



An Analysis of Al-Kindi's View of Human Perfection

Einullah Khademi*

Received: 2020/12/03 | Accepted: 2021/02/14

Abstract

Perfection is an anthropological issue that is inherently human in nature, but in theory, Greek philosophers played a prominent role. They pursued this more as a virtue. The main question of this research is what analysis can be provided for Al-Kindi's view of human perfection? This research was done using a descriptive-analytic method and its most important findings are: In analyzing the Al-Kindi's view of perfection, we can divide it into two types – philosophical perfection and moral perfection. Philosophical perfection in this research means perfection in the field of theoretical reason. In his treatise on reason, he used it in four meanings, the second meaning of which refers to the reason considered in this research. Although he uses a degree of theoretical reason, we see a kind of ambiguity and weaknesses in his philosophical perfection.

What we mean by moral perfection in this research is the perfection of the practical intellect, which is called virtue. He is more morally influenced by Plato than Aristotle. And according to the powers of the human soul, it divides virtues into four parts – wisdom, prudence or courage, chastity, and justice. To explain further, a human being has many virtues, and human virtues refer to the same desirable human creation which is divided into two

Original Research



* Professor of Philosophy and Theology, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran.
| e_khademi@ymail.com

□ Khademi, E. (2021). An Analysis of Al-Kindi's View of Human Perfection. *Journal of Philosophical Theological Research*, 23(87), 81 -102. doi: 10.22091/jptr.2021.6316.2443

□ Copyright © the author



types, one of which is in the soul and the other surrounds the human body and is one of the effects in the soul. The kind that exists in the soul is divided into three types: wisdom, chastity and the one that surrounds the human body and one of the effects of this thing in the soul is justice. When a necessity arises, one does not fear death and repels something that is against his will; chastity is eating things to train the body and maintaining it after all. Virtues have two extremes and each of these two is a departure from moderation and vice. The soul is a slowly transcending light and after separating from the body, it becomes aware of everything in the world and no secret is hidden from it.

In this article, an attempt has been made to solve the problem of perfection from Al-Kindi's point of view using a rational-descriptive method. The important point about Al-Kindi is that he was in the early stages of the translation movement and was not familiar enough with Greek works. Also, according to the available reports, not all of his works have reached us so it is difficult to judge definitively about his views on various issues, including perfection. However, from Al-Kindi's point of view, perfection can be divided into philosophical and moral perfection but for the aforementioned reasons, both types of perfection are ambiguous and there seems to be more of an ambiguity regarding philosophical perfection in his works.

Keywords

philosophical perfection, morality, reason, Al-Kindi, Plato, Aristotle.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی



تحلیل دیدگاه کندی درباره کمال انسان

عین الله خادمی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۱۳ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶

چکیده

«کمال» یکی از مسایلی انسان‌شناسی است که از یک حیث عمرش به قدمت انسان است، اما از حیث تئوری، فیلسوفان یونان نقش برجسته‌ای در این امر داشتند. آنها این امر را بیشتر تحت عنوان «فضیلت» پی‌گیری می‌کردند. پرسش اصلی این پژوهش آن است که چه تحلیلی برای دیدگاه کندی پیرامون کمال انسان می‌توان ارائه داد؟ این پژوهش، به صورت توصیفی و تحلیلی انجام گرفت و اهم یافته‌های آن عبارتند از: در تحلیل دیدگاه کندی پیرامون کمال، می‌توانیم آن را به دو قسم (کمال فلسفی و کمال اخلاقی) تقسیم کنیم. مراد از «کمال فلسفی» در این پژوهش، کمال در حیطه عقل نظری است. او در رساله عقل خود، آن را به چهار معنا به کار برد که دومین معنای آن ناظر به عقلی است که در این پژوهش مد نظر است. او مراتبی برای عقل نظری ذکر می‌کند، اما ما شاهد نوعی ابهام و نقاط ضعف در کمال فلسفی ایشان هستیم. مراد ما از «کمال اخلاقی»، کمال عقل عملی است که از آن به «فضایل» یاد می‌شود. او در کمال اخلاقی بیشتر از ارسطو، تحت تأثیر افلاطون است و بر اساس قوای نفس انسان، فضایل را به چهار قسم (حکمت، نجده/شجاعت، عفت و عدالت) - تقسیم می‌کند. از آن جا که کندی در مراحل اولیه نهضت ترجمه بوده و همه آثارش بر اساس گزارش‌های موجود به دست ما نرسیده است، داوری قطعی درباره دیدگاهش ناظر به مسایل مختلف و از جمله، «کمال» کاری صعب و دشوار است.

علمی پژوهشی



کلیدواژه‌ها

کمال فلسفی، کمال اخلاقی، عقل، کندی، افلاطون، ارسطو.

* استاد فلسفه و کلام، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. | e_khademi@ymail.com

خادمی، عین الله. (۱۴۰۰). تحلیل دیدگاه کندی درباره کمال انسان. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۳(۸۷)، ۱۰۲-۸۱. doi:10.22091/jptr.2021.6316.2443



بیان مسئله

«کمال»، یکی از مسایل انسان‌شناسی است که از یک حیث، شاید عمرش به قدمت عمر بشر بر روی کره خاکی باشد؛ زیرا هر انسانی دوست دارد، هر روزش از روز قبل بهتر باشد، اما مستندات تاریخی که مؤید این ادعا باشد، نداریم. از طرفی این امر بر آگاهان مستور نیست که بحث‌های تئوریک درباره‌ی یک چیز، با بحث‌ها و گرایش‌های عامیانه درباره‌ی آن چیز بسیار متفاوتند. «کمال»، یکی از مباحث جدی انسان‌شناسی است که از لحاظ تئوریک درباره‌ی آن مسائل متعددی مطرح است. یکی از مباحث مهم، ناظر به چیستی کمال است. ناگفته پیداست انسانی که به اصالت ماده باور داشته باشد با انسانی که به منبعی غیر از ماده، مثل خدای مشخص یا غیر مشخص باور داشته باشد، قطعاً دیدگاه‌های آنها با یکدیگر متفاوت خواهد بود. به همین سان اگر انسانی به اصالت فرد یا اصالت جامعه باور داشته باشد، دو تحلیل کاملاً متفاوت ارائه خواهند داد و دیدگاه آنها پیرامون کمال با یکدیگر متغایر خواهد بود.

یکی از مباحث جدی در باب کمال، ناظر به طرق رسیدن به کمال است. اگر انسانی علم یا تجربه‌باور یا فلسفه و عقل باور باشد و یا کسی شرع‌باور یا شهودباور باشد، قطعاً هر کدام طرق متفاوتی برای دست‌یابی به کمال خواهند داشت (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۲۴-۲۵؛ القری و دیگران، ۱۳۸۶؛ قنبری، ۱۳۸۸).

مسئله اصلی این پژوهش آن است که «تحلیل دیدگاه‌کندی درباره‌ی کمال انسانی چیست؟» برای واکاوی این پرسش پایه، کندوکاو پیرامون پرسش‌های ذیل ضروری است. «پیشینه اجمالی تاریخی و پژوهشی این مسئله چیست؟» و «دیدگاه توصیفی‌کندی پیرامون این مسئله چیست؟»، در تحلیل دیدگاه‌کندی پاسخ به پرسش‌های ذیل ضروری است: «با توجه به وضعیت تاریخی‌کندی، چه نکاتی درباره‌ی دیدگاه ایشان ناظر به کمال قابل یادآوری است؟» «معنای لغوی و اصطلاحی کمال چیست؟ و اقسام کمال از دیدگاه‌کندی کدام‌اند؟» در گام نخست، به اجمال، به پیشینه تاریخی این بحث اشاره می‌کنیم.

