه می‌گردند (رسائل فارابی، ص ۱۱۶). از این سخن و تحلیل فارابی نتیجه می‌گیریم که او فضایل را از مسائل فلسفه می‌داند و در باره اهمیت فلسفه و نقش آن در دستیابی انسان به سعادت می‌نویسد:

چون به سعادت‌هایی که ما بدان‌ها می‌رسیم، [مشروط به] زمانی است که افعال زیبا به صورت ملکه درآیند، [و از سوی دیگر] افعال جمیل منحصرأ از طریق فلسفه به حالت ملکه درمی‌آیند؛ بنا براین لازم است که فلسفه همان دانشی باشد که ما را به سعادت نایل می‌سازد و این همان دانشی است که قدرت تشخیص حق از باطل و معرفت صحیح را به ما می‌آموزد (همان، ص ۱۱۸؛ کتاب التنبه علی سبیل السعادة، ص ۷۷).

### راه تحصیل افعال جمیل و ملکات نفسانی

همان‌طور که اشاره شد از نظر فارابی مهم‌ترین ویژگی صفت فضیلت، جمیل و ملکه بودن آن است. وی می‌گوید که لازم است این مسئله ارزیابی و بررسی گردد، چگونه افعال و ملکات نفسانی ما می‌توانند جمیل باشند و چگونه برای ما حاصل می‌گردند؟ در پاسخ به این پرسش می‌گوید، ممکن است افعال جمیل به صورت اتفاقی برای انسان حاصل گردد، یا بدون قصد و اراده به وی تحمیل شود؛ این‌گونه افعال نمی‌توانند انسان را به سعادت نایل سازند، سعادت‌مند شدن مشروط به دو شرط است: ۱. عمل انجام یافته، با قصد و هدف صورت گیرد؛ ۲. به خواست اراده‌عامل باشد (رسائل فارابی، ص ۱۰۳). فارابی میان مرحله بالقوه و بالفعل و طبیعی و اکتسابی افعال جمیل و قبیح فرق می‌گذارد، می‌گوید جمیل بودن فعل فضیلت منحصرأ مربوط به جهت بالفعل عمل و جنبه اکتسابی بودن آن است، قابلیت و استعداد انسان برای دریافت فضایل یا افعال جمیل اتفاقی را نمی‌توان فضیلت نامید (همانجا) و می‌افزاید:

انسان به طور فطری [طبیعی] دارای قوه و استعدادی است که به سبب برخوردار بودن وی، از افعال، ملکات نفسانی و قوه تشخیص حق از باطل در وجود او تحقق می‌یابد و با همین قوه و استعداد، افعال جمیل و قبیح را انجام می‌دهد، لیکن این قوه و استعداد تنها یک قابلیت است، به گونه‌ای که هم امکان انجام فعل جمیل دارد و هم انجام فعل قبیح را (همان، ص ۱۰۴).

فارابی معتقد است که پس از شکل‌گیری مرحله طبیعی، در انسان حالت و وضعیت جدیدی به وجود می‌آید، در این حالت امور سه‌گانه مزبور (افعال، ملکات نفسانی و

قوه تشخیص) تنها به یکی از دو طریق تحقق می‌یابد: یا به نحو جمیل آن طور که شایسته است، یا به نحو قبیح آن طور که بایسته است (همانجا). در واقع فارابی بین مرحله طبیعی و مرحله تکاملی نفس دو تفاوت عمده قائل است: ۱. در مرحله طبیعی حالت انسان نسبت به انجام فعل‌های جمیل و قبیح یکسان است، یعنی رابطه امکانی برقرار است و از این نظر وضعیت انسان یک وضعیت بالقوه است، بدین معنا که قابلیت انجام هر دو فعل قبیح و جمیل را دارد، لیکن در مرحله تکاملی، به دلیل برخوردار شدن نفس از اراده و انتخاب می‌تواند به افعال خود تعیین به بخشد، بر این اساس می‌تواند امور بالقوه را تبدیل به بالفعل نماید و به جای امکان و تساوی نسبت به فعل جمیل و قبیح با اراده خود می‌تواند آن را به ضرورت بالغیر در آورد. ۲. آنچه را انسان در مرحله طبیعی واجد است موهبتی خدادادی است و جنبه ذاتی دارد و اراده آدمی در آن نقشی ندارد، اما آنچه را در مرحله تکاملی می‌یابد نتیجه و اثر تلاش و فعالیت خود او است (همان، ص ۱۰۵-۱۰۴). فارابی فعالیت‌های اکتسابی انسان را به انواعی تقسیم می‌کند می‌گوید، این حالت اکتسابی در مرحله نخست به دو نوع تقسیم می‌گردد: الف. تشخیص انسان یا صرفاً خوب است یا بد؛ ب. افعال و ملکات نفس یا صرفاً زیباست یا زشت. نوع اول مجدد تقسیم می‌شود: ۱. یا با آن خوش فهمی [قدرت داشتن بر درستی حکم و اجتهاد صحیح از آراء، رک. الفصول المنتزعه، ص ۵۹] و توانایی ذهن، حاصل می‌شود؛ ۲. یا پستی و فرومایگی تشخیص، به وجود می‌آید و نوع دوم از دو قسم اول (افعال و ملکات نفس ...)، موضوع علم اخلاق است. فارابی هر دو نوع را از فضایل می‌شمارد، او چیزی را شایسته نام فضیلت می‌داند، که در جهت تحصیل خیر و نیکی باشد و می‌نویسد:

خوش خلقی و توانایی ذهن هر دو از فضائل انسانی هستند از جهت اینکه فضیلت هر چیزی عبارت است از دستیابی به خیر و نیکی و کمال [نیز] در ذات خود اکتساب افعال خیر و نیک است و این دو [خوش خلقی و قوت ذهن] روی هم رفته هرگاه برای انسان حاصل گردند خیر و نیکی می‌آورند و به واسطه این دو، روش انسان در زندگانی روش فاضل و برتر می‌شود و همه دخل و تصرفات وی پسندیده [قابل مدح و ستایش] می‌گردد (همان، ص ۱۰۶).

همین مطلب را در جای دیگر با تفصیل بیشتر و بهتری بیان کرده است:

خلق زیبا و توانایی ذهن، در مجموع همان فضیلت انسانی‌اند، از باب اینکه فضیلت هر چیز همان است، که در ذات خود توانایی و کمال را تحصیل کند، [به علاوه] افعال آن [نیز] افعال زیبا باشد (کتاب التنبیه علی سبیل السعادة، ص ۵۴).

او می‌افزاید: «خلق زیبا و توانایی ذهنی، دو [عنصری] هستند که هر گاه به دست آیند، در ذات و افعال ما زیبایی و کمال را در پی خواهند داشت. به واسطه این دو، بزرگ، نیک و فاضل و برتر می‌شویم و با داشتن این دو، روش ما در زندگی روشن و فضیلت‌مند و همه دخل و تصرفات ما [نیز] دخل و تصرف پسندیده، [قابل مدح و ذم] می‌گردد (همان، ص ۵۵).

### ویژگی‌های فضیلت

از مطالب پیشین، می‌توان بر خی از ویژگی‌های عمده و اساسی فضیلت را استنباط و استنتاج کرد:

۱. فضیلت عمل و فعل ارادی و اختیاری و در عین حال جمیل و زیبای نفس ناطقه انسان است که در رسیدن به کمال و سعادت وی را یاری می‌کند.
۲. فضیلت محصول تعامل، عمل و فعل نفس ناطقه است و نه نتیجه نفس نباتی یا نفس حیوانی.
۳. تحصیل فضایل برای همه نفوس امکان پذیر نیست، تنها کسانی می‌توانند از آن بهره‌مند گردند که دارای فطرت و طبیعت سالم باشند.
۴. از میان قوای نفس آنچه بالأصله و بالذات واجد فضیلت است، عقل نظری است و مابقی قوا به تبع آن از صفت فضیلت برخوردار می‌گردند.
۵. فضیلت یک عمل است، لیکن هر عملی عمل فضیلت‌گونه نیست، عملی فضیلت‌مند است که مبتنی بر سه شرط اساسی باشد: الف. با قصد و هدف رسیدن به سعادت انجام شود؛ ب. با آگاهی عامل صورت گیرد؛ ج. به صورت ملکه نفسانی درآمده باشد. در تبیین ماهیت و چیستی فضیلت همان‌طور که اشاره شد فارابی بر اصل «ملکه» واقع شدن افعال و حالات انسان تأکید دارد، گویی این اصل فصل‌میز

فضیلت است. می‌گوید، انسان به لحاظ فطرت و طبیعت نخستین خود نه دارای صفت فضیلت است و نه واجد رذیلت - همان‌طور که در آغاز خلقت خود نه بافندگی می‌دانست و نه نویسندگی - ولی قابلیت توانایی حرکت و سیر به سمت فضائل و رذائل را دارد، فارابی از این قابلیت و توانایی به «استعداد طبیعی» تعبیر می‌کند و می‌گوید، این قابلیت و توانایی را نمی‌توان فضیلت یا رذیلت نامید و تنها هنگامی می‌توانیم آن را رذیلت و فضیلت بنامیم، که در اثر تکرار عمل تبدیل به عادت [ملکه] شود و در نتیجه در نفس آدمی استقرار یابد و در تعریف ملکه می‌نویسد: «وضعیت و حالتی که [در نفس] از طریق عادت استقرار پیدا کند، فضیلت نامیده می‌شود و حالت طبیعی، نه فضیلت است و نه نقیصت» (الفصول المنتزعه، ص ۳۱). او می‌گوید، مقصود من از "عادت" تکرار زیاد یک شیئی در زمان‌های طولانی نزدیک به هم است (کتاب التنبیه علی سبیل السعادة، ص ۵۶).

فارابی می‌افزاید تنها آنچه از طریق عادت حاصل می‌شود، قابلیت مدح و مذمت یا تحسین و تکریم و توبیخ را دارد (الفصول المنتزعه، ص ۳۲). مقصود فارابی این است که ما صاحبان فضیلت را تکریم و تحسین می‌کنیم، زیرا آنها ملکات و فضائلی را به دست آورده‌اند که جزء خلق و خوی آنها شده است و بر اثر آن، مدام کار جمیل و خیر از آنها صادر می‌گردد و گرنه کسانی که هر از چندگاهی کار خیر و جمیل انجام می‌دهند را صاحبان فضیلت نمی‌نامیم، براین اساس است که وی دارنده خلق زیبا را صاحب فضیلت می‌نامد (رسائل، ص ۱۰۶). گفتیم با اینکه فارابی استعداد طبیعی را فضیلت نمی‌نامد ولی در عین حال دارنده آن را مستعد قبول و پذیرش فضیلت می‌داند، یعنی همان‌طور که پیش از این گفتیم، توانایی ذهن را نیز فضیلت می‌شمارد (همانجا)، زیرا با قوت و توانایی ذهن است که می‌توان علوم و معارف را به دست آورد (همان، ص ۱۱۶).

۶. فضیلت، مسئله‌ای از مسائل فلسفه است، زیرا فلسفه تنها دانشی است که افعال جمیل و زیبا را به انسان می‌شناساند.

۷. فضیلت در مقایسه با سعادت، حکم مقدمه و ابزار را دارد، بنا بر این مطلوبیت آن ذاتی نیست، کسب فضیلت به خودی خود هدف نیست، فضیلت از آن جهت دارای قداست و تعالی است که مقدمه و ابزار نیل به یک هدف مقدس یعنی سعادت قرار می‌گیرد.

۸. اعتدال از جمله ویژگی‌های فضیلت از نظر فارابی، رعایت حالت اعتدال و میانگین در اکتساب هر صفتی است بدین معنی که او هر صفتی را فضیلت نمی‌داند، از نظر وی صفتی، فضیلت است که حالت متوسط میان افراط (زیاده‌روی) و تفریط (نقص و کاستی) باشد و هر دو حالت افراط و تفریط جزء رذائل به شمار می‌آیند. او می‌نویسد:

همچنین فضائل، حالات نفسانی و ملکاتی هستند که متوسط میان دو حالت‌اند و هر دو حالت رذیلت هستند یکی از آن دو افراط و دیگری تفریط است. مانند عفت (پاکدامنی و پارسایی) که حالت میان شره (پرخوری) و احساس لذت نکردن است که اولی افراط و دومی تفریط و مانند بخشش، که حالت متوسط میان تقتیر (تنگی و سخت گرفتن) و تبذیر (ریخت و پاش کردن) است و شجاعت که متوسط میان تهور (بی‌باکی) و احتیاط نکردن و جبن (بزدلی و اقدام نکردن بر کار) است و ظرف (زیرکی و به‌جا سخن گفتن) که حالت متوسط میان هزل (سخن بیهوده) و لعب (سرگرمی، شوخی) است... (الفصول المنتزعه، ص ۳۶).

مقصود فارابی از حالت متوسط، اعتدال و توازن در حالات نفسانی و ملکات اکتسابی است که تأمین‌کننده سعادت و کمال آدمی است. او حالت اعتدال در افعال و صفات را به حالت اعتدال در غذاخوردن که ضامن صحت، سلامت و کمال بدن است همانند ساخته است (رک. رسائل، ص ۱۰۷).

### امور فضیلت‌گونه و انسان فاضل از نظر فارابی

اکنون لازم است بدانیم، فارابی چه نوع اموری را امور با فضیلت می‌داند و افراد فاضل و برتر چه کسانی هستند؟ اموری را که وی فضیلت می‌شمارد بدین قرار است:

۱. علم فاضل: می‌گوید علم، یک لفظ مشترک و شامل انواع مختلف و متفاوتی است، ولی هر علمی فضیلت نیست، دانش بافضیلت مربوط به عقل نظری است و دانش



حاصل از عقل نظری دانشی است که وجود آن مستقل از انسان است و ماهیت و چگونگی آن از طریق براهینی است که مقدمات آن ضروری، کلی و مطابق با واقع است، در نتیجه بدیهی و یقینی می‌باشد و به خودی خود برای عقل حاصل می‌گردد (رک. الفصول المنتزعه، ص ۵۱). فارابی در جای دیگر تعبیر «فضیلة العلوم» را به کار برده است و می‌گوید، فضیلت علوم و فنون به یکی امور سه گانه است: الف. شرافت موضوع، مانند علم نجوم؛ ب. کامل بودن براهین، مانند علم هندسه؛ ج. نفع و فایده فراوانی است که در یک علم نهفته است، مانند علوم شرعی و مهارت‌های عملی که در هر عصری مردم به آنها نیازمند هستند و در پایان می‌گوید، فلسفه، جامع همه فضائل سه گانه است (رک. رسالتان فلسفیتان، ص ۲۵۰؛ رسائل فارابی، ص ۱۷۱). بدیهی است که سخن دوم وی متناقض با سخن قبلی‌اش نیست، چه مقصود فارابی از عقل نظری که آن را برترین دانش می‌داند، همان فلسفه نظری است و در این سخن دوم نیز تأکید می‌کند که این فلسفه است که جامع همه فضائل علوم است.

