۵۲

فصلنامه علمی

تاریخ فلسفه

سال سیزدهم، شمارهٔ چهارم، پیاپی ۵۲ / بهار ۱۴۰۲

فصلنامه تاریخ فلسفه، شماره پنجاه و دوم / بهار ۱۴۰۲

Scientific Quarterly

History of Philosophy

Volume 13, Number 4, Issue 52, Spring 2023

سخن سردبیر / ص۱۵

«گردباد عالم‌ساز»؛ واسازی مفهوم «گردباد/ δίνη» در کیهان‌پیدایی امپدوکلس
ابراهیم رنجبر، مهدی رنجبر / ص۱۷

«مرگ» در اندیشهٔ ابوالحسن عامری (با نگاهی به جایگاه تاریخی آن)
عین‌الله خادمی / ص۳۹

فارابی و حکمت مشاء اسلامی در نخستین دانشگاه‌های اروپایی
رضا ماحوزی / ص۵۹

ریشه‌های افلاطونی و ارسطویی مفهوم زمان در فلسفهٔ اسلامی
سیدمحمد موسوی بایگی، محمدامین افضل‌زاده / ص۸۱

درآمدی بر صورت‌بندی اخلاق سیاسی در تاریخ فلسفه چین (با تأکید بر چین باستان)
علی آقاجانی / ص۱۰۳

تبیین دگردیسی تاریخی آموزه دوستی و محبت افلاطونی ـ ارسطویی در اندیشهٔ فارابی و طوسی (در ساحت روابط انسانی)
فرشته ابوالحسنی نیارکی / ص۱۲۹

مطالعهٔ تطبیقی مسئلهٔ شر از دیدگاه فلوطین و ابن‌سینا (با تأکید بر وجه تاریخی آن)
محمود صیدی / ص۱۵۳

World Creating Vortex: A Recreation of the Concept of *δίνη* in Empedocles' Cosmogony
Ebrahim Ranjbar and Mehdi Monfared

Death in the View of Abul-ḥassan ʿĀmirī (with a Focus on its Historical Place)
Eimullah Khademi

Fārābī and Islamic Peripatetic Philosophy in the First European Universities
Reza Mahoozi

Platonic and Aristotelean Roots of the Concept of Time in Islamic Philosophy
Seyed Mohammad Moosavi Baygi and Mohammad Amin Afzalzadeh

An Introduction to the Configuration of Political Ethics in the History of Chinese Philosophy: With a Focus on Ancient China
Ali Aqajani

A Study of the Historical Development of the Notion of Platonic-Aristotelean Agape and Love in Fārābī and Ṭūsī (In the Realm of Human Relationships)
Fereshte Abolhassani Niaraki

A Comparative Study of the Problem of Evil in Plotinus and Ibn Sīnā (With a Focus on its Historical Aspect)
Mahmud Seidy

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

قیمت ۵۰۰۰۰ تومان

بسم الله الرحمن الرحیم

تاریخ فلسفه

فصلنامه «علمی» انجمن تاریخ فلسفه

سال سیزدهم، شماره چهارم، بهار ۱۴۰۲ [پیاپی۵۲]

صاحب امتیاز: انجمن علمی تاریخ فلسفه
ناشر: بنیاد حکمت اسلامی صدرا
مدیر مسئول: آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای
سردبیر: دکتر حسین کلباسی اشتری
مدیر اجرایی: مهدی سلطانی گازار
ویراستار فارسی: مهدی ابوطالبی یزدی
مترجم انگلیسی: دکتر رؤیا خویی
ویراستار انگلیسی: دکترعلی‌نقی باقرشاهی

اعضای هیئت تحریریه:

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 مجتبایی، استاد ادیان و عرفان دانشگاه تهران
کریم مجتهدی، استاد فلسفه دانشگاه تهران

نشانی: تهران، بزرگراه شهید سلیمانی، روبروی مصلای بزرگ تهران، مجتمع امام خمینی(ره)، ساختمان شماره۱۲.
صندوق پستی: ۶۹۱۹ ـ 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 نسخهٔ چاپی: ۹۵۸۹- ۲۰۰۸ **شاپای نسخهٔ الکترونیک:** ۵۱۶۰- ۲۶۷۶ **چاپخانه:** واژه‌پرداز اندیشه

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

منشور اخلاقی نشریات بنیاد حکمت اسلامی صدرا ۳

راهنمای تدوین مقاله ۹

یادداشت سردبیر ۱۵

«گردباد عالم‌ساز»؛ واسازی مفهوم «گردباد/ δίνη» در کیهان‌پیدایی امپدوکلس

ابراهیم رنجبر، مهدی منفرد ۱۷

«مرگ» در اندیشهٔ ابوالحسن عامری (با نگاهی به جایگاه تاریخی آن)

عین‌الله خادمی ۳۹

فارابی و حکمت مشاء اسلامی در نخستین دانشگاه‌های اروپایی

رضا ماحوزی ۵۹

ریشه‌های افلاطونی و ارسطویی مفهوم زمان در فلسفه اسلامی

سیدمحمد موسوی بایگی، محمدامین افضل‌زاده ۸۱

درآمدی بر صورت‌بندی اخلاق سیاسی در تاریخ فلسفه چین (با تأکید بر چین باستان)

علی آقاجانی ۱۰۳

تبیین دگردیسی تاریخی آموزه دوستی و محبت افلاطونی ـ ارسطویی در اندیشهٔ فارابی و طوسی (در ساحت روابط انسانی)

فرشته ابوالحسنی نیارکی ۱۲۹

مطالعهٔ تطبیقی مسئلهٔ شر از دیدگاه فلوطین و ابن‌سینا

(با تأکید بر وجه تاریخی آن)

محمود صیدی ۱۵۳

منشور اخلاقی نشریات بنیاد حکمت اسلامی صدرا

این منشور بمثابه 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 ـاعم از اعضای هیئت‌تحریریه، سردبیران، مدیران و کارشناسان اجرایی‌ـ 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.

تاریخ فلسفه
سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۸- ۳

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

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 وانگلیسی)، 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:

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۸-۳

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، ذینفع 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 حرفه‌یی 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 تجربهٔ علمی و کاری آنها دقت کافی بعمل آورد و بر صحت انجام وظایف داوری نظارت دقیق و کامل داشته باشد و از داوریهای 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.

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۸- ۳

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

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.

هـ) 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 واگذارشده 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 به‌اختصار «بنیاد» نامیده شده) در حال حاضر سه نشریه منتشر میکند که هر یک حوزهٔ تخصصی مشخصی دارند. زبان رسمی نشریات بنیاد فارسی است، بهمراه ترجمهٔ انگلیسی چکیدهٔ 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) حوزهٔ تخصصی نشریهٔ تاریخ فلسفه

«**فصلنامه علمی» تاریخ فلسفه** بطور تخصصی (بترتیب اولویت) در زمینه‌های زیر مقاله میپذیرد:

ـ ریشه‌شناسی مکاتب و آراء فلسفی، پیوند اندیشهٔ 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
ـ مطالعات دربارهٔ اندیشه‌های حکمی و فلسفی ایرانی و اشراقی
ـ موضوعات و بایسته‌های تاریخ‌نگاری فلسفه
ـ تاریخ فلسفه اسلامی
ـ تاریخ فلسفه باستان
ـ فلسفه‌های مشرقی

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۴-۹

ب) شرایط پذیرش مقاله

ـ مقالات ارسالی باید در زمینهٔ تخصّصی هر نشریه باشند، به روش پژوهشی اصیل و بنیادی تألیف شده باشند و حاوی نظریه، نگرش انتقادی، تحلیل تطبیقی یا برداشتی بدیع باشند.

ـ مقالات باید حاصل پژوهش خود نویسنده/ نویسندگان باشد و چنانچه در مرحله‌یی سرقت علمی‌ـادبی مقاله‌یی احراز شود، مقاله از دستور کار خارج و نویسنده/ نویسندگان مکلف به جبران خواهند بود.

ـ مسئولیت محتوا و مضمون مقالات برعهدهٔ 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

ـ مقالات باید از نظم و انسجام منطقی لازم برخوردار باشد و اصول نگارش و سلامت زبان فارسی در آنها بدقت رعایت شود.

ـ اگر مقاله‌یی برگرفته از پایان‌نامهٔ تحصیلی یا طرحی تحقیقاتی باشد، یادآوری آن در ابتدای مقاله الزامی است.

ـ 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.

ـ نباید تمام یا بخشی از مقاله پیشتر منتشر شده باشد یا همزمان برای نشریهٔ دیگری ارسال گردد. ارسال مقالاتی که پیشتر خلاصهٔ آنها در همایشها و سمینارهای داخلی و خارجی منتشر شده باشد، بلامانع است اما اصل مقاله نباید در مجموعه مقالات همایش منتشر شده باشد.

ـ مقالات حاصل از ترجمه پذیرفته نمیشود.

ـ ارسال مقاله حقی برای چاپ ایجاد نمیکند و بنیاد در پذیرش، رد و ویرایش مقالات آزاد است.

ـ پیگیری نتیجهٔ ارزیابی مقالات بر عهدهٔ نویسنده/ نویسندگان است.

ـ نویسنده/ نویسندگان محترم پیش از ارسال مقاله، پیشینهٔ آثار منتشر شده دربارهٔ موضوع مقاله را بررسی نمایند تا از ارسال مقالات تکراری جلوگیری شود.

ج) ساختار و صورت مقالات

ـ 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 نتیجهٔ پژوهش باشد. حجم کل مقاله از ۷۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.

ـ ترجمهٔ انگلیسی عنوان، چکیده و واژگان کلیدی مقاله در صفحه‌یی جداگانه افزوده شود.

ـ در صفحه‌یی دیگر، عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده، رتبهٔ علمی و محل فعالیت او (هرکدام به دو زبان فارسی و انگلیسی)، نشانی پستی، شمارهٔ تلفن همراه و رایانامه (ایمیل) نویسنده/ نویسندگان بطور دقیق ذکر شود. املای انگلیسی نام نویسنده/ نویسندگان مطابق صورت نوشتاری همین صفحه در مقالات منتشر شده درج خواهد شد.

ـ رعایت اصول نشانه‌گذاری و نیز برجسته کردن نقل قولها، ضروری است.

ـ نامهای غیرفارسی، ابتدا بزبان فارسی نوشته شوند و املای زبان اصلی آنها داخل پرانتز ( ) بیاید.

ـ 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.

ـ 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.