پیشینه اجمالی

عمده بحث ناظر به کمال در یونان قدیم ناظر به بحث «فضیلت»^۱ بوده است، به همین جهت برخی محققان، فیلسوفان یونان را به عنوان نخستین نظریه‌پردازان اخلاق فضیلت برشمردند (جوادی، بی‌تا). البته، شاید بتوان چنین ادعا کرد که واژه «arête» در یونان قدیم به نوعی بر واژه «virtue» در لاتین، تقدم دارد و مراد هومر از این واژه، نقشی است که انسان در جامعه خوب انجام می‌دهد و یا حتی فراتر از آن می‌توان ادعا کرد که واژه «arete» به عنوان مزیت برای یک موجود به حساب می‌آید و در آثار فلسفی

1. virtue

یونانی، این واژه به معنای کمال فرد به لحاظ کارویژه نوع خود است، به عنوان مثال، در اسب سرعت دوندگی، در پادشاه فرماندهی، در جنگجو شجاعت، در همسر وفاداری، در زن جذابیت، در سگ پاسبانی، در چاقو تیزی و ... عامل مهم ممیز هر یک از موجودات دیگر به حساب می آید (جوادی، بی تا؛ خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۵۹-۶۰).

سقراط، در صدد ارائه یک نظام فلسفی خاصی نبوده است. به بیان افلاطون، او با طرح پرسش‌های مختلف پیرامون ماهیت فضایل در رساله‌های مختلف - به عنوان مثال، شجاعت در رساله لائس، خویشتن‌داری در رساله خارمیدس، دوستی در رساله لوسیپس و زیبایی در اوتیفرون، ناظر به تعریف لفظی این واژه نیست، بلکه در صدد پذیرش تعاریفی است که «فضیلت» را با «معرفت» یکی معرفی می‌کنند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۳-۲۴۶، خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۶۶).

افلاطون، تلاش کرده است که پیوندی وثیق میان قوای نفس و انواع فضایل برقرار کند. او این پیوند را در رساله جمهوری به تصریح چنین بیان کرده است:

گفتم: چون روح دارای سه جزء است، لذت هم باید سه نوع باشد و هر نوعی باجزئی از از روح سازگار، همچنین هوس‌ها و تسلط بر هوس‌ها نیز باید سه گونه باشد ... یکی از اجزاء روح، جزئی است که آدمی به یاری آن دانش به دست می‌آورد. جزء دوم، منشأ خشم و اراده است و برای جزء سوم، نتوانستیم اصطلاحی بیابیم که بتواند آن را چنان که لازم است توصیف نماید؛ زیرا آن جزء به اشکال و صور گوناگون نمایان می‌شود. از این‌رو، گاه آن را با توجه به نیرومندترین میل‌ها که از آن ناشی می‌شود، مانند میل به خوردن و نوشیدن و شهوت، «جزء شهوانی» نامیدیم و گاه با توجه به این معنا که این گونه میل‌ها را به یاری پول بهتر و زودتر می‌توان تسکین داد، «جزء پول‌دوست» نام دادیم (افلاطون، ۱۳۸۰، کتاب نهم، ص ۱۱۴۷، بند ۵۸۱).

او همین مدعا را در رساله قوانین، کتاب اول (ص ۱۹۱۵-۱۹۱۴، بندهای ۶۳۰ و ۶۳۱) و کتاب چهارم (ص ۲۰۰۹-۲۰۰۸، بندهای ۷۱۰ و ۷۱۱) کتاب پنجم (ص ۲۰۳۰-۲۰۳۱، بندهای ۷۳۱ و ۷۳۲) به صورت ضمنی بیان کرده است؛ نه به صورت صریح. البته، او در این آثار - در کنار فضایل فردی - از فضایل اجتماعی نیز سخن گفته است و بر این باور است که بخش‌های سه‌گانه روح انسان کاملاً مشابه با بخش‌های سه‌گانه مدینه فاضله یا دولت شهر است (پینکافس، ۱۳۸۲، ص ۲۷).

به بیان «مک اینتایر»، افلاطون به عنوان نمونه در رساله جمهوری می‌کوشد تا عدالت را هم به عنوان فضیلتی فردی معرفی کند و هم صورتی از حیات سیاسی انسان‌های با فضیلت و این به ای معناست که اخلاقیات افلاطون و سیاست او به گونه وثیقی به هم وابسته‌اند (اینتایر، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹).

با بیان افلاطون درمی‌یابیم که او از سه قوه نفس ناطقه، غضبیه و شهویه نام می‌برد. کار قوه ناطقه،

تعقل و کار قوه غضبیه، غضب کردن و کار قوه شهویه، تمایلات است. بر این اساس، سه فضیلت حکمت - ناظر به قوه ناطقه - شجاعت - ناظر به قوه شهویه - و عفت - ناظر به قوه شهویه - ظاهر می‌شوند و «عدالت» فضیلتی کلی و عام است و در صورتی تحقق می‌یابد که هر جزء از نفس کار خود را با هماهنگی بایسته انجام دهد.

برخی از محققان، مثل «مک اینتایر» بر این باورند که تصویر افلاطون از اجزای نفس، تصویری هماهنگ و سازگار نیست. او گاهی چنان سخن می‌گوید که جزء عقلانی نفس یک سری تمایلاتی دارد و جزء شهوانی تمایلات دیگر دارد و در موضع دیگر بر این باور است که شهوات همان تمایلات هستند و عقل تنها مهار و قیدی بر آن‌ها است (اینتایر، ۱۳۷۹، ص ۸۴).

بیان افلاطون از آن جهت که در قالب مکالمات گوناگون بیان شده است، به استنباط بیشتری نیاز دارد، اما بیان ارسطو به‌ویژه در اخلاق نیکوماخوس^۱ واضح‌تر است.

ارسطو در پاسخ بدین پرسش که «فضیلت چیست؟» پدیدارهای نفسانی را به سه دسته، یعنی (۱) عواطف عاری از خرد؛ (۲) استعدادها؛ (۳) ملکات مربوط به سیرت، تقسیم می‌کند و بر این باور است که «فضیلت» از نوع احساسات و عواطف عاری از خرد، خشم، ترس و کینه و استعداد و توانایی بهره‌گرفتن از این عواطف و احساسات نیست، بلکه ملکه یا حالت ثابتی است که سبب می‌شود در مورد احساسات و اعمال خود، خوب عمل کنیم. به بیان دیگر، احساسات و عواطف، حالات گذرا و تنها انگیزشی هستند و به صورت ناخودآگاه در فرد بروز می‌یابند و به رفتارهای آنی منجر می‌شوند، اما «فضایل» مسبوق به انتخاب و تصمیم قبلی هستند. افزون بر این، در مورد عواطف، سخن از مدح و ذم نیست، اما در مورد فضایل و رذایل می‌توانیم از مدح یا ذم استفاده کنیم (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۱-۶۲).

ارسطو، بر اساس دو جزء بی‌خرد یا باخرد نفس، در گام نخست، فضایل را به دو دسته فضایل اخلاقی و فضایل عقلانی، تقسیم می‌کند. از دیدگاه او، «فضیلت» مثل سعادت، غایت نهایی انسان نیست، اما یک بخش اساسی از زندگی انسان است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۰-۲۱). به بیان دیگر، ارسطو بر این باور است که سعادت و شقاوت ناظر به کل زندگی انسان هستند، اما فضیلت و شرارت ناظر به افعال جزئی‌اند (مک‌اینتایر، ۱۳۷۹، ص ۱۳۳).

از جمله بیان‌های سلیبی برای فهم بهتر فضیلت از دیدگاه ارسطو آن است که فضایل با قابلیت‌های

1. *Nicomachean Ethic*

نیکوماخوس نام فرزند ارسطو است، او این کتاب را با زبان ارسطو تقریر کرده است و یا آن را جمع‌آوری کرده است. علاوه بر این دو اثر دیگر به نام اخلاق کبیر (*Nanga Moralia*) و اخلاق انودموس (*Eudemean Ethics*) از ارسطو باقی مانده است، که اخلاق نیکوماخوس مشهورتر است (امید، ۱۳۸۸، ص ۳۷).

طبیعی یکسان نیستند؛ چون قابلیت‌های طبیعی را در گام نخست واجد هستیم و سپس آنها را از قوه به فعل در می‌آوریم، اما در فضایل ابتدا با انجام اعمال کسب عادت می‌کنیم. برای مثال، فرد با انجام یک فعل شجاعانه یا عادلانه، شجاع و عادل نمی‌شود، بلکه باید در این اعمال ممارست داشته باشد و برای او به ملکه تبدیل شود (اینتایر، ۱۳۷۹، ص ۱۳۵).