۲. سیاست فاضل: با اینکه از نظر فارابی سیاست نیز همانند علم از الفاظ مشترک و دارای مصادیق مختلف و متعدد است، لیکن بر این باور است که هیچ وجه اشتراکی میان مفهوم سیاست فاضل و انواع دیگر سیاست وجود ندارد، می‌گوید سیاست فاضل سیاستی است که یک سیاستمدار از طریق آن به نوعی از فضیلت می‌رسد، که با غیر آن امکان پذیر نیست و سیاست فاضل، سیاستی است که سیاستمدار به حداکثر فضائل در زندگانی دنیوی و اخروی نایل گردد (همان، ص ۹۲).

۳. حکمت: از جمله امور با فضیلت «حکمت» است و می‌نویسد: «والحکمة هی افضل علم لأفضل الموجودات؛ حکمت با فضیلت‌ترین دانش و درباره با فضیلت‌ترین موجودات بحث می‌کند» (همان، ص ۶۱). مقصود این است که هم خود حکمت با فضیلت‌ترین دانش است و هم مسائلی که در باره آنها بحث می‌کند، یعنی وجود خدا و موجودات مجرد؛ افضل از همه می‌باشند.

۴. خردمندی و تعقل: از نظر فارابی ملاک و معیار خردمند و متفکر بودن، به کارگیری افعال با فضیلت است، او می‌گوید، هنگامی می‌توانیم بگوییم فلان شخص عاقل و

خردمند و دارای تفکر و تعقل است که دارای دو شرط باشد: الف. قدرت تشخیص حق از باطل را داشته باشد و عمل کند؛ ب. در آنچه با قدرت تشخیص، به آن آگاه می‌گردد، با فضیلت‌ترین امور را برگزیند. چنانچه شرط نخست را داشته باشد و فاقد شرط دوم باشد، دیگران در باره وی خواهند گفت: «اودر کار خود انگیزه و هدفی دارد: یا می‌خواهد دیگری را فریب دهد یا فرد پلید و بد سرشتی است» (همان، ص ۸۹).

۵. **جامعه فاضل:** تشکیل جامعه برین یا آرمانشهر همواره آرزوی هر فرد اندیشمند و علاقه‌مند به سرنوشت انسان بوده است می‌توان گفت هدف فارابی از طرح مسئله فضیلت و شرح تبیین و بیان اقسام آن مقدمه‌ای است برای اینکه وی بتواند دیدگاه‌های خود را در باب «مدینه فاضله» بیان کند از نظر فارابی کمال و فضیلت جامعه، به لحاظ علت غایی مقدم بر کمال و فضیلت افراد است و افراد بدون تشکیل جامعه نمی‌توانند به کمال و فضیلت نائل گردند (رک. *السیاسة المدینة*، ص ۶۹) و تشکیل جامعه، نخستین مرحله دستیابی انسان به کمال است (همانجا؛ *آراء اهل المدینه الفاضل*، ص ۱۱۳). فارابی انسان را «حیوان مدنی» نامیده است (رسائل، ص ۴۲) و مقصودش از این عنوان این است که هیچ فردی از افراد انسان به تنهایی قدرت و توان آن را ندارد که همه کمالات را به دست آورد او برای نیل به این هدف مجبور است در کنار افراد دیگر و در جامعه زندگی کند (همانجا) و برای تأمین هدف والای انسان او از دانشی به نام «علم مدنی» سخن به میان می‌آورد و در تعریف آن می‌نویسد:

علم مدنی عبارت از آگاهی به اموری است که به سبب آن ساکنان شهرها، گروه‌ها و دسته‌های شهری [طبقات و اصناف] هر یک به اندازه و مقدار آنچه که به لحاظ فطرت برایش مهیا گردیده به سعادت می‌رسد (همان، ص ۴۳).

در جامعه مدنی است که طبقات و انجمن‌های فاضل از قبیل انسان‌های فاضل، مجاهدان فاضل، رؤساء الافاضل، امت فاضل، سیاست فاضله، مدینه فاضله و مانند آنها تشکیل می‌گردد (رک. *الفصول المنتزعه*، ص ۸۵-۸۴، ۹۳-۹۲؛ *آراء اصل المدینه الفاضله*، ص ۱۱۴-۱۱۳ و ۱۴۲ و ۱۴۱ و ۱۳۰ و ۱۲۷ و ۱۱۸) در واقع فارابی منافع جامعه را بر منفعت فرد، ترجیح می‌دهد و می‌توان گفت، او یک

فیلسوف اصالت اجتماعی است. از نظر وی فضیلت مندشدن جامعه، مقدم بر فضیلت دار شدن افراد است و به همین دلیل او می گوید دستیابی به فن نیک کشور داری بالاترین فضیلتی است که انسان می تواند آن را کسب کند.

فارابی در تقسیم نخستین خود «مدینه فاضله» را مقابل «مدینه ضروریه» به کار می برد و می گوید، مدینه ضروریه جامعه ای است که افراد آن بر اساس ضرورت های اولیه زندگانی و برای حفظ حیات خود با یکدیگر همکاری می کنند و همکاری آنها موجب فضیلت مند شدن افراد جامعه شان نمی شود، زیرا اهداف آنها سطحی و از تأمین نیاز و مایحتاج اولیه زندگانی آنها فراتر نمی رود، لیکن در مدینه فاضله افراد دارای اهداف والا و برتر از مایحتاج زندگانی خود هستند؛ اما مدینه فاضله همان است که مردمانش برای رسیدن به برترین چیزها که هستی انسان، پایه و اساس زندگانی و بقای حیات وی به آنها وابسته است؛ با یکدیگر همکاری می کنند (همان، ص ۴۵ و نیز رک. آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۱۱۳).

فارابی مدینه فاضله را به بدن سالم تشبیه کرده است می گوید، در یک بدن سالم همه اعضای آن برای تکمیل حیات و بقای آن با یکدیگر همکاری می کنند به علاوه در میان اعضای بدن عضوی به نام قلب وجود دارد که بر بقیه اعضای بدن ریاست و حکمرانی می کند؛ ترکیب مدینه فاضله نیز باید مانند ترکیب یک بدن سالم باشد که در آن ضمن همکاری اعضا با یکدیگر کسی که افضل و برتر از دیگران است، بر آن ریاست کند (رک. آراء اهل المدینه الفاضله، ۱۱۴؛ الفصول المنتزعه، ص ۴۱) و گاهی نیز آن را به پزشک معالج تشبیه می کند (الفصول المنتزعه، ص ۴۲-۴۱).

مقصود فارابی از برترین چیزهایی که هستی انسان، حیات و بقای آن به آنها وابسته است همان کمال نهایی انسان است که وی آن را «سعادت قصوی» یعنی نیکبختی مطلوب می نامد از نظر فارابی دست یافتن و نیل به سعادت از طریق تعاون و همکاری گروهی و دسته جمعی به دست می آید و بر اساس همین نگاه جامعه گرایانه است که وی دیدگاه خود در باب مدینه فاضله، اجتماع فاضل، امت فاضل و المعموره الفاضله، را بیان کرده است. (رک. آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۱۱۳).

### تفاوت انسان فاضل با فرد خویشتن‌دار

فارابی در ادامه تأکید و اصرار خود بر معیار و ملاک فضیلت مبنی بر اینکه فعل و عملی فضیلت است، که به صورت ملکه و قوه راسخه در نفس درآید، میان فردی که مواظبت می‌کند تا عمل زشت از او سر نزند و کسی که به مقام فضیلت نائل گردیده و فضائل در وجود او به صورت ملکه درآمده است، فرق می‌نهد و می‌نویسد:

میان نگاه‌دارنده خویش و فاضل (صاحب فضیلت) تفاوت است و آن تفاوت این است که [فرد] خویشتن‌دار اگر چه کارهای با فضیلت و نیک انجام می‌دهد [با این حال] افعال بد را [نیز] دوست می‌دارد و بدان میل می‌کند، او مجذوب خواهش‌های خود است و با عمل به فضیلت آنچه را حالت و خواست نفسانی‌اش بدان تحریک می‌کند، مخالف می‌ورزد؛ او کارهای نیک انجام می‌دهد، در حالی که از انجام آن در رنج است. [چون هنوز برایش عادت و ملکه نشده است، اما] دارنده فضیلت آنچه را حالت و خواست نفسانی‌اش [نسبت به امور نیک و مطلوب] وی را بدان تحریک می‌کند، از آن متابعت و پیروی می‌کند و کارهای نیک را انجام می‌دهد و در همان حال آنها را دوست می‌دارد و به آنها مشتاق است و هرگز از انجام آنها ناراحت نمی‌شود بلکه لذت می‌برد (الفصول المنتزعه، ص ۳۴).

فارابی تفاوت میان انسان با فضیلت و خویشتن‌دار را به وضع و حال شخص صبوری که درد و رنجی دارد و سختی آن را احساس می‌کند و وضع حال کسی که درد و رنجی ندارد و آن را احساس نمی‌کند، همانند ساخته است (همانجا) یعنی انسان خویشتن‌دار، حتی زمانی که کار با فضیلت انجام می‌دهد، در رنج است، او همانند فرد صبوری می‌ماند، که درد و رنجی را که احساس می‌کند، تحمل می‌کند و هنوز فضائل در وجود وی به ملکه نفسانی تبدیل نشده است، از این نظر وضعیت روحی و روانی او متزلزل و در نتیجه فاقد ثبات و آرامش است.

ولی انسان با فضیلت، بر اثر تکرار عمل و ممارست با آن و به وجود آمدن حالت ملکه در وی هرگز سختی فعل با فضیلت را احساس نمی‌کند.

همچنین او دارنده خلق محمود را با فرد خویشتن‌دار مقایسه نموده و می‌گوید، این دو در استحقاق فضیلت با یکدیگر تفاوت دارند و دارنده خلق محمود را افضل از

فرد خویشتن دار می داند (همان، ص ۳۵). فارابی، عامل این تفاوت را در تفاوت مراتب علوم و مهارت‌های افراد انسان می داند (السیاسة المدنیة، ص ۷۷)، همچنین معتقد است، مراتب شهروندان در ریاست و خدمت کردن نیز متفاوت است و علت آن را در دو چیز می داند: ۱. اختلاف در سرشت و طبیعت آدمیان که متفاوت آفریده شده‌اند؛ ۲. تفاوتی که به لحاظ تربیت (یعنی در عقل عملی) آنها پدید می آید (همان، ص ۸۳). علاوه بر این، او موجودات را نیز متفاضل و متفاوت می داند (الفصول المنتزعه، ص ۷۹) و بر این اساس می گوید، سعادت‌ها به لحاظ نوع، کمیت و کیفیت از یک‌دیگر تفاضل دارند. (آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۱۳۵). سخنان فارابی گویای این است که وی هم وجود را امر مشکک می داند و هم قائل به تشکیک در مراتب فضیلت است.

### انواع فضائل

فارابی می گوید، صفات و اموری که مربوط به انسان است، هرگاه در میان ملت‌ها و مردم شهرها تحقق یابد، موجب سعادت دنیا و آخرت آنها می شود، چهار نوع‌اند:

۱. فضائل نظری؛ ۲. فضائل فکری؛ ۳. فضائل خلقی؛ ۴. مهارت‌های عملی (کتاب التنبیه علی السعادة، ص ۲۵ و رسائل فارابی، ص ۳۱).

ولی در جای دیگر می گوید فضائل دو نوع هستند: ۱. خلقی؛ ۲. نطقی (الفصول المنتزعه، ص ۳۰). تعارضی میان این دو نوع تقسیم وجود ندارد، زیرا وی، فضائل نظری و فکری را زیر مجموعه فضائل نطقی (عقلی) و فضائل خلقی را نیز تحت پوشش مهارت‌های عملی قرار داده است.

فارابی تقسیم سومی نیز در باب فضیلت دارد، او فضیلت را به فضیلت بالذات و فضیلت بالقیاس تقسیم کرده است؛ می گوید:

نام‌هایی که نزد ما دلالت بر کمال و فضیلت موجودات می کند، [دو دسته‌اند] برخی از آنها دلالت بر کمال و فضیلتی دارند، که در ذات و گوهر [خود یک شیء موجود] است، [و] نه از جهت قیاس و نسبت آن به موجود دیگری، مانند [کلمات] موجود و واحد و نظایر آنها. و بعضی دیگر دلالت بر کمال و فضیلتی

می‌کنند، [که در ذات خود آن شیئی وجود ندارد] و آن را در قیاس با موجود دیگری که خارج از ذات آن است، [واجد می‌گردد]. مانند عدل و بخشش ( *السیاسة المدنية*، ص ۴۹).

مراد فارابی این است که مفاهیمی مانند، موجود و واحد، فضیلتشان بالذات، یعنی مطلوب لذاته می‌باشند، لیکن مفاهیمی از قبیل، عدالت و بخشش، از آن نظر که مقدمه و وسیله نیل به سعادت‌اند، از فضیلت برخوردار می‌گردند، یعنی مطلوب لغیره و بنا بر این فضیلت آنها بالغیر است.

این نوع تقسیم را نیز می‌توانیم به تقسیمات قبلی ارجاع دهیم، به این صورت که می‌گوییم مراد فارابی از فضیلت بالذات، همان فضائل نظری است که فضیلت بودن آنها جنبه اصالی دارد، بر خلاف فضائل دیگر که فضیلت بودن آنها به تبع فضائل نظری است.

در هر حال ما در اینجا چهار نوع فضیلتی که فارابی، آنها را در تقسیم نخست نام برده، بررسی می‌کنیم.

