



۵۱



تاریخ فلسفه

مجله علمی

مجله علمی فلسفه، تاریخ فلسفه و حکم از فصلنامه ۱۳۸۱

Scientific Quarterly

History of Philosophy

سال شانزدهم، شماره سوم، پیاپی ۱۵، اوستان ۱۳۸۱

Volume 13, Number 3, Issue 51, Winter 2023

- سخن سردیور / ص ۱۵
تحلیل سمیوت «توجه» یا «بخت» یا «تعمده» در اندیشه ارسطو و مقایسه آن با
دیدگاه پلوتارک
مریم صدیقه / ص ۱۷
پیوند میان هستی‌شناسی و «صوفی» در منابع و سخن گویندگان: بر پایه روایت
ابوزینان ترمذی
حجت‌الله عسکری‌زاده / ص ۳۳
نسبت میان تئاهی و نظر محض در خوانش هیدگر از ارسطو
مهرداد احمدی، محمدرضا اسدی / ص ۵۷
فوکو در برابر هگل: درنگی در باب دربرنده‌مبارش‌شناسی و فلسفه تاریخ
حسن احمدی‌زاده / ص ۶۹
ژاکو آرد، ابن‌سینا و فکر رازی بر نظریه ملاصدرا در مسئله تجرد نفس
ناوید محمدزایی / ص ۱۰۱
مناشئ‌شناسی زندگی رابع در قریش در دوره پیش‌اسلام
محمدهادی توکلی / ص ۱۲۳
ارزیابی دیدگاه مارکس نوسوم در باب غیر نسبی بودن فضایل در رویکرد ارسطویی
محمدسعید محمدزایی، محمدعلی عبدالعزیز / ص ۱۳۹

- A Comparative Analysis of the Relationship Between *Tyche* or
Chance and *Techné* in Aristotle and Plotarch
Maryam Soudi / ص ۱۵
The Relationship Between Sophia and *Shōh* in Ancient Texts and
Sources Based on Bratton's Narrative
Hojjatollah Eskandari / ص ۱۷
The Relationship Between Finality and Pure Theory in Heidegger's
Reading of Aristotle
Mehrdad Ahmadi and Mohammadreza Asadi / ص ۳۳
Foucault Against Hegel: A Study of Antihero-Genecology and
Philosophy of History
Hossein Ahmadi / ص ۶۹
Effects of the Views of Ibn Sina and Fakhr al-Din Razi on Mulla
Sadra's Theory of the Immutability of the Soul
Davood Mohammadi / ص ۱۰۱
A Semantic Study of Common *Zawajir* in Quraysh in Pre-Islamic
Era
Mohammadhadi Tavakoli / ص ۱۲۳
An Evaluation of Martha Nussbaum's View of the Non-Relativity of
Virtues in Aristotelian Approach
Mohammad Saied Abdolaziz and Mohammad Ali Abdolaziz / ص ۱۳۹

ISSN: 2008-9589
e-ISSN: 2676-5160

قیمت ۵۰۰۰۰ تومان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تاریخ فلسفه

فصلنامه «علمی» انجمن تاریخ فلسفه

سال سیزدهم، شماره سوم، زمستان ۱۴۰۱ [پیاپی ۵۱]

صاحب امتیاز: انجمن علمی تاریخ فلسفه
مدیر مسئول: آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای
مدیر اجرایی: مهدی سلطانی گازار
مترجم انگلیسی: دکتر رؤیا خوبی
اعضای هیئت تحریریه:

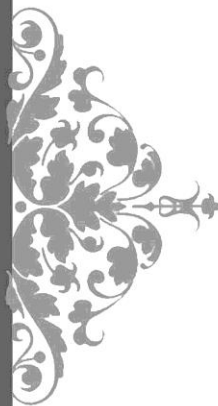
ناشر: بنیاد حکمت اسلامی صدرا
سر دبیر: دکتر حسین کلباسی اشتری
ویراستار فارسی: مهدی ابوطالبی یزدی
ویراستار انگلیسی: دکتر علی نقی باقرشاهی

قاسم پورحسن درزی، دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی
عبدالرزاق حسامی‌فر، استاد فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی
نصرالله حکمت، استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی
رضا داوری اردکانی، استاد فلسفه دانشگاه تهران
محمدتقی راشد محصل، استاد فرهنگ و زبانهای باستانی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
احد فرامرز قراملکی، استاد فلسفه دانشگاه تهران
حسین کلباسی اشتری، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی
سیدمصطفی محقق داماد، استاد حقوق دانشگاه شهید بهشتی
فتح‌الله مجتبابی، استاد ادیان و عرفان دانشگاه تهران
کریم مجتهدی، استاد فلسفه دانشگاه تهران

نشانی: تهران، بزرگراه شهید سلیمانی، روبروی مصلاي بزرگ تهران، مجتمع امام خمینی (ره)، ساختمان شماره ۱۲.
صندوق پستی: ۶۹۱۹ - ۱۵۸۷۵ | تلفن پیگیری مقالات: ۸۸۱۵۳۲۲۱ | تلفن اشتراک و فروش: ۸۸۱۵۳۵۹۴
تلفن مرکز تدوین تاریخ فلسفه: ۸۸۱۵۳۴۹۴ | نمابر: ۸۸۴۹۳۸۰۳
www.hop.mullasadra.org | Email: SIPRIn@mullasadra.org; mullasadra1401@gmail.com
شاپا نسخه چاپی: ۹۵۸۹ - ۲۰۰۸ | شاپای نسخه الکترونیک: ۵۱۶۰ - ۲۶۷۶ | چاپخانه: واژه‌پرداز اندیشه

براساس ابلاغیه شماره ۳/۱۸/۵۴۷۳۳ مورخ ۹۲/۴/۱۹ کمیسیون نشریات علمی کشور، فصلنامه تاریخ فلسفه دارای «درجه علمی» است. این فصلنامه در پایگاه‌های: JSC, Philosopher's Index و noomags و magiran نمایه میشود.

منشور اخلاقی نشریات بنیاد حکمت اسلامی صدرا	۳
راهنمای تدوین مقاله	۹
یادداشت سردبیر	۱۵
تحلیل نسبت «توخه» یا بخت با «تخنه» در اندیشه ارسطو و مقایسه آن با دیدگاه پلوتارک	
مریم صمدیه	۱۷
پیوند میان «سوفیا» و «صوفی» در منابع و متون کهن بر پایه روایت ابوریحان بیرونی	
حجت‌الله عسکری‌زاده	۳۳
نسبت میان تناهی و نظر محض در خوانش هیدگر از ارسطو	
مهرداد احمدی، محمدرضا اسدی	۵۷
فوکو در برابر هگل: درنگی در باب دیرینه‌تبارشناسی و فلسفه تاریخ	
حسن احمدی‌زاده	۷۹
تأثیر آراء ابن‌سینا و فخر رازی بر نظریه ملاصدرا در مسئله تجرد نفس	
داود محمدیانی	۱۰۱
معناشناسی زندقه رایج در قریش در دوره پیشااسلام	
محمدهادی توکلی	۱۲۳
ارزیابی دیدگاه مارتا نوسباوم در باب غیر نسبی بودن فضایل در رویکرد ارسطویی	
محمدسعید عبداللہی، محمدعلی عبداللہی	۱۳۹



منشور اخلاقی نشریات بنیاد حکمت اسلامی صدرا

این منشور بمثابة اعلام ضوابطی است که در قالب آن، چارچوب اخلاقی و مسئولیت‌های مربوط به انجام فعالیتهای علمی و پژوهشی و نشر آثار در بنیاد حکمت اسلامی صدرا ترسیم شده تا از بروز تخلفات علمی و پژوهشی آگاهانه یا ناآگاهانه پیشگیری نماید. مبنای تنظیم این منشور اسناد بالادستی علمی کشور، از جمله مصوبات وزارت علوم و کمیسیون نشریات علمی کشور، بایسته‌های مرسوم و تجارب اجرایی بنیاد حکمت اسلامی صدرا، بویژه آموزه‌های قرآنی و اسلامی است. بدیهی است چنانچه موردی در قالب این منشور ارائه نشده باشد، بمعنای استثنا و خروج آن از ذیل قواعد و عدم لزوم رعایت آن نیست و بنا به اقتضاء و تجارب جدید، این منشور به روزرسانی خواهد شد.

الف) کلیات

۱. تمامی دست‌اندرکاران نشریات لاعم از اعضای هیئت‌تحریریه، سردبیران، مدیران و کارشناسان اجرایی- و همچنین نویسندگان مقالات ملزم به آگاهی یافتن و تبعیت از این منشور هستند. آغاز همکاری یا ارسال مقاله بمنزله پذیرش لوازم و ضوابط مطرح شده در این منشور و سایر تعهدات قانونی علمی و اداری است. در صورت احراز عدم پایبندی هر یک از افراد به این اصول و مسئولیتها، بنیاد حکمت اسلامی صدرا حق دارد هرگونه اقدام قانونی برای احقاق حقوق ضایع شده را بعمل آورد و فرد خاطی مکلف به جبران مافات خواهد بود.

۲. مسئولیت محتوا و مضمون مقالات بر عهده نویسنده/گان است. چاپ آن در نشریات بنیاد حکمت اسلامی صدرا تنها برای عرضه و تلاقی افکار و نوزایی علمی صورت میگیرد و دلیل بر تأیید آن شمرده نمیشود.

۳. بنیاد حکمت اسلامی صدرا در پذیرش مقالات حق انتخاب و آزادی تام دارد و ارسال مقاله تعهدی برای چاپ ایجاد نمیکند. همچنین نشریات بنیاد حکمت اسلامی صدرا در تلخیص و ویرایش مقالات آزادند.

۴. بنیاد حکمت اسلامی صدرا از تمامی حقوق تجدید چاپ مقالات منتشر شده بصورت‌های رایج دیگر، بزبان فارسی و دیگر زبانها برخوردار خواهد بود. ارسال مقاله بمنزله پذیرش این شروط است.

۵. مقالات ارسال شده مسترد نخواهد شد.



۶. بنیاد حکمت اسلامی صدرا خود را موظف به حفظ یافته‌های علمی مقالات قبل از انتشار و مخفی ماندن نام داوران میدانند.

۷. روند داوری مقالات در نشریات بنیاد حکمت اسلامی صدرا بشرح ذیل خواهد بود؛ مقالاتی که در هر مرحله به تأیید نرسد، با ملاحظه سردبیر، از دستور کار خارج خواهد شد. نخست: بررسی توسط ویراستار علمی بمنظور احراز ویژگیهای اولیه مقاله و مشابه سنجی با نرم‌افزارهای ضد سرقت علمی

دوم: بررسی توسط حداقل ۲ نفر از اساتید متخصص درباره موضوع مقاله بمنظور بررسی یافته‌های علمی و نوآوریهای مقاله

سوم: بررسی توسط سردبیر و اتخاذ تصمیم درباره مقاله بر اساس نظر داوران و نظر نهایی سردبیر برابر ضوابط نشریات علمی کشور

سرانجام: تصویب انتشار در هیئت تحریریه مجله.

ب) وظایف و تعهدات نویسندگان

۸. مقالات ارسالی باید در حوزه تخصصی هر مجله بوده و بصورت علمی و منسجم، مطابق استاندارد آن مجله تنظیم شده باشد.

۹. مقالات ارسالی باید به روش پژوهشی اصیل و بنیادی تألیف شده و حاوی نظریه، نگرش انتقادی، تحلیل تطبیقی یا برداشتی نوین باشد، از نظم و انسجام منطقی لازم برخوردار باشد و اصول نگارش و سلامت زبان فارسی در آن بدقت رعایت شود.

۱۰. مقالات باید حاصل پژوهش شخص نویسنده/گان باشد. دقت در پژوهش، گزارش صحیح داده‌ها و ذکر منابع الزامی است.

۱۱. نویسنده/گان مسئول صحت و اصالت محتوای مقالات خود هستند.

۱۲. چنانچه به استفاده از مطالب دیگران نیاز باشد، نویسنده/گان باید با استفاده از روشها و علائم نقل قول و ذکر دقیق مرجع استفاده شده، فقرات نقل شده را دقیقاً مشخص نمایند. در صورت نیاز، کسب اجازه کتبی و صریح صاحب نظر یا اثر برعهده نویسنده/گان است.

۱۳. بهیچ وجه مقاله یا بخشی از آن نباید قبلاً در داخل یا خارج از کشور منتشر شده یا همزمان برای داوری و چاپ به نشریه دیگری سپرده شده باشد. اگر در هر یک از مراحل داوری و انتشار، خلاف این امر روشن گردد، مقاله از دستور کار خارج خواهد شد و نویسنده/گان متعهد به جبران خسارت مادی و معنوی بنیاد حکمت اسلامی صدرا خواهند بود.

همچنین بازنویسی و تغییر صوری پژوهشهایی که قبلاً داده‌ها و یافته‌های آنها به هر نحوی منتشر شده باشد و ارائه بصورت مقاله‌یی جدید مجاز نیست.



۱۴. تمامی مقالات باید دارای عنوان، چکیده و واژگان کلیدی (به دو زبان فارسی و انگلیسی)، فصلبندی مناسب، نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشند.
۱۵. چنانچه مقاله‌یی بیش از یک نویسنده داشته باشد، تمامی نویسندگان موظف به مطالعه مقاله و تأیید کتبی و صریح همکاری خود هستند. یکایک نویسندگان بصورت تضامنی مسئول محتوای علمی مقاله خواهند بود. همچنین اگر مقاله‌یی برگرفته از پایان‌نامه یا طرحی تحقیقاتی باشد، یادآوری آن در ابتدای مقاله الزامی است.
۱۶. در مقالات برآمده از همکاری گروهی، لازم است «نویسنده مسئول مکاتبات» بصراحت مشخص گردد. اعلام تمامی راههای تماس و دسترسی به نویسنده مسئول، اعم از تلفن ثابت، تلفن همراه، نشانی پستی و الکترونیک ضروری است.
۱۷. نویسنده مسئول موظف به اعمال نظر تمامی نویسندگان در مقاله است. همچنین باید از ذکر دقیق نام، رتبه علمی و اطلاعات تماس تمام نویسندگان همکار اطمینان حاصل کند و تأییدیه مکتوب آنها را دریافت و به دفتر مجله ارائه نماید. اگر در هر یک از مراحل داوری و انتشار، روشن گردد که تخلف یا تقلبی در اینباره رخ داده، مقاله از دستور کار خارج خواهد شد و نویسنده مسئول مکاتبات شخصاً متعهد به جبران خسارت مادی و معنوی بنیاد حکمت اسلامی صدرا خواهد بود.
۱۸. ذکر نام افراد در قالب تعبیرهایی همچون «نویسنده افتخاری» و «زیر نظر» مجاز نیست.
۱۹. پیگیری نظر مجله درباره مقالات بر عهده نویسنده مسئول است.
۲۰. ارسال مقاله بمنزله آن است که نویسندگان رضایت تمامی پشتیبانهای مالی یا مکانی مقاله را جلب کرده و آنها را معرفی نموده‌اند.
۲۱. نویسنده/گان موظفند در صورت مشاهده هر گونه خطا و بی‌دقتی در مقاله خود، حداکثر یک ماه پس از انتشار، به دفتر مجله اطلاع دهند تا نسبت به اصلاح آن اقدام گردد.
۲۲. نویسنده/گان باید نمونه‌های ارسالی مقاله و اطلاعات خام مورد استفاده در تهیه مقاله را تا یک سال پس از چاپ آن در مجله، نزد خود نگهداری نمایند تا در صورت نیاز پاسخگوی انتقادات و سؤالات احتمالی خوانندگان باشند.
۲۳. نویسنده/گان موظف به رعایت تمامی اصول اخلاقی و موازین پژوهشی و نشر آثار هستند. اگر در هر یک از مراحل داوری، ویرایش، چاپ و حتی پس از انتشار مقاله، وقوع یکی از موارد ذیل محرز گردد، تخلف محسوب شده و بنیاد حکمت اسلامی صدرا حق برخورد قانونی دارد:
- سرقت علمی:** استفاده عمدی یا غیر عمدی، دانسته یا بی‌ملاحظه از افکار و اندیشه‌ها،

جملات و عبارات، ادعاها یا استنادات دیگران بدون ذکر نام، منبع و استناد مناسب به اثر، صاحب اثر، سخنران یا هر ذیحق دیگر

اجاره علمی: بکارگیری فرد دیگری برای انجام پژوهش و تألیف مقاله

جعل داده‌ها: گزارش مطالب غیر واقعی و ارائه داده‌ها یا نتیجه‌های ساختگی بعنوان یافته‌های شخصی

تحریف داده‌ها: دستکاری در مواد، ابزار و فرایند پژوهشی یا تغییر و حذف داده‌ها بنحوی که سبب غیر واقعی شدن نتایج پژوهش گردد.

انتساب غیر واقعی: اعلام دروغین یا قبل از رسمیت یافتن همکاری نویسنده/گان با مؤسسه، مرکز یا گروه آموزشی و پژوهشی بعنوان محل فعالیت یا حامی نویسنده/گان

ج) وظایف داوران

داوران در بررسی مقالات، باید نکات ذیل را مد نظر داشته باشند:

۲۴. اطلاع‌رسانی به دفتر نشریه بمحض دریافت مقاله برای داوری، درباره پذیرش یا عدم پذیرش داوری؛ در صورت مرتبط نبودن موضوع مقاله با تخصص آنها، دینفع بودنشان به هر نحو در انتشار آن مقاله یا روابط شخصی با نویسنده/گان

۲۵. بررسی دقیق کیفی، محتوایی و علمی مقالات و اعلام نقاط قوت و ضعف مقاله بصورتی سازنده و صریح

۲۶. داوری مقالات باید بر اساس مستندات علمی و استدلال کافی انجام شود و از هرگونه اعمال نظر سلیقه‌یی، شخصی، صنفی، نژادی، مذهبی و... خودداری گردد.

۲۷. داور موظف به مطالعه دقیق تمام مقاله است و نباید تنها بر اساس مطالعه بخشی از مقاله درباره پذیرش یا رد آن تصمیم بگیرد.

۲۸. حصول اطمینان از ارجاع‌دهی دقیق و کامل درباره تمامی مطالب و نقل قولهایی که از آثار دیگران آورده شده و درج کامل و دقیق اطلاعات کتابشناسی منابع مقاله، و ذکر نواقص در فرم داوری

۲۹. تلاش برای جلوگیری از هرگونه مصداق غیر اخلاقی و غیر حرفه‌یی در تنظیم مقاله، بویژه موارد مذکور در بند ۲۳ این منشور، و اعلام مستند تخلفات به دفتر مجله

۳۰. وقت‌شناسی، مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی در روند داوری ضروری است.

۳۱. داور حق ندارد خود بر اساس سلیقه شخصی، مقاله را اصلاح یا بازنویسی نماید.

۳۲. داور مکلف به امانتداری و حفظ اطلاعات و جزئیات، داده‌ها، مفاهیم جدید و

یافته‌های پژوهشی مقالات است و حق ندارد قبل از انتشار آنها را برای کسی بازگو کند یا از آنها بنفع خود یا علیه دیگران استفاده نماید. پس از انتشار مقاله نیز داور حق انتشار جزئیاتی فراتر از آنچه در مجله چاپ شده را ندارد.

۳۳. در فرایند داوری باید بدقت و کاملاً از خلط مقام داوری و مقام نقد پرهیز گردد.

۳۴. داور نباید ارزیابی مقاله را به فرد دیگری بسپارد. در صورت استفاده جزئی از همکاری فردی دیگر، باید مراتب به دفتر مجله اطلاع داده شود و اطلاعات فرد همکار بطور جزئی و دقیق در دفتر مجله ثبت گردد.

۳۵. داور اجازه تماس مستقیم با نویسنده/گان مقالات در دست داوری را ندارد. هرگونه تماس با نویسندگان مقالات فقط از طریق دفتر مجله انجام خواهد گرفت.

د) وظایف سردبیر و اعضای هیئت تحریریه

۳۶. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه مجله از میان صاحب‌نظران و متخصصان پیشکسوت و خوشنام آن حوزه انتخاب میشوند و باید دارای روحیه مسئولیت‌پذیری، پاسخگویی، حقیقتجویی، انصاف و بیطرفی، پایبندی به اخلاق حرفه‌ای و رعایت حقوق دیگران باشند.

۳۷. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه باید برای حفظ و ارتقای کیفیت نشریه و معرفی آن در مجامع علمی داخلی و خارجی تمام تلاش خود را بکار گیرند.

۳۸. اختیار و مسئولیت انتخاب داوران و قبول یا رد مقالات (مستند به نظر داوری) بر عهده سردبیر و اعضای هیئت تحریریه است و نباید در انجام این مهم اعمال سلیقه شخصی نمایند.

۳۹. سردبیر باید در انتخاب داوران شایسته با توجه به زمینه تخصصی و تجربه علمی و کاری آنها دقت کافی بعمل آورد و بر صحت انجام وظایف داوری نظارت دقیق و کامل داشته باشد و از داوریه‌های مغرضانه، بی‌اساس یا تحقیرآمیز جلوگیری کند.

۴۰. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه موظف به تصمیم‌گیری درباره پذیرش یا رد مقاله و اعلام نتیجه به نویسنده/گان در اسرع وقت ممکن هستند.

۴۱. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه مکلف به امانتداری و حفظ محرمانه اطلاعات و یافته‌های مقالات هستند و اجازه ندارند از محتوای مقالات قبل از انتشار یا بیش از آنچه در مجله منتشر میشود، بنفع خود یا له/علیه دیگران استفاده نمایند.

۴۲. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه باید از تداخل منافع و برقراری هر گونه ارتباط شخصی، تجاری، دانشگاهی و مالی که بالقوه بر پذیرش مقالات تأثیرگذار باشد، جلوگیری نمایند.

۴۳. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه نباید در چاپ آثار خود مدعی سهم‌خواهی شوند.

۷



منشور اخلاقی نشریات بنیاد حکمت اسلامی صدرا

سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱
صفحات ۸-۳

۴۴. سردبیر مجله موظف است آثار متهم به عدول از موازین پژوهشی و نشر را با دقت و جدیت بررسی نموده و اقدام شایسته را بعمل آورد. سردبیر موظف است آثار متخلفان را در هر مرحله‌یی که باشد از فرایند نشر خارج کند و در صورت احراز تخلف پس از انتشار مقاله، مراتب را بنحو شفاف، صریح و در اسرع وقت به اطلاع خوانندگان، مراجع نمایه‌سازی و دیگر ذینفعان برساند.

۴۵. سردبیر موظف به نظارت بر تمامی فرایند ویراستاری و چاپ مقالات است. چنانچه در انتشار مقاله‌یی از سوی دست‌اندرکاران مجله خطا یا بیدقتی رخ دهد، سردبیر موظف است در اسرع وقت نسبت به انتشار اصلاحیه و اطلاع‌رسانی شفاف اقدام مقتضی را بعمل آورد.

۴۶. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه مجله باید بطور مستمر نظرات نویسندگان، خوانندگان و داوران مجله در مورد بهبود سیاستهای انتشاراتی و کیفیت شکلی و محتوایی مجله را جویا شوند و نسبت به بروزرسانی شاخصه‌ها اقدام نمایند.

ه) وظایف و تعهدات مدیران اجرایی، کارشناسان، ویراستاران و...

۴۷. مدیران اجرایی موظفند با همکاری سردبیر و اعضای هیئت تحریریه یک بانک اطلاعاتی جامع از داوران و نویسندگان تهیه و بروزرسانی نمایند.

۴۸. مدیران اجرایی موظفند نسبت به ثبت و آرشیو اسناد داوری مقالات بعنوان اسناد علمی، و محرمانه نگاه داشتن اسامی داوران هر مقاله اقدام لازم را انجام دهند.

۴۹. هیچیک از دست‌اندرکاران مجلات، اعم از مدیران، کارشناسان، ویراستاران، مترجمان و دیگر عوامل اجرایی اجازه مداخله بیش از آنچه به آنها واگذار شده در فرایند داوری و انتشار مقالات را ندارند. تمامی آنها مکلف به امانتداری و حفظ محرمانه اسناد اداری و جزئیات مقالات هستند و اجازه بهره‌برداری شخصی از اطلاعات منتشر نشده در مجله را ندارند.

۵۰. تمامی دست‌اندرکاران مجلات، بویژه مدیران اجرایی و ویراستاران مکلفند حداکثر تلاش خود را برای جلوگیری از تخلف از موازین پژوهشی و نشر و همچنین ارتقای کیفیت مجله بعمل آورند.

تنفیذ و تأیید حضرت آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، رئیس بنیاد حکمت اسلامی صدرا:

«و بفرجام و ضمن دعای خیر برای همه کسانی که مخاطب این منشور اخلاقی هستند، تأکید میشود که در همه موارد خدای علیم حکیم را ناظر بدانند و خدمات خود را برای رضا و پاداش او به انجام برسانند. والسلام و رحمة الله».



راهنمای تدوین مقاله

بنیاد حکمت اسلامی صدرا (که در ادامه به اختصار «بنیاد» نامیده شده) در حال حاضر سه نشریه منتشر میکند که هر یک حوزه تخصصی مشخصی دارند. زبان رسمی نشریات بنیاد فارسی است، به همراه ترجمه انگلیسی چکیده مقالات. ارسال مقاله برای هر نشریه بمعنای پذیرش شرایط بنیاد و واگذاری تمامی حقوق انتشار و بازنشر آثار پذیرفته شده به سایر روشهای مرسوم است. ارسال مقاله حقی برای چاپ ایجاد نمیکند و بنیاد در پذیرش، رد و ویرایش مقالات آزاد است. مقالات دریافتی بازگردانده نمیشوند. مقالات مردود یا انصرافی، پس از شش ماه از بایگانی مجله خارج خواهند شد.

فرایند ارزیابی مقالات دریافتی بترتیب ذیل خواهد بود؛ بدیهی است مقاله‌یی که در هریک از مراحل فوق به تأیید نرسد، با ملاحظه سردبیر، از دستور کار خارج خواهد شد.

۱. راستی‌آزمایی با نرم‌افزارها و سامانه‌های مشابه‌یاب بمنظور جلوگیری از سرقت علمی

۲. بررسی ویراستار علمی

۳. داوری دو نفر از اساتید متخصص در موضوع مورد بحث

۴. تصمیم‌گیری هیئت تحریریه و سردبیر.

نویسنده/ نویسندگان باید کتباً متعهد شوند که تمامی قواعد حقوقی و اخلاقی انتشار مقاله را رعایت نموده‌اند. مقالاتی که با مندرجات این راهنما مطابقت نداشته باشند، بررسی نخواهند شد.

الف) حوزه تخصصی نشریه تاریخ فلسفه

«فصلنامه علمی» تاریخ فلسفه بطور تخصصی (بترتیب اولویت) در زمینه‌های زیر

مقاله میپذیرد:

- ریشه‌شناسی مکاتب و آراء فلسفی، پیوند اندیشه فیلسوفان و مکاتب فلسفی با زمانه و

شرایط اجتماعی و فکری، تعامل اندیشه‌ها، اثرگذاری اندیشه‌های فیلسوفان بر جامعه و تفکر پس

از خود و... مطالعات تطبیقی تاریخ فلسفه

- مطالعات درباره اندیشه‌های حکمی و فلسفی ایرانی و اشراقی

- موضوعات و بایسته‌های تاریخ‌نگاری فلسفه

- تاریخ فلسفه اسلامی

- تاریخ فلسفه باستان

- فلسفه‌های مشرقی



ب) شرایط پذیرش مقاله

- مقالات ارسالی باید در زمینه تخصصی هر نشریه باشند، به روش پژوهشی اصیل و بنیادی تألیف شده باشند و حاوی نظریه، نگرش انتقادی، تحلیل تطبیقی یا برداشتی بدیع باشند.
- مقالات باید حاصل پژوهش خود نویسنده/ نویسندگان باشد و چنانچه در مرحله‌ی سرقت علمی-ادبی مقاله‌ی احراز شود، مقاله از دستور کار خارج و نویسنده/ نویسندگان مکلف به جبران خواهند بود.
- مسئولیت محتوا و مضمون مقالات برعهده نویسنده/ نویسندگان است و چاپ آن در نشریات بنیاد تنها برای عرضه و تلاقی افکار و نوزایی علمی است، نه دلیلی بر تأیید تام محتوای آن
- مقالات باید از نظم و انسجام منطقی لازم برخوردار باشد و اصول نگارش و سلامت زبان فارسی در آنها بدقت رعایت شود.
- اگر مقاله‌ی برگرفته از پایان‌نامه تحصیلی یا طرحی تحقیقاتی باشد، یادآوری آن در ابتدای مقاله الزامی است.
- در مقالات برگرفته از پایان‌نامه‌ها و رساله‌های دانشجویان قواعد دانشگاه متبوع باید رعایت شود و به اطلاع نشریه برسد. این مقالات با تأیید مکتوب استاد راهنما پذیرفته میشوند.
- نباید تمام یا بخشی از مقاله پیشتر منتشر شده باشد یا همزمان برای نشریه دیگری ارسال گردد. ارسال مقالاتی که پیشتر خلاصه آنها در همایشها و سمینارهای داخلی و خارجی منتشر شده باشد، بلامانع است اما اصل مقاله نباید در مجموعه مقالات همایش منتشر شده باشد.
- مقالات حاصل از ترجمه پذیرفته نمیشود.
- ارسال مقاله حقی برای چاپ ایجاد نمیکند و بنیاد در پذیرش، رد و ویرایش مقالات آزاد است.
- پیگیری نتیجه ارزیابی مقالات برعهده نویسنده/ نویسندگان است.
- نویسنده/ نویسندگان محترم پیش از ارسال مقاله، پیشینه آثار منتشر شده درباره موضوع مقاله را بررسی نمایند تا از ارسال مقالات تکراری جلوگیری شود.

ج) ساختار و صورت مقالات

- مقاله باید دارای ساختار منظم باشد؛ شامل: عنوان، چکیده (حدود ۲۰۰ کلمه)، واژگان کلیدی (حداکثر ۱۰ واژه)، مقدمه یا طرح بحث، بحث اصلی، نتیجه‌گیری، پیشنهادها



و فهرست منابع. چکیده باید شامل اهداف، روش تحقیق، مهمترین یافته‌ها و نتیجه پژوهش باشد. حجم کل مقاله از ۷۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.

- ترجمه انگلیسی عنوان، چکیده و واژگان کلیدی مقاله در صفحه‌ی جداگانه افزوده شود.
- در صفحه‌ی دیگر، عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده، رتبه علمی و محل فعالیت او (هرکدام به دو زبان فارسی و انگلیسی)، نشانی پستی، شماره تلفن همراه و رایانامه (ایمیل) نویسنده/ نویسندگان بطور دقیق ذکر شود. املاي انگلیسی نام نویسنده/ نویسندگان مطابق صورت نوشتاری همین صفحه در مقالات منتشر شده درج خواهد شد.
- رعایت اصول نشانه‌گذاری و نیز برجسته کردن نقل قولها، ضروری است.
- نامهای غیرفارسی، ابتدا بزبان فارسی نوشته شوند و املاي زبان اصلی آنها داخل پرانتز () بیاید.

- ارجاعات و معادلهای غیرفارسی بصورت «درون متنی» و مطالب توضیحی و تکمیلی فرعی که ارتباط مستقیمی با محور مقاله نداشته باشد، بصورت «پی‌نوشت» تنظیم شوند. نام کتابها بصورت *ایتالیک* (شکسته) و نقل قولها دارای تورفتگی از راست و چپ باشند.
- بنیاد در آثار منتشر شده از رسم‌الخط اختصاصی پیروی میکند. اگر این رسم‌الخط از ابتدا رعایت شود، فرایند انتشار اثر سرعت پیدا میکند اما بدلیل احتمالی عدم آشنایی نویسنده با این رسم‌الخط، رعایت آن الزامی نیست و در هنگام انتشار ویراستاران بنیاد آن را اعمال خواهند کرد.

- مقالات در برنامه Word با قلم فارسی B Nazanin اندازه ۱۴، قلم انگلیسی Times New Roman اندازه ۱۱، قلم عربی B Badr اندازه ۱۳، حروفچینی شوند، فاصله میان سطرها یک (single) باشد. عنوانهای اصلی و فرعی، و نقل قولها مشخص و برجسته شوند.

نحوه ارجاع دهی

- ارجاع به منابع و مآخذ در متن مقاله، داخل پرانتز و مطابق الگوی زیر باشد:
نام خانوادگی یا شهرت نویسنده، سال انتشار: شماره جلد/ شماره صفحه.

۱۱

مثال: (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۷۵) = صفحه ۷۵ در جلد یکم/سفر.

- در آثاری که دارای دو نویسنده هستند نام خانوادگی هر دو نویسنده و آثاری که بیش از دو نویسنده دارند، نام خانوادگی نویسنده اول و واژه «همکاران» درج شود. عباراتی که بدون مراجعه به منبع اصلی، از نوشته دیگران نقل قول شده است، بصورت (بنقل از ...، سال: صفحه) تنظیم شود.

- منابع اینترنتی بصورت (نام خانوادگی نویسنده، آدرس پایگاه: تاریخ دسترسی به



راهنمای تدوین مقالات

سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱
صفحات ۹-۱۴

روز/ ماه/ سال) تنظیم شوند؛ مثال: (خامنه‌ای، mullasadra.org: ۱۳۹۸/۴/۳). در مواردی که نام نویسنده مشخص نشده باشد، عنوان مطلب (داخل گیومه) ذکر شود؛ مثال: «آیا همه حقایق در تاریخ فلسفه آمده است؟»، mullasadra.org: ۱۳۹۸/۴/۳). در صورت طولانی بودن عنوان مطلب، چند واژه ابتدایی عنوان نوشته شود و سپس از ... (سه نقطه) استفاده شود.

- مواردی که ارجاع به همان نویسنده منبع پیشین باشد، بصورت (همو/ idem: سال: جلد/ صفحه)؛ اگر ارجاع به همان منبع پیشین باشد، بصورت (همان: شماره صفحه)؛ اگر مجلدی دیگر از همان منبع باشد، بصورت (همان/ ibid: جلد/ صفحه) و اگر عیناً همان شماره صفحه منبع پیشین باشد، بصورت (همانجا/ al) تنظیم شود.

- در مواردی که به بیش از یک اثر نویسنده/ نویسندگان در همان سال ارجاع شده باشد، منابع با افزودن الف/ ب/ ج/ د... به سال انتشار، از هم تفکیک شوند؛ مثال: ۱۳۹۱ الف؛ ۱۳۹۱ ب؛ ۱۳۹۱ ج و...

- ارجاع به منابع غیرفارسی به همان زبان اصلی منبع باشد.

- ارجاع به آثار ملاصدرا منحصراً باید بر اساس چاپ بنیاد حکمت اسلامی صدرا باشد. ترجمه فارسی آثاری که به همت ناشری دیگر منتشر شده باشند، از این قاعده مستثنی است.

نحوه تنظیم فهرست منابع

در فهرست پایانی منابع مقاله تنها منابعی که در متن به آنها ارجاع شده درج شود و مطابق الگوی زیر، بترتیب الفبایی نام نویسندگان تنظیم گردد.

کتابها: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار) **عنوان کتاب بصورت بولد و ایتالیک**، نام و نام خانوادگی مصحح، ویراستار، مترجم، محل نشر: ناشر.

مثال: ملاصدرا (۱۳۹۱) **المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية**، تصحیح، تحقیق و مقدمه آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- کتابی که با عنوان یک نهاد یا ناشر چاپ شده است، نام آن نهاد بجای نام نویسنده قرار میگیرد.

مقالات نشریات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار) «عنوان مقاله» داخل گیومه، **نام نشریه بصورت بولد و ایتالیک**، صاحب امتیاز، دوره و شماره، شماره صفحات درج مقاله.

مثال: خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۹۲) «ملاصدرا و تصوف»، **خردنامه صدرا**، شماره ۷۳، ص ۵۸.

مقالات منتشر شده در کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار) «عنوان

۱۲



مقاله « داخل گیومه، **نام کتاب بصورت بولد و ایتالیک**، نام و نام خانوادگی مصحح، ویراستار، مترجم، محل نشر: ناشر، شماره جلد، شماره صفحات درج مقاله.

مثال: خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۹۲) «نکات و اسراری از اسرارالآیات ملاصدرا»، **انسان در گذرگاه هستی**، جلد ۳، ص ۲۵۴-۲۲۵.

پایان نامه‌ها: نام خانوادگی نگارنده پایان نامه، نام (سال دفاع). **عنوان پایان نامه بصورت بولد و ایتالیک**، نام و نام خانوادگی استاد راهنما، پایان نامه دوره کارشناسی ارشد/ دکتری، گروه آموزشی، دانشکده، دانشگاه.

مثال: کلیاسی اشتری، حسین (۱۳۷۸) **مکتب ابن رشدی لاتینی**، برهنمایی کریم مجتهدی، پایان نامه دوره دکتری، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران. **آثار منتشر شده در اینترنت:** نام خانوادگی نویسنده، نام (تاریخ انتشار یا دسترسی) **عنوان مطلب بصورت بولد و ایتالیک**، نام پایگاه/سایت، پیوند/ لینک مطلب.

مثال: خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۹۸/۴/۳) **آیا همه حقایق در تاریخ فلسفه آمده است؟**، پایگاه اطلاع رسانی بنیاد حکمت اسلامی صدرا،

http://mullasadra.org/new_site/persian/Paper Bank/Tarikh Falsafe/bargaval.htm

منابع صوتی و تصویری: نام خانوادگی صاحب اثر، نام (تاریخ انتشار) **عنوان مطلب بصورت بولد و ایتالیک**، نوع منبع، ناشر.

مثال: خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۹۷/۲/۲۶) **پیوند وجودشناختی نیایش و فلسفه**، فایل صوتی سخنرانی در بیست و دومین همایش بزرگداشت ملاصدرا، بنیاد حکمت اسلامی صدرا. - نام نویسندگان منابعی که بیش از یک نویسنده دارند، بطور کامل ذکر شود و با علامت نقطه ویرگول (؛) از هم جدا شوند: نام خانوادگی نویسنده اول، نام؛ نام خانوادگی نویسنده دوم، نام؛

- منابع مرجع به ترتیب الفبا در ابتدای فهرست قرار گیرند. قرآن، متون مقدسی همچون نهج البلاغه، صحیفه سجادیه و... لغت نامه‌ها و دایرةالمعارفهایی که مدخلهای آن نویسنده جداگانه ندارد، در این دسته جای میگیرند. اگر از ترجمه مشخصی از قرآن، نهج البلاغه و... استفاده شده باشد، ذکر اطلاعات کتابشناسی آن نیز ضروری است. - در صورت مشخص نبودن تاریخ، محل نشر یا ناشر به ترتیب از عبارتهای بی تا، بی جا و بی نا استفاده شود.

- اگر معرفی آثاری بیش از منابع استفاده شده، برای آشنایی خواننده ضروری شمرده

میشود، در انتهای فهرست منابع ذیل عنوان «منابعی برای آگاهی بیشتر» با همان الگوی بالا دسته‌بندی شوند، نه در لابلای فهرست منابع.

د) نحوه ارسال مقاله

- مقالات ترجیحاً از طریق سامانه اینترنتی مجله به آدرس ذیل ارسال گردد:
hop.mullasadra.org
- در صورت وجود مانعی برای ارسال از طریق سامانه، مقالات به نشانی رایانامه (ایمیل) mullasadra1401@gmail.comsiprin@mullasadra.org ; ارسال گردد. حتماً در بخش «subject» رایانامه، عبارت «مربوط به مجله تاریخ فلسفه» قید شود.
- ارسال فایل Word و PDF مقاله، هر دو، ضروری است.

یادداشت سردبیر

در خلال دو قرن اخیر، دربارهٔ مجموعه نوشته‌هایی موسوم به رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته است؛ پژوهش پیرامون این پرسشها که نویسندگان این رسائل چه کسانی بوده‌اند؟ و اینکه زمان و مکان نگارش، مقاصد و اهداف و مخاطبان این نوشته‌ها چه بوده و نگارش آنها آیا به قلم یک تن یا گروهی از نویسندگان بوده است؟ از زمرهٔ نتایج پربار این پژوهشها تعیین زمان و مکان نوشته‌هاست که برابر قرائن و ارجاعات و سبک و ادبیات نگارش آنها معلوم شده که بلحاظ زمانی در اواخر قرن سوم یا اواسط قرن چهارم و بلحاظ مکانی به احتمال زیاد، در قلمرو حاکمیت فاطمیون مصر و قرامطه پدید آمده‌اند. همچنین روشن شده که عناصر و مبادی شکلگیری اندیشهٔ اخوان الصفا - که بتردید متنوع و چند وجهی است - به کدامین مکاتب و جریانهای فکری آن عصر باز میگردد و از این طریق تأثیر خطوط فکری مکاتبی چون نوفیثاغوریان، افلاطونیان، مشائیان، نوافلاطونیها و همچنین نحله‌هایی چون غنوصیه، صائبین و هر مسیهها در این نوشته‌ها پیگیری و ردیابی شده است. در کنار این پژوهشها، اما بلحاظ تاریخ فلسفه دست کم سه مسئله همچنان محل تأمل و تحقیق است: (۱) دلیل یا دلایل پنهان داشتن نام نویسنده/ نویسندگان این رسائل چه بوده است؟ (۲) آیا میتوان این مجموعه را به سنخ نوشته‌های حوزهٔ اسکندریه - یا بطور کلی مکاتب اسکندرانی - مربوط دانست؟ (۳) نسبت این نوشته‌ها با سنت عقلایی مشارب امامیه و معتزله چه بوده و آیا میتوان آنها را به چنین مکاتبی قابل تحویل دانست؟

در مورد نکتهٔ نخست، کافی است به شیوه‌های نظری و سلوکی نوفیثاغوریان، نوافلاطونیان (بوئزه شیوهٔ آمونیوس ساکاس و شاگردش افلوپتین)، غنوصیه و اسماعیلیان

در متن تاریخ فلسفه و دلایل پنهان‌نویسی و غیرعلنی کردن آموزه‌های آنها - دست‌کم در مقطع یا مقاطع زمانی خاص- توجه کنیم، تا از این راه مشابهت یا عدم مشابهت شیوه آنها با نویسندگان رسائل اخوان‌الصفاء مقایسه و تحلیل گردد.

در مورد دومین نکته، باید گفت برغم تتبعات و تحقیقات وسیعی که درباره حوزه فلسفی اسکندریه و مکاتب اسکندرانی صورت گرفته، همچنان پرسشهایی مهم و کلیدی باقی مانده است؛ از قبیل اینکه نحوه انتقال و ترکیب عناصر متفکر فرهنگی، دینی و عرفانی در این حوزه چگونه رخ داده و اینکه نحوه اتصال و پیوند این هیئت تألیفی با فرهنگ و تمدن اسلامی از چه طریق و طی چه فرایندهایی بوده است؟

درباره سومین نکته، یعنی امکان ارتباط معنایی این نوشته‌ها با شیوه و مسلک عقلایی امامیه و معتزله نیز هرچند در میان پژوهشگران این حوزه اتفاق نظر نسبی وجود دارد، لیکن آنچه مسلم است برغم تسلط اندیشه‌های اسماعیلی در آن مقطع زمانی در حوزه غرب عالم اسلام- چگونگی اقبال اخوان‌الصفاء به اندیشه‌های معتزلی و بویژه دیدگاه‌های امامیه، نیازمند تأمل و تحقیق بیشتری است، از اینرو که امکان تحویل و تقلیل کامل این رسائل به اندیشه‌های اسماعیلی منتفی است و نقدهای کوتاه و مفصلی که در این رسائل نسبت به افکار و نحوه عمل اسماعیلیان بیان شده، حکایت از تمایزات فکری نویسندگان آن با نحله اسماعیلیه دارد.

بهر حال، اهمیت این مقطع تاریخی وقتی دو چندان میشود که رسائل اخوان‌الصفاء بمثابه پل ارتباطی و محل تلاقی سنتهای فکری، دینی، فلسفی و عرفانی شرق و غرب و مهمتر از آن، تقید و تمسک این مکتب فکری به شیوه‌های عقلانی مکتب امامیه و جدا شدن از بدعتها و بدعت‌گذاریه‌های رایج آن عصر که در سراسر این نوشته‌ها مورد تأکید قرار گرفته، مورد توجه قرار گیرد.

سردبیر

۱۶



سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱

تحلیل نسبت «توخه» یا بخت با «تخنه» در اندیشه ارسطو و مقایسه آن با دیدگاه پلوتارک

مریم صمدیه*

چکیده

ارسطو در بیان نسبت میان «تخنه» و بخت، موضعی دوگانه دارد؛ از یکسو در اخلاق نیکوماخوسی تخنه و بخت را به یک معنا دارای موضوعی واحد شمرده و در خطابه نیز بخت را سبب بدست آوردن تعدادی محدود از خیرها از طریق تخنه میداند. از سوی دیگر، در متافیزیک میان تخنه و تجربه، و بخت و بیتجربگی ارتباط برقرار نموده و تخنه و بخت را نقطه مقابل هم معرفی میکند؛ زیرا معتقد است تجربه، تخنه را بوجود می‌آورد و بیتجربگی انسان را در معرض بخت و اتفاق قرار میدهد. این در حالی است که بررسی اندیشه‌های ارسطو بیانگر این واقعیت است که تخنه نمیتواند ناشی از بخت باشد، زیرا تخنه متضمن شناخت علت است درحالیکه بخت در دیدگاه ارسطو، علتی بالعرض، نامعین و ناپایدار است. همچنین بررسی رابطه تخنه با «آلیثیا» یا کشف و گشودگی، نشان میدهد که تخنه نمیتواند حاصل بخت باشد، چراکه از نظر ارسطو، تخنه از جمله فضایل عقلانی است که سبب انکشاف حقیقت میشود و این انکشاف خود نتیجه دانش و آگاهی هنرمند از نتیجه کار خویش است. پلوتارک نیز همچون ارسطو بخت را بعنوان علت میپذیرد، اما برخلاف ارسطو، تخنه را امری میداند که با وجود آن، بخت معنای خود را از دست میدهد. او معتقد است تخنه حاصل خرد آدمی است و بهمین دلیل

۱۷

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه مراغه، مراغه، ایران؛ samadieh@maragheh.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۴ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1401.13.3.2.9

سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱
صفحات ۳۲-۱۷

نمی‌تواند نتیجه بخت باشد.

کلیدواژگان: توخه، بخت، شانس، تخته، توانایی عملی، ارسطو، پلوتارک.

* * *

مقدمه

توخه یا بخت^۱ از جمله موضوعاتی است که همواره ذهن اندیشمندان و فیلسوفان را بخود مشغول داشته است؛ برخی وجود آن را انکار کرده‌اند و بعضی همچون ارسطو، به وجود آن معترف شده و آن را بعنوان علتی بالعرض پذیرفته‌اند. ارسطو در آثار مختلف خویش به بحث بخت اشاره نموده و ویژگی‌هایی را برای آن برشمرده است. به اعتقاد او بخت در مورد موجوداتی صدق میکند که دارای افعال ارادیند و امور حاصل از بخت، موضوع قصد و تعقل بشمار میروند. از نظر ارسطو، بخت، علت بالعرض است برای واقعه‌یی که از روی انتخاب مبتنی بر تفکر و برای مقصودی خاص رخ میدهد بهمین دلیل شامل اموری است که برای مقصودی سودمند هستند اما در عین حال، غایتی ندارند، زیرا غایت به اموری اختصاص دارد که بسبب طبیعت پدید می‌آیند، یا نتیجه فکر هستند. افزون بر این، ارسطو معتقد است برای بخت یا موجود بالعرض، علمی وجود ندارد، زیرا موضوع هر علم، چیزی است که یا همیشه هست یا بیشتر اوقات وجود دارد. او همچنین بخت را امری ناپایدار و ضدقاعده دانسته که علل آن نامعینند (ارسطو، ۱۳۸۵ ب: ۱۹۷-۲۵-۳۰؛ ۱۹۷ الف ۸-۱۰؛ ۱۹۷ الف ۲۳-۲۵؛ ۱۹۷ الف ۳۶-۴۱؛ همو، ۱۳۸۵ ج: ۱۰۶۵ الف ۲۸-۳۴). بعلاوه، بخت در دیدگاه ارسطو با موضوعاتی مختلف همچون تخته، فرونیسیس^(۱) و سعادت نیز مرتبط است.

نوشتار حاضر میکوشد به تحلیل نسبت میان بخت با تخته در اندیشه ارسطو بپردازد و آراء وی را با اندیشه پلوتارک^۲ مقایسه نماید. در دیدگاه ارسطو، تخته^۳ یکی از فضایل عقلانی است که نوعی پوئسیس یا ساختن^۴ است و توسط مترجمان و شارحان ارسطویی در معانی‌یی مختلف همچون فن^۵، هنر^۶، مهارت^۷، مهارت فنی^۸ و حرفه^۹ بکار رفته است. راجر کریسپ در

۱۸

1. τύχη; tuche; luck or fortune
2. Plutarch
3. τέχνη; techne; technique
4. ποιῆσις; making
5. technique
6. art
7. skill
8. technical skill
9. craft



کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی، تخته را به skill و دیوید راس آن را به art ترجمه کرده است (Aristotle, 2004: 1139b 21; Idem, 2009: 1139b 23). همچنین، کریستوف در فضایل رواقی آن را به technique، تسیتیر در خوانش اخلاق ارسطو به art، دوتییر در مقدمه‌یی بر اخلاق فضیلت به skill، پیتر باودن در فضیلت اخلاق و ارسطو به technical skill و آنتونی کنی در فلسفه باستان به craft ترجمه کرده‌اند^(۲) (Kenny, 2004: p. 68; Devettere, 2002: p. 42; Tessitore, 1996: p. 43; Jedan, 2009: p. 66; Bowden, 2005: p. 4).
 پلوتارک نیز در دو اثر خویش، یعنی تألیفات اخلاقی^۱ و حیات مردان نامی^۲ به بحث دربارهٔ بخت پرداخته است.

برای تبیین بهتر نسبت میان تخته با بخت در دیدگاه دو متفکر، نخست لازم است به مفهوم تخته اشاره شود. علاوه بر این، تبیین نسبت میان تخته و آثیا یا کشف و گشودگی^۳ نیز در اینبار مهم و بلکه اساسی است.

تبیین ماهیت تخته یا توانایی عملی

ارسطو در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی، نفس را به دو جزء واجد خرد^۴ و عاری از خرد^۵ تقسیم کرده است که جزء خردمند خود به دو قسم جزء علمی^۶ و جزء حسابگر^۷ تقسیم میشود. قسم اول به موجوداتی نظر دارد که علل وجودی آنها تغییرناپذیرند و قسم دوم ناظر به موجوداتی است که تغییرپذیرند (ارسطو، ۱۳۸۵ الف: ۱۱۳۹ الف ۱۱-۳). ارسطو امور تغییرناپذیر را شامل ایستمه یا معرفت علمی^۸، سوفیا یا حکمت نظری^۹ و نوس یا عقل شهودی^{۱۰} میداند. وی بر این باور است که امور تغییرپذیر مشتمل است بر فرونسیس یا حکمت عملی^{۱۱} و تخته یا توانایی عملی^{۱۲}. بتعبیر دیگر، امور تغییرپذیر دوگونه‌اند: سنخ

1. *Moralia*
2. *Lives*
3. *Ἀληθεία*; aletheia; truth; disclosedness
4. rational
5. irrational
6. scientific part
7. calculative part
8. *ἐπιστήμη*; episteme; scientific knowledge
9. *σοφία*; sophia; theoretical wisdom
10. *νοῦς*; nous; intuitive intellect
11. *φρόνησις*; Phronesis; practical wisdom
12. *τέχνη*; Techne; technique



پراکسیس یا عمل کردن^۱ و پوئیسس یا ساختن^۲. از نظر ارسطو ساختن و عمل کردن دو فعالیت مستقلند، در نتیجه حالت تفکری که متوجه «عمل کردن» است نیز غیر از حالت تفکری است که متوجه «ساختن» است و هیچکدام از اینها شامل دیگری نمیشوند؛ زیرا عمل کردن، معادل ساختن نیست و ساختن نیز معادل عمل کردن نیست. معماری نوعی توانایی عملی است که ماهیت آن، توانایی ساختن با قاعده و همراه با تفکر است.

از نظر ارسطو تخرن یا توانایی عملی وجود ندارد که حالت توانایی ساختن همراه با قاعده و تفکر نباشد. در واقع ارسطو توانایی عملی را با حالت متوجه به ساختن همراه با قاعده و تفکر درست، یکی میدانند. او همچنین معتقد است تمام امور مربوط به تخرن با بوجود آمدن سروکار دارند و بکار بردن تخرن به این معناست که چیزی که قابلیت این را دارد که بوجود بیاید یا بوجود نیاید و مبدأ و علت بوجود آمدنش در سازنده است - نه در آنچه ساخته میشود-، چگونه ممکن است بوجود آید. تخرن یا توانایی، همانند هنر با چیزهایی که به ضرورت یا بر حسب طبیعت وجود دارند یا بوجود می‌آیند، سروکاری ندارد. این چیزها مبدأ پیدایش خود را در خودشان دارند (همان: ۱۱۴۰ الف).

ارسطو در تبیین ماهیت تخرن، میان «پوئیسس» یا ساختن و «پراکسیس» یا عمل کردن تمایز قائل شده است. او معتقد است تخرن با استعداد ایجاد و ساختن از روی قاعده سروکار دارد و متعلق آن، ساختن فعلی همراه با قاعده است. در واقع ارسطو بر این باور است که تخرن با ایجاد و ساختن - نه عمل کردن - سروکار دارد و این در حالی است که در «فرونسیس» ما با عمل سروکار داریم و با استعداد انجام عملی که همراه با قاعده باشد؛ بنابراین متعلق فرونسیس، انجام عملی همراه با قاعده است. از نظر ارسطو، متعلق تخرن امور تغییرپذیرند؛ اموری که میتوانند چیز دیگری غیر از آنچه هستند باشند، یا اشیائی که ساخته میشوند. ارسطو همچنین بیان میکند که تخرن پیوسته مربوط به ضرورت است و صاحب تخرن نیز درصدد یافتن راهی است که شیء مطلوب خود را در میان اشیائی که در خود بود و نبود دارند، ایجاد کند؛ بنابراین مبدأ وجود در تخرن، هنرمند است نه مصنوعی که هنرمند ساخته است (Aristotle, 2004: 1140a 1-23).

چنانکه اشاره شد، فرونسیس نیز با امور تغییرپذیر سروکار دارد؛ اما از جهاتی با تخرن متفاوت است. (۱) فرونسیس با عمل انسان سروکار دارد و اعمال انسانی از نوع ایجاد و ساختن

۲۰

1. πρᾶξις; praxis; action
2. ποιησις; poiēsis; making

نیستند، حال آنکه تخته از نوع ایجاد و ساختن است. فرونیسیس معرفتی راهنما بسوی پراکسیس، و تخته معرفتی راهنما بسوی پوئسیس است. ۲) غایت فرونیسیس و غایت عمل در خود آن قرار دارد، حال آنکه غایت تخته خارج از آن است. ۳) معرفت در فرونیسیس، هدایتگر و محاسبه‌گر است و در قلمرو امور خیر و شر انسان را توانمند میسازد، درحالیکه معرفت در تخته چنین نیست. ۴) در حوزه تخته، شخصی که با شناخت و از روی عمد کاری نادرست انجام می‌دهد، بر شخصی که بدون شناخت و عمد کاری نادرست انجام می‌دهد، ترجیح دارد، حال آنکه در حوزه فرونیسیس، عکس آن جاری است (Ibid: 1140b 3-30). ۵) انجام عمل در فرونیسیس منوط به سنجش شرایط و موقعیتها برای رسیدن به غایت ارزشمند و فضیلت‌مدار است، این در حالی است که ساختن در تخته، صرفاً برای رسیدن به غایت و کمال آن شیء است، بدون آنکه فضیلت به معنای موجود در عمل «فروتیک»، برای آن در نظر گرفته شود (Halverson, 2002: pp. 35-36).

تبیین نسبت میان بخت و تخته

درباره بررسی سابقه بحث از نسبت میان تخته و بخت میتوان به دیدگاه آیسخولوس^۱ در نمایشنامه پرومتئوس در بند^۲ اشاره کرد که تخته را بعنوان حوزه نفوذ و قدرت انسان معرفی کرده و معتقد است تخته در مقابل بخت قرار دارد (Angier, 2010: p. 4). در نوشته‌های اولیه بقراط^۳ نیز به شیوه‌ی اشاره شده که در آن برخی کارکردهای بخت، تسلط بر پزشکی را تهدید میکند (Ibid: p. 7). در دیدگاه سقراط در اینباره با یک تناقض مواجه میشویم. از یکسو، او به تقابل تخته و بخت اشاره دارد؛ بگونه‌ی که بصراحت ارتباط میان تخته و مهار آن را تأیید میکند. بعنوان نمونه، بعقیده وی بموجب تخته است که فردی اطلاعات مربوط به اعداد را تحت کنترل خود دارد. همچنین زمانی که پولوس^۴ به او میگوید: تجربه تخته را بوجود می آورد و بیتجربگی آدمی را دستخوش بخت و اتفاق میسازد، سقراط مخالفتی از خود نشان نمیدهد. از سوی دیگر، در رساله قوانین شاهدهیم که سقراط به رابطه تخته با الهام مستقیم الهی اشاره میکند (Ibid: p. 16) و میگوید: «کسی که در یکی از فنها استاد است باید از خدا بخواهد تا همه عوامل و اوضاع و احوالی را که در صورت فراهم آمدن آنها تنها به تخته یا فن

1. Aeschylus
2. *Prometheus Bound*
3. Hippocratic
4. Polus

مریم صمدیه؛ تحلیل نسبت «تخته» یا بخت با «تخته» در اندیشه ارسطو و مقایسه آن با دیدگاه پلوتارک



او احتیاج میماند، در اختیار او بگذارد» (افلاطون، ۱۳۶۶: ۴/۷۰۹).

ارسطو در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی درباره نسبت میان تخته و بخت میگوید:

چون ساختن غیر از عمل کردن است، پس هنر به ساختن تعلق دارد نه به عمل. به یک معنی، بخت و هنر با موضوعات واحد سروکار دارند؛ چنانکه آگائون میگوید: هنر، بخت و اتفاق را دوست دارد و بخت و اتفاق، هنر را. تخته یا توانایی عملی، حالت متوجه به ساختن است که تفکر درست رهبریش میکند و ضد هنر حالت متوجه به ساختن است که تفکر غلط راهنمایش میکند و موضوع هر دو چیزهای تغییرپذیرند (ارسطو، ۱۳۸۵ الف: ۱۱۴۰ الف؛ Aristotle, 2004: 1140a).

در اینجا ارسطو ادعا میکند که تخته و بخت در یک معنا با موضوعات واحد سروکار دارند. اما مراد او از موضوعات واحد چیست؟ آیا میتوان تخته را ناشی از بخت دانست؟ برخی همچون شینگ، موضوع واحد تخته و بخت را به مرتبط نبودن این دو (تخته و بخت) با ضرورت دانسته و معتقدند هم تخته و هم توحه، با امور ضروری سروکار ندارند (Sheng, 2016: p. 94). البته باید به این نکته توجه کرد که خود ارسطو نیز به این موضوع اشاره کرده و در قسمت پایانی متن، تصریح میکند که موضوع تخته و بخت، چیزهای تغییرپذیرند؛ پس هر دو در یک حوزه قرار دارند. در واقع ضرورت داشتن یک شیء به این بستگی دارد که آن شیء ثابت باشد یا متغیر. هدف تخته متغیر است، بهمین دلیل با امور ضروری سروکار ندارد؛ پس در این حیث میان تخته و بخت شباهت وجود دارد. اما باید توجه داشت که تخته هدفمحور است، حال آنکه بخت هدفمحور نیست. بنابراین تخته و توحه از این حیث، با هم در تضادند (Ibid).

البته تفاوت تخته و بخت تنها به هدفمحور بودن تخته مربوط نمیشود بلکه از جهات دیگری نیز تفاوت میان این دو واضح و روشن است؛ از جمله اینکه در مورد تخته، ارسطو معتقد است صاحب تخته علت را میشناسد، درحالیکه در فیزیک یا سماع طبیعی بیان میکند که علل بخت نامعینند (ارسطو، ۱۳۸۵ ج: ۱۹۸۱ الف؛ همو، ۱۳۸۵ ب: ۱۹۷ الف ۲۳-۲۵). همچنین ارسطو بخت را امری ضدقاعده معرفی میکند و معتقد است قاعده در مورد چیزی صادق است که همیشه یا اکثر اوقات، صحیح باشد (همو، ۱۳۸۵ ب: ۱۹۷ الف ۲۳-۲۵)، این در حالی است که در اخلاق نیکوماخوسی اظهار میکند که هیچ تخته یا توانایی عملی وجود ندارد که حالت توانایی ساختن همراه با قاعده و تفکر نباشد (همو، ۱۳۸۵ الف: ۱۱۴۰ الف). همچنین در متافیزیک میگوید: برای موجود بالعرض، علمی وجود

ندارد (همو، ۱۳۸۵ج: ۱۰۶۴ اب ۳۷-۲۶)، حال آنکه در همین کتاب مینویسد:

ما صاحبان تخنه را نه از آن جهت حکیمتر می‌شماریم که قدرت عمل دارند، بلکه از این جهت که دارای شناخت نظری هستند و علل را می‌شناسند و بطور کلی فرق دانا و نادان اینست که دانا میتواند تعلیم دهد و از اینروست که ما بر این عقیده‌ایم که تخنه بیشتر از تجربه، علم حقیقی است؛ زیرا صاحبان تخنه میتوانند آموزش بدهند و ارباب تجربه نمیتوانند (همو، ۱۳۸۵ج: ۹۸۱ب).

در کتاب خطابه نیز ارسطو بخت را سبب برخی از خیرهایی معرفی میکند که از طریق تخنه و هنر قابل دستیابی هستند و همچنین سبب بیشتر خیرهایی که بدون تخنه بدست می‌آیند؛ همچون اموری که سبب آنها، طبیعت است. او بر این باور است که بخت سبب چیزهای غیرمنتظره نیز هست؛ همانند زمانیکه برادران یک فرد همگی زشت، اما او زیباست (همو، ۱۳۹۲: ۱۱۳۶۲ الف؛ Aristotle, 1926: 1362a). خود ارسطو اظهار میکند:

ممکن است این سؤال پیش بیاید که چگونه است که برخی چیزها هم از طریق تخنه پدید می‌آیند و هم بسبب اتفاق و بخودی خود - مانند سلامت - و برخی دیگر چنین نیستند؛ مانند خانه. علت آنست که ماده‌یی که در تولید موالیید صنعت بر تکون حاکم است و جزئی از مولد در آن حاضر است، در برخی از موارد بگونه‌یی است که خود، خود را میتواند بحرکت درآورد، ولی برخی دیگر از ماده‌ها چنین نیستند (همو، ۱۳۸۵ج: ۱۰۳۴ الف ۱۰-۱).