ارسطو، در گام نخست، نفس را به دو جزء (۱) واجد خرد؛ و (۲) بی خرد تقسیم می‌کند و سپس فضایل را به دو قسم (فضای عقلانی و فضایل اخلاقی) تقسیم می‌کند. فضایل عقلانی، ناظر به جزء واجد خرد و فضایل اخلاقی ناظر به جزء بی خرد هستند (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۴۹).

ارسطو، در گام بعدی، فضایل اخلاقی را به سه قسم (۱) «شجاعت»؛ (۲) «خویشتنداری» که با عواطف سر و کار دارند؛ (۳) «عدالت» که به معنای تعادل و هماهنگی همه قوای درونی است، تقسیم می‌کند. بیان این نکته خالی از لطف نیست که او افزون بر این سه فضیلت اصلی از گشاده‌دستی، بزرگواری، بزرگ‌منشی، شکیبایی، درستکاری و دوستی نیز به عنوان فضایل اخلاقی یاد کرده است (خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵).

او جزء عقلانی نفس را بر اساس اختلاف متعلق تفکر به دو قسم تقسیم می‌کند: یک قسم آن ناظر به موجودات ثابت و تغییرناپذیر یا حقایق اشیاء است و قسم دیگر به تأمل پیرامون اجزای تغییرپذیر می‌پردازد. او از فضیلت جزء نخست به «حکمت نظری» و از فضیلت جزء اخیر به «حکمت عملی» یاد می‌کند. البته، ارسطو از سه فضیلت عقلانی دیگر، یعنی (۱) هنر یا فن؛ (۲) شناخت علمی؛ (۳) عقل شهودی نیز یاد کرده و بر این اساس، تعداد فضایل عقلانی را به پنج رسانده است (خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵).

توصیف دیدگاه کندی

اشیاء یا جسم‌اند و یا غیر جسم. امور غیر جسم نیز یا جواهراند و یا أعراض. پس، انسان ترکیبی از جسم، نفس و أعراض است و نفس جوهری غیر جسمانی است و اگر کسی ذات خویش را بشناسد، جسم با أعراضش را می‌شناسد. عرض و جوهر اول امری غیر جسمانی هستند. بنابراین، اگر کسی همه این‌ها را بداند، در واقع، نسبت به کل علم پیدا کرده است و به همین جهت، حکما گفته‌اند که «انسان عالم کوچک است» (کندی، ۱۹۵۰ الف، ج ۱، ص ۱۷۳).

وجود انسانی، در واقع، دو وجود است: یکی از آن دو به ما نزدیک‌تر و از طبیعت دورتر است که به آن «حواس» اطلاق می‌شود که ما از بدو رشد و نمو با آن درگیریم. علاوه بر انسان‌ها، همه حیوانات نیز دارای چنین درکی هستند. اگر چیزی را با مباشرت حواس درک کنیم، امری محسوس است و امر محسوس به صورت دائمی جرم است. وجود دیگری به طبیعت نزدیک‌تر و از ما دورتر است و آن وجود عقل است. پس، انسان دارای دو وجود حسی و عقلی است؛ به همان سان که اشیاء به کلی و

جزئی تقسیم می‌شوند. مراد از کلی اجناس برای انواع و انواع برای اشخاص است و مراد از جزئی، اشخاص برای انواع است (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۱۰۷).

هر چیزی که با حس و عقل درک می‌شود، یا در عالم عین امری موجود است و یا در فکر ما واجد وجود است و یا در لفظ و یا در خطوط لباس هستی می‌پوشد و دارای وجود عَرَضی است. بر این اساس، حرکت در نفس موجود است، یعنی فکر از بعضی صور اشیاء به بعضی دیگر منتقل می‌شود و به همین جهت، نفس دارای حالات مختلف است؛ برخی اوقات، ملول و غضبناک می‌شود و یا واجد جزع و فزع شدید می‌شود و در زمان‌های دیگر - به جهت دستیابی به اهداف و لذت‌ها - خوشحال می‌شود. بنابراین، «فکر» از حیثی متکثر و از حیثی دیگر واحد است و همه حالات مختلف نفس در واقع، أعراض نفس هستند. پس، نفس به اعتبار این احوال متعدد متکثر و به جهت نوع این حالات امری واحد است (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۱۵۴).

مراد از نفس استکمال اول برای جسم طبیعی صاحب حیات بالقوه است و این نفس دارای قوای مختلفی است که از جمله آن عقل است. البته، عقل دارای معانی مختلفی است، یکی از معانی آن جوهر بسیطی است که مدرک حقایق اشیا است (کندی، ۱۹۵۰، الف، ج ۱، ص ۱۶۵).

از نظر کندی، نفس دارای استعدادهایی است که برای خروج از این حالت نیاز به یک مُخرج دارد و آن مُخرج، امری عاقل بالفعل است که در سایه آن، نفس امری عاقل بالفعل می‌شود (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۱۵۵).

انسان، واجد فضایل انسانی متعدد است و مراد از «فضایل انسانی» همان خُلق انسانی پسندیده است که به دو قسم تقسیم می‌شود که یک قسم آن در نفس است و قسم دیگر آن احاطه به بدن انسان دارد و از آثار کائن در نفس است. قسمی که کائن در نفس است، به سه قسم تقسیم می‌شود که اولی آن حکمت، دومی آن نجهده و سوم آن عفت است و آئی که احاطه به بدن انسان (ذی نفس) دارد. «عدل» از آثار این امر کائن در نفس است.

«حکمت»، فضیلت «قوه نطقیه» است و آن علم به حقایق اشیای کلی و استعمال آنچه از این حقایق واجب است، می‌باشد. «نجهده» فضیلت «قوه غلبیه» است و در سایه آن وقتی ضرورتی ایجاد شد، فرد از مرگ نمی‌هراسد و امری که بر خلاف میلش است، دفع می‌نماید. «عفت»، تناول اشیا برای تربیت بدن است و حفظ آن بعد از تمام است. فضایل، دارای دو طرف اِفراط و تقصیر است و هر یک از این دو خروج از اعتدال و یک رذیلت‌اند (کندی، ۱۹۵۰، الف، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۸).

نفس - از نظر کندی - از نور باری تعالی است و پس از مفارقت از بدن، به هر چه در عالم است، آگاه می‌شود و هیچ پنهانی از او پنهان نمی‌ماند (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۲۷۴).

تحلیل دیدگاه کندی

قبل از تحلیل دیدگاه کندی پیرامون کمال، بیان این نکته ضروری است که در آثار موجود کندی، تعریفی از کمال نمی‌یابیم، ولی در مجموع، شاید بتوان از مباحثش چنین نتیجه گرفت که کمال نوعی گریز از نقص است (کندی، ۱۹۵۰ الف، ج ۱، ص ۱۵۵). شاید بتوان «نقص» را به قوه و کمال را به فعلیت برگرداند، هر چند در این بیان نیز نوعی ابهام وجود دارد. به همین جهت، فیلسوفان پسین در سنت فکری اسلامی (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۵۷-۱۵۸، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۱۵) کمال را به کمال اول و دوم تقسیم کردند و بیان کردند که کمال اول همان نوعیت نوع است و شیئیت شیء بدان وابسته است، اما کمال ثانی آثاری است که پس از تقوّم نوع بدان عارض می‌شود.

در این مقاله، دیدگاه کندی در باره ماهیت و اقسام «کمال» را در سه محور پی‌گیری می‌کنیم. الف) کمال فلسفی؛ ب) کمال اخلاقی؛ ج) طرق دستیابی به کمال. البته، برای فهم بهتر این مراحل سه‌گانه، ضروری است به چند نکته مقدماتی اشاره کنیم.

زندگی‌نامه کندی با محوریت چند نکته بنیادی

در میان معاصرین، یکی از افرادی که به تفصیل به دیدگاه‌های ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق کندی اشاره کرده است، محمد عبد الهادی ابو ریده مصری است که در تصحیح رسائل الکندی الفلسفیه، در قالب یک مقدمه تحلیلی تا حدی مفصل، به زندگی و آرای او اشاره کرده است. در ترجمه فارسی جلد اول این رساله که توسط دکتر یوسف ثانی انجام شده، به صورت مختصر، تقریباً به همین مطالب اشاره شده است و آقایان، حنا الفاخوری و خلیل الجر نیز در جلد دوم کتاب با ارزش تاریخ فلسفه در جهان اسلامی به صورت تحلیلی به اهم آرای او اشاره کرده‌اند.

