

مقایسه فلسفه قرآن و فلسفه طوسی

شهناز پروین*

سده هفتم هجری بدون شک سخت‌ترین ایام تاریخ ایران است، چه این ایام مُصادف با ترکتازی و حمله قوم خونخوار و بی‌رحم مغول بر بلاد اسلامی، به ویژه ایران است. علت‌های عمده این حمله را حتماً در کتابهای تاریخی خوانده‌اید و چون اینجا مقصود نگارش تاریخ نیست از ذکر وقایع و روی‌دادهای تاریخی تن می‌زنم و فقط چند علت برجسته را که با مقصود ایرانیان ارتباط دارد، مطرح می‌کنم.

چنگیز خان هنگامی به خیال لشکرکشی به ایران افتاد که سلطان محمد خوارزمشاه (م: ۶۱۶ هـ.) در ایران حکومت می‌کرد. این خوارزمشاه البته پادشاهی لشکرکش و جنگ آزموده بود، در تحمل سختی‌ها بسیار طاقت داشت و چندان فریفته عیاشی و خوشگذرانی هم نبود، بلکه بیشتر ایامش به مجالست اهل علم و مناظره با فقیهان می‌گذشت و تا حدودی به اصلاح حال مردم و وضع مملکت هم بی‌اعتنا نبود.

اما امیرانی که در بلاد داشت غالباً نالایق و خودسر و نافرمان بودند؛ از قبیل حاکم اترار یا فاراب که همه سفیران چنگیز را کشت و اموالشان را به غنیمت برداشت و یکی

*- پژوهنده فارسی دانشگاه دهلی، دهلی.

از علل مهم خشم و لشکر چنگیز را فراهم آورد. مادر سلطان که ترکانه خاتون نام داشت در تمام کشور اختیار کامل داشت؛ حتی در انتخاب ولیعهد هم اجازه به سلطان محمد نمی‌داد و در این دوره بر طبقه روحانیان اتکاء تمام داشت.

سلطان محمد و هم مادرش بی‌رحم و ستمکار بودند و وقتی ممالک عظیمی را تسخیر می‌کردند، به جای حسن سلوک و دلجویی و مهربانی و خوش رفتاری، به مردم سخت می‌گرفتند و بیش از پیش شعله‌های عصیان و نافرمانی را در دل‌های آن بیچارگان برمی‌افروختند.

بین امیران و رئیسان قشون سلطان محمد خوارزمشاه همواره نزاع و ستیزه و دشمنی حکمفرما بود و غالباً همدیگر را به بددینی و بستگی به اسماعیلیان متهم می‌کردند، برخی از این گروه با خود خوارزمشاه هم میانه خوبی نداشتند. چند بار هم در صدد کشتن او برآمدند و چند تنشان خدمت خوارزمشاه را ترک گفتند و به اردوی چنگیز پیوستند. پس از نبردی که سپاهیان خوارزمشاه در حدود سال ۶۱۲ هجری با لشکریان پسر چنگیز (جوجی) کردند و اول بار بود که با مغول روبرو شدند، چنان مرعوب شجاعت و دل‌آوری سپاه دشمن شدند که پس از مراجعت به سمرقند پیوسته از آنها یاد می‌کردند. در هر حال مغولان به ایران آمدند و کارهایی کردند که حمله تازیان در اواخر ساسانیان را از یاد برد و خرابکاریها و قتل و نهب و غارت را به نهایت رسانیدند. دسون^۱ که بزرگترین تاریخ را در باب قوم مغول تألیف کرده، می‌نویسد:

”اگر اسناد همه ملت‌های عالم بر بی‌رحمی و خونخواری مغول متفق‌الکمله نبود، پذیرش مطالب مورخان شرقی که در این خصوص نوشته‌اند مشکل بود. ولی شهادتی که مورخان مغرب زمین از سفاکی مغول داده‌اند و شرحی که در این باب از آن قوم نقل کرده‌اند، کاملاً با نوشته‌ها و مدارک شرقی مطابقت دارد“^۲.

۱- دسون (Dohsson) صاحب تاریخ معروف مغول.

۲- به نقل از اقبال آشتیانی، عباس: تاریخ مغول، امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۷ ه.ش، ص ۱۵۵.

ابن اثیر در ذکر واقعه استیلای مغول چنین می‌نویسد:

«... اگر کسی بگوید که از بدو خلقت آدم تاکنون عالم به نظیر چنین واقعه ترسناک و مرگبار گرفتار نیامده، راه خلاف نرفته است... یکی از بزرگترین وقایع تاریخی که ذکر آن ورد زبانهاست، رفتار بخت نصر است با بنی اسرائیل و کشتار او از ایشان و ویران کردن بیت المقدس؛ ولی بیت المقدس در مقابل شهرهایی که این گروه ملعون خراب کرده و هر کدام چندین برابر بیت المقدس بوده چه عظمتی دارد، و بنی اسرائیل در جنب کسانی که در این واقعه به قتل رسیده‌اند، چه اهمیتی دارند؛ زیرا که عدد کشتگان یک شهر تنها بر بنی اسرائیل فزونی داشته است... اینان زنان و مردان و کودکان را کشتند و شکم‌های حاملگان را دریدند و اطفال جنین را نیز به قتل آوردند»^۱.

همو می‌گوید:

«آورده‌اند که اگر مغولی به قریه یا دربندی که مردمی زیاد داشت وارد می‌شد و یکی یکی ایشان را می‌کشت، احدی جرأت اینکه دست به سوی او دراز کند نداشت. گویند: یکی از این قوم مردی را گرفت و چون برای کشتن او حربه‌ای نداشت به او گفت: سرخود را بر زمین نه و از جای خویش مجنب، مرد چنین کرد و مرد مغولی رفت و شمشیری به کف آورد و او را با آن بکشت»^۲.

یک نظر اجمالی به میزان کشتاری که مغول از مردم ماوراءالنهر و شهرهای ایران کرده‌اند و دیدن فهرست خرابی‌های ایشان کافیسست که حال زار ممالک اسلامی را در آن سانحه بی‌نظیر مکشوف سازد و خلاصه آن این است که جوینی صاحب «تاریخ جهانگشای» در چند سطر بیان کرده و گفته که:

۱- ابن اثیر: الکامل فی التاریخ، چاپ بیروت، ۱۹۶۶ م، ج ۱۲، ص ۳۵۹.

۲- همان، ص ۳۶۲.

”هنوز تا رستاخیز اگر توالد و تناسلی باشد، غلبهٔ مردم به عشر آنچه بوده است نخواهد رسید، و آن اخبار از آثار اطلال و دمن توان شناخت که روزگار عمل خود بر ایوانها چگونه نگاشته است“^۱.

نوشته‌اند که وقتی قشون مغول سمرقند را فتح کردند به پای قلعهٔ ترمذ آمدند و مردم را به اطاعت خواندند؛ ولی اهالی از پذیرفتن سرباز زدند و یازده روز با قشون چنگیز می‌جنگیدند و بسیاری از ایشان را کشتند تا عاقبت از پای درآمدند و مغلوب گشتند و چنگیز ترمذ را گرفت و همهٔ مردم آن را کشت^۲.

و گویند در ترمذ عورتی را جمعی از لشکریان چنگیز خان گرفته و خواستند که به قتل رسانند، آن بیچاره گفت: مرا مکشید تا مرواریدی بزرگ به شما دهم، پرسیدند که آن مروارید را کجا نهاده‌ای؟ گفت فرو برده‌ام. مغولان در حال شکم او را شکافته مروارید را بیرون آوردند!