همچنین در کتاب متافیزیک می‌گوید: اشیاء یا بسبب طبیعت بوجود می‌آیند، یا بسبب تخنه، یا بسبب بخت و یا بسبب اتفاق. طبیعت مبدأ حرکتی است که در خود شیء جای دارد و تخنه مبدأ حرکتی است که در شیئی دیگر غیر از شیء متحرک، است و علل دیگر، عدم این دو مبدأ هستند (همو، ۱۳۸۵ج: ۱۰۷۰ الف ۱۰-۶). یا در جای دیگری از همین کتاب می‌گوید:

هر چه میشود بسبب چیزی میشود و از چیزی میشود و چیزی میشود... . کون طبیعی، کون چیزهایی است که بسبب طبیعت میشوند... . موالیید طبیعی بدین‌سان تولید میشوند و تولیدهای دیگر، ساختن نامیده میشوند. هر ساختنی یا از صنعت ناشی میشود، یا از قوه و یا از فکر. بعضی چیزها هم بسبب اتفاق و بخت پدید می‌آیند (همان: ۱۰۳۲ الف).

در واقع ارسطو در متافیزیک بین تخنه و تجربه و بخت و بیتجربگی پیوند برقرار میکند و تخنه و بخت را مقابل یکدیگر قرار میدهد. او معتقد است همه حیوانات، بجز انسان، با اتکا بر

نمودها و حافظه زندگی میکنند و از تجربه بهم پیوسته بهره‌ی اندک دارند، درحالی‌که انسان برای زندگی از تخته (توانایی عملی) و استدلال و تعقل سود میبرد. در انسانها حافظه سبب پیدایش تجربه است، زیرا خاطرات مختلف و متعدد در مورد چیزی واحد، در نهایت منجر به ایجاد استعداد برای تجربه‌ی واحد میشوند. بنظر وی میان تجربه و تخته و علم، شباهت وجود دارد و انسانها علم و تخته را از طریق تجربه بدست می‌آورند و همچنانکه پولوس میگوید: تجربه، تخته را بوجود می‌آورد و بیتجربگی آدمی را دستخوش بخت و اتفاق میسازد. تخته زمانی ایجاد میشود که از تصورات متعددی که از طریق تجربه کسب میشوند، حکمی کلی درباره نوعی از اشیاء پدید می‌آید. برای مثال، وقتی فردی مبتلا به فلان نوع بیماری بود، این دارو سبب بهبودی او شد، و همینطور سبب بهبودی فرد و افرادی دیگر، این حکم حاصل تجربه است؛ اما اینکه فلان دارو برای همه بیماران که شرایطی یکسان داشتند و به فلان بیماری مبتلا شده بودند، مفید و سودمند است، حکمی است که موضوع تخته است. به اعتقاد ارسطو برای عمل، تجربه در هیچ زمینه‌ی کمتر از تخته نیست و حتی صاحبان تجربه در عمل موفقتر از کسانی هستند که شناخت نظری دارند ولی فاقد تجربه‌اند؛ زیرا تجربه، شناخت افراد و مصادیق است و تخته، شناخت کلیات. از سوی دیگر، عمل و ساختن همیشه با افراد و مصادیق ارتباط دارد (همان: ۹۸۰ب و ۹۸۱الف).

شینگ در اینباره نیز معتقد است ارسطو در بیان تفاوت تجربه و تخته، به مفهوم بخت اشاره کرده و میگوید: تجربه هنر را تولید میکند و بیتجربگی بخت را (Sheng, 2016: p. 93). بنابراین تخته و بخت از یکسو، در تضاد هستند و از سوی دیگر، جدایی‌ناپذیرند. این تناقضی آشکار در گفتار ارسطوست که شینگ با مطرح کردن موضوع ضرورت، سعی دارد آن را برطرف کند؛ به این صورت که معتقد است موضوع واحد تخته و توخه اینست که هیچکدام مربوط به امور ضروری و ضرورت نمیشوند. اما آیا مراد ارسطو واقعاً چنین بوده است؟ اگر چنین بود، میتوانست به فرونیسیس نیز اشاره نماید، زیرا فرونیسیس هم درباره امور تغییرپذیر است و با ضرورت کاری ندارد؛ چنانکه ارسطو گفته است امور سرمدی و تغییرناپذیر - اموری که خواه بحکم ضرورت و خواه بعلتی دیگر، همیشه به یک نحو حرکت میکنند - نمیتوانند موضوع سنجش فرونتیک قرار گیرند (Aristotle, 2004: 1112a 23-50).

بنابراین تناقضی آشکار در گفتار ارسطو در مورد نسبت میان تخته و بخت وجود دارد؛ از یکسو، او در کتاب خطابه بخت را سبب تعدادی معدود از خیرهایی میداند که میتوانند از طریق تخته بوجود آیند و از سوی دیگر، در کتاب متافیزیک بخت و تخته را در مقابل یکدیگر قرار

میدهد. اما آیا میتوان تخنه ارسطویی را ناشی از بخت دانست؟ تخنه گرایشی است که سازنده آن از راه تفکر و استدلال، چیزی را تولید میکند. تخنه مربوط به بوجود آمدن چیزهایی است که میتوانند وجود داشته باشند یا نداشته باشند، و اصل (آرخه) این چیزها در کسی است که آنها را میسازد، نه در آنچه ساخته میشود؛ درحالیکه اصل چیزهایی که بطور ضروری یا طبیعی وجود دارند، در خود چیزهاست (ارسطو، ۱۳۸۵ الف: ۱۰۹۴ الف ۱۵-۱ و ۱۱۴۰ الف؛ Parry, 2020). ارسطو بر این باور است که چیزهایی بسبب صنعت تولید میشوند که صورتشان در نفس صانع است (همو، ۱۳۸۵ ج: ۱۰۳۲ ب). این امر بیانگر اینست که تخنه نمیتواند ناشی از بخت باشد. علاوه بر این، همانطور که اشاره شد، تخنه برخلاف بخت، هدفمحور است؛ صاحب تخنه علت را میشناسد؛ علت در تخنه معین و مشخص است. تخنه امری همراه با تفکر و قاعده است و موضوع علم قرار میگیرد، بهمین دلیل تخنه نمیتواند ناشی از بخت باشد. چنانکه پندر^۱ تذکر داده، کار تخنه حذف یا ریشه کن کردن توخه یا بخت است. مارتا نوسبام^۲ نیز به این نکته اشاره کرده و میگوید: ما به عقل منطقی، برنامه ریزی و آینده نگری تکیه میکنیم تا ما را از وابستگی کور به آنچه اتفاق می افتد، دور کند (Pender, 2011: p. 90).

افزون بر آنچه گذشت، برای اینکه نشان دهیم تخنه نمیتواند ناشی از بخت باشد باید به نسبت میان تخنه با آلتیا یا کشف و گشودگی نیز توجه نماییم.

نسبت میان تخنه و آلتیا در دیدگاه ارسطو

ارسطو صراحتاً در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی بیان میکند که عمل هر دو جزء عقلی نفس - یعنی جزء علمی (اپیستمه، سوفیا و نوس) و جزء حسابگر (فرونسیس و تخنه) - شناخت آلتیا یا کشف و گشودگی است و فضیلت هر یک از آنها، حالتی است که هر کدام از آنها بواسطه آن حالت میتواند حقیقت آلتیا (کشف و گشودگی) را بشناسد (ارسطو، ۱۳۸۵ الف: ۱۱۳۹ ب). بهمین دلیل تخنه از جمله فضایل عقلانی است که سبب انکشاف حقیقت میشود؛ یا بتعبیر و تفسیر هایدگری از ارسطو، تخنه کشف و گشودگی دازاین است. آیا میتوان کشف و گشودگی دازاین را ناشی از بخت دانست؟

هایدگر در تفسیر اخلاق نیکوماخوسی به پنج نحوه کشف و گشودگی دازاین - یعنی اپیستمه، تخنه، سوفیا، نوس و فرونسیس - اشاره میکند. او «اپیستمه» و «سوفیا» را از

1. pender
2. Martha Craven Nussbaum



سنخ نحوه معرفتی و «فرونسیس» و «تخنه» را از سنخ نحوه حسابگر نفس دازاین شمرده است. درواقع هایدگر پنج فضیلت عقلانی ارسطو را بعنوان نحوه‌های کشف و گشودگی دازاین معرفی میکند؛ امری که خود ارسطو نیز به آن اذعان کرده و معتقد است هدف جزء علمی و جزء حسابگر نفس، شناخت آلیاست.

همچنین، هایدگر در تفسیر تخنه میگوید: در تخنه، کشف و گشودگی شامل «پوئسیس» است. از نظر او تخنه تأمل نظری درباره موجودات نیست، بلکه بیان نحوه‌یی از موجودات است که با تولید و ساخته شدن مرتبطند. تخنه راهنمایی بسوی اشیائی است که در حال حاضر نیستند و باید تولید شوند. بدین معنا، تخنه آمادگی «بمنظور»^۱ و «برای چه»^۲ در تولید اشیاء است؛ بنابراین برای چیزی و برای کسی است. برای نمونه، کفش برای پوشیدن ساخته میشود و متعلق به کسی است. پس فعل در پوئسیس بمعنای ساختن برای استفاده دیگری است (صمدیه و ملایوسفی، ۱۴۰۰: ۱۷۵؛ pp. 27-28; Heidegger, 1992).

مسئله دیگر در بحث تخنه، مربوط به آرچه موجودات است. تخنه برخلاف ایپستمه، میتواند آرچه و اصول اولیه موجوداتی را که با آنها سروکار دارد، تعیین کند. در تخنه، آرچه در خود تولیدکننده است، چراکه تولید چیزی مستلزم سنجش است و پیش از تولید باید بررسی و ارزیابی شود. در واقع در حوزه تولید اشیاء، امری که باید مورد توجه قرار گیرد، سنجش است، زیرا تولید چیزی مستلزم سنجش است؛ بدین معنا که قبل از تولید باید ارزیابی شود. در تخنه، خود سازنده و تولیدکننده در ابتدای امر حاضر است، زیرا خود وی باید آن اثر را ایجاد کند. بنابراین طرح اولیه اثر در تخنه از پیش، توسط تولیدکننده تعیین میشود و آرچه موجودات نیز در خود تولیدکننده است. بهمین دلیل در تخنه، آرچه وجود دارد؛ اما آرچه بمعنای خاص آن، در تخنه غیرقابل دسترس است، در نتیجه تخنه انکشاف و گشودگی اصیل نیست، زیرا اشاره به غایتی خارج از خود دارد. در واقع هایدگر تخنه را بعنوان نحوه وجود دازاین دانسته است، اما نه نحوه وجود اصیل بلکه نحوه وجود غیراصیل و اگزستانسیل دازاین (صمدیه و ملایوسفی، ۱۴۰۰: ۱۷۵-۱۷۶؛ Heidegger, 1992: 28-29؛ Altman, 2009: 41,49).

۲۶

رابرت داستال معتقد است هایدگر در تفسیر هستی‌شناختی از آلیا بر این باور است که آلیا در خود اشیاء قرار دارد، نه در نگاه ما نسبت به اشیاء؛ به این معنا که آلیا ویژگی وجود داشتن است و وجود نیز بعنوان ظهور شناخته میشود (Dostal, 1985: p. 81).

1. in order to
2. for which



واقع تخنه نوعی فرآوری عینی و انکشاف آلیاست. این انکشاف خود نتیجه آگاهی و دانش هنرمند نسبت به ماحصل کار خویش است.

نسبت میان تخنه و بخت در اندیشه پلوتارک

بررسی آثار پلوتارک نشان میدهد که وی نیز همچون ارسطو، به وجود توخه یا بخت قائل است. او در جلد اول کتاب حیات مردان نامی - در بخش زندگانی تیمولئون^۱، آنجا که از پیدا کردن فرماندهی برای هدایت قوای نظامی سخن بمیان آمده - به بخت اشاره کرده و میگوید:

ناگاه مردی از طبقات پست برپا خاست و نام تیمولئون، پسر تیمودم^۲ را برد و اظهار داشت که وی در دیوان شهر سمتی ندارد و درصدد هم نیست تا دارا باشد. در اینجا باید معترف بود که اراده یکی از خدایان از این شخص کوچک و گمنام، حمایت کرد تا بیدرنگ به این سمت منصوب شود و الهه بخت در انتخابش یاری و مساعدت نمود و از آن پس نیز پیوسته از مساعدت بخت برخوردار بود و بکمک و مساعدت الهه بخت بود که فضایل وی بلند آوازه شد (Plutarch, 1918: p. 267؛ پلوتارک، ۱۳۴۳: ۱/ ۶۱۷).

وی همچنین در مورد حکومت دیون^۳ میگوید: این شخص از حیث طبیعت و بر حسب طینت ذاتی، از هرگونه سنجیه انسانی عاری بود و این بعلت بدبختیهای بود که دیده بود (Plutarch, 1918: p. 265؛ پلوتارک، ۱۳۴۳: ۱/ ۶۱۶-۶۱۵).

در واقع پلوتارک همچون ارسطو بخت را بعنوان یک علت میپذیرد و معتقد است بخت علتی تصادفی است. به اعتقاد او، برخی از علل، فی نفسه و بخودی خود علت هستند و برخی دیگر، بصورت تصادفی. او بعنوان نمونه از حالت نخست، علتی فی نفسه هنر سنگ تراش، نجار یا کشتی کار برای خانه یا کشتی را مثال میزند و برای بخت و علت تصادفی، یافتن گنج در حین حفر چاله برای کاشتن درخت را. او همچنین میگوید: علت فی نفسه، باید معین و یکی باشد، اما علل تصادفی، هرگز یکی و یکسان نیستند بلکه نامحدود و نامشخصند.

پلوتارک همچون ارسطو، میان بخت و اتفاق نیز تفاوت قائل شده و اتفاق را اعم از بخت میدانند. او معتقد است بخت تنها به موجوداتی اختصاص دارد که دارای افعال ارادی

۲۷

1. Timoleon
2. Timodemus
3. Dion



سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱
صفحات ۳۲-۱۷

مریم صمدیه؛ تحلیل نسبت «توخه» یا بخت با «تخنه» در اندیشه ارسطو و مقایسه آن با دیدگاه پلوتارک

هستند، درحالیکه اتفاق هم شامل موجودات جاندار میشود و هم موجودات بیجان را در بر میگیرد. همچنین بخت را یکی از اموری میداند که در سرنوشت انسان دخیل است (Plutarch, 1874: 7-8).

پلوتارک مقاله در باب «بخت و شانس»^۱ را که در تألیفات اخلاقی او چاپ شده است، با این جمله آغاز میکند: «راه و روش انسان بخت است، نه خردمندی»^۲ (Idem, 1928: 1). در واقع پلوتارک در این رساله میپرسد: آیا میتوان راه و روش انسان را بخت و شانس دانست و نه عدالت، برابری، خویشتنداری و رعایت ادب؟ آیا این نتیجه بخت است که آریستیدس^۳ در فقر خود پایداری کرد، درحالیکه میتوانست به ثروت فراوان دست یابد؟ و اینکه اسکپیو^۴ که کارتاژ^۵ را تصرف کرده بود، غنائم را نگرفت و ندید؟ اگر این چیزها و امثال آنها نتیجه بخت باشد، چه چیزی مانع اینست که بگوییم گربه‌ها و بزها و میمونها بخاطر بخت به حرص و شهوت و حيله‌های شیطانی سپرده شده‌اند؟ (Ibid). پلوتارک اذعان میکند که اگر خویشتنداری، عدالت و شجاعت وجود دارند، چگونه ممکن است که عقل وجود نداشته باشد؟ وقتی تفکر وجود دارد، چگونه ممکن است که عقل وجود نداشته باشد؛ زیرا خویشتنداری نوعی تفکر است و عدالت نیز مستلزم بکارگیری تفکر است. اگر کار تفکر را به بخت نسبت دهیم، پس باید عدالت و خویشتنداری و حتی رفتارهای ناپسند مثل دزدی و... را نیز به بخت نسبت دهیم، و همچنین تمام امور حاصل از تفکر را. در این صورت ما همچون گرد و غباری میمانیم که توسط بخت به اینسو و آنسو رانده میشویم.

پلوتارک معتقد است اگر عقل و تفکر وجود نداشته باشد، نمیتوان در مورد اموری که باید انجام شود برنامه‌ریزی عاقلانه داشت؛ همچنین ملاحظه و جستجو برای اموری که به نفع ما هستند، بی‌معنا خواهد بود. در واقع پلوتارک معتقد است اگر همه امور توسط بخت تعیین میشود، پس چیزی برای آموختن و فهم انسان وجود نخواهد داشت و مشورت و... بی‌معنا خواهد بود (Ibid: 2). او به این سخن افلاطون در رساله پروتاگوراس اشاره دارد که میگوید آدمی برهنه و بی‌سلاح در طبیعت رها شده بود؛ او با موهبت عقل همه اینها را جبران کرد.

1. De fortuna
2. Man's ways are chance and not sagacity
3. Aristeides
4. Scipio
5. Carthage

پرومتئوس^۱ هنرهای هفایستوس^۲ و آتنه^۳، یعنی دانش و فنون دربارهٔ ساختن وسایل را دزدید و به نوع بشر بخشید، و چون بدون آتش از آن فنون نتیجه‌ی بدست نمی‌آمد، آتش را نیز به آنها افزود. بهمین دلیل آدمی از دانشی که برای فراهم ساختن وسایل زندگی لازم بود، برخوردار گردید (Plutarch, 1928: 3؛ افلاطون، ۱۳۶۶: ۱/۳۲۱).

پلوتارک به سخن آناکساگوراس^۴ نیز اشاره میکند که میگوید: ما از تجربه، حافظه، خرد و مهارت استفاده کرده و بواسطهٔ آنها بر طبیعت غلبه میکنیم. بنابراین، تصرف ما در موجودات و... حاصل بخت نیست بلکه کاملاً مربوط به عقل و خرد ماست (Plutarch, 1928: 3). این سخنان پلوتارک بیانگر اینست که وی تخته را حاصل خرد و تجربه و مهارت انسان میدانند که با وجود آن، بخت معنای خود را از دست میدهد.

پلوتارک در توضیح راهها و روشهای انسان، به فعالیت نجاری، مسگری، سازندگان و مجسمه‌سازها نیز اشاره کرده و میگوید: چنین نیست که در اینگونه امور، افراد بصورت تصادفی و بر حسب بخت، به نتیجهٔ موفقیت‌آمیز رسیده باشند. شاید گاهی بخت بتواند به موفقیت کمک کند اما نمیتوان چنین اموری را حاصل بخت دانست (Ibid: 4). وی معتقد است هنرها، کارگر یا آتنا^۵ دارند و بخت همکار آنها نیست. او به نقاشی اشاره کرده و میگوید بدون خرد نمیتوان نقاشی کشید؛ تنها نقاشی حاصل از بخت شاید پرتاب قلم به روی بوم باشد که بر اثر عصبانیت فرد از عدم توانایی برای کشیدن نقاشی اتفاق می‌افتد!

پلوتارک معتقد است هنرها جزئی از هوش و خرد آدمی یا بتعبیر دقیقتر، شاخه‌هایی از هوش هستند که تکه‌های جداشده‌ی از آن در میان ضرورت‌های عام زندگی پراکنده شده‌اند (Ibid). او بر این باور است که در بکارگیری تارهای آلت موسیقی، احتیاط و سنجشی خاص وجود دارد و همین باعث میشود به آن موسیقی اطلاق گردد؛ درمورد آشپزی نیز چنین است. اینها اموری هستند که نیازمند نظارت و توجهند و بهمین دلیل نمیتوانند تصادفی باشند. چطور امکان دارد خاک رس بدون انجام فعالیت انسان و بصورت اتفاقی، تبدیل به آجر شود؟! یا پشم و چرم با دعا و بدون فعالیت انسان، به لباس و کفش تبدیل شود؟! (Ibid: 5). هوش و خرد، طلا یا نقره، شهرت یا ثروت، سلامت یا قدرت، یا زیبایی نیست، بلکه چیزی است که میتواند

1. Prometheus
2. Hephaestus
3. Athena
4. Anaxagoras
5. Athena



مریم صمدیه؛ تحلیل نسبت «توخه» یا بخت با «تخته» در اندیشهٔ ارسطو و مقایسهٔ آن با دیدگاه پلوتارک

از همهٔ اینها بخوبی استفاده کند؛ چیزی که هر کدام از اینها بوسیلهٔ آن خوشایند، قابل توجه، و سودمند میشوند و بدون آن، بیفایده، بیثمر و مضر میگردند. پلوتارک در نهایت به سخنی از دموستنس^۱ اشاره میکند که میگوید: همانطور که موفقیت ناخواسته (که فرد لیاقت و شایستگی آن را ندارد) سبب تصور نادرست افراد نادان میشود، بخت خوب بدون استحقاق نیز باعث بداندیشی میگردد (Ibid: 6). بنابراین پلوتارک برخلاف ارسطو، وجود بخت را در تخته و آثار هنری نفی میکند و چنین اموری را نتیجهٔ هوش و خرد آدمی میداند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تحلیل و واکاوی آثار ارسطو نشان میدهد که وی در مورد رابطهٔ تخته و بخت، دو دیدگاه متفاوت ارائه کرده است. او در اخلاق نیکوماخوسی، تخته و بخت را به یک معنا دارای موضوعی واحد دانسته و به ارتباط این دو اذعان دارد؛ یا در خطابهٔ بخت را سبب تعددای محدود از خیرهایی میداند که از طریق تخته بدست می‌آیند. این سخنان ارسطو بیانگر اینست که تخته میتواند در مواردی ناشی از بخت باشد. اما در کتاب متافیزیک، ارسطو بخت و تخته را مقابل هم قرار داده و معتقد است تخته نمیتواند ناشی از بخت باشد.

او در متافیزیک میگوید تخته متضمن شناخت علت است و صاحبان تخته علت را میشناسند؛ این در حالی است که در فیزیک میگوید علت بخت، نامعین هستند. بعلاوه، از نظر ارسطو، تخته با ایجاد و ساختن همراه با قاعده همراه است و هیچ توانایی عملی‌یی وجود ندارد که با استعداد ایجاد و ساختن موافق با قاعده، همراه نباشد. این در حالی است که خود ارسطو در کتاب فیزیک، بخت را امری ضدقاعده معرفی میکند؛ زیرا معتقد است قاعده در مورد چیزی صادق است که همیشه یا بیشتر اوقات، صحیح باشد. همچنین از نظر ارسطو تخته غایتی را دنبال میکند؛ غایتی که خارج از عامل است. درحالی‌که در اخلاق نیکوماخوسی بخت فاقد غایت دانسته شده، زیرا غایت مختص اموری است که نتیجهٔ فکر هستند یا بسبب طبیعت بوجود می‌آیند، اما بخت در مورد اموری است که یکی از این دو، بنحو بالعرض پدید آید. همچنین ارسطو در کتاب متافیزیک اظهار میکند موجود بالعرض، علم ندارد، اما تخته همراه با علم و بصیرت و آگاهی است. علاوه بر این، تبیین رابطهٔ آلتیا یا کشف و گشودگی با تخته نیز نشان میدهد که تخته نمیتواند ناشی از بخت باشد، چراکه تخته از جمله فضایل عقلانی‌یی است که سبب کشف و

۳۰

1. Demosthenes

انکشاف انسان میشود؛ کشف و انکشافی که نتیجه آگاهی و علم هنرمند آن نسبت به محصول کار خویش است. بر این اساس میتوان گفت آنچه در کتاب متافیزیک بیان شده، با مبانی اندیشه ارسطو سازگاری بیشتری دارد.

پلوتارک نیز همچون ارسطو بخت را بعنوان یک علت پذیرفته و وجود بخت را یکی از عواملی میداند، که در سرنوشت انسان دخیل است اما برخلاف ارسطو در بحث نسبت میان تخنه و بخت، تخنه را حذف یا ریشه کن کردن توحه دانسته است و این امر بدین معناست که تخنه نمیتواند ناشی از بخت باشد. در واقع پلوتارک معتقد است امکان ندارد تخنه و اثر هنری بدون بکارگیری خرد بوجود آید؛ مگر ممکن است که خاک رس بصورت اتفاقی و بخودی خود، با آب مخلوط شود و به مجسمه‌یی با ارزش تبدیل گردد؟!

پی‌نوشتها

۱. مترجمان و شارحان آثار ارسطو واژه phronesis (فرونسیس) را به معانی متعدد، همچون حکمت ارادی (will wisdom)، تدبیر و دوراندیشی (prudence)، قیاس عملی (practical syllogism)، استدلال عملی (practical reasoning)، عقل عملی (practical reason)، فهم مشترک عملی (practical common sense) و حکمت عملی (practical wisdom) بکار برده‌اند (ر.ک: صمدیه و ملایوسفی، ۱۳۹۶: ۹). با توجه به اینکه هیچکدام از ترجمه‌های انگلیسی و فارسی موجود بیانگر معنای واقعی فرونسیس نیستند، در این مقاله بیشتر از خود واژه فرونسیس استفاده شده است.
۲. ما در این مقاله تا حد امکان از خود واژه تخنه یا «توانایی عملی» بعنوان ترجمه آن، استفاده کرده‌ایم.

منابع

- ارسطو (الف ۱۳۸۵) اخلاق نیکوماخوسی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: نشر نی.
- _____ (ب ۱۳۸۵) سماع طبیعی (فیزیک)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- _____ (ج ۱۳۸۵) متافیزیک، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۹۲) خطابه، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.
- افلاطون (۱۳۶۶) دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- پلوتارک (۱۳۴۳) حیات مردان نامی، ج ۱، ترجمه رضا مشایخی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- صمدیه، مریم؛ ملایوسفی، مجید (۱۳۹۶) «ارسطو و فرونسیس (حکمت عملی)»، آینده معرفت، شماره ۵۳، ص ۲۴-۱.
- _____ (۱۴۰۰) «تفسیر هایدگر از فرونسیس در کتاب سوفیست افلاطون، با نگاهی به کتاب هستی و زمان»، دو فصلنامه تأملات فلسفی، دوره ۱۱، شماره ۲۶، ص ۱۹۱-۱۶۷.



- Altman, M. E. (2009). *Praxis and Theoria: Heidegger's Violent Interpretation*. MA Thesis. University of South Florida.
- Angier, T. (2010). *Techne in Aristotle's ethics: Crafting the Moral life*. Bloomsbury Publishing.
- Aristotle (1926). *Aristotle: The Art of Rhetoric*. With an English trans. by J. H. Freese. Harvard University Press.
- _____, (2004). *Nicomachean Ethics*. trans. & ed. by R. Crisp. Cambridge University Press.
- _____, (2009). *Nicomachean Ethics*. trans. & ed. by D. Ross. Oxford University Press.
- Bowden, P. (2005). Virtue ethics, Aristotle and organisational behavior. Australian Association for Professional and Applied Ethics, 12th Annual Conference, 28–30 September 2005, Adelaide.
- Devettere, R. J. (2002). *Introduction to Virtue Ethics: Insights of the Ancient Greeks*. Georgetown University Press.
- Dostal, R. J. (1985). Beyond being: Heidegger's Plato. *Journal of the History of Philosophy*. vol. 23, no.1. pp. 71-98.
- Halverson, R. (2002). *Representing Phronesis: Supporting Instructional Leadership Practice in Schools*. Doctoral dissertation, Northwestern University.
- Heidegger, M. (1992). *Gesamtausgabe: Platon Sophistes*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Jedan, C. (2009). *Stoic Virtues: Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*. Continuum.
- Kenny, A. (2004). *Ancient Philosophy: A New History of Western Philosophy*. vol. I. Oxford: Clarendon Press.
- Parry, R. (2020). Episteme and techne. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/episteme-techne>.
- Pender, Kelly (2011). *Techne, From Neoclassicism to Postmodernism: Understanding Writing as a Useful, teachable art*. Parlor Press LLC.
- Plutarch, (1918). *Plutarch lives: Dion and Brutus, Timoleon and Aemilius Paulus*. vol. 71. With an English trans. by B. Perrin. Harvard university press.
- _____, (1928). *Moralia (De Fortuna)*. With an English trans. by F. Cole Babbitt. Cambridge. Harvard University Press.
- _____, (1874). *Plutarch's Morals (De fato)*. Translated from the Greek by several hands. Corrected and revised by W. Goodwin and PH. D. Boston. Cambridge: Press Of John Wilson and Son.
- Tessitore, A. (1996). *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*. SUNY Press.
- Sheng, W. (2016). On Political Freedom in Public Sphere in View of the Contrast Between Téchne and Túche - A Comparison Between Arendt and Heidegger. *Yearbook for Eastern and Western Philosophy*. no. 1, pp. 93-111.

پیوند میان «سوفیا» و «صوفی» در منابع و متون کهن بر پایه روایت ابوریحان بیرونی

حجت‌الله عسکری زاده*

چکیده

در این نوشتار، روایت ابوریحان بیرونی، دانشمند برجسته جهان اسلام در مورد پیوند میان «سوفیا» و «صوفی» را مقدمه‌یی برای آغاز بحث از حقیقت حکمت و فلسفه در متون کهن قرار داده‌ایم. اغلب محققان و پژوهشگران دوره جدید، ارتباطی میان اصطلاح صوفی و سوفیای یونانی لحاظ نمیکنند و منشأ اشتقاق لغوی صوفی را پشم، لباس پشمی و مانند آن، دانسته و ارتباط فلسفه و سوفیای یونانی را با تصوف و صوفی انکار میکنند. در این مقاله، در حد امکان منشأ حکمت و فلسفه یونان باستان را بر اساس منابع و متون کهن مورد توجه قرار میدهیم تا از رهگذر آن بتوانیم از دریچه‌یی دیگر به سوفیای یونانی بنگریم. اگرچه انگیزه آغاز این پژوهش ارتباط سوفیای یونانی و صوفی بنا بر روایت ابوریحان بیرونی است اما هدف اصلی پژوهش سخن گفتن از حقیقت فلسفه و حکمت و منشأ آن بر اساس متون کهن است که به استناد آنها، میان حکمای بزرگ گذشته اقوام مختلف ایران، یونان و هند، و عرفا و صوفیان پیوندی خاص برقرار میکند. سخن ابوریحان بیرونی در مورد ارتباط میان سوفیا و صوفی، نشانه‌ها و اشارات محکمی را در اینباره از منابع و متون

۳۳

* دانش آموخته دکتری فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛

hojjataskari2015@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۴ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1401.13.3.1.8

سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱
صفحات ۵۶-۳۳

قدیم بدست می‌دهد. ریشه پیوند سوفیای یونانی و صوفی در جهان اسلام را باید فراتر از تاریخ تصوف پس از اسلام دانست، بلکه باید آن را در سیر تاریخی حکمتی جستجو کرد که ریشه در اندیشه‌های حکمی یونان باستان، ایران قدیم، هند، و تفکرات حرانیان و مجوس و زرتشت و صابئین، و نیز ارتباط آنها با پیامبران الهی دارد.

کلیدواژگان: سوفیا، صوفی، حکمت، ابوریحان بیرونی، حرانیان، صابئین، هرمس.

* * *

مقدمه

محققان دوره جدید، اغلب تاریخ فلسفه را با فلسفه یونان آغاز میکنند و یونانیان را آغازگر فلسفه و حکمت قدیم می‌شمارند؛ گویی سوفیا از سرزمین یونان شروع شده و بتدریج در میان حکما و فیلسوفان جهان انتشار یافته است. اما اگر به منابع و متون تاریخی و کهن، حتی به خود منابع یونانی، توجه کنیم، روشن می‌گردد که روح سوفیای یونانی با این رویکرد سازگاری ندارد. در نظام پژوهشی مدرن، فلسفه یونان بگونه‌یی معرفی میشود که گویی اندیشه و تفکر آزاد علمی، پس از عبور از دورانهای اساطیری و ادیان باستانی، با فیلسوفان یونان آغاز شده است. فیلسوفان یونان پایه‌گذاران اندیشه عقلانی - که اغلب آن را در مقابل اندیشه اسطوره‌یی قرار میدهند - آغازگر جهانبینی علمی قلمداد میشوند. بکرات گفته میشود اگر تا آن دوره، میتوس^۱ و اسطوره محور جهانبینی بشر بود، فیلسوفان یونان، عقل و خرد را بجای آن نشانند. اما گفته نشده که این عقل از سنخ کدام عقل است؟ عقلی که در روح سوفیای یونانی است، از عقل تجربی امروزی بشر کاملاً متمایز است. عقل در سنت یونانی با لوگوس^۲ و کلمه در ارتباط بود؛ لوگوسی که به ماوراء الطبیعه منتسب بود و در منابع قدیم به اساطیر و خدایان میرسید.

وقتی پژوهشگری به منابع و متون قدیم یونانی و رومی توجه میکند، از اینکه میبندد دموکریتوس - که امروزه بعنوان نظریه‌پرداز اتمیسم و ماده‌انگار معرفی شده - تحت تأثیر آیین مجوس و مکتب مغان^۳ بوده دچار شگفتی میشود (ر.ک: عسکری‌زاده، ۱۴۰۰: ۲۶).

۳۴

1. mythos
2. logos
3. Magic



بعنوان مثال، دیوگنس لائرتیوس میگوید: دموکریتوس در کودکی نزد برخی از مغان و کلدانیان، اختربینی^۱ و الهیات^۲ را آموخته است (Diogenes, 1925: 9.34). شاید بهمین دلیل است که دموکریتوس میگوید نوعی سنگ، بنام سنگ عشق، خاصیت پیشگویی و آینده‌نگری دارد (Pliny, 1855: 37.58.1).

متون و منابعی از این قبیل نشان میدهند که با رویکرد مدرن به آغاز تاریخ فلسفه، نه‌تنها منشأ فلسفه یونان باستان و ماهیت آن مجهول میماند بلکه نسبت به بسیاری از مطالب و موضوعات مندرج در متون و منابع قدیم و همچنین ارتباطات فکری میان حکمای گذشته، بیتوجهی میشود. حتی این رویکرد به سوفیای یونانی با ماهیت حقیقی فلسفه و حکمت یونان باستان نیز مطابقت ندارد.

این نکته را نیز باید خاطر نشان کرد که نوع نگاهی که در تاریخ فلسفه‌های دوره جدید در مورد فلسفه یونان باستان در پیش گرفته‌اند حتی با نوع توصیف تاریخ‌نگاران قدیم فلسفه نیز بسیار متفاوت است. بعنوان مثال، اگر فلسفه یونان باستان را از نگاه تاریخ فلسفه گاتری یا کاپلستون بنگریم، با آنچه در آثار دیوگنس لائرتیوس از نویسندگان قدیم در مورد حکمت یونان و ماهیت فلسفه روایت شده، ارتباط و سنخیتی نمی‌بینیم؛ گویی آنها از دو نوع حکمت و فلسفه سخن می‌گویند.

فردریک کاپلستون در آغاز کتاب تاریخ فلسفه میگوید:

یونانیان را باید نخستین متفکران و دانشمندان بالامنزاع و بیرقیب اروپا دانست؛ آنان در آغاز، معرفت را برای خود معرفت جستجو میکردند و آن را با یک روح علمی و آزاد خالی از غرض و تعصب دنبال مینمودند. بعلاوه، بواسطه خصوصیت دین یونانی، آنان فارغ از هرگونه طبقه کشیش‌گونه بودند که ممکن بود سنتهای نیرومند و عقاید غیرمستدل داشته باشد که سخت پایبند آنها باشد و آنها را تنها به معدودی منتقل کند و در عین حال، مانع پیشرفت و توسعه علم آزاد گردد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۴).

گاتری نیز در تاریخ فلسفه خود میگوید:

ما با یونانیان در آغاز اندیشه عقلانی در اروپا قرار میگیریم؛ این بدان

1. astronomy
2. theology



حجت‌الله عسکری‌زاده؛ پیوند میان «سوفیا» و «صوفی» در منابع و متون کهن بر پایه روایت ابوریحان...

معناست که (با مطالعه تاریخ فلسفه یونان) نه تنها با تبیین استدلالی و مشاهده علمی روبرو خواهیم شد، بلکه شاهد ظهور این فعالیتها از غبار دوره ماقبل علمی خواهیم بود. این ظهور، ناگهانی نیست و آهسته و تدریجی است. من بواقع خواهم کوشید که این ادعای سنتی را توجیه کنم که تالس اولین فیلسوف اروپایی است (گاتری، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۸).

اگر بخواهیم ماهیت و حقیقت فلسفه قدیم و حکمت یونان را در نگاه و توصیف اندیشمندان گذشته ببینیم باید رویکردی دیگر در مورد فلسفه یونان قدیم اتخاذ کنیم. دیوگنس لائرتیوس، از نویسندگان قرن سوم میلادی، در آغاز کتاب حیات فیلسوفان نامدار^۱ میگوید:

در مطالعه فلسفه، (غیریونانیها) میگویند ابتدا فلسفه میان غیر یونانیها رایج بوده است؛ مثلاً فارسها (ایرانیان) مغها را داشته‌اند، بابلیها (آشوریها)، کلدانیان^۲ را داشته‌اند، هندیان، ژیموسوفیستها^۳ (فیلسوفان برهنه) را داشته‌اند و صاحبان فلسفه برای سلتها و قوم گل، افرادی مقدس بوده‌اند که دروئیدها^۴ نام داشته‌اند. همچنین گفته میشود موخوس^۵، فینیقی بود و زالمولخیس^۶ از تراکیه بود و اطلس^۷ اهل لیبی (Diogenes, 1925: 1/ p. 1).

آنگاه برای آنکه افتخار آغازگری فلسفه و حکمت را به یونانیان نسبت دهد، مینویسد:

نویسندگانی که این دستاوردها (منشأ فلسفه) را به غیر یونانیها نسبت داده‌اند اشتباه کرده‌اند، زیرا این افتخارات به یونانیان منسوب است و این فقط در فلسفه نیست، بلکه در پیدایش نژاد بشر نیز آنها آغازگر بوده‌اند. موسائوس^۸ پسر ایومولپس^۹ اولین کسی بود که شجره‌نامه خدایان را تصنیف کرد و یک گره ساخت و اعلام کرد که همه چیز از وحدت سرچشمه میگیرد و دوباره به وحدت باز میگردد (Ibid: p. 3).

1. *Lives of the Eminent Philosophers*
2. Chaldaeans
3. Gymnosophist
4. Druid
5. Mochus
6. Zamolxis
7. Atlas
8. Musaeus
9. Eumolpus

اگر دیوگنس، فلسفه و حکمت یونان را آغاز فلسفه میدانند به این دلیل است که از نگاه او فلسفه از خدایان و اساطیر یونان باستان نشئت گرفته و بهمین علت منشأ فلسفه را به اعماق تاریخ و آغاز پیدایش بشر و خدایان یونان میرساند. این جهانبینی با نگاه پژوهشگران مدرن که فلسفه یونان را بنوعی در تقابل با اسطوره قرار داده و پیوند میان اسطوره و سوفیای یونان را قطع کرده‌اند، کاملاً متمایز است. در نگاه اینان فلسفه و حکمت یونان باستان آغاز نگاه عقلانی و علمی به جهان است؛ طریقی که پیوند خود را از ارتباط با دوره‌های اساطیری و غیرعقلانی و اعماق تاریخ جدا نموده است. اما در رویکرد و توصیف اندیشمندان گذشته، فلسفه و حکمت یونان در ادامه جریانی متصل و در پیوند با میراث گذشتگان در اعماق تاریخ بوده است؛ دوره‌یی که امروزه آن را اسطوره مینامند و آنچه اندیشمندان قدیم از بنیانگذاران حکمت توصیف میکردند را افسانه می‌شمارند!

رویکرد جدید به تاریخ فلسفه محصول دوره پس از رنسانس است و قدمتی در تاریخ حقیقی فلسفه و متون قدیم ندارد. بر اثر دگرگونی‌هایی که با رنسانس در دنیای غرب آغاز شد و دین و امور مابعدالطبیعه و اسطوره‌ها، بنوعی در تقابل با علم و عقل قرار گرفت، بدیهی است که روشنفکران و پژوهشگران راه خود را از اسطوره و دین و امور ماوراء الطبیعه جدا کرده و مباحث خود را بگونه‌یی مطرح کردند که فلسفه یونان باستان آغازگر جهانبینی علمی و عقلانی بشر شمرده شود. این نگاه تا قرن گذشته بگونه‌یی بود که حتی دوره قرون وسطی را دوره‌یی بدون فلسفه و تاریخ فلسفه میدانستند. کاپلستون در اینباره مینویسد:

زمانی بود که فلسفه قرون وسطی را سزاوار مطالعه جدی نمیدانستند، زیرا مسلم می‌گرفتند که فلسفه قرون وسطی چنان تابع الهیات است که عملاً از آن غیرقابل تمییز است و تا آنجا که قابل تمییز باشد، چیزی بیش از منطق‌بافی عقیم و لفاظی نیست. عبارت دیگر، تصور این بود که فلسفه اروپایی از دو دوره اصلی تشکیل شده است: یکی دوره باستان که عملاً مقصود از آن فلسفه‌های افلاطون و ارسطو بود، و دیگری دوره جدید که پس از شب تاریک دوره قرون وسطی، بار دیگر از آزادی برخوردار شده بود (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۲۰).

اگر پژوهشگری بطور مستقل در منابع گذشته تحقیق کند، درمی‌یابد که این نگاه به تاریخ و منشأ فلسفه، تصویری غیرواقعی و ناسازگار از منابع و متون کهن فلسفه یونان است. این نوع نگرش موجب میشود سیر تفکر و اندیشه بشری مقطوع و ابتر گردد؛ گویی

حکمت و فلسفه یونان باستان ناگهان! از سرزمین ایونیا و بدون ارتباطات تاریخی، دینی و اسطوره‌یی، بوجود آمده است. این دیدگاه نمیتواند مفاهیم فلسفی یونان باستان و نوع نگرش فیلسوفان قدیم را بدرستی تبیین کند و ارتباطات مفهومی اندیشه‌های شرقی گذشته را با فلسفه و حکمت یونان قدیم نشان دهد. با این رویکرد نمیتوان به ماهیت واقعی فلسفه و حکمت باستان نزدیک شد و روح و حقیقت آنچه فیلسوفانی همچون اگوستینوس، آکوئیناس، سهروردی، ملاصدرا و ابن‌سینا در مورد فلسفه یونان و افلاطون و ارسطو میگفتند، را بدرستی درک کرد.

در نتیجه همان رویکرد مدرن است که پژوهشگری برجسته همچون گاتری، از برخی اندیشه‌های ارسطو ابراز شگفتی میکند که چگونه برخی اندیشه‌های اسطوره‌یی مانند نفس ناطقه داشتن اجرام آسمانی به اندیشه این فیلسوف بزرگ راه یافته است (گاتری، ۱۳۷۵: ۲۸ / ۱)؛ فیلسوفی که او را از بنیانگذاران جهانبینی علمی و غیراسطوره‌یی بشمار می‌آورد. این در حالی است که این مسئله برای فیلسوفان بزرگ گذشته همچون ابن‌سینا و ابن‌رشد که حکمت قدیم یونان را با نگاهی دیگر مینگریستند، کاملاً معقول و منطقی بوده و برای آن حتی استدلال‌های فلسفی نیز اقامه کرده‌اند.

در این نوشتار، بمنظور تقویت نگاه اصیل به سنت فلسفی که میتواند بخوبی روح و حقیقت اندیشمندان دوران باستان را نشان دهد، مفهوم سوفیا و حکمت در فلسفه باستان یونان را برگزیده و آن را در منابع کهن بررسی میکنیم. در این راستا روایت ابوریحان بیرونی، اندیشمند برجسته جهان اسلام، در باب پیوند میان سوفیا و صوفی را مقدمه‌یی برای آغاز بحث از حقیقت حکمت و فلسفه در متون کهن قرار داده‌ایم. اغلب پژوهشگران دوره جدید، ارتباطی میان اصطلاح «صوفی» و «سوفیا»ی یونانی لحاظ نکرده‌اند و منشأ اشتقاق لغوی صوفی را پشم و لباس پشمی دانسته‌اند و ارتباط فلسفه و سوفیای یونانی را با تصوف و صوفی انکار کرده‌اند. ما در این مقاله میکوشیم از دریچه‌یی دیگر به سوفیای یونانی بنگریم و پیوند آن را با اندیشه‌های حکمای بزرگ گذشته در اقوام مختلف - ایران و یونان و هند - و همچنین عرفا و صوفیان نشان دهیم.

جریان تصوف و عرفان اسلامی از همان قرون اولیه اسلام شکل گرفت و عرفا و صوفیان و اندیشمندان بزرگی از دل این جریان بیرون آمدند. اساس و محور طریقت عرفان و تصوف، سیر و سلوک قلبی بسوی خداوند بعنوان مبدأ هستی است. معرفت به خدا و درک حقایق موجودات و عالم هستی و معرفت به ارتباط میان مبدأ و تجلیات او، از

لوازم این سیر و سلوک است. بهمین دلیل عرفان با معرفت و شناخت حقیقت هستی پیوندی تنگاتنگ می‌یابد. آنچه از اختلاف میان فیلسوف و عارف گفته میشود در هدف و غایت آنها نیست، زیرا فیلسوفان قدیم نیز بدنبال حقیقت هستی و حقیقت موجودات بوده‌اند و آن را در پیوند با مبدأ هستی میدانستند. تفاوت میان عارف و فیلسوف یا عرفان و فلسفه اغلب در روش و ابزار معرفت بوده است. فیلسوف، عقل را ملاک شناخت حقیقت میداند اما عارف، عشق و سیر و سلوک قلبی را محور شناخت قرار میدهد. در گذشته پیوند میان عرفان و فلسفه آنچنان نزدیک بود که بسیاری از فیلسوفان بزرگ، خود طریقت عرفانی را پیموده‌اند و در مکتب خویش از پیوند عقل و سیر و سلوک قلبی سخن گفته‌اند.

این پیوند ریشه‌ی قدیمیتر از مکاتبی همچون حکمت متعالیه ملاصدرا یا حکمت اشراق سهروردی دارد. از همان دوران آغازین حکمت و فلسفه یونان، فیلسوفانی همچون فیثاغورث و افلاطون، پیوند مکتب فلسفی خود را با تزکیه نفس و مراقبه برقرار کرده بودند. از مهمترین ویژگی مکتب فیثاغوری، زهد و ارتباط آن با دین و امور ماوراء الطبیعه است؛ چنانکه فیثاغورث را پیشوا و مرد الهی میدانستند و در مورد او گفته شده که وی یک ایزد، یک فرشته یا یک مرد الهی بوده است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۹). حتی پژوهشگران جدید نیز بر این باورند که فلسفه نوافلاطونی در بالاترین مرتبه عروج خود، به عرفان میرسد (همان: ۲۵).

بنابراین اگر قرار است منشأ اشتقاق لغوی سوفیا و ارتباط آن با صوفی و تصوف را بررسی کنیم باید نگاهی فراتر از تاریخ یک فرقه و نحله داشته باشیم و روح فلسفه و حکمت قدیم و روح تصوف و عرفان را در منابع گذشته مورد توجه قرار دهیم.

منشأ اشتقاق واژه صوفی

هجویری در کشف المحجوب میگوید: گروهی منشأ اشتقاق لغوی صوفی را برگرفته از صوف میدانند، زیرا صوفیان لباس پشمین میپوشیدند. گروهی نیز منشأ اشتقاق آن را به اصحاب صفا در عهد پیامبر میرسانند و گروه دیگر، ریشه آن را صفا و صفوت در عربی میدانند. اما این معانی از نظر لغت‌شناسان عربی، بعید بنظر میرسد (سجادی، ۱۳۸۸: ۲).

جلال‌الدین همایی در مقدمه کتاب مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة عزالدین محمود کاشانی، بنقل از رساله قشیریه ابوالقاسم قشیری، چهار عقیده برای اشتقاق کلمه صوفی و تصوف ذکر میکند. قشیری هیچکدام را نمیپسندد و میگوید ظاهراً این کلمه اشتقاق عربی

حجت‌الله عسکری‌زاده؛ پیوند میان «سوفیا» و «صوفی» در منابع و متون کهن بر پایه روایت ابوریحان...



ندارد و بمنزله لقبی است که به طایفه و فرقه مخصوص اختصاص یافته است (کاشانی، ۱۳۶۷: ۶۳). او حتی این قول را نیز مردود دانسته، چراکه پشمینه پوشیدن فقط مختص به صوفیان نیست (همان: ۸۱). همایی در ادامه مینویسد:

محتمل است که اول بار این لقب را ایرانی‌نژادان بصره و کوفه وضع کرده باشند و از آنجا به دیگر بلاد اسلامی سرایت کرده باشد. نظیر این کلمه که از زبان دیگر داخل زبان عربی شده و آن را عربی اصیل پنداشته و درباره آن اشتقاق عجیب و غریب ساخته باشند - از قبیل کلمات منجیق و شیطان و هندسه و تاریخ - بسیار داریم (همان: ۸۲).

روایت ابوریحان بیرونی در باب منشأ اشتقاق صوفی

در میان اقوال مختلف منشأ اشتقاق واژه صوفی، قولی متمایز از سوی اندیشمند برجسته اسلامی، ابوریحان بیرونی نقل شده که مورد توجه محققان قرار نگرفته و بدون تفصیل آن را مردود دانسته‌اند. ابوریحان بیرونی منشأ اشتقاق واژه صوفی را از سوفیای یونانی میدانند. جلال‌الدین همایی در مقدمه مصباح الهدایه بعد از بیان قول ابوریحان بیرونی میگوید:

پاره‌یی از معاصران این عقیده را شاخ و برگ داده و لفظ تصوف را با تئوسوفی^۱ و صوفی را با سوفسطایی مربوط کرده و سخن ابوریحان را ندیده یا نادیده، بعنوان کشفی تازه و نوظهور جلوه داده و حتی بعضی معتقد شده‌اند که لفظ صوفی و مشتقات آن - از قبیل تصوف و متصوفه - را همه جا به سین باید نوشت نه به صاد، و اگر تاکنون اشتباهی رخ داده است، از برکت این تحقیق جدید بعد از این باید آن را رفع کرد (همان: ۶۶).

او در غزالی‌نامه نیز اذعان میکند:

بعضی نوشته‌اند لفظ صوفی از کلمه یونانی سوفیا بمعنی حکمت و سوفس^۲ بمعنی حکیم دانشمند آمده است و با کلمات فیلسوف بمعنی دوستدار حکمت - مرکب از فیلا و سوفیا^۳ - و همچنین سوفسطایی، از حیث اشتقاق متناسب است و لفظ تصوف هم با تئوسوفی، بمعنی خداشناسی یا حکمت

1. Theosophie
2. Sophos
3. Phila-Sophia

الهی، بیشباهت نیست. اینها احتمالاتی است که از تشابه لفظی به ذهن می‌آید و دلیل قاطع ندارد (همایی، بی‌تا: ۹۴).

اما چرا ابوریحان این نظریه را مطرح کرده است؟ او در کتاب تحقیق ماللهند - که در آن عقاید ادیان و آیینهای ایرانی، یونانی و هندی قدیم را گزارش کرده - میگوید: قدمای یونانیان قبل از حکمای هفتگانه مشهور و فیلسوفان یونان همان اعتقاد هندوها را داشته‌اند.

گروهی از آنان (قدمای یونانیان) معتقد بوده‌اند که جمیع اشیاء، شیئی یگانه است. برخی از آنها اعتقاد به کمون و نهفتگی (شیء واحد) و برخی از آنها اعتقاد به بالقوه بودن آن داشته‌اند و معتقد بودند انسان هیچ برتری بی بر سنگ و جماد ندارد مگر به تقرب و نزدیکی با علت نخستین از لحاظ رتبه. در غیر این صورت، (انسان و سنگ) یکی هستند. گروهی از آنها اعتقاد دارند که وجود حقیقی فقط مختص به علت اولی است، بدلیل غنای ذاتیش و نیازمند بودن غیر او، ولذا وجود موجود نیازمند، همچون خیال است و آن غیر حق است. پس حق، فقط واحد اول است و این همان رأی سوفیه است و ایشان همان حکما هستند، زیرا سوف (سوفیا) در یونانی بمعنی حکمت است و به این دلیل فیلسوف، بیلاسوفا (فیلاسوفیا)، یعنی محب حکمت خوانده میشود. و هنگامیکه در اسلام گروهی که شبیه به این اعتقاد داشتند، به این اسم خوانده شدند، بعضی از ایشان که این لقب را نمیدانستند، آن را به صفة یعنی اصحاب عهد پیامبر (ص) منسوب نمودند و بعد از آن به اشتباه آن را پشم آهو (صوف التیوس) خواندند (بیرونی، ۱۴۰۳: ۲۷).

ابوریحان بیرونی نمونه‌هایی از عقیده قدمای یونانی قبل از فیلسوفان یونان را روایت کرده که معتقد است ریشه در حکمت هندوان دارند. او این عقیده را رأی السوفیه میداند و صاحبان این عقیده را حکما معرفی میکند. این همان عقیده وحدت وجود در آیین هند باستان است؛ در اوپانیشادها که از کتابهای کهن هندوان است، عباراتی متعدد که دلالت بر وحدت وجود دارند، نقل شده است که انطباق بسیاری با عقیده وحدت وجود عرفای مسلمان، مانند ابن عربی دارد (ر.ک: نصیری و محمدرضاخانی، ۱۳۹۵).

مباحث ابوریحان در اشتقاق لفظ صوفی از سوفیا را باید فراتر از قواعد دستوری لفظی و ظاهری دانست. ارتباط صوفی و سوفیا به حقیقت و ماهیت آنها باز میگردد، زیرا سوفیا همان حکمت است؛ حکمتی که ریشه در اسرار الهی و کشف حقایق هستی دارد و از این حیث با

۴۱

صوفی و تصوف مرتبط است؛ حکمتی که بر اساس روایت ابوریحان، در آیین باستانی هند مقدم بر قدمای یونانیان وجود داشته و حکمت یونان از آن نشئت گرفته است.

دیدگاه عرفا و حکمای اشراقی در مورد ارتباط سوفیای یونانی و طریق عرفان و تصوف

ابن عربی حقیقت سوفیای یونانی را همان طریق انبیا و صاحبان کشف و شهود میدانند و پس از مذمت و نکوهش صاحبان استدلال، میگوید:

اهل طریق در این قول متفقد و مانع و مخالف آن تنها اهل نظر و استدلالند که از علمای رسومند و از ذوق در احوال بیبهره و بینصیبند و اگرچه در میان آنان هم بندرت حکیم صاحب ذوقی، همچون افلاطون الهی پدیدار گشته است که همان راه اهل کشف و شهود را پیموده است، و کسانی از اهل اسلام که به او کراحت داشته‌اند بجهت نسبت وی به فلسفه بوده است، که آنان معنای فلسفه را بخوبی ندانسته و از این نکته غافل شده‌اند که فلسفه همان حکمت است و حکمت علم نبوت است و همان حکما هستند که در حقیقت عالمان به خدا و عالم به هر چیزی هستند... و معنای فیلسوف، محب حکمت است زیرا سوفیا در زبان یونانی همان حکمت و بقولی هم محبت است، و هر عاقلی دوستدار حکمت است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۱۸).

بنابراین، از نظر عرفایی همچون ابن عربی، حقیقت سوفیای یونانی ریشه در حکمت انبیا و صاحبان کشف و شهود دارد و از همین جهت است که با صوفی و تصوف و عرفان ارتباط پیدا میکند؛ درواقع، صوفی و عارف حقیقی همان حکیم است و حکیم همان عارف. عرفا و بزرگان کشف و شهود، حقیقت صوفی را نه در پوشیدن لباس پشمین بلکه در ارتباط او با مبدأ اعلی و شناخت حقیقت اشیاء دانسته‌اند. در کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، در تعریف صوفی آمده است:

صوفی کسی است که فانی در خود و باقی است به خدای تعالی، از طبایع آزاد است و به حقیقت حقایق پیوسته (سجادی، ۱۳۸۸: ۶).

صدرالمتألهین شیرازی در شرح اصول کافی حقیقت حکمت را اینگونه تعریف میکند: حقیقت حکمت، معرفت به خدای تعالی و طاعت اوست و بعبارت دیگر،

ایمان به خدا و ملائکه‌اش و پیامبرانش و کتبش و روز آخرت و عمل به مقتضیات آن. بتعبیر دیگر، علم به حقایق اشیاء همانطور که هست و زهد در دنیا (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲/ ۵۵۱).

او در کسر اصنام الجاهلیه، ضمن نکوهش مدعیان دروغین تصوف و مدعیان ظاهری حکمت، میگوید صوفی و عارف واقعی همان حکیم است و حکیم همان کسی است که در حدیث نبوی آمده؛ آنکه چهل روز خویشتن خود را برای خدا خالص سازد، چشمه‌های حکمت از قلب او بر زبانش جاری میگردد. از نظر او ارباب حقیقی تصوف همان ارباب قلوبند که حکمت حقیقی نزد آنهاست و تا زمانیکه تزکیه و تهذیب نفس نباشد، حکمت حاصل نمیشود.

در زمانهای گذشته و در عهد حکمای بزرگ و دانشمندان سترگ، حکمت را روال چنین بود که اگر کسی نفس حیوانی خود را تهذیب نکرده و حیوانیت طبیعی خود را به پاکسازیهایی گوناگون، از ناپاکیهایی لذات نپرداخته بود، شروع در یادگیری حکمت نمیکرد، که اگر چنین نکند خود گمراه شود و دیگران را گمراه سازد. و بزرگان صوفیه و ارباب قلوب احدی را اجازه نظر یا پرسش برای کشف این امور نمیدادند، مگر آنکه نفس خود را بدان سان که یاد شد، پاکسازی کرده باشد (همو، ۱۳۷۱: ۶۱).

حکمای اشراقی حقیقت حکمت و فلسفه یونان را در امتداد تاریخ ملاحظه میکنند و حکمت گذشته یونان و ایران و هند را سلسله‌وار با یکدیگر مرتبط میدانند و منشأ آنها را به انبیا میرسانند. سهروردی پس از توصیف عالم انوار قاهر و شناخت عالم مجردات نوری، میگوید:

اکثر اشارات انبیا و اساطین حکمت به آن بوده و همچنین افلاطون و قبل او سقراط و هرمس و اغاثادیمون و انباذقلس و... و حکمای فارس و هند، همگی بر آن شهادت داده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۱۵۶).

در این رهیافت حتی ارسطو، با آنکه اختلافات بسیاری با افلاطون دارد، نیز شاگرد همان حکمت واحدی است که به بنیانگذاران اسرار الهی که در اعماق تاریخ میزیسته‌اند منتهی میشود. شهرزوری در توضیح سخن سهروردی مینویسد: ارسطو حکمت را از افلاطون گرفته و افلاطون از سقراط و سقراط از فیثاغورث و فیثاغورث از انباذقلس و



همینطور سلسله‌وار تا منتهی شود به دو امام فاضل، اغاثادیمون که همان شیث بن آدم است و هرمس که همان ادریس نبی است. بنابراین ارسطو از شاگردان این مکتب و حکمت بحساب می‌آید (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۷).

همانطور که میبینیم دیدگاه عرفا و صاحبان کشف و شهود و همچنین فیلسوفان اشراقی نیز قول ابوریحان را تأیید میکنند.

حقیقت سوفیای یونانی در منابع کهن یونانی و رومی

اگر منشأ و سرچشمه سوفیای یونانی را در منابع و متون کهن یونانی و رومی بدانیم، آن را در پیوند با اسطوره‌ها و ادیان کهن و امور ماوراء الطبیعه خواهیم یافت. دیوگنس لائرتیوس، بعنوان یکی از قدیمیترین تاریخ‌نگاران فلسفه غربی، از یکسو به وجود حکمت و فلسفه نزد غیر یونانیان اشاره میکند (Diogenes, 1925: 1/ p. 1) و از سوی دیگر، برای حفظ افتخار یونانی، آغاز فلسفه و حکمت را به خدایان و اساطیر یونانی میرساند. او اظهار میدارد: اگر مصریها هفائستوس^۱ را دارند که بیش از چهل و هشت هزار سال قبل از اسکندر میزیسته، یا اگر ایرانیان زرتشت را دارند که پنج هزار سال قبل از جنگ تراوا^۲ بوده، یونانیان نیز موسائوس^۳ و لینوس^۴ را داشته‌اند. لینوس، فرزند هرمس^۵ است و شعری در وصف آفرینش جهان و مسیر ماه و خورشید و رشد حیوانات و گیاهان سروده است. او شعری دارد با این مطلع: «زمان وقتی بود که همه چیز بیکباره صیوروت (رشد) یافت». این عقیده را آناکساگوراس فیلسوف دنبال کرد و گفت: همه اشیاء با هم بودند و نوس^۶ (عقل) آنها را منظم و مرتب نمود (Ibid: 1.p. 4).

در دین و اسطوره یونان باستان، میوزها^۷، دختران زئوس و الهه‌های علم، ادبیات و هنر محسوب میشوند. پلوتارک، فیلسوف و مورخ یونانی قرن دوم میلادی، معتقد است قدما منشأ همه علوم و هنرها را - که فلسفه نیز مشمول آن بوده - به الهه‌های باستانی نسبت میدادند. او مینویسد: پیشینیان، تمام علوم و هنرهایی که استدلالی یا مباحثه‌یی هستند را به سه بخش خطابه، ریاضیات و فلسفه تقلیل میدادند و هر سه را موهبت سه

1. Hephaestus
2. Troy
3. Musaeus
4. Linus
5. Hermes
6. νόος; nous; Mind
7. Muses

خدا دانسته و آنها را میوزها مینامیدند (Plutarch, 1878: 744c).

در محاوره کریتیاس افلاطون، دوست داشتن سوفیا و حکمت از طبیعت مشترک خدایان یونان باستان ناشی شده و گفته میشود خدایان با بصیرت آسمانی خود، نسل بشر را رهبری میکردند و هر منطقه‌یی از زمین به مالکیت یکی از خدایان درمی‌آمد. هفائستوس و آتنه^۱ که از یک پدر هستند و با یکدیگر خواهر و برادرند، بدلیل اینکه دوستدار سوفیا^۲ و هنر بودند، سرزمین یونان را بطور مشترک تصاحب کردند، زیرا میدانستند انسانهای این منطقه مستعد دریافت حکمتی هستند که با طبیعت این خدایان سازگار است (Plato, 1903: 109c).

سیسرون، فیلسوف و خطیب رومی قرن اول قبل از میلاد، در مورد عشق و دوست داشتن سوفیا - که یونانیان کلمه فلسفه را از آن ساخته‌اند - میگوید:

(سوفیا) غنیترین و درخشانترین و دوست داشتنیترین هدایایی است که خدایان به ما بخشیده‌اند (Cicero, 1841: 1.58).

ارسطو که بنیانگذار فلسفه مشاء محسوب میشود نیز بصراحت ویژگی حکمت را در پیوند با امور الهی میداند. او در ابتدای متافیزیک در مورد ماهیت سوفیا و حکمت بحث میکند و بدنبال اینست که موضوع سوفیا را تعریف کند و میگوید: آنچه سوفیا نامیده میشود درباره علت‌های نخستین و مبادی است؛ آنگاه در مورد ویژگی سوفیا مینویسد:

بدرستی میتوان پنداشت که تحصیل و تملک این دانش از توان انسانی فراتر میرود، زیرا طبیعت انسانی از بسیاری جهات در بردگی است؛ بدانسان که بنا به گفتار سیمونیدس، تنها خدا از این امتیاز برخوردار است و شایسته نیست انسان در جستجوی دانشی باشد که در دسترس او نیست... هیچ دانش دیگری را نباید ارجمندتر از این دانش (حکمت) پنداشت زیرا خدایترین دانش، است (ارسطو، ۱۳۹۲: ۹).

