

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال هفتم، شماره 20 / پاییز 1388

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 ورکیانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)، دکتر رضا اکبریان (دانشیار 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 حمیدرضا آیت اللهی، دکتر حسن احمدی، دکتر رضا اکبری، دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر اسماعیل دارابکلایی، دکتر مرتضی سمنون، دکتر منوچهر صانعی، دکتر قربان علمی، دکتر محمدحسین معینی، دکتر حسین مقیسه

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمدرضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه‌آرا:

مریم میرزایی

نشانی: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، دفتر مجله  
کد پستی: 1983963113

[www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat](http://www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat)  
E-Mail: [ayenehmarefat@sbu.ac.ir](mailto:ayenehmarefat@sbu.ac.ir)

تلفکس: 22431785    تلفن: 29902527

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی  
توجه: مقالات مندرج بازتاب آرای نویسندگان است.

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ 86/11/17 طی نامه 3/10323 توسط کمیسیون نشریات وزارت  
علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

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

[www.SID.ir](http://www.SID.ir)  
[www.magiran.com](http://www.magiran.com)  
[www.noormags.com](http://www.noormags.com)  
[www.srlst.com](http://www.srlst.com)

سال نشر: 1389

### شرایط نگارش و ارسال مقاله

1. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
2. تصمیم گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.
3. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
4. مقالات دانشجویان در مقطع تحصیلات تکمیلی در صورتی برای داوری ارسال خواهد شد که اسم استاد راهنما نیز ذکر شده باشد.
5. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
6. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
7. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - با کادر مجله (راست، چپ و پایین 4/5 سانتیمتر و بالا 6 سانتیمتر) و قلم زر 1.3، حداکثر 25 صفحه - استفاده شود.
8. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
9. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
10. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
11. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
12. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستنفلد، فردیناند و ماہلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، 1360.
13. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
14. 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: (نام خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).

15. فهرست الفبایی منابع (فارسی و غیرفارسی جدا):

- کتاب:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، عنوان کتاب، شماره جلد، مترجم یا مصحح و غیره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه یا دایرةالمعارف :

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه یا دایرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه‌ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره یا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه‌ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

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

- سند:

نام سازمانی که سند در آن جا نگهداری می شود، شماره پرونده، شماره سند.

16. مقالات ارسالی بازپس فرستاده نمی شود.

### راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

جهت درخواست اشتراک این نشریه بهای اشتراک را مطابق جدول زیر به حساب جاری شماره 342282555 نزد بانک تجارت شعبه دانشگاه شهید بهشتی به نام درآمدهای اختصاصی دانشگاه واریز و اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به نشانی تهران، بزرگراه چمران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان ارسال نمایید.

خواهشمند است از ارسال وجه نقد خودداری کنید و کپی فیش واریزی را تا پایان مدت اشتراک نزد خود نگاهدارید. پس از ارسال فرم با تماس تلفنی از دریافت آن توسط نشریه و برقراری اشتراک خود مطمئن شوید.

تعرفه اشتراک	
نوع اشتراک	پست عادی
اشتراک سالانه برای دانشجویان	24000 ریال
اشتراک سالانه برای اعضای هیئت علمی	60000 ریال
اشتراک سالانه برای کتابخانه و...	60000 ریال
تک شماره	20000 ریال

#### فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: ..... نام مؤسسه / سازمان: .....

شغل / نوع فعالیت: ..... میزان تحصیلات: ..... رشته تحصیلی: .....

استان: ..... شهر: ..... کد پستی 10 رقمی: .....

نشانی کامل پستی: .....

صندوق پستی: ..... تلفن تماس: .....

مشترک جدید تمدید اشتراک شماره اشتراک قبلی: ..... تاریخ تکمیل فرم: .....

نوع اشتراک مورد نظر: ..... تعداد نسخه: ..... شروع ارسال از شماره: .....

مبلغ واریز شده: ..... شماره فیش بانکی: ..... تاریخ واریز: .....

امضای متقاضی: .....



## فهرست مطالب

9	معنی و وجود حرکت در فلسفه ابن سینا، دکتر مهدی نجفی افرا
33	تأثیر تقریرات نوین برهان غایت‌شناختی بر آنتونی فلو، دکتر نرگس نظرنژاد، فاطمه احمدی شکوهی
54	بررسی فطرت با تکیه بر تفسیر المیزان، دکتر حسن سعیدی، محمدرضا محمدی طیب
75	قاعده قبح نقض غرض در کلام اسلامی، دکتر محمدجواد دکامی
99	ارزش‌شناسی در فلسفه ارسطو، دکتر مجید اکبری
125	مسئله یگانگی فضیلت در فلسفه افلاطون، دکتر سعید بینای مطلق، صادق میراحمدی سرپیری چیستی دروغ، دکتر حسین اترک
	145

<i>Meaning and Existence of Motion in Avicenna's Philosophy, Mehdi Najafiafra, PhD</i>	5
<i>The impact of the New Versions of the teleological Argument on Antony Flew, Nargess Nazarnejad, PhD, Fatmeh Ahmadi Shokohi</i>	7
<i>Investigating the Primordial Nature on the Basis of Almizan Exegetic Interpretation Hassan Saeidi, PhD, Mohammad Reza Mohammadi Tayeb</i>	9
<i>The Rule of Obscenity of Purpose Violation in Islamic Theology, Mohammad Javad Dakami, PhD</i>	11
<i>Axiology in Aristotelian Philosophy, Majid Akbari, PhD, Sayed Mohammad Hosseini</i>	13
<i>The Issue of Unity of Virtue in Plato's Philosophy, Saeed Binaye Motlagh, PhD, Sadegh Mirahmadi Sarpiri</i>	15
<i>Toward a Definition for 'Lying', Hossein Atrack, PhD</i>	17



## معنی و وجود حرکت در فلسفه ابن سینا

دکتر مهدی نجفی افرا\*

### چکیده

بحث مفهوم حرکت و نحوه وجود آن از مباحث جدی در حوزه طبیعیات و متافیزیک است. ابن سینا به سه تعریف اصلی در آثار خود از حرکت اشاره می کند و براساس تعاریف، حرکت را امری وجودی دانسته و معنی مقابل آن یعنی سکون را معنی عدمی می داند، اما نه عدم محض بلکه عدم ملکه است. در مورد نحوه وجود حرکت، ابن سینا بر حرکت توسطیه تأکید می کند و حرکت قطعیه را امری ذهنی می داند که در قوه خیال ارتسام می یابد. در این مقاله دیدگاه ابن سینا تحلیل و نقد شده است. واژگان کلیدی: حرکت، حرکت قطعیه، حرکت توسطیه، سکون، تغییر دفعی، آن سیال.

### مقدمه

بحث حرکت یکی از مفاهیم اساسی در فلسفه اسلامی و از مباحث دیرین فلسفی است که ذهن فیلسوفان یونان نیز با آن درگیر بوده است. هراکلیتوس همه چیز را در تغییر می داند، پارمنیدس پذیرش حرکت را افتادن در دام تناقض می انگارد و پذیرش اصل امتناع نقیضین را مستلزم نفی حرکت می داند؛ اما فیلسوفان اسلامی با اینکه عقل گرا هستند، هرگز عقل را در برابر یافته های حسی قرار نمی دهند. از این رو، حرکت را معقول محسوس یا محسوس معقول می دانند. با اینکه فیلسوفان مسلمان در بحث حرکت تحت تأثیر فیلسوفان یونانی خصوصاً ارسطو

\* دانشجویار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی و همکار تحقیقاتی دانشگاه مکه مکمیل

بوده‌اند، چنانکه در اغلب کتب خود از همان تعاریف ارسطویی استفاده کرده‌اند، اما اولاً این تبعیت یک تبعیت بی‌مبنا نبوده است، یعنی از نگاه حکمای اسلامی، تعاریف ارسطو، تمام اجزای لازم در تعریف حرکت را در خود گنجانده است، بنابراین حکمای اسلامی این تعاریف را وافی به مقصود خود یافتند و از همان‌ها در حرکت بهره بردند؛ ثانیاً با جرح و تعدیل در تعاریف ارسطو تلاش نمودند تا خود نیز تعاریفی از حرکت ارائه نمایند، در واقع متفکران اسلامی در برخورد با اندیشه‌های یونانیان برخورد فعال داشته‌اند، نه اینکه در برابر تعالیم آنها افراد منفعلی باشند.

ابن سینا برخلاف ملاصدرا بحث حرکت را در حوزه طبیعیات مطرح نموده و آن را از اعراض جسم می‌داند و نه موجود بما هو موجود ولی در برخی آثار از این قاعده عدول نموده و آن را در متافیزیک و به تبع بحث حدوث مطرح کرده است.

درست است که حکمای اسلامی بحث حرکت، زمان، نفس، مکان و مانند اینها را در حوزه طبیعیات مطرح می‌کردند، اما آنها را نباید فیزیکدان به معنای امروزی آن دانست، یعنی عمده تحلیل‌ها مبتنی بر تحلیل‌های عقلی محض است، یعنی فیزیک فلاسفه به فلسفه و متافیزیک آنها نزدیک‌تر است تا فیزیک امروزی. به همین دلیل است که هیچ‌گاه در فیزیک به این تعاریف اعتنا نشده است، چون فیزیک فقط به یک نوع از حرکت توجه نشان داده است که همان حرکت مکانی است. انتقادات برخی متفکران جدید از تعاریف ارسطو، از جمله رنه دکارت، نتیجه این نوع نگاه به حرکت است. از نظر او، حرکت فقط تغییر مکانی است.

او معتقد بود تصور جسمی که از یک مکان به مکان دیگر در حرکت است به‌خودی خود در روشنی کامل است و تنها با تعمق بیشتر می‌تواند پیچیده‌تر گردد (Cottingham, p.131).

او در اصول فلسفه بیان می‌کند:

حرکت در مفهوم متداول چیزی بیش از یک فعالیت نیست که به‌وسیله آن هر جسمی از یک مکان به مکان دیگر می‌رود (Descartes, P. 265).

دکارت به صراحت بیان می‌کند که تعریف ارسطویی از حرکت را باید در همان زبان لاتین رها کرد، چون با ترجمه آن، هیچ چیزی روشن نمی‌شود، تعریف سنتی شامل رشته‌ای از واژه‌های سحرآمیز است که مفهوم مبهمی دارد و فراتر از فهم خرد آدمی است.

واقعیت امر این است که بحث حرکت در فلسفه وجوهی را به انکشاف در می‌آورد که هرگز در فیزیک چنین انکشافی صورت نمی‌گیرد.

به نظر می‌رسد که به موازات این فیزیک باید معرفت نوع دومی فراهم آید، تا آنچه را فیزیک فرو گذاشته نگاه دارد، به خود سیلان، علم نه می‌خواست و نه می‌توانست دست یابد، چون به روش سینمایی علاقه داشت... معرفت نوع اول (سینمایی)... از واقعیت متحرک جز سکون‌های احتمالی یعنی مناظری که تفکر از آن برداشت نموده، چیزی باقی نمی‌ماند. این نوع علم، حقیقت را نمادی می‌کند و آن را در حوزه بشری قرار می‌دهد تا اینکه بیانش کند. آن معرفت دیگر، اگر ممکن باشد فایده عملی ندارد، تسلط ما را بر طبیعت افزایش نمی‌دهد، حتی مخالف برخی تمایلات عقل خواهد بود، اما اگر کامیاب شود خود واقعیت را در یک هم آغوشی نهایی در بر می‌گیرد (Bergson, P. 375).

### تعاریف حرکت

ابن سینا، تعریف ارسطو را با مختصر تغییراتی در آثار خود مطرح می‌کند، در *دانشنامه علائق* سخنی دارد که در آثار دیگر وی به چشم نمی‌خورد، چرا که او حرکت را در اصل همان حرکت مکانی یا حرکت در مقوله این می‌داند و معنای عام آن را گونه‌ای عدول از معنی اصلی معرفی می‌کند:

جنبش به حقیقت مر آن را گویند- که اندر جای بود ولیکن اکنون نام معنی دیگر شده است، عام‌تر از جنبش جایگاهی- که هر حالی- و به فعل بودن- که چیزی را بود- که وی به قوت چیزی است، از جهت به قوت بودن آن چیز، آن را جنبش خوانند (ص 3).

اما در سایر آثار فلسفی به تعریف ارسطو اقبال نموده و آن را بهترین تعاریف محسوب می‌کند:

الحرکة کمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة (همو، شفا، ص 83).

حرکت، کمال نخستین است برای امر بالقوه از آن حیث که بالقوه است.

البته واژه کمال در تعریف ارسطو وجود ندارد، آنچه در عبارت ارسطو وجود دارد واژه *entelekheia* است، این اصطلاح مبهم ارسطویی که به فعلیت ترجمه می‌شود، زمینه تفسیرهای مختلف را در دوران فلسفی نوافلاطونیان فراهم آورده است. (wisnovsky, 2003, P. 23)، در واقع اصطلاح *teleion* و *teleiotes* به معنای کمال و تمام است که

توسط اسکندر افریدوسی برای تبیین انتلخیا به کار رفته و ابن سینا نیز این واژه را از نوافلاطونیان به ارث برده است (Ibid, p.79). ارسطو می گوید:

حرکت عبارت است از فعلیت آنچه بالقوه است در زمانی که موجود بالقوه در حال فعلیت است، نه از جهت خودش، بلکه از آن جهت که قوه حرکت دارد (فیزیک، ص 99).  
چنانکه ملاحظه می شود، مترجم اثر، انتلخیا را به فعلیت ترجمه کرده است نه به کمال. اصطلاح قوه یکی از واژگانی است که در این تعریف نقش اساسی را ایفا می کند، اما باید بدانیم که قوه در کتب فلسفی به معانی مختلفی مانند: 1. مبدأ فعل و تغییر؛ 2. مبدأ قبول و انفعال؛ 3. توانمندی و قدرت انجام درست و نیک کارها؛ 4. خوب منفعل و اثر پذیرفتن؛ 5. خصلتی که موجب عدم انفعال شی یا عدم تبدل به چیز بدتر می شود، که از آن به صلابت و سختی تعبیر می کنند، اطلاق شده است (ارسطو، متافیزیک، کتاب پنجم دلتا، ص 156؛ ابن سینا، النجاء، ص 525-524).

در این تعریف، منظور از قوه همان معنی دوم، یعنی مطلق قبول و انفعال است. چیزی توان و استعداد پذیرش امری را دارد که فاقد آن است، از این رو گفته اند، قوه جهت فقدان و نیستی شیء است. شیء در حال سکون، نسبت به دو کمال حالت بالقوه دارد، یکی غایتی است که شیء طالب آن و آن مطلوب بالذات است؛ دیگری سیر و سلوک به سوی غایت است. پس حرکت نسبت به شیء بالقوه، کمال است و نسبت به غایت که کمال ثانی است، کمال اول محسوب می شود. قید «اول» در تعریف از افزوده های ابن سیناست که فروغی آن را نقد کرده است:

حضرت شیخ الرئیس، خوب دریافته است که حرکت کمال اول است، اما به عقیده اینجانب خوب نکرده است که لفظ «اول» را در تعریف مزید کرده است و بهتر این بود که همان تعریف ارسطو را نگاه دارد و یا اگر می خواست لفظ «اول» را در تعریف بیاورد، جمله «از حیث بالقوه بودن» را که از آن مستغنی می شدیم، حذف کند و بگوید: حرکت کمال اول است برای آنچه بالقوه است زیرا خود او در ابتدای این مبحث گفت که هر چیزی متحرک بودنش، گاه بالقوه است و گاه بالفعل، پس جمع کردن لفظ «اول» با جمله از حیث آنکه بالقوه است» تکلفی غیر لازم، بلکه مضر بوده و عبارت را پیچیده کرده است (ابن سینا، فن سماع طبیعی، ص 566).

در برابر این انتقاد می‌توان گفت که قید «اول» توجه انسان را به کمال ثانی که غایت و هدف است جلب می‌کند و همچنین با وجود قید از آن حیث که بالقوه است، از قید «اول» بی‌نیاز نمی‌شویم، چون قید از آن حیث که بالقوه است، برای اخراج صور نوعیه و نفس از تعریف است، در صورتی که قید اول، نشانه در راه بودن و عدم وصول به مقصد یعنی کمال ثانی است. کمال بودن حرکت، ناظر به وجودی بودن آن است، این نکته در میان حکما مطرح بوده که آیا حرکت امر وجودی است یا امر عدمی. یعنی در جریان حرکت، متحرک چیزی را به دست می‌آورد یا چیزی را از دست می‌دهد. به جز پارمینیدس و زنون که منکر وجود خارجی حرکت بودند، فیلسوف دیگری منکر وجودی بودن حرکت نبوده است، اما بر این تعریف انتقادات دیگری نیز وارد شده است:

الف. برخی گفته‌اند این تعریف، تعریف به اخفی است یعنی فهم واژه‌هایی از قبیل کمال، بالقوه، از آن حیث که بالقوه است، از خود حرکت دشوارتر است. اما این واژگان مفاهیم فلسفی‌اند و برای اهل فلسفه قابل درکند، اما حرکت در تأمل فلسفی است که افق‌هایی از هستی خود را برملا می‌کند و گرنه اگر بخواهیم به معنی روشن و همه فهم آن توجه نشان دهیم، حرکت فقط در جابه‌جایی مکانی از معنی روشن برخوردار است، ولی اگر بخواهیم تعریف دقیق آن را روشن کنیم، گزیری از این مفاهیم نیست.

ب. تعریف مذکور دوری است، چون شناخت کمال اول و دوم فرع شناخت معنی تدریج و دفع است و حرکت، کمال اول است در جایی که قوه تدریجاً به فعل آید. این اشکال بیان می‌کند که حیثیت قوه، ناظر به خروج تدریجی از قوه به فعل است، که خروج همان حرکت است، اما به نظر درست نمی‌آید، زیرا همان‌طور که گفتیم، قید من حیث هو بالقوه، نفس و صورت نوعیه را از تعریف خارج می‌کند و نیازی به لحاظ تدریج در فهم معنی حرکت در اینجا نیست.

ج. تعریف مانع اغیار نیست، چرا که تعریف شامل امکان استعدادی نیز می‌شود. امکان استعدادی مانند حرکت دارای دو جهت بالقوه و بالفعل است و کمالاتی که ممکن است به سبب امکان استعدادی در ماده تحقق یابند، بعضی بالفعل و برخی بالقوه موجودند. بنابراین، امکان استعدادی مانند حرکت، کمال اول است برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است. اما این اشکال نیز نمی‌تواند، قابل قبول باشد. به دلیل اینکه اولاً، مسئله

تحقق و عدم تحقق امکان استعدادی در خارج و اینکه امکان استعدادی نیز مانند امکان ذاتی امر اعتباری عقلی است یا متحقق در خارج است، محل تردید و بحث است، بدین لحاظ کمال بودن آن نیز محل تردید خواهد بود. ثانیاً، کمال دانستن امکان استعدادی به واسطه مراتب خاصی است که در جریان صیوروت به سوی فعلیت صورت پیدا می‌کند، چنان‌که گوئیم، امکان تحقق انسان در علقه بیشتر از امکان تحقق آن در نطفه است و این عین حرکت و صیوروت در جوهر است.

د. تعریف فاقد شرط صحت است. چون یکی از شرایط تعریف، اجتناب از به‌کارگیری لفظ مشترک یا مشکک است، در حالی که لفظ کمال بر نفس و حرکت و امکان استعدادی و نظایر آن به تشکیک حمل می‌شود، اما باید دانست که به‌کارگیری لفظ مشترک در تعریف، در صورتی نارواست که قیود افزوده شده، نتوانند آن لفظ را منحصر در معرف سازند و گرنه در تمامی تعاریف از الفاظ مشترک استفاده می‌شود، اما قیود، آن را مختص می‌سازند و معنی آن را روشن می‌کنند.

ابن سینا تعریف دیگر حرکت را به این صورت بیان می‌کند:

ان الحركة خروج من القوة الی الفعل فی زمان أوعلی الاتصال أولادفعه (ابن سینا، شفا، ص

82).

این تعریف ابن سینا تفاوت‌هایی با تعریف قبلی دارد، اولاً از کمال و اول استفاده نشده است و به جای آن، خروج به کار رفته است که همان حرکت یا تغییر است که اعم از تدریجی و دفعی یا حرکت و کون و فساد است، ثانیاً درست است که بر تلازم قوه و فعل و آمیختگی آن دو در بحث حرکت، توجه صورت گرفته است، اما بر خلاف تعریف پیشین، در این تعریف بر تحقق این خروج در بستر زمان توجه شده است.

حرکت به هر خروج از قوه به فعلی اطلاق نمی‌شود، بلکه تنها به خروج تدریجی اطلاق می‌گردد. از این رو، اگر حرکت را خروج تدریجی بدانیم، دیگر بر همه مقولات قابل اطلاق نخواهد بود. این بحث در حرکت در مقوله مطرح می‌شود. در واقع تغییر اعم از تدریجی و غیر تدریجی است، تغییر تدریجی، حرکت است که در بستر زمان تحقق می‌یابد، اما تغییر غیر تدریجی یا دفعی، کون و فساد نامیده می‌شود که در «آن» تحقق می‌یابد. از نظر ابن سینا مقوله جوهر، کون و فساد دارد، اما حرکت ندارد. قیود «فی زمان» یا

«علی الاتصال» یا «لادفعه» برای اشاره به تدریجی بودن حرکت است، اما این تعریف از دیدگاه ابن سینا مستلزم دور است. چون اگر در تعریف حرکت، زمان را ذکر کنیم، از آنجا که در تعریف زمان نیز حرکت را ذکر کرده‌ایم (زمان مقدار حرکت است)، تعریف حالت دوری پیدا می‌کند. یعنی شناخت زمان منوط به شناخت حرکت و بالعکس می‌شود. در مورد اتصال و تدریج نیز همین مشکل باقی است. چون در تعریف اتصال و تدریج هم زمان مطرح می‌شود، از این رو، این هم مستلزم دور خفی است. لادفعه هم مستلزم دور است، در تعریف دفع «آن» آورده می‌شود. تغییر در «آن»، تغییر دفعی است و «آن» در یک معنی حد و طرف زمان است. یعنی در تعریف «آن» هم زمان لحاظ می‌شود که مستلزم دور خفی است. ابوالبرکات چنین رفع دور می‌کند که حرکت با تعریف اجمالی زمان شناخته می‌شود و زمان با شناخت تام حرکت تعریف می‌شود (رک. بغدادی، ص 29).

فخر رازی، تدریجی بودن حرکت را باور نداشته و بر این عقیده است که حرکت امر دفعی الحدوث است به دلیل اینکه:

به هنگام تغییر شیء، یا چیزی در آن حلول می‌کند یا چیزی از آن زائل می‌شود؛ چون اگر در جریان تغییر، چیز معدومی تحقق نیابد یا امر موجودی معدوم نگردد، شیء نسبت به حالت قبلی از وضعیت یکسان برخوردار خواهد بود و متغیر نخواهد بود و این خلف است. پس باید فرض کنیم که چیزی در آن شیء، تحقق یافته که قبلاً معدوم بوده و سپس موجود شده است. هر آنچه چنین باشد، آغاز وجودی دارد و آن ابتداً غیرقابل انقسام است و گرنه یکی از اجزای آن ابتداً خواهد بود، نه خود آن. پس آنچه حادث شده یا در ابتدای وجودش موجود است یا موجود نیست. اگر موجود نیست، پس هنوز معدوم است و در آغاز وجودش نیست و اگر موجود باشد، یا چیزی از وجودش، بالقوه باقی است یا باقی نیست. اگر باقی نباشد، شیء با تمامیت خود در اول حدوثش تحقق دارد که این تحقق دفعی است، نه تدریجی. اگر چیز بالقوه‌ای باقی باشد آنچه باقی است، یا عین آن چیزی است که تحقق یافته، محال است، چون محال است، یک شیء در یک لحظه هم موجود و هم معدوم باشد. یا غیر آن چیزی است که تحقق یافته است. پس آنچه در ابتداً تحقق یافته با تمام حقیقت تحقق یافته و آنچه وجود نیافته، با تمامیت خود معدوم است. از این رو، اینجا یک چیز نیست که تحقق تدریجی دارد، بلکه امور متتالی است. نتیجه آنکه محال است، امر واحد وجود تدریجی داشته باشد (رازی، ص 550-549).

برخی در پاسخ این اشکال گفته‌اند، اگر منظور از «آن»، «آن» سیال باشد، چیزی منفک و خارج از زمان نیست. اما اگر آنی که طرف زمان است، منظور باشد، امر موهوم و غیر واقعی است. بنابراین، حرکت، مبدئی که جزء واقعی غیرقابل انقسام باشد، ندارد. اما مبدئی که مفهوم عدمی داشته و به منزله انتهای حرکت و شروع زمان حرکت تلقی شود که داخل در حقیقت حرکت نباشد، مشکلی پدید نمی‌آورد.

ابن سینا در النجاة در ظاهر تعریف، تغییراتی را ایجاد می‌کند.

الحركة تقال على تبدل حال قار في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه به نحو شي و الوصول به اليه، هو بالقوة او بالفعل (ص 203).

حرکت تغییر تدریجی حالت قار جسم است که رو به سوی غایتی داشته و طالب وصول آن باشد. خواه غایت بالقوه یا بالفعل باشد.

اجزا و قیود این تعریف به صورت زیر قابل تبیین و تفسیر است:

1. تبدل حالت، گویای از دست دادن و به دست آوردن و زیادت و نقصان است. البته استفاده از تبدل که همان تغییر و حرکت است، مستلزم تعریف بنفسه است.
2. قید قار برای این است که اشیای متغیر، در ماهیت از ثبات و دوام برخوردار است مانند سفیدی و انسان. قار از قرار به معنی ثبات و دوام است، حرکت و زمان غیر قار هستند، یعنی در عدم قرار و ثبات به سر می‌برند، لذا این قید اولاً اشاره می‌کند که اگر در ماهیتی تغییر رخ می‌دهد، به این معنی نیست که آن ماهیت به غیر آن مبدل شود، یعنی مثلاً سفیدی به سیاهی مبدل گردد، بلکه در هر فردی از آن نوع به فرد دیگری از همان نوع تبدل پیدا می‌کند. ثانیاً اگر مفهوم تدریج و عدم قرار، جزء ذات و مقوم ماهیت چیزی باشد، حرکت نمی‌پذیرد. پس قید قار برای خارج کردن مقوله‌هایی مانند ان یفعل، ان ینفعل و متی از تعریف حرکت است. از نگاه حکما حرکت در این مقولات، موجب حرکت در حرکت می‌شود و حرکت در حرکت محال است، البته برخی مانند علامه طباطبائی حرکت در حرکت را جایز دانسته و آن را به منزله نفی حرکت تلقی نکرده‌اند (رک. طباطبائی، نهاییة الحکمه، ص 217).



3. باقید «فی الجسم» دگرگونی احوال که در نفس مجرد صورت می‌گیرد، از تعریف خارج می‌شود. ابن سینا و سایر حکمای اسلامی وقوع حرکت در عالم مجردات را محال می‌دانند.
4. «یسراً یسیراً» گویای تدریجی بودن حرکت است، تغییر دفعی، حرکت نیست. چنانکه گفتیم تغییر اعم از حرکت است و شامل دفعی و تدریجی می‌شود. حرکت، تغییر تدریجی است. ضمن اینکه گویای انطباق حرکت بر زمان، یعنی همان حرکت قطعی است، با اینکه ابن سینا تحقق حرکت قطعی را در جهان خارج نمی‌پذیرد.
5. قید «علی سبیل اتجاه» گویای غایت‌مندی حرکت است، حرکت بدون غایت تحقق نمی‌یابد. حکمای اسلامی معتقدند که تمامی فاعل‌ها، محرک‌ها و متحرک‌ها دارای غایتند، غایت‌مندی را اعم از علم به غایت می‌دانند، یعنی چیزی ممکن است دارای غایت باشد، اما علم به غایت نداشته باشد. به هر حال غایت و علت غایی است که فاعل را فاعل بالفعل می‌کند.
6. و «الوصول به الیه»، برای آن است که تبدل و حرکت باید عامل وصول به غایت باشد. بنابراین، غایت باید غایت بالذات باشد، نه بالعرض، بآ در "به" را بآ سبب نامیده‌اند. یعنی به سبب تبدل، شی به غایت می‌رسد. گاهی غایات، مطلوب بالذات‌اند، غایاتی هستند که وقتی متحرک به آن دست یابد، غایت دیگر را با آن حرکت، طلب نمی‌کند. اما غایات بالعرض، غایاتی هستند که متحرک برای رسیدن به غایات بالذات باید از آنها عبور کند. مانند اینکه متحرک از نقطه «الف» به نقطه «د» حرکت می‌کند، غایت بالذات، استقرار در نقطه «د» است. اما برای رسیدن به «د»، باید از نقاط ب و ت و مانند آن عبور کند. لذا این نقاط، غایات بالعرض خواهند بود.
7. «هو بالقوه او بالفعل» در مورد غایت است، گاهی مبدأ و منتهی در حرکت واقعی و بالفعل است، مانند حرکت مستقیم که از نقطه‌ای شروع و به نقطه‌ای دیگر ختم می‌شود، اما گاهی مبدأ و منتهی، امری فرضی و بالقوه است، مانند حرکت وضعی و دوری؛ چون در این حرکت، همان چیزی که مبدأ است، عیناً، منتهی و غایت نیز محسوب می‌شود.
- البته ابن سینا در این تعریف، گرچه گام‌هایی فراتر از تعریف ارسطویی برداشته و افق‌هایی از حرکت را روشن نموده که در تعاریف پیشین قابل دستیابی نبوده است، اما

عاری و خالی از اشکال نیست، شاید بتوان گفت که این تعریف هم در عین اینکه از حیث پیچیدگی و دشواری مانند تعاریف پیشین است، عبارت یسیراً یسیراً نیز که به معنی تدریج است و تدریج به معنی انطباق بر زمان است که مستلزم دور خواهد بود. واقعیت امر این است حرکت به معنی سیلان وجودی از معقولات ثانیة فلسفی است، لذا معنای آن بدیهی است، بنابراین، هیچ تعریف خالی از اشکالی از آن قابل ارائه نیست، بلکه فلاسفه تلاش کرده‌اند با این تعاریف وجهی از وجوه حرکت را روشن و منکشف سازند. از این رو، نه می‌توان این تعاریف را کنار نهاد، زیرا کنار نهادن این تعاریف به منزله در ابهام نگه داشتن معنای حرکت است، حال آنکه فلسفه به دنبال روشنگری است تا ابهام زایی. و نه می‌توان این تعاریف را خالی از ابهام و اشکال دانست. بلکه اینها مفاهیمی هستند که به فیلسوف یا هر مخاطبی کمک می‌کنند تا معنای دقیق‌تری از حرکت به دست آورند. با اینکه ابن‌سینا تلاش می‌کند که در نجات تعریف دیگری ذکر کند ولی تفاوت چندانی با تعریف نخست او که ملهم از تفکر ارسطویی بود، ندارد. ابن‌سینا هم در این تعریف تلاش نموده تا با استفاده از برخی مفاهیم وجوه جدیدی از حرکت را بر مخاطبین آشکار نماید، مثلاً به حرکت استداری و مستقیم که در تعاریف پیشین مورد اشاره نبود توجه نماید. حرکت در معنای اولیه و غیر فلسفی امر محسوس و بدیهی است، اما در تأملات فلسفی تنگناهای خود را برای تعریف بر ملا می‌سازد.

### مفهوم سکون

برای شناخت مفهوم حرکت، باید مفهوم مقابل آن را هم شناخت، مفهوم مقابل آن در تفکر ابن‌سینا سکون است. از واژه سکون معمولاً دو معنا اراده می‌شود: یکی مفهوم وجودی است که همان حصول مستمر شیء در آیین، کم یا کیف باشد و دیگری مفهوم عدمی است، یعنی فقدان حرکت در چیزی که شایسته حرکت است. متکلمان معنی اول را اراده کرده و گفته‌اند: «السکون حصوله فی حیز اکثر من زمان واحد» یعنی تحقق جسم بیش از یک زمان را سکون گویند، یا اینکه «السکون کونان فی آتین فی مکان واحد» (التهانوی، ص 370). سکون تحقق دو کون، در دو آن، در یک مکان است. بر این اساس،

تقابل میان حرکت و سکون تقابل تضاد خواهد بود، چون هم حرکت و هم سکون هر دو وجودی تلقی شده‌اند.

البته طرز تلقی وجودی دیگری از سکون مطرح است و آن اینکه سکون و ثبات را امر وجودی تلقی کنیم و حرکت را امر عدمی. منکران حرکت در خارج چنین تبیینی از سکون دارند و تقابل میان حرکت و سکون را تقابل تناقض قلمداد می‌کنند. از دیدگاه پارمنیدس، هستی از ثبات برخوردار است و حرکت، عدم و نیستی است که هیچ‌گاه با وجود و هستی قابل جمع نخواهد بود.

اما اغلب فلاسفه از جمله افلاطون، ارسطو و فلوطین، حرکت را امری وجودی و سکون را امری عدمی دانسته‌اند و بین ثبات و سکون تفاوت قائل شده‌اند. ثابت حقیقتی است که شأنیت اتصاف به حرکت را ندارد مانند مجردات تامه، اما سکون متعلق به جهان طبیعت است، یعنی حقایق جسمانی فقط شأنیت اتصاف به حرکت را دارند، لذا اگر فاقد آن باشند، آنها را ساکن می‌خوانیم.

قد بینا انا نعنی بالسکون، عدم الحركة، فیما من شأنه أن یتحرک. فیکون التقابل بینهما أعتی الحركة و السکون، تقابل العدم و الملکة (ابن سینا، النجاء، ص 224).

البته اگر هستی و وجود در مرتبه طبیعت، عین حرکت باشد، در این صورت، سکون در این عالم معنا نخواهد داشت و در واقع سکون و ثبات به یک معنا خواهند بود که به جهان وری طبیعت اختصاص می‌یابند.

حکمای اسلامی از جمله ابن سینا، هم حرکت را امر وجودی قلمداد کرده و بر عدمی بودن سکون تأکید و برهان اقامه نموده‌اند: اولاً بر اساس تعریف حرکت « کمال اول لما هو بالقوه من حیث هو بالقوه » سه عنصر اصلی وجود دارند: کمال، اول و بالقوه. اگر سکون امری وجودی تلقی شود، باید کمال در تعریف آن لحاظ شود؛ از این رو، باید در دو قید دیگر تغییر ایجاد کرد. مثلاً در تعریف سکون بگوییم، کمال ثانی برای امر بالقوه است، در این صورت لازم می‌آید، قبل از هر سکونی، حرکت باشد یا اینکه در تعریف سکون گفته شود؛ کمال اول است برای آنچه بالفعل است که وجود حرکت بعد از سکون ضروری خواهد بود. حال آنکه ماهیت سکون نه محتاج به آن است که قبل از او حرکتی باشد و نه کمال اول است تا کمال دوم داشته باشد. پس باید بگوییم که سکون مقابل کمال، یعنی امر عدمی است.

ثانیاً اینکه ابتدا سکون را تعریف کنیم، مثلاً بگوییم سکون تحقق جسم در یک مکان بیش از یک «آن» است یا سکون، بودن جسم در مکان بیش از یک زمان و مانند اینهاست. چنان‌که ملاحظه می‌شود، در تعریف سکون، زمان و «آن» را که طرف و مستلزم زمان است لحاظ کرده‌ایم و شناخت زمان به شناخت حرکت وابسته است؛ بنابراین، شناخت حرکت به سکون و شناخت سکون به حرکت متوقف خواهد بود، لذا تعریف مستلزم دور است.

اما وقتی سکون امر عدمی باشد، تقابل میان سکون و حرکت، تقابل عدم و ملکه خواهد بود. چون اگر تقابل بین حرکت و سکون، تقابل تناقض باشد، باید هر غیرمتحرکی ساکن باشد. چنان‌که موجودات مجرد فاقد حرکتند، اما به آنها سکون نیز اطلاق نمی‌شود، بلکه آنها را ثابت می‌نامیم.

### وجود حرکت

یکی از مباحث مهم و مورد اختلاف در زمینه حرکت، نحوه تحقق آن در خارج است که نقش اساسی در طرز تلقی و تعریف حرکت ایفا می‌کند. شاید درست این باشد که تحلیل نحوه وجود حرکت، حتی بر تعریف آن نیز مقدم گردد. چون تلقی ما از نحوه تحقق حرکت، تعریف ما را از حرکت فراهم می‌آورد. یعنی اگرچه تعریف حرکت از آن حیث که مفاد مای شارحه است، مقدم بر بحث وجود و مفاد هل بسیطه آن است، اما بحث ماهوی در باره حرکت یا مفاد مای حقیقیه آن، ارتباط تنگاتنگ با وجود حرکت و مؤخر بر هل بسیطه آن است، در واقع نحوه وجود، هم یک بحث در باره تحقق حرکت است و هم یک بحث ماهوی است که حد وجودی حرکت را در جهان خارج نشان می‌دهد. برای حرکت، دو نحو وجود یا دو معنا می‌توان لحاظ کرد، که از دیدگاه حکمای پیش از میرداماد، بایستی یکی از آنها در خارج متحقق باشند و دیگری تنها ارتسام ذهنی و خیالی داشته باشد. آنها در واقع دو تلقی از مفهوم حرکت داشتند، یعنی اینکه حرکت، قطعی یا متوسطی باشد، در تعریف از حرکت نقش اصلی را ایفا خواهد کرد، توجه نداشتن برخی فلاسفه به نحوه تحقق حرکت، موجب گرفتاری آنها در تعاریفی شده است که با تلقی آنها از تحقق حرکت سازگاری ندارد.

کان مفهومها اسما لمعینین: احدهما لایجوز بالفعل قائماً فی الاعیان والاخر یجوز ان یحصل فی الاعیان (ابن سینا، شفا، ص 83).

در بیان ابن سینا، سخن از دو معنی برای حرکت است، نه سخن از تقسیم حرکت به دو قسم. دو معنی داشتن حرکت به منزلهٔ مشترک لفظی گرفتن حرکت در حرکت توسطیه و قطعیه است، که قبول یکی به منزلهٔ نفی دیگری خواهد بود، اما وقتی سخن از تقسیم است یعنی معنی وجود مُقسَم در اقسام جاری و ساری خواهد بود. از این رو، خود مُقسَم، مشترک معنوی خواهد بود، این دو معنی عبارتند از: الف. حرکت توسطیه؛ ب. حرکت قطعیه. ابن سینا در تعریف حرکت توسطیه می گوید:

... و اما المعنى الموجود بالفعل الذى بالحري أن يكون الاسم واقعا عليه و أن تكون الحركة التى توجد فى المتحرك فهى حالته المتوسطة حين يكون ليس فى الطرف الاول من المسافة و لم يحصل عند الغاية، بل هو فى حد متوسط ... و هذا هو صورة الحركة الموجودة فى المتحرك و هو توسط بين المبدأ المفروض و النهاية... وهذا بالحقيقة هو الكمال الاول (همانجا).

معنایی که تحقق بالفعل داشته و شایسته نام حرکت است، حرکتی در متحرک است که در آغاز مسافت نبوده و به غایت هم نرسیده است، بلکه بین مبدأ و انتها است، ... این همان صورت حرکت متحقق در متحرک است و آن در وسط میان مبدأ فرضی و منتهی الیه است... و این در حقیقت کمال نخستین است.

دیگران نیز در تبعیت از او، همان تعاریف را تکرار نموده اند (رک. جرجانی، *التعريفات*، ص

(99).

جسمی به هر مقطعی از مقاطع مسافت در هر «آن» می رسد، که قبل و بعد از آن در آن مقطع نبوده است. با این توضیح که هر حرکتی نقطهٔ شروع و پایانی دارد، در ضمن حرکت مسافتی را می پیماید و زمانی را سپری می کند، اما متحرک یا جسم در حال حرکت وقتی در بین مبدأ و منتهی لحاظ شود، در هر «آن» در یک حد و یک نقطه از مسافت است؛ طوری که در «آن» قبل یا «آن» بعد در آن حد و نقطه نیست. بنابراین، شیء متحرک در هر آن در یک حد معینی از مسافت قرار داشته و لحظه به لحظه حدود مسافت تغییر می کند، در واقع حرکت با تمام هویت خود در یک مقطع تحقق پیدا می کند، تحقق حرکت در همان «آن» و حدی است که متحرک در آن قرار دارد، در این صورت حرکت هیچ گونه کشش و امتدادی در مسافت و زمان ندارد، حرکت در این معنا امر بسیط و غیر قابل انقسام است. از دیدگاه ابن سینا، بهمینار و اندیشمندانی

چون امام فخر رازی، قطب الدین شیرازی و جرجانی، تنها حرکت متحقق در عالم خارج این مفهوم حرکت است. چنانکه بهمینار می گوید:

آنچه از حرکت موجود است، بودن بین مبدی است که حرکت از آنجا شروع می شود و منتهایی است که حرکت به سوی آن روانه است، به گونه ای که هر حدی در وسط فرض شود، متحرک قبل و بعد از آن در آن نیست. این توسط صورت حرکت است و وصف واحد ملازم با متحرک است، بدون اینکه تغییری در آن باشد (بهمینار، ص 419).

ابن سینا در تعریف حرکت قطعی می گوید:

فان الحركة ان عنی بها الامر المتصل للمتحرک من المبدأ و المنتهی، فذلک لا یحصل البتہ للمتحرک و هو بین المبدأ و المنتهی، بل أنما یظن أنه قد حصل نحواً من الحصول اذا كان المتحرک عندالمنتهی (ابن سینا، شفا، ص 84).

اگر منظور از حرکت، امر متصلی باشد که متحرک در بین مبدأ و منتهی به دست می آورد، البته چنین چیزی برای متحرک تا وقتی که بین مبدأ و منتهی است، تحقق پیدا نمی کند، بلکه گمان می رود چنین امری وقتی تحقق می یابد که متحرک به منتهی الیه می رسد.

مرحوم طباطبایی قیودی را به تعریف افزوده که برای روشنی بیشتر به آن اشاره می کنیم: کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی مع نسبتہ الی کل حد من حدود المسافه و لازم ذلک جواز الانقسام الی الاجزاء و التقضی و الانصرام والسیلان لکون کل حد من الحدود فعلیه لقوه سابقه و قوه لفعلیه لاحقہ و تسمى الحركة القطعیة (طباطبایی، رساله قوه و فعل، ص 77).

حرکت در این معنا بر تمام مسافت و زمان بین مبدأ و منتهی منطبق است. تمام حقیقت حرکت در یک حد از حدود و در یک آن تحقق پیدا نمی کند، بلکه امر ممتد متصل بین مبدأ و منتهی است که به صورت تدریجی پدید می آید. اول وسط و انتهای آن بر اول وسط و انتهای زمان و مسافت منطبق است. چنین حرکتی تحقق و بقای خود را در زمان دارد، بدون واسطه بر زمان منطبق است، بالقوه قابل انقسام به اجزا می باشد وجودی سیال و گذرا دارد و هر حدی از حدود آن فعلیت حد قبلی و قوه برای حد بعدی است. حقیقت غیر قاری است که تحقق جزء بعدی وابسته به انعدام جز قبلی است و اجزای آن هرگز در وجود اجتماع نمی یابند.

حکمای اسلامی در بحث از تعریف حرکت یا به دنبال آن در بحث از مفهوم حرکت به بحث در باره حرکت توسطیه و قطعیه پرداخته‌اند. در میان متکلمان و فلاسفه گذشته، نمی‌توان کسی را یافت که به موضع‌گیری در این باره پرداخته باشد. باید توجه داشت که اگر کسی به دنبال ایجاد تصویری درست از حرکت باشد، ناچار از پرداختن به آن است، این بحث به طور صریح از زمان ابن سینا به بعد در بحث حرکت مطرح شده است و در آثار ارسطو تصریحی به آن نیست، گرچه به طور تلویحی به آن اشاره شده است. لذا می‌توان مجموعه دیدگاه‌ها را تا به امروز در چهار موضع خلاصه کرد:

#### معتقدان به حرکت توسطیه

آنها دلیلی بر وجود آن ارائه نمی‌کنند. شاید آن را بدیهی و محسوس می‌دانند. درک این حالت که حرکت در وسط، بین مبدأ و منتهی باشد و هنوز در جریان و سیلان بوده و به منتهی نرسیده باشد، حقیقتی است که مورد پذیرش همه اذهان است. از این رو در تبیین و اثبات آن حاجتی به دلیل باقی نمی‌ماند و واسطه در اثبات لازم ندارد. اما این گروه در پذیرش حرکت قطعیه اشکالاتی طرح کرده‌اند که مانع قبول وجود حرکت قطعیه در خارج شده است:

الف. اشکال ابن سینا که دیگران نیز آن را تکرار کرده‌اند، این است که امر متصل بین مبدأ و منتهی، مادامی که متحرک در حال حرکت است، تحقق نمی‌یابد. این حالت اتصالی، زمانی پدید می‌آید که متحرک به منتهی رسیده باشد، یعنی ذهن، متحرک را در مکان شروع حرکت درک می‌کند و سپس آن را در بین مسیر با نسبت قرب و بعدی که به اجسام پیدا می‌کند، مورد ادراک قرار می‌دهد. از کنار هم چیدن این صورت‌های خیالی، صورت واحد متصلی برای حرکت، در ذهن تحقق می‌یابد. لذا حرکت در این معنی تا به منتهی نرسد، تحقق نمی‌یابد. وقتی به منتهی برسد، دیگر حرکتی وجود ندارد.

و هناك يكون هذا المتصل المعقول قد بطل من حيث الوجود، كيف يكون له حصوله حقيقي في الوجود، بل هذا الامر بالحقيقة مما لا ذات له قائما في الاعيان و أما ترسم في الخيال، لان صورته قائمه في الذهن بسبب نسبة المتحرك الى مكانين: مكان تركه و مكان ادراكه، او يرسم في الخيال (ابن سینا، *شفا*، ص 84).

این امر متصل معقول وجود خارجی ندارد، چگونه چنین چیزی می‌تواند تحقق حقیقی پیدا کند، چنین امری ذات متحقق در خارج نداشته و فقط در خیال نقش می‌بندد، صورت این حرکت برحسب ارتباطی که با دو مکان یعنی مکان ترک و مکان ادراک دارد، قائم به ذهن است، یا در خیال نقش می‌بندد.

جرجانی هم به پیروی از ابن سینا وجود حرکت قطعی را نفی می‌کند:

ان الحركة كما سيأتي تطلق بالاشتراك اللفظي تارة بمعنى القطع و هو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى (جرجانی، شرح مواقف، ص 89).

سپس علت تحقق نیافتن آن را باهمان بیان شیخ عنوان می‌کند.

ب. شبهه‌ای که از سوی امام فخر رازی مطرح شده، این است که حرکت یا مرکب از اجزای غیر قابل انقسام است یا اجزای آن قابل انقسام‌اند. اینکه مرکب از اجزای غیر منقسم باشد، باطل است. چون مستلزم تحقق جزء لایتجزی است و در حالت دوم، اگر اجزای قابل انقسام باشند، چون حرکت حقیقت غیرقار است، تمام اجزای آن قابل تحقق نخواهد بود، پس هر جزء به دنبال جزء دیگر تحقق خواهد یافت. جزئی که در حال تحقق است، قابل انقسام می‌باشد، بعضی از اجزای آن، قبل و بعضی بعد است. پس حرکت هیچ‌گونه تحقق در زمان حال نخواهد داشت وقتی در زمان حال تحقق نداشته باشد، در گذشته و آینده نیز تحقق نخواهد داشت.

ج. اشکال دیگر در مورد حرکت قطعی، آن است که تحقق یک شیء تدریجی در خارج معقول نیست. چون آنچه از حرکت در جزء اول تحقق می‌یابد با آنچه در جزء دوم متحقق می‌شود، تفاوت دارد و اتصال میان آن دو محال و ممتنع است، چرا که جزء قبلی باید از بین برود، تا جزء بعدی تحقق یابد؛ پس اتصال بین جزء قبلی با جزء بعدی به منزله اتصال موجود به معدوم است که محال بودن آن آشکار است.

#### معتقدان به تحقق هر دو حرکت در جهان خارج

از نخستین کسانی که به وجود حرکت قطعی در جهان خارج اعتقاد پیدا کرد، میرداماد، صاحب قیاسات است. گرچه طرح دیدگاه وی در اینجا مدنظر ما نیست، اما برای فهم مقصود ابن سینا اشاره‌ای به آن لازم است.



از دیدگاه میرداماد، حرکت به معنی توسط راسم و فاعل حرکت قطعیه است.  
فالحرکه بالمعنی الاول خارجه عن الحركة بهذا المعنی، غیر قائم بها، بل راسمه ایاها و قائمه  
بموضوعها (ص 205).

از نظر ایشان همان گونه که در حرکت دو مفهوم متفاوت یافت می شود، در مورد زمان نیز دو  
امر مختلف وجود دارد، یکی آن سیال است که مقیاس حرکت توسطیه است و دیگری زمان  
ممتد متصل است که مقدار حرکت قطعیه است. این آن سیال که غیر از آن مفروض است،  
طرف زمان است، امر موجود در خارج و راسم زمان است. از طرفی همان طوری که آن سیال  
نقاط را یکی پس از دیگری طی می کند و میان این نقاط اتصالی است که از آن به زمان تعبیر  
می شود. در هر حدی از حدود حرکت که حرکت توسطی در آن تحقق پیدا می کند، باید اتصال  
و پیوندی میان این حدود باشد که همان حرکت قطعیه است (رک. همان، ص 211).

ملا صدرا در اثبات حرکت قطعیه چنین توضیح می دهد؛ هر ماهیتی وجود خاصی دارد و در  
خارج بودن ماهیت همین صدق ماهیت بر آن امر خارجی و تحقق حد ماهیت در آن امر است.  
یعنی اگر مفهومی بر چیزی در خارج به طور حقیقی منطبق شد و آن امر خارجی نیز به طور  
حقیقی تحت آن مفهوم مندرج گردید، می توان گفت که مفهوم دارای واقعیت و از مصداق  
حقیقی برخوردار است، چنان که ابن سینا در مورد تحقق خارجی مضاف نیز این مطلب را بیان  
می کند و ماهیت حرکت و زمان و قوا و استعدادها نیز چنین اند. اگر در خارج امری باشد که  
حرکت بر آن صدق کند، یعنی از حالت خروج تدریجی از قوه به فعل برخوردار باشد و بتوان  
این حرکت را بر آن حمل نمود، حاکی از آن است که مصداق چنین حرکتی در خارج موجود  
و متحقق است. جای تعجب است از شیخ که وجود زمان متصل را که به سالها، ماهها، روزها و  
ساعات قابل انقسام است در خارج می پذیرد و حرکت قطعی را که از نظر وی بر آن زمان، محل  
و علت زمان منطبق است، منکر می شود. چگونه می شود، معدوم، محل و علت امر موجود باشد  
رک. شیرازی. ص 32 و 33).

شایان ذکر است که منکران حرکت قطعی در انطباق حرکت با زمان و اینکه چگونه می تواند  
زمان مقدار حرکت باشد با مشکل مواجه اند. بهمنیار انطباق حرکت را چنین توجیه می کند:

اما اینکه گفته می شود هر حرکتی در زمان است یا منظور حرکت توسطیه است، در زمان  
بودن به معنی مطابقت با زمان نخواهد بود، بلکه حرکت توسطی خالی از تحقق قطعیه نیست

و آن حرکت قطعی مطابق با زمان است، یا اینکه منظور از حرکت به معنی قطع است که تنها تحقق آن در ذهن و اندیشه است و همیشه منطبق و مطابق با زمان است (بهمینار، ص 422).

اما همان طوری که گفتیم وقتی زمان در خارج موجود باشد، انطباق حرکت قطعی که متحقق در خارج نیست، بر زمان بی معنا خواهد بود و انطباق حرکت در ذهن با زمان به منزله ذهنی دانستن زمان است که به نظر نمی آید، شیخ بتواند آن را بپذیرد. فخر رازی در نقد اندیشه شیخ می گوید.

در این بیان شیخ، اشکالاتی وجود دارد مبنی بر اینکه چیزی که در خارج نباشد، با زمانی که متحقق در خارج است، چگونه قابل سنجش است. حرکت نزد شیخ، محل و علت زمان است. و امر معدوم چگونه می تواند محل و علت باشد؟ مگر اینکه وجود خارجی زمان را انکار کرده و آن را ذهنی بداند که این نمی تواند اعتقاد شیخ باشد. همچنین حرکت به معنی قطع، چگونه می تواند در زمان گذشته تحقق داشته باشد، با این اعتقاد که تحقق یک چیز در گذشته، تحقق در آنی از آنات گذشته است. در حالی که چنین حرکتی اصلاً وجود ندارد (فخر رازی، ص 551).

فخر رازی حرکت را مانند سایر اعراض می داند که در «آن» تحقق یافته و در زمان استمرار و بقا دارد و از این جهت بر زمان منطبق است. در این صورت نیز اجزای حرکت بر اجزای زمان، منطبق خواهند بود، چنین حرکتی قطعی است نه توسطیه، ضمن اینکه تحقق حرکت در «آن» که امر موهوم و فرضی است، مشکلی کمتر از تحقق در زمان ندارد.

البته برهان دیگری می توان برای اثبات حرکت قطعی ارائه کرد: حرکت توسطیه یک امر بسیط است که حالت ثبات و قرار دارد و به اوصافی مانند تندی و کندی، کوتاهی و بلندی و مانند آن متصف نمی شود. اگر در خارج این مفاهیم تحقق داشته باشند بر حرکت قطعی منطبق خواهند بود و وقتی تفاوت دو متحرک که یکی مسافت یکسان را سریع تر از دیگری می پیماید، حاکی از آن است که سرعت، تندی و کندی به دلیل اثر خارجی که دارند، در خارج موجودند، پس موصوف تندی و کندی نیز که همان حرکت قطعی باشد، باید در خارج تحقق داشته باشد.

سه اشکال عمده در تحقق قطعی از سوی مخالفان بیان شد و حال که با دلایل مبرهن، تحقق حرکت قطعی در خارج اثبات شد، به پاسخگویی آن اشکالات می پردازیم:

### پاسخ اشکال اول

خطای ابن سینا از آنجاست که وی پنداشته، حرکت قطعی حقیقت قار الذات است که برای تحقق آن، باید همه اجزای آن با هم تحقق و وجود پیدا کنند. بله، تحقق همه اجزای حرکت قطعی به صورت حقیقت واحد متصل قارالذات تنها در دنیای ذهن و قوه خیال ممکن و میسر است، اما وقتی حرکت قطعی را به صورت حقیقت تدریجی الحصول والوجود قلمداد کنیم که تحقق جزء بعدی آن، منوط به انعدام جزء قبلی باشد، نباید آن را در نقطه آغازین حرکت یا در منتهی جستجو کنیم، پس این حقیقت متصل غیر قارالذات در بین مبدأ و منتهی، منطبق بر تمام زمان و مسافت است، می تواند تحقق داشته باشد بدون اینکه تحقق همه اجزای بالقوه آن در یک زمان ممکن باشد.