از آن پس همهٔ کشتگان را شکم به امید گوهر دریدند هم^۳
آخرین فرد از خوارزمشاهیان که چندی در جلوی این بلای عظیم و سیل وحشت و خشم ایستادگی کرد، جلال‌الدین منکبرنی است که رشادت و مردانگی او مشهور است؛ اما متأسفانه او نیز از قوه تدبیر و ادارهٔ لشکر خالی بود و به هیچ وجه در فکر انتظام لشکر و سامان دادن به وضع آشفته مملکت و دلجویی از مردم و پیدا کردن متحدانی نبود و در اواخر کار دلباخته عیاشی و شرابخواری گشته بود و به هیچ چیز دیگر نمی‌اندیشید؛ گویی می‌خواست نشان دهد که تنها مونس ایام درد و سختی آدمی زادگان، می‌ناب است.

۱- جوینی: تاریخ جهانگشای، سید جلال تهرانی، ۱۳۱۲ ه.ش.، ج ۳، ص ۱۳۱.

۲- اقبال آشتیانی، عباس: تاریخ مغول، امیرکبیر، ص ۵۵.

۳- خواندمیر هروی، میر غیاث‌الدین محمد بن خواجه همادالدین: حبیب السیر، چاپ خیام، ۱۳۳۶ ه.ش، ج ۳، ص ۲۳.

برای آنکه این واقعه دردآور را دراز نکشیم باید به این چند سطر جوینی اکتفا بورزیم:

”یکی از اهالی بخارا پس از واقعه گریخته بود و به خراسان آمده، حال بخارا را از او پرسیدند، گفت: آمدند و کردند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند.“
تنها قسمتی از ایران که در این ایام، پایکوب سمنند جور و غارت و چپاول مغولان خوانخوار نشد، جنوب ایران است که در دست اتابکان فارس قرار داشت. سعدی اشاره به همین مطلب کرده آنجا که در مدح اتابک ابوبکر سعد گوید:

سکندر بدیوار رویین و سنگ بکردار جهان راه یاجوج تنگ
ترا سد یاجوج کفر از زرست نه رویین چو دیوار سکندرست

با همه این اوصاف، شگفت است اگر بگوییم همین سده هفتم یکی از بهترین ایامی است که نوابغ و بزرگان علم و حکمت و تاریخ و نقاشی و شعر ایران در آن به عرصه هستی رسیده‌اند؛ مولوی بلخی و شیخ سعدی و خواجه رشیدالدین فضل الله همدانی و عطا ملک جوینی و حمدالله مستوفی و خواجه حافظ شیرازی و دیگران در همین روزگارِ ظلمانی به وجود آمدند، و بدون شک بزرگترین نماینده حکمت و ریاضی و اخلاق در این سده، خواجه ابوجعفر نصیرالدین محمد بن محمد بن حسن طوسی، ملقب به استاد بشر است که در سال ۵۹۷ هجری و ۱۲۵۱ میلادی در طوس متولد شد و در سال ۶۷۲ هـ./۱۲۷۴ م. در بغداد فوت شد. مدتی در دستگاه اسماعیلیه بود و هنگام حمله هلاکو خان مغول به ایران، برای نجات مسلمانان از خونریزی‌های آن مرد سفاک به خدمت او درآمد و با تدابیر خاصی از خرابی شهرها و کشتار دسته جمعی مردم به دست هلاکو جلوگیری کرد. این دانشمند که در ضمن یکی از فقهای مذهب تشیع است، هلاکو خان را به ایجاد رصدخانه در مراغه و ترتیب زیج جدیدی که بعداً به زیج ایلخانی مشهور گردید و خود تصدی این کار را بر عهده گرفت، تشویق کرد. گویند تمام اوقات نیز در سراسر ممالک مفتوحه مغول در تحت نظر او بود. از خواجه،

تألیفات متعددی در رشته علوم ریاضی، نجوم، منطق، علوم طبیعی، حکمت الهی، و مجسطی باقی مانده است. او یکی از شارحان و مفسران کتاب «اشارات» ابوعلی سینا است. از مشهورترین تألیفهای او در عربی شرح اشارات ابن سینا و در فارسی کتاب «اخلاق ناصری» است که در غایت نیکویی سخنان افلاطون و ارسطو را در حکمت عملی جمع کرده و آرای متقدمین را شرح و شبهات متأخرین را رد نموده است. دیگر کتاب «تجرید الکلام فی تحریر عقاید الاسلام» و این تجرید که در الهیات است، طرف توجه عده کثیری از شارحان و صاحبان رسایل کلامیه است و نیز «تذکره نصیری» در هیئت و «اساس الاقتباس» در منطق و «اوصاف الاشرف» در عرفان و رسالات و کتبی به زبان عربی در منطق و هیئت و هندسه از او باقی است.^۱

حالا موضوع اصلی را مطرح می‌کنم:

قرآن

هر چند کتب وحی شده بر پیامبران سلف، علی‌الخصوص کتب مقدس یهود و نصارا از نظر مسلمانان نیز مقدس و محترم است، ولی کتاب مقدس اصلی و اصیل اسلام، همانا قرآن است که در خود قرآن به صورت «ام‌الکتاب» به آن اشاره شده است. تعلیماتی که قرآن پیش می‌نهد، بی‌سابقه نیست؛ چه، مشابه مصدق کتب انبیا پیشین است، همان ایمانی را توصیه و تشریح می‌کند که تصریح و تأیید می‌کند که پیش از آن نیز در صحف موسی و انجیل عیسی سابقه داشته و رهنمایی بشر است و بیم دهنده ستمکاران و بشارت دهنده به نیکوکاران. خداوند هرگز آیت یا حکمی را نسخ نمی‌کند؛ ولی به مصلحت و مقتضای زمان آن را با آیه و حکم مشابه یا بهتری محو یا مبدل می‌گرداند. قرآن کتابی است که اساساً و عمدتاً دینی است نه فلسفی، ولی به همه مسایلی که بین دین و فلسفه مشترک است، می‌پردازد. هم دین و هم فلسفه، طبعاً

۱- معین، دکتر محمد: فرهنگ فارسی، ج ۴ «غ - ی»، ص ۷۰-۲۱۲۶.

به مسایلی نظیر بحث از خدا و عالم، روح و تعلق روح و بدن به یکدیگر، خیر و شر، و اختیار و حیات اخروی می‌پردازد؛ و لاجرم در زمینه مفاهیمی چون بود و نمود یا حقیقت و مجاز، جواهر و اعراض، سرآغاز و سرنوشت انسان، صواب و خطا، زمان و مکان، ثبات و تحوّل ابدیت و بقای روح، بحث و بیانی دارد. قرآن چنان است که گویی حقایق کلی را در زمینه این مسایل شرح و بیان می‌کند و این بیان به زبانی و با اصطلاحاتی است که مخاطبانش یعنی عربهای صدر اسلام، با زمینه فکری‌ای که در عهد نزول وحی داشتند، به آسانی می‌توانستند دریابند، و مردم سایر اقالیم و اعصار که زبانشان دیگر بود، با زمینه ذهنی خاص خودشان می‌توانستند به آسانی آن را به زبان خود درآورند و فهم کنند. قرآن با استفاده شایان از تشبیه و استعاره، مفاهیم ذاتاً باریک و بغرنج را، به صورتی ملموس و مجسم بیان می‌کند؛ کتابی است سرشار از حکمت که بخشی از آن آیات محکّمات و اصول اساسی «ام الكتاب» اند که به تفصیل و روشنی بیان شده و بخشی دیگر مشابهات اند که به رمز و کنایه برگزار شده‌اند.

اخلاق ناصری

اخلاق ناصری، تنها ترجمه تہذیب الاخلاق ابن مسکویه است. بدون شک طوسی از جانب نصیرالدین عبدالرحیم، حاکم اسماعیلی قهستان، مأموریتی برای ترجمه کتاب الطہارہ «تہذیب الاخلاق» از عربی به فارسی داشته، اما به خاطر بیم از خدشه و تحریف اصل کتاب، این پیشنهاد را نپذیرفته است. علاوه بر این تلاش ابن مسکویه منحصر به شرح تہذیب الاخلاق است و از تدبیر منزل و سیاست مڈن غافل بوده است. براساس گفتار طوسی آنچه در کتاب ابن مسکویه نیامده، جنبه‌های مهمی از مباحث حکمت عملی است و نباید آنها را نادیده گرفت. با توجه به این مطلب است که طوسی اخلاق ناصری را به روش زیر عرضه می‌کند.