۴۵

ارسطو بصراحت در کتاب لامبدای متافیزیک، ریشه عقاید اسطوره‌یی را در حقایق حکمت کهن دانسته و وقتی از افلاک سخن میگوید، تصریح میکند که در اسطوره‌های کهن، این اجرام آسمانی بعنوان خدایان در نظر گرفته شده‌اند و وجود الهی همه طبیعت را

1. Athena
2. φιλοσοφία; philosophia; love of wisdom



حجت‌الله عسکری‌زاده؛ پیوند میان «سوفیا» و «صوفی» در منابع و متون کهن بر پایه روایت ابوریحان...

فراگرفته است. اگر از انسان وار بودن این خدایان سخن گفته شده، برای اقناع و درک عامه مردم بوده است؛ حال اگر کسی این مطالب عامیانه را جدا کند و به اصل مطلب پی ببرد، میراث گنجینه‌های حکمت کهن را درک کرده است (همان: ۴۰۷).

او هنگامیکه عقاید فیلسوفان گذشته را در مورد مبادی و علت‌های هستی بیان میکند، نخستین قول در مورد علت فاعلی را از هزیود (شاعر اسطوره‌ی یونان باستان) روایت میکند:

میتوان حدس زد که هزیود نخستین کسی بود که در جستجوی چنین چیزی برآمد یا آن کسی که اروس^۱ (عشق) را در اشیاء اصل دانست؛ همانگونه که پارمنیدس نیز چنین گفت، زیرا وی دربارهٔ پیدایش جهان میگوید: او (یعنی الهه) پیش از همهٔ خدایان، عشق را تعبیه کرد. و هزیود میگوید: پیش از همه خائوس^۲ پدید آمد، سپس گایا^۳ (زمین) فراخ سینه و عشق (اروس) آن برجسته‌ترین در میان خدایان مرگ‌ناپذیر (همان: ۱۷).

ارسطو در ادامه وقتی در مورد آب - که از نظر تالس، آرچه^۴ و اصل طبیعت است - سخن میگوید، پیوند این دیدگاه را با اساطیر یونان باستان بیان کرده و مینویسد:

کسانی که برای نخستین بار دربارهٔ خدایان اندیشیدند هم همین نظر را دربارهٔ طبیعت داشتند، زیرا ایشان اوکئانوس^۵ و تتوس^۶ را آفرینندگان کون (خلقت) میشمردند و سوگند خدایان را به آب - که آن را استوکس^۷ مینامیدند - میدانستند، زیرا کهنترین، محترمتترین است و محترمتترین هم آن چیزی است که ما به آن سوگند میخوریم (همان: ۱۲).

درواقع باید گفت از نظر فیلسوفان گذشته، همچون ارسطو و افلاطون، حقیقت حکمت ریشه در امور الهی دارد؛ امور الهی‌یی که برای فهم عوام، در قالب اسطوره بیان شده است. بهمین دلیل اصل و ماهیت این عقاید اسطوره‌یی، اگرچه در قالب نمادین بوده اما حقیقت آن به حکمتی برمیگردد که بسیار کهن است و ریشه در اعماق تاریخ دارد.

پیوند میان فلسفه و حکمت یونان با اسطوره‌ها و امور الهی، حتی در میان فیلسوفان

1. *érōs*=Love
2. Chaos
3. Gaia
4. Arche
5. Oceanus
6. Tethys
7. Styx

پیش‌سقراطی که امروزه بعنوان فیلسوفان طبیعت‌گرا و ماده‌انگار در نظر گرفته میشوند نیز مستحکم است. از قول تالس نقل شده که «همه چیز پر از خدایان است و خدا عقل جهان است و کل (کلیت) سراسر، جاندار بوده و پر از خدایان است و نیروی الهی درون رطوبت عنصری نفوذ میکند و آن را حرکت میدهد» (Graham, 2010: p. 35).
 آناکسیمندر، شاگرد تالس، بر این باور بوده که خدایان بسیاری در چرخه‌های متعدد کائن و فاسد میشوند. همچنین او معتقد بوده ستارگان، خدایان آسمانی هستند (Ibid: p. 65). از قول هراکلیتوس نیز نقل شده که «حکمت یک چیز است و آن شناخت اراده‌ی است که همه چیزها را هدایت میکند» (Ibid: p. 149). دموکریتوس نیز میگوید: خدایان همه چیزهای خوب را در قدیم و اکنون به انسان داده‌اند، اما آنها چیزهای مضر و بد و بیشتر را نه در گذشته به انسان داده‌اند و نه اکنون، بلکه انسانها خودشان (چیزهای بد) آنها را با کوری عقل و جهل بوجود آوردند (Ibid: p. 645).
 اینها نمونه‌هایی است از اینکه در متون و منابع قدیم یونان نیز حکمت و سوفیا با اسطوره‌ها و اسرار خدایان، پیوندی تنگاتنگ داشته‌اند.

سوفیای یونانی و حکمت در زبان عربی و عبری و ارتباط آن با تخته، صنعت و هنر

معادل واژه یونانی سوفیا^۱ که در زبان لاتین به sapientia و در زبان انگلیسی به Wisdom ترجمه میشود، در متون قدیم عربی «الحکمة» آمده است. در متن عبری کتاب مقدس عهد عتیق، همین واژه با تلفظ «خکما»^۲ خوانده میشود (Interlinear Bible, Exodus: 31/3) و معادل آن در ترجمه یونانی کتاب مقدس، سوفیاست (The Apostolic Bible Polyglot, Exodus: 31/3). همین معادل است که در فارسی «حکمت» نوشته میشود. در کتاب تثنیه از کتابهای مقدس عهد عتیق، آمده است:

یوشع بن نون از روح حکمت مملو بود، چونکه موسی دستهای خود را بر او نهاده بود (Interlinear Bible, Deuteronomy: 34/9).

1. σοφία
2. chokmah; khok-maw'



حجت‌الله عسکری‌زاده؛ پیوند میان «سوفیا» و «صوفی» در منابع و متون کهن بر پایه روایت ابوریحان...

در کتاب اول پادشاهان نیز آمده است:

خدا به سلیمان حکمت و خردی شگفت‌انگیز و دانشی بینهایت بخشید
(*Interlinear Bible, 1 Kings: 4/29*).

در انجیل متی نیز عیسی مسیح (ع) خطاب به فریسیان و علمای یهود می‌گوید:
لهذا انبیا و حکما (صاحبان حکمت) و کاتبان نزد شما میفرستم و بعضی را خواهید
کشت و به دار خواهید کشید (*Interlinear Bible, Matthew Kings: 23/34*).

برای سوفیا در زبان یونانی قدیم معانی متعددی ذکر شده است؛ از جمله: زیرکی یا مهارت در صنایع دستی و هنرهایی مانند نجاری، موسیقی و آواز، شعر، طالع‌بینی و طب؛ حکم و قضاوت صحیح؛^۱ فهم و خرد^۲ و حکمت^۳ (Liddell, 1882: p. 1409). این معانی عموماً از پیوند سوفیا با هنر و صنعت و مهارت حکایت دارند؛ مهارتی که در دانشها و علوم مختلف نمایان میشود و ریشه این علوم و دانشها، به اسطوره‌ها، الهه‌ها و میوزها برگردانده میشود. حال اگر به تورات عبری بنگریم همین پیوند معنایی را ذیل واژه حکمت می‌یابیم. در سفر خروج، در ماجرای بالا رفتن موسی از کوه طور و دریافت علوم و احکام الهی که بر روی الواح سنگی نوشته شده، خداوند حکمت و دانش هنرهای مختلف را به اشخاص برگزیده از بزرگان بنی‌اسرائیل اعطاء میکند:

و خداوند موسی را خطاب کرده گفت: آگاه باش بلصئیل بن اوری^۴، بن حور^۵ را از سبط یهودا به نام خوانده‌ام و او را به روح خدا پر ساختم و به حکمت^۶ و فهم و معرفت و هر هنری برای اختراع مخترعات، تا در طلا و نقره و برنج کار کنند و برای تراشیدن سنگ و ترصیع آن و درودگری چوب تا در هر صنعتی اشتغال نماید (سفر خروج، ۳۱: ۳-۵).
و اینک من اهیولاب بن اخیسامک^۷ را از سبط دان^۸ انباز او ساختم و در دل همه دانادان حکمت بخشیده‌ام تا آنچه را به تو امر فرموده‌ام، بسازند (همان: ۶).

۴۸

1. sound judgement
2. intelligence
3. wisdom
4. Bezalel son of Ori
5. Hur
6. Chokmah
7. Oholiab son of Ahisamach
8. Dan



ارسطو در متافیزیکه در تعریف هنر میگوید: «هنر یا فن هنگامی پدید می‌آید که از راه فهمیده‌های بسیار ناشی از تجربه، یک ادراک کلی دربارهٔ امور همانند پدید می‌آید» (ارسطو، ۱۳۹۲: ۴). آنگاه در ادامه، فهم و دانستن را با مفهوم هنر و تخته^۱ یونانی پیوند میزند و میگوید:

دانستن و فهمیدن بیشتر متعلق به هنر است تا به تجربه، و هنرمندان را از مجربان فرزانه‌تر می‌شماریم، به این اعتبار که هر گونه فرزاندگی (حکمت) بیشتر پیامد دانستن است و این از آنروست که آنان علت را می‌شناسند و اینان نه (ارسطو، ۱۳۹۲: ۴: 981a; Aristotle, 1924).

ارسطو میگوید: هنری که فراتر از ادراکهای حسی باشد بیشتر مورد ستایش است. هنرهایی که به لذتها و ضروریات زندگی مربوط نیست نخست در جاهایی کشف شدند که انسانها فراغت داشتند. بهمین دلیل فنون ریاضی در میان طبقهٔ کاهنان مصری شکل گرفت (ارسطو، ۱۳۹۲: ۵).

همانطور که واژهٔ سوفیا در متون کهن یونانی از حیث معنایی پیوندی تنگاتنگ با هنر و مهارت در ساختن چیزها و علوم دارد، علوم نیز از سوی خدایان و ماوراء الطبیعه به انسان عطا شده است. در متون دینی عربی و عبری و کتاب مقدس عهد قدیم نیز این پیوند معنایی ذیل واژهٔ حکمت و حکیم بوضوح دیده میشود. ایرانیان باستان هم طهمورث و جمشید را خالق هنرهایی همچون خط و طب میدانستند (خواندمیر، ۱۳۷۲: ۲۳-۲۴). یونانیان منشأ این هنرها را به هرمس و آپولون منتسب میکردند (Eusebius, 1903a: 2.1.6-7) و پیروان ادیان ابراهیمی هرمس را همان ادریس نبی می‌شمارند (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۱/۲۴).

تفاوت میان جهانبینی انسان مدرن و انسان کهن در اینست که انسان قدیم همهٔ علوم و دانشها را برگرفته از خدا و امور الهی میدانست که ریشه در ماوراء الطبیعه و تعلیمات اشخاص الهی داشت. بهمین دلیل حکمت و فلسفه مساوی با علم بود و تمام علوم - از ریاضی و طبیعی گرفته تا علم محسوسات و معقولات - همه را ذیل حکمت تلقی میکرد. اما انسان مدرن پس از دورهٔ رنسانس، علم را زمینی و بشری نموده و آن را به طبقه‌ها و شاخه‌های متعدد و بیشماری تقسیم میکند که منشأ واحدی را نمیتوان برای آنها یافت.

1. τέχνη; tékhna

حجت‌الله عسکری‌زاده؛ پیوند میان «سوفیا» و «صوفی» در منابع و متون کهن بر پایهٔ روایت ابوریحان...



ذات و روح منشأ حکمت در منابع و متون کهن، نه تنها پیوند حکمت را میان ایرانیان باستان، یونانیان، مصریان و ادیان ابراهیمی نشان می‌دهد، بلکه روابط میان حکما و بنیانگذاران مکاتب فلسفی و پیامبران الهی نیز گزارش شده است. برخی منابع و متون کهن، فیثاغورث را شاگرد مکتب زرتشت معرفی نموده‌اند و اینکه او حکمت نور و ظلمت را از زرتشت دریافت کرده است (ر.ک: عسکری‌زاده، ۱۴۰۰: ۳۱). از سوی دیگر، در مواردی متعدد روایت شده که زرتشت نیز حکمت را از پیامبران بنی‌اسرائیل دریافت نموده است. ابوریحان بیرونی در کتاب آثار الباقیه از قول عبرانیان نقل می‌کند که زرتشت از شاگردان الیاس نبی بوده است (بیرونی، ۱۳۹۰: ۲۶۷). در تاریخ طبری، زرتشت از شاگردان عزیز نبی معرفی شده که پس از جدایی و مخالفت با او، به مشرق زمین می‌آید و آیین خود را به گشتاسب ارائه می‌کند (طبری، ۱۳۷۸: ۱ / ۴۷۰). غیاث‌الدین خواندمیر، مورخ قرن دهم هجری، می‌گوید: قول اکثر علما این بوده که زرتشت از شاگردان ارمیای نبی بوده و حکمت را از جانب او دریافت کرده است (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۱ / ۲۰۰).

بنابراین باید دیدگاه ابوریحان در مورد پیوند سوفیا و صوفی - که هر دو به حقیقت حکمت نظر دارند - را پذیرفت؛ رهیافتی که ایرانیان و هندیان و یونانیان را با یکدیگر پیوند داده و منشأ حکمت را به اعماق تاریخ میرساند.

مستندات تاریخی ابوریحان بیرونی در باب ریشه سوفیای یونانی

پیوند میان صوفی و سوفیا، در رویکرد تاریخی ابوریحان بیرونی کاملاً مستند است. بر اساس نوشته‌های او، آیین یونانیان باستان ریشه در آیین حرانیان و صابئین دارد (بیرونی، ۱۳۹۰: ۲۵۴). بنیانگذار آیین صابئین از هند قدیم در عهد طهمورث برخاسته و مجوس اقدمین در بلخ، قبل از زرتشت با آیین حرانیان وحدت داشته‌اند. از سوی دیگر، ریشه آیین صابئین و حرانیان به هاران بن تارح، برادر ابراهیم پیامبر، در عهد قدیم میرسد (همان: ۲۵۳).

نکته‌ی مهم که باید به آن توجه نمود اینست که اگرچه ابوریحان بیرونی، اشتقاق واژه صوفی را از سوفیای یونانی میدانند اما ریشه همین سوفیای یونانی را به عقیده حکما در هند باستان میرساند. بعبارت دیگر، از نگاه او اصل و ریشه سوفیای یونانی از مشرق زمین و حکمای هند باستان نشئت گرفته است. این گواه آنست که پژوهشگرانی که با مشاهده قول ابوریحان تصور کرده‌اند صوفی در جهان اسلام، چون ریشه در سوفیای یونانی دارد پس سوفیا یونانی اصل است، ندانسته‌اند که بیرونی اصل این واژه را به

۵۰



حکمای هند قدیم رسانده است. کسی که به نوشته‌های بیرونی توجه کند درمی‌یابد که آیین حرانیان و مجوس و صابئین، با آیین و حکمت هند باستان وحدت دارند. در نتیجه اصل سوفیای یونانی و بتبع آن اصل صوفی و تصوف، بر اساس گزارش بیرونی، بلحاظ جغرافیایی ریشه در مشرق‌زمین، یعنی هند و ایران باستان خواهد داشت.

جستجو در منشأ سوفیای یونانی از لحاظ لغوی

مطلب دیگری که باقی میماند اینست که آیا اصل واژه سوفیای یونانی را باید در زبان یونانی بجوییم یا اینکه از این جهت که با واژه صوفی در متون عربی مطابقت داشته است، باید آن را در میان واژگان زبانهای سامی همچون عبری و عربی و آرامی جستجو کنیم؟ یا اینکه چون اصل سوفیا بر اساس قول ابوریحان بیرونی از هند قدیم نشئت گرفته، منشأ این واژه را باید در میان واژگان زبان سانسکریت در هند قدیم جستجو

بحث تفصیلی در مورد رابطه میان سوفیا و صوفی از لحاظ لغت‌شناسی و پیوند میان واژگان عربی و عبری یا سانسکریت با زبان یونانی، مجال مفصل میطلبد؛ بهمین دلیل در اینجا تنها با توجه به گزارشهایی از منابع و متون گذشته درباره ارتباط اشتقاقی واژگان یونانی قدیم با واژگان زبانهای سامی همچون عبری، اشاره‌ی مختصر به این بحث میکنیم.

زبان‌شناسان مدرن پیوندی میان زبان عربی، عبری و آرامی با زبان یونانی، قائل نیستند، زیرا زبان عربی و عبری از شاخه‌های زبان سامی محسوب میشوند و زبان یونانی و اوستایی و سانسکریت و فارسی از شاخه‌های زبان هندواروپایی قلمداد شده‌اند. در پژوهشهای مدرن، رابطه فرهنگی، زبانی و آیینی ادیان ابراهیمی با ادیان باستانی قدیم در هند، یونان و ایران و مصر قطع شده و سیر تاریخی و فرهنگی و زبانی ادیان ابراهیمی را کاملاً متمایز از سایر ادیان کهن در نظر میگیرند.

جلال‌الدین همایی در پاورقی مصباح الهدایه از قول زکی مبارک، مؤلف کتاب التصوف الاسلامی، در مورد دیدگاه ابوریحان بیرونی درباره اشتقاق لفظ صوفی از سوفیای یونانی مینویسد:

در کتاب التصوف الاسلامی تألیف دکتر زکی مبارک که به سال ۱۳۵۷ هجری قمری در مصر چاپ شده است، خواندم که عقیده استاد را در مقام اعتراض، نوعی از اغراب شمرده است و میگوید از مستشرقین، فون هامر و از نویسندگان معاصر، عبد‌العزیز اسلامبولی و محمد لطفی، از این عقیده

حجت‌الله عسکری‌زاده؛ پیوند میان «سوفیا» و «صوفی» در منابع و متون کهن بر پایه روایت ابوریحان...



بسیار طرفگیری کرده‌اند؛ آنگاه خود می‌گویند که این احتمال بهیچ‌وجه صحیح نیست، زیرا فلسفه یونانی بیشتر جنبه طبیعیات داشت نه الهیات، و از اینرو تازیان فلسفه را به طب و حکمت، و فیلسوف را به طبیب و حکیم ترجمه کردند. اما حکمت روحانی که در تصوف ملحوظ است، بعید مینماید که از سوفیا و فیلسوف یونانی مأخوذ باشد و اگر چنین اقتباسی شده بود، در کتب لغت عربی در جزو لغات دخیله ضبط می‌کردند. وانگهی، چه استبعاد دارد که اصل کلمه سوفیا در یونانی از کلمه صوف عربی گرفته شده باشد، چراکه تصوف از دیرباز در عرب موجود بوده و لباس صوف از زمانهای قدیم علامت تقشف و تنسک شمرده می‌شده است و شاید که تصوف عربی اساس مسیحیت شده و لفظ صوف به معابد یونانی سرایت کرده باشد (کاشانی، ۱۳۶۷: ۶۷).

تبيين مطلبی که همایی از زکی مبارک نقل می‌کند، از دو جهت اهمیت دارد: اولاً، این دیدگاه که چون سوفیای یونانی بیشتر جنبه طبیعی داشته، با صوفی در جهان اسلام که بیشتر الهیاتی و عرفانی است، ارتباطی ندارد، تبیینی دقیق نیست، زیرا در متون قدیم یونان و روم، سوفیای یونانی در منشأ خود به الهیات و اساطیر متصل است و فیلسوفان بزرگی همچون ارسطو، اصل سوفیا و حکمت را در پیوند با الهیات و حکمت قدیم میدیدند. از طرف دیگر، بزرگترین صوفیان و عارفان همچون ابن عربی، اصل و اساس حکمت و سوفیای یونانی را همان طریق صاحبان کشف و شهود میدانند. بهمین دلیل از نظر عرفا روح حکمت و حقیقت سوفیای یونان، در ادامه طریق انبیای سلف و اولیا و صاحبان کشف و شهود بوده است.

ثانیاً، ابوریحان بیرونی اگرچه صوفی را مشتق از سوفیای یونانی میدانند، اما اصل و منشأ سوفیا را با حکمت هند باستان پیوند میدهد و همانطور که بیان شد، متون کهن هند - مانند اوپانیشادها - سراسر از مطالبی است که با عقیده وحدت وجود عرفا و صوفیان بزرگ اشتراک دارد. از اینرو بنا بر قول ابوریحان بیرونی، منشأ روحانیت صوفی را باید در روحانیت حکمای قدیم هند باستان جستجو کرد. از سوی دیگر، مستندات تاریخی آثار بیرونی نشان میدهد که آیین صابئین و حرانیان با آیین هند قدیم و ایران باستان و آیین و حکمت مجوس و زرتشت مرتبط است. بهمین دلیل از این منظر، ارتباط زبانی میان واژگان عربی و عبری و آرامی با زبان یونانی و ایران باستان و هند و مصر قابل درک

است. این رویکرد پژوهش در دنیای مدرن است که ارتباط زبانی و لغوی میان خانوادهٔ زبان سامی با شاخه هند و اروپایی را انکار میکند، درحالیکه در منابع و متون کهن، مطالب و گزارشهای متعددی از پیوند تنگاتنگ میان زبان یونانی و زبانهای سامی حکایت دارد.

اوزیوس قیصری^۱، از علمای مسیحی قرن چهارم میلادی، در تاریخ‌نگاری خود میگوید: یونانیان تا قبل از زمان کادموس^۲، خط و الفبا نداشتند و بهمین دلیل آثار کهن خود را نمیتوانستند ثبت کنند. کادموس اولین کسی بود که الفبای فینیقیان را به سرزمین یونان آورد و خط و نوشتار را به آنها معرفی نمود. بهمین دلیل اصل الفبای یونانی به الفبای فینیقی برمیگردد. او برای تأیید این دیدگاه، قول افلاطون در کتاب تیمائوس را می‌آورد. افلاطون در کتاب تیمائوس میگوید: زمانیکه سولون (یکی از حکمای هفتگانه مشهور یونان) به مصر رفت تا علوم و حکمت را نزد کاهنان مصری بیاموزد، کاهنان مصری به او گفتند که شما یونانیان مانند کودکی هستید که از تاریخ گذشتگان خود بی‌اطلاعید! آنگاه کاهن مصری تاریخ آتن در دورانهای کهن را برای سولون نقل میکند (Eusebius, 1903b: p. 1).

همانطور که میدانیم فینیقیه قدیم که بلحاظ جغرافیایی با منطقهٔ فلسطین و لبنان و سوریه امروز مطابقت دارد، محل زندگی پیروان ادیان ابراهیمی در عهد عتیق بوده و همانطور که در متون قدیم آمده است، حرانیان و فلسطینیان و بنی‌اسرائیل و صابئین، پیوندی خاص با این منطقه داشته‌اند. چارلز رولین، مورخ فرانسوی قرن هفدهم میلادی، در کتاب تاریخ باستان - که بر اساس منابع و متون تاریخی کهن، سرگذشت اقوام مختلف مصر، آشور، ماد، فارس، کارتاژ، بابل، یونانیان و مقدونیان - را شرح داده، بیان میکند که بر اساس دیدگاه اکثر علما، آن حروف و الفبای فینیقی (یا سوری) که کادموس به یونان آورد، همان حروف عبری بوده است، زیرا در آن زمان عبرانیان گروهی کوچک بوده‌اند که با نام کلی سوریه‌یی‌ها معرفی میشدند (Rollin, 1873: p. 63).

۵۳

چنین مواردی نیز مؤید قول ابوریحان بیرونی دربارهٔ ارتباط و پیوند میان سوفیا و صوفی است و ما باید ریشهٔ ارتباط سوفیای یونانی با صوفی در جهان اسلام را فراتر از تاریخ تصوف پس از اسلام بدانیم؛ این پیوند ریشه در ارتباط میان یونان باستان و ایران قدیم و هند دارد.

1. Eusebius of Caesarea
2. Cadmus



حجت‌الله عسکری‌زاده؛ پیوند میان «سوفیا» و «صوفی» در منابع و متون کهن بر پایهٔ روایت ابوریحان...

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ارتباط لفظی و معنوی سوفیای یونانی با صوفی، بر اساس قول بیرونی و متون و منابع کهن، به اصل حکمتی بازمیگردد که ریشه در تعلیمات ادیان و انبیای سلف دارد. این حکمت، بر اساس گزارش صاحبان کشف و شهود و حکمای اشراقی، سلسله‌وار و بهم متصل بوده و از طریق حکمای هند قدیم و ایران باستان به حکما و فیلسوفان یونان رسیده است؛ حکمای هند و ایران نیز با ادیان و مذاهب حرانیان و صابئین و آیین مجوس ارتباط پیدا میکنند. همچنین در این منابع، از تأثیر انبیای بنی‌اسرائیل بر آیین زرتشت و مذهب ایرانیان باستان سخن به میان آمده است. بر اساس منابع قدیم یونانی و رومی نیز سوفیا و حکمت، ریشه در اسطوره‌ها و خدایانی همچون هرمس دارد که در اعماق تاریخ زندگی میگردند. عرفا و صاحبان کشف و شهود همچون ابن‌عربی، نیز ریشه عرفان و صوفی را به تعلیم انبیای سلف و اولیا میرسانند و معتقدند این حکمت همان علم نبوت است؛ حکمتی که حاوی اسرار الهی است و انسانهای قابل و مستعد میتوانند این اسرار را دریافت کنند. بنابراین، برخلاف رویکرد غالب پژوهشهای دوره مدرن که اصل سوفیا و فلسفه یونان را در عبور و گذشت از تعلیم ادیان کهن و دوره اسطوره‌یی میداند، منابع و متون کهن یونانی و شرقی نشان میدهد که این حکمت و فلسفه ریشه در مراحل ابتدایی پیدایش بشر و اعماق تاریخ دارد که سلسله‌وار توسط حکمای هند، ایران، مصر و بین‌النهرین به دوره‌های بعد منتقل شده است.

منابع

- ارسطو (۱۳۹۲) متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- بیرونی، ابوریحان (۱۴۰۳ق) تحقیق ماللهند، تصحیح احمد آرام، بیروت: عالم‌الکتاب.
- _____ (۱۳۹۰) آثار الباقیة عن القرون الخالیة، تصحیح عزیزالله علیزاده، تهران: فردوس.
- جهانگیری محسن (۱۳۷۵) محی‌الدین ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
- خواندمیر، غیاث‌الدین (۱۳۷۲)، مآثر الملوك؛ بضمیمه خاتمة خلاصة الأخبار و قانون همایونی، تصحیح هاشم محدث، تهران: رسا.
- _____ (۱۳۸۰) حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، ج ۱، تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران: خیام.
- سجادی، سیدضیاء‌الدین (۱۳۸۸) مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: سمت.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، نجفقلی حبیبی و سیدحسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲) شرح حکمة الاشراق، تحقیق حسین ضیایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۸) تاریخنامه طبری، ج ۱، ترجمه محمد بن محمد بن بلعمی، تصحیح محمد روشن، تهران: سروش.

عسکری‌زاده، حجت‌الله (۱۴۰۰) «حکمت زرتشتی و آیین مجوس در منابع قدیم یونان و روم»، فصلنامه تاریخ فلسفه، سال ۱۲، شماره ۲، ص ۱۷-۳۴.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸) تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران: علمی و فرهنگی.

_____ (۱۳۹۳) تاریخ فلسفه قرون وسطی، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: سروش.

کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۶۷) مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.

گاتری، دبلیو کی. سی. (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه یونان، ج ۱، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.

ملاصدرا (۱۳۶۶) شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۷۱) عرفان و عارف‌نمایان (ترجمه فارسی کسر اصنام الجاهلیه)، ترجمه محسن بیدارفر، تهران: الزهرا.

نصیری، علی‌اکبر؛ محمدرضاخانی، مریم (۱۳۹۵) «بررسی تطبیقی وحدت وجود و موجود از نظر ابن‌عربی و اوپانیساده»، فصلنامه مطالعات شبه قاره، دانشگاه سیستان و بلوچستان، شماره ۲۶، ص ۱۲۷-۱۴۸.

همایی، جلال‌الدین (بی‌تا) غزالی‌نامه، تهران: کتابفروشی فروغی، چاپ افست مروی.

Interlinear Bible.

The Apostolic Bible Polyglot (2006). trans. by C. Vanderpool. Apostolic Press.
<https://biblehub.com/interlinear/apostolic>

Aristotle, (1924). *Metaphysics*. ed. by W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press.

Cicero, (1841). *On the Law (de Legibus)*. Translated from the original, with dissertations and notes in two volumes by F. F. Barham (1808-1871). London: Edmund Spettigue. <https://topostext.org>

Diogenes, L. (1925). *Lives of the Eminent Philosophers*. trans. by R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press.

Eusebius, (1903a). *Preparation of the Gospels*. trans. by the Rev. Edwin Hamilton Gifford, <https://topostext.org>.

_____, (1903b). *Chronography*. trans. by R. Bedrosian from the only surviving version. <https://topostext.org>

Graham, D. W. (2010). *The Texts of Early Greek Philosophy the Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Part I. Cambridge University Press.

Liddell, H. G. (1882). *Greek English Lexicon*. American Book Company.



- Plato (1903). *Platonis Opera*. ed. by J. Burnet. Oxford University Press.
- Pliny the Elder (1855). *The Natural History*. (Books 12-37), trans. by H. T. Riley (1816-1878). & J. Bostock (1773-1846). First published 1855, text from the Perseus Project, licensed under a Creative Commons Attribution-Share-Alike 3.0 U.S. License.
- Plutarch of Chaeronea (1878). *Quaestiones Convivales or Symposiacs the Moralia*. ed. by W. W. Goodwin. <https://topostext.org>.
- Rollin, C. (1873). *Ancient History of the Egyptians, Carthaginians, Assyrians, Babylonians, Medes and Persians, Grecians, and Macedonians*. vol. 1, Cincinnati: Applegate, Pounsford & Co

نسبت میان تناهی و نظر محض در خوانش هیدگر از ارسطو

مهرداد احمدی^۱، محمدرضا اسدی^۲

چکیده

از دیدگاه ارسطو فعالیت نظری و تئوریک، فعالیتی بیمیل و بیجهان است که از هر امر منفی و مقاومی پیشی میگیرد و در نتیجه بسبب طرد شدن تناهی، خطا به آن راه پیدا نمیکند. همین معنا خودآیینی ویژه‌یی را برای تئوری به‌ارمغان می‌آورد، یعنی ناظر در نظر محض درمی‌یابد که در میانه فعالیت تئوریک، نه تنها هیچ انفعالی بر او اثر نمیگذارد بلکه حتی هیچ امکان خطایی در فعالیت نظری محض وجود ندارد. اما نکته اساسی تمام این نتایج اینست که از نظر هیدگر، ارسطو بدون تحول در فهم وجود و گذار به ساحت پوئزیس (هنرورزی/ شعر)، نمیتوانست چنین جایگاهی را برای انسان در مقام تئوری، فراهم نماید. از دیدگاه هیدگر، افق جوهرشناختی (اوسیالوژیک) وجود ناشی از تحولی است که در فهم یونانیان از وجود رخ داده و بتبع این تحول، تناهی ساختاری ظهور وجود و موضع متناهی ناظر در میان موجودات، امکان برآیش معرفت مطلق را دست‌کم برای یک موجود، یعنی ثئوس یا موجود الوهی، فراهم کرده است. به‌همین دلیل مقاله حاضر میکوشد نشان دهد که چگونه بواسطه جوهرشناسی ارسطو، دانایی بمتابه نظر کردن، به میل شایسته هر انسانی بدل شده و امکانی برای گذار از تناهی ذاتی نظر ظهور میکند.

کلیدواژگان: تناهی، تئوری، حقیقت، ارسطو، هیدگر.

* * *

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛

mehردادahmadi43@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛ asadi63256325@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۳ نوع مقاله: پژوهشی



مقدمه

گذار از دوران فیلسوفان پیشاسقراطی به ارسطو، نمایانگر یک تحول در فهم انسان از وجود است. فهم ارسطو از وجود گرچه هنوز و همچنان درون افق یونانی باقی میماند^(۱)، اما برای کل غرب، گذاری تعیین کننده است. هیدگر معتقد است انسان یونانی، موجودی ساکن در ساحت الیاست. الیا برای یونانیان حقیقت وجود است که از رهگذر آن موجودات بمثابة یک کل، ناپوشیده میشوند. ناپوشیدگی موجودات در مقام یک کل، ذاتاً به این سبب که در مناسبت با پوشیدگی ظهور میکند، متناهی است؛ یعنی برای اینکه موجودی پدیدار شود، باید همواره درون یک کل قرار بگیرد، ولی خود همین کل بنوبه خود، متشکل از موجوداتی است که در محدودیتهای ذاتی خود حضور یافته اند. از اینرو موجود، در ناپوشیده شدن، همزمان درون ساختاری ویژه قرار میگیرد. بهمین دلیل مفهومی که ما امروزه بعنوان «عالم»^(۲) میشناسیم، برای یونانیان وحدت متناهی بسیارگانی بود. نام این فرایند فوسیس بود و آنها هر چه را که پدیدار میشد، موجود متعلق به فوسیس میدانستند.^(۳) در این رهیافت، عالم یک کل متناهی متشکل از موجودات متعلق به فوسیس بود.

هیدگر معتقد است یونانیان این وحدت را همان لوگوس میدانستند. لوگوس که بعدها از آن به خدا، عقل یا روح تعبیر شد، در اصل چیزی جز وحدت کثرات نیست. اما یونانیان اولاً، لوگوس را خود حقیقت وجود میدانسته و میان آن و الیا، تفاوتی قائل نبودند. ثانیاً، لوگوس نه امری متعلق به متافیزیک^(۴) بود و نه به موجودی خاص در میان موجودات تعلق داشت. توضیح اینکه، لوگوس در فلسفه غربی عاملی وحدت بخش است که چیزهای مختلف را بهم پیوند میدهد. این عامل گاه خدا بوده که بعنوان خالق هر چه هست، دانسته شده و گاه عقل نامیده شده که از رهگذر مفاهیم، عالم حسی را به نظم درمی آورد. در هر حال، مبنای وحدت موجودات بمثابة یک کل، موکول به امری خارج از خود این کل بوده است. اما هیدگر بر این باور بود که لوگوس ذاتاً از فعل «لگین»^۱ بمعنای «گرد آوردن» یا «پیش رو گذاشتن» گرفته شده و در اصل به این معناست که چیزها را چنان کنار هم جمع کنیم و گرد آوریم که امور جمع شده در پرتو گردآوری ما «پناه یابند». پناه دادن، امور پناهنده را درون یک سامان ویژه جای میدهد؛ بهمین دلیل، در کار پناه دادن یا نگهداری کردن، پیشاپیش سامان و گردآمدگی آغازینی پنهان است که نگهداری در نسبت و ارتباط با آن، کار خود را انجام میدهد.^(۵) نکته مهم در این هنگام آنست که نگهداری

1. λεγειν

کردن که امور را درون یک کل نگه میدارد، کاری انکشافی است، زیرا هر انکشافی تنها در یک کل روی میدهد و گرد آمدن از همان آغاز رو بسوی نگهدارنده دارد. یعنی چنین نیست که گردآمدن مقدم بر نگهداری یا جای دادن در زمینه باشد، بلکه «گرد آوردن پیشاپیش در گذاردن در ناپوشیدگی قرار دارد» (Heidegger, 1985: p. 62).

یونانیان باستان نیز انسان را آنگاه دانای به امور میدانستند که میتواند وارد نسبتی ویژه با این رخداد شود. آن نسبت ویژه چیزی جز گوش سپردن یا همنوایی با حقیقت وجود نبود. از اینرو لوگوس انسانی بمعنای گرد آوردن و منکشف کردن خود در اصل متعلق به حقیقت وجود، در مقام گردآمدگی موجودات بود. آنگاه که انسان میتواند پذیرای این رخداد شود، در اصل به موجودی دانا بدل میشود. بواسطه این مبانی، نظر کردن، خارج از لوگوس در مقام رخداد وجود و همنوایی با آن، شکل نمیگرفت و بهمین دلیل نیز نمیتوانست ماهیت درگیرانه خود با حقیقت هستی را کنار بگذارد. بر این اساس، دانایی بعنوان نظر به عالم، برای یونانیان معنایی خاص پیدا میکرد. ویلیام مکنیل به چهار معنای اساسی و بهم پیوسته «تئوروس» یعنی فردِ ناظر، نزد باستانیان اشاره کرده است. یکی بمعنای «کسی است که از سروش غیبی پندی را دریافت میکند». دومی «کسی است که به فستیوالی میرسد» و در این معنا از صاحب منصبان است. دیگری بمعنای «آنکه سررسید و مکان فستیوال را به آگاهی عمومی میرساند» است و معنای واپسین، آنست که «چیزی را خوشامد گفته و دربر میکشد» (McNeil, 1999: p. 263).

بنابراین میتوان برای تئوروس دو مؤلفه مهم برشمرد: نخست اینکه، دست دادن چنین ساحتی یک رخداد از پیش دانسته نیست و دقیقاً از رهگذر سرشت رخدادین خود، مرکزیت انسان را برای نظاره پس میزند؛ یعنی دانایی انسان یا نظر کردن، عمیقاً فعالیتی خودآیین و با محوریت ناظر نیست. مسئله اصلی آنست که چون رخداد اساسی ظهور موجودات یا بتعبیری، همان وجود موجودات از بنیاد متناهی بود، اولاً، انسان در مقام موجودی که خود به حقیقت وجود تعلق دارد، همانند هر موجود دیگری، ذاتاً متناهی است و ثانیاً، دانایی او نه درکی مطلق از رخداد وجود، بلکه انکشاف متناهی رخداد وجود بود. بعبارت دیگر، وقتی لوگوس انسان با لوگوس وجود همنا میشود، بیدرنگ متناهی به تناهی ذاتی لوگوس وجود بمثابة ناپوشیدگی، میگردد.

در این بین، افلاطون تحولی در این جریان ایجاد میکند که بر اساس آن، با گذار از

وجود موجودات همچون فوسیس، همچون الٹیا به وجود موجود در مقام نما، چهره و در نهایت اوسیا، انسان در برابر عالم، وضعی متفاوت نسبت به گذشته پیدا میکند. ماهیت ستیزه‌آمیز وجود، که وجود موجود را «حضوریدن» امر حاضر میدانست، به وجود موجود در مقام امر همیشه حاضر، تحویل می‌یابد. از سوی دیگر، این امر همیشه حاضر، خود الٹیا را نیز بر مبنای حرکت، نیرو و در نهایت پوئزیس، بمعنای فرآمدن تأویل میکند.

ارسطو نیز دانایی را بعنوان نظاره کردن محضی میداند که ناظر برای دریافت منظر یا همان دانایی عالی، باید از هر چه جز منظر، قطع علاقه کند. البته او چنین فعلی در شأن انسان نمیداند ولی دست کم به این قائل است که میتوان موجودی «ایزدنشان» را یافت که بتواند با رهایی از محدودیتها، تناهی دانایی را پشت سر بگذارد. به این واسطه است که تنوریای مطلق در افق غرب خودنمایی میکند. هیدگر معتقد است ارسطو برای آنکه معنای اساسی لوگوس و تناهی بنیادین آن و انسان را حفظ نماید، مجبور است میان لوگوس و درک امر حاضر - یعنی نوس^۱ - تمایز قائل شود؛ چیزی که در تفکر اصیل هراکلیتوس سابقه نداشت.

حال جای این پرسش است که ارسطو با گذار به ایجاد تمایز میان لوگوس و نوس، چگونه به تناهی بنیادین دانایی ظهور کرده در لوگوس، پایان میدهد؟ و بر مبنای آن، چگونه از دل اوسیاوژی ارسطویی، تئوری محض در تمایز با عمل و تناهی میدان آن و در رجحان بر آن، ظهور میکند؟

وجود، فعلیت و نیرو؛ فهم جوهرشناختی (اوسیاوژیک) وجود

ارسطو برای اوسیا دو معنای اساسی معرفی میکند. اوسیاى نخستین، که در واقع معنای راستین اوسیا نزد ارسطوست و بر وجود واقعی و بالفعل دلالت دارد. هیدگر میگوید اینکه اوسیا در مقام وجود موجودات، اولاً و بالذات اوسیاى نخستین باشد، مؤید این معناست که «موجود بالفعل واقعی است» و خود این هم یعنی اینکه «وجود موجودات به واقعیت آنهاست» (Heidegger, 2003: p. 1). تحدید واقعیت و امر واقعی با فعلیت، به این معناست که اوسیا نزد ارسطو در افق جنبش یا حرکت، طرح شده است. ارسطو با فهم وجود موجودات بر اساس حرکت، عمیقاً و امداری خود را به تجربه یونانی از وجود، یعنی فوسیس در مقام فوران بی‌امان نشان میدهد. با این حال، ارتباط اساسی‌یی که میان موجود بودن و

۶۰

1. νους

حرکت نزد ارسطو سر بر می‌آورد، بیانگر آنست که حتی اوسیا و ایده را هم باید درون چارچوب کلی فهم یونانی از وجود، تفسیر کرد. او در فیزیک میگوید: «موجودات طبیعی» همگی «متحرکند»، از اینرو میتوان فهمید که ارسطو ذات فوسیس را حرکت^۱ میداند.

اگر موجودات طبیعی، یعنی موجوداتی که از سوی فوسیس برآمده‌اند، ذاتاً متحرک باشند، آنگاه این پرسش پیش می‌آید که تحرک این موجودات از کجا و چگونه تأمین میشود؟ ارسطو پاسخ را با تمایزی میان موجوداتی که فی‌نفسه از فوسیس برآمده‌اند و موجوداتی که مصنوع هستند، آغاز میکند. بر اساس چنین تفکیکی، پرسش از اوسیا و سرآغاز حرکت، در افق علیت مطرح میشود. علت که از دیدگاه هیدگر در یونان باستان همان «سرآغاز»^(۶) بوده، در اصل امری است که «شیئیت یک چیز را برمی‌سازد». در این معنا، علت سرآغاز موجودات آن «امر ریشه‌یی» است که همچون مبنای فهم ما از چیزها کار میکند. اگر فوسیس سرآغاز چه‌بودگی وجود موجودات باشد، آنگاه ذات هر موجود را در ارتباط با تحرک ذاتی و در نتیجه نیروهای دخیل در شکلگیری آن موجود، باید بررسی کرد. بهمین دلیل اوسیا در مقام چه‌بودگی و حضور همیشگی را نیز تنها در ارتباط با همین نیروها میتوان در نظر گرفت.

آنچه از این نیروها در فلسفه غربی به فهم درآمده، عموماً ذیل مفاهیم متافیزیکی‌یی همچون قوه و فعل و ماده و صورت، سازمان یافته است. این مفاهیم که همگی بر پایه جنبش اوسیا معنای بنیادین خود را می‌یابند، پس از پایان فلسفه یونانی، از رهگذر مفاهیم و جهان‌نگری رومی مسیحی، باری متفاوت از آنچه ارسطو مد نظر داشت، پیدا میکنند. شرح مفاهیمی چون نیرو (دنامیس)^۲، فعلیت (انرگیا)^۳ و صورت (مورفه)^۴، تنها هنگامی میتواند از تفکر اصیل ارسطو راز بگشاید که آنها را با ریزینی، درون افق یونان تفسیر نماید و انجام چنین کاری هم تنها بواسطه کنار گذاشتن تمام مفاهیم متافیزیکی‌یی میسر میشود که در آینده بر این واژگان بار شده‌اند.

۶۱

هیدگر برای نیرو در زندگی روزانه، معنایی متفاوت معرفی میکند. یکی اینست که آن را بمعنای توان و قدرت بدانیم، یا میتوان آن را پذیرایی دانست، و سرانجام نیرو میتواند

1. Κίνησις
2. δύναμις
3. ενεργεια
4. μορφη



دال بر هر آمادگی یا توانایی برای انجام کاری باشد (Heidegger, 1995: p. 69). در تمام این معانی، وقتی از نیرو سخن گفته میشود، در حقیقت منظور آن تأثیر قابل مشاهده است. برای نمونه، دربارهٔ نیرو همچون آمادگی برای نواختن یک ساز، نیرو یا همان آمادگی خود را در روال کار نوازنده نشان میدهد. نیرو میتواند در ریختِ گونه‌یی مقاومت در برابر یک چیز نیز ظهور کند. مثلاً اینکه بدانیم یک پل وزن چه تعداد خودرو را میتواند تحمل کند، در واقع نشانگر اینست که ما در برابر نیروی موجود در پل همچون نیروی متحمل، می‌اندیشیم و برآورد میکنیم. از آنجا که هیدگر علت را به مسئولیت برآمدن و ظهور چیزها مربوط میداند، نتیجه میگیرد که «نیرو نزد ارسطو در مقام گونه‌یی علت تلقی میشود» (Ibid: p. 70).

با این حال، گفتن اینکه ارسطو نیرو را علت میدانست، نباید به این معنا تفسیر شود که نزد او نوعی رابطهٔ سراسر اسرارآمیز درون چیزها یا با بیرون از آنها، برقرار است که در چارچوب تأثیر و تأثر کار میکند، بلکه علت بودن نیرو تنها هنگامی معنا پیدا میکند که نیرو را همچون اصل یا سرآغاز دریافته باشیم. هیدگر خود، میگوید: «نیرو در مقام سرآغاز، منشی برای تغییر است، نیرو از - رهگذر - آن یک تغییر است که از آنچه تغییر میکند، متفاوت است» (Ibid). او میخواهد بگوید نیرو در مقام علت، نزد یونانیان همان سرچشمه‌یی است که گرچه تغییر همواره در ارتباط با آن باقی میماند، اما خود این نیرو در تغییر دخالت ندارد.

ساختار اساسی نیرو؛ شرح متافیزیک حضور ارسطو از منظر نیرو

ارسطو بر پایهٔ شرح ساختار نیرو، از دو نیروی اساسی دخیل در هر نیرو سخن میگوید: نیروی تحمل (پائین)^۱ و دیگری نیروی فرا آوردن (پوئین)^۲ (Aristotle, 1997: 1046a12). نیروی متحمل، آن بن‌پارهی از سرآغاز است که صورت یافتن را به این و آن شکل میپذیرد؛ بیان دیگر، «اجازه میدهد» تا صورتی که رو به برآمدن است، برآید. ارسطو در شرح چنین نیرویی میگوید: «نیروی مقاوم دال بر امری است که میتواند عهده‌دار چیزی شود. از اینرو همان است که مقاومتی از خود نشان نمیدهد و مقاومت در آن غایب است» (Ibid). اما چون نیروی متحمل میتواند بر آن امری هم دلالت داشته باشد که مقاومتی از خود نشان میدهد و

۶۲

1. Παθειν
2. Ποειν



اجازه نمیدهد تا صورت برآید، برای فهم پاتوس، ناگزیر باید آن را در ارتباط با نیرویی دیگر، یعنی پوئین در نظر گرفت، چراکه مقاومت یا عدم مقاومت، تنها جایی معنا دارد که صورتی دیگر از صورت فعلی، برای برآمدن، نیروی خود را تحمیل کند. بدون اینکه یک صورت‌دهی بر امر حاضر در جریان باشد، سخن از ریشه، مقاومت یا عدم مقاومت، معنایی نخواهد داشت. بهمین دلیل میتوان ادعا کرد که حرکت یا تغییر نزد ارسطو، از بنیاد یک پوئیزیس است. ولی این پوئیزیس در مقام بنیاد تغییر و در نتیجه بنیاد فوسیس، دال بر کرد و کار نیروهای بهم پیوسته است که بگفته هیدگر، در آن «تمامی معانی دیگر نیرو، در ساختار فی‌نفسه خودشان، بمعنای نخست نیرو ارجاع دارند، آنها هم بگونه‌یی که همین ارجاع است که معنای پوئیزیس را می‌سازد... و آنچه تعیین‌کننده است، ارتباط نیرو همچون ساختن، انجام دادن و فرآوردن به نیرو همانند متحمل شدن است» (Heidegger, 1995: p. 76).

بیان ساختار پیچیده اصل، یعنی ارجاع پیوسته نیروهای فعل و انفعال به یکدیگر، که هیدگر آن را «مفهوم هستی‌شناختی نیرو» مینامد، این امکان را به وی میدهد تا مفاهیمی چون صورت و ماده را از تمام تعینات متافیزیکی‌یی که بعدها بر آن بار شده بود، نجات دهد (Ibid). حال اگر ذات وجود حرکت باشد و تحرک خود بر اساس نیرو شکل گرفته باشد، آنگاه چطور میتوان میان اوسیا بمعنای حضور پایدار، و حرکت و نیرو نسبتی برقرار کرد؟ پاسخ به اجمال در گفته خود ارسطو پنهان است. هنگامیکه اصل و سرآغاز حرکت نوعی رابطه ارجاعی دوسویه میان نیروهای فعال و مقاوم باشد و فوسیس نیز مؤول به پوئیزیس شود، آنگاه ارتباط میان اوسیا و نیرو را باید درون ابعاد همین فرآمدن جستجو کرد. موجود در مقام امر فرآمده، آنست که در «نهایت» در نما و ظاهر^۱ می‌ایستد. این نمایی خاص که همان ایدوس^۲ موجود است، طی یک فعالیت و فرایند تحقق یافته و در اصطلاح گفته میشود که موجود صورت خود را حاصل میکند. صورت در این معنا دال بر «کار ایستادن و جای دادن خود در پدیدار است» (Idem, 1998: p. 211). آنچه درون یک چهره پدیدار میشود و صورت خود را محقق می‌سازد، امری فرآمده است که «همچون چیزی پایان رسیده، چنین و چنان چهره‌یی دارد» (Ibid: p. 214). با این تفاسیر، پدیدار شدن نزد ارسطو دال بر آن نقطه‌یی است که در آن موجود از

۶۳

1. look
2. εἶδος



میان نیروهای فعال و مقاوم در گذشته و در آن وضعیت، صورت خود را محقق کرده و در پایان خود قیام میکند. چنین قیامی در پایان، برابر آرامیدنی ویژه است که در آن آرامیدن ویژه، تمام حرکت فرا گرد آمده و خود را مجتمع میکند. بهمین دلیل هیدگر معتقد است نابترین ظهور ذات متحرک بودن، جایی یافت میشود که «متحرک بودن در ایستان گرد آمده و در همین نقطه بجای آنکه تحرک را سراسر کنار بگذارد، آن را در برگرفته و برای نخستین بار می‌گشاید» (Ibid: p. 127). با این اوصاف میتوان گفت تحرک یک متحرک و رای تمام تعینات وابسته به آن، نقطه خاص تحقق صورت یا همان پایان است که تازه در آن نقطه، موجود در «خود-در-پایان-خود-داشتن» می‌ایستد (Ibid). صورت چنان مسیر حرکت متحرک، حرکت و تکوین را تا نهایتترین سکون به هدایت خود درمی‌آورد تا موجود با گذار از میان حضور و غیاب، یا بیان دیگر، با طی مسیر و راهی که آکنده از راجع بی‌امان نیروهای فعال و مقاوم به همدیگر است، در نهایت به وضعی پایدار دست یابد. هیدگر می‌گوید:

ذات تکوین، خود جای دادن پدیدار است. اگر آن جای دادن بگذارد تا خود جای دادن پدیدار حاضر شود، و اگر پدیدار در هر مورد، تنها در یک این فردی که دارای آن پدیدار است، حاضر باشد، آنگاه آنچه تکوین یک موجود پدیدار را در آن جای میدهد، قطعاً امری است غیر از آنچه تکوین یافته است (Ibid: p. 224).

تلقی ارسطو از وجود همچون «اوسیا»، راه برای گشوده شدن دو امکان تعیین‌کننده دیگر، هموار میکند. یکی اینکه ارسطو حقیقت را هم به فوسیسی که خود همچون پوئزیس درک شده، برگردانده و تألیف را جایگزین هارمونی میکند. بواسطه این جایگزینی است که برای نخستین بار مفهوم گوشسپاری (همولگین)^۱ به تطابق^(۲) بدل میشود. امکان دوم تحولی مهم است که بواسطه چیرگی نظاره و نظر کردن صرف و محض به چیزها نمایان میگردد. فهم خاص ارسطو از نظر که مطابق پاسخهای بنیادین او به پرسش از موجود ظهور میکند، ضمن ارائه تصویری جدید از رابطه انسان با عالم، نسبت به تصویر هراکلیتی، برای فهم نحوه برآمدن سوژه نیز بطور قابل توجهی مهم است. بنابراین در ادامه میکوشیم نشان دهیم که تحول حقیقت و نسبت نظری انسان با عالم که از نظر

۶۴

1. Ομολογεῖν

ارسطو نقطه پایان جنبش ذاتی آدمی است، چگونه بواسطه تحول بنیادینتری در نسبت انسان با حقیقت، روی میدهد.

حقیقت و تألیف؛ گذار به پوئزیس، حقیقت را چگونه تغییر میدهد؟

ارسطو در کتاب تتا از متافیزیک، پس از بیان معانی گوناگون موجود، موجود حقیقی یا ناپوشیده را بعنوان خودینه‌ترین^(۸) طور سخن گفتن از موجود، معرفی میکند. هیدگر برخلاف بسیاری از شارحان که انتساب بخشهای پایانی تتا به کتاب را بکلی نفی کرده و آن را از مباحث اصلی کتاب تتا جدا میدانند، معتقد است سخن از موجود در مقام امر حقیقی یا ناپوشیده، دقیقاً مقتضی روح حاکم بر کتاب تتا است. اگر چنین باشد که هیدگر ادعا میکند، آنگاه حقیقی بودن نزد ارسطو در مناسبت با امر واقعی-بالفعل معنا یافته و او نیز به سیاق باستانیان، حقیقی بودن را وابسته به خود امر موجود میفهمد. نتیجه مهم این فهم از حقیقت آنست که نزد ارسطو گزاره اولاً و بالذات آنچه حقیقی بمعنای ناپوشیده شده است، نیست، بلکه گزاره برای آنست که انسانها از حقیقت، یعنی ناپوشیده کردن موجودات، حفاظت و حراست کند. حسب تفسیری که هیدگر از ارتباط امر حقیقی و گزاره بدست میدهد، میتوان گفت گزاره فرع بر کنش بنیادینتری است که موجود را پیش از آنکه در دسترس گزاره باشد، کشف میکند. این عمل اساسی همان ناپوشیده کردن است که از نظر هیدگر نزد ارسطو بنیاد امکان حقیقت گزاره‌بی است. نکته مهم اکنون آنست که اگر امر ناپوشیده خودینه‌ترین معنا برای موجود باشد، آنگاه ناگزیر میان حقیقی بودن و در-خود-ایستادن، یا همان تحقق صورت در یک این خاص، ارتباطی ویژه برقرار است. از سوی دیگر، چون گشاینده‌ی انسان مقدم بر گزاره عمل کرده و شرط امکان آن است، باید میان گشاینده‌ی و حقیقی بودن و به پایان رسیدن نیز ارتباطی وجود داشته باشد.

برای توضیح این نسبت میتوان به تمایزی رجوع کرد که ارسطو میان دو نوع از موجود بودن برقرار میکند. دسته نخست موجوداتی که حال و قرار آنها دائماً یکسان میماند؛ مثلاً اینکه یک تکه چوب مادامیکه موجود باشد، چوب است و به غیرچوب بدل نمیشود. دسته دیگر، موجودات یا حالاتی که میتوانند تحت شرایطی تغییر کنند؛ مثلاً اینکه یک قطعه چوب دارای فلان رنگ باشد، میتواند به اقتضای شرایط، دگرگون شود. در مورد دسته اول میتوان به انحائی گوناگون سخن گفت ولی در هر حال گفته ما درباره آنها معطوف به امری است که همیشه در آن چیز، ثابت و پایدار باقی میماند. ارسطو در کتاب دلتا میگوید اینها اموری هستند

۶۵



که «بگونه دیگر، ناممکنند» (Aristotle, 1997: 1015b13). چنین موجوداتی امکان دیگر شدن را از خود طرد میکنند و میتوان گفت آن چیزی که دیگر نمیشود همان امر بنیادینی است که هر موجود خاص از رهگذر آن، ذات خود را می‌یابد. اگر تعیین صورت چنان راه یا همان خودراندن-کارنهادن باشد، صورت همچون نیرویی فعال نمایان میشود که راه خود را بجانب محقق ساختن یک «این خاص» طی میکند.^(۹) از اینجا میتوان ادعا کرد که ارسطو با معرفی این دو حالت از موجود بودن، راه را برای نوعی سرکوب تناهی و غیاب هموار میسازد. حال پای پرسش از این مسئله بمیان می‌آید که چرا خودینه‌ترین معنای موجود، یعنی امر ناپوشیده، در ارتباط با چه‌بودگی یا همان امر همیشه حاضر، معین میشود؟ پاسخ به این پرسش در واقع درصدد آنست تا از مرتبه‌یی از انکشاف موجود آگاه شود که مجال تحریف یا غیاب را نمیدهد.

پاسخ را میتوان با تفکیکی مهم آغاز کرد که ارسطو در فصل هفتم کتاب تتا بدست میدهد: «آن کسی حقیقت را میگوید که جدا شده را جدا شده، و بهم‌پیوسته را بهم‌پیوسته بداند» (Ibid: 1051b36). ارسطو میان دو وضعیت در موجودات تفاوت قائل است؛ تفاوتی که میتوان آن را به تفاوت میان امر مرکب و امر مجزا تعبیر کرد. اگر بر اساس گفته هیدگر، گزاره فرع بر انکشاف خود موجود باشد، آنگاه ساختار گزاره برگرفته از ساخت خود موجودات است. بهمین دلیل، آنچه نزد ارسطو به نفی یا ایجاب مشهور شده، در اصل بر تألیف یا جدایی بنیادینتری بنا دارد. هیدگر در شرح این نکته مینویسد:

هر آنچه این سخنان معنا میدهد آنست که تألیف کردن یا جدا کردن یکسره در سطحی مقدم بر ایجاب و سلب بنا داشته و شرط امکان «حمل بر...» یا «سلب از...» و بهمین ترتیب، شرط امکان پوشانیدن یا ناپوشانیدن نیز میباشد. تألیف کردن و جدا کردن دو صورت از اشکال گزاره یا بیان نیستند بلکه آنها به خود گزاره وابسته بوده و وحدت فی‌نفسه یک گزاره را برمی‌سازند (Heidegger, 2010: p. 118).

۶۶

اینکه هیدگر معتقد است جداکردن یا تألیف به ساختار گزاره یا لوگوس تعلق دارد، به این معناست که حسب دریافت یونانیان از لوگوس، ساختار اصلی لوگوس بیان چیزی درباره چیزی است. مستقل از اینکه در این بیان آنچه چنان چیزی دیگر گفته میشود، نوعی جمع یا تفریق برقرار شود، در هر حال، بیان افلاطون در محاوره سوفیست هر لوگوس همواره از طریق بیان چیزی همچون چیزی دیگر، عمل میکند. در هر لوگوس آن چیزی را که سخن



در باره آن جاری میشود و بدو و پیشاپیش بنحوی از پرده برون آمده، میتوان از دو وجه در نظر آورد: اگر لوگوس ناظر به فرایندی عملی برای ساختن چیزی باشد، لوگوس همچون پرداختن مراحل متفاوت ساختن یک چیز از ما و صورت شکل گرفته در نفس سازنده تا انتخاب فلان ابزار را در بر میگیرد. در اینجا لوگوس تحت هدایت همان صورت نهایی بی پیش میرود که همه مراحل ساختن در خدمت آن قرار دارند. بتعبیر روشنتر، آن صورت نهایی بی که نخست فقط در نفس سازنده وجود دارد، راهبری تمام مراحل ساختن را بعهده دارد. از اینرو آن صورت در مقام لوگوس، تمام گامهای پنهان در ساختن و فرآوردن را پیرامون خود گرد می آورد. اما لوگوس میتواند بمعنای «تعیین بخشیدن محض موجودی باشد که از آن سخن گفته میشود» (Ibid: p. 129).

هیدگر لوگوس اول را معطوف به کار فنی میداند که درصدد «موضوعینه کردن»^۱ آنچه ساختار همچونی در مورد آن است، برنمی آید، ولی لوگوس دوم بتعبیر وی، امر مورد گفتگوی خود را «موضوعینه میکند» (Ibid: p. 130). به این ترتیب، آنچه در یک ساختار گزاره نظری، در مورد آن چیزی گفته میشود، آن چیز را در وجودش متعین میکند. اما این تعین دادن بمعنای آن نیست که گزاره از خود چیز غافل میشود. هیدگر کنش متعین کردن موجود در وجودش را اینگونه توصیف میکند:

بنوعی آنها را منجمد میکند و آن هم به صورتی که برای نمونه یک گچ که برای نوشتن بکار میرود، در حضور صرف خود، فقط آنجا باشد... و بهمین دلیل گزاره نظری با عطف به گونه‌یی که چیزها را نشان میدهد، خود را به آنچه - آنجاست بمثابة آنجا - بودن و بمنظور فهمیدن، گره میزند (Ibid: p. 132).

اگر در حال نوشتن روی یک تخته باشیم، میتوان گفت این تخت نرم، مسطح یا مثلاً خوشرنگ است. معنای این دست گزاره‌ها از تجربه زنده و انضمامی من با تخته سر برمی آرد. من در این حالت کسی هستم که با تخته و گچ کار میکنم و هنگام این کار، نیرویی برای نوشتن و آفریدن یک متن یا آموختن چیزی به کسی، اعمال میکنم. نیروی من دارای صورت و جهتی مشخص است. برای نمونه، برای فهم بهتر متن، آن را در جایی درشتتر یا با رنگ دیگری مینویسم و بهمین دلیل لازم است که حتماً گچهای رنگی سازگار با آن تخته را در اختیار داشته باشم. آنچه در این رویارویی نمایان میشود وضعیت خاص و نیرومند چیزهاست.

1. thematize



من در لوگوس عملی نیز همین چیزی را که با آن کار میکنم در مقام چیزی که بکار می‌آید یا بکار نمی‌آید، کشف میکنم. این طریق بودن، یعنی بکار آمدن، برآمده از این واقعیت است که چیزها مقدم بر آنکه در یک گزاره وجودشان، یعنی چه‌بودنشان متعین شود، در تجربه عملی روزانه، تعینی آکنده از نیروهای منفعل و فعال دارند. هیدگر تعین بخشیدن نظری را تنها بر اساس «بازپوشانیدن گچ همچون وسیله‌یی که ما با یاری آن با چیزها درگیر میشویم» ممکن میدانند (Ibid: p. 133) و میگوید:

وقتی چیزی که اصلاً برای استفاده گماشته شده بود، به چیزی که تنها آنجا حضور دارد، دگرگون شده و موضوعینه میشود، سرشت اصیل وجودشناختی آنچه بکار می‌آمده، دیگر نه در مقام ابزار بلکه صرفاً بمثابة یک چیز حاضر که من بر آن ویژگی‌یی را حمل میکنم و با این کار آن را متعین میکنم، پوشیده میشود. بهمین دلیل چیزهای جهان زنده، یعنی چیزهایی که برای استفاده در دست داریم، یا بطور کلی هر چیزی که معطوف به دغدغه ما همچون رویارویی غیرنظری باشد، به چیزهایی که تنها و تنها آنجا هستند فروکاسته میشوند (Ibid: pp. 133-134).

نکته پایانی در این بخش برای انتقال به بحث بعدی، آنست که آنچه میتواند در معرض تغییر قرار گیرد، دارای نیروهای منفعل پذیرنده یا مقاوم نیز هست. چنین موجودی را میتوان از رهگذر نیروی بیرونی (در مورد کار فنی) یا توسط نیروی درونی (موجود طبیعی) تغییر داد. بهمین دلیل، میان تألیف و ماده نسبتی برقرار میشود؛ هر موجودی که فی‌نفسه پذیرای تألیف نباشد، یعنی موجودی باشد که بقول ارسطو «نمیتوانند بگونه دیگر باشند»، آنگاه پوشانیدن یا ناپوشانیدن درباره آنها، در همان حال باقی میماند.