### پاسخ اشکال دوم

حرکت تقسیم بالقوه می پذیرد و مرکب از اجزای بالفعل نمی تواند باشد، چون اگر این اجزا لاینقسم باشند، مستلزم تحقق جزء لایتجزی است که محال است و اگر قابل تقسیم نامتناهی باشد، در حالی که اجزا بالفعل اند. در این صورت، تحقق امور نامتناهی بین مبدأ و منتهی لازم می آید که این هم ناممکن است. بنابراین، با قطع نظر از این قابلیت انقسام، حرکت حقیقت واحد متصل بالفعل است و انفکاک و جدایی در آن راه ندارد، اجزای آن کاملاً در آغوش یکدیگرند و گذشته در آینده و آینده فعلیت گذشته است. بنابراین، اشکال در مورد حقیقت واحد بالفعلی که کثرت بالقوه دارد، لازم نمی آید. از سوی دیگر، ملاصدرا در پاسخ عنوان می کند که شیخ در پاسخ به اشکال تحقق زمان، تحقق شیء را اعم از تحقق در «آن» می داند؛ از این رو، عنوان می کند که تحقق شیء اعم از تحقق در آن است، پس حرکت متحقق است، اما نه اینکه تحقق در حال و «آن» داشته باشد.

### پاسخ اشکال سوم

این اشکال هم زائیده این توهم است که لازمه تحقق حرکت، موجود بودن همه اجزای آن در یک زمان و در یک «آن» است، حال آنکه حرکت یک حقیقت غیر قار است. حقیقت واحد متصلی است که به دلیل ضعف وجودی وجودش ممزوج با عدم و فعلیتش مقارن با قوه آن است. حدوثش عین زوالش است. تحقق هر جزء به منزله انعدام جزء قبلی، بلکه عین عدم جزء

قبلی است و این هم یک نحو وجود و مرتبه‌ای از مراتب حقیقت ذو مراتب وجود است. بنابراین، حرکت وجود واحد متصلی است که هر جزء آن در ظرف خاص خود، موجود است و از وجود یک جزء، عدم جزء دیگر اعتبار و انتزاع می‌شود.

### اشکال حرکت توسطیه

گفته‌اند که حرکت توسطیه به معنی بودن جسم بین مبدأ و منتهی، صرفاً یک مفهوم کلی است که تحقق و تشخیصی در خارج ندارد، چون حرکتی که در هر حدی از حدود، تحقق یابد در حد قبلی و بعدی نیست. بنابراین، حرکت توسطیه، نسبت به حدود مختلف مسافت، قدر مشترک و کلی محسوب می‌شود و چیزی که معروض و موضوع این کلی واقع می‌شود، در خارج نیست، چون تحقق کلی طبیعی به تحقق یک فرد و انعدام آن هم به انعدام همان فرد است و نمی‌توان گفت که کلی طبیعی مانند انسان با تحقق افراد متعدد، هستی و وجود می‌یابد. بنابراین، حرکت توسطیه، مفهوم واحد است در حالی که افراد آن متعدد و متکثرند. پس وجود آن را با وجود افراد متعدد و متکثر نمی‌توان اثبات کرد. در واقع حرکت توسطیه وصف کلی همه حرکت موجود نیست. این حصولات متعدد و متکثرند که در خارج وجود دارند.

### پاسخ اشکال

اولاً، حرکت در خارج وحدت اتصالی دارد و این وحدت اتصالی به منزله وحدت شخصی است و انقسام بالقوه به این وحدت شخصی لطمه‌ای وارد نمی‌کند. ثانیاً، با نظر به وحدت موضوع و مسافت و زمان و محرک و متحرک، مبدأ و منتهی خاصی که در حرکت توسطیه است، می‌توان آن را امر واحد شخصی تلقی کرد. از دیدگاه صدرا چون حرکت از وجود ضعیفی برخوردار است، همین میزان تعیین در تحقق و تشخیص آن کافی است هر چند نسبت به جزئیات، کلی و مشترک میان آنها محسوب می‌شود.

### اعتباری بودن تفاوت حرکت قطعیه و توسطیه

دیدگاه سوم این است که حرکت توسطیه و قطعیه دو اعتبار از یک واقعیت‌اند. یعنی حرکت را یک‌بار به صورت کل و قطع نظر از حدود و قابلیت انقسامی آن در نظر می‌گیریم. در این صورت حرکت امر بسیطی خواهد بود که همان حرکت توسطیه باشد، اما یکبار حرکت را به

اعتبار حدود مسافت و اینکه هر حدی نسبت به حد بعدی بالقوه و حد قبلی، بالفعل است و قبول انقسام می کند، لحاظ می کنیم که به آن حرکت قطعیہ اطلاق می شود:

والاعتباران جميعا موجودان في الخارج لانطباقهما عليه بمعنى ان للحركة نسبة الى المبدأ والمنتهى لا يقتضى ذلك انقساماً ولا سيلاناً ونسبته الى المبدأ والمنتهى و حدود المسافة تقتضى سيلان الوجود والانقسام (طباطبایی، نهاية الحکمه، ص 203)

به بیان دیگر، می توان گفت، حرکت توسطیه همان جهت ثبات و قرار حرکت قطعیہ است. حرکت از آن نظر که سیلان است، قطعیہ و از آن حیث که در سیلان ثبات دارد، توسطیه خوانده می شود، یعنی در تجددش سیلان و تجدد راه ندارد. حرکت توسطیه گویای وجود پایدار و بسیط است و حرکت قطعیہ تجدد و گذر، اتصال و به هم پیوستگی را نمودار می سازد. البته این نگرش دیگری غیر از نحوه نگرشی است که گذشتگان نسبت به این دو حرکت داشتند، اگر چه در جای خود سخنی سنجیده و درست است، اما راه حل مشکل محسوب نمی شود و نمی توان گفت که هر دو در خارج موجوداند، بلکه یک واقعیت است که به دو صورت لحاظ می شود و جای این پرسش باقی است که واقعیت، مصداق کدامیک از این دو لحاظ و اعتبار می تواند باشد!؟

#### معتقدان به حرکت قطعیہ

شهید مطهری توجیه ملاصدرا را در مورد تشخیص و تحقق حرکت توسطیه قابل قبول نمی داند. از نظر او مصداق حرکت توسطیه یا حصولات آنیه اند یا حصولات زمانیه. اگر مصداق آن حصولات آنیه و «آن» امر موهوم باشد، حرکت توسطیه نیز موهوم خواهد بود و اگر حصولات آنیه را امر بالفعل و واقعی تلقی کنیم، اعتقاد به جزء لایتجزی در زمان خواهد بود. از این رو، هرگز حرکت را به صورت یک امر متصل نمی توانیم در نظر بگیریم، بلکه حرکت مجموعه ای از سکون های متتالی و منفصل خواهد بود. از طرفی قبول «آن» مفروض به منزله قبول حرکت قطعیہ است، چون بین دو آن، زمان قرار دارد و حرکت منطبق بر زمان، حرکت قطعیہ خواهد بود و حرکت توسطیه منطبق بر «آن» نیز فرضی و اعتباری خواهد بود.

اگر مصداق حرکت توسطیه، حصولات زمانیه باشد، یعنی وجود مقداری از مسافت در مقداری از زمان باشد اولاً، زمان هر قدر از نظر کشش کوتاه باشد، امتداد داشته و حرکت واقع

در آن، از مصادیق حرکت قطعی است. این حصولات جزئی حرکت توسطی نیستند، چون حرکت توسطی، بسیط است. بنابراین، حصول در زمان هم جزئی حرکت قطعی و هم جزء آن است، از این رو، حصولات زمانیه نمی‌تواند مصادیق حرکت توسطیه باشد. وی حتی از سخن مرحوم آخوند ابراز تعجب می‌کند که مگر می‌شود حرکت توسطی از جنبه‌ای کلی و از جهتی امر شخصی باشد (مطهری، ص 61 - 58).

### نتیجه

بحث حرکت، بحث مشترک میان فلسفه و فیزیک است، هم در جهان‌شناسی فیلسوف و هم در طبیعت‌شناسی فیزیکدان تأثیر بسزایی دارد. نه می‌توان طبیعت را بدون حرکت فهمید و نه می‌توان بدون توجه به جنبه سیلانی وجود، به درک درستی از هستی نائل گشت؛ اما تعاریف ارائه شده در این مقاله به جنبه فلسفی و متافیزیکی حرکت توجه نشان داده‌اند. بر این اساس، این تعاریف چندان در فیزیک مورد اعتنا نبوده‌اند. با توجه به سه تعریف ارائه شده در باره حرکت، می‌توان چنین نتیجه گرفت: اولاً حرکت امر وجودی و کمالی است، نه جنبه عدمی و فقدانی. یعنی موجود مادی از راه حرکت، نقصان وجودی خود را برطرف می‌سازد، قوای نهفته خود را آشکار می‌کند. ثانیاً حرکت بدون غایت تحقق پیدا نمی‌کند، لذا هر حرکتی ذاتاً معطوف به غایت بوده و روبه سوی آن دارد. ثالثاً هر حرکتی آمیخته به قوه و فعل است، یعنی حرکت در جایی معنی پیدا می‌کند که این دو با هم، هم آغوش شده باشند، در جایی که قوه محض یا فعلیت محض باشد، حرکت رخ نخواهد داد، لذا حرکت در مجردات نمی‌یابد. رابعاً هر حرکتی در

در	بستر	زمان	تحقق
----	------	------	------

می‌یابد و حرکت در پیوند باهم معنی می‌یابد.

تلقی‌ها از نحوه تحقق حرکت گرچه متعدد و مختلف است، اما حرکتی که در خارج جنبه تدریجی داشته و منطبق بر زمان است همان حرکت قطعی است و حرکت توسطیه به‌رغم تصور ابن سینا در جهان خارج قابل تحقق نیست، چون حرکت توسطیه منطبق بر آن مفروض یا آن سیال است که خود ابن سینا نیز بر وهمی بودن هر دو تأکید دارد. بنابراین، چه با آن مفروض و چه با آن سیال که آن هم امر موهومی بیش نیست و با تشبیه به نوک مداد نمی‌توان وجود «آن» را مبرهن ساخت و با مقداری از زمان که تمام حرکت در آن تحقق یابد،

نمی‌توان وجود حرکت توسطیه را در خارج مدلل نمود و تنها حرکتی که در خارج می‌تواند موجود و محقق باشد، همان حرکت قطعیه است. ضمناً در تمامی تعاریف حرکت، تدریج و انطباق آن با زمان بیان شده است، تنها حرکتی که از جنبه تدریجی برخوردار بوده و می‌تواند بر زمان منطبق باشد، حرکت قطعیه است.

### منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *شفا (طبیعیات)*، ج 1، منشورات، قم، مکتبه آیه الله نجفی، 1405ق.

\_\_\_\_\_، *فن سماع طبیعی از کتاب شفا*، ترجمه محمد علی فروغی، تهران، امیرکبیر، 1361.

\_\_\_\_\_، *النجاة*، انتشارات دانشگاه تهران، 1364.

\_\_\_\_\_، *دانشنامه علائی، طبیعیات*، تهران، کتابفروشی دهخدا، 1353.

ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی شرف، تهران، نشر گفتار، 1367.

\_\_\_\_\_، *فیزیک*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، 1385.

افلاطون، *دوره آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی، ج 3 و 4، تهران، خوارزمی، 1367.

بهمنیار، ابن المرزبان، *التحصیل*، انتشارات دانشگاه تهران، 1364.

بغدادی، ابوالبرکات، *المعتبر*، ج 2، *دائرة المعارف العثمانیه*، 1358ق.

جرجانی، میرسیدشرف، *شرح مواقف*، ج 5، قم، منشورات الشریف الرضی، 1907.

\_\_\_\_\_، *التعريفات*، قاهره، دارالکتاب المصری، 1991.

فخر رازی، محمد بن عمر، *المباحث المشرقیه*، ج 1، 1343.

شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج 3، بیروت،

دارالحیاء التراث العربی، 1990.

الفاروقی التهانوی، محمد علی بن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، مصر، الموسسه المصریه

العامه، 1963.

طباطبایی، محمد حسین، *نهایه الحکمه*، دارالمعرفه الاسلامیه، 1406ق.

\_\_\_\_\_ ، رساله قوه و فعل، محمد محمدی گیلانی، تهران، مؤسسه مطالعات  
و تحقیقات فرهنگی، 1364.  
مطهری، مرتضی، حرکت و زمان، ج 1، تهران، حکمت، 1369.  
میرداماد، محمد باقر، القیاسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران،  
1374.

Bergson, Henry, Creative Evolution, New York, 1944.

Cottingham , John, A Descartes Dictionary, Blakwell, 1993.

Descartes ,R.,The Philosophical Work of Descartes, Cambridge University Press.  
1978 .

Wisnovsky, Robert, Avicenna's Metaphysics in Context, New York, Cornel



## تأثیر تقریرات نوین برهان غایت‌شناختی بر آنتونی فلو

دکتر نرگس نظرزاد\*  
فاطمه احمدی شکوهی\*\*

چکیده

آنتونی فلو یکی از چهره‌های الحادی جهان معاصر است که به اقامه برهان علیه وجود خداوند معروف است؛ از این رو، ادبار او از موضع الحادی برای جامعه دینی حائز اهمیت است، همین امر سبب شده است تا محققان در نوشتار حاضر در پی یافتن پاسخی برای این پرسش باشند که چه عاملی موجب تغییر مواضع آنتونی فلو شده است؟ فرضیه اصلی این است که تقریرهای نوین برهان غایت‌شناختی که بر یافته‌های جدیدی در حوزه زیست-شناسی مبتنی است، به خصوص یافته‌های مربوط به DNA، عامل اصلی تغییر مواضع آنتونی فلوست. البته در خلال تحقیق نشان داده می‌شود که فلو تنها توانسته است تا مرحله خداشناسی عقلانی {طبیعی} یعنی نوعی خداشناسی ارسطویی که ناشی از ضرورت عقلی است، گام بردارد و هنوز تا دستیابی به خداباوری و حیانی راه درازی پیش رو دارد. واژگان کلیدی: برهان‌غایت‌شناختی، آنتونی فلو، دی.ان.ای. خداشناسی عقلانی.

مقدمه

براهین زیادی برای اثبات وجود خداوند اقامه شده است. یکی از براهینی که ما در نوشتار حاضر از منظری خاص به آن پرداخته‌ایم، برهان غایت‌شناختی است. این برهان دارای عناوین دیگری از قبیل برهان از طریق طرح و برهان طرح هوشمند نیز هست که ما در نوشتار حاضر به

nazarnejad@alzahra.ac.ir  
fatemeh Ahmadi@gmail.com

تاریخ پذیرش: 89/10/1

\* استادیار گروه فلسفه دانشگاه الزهرا  
\*\* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی  
تاریخ دریافت: 88/5/15

تناسب مطالب ذکر شده، برای اشاره به این برهان از عناوین فوق استفاده کرده‌ایم. شکل یا به عبارتی فرمول ساده این برهان عبارت است از:

1. جهان دارای نظم است؛

2. هر نظامی دال بر وجود ناظمی است؛

3. پس جهان دارای ناظمی است.

تأکید ما در نوشتار حاضر چنان‌که از نامش پیداست، بیشتر بر تقریرهای نوین و قوت آنها در مقایسه با تقریرهای سنتی است. در واقع اینکه این تقریرها توانسته‌اند موضع فیلسوف ملحد معاصر انگلیسی آنتونی فلو (Antony Flew) را که سال‌ها به عنوان یکی از برجسته‌ترین فلاسفه ملحد شناخته می‌شد، تغییر دهند، خود نشان دهنده قوت این تقریرها نسبت به تقریرهای سنتی است که در واقع هدف ما نیز در این نوشتار به تصویر کشیدن و صحه گذاشتن بر این قوت-هاست.

ما در نوشتار حاضر، ابتدا به ذکر توضیح مختصری در مورد تقریرهای سنتی پرداخته‌ایم. سپس پیش از بیان تقریرهای نوین، برخی از خصیصه‌های این تقریرها را ذکر کرده‌ایم چرا که این امر قوت این تقریرها نسبت به تقریرهای سنتی را روشن‌تر می‌کند. سپس از آنجا که نظریه تکامل تدریجی داروین راه را برای ظهور تبیین‌های رقیب دیگری برای نظم‌مندی عالم باز کرد و همچنین از آنجا که بسیاری از تقریرهای نوین برهان غایت‌شناختی در پی رد و روشن کردن ضعف‌های نظریه داروین هستند، به ذکر برخی توضیحات در مورد این نظریه پرداخته‌ایم. سپس با توجه به اینکه یکی از تقریرهای نوین بر اساس اطلاعات زیست‌شناختی اقامه شده است و فهم آن منوط به داشتن اطلاعاتی در مورد برخی از اجزای سلول از جمله اسیدهای نوکلئیک (DNA و RNA) است، به بیان مطالب فوق که در حوزه علم زیست‌شناسی و بیوشیمی قرار دارند، پرداخته‌ایم. در نهایت، پس از ذکر مطالب مقدماتی فوق، به بیان تقریرهای نوین برهان غایت‌شناختی، از جمله برهان تنظیم ظریف، برهان از طریق پیچیدگی زیست‌شیمیایی کاهش ناپذیر، برهان از طریق پیچیدگی خاص و برهان از طریق اطلاعات زیست‌شناختی، از زبان برخی از فیلسوفان و عالمان علوم تجربی معاصر پرداخته‌ایم و سرانجام تغییر مواضع آنتونی فلو و دلایل آن را بررسی کرده‌ایم.

چنان که می‌دانیم برهان نظم همواره، چه در گذشته و چه در عصر حاضر، در معرض انتقادات گوناگونی قرار گرفته است، اما با توجه به هدف مقاله حاضر که بررسی تأثیر تقریرهای نوین برهان غایت‌شناختی بر آنتونی فلوست، تنها به ذکر انتقادات وی بر تقریرهای سنتی برهان غایت‌شناختی بسنده می‌کنیم.

### **تقریرهای سنتی برهان غایت‌شناختی**

تقریرهای سنتی در اکثر آثار از زبان اندیشمندان یونان باستان از جمله سقراط، افلاطون و سیسرون، اندیشمندان قرون وسطی از جمله توماس آکوئیناس و اندیشمندان پس از این دوره تا قرن نوزدهم از جمله ویلیام پیلی، اسحاق نیوتن و اف. آر. تنانت ذکر شده است. اکثر اندیشمندان یونان باستان، تقریر روشنی از این برهان ارائه نکرده‌اند، ولی از فحوای برخی سخنان و اعتقادات آنان می‌توان ارتباط نظم حاکم بر طبیعت را با مبدأ ذی شعور و غایت‌مند استنباط کرد (دیلمی، ص 19). در قرون وسطی برهان غایت‌شناختی بیشتر بر قیاس تمثیلی مبتنی بوده است و اکثر اندیشمندان از طریق مقایسه زیبایی‌های عالم طبیعت با آثار هنری زیبای ساخته دست بشر، وجود خالقی شبیه خالق آن آثار را برای زیبایی‌های طبیعت اثبات می‌کردند. پس از قرون وسطی در قرون 16 تا 19 برهان غایت‌شناختی همچنان مبتنی بر قیاس تمثیلی بود، ولی اندیشمندان این دوره به دلیل پیشرفت علم و ساخته شدن ماشین‌های بسیار پیچیده توسط انسان برای اثبات وجود خداوند، او را با سازندگان ماشین‌ها قیاس می‌کردند. از جمله این تقریرها می‌توان به برهان غایت‌شناختی مبتنی بر قیاس خالق با ساعت‌ساز، برهان غایت‌شناختی مبتنی بر اکتشافات علمی و برهان غایت‌شناختی بر مبنای تکامل تدریجی هدایت شده، اشاره کرد. در اینجا برای اجتناب از اطالۀ کلام و تأکید بیشتر این نوشتار بر تقریرهای نوین از ذکر تقریرهای سنتی اجتناب می‌کنیم.

### **نقدهای آنتونی فلو**

پیش از بیان انتقادات آنتونی فلو (1923) لازم است خاطر نشان کنیم که فلو

بینه‌گراست (Evidentialist) و عدم اعتقادش به خداوند به دلیل فقدان بینه است نه به خاطر اینکه عدم وجود خداوند قابل اثبات است (Flew, p. 20-21, 169-172). چنان‌که در کتاب *God and Philosophy*<sup>1</sup> آورده است:

اگر کسی مایل به فهم حقیقت باشد باید وضعیت‌های مخالف را در قوی‌ترین شکل آنها بررسی کند (ibid, p.20).

### الف. نقد اول

این برهان، برهان از طریق طرح (Argument from Design) نیست، بلکه برهان برای طرح (Argument to Design) است. در واقع این براهین باید براهین برای طرح باشند یعنی اثبات اینکه آیا نظم یا پیچیدگی در جهان باید به وجود آورنده طرح باشد، را در نظر داشته باشند، نه اثبات اینکه آیا طرح موجود در جهان مستلزم طراحی آن توسط فردی است؛ زیرا با فرض پذیرش اینکه چیزی مصنوع است، بلافاصله و به نحو ضروری طراح یا طراحی برای آن اثبات می‌شود. بنابراین آنچه در این براهین باید مورد بحث باشد، این است که آیا اشیا در حقیقت مصنوع هستند؟ (Himma; <http://www.iep.utm.edu/design>) و برای اطلاع بیشتر رک. (<http://www.philosophyofreligion.info/teleological.html>).

به نظر می‌رسد که این انتقاد فلو وارد است، زیرا اگر شما پذیرفتید که در عالم طرح وجود دارد، وجود طراح به نحو تحلیلی از آن نتیجه می‌شود. طرح یعنی چیز دارای طراح؛ پس کار شما در این برهان باید اثبات طرح باشد، یعنی اثبات اینکه برنامه‌ریزی هوشمندانه‌ای در عالم وجود دارد. اگر این امر ثابت شد، وجود طراح ضرورتاً اثبات می‌شود.

### ب. نقد دوم

بسیار نامناسب است که از طریق اشاره به نمونه‌هایی که تصور می‌شود ساخته شده هستند (همچون برهان پیلی) امید آشکار شدن وجود قدرتی مطلق را داشته باشیم. هرچند با مشاهده چشم بشر یا سلول منفرد بجاست که احساس ابهت کنیم، ولی با وجود این مبهورت کنندگی بهره جستن از محدودیت‌ها و ظرفیت‌های اشیای مادی زمینه مناسبی برای استنتاج قدرت مطلق در اختیار ما قرار نمی‌دهد. قدرت مطلق به معنای دقیق کلمه نه می‌تواند

به وسیله قوانین امکانی محدود شود و نه نیاز دارد با به کار گرفتن ابزارهای امکانی اهدافش را تأمین کند (Flew, p.72-73).

#### ج. نقد سوم

نقص دیگر موجود در برهان آکوئیناس این است که هیچ دلیلی برای استنتاج موجود هدفدار یگانه فراهم نمی کند (ibid).  
می توان گفت که این انتقاد فلو به برهان آکوئیناس وارد نیست، چرا که این برهان قصد اثبات واحد بودن خداوند را ندارد.

#### تقریرهای نوین برهان غایت شناختی

در ادامه مطالب ذکر شده در مورد تقریرهای سنتی، در اینجا پیش از بیان تقریرهای نوین، به دلیل آشنایی بیشتر با این تقریرها و شناخت برخی تفاوتها و شباهتها میان تقریرهای سنتی و نوین به تفصیل به ذکر برخی از خصیصه‌های این تقریرها می پردازیم. سپس از آنجا که فهم بهتر این تقریرها وابسته به دانستن مطالبی در مورد نظریه تکامل تدریجی داروین و برخی از اجزای سلول از جمله اسیدهای نوکلئیک (DNA و RNA)، اسیدهای آمینه و پروتئین هاست؛ به ذکر توضیحاتی در مورد آنها می پردازیم.

#### الف. خصیصه‌های تقریرهای نوین برهان غایت شناختی

خصیصه اول: تقریرهای نوین این برهان بیشتر با عنوان براهین طرح هوشمند (Intelligent Design Arguments) شناخته می شوند. در مورد مفهوم طرح هوشمند باید بگوییم که با دقت در تقریرهای سنتی روشن می شود که این مفهوم، برخلاف اصطلاح آن جدید نیست، چرا که اقامه کنندگان تقریرهای سنتی نیز در پی اثبات طراح یا خالق طبیعی یا فراطبیعی هدفمند برای پیچیدگی طبیعت بوده اند. بنابراین در تقریرهای سنتی برهان غایت شناختی هم این مفهوم وجود دارد.

(Himma و برای اطلاع بیشتر رک. [http://en.wikipedia.org/wiki/Intelligent\\_design](http://en.wikipedia.org/wiki/Intelligent_design)).

خصیصه دوم: اکثر تقریرهای نوین این برهان یا به عبارت دیگر براهین طرح هوشمند در چارچوبی این جهانی - غیر دینی - اقامه شده اند و عمداً از تعیین هویت فاعل هوشمند اجتناب

می‌کنند و فقط به بررسی معلول‌ها و آثار آن می‌پردازند. در واقع به اعتقاد طرفداران طرح هوشمند، هر چند این نظریه (طرح هوشمند)، به طبیعت علت یا فاعلی هوشمند غیر قابل مشاهده مستقیم اشاره می‌کند، ولی معلول‌های آن قابل مشاهده و شناسایی هستند (*ibid*). البته ذکر دو مطلب در اینجا ضروری به نظر می‌رسد:

اولاً، هر چند این براهین صراحتاً طراح را خدا نمی‌نامند، ولی اغلب مداخله طراح در جهان را به شیوه‌ای فرض می‌کنند که فقط خدا می‌تواند به آن شیوه در جهان مداخله کند.

ثانیاً، هر چند این براهین سعی در شناسایی یا نامگذاری طراح ندارند، ولی اغلب اقامه کنندگان و طرفداران آنها طراح را خدای ابراهیمی یا خدای مسیحی می‌دانند؛ طرفداران نخستین طرح هوشمند اعم از مسیحی و غیر مسیحی، معتقدند که طراح خدای ابراهیمی است و بسیاری از طرفداران مسیحی جدید طرح هوشمند، طراح را خدای مسیحی می‌دانند. از جمله این طرفداران مسیحی می‌توانیم به فیلیپ ای. جانسن، ویلیام ای. دمسکی، استفان سی. می‌یر و میشل به اشاره کنیم (*ibid*).

خصیصه سوم: براهین طرح هوشمند در واقع در اکثر موارد جانشین تبیین‌های طبیعی بسط حیات به خصوص تبیین‌های بر حسب نظریه تکامل داروین محسوب می‌شوند و در مقابل نظریه‌هایی که سعی دارند زندگی را از طریق فرایندهای قابل مشاهده‌ای مثل جهش (موتاسیون) و انتخاب طبیعی تبیین کنند، قدرافراشته‌اند. در واقع بسیاری از طرفداران و اقامه‌کنندگان این براهین سعی دارند با بیان ضعف‌های نظریه تکامل داروین به عنوان تبیینی برای وجود نظم در عالم، تبیین از طریق طرح هوشمند را محتمل‌ترین تبیین تلقی کنند. آنان احتجاج می‌کنند که تبیین‌های طبیعی نمی‌توانند برخی از پدیده‌ها را تبیین کنند و همچنین وجود سیستم‌های بسیار پیچیده، دال بر طراحی شدن جنبه‌هایی از زندگی است. به اعتقاد آنان طرح هوشمند نظریه‌ای علمی است که می‌تواند همپا یا حتی بهتر از نظریه‌های علمی دیگر قلمداد شود. بنابراین امروزه طرح هوشمند، به عنوان بسط نوین الهیات طبیعی در پی تغییر مبانی علم و تضعیف نظریه تکامل است (*ibid*).

خصیصه چهارم: براهین طرح هوشمند بیشتر مبتنی بر پیشرفت‌های علمی نوین هستند. برخی از آنها به دنبال نشانه‌های وجود طرح در فیزیک هستند و سعی دارند با نشان دادن این امر که جهان دقیقاً همان‌گونه است که باید باشد (یعنی منظم) وجود طرح در جهان و به دنبال آن وجود

طراح را اثبات کنند، چنانکه تقریرهایی از این برهان تحت عنوان براهین تنظیم ظریف یا جهان ظریف تنظیم شده بدین گونه هستند و برخی از آنها هم در قلمرو علم زیست‌شناسی و بیوشیمی بوده و بر اساس پیچیدگی کاهش ناپذیر، پیچیدگی خاص و اطلاعات زیست‌شناختی شکل گرفته‌اند.

خصیصه پنجم: تقریرهای نوین (براهین طرح هوشمند) هر چند از نظر ساختار تفاوت چندانی با تقریرهای سنتی ندارند ولی آنها تفاوت‌هایی نیز با هم دارند. در واقع سیستم‌های پیچیده حاکی از وجود یک طراح هستند - چنان‌که در تقریرهای سنتی نیز امر به همین منوال بود - ولی مثال‌هایی که به عنوان شاهد طرح در این دو تقریر مورد استفاده قرار می‌گیرند، متفاوتند. در تقریرهای سنتی چشم و بال پرندگان به کار می‌رفتند و در تقریرهای نوین بیشتر مثال‌های بیوشیمیایی از قبیل عملکردهای پروتئینی، انعقاد خون و تازک و... به کار می‌روند (همانجا).

تقریرهای نوین بر خلاف تقریرهای سنتی که غالباً مبتنی بر تمثیل بودند، مبتنی بر استقراء هستند. شکل استقرایی این براهین مشروط به آن است که مجالی برای یافتن بهترین تبیین داده‌ها فراهم باشد و تبیین مبتنی بر اعتقاد به خداوند در همان بادی امر مردود نشود. در واقع برهان غایت‌شناختی مبتنی بر استقراء نمی‌پرسد: «چه کسی آمیب یا فیل را به وجود آورده است؟» بلکه می‌پرسد: «چگونه می‌توان نظام یکپارچه‌ای را که از سادگی به سوی پیچیدگی، از فقدان حیات به سوی حیات و سپس به سوی حیات ذی شعور تکامل یافته است، تبیین کرد؟» بنابراین هر یک از اقامه‌کنندگان این تقریرها قصد دارند به شیوه‌ای نشان دهند که معقول‌ترین فرضیه تبیین‌کننده داده‌ها، فرضیه‌ای است که قائل به وجود خداوند است (پترسون و دیگران، ص 156 و 162-161).

#### ب. نظریه تکامل تدریجی داروین

چارلز داروین (1809-1882) دانشمند و زیست‌شناس انگلیسی که در سال 1859 با انتشار کتاب منشأ انواع (*The Origin Of Species*) مشهور شد، نظریه تکامل تدریجی را به جهان عرضه کرد.

خلاصه نظریه تکامل داروین عبارت از این است که وقتی بین افراد گونه‌ای رقابت درمی‌گیرد، آنهایی که می‌توانند بهتر از امکانات و شرایط بهره بگیرند باقی مانده و بالتبع بیشتر تولید مثل می‌کنند. آنها خصایص خود را به فرزندانشان منتقل می‌کنند، این امر در نسل‌های متوالی تکرار شده و به این ترتیب گونه‌ها به تدریج تغییر می‌کنند تا با محیط خود سازگار شوند. در این نظریه ظاهراً عامل جهش (موتاسیون) نقش اساسی دارد (داروین، ص 119-116 و خرمشاهی، ص 84-85 و فرامرز قراملکی، ص 47-46).

### ج. DNA و چگونگی انتقال اطلاعات

همه موجودات زنده جهت تولید مثل و حفظ خود طی دوران حیات خود، مجهز به ابزاری هستند که حافظ و ناقل اطلاعات ذاتی موجودات زنده بوده و حفظ و استمرار بقای نسل آنها را ممکن می‌سازد. عوامل و موادی که این امر را میسر می‌سازند، موضوع بحث ما در اینجا است. شاید شگفت‌انگیزترین واقعیت در جهان هستی این است که تمام موجودات زنده امروزی جهان، با وجود تنوع و کثرت، دارای ویژگی‌های مشخص مشترکی می‌باشند، از جمله اینکه آنها از حیث ساختار و انجام وظیفه به یک سلول یا بیشتر و همچنین به تولیدات سلولی نیازمند هستند (یزدی، ص 23 و 26).

سلول‌ها از نظر اندازه و پیچیدگی طیف بسیار متنوعی دارند که از یک سلول ریز نسبتاً ساده نظیر باکتری گرفته تا سلول نسبتاً بزرگ و پیچیده تخم مرغ خانگی یا شترمرغ را در بر می‌گیرد. سلول‌ها دارای اجزای مختلفی از جمله سیتوپلاسم، میتوکنندری در سلول‌های سبز (گیاهان) کلروپلاست، کروموزوم و... می‌باشند. علاوه بر هسته، یک یا چند کروموزوم در میتوکنندری‌ها یا کلروپلاست‌ها هم وجود دارند. سلول‌هایی که حاوی هسته هستند هسته‌دار یا یوکاریوتیک و موجودات زنده‌ای را که متشکل از سلول‌های هسته‌دار می‌باشند، موجودات یوکاریوت می‌نامند. سلول‌هایی که فاقد هسته هستند (یعنی کروموزوم‌ها با غشای هسته محدود نشده‌اند)، پروکاریوتیک نامیده می‌شوند. همچنین این سلول‌ها شبکه اندوپلاسمی (اندوپلاسمیک رتیکولوم)، میتوکنندری و کلروپلاست ندارند. همه انواع موجودات زنده پروکاریوت تک سلولی هستند، اما موجودات یوکاریوت این گونه نیستند، بلکه برخی مثل



پرتوزوئرها از جمله آمیب، تک سلولی‌اند و برخی دیگر نظیر نوع انسان از میلیاردها سلول تشکیل شده‌اند.

سلول‌ها علاوه بر ویژگی‌های مشترک در شکل و ساختمان، در وظایف خود نیز ویژگی‌های مشترکی دارند. سلول‌ها با جذب مواد خام و انرژی از محیط خود و همچنین به کار بردن آن موجودیت خود را حفظ کرده، رشد کرده، تقسیم شده و سلول‌های بیشتری تولید می‌کنند. بنابراین همه موجودات زنده امروزی از نظر ظرفیت و توان در انجام دو وظیفه بنیادی اشتراک دارند و از دیگر پدیده‌ها متمایز می‌شوند. این دو وظیفه عبارت‌اند از:

1. ظرفیت و توان جهت حفظ خود، شامل رشد، جا به جایی و یا تعمیر و ترمیم قسمت‌هایی از موجود.

2. تولیدمثل خود، یعنی ساختن تعداد بیشتری از نوع خود (همان، ص 26-30).

سه نوع مولکول بزرگ در سلول هستند که معمولاً فقط در موجودات زنده ترکیب و تولید می‌شوند که عبارت‌اند از: پولی ساکاریدها، پولی پپتیدها و پولی نوکلئوتیدها. پولی نوکلئوتیدها، اسیدهای نوکلئیک نامیده می‌شوند و در همه موجودات زنده یافت می‌شوند و عمدتاً دو نوع هستند:

1. پولی ریبو نوکلئوتید یا اسید ریبو نوکلئیک (RNA)؛

2. پولی دی اکسی (یا دزاکسی) ریبو نوکلئوتید یا اسید دی اکسی ریبو نوکلئیک (DNA).

از میان این سه مولکول بزرگ، تنها پولی نوکلئوتیدها در حفظ صفات و انتقال آنها به نسل‌های بعد تعیین کننده بوده و نقش دارند.

#### اسیدهای نوکلئیک (DNA و RNA)

شناخت اسیدهای نوکلئیک به یک قرن پیش برمی‌گردد، ولی اطلاعات به دست آمده در مورد ساختمان آنها طی همین چند دهه اخیر کشف شده است.

ساختمان DNA: مولکول DNA معمولاً از دو زنجیره‌ای که به طور موازی به هم پیوند خورده‌اند، تشکیل شده است. در واقع یک مارپیچ دو رشته‌ای است که به یک نردبان شباهت

دارد. در این نردبان پایه‌های جانبی از اتصالات متناوب فسفات‌ها و قندها ساخته شده‌اند. پله‌های نردبان که به وسیله پیوندهایی به قندها وصل هستند، از چهار نوع صفحات مربع مستطیل در دو اندازه تشکیل شده و طوری به هم متصل هستند که عرض همه پله‌های نردبان، در سرتاسر طول آن مساوی یکدیگر هستند. ترکیب شیمیایی پله‌ها دو نوع هستند. در یک نوع آن دو باز آلی آدنین (A) و تیمین (T) توسط دو هیدروژن به هم پیوند خورده‌اند، در نوع دیگر هم دو باز آلی سیتوزین (C) و گوانین (G) توسط سه هیدروژن به هم متصل شده‌اند (یزدی، ص 56-55؛ امتیازی، کریمی، ص 7). در واقع به دلیل وجود گروه‌های شیمیایی روی بازهای A, T, C و G پیوندهای هیدروژنی مناسب فقط بین A و T, G و C برقرار می‌شود و ایجاد پیوند بین TG, CA امکان ندارد (امتیازی، ص 7؛ یزدی، ص 56).

ساختار RNA: مولکول RNA برخلاف DNA که ساختمان مارپیچ دو رشته‌ای دارد، معمولاً یک رشته‌ای و تقریباً صاف و بدون تاخوردگی یا به صورت کلاف است. در این مولکول هم چهار نوکلئوتید یا باز آدنین، گوانین، سیتوزین و اوراسیل (u) وجود دارد. در درون سلول انواع مختلف RNA وجود دارد که هر کدام عمل خاصی را انجام می‌دهند. از جمله آنها می‌توانیم به mRNA, tRNA و rRNA اشاره کنیم (امتیازی، ص 28 و 78؛ یزدی، ص 75؛ آسیموف، ص 18).

#### ماده یا عامل ژنتیک در موجودات زنده

موجودات زنده (از جمله ویروس‌ها) در سطح مولکول‌های بزرگ، به امکاناتی نیازمندند که نه تنها باید تأمین شوند، بلکه لازم است در تمام طول مدت زندگی موجود دوام داشته باشند، در نسل‌های بعدی موجود تکرار شوند، در موجودات زنده متفاوت، متفاوت باشند و در نهایت حاوی اطلاعات مورد نیاز برای سنتز اسیدهای نوکلئیک مشخص و معین باشند. آن عامل یا ماده‌ای که حتماً باید حاوی اطلاعات و رهنمودهایی برای پیدایش یک موجود زنده باشد، ماده یا عامل ژنتیک یا وراثت نامیده می‌شود (یزدی، ص 36).

امروزه ثابت شده که اسیدهای نوکلئیک عامل یا ماده ژنتیک هستند. در برخی ویروس‌ها RNA و در برخی DNA ماده ژنتیک است و همچنین در موجوداتی که هر دو مولکول را دارند، همیشه یا تقریباً در همه موارد، DNA ماده ژنتیک است. در DNA که در بیشتر

موجودات زنده ماده ژنتیک است، محل قرار گرفتن چهار باز آلی آدنین، سیتوزین، گوانین و تیمین (A, C, G, T) که در پله‌های نردبانی آن وجود دارند، یکسان نیست و به دلیل همین اختلاف جزئی، انواع و اقسام موجودات روی زمین به وجود آمده‌اند. تمام وظایف یک موجود زنده با همین زبان متشکل از این چهار حرف نوشته شده است و حتی در اندام‌های یک موجود زنده بخصوص، دستورهایی که به کمک این چهار حرف نوشته شده، با دستورهای نوشته شده عضو دیگر متفاوت است (صمدی، ص 170-169).

بسیاری از اختلافات ژنتیکی در درون یک نوع موجود زنده به اختلاف ترتیب بازهای آلی در اسید نوکلئیک ماده ژنتیک آنها مربوط است. در واقع نهایتاً ترتیب بازهای آلی در زنجیره اسید نوکلئیک ژنتیک، تعیین کننده ماهیت اطلاعات و یا رموز ژنتیک موجودات زنده می‌باشد (یزدی، ص 82-77).

#### براهین جهان ظریف تنظیم شده<sup>2</sup> یا براهین تنظیم ظریف

این براهین بر اصل انسان محوری (Anthropic) مبتنی هستند. در واقع اصل انسان محوری از تعادل آشکار شرایط لازم برای زندگی بشر مشتق می‌شود. اقامه کنندگان براهین تنظیم ظریف که بر مبنای اصل فوق شکل گرفته‌اند، احتجاج می‌کنند که این تنظیم ظریف جهان غیر محتمل است و از این رو طراحی شدن آن توسط طراحی هوشمند را محتمل تر از تصادفی دانستن آن می‌دانند ([http://en.wikipedia.org/wiki/Teleological\\_argument](http://en.wikipedia.org/wiki/Teleological_argument)).

#### برهان از طریق امور غیر محتمل شک برانگیز<sup>3</sup> (برهان جورج ان. شلزینگر)

برای فهم بهتر برهان شلزینگر (1946)، عکس العمل خود را نسبت به حادثه زیر در نظر بگیرید، فرضاً اگر فردی در بازی قمار یک میلیارد برنده شود، شما فوراً نتیجه نمی‌گیرید که او ممکن است تقلب کرده باشد، ولی اگر او به طور پی در پی در سه بازی قمار یک به هزار برنده شود، ممکن است چنین نتیجه‌ای بگیرید. شلزینگر بر این باور است که واکنش ما نسبت به این دو حادثه از نظر معرفت شناختی موجه است. در واقع خوش شانسی جان در سه قمار پی در پی، مبین این است که برنده شدن او نتیجه مطلوب عمل هوشمندانه شخصی بوده است و اذعان می‌کند که به رغم تساوی احتمال وقوع این دو حادثه، حادثه دوم یعنی برنده شدن پی در پی به

گونه‌ای است که شگفت‌انگیز بوده و تعجب انسان را برمی‌انگیزد به طوری که مقتضی استنباط طرحی هوشمند است.

وی این گونه احتجاج می‌کند که این دو امر یعنی اینکه جهان برای زندگی خیلی خوب تنظیم شده و اینکه جان در سه قمار پی در پی برنده شده، به یک اندازه غیر محتمل هستند. در ادامه اذعان می‌کند که ما فقط در یک بازی قمار کیفیت (Property - lottery game) خوش شانس نبودیم، بلکه در تعداد زیادی از این قمارها خوش شانس بوده و برنده شدیم، قمارهایی که برای زندگی در این دنیا باید در آنها پیروز می‌شدیم. حال با توجه به اینکه ما در مورد برنده شدن جان در سه قمار پی در پی، موجه‌ایم، طرح هوشمند را نتیجه بگیریم، در مورد برنده شدنمان در تعداد زیادی قمارهای کیفیت بسیار غیر محتمل، موجه‌تر هستیم که طرح هوشمند را استنباط کنیم. بدین ترتیب، شلزینگر نتیجه می‌گیرد که محتمل‌ترین تبیین برای این امر که جهان دقیقاً کیفیاتی را دارد که می‌تواند زندگی را تداوم ببخشد، این است که خدایی هوشمند با قصد قبلی جهان را دقیقاً همان جوری آفریده است که بتواند زندگی را تداوم ببخشد (Himma).

#### برهان تصدیقی<sup>4</sup> (برهان رایین کالینز)

کالینز فیلسوف امریکایی از تقریر ساده‌تری از برهان تنظیم ظریف حمایت می‌کند که بر آنچه وی آن را اصل نخستین تصدیق (The Prime Principle of Confirmation) می‌نامد، متکی است. این تقریر بدین شرح است: اگر مشاهده O بر اساس فرض  $H_1$  محتمل‌تر از مشاهده آن بر اساس فرض  $H_2$  باشد، پس O دلیلی برای ترجیح  $H_1$  به  $H_2$  فراهم می‌کند، بنابراین همین که این مشاهده بر اساس فرض  $H_1$  محتمل‌تر است تا فرض  $H_2$ ، همین امر بینه‌ای است به نفع  $H_1$ . این تقریر تحت دو فرض پیش می‌رود:

1. خدایی وجود دارد که جهان را آن‌چنان آفریده که زندگی را تداوم ببخشد (یعنی فرض طرح)؛

2. جهانی مادی وجود دارد و اینکه جهان کیفیاتی دارد که حیات را تداوم می‌بخشد، صرفاً یک شانس است (یعنی فرض تنها جهان الحادی) (The Atheistic Single- Universe Hypothesis).

اگر بپذیریم که فرض اول درست است در این صورت احتمال اینکه جهان دارای کیفیات ظریف تنظیم شده باشد، بیشتر است. ولی اگر فرض دوم را درست بدانیم در این صورت آن احتمال خیلی کم می‌شود (البته چقدر کم بودن آن دقیقاً روشن نیست). کالینز با به کارگیری اصل نخست نتیجه می‌گیرد که مشاهده کیفیات ظریف تنظیم شده، دلیلی برای ترجیح فرض طرح بر فرض تنها جهان الحادی فراهم می‌سازد. توجه به این مطلب بسیار حائز اهمیت است که کالینز این برهان را به عنوان دلیلی برای اثبات وجود خداوند، در نظر نگرفته است، بلکه به عقیده او اصل نخستین تصدیق، یک اصل کلی استدلال است که می‌گوید چه وقت یک مشاهده، به عنوان بینه‌ای به نفع یک فرض نسبت به فرض دیگر به حساب آورده می‌شود. در واقع او به وضوح اذعان می‌کند که این برهان درصدد اثبات این نیست که جهان طراحی شده یا حتی اینکه محتمل است طراحی شده باشد، بلکه فقط به ما می‌گوید که مشاهده تنظیم ظریف دلیلی است بر اینکه فرض خدا باوری را بیشتر از فرض تنها جهان الحادی بپذیریم (ibid).

#### برهان تنظیم ظریف (برهان ریچارد سوئین برن)

سوئین برن (1934)، فیلسوف دین برجسته معاصر، سه برهان ارائه کرده که جزء تقریرهای نوین برهان غایت‌شناختی محسوب می‌شوند. ما در اینجا برهان تنظیم با دقت را ذکر می‌کنیم.

برهان از طریق تنظیم ظریف: همه شرایط اولیه یا قوانین طبیعت به وجود اجسام انسانی در جهان منجر نمی‌شوند. بنابراین اگر قوانین و شرایط اولیه به گونه‌ای باشند که اجازه تکامل اجسام انسانی را بدهند، در این صورت می‌توان گفت که جهان، برای تکامل آنها ظریف تنظیم شده است و این امر هم تنها در صورتی محقق می‌شده که مقادیر ثابت قوانین جهان و مقادیر متغیر شرایط اولیه آن، در قلمروهای محدود قرار می‌گرفته‌اند. در واقع اگر تنها قلمرو بسیار محدودی از این قوانین و شرایط اولیه اجازه چنین تکاملی را بدهند، می‌توان گفت که جهان، برای این تکامل ظریف تنظیم شده است. به عبارت بهتر اگر قوانین بنیادی و شرایط اولیه آن طور که تصور می‌شود، قوانین نظریه کوانتوم و نظریه نسبیت با چهار نیرو (نیروی هسته‌ای قوی، نیروی هسته‌ای ضعیف، نیروی الکترومغناطیس و نیروی جاذبه) باشند که بر مجموعه اساسی ذرات بنیادی (فوتون ها، لپتون ها، بانضمام الکترون ها، مزون ها و بایرون ها، بانضمام پروتون ها و

نوترون ها) که سوئین برن آن را نظریه استاندارد می نامد) و شرایط اولیه ای چون سرعت، فشردگی و ایزوتروپی ماده - انرژی جهان بلافاصله بعد از زمان بیگ بنگ، حاکم باشند و اگر اینها در روش های متعارف اندازه گیری شوند، در این صورت جهان، ظریف تنظیم شده است (Swinburne, p.172). در واقع مقصود سوئین برن از جای گرفتن مقادیر ثابت و متغیر شرایط اولیه در قلمروهای محدود این است که آنها با هم نسبت خاصی داشته باشند و قدرت نیروهای چهارگانه افزایش یا کاهش نیابد

برهان از طریق پیچیدگی زیست شیمیایی کاهش ناپذیر<sup>5</sup> (برهان میشل جی به) پیچیدگی کاهش ناپذیر در زمینه طرح هوشمند به وسیله میشل جی به (1952)، زیست شیمی دان آمریکایی، مطرح شد. او پیچیدگی کاهش ناپذیر را این گونه تعریف می کند: یک سیستم منفرد متشکل از چندین جزء به هم پیوسته و بسیار منظم که همه با هم در انجام کار همکاری دارند و در این سیستم جابه جایی یا نبود هر جزء موجب توقف کار می شود.

در واقع به، برهان خود را به گونه ای ساماندهی می کند که نشان دهد نظریه تکامل تدریجی داروین نمی تواند تبیین کاملی برای سیستم هایی باشد که دارای پیچیدگی کاهش ناپذیر هستند. سیستم هایی که دارای چنین پیچیدگی هستند، در صورت نبود یا جابه جایی حتی یکی از اجزای سازنده خود، قادر به ادامه فعالیت و انجام کار خود نیستند. به، برای روشن شدن این مفهوم، تله موش را به عنوان نمونه ذکر می کند. تله موش دارای قطعات به هم پیوسته ای است، مثل پایه، قفل، فنر و... همه این قطعات باید سر جای خود باشند تا تله موش به درستی کار خود را انجام دهد. اگر حتی یکی از آنها حذف یا جابه شود، تله موش قادر نیست کار خود را انجام دهد. تعدادی از این سیستم ها که توسط به شناسایی شده اند، عبارت اند از: تاژک، مراحل انعقاد خون و سیستم ایمنی. به معتقد است، تاژک مثل یک ساعت یا یک تله موش است، زیرا زمانی قادر به انجام کار است که لوله های کوچک و پروتئین های حرکتی و دیگر اجزایش به درستی تنظیم شده و دقیقاً به همان شیوه ای که باید ساخته می شدند، ساخته شده باشند. همچنین انعقاد خون هم در صورتی کار کرد خود را به درستی انجام می دهد که ترکیبات کلیدی اش یعنی ویتامین K و عامل انعقاد خون را دارا باشد.

حال از آنجایی که انتخاب طبیعی فقط می‌تواند سیستمی را که از قبل در حال کار کردن است، انتخاب کند، اگر سیستمی زیست‌شناسی نتواند به تدریج تولید شود (مثل همین سیستم‌های مورد بحث)، انتخاب طبیعی در آن اثری ندارد و باید به عنوان واحدی انسجام یافته در یک مرحله نه به تدریج لحاظ شود. بنابراین به نظر می‌رسد طرح هوشمند برای وجود جاندارانی با تاژک‌های دارای کارکرد عالی تبیین بهتری باشد (Himma).

**برهان از طریق پیچیدگی خاص<sup>6</sup> (برهان ویلیام آلبرت بیل دمسکی)**  
دمسکی (1960)، ریاضیدان، فیلسوف، متکلم و یکی از طرفداران طرح هوشمند است. وی از طریق مفهوم پیچیدگی خاص، که آن را در پایان نامه دکترای تخصصی خود «استنباط طرح» شرح داده است، یکی از تقریرهای برهان طرح هوشمند را اقامه کرده است. وی پیچیدگی خاص را نوعی اطلاع می‌داند که احتمال رخداد طبیعی آن 1 به 10 به توان 150 است و از این جهت، مشخصه طراحی هوشمند است. برای روشن شدن این مفهوم، وی مثال‌هایی را ذکر کرده است. از جمله اینکه یک حرف از حروف الفبا خاص است، ولی پیچیده نیست. یک جمله طولانی از حروف اتفاقی پیچیده است ولی خاص نیست. یک غزل از شکسپیر هم پیچیده است و هم خاص. سپس او اظهار می‌کند که جزئیات موجودات زنده هم می‌توانند همانند چیزهایی که گفتیم توصیف شوند، خصوصاً الگوهای زنجیره‌های مولکولی در مولکول‌های زیست‌شناسی کارآمد مثل DNA بنابراین وقتی چیزی دارای پیچیدگی خاص است (یعنی هم پیچیده است و هم خاص) و هم خاص است (یعنی طراحی شده) می‌توانیم استنتاج کنیم که آن چیز به وسیله یک علت هوشمند ایجاد شده (یعنی طراحی شده) نه از طریق فرایندهای طبیعی (ibid) و برای اطلاع بیشتر رک: [http://en.wikipedia.org/wiki/Intelligent\\_design](http://en.wikipedia.org/wiki/Intelligent_design).

**برهان از طریق اطلاعات زیست‌شناختی<sup>7</sup> (برهان استفان سی. می یو)**  
برهان از طریق اطلاعات زیست‌شناختی توجه خود را به مسئله پیدایش موجودات زنده در بادی امر معطوف کرده است. این برهان درصدد تبیین اشکال نخستین حیات است یا به عبارت دیگر

در پی تبیین چگونگی امتداد جهان از محلی بدون موجودات زنده به محلی دارای موجودات زنده است. می‌یر چهار تبیین مطرح برای منشأ اطلاعات، یعنی صدفه، شکل پیش از حیات انتخاب طبیعی، خود تنظیمی (ضرورت شیمیایی) و طرح هوشمند را بررسی کرده است (*ibid*) و در نهایت با رد شدن سه تبیین فوق، به اعتقاد او تنها ذهن یا خرد قادر به خلق یک سیستم حاوی اطلاعات فراوان از قبیل مناطق کدگذاری شده در DNA و سلول به طور کلی است. بنابراین شخص می‌تواند از طریق حضور یک معلول سرشار از اطلاع، عمل پیشین یک علت هوشمند را تشخیص دهد، حتی اگر خود علت نتواند به طور مستقیم مشاهده شود (*ibid*) و برای اطلاع بیشتر رک. [http://en.wikipedia.org/wiki/Stephen C. Meyer](http://en.wikipedia.org/wiki/Stephen_C._Meyer).

#### تغییر مواضع آنتونی فلو

آنتونی فلو پس از حدود 50 سال طی طریق کردن در وادی الحاد، در ژانویه 2004 میلادی اعلام کرد که الحاد را رها کرده و وجود خداوند را پذیرفته است.