با مطالعه کتب مختلف در می‌یابیم که در مورد سال ولادت و وفات او، تاریخ دقیقی وجود ندارد. محققان تنها بر اساس حدس و گمان درباره تاریخ ولادت و وفات ایشان سخن گفتند. به عنوان نمونه، شیخ مصطفی عبدالرزاق - بر اساس برخی قرائن تاریخی - تاریخ ولادت او را حدود سال ۱۸۵ و تاریخ وفاتش را ۲۵۲ ق ذکر کرده است (ابوریده، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۴-۵) و برخی «۱۸۸ - ۲۶۰ ق» (یوسف‌ثانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷) ذکر کرده‌اند.

کندی معروف به «فیلسوف عرب» یا «فیلسوف و شاهزاده عرب» از قبیله کند در جنوب عربستان بود، اما در بصره پرورش یافت؛ چون پدرش والی بصره بود. او برای کسب علم، از بصره به بغداد رفت و مورد حمایت مأمون و معتصم - خلفای عباسی آن دوره - بود و تربیت فکری و علمی فرزند معتصم (احمد) - به او واگذار شد و حتی چند رساله‌اش را به نام معتصم نگاشته است. او در مجموع، در زمان

خلافت چند خلیفه معتزلی مسلک (مأمون، معتصم و واثق) فردی منتفذ در دستگاه خلافت عباسی بود، اما با روی کار آمدن متوکل و همزمان با برچیده شدن بساط اعتزالیان، اوضاع کندی نیز به افول گرایید و در نهایت عزلت و وفات یافت (یوسف‌ثانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷؛ ابوریده، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۲-۷؛ الفاخوری و الجبر، ۱۳۵۸، ج ۲ ص ۳۷۴).

با این توضیح مختصر به ذکر چند نکته می‌پردازیم.

نکته نخست: نهضت ترجمه

به جنبش علمی‌ای که از سوی مسلمانان و در راستای ترجمه کتب مختلف صورت گرفت، در اصطلاح، «نهضت ترجمه» اطلاق می‌شود. درباره زمان دقیق نهضت ترجمه نمی‌توان سخن گفت، ولی احتمالاً بعد از اواسط دوره امویان، به صورت ملایم آغاز شد، اما نهضت حقیقی ترجمه، از زمان منصور دوانیقی آغاز شد. منصور دوانیقی سعی کرد تا بغداد جان‌نشین آتن و اسکندریه شود و خلفای بعدی عباسی کار منصور را تعقیب کردند. مأمون در سال ۲۱۷ ق برای ترجمه، «بیت الحکمه» را تأسیس کرد و گروهی از مترجمان را در آنجا جمع کرد و یوحنا بن ماسویه - طیب مشهور نصرانی - را بر آنجا ریاست داد. همچنان عده‌ای را به، ایران و قسطنطنیه فرستاد تا کتب سودمند را جمع‌آوری کنند. در زمان متوکل، حنین ابن اسحاق این «بیت الحکمه» را تجدید کرد و ریاست آن را به عهده گرفت.

حنین ابن اسحاق - افزون بر زبان خودش (سریانی) - زبان یونانی، فارسی و عربی هم می‌دانست و نقش زیادی در نهضت ترجمه داشت. پسرش اسحق، متوفی ۲۹۸ ق نیز در نهضت ترجمه نقش فراوانی داشت و هیچ‌کس به اندازه او در آشنا ساختن اهل حکمت با فلسفه یونان سهیم نبوده است؛ زیرا او بیشتر آثار ارسطو را تصحیح و یا به زبان عربی ترجمه کرد. در این نهضت، آثار مختلفی از زبان‌های سریانی، پهلوی، هندی، لاتین و به‌ویژه یونانی، به عربی ترجمه شدند (الفاخوری و الجبر، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۳۲۳-۳۲۵).

کندی، نقش زیادی در این نهضت ترجمه داشته است. او به عنوان اشراف‌زاده‌ای ثروتمند، شمار بسیاری از همکاران و مترجمان مسیحی را به خدمت گرفت و اغلب ترجمه‌ها را از نظر اصطلاحات عربی که برای آنها دشوار بود، تصحیح می‌کرد. او همچنین در ترجمه اتولوجیایی منسوب به ارسطو تأثیر داشت (یوسف‌ثانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸).

از توضیحات پیش‌گفته درمی‌یابیم که در دوران کندی، هنوز زمان زیادی از نهضت ترجمه و به‌ویژه ترجمه آثار فلسفی از یونانی به عربی نگذشته بود و به همین جهت، آشنایی کندی با آثار سقراط، افلاطون و ارسطو عمق زیادی نیافته بوده است. آثار و شواهد عدم این تعمیق در ادامه، بیشتر برای ما مشخص می‌شود.

نکته دوم: آثار کندی

در مورد آثار کندی، حتی در میان مورخان قدیم وحدت نظر وجود ندارد. ابن ندیم از ۲۳۸ رساله در علوم مختلف سخن گفته و ابن ابی اصیبعه تعداد آثار کندی را بیش از این معرفی کرده است و قاضی صاعد، کتب کندی را تا ۵۰ کتاب ذکر کرده است (ابوریده، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۱۲). البته، امروز با رسائل بسیار کمی روبه رو هستیم. مشهورترین کسی که به رسائل کندی دست یافت، هلموت ریتز^۱ - مستشرق آلمانی - بود. ریتز با این رسائل در کتابخانه ایاصوفیه آشنا شد. این رسائل، مجموعاً بیست و نه رساله بودند که محمد عبدالهادی ابوریده آنها را منتشر کرد. منبع اصلی آشنایی ما با تفکر کندی، همین مجموعه رسائل است.

بر اساس نکته دوم، بسیاری از آثار کندی، اینک در اختیار ما نیست و از طرفی، بر اساس نکته نخست، کندی هنوز به صورت دقیق و عمیق با افکار فلاسفه یونان به ویژه افلاطون و ارسطو آشنا نبوده است؛ به همین جهت ما از یک طرف نمی توانیم دیدگاه کندی را درباره یک مسئله از جمله درباره کمال - که موضوع این مقاله است - به صورت قطعی بیان کنیم و از طرفی در صورت دیدن برخی ابهامات - که در آینده بیشتر توضیح می دهیم - نباید زیاد تعجب کنیم.

کمال فلسفی

مراد ما از «کمال فلسفی» در این نوشتار، کمال در حیطه عقل نظری است. البته، ممکن است نویسندگان دیگر در آثار دیگری، معنای دیگری از آن ارائه کنند، مهم تبعیت از این معنا در کل مقاله است که ما در این پژوهش، هر جا که صحبت از «کمال فلسفی» می کنیم، بحثمان ناظر به کمال در حوزه عقل نظری است. برای تبیین این مدعا، بیان نکات ذیل ضروری است:

نکته نخست: چگونگی وجود نفس

یکی از رسائل کندی، «فی انه توجد جواهر الاجسام» است. کندی در این رساله، در صدد اثبات جواهر غیر مادی است. بیان کندی در این رساله به صورت استدلال منطقی نیست، بلکه - به تعبیر ابوریده - بیشتر شبیه به حکایت است.

او در این رساله، ابتدا به بررسی صفت حیات می پردازد و دو فرض درباره حیات مطرح می کند: فرض نخست آن است که «حیات» در قیاس با جسم، امری جوهری و ذاتی است و اگر حیات از جسمی زائل

1. Hellmut Ritter

شود، در این صورت، جسم از بین می‌رود. فرض دوم، آن است که حیات در قیاس با جسم امری عَرَضی است و بر اساس این فرض، در صورت زوال حیات، تحولی در جسم به وجود نمی‌آید. به بیان دیگر، با انفکاک حیات از جسم، جسمیتِ جسم فاسد نمی‌شود. انسان، موجودی است که وجودش مرگب از دو جزء بدن و نفس است؛ بدن، امری جسمانی است که حیات برای آن عَرَضی است. بنابراین، حیات ناظر به نفس انسان است و نفس انسان، یک جوهر غیر جسمانی است (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۲). کندی در رساله دیگر که مختصری از کتاب افلاطون، ارسطو و دیگر فلاسفه است، اشاره می‌کند که انسان دارای دو جزء (بدن و نفس) است و نفس انسان، امری میان با جسم است و جوهرِ نفس، جوهری الهی، روحانی، بسیط و دارای شرف و کمال است (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۲۷۳).