از دیدگاه سدلر چون نظریه زمان ارسطو بر اساس «تقلیل جوهرشناختی» معنای وجود موجود به «حضور داشتن»، به «نظریه مدت» تقلیل می‌یابد، و در این تقلیل، اکنون بعنوان «نقطه مرزی بسط زمانی» شرط امکان زمانی بودن معرفی میشود، پس موجودی وجود دارد که نمیتوان آن را به انحاء مختلف نامید، چراکه اگر نتوان موجودی را به انحاء مختلف نامید، آنگاه الزاماً آن موجود «قبل» و «بعدی» ندارد. قبل و بعد در مورد موجودی صادق است که بمثابة یک موجود متعلق به فوسیس، متحرک بوده و دارای مدت باشد (Sadler, 1996: pp. 69-70). ارسطو در متافیزیک این دسته موجودات که واجد هیچ قبل و بعدی نبوده و بهمین دلیل مدت ندارند را نامرکب نامیده و مواجهه با آنها را نه از رهگذر

لوگوس، بلکه توسط نوئین^۱ میداند. منظور او از نوئین ادراکی است که آنچه را که درک میکند، در آن ادراک مدرک را «بطور محض ناپوشیده میکند» (Ibid: p. 153). چنین ادراکی چیزی را تعیین نمیخشد، چراکه تعیین پیوسته مستلزم تألیف است. نوئین بمثابة ناپوشیدن محض، نمیتواند تألیفی باشد، چراکه آنچه در نوئین گشوده میشود، امر همیشه حاضر و همیشه ناپوشیده‌یی است که هرگز «نه-هنوز-نه-حاضر» نمیشود.

نوس، تناهیِ محلِ لوگوس و انکشافِ بیخ‌دشته

ارسطو پنج حالت متفاوت گشودن را از هم جدا میکند: نوس، اییستمه، تخنه، سوفیا و فرونزیس. در هر کدام از این حالات متفاوت گشایدگی آدمی، رابطه‌یی ویژه میان اصل و سرآغاز و موجود گشوده شده لازم می‌آید که بر پایه تقسیمبندی‌یی که ارسطو بدست میدهد، در هیچکدام، مگر سوفیا، نمیتوان ارتباط خودینه‌یی با سرآغاز را یافت. اما نکته اساسی در تقسیمبندی بالا آنست که تا هنگامیکه در یک سوی این رویکرد به عالم، انسان، یعنی $\psi\omega\upsilon\nu$ ($\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\sigma\nu$ $\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$)^(۱۰) (زون لوگون اخین)، قرار داشته باشد، آنگاه لوگوس چونان اساس ذات انسان، در هر کدام از حالات گشایدگی، دست‌درازی خواهد کرد. ارسطو تنها موردی را که فکر میکند میتواند در معنایی ویژه و آشکارا بدون مدخلیت و موضوعیت لوگوس به انجام برسد، نوس میداند. نوس محض که «بی‌لوگوس»^۲ خوانده میشود، ویژگی‌یی نیست که در دست انسان باشد، با این حال، التفات داشتن و دریافتن از ویژگی‌های آدمی هم میباشد، نوس را در انسان نیز میتوان یافت. ولی از سوی دیگر، از آنجاییکه گشایدگی انسان همواره با لوگوس همراه است و لوگوس نیز بالذات تألیفی عمل میکند، بهمین دلیل لوگوس آدمی در نهایت میتواند «دیانوئتیک»^۳ کار کند (Heidegger, 1997: p. 41).

اوج این کار دیانوئتیک در آدمی آنجا ظهور میکند که میل او به چیزی ورای نظاره کردن معطوف نباشد. جایی که پای نظر محض در میان باشد، نوس آدمی برغم آنکه بسبب گره خوردن به لوگوس نمیتواند صرف و محض باشد، به چیزی ورای خودش نیز برنمیگردد. در توضیح این مطلب میتوان گفت چنانکه اشاره شد، ارسطو فکر میکرد لوگوس در تمام حالات گشایدگی، بعنوان تعیین اساسی دخالت دارد. اما چنین دخالتی در

۶۹

1. νοεῖν
2. ἀνεῶ λογος
3. dia-noetic



تمام حالات مذکور یکسان نیست. او در اخلاق نیکوماخوسی مبنای تمایزی مهم را بدست می‌دهد که بر اساس آن میان اپیستمه و سوفیا با فرونزیس و تخنه و سرانجام میان همگی با نوس، در نوع دخالت لوگوس در آنها ایجاد میشود. ارسطو سرچشمه تفاوت دسته اول و دوم را در خود آن چیزهایی میداند که لوگوس در هر کدام منکشف میکند. آنچه در سوفیا و اپیستمه گشوده میشود، دیگر نمیتواند دستخوش تحول و تغییر شود، اما در مقابل، در فرونزیس و تخنه موجوداتی و اموری گشوده میشوند که میتوانند دگرگون هم باشند. از اینجا میتوان از تمایز چه بسا مهمتری نیز پرده برداشت که در یکسوی آن نظاره محض وجود دارد و امور جاویدانی که منکشف میکنند، و در منتهی‌الیه دیگر آن، فرونزیس و تخنه و موجود انضمامی در حال «شدن» که درون این دست‌گشایندگیها گشوده میشود. هیدگر بجد معتقد است این تمایز را نه ارسطو ابداع کرده و نه اساساً به فلسفه ربطی دارد، بلکه «تمایزی از آن خود دازاین طبیعی است؛ امری مصنوع نیست بلکه ریشه در افقی دارد که گشایندگی دازاین طبیعی درون آن می‌جنبند» (Ibid: p. 20).

افزون بر این، ارسطو معتقد است درون هر کدام از این دو مواجهه با عالم، حد‌غایتی وجود دارد که انسان در هر کدام مایل است تا آن را برآورده نماید. وقتی پای گشایندگی در باب امور جاویدان در میان باشد، بهترین غایت آنست که آنچه ناپوشیده میشود، در ناپوشیده شدن پابرجا بماند. لوگوس در این معنا نه تنها آنست که آدمی از رهگذرش می‌گشاید، بلکه آنچه گشوده میشود، یعنی لگومنون^۱ نیز هست؛ به این معنا که لوگوس هم کارکرد گشایندگی دارد و هم بعنوان امر گشوده نمایان میشود.^(۱۱)

از رهگذر سوفیا در مقام نظاره محض، فاصله میان لوگوس از چیزها اندک اندک بیشتر میشود، بگونه‌یی که وقتی حاق ذات چیزی یکبار در لوگوس پدیدار شود، آنگاه لوگوس از فعل گشایندگی و منکشف کردن، به امری گشوده و منکشف بدل شده و حضور ثابت و مدام آنچه را که در خود گشوده کرده، نگه میدارد. وضعیت انسان در سوفیا چیزی نیست جز اقامت درون لوگوسی که آنچه را منکشف کرده تا ابد در خود متجلی خواهد ساخت. ارسطو تصور میکرد تنها آنچه بتواند در لوگوس چنین وضعیتی پیدا کند، میتواند در محدوده شناخت قرار بگیرد. از اینرو اپیستمه و سوفیا که پیام‌آور حضور پایدار و دائمی امور منکشف در لوگوس هستند، تنها راه دسترسی به علم در معنای ارسطویی

1. λεγομενον

کلمه را بدست میدهند. ارسطو که معتقد بود آن چیزهایی که بتوانند جور دیگر شوند «از محدوده دانستن بیرون می‌ایستند» (Aristotle, 1994: 1139b21)، شرط اینکه چیزی در سوفیا و اپیستمه شناخته شود را این میدانست که نخست موجودی باشد که دستخوش دگرگونی نمیشود و دوم، از قبل مورد اول با موجودی سروکار داشته باشیم که بتوان از ناپوشیده بودن آن حفاظت و نگهداری کرد تا اینکه که سرانجام هدف صریح علم از نظر ارسطو، یعنی «حفظ و نگاهداشت گشایندگی»، تأمین شود (Ibid: 1139b31). چنین معنایی از علم، دیگر نیازی به خود آن چیز ندارد و یکبار که امری بدرستی گشوده شود، آنگاه لوگوسی که آن را حمل میکند، در مقام امر گشوده، آن را نشان خواهد داد و بلکه خود این لوگوس در نهایت به امر گشوده بدل خواهد شد. بهمین دلیل هیدگر میگوید:

آن موجودات (که در اپیستمه یا سوفیا گشوده میشوند) میتوانند از محضر
ثئورین کنار روند، اما همچنان شناخته شده باشند. بهمین دلیل دانش نیاز
ندارد تا پیوسته انجام شود؛ من مجبور نیستم تا پیوسته به موجودات
ناشناخته نظر نمایم. برعکس، دانستن، حاضر بودن ساکن برای موجودات
است، وضع‌یافتگی‌یی سوی ناپوشیدگی آنها، حتی اگر من در برابر آنها
نایستاده باشم (Heidegger, 1997: p. 23).

در چنین شرایطی آنچه لازم می‌آید، توجه و التفاتی است که انسان باید در همه‌حال داشته باشد تا بتواند این امر ناپوشیده‌جاویدان و ثابت، یعنی لوگوس در مقام سخن گفته شده یا امر مکشوف را نزد خود حاضر کند. با این‌حال، در باب موجود انسانی، این حاضر سازی و التفات یا ادراک که همان نوئین است، همواره در نسبت با لوگوس باقی میماند. بهمین دلیل، از دیدگاه ارسطو نظر محض، چون خود را از هر پردازشی آزاد میکند، نوعی استقرار در میان موجودات است که هیدگر آن را «درنگ» یا «فراعت گزیدن» می‌نامد که نظاره محض را از هر کار غایتداری که رو بسوی غایتی خارج از خود نظاره باشد، تهی میکند. هیدگر در درس گفتارهای سوفیست افلاطون، سیر مذکور را ذیل عنوان «خودآیینی گشایندگی» خاص سوفیا صورتبندی کرده و آن خودآیینی را در ارتباط با دو عامل بنیادین تفسیر میکند: یکی اینکه، ارسطو در فصل دوم کتاب آلفای بزرگه یعنی جایبکه در باب مشخصات حکمت یا فرزاندگی سخن میگوید، از نوعی دانستن یا شناختن یاد میکند که «چون بخاطر خودشان مطرح میباشند» پس «شایسته‌ترین شناختها» هستند (Aristotle,)

۷۱



1997: 982a31). آنچه بعنوان دانستن یا دانایی در اینجا گفته میشود، در اصل معادل ایدنای^۱ باستانی است که در ابتدای آلفای بزرگ، بچشم میخورد. ارسطو همانجا میگوید: «همهٔ انسانها در سرشت خود جوای دانستن هستند» (Ibid: 980a22). کلمهٔ دانستن یا همان ایدنا، خود برگرفته از کلمه‌یی اساسیتر بنام ایدیا و فعل ایدین^۲، بمعنای دیدن است. اگر ایده همان نما یا ظاهر بیرونی باشد، آنگاه میتوان فعل دانستن مد نظر ارسطو را با ایده مرتبط دانست و آن را از ریشهٔ دیدن یا نگریستن قلمداد کرد. از اینرو میان فعل آشناتر ثورین، یا همان تئوریا، و دانستن در معنایی که ارسطو در آلفای بزرگ آن را بعنوان میل شایسته هر انسان معرفی میکند، همخوانی‌یی برقرار است که بر اساس آن، نظر کردن یا دانایی نزد ارسطو باید سرانجام به کاری بی‌غایت که خود غایت خویشتن است، بدل شود. بهمین دلیل است که ارسطو ثوس یعنی موجود الوهی را «شایستهٔ تملک آن» میدانند.

اگر به روند پیشرفت نظاره از مراحل ابتدایی تا نظاره محض، توجه نماییم، خواهیم دید که خودآیینی نظاره وقتی به اوج میرسد که جمیع غایات خارج از فرایند نظاره، حذف شوند. این غایات تنها در یک حالت میتوانند از رویارویی با عالم کنار گذاشته شوند و آنهم عبور از میل و نیروهای مؤثر و مقاوم بیرونی است. این مقام برای انسانی که تخته‌بند لوگوس انسانی بوده و چنان هم باقی میماند، شدنی نیست. در واقع ارسطو با ایجاد تمایز میان نوس بشری که مؤلف از نوس و لوگوس است و نوس محض، از دو گونه قیام در عالم در مواجهه با موجودات پرده بر میدارد: موجودی که فعل محض بوده و بهمین دلیل فعالیت او همواره فعالیت نوس است، و از طرف دیگر، موجودی که دارای لوگوس بوده و فعالیت‌های نوئتیک او نه محض، بلکه از رهگذر و در معیت لوگوس صورت میگیرد. فعالیت دیانوتتیک انسان، یعنی فعالیت نوس موجودی که دارای لوگوس است، همواره درون «ساختار بمتابه...» روی میدهد. این ساختار تألیفی برای بچنگ آوردن سرآغاز نزد ارسطو بسنده نمیکند و لازم است برای حصول آن، لوگوس پشت سر گذاشته شود.

گذار از لوگوس به نوس بی‌لوگوس، در اصل گذار به نحوه‌یی از نظاره است که منظر را در مقام چیزی دیگر در نمی‌یابد. گام نهایی برای گذار به نظارهٔ محض امر بسیط، خارج از لوگوس روی میدهد. در این گذار، کل نه در مقام آنچه در گفتار یا لوگوس منکشف

1. εἰδέναι
2. ἰδεῖν – τιδεῖν

شده، بلکه همچون یک کل چنانکه هست، بر ملا میشود. چون ادراک یا نوئین، کل را بدون تأویل^۱ درمی‌یابد، یعنی از آنجا که نظاره محض تألیفی نیست، پس «جای هیچ فریبی نیز در آن ممکن نیست» (Heidegger, 1997: p. 125).

با این حساب، میتوان گفت سوفیا خاص ایزدان در قلمرو خاص خود است که در آن قلمرو «هر تأثیری را پس میزنند» (Ibid: p. 91). بهمین سبب، این نظاره در آن قلمرو متعلق خاص خودش را نیز باید داشته باشد. از سوی دیگر، نظاره از سوی موجودی انجام میگیرد که میتواند «در جوار امر جاویدان (امر همیشه حاضر) اقامت پایدار گزیند» (Ibid). در هر دو مورد، ارسطو میان نظاره محض و خودآیینی نسبتی اساسی برقرار میکند. سوفیا در مقام دانشی که با امور جاویدان سروکار دارد، تنها امکان ایزدان است؛ تنها یک موجود الوهی (موجودی که ثتوس باشد) میتواند به چنین نظاره‌یی دست یابد، زیرا اوست که برخلاف انسان که در سخن آشکار میکند و آشکار میشود، در نظاره و دیدن آشکار میشود و آشکار میکند. ذات انسان بعنوان موجودی بهره‌مند از لوگوس، مقتضی آنست که گشایندگیهای او بنا به ذات لوگوس، آمیخته‌یی از نیروهای فعال و منفعل باشد. عبارت دیگر، در جهان بودن مستلزم تأثر از جانب غیر است و این ویژگی بنیادینی است که ارسطو از موجود الوهی سلب کرده بود.

بر همین اساس، مک‌نیل معتقد است در اصل نظاره محض ارسطویی برای انسان ممتنع است. استدلال او اینست که بنا به «اولویت یافت حال در گشودگی وجود ما» امکان اینکه «طبیعت زنده تماماً به ابژه نظورورزی تقلیل یابد» وجود ندارد. عبارت دیگر، مسئله فقط این نیست که متعلق نظر، حضوری ثابت داشته باشد، بلکه حیات موجود ناظر هم باید مقتضی این نظاره بیعلاقه، عاری از حال و تهی از نیرو نیز باشد (McNeill, 2006: p. 41).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پاسخ ارسطو به پرسش وجود، مبنایی جدید را درون افق یونانی ایجاد کرد که برای کل تاریخ غرب تعیین‌کننده است. لوگوس ارسطو نه انکشاف متناهی وجود در مقام امر برآینده از پوشیدگی، بلکه خود امر گشوده است. گذار از خود موجودات در مقام فوران وجود به لوگوس، گرچه هنوز تا بدل کردن حقیقت به امر انسانی، فاصله بسیار زیادی دارد، اما با رجحانی که به

1. ερηνηεια



نظر در برابر گوشسپاری و حضور در برابر «حضوریدن» می‌دهد، عملاً علیه تناهی وجود و متعاقباً، تناهی ساختاری انسان و دانایی او تصمیمی قاطع می‌گیرد. فلسفه بمتابه دانایی‌یی که هراکلیتوس شرط آن را گوشسپاری به خود لوگوس در مقام ظهور متناهی وجود دانسته بود، با ارسطو وضعی دگرگونه یافت. ارسطو فکر میکرد بواسطه اینکه عالم پیشاپیش با نوس روشن شده است، میتوان در فعالیتی نوئیک بر تناهی غلبه کرد. هایلند در کتاب تناهی و استعلا در محاوره‌های افلاطونی نشان میدهد که انتخاب فرم نوشتاری محاوره بجای متن یا درسگفتار خطابی، چگونه به افلاطون این اجازه را داده تا بتواند جایگاه فلسفه را بمتابه مکان-زمان-موقعیت متناهی و متعین انسانی در فرم فلسفیدن خود نیز تجلی ببخشد. او که معتقد است هیچ جستار فلسفی دیگری در «واقعگرایی» به پای محاوره‌های افلاطونی نمیرسد، مینویسد: «این واقعیت که هر دیالوگی در مکانی مشخص و با فردی بخصوص رخ میدهد، مؤید این امر است که هر مناسبت فلسفی‌یی توسط مکان و افرادی که حاضرند، محدود شده است؛ بطوریکه خود همین محدودیتها هستند که امکان یک دیالوگ خاص را فراهم می‌سازند» (Hyland, 1995: p. 27). این همان ویژگی خاص جهان فلسفه در جهان انسانی است که مجالهای تعالی یافتن بیش از اقتضائات مکان-زمان-موقعیت را برای انسان بعنوان موجودی عالممند، لغو میکند. عالممندی انسان مقتضی اینست که فهم او از هستی، خارج از حدود تحمیل شده از رهگذر عالم، ممکن نباشد.

اما تئورین یا نظاره محض برای انسان و ایزد به یک معنا و از یک طریق شکل نمی‌گیرد. نظاره الوهی همواره نوس محض است. او برای تئوریا نیازمند هیچ تأویلی نیست، زیرا اساساً وابسته به لوگوس نیست. اما انسان چون وابسته به لوگوس است - و ارسطو این را در تعریف ذات انسان بدست داده - در فعالیت نظری محض باید بجای خود چیز، به لوگوسی که چیز را منکشف کرده توجه نماید. بهمین دلیل فعالیت تئوریک انسان همواره ماهیتاً «تأویلی» باقی میماند. تأویل به این معناست که انسان باید در فهم جهان به لوگوسی روی آورد که خود بعنوان امر گشوده کار میکند. اما ماهیت تأویلی فعالیت تئوریک انسان کنشی نیست که با متعلق متفاوت و متغیرشونده سروکار داشته باشد. بنابراین، فلسفه در نهایت به مجموعه‌یی از تعاریف یا گزاره‌های اولیه تحلیل می‌یابد که در مقام اصول مطلق، باید مبانی هر فهمی قرار گیرند؛ یعنی مجموعه دانسته‌های ما باید مؤول به همان اصول شوند. از اینجاست که همسخنی یا گوشسپاری به لوگوس در مقام رخداد بنیادین وجود، به مطابقت بدل میشود. با این مطابقت، تئوریا ی انسانی در مقام فهم

امور بر اساس لوگوس همچون حد یا تعریف، جای دانایی متناهی انسان پیشاسقراطی را میگیرد. ولی این تمام تبعات مترتب بر آن نیست بلکه ارسطو نشان میدهد که اگر بتوان جای ایزدان را در عالم اشغال کرد، چه بسا بتوان پای را فراتر نیز گذاشت. در واقع از آنجا که دیانوتیک بودن فعالیت نوس آدمی به این دلیل است که او موجودی است که بواسطه بهره‌مندی از لوگوس، همواره با دیگران حضور دارد^(۱۲)، بنابراین نظر محض، نمیتواند فعالیت خودآیین باشد، مگر برای موجودی که از بیخ و بن، سخن نمیگوید. موجود الوهی برای یونانیان، چون در جمعیت زندگی نمیکند پس نیازی نیز به لوگوس برای انکشاف چیزی برای کسی ندارد. خودآیینی نظر محض برای موجود الوهی دقیقاً به این معناست که او برای بیان یا اظهار آنچه منکشف شده نیازی ندارد و در نتیجه انکشاف بیخدا و ناب را با لوگوس که ذاتاً متناهی است، در نمی‌آمیزد.

وقتی پای فعالیت دیانوتیک و لوگوس بمیان می‌آید، ما به عالم انسانی با تناهی ذاتی آن وارد میشویم. خوانش الهیاتی و متافیزیکی از ارسطو این بود که اگر بتوان به اصولی ثابت برای لوگوس دست یافت، آنگاه همین لوگوس نیز میتواند وحدت کامل عالم را در خود نشان دهد؛ منتهی بشرط اینکه بر اساس اصولی مطلق و کلی، بنا داشته باشد که از وضعی به وضع دیگر تغییر نکنند. چنین لوگوسی بجای ظهور عالم، آن را متعین میکند. لوگوس تعین‌بخش و تئوریک ارسطویی امکانی را نشان میدهد که نه تنها حافظ تعریف موجود در حدود خودش باشد، بلکه فراتر از آن به بازنمایندگی بدل شود که امر بازنموده را پیشاپیش، تولید میکند. فعالیت تئوریک، فعالیتی بیمیل و در نهایت بیجهان است که از هر امر منفی و مقاومی پیشی میگیرد؛ در نتیجه از نظر ارسطو هیچ خطایی، بسبب طرد شدن تناهی از آن، به تئوری راه پیدا نمیکند.^(۱۳) همین معنا، خودآیینی ویژه‌ی را به تئوری میبخشد. یعنی انسان درمی‌یابد که در میانه فعالیت تئوریک نه تنها هیچ انفعالی بر او اثر نمیگذارد بلکه حتی هیچ امکان خطایی در فعالیت نظری محض - مادامیکه به اصول پایبند باشد - وجود ندارد. اما نکته اساسی تمام این نتایج در اینست که از نظر هیدگر، ارسطو بدون تحول در فهم وجود و گذار به ساحت جوهر، نمیتوانست چنین جایگاهی را برای انسان در تئوری فراهم نماید.

پی‌نوشتها

۱. والتر بروگان معتقد است بزرگی ارسطو برای هیدگر در همین «حفظ روح باستانی در فکر خود



نهفته است». با این حال نمیتوان در مورد تفسیر هیدگر از ارسطو به روایتی سراسر دست پیدا کرد. آنچه در مقاله حاضر می‌آید عمدتاً به خوانش هیدگر از ارسطو در دوران منتهی به هستی و زمان مربوط است، چراکه او در دهه ۳۰ میلادی و مشخصاً در دو درسگفتار درآمد به متافیزیک و سرآغاز کار هنری و درسگفتار مهمی که در اواخر دهه ۲۰ میلادی در باب کتاب تنای متافیزیک ارسطو برگزار کرد، برخوردی همدلانه‌تر با ارسطو در باب پوئزیس و متافیزیک او از خود نشان میدهد. یعنی محدوده همدلی هیدگر با ارسطو در این دوره از فلسفه عملی او به بخشهای از متافیزیک و حتی رتوریک ارسطو نیز میرسد (Brogan, 2005: p. 12). با این حال، نوشتار حاضر با نظر به رویکرد انتقادی هیدگر به اوسیا و پوئزیس ارسطویی برشته تحریر درآمده است

۲. کاسموس (κόσμος) یا عالم، آن روشنگاهی است که پدیدارها درون آن برمی‌آیند. آنچه در تفسیر هیدگر از آناکسیماندروس بچشم میخورد نیز همین معنا از کل، چونان میدانی روشن برای هر چیزی است که در نور یا تعبیری دیگر در آنجا، تقرر می‌یابد. هیدگر اصل و سرآغاز را در گفتار آناکسیماندروس «نیروی نیروبخشی» میدانست که در جریان ارجاع بی‌امان تناسب و عدم تناسب به یکدیگر، «یک چارچوب برای امر بیتناسب» فراهم میکند، تا آن امر در تناسب وارد شود (Heidegger, 2003: p. 26). در واقع موجود بودن نزد آناکسیماندروس و تتبع او در کل سنت تفکر پیش از سقراط، الزاماً بواسطه اندررفت به یک کل یا همان تناسب، ممکن بود. در این معنا، اگر وجود بمثابة جوشش درونی در نظر گرفته شود که هر موجود خاص را با جای دادن درون یک چارچوب به ظهور میرساند، آنگاه میتوان کارکرد اساسی وجود یعنی الیا - را همان رخدادی دانست که در گفتار آناکسیماندروس همچون «ساخت دادن امر بیتناسب برای رسیدن به تناسب» نمایان میشود (Ibid: p. 25). کاسموس در اصل همین کل است که هر بار با خود-تناسب‌دهی یا تعبیر هراکلیتی، از رهگذر پولموس درونی، موجود را در متن خود نمایان میکند.

۳. فوسیس (φύσις) بمعنای «برآمدن» است. هیدگر معتقد بود یونانیان وجود را بمثابة بر آمدن از ناپوشیدگی تجربه میکردند. همین دلیل، موجودات برای آنان فوسی اونتتا (φύσει οντα) بودند، یعنی آنچه متعلق به فوسیس (وجود) است.

۴. یعنی آنچه ورای فوسیس تقرر دارد. موجودات بمنزله یک کل برای یونانیان همین فوسیس بود که همچون رخداد ناپوشیدگی تجربه میشد.

۵. مثل چیدن سیبها از میان تمام میوه‌ها درون یک جعبه، که نه تنها سیبها را در مقام یک کل از گم شدن میان میوه‌های یک باغ رها و منکشف میکند، بلکه ما از قبل چیدن و گردآوری سیبها، وحدت خود «چیدن و گرد آوردن سیبها» را برگزیده‌ایم. منظور از گردآمدگی آغازین همین است.

۶. Αρχή. سرآغاز بعنوان معادل آرخبک در اصل دال بر آن امری است که منشأ موجودات در تمایز از وجود است. هیدگر عموماً از Ursprung در برابر آرخبه استفاده میکند که سرآغاز نیز معادل همین لفظ یونانی است.

۷. Ομωσις (هومیوسیس). هیدگر این کلمه را تبار باستانی مطابقت میداند، ولی از نظر او حقیقت در مقام مطابقت میان عین و ذهن، برداشتی ناقص از حقیقت بعنوان همیوسیس است که خود آن حاصل تحریف در مفهوم حقیقت بمعنای الیاس است. با این حال، از آنرو که هومیوسیس در تجربه یونانی از وجود سر برآورده بود، باید نسبت آن با الیا و جایگاه آن در تجربه الیایی از وجود، نمایان شود. بهمین دلیل نمیتوان آن را بیتوجه به این ظرایف «مطابقت» تجربه کرد. کمینه ماجرا اینست که برای یونانیان چیزی به اسم ذهن - چنانکه ما امروزه آن را بکار میبریم - موضوعیتی نداشته است.

۸. Κυρωτατα (کوریوتاتا). کوریو در زبان یونانی در اصل بمعنای معظم، بالاترین یا صاحب اختیار است، ولی هیدگر در این کلمه دلالتی هستی‌شناختی پیدا میکند. بر اساس تلقی هیدگر، کوریو یعنی آنچه در باب موجود خودینه‌ترین بوده و مقدم بر تمام مقولات دیگر، میتوان موجود را بر اساس آن در کلام آورد.

۹. این پیمایش بتعبیر ورنر مارکس، همان است که «ارتباط درونی» اجزاء و عناصر موجود را شکل داده و در نهایت اطوار گوناگون بودن آن موجود را در یک کل، گرد آورده و یگانه میکند (Marx, 1971: p. 32).

۱۰. از عنوان مصطلح و رایج «حیوان ناطق» عامدانه پرهیز کردیم؛ هم هیدگر این تلقی را برنمی‌تابد و هم به اقتضای ریشه‌شناسی‌هایی که در ادامه خواهد آمد، لازم بود اصل عبارت یونانی در متن آورده شود.

۱۱. یعنی هم αληθευειν است و هم το αληθες.

۱۲. پیشوند دیا (δία) در زبان یونانی مانند دیالوگ، از اساس مشعر به هم‌بودی است.

۱۳. برای هیدگر تاریخ متافیزیک آکنده از چنین بنیادی است؛ بنیادی که در مقام اساس وحدت جهان، ورای آن قرار میگیرد. از اینرو الهیات‌هستی‌شناسی (اوتوتولوژی) در واقع تنها مصداق موجود الوهی بمثابه موجود ناظر مطلق را تغییر میدهد و در محتوا و جایگاه بنیادین آن، تحولی برای گذار از آن رخ نمیدهد. آنچه غرب بدان وابسته میماند یک بنیاد همیشه حاضر تعیین‌بخش، وحدت‌آفرین و ناظر مطلق است.

منابع

- Aristotle, (1994). *Nicomachean Ethics*. trans. by W. D. Ross. Cambridge University Press.
- _____, (1997). *Metaphysics*. trans. by W. D. Ross. Cambridge University Press.
- Brogan, W. (2005). *Heidegger and Aristotle*. New York: State University of New York.
- Heidegger, M. (1985). *Early Greek Thinking*. trans. by F. Krell & F. A. Capuzzi. San Francisco: Harper.



- _____, (1995). *Aristotle's Metaphysics 01-3*. trans. by W. Brogan & P. Warnek. Indianapolis: Indiana University Press.
- _____, (1998). *Pathmarks*. trans. by W. McNeil. Cambridge University Press.
- _____, (1997). *Plato's Sophist*. trans. by R. Rojcewicz & A. Schuwer. Indianapolis: Indiana University Press. This book was published in 1992 as volume 19 of Heidegger's *Gesamtausgabe* (Collected Works).
- _____, (2003). *The Beginning of Western Philosophy*. trans. by R. Rojcewicz. Indianapolis: Indiana University Press.
- _____, (2010). *Logic: The Question of Truth*. trans. by T. Sheehan. Indianapolis: Indiana University Press.
- Hyland, D. A. (1995). *Finitude and Transcendence in Platonic Dialogues*. New York: State University of New York Press.
- Marx, W. (1971). *Heidegger and the Tradition*. trans. by T. Kisiel. Evanston: Northwestern University Press.
- McNeil, W. (1999). *The Glance of the Eye*. New York: State University of New York Press.
- _____, (2006). *The Time of Life*. New York: State University of New York Press.
- Sadler, T. (1996). *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*. London: The Athlone Press.

فوکو در برابر هگل؛ درنگی در باب دیرینه-تبارشناسی و فلسفه تاریخ

حسن احمدی زاده*

«هرکس جهان را به دیده معقول بنگرد، جهان نیز به دیده او معقول می آید.»
هگل، عقل در تاریخ

چکیده

فوکو و هگل دو متفکر تأثیرگذار هستند که بطور بنیادین با مسئله شناخت و تاریخ درگیر بوده‌اند، چنانکه بدون فهمی از جایگاه تاریخ در اندیشه این دو، درک درست اندیشه‌های آنها بسیار دشوار بنظر میرسد. گرچه فوکو بطور پراکنده در آثارش به هگل و تقابل خود با او پرداخته، اما این مهم را هرگز بگونه‌ی مبسوط روشن نساخته است. با اینهمه، با نگاهی به آثار او و بویژه آنچه او بعنوان دیرینه-تبارشناسی مطرح میکند، میتوان تقابلی اساسی بین این روش و رویکرد هگل به فلسفه تاریخ مشاهده کرد. این مقاله درصدد آنست که با خوانش دیدگاه هگل در باب تاریخ بمثابه فلسفه تاریخ، و نیز دیرینه-تبارشناسی، نشان دهد که چگونه این دو دیدگاه در تقابل با یکدیگر قابل فهم میشوند. دیدگاه فوکو، با تکیه بر آراء نیچه، با هر گونه متافیزیک یا فلسفه تاریخ کاملاً مخالف است؛ یکی مبتنی بر کلیت، عقل و غایت‌شناسی است، و دیگری مبتنی بر تکثر، گسست، و نبود هرگونه غایت کلی. همچنین تلاش خواهیم کرد تا روشن کنیم که این دو متفکر در برخی مسائل، از جمله مسائل اساسی در نسبت با تاریخ، دارای اشتراکاتی هستند، گرچه به این مسائل پاسخهایی کاملاً متفاوت داده شده است.

۷۹

* دانشیار گروه ادیان و فلسفه، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران؛
ahmadizade@kashanu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۱۸ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1401.13.3.5.2

سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱
صفحات ۱۰۰-۷۹

کلیدواژگان: تاریخ، دیرینه-تبارشناسی، فلسفه تاریخ، فوکو، هگل.

* * *

مقدمه

گرچه فوکو هرگز بطور منسجم و مبسوط درباره هگل سخن نگفته، اما در دوره‌های مختلف اندیشه‌ورزی خود و بنا بر اقتضای بحث، بنحوی انتقادی به اندیشه‌های او اشاره کرده است (Sembou, 2015: p. 7ff.). با وجود این، شناخت و دروایع، درگیر شدن او با اندیشه هگلی، مدیون درسها و آثار ژان هیپولیت، هگل‌شناس مشهور فرانسوی است که استاد او بوده و فوکو گاه او را «استاد من» خطاب کرده (آگامبن، ۱۳۸۹: ۱۶) و این علاقه و تأثیرپذیری از وی را بارها به زبان آورده و حتی نسخه‌یی از مراقبت و تنبیه را - با توجه به وسعت اندیشه‌های هگل و تأثیر مثبت یا منفی هگل بر اندیشه فرانسوی - پس از مرگ هیپولیت، به او تقدیم کرده و برای همسرش ارسال نمود (Baugh, 1993).

نسبت فوکو و هگل را از جنبه‌هایی مختلف میتوان بررسی کرد (Allen, 1998)، اما این نوشتار بطور خاص بدنبال بررسی و مقایسه فلسفه تاریخ هگل است؛ چیزی که فوکو گاه آن را «متافیزیک تاریخ» مینامید و دیرینه-تبارشناسی خود اوست (فوکو، ۱۳۸۹: ۱۸۰). بنابراین، محوریت این بحث تصور این دو اندیشمند از تاریخ و تاریخ‌نگاری است. گرچه چنانکه کوفمان میگوید، هگل تصویری یکسان از مفهوم «پدیدارشناسی» نداشته و این مفهوم در آثار با ابهاماتی روبروست و نمیتوان بسادگی آن را همچون نوعی روش تعریف کرد (کوفمان، ۱۳۸۵: ۳۰۵)، اما اگر بتوان از چیزی همچون روش پدیدارشناختی در اندیشه هگل سخن گفت، میتوان سخن از مقایسه «پدیدارشناسی» و «دیرینه-تبارشناسی» نیز میان آورد (Sembou, 2015). بهرحال، اگر همچون آگامبن در تداوم شیوه اندیشیدن هایدگر، بپذیریم که فیلولوژی از جایگاهی اساسی در روش‌شناسی علوم انسانی برخوردار است (آگامبن، ۱۳۹۰: ۲۵۲)، میتوان گفت پدیدارشناسی^۱ را با نظر به ترکیب^۲ - بمعنای «ظاهر شدن» و «درخشیدن» - و لوگوس^۳ - بمعنای «شناخت، کلام و عقل» (ر.ک: Peters, 1967: p. 110) - میتوان «شناخت یا دانش ظهور روح» نامید. اما در این روایت

۸۰

1. phenomenology
2. phenomena یونانی φαινόμενον؛ از ریشه یونانی φαινομενον؛ phainomenon
3. logos; λογος



فلسفی از ظهور روح، محوریت مقاله حاضر بر فلسفه تاریخ یا تاریخ فلسفی است که ظهور روح را در جامعه بشری و در طول زمان مورد تأمل قرار میدهد؛ نگاهی که میتوان تلاش برای نقد و عبور از آن را در اندیشه فوکو بخوبی ردیابی کرد.

اما بنظر میرسد مناقشه اصلی نه میان تبارشناسی و پدیدارشناسی، که میان «تبارشناسی» و «دیالکتیک» است؛ «دیالکتیک» بمثابة روش فلسفی هگل در تبیین ایده در هستی و البته تاریخ، آن چیزی که فوکو خنثی‌سازی منطقی جنگ و ستیز و شدن در نوعی سنتز صلح‌جویانه شمرده و آن را در تقابل با اندیشه حقیقی شدن، تقابل نیروها یا گفتمان جنگ پایدار میداند (فوکو، ۱۳۹۰ الف: ۱۰۳) و روش فکری خودش را نیز در همان راستا معرفی میکند. اما روشن است که در نگاه هر دو متفکر، «تاریخ» نقشی اساسی دارد، زیرا یکی تاریخ را مسیر تحقق عقل یا روح میداند و برای دیگری، تاریخ نه «صرف تحلیل یا تفسیر نیروها»، بلکه عامل تغییر نیروهاست و بر این باور است که «تسلط بر دانش تاریخی یا محقق بودن درباب این دانش، یا بطور خلاصه، گفتن حقیقت در مورد تاریخ»، جایگاهی استراتژیک در نبرد قدرت دارد (همان: ۲۳۵). بهمین دلیل، در این نوشتار نخست به بررسی دیدگاه هگل درباب تاریخ و فلسفه تاریخ پرداخته و سپس با طرح اندیشه‌های فوکو در اینباره، تلاش خواهیم کرد آراء این دو متفکر را مقایسه نماییم.

۱. هگل و فلسفه تاریخ

۱-۱. گونه‌های مختلف تاریخ از دیدگاه هگل

هگل میان سه گونه تاریخ‌نویسی تمایز قائل است:

الف) تاریخ دست اول، این تاریخ روایت مورخانی است که خود شاهد و ناظر رویدادها بوده‌اند یا شرح وقایع را از دیگران شنیده‌اند، و بطور کلی با رویدادهای مورد روایت، معاصر بوده‌اند. آنها رویدادها را از سطح وجود صرف به ساخت مفهوم و معنا منتقل میکنند. هگل نمونه این تاریخ را در «هرودوت» و «توکیدیدس» می‌یابد. او این تاریخ را با شعر مقایسه میکند؛ همچنانکه شعرا با استفاده از زبان مادری خود دست به خلق و آفرینش میزنند، مورخ نیز ماده خام رویدادها را از سطح «خاطرات گذران» به «صورت کلی یگانه» سامان میدهد و با این کار، نوعی آنها را در معبد منموسین^۱، جاودان میسازد. در صحنه جاودانی این تاریخ، آنچه در واقعیت تنها یک بار روی داده

1. Mnemosyne



حسن احمدی‌زاده؛ فوکو در برابر هگل؛ درنگی در باب دیرینه-تبارشناسی و فلسفه تاریخ

است، همواره تکرار میشود (هگل، ۱۳۸۵: ۳؛ Hegel, 1981: p. 12).

هگل روایتها و افسانه‌های آشفته اقوامی که به خودآگاهی تاریخی دست نیافته‌اند را موضوع تاریخ فلسفی جهان نمیداند، زیرا «هدف اینگونه تاریخ، شناخت مثال در تاریخ و دریافتن روح اقوامی است که از آیین یا اصل خویش آگاه شده‌اند و میدانند که چه هستند و چه باید بکنند» (هگل، ۱۳۸۵: ۴). یکی از دلایلی که هگل برای این دیدگاه خود اقامه کرده، اینست که تاریخ عینی هر قومی تنها آن زمان آغاز میشود که بصورت نوشته درآید. از اینرو آن اقوام و مللی که تاریخ خود را ننگاشته‌اند، بمعنای فلسفی کلمه، تاریخی نیستند (همانجا).

هگل «تاریخ دست اول» را جامع نمیداند، زیرا مبتنی بر تصور و تجربه خود مورخ و نیز منافع افرادی است که در زمانه وقوع آن رخداد زندگی میکنند. از آنجا که مورخ خود به همان زمانه تعلق دارد، یا بزبان هگل، روح مورخ و روح زمانه باهم یکی هستند، نمیتواند بخوبی و «از بالا» به رویدادها بنگرد و درباره آنها بیندیشد. بنابراین این تاریخ نابسنده است (همان: ۴-۵؛ Hegel, 1981: p. 13).

ب) تاریخ اندیشیده^۱، این همان چیزی است که بطور کلی بعنوان «تاریخ‌نویسی» از آن یاد میشود. در این نوع تاریخ، نویسنده «از واقعیتی که در آن زیست میکند، فراتر می‌رود و نه آنچه در این زمانه موجود و حاضر بوده است، بلکه آنچه در روح زمانه، موجود و حاضر است را وصف میکند و بدین جهت موضوع آن گذشته بنحو کامل است» (هگل، ۱۳۸۵: ۸). در این شیوه تاریخ‌نویسی، مورخ خود صاحب‌نظر است و صرفاً به روایت دیده‌ها و شنیده‌ها بسنده نمیکند، بلکه تلاش میکند روح کلی زمانه را از دل این رویدادها استنتاج نماید. بهمین دلیل میتوان از شیوه‌های مختلف تاریخ‌نویسی سخن گفت.

هگل در نهایت این نوع تاریخ‌نویسی را نیز کافی نمیداند، زیرا هدف این تاریخ‌نویسی ترسیم نوعی تاریخ کلی از گذشته یک قوم و ملت، بر اساس تواریخ دست اول است؛ درواقع رویدادها را بر اساس گزارشهای پیشین در پیوند با هم روایت میکند. اما اولاً، آن تواریخ دست اول با هم همزبان و هم‌دل نیستند، چراکه هر نویسنده‌ی بنا بر فهم و منفعت خود، تاریخ (دست اول) را نگاشته است، ثانیاً، خود این مورخ اندیشه‌ورز نیز بر اساس فرهنگ زمانه خود به قضاوت گذشته می‌پردازد. بیان هگل، «چون نویسنده‌ی بخواد که روح یک عصر را تصویر کند، روح خودش را به سخن گفتن وا میدارد» (همان: ۹).

تاریخ اندیشیده میتواند انواعی مختلف داشته باشد؛ میتواند شکل تاریخ فرادیدی داشته

1. reflective history

باشد که در پی دیدگاهی کلی از تاریخ یک قوم، ملت یا جهان است، یا تاریخ کرداری باشد، یعنی تاریخی که بدنبال بررسی غایات اخلاقی یا روانشناختی اعمال گذشتگان است. از نگاه هگل این نوعی خلط فهم امروزی مورخ با نیت دور از دسترس گذشتگان است. نوع دیگر تاریخ اندیشیده، «تاریخ انتقادی»^۱ است. این نوعی تاریخ‌نگاری نیست، بلکه نقد منابع و شیوه‌های تاریخ‌نگاری است. نوع چهارم تاریخ اندیشیده که به تاریخ فلسفی هگل نزدیکتر است، «تاریخ تعیین‌یافته»^۲ است؛ تاریخی که به بررسی بخشی خاص از تاریخ میپردازد، مانند تاریخ هنر، تاریخ حقوق یا تاریخ دین. این نوع تاریخ از آن حیث که خصلتی عام و انتزاعی دارد، به نگاه فلسفی نزدیکتر است، اما چون محدود به یک حوزه خاص بوده و از درک ایده در تاریخ ناتوان است، نمیتواند فلسفی باشد (همان: ۱۲-۱۸؛ Hegel, 1981: p. 22ff).

ج) تاریخ فلسفی یا فلسفه تاریخ؛ آنچه مسئله اصلی هگل بوده و در نوشتار نیز مد نظر است.

۲-۱. چپستی فلسفه تاریخ

تاریخ‌نویسی بایسته از نظر هگل، «تاریخ فلسفی» یا «فلسفه تاریخ» است. نکته نخست که درواقع اساسی‌ترین نکته نیز هست، اینست که رویکرد فلسفی به تاریخ پیش از هر چیز عقل را بمثابه اساس اصلی پیش‌فرض میگیرد:

تنها اندیشه‌یی که فلسفه (برای بررسی تاریخ) بمیان می‌آورد، اندیشه ساده عقل است، یعنی این اندیشه که عقل بر جهان فرمانرواست و درنتیجه تاریخ جهانی نیز جریانی عقلانی دارد (هگل، ۱۳۸۵: ۲۸؛ Hegel, 1981: p. 28).

هگل پیشتر در مباحث فلسفیتز خود، سیطره عقل بر جهان را اثبات کرده و در اینجا آن را برای بررسی تاریخ پیش‌فرض میگیرد. از نگاه او «عقل گوهر و قوه بیپایان و محتوای بیپایان همه هستیهای جسمانی و عقلانی» و عامل محرک ماده است. برای او «عقل گوهر است، یعنی آن چیزی است که همه واقعیات بوسیله آن و در ذات آن، وجود و قوام می‌یابند» (همانجا). اما عقل خودبسنده است، یعنی برای کنش خود نیاز به هیچ امر بیرونی ندارد؛ عقل خود، آغاز، وسیله و غایت است. در اینصورت تاریخ نیز چیزی نیست جز سیر تحقق عقل در بستر جهان انسانی، و سوژه این تاریخ نیز نه فرد، که روح قومی است. در حقیقت از دیدگاه

۸۳

1. critical history
2. specialized history



حسن احمدی‌زاده؛ فوکو در برابر هگل؛ درنگی در باب دیرینه‌تبارشناسی و فلسفه تاریخ

هگل «روح قومی جایگاه تحقق عقل بنحو برون‌ذات است» (هیپولیت، ۱۳۸۶: ۲۸). اما چنین فلسفه عقلانی‌یی جهان را کاملاً هدفمند و منتظم میبیند، چنانکه «تنها غایت پژوهش فلسفی آنست که امور تصادفی و ممکن را طرد کند» (هگل، ۱۳۸۵: ۲۹). بهمین دلیل فلسفه تاریخ در پی غایتی مطلق و کلی است که قابل تقلیل به غایات جزئی افراد و ملتها نیست؛ گرچه بهترین نمود عقل را در همین تاریخ بشری میتوان یافت:

این ایمان و اندیشه را باید وارد تاریخ کرد که عالم، خواست و بازیچه تصادف و احتمال نیست؛ اینکه مقصودی بازپسین در رویدادهای زندگی اقوام وجود دارد و سیر تاریخ جهانی تابع عقل است، آنها هم نه عقلی ذهنی و جزئی، بلکه عقلی خدایی و مطلق (همانجا).

هگل خود به این نکته اشاره کرده که برای کسانی که با اندیشه فلسفی آشنا نیستند، چنین نگاهی به تاریخ عجیب و خودسرانه بنظر میرسد، اما در پاسخ میگوید: «کسی که اندیشه را حقیقت یکتا و برترین (گوهر) نداند، بهیچوجه حق داوری درباره روش فلسفی را ندارد» (همان: ۳۰). بنابراین روشن است که از نگاه هگل، تاریخ جهان روندی معقول دارد و بسوی غایتی عقلانی پیش میرود، یا به زبان الهیاتی «روح، گوهر تاریخ است و طبع آن همیشه یگانه و یکسان است» (همانجا؛ Hegel, 1981: p. 29).

از نظر هگل گرچه ما در تاریخ با امور انضمامی و تجربه عینی سروکار داریم، اما تفکر فلسفی در این جزئیات باید در پی ایده یا خواست و اراده پنهان خداوند باشد که راه خود را از میان انبوه جزئیات باز کند و پیش رود:

فلسفه با این اطمینان که عقل بر جهان فرمانرواست، یقین دارد که آنچه در جهان میگذرد، با صورت معقول (ایده) مطابق است. این درست برخلاف بینش باستان‌شناسان است که نبوغ ادعایی خود را فقط برای آن بکار میگیرند که اندیشه‌های پیشینی را به تاریخ راه دهند. بیگمان فلسفه تا جایی که مثال را از پیش مسلم میگیرد، روشی پیشینی و مقدم بر تجربه دارد، ولی مثال امری یقینی است و عقل از وجود آن بیگمان است (هگل، ۱۳۸۵: ۳۲).

بهمین دلیل فلسفه تاریخ مدعی کلیت و ضرورت نگاه خویش است، نه اینکه دیدگاهی در کنار دیدگاههای دیگر باشد. این دیدگاه چون مبتنی بر عقل است و عقل اصل حاکم بر جهان است، پس جامع دیگر دیدگاههاست (همانجا). این نگاه در پی درک رابطه علی میان پدیده‌هاست و این تحلیل علی، آنچه را در تاریخ، اساسی است، از امور غیراساسی

تمییز میدهد و معیار این تمایز نیز غایت رویدادهاست. از اینرو فلسفه تاریخ جزئیات را در راستای کلیت غایت روح، نادیده میگیرد (همان: ۳۳).

۳-۱. مقولات فلسفی تاریخ

«فلسفه تاریخ» برای تبیین غایت‌مند تاریخ از مقولاتی چند بهره میبرد. نخستین این مقولات، «رشد و دگرگونی»^۱ است؛ اینکه همه چیز در معرض تغییر و دگرگونی است و در این جهان مادی هیچ چیز ثابت نمیماند. اما این مقوله در پیوند با مقوله دوم، یعنی «زایش دوباره» است؛ بدین معنا که از دل هر ویرانی و زوال، چیزی تازه و جوان سر برمی‌آورد که «بازگشت به صورت پیشین آن چیز نیست، بلکه پاک شدن یا پرورده شدن آن است» (هگل، ۱۳۸۵: ۳۵؛ Hegel, 1981: pp. 56-61). البته چنانکه روشن است، این نتیجه منطقی دیالکتیکی هگل است که در تقابل میان دو ضد، امر سوم در مقام رفع آن دو، شکل میگیرد (McCarney, 2000: p. 86ff). بهمین دلیل تاریخ نیز بمثابة بستر تحقق روح یا عقل، از همین منطقی پیروی میکند.

این دو مقوله ما را به مقوله سوم، یعنی «غایت‌مندی تاریخ» رهنمون میشود؛ یعنی اینکه در پس این دگرگونیها و زاده‌شدنهای مکرر، غایتی نهفته است و این غایت چیزی جز عقل^۲ نیست، چراکه «تاریخ هم تصویر عقل است و هم فراورده کار آن» (هگل، ۱۳۸۵: ۳۷). روح^۳ از نگاه هگل چیزی نیست جز عقل که در فرایند تاریخ به خودآگاهی میرسد و خودآگاهی آن نیز همان آزادی اوست. بنابراین تاریخ جهانی یا تاریخ از منظر فلسفه، همان «گزارش کوششهای روح برای دانستن اینست که در نفس خود چیست» (همان: ۶۵؛ Hegel, 1981: p. 57).

۲. دیرینه-تبارشناسی و تاریخ از دیدگاه فوکو

۱-۲. دیرینه‌شناسی-تبارشناسی

۸۵ «دیرینه‌شناسی» عمدتاً با آثار اولیه میشل فوکو شناخته شده است؛ آثاری همچون دیرینه‌شناسی دانش و نظم اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی. در مورد اینکه آیا فوکو به این نتیجه رسیده بود که دیرینه‌شناسی روشی کارآمد نیست و به تبارشناسی روی آورد، یا اینکه این دو با هم سازگارند، بسیار بحث شده است. اندیشمندانی همچون دریفوس و

1. development
2. reason
3. spirit



حسن احمدی‌زاده؛ فوکو در برابر هگل؛ درنگی در باب دیرینه-تبارشناسی و فلسفه تاریخ

رایینو معتقدند فوکو در دوره دوم کار خود، از دیرینه‌شناسی دست کشید (دریفوس و رایینو، ۱۳۸۲: ۱۶۷-۱۸۱)، اما کسانی نظیر آگامبن، هر دو را در یک راستا بازخوانی میکنند (Agamben, 2009). در اینجا ما این دو روش را بنا بر بیان خود فوکو، سازگار با هم و بنوعی دو عنصر یک روش‌شناسی میدانیم. از نظر فوکو دیرینه‌شناسی و تبارشناسی مکمل یکدیگرند:

دیرینه‌شناسی روشی است خاص تحلیل گفتمانهای محلی، و تبارشناسی تاکتیکی است که پس از توصیف این گفتمانهای محلی، دانشهای از انقیاد رهیده حاصل از آنها را وارد میدان میکند. تبارشناسی تقریباً کل پروژه را جمع‌بندی میکند (فوکو، ۱۳۹۰ الف: ۴۸-۴۹).

بهمین دلیل دیرینه‌شناسی - چنانکه در ادامه روشن خواهد شد - مبتنی بر تحلیل گفتمانها و صورت‌بندی آنهاست و تبارشناسی حاصل این تحلیل را در پیوند با روابط قدرت که امری برون‌گفتمانی است، مورد تأمل قرار میدهد. در واقع این روابط قدرت است که تحلیل تبارشناختی را از دیرینه‌شناسی متمایز می‌سازد.

۲-۲. دیرینه-تبارشناسی و تاریخ

فوکو برای تبیین روش‌شناسی خود همواره آن را در تقابل با «تاریخ سنتی» و فلسفه تاریخ تعریف کرده است و همین تقابل در اینجا تکیه‌گاه تحلیل ماست. او در دیرینه‌شناسی دانش، مینویسد:

ما باید تاریخ را از شر آن تصویری رها سازیم که تاریخ را همچون یک حافظه گروهی دور و دراز میبیند که از اسناد مادی مدد میجوید تا خاطرات خویش را با همان حرارت گذشته، یاد آورد... سند آن ابزار موجود در دست گونه‌یی از تاریخ نیست که به حقیقت و در خود یک حافظه بشمار می‌رود (همو، ۱۳۸۸: ۲۱).

این همان چیزی است که فوکو از آن با عنوان «تاریخ افلاطونی» یا «تاریخ یادآوری» نام میبرد و دیرینه-تبارشناسی را در تقابل با آن میداند. از نظر فوکو زمان عقل زمانی متصل و بهم پیوسته است که همواره رو بسوی یک اصل و سرچشمه دارد (همان: ۲۳). در واقع در فلسفه تاریخ که از نگاه فوکو همان متافیزیک تاریخ است، عقل آغاز و انتهای همه چیز است؛ همه چیز از عقل آغاز شده و به آن باز میگردد و تاریخ نیز چیزی

نیست جز فعلیت عقل. در اینجا عقل، اصل اساسی یا «آرخه»، در معنای اصل و مبنا^۱ است (Agamben, 2009: p. 82ff).

فوکو برای تبیین دیرینه‌شناسی، میان دو گونه تاریخ تمایز قائل است: یکی «تاریخ فراگیر» و دیگری «تاریخ عام». تاریخ فراگیر، بازسازی تصویر کلی یک تمدن و اصل مادی و روحانی کنترل‌کننده یک جامعه و دلالت‌های نهفته در پس پدیدارها و نیز قانون حاکم بر آن است. در واقع، تاریخ فراگیر در پی بازسازی «چهره و روح» دوران است. اینگونه تاریخ مبتنی بر دو پیش‌فرض بنیادین است: نخست، میپذیرد که میان تمامی پدیده‌هایی که در یک حوزه زمانی-مکانی رخ می‌دهند، روابطی همبسته برقرار است که از قانون علیت پیروی می‌کنند. دوم، میپذیرد که تاریخ را میتوان به واحدهایی کلان، همچون مرحله و دوره تقسیم کرد؛ مراحلی که مبتنی بر اصل تسلسلند (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۵). در مقابل، تاریخ عام در پی ترسیم فضایی است که مملو از پراکندگی و فراپاشیدگی است (همان: ۲۶). تاریخ عام که همان دیرینه‌شناسی است، بیش از آنکه بر پیوستگی تأکید کند، بر گسست تأکید دارد و قائل به تقسیم‌بندیهای کلان نیست؛ این تاریخ به هر کلیت‌بخشی تاریخی‌یی، مشکوک است.

تاریخ پیوسته و همواره، یک سوژه عامل آگاه را پیش‌فرض می‌گیرد و معتقد است زمان تنها از آنرو میان چیزها تفاوت می‌گذارد که در پایان به آنها یکپارچگی ببخشد؛ این باور که «همه آن امور که تفاوت آنها را از ما کهنه است، را سوژه - در شکل آگاهی تاریخی - میتواند روزی به سلطه خویش درآورده و از آن جایگاهی برای اعمال حاکمیت خویش بسازد» (همان: ۲۹). از نظر فوکو دیرینه‌شناسی، تاریخ را از زمان جدا میکند، آن را منجمد می‌سازد و برش می‌زند؛ اما نه بدین‌معنا که تغییر را انکار کند، بلکه برعکس، نشان میدهد که تغییر، خود نتیجه کارکرد گزاره‌ها و گسست گفتمانهاست، نه سیر یک عقل کلی. دیرینه‌شناسی، تاریخ را «بدون» سوژه می‌فهمد؛ از آنجا که سوژه چیزی نیست جز یک «جایگاه» تهی در مناسبات گفتمان، هویت این سوژه نیز چیزی نیست جز کارکردی که گفتمان برای آن تعیین کرده است (Foucault, 2001).

فوکو در نیچه، تبارشناسی، تاریخ نیز در راستای تبیین چیستی تبارشناسی، به تمایزهای تاریخ دیرینه‌تبارشناسی و تاریخ سنتی و همچنین فلسفه تاریخ، می‌پردازد. نیچه تبارشناسی را «تاریخ واقعی» و «حس تاریخی» مینامد و فوکو سعی دارد در بستر

1. principle



اندیشه‌های نیچه تمایزهای این تاریخ و تاریخ مورد نظر تاریخ‌نگاران یا همان تاریخ سنتی را بررسی و روشن سازد. او معتقد است تبارشناسی در تقابل با هرگونه ترسیم خطی تاریخ است؛ هرگونه ایده‌آل‌گرایی و غایت‌مداری. تبارشناسی برخلاف فلسفه تاریخ، در پی یکپارچه‌سازی و کلیت‌بخشی به رویدادها نیست تا در پس آنها سیر عقل را بازیابی کند، بلکه در پی تکینگیها و تکرهاست و رویدادها را در اموری دنبال میکند که «بیتاریخ» قلمداد میشوند؛ یعنی در «احساسها، عشق، وجدان، غریزه و...». اما این تحلیل جزئی‌نگر در پی یافتن خط تکامل این امور نیست، بلکه بدنال بازیابی میدانی است که این امور در آن نقش‌هایی متفاوت بازی میکنند. بدین‌روی تبارشناسی نوعی بازسازی میدان تکرها و گسسته‌هاست. حس تاریخی یا تاریخ واقعی، سه کارکرد ضدافلاطونی دارد: (۱) هجوآمیزی در برابر تاریخ-یادآوری؛ (۲) نگاه تجزیه‌گر در برابر تاریخ پیوستگی یا سنت؛ (۳) ضد حقیقت بودن در مقابل تاریخ-شناخت (فوکو، ۱۳۹۰: ۱۴).

فوکو معتقد است تاریخ واقعی مسیری برخلاف تاریخ‌نگاران را طی میکند. آنها وانمود میکنند که از دورترین فاصله به خودشان نگاه میکنند، درحالی‌که رذیلانه و سینه‌خیز خود را به آن دوردست نویدبخش نزدیک میکنند. اما تاریخ واقعی به نزدیکترین نقطه مینگرد، ولی برای اینکه از آن جدا شود و آن را بار دیگر با فاصله درک کند. میتوان گفت تاریخ‌نگار گاهی همچون متافیزیسیست دارد و تبارشناس همچون پزشک (همان: ۱۲۵). تاریخ‌نگاران و متافیزیسیستها در پی نوعی کلیت‌داری، با محو کردن رد آن مکانی که در آن بسر می‌برند. تاریخ واقعی اما، واهمیه‌ای از پذیرش نسبیت خود ندارد، بلکه شجاعانه نسبیت خویش را می‌پذیرد و بر جزئیات خویش تأکید دارد؛ بهمین دلیل هم مبتنی بر پرسپکتویسم (= چشم‌انداز‌گرویی) است (همان: ۱۶۲). هدف تاریخ تبارشناسانه، بازیافتن ریشه‌های هویت آدمی نیست، بلکه برعکس، بدنال محو آن است. برخلاف متافیزیسیست، تبارشناس بدنال آن موطن نخستینی که از آن می‌آییم و به آن بازخواهیم گشت، نیست، بلکه میکوشد آن گسسته‌هایی که ما را درمینوردند، را آشکار کند. بر همین اساس، تبارشناسی آدمی را از آن هویت ازپیش‌داده که هر هویت ممکن دیگری را انکار میکند، رهایی میبخشد و راه آفرینش را هموار میسازد (همان: ۱۶۶).

تبارشناسی نیچه‌یی فاقد دیدگاه فرا-تاریخی^۱ است؛ یعنی آن تاریخی که کارکرد آن گردآوری گوناگونی زمان در نوعی تمامیت فروبسته است، تاریخی که تکثر را به وحدت

1. supra-history

فرو می‌کاهد و همه جای‌های گذشته را بشکل مصالحه معرفی میکند (همان: ۱۵۸). این، تاریخی الهیاتی و آخرت‌گراست که تکیه‌گاهی خارج از زمان بخود میدهد و مدعی داوری همه چیز بر مبنای یک عینیت آخرالزمانی^۱ است. این تاریخ مبتنی بر سوژه‌ی جاودان و روحی نامیراست که همواره با خود اینهمانی دارد (همان: ۱۵۸). اما تبارشناسی با گسستن این وحدتها و تأکید بر گسسته‌ها، در واقع همه چیز را بار دیگر به ساحت «شدن» باز میگرداند. از این منظر، تبارشناسی نه در تقابل با تغییر، بلکه در راستای آن است: تمایز تاریخی واقعی با تاریخ تاریخ‌نگاران در اینست که تاریخ واقعی بر هیچ چیز ثابتی تکیه نمی‌کند... تاریخ از آنرو واقعی است که ناپیوستگی را در خود هستی ما وارد میکند (همان: ۱۵۹).

تاریخ واقعی در تقابل با سنت الهیاتی و عقل‌گرای تاریخ که در پی ادغام رویدادهای تکین در یک پیوستگی ایده‌آل است، «رویداد را در یکتایی و شدتش از نو ظاهر میکند» (همان: ۱۶۰). برای تبارشناسی، رویدادها همان کشاکش نیروها هستند؛ این نیروها تابع هیچ تقدیری نیستند بلکه تابع اتفاق مبارزه‌اند. این تاریخ نه مبتنی بر مشیت الهی است - همچون تاریخ مسیحی- و نه مبتنی بر عقل کیهانی یا لوگوس، «بلکه تنها تابع دست آئین ضرورت است که چرخهٔ اتفاق را می‌چرخاند» (همانجا).

در مقابل تاریخ سنتی، دیرینه-تبارشناسی بمتابه تاریخ واقعی، مبتنی بر هیچ سوژهٔ بنیانگذار آگاهی نیست؛ هیچ کلیتی را از پیش مفروض نداشته و معنایی کلی را بر پراکندگیها تحمیل نمی‌کند. برای دیرینه-تبارشناسی موضوعات اموری از پیش داده نیستند که همچون مبنایی برای وحدت گفتمان^۲ عمل کنند. این گفتمان است که بر اساس قواعد پراکندگی گزاره‌ها، امکان ظهور برخی موضوعات را میدهد. موضوع، وجودی نهفته در تاریکی ندارد که نیازمند روشن‌سازی باشد، بلکه در پیوند با شرایط عینی، مجموعه‌ی روابط پیچیده است (همو، ۱۳۸۸: ۷۴). یک موضوع در پیوند با مجموعه روابط میان نهادها، تحولات اقتصادی و اجتماعی، هنجارها و تکنیکها و اشکال تقسیم‌بندی بوجود می‌آید و همین روابطند که شرایطی را شکل میدهند که به یک موضوع اجازه میدهند جایگاهی در گفتمان پیدا کند.