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

نحوهٔ ارجاع‌دهی

ـ ارجاع به منابع و مآخذ در متن مقاله، داخل پرانتز و مطابق الگوی زیر باشد:

نام خانوادگی یا شهرت نویسنده، سال انتشار: شمارهٔ جلد/ شمارهٔ صفحه.

مثال: (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۷۵) = صفحهٔ ۷۵ در جلد یکم *اسفار*.

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

ـ **منابع اینترنتی** بصورت (نام خانوادگی نویسنده، آدرس پایگاه: تاریخ دسترسی به 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 همهٔ حقایق در تاریخ فلسفه آمده است؟»، mullasadra.org: ۱۳۹۸/۴/۳). در صورت طولانی بودن عنوان مطلب، چند واژهٔ ابتدایی عنوان نوشته شود و سپس از ... (سه نقطه) استفاده شود.

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

ـ 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: ۱۳۹۱الف؛ ۱۳۹۱ب؛ ۱۳۹۱ج و...

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

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

نحوهٔ 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 فی أسرار العلوم الکمالية***، تصحیح، تحقیق و مقدمه آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ـ 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، شمارهٔ صفحات درج مقاله.

مثال: خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۹۲) «ملاصدرا و تصوف»، ***خردنامه صدرا***، شمارهٔ ۷۳، ص۸ـ۵.

مقالات منتشر شده در کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار) «عنوان مقاله» داخل گیومه، ***نام کتاب بصورت بولد و ایتالیک***، نام و نام خانوادگی مصحح، ویراستار، مترجم، محل نشر: ناشر، شمارهٔ جلد، شمارهٔ صفحات درج مقاله.

مثال: خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۹۲) «نکات و اسراری از *اسرارالآیات* ملاصدرا»، ***انسان در گذرگاه هستی***، جلد ۳، ص۲۵۴ـ۲۲۵.

پایان‌نامه‌ها: نام‌خانوادگی نگارندهٔ پایان‌نامه، نام (سال دفاع). ***عنوان پایان‌نامه بصورت بولد و ایتالیک***، نام و نام خانوادگی استاد راهنما، پایان‌نامه دورهٔ کارشناسی ارشد/ دکتری، گروه آموزشی، دانشکده، دانشگاه.

مثال: کلباسی اشتری، حسین (۱۳۷۸) ***مکتب ابن رشدی لاتینی***، براهنمایی کریم مجتهدی، پایان‌نامهٔ دورهٔ 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 همهٔ حقایق در تاریخ فلسفه آمده است؟***، پایگاه اطلاع‌رسانی 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.

ـ نام نویسندگان منابعی که بیش از یک نویسنده دارند، بطور کامل ذکر شود و با علامت نقطه‌ویرگول (؛) از هم جدا شوند: نام خانوادگی نویسندهٔ اول، نام؛ نام خانوادگی نویسندهٔ دوم، نام؛ ....

ـ منابع مرجع به ترتیب الفبا در ابتدای فهرست قرار گیرند. قرآن، متون مقدسی همچون نهج‌البلاغه، صحیفه سجادیه و...، لغت‌نامه‌ها و دایرةالمعارفهایی که مدخلهای آن نویسندهٔ جداگانه ندارد، در این دسته جای میگیرند. اگر از ترجمهٔ مشخصی از قرآن، نهج‌البلاغه و... استفاده شده باشد، ذکر اطلاعات کتابشناسی آن نیز ضروری است.

ـ در صورت مشخص نبودن تاریخ، محل نشر یا ناشر به‌ترتیب از عبارتهای بی‌تا، بی‌جا و بی‌نا استفاده شود.

ـ 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) نحوهٔ ارسال مقاله

ـ مقالات ترجیحاً از طریق سامانهٔ اینترنتی مجله به آدرس ذیل ارسال گردد:
hop.mullasadra.org

ـ در صورت وجود مانعی برای ارسال از طریق سامانه، مقالات به نشانی رایانامه (ایمیل) siprin@mullasadra.org; mullasadra1401@gmail.com ارسال گردد. حتماً در بخش «subject» رایانامه، عبارت «مربوط به مجله تاریخ فلسفه» قید شود.

ـ ارسال فایل Word و PDF مقاله، هر دو، ضروری است.

یادداشت سردبیر

تفکیک و تمایز علوم از جهت روش، هدف، موضوع و مسائل ـکه ازجمله موارد رئوس ثمانیه بشمار میروندـ همواره مورد توجه دانشمندان دورهٔ اسلامی قرار داشته، بگونه‌یی که در آغازین سده‌های هجری قمری، مجموعه‌یی از آثار ذیل عنوان طبقه‌بندی علوم به قلم آنان به رشته تحریر درآمده است؛ آثاری چون احصاءالعلوم فارابی، کشاف اصطلاحات الفنون تهانوی و مفاتیح‌العلوم خوارزمی. این امر گذشته از آنکه نشان از تبحّر و تسلّط و حتی جامعیّت دانشمندان دورهٔ آغازین تمدن اسلامی دارد، بر التفات و آگاهی آنان نسبت به مقوله‌یی که امروزه به نام روش‌شناسی (متدولوژی) علوم شهرت یافته است نیز دلالت دارد. مقصود از بیان این نکته آنست که تلقی برخی پژوهشگران، بویژه از میان گروه مستشرقان، مبنی بر اینکه دانشمندان علوم اسلامی توجه کافی به طبقه‌بندی و تفکیک و تمایز علوم از یکدیگر نداشته‌اند، با واقعیت مطابقت ندارد. شواهد و مصادیق مورد استناد آنان، نزدیک ساختن و حتی ادغام دانشهای کلام و عرفان با فلسفه است و برای نمونه، نظام فلسفی کسانی چون ملاصدرا را به کلام و حداکثر نوعی کلام عقلی تقلیل داده‌اند و نویسندگانی چون عابد الجابری، ابن‌سینا را به تداخل عرفان و فلسفه متهم ساخته و حتی از اینکه عناصر نوافلاطونی را وارد نظام فلسفی خویش گردانیده، سخت او را مورد انتقاد و نکوهش قرار میدهد. مجال آن نیست که خطای فاحش کسانی چون عابد الجابری را در اینجا تحلیل و بررسی کنیم، اما به اجمال باید گفت کسانی که با سنت فلسفی حکمای مسلمان، بویژه ابن‌سینا آشنایی حتی اولیه و مقدماتی دارند، بخوبی دریافته‌اند که شیخ‌الرئیس در جایی مانند سه نمط آخر اشارات و تنبیهات، در واقع به طراحی نوعی عرفان فلسفی و دقیقتر بگوییم، فلسفه عرفان دست زده است و اگر نگوییم

تاریخ فلسفه
DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.1.4
سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۶- ۱۵

برای این طراحی نمیتوان نمونه و نظیری یافت، دست‌کم باید گفت کم‌نظیر است.

در مورد نظام فلسفی ملاصدرا موسوم به حکمت متعالیه نیز چنین است، مضاف بر اینکه در همان آغازین نوشته‌های ملاصدرا، تعریفی که از این نظام فلسفی عرضه شده، مبادی، روش، موضوع و غایات آن را روشن ساخته است. از اینرو، اولاً به استناد منابع و مصادر متعدد تاریخی ـکه در برخی پژوهشهای تاریخ علم در دنیای اسلام انعکاس یافته است‌ـ تفکیک علوم و روش‌شناسی مربوط به آن در مدار توجه دانشمندان صدر قرار داشته و این خود بر بلوغ علمی آنان نیز دلالت دارد و ثانیاً، خوانش برخی از مستشرقان از نظامهای فلسفی دورهٔ اسلامی دائر بر تداخل قلمروهای دانش، محل ایراد و اشکال جدّی است. مهمتر از آن، واقعیتی است که درک دانشمندان اسلامی بطورعام و حکما و فلاسفه بطور خاص، نسبت به ماهیت علم و وحدت درونی آن بگونه‌یی بوده است که با تقیّد به کثرت علوم و مرزبندیهای معرفتی آنها، به نوعی خط اتصال میان همهٔ آن قلمروها قائل بوده‌اند که فهم آن با نگرشهای سطحی تحصلّی ـ پوزیتیویستی ـ و تقلیل‌گرایانه قابل جمع نیست. زمینهٔ اصلی این تلقی وحدت‌گرایانه در نوع هستی‌شناسی حکمای مسلمان و نگاه آنان به هویت جمعی کائنات بوده و هست.

نتیجه آنکه، در مقام ارزیابی و داوری، روش‌شناسی علوم در میان دانشمندان مسلمان را نباید و نمیتوان از مبادی وجودشناسانه آنان تفکیک کرد. امید آنکه پژوهشگران جوان و علاقمند به حوزهٔ تاریخ و روش‌شناسی علوم، در بسط و گسترش آگاهی نسل حاضر نسبت به این میراث تاریخی و البته سنجش و نقد آن نیز اهتمام ورزند.

سردبیر

«گردباد عالم‌ساز»؛ واسازی مفهوم «گردباد/ δίνη» در کیهان‌پیدایی امپدوکلس

ابراهیم رنجبر[1]، مهدی منفرد[2]

چکیده

فلسفهٔ امپدوکلس همواره کارزار نیروهای متخاصمی تلقی شده که همیشه در حال جدال با یکدیگرند. تصور سنتی چنین بوده که مانند ثنویت‌گرایی باستان روزگاری کین و ایامی هم مهر در جهان امپدوکلسی پیروز میشود. راست‌کیشها و بازنگران تمام تلاش خود را بکار گرفتند تا یکدیگر را نقض کنند؛ یکی به جدایی میان دو نیرو و یکی به آمیختگی آنها باور داشت. در این مقاله سعی شده با پرداختن به مفهومی که هر دو سنت تفسیری از آن غافل بوده‌اند یعنی مفهوم δίνη یا گردباد، بطریقی دیگر منطق درونی شعر امپدوکلس را واسازی کنیم. بهمین دلیل علاوه بر کنکاش در منطق ادبی خود شعر، به سراغ پس‌زمینه‌ها و پس‌آیندهای فکر امپدوکلس در قبل و بعد از خودش خواهیم رفت و زمینهٔ اسطوره‌یی فکر او را نیز در نظر خواهیم داشت. در این میان، به این نکته میپردازیم که برای درک ماهیت حرکت از نگاه امپدوکلس، باید از سنت فکری ارسطویی خارج شویم. سپس به تبیین ماهیت این نوع از حرکت خواهیم پرداخت و در آخر مشاهده خواهیم کرد که δίνη در اصل نوعی کارکرد است که آمیختگی واحد و کثیر را حفظ میکند و این همان چیزی است که ذهن یونانی به انحاء مختلفی بدنبال آن بوده و آن را حرکت ازلی و

۱. کارشناسی ارشد فلسفهٔ اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسندهٔ مسئول)؛ Pezhmaan.ranjbar@gmail.com
۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران؛ mmonfared86@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۲۹ نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ فلسفه
DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.6.9
سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۳۸- ۱۷

ابدی عالم میداند و بقای آن عالم در نظر آنها به چنین حرکتی بسته است. امپدوکلس نیز با طرح مفهوم δίνη همان نکته را برجسته ساخته است.
کلیدواژگان: امپدوکلس، گردباد/ δίνη، واحد، کثیر، پیش‌سقراطی، جهان‌پیدایی، زئوس.