فلو خود تأکید دارد که گرایش او به ایمان، به نحو تدریجی و بر اثر تأمل و تدبیر یافته‌های علمی در خصوص جنبه‌های پیچیده واقعیت حاصل شده است. یافته‌های علمی جدید نشان می‌دهند که جهان پیچیده‌تر از آن است که اندیشمندان در گذشته تصور می‌کردند و چنین جهانی نمی‌تواند به خودی خود پدید آمده باشد و بلکه مخلوق موجودی بسیار هوشمند است. از جمله او به تحقیقاتی که در خصوص مولکول DNA صورت گرفته اشاره می‌کند و این گونه استدلال می‌کند که پیچیدگی بیش از حد ترتیبات خاصی که این مولکول را برای شکل دادن به حیات مهیا می‌سازد، حاکی از آن است که موجود هوشمندی در این میانه تأثیر گذار بوده است (Flew, P.12). فلو خود در این باره می‌گوید:

یگانه و تنها بینة مناسب من [برای اثبات خدایی ارسطویی] عدم امکان آشکار فراهم آوردن نظریه‌ای طبیعت گرایانه در باره منشأ DNA در خصوص اولین گونه‌های [دارای قدرت] تولید دوباره است. [در واقع] تنها دلیلی که من برای شروع اعتقاد به یک خدای علت اولایی دارم عدم امکان فراهم آوردن تبیینی طبیعت گرایانه در باره منشأ اولین موجودات زنده [دارای قدرت] تولید دوباره است (عبداللهی، ص 296 و 297 و برای اطلاع بیشتر رک. Richard به آدرس:

<http://www.secweb.org/index.aspx?action=viewAsset&id=369>



فلو در مقدمه جدیدش بر چاپ اخیر کتاب *خدا و فلسفه* از فصل آخر (چهاردهم) کتاب *منشأ انواع* داروین این گونه نقل می کند که:

تمثیل من را یک قدم به پیش برد، یعنی من را به این اعتقاد سوق داد که همه حیوانات و گیاهان از یک نمونه نخستین نشأت گرفته اند. بنابراین باید از این تمثیل نتیجه بگیرم که احتمالاً همه موجودات زنده ای که روی زمین زندگی کرده اند، از شکلی ابتدایی که زندگی اول بار در آن منتشر شده است، نشأت گرفته اند (Flew, p. 11).

بنابراین به اعتقاد فلو حتی خود داروین هم در فصل چهاردهم کتاب *منشأ انواع* خود خاطرنشان کرده است که کل استدلال او با موجودی که قبلاً دارای قدرت تولید مثل بوده آغاز می شود و این همان مخلوقی است که یک نظریه تکامل واقعاً جامع باید در باره تکامل آن تبیینی اقامه کند و خود داروین می دانست که چنین تبیینی ارائه نکرده است - چنان که در فصل دوم در این مورد به تفصیل سخن گفتیم - و از قرار معلوم داروین خود معتقد بوده است که احتمالاً همه موجودات زنده ای که در زمین زندگی می کنند از یک صورت اولیه ای که حیات، نخستین بار در او دمیده شده است، نشأت گرفته اند (عبداللهی، ص 297-296).

به اعتقاد فلو با وجود عدم امکان فراهم کردن تبیینی طبیعت گرایانه، امکان فراهم آوردن تبیینی دیگر در این مورد وجود دارد. فلو در نامه ای به ریچارد کریمر در 29 دسامبر 2004 در این مورد این گونه نوشته است که:

یک خدا یا یک هوش عالی، تنها تبیین خوب برای منشأ زندگی و پیچیدگی طبیعت است. من حالا می فهمم نادان بوده ام که فکر می کردم هیچ نظریه قابل ارائه ای در باره بسط ماده بی جان به اولین مخلوق زنده دارای قابلیت تولید مثل وجود ندارد (Richard, Carrier. Antony Flew considers God ... sort of).

این تبیین از نظر فلو و به تعبیر او برهان برای طرح (برهان غایت شناختی) است و تنها این برهان است که وجود خداوند را محتمل نشان می دهد.

#### نتیجه

با توجه به مطالب ذکر شده در جای جای مقاله، این امر کاملاً هویداست که برهان غایت شناختی، با وجود طی کردن فراز و نشیب های مختلف و مورد انتقاد قرار گرفتن، همچنان از جذاب ترین براهین اثبات وجود خداست. شاید دو دلیل اصلی این امر را بتوان به صورت ذیل خلاصه کرد که:

اولاً: تجربی بودن مقدمه اول این برهان، یعنی اثبات نظم در جهان، که فهم این برهان توسط اقشار مختلف مردم را موجب شده است.

ثانیاً: پویا بودن این برهان، به این معنا که با پیشرفت علم، اسرار نظام‌مند موجودات بیشتر کشف می‌شود و انسان بیش از پیش مبهوت این ساختارهای پیچیده می‌گردد و به تبع آن، این برهان با هر پیشرفت در دانش بشر در مورد پیچیدگی طبیعت و آثار آن، قوی‌تر می‌شود.

در واقع به نظر می‌رسد که تقریرهای سنتی این برهان با وجود تنوع فراوان و دارا بودن برخی نقاط قوت، نسبت به تقریرهای نوین این برهان نقاط ضعف بیشتری دارد. دلیل این امر بیشتر مبتنی بر تمثیل بودن تقریرهای سنتی است، به طوری که همین امر موجب مورد انتقاد قرار گرفتن فراوان این تقریرها از سوی برخی از اندیشمندان شده است، ولی تقریرهای نوین با وجود وارد آمدن برخی انتقادات به آنها، در مقایسه با تقریرهای سنتی به چند دلیل از نقاط قوت بیشتری برخوردارند. نخست اینکه این تقریرها به جای مبتنی بر تمثیل بودن، مبتنی بر استقراء هستند، به این معنا که ارائه دهندگان این تقریرها برای اثبات مقدمه دوم برهان (هر نظامی ناظمی دارد) به روش استقرایی توسط جسته‌اندا و مدعی شده‌اند که از استقرای موارد مختلف می‌توان نتیجه گرفت که هر پدیده منظمی نیازمند ناظم است و همین امر دست کم تقریرهای نوین را از گزند انتقادات وارد شده به تقریرهای سنتی مبتنی بر تمثیل مصون نگه می‌دارد. دوم اینکه تقریرهای نوین بر پیشرفت‌های علمی جدید در حوزه علم فیزیک و بخصوص زیست‌شناسی و بیوشیمی مبتنی هستند، به گونه‌ای که این امر از عناوین آنها یعنی برهان تنظیم ظریف، برهان بر اساس پیچیدگی کاهش ناپذیر و پیچیدگی خاص و برهان مبتنی بر اطلاعات زیست‌شناختی هویدا است. در واقع از آنجا که تقریرهای نوین موجب تغییر مواضع فلو و اعتقاد او به خدا شده‌اند و همین بهره‌گیری آنها از یافته‌های علمی جدید بخصوص در زمینه DNA به گفته خود فلو منجر به چنین تحولی شده است، این مورد یعنی مبتنی بودن آنها بر یافته‌های علمی جدید، خود گویای قوت آنهاست، به خصوص برهان مبتنی بر اطلاعات زیست‌شناختی که حتی از براهین دیگر قوی‌تر به نظر می‌رسد.

در واقع در کنار قوت تقریرهای نوین دیگر، برهان غایت‌شناختی مبتنی بر اطلاعات زیست‌شناختی، به حقیقت برهانی قوی است و با وجود ارائه آن توسط فردی بیوشیمیدان و کاربرد

اصطلاحات زیست‌شناسی در آن، حتی افرادی را که اطلاعات چندانی در مورد علم زیست‌شناسی ندارند تحت تأثیر قرار می‌دهد، چرا که حتی توجه اندکی به پیچیدگی موجود در ساختار عوامل ژنتیک یعنی همان DNA و RNA، کاملاً نشان می‌دهد که خلق یک سیستم حاوی اطلاعات فراوان از قبیل مناطق کدگذاری شده در DNA، پروتئین‌های کارآمد و سلول به طور کلی تنها از طریق ذهن یا خرد ممکن است. حال توجه به این امر که این برهان فردی ملحد را چنان تحت تأثیر قرار داده که از الحاد دست برداشته و به خدا اعتقاد یافته است، مسلماً قوت این برهان را بیشتر جلوه می‌دهد.

از تأثیر برهان بر فلو که بگذریم، نفس تغییر موضع فردی که همواره در طول حیات علمی خود به انکار خدا پرداخته و در دانشکده‌ها جدل کرده است که نمی‌توان به وجود خدا ایمان داشت و اعتقاد آوردنش به خدای ارسطویی، با وجود مورد انتقاد قرار گرفتن توسط برخی از ملحدین، خود در خور تأمل و تقدیر است، زیرا این امر حاکی از این است که اجزای نظام فکر فلو به گونه‌ای تعبیه شده‌اند که این اجازه را به او بدهند که هر زمان گزاره‌های بهتری را دید، حتی برخلاف نظرگاه اصلی‌اش، آن را انتخاب کند و بر اساس آن دیدگاهش را تغییر دهد و این تحسین برانگیز است و ادعای برخی مبنی بر اینکه این امر را به کبر سن و از دست دادن مشاعر او نسبت داده‌اند، نمی‌تواند درست باشد.

البته این امر یعنی تحسین برانگیز بودن اعتقاد آوردن فلو به خدای ارسطویی، به معنای مورد تأیید بودن کار فلو یعنی عدم پذیرش دین نیست، ولی چنانکه همه می‌دانیم راه‌های رسیدن به خداوند به عدد نفوس خلایق است و همین اعتقاد یافتن او به خدا آن هم پس از پنجاه سال الحاد گویای نوعی توجه خداوند به اوست و حال خدایی که بندگانش را هیچ‌گاه رها نمی‌کند و با وجود غفلت آنها از او، آنها را هرگز فراموش نمی‌کند، اگر کسی را تا به اینجا یاری کرده، او را برای پذیرش دین هم یاری خواهد کرد، البته با توجه به این امر که او نیز خود باید با تلاش خود زمینه پذیرش آن را در خود ایجاد کند.

### توضیحات

1. کتاب *God and Philosophy* اثر آنتونی فلو اولین بار در سال 1966 منتشر شد و تاکنون چهاربار تجدید چاپ شده است. طبق گفته او این کتاب در اولین قدم تلاشی برای ارائه

و بررسی قوی‌ترین دلیل ممکن برای اعتقاد به خداست و هدف اصلی این کتاب بسط و بررسی دلیل خداآوری مسیحی است و هدف دوم فراهم آوردن مقدمه‌ای برای فلسفه دین است. برای اطلاع بیشتر در این مورد رک. flew,p 19,23,28-29.

2. Fined - tuned Universe Arguments
3. The Argument from Suspicious Improbabilities
4. The Confirmatory Argument
5. The Argument from Irreducible Biochemical Complexity
6. The Argument from Specified Complexity
7. The Argument from Biological Information

#### منابع

- آسیموف، آیزاک، *DNA*، ترجمه محمد علی شمیم، چ 3، تهران، فاطمی، 1374.
- امتیازی، گیتی، محسن کریمی، مبانی زیست مولکولی و مهندسی ژنتیک، چ 3، اصفهان، مانی، 1380.
- پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ 3، تهران، طرح نو، 1379.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، *خدا در فلسفه (برهان‌های فلسفی اثبات وجود باری)*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1370.
- داروین، چارلز، *منشأ انواع*، ترجمه نورالدین فرهیخته، تهران، شبگیر، 1357.
- صمدی، علی افضل، *افسانه زندگی تحول جهانی تا ارتقا به نهایت ادراک*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1377.
- عبداللهی، محمدعلی، "هجرت از الحاد به خداآوری"، *نقد و نظر*، شماره سوم و چهارم، مکان نشر، پاییز و زمستان 1384.
- فرامرز قراملکی، احد، *موضع علم و دین در خلقت انسان*، تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه، 1373.
- یزدی، ابراهیم، *مبانی ژنتیک مولکولی*، چ 2، تهران، انتشارات اطلاعات، 1373.

Flew, Antony ; *God and Philosophy* , Prometheus Books, Amherst , New York , 2005.

Swinburne, Richard ; *The Existence of God* ,Oxford University Press , United States, New York,2004 . .

Himma, Kenneth Einar, "Design Arguments for the Existence of God", 2006,  
The Internet Encyclopedia of Philosophy , <http://www.iep.utm.edu/design>  
Richard, Carrier. Antony Flew considers God ... sort of  
<http://www.secweb.org/index.aspx?action=viewAsset&id=369>  
[http://en.wikipedia.org/wiki/Intelligent\\_design](http://en.wikipedia.org/wiki/Intelligent_design)  
[http://en.wikipedia.org/wiki/Teleological\\_argument](http://en.wikipedia.org/wiki/Teleological_argument)  
[http://en.wikipedia.org/wiki/Stephen\\_C.\\_Meyer](http://en.wikipedia.org/wiki/Stephen_C._Meyer)  
<http://www.philosophyofreligion.info/teleological.html>

## بررسی فطرت با تکیه بر تفسیر المیزان

دکتر حسن سعیدی\*  
محمدرضا محمدی طیب\*\*

### چکیده

شناخت انسان یکی از محورهای اساسی معارف بشری است. اندیشمندان بسیاری از روزگار کهن در خصوص نوع ساختار انسان به بحث و کاوش پرداخته و هر یک کوشیده-اند تا با پاسخ به پرسش‌های اساسی در این عرصه، از اضطراب‌ها و احساس رنج درونی بشر بکاهند. پرسش‌هایی مانند اینکه: آیا آدمی ساختاری صرفاً مادی دارد؟ آیا موجودی دو سرشتی است که علاوه بر بعد جسمانی، دارای بن‌مایه‌های وجودی درونی (امور فطری) نیز می‌باشد که از آن رهگذر از موجودات دیگر متمایز می‌شود؟ آیا پذیرش نظریه درون ساختاری به معنای آن است که پاره‌ای امور را بالفعل دارد؟ و یا اینکه منفعل محض است که هر نقشی به او داده می‌شود می‌پذیرد؟ وجه تمایز امر فطری از غیر فطری چیست؟ رسالت اصلی این مقاله تبیین دیدگاه علامه طباطبایی مفسر بزرگ معاصر بر اساس تفسیر گرانسنگ المیزان در خصوص پرسش‌های فوق است (گرچه در فرایند کاوش، دیدگاه اندیشمندان دیگر نیز مطرح شده است). در بررسی نظر علامه به این حقیقت دست می‌یابیم که وی در چگونگی شناخت‌های فطری، دیدگاهی متمایز از دیگران ارائه کرده است. مسئله فوق از مسائلی بنیادین است که بر حوزه‌هایی مانند: مدیریت، اقتصاد، فرهنگ، سیاست و ... اثرگذار است.

h-saeidi@sbu.ac.ir

تاریخ پذیرش: 89/9/30

\* استادیار دانشگاه شهید بهشتی  
\*\* کارشناس ارشد دانشکده الهیات دانشگاه شهید بهشتی  
تاریخ دریافت: 89/4/1

واژگان کلیدی: انسان، فطرت، طبیعت، غریزه، شناخت.

#### مقدمه

شناخت راز هستی و حقیقت انسان دو محور اساسی تفکرات و مجاهدت‌های علمی و عملی اندیشمندان، عرفا و فلاسفه به شمار می‌رود. به اذعان بسیاری در فرایند شناخت انسان با پدیده-ای همسان با سایر پدیده‌ها رو به رو نیستیم و نمی‌توان آدمی را همچون ماشینی پیچیده یا اندکی فراتر از حیوان دانست.

دعوت به شناخت این موجود پنهان و پیچیده از اساسی‌ترین تعالیم بسیاری از ادیان و مکاتب فلسفی و عرفانی به شمار می‌آید.

امروزه علوم و رشته‌های متعددی انسان را محور مطالعه و تحقیق قرار داده و هر یک به جنبه خاصی از ابعاد وجودی وی پرداخته‌اند. اعتبار هر یک از این علوم و رشته‌ها نیز در مقایسه با یکدیگر تابع اهمیت جنبه و بعدی است که هر علم به مطالعه و بررسی آن همت گماشته است که منزلت دانش را نیز تعیین می‌کند.

هر شاخه از معرفت که به گونه‌ای به شناخت بعد و جنبه‌ای از انسان می‌پردازد، در واقع به شناخت انسان مربوط است و شایسته عنوان انسان‌شناسی است.

اسلام با توجه به جامعیت خود بر شناخت همه پدیده‌ها و از جمله انسان تأکید ویژه دارد و بر حسب برخی از احادیث و آموزه‌های دینی، معرفت نفس، راهی مطمئن به سوی درک حقیقت مطلق و وجود پاک حق تعالی است.

#### پرسش‌ها در مورد انسان

در طبقه‌بندی پرسش‌های مربوط به انسان می‌توان آن را به دو گونه تقسیم کرد:

1. برخی از آنها کلیت انسان را در نظر داشته، پرسش‌های اساسی و محوری در باره آدمی مطرح می‌کنند.

2. نوع دوم پرسش‌هایی هستند که نسبت به نوع اول جزئی‌تر و ناظر به جنبه‌های خاصی از انسان می‌باشند. همانند پرسش‌هایی که برای یک جامعه‌شناس یا روان‌شناس مطرح می‌شود.

پرسش‌های نوع اول، نوعاً فلسفی و متافیزیکی‌اند، لذا پاسخ به آنها تعیین‌کننده چارچوب کلی نگرش به انسان و پیش‌درآمدی بر بسیاری از مطالعات و بررسی‌های مربوط به انسان خواهد بود؛ مانند اینکه آیا انسان موجودی کاملاً مادی است که فعالیت‌های روانی او قابل تبیین فیزیولوژیکی باشد یا اینکه فعالیت‌های روانی او ماهیتی غیر مادی داشته، به جوهری غیر مادی به نام نفس یا روح او مرتبط است؟

آیا انسان‌ها دارای سرشتی واحد و مشترک‌اند؟ چه نوع گرایش‌هایی در وجود انسانی هست که با نحوه وجود فطری انسان ارتباط دارد؟ اصولاً آیا انسان چنین گرایش‌ها و شناخت‌هایی را با خود دارد یا خیر؟ کمال انسان در چیست؟ چگونه و با چه اسبابی می‌توان به آن رسید؟

نوشتار حاضر به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص پرسش‌های پیش‌گفته با توجه به تفسیر گرانسنگ‌المیزان می‌پردازد.

از آنجا که قرآن کتاب و حیانی الهی است و با جامعیت خود گویای همه معارف و ارزش‌هایی است که در تأمین سعادت بشر نقش عمده دارد؛ «و نزلنا علیک الكتاب تبياناً لكل شیء...».

بدیهی است اگر قرآن بخواهد معارف و ارزش‌هایی را که در تحصیل سعادت بشر نقش دارد بیان کند ممکن نیست خود انسان را به وی معرفی نکند.

قرآن حکیم انسان را موجودی دو بعدی که دارای جسمی مادی و روحی مجرد است معرفی می‌نماید (طباطبایی، المیزان، ج 18، ص 374-373؛ ترجمه المیزان، ج 18، ص 591-592).

یکی از بهترین راه‌ها برای شناخت حق، شناخت انسان از رهگذر درون است. قرآن در مورد شناخت انسان پیوسته به او آگاهی بخشیده؛ گاهی او را به طور اجمال و زمانی او را به تفصیل معرفی کرده است.

گرچه گذشت زمان و تکامل دانش‌ها و اندیشه‌ها و دستیابی به گنجینه‌هایی تازه از علوم، غالباً نظریات و اندیشه دانشمندان پیشین را پیرامون جهان و انسان به دست فراموشی می‌سپارد یا لاقلاً از ارزش آنها می‌کاهد، اما در این میان اندیشه‌هایی وجود دارد که مرور زمان نه تنها از ارزش آنها نکاسته بلکه بر عظمت آن نیز افزوده است. به عنوان نمونه،



می‌توان مسائل خود شناسی را یادآور شد. تا آنجا که می‌گویید: روزی سقراط بر سر در معبدی در یونان دید که نوشته است «خود را بشناس» و این جمله او را به خود جذب کرد که فلسفه را از آسمان به زمین فرود آورد (فروغی، ج 1، ص 16) و افزود: «دانش سودمند این است که بدانیم چه هستیم؟ برای چه آفریده شده‌ایم؟ سعادت ما در چیست؟ چه کنیم که برای خود و دیگران سودمند باشیم». او پیوسته می‌گفت:

بالاترین دانش‌ها، خود شناسی و علم و اخلاق است (همان، ص 18؛ سبحانی، ص 181-182).

قرآن مجید هم به جهان طبیعت و نیز به انسان می‌نگردد (طباطبایی، المیزان، ج 18، ص 373-374) و هر دو را در کنار هم یادآور می‌شود و به مطالعه و بررسی شگفت‌های هر دو دعوت می‌کند.

و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون  
و در زمین آیاتی برای جویندگان یقین است و در وجود خود شما [نیز آیاتی است] آیا  
نمی‌بینید (ذاریات/ 21-20).

سنزیهیم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق  
به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آنها نشان می‌دهیم تا  
برای آنان آشکار گردد که او حق است (فصلت/ 53).

با نگاهی غایتمندانه به انسان شناسی در اسلام باید گفت که نگاه به انسان از دو منظر  
می‌تواند صورت گیرد.

1. شناخت انسان، بهترین راه شناخت خداوند است و در حقیقت انسان‌شناسی مقدمه  
خداشناسی است از این رو شناخت انسان پلی به شناخت حقیقت متعالی و مبدأ هستی  
است.

قرآن مجید پیوند انسان را با مقام ربوبی آن‌چنان محکم و استوار می‌سازد که غفلت از خدا را  
مایه غفلت از خود انسان می‌داند (طباطبایی، المیزان، ج 19، ص 220-219؛ سبحانی، ص  
226) و در این باره می‌فرماید:

و لا تکنوا کالذین نسوا الله فانهم انفسهم اولئک هم الفاسقون  
همچون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز آنها را به «خود فراموشی»  
گرفتار نمود آنها فاسقاند (حشر/ 19).

انسان به حکم اینکه معلول و مخلوق خداست واقعیتهای جز وابستگی به علت پدیدآورنده خود ندارد و نادیده گرفتن این اصل، جز نادیده گرفتن حقیقت خویش نیست و حذف این پیوند معادل با حذف خود انسان است.

## 2. شناخت انسان به منظور برآوردن نیازهای مادی و معنوی وی

این بخش از شناخت است که می‌تواند مقدمه‌تصمیم‌گیری و وسیله‌شناخت بایدها و نبایدها و جهت بخشیدن به ایدئولوژی انسان باشد و اصولاً هیچ مکتبی بدون داشتن تصویری درست از انسان نمی‌تواند برای او تکلیف و وظیفه‌ای معین یا برای او نظام حقوقی، سیاسی، اقتصادی پی-ریزی کند و یا نظام خانوادگی خاص و شیوه حکومتی را پیشنهاد نماید.

هر نوع باید و نبایدی برای تعالی و بالا بردن مقام اوست، پس شناخت انسان به صورت شناختی پایه‌ای برای تعیین برنامه زندگی او لازم و ضروری است و البته بحث در باره همه ابعاد وجودی انسان این «موجود ناشناخته» به مجال گسترده نیاز دارد؛ از این رو از دیدگاه علامه طباطبایی قلمرو این کاوش به «بعد درونی و فطری انسان» محدود است.

## فطرت و فطریات انسانی

### فطرت

یکی از موضوع‌های مورد توجه فیلسوفان و روان‌شناسان این است که آیا اعمالی که از انسان صادر می‌شود، فقط با انتخاب و اراده اوست یا اموری دیگر نیز در آن مؤثر است؟ آیا تمامی معلومات و اطلاعات او اکتسابی است یا برخی اکتسابی و برخی نیز غیر اکتسابی‌اند؟

قرآن کریم انسان را اساساً موجودی مختار و آزاد و علوم او را اکتسابی دانسته (گرچه احیاناً دارای برخی علوم موهبتی نیز می‌باشد) که اختیار و اراده‌اش در افعال وی و از جمله کسب علوم مؤثر است.

از این رو، وحی الهی انسان را در ابتدای تولد فاقد علم دانسته و خداوند، تنها ابزاری برای تحصیل علم در آفرینش وی به ودیعت نهاده است (نحل/78). لیکن آنچه در شناخت نفس انسانی، پایه و اساس به شمار می‌آید وجود قابلیت‌ها و توانایی‌های ذاتی در نفس انسان است که در تمامی حرکت‌های او تأثیر داشته که اگر این قابلیت‌ها در انسان وجود نداشت، اکتساب هیچ

علمی برای وی امکان پذیر نبود. در خصوص اینکه آیا انسان دارای - طبیعت - فطرت و گرایش‌های درونی و ذاتی است یا فاقد آن، دو نظریه مطرح شده است :

#### الف . برون ساختاری (نفی فطرت)

نظریه اول این است که هیچ نیاز و گرایش ذاتی در درون انسان وجود ندارد و طبیعت انسانی در ابتدای حیات چونان ظرفی خالی و بی شکل است که هر آنچه جامعه یا خود فرد در آن بریزد، می پذیرد. امیل دورکهمیم و ژان پل سارتر از طرفداران این دیدگاه هستند.

به نظر دورکهمیم، جامعه فرد را می سازد و تمامی مسائل مربوط به ابعاد وجودی انسان ساخته و پرداخته محیط است و بس. باید گفت وی از اصالت فطری انسانی که ناشی از تکامل ذاتی انسان در متن طبیعت است غفلت ورزیده است (رک. مطهری، جامعه و تاریخ، ص 324 - 313).

ژان پل سارتر نیز با اینکه جبر اجتماعی امیل دورکهمیم را قبول ندارد، هیچ گونه نیاز ذاتی و فطری را برای انسان نمی پذیرد. از نظر سارتر احساسات ساخته اعمال ماست، یعنی در ضمیر آدمی، تمایلی فطری به خوب و بد وجود ندارد.<sup>1</sup>

#### ب . درون ساختاری ( نظریه فطرت )

طرفداران این نظریه معتقدند که طبیعت انسان چون ظرفی خالی و تهی نیست که هر گونه که فرد بخواهد ساخته شود یا تحت تأثیر اجتماع قرار گرفته و شکل پیدا کند، بلکه در وجود انسان نیازها و گرایش‌هایی نهفته است که انسان بر اساس آن نیازها و گرایش‌ها زندگی می کند و اگر این نیازها و گرایش‌ها در شرایطی مساعد قرار گیرند شکوفا می شوند (نصری، ص 161).

#### معنا شناسی فطرت

فطرت از ماده « فُطِرَ » سرچشمه گرفته به مفهوم ابداع و خلق کردن است و به یک معنا آن را نوآوری و آفرینش بدون سابقه می دانند (الراغب الاصفهانی، ص 396). ابن اثیر، در نهایت در توضیح ماده فطرت که در حدیث نبوی « کل مولود یولد علی الفطره » (کلینی، ص 44) به کار رفته می گوید :

فطر به معنای ابداع و اختراع است و فطره، حالت آن ابداع و اختراع را بیان می‌کند مانند «جلسه» و «رکبه» یعنی نوعی خاص از نشستن و سوار شدن و معنای حدیث این است که هر فردی بر نوعی خاص از صفات جبلی و طبیعی متولد می‌شود، به طوری که آماده پذیرش دین الهی می‌گردد و اگر او را با همان صفات واگذارند پیوسته بر آن صفات استمرار دارد و از آنها مفارقت نمی‌کند و همانا علت عدول انسان‌ها از آن، آفتی از آفات بشری یا تقلیدی است که از غیر در آنها اثر می‌گذارد ...» (ابن اثیر، ص 457).

در فرهنگ *اقترب الموارد* نیز فطرت این چنین معنا شده است:

الفطرة هي الصفة التي يتصف بها كل مولود في اول زمان خلقته.

فطرت عبارت از صفتی است که هر انسانی در آغاز آفرینش خود به آن متصف می‌شود (البنانی الخوری، ص 933).

واژه «فطر» و مشتقات آن به شرح زیر در سوره‌های مختلف قرآن به کار رفته است:

«فطرت» (روم/30)، «فطرکم» (اسراء/5)، «فطرنا» (طه/72)، «فطرنی» (هود/51)؛ یس/22؛ زخرف/27)، «فطرهن» (انبیاء/56)، «فطور» (ملک/3)، «فطر» (انعام/79)؛ روم/30)، «منفطر به» (مزمل/18)، «انفطرت» (انفطار/1) و «فاطر» (انعام/41)؛ یوسف/101؛ ابراهیم/10؛ فاطر/1؛ زمر/46؛ شوری/11) که در همه این موارد به معنای ابداع و آفرینش بدون سابقه است.

علامه طباطبایی در تفسیر *گرانسنگ المیزان* در ذیل آیه مبارکه 51 سوره شریفه هود در

تفسیر واژه «فطر» می‌گوید:

راغب اصفهانی می‌گوید که اصل فطر جدا شدن از طول است. ... تا آنجایی که گوید «فطر الله الخلق» یعنی ایجاد و ابداع یک شیء از طرف خدا به هیئت که آماده کاری از کارها باشد و بنابراین «فطره الله التي فطر الناس عليها» (روم/30) اشاره می‌کند به سرشتی که خدا در نهاد مردم سرشته و پدید آورده و متمرکز ساخته یعنی معرفت خودش. فطرت خداوند همان نیرویی است که خدا در آدمی جایگزین کرده که شخص به وسیله آن معرفت، ایمان پیدا می‌کند و همین است که در آیه: «ولئن سئلتم من خلقهن ليقولن الله» بدان اشاره شده است (المیزان، ج 10، ص 310؛ ترجمه المیزان، ج 10، ص 453).

استاد محمد تقی جعفری نیز در توضیح معنای فطرت می‌گوید:

فطرت عبارت است از جریان طبیعی و قانونی نیروهایی که در انسان به وجود می‌آید. بنابراین برای هر یک از نیروهای غریزی و مغزی و روانی، فطرتی وجود دارد که جریان طبیعی و منطقی آن نیرو می‌باشد (ص 141).

بنابر آنچه در تعاریف فطرت گفته شد می‌توان گفت که فطرت عبارت است از صفات و خصوصیتی که لازمه خلقت انسان بوده که از ابتدای آفرینش انسان در سرشت وی، نهاده شده است.

### امور فطری

همان‌گونه که پیش از این گفتیم شناخت صحیح انسان و بیان جهت گیری‌های او بستگی به این دارد که از تمامی اجزا و نیروهای تشکیل دهنده جسم و نفس او آگاهی داشته باشیم و بدانیم خداوند برای حرکت در راه کمال چه قابلیت‌ها و توانمندی‌هایی را در انسان به ودیعت نهاده است.

با این شناخت از انسان، فلسفه بسیاری از انتظاراتها و اهداف دینی روشن می‌شود و همچنین می‌توان به هماهنگی و سازگاری دین با حیات بشری نیز پی برد.

قرآن کریم از زبان موسی نقل می‌کند که او به پروردگار خویش گفت:

ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی (طه / 50).

علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌گوید هدایت مورد نظر آیه، مربوط به تمامی موجودات است یعنی هر موجودی را به سوی کمال مخصوص به خودش هدایت نمود و او را برای حفظ و بقای خود به اعمال مخصوص به خودش سوق داده، چه آن موجود دارای شعور باشد و چه نباشد (المیزان، ج 14، ص 168 - 166؛ ترجمه المیزان، ج 14، ص 252).

### مقایسه فطرت، طبیعت و غریزه

در نگاه نخست این سه واژه از نظر معنایی نزدیک به هم به نظر می‌رسند و یا حداقل تصور می‌شود که تفاوتی اساسی با یکدیگر ندارند؛ بنابراین توجه به حوزه معنایی هر یک ضروری است.

### طبیعت

واژه طبیعت یا طبع در مورد بی جان‌ها و یا ویژگی‌های وجودی جانداران به کار برده می‌شود، به طور مثال می‌گوییم: طبیعت آتش سوزاندن است، طبیعت آب رطوبت و سیلان است و یا در مورد جانداران می‌گوییم طبیعت شیر، درندگی و طبیعت گوسفند، رام بودن است. در فلسفه قدیم، واژه طبیعت برای نشان دادن خاصیت اشیا و امتیاز آنها از یکدیگر به کار برده می‌شد.

### غریزه

«غریزه» با فطرت رابطه‌ای نزدیک دارد. شهید مطهری (ره) معتقد است که ماهیت غریزه روشن نیست و کسی نتوانسته آن را درست توضیح دهد. غریزه بیشتر در مورد حیوانات به کار می‌رود و گویای ویژگی‌های درونی حیوانات است که راهنمای زندگی آنهاست. به موجب این حالت غیر اکتسابی که نیمه آگاهانه است، جانداران می‌توانند مسیر خویش را تشخیص دهند، بسیاری از حیوانات بدون آموزش و یادگیری بعد از تولد کارهایی را انجام می‌دهند که برای بسیاری دیگر، امکان پذیر نیست (مطهری، مجموعه آثار، ص 464)؛ بنابراین «غریزه» آن حال ریشه دار و ثابتی است که به صورت نیاز در ضمیر جانداران اعم از انسان و حیوان آشکار می‌شود و نیازمند معلم نیست و موجودات را به سوی هدف‌های خاص می‌کشاند (سبحانی، ص 233-230).

### ماهیت و ویژگی‌های امور فطری

امر فطری چیست؟ دارای چه ویژگی‌هایی است؟ اصولاً چگونه می‌توان مرز میان امر فطری و غیر فطری را تعیین نمود؟ در اینجا به چند نکته اساسی (که می‌توان آنها را از وجوه تمایز امر فطری از غیر فطری نیز شمرد) باید توجه کرد:

اولاً: از آنجا که شناسایی امور فطری مربوط به نفس و روح انسان است؛ قابل شناسایی تجربی نمی‌باشد و هر فردی با علم حضوری می‌تواند امور روحی را درک کند.  
ثانیاً: چون امور فطری بی جا و غیر مکانی هستند لذا قابل اندازه گیری نمی‌باشند.

ثالثاً: امور فطری قابل رؤیت نیستند ، بلکه فقط از رهگذر آثارشان می توان آنها را درک کرد .

### ویژگی های امر فطری

امر فطری دارای ویژگی هایی است که می توان امور فطری را از غیر آن باز شناخت :

1. امور فطری فراگیر و همگانی هستند همانند گرایش به خداوند ( فطرت خدا جویی)؛
2. اموری فطری در ابتدا بالقوه و استعداد محض بوده و بر اثر عوامل و شرایط گوناگون فعلیت می یابند .
3. گرایش های فطری انسان انعطاف پذیرند مثلاً اگر در شرایط نامساعد قرار گیرند از رشدشان کاسته می شود و عواملی چون تعلیم و تربیت، محیط اجتماعی، اختیار و انتخاب خود و ضربه های روحی، در ظهور و عدم ظهور گرایش فطری نقش تعیین کننده ای دارند؛
4. امور فطری اگر ارضا نشوند یا با مانعی برخورد کنند، واپس رانده شده و به وسیله یکی از مکانیسم های دفاعی جبران می گردند( نصری، ص 170؛ سبحانی، 232-231).

### انواع امور فطری

با توجه به اینکه نفس انسان دارای قوای ادراکی و غیر ادراکی است از این رو، می توان امور فطری را به دو گونه تقسیم نمود :

1. شناخت ها؛
2. تمایلات و خواست ها.

### شناخت فطری

در باره شناخت فطری، نظرات متفاوتی ارائه شده است .

الف. نظر افلاطون

افلاطون معتقد است که روح انسان پیش از تولد و پیش از تعلق به بدن در عالم دیگر وجود دارد که وی آن را «عالم مُثُل»<sup>2</sup> نامیده است لکن پس از تعلق روح به بدن و ورود به عالم طبیعت و ماده<sup>3</sup> آنچه را پیش از این یاد گرفته بود از یاد می‌برد، اما از طریق دیالیک تیک (گفتگو) آنچه را از یاد برده دوباره به یاد می‌آورد (رک. فروغی، ج 1، ص 23؛ مطهری، مجموعه آثار، ص 475 و نیز پورجوادی، ص 126). براین اساس، از نظر افلاطون، علم یادآوری (تذکار) است و نه یادگیری.

#### ب. نظر تجربه‌گرایان

جان لاک و هیوم معتقدند که همه ادراکات و معلومات انسان اکتسابی است و انسان در ابتدای خلقت، همچون لوح نانوخته‌ای است که هیچ امری بر آن حک نشده است و فقط با حواس پنجگانه می‌توان به شناخت و معلومات دست یافت (فروغی، ج 2، ص 150-115؛ مطهری، مجموعه آثار، ص 476 و نیز پور جوادی، ص 184-183 و ص 189-187).

کانت معتقد است انسان بعضی از معلومات را در خود دارد که آنها را از حس و تجربه دریافت نکرده است مانند قضایای ماتقدم «*periori*» که وی اصطلاح «قضیه تحلیلی» و «قضیه تبیینی» را در مورد آنها به کار برده است. به نظر او اصولاً احکام تحلیلی همه معلومات پیشینی‌اند. از این رو، این معلومات، لازمه ساختمان ذهن انسان و پیش از تجربه‌اند که به واسطه آن می‌توان در باره قضایا حکم داد (مطهری، مجموعه آثار، ص 476؛ پورجوادی، ص 191؛ فروغی، ج 2، ص 204-202).

#### دیدگاه علامه طباطبایی

در باره چگونگی شناخت و معلومات انسان، قرآن می‌فرماید که انسان در ابتدای تولد هیچ معلوم ذهنی ندارد و قوه محض است:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ  
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

و خداوند شما را در حالی از مادر بزاد که هیچ چیز نمی‌دانستید و برای شما، گوش و چشم و عقل قرار داد تا شکر نعمت او را به جا آورید! (نحل/78)



علامه در توضیح این آیه می‌گوید: این آیه نظریه روان‌شناسان را تأیید می‌کند که می‌گویند لوح نفس بشر در آغاز خلقتش از هر نقشی خالی است و سپس به تدریج چیزهایی در آن نقش می‌بندد (المیزان، ج 12، ص 312؛ ترجمه المیزان، ج 12، ص 474).

نامبرده در ادامه، علم به خویشتن را از مصداق «لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» جدا کند، چرا که عرفاً علم به خویش را «یعلم شیئاً» نمی‌گویند. سپس در پاسخ کسانی که علم حضوری انسان به خویش را نیز از ابتدا منکرند می‌گوید: عموم آیه شریفه منصرف به علم‌های حصولی است و شاهد آن، این است که ادامه آیه «وَجَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ» به مبادی علم اشاره دارد که خدای متعال به عنوان نعمت به انسان بخشیده است. قرآن در این آیه «حس» و «فؤاد» را نام برده که هر یک مبدأ و سرچشمه یک نوع معرفت‌اند؛ زیرا «مبدأ تصورات» آدمی حس است و مهم‌ترین حس‌ها «حس بینایی و شنوایی» است که قرآن آنها را به عنوان سرآمد حواس مطرح کرده است و از سویی «مبدأ فکر» انسان نیز فؤاد است (المیزان، ج 12، ص 431. ترجمه المیزان، ج 12، ص 474، ذیل آیه نحل / 78).

همان‌طور که گفته شد این آیه اشاره دارد که لوح نفس انسانی از کلیه معلومات، در آغاز تولد و پیدایش تهی و خالی است، ولی در ادامه معلومات از طریق حواس و فکر به صورت تدریجی پدید می‌آیند. بنابراین، انسان در آغاز به هیچ چیزی که مبدأ آن حس یا عقل باشد علم حصولی ندارد بر این اساس نفس انسانی در آغاز پیدایش هیچ تصور و تصدیق فطری و نیز هیچ ارزش یا گرایش فطری ندارد، بلکه هر گرایش اعم از فطری و غیر فطری پس از علم نفس به غایت آن و ارزشمندی آن غایت برای انسان حاصل می‌شود. تنها چیزی که انسان در آغاز و نیز در کهنسالی داراست علم حضوری نفس به خود می‌باشد.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه 70 سوره شریفه نحل «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا...» نیز به این مطلب تصریح کرده و ادعای خالی بودن ذهن انسان در آغاز پیدایش را همان چیز می‌داند که روان‌شناسان بر آن تأکید کرده‌اند (همانجا).

شهید مرتضی مطهری اصول تفکر انسانی را فطری دانسته و در توضیح آیه 78 سوره نحل بیان می‌کند که انسان بعضی امور را بالفطره می‌داند و این امور که آدمی در این دنیا متوجه آن می‌شود و اصول تفکر انسانی را تشکیل می‌دهند و در همه انسان‌ها مشترک است، فطری می‌باشند ... البته این امور اندک‌اند. گرچه در دانستن اینها به معلم و قیاس ترتیب دادن و برهان نیاز ندارد بلکه صرفاً عرضۀ آنها برای درک آنها کافی است ایشان در توضیح آیه می‌گوید:

قرآن از یک طرف می‌فرماید: « وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. » در این حال می‌فرماید [ذهن] نوزاد وقتی به دنیا می‌آید مانند لوح صاف و پاک است، ولی در عین حال قرآن مسائلی را طرح می‌کند که انسان متوجه می‌شود که ذهن انسان بی‌نیاز از استدلال است، این چگونه جور در می‌آید؟ مثلاً خود مسئله توحید در قرآن نشان می‌دهد که یک امر فطری است. بنابراین خدا را در نهاد خویش قبول داشتن با « لا تعلمون شیئاً » چگونه جمع می‌شوند و جور در می‌آیند؟ ... فطریاتی را که قرآن قائل است از نوع فطریاتی که افلاطون می‌گوید نیست، بلکه این است که استعداد اینها در هر کسی هست طوری که همین قدر بچه به دنیا آمد و رسید به مرحله‌ای که بتواند اینها را تصور بکند، تصدیقش فطری است، بعد از تصور، تصدیقش فطری است، بنابراین اینها با یکدیگر منافات ندارد (مجموعه آثار، ص 479-476).

بنابراین، دانش فطری آن است که انسان در مسیر رشد خود به مرحله‌ای برسد که بدون نیاز به آموزش و استدلال بتواند طرفین حکم یعنی موضوع و محمول را تصور و ارتباط آنها را تصدیق کند.

### آیات دال بر وجود امور فطری

همان طور که گفته شد امور فطری شامل دو بخش ادراکات و تمایلات و خواسته‌ها می‌شوند، اما با نگرش به آیات قرآن برخی آیات هستند که دلالت بر وجود تمایلات فطری در انسان دارند؛ مثلاً آیه 21 سوره شریفه غاشیه « فذکر انما انت مذکر » این معنا را القا می‌کند که گویی انسان اموری را در آغاز تولد و پیش از آن می‌دانسته است.

در برخی آیات استفهام تقریری به کار رفته و پرسش‌هایی بدون جواب مطرح شده است و چنین به نظر می‌رسد که جواب آنها بر همگان آشکار و فطرتاً معلوم است.

در سوره مبارکه شمس نیز آیات 7 و 8، به « الهام فطری فجور و تقوی» تصریح کرده و آن را فعل الهی می‌داند (المیزان، ج 20، ص 298-297؛ ترجمه المیزان، ج 20، ص 694-692 و همچنین ر.ک. المیزان، ج 16، ص 283 و سبحانی، ص 231).

و نفس و ما سواها \* فالهمها فجورها و تقواها

و قسم به جان آدمی و آن کس که آن را [آفریده و] منظم ساخته. سپس فجور و تقوا (شر و خیرش) را به او الهام کرده است.

در آیه 30 سوره شریفه روم واژه فطرت را به کار می‌برد و «ابتنای دین بر فطرت و سرشت انسان» را یادآور می‌شود و خلق و آفرینش را دگرگون ناشدنی معرفی می‌کند (المیزان، ج 16/ ص 190-186؛ ترجمه المیزان، ج 16، ص 282 و همچنین ر.ک. مصباح یزدی، ص 32).

فاقم وجهک للدين حنیفا فطره الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن اکثر الناس لا یعلمون

پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست؛ این است آیین استوار؛ ولی اکثر مردم نمی‌دانند!

آیه میثاق نیز بر نوعی پیمان بر پرستش خداوند و نپرستیدن شیطان دلالت دارد.

و إذ أخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا

ان تقولوا یوم القیامه انا کنا عن هذا غافلین

و [به خاطر بیاور] زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آنها را برگرفت و آنها را گواه بر خویشتن ساخت [و فرمود: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» گفتند: «آری، گواهی می‌دهیم!»] چنین کرد مبدا [روز رستاخیز بگویند: «ما از این غافل بودیم] و از پیمان فطری توحید بی‌خبر ماندیم» [اعراف / 172].

علامه (ره) در ذیل آیه 213 سوره شریفه بقره، در خصوص منفعت طلبی انسان در یک مرتبه و گرایش وی به زندگی اجتماعی و بروز اختلاف به عنوان امری طبیعی، در مرتبه‌ای بالاتر و حرکت او به سوی عدالت اجتماعی، در مرتبه‌ای از مراتب قبلی، گویای سیر تدریجی آدمی به سوی کمال و التزام تکوینی وی به لوازم هر مرتبه خواهد بود. طبیعی است در هر مرتبه،

فطریات از لوازم ذات آن مرتبه خواهند بود، به گونه‌ای که خود آن مرتبه و فعلیت یافتن آن در شکوفایی آن امری فطری کافی است. اما در غیر فطریات، تأمل و نظر نیز لازم است (المیزان، ج 2، ص 111؛ ترجمه المیزان، ج 2، ص 153).

### ارتباط دین با نیازها و ذاتیات انسان

مطلب دیگر آنکه اختلافات افراد و اجتماع صرف، مولد و خاستگاه دین نیست بلکه نیازهای معنوی فردی انسان نیز در مسیر رشد و تکامل او را نیازمند دین می‌سازد همچنین اتصاف انسان به داشتن طبعی ظلوم، جهول، هلوع و غیره گویای لوازم ذاتی انسان در مرتبه معینی از وجود است. این مرتبه اولاً، در طول سایر مراتب و مقامات انسانی قرار دارد؛ ثانیاً، شرط لازم شکوفایی مراتب بعدی است.

در آیه 72 سوره شریفه/حزاب اتصاف انسان به «ظلوم و جهول» مصحح عرضه امانت الهی، یعنی ولایت الهیه و کمال عبودیت از ناحیه اعتقادی و عمل صالح و سلوک راه کمال معرفی شده است، زیرا موضوعی که قابل ظلم و جهل است می‌تواند متصف به دو وصف عدل و علم شود و در مسیر رشد و تعالی به مرتبه‌ای نایل گردد که تدبیر امرش را به دست خداوند بسپارد و ولایت الهیه شامل حال او گردد (المیزان، ج 16، ص 373-370؛ ترجمه المیزان، ج 16، ص 549-545).

در آیات 25-19 سوره شریفه معارج: «ان الانسان خلق هلوعاً \* اذا مسه الشر جزوعاً \* و اذا مسه الخیر منوعاً \* الا المصلین \* الذین هم علی صلاتهم دائمون \* و الذین فی اموالهم حق معلوم \* للسائل و المحروم، هلوع بودن انسان از جمله صفاتی معرفی شده که به اقتضای حکمت الهی و به منظور هدایت او به سوی خیر و سعادت بدان متصف شده است، زیرا این صفت تنها وسیله‌ای است که انسان را به سعادت و کمال می‌رساند، مشروط بر اینکه از این صفت سوء استفاده نکند و آن را در شمار صفات رذیله قرار ندهد. لذا استثنای انسان‌های نمازگزار نه به این معناست که صفت هلوع در این دسته از انسان‌ها وجود ندارد، بلکه به این معناست که اینان این صفت را در همان جنبه کمالی و مثبت آن یعنی تنها وسیله صعود به مراتب بالاتر و رسیدن به لوازم ذاتی آن نگه داشته و آن را به یک صفت رذیله مبدل نکرده‌اند. انسان در حالی که طفل است خیر و شر خود را به وسیله تجهیزات غریزی تشخیص می‌دهد و بر همین حال است تا به

مرحله بلوغ و رشد عقلانی برسد و قادر بر ادراک حق و باطل شود. در این هنگام، بسیاری از مصادیق خیر و شر در نزد وی تغییر می‌یابند. اگر بر همان مسیر قبلی، یعنی پیروی از هواهای نفسانی و مشتهیات، اصرار ورزد، از پیروی حق غافل می‌گردد و فطرت فعلیت یافته خود را مسدود می‌کند. (المیزان، ج 20، ص 123-120؛ ترجمه المیزان، ج 20، ص 142-137؛ سبحانی، ص 276).

### تمایز امر فطری و غریزی

با نظر به آنچه گذشت، با رسیدن انسان به بلوغ عقلانی است که به اولین منزل و مرتبه ویژه انسانیت گام می‌نهد و از این منزل است که نسیم روح بخش فطرت وزیدن آغاز می‌کند و ویژگی‌هایی که در مورد فطریات به عنوان وجه فارق فطری از غریزی برشمردیم آشکار می‌شود.

معلوم بودن فجور و تقوی به الهام فطری که در آیات 7 و 8 سوره شمس، در آیه «فالهَمها فجورها و تقواها»، با فاء تفریع و پس از آیه «و نفس و ما سواها» آمده است؛ به تسویه نفس و تفریع الهام فطری فجور و تقوی بر تسویه نفس و تعدیل قوای آن اشاره دارد) (المیزان، ج 20، ص 297؛ ترجمه المیزان، ج 20، ص 692).

بنابراین الهام تقوی و فجور از سوی خداوند به انسان پس از تسویه نفس و تعدیل قوای انسان صورت می‌گیرد، به گونه‌ای که اگر انسانی از تسویه و تعدیل قوا برخوردار نگردد به مقام و مرتبه دریافت الهام فطری فجور و تقوی نیز نایل نمی‌شود. تا زمانی هم که به این مقام نایل نشده است خیر و شر خویش را به وسیله تجهیزات غریزی تشخیص می‌دهد و هنگامی که به مرحله بلوغ و رشد عقلانی رسید، ادراک فجور و تقوی به الهام فطری بر وی معلوم می‌شود. حفظ این مقام و پیروی حق نیز به حفظ مقام تسویه و تزکیه خویش است و گرنه چنانچه بر پیروی از هوای نفسانی و مشتهیات حیوانی اصرار ورزد از پیروی حق غافل می‌شود و تنزل وجودی می‌یابد و به مرحله پیش از الهام و تسویه بازگشت می‌نماید و تجهیزات غریزی فرمانروای او می‌گردند. در همین راستا می‌فرماید: «قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها».

### بررسی آیه میثاق

آیه میثاق یکی از آیاتی است که با بحث فطرت و وجود امور فطری در انسان ارتباطی وثیق دارد. مفسران در خصوص این آیه، سه تفسیر ارائه کرده‌اند.

1. خداوند، پس از آفرینش آدم به صورت انسان، نطفه‌هایی را که در صلب او تکون یافته و سپس فرزندان بلافصل او می‌شدند، بیرون آورد آنگاه هر یک از این ذرات را به صورت انسانی تام الخلقه همانند انسان دنیوی، که آن ذره جزئی از این بود درآورد و همه را جان داد و به همه گوش، چشم، عقل و ادراک بخشید. سپس خود را به ایشان معرفی کرد و از ایشان در باره ربوبیت خویش اقرار گرفت؛ سپس آنها را به موطن اصلی‌شان، که همان اصلااب است برگرداند و همگی در حالی که به ربوبیت خداوند معرفت داشتند در صلب آدم جمع شدند.

براساس این دیدگاه، نطفه‌ها، همچنان در اصلااب وجود دارند تا اجازه ورود به دنیا به آنها داده شود و به دنیا بیایند، در حالی که معرفت به ربوبیت خداوند را همراه دارند و با مشاهده ذات خود حکم می‌کنند که محتاج رب و مالک و مدبری هستند تا امور آنان را اداره کند (المیزان، ج 8، ص 316-315؛ ترجمه المیزان، ج 8، ص 466-465).

2. بر اساس دیدگاه دوم این پرسش و جواب، ربوبیت خداوند سبحان، مربوط به همین عالم دنیاست؛ یعنی خداوند، پس از اینکه هر فردی از افراد انسان را از اصلااب و ارحام به سوی مرحله انفصال و جدایی از پدران سوق می‌دهد، آنها را متوجه خود می‌گرداند این میثاق در سراسر دنیا و تا آنگاه که انسانی به وجود می‌آید ادامه دارد و جریان خواهد داشت.

3. طرفداران نظریه سوم معتقدند خداوند سبحان در عالمی با انسان میثاق بسته که به حسب زمان هیچ انفکاک و جدایی از نشئه دنیوی ندارد، اما سابق [البته سبق رتبی و نه زمانی] و محیط بر آن است، زیرا انسان علاوه بر زندگانی دنیا، دارای زندگانی دیگری در عوالم برزخ و قیامت است و عالم برزخ محیط بر عالم دنیا و عالم قیامت محیط بر عالم برزخ است. همچنین بنا بر آیه «و ان من شیء الا و عندنا خزائنه و ما

ننزله الابقدر معلوم» و این چنین، ملکوت آسمان‌ها و زمین [و حکومت مطلقه خداوند بر آنها] را به ابراهیم نشان دادیم؛ [تا به آن استدلال کند] و اهل یقین گردد (حجر/21)، انسان دارای یک سابقه وجودی وسیع و نامحدود در نزد خداوند و در خزاین اوست که پس از نازل شدن به این نشئه محدود شده است و آن سابقه وجودی و این وجود محدود دنیوی دو وجه یک شیء اند و عالم انسانی، با همه وسعتی که دارد، مسبوق به نشئه انسانی دیگر، به وجود جمعی در نزد خداوند متعال است. در آن نشئه، هیچ فردی از ذات احدیت منقطع نیست؛ حتی یک لحظه او را غایب نمی‌بیند و همواره به وجود او اعتراف می‌کند (المیزان، ج 8، ص 320-321؛ ترجمه المیزان، ج 8، ص 470-471).

بر این اساس، هر موجود مادی، از جمله انسان، دارای دو وجه است؛ یکی وجهی که رو به خداوند دارد و دیگری وجهی که روی آن به دنیا است. وجهی که روی آن به خداوند است بدون تدریج است یعنی دفعتاً پدید می‌آید که با کلمه «کن» و بدون تدریج، یعنی دفعتاً بیان می‌شود؛ یعنی هرچه را لازم است در همان اولین مرحله ظهورش داراست و خداوند از این حقیقت در وحی به ملکوت تعبیر کرده است:

و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات و الارض و ليكون من الموقنين  
و خزائن همه چیز، تنها نزد ماست؛ ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی‌کنیم!  
(انعام/75).

اما آن وجهی که رو به دنیا دارد، به تدریج، از قوه به فعل و از عدم به وجود می‌آید و از آن به «فیکون» تعبیر شده است. این وجه به تکامل خود ادامه می‌دهد تا از این عالم مفارقت کند و به سوی خداوند بازگردد (المیزان، ج 8، ص 323-321؛ ترجمه المیزان، همان، ص 474-471).

#### بررسی دیدگاه‌ها

علامه طباطبایی دیدگاه سوم را پذیرفته و دو نظر دیگر را مردود دانسته است و آن را مخالف عقل و نقل می‌داند و به نقد آن دو دیدگاه می‌پردازد:

1. در نقد دیدگاه اول می‌گویند که با توجه به اینکه حجت عقلی و نقلی قطعی وجود دارد که انسانیت انسان به نفس اوست (نفس امری مجرد اما حادث به حدوث جسم است)؛ در این صورت، چگونه می‌توان تصور کرد که مثلاً یک ذره از ذرات بدن زید عیناً خود زید و دارای عقل و ادراک و گوش و چشم باشد و از او عهد و میثاق گرفته شود، حجت بر او تمام گردد و مورد توجه و تکلیف و به دنبال آن، مورد ثواب و عقاب واقع شود، به خصوص آنکه زوال عقل این ذره و به طور قطع، در هنگام طفولیت تا رسیدن به حد بلوغ، تمامیت این دلیل را دچار اختلال می‌سازد.
2. در نقد دیدگاه دوم نیز می‌گویند که خطاب در آیه مورد نظر، متوجه ما شنوندگان و مخاطبان آیات قرآن است و ظرف وقوع آن نیز همین زندگی دنیایی ما و یا زندگی نوع بشر و مدت اقامت او در زمین است و ظرف داستان مورد بحث آیه، عین ظرف وجود انسان در دنیاست.