نکته دوم: تمایز قوای نفس از خود نفس

کندی بر این باور است که نفس دارای قوای متعددی است و از جمله این قوا، قوه غضبیه است. به جهت دارا بودن چنین قوه‌ای، انسان در برابر امور نامالیم، عکس العمل نشان می‌دهد و می‌خواهد انتقام بگیرد و در واقع، این قوه به مانند اسب سرکشی است که ممکن است سوار خودش را از مسیر خارج کند. قوه دیگر، قوه شهویه است. انسان در سایه این قوه ممکن است نسبت به امور مختلف - مجاز و غیر مجاز - تمایل پیدا کند. قوه عاقله، از دیگر قوای انسان است که انسان در سایه آن فکر می‌کند. در هر یک از این موارد، ممکن است انسان بر خلاف این قوا عمل کند و خود این تخلف از خواسته‌های این قوا، دال بر تغایر نفس از این قواست (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۲۷۳).

نکته سوم: معانی عقل

کندی، رساله بسیار کوتاهی به نام عقل دارد. او در این رساله - به نقل از ارسطو - به چهار نوع «عقل» اشاره می‌کند که عبارتند از:

۱. نخستین نوع عقل آن است که همیشه بالفعل است؛ این قسم از عقل را می‌توان بر عقول مجرّد تطبیق داد.
۲. دومین معنای عقل آن است که بالقوه است؛ چنین عقلی به نفس تعلق دارد.
۳. سومین معنای عقل، آن است که از قوه به فعل رسیده است.
۴. عقل به معنای چهارم، آن است که به آن «عقل دوم» اطلاق می‌شود.

عبدالهادی ابوریح در تعلیقه‌اش بر این بخش، می‌گوید: در ترجمه لاتین این رساله، در مقابل عقل دوم،

«demonstrativum» قرار گرفته که به معنای برهانی و آشکار است (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۳۵۳-۳۵۴). عقل به معنای دوم و سوم را می‌توان یکی از قوای نفس مدرکه نامید که بحث کمال فلسفی ناظر به آن است. از همین رو، ما نیاز به توضیح بیشتر درباره قوه مدرکه انسان از دیدگاه کندی داریم.

نکته چهارم: قوه مدرکه

کندی - در رساله‌ای که برای معتصم نگاشته - از دو نوع معرفت و ادراک (حسی و عقلی) نام برده است. او در توضیح این مدعا، می‌افزاید:

وجود انسانی، دو نوع وجود است: یک وجودی که به ما نزدیک و از طبیعت دور است، آن وجود حواس است که همه انسان‌ها از ابتدای نشو و نمایشان از چنین ویژگی برخوردارند. افزون بر انسان، به هر موجودی که به معنای عام، «حی» اطلاق می‌شود، مثل حیوانات از چنین ویژگی‌ای برخوردار هستند. اگر انسان با حس با موجودی برخورد کند، به آن موجود «محسوس» می‌گویند و امری که محسوس باشد، همیشه حرم و جرمانی است. وجود دیگر که برعکس، به طبیعت نزدیک و از ما دور است، به آن «وجود عقلی» گفته می‌شود. بر این اساس، ما می‌توانیم بگوییم، دارای دو وجود حسی و عقلی هستیم. اگر بخواهیم در قالب مثال این وجود حسی و عقلی را بیان کنیم، می‌توانیم چنین ادعا کنیم که اشیای کلی مثل اجناس و انواع از وجود عقلی و اشیای جزئی از وجود حسی برخوردار هستند (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۰۷).

کندی در رساله جواهر خسته نیز از دو قوه عقلی (فکری) و حسی سخن گفته است (کندی، ۱۹۵۰، ج ۲، ص ۸). او همچنین در رساله‌ای که درباره ماهیت خواب و رؤیا نگاشته است، از سه مرتبه برای قوه مدرکه سخن می‌گوید و بر این باور است که نخستین مرتبه قوه مدرکه، «قوه حاسه» است. در قوه حاسه، انسان به واسطه ابزارهای دوم (آلات ثانیه) مثل چشم، پرده صماخ گوش، خیاشیم (عروق داخل بینی)، بینی، زبان و ... با امور محسوس، آشنا می‌شود. البته، ممکن است درکی که ما از محسوسات پیدا می‌کنیم، در سایه امور مختلف، قوی یا ضعیف شود. انسان، در حالت بیداری از این قوه زیاد بهره می‌گیرد.

دومین قوه مدرکه، «قوه مصوره» است که قدمایی از حکمای یونان به آن، «فنتاسیا» اطلاق می‌کردند. قوه مصوره برای ادراک اشیا، نیاز به آلت ثانیه ندارد، بلکه تنها با کمک نفس مجرد، به این امور دست می‌یابد. بدین جهت، آلودگی و فساد که در سایه آلات ثانیه - مثل چشم، گوش، بینی، زبان و ... - به ادراک‌های حسی می‌رسد، شامل این قوه نمی‌شود. به بیان دیگر، تنها در سایه ارتباط با

محسوسات است که ما واجد ادراک حسی هستیم، اما با قطع ارتباط با محسوسات، ما دیگر از ادراک حسی بی‌بهره می‌شویم.

ما در بیداری تنها با ادراک حسی مواجه هستیم، اما در خواب که نفس از جمیع حواس بی‌بهره است، هرگز نمی‌بینیم، نمی‌شنویم، نمی‌بوییم و هیچ لمسی نداریم، اما قوه مصوره انسان ممکن است کار بکند و از آنچه که در خزانه محسوسات داریم، بهره بگیریم.

بر این اساس، می‌توانیم ادعا کنیم که ادراک «قوه مصوره»، از ادراک قوای حاسه قوی‌تر است. سومین مرتبه ادراک، «ادراک عقلی» است. در این مرتبه ما با ادراک امور کلی مواجه هستیم، یعنی مُدرک از ادراک صور شخصیه مثل رنگ، شکل، طعم، صدا، بو، یا ملموس بودن، عبور می‌کند و به ادراک کلیات دست می‌یابد. کندی، در ارتباط با ادراک صور شخصیه، تصریح کرده است که حیوانات با انسان مشترک هستند. این تصریح را البته، در مورد ادراک قوه مصوره نمی‌یابیم، ولی می‌توانیم بگوییم که در این مرتبه نیز حیوان با انسان مشترک است.

علاوه بر حیوانات، حتی در انسان‌های عوام درمی‌یابیم که بیشتر در مرتبه ادراک حسی هستند و انسان‌هایی که به مرتبه بالاتر ذهنی دست یافتند، از قوه تمیز بالاتری برخوردار هستند، به مرتبه ادراک عقلی دست می‌یابند. بر این اساس، وقتی این بحث را مطرح می‌کنیم، «ادراک عقلی، مختص انسان است»، بدین معنا نیست که همه انسان‌ها واجد این مرتبه از ادراک هستند و یا از میزان ادراک عقلی برابر برخوردار هستند. بر اساس دیدگاه کندی، این مرتبه از ادراک، بالاترین مرتبه ادراک است (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۳۰۲-۲۹۴).

البته، کندی در رساله‌ای که با موضوع فلسفه اولی و برای معتصم نگاشته است، ذیل بحث وحدت و کثرت، وارد این بحث شده است که اشخاص امور محسوس و نوع امری معقول است. نفس، وقتی با انواع اتحاد پیدا کند، «عاقل بالفعل» است، اما نفس قبل از اتحاد با انواع، «عاقل بالقوه» است و هر امر بالقوه‌ای برای این که به مرحله فعلیت برسد، نیاز به یک مُخرج دارد که او را از حالت قوه خارج کند و به مرحله فعلیت برساند ... بر این اساس، کلیات اشیاء، امری خارج از نفس است که نفس در قیاس با آن ابتدا، حالت بالقوه دارد و سپس در سایه مُخرج از این حالت، قوه به حالت فعلیت دست می‌یابد. پس، نفس در ادراک کلیات عقل مستفادی است که در گام نخست، حالت بالقوه دارد و در سایه مُخرج از این حالت قوه به فعل تبدیل می‌شود (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۴).