* * *

۱. مقدمه

یکی از دلایلی که یونان باستان را آغازگاه فلسفه میدانند و عده‌یی فیلسوف در ایونیا را آغازگر این جریان تلقی میکنند، اینست که آنها بدنبال یافتن وحدت در عین کثرت بودند. آنان به عالم نظر میکردند و در پس آن بدنبال یافتن نوعی وحدت بودند که این کثرت پراکنده و بسیار متنوع را سامان بخشد. در واقع، آنها در سپهر اندیشه در پی نظم بخشیدن به عالم بودند. بدین‌ترتیب، آنها از طرفی صیرورت را دنبال میکردند و از طرفی هم در پیِ یافتن ثبات و امور ثبات‌بخش بودند. تبیین وحدت امور متکثر از آن دسته مسائلی است که بخودی‌خود میتواند هر اندیشه‌یی را به آشوب بکشاند، وانگهی وقتی به تلاش و تکاپوی نخستین فیلسوفان یونانی نظر میکنیم، در می‌یابیم که آنها در این مسیر، مسائلی مهم را پیش کشیدند که بعدها فیلسوفان بسیاری را بخود مشغول کرد. باری، همین جریان و تکاپوی فکری نیز بنوبهٔ خود پاسخهای بسیاری را به‌ارمغان آورده است.

در کتابهای تاریخ فلسفه بطور معمول گفته میشود که فلاسفهٔ به‌اصطلاح پیش‌سقراطی بدنبال اصل آغازین یا آرخه[1] بوده‌اند، و غالباً چنین فرض شده که آرخه برای آنها «مادةالمواد» یا مادهٔ آغازینی است که همه چیز از آن پدید آمده است. وانگهی، میتوان بنحوی دیگر نیز به این ماجرا نگاه کرد، چون تلقی غالب از آرخه و رویکرد پیش‌سقراطی بطور کل دقائق و ظرایفی را از نظر می‌اندازد که نیازمند توجه بیشتر است. اگر مثلاً ارسطو در آلفای بزرگ متافیزیک 3.983b میگوید:(۱) «قاطبهٔ فلاسفهٔ نخستین اصولی مادی را یگانه مبانیِ همه‌چیز میدانستند، زیرا از دل آن تمامی موجودات پدید آمدند، و از دلِ این اصل صیرورت یافته‌اند و غایت ویرانی آنها بدین اصل است، و از سویی جوهر نیز به شکرانهٔ آنها برغم تبدّلهای خود ثابت میماند. گویند که این اصل آرخه یا عنصر سازندهٔ موجودات است»، توگویی فیلسوف با نظرکردن به عالم و مشاهدهٔ تکثرات بسیار و صیرورتهای فراوان بدنبال این نکته بوده که چه

1. ἀρχή/arche

اصل حاکمه‌یی همهٔ این تکثرات را در حرکتی واحد گرد هم می‌آورد و چه چیزی موجب میشود که این کثرات در عین اینهمه پراکندگی، همچنان مدار عالم را حفظ کنند. در اصل، گویا پرسش فلاسفهٔ نخستین از همینجا آغاز میشود: آنها در پی دانستن پاسخ این سؤال بودند که «پیدایش جهان واحد از دل کثرات بسیار چگونه است؟»

در میان پاسخهای بسیاری که فلاسفه به این مسئله داده‌اند، امپدوکلس جایگاهی خاص دارد. در پاسخ او ما شاهد این هستیم که علاوه بر عنصر، نیروهایی هم در کارند که موجب قبض و بسط عناصر و درنتیجه، پیدایش موجودات میشوند که عبارتند از: مهر[1] و کین[2]. تا به اینجای کار چنین بنظر میرسد این دو نیرو در تقابل با یکدیگر چیزها را درهم‌آمیخته و از هم جدا میسازند، و از رهگذر همین کنش، موجودات عالم پدید می‌آیند. اکثر شارحان و مفسران امپدوکلس ازجمله دیلز[3] و اوبرین[4]، تسلر[5] و بیتر[6] آفرینش را بزعم وی، متشکل از دو بخش میدانند: ۱) بخشی که «مهر» بر آن غالب است؛ چیزها در این حین در هم می‌آمیزند و اشکالی درهم‌رفته و آمیخته دارند، و ۲) زمانیکه «کین» سلطه‌گری میکند و آمیخته‌های مهر از هم گسسته میشوند و شکلهایی مجزا و متمایز بخود میگیرند. در دورانی که مهر غالب است، معمولاً اموری مشاهده میشود که ترکیبی از همه‌چیز هستند و نمیتوان موجودات را اینچنین که در صورت تثبیت‌شدهٔ کنونی میبینیم، مشاهده کرد. بر اساس این تفسیر، فرایند آفرینش از دو مرحلهٔ متوالی و درعین‌حال متقابل تشکیل شده است. توم ولمان[7] در پژوهشی که اخیراً با عنوان پیدایش جهان منتشر ساخته به بررسی این سنتهای تفسیری پرداخته است (Wellmann, 2020). او در کتاب خود به تقسیمبندی سنتهای تفسیری حول شعر امپدوکلس، یعنی دربارهٔ طبیعت[8]، میپردازد و سعی در داوری میان آنها دارد. طرح تقسیمبندی و داوری ولمان میتواند بستری مناسب برای بررسی جایگاه مفهومی مهم پدید آورد که مقالهٔ حاضر درصدد بررسی و طرح آن همچون راهکاری برای دوگانگی مورد نظر ولمان است. درواقع، آنچه در این نوشتار مطرح خواهد شد، دوگانهٔ تفسیری مورد اشارهٔ ولمان را خنثی‌سازی میکند،

1. φιλότης/ philotes
2. νεῖκος/ neikos
3. Diels
4. O'Brien
5. Zeller
6. Bieter
7. Tom Wellmann
8. Περι φυσεως/ Peri Phuseus

و صورتبندی کاملاً متفاوتی از ساختار کیهان‌پیدایی امپدوکلس بدست میدهد که بر اثر نادیده انگاشتن و گاه سوء تفسیر مفهومی اساسی از نظر دور مانده است.

ازآنجاکه مقالهٔ پیش‌رو بر آنست تا انشقاق و دوگانگی دیرین در سنتی تفسیری را رفع کند که حول امپدوکلس و شعر دربارهٔ طبیعت او و نظریهٔ کیهان پیدایی از منظر او شکل گرفته، نخست به صورتبندی‌یی خواهیم پرداخت که ولمان ارائه میکند، پس از آن به طرح نظامی برای رفع آنچه او گفته، خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که از منظری کاملاً فلسفی و هرمنوتیکی، کیهان‌پیدایی از نگاه امپدوکلس در دل سنتی دیرین قرار دارد و اساساً باید در تفسیر آن، در مورد چند عنصر و مفهوم بازنگری نمود.

۲. جدال رویکرد راست‌کیشی و بازنگرانه

دیدگاههای مربوط به پیدایش جهان، چنانکه پیشتر هم گفتیم، به دوسویهٔ متضاد تقسیم میشوند؛ «راست‌کیش»[1] و «بازنگرانه»[2]. راست‌کیشی درواقع همان نگاهی است که خوانش و تفسیر غالبِ شعر امپدوکلس بوده، و نگرش بازنگرانه رویکردی است که بر اساس یافته‌های تازه‌تر و بازنگری در سنت تفسیری سابق، رویکردی دیگر را ارائه میکند. همانطور که گفتیم، برای فراهم آمدن بستری برای طرح تدبیرِ تفسیری مقالهٔ حاضر، بهتر است ابتدا دعوای این دو جبههٔ تفسیری را بررسی کنیم تا نشان دهیم که درواقع تفاسیر مورد نظر در کجا با هم گره خورده‌اند و مسئلهٔ آنها چیست و با توجه به رویکرد مقالهٔ حاضر چگونه میتوان این گره را گشود و طرح تفسیری نوینی را پیش کشید.

۲ـ۱. تفسیر راست‌کیشانه

تفسیر نخست که تفسیر راست‌کیشانه نامیده میشود، تفسیری است که تا مدتها بر حوزهٔ پژوهشی مربوط به فلسفهٔ امپدوکلس سایه افکنده بود، و البته راست‌کیش خواندن آن نیز بدلیل آنست که پشتوانهٔ سنت را پشت سر خود دارد، و مدتهای مدید این خوانش از جانب سنت فلسفی سابق بر خود حمایت میشده است. رویکرد کنونی به زایش عالم عبارتست از یک چرخهٔ واحد که بشکلی قرینه‌وار متصور میشود. بنا بر این رویکرد، در هر موقفی از این چرخه سلطه با یکی از دو نیروی مهر و کین است؛ یعنی این چرخه دو موقف دارد و این دسته از مفسران گواه خود را خوانش این سطر (b17,3) میدانند که «به

1. Orthodox
2. Revisionism

شمار دو بود، پیدایش و نابودیِ [جملهٔ] میرایان»[1]. چنانکه میبینیم، ظاهر عبارت (که از عبارت «به شمار دو»[2] بر می‌آید) و از قضا فن بلاغی تکرار و عطف نیز با تکرار «به شمار دو» و ایجاد تقابل میان «پیدایش»[3] و «نابودی»[4]، بعنوان تأییدی بر دو موقفی انگاشتن فرایند پیدا و نابودشدن موجودات است. بنظر این دسته از مفسران، در موقف نخست، مهر غالب است. در این هنگام است که عناصر چهارگانهٔ امپدوکلس، یعنی آب و آتش و خاک و اثیر، تحت سیطرهٔ مهر در محیطی بنام «سپهر»[5] در هم گره میخورند، در هم میروند و درهم‌آمیخته میشوند. در این موقف، ما شاهد موجودات ترکیبی هستیم؛ موجوداتی که با موجودات آشنای کنونی فرق دارند و گویی میتوان چنین تصور کرد که در جریان آفرینش هنوز همه چیز همچون دیگی درهم‌جوش در هم میجوشند و شکل نهایی خود را ندارند. تنها و تنها در این موقف میتوان «میل به وصل» را در عناصر چهارگانه مشاهده کرد که بنوعی شالوده و سنگ بنای ساختن عالم بشمار میرود.