به این ترتیب با پذیرش دیدگاه سوم، نه تنها هیچ منافاتی بین نظریه فطرت و آیه میثاق دیده نمی‌شود، بلکه این دو با یکدیگر در یک جهت قرار دارند (المیزان، ج 8، ص 317-315، ترجمه المیزان، ج 8، ص 467-465).

#### نتیجه

نظریه فطرت گرچه به عنوان نظریه درون ساختاری مطرح شد، اما این نظریه به معنای آن نیست که انسان در بدو تولد، پاره‌ای از ادراکات یا گرایش‌ها را به صورت بالفعل دارد، همچنان که به این معنی نیست که انسان در آغاز تولد پذیرا و منفعل محض باشد به گونه‌ای که هر نقشی به او داده شود؛ بپذیرد، بلکه انسان موجودی است که دارای ساحت‌های گوناگون وجودی است؛ و در هر مرحله از مراحل رشد و شکوفایی‌اش، در مرتبه-ای از مراتب انسانی واقع می‌شود و متناسب با آن مرتبه، لوازم آن مرتبه را دارا می‌گردد.

بدین ترتیب، گرایش به اموری مانند علم، خیر اخلاقی، جمال و زیبایی، تقدیس و پرستش و امثال آن از جمله گرایش‌های انسانی است که در مراحل گوناگون رشد و نمو انسان، به تدریج و البته متناسب با معرفت انسان در باره متعلق هر یک از این گرایش‌ها، شکوفا می‌شود تا انسان



به معرفت عقلانی نایل آید و او را از نفوذ جبری این گرایش‌ها و میل‌های مادی و طبیعی، مانند میل به غذا، خواب، امور جنسی و چون آن آزاد نماید. از این رو، اگر انسان در قرآن از سویی، به عنوان خلیفه خدا در زمین، دارای فطرتی خدا آشنا، آزاد، مستقل، امانت دار و ملهم به الهام فطری فجور و تقوی معرفی شده است و از سوی دیگر، ظلوم، جهول، طغیانگر و عجول توصیف شده نه به این دلیل است که انسان موجودی دو سرشتی است که نیمی از آن متعالی و ستودنی و نیمی از آن پست و نکوهیدنی است، بلکه به این جهت است که انسان کمالات مذکور را بالقوه دارد و این خود اوست که باید سازنده و معمار آنها باشد البته ایمان، تقوی و عمل صالح در وصول به این کمالات نقش اساسی دارد (مطهری، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، انسان در قرآن، ص 253).

#### توضیحات

1. برای توضیح بیشتر رک. سارتر، ص 45 و نیز دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ص 420-419 و 435 به بعد.

1. idea
3. material

#### منابع

قرآن کریم.

ابن اثیر، مجدالدین، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، الجزء الثالث، بیروت، المكتبة الاسلامیه، بی تا.

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *روان‌شناسی و نقد آن*، ج 2، تهران، سمت، 1372.  
الراغب، الاصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.

پورجوادی، نصرالله، *درآمدی به فلسفه فلوطین*، ج 3، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، 1378.

جعفری، محمد تقی، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج 1، تهران، حیدری، 1337.  
سارتر، ژان پل، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر،

1384

- سبحانی، جعفر، منشور جاوید، ج 4، قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1364.
- البنانی الخوری، سعید، اقرب الموارد، ج 2، النصر، بی تا.
- شیرازی، صدر الدین محمد، تفسیر قرآن الکریم، ج 7، قم، بیدار، 1361.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج 20-18، 16، 14، 12، 10، 8، 2، چ 3، بیروت، مؤسسه الاعلمی، 1393ق/ 1973 م.
- ، المیزان، ترجمه سید محمد باقر همدانی، ج 20-18، 16، 14، 12، 10، 8، 2، چ 6، قم، نشر نیاد، 1376.
- فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ج 2، 1، تهران، کتابفروشی زوار، 1344.
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج 4، ترجمه و شرح شیخ محمد باقر کمره‌ای، چ 6، قم، اسوه، 1383.
- مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، ج 3-1، قم، در راه حق، 1367.
- مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ، تهران، صدرا، بی تا.
- ، انسان در قرآن، چ 12، تهران، صدرا، 1376.
- ، مجموعه آثار، ج 3، فطرت، چ 2، تهران، صدرا، 1374.
- نصری، عبدالله، مبانی انسان شناسی در قرآن، تهران، مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی فیض کاشانی، 1372.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز 1388

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## قاعده قبض غرض در کلام اسلامی

دکتر محمدجواد دکامی\*

### چکیده

میان متکلمان و حکمای مسلمان در خصوص وجود یا عدم غایت و غرض در افعال باری تعالی اختلاف نظر وجود دارد. اشاعره وجود هرگونه غایت و غرض در افعال الهی را با کمال ذاتی او متعارض می‌دانند و آن را انکار می‌کنند. در مقابل، حکمای الهی و متکلمان عدلیه معتقدند که حضرت باری تعالی در افعالش غایت و غرض دارد و هیچ فعلی از او سر نمی‌زند مگر اینکه متوجه غایت و غرض خاصی باشد؛ اما در اینکه غایت و غرض در افعال الهی به چه کسی یا چه چیزی برمی‌گردد میان این اندیشمندان اختلاف نظر وجود دارد. متکلمان عدلیه معتقدند که غرض باید به غیر خدا برگردد تا از هرگونه نقص و کاستی میرا باشد؛ اما حکما می‌گویند غرض باید به خود خدا برگردد تا با قاعده «العالی لا یلتفت الی السافل و لا یتکمل به» در تعارض نباشد. آنچه همه صاحب‌نظران بر آن اتفاق نظر دارند این است که «نقض غرض قبیح است»، زیرا منجر به اجتماع خواستن و نخواستن فعل واحد می‌شود که محال است.

---

\* عضو هیئت علمی دانشگاه بوعلی سینا، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه معارف اسلامی [dakami@basu.ac.ir](mailto:dakami@basu.ac.ir)  
تاریخ دریافت: 89/4/6 تاریخ پذیرش: 89/10/15

قاعدهٔ قباحه نقض غرض» در کلام عقلی کاربرد زیادی دارد و کمتر قاعده‌ای از لحاظ کاربرد به پای این قاعده می‌رسد. اهمیت این قاعده تا بدان حد است که در تمام اصول دین از آن بحث می‌شود. اصل وجود غایت در افعال الهی در مباحث مربوط به توحید اثبات می‌شود و سپس به عنوان مقدمه در اثبات اصول دیگر یعنی عدل، نبوت، امامت و معاد به کار می‌رود.

واژگان کلیدی: غرض، لطف، حکمت، نبوت، امامت، معاد.

#### مقدمه

یکی از قدیمی‌ترین مسائلی که در حیات عقلی بشر مطرح بوده این است که آیا خدا در افعالش غایت و غرض دارد یا ندارد؟ سابقهٔ این بحث به زمان حکمای یونان باستان نظیر سقراط، افلاطون و ارسطو برمی‌گردد. از مطالعه در آثار این فلاسفه پی می‌بریم که آنها معتقد بوده‌اند خدا در افعالش غایت و غرض داشته و از نظر آنها غرض در افعال الهی ذاتاً به خود او برمی‌گردد و بالعرض به مخلوقات راجع است. چنان‌که افلاطون می‌گوید:

هدف صانع (دمیورژ) این بود که موجودات هرچه بیشتر به کمال برسند و کمال آنها در این بود که به کامل‌ترین موجود شبیه شوند و چون کامل‌تر از خودش وجود نداشت پس خواست او این بود که همهٔ اشیا را به خود شبیه سازد (کاپلستون، ص 283).

ارسطو نیز غایت‌الغایات تمام اشیا را خدا (محرک غیر متحرک) معرفی کرد، اما او در اثبات محرک اول با این اشکال مواجه شد که اگر محرک اولی وجود دارد او چگونه می‌تواند اشیا را به حرکت در آورد در حالی که خودش ثابت و غیر متحرک است؟! و به تعبیر دیگر اگر خدا به عنوان علت فاعلی فیزیکی، علت حرکت باشد و به اصطلاح، عالم را براند خود نیز متحمل تغییر می‌شود، یعنی عکس‌العملی از متحرک بر محرک وارد می‌شود و در نتیجه نمی‌تواند فعلیت محض باشد؛ اما ارسطو در حقیقت در جستجوی خدایی بود که فعلیت محض باشد و هیچ‌گونه نقصی یا حالت بالقوه‌ای نداشته باشد. او در پاسخ به این اشکال قائل شد به اینکه محرک اول به عنوان علت غایی و متعلق میل و شوق بودن، اشیا این عالم را به حرکت در می‌آورد (همان، ص 360-359).

بحث وجود یا عدم غرض در افعال الهی، در بین حکما و متکلمان مسلمان نیز مطرح شد و میان آنها در این باره اختلاف نظر پیش آمد.

اِخْتَلَفَتِ النَّاسُ هُنَا وَ ذَهَبَتِ الْمُعْتَرِلَةُ اِلَى اَنْهُ تَعَالَى يَفْعَلُ لِغُرْضٍ وَ لَا يَفْعَلُ شَيْئًا بَغَيْرِ فَايْدَةٍ وَ ذَهَبَتِ الْاِشَاعِرَةُ اِلَى اَنْ اَفْعَالَهُ تَعَالَى يَسْتَحِيلُ تَعْلِيلُهَا بِالْاَغْرَاضِ وَ الْمَقَاصِدِ (حلی، کشف المراد، ص 284).

معتزله وجود غرض را در افعال الهی پذیرفته و بر آن استدلال می کنند و اشاعره وجود غرض در افعال الهی را محال می دانند. البته نظرات در این خصوص به معتزله و اشاعره محدود نمی شود بلکه متکلمان شیعه و حکمای الهی نیز در این زمینه ساکت ننشسته و به بیان نظر خود در این باره پرداخته اند و هر یک با مبانی خاص خود غایتمند بودن افعال الهی را اثبات کرده اند. حال بینیم مهم ترین دلایل هریک از این گروه ها در قائل شدن به قولشان چیست؟

#### دلایل اشاعره بر نفی غایت و غرض در افعال باری تعالی

استدلال های اشاعره در معلل نبودن افعال باری تعالی به اغراض، در دو بخش است. بخشی از آنها مربوط به امکان صدور فعل، بدون غرض و داعی زائد بر ذات از فاعل مختار است و بخش دیگر مربوط است به ضرورت صدور افعال الهی بدون غرض و داعی. در بخش اول، اشاعره به ذکر نمونه هایی از افعال انسان می پردازند که از نظر آنها انسان را در انجامشان هیچ گونه غرض و انگیزه ای نیست، مانند نویسنده ای که بدون آنکه ذهن و قلبش نسبت به حروف به کار رفته در نوشتار آگاه باشد اقدام به نوشتن می کند و یا تنبورزنی که برای مدت طولانی تنبور می زند بدون آنکه نسبت به تک تک آن ضرب ها علم داشته باشد (فخر رازی، المطالب العالیه، ص 9). اشاعره می گویند حال که صدور فعل از فاعل مختاری مانند انسان، بدون انگیزه و غرض انجام می پذیرد، در بارة افعال باری تعالی نیازی می توان بر جواز صدور فعل از او بدون انگیزه و غرض حکم کرد.

اشاعره بر ضرورت صدور فعل از باری تعالی بدون غرض، چنین استدلال می کنند که هر کس فعل او معلل به غرض و مصلحت باشد اگر آن فعل را انجام ندهد آنچه بهترین حال او بود حاصل نشود پس او ناقص لذاته و کامل بغیره خواهد بود و چنین چیزی در حق واجب تعالی محال است (همو، البراهین در قلم کلام، ص 251). آنها همچنین می گویند اگر فعل

واجب تعالی معلل به علتی باشد آن علت خودش یا قدیم است یا حادث؛ اگر قدیم باشد لازم می‌آید که آثار او نیز قدیم باشند بنابراین قدم عالم پیش می‌آید و این محال است و اگر حادث باشد حدوث او از ناحیه علت دیگری است که به تسلسل می‌انجامد (همان، ص 251).

اشاعره همچنین می‌گویند: معلل بودن افعال باری تعالی به اغراض و دواعی، با توحید افعالی و غنای ذاتی و منزله بودن او از اینکه مانند داشته باشد و معلول علتی باشد، منافات دارد، زیرا اگر انسان افعال خود را به خاطر غایات و اهداف انجام می‌دهد در حقیقت تحت تأثیر انگیزه آن غایت‌ها و هدف‌ها قرار می‌گیرد مگر نه این است که «علت غایی علتِ علتِ فاعلی است» یعنی علت غایی موجب فاعلیت فاعل است و اگر نباشد فاعل، فاعل نیست، بنابراین اگر مبدأ کل در افعالش، محتاج به داعی و غرض باشد، ناقص خواهد بود (مطهری، مجموعه آثار، ص 48).

#### دلایل معتزله بر معلل بودن افعال الهی به غایات و اغراض

معتزله با رد دلایل اشاعره وجود غرض در افعال الهی را ضروری دانسته و نفی آن را با حکمت بالغه الهی در تعارض دانستند. آنها در پاسخ به دلایل اشاعره بر امکان صدور فعل از فاعل مختار بدون انگیزه گفتند: نویسندگانی که با سرعت به نوشتن می‌پردازد یا تنبورزی که برای مدت طولانی تنبور می‌زند، به این دلیل نیست که فعل از آنها بدون داعی و انگیزه صادر می‌شود بلکه به دلیل مواظبت و مراقبت در کار، این امر برای آنها به صورت ملکه در آمده است، بنابراین چنین اشخاصی دیگر لازم ندارند تک تک حروف یا ضرب‌ها را نزد خود حاضر کنند، بلکه این حروف، بر خیال متعاقب می‌شوند هم‌چنان که آن افعال، بر دست متعاقب می‌گردند، آن صورت و ارادات، همگی حاضرند و آن خیالات نیز حاصل‌اند، جز اینکه به خاطر توالی و سرعت و تعاقب گمان برده می‌شود که آنها واقعاً موجود نیستند (فخر رازی، المطالب العالیه، ص 43).

متکلمان معتزلی علاوه بر رد دلایل اشاعره بر ضرورت غرض در افعال الهی چنین استدلال می‌کنند که:

أَنَّهُ تَعَالَى... إِمَّا أَنْ يَخْلُقَ ذَلِكَ لِغَرَضٍ أَوْ لَا لِغَرَضٍ وَ لَوْ خَلَقَهُ لَا لِغَرَضٍ لَكَانَ عَبَثًا فَبَيْحًا فَلَا بُدَّ مِنْ غَرَضٍ (خوارزمی، ص 199).

خداوند متعال این عالم را برای غرضی خلق کرده است یا نه، اگر چنانچه این جهان را بدون غرض آفریده باشد مرتکب عبث شده که قبیح است، پس ناچار باید غرضی در خلقت این عالم داشته باشد.

### دیدگاه متکلمان شیعه در باره غایت و غرض در افعال الهی

متکلمان شیعه در این نزاع فکری رأی به وجود غرض در افعال الهی دادند و گفتند «نَفَى الْغَرَضُ يَسْتَلْزِمُ الْعَبْثَ» (همان، ص 284). آنها برای آنکه اشکال اشاعره در این خصوص پیش نیاید گفتند:

النَّقصُ إِنَّمَا يَلْزِمُ لَوْ عَادَ الْغَرَضُ وَالنَّفْعُ إِلَيْهِ أَمَا إِذَا كَانَ النَّفْعُ عَائِداً أَلَى غَيْرِهِ فَلَا، كَمَا تَقُولُ إِنَّه تَعَالَى يَخْلُقُ الْعَالَمَ لِنَفْعِهِمْ (همانجا).

نقص وقتی پیش می آید که غرض به خود باری تعالی برگردد اما اگر غرض به افعال او برگردد، نقصی لازم نمی آید.

گفت پیغمبر که حق فرموده است	قصد من از خلق احسان بوده است
آفریدم تا ز من سودی کنند	تا ز شهدم دست آلودی کنند
نه برای آنکه تا سودی کنم	وز برهنه من قبایی بر کنم

(مثنوی معنوی/دفتر دوم)

البته برخی از متکلمان شیعه، میان غرض و مصلحت فرق نهاده، گفته اند: «افعال الهی دارای مصالح و حکمت‌هایی است اما معلل به اغراض نیست، فرق غرض و مصلحت آن است که غرض به فاعل برمی گردد و مصلحت آن است که عاید دیگران می شود اینکه گفته می شود افعال الهی دارای غایت است نوعی مجاز گویی است و افعال خداوند به افعال انسان تشبیه شده- اند. افعال الهی دارای مصلحت‌ها و حکمت‌هایی است که همان مصلحت‌ها و حکمت‌ها اگر بر افعال انسان مترتب شوند غرض و غایت فعل او به شمار می روند (لاهیجی، سرمایه ایمان، ص 74).

حکیم لاهیجی در این باره گفته است «افعال الهی - اعم از تکوینی و تشریحی - دارای فواید، مصالح و حکمت‌هایی است که به موجودات باز می گردد نه به خداوند، بدین جهت خداوند فاعل بالداعی و بالقصد نیست، بلکه فاعل بالرضا یا بالعنایه است، چنان که در فلسفه ثابت شده است، یعنی علم ذاتی خداوند به فعل، منشأ صدور فعل است و فاعلیت خداوند متوقف بر قصد

و داعی زائد بر ذات نیست، زیرا اگر چنین باشد، فاعلیتش بالذات نخواهد بود و آنچه متعلق علم ذاتی خداوند است، فعل به صورت مطلق نیست، بلکه فعل با ویژگی حکمت و مصلحت است. در نتیجه در عین اینکه فاعل بالقصد نیست فعل او غایتمند است (همان، ص 75-74).

حکمای اسلامی نظیر شیخ الرئیس غایت و غرض در افعال الهی را به نحو دیگری تبیین کردند و معتقد شدند که واجب تعالی به علت غنای ذاتی اش غرض و غایتی در ماسوی ندارد، زیرا این امر با قاعده «العالی لا غرض له فی السافل» در تعارض است (ابن سینا، اشارات و تنبیها، ص 324). جرجانی در شرح مواقف، دیدگاه حکمای اسلامی و اشاعره را در خصوص غایت در افعال الهی، هماهنگ دانسته و پس از نقل نظریه اشاعره گفته است:

وَ وَاَفَقَهُمْ عَلٰی ذٰلِكَ جِهَابِذَةُ الْحُكَمَاءِ وَ طَوَائِفُ الْاِلٰهِي (جرجانی، ص 202).

این برداشت از کلام حکما نادرست است. حکما به طور کلی غایت و غرض را از افعال الهی نفی نکرده‌اند، آنچه آنان نفی کرده‌اند وجود غایت و غرضی غیر از ذات الهی برای مطلق هستی و برای نخستین فعل الهی است، اما برای افعال خاص و مقید غایت‌های ویژه‌ای اثبات کرده‌اند، چنان که کتاب‌های آنان سرشار از بحث در باره فایده و غایت موجودات است (شیرازی، ص 74).

از آنچه گفته شد این نتیجه به دست می‌آید که میان صاحب نظران در باره اینکه غرض و هدف از افعال الهی به چه کسی یا چه چیزی برمی‌گردد، اختلاف نظر وجود دارد و قول صحیح این است که خدا را در افعالش غرضی جز ذات متعالی خودش نیست، زیرا اساساً غیر خدا چیزی وجود ندارد تا غایت و غرض برای او واقع شود و این همان چیزی است که در روایت به آن اشاره شده است «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ». به همین دلیل وقتی از امام کاظم (ع) در خصوص معنای این حدیث پرسش می‌شود در پاسخ می‌فرماید: «الآنَ كَمَا كَانَ» اکنون نیز چنین است (نصری، ص 310).

نکته‌ای که توجه به آن ضروری است این است که نفی غرضی غیر از ذات مقدس الهی برای موجودات این عالم هرگز بدین معنا نیست که جهان آفرینش دارای هیچ غایت و غرضی نیست بلکه همان‌طور که صدرالمتألهین شیرازی بیان می‌دارد: حکما برای افعال خاص و مقید غایت‌های ویژه‌ای اثبات کرده‌اند، چنان که کتاب‌های آنان سرشار از بحث در باره فایده و غایت موجودات است (همانجا).



از دیدگاه حکمای الهی هر حرکتی به سوی هدفی خاص است و هر چیزی اثر خاص خود را دارد و میان علت‌ها و معلول‌ها سنخیت وجود دارد و چنین نیست که هر چیزی از هر چیزی صادر شود (مطهری، روش رئالیسم، ص 672). در قرآن کریم نیز به این مطلب اشاره شده است که پروردگار ما همان کسی است که خلقت شایسته هر موجودی را به او اعطا کرد و او را به سوی هدف مخصوصش هدایت فرمود «ربنا الذی اعطى کل شیء خلقه ثم هدی» (طه/50). بنابراین غرض از خلقت آتش غیر از غرض از خلقت چشم و گوش است. غرض از خلقت آتش، تولید گرما و سوزاندن است و غرض از آفرینش چشم و گوش، دیدن و شنیدن است. انسان نیز به عنوان یکی از مخلوقات الهی بلکه کامل‌ترین مخلوق الهی، دارای غایت و غرض خاص خود است و غایت و غرض نهایی از آفرینش انسان رسیدن به کمال است و از آنجا که ذاتاً کمالی جز ذات اقدس اله نیست پس هدف او رسیدن به خداست و قرآن کریم بر این مطلب تأکید کرده است: «و إن الی ربک المُنتهی» (نجم/42). و «یا ایها الانسان إنک کادح الی ربک کدحاً فملاًقیه» (انشقاق/6) و این اراده تکوینی حضرت باری تعالی است و تخلف ناپذیر است، اما اراده تشریحی او بر این است که انسان‌ها خدا را در حالی ملاقات کنند که از آنها راضی و خشنود باشد.

آنچه از آیات نورانی قرآن کریم فهمیده می‌شود این است که همه انسان‌ها به یک صورت خدا را ملاقات نمی‌کنند یعنی همه اراده تشریحی خدا را محقق نمی‌کنند. فقط برخی از آنها با اراده و اختیار خود، موفق به این کار می‌شوند اما برخی دیگر خدا را در حالی ملاقات می‌کنند که از آنها ناراضی است «... آنها در پیشگاه الهی سر به زیر و ذلیل‌اند و گویند پروردگارا اینک عذاب تو را به چشم دیدیم و به گوش گرفتیم ما را به دنیا باز گردان تا از آن پس صالح و نیکوکار شویم که اکنون به چشم یقین مشاهده کردیم» (سجده/12). حتی انسان‌های نیکوکار نیز خدا را به یک نحو ملاقات نمی‌کنند آنها بسته به شناختی که از خدا و عبادت او دارند به اندازه درجه و مرتبه وجودی خود به خدا می‌رسند. «برخی انسان‌ها عبدالمخالق هستند و برخی عبدالشافی و بعضی عبدالله و جمعی عبده هستند و هر یک به تناسب درجه وجودی خود به خالق، شافی، الله و هو، بازمی‌گردند و آن کس که در ضلالت و گمراهی به سر می‌برد با خداوند رحمان، رحیم، باسط و رؤوف ملاقات نمی‌کند بلکه خداوند را به عنوان قهار، منتقم و معذب مشاهده

می‌نماید، او آن روز مصداق «انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» (مطففین / 15) و از گروهی است که خداوند آنها را نسبت به جمال و مهر خود کور محشور می‌کند «وَتَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى» (طه / 124) و البته آنها به کوری خود واقف می‌شوند و به «ربنا أبصرنا و سمعنا» (سجده / 12). اعتراف می‌نمایند (جوادی آملی، رحیق مختوم، ص 402).

### بداهت قاعده قباحت نقض غرض

تاکنون اثبات شد که نظام آفرینش دارای غایت و هدف است و خالق و آفریننده این جهان که حکیم است برای هر یک از آفریده‌های خود از جمله انسان، غایت و غرضی قرار داده است؛ بنابراین لازم است برای رساندن همه مخلوقات و از جمله انسان به آن هدف، امکانات لازم را در اختیار آنها قرار دهد و گرنه نقض غرض لازم می‌آید که قبیح است. حال این پرسش پیش می‌آید که دلیل قباحت نقض غرض چیست؟ پاسخ این است که قباحت نقض غرض، بدیهی است و هرگاه پیش بیاید به معنای آن است که خدای حکیم هم هدف دارد و هم ندارد و این اجتماع نقیضین است که محال می‌باشد؛ مانند اینکه کسی می‌خواهد وارد خانه شود اما در را باز نمی‌کند تا وارد خانه شود. در اینجا گفته می‌شود که او هم می‌خواهد وارد خانه شود و هم نمی‌خواهد و این به معنی اجتماع خواستن و نخواستن امر واحد است که منجر به اجتماع نقیضین می‌شود و اصل عدم اجتماع نقیضین از دیدگاه حکما بدیهی‌ترین بدیهیات است. متکلمان مسلمان با توجه به اینکه باری تعالی حکیم است نقض غرض برای او را محال دانسته و گفته‌اند:

از نظر عقلا، نقض غرض، سفیهانه است و مخالف حکمت به شمار می‌رود و چنین کاری بر خداوند متعال، محال است (بحرانی، ص 118).

متکلمان مسلمان با توجه به حکیم بودن باری تعالی و هدفمند بودن افعال او و اینکه نقض غرض عقلاً قبیح است، بر اکثر اصول دین و متعلقات آنها مانند عصمت و اعجاز، برهان اقامه کرده‌اند. اینک به بیان نقش قاعده قباحت نقض غرض در این برهان‌ها می‌پردازیم.

### قاعده قباحت نقض غرض و براهین مربوط به ضرورت نبوت

#### 1. برهان لطف و قاعده قباحت نقض غرض

یکی از براهینی که متکلمان عدلیه برای اثبات ضرورت وحی به کار می‌برند برهان یا دلیل

لطف است واژه لطف در لغت در معانی مهربانی و اکرام، قرب و نزدیکی، کوچکی و ریزی، خفا و پنهانی، نرمی و آشکاری به کار رفته است و در علم تجوید تلطف به معنی اِماله است (راغب اصفهانی، ص 450)، اما لطف در اصطلاح علم کلام آن است که به سبب آن، مکلف به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌شود و در قدرت مکلف بر انجام دادن تکلیف، نقشی ندارد و به مرز اجبار نیز نمی‌رسد.

اللطفُ مَا يُقَرِّبُ الْمُكَلَّفَ مَعَهُ إِلَى الطَّاعَةِ وَيُبْعِدُهُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ وَ لَا حَظَّ لَهُ فِي التَّمَكِينِ وَ لَمْ يَبْلُغِ الْإِجْبَارَ (شیخ مفید، ص 31).

متکلمان عدلیه، در پرتو حکمت الهی، لطف را بر او واجب می‌دانند. استدلال آنها بر ضرورت لطف چنین است که اگر اخلال به لطف، در حکمت الهی جایز باشد، پس در فرضی که خداوند حکیم لطف را ترک کند نقض غرض از جانب او می‌شود و چون نقض غرض از جانب او قبیح است، بنابراین انجام لطف، به مقتضای حکمت الهی واجب است (بحرانی، ص 117).

علامه حلی در این باره می‌گوید:

وَالدَّلِيلُ عَلَى وُجُوبِهِ أَنَّهُ يَحْصُلُ غَرَضُ الْمُكَلَّفِ - بِالْكَسْرِ - فَيَكُونُ وَاجِباً وَ الْإِكْرَامُ نَقْضُ الْغَرَضِ، بَيَانُ الْمُلَازِمَةِ أَنَّ الْمُكَلَّفَ إِذَا عَلِمَ أَنَّ الْمُكَلَّفَ لَا يُطِيعُ إِلَّا بِاللُّطْفِ فَلَوْ كَلَفَهُ مِنْ دُونِهِ كَانَ نَاقِضاً لِّغَرَضِهِ، كَمَا نَقَضَ دَعَا غَيْرَهُ إِلَى طَعَامٍ وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يُجِيبُهُ إِلَّا فَعَلَ مَعَهُ نَوْعاً مِنَ النَّادِبِ فَإِذَا لَمْ يَفْعَلِ الدَّاعِيَ ذَلِكَ النَّوعِ مِنَ النَّادِبِ كَانَ نَاقِضاً لِّغَرَضِهِ فَوَجُوبُ اللَّطْفِ يَسْتَلْزِمُ تَحْصِيلَ الْغَرَضِ (كشف المراد، ص 303).

دلیل وجوب لطف آن است که غرض تکلیف کننده به واسطه آن محقق می‌شود والا نقض غرض پیش می‌آید. بیان ملازمه این است که هرگاه مکلف بداند که مکلف فرمان او را اطاعت نمی‌کند مگر با لطف پس اگر او را فرمان به انجام کاری، بدون لطف کند آگاهانه غرض خود را نقض کرده است. همانند اینکه فردی واقعاً دوست دارد که کسی مهمان او شود و می‌داند که بدون انجام نوعی رفتار مؤدبانه این کار عملی نمی‌شود. در این صورت اگر شخص میزبان آن رفتار مؤدبانه را انجام ندهد غرض خود را نقض کرده است که قبیح است. پس لطف، تحصیل غرض را به دنبال دارد و به همین دلیل بر خدا واجب است.

هم‌چنان که گفته شد عدلیه ضرورت نبوت را با استفاده از قاعده لطف اثبات کرده و در تبیین ضرورت بعثت پیامبران گفته‌اند: «...هِيَ وَاجِبَةٌ لِإِشْتِمَالِهِ عَلَى اللَّطْفِ فِي التَّكْلِيفِ الْعَقْلِيَّةِ» (شعرانی، ص 325). بعثت پیامبران بر خدا واجب است، زیرا در آن لطف در تکالیف عقلیه وجود دارد. این سخن عدلیه در واقع اشاره به قاعده‌ای است که آنها پذیرفته‌اند و آن اینکه «التَّكْلِيفُ السَّمْعِيُّ الطَّافُ فِي التَّكْلِيفِ الْعَقْلِيَّةِ» (لاهیجی، الشَّوَارِقُ الْإِلَهَامُ، ص 89)، یعنی واجبات نقلی و شرعی الطافی هستند در واجبات عقلی. مثلاً عقل حکم می‌کند که کشتن فرزندکار زشتی است و با این حکم عقل، حجت تمام است، اما وقتی شرع نیز به حرمت آن حکم می‌کند، مردم بیشتر و بهتر از آن پرهیز می‌کنند. اجرای حد در معاصی لطف است زیرا کسی که اراده زنا دارد اگر احتمال دهد که شاید گناه او ثابت شود و حد بخورد از آن احتراز بیشتری خواهد کرد (شعرانی، ص 460).

عدلیه جهت اثبات ضرورت نبوت، علاوه بر برهان لطف براهین دیگری ذکر کرده‌اند که در همه این براهین قاعده قباحت نقض غرض کاربرد دارد. مانند «برهان قانونگذاری» که به شرح آن می‌پردازیم.

#### برهان قانونگذاری و قاعده قباحت نقض غرض

یکی دیگر از براهینی که متکلمان عدلیه و حکمای الهی، جهت اثبات ضرورت وحی، اقامه می‌کنند برهان قانونگذاری است. تقریرهای مختلفی از این برهان ارائه شده است و بیشتر حکمای اسلامی هنگام بحث از ضرورت بعثت این برهان را ذکر کرده‌اند. فارابی در اندیشه‌های اهل

مدینه فاضله تنها راه تشکیل مدینه فاضله را وجود قوانین کاملی معرفی می‌کند که از طریق وحی برای انسان‌ها ارسال شده باشند (فارابی، ص 251).

وی در خصوص رئیس مدینه فاضله که همان انسانی است که به او وحی شده است می‌گوید: او باید به مرحله‌ای از کمال رسیده باشد که میان او و عقل فعال واسطه‌ای نباشد و در هنگام اتصال او به عقل فعال به وی قوتی افزوده شود که به وسیله آن بتواند حدود اشیا و کارها را بداند و آنها را به سوی هدفی که سعادت اوست هدایت کند (همان، ص 156).

ابن سینا نیز گرچه وجود غرض برای خدا خارج از ذات او را انکار می‌کند اما بارها به هدفمند بودن افعال او اذعان کرده و از همین طریق بر ضرورت وحی استدلال می‌کند و این وجه امتیاز تفکر ابن سینا و همه حکما از تفکر اشاعره است، زیرا اشاعره اساساً مخالف اثبات ضرورت وحی هستند.

ابن سینا ضرورت قانونگذاری برای جامعه انسانی را دلیل ضرورت وحی می‌داند و معتقد است که بدون وجود قانونگذاری عادل که مؤید به وحی باشد، چنین قوانینی وضع نمی‌شود و در نتیجه بقای نوع انسانی و رسیدن او به کمال امکان پذیر نمی‌باشد (الهیات نجات، ص 320).

این تقریرات از برهان قانونگذاری با اشکالاتی از سوی مخالفان همراه بود از جمله اینکه اگر تنها دلیل ضرورت نبوت قانونگذاری باشد وجود جوامع ملحد که دارای زندگی اجتماعی نسبتاً خوبی هستند با این موضوع در تعارض است.<sup>1</sup>

علامه طباطبایی با توجه به طبیعت اولیه بشر و اینکه او بر اساس طبیعت و فطرتش استخدام‌گر است و می‌خواهد از همه چیز و همه کس به نفع خویش بهره‌کشی کند تقریری از برهان قانونگذاری ارائه می‌دهد که این اشکالات بر آن وارد نیست. وی در این باره می‌فرماید: نوع بشر به حسب طبع، بهره‌کش است و این بهره‌کشی و استخدام فطری او را به تشکیل اجتماع و ادار می‌کند و در عین حال کار او را به اختلاف و فساد هم می‌کشاند، در نتیجه در همه شئون حیاتش که فطرت و آفرینش برآوردن حوائج آن شئون را واجب می‌داند، دچار اختلاف می‌شود و آن حوائج برآورده نمی‌گردد مگر با قوانینی که حیات اجتماعی او را اصلاح نموده، اختلافاتش را برطرف سازد و هدایت انسان به چنین قوانینی و در نتیجه به کمال و سعادتش به یکی از دو طریق ممکن می‌شود. اول اینکه او را از راه فطرتش

ملهم کند به اینکه چگونه اختلاف را بر طرف سازد. دوم از راه دیگری که خارج از فطرت و ذات خود بشر باشد و چون راه اول کفایت نمی‌کند؛ زیرا هم‌چنانکه گفتیم خود فطرت، سبب پیدایش اختلاف است و معنا ندارد که سبب حل اختلاف شود، ناگزیر باید راه دوم صورت گیرد و آن عبارت است از تفهیم الهی و غیرطبیعی که از آن به نبوت و وحی تعبیر می‌شود<sup>2</sup> (المیزان، ص 197).

از آنچه در این بخش گفته شد، این نتیجه به دست می‌آید که خدایی که اراده تشریحی‌اش بر این تعلق گرفته که انسان در اجتماع به کمال شایسته‌اش برسد و از آنجا که می‌داند انسان با صرف آنچه دارد به این مهم دست پیدا نمی‌کند و از جهتی می‌تواند قوانین لازم را برای انسان ارسال کند اگر این کار را نکند هدف خود را نقض کرده است و نقض غرض قبیح است بنابراین برای اینکه از جوامع بشری رفع اختلاف شود و زمینه کمال انسان‌ها فراهم آید، فرو فرستادن وحی از سوی خداوند ضروری است.

در این برهان بر ضرورت وضع تکلیف برای انسان تأکید شده به این ترتیب چون انسان مکلف شده است که بر خلاف طبیعت اولیه‌اش، اموری را بپذیرد و از انجام برخی امور که طبیعتش خواهان آنهاست صرف‌نظر کند، خدا در مقابل این کار به او پاداش می‌دهد، زیرا تکلیف به معنای این است که «کسی که اطاعت او بر مردم واجب است مردم را به کاری وادار کند که در آن مشقت وجود دارد و این واداشتن ابتدائاً و بی‌واسطه باشد البته مشروط به اینکه قبلاً این تکلیف را به مردم اعلام کرده باشد» (حلی، باب حادی عشر، ص 122).

متکلمان عدلیه می‌گویند: وضع تکالیف بر خدا واجب است، زیرا عدم وضع آنها موجب می‌شود که انسان به سوی زشتی‌ها سوق داده شود و در نتیجه نقض غرض پیش آید که قبیح است. علامه حلی در این خصوص گفته است:

فلا بد من التکلیف.. و الا لکان مغریاً بالقبیح حیثُ خَلَقَ الشَّهَوَاتِ وَ الْمیلِ إِلَى الْقَبیحِ وَ النِّفَورِ  
عَنِ الْحَسَنِ فَلَا بُدَّ مِنْ زَاجِرٍ وَ هُوَ التَّكْلِيفُ (همان، ص 126).

تکلیف بر خدا واجب است زیرا اگر تکلیفی در کار نباشد خدا انسان را به سوی کار قبیح سوق داده و تحریض کرده است چرا که او شهوات و میل به سوی فعل قبیح را در انسان خلق کرده است، پس لازم است که مانع و بازدارنده‌ای وجود داشته باشد و آن تکلیف است.

نکته‌ای که توجه به آن ضروری است این است که منظور از وجوب در جمله هدایت یا تکلیف انسان، بر خدا واجب است، «وجوب عن الله» مراد است نه «وجوب علی الله». عدم توجه به این مطلب موجب شده است که متکلمان اشعری هر نوع وجوبی را وجوب علی الله قلمداد کنند و در نتیجه به انکار ضرورت نبوت، امامت، معاد و سایر امور از افعال و صفات الهی بپردازند که با هدایت انسان در ارتباط هستند (جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاعت و عدالت، ص 59). ابن تیمیه در این مورد می‌گوید:

فَجَعَلُوا يَوْجِبُونَ عَلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ مَا يَوْجِبُونَ عَلَى الْعَبْدِ وَيَحْرَمُونَ عَلَيْهِ مِنْ جِنْسٍ مَا يَحْرَمُونَ عَلَى الْعَبْدِ وَيَسْمُونَ ذَلِكَ الْعَدْلَ وَالْحِكْمَةَ مَعَ قُصُورِ عَقْلِهِمْ عَنْ مَعْرِفَةِ حِكْمَتِهِمْ» (ابن تیمیه، ص 333).

بر خدا واجب می‌دانند آنچه را بر بنده واجب می‌دانند و بر او تحریم می‌نمایند آنچه را بر بنده او تحریم می‌کنند و نام آن را عدل و حکمت می‌نامند در حالی که عقل آنها از شناخت حکمت او ناتوان است.

به نظر می‌رسد که اشاعره میان کشف حقیقت در نزد شارع و حکم بر او خلط کرده‌اند. توضیح آنکه علم، حکمت و عدل به طور مسلم از اوصاف کمال وجودی به شمار می‌روند. آن کس که آگاهانه و حکیمانه و بر اساس عدل تصمیم‌گیری می‌کند از کمال وجودی خاصی برخوردار است. اگر ما در باره انسانی که برخوردار از صفات علم، حکمت و عدل است به قضاوت نشسته و بگوییم هرگز از او افعالی که نمایانگر جهل و ظلم و عبث و بیهودگی است صادر نمی‌شود، آیا عقل ما برای او تعیین تکلیف می‌کند؟ یا اینکه عقل ما تنها از یک نظام کامل و خط‌مشی ثابتی که لازم کمال وجودی او است، پرده برمی‌دارد. به تعبیر دیگر عقل واضح و تعیین‌گر تکلیف بر او نیست بلکه کاشف واقعیت است... وقتی عالم آفرینش، فعل خداست و نظامی ثابت و قوانینی خدشه ناپذیر بر آن حاکم است و این نظام بر اساس علم و حکمت و عدل استوار است، خرد کشف می‌کند که از آفریدگار جهان، فعلی قبیح (مخالف علم و حکمت و عدل) صادر نمی‌شود و اراده و قدرت او بر این امور تعلق نمی‌گیرد، همان‌گونه که به محال ذاتی چون اجتماع نقیضین تعلق نمی‌گیرد و این نوع عدم تعلق‌ها خواه به صورت محال وقوعی (کارهای غیر حکیمانه)، یا به صورت محال ذاتی (اجتماع نقیضین) ارتباطی به محدود ساختن قدرت او ندارد (سبحانی، حسن و قبح عقلی، ص 92). این تبیین که به وسیله

حکمای الهی ارائه شده است پاسخ مناسبی است به این اشکال اشاعره که اگر گفته شود فعل خاصی بر خدا واجب است به معنای محدودیت خداست.

### وجوب کلامی و وجوب فقهی

علت دیگری که موجب شده است اشاعره نظر عدلیه در خصوص وجوب هدایت و تکلیف و ... بر خدا را نپذیرند این است که آنها هر وجوبی را به معنای وجوب در اصطلاح علم فقه می دانند و معنای دیگری را برای آن قائل نیستند. توضیح اینکه؛ واژه وجوب هم در علم فقه کاربرد دارد و هم در علم کلام، اما این واژه در هر دو علم یک معنا ندارد. به طور کلی هنگامی که در علم کلام سخن از وجوب عملی بر کسی به میان می آید به معنای این است که اگر آن شخص کار مورد نظر را ترک کند مرتکب عمل قبیحی شده است؛ اما در علم فقه، هنگامی که سخن از وجوب عملی بر کسی به میان می آید به معنای این است که شخصی بر شخص دیگر ولایت و حاکمیت دارد و آنگاه او را امر به کاری می کند، در این صورت اگر او آن کار را انجام ندهد، مستحق عقاب است.

در علم کلام وجوب به معنای قبیح بودن ترک است به عنوان مثال وقتی گفته می شود راستگویی و اقامه عدل بر خدا واجب است منظور این نیست که بالاتر از خدای متعال کسی هست که بر او ولایت دارد و او را به این امور امر می کند و اگر خدا از این دستورات تخلف کند او را مجازات می کنند بلکه منظور این است که اگر خدا نعوذ بالله، دروغ بگوید یا ظلم کند، مرتکب عمل قبیحی شده است (افضلی، ص 160).

تفاوت دیگر میان وجوب فقهی و وجوب کلامی این است که در وجوب کلامی عقل مستقلاً آن وجوب را درک می کند چون کلام بر پایه استدلال عقلی استوار است؛ اما وجوب فقهی چنین نیست و عقل از درک احکام واجب و غیر واجب، عاجز است لذا مستقیماً از شرع دریافت می کند. علت این تفاوت در معنای وجوب به ماهیت این دو علم بر می گردد زیرا علم کلام علمی است که به بحث از خدا، صفات و افعال او می پردازد (علم اصول دین) و علم فقه، علمی است که در باره وظیفه انسان در برابر خدا بحث می کند (علم فروع دین) (سبحانی، محاضرات فی الالهیات، ص 345).



علاوه بر براهین گفته شده، متکلمان شیعه با ذکر برخی از محاسن بعثت بر ضرورت بعثت پیامبران استدلال می‌کنند، زیرا وقتی ثابت شد که بعثت دارای محاسن فراوانی است، ضرورت ارسال پیامبران به اثبات می‌رسد؛ زیرا خدا منبع تمام خوبی‌هاست و نمی‌توان خوبی‌ای را تصور کرد که خدا در اعطای آن دریغ ورزد؛ زیرا دریغ ورزیدن از خوبی یا زاییدهٔ بخل است یا زاییدهٔ جهل و ضعف و خداوند متعال از هردوی این‌ها مبرا است.

محقق طوسی در عبارت زیر به برخی از محاسن بعثت که همگی از مصادیق لطف الهی می‌باشند و در حقیقت هر یک از آن محاسن خود می‌تواند برهانی بر ضرورت بعثت پیامبران باشد، اشاره می‌فرماید:

الْبَعْثُ حَسَنَةٌ لِإِثْمِهَا عَلَى فَوَائِدِ كَمُعَاذِةِ الْعَقْلِ فِيمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ وَإِزَالَةِ الْخَوْفِ وَاسْتِفَادَةُ الْحُسْنِ وَالْقَبْحِ وَالْمَنَافِعِ وَالْمَضَارِّ وَحِفْظِ النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ وَتَكْمِيلِ أَشْخَاصِهِ بِحَسَبِ إِسْتِعْدَادَاتِهِمُ الْمُخْتَلِفَةَ وَتَعْلِيمِهِمُ الصَّنَائِعَ الْخَفِيَّةَ وَالْإِخْلَاقَ وَالسِّيَاسِيَّاتِ وَالْإِخْبَارَ بِالْعِقَابِ وَالثَّوَابِ فَيَحْصُلُ اللَّطْفُ لِلْمَكْلُوفِ (شعرانی، ص 323)<sup>3</sup>

#### ضرورت عصمت و معجزه و قاعدهٔ قباحت نقض غرض

قاعدهٔ قباحت نقض غرض نه تنها در براهین اقامه شده جهت اثبات ضرورت نبوت کاربرد دارد، بلکه در براهینی که جهت اثبات ضرورت عصمت، اعجاز و سایر خصوصیات ضروری نبوت اقامه می‌شود نقش اساسی بر عهده دارد. متکلمان عدلیه دلایل مختلفی بر ضرورت عصمت و اعجاز ذکر کرده‌اند. آنها در خصوص ضرورت عصمت می‌گویند:

فَيَجِبُ فِي النَّبِيِّ الْعِصْمَةُ، لِيَحْصُلَ الْوَثُوقُ فَيَحْصَلَ الْغَرَضُ وَ لِيُجُوبَ مُتَابَعَتَهُ وَ صِدْقَهَا وَ الْإِنْكَارَ عَلَيْهِ (شعرانی، ص 326).

واجب است که پیامبر، معصوم باشد، تا اطمینان به او و در نتیجه غرض از بعثت که هدایت انسان است حاصل شود.

همچنین ضرورت اجرای دستور الهی مبنی بر اطاعت از رسول<sup>4</sup> از یک طرف و ضرورت سرپیچی از فرمان او (یا تحقیق در بارهٔ سخنان او) به خاطر عدم عصمت و جواز ارتکاب گناه از طرف دیگر<sup>5</sup>، عصمت پیامبر را ضروری می‌سازد.

خداوند متعال مؤمنان را فرمان داده است که «هرگاه فاسقی برای شما خبری آورد بدون تحقیق نپذیرید تا مبدا به خاطر ناآگاهی به قومی آسیب برسانید» (حجرات / 6). در این دستور

الهی به مؤمنان گفته شده است تا شهادت افراد فاسق را نپذیرند، حال اگر پیامبران مرتکب فسق شوند، حتی در امور عادی و کوچک شهادت آنها پذیرفته نیست. پس چگونه مردم می‌توانند شهادت آنها را نسبت به ادیان الهی که تا قیامت باقی می‌مانند بپذیرند (بحرانی، ص 192).

در قرآن کریم اهداف متعددی برای بعثت انبیای الهی معرفی شده است که شناخت خدا و نزدیک شدن به او در رأس این اهداف قرار دارد و اهدافی مانند برقراری عدالت اجتماعی در مراتب بعدی قرار دارند و نتیجه تمام این اهداف، راهیابی انسان به کمال است. حال اگر فرض کنیم که پیامبر تحت تأثیر هوای نفس قرار گیرد یقیناً این اهداف تأمین نخواهد شد؛ زیرا چه بسا افرادی که هوای نفس خود را خدای خود قرار داده‌اند<sup>6</sup> و اگر نعوذ بالله پیامبران از این گونه افراد باشند، قطعاً آنچه به عنوان خدا به مردم معرفی خواهد شد یک خدای ساختگی است که تأمین کننده خواسته‌های نفسانی آنها خواهد بود. چنین پیامبرانی در برقراری عدالت اجتماعی نیز ناکام خواهند ماند زیرا هم‌چنان که گفته شد: یکی از شرایط قانونگذار این است که در وضع قانون منافع شخصی خود را مد نظر نداشته باشد، مسلماً کسی که هوای نفس خود را به خدایی گرفته است، در وضع قانون، جز به منافع خود نظر نخواهد داشت و هرگز هدف الهی با ارسال چنین کسی تأمین نخواهد شد. عصمت پیامبران هم باید از گناه باشد و هم از خطا و اشتباه و این دیدگاه حکمای الهی و متکلمان شیعه است؛ زیرا اگر پیامبران، مرتکب اشتباه شوند، اطمینان مردم نسبت به آنها از بین می‌رود و در نتیجه هدف الهی تأمین نخواهد شد. البته متکلمان اهل سنت سهو و نسیان در زندگی عادی پیامبران را جایز می‌دانند. اما متکلمان شیعه معتقدند که اگر سهو و نسیان در امور عادی پیامبران جایز باشد، مردم آن را در امور مربوط به نبوت نیز ممکن دانسته و در نتیجه هدف اصلی از ارسال انبیا به دست نمی‌آید (سبحانی، محاضرات فی الالهیات، ص 298).

کاربرد «قاعده قباحت نقض غرض» فقط در نفی نقایص روحی و نفسی (گناه و اشتباه) از پیامبران نیست بلکه متکلمان مسلمان از این قاعده جهت اثبات ضرورت مبرا بودن جسم پیامبران از امراض و نقائص جسمی که موجب تنفرآمیز بودن آنها می‌شود نیز استفاده کرده‌اند. بدین ترتیب گفته می‌شود که پیامبران الهی باید از بیماری‌های نفرت‌آور مانند جزام و برص مبرا باشند؛ زیرا این بیماری‌ها باعث می‌شوند تا مردم از کنار آنها پراکنده شوند و در نتیجه غرض از

ارسال آنها که هدایت انسان است تأمین نشود (شعرانی، ص 487). قرآن کریم خوش خلقی و مهربانی پیامبر (ص) را عامل گرایش مردم به اسلام معرفی کرده، فرموده است:

وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ (آل عمران / 159).

ای پیامبر اگر تو سخت گیر و سنگدل بودی مردم از اطرافت پراکنده می شدند.

«قاعده قباحت نقض غرض» علاوه بر اینکه برای اثبات ضرورت عصمت پیامبران مورد استفاده قرار می گیرد، جهت اثبات ضرورت اعجاز، برای پیامبران نیز کاربرد دارد. قرآن کریم نقل می کند که مردم زمان انبیا از آنها درخواست نشانه می کردند و پیامبران الهی نیز به این درخواست منطقی و معقول مردم پاسخ مثبت می دادند، زیرا از طرف مردمی جوایح حقیقت صورت می گرفت و بدون آن، برای آن مردم راهی به شناخت پیامبری آن پیامبر نبود (مطهری، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، ص 145). اگر پیامبری به این درخواست مردم پاسخ مناسب نمی داد، مردم در صداقت او شک می کردند و دعوت او را نمی پذیرفتند، در نتیجه هدف باری تعالی از ارسال پیامبران که هدایت و کمال انسان است نقض می شد که محال است.

#### ضرورت نصب امام و قاعده قباحت نقض غرض

ضرورت وجود امام، پیشوا و حاکم برای جوامع بشری را همه عقلا قبول دارند. بدون تردید وجود حاکم ظالم و فاسق بهتر از بی قانونی و هرج و مرج است. علی (ع) در این باره می فرماید:

لَا بَدَ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ (نهج البلاغه / خطبة 40).

متکلمان مسلمان نیز در باره ضرورت وجود امام برای جامعه اسلامی اختلافی ندارند آنچه مورد اختلاف آنهاست این است که آیا معرفی و نصب امام برخدا و رسول واجب می باشد یا امت باید به انتخاب امام و حاکم بپردازند؟ متکلمان شیعه معتقدند که معرفی و نصب امام یک فعل الهی است و ضرورت دارد که خدا و رسول نسبت به این کار اقدام کنند اما متکلمان اهل سنت چنین اعتقادی ندارند و معتقدند که مردم باید یک نفر را به عنوان امام و رهبر خود برگزینند. بدین ترتیب از دیدگاه اهل سنت، امامت از فروع دین است و باید در علم فقه مورد بحث قرار گیرد چنان که امام محمد غزالی در این خصوص گفته است:

إِعْلَمَ أَنَّ النَّظَرَ فِي الْإِمَامَةِ لَيْسَ مِنْ فَنِّ الْمَعْقُولَاتِ بَلْ مِنْ الْفِقْهِيَّاتِ (ص 234).

متکلمان اهل سنت، در قائل شدن به این اعتقادشان استدلال عقلی قابل قبولی را ارائه نمی-دهند بلکه تنها دستاویز آنها برخی احادیث است که یا اساساً مجعول می‌باشند یا آنها در فهم آن احادیث دچار اشتباه شده‌اند، اما متکلمان شیعه امامت را از اصول دین می‌دانند و جایگاه بحث از آن را در علم کلام می‌دانند (سبحانی، محاضرات فی الالیات، ص 345) و با دلایل عقلی و نقلی متقنی به اثبات اعتقاد خود در خصوص امامت و حاکمیت امت اسلامی می‌پردازند. از آنجا که پرداختن به همه این دلایل در این مختصر نمی‌گنجد صرفاً به برخی از آنها اشاره می-شود آنگاه کاربرد «قاعده قباح نقض غرض» در آنها بررسی می‌شود.

#### الف. خاتمیت و ضرورت نصب امام

نبی مکرم اسلام در زمان حیات مبارکش سه وظیفه اصلی داشتند که عبارت بودند از: دریافت و ابلاغ معصومانه وحی، تبیین و تفسیر معصومانه از دین؛ حکومت و رهبری جامعه اسلامی. از دیدگاه تمام فرق اسلامی با رحلت پیامبر، باب وحی و نبوت جدید برای همیشه بسته شد و دیگر هیچ پیغمبری مبعوث نخواهد شد اما در خصوص دو نقش دیگر پیامبر میان مسلمانان اختلاف نظر وجود دارد. اهل سنت معتقدند که با رحلت پیامبر باب تفسیر و تبیین معصومانه از دین نیز بسته شد و دیگر هیچ معصومی در بین جامعه وجود ندارد تا به تفسیر و تبیین معصومانه از دین بپردازد. بر خلاف نظر اهل سنت، شیعه بر ضرورت وجود افرادی که در تفسیر آیات قران عاری از هرگونه گناه و اشتباهی باشند استدلال می‌کند.