1. apocalyptic objectivity
2. discourse



اما آنچه در این میان ثابت میماند نه موضوعات، و نه آن حوزه‌یی که این موضوعات به آن شکل میدهند، و نه حتی شیوه‌های متمایز شدن آنها، بلکه پیوند و رابطه‌یی است که میان آن حوزه‌ها و میدان‌هایی که موضوعات در آن ظاهر میشوند، برقرار است (همان: ۷۷). بهمین دلیل، وحدتی که دیرینه‌شناسی در پی آن است، نه وحدت کلی و جهانشمول عقل و روح زمانه، که «وحدت گفتمان» است. بهمین دلیل، دیرینه‌شناسی بجای تلاش برای رسیدن به «عمق چیزها» و آن ذات پیشاگفتمانی، بدنبال بررسی آن قواعدی است که اجازه داده‌اند این موضوعات بمثابه موضوع پدیدار گردند (همان: ۷۹). در تحلیل گفتمانها، دیرینه‌شناسی نه بدنبال اصول حاکم بر گفتمان، که در پی شیوه‌ها و قواعد متفاوت پراکندگیهاست (همان: ۶۴). اما آنچه بعنوان یک گفتمان شناخته میشود، یکپارچگی خود را از یک اصل متعالی یا خاستگاهی عقلانی اخذ نمیکند، بلکه «وحدت به لطف آن فضایی شکل میگیرد که موضوعات در آن بوجود می‌آیند و مدام از گونه‌یی به گونه‌ی دیگر تحول می‌یابند» (همان: ۵۷). بهمین ترتیب، شکلگیری مفاهیم نیز نه با ارجاع به یک سوژه آگاه، بلکه در پیوند با قواعد گفتمان بررسی میشود. فوکو این ساحت را «پیشامفهوم» مینامد. اما این ساحت چیزی عمیق و پنهانی نیست - نوعی ریشه پنهان که زادگاه مفاهیم است - بلکه دقیقاً خود گفتمان، در بیرون‌بودگی آن است. همچنانکه موضوعات در نتیجه قواعد گفتمان شکل میگیرند، و سوژه نیز تنها جایگاهی است در روابط گفتمان، مفاهیم نیز نتیجه صورتبندی گفتمانی هستند (همان: ۹۸-۹۷).

دیرینه‌شناسی تلاشی است برای تحلیل گفتمان و قواعد حاکم بر آن، و گفتمان نیز چیزی نیست جز پراکندگی گزاره‌ها. بنابراین، دیرینه‌شناسی فرایند تحلیل گزاره‌ها و شیوه پراکندگی آنهاست. اما یک گزاره^۱ چیست؟ از نظر فوکو گزاره، واحدی از جنس جمله و قضیه نیست و از قواعد آنها پیروی نمیکند؛ «گزاره نه کاملاً زبانی است و نه کاملاً مادی»، چیزی است ضروری برای تعیین اینکه آیا یک جمله یا قضیه صحیح است یا نه؟ گزاره کارکردی وجودی است در پیوند با دیگر اجزاء زبان، گزاره بتنهایی یک واحد زبانی نیست بلکه تنها کارکردی است که از میان ساختها و واحدها گذر میکند و به نمایان ساختن آنها در قالب‌هایی محسوس و عینی در چارچوب زمان و مکان میپردازد (همان: ۱۳۳). بهمین دلیل، «گزاره ناچار باید ماده و سند و مکان و زمان داشته باشد، هرگاه تغییری در

۹۰

1. statement

این شرایط رخ دهد، هویت یک گزاره نیز تغییر خواهد کرد» (همان: ۱۵۲). گزاره رویدادی است تکرارناپذیر، «رویدادی است دارای فردیت و یکتایی زمانی و مکانی، که نمیتوان چشم بر آن بست» (همان: ۱۵۳) و صورتبندی گفتمان همان پراکندگی گزاره‌هاست (همان: ۱۶۱). بیان دیگر، گزاره آن کیفیت و کارکردی است که به دل‌ها اجازه معنارسایی در پیوند با موضوعات را میدهد، و در این میان، جایگاهی را نیز برای سوژه تعیین میکند.

اما تحلیل گزاره‌ها چگونه خصلت تاریخی پیدا میکنند؟ یا عبارت دیگر، گزاره بعنوان مبنای صورتبندی گفتمانی، چه نسبتی با تاریخ دارد؟ تحلیل گزاره‌ها از آن حیث تاریخی است که به شرایط روی دادن آنها در مجموعه‌یی از روابط با خصلت زمانی-مکانی میپردازد. اما این تحلیل در پی معنای نهفته گزاره‌ها نیست، بلکه بدنبال بررسی شیوه وجود و چگونگی نمود آنهاست؛ یعنی روشن‌سازی دلایلی که باعث شده‌اند آنها و نه دیگر چیزهای ممکن، نمودار شوند (همان: ۱۶۴). زبان در سطح نمود یافتن و شیوه وجود خویش، همان گزاره است و از این حیث در حوزه‌یی قرار میگیرد که نه استعلایی است و نه انسان‌شناختی» (همان: ۱۶۹). کنش گفتمانی مجموعه‌یی از قواعد عینی و تاریخی با زمان و مکان مشخص است که در یک دوره زمانی مشخص و در سطح اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و زبانی معینی، شرایط حاکم بر بکار بستن کارکرد گزاره را مشخص میکند (همان: ۱۷۵).

در توصیف‌های تاریخی تاریخ‌نگاران، توصیف همواره میان دو سطح درون و بیرون تمایز گذاشته و از سطح، بسمت نوعی عمق یا معانی پنهان حرکت داده شده است. سطح همواره به سود عمق حذف شده است؛ بزبان دیگر، «گفته» را بنفع «معنا» می‌گفته، نادیده می‌گیرد. حال این عمق میتواند آگاهی سوژه باشد، یا لوگوس کیهانی. فوکو این دیدگاه را «تاریخ استعلایی»^۱ مینامد، یعنی آن تاریخی که مبتنی بر نوعی اصل پیشاتاریخ است. در مقابل، دیرینه‌شناسی به تحلیل گزاره‌ها در سطح میپردازد؛ در وجود مادی آنها و بیهیچ ارجاعی به معنا یا عقلانیتی پنهان. دیرینه‌شناسی در پی تحلیل قواعد پراکندگی و گسست گزاره‌هاست، بمثابه کارکردی زبانی در بستر صورتبندی‌های گفتمانی (همان: ۱۸۰). عبارت دیگر، تحلیل گفتمان بدون ارجاع آن به یک «کوگیتو» صورت می‌گیرد. این همان چیزی است که در نظم اشیاء، انتقال از «که فکر میکند؟» به «فکر میشد که...» نامیده شده است (فوکو، ۱۳۸۹: ۸). دیرینه‌شناسی فوکو، در پی بررسی شرایط امکان و قواعد حاکم بر گفتمان‌های تاریخی است و از این منظر خود

1. transcendental history

حسن احمدی‌زاده؛ فوکو در برابر هگل؛ درنگی در باب دیرینه‌تبارشناسی و فلسفه تاریخ



سوژه نیز چیزی نیست جز محصول گفتمانها و روابط قدرت. بهمین دلیل، دیرینه‌شناسی نه تاریخ در معنای سنتی آن، بلکه بررسی امر پیشینی یا ماتقدم^۱ هرگونه گفتمان علمی است (همان: ۲۲-۲۳). اما مراد فوکو از جمع «پیشینی» و «تاریخی» چیست؟ در اینجا پیشینی نه بعنوان شرط درستی احکام که وجود یک گزاره را ممکن میکند، است و نیز قانون حاکم بر وجود گزاره‌هاست در کنار هم (همو، ۱۳۸۸: ۱۸۹)، بلکه بیان فوکو:

پیشینی بیرون از دسترس تاریخمندی نیست، ساختاری فرازمانی نیست که فراسوی رویدادها و در آسمان ایده‌های ثابت میزید، بلکه بمثابة مجموعه‌یی از قواعد است که یک کنش و کاربست گفتمانی را مشخص میکند (همان: ۱۶۰).

پیشینی در اینجا چیزی نیست جز تاریخیت شرایط تحقق گزاره‌ها.^(۱) از همین منظر، تبارشناسی نیز در پی هیچ خاستگاهی^۲ نیست، تبارشناسی در تقابل با ایده خاستگاه است؛ آنگاه که آن را بمنزله امری ایده‌آل، یک ذات و گوهر ازلی و ازپیش داده در نظر بگیریم (همان: ۱۴۷). تبارشناسی با بررسی تاریخ، جادو و وهم خاستگاه را باطل میکند و نشان میدهد که

در پس چیزها، «چیزی کاملاً متفاوت» وجود دارد: نه راز ذاتی و بیزمان چیزها، بلکه این راز که چیزها بدون جوهرند، یا جوهرشان تکه به تکه بر مبنای شکلهایی که با این چیزها بیگانه‌اند بر ساخته شده است... آنچه در آغاز تاریخی چیزها یافت میشود، هویت همچنان حفظ‌شده خاستگاهشان نیست، بلکه ناسازگاری چیزهای دیگر است؛ امر ناهمخوان است (همو، ۱۳۸۹: ۱۴۷).

۳. هراکلیتوس در برابر افلاطون

بنظر میرسد ما در اینجا با دو نوع هستی‌شناسی متقابل مواجهیم: یکی هستی‌شناسی معقول، یعنی آن نگاهی که عقل را در بن همه چیز میبندد و تمام هستی و تکثر را به وحدت عقل تقلیل میدهد. میتوان این هستی‌شناسی را افلاطونی نامید، بدین معنا که اولاً، چیزی بنام حقیقت کلی و ازلی وجود دارد؛ ثانیاً، این حقیقت امری معقول یا ایده‌آل است، و تنها از طریق شناخت عقلانی است که میتوان به آن دست یافت. این نگاهی ذات‌انگار است که قائل به ذات معقول چیزهاست. حتی دیالکتیک هگل نیز روشی افلاطونی است که در اینجا

1. a priori
2. origin

بازمعاده‌ی شده و به کل هستی تعمیم داده شده است. معرفت‌شناسی مبتنی بر این نوع وجودشناسی، همواره در پی صورت معقول یا «ایدوس» چیزهاست و نسبت را رد میکند. این نگاه، جهان واقعی را در نهایت سایه‌یی از جهان معقول میدانند که با برانداختن حجابش، حقیقت همچون آفتاب نیم روز نمایان میگردد و در این میان، «فیلسوفوس»، آن سوژه خودآگاه از بند رهیده، است که بینقاب و حجاب، به خورشید حقیقت مینگردد. بهمین ترتیب، در فلسفه تاریخ هگل نیز رویدادها ظاهری دارند و باطنی؛ این فیلسوف است که در نهایت بهترین فهم را از تاریخ دارد؛ اوست که سخنگوی حقیقت کلی است و در پس رویدادها، معنای نهفته آنها را ظاهر میسازد. «فیلسوفوس» از این منظر، دوستدار حقیقت نیست بلکه صاحب حقیقت است و تنها هموست که غایت نهایی رویدادها را از پیش میداند. کشاکشها و ستیزها نیز تنها لحظه‌هایی گذرآیند که در دریای بیکران روح به وحدت و آرامش میرسند. در مقابل، نوعی هستی‌شناسی هراکلیتوسی، یعنی هستی‌شناسی شدن و جنگ و ستیز مداوم، یا بیانی دیگر، هستی‌شناسی نیچه‌یی، یعنی هستی‌شناسی اراده قدرت، قرار دارد؛^(۳) چنانکه هراکلیتوس میگوید:

جنگ، پدر و پادشاه همه است، بعضی را همچون خدایان پدیدار کرده و بعضی دیگر را همچون انسانها؛ بعضی را برده کرده و بعضی دیگر را آزاد (کهندانی، ۱۳۸۹: قطعه ۴۶).

در اینجا هیچ ذات ازلی و ابدی‌یی وجود ندارد؛ هیچ خاستگاه و گوهری؛ هیچ هویت ازپیش‌داده‌یی؛ هیچ عقلانیت کلی و حقیقت تابناکی. جهان در این نگاه، سراسر کشاکش نیروهاست که در تقابل ابدی با یکدیگرند؛ همچون آتشی زنده و پوینده که «همه چیز را فرا گرفته» و «آفتاب آن هر روز تازه است» (همان: قطعه ۳۸)، تقابلی که تبارشناسی یا تاریخ واقعی، آن را به هیچ وحدتی تقلیل نمیدهد. بهمین دلیل، تبارشناسی تلاشی است برای تسلط بر تاریخ در راستای استفاده‌یی «دقیقاً ضد افلاطونی» (فوکو، ۱۳۸۹: ۱۶۶).

۹۳

در این نگاه، جهان مادی و ملموس و متکثر، سایه‌ی هیچ جهان معقولی نیست و زندگی با همه رنجها و شورهایش، با همه گسستنها و پیوستنهایش، بنفع هیچ جهان معقولی انکار نمیشود. در اینجا خود عقل نیز چیزی نیست جز یک اتفاق، یک جهش زیستی که محصول کشاکش نیروهاست. تبارشناسی بمثابه حس تاریخی و نه تاریخ عقلی، بمنزله تاریخ آن اموری که غیراساسی پنداشته و نادیده گرفته شده‌اند، تاریخ را صحنه کشاکش



حسن احمدی‌زاده؛ فوکو در برابر هگل؛ درنگی در باب دیرینه‌تبارشناسی و فلسفه تاریخ

نیروها و اراده قدرت میبیند. نیچه میگوید:

آیا برای این جهان نامی میخواهید؟ پاسخی به همه معماهای آن، نوری برای شما، نیز برای شما پنهانترین، نیرومندترین، بیپرواترین و مرموزترین مردمان؟ این جهان اراده قدرت است و دیگر هیچ، شما خود نیز اراده قدرتید و دیگر هیچ! (نیچه، ۱۳۸۶: ۷۹۰).

تاریخی که از این اندیشه برمی آید، تاریخ جنگ است، نه آشتی تزویرگرانه‌یی که تضادها را از پیش بنفع سلطه مرحله‌یی دیگر، شدن را بنفع نوعی وحدت، مسخ میکند؛ در اینجا تاریخ صحنه تئاتر تکثرها و نقابهاست، نه عرصه تحقق روح:

ما چیزی نیستیم جز تفاوت، عقلانیت ما چیزی نیست جز تفاوت گفتمانها، تاریخ ما تفاوت زمانهاست و خویشتن ما تفاوت نقابها، و چه دور است تفاوت از اصل و ریشه‌یی پنهان و فراموش شده (فوکو، ۱۳۸۸: ۱۹۵).

از نگاه هگل، فیلسوف تبیینی درونی از تجربه آگاهی بدست میدهد. بیانی دیگر، تجربه آگاهی را میزید؛ بهمین دلیل از موقعیتی خاص برای تبیین معنای غایی چیزها برخوردار است (Sembou, 2015: p. 48)، اما تبارشناسی - چنانکه بیان شد - مدعی هیچ حقیقت غایی‌یی نبوده و دیرینه-تبارشناس نیز کسی نیست جز یک مفسر که از منظری خاص به توصیف و تحلیل رویدادها میپردازد. او خود بر جزئیت و نسبییت دیدگاه و تحلیل خویش آگاه است و بر آن اصرار میورزد.

۴. مقایسه دیدگاه هگل و فوکو

گرچه چنانکه روشن شد، نگاه این دو متفکر درباب تاریخ، بنحوی بنیادین در تقابل با یکدیگر است، اما آیا نمیتوان هیچگونه شباهتی میان این دو دیدگاه یافت؟ بنظر میرسد فوکو در برخی از مسائل خود با هگل توافق دارد، گرچه نوع پاسخی که داده، کاملاً متفاوت است.

الف) شباهتها

۹۴

در اینجا به برخی از شباهتهای کلی دیرینه-تبارشناسی و فلسفه تاریخ اشاره میکنیم:

۱. اهمیت تاریخ: هگل و فوکو، هر دو توجه بسیاری به تاریخ دارند. نزد هگل از همان دوران جوانی که دغدغه اصلیش دین بود، تاریخ از جایگاهی ویژه برخوردار بود، چنانکه مسیحیت را در بستر تاریخ مورد تأمل قرار میداد و از ایده «موجیبت تاریخی» بسوی «تقدیر تاریخی» پیش رفت (هیپولیت، ۱۳۸۶: ۶۱). در ادامه نیز نخستین اثر مهم



او در مقام یک فیلسوف - یعنی پدیدارشناسی روح - تجربه شناخت است در بستری تاریخی که واپسین مرحله آن، دانش مطلق است (لویت، ۱۳۸۹: ۶۲). این جایگاه اساسی تاریخ در درسهای فلسفه تاریخ به اوج خود رسیده و تاریخ، آن بستری دانسته میشود که روح در بالاترین سطح خود ظاهر شده و به خودآگاهی میرسد؛ چنانکه تاریخ را «کرد و کار روح» مینامد. در اندیشه هگل، تاریخ هرگز محوریت خود را از دست نداد؛ او از ابتدا تا انتهای دوره اندیشه‌ورزی، دغدغه تاریخت بشر را داشت.

فوکو نیز چنانکه خود میگوید، تجربه کودکیش بشدت آمیخته با هراس جنگ جهانی بوده و همین امر نیز موجب علاقه خاص او به تاریخ و رویدادهای تاریخ شد (فوکو، ۱۳۷۹: ۹۰)؛ او از همان ابتدای طرحهای فکریش، با تاریخ درگیر بوده است. در دوره‌ی که اندیشه در فرانسه تحت سیطره پدیدارشناسی، هگل‌گرایی و مارکسیسم بود، فوکو رؤیای پروراندن دیدگاهی متفاوت در باب تاریخ را در سر می‌پروراند؛ رؤیایی که با خواندن آثار نیچه برای او ممکن گشت (همان: ۹۱). همین دغدغه بود که او را بسمت دیرینه‌شناسی سوق داد و در آثاری همچون پیدایش کلینیک و نظم اشیاء کوشید به تاریخت دانش بشری بپردازد. او این نگاه دیرینه‌شناختی را در مقام نوعی روش در دیرینه‌شناسی دانش تبیین کرد. فوکو بعدها که تبارشناسی را به دیرینه‌شناسی افزود نیز همواره مسائل را در بستر تاریخی آنها مورد تأمل قرار میداد. بیان دلوز، میتوان گفت فوکو در نهایت نوعی «بایگانی پژوه جدید» بود (دلوز، ۱۳۸۹: ۱۷).

۲. مسئله شناخت: چنانکه از کتاب پدیدارشناسی بر می‌آید، سیر روح در تاریخ همان سیر تحقق دانش است که از «یقین حسی» - بمثابة پایتترین سطح شناسایی و شناخت - بسمت «دانش مطلق»، یعنی واپسین مرحله‌ی که در آن روح به خودآگاهی کامل و بیمیانجی نایل شده و ابژه خویش را با خود یگانه می‌یابد، پیش میرود (Hegel, 1977: p. 486) بهمین دلیل، نزد هگل شناخت بشر و قطعیت آن همواره مسئله بوده است. این امر گرچه برای اهل فلسفه مسئله‌ی کهن بوده، اما با نظر به کانت و نقد عقل محض او - که یکی از پدران معنوی هگل بشمار می‌آید - اهمیت این امر برای هگل روشنتر میشود (Sembou: 2015: p. 16). هگل کوشید شناخت را در بستر تاریخ مورد تأمل قرار دهد؛ نزد فوکو نیز شناخت - یا بیان دقیق خود او، «دانش»^۱ - مسئله‌ی پایدار بوده است (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۶۴). او در دیرینه‌شناسی

۹۵

1. knowledge



سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱
صفحات ۱۰۰-۷۹

حسن احمدی‌زاده؛ فوکو در برابر هگل؛ درنگی در باب دیرینه‌تبارشناسی و فلسفه تاریخ

دانش نشان می‌دهد که چگونه دانش و موضوعات آن در بستر گفت‌وگو شکل می‌گیرند. اما دیرینه‌شناسی بجای کاوش در محور آگاهی-دانش-علم که محوری است متکی بر نقش و سلطه سوژه، تحلیل خود را در محور کاربست-دانش-علم پیش می‌برد. بنابراین، اگر در تاریخ فلسفی، نقطه اتکا بر دانش بعنوان رابطه میان سوژه شناسا و ابژه است، دیرینه‌شناسی متکی بر جایگاه دانش است که در آن سوژه تنها یک جایگاه است، نه یک عامل سازنده (همان: ۲۶۵). در سالهای بعد نیز در آثار فوکو، دانش در نسبت با روابط قدرت مطرح شده و روشن می‌گردد که رژیم‌های قدرت همواره در پیوند با دانش هستند و برعکس، و در مجموعه همین روابط است که چیزی بنام حقیقت زاده می‌شود.

۳. تاریخ بدون سوژه: مسئله مشترک دیگر میان اندیشه‌های هگل و فوکو، معضلی است بنام «سوژه». گرچه هر دو متفکر بنوعی محوریت سوژه فردی را نفی می‌کنند، اما این امر با دو روش و از دو منظر کاملاً متفاوت صورت می‌گیرد. در فلسفه تاریخ هگل، سوژه فردی اهمیت چندانی ندارد و سوژه تاریخ، «روح قومی» است نه فرد؛ افراد تنها لحظه‌های گذرا هستند، یا محمل‌هایی برای تحقق اراده جمعی. نزد فوکو - چنانکه دیدیم - سوژه چیزی نیست جز محصول گفت‌وگو؛ سوژه فضایی تهی است که در مجموعه روابط گفت‌وگو ایجاد شده و افراد بی‌اراده خویش، در پیوند با موضوعاتی که آنها نیز محصول گفت‌وگو هستند، در آن ایفای نقش می‌کنند. در اینجا هم سوژه و هم ابژه، هر دو محصولند و فاقد هرگونه هویت از پیش مشخص شده (Foucault, 2001: p. 326ff).

۴. تاریخت مقولات^۱ دانش بشر: نکته آخر که بعنوان نتیجه ملاحظات قبلی است، «تاریخت مقولات شناخت بشری» است. در اندیشه هگل، مقولات شناخت، نتیجه تاریخند، اما از آنجا که تاریخ خود روندی معقول است و این ایده است که در پس رویدادها قرار دارد، این تاریخت بمعنای نسبییت آنها نیست، اما بر خلاف تلقی کانت، ذهنی هم نیستند. نزد فوکو نیز مقولات شناخت تاریخیند، اما دقیقاً بدین معنا که نسبییت و فاقد هرگونه ضرورت و کلیت. آنچه فوکو با عنوان «پیشینی تاریخی»^۲ مطرح می‌کند دقیقاً به این معناست که مقولات شناخت، چون تاریخیند، پیشینیند، یعنی در بستر تاریخ و روابط گفت‌وگو شکل می‌گیرند (فوکو، ۱۳۸۸: ۱۸۹).

1. categories
2. historical a priori

ب) تفاوتها

اکنون با در نظر داشتن برخی شباهتها و درک بهتر دغدغه‌های مشترک دو فیلسوف، با برشمردن تفاوت‌های دو نگاه به مسئله تاریخ، میتوان گفت چگونه این دو رویکرد بشکل اساسی در تقابل با یکدیگرند.

چنانکه دیدیم، فلسفه تاریخ هگل مبتنی است بر: (۱) باور به عقل بمثابه اصل اساسی و آغاز و انجام تاریخ، و اینکه «تاریخ همان ظهور عقل یا روح است». (۲) تاریخ فرایندی هدفمند و غایتمدار است و «این غایت نیز همان خودآگاهی روح است». (۳) با توجه به دو اصل پیشین، از نگاه فلسفه تاریخ، رویدادهای جزئی تاریخ در خود صورتی معقول دارند، یا «محمل ایده‌اند که فیلسوف باید آن را بازشناخته و تبیین کند». (۴) از آنجا که تاریخ، معقول است و امر معقول، کلی است و نیز از آنجا که شناخت فلسفی مبتنی بر کلیات است، «فلسفه تاریخ مدعی شناختی کلی است». (۵) «روند تاریخ مبتنی بر اصل علیت است». (۶) روند تاریخ از منطق دیالکتیک پیروی میکند، بدین معنا که «هر مرحله در تقابل با ضد خود، به نوعی سنتز منجر میشود». (۷) تاریخ از این منظر با وجود نکت‌های خود، نوعی روند پیوسته است و هر گسستی خود گامی در کلیت این پیوست است. (۸) بر رویدادها، ضرورت عقل حاکم است، بهمین دلیل «تاریخ فلسفی تصادف را نمیپذیرد». (۹) فلسفه تاریخ جزئیات را برای رسیدن به کلیات نادیده میگیرد. (۱۰) «نگاه فلسفی تاریخ، تاریخ را بستر کنش آگاهانه سوژه میدانند».

اما آنچه فوکو از دیرینه-تبارشناسی مراد میکند در تقابل با این دیدگاه است: (۱) دیرینه-تبارشناسی منکر هرگونه خاستگاه و اصل بنیادی است. (۲) دیرینه-تبارشناسی به هیچ غایت از پیش داده و نهایی‌یی باور ندارد. (۳) دیرینه-تبارشناسی نه در پی صورت معقول و کلیت نهفته در رویدادها، بلکه در پی تکنیکیهاست. (۴) دیرینه-تبارشناسی به آن رویدادهایی میپردازد که «بی‌تاریخ» قلمداد میشوند، نه رویدادهای کلان. (۵) تحلیل دیرینه-تبارشناختی، جزئی‌نگر است و مدعی هیچ کلیت معرفت‌شناختی فراگیری نیست. (۶) دیرینه-تبارشناسی بر نقش تصادف تأکید میکند، نه علیت و ضرورت (۷) از این نگاه، تاریخ چیزی جز مجموعه‌یی از گسست‌های گفتمانی نیست و هیچ پیوستگی جهانشمولی را نمیتوان مفروض داشت. (۸) از نگاه دیرینه-تبارشناسی هیچ سوژه خودبنیادی وجود ندارد؛ سوژه خود محصول روابط گفتمان و نظام‌های قدرت است. (۹) دیرینه-تبارشناسی در تقابل با دیالکتیک است، در اینجا تضادها بنفع هیچ سنتزی رفع نمیشوند؛ این نوعی تاریخ جنگ است.

۹۷



جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

فهم اندیشه‌های فوکو و هگل، هر دو، بدون درک تصور آنها از تاریخ چه‌بسا ناممکن باشد. اما آنها دو تصور کاملاً متفاوت و متقابل از تاریخ داشته‌اند. در یکسو، هگل از تاریخ فلسفی یا فلسفه تاریخ سخن می‌گوید و آن را بالاترین شیوه و حقیقت‌ترین فهم از تاریخ می‌داند. این دیدگاه مبتنی است بر تأکید بر عقل یا روح بمثابة اصل اساسی هستی، و تاریخ را نیز ظهور این روح در بستر جهان انسانی می‌داند. فلسفه تاریخ بعنوان «متافیزیک تاریخ»، در پی فهم ایده در پس رویدادهاست و شناخت ناشی از آن را کلی و جهانشمول می‌داند. تاریخ از نگاه هگل گرچه صحنه تضادها و تقابلهاست، اما این تضادها در نهایت، در نوعی سنتر و در وحدت روح، منحل میشوند. در سوی دیگر، دیرینه‌تبارشناسی فوکو که متأثر از اندیشه‌های نیچه است، بر مفاهیمی همچون «گفتمان» و «قدرت» تأکید دارد و آنچه را که «تاریخ واقعی» مینامد، کاملاً در مقابل فلسفه تاریخ تعریف میکند. دیرینه‌تبارشناسی نه در پی پیوستگیها و غایت‌نهایی رویدادها، که در پی گسسته‌ها و تکثرهاست و منکر هرگونه اصل و خاستگاه و غایت است. این نگاه، تاریخ را صحنه تقابل نیروها می‌داند؛ تقابلی که قابل تقلیل به هیچ وحدتی نیست، بلکه مدام از شکلی و صحنه‌یی به شکل و صحنه‌یی دیگر تغییر میکند. در میان همین ستیزه‌هاست که چیزی بعنوان سوژه ساخته میشود و بار دیگر همچون نقش بر شنه‌ای ساحل، دوباره محو میگردد (فوکو، ۱۳۸۹: ۶۴۵). بهمین دلیل، فلسفه تاریخ هگل و دیرینه‌تبارشناسی فوکو دو دیدگاه متقابل درباب تاریخ بوده که گرچه شباهتهایی در مسائل دارند، اما بطور بنیادین با یکدیگر ناسازگارند، در عین حال، فهم این دو در کنار هم میتواند گشاینده فضایی برای دوباره اندیشیدن درباب تاریخ و انسان باشد.

پی‌نوشتها

۱. فوکو در اینجا بیشک به کانت نظر داشته و مفهوم «پیشینی» را از او وام گرفته است، اما آن را در معنایی متفاوت بکار میبرد. برای بحثی در باب فوکو و خوانش او از اندیشه‌های کانت ر.ک: (جمالی و هوشنگی، ۱۳۹۵).
۲. فوکو خود همواره به تأثیر عمیق نیچه بر اندیشه‌های خود اذعان داشته، هرچند معتقد است خواندن آثار هایدگر، نیچه را برای او قابل فهم کرد. بزبان خود وی، خواندن نیچه بواسطه هایدگر برای او نوعی «شوک فلسفی» بوده است (ر.ک: Foucault, 1990: p. 250؛ نیز بحث دریفوس درباب دو مفهوم «قدرت» و «هستی» در اندیشه‌های فوکو و هایدگر، در: Dreyfus, 1996).

منابع

- آگامبن، جورجو (۱۳۸۹) آباراتوس چیست؟ و دیگر مقالات ترجمه یاسر همتی، تهران: رخداده نو.
- _____ (۱۳۹۰) کودکی و تاریخ؛ درباره ویرانی تجربه، ترجمه پویا ایمانی، تهران: نشر مرکز.
- دریفوس، هیوبرت؛ رایینو، پل (۱۳۸۲) میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک، با موخره‌ای به قلم میشل فوکو، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۹) فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- جمالی، عباس؛ هوشنگی، حسین (۱۳۹۵) «میشل فوکو و رادیکال کردن نقد کانتی»، غرب‌شناسی بنیادی، سال هفتم، شماره ۲، ص ۲۸-۱.
- فوکو، میشل (۱۳۷۹) «خود کمینه‌گرا»، در ایران روح جهان بی‌روح و ۹ گفتگوی دیگر، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۸۸) دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه عبدالقادر سواری، تهران: گام نو.
- _____ (۱۳۸۹) نظم اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی، ترجمه یحیی امامی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- _____ (۱۳۹۰ الف) باید از جامعه دفاع کرد، درسهای کلژ دوفرانس ۱۹۷۵-۱۹۷۶، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران: رخداده نو.
- _____ (۱۳۹۰ ب) «نیچه، تبارشناسی، تاریخ»، در تئاتر فلسفه (گزیده‌یی از درسگفتارها، کوله نوشته‌ها، گفتگوها و...)، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- کوفمان، والتر (۱۳۸۵) گوته، کانت و هگل، ترجمه ابوتراب سهراب و فریدالدین رادمهر، تهران: نشر چشمه.
- کهندانی، مهدی (۱۳۸۹) جهان‌شناسی هراکلیتوس افسوسی، همراه با متن و ترجمه پاره نوشته‌های برجا مانده از او، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هگل، گ. و. (۱۳۸۵) عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران: شفیعی.
- لویت، کارل (۱۳۸۹) از هگل تا نیچه، انقلاب در اندیشه سده نوزدهم، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نیکا.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۶) اراده قدرت، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.
- هیپولیت، ژان (۱۳۸۶) مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگه.
- Agamben, G. (2009). *The Signature of All things: On Method*. trans. by L. D'isanto & K. Attell. New York: Zone Books.
- Allen, A. (1998). Foucault's debt to Hegel. *Philosophy Today*, vol. 42, no. 1, pp. 71-78
- Baugh, B. (1993). Hegel in Modern French Philosophy: The Unhappy Consciousness. *La Philosophie Française Contemporaine*. vol. 49, no. 3.
- Dreyfus, H. L. (1996). Being and Power: Heidegger and Foucault. *International Journal of Philosophical Studies*. vol. 4, no. 1, pp. 1-16



- Foucault, M. (1990). *Politics, Philosophy, Culture*. tran. by A. Sheridan & others. London: Rutledge.
- _____, (2001). The Subject and Power. *The Essential Works of Michel Foucault*. vol. 2. ed. by J. D. Faubion. The New Press.
- Hegel, G. W. (1977). *Phenomenology of Spirit*. trans. by A. V. Miller. Oxford University Press.
- _____, (1981). *Lectures on Philosophy of World History*. trans. by H. B. Nisbet. Cambridge University Press.
- McCarney, J. (2000). *Hegel on History*. London: Routledge.
- Peters, F. E. (1967). *Greek Philosophical Terms: a Historical Lexicon*. New York University Press.
- Sembou, E. (2015). *Hegel's Phenomenology and Foucault's Genealogy*. Ashgate Publishing Company.



تأثیر آراء ابن سینا و فخر رازی بر نظریه ملاصدرا در مسئله تجرد نفس

داود محمدیانی *

چکیده

موضوع تجرد نفس همواره یکی از مباحث مهم علم‌النفس در فلسفه اسلامی بوده و نظریات مختلفی در اینباره ارائه شده است. در این میان صدرالمتهلین شیرازی بیشترین بحث را در این زمینه داشته و مدعی نوآوری در تجرد خیالی نفس است. نگارنده برآن است تا با بررسی آراء ابن سینا و فخر رازی، به نقد دیدگاه ملاصدرا بپردازد. اگرچه ملاصدرا مدعی است که پیش از او کسی این نظریه را ارائه نکرده، اما با مطالعه آثار ابن سینا و فخر رازی میتوان دریافت که این نظریه سابقه‌دارتر از آن چیزی است که ملاصدرا میگوید. کلام ابن سینا در اثبات تجرد نفس بسیار روشن است، اما در مسئله تجرد خیالی نفس همراه با تردید است. ابن سینا و ملاصدرا دو دلیل متفاوت برای اثبات غیرمادی بودن اقامه کرده‌اند، اما ملاصدرا افزون بر این، تجرد خیالی و فوق عقلی نفس را نیز اثبات کرده است. او برخی دلایل ابن سینا درباره غیرمادی بودن نفس را رد کرده است. مقاله حاضر به نقد این رویکرد ملاصدرا میپردازد.

کلیدواژگان: نفس ناطقه، تجرد نفس، تجرد خیالی، تجرد عقلی، تجرد فوق عقلی.

۱۰۱

مقدمه

سابقه بحث از مسئله نفس به فیلسوفان یونانی میرسد و سپس فیلسوفان مسلمان در

* استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران؛ da.mohamadiany@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1401.13.3.4.1

سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱
صفحات ۱۲۲-۱۰۱

اینباره بحث و فحص جدی داشته‌اند. یونانیان بر این عقیده بودند که همه چیز دارای نفس و روح است و تصاویری در قالب اشباح و سایه‌ها از روح ارائه میکردند. سخنان برخی از آنها حاکی از اینست که نفس یا روح انسان، موجودی مادی است. در میان فیلسوفان یونان باستان، افلاطون و ارسطو بیش از دیگران به نفس و مسائل آن پرداخته‌اند. از میان فیلسوفان و حکیمان مسلمان نیز فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا بتفصیل به این مسئله پرداخته و نفس را مجرد دانسته‌اند؛ اگرچه در مسئله تجرد خیالی نفس با یکدیگر اختلاف‌نظر داشتند.

مسئله قوای نفس، از جمله قوه خیال و ادراکات خیالی، نیز از مباحث مهم علم‌النفس در فلسفه یونانیان و اسلامی بوده است. آنان هم بلحاظ معرفت‌شناختی و هم از نظر وجودشناختی در مورد قوه خیال بحث و تحقیق کرده‌اند. افلاطون در کتاب جمهوری با استفاده از تمثیل خط، مراحل شناخت انسان را به دو مرحله گمان (دوکسا) - مربوط به عالم محسوس - و معرفت (اپیستمه) - مربوط به عالم معقول - تقسیم کرده و خیال (ایکازیا) را پایینترین مرتبه ظن و گمان دانسته است که به تصاویر، سایه‌ها و اشباح محسوسات تعلق دارد و بلحاظ معرفت‌شناختی از ارزش و جایگاهی پایینتر نسبت به معرفت (اپیستمه)، برخوردار است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۰۵۱). ارسطو نیز هر چند خیال (بنتاسیا) را چیزی متمایز از احساس، عقیده و تفکر میدانند ولی معتقد است تخیل نمیتواند بدون ادراک حسی بوجود آید (ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۰۲). از نظر ارسطو صورتهای خیالی در قوای حسی جای دارند و بهمین دلیل این ادراکات جسمانی هستند. از آراء افلاطون و ارسطو در باب خیال میتوان چنین استنباط کرد که ادراک خیالی نزد آنان ارزش و جایگاه چندانی نداشته و عالیترین مرتبه معرفت و شناخت مربوط به ادراکات عقلی است (پورحسن، ۱۴۰۰: ۲۲۰).

در میان حکیمان مسلمان بیش از همه فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا در باب حقیقت قوه خیال مناقشه و بحث کرده‌اند. آنها توانستند از طریق تحلیل قوه خیال قوه ناطقه و بر اساس مبانی خویش، حقیقت وحی و رؤیت فرشته را تبیین کنند. اگرچه فارابی و ابن‌سینا قوه خیال را با ادراکات جزئی مرتبط میدانستند، اما هر دو تأکید داشتند که چون متخیله با محسوسات ارتباط دارد، مدرک جزئیات است و از آن جهت که با قوه متعقله نسبت دارد، از طریق عقل فعال، مدرک معقولات نیز هست. بنابراین نباید تصور کرد که فارابی و ابن‌سینا ادراکات خیال را تنها به ادراکات جزئی محدود کرده‌اند. همچنین باید توجه داشت که هرچند ابن‌سینا همچون فارابی و ملاصدرا، ادراکات قوه خیال را جزء ادراکات باطنی تلقی میکنند ولی ادراکات خیالی از نظر وی محفوف به عوارض و هیئات

۱۰۲



مادی بوده و بهمین دلیل این خیال را مجرد تام ندانسته و مجرد آن را ناقص و نیازمند ابزار جسمانی میدانند؛ برخلاف ادراکات عقلی که مجرد تام دارند (همان: ۲۲۷-۲۲۲). بنابراین مراد ابن‌سینا از عدم مجرد قوه خیال، مجرد غیرتام آن است، نه مادی بودن آن، زیرا ادراکات خیال را توأم با عوارض مادی و با واسطه ابزارهای حسی و جسمانی میسر میدانند؛ اگرچه در هیچیک از آثار خویش بصراحت به این موضوع اشاره نکرده و عبارات وی با ابهام و تردید همراه است. این در حالی است که ملاصدرا در آثار خویش به مجرد خیال تصریح نموده و براهینی بر آن اقامه کرده است. ملاصدرا ادعا کرده که پیش از خودش، کسی قائل به مجرد این قوه ادراکی نبوده و او مبدع این نظریه است، درحالیکه برخی از سخنان ابن‌سینا و فخر رازی حاکی از اینست که آنها قبل از ملاصدرا به این مسئله اندیشیده و دلایلی برای اثبات آن اقامه نموده‌اند.

گرچه حکیمان مشاء مجرد خیالی نفس انسانی را انکار کرده و قوه خیال را مادی و جسمانی دانسته‌اند (حسن‌زاده املی، ۱۳۸۷: ۴۶۷) و ابن‌سینا نیز در برخی از آثار خویش بتبعیت از آنها، قوه خیال را مادی قلمداد کرده و بدین ترتیب متخیلات را منطبع و مرتسم در جسم و جسمانی دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۴-۲۵۹)، اما در برخی دیگر از آثارش به مجرد قوه خیال اذعان، و بر آن برهان اقامه کرده و ادعا نموده است که صور و مدرکات خیالی، جسم و جسمانی نیستند (همو، ۱۳۶۲: ۲۳۸). از این ادعای شیخ میتوان نتیجه گرفت که نفس انسانی واجد مجرد غیرتام در مرتبه خیال است، زیرا قوه خیال تنها قادر است صور جزئی خیالی را بنحو تام از ماده تجرید نماید ولی نمیتواند آنها را از علایق مادی نیز تجرید کند، بلکه در ادراک صور جزئی بر خلاف ادراک صور کلی، نیازمند ابزار جسمانی است (همو، ۱۳۷۵: ۲۵۹).

اکثر متکلمان نیز نفس را موجودی مادی میدانستند ولی غزالی و فخر رازی مجرد نفس را پذیرفته و دلایلی برای اثبات آن اقامه کرده‌اند (حسامی‌فر، ۱۳۸۳). علاوه بر اثبات مجرد نفس، عبارات فخر رازی حاکی از اعتقاد وی به مجرد مثالی نفس نیز هست. ما در این نوشتار تلاش میکنیم ضمن بررسی ادعای ملاصدرا بر نوآوری در مسئله مجرد خیالی نفس، به آراء ابن‌سینا و فخر رازی در اینباره نیز اشاره کنیم و تأثیر آنها بر ملاصدرا را نشان دهیم.

پیشتر نیز پژوهشهایی در اینباره صورت گرفته (ر.ک: عامری، ۱۳۸۴؛ کاکایی و بی‌تعب، ۱۳۹۱؛ سبحانی فخر، ۱۳۸۰؛ صیدی و موسوی، ۱۳۹۵؛ مرادی و اکبری‌ان، ۱۳۸۷؛ رزمگیر و انتظام، ۱۳۹۲؛ یزدانی، ۱۳۹۰؛ رحیم‌پور، ۱۳۸۵) اما برغم تلاشی که در زمینه مجرد نفس و قوه خیال در فلسفه اسلامی و بویژه آراء ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا بخرج داده‌اند، بنظر میرسد

۱۰۳



دیدگاه فخر رازی در این میان مغفول مانده است. بنابراین، نظر به اینکه این فیلسوفان نقشی مهم در شکلگیری نظریات اندیشمندان پس از خود داشته و انتقادات آنها در رشد فلسفه اسلامی اثرگذار بوده، راقم این سطور ضرورتاً تلاش نموده آراء حکیم صدرالدین شیرازی، بنیانگذار مکتب متعالیه، را با توجه به دیدگاههای ابن سینا و فخر رازی مورد بررسی و نقد قرار دهد.

مفهوم شناسی

«تجرد» در کاربرد لغوی بمعنای خالی و برهنه بودن، آمده و در اصطلاح فلسفی، مجرد در مقابل مادی بکار میرود و بر موجودی اطلاق میگردد که صفات و ویژگی موجودات مادی را نداشته باشد (تهانوی، ۱۹۹۶: ۳۸۲). موجودات مجرد و مادی تفاوتی با یکدیگر دارند؛ از جمله اینکه حقیقت وجود در مجردات قویتر و شدیدتر از مادیات ظهور نموده و از مراتب عالیت وجود برخوردار است؛ زیرا حقیقت وجود در عین یگانگی و وحدت، حقیقتی ذومراتب و مدارج است و در موجودات مختلف، بر حسب شدت و ضعف و کمال و نقص، مراتبی مختلف می یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۴۲).

در فلسفه اسلامی از دو نوع موجود مجرد سخن گفته شده است: مجرد تام همچون واجب الوجود و عقول و نفوس تامه که هیچیک از خواص جسم و جسمانیات را ندارند، و مجرد غیرتام که تنها فاقد خواص فیزیکی جسم، انقسام پذیری، صیورت و تغییر، زمانمندی و مکانمندی بوده، ولی دارای خواص جسمانی همچون شکل و اندازه و رنگ و... است؛ به این نوع از مجردات، مجرد مثالی و برزخی نیز اطلاق شده است.

مقصود فلاسفه مشاء از موجود مجرد تنها جوهر عقلی، یعنی عقول و نفوس و حتی نفس ناطقه، است که از تجرد تام برخوردارند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۷). اما با ظهور مکتب متعالیه و اندیشه های نوین ملاصدرا، تلقی فلاسفه نیز از مجردات تغییر نموده و سخن از نوعی تجرد ناقص و غیرتام بعنوان تجرد خیالی مطرح شد و برای نفس ناطقه مراتبی از تجرد خیالی و عقلی قائل شدند.

یکی از مباحث مهم فلسفه ملاصدرا اثبات عالم مثال و تجرد خیال است که پیش از وی حکیمان مشاء و شیخ الرئیس وجود آن را منکر شده بودند (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۰۳). ابن سینا در اینباره در الهیات نجات اینگونه استدلال کرده است: تحقق صورت و شکل، بدون ماده محال است؛ یعنی صورت جسمیه از آن جهت که صورت جسمیه است، اختلاف پذیر نیست، پس جایز نیست که پارهیی از آنها قائم به ماده باشند و پارهیی قائم

۱۰۴



نباشند، زیرا محال است طبیعت واحدی که هیچگونه اختلافی از جهت ماهیت در آن نیست، در ظرف وجود اختلاف بپذیرد، چون وجود آن طبیعت واحد نیز واحد است. از طرف دیگر، وجود واحد این طبیعت و صورت جسمیه از سه حال خارج نیست: یا باید در ماده باشد، یا در ماده نباشد، یا پاره‌یی از آن در ماده و پاره‌یی دیگر قائم به ماده نباشد. اما اینکه پاره‌یی در ماده و پاره‌یی دیگر در ماده نباشد، غیرممکن است، زیرا آن را بدون هیچگونه اختلاف، یک حقیقت واحد در نظر گرفته‌ایم، بنابراین یا باید همه حقیقت قائم به ماده باشد، یا همه آن از ماده بینباز باشد؛ پس چون همه این حقیقت از ماده بینباز نیست، نتیجه میگیریم که تمامی آن قائم به ماده است (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۴).

اما شیخ اشراق ضمن اذعان به وجود عالم مثال، با طرح ادله‌یی، تلاش کرده بود وجود آن را اثبات کند؛ اگرچه در حل مسئله معاد جسمانی موفق نبوده است. عارفان اسلامی نیز، بویژه ابن عربی، در آثار خود علاوه بر قبول عالم مثال، ویژگیهای آن را ذکر کرده اما از ارائه استدلال و برهان در اینباره خودداری کرده‌اند. در این میان، ملاصدرا با بهره‌گیری از آراء عارفان مسلمان، بویژه شیخ اشراق درباره عالم مثال، توانست در آثار خویش براهینی متعدد برای اثبات هم متصل و هم مثال منفصل اقامه کرده و با اثبات تجرد خیال، موفق شد معاد جسمانی و حشر جمیع عوالم وجودی و لزوم بازگشت جمیع موجودات به مبدأ اعلی را اثبات نماید. او همچنین با اثبات قوه خیال متصل و تجرد آن، توانست کیفیت عذاب قبر و سكرات موت را تبیین و عوالم برزخی در قوس صعود و نزول را اثبات نماید (صابری نجف‌آبادی، ۱۳۷۹: ۷۱).

«خیال» در فلسفه اسلامی به دو قسم خیال منفصل و خیال متصل تقسیم شده است. خیال منفصل همان عالم مثالی است که پیش از ملاصدرا توسط سهروردی و عارفان مسلمان مطرح شده بود و به عالمی مابین عالم عقول و عالم مادی اطلاق میگردد. منظور از خیال متصل قوه‌یی است که صورت ادراکی محسوسات را پس از ادراک حسی، در خود حفظ کرده و از نابودی آنها در ذهن جلوگیری مینماید. این قوه علاوه بر حفظ صورت محسوسات، قادر به بازیابی و احضار آنها نیز هست. صورت ذهنی و خیالی از جهت شکل و اندازه با صورت خارجی و موجود در طبیعت مشابهت داشته ولی فاقد برخی از صفات و ویژگیهای آن - مانند قوه، استعداد، وزن، حجم و حرکت - است، بهمین دلیل ملاصدرا میگوید: صورت خیالی دارای تجرد برزخی است و خداوند متعال انسان را طوری آفریده که میتواند حقایق موجودات را در ذات خود تصویر نموده و صورتهای خیالی را بدون مشارکت ماده، در خود انشاء نماید (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲ / ۹۶۵).

۱۰۵



بنابراین، مفهوم خیال در تاریخ فلسفه اسلامی در دو قلمرو متفاوت بکار رفته است که بنحوی نیز با هم در ارتباطند. خیال در معنای اول در قلمرو جهان‌شناسی، به جهانی اطلاق شده که بلحاظ مراتب هستی، بین عالم دنیا و عالم عقول قرار می‌گیرد که گاهی از آن به عالم خیال یا برزخ نیز تعبیر شده است. سهروردی تحت‌تأثیر آموزه‌های افلاطون، بطور جدی به عالم خیال و ویژگی‌های آن پرداخته و در اثبات عالم برزخ و معاد جسمانی از آن بهره برده است. ملاصدرا نیز در آثار خویش بتبع شیخ‌اشراق و با استفاده از آموزه‌های ابن‌عربی، به اثبات عالم خیال پرداخته و معتقد است نفس انسانی متناظر با مراتب جهان هستی، دارای مراتب ماده، مثال (خیال) و عقل است. عالم مثال یا برزخ، از نظر سهروردی مرتبه‌یی از هستی، و مجرد از ماده است و محلی برای وجود صور معلّقه بشمار می‌آید؛ اگرچه مثل معلّقه مدنظر وی غیر از مثل افلاطونی است و جایگاهی متفاوت دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۳۶۳). از نظر حکمای اسلامی عالم مثال یا خیال منفصل، عالمی است قائم به خود و بینیز و مستقل از نفوس جزئیّه متخیله، اما خیال متصل، بعکس خیال منفصل، قائم به نفوس جزئیّه بوده و پیوسته در متخیله افراد آدمی ظهور می‌کند. ملاصدرا نیز مانند ابن‌حکیمان، عالم مثال منفصل را عالم میانی و برزخ بین عالم عقول و جهان ماده میدانند. ابن‌عربی ضمن پذیرش این عالم بعنوان میانجی دو عالم ماده و آخرت، آن را به خط فاصل بین سایه و خورشید تشبیه نموده است (همان: ۳۶۵). اما بر خلاف عارفان مسلمان و سهروردی که تلاش کردند عالم مثال را به اثبات برسانند، ابن‌سینا و فیلسوفان مشاء، بیرونی از ارسطو، وجود عالم مثال در جهان هستی را انکار کرده‌اند (شیرازی، ۱۳۸۸: ۴۹۲)، زیرا اعتقاد به تجرد خیال منفصل و عالم مثال مبتنی بر اثبات تجرد خیال متصل و از لوازم آن، بشمار میرود و فیلسوفان مشاء و ابن‌سینا که قوه خیال را مادی میدانند، نمیتوانند به عالم مثال معتقد باشند (صیدی و موسوی، ۱۳۹۵: ۷۱).

خیال بمعنای دوم، بعنوان یکی از قوای ادراکی نفس، نیز اغلب در کنار مباحث مربوط به عالم مثال یا مباحث مربوط به قوای نفس، مورد بحث قرار گرفته است. از نظر ابن‌سینا خیال بمعنای دوم، قوه‌یی است که مدرکات حس مشترک را در خود حفظ میکند؛ عبارت دیگر، قوه‌یی است که صور محسوسات را پس از اینکه در حس ادراک شدند، در خود نگه میدارد و مانع زوال آنها میشود (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۱/۳۳۱). بوعلی قوه خیال را غیر از متخیله دانسته و معتقد است آنها دو قوه جدا از یکدیگرند که اولی صورتها را حفظ کرده و دومی در آنها تصرف مینماید، درحالیکه فارابی معتقد است قوه خیال همان متخیله است که هم صورتها را حفظ میکند و هم در آنها تصرف مینماید. در این مورد شیخ‌اشراق سخن فارابی را تأیید کرده (سهروردی، ۱۳۸۳: ۲/۲۰۹)

۱۰۶



و ملاصدرا سخن این‌سینا را ترجیح داده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸ / ۲۶۰-۲۵۱). ابن‌سینا قوهٔ خیال را مادی دانسته و بر مادی بودن آن استدلال نموده است؛ گرچه برخی از معاصرین معتقدند ابن‌سینا از این نظر خود برگشته و خیال را مجرد دانسته است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۳۸۹)، اما ملاصدرا قوهٔ خیال را مجرد دانسته و براهینی برای تجرد خیال ارائه نموده است.

بررسی انتقادی نوآوری ملاصدرا درباب تجرد مثالی نفس

چنانکه اشاره شد، یکی از انگیزه‌های مهم فیلسوفان مسلمان در پرداختن به مسئلهٔ تجرد نفس، اثبات اندیشهٔ دینی معاد بوده است. ملاصدرا نیز همچون اسلاف خویش، در پی اثبات عقلانی و فلسفی معاد بود، اما از آنجاکه اثبات تجرد عقلی نفس توسط پیشینیان، تنها معاد روحانی نفس را مستدل میکرد و وافی در اثبات معاد جسمانی نفس نبود، بر آن شد تا از طریق اثبات تجرد مثالی و خیالی نفس، به این مقصود برسد. بهمین دلیل با تأسیس اصولی هستی‌شناختی - همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، اشتداد در وجود و حرکت جوهری - و اصولی انسان‌شناختی - همچون جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس، تجرد خیال و صور خیالی، اتحاد علم و عمل با نفس و بدن مثالی - درصدد بود کاری را که امثال فارابی و ابن‌سینا آغاز کرده بودند، به اتمام برساند (کرمانی، ۱۳۹۰: ۳۳-۵۵). در این راستا، او علاوه بر اثبات تجرد عقلی و فوق عقلانی نفس، تلاش کرده با نوآوری در بحث تجرد خیالی نفس، براهینی را برای اثبات معاد جسمانی ارائه نماید.

۱. طرح تجرد خیالی نفس پیش از ملاصدرا

هرچند ملاصدرا در برخی آثار خویش مدعی نوآوری و ابتکار در اثبات تجرد خیالی نفس شده است و در این‌باره می‌گوید:

من در هیچیک از کتب فلاسفه چیزی را ندیدم که دلالت بر تحقیق در این مطلب و قول به تجرد خیال و فرق بین تجرد نفس از این عالم و بین تجرد عقل و معقول و از این عالم جمیعاً داشته باشد و این از جمله چیزهایی است که خداوند به من عنایت کرده و به آن هدایت کرده و بسیار شکرگزار این نعمت بوده و او را ستایش میکنم (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳ / ۵۱۶).

اما با بررسی آثار برخی فیلسوفان و اندیشمندان علوم عقلی، همچون ابن‌سینا و فخر رازی که پیش از ملاصدرا میزیسته‌اند، روشن میشود که این مسئله را قبل از ملاصدرا، آنها مطرح و بررسی کرده و حتی تاحدودی بدان باور داشته و دلایلی برای اثبات آن اقامه

داود محمدیانی؛ تأثیر آراء ابن‌سینا و فخر رازی بر نظریهٔ ملاصدرا در مسئلهٔ تجرد نفس



کرده‌اند. ابن‌سینا اگرچه پیرو ارسطوست اما بعنوان اندیشمندی مسلمان، تلاش میکند پیوندی بین مسئله تجرد نفس با مسائل دینی ایجاد نماید. بهمین دلیل ابتدا سعی نموده در آثار خویش همچون کتاب نفس شفا و دیگر آثار، براهینی برای اثبات تجرد نفس اقامه کند که تقریباً همه آنها در اثبات تجرد عقلی نفس ناطقه بوده و هیچیک برای اثبات تجرد حس مشترک و قوه خیال - که بخشهای دیگری از قوای نفس هستند - اقامه نشده؛ بلکه در همان ابتدا، بتبع ارسطو و فلاسفه مشاء، در فصل سوم از مقاله چهارم کتاب شفا، حس مشترک و قوه خیال را مادی دانسته و میگوید:

اما قوه‌یی که صورتهای جزئی غیرمجرد از ماده و علایق ماده را ادراک میکند [یعنی صورتهای محسوس به ادراک حسی را]، بسیار واضح است که در ادراک خود به آلات و ابزار جسمانی نیاز دارد، زیرا این صورتهای مادامیکه مواد و جسمشان حاضر و موجود است ادراک میشوند و... قوه ادراک‌کننده صورتهای جزئی که مجرد از ماده‌اند اما مجرد از علایق مادی نیستند [همچون صورتهای خیالی] نیز در ادراک خود نیازمند آلت و ابزار جسمانی است، زیرا وقتی صورت خیالی در این قوه و جسم مرتسم شود، تخیل آن ممکن میگردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۸).

اما فخر رازی نظر دیگری را از کتاب المباحثات شیخ نقل کرده که در آنجا شیخ گفته است: «قوه مدرکه صور خیالی [قوه خیال]، جسم و جسمانی نیست» (رازی، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۴۹)، سپس برهانی بر این مطلب اقامه کرده و میگوید: فاذن الحفظ و الذکر لیساً جسمانین، بل انما یوجدان فی النفس الا ان المشکل انه کیف یرتسم الاشباح الخیالیة فی النفس» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۶۸)، یعنی قوه حفظ و ذکر که همان قوه خیال است، جسمانی نبوده بلکه در خود نفس است. هرچند با توجه به مبانی فلسفی وی که تنها عقل را مدرک کلیات میدانند و هر نوع ادراک جزئی را بواسطه آلات و ابزار جسمانی، ممکن می‌شمارد، اسناد باور به تجرد خیال به وی، دشوار بنظر میرسد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳۵۰-۳۴۵).

۱۰۸

این تردید در عبارات شیخ به این دلیل است که وی این اشباح خیالی را غیرمجرد از علایق مادی همچون شکل و رنگ و اندازه و... میدانند که از اوصاف امور مادی هستند، بهمین دلیل با اینکه در کتاب المباحثات قوه خیال را غیرمادی قلمداد میکند، در نحوه ارتسام این اوصاف در آن قوه غیرمادی یعنی قوه خیال دچار تردید و اشکال شده است. از طرف دیگر، از آنجاکه شیخ صورتهای محسوس و خیالی را انقسام‌پذیر میدانند، معتقد است محل



ارتسام آنها، یعنی قوه خیال و حس مشترک نیز باید انقسام‌پذیر باشد، بهمین دلیل میگوید:

و تكون القوة منقسمة و لاتنقسم بذاتها، بل بانقسام ما فيها فتكون جسمانية و تكون الصورة مرتسمة فی الجسم...؛ این قوه انقسام میپذیرد و لکن نه بذاتش، بلکه بواسطه انقسام صورتهایی که در آن مرتسم میگردند؛ بنابراین این قوه [یعنی قوه خیال] جسمانی است [زیرا جوهر جسمانی انقسام‌پذیر است] و صورت خیالی نیز در جسم مرتسم میشود... و در نتیجه ادراک خیالی بواسطه قوه متعلقه به ماده جسمانی تحقق می‌یابد و بواسطه جسم صورت میپذیرد (همو، ۱۳۷۵: ۲۶۴).

اگرچه سخنان شیخ در باب تجرد قوه خیال با تردید همراه است، برخی از صاحب‌نظران تجرد قوه خیال را به ابن‌سینا نسبت داده‌اند و برای این ادعا مستنداتی ارائه نموده‌اند؛ از جمله سخن شیخ در آخر فصل هفتم از مقاله نهم الهیات شفا:

صور خیالی از صور حسی ضعیفتر نیستند... و در حقیقت آنچه موجب لذت یا آزار و اذیت انسان در آخرت میگردد، همین صورت مرتسم در نفس است نه صورت موجود در خارج (همو، ۱۴۳۰: ۴۳۲).

این سخن شیخ بگفته استاد محقق، نصی صریح در تجرید قوه خیال و صور خیالی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۸۷۳-۸۷۰)، یعنی همین صورتهای خیالی در جهان آخرت با نفس متحد بوده و موجب سعادت و شقاوت اخروی و ثواب و عقاب برزخی میگردد که لازمه آن، تجرد خیالی این صور است.

همچنین فخر رازی پس از ارائه چهار دلیل بر تجرد قوه خیال و پاسخ اشکالات وارد شده بر این نظر، میگوید: «حال که بیان کردیم خیال ممکن نیست جسمانی باشد، وهم نیز بدین سان است؛ یعنی واجب است که جسمانی نباشد». فخر رازی نه تنها نفس مدرك کلیات را مجرد میداند، بلکه نفس مدرك جزئیات را نیز مجرد دانسته و مینویسد: «چون اثبات شد که مدرك کلیات مجرد است، پس ناگزیر حکم میکنیم به اینکه مدرك جزئیات نیز مجرد است» (رازی، ۱۳۷۸: ۲/۳۵۵).

منشأ نظر فخر رازی در تجرد قوه خیال اینست که او نفس ناطقه را مدرك تمام ادراکات کلی و جزئی میداند و چون نفس مدرك کلیات، بنظر وی مجرد است، نفس مدرك جزئیات را نیز مجرد میشمارد، زیرا نفس از نظر او موجودی بسیط است که نمیتواند مرکب از دو حیثیت

۱۰۹



داود محمدیانی؛ تأثیر آراء ابن‌سینا و فخر رازی بر نظریه ملاصدرا در مسئله تجرد نفس

سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱
صفحات ۱۲۲-۱۰۱

مادی و مجرد باشد. او دلایلی نیز بر این عقیده ارائه کرده است (همان: ۳۴۵-۳۵۷). استاد حسن‌زاده آملی نیز در برخی از آثار خویش به این مطلب اشاره کرده و میگوید:

این استدلال همان استدلال سوم از کتاب اسفار (بعه بر مجرد خیال است... که فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه آورده است و آن دلیل یازدهم ایشان بر مجرد نفس انسانی است... عبارت اسفار در این استدلال همان عبارت فخر در المباحث المشرقیه است که دلیل یازدهم در بیان این مطلب است که نفس انسانی جسم نبوده و منطبع در جسم نیست و فرق بین آنچه در مباحث و آنچه در اسفار آمده اینست که مؤلف اسفار قیودی را به آن اضافه کرده تا آن استدلال به مجرد مثالی و خیالی مربوط شود و مؤلف مباحث آن را برای اثبات مجرد عقلی ذکر کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ الف: ۳۴-۳۸).

اگرچه استاد محقق معتقد است این بیان فخر رازی مجرد عقلی نفس را به اثبات میرساند اما خود فخر رازی چنین مطلبی را مطرح نکرده، بلکه همه آن دلایل را در اثبات مجرد نفس بطور مطلق بیان نموده است؛ نه فقط اثبات مجرد عقلی بلکه مجرد عقلی و خیالی هر دو، مورد نظر او بوده است، او در فصل دوم کتاب المباحث المشرقیه، درصدد اثبات این مطلب است که نفس مدرک جمیع ادراکات عقلی، خیالی، وهمی و حسی است.

۲. مجرد مثالی نفس

الف) یکی از دلایلی که ملاصدرا بر اثبات وحدت نفس و قوای آن ارائه کرده است، مجرد و غیرجسمانی بودن قوه خیال و حافظه است. بهمین دلیل در آن بحث، دلایل مجرد قوه خیال را نیز بیان نموده است، از جمله اینکه صورتهایی که انسان در خواب یا هنگام تخیل مشاهده میکند وجود داشته و ممکن نیست محل تحقق آنها جزئی از اجزاء بدن و جسم باشد، زیرا بدن دارای وضع است - یعنی دارای وضعیتی خاص نسبت به اشیاء مجاور و بتعبیر دیگر، دارای موقعیت مکانی است که قابل اشاره حسی است - درحالیکه این صورتهای خیالی دارای وضع نیستند، یعنی قابل اشاره حسیه نبوده و وضعیت خاصی به اجزاء خود و اشیاء پیرامون خود ندارند. پس باید در نفس مجرد تحقق داشته باشند.