دقیقاً در زمانی پس از سلطه‌گری مهر، نوبت به غوغاسالاریِ کین میرسد. نکتهٔ مهمی که در این سنت تفسیری مورد توجه قرار میگیرد، وجود واژهٔ مهم «در زمانی دیگر»[6] است. وقتی نویسندهٔ شعر از سیطرهٔ مهر سخن میگوید، از این واژه استفاده میکند، و درست پس از اینکه حکمرانی مهر را بیان کرد، در سطر بعد، یعنی در B 17, 8 خود به بیان این نکته میپردازد که «باری در دیگر زمان، از آنسو، یکایک چیزها بر اثر خاصیت قهرانی کین ازهم‌گسسته گردند»[7]. اینجا نیز «دیگر زمان» و مضاف بر آن «از دیگر سو»[8] میتواند گواهی بر مدعای جدایی و گسستگی این دو موقف از نظر مفسران راست‌کیش باشد. در این موقف، چیزها از هم جدا میشوند، و درواقع هر آنچه مهر به‌هم گره‌زده بود و درهم‌آمیخته بود، اکنون از هم جدا میگردند. ظاهراً در موقف مهر همه چیز چنان درهم‌رفته‌اند که قابل‌تمایز نیست(۲)؛ گویا یگانه رسالت مهر آمیختن و اختلاط چیزهاست. زمانیکه در همین فراز سخن از کارگری مهر بمیان می‌آید، امپدوکلس میگوید: «در دیگر

1. Δοιη δε θανατων γενεσις, δοιη δ’ απολειψις
2. Δοιη/ doie/ دوگانه
3. γενεσις/ genesis/ پیدایش
4. απολειψις/ apoleipsis / نابودی
5. σφαίρος/ sphairos
6. Αλλοτε/ allote
7. Αλλοτε δ’ αυ διχ’ εκαστα φορευμενα Νεικεος εχθει.
8. αυ/ au

زمانی همه چیز بر اثر مهر درهم‌آمیخته میشدند».[1] و چنانکه دیدیم، پس از آن کین وارد میشود و همه‌چیز از هم جدا میشوند و درست در همین لحظه است که درهم‌آمیختگی از بین‌میرود و چیزها بظاهر سر و شکلی «قابل‌تمییز» بخود میگیرند.

همین ساختارهای فصلی و جداکننده، مفسران راست‌کیش را بر آن داشته تا این دو فرایند را دو جریان مجزا تلقی کنند و از جدایی میان آنها سخن بگویند. با توجه به آنچه تاکنون گفته شد، در نظر آنها دو مرحلهٔ مهر و کین ـگرچه متوالی هستندـ ولی هیچیک در دیگری اختلاط ندارد؛ گویی هر دو صبر میکنند تا کار دیگری تمام شود و تنها پس از آن است که میتوانند دست بکار شوند و وظیفهٔ خود را انجام دهند. بر اساس این تفسیر، حرکت میان مهر و کین نوعی حرکت «انتقالی» است؛ حرکتی که در چرخه‌یی دائمی شاهد و ناظر آن هستیم، یک‌دم کین و دمی دیگر از پیِ آن مهر بمیان می‌آید. بدین‌ترتیب، در این رویکرد ما با نوعی جهان پیدایی دوگانه[2] مواجهیم، یعنی پیدایش عالم از دو مرحلهٔ مجزا تشکیل شده که حضور و کارگر شدن هریک، بمنزلهٔ فقدان و غیاب دیگری است، بعبارتی، در جریان پیدایش، لحظه‌یی نیست که مهر و کین هر دو «باهم» در کار باشند. این نکتهٔ اخیر اساسیترین مسئله‌یی است که در این تفسیر میتواند موجب تفاوت و ناهمداستانی آن با تفسیر بازنگرانه شود و از قضا ما نیز در این مقاله بر همین مسئله تمرکز خواهیم کرد و دیدگاه ارائه‌شده از سوی نگارندگان، درصدد رفع همین مسئله است.

۲ـ۲. تفسیر بازنگرانه

اگرچه تفسیر بازنگرانه، سویه‌های گوناگونی دارد اما در میان تمامی منظرهای مختلفی که در این تفسیر گردآمده‌اند، اصلی وحدت‌بخش در کار است که باعث میشود بتوان تصویری یکپارچه از آن در ذهن ترسیم کرد و این اصل عبارتست از: «انتقاد از جهان‌پیدایی دوگانه». تفسیر بازنگرانه پیش از هر چیزی سعی در ابطال جهان‌پیدایی دوگانه دارد. یعنی در این رویکرد، مفسران میکوشند علاوه بر ارائهٔ استدلال و برهان، با بازسازی روایتِ شعر، «توالی مجزای مهر و کین» را از میان بردارند.

حامیان این رویکرد معتقدند در حین تغییر کیهان میان قلمروهای مهر و کین، پیدایش فقط «یکبار» شکل میگیرد و این یکبارگی تحت سیطرهٔ مهر است؛ جهان قابل سکونت، جهانی که اکنون میشناسیم، یا به قول آنها کیهانی که در شعر بتصویر کشیده

1. αλλοτε μεν Φιλοτητι συνερχομεν’ εις εν απαντα.
2. Double Cosmogony

شده، دقیقاً بر اثر مهر به این صورت درآمده، و دوگانهٔ مهر و کین در نهایت بدست مهر فیصله می‌یابد و رفع میشود.

هنگامیکه از منظر تفسیر راست‌کیشانه به رابطهٔ مهر و کین مینگریم، با «فرایندی خطی» مواجهیم؛ یعنی خطی را فرض کنید که از پیوستن دو نقطهٔ «الف» و «ب» ساخته‌شده، وقتی به این خط در کلیتش نگاه می‌اندازیم، با یکپارچگی روبرو میشویم. وانگهی، وقتی به نقطه‌های تشکیل‌دهندهٔ آن نگاه میکنیم، یعنی وقتی آن خط را فقط فاصلهٔ میان آن دو نقطه بدانیم، آنگاه متوجه جدا بودن و آشتی‌ناپذیری میان آنها خواهیم شد. تفسیر راست‌کیشانه نگاهی خطی به پیدایش عالم دارد، یعنی اول نقطهٔ «الف» می‌آید و سپس نقطهٔ «ب» و کل فرایند جهان‌پیدایی حاصل تکرارِ این جریان است.

باری، وقتی از منظر تفسیر بازنگرانه به این فرآیند نگاهی میکنیم، میبینیم که قضیه کاملاً برعکس است؛ این بار تضاد و دوگانگی هیچ نقشی ندارد و برعکس، همه چیز در نوعی وحدت بسر میبرد؛ همه‌چیز درنهایت درهم‌تنیده است، مهر و کین از هم جدا نیستند، آنها «باهم» در کارند. ولمان در فصل دوم کتاب خود به این نکته اشاره میکند و نشان میدهد که اگر از منظر واحد و کثیر به این جریان بنگریم، و اگر نگاه ارسطویی نسبت به حرکت را کنار بگذاریم، کل ماجرا عوض خواهد شد و آنگاه با نوعی تداوم هستی‌شناسانه، با نوعی «جریان ابدی»[1] یا بتعبیری «بیکران» روبرو هستیم (Wellmann, op.cit, pp. 43-49). یعنی فرض کنیم عناصر اربعهٔ امپدوکلس در مقام عناصری کثیر دائماً رفع و نصب میشوند، آنها دائماً از بین میروند، یعنی وقتی درهم‌آمیخته میشوند، دیگر تمایزِ وجودی خود را ندارند. هنگامیکه چیز تازه‌یی از رهگذر همین اتفاق بوجود می‌آید، یعنی برای پدید آوردن چیزی جدید مثلاً یکی از حیوانات، تمامی این عناصر باهم وحدت می‌یابند، فردیت و تمایز آنها قهراً از میان میرود، اما باردیگر برای خلق چیزی تازه ازهم‌گسسته میشوند. درواقع، آن جریان ابدی این امکان را فراهم می‌آورد و بدین‌ترتیب کثرت آنها «جبران»[2] میگردد. بنظر ولمان تمامی سوءتعبیر ما از این حرکت ـچنانکه گفتیمـ بسته به اتکای ما بر تلقی ارسطویی دربارهٔ حرکت است، اگر حرکت ارسطویی را کنار بگذاریم و نوعی دیگر از حرکت را در نظر بگیریم، کل ماجرا فرق میکند. در واقع، این نکته اولاً، کل جریان دو نگاه تفسیری مذکور را از هم جدا میکند و ثانیاً، بعنوان مدخل اصلی ما به بحث مفهوم

1. unvergänglichkeit
2. Kompensiert

«گردباد»[1] است. در اصل، برای خنثی‌سازیِ این دو نگاه و طرح رویکردی جدیدتر به این قضیه، باید از بینش ولمان استفاده کرد و از حرکت بمعنای ارسطویی گذر کرد و حرکت را بمعنای مورد نظر امپدوکلس بازسازی کرد.

۳. مفهوم «گردباد» در اندیشهٔ امپدوکلس

برای بازنگری در مفهوم حرکت از نظر امپدوکلس، نخست باید به سراغ ارسطو برویم و ببینیم اساساً دیدگاه او دربارهٔ طبیعت و حرکت چیست که تا این میزان تأثیرگذار بوده و بتعبیری، برای گذار از سیطرهٔ نگاه ارسطویی باید نخست آن را خوب بشناسیم. بدین‌منظور کتاب اول سماع طبیعی[2] میتواند راهگشای خوبی باشد.

۳ـ۱. حرکتِ ارسطویی

مبنا و اساس کتاب سِماع طبیعی ارسطو، بحث حرکت است و خود او نیز صراحتاً به این نکته اشاره نموده است:

> از آنجا که طبیعت [فوسیس][3] اصلِ حاکمهٔ [آرخه] حرکت[4] و صیرورت[5] است، ما نیز در تفحص خود دربارهٔ طبیعت باید همواره چیستی و ماهیت حرکت را در نظر داشته باشیم[۳] (Aristotle, 1951: 201a).