### ۱. فضائل نظری

فارابی می‌گوید، فضیلت نظری عبارت از علومی است که انسان آنها را از طریق عقل نظری به دست می‌آورد و این علوم، علوم معقول‌اند، یعنی از راه عقل و برهان عقلی به دست می‌آیند و تخیل و احساس تنها زمینه تحصیل (یعنی علت اعدادی) آنها را فراهم می‌سازند. و می‌نویسد:

فضائل نظری، علومی هستند، که هدف مطلوب و نهایی از آنها [نخست] تحصیل موجودات عقلی به روش یقینی است، سپس موجودات عقلی را [باتوجه] به حقایق عینی شان از طریق [حجت] اقناعی، بدست می‌آورند و در مرحله نهائی، علمی را که متضمن مثال‌های معقولات عقلی است، به روش تصدیق اقناعی، [تمثیل] تأیید می‌کند (کتاب *تحصیل السعادة*، ص ۷۹).

او در جای دیگر می‌گوید، علومی که در تحصیل فضائل نظری به دست می‌آید، دو نوع است: «برخی از آنها از همان ابتدای زندگانی برای انسان - بی آنکه بفهمد و بداند از کجا و چگونه به دست آمده‌اند - معلوم می‌گردد، این دسته همان علوم نخستین

[معارف، معقولات، علوم مشهوره و اوائل متعارفه، رک. کتاب التنبیه علی سیل السعادة، ص ۷۹] می‌باشند و بعضی دیگر با تفکر و تأمل و از راه بحث و اجتهاد و تعلیم و تعلم برایش حاصل می‌شود (رسائل، ص ۳۱ و نیز رک. به ص ۶۰). گروه نخست، مربوط به عقل نظری و دسته دوم مربوط به عقل عملی می‌باشد. فارابی پس از تعریف فضائل نظری و بیان دو دسته از علوم و معارفی که از طریق فضائل نظری عاید انسان می‌گردد به طور مفصل علوم منتج از این دو دسته را با ذکر جزئیات شرح داده است (همان، ص ۴۶ و ۳۱) همچنین تقدم فضائل نظری، بر فضائل عملی را به چند طریق اثبات کرده است (الفصول المنتزعه، ص ۹۹-۹۵).

## ۲. فضائل فکری

فضائل فکری وابسته به «عقل عملی» انسان و ناشی از آن است، چه این نوع فضائل از اراده انسان پدید می‌آیند و بنا براین قابلیت تغییر و تبدیل دارند، به علاوه از طریق آنها انسان اهداف خود را در زندگی به دست می‌آورد و به تحقیق و پژوهش در امور می‌پردازد، که احتمال می‌دهد در نیل و وصول وی به هدف غایی حیات (سعادت) تأثیرگذار باشند. فارابی می‌گوید، امور که صرفاً از طریق قوه فکری ادراک می‌شوند، مشروط به این است، که ادراک آنها در تحصیل یک غایت و هدف نافع باشد و شخص ادراک کننده، نیز نخست، هدفی را در نظر گیرد و سپس به جستجو و پژوهش در امور بپردازد که بتواند، به آن هدف نائل گردد (کتاب تحصیل السعادة، ص ۵۶). او می‌افزاید، میان غایت یک شیء و امور که در تحصیل آن غایت تأثیر گذارند، رابطه وجود دارد. چنانچه غایت، غایت فضیلت‌مند باشد، امور که توسط آنها فضیلت به دست می‌آید، امور زیبا و نیک خواهد بود و اگر هدف، شر باشد، امور که توسط قوه فکری ادراک می‌گردد، هم شر خواهد بود. همچنین اگر غایت، غایت ظنی و وهمی باشد، امور نافع در تحصیل آن نیز ظنی و وهمی خواهد بود. و از این سه نوع تنها نوع اول فضیلت فکری است. یعنی فضیلت فکری، در موردی است که اولاً هدف و غایت فضیلت‌مند باشد، ثانیاً، افعال تحصیل آن هم زیبا و نیک باشد (همان، ص ۵۷-۵۶ و رسائل، ص ۴۸-۴۷).

شایان تذکر است که مفاهیم و صفاتی که عقل عملی با آنها داد و ستد می‌کند نیز مفاهیم معقول هستند لیکن مفاهیم معقول ارادی می‌باشند (همان، ص ۴۶).  
از نظر فارابی فضائل فکری، از قوه فکری (عقل عملی) انسان استنباط و استخراج می‌گردند، هر آنچه از قوه فکری استنباط گردد و در تحصیل اهداف مشترک انسان نافع و جمیل باشد، فضیلت فکری نامیده می‌شود و او نافع و جمیل را به یک معنا به کار می‌برد (همان، ص ۴۸؛ *تحصیل السعادة*، ص ۵۲) و در تعریف فضیلت فکری می‌نویسد: «فضیلت فکری همان است، که انسان به وسیله آن می‌تواند، چیزی که در یک هدف برتر، موضوع مشترک میان ملت‌ها، یا یک ملت یا مردمان یک شهر است، را به خوبی استنباط کند» (*الفصول المنتزعه*، ص ۹۹).

### انواع فضائل فکری

- فارابی فضائل فکری را به دو نوع کلی و جزئی تقسیم کرده است:
۱. فضیلت کلی و مشترک: فضیلتی است که از طریق آن می‌توان، به استنباط بهتر، نسبت به چیزی که انفع و اجمل برای رسیدن به هدف است، دست یافت. این نوع فضیلت، مشترک میان همه ملت‌ها، یا یک ملت و یا مردمان یک شهر است و از دوام و بقای بیشتری برخوردار است، از این نظر فارابی، دارنده آن را واضح قوانین می‌داند و آن را «فضیلت فکری مدنی» نامیده است (رک. *إحصاء العلوم*، ص ۷۹).
  ۲. فضیلت اختصاصی و جزئی: این نوع فضیلت حالت کلی ندارد، یعنی میان همه امت‌ها مشترک نیست، بلکه به برخی از اصناف و گروه‌های جامعه اختصاص دارد. این نوع فضیلت به تدریج و به دنبال فضیلت نوع اول پدید می‌آید و این خود دارای انواعی است:
- ۱.۲. فضیلت فکری منزلی، دارنده این فضیلت امور مربوط به خانواده خود را تدبیر می‌کند.
  - ۲.۲. فضیلت فکری جهادی، صاحب این فضیلت عهده‌دار تدبیر امور مربوط به نظامیان است.



علاوه بر این فارابی فضیلت فکری را به دسته‌های کوچک‌تری نیز تقسیم کرده است:

الف. فضیلت فکری مشورتی، هدف از آن استنباط امور نافع و جمیلی است که اشخاص دیگر از آن بهره‌مند شوند.

ب. فضیلت فکری مالی وظیفه دارنده آن پرداختن به تنظیم امور اقتصادی است. (رک. رسائل، ص ۴۸-۴۹). در پایان این بخش شایسته است اشاره‌ای کوتاه به تفاوت فضائل نظری و فکری شود. فارابی می‌گوید، هر چند فضائل فکری نیز بخشی از مفاهیم عقلی‌اند، لیکن مفاهیم عقلی ارادی می‌باشند و افعالی هم که از آنها پدید می‌آیند، افعال ارادی است که به اعتبار زمان، مکان و افرادی که واجد آنها هستند، متفاوت و متغیر می‌گردد. علاوه بر این فضائل فکری، صفات و حالاتی هستند، که از محیط خارج از نفس بر آن عارض می‌گردند. در مقابل، فضائل عقلانی (یا نظری) مفاهیم عقلی محض می‌باشند و مصون از تغییر و تحول و در ذات خود نفس موجوداند و از این نظر مقدم و با فضیلت‌تر از فضائل فکری می‌باشند (رک. کتاب تحصیل السعادة، ص ۶۶، ۵۶، ۵۱، ۵۰).

۳. فضائل خلقی: مقصود فارابی از فضائل خلقی، اعمال و رفتاری است که از انسان صادر می‌شود، این اعمال مسبوق به علم نظری است، یعنی نفس بر اساس علم و آگاهی که قبل از صدور افعال دارد، آنها را در خارج محقق می‌سازد، می‌گوید افعال ارادی انسان یک تفاوت اساسی با علم نظری (عقل نظری) به اشیا و موجودات دارد و آن این است که موجودات معقول و مدرک به عقل نظری، از آن جهت که معقول هستند، بری و تهی از حالات و عوارض می‌باشند، اما افعال ارادی با اینکه در اصل، معانی و مفاهیم معقول‌اند، زمانی که تصمیم می‌گیریم آنها را در خارج از نفس محقق سازیم، ناچاریم آنها را به همراه عوارض و احوال زمان و مکان لحاظ کنیم و چون وحدت آنها وحدت جنسی و نوعی است و نه وحدت عددی (که دارای معانی و مفاهیم معقول و مجرد است). از این نظر نیز در تغییر و تبدل دائمی هستند و بر این اساس افعال ارادی و اخلاقی به تناسب اختلاف زمان و مکان در میان ملت‌ها و اشخاص متفاوت می‌گردد. او می‌نویسد:

صفات ارادی مانند: عفت، پاکدامنی، دارائی و ثروت و نظائر آنها معانی و مفاهیم معقول ارادی هستند و هرگاه بخواهیم آنها را به صورت بالفعل درآوریم، اعراض و حالات آنها به هنگام موجود شدن در یک زمان معین متفاوت با اعراض و حالات آنها در زمان دیگری است و آنچه مقام و موقعیت آن‌هاست که نزد ملتی موجود گردد، مخالف چیزی است، که نزد ملت دیگری وجود می‌یابد (همان، ص ۴۶).

یعنی این‌گونه مفاهیم، مفاهیم نسبی‌اند و در مقایسه با زمان تحقق یا موجود شدن نزد ملتی دون ملت دیگر، متفاوت می‌باشند.

۴. فضائل و مهارت‌های عملی: فضائل و مهارت‌های عملی از طریق عادت و تکرار عمل به دست می‌آید و تحصیل آن از دو طریق انجام می‌گیرد:

الف. گفتارهای اقناعی و انفعالی که در مخاطبان تأثیر می‌گذارد و در آنها رضایت‌مندی به وجود می‌آورد و با تکرار آنها افعالی که انجام می‌دهند، در وجودشان به صورت ملکه درمی‌آید. فارابی می‌گوید: این طریق، از راه به کارگیری صنایع منطقی صورت می‌گیرد و مقصود وی از این سخن، صنعت خطابه است، که مفید اقناع مخاطبان است، که در آن قول و گفتار گوینده ایجاد تصدیق ظنی می‌کند و منطقیان «قول مُقنع» را حجت و قیاس اقناعی می‌نامند.

ب. راه اجبار و اکراه، این راه اختصاص به کسانی دارد که نسبت به قانون و مقررات تمرد می‌کنند و در برابر آن تسلیم نمی‌شوند. فارابی می‌گوید: راه به فضیلت رساندن آنها اجبار و اکراه است. یعنی باید آنها را وادار سازند تا از قانون و مقررات تبعیت نموده و خود را به فضائل آراسته کنند (رک. رسائل، ص ۵۷).

### مقایسه میان فضائل

فارابی در پایان شرح و تبیین فضائل یاد شده در مقام مقایسه و جمع‌بندی مطالب خویش برمی‌آید و می‌نویسد:

اکنون بایسته است از فضیلت کاملی که به لحاظ قوه و توان بزرگ‌ترین فضیلت است، تحقیق و جستجو کنیم، که کدام فضیلت است؟ آیا فضیلت کامل، عبارت است از: مجموع فضائل یا فضیلت خاص یا تعدادی از فضائل است؟ که توانشان

به اندازه همه فضائل می باشد (کتاب تحصیل السعادة، ص ۵۰).

در پاسخ می گوید:

بزرگترین فضیلت، فضیلتی است که هر گاه انسان بخواهد مطابق آن عمل کند، نتواند بدان عمل کند، مگر آنکه همه فضائل دیگر را [نیز] به کار گیرد؛ پس اگر اتفاق نیفتد [نتواند] که همه فضائل را بدست آورد، - جز اینکه هر گاه بخواهد، مطابق افعال فضیلت دار عمل کند، بتواند، کارهای فضیلت مند جزئی را در عمل خود به کار گیرد- [در این حالت] همین فضیلت خلقی [یعنی فضیلت جزئی] وی فضیلتی خواهد بود، که افعال فضائل موجود در میان ملت ها، شهرهای یک کشور، یا بخش هایی از یک شهر، به کار گرفته می شود، بنا بر این، چنین فضیلتی، فضیلت برتر و در رأس همه فضائل خواهد بود، طوری که فضیلتی بالاتر و برتر از آن در ریاست وجود ندارد (همان، ص ۵۱-۵۰).

مقصود فارابی از فضیلت اعظم و برتر این است، که صاحب فضیلت اگر بتواند همه فضائل، یعنی مجموع فضائل نظری، فکری و خلقی را در وجود خود پیاده کند، بدین معنی که فضیلت فکری او تابع فضیلت نظری و فضیلت خلقی، نیز تابع فضیلت فکری باشد، در این صورت او دارای فضیلت کامل و برتر خواهد بود و چنانچه نتواند به همه فضائل دست یابد، در آن صورت لازم است تلاش کند، از فضائل جزئی که مربوط به اشخاص دیگر و در میان ملت ها، یا در میان مردم یک شهر یا در یک کوی و برزن، رایج است و بدان عمل می کنند، بهره جوید، چنانچه عمل و رفتار کسی چنین باشد، عمل و رفتار وی فضیلت پیشناز و سرآمد خواهد بود.

فارابی بر این عقیده است، که فضائل انسانی مجموعه به هم پیوسته و غیرقابل انفکاک از یکدیگرند و رابطه آنها رابطه تلازمی است. یعنی فضیلت فکری، مستلزم داشتن فضیلت نظری است و فضیلت خلقی، نیز مستلزم داشتن فضیلت فکری است و بدون آن ناقص و ناتمام است، گویی تک تک آنها شرط لازم، برای نیل به کمال و سعادت و در مجموع شرط کافی برای تحقق آن می باشند، این هدف فارابی را می توان در تعریف وی از «تعلیم» و «تربیت» مشاهده کرد که هدف نخستین را ایجاد فضائل نظری و دومی را پدید آوردن فضائل خلقی می داند (رک. رسائل، ص ۵۵) و

مجموع آنها موجب شکل‌گیری، فضیلت کامل در وجود یک شخص می‌شوند. بی‌تردید هیچ فرد و جامعه‌ای برای تربیت خود بی‌نیاز از تعلیم نیست، در نتیجه دارنده فضائل خلقی لازم است، خود را به فضائل پیشین و برتر (یعنی فضائل نظری و فکری) نیز بیاراید. فارابی، برای نمونه فرمانده سپاه و مسئول امور مالی را ذکر می‌کند و می‌گوید، این اشخاص علاوه بر داشتن فضائل خلقی جزئی که به وسیله آنها با افراد تحت فرمان خود برخورد فضیلت‌وار می‌کنند، لازم است واجد قوه فکری نیز باشند تا چیزی را که در امور عام، مشترک و سودمندتر است رابه کار گیرند (رک. کتاب *تحصیل السعادة*، ص ۶۵-۶۴).