با توجه به محتوای کتاب، بخش مربوط به فلسفه اخلاقی تنها خلاصه‌ای از کتاب الطهاره است که ترجمه‌ای از آن، ولی شکل و ترتیب مباحث و طبقه‌بندی موضوعاتی که به این اثر اصالت می‌بخشد، از خود طوسی است. در مورد بخشهای مربوط به تدبیر منزل و فلسفه سیاسی (سیاست مُدن)، طوسی بیشتر مدیون ابن سینا و فارابی است و تنها افزودن این دو بخش که حکمت عملی را به تفصیل کامل می‌کند، این ادعای خواجه نصیر را که اخلاق ناصری به راستی اثری اصیل است نه تقلید یا ترجمه‌ای محض، توجیه می‌کند.

حال به آن موضوعاتی که در قرآن و در اخلاق ناصری «فلسفه طوسی» یکی است می‌پردازیم. آداب و عبادات و اخلاق در قرآن برای پرورش تقوای اخلاقی، پرداختن به عباداتی چون نماز، روزه، زکات و حج اکیداً توصیه و تشریح شده است. به مؤمنان تأکید شده که بر نماز مواظبت نمایند و با حضور قلب و خشوع کامل در برابر خداوند بایستند، زکات بپردازند، و آشکار و نهان انفاق کنند که گویی به خدا وامی نیکو (= قرضاً حسناً) داده‌اند و این در حکم تجارتی بی‌زیان و بشارتی بر مؤمنان و مایه فلاح و نشاط روحانی است. کسانی که این طریق را می‌پویند، در راه راست و برخوردار از هدایت الهی‌اند. این حسنات، سیئات را زایل می‌گرداند و آنان را از ارتکاب اعمال ناپسند باز می‌دارد. این وظیفه همه مسلمانان است که حق بندگی به جای آرند و گواه سایر مردمان (= شهداء علی الناس) باشند. سیرت مؤمنان این است که چون مایه رستگاری و نجات اقوام از تباهی می‌گردد و یا پیوند مردمان را در زندگی خانوادگی، آنچنانکه خداوند مقرر داشته، محفوظ می‌دارد؛ همچنین در قبول افتادن قربانی، تقوی شرط لازم است.

خواجه نصیر مجتمع یا مدینه را اساس طبیعی حیات اخلاقی می‌داند؛ زیرا که انسان طبیعتاً موجودی اجتماعی (= مدنی) است و کمال وی در گرو ابراز همین خصوصیت معاشرت با هم‌نوعان خویش است. بنابراین اصول اساسی نظریه اخلاق خواجه

بر مبحث دوستی بنا شده و نظریه‌ای که در آن به وضوح برای انزوا و کناره‌گیری زاهد باشد، یافت نمی‌شود. با این حال طوسی در اثر دیگر خود، اوصاف الاشراف، از زهد به عنوان مرحله‌ای از حیات عرفانی با تأکید سخن می‌گوید. او مدعی تجربه عرفانی نیست، کوشش وی متوجه یک ارزیابی عقلانی صرف و تنظیم منطقی آداب عرفانی است. وی گرچه یک عارف نیست، ولی طرفدار یک تعلیم عقلی عرفانی است. او این تعلیم را به شش مرحله پیاپی تقسیم می‌کند که به استثنای مرحله آخر، هر مرحله دارای شش مرحله اخلاقی مختص به خود است.

اولین مرحله، آمادگی سفر عرفانی، یعنی سلوک و شروط ضروری آن، عبارتند از: ایمان به خداوند، ثبات در ایمان، استواری در نیت، صدق، انابت و خلوص. دومین مرحله، کناره‌گیری عارف از علایق دنیوی است؛ علایقی که سدره اوست. شش اصل مهم این مرحله عبارتند از: توبه از گناهان، سرکوبی امیال یا زهد، بی‌اعتنایی به مال یا فقر، اعمال سخت جهت مطیع ساختن امیال غیرعقلانی یا ریاضت، بررسی فضایل و رذایل یا محاسبه، هماهنگی بین اعمال و نیت یا مراقبت و در آخر تقوی. سومین مرحله سلوک عارف که با خلوت شروع می‌شود و سپس به تفکر، خوف و حزن، رجاء، صبر و شکر خداوند پایان می‌پذیرد.

چهارمین مرحله، حاصل تجربیات سالک است قبل از رسیدن به غایت اصلی این تجارب که عبارتند از: دل بستگی به خداوند یا ارادت، اشتیاق به دل بستگی یا شوق، دوستی خداوند یا مودت، ایمان خلل ناپذیر به خداوند یا یقین و آرامش نفس یا سکون. پنجمین مرحله شامل: توکل به خداوند یا تسلیم به اراده الهی، یقین بر یکتایی خداوند یا توحید، کوشش برای اتحاد با خداوند یا وحدت و انجذاب در خداوند یا اتحاد است.

در مرحله ششم است که روند انجذاب در الوهیت به کمال خود می‌رسد و سالک در وحدت خداوند فنا می‌گردد.

تعلیم اقتصادی در قرآن

اولین اصل اقتصادی که در قرآن بارها به تأکید بیان شده، آن است که همه منابع طبیعی و وسایل طبیعی تولید که معیشت انسان را تأمین می‌کند، آفریده خدا است. اوست که این منابع و وسایل را چنانکه هستند، آفریده و آنها را تابع قوانین طبیعی و برای آدمی سودمند ساخته است.

برپایه حقیقت فوق، قرآن این اصل را برقرار می‌سازد که خرد انسانی نه حق دارد از این منابع آزادانه و برحسب هوی و هوس خود استفاده کند و نه بالاستقلال می‌تواند مرز میان حلال و حرام را تعیین کند. تعیین این مرز با خداست نه با هیچ کس دیگر. قرآن اهل مدین را که یک قبیله کهن عرب بود نکوهش می‌کند؛ زیرا آنان گمان می‌کردند حق دارند به هر صورت که بخواهند و بدون هیچ گونه قید و بندی مال گردآورند و آن را خرج کنند.

قرآن می‌گوید که «دروغ» است اگر کسی مطابق میل خود چیزی را حلال و چیز دیگری را حرام بداند. حق تعیین حلال و حرام مختص خدا و به نمایندگی او، مختص پیامبر اوست.

تحت فرمان عالی الهی و در محدوده مرزهایی که او تعیین می‌کند، قرآن حق داشتن مالکیت خصوصی را می‌پذیرد و این معنی در آیاتی چند آمده است.

طرح اقتصادی که قرآن عرضه می‌کند، یکسره بر مفهوم مالکیت فردی در همه زمینه‌ها استوار است و هیچ چیزی در قرآن این معنی را به ذهن راه نمی‌دهد که باید میان کالاهای مصرفی و کالاهای تولیدی با وسایل تولید تفاوت قایل شویم و بگوییم که اشخاص فقط حق دارند مالک کالاهای مصرفی باشند و کالاهای تولیدی باید ملی شود. همچنین در قرآن هیچگاه تلویحاً یا تصریحاً گفته نمی‌شود که طرح فوق موقتی است و بعداً باید جای خود را به یک ترتیب دائمی که در آن اشتراک در همه وسایل تولید

به صورت قاعده مطلوب درمی‌آید، بسپارد؛ زیرا اگر هدف‌نهایی قرآن چنین می‌بود، حتماً آن را به صراحت اعلام می‌کرد و دستورهایی در مورد این نظم دایمی آینده به ما می‌داد. از اینکه در جایی از قرآن آمده است که (زمین از آن خداست) نمی‌توان استنتاج کرد که قرآن منکر مالکیت خصوصی زمین است یا آن را حرام می‌داند و طرفدار ملی شدن آن است؛ زیرا در جای دیگر از قرآن آمده است که هر چه خداوند آنان را در زمین تمکن و توانایی دهد، به معروف امر و از منکر نهی کنند. بر همه مؤمنان است که از این اصول پیروی کنند. کسانی که این اصول را از دست بگذارند، در شهوات نفسانی گرفتار می‌شوند.