چنانکه ملاحظه میکنیم، در نظر ارسطو طبیعت، حرکت و تبدل باهم گره خورده‌اند.[۴] بهمین دلیل، او در آغاز بحث خود، نخست به موضوع حرکت میپردازد، چون پیدایش و نظم طبیعت را براساس حرکت میداند. بتعبیری، برای پی‌بردن به منطق حاکم بر طبیعت باید به سراغ چیزی رفت که یکسره در قیدِ طبیعت است و آن عبارتست از: «حرکت». در نظر ارسطو حرکت یعنی «تبدّل»[6]؛ به این معنی که شیء نخست در حالتی باشد و سپس از آن حال خارج شود و به حال دیگری درآید، درست همان چیزی که ما از واژهٔ تبدّل مُراد میکنیم؛ از حالی به حال دیگر درآمدن. تبدّل در خود نوعی انتقال را نیز متبادر میسازد، وقتی تبدّل در شیئی رخ میدهد، آن شیء از حالتی «خارج» میشود و به حالتی دیگر «وارد» میشود.

1. δινη/ dine
2. Φυσικής Ακροάσεως/ phusikes Akroaseus
3. φυσις
4. κίνησις/ kinesis
5. μεταβολη/ metabole
6. αλλοίωση/alloiose

ارسطو برای روشنتر شدن این تصویر در ذهن ما از دو اصطلاح مهم استفاده میکند، «قوه»[1] و «فعل»[2]. این دو حال که حد و حدود هر حرکتی هستند، نقطهٔ شروع و پایان هر تغیّری ـیا بتعبیری هر صیرورتیـ را نشان میدهند. هر چیزی که دچار تغیّر شود، باید از این دو نقطه گذر کند. او در اینباره مینویسد: «هر وقت هر چیزی از قوه به فعل برود، متحرک گشته و این یعنی حرکت. رأی من چنین است»[5] (همانجا). پس قوه یعنی توانشی که میتواند متحمل تغییر شود و درواقع حرکت چیزی جز نوعی انتقالیِ از پیش تعیین‌شده نیست. تبدّل و درنتیجهٔ آن حرکت اتفاق می‌افتد، زیرا توانش[3] این رخداد در میان است، مثل زمانیکه فلزی همچون مس بر پایهٔ قوهٔ خود توان‌ورزی میکند و به چیزی دیگر، مثلاً یک مجسمه یا پیکره بدل میشود. این نوع از توان‌ورزی در زبان ارسطو، حرکت خوانده شده است.[6]

همین نگاه نیز در سنتهای قرون وسطایی، در سنت فلسفهٔ مسیحی و اسلامی مشاهده میشود. برای نمونه ابن‌سینا در کتاب النجاة مینویسد: «حرکت یعنی کمال اول شیء بالقوه از آن‌جهت که بالقوه است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۸۳).[7] در سنت لاتینی نیز بعنوان مثال آکویناس در تعلیقه بر سماع طبیعی مینویسد: «حرکت درواقع شمارِ چیزهای متداوم است، در کتاب ششم توضیح آن آمده»[8](Aquinas,1954: Liber III: lectio 1). همانطور که میبینیم، در تمامی این سنتها نیز نگاه ارسطویی به حرکت، یعنی نگاه خطی حضور دارد. در تعلیقهٔ آکویناس نیز همین نکته بخوبی با واژهٔ «متداوم»[4] و همان نگاه خطی به حرکت تبیین شده و میتوان بروشنی آن را مشاهده کرد.

با توجه به آنچه تاکنون دربارهٔ دیدگاه ارسطو راجع به حرکت گفته شد، حرکت امری خطی است که از تداوم و استمرار در خروج از قوه به فعل پدید می‌آید. اگر بخواهیم از این منظر به نسبت میان مهر و کین در شعر امپدوکلس بنگریم، باید با نظریات مفسران راست‌کیش همدلی کرد و به طریق آنها رفت، وانگهی، اگر این امکان وجود داشته باشد که بتوان تعبیر دیگری در شعر امپدوکلس یافت و با بازسازی زمینهٔ فکری آن، تعریف متفاوتی از حرکت بدست داد، شاید بتوان جدال و پیکار دو سنت تفسیری مذکور را خنثی کرد. در ادامه، به بررسی مفهوم حرکت قبل از ارسطو خواهیم پرداخت.

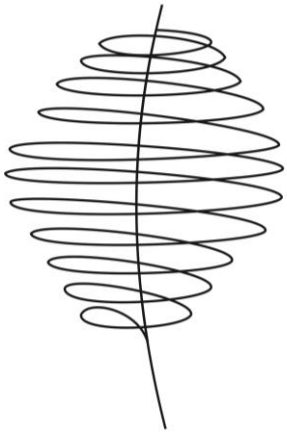
1. ἐντελεχεία/ entelechia
2. ἐνεργια/ energia
3. δύναμις/ dunamis
4. Continuum

۳ـ۲. «گردباد» بجای «حرکت»

یکی از نکاتی که ظاهراً در تفسیر بازنگرانه به آن توجه نشده، پس‌زمینه‌های اسطوره‌یی شعر امپدوکلس است. وقتی به سراغ پاره‌نوشته‌های برجای‌مانده از پیش‌سقراطیها میرویم، یکی از نخستین نکاتی که باید در نظر داشته باشیم، پس‌زمینه‌های اسطوره‌یی و استعاری زبان و بیان آنهاست. آنان در بستری قلمفرسایی کرده‌اند که هنوز نگره‌های اسطوره از زبان و اندیشه طرد نشده بود و بهمین دلیل، توجه به این پس‌زمینه‌ها بخوبی بستر را برای درک و فهم بهتر نگاه کیهان‌شناسانهٔ امپدوکلس روشن میکند.

در شعر امپدوکلس تعبیر بسیار مهمی آمده که اگر کمی بیشتر به آن اهمیت بدهیم، چه‌بسا کل روند ماجرای کیهان‌پیدایی بسویی دیگر سوق داده شود و آن عبارتست از: مفهوم «گردباد». در بند B35 سطور ۳–۶ از شعر دربارهٔ طبیعت میخوانیم: «وقتی کین به عمقِ ژرفنای گردباد رسید و، مهر به مرکزِ گردِش ورود یافت، جملگیِ [عناصر] در این [حرکتِ گردباد] باهم درآمیختند [تا] واحد هستی بگیرد».[۹]

در زبان یونانی باستان واژهٔ Δίνη تداول داشته[۱۰] و معانی مختلفی برای آن برشمرده‌اند. این واژه بمعنای «چرخش»، «گرداب» و «گردباد» آمده است. ما نیز در این مقاله آن را به «گردباد» برگردانده‌ایم و منظور بادی است که حرکتی بسیار چرخان دارد و وقتی به ریخت‌شناسی آن نگاه کنیم، میبینیم که ابتدا و انتهای آن به یک اندازه است و درواقع همه در آن درهم‌پیچیده شده است. در اصل اگر بخواهیم ریخت‌شناسی اختصارگرایانه‌یی از گردباد بدست دهیم، شاید بتوان شکل زیر را در نظر گرفت.[۱۱]



تصویر (۱)

این تصویر دارای تأییدات و دلالتهای متنی مختلفی در شعر امپدوکلس است. شاید بنظر برسد، گردباد نوعی تصویر ذهنی صرف است، ولی وقتی به متن شعر نگاه میکنیم، کلام بنحوی ترتیب و تنسیق یافته که میتوان نشانه‌هایی روشن از کارکرد اساسی گردباد در جریان پیدایش عالم از نظر امپدوکلس یافت.

برای روشنتر شدن این ماجرا، و با توجه به ریخت‌نگاری بالا، باید دید که گردباد از حیث ساختاری چگونه است. وقتی گردباد پا میگیرد و به راه می‌افتد، هرچه در دل این گردباد قرار داشته باشد، هیچ جای ثابتی نخواهد داشت و همه‌چیز در نوعی آشوب بسر میبرد؛ تا اینجا بسیار شبیه به مفهوم «آشوب کیهانی» یا «خائوس»[1] است که در ادامه بیشتر به آن خواهیم پرداخت. وانگهی، گردباد درعین‌حالی که حاکی از آشفتگی و به‌هم‌ریختگی است، نوعی وحدت هم در آن وجود دارد که عبارتست از: حرکت چرخشیِ گردباد.

پیش از پرداختن مبسوط به پاره‌گفتارِ بالا، باید به بوطیقای زبان امپدوکلس پرداخت زیرا این کار مسئلهٔ مورد نظر را برای ما واضح میکند. چنانکه پیش از این هم گفته شد، در زبانِ امپدوکلس «دوگانه‌پردازیهایی» هست که مفسران راست‌کیش را به اینسو سوق داده بود که جریان پیدایش را توالیِ دو مرحلهٔ مجزا بدانند. باری، دیدیم که این تکرار دوگانه‌های برخی ادات نحوی در زبان امپدوکلس، احتمالاً حاکی از همزمانی، تقارن و درهم‌تنیدگی حرکتهای دوگانهٔ مهر و کین باشد.

امپدوکلس در نخستین عبارت متن اینگونه کلام را آغاز میکند که: «میخواهم سخنی دوسویه بگویم»[2] (b17). منظور او از چنین سخنی چیست؟ واژهٔ «دوسویه» بمعنای چیزی است که دولایهٔ تاخوردهٔ روی‌هم داشته باشد. یعنی هرچه دربارهٔ یکسو گفته میشود، دربارهٔ سوی دیگر نیز صدق میکند. فرض کنید دو دستمال روی هم قرار داده شوند، در هم تا بخورند و ما فقط یکی از آنها را مرطوب کنیم، قطعاً رطوبت به دستمال دیگر نیز سرایت خواهد کرد. پس یکی از معانی این کلام امپدوکلس احتمالاً اینست که کلام او دربارهٔ این دوگانگی و ثنویت ظاهری سخنی است که شامل هر دو میشود. این احتمال زمانی قوت بیشتری میگیرد که الگویی را در زبان امپدوکلس کشف کنیم.