#### راه‌های زدودن رذائل از جامعه

فارابی برای زدودن رذائل از جامعه دو روش را پیشنهاد می‌کند:

۱. جامعه به فضائل آراسته گردد، یعنی فضائل انسانی در آنها به صورت ملکه درآید.
۲. چنانچه آراستگی جامعه به فضائل امکان‌پذیر نباشد، در آن صورت لازم است افراد جامعه خویشتن‌دار باشند. یعنی کمترین کاری که می‌توانند انجام دهند، این است که خود را به مرتبه پایین‌تر از فضیلت، که خوشتن‌داری است، بیاورند. او می‌افزاید اگر فردی از افراد جامعه به هیچ‌یک از دو طریق فوق‌تر ندهد، در آن صورت باید او را از جامعه اخراج کرد (همان، ص ۳۵) و در جای دیگر می‌گوید دست یافتن به سعادت مشروط به این است که شرور (یا همان رذائل) طبیعی و ارادی هر دو از شهرها و ملت‌ها برکنار و خیرات (فضائل) طبیعی و ارادی جایگزین گردد (السیاسة المدینة، ص ۸۴؛ آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۱۰۱؛ رسائل، ص ۵۷).

#### نتیجه

در این مقاله تلاش شده است تا نظرات فارابی، در مسئله فضیلت، مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد، مسائل مورد پژوهش عبارت‌اند از: اهمیت مسئله فضیلت، تعریف و بیان چستی فضیلت، تفاوت دارنده فضیلت با فرد خویشتن‌دار، اعتدال در خط مشی زندگانی به عنوان یکی از ملاک‌های افعال فضیلت‌مند، انواع فضائل، مقایسه میان آنها،

مدینه فاضله و بیان رابطه میان فضیلت، با مفاهیم سعادت کمال و خیر و برخی مسائل دیگر نگاه و تلقی فارابی به مسئله فضیلت، نگاه ابزار گرایانه است، او به این دلیل بر اهمیت فضیلت تأکید می کند که چون باور دارد، تنها از طریق کسب فضیلت است که می توان به سعادت دنیوی و اخروی دست یافت، نگاه آخرتگرایی در باب فضیلت و سعادت، از جمله مسائلی است که فارابی را از ارسطو و پیروان یونانی و یونانی مابیش ممتاز می سازد، زیرا آنها تنها قائل به فضیلت و سعادت دنیوی می باشند. به علاوه او تلاش زیادی کرده، تا میان دین و اخلاق ارتباط ایجاد کند، این مسئله نیز وی را از ارسطوئیان ممتاز می نماید، چه اخلاق یونانی، اخلاق مستقل از دین است. از جمله امتیازات فارابی نسبت به دیگر متفکران مسلمان در مسئله فضیلت، نگاه جامعه گرایی وی در این موضوع است، چه متفکرانی مانند غزالی اخلاق و فضیلت را از نگاه فردگرایانه مورد توجه قرار داده اند، یعنی هدف امثال غزالی تربیت افرادی است که آراسته به فضائل اخلاقی شوند. فارابی، افزون بر این هدف، در اندیشه اصلاح جامعه است، جامعه ای که به تعبیر خود وی "معموره الفاضله" و همه افراد آن با فضیلت هستند. او با صراحت تمام می گوید، فضیلت بدون تشکیل جامعه تحقق پیدا نمی کند و براساس همین نگاه است، که فارابی، طرح خود در باب جامعه مدنی و مدینه فاضله را مطرح می کند.

#### منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، قم، انتشارات ذوی القربی، ۱۴۳۰.
- ارسطو، کتاب سیاست، ترجمه حمید، عنایت، تهران، رواق، ۱۳۶۴.
- اعلم، امیر جلال الدین، فیلسوفان یونان و روم، ترجمه دانشنامه ملخص فلسفه و فیلسوفان، بوستان توحید، ۱۳۷۸.
- بریه، امیل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه علیمراد داودی، ج ۱، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- جهانگیری، محسن، مجموعه مقالات، ج ۳ (فلسفه غرب)، انتشارات حکمت، ۱۳۹۰.

حنالفاخوری، خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی ج ۲، کتاب زمان، ۱۳۵۸.

ژکس، فلسفه اخلاق، ترجمه ابوالقاسم پور حسینی، امیر کبیر، ۱۳۶۲.  
شیرازی، صدرالدین محمد، اسفار، ج ۴. بیروت، لبنان، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

\_\_\_\_\_، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، قم، منشورات بیدار، ۱۳۸۷.  
فارابی، ابونصر، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بیروت، دارو مكتبة الهلال، ۱۹۹۵.

\_\_\_\_\_، إحصاء العلوم، بیروت، دار ومكتبة الهلال، ۱۹۹۶.  
\_\_\_\_\_، السياسة المدنية، تهران، المكتبة الزهرا (س)، ۱۳۶۶ / ۱۴۰۸ ق.  
\_\_\_\_\_، اربع رسائل فلسفية، (کتاب التنبیه علی سبیل السعادة، التعليقات - رسالتان فلسفیتان)، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۱.  
\_\_\_\_\_، فارابی وتأسيس فلسفه اسلامی (مجموعه مقالات منتخب همایش فارابی) بنیاد حکمت صدر، ۱۳۹۱.

\_\_\_\_\_، تحصيل السعادة، بیروت، دارمكتبة الهلال، ۱۹۹۵.  
\_\_\_\_\_، رسائل الفارابی، تحقیق: موفق فوزی الجبر، دمشق، دارالینایع، ۲۰۰۸.  
\_\_\_\_\_، الفصول المنتزعه، تحقیق الدتور فوزی متری نجار، تهران، المكتبة الزهرا(س)، ۱۴۰۵.

مألف لويس، المنجد، بی جا، بی نا، بی تا.  
هاشمی خراسانی، حجت، مفصل شرح مطول، ج ۱، قم، نشر حاذق، ۱۳۹۰.

## مراحل تعلیم و تربیت از دیدگاه ابن سینا با تأکید بر نفس

شهناز شهریاری نیسانی\*

رضاعلی نوروزی\*\*

محمد نجفی\*\*\*

### چکیده

هدف پژوهش حاضر تبیین مراحل تعلیم و تربیت با توجه به دیدگاه ابن سینا در باره نفس است. روش مورد استفاده در این پژوهش که پژوهشی کیفی و موردی است، روش توصیفی-تحلیلی است. در این پژوهش که مراحل تعلیم و تربیت با توجه به سیر تکاملی نفس تعیین گردید، سه مرحله تمهید؛ اعتدال و اعتلا؛ مرحله ملکوتی برای تعلیم و تربیت در نظر گرفته شد. مرحله تمهید که شامل مرحله نفس نباتی، حیوانی و انسان بالقوه (عقل هیولانی تا بالفعل) است از دوران پیش از تولد آغاز می‌شود و تا بلوغ صوری ادامه می‌یابد. دومین مرحله که شامل انسان بالقوه (عقل هیولانی تا بالفعل) و انسان بالفعل (حصول کلیه معقولات ثانی) است از ۱۵ سالگی آغاز می‌شود و به دلیل فزونی عقل از ۴۰ سالگی به بعد، پایانی برای این مرحله لحاظ شده است. مرحله ملکوتی که مرحله انسان بالفعل در معنای تام آن و وصول به مرتبه عقل بالمستفاد است، مرحله نهایی تعلیم و تربیت شناخته شد که متناظر با هدف غایی نظام فلسفی ابن سینا یعنی دستیابی به سعادت حقیقی است. نتایج همچنین حاکی از آن است که ابن سینا با معطوف ساختن توجه به شروع تربیت پیش از

shahriari5@gmail.com

nowrozi.r@gmail.com

mdnajafi@yahoo.com

\* دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش دانشگاه اصفهان

\*\* عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان

\*\*\* عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان

تولد، تأدیب و تربیت اخلاقی کودک از پایان دو سالگی و... نظام تعلیم و تربیتی مادام‌العمر  
متشکل از نظام رسمی و غیررسمی را پایه‌گذاری نمود.  
کلید واژه‌ها: نفس، قوای نفس، دیدگاه ابن‌سینا، مراحل تعلیم و تربیت.

#### مقدمه

تعلیم و تربیت از دغدغه‌های اصلی تمامی جوامع و ملت‌ها طی تاریخ بوده و امروزه نیز رشد و تعالی جامعه در گرو اصلاح این نهاد زیربنایی است.

با توجه به اینکه موضوع تعلیم و تربیت، افراد انسانی هستند که وجودی مرکب از جسم و روح یا به عبارتی نفس و بدن دارند در تربیت آدمی نباید تنها به بعد جسمانی او پرداخت و از توجه به جنبه‌های نفسانی غافل ماند. توجه به جنبه‌های نفسانی وجود انسان از جمله مباحثی است که از دیرباز مورد توجه حکما، فلاسفه و اندیشمندان بوده است. ندای «خود را بشناس» سقراط، فیلسوف بزرگ یونان باستان، خود نشان از قدمت توجه به امر نفس و تلاش او در جهت شناساندن حقیقت نفس و معرفی آن به دیگران بوده است.

از آنجایی که در نظام تعلیم و تربیت ما فراگیر نیز به عنوان وجودی برخوردار از جوهری مجرد به نام نفس که بر اثر توجه به چنین جوهری بنای اصلی شخصیت و سازمان شاکله وجودی او به صورت مطلوب محقق می‌گردد و تمامی فعالیت‌های تعلیم و تربیت بر مبنای آن سازمان می‌یابد، نگریده نمی‌شود و همین بی‌توجهی و بها ندادن به نفس و روان آدمی است که نظام تعلیم و تربیت را با مسائل بسیاری چون دزدگی، بی‌انگیزگی، بلا تکلیفی، عدم مهارت یا بیکاری مواجه می‌سازد و باز همین بی‌توجهی‌هاست که سبب نگاه داشتن نظام تعلیم و تربیت در یک ساختار غلط، بی‌جاذبه و بی‌محتوا می‌شود که توانایی ندارد دانش‌آموزان را شیفته علم و ادب، دین و هنر و قدردان نسبت به آنها و همچنین متفکر و محقق بار آورد، توجه به بحث نفس ضروری است.

تلویحات مطالب فوق و نکته اصلی آن است که ریشه بسیاری از مشکلات فعلی نظام تعلیم و تربیت را باید در عدم توجه همه‌جانبه به جوهر وجود فرد جستجو کرد. از این رو، در پژوهش حاضر دیدگاه ابن‌سینا در باره نفس به عنوان اندیشمندی مسلمان و ملهم از قرآن، علاقه‌مند به تعلیم و تربیت و برخاسته از فرهنگ ایرانی - اسلامی که به تفصیل به بحث نفس پرداخته و در این زمینه نکات بدیعی را مطرح نموده، برای طرح مراحل و منازل تربیت که اموری چون



اهداف، اصول و روش‌های تربیتی همگی وابسته به تعیین آن است و از طریق آن انسان در بستر واقعیت‌های جهان عینی قابلیت بررسی پیدا می‌کند، به منظور کمک به رفع بخشی از معضلات نظام تربیتی مدنظر قرار گرفت.

### نفس از دیدگاه ابن‌سینا

از دیدگاه ابن‌سینا، نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه (ابن‌سینا، *احوال النفس*، ص ۵۶). به عبارت دیگر، نفس کمال اول برای جسمی طبیعی است که آن جسم آلت نفس است در افعال خود.

ابن‌سینا همانند اکثر فلاسفه اسلامی مباحث نفس را در حکمت طبیعی بیان کرده است. وی در شرح و بیان علت آن چنین می‌گوید که حیوان و نبات مرکب از دو چیز است: نفس که صورت محسوب می‌شود و جسم که ماده به شمار می‌آید و از لحاظ علاقه نفس به بدن جهت تدبیر و تکمیل است که موضوع نفس جزء طبیعیات قرار داده شده است (همو، *الشفاء للطبیعیات*، ص ۱). وی به‌رغم قرار دادن مسائل مربوط به نفس در بحث طبیعیات، با الهام گرفتن از کلام خداوند و ائمه معصومان علیهم السلام قائل به پیوند عمیقی بین نفس و الهیات است. چنانچه شناخت نفس را نردبانی برای شناخت پروردگار دانسته و رابطه بین فراموشی نفس با فراموشی خدا را هشدار بر نزدیکی این دو حقیقت و تذکری بر وابستگی این دو معرفت می‌داند (همو، *احوال النفس*، ص ۱۴۷-۱۴۸).

ابن‌سینا همچون فلاسفه مشاء نفس را روحانیه الحدوث و البقاء می‌داند و با بیان نادرست بودن دو فرض موجود بودن نفس قبل از بدن به وصف کثرت (همو، *النجاة*، ص ۳۷۶-۳۷۵؛ *احوال النفس*، ص ۹۷-۹۶؛ همو، *الشفاء للطبیعیات*، ص ۹) و موجود بودن نفس پیش از بدن به وصف وحدت (همو، *رسالة نفس*، ص ۵۴-۵۲)، حدوث نفس را همزمان با حدوث بدن دانسته و آن را در ابدان واحد بالنوع و کثیر بالعدد می‌داند.

در نظر ابن‌سینا نفس (ناطقه) جوهری قائم به ذات است که در بدن انسان یا در جسم دیگری که بتوان موضوع یا محل آن انگاشت، منطبع نیست و مفارق از مواد و مجرد از اجسام است، اما تا زمانی که انسان زنده است نفس، علاقه‌ای به بدن دارد که همانند علاقه کارگر به ابزار کار

خویش است (همو، *احوال النفس*، ص ۱۹۶). از این رو، شیخ نفس را در بدن منطبع ندانسته بلکه قائل به وجود رابطه‌ی تعلقی نفس با بدن است. وی همچنین به خلود نفس ناطقه معتقد بوده و با بیان عبارت «فی أن النفس الانسانیة لا تفسد و لا تناسخ» (همو، *رسائل*، ص ۲۷۰) تباهی نفس ناطقه و همچنین تناسخ آن را مردود دانسته است.