به همین سان، عبادت روزه در طول ماه رمضان واجب شده است؛ ماهی که قرآن در نازل شده؛ همان قرآنی که هدایت‌نامه بشریت و فرقان «فرق گذارنده» بین حق و باطل است. لازمه روزه‌داری این است که دوستداران تقوی، نیکوکاری پیشه کنند و آیین و احکام الهی را مراعات نمایند. انجام حج نیز مستلزم درپیش گرفتن تقوی است.

کینه و نامهربانی

در برابر فضیلت مهر و شفقت، رذیلت کینه و قساوت و نامهربانی به دیگران قرار دارد. در قرآن به مردم نصیحت شده که با نهایت عطوفت با پدر و مادر سخن بگویند؛ همچنین با یتیمان، بی‌نویان. مؤمنان نباید به هر آنچه از خدا که کافران می‌خوانند، دشنام دهند. رسول اکرم (ص) خود به نرم‌دلی و خوشخویی بر دیگران ستوده شده است.

گناه

قرآن، رذیلت گناه (فسق، فحشاء، اثم)، یعنی ارتکاب اعمال ناشایست و ناپسند را نقطه مقابل مهر و شفقت می‌شمارد. شیطان مردم را به کارهای زشت وامی‌دارد و مردم از نزدیک شدن به زنا نهی شده‌اند؛ چه، اعمالی قبیح از قبیل: فحشا و خمر، از گناهان بزرگانند، و ارتکاب به آنها از اعمال شیطان است و قرآن همه اعمال پلید و ناپسند را

تحت عنوان کلی ظلم می‌نامد که وجه جامع منکر است، و در پنهان، اثم و عدوان و سرپیچی از حکم رسول الله را توطئه می‌داند. و تصرف اموال مردم را به باطل، ظلم می‌داند و به مؤمنان توصیه شده که بر گناه و ستمکاری کمک نکنند.

تقوی

مراد قرآن از تقوی، پیشه‌کردن فضایل و پرهیز از رذایل به طور کلی است. تقوی، ناشی از ایمان به خدا و نیایش اوست و قرآن از آن روی نازل شده تا تقوی را در دل مردمان برانگیزد و همین تقوی که در آسمانها و زمین است از آن خداست. اما تا به حال هیچ کس از این آیه استنباط نکرده است که هیچ چیزی را در آسمانها و زمین نمی‌توان در تملک شخصی داشت و همه آن چیزها باید ملک دولت شود. اگر تعلق چیزی به خدا مانع تعلق آن به آدمیان شود، پس نه به افراد می‌تواند متعلق باشد و نه به دولت.

در نظر قرآن اینکه مردمان در معیشت و وسایل کسب نیز چون چیزهای دیگر باهم برابر نیستند، یکی از نشانه‌های مشیت الهی است. اگر از اختلافات فاحشی که محصول نظامهای گوناگون اجتماعی است بگذاریم، نابرابری طبیعی، به خودی خود، یکی از پی آمدهای حکیمانه الهی و از نتایج تقدیر الهی شمرده می‌شود و در این اندیشه که این نابرابری باید از میان برود و جای خود را به برابری مطلق بسپارد، قرآن بارها و با تأکید تمام می‌گوید که خداوند نعمتهای خود را برای بندگان خویش آفریده است تا از آن بهره‌مند شوند، و غرض او این نیست که بندگان کاری با این نعمتها نداشته باشند و رهبانیت پیشه کنند. با این حال خداوند می‌خواهد که بندگان پاک را از ناپاک و حلال را از حرام تشخیص دهند و فقط از آنچه پاک و حلال است، بهره گیرند و در این مورد نیز میانه روی اختیار کنند.

راه درست زیستن در نظر قرآن این است که انسان اموال خود را با رعایت اعتدال برای رفع نیاز خود و خانواده خود صرف کند. او و بستگانش حقی در مال او دارند که

باید بدون خست و تنگ چشمی رعایت شود. اما انسان نمی‌تواند در خرج کردن برای خود و خانواده خود اسراف کند؛ زیرا قیود دیگری را نیز باید رعایت کند. ثروتی که از خود باقی می‌گذارد وصیت کند؛ بدین معنی که به شخص توصیه می‌کند، پیش از مرگ، فرزندان خود را به محبت به والدین، سفارش کند؛ زیرا جوانان اغلب از پدر بزرگها و مادر بزرگهای سالخورده خود خوب نگهداری نمی‌کنند، و نیز مقداری از ثروت خود را به خویشاوندانی که مستحق کمک‌اند، اما قانوناً از او ارث نمی‌برند، ببخشد. علاوه بر این، اگر ثروت مشخص معتنا باشد، می‌تواند بخشی از آن را برای مقاصد نیکوکارانه و عام المنفعه اختصاص دهد؛ زیرا آیه فوق موارد وصیت را به والدین و خویشان تهیدست منحصر نمی‌سازد.

آسمانها و زمین را نمی‌توان در تملک شخصی داشت و همه آن چیزها نباید ملک دولت شود. اگر تعلق چیزی به خدا مانع تعلق آن به آدمیان شود، پس نه به افراد می‌تواند متعلق باشد و نه به دولت. خصوصیات اصلی و اصول اساسی طرح اقتصادی را که قرآن برای انسان تقسیم می‌کند می‌توان به صورت زیر جمع‌بندی کرد:

أ این طرح ارزشهای اخلاقی و اقتصادی را باهم به طور مطلوبی سازگار می‌کند و به جای آنکه این دو را جداگانه در مدنظر بگیرد، آنها را باهم هماهنگ می‌کند و به هم نزدیک می‌کند. شکل اقتصادی، از نظرگاه اقتصادی صرف ملاحظه نمی‌شود، بلکه پس از اینکه در طرح کلی حیات که مبتنی بر مفاهیم اخلاقی اسلام در جای شایسته خود قرارگرفت، حل می‌شود.

ب همه منابع و وسایل معشیت، عطایایی است که خدا از روی بخشندگی به انسان ارزانی داشته است. بنابراین با هر گونه انحصار، چه شخصی و چه جمعی و چه دولتی، باید مبارزه شود. برای همه مردم باید امکاناتی فراهم آید که در روی زمین، تا آنجا که ممکن است، آزادانه به طلب رزق بپردازند.

ج در این طرح حق مالکیت شخصی مجاز است؛ اما حد و مرزی دارد. علاوه بر آنکه قیودی با توجه به منافع افراد دیگر و کل جامعه بر آن اعمال می‌شود، خویشان شخص، همسایگان او، دوستانش و تهیدستان و بی‌نویان و خلاصه همه افراد جامعه هم حقی در آن دارند. برخی از این حقوق را قانون تعیین کرده است و در موارد دیگر تربیتی داده شده است که مردم از طریق آموزش اخلاقی و معنوی به این حقوق دیگران آگاهی یابند و به اختیار خود آنها را رعایت کنند.

د برای اینکه چنین نظام اقتصادی مطابق این طرح عمل کند، راه طبیعی این است که افراد آن را عمل کنند و با کوشش آزادانه خود آن را بهبود بخشند. اما افراد آزاد نیستند که بدون هیچ گونه ضابطه و قیدی هر کار که می‌خواهند بکنند. برای رفاه فرهنگی و اقتصادی خود افراد و کل جامعه، این آزادی مقید به قیود و حدودی شده است.