نکته پنجم: تأملاتی در باب «کمال فلسفی»

پیش‌تر بیان کردیم که مراد ما از «کمال فلسفی»، کمال پیرامون عقل نظری است، برای پی‌گیری این

هدف نیز نخست این مدعا را تبیین کردیم که نفس از دیدگاه کندی، یک جوهر غیر مادی است و دارای قوای متعددی است که از جمله آنها قوای غضبیه، شهویه و مدرکه‌اند. او در رساله‌ای که برای معتصم نگاشته - از دو ادراک حسی و عقلی سخن گفته است، اما در رساله‌ای که درباره ماهیت خواب و رؤیا نوشته، از سه ادراک، یعنی ادراک حسی، ادراک قوه مصوره و ادراک عقلی بحث کرده است.

کندی به‌طور ضمنی، از عقل هیولانی صحبت کرده است که به نظر می‌رسد به نوعی در این زمینه، از ارسطو متأثر بوده است. او به صراحت، از «عقل فعال» سخن نگفته، اما به شکل ضمنی از آن یاد کرده است و به جهت عدم توضیح مفصل در باب عقل فعال - به همان‌سان که در بیان ارسطو نیز ابهاماتی درباره عقل فعال وجود دارد، گروهی از مفسران ارسطو عقل فعال را داخل در نفس و برخی دیگر، آن را خارج از نفس انسان بر شمرده‌اند (داوودی، ۱۳۴۹، ص ۸۲-۸۳) - ابهاماتی در دیدگاه او وجود دارد و برای مثال، این پرسش مطرح می‌شود که نقش معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی عقل فعال چیست؟

افزون بر این، در فیلسوفان بعدی، مثل فارابی و به‌ویژه ابن سینا، (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۱؛ ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۶۴).

مراحل چهارگانه برای عقل نظری، تحت عنوان عقل هیولانی (بالقوه)، عقل بالفعل، عقل بالملکه و عقل مستفاد، ذکر شد که در ضمن آن دیدگاه آنها ناظر به «کمال فلسفی» قابل تبیین است، اما دست‌کم در آثار بجا مانده از کندی، چنین شواهدی نمی‌یابیم. همچنین تبیین‌هایی از این دست در آثار ارسطو هم یافت نمی‌شود و البته، شواهد بیشتر از آنچه ما در آثار کندی در باب مراتب عقل نظری می‌بینیم، در آثار اسکندر افرویدیسی می‌یابیم (ابوریده، ۱۹۵۰، ص ۳۲۷-۳۱۹، داوودی، ۱۳۴۹، ص ۱۹۵-۲۱۱).

بعید نیست که کندی، به این شواهد آشنایی نداشته باشد؛ چون او در ابتدای جهش نهضت ترجمه می‌زیسته است و افزون بر این، ممکن است در دیگر آثار فلسفی اش توضیحاتی داده باشد که به دست ما نرسیده است. بر این اساس، نمی‌توان به صورت قطعی درباره دیدگاه کندی اظهار نظر کرد و بر اساس آثار باقیمانده از کندی و شواهد موجود، دیدگاه او در باب کمال فلسفی، بسیار ناقص و مبهم است.

کمال اخلاقی

مراد از «کمال اخلاقی» در این پژوهش، کمال عقل عملی است که معمولاً در متون فلسفی اسلامی و به‌ویژه در آثار کندی، از آنها به عنوان «فضایل» یاد می‌شود.

تعریف فضایل

کندی - در رساله الحدود - فضایل انسانی را به خُلق انسانی محمود تعریف کرده است (کندی،

۱۹۵۰ الف، ج ۱، ص ۱۲۷). مراد از خُلق، خود فعل یا رفتارهای خارجی نیست، بلکه به ویژگی اخلاقی‌ای اطلاق می‌شود که در انسان به «ملکه» تبدیل شده باشد؛ زیرا می‌دانیم که انسان‌ها ممکن است دارای ویژگی‌های اخلاقی متعدد باشند، برخی از این ویژگی‌ها را تازه واجد آن شده باشند که در اصطلاح به آن «خُلق» اطلاق نمی‌شود و تنها به آن ویژگی‌هایی که در انسان به یک حالت پایداری رسیده باشند، «خُلق» اطلاق می‌شود.

این ویژگی اخلاقی را از یک حیثیت کلی می‌توان به دو قسم کلی «محمود» و «مذموم» تقسیم کرد. به ویژگی‌های اخلاقی پایدارِ مذموم - در اصطلاح - «رذیلت» و به ویژگی‌های اخلاقی پایدارِ محمود - در اصطلاح - «فضیلت» اطلاق می‌شود. بر اساس این تعریف، می‌توان ادعا کرد که تفسیر کندی از فضیلت، فضیلت به مثابه ملکهٔ نفسانی است که نظریه‌ای از ارسطو است؛ نه فضیلت به مثابه ملکه عقلانی که از سقراط است و نه فضیلت بسان ملکه‌ای برای رؤیت مُثُل که به تعبیری نظریهٔ افلاطون است (خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۶۵-۷۴).

اقسام فضایل

کندی، فضایل را در گام نخست، به دو قسم تقسیم می‌کند: الف) فضایلی که در نفس هستند؛ ب) فضایلی که احاطه به بدن انسان دارند و از آثار موجود در نفس هستند. او در گام دوم، فضایل قسم اول را به سه قسم (۱) حکمت؛ (۲) نجده؛ (۳) عفت و فضیلتِ قسم دوم را به یک قسم، یعنی «عدل» تقسیم می‌کند (کندی، ۱۹۵۰ الف، ج ۱، ص ۱۲۷).

او در این تقسیم‌بندی، بیشتر تحت تأثیر افلاطون است و بسان او در کتاب جمهوری برای نفس، سه قوه (جزء عقلانی، همت/اراده و جزء شهوانی) قائل است. جزء عقلانی، بالاترین بخش نفس انسانی است و مایهٔ تمایز انسان و دیگر حیوانات می‌شود، اما دو بخش دیگر نفس، دو جزء فروتر نفس هستند که در حیوانات نیز یافت می‌شوند؛ این دو بخش یکی ناظر به قوهٔ غضبیه و دیگری ناظر به قوهٔ شهویهٔ انسان است (افلاطون، ۱۳۸۰، جمهوری، کتاب نهم، ص ۱۱۴، بند ۵۸۱). اینک و برای آشنایی بیشتر با هر یک از اقسام، جداگانه به هر فضیلت اشاره می‌کنیم.

۱. حکمت

«حکمت»، فضیلت قوه ناطقه یا مُدرکه انسان است که از همهٔ قوای دیگر نفس والاتر و مختص انسان است. اگر کسی واجد این قوه باشد، به حقایق کلی اشیاء پی می‌برد و این حقایق کلی را همان‌گونه که هستند، استعمال می‌کند. به بیان دیگر، انسان در قوه حاسه و متخیله با امور جزئی سر و کار دارد و حتی

در قوه واهمه نیز با معانی جزئی ارتباط دارد. تنها در قوه مدرکه ناطقیه است که انسان با معانی کلی مرتبط است و می‌تواند حقایق کلی‌ای که در نظام هستی وجود دارند، دریابد. کندی بر این باور است که فضیلت حکمت ناظر به قوه مدرکه عاقله یا نطقیه انسان است (کندی، ۱۹۵۰ الف، ج ۱، ص ۱۲۷).

۲. شجاعت (نجده)

کندی بر این باور است که نجده یا شجاعت در ارتباط با «قوه غلبیه» شکل می‌گیرد. انسان، در سایه این قوه در اموری که در صدد دستیابی به آنهاست، یا بر عکس اموری که در صدد رفع آنهاست، حتی مرگ را خوار و خفیف می‌پندارد و وارد میدان می‌شود و دست به فعالیت می‌زند تا به امر مطلوب خویش، دست یابد یا امر رنج‌آوری را از خود دور کند (کندی، ۱۹۵۰ الف، ج ۱، ص ۱۲۷).