معمولاً سخن باید در همان ابتدا، مقاصد و الگوهای عقد معنا را با مخاطب در میان بگذارد تا طرحی آشنا در ذهن مخاطب برای فهم فحوای کلام نویسنده شکل بگیرد. امپدوکلس از

1. Χαος/ Chaos
2. διπλ’ ερεω/ dipl’ereo

الگویی بهره میبرد که در دوران باستان، بویژه در فن سخنوری، رواج بسیاری داشته است. هولگرِ تسلف[1] این نوع از سخن‌پردازی را «دوسطحی»[2] میداند، زمانیکه زبان نویسنده دائماً دوگانه‌هایی پیش روی هم قرار میدهد تا از قضا «عدم جدایی» آن چیزها را نشان دهد. ذهنیت مدرن، دوگانه را همچون دکارت بمعنای «تمایز»[3] تعبیر کرده است. باری، همانطور که تسلف نشان میدهد، افلاطون این دوگانه‌ها را به معنایی غیر از «مانعةالجمع» بکار میبرد، ازقضا او با طرح این دوگانه‌ها سعی در معرفی «سطحی سوم» دارد که در ورای این دوگانه‌های تا همیشه متمایز است (Thesleff, 2014: pp. 393-396). شگفت آنکه تسلف، افلاطون را در این فقره مرهون پیش‌سقراطیها میداند:

> راستش را بخواهید، در اندیشهٔ پیش‌سقراطیها و سقراط شواهد بسیاری وجود دارد که دال بر مهیاسازی این زمینه برای الگوی دوسطحی افلاطون به روایت بالا هستند. پیش از این برخی نمونه‌ها را ذکر کردیم. خیلی ساده میتوان عناصر نوعی «شهود دو سطحی» را در تمامی فلسفه‌های پیش‌سقراطی و رویکردهای ایشان به فوسیس مشاهده کرد (Ibid, 413).

درست همینجاست که میتوان طلیعه‌های این الگو را در زبان امپدوکلس نیز نشان داد؛ الگویی که سعی دارد توجه و نگاه خواننده را به مرزی ورای ثنویتی مانعةالجمع سوق دهد.

چنانکه گفتیم، در سخن‌پردازی یونان باستان رسم بر اینست که خطیب یا نویسنده قراردادهای کلامی خود را همان ابتدای سخن با خواننده در میان میگذارد، امپدوکلس نیز در همان ابیات ابتدایی شعر خود دوگانه‌هایی را میسازد که قرار است عملکرد گردبادی پیدایش را برای ما روشن کنند. در ابتدای متن مشاهده میکنیم که دوگانه‌های زیر مطرح میشوند: ۱) مهر-کین، ۲) واحد-کثیر[4] ۳) پیدایش-فنا[5] ۴) بودن-تکوّن[6]. تا اینجای کار اینگونه بنظر میرسد که امپدوکلس از ثنویتهایی آشتی‌ناپذیر حرف میزند اما او در توصیف رابطهٔ واحد و کثیر از حرف اضافهٔ ἐκ استفاده میکند. این حرف اضافه بمعنای «از دلِ/ از درون/ از چیزی» است. در دو بیت اول شعر، یعنی در بند B17، او منظور خویش از سخن دوسویه‌اش را چنین بیان میکند: «میخواهم سخنی دوسویه بگویم که دمی به جان

1. Holger Thesleff
2. Two Levels
3. Distinctum
4. ἕν- πλέον/ hen-pleon
5. γένεσις - ἀπόλειψις/genesis-apoleipsis
6. εἶναι – φύεσθαι/ einai-fuesthai

گرفتن واحد و واحد بودن آن از دل کثرت، و دمی به هستی یافتن کثرت از دلِ واحد و جدا شدن آن [اشاره دارد]»(۱۲).

در متن مشاهده میکنیم که کثرت از دل وحدت و وحدت از دل کثرت پدید می‌آید. در واقع، امپدوکلس با استفاده از حرف اضافهٔ ἐκ درهم‌تنیدگی را القا میکند و ما با دیدن افعال «جان‌گرفت» یا «جدا شد» نباید متهورانه بافتار متن را از نظر بیندازیم. این حرف اضافه درست همان کاری را میکند که به قول تسلف ما را به سطحی سوم میبرد، و این همان چیزی است که امپدوکلس در سر دارد. با توجه به این اهتمام کلامی میتوان اکنون بستری مناسب یافت و بیشتر به این سطح سوم و عملکرد مفهوم گردباد پرداخت. درواقع گردباد یک استعاره است که قرار است فرایند درهم‌تنیدگی واحد و کثیر را برای ما معلوم کند.

تا اینجا معلوم شد که گردباد نوعی عملکرد و فعالیت غالب بر فرایند پیدایش کیهان است. اصولاً در تفکر پیش‌سقراطی قانونی حاکم که بر کل خلقت نقش انداخته باشد، امری متداول است. برای نمونه، آناکسیماندروس در سطور ۱۱ـ۱۰ از پاره‌گفتار 203b مینویسد: «بیکران همه‌چیز را در برگرفته و همه‌چیز در آن برجای هستند».(۱۳) او دربارهٔ پیدایش سخن میگوید؛ در نظر او بیکران[1] این جریان را رقم میزند، بیکران نامیرا بوده و همه‌چیز را در برگرفته است. آناکسیماندروس زمین را سطح دایره‌وار میان دو عالم میداند. درنتیجه، در چنین زمینی حرکت دایره‌وار و چرخشی در میان است و بر اثر همین حرکت چرخشی، پیدایش رخ میدهد. چنانکه در گزارش آئتیوس[2] نیز آمده، این حرکات دایره‌یی و چرخشی نوعی غشا[3] پدید می‌آورد که بر گردِ همه‌چیز تنیده است (Aët. 5.19.4). بر اساس این گزارش، اجسام آسمانی در حلقه‌هایی از آتش هستند، گرداگرد آنها را هاله‌هایی از هوا گرفته، حلقه‌ها و دروازه‌هایی گرد برای گذر این اجسام آسمانی وجود دارند و بنابرین کل حرکت عالم همچون گردباد است، و از سویی هرچه در فرایند تغیر و تحول قرار بگیرد، بر مدار دایره خواهد چرخید. جالب اینکه آناکسیماندروس نیز حرکت عالم را گردباد[4] میداند. براساس این گزارش، در نظر آناکسیماندروس همه حرکات ماه و خورشید نیز بر همان مدار دایره‌وار است (Aët. 2.20.1, 1.25.11,225.1, 22631, 2.16.5, 1.24.2).

از این گذشته، آناکسیماندروس را نمیتوان یگانه فیلسوفی دانست که پیش از

1. Ἄπειρον/ apeiron
2. Aetius
3. φλοιός/ floios
4. δίνη/dine

امپدوکلس از «گردباد» سخن بمیان آورده است. در میان فلاسفهٔ پیش‌سقراطی مصداق دیگری از کاربرد این اصطلاح میتوان یافت؛ برای نمونه، پارهٔ b125 از هراکلیتوس را میتوان ذکر کرد. او در آن پاره‌گفتار میگوید: «اگر آبِ گردان بر مدار دایره نباشد، از هم میپاشد»[1]. هراکلیتوس در این قسمت، از «امر گردان»[2] سخن میگوید. حال باید دید این امر گردان چیست؟ پیش از هر چیز، به تلویح میتوان این واژه را همان گردباد دانست که ریشهٔ آن از فعل[3]κυκάω بمعنای «درآمیختن» و «برانگیختن» است. بنظر هراکلیتوس این آبِ گردان دائماً در حال حفظ مدار حرکتی خود، مداری همچون حرکتی دایره‌وار است، و اگر دست از این حرکت بکشد یا عاملی دیگر موجب توقف و بازداشتن آن از چنین حرکتی شود، بلافاصله از هم خواهد پاشید (Heidel,1906: p. 281). تئوفراستوس در توضیح این فقره اذعان میکند که گردباد چیزها را به هنگام یکی‌شدنشان از هم میگسلد، پیش را به پس و میانه سوق میدهد. بعبارتی، نظم امور را درهم‌ریخته و صورتی دیگر به آنها میدهد (Theo., 9-16). امپدوکلس نیز در B17 و B35 از حرکات گردبادی مهر و کین سخن بمیان آورده است. در نظر او گردباد چیزها را بی‌امان در هم میریزد و از هم میگسلد؛ در این حال، چیزها دائم جای یکدیگر را میگیرند و بدین‌ترتیب، در عین حرکت دایره‌وارِ گردباد، همه‌چیز گشوده و ظاهر میشود و در حرکتی دایره‌وار همواره آغاز و پایان چیزها باهم تناظر دارند؛ در ریخت‌شناسی گردباد (ر.ک: شکل ۱) این نکته بخوبی آشکارست و درهم‌تنیدگیِ کثیر و واحد نیز در کلام امپدوکلس حکایت از همین موضوع دارد. شگفت آنکه امپدوکلس در فقرهٔ ۱۱۵ از پالایش‌ها[4] نیز از همین تبدلات دایره‌وار در هنگام پیدایش موجودات سخن میگوید.

ماجرا به همینجا ختم نمیشود؛ وقتی به سراغ آنکساگوراس نیز میرویم، در پارهٔ B12 از او، در توصیف عقل[5]مشاهده میکنیم که «وانگهی چرخش ابدی، گسست و جدایی را دامن زد»(۱۴) و باز در پاره‌گفتارِ B13 آمده «چرخش ابدی در میان کثرات جدایی پدید آورد»(۱۵). چنانکه مشاهده میکنیم، در نظام فکری آنکساگوراس نیز برای درهم‌آمیختن و گسست و جدایی چیزها برای یافتن شکلی ثابت، باید حرکتی چرخی در کار باشد. درواقع، این حرکت

1. καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται <μὴ> κινούμενος
2. ὁ κυκεὼν/ ho kukeon
3. kukao
4. Καθηγυραι/ kategurai
5. νοῦς / noos

چرخشی یا دَوری که به گرد خود میچرخد، حرکت وحدت‌بخشی است که موجب جلوگیری از ازهم‌پاشیدگی در جریان پیدایش میشود. دیوید سایدر[1] حرکت –دایره‌وار[2] را صرفاً حرکتی چرخشی نمیداند، بلکه برعکس، در نظر او حرکت دایره‌وار یعنی گردبادی ابدی (Sider, 2005: pp. 133-134). اگر کمی دقیقتر نگاه کنیم، خواهیم دید که آنکساگوراس درواقع عقل را بجای مهر و کین گذاشته، و همانطور که در دو پاره‌گفتار بالا دیدیم، نوس حرکتی دایره‌وار دارد. حرکت دایره‌وار رفته‌رفته بسط پیدا میکند، قدرت[3] و شتاب[4] آن همه چیز را در هم می‌آمیزند (B15) و همین فعل و انفعالها سبب میشوند هوا و اثیر در جای درخور خود در عالم جای بگیرند (B9, B12, B14). این امور بر اثر فعالیت حرکت دایره‌وار، در چرخشی همیشگی هستند تا جاییکه براثر جنبش آنها دیگر عناصر بوجود می‌آیند (B16). در این وضعیت، سنگها برای تشکیل اجرام آسمانی رو به بیرون خروج میکنند، و ایجاد گردبادی بر گرد آنها مانع از جدایی آنها میشود، و زمین مسطح بر اثر گردباد در گردش است و در هوا گردان، و بهمین دلیل میتواند جایگاه خود را در میانهٔ عالم حفظ کند (A1).