ه زن و مرد به یکسان مالک اموالی شناخته می‌شوند که کسب می‌کنند یا به ارث می‌برند یا از راه‌های مشروع دیگر به دست می‌آورند و اجازه دارند که از اموال خود بهره‌برند.

و برای حفظ تعادل اقتصادی، مردم باید فقر و رهبانیت را رها کنند و از مواهب الهی استفاده نیکو برند؛ اما در عین حال به ایشان هشدار داده می‌شود که دست خود را به اسراف و تبذیر نیالایند.

ز به منظور برقراری عدالت اقتصادی، تدابیری برای پیشگیری از کاربرد روشهای نادرست برای جریان یافتن ثروت در مجاری خاص اندیشیده می‌شود. همچنین ثروتی که از راه‌های درست به دست آمده باشد، نباید در یکجا متراکم و از گردش خارج شود. همچنان ترتیباتی داده می‌شود که ثروت دایم در گردش و در حال استفاده باشد؛ به ویژه در جهت منافع طبقاتی که به دلیلی از دلایل، از سهم شایسته و معقول خود محروم‌اند.

ح در این طرح به دخالت قانون یا دولت برای تأمین عدالت اقتصادی چندان نیاز نیست، بلکه پس از ذکر چند چیز که دولت برای نیل بدین منظور ناگزیر است مسئولیت آنها را بر عهده بگیرد، راه به اجرا درآمدن سایر موارد را تزکیه اخلاقی افراد جامعه و اصلاح کلی جامعه می‌داند. بدین طریق، برقراری عدالت اقتصادی با اصل آزادی عمل فردی در حوزه اقتصاد سازگاری کامل می‌یابد.

ط این طرح به جای آنکه به مبارزه طبقاتی بینجامد، علل این مبارزه را از بین می‌برد و بین طبقات مختلف جامعه روح تعاون و برادری به وجود می‌آورد.

هنگامی که این اصول در دوران پیامبر اکرم و خلفای راشدین تنظیم شد و در حوزه‌های حکومت و اجتماع به مرحله اجرا درآمد، رویه‌ها و منهیات بسیار دیگری به آن افزوده شد. طوسی در تدبیر منزل، همین موضوع را مطرح کرده است. طوسی با قبول مهوریت خود به ابن سینا، منزل را به تألیف خاص موجود میان شوهر و زن، والدین و فرزندان، خادم و مخدوم و مال و دارنده آن تعریف می‌کند. هدف از تدبیر منزل ایجاد نظام انضباطی مؤثری است که موجبات آسایش جسمی، اجتماعی و ذهنی این مجتمع ابتدایی را که پدر چون مدیری در رأس آن است فراهم آورد. وظیفه پدر نگهداشتن و برقرارکردن تعادل میان افراد خانواده از طریق نظارت بر احوال خاص هر یک اعضا و تلقین مصلحت عمومی آنهاست.

ثروت برای رسیدن به دو غایت عمده بقای نفس و بقای نسل ضروری است. طوسی در مورد کسب ثروت توصیه می‌کند که باید صناعاتی شریف اختیار کرد و کسب کمال در آنها را در نظر گرفت و هیچگاه نباید مرتکب جور و تسلیم عار و دناوت شد. شک نیست که صناعاتی حجامی و کناسی^۱، پست و کراهت انگیزند، ولی به حکم مصلحت اجتماع جایزاند.

۱- در متن، به جای حجامی (Hair-Dressing) دارد که ظاهراً سلمانی ترجمه باید کرد ولی چون در گذشته حجام، کار کیسه‌کشیدن و حجامت و اصلاح سر را هم می‌کرده است به پیروی از خواجه، حجامی گذاشته شد.



خواجه نصیر ذخیره نهادن مال را عملی دوراندیشانه می‌داند، مشروط بر اینکه این عمل از روی حرص یا بخل نباشد و موجب مشقت اعضای خانواده یا به مخاطره افتادن دیانت و عرض فرد در اجتماع نشود. وی در موارد خرج، عموماً معتقد به رعایت اعتدال است و صرف مال را در هیچ چیز که نشان اسراف، ریا، مباحثات، سوء تدبیر، یا لؤم و خست در آن باشد، جایز نمی‌داند.

هدف اصلی از تأهل تولید نسل و حفظ مال است نه ارضای شهوت. عقل، دیانت، عفت، حیا، فطانت (زیرکی)، رقت دل و از همه بالاتر اطاعت از شوهر از جمله صفاتی است که باید در یک زن باشد. چه نیکوست اگر زن شریف نسب، صاحب ثروت و جمال هم باشد؛ ولی اگر این صفات با عقل، حیا و عفت همراه نباشد، براستی ناپسند است. در مورد تربیت فرزند، طوسی به پیروی از ابن مسکویه سخن را با تلقین اخلاق نیکو از طریق مدح، اکرام و تأدیب خیرخواهانه شروع می‌کند. وی مخالف مذمت مکرر یا تأدیب درملاء عام است؛ چون به نظر او مذمت مکرر باعث وسوسه نفس و تأدیب درملاء عام موجب تجاسر (گستاخی) و وقاحت می‌گردد. پس از تفهیم آداب طعام خوردن، جامه پوشیدن، سخن گفتن، طرز رفتار و کردار در اجتماع، باید به فرزندان صنعتی خاص که مورد علاقه ایشان باشد، تعلیم داد. دختران باید طوری تحت تعلیم قرار گیرند تا در چارچوب منزل، همسران و مادرانی شایسته گردند.

تعلیم سیاسی در قرآن

فلسفه سیاسی قرآن، اساساً مبتنی بر مفهوم بنیادینی است که قرآن از عالم دارد و برای اینکه این فلسفه سیاسی را درست درک و ارزیابی کنیم، باید این مفهوم را به روشنی در مدنظر داشته باشیم. اگر این مفهوم را از نظرگاه سیاسی بررسی کنیم، چهار نکته زیر به طور زنده پیش چشم ما نمودار می‌شود:

- ۱- خدا خالق کلّ عالم است، و از جمله خالق همه چیزهایی است که انسان از آنها بهره می‌گیرد و به خدمت خود درمی‌آورد.
 - ۲- خدا تنها پروردگار و حاکم و مدیر و گرداننده عالم خلقت است.
 - ۳- حاکمیت در این عالم جز خدا به هیچ کس دیگری تعلق ندارد و نمی‌تواند داشته باشد و نیز هیچ کس در این حاکمیت شریک خدا نیست.
 - ۴- همه صفات و قدرتهای حاکمیت صرفاً مختص خداست. او زنده قائم بالذات، صمد و غنی، ابدی، عالم علی الاطلاق و قادر متعال است و از هر اشتباه و عیب و ضعفی مبرا است. او برترین قدرت عالم است، همه چیز خواه ناخواه تسلیم امر او است و همه قدرتها از آن است. او به هر چه بخواهد حکم می‌کند و هیچ چیز و هیچ کس را نرسد که در راه اوامر او مانعی ایجاد کند یا اوامر او را تغییر دهد، و جز با اجازه او، هیچ کس نمی‌تواند نزد او شفاعت کند. هر که را که او ضرری برساند هیچ کس دفع آن تواند و اگر خیر و رحمتی برای کسی بخواهد هیچ کس نمی‌تواند آن را رد کند. نزد هیچ کس مسؤل نیست و همه نزد او مسؤل‌اند. او حافظ همه است، از هر چیزی آدمی را پناه می‌دهد؛ اما از او به هیچ چیز نمی‌توان گریخت. قدرت پاداش و باد افراه دادن از آن اوست. فرمانروای همه فرمانروایان است و فرمانروایی زمین را به هر کس که بخواهد می‌دهد و چون اراده کند از او باز می‌ستاند.
- این صفات توانایی‌های اصلی موجود حاکم و خودمختار، صرفاً به خدا تعلق دارند. همان فرمانروای کلّ عالم است و در امور بشری، مانند سایر امور عالم خلقت، حق فرمانروایی و حکومت به او تعلق دارد. هیچ کس دیگری، از بشر و غیربشر، حق آن را ندارد که از پیش خود فرمانی بدهد یا در موضوعی حکم کند.
- فقط خدا حق حکم کردن و فرمان دادن دارد. انسان جز در برابر او نباید سرتسلیم فرودآورد. راه راست جز این نیست. حق حکومت مختص خداست؛ زیرا او آفریدگار



جهان است. به این دلایل، قرآن می‌گوید که اطاعت محض فقط سزاوار خداست. حکم او باید برتر از همه حکما باشد و اطاعت از دیگران یا پیروی از امیال شخصی در برابر حکم خدا، راه صواب نیست.