ب) دلیل دیگر مجرد خیالی نفس، بدهت عقلی امتناع انطباع بزرگ در کوچک است. ما گاهی اشیائی را تصور میکنیم که بسیار بزرگتر از اجزاء بدن ما هستند - مانند تصور کوهها و آسمان و... - و مسلماً اگر صورتهای خیالی در اجزاء جسمانی بدن انطباع می‌یافتند، این پرسش

۱۱۰



مطرح می‌شود که چگونه این صورتهای عظیم‌الجثه و بزرگ، در اجزاء کوچک بدن انطباع می‌یابند؟ بنابراین ناگزیر باید در نفس موجود باشند، زیرا نفس مادی و جسمانی نیست.

ج) دلیل دیگر اینکه، اگر همانطور که فیلسوفان مشاء می‌گویند، صورتهای خیالی در روح دماغی یا همان روح بخاری انطباع می‌یافتند، دو پیامد غیرمنطقی لازم می‌آید. اول اینکه، هر صورتی در موضعی معین از بدن، غیر از موضع صورت دیگر، قرار می‌گیرد که امری محال است، به این دلیل که یک فرد انسان گاهی چندین جلد کتاب را حفظ کرده و کشورها و شهرها و امور شگفت‌آور متعددی را مشاهده می‌کند و صورت همه آنها در حافظه و خیالش باقی میماند؛ بدیهی است روح دماغی که ماده‌ی لطیف است، نمیتواند همه اینها را در خود جای دهد. دوم آنکه، همه این صورتهای در محلی واحد انطباع می‌یابند و خیال مانند صفحه‌ی است که خطوط و نقوش روی همدیگر در آن نقش می‌بندند، بطوریکه دیگر از هم قابل تمییز و تشخیص نیستند، اما خیال اینگونه نیست، زیرا میتواند همه این صورتهای را متمایز از یکدیگر مشاهده کند. پس صورتهای خیالی نمیتوانند در جسم منطبق باشند.

د) ملاصدرا چندین دلیل دیگر نیز بر تجرد صورتهای خیالی ذکر کرده که بازگشت و نتیجه همه آنها اینست که این صورتهای نمیتوانند در جسم و بدن انطباع یابند و جسم قابلیت پذیرش این صورتهای را ندارد، پس محل تحقق آنها نفس مجرد است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸ / ۲۶۸).

صدرالمآلهین در اثبات تجرد قوه خیال و حافظه، دلیلی را از ابن سینا نقل کرده و می‌گوید: اگرچه شیخ چنین سخنی را در کتاب مباحثات گفته است اما با مبانی دیگر وی و با اقوال او در آثار دیگرش ناسازگار است و بهمین دلیل شیخ با شک و تردید این سخن را بیان کرده، درحالیکه ما تجرد خیال را برهانی دانسته و موافق با اصول و مبانی خود میدانیم (همان: ۲۶۹).

تقریر سخن شیخ در کتاب مباحثات این است: اگر مَدْرک صورتهای خیالی، جسم یا

جسمانی باشد، دو احتمال وجود خواهد داشت: یا این جسم با تغذیه، رشد و نمو کمی

۱۱۱ میکند، یا رشدی نکرده و تغییری نمی‌یابد. دومی بیقین باطل است، زیرا اجسام بواسطه

تغذیه در معرض تحلیل و رشد جسمانی هستند و در نتیجه یا به تعداد اجزاء بدن، هر صورت خیالی تکثیر شده و در اجزاء بدن منطبق میشود، که در این صورت لازم می‌آید از هر صورت خیالی چندین صورت خیالی - به تعداد اجزاء بدن - داشته باشیم که چنین نیست؛ یا صورت واحدی خواهیم داشت که در همه اجزاء بدن بسط یافته و همه آنها را در بر میگیرد، در اینصورت با تحلیل اجزاء بدن توسط تغذیه، تحلیل یافته و ناقص خواهد



داود محمدیانی؛ تأثیر آراء ابن سینا و فخر رازی بر نظریه ملاصدرا در مسئله تجرد نفس

شد. بنابراین روشن می‌گردد که اگر محل صورتهای خیالی، جسم باشد، زمانیکه جسم مادی از طریق تغذیه کم و زیاد میشود، صورتهای خیالی بشکل اول خودشان باقی خواهند ماند، زیرا با تغییر و تحول جسم که موضوع و محل تحقق آنهاست، ضرورتاً صورتهای موجود در آن نیز متحول و دگرگون خواهند شد و در نتیجه هنگامی که اجزاء تحلیل‌رفته بدن مادی بار دیگر توسط تغذیه رشد کرده و افزایش یابند، صورتهای خیالی از بین‌رفته، بازیابی نخواهند شد. بنابراین قوه حفظ و ذکر، یعنی خیال، جسمانی نبوده بلکه مجرد از ماده و جزئی از نفس مجرد است و صورتهای خیالی در نفس موجودند و بهمین دلیل نفس توانایی بازیابی این صورتهای را دارد و میتواند همه صورتهایی را که از صفحه خیال محو شده، بار دیگر از مبادی مفارقه آنها بازیابی نموده و دوباره تخیل کند.

بسیب همین نکته است که شیخ ادعا میکند صورتهای خیالی نیز همچون صورتهای عقلی و معقولات هستند؛ از این جهت که وقتی نفس دارای ملکه اتصال به عقل فعال گردد، هرگاه اراده کند، میتواند صور معقولاتی را که از دست داده، از عقل فعال بازیابی نموده و بار دیگر آنها را تعقل کند. در آخر همین فصل، شیخ میگوید: بهمین دلیل نفوس حیوان غیرناطق نیز جوهری غیرمادی هستند (همان: ۲۷۳-۲۶۹؛ رازی، ۱۳۷۸: ۲/۳۴۹). این سخن شیخ کاملاً با مبانی و عقاید قبلی وی در اشارات و شفا متفاوت و متعارض است، زیرا در آنجا آثار قوه خیال را مادی دانسته و از اینرو نفس حیوانی را جوهری مادی میداند و بتبع آن بقا و استمرار این نفوس پس از مرگ را قابل اثبات نمیداند، اما با پذیرش تجرد قوه خیال و مجرد دانستن نفس حیوان در کتاب مباحثات مسئله استمرار و جاودانگی روح حیوانی اثبات شده و اشکالات آن رفع میگردد.

نقد و نظر

دلایلی که ملاصدرا در اثبات تجرد قوه خیال ارائه نموده، از جهاتی قابل بحث است: اول، این دلایل عیناً در آثار فخر رازی و ابن‌سینا موجود بوده، درحالیکه ملاصدرا خود را مبتکر نظریه تجرد قوه خیال دانسته و معتقد است با چنین ابتکاری توانسته بسیاری از معضلات فلسفی، از جمله خلود، جاودانگی نفوس انسانهایی که به تجرد عقلی نرسیده‌اند، و مسئله معاد جسمانی را حل کند؛ حتی برخی از پژوهشگران نیز در آثار خود ملاصدرا را مبتکر این نظریه دانسته‌اند (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۰۹ و ۲۷۳). اما پیش از ملاصدرا، فخر رازی مبدع این نظریه بوده و در مقابل آراء شیخ درباره مادی بودن قوه

خیال، تجرد این قوه را اعلام نموده است. ملاصدرا این نظریه را از فخر رازی گرفته و همه براهینی که فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه در باب تجرد قوه خیال ذکر نموده را برای اثبات ادعای خویش تکرار کرده است (رازی، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۴۸ و ۳۸۴).

دوم، از بررسی کلمات شیخ در کتاب مباحثات که ملاصدرا آنها در الاسفار الاربعه نقل کرده است و بیانات فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه، روشن میشود که ایده و اندیشه نظریه تجرد قوه خیال در فلسفه ملاصدرا، از آراء آن دو اندیشمند الهام گرفته شده و این نظریه پیش از ملاصدرا در تفکر فلسفی آنها وجود داشته و در آثارشان آمده است؛ اگرچه ملاصدرا توانسته از این اندیشه و نظریه، کمال استفاده را در حل برخی از مسائل فلسفی ببرد. بنابراین بنظر میرسد ملاصدرا در این مسئله بیشتر وامدار پیشینیان خود بوده تا مبدع و مبتکر این نظریه.

ملاصدرا دلیلی دیگر در اثبات تجرد خیالی نفس اقامه نموده که در واقع دلیل دهم فخر رازی در اثبات تجرد نفس است:

استدلال دیگر، و آن چیزی است که افلاطون الهی در تجرد نفس بر آن تکیه کرده و برخی از اهل تحقیق از مسلمانان، آن استدلال را بیان کرده‌اند و آن اینست که ما صورتهایی را تخیل میکنیم که در خارج از ذهن ما وجود ندارند - مانند دریای جیوه و کوهی از یاقوت - و از آنجاکه این صورتهای قابل تفکیک و تمیز از یکدیگرند، اموری وجودی هستند، زیرا مابین صورت خیالی یک شیء و صورت حسی آن فرق میگذاریم و همین دلیل وجود صورتهای خیالی است. و محال است که محل وجود این صورتهای خیالی، جسمانی باشد، زیرا همه بدن ما نسبت به این صورتهای بسیار کم و ناچیز است و امکان ندارد این صورتهای عظیم و کثیر در این بدن و جسم مادی کوچک ما بگنجد؛ پس محل تحقق این صورتهای امری غیرجسمانی، یعنی نفس ناطقه است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۴۷۸-۴۸۰؛ مقایسه کنید با رازی، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۸۴).

۱۱۳

در اینجا نیز ملاصدرا ادعا کرده که فخر رازی این برهان را برای اثبات نفس ناطقه، یعنی تجرد عقلی نفس بکار برده است و بهمین دلیل آن را وافی به مطلب نمیداند، درحالیکه همانطور که قبلاً بیان شد، غرض فخر رازی از بیان این استدلالها اثبات مطلق تجرد نفس است، نه تنها تجرد عقلی نفس، بلکه تجردی عام که همه انحاء ادراکات کلی



و جزئی نفس را شامل می‌گردد؛ زیرا به اعتقاد فخر رازی، نفس هم مدرک کلیات است و هم مدرک جزئیات، برخلاف ابن‌سینا که نفس ناطقه را تنها مدرک کلیات دانسته و بهمین دلیل برای آن تنها تجرد عقلی را اثبات می‌کند، نه تجرد خیالی و وهمی و حسی را، زیرا او نفس ناطقه را مدرک جزئیات نمیداند.

بر این اساس، نفس ناطقه از نظر فخر رازی حقیقتی واحد است که همه ادراکات کلی و جزئی را باید به آن نسبت داد و همین نفس مجرد از جسم و جسمانیات است. او برای مدعای خود دلایلی ارائه نموده که هم تجرد عقلی و هم تجرد خیالی و وهمی را اثبات می‌کند. بهمین دلیل ملاهادی سبزواری نیز در حاشیه اسفار می‌گوید: این امکان وجود دارد که این برهان برای اثبات تجرد نفس بطور مطلق ارائه شده باشد و مقصود تجردی خاص همچون تجرد عقلی یا خیالی محض، نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۵۱۶).

بررسی انتقادی نوآوری ملاصدرا در باب تجرد عقلی و فوق عقلانی نفس

هرچند تجرد فوق عقلانی نفس بلحاظ مرتبه وجودی از تجرد عقلی نفس بالاتر است اما در مقام بحث و بررسی، بهتر است ابتدا از تجرد عقلی نفس آغاز کنیم.

۱. تجرد عقلی نفس ناطقه

از دیدگاه ملاصدرا نفس انسانی بواسطه تعقل و ادراکات عقلی و با حرکت جوهری و استکمالی، به تجردی تام و کامل، یعنی تجردی عقلی نایل می‌گردد. زمانیکه نفس انسانی به ادراکات کلی و ادراک معقولات مشغول میشود رفته‌رفته از مرتبه عقل هیولانی و بالقوه خارج شده و به فعلیت رسیده و عقل بالفعل می‌گردد و از آنجا که عقل بالفعل فاقد هرگونه خصوصیت مادی و جسمانی همچون شکل و رنگ و... است، از مرتبه تجرد تام و کامل برخوردار میشود. ملاصدرا در کتاب الاسفار الاربعه در بیان تجرد تام عقلی نفس ناطقه انسانی، دو دسته دلیل بیان نموده است. یک دسته دلایل و براهین عقلی و دسته دیگر، شواهدی از آیات و روایات و اقوال حکمای گذشته است. دلایل وی در تجرد نفس ناطقه اغلب ناظر بر دلایل مشائین در این مسئله است، بهمین دلیل ابتدا دلایل مشائین را از زبان فخر رازی نقل نموده و سپس اشکالات آنها را بیان کرده و آنها را مورد بررسی و نقد قرار داده است.

الف) اولین دلیلی که ملاصدرا بیان نموده همان دلیل اول شیخ در کتاب نفس الیهیات شفاست؛ یعنی انطباق‌ناپذیری معقولات و صور کلی در جسم، که البته با بیانی روانتر ارائه

شده است. او در بیان این دلیل مینویسد:

نفس این توانایی را دارد که کلیات و طبایع کلی را از حیث عموم و کلیتشان ادراک کند و کلی از آن حیث که کلی است، امکان ندارد در جسمی حلول کرده یا اینکه در طرف منقسم و بخش‌پذیر یا غیرمنقسم آن جسم انطباع یابد... (همان: ۸ / ۳۰۹).

فخر رازی پس از ذکر این دلیل، اشکالاتی را بر آن وارد نموده (رازی، ۱۳۷۸: ۲ / ۲۶۶-۲۶۰) که ملاصدرا به برخی از آن اشکالات پاسخ داده است. او پس از بیان این برهان، در ذیل آن اضافه میکند: این برهان که نزد مشائین از قویترین براهینی است که بر تجرد نفس ناطقه ارائه شده، فقط تجرد نفوس مُدرک معانی کلی را اثبات میکند، درحالی‌که تجرد عقلی برای همه نفوس بشری حاصل نبوده و بهمین دلیل این برهان قاصر از اثبات تجرد نفس ناطقه برای همه نفوس بشری است و تنها بر تجرد قوه عاقله‌یی دلالت دارد که معقول بالفعل گردیده است؛ این عقل تنها در برخی از افراد انسانی یافت میشود نه همه آنها.

ب) ملاصدرا در روایت دلیل دوم، بتبع فخر رازی میگوید: این همان دلیلی است که شیخ در کتاب مباحثات بر آن تکیه کرده و گمان نموده بهترین دلیل در مسئله، همین دلیل است و سپس شاگردانش اشکالاتی فراوان بر آن دلیل وارد کرده‌اند که شیخ پاسخ همه آنها را داده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸ / ۳۵۶-۳۱۰؛ مقایسه کنید با رازی، ۱۳۷۸: ۲ / ۳۹۲-۳۵۹). این دلیل را نیز ملاصدرا عیناً از کتاب المباحث المشرقیه فخر رازی گرفته و با تغییراتی در برخی از عبارات و حذف برخی دیگر، ذکر نموده؛ با این حال میگوید: «من این سؤال و جوابها را بشکل پراکنده در مجموعه‌یی مشتمل بر مکاتباتی بین شیخ و شاگردانش دیدم و در اینجا بر اساس ترتیبی، علاوه بر زوائدی که بر آن افزودم، بیان نموده‌ام» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸ / ۳۲۰).

نقد و نظر

۱۱۵ این همان برهانی است که ابن‌سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه بعنوان دلیل دوم ارائه کرده و ملاصدرا اشکالات و پاسخهای آن را نیز همانطور که فخر رازی متذکر شده بود، بیان نموده است. اما صدرالمُتألهین نقطه‌نظرهایی را پیرامون برخی از پاسخهای شیخ بیان کرده که چون ناظر بر پاسخهای شیخ است، در اینجا برخی از آنها را بررسی و نقد میکنیم. یکی از اشکالات مطرح شده این است: ما این را میپذیریم که میتوانیم ذات خود را تعقل کنیم، اما اینکه میگویید هر کس بتواند ذاتی را تعقل کند دارای ماهیت آن ذات

داود محمدیانی؛ تأثیر آراء ابن‌سینا و فخر رازی بر نظریه ملاصدرا در مسئله تجرد نفس



خواهد شد پذیرفتنی نیست، زیرا در این صورت هرگاه خدا و عقول فعال را تعقل کنیم نیز باید دارای حقایق آنها شویم [و مسلماً این سخن درستی نیست]. شیخ به این اشکال پاسخی داده که از نظر ملاصدرا مناسب نبوده و دارای اشکالاتی است. شیخ میگوید:

اگر ما بتوانیم عقل فعال را تعقل کنیم، آنچه از تعقل آن در ما حاصل میشود همان عقل فعال است ولی بجهت نوع و طبیعت نه بجهت شخص، چراکه یکی از آن دو به حالی است که دیگری بدان حال نیست، و معقول از حقیقت خود جدای از حقیقت تو در نوع و ماهیت نیست، و اصلاً بواسطه عوارض و شخص نیز جدای از آن نمیباشد. پس او بواسطه شخص، هم آن است، همچنانکه بواسطه نوع، همان است. اما عقل فعال و آنچه از آن تعقل میشود، او در معنی همان است، ولی در شخص، همان نیست (همان: ۳۲۱).

ملاصدرا در اینباره مینویسد:

سخن حق اینست که طبیعت نوعیه عقل فعال ممکن نیست اشخاص متعددی - نه در خارج و نه در ذهن - داشته باشد، زیرا این امر برهانی است که نوع هر یک از جواهر مفارق، منحصر در شخص است، و اینکه تشخیص عقول از لوازم نوعیات آنهاست و تعدد افراد یک ماهیت و امتیاز افراد آن، بواسطه عرضی است غیرلازم طبیعت آن، و عرض غیرلازم یک نوع، در عروض خود، هم محتاج فاعلی منفصل الذات است و هم قابلی دارای تجدد و انفعال پذیر؛ در این صورت، دیگر این مفارق نمیتواند مفارق باشد و این خلف فرض است. پس بهتر است در جواب آن اشکال بگوییم: آنچه از این حقایق بسیط (مانند عقل فعال) در نفوس (اذهان) ما حاصل میشود، کنه حقیقت آنها نبوده بلکه مفهومی عام، همچون مفهوم جوهر مفارق و مفهوم عقل و غیر اینهاست (همان: ۳۲۲-۳۲۱).

بنظر میرسد پاسخ شیخ، همانطور که حاجی سبزواری در حاشیه اسفار میگوید، خیلی روشن و واضح است و جای تعجب دارد که ملاصدرا با آنهمه درایت و دقت نظر، پاسخ شیخ را بگونه‌ی دیگر فهمیده و به وی اشکال کرده است. چنانکه سبزواری و علامه طباطبایی بر این اشکال ملاصدرا خرده گرفته‌اند، این نقد بر ابن‌سینا وارد نیست، زیرا سخن او همان کلامی است که ملاصدرا در نهایت گفته است. پاسخ شیخ این بود که ما وقتی حقایق بسیطی همچون عقل فعال را تعقل میکنیم، بواسطه این تعقل، ماهیت نوعی و طبیعت نوعی آن را

ادراک کرده و (بر اساس قاعده اتحاد عاقل و معقول) با این تعقل، با ماهیت نوعی آن معقول اتحاد یافته و یکی می‌شویم؛ یعنی عقل ما با مفهوم و ماهیت عقل فعال متحد می‌شود، هر چند شخص عقل فعال و هویت خارجی آن غیر از ما و جدای از ماست و حقیقتی متمایز از ما دارد. این در حالی است که وقتی حقیقت ذات خودمان را تعقل می‌کنیم، هم بلحاظ ماهیت نوعی و مفهومی عین آن هستیم و با آن اتحاد (اتحاد عاقل و معقول) داریم و هم بلحاظ شخص جزئی خارجی عین آن بوده و با آن وحدت شخصی پیدا می‌کنیم. ما با آنچه از عقل فعال تعقل می‌کنیم، فقط بلحاظ معنی و مفهوم اتحاد داریم، نه بلحاظ شخص جزئی خارجی، زیرا عقل فعال بلحاظ شخص خارجی، موجود و شخص دیگری غیر از ما بوده و از حیث تشخص و عینیت با ما تمایز دارد، درحالی‌که با ادراک ذات خودمان، هم اتحاد مفهومی و ماهوی داشته و هم عیناً و شخصاً یکی هستیم (همان: ۳۲۱).

اما ملاصدرا برداشتی دیگر از پاسخ شیخ داشته و تصور کرده منظور وی اینست که آنچه ما از عقل فعال تعقل می‌کنیم، فردی دیگر از نوع عقل فعال بوده و عقل فعال، خارج از ذهن ما نیز فرد دیگری است، و بهمین دلیل در پاسخ می‌گوید: طبیعت نوعی عقل فعال نمیتواند بلحاظ اشخاص، متعدد باشد؛ یعنی عقل فعال نمیتواند یک فرد و شخص ذهنی در ذهن ما داشته باشد و یک فرد و شخصی خارج از ذهن ما، زیرا بر اساس برهان، هر نوع واحدی از جواهر مفارق منحصر در یک شخص بوده و فرض تعدد اشخاص برای مفارقات مستلزم عدم مفارقت آنها از عوارض و مشخصات است، و امتیاز هر فرد از افراد دیگر به عوارض غیرلازم طبیعت بوده و این عوارض در عروض خود محتاج فاعلی منفصل‌الذات و قابل‌دارای تجدد و انفعال هستند؛ یعنی باید مادی باشند و این خلاف فرض است، زیرا عقل فعال غیرمادی و مفارق از ماده و عوارض مادی است.

بنابراین، این برداشت ملاصدرا از پاسخ شیخ - چنانکه علامه طباطبایی نیز در حاشیه اسفار گفته - صحیح نبوده و نارواست، زیرا شیخ نیز همچون ملاصدرا معتقد است ما هنگام تعقل ذات خویش، هم به علم حصولی ماهیت نوعی آن را ادراک می‌کنیم و هم هویت شخصی خود را به علم حضوری درمی‌یابیم؛ اما در تعقل عقل فعال فقط ماهیت آن را به علم حصولی ادراک کرده و هویت شخصی آن را در نمی‌یابیم و با آن اتحاد وجودی پیدا نمی‌کنیم (همان: ۳۲۲-۳۲۰).

ج) برهان سومی که ملاصدرا ارائه کرده همان برهانی است که ابن‌سینا در کتاب نفس شفا بیان نموده است. ملاصدرا بر آن برهان اشکالی را وارد میداند و آن اینست که

اگرچه این برهان برهانی قاطع است اما تجرد برخی از نفوس انسانها را اثبات میکند نه همه نفوس عامه انسانی را.

توضیح اینکه در مقدمه اول برهان آمده است: ما میتوانیم انسان کلی مشترک بین اشخاص انسانی را ادراک کنیم و این سخن عمومیت ندارد، زیرا هر انسانی نمیتواند انسانی کلی را ادراک کند و این ادراک اساساً برای هر انسانی حاصل نمیشود مگر اینکه ادراکات عقلی زیادی داشته باشد و انسانی که بتواند انسان کلی را ادراک کند باید از توانایی عقلی فوق العاده‌یی در تجرید و انتزاع کلیات از جزئیات برخوردار باشد، زیرا او باید بتواند صورت انسان عقلی و کلی را مجرد از مقدار خاص، مکان خاص، وضع خاص، زمان خاص،... و عوارض مادی، و بدون اینکه چیزی از مقومات و قوا و اعضای آن را حذف کرده یا نادیده انگارد، ادراک کند (همان: ۳۳۲). بیقین از نظر وی، چنین ادراکی برای احدی جز خود او و تعدادی محدود نظیر وی، ممکن و میسر نخواهد بود و بهمین دلیل این برهان برای اثبات تجرد همه نفوس انسانها مناسب نیست.

۲. تجرد فوق عقلانی نفس

ملاصدرا در این مرحله درصدد اثبات مطلبی دیگر بوده و آن اینکه، نفس انسانی نه تنها دارای تجرد عقلی بوده و موجودی بسیط است، بلکه دارای وجودی بسط‌پذیر و منبسط نیز هست؛ به این معنا که دارای حد و ماهیتی ثابت نبوده و بطور دائم میتواند بسط وجودی یافته و اتساع ظرفیت پیدا کند. بعبارت دیگر، نفس ناطقه انسانی بر خلاف تمام موجودات دیگر که دارای ماهیت و حقیقتی ثابت هستند، مقامی فوق تجرد داشته و اتساع وجودیش حد یقف ندارد. ملاصدرا در اینباره میگوید:

بدرستی که نفس انسانی جایگاه معلوم و مشخصی در هویت خویش نداشته و مانند سایر موجودات طبیعی، نفسی و عقلی که هر یک جایگاهی معین دارند، درجه معینی ندارد بلکه نفس انسانی دارای مقامات و درجاتی متفاوت بوده و از نشئات سابق و لاحق برخوردار است و در هر مقام و عالمی، صورتی دیگر دارد (همان: ۳۹۸).

لازمه این سخن صدرالمتهلین اینست که حقیقت نفس ناطقه فوق مقوله و مجرد از ماهیت است. این در حالی است که ابن سینا و فیلسوفان مشاء تنها به تجرد نفس ناطقه از ماده اعتقاد داشته و فوق آن را تصور نمیکردند؛ اما ملاصدرا میگوید: حقیقت نفس انسانی

در مسیر استكمال و تجرد، حدّ یقف و ثابتی نداشته و قابلیت اتساع وجودی و انبساط علمی را دارد، بطوریکه مقام و جایگاه مشخصی نمیتوان برای آن معین کرد، زیرا از نظر صدرالمتألهین نفس ناطقه از سنخ وجود است نه ماهیت و بهمین دلیل نه جوهر است و نه عرض بلکه وجودی بحث دارد و از انبیا محض است.

حاجی سبزواری (۱۳۷۹: ۲۴) نیز در اینباره میگوید:

و أنّها بحث وجود ظلّ حقّ عندی و ذا فوق التجرّد انطلق
نفس و مافوق آن وجوداتی بحث و محض هستند که ماهیتی ندارند و انوار
بسیط و بدون ظلمت و تاریکی هستند... (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶: ۳۶۳).

نتیجه سخنان سبزواری اینست که نفس گوهری بسیط و وجود بحث و ظل وجود حق تعالی است که موجودی مجرد از ماهیت است؛ یعنی احکام وجود بر او غلبه دارد و آثار ماهیت در آن مندک است، زیرا ماهیت حکایت از حد و قصور شیء و ضعف و نقص آن دارد و حال اینکه نفس را حد یقف نیست، پس حد منطقی نیز ندارد، هرچند نسبت به مافوقش حد (بمعنی نفاد) دارد؛ بنابراین ترکیب از جنس و فصل و مشابه آن، بر او صادق نیست، زیرا مرکب از جنس و فصل همان ماهیت است، چه رسد به ترکیب از ماده و صورت که مختص جسم است. همچنین چون مجرد از ماهیت است، فوق مقوله است، زیرا موجود مجرد از ماهیت، وجود است و وجود نه جوهر است و نه عرض، بله فوق مقوله است (همان: ۳۶۵).

حسن زاده آملی علاوه بر آیات و روایاتی که درباره این مقام رفیع انسانی، یعنی مقام فوق تجرد عقلانی نفس ناطقه، ذکر کرده، دلیلی را از شیخ اشراق نیز آورده است (همو، ۱۳۸۷ الف: ۲۷۳-۲۶۹).

این سخن ملاصدرا درباره اتساع وجودی نفس ناطقه و فوق مقوله بودن آن، تا حدی قاب مقایسه با سخن فیلسوفان اگزیستانسیالیسم، بویژه مارتین هایدگر است. او معتقد است یکی از خصوصیات دازاین (انسان) اینست که هیچگاه در هستی خود کامل و نهایی نیست، یعنی ماهیتی ثابت و مقدم بر وجود خود ندارد، بلکه وجود دازاین همواره بر ماهیت او تقدم داشته و بهمین دلیل وجود او همواره در راه بودن و شدن و سیورورت است و هیچگاه نمیتوان توصیفی کامل از آن بدست داد (محمدیانی، ۱۳۸۸: ۵۶). همچنین در روایات اسلامی نیز به این واقعیت نفس ناطقه اشاره شده است. در روایتی از امیرمؤمنان علی (ع) آمده است: «کُلّ وعاء یضیق بما جعل فیهِ الا وعاء العلم فانه یتسع»؛ یعنی

۱۱۹



هر ظرفی بواسطه آنچه در آن قرار میگیرد تنگ میگردد، بجز ظرف علم (دل انسانها) که با قرار گرفتن علم در آن وسعت می‌یابد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱/۱۸۳). در حدیثی دیگر نیز از ایشان روایت شده که «ان هذه القلوب اوعية فخيرها اوعاها؛ بدرستی که دلها ظرفی هستند که بهترین آنها وسیعترین آنهاست» (همان: ۱۸۸).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ملاصدرا خود را اولین کسی میدانند که توانسته تجرد خیالی نفس را با ادله فلسفی اثبات نماید، اما جستجوی آثار پیشینیان نشان میدهد که قبل از وی، فیلسوفانی نظیر ابن‌سینا، فخر رازی و سهروردی در اینباره بحث کرده‌اند. آنچه از بررسی اولیه آثار ابن‌سینا برمی‌آید اینست که او تنها تجرد عقلی نفس ناطقه انسان را اثبات نموده و در آثار موجود از وی، هیچ اشاره‌ای به اثبات تجرد حس مشترک و قوه خیال نشده و آنها را مادی میدانند؛ اما دقت بیشتر در برخی آثارش، حکایت از آن دارد که نظرش در مورد تجرد خیالی نفس با تردید همراه بوده است. بر همین اساس برخی از صاحب‌نظران معاصر نظریه تجرد خیالی نفس را به وی نسبت داده‌اند، درحالی‌که ملاصدرا ادعا نموده که نظریه تجرد خیال را خداوند به او عنایت کرده و در هیچیک از کتب فلاسفه قبل، چیزی در مورد تجرد قوه خیال نیافته است. این در حالی است که علاوه بر ابن‌سینا، فخر رازی نیز در المباحث المشرقیه چهار دلیل بر تجرد قوه خیال بیان کرده است.

از سخنان ملاصدرا نتیجه میشود که براهین و ادله‌ای که ابن‌سینا برای اثبات تجرد نفس ارائه نموده، فقط قادر به اثبات تجرد نفس ناطقه مدرک کلیات و معقولات بوده و از اثبات تجرد نفوس عامه انسانها که مدرک کلیات و معقولات نیستند و فقط قدرت ادراک محسوسات و متخیلات را دارند، قاصر است؛ بنابراین نفوس عامه انسانها نمیتوانند پس از مرگ، استمرار و بقای وجودی داشته باشند. بزعم ملاصدرا، ابن‌سینا تنها تجرد عقلی نفس ناطقه را اثبات نموده، اما برخلاف ادعای او، ابن‌سینا علاوه بر تجرد عقلی نفس انسان توانسته است تجرد خیالی را نیز برای نفس انسان اثبات نماید. دیدیم که چنانکه حاجی سبزواری و علامه طباطبایی تأکید کرده‌اند، اشکالات ملاصدرا به برخی از براهین ابن‌سینا در تجرد عقلی نفس نیز وارد نیست. سخن ملاصدرا در مورد اتساع وجودی نفس ناطقه و فوق مقوله بودن آن تا حدودی با سخنان فیلسوفان اگزیستانسیالیسم، بویژه مارتین هایدگر قابل تطبیق و مقایسه است.

۱۲۰



منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶) شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت.
- ابن سینا (۱۳۶۲) المباحثات، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۶۴) النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۵) النفس من کتاب الشفاء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۵) الهیات نجات، ترجمه سید یحیی یثربی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۰۳ق) الاشارات و التنبيهات، بهمراه شرح نصیرالدین طوسی، حیدرآباد.
- _____ (۱۴۳۰ق) الشفاء، الهیات (۱)، راجعه و قدم له الدكتور ابراهیم مذكور، قم: ذوی القربی.
- ارسطو (۱۳۸۹) درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران: حکمت.
- افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- پورحسن، قاسم (۱۴۰۰) نظام معرفت‌شناسی؛ بازخوانی بنیانهای معرفتی فارابی، تهران: صراط.
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م) کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبه لبنان.
- حسامی‌فر، عبدالرزاق (۱۳۸۳) «ادله غزالی و رازی در رد و اثبات تجرد نفس»، مقالات و بررسیها، شماره ۷۶، ص ۲۹۱-۲۶۷.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۱) عیون مسائل النفس، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۶) اتحاد عاقل به معقول، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۷الف) الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۷ب) شرح العیون فی شرح العیون، قم: بوستان کتاب.
- رازی، فخرالدین (۱۳۷۸) المباحث المشرقیه، قم: ذوی القربی.
- رحیم‌پور، فروغ‌السادات (۱۳۸۵) «مبانی و آثار مجرد یا مادی بودن قوه خیال از دیدگاه ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شماره ۴۶، ص ۱۴۰-۱۱۹.
- رمزگیر، میثم؛ انتظام، سیدمحمد (۱۳۹۲) «قوه خیال و ادراک خیالی از دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی»، معرفت فلسفی، شماره ۴۲، ص ۲۷-۴۸.
- سبحانی فخر، قاسم (۱۳۸۰) «تجرد خیال در فلسفه اسلامی»، مقالات و بررسیها، شماره ۶۹، ص ۲۶۸-۲۵۷.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۳) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سزواری، ملاحادی (۱۳۷۹) شرح المنظومه، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۸) شرح حکمة الاشراق، به‌انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تحقیق سیدمحمد موسوی با مقدمه سید حسین نصر، تهران: حکمت.
- صابری نجف‌آبادی، ملیحه (۱۳۷۹) «عالم مثال و تجرد مثال»، خردنامه صدرا، شماره ۱۹، ص ۷۵-۷۰.

۱۳۱



سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱
صفحات ۱۲۲-۱۰۱

داود محمدیانی؛ تأثیر آراء ابن‌سینا و فخر رازی بر نظریه ملاصدرا در مسئله تجرد نفس

صیدی، محمود؛ موسوی، محمد (۱۳۹۵) «بررسی و نقد دیدگاه ابن‌سینا در مورد خیال متصل و منفصل»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، شماره ۹، ص ۷۱-۸۸.

طاهری، اسحاق (۱۳۸۸) نفس و قوای آن از منظر ارسطو، ابن‌سینا و صدرالدین شیرازی، قم: بوستان کتاب.

عامری، وحیده (۱۳۸۴) «بررسی تحلیلی مسئله تجرد نفس نزد سه فیلسوف بزرگ مسلمان (ابن‌سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا)»، حکمت سینوی، شماره ۲۸ و ۲۹، ص ۱۰۱-۱۲۴.

کاکایی، قاسم؛ بی‌تعب، نجمه (۱۳۹۱) «بررسی تجرد نفس از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا»، اندیشه دینی، شماره ۴۴، ص ۱۳۱-۱۴۶.

کرمانی، علیرضا (۱۳۹۰) «اصول صدرايي در معاد جسماني»، نقد و نظر، شماره ۶۳، ص ۳۲-۶۲.

لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۳۷۲) گوهر مراد، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق) بحار الانوار، بیروت: مطبعة لبنان.

محمدیانی، داود (۱۳۸۸) وجودشناسی تطبیقی هیدگر و ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.

مرادی، حسن؛ اکبریان، رضا (۱۳۸۷) «تجرد خیال و لوازم فلسفی و کلامی آن»، آینه معرفت، شماره ۱۵، ص ۶۷-۹۲.

ملاصدرا (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی‌اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

یزدانی، عباس (۱۳۹۰) «مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در مورد تجرد خیال و ارتباط آن با معاد جسمانی»، الهیات تطبیقی، شماره ۶، ص ۹۵-۱۰۹.

معناشناسی زندقه رایج در قریش در دوره پیشاسلام

محمدهادی توکلی*

چکیده

در میان منابع مربوط به تاریخ دوره پیشاسلامی، از زندقه بعنوان یکی از ادیان رایج در قبیله قریش یاد شده است. با توجه به اینکه این گزارش اغلب در آثار مربوط به قرن دوم هجری ثبت گردیده و در این دوره، زندقه در معانی بی متعدد استفاده میشده، این پرسش در ذهن تاریخ‌پژوهان دوره پیشاسلامی اهمیت پیدا کرده است که زندقه رایج در قریش مضمول و مصداق کدام معنا بوده است. در گزارش ابن کلبی در مثالب‌العرب، بعنوان قدیمیترین گزارشی که در این زمینه در دست است، نکاتی در مورد زندقه قریشیان مطرح شده که میتواند ما را در شناخت معنای آن یاری رساند؛ اول آنکه طبق این گزارش، ظهور زندقه در قریش، نشئت گرفته از مواجهه تاجران قریش با اهالی حیره بوده است و مسیحیان حیره تعلیم‌دهندگان زندقه معرفی شده‌اند. دوم آنکه، اسامی زندقه قریش در این گزارش ضبط شده است. لحاظ این دو مؤلفه، نشانگر آنست که زندقه رایج در قریش، نه بمعنای پیروی قریشیان از ادیان گنوسی، همچون آیین مانوی، است، نه بمعنای مزدک‌گرایی ایشان، و نه بمعنای ارتداد و گرایش آنها به تنویت مجوس، بلکه - با استناد به دیگر قرائن - تنها بمعنای عدم باورمندی به مبدأ یا معاد است.

کلیدواژگان: زندقه، قریش، جاهلیت، دهرگرایی، ارتداد.

* استادیار گروه فلسفه و کلام، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران؛ mhtavakoli@rihu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۴ نوع مقاله: پژوهشی

۱۲۳



سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱
صفحات ۱۳۸-۱۲۳

DOR: 20.1001.1.20089589.1401.13.3.6.3

مقدمه

ابن کلبی (ت. ۲۰۶ق) ذیل بحث از ادیان رایج در میان قبایل اعراب و در ضمن معرفی قبایلی از اعراب که به دین یهود، مسیح و آیین مجوس درآمد بودند، اشاره کرده که زندقه در قبیله قریش جای خود را باز کرد. او از طریق مجاهد (ت. ۱۰۴ یا ۱۰۵ق)، سند گزارش خود را به ابن عباس (ت. ۶۸ق) رسانده و گفته است: سبب ظهور زندقه در قریش، تجارت ایشان با اهل حیره بود که موجب مواجهه آنها با مسیحیان آن دیار شد و این مسیحیان حیره بودند که زندقه را به آنها آموختند. ابن کلبی از عقبه بن ابی معیط، ابی بن خلف، نصر بن حارث، نبیه بن حجاج، منبه بن حجاج، ولید بن مغیره و عاص بن وائل، بعنوان زنداقه قریش یاد کرده است (ابن کلبی، ۲۰۱۵: ۳۲۸-۳۲۹).^(۱) روایت ابن کلبی در آثار مورخان متأخر از او، دستخوش تغییر شد. محمد بن حبیب بغدادی (ت. ۲۴۵ق) - که خود از شاگردان ابن کلبی بوده است - بدون ذکر نام ابن عباس، در المنمق نام صخر بن حرب (ابوسفیان) و ابوعزة (عمرو بن عبدالله الجمحی) و در المحبر، نام ابوسفیان را به افراد نامبرده افزوده است (بغدادی، ۱۹۴۲: ۱۶۱؛ همو، ۱۹۸۵: ۳۸۸-۳۸۹).^(۲) پس از او، ابن قتیبه (ت. ۲۷۶ق) و ابن رسته (ت. حدود ۳۰۰ق) بدون ذکر روایت ابن عباس و نیز با حذف اسامی یاد شده و همچنین حذف عنوان «مسیحیان»، تنها بیان کرده‌اند که زندقه از حیره^(۳) به قریش راه یافت (ابن قتیبه، ۱۹۹۲: ۶۲۱؛ ابن رسته، ۱۸۹۲: ۲۱۷؛ حمیری، ۱۹۷۲: ۱۳۶؛ اندلسی، ۱۹۱۲: ۴۴). برخلاف آثار یاد شده که گزارش ابن کلبی را به اختصار بیان کرده‌اند، برخی دیگر بر گزارش ابن کلبی مطالبی افزوده‌اند. بعنوان نمونه، مقدسی (ف. ۳۵۵ق) معتقد است زندقه و تعطیل در قریش رواج داشت (مقدسی، بی تا: ۴/۳۱)؛^(۴) ابوالعلاء معری (۴۴۹ق) بیان داشته که برخی از علما معتقدند سادات قریش از زنداقه بوده‌اند (معری، ۱۹۹۷: ۴۲۱)؛ احمد بن محمد (ت. ۱۰۵۵ق) نیز در ضمن بیان ادیان رایج در میان اعراب دوران جاهلی، بر این باور است که اکثر قریش زندیق شدند (شرفی، ۱۴۱۱: ۱/۱۵۰). روشن نیست که تعابیر «تعطیل»، «سادات» و «اکثر» که در هیچیک از منابع متقدم بچشم نمیخورد، از کجا به این آثار راه یافته است، بنظر میرسد این اضافات تحریفهایی هستند که به گزارش ابن کلبی اضافه شده و بهمین دلیل، گزارش ابن کلبی در مقایسه با گزارشهای متأخر از او، جامعتر و اصیلتر است. البته بررسی اصالت و اعتبار این گزارش، خود مسئله‌یی قابل تأمل است.

برخی با بیان اینکه مورخان با توجه به معنای بار منفی زندیق در قرون نخستین اسلام، قریشیان مذکور را - که همگی در سیره ابن اسحاق (۱۵۱ق) که مقدم بر ابن کلبی

بوده، بعنوان معاندان نبی اکرم (ص) معرفی شده‌اند (ابن اسحاق، ۱۴۱۰: ۱۴۴ و ۱۹۷) - زندیق نامیده‌اند، صحت این گزارش را محل تردید دانسته‌اند (فان اس، ۱۳۹۷: ۱/ ۶۴۵ و ۶۲۷)، اما در مقابل، عده‌ی نقل ناقص ابن قتیبه و ابن رسته از بیان ابن کلبی را روایتی پرمعنا تلقی کرده‌اند که در گزارش دادن کشمکشهای مذهبی در میان اعراب دوران جاهلیت، از گزند تعصبات مذهبی نویسندگان رهایی یافته است (آذرنوش، ۱۳۷۴: ۱۷۷). گروهی دیگر نیز با مسلم پنداشتن گزارش ناقص ابن قتیبه و ابن رسته، با غفلت از دیگر معانی زندقه، آن را بر پیروی از آیین مانی حمل کرده و از این طریق سعی نموده‌اند حضور مانویان در حجاز دوران جاهلیت را اثبات نمایند (Tardieu, 1992: p. 15).

مسئله دیگری که میتواند صحت گزارش ابن کلبی را مخدوش کند، تاریخ‌گذاری کاربرد زبانی زندقه در میان مسلمانان قرن دوم است. ماسینیون نخستین اطلاق زندیق در جهان اسلام را مربوط به حدود ۱۲۵ق در سرزمین عراق و درباره جعد بن درهم میداند (Massignon, 1936: 378-382 / pp. 1/ Idem, 1982: p. 1228)، و بر اساس برخی از شواهد، این واژه توسط یحیی بن نوفل (ت. ۱۲۵ق) (بلادری، ۱۴۱۷: ۹/ ۵۵ و ۱۶۳) و ولید بن یزید (ت. ۱۲۶ق) (همان: ۸/ ۳۸۸: همان: ۹/ ۱۳۰) بکار رفته است. بر همین اساس، این پرسش پیش می‌آید که چگونه مورخان از وجود زنداقه در میان قریش دوره جاهلیت سخن گفته‌اند؟ در پاسخ میتوان گفت: اولاً، چنانکه بیان شد، ابن کلبی - که آثار او مورد اعتماد بسیاری از مورخان مسلمان است (طائی، ۱۴۱۹: ۹-۱۲) - سند گزارش خود را بصورت پیوسته تا ابن عباس، رسانده است. ثانیاً، در برخی روایات منسوب به امیرالمؤمنین (ع) نیز تعبیر «زندیق شدن» بکار رفته است (بعنوان نمونه، رک: ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۴۳؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۸/ ۲۲)^(۵). بنظر میرسد ماسینیون به این شواهد دسترسی نداشته و حتی اگر استعمال چنین لفظی - که البته نه در اشعار جاهلیت و نه در قرآن به آن اشاره نشده است - در دوران جاهلیت و همچنین در نیمه اول قرن اول هجری را نپذیریم، نبود اصطلاح، دلیلی بر نبود مدلول آن نیست. ممکن است افرادی در دوران جاهلیت بوده باشند که بر اساس معانی زندیق در قرن دوم، از مصادیق زندیقان محسوب شوند. همچنین اینکه در الاغانی آمده که آدم بن ابوالعزیز قریش را از گرویدن به زندقه منزه میدانست (اصفهانی، ۲۰۰۸: ۱۵/ ۱۹۴)، مربوط به زندقه قریش در دوران جاهلیت نیست، بلکه وی درصدد مقدس جلوه دادن قریشیان بعد از بعثت بوده است.

چنانکه میدانیم، «زندقه» در قرن دوم در معانی متعددی بکار رفته است؛ پیروی از آیینهای

گنوسی، بویژه مانویت، مزدک‌گرایی، دهرگرایی و ارتداد، از اصلیت‌ترین معانی زندقه در این قرن محسوب میشوند. برخی از خاورشناسان تلاش کرده‌اند با تفسیر زندقه قریشیان به پیروی از مانویت یا مزدک‌گرایی، حضور عناصر مانوی یا مزدکی در شبه جزیره پیش از بعثت را اثبات کنند؛ از آنجاییکه نگارنده پیشتر در ضمن دو مسوده، بطلان نظر آنها را اثبات کرده است (توکلی، ۱۴۰۰؛ همو، ۲۰۲۲)، در این مقاله بعد اثباتی معنای زندقه قریشیان بررسی می‌گردد و با فرض صحت نقل ابن کلبی، تلاش میشود معنای زندقه در این گزارش شناخته شود؛ در این راستا، احتمالات دیگری که برای زندقه قریشیان میتوان مطرح کرد را نیز مورد توجه قرار میدهیم.

۱. زندقه بمعنای اظهار ارتداد یا اظهار دین و ارتداد باطنی از آن

بر اساس برخی از روایات نقل شده در مصادر امامیه، زندقه بمعنای ارتداد از اسلام، در بیانات امام صادق (ع) بیچشم میخورد و در مجموعه‌های روایی شیعی و سنی مربوط به قرن دوم و سوم - همچون الغارات ثقفی (ت. ۲۸۳ق)، مصنف صنعانی (ت. ۲۱۱ق) و مصنف ابن‌ابی‌شیبیه (ت. ۲۳۵ق) - نیز به مواجهه امیرالمؤمنین (ع) با زندقه - بمعنای مرتدان - اشاره شده است (ثقفی، ۱۴۱۰: ۱/ ۱۴۶؛ صنعانی، ۱۴۰۳: ۱/ ۱۷۰، ۳۱۹ - ۳۱۸، ۳۹۴/ ۸: ۳۹۴؛ ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۴۰۹: ۹/ ۴۷۳-۴۷۲). همچنین بر مبنای برخی از روایات مذکور در آثار قرن چهارم بعد، میتوان گفت زندقه - در معنای ارتداد - در زمان امیرالمؤمنین (ع) نیز رایج بوده است (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳: ۳/ ۱۵۲؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰/ ۳۹؛ حرانی، ۱۴۰۴: ۴۰۵-۴۰۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/ ۱۹۰؛ ۲/ ۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۷۸، ۱۶۹، ۱۸۸؛ همان: ۳/ ۵۰۹؛ همان: ۷/ ۲۵۷؛ ابن‌بابویه، ۱۳۷۸: ۱/ ۸۶؛ ابن‌اشعث، بی‌تا: ۱۲۸؛ ابن‌حیون، ۱۳۸۵: ۲/ ۴۸۱؛ و با فرض صحت انتساب اثبات‌الوصیة به سعودی، ۱۳۸۴: ۱۵۸). بنظر میرسد زندقه‌یی که در برخی از روایات منقول از امیرالمؤمنین (ع)، بصراحت بکار رفته است - مثل «مَنْ طَلَبَ الدِّينَ بِالْجَدَلِ تَزَنَّقَ» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۴: ۴۳)؛ «مَنْ فَكَّرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ تَزَنَّقَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/ ۲۲؛ آمدی، ۱۴۱۰: ۶۱۹) - بمعنای ارتداد از خداآوری به الحاد و بی‌دینی باشد. در الموطأ مالک بن انس (ت. ۱۷۹ق) نیز زندقه بمعنای ارتداد آمده است (مالک بن انس، ۱۴۰۶: ۲/ ۳۳۶).

زندقه بمعنای ارتداد، در مورد یهودیان و مسیحیان مرتد نیز بکار رفته است (صنعانی، ۱۴۰۳: ۱/ ۱۷۰، ۳۱۸-۳۱۹، ۳۹۴/ ۸: ۳۹۴؛ ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۴۰۹: ۹/ ۴۷۳-۴۷۲؛ جاحظ، ۲۰۰۲: ۲۶۲؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۳: ۳/ ۱۵۲؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰/ ۱۳۹). بر اساس روایتی، یکی از کارگزاران حضرت امیر (ع) به ایشان نامه‌یی درباره زندق شدن برخی از مسلمانان و مسیحیان و احکام آنها

نگاشته، که حضرت در پاسخ مجازاتی را در مورد مسیحیان زندیق‌شده بیان نکرده؛ چراکه بفرموده ایشان، آنچه مسیحیان بدان معتقدند اعظم از زندقه است (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۱۵۲/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰/۱۳۹). آنچه ثقفی در الغارات درباره نامۀ عامل حضرت علی (ع) در مصر به حضرت درباره ارتداد برخی از مسیحیان و مسلمانان نقل کرده، ظاهراً همان روایت مزبور است که بصورتی دیگر و با سندی دیگر نقل شده است. در نقل الغاراته حکمی در مورد مؤاخذه مسیحیان مرتد بیان نشده اما تعبیر اعظم بودن از زندقه نیز در آن وجود ندارد (ثقفی، ۱۴۱۰: ۱/۱۴۶). بنظر نگارنده، تعبیر اعظم از زندقه بودن مسیحیت، با لحاظ عدم بیان حکم مجازات برای مسیحیان مرتد، بیانگر آنست که زندقه به حقیقت نزدیکتر از عقاید مسیحیان است (مقایسه شود با شعرانی، ۱۴۰۶: ۱۵/۴۸۵) و اینکه چرا زندقه از مسیحیت به حق نزدیکتر است، به ترجیح ستاره‌پرستی یا غیر آن، بر قاتلان به تجسیم و تثلیث مربوط است؛ چنانکه در روایت منقول ثقفی ذکر شده که زندقه به پرستش خورشید و ماه و... روی آورده بودند.

اگر استعمال زندقه در معنای ارتداد را در روزگار امیرالمؤمنین (ع) بپذیریم، این ارتداد بمعنای روی آوردن از اسلام به آیینهای گنوسی نیست، بلکه همانطور که اشاره شد، این زندقه بمعنای بیدین شدن یا گرویدن به ستاره‌پرستی و امثال آن بوده است، اما از قرن دوم بعد، در مورد مسلمینی^(۶) بکار رفته است که در ظاهر ابراز اسلام میکردند اما در باطن، به آیین مانوی یا نحله‌های مشابه آن گرویده بودند، یا آنکه ملحد شده بودند، یا آنکه رأیی مخالف با ضروریات دین داشتند (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۵۵، ۲۶۲؛ همو، ۱۴۲۴: ۴/۴۴۷-۴۵۷؛ دارمی، ۱۴۱۶: ۲۰۳-۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۳؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۳/۴۲۱، ۴/۲۲۴؛ ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۴۰۱؛ علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۱/۱۱۲۷-۱۴۸؛ رازی، ۱۳۸۱: ۴۷؛ بیرونی، ۱۴۰۳: ۱۹۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵/۲۲۷). در برخی از کتب لغت زندقه بمعنای اظهار اسلام و کفر ورزیدن در باطن، بیان شده است (بعنوان نمونه، ر.ک: فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۳/۳۲۸). از جمله گرویدگان به آیینهای گنوسی، بویژه مانوی، که اظهار اسلام میکردند، میتوان به ولید بن یزید بن عبدالملک مروان (ت. ۱۲۶ق) (بالذری، ۱۴۱۷: ۸/۳۸۸، ۹/۱۳۰، ۱۳۸، ۱۸۴؛ اصفهانی، ۲۰۰۸: ۷/۵، ۵۶-۵۷؛ علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۱/۱۲۸-۱۳۰؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۴۷/۲۳۳؛ صدیقی، ۱۳۷۲: ۱۱۵-۱۱۴)، ابن مقفع (۱۴۲ق)^(۷) و احتمالاً عبدالصمد بن عبدالاعلی (بالذری، ۱۴۱۷: ۹/۱۲۹-۱۳۰) (معلم ولید بن یزید) و خالد بن عبدالله القسری (ر.ک: اصفهانی، ۲۰۰۸: ۲۲/۱۵؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۱۱۳؛ ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۳۹۸، ۴۰۱-۴۰۰؛ مقایسه شود با

۱۲۷



محمدهادی توکلی؛ معناشناسی زندقه رایج در قریش در دوره پیشاسلام

صدیقی، ۱۳۷۲: ۱۱۱-۱۱۲) اشاره کرد. از شاخصترین گرویدگان به الحاد که اظهار اسلام میکرد میتوان به عبدالکریم بن ابی العوجاء اشاره نمود^(۸) و از میان کسانی که رأیی مخالف با ضروریات دین ابراز داشته و در عین حال خود را مسلمان معرفی میکردند، میتوان از جعد بن درهم (۱۲۴ق) و احتمالاً شاگرد او، مروان بن محمد بن حکم (ت. ۱۳۲ق) نام برد (بلاذری، ۱۴۱۷: ۴/ ۱۰۰؛ دارمی، ۱۴۱۶: ۲۰۴؛ ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۴۰۱؛ ازدی، ۱۴۲۷: ۱/ ۲۵۰؛ صدیقی، ۱۳۷۲: ۱۱۵؛ علم الهدی، ۱۹۹۸: ۱/ ۲۸۴).

حال پرسش اینجاست که آیا در مورد قریشیان گرویده به زندقه، میتوان این معنا را محتمل شمرد؟ بنظر میرسد امکان اینکه مسیحیان حیره چنین امری - یعنی تظاهر به دین و اعتقاد باطنی به امر دیگر - را به برخی از اعراب آموخته باشند، احتمالی موجه است؛ بویژه آنکه ممکن است مسیحیان تعلیم دهنده، خود از مرتدان بوده باشند.^(۹) اما آیا میتوان این معنا را درباره افرادی که ابن کلیبی از آنها یاد کرده نیز بکار برد؟

اگر زندقه این افراد قبل از اسلام باشد، چندان معقول نیست که در فضای فرهنگی جاهلیت، تظاهر به یک دین و اعراض باطنی از آن را رایج بدانیم؛ اگر مربوط به پس از بعثت باشد نیز زندقه در معنای مورد بحث، درباره آنها معنا پیدا نمیکند، چراکه گرچه برخی از آنها، همچون ابوسفیان، در فتح مکه بظاهر اسلام آوردند (مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۵۸)، اما بگواهی تاریخ، بعضی از افراد یاد شده عداوت بسیاری با نبی اکرم (ص) داشتند و بعضی از آنها، همچون عقبه بن ابی معیط و نضر بن حارث، اساساً اسلام نیاوردند و در جنگ بدر کشته شدند.

۲. زندقه بمعنای آموختن اساطیر ایرانی یا پیروی از آیین زرتشت

برخی از کتب لغت عرب کاربرد زندیق در معنای تثویت، اعتقاد به اهورامزدا و اهریمن بعنوان دو مبدأ خیر و شر، یا اعتقاد به نور و ظلمت بعنوان دو مبدأ عالم، را روایت کرده اند (جوهری، ۱۴۰۷: ۴/ ۱۴۸۹؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۳/ ۳۲۸). آلوسی با اتکا به قول برخی از اهل لغت، معتقد است زندقه‌یی که در قریش رواج یافته، اعتقاد به تثویت (اهورامزدا و اهریمن یا نور و ظلمت) بوده است و پیروی شاهان حیره از آیین ایرانیان را دلیلی بر مدعای خود معرفی میکند (آلوسی، ۱۹۲۳: ۲۲۸-۲۲۹). بیان ابن اسحاق (ت. ۱۵۱ق) درباره نضر بن حارث - که بگفته ابن کلیبی در زمره زندیقان قریش بوده است - میتواند احتمال استعمال زندقه در مورد اعتقاد به تثویت یا آموختن عقاید یا اساطیر ایرانیان را تقویت کند؛ بگفته ابن اسحاق، نضر به حیره سفر کرد و در آنجا تاریخ شاهان ایران و داستانهای رستم و اسفندیار را آموخت و پس از بعثت، با بیان این

داستانها سعی میکرد مردم را از آیات قرآن رویگردان کند (ابن اسحاق، ۱۴۱۰: ۲۰۱؛ ابن هشام، بی تا: ۱/ ۲۰۰). فاکهی (ت. ۳۷۲ق) و بلاذری (ت. ۳۷۹ق) نیز از رفتن نصر به حیره خبر داده و گفته‌اند او در آنجا بر بربط نواختن و تعنی را آموخته بود (فاکهی، ۱۴۲۴: ۳/ ۳۱-۳۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۱/ ۱۳۹-۱۴۰).^(۱۰)

حال آیا ممکن است مقصود ابن کلبی از زندقه قریشیان، تعلم اساطیر ایرانی و بلکه هرگونه گرویدن به آموزه‌های ثنویان باشد؟

بنظر میرسد موجه دانستن این احتمال صحیح نیست، چراکه ابن کلبی و دیگران، در کنار «زندقه»، به اعرابی که به آیین زرتشت گرویده بودند نیز اشاره کرده‌اند (بعنوان نمونه، ر.ک: ابن کلبی، ۲۰۱۵: ۳۲۷-۳۲۸؛ بغدادی، ۱۹۴۲: ۱۶۱).^(۱۱) روشن است که آنها به تمایز میان دین زرتشتی و زندقه توجه داشته‌اند و اینکه برخی از زندیقان از ثنویت دفاع میکردند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۸۰؛ بغدادی، ۱۹۶۵: ۵/ ۹-۱۰)، مربوط به گرایشهای آنها به آیینهای گنوسی متأثر از زرتشت بوده است، نه پیروی از آیین زرتشتی. همچنین آموختن داستانهای ایرانی و نقل آنها را نیز نمیتوان بمعنای زندقه دانست، زیرا در مورد سایر زندیقان قریش، چنین چیزی نقل نشده و از سوی دیگر، ابن کلبی و دیگران درصدد بیان این بوده‌اند که کدام دین در چه قومی رواج یافته است و مسلماً داستانهای ایرانی از این موضوع خارج است.^(۱۲) باید توجه داشت که آوسی نیز در بیان نظر خود، به نقل ابن قتیبه توجه داشته که پیشتر دیدیم نقلی ناقص است و اسامی زندیقان قریش که ابن کلبی آنها را معرفی کرده بود، در آن بچشم نمیخورد.^(۱۳)

۳. زندقه بمعنای بی‌ایمانی به مبدأ یا معاد و یا هر دو

مسعودی (۳۴۶ق) در مروج الذهب به اطلاق زندقه بر ماده‌گرایان تصریح میکند:

زندیق معرب شده عبارتی است که فارسها دربارهٔ تأویلگران اوستا بکار میبردند، عربها آن را توسعه معنایی داده و آن را بر کسانی که به قدم عالم معتقد شده و حدوث آن را انکار میکردند، اطلاق کردند (مسعودی، ۱۴۰۹: ۱/ ۲۷۵).

۱۲۹

سخن مسعودی در مورد زمان توسعه معنایی یاد شده، نارسا و تاریخ‌گذاری این امر برای ما دشوار است.^(۱۴) بر اساس برخی از آیات قرآن و روایات و همچنین برخی روایات و اشعار مربوط به دوران جاهلیت، ماده‌گرایی در دوران جاهلیت وجود داشته است^(۱۵) اما تعبیر زندقه نه در قرآن و نه در اشعار دوران جاهلیت، بچشم نمیخورد. اگر بعضی روایات منسوب به امیرالمؤمنین (ع) - مثل «مَنْ طَلَبَ الدِّينَ بِالْجَدَلِ تَزَدَّقَ» (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۴۳) یا «مَنْ فَكَّرَ فِي دَاتِ اللَّهِ تَزَدَّقَ»



محمدهادی توکلی؛ معناشناسی زندقه رایج در قریش در دورهٔ پیشاسلام

(کلینی، ۱۴۰۷: ۸/ ۲۲؛ حرانی، ۱۴۰۴: ۹۶؛ آمدی، ۱۴۱۰: ۶۱۹)۔ با همین الفاظ نقل شده باشند، زندقه در معنای الحاد و ماده‌گرایی، یا ارتداد از اسلام بمعنای الحاد، در قرن اول بکار رفته است. در قرن دوم هجری نیز تعبیر زندیق دربارهٔ ماده‌گرایانی که از آنها با عنوان «دهری» نیز یاد شده، بکار رفته (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۷۲-۷۴؛ همان: ۲/ ۳۸۹؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۲۹۳-۲۹۵؛ حرانی، ۱۴۰۴: ۴۰۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/ ۷۲-۷۴؛ همان: ۲/ ۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۷۸، ۸۰، ۸۳، ۹۶، ۱۲۹، ۱۶۹، ۱۸۸، ۲۴۰؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۳: ۲۸؛ همو، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۳۴؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱/ ۲۵۲) و خلیل بن احمد (ت. ۱۷۵ق) در کتاب العین، برای زندیق، تنها معنای «فرد بی‌ایمان به ربوبیت و معاد» را ذکر کرده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵/ ۲۵۵).

در قرن سوم، یعنی در روزگار ابن‌کلبی، افزون بر رواج استعمال این لفظ در معنای ماده‌گرایی، تحلیل لغوی ادیبان از استعمال این لفظ در معنا ماده‌گرایی را شاهد هستیم؛ چنانکه ابن‌درید (ت. ۳۲۱ق) از ابوحاتم سجستانی (ت. ۲۵۰ق) نقل کرده که اصل زندیق، «زنده‌گر» است، یعنی قول به دوام بقای دهر (ابن‌درید، ۱۹۸۷: ۳/ ۱۳۲۹).^(۱۶) در همین قرن، عده‌یی «تعطیل» را مرادف با زندقه یا یکی از اقسام آن دانسته‌اند.^(۱۷) خشیش بن‌اصرم (ت. ۲۵۳ق) «معطله» را فرقه‌یی از زندیقان معرفی کرده که ماده‌گرا هستند و عالم را فاقد خالق و مدبر میدانند (ملطی، ۱۴۱۳: ۷۰).^(۱۸) پس از او، ابوسعید دارمی (ت. ۲۸۰ق) زندیقان را معتقدان به تعطیل معرفی کرده و بهمین دلیل جهمییه که بسبب تنزیه خداوند از صفات، معطله نامیده میشدند، را جزو زنداقه برمیشمارد (دارمی، ۱۴۱۶: ۲۰۳-۲۰۴، ۲۰۹ و ۲۱۳).^(۱۹)

بنظر نگارنده ممکن است بیان این معنا برای «زندیق»، ناشی از خلط واژه «zandig» و واژه «zindagih» در فرایند انتقال لغت باشد؛ واژه دوم بمعنای «زنده بودگی» و «زندگی» است (آموزگار، ۱۳۹۹: ۳۳۶؛ فره‌وشی، ۱۳۸۱: ۲۸۶-۲۸۵). اما آنچه مسلم است اینست که لفظ زندقه در معنای الحاد و بیدینی، در قرن دوم و قرن سوم و بلکه به احتمال زیاد، در قرن اول، بکار میرفته است. بهمین دلیل، کاملاً موجه است که گرویدن برخی از قریشیان به زندقه بمعنای نفی مبدأ یا معاد و یا بیدینی باشد، و گویا بر همین اساس است که مقدسی (ف. ۳۵۵ق) زندقه و تعطیل را مرادف یکدیگر دانسته و معتقد است زندقه و تعطیل در قریش رواج داشته است (مقدسی، بی‌تا: ۴/ ۳۱).^(۲۰) ابوالعلاء معری (ت. ۴۴۹ق) نیز زندقه قریشیان را بمعنای الحاد و بیدینی آنان دانسته و در اینباره به ابیاتی از مشرکان استشهاد کرده است که از نفی مبدأ و معاد سخن گفته‌اند (معری، ۱۹۹۷: ۴۲۱ و ۴۲۷-۴۲۹).