بنا بر آنچه تاکنون از کارکرد و کارسازیِ عقل از دیدگاه آنکساگوراس گفتیم، میتوان این مفهوم را مجالی مناسب برای کنکاش در مفهوم گردباد دانست، زیرا عقل دقیقاً همان دو ویژگیِ موردنظر ما دربارهٔ گردباد و حرکت عالم‌ساز آن را دارد: ۱) عقل نیز «علّتی محرِّک» است، و ۲) نیرویی است که به جریان پیدایش عالم نظم میبخشد (B15).

اتم‌گرایان نیز «گرداب»[5] را در عالم مشاهده کرده بودند؛ لوکیپیوس «ضرورت[6]» را علت حرکت ابدی اتمها میدانست. بعبارت دیگر، در نظر او ضرورت همچون‌گردباد، قانونی طبیعی بود که فرایند حرکت ابدی چیزها را آغاز میکرد. از سوی دیگر، دموکریتوس گرداب را علت پدید آمدن همه‌چیز میداند و او نیز از آن با نام «ضرورت»[7] یاد میکند (A1.45, A23). حال باید این نکته را گوشزد کرد که در گزارشهای دست‌دوم[8] آراء فلاسفهٔ پیش‌سقراطی، از پیوند میان ضرورت و گردباد سخن بمیان آورده‌اند (ر.ک: Diog.

1. David Sider
2. περιχώρησις/ perichoresis
3. βία/ bia
4. ταχυτής/ tachutes
5. δινός/ dinos
6. ἀνάγκη/ ananke
7. ἀνάγκη/ ananke
8. testemonia

Laert. 2.84.18-19; Sext. Emp. 2.105.1-2). از آراء این دو فیلسوف نیز این نکته برمی‌آید که ضرورت حرکتی دایره‌وار دارد و کارگزار اصلی جریان پیدایش بشمار میرود تا آنجا که دموکریتوس گرداب را حرکت اصلی چیزها میداند (A1.44). حرکت گرداب موجب میشود اتمها با هر شکلی هم که باشند، گرد هم‌آیند و در خلأیی وسیع و گسترده چنان گردآوری شوند که گردابی یگانه را تشکیل بدهند؛ در این گرداب، چیزها در هم می‌آمیزند و تصادم مدام میان آنها برقرار میشود، و کل این ماجرا در مداری دایره‌وار صورت میگیرد. گرداب و حرکت و جنبشِ خاص آن[1] نیز همین کارکرد را دارد، یعنی حرکت آن گسست‌آفرین[2] و نظم‌بخش[3] است. اتمهای سبک پراکنده میشوند و در مقابل اتمهای سنگین به میان فرو می‌افتند، بنوعی فروکش میکنند، و سنگینیِ همین اتمهای میانی و بیرون‌روی اتمهای سبک، نوعی دایره را تشکل میدهند. این اتفاق بنوبهٔ خود نوعی فشار و مقاومت «در مرکز» را رقم میزند و این یعنی پدید آمدن دایره‌یی که حاصل تقابل و فشار دوطرفهٔ نیروهای متضاد است (Gregory, 2008: p. 125).

لازم به ذکر است که اگر تقابل مهر و کین همزمان نباشند، دایره شکل نمیگیرد، پس باید همزمان باشند و تحلیل دموکریتوس نیز دال بر این نکته است که تشکیل دایره مبتنی بر تقابل و فشار همزمان و دوطرفهٔ نیروهای متضاد است، پس بتبع تفسیر بالا، گردباد حاصل فشاری است که مهر و کین همزمان به هم وارد میکنند؛ درواقع، گردباد نوعی کارکرد[4] است که از تقابل دوسویهٔ این نیروها بوجود می‌آید. از طرفی فضای دایره‌یی نیز کارزارِ پیدایش چیزها را در برگرفته، این فضا موجی است که از ستیز و تقابل دوسویهٔ مهر و کین پدید می‌آید و بهمین دلیل میتوان در آراء متفکران، با نامهای مختلف نشانی از آن یافت. درنتیجه، برای بررسی گردباد باید از سطحی عام فراتر رفت و آن را نوعی کارکرد در نظر گرفت که بر اثر خاصیت خود، چیزها را در هم می‌آمیزد.

۴. بررسی پس‌زمینه‌های اسطوره‌یی حرکت دایره‌وار

در بخشهای پیشین، به بررسی استدلالها و نظریاتی پرداختیم که فلاسفهٔ پیش‌سقراطی در تأیید یگانه‌دانستن حرکت دایره‌وار عالم و جریان پیدایش بدست داده بودند و بنوعی

1. κίνησις/ kinesis
2. διακριτικός/ diakritikos
3. τασσόν/ tasson
4. functionality

پیش‌زمینه‌هایی برای استدلال این مقاله مبتنی بر تک‌مرحله‌یی بودن جریان پیدایش بودند، و نشان میدادند که سخن و دیدگاه امپدوکلس در تفکر فلسفی امری بیسابقه نبوده و پیش و پس از او متفکرانی به این موضوع پرداخته‌اند. در ادامه و برای تدقیق هرچه بیشتر در اینکه چرا امپدوکلس پیدایش را تک‌مرحله‌یی میدانسته، میتوان به سراغ پس‌زمینه‌های اسطوره‌یی فکر او رفت، و نشان داد که در سنت اساطیری یونان نیز پیدایش فرایند و حرکتی در هم رونده و درهم‌پیچیده داشته و سخنی دال بر دومرحله‌یی بودن و وجود حائل میان این نیروهای عالم‌ساز در کار نیست. درواقع تاکنون سعی کردیم منطق امپدوکلس را در زبان فلاسفهٔ قبل و بعد از او بازسازی کنیم. حال به سراغ بازسازی سویهٔ اسطوره‌یی منطق او خواهیم رفت و با تمرکز بر عصای زئوس و توصیفی که هسیودوس[1] شاعر از پیدایش عالم بدست میدهد، این جنبه را نیز کامل میکنیم تا در آخر بتوان تصویری روشنتر از منطق فکری امپدوکلس دربارهٔ پیدایش بدست آورد و مدعای این مقاله مبرهنتر شود.

در کتاب تبارشناسی خدایان اثر هسیودوس اینگونه آمده: «در آغاز خائوس[2] بود». ریشهٔ واژهٔ خائوس دلالت بر فضایی خالی و دهان‌گشاده دارد.(۱۶) برای به عرصه آمدن خائوس و وارد شدن به سپهر زمان، باید حرکت و جنبشی در کار باشد؛ باید چیزی در کار میشد تا خائوس دریده شود و به دو پاره ـیعنی شب و اِربوسـ تقسیم شود؛ آمیختن این دو پاره موجب پدید آمدنِ روشنایی روز و اثیر شد؛ بنا به روایتِ هسیودوس این اتفاق از رهگذر «بذرپاشی عشق»[3] صورت میگیرد (۱۲۵). این نکتهٔ اخیر بنوعی برای ما یادآور قدرت اِروس[4] است و بدین‌ترتیب اروس توان درآمیختن دو عنصر اصلی و همچنین جداسازی آنها را دارد و به یُمنِ ایجاد هوس و عطش[5] میتواند این کار را انجام دهد (۱۲۱)؛ بعبارتی زیبایی و کِشش نهفته در اروس موجب پیوند، و خشونت و درندگی آن سبب جدایی میشود. یک سطر بعد، یعنی در سطر ۱۲۲ هسیودوس میگوید که اروس درمی‌آمیزد و میدرَد[6]، اروس تجلی گسست و پیوست همزمان است و اگر این خاصیت نبود، کوسموس[7] یا کیهان شکل نمیگرفت. در گذار از خائوس به کوسموس، از بینظمی به نظم، باید رخدادی در کار باشد تا بنوعی این انتقال را تضمین کند؛

1. Hesiod
2. χάος/ chaos
3. φιλότητι μιγεῖσα
4. Ερως/ Eros
5. λυσιμελής/ lusimeles
6. δάμναται/ damnatai
7. κόσμος/ kosmos

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۳۸- ۱۷

چنانکه دیدیم، اکثر پیش‌سقراطیها عامل این گذار را «گردباد» دانسته بودند، وانگهی، گرچه هسیودوس در روایت خود از آفرینش، از گرداب و گردباد اشاراتی بمیان میکشد ولی مستقیماً از آن سخن نمیگوید، اما حرکات عالم‌سازی که او به آنها اشاره میکند، حرکت چرخشی و دایره‌وار را القاء میکنند و همین میتواند نشان از پس‌زمینه‌های فکری امپدوکلس داشته باشد، افزون بر این ریشه‌های فعلی -ελικ و -διν که هر دو بمعنای «گردش» و «چرخش» هستند، در اثر هسیودوس بکار رفته است.

باری، دیدیم که هسیودوس مستقیماً اشاره‌یی به گردباد نمیکند ولی بجای آن، مفهومی را بکار میبرد که از لحاظ ساختاری و کارکرد شباهت بسیاری به آن دارد. چنانکه پیشتر گفتیم گردباد اساساً نوعی کارکرد است، پس هیچ بعید نیست که در نظامهای فکری مختلف با تعابیر و نامهایی گوناگون از این کارکرد یاد کنند؛ هسیودوس نیز بنوبهٔ خود با طرح مفهومی دیگر که از قضا در شعر امپدوکلس نیز تکرار شده، برای این کارکرد نام «اختلاط»[1] را بکار میبرد. اختلاط، همه‌چیز را از رهگذر عشق[2] باهم می‌آمیزد و چیزها را جملگی دچار تحول و دگرگونی میسازد. این درست همان کاری است که گردباد عالم‌سازِ امپدوکلس انجام میدهد. اختلاط و درهم‌آمیزی و درعین‌حال گسست و افتراق و صورت‌بخشی کاری است که در اینجا با «اختلاط» و در دیدگاه امپدوکلس با «حرکت گردباد» صورت میگیرد. بنابرین، ما در اثر هسیودوس نیز شاهد همان کارکرد آشنای گردباد هستیم ولی با عنوانی دیگر.