قرآن همچنین می‌گوید که هیچ کس حق ندارد از حدّ وی که خدا برای تنظیم امور بشری مقرر فرموده است تخطی کند.

قرآن خاطر نشان می‌کند که همه تصمیمها و احکامی که با قانون الهی تعارض دارند نه فقط ناصواب و نامشروع، بلکه ظالمانه و شرک‌آمیز است. چنین احکامی را ضد اسلامی می‌شمارد و اطاعت از آنها را منافی دیانت می‌داند.

آنگاه قرآن می‌گوید که تنها از طریق پیامبران می‌توان قانون الهی را دریافت. فقط پیامبرانند که حامل وحی الهی‌اند و می‌توانند رهنمودها و فرمانهای پروردگار را به آدمیان برسانند و نیز خدا به ایشان حق آن را داده است که این فرمانها را با گفتار و کردار خود تفسیر کنند. بنابراین پیامبران تجسم حاکمیت حقوقی خداوند، و بدین دلیل است که اطاعت از پیامبران عین اطاعت از خدا و ایمان به ایشان از جمله شرایط لازم برای تمیز ایمان از کفر شمرده شده است.

بر طبق دستور قرآن، فرمانهای خدا و پیامبر اسلام برترین قوانین‌اند، و مسلمان اگر مسلمان باشد، جز تسلیم محض در برابر این قوانین کاری نمی‌تواند بکند. مسلمان حق ندارد در مسایلی که حکم صریح و قاطعی از سوی خدا و رسول او دارد، از تصمیمات شخصی خود پیروی کند؛ زیرا این کار منافی دین است.

بر طبق دستور قرآن، صورت صحیح حکومت برای انسان حکومتی است که در آن دولت دعوی حاکمیت را در برابر حاکمیت الهی کنار می‌نهد، و پس از آنکه تبعیت خدا و رسول او را در امور حقوقی پذیرفت، مقام خلافت را تحت حکومت (حاکم حقیقی) خدا احراز می‌کند، و بدین عنوان، قوای مقننه، مجریه و قضاییه حکومت، همه تحت قیدهایی که قبلاً بیان کردم قرار می‌گیرند.

دولت بدین طریق به وجود می‌آید که ملتی که از لحاظ سیاسی آزاد است، تصمیم می‌گیرد از هر نوع دعوی حاکمیت در برابر حاکمیت خدای متعال چشم ببوشد، خودمختاری خود را رها کند و مقام خلافت الهی را بپذیرد، و طبق دستورها و رهنمودهایی که در کتاب خدا و سنت رسول او آمده است عمل کند. این دولت از آن لحاظ که مبتنی بر اعتقاد به حاکمیت الهی است، تتوکراتیک است، اما از لحاظ نحوه تحقق بخشیدن به این اعتقاد، با دموکراسی فرق اساسی دارد؛ زیرا به جای آنکه خلافت الهی را بر طبقه خاصی از روحانیان تفویض کند و ایشان را در حکومت مطلق العنان بداند، حق خلافت را مختص مؤمنان صالح می‌داند.

کار این حکومت، منحصر به حکومت کردن نیست. این حکومت صرفاً برای این تشکیل نمی‌شود که قانون نظم را برقرار سازد و از قلمرو خود در برابر تهاجمات خارجی دفاع کند. دولتی است که هدف و مأموریتی دارد و باید بکوشد تا عدالت اجتماعی را برقرار کند. نیکبها را گسترش دهد و بدبها را از میان بردارد.

تساوی حقوق، منزلتها و فرصتها، برتری قانون، تعاون در نیکبها و عدم تعاون در گناه، احساس مسئولیت در برابر خداوند متعال، احساس اینکه انسان علاوه بر حقوق خود وظایفی هم دارد، وحدت مقصد افراد و جامعه و دولت، تضمین ضروریات همه افراد نیازمند، ارزشهای بنیادی این حکومت است.

سیاست طوسی

دو کتاب فارابی سیاست المدینه و آرای اهل المدینه الفاضله، نخستین کوششی بود که جهت تدوین فلسفی نظریه سیاسی در جهان اسلام به عمل آمد. او علم المدنی را هم به معنی علم مُدن و هم به معنی علم حکومت به کار برده است. طوسی نیز به پیروی از او سیاست مُدن را در هر دو مورد به کار برده است. در حقیقت بیشتر برداشت او از احتیاج انسان به تمدن و گروه‌های مختلف اجتماعی و شهرها، برخاسته از نظریات فارابی است.

انسان بالذات موجودی اجتماعی است و طوسی برای اثبات این مدعا از کلمه انسان که در عربی به معنی جمعیت جمعیت‌گرا و معاشرت‌خواه است، شروع می‌کند. از آنجایی که این انس طبیعی جزو نهاد بشر است، به همین جهت کمال انسان در این است که این خصلت نهادی را نسبت به هم‌نوعان خود کاملاً ابراز کند. تمدن نیز نام دیگر این کمال است و به همین دلیل است که اسلام تأکید بر نماز جماعت دارد و آن را بر نماز فرادی ترجیح می‌دهد.

کلمه تمدن از مدینه (شهر) مشتق شده است که به معنی زندگی مشترک انسانهاست که با شغل‌های گوناگون به منظور کمک و رفع نیازهای یکدیگر گرد هم آمده‌اند؛ چون هیچ انسانی خودکفا نیست، لذا هر کسب، احتیاج به کمک و همکاری دیگران دارد. خواسته‌های هر انسانی با انسان دیگر متفاوت است و همین نکته در باب انگیزه سود، با دیگران همکاری می‌کنند، و برخی نیز هدفشان از همکاری خیر و فضیلت است. این گونه‌گونی علل همکاری، به تضاد منافع منجر می‌شود و باعث تجاوز و ظلم می‌گردد. بنابراین نیاز به حکومت ظهور می‌کند تا هر کس را به سهمی که مستحق آن باشد قانع گرداند؛ بی‌آنکه به حقوق مشروع دیگران تعدی نماید. لذا اجرای عدالت وظیفه عمده هر حکومتی است که باید در رأس آن ملکی عادل قرار گیرد که وی بعد از سیاست الهی، دومین حاکم محسوب می‌شود. ملک می‌تواند منویات ملوکانه خود را در جزء جزء امور طبق ضرورت و موقعیت زمان و مکان اعمال کند، ولی این کار نیز باید مطابق اصول کلی سیاست الهی صورت پذیرد، طوسی نتیجه می‌گیرد که چنین ملکی، خلیفه بر روی زمین است؛ همچون طبیعی است برای حفظ اعتدال و نظم عالم.

وحدت

در قرآن بیش از هر چیز، به وحدت وحدانیت الهی تأکید شده و قول به این وحدت مستلزم اعتقاد به علت‌العلل و مسبب‌الاسباب بودن خداوند و وجود یک نظام اخلاقی

در جهان است که مردم را بر طبق کردارشان کیفر و پاداش می‌دهد؛ ولی نه بدون معیار. این نظم و معیار اخلاقی بی‌هیچ اجحافی، نه فقط در مورد افراد، بلکه در مورد جوامع و اقوام نیز صادق است. خداوند در محدوده این نظام اخلاقی از مردم پیمان گرفته است؛ یعنی از یکایک مردم و نه از اقوام.