یکی از واقعیات تلخی که در تاریخ انبیا علیهم السلام وجود دارد این است که دعوت آنها بعد از رحلت یا غیبتشان دچار تحریف می‌شد چنانچه با گذشت فقط چهل روز از غیبت موسی (ع) بنی اسرائیل از دین او برگشتند و به گوساله پرستی پرداختند. هرچند تغییر و تحریف در ادیان گذشته مرضی درگاه الهی نبود اما این تحریفات و تغییرات با آمدن پیامبران بعدی اصلاح می‌شد. حال که دین اسلام دین خاتم است و دیگر پیامبری برای اصلاح تغییرات و تحریفات به وجود آمده مبعوث نمی‌شود آیا لازم نیست که افرادی در بین جامعه باشند تا از این تحریفات و تغییرات جلوگیری کنند؟!

دین نگهبان می‌خواهد و این نگهبان یا مردمند یا امام. شق اول ممکن نیست؛ پس امامی لازم است و گرنه لازم می‌آید که امر دین مهمل رها گذاشته شود... برای اینکه شرع رسول خدا(ص). بعد از رحلت ایشان دستخوش تغییر و تبدیل نشود لازم است که کسی آن را نظارت و پاسداری نماید (علم الهدی، ص 205، 276).

بنابراین بدون وجود امام معصوم در بین جامعه در دین اسلام تغییر و تحریف رخ می‌دهد و این امر با خاتمیت در تعارض است زیرا اگر بناست که دیگر پیامبری مبعوث نشود و دین اسلام به عنوان دین خاتم باقی بماند، نباید دچار تحریف و تبدیل شود و اگر امام معصومی در جامعه نباشد این غرض و هدف تأمین نمی‌شود و نقض غرض پیش می‌آید که قبیح است. آنچه گفته شد فقط یکی از دلایل ضرورت نصب امام معصوم در بین جامعه پس از پیامبر(ص) است. براهین مختلفی که به وسیله متکلمان شیعه اقامه شده به روشنی بر ضرورت نصب امام به عنوان مرجع دینی و اجتماعی امت دلالت می‌کنند و در اکثر این براهین قاعده قباح نقض غرض کاربرد دارد که اینک به یکی دیگر از آن براهین اشاره می‌شود.

#### ب. لزوم رفع اختلاف میان انسان‌ها و ضرورت نصب امام

هم‌چنان که قبلاً گفته شد یکی از اهداف بعثت پیامبران رفع اختلاف از بین مردم با داوری حقیقت محور با استفاده از تعالیم الهی بود چنانچه در قرآن کریم آمده است:

فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ (بقره / 213).

یکی از زمینه‌های مهم اختلاف در امت اسلامی اختلاف بر سر جانشینی پیامبر بود، چنان‌که این اختلاف نیز رخ داد، حال خدایی که می‌داند بدون معرفی خلیفه و جانشین پیامبر(ص) بین مردم اختلاف می‌افتد اگر نسبت به این کار اقدام نکند، غرض خود را که رفع اختلاف میان انسان‌هاست نقض کرده است و خود موجبات اختلاف را فراهم آورده است که عملی قبیح است و خداوند متعال مرتکب فعل قبیح نمی‌شود. نتیجه‌ای که از این بحث می‌توان گرفت ابطال قول کسانی است که معتقدند خداوند امر مهم و خطیر جانشینی پیامبر(ص) را بلا تکلیف گذاشت و پیامبر(ص) نیز نسبت به این امر مهم بی‌توجه بود و آن را به عهده امت گذاشت. این مطلب نه با حکمت الهی سازگار است و نه با هدف از ارسال پیامبران، البته اختلافی که بعد از پیامبر(ص) بر سر مسئله جانشینی ایجاد شد ناشی از عدم اطاعت مردم از دستورات الهی بود نه

ناشی از عدم تعیین تکلیف برای این امر مهم در شرع مقدس، زیرا اراده تشریحی خدا بر این تعلق گرفته بود که مردم با اراده و اختیار خود ولایت و امامت علی (ع) را بپذیرند نه به اکراه و اجبار و البته خدا انسان‌ها را در تحقق یا عدم تحقق اراده‌ی تشریحی‌اش مختار قرار داده است.

### اثبات ضرورت معاد و قاعده قباحث نقض غرض

قاعده قباحث نقض غرض نه تنها در براهین مربوط به نبوت و امامت کاربرد دارد، بلکه می‌توان از آن جهت اثبات ضرورت معاد نیز بهره برد و در بسیاری از براهینی که برای اثبات معاد اقامه شده‌اند، کاربرد دارد که اینک به یکی از این براهین اشاره می‌شود.

چنان‌که پیشتر گفته شد هدف باری تعالی از آفرینش انسان رساندن او به کمال شایسته‌اش است. از جهتی این جهان، ظرفیت رسیدن انسان به کمال شایسته‌اش را ندارد. اگر گفته شود کمال نهایی انسان در این جهان تحقق می‌یابد و آن عبارت است از دستیابی به تجملات و لذات مادی، پاسخ آن است که انسان هرگز با دستیابی به لذات و تجملات مادی به آرامش حقیقی دست نمی‌یابد و بدون تردید هرچه او به این لذات و تجملات بیشتر دست پیدا می‌کند به ناآرامی و اضطراب بیشتری می‌رسد زیرا امکانات و لذات این دنیا عطش کمال‌جویی او را پاسخگو نیستند. ناچار باید عالمی و رای این عالم دنیا باشد تا این هدف الهی که دستیابی انسان به کمال است تحقق پیدا کند و اگر معادی نباشد تا مقدمه حضور انسان در آن عالم باشد غرض و غایت الهی از آفرینش انسان نقض شده است و نقض غرض قبیح است و خدای متعال از ارتکاب قبیح مبرا است. قرآن کریم حیات اخروی را غایت و هدف خلقت انسان، معرفی می‌کند و اگر آخرت نباشد آفرینش این دنیا عبث و باطل خواهد بود (سبحانی، محاضرات فی الالیات، ص 404). چنان‌که می‌فرماید:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْتُمْ عَلَيْنَا لَأُتْرَجَعُونَ (مؤمنون / 115).

همچنین قرآن کریم، این دنیا را متاع و وسیله حرکت برای دستیابی به آرامش و قرار اخروی معرفی کرده، می‌فرماید:

انما هذه الحياة الدنيا متاعٌ و إن الآخرة هي دارُ القرار (غافر / 39).

همین آیه مبارکه، خود دلیلی بر ضرورت معاد است؛ زیرا وقتی می‌توان چیزی را وسیله و متاع معرفی کرد که آن وسیله برای دستیابی به هدف و غایتی مورد استفاده قرار گیرد. حال اگر خدا دنیا را وسیله قرار داده است، باید آخرتی باشد تا انسان با استفاده درست از این وسیله به آن غایت برسد و وجود وسیله بدون وجود غایت و غرض به معنای ارتکاب عبث است که قباحت آن بدیهی است.

### نتیجه

از آنچه گفته شد این نتیجه به دست می‌آید که «قاعده قباحت نقض غرض» در اکثر براهینی که جهت اثبات نبوت، امامت و معاد اقامه می‌شوند کاربرد دارد. اصل این قاعده، در مباحث مربوط به توحید اثبات می‌شود و سپس به عنوان مقدمه، جهت اثبات سایر اصول دین به خصوص نبوت و امامت مورد استفاده قرار می‌گیرد. کاربرد این قاعده در کلام عقلی، محدود به اثبات ضرورت نبوت، امامت و معاد نمی‌شود بلکه در اثبات ضرورت اعجاز و عصمت انبیا و ائمه (علیهم السلام) نیز کاربرد دارد و به همین خاطر باید آن را یکی از مهم‌ترین قواعد در کلام اسلامی به شمار آورد.

### توضیحات

۱. در پاسخ به این اشکال باید گفت که هدف از وضع قوانین در جوامع الحادی صرفاً تأمین نیازهای مادی و دنیوی انسان‌هاست و بدون تردید با وضع چنین قوانینی می‌توان برای رفاه زندگی مادی و دنیوی انسان محیط مناسبی را فراهم آورد اما آنچه متکلمان و حکمای الهی به عنوان غایت و غرض از خلقت انسان بدان قائل هستند فقط زندگی مادی و دنیوی نیست بلکه هدف اصلی از خلقت انسان رساندن او به کمالات معنوی و قرب الهی است و زندگی این دنیایی انسان باید در راستای آن قرار گیرد و از آنجا که عقل و حس برای وضع قوانین لازم برای دستیابی به این هدف کفایت نمی‌کند لازم است که خداوند حکیم قوانین و مقررات لازم را از طریق وحی برای انسان ارسال کند.

2. قرآن کریم یکی از اهداف بعثت پیامبران را رفع اختلاف میان انسان‌ها معرفی کرده فرموده است: «فَبَعَثَ اللَّهُ مُبَشِّرِينَ وَنَذِيرِينَ وَانزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (بقره/213).

3. گروهی از نویسندگان، بر برخی از این محاسن مانند بقای نوع انسانی اشکال وارد کرده و معتقدند که حتی اگر وحی نباشد، باز نوع انسانی می‌تواند باقی بماند همچنان که نسل حیوانات باقی مانده است بدون آنکه از تعالیم وحی استفاده کنند (رک. بحرانی، ص 187).

4. ما ارسلنا من رسولٍ أَلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ (نساء / 64).

5. یا ایها الذین آمنوا ان جائکم فاسقٌ بنبأٍ فتنینوا... (حجرات / 6).

6. افرأیت من اتخذ الهه هواه (جاثیه / 23).

#### منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، اشارات و تنبیهاات، ج 1، ترجمه و شرح دکتر حسین ملک‌شاهی، تهران، سروش، 1375.

\_\_\_\_\_، الهیات نجات، ترجمه دکتر سید یحیی یثربی، تهران، نشر فکر روز، 1377.

افضلی، علی، کلام 1، تهران، انتشارات پیام‌نور، 1375.

بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام، ترجمه و شرح زهرا مصطفوی، تهران، انتشارات اطلاعات، 1386.

جرجانی، میر سید شریف، شرح المواقف، مصر، مطبعه السعاده، 1325 ق.

جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، بخش چهارم از جلد دوم، قم، اسراء، 1376.

\_\_\_\_\_، ولایت فقیه، ولایت فقاعت و عدالت، قم، اسراء، 1379.

حلی، حسن ابن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بیروت، مؤسسه الاعلمی، 1408 ق.



\_\_\_\_\_، باب حادی عشر، شرح فاضل مقداد، قم، دفتر نشر نوید اسلام، 1379.  
خوارزمی، رکن الدین ابن الملاحمی، الفائق فی اصول الدین، تحقیق ویلفرد مادلونگ و  
مارتین مکدموت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، 1386.

رازی، فخرالدین، المطالب العالیه، ج 3، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.  
\_\_\_\_\_، البراهین در علم کلام، تصحیح سید محمد باقر سبزواری، ج 3، تهران،  
انتشارات دانشگاه تهران، 1341.  
راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار  
السامیه، 1416 ق.  
سبحانی، جعفر، محاضرات فی الالهیات، تلخیص ربانی گاپایگانی، قم، نشر مؤسسه امام  
صادق، 1420 ق.

\_\_\_\_\_، حسن و قبح عقلی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1370.  
شعرانی، ابوالحسن، شرح کشف المراد، تهران، کتابفروشی اسلامی، 1370.  
شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 7، بیروت،  
دار احیاء التراث العربی، 1981.  
طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ج 2، ترجمه موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، 1376.  
علم الهدی، سید مرتضی، الشافی فی الامامه، ج 1، تهران، مؤسسه الصادق، 1410 ق.  
غزالی، ابوحامد، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العلمیه، 1409 ق.  
فارابی، ابونصر، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، وزارت  
فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1379.  
کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج 1، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، تهران، سروش،  
1375.

لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی، تهران، انتشارات دانشگاه  
الزهرا، 1372.

\_\_\_\_\_، الشوارق الالهام، تكملة آيت الله محمدی گیلانی، قم، دفتر تبلیغات

حوزه علمیه، 1379.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج 1، تهران، صدرا، 1372.

\_\_\_\_\_، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، تهران صدرا، بی تا.

مولوی، جلال‌الدین، مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی،

1378.

نصری، عبدالله، فلسفه آفرینش، قم، انتشارات نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری، 1382.

## ارزش‌شناسی در فلسفه ارسطو

دکتر مجید اکبری\*  
سید محمد حسینی\*\*

### چکیده

در این مقاله سعی بر آن است با قضاوت فلسفه ارسطویی به ارزش‌شناسی در فلسفه ارسطویی پرداخت. به همین جهت پس از اثبات ارزش‌شناسی به عنوان نوعی معرفت، به رابطه بین آن با دو حوزه دیگر معرفت، یعنی وجودشناسی و معرفت‌شناسی پرداخته و نشان داده شده است که ارزش‌هایی مانند خیر و زیبایی همان علت غایی و علت صوری در تبیین ارزشی هر چیزی هستند و دست‌کم در طبیعت خیر و غایت هر چیزی، امری واقعی و در شیء حضور دارد، در حالی که ارزش‌هایی مانند زیبایی و فراخی، خوبی و بدی در نسبت وجود ما وجود دارند، در واقع، چنین ارزش‌هایی وجود عینی و مثالی ندارند. از نظر معرفت‌شناسی ارزش‌ها با علت صوری یعنی با صورت کلیه شناخته می‌شوند. همچنین ارزش‌شناسی ارسطو نشان می‌دهد که مفهوم غایت مفهومی بنیادین در فلسفه ارسطوست و می‌توان با آن انسجام نظام فلسفی ارسطو را نشان داد. یعنی ارسطو برای ارزش‌ها حیثیت وجودی و معرفتی قائل است و برای موجودات و معرفت‌ها و حتی برای خود ارزش‌ها مراتب قائل شده است، یعنی هر چیزی در سلسله مراتب ارج‌گذاری قرار می‌گیرد و این ریشه در مفهوم غایت دارد. همچنین معلوم خواهد شد که ارسطو چه در مقام فیلسوف و چه در مقام ارج‌گذار فارغ از ارزش‌گذاری در وجودشناسی و معرفت‌شناسی نیست. با این

akbari@tpf-iau.ir  
sm.hosseini@dcf.ir

\* استادیار واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی  
\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه علم، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی  
تاریخ دریافت: 89/1/20  
تاریخ پذیرش: 89/10/15

رویگرد، بخش دوم این مقاله بر اساس همین مبنا نشان می‌دهد که غایت در اخلاق ارسطویی همان کمال مطلوبی است که آدمی سعادت را همچون فعالیت روحی منطبق بر عالی‌ترین و کامل‌ترین فضایل به انجام می‌رساند و در این کار با حاکمیت عقل بر اعمال نفس خود مراقب است و با ممارست و عادت فضیلت‌ها را چنان به انجام می‌رساند که نه در حد افراط باشد و نه در حد تفریط و زیور تمام فضایل اخلاقی را با اعتماد به قابلیت‌های خود دارا گردد.

واژگان کلیدی: ارزش‌شناسی، ارزش‌شناسی ارسطو، خیر، غایت، سعادت و نیکبختی، نظریه حد وسط، کمال مطلوب.

#### مقدمه

به گمان بوخنسکی «آنچه نوعاً به زندگی تعین می‌بخشد ارزشگذاری و ارزش‌هاست» (بوخنسکی، ص 67). به‌راستی هنگامی که در مورد ارزش‌ها می‌اندیشیم بدین نتیجه می‌رسیم که ما همواره جهت‌های زندگی و تفکرمان را از داوری‌هایمان نسبت به ارزش‌ها تعیین می‌کنیم و آنچه برتر و بهتر است را بر سایر گزینه‌ها ترجیح می‌دهیم و همان را برمی‌گزینیم. از همین روست که مثلاً دست آخر در داوری‌هایمان نسبت به ایدئالیسم فلسفی، ناخشنود هستیم و در برابر، با اقبال بیشتر با رئالیسم فلسفی مواجه می‌شویم و با کمی توجه درمی‌یابیم که زندگی روزمره آدمی مملو از این گزینه‌هاست و از آنجا ضرورتاً محشون از ارزیابی‌ها و ترجیحات ما نسبت به آنهاست، همان‌طور که پاتنم اشاره کرده این موضوع کمتر مورد توجه قرار گرفته است (پاتنم، ص 125).

همان‌طور که ژان وال تذکر داده است تا پیش از مارکس شلر، فیلسوفان به موضوع ارزش و ارزش‌شناسی آگاهانه نپرداخته‌اند، در واقع پس از شلر است که این موضوع جداگانه مطرح و نظریه‌پردازی شده است. همچنین در فلسفه عملی کانت مسئله ارزش به عنوان موضوعی خاص مطرح شده است. کانت تمام آنچه را که مورد میل و خواهش ماست دارای قدر و ارزش محدود و مشروط دانست و بر آن شد که تنها موجودات صاحب عقل و خرد دارای قدر و ارزش مطلق‌اند و آنان باید خود غایت، مراد و مطلوب باشند. بدین ترتیب راه یافتن به قلمرو غایت نه به وسیله عقل نظری بلکه تنها از طریق عقل عملی و نیوشیدن ندای وجدان و فرمانبرداری از اوامر آن ممکن است (وال، ص 669).

موضوع ارزش‌شناسی به‌ویژه با سه امر مهم به طور جدی در قرن نوزدهم باعث اهمیت تصور ارزش و ارزش‌شناسی شده است: اولاً لوتر از پیروان کانت برای تصور ارزش مقام بسیاری قائل شد، ثانیاً نظریه اقتصاددانان در باره ارزش و تولید، زمینه بیشتری را برای این موضوع به وجود آورد و در نهایت می‌توان از نیچه به‌عنوان فیلسوفی که برای ارزش‌های متعدد خصوصاً ارزش-های انسان نگاهی خاص قائل بود و به‌طور خلاصه نوعی دیگرگونی در ارزش‌ها به وجود آورد و موجب انتقال ارزش‌ها شد توجه ویژه مبذول داشت. نظریه ارزش ابتدا بیشتر تحت تأثیر ملاحظات اقتصادی بسط و گسترش یافت، ولی سپس با ملاحظات تاریخی همراه شد و این موضوع مؤید نظریه نسبت ارزش‌ها گردید. در این ملاحظات بود که فراتر برنتانو به نسبت ارزش‌ها تأکید کرد، درحالی‌که مارکس شلر خصوصیت مطلق تصور ارزش‌ها را مورد توجه و تأیید قرار داد (همان، ص 671).

ارزش‌شناسی<sup>1</sup> نزد ارسطو به عنوان موضوعی جداگانه مورد مشاهده و دقت و تأمل منظم و مدون قرار نگرفته است. در این نوشته سعی بر آن است که با قضاوت ارسطویی به این موضوع پرداخته شود. از آنجایی که فلسفه ارسطو نسبتی عمیق با وجودشناسی<sup>2</sup> دارد پس از اثبات ارزش‌شناسی به عنوان نوعی معرفت، بخش مهمی از این مقاله به بررسی رابطه بین ارزش‌شناسی با وجودشناسی و معرفت‌شناسی پرداخته است و در بخش اول این مقاله مباحثی تحت عنوان وجودشناسی و معرفت‌شناسی ارزش‌ها و همچنین ارزش‌شناسی در حوزه وجودشناسی و معرفت‌شناسی بررسی شده است. در این بخش این گفته ارسطو در *متافیزیک* (ترجمه لطفی تبریزی، الف 1013) که «هم طبیعت شیء مبدأ است... و هم علت غایی: زیرا خیر و زیبایی هم مبدأ شناخت بسیاری از اشیاست و هم مبدأ حرکت آنها» محور بحث قرار می‌گیرد و به این موضوع پرداخته می‌شود که آیا باید در فلسفه ارسطویی بین ارزش‌هایی نظیر خیر و زیبایی از یک سو و غایت و صورت، از سوی دیگر تمایز قائل شد و نشان داده می‌شود که خیر و زیبایی به نوعی علت غایی و صورتی در تبیین ارزشی هر چیزی خواهد بود و دست کم در طبیعت خیر و غایت هر چیزی، امری واقعی و در خود آن شیء حضور دارد و درحالی‌که ارزش‌هایی مانند زیبایی و فراخی، خوبی و بدی در نسبت وجود ما وجود دارند و در واقع در فلسفه ارسطویی برای این ارزش‌ها و امر اخلاقی مثال (ایده) اخلاقی و عینیت افلاطونی وجود ندارد. در ادامه از نظر معرفت‌شناسی نشان خواهیم داد که ارزش‌ها با علت صورتی یعنی با

صورت کلیه اشیا یا به اعتباری به صورت آنها شناخته می‌شوند. در بخش دوم این نوشته تلاش شده ارزش در فلسفه ارسطو را با محور قرار دادن اخلاق به عنوان یکی از عمومی‌ترین و مهم‌ترین ارزش‌ها بررسی نمود و در نهایت نشان داده خواهد شد که کمال مطلوب ارسطو در اخلاق کسی است که سعادت و نیکبختی را همچون فعالیت روحی منطبق بر عالی‌ترین و کامل‌ترین فضایل به انجام رساند و در این کار با حاکمیت عقل بر اعمال نفس خود مراقبت نماید و نشان می‌دهد که ارسطو در ارزش‌شناسی توصیه گراست و با «ممارست و عادت» فضیلت‌ها را چنان انجام رساند که نه در حد افراط باشد و نه در حد تفریط و زیور تمام فضایل اخلاقی را با «اعتماد به قابلیت‌های خود دارا گردد».

#### تعریف ارزش‌شناسی

اگر بپذیریم هر علم به موضوع آن علم تعریف شود نه به هدف آن (جوادی آملی، ص 110-90)، ارزش‌شناسی را که گاه به جای آن از اصطلاح علم ارزش<sup>3</sup> استفاده می‌شود باید علمی در باره ارزش‌ها دانست. به طور کلی می‌توان ارزش‌شناسی را در دو بخش عمده مطالعه و بررسی کرد. نخست مباحث و مسائلی که باید به طور کلی مورد مطالعه و بررسی قرار داد که این بخش از ارزش‌شناسی را می‌توان ارزش‌شناسی به معنای عام نامید و آن را باید علمی در باره ارزش‌ها دانست و عمده‌ترین مسائل آن شامل چیستی و ماهیت ارزش‌ها، انواع ارزش‌ها و مناط اعتبار ارزش‌هاست.

در فلسفه سنتی همواره تمام مسائل فلسفی ذیل سه دسته مسائل اساسی مطرح می‌شوند که عبارت‌اند از: مسائل مربوط به وجود که موضوع علم مابعدالطبیعه (وجودشناسی) است؛ دوم، مسائلی که مربوط به شناخت و معرفت ماست که موضوع علم شناخت‌شناسی (علم المعرفه، معرفت‌شناسی)<sup>4</sup> است و سرانجام مسائل مرتبط با امور متعالی که موضوعاتی در باره خدا، اثبات خدا و صفات اوست. لیکن با دقت نظر می‌توان این سه دسته موضوعات را بدین ترتیب که رئوس مسائل و نظریه‌های فلسفی، نظریه‌هایی در باب وجود، یا مسائل و نظریه‌هایی در باب شناخت و دست‌آخر مسائل و نظریه‌هایی در باب ارزش است، صورت-بندی نمود. در واقع جهان، انسان و امور استحضانی سه موضوعی هستند که همواره مورد

مباحث فلسفی اند، چه به لحاظ نظریه معرفت، چه به لحاظ نظریه وجود، چه به لحاظ نظریه ارزش. بدین ترتیب جهان و هر آنچه در آن است، انسان و عوالم انسانی، امور متعالی همچون وجود متعالی خدا، فضایل اخلاقی و رذایل اخلاقی، سیاست و امر سیاسی، اثر هنری و امر زیبا (یا زشت)، دین و امور معنوی به مثابه وجودی که به نحوی از انحا وجود دارند همواره مورد مطالعه مباحث فلسفی اند.

ارزش شناسی با دو بخش دیگر - یعنی وجودشناسی و شناخت شناسی - دارای یک نسبت و رابطه است. در واقع هویات و هستومندهای<sup>5</sup> ارزش ها و همچنین شناخت برای ما به نحوی از انحاء وجود دارند و آن علمی که عهده دار مطالعه و پژوهش آنهاست علم وجودشناسی است. ما هستی و ارزش ها را می شناسیم و نسبت به آنها معرفت داریم و علمی که عهده دار بحث پیرامون این معرفت است، شناخت شناسی یا علم المعرفه است و مطابق با این طرز نگرش هستی ها و معرفت ما دارای ارزش و اعتبارند، یعنی برخی شناسایی ها و نظریه ها درست و معتبرند و برخی نادرست و نامعتبر، برخی وجودها برتر از وجودهای دیگرند و برخی فروتر از برخی دیگر، به-طور نمونه در سنت فلسفه ارسطویی وجود بالفعل برتر از وجود بالقوه و وجود علت برتر از وجود معلول است. بدین ترتیب علمی که عهده دار پژوهش ارزش و اعتبار آنهاست همانا علم ارزش شناسی است. از این رو می توان به اجمال ارزش شناسی به معنای عام را علمی یا معرفتی در باره سرشت و ماهیت ارزش ها و نسبت و رابطه آن با وجودشناسی و شناخت شناسی دانست.

همچنین با عنایت به اینکه در معرفت شناسی اصطلاحاتی نظیر «معرفت علمی» و «معرفت شناسی علمی»، معرفت دینی» و «معرفت شناسی دینی» داریم به همان نسبت می توانیم در ارزش شناسی از اصطلاحاتی همانند «ارزش های هنری» و «ارزش شناسی امر زیبا» یا «زیبایی شناسی»، «ارزش های اخلاقی» و «ارزش شناسی اخلاق» یا علم اخلاق نام ببریم. همان-طور که ملاحظه می شود ارزش شناسی در معنای خاص آن دارای شعب بسیاری نظیر زیباشناسی یا علمی که در باره زشتی و زیبایی و هنرهای زیباست، علم اخلاق یا علمی که در باره ارزش-های اخلاقی، بایدها و نبایدها، دین شناسی یا علم مطالعه ارزش های غایی زندگی همچون یک کل و اقتصاد، علمی در باره ارزش های مالی و در ارتباط و نسبتش با تولید، توزیع و مصرف اجناس و تولید ثروت و غنی تر شدن آن جامعه است و از جمله علم تاریخ، علم جامعه شناسی،

روانشناسی ارزش‌هایی را مورد مطالعه قرار می‌دهند، یعنی به نوعی هر چیزی دارای جنبه‌های خوبی یا خیر، زشتی یا بدی است و از این منظر هر علمی به نوعی ارزش‌شناسی ارزش‌های موضوعی علم خودش است و از همین جهت باید گفت ارزش‌شناسی بسیار حایز اهمیت است، زیرا تمامی علوم از این منظر بدان نیازمند است.

بوخنسکی تذکر داده است «آن‌گاه که سخن بر سر ارزش‌هاست، در ساحت معنوی و روحی دست کم سه دسته از ارزش‌ها به‌طور خاص مطرح می‌شود: ارزش‌های اخلاقی، ارزش‌های زیباشناختی و ارزش‌های دینی. از همه این ارزش‌ها شناخته‌تر ارزش‌های اخلاقی است که ویژگی آنها امر به عمل (امر معطوف به عمل) است. این ارزش‌ها همواره در بردارنده باید-کرد است نه باید بود که در ارزش‌های دیگر مطرح هست. ارزش‌های زیباشناختی، ارزش‌هایی همچون زیبا، زشت، فاخر، ناهموار، همایون، لطیف و ظریف والا و امثالهم نیز تا حدودی شناخته شده‌اند، مثلاً اگر ساختمان زیبایی ببینیم به این موضوع هم توجه می‌کنیم که آن ساختمان می‌توانست طور دیگری باشد یعنی مقوله چنان باید بود و آن همان حس استحسانی است که از نگرش زیباشناسانه ما برمی‌خیزد و دست‌کم به واسطه ندایی که به وجدان ما راه پیدا می‌کند، سرانجام ارزش‌های دینی که نه از ارزش‌های اخلاقی است و نه ارزش‌های هنری و با این همه، وجدان و درون ایمانیان و متدینین به خوبی درک می‌شود و تحلیل این ارزش‌ها به غایت دشوار است. قدر مسلم این است که این ارزش‌ها در درون مردمان مؤمن احساساتی آمیخته از خوف و رجاء بر می‌انگیزد، چیزی از جنس تسلیم و تفویض به همراه انبوهی از واکنش‌های اخلاقی و زیباشناختی. با این همه ارزش‌های دینی را نه می‌توان از ارزش‌های اخلاقی به شمار آورد و نه از ارزش‌های زیباشناختی» (بوخنسکی، ص 73، با کمی تغییر). این مسائل با بخش دوم مباحث و مسائل ارزش‌شناسی مرتبط است یعنی موضوعات خاص ارزش‌ها مانند ارزش‌های اخلاقی، ارزش‌های هنری، اقتصادی و غیره که همچون ابزار حیاتی در فهم انتقاد شخصی و فردی، ملی و حتی جهانی مطرح می‌شود. در این قسمت از ارزش‌شناسی با مسائلی روبه‌روست که در باره راه حل‌های بحرانی مسائل ارزشی مطالعه و تحقیق می‌کند.



در پایان شایسته است دانسته شود که در نظر اول برخی از علوم شاید مرتبط با ارزش‌شناسی دانسته نشوند لیکن دست‌کم هر علمی مثل فیزیک و شیمی با مسائلی روبه‌روست که آن را نیازمند به ارزش‌شناسی می‌کند. به‌طور مثال، فیزیک و شیمی در بارهٔ مسائل، موضوعات و حالات چیزهایی تحقیق و بررسی می‌کند که با موفقیت یا شکست مواجهه می‌شوند و شاید بتوان گفت هر علمی معمولاً با این پرسش روبه‌روست که مسائلی چقدر اصیل است، چقدر شفاف و چقدر واضح درک شده است و به همین نسبت به چه میزان قابل اثبات است. اینها مثال‌هایی هستند که عمیقاً با ارزش در ارتباط‌اند. همچنین هر دانشمندی دارای حالات عملی نظیر حس کنجکاوی، ذکاوت، رضایتمندی یا حس رغبت برای دلیل آوردن و تجربه نمودن آزمایشات و یا رغبت جهت به تعلیق گذاشتن یک حکم تا حصول نتایج آزمایشات و داده‌های قابل وثوق است. هر یک از این موارد را می‌توان مشخصهٔ خوب حالات علمی دانست و یا صفات علمی که داشتنش بهتر از نداشتن آن است. در واقع داشتن آن برای یک علم امری مثبت، ضروری و حیاتی است. در واقع همهٔ این مسائل با ارزش‌شناسی در ارتباط هستند.

بدین قرار می‌توان نتیجه گرفت هر چیزی از آن جهت که دارای وجود است و می‌تواند موضوع مورد مطالعهٔ مابعدالطبیعه قرار بگیرد و همچنین تمامی معرفت ما نسبت به هر چیزی می‌تواند موضوع معرفت‌شناسی واقع شود، به‌همان نسبت تمام مسائل از عمومی‌ترین مسائل روزمره تا عمیق‌ترین مسائل فلسفی در قلمرو بحث ارزش‌شناسی قابل طرح و بررسی است.

### ارزش‌شناسی در فلسفهٔ ارسطو

قبل از اثبات ارزش‌شناسی در نزد ارسطو بهتر است چند نمونه از ارزش‌گذاری‌های ارسطو را از باب شاهد نمونه ارائه نمایم. ارسطو در بارهٔ مطلوب بودن شناختن علل و مبادی می‌گوید: «شناختن مبادی نخستین و علل، مطلوب‌تر از شناختن همهٔ موضوعات دیگر است زیرا همهٔ موضوعات دیگر از اینها و از طریق اینها شناخته می‌شود» (ارسطو، متافیزیک، ترجمهٔ لطفی تبریزی، کتاب اول، فصل دوم، ب982) و «برترین علوم که باید بر همهٔ علوم فرودست فرمان براند علمی است که می‌داند که هر چیز چرا و برای چه باید انجام گیرد (و این برای چه) غایت، نیکی و خیر آن چیز و به‌طور کلی خیر اعلی در کل طبیعت است... زیرا نیک (خیر)، یعنی

غایت، خود یکی از علل است» (همانجا). ارسطو در کتاب فن شعر در مقایسه هومر با سایر شعرا می‌گوید: «هومر بر نوع جدی و عالی شعر، گوینده‌ای توانا بود، نه فقط در فخامت و زیبایی شعر سرآمد شاعران شد، بلکه از این حیث که آثار خویش را قوت و تأثیری از آن‌گونه که شایستهٔ درام است می‌بخشید، بر سایر شاعران مزیت داشت» (همو، کتاب فن شعر، ص 118) و همچنین این گفتهٔ او که «شعر فلسفی‌تر از تاریخ است و مقامش بالاتر از آن است، زیرا شعر بیشتر حکایت از امور کلی دارد در صورتی که تاریخ از امری جزئی حکایت می‌کند» (همان، ص 128). اینها نمونه‌ایی از ارزشگذاری‌های فلسفی و ادبی و ترجیحات اوست. نمونهٔ دیگری از ارزشگذاری او بین فیلسوفان پیش از خود چنین است: «این متفکران (متفکران الیایی) را چنانکه گفتیم، باید در پژوهش کنونی به یک سو نهمیم، خواستهٔ دو تن از آنها را که اندیشه‌شان بسیار ابتدایی است یعنی کسنوفانس و میلیسوس را، ولی چنین می‌نماید که پارمیندس برخی اوقات از روی بصیرتی بیشتر سخن گفته است» (همو، متافیزیک، ترجمهٔ لطفی تبریزی، کتاب اول، ب 986). نه تنها ارسطو بلکه هیچ متفکری از ارزشگذاری فارغ نیست و در اینجا می‌توان جایگاه و مکانیت ارزش‌شناسی و ارزشگذاری را در فلسفهٔ ارسطو به خوبی مشاهده نمود و چه بسا که بتوان از داوری‌های ارسطو پی به نوع نگاه و نگرش ارزش‌شناسانهٔ این فیلسوف برد.

#### اثبات ارزش‌شناسی همچون علم در فلسفهٔ ارسطو

اولین قدم در ارزش‌شناسی ارسطو اثبات ارزش‌شناسی به‌عنوان یک علم است. در واقع، چون ارسطو خود جداگانه به این موضوع وارد نشده است و ما سعی می‌کنیم تا دریا بیم آیا با نظام فلسفی ارسطو و در جایگاه فلسفهٔ ارسطویی می‌توانیم ارزش‌شناسی را اثبات نماییم؟ همان‌طور که استحضار دارید، با اینکه ارسطو وجودشناس است، پرسش از وجود برای او همان پرسش از موجود و از آنجا همان پرسش از جوهر است. بنابراین باید او را ماهیت‌شناس یا جوهرشناس دانست (همان، ب 1028). از همین رو، در این مقام اولین پرسش از منظر فلسفهٔ ارسطویی پرسش از چیستی علم ارزش یا چیستی ارزش‌شناسی به معنای عام است.

نزد ارسطو به یک نحو ماهیت هر چیزی به تعریف و تئوری آن باز می‌گردد یعنی، تئوری و تعریف هر چیزی بیان‌کننده ذات و ذاتیات هر چیزی است و از همانجا بیان‌کننده صورت هر چیزی است. بدین لحاظ می‌توان گفت اگر هر چیزی به نحوی از انحاء از وجود حظی داشته باشد دارای چیستی و ماهیت است. به‌طور نمونه ارسطو در فن شعر در تعریف تراژدی می‌گوید: «اکنون سخن در باب تراژدی است و تعریف جوهر و ماهیت آن را از آنچه قبلاً گفتیم بیرون می‌آوریم» (همو، اخلاق نیکوماخس، ص 121). برای ارسطو وجود در معنای اصلی‌اش همان جوهر یا ماهیت هر چیزی است. پس ارزش‌هایی نظیر خیر، زیبایی، تدبیر، سعادت و نیکبختی به نحوی از انحاء وجود دارند، زیرا دارای جوهر و ماهیت‌اند. اگر از یاد نبرده باشیم یکی از شناخته شده ترین بخش‌های متافیزیک ارسطو این موضوع را چنین مطرح کرده است: «مسئله‌ای که همیشه معلق و محل تردید بوده است یعنی اینکه موجود چیست؟ در حقیقت به این پرسش که جوهر چیست؟ باز می‌گردد» (همو، متافیزیک، ترجمه لطفی تبریزی، ب 1028). «بنابراین هر وجودی به هیچ وجه با ماهیتش تفاوت ندارد و ماهیت هر چیزی را جوهر آن چیز خوانند» (همان، ب 1029).

با توجه به اینکه در سنت فلسفه اسلامی و فلسفه مشاء و در نزد بسیاری از حکما و فیلسوفان مسلمان تعریف هر علم به موضوع آن برمی‌گردد، هر چند برخی از فلاسفه تعریف هر علم را هدف آن علم دانسته‌اند و آن را در تعریف هر علم مدخلیت داده‌اند. با وجود این از نظر دسته اول فلاسفه هر علمی دارای موضوع خاصی است و اثبات موضوع واحد برای هر علم از راه وحدت آن مقدور است، لیکن هدف برای وحدت موضوع کافی نیست، بدین ترتیب اثبات موضوع برای هر علم از طریق وحدت بین موضوع علم و مسائل آن در تبیین و تعریف هر علم کافی است. ارسطو هم، تعریف هر علم را به موضوع آن علم ارجاع داده است و معتقد است وحدت موضوع است که به وحدت تعریف هر علم منجر می‌شود. به نظر ارسطو موضوع هر علمی هر چند در معانی مختلف به کار می‌رود «ولی همه این معانی با [یک] مبدأ واحد نسبت دارد» (همان، ب 1003). اگر بخواهیم به‌طور تطبیقی به موضوع علم ارزش‌شناسی پردازیم بهتر است آن را در مطابقت با وجودشناسی مطالعه کنیم.

ارسطو موضوع هر علم با مبدأ واحد را چنین توضیح می‌دهد: «همان گونه که همه چیزهایی که با سلامت نسبت دارند موضوعی واحدند، در همه موارد دیگر نیز این قاعده واحد جاری

است، بنابراین روشن است که در همه چیزهای موجود نیز از آن جهت که موجودند، وظیفه علمی واحد است» (همان، کتاب چهارم، فصل دوم، ب 1003). بدین طریق ارسطو به خوبی به اثبات علم متافیزیک مبادرت نموده است. در ادامه ارسطو به موضوع متافیزیک می پردازد و ابتدا در باره "موضوع هر علم به طور کلی" می گوید: «نه تنها همه چیزهایی که مفهومی مشترک دارند، بلکه چیزهایی که طبیعتی مشترک نسبت [به هم] دارند موضوع یک علم اند، زیرا اینها نیز به یک معنا دارای مفهومی مشترک می باشند» (همان، ب 1003). پس تا اینجا معلوم می شود که در نزد ارسطو متافیزیک موضوع علم واحدی است و موضوع آن موجود ماهو موجود (همان، ترجمه خراسانی، الف 1003) است.

با عنایت به نوشته های ارسطو می توان نتیجه گرفت که موضوع ارزش شناسی به عنوان یک علم اولاً و بالذات همان ارزش است «و از آنجایی که همیشه علم در درجه اول به چیزی می پردازد که مقدم است و چیزهای دیگر وابسته به آن هستند و نام خود را از آن دارند» (همان، ترجمه لطفی تبریزی، ب 1003)، موضوع علم ارزش شناسی ارزش است و آنچه بدان وابسته است می تواند شامل موضوعاتی باشد که از ارزش انفعالات و حالات برمی خیزد و یا جریان یافته باشد که به سوی ارزشی رهسپار است یا دلیلی باشد برای درستی و نادرستی چیزی، اعتبار و عدم اعتبار چیزی و چیزهایی از این دست که جملگی در نسبت و رابطه با ارزش است (همان، ب 1003، با کمی تغییرات).

در فلسفه ارسطو همان طور که موجود دارای معانی متعددی است، در واقع مفاهیم این معانی به آن چیزها تعلق می گیرد و «چون موضوع علم فیلسوف، موجود به ماهو موجود است نه یکی از اجزای موجود و چون [اصطلاح] موجود معانی متعددی دارد نه یک معنا، پس به این نتیجه می رسیم که اگر مفاهیم این معانی تنها در نام مشترک باشند نه در چیزی که نسبت به همه آنها عام است، بررسی موجود وظیفه علمی واحد نخواهد بود، زیرا اشیایی که تنها در نام مشترک باشند به جنسی واحد تعلق ندارند ولی اگر اصطلاح موجود به همه آن مفاهیم از جهت چیزی عام و مشترک اطلاق گردد، در این صورت بررسی موجود وظیفه علمی واحد است» (همان، کتاب یازدهم، الف 1061). مثال خود ارسطو در این باب اصطلاح «طب» و «سالم» است. مثلاً وقتی که همه یک بحث را طبی می نامیم و هم یک چاقو را طبی می نامیم از این جهت [است] که بحث مورد نظر با علم طب ارتباط دارد و چاقوی مورد نظر برای علم طب

مفید است (همان، الف 1061). بعلاوه باید به یکی از با ارزش ترین نکات علم واحد از زبان ارسطو اشاره کنیم، مطابق نظر ارسطو همان طور که « بررسی متقابل‌ها وظیفهٔ یک علم است » (همان، کتاب چهارم، الف 1004). هر چیزی دارای ضدی است پس اگر عدم، ضد موجود است و موجود بماهو موجود موضوع علم وجودشناسی است، عدم هم موضوع علم وجودشناسی خواهد بود. به همان نسبت اگر ارزش‌ها موضوع علم ارزش باشد، ضد آنها هم موضوع علم ارزش خواهد بود. به عنوان مثال اگر فضایل موضوع علم اخلاق است، رذایل هم در ذیل همان علم قرار می‌گیرند. به همین نسبت بررسی خوبی و بدی، زیبایی و زشتی، اعتبار و عدم اعتبار جزء وظایف علم ارزش‌شناسی است، «زیرا در هر دو مورد در واقع شیء واحد بررسی می‌شود که سلب یا عدم [چیزی]، سلب و عدم آن [چیز] است» (همان، الف 1004).

در ضمن، یکی از اساسی ترین بخش‌های متافیزیک ارسطو، فصل اول از کتاب چهارم، یعنی کتاب گاما است. این موضوع که «فلسفهٔ اولی شناخت موجود است از آن جهت که موجود است یعنی علمی است که موجود را از آن جهت که موجود است (موجود به ماهو موجود) و اعراض را که بالذات به موجود تعلق دارد (اعراض ذاتی موجود را) بررسی می‌کند [...] هیچ یک از علوم دیگر موجود را کلیتاً به عنوان موجود بررسی نمی‌کند بلکه هر یک از آنها - مثلاً علم ریاضی - جزئی از موجود را جدا کرده و در بارهٔ اعراض این جزء به تحقیق می‌پردازد» (همان، کتاب چهارم، فصل اول، الف 1003). به‌طور تطبیقی ارزش‌شناسی علم ارزش به‌طور کلی است و هیچ علمی همچون ارزش‌شناسی (به معنای عام)، ارزش را کلیتاً بررسی نمی‌کند، سایر بخش‌های ارزش‌شناسی مانند علم اخلاق و زیبایی‌شناسی، قسمتی از ارزش‌ها را جدا کرده و تنها اعراضی که بالذات با آن ارزش خاص ارتباط و تعلق دارد (= اعراض ذاتی آن ارزش) را بررسی می‌کند. بدین ترتیب این بخش از ارزش‌شناسی در فلسفهٔ ارسطو را می‌توان ارزش‌شناسی به معنای خاص نزد ارسطو نامید. از همین قسم است جدا کردن ارزش‌های هنری مانند زشتی و زیبایی از ارزش به معنای کلی و بحث پیرامون عوارض ذاتی آن و نسبت و رابطهٔ آن با سایر ارزش‌ها که زیبایی‌شناسی نامیده می‌شود و به همین ترتیب ارزش‌های سیاسی همچون تدبیر و قدرت در علم سیاست، ارزش‌های غایی و معنوی در دین -

شناسی و به همین نسبت در سایر بخش‌های دیگر این موضوع قابل مطرح می‌باشد.

### وجودشناسی و معرفت‌شناسی ارزش‌ها

ارسطو در کتاب سوم *متافیزیک* به طرح مسائل دشوار مابعدالطبیعه در ذیل چهارده پرسش پرداخته است. پرسش چهارم ارسطو چنین است: «آیا باید گفت تنها جواهر محسوس وجود دارند، یا علاوه بر آنها جواهر دیگری هم هستند؟ و یا این جواهر دیگر همه از یک جنس‌اند؟ یا باید آنها را از اجناس مختلفی دانست» (همان، کتاب دوم، بتا، ب955). پر واضح است اساس این پرسش طرح انتقادهایی علیه نظام‌های فلسفی پیش از خود، به خصوص نظام فلسفی افلاطون و فیثاغوریان است که قائل به نظریه‌ایی بودند که مطابق آن علت نخستین و مبادی اشیا را جواهر مفارق از ماده می‌دانستند. این پرسش که «چه ضرورتی هست بر اینکه علاوه بر اشیای محسوس و اشیای میانگین (موضوعات ریاضی) به دنبال اشیای دیگری بگردیم؟» (همان، کتاب سوم، فصل ششم، ب1002) ناظر به همین انتقادات است. این پرسش در ادامه همان پرسشی است که ارسطو در کتاب چهارم *متافیزیک* بحثی راجع به آن آغاز کرده بود و می‌توان گفت تا پایان کتاب به عناوین مختلف به این پرسش باز می‌گردد و با طرح آن از جنبه‌های مختلفی به آن پاسخ می‌دهد. این پرسش از این جهت به موضوع ارزش‌شناسی مرتبط است که اگر در پاسخ پرسش اینکه «آیا ارزش‌ها اموری موجود در جنب سایر اشیا هستند یا خیر؟»، یعنی این پرسش که «آیا ارزش‌هایی همچون نیک‌بختی و سعادت، فراخی و تنگی، زشت و زیبا، کمال و نقصان و چیزهایی از این دست، اموری در کنار سایر چیزهای موجودات هستند یا نه؟» در آن صورت ظاهراً باید به این پرسش پاسخی منفی دهیم، در حالی که به نظر می‌رسد ارسطو برای این روابط حظی از وجود قائل است.

به نظر می‌رسد یکی از مرتبط‌ترین فقرات کتاب *متافیزیک* در خصوص ارزش‌شناسی این گفته ارسطوست که «هم طبیعت شیء مبدأ است [...] و هم علت غایی: زیرا خیر<sup>6</sup> و زیبایی هم مبدأ شناخت بسیاری از اشیاست و هم مبدأ حرکت آنها» (همان، ترجمه لطفی تبریزی، کتاب پنجم، فصل اول، الف1013). برآستی به چه اعتبار خیر و زیبایی مبدأ شناخت و مبدأ حرکت است؟ منظور ارسطو از طبیعت شیء آیا همان ماهیات و ذاتیات شیء است؟

به نظر می‌رسد در این فقره منظور ارسطو از طبیعت شیء ماهیت و ذاتیات آن است که در واقع شامل ماده و صورت شیء خواهد بود و در اینجا منظور از آن همان علت مادی و صوری است و همچنین اگر اینجا مبدأ را به علت و حرکت را به پیدایی<sup>7</sup> و موجود شدن ترجمه و تفسیر نماییم در آن صورت می‌توانیم «مبدأ حرکت» را علت فاعلی بدانیم. بدین ترتیب ارسطو تمام علل رابعه را برای به وجود آمدن شیء برشمرده است، لیکن به نظر می‌رسد بیش از آنکه تأکید ارسطو بر علت وجودی اشیا باشد شامل چگونگی تبیین ارزشی آنهاست. در واقع تأکید بیشتر ارسطو معطوف به خیر به عنوان علت غایی و زیبایی به عنوان علت صوری به لحاظ تبیین ارزش‌شناسانه هر چیزی است. بدین ترتیب همان‌طور که ارسطو از حیث مابعدالطبیعی به علت فاعلی و علت غایی به عنوان علت وجودی در موجود شدن شیء معتقد است، از حیث ارزش‌شناسی در توضیح و تبیین ارزشی یک شیء از خیر و زیبایی به عنوان علت صوری و غایی بهره جسته است. بنابراین خیر و زیبایی را می‌توان به عنوان واقعیاتی عجیب در علت غایی و صوری هر چیزی دانست.

ارائه توضیحی برای این بخش خالی از فایده نیست. مطابق قرائت خانم پرفسور نوساوم، علت در نزد ارسطو نحوی تبیین بودن موجود است (نوساوم، ص 69؛ مگی، ص 78-76) و به نظر می‌رسد تفسیر ارزش‌شناسانه از مفهوم غایت با این تفسیر دارای نوعی چالش و ناسازگاری است، زیرا مطابق نظر ارسطو غایت «عبارت است از آنچه یک شیء برای آن است» (متافیزیک، ترجمه خراسانی، ب 994) و غایت علی‌الاصول در خود طبیعت نیست، زیرا که فعلیت محض نمی‌تواند در طبیعت تحقق یابد و طبیعت ظرف اشیایی بالقوه است، یعنی طبیعت ظرف هر آن چیزی است که در معرض تغییر و شدن می‌باشد، درحالی که از نظر ارزش‌شناختی غایت هر چیزی دست‌کم برای امور طبیعی در خود طبیعت است چرا که اگر برای ارسطو غایت هر شیء، کمال و نهایت آن و کمال هر چیزی خیر آن باشد، پس غایت هر چیزی همان خیر آن است، یعنی همان‌طور که شیء کامل آن است «که به غایت وجود خود - یعنی خیر- رسیده باشد» (همان، ترجمه لطفی تبریزی، کتاب پنجم، فصل شانزدهم، الف 1022) و «اگر غایت هر دانش و فنی و همچنین هر عمل و هر انتخابی یک خیر باشد. از این رو به حق، [می‌توان گفت] خیر غایت همه چیز [ی] است» (همان، ترجمه خراسانی، کتاب اول، فصل اول، الف 1094). بدین ترتیب در فلسفه ارسطو نباید بین خیر از یک سو و غایت از سوی دیگر

تمایز قائل شد. در این طرز نگرش ارسطو می‌توان به نوعی تاثیر اندیشه‌های افلاطونی را در آراء و اندیشه‌های ارسطو مشاهده کرد.

دومین راهی که وجودشناسی ارزش‌ها را در فلسفه ارسطو تبیین می‌کند و بیان‌کننده این موضوع است بر خلاف نظر نوسباوم، خیر و غایت هر چیزی، امری واقعی در خود آن شیء حضور دارد. به‌طور نمونه غایت درخت سیب همان تنومندی و میوه‌های آن است و برای هسته سیب «درخت سیب شدن» غایت آن محسوب می‌شود. پس درخت سیب غایت و نهایت هسته سیب است و امری واقعی و در متن طبیعت به عنوان واقعیتهایی عینی حضور دارد. درحالی‌که ارزش‌هایی همچون سودمندی، فراخی و غیره به عنوان نمونه‌هایی از زیبایی آن درخت مفروض در نسبت و رابطه‌ای است که فاعل ارزشگذار آن را در نسبت با چیزی دیگر (در اینجا، مثلاً درخت سیب سودمند است و فراخ و پر بار است و زیبا و پرصلابت است) و در رابطه با اجزا و تناسب آن با هم می‌سنجد و بدان منتسب می‌کند. یعنی زیبایی، سودمندی، فراخی امری وجودی لیکن در نسبت با وجود ما دارند. بنابراین خیر و غایت امری واقعی و در خود شیء حضور دارد ولی زیبایی و هیئت زیبای هر شیء در نسبت با ما وجود دارند.

سومین رویکرد را می‌توان در ارتباط با وجودشناسی ارزش‌ها مطرح کرد و آن در نظر ارسطو در باره موجود به معنای صادق و لاجود به معنای کاذب است. ارسطو می‌گوید: «طبیعت موجود به معنای صادق و لاجود به معنای کاذب مبتنی بر پیوستگی و جدایی است. صادق و کاذب با هم مبتنی بر ترتیب دو قضیه متناقض هستند» (همان، ترجمه لطفی تبریزی، کتاب ششم، فصل چهارم، ب 1027). مراد ارسطو از «به هم پیوستن» و «از هم گسستن» پیوستگی و گسستگی آنها در فکر است و اینکه آنها یکی پس از دیگری قرار ندارد، «زیرا صدق و کذب در نفس اشیا نیست یعنی چنین نیست که نیک فی نفسه صادق باشد و بد فی نفسه کاذب، بلکه در اندیشه چنین است» (همانجا). بدین قرار ارسطو «وجود به معنای صادق و کاذب» را از «وجود به معنای حقیقی» متمایز کرده است. بنابراین ارزش‌ها- به اعتبار سنت فلسفه اسلامی- دارای وجود ذهنی هستند و موجبات و مقتضیای وجودی آن فی حد ذاته در خود شیء نیست و اشیا فی نفسه دارای ارزش نیستند و چنین نیست که نیکی کردن چیزی در هر وضع و مقامی خوب و نیک باشد، یعنی خوب و نیک در خود شیء نیست، بلکه هر چیزی در نسبت و رابطه‌ای و بنا به فرض شرایطی خوب و زیباست. بدین



ترتیب می‌توان گفت که نیکی و بدی هر چیزی در نسبت با فاعل ارزشگذار سنجیده می‌شود. این موضوع به‌خوبی در ارزش‌های اخلاقی در نزد ارسطو نمود پیدا می‌کند.

اما از نظر معرفت‌شناسی ارزش در فلسفه ارسطو می‌توان گفت چون از نظر ارسطو «شناختی نیست مگر در کلیات و تعین خارجی نیست مگر در جزئیات» (برن، ص 122)، معرفت ما به اشیا از طریق کلیات صورت می‌بندد و موجود با وجود در جزئیات تعین و تشخیص می‌یابد. بدین ترتیب چون ارزش‌هایی نظیر زیبایی، فراخی و... دارای وجود ذهنی هستند و هر وجود ذهنی، هنگامی معلوم عالم است که در نفس عالم و در نزد عقل ادراک شود و مابازای معرفت ما به ارزش‌هایی چون زیبایی، سودمندی و فراخی درخت سیب به وجود موقت و یا به اعتبار خود ارسطو وجود غیرحقیقی آنها است، بنابراین وجود غیرحقیقی به تعینات جزئی درخت ارجاع می‌یابند.

همچنین این گفته ارسطو که «خیر و زیبایی هم مبدأ شناخت بسیاری از اشیاست و هم مبدأ حرکت آنها» در بحث شناخت‌شناسی به علت صوری اشاره دارد، چون علت صوری از آن حیث که علت صوری اشیاست و از جهت اینکه صورت به نوعی تقوم ذات و ذاتیات اشیاست و از آن حیث که این ذات کلیه ذاتی شیء را توصیف می‌کند و شناخت با کلیات صورت می‌پذیرد، بنابراین باید مبدأ شناسایی آنها باشد. بدین ترتیب هر چیزی از جمله ارزش‌ها، اگر دارای ماهیت هستند، بنابراین ذات و ذاتیات آنها با علت صوری آنها قابل توصیف و شناسایی است و همان‌طور که گفته شد زیبایی علت صوری هر شیئی نزد ذهن فاعل ارزشگذار است، یعنی امری چون راستگویی از آن جهت که دارای ماهیتی است از جنس فضیلت که فصلی همچون راستی در آن ملحوظ است، بنابراین علت صوری آن صورت راستی و علت غایی آن خیر اعلی<sup>8</sup> است و آن غایتی که برای هر موجودی «خیر» است و به نحوی کلی غایتی که «خیر اعلی» در تمام طبیعت است. پس خیر مبدأ شناخت و هم مبدأ حرکت برای ایجاد آن است، در واقع «خیر مبدأ انتخاب و عمل است. البته گاهی غایت در خود عمل است و برخی از آنها در آثار مترتب به آنها (همو، اخلاق نیکوماخس، کتاب اول، فصل اول، الف 1094).