از آنجا که تعلیم و تربیت روندی تدریجی و مرحله به مرحله دارد و نفس نیز متشکل از مراتب سه گانه نباتی، حیوانی و انسانی است که هر مرتبه دارای قوایی است که به تدریج ظهور و بروز می‌یابد، می‌توان گفت که بحث مراحل تعلیم و تربیت بیش از هر چیز بر مراتب سه گانه نفس و قوای آن استوار است. از این رو در ادامه به بحث مراتب نفس و قوای آن پرداخته می‌شود.

### مراتب نفس و قوای آن

ابن سینا همچون اسلاف خود، نفس را به ترتیب شامل سه مرتبه نفس نباتی، حیوانی و انسانی دانسته که هر مرتبه دارای قوای مخصوص به خود است.

نفس نباتی کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که تولید مثل می‌کند، رشد می‌یابد و تغذیه می‌کند (همو، *النجاة*، ص ۳۱۹). لذا نفس نباتی دارای سه قوه غذایه، منمیه و مولده است. قوه غذایه، غذا را از قوه به فعل درمی‌آورد تا جایگزین آنچه تحلیل رفته، شود. قوه منمیه با استفاده از غذا رشد فرد را فراهم می‌آورد تا به غایت رشد خود برسد و قوه مولده جزئی از جسم را که بالقوه شبیه آن است گرفته و به کمک مواد دیگر با امتزاج، فردی شبیه اولی پدید می‌آورد (همو، *رسالة نفس*، ص ۱۴-۱۳).

دومین مرتبه نفس، نفس حیوانی است که از جهت ادراک جزئیات و حرکت بالاراده کمال اول برای جسم طبیعی آلی است (همو، *النجاة*، ص ۳۲۰). نفس حیوانی به دو قوه محرکه و مدر که تقسیم می‌شود.

قوه محرکه خود به دو قسم محرکه باعثه و محرکه فاعله تقسیم می‌شود. قوه محرکه باعثه همان قوه نزوعیه یا شوقیه است که بر اثر تخیل صورتی خواستنی یا گریختنی، قوه محرکه فاعله را به حرکت درمی‌آورد که این قوه دارای دو شعبه قوه شهوانیه و قوه غضبیه است (همو، *احوال*

النفس، ص ۵۹-۵۸) و قوه محرکه فاعله، قوه‌ای است که در اعصاب و عضلات قرار دارد و کارش آن است که عضلات را تحریک می‌کند (همو، الشفاء «الطبیعیات»، ص ۳۳).

قسم دوم از قوای حیوانی یعنی قوه مدرکه، همچون قوه محرکه بر دو قسم است: قوه‌ای که از خارج ادراک می‌کند و قوه‌ای که از داخل ادراک می‌کند.

قوه مدرکه از خارج همان حواس پنج‌گانه (یا هشتگانه) بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه (داور در تضاد بین گرمی و سردی، داور در تضاد بین خشکی و رطوبت، داور در تضاد بین سختی و نرمی و داور در تضاد بین زبری و صافی) است و قوه مدرکه از داخل، شامل حواس باطنی بنطاسیا (حس مشترک)، مصوره (خیال)، متصوره (متخیله - مفکره)، متوهمه و حافظه می‌باشد (همو، رساله نفس، ص ۲۳-۱۶).

سومین و بالاترین مرتبه نفس، نفس انسانی است که علاوه بر دارا بودن کمالات نفوس نباتی و حیوانی، بر ادراک کلیات نیز توانایی دارد. چنانچه در تعریف این مرتبه از نفس آمده است که نفس انسانی کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از جهت اعمال فکری ارادی و استنباط به رأی و از جهت ادراک کلیات (همو، النجاة، ص ۳۲۸). نفس ناطقه به دو قوه عالمه و عامله تقسیم می‌شود که به هر کدام از این دو قوه به اشتراک لفظ عقل گفته می‌شود (همان، ص ۳۳۰). ابن سینا در رساله الحدود عقل نظری را قوه ادراک امور کلی و عقل عملی را آغاز تحریک شوق دانسته (ابن سینا، رسائل، ص ۸۸) و در کتاب شفا عقل نظری را عامل پیدایش علوم و عقل عملی را منشأ اخلاق می‌داند (همو، الشفاء «الطبیعیات»، ص ۳۹-۳۸).

ابن سینا در اشارات عقل عملی را قوه‌ای دانسته که نفس به واسطه آن به تدبیر بدن می‌پردازد و بیان می‌کند که عقل عملی نیروی کارهای جزئی را که انجام دادن آن بر آدمی واجب است را از مقدمات بدیهی و مشهور و تجربی بیرون می‌آورد تا به هدف‌های اختیاری که دارد برسد؛ و در این کار به ملاحظه رأی کلی از «عقل نظری» کمک می‌گیرد تا به جزئی برسد (همو، الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۵۲).

بنابراین عقل عملی، عقلی است که مبدأ فعل و صدور افعال گوناگون بوده و نفس برای کامل کردن بدن به آن محتاج است، اما این عقل برای انجام وظایف خود نیازمند استمداد از عقل نظری است؛ چرا که انجام عمل بدون علم و آگاهی ممکن نیست.

به عقیده شیخ این قوه باید بر سایر قوای بدنی تسلط یابد و بر آنها تأثیر گذارد، نه آنکه از آنها منفعل گردد. چنانچه این قوه تحت تأثیر بدن قرار گیرد و در آن هیئت انقیادی حاصل شود، اخلاق رذیله پدید می آید. در مقابل اگر این قوه منقاد بدن و قوای جسمانی نباشد، بلکه آنها را تحت اختیار خویش درآورد، اخلاق حسنه حاصل می شود (همو، النجاة، ص ۳۳۱-۳۳۰؛ همو، الشفاء «الطبیعیات»، ص ۳۸).

قوه دیگر از نفس ناطقه، چنانچه به آن اشاره گشت عقل نظری یا قوه عالمه است که نفس از جهت کامل ساختن گوهر خود به آن محتاج است تا بتواند خود را به مرتبه عقل بالفعل برساند (همو، الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۵۳). از این رو می توان گفت عقل نظری قوه ای است که نفس برای استکمال خود و دستیابی به کمال به آن نیازمند است تا از طریق آن به مرتبه فعلیت معقولات نائل گردد.

ابن سینا معتقد به وجود مراتبی برای عقل نظری است. اولین مرتبه عقل نظری، عقل هیولانی یا بالقوه است که نسبت به صورت معقول در حکم استعداد محض می باشد. در این مرتبه هیچ چیز از آن قوه، استعداد کسوت فعلیت نپوشیده و کمال مناسبی را قبول نکرده است. این مرتبه از عقل که در همه افراد نوع انسان موجود است به دلیل شباهت آن به هیولای اولی که ذاتاً هیچ صورتی ندارد ولی می تواند موضوع همه صور باشد، عقل هیولانی نام گرفته است (همو، الشفاء «الطبیعیات»، ص ۳۹). بنابراین پایین ترین مرتبه عقل، عقل هیولانی است که استعداد محض است و هنوز به فعلیت نرسیده و در واقع فاقد هر گونه صورت عقلی است.

دومین مرتبه از عقل نظری که نسبت به صورت معقول در حکم قوه ممکنه است، عقل بالملکه است و آن مرتبه ای از عقل است که معقولات اولی یا بدیهیات (مقدماتی که تصدیق آنها به اکتساب و تعلیم جدید نیاز ندارد، بلکه به حکم فطرت برای عقل حاصل می شود و خلاف آن را نمی توان تصور کرد) برای آن حاصل شده باشد تا از طریق آنها به معقولات ثانویه برسد (همو، احوال النفس، ص ۶۶). بنابراین در این مرحله عقل از استعداد محض خارج شده و کمالی برای آن حاصل شده که همان معقولات اولی است.

گاهی نسبت قوه نظری به معقولات خود نسبت قوه کمالیه است و آن وقتی است که صور معقوله کسب شده، پس از حصول معقولات اولی در آن حاصل، ذخیره و بایگانی شده اند و عقل هر گاه که بخواهد آن صور را بالفعل مطالعه و آن را تعقل می نماید و می فهمد که آنها را

تعقل کرده است، که به این مرتبه از عقل، عقل بالفعل می‌گویند (همو، الشفاء «الطبیعیات»، ص ۴۰). بنابراین عقل نظری در سومین مرتبه خود مخزنی از معقولات (معقولات اولیه و ثانویه) و یا به عبارتی مخزنی از اطلاعات است.

چهارمین مرحله، عقل مستفاد نام دارد و آن زمانی است که نسبت قوه نظریه به صور مدرکه خویش نسبت فعل مطلق است. در این مرتبه صورت معقوله نزد عقل حاضر است و عقل بالفعل آن را تعقل می‌کند و بالفعل مشغول تعقل بودن خود را نیز تعقل می‌کند (همو، احوال النفس، ص ۶۷). این مرتبه از عقل در واقع همان عقل بالفعل است که معقولات را بالفعل مشاهده و تعقل می‌کند و می‌داند که بالفعل به تعقل آن صور اشتغال دارد.

علت نامگذاری این مرتبه به عقل مستفاد بدین جهت است که فعلیت آن مستفاد از عقلی است که خود دائماً بالفعل است یعنی از عقل مفارق یا فعال (داودی، ص ۳۱۰).

از دیدگاه ابن‌سینا با وصول به این مرتبه جنس حیوانی و نوع انسانی آن تمام و کمال می‌شود و در آنجاست که قوه انسانی به مبادی نخستین وجود مشابیهت می‌یابد (ابن‌سینا، الشفاء «الطبیعیات»، ص ۴۰). هنگامی که نفس مردم به این مرتبه برسد در علم و اخلاق به فضیلت رسیده و این غایت کمال انسان است و در این غایت نفس انسان در مرتبه «ملک» است (همو، رساله نفس، ص ۲۶). وصول به این مرتبه که مرتبه مستقیم و بدون واسطه مشاهده معقولات است، متناظر با دستیابی به سعادت حقیقی است که غایی‌ترین هدف نظام فلسفی ابن‌سینا می‌باشد، چرا که با دستیابی انسان به سعادت حقیقی که همان رسیدن به مقام قرب و سدره‌المنتهی تحت عرش رحمانی است، جمیع حقایق برای آدمی منکشف می‌شود، حقایق را به نظر بصیرت می‌نگرد، موجودات عالم علوی را مشاهده می‌کند و حوارج و وسائط میان او و معشوقش و معشوق تمام موجودات که به سوی او در حرکتند، بر طرف می‌گردد (همو، رسائل، ص ۲۷۶ - ۲۷۵). البته دستیابی به این مرتبه برای هر کسی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا در این مرتبه که علو مرتبه انسان است، آدمی به موقعیت و جایگاهی می‌رسد که به دلیل تشابه و سنخیت با مبادی اولیه وجود تمام صور عالم در او مرتسم و منقش می‌گردد.

ابن‌سینا تصریح می‌کند که آنچه عقل را از مرتبه بالملکه به فعلیت تمام و از هیولانی به بالملکه می‌رساند افاضات جوهری مفارق به نام عقل فعال است (همو، الاشارات و التنبیها،

ج ۲، ص ۳۵۴). در واقع از دیدگاه ابن سینا عقل فعال حقیقتی است که باعث ارتقای عقل از قوه به فعل شده و نفس را از مرتبه نقص به کمال (عقل بالمستفاد) می‌رساند. ابن سینا علاوه بر مراتب چهارگانه عقل نظری، قائل به عقل دیگری است که آن را «عقل قدسی» می‌نامد. وی ضمن بیان عقل بالملکه به وجود این عقل اشاره کرده و آن را از جنس عقل بالملکه اما در مرتبه‌ای بالاتر از آن و مرتبه عالی قوه حدس می‌داند. ابن سینا وصول به این مرتبه را که به علت شدت صفای نفس، در هر مورد می‌تواند از عقل فعال پذیرش داشته باشد، برترین قوای نبوت و بالاترین مراتب قوای انسانی دانسته است (همو، الشفاء «الطبیعیات»، ص ۲۲۰ - ۲۱۹).

#### مراحل تعلیم و تربیت

مسئله مراحل و منازل در امر تربیت، از حیث مبنا به وسع آدمی و فراز و نشیب‌های آن بازمی‌گردد و در اهمیت آن همین بس که هر نظام تربیتی، بدون مراحل و منازل ناتمام و ناتوان خواهد بود. آنچه راه ما را در دست یافتن به اهداف هموار می‌کند و آنچه کلید بهره‌وری از اصول و روش‌ها را به دست می‌دهد و آشکار می‌سازد که هر اصل و روشی را کجا باید وا گذاشت و کجا باید به کار بست، همان مراحل و منازل تربیت است (باقری، ج ۱، ص ۲۴۱). با توجه به اینکه آدمی در بدو تولد موجودی است بالقوه، که قادر است به بالاترین مراتب کمال دست یابد. تحقق این امر یعنی خارج شدن از حالت بالقوه گی محض و وصول به بالاترین مراتب کمال در گرو عبور از مراحل مختلف و تبدیل شدن قوه به فعل طی این مراحل است و از آنجا که هر مرحله‌ای که متربی و فراگیر در آن به سر می‌برد دارای ویژگی و خصوصیات خاصی است، به نوع ویژه‌ای از تعلیم و تربیت نیازمند است. از این رو تعلیم و تربیت از مرحله نفس نباتی یعنی دوران جنینی و پیش از تولد آغاز می‌گردد و تا دستیابی به عقل بالمستفاد به عنوان بالاترین مرتبه از مراتب نفس ناطقه ادامه می‌یابد. مراحل تعلیم و تربیت با توجه به دیدگاه ابن سینا در باره نفس عبارت‌اند از:

تعلیم و تربیت پیش از تولد (مرحله نفس نباتی)

هر مرتبه اقتضائات طبیعی ویژه خود را دارد. نفس نباتی که پایین‌ترین مرتبه نفس است در گیاهان نیز وجود دارد. این نفس دارای سه قوه غازی، منمیه و مولده است که امکانات طبیعی بشر در مرتبه نفس نباتی به شمار می‌روند و هر انسانی برای رسیدن به سعادت یعنی لذت بردن از کمالات ناگزیر است علاوه بر استفاده فراگیر از دیگر امکانات طبیعی خود، از این قوا نیز استفاده کند. در واقع حیات نباتی که متشکل از سه قوه مزبور است، بنیادی‌ترین شرط رسیدن به هر گونه سعادت به شمار می‌آید (طالبی، ص ۱۸۹-۱۹۰).