اعتقاد به وحدت که یکی از فضایل بشرست، مستلزم یگانگی حیات روحی بشر، یعنی هماهنگی بین عقل و اراده و عمل و نیز تسلط بر شهوت و خواهشهای نفسانی و همچنین نمایانگر وحدت در کار و حرفه نیز هست. ایمان به خدا شرط لازم در حیات اخلاقی است؛ ولی البته ایمانی که صوری و زبانی نباشد و باید با عمل صالح همراه، و حاکی از تسلیم کامل در برابر اراده الهی باشد. شاعران معمولاً مصداق *يقولون* و *مالا يفعلون* اند و منافقان چیزی را که در دل ندارند بر زبان می‌آرند. ولی مؤمنان در قول و فعل صادق‌اند.

وحدت و توحید همچنین به این حقیقت رهنمون است که اعضای یک گروه ملی یا ایدئولوژیک، بایست در میان خود انس و الفتی را بیورند، تا آرمان یک کل یگانه در گسترده‌ای وسیع‌تر تحقق یابد. قرآن می‌گوید: *اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ اِخْوَةٌ* (همانا، مؤمنان برادر یکدیگرند) و با یکدیگر مشفق و مهربانند. هیچ عذری در طفره از کارخیز یا اصلاح و آشتی بین مردمان پذیرفته نیست و برای اصلاح بین افراد، باید سعی بلیغ به کاربرد. بر همه ما فرض است که در راه نیکی و راستی بکوشیم، نه در جانب گناه و دغل؛ باید با نیازمندان و همسایگان و در راه ماندگان مهربان باشیم.

سرچشمه فلسفه عملی

به نظر طوسی، احکام قرآنی، انسان را چون عضوی از یک خانواده و شهروندی از یک شهر یا کشور معرفی می‌کند. این تقسیم‌بندی سه‌گانه ظاهراً طبقه‌بندی فلسفه عملی به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن را به متفکران مسلمان القاء می‌کند. این تأثر در



مورد محتوای این علوم هم صادق است؛ اما این نیز چندان از حقیقت دور نیست که این اصول تحت تأثیر افلاطون و ارسطو گسترش بیشتری پیدا کرد.

توبه در قرآن

هر چند انسان دارای فطرت الهی است و لذا می‌تواند به اخلاق الهی و معانی والای اسماء الحسنی، تشبه و تقرّب جوید، مع الوصف دستخوش ضعفهای گوناگون است و همواره با آنکه می‌کوشد آیین اخلاق و ادب را فرونگذارد، در معرض خسران و ظلم بر نفس خویش است. آدم از فرمان خداوند سرپیچید و به ذلّت و ضلالت افتاد. ولی چون به خود آمد و به اشتباه خویش پی برد، توبه کرد. خداوند توبه او را پذیرفت و وعده داد که هر کس از هدایت او پیروی کند، بیم و اندوهی نخواهد داشت. خداوند توبه بندگان را قبول می‌کند و از گناهان آنها درمی‌گذرد.

توبه در نظر طوسی

کسانی که از روی ضعفهای طبیعی بشری بر نفس خود اسراف کرده‌اند، نباید از رحمت خداوند نومید باشد؛ چه خداوند ثواب است و به آنان توفیق توبه عطا می‌کند. توبه و استغفار انسان را مشمول تفضل و عنایت الهی می‌گرداند و باران رحمت الهی را نازل می‌کند و بر قدرت و قوت بندگان می‌افزاید. توبه و انابه مداوم از صفات مؤمنان است.

خیر در قرآن

خیر از صفات الهی است و بنابراین وظیفه هر کس این است که به راه خیر و نیکی برود و به دیگران احسان کند. همچنانکه خداوند به او احسان کرده است و اهل احسان را دوست دارد، مؤمنان در انجام هر کار خیر، شتابانند. چنانکه همه پیمبران نیز همواره در راه خیر می‌شتافته‌اند. همچنین از همه مردم خواسته شده است که (به مانند مسابقه) در انجام خیرات بر یکدیگر سبقت جویند. فی الواقع سلیمان هم که خیر را دوست

می‌داشت، می‌خواست شأنِ خداوند را عظیم بشمارد. همهٔ خیرات و نیکوئیها مخصوص مؤمنان است. پاداش شایسته اخروی و برترین عنایت الهی در انتظار کسانی است که در به جای آوردن کارخیر کوشا و شتابانند (= سابق بالخیرات). به مؤمنان، نصیحت شده که بدی را با نیکی پاسخ‌گویند تا دشمنی به دوستی و مهربانی بدل شد.

خیر در نظر طوسی

به نظر خواجه، خیر از جانب خداوند صادر می‌شود و شر چون عرضی بر سر راه آن پدیدار می‌شود. برای مثال خیر چون دانهٔ گندمی است که بر خاک افتد و به آن آب رسد و رشد کند و بلند شود و محصولی به بار آورد.

حقیقت یا علم بر حقایق در قرآن

علم به عنوان یکی از فضایل انسانی، همانا جستجوی دانش یا حقیقت است. چنین می‌نماید که گاه مراد از علم در قرآن، چیزی است متمایز از ظن یا علم ناقص و خیالبافی محض. در قرآن تمثیلهای گوناگون و تشبیه‌هایی در این باب هست و تصریح شده که آیات الهی برای اهل فهم به تفصیل یعنی به روشنی بیان شده است. یکی از خلق و خوبیهای پرهیزگاران این است که نه فقط خداوند را، چه در حالت ایستاده، چه نشسته و چه بر پهلو خفته، یاد می‌کنند، بلکه در آفرینش آسمانها و زمین نیز می‌اندیشند. لذا همواره به مردم توصیه شده است که در آیات الهی و پدیده‌های طبیعت تأمل کنند و برای پی بردن به حقیقت در آفریده‌های گوناگون بیندیشند.

قرآن به رسول اکرم^(ص) توصیه می‌کند که به دعا از خداوند بخواهد که به علم او بیفزاید. مرشد ناشناس موسی می‌کوشید موسی اسرار علم غیب را بیاموزد. شائول (طلوت)، از آن روی که خداوند به او دانایی و توانایی بسیار بخشیده بود، به فرمانروایی بنی اسرائیل برگزیده شد. به سلیمان علم و حکمت عطا شده است. یعقوب نیز از علم بهره‌مند است. یوسف نیز از دانایی و توانایی برخوردار است.

همچنین موسی از علم و حکمت نصیبی داشت. ابراهیم از طریق علم و اندیشه در آیات الهی، یعنی پدیده‌های طبیعت و آسمان و زمین بود که توانست به برترین حقیقت راه یابد. یوسف هم از راه علم و تجربه بود که طریق مشرکان را درپیش نگرفت و حکمت ابراهیم را پذیرفت.

منطق در نظر طوسی

خواجه، منطق را هم علم و هم ابزار علم می‌داند. هدف منطق به عنوان یک علم، شناخت معانی و کیفیت معانی شناخته شده است؛ اما به عنوان ابزار علم و کلید فهم علوم مختلف به شمار می‌رود. هر گاه که درک معانی و کیفیت آنها، در ذهن به نحوی ترسیم گردد که دیگر احتیاجی به تمرین فکر و اندیشه نباشد، علم منطق صنعتی مفید می‌گردد که ذهن را از یک طرف از خطای فکر و از طرف دیگر از حیرت مصون می‌دارد.

پس از تعریف منطق، طوسی مانند ابن سینا سخن را با بحثی مجمل درباره نظریه علم شروع می‌کند و می‌گوید تمام علوم یا تصور است یا تصدیق؛ تصور، از طریق تعریف به دست می‌آید و تصدیق از طریق قیاس. بنابراین تعریف و قیاس دو ابزارند که علم به وسیله آنها حاصل می‌شود.