#### ارزش‌شناسی وجود و شناسایی

ارسطو بین موجود بالذات و موجود بالعرض، موجود حقیقی و موجود غیرحقیقی، موجود بالفعل و موجود بالقوه، مقدم و مآخر واحد و کثیر وجود علت و وجود معلول تمایز گذاشته و این خود اساساً دلیلی است بر اینکه او بین دو دسته وجود ترجیح و رجحان قائل شده است.

در کتاب *لامبدأ* (Λ) ارسطو به نحوی دیگر و متفاوت از بخش چهارم از فصل اول کتاب *متافیزیک* سخن آغاز کرده است و اساساً از این طریق دو نوع متافیزیک را پیش روی ما می‌گذارد. این موضوع که به گزتابی‌هایی در فهم متافیزیک و فلسفه ارسطو منجر شده است، با تعریف جدیدی از وجودشناسی آغاز می‌شود. در تعریف اخیر، متافیزیک یا فلسفه اولی همچون «علم جوهر غیرمتحرک که هیچ مبدأ مشترکی با انواع دیگر ندارد تعریف می‌شود» (همو، *متافیزیک*، ترجمه لطفی تبریزی، کتاب دوازدهم، فصل اول، ب 1069). «این جوهر غیر متحرک ازلی، غیرمنقسم، بدون بُعد اولین محرکی است که حرکتش ازلی است و موجب هر گونه حرکت دیگری است. این جوهر بر اثر تماس با اشیای دیگر عمل می‌کند، امری مفارق از موجود محسوس است» (همان، فصل هفتم، ب 1073). «این جوهر غیر متحرک، فعل محض است، زیرا امر بالفعل متقدم، بالقوه و صورت است و بدون ماده و هر چیزی را به سبب جاذبه تصور کمال، به حرکت در می‌آورد، زیرا علت- غایی امور را به حرکت درمی‌آورد، به نحوی که معشوق عاشق را» (گمپرتس، ص 1272). از اینجاست که وجود شناسی ارسطویی و از آنجا غایت راهی به الهیات می‌گشاید.

اولاً این گونه هستی یعنی محرک نامتحرک به عنوان مبدأیی واجد حیات خاص، مشابه کامل‌ترین حالاتی که در یک لحظه کوتاه زندگی به ما عطا می‌شود. بنابراین خدا واجد سعادت است که ازلاً و ابداً واجد آن است. خداوند عظیم‌تر و ستودنی‌تر است و حیات خاص خداست، زیرا تعقل یعنی حیات و خدا خود این فعل و فعلیت آن است و همین فعلیت بنفسه در خدا حیاتی است کامل و ازلی. از این‌روست که آنچه نمرده است و نمی‌میرد و زنده ازلی کامل است، اوست و او همان است که خدا می‌نامیم. از آنجایی که عقل الهی کامل است و نمی‌تواند به چیزی دیگر جز خود بیندیشد در نتیجه خدا، فکر فکر است و تمامی اینها صفات برتر و برترین صفات است که ارسطو به نوعی از هستی اطلاق کرده که اساساً ارزش‌ها برتر را با خود به همراه دارد. بدین قرار می‌توان گفت کمال تحقق هستی

ارسطویی همان محرک نامتحرک است. ثانیاً؛ اینکه او برای خیر و زیبایی به دلیل هرگونه شناخت و علت حرکت واقعی قائل شده است، نشان دهنده این است که او ملاک ارزش را اساساً ارزش ارزش‌ها یعنی خیر می‌داند و از همین جا معلوم است که رتبه و مکان ارزش‌های معرفتی هم برای او کاملاً رتبه بندی شده‌اند، زیرا او بین معرفت‌های کلی و معرفت‌های جزئی فرق قائل شده است و معرفت‌های کلی را دارای جایگاه بالاتری نسبت به معرفت‌های جزئی قرار داده است. همان‌طور که می‌گوید: «شناختن مبادی نخستین و علل، مطلوب‌تر از شناختن همه موضوعات دیگر است، زیرا همه موضوعات دیگر از اینها و از طریق اینها شناخته می‌شود» (متافیزیک، ترجمه لطفی تبریزی، کتاب اول، فصل دوم، ب 982).

#### ارزش‌شناسی به معنای خاص در فلسفه ارسطو

ما در این بخش به شناخته‌ترین ارزش‌ها یعنی ارزش‌های اخلاقی خواهیم پرداخت. تصور ارزش اساساً خصوصیت مطلق بودن را داراست، در واقع ارزش‌ها به قلمرو غایات و امور متعالی و استحسانی تعلق دارند. ما در قلمرو ارزش‌های اخلاقی با آنچه باید کرد و آنچه نباید کرد روبه‌رو هستیم. خصوصاً اگر به فلسفه ارسطو به عنوان یکی از استوارترین و اساسی‌ترین نمونه‌های فلسفه‌های مبنای‌گرا<sup>9</sup> بنگریم که با عناصر مابعدالطبیعی قوام یافته است و در آن بین ارزش و واقعیت تمایزی بنیادین وجود دارد همچنان که باید بین ذات و صفات تمایزی بنیادین قائل شد که بدون ذات تصور صفات امکان پذیر نخواهد بود و علی‌القاعده ارزش‌ها در نظامی از ارزش‌ها به عنوان یک کل مطرح می‌شوند، در آن صورت ارزش‌ها همچون اصولی تغییر ناپذیر نگریده می‌شوند و چون این ارزش‌ها در یک نظام و مجموعه‌ای هماهنگ و متناسب و دارای وحدت ساختار مطرح می‌شوند، بنابراین لازم است برای نیل به سعادت و نیکبختی به آن عمل شود. به همین دلیل نظام ارزش‌ها در فلسفه ارسطو و خصوصاً در اخلاق توصیه‌گرا خواهد بود (در بخش بعد به این توصیه‌ها اشاره خواهد شد). و در فن شعر و بلاغت هم شرایط بلوغ بودن و شاعرانه گفتن و شرایطی که یک شعر را از یک نوشته فلسفی متمایز می‌سازد را بیان کرده و بدان توصیه می‌کند. ارسطو همچنین شرایط لازم یک درام و تراژدی را بیان می‌دارد و آن را به استواری توصیف و توصیه می‌کند.

این توصیه‌گرایی امر معطوف به عمل است و این توصیف‌گرایی معطوف به شرایط چگونه باید بودن را ترسیم می‌کند. یعنی اینکه چگونه ارزش‌های موجود در تراژدی باید بتواند در درون مخاطب تزکیه درون و تطهیر باطن ایجاد نماید. ارسطو به ما می‌آموزد اگر زندگی باید به غایتی منجر شود این غایت چیست و ضرورتاً رسیدن به آن چگونه ممکن است؟ در اینجا است که می‌توان جایگاه و نقش نمایشنامه و تراژدی را در فرهنگ و تعلیم و تربیت یونانی مهم دانست و باید پذیرفت که در سرزمینی که هنر در جایگاه دین قرار می‌گیرد هنر وظیفه‌ادی مانند تصفیه درون افراد را هم برعهده دارد. بدین ترتیب می‌توان ارتباط اخلاق و هنر را در فلسفه ارسطو مورد توجه قرار داد. به هر حال مانند هر تفکر فلسفی سنتی فلسفه اخلاق ارسطو با ارزش‌های هنجاری همراهی می‌کند همان‌طور که ارزش‌های هنری او نیز از این موضوع مستثنا نیست.

#### ارزش‌های اخلاقی و اخلاق

دانستن و فهمیدن برای نفس، دانستن و فهمیدن در مورد علمی است که موضوعش دانستنی‌ترین چیزهاست و در نزد ارسطو برترین دانش‌ها دانشی است که آن را برای خودش بجویم نه به علت آثار و نتایج آن مانند ثروت و شهرت، همین موضوع در ارزش‌ها نیز مطرح است. ارسطو پس از فرق گذاشتن بین غایت‌ها که برخی در خود اعمال‌اند و برخی از آنها آثاری هستند که از عمل به آنها پدید می‌آیند می‌گوید: «در ما غایتی هست که ما آن را برای خودش و همه چیز دیگر را برای آن می‌خواهیم و چنان نیست که هر چیزی را برای چیزی دیگر بخواهیم. پس روشن است که آن غایت خیر اعلی و بهترین [خیرها] است» (همان، کتاب اول، الف 1094). برای ارسطو هر چیزی دارای غایتی است، مثلاً «غایت دانش پزشکی، تندرستی است و غایت فن کشتی‌سازی، کشتی؛ غایت هنر لشگرکشی، پیروزی و غایت علم اقتصاد، ثروت و برخی غایت در خدمت برخی دیگرند، چنانکه غایت زین‌سازی و غایت، لگام‌سازی و سایر فنون در خدمت سوارکاری و همه این فنون در خدمت جنگ و جنگ و لشگرکشی در خدمت پیروزی است» (همانجا).

پرسش بسیار بنیادی در باره ارزش‌ها این است که پیش فرض‌ها و بنیاد ارزش‌ها چیستند؟ در نزد ارسطو چگونه؟ جواب این پرسش دشوار است و نظریات و رأی صاحب نظران بسیار متنوع.

برخی بنیاد ارزش‌ها را «در نسبت بین انسان‌ها و چیزها» (بوخنسکی، ص 76) می‌دانند و این تغییر تا جایی ادامه می‌یابد که به قوام انسان آسیب نرساند و از سوی دیگر می‌توان گفت «اگر قوام انسان طور دیگر بود آدمی زیباشناسی دیگر و اخلاقیات دیگری داشت» (همانجا). اما از دیدگاهی دیگر، از آنجایی که آدمی دارای یک قوام ثابت و پایدار است هرچند ممکن است برخی ارزش‌های عرفی تغییر کنند ولیکن بنیاد ارزش‌ها مانند تعریف خیر و غایت همچنان تغییر ناپذیر است. برای ارسطو ارزش‌ها در نسبتی که با غایات‌شان، یعنی با خیر اعلی دارند دریافت و فهمیده می‌شوند. یعنی فعل اخلاقی و زیبایی هرچند در زمینه و بافت فرهنگ‌ها مختلف می‌تواند تغییر کند و ارزش‌های اخلاقی و عرفی را به وجود آورند ولی ارزش‌های اخلاقی و زیبایی شناختی متناظر به جهان واقع و در نسبت‌شان با حالات غایی‌شان شناخته می‌شوند.

ارسطو در مقدمه کتاب *اخلاق نیکوماخس* به بحث در باره چیزها می‌پردازد و غایتی را برای آنها در نظر می‌گیرد. او این غایات را به دو بخش تقسیم می‌کند. قسمتی که غایت‌اند و قسمتی دیگر وسیله‌ایی برای دستیابی به غایت و تمامی غایات تکاپوی جهت نیل به غایت زندگی، یعنی سعادت یا نیکبختی‌اند. برای ارسطو غایت زندگی یا خیراعلی (ادمونی، εὐδαιμονία) همان سعادت و نیکبختی است. در این راستا هرچند اختلاف عمیقی بین اینکه عدالت چیست و عمل عادلانه کدام است وجود دارد- طوری که اختلاف نظرها در این باره به این پرسش منجر شده است که آیا اصلاً این تمایزها مبتنی بر طبیعت فرد و از خود آنهاست یا صرفاً قراردادی است- با وجود این «از عوام الناس تا ذهن‌های تیزبین و نکته‌سنج در این نکته هم داستانند [که غایت زندگی، همان سعادت یا نیکبختی است]» (همو، *اخلاق نیکوماخس*، کتاب اول، فصل دوم، ب 1095).

ارسطو سه نوع زندگی را از هم تمیز داده و آنها را عبارت از: زندگی توأم با لذت، زندگی سیاسی و زندگی مبتنی بر دقت نظر دانسته است. ارسطو زندگی از نوع اول را «حیوانی» و «برده-وار» ارزیابی می‌کند و غایت زندگی از نوع زندگی سیاسی را «افتخار» تشخیص داده و نهایتاً زندگی از نوع دقت نظر را بر اساس غایتی تشریح می‌کند که از درون خود آن فرد، یعنی از خیراعلی می‌جوشد و نیازمند غایت خود از سوی دیگران نیست. فضیلت زندگی مبتنی بر دقت نظر هم افتخار هست و هم احترام و این فضیلت برتر از افتخار است. فضیلت و خیراعلی هنگامی چنین‌اند که پایدار باشد بدون وابستگی به عوامل خارجی، به‌همین دلیل برتر از افتخار است و

حرمت آن چیز است که شخص به علت آن مورد تکریم واقع می‌شود. فضیلت باید به فعل بیرونی منجر شود. داشتن فضیلت یعنی عمل کردن منطبق با فضایل نه تنها داشتن آنها. خیر همواره غایت و هدف است و نه وسیله و به تنهایی به خود بسنده است و این خود بسندگی به تنهایی زندگی آدمی را خواستنی می‌کند و از همه تفاوت‌های آن رها می‌سازد و این خاص سعادت است. پس سعادت و نیکبختی در نزد ارسطو خاص انسان است و آن فعالیت روحی منطبق با عقل است و یا فعالیت روحی است مطابق با عالی‌ترین و کامل‌ترین فضایل. به نظر ارسطو عمل کردن منطبق با فضیلت مهم است نه صرفاً خود فضیلت و تنها کسانی که عمل نیک دارند و منطبق با فضایل زندگی و عمل می‌کند از زیبایی و نیک(خیر) بهره مند می‌گردند نه صرف داشتن استعداد فضیلت. فضیلت در قرائت ارسطویی همان علت نیکبختی و سعادت است.

ارسطو در تبیین شرایط و توضیح شرایط لازم برای سعادت از آرمانگرایی پرهیز می‌کند و موضوع نیکبختی و سعادت را به نوعی در متن رایج زندگی و عرفی جستجو می‌کند و از اینکه بگوید سعادت آدمی مستقل از اوضاع و احوال بیرونی است و نیکی درونی باید تنها در عمل بیرونی تجلی یابد به خود خجالت را روا نمی‌داند. ارسطو به «شرایط خارجی سعادت» و نیکبختی توجه نشان می‌دهد. مثلاً می‌گوید لازم است زندگی توأم با سعادت در مدت عمر کوتاه نباشد و شخص زندگی «کامل و تمامی» داشته باشد. ثانیاً شخص سعادت‌مند باید دارای مقداری متعادل از وسایل و اسباب زندگی و داشتن آن اندازه از مکنت باشد که ابزار عمل زیبا و شریف را مهیا نماید، هیچ کسی در تنها و بی‌کسی سعادت‌مند و خوشبخت نخواهد بود و خاصه شخص سعادت‌مند نباید دارای فرزند ناخلف باشد. به نظر ارسطو آدمی باید «ضربات فراوان و سنگین سرنوشت» را با شکیبایی تحمل کند که این شکیبایی نه از ابله‌ی بلکه از شرافت و بزرگ منشی حاصل آمده باشد.

ارسطو میان نیکی اخلاقی و نیکی عقلانی فرق قائل شده است از همان دست فرقی که ما بین شناختن چشم و اعمال چشم تمایز قائل هستیم. در نظر ارسطو حکومت عقل همان‌گونه که شرط اصلی نیکی عقلانی است شرط مهم و اساسی نیکی اخلاقی نیز هست. این موضوع با نظریه معرفت و فضیلت افلاطونی-سقراطی قرابت دارد، درضمن چنین می‌نماید که هر دوی این نوع نیکی ریشه در کارکرد و اعمال نفس دارد و در واقع در فلسفه

ارسطویی اخلاق را به درستی باید توسط نفس و قوای آن را شناخت. نیکی عقلانی را در درجه اول از راه آموزش و تجربه به دست می آوریم و نیکی اخلاقی را باید از طریق تمرین و عادت (همان، کتاب دوم، آغاز فصل اول) کسب نمود. به نظر ارسطو «از جوانی به اعمال نیکو خو گرفتن» آغاز راه رفتار اخلاقی است و خو گرفتن به رفتار اخلاقی متناسب به موقعیت‌ها را با تجربه و تمرین باید در خود همراه ساخت. مثل مهارتی که نوآموزان رانندگی اتومبیل برای نیم کلاچ کسب می کنند. به نظر ارسطو ما شجاع می شویم از این طریق که با حقیر شمردن خطرها و پایداری در برابر آنها عادت می کنیم و هر پیشرفتی در شجاعت قابلیت ما را در استقلال از خطرها فزونی می بخشد. مثال دیگر این میزان و اندازه که هر کس باید به نوبه خود و تنها به توسط خود بدان دست یابد، مانند تنظیم دنده‌های دوچرخه به میزانی است که منحصرأ مربوط به همان دوچرخه است.

همگی این مهارت‌ها و تجربه‌ها و ممارست‌ها به نظریه حد وسط ارسطو می انجامد. این نظریه در پاسخ گفتن به این پرسش است که «چه میزان غذا برای سلامتی و چه مقدار ورزش برای تقویت بدن سودمند است؟» پاسخ قاطعی به این پرسش نمی دهد. در واقع در این گونه پرسش‌ها پاسخ نهایی و قاطعی ندارد. این نظریه می گوید «آن میزان را برگزین که نه زیادت باشد و نقصان آید، چنان لذت بجوی که بیش از حد اعتدال نباشد تا لجام گسیخته نشوی و نه آن مقدار قناعت کن که حریص گردی» (سعدی). پس نظریه حد وسط، همان اندازه و حد را نگاه داشتن و به نوعی حفظ اعتدال و تناسب است. سخاوت حد وسط اسراف و امساک است و شجاعت میانه جبن و تهور. ارسطو در این نظریه به ارائه راه حلی برای بسیاری از خصوصیات اخلاقی مبادرت کرده است. مثلاً او علاوه بر سخاوت می گوید بالاتر از سخاوت، بزرگ منشی است که شاید به نوعی حد وسط «تنگ نظری» و «توانگری از نوع فضل فروشی» است.

همان‌طور که ملاحظه می شود ارسطو ارزش‌ها را مبنایی می نگرد و آن را متناسب با اوضاع و احوال واقعی آدمی توصیه می کند، به عبارت دیگر ارسطو اخلاق را از آسمان به میانه مردم می برد و به آنها گوشزد می کند که «اخلاق نوعی داد و ستد بسیار ساده است که انسان‌های واقعی متعارفی که دارای فهم عرفی اند در باره آن تصمیم می گیرند و نه «خاصان» خلوت‌نشین که سر در عالم دور و ناآلوده «مثل» دارند. ارسطو در کتاب

اخلاق نیکوماخس به این نکته تأکید می‌کند که وی نه به انتزاعات و انهاده، از قبیل «خیر فی نفسه» بلکه به خیر روزمره‌ای علاقه‌مند است که اکثر مردم در اغلب اوقات با آن سرو کار دارند. اندیشه‌ی اساسی در پس فلسفه‌ی ارسطو این است که معنی نهایی همه‌ی اشیا را از راه تبیین غایی‌شان باید فهمید، برای ارسطو «هر چیزی رو به سوی سرنوشت کامل منحصر به فرد خود دارد. درست همان‌طور که یک چاقو کار خود را می‌کند، آدمیان نیز هنگامی دلشاد و سعادت‌مند می‌گردند که نقش خود را به خوبی ایفا کنند. این اندیشه چنان می‌نماید که گویی ما از پیش به "نرم‌افزارهایی اخلاقی" همچون عدالت، انصاف، خویشتنداری و شجاعت مجهز هستیم و وظیفه‌ی ما این است که قابلیت‌های کامل این نرم‌افزارها را شکوفا نمایم» (راینسون، ص 43). ما باید بکوشیم به نحو معقولی شجاع باشیم، نه اینکه به نحو مضحکی بی پروا یا به نحو احمقانه‌ای بزدل. آن‌چنان که از اخلاق ارسطویی برمی‌آید از ما می‌خواهد همواره عقلایی بیندیشیم و هرگز حد وسط را از دست ندهیم.

هر چند ممکن است ارسطو ما را در باره‌ی اینکه چگونه باید خرسند و سعادت‌مند گردیم راهنمایی کند، اما از این راه به هیچ قاعده‌ی اخلاقی‌ای نمی‌رسیم که ما در فهم اینکه چگونه باید با دیگران ارتباط برقرار کنیم کمک کند. اما ممکن است ارسطو حق داشته باشد که بگوید اخلاق «دانش» یا مهارت کاملاً تخمینی است. اخلاق بیشتر شبیه یاد گرفتن رانندگی است تا مطالعه‌ی علم فیزیک» (همان، ص 44). با وجود این نمی‌توان با این گفته‌ی راینسون که «فرد مطلوب ارسطو اساساً یک شهروند آنتی حساس، میانسال و کودن است که آرام و عاقل است از حد افراط و تفریط اجتناب می‌ورزد و می‌داند چگونه بر اساس تجربه رفتار کند» هم داستان بود؛ چرا که مطلوب نظر ارسطو از انسان اخلاقی که تمام افعالش مطابق بر عالی‌ترین و کامل‌ترین فضایل اخلاقی شکل می‌گیرد، بلکه همدل با گمپرتس معتقد خواهیم شد که از نظر ارسطو «اگر ما بتوانیم این گونه باشیم در آن صورت از نظر روانی خرسند [و سعادت‌مند] خواهیم بود. در واقع ما آرام آرام به‌طور غریزی به انسان‌های اخلاقی تبدیل می‌شویم، زیرا در نزد ارسطو با انجام دادن متوالی و با ممارست و مطابق طبیعت هرکاری آن کار جزء طبیعت ثانوی ما می‌شود» (گمپرتس، ص 1475). می‌توان از دقت نظر و بررسی‌های موشکافانه ارسطو برداشت کرد که کمال مطلوب اخلاقی از نظر ارسطو این است که سعادت را همچون «فعالیت روحی منطبق بر عالی‌ترین و کامل‌ترین فضایل» (ارسطو، متافیزیک، ترجمه‌ی خراسانی، کتاب اول، فصل دهم،



الف 1100) انجام برساند و در این کار با حکومت عقل بر اعمال نفس خود مراقب نماید و با «ممارست و عادت» (همان، کتاب دوم، فصل ششم، ب 1103) فضیلت‌ها را با چنان اراده‌ایی به انجام برساند که نه در حد افراط باشد و نه در حد تفریط و زیور تمام فضایل اخلاقی (همان، کتاب چهارم، فصل ششم، الف 1107) را با اعتماد به قابلیت‌های خود دارا گردد.

### نتیجه

پیش از آنکه به جمع بندی و داوری پردازیم اجازه دهید دو نوع داوری ارزشی را از هم تفکیک کنیم، یعنی *داوری‌های ارزشی*<sup>10</sup> و *داوری‌های ناظر به واقع*<sup>11</sup>. مثلاً این گفته که "راستگویی خوب است" داوری از نوع داوری ارزشی است، در مقابل، این گفته که "راستگویی معمولاً تفاهم و اعتماد متقابل را میان افراد افزایش می‌دهد" داوری از نوع داوری ناظر به واقع است. در واقع «در تمایزها و داوری‌های ارزشی نگرش‌های موافق و مخالف بیان می‌گردد بی‌آنکه دلیلی وجود داشته باشد تا چنان قضاوت و ارزش‌گذاری مستقل از چنین نگرش‌هایی وجود خارجی داشته باشد. حال آنکه در ارزش‌گذاری ناظر به واقع نسبت خاصی که در جهان خارج و یا در نسبت و رابطه پایدار و مشخص عینی در جهان واقع وجود دارد بی‌آنکه نگرش موافق و یا مخالفی در باره آن بیان شود، مورد بررسی و دلیل قرار می‌گیرد» (کلاک و مارتین، ص 174). بدین قرار به روشنی می‌توان دریافت که ارسطو در ارزش-شناسی و داوری ارزش‌ها نگرش مبتنی بر داوری‌ها ناظر به واقع دارد.

هنگامی که ارسطو از طریق تشریح نظریه حد وسط به برشمردن حالات و روحیات و صفات اخلاقی مثل بزرگ منشی، تنگ نظری، توانگری از نوع فضل فروشی و مثال‌هایی از این دست می‌پردازد چنان دقیق است که آدمی را به اعجاب وامی‌دارد. این تحلیل‌ها که با موشکافی و دقت نظر بسیار و شاید تا حدی وسواس فلسفی همراه است، طوری که آدمی را شگفت‌زده می‌کند و در عین حال ما را با عمق احساسات، عواطف، نگرش‌ها و گرایش‌های ارسطو آشنا می‌کند، دست کم می‌توان گفت شناخت قابل قبولی از ترجیحات و تعلقات ارسطو به دست می‌دهد. در واقع از داوری‌های ارسطو در باره اخلاق و زیبایی‌شناسی و سایر حوزه‌ها می‌توان به بررسی و نقد انطباقی ارزش‌شناسی در فلسفه ارسطو همت گماشت و پس از اطمینان از قرائت ارائه شده می‌توان نظام ارسطویی را مورد ارزیابی و بازبینی مجدد قرار داد. به‌طور

نمونه در این نوشته معلوم شد که خیر همواره فراتر از طبیعت نیست بلکه می‌توان در متن طبیعت هم حضور داشته باشد، همچنین می‌توانیم سخن از همراهی و هم داستانی خیر و زیبایی برای هر چیزی کرد. در آن صورت باید نمونه‌های مصداقی چنین قرائتی باید در ارزش‌شناسی به معنای خاص مثلاً در اخلاق، زیبایی-شناسی و سایر حوزه‌ها تطبیق داشته باشد.

همچنین می‌توان تمایزی بین علت وجودی اشیا به لحاظ وجودشناسانه و علت ارزشی اشیا به لحاظ ارزش‌شناسانه قائل شد که هر دو به علت پیدایی و تکوین می‌پردازند لیکن یکی به لحاظ متافیزیکی و وجودشناسانه و دیگری به لحاظ ارزشی و ارزش‌شناسانه. از نظر وجودشناسانه علت به وجود آمدن یک شیء غایت و عامل به وجود آورنده آنها یعنی علت غایی و علت فاعلی آن است که علت وجودی آنها خوانده می‌شود، ولی از نظر ارزش‌شناسی خیر و زیبایی یعنی علت غایی و علت صوری دلیل تکوین و پیدایش هر چیزی است.

همان‌طور که اشاره شد کمال مطلوب انسانی در نظر ارسطو کسی است که سعادت را همچون فعالیت روحی منطبق بر عالی‌ترین و کامل‌ترین فضایل انجام دهد و در این کار با حکومت عقل بر اعمال نفس خود مراقبت نماید و با ممارست و عادت (ارسطو، اخلاق نیکوماخس، کتاب دوم، فصل اول) فضیلت‌ها را با چنان اراده‌ایی به انجام برساند که نه در حد افراط باشد و نه در حد تفریط و زیور تمام فضایل اخلاقی را با اعتماد به قابلیت‌های خود (کتاب چهارم فصل دهم) دارا گردد و کمال مطلوب هستی برای ارسطو همان محرک نامتحرک به عنوان مبدأیی واجد حیات خاص و دارای کامل‌ترین صفات وجودی واجد سعادت ازلی و ابدی است. تمامی این صفات برتر و برترین صفات است که ارسطو به نوعی از هستی اطلاق کرده که اساساً ارزش-های برتر را با خود به همراه دارد. بنابراین کمال مطلوب هستی ارسطویی همان محرک نامتحرک است؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که در فلسفه ارسطو آنچه به ارزش نقش اول را بازی می‌کند محتوا و معنا می‌بخشد همان مفهوم غایت یا کمال است. ارسطو نه تنها در ارزش‌شناسی بلکه در روان‌شناسی و

علم النفس، نفس را کمال جسم نامیده است و به خوبی درمی‌یابیم که موضوع اصلی در فلسفه ارسطویی در تمام جنبه‌های آن علت غایی است. بنابراین ارزش‌ها هم باید از این جنبه نگریسته

و درک شوند. بدین ترتیب دنیای ارسطویی سلسله مراتبی از هویات است که بر اساس میزان نزدیکی به غایت و کمال در جایگاه برتری قرار دارد و هر چیزی به میزان فعلیتش از کمال برخوردار است بنابراین وجود مطلق فعلیت محض است و بیرون از نظام طبیعت قرار دارد و بر همین اساس می‌توان خدای ارسطویی را تفسیر کرد.

همان‌طور که رورتی تذکر داده است «هر مابعدالطبیعی افلاطونی است» (امید و فلسفه اجتماعی، ص 79) جنبه‌های افلاطونی غایت‌گراانه تفکر ارسطو به آن ویژگی تقید را اعطا کرده است. فلسفه ارسطویی با داشتن عناصر مابعدالطبیعی همچون غایت و کمال تقوم یافته است زیرا که علل چهار گانه و موضوع غایت در تفکر ارسطویی به ارزش‌شناسی به معنای خاص او (همان‌طور که در این نوشته اشاره شد) جنبه توصیه‌گرایی و هنجاری داده است. توجه به این موضوع می‌تواند درک مناسبی از فلسفه ارسطویی برای ما فراهم آورد. در پایان با اشاره به این موضوع که در فلسفه‌های جدید ما با تفکری روبه‌رو هستیم که در ضمن رد تمایز بین واقعیت و ارزش تمایل دارند چنین تمایزی را مابعدالطبیعه‌زدایی نماید. در حالی که دست کم بر اساس ارزش‌شناسی ارسطو این پرسش مطرح می‌شود که آیا به‌راستی مابعدالطبیعه‌زدایی از مقوله واقعیت و ارزش امکان‌پذیر است یا خیر؟

## توضیحات

1. axiology
2. ontology
3. value science
4. epistemology
5. entity
6. thagaton

7. منظور از پیدایی به معنای از پوشیدگی به در آمدن است.

8. suverain being
9. fundamentalism
10. value Judgment
11. factual judgment

## منابع

- ارسطو، متافیزیک، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، تهران، طرح نو، 1378.
- \_\_\_\_\_، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی (شرف)، تهران، نشر گفتار، 1367.

- \_\_\_\_\_ ، اخلاق نیکوماخس، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، تهران، طرح نو، 1378.
- \_\_\_\_\_ ، کتاب فن شعر؛ ترجمه عبدالحسین زرین کوب، چ 3، تهران، امیرکبیر، 1368.
- اکرایل، ارسطوی فیلسوف، ترجمه علیرضا آزادی، تهران، حکمت، 1380.
- برن، ژان، ارسطو و حکمت مشاء، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر، 1373.
- بوخنسکی، یوزف ماری، راه‌های تفکر فلسفی، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، اصفهان، نشر پرسش، 1380.
- پاتنم، هیلاری، دوگانگی واقعیت و ارزش، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، اختران، 1385.
- جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهیدالقواعد، تهران، الزهراء، 1372.
- رابینسون، دیو و گریس گارت، اخلاق (از مجموعه قدم اول)، تهران، شیرازه، 1380.
- رورتی، ریچارد، امید و فلسفه اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران، نشرنی، 1384.
- سعدی، مصلح الدین شیرازی، کلیات سعدی، به اهتمام و تصحیح محمدعلی فروغی، چ 8، تهران، امیرکبیر، 1369.
- کلاک، دنیل و ریموند مارتین، پرسیدن مهم‌تر از پاسخ دادن است، ترجمه حمیده بحرینی و هومن پناهنده، تهران، هرمس، 1387.
- گمپرتس، تیودور، متفکران یونانی؛ ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، چ 3، تهران، خوارزمی، 1375.
- مگی، برایان، فلاسفه بزرگ - آشنایی با فلسفه غرب، ترجمه عزت الله فولادوند، چ 3، تهران، خوارزمی، 1385.
- نوسباوم، مارتا کریون، ارسطو، ترجمه عزت الله فولادوند، چ 2، تهران، طرح نو، 1380.
- وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران، خوارزمی، 1370.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز 1388

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## مسئله یگانگی فضیلت در فلسفه افلاطون

دکتر سعید بینای مطلق\*  
صادق میراحمدی سرپیری\*\*

### چکیده

سقراط ادعا می‌کند که فضیلت‌ها یکی هستند و این یگانگی در نظرش نشان آن است که فضیلت معرفت است. افلاطون نیز تحت تأثیر استاد خود به یگانگی فضیلت باور داشت، اما منظور او از اینکه «فضیلت یکی است» در نگاه نخست خالی از ابهام نیست. این موضوع در گفتگوهای لائس و پروتاگوراس مطرح شده است. فضیلت‌هایی که در این دو گفتگو مطرح شده عبارت‌اند از: دینداری، شجاعت، اعتدال، عدالت و دانایی. وی آشکارا بر این باور است که این فضایل یگانه‌اند، اما این یگانگی به دو صورت بیان می‌شود. یکی اینکه فقط یک فضیلت وجود دارد با پنج نام متفاوت و دیگر اینکه هر یک از این فضیلت‌ها ماهیت و تعریف خود را داراست و در عین حال بین آنها ارتباط ضروری وجود دارد.

در این مقاله، ابتدا نظر افلاطون را در باره یگانگی فضیلت و ناسازگاری بین این دو نظر براساس گفتگوهای پروتاگوراس و لائس مطرح و سپس با مراجعه به گفتگوهای پایانی وی (جمهوری، مرد سیاسی، قوانین) نظر نهایی او را در باره این موضوع بیان می‌کنیم. واژگان کلیدی: افلاطون، یگانگی فضیلت، چندگانگی فضیلت، اینهمانی، جدایی ناپذیری.

[said\\_binayemotlagh@yahoo.fr](mailto:said_binayemotlagh@yahoo.fr)  
[mirahmady\\_sadegh@yahoo.com](mailto:mirahmady_sadegh@yahoo.com)

تاریخ پذیرش: 89/10/15

\* استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان  
\*\* کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه اصفهان  
تاریخ دریافت: 89/8/10

#### مقدمه

آرته یک واژه محوری در اخلاق یونان باستان است که «فضیلت» (virtue) ترجمه می‌شود، اما بیشتر به معنی خوبی و نیکی است یعنی کیفیتی است برای خوب بودن انسان‌ها (Rotledge Encyclopedea of Philosophy, 373).

آرته در یونان قدیم، همچون یک اسم انتزاعی به کار می‌رفت. این واژه مرتبط با آگاتوس (agathos) به معنی «خوب» و «خوبی» است که در بیشتر متون ترجمه مناسبی (برای آرته) است. اگر چه «خوب»، برخلاف فضیلت، فاقد اجزاست و مستلزم صورت صرفی نامناسبی مانند «نوعی از خوبی» یا «راه‌های خوب بودن است» و به همین خاطر است که واژه فضیلت (و گاهی اوقات قابلیت و برتری، exelence) معمولاً بر این واژه ترجیح داده می‌شود (Ibid).

لفظ virtue در ریشه اصلی‌اش اسم است برای وصف انسان (vir)، یعنی «انسانیت». این تفاوت ریشه‌شناختی با آرته، به فهرستی از فضایل توسعه یافت که برخلاف فهرست‌های فلسفه یونانی، مثلاً به اموری همچون ایمان و شجاعت اهمیت می‌داد و به نظریه پرداز اخلاقی اعتنایی نداشت (مکین تاپر، "اخلاق فضیلت مدار"، ص 290-291).

در زبان لاتین واژه virtue به معنی «مردانگی» است، این واژه تا حدودی معادل آرته یونانی که به معنی «برتری» بود (و در ابتدا معنای اخلاقی نداشت) مورد استفاده قرار می‌گیرد، آرته به یک ویژگی و مشخصه عالی دلالت می‌کرد که در تضاد با ویژگی ناقص یا رذیلت قرار داشت (Lannone, 541).

در نزد هومر، اگر انسانی وظیفه‌ای را که اجتماع به او اختصاص داده است انجام دهد، دارای «آرته» است. «آرته» یک وظیفه یا نقش با «آرته» وظیفه یا نقش دیگر کاملاً متفاوت است. «آرته» پادشاه، در فرماندهی کردن؛ «آرته» جنگجو، در شجاعت و «آرته» همسر، در وفاداری اوست و مانند آن (مکین تاپر، "تاریخچه فلسفه اخلاق"، ص 24-25). این واژه در اندیشه یونانیان معانی متفاوتی به خود گرفته است.

در آثاری از افلاطون که به گفتگوهای سقراطی معروف هستند مسئله اصلی شناخت ماهیت فضیلت است، اما وی مستقیماً این مسئله را مورد پژوهش قرار نمی‌دهد. او به طور دقیق نمی‌گوید که فضیلت چیست (Brown, p. 18). در گفتگوی «لاخس»، فضیلت شجاعت؛ در «اثوفرون»، فضیلت دینداری و در «بخارمیدس»، فضیلت خویشترداری را بررسی

می‌کند. هدف وی از تعاریف یکایک فضایل در گفتگوهای سقراطی این است که باید به سراغ فضیلت فی نفسه (ایده فضیلت) رفت و آن را شناخت و فضایل به نحو اجتناب ناپذیری به فضیلت فی نفسه باز می‌گردند. به نظر می‌رسد که وی فضیلت را شناخت و معرفت به خیر و عمل بر طبق آن می‌داند.

یکی از مسائل مرتبط با فضیلت در فلسفه افلاطون مسئله یگانگی فضیلت است، از این نظر او بسیار تحت تأثیر استاد خود سقراط است. سقراط ادعا می‌کرد که فضیلت یکی است و این نظر را به این نظر خودش پیوند داد که فضیلت همان معرفت است. اما نظریه وی می‌تواند به صورت‌های گوناگونی تفسیر شود. افلاطون در گفتگوهای «لاخس» و «پروتاگوراس» مسئله یگانگی فضیلت را مطرح کرده است، اما رویکرد وی به این مسئله خالی از ابهام نیست. در این دو گفتگو از پنج فضیلت اصلی سخن به میان می‌آید که عبارت‌اند از: عدالت، شجاعت، اعتدال، دینداری و دانایی. موضع او به نحو آشکاری دلالت دارد بر اینکه این فضایل با هم یگانه‌اند به این معنی که انسان نمی‌تواند صاحب فضیلت باشد، اما یکی از این فضایل را فاقد باشد. وی در گفتگوی پروتاگوراس می‌گوید فقط یک فضیلت وجود دارد با پنج نام متفاوت، حال آنکه در گفتگوی لاخس هر یک از این فضایل در عین اینکه پیوند اجتناب ناپذیری با یکدیگر دارند تعریف و ماهیت متمایز خودش را دارد. همراه با دنیل دوروکس نظریه اول را نظریه یگانگی همچون اینهمانی<sup>1</sup> و نظریه دوم را نظریه یگانگی همچون جدایی ناپذیری<sup>2</sup> می‌نامیم (Devereux, p.325).

باور رایج در باره این مسئله در مقابل این دو نظریه قرار داشت که ما آن را نظریه چندگانگی می‌نامیم. عامه مردم در زمان افلاطون بر این باور بودند که برخی از انسان‌ها شجاع هستند و در عین حال دانا نیستند. پروتاگوراس آبدرایی از کسانی است که از نظریه چندگانگی فضیلت‌ها دفاع و در واقع حرف عامه را بازگو می‌کند. وی می‌گوید: «بسیاری شجاع هستند، اما عادل نیستند و در مقابل بسیاری عادل هستند، اما دانا نیستند».

در متن زیر ابتدا نظر پروتاگوراس را در باره چندگانگی فضیلت بیان می‌کنیم، سپس نظر افلاطون را در باره یگانگی فضیلت شرح خواهیم داد.

### پروتاگوراس و چندگانگی فضیلت

در گفتگوی پروتاگوراس، که موضوع آن چستی فضیلت و رابطه فضیلت‌ها با یکدیگر است، افلاطون نظر پروتاگوراس در باره چندگانگی فضیلت را در برابر نظریه یگانگی فضیلت قرار می‌دهد. در بین عامه یونانیان فضیلت‌های گوناگونی وجود داشت که عمده‌ترین آنها دینداری، خویش‌داری، عدالت، شجاعت و دانایی بود. پرسش این است که آیا فضیلت کل واحدی است که تک تک فضیلت‌ها اجزای آن هستند، یا فضیلت‌ها فقط اسم‌های مختلفی برای یک مسمای محسوب می‌شوند؟ پروتاگوراس که پیرو نظر عامه است بر این باور است که فضیلت‌ها اجزای یک کل هستند و بین آنها رابطه ضروری و اجتناب‌ناپذیری وجود ندارد.

سقراط برای آنکه همه فضیلت‌ها را به یک فضیلت برگرداند فضیلت‌ها را دو به دو در نظر می‌گیرد. او ابتدا عدالت و دینداری را در نظر می‌گیرد و می‌گوید عدالت نمی‌تواند غیر عادلانه باشد و دینداری نیز نمی‌تواند غیردیندارانه باشد. او از این مقدمات یگانگی عدالت و دینداری را نتیجه می‌گیرد چرا که اگر اینها غیر از یکدیگر باشند دینداری عادلانه نخواهد بود یعنی غیر عادلانه خواهد بود. در واقع سقراط در این کار از شیوه‌ای که ویژه سوفسطائیان است استفاده می‌کند؛ بدین صورت که مخاطب خود را در برابر حالت خاصی از دو راهی «یا - یا» قرار می‌دهد؛ این شیوه را - که افلاطون در اُتوفرون مورد استهزا قرار داده است - معمولاً خلط میان متناقضین و متضادین می‌نامند (گاتری، ص 26).

پروتاگوراس این نتیجه‌گیری سقراط، که عدالت و دینداری یا یک چیز هستند یا شباهت بسیار به یکدیگر دارند را نمی‌پذیرد. هرچند نوعی شباهت در میان آنها وجود دارد نمی‌توان آنها را یکی دانست، چرا که در میان چیزهای متضاد مانند سیاه و سفید نیز می‌توان شباهتی یافت.

سقراط سپس به بیان رابطه میان خویش‌داری و دانایی می‌پردازد. یگانگی این دو را از این طریق اثبات می‌کند که هر چیز فقط یک ضد می‌تواند داشته باشد و از آنجا که حماقت متضاد دانایی و خویش‌داری است بنابراین این دو نیز یکی هستند.

زوج دیگری از فضیلت‌ها که در این گفتگو بررسی می‌شود شجاعت و دانایی است. پروتاگوراس معتقد است که هر چند فضیلت‌های گوناگون شباهت زیادی با یکدیگر دارند، اما شجاعت متمایز از دیگر فضیلت‌هاست، چرا که کسی ممکن است هم کاملاً



بی‌باک باشد و هم تبهکار، بی‌دین و نادان. وی به هیچ وجه به یگانگی فضیلت باور نداشت و مانند عامه مردم به چندگانگی فضیلت‌ها اعتقاد داشت.

دیدگاه سقراط در مقابل آموزه پروتاگوراس و عامه مردم قرار داشت. او به یگانگی میان فضیلت‌ها باور داشت. کسنوفانس در باره او می‌گوید: «او میان دانایی و فضیلت فرقی نمی‌گذاشت» (گمپرتس، ص 842). وی همواره می‌گفت فضیلت ذاتاً خوب است همه فضیلت‌ها اگر همراه دانش باشند سودمند خواهند بود و در غیر این صورت زیان‌آور می‌باشند. در متن زیر ابتدا دو تفسیر افلاطون از یگانگی فضیلت را در گفتگوی پروتاگوراس و لاکس مطرح می‌کنیم سپس با نظر به ناسازگاری‌های میان این دو تفسیر با مراجعه به گفتگوهای پایانی وی (جمهوری، مردسیاسی، قوانین) نظر نهایی او را در باره این مسئله بیان می‌کنیم.

#### وحدت همچون اینهمانی

نظریه سقراط در باره یگانگی فضیلت بیشتر به این صورت فهمیده می‌شود که فضیلت‌ها با یکدیگر اینهمان هستند. این نظر در نگاه نخست ممکن است شگفت‌آور باشد. نظریه یگانگی فضیلت را اگر به صورت اینهمانی در نظر بگیریم به این معنی خواهد بود که فضیلت‌هایی مانند عدالت، شجاعت، دینداری، اعتدال (خویشتن‌داری) و دانایی در واقع نام‌های متفاوت یک فضیلت هستند. پرسشی که مطرح می‌شود این است که چه چیزی می‌تواند از این نظریه حمایت کند که مثلاً هیچ تفاوتی میان عادل بودن و شجاع بودن وجود ندارد، چرا که این فضیلت‌ها آشکارا با یکدیگر (و با فضیلت‌های دیگر) اینهمان نیستند. هر چند که مهم است ذکر کنیم سقراط میان عدالت و عمل یا رفتار مرتبط با آن تمایز قائل می‌شود. فضیلت عدالت یک حالت درونی روحی است که درست در اعمال عادلانه بیان یا تجربه شده است. طرف‌های گفتگوی سقراط وقتی از آنها خواسته می‌شود که تعریفی از فضیلت بدهند، اغلب تبیینی بر اساس نوع خاصی از رفتار می‌دهند. مثلاً «عدالت، گفتن حقیقت و پرداخت قرض است» (جمهوری، ص 331). بنابراین سقراط آنها را به سوی یک تبیینی هدایت می‌کند که بر منشأ درونی روح چنین رفتاری توجه می‌کند.

فضیلت حالتی از روح است نه رفتاری که از این حالت مشتق و ناشی شده است. بنابراین منظور سقراط از این ادعا که عدالت با شجاعت اینهمان است، این است که حالتی از روح که

اعمال عادلانه را به وجود می‌آورد با حالتی از روح که اعمال شجاعانه را به وجود می‌آورد اینهمان است. طبق نظریه اینهمانی سقراط معتقد است که شکل واحدی از دانش (خوب و بد) وجود دارد که کلیدی است برای عدالت، شجاعت و عمل مبتنی بر فضیلت به طور کلی (همانجا). بنابراین وقتی که سخن از اینهمانی فضیلت شجاعت با فضیلت عدالت می‌شود منظور این است که منشأ اعمال شجاعانه و اعمال عادلانه ممکن است یکی باشد و یک حالت داشته باشد یعنی «دانش خوب و بد». مسئله‌ای که در این باره مطرح می‌شود این است که آیا سقراط بر این باور است که اعمال عادلانه، شجاعانه و... دارای منشأ واحدی هستند یعنی آیا این فضیلت‌ها با یکدیگر اینهمان هستند؟

در گفتگو پروتاگوراس که موضوع آن فضیلت سیاسی است، سقراط از نظریه اینهمانی دفاع می‌کند و برای بیان خود دلایلی می‌آورد. برای مثال در استدلال برای یگانگی دانایی و اعتدال، وی ابتدا پروتاگوراس را وادار می‌کند تا بپذیرد که نادانی هم با اعتدال و هم با دانایی متفاوت است و اینکه هر چیز یک ضد دارد و نه چند ضد (پروتاگوراس، ص 333-332). سپس به نتیجه زیر می‌رسد:

الف. اکنون از این دو ادعا کدام را نادرست بشماریم: این سخن را که هر چیز یک ضد دارد نه چند ضد یا این ادعا را که اعتدال غیر از دانایی است و این دو اجزای فضیلت‌اند و گذشته از اینکه غیر از یکدیگرند، همانند یکدیگر نیز نیستند و مانند اجزای چهره و ظایفشان با یکدیگر فرق دارد؟ نیک بیندیش و آن گاه بگو کدام یک از آن دو را باید باطل دانست؟ هر دو را نمی‌توان پذیرفت، زیرا با یکدیگر سازگار نیستند. از یک سو می‌گویی هر چیز یک ضد دارد نه چند ضد، از سوی دیگر ادعا می‌کنی نادانی که یک چیز بیش نیست هم ضد دانایی است و هم ضد اعتدال. پروتاگوراس، چنین گفتی یا نه؟ پروتاگوراس سخن مرا با اکراه تمام پذیرفت (همان، ص 333).

سقراط نتیجه می‌گیرد که دانایی و اعتدال یک چیز هستند و در واقع وی در اینجا فکر می‌کند که این مانی دانایی و اعتدال را اثبات کرده است.

عبارت دیگری که در این گفتگو نظریه اینهمانی را حمایت می‌کند به شرح زیر است:

ب. تقاضا دارم نکته‌ای را که در آغاز بحث پرسیدم به یاد بیاور و اجازه بده آن را با هم بررسی کنیم. سؤال من این بود که آیا دانایی و اعتدال و عدالت و دینداری و شجاعت پنج

نام برای یک چیزند یا هر یک مفهومی جدا دارد و چیزی است غیر از دیگری و هر کدام اثر خاصی دارد و هیچ یک عین دیگری نیست؟ تا آنجا که به یاد دارم آن زمان گفتی آنها پنج نام برای چیزی یگانه نیستند بلکه هر یک مفهومی دیگر دارد و همه اجزای فضیلت انسانی هستند ولی نه مانند اجزای طلا که هم به یکدیگر شبیه‌اند و هم به کل، بلکه مانند اجزای چهره‌اند که نه به کل شباهت دارند و نه به یکدیگر، و هر کدام آثار و وظایفی جدا دارند» (همان، ص 349).

سقراط بین موضوع این متن با متن قبلی که در بالا ذکر شد تمایز قائل می‌شود و خاطر نشان می‌کند که پروتاگوراس موضوع متن اول را نپذیرفت و آن را رد کرد، ولی موضوع متن دوم را پذیرفت و از آن جایی که سقراط بر علیه «ب» استدلال کرد به نظر می‌رسد که او باید «الف» را بپذیرد؛ متن «الف» آشکارا بیان می‌کند که فقط یک فضیلت وجود دارد با پنج نام متفاوت، که در واقع این همان نظریهٔ اینهمانی است.

سقراط در جاهای مختلفی در گفتگوی «پروتاگوراس» از نظریهٔ اینهمانی حمایت می‌کند اما در پایان گفتگو وقتی که فضیلت شجاعت را بررسی می‌کند، می‌گوید شجاعت عبارت است از: «دانایی به اینکه از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید» (دانایی به اینکه چه چیز خطرناک است و چه چیز بی‌خطر) شجاعت است» (همان، ص 360). اگر ما این تعریف از شجاعت را تعریفی برای اعتدال یا عدالت در نظر بگیریم کمی عجیب خواهد بود. چرا که اگر بر این باور باشیم که این فضیلت‌ها با یکدیگر اینهمان هستند باید تعریف مشابهی نسبت به آنها به کار برد حال آنکه با این تعریف که در آخر گفتگوی پروتاگوراس مطرح شد، به نظر می‌رسد که شجاعت ماهیتاً از فضیلت‌های دیگر متفاوت است.

کسانی که از نظریهٔ اینهمانی دفاع می‌کنند در جواب این اشکال گفته‌اند که سقراط، دانایی به اینکه چه چیز خطرناک است و چه چیز بی‌خطر است را با دانش خوب و بد شناسایی می‌کند و آنها به عنوان مثال برهان آخر گفتگوی لاکس را ذکر می‌کنند. در این گفتگو به نظر می‌رسد که سقراط تعریف پیشنهادی نیکياس در بارهٔ شجاعت همچون دانایی به آنکه چه چیز خطرناک است و چه چیز بی‌خطر است را رد کرده است (تعریف مشابهی که خودش در برابر پروتاگوراس به کار می‌برد) (همان، ص 327).

در گفتگوی لآخس که موضوع آن فضیلت شجاعت است سقراط همراه با لآخس و نیکياس سعی در شناخت این فضیلت دارند. در پایان این گفتگو سقراط نظر نیکياس را دوباره به یاد او می‌آورد که بنابر آن شجاعت جزئی از فضیلت است و عبارت است از دانایی به اینکه چه چیز خطرناک است و چه چیز بی‌خطر. سقراط می‌گوید که در نظر او دانایی و عدالت نیز مانند شجاعت اجزای فضیلت‌اند و خطرناک نیز از نظر او چیزی است که ایجاد ترس می‌کند و بی‌خطر چیزی است که موجب ترس نمی‌شود. خطرناک واقعه بدی است که در آینده روی خواهد داد و بی‌خطر چیزی است که در آینده پدیدار خواهد شد. بنابراین شجاعت مساوی است با دانش همه خوب‌ها و همه بد‌ها و از آنجا که دانش همه خوب‌ها و بد‌ها مساوی است با فضیلت به عنوان یک کل، شجاعت بخشی از فضیلت نیست بلکه تمام فضیلت است (لآخس، ص 199-197). بنابر این سقراط در گفتگوی لآخس تعریف شجاعت را به دانایی به آنچه خطرناک است و آنچه خطرناک نیست نمی‌پذیرد و این را تنها بخشی از تعریف شجاعت می‌داند و نظری که وی در این گفتگو مطرح می‌کند این است که شجاعت بخشی از فضیلت نیست بلکه تمام آن است، که این در واقع همان نظریه اینهمانی است.

#### اشکالات نظریه اینهمانی

گفتیم که کسانی که از نظریه اینهمانی فضیلت‌ها دفاع می‌کردند استدلال آخر گفتگوی لآخس را برای تأیید نظر خودشان می‌آوردند و می‌گویند منظور این است که شجاعت بخشی از فضیلت نیست بلکه با تمام فضیلت اینهمان است. هر چند نتایج این استدلال به سختی با نظریه اینهمانی وفق داده می‌شود. سقراط می‌گوید که چون شجاعت بخشی از فضیلت است و نه تمام آن، ما باید تعریفی را که نیکياس از آن می‌دهد را رد کنیم (لآخس، ص 199). بنابراین به نظر نمی‌رسد که ما میان متن‌های «الف» و «ب» گفتگوی پروتاگوراس که در بالا ذکر شده است انتخابی کرده باشیم؛ سقراط آشکارا می‌گوید که «ب» باید رد شود، زیرا در نزاع با «الف می‌باشد» «لآخس» می‌گوید:

- نیکياس، عقیده خود را بار دیگر تشریح کن، البته به یاد داری که در آغاز بحث گفتیم شجاعت جزئی از فضیلت است.  
- آری، چنین گفتیم.

پس تو نیز شجاعت را جزئی از فضیلت می‌دانی و معتقدی که اجزای دیگری هم هست که همه با هم فضیلت خوانده می‌شوند؟

- آری.

- به عقیده من، دانایی و عدالت نیز مانند شجاعت اجزای فضیلت‌اند. در این باره با من هم داستانی؟ آری.

- پس تا این جا با هم موافقیم (همان، ص 198-197).

سخنی که در بالا ذکر شد به خاطر این است که بگوییم سقراط در گفتگوی لاکس خودش را به آموزه جدایی ناپذیری متعهد می‌کند و بیان می‌دارد که فضیلت‌ها دارای تعریف جداگانه‌ای هستند و از یکدیگر متمایز هستند. بنابراین بر اساس گفتگوی لاکس فضیلت‌ها با یکدیگر اینهمان نیستند.

پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا این فضیلت‌ها جدایی ناپذیرند یا اینکه کسی می‌تواند یکی از آنها را دارا باشد بدون اینکه دیگر فضیلت‌ها را داشته باشد؟ سقراط پیشنهاد می‌کند که آنها جدایی ناپذیرند، وقتی که وی در باره فضیلت همچون دانش همه خوب‌ها و بدها سخن می‌گوید در واقع دارا بودن همه اجزای فضیلت را تضمین می‌کند (همان، ص 199).

ما می‌بینیم که سقراط در گفتگوی پروتاگوراس برهانی در تأیید نظریه اینهمانی می‌آورد در حالی که به نظر می‌رسد در گفتگوی لاکس طرفدار نظریه جدایی ناپذیری است، یعنی اینکه فضیلت‌های مختلف هر یک دارای تعریف جداگانه‌ای است، اما به نحو ضروری اینها با یکدیگر مرتبط هستند. علاوه بر این، اگر تعریفی که از شجاعت توسط نیکياس در گفتگوی لاکس مطرح شده و سقراط آن را رد کرده است به این دلیل باشد که در تضاد با آموزه اجزاست، بنابراین ما با تضاد آشکاری میان استدلال پایانی گفتگوی لاکس با استدلال پایانی گفتگوی پروتاگوراس که سقراط همین تعریف را تصدیق می‌کرد رو به رو هستیم.

#### **یگانگی همچون جدایی ناپذیری**

تفسیر دیگری که در باره یگانگی فضیلت مطرح می‌شود نظریه یگانگی همچون جدایی ناپذیری است. کسی که این نظریه را مطرح کرده و از آن دفاع می‌کند ولاستوس است (Devereux, p.329; Woodruff, p.5).

ولاستوس بر این باور است که معیار آموزه سقراطی این است که فضیلت‌ها اجزای کل هستند و برای حمایت از این نظر خودش، نقل قولی را هم از گفتگوی لاکس و هم از گفتگوی منون ذکر می‌کند. نتیجه نظر او رد نظریه اینهمانی و قائل شدن به نظریه جداناپذیری است. متن «الف» که در بالا از گفتگوی پروتاگوراس ذکر شده به نظر می‌رسد که آشکارا از نظریه اینهمانی حمایت می‌کند (پروتاگوراس، ص 330)؛ حال آنکه ولاستوس این متن را به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کند و خلاصه سخن او در این باره این است که در این استدلال که بدون فاصله به دنبال این ادعای پروتاگوراس می‌آید که هیچ یک از فضیلت‌ها شبیه به یکدیگر نیستند، سقراط به رابطه میان دینداری و عدالت توجه می‌کند.

هدف سقراط آشکارا این است که نظر پروتاگوراس را در باره این دو فضیلت رد کند، یعنی نشان دهد که این دو فضیلت «بسیار شبیه به یکدیگر هستند» (همان، ص 331-330). اما استدلال سقراط از دو جنبه معماگونه است. سقراط می‌خواهد پروتاگوراس را مجبور کند که استدلال زیر را بپذیرد: 1. عدالت عادلانه است؛ 2. عدالت دینداری است؛ 3. دینداری دیندارانه است؛ 4. دینداری عدالت است. سپس نتیجه می‌گیرد که چون عدالت و دینداری در دو ویژگی مشابه هستند باید به یکدیگر «بسیار شبیه باشند».

پروتاگوراس به نحو معقولی ایراد می‌گیرد که مشابه بودن در دو جنبه، به این معنی نیست که آنها «بسیار شبیه‌اند» (همانجا)، اما آنچه که بسیار معماگونه است این است که دقیقاً منظور سقراط از این ادعا چیست، برای مثال منظور او از این سخن که عدالت عادلانه است، چیست؟ ما در باره اعمالی همچون عدالت، قوانین و افراد سخن می‌گوییم اما چگونه مشخصه‌ای شبیه عدالت می‌تواند عادلانه یا دیندارانه باشد؟

ولاستوس پیشنهاد می‌کند که ما این مقدمات را همچون پیشگویی‌های پائولین در نظر بگیریم. طبق تفسیر پائولین این عبارت که «عدالت عادلانه است» و «عدالت دینداری است» هر دو درست است و می‌توان گفت که «عدالت، دینداری است» یا «عدالت و دینداری یکی هستند». این عبارت به معنی آن نیست که فضایل با هم اینهمان هستند بلکه تنها دلالت بر این دارد که الف. عدالت چنان است که همه مواردش (همه افراد عادل) دیندار هستند و ب. دینداری چنان است که همه مواردش عادل هستند یعنی این دو فضیلت از هم جدایی ناپذیرند. او همچنین می‌گوید که در گفتگوی پروتاگوراس فضیلت‌ها به گونه‌ای در

نظر گرفته شده‌اند که هر یک تعریف متمایز و خاص خودش را دارد. سقراط ادعا می‌کند که دانایی و اعتدال یکی هستند و انکار نمی‌کند که هر یک از آنها دارای تعریف متمایزی هستند، این نظر او تأیید می‌کند که همه کسانی که دانا هستند خویشتندارند و همه کسانی که دارای اعتدالند دانا هستند، یعنی وی جدایی ناپذیری اعتدال و دانایی را مورد تأیید قرار می‌دهد (Devereux, p.329-330).

### اشکالات نظریه جدایی ناپذیری

سقراط در گفتگوی پروتاگوراس نتیجه می‌گیرد که «اعتدال و دانایی یکی هستند» تا با این ادعا که فضیلت‌ها اجزای یک کل هستند، ناسازگار باشد. بنابراین توسل جستن به مفهوم پیش-بینی پائولینی برای اینکه این نتیجه را با آموزه اجزا سازگار بکنیم، از آغاز گمراه کننده به نظر می‌رسد. در این استدلال و استدلال دیگری در گفتگوی پروتاگوراس، سقراط از موضعی دفاع می‌کند که او آن را ناسازگار با این می‌داند که فضیلت اجزای یک کل هستند (Ibid, p.333).

همچنین در گفتگوی اتوفرون سقراط دینداری را زیر مجموعه یا بخشی از عدالت می‌داند به عبارت دیگر از نظر وی هر چیزی که دیندارانه است عادلانه است ولی هر چیزی که عادلانه است دیندارانه نمی‌باشد (اتوفرون، ص 12-11). بنابراین نمی‌توان این عبارت را آن-گونه که ولاستوس با استفاده از پیش‌بینی‌های پائولینی توضیح می‌دهد، بفهمیم چرا که سقراط معتقد است که دارا بودن یک فضیلت مستلزم دارا بودن دیگر فضیلت‌ها می‌شود.

از طرف دیگر، برهان «الف» که از گفتگوی پروتاگوراس ذکر شد، آشکارا نشان می‌دهد که سقراط به یگانگی فضیلت باور دارد و نظریه جدایی ناپذیری را رد می‌کند. بنابراین به نظر می‌رسد که توسل جستن به نظر ولاستوس در مورد یگانگی فضیلت گمراه کننده باشد.

### یگانگی از طریق دانایی در گفتگوی لاکس

استدلال پایانی گفتگوی لاکس ما را با دو معما مواجه می‌کند: 1. سقراط تأیید می‌کند که شجاعت جزء متمایز فضیلت است. وی به دانایی به خوب و بد، همچون کل فضیلت اشاره می‌کند. بنابراین از آنجا که آنچه شجاعت را، از دیگر اجزای فضیلت جدا می‌کند این نیست که یک نوع خاص یا تابعی از دانش خوب و بد باشد، دانشی که به نظر می‌رسد متمایز از

شجاعت می‌باشد دانایی به آنچه که خطرناک است و آنچه که خطرناک نیست - نتیجه این می‌شود که شجاعت اینهمان با دانش کلی خوب و بد است. پرسشی که مطرح می‌شود این است که چه چیز باعث تمایز شجاعت از دیگر فضیلت‌ها می‌شود؟

2. معمای دوم: اگر دانش خوب و بد «کل فضیلت» است پس شجاعت باید مبتنی بر یا تابع دانش کلی خوب و بد باشد. حال آنکه به نظر می‌رسد سقراط این نظر را رد می‌کند. حال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه شجاعت می‌تواند بخشی از دانش خوب و بد باشد بی آنکه تابع آن باشد.

دنیل دوروکس با تمایز جالب توجهی میان گفتگوی لآخس و گفتگوی پروتاگوراس در بحث در باره دانایی به حل معما نزدیک می‌شود. در «پروتاگوراس» وقتی سقراط می‌گوید فضیلت یک کل است که از اجزا ساخته شده است، دانایی را هم چون یکی از اجزای فضیلت در نظر می‌گیرد، که در امتداد با اعتدال، عدالت، دینداری و شجاعت قرار دارد (ص 359، 349). با وجود این در «لآخس» به نظر نمی‌رسد که دانایی به عنوان جزئی از فضیلت مورد بحث قرار بگیرد. در استدلال آخر گفتگوی «لآخس» دانش خوب و بد به عنوان کل فضیلت توصیف شده است. یک برهان کلی در میان محققان وجود دارد که سقراط دانش خوب و بد را با دانایی می‌شناسد. این شناسایی به نظر می‌رسد که با تبیینی از اینکه چگونه دانش خوب و بد کل فضیلت است به کار برده می‌شود؛ وی ادعا می‌کند که شخص شجاع کسی است که با فرض داشتن این دانش هیچ یک از انواع فضیلت را فاقد نخواهد بود چرا که او ضرورتاً اعتدال، عدالت و دینداری را داراست (ص 199). در اینجا دانایی ذکر نشده است، علاوه بر این دانایی از فهرست اجزای فضیلت در آغاز برهان نهایی غایب است. حداقل در «لآخس»، سقراط آشکارا دانایی را با دانش خوب و بد یعنی با کل فضیلت یکسان می‌پندارد (همانجا).

بنابراین اگر دانایی تمام فضیلت باشد و دیگر فضیلت‌ها اجزای آن باشند، چگونه ارتباط کل و اجزا را می‌فهمیم؟ سقراط در استدلال آخر (گفتگوی لآخس) این مسئله که شجاعت نوع یا تابع دانایی باشد را رد می‌کند. این استدلال پیشنهاد می‌دهد که دانایی که همچون دانش خوب و بد فهمیده می‌شود، یک وحدت فردی است و نمی‌تواند به بخش‌هایی که مطابق با فضیلت‌های گوناگون است تقسیم شود. دانشی که برای هر یک از



اجزای فضیلت اساسی است یکی است و نامش دانایی است. اگر شجاعت و فضیلت‌های دیگر نیازمند دانش هستند و اگر دانشی که هر یک از این فضیلت‌ها را دربرمی‌گیرد، دانش خوب و بد است، واضح به نظر می‌رسد که تعریف شجاعت و فضیلت‌های دیگر باید شامل ارجاعی به این معرفت بشود و چون این فضائل اجزای متمایز کل هستند، هر یک باید جنبه متمایزی داشته باشد، که آن را نه تنها از کل بلکه از اجزای دیگر نیز متمایز گرداند.

تعریف دیگری که در «لاخس» در باره شجاعت ارائه می‌شود این است که شجاعت پایداری است که همراه با دانش خوب و بد است. در واقع با این تعریف دیگر آن ایرادی که در ابتدا گرفته شد وارد نمی‌شود چرا که پایداری راهی را فراهم می‌آورد تا نه تنها شجاعت را از تمام فضیلت بلکه از دیگر اجزای فضیلت نیز تشخیص بدهیم. پایداری جزء اساسی شجاعت است و این تعریف از شجاعت دو عامل را در بر می‌گیرد: استقامت و دانش خوب و بد، عامل دانش، شجاعت را با فضیلت‌های دیگر متحد می‌کند، در حالی که عامل پایداری، باعث جدایی و تمایز فضیلت شجاعت از دیگر اجزای فضیلت می‌شود.

بنابراین اجزای فضیلت از یکدیگر متمایز هستند نه به دلیل اینکه هر یک از این اجزا انواع یا توابعی از دانش خوب و بد هستند بلکه به این دلیل که هر یک از این اجزا جنبه خاصی دارند که آنها را از دانش خوب و بد جدا می‌کند.

پرسش دیگری که در این باره مطرح شده بود این است که چگونه می‌توانیم شجاعت را به عنوان بخشی از دانش خوب و بد بدانیم اگر شجاعت تابع آن نباشد؟ سقراط در استدلال آخر توضیح می‌دهد که چگونه دانش خوب و بد «تمام فضیلت» است با گفتن اینکه کسی که چنین دانشی دارد اعتدال، عدالت و دینداری یا شجاعت را فاقد نخواهد بود (لاخس، ص 199). پس طبق این تفسیر، دانایی تمام فضیلت است و کسی که دارای این فضیلت باشد دارای دیگر اجزای فضیلت نیز است و فضیلت‌های دیگر ضرورتاً از طریق دانایی به یکدیگر پیوند می‌خورند و این دانایی است که در هر عملی که مبتنی بر فضیلت است خودش را نشان می‌دهد. اعمالی هستند که هم شجاعانه هستند و هم عادلانه، اما بسیاری از اعمال هستند که در عین اینکه شجاعانه هستند، عادلانه نیستند و نیز بسیاری از اعمال هستند که در عین اینکه عادلانه هستند اما مبتنی بر شجاعت نمی‌باشند. حال آنکه همه اعمال مبتنی بر فضیلت تا آنجا که مبتنی بر دانش خوب و بد هستند، عاقلانه خواهند بود.

### یگانگی فضیلت در گفتگوی پروتاگوراس و گفتگوی لآخس

تاکنون مسئله یگانگی فضیلت را در گفتگوهای «پروتاگوراس» و «لاخس» بررسی کردیم و روشن شد که چند ناسازگاری میان این دو گفتگو وجود دارد.

1. اینکه در «لاخس» سقراط همه فضیلت‌ها به جز فضیلت دانایی را همچون بخش مجزایی از یک کل در نظر می‌گرفت، وی دانایی یا دانش خوب و بد را همچون تمام فضیلت در نظر می‌گرفت چرا که دانا بودن، دارا بودن همه فضیلت‌های دیگر را تضمین می‌کرد. پس دانایی کلید یگانگی فضیلت است، چرا که از طریق دانایی فضیلت‌های دیگر ضرورتاً به هم مرتبط می‌شوند. حال آنکه استدلال‌های سقراط در «پروتاگوراس» هدفشان ثابت کردن اینهمانی فضیلت‌هاست که آشکارا در وضعیت نابرابری با «لاخس» قرار دارد که در آن گفتگو فضیلت‌ها از یکدیگر متمایز هستند.

2. سقراط هنگامی که در «پروتاگوراس» فضیلت‌ها را همچون اجزای متمایز یک کل در نظر می‌گیرد، دانایی را در کنار عدالت، دینداری، اعتدال و شجاعت همچون یکی از فضیلت‌ها در نظر می‌گیرد، پس دانایی در این گفتگو تمام فضیلت نیست.

3. در گفتگوی پروتاگوراس نشانه‌های مبهمی در باره آموزه سقراط در مورد یگانگی فضیلت وجود دارد. در حالی که اکثر استدلال‌ها برای این ارائه شدند تا اینهمانی فضیلت‌ها را نشان بدهند، برای مثال سقراط در استدلال پایانی می‌کوشد تا ثابت کند که شجاعت با دانایی به آنچه خطرناک است و به آنچه بی‌خطر است، اینهمان است، این سخن دلالت بر این دارد که سقراط شجاعت را از لحاظ تعریف متمایز از دیگر فضیلت‌ها می‌داند. از طرف دیگر، در گفتگوی لآخس نظریه سازگاری در باره یگانگی فضیلت ارائه می‌شود و فضیلت همچون یک کل در نظر گرفته شده است که از اجزا ساخته شده و هر جزئی از لحاظ تعریف متمایز از اجزا دیگر و متمایز از کل می‌باشد.

4. سرانجام ناسازگاری در برهان‌های آخر این دو گفتگو دیده می‌شود. سقراط در «پروتاگوراس» استدلال می‌کند که شجاعت باید به عنوان دانایی به آنچه خطرناک است و آنچه بی‌خطر است، تعریف شود، اما در «لاخس» همین تعریف توسط نیکياس مطرح شد ولی سقراط آن را رد کرد.

بنابراین پرسش ما این است که چگونه می‌توان ناسازگاری میان این دو گفتگو را دریافت؟ از آنجایی که این دو گفتگو در یک دوره نوشته شده‌اند فهم این ناسازگاری دشوارتر است. آیا می‌توان این دو نظر را که آشکارا با هم ناسازگارند با یکدیگر سازگار نمود؟ یا اینکه افلاطون از آموزه‌ای دفاع می‌کند که ناسازگار با یگانگی فضیلت است.

یکی از راهایی که برای حل این ناسازگاری وجود دارد نظر ارسطو و گزنفون است که هر دوی آنها برهان آخر گفتگوی پروتاگوراس را در باره شجاعت به عنوان دانایی به آنچه خطرناک است و آنچه خطرناک نیست تأیید می‌کنند.

به گفته ارسطو و گزنفون استدلال اولی که از زبان سقراط در گفتگوی پروتاگوراس مطرح شده از سقراط تاریخی گرفته شده‌اند. اگر این‌گونه باشد باید استدلال پایانی گفتگوی پروتاگوراس و موضع متفاوت گفتگوی لاکس در باره یگانگی فضیلت از ابداعات افلاطونی باشد. بدین ترتیب، گزنفون و ارسطو تبیین‌های زیر را در باره ناسازگاری میان این دو محاوره مطرح می‌کنند. در نوشتن گفتگوی پروتاگوراس، افلاطون وظیفه خودش را تدوین ادعاهای گوناگون و برهان‌های سقراط تاریخی در باره ناسازگاری میان فضیلت‌ها می‌داند. نگرانی حل نشده‌ای در باره این نظر سقراط وجود دارد، که در تفسیر افلاطونی در مناظره میان استاد (سقراط) و پروتاگوراس حفظ می‌شوند. بنابراین افلاطون در گفتگوی لاکس این نگرانی را حل می‌کند و یک نظریه سازگارتر را مطرح می‌کند؛ از یک طرف او این ادعا را مطرح می‌کند که فضیلت‌ها اینهمان هستند و از طرف دیگر او به بسط و توسعه این نظر می‌پردازد که فضیلت‌ها اجزای متمایز یک کل هستند و اینکه دانایی کلید یگانگی آنهاست. در واقع هدف افلاطون براندازی آموزه یگانگی فضیلت نیست بلکه تقویت آن است تا آن را سازگارتر و قابل دفاع‌تر گرداند (Devereux, p. 335).

#### یگانگی فضیلت در گفتگوهای «جمهوری» و «مرد سیاسی» و «قوانین»

در گفتگوی جمهوری که بزرگ‌ترین اثر افلاطون است، او از چهار فضیلت اصلی شجاعت، دانایی، اعتدال و عدالت نام می‌برد. وی مستقیماً مسئله یگانگی فضیلت را بررسی نمی‌کند. با وجود این به نظر می‌رسد که او نه نظریه اینهمانی فضیلت‌ها را می‌پذیرد و نه نظریه جدایی ناپذیری را. از آنجایی که او برای هر یک از این فضیلت‌ها تعاریف متفاوتی دارد، آنها با

یکدیگر اینهمان نیستند. در مورد شجاعت و اعتدال و عدالت نیز به نظر می‌رسد که او معتقد است که می‌توانند جدای از دانایی وجود داشته باشند. بنابراین او نمی‌تواند در اینجا موافق نظریه جدایی ناپذیری باشد.

در این گفتگو به نظر می‌رسد که دارا بودن دانایی، دارا بودن تمام فضیلت‌های دیگر را ضمانت می‌کند، اما بعضی از فضیلت‌ها وجود دارند که جدا از دانایی هستند اما دانایی جدای از آنها نیست: یعنی انسان‌ها ممکن است برخی از فضیلت‌ها را داشته باشند بدون اینکه دانا باشند، اما کسی که دانا است ضرورتاً فضیلت‌های دیگر را دارا می‌باشد. به نظر می‌رسد افلاطون بر این باور است که شخص باید ابتدا برخی از منش‌ها و فضیلت‌های اخلاقی را کسب کند قبل از اینکه دانش خیر را به دست آورد.

در گفتگوی مرد سیاسی و قوانین نظر افلاطون در باره یگانگی فضیلت سست می‌شود. وی در «مرد سیاسی» شجاعت و میانه روی را ابتدا جداگانه در نظر می‌گیرد و از زبان بیگانه آتنی می‌گوید هر دوی آنها فضیلت‌اند و ما کسانی را که از این فضیلت‌ها بهره داشته باشند می‌ستاییم؛ اما این دو فضیلت نه تنها می‌توانند جدا از یکدیگر وجود داشته باشند بلکه آنها ماهیتاً با یکدیگر ضد هستند. کسانی که از فضیلت شجاعت برخوردار هستند اما معتدل نیستند به خشونت تمایل دارند در مقابل کسانی که بهره‌شان از میانه‌روی بیشتر است و از شجاعت برخوردار نمی‌باشند به آرامش و دوستی تعلق خاطر نشان می‌دهند (مرد سیاسی، ص 8-7-306).

مرد سیاسی راستین کسی است که از این هر دو فضیلت برخوردار باشد، چرا که اگر دارای روحیه ملایم و معتدلی (خویشتن داری) باشد، اگر چه احتیاط و عدالت و صلح و صفا را در جامعه رایج خواهد ساخت اما سرعتی که لازمه عمل است را دارا نخواهد بود و از طرف دیگر حکمران با شهامت و دلاور در رعایت احتیاط و عدالت کوتاهی خواهد ورزید و در عمل شدید و سریع خواهد بود، ولی اگر افرادی که در رأس امور جامعه هستند از یکی از این دو فضیلت بی بهره باشند، کار جامعه درست انجام نمی‌پذیرد. بنابراین غایت هنر بافندگی سیاسی که وظیفه‌اش به هم پیوستن ارواح شجاع و ارواح معتدل است، هنگامی حاصل می‌شود که هنر شاهانه آن دو را از طریق دوستی و سازگاری به هم پیوندد (همان، ص 311).

بنابراین در گفتگوی مرد سیاسی نشانی از اینکه داشتن شجاعت یا اعتدال (خویشتن‌داری) مستلزم دارا بودن فضیلت‌های دیگر باشد نیست.

گفتگوی قوانین آخرین اثر افلاطون است که وی سعی دارد به اصلاح قوانین موجود بپردازد. مسئله یگانگی و چندگانگی فضیلت در این گفتگو نیز مطرح می‌شود. فرد آتنی در قوانین در باره شجاعت و دیگر اقسام یا انواع (ایده) فضیلت و در باره بررسی شجاعت قبل از بررسی دیگر انواع فضیلت سخن می‌گوید، بدون آنکه اشاره کند که رابطه آنها مشکلی به همراه دارد، این کار بی تردید در آن زمینه درست است. وی هدفی عملی در پیش دارد و می‌خواهد با تأکید بیش از اندازه بر شجاعت جسمانی مقابله کند. در اینجا مخاطبان او سوفسطائیان زرنگی نیستند که از بحث فلسفی در باره یگانگی فضیلت استقبال کنند از این رو، او دیدگاه متعارف آن زمان را مطرح می‌سازد: شجاعت یکی از انواع فضیلت هاست، اما لازم است که قانونگذار همه انواع فضیلت را در مردم ایجاد کند (ص 705، 630).

می‌توان از واژه «اجزا» یا هر واژه دیگری استفاده کرد، مشروط بر اینکه معانی آن روشن باشد (همان، ص 633). در کتاب سوم (همان، ص 696) این موضوع مطرح می‌شود که آیا ممکن است که کسی بسیار شجاع و در عین حال تبهکار و هرزه باشد؛ دقیقاً همان سخنی که پروتاگوراس در گفتگوی پروتاگوراس (ص 349) اظهار داشت و سقراط آن را انکار می‌کرد، اما وقتی افلاطون در آخرین کتاب به توصیف نیازهای آموزش و پرورش انجمن متعالی اش - شورای شبانه که با نام پاسداران نیز نامیده می‌شوند و از این جهت با پاسداران جمهوری همانند هستند که فقط به باور صحیح متکی نیستند، بلکه از دانش دقیق نیز برخوردارند - می‌پردازند، این پرسش را مطرح می‌کند و فلسفه پخته او در آنجا ظهور می‌یابد (ص 963).

ما از چهار نوع فضیلت سخن می‌گوییم، گویی هر کدام از آنها چیز جدایی است با این حال هر کدام از آنها را به یک نام، یعنی «فضیلت» می‌نامیم، گویی هر کدام چند تا نیستند بلکه یک چیز هستند. حقیقت امر چیست؟ ملاحظه فرق میان انواع آسان است، برای مثال شجاعت از این حیث با دانایی فرق دارد که فقط نیروی طبیعی است و در حیوانات وحشی و کودکان نیز یافت می‌شود. شجاعت نیازمند استدلال نیست در حالی که هیچ روحی نمی‌تواند بدون استدلال به دانایی دست یابد. اما آنها به چه معنی یک چیز هستند؟ افلاطون پاسخی عرضه نمی‌کند، اما

می‌گوید برای پاسخ گفتن به این پرسش لازم است در روش دیالکتیکی جمع تقسیم مهارت داشته باشیم، روشی که او در محاورات متأخر از فایدروس به این طرف به کار گرفته است (گاتری، ج 18، ص 26-25).

بنابراین در این گفتگو، افلاطون شجاعت را همچون یک کیفیت در نظر می‌گیرد که حتی حیوانات نیز ممکن است آن را دارا باشند و به نظر نمی‌رسد که مستلزم دانش و عقیده درست باشد. وی در این گفتگو نظریه جداناپذیری را نمی‌پذیرد. همچنین پرسشی در باره مفهوم یگانگی فضیلت مطرح می‌کند. اگر فضیلت‌ها وجود دارند و سودمندند، چه چیزی باعث می‌شود که ما همه آنها را فضیلت بنامیم؟ اما به نظر نمی‌رسد که افلاطون به این پرسش پاسخی داده باشد.

در کتاب دوازدهم *قوانین* افلاطون تنها هدف قانونگذار را فضیلت انسانی می‌داند و می‌گوید چهار فضیلت شجاعت، اعتدال، عدالت و دانایی وجود دارد و دانایی رهبر آن سه فضیلت دیگر است. این چهار فضیلت باهم تفاوت دارند و همین تفاوت باعث شده که هر یک از آنها را به یک نام بخوانیم ولی ما همه آنها را به یک نام می‌خوانیم. بنابر این پیدا کردن تمایز میان آنها آسان است اما روشن ساختن اینکه چرا همه آنها را به یک نام - یعنی با نام فضیلت - می‌خوانیم آسان نیست (*قوانین*، ص 963). بنابراین در *گفتگوی قوانین* نیز این مسئله آشکار نمی‌شود و به نظر می‌رسد که خود افلاطون نیز تا پایان عمرش در باره این مسئله در حالت تردید بوده است.

#### نتیجه

سوفسطائیان و عامه مردم به چندگانگی فضیلت باور داشتند. پروتاگوراس می‌گوید بسیاری از مردم شجاع هستند، اما عادل نیستند و بسیاری عادل هستند، اما دانا نیستند. در مقابل سقراط ادعا می‌کند که همه فضیلت‌ها یکی هستند و این یگانگی در نظرش نشان آن است که فضیلت معرفت است.

افلاطون نیز به یگانگی فضیلت باور داشت اما این یگانگی در گفتگوهای پروتاگوراس و لاکس به دو صورت مطرح می‌شود یکی اینکه فقط یک فضیلت وجود دارد با پنج نام متفاوت

و دیگر اینکه هر یک از فضیلت‌ها ماهیت و تعریف خودش را دارد و در عین حال به نحو ضروری با یکدیگر ارتباط دارند.

هر یک از این دو نظر در معرض نقدهایی قرار می‌گیرند و در عین حال نمی‌توان وی را مقید به یکی از این دو نظر دانست. این دو تفسیر در گفتگوهای پایانی وی مانند جمهوری و مرد سیاسی و قوانین نیز وجود دارد و هیچ یک از این دو نظر به نفع دیگری تفسیر نمی‌شود. به نظر می‌رسد که وی در عین اینکه به یگانگی فضیلت باور داشت تا پایان عمر در پذیرش نهایی یکی از این دو تفسیر در حال تردید بوده است.

### توضیحات

این مقاله از پایان نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه دانشگاه اصفهان استخراج شده است.

1. unity as identity
2. inseparability unity as

### منابع

- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، ج 4، چ 3، تهران، خوارزمی، 1380.
- \_\_\_\_\_، تاریخ فلسفه یونان، ج 10، سوفسطاییان (بخش نخست) ویژگی‌های کلی، دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز، 1375.
- گاتری دبلیو. کی. سی.، تاریخ فلسفه یونان، ج 14، افلاطون، بخش دوم محاورات میانی؛ ج 18، قوانین، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز، 1377.
- گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ج 1 و 2، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، 1375.
- مکین تایر، السدیر، تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، حکمت، 1379.
- \_\_\_\_\_، "اخلاق فضیلت مدار"، ترجمه حمید شهریاری، نقد و نظر، سال چهارم، شماره اول و دوم، 1377-1376.
- یگر، ورنر، پایدیا، ج 1 و 2، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، 1376.

- Brown Eric, *Ethics And Politics in The Republic*, Standford Encyclopedia of Philosophy, 2003.
- Devereux Daniel, *The Unity of the Virtues, A Companion to Plato*, Edited by Hugh H. Benson. Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- Lonnon A., Pablo, *Dictionary of World Philosophy*, Rotledge, 2001.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy*, General Editor Edward Craij, London Routledge, 1998.
- Wodruff, Paul, *Plato's Shorter Ethical Works*, Standford Encyclopedia of Philosophy, 2005.



## چیستی دروغ

دکتر حسین اترک \*

معنا و ماهیت دروغ گرچه در ابتدا روشن می‌نماید؛ ولی با اندکی تأمل، پرسش‌های زیادی پیرامون آن مطرح می‌شود که پرداختن به آن را ضرورت می‌بخشد. به نظر می‌رسد در ماهیت دروغ چهار شرط لازم است: شرط بیان خبر؛ شرط خلاف واقع بودن خبر، شرط تخاطب و شرط قصد فریب داشتن. بین دروغ و فریب فرق است. دروغ نوعی فریب است که منحصر در گفتار و هر چیزی که قائم مقام گفتار باشد مانند نوشتار و اشاره است نه در مطلق قول و فعل؛ همچنین دروغ در خبر ممکن است نه در مطلق کلام. فریب در مطلق قول و فعل امکان دارد. دروغ مخالفت مراد متکلم با واقع نفس الامر است نه مخالفت ظاهر کلام با واقع یا اعتقاد متکلم. قصد عمد و علم به نادرستی خبر در دروغ شرط است. دروغ چون در اخبار، محقق است پس بدون وجود مخاطب امکان ندارد. دروغ همیشه با قصد فریب مخاطب همراه است. دروغ یعنی «شخصی با قصد اخبار از واقع، خبر خلاف واقعی که خود علم به خلاف بودن آن دارد به شخص دیگر بدهد با این قصد که او باور کند این خبر واقعیت دارد». برای حل نزاع فرق کلامی در ذاتی یا اعتباری بودن قبح دروغ باید به ماهیت و تعریف دروغ رجوع کرد. اگر دروغ را خبر خلاف واقع تعریف کنیم، این عمل ذاتاً قبیح نیست مگر وجوه و اعتباراتی چون ضرر زدن، فریب دادن، اغراء به جهل به آن اضافه شود؛ ولی اگر دروغ را خبر خلاف واقع با قصد فریب دیگران تعریف کنیم قبح آن ذاتی خواهد بود.

واژگان کلیدی: اخلاق، دروغ، خبر خلاف واقع، فریب، قبح ذاتی، اعتباری.

#### مقدمه

دروغ یکی از اعمال غیر اخلاقی است که معنا و حکم آن در نگاه اول روشن می‌نماید، ولی با اندکی تأمل، پرسش‌ها و مسائلی در باب دروغ پیش می‌آید که پاسخ به آنها نیازمند دقت و موشکافی در ماهیت و حکم دروغ است. مثلاً آیا دروغ منحصر در قول و لفظ است یا با عمل هم می‌شود دروغ گفت؟ آیا ثروتمندی که لباس فقرا می‌پوشد تا تظاهر به فقر کند، دروغ‌گوست؟ مؤذنی که قبل از وقت اذان گوید دروغ گفته است؟ راهداری که تابلو صد کیلومتر به تهران را، به عمد یا به سهو، در فاصله صد و ده کیلومتری قرار می‌دهد دروغ گفته است؟ آیا در جملات انشایی، مجاز، استعاره و مبالغه هم دروغ راه دارد؟ کسی که خبری به ما می‌دهد که خود اعتقاد به درستی‌اش دارد ولی در واقع نادرست است، دروغ گفته است؟ آیا شرط دروغ بودن خبر، مخالفت آن با واقع و نفس‌الامر است یا با اعتقاد متکلم؟ آیا مخالفت ظاهر کلام متکلم با واقع، ملاک دروغ است یا مخالفت مراد متکلم با واقع؟ آیا دروغ بدون وجود مخاطب امکان‌پذیر است یا نه؟ آیا گفتن خبر خلاف واقع به نوزاد یا حیوان دروغ است؟ آیا قصد فریب مخاطب، جزء ماهیت دروغ است؟ اینها نمونه‌های از مسائل مطرح در باب ماهیت و چیستی دروغ است که در این مقاله درصدد پاسخ به آنها هستیم. با تحلیل و بررسی تعاریف ذکر شده برای دروغ سعی می‌کنیم شروط لازم دروغ را مشخص کنیم.

#### تعریف مشهور دروغ

در سنت اسلامی تقریباً تعریف واحدی از دروغ وجود دارد که بین اهل لغت، فقها و علمای اخلاق مشهور است. دروغ یعنی «اخبار از چیزی به خلاف آنچه در واقع است» یا به‌طور خلاصه «خبر خلاف واقع» (یحیی بن عدی، ص 19؛ الطریحی، ص 25؛ طبرسی، ص 27).

بر اساس این تعریف، صدق و کذب، وصف خبر است؛ البته برخی چون تفتازانی صدق و کذب را به حکم در خبر نسبت داده‌اند و معتقدند صدق و کذب اولاً بالذات به حکم تعلق دارد و ثانیاً بالعرض به خبر از آن حیث که خبر مشتمل بر حکم است و از موضوع، محمول، نسبت حکمیه و حکم تشکیل شده است (تفتازانی، شرح المختصر، ص 38). اما در سنت غربی تعریف واحدی که مورد توافق عامه باشد وجود ندارد. آکوئیناس آن را «خبر مخالف با ذهن» تعریف

می‌کند (Slater, p.1). کانت آن را «به زبان چیزی گفتن و در دل چیزی دیگر داشتن» (کانت، ص 93) می‌داند که مشابه تعریف آگوستین است. تعریفی که طرفداران بیشتری دارد و کامل‌تر از بقیه می‌باشد این است: «دروغ یعنی دادن خبری - که متکلم باور به نادرستی‌اش دارد - به شخص دیگر با این قصد که او باور کند آن خبر درست است» (Mahon, p.3).

هر یک از تعریف‌های مشهور در سنت اسلامی و غربی نکات قوتی دارند که ما سعی می‌کنیم با ترکیب آنها به تعریف کاملی از دروغ برسیم. بر اساس یک مقایسهٔ اجمالی می‌توان فهمید که طبق هر دو تعریف، شرط اول دروغ، بیان یک خبر است. خبر در مقابل انشاست که صدق و کذب ندارد و برای ایجاد اموری مانند امر، نهی، استفهام، خواهش، تمنی، آرزو، تهدید، نفرین و دعا به کار می‌رود. شرط دوم این است که آن خبر باید نادرست و خلاف واقع باشد. نکتهٔ قوت تعریف غربی این است که دروغ را «خبری که متکلم باور به نادرستی‌اش دارد» دانسته و با قید «باور به نادرستی»، خطا و اشتباه را از تعریف دروغ خارج کرده ولی طبق تعریف اسلامی، اگر کسی خبری را به اشتباه و به خطا، مطابق واقع بداند ولی در واقع خلاف واقع باشد و آن را اخبار کند، طبق تعریف دروغگوست، چون در نهایت، خبر خلاف واقع داده است. تعریف غربی، مخاطب و مخاطب قرار دادن شخص دیگر را شرط دانسته است ولی در تعریف اسلامی فقط اخبار و خبر دادن شرط است و اینکه آیا در دروغ، مخاطب قرار دادن شخصی شرط است یا نه مسکوت مانده است.

در تعریف غربی قصد مُخبر از دادن خبرِ دروغ مشخص شده است. قصدش این است که مخاطب باور کند خبری که مخبر به او می‌دهد، درست است. در واقع مخبر با دادن خبر دروغ قصد فریب دیگران را دارد، ولی این قید در تعریف اسلامی ذکر نشده است. جای این سؤال وجود دارد که آیا خبر خلاف واقع بدون قصد فریب، دروغ است؟

به نظر می‌رسد چهار شرط برای دروغ بودن یک کلام می‌توان مطرح کرد که باید در مورد آنها بحث کرد: 1. شرط بیان خبر؛ 2. شرط نادرستی یا خلاف واقع بودن خبر؛ 3. شرط تخاطب؛ 4. شرط قصد فریب مخاطب. اینک به بررسی این شرط‌ها می‌پردازیم.

## شرط‌های دروغ

### 1. شرط بیان خبر

شرط اول دروغ بودن سخنی آن است که گوینده آن درصدد بیان خبری بوده است. کسی که درصدد اخبار نیست و می‌خواهد جمله‌ای از دو کلمه «زمین» و «مربع» بسازد و می‌گوید: «زمین مربع است»، سخن او دروغ نیست. انسان برای اخبار نیازمند ابزار است. ابزارهای مختلفی برای بیان یک خبر ممکن است به کار رود: زبان که خود انواع مختلفی دارد؛ اشاره که خود یک زبان در میان کر و لاله‌است؛ کدهای موریس که زبان تلگراف در قدیم بود؛ علائم دودی که زبان سرخ‌پوستان برای مکالمه از فاصله دور بوده است؛ علائم پرچم که بین دیده‌بان‌ها برای انتقال مفاهیم از فاصله دور بود. وقتی می‌توان گفت شخص درصدد بیان خبر است که معتقد باشد زبانی وجود دارد که در آن زبان، جملات و واژگانی هست که معانی خاصی دارند و یکی از کاربردهای متعارف آن جملات در آن زبان، بیان خبر است. انسان می‌تواند با گفتن، نوشتن یا نشان دادن آن جمله با این قصد که دیگران باور کنند او درصدد گفتن، نوشتن یا نشان دادن آن جمله با کاربرد متعارف است، خبری را بیان کند. بنابراین بیان خبر مستلزم کاربرد علائم قراردادی یک زبان است. انسان می‌تواند با به کارگیری زبان اشاره، علائم دودی، کدهای موریس، پرچم و یا با گرفتن ژستی خاص با اعضای بدن و صورت، کلمات و جملاتی را بیان کند که معنایشان قراردادی است.

#### شرط امضای علائم قراردادی

صرف به کارگیری این زبان‌ها و علائم برای بیان خبر کافی نیست، شرط دیگری لازم است و آن امضا کردن آن زبان و علائم به عنوان ابزار بیان معانی است. روشن است که تا زمانی که شخص علائم و اصطلاحات زبانی را نپذیرفته و آن را امضا نکرده، به کارگیری آنها فاقد آن معنی خاص خواهد بود و در نتیجه دروغ گویی با آنها هم ممکن نخواهد بود. اگر شما علائم دودی سرخپوستان را به عنوان ابزاری برای بیان خبر امضا نکرده‌اید و در جنگل آتشی روشن می‌کنید و از قضا دود آن معنای خلاف واقعی برای سرخپوستان محل پیدا می‌کند، نمی‌توان گفت شما دروغگو هستید.

#### داشتن اخبار قصد

روشن است وقتی شرط بیان خبر محقق می‌شود که قصد خبر دادن از چیزی باشد. اگر شخص قصد خبر دادن از چیزی ندارد بلکه می‌خواهد معنایی را انشا کند مانند: استفهام، خواهش،

تمنی، آرزو، امر و نهی، حتی اگر جمله به ظاهر خبریه به کار برود، سخنش صدق و کذب ندارد.

#### علم به اخبار

وقتی شخص می‌تواند قصد اخبار داشته باشد که عالم به حالت اخبار خویش باشد، بنابراین کسی که در خواب یا مستی، سخنی می‌گوید، نمی‌توان آن را اخبار از چیزی دانست و سخنش را متصف به صدق و کذب کرد.

#### معنای خبر

اما مسئله مهم در شرط بیان خبر این است که خبر چیست و با چه ابزاری محقق می‌شود؟ آیا صدق و کذب فقط در قول و گفتار امکان دارد یا اعم از گفتار بوده و در قصد و نیت، فعل و اشاره و حتی در اعیان و اشیا امکان دارد. آیا فقط در قول و جمله خبری امکان دارد یا در انشائیات مثل خواهش، تمنی، استفهام، امر و نهی و غیره نیز امکان دارد؟

#### الف. دیدگاه اول: انحصار کذب در خبر

بر اساس دیدگاه اول، کذب فقط در خبر و آن هم جمله خبریه امکان دارد. صاحب فروق اللغویه به صراحت می‌گوید: «لایقع الکذب الا فی الخبر» (عسگری، ص 483). دهخدا در معنای دروغ آورده است: سخن ناراست، قول ناحق (ذیل واژه دروغ). ظاهر کلام مشهور در تعریف کذب نیز دلالت بر این نظر دارد. همچنان که شیخ انصاری به خاطر اختصاص کذب به مقوله قول، خلف وعده را از آن خارج می‌کند: «فالظاهر عدم دخول خلف الوعد فی الکذب لعدم کونه من مقولة الکلام» (ص 149).

#### ب. دیدگاه دوم: امکان کذب در معنای اعم

بر اساس دیدگاه دوم، کذب منحصر در لفظ و قول نیست بلکه در اعمال و عقاید و همچنین در سایر انواع کلام غیر جمله خبریه نیز جاری است. دهخدا از صاحب آندراج نقل کرده است که دروغ صفت اعمال و اشیا نیز واقع می‌شود مانند: گریه دروغ، اشک دروغ، آه دروغ، وعده دروغ، صبح دروغ (ذیل ماده دروغ).

#### راغب اصفهانی

راغب اصفهانی در این باب گوید: «اصل صدق و کذب در قول است و تنها در جمله خبریه می‌باشد نه در اصناف دیگر کلام، اما بالعرض در انواع دیگر کلام مثل استفهام، امر، دعا و غیر نیز داخل می‌شود. مثلاً کسی که می‌پرسد «آیا زید در خانه است؟»، در ضمن این استفهام، اخبار از جهل خویش به حال زید می‌دهد و کسی که می‌گوید: «به من کمک کن»، در ضمن آن، خبر از احتیاج خود می‌دهد. وقتی می‌گوید: «مرا اذیت نکن»، در ضمن آن، خبر می‌دهد که تو مرا اذیت می‌کنی». در ادامه راغب کذب را در اعمال جوارحی و اعتقادات جایز می‌داند (ص 193).

#### ملا مهدی نراقی

ملا مهدی نراقی صدق و کذب را شش قسم می‌داند. اول، کذب در قول و آن خبر دادن از چیزی است برخلاف آنچه هست. دوم، کذب در نیت و آن عدم اخلاص برای خداست. مثل کسی که با نیت قرب به خدا و طاعت الهی، عبادات و حرکات خویش را انجام نمی‌دهد بلکه به خاطر نفعی که از انجام آن می‌برد قصدشان کرده است. بازگشت این صفت به ریاست. سوم، کذب در عزم یعنی انسان برای انجام عمل خیری عزم می‌کند ولی نوعی ضعف و تردد در عزم او وجود دارد و با قاطعیت، عزم انجامش را نکرده است. به تعبیر دیگر عزم جزم ندارد. چهارم، کذب در وفای به عزم مثل کسی که عزم بر انجام کاری جزم می‌کند ولی به هنگام تمکن بر انجامش شل می‌شود و وفای به عزم نمی‌کند. پنجم، کذب در اعمال مثل کسی که ظاهر اعمالش دلالت بر امری در باطنش می‌کند که متصف به آن نیست. ششم، کذب در مقامات دینی مثل کذب در خوف از خدا یا تسلیم به قضای او یا کذب در توکل و تسلیم به او (ج 2، ص 94). نراقی همین شش قسم را در صدق نیز جایز می‌داند (همان، ص 108-107). برخی از علمای دیگر اخلاق مانند علامه محمد حسن قزوینی نیز به تبع نراقی کذب را در چهار قسم کذب در قول، نیت، عزم و افعال جایز می‌دانند (ص 285).

#### امام خمینی

امام خمینی (ره) کذب را منحصر در الفاظ و اقوال خارج شده از دهان نمی‌داند و آن را در اعمالی مثل اشاره و در کتابت جایز می‌داند:

بل الظاهر ان الكذب بالمعنى المصدرى عرفا عبارة عن الاخبار المخالف للواقع. و الاخبار لم ينحصر باللفظ و القول الخارج من الفم بل يشمل الكتابة و الاشارة و نحوهما عرفا كما يطلق على ما فى الصحف و المجلات و اليوميات (ص 33).

ایشان در ادامه کذب در مجاز، کنایه و مبالغه را نیز جایز می‌دانند چرا که در آنها هم نوعی اخبار وجود دارد و متکلم از لازمه کلامش خبر می‌دهد مثلاً کسی که می‌گوید: «زیدٌ کثیرُ الرماد» خبر از سخاوت او می‌دهد و کسی که می‌گوید: «زید شیر است» خبر از شجاعت او می‌دهد. پس اگر زید سخی و شجاع نباشد و در کلام او تأویل دیگری نباشد این مجازات کذب‌اند و گوینده آنها دروغگوست (همان، ص 34).

آیا هر چیزی که دلالت بر لازمی یا به نحوی کشف از واقع می‌کند اگر این لازمه خلاف واقع باشد او دروغ گفته است؟ مأمور راهداری که تابلو 100 کیلومتر به تهران را در فاصله 95 کیلومتری نصب می‌کند یا مؤذنی که قبل از وقت اذان می‌گوید یا فقیری که لباس اغنیا و اشراف و جاهلی که لباس علما را بر تن می‌کند، آیا این افعال آنها در حکم اخبار خلاف واقع بوده در نتیجه آنها دروغ می‌گویند. امام خمینی در پاسخ میان اعمالی که قائم مقام اقوال بوده و اعمالی که چنین نیستند و صرفاً کشف از واقع لازمی می‌کنند فرق می‌گذارد. کتابت و اشاره سر به بالا و پایین، اعمالی هستند که قائم مقام قولند ولی هیچ یک از اعمال مذکور قائم مقام قول نیستند بلکه خود کاشف از واقع هستند.

مجرد نصب تابلو در جایی اخبار و حکایت از چیزی نیست. اذان مؤذن خبر از دخول وقت نمی‌دهد بلکه در عرف مردم مسلمان، این عمل، کاشف از دخول وقت است. فقیری که لباس اغنیا بر تن می‌کند خبر از چیزی نمی‌دهد بلکه چون عرفاً لباس افراد کاشف از طبقه اجتماعی آنهاست این فعل او کاشف از این واقعیت است که او از طبقه اشراف است (قزوینی، ص 285). بنابراین از نظر ایشان کذب در اعمالی که قائم مقام قول نبوده و خود کاشف از واقع لازمی هستند، امکان ندارد.

امام ابتدا در تأیید کلام کسانی که معتقدند کذب گرچه از صفات خبر است ولی حکم آن در انشایی که دلالت بر خبری خلاف واقع می‌کند، مثل مدح انسان مذموم و ذم انسان ممدوح و تمنی سختی‌ها و مکاره و در افعالی که مفید فایده کذب هستند، مثل تظاهر انسان سالم به مرضی، تلبس غنی به لباس فقرا، تلبس جاهل به لباس علما برای افاده عالم بودن خویش، نصب

علامت پایین تر از فرسخ برای نشان دادن اینکه رأس فرسخ است، می فرماید:

نهایت چیزی که می توان برای الحاق جمیع این موارد به کذب به آن استشهاد کرد فهم عرفی است. عرف موافق با این است که القای خصوصیت از کذب کنیم و حکم آن را به هر چیزی که مفید فایده کذب باشد سرایت دهیم. وقتی می گوئیم کذب عقلاً قبیح و شرعاً حرام است، عقل و عرف، قبیح و حرمت آن را متعلق به الفاظ و هیئات خاص نمی داند و فکر نمی کند که الفاظ خاص، جزء موضوع یا تمام موضوع باشد. بنابراین هر کلام یا فعلی که مفید فایده کذب باشد مثل توریه، شوخی، انشاءات و افعال که دلالت بر خلاف واقع می کنند، وقتی فاعل آنها را برای افاده خلاف واقع ایجاد کند ملحق به کذب هستند (ص 40-41).

سپس در مقام نقد این ادله می گویند: القای خصوصیت در مواردی است که موضوع القا شده، موضوع حکم نباشد و صرفاً از باب مثال ذکر شده باشد. اما وقتی حکم متعلق به موضوعی چون «کذب» باشد و بخواهیم آن را به واسطه جوه ظنی و اعتباری به موضوعات دیگری که مفید فایده کذب هستند سرایت دهیم این قیاس است نه القای خصوصیت. حکم حرمت برای کذب است و عرف از آن، موضوع دیگری را نمی فهمد. بنابراین نظر نهایی امام این است که: فتحصل من جمیع ذلک عدم قیام دلیل علی الحاق ما لیس بکذب به توریه کان او انشاء او فعلاً (همان، ص 47).

فتحصل مما مرّ ان التوریة و کذا الانشاءات و الافعال المفیده فائده الکذب لاتکون محرمة، للاصل و قصور الادلة (همان، ص 49).

#### ج. داوری: تفکیک فریب و دروغ

در مقام داوری بین اقوال، به نظر می رسد عدم تفکیک دو موضوع اخلاقی «کذب» و «فریب» باعث ایجاد مشکلاتی در بحث شده است. در تعریف فریب گفته شده است: «عمداً باعث شود شخص دیگر باور غلطی پیدا کند» (Mahon, p.13). طبق تعریف برای فریب هیچ شرط اخبار و گفتار نیست. ممکن است انسان با الفاظ و اقوال باعث فریب و باور غلط پیدا کردن کسی شود، اعم از اینکه قول اخباری یا انشایی باشد و ممکن است به واسطه اعمال و رفتار باعث فریب دیگران شود. اما آنجا که با قول و اخبار باعث فریب می شود عنوان خاص «کذب» پیدا می کند بنابراین «کذب» نوعی از انواع «فریب» است. می توان با پوشیدن لباس پلیس یا رفتگران یا هر یونیفورم خاصی خود را به عنوان فردی از آنها



جا زد و باعث فریب دیگران شد؛ می‌توان با سؤال و استفهام، خواهش و تمنی، آرزو و نفرین، تعجب و ندا، امر و نهی دیگران را فریب داد؛ می‌توان با نصب تابلو در کنار جاده یا پرچم بر سر در خانه، حلقه به انگشت چهارم دست چپ کردن، گلاب گیس به سر گذاشتن، اذان گفتن، ساکت ماندن و چیزی نگفتن یا تظاهر به مریضی کردن، باعث فریب دیگران شد.

بنابراین به عقیده ما موضوع کذب و دروغ منحصر به خبر است. همان‌طور که برخی از اهل لغت تصریح داشتند که «لایقع الکذب الا فی الخبر» (عسگری، ص 483) و تعریف مشهور نیز «خبر خلاف واقع» را کذب خوانده بود. همچنین پسوند «گفتن» که در برخی زبان‌ها مثل فارسی و انگلیسی اضافه می‌شود، قرینه‌ای بر آن است که کذب و دروغ اختصاص به گفتار دارد و فعلی زبانی است. البته باید توجه داشت که برخی اعمال مانند اشاره و نوشتن قائم مقام گفتار هستند. بنابراین آنها هم صدق و کذب دارند. البته بهتر است بگوییم آنها هم یک زبان خاص هستند زبان اشاره، زبان نگارش، زبان مورس، زبان دود و ... هر چیزی که زبان محسوب شود و خبری به وسیله آن اعلام شود آن خبر صدق و کذب دارد. اما اعمال و انشائاتی که خود خبر از چیزی نمی‌دهند ولی دلالت بر معنای لازمی می‌کنند که خلاف واقع است، چون دلالت منطوقی آنها خبر نیست، نمی‌توان آنها را دروغ خواند ولی اگر معنای التزامی آنها مخالف واقع باشد و متکلم یا عامل بدین وسیله قصد فریب دیگران را داشته باشد باید آنها را از جهت فریب عمل غیر اخلاقی دانست نه اینکه مصداق دروغ باشند.

بنابراین با توضیحاتی که داده شد نظر امام خمینی در مورد ماهیت کذب صحیح‌تر به نظر می‌رسد ولی قسمت دوم حرف ایشان در مورد عدم سرایت حکم حرمت کذب به افعال و انشائاتی که مفید فایده کذب هستند جای تأمل است. فایده کذب، فریب دادن دیگران جهت رسیدن به مقاصد خویش است. قبح عقلی و حرمت کذب نیز به خاطر فریب دادن و خیانت به مخاطب است نه صرف خلاف واقع بودن خبر. فریب دیگران جزء خبیث‌ترین اعمال در اخلاق است. بنابراین حکم حرمت و قبح عقلی به اعمال و انشائات مفید فایده کذب با عنوان «فریب» سرایت پیدا می‌کند نه با عنوان کذب.

## 2. شرط نادرستی یا خلاف واقع بودن خبر

تعریف مشهور اسلامی از کذب چنین بود: «خبر خلاف واقع» به تعبیر دیگر خبری که مطابق

واقع نباشد. این پرسش مطرح است که مطابق و مطابق در این مطابقت چیست؟

#### معنای مطابق

در «مطابق» دو احتمال وجود دارد: مراد متکلم و ظاهر کلام. آیا عدم مطابقت مراد متکلم از کلام با واقع کذب است یا عدم مطابقت ظاهر کلامش؟ این مطلب در بحث توریه کاربرد دارد چرا که در توریه مراد اصلی متکلم از کلامش مطابق واقع است ولی ظاهر کلامش مخالف واقع است. مشهور عدم مطابقت ظاهر کلام با واقع را شرط کذب می‌دانند. دلیلشان این است که هیئت جمله خبریه برای نسبت خارجیّه وضع شده است و جمله خبریه چه سلبی باشد و چه ثبوتی، دلالت بر تحقق نسبت یا عدم آن در خارج، بین مسند و مسندالیه دارد. اگر جمله خبریه با نسبت خارجیّه مطابقت کند صادق گفته می‌شود و اگر مخالفت کند، کاذب (خوئی، ص 607). اما برخی از بزرگان فقها، عدم مطابقت مراد متکلم با واقع را کذب می‌دانند (روحانی، ص 428-427).