این مرتبه از نفس که تابع قوانین حیات به معنای جسمانی است، ناظر به حفظ حیات جسمانی و بقای نوع است و پیش از هر چیز به موقعیت جنین در رحم مادر اشاره دارد. در این دوران که وجود جنین وابسته به وجود مادر است کلیه حالات مادر به طور مستقیم یا غیرمستقیم جنین را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در واقع به‌رغم عدم ارتباط مستقیم دستگاه عصبی جنین با مادر حالات هیجانی مادر از قبیل ترس، خشم و اضطراب و فشارهای مختلفی که مادر در دوران بارداری به علل گوناگون بدان‌ها دچار می‌گردد می‌تواند در عکس‌العمل‌ها و رشد جنین تأثیر بگذارد؛ زیرا این قبیل فشارها و حالات هیجانی، بعضی مواد شیمیایی را ایجاد می‌کند که می‌تواند از طریق جفت وارد بدن جنین گردد (سیف و همکاران، ص ۱۷۳-۱۷۲).

ابن‌سینا در کتاب *قانون* به زیان این قبیل فشارها و هیجانات و تأثیر آنها بر جنین اشاره داشته و خشمناک نشدن و اندوهگین نگردیدن مادر در دوران بارداری را توصیه نموده است (ابن‌سینا، *قانون*، ج ۳، ص ۳۱۷).

بنابراین کلیه حالات و کیفیات مادر اعم از جسمانی و نفسانی بر وضعیت جنین در حال رشد اثرگذار است. چنین امری نه تنها در مرحله نفس نباتی مؤثر است، بلکه به دلیل بالقوه حیوانی بودن نفس نباتی، وضعیت روانی و حالات نفسانی کودک پس از تولد تحت تأثیر حالات و روحیات مادر در دوران بارداری قرار دارد. از این رو در این دوران باید وضعیت مادر از لحاظ بهداشت، تغذیه، حالات روانی و ... مورد توجه قرار گیرد تا از عدم تعادل و نارسایی‌هایی که ممکن است در اثر این بی‌توجهی و یا کم‌توجهی حاصل شود، جلوگیری به‌عمل آید.

**تعلیم و تربیت از تولد تا بلوغ صوری (مرحله نفس حیوانی)**

از دیدگاه ابن سینا مبدأ معرفت اشیا حس است (همو، *التعلیقات*، ص ۸۲) و نفس ابتدا صور منطبق در ماده را با حفظ همه عوارض و لواحق به واسطه قوای حسی انتزاع می‌کند و این صور که دارای وضع و کم و کیف مشابه با محسوسند، در محل مادی حلول می‌کنند و سپس در مرحله بالاتر صور خیالی بدون عوارض و لواحق مادی مجرد تام از ماده حاصل می‌کند، به گونه‌ای که پس از زوال و غیبت ماده نیز باقی خواهند بود (همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۰۳). همچنین در منطق قضایایی وجود دارند که «مشاهدات» نامیده می‌شوند؛ یعنی همان قضایایی که موضوع آنها احساس شده و پس از حصول احساس، عقل به کمک حس احکامی را صادر می‌کند.

به بیان واضح‌تر حواس به طور مستقیم تنها مفید مفاهیم یا تصورات جزئی حسی‌اند و به طور غیرمستقیم در پیدایش مفاهیم کلی ماهوی محسوس همچون مفهوم سفیدی و سیاهی و... دخالت دارند؛ زیرا زمینه ساختن مفهوم کلی ماهوی محسوس و ادراک آن را از سوی عقل فراهم می‌کنند. این قبیل ادراکات علاوه بر تأثیر غیرمستقیم در پیدایش مفاهیم کلی ماهوی محسوس، در پیدایش تصورات جزئی و از جمله تصور جزئی خیالی نقش داشته و زمینه پیدایش آنها را نیز فراهم می‌سازند. خیال قوه‌ای است که از یافته‌های حسی و نیز یافته‌های شهودی عکس‌برداری می‌کند و پیدایش صور ادراکی حسی در حواس یا نفس، زمینه پیدایش ادراکات خیالی می‌شود. به هر میزان که ادراکات حسی بیشتر باشد، شمار ادراکات خیالی بیشتر خواهد بود. بدین ترتیب حواس و ادراکات حسی به طور غیرمستقیم در پیدایش ادراکات جزئی خیالی و مفاهیم کلی ماهوی محسوس دخالت دارند (حسین‌زاده یزدی، ص ۴۰).

حواس به عنوان فراگیرترین ابزار معرفت شامل حواس ظاهری و حواس باطنی است و بنابر نظر ابن سینا انفعال حواس ظاهری منتهی به اعضای این حواس نمی‌شود بلکه در اعصاب حسی استمرار پیدا می‌کنند تا اینکه به مغز برسند، یعنی همان جایی که مرکز حواس باطنی است و در آنجا انفعال حس باطنی که مخصوص آن حس است ایجاد می‌شود. به این صورت که انفعالات حواس ظاهری وقتی از طریق اعصاب حسی به مغز می‌رسند ابتدا در حس مشترک که در تجویف مقدم مغز محفوظ می‌باشد و صور محسوساتی که در قوه خیال یا مصور مخزون است، مصدر و منشأ انفعالات قوه متخیله و وهمیه قرار می‌گیرد (ابن سینا، *الشفاء»* «*الالهیات*»، ص ۴۲۲).

بنابراین با توجه به آنکه اولین اموری که برای آدمی حاصل می‌شود از طریق حواس بوده و همین حواس و ادراکات حسی هستند که مقدمه‌ای برای ادراکات خیالی و سپس دستیابی به



ادراکات عقلی به شمار می‌آیند، ضروری است آنچه در درجه نخست مورد توجه قرار می‌گیرد، تربیت و پرورش صحیح حواس باشد.

کودک از همان موقعی که متولد می‌شود با محیط خارج در ارتباط است و کلیه عوامل محیطی در رشد و پرورش او نقش دارد. کودک علاوه بر اینکه گیرنده پیام از محیط است، به دلیل داشتن حس کنجکاوی، به کاوش و اکتشاف در محیط می‌پردازد. او تجربیاتی را که علاقه‌مند به درک و کشف آنهاست را انتخاب می‌کند و به آزمایش و خطا می‌پردازد و از این رهگذر از مرتبه نفس حیوانی به سمت نفس انسانی در حرکت می‌باشد.<sup>۱</sup>

از آنجایی که در هر مرحله از مراحل رشد قابلیت‌ها و استعدادها خاصی وجود دارد و اگر زمینه بروز و شکوفایی آنها فراهم نگردد یا این امر با تأخیر صورت گیرد، نه تنها از رشد مطلوب این قابلیت‌ها جلوگیری به عمل می‌آید بلکه دستیابی به مراحل بعدی رشد را نیز دشوارتر می‌سازد. علاوه بر این چگونگی به کارگیری این قابلیت‌ها در دوران بزرگسالی وابسته به نحوه پرورش و میزان شکوفایی آنها در دوران ویژه خود می‌باشد. از این رو عدم استفاده صحیح از حواس و قوه تخیل در دوران بزرگسالی را باید به عدم تربیت و بهره‌گیری صحیح و مناسب از آنها در مرتبه نفس حیوانی نسبت داد.

با توجه به خصوصیات و ویژگی‌های دو مرحله فوق (نفس نباتی و حیوانی)، این مراحل را باید مراحل تمهید دانست. به عبارت دیگر این مراحل به منزله پیش‌نیاز و مقدمه‌ای برای مرحله بعد محسوب می‌شوند؛ چرا که با حفظ سلامت و پرورش قوا و نیروهای جسمانی و تربیت حواس و قوه تخیل است که حرکت به سمت پیشرفت و تکامل ابعاد عقلانی و روانی و در نتیجه تحقق اهداف الهی میسر می‌گردد.

**تعلیم و تربیت از مرحله عملیات عینی تا دستیابی به عقل بالمستفاد (مرحله نفس انسانی)**  
با نظر به دیدگاه ابن‌سینا راجع به عقل نظری و مراتب آن و همچنین عقل عملی می‌توان مرحله سوم تعلیم و تربیت را بر اساس دیدگاه وی به شرح ذیل بیان نمود.

نفس انسانی نخست در مرتبه عقل هیولانی یا استعداد محض قرار دارد. در این مرتبه که نفس انسانی به صورت بالقوه و نفس حیوانی بالفعل می‌باشد، نفس حیوانی که مشخصه بارز آن حرکت و احساس است نخست از طریق محسوسات و سپس از طریق مخیلات به اولین مرتبه از

کمال نفس، یعنی عقل بالملکه دست می‌یابد. چنانچه ابن‌سینا معتقد است حواس چاکران نفس ناطقه‌اند (ابن‌سینا، *معراج‌نامه*، ص ۸۴) و در جای دیگر بیان می‌دارد تا نخست محسوسات و خیالات نباشند عقل ما به فعل نیاید (همو، *دانشنامه علائی*، ص ۱۲۴). به عبارت دیگر، از آنجایی که نفس کار خود را با محسوسات و از طریق شبکه‌ها و تورهای پنج‌گانه‌ای که به سمت مادیات باز می‌شود، آغاز می‌کند و با ادراک محسوسات نسبت به امور آگاهی پیدا می‌کند، معقولات نیز از طریق حواس وارد ذهن می‌شود.

مرتبه دیگر از مراتب عقل نظری، مرتبه عقل بالفعل است که به منظور وصول به این مرتبه از عقل، فرد بر پایه اولیات و بدیهیات حاصل در مرتبه عقل بالملکه به کسب معقولات ثانویه می‌پردازد. به عبارت دیگر معقولات اولیه موجود در عقل بالملکه هستند که زمینه اندیشه، استدلال و استنباط را فراهم می‌آورند و دستیابی فرد به کمال دیگری که همان معقولات ثانی است را امکان‌پذیر می‌سازند. بر همین اساس است که ابن‌سینا در زمینه دستیابی به عقل بالفعل بیان می‌دارد که حصول معقولات ثانویه منوط به بودن حواس ظاهره و باطنه و همچنین تقدیم قیاسات و براهین منطقی است تا موجب استعداد ذاتی فرد شده و او را از مقام قوه به سر حد فعلیت برساند (همو، *رسائل*، ص ۲۷۴).

به موازات توجه به عقل نظری، پرورش قوه عملی نیز باید مورد توجه قرار گیرد؛ چرا که بنابر نظر ابن‌سینا عقل عملی منشأ تحریک شوق و صدور اخلاق است.

از آنجا که در سنین پایین قوه عامله نفس هنوز به فعلیت نرسیده، ابن‌سینا مواجه ساختن کودک با اخلاق نیکو، صفات پسندیده و عادات ستوده را توصیه می‌کند. شیخ زمان شروع تادیب و تربیت اخلاقی کودک را هنگام فطام بچه می‌داند و بیان می‌کند که کودک را باید از کارهای بد دور و از عاداتی که عیب شمرده می‌شود، برکنار نمود (همو، *ابن‌سینا و تدبیر منزل*، ص ۴۳). وی همچنین سپردن کودک به معلم ادب‌آموز را از سنین ۶ سالگی توصیه می‌کند (همو، *قانون*، ج ۱، ص ۳۶۴). دلیل توجه شیخ به تربیت اخلاقی در این دوران آن است که این دوران از پرمایه‌ترین دوران برای تربیت و سازندگی به شمار می‌آید؛ چرا که این دوران، دوره تکوین و پایه‌گذاری شخصیت کودک است.

با پیشروی در مراتب عقل نظری به تدریج از میزان تادیب و تربیت اخلاقی به معنای مواجهه ساختن کودک با عادات پسندیده و نیک کاسته می‌شود و رفتار متربی بیشتر مستلزم جهت‌دهی

و هدایت می‌گردد؛ چرا که در این هنگام عقل عملی امکان صدور حکم به انجام یا عدم انجام فعلی را بر اساس آراء موجود در عقل نظری می‌یابد. این امر در مورد آن قسم از گزاره‌های عقل نظری صادق است که مربوط به مقوله باید و نباید باشند. این قبیل از گزاره‌ها که توسط عقل نظری درک می‌شوند، عملی کردنشان به اختیار بشر واگذار شده و به وسیله عقل عملی فهمیده می‌شوند (طالبی، ص ۱۹۵-۱۹۴).

اما بالاترین مرتبه از مراتب عقل نظری و کمال نفس رسیدن به مرتبه عقل بالمستفاد است. دستیابی به این مرتبه از کمال تنها از طریق عقل نظری قابل تحقق نیست بلکه عقل عملی نیز باید به مرتبه عالی خود رسیده و کمال این قوه یعنی فضیلت عدالت (ابن سینا، الشفاء «الایلهیات»، ص ۴۵۵) برایش حاصل شده باشد. چنانچه ابن سینا معتقد است که سعادت حقیقی جز به اصلاح جزء عملی نفس به کمال خود نمی‌رسد (همان، ص ۴۲۹) و کمال اختصاصی نفس ناطقه عبارت است از اینکه عالم عقلی باشد که در آن صورت کل عالم و نظام عقلانی در کل عالم و خیری که در کل عالم فیضان می‌یابد، ارتسام یافته است به گونه‌ای که به عالم معقولی تبدیل می‌گردد که موازی با کل عالم هستی است و در این مرتبه به مشاهده چیزی که حسن مطلق، خیر مطلق و جمال حق مطلق است، می‌پردازد و با آن متحد شده و به مثال و هیئت آن درمی‌آید. ابن سینا در ادامه بیان می‌دارد که این مرتبه از کمال، کمال افضل بوده و کامل‌تر از دیگر کمالات است به گونه‌ای که دیگر کمالات به هیچ وجه چه از حیث فضیلت و چه از لحاظ تمامیت و کثرت قابل مقایسه با این کمال نیست (همان، ص ۴۲۶-۴۲۵). کارکرد عقل عملی به منظور وصول به این مرتبه از کمال بدین صورت است که عقل عملی پس از درک خوبی یا بدی امور مربوط به رفتار بشر (استمداد از عقل نظری)، از راه قوه شهویه یا قوه غضبیه اراده می‌کند تا اندام‌ها را به منظور جلب سود یا دفع زیان در راستای رسیدن به سعادت ابدی به حرکت درآورد. بنابراین وظیفه قوه عامله نفس ناطقه، به حرکت درآوردن اندام‌های بدن برای رسیدن به سعادت همیشگی است. به تعبیر دیگر حرکت‌های اختیاری که قوه عامله نفس انجامشان می‌دهد، با هماهنگی قوه عاقله به منظور رسیدن به سعادت صورت می‌گیرند (طالبی، ص ۱۹۵). بدیهی است که قوه عامله برای آنکه بتواند در این سعادت نقش داشته باشد باید بر قوای بدنی مسلط

باشد و آنها را تحت انقیاد خود درآورد نه آنکه از آنها متأثر شده و در آن هیئت اطاعت و اثری انفعالی حادث گردد.