پس‌زمینهٔ اسطوره‌یی دیگری نیز در کار است: «عصای زئوس». همانگونه که گفته شد، گردباد حرکتی چرخان دارد و بر اثر همین خاصیت خود، میتواند پیدایش را رقم بزند. ریخت‌نگاری آن نیز تلاشی بود تا به ما بگوید وقتی مفهوم گردباد و کارکردِ آن را در ذهن تصور میکنیم، عملاً چه چیزی به ذهن متبادر میشود؛ تناظر ابتدا و انتهای آن شکل باهم، درهم‌تنیدگی و درعین‌حال میل به جدایی ویژگیهایی بود که در ساختار بصری گردباد مشاهده کردیم. همانطور که گفتیم در ذهنیت یونانی، این اتفاق قرار بوده وحدت و کثرت و هم‌بودگیِ آنها را معنا کند، و درواقع نشان دهد که چطور چنین چیزی ممکن است. در حقیقت، پرسش ذهن یونانی این بوده که آنچه بوجود آمده، به چه طریق میتواند ابدی باشد؟ در اصل، گردباد و خاصیت آن جوابی برای پاسخ به این پرسش بوده است. به شکل زیر نگاه کنید.

1. μίξις/ mixis
2. φιλότητι/ philotei

تصویر (۲)

این تصویری از عصای زئوس است که تاریخ آن به حدود ۵۲۵ـ۴۷۵ پیش از میلاد بازمیگردد و نوع ریخت‌شناسی آن موجب شده پیر بونشر[1] و گابریلا کورسارو[2] به شباهت آن با گرداب و گردباد بپردازند (Bonnechere, 2020: pp. 449-478). وقتی به شمایل عصای زئوس (تصویر ۲) نگاه میکنیم، با صورتی حلزونی و پیچ‌درپیچ مواجه میشویم. باید این نکته را در نظر داشت که در اساطیر، زئوس با عصای خود اراده‌اش را محقق میکرده، یعنی اساساً خلق و پیدایش نیز به یمن همین عصا صورت گرفته است (Ibid: p. 460). در دو قسمت از کتاب تبارشناسیِ خدایان به روایت هسیودوس از عصای رعدآسای زئوس سخن بمیان آمده است: در سطور ۶۹۳ـ۶۹۲ دو فعل بسیار مهم εἰλυφάω[3] و εἰλυφάζω[4] بکار رفته که هر دو به معنای «چرخیدن» و «چرخاندن» هستند. هسیودوس در سطور ۸۴۶ـ۸۴۴ میگوید: «در این میان غوغایی جوشان دریای سیاه را فراگرفت، تند و رعد، آتشی برخاسته از آن هیولا؛ گردبادهای آتشین و عصای رعدآسای درخشانی در کار بود»(۱۷).

همانگونه که ملاحظه میشود، عصای رعدآسای زئوس نیز در آغازین روزهای پیدایش جهان به حرکتی گردبادی دامن زده و به این سبب حرکت عالم‌ساز در روایتهای اسطوره‌یی نیز حرکتی بر مدار دایره است. اکنون اگر ریخت‌نگاری گردباد (تصویر ۱) را با تصویر

1. Pierre Bonnechere
2. Gabriela Cursaru
3. eiluphao
4. eiluphazdo

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۳۸- ۱۷

عصای زئوس مقایسه کنیم، متوجه شباهتهای ظاهری آنها خواهیم شد و این خود به تصویر ذهنی یونانیان آن دوره از چنین نوع حرکتی دلالت دارد و عجیب اینکه از لحاظ تاریخی نیز این اثر هنری با تاریخ تصنیف نوشتهٔ امپدوکلس قرابت دارد.

۵. جمعبندی و نتیجه‌گیری

اکثر مفسران تا مدتها پیدایش عالم را در نظر امپدوکلس متشکل از دو مرحلهٔ مانعةالجمع میدانستند که به این سنت تفسیری، راست‌کیش گفته میشود. اما در ادامه، به تفسیری دیگر با عنوان تفسیر بازنگرانه اشاره شد و در این میان، بر سر جدایی یا درهم‌تنیدگی دو نیروی مهر و کین در جریان پیدایش بحث شد. ما در این مقاله با معرفی مفهوم گردباد، راهی دیگر را پیش کشیدیم و سعی کردیم با کمک این مفهوم، ذهنیت و منطق فکری شعر امپدوکلس را بازسازی کنیم، و بدین‌ترتیب کل بحث دربارهٔ توالی یا درهم‌تنیدگی دو نیروی مهر و کین را خنثی سازیم.

نخست، تفسیری از نگاه خود امپدوکلس و گزارش شعرش از گردباد و نسبت امور متضاد و دوگانه بدست دادیم، سپس در فکر فلاسفهٔ پیش‌سقراطی غور کردیم و دیدیم در آنجا نیز کارکرد گردباد در میان است؛ عملکردی که همه‌چیز را درعین‌حال که به هم می‌آمیزد، از هم جدا میسازد. در حین این بررسیها دیدیم اساساً در نظر یونانیها حرکت دایره‌وار و چرخشی حرکت ابدی و ازلی عالم است و عالم همواره درگیر این موضوع است و بهمین دلیل، پیش از هر چیزی سعی شد از حرکت به معنای ارسطویی آن تخطی کنیم.

سپس به سراغ پس‌زمینه‌های اسطوره‌یی شعر امپدوکلس رفتیم و نشان دادیم که در گزارش اسطوره‌یی هسیودوس از پیدایش عالم و همچنین در ریخت‌نگاری یونانیها از عصای عالم‌ساز و عالم‌سوزِ زئوس، بار دیگر با ریختاری شبیه به ریختار گردباد مواجهیم. درواقع، پیش کشیدنِ مفهوم حرکتی دایره‌وار و چرخشی و استعاره‌یی همچون گردباد نشان از تلاش یونانیها برای حفظ وحدت میان واحد و کثیر دارد. در شعر امپدوکلس نیز نشان دادیم که عبارات «کثرت از دل وحدت» و «وحدت از دل کثرت» نشان از همین تلاش یونانیها دارد.

درواقع، مفهوم گردباد در شعر امپدوکلس هرگونه دوگانگی را به سطحی بالاتر میبرد. برخلاف تصور دو گروه مفسران ـراست‌کیش و بازنگرـ در شعر امپدوکلس نیازی به جدایی یا خلط دوگانهٔ مهر و کین نیست. اساساً این دوگانه‌ها در فکر یونانی همواره در پی سوق‌دادن مخاطب به سطحی سوم هستند، و توقف در آنها یعنی افتادن به دام ذهنیتی که با ذهنیت یونانی نسبتی ندارد.

پی‌نوشت‌ها

1. τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων: ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων .

۲. در اینجا این آیهٔ مهم در *سفر پیدایش* (۱:۱) به ذهن متبادر میشود که בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ: וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ، در آغاز خداوند آسمانها و زمین را از هم جدا ساخت، و زمین چیزی بود در هم و برهم. واژه‌های תֹהוּ וָבֹהוּ (*تهو و وهو*) بر چیزی دلالت دارند که چنان درهم‌رفته که نمیتوان نامی بر آن نهاد.

3. Ἐπεὶ δ᾽ ἡ φύσις μέν ἐστιν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἡ δὲ μέθοδος ἡμῖν περὶ φύσεώς ἐστι, δεῖ μὴ λανθάνειν τί ἐστι κίνησις·

۴. عبارتِ عطفی ἡ φύσις μέν ἐστιν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς نشان میدهد که حرکت و از حالی به حالِ دیگر شدن، یعنی همان تبدل، به طبیعت وابسته‌اند، و درواقع آرخهٔ این دو همانا طبیعت است.

5. ὅταν ἐντελεχείᾳ ὂν ἐνεργῇ οὐχ ᾗ αὐτὸ ἀλλ᾽ ᾗ κινητόν, κίνησίς ἐστιν. λέγω δὲ τὸ ᾗ ὠδί. ·

6. ἔστι γὰρ ὁ χαλκὸς δυνάμει ἀνδριάς, ἀλλ᾽ ὅμως οὐχ ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια, ᾗ χαλκός, κίνησίς ἐστιν·

۷. «الحركة كمال اوّل لما هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوة».

8. motus enim est de numero continuorum, quod infra patebit in sexto . . .

9. επει Νεικος μεν ενερτατον ικετο βενθος δινης, εν δε μεση Φιλοτης στροφαλιγγι γενηται, εν τη δη ταδε παντα συνερχεται εν μονον ειναι.

۱۰. برای نمونه در منابع زیر این واژه ذکرشده است:

*Eu.*559, E.*Tr.*210, Theoc.1.140, Call.*Del.*135, 149; Hdn.Gr.2.478; Epicur.*Ep.*[3] 113, Polycharm.1, Olymp.*Iob* 13.10-12

این واژه در لهجهٔ دوریک بصورت δίνα نیز ضبط شده است.

۱۱. این ریخت‌نگاری از نگارندگان مقاله است.

12. διπλ᾽ ερεω τοτε μεν γαρ εν ηυξηθη μονον ειωαι εκ πλεονων, τοτε δ᾽ αυ διεφυ πλεον εξ ενος ειναι.

13. οὖ ἀπείρου, τὸ πάντα περιέχειν καὶ τὸ πᾶν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν

14. η δε περιχωρεσις αυτη εποιησεν αποκρινεσθαι

15. η περιχωρεσις πολλωι μαλλοω εποιει διακρινεσθαι

۱۶. بنظر میرسد این واژه از فعل χάσκω بمعنای خمیازه کشیدن گرفته‌شده و اصولاً منظور از آن چیزی است که دهان گشاده است (ر.ک: مدخل χ در Dictionnaire Etymologique De La Langue Grecque par Pierre Chantraine)

17. καῦμα δ᾽ ὑπ᾽ ἀμφοτέρων κάτεχεν ἰοειδέα πόντον
βροντῆς τε στεροπῆς τε, πυρός τ᾽ ἀπὸ τοῖο πελώρου,
πρηστήρων ἀνέμων τε κεραυνοῦ τε φλεγέθοντος.