۳. عفت (خویشتن‌داری)

کندی، به صراحت، بیان نمی‌کند که «عفت» ناظر به «قوه شهویه» و یکی از قوای نفس است، اما به شکل ضمنی می‌توان از بیان او این نکته را استنباط کرد. او یادآور می‌شود که انسان برای تربیت بدنش با خواسته‌هایی رو به رو است. به عنوان مثال، انسان نیاز به خوردن، آشامیدن، لباس پوشیدن، مسکن، تمایلات جنسی و ... دارد. توجه به این خواسته‌ها و تمایلات، تا حدی ضروری است، اما توجه بیش از حد، یا امساک بیش از حد در ارتباط با این تمایلات، امری ناپسند است. به همین جهت، «عفت» آن است که انسان در ارتباط با خواسته‌های قوای شهوانی، خودش باید حد اعتدال را رعایت کند (کندی، ۱۹۵۰ الف، ج ۱، ص ۱۲۷).

اینجاست که کندی در بحث فضایل، بحث حد وسط (حد اعتدال) را مطرح می‌کند و بر این باور است که فضایل، واجد دو طرف حداکثری (افراطی) یا حداقلی (تقریبی) هستند. به عنوان مثال، ممکن است انسانی در مواجهه با شادای زندگی، هیچ ملاحظه‌ای نداشته باشد و بدون هیچ محاسبه خود را در معرض انواع خطرات حد افراطی (حداکثری) قرار دهد و یا بر عکس، از کمترین شادای در زندگی، خطرات حداقلی (تقریبی) پرهیز کند. هیچ کدام از این دو حد افراط و تقریب پسندیده نیستند، بلکه باید حد وسط (حد اعتدال) را نگه داشت. مثال پیش گفته، ناظر به فضیلت شجاعت بود. همین مثال را در مورد فضیلت «عفت» نیز می‌توان مطرح کرد و گفت: ممکن است انسانی نسبت به خوراکی‌ها یا آشامیدنی‌ها یا غریزه جنسی و ... حرص زیاد بورزد و توجه افراطی نسبت به آنها داشته باشد (حد افراطی یا حداکثری) و یا برعکس، انسان نسبت به این امور، توجه حداقلی داشته باشد و با این کار حتی سلامت خویش را به خطر اندازد (حد تقریبی یا حداقلی).

کندی با تأثر از ارسطو (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۳-۶۸؛ کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، قسمت دوم، ص ۴۵۸-۴۷۴) یادآور می‌شود که هر دو حالت إفراط و تفریط، امری ناپسند بوده و رذیلت به حساب می‌آیند (کندی، ۱۹۵۰ الف، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۳۹).

کندی، از دیدگاه ارسطو ناظر به فضیلت و تقسیم فضیلت به فضیلت عقلی و اخلاقی، به صورت تصریح پیروی نکرد و تقسیم فضایل در آثار او، بیشتر متأثر از تلقی و تقسیم افلاطون است، اما در نظریه حدّ وسط، بسیار متأثر از ارسطو است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۳-۶۸).

۴. عدالت

کندی - همان‌طور که پیش از این بیان کردیم - فضایل را در گام نخست، به دو قسم تقسیم کرده و در گام پسین، قسم اول را به سه قسم تقسیم کرده است. قسم دوم نیز فضایلی هستند که به بدن انسان احاطه دارند و از آثار موجود در نفس حکایت دارند. این قسم دوم، فضیلت «عدالت» را در بر می‌گیرد. بر این اساس، «عدالت»، فضیلتی عام است که هر یک از اجزای سه‌گانه نفس - عاقله، شهویه و غضبیه - کار خود را با هماهنگی صوابی انجام دهند. در برابر این فضیلت، ستم قرار دارد (کندی، ۱۹۵۰ الف، ج ۱، ص ۱۴۱). کندی به صورت جدی و واضح، درباره این مسئله که نسبت قاعده حدّ وسط با دو قاعده حکمت و عدالت چیست، بحث نکرده است، اما به صورت کلی، شاید می‌توان چنین ادعا کرد که توجه زیاد به قوه عاقله، - که از سوی اندیشمندان - صورت می‌گیرد، و ارسطو به آن «فضیلت عقلانی» اطلاق می‌کند، امری نامطلوب و رذیلت نیست و همچنین حد إفراط و حد تفریط عدالت، در واقع، نوعی ستم است و انسان باید از آن پرهیز کند. تبیین قاعده حدّ وسط ارسطو و آثار آن، خود بحثی مستقل دارد (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱ قسمت دوم ۴۵۸-۴۷۴؛ خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۷۴-۸۱) که خارج از حیطه این پژوهش است.

نتیجه‌گیری

یعقوب بن اسحاق کندی، یکی از فیلسوفان متقدم اسلامی است. در زمان او بارقه‌هایی از سنت فکری فلسفه اسلامی شکل گرفت، اما مکتب خاص فلسفه اسلامی هنوز شکل نگرفته بود و شاید به همین جهت، به ابونصر فارابی (۲۵۹ - ۳۳۹ ق) که مدتی پس از او بوده است - لقب «معلم دوم» داده‌اند. بحث «کمال» یکی از مباحث فلسفی است که در زمان کندی هنوز به پختگی کامل نرسیده بود. البته، درباره کندی - افزون بر ناپختگی بحث - با این مشکل رو به رو هستیم که بخشی از آثار ایشان در

دسترس نیستند. بر همین اساس، ما تعریف مستقلی از کمال نداریم. بیان این نکته ضروری است که تقسیم و طبقه‌بندی کمال به دو قسم فلسفی و اخلاقی در مورد ایشان از سوی ما صورت گرفته است. با تأمل در آثار باقیمانده از کندی، درمی‌یابیم که ابهامات و ضعف‌ها درباره کمال فلسفی در آثار موجود او خیلی بیشتر از کمال اخلاقی است؛ چون هم درباره مراتب ادراک و هم درباره مراتب عقل انسانی، مطالب رسا و پخته‌ای از ایشان در اختیار ما نیست. این ضعف‌ها را اگر با نواقص پیرامون «فضایل» مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که ضعف‌ها درباره «کمال فلسفی» خیلی بیشتر است.



فهرست منابع

- ابن سینا، حسین بن علی. (۱۳۶۴). النجاه من الغرق فی بحر الضلالات. بی‌جا: بی‌نا.
- ابن سینا، حسین بن علی. (۱۴۰۳ ق). الاشارات والتنبیها. (چاپ دوم). تهران: دفتر نشر کتاب.
- ابوریده، محمد عبدالهادی. (۱۹۵۰ م). رسائل الکندی الفلسفیه. بی‌جا: بی‌نا.
- ارسطو. (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس. (ترجمه: محمد حسن لطفی). تهران: طرح نو.
- افلاطون. (۱۳۸۰). مجموعه آثار افلاطون. (ترجمه: محمد حسن لطفی، چاپ سوم). تهران: انتشارات خوارزمی.
- امید، مسعود. (۱۳۸۸). فلسفه اخلاق در ایران معاصر. تهران: نشر علمی.
- پینکافس، ادموند. (۱۳۸۲). از مسئله محوری تا فضیلت‌گرایی. (ترجمه و تعلیقات: سید حمید رضا حسنی و مهدی علیپور). قم: انتشارات معارف.
- جوادی، محسن. (بی‌تا). مصاحبه اخلاق فضیلت در دوره یونان باستان و تأثیراتش بر اخلاق اسلامی. بی‌تا. بی‌نا.
- خزاعی، زهرا. (۱۳۸۹). اخلاق فضیلت. تهران: انتشارات حکمت.
- داودی، علی مراد. (۱۳۴۹). عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا. تهران: کتاب فروشی دهخدا.
- سلطان‌القرائی، خلیل؛ مصرآبادی، جواد. (۱۳۸۸). بررسی تطبیقی دیدگاه اسلام یوکارل راجز. فصلنامه تربیت اسلامی، (۲۴)، ۶۲-۴۱. Retrieved May 27, 2021, from <https://www.cgie.org.ir/fa/news/26679/>.
- الفاخوری، حنا؛ الجر، خلیل. (۱۳۵۸). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. (ترجمه: عبدالحمید آیتی). تهران: کتاب زمان.
- قنبری، بخشعلی. (۱۳۸۸). درباره کتاب: راه کمال. کتاب ماه دین، (۱۳)، ۳۴-۴۴.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه. (ترجمه: سید جلال‌الدین مجتویی). تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۳۸۷). مجموعه رسائل فلسفی کندی. (ترجمه: محمود یوسف ثانی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۵۰ الف). رسائل الکندی الفلسفیه: رسالة الکندی فی حدود الاشیاء و رسومها. (ج ۱؛ با مقدمه تحلیلی محمد عبدالهادی ابوریده). مصر: دارالفکر العربی.
- کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۵۰ ب). رسائل الکندی الفلسفیه: کتاب الکندی الی المعتصم بالله فی الفلسفه الاولی. (با مقدمه تحلیلی محمد عبدالهادی ابوریده). مصر: دارالفکر العربی.
- کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۵۰ ج). رسائل الکندی الفلسفیه: القول فی النفس؛ المختصر من کتاب ارسطو، فلاطن و سائر الفلاسفه. (ج ۱؛ با مقدمه تحلیلی محمد عبدالهادی ابوریده). مصر: دارالفکر العربی.
- کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۵۰ ح). رسائل الکندی الفلسفیه: رسالة الکندی فی الابانه عن سجود الجریم الاقصی. (با مقدمه تحلیلی محمد عبدالهادی ابوریده). مصر: دارالفکر العربی.
- کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۵۰ ز). رسائل الکندی الفلسفیه: کتاب الجواهر الخمسه. (ج ۲؛ با مقدمه تحلیلی محمد عبدالهادی ابوریده). مصر: دارالفکر العربی.
- کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۵۰ و). رسائل الکندی الفلسفیه: فی انه (توجد) جواهر الاجسام. (ج ۱؛ با مقدمه