براساس مطالب فوق می توان مراحل تعلیم و تربیت را براساس آنچه در جدول زیر آمده است در نظر گرفت.

### جدول مراحل تعلیم و تربیت

تعلیم و تأدیب	پیش از تولد (انعقاد نطفه تا تولد)	تولد تا ۱۵ سالگی	نفس نباتی نفس حیوانی	مرحله تمهید
آغاز تأدیب و تربیت اخلاقی (از پایان ۲ سالگی): تربیت در منزل و گذاری کودک به معلم ادب آموز (از ۶ سالگی): آغاز تربیت در بیرون از منزل	مرحله بازی و پرورش حس، حرکت و تخیل (تولد تا آغاز عملیات صوری: تولد تا پایان ۱۰ سالگی) مرحله جهت دهی جدی تر تخیل و خلاقیت (۱۱ تا ۱۵ سالگی)	به فعلیت رسیدن اولین قوه (تکلم و گفتار) و در سنین ۷-۶ سالگی به فعلیت رسیدن دو قوه خواندن و نوشتن و... تا ۱۵	انسان بالقوه (عقل هیولانی تا بالفعل)	
مرحله تربیت عقلانی و در نهایت دستیابی به تجرد عقلانی و تهذیب نفس	تجرد عقلانی و رسیدن به نهایت کمال در علم و اخلاق	انسان بالقوه (عقل بالملکه تا بالفعل)	انسان بالفعل (حصول کلیه معقولات ثانی)	مرحله اعتدال و اعتلا
		تجرد عقلانی و رسیدن به نهایت کمال در علم و اخلاق	انسان بالفعل در معنای تام: توانا بر تعقل تعقل (عقل مستفاد)	مرحله ملکوتی

بر اساس اطلاعات موجود در جدول، تعلیم و تربیت باید در سه مرحله تمهید، اعتدال و اعتلا و مرحله ملکوتی انجام شود.

مرحله تمهید دربرگیرنده نفس نباتی و حیوانی و همچنین انسان بالقوه (عقل هیولانی تا بالفعل) است.

نفس نباتی دوران پیش از تولد را شامل می‌شود و نفس حیوانی دربرگیرنده دو مرحله بازی، پرورش حس، حرکت و تخیل و مرحله جهت‌دهی جدی‌تر تخیل و خلاقیت است. در خصوص مرحله اول باید گفت که - همان‌گونه که در قسمت مبانی ذکر شد - حس و حرکت از ویژگی‌های نفس حیوانی است و تخیل نیز منبعث از نیروهای باطنی این مرتبه از نفس است. مرحله حساس توجه به این امور به همراه بازی از تولد تا پایان ۱۰ سالگی ذکر گردید. البته این امر به معنای عدم توجه به این امور پس از ۱۰ سالگی نیست. دلیل تعیین چنین محدوده زمانی برای بازی آن است که اگر چه شیخ، بازی کردن کودک از ۶ سالگی به بعد را بیشتر از زمان پیش می‌داند (ابن سینا، قانون، ج ۱، ص ۳۶۴)، اما با شروع عملیات صوری و انتزاعی از ۱۱ سالگی، فرد بیشتر درگیر تخیلات و امور انتزاعی شده و پرداختن به این امور جذابیت بیشتری برای او دارد از این رو از میزان گرایش کودک به بازی کاسته شده و کودک زمان کمتری را به بازی اختصاص می‌دهد. دلیل در نظر گرفتن پایان ۱۰ سالگی به عنوان پایان مرحله پرورش حس، حرکت و تخیل نیز همان فاصله گرفتن بیشتر متربی از واقعیات و سیر در تخیلات خود از آغاز ۱۱ سالگی است. این امر اگر چه از ویژگی‌ها و اقتضائات این سنین است شکل سازنده مستلزم جهت‌دهی و هدایت دقیق است. در واقع جهت‌دهی و هدایت صحیح تخیلات متربی در این محدوده زمانی (۱۵-۱۱ سالگی) بیش از پرورش حس، حرکت و تخیل اهمیت دارد.

لزوم توجه جدی به این هدایت و جهت‌دهی را می‌توان با این کلام شیخ دریافت که: قوه‌ای که مبدأ و سوسه است همان قوه متخیله است، هر گاه مطیع و منقاد نفس حیوانی گردد و چون وجه حرکت او مخالف با وجه حرکت نفس ناطقه است که متوجه عالم ملکوت اعلی و مبادی مفارقات تامه می‌باشد، از این جهت خناس است که نفس را به طرف عالم ماده و علائق ماده می‌کشاند؛ یعنی نفس را برخلاف سیر خود حرکت می‌دهد و آن را از توجه به عالم بالا منصرف می‌سازد و این قوه در سینه‌های مردم که نخستین مکان و مطیه برای نفس ناطقه است، و سوسه می‌کند (همو، رسائل، ص ۳۳۴ - ۳۳۳).

از آنجایی که در این محدوده سنی (تولد تا ۱۵ سالگی) اولین قوه یعنی تکلم و گفتار (۰ تا ۴ سالگی) به فعلیت می‌رسد و در مراحل بعدی و در سنین ۷-۶ سالگی دو قوه خواندن و نوشتن فعلیت می‌یابد که دستیابی به بسیاری از فعلیت‌ها را تسهیل می‌کند، انسان بالقوه (عقل هیولانی تا بالفعل) نیز در ذیل مراحل تمهید قرار گرفت.

در زمینه تربیت نیز باید از پایان ۲ سالگی شروع به تأدیب و تربیت اخلاقی کودک نمود و از ۶ سالگی او را به معلم ادب آموز سپرد. از این رو سنین ۶-۳ سالگی، مرحله تربیت در منزل بوده و از ۶ سالگی به بعد تربیت در بیرون از منزل نیز آغاز می‌گردد.

دلیل نامگذاری این مرحله به مرحله تمهید آن است که در این مرحله مربی به دلیل عدم شناخت و آگاهی کافی از نفس، احتیاجات آن و صلاح و مصلحت خویش و اینکه هنوز آمادگی عمل بر حسب الزام‌های درونی را بدست نیاورده و رفتارش مستلزم جهت‌دهی و هدایت است، نیازمند تعلیم و تربیت از جانب دیگران (والدین و ...) می‌باشد.

مرحله دوم، مرحله اعتدال و اعتلا نام دارد. اعتدال همان انسان بالقوه (عقل بالملکه تا بالفعل) است؛ یعنی مرحله‌ای که آدمی به منظور دستیابی به فعالیت‌های بیشتر تلاش می‌کند. به عبارت دیگر بر پایه بدیهیات، حواس ظاهری و باطنی، فکر، تقدیم قیاسات و براهین منطقی در جهت کسب معقولات ثانی حرکت می‌کند تا آنکه استعدادهاى نهفته در وجود خود را به سر حد فعلیت برساند. به‌رغم فعلیت یافتن بسیاری از استعدادهاى ذاتی، این مرحله بدین دلیل مرحله انسان بالقوه نامیده شده که کلیه معقولات ثانی برای فرد حاصل نشده است. مرحله اعتلا، مرحله انسان بالفعل است؛ انسانی که کلیه معقولات ثانی برای او مخزون گردیده و نیاز به اکتساب و یادگیری جدید ندارد. از این رو، مرحله اعتدال و اعتلا، مرحله تربیت عقلانی و در نهایت دستیابی به تجرد عقلانی است و تهذیب نفس برای به کمال رساندن قوه عملی ضروری است. چنانچه ابن‌سینا بیان می‌دارد که سعادت اخروی با تهذیب نفس بدست می‌آید؛ چرا که تهذیب نفس آدمی را از سبک هیئت‌های بدنی که متضاد با اسباب سعادت هستند دور می‌کند (همو، الشفاء «الالهیات»، ص ۴۴۵) و به واسطه تحمل بر مشقات و ریاضات بدنیه، به جا آوردن اعمال مشروعه از قبیل نماز و روزه، رفتن به اماکن مشرفه و خواندن اوراد و اذکار وارده است که اشتیاق به مبدع قدیم بدست می‌آید و ملکه می‌گردد (همو، رسائل، ص ۲۷۸).

آغاز مرحله اعتدال و اعتلا ۱۵ سالگی در نظر گرفته شد و از آنجایی که شیخ معتقد است که علی‌رغم رو نهادن به ضعف و سستی تن بعد از سن ۴۰ سالگی، عقل فزونی و قوت می‌یابد (همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۰۴) پایانی برای این مرحله لحاظ نگردید.

مرحله سوم، مرحله ملکوتی است. این مرحله، مرحله انسان بالفعل در معنای تام و کامل آن است؛ یعنی مرتبه‌ای که کلیه صور عالم در فرد مرتسم شده و معقولات را بالفعل مشاهده و تعقل

می‌کند و می‌داند که بالفعل به تعقل آن صور اشتغال دارد؛ یعنی مرتبه تعقل تعقل. براساس مطالب پیشین، از آنجایی که به عقیده ابن سینا این مرتبه غایت کمال انسان است و آدمی با رسیدن به این مرتبه در علم و اخلاق به فضیلت می‌رسد، این مرحله که مرحله تجرد عقلانی است مرحله نهایی تعلیم و تربیت شناخته شد و به دلیل آنکه آدمی در این مرحله در مرتبه ملک قرار دارد، این مرحله، مرحله ملکوتی نام گرفت.

### نتیجه

این پژوهش که با هدف بررسی نفس از دیدگاه ابن سینا و تبیین مراحل تعلیم و تربیت براساس آن انجام پذیرفت، گویای آن بود که به دلیل فرایند تکاملی نفس، مراحل تعلیم و تربیت را باید با در نظر گرفتن مراتب نفس تعیین نمود. نتایج حاصل از پژوهش نشان داد که تعلیم و تربیت باید طی سه مرحله تمهید، اعتدال و اعتلا و مرحله ملکوتی انجام شود.

مرحله تمهید خود شامل سه مرحله نفس نباتی، نفس حیوانی و انسان بالقوه (عقل بالملکه تا بالفعل) است و از لحاظ تربیت می‌توان از دو مرحله تربیت در منزل (۶-۳ سالگی) و تربیت بیرون از منزل (از ۶ سالگی به بعد) سخن گفت.

مرحله اعتدال و اعتلا شامل انسان بالقوه (عقل بالملکه تا بالفعل) و انسان بالفعل است. این مرحله، مرحله تربیت عقلانی و در نهایت دستیابی به تجرد عقلانی و تهذیب نفس است و بالاخره مرحله نهایی تعلیم و تربیت، مرحله ملکوتی است که همان وصول به مرتبه عقل مستفاد است. این مرحله که مرحله تجرد عقلانی، دستیابی به نهایت کمال در علم و اخلاق و رسیدن به مقام و مرتبه ملک است، متناظر با دستیابی به سعادت حقیقی است. براساس یافته‌های پژوهش، مرحله تمهید از دوران پیش از تولد آغاز شده و تا بلوغ صوری ادامه می‌یابد. زمان شروع مرحله دوم ۱۵ سالگی عنوان گردید و از آنجا که ابن سینا معتقد است که علی‌رغم رو به ضعف نهادن بدن از ۴۰ سالگی، عقل قوت و فزونی می‌یابد، پایانی برای این مرحله لحاظ نگردید.

پژوهش همچنین حاکی از آن بود که ابن سینا با معطوف ساختن توجه به شروع تربیت قبل از تولد، تأدیب و تربیت اخلاقی کودک از پایان دو سالگی و... نظام تعلیم و تربیت را از قالب رسمی و سنتی آن خارج ساخت و تعلیم و تربیتی مادام‌العمر را پایه‌گذاری نمود.

## یادداشت‌ها

۱. بنابر عقیده اندیشمندانی چون پیازه، کودک در سنین ۲ تا ۶ سالگی در مرحله پیش عملیاتی قرار دارد. کودک در این مرحله قادر به استنتاج عینی منطقی نیست (چنین امری حاکی از قرار داشتن فرد در مرتبه نفس حیوانی است) اما به تدریج قواعدی بر تفکر کودک حاکم می‌گردد (حرکت به سوی نفس انسانی) و از این طریق حقیقت پدیده‌های گوناگون را تبیین و از وقایع گوناگون پیرامون خود نتیجه‌گیری می‌کند. اما با این حال تفکر کودک هنوز امور عینی محدود بوده و کودک قادر به تفکر انتزاعی و اندیشیدن درباره تفکر خود نیست (سیف و همکاران، ص ۸۲-۸۰).

## منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *ابن‌سینا و تدبیر منزل*، ترجمه محمد نجمی زنجانی، تهران، مجتمع ناشر کتاب، ۱۳۱۹.
- \_\_\_\_\_، *رساله نفس*، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۱.
- \_\_\_\_\_، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، با ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- \_\_\_\_\_، *معراج‌نامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵.
- \_\_\_\_\_، *قانون در طب*، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی (هه‌زار)، ج ۱ و ۳ (بخش دوم)، تهران، سروش، ۱۳۶۸.
- \_\_\_\_\_، *احوال النفس (رساله فی النفس و بقائها و معادها)*، تحقیق احمد فؤاد اهوانی، طبع بدار احیاء الکتب العربیه، عیسی البابی الحلبی و شرکاه، ۱۳۷۱ق.
- \_\_\_\_\_، *دانشنامه علائی (طبیعیات)*، با مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشگوة، همدان، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی‌سینا، ۱۳۸۳.