حمل زندقه موجود در میان قریش بر این معنا، از سوی برخی محققان پذیرفته شده است.

۱۳۰



جواد علی که این معنا را دربارهٔ زندقه منسوب به قریش دانسته است، مدعی شده که بیشتر اهل اخبار، زندقه در قریش را بمعنای دهری بودن تفسیر کرده‌اند (علی، ۱۹۷۶: ۱۱/ ۱۴۶ و ۱۵۸-۱۴۸)، اما او این «اهل اخبار» را معرفی نکرده و تنها به بیان ابوالعلاء معری استناد کرده است (همان: ۱۴۸). ترجیح این احتمال و بلکه متعین دانستن آن، البته با فرض صحت گزارش ابن کلبی، منوط است به همخوان بودن آن با دیگر مؤلفه‌های یاد شده در گزارش ابن کلبی، یعنی تعلیم زندقه از سوی مسیحیان حیره و لحاظ اسامی زندیقان قریش.

لحاظ سیرهٔ اسامی مذکور در این گزارش، تفسیر زندقه قریشیان بمعنای مورد بحث را کاملاً تأیید میکند؛ افراد یاد شده کسانی بوده‌اند که اهتمامی خاص به بت‌پرستی داشته‌اند (ابن اسحاق، ۱۴۱۰: ۱/ ۱۴۸ و ۳۳۳). در قویترین سند تاریخی دربارهٔ شناخت فرهنگ جاهلیت، یعنی قرآن، نیز بصراحت از اعتقاد برخی از اعراب به ماده‌گرایی و نفی معاد و احیاناً مبدأ متعال، برای عالم، یاد شده است: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (الجاثیه/ ۲۴). جالبتر اینکه، بر اساس برخی از روایات، شأن نزول آیهٔ مذکور مربوط به افرادی از قریش است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹/ ۲۳۷ بنقل از تفسیر القمی).

آلوسی - که بیشتر دیدیم زندقه قریشیان را بمعنای ثنویت دانست - معتقد است نمیتوان زندقه آنها را بمعنای عدم ایمان به آخرت و ربوبیت دانست، چراکه اکثر اعراب اینگونه بوده‌اند، بهمین دلیل اخذ «بی‌ایمانی به آخرت و ربوبیت» از حیره وجهی ندارد (آلوسی، ۱۹۲۳: ۲۲۹). بنظر میرسد ادعای آلوسی درست نباشد، چراکه ادعای باورمند نبودن اکثر اعراب به آخرت و ربوبیت، پذیرفتنی نیست و آیات متعددی از قرآن خلاف آن را روایت میکنند. بعنوان مثال میتوان آیات ذیل را برشمرد:

- «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فَعَلَىٰ يُؤْفِكُونَ» (العنکبوت/ ۶۱)؛

- «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (العنکبوت/ ۶۳)؛

- «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (لقمان/ ۲۵)؛

«وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلِ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ

اللَّهِ إِنَّ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ» (الزمر / ۳۸)؛

- «وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ» (الزخرف / ۹)؛
- «وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ» (الزخرف / ۸۷).

این آیات بر باورمندی مخاطبان نبی اکرم (ص) به مبدأ خالق که تدبیر آسمان و زمین توسط او صورت میگیرد و نزول رحمت از آسمان از جانب اوست، دلالت میکنند. از آیه «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (الزمر / ۳) و نیز «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَنْصُرُهُمْ وَ يَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتَبْتُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (یونس / ۱۸) نیز میتوان فهمید که تمسک آنها به سایر معبودها برای تقرب به خداوند و شفاعت نمودن آنها نزد خداوند، بوده است. بهمین دلیل، ممکن است بتوانیم زندقه شدن قریشیان را مربوط به گرویدن به انکار مطلق معاد تلقی کنیم، یا آنکه آن را بمعنای خداناباور شدن آنها پس از آنکه به مبدئیت و ربوبیت خداوند متعال باور داشته‌اند، بدانیم. برخی از شواهد روایی بر عدم اعتقاد زندیقان نامبرده در گزارش ابن کلبی به معاد، دلالت دارند.

بعنوان نمونه، در مورد ابی بن خلف که یکی از زندیقان نامبرده در گزارش ابن کلبی است، بکرات به جدال او در مورد نفی معاد اشاره شده است و شأن نزول برخی از آیات قرآن که بعقیده برخی از اعراب به نفی معاد اشاره دارد، به او مربوط است (بعنوان نمونه، ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۷/ ۲۲-۲۱، ۳۴، ۴۲، ۴۵، ۴۸؛ ۹/ ۲۸۱-۲۸۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۵/ ۲۷۰-۲۶۹). در مورد سایر زندیقان قریش نیز شواهد تاریخی متعددی وجود دارد؛ بیان شواهد مربوط به جدالهای آنها با پیامبر اکرم (ص) درباره مبدأ و معاد، خود مجال دیگری میطلبد.

حاصل اینکه زندقه بمعنای بی‌ایمانی به مبدأ یا معاد از جانب حیره، استبعادی ندارد، اما همانطور که اشاره شد، آلوسی تنها به گزارش ابن قتیبه دست یافته و او در گزارش خود صرفاً بیان کرده که زندقه از طریق حیره به برخی از قریشیان انتقال یافت. اما در گزارش ابن کلبی، تعلیم زندقه به مسیحیان حیره نسبت داده شده و پذیرفتن تعلیم بی‌ایمانی نسبت به مبدأ یا معاد از سوی مسیحیان، دست کم در نظر بدوی، دشوار است. هرچند عده‌ی تلاش کرده‌اند تعلیم ماده‌گرایی از سوی مسیحیان را بر اساس اعتقاد مسیحیان به «معاد روحانی» و انکار «معاد جسمانی» توجیه کنند (علی، ۱۹۷۶: ۱۱/ ۱۴۸)، اما این توجیه

پذیرفتنی نیست، زیرا زندیقان قریش، به معاد، بصورت مطلق، باور نداشتند نه آنکه صرفاً معاد جسمانی را انکار نمایند. بنظر نگارنده، با توجه به برخی روایات در مورد وقوع ارتداد در میان مسیحیان و نیز گزارش جاحظ در اینباره - که پیشتر به این دو اشاره شد - هیچ استبعادی ندارد که تعلیم ماده‌گرایی توسط مسیحیان مرتدی که در حیره حضور داشتند، صورت گرفته باشد و در نتیجه، نمیتوان تعلیم زندقه توسط مسیحیان حیره را مانعی برای پذیرش تفسیر زندقه قریشیان بمعنای انکار مبدأ یا معاد دانست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اگر فرض کنیم که گزارش ابن کلبی در مورد رواج زندقه در میان قریشیان، گزارشی قابل اعتماد است، در این صورت در میان معانی متعددی که برای زندقه قابل تصور است، تنها معنای دهرگرایی که از نفی مبدأ یا معاد سرچشمه میگردد، با گزارش و دیگر قرائن سازگار است و دیگر معنای زندقه را نمیتوان معنایی صحیح برای زندقه قریشیان دانست. اولاً، این زندقه نمیتواند بمعنای «پیروی از آیینهای گنوسی یا مزدکی» باشد، چراکه اثری از آموزه‌های گنوسی و مزدکی در میان افرادی که بعنوان زندیقان قریش معرفی شده‌اند، نیست. زندقه بمعنای «تظاهر به دین و اعتقاد باطنی به امر دیگر» نیز معنایی صحیح برای زندقه قریشیان نیست، زیرا معقول نیست که در فضای فرهنگی جاهلیت، تظاهر به یک دین و اعراض باطنی از آن را رایج بدانیم. زندقه به معنای «پیروی از آیین زرتشت» یا «فراگیری اساطیر ایران باستان» هم نمیتواند باشد، چراکه ابن کلبی و دیگران به تمایز میان دین زرتشتی و زندقه التفات داشته و در کنار «زندقه»، به اعرابی که به آیین زرتشت گرویده بودند نیز اشاره کرده‌اند و آموختن داستانهای ایرانی و نقل آنها را نیز نمیتوان به معنای زندقه دانست.

تنها دهرگرایی بمعنای نفی مبدأ یا معاد را میتوان معنایی درست برای زندقه قریشیان قلمداد کرد. سیره اسامی مذکور در گزارش ابن کلبی نیز این برداشت را کاملاً تأیید میکند؛ تأمل در قرآن بعنوان یکی از منابع مهم شناخت فرهنگ جاهلیت، نیز وجود چنین رویکردی در میان اعراب را آشکار میسازد. همچنین، هرچند ممکن است قبول تعلیم زندقه به این معنا از سوی مسیحیان حیره، دشوار باشد، اما توجه به مکان وقوع ارتداد در میان مسیحیان، تعلیم ماده‌گرایی توسط مسیحیان مرتدی که در حیره حضور داشتند را موجه میسازد و نمیتوان تعلیم زندقه توسط مسیحیان حیره را مانعی برای پذیرش تفسیر زندقه قریشیان بمعنای انکار مبدأ یا معاد، دانست.



پی‌نوشتها

۱. برخی از آثاری که این ندیم از این کلبی ذکر کرده، همچون کتاب ادیان العرب، کتاب الحیره و کتاب الحیره و تسمیه البیع و الدیارات و نسب العباد (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۱۰۹)، در صورتی که اکنون در دسترس بودند، میتوانستند ما را در شناخت معنای زندقه یاری دهند.
۲. قابل ذکر است که ابن عبدالبر (م ۴۶۳ق) در الاستیعاب نقل کرده که عده‌یی معتقدند ابوسفیان در دوران جاهلیت به زندقه منتسب بوده است (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۴ / ۱۶۷۸). وی مأخذ سخن خود را بیان نکرده و بعید نیست که آن را مستقیم یا با واسطه، از المحبر یا المنمق بغدادی گرفته باشد.
۳. در برخی از آثار تاریخی گزارش شده که ابوسفیان به حیره سفر کرده است (ابن کلبی، ۲۰۱۵: ۱۶۰؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۷۰ / ۱۷۳). همچنین از رفتن نصر بن حارث به حیره و تجارت با اهالی آنجا و آموختن داستانهای ایرانی روایتی نقل شده است (ابن اسحق، ۱۴۱۰: ۲۰۱؛ ابن هشام، بی‌تا: ۱ / ۲۰۰؛ فاکهی، ۱۴۲۴: ۳ / ۳۱-۳۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۱ / ۱۳۹-۱۴۰).
۴. در ادامه به معنای تعطیل در این عبارت اشاره خواهیم کرد.
۵. در ادامه در بحث از زندقه بمعنای ارتداد، به شواهدی دیگر نیز اشاره میشود.
۶. قابل ذکر است که برخی از مسلمین در ظاهر ابراز زندقه میکردند اما در باطن مسلمان بودند. گویا این تظاهر از این جهت بوده که به ظرافت - بمعنای مواجهه همدلانه با اندیشه‌های جدید - که زنادقه از آن برخوردار بودند، متصف شوند و بدان شهرت یابند (بعنوان نمونه رک: علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۱ / ۱۴۳؛ اصفهانی، ۲۰۰۸: ۱۸ / ۱۳۱).
۷. ابوحاتم رازی در مورد ابن مقفع میگوید: «فأما ابن المقفع، فأنه كان مشتهداً بالزندقة، يستتر بالاسلام» (رازی، ۱۳۸۱: ۴۸). مسعودی به نقش ابن مقفع در ترجمه آثار آیینهای گنوسی به عربی اشاره کرده (مسعودی، ۱۴۰۹: ۴ / ۲۲۴) و ابن خلکان نیز نقل کرده که مهدی عباسی میگفت هیچ کتابی در باب زندقه ندیدم، جز آنکه اصل آن ابن مقفع بود (ابن خلکان، بی‌تا: ۲ / ۱۵۱).
۸. بنظر میرسد عبدالکریم بن ابی‌العوجاء که جزو زندیقان محسوب میشود، بیشتر دهری و بیدین بوده است تا معتقد به ثنویت (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۲۶، ۲۵۳-۲۵۴، ۲۹۳، ۲۹۵-۲۹۷؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲ / ۱۹۹-۲۰۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۲ / ۳۳۳، ۳۳۵-۳۳۶، رازی، ۱۳۸۱: ۴۸. همچنین با فرض صحت انتساب کتاب توحید مفضل، رک: کوفی، بی‌تا: ۴۱-۴۲؛ بغدادی، ۱۹۶۵: ۵ / ۲۰، ۶۹؛ همو، ۱۴۰۸: ۲۵۵).
۹. جاحظ در باب روی گرداندن مسیحیان از دین خود و زندیق شدن آنها و شباهت برخی از عقاید زندقه با مسیحیان سخن گفته است (جاحظ، ۲۰۰۲: ۲۶۲ و ۲۶۶؛ همو، ۱۴۲۴: ۴ / ۴۲۸). همچنین پیشتر اشاره شد که عامل حضرت امیر (ع) از زندیق شدن برخی از مسیحیان سخن گفته بود. نیز رک: ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۱ / ۴۹۷).
۱۰. در کتب مربوط به سده‌های متأخر، همچون عیون الانباء ابن ابی اصیبعه (ت. ۶۶۸ق)، از آگاهی نصر به حکمت و طب و علوم قدیم و معاشرت وی با کاهنان نیز یاد شده است (ابن ابی اصیبعه،

- بی‌تا: ۱۶۷) اما نگارنده در آثار متقدم در اینباره موردی مشاهده نکرد.
۱۱. همچنین درباره ارتباط برخی از اعراب دوران جاهلیت با مجوس، ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۵۵۳؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۸۱/ ۱.
۱۲. قابل ذکر است جواد علی نیز نظریه تفسیر زندقه به ثنویت را مردود دانسته است (علی، ۱۹۷۶: ۱۱/ ۱۴۷-۱۴۸).
۱۳. اگر نظر آلوسی صرفاً متوجه آیین زرتشت نباشد و آیین مانوی یا مزدکی را - که کاربرد زندقه در مورد آنها نیز رواج داشته است - نیز دربرگیرد، پیشتر اشاره شد که نگارنده در دو نگارش مستقل نشان داده که زندقه قریش بمعنای مانویت یا مزدک‌گرایی نیست.
۱۴. پیشتر به تاریخ‌گذاری ماسینیون در حدود ۱۲۵ق در اینباره اشاره شد.
۱۵. «و قالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت و نحيا و ما يهلكنا إلا الدهر و ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون» (الجماعه/ ۲۴). نیز ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴: ۶/ ۳۵. در برخی از کتب روایی سخن از مناظره نبی اکرم (ص) با دهریه بمیان آمده است (الحسن العسكري (ع)، ۱۴۰۹: ۵۳۴-۵۳۳، ۵۴۳-۵۴۲). در برخی از اشعار عرب دوران جاهلی نیز نشانه‌هایی ماده‌گرایی بچشم میخورد (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۱/ ۴۵-۴۶) برخی از اندیشمندان نیز به وجود این عقیده در زمان جاهلیت تصریح کرده‌اند (ر.ک: همان: ۱۲۸-۱۲۷؛ همو، ۱۴۰۵: ۳/ ۲۲۳-۲۲۴؛ معری، ۱۹۹۷: ۴۲۱، ۴۲۸-۴۲۷).
۱۶. از احمد بن بحیی الشیبانی، معروف به ثعلب (ت. ۲۹۱ق) نیز این معنا در مورد زندیق نقل شده است (ازهری، ۱۴۲۱: ۹/ ۲۹۸-۲۹۷؛ ابن‌عباد، ۱۴۱۴: ۶/ ۹۰).
۱۷. قابل ذکر است که بلاذری (م.ت ۲۷۸ق) آن را در کنار زندقه بیان کرده است نه بعنوان قسمی از آن. وی درباره جعد بن درهم میگوید: «کان زندیقاً او دهریاً» (بلاذری، ۱۴۱۷: ۴/ ۱۰۰).
۱۸. کتاب الاستقامه ابن‌خشیش، تصحیح عبدالمجید جمعه بهمت «دار نهج السلف للنشر و توزیع» بتازگی منتشر شده ولی برغم تفحص بسیار، متأسفانه بدست نگارنده نرسید و بهمین دلیل نگارنده به نقل از ملطی بسنده نمود.
۱۹. این در حالی است که جهمیبه به تنزیه حق تعالی از صفات میپرداختند و منکر ربوبیت نبودند، گرچه نفی مطلق صفات به ابطال ربوبیت و خالقیت منجر میشود (ر.ک: ابن‌بابویه، ۱۳۹۸ق: ۲۴۶). در مورد گونه‌های تعطیل ر.ک: توکلی و قاسمی، ۱۳۹۶: ۳۳-۲۲.
۲۰. مقدسی در همانجا خود به بیان ابن‌کلبی یا ناقلان از او که پیروی از آیین مجوس را مربوط به تمیم دانسته‌اند، پیروی از آیین مزدک را افزوده و گفته است: «المزدکیة و المجوسیة فی تمیم»!!!

منابع

قرآن کریم.

آذرنوش، آذرتاش (۱۳۷۴) راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی، تهران: توس.



ألوسى، محمود (١٩٢٣ق) بلوغ الارب في معرفة احوال العرب، قاهره: دارالكتاب العربى.
أمدى، عبدالواحد بن محمد (١٤١٠ق) غرر الحكم و درر الكلم، قم: دار الكتاب الإسلامى.
آموزگار، ژاله (١٣٩٩) «زند»، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنياد دايرة المعارف اسلامى، ج ٢١،
ص ٦٧٢-٦٦٠

ابن اسحاق، محمد بن يسار (١٤١٠ق) سيره ابن اسحاق، تحقيق الدكتور سهيل ذكار، بيروت: مكتب
دراسات التاريخ و المعارف الإسلامية.

ابن بابويه، محمد بن على (١٤٠٣ق) معانى الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامى.

_____ (١٤١٣ق) من لا يحضره الفقيه، تصحيح على اكبر غفارى، قم: دفتر انتشارات اسلامى.

_____ (١٤١٤ق) الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.

_____ (١٣٧٨) عيون أخبار الرضا عليه السلام، تهران: نشر جهان.

_____ (١٣٩٨ق) التوحيد، قم: جامعة مدرسين.

ابن ابى اصيبعة، احمد بن قاسم (بى تا) عيون الانباء فى طبقات الاطباء، بيروت: دار مكتبة الحياة.
ابن ابى شيبه، عبدالله بن محمد (١٤٠٩ق) المصنفه رياض: الرشد.

ابن اشعث، محمد بن محمد (بى تا) الجعفریات (الأشعثيات)، تهران: مكتبة النينوى الحديثية.

ابن حيون، نعمان بن محمد (١٣٨٥) دعائم الاسلام، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

ابن خلكان، شمس الدين احمد بن محمد (بى تا) وفيات الاعيان، بتحقيق احسان عباس، بيروت: دارصادر.

ابن دريد، محمد بن حسن (١٩٨٧م) جمهرة اللغة، بيروت: دارالعلم للملايين .

ابن رسته، احمد بن عمر (١٨٩٢م) الأعلاق النفيسة، بيروت: دار صادر.

ابن طاووس، سيدعلى بن موسى (١٤٠٩ق) اقبال الاعمال، تهران: دار الكتب الاسلامية.

ابن عباد، اسماعيل (١٤١٤ق) المحيط فى اللغة، بيروت: عالم الكتب.

ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله (١٤١٢ق) الاستيعاب فى معرفة الاصحاب، بيروت: دارالجيل.

ابن عساکر، على بن حسن (١٤١٥ق) تاريخ مدينة دمشق، دراسة و تحقيق على شيرى بيروت: دار الفكر.

ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم (١٩٩٢م) المعارف، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ابن كلبى، ابومنذر هشام بن محمد بن سائب (٢٠١٥م) مثالب العرب، دمشق، تموزة.

ابن نديم، ابوالفرج محمد بن يعقوب (١٣٥٠) الفهرست، تصحيح رضا تجدد، تهران: بانك بازرگانى ايران.

ابن هشام (بى تا) السيرة النبوية، تصحيح ابراهيم ابيارى، بيروت: دارالمعرفة.

ازدى، يزيد بن محمد (١٤٢٧ق) تاريخ الموصل، بيروت: دار الكتب العلمية.

ازهرى، محمد بن احمد (١٤٢١ق) تهذيب اللغة، بيروت: دار احياء التراث العربى.

اصفهانى، ابوالفرج (٢٠٠٨م) كتاب الاغانى، بيروت: دار صادر.

اندلسى، ابن صاعد (١٩١٢م) طبقات الامم، تصحيح لويش شيخو، بيروت: مطبعة كاثوليكية.

١٣٦



سال ١٣، شماره ٣
زمستان ١٤٠١

- بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۰۸ق) الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم، بیروت: دار الجیل - دارالآفاق.
- بغدادی، قاضی عبدالجبار (۱۹۶۵ق) المغنی فی أبواب التوحید و العدل، القاهرة: الدار المصرية.
- بغدادی، محمد بن حبيب (۱۹۴۲م) كتاب المحبّر، تصحيح الدكتور أنسه ايليزه ليختن، حيدرآباد دکن: بی.نا.
- _____ (۱۹۸۵م) المنمق فی اخبار قريش، تحقيق خورشيد أحمد فاروق، بیروت: عالم الكتب.
- بلادری، احمد بن يحيى (۱۴۱۷ق) انساب الاشراف، بیروت: دارالفکر.
- بیرونی، ابوریحان (۱۴۰۳ق) تحقيق ماللهند، بیروت: عالم الكتب.
- تفتازانی، سعدالدين (۱۴۰۹ق) شرح المقاصد، قم: الشريف الرضى.
- توکلی، محمدهادی (۱۴۰۰) «بررسی امکان پیروی برخی از اعراب دوره پیشاسلامی از آیین مزدک»، پژوهشنامه تاریخ اسلام، شماره ۴۴، ص ۴۹-۶۴.
- _____ (۲۰۲۲م) «التحقيق فی وجود المانويين فی حجاز العصر الجاهلي»، اضواء الحضارة الاسلامية، شماره ۱.
- توکلی، محمدهادی؛ قاسمی، اعظم (۱۳۹۶) «امکان معرفت عقلی به خداوند متعال از منظر حکیم سبزواری»، حکمت معاصر، سال هشتم، شماره ۳، ص ۲۱-۳۸.
- تقفی، ابراهیم بن محمد (۱۴۱۰ق) الغارات، قم: دارالکتاب الإسلامی.
- جاحظ، ابوعثمان (۱۴۲۴ق) الحيوان، بیروت: دار الكتب العلمية.
- _____ (۲۰۰۲م) رسائل الجاحظ، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، بیروت: دار العلم للملايين.
- حرانی، ابن شعبه (۱۴۰۴ق) تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه و آله، قم: جامعه مدرسین.
- الحسن العسكري (۱۴۰۹ق) التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، قم: مدرسه الإمام المهدي (عج).
- حمیری، ابوسعید نشوان (۱۹۷۲م) الحور العين، تحقيق و تعليق كمال مصطفى، تهران: بی.نا.
- دارمی، ابوسعید، (۱۴۱۶ق) الرد علی الجهمیه، مقدمه و تحقيق بدر بن عبدالله، كويت: دار ابن الأثير.
- رازی، ابوحاتم (۱۳۸۱) اعلام النبوة، تقديم و تحقيق و تعليق صلاح صاوی و غلامرضا اعوانی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- سیوطی، جلال الدين (۱۴۰۴ق) الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شرفی، احمد بن محمد بن صلاح (۱۴۱۱ق) شرح الأساس الكبير، صنعاء: دار الحكمة اليمانية.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۴۰۶ق) «حاشیه بر الوافی» در فیض کاشانی، الوافی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.
- صدیقی، غلامحسین (۱۳۷۲) جنبشهای دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم، تهران: پاژنگ.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق) بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلى الله عليهم، قم: کتابخانه آیت الله المرعشی النجفی.

۱۳۷

سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱
صفحات ۱۳۸-۱۲۳



محمدهادی توکلی؛ معنانشناسی زندقه رایج در قریش در دوره پیشاسلام

- صنعاني، أبوبكر عبدالرزاق بن همام (١٤٠٣ق) المصنفه هند: المجلس العلمي.
- الطائي، نجاح (١٤١٩ق) «مقدمه» در ابن كلبى، مثالب العرب، بيروت: دارالهدى.
- طبرسى، احمد بن على (١٤٠٣ق) الاحتجاج على أهل اللجاج، مشهد: مرتضى.
- طبرسى، فضل بن حسن (١٣٧٢) مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- طوسى، محمد بن الحسين (١٤٠٧ق) تهذيب الاحكام، تهران: دارالكتب الإسلامية.
- علم الهدى، سيد مرتضى (١٤٠٥ق) رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيد مهدي رجائي، قم: دار القرآن الكريم.
- _____ (١٩٩٨م) أمالى المرتضى، قاهره: دار الفكر العربى.
- على، جواد (١٩٧٦م) المفضل فى تاريخ العرب قبل الاسلام، بيروت: دار العلم للملايين.
- عباشى، محمد بن مسعود (١٣٨٠ق) تفسير العياشى، تهران: المطبعة العلمية.
- فاكهى، محمد بن اسحاق (١٤٢٤ق) أخبار مكة فى قديم الدهر و حديثه، تحقيق عبدالملك بن عبدالله بن دهب، مكة: كتابخانه الاسدى.
- فان اس، يوزف (١٣٩٧) كلام و جامعه ترجمه فرزين بانكى و احمد على حيدرى، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- فراهيدى، خليل بن احمد (١٤١٠ق) كتاب العين، قم: هجرت.
- فروهوشى، بهرام (١٣٨١) فرهنگ فارسى به پهلوى، تهران: دانشگاه تهران.
- فيروزآبادى، محمد بن يعقوب (١٤١٥ق) القاموس المحيط، بيروت: دارالكتب العلمية.
- كلىنى، محمد بن يعقوب (١٤٠٧ق) الكافى، تهران: دارالكتب الإسلامية.
- كوفى، مفضل بن عمر (بى تا) توحيد المفضل، قم: داورى.
- مالك بن انس (١٤٠٦ق) الموطأ، بيروت: دار احياء التراث العربى.
- مجلسى، محمد باقر (١٤٠٣ق) بحار الانوار، بيروت: دار احياء التراث العربى.
- مسعودى، على بن الحسين (١٣٨٤) اثبات الوصية، قم: انصاريان.
- _____ (١٤٠٩ق) مروج الذهب، تحقيق يوسف اسعد داغر، قم: دار الهجرة.
- معرى، ابوالعلاء (١٩٩٧م) رسالة الغفران، عائشه بنت شاطى، قاهره: دارالمعارف.
- مفيد، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣ق) الإرشاد فى معرفة حجج الله على العباد، قم: كنگره شيخ مفيد.
- مقدسى، مطهر بن طاهر (بى تا) البدء و التاريخ، تحقيق بور سعيد، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
- ملطى، ابن عبدالرحمن (١٤١٣ق) التنبيه و الرد على أهل الأهواء و البدع، قاهره: مكتبة مدبولى.
- Massignon, Louis (1936). "Zindīk", *Encyclopaedia of Islam*. First Edition (1913-1936), ed. by M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann. pp. 1228-1229.
- _____. (1982). *The Passion of Al-Hallaj*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- Tardieu, Michel (1992). "L'arrivée des Manichéens à Al-Hira". dans *La Syrie de Byzance à l'Islam*. ed. By Pierre Canivet and Jean-Paul Rey-Coquais. Damascus. pp. 15-24.

ارزیابی دیدگاه مارتا نوسباوم در باب غیر نسبی بودن فضایل در رویکرد ارسطویی

محمدسعید عبداللهی^۱، محمدعلی عبداللهی^۲

چکیده

چیستی، نقش و نحوه اکتساب فضایل در اندیشه ارسطو جایگاهی مهم دارد. او تلاش میکند بشکلی ساختارمند به غایت و هدف آدمی از فراچنگ آوردن فضایل دست یابد. مارتا نوسباوم، ارسطوشناس معاصر، بر این باور است که برخی از فیلسوفان معاصر گرچه خود را ارسطویی میدانند اما در نقطه‌ی محوری با او اختلافی چشمگیر دارند. اشتباه آنها رویکرد نسبی‌گرایانه به فضایل ارسطویی است. این رویکرد آشکارا با دیگر آراء ارسطو ناسازگاری دارد. ارسطو مدافع توصیفی عینی و یگانه از خیر بشر یا سعادت انسان بود. اخلاق فضیلت ارسطو این توان را دارد که بسیاری از آنچه نسبی‌گرایان بدنبال آن هستند را برآورده سازد و در همان حال، ادعای عینیت نیز داشته باشد؛ به این بیان که نسبی بودن بر اساس یک زمینه خاص، بمعنای نسبی‌گرایی نیست، همانگونه در دیگر علوم مانند پزشکی و دربانوردی، به زمینه‌ی خاص توجه میشود و این بمعنای نسبی‌گرایی نیست. بباور نوسباوم، فضایل ارسطویی بهتر از فضیلت‌های مدنظر نسبی‌گرایان میتواند فضیلت را توضیح دهد، البته زمانیکه ویژگی‌های زمینه‌ی بدقت بررسی شده و به ویژگی‌های مشترک و غیرمشترک توجه شود تا بهترین انتخاب صورت گیرد. در این مقاله پس از بیان دیدگاه نوسباوم در باب فضایل ارسطویی، به

۱۳۹

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛ m.saied.abdollahi@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران؛ abdollahi@ut.ac.ir



DOR: 20.1001.1.20089589.1401.13.3.7.4

بررسی سه اشکال به نظریهٔ او پرداخته و در نهایت روشن خواهیم ساخت که چگونه فضایل در اندیشه ارسطو غیرنسبند.
کلیدواژگان: اخلاق، فضایل، نسبی‌گرایی، عینیت، نوسباوم، ارسطو.

مقدمه

در دهه‌های اخیر و در شرایطی که صدای ناخشنودیهای گوناگون از نظریه‌های اخلاقی بگوش میرسد، علاقه به فضایل آرام آرام بیشتر رخ مینمایاند. برخی از فیلسوفان اخلاق بر این باورند که نظریه‌های اخلاقی از تجربه‌های عینی انسان دارای پوست و گوشت [=انضمامی]، بدور افتاده و دیگر کارایی لازم را ندارند. زمانی که این فیلسوفان بدنبال رویکرد بدیل میگردند، سخن از فضایل جای خود را بازمی‌یابد. در یک نگاه کلان، شاید بتوان گفت در میان رویکردهای اخلاقی متفاوتی که تاکنون بروز و ظهور یافته‌اند، «اخلاق فضیلت»^۱ در زمرهٔ گسترده‌ترین و پر دامنه‌ترین آنهاست.

توجه به «فضیلت»^۲ بعنوان دست‌مایه‌ی برای فکر و فعالیت فلسفی، پیشینه‌ی بدرزای تاریخ فلسفه دارد. هرچند بحث از ماهیت فضیلت، اقسام آن و مباحثی از این دست را بشکلی ساختارمند در میان فیلسوفان پیش از سقراط بسختی میتوان یافت، اما با ظهور سقراط و گفت‌ووشنودهای فلسفی او در باب فضایل میان هرکوی و برزن، راه برای بحث جدی در این زمینه هموار شد. سقراط در میان جوانان شهر رفته و از آنان میپرسید، چگونه باید زیست؟ و اندکی بعد، خود پاسخ میداد: زندگی توأم با فضیلت. او معتقد بود در این مسیر رسالتی از جانب خدای معبد دلفی دارد (گاتری، ۱۳۷۶: ۲۷۹-۲۶۰). در اندیشهٔ سقراط پی‌ریزی یک نظام و نظریهٔ اخلاقی وجود نداشت و او تنها بدنبال آن بود که مردم سرزمین خود را با اخلاق آشنا کند و از این رهگذر حکمت و فضیلت را میان آنها شکوفا سازد تا بتوانند بیش از پیش به نفس خویش توجه کنند.

پس از سقراط، گرچه افلاطون طلایه‌دار بحثی مدون در باب فضایل بود، اما ارسطو را باید نخستین کسی دانست که تبیینی کلاسیک از فضایل بدست داد (خزاعی، ۱۳۸۹: ۲۰). اخلاق نیکوماخوسی^۳ را میتوان بهترین گواهی بر نگارش فلسفی و دقیق ارسطو دانست که نگرش او را از روش سقراط و افلاطون متمایز میکند. بنظر ارسطو دستیابی به

۱۴۰

1. Virtue Ethics
2. Virtue
3. *Nicomachean Ethics*



سعادت در گرو شناخت هرچه بهتر فضیلت است. او با طرح موشکافانه و تحلیل عمیق و مابعدالطبیعی از عناصری مانند صور (ایده‌ها)، سعادت، علم‌النفس، و ارائه بحث‌هایی روانشناختی در باب فضایل گوناگون، گامی مهم در بنا نهادن نظریه‌ی برداشت که تا امروز فیلسوفان برجسته تاریخ فلسفه در باب آن گفتگو کرده و میکنند. گرچه با شروع دوران جدید و پدید آمدن نظریه‌های گوناگون اخلاقی، کمابیش به اخلاق فضیلت، تحلیل و بررسی فضایل و نقش آن در اخلاق کم‌توجهی شده اما با آغاز قرن بیستم، بحث فضیلت در اخلاق فرصتی دوباره یافت. سخن از نقش فضایل در اخلاق، ذهن فیلسوفان شاخص قرن بیستم را بخود مشغول ساخت و افرادی مانند الیزابت آنسکوم^۱، فیلیپا فوت^۲، مایکل اسلوت^۳، مک‌اینتایر^۴ و دیگران، با انگیزه‌ی مضاعف به ارزیابی این نظریه اخلاقی پرداخته و دریافته‌ی جدید از آن ارائه نمودند.

مارتا نوسباوم^۱، متفکر و ارسطوشناس مشهور آمریکایی، بر این باور است که فیلسوفان معتقد به اخلاق فضیلت در دوره جدید، نسب از ارسطو میبرند اما در یک نکته محوری با او اختلاف نظری چشمگیر دارند. در اندیشه بسیاری از مدافعان کنونی اخلاق فضیلت، بازگشت فضایل با چرخش بسوی نسبی‌گرایی همراه است و این نسبی‌گرایی، بعقیده نوسباوم، دیدگاهی است که تنها معیارهای مناسب خیر اخلاقی را معیارهای محلی - که از درون سنتها و رفتار هر جامعه یا گروه که از خود پرسشهایی در باب خیر میکنند، برمی‌آیند - میداند. باری، نویسندگانی مانند مک‌اینتایر، برنارد ویلیامز و فیلیپا فوت که در برخی موضوعات با یکدیگر اختلاف‌های بسیاری دارند، در این مسئله همداستان هستند که نظام‌های فراگیر و قواعد انتزاعی را باید کنار نهاد و بجای آن، روایتی از زندگی مناسب بر اساس شیوه‌های مشخصی از عمل فضیلت‌مندانه انجام داد و با کنار نهادن برنامه توجیه از نظر عقلانی، بمعنای هنجاری یگانه از زندگی خوب برای تمام انسان، به هنجارهایی که هم خاستگاه محلی دارند و هم کاربردی محلی، تکیه کرد (Nussbaum, 1988: p. 33).

۱۴۱

فیلسوفان معاصر که معتقد به اخلاق فضیلت هستند و از آنها نام بردیم، در باب نسبی‌گرایی موضعی صریح ندارند و دشوار بتوان از لابلای نوشته‌هایشان مطلبی یافت که

1. Elizabeth Anscombe
2. Philippa Foot
3. Michael A. Slote
4. Alasdair MacIntyre



بروشنی دیدگاه نسبی‌گرایان را تأیید یا رد کند. اما گویی همگی در این مسئله توافق دارند که باید با توجه به نسبی‌گرایی، از فهم اخلاق فضیلت‌ارسطویی به معنای اخلاقی که هنجارهایی فرافرهنگی ارائه می‌دهد - که با ارجاع به دلایلی که در سطح جهانی اعتباری انسانی دارند، میتواند دریافتهای محلی از خیر را بشیوهی مناسب مورد انتقاد قرار دارد - دوری کرد. درست بهمین دلیل است که بعقیده این فیلسوفان، افرادی که علاقه دارند با توجه به رویکرد اخلاق فضیلت‌ارسطویی از سنتهای محلی بشیوهی عقلانی انتقاد کنند و انگاره پیشرفت اخلاقی را پیش بکشند، بزودی خواهند فهمید که کاری عبث انجام می‌دهند و اینگونه اخلاق، کمکی به آنها نمیکند. برای نمونه، فیلسوفان نامبرده بر این باورند که اگر بناست وضعیت زنان، به آن شکلی که توسط سنتهای محلی تثبیت شده است، سامان یابد و اگر قرار است نابرابریهای نژادی، عدم رواداری مذهبی و دریافتهای خشن، با توجه به عقل عملی نقد شوند، باید به اخلاق کانتی یا فایده‌گرا متوسل شد، نه اخلاق فضیلت‌ارسطویی.

رویکرد فیلسوفان نوارسطویی که دل در گرو اخلاق فضیلت دارند، آشکارا با دیگر افکار و آراء ارسطو ناسازگار است؛ اگرچه او مدافع اخلاق مبتنی بر فضیلت بود، اما مدافع توصیفی عینی و یگانه از خیر بشر یا سعادت انسان نیز بود. این همان جایی است که مارتا نوسباوم کوتاه نیامده و تبیینی غیرنسبی‌انگارانه از رویکرد ارسطو در باب فضایل ارائه می‌دهد. او معتقد است در سنت ارسطو، توصیف عینی است؛ به این بیان که با ارجاع به دلایلی توجیه می‌شود که تنها از سنتها و آداب و رسوم محلی پدید نمی‌آید بلکه از ویژگی مشترک انسان بودن که در تمامی این سنتهای محلی وجود دارد، برخاسته است (Ibid: pp. 33-34).

روشن است که نقدهای بسیاری بر سنتهای اخلاقی موجود در شهر و جامعه خود و سایر جوامع داشته است. او بارها، بعضی سنتهای موجود را ناعادلانه یا سرکوبگر خوانده یا آنها را مخالف با سعادت انسان میدانست. ارسطو توصیف خود از فضایل را پایهی برای انتقاد از سنت محلی در نظر می‌گیرد. برای مثال، در کتاب دوم سیاست، مکرر از اشکال اجتماعی موجود و با توجه به شیوه‌هایی که این اشکال با توسل به آنها مانع توسعه برخی فضایل میشوند، انتقاد کرده است (ارسطو، ۱۳۶۴: ۴۹-۴۷). بباور وی، هیچ تضادی میان مبتنی کردن فضایل بر نظریه‌های اخلاقی و دفاع از عینی بودن خیر وجود ندارد (Nussbaum, 1988: p. 34). نوسباوم درباره بدفهمیها و برداشتهای نادرست از ارسطو

۱۴۲



در زمینه‌های مختلف هشدار می‌دهد و مقالاتی نیز برای روشن ساختن ویژگی‌های برجسته ارسطو که از آنها غفلت شده، منتشر کرده است (نوسباوم، ۱۳۷۴: ۸۳).
در این نوشتار در پی آنیم که نشان دهیم چگونه نوسباوم میکوشد شیوه ابتکاری ارسطو برای ارتباط دادن فضایل با جستجوی عینیت اخلاقی، همراه با نقد هنجارهای محلی موجود را آشکار سازد.

دیدگاه نوسباوم در باب غیرنسبی بودن فضایل در اندیشه ارسطو

نسبی‌گرایی موضوعی است پیچیده و گستره نفوذ آن زمینه بسیاری از پژوهشهای بشری را در بر می‌گیرد. در باب تاریخچه نسبی‌گرایی اختلاف نظرهایی وجود دارد؛ برخی بر این عقیده‌اند که نخستین صورتبندی نسبی‌گرایی، در کتاب حقیقت پروتاگوراس بیان شده است؛ اثری که امروزه دیگر در دست نیست، ولی از طریق تقریر آن توسط افلاطون در تتاتتوس، شناخته میشود (ماستلر، ۱۳۹۹: ۵). هاروی سیگل معتقد است رویکرد پروتاگوراس گونه‌ی افراطی از نسبی‌گرایی است و پروتاگوراس منکر وجود هر معیاری فراتر از فرد است (Siegel, 1987: p. 4).

اگرچه آغاز فلسفی نسبی‌گرایی با پروتاگوراس بوده است، اما این رویکرد فلسفی بشیوه‌های مختلف، در سراسر تاریخ اندیشه غرب حضوری پررنگ داشته است. با آغاز دوره روشنگری بار دیگر نسبی‌گرایی ظهور کرد و در سده‌های هجدهم و نوزدهم، مدافعان نسبی‌گرایی در جای جای جهان اندیشه سر برآوردند. ویلیام همیلتون معتقد است ما باید بگونه‌ی دقیقتر، سپهر اندیشه خود را محدود کنیم، با این قید که آنچه ما میدانیم، یکسره در پرتو شرایطی خاص از تواناییهای ما دانسته میشود و پروتاگوراس درست گفته است که انسان معیار جهان است (Hamilton, 1861: p. 91). در قرن نوزدهم، با کسانی همچون آگوست کنت مواجه میشویم؛ نظام تحلیلی (پوزیتیویستی) که وی یکی از طراحان آن قلمداد میشود، بیش از هر چیز، در باب مفهوم هیوم از علم افراط کرد. بر این اساس، هیچ چیز مطلق وجود ندارد که در بنیان پدیده‌ها باشد؛ تنها اصل مطلق اینست که «همه چیز نسبی است» (Windeband, 1901: p. 650). با شروع قرن بیستم، شیلر به دفاع تمام‌قد از نسبی‌گرایی برخاست و گفت: حکم معروف پروتاگوراس - یعنی انسان معیار همه چیز است - باید جایگاهی بالاتر از شعار معبد دلفی - یعنی «خود را بشناس» - داشته باشد (Schiller, 1912: p. 33).

۱۴۳



سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱
صفحات ۱۶۰-۱۳۹

محمد سعید عبداللهی، محمدعلی عبداللهی؛ ارزیابی دیدگاه مارتانوسباوم در باب غیر نسبی بودن فضایل ...

نوسباوم بر این باور است که وقتی شخص نسبی‌گرا به جامعه‌های مختلف نظر میکند، از تنوع و ناسازگاری ظاهری فهرست فضیلت‌هایی که میبیند، متأثر میشود. او با دیدن این فضایل گوناگون در فهرستها و بررسی روابط پیچیده میان آنها و مقایسه آن با زندگی عادی مردمان، به این نتیجه میرسد که هیچ فهرستی از فضیلتها وجود ندارد که بتواند برای همه جوامع گوناگون، هنجار تلقی شود. برای شخص نسبی‌گرا مشکل تنها در این خلاصه نمیشود که آن اشکال مشخص رفتاری که در باب فضایل گفته میشود، در زمانها و مکانهای مختلف متفاوتند، بلکه حوزه‌هایی که خود بعنوان سپهرها و قلمروهای فضیلت برگزیده میشوند و همچنین روش جدا کردن آنها، بسیار متنوعند. حال، شخص نسبی‌گرا ادعا میکند که فهرست ارسطو برخلاف ادعای عینیت و جهانی بودن، باید محدود باشد؛ به این بیان که بازتاب دریافتهای جامعه‌ی خاص از امور مهم باشد. بنابراین فهرست ارسطو همانقدر به فرهنگ وابسته است که دیگر فهرستها وابسته‌اند، پس فضیلتها در رویکرد ارسطویی نیز نسبی‌گرایانه‌اند (Nussbaum, 1988: pp. 34-35). منظور نوسباوم از دیگر فهرست‌هایی که برای فضایل گفته شده، فهرست کسانی چون ویلیامز و همپشایر است که با توجه به رهیافتهای خود از مسئله فضیلت، ارائه کرده‌اند (Williams, 1985: pp. 34-36; Hampshire, 1983: pp. 150-159).

اما براستی ارسطو در باب فضایل چگونه می‌اندیشید؟ بیگمان یکی از اساسیترین مضامین فلسفه اخلاق ارسطو، سخن از فضیلت است. ارزیابی و فهم دیدگاه اخلاقی ارسطو بدون شناخت این مفهوم غیرممکن است. فلسفه اخلاق ارسطو، غایت‌نگر و سعادت‌محور است و تعریف او از سعادت، وامدار مفهوم بنیادین فضیلت است. در اخلاق یونان باستان، «آرته»^۱ واژه‌ی مهم است که معمولاً آن را به «فضیلت» ترجمه میکنند، اما در بیشتر موارد بمعنی خوبی و نیکی و کیفیتی برای خوب بودن آدمها بکار میرود (Craig, 1998: p. 373). این اصطلاح در بستر تاریخ معانی گوناگونی بخود دیده است، بهمین دلیل با آنچه امروزه بعنوان فضیلت فهم میشود، متفاوت است. بعضی نیز آرته در سنت یونانی را به معنای شجاعت، برتری، بهترین فضیلت و... معنا کرده‌اند (Liddell and Scott, 1882: p. 216).

ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی با کنار نهادن ویژگی‌هایی مانند لذت، سعادت را با فضیلت گره میزند. وی با توجه به تحلیل آدمی و کارکرد اصلی او، به این مهم میرسد که

1. *Arete*; ἀρετή; virtue

فضیلت در حقیقت فعالیت نفس است. ارسطو برای تبیین مفهوم فضیلت، در وهله نخست از سعادت آغاز میکند. هر عمل، دانش و چیزی برای غایتی طلب میشود که چه بسا آن غایت نیز خود غایتی دیگر داشته باشد؛ بدین ترتیب، بنا بر اصل عقلی امتناع تسلسل، آنچه در نهایت غایات است، تنها برای خود خواسته میشود و غایت و خیر اعلاست. ارسطو، این غایت را موضوع معتبرترین دانش شمرده و آن دانش را علم سیاست میداند؛ چراکه در نگاه وی خیر جامعه بزرگتر و کاملتر از خیر فرد است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۴-۱۳). او این پرسش را با ما در میان میگذارد که فضیلت چیست؟ سپس به این نکته توجه میدهد که در نفس انسانها سه پدیدار وجود دارد: عواطف که در آنها خردی وجود ندارد، استعدادها و ملکات مربوط به سیرت. بیاور وی فضیلت باید یکی از این سه مورد باشد؛ اما کدامیک است؟ ارسطو جنس فضیلت را نه استعداد و نه عاطفه، بلکه ملکه مربوط به سیرت میداند، چراکه در چشم او، فضیلت در زمره حالت‌های راسخ آدمی است که برخلاف عاطفه و استعداد، از طبیعت آدمی برخاسته است.

ارسطو به چستی فضیلت نیز پرداخته است. او فضیلت را حد وسط میان افراط و تفریط دانسته است (همان: ۶۲-۶۱). بیان دیگر، فضیلت صفت مشخصه‌یی است که در حد وسط نهفته است. نظریه حد وسط ارسطو نگرشی میانه‌رو درباره اخلاق است و بر همین اساس میتوان گفت فضیلت، باید حالتی از کردار باشد که متوسط است (آکرل، ۱۳۸۰: ۴۰۷). ارسطو خود در اخلاق نیکوماخوسی در تعریف فضیلت میگوید:

فضیلت ملکه‌یی است که حد وسطی را انتخاب کند که برای ما درست و با موازین عقلی سازگار است؛ با موازینی که مرد دارای حکمت عملی حد وسط را با توجه به آنها معین میکند (ارسطو، ۱۳۸۱: ۴۶).

ارسطو این پیش فرض را در نظر دارد که هر فضیلتی حد وسط دو رذیلت و میان افراط و تفریط قرار میگیرد. او عمل بر اساس فضیلت را - که نقطه مقابل رذیلت است - رعایت حد وسط میداند و رعایت حد وسط نیز بمعنای میانه‌روی در عمل است. انسان در شرایط گوناگون برای انجام یک عمل تصمیم میگیرد و افراط، تفریط و حد وسط را از هم متمایز میکند. در نگاه ارسطو فعلی فضیلت‌مندانه است که با شناخت حد وسط و انجام آن تحقق یابد (همان: ۶۴-۶۳). همچنین با تأمل در گفته‌های ارسطو میتوان گفت: فضایل ملکاتی هستند نه فقط برای عمل کردن، بلکه برای حکم کردن و احساس کردن طبق دستورات

۱۴۵

عقل و رسیدن به زندگی سعادت‌مند که غایت بشر است (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۶: ۲۸۸). به اعتقاد نوسباوم، زمانیکه رویکرد ارسطو در باب کاربست فضایل را بدقت بررسی میکنیم، نسبت به نکته‌ی تردید میکنیم و آن اینکه آیا او تنها آنچه در پیرامون و جامعه تحسین و تأیید میشد را توصیف میکرد؟ مبینیم که بعضی فضایل و ردائلی که ارسطو نام برده، گمنام و غیربرجسته‌اند و حتی در میان آنها که گمنام نیستند نیز تا اندازه‌ی دلبخواهی نامگذاری شده‌اند، بگونه‌ی که با آنچه در پی توصیف آن است، ناسازگاری کامل ندارد. ارسطو خود در اینباره توضیح داده و معتقد است بیشتر این موارد بینامد ولی باید بکشیم نامی برای آنها انتخاب کنیم تا توضیحات ما روشن باشد (Nussbaum, 1988: p. 36). باری، اینگونه رفتار با فضایل و ردائلی شیوه کار شخصی نیست که تنها به سنتهای محلی توجه دارد، بلکه بدنال تمایز نهادن میان نامهای فضایل و ردائلی است که در آن سنتها مهم شمرده میشوند. دیدگاه ارسطو زمانی آشکارتر میشود که به اخلاق نیکوماخوسی و نحوه معرفی فضایل بیشتر دقت میکنیم. وی این کار را در کتاب دوم اخلاق نیکوماخوسی آغاز کرده است.

ارسطو در هر مورد، یکی از سپهرهای^۱ تجربه انسان که کمابیش در زندگی هر فردی بروز و ظهور دارد و شخص مجبور است کنشی از خود نشان دهد را جدا میکند. او میپرسد واکنش صحیح در آن سپهر چیست؟ و گزینش نادرست کدام است؟ برای نمونه، در سپهری که «شخص از آسیبهای مختلف مانند اموری که شر هستند، یا فقر و مرگ و... میترسد» فضیلت «شجاعت» بمیان می‌آید یا در سپهری «که مربوط به مدیریت اموال شخص است، جایی که به دیگران مربوط میشود» فضیلت «سخاوت» مداخله میکند (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۰۱).

نوسباوم معتقد است در این شرایط «توصیف رقیق یا نازک»^۲ هر فضیلت عبارتست از اینکه «هر آنچه بشکلی دائمی در آن سپهر، عملی شایسته بشمار رود»، منوط به آن باشد. باری، ممکن است چند ویژگی بر سر اینکه در هر مورد، از عمل درست چه به ذهن می‌آید، با یکدیگر رقابت کنند. ارسطو درباره هر مورد، از ویژگی انضمامی خاصی جانبداری میکند و سپس تعریفی کامل یا «غلیظ و ضخیم»^۳ از فضیلت مورد نظر، ارائه میدهد. او با دقتی خاص رویکرد خود در باب فضایل را پیش میگیرد؛ وی کار خود را با

1. Sphere
2. thin account
3. thick

مشخص کردن سپهر و تجربه همگانی آغاز میکند و نام فضیلت مورد نظر را برای آنچه قرار است در آن سپهر تجربی بشکلی تجربی گزینش شود، معرفی میکند. در این دیدگاه، بر خلاف آنچه نسبی‌گرایان می‌پندارند، نمیتوان گفت جامعه مورد فرض دربردارنده هیچ چیزی که با فضیلتی مفروض تطابق داشته باشد، نیست. تعریف «رقیق» یا «صوری»^۱ از فضیلت در هر سپهر عبارتست از: «فضیلت آن چیزی است که انتخابها و واکنشهای درست ما در آن سپهر منوط به آن گردد». بنابراین بعقیده نوسباوم، وظیفه نظریه اخلاقی یافتن بهترین ویژگی تکمیل‌کننده مرتبط با این تعریف رقیق یا صوری و در نتیجه، ارائه تعریف کامل یا غلیظ است (Nussbaum, 1988: p. 36).

صرف نظر از اینکه شخص در باب فضایل، نسبی‌گرا باشد یا مانند نوسباوم، فضایل در رویکرد ارسطویی را غیرنسبی بداند، باید پذیرفت که در برنامه‌ی که ارسطو می‌چیند، رفتار یک شخص خواه ناخواه در هر مورد، درون سپهر ارسطویی قرار می‌گیرد. حال، اینکه آن رفتار مورد نظر، درست باشد یا غلط، سخنی دیگر است، اما به هر شکل، نمیتواند خارج از آن سپهر باشد. این پرسش که آیا هر فضیلت خاص را باید در زندگی کنشگرانه خاصی گنجانند یا خیر؟ پرسشی ساده نیست. هر شخص به‌رحال بگونه‌ی در این سپهرها رفتار میکند و هر کجا که زندگی میکند، مادامیکه انسان است، توانایی گریز از پرسشهایی که در این سپهرها مطرح میشوند را ندارد.

نوسباوم معتقد است در مسیری که ارسطو می‌پیماید، ارجاع به نام فضیلت مورد نظر در هر سپهر، بوسیله تجربه تثبیت میشود و او تجربه‌هایی مانند این را «تجربه‌های بنیادی»^۲ مینامد. تصویری کلی از آنچه ارسطو انجام داده اینست که وی با تجربه‌ها آغاز میکند، اما این تجربه‌ها تنها برای ما نیست، بلکه منظور او تجربه‌های اعضای جامعه زبانی است. با توجه به این مطلب، واژه‌ی به زبان گروهی از انسانها وارد میشود که بیانگر و ارجاع‌دهنده به آن چیزی است که محتویات آن تجربه‌هاست؛ برای مثال، واژه «رعد». ابتدا شاید هیچکس نتواند تعبیری انضمامی از این پدیده یا هیچ اندیشه‌ی که این پدیده چیست، داشته باشد. آرام‌آرام این پدیده موضوع تحقیق میشود و بعد از آن میتوان به «رعد» اشاره کرد و پرسید که آن چیست؟ تعریف رقیق یا صوری آن این است: «صدایی در ابرها، هر آنچه هست». در این میان نظریه‌های توصیفی نیز بیان میشوند که میتوانند تعریف کامل

1. nominal
2. grounding experiences

یا غلیظ محسوب گردند. بهمین دلیل، بمرور این داستان که این پدیده بعلت فعالیت زئوس در ابرهاست، برداشتی غلط انگاشته میشود و آن تعریفی که بهترین تبیین علمی باشد، رخ مینمایاند. بعقیده ارسطو، واژگان اخلاقی نیز چنین داستان و ماجرای دارند (Ibid: pp. 36-37). بنا بر آنچه روایات تاریخی نشان میدهد، آبشخور این تحلیل متعلق به سخن هراکلیتوس است که سالها پیش از ارسطو، ایده اصلی را چنان بیان میکند که اگر این قبیل از چیزها - یعنی ماجراهای رخ داده در جامعه، مانند تجربه‌های مختلف بیعدالتی، نابرابری، محرومیت، فاصله طبقاتی میان فقیر و غنی و... - نبود، چیزی بنام «عدالت» را نمیشناختیم (Idem, 1972: p. 157).

ارسطو نیز در برشمردن فضایل، بهمین شکل عمل کرده و پیشنهاد میکند خاستگاه ارجاع واژگان فضیلت‌های مختلف، بوسیله سپهرهای گزینش تثبیت شود؛ همان سپهرهایی که بیشتر به محدودیت‌های پدید آمده از شرایط مشترک انسانی، مربوط میشود.

نکته مهم دیگری که ارسطو به آن اشاره کرده، مسئله پیشرفت در اخلاق از رهگذر شناساسی دقیق فضایل است. هر دسته از واژگان مربوط به فضیلتها و رذیلتها وابسته به سپهرند و میتوان پیشرفت در اخلاق را درست بهمان شکلی که پیشرفت در فهم علمی معنا دارد، فهمید. این پیشرفت بمعنای پیشرفت در جستن ویژگیهای صحیح و دقیقتر از فضیلت است. زمانیکه ما بدرستی درک کنیم که در زندگی روزمره مردمان چه میگذرد و آنها با چه مشکلاتی دست‌وپنجه نرم میکنند و چه شرایطی دارند و در چه مواردی باید دست به انتخاب بزنند، در این زمان میتوانیم شیوه‌یی برای بررسی رفتارهای آنها در برابر مشکلات بیابیم. بنابراین دریافتهای اخلاقی نیز بسوی دقت بیشتر میرود.

نوسباوم معتقد است زمانیکه ارسطو اعتقادهای جوامع مختلف را زیر نظر دارد، درست با همین دید کلی نگاه میکند، نه آنکه بعنوان هنجارهای محلی، مسئله را بررسی کند؛ بهمین دلیل معیاری معرفی میکند که همه احاد جامعه از آن جهت که انسانند، بتوانند با آن همذات‌پنداری کنند. در رویکرد ارسطو و تحلیل او از فضایل، چارچوبی میتوان یافت که بوسیله آن بتوان مقایسه‌هایی را - که ظاهراً برای فهم زمینه‌های مشترک در میان جوامع مختلف لازم است - انجام داد. همچنین، در رویکرد ارسطویی دو مرحله را باید از یکدیگر جدا کرد: نخست، یافتن اولیه سپهر مورد نظر که بمعنای همان تجربیات بنیادینی است که بیشتر دیدگاه نوسباوم را درباره آنها آوردیم؛ این تجربه‌های بنیادین هستند که منبع ارجاع نام فضیلت مورد نظر را تعیین میکنند. دوم، در آن سپهر، گزینش مناسب

چیست؟ (Ibid: pp. 37-39). باری، ارسطو در تلاشهای خود برای شناسایی سپهر و فضیلت مورد نظر، همواره بسیار دقیق و شسته‌ورفته عمل نمی‌کند؛ در برخی موارد، مسئله آسان است و مشکلی وجود ندارد، مانند واژه‌های «شجاعت» و «عدالت»، اما در مورد برخی فضایل مانند «ملایمت طبع»، مسئله دشوار میشود. نسبی‌گرایان بر همین موضوع توقف کرده و می‌گویند: مفاهیمی اینچنین بیشتر یونانیند تا جهانی.

اما نوسباوم برای این اشکال نیز پاسخی آماده دارد. او می‌گوید: میتوان دریافت‌های رقیب را بمنزله توصیف‌های رقیب، امری واحد دانست، بگونه‌یی که برای نمونه، فروتنی مسیحیان یکی از ویژگی‌های همان فضیلتی باشد که رقیب یونانیند در روایت ارسطو از فضیلت «والامنشی» ارائه کرده است. نوسباوم همچنین بر این باور است که با بررسی سیر تطور کاربرد این واژه از ارسطو بعد، در خواهیم یافت که رویکرد ارسطویی نه تنها مواد نزاعی واحد را فراهم کرده، بلکه در سازماندهی چنین مناقشه‌یی، در زمانها و مکانهای مختلف، موفق شده است (Ibid: p. 39).

از آنچه پیرامون دیدگاه‌های نوسباوم در این بخش از مقاله گذشت، روشن میشود که او معتقد است در رویکرد ارسطویی، مجالی برای طرح اخلاقیات انسانی عینی، مبتنی بر کنش معطوف به فضیلت وجود دارد و این عملکرد مناسب در هر سپهر انسانی است. بنابراین، در رویکرد ارسطویی، در واقع، این ادعا وجود دارد که اینگونه از اخلاق، پس از بسط کافی، اساس تجربه‌های حقیقی انسان را که موضوع اخلاق فضیلت است در خود حفظ میکند و در همان حال، ذیل عنوان اندیشه‌یی جامع‌تر از اوضاع زندگی انسان و بدلیل ضرورت عملکرد انسانی حاصل از این اوضاع، توان انتقاد از اخلاقیات بومی را نیز بدست می‌آورد.

بررسی سه اشکال دیدگاه نوسباوم

نوسباوم پس از بیان ایده خویش در باب رویکرد ارسطو، در پی آنست که خود، انتقادهایی که ارزش طرح و بررسی دارند را بیان کند. او معتقد است، سه نقد و اعتراض اصلی به این ایده وارد است.

(۱) نخستین ایرادی که نوسباوم به آن پرداخته، بحثی است که وی آن را «رابطه میان یگانگی مسئله و حل آن»^۱ میداند. نتیجه‌یی که طرح‌کنندگان این ایراد بدنبال آن

1. The relationship between singleness of problem and singleness of solution



هستند، رسیدن به این نکته است که، رویکرد ارسطویی بی که در آن فضایل بتوانند نسبی باشند، امکانپذیر است اما بخودی خود، به پرسشهای نسبی گرای پی پاسخ نمیدهد. بهیچوجه نمیتوان بصراحت گفت که انسانها همگی در جستجوی راهحلی یگانه‌اند یا اینکه آرزوی آن را دارند. طرح‌کنندگان اشکال معتقدند بفرض که این رویکرد موفق شود تعریف و بررسی فضایل را بگونه‌یی انجام دهد که زمانها و مکانهای بسیاری را در بر گیرد و فرهنگهایی مختلف را در مناقشه‌یی یگانه داخل کند، اما باز هم اثبات نشده است که این مناقشه آنگونه که ارسطو میگوید، پاسخی واحد داشته باشد. حتی این اندازه نیز اثبات نشده که دیدگاهی که مطرح شده، اساساً شکل مناقشه‌یی خواهد داشت. حتی اگر تجربه های انسانها بنیادهایی مشترک داشته باشد، باز هم نمیتوان گفت واکنشی مشترک وجود دارد (Ibid: pp. 39-40).