- تحلیلی محمد عبدالهادی ابوریده). مصر: دارالفکر العربی.
- کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۵۰ هـ). رسائل الكندی الفلسفیه: رسالة ابی یوسف یعقوب بن اسحق الكندی فی العقل. (ج ۱؛ با مقدمه تحلیلی محمد عبدالهادی ابوریده). مصر: دارالفکر العربی.
- کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۵۰ د). رسائل الكندی الفلسفیه: رسالة الكندی فی ماهیه النوم والرؤیا. (ج ۱؛ با مقدمه تحلیلی محمد عبدالهادی ابوریده). مصر: دارالفکر العربی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۶). خودشناسی برای خودسازی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مک‌اینتایر، السدر. (۱۳۷۹). تاریخچه فلسفه اخلاق. (ترجمه: انشاء الله رحمتی). تهران: انتشارات حکمت.

References

- Abu Reida, M. A. H. (1950). *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyya* [Kindi's philosophical treatises]. N.p.
- Al-Fakhouri, H. & Al-Jarr, K. (1358 AP/1979-80). *Tarikh-i Falsafe dar Jahan-i Islami* [the history of philosophy in the Ilamic world]. (Ayuq, A. H., Trans.). Tehran: Zaman Books. [In Persian].
- Al-Kindi, Y. (1387 AP/2008-9). *Majmu'a -yi Rasa'il-i Falsafi-yi al-Kindi* [a collections of al-Kindi's philosophical treatises]. (Thani, M. Y., Trans.). Tehran: Ilmi va Farhangi Publications. [In Persian].
- Al-Kindi, Y. (1950a). *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyya: Risalat al-Kindi fi Hudud al-Ashya' wa Rusumiha*, vol. 1 [one of al-Kindi's philosophical treatises] (analytic foreword by Muhammad Abdul Hadi Abu Reida). Egypt: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Al-Kindi, Y. (1950b). *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyya: Kitab al-Kindi ila al-Mu'tasim billah fi al-Falsafat al-Ula* [one of al-Kindi's philosophical treatises] (analytic foreword by Muhammad Abdul Hadi Abu Reida). Egypt: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Al-Kindi, Y. (1950c). *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyya: al-Qawl fi an-Nafs; al-Mukhtasar min Kitab Arastu, Falatun, wa Sa'ir al-Falasafa* [one of al-Kindi's philosophical treatises] (analytic foreword by Muhammad Abdul Hadi Abu Reida). Egypt: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Al-Kindi, Y. (1950d). *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyya: Risalat al-Kindi fi al-Inabah 'an Sujud al-Jurm al-Aqsa* [one of al-Kindi's philosophical treatises] (analytic foreword by Muhammad Abdul Hadi Abu Reida). Egypt: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Al-Kindi, Y. (1950e). *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyya: Kitab al-Jawahir al-Khamsah*, vol. 2 [one of al-Kindi's philosophical treatises] (analytic foreword by Muhammad Abdul Hadi Abu Reida). Egypt: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Al-Kindi, Y. (1950f). *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyya: fi annahu (tujad) Jawahir al-Ajsam*, vol. 1 [one of al-Kindi's philosophical treatises] (analytic foreword by Muhammad Abdul Hadi Abu Reida). Egypt: Dar al-Fikr al-Arabi.

- Al-Kindi, Y. (1950g). *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyya: Risalat Abi Yusuf Ya'qoub b. Ishaq al-Kindi fi al-'Aql*, vol. 1 [one of al-Kindi's philosophical treatises] (analytic foreword by Muhammad Abdul Hadi Abu Reida). Egypt: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Al-Kindi, Y. (1950h). *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyya: Risalat al-Kindi fi Mahiyyat al-Nowm wa al-Ru'ya*, vol. 1 [one of al-Kindi's philosophical treatises] (analytic foreword by Muhammad Abdul Hadi Abu Reida). Egypt: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Aristotle. (1378 AP/1999-2000). *Akhlaq-I Nikhumakhos* [Nicomachean Ethics]. (Lutfi, M. H., Trans.). Tehran: Tarh-i No. [In Persian].
- Avicenna (Ibn Sina). (1364 AP/1985-6). *Al-Najat min al-Gharq fi Bahr al-Dalalaat* [The Book of Salvation]. N.p.
- Avicenna (Ibn Sina). (1403 AH). *Al-Isharat wa al-Tanbihat* [Remarks and Admonitions] (2nd ed.). Tehran: Al-Ketab Publications.
- Copleston, F. C. (1362 AP/1983-4). *Tarikh-i Falsafe* [The History of Philosophy], vol. 1. (Mujtabawi, J. D., Trans.). Tehran: Ilmi va Farhangi Publication Center. [In Persian].
- Davudi, A. M. (1349 AP/1970-1). *'Aql da Hekmat-i Masha' az Arastu ta Ibn Sina* [the intellect in Peripatetic Philosophy from Aristotle to Avicenna]. Tehran: Dehkhoda Bookstore.
- Javadi, M. (n.d.). *Musahebeye Akhlaq-i Fazilat dar Dore-yi Yunan Bastan va Ta'thiratish ba Akhlaq-i Islami* [interviewing virtue ethics in ancient Greece and its effects of Islamic ethics]. N.p.
- Khazaie, Z. (1389 AP/2010-1). *Akhlaq-i Fazilat* (virtue ethics). Tehran: Hekmat Publications.
- McIntyre, A. (1379 AP/2000-1). *Tarikhche-yi Falsafe-yi Akhlaq* [A Short History of Ethics]. (Rahmati, I., Trans.). Tehran: Hekmat Publications. [In Persian].
- Mesbah Yazdi, M. T. (1376 AP/1997-8). *Khodshenasi baraye Khodsazi* [self-knowledge for self-refinement]. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute (ra).
- Pincoffs, E. (1382 AP/2003-4). *Az Mas'ale Mevari ta Fazilatgerayi* [Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics]. (Hasani, H. R. & Alipour, M., Trans. and commentary). Qom: Maaref Publications. [In Persian].
- Plato. (1380 AP/2001-2). *Majmu'a-yi Athaar-i Aflatoon* [a collection of Plato's works] (3rd ed.). (Lutfi, M. H., Trans.). Tehran: Khwarazmi Publications. [In Persian].
- Qanbari, B. (1388 AP/2009-10). *Darbare-yi Ketab: Rah-i Kamal* [about the book: the path of perfection]. *Ketab Mah-e-Din*. 148(13), 34-44.
- Soltanalgharai, K. & Mesrabadi, J. (2007). A Comparative Study of the Viewpoint of Islam and Carl Rogers on Human Nature and Perfection. *Bi-quarterly Journal of Islamic Education*. 2(4), 41-61. Retrieved: May 27, 2021, from <https://www.cgje.org.ir/fa/news/26679/>