- \_\_\_\_\_، رسائل، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- \_\_\_\_\_، الاشارات و التنبيهات (مع الشرح للمحقق نصيرالدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي و شرح للعلامه قطب الدين محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی)، ج ۲، بی جا، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ ق.
- \_\_\_\_\_، التعليقات، تحقيق عبدالرحمن بدوی، بی جا، مركز النشر- مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- \_\_\_\_\_، الشفاء (الطبیعیات - مقاله الاولى؛ الالهیات - مقاله التاسع و العاشر)، با مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
- باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ج ۱، تهران، مدرسه، ۱۳۸۹.
- حسین زاده یزدی، محمد، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی ۲: منابع معرفت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.
- داودی، علی مراد. عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، تهران، مؤسسه انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.
- سیف، سوسن؛ پروین کدیور؛ رضا کرمی نوری؛ حسین لطف آبادی، روان شناسی رشد (۱)، تهران، سمت، ۱۳۸۳.
- طالبی، محمد حسین، «نظریه بدیع قانون طبیعی در حکمت اسلامی»، فصلنامه معرفت فلسفی، شماره دوم، ۱۳۹۰، ص ۲۰۳-۱۸۱.

**AYENEH MA'REFAT**

*(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)*

No.36 Vol. 12/ Autumn 2013

**Proprietor**

Shahid Beheshti University  
Faculty of Theology and Religious Studies

**Director**

Hassan Saeidi, PhD

**Editor-in- chief**

Mohammad Ali Sheykh, PhD

**Executive Manager**

Zakaria Baharnezhad, PhD

**Advisory Panel**

*Seyyed Ali Akbar Afjei, PhD; Reza Akbarian, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD;  
Ghorban Elmi, PhD; Mohsen Javadi, PhD; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, PhD;  
Hassan Saeidi, PhD; Manoochehr Sanei, PhD; Mohammad Ali Sheykh, PhD*

**Reviewers**

*Zakaria Baharnezhad, PhD; Ghorban Elmi, PhD; Asadollah Fallahi, PhD;  
Naser Gozashteh, PhD; Einollah Khademi, PhD; Maryam Salem, PhD;  
Ali Mohammad Sajjadi, PhD; Manoochehr Sanei, PhD; Seyyed Mohammad Esmaeil  
Seyyed Hashemi, PhD; Asghar Vaezi, PhD; Hosein Valeh, PhD.*

**Translator**

Mohammad Reza Anani Sarab, PhD

**Executive Editor**

Forough Kazemi

**Typesetter**

Maryam Mirzaie

**Address**

*"Ayeneh Ma'refat" Office ,Faculty of Theology and Religious Studies,  
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

**Postal Code**

1983963113

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

**Tel.Fax** :+98-21-22431785    **Tel**:+98-21-29902527

**Print & Binding:** *Shahid Beheshti University Printing House*

**Note:** *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

*Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form*

**www.ISC.gov.ir**  
**www.SID.ir**  
**www.magiran.com**  
**www.noormags.com**  
**www.srlst.com**

Printed in :1392

## ABSTRACTS

- Logical System of the Holy Quran from the Perspective of Formal Logic,* 165  
*Ebrahim Dadjoo*
- The Nature of Traditionalism Philosophy Focusing on Seyyed Hossein Nasr's Views:* 166  
*Themes, Implications and Foundations, Seyyed Hossein Athari-Morteza Manshadi*
- Islamic Teaching of Self-Emergence and Sadrae's Philosophical Theory of the* 167  
*"Corporality of Self-Occurrence": Compatibility or Conflict, Reza Rezazadeh -*  
*Mahnaz Mozafarifar*
- Khunaji's Categorization of Modal Propositions in the Context of the Logic of* 168  
*Temporal Modals, Abozar Ghaedifard -Mohsen Jahed*
- The Impact of Ashaeri's Thoughts on Saadi's Golestan, Bizhan Zahirinav-* 169  
*Shahla Sharifi*
- Farabi's Views on Virtue, Zakariya Baharnezhad* 170
- Stages of Education from Avicenna's Viewpoint with an Emphasis on the Soul,* 171  
*Shahnaz Shahriari Nayestani- Reza Ali Nowrozi -Mohammad Najafi*

- ۷ دستگاه منطقی قرآن کریم در افق منطق صوری، ابراهیم دادجو
- ۲۹ چیستی فلسفه سنت‌گرایی با تکیه بر آرای دکتر سید حسین نصر: مضامین، دلالت‌ها و بنیان‌ها  
 سید حسین اطهری - مرتضی مشادی
- ۵۴ آموزه اسلامی پیدایش نفس و نظریه فلسفی «جسمانیت حدوث نفس» صدرایی:  
 سازگاری یا تعارض؟، رضا رضازاده- مهناز مظفری فر
- ۷۱ صورت‌بندی گزاره‌های موجهه نزد خونجی در منطق موجّهات زمانی جدید  
 ابوذر قاعدی فرد - محسن جاهد
- ۸۱ چگونگی تأثیر تفکر اشاعره در گلستان سعدی، بیژن ظهیری ناو - شهلا شریفی
- ۱۱۵ فضیلت از دیدگاه فارابی، زکریا بهارنژاد
- ۱۴۳ مراحل تعلیم و تربیت از دیدگاه ابن سینا با تأکید بر نفس  
 شهناز شهریار نیسانی - رضاعلی نوروزی - محمد نجفی

## **Logical System of the Holy Quran From the Perspective of Formal Logic**

Ebrahim Dadjoo\*

### **Abstract**

Every thing that has a consistent and rational structure, it will inevitably have a logical system and structure. The holy Quran with the status of a holy book that has come down to Prophet Mohammad has a logical system and structure. In view of the fact that Quran has come down to human beings to take them out from darkness to luminescence, it must have a structure consistent with human perception. The mental and perceptual structure of human beings is consonant with Aristotelian logic which is nothing more than the perceptual and mental structure of the human race. Accordingly, the structure of the holy Quran, as it is addressed to human beings should necessarily be based on the structure of Aristotelian logic. This structure includes proof, rhetoric, dialectic, poetics and fallacy. The expectation is that the structure of the holy Quran should follow the same structure but as it is intended to take the human race from darkness to luminescence it avoids poetic and false constructions and limits itself to proof, rhetoric and dialectic.

**Key Terms:** *The Holy Quran, verse, Aristotelian (formal) logic, logical system, wisdom, admonition, dialectic, Holy Scripture, argument, syllogism.*

\* Research Institute of Culture and Islamic Thought

## **The Nature of Traditionalism Philosophy Focusing on Seyyed Hossein Nasr's Views: Themes, Implications and Foundations**

Seyyed Hossein Athari\*  
Morteza Manshadi\*\*

### **Abstract**

In today's world, traditionalism is considered as a critical attitude toward modernism. The present paper aims at addressing the major themes of traditionalism as an introduction to the traditionalists' views. To this end, it bases the analysis of the nature of tradition as the core element of the traditionalist discourse on the views of Seyyed Hosein Nasr, as the mostly cited contemporary traditional philosopher. Nasr is one of the perennial philosophy thinkers who is a critic of modern world and the one who seeks to substitute sacred knowledge for modernism. Based on his views, traditionalism is a belief in sacredness which is not only the source of authority of the minds of human beings but it also has its realization in their behavior.

**Key Terms:** *tradition, traditionalism, modernism, perennial philosophy, modernity, sacred, transcendental unity of religions.*

---

\* Mashhad Ferdowsi University

\*\* Mashhad Ferdowsi University

[athari@um.ac.ir](mailto:athari@um.ac.ir)

[manshadi@um.ac.ir](mailto:manshadi@um.ac.ir)

## **Islamic Teaching of Self-Emergence and Sadrae’s Philosophical Theory of the “Corporality of Self-Occurrence”: Compatibility or Conflict**

Reza Rezazadeh\*  
Mahnaz Mozafarifar\*\*

### **Abstract**

Mulla Sadra considered human soul as the main source of vital and powerful reality beyond time and place that is like a sign of divine aspect that has been entrusted to human beings. From his point of view, this abstract fact that has been actualized immaterially comes down to the material universe and resides in the human body. So it occurs materially although in its survival will reach celibacy. The Islamic teaching of the theory of self or the former self of the body included in the Islamic religious texts (Quran and Hadith) appears to be in conflict with this theory. Mulla Sadra believes that the theory of “the occurrence of the self corporality and its spirituality in survival” is not in conflict with the religious teaching of the emergence of the self, rather it confirms this theory. The present study is an attempt to explain and provide proof of this theory in the light of the confirming views of other congenial philosophers such as Mulla Hadi Sabzevari and Alameh Tabatabai.

**Key Terms:** *Mulla Sadra, self, self-emergence, occurrence of the self corporality, spirituality of the self in survival.*

---

\* Ilam University

\*\* Ilam University

rezakashany@gmail.com

mozafari2277@yahoo.com

## **Khunaji's Categorization of Modal Propositions in the Context of the Logic of Temporal Modals**

Abozar Ghaedifard\*

Mohsen Jahed\*\*

### **Abstract**

Referring to Khunaji's categorization of modal propositions, we can find a set of 34 members. Though Fifteen members of the set had been proposed by logicians before Khunaji, he added nineteen categories of his own. Probing the manner of the formation of these categories by Khunaji, one can realize that two categories are missing and the rest are divided into a main group with 13 members and a secondary group with 19 members. The present article first describes and comments on the propositions. Facing with the modal propositions, the new logicians tried to formalize the propositions through giving a symbolic direction to them. The efforts made include those of Nicolas Rescher which were to some extent successful. The reason we say "to some extent" is because there are some missing elements in the formalization. For example in the modal proposition set, direction is not the sole variable; there is another variable which has not been dealt with adequately. We have called it time temporal variable. The present paper is an attempt to overcome this deficiency by introducing the time temporal variable in a way that has led to a more appropriate formalization of the modal propositions.

**Key Terms:** *modal proposition, direction, time, time modal logic, Khunaji, Rescher.*

---

\* Zanzan University

aabozar@gmail. Com

\*\* Zanzan University



## The Impact of Ashaeri's Thoughts on Saadi's Golestan

Bizhan Zahirinav\*

Shahla Sharifi\*\*

### Abstract

Rational theology (Kalam) in the sense of providing arguments on revealed verses and their interpretation was not popular for some reasons during the Rashidin Caliphs period. However, due to the rationalistic feature of Islam and the availability of well-educated scholars, Islamic theology was developed as to oppose the non-monotheistic thoughts and led to the emergence of the three theological sects; Ashaereh, Motazeleh and Imamieh. From among the three sects, Ashaereh became predominant for some reasons and its dominance in Persian literature has continued in some forms up to the present time. A survey of Ashaereh's thoughts reveals similarities with Iranshahri's thoughts. It can be claimed that some aspects of the Ashaereh's thoughts as realized in Moulavi, Saadi, Hafez and Nezami have been affected by the Iranshahri's thoughts. The present paper is an attempt to examine the degree of the impact of Ashaereh's thoughts on Saadi's Golestan though it is considered as less affected by these thoughts. The reason is that Golestan lacks attention to issues such as vision of God, the contingency or pre-existence of Quran and the world, committing of deadly sins and the like. Golestan is not the outcome of thoughts of a dogmatic theologian jurist but it is rather the reflection of Ashaereh's thoughts on education and morality. The hypothesis made in the present paper can be supported by the samples taken from the book itself.

**Key Terms:** *Saadi, Golestan, Ashaereh, Ethics, God willing.*

---

\* Mohaghegh Ardabili University

[zahirinav@yahoo.com](mailto:zahirinav@yahoo.com)

\*\* Mohaghegh Ardabili University

## Farabi's Views on Virtue

Zakariya Baharnezhad\*

### Abstract

The explanation of virtue and its significance from Farabi's point of view can pave the way to a better understanding of the key issues of his philosophy like civil society, utopia, practical wisdom, scholar community and habitus. Farabi's views on virtue are influenced by his felicity-oriented perspective toward ethics and perfectionism of mankind. He believes that human beings are perfectionist and felicitous in nature and to achieve this sublime and sacred goal specific means are required. Acquiring various virtues (theoretical, intellectual, ethical and practical) is the means through which human beings can accomplish the perfection of virtues and their practice which is only achievable through education provided for the members of the society. Therefore, Farabi sets the aim of education as the acquisition of theoretical and moral virtues. As the present paper aims at an understanding of Farabi's works very few references are made to the works of other scholars.

**Key Terms:** *virtue, utopia, theoretical virtue, bliss, temperance, perfection, good.*

---

\* Shahid Beheshti University

[Z\\_Baharnezhad@sbu.ac.ir](mailto:Z_Baharnezhad@sbu.ac.ir)

**Stages of Education from Avicenna's Viewpoint with an Emphasis on the Soul**  
Shahnaz Shahriari Nayestani\* Reza Ali Nowrozi \*\* Mohammad Najafi\*\*\*

**Abstract**

The present paper is concerned with the explanation of the stages of education based on Avicenna's views on the "soul". The method adopted is qualitative case study with an analytic descriptive orientation. The results indicate three stages of preparation, moderation and uplift, and the heavenly stage consistent with the stages of the evolution of the soul. The preparation stage, which consists of the vegetal soul, animal soul and potential human (material to actual intelligence) phases, begins before birth and continues to the ostensible puberty. The second stage including the potential human (intelligence in habitus to actual intellect) and actual human (attainment of all second actualities) begins at age 15 and due to an increase in reason at age 50 onwards no end point is assumed for this stage. The heavenly stage which is the actual human stage in its proper sense and is synonymous with the attainment of the intelligible acquired intelligence is considered as the final stage of education corresponding to the ultimate goal of Avicenna's philosophical system which is the attainment of true blissing. The results also show that Avicenna was the founder of lifelong education including both formal and informal systems of education by directing attention to the start of education before birth, moral upbringing and discipline since the age of two and so on.

**Key Terms:** *soul, soul forces, Avicenna's viewpoint, stages of education.*

---

\* Isfahan University  
\*\* Isfahan University  
\*\*\* Isfahan University

shahriari54@gmail.com  
nowrozi.r@gmail.com  
mdnajafi@yahoo.com