ابن سینا برخلاف ارسطو قیاس را به اقتراعی و استثنایی تقسیم کرده است. طوسی از این تقسیم پیروی نموده و آن را به شیوه خاص خود تکمیل کرده است. به طور کلی آثار منطقی او ارسطویی است؛ ولی در عوض سه شکل قیاس، چهار شکل عرضه می‌دارد، و مأخذ شکل چهارم نه در ارغنون ارسطو یافت می‌شود و نه در آثار منطقی ابن سینا^۱.

۱- منطقیان اسلامی شکل چهارم قیاس را معمولاً به جالینوس نسبت می‌دهند ولی با ترجمه دقیق آثار ارسطو امروزه معلوم شده است که شکل مذکور نیز در مباحث منطقی ارسطو بوده ولی او آن را چندان معتبر نمی‌شمرده است و لایب نیس نیز گفته است که در آثاری که از جالینوس در دست است، چنین چیزی وجود ندارد. (نگارنده)

قدم و قیومیت در قرآن

این صفت فقط قابل اطلاق به خداوند است و انسان موجودی است زمانی که عهدش تا روزگاری معین (اجل مسمی) ادامه می‌یابد. مع الوصف تمنای ابدیت و آرزوی ملک جاودانی، در ژرفنای سرشت او هست. انسان هر چند موجودی زمانی و محدود و متناهی است؛ اما به این فرصت و این امکان در برابر انسان فانی قرار دارد که به حیات باقی و جاوید نایل شود.

مابعدالطبیعه (طوسی)

طبق نظریه خواجه نصیر، مابعدالطبیعه به معنی دقیق آن شامل دو قسمت است: علم الهی و فلسفه اولی. معرفت به خدا، عقول و نفوس و علم الهی را تشکیل می‌دهد و معرفت به عالم و کلیات فلسفه اولی را می‌سازد. همچنین علم راجع به معقولات، وحدت و کثرت، وجوب و حدوث، ماهیت و وجود و بقاء و فنا، بخشی از همین فلسفه اولی است. علم نبوت، امامت و روز قیامت جزو فروع مابعدالطبیعه است. وسعت این موضوع خود نشان می‌دهد که «مابعدالطبیعه» از اصول اساسی فلسفه اسلامی است و قلمرو و آن سهم بزرگی در پیشرفت تاریخ افکار داشته است.

رابطه خدا، انسان و روح

خدا، روح یا نفس انسانی را از عدم خلق کرد و همه انسانها را از نفس واحده‌ای آفرید و جفت او را هم از او ایجاد کرد و از آن دو، زنان و مردان بسیار پدیدآورد. انسان از نظر حیات فردی و شاید همچنین از نظرگاه سیر تکاملی، با نهایت زمانی معینی (اجل مسمی) آفریده شده است.

روح انسان منشأ الهی دارد، چه خداوند نفخه‌ای از روح خود را در او دمیده است. راز روح درنیافتی است. روح، همانا (امر) خداوندی است و بشر از خرمن علم، یعنی

شناسایی روح، فقط خوشه‌ای نصیب برده است. نفس آدمی سه مرتبه دارد: مرتبه اول نفس اماره است که بین انسان و حیوان مشترک است، مرتبه دوم نفس لواحه است که نفس وجدانی است و آگاهی اخلاقی دارد و بین خیر و شر نوسان دارد و از اعمال بد احساس ندامت و ملامت می‌کند، مرتبه سوم؛ یعنی نفس مطمئنه نفسی است که یکپارچه در راه اراده الهی، محو و مستغرق است و در صلح و صفا بسر می‌برد.

ماهیت (طوسی)

نفس جوهری بسیط و مجرد است که به وسیله خود درک می‌شود به وسیله عضلات اندامهای حسی بدن را اداره می‌کند؛ ولی خود و رای ادراک آلات جسمانی قرار دارد. خواجه نصیر پس از آرایه براهین ابن مسکویه درباره تجرد نفس، براساس عدم تجزیه نفس و توانایی آن در قبول صور جدید، بدون از دست دادن صورتهای گذشته، و نیز قبول صور متضاد در یک زمان، و تصحیح خطای حس، دو دلیل از خود بر آنها اضافه می‌کند. احکام منطقی، طبیعی، ریاضی، الهی و غیره، بدون اختلاط، همه در یک نفس موجودند و هر یک را به وضوح تمام می‌توان به ذهن فراخواند و این در مورد جوهر عادی امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین نفس جوهری غیرمادی است. ظرفیت جسم محدود است و متناهی؛ چنانکه یکصد نفر، در جایی که برای پنجاه نفر در نظر گرفته شده نمی‌گنجند، در حالی که برای نفس چنین نیست. بنابراین می‌توان گفت که نفس ظرفیت کافی را برای قبول همه افکار و تصوراتی که از موضوعات می‌کند، دارد و همین طور باز برای کسب معلومات تازه ظرفیت دارد. این مطلب نیز ثابت می‌کند که نفس جوهری بسیط و مجرد است.

در عبارت متداول «سرمن، گوش من، چشم من» کلمه «من» دال بر هویت نفس است که مالک اعضای مذکور است؛ در حالی که مالک تجرد خود نیست. نفس برای کمال خود به بدن احتیاج دارد، ولی هستی آن موقوف به داشتن بدن نیست.

طوسی بر سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی اسلافش، نفس متخیل را هم اضافه می‌کند که حدّ واسط میان نفس حیوانی و انسانی است. نفس انسانی به وسیله عقل (نطق) که علم را از عقل اول دریافت می‌کند، مشخص می‌شود. چنانکه ارسطو دریافته بود عقل بر دو نوع است. نظری و عملی. طوسی به پیروی از کندی. عقل نظری را بالقوه می‌داند که برای فعل شدن، چهار مرحله را طی می‌کند که عبارتند از: عقل هیولانی، عقل ملکی، عقل بالفعل و عقل مستفاد. در مرحله عقل مستفاد است که هر صورت مفهومی که بالقوه در نفس به هم رسیده بر نفس آشکار می‌گردد. مانند: انعکاس صورت انسانی در آینه‌ای که مقابل وی قرار گرفته است. از سوی دیگر عقل عملی با فعل از روی اراده و قصد سروکار دارد. بنابراین امور بالقوه‌ای که در آن موجود است از طریق عمل به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدن محقق می‌گردد.

منابع

- ۱- اقبال آشتیانی، عباس: تاریخ مغول، به اهتمام ایرج افشار، امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۷ ه.ش.
- ۲- ابن اثیر، ابوالحسن عزالدین علی بن ابی‌الکرم محمد جزری: الکامل فی التاریخ، چاپ بیروت، ۱۹۶۶ م.
- ۳- جوینی: تاریخ جهانگشای، چاپ سید جلال تهرانی، ۱۳۱۲ ه.ش.
- ۴- خواندمیر هروی، میر غیاث‌الدین محمد بن خواجه همادالدین: حبیب السیر، چاپ خیّام، ۱۳۳۶ ه.ش.
- ۵- معین، دکتر محمد: فرهنگ فارسی، ج ۴ «غ - ی»،
- ۶- نصیر طوسی، خواجه نصیرالدین ابوجعفر محمد: اخلاق ناصری، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی - علی رضا حیدری.



- ۷- نصیر طوسی، خواجه نصیرالدین ابوجعفر محمد: اخلاق ناصری، چاپ سنگی، نول کشور، لکهنو، ۱۳۰۹ هجری.
- ۸- شریف، م.م.: تاریخ فلسفه در اسلام، ج اول.
- ۹- نصیر طوسی، خواجه نصیرالدین ابوجعفر محمد: فصل بیستم (۶۷۲-۵۹۷ ه.)، مقدمه ایران در سده هفتم هجری.

* * *