#### شیخ انصاری

شیخ انصاری مخالف کذب بودن توریه است و می‌فرماید: «دلیلش آن است که [در توریه] خبر به اعتبار معنایش - و آن معنایی است که کلام در آن استعمال شده - مخالف واقع نیست و همانا این مخاطب است که از کلام متکلم امری خلاف واقع فهمیده است که متکلم آن را اراده نکرده بود» (ص 150). شیخ در رد کلام بعضی از بزرگان که معتقدند آنچه در اتصاف خبر به صدق و کذب اعتبار دارد ظاهر کلام است نه مراد متکلم، می‌گوید:

اگر مراد ایشان اتصاف خبر در واقع به صدق و کذب باشد پیشتر گذشت که این امر دائر مدار موافقت و مخالفت مراد مخبر با واقع است. چون مراد مخبر، معنای خبر و مقصود از آن است، نه ظاهر خبر که قصد نشده است (همانجا).

#### محقق اصفهانی

ایشان در حاشیه مکاسب در رد دیدگاهی که توریه را کذب می‌دانند، چنین استدلال می‌کنند که لفظ، تحقق خارجی و وجود لفظی معنای مراد متکلم است، به تعبیر دیگر لفظ ظهور معناست. ظهور معنا متقوم به قصد استعمالی متکلم است. یعنی متکلم ابتدا باید قصد استعمال

لفظ در معنایی را داشته باشد و سپس برای اظهار آن معنا، الفاظی را بکاربرد. پس اظهار و ظهور معنا، متقوم به قصد استعمالی متکلم است. از آنجایی که تحقق استعمال بدون قصد متکلم محال است پس این لفظ از جهت صدورش از متکلم می‌تواند اظهار کننده معنایی باشد و چون در توریه فرض بر این است که متکلم لفظ را در معنایی غیر از آنچه مخاطب از ظاهر کلامش می‌فهمد استعمال کرده، پس این معنای ظاهری لفظ متصف به صدق و کذب نمی‌شود چون واقعی وراء آن نیست. آنچه متصف به صدق و کذب می‌شود و واقعی وراثش هست معنایی است که متکلم قصد استعمال لفظ در آن را داشته است (راغب اصفهانی، حاشیه المکاسب، ج 2، ص 44-43).

#### آقای خوئی

آقای خوئی تعریف مشهور در تعریف کذب را که عدم مطابقت ظاهر کلام با واقع است صحیح نمی‌داند و می‌گوید مطابقت و عدم مطابقت مراد متکلم با واقع، ملاک صدق و کذب است نه ظاهر کلامش. استدلال ایشان چنین است:

تحقیق این است که جمله، خبریه باشد یا انشائی، برای ابراز صور ذهنی و اظهار دعاوی نفسانی وضع شده‌اند. واضح - هر کس که باشد- تعهد کرده و بقیه از او تبعیت کرده‌اند که هر وقت بخواهند چیزی از دعاوی و مقاصدشان را ابراز کنند آن را با جمله‌ای که مشتمل بر هیئتی خاص و وافی به مقصودشان است بیان کنند. این مرحله، مرحله دلالت لفظ بر معنای موضوع له خویش است که در آن تمام جملات خبری و انشائی بلکه تمام الفاظ مفرد یا مرکب، از حیث ابراز مقاصد نفسانی مشترکند. چرا که دلالت لفظ بر معنایش بر حسب یک علقه وضعیه است که یک امر ضروری است و انفکاک بین آنها در مرحله استعمال معقول نمی‌باشد مگر با انسلاخ لفظ از معنایش به واسطه قرائن خارجی. این دعاوی نفسانی دو نوع است: یک انشا و دیگری اخبار. پس از تمام آنچه گفته شد روشن گشت که مراد از مطابق - با کسره - مراد متکلم یعنی دعاوی نفسانی اوست نه ظاهر کلامش آنچنانکه مشهور توهم کرده... (ص 611).

#### امام خمینی

امام خمینی نیز صدق و کذب خبر را منوط به اراده استعمالی متکلم می‌داند و می‌فرماید: «همانا

تحقیق در این است که میزان صدق و کذب متکلم، استعمال جمله اخباریه در معنای موافق یا مخالف واقع است. پس اگر متکلم جمله را در معنایی استعمال نکند یا در معنایی استعمال کند که خلاف معنای ظاهری کلام است و آن معنای ظاهری مخالف واقع است، متکلم کاذب نخواهد بود، اگر معنای مرادش موافق واقع بوده باشد» (ص 38). اما همچنین در نقد کلام مرحوم نائینی که قائل به کذب بودن توریه است می‌فرماید: این سخن به لحاظ عرف و لغت ممنوع است، چون کذب عبارت است از اخبار به خلاف واقع و در آن، ظهور کلام و فهم مخاطب دخالتی ندارد (کتاب البیع، ص 65-64).

#### داوری

به نظر می‌رسد دیدگاه دوم بر حق باشد و شرط صدق و کذب کلام، مطابقت مراد متکلم و معنای اراده شده توسط او با واقع است نه ظاهر کلام. اما نکته مهم در اینجا که عدم توجه به آن ممکن است موجب اشتباه شود این است که ظهور کلام در معنا، تابع دلالت الفاظ بر معانی است. فلذا ما با دیدن یا شنیدن کلامی، ناخودآگاه به معنای الفاظ آن کلام منتقل می‌شویم و در این انتقال نیازی به علم به مراد متکلم و قصد استعمالی او نداریم. لذا برای فهم معنای کلام ما نیازمند علم به مراد متکلم نیستیم. بعد فهم معنای کلام اگر آن معنا موافق واقع بود، آن کلام را متصف به صحت و درستی می‌کنیم و اگر مخالف واقع بود می‌گوییم کلام ناحق و نادرستی است. اما اتصاف کلام به حق و ناحق یا درست و نادرست بودن چیزی غیر از اتصاف آن به صدق و کذب است. برای اتصاف همین کلام به صدق و کذب ما باید به مراد استعمالی متکلم از آن کلام آگاه باشیم. چرا که الفاظ گاه دارای معانی متعدد بوده و گاه در کلام مجاز، استعاره، کنایه و سایر بدایع به کار می‌رود که معنای ظاهری کلام را چیزی غیر از آنچه گوینده‌اش اراده کرده است، می‌سازد. بنابراین برای اینکه ما متکلم را متصف به صدق و کذب کنیم اول باید مراد او از کلام را متوجه شویم. اگر مطابق واقع بود او صادق است و اگر مخالف بود کاذب است.

#### معنای مطابق

در مورد «مطابق» سه قول است: برخی عدم مطابقت خبر با اعتقاد متکلم را کذب می‌دانند و برخی عدم مطابقت با واقع را کذب می‌دانند و برخی عدم مطابقت با هردو (تفتازونی، ص 41-41)

(38).

اختلاف از آنجا ناشی می‌شود که در آیه منافقین آمده است: «اذا جاءك المنافقين قالوا نشهد انك لرسول الله و الله يشهد ان المنافقين لكاذبون». در این آیه، خبری که منافقین می‌دهند این است «حضرت محمد(ص) رسول خداست». اگر کذب عبارت بود از عدم مطابقت خبر با واقع (قول دوم)، در اینجا تکذیب منافقین صحیح نبود چون خبری که آنها در مورد رسول خدا بودن پیامبر می‌دهند مطابق واقع است پس نباید کذب باشد. از اینکه این خبر کذب خوانده شده نتیجه می‌گیریم عدم مطابقت کلام با اعتقاد مخبر معیار کذب است که خبر منافقین چنین بود و آنها اعتقاد به رسالت پیامبر نداشتند.

علامه مجلسی با اشاره به این اقوال در تعریف کذب می‌گوید:

الكذب الاخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه سواء طابق الاعتقاد أم لا على المشهور وقيل الصدق مطابقة الاعتقاد والكذب خلافه وقيل الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد معا والكذب خلافه (مجلسی، ص ۲۳۳).

ملا صالح مازندرانی می‌گوید:

صدق مطابقت حکم خبر با واقع است و کذب عدم مطابقت آن با واقع. مطابقت با اعتقاد مخبر و عدمش ملاک نیست آنچنانکه نظام کذب را عدم مطابقت خبر با اعتقاد مخبر می‌داند و جاحظ عدم مطابقت با اعتقاد و واقع (ص 254).

دلیلی که او بر نظر خویش اقامه می‌کند این است که عقلاء هر خبری را که خلاف واقع باشد کذب می‌خوانند گرچه علم به اعتقاد مخبر نداشته باشند. مسلمانان، یهود و نصاری را متصف به کذب بر خدا می‌کنند گرچه اکثر آنها خود نمی‌دانند که اعتقادشان کذب است. حضرت امام خمینی در رد این دیدگاه که مراد از مطابقت، اراده و اعتقاد متکلم است، می‌فرماید در آن صورت مخبری که می‌گوید:

آسمان زیر پای ماست» در حالیکه اعتقاد دارد آسمان بالای سر ماست، خبرش نه صادق باشد و نه کاذب. چون اعتقادش مطابق واقع است و اخبارش مخالف واقع (ص 31-32).

آقای خوئی نیز مطابق را واقع نفس الامر می‌داند:

فتحصل من جميع ما ذكرناه ... ان المراد من المطابق - بالفتح - هو الواقع و نفس الامر المحكي بالدعاوى النفسانية (ص 611).

قائلان به مطابقت خبر با واقع، در پاسخ به اشکال مطرح شده در مورد معنای آیه می‌گویند

که آنها در «نشهد» کاذب بودند به اعتبار اینکه متضمن خبر کاذبی است و آن اینکه ما از صمیم قلب شهادت به رسالت او می‌دهیم. تکذیب خداوند در این آیه مربوط به خبر «انک لرسول الله» نیست بلکه مربوط به خبر «نشهد انک لرسول الله» می‌باشد. شهادت یک امر درونی است که انسان با قول و کلام پرده از آن بر می‌دارد. بنابراین در اینجا، مطابق و واقع خبر، مضمون خبر و مشهود عنه نیست یعنی اینکه «محمد رسول خداست» مطابق خبر ما نیست بلکه شهادت قلبی به اینکه محمد رسول خداست مطابق خبر ماست و چنین مطابقی وجود ندارد و آنها قلباً اعتقاد به رسالت ندارند پس در شهادتشان کاذب هستند.

علامه طباطبائی با تفکیک «کذب خبری» و «کذب مخبری» به نکته مهمی اشاره کرده‌اند که این عدم تفکیک خیلی وقت‌ها مایه اشکال می‌شود. ایشان می‌فرماید:

کذب ضدّ صدق است و به عدم مطابقت خبر با خارج گفته می‌شود. کذب مانند صدق، وصف خبر است و چه بسا مطابقت خبر و عدم مطابقتش با اعتقاد مخبر سنجیده می‌شود و به مطابقت خبر با اعتقاد مخبر صدق گفته می‌شود و به عدم مطابقتش کذب. پس گفته می‌شود فلانی کاذب است وقتی خبرش مطابق با خارج نباشد و فلانی کاذب است وقتی به چیزی که خلاف اعتقادش است خبر دهد. نوع اول، صدق و کذب خبری نامیده می‌شود و نوع دوم، صدق و کذب مخبری (ص 279).

بنابراین با تفکیک کذب خبری و مخبری نزاع فوق حل می‌شود و آیه درصدد بیان یک نمونه از کذب مخبری است چرا که منافقین خبری می‌دهند که مخالف اعتقادشان است. البته به نظر ما کذب مخبری نیز در اصل به کذب خبری بازگشت می‌کند و آن هم باز کذب خبری است و چون اگر در کذب مخبری «واقع مطابق خبر» را درست تشخیص دهیم می‌بینیم آن هم خبر خلاف واقع است. به عنوان مثال اگر کافری صرفاً بگوید: «خدا وجود دارد»، طبق نظر مشهور این خبر چون مطابق واقع است، پس صادق است. اما اگر بگوید: «من اعتقاد دارم که خدا وجود دارد» از آنجا که ما می‌دانیم او در قلبش اعتقاد به خدا ندارد و کافر است، می‌گوییم او دروغ می‌گوید. علامه این را کذب مخبری می‌نامیدند. ولی به نظر ما این هم کذب خبری است. مطابق این خبر چیست؟ برخی می‌گفتند مطابق این خبر این است که خداوند در خارج وجود دارد پس خبر صادق است. ولی علامه فرمود این خبر چون خلاف اعتقاد مخبر است پس مخبرش کاذب است. اما اگر دقت کنیم مطابق خبر این است که متکلم از یک واقعیت درونی -

که آن هم مرتبه‌ای از خارج است - خبر می‌دهد و آن اینکه من در درونم اعتقاد دارم که خدا وجود دارد. چون چنین اعتقادی در درون متکلم نیست پس این خبر خلاف واقع است. اما در عبارت اول کافر هم گرچه تصریح به «من اعتقاد دارم» نشده ولی هر اخباری بطور ضمنی دلالت بر اعتقاد مخبرش به مضمون کلامش دارد و به طور کلی هر کسی که خبری می‌دهد در واقع از اعتقاد خویش در مورد یک واقعت خبر می‌دهد. بنابراین چون اعتقاد به مضمون چنین خبری نزد مخبر کافر نیست پس خبر او خلاف واقع و کاذب است.

لذا به نظر می‌رسد «مطابق» در تعریف دروغ همان واقع و نفس الامر است، ولی این واقع و نفس الامر دارای مراتب مختلف است. گاه واقع و مطابق یک واقعت خارجی است مثل خبر دادن از آمدن زید و گاه یک امر درونی است مانند شهادت به حقانیت چیزی و گاه ممکن است هر دو باشد.

#### قصد عمد

آیا کسی که به خطا خبر خلاف واقعی به کسی می‌دهد دروغ گفته است؟ یعنی اگر مخبر باور به درستی خبر داشته و بدون قصد دروغ و فریب، صرفاً به قصد خبررسانی به دیگران، آن خبر را داده است ولی از قضا خبر در واقع نادرست و خلاف واقع بوده است، دروغ گفته است؟ طبق تعریف مشهور غربی روشن است که چنین کسی دروغ نگفته است چون خود باور به نادرستی آن نداشته است. اما مسئله در بین مسلمانان اختلافی است. برخی مانند صاحب مجمع البیان و صاحب مجمع البحرین معتقدند که قصد متکلم در دروغ بودن خبر دخالتی ندارد و اخبار خلاف واقع چه عمدی باشد و چه خطائی دروغ است (طبرسی، ص 27؛ الطریحی، ص 25). چون اگر آن را کذب ندانیم باید قائل به واسطه بین صدق و کذب باشیم. به دلیل اینکه چون خبر خلاف واقع بوده نمی‌تواند صادق باشد و چون از روی عمد نبوده و به خطا خلاف واقع درآمده است، نمی‌تواند کذب باشد. و حال آنکه واسطه بین صدق و کذب امکان ندارد؛ پس ناچاراً به خاطر خلاف واقع بودن باید کذب به حساب آورد (الطریحی، ص 25). برخی اخبار خطایی خلاف واقع را کذب دانسته‌اند، ولی اثم و گناه بودن را دایره مدار عمد دانسته‌اند (مازندرانی، ص 397). برخی نیز با تفکیک کذب خبر و کذب مخبر، عمد یا خطا مخبر را در کذب خبر دخیل ندانسته‌اند ولی قصد عمد در کذب مخبر دخیل دانسته‌اند و گفته‌اند که کذب مخبر بدون تعمد محقق نمی‌شود و آنچه مورد تکلیف و حرام است، کذب

مخبر می‌باشد (احمدی میانجی، ص 651). امام خمینی نیز این اعتقاد را دارند و می‌گویند به خاطی و اشتباه کننده کاذب گفته نمی‌شود. به کسی که کتابی اجتهادی نوشته و در آن اشتباهاتی دارد دروغگو گفته نمی‌شود و شاید این به خاطر آن است که کاذب عمد در کذبش دارد (خمینی، ص 31).

### 3. شرط تخاطب

در تعریف مشهور غربی، به شرط تخاطب تصریح شده است. دروغگویی مستلزم آن است که گوینده کسی را مخاطب خبر خویش قرار دهد و خبر را برای او نقل کند. لذا دروغ گفتن بدون وجود مخاطبی امکان پذیر نیست. بر این اساس اگر شخصی متوجه شود که جاسوسی او را تحت نظر دارد برای فریب او تظاهر کند که در تلفن با کسی صحبت می‌کند و خبر نادرستی را در آن مکالمه عنوان کند با این قصد که آن جاسوس استراق سمع کننده دچار فریب شود، او دروغ نگفته است چون این خبر او مخاطبی نداشته است (mahon, p.4).

به نظر می‌رسد تخاطب عملی مربوط به قصد متکلم است و او هر کس را که مخاطب خویش قرار بدهد، چه حضور فیزیکی پیش روی او داشته باشد و چه نداشته باشد، چه واقعی باشد و چه فرضی شرط تخاطب محقق است و در مثال فوق نیز آن جاسوس مخاطب اصلی کلام مخبر است. انسان ممکن است در خیال خود کسی را مخاطب کلامش قرار دهد و برایش اخباری نقل کند که واقعیت ندارد. به نظر می‌رسد تخاطب، شرط اخبار است و بدون مخاطب قرار دادن کسی اصلاً اخبار معنا ندارد ولی تعیین و تشخیص مخاطب شرط نیست و بستگی به اراده متکلم دارد.

در تعریف مشهور اسلامی هر چند تصریح به شرط تخاطب نشده، ولی بین اندیشمندان مسلمان این شرط مطرح بوده است. برخی معتقد بودند که تخاطب و وجود مخاطب شرط است چون صدق و کذب فرع حکایت است و حکایت فرع دلالت. معنای دلالت فعلیه آن است که کلام، هادی و مرشد کسی به واقع یا مفاد جمله باشد. دلالت فعلیه چون از امور اضافیه است، اطراف می‌خواهد که عبارت‌اند از: دال، مدلول و مدلول علیه. بنابراین کلام متصف به دلالت فعلیه نمی‌شود مگر زمانی که نزد متکلم، مخاطبی وجود داشته باشد که با کلام او به واقع و مضمون جمله هدایت شود. با عدم مخاطب که به واسطه کلام بالفعل به مضمون آن هدایت



شود، دلالت فعلیه هم محقق نخواهد بود. چون دو امر متضایف، در قوه و فعل متکافی هستند. امام خمینی صدق و کذب را تنها متوقف بر مخالفت مضمون خبر با واقع می‌دانند و تفهیم مخاطب را در تحقق کذب دخیل نمی‌دانند. استدلال امام چنین است: اگر ما دو جمله «آسمان بالای سر ماست» و «آسمان زیر پای ماست» را بدون اینکه از متکلمی صادر شود و به مخاطبی گفته شود بشنویم یا ببینیم، ضرورتاً نزد ما این دو جمله دارای معنا و محتوا خواهند بود. اگر دلالت معنوی آنها متوقف بر شرط تخاطب بود باید آن جملات هیچ معنایی برای ما نمی‌داشتند، اما چنین نیست پس به طریق اولی وقتی این جملات از متکلمی صادر شود ولو مخاطبی در کار نباشد حتماً دارای معنا خواهد بود (خمینی، ص 36).

به نظر می‌رسد استدلال هر دو طرف جای اشکال دارد. دلالت، دو طرف می‌خواهد: دال که لفظ است و مدلول که معنای لفظ است، اما مدلول علیه، شرط دلالت نیست. چه، کسی این الفاظ را بشنود و مخاطب آنها باشد و چه نباشد، دلالت الفاظ بر معانی‌شان محقق است. اما در مورد استدلال امام باید گفت که اینکه جمله‌ای دارای معنا و مضمون و محتوا باشد یک چیز است و اینکه متصف به صدق و کذب باشد چیز دیگر. روشن است که با دیدن و شنیدن هر لفظ دارای معنایی و هر جمله‌ای، معنایی از آن در ذهن ما نقش خواهد بست. چون رابطه لفظ و معنا از باب دال و مدلول است و الفاظ علامات معانی هستند که انسان با دیدن و شنیدن الفاظ به معنای قراردادی آنها رهنمون می‌شود. اما اتصاف به صدق و کذب چیز دیگری فراتر از دلالت معنوی است. اتصاف به صدق و کذب خاصیت خبر است و خبر فرع اخبار است و شرط اخبار، قصد اخبار و بیان چیزی را داشتن است. اگر قصد اخبار توسط متکلم وجود نداشته باشد، هزارها جمله هم که از زبان او صادر شود متصف به صدق و کذب نخواهد بود. اگر ما متوجه شویم متکلمی با قصد آواز و تمرین صدا، تکرار می‌کند: «آسمان بالای سر ماست» و «آسمان بالای سر ماست» گرچه این جملات برای ما داری معنا هستند ولی هیچ یک را متصف به صدق و کذب نخواهیم کرد مگر اینکه بدانیم آنها خبر هستند و قصد حکایت‌گری از چیزی را دارند. همچنین می‌توان این گونه پاسخ داد که ما با دیدن این جملات، محتوای آنها را متصف به درست و نادرست یا صحیح و غلط می‌کنیم نه متصف به صدق و کذب. همچنین به نظر می‌رسد گاه علما از معنای دقیق واژه «خبر» در تعریف دروغ غفلت می‌ورزند

و از آن «جمله خبریه» اراده می‌کنند. اگر در تعریف دروغ بگوییم: «جمله خبریه خلاف واقع» یا «کلام خلاف واقع» در آن صورت نه نیاز به شرط اخبار متکلمی است و نه شرط وجود مخاطبی. کافی است ما به هر نحو ممکن به آن جمله علم پیدا کنیم در آن صورت اگر خلاف واقع باشد کذب خواهد بود. اما اگر بگوییم «خبر خلاف واقع»، خبر قولی است که جهت حکایت از واقعی‌ای برای دیگران، از مخبر صادر می‌شود.

#### 4. شرط قصد فریب مخاطب

به نظر می‌رسد مقصود اصلی و اولیه مخبر از گفتن خبر دروغ این است که مخاطب باور کند این خبر راست است تا از این طریق او را بفریبد و به مقاصد دیگر خود برسد. پس بر این اساس باید قصد فریب را جزء شروط دروغ آورد. ممکن است گفته شود که قصد فریب برای دروغ شرط نیست. اگر پدری که یکی از فرزندان به دست قاتلی کشته شده در دادگاهی که علیه آن قاتل تشکیل شده حاضر شود و از ترس اینکه اگر علیه او شهادت دهد همدستان قاتل، تمام خانواده‌اش را خواهند کشت، شهادت دروغ دهد و بگوید او را هرگز ندیده است، قصد فریب دادگاه را ندارد بلکه تنها می‌خواهد از خانواده‌اش محافظت کند. ولی ما فعل او را دروغ می‌خوانیم (mahon. P.6). یا کسی که به قصد اصلاح روابط بین مسلمانان به آنها دروغی مصلحتی می‌گوید قصد فریب آنها را ندارد.

در پاسخ می‌گوییم درست است که پدر شهادت دهنده در اینجا قصد نجات خانواده‌اش را دارد یا آن مسلمان قصد اصلاح دارد ولی به هر حال قصد اولیه او از دروغ این است که این خبر خلاف واقع توسط قاضی یا آن مسلمانان باور شود و گرنه او به مقصود خود نمی‌رسد و این همان قصد فریب است. لذا به نظر می‌رسد دروغ بدون قصد فریب یعنی بدون قصد اینکه مخاطب آن خبر خلاف واقع را درست پندارد ممکن نیست و عملی لغو می‌گردد.

در تعریف مشهور سنت غربی این شرط ذکر شده است. دروغگو کسی است که خبری خلاف واقع به دیگری بدهد با این قصد که او باور کند این خبر درست است یعنی قصد فریب او را دارد. بنابراین دروغ چیزی بیشتر از خبر خلاف واقع است، اما در تعریف مشهور اسلامی، این قید وجود ندارد. نقش این شرط در موارد زیر آشکار می‌شود: کسی که خبری را که به گمان خویش خبر درستی است ولی در واقع نادرست است را به دیگری می‌دهد. در اینجا او

چون خبرش را مطابق واقع می‌پندارد لذا قصد فریب هم ندارد. یا مثل آنجا که شخص خبر خلاف واقعی یا غیر حقیقی و جعلی را با قصد شوخی و خنده به دیگری می‌گوید یا مثل داستان نویسی که داستان‌های خیالی و غیر واقعی می‌نویسد یا مثل شاعری که با زبان استعاری و مجازی و مبالغه آمیز اشعاری می‌سراید یا مثل بازیگری که در نمایشی نقش شیطان یا کافری را بازی می‌کند و جملاتی خلاف واقع بیان می‌کند. در همه این موارد خبر خلاف واقع هست ولی قصد فریب مخاطب و قصد اینکه مخاطب آن خبر نادرست را باور کند نیست. بنابراین طبق تعریف به علت فقدان شرط چهارم همه این موارد دروغ نیست. اما بر اساس تعریف مشهور اسلامی، این موارد به خاطر توجیه دیگری دروغ نیستند. در مورد اول، به علت اینکه او خاطی بوده و خاطی کاذب نیست. در بقیه موارد به علت فقدان شرط اخبار از واقع، دروغ نیستند. البته در آن صورت باید گفت که جملات خبریه‌ای که برای شوخی، داستان نویسی خیالی، مبالغه و استعاره به کار می‌روند نه صادقند و نه کاذب چون اصلاً مطابقی ندارند و قصد اخبار از واقع در آنها نیست. بنابراین در زمره انشائیات قرار می‌گیرند.

#### ذاتی یا اعتباری بودن قبح دروغ در کلام اسلامی

هر چند موضوع دروغ در اصل متعلق به حوزه اخلاق است ولی متکلمان اسلامی نیز ذیل مباحث مربوط به حسن و قبح عقلی و شرعی که یکی از مسائل فلسفه اخلاق است، به موضوع دروغ نیز پرداخته‌اند. متکلمان اسلامی معمولاً در بیان دیدگاه امامیه و معتزله بر حسن و قبح عقلی مثال دروغ را بیان می‌کنند که عقل انسان به‌طور بدیهی حسن راستگویی نافع و قبح دروغ‌گویی ضار را درک می‌کند و برای درک آن نیازی به شرع ندارد (سیدمرتضی، ص 24). اما این متکلمان بحث چندانی در ماهیت و چیستی دروغ نکرده‌اند و گویا تعریف رایج «خبر خلاف واقع» مورد اتفاق همه بوده است (شیخ صدوق، ص 226). اما اختلاف اصلی فرقه‌های کلامی در ذاتی یا اعتباری بودن حسن و قبح دروغ است.

#### معتزله و قبح ذاتی دروغ

دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی در باره دروغ گویای قبح ذاتی آن است. عبدالجبار اغلب، دروغ را در کنار ظلم به عنوان یکی از وجوه مطلق قبح افعال بیان می‌کند: «فالكذب يقبح لانه

كذب و الظلم لانه ظلم» (ص 61). دروغ از این حیث در مقابل عنوان «ضرر» قرار می‌گیرد چون «ضرر» از نظر عبدالجبار، وجه مطلق قبح فعل نمی‌باشد بلکه وجه در نگاه نخست بدی و قبیح است؛ یعنی در نگاه اول، ضرر، مقتضی قبح است لکن ممکن است وجوه حسن دیگری علاوه بر ضرر، در عمل وجود داشته باشد که عمل را از اقتضای اولیه خارج کرده و آن را حسن گردانند مثل دفع ضرر بزرگ‌تر یا جلب منفعت بزرگ‌تر، لذا قبح دروغ به مانند قبح ضرر نیست:

و لذلك حکمنا بقبح الکذب من حیث کان کذباً و لم یحکم بقبح الضرر من حیث کان ضرراً لما ثبت قبح بعض الکذب باضطرار، و علم دلیل العقل انه انما قبح من حیث کان کذباً، فحملنا علیه ما عدها. و لم یثبت فی العقل ما یقتضی ان الضرر یقبح لانه ضرر، فحکمنا بانه یقبح متى کان ظلماً او عبثاً (همان، ج 13، ص 351).

البته کلمات عبدالجبار در باره اینکه دروغ، به طور مطلق و ذاتاً قبیح است یا قبح آن وابسته به وجوه و اعتبارات است مختلف است. وی در جایی می‌گوید:

قد علم باضطرار ان الکذب الذی لا نفع فیه و لا دفع ضرر اعظم منه، و الضرر الذی لا نفع فیه و لا دفع ضرر اعظم منه و لا هو مستحق و لا یظن ذلك فیه، متى فعلها القادر المخلی، یتستحق لفعلها الذم، اذا لم یمنع مانع (همان، ج 6، ص 18).

عبدالجبار در این متن، دروغ را در کنار ضرر ذکر کرده و دو قید «نفع و دفع ضرر بزرگ‌تری در آن نیست» را برای قبح دروغ لازم دانسته است. اینکه او این دو قید را به عنوان شروط قبح دروغ بیان داشته و یا تنها خواسته است موردی از دروغ را که قبح آن مورد اتفاق همه است و قبح آن به اضطرار فهمیده می‌شود مثال بزند، مبهم است ولی با توجه به دیگر بیانات وی در مورد دروغ، احتمال دوم تقویت می‌شود.

در جای دیگر استدلالی برای رد این قول که دروغ در صورت فقدان دو شرط مذکور قبیح می‌گردد ذکر می‌کند:

همانا دانسته شد دروغی که هیچ نفع و دفع ضرری در آن نیست، ضرورتاً قبیح است به خاطر آنچه قبلاً بیان کردیم و اگر دروغ به خاطر عاری بودنش از نفع و دفع ضرر قبیح باشد، همانند صدق خواهد بود؛ چون صدق همچنین وقتی که خالی از آنها باشد، قبیح است و وقتی در آن نفعی حاصل گردد، حسن می‌شود، پس واجب است وقتی که در صدق و کذب، نفعی حاصل گردد، جایز باشد که کذب بر صدق مقدم داشته شود، همانند تقدیم

صدق بر صدق دیگر. باطل بودن این استدلال، دلالت بر آن دارد که همانا کذب به خاطر کذب بودنش قبیح است، چون صحیح نیست گفته شود که کذب به خاطر امری قبیح گشته یا به خاطر خالی بودن از نفع یا دفع ضرر. وقتی این استدلال باطل است، ثابت می‌شود که وجه قبیح آن، چیزی است که ما ذکر کردیم. آنچه مطلب را روشن می‌سازد این است که اگر صحیح باشد که کذب به خاطر نفع یا دفع ضرر حَسَن گردد، ما ایمن نخواهیم بود که کذب از خداوند متعال صحیح باشد، و این موجب شک در اخبار او و اخبار رسولانش می‌شود.... و نمی‌توان به کلامش اطمینان کرد (همان، ص ۶۶).

این استدلال به روشنی بیان می‌کند که وجه قبیح دروغ، دروغ بودن است فلذا دروغ ذاتاً و به‌طور مطلق قبیح است.

جورج حورانی، پس از بیان موارد تناقض در کلام عبدالجبار در باب کذب می‌گوید:  
تمام آنچه ما می‌توانیم انجام دهیم این است که ببینیم کدام دیدگاه، تفکر غالب عبدالجبار است و به نظر من، عقیده اول، دیدگاه غالب است یعنی اینکه دروغ یک بد مطلق است زیرا این دیدگاه صراحتاً و با قصد و تعمد بیان شده است (Hourani, p.81).

### اشاعره و قبح اعتباری دروغ

اشاعره چون حسن و قبح ذاتی اعمال را به‌طور کلی قبول ندارند، بنابراین قائل به قبح ذاتی دروغ نیز نخواهند بود. راغب اصفهانی در این باره می‌گوید:

هیچ عملی ذاتاً حَسَن نمی‌گردد بلکه هر عمل حسن، به خاطر منافی که دارد حسن می‌گردد و هر عمل قبیحی به خاطر ضرری که به آن متعلق می‌گردد، ضرری که بیش از نفعی است که دارد، قبیح می‌گردد و بالعکس (ص ۱۹۳).

وی سپس احادیث پیامبر اکرم بر جواز کذب را ذکر می‌کند و می‌گوید چون دروغ ذاتاً قبیح نیست و به خاطر منافع و مضارّ که دارد قبیح و حسن می‌گردد پس در اینجا پیامبر دروغ را به خاطر سه چیز حسن دانسته‌اند:

لا یحسن الکذب الا فی ثلاث: اصلاح ذات البین، و کذب الرجل لأمرأته لیرضیها و کذب الرجل فی الحرب فأنها خدعة (همانجا).

بنابراین طبق این دیدگاه قبح دروغ به خاطر مضراتی است که دارد، لذا هر جا نفع دروغ بیشتر

از ضررش باشد دروغ جایز است؛ اما به نظر می‌رسد این دیدگاه، خلاف ارتکازات اخلاقی ماست. ما دروغ را بد می‌دانیم حتی اگر نفع زیادی داشته باشد. معمولاً در مواردی که به خاطر نفعی دروغ می‌گوییم، عذاب وجدان ما را رها نمی‌کند و از کرده خود راضی نیستیم و آرزو می‌کردیم کاش بدون دروغ گفتن آن نفع زیاد را به دست می‌آوردیم. این پشیمانی نشان می‌دهد که حسن و قبح دروغ، اعتباری و وابسته به منافع و مضرات آن نیست، بلکه امری ذاتاً قبیح است.

#### دیدگاه برخی از علمای شیعه

با توجه به اختلاف نظر علمای شیعه در مورد ذاتی و اعتباری بودن دروغ در این قسمت تنها به نظر دو نفر از علمای معاصر شیعه، حضرت امام خمینی ره و آیت‌ا. خوئی می‌پردازیم.

امام خمینی قائل به قبح ذاتی دروغ هستند. ایشان ابتدا در مورد حکم عقلی دروغ سه احتمال بیان می‌کنند. احتمال اول این است که دروغ ذاتاً قبیح بوده و علت تامه قبح باشد و قبح از آن منفک نگردد به طوری که حتی در موارد تعارض با فعل قبیح‌تر از خودش نیز قبح آن باقی باشد گرچه انجام آن، به خاطر حکم عقل به ارتکاب اقل القبیحین لازم و جایز باشد. احتمال دوم این است که عنوان دروغ، مقتضی قبح باشد و این عنوان مؤثر در قبح است مگر اینکه مانعی اقتضای آن را از فعلیت بیندازد. بنابراین قبح دروغی که برای نجات جان مؤمن باشد، به خاطر حدوث مانع، فعلیت نمی‌یابد و در حالت اقتضا می‌ماند. احتمال سوم این است که قبح دروغ، ذاتی نبوده و به خاطر وجوه و اعتبارات باشد یعنی به خاطر عروض جهات مُحَسَّنَه، دروغ حَسَن می‌گردد مانند نجات جان مؤمن و به خاطر عروض جهات مقبحه دروغ قبیح می‌گردد مانند ظلم به دیگران. با عدم عروض یکی از این جهات دروغ نه حسن است و نه قبیح (خمینی، ص 75).

امام پس از بیان احتمالات می‌فرماید احتمال سوم از همه ضعیف‌تر است چون عقل درک می‌کند که وقتی بر دروغ مصلحت یا مفیده‌ای مترتب نیست، باز قبیح است. از دو احتمال دیگر، امام احتمال اول را قوی‌تر می‌داند چون در جایی که برای نجات جان پیامبر دروغ لازم است عقل انسان حکم می‌کند که اگر این نجات با راست‌گویی ممکن بود خیلی بهتر می‌شد. یعنی صدق و کذب در این مورد هم یکسان نیستند. بنابراین قبح دروغ ذاتی و بالفعل است نه اقتضائی یا اعتباری (همانجا).

اما حضرت آیت‌الله خوئی بر خلاف امام خمینی، قبح ذاتی دروغ را قبول ندارند. دیدگاه ایشان از این حیث جالب است که از طرفی حسن و قبح ذاتی اعمال را قبول دارند ولی در مورد

دروغ آن را انکار می کنند و مانند اشاعره صحبت می کنند و می فرمایند:  
ظاهر این است که حرمت دروغ مانند حرمت ظلم ذاتی نیست. بنابراین حکم آن به سبب  
وجوه و اعتبارات [مختلف] متفاوت خواهد بود (ص ۶۱۹).  
در ادامه دلیل خود بر اعتباری بودن قبح دروغ چنین بیان می کنند که وقتی انجام واجبی  
متوقف بر دروغ باشد و مزاحمت بین حرمت دروغ و وجوب واجب واقع شود، ارتکاب دروغ  
اشکالی نداشته بلکه واجب هم می گردد (همانجا).

#### نتیجه

تعریف مشهور کذب در سنت اسلامی عبارت بود از «خبر خلاف واقع». علمای اسلامی چون  
صدق و کذب را اولاً بالذات و صف خبر می دانستند و ثانیاً بالعرض و صف مخبر، لذا تعریف  
آنها، ناظر به خبر کذب بوده است. ولی این تعریف، به این شکل، جامع و مانع به نظر نمی رسد.  
در مقابل، تعریف مشهور در سنت غربی، درصدد تعریف مخبر کاذب و شخص دروغگوست و  
با توجه به قیود به کار رفته در آن، به نظر کامل تر می رسد. بنابراین برای تعریف جامع و مانع از  
دروغ، باید چهار شرط را رعایت کرد: شرط بیان خبر، شرط خلاف واقع بودن خبر، شرط  
تخاطب و شرط قصد فریب داشتن. همچنین بنا بر استدلالهایی که شد، چون به نظر می رسد  
صدق و کذب اولاً بالذات و صف مخبر می باشد نه خبر، لذا در تعریف دروغ نیز باید آن را به  
صورت وصفی برای مخبر تعریف کنیم. در نهایت، دروغگویی عبارت است از اینکه: «شخصی  
با قصد إخبار از واقع، خبر خلاف واقعی که خود علم به خلاف بودن آن دارد به شخص دیگر  
بدهد با این قصد که او باور کند این خبر واقعیت دارد».

1. با قید «شخصی» دروغ را اولاً بالذات و صف مخبر می کنیم.
2. با قید «قصد إخبار از واقع» مواردی مثل مبالغه، مجاز، استعاره، شوخی، داستان نویسی،  
نمایشنامه نویسی و بازیگری و امثالهم که متکلم درصدد إخبار از واقع نیست خارج  
می شود.
3. با قید «خبر» انشائیات از تعریف خارج می شود. البته مراد از خبر اعم می باشد که شامل  
خبر گفتاری، نوشتاری و اعمال و انشائاتی که قائم مقام خبر هستند می شود.
4. با قید «خلاف واقع» صدق از تعریف خارج می شود.

5. با قید «خود علم به خلاف واقع بودن آن دارد» خطا و اشتباه از تعریف خارج می‌شود.
6. با قید «به شخص دیگر» شرط تخاطب را بیان می‌کنیم و اینکه اخبار به هیچکس یا کسانی که در حکم هیچ هستند مانند حیوان، نوزاد و انسان معنا ندارد.
7. با قید «با این قصد که او باور کند این خبر واقعیت دارد» شرط فریب را بیان می‌کنیم و اینکه اصلاً دروغ بدون این قصد امکان ندارد.

در مسئله ذاتی یا اعتباری بودن قبح دروغ، به نظر می‌رسد تبیین ماهیت دروغ نقش مهمی دارد. اگر دروغ را صرفاً «بیان خبر خلاف واقع» بدانیم و از جهات دیگر مانند جلب منفعت، ایجاد ضرر، خیانت، اغراء به جهل و ... که معمولاً همراه دروغ هستند قطع نظر کنیم به نظر می‌رسد صرف این عمل از نظر عقلی قبحی ندارد. یعنی وقتی عقل در این معنا از دروغ تأمل می‌کند مستقلاً قبحی در ذات آن عمل پیدا نمی‌کند و این بر خلاف تأمل عقل بر روی ماهیت ظلم یا قتل انسان بی‌گناه که عقل مستقلاً چنین اعمالی را قبیح می‌یابد.

اما اگر وجوه و اعتبارات خارجی مثل خیانت، فریب، ضرر زدن بر چنین بیان خبر خلاف واقعی افزوده شود عقل ما آن را قبیح می‌خواند. بنابراین قبح دروغ اعتباری خواهد بود. اما اگر دروغ را «دادن خبر خلاف واقع به دیگران با قصد فریب دادن آنها» تعریف کنیم، عقل مستقلاً قبح چنین عملی را تشخیص می‌دهد و آن را در هر حالی قبیح می‌داند حتی اگر برای نجات جان انسانی بی‌گناه باشد. با این تفاوت در مورد اخیر با وجود قبح آن، عقل ما را از باب دفع افسد به فاسد، ملزم به ارتکاب چنین دروغی می‌کند. بر این اساس، قبح دروغ ذاتی خواهد بود.

بدین ترتیب، نزاع فرق کلامی بر سر ذاتی و اعتباری بودن قبح دروغ قابل حل خواهد بود. معتزله و برخی از علمای شیعه که قائل به قبح ذاتی دروغ هستند، مرادشان از دروغ، خبر خلاف واقع با قصد فریب است ولی اشاعره و کسانی که قائل به اعتباری بودن قبح دروغ هستند، مرادشان از دروغ، صرف خبر خلاف واقع است.

بنابراین به نظر می‌رسد با وارد کردن قید «قصد فریب» در تعریف دروغ و تعریف آن به دادن خبری خلاف واقع به دیگران با قصد فریب آنها، بسیاری از مشکلات مسئله دروغ، هم در جانب موضوع و هم در جانب حکم، حل خواهد شد.



## منابع

- احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول، ج 1، شهرری، دار الحدیث، 1419ق.
- انصاری، المکاسب المحرمه، ج 1، تهران، دهقان، 1376.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المختصر، ج 7، قم، منشورات دارالحکمة، بی تا.
- خمینی، روح الله، المکاسب المحرمه، ج 2، قم، مؤسسه اسماعیلیان، 1410ق.
- خوئی، سید ابوالقاسم، المصباح الفقاهة، تقریر میرزا محمد علی توحیدی تبریزی، ج 1، نجف، المطبعة الحیدریه، نجف، 1374ق.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، امیر کبیر، 1377.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، الذریعه الی مکارم الشریعه، بیروت، دارالسلام، 2007.
- روحانی، سید صادق، الفقه الصادق، مدرسه الامام الصادق، المطبعة العلمیة، الطبعة الثالث، 1412ق.
- سید مرتضی، بن داعی حسنی رازی (منسوب)، الانتصار، قم، مؤسسه نشر اسلامی، 1415ق.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، التوحید، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
- طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ج 19، بی تا.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان، ج 4، بیروت، موسسه الاعلمی، 1415ق.
- الطریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، ج 4، ج 2، مکتب نشر الثقافة الاسلامیة، 1408ق.
- عبدالجبار، قاضی ابوالحسن، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج 6، ج 13، مطبعة دارالکتب، 1960.
- عسکری، ابوهلال، فروق اللغویه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، 1412ق.
- قزوینی، محمد حسن، کشف الغطاء، قزوین، حوزه علمیه قزوین، 1380.
- کانت، ایمانوئل، مابعد الطبیعه اخلاق (بخش فلسفه فضیلت)، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، نقش و نگار، 1380.
- مازندرانی، ملا صالح، شرح اصول کافی، ج 9، بی تا، بی جا، سی دی المعجم الفقهی آیت الله

گلبایگانی، نسخه سوم، 1425ق.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج 72، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1412ق.

نراقی، مهدی، جامع السعادات، ج 2، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان 1379.

یحیی بن عدی، تهذیب الاخلاق، ج 2، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1371.

Hourani, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, 1985.

Mahon, James Edwin, *The Definition of lying and Deception*, First Published Thu Feb 21, 2008.

Slater, T., "Lying", in *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, Retrieved July 15, 2009 from New Advent:  
<http://www.newadvent.org/cathen/09469a.htm>





**AYENEH MA'REFAT**

*(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)*  
No.20/ Autumn 2009

**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 Akbaryan, 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**

*Hassan Ahmadi, PhD; Reza Akbari, PhD; Hamid Reza Ayatollahi, PhD; Zakaria  
Baharnezhad, PhD; Manoochehr Sanei, PhD; Morteza Semnoon, PhD; Esmail  
Darabkolai, PhD; Ghorban Elmi, PhD; Hosein Maghiseh, PhD; Mohammad Hosein  
Maghisi, 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](http://www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat)

E-Mail:[ayenehmarefat@sbu.ac.ir](mailto: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.SID.ir](http://www.SID.ir)

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

[www.srlst.com](http://www.srlst.com)

Printed in :1389

## ABSTRACTS

<i>Meaning and Existence of Motion in Avicenna's Philosophy, Mehdi Najafiafra, PhD</i>	5
<i>The impact of the New Versions of the teleological Argument on Antony Flew, Nargess Nazarnejad, PhD, Fatmeh Ahmadi Shokohi</i>	7
<i>Investigating the Primordial Nature on the Basis of Almizan Exegetic Interpretation Hassan Saeidi, PhD, Mohammad Reza Mohammadi Tayeb</i>	9
<i>The Rule of Obscenity of Purpose Violation in Islamic Theology, Mohammad Javad Dakami, PhD</i>	11
<i>Axiology in Aristotelian Philosophy, Majid Akbari, PhD, Sayed Mohammad Hosseini</i>	13
<i>The Issue of Unity of Virtue in Plato's Philosophy, Saeed Binaye Motlagh, PhD, Sadegh Mirahmadi Sarpiri</i>	15
<i>Toward a Definition for 'Lying', Hossein Atrack, PhD</i>	17

1	معنی و وجود حرکت در فلسفه ابن سینا، دکتر مهدی نجفی افرا
27	تأثیر تقریرات نوین برهان غایت‌شناختی بر آنتونی فلو، دکتر نرگس نظرنژاد، فاطمه احمدی شکوهی
49	بررسی فطرت با تکیه بر تفسیر المیزان، دکتر حسن سعیدی، محمدرضا محمدی طیب
71	قاعده قبیح نقض غرض در کلام اسلامی، دکتر محمدجواد دکامی
95	ارزش‌شناسی در فلسفه ارسطو، دکتر مجید اکبری
123	مسئله یگانگی فضیلت در فلسفه افلاطون، دکتر سعید بینای مطلق، صادق میراحمدی سرپیری
143	چیستی دروغ، دکتر حسین اترک

## Meaning and Existence of Motion in Avicenna's Philosophy

Mehdi Najafiafra, PhD\*

### Abstract

The issue of motion and its existence is one of the important issues in Avicenna's physics and metaphysics. Avicenna refers to three definitions of motion in his works and based on those definitions conclude that motion is a matter of existence and its opposite of motion, immobility, is a matter of non-existence. With regard to motion, Avicenna puts emphasis on the mediating movement which refers to motion as passing from one point into another or from its beginning to its end as a whole. This view of motion which exists in the mind is different from the cutting movement which refers to the unchanging, permanent condition of a moving body. The present article is an attempt to analyze critically Avicenna's view of motion.

**Key Terms:** *motion, mediating movement, cutting movement, flowing instance, sudden change.*

---

\* Islamic Azad University, Central Tehran Branch



## **The Impact of the New Versions of the Teleological Argument on Antony Flew**

Nargess Nazarnejad, PhD\*

Fatmeh Ahmadi Shokohi\*\*

### **Abstract**

Antony Flew is one of the atheistic figures of the contemporary world who is famous for his argument against the existence of God, so his refraining for his atheistic position is of high importance for the religious community. This was the impetus for the authors to make an attempt to find out what made Antony Flew change his position. It is hypothesised that the new versions of the teleological argument which is based on the new findings in the field of biology especially the findings related to DNA is the major cause of his change of position. It is through the investigation of the above hypothesis that it is demonstrated Flew has only been able to move to the stage of natural theology, that is, a sort of Aristotelian theology which is based on rational necessity. He has a long way to go to get to revealed theism.

**Key Terms:** *teleological argument, Antony Flew, DNA, natural theology.*

\* Alzahra University

---

nazarnejad@alzahra.ac.ir

\*\* fatemeh Ahmadi@gmail.com

## Investigating the Primordial Nature on the Basis of Almizan Exegetic Interpretation

Hassan Saeidi, PhD\*  
Mohammad Reza Mohammadi Tayeb

### Abstract

Understanding the human being is an integral part of human knowledge. Since antiquity, numerous thinkers have explored the human constitution, and each has tried to provide answers to the fundamental questions in this regard so that they can, in this way, reduce man's anxieties and inner pain. Some of these questions are: Does man have solely a materialistic structure? Or is he a dual-natured creature that has primordial traces in addition to his physical dimension which make him distinct from other creatures? Does accepting the idea of internal constitution mean that he has some actual inherent characteristics or is he a sheer reactionist who accepts any role given to him? What is the difference between a primordial and a non-primordial characteristic? The main purpose of the present article is to clarify the viewpoint expressed in this regard by Allamah Tabatabai, the great contemporary exegetic interpreter in his highly esteemed Almizan exegetic interpretation (though in the process of exploration, the viewpoints of other thinkers have also been presented).

---

h-saeidi@ sbu.ac.ir \* Shahid Beheshti University

Through this investigation, we can realize that, in relation to primordial understanding, he has presented a different viewpoint. The above-mentioned issue is one of the fundamental questions which has an effect on the fields of management, economics, culture, politics and so on.

**Key Terms:** *human being, primordial nature, nature, instinct, understanding.*

## **The Rule of Obscenity of Purpose Violation in Islamic Theology**

Mohammad Javad Dakami, PhD\*

### **Abstract**

There is a discrepancy among Islamic philosophers and theologians on the presence of purpose in God's actions and the lack of it. The Ash'rite theologians consider any kind of purpose in God's actions in opposition with His essential perfection and so deny it altogether. In contrast, the theological philosophers and 'Adleeyeh theologians' (believers in divine justice) believe that God has a purpose and an end in His actions and no action emanates from Him without being directed toward a specific purpose. But there is controversy over the target of God's actions among these scholars. Adleeyeh theologians believe that purpose must be targeted toward someone or something other than God; otherwise, it would be against His essential perfection. While philosophers argue that purpose must be targeted to God himself, otherwise, it would be against this principle that a sublime being does not need to mean and is not perfected by it. What all scholars agree on is that 'the violation of purpose is obscene' since it leads to the union of wanting and not wanting a single act which is impossible.

---

\* Avicenna University

dakami@basu.ac.ir

The principle of 'obscurity of purpose violation' has so many applications in rational theology that one can hardly find any other principle with a comparable number of applications. The principle of the presence of purpose in God's actions is discussed in relation to divine unity first and then it is related to the other basic tenets of faith such as justice, prophecy, leadership (Imamat) and resurrection.

**Key Terms:** *purpose, favour (kindness), wisdom, prophecy, Imamat, resurrection.*

### **Axiology in Aristotelian Philosophy**

Majid Akbari, PhD\*  
Sayed Mohammad Hosseini\*\*

#### **Abstract**

The present article is an attempt to reassess Aristotelian philosophy by dealing with his axiology. For this purpose first axiology is introduced as a kind of rigorous knowledge and then its relation with the other two types of philosophical knowledge, that is, ontology and epistemology is explained. Then it is illustrated that values such as goodness and beauty are the same as the formal and final causes in axiological explanation of any object and that, at least in nature, the goodness and the final cause of any object are real and thus internal to the nature of the object itself. In contrast, opposite values such as beauty / splendour and good / bad, etc. only exist in relation to us. The claim is that such values do not have objective being. From an epistemological point of view, values are recognized through their formal cause, that is, their universal form. In Aristotelian axiology, the concept of *telos* is a fundamental one which shows that Aristotle's philosophical thoughts constitute a coherent system.

---

\* Islamic Azad University

[akbari@tpf-iau.ir](mailto:akbari@tpf-iau.ir)

\*\* [sm.hosseini@dcu.ir](mailto:sm.hosseini@dcu.ir)

This coherent system enabled Aristotle to claim that values have ontological and epistemological aspects just like object and knowledge. He considers values, objects and knowledge as hierarchical. In other words, every object is granted a status in such a hierarchy of evaluation and this has its roots in the concept of *telos*. Aristotle, as a philosopher and as an evaluator, could not be free of evaluation in ontology and epistemology. With the same approach, the article, in its second part will demonstrate that *telos* in Aristotelian ethics is favourable perfection which human beings are endeavouring to achieve. In this way humans should make sure of the domination of reason, that is, rationality should govern their behaviour.

**Key Terms:** *Aristotle, axiology, goodness, end, happiness, favourable perfection.*

### **The Issue of Unity of Virtue in Plato's Philosophy**

Saeed Binaye Motlagh, PhD\*  
Sadegh Mirahmadi Sarpiri\*\*

#### **Abstract**

Socrates claims that all virtues are the same, and this unity of virtues in his view means that virtue is knowledge. Plato, under the influence of his

teacher believed in the unity of virtues; however, his view is not free of ambiguity at first glance. This is introduced in the dialogues between Protagoras and Laches. The virtues introduced in these two dialogues are: piety, courage, temperance, justice and wisdom. He clearly believes in the unity of virtues but this unity is expressed in two different ways: (1) There is one virtue with five different names; (2) Every one of these virtues has its own essence and definition but all virtues are necessarily related. The present article first discusses the unity of virtues and the inconsistency between the two views expressed in the dialogues between Protagoras and Laches and then, with reference to the final dialogues (Republic, Statesman, Laws) presents his final views.

**Key Terms:** *Plato, unity of virtues, plurality of virtues, identity, inseparability .*

\* IsfahanUniversity

---

[said\\_binayemotlagh@yahoo.fr](mailto:said_binayemotlagh@yahoo.fr)

\*\* mirahmady sadegh@yahoo.com

## **Toward a Definition for ‘Lying’**

Hossein Atrack, PhD\*

### **Abstract**

The definition of ‘lie’ seems obvious at first glance but with a second glance a number of questions are raised which need to be answered. For a lie to occur four conditions should be fulfilled. First, lying requires that someone makes a statement (statement condition). Second lying requires

the person to believe that the statement is false (untruthfulness condition). Third, lying requires that the statement is addressed to someone (addressee condition). Fourth, lying requires that a statement is made to delude the addressee (condition of deluding the addressee). There is a distinction between lying and deception. Lying is a kind of deception which is exclusive to verbal and non-verbal expression and not to both expression and action. In addition, lying is exclusive to statements and not to any type of verbal and non-verbal expressions. Lying implies the opposition of the liar's purpose with what has already happened in reality and not the opposition of the form of the expression with the reality or the liar's purpose. One of the controversial issues in Islamic theology has been the nature of lying, that is, whether the wrongness of lying is essential or accidental. We can deal with this issue by referring to the definition of lying.

---

\* Zanzan University

atrakhossein@gmail.com

If we define lying as making an untruthful statement, the wrongness of act of lying would be accidental, but if we define it as making a statement with the intention to deceive others then its wrongness would be essential.

**Key Terms:** *morals, lying, untruthful statement, deception, essential badness, accidental wrongness.*