۲) به اعتقاد نوسباوم ایراد دوم مهمتر از ایراد نخست است. این ایراد موضوع سپهرهای تجربه مشترک انسانی را نشانه رفته و در واقع طرح‌کنندگان آن اصلیتین بخش رویکرد ارسطویی را بچالش کشیده‌اند. مدعای اصلی ایراد اینست که رویکرد ارسطویی به آن دسته از تجربه‌ها میپردازد که فضایل را بگونه‌یی از فضایل بدوی، مفروض و رها از آن تنوع فرهنگی که در تعدد دریافتهای هنجاری از فضیلت میبینیم، محدود میکند. آری، موضوعی مانند میانه‌روی ممکن است متفاوت باشد، اما تجربه‌هایی مانند گرسنگی و... ثابتند. اشکال‌کننده تا آنجا پیش میرود که میگوید: بهترین دریافتهای ما از ماهیت تجربه - حتی تجربه ادراکی - بیانگر آنست که چیزی بنام نگاه بیطرفانه وجود ندارد. ادراک حسی نیز میتواند تحت تأثیر باور، آموزش، زبان و بطور کلی، ویژگیهای اجتماعی قرار گیرد. برخی از فیلسوفان یونانی پس از ارسطو نیز تصریح کرده‌اند که بسیاری از تجربه‌ها - مانند میل به خوراک و پوشاک و... - تا اندازه‌یی برساخته‌های اجتماعیند که بمرور زمان و در فرایند آموزش اجتماعی درباب ارزش، ساخته میشوند. بهر حال، طرح‌کنندگان این ایراد نتیجه میگیرند که این ایده ارسطویی که میتوان تبیین یگانه و غیرنسبی درباب تجربیات انسانی مانند اخلاق و میل داشت، ساده‌لوحانه است. تجربه مشترکی که از آن سخن میگوید، هیچ بنیان محکمی ندارد و بهمین دلیل سپهر انتخابی واحد نیز وجود ندارد که در آن فضیلت را گرایش به گزینش درست بدانند (Ibid: pp. 40-42).

۳) این ایراد با ایراد قبلی دو شباهت و یک تفاوت عمده دارد. شباهت نخست آنکه،

۱۵۰



رویکرد ارسطو را نقد میکند، بدین صورت که تجربه‌یی که منوط به شرایط تاریخی غیرضروری خاصی است را دارای ویژگی ضروری و همگانی برای زندگی تمام انسانها میدانند. شباهت دوم آنکه، طرفداران آن معتقدند تجربه انسان بسیار عمیقتر و غنیتر از آنست که ارسطوگرایان به آن باور دارند و تحت تأثیر ویژگیهای غیرضروری شکل میگیرد. اما تفاوت این ایراد با ایراد دوم اینست که هدفش تنها آن نیست که به تنوع بسیار شیوه‌هایی اشاره کند که انسانها بر اساس آن، تجربه بنیادی مرتبط با فضیلت را در عمل میفهمند، بلکه هدفش اشاره به این موضوع است که میتوان شکلی از زندگی انسانها را تصور کرد که دربردارنده هیچکدام از این تجربه‌ها نباشد. بهمین دلیل، ضرورت ندارد فضیلتی را که منوط به انجام عمل درست در آن سپهر است، در توصیف یکی از خیرهای انسانی بیاوریم. در ادامه طرح‌کنندگان این ایراد نتیجه میگیرند که اخلاق فضیلت ارسطویی آرمانهای اجتماعی ما را محدود میسازد و ما را تشویق میکند آنچه در واقع میتوان اصلاح کرد تا بیشتر سودمند باشد را ضروری بدانیم (Nussbaum, 1988: p. 43).

پاسخ نوسباوم به اشکالات

بعقید مارتا نوسباوم پاسخ تفصیلی به هر کدام از ایرادهای مطرح شده، مجال فرخ میطلبد و هر کدام نیاز به تحلیلی جداگانه دارد، اما وی میکوشد با رویکردی ارسطویی، به هر کدام از ایرادها پاسخی اجمالی بدهد و دست کم زمینه را برای پاسخی طولانیتر فراهم سازد.

پاسخ به ایراد اول

ایراد اول در پی تأکید بر این مسئله بود که با ایجاد مناقشه‌یی درباب فضایل مبتنی بر مرزبندی سپهرهای مشخصی از تجربه، از سویی به هیچکدام از پرسشهای اساسی پاسخ داده نشده و از سوی دیگر، ساختار خود مناقشه و اینکه چگونه افراد از باورهای سنتی استفاده کرده و در همان حال آن را نقد میکنند و چگونه با باورهای مختلف و گاه متضاد برخورد میکنند، تبیین نشده است. این نکته را نوسباوم تا اندازه‌یی میپذیرد و میگوید: سعی میکند با چند ملاحظه، توضیحی درخور و راهکاری برای مقابله طرفداران ارسطو با منتقدان بیابد (Ibid: pp. 43-45).

الف) دیدگاه ارسطویی که از آن دفاع میکنیم، ضرورتاً و در همه موارد بر پاسخی واحد

برای توصیف یک فضیلت تأکید ندارد، تا آنجا که ممکن است پاسخ مورد نظر، یک قضیه شرطیه منفصله باشد. برای مثال، اگر بتوانیم در حذف دریافتهای برخاسته از توجه به ارزش انسانی شخص بر اساس گناه اولیه موفق شویم، کار اخلاقی مهمی انجام داده‌ایم، اگرچه در ادامه در ارائه روایتی قطعی، نتوانیم کاری از پیش ببریم. نوسبوم در اینباره و در کتابی با عنوان شکنندگی خیر^۱ توضیحاتی مفصلتر ارائه داده است.

(ب) پاسخ کلی به پرسش «x چیست؟» میتواند در هر سپهر و با توجه به آداب و رسوم و شرایط منطقه‌ای، متفاوت و پذیرنده مشخصه‌های زیادی باشد. برای نمونه، دوستی یا مهمان‌نوازی که روایتی هنجاری و بسیار عامد و میتواند جایگزینهای عینی بسیاری را داشته باشند. امروزه هر کشوری آداب معاشرتی مخصوص به خود دارد که بسیاری از آنها با آداب و رسوم آن زمان یونان تفاوت دارد، با وجود این، همه آنها را میتوان ویژگیهای روایت عام «دوستی» دانست که از ملاک ارسطویی برخوردارند.

(ج) درباب فضایل، چه یک روایت عام از فضیلت باشد و چه چند روایت، چه این روایت یا روایتها ویژگیهای انضمامی بیشتری درباب زمینه‌های فرهنگی مورد نظر روا بدانند و چه روا ندانند، باز هم انتخابهایی مشخص که فرد بافضیلت با توجه به دریافت خود انجام میدهد، همواره تحت تأثیر ویژگیهای انضمامی او قرار دارد. بهمین دلیل برخی از نکاتی که پیروان ارسطو برای انسان فضیلت‌مند بیان میکنند، با بخشی از نکات نسبی گرایان در یک راستاست. فضیلت‌های ارسطویی متضمن برقرار کردن تعادلی ظریف میان قواعد عام و آگاهی از موارد مشخص است که در این روند، ادراک مورد خاص، اولویت دارد. این اولویت بمعنای اینست که قاعده خوب، جمع‌بندی درست انتخابهای مشخص عقلانی است، نه اعلان رأی نهایی. باری، قواعد اخلاقی نیز باید بسان قواعد پزشکی، دریانوردی و... در پرتو اوضاع و احوال جدید، توانایی جرح و تعدیل داشته باشند؛ درست بهمان دلیل که یک عامل اخلاقی آگاه باید توانایی درک و توصیف درست موقعیت و جایگاهش را داشته باشد.

۱۵۲

با توجه به نکاتی که پیشتر آمد، میتوان گفت نوسبوم معتقد است خاص‌باوری ارسطویی با عینیت در رویکرد ارسطویی سازگاری دارد. این نکته مهم است که اگرچه تصمیم درست و فضیلت‌مندان نسبت به زمینه حساس است، اما به این معنا نیست که تنها

1. *The Fragility of Goodness*, 1986.

در ارتباط یا در زمینه‌ی مشخص صحیح باشد؛ همانگونه که یک داوری درست درباره‌ی امور دریانوردی که نسبت به شرایط مشخص درست باشد، درستی آن بمعنایی نسبی بودنش نیست. میتوان بگونه‌ی مطلق و عینی و در تمام جوامع بشری به ویژگیهای زمینه‌ی فرد نیز توجه کرد و کسی که چنین کاری انجام دهد و بر اساس آن انتخابی کند، تصمیمی گرفته که از نظر انسانی درست است.

نوسباوم معتقد است اخلاق فضیلت ارسطو این توان را دارد که بسیاری از آنچه نسبی‌گرایان بدنبال آن هستند را برآورده سازد و در همان حال، ادعای عینیت نیز داشته باشد. این نکته‌ی محوری بحث نوسباوم است؛ به این بیان که، نسبی بودن بر اساس زمینه‌ی خاص، بمعنای نسبی‌گرایی نیست، همانگونه که در دیگر علوم، مانند پزشکی، دریانوردی و... به زمینه‌ی خاص توجه میشود و این بمعنای نسبی‌گرایی نیست. در واقع میتوان گفت به اعتقاد نوسباوم، نگرش ارسطو به فضیلت بهتر از نگرش نسبی‌گرایان میتواند فضایل را توضیح دهد؛ البته زمانیکه ویژگیهای زمینه‌ی را بدقت بررسی کرده و به ویژگیهای مشترک و غیرمشترک توجه داشته باشد تا بهترین انتخاب را برگزیند. بنابراین میتوان همنوا با نوسباوم گفت:

فضایل در رویکرد ارسطو برخلاف بعضی نظامهای اخلاقی، همواره در پرتو اوضاع و احوال تازه و نو و شواهد جدید، توانایی تغییر و تجدید نظر دارد. در این مسیر، آنها انعطاف‌پذیری نسبت به شرایط محلی که مورد نظر نسبی‌گرایان است را دارند، البته بدون اینکه عینیت را فدا کنند. گاهی اوضاع جدید ممکن است بسادگی پیدایش ویژگی انضمامی جدیدی از فضیلت را در پی داشته باشد؛ متفاوت با آنچه پیشتر تعریف شده بود. گاه ممکن است نظر ما در باب ماهیت فضیلت نیز تغییر کند. تمام روایتهای عام، موقتی تلقی میشوند، به این معنا که چکیده‌ی از تصمیمهای درست و رهنمودها به تصمیمهایی جدید است. این انعطاف‌پذیری که در روال کار ارسطو وجود دارد، کمک میکند به پرسشهای نسبی‌گرایان، بدون اتخاذ موضعی نسبی‌گرایانه، پاسخ دهد (Ibid: p. 45).

پاسخ به ایراد دوم

نوسباوم معتقد است این ایراد جدیترین تهدید نسبی‌گرایان بر رویکرد ارسطویی است. بعقیده‌ی وی، هر گونه حمایتی که از رویکرد ارسطو انجام میگیرد، باید حساسیت خود را



نسبت به پاسخگو بودن به داده‌های تاریخدانان یا مردم‌شناسان نسبی‌گرا نشان دهد، گو اینکه بعضی افرادی که درباب فضایل قلم میزنند، نسبت به مواردی مانند پیوند عمیق میان ساختار گفتار و ساختار خود تجربه، اهمیتی خاص نشان نداده‌اند. نوسباوم قدری نرمش بخرج داده و میگوید: کسانی که رویکرد ارسطویی دارند باید این واقعیت را بپذیرند که برای مسائل پیچیده و عمیق انسانی نمیتوان نگاهی بی‌غرض یافت؛ به این بیان که، راهی برای نگاه خنثی به جهان وجود ندارد. بهمین دلیل، زمانیکه به استدلالهای فلسفی فیلسوفانی مانند پاتنم^۱، گودمن^۲ و دیویدسن^۳ مینگریم، قانع میشویم که حتی آنجا که مسئله به ادراک حسی مربوط میشود نیز ذهن انسان بمثابه ابزاری فعال و مفسر عمل کرده و تفسیرهای آن برخاسته از تاریخ، مفاهیم و ساختارهاست.

ارسطوگرایان باید به این نکته نیز توجه داشته باشند که ماهیت تفسیرهای دنیای انسانی، کل‌گرایانه و نقد آنها نیز بهمان اندازه کل‌گرایانه است. از طرفی، برخلاف نسبی‌گرایان در نظریه ادبی - و در موضوعاتی مانند مردم‌شناسی - نمیتوان از ایندو واقعیتی که بیان شد، نتیجه گرفت که تمام تفسیرهای جهان به یک اندازه معتبر و مقایسه‌ناپذیرند و مدعی شد که هیچ معیار مناسبی برای ارزیابی وجود ندارد و همه چیز ممکن است (Ibid: 45-46 pp). باری، بسیاری از نقدهایی که ارسطو آن زمان در باب نحوه نگرش به جهان داشته است، اکنون نیز کاربرد دارد. معیارهایی که در این نقدها بکار میروند، از زندگی انسانها برمی‌آیند. همچنین کسانی که دل در گرو رویکرد ارسطو دارند، باید این مهم را برسمیت بشناسند که تجربه‌های بنیادین، اساسی یگانه و منحصر و از نظر زبانی، خنثی عرضه نمیکند که بتوان روایتی از فضیلت را بسادگی بر آن مبتنی کرد.

بهرحال، نسبی‌گرایان چه دلیلی اقامه کردند که نشان دهد چرا نمیتوان گفت برخی شیوه‌های مفهوم‌سازی ما - برای نمونه، از تجربه امیال مختلف - بدلالی، بسیار امیدوار کننده‌تر و بهتر از شیوه‌های دیگرند؟ افزون بر این، نسبی‌گرایان در پی آنند که میزان هماهنگی، تأیید و همپوشانی را در همه فرهنگها کم‌اهمیت جلوه دهند. پیروان رویکرد ارسطو میتوانند بگویند: با وجود تفاوت‌های آشکار در پدید آمدن تجربه‌های بنیادین در هر فرهنگ مشخص، باز هم تجربیات مردم در گوشه کنار دنیا را مانند تجربیات خودمان

1. Hilary Putnam
2. Goodman
3. Donald Davidson

تلقی کرده و با آنها با یک بیان گفتگو میکنیم. از سویی، امروزه بدشواری میتوان گروهی از مردم را یافت که از نظر فرهنگی به اندازه‌ی که نسبی‌گرایان میگویند، بر سنت‌های داخلی خود اصرار کرده و از سایر فرهنگها دوری کنند (Ibid: p. 47).

نکته دیگری که نوسباوم در پاسخ به ایراد دوم بر آن تأکید میکند، نقش ویژه دو توانمندی انسان است که در اندیشه ارسطو بسیار مهمند؛ «جامعه‌پذیری» و «عقل عملی». این دو ویژگی نقشی سازنده و مهم در زندگی انسانها دارند؛ به این معنا که تمامی کارکردهای دیگر را یکسره پوشش میدهند. نوسباوم ادعا میکند که ارسطو در میان تجربیات گروهها در زمانها و مکانهای مختلف، بدنبال کشف عناصری خاص است که بشکلی گسترده و عمیق، میان مردم مشترکند. نکته مهمتر در ادعای نوسباوم اینست که وی میگوید استدلالهای مؤید این ادعا دارای ساختاری «خودمعتبرساز»^۱ هستند؛ یعنی اگر شخصی در جستجوی دلیل باشد، همین واقعیت درگیر شدن، مؤید آنست که پذیرفته است اهمیت آنها را برسمیت بشناسد.

پاسخ به ایراد سوم

نوسباوم ایراد سوم را نظری میداند و پرسش اصلی آن را اینگونه بیان میکند: آنچه در باب خیر و شر باید جستجو کرد، چیست؟ شرایط وجودی‌یی که نوع بشر را از دیگر زندگیها متمایز میسازد، چیست؟ کدامیک از فضایل آنقدر بنیادی هستند که حذف آنها، انسانیت انسان را تحت‌الشعاع قرار میدهد؟ نوسباوم میگوید:

اخلاقیات ما انسانها، بروشنی یکی از مشخصه‌های ضروری ما بعنوان نوع بشر است، وابستگی ما به جهان خارج نیز ضروری است. از جهت تواناییها باید عملکرد شناختی و فعالیت استدلال عملی را بمثابه ویژگیهای هر نوع زندگی که ما آن را بشری میدانیم، در نظر بگیریم. ارسطو بشکلی موجه استدلال میکند که باید عنصر جامعه‌پذیری نیز افزوده شود؛ به این بیان که نوعی حساسیت نسبت به نیازهایی داریم که به حضور موجوداتی همانند ما وابسته‌اند، یا لذتی که از آن حضور میبریم (Ibid: p. 50).

بر اساس آنچه گذشت بروشنی میتوان دریافت که نوسباوم در مقام یک ارسطوشناس صاحب‌نظر، میکوشد فضیلتها و نحوه تعریف و کاربست فضیلتها در رویکرد ارسطویی را از

1. Self-validating



گزند حملات نسبی‌گرایانه دور نگه دارد و در این مسیر بدرستی سعی دارد نشان دهد که تفاوتی مهم میان نسبی بودن یک امر نسبت به شرایطی خاص و نسبی‌گرایانه بودن آن وجود دارد. البته همانگونه که در پاسخ به ایراد دوم آمد، نوسباوم به پیروان رویکرد ارسطویی نهیب میزند که فراموش نکنند که نمیتوان نظرگاهی بیطرفانه نسبت به جهان و همچنین انسانی که بسیار پیچیده و عاطفی است، داشت. از طرفی، به نسبی‌گرایان نیز هشدار میدهد که این امر نباید آنها را به این نتیجه برساند که معیاری اساسی وجود ندارد و باید با دیدی نسبی‌گرایانه به فضیلتها نگریست. از نظر نوسباوم اینکه مردم اشکال مختلف و متغیری از زندگی دارند را نمیتوان دلیلی برای حمایت از رویکردی نسبی‌گرایانه در فضایل دانست.

از جمله کسانی که دیدگاه نوسباوم در اینباره را بدقت مطالعه و بررسی کرده، سوزان هارلی است. او معتقد است پاسخهای نوسباوم به دو ایراد اول قابل قبول است، اما پاسخ او به ایراد سوم جای بحث دارد. هارلی میگوید:

با نتیجه‌گیری نوسباوم یکسره موافق هستم و البته من استدلالهایی متفاوت در تأیید نتایج او دارم. پاسخهای وی به ایراد نخست، در باب یگانه بودن راه‌حل، بنظم صحیح است. پاسخ او به ایراد دوم با اینکه شک و تردیدهایی را برمی‌انگیزد، باز هم پذیرفتنی است. اصرار من بر برخی مسائل برخاسته از پیشنهادهایی است که او به ایراد سوم میدهد (Hurley, 1993: p. 273).

هارلی اگرچه در نتیجه‌گیری با نوسباوم همداستان است، اما تلاش میکند با بچالش کشیدن پاسخ نوسباوم به ایراد سوم، مسیر دیگری را پیش رود و برای این کار استدلالهای خود را عرضه میکند و از بحثهایی که افرادی مانند نیگل، ویلیامز و هریسون دارند نیز بهره میجوید. البته نوسباوم در این رویکرد تنها نیست، از دیگر فیلسوفان اخلاق، کسانی همچون استروجن نیز با او همراهند. استروجن معتقد است انگاره‌یی مشابه در باب فضیلتها و شیوه‌یی که در آن نوعی خاص از تجربه بتواند بعنوان مبنایی معقول برای توضیح و ارزیابی غیرنسبی‌گرایانه بکار رود، وجود دارد؛ البته با این تفاوت که وی اشاره‌یی به ارسطو نکرده است (Sturgeon, 1984).

۱۵۶

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. فیلسوفان معتقد به اخلاق فضیلت در دوره جدید که خود را ارسطویی میدانند، در



نکته‌ی مهم با ارسطو اختلاف نظر دارند. آنها فضایل در دیدگاه ارسطو را نسبی‌گرایانه میدانند، درحالی‌که این دیدگاه بروشنی با اندیشه‌های ارسطو همخوانی ندارد. وی اگرچه مدافع اخلاق مبتنی بر فضیلت بود، اما مدافع توصیفی عینی و یگانه از خیر بشر یا سعادت انسان نیز بود. نوسباوم معتقد است در سنت ارسطو توصیف، عینی است؛ به این بیان که، با ارجاع بدلیلی توجیه می‌شود که تنها از سنتها و آداب و رسوم محلی بوجود نمی‌آیند بلکه برخاسته از ویژگی مشترک انسان بودن هستند که در تمامی این سنتهای محلی وجود دارد. زمانیکه رویکرد ارسطو در مورد کاربست فضایل را بدقت بررسی میکنیم، این تردید ایجاد میشود که آیا وی تنها آنچه در محیط و جامعه تحسین میشد را توصیف میکرد؟ او برخی فضایل و ردائلی که ارسطو برشمرده، گنماند و حتی در میان آنها که گنمان نیستند نیز برخی تا اندازه‌ی دلخواهی نامگذاری شده‌اند، بگونه‌ی با آنچه در پی توصیف آن است، ناسازگاری کامل ندارد. اینگونه رفتار با فضایل و ردائل شیوه کار شخصی نیست که تنها به سنتهای محلی توجه دارد و بدنبال تمایز نهادن میان نامهای فضایل و ردائلی است که در آن سنتها مهم شمرده میشوند.

۲. نوسباوم معتقد است در مسیر ارسطو، ارجاع به نام فضیلت مورد نظر در هر سپهر، بوسیله تجربه تثبیت میشود و او تجربه‌هایی مانند این را «تجربه‌های بنیادی» مینامد. برای نمونه، واژه «رعد» نخست شاید هیچکس نتواند تعبیری انضمامی از این پدیده یا هیچ اندیشه‌ی که این پدیده چیست، داشته باشد، آرام آرام این پدیده موضوع تحقیق میشود و بعد از آن میشود به «رعد» اشاره کرد و پرسید که آن چیست؟ تعریف رقیق یا صوری آن اینست که رعد «صدایی در ابرها، هر آنچه هست». در این میان، نظریه‌هایی توصیفی نیز بیان میشوند که میتوانند بعنوان تعریف کامل یا فراگیر در نظر گرفته شوند. بعقیده ارسطو واژگان اخلاقی نیز چنین داستان و ماجرای دارند. او در برشمردن فضایل بهمین شکل عمل میکند؛ زمانیکه اعتقادهای جوامع مختلف را زیر نظر دارد، درست با همین دید کلی مینگرد، نه آنکه مسئله را بعنوان هنجار محلی بررسی کند، بهمین دلیل پاسخهایی میدهد که تمامی جامعه از آن حیث که انسان هستند، بتوانند با آن هم‌ذات‌پنداری کنند.

۳. نوسباوم بر این باور است که سه نقد و اعتراض اصلی به ایده او وارد است. (۱) آنچه وی آن را «رابطه میان یگانگی مسئله و حل آن» میدانند. رویکرد ارسطویی که در آن فضایل بتوانند نسبی باشند، ممکن است، اما بخودی خود به پرسشهای نسبی‌گرایی پاسخ

نمیدهد. بهیچوجه نمیتوان بصراحت گفت که انسانها همگی درگیر و در جستجوی راهحلی یگانه‌اند. ۲) ایراد دوم موضوع سپهرهای تجربه مشترک انسانی را نشانه رفته است؛ رویکرد ارسطویی به آن دسته از تجربه‌ها میپردازد که فضایل را بگونه‌یی از فضایل بدوی، مفروض و رها از آن تنوع فرهنگی‌یی که در تعدد دریافتهای هنجاری از فضیلت میبینیم، محدود میکند. ۳) میتوان شکلی از زندگی انسانها را تصور کرد که دربردارنده هیچکدام از این تجربه‌ها نباشد، بنابراین ضرورت ندارد فضیلتی را که منوط به انجام عمل درست در آن سپهر است، در توصیف یکی از خیرهای انسانی بیاوریم. اخلاق فضیلت ارسطویی، آرمانهای اجتماعی ما را محدود کرده و ما را تشویق میکند که آنچه میتوان آن را اصلاح کرد تا بیشتر سودمند باشد، را ضروری بدانیم.

۴. نوساوم در پاسخ میگوید: دیدگاه ارسطویی که از آن دفاع میکنیم، ضرورتاً و در همه موارد، بر پاسخی یگانه برای توصیف یک فضیلت تأکید ندارد. برای نمونه، اگر در حذف دریافتهای برخاسته از توجه به ارزش انسانی شخص بر پایه گناه اولیه موفق شویم، کار اخلاقی مهمی انجام داده‌ایم، اگرچه در ادامه نتوانیم در بدست دادن روایتی قطعی، کاری از پیش ببریم. همچنین پاسخ کلی به پرسش میتواند در هر سپهر و با توجه به آداب و رسوم و شرایط منطقه‌یی، متفاوت باشد. نوساوم معتقد است خاص‌باوری ارسطویی با عینیت در رویکرد ارسطویی سازگاری دارد. اگرچه تصمیم درست و فضیلت‌مندان به نسبت به زمینه حساس است، اما به این معنا نیست که تنها در ارتباط یا در زمینه‌یی مشخص درست است؛ همچنانکه داوری درست در باب امور دریانوردی که نسبت به یک شرایط مشخص درست باشد، درستی آن بمعنای نسبی نیست. میتوان بگونه‌یی مطلق و عینی و در تمام جوامع بشری، به ویژگیهای زمینه فرد نیز توجه کرد و کسی که چنین کاری انجام میدهد و بر اساس آن انتخاب میکند، تصمیمی گرفته که از نظر انسانی درست است. اخلاق فضیلت ارسطو این توان را دارد که بسیاری از نیازهایی که نسبی‌گرایان بدنبال آن هستند را برآورده سازد و در همان حال ادعای عینیت نیز داشته باشد. بنظر نوساوم نسبی بودن بر اساس یک زمینه خاص، بمعنای نسبی‌گرایی نیست؛ چنانکه در دیگر علوم مانند پزشکی، دریانوردی و... نیز به زمینه‌یی خاص توجه میشود و این بمعنای نسبی‌گرایی نیست. در واقع، میتوان گفت بعقیده نوساوم، فضیلتها ارسطویی بهتر از فضایل نسبی‌گرایان میتوانند فضایل را توضیح دهند، البته زمانیکه ویژگیهای زمینه‌یی را بدقت بررسی کرده و به ویژگیهای مشترک و غیرمشترک توجه داشته باشند تا بهترین انتخاب را بکنند.

نوسباوم بر این باور است که هر طرفداری‌یی که از رویکرد ارسطو انجام میگیرد، باید نسبت به پاسخگو بودن به داده‌های تاریخدانان یا مردم‌شناسان نسبی‌گرا حساس باشد. او بر نقش دو توانمندی «جامعه‌پذیری» و «عقل عملی» نیز تأکید دارد که در اندیشه ارسطو اهمیت دارند. نوسباوم به ادعای ارسطو توجه دارد که در میان تجربیات گروهها در زمانها و مکانهای مختلف، در پی کشف عناصری خاص است که بشکلی گسترده و عمیق میان مردم مشترکند. او معتقد است استدلالهای مؤید این ادعا، ساختاری «خودمعتبرساز» دارند.

پی‌نوشت

۱. مارتا نوسباوم (Martha Nussbaum) (زاده ۶ مه ۱۹۴۷)، استاد برجسته فلسفه اخلاق، حقوق و همچنین یونان باستان و روم در دانشگاه شیکاگو است. این فیلسوف آمریکایی بیش از ۳۰ جلد کتاب نوشته و مقالات و سخنرانیهای بسیاری از او منتشر شده است. نوسباوم سنت فلسفه باستان و بطور مشخص، ارسطو را بخوبی میشناسد، درباب مباحثی مختلف در فلسفه اخلاق ایده‌هایی مبتکرانه و ارزشمند دارد و کتابهای او گواه این معنی هستند. وی از فعالترین زنان در حوزه حقوق زنان و فلسفه بحساب می‌آید و به «فیلسوف احساسات» نیز معروف است. نوسباوم در تفکر و نوشته‌هایش از فیلسوفانی مانند ارسطو، استنلی کاول (Stanley Cavell)، آدام اسمیت (Adam Smith) و آمارتیا سن (Amartya Sen)، بیشترین تأثیر را پذیرفته است. او همواره تلاش میکند نوشته‌هایش برای قشر گسترده‌تری از اجتماع، جدای از مخاطبان جدی علوم اجتماعی و فلسفه، سودمند باشد.

منابع

آرکلی، جی. ال. (۱۳۸۰) ارسطوی فیلسوف، ترجمه علیرضا آزادی، تهران: حکمت.

ارسطو (۱۳۶۴) سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: امیر کبیر.

ارسطو (۱۳۸۱) اخلاق نیکوماخوسی، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.

خزاعی، زهرا (۱۳۸۹) اخلاق فضیلت، تهران: حکمت.

گاتری، دلبیو. کی. سی. (۱۳۷۶) تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.

ماستلر، تیموتی (۱۳۹۹) نسبی‌گرایی، ترجمه رحمان شریف‌زاده، تهران: علمی و فرهنگی.

مک‌اینتایر، السدیر (۱۳۷۶) «اخلاق فضیلت‌مدار»، ترجمه حمید شهریاری، نقد و نظر، شماره ۱۳، ص ۲۹۹ - ۲۸۶.

نوسباوم، مارتا (۱۳۷۴) ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.

- Craig, E. (1998). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Rutledge.
- Hamilton, W. (1861). *Lectures on Metaphysics and Logic*. Boston: Gould and Lincoln.
- Hampshire, S. (1983). *Morality and Conflict*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hurley, S. (1993). Commentator: Martha Nussbaum Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach. *The Quality of Life*. ed. by M. Nussbaum & A. Sen. Oxford University Press.
- Liddell, H. G. & Scott, R. (1882). *An Intermediate Greek-English Lexicon*. New York: American Book Company.
- Nussbaum, M. (1972). Psuche in Heraclitus. *Phronesis*. vol. 17, no. 2, pp. 153-170.
- _____. (1986). The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1988). Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach. *Midwest Studies in Philosophy*. vol. 13, no. 1, pp. 32-53.
- Schiller, F. (1912). *Studies in Humanism*. 2nd edition. London: Cambridge University Press.
- Siegel, H. (1987). *Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism*. Dordrecht: Reidel Publishing Company.
- Sturgeon, N. (1984). Book Review: Virtues and Vices and Moral Relativism, by Philippa Foot. *Journal of Philosophy*. vol. 81, no. 6, pp. 326-333.
- Williams, B. (1985). Philosophy. in *The Legacy of Greece*. ed. by M. I. Finley. Oxford: Oxford University Press.
- Windeband, W. (1901). *A History Of philosophy*. London: MacMillan.

virtues can explain virtue better than the virtues intended by relativists. However, this is the case when the specific features of a context are meticulously examined, and both shared and unshared characteristics are taken into consideration so that the best choice is made. In this paper, after explaining Nussbaum's view concerning Aristotelian virtues, the author investigates three objections to his theory and, finally, clarifies the non-relativity of virtues in Aristotle's thoughts.

Key Terms

ethics
virtues
relativism

objectivity
Nussbaum
Aristotle



An Evaluation of Martha Nussbaum's View of the Non-Relativity of Virtues in Aristotelian Approach

Mohammad Saied Abdollahi¹ and Mohammad Ali Abdollahi²

The nature, role, and quality of attaining virtue hold an important place in Aristotle's philosophy. He tried to provide a systematic account of Man's goal of achieving virtue. Martha Nussbaum, the contemporary commentator of Aristotle, believes that some contemporary philosophers, although considering themselves as advocates of Aristotle, have some disagreements with him regarding certain key issues. Their mistake is rooted in their relativist approach to Aristotelian virtues. This approach stands in clear opposition to other views of Aristotle, who defended a single objective description of goodness or happiness for Man. Aristotle's ethical virtue can explain many of the problems that relativists tried to solve and, at the same time, claim to be objective in the sense that relativism in one specific context does not mean being a relativist. For example, in other sciences, such as medicine and maritime, attention is devoted to particular cases, but it does not mean that the scholars and scientists in these fields are relativist. According to Nussbaum, Aristotelian

31

-
1. PhD candidate of Philosophy of Ethics (corresponding author), University of Qom, Qom, Iran, m.saied.abdollahi@ut.ac.ir
 2. Associate Professor, Philosophy Department, University of Tehran, College of Farabi, Qom, Iran, abdollahi@ut.ac.ir

DOR: 20.1001.1.20089589.1401.13.3.7.4



Volume 13, Number 3
Winter 2023

pieces of evidence, rather, indicate that this word was used to denote their lack of belief in the Origin or the hereafter.

Key Terms

Zandaqah
Ignorance
apostacy

Quraysh
Dahrism



A Semantic Study of Common *Zandaqa* in Quraysh in Pre-Islamic Era

*Mohammadhadi Tavakoli**

Some pre-Islamic sources refer to *Zandaqa* as one of the common religions in Quraysh tribe. This point has often been recorded in the works written during the second century (AH), during which the word *Zandaqa* was used in different meanings. Hence, it is an important question for historians of pre-Islamic period in which sense this word was commonly used in Quraysh. According to Ibn Kalbī in *Mathālib al-‘Arab*, as the oldest report available in this regard, there are some points about the Quraysh’s *Zandaqa* that can contribute to an understanding of its meaning. First, based on this report, the rise of *Zandaqa* in Quraysh was due to Quraysh’s merchants encounter with the people of al-Hīrah, where the Christians were introduced as teachers of *Zandaqa*. Second, the names of the *Zandaqa* of Quraysh are recorded in this report. Given these two points, one can conclude that the *Zandaqa* in Quraysh does not indicate the Quraysh’s advocacy of gnostic religions, such as Manichaeism, nor their belief in Mazdakism, nor their apostasy and interest in the Magi’s duality. Other

29

* Assistant Professor, Philosophy and Kalam Department, Research Institute of Hawzeh and University, Qom, Iran, mhtavakoli@rihu.ac.ir

super rational immateriality of the soul and rejected some of Ibn Sīnā's reasons about the immateriality of the soul. The present paper criticizes Mullā Ṣadrā's view and approach in this regard.

Key Terms

rational soul
imaginal immateriality
super rational immateriality

immateriality of the soul
rational immateriality



Effects of the Views of Ibn Sīnā and Fakhr al-Dīn Rāzī on Mullā Ṣadrā's Theory of the Immateriality of the Soul

*Davood Mohamadiany**

The immateriality of the soul has always been one of the important psychological discussions in Islamic philosophy and given rise to various related theories. Mullā Ṣadrā has discussed the problem more than any other philosopher and claims to have some innovative views regarding the imaginal immateriality of the soul. Here, the author intends to criticize Mullā Ṣadrā's view based on a study of the views of Ibn Sīnā and Fakhr al-Dīn Rāzī. Mullā Ṣadrā claims that he is the first to have provided a theory on the immateriality of the soul; however, a study of the works of Ibn Sīnā and Fakhr al-Dīn Rāzī reveals that this theory has indeed a longer history than what Mullā Ṣadrā attests. Ibn Sīnā's words on the demonstration of the immateriality of the soul are quite clear; nevertheless, they raise some doubt concerning the imaginal immateriality of the soul. Ibn Sīnā and Mullā Ṣadrā adduce two different reasons to prove this immateriality. However, Mullā Ṣadrā has also demonstrated imaginal and

27

* Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Payame Noor University, Tehran, Iran, da.mohammadiany@pnu.ac.ir

certain fundamental problems, including those related to history, although they have provided completely different responses to them.

Key Terms

History
philosophy of history
Hegel

archaeo-genealogy
Foucault



Foucault Against Hegel: A Study of Archaeo-Genealogy and Philosophy of History

*Hasan Ahmadzadeh**

Foucault and Hegel are two influential thinkers who dealt with the problem of knowledge and history so fundamentally that without understanding the place of history in their thoughts, a correct perception of their views would be extremely difficult. Foucault has scatteredly referred to Hegel and his opposition to his views in his works; however, he has never clarified the details of this conflict clearly. Nevertheless, a glance at Foucault's works, particularly those containing his views regarding archaeo-genealogy, reveals a fundamental opposition between his method and Hegel's approach to the philosophy of history. Foucault's view, relying on Nietzsche's ideas, is completely against any kind of metaphysics or philosophy of history, with the former being based on plurality, discontinuity, and non-existence of any kind of universal end and the latter relying on universality, reason, and teleology. Here, the author intends to demonstrate that these two thinkers shared some of their views regarding

25

* Associate Professor, Department of Religious and Philosophy, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Kashan, Kashan, Iran, ahmadzade@kashanu.ac.ir

the present paper aims to demonstrate how, based on Aristotle's ousiology, knowledge in the sense of theorizing has turned into a deserving desire for all human beings and has emerged as a possibility for transcending the essential finitude of theory.

Key Terms

finitude
truth
Heidegger

theory
Aristotle



The Relationship Between Finitude and Pure Theory in Heidegger's Reading of Aristotle

Mehrdad Ahmadi¹ and Mohammadreza Asadi²

In Aristotle's view, theoretical activity is an emotion-free and worldless activity that leaves all negative and resisting affairs behind. As a result, because of the falsity of finitude, error has no way into theoretical activity. Accordingly, theory enjoys a specific kind of autonomy, in other words, an individual involved in pure theorizing perceives that in the course of theoretical activity he is immune to not only any emotion but also to any error in his purely theoretical activities. However, the essential point here is that in Heidegger's view, Aristotle could never provide such a status for Man at the level of theory without undergoing a change in his understanding of existence and moving to the realm of poiesis. According to Heidegger, the horizon of ontology of existence is the result of a transformation in the Greeks' understanding of existence. As a result, the structural finitude of the emergence of existence and the finite position of the theoretician among existents enable him to develop an absolute knowledge of at least one existent, that is, *theos* or existing God. Therefore, 23

-
1. PhD candidate of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (corresponding author), mehrdadahmadi43@gmail.com
 2. Associate Professor, Philosophy Department, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran, asadi63256325@gmail.com

DOR: 20.1001.1.20089589.1401.13.3.3.0



Sophia and Şūfī provide a number of solid proofs in this regard in ancient texts and sources. The root of the unity of Greek Sophia and Şūfī in the Islamic world goes beyond the history of post-Islam Sufism. It should be, in fact, sought in the historical development of wisdom originating in the philosophical thoughts of ancient Greece, Iran, and India, the views and beliefs of Harranian, the Magi, Zoroastrians, and Sabians, and their relationship with the divine prophets.

Key Terms

Sophia
wisdom
Harranian
Hermes

Şūfī
Abū Rayḥān al-Bīrūnī
Sabians



The Relationship Between Sophia and Şūfī in Ancient Texts and Sources Based on Bīrūnī's Narrative

*Hojjatullah Askarizadeh**

This paper concerns the narrative by Abū Rayḥān al-Bīrūnī, the prominent scientist of the world of Islam, of the unity between Sophia and Şūfī as an introduction to the discussion of the truth of wisdom and philosophy in ancient texts. Most modern researchers do not see any relationship between Şūfī and the Greek Sophia and believe that Şūfī is lexically related to such words as wool and woolen garments. In fact, they deny the relationship of Greek philosophy and Sophia with Sufism and Şūfī. Here, the author has tried to explore the origin of philosophy and wisdom of ancient Greece based on ancient sources in order to view Greek Sophia from another perspective. This study mainly begins with the relationship between Greek Sophia and Şūfī based on al-Bīrūnī's narrative; however, its main purpose is to speak of the truth of philosophy and wisdom and their origin based on ancient texts. Such sources establish a specific connection between the distinguished philosopher of various ethnic groups in Iran, Greece, and India, as well as between gnostics and Şūfīs. Abū Rayḥān al-Bīrūnī's words concerning the relationship between

21

* PhD in Philosophy, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran, hojjataskari2015@gmail.com

truth, which is itself the result of artists' knowledge and awareness of the outcome of their craft. Similar to Aristotle, Plutarch accepts chance as a cause; however, he maintains that the existence of *techne* renders chance meaningless. He believes that *techne* is rooted in human wisdom and cannot arise from chance.

Key Terms

tyche
chance
practical ability
Plutarch

fortune
techne
Aristotle



A Comparative Analysis of the Relationship Between *Tyche* or Chance and *Techne* in Aristotle and Plutarch

Maryam Samadieh*

Aristotle holds a dual approach to the relationship between *techne* and *tyche* (chance). On the one hand, he uses the two terms in the same meaning with the same subject in his *Nicomachean Ethics*, and in *Rhetoric* introduces chance as the cause of attaining a limited number of good things through *techne*. On the other hand, he connects *techne* and experience with chance and lack of experience and introduces *techne* and chance as two opposing concepts. This is because he believes that experience creates *techne*, and lack of experience exposes Man to chance and accident. A study of Aristotle's thoughts reveals the reality that *techne* cannot originate in chance because it demands the knowledge of cause, while chance or luck is an accidental, indeterminate, and unstable cause. Moreover, a study of the relation of *techne* to *aletheia* or unconcealedness and disclosure indicates that *techne* cannot emerge from chance. The reason is that, in Aristotle's view, *techne* is a rational virtue that results in revealing the

19

* Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Maragheh, Maragheh, Iran, samadieh@maragheh.ac.ir

Supplementary Data

The journals welcome audio, video, multimedia and other supplementary material to support and enhance the submitted reports of scientific research. All submitted files should be properly labeled so that they directly relate to the file's content.

Paper Submission

- Authors are recommended to submit both the Word and PDF formats of their papers through the website of each journal to the following address:
 - Quarterly of *Kheradname-ye Sadra*: kherad.mullasadra.org
 - Quarterly of *History of Philosophy*: hop.mullasadra.org
 - Biannual Journal of *Philosophy and Children*: pac.mullasadra.org
- In case the authors cannot use the submission links, they can email their papers to mullasadra1401@gmail.com Authors are required to type “related to the Journal (name of the journal)” in the subject section.



Tables: Tables should be submitted as editable text and not as images. They should be placed next to the relevant text in the article. Number tables consecutively in accordance with their appearance in the text and insert the related caption above it. Be sparing in the use of tables and ensure that the data presented in them do not duplicate results described elsewhere in the article.

References

- **Citation in text:** Please ensure that every reference cited in the text is also present in the reference list (and vice versa). Citation of a reference as 'in press or forthcoming' indicates that the item has been accepted for publication.
- **Web references:** Authors are required to provide the full URL and the date when the reference was last accessed. Web references should be included in the reference list.

Reference Style

- **Text:** Citations in the text should follow the referencing style detailed in *Publication Manual of the American Psychological Association* (Sixth Edition, ISBN 978-1-4338-0561-5).
- **List:** References should be arranged first alphabetically and then further sorted chronologically if necessary. More than one reference from the same author(s) in the same year must be identified by the letters 'a', 'b', 'c', etc., placed after the year of publication.

Examples:

Reference to a journal publication:

Asghari, M., Gholami, P., & Emami, R. (2018). Mulla Sadra and self-knowledge. *Kheradname-ye Sadra*, 84, 42-43.

Reference to a book:

Akhlaghi, M., & Mehran, F. (2019). *Mulla Sadra and self-knowledge*. (2nded.). Tehran: Sadra Publications, (Chapter 4).

Reference to a chapter in an edited book:

Akhlaghi, M., & Mehran, F. (2019). Mulla Sadra and self-knowledge. In A. B. Mohammadi & F. Taheri (Eds.), *An introduction to Transcendent Philosophy* (pp. 232-257). Tehran: Sadra Publications.

Reference to a website:

Mulla Sadra and self-knowledge. (2017). http://www.mullasadra.org/new_site/English/index.htm/ Accessed 22 June 2018.

Reference to a conference paper or poster presentation:

Akhlaghi, M., & Mehran, F. (2019). Mulla Sadra and self-knowledge. Paper presented at Mulla Sadra Conference (11th edition), Tehran, Iran.

- Authors need to clearly indicate who will handle correspondence at all stages of refereeing, publication, and also post-publication. Contact details must be kept up-to-date by the corresponding author.
- All rules of punctuation and capitalization must be observed in the writing of the articles.
- Authors are expected to consider carefully the list and order of authors before submitting their manuscripts and provide the definitive list of authors at the time of the original submission. Any addition, deletion or rearrangement of author names in the authorship list should be made only before the manuscript has been accepted and only if approved by the journal Editor.

Article Structure

Subdivision-numbered sections: Divide your article into clearly defined and numbered sections using 1.1 (then 1.1.1, 1.1.2, ...), 1.2, etc. The abstract is not included in section numbering. Any subsection may be given a brief heading appearing on a separate line.

Introduction: State the objectives of the work and provide an adequate background, avoiding a detailed literature survey or a summary of the results.

Literature Review

Research Questions

Material and Methods: Provide sufficient details to allow the work to be replicated.

Results: Results should be reported concisely and precisely.

Discussion: This section should discuss the significance of the results of the work, not repeat them. Authors can also combine the Results and Discussion sections; however, they are advised to avoid extensive citations and discussion of published literature.

Conclusions: The main conclusions of the study should be presented in a short Conclusions section, which should not simply repeat earlier sections.

Appendices: If there is more than one appendix, they should be identified as A, B, etc.

16

Acknowledgements: Submit acknowledgements in the title page of the submission. In the acknowledgements list the individuals who provided help during the research.

Footnotes: Footnotes should be used very sparingly. Number them consecutively throughout the article, using superscript Arabic numbers. Do not include footnotes in the Reference list.



Role of the Funding Source

Authors are requested to identify who provided financial support for the conduct of the research and/or preparation of the article and to briefly describe the role of the sponsor(s), if any, in study design; in the collection, analysis and interpretation of data; in the writing of the report; and in the decision to submit the article for publication.

Formatting

All manuscripts should follow the same format and consist of the following sections:

- A clear and well-worded title
- An abstract (about 200 words)
- Key terms (a maximum of 10 words in alphabetical order)
- Introduction
- Body
- Method
- Results
- Discussion
- Suggestions for further research
- References

- The abstract should include the purposes, method, main findings, and results of the study.
- The journals accept papers in the MS Word format. Manuscripts should not exceed 7000 words (including references, appendices, etc.). The manuscript should be justified and single-spaced with wide margins on one side. Authors are advised to use a Times New Roman font size of 11. Each new paragraph should be clearly indented. All tables and figure captions should appear on separate pages at the end of the manuscript, and all pages should be numbered consecutively.
- English translations of the title, abstract, and key terms of the paper must be given in a different page.
- The title of the paper and the author's name and surname, academic rank, and affiliation must be written in English on a separate page. The author is required to provide their home/work address, mobile number, and email address on the same page. The English version of the author's name will appear in the target journal as given in this page.

follow a critical approach, include a comparative analysis of existing theories and ideas, or offer an unprecedented interpretation of an old or new related issue.

- The articles must be original and written on the basis of the studies conducted by the author. Where an article is found to have plagiarized other work without permission or sufficient acknowledgement, SIPRIn reserves the right to retract it and take appropriate legal action.
- Authors are solely responsible for the content of their manuscripts. Their publication in the journals of the Sadra Islamic Philosophy Research Institute is only intended to introduce new theories, promote exchange of ideas, and knowledge generation and, in no way, does it demonstrate the Institute's confirmation of its full content.
- The articles should enjoy logical coherence and cohesion and meet the standards of academic writing.
- If the manuscript is based on an MA thesis or PhD dissertation, the author (s) is required to acknowledge the point at the beginning of the paper in a footnote.
- The articles derived from theses or dissertations should observe the rules of the affiliated universities. Authors are required to inform the journals about such rules. The submitted papers will be accepted for the review process with the signed agreement of the thesis or dissertation advisor.
- As part of the submission process, the author is required to warrant that the paper has not been published elsewhere, either in part or whole, is not under consideration for publication elsewhere, and is not being submitted simultaneously elsewhere. The journals accept papers whose abstracts have been previously published in the proceedings of national and international seminars and conferences; however, they should not have been published in whole in the proceedings.
- Papers based on translated works are not accepted.
- The submission of a manuscript does not guarantee its publication in the intended journal. The Institute decides whether to accept, reject, or edit the submissions.
- It is the authors' responsibility to track the result of the review process.
- Authors are required to check the related existing literature thoroughly prior to submitting their papers. The journals do not publish papers on repetitious topics.



SIPRIn Journals

1. Scientific Quarterly of *Kheradname-ye Sadra* publishes papers in the following fields in the given order of importance:

- Mulla Sadra and the Transcendent Philosophy, Sadrian philosophers and commentators and critics of Mulla Sadra's philosophy, philosophers and philosophical schools influencing the Transcendent Philosophy
- Islamic philosophy and wisdom
- Islamic gnosis and *kalam*
- Comparative studies on Illuminationist philosophical schools

2. Scientific Quarterly of *History of Philosophy* publishes papers in the following areas in the given order of importance:

- Etymology of philosophical schools and thoughts, unity of philosophers' thoughts and philosophical schools with the social and philosophical conditions of their time, interaction of philosophical thoughts, effects of philosophers' thoughts on society and future schools of philosophy, comparative studies on history of philosophy
- Iranian and Illuminationist philosophical thoughts
- Philosophical historiography
- History of Islamic philosophy
- History of ancient philosophy
- Oriental philosophies

3. The Biannual Research-Analytic Journal of *Philosophy and Children* accepts papers in the following fields:

- Philosophy and children's spirituality (theoretical and field studies)
- Models, methods, and tools of teaching philosophy and spirituality to children

The submissions could be based on philosophical or interdisciplinary studies (education, philosophy, psychology, sociology, children's education).

Manuscript Acceptance (Preliminary Conditions)

- The submissions must meet the aims and scope of each journal. They should have been written following a well-designed research method and entail a well-established theoretical foundation, present a theory,

Manuscript Submission Guidelines for the Journals of the Sadra Islamic Philosophy Research Institute

Introduction

The Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRIn) presently publishes three specialized journals. The journals only publish manuscripts in Persian; however, each issue also includes the English translations of the abstracts of the published papers. Submission of an article to any of the journals indicates full agreement with the publication conditions of the Institute and granting SIPRIn the sole and exclusive right and license to publish and republish the accepted papers. The submission of a manuscript is no guarantee for its publication, and the Institute is free to accept, reject, and edit the paper. Received articles will not be returned to the authors, and the rejected, retracted, or withdrawn papers will be removed from each journal's archive.

Peer Review Process

The peer review process will be completed following the steps given below:

- 1) Verification of the originality of submitted articles with duplication-checking and anti-plagiarism software
- 2) Manuscript evaluation by the editor
- 3) Review by two independent experts
- 4) Decision-making by the editorial board and editor

12 Any manuscript which does not meet the standards of the host journal at any stage will leave the review process at the recommendation of the editor of the journal. Authors are required to acknowledge in writing that they have observed all legal and ethical principles in the writing and publication of their manuscripts. It is emphasized that the manuscripts which have not been prepared on the basis of the guidelines provided by SIPRIn will not be reviewed.



- outside their own domain of responsibilities in order to interfere with the process of paper review and publication. All of them should keep the official documents and manuscript data confidential, and none of them can use the unpublished data for their personal advantage.
4. All journal staff, particularly administrative managers and editors should do their best not to deviate from norms of research ethics or ignore any publication misconduct and try to promote the overall quality of the journal.

Message of the President of the Sadra Islamic Philosophy Institute

While wishing well for all the addressees of this ethical guide, I recommend all of them not to forget God as the Supervisor of all their endeavors and provide their services to the world of knowledge and science solely for His satisfaction. May He reward them both in this world and in the other world.

6. The editor and the members of the editorial board cannot show, disclose or discuss the manuscript with others or use them for personal advantage prior to the publication of the paper.
7. The editor and the editorial board should not consider manuscripts in which they have conflicts of interest resulting from competitive, collaborative, or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected with the paper.
8. The editor and editorial board members should not expect any kind of favor or flexibility in the publication of their own papers in the journal.
9. The editor will take responsive measures when ethical concerns are raised with regard to a submitted manuscript or published paper. Every act of unethical publishing behavior will be investigated, even if it is detected years after publication. If, on investigation, the ethical concern or authorship misconduct is well-founded, a correction, retraction, expression of concern or other note will be published in the journal and the indexing organizations and other related parties will be informed in an explicit, clear, and timely fashion.
10. The editor is responsible to supervise the whole processes of the edition and publication of the papers. In case any error or careless handling of the assigned tasks is observed on the part of the editorial board members, reviewers, and other journal staff, the editor should immediately issue an erratum or corrigendum in the journal and provide the required information as accurately and clearly as possible.
11. The editor and editorial board members should continually learn about the views of the authors, readers, and reviewers of the journal to optimize and modernize the publication policies, face validity, and content quality of the journal.

E. Responsibilities and Duties of Administrative Managers, Experts, Editors, and Translators

1. Administrative managers are responsible to develop a comprehensive data bank regarding the reviewers and authors of the journal with the cooperation of the editor and editorial board members and continually update it.
2. Administrative managers should record and archive the reports of the review process as scientific documents and keep the names of the reviewers of each paper confidential.
3. None of the journal staff, including the managers, experts, editors, translators, and other administrative employees, should make any move



prior to the publication of the paper or use them to their own advantage or to the disadvantage of others. After the publication of the articles, reviewer cannot disclose any details other than those in the published paper.

9. Reviews should be conducted objectively. Personal criticism of the author is inappropriate. Reviewers should express their views clearly with supporting arguments and avoid mixing the review process with the criticism of the content.
10. Reviewers cannot assign another individual to evaluate the paper. In case of seeking minor assistance from another person, they should inform the journal's editorial office of the exact personal data of the contributor.
11. A Reviewer should never communicate directly with the author of the paper under the review process. Any contact with the author/s will be made through the journal's editorial office.
12. The anonymity of reviewers is strictly preserved from the authors, unless a reviewer voluntarily signs their comments to authors.
13. In case a reviewer is unable to complete their report on a paper, they should inform the editorial office as soon as possible so that the reviewing process is not delayed.

D. Editor and Editorial Board Responsibilities

1. The editor and members of the journal's editorial board are chosen from among the experienced experts and authorities of related fields, and they should perform the assigned responsibilities while observing the principles of truth-seeking, justice, objectivity, professional ethics, and others rights. They should also be ready to respond to any potential questions and ambiguities.
2. The editor and editorial board should try their best in order to promote the quality of the journal and introduce it to the related national and international academic centers.
3. The editor and editorial board decide whether to accept or reject the submissions while considering the reported views of the reviewers without exercising their personal preferences.
4. The editor should choose qualified reviewers based on their field of expertise and academic experience. At the same time, the editor should carefully supervise the reviewers' job and prevent the occurrence of partial, baseless, or humiliating judgments and reviews.
5. The editor is responsible to inform the authors about the acceptance or rejection of their papers in a timely fashion.

- **Data Fabrication:** Reporting and presentation of unreal data and fabricated conclusions as personal findings.
- **Data distortion:** Manipulating the research data collection instruments and tools and the research process and changing or omitting certain data so that the results of the research are rendered unreal.
- **Misrepresentation of involvement:** Inappropriate claims to authorship and/or attribution of work where there has been no significant contribution or the denial of authorship when an author has made a significant contribution.

C. Referee Responsibilities

1. To inform the journal's office immediately after receiving a paper for the review process about accepting the review offer or rejecting it due to their unfamiliarity with the paper's subject area, their involvement in the publication of the paper or their personal relationships with the author/s.
2. To study and analyze the papers accurately in terms of content and format and announce their strengths and weaknesses in an explicit but constructive manner.
3. To judge the manuscripts objectively based on scientific proofs and sufficient reasoning and in a timely fashion. Reviewers should not involve any kind of personal, professional, racial, religious, etc. prejudice in their judgment.
4. To read the whole manuscript meticulously and do not decide about the acceptance or rejection of a paper only based on reading a part of it.
5. To check and report any shortcomings in terms of citations, quotations, and accurate provision of bibliographical data regarding the source materials.
6. To inform the editor if a manuscript contains or appears to contain plagiarized material or falsified or manipulated data or bears any similarity to another manuscript either published or under consideration by the journal.
7. Not to correct, modify, or rewrite the manuscript based on personal taste.
8. To treat the manuscript as confidential and not to show, disclose, or discuss it with others except where specific scientific advice may be sought. Reviewers are also obliged to ensure that all unpublished data, information, interpretation, and discussion in a submitted paper remain confidential. They cannot talk about them to anyone



4. Authors are solely responsible for the originality and authenticity of the content of their papers.
5. Copyright materials can only be published with the written and signed consent of their original owners.
6. Submission of an article implies that it has not been published previously (in part or whole), and that it is not under consideration for publication elsewhere.
7. Submission of a paper which is the modified version of previous published materials by the author will be considered as an instance of self-plagiarism, which is not approved by SIPRIn.
8. In case a paper is multiple-authored, all authors are required to acknowledge their written consent as to the publication of the paper. All the authors are responsible for the content of the paper. If the paper has been derived from a thesis, dissertation, or research project, it should be acknowledged in a footnote on the first page of the paper.
9. Authors are asked to provide contact details and academic affiliations for all co-authors and clearly identify who the corresponding author will be.
10. Authors are encouraged to include a declaration of any conflicting interests.
11. The submission of a paper implies that the author has obtained the consent of all parties who have made a substantial contribution of any kind to the article.
12. In case authors observe any kind of error in their papers, they are required to inform the journal at most one month after its publication so that the journal can publish an erratum or corrigendum.
13. Authors are advised to keep a copy of their submitted papers and the related raw data for one year after its publication in their journal of interest in order to be able to respond to the readers' potential questions and criticisms.
14. Authors are obliged to observe all the principles of research and publication ethics. If at any stage of the review process, the reviewers observe any case of deviation from such principles, as given below, the paper will be removed from the review process.
 - **Plagiarism:** The deliberate or undeliberate wrongful appropriation and stealing and publication of another person's language, original thoughts and ideas, or expressions and passing them off as one's own.
 - **Ghostwriting:** Employing someone else to do the research and write the paper.

3. SIPRIn has full authority in accepting or rejecting the papers. The submission of a paper does not necessarily mean that it will be published. Moreover, the journals hold the right to edit the submitted papers.
4. SIPRIn holds the sole and exclusive copyright of the accepted papers either in their original version or in their translated version.
5. The received papers will not be returned to the authors.
6. The Sadra Islamic Philosophy Institute will guarantee the protection of scientific findings of the papers before their publication and the anonymity of the referees.
7. The review process consists of four stages, as follows:
 - a) The editor will examine the paper in terms of its necessary and preliminary features and originality. The journal has a strict policy against plagiarism at this stage.
 - b) Two experts will review the paper regarding its findings and innovative ideas.
 - c) The editor-in-chief will make the final decision as to the acceptance or rejection of the paper based on the views of the referees and his/her own view in line with the guidelines developed for Iranian scientific journals.
 - d) The Editorial Board should confirm the publication of the reviewed paper.

It is emphasized that any paper that is not approved at any of the above stages will be removed from the review process under the supervision of the editor.

B. Author Responsibilities and Obligations

1. The submitted paper should be related to the main theme of each journal and has been written and formatted in accordance to the journal's standards.
2. The submitted paper should report on a study conducted based on an original and well-established research method. It should include a theory, follow a critical approach, provide a comparative analysis or a new interpretation of related issues, enjoy logical coherence, and observe the APA principles in format.
3. The paper should be the outcome of a study carried out by the author/s. Extreme care must be exercised in the correct reporting of the data, the obtained results, and the drawn conclusions and citing the used references.



Publication Ethics of the Sadra Islamic Philosophy Research Institute

The following details the rules and principles that govern all scientific, research, and publication activities and responsibilities in the Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRIn) in order to prevent the occurrence of any kind of intentional or unintentional academic misconduct. The Institute is committed to upholding the integrity of the work it publishes and believes that the value of academic publishing relies on everyone involved behaving ethically. This ethical guide has been developed based on a number of higher order scientific documents, such as the sanctioned laws and regulations of the Ministry of Science, Research, and Technology and the Iranian Commission for Evaluation of Scientific Journals, the rules and administrative experiences of SIPRIn and, particularly, Qur'anic and Islamic theorems and teachings. The following points are only intended to give a broad overview of the most important principles and are not exhaustive. Evidently, if a specific principle is not directly stated in this guide, it does not mean that it should not be observed. In fact, the publication ethics of the Institute will be continually updated in the light of new experiences and in case the necessity arises.

A) General Laws

1. All the parties involved in the publication process, including the scientific board members, editors, directors, administrative experts, and authors are required to read the guide thoroughly and observe all the laws. Any kind of cooperation with the journals published by SIPRIn indicates the acceptance of all the regulations listed in this guide and the other legal, academic, and administrative obligations recorded in related documents. In case any individual violates the specified principles and responsibilities, SIPRIn will follow the necessary legal and ethical procedures.
2. Authors are solely responsible for the content of their works. The publication of a paper in SIPRIn's journals is only intended for promotion of exchanges of ideas and providing an optimal context for scientific innovation, and in no way does it indicate the confirmation of its content by the journal in which it is published.

5

Contents

Publication Ethics of the Sadra Islamic Philosophy Research Institute 5

Manuscript Submission Guidelines for the Journals of the Sadra Islamic Philosophy Research Institute 12

A Comparative Analysis of the Relationship Between Tyche or Chance and Techne in Aristotle and Plutarch
Maryam Samadieh 19

The Relationship Between Sophia and Şūfi in Ancient Texts and Sources Based on Bīrūnī's Narrative
Hojjatullah Askarizadeh 21

The Relationship Between Finitude and Pure Theory in Heidegger's Reading of Aristotle
Mehrdad Ahmadi and Mohammadreza Asadi 23

Foucault Against Hegel: A Study of Archaeo-Genealogy and Philosophy of History
Hasan Ahmadzadeh 25

Effects of the Views of Ibn Sīnā and Fakhr al-Dīn Rāzī on Mullā Şadrā's Theory of the Immateriality of the Soul
Davood Mohamadiany 27

A Semantic Study of Common Zandaqa in Quraysh in Pre-Islamic Era
Mohammadhadi Tavakoli 29

An Evaluation of Martha Nussbaum's View of the Non-Relativity of Virtues in Aristotelian Approach
Mohammad Saied Abdollahi and Mohammad Ali Abdollahi 31

3



﴿ He is the Wise, the Omniscient ﴾

Scientific Journal

History of Philosophy



Volume 13, Number 3, Issue 51, Winter 2023

License-holder: International Society of the History of Philosophy

Publisher: Sadra Islamic Philosophy Research Institute

Director: Professor Seyyed Mohammed Khamenei

Editor-in-chief: Professor Hossein Kalbasi Ashtari

Administrative Manager: Jaleh Shamsollahi

Editorial Board:

Dawari Ardakani, Reza, *Professor of Philosophy at University of Tehran*

Hekmat, Nasrullah, *Professor of Philosophy at Shahid Beheshti University*

Hesamifar, Abdurrazzaq, *Professor of Philosophy at Imam Khomeini International University*

Kalbasi Ashtari, Hossein, *Professor of Philosophy at Allameh Tabataba'i University*

Mohaqqiq Damad, Seyyed Mostafa, *Professor of Law at Shahid Beheshti University*

Mojtabaei, Fathullah, *Professor of Religions and Mysticism at University of Tehran*

Mojtahedi, Karim, *Professor of Philosophy at University of Tehran*

Pourhasan Darzi, Ghasem, *Associate Professor of Allameh Tabataba'i University*

Qaramaleki, Ahad Faramarz, *Professor of Philosophy at University of Tehran*

Rashed Mohassel, Mohammed Taqi, *Professor of Ancient Culture and Languages at Institute for Humanities and Cultural Studies*

English Translator: Dr. Roya Khoii

English Editor: Dr. Ali Naqi Baqershahi

Persian Editor: Mehdi Abutalebi Yazdi

Address: Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRIIn), Building no. 12, Imam Khomeini Complex, In front of Mosala, Soleimani Highway, Tehran, Iran.

P.O. Box: 15875-6919

Telephone: (+98 21) 88153210, 88153594 **Fax:** (+98 21) 88493803

Email: SIPRIIn@mullasadra.org **mullasadra1401@gmail.com**

hop.mullasadra.org

ISSN: 2008-9589

e-ISSN: 2676-5160

According to certificate Number 3/18/54733 issued on July 10, 2013 by the Ministry of Science, Research and Technology, the Quarterly of *History of Philosophy* has a Scientific degree.

It is indexed in the following centers: Philosopher's Index, Islamic World Science Citation Center (ISC), Noormags, and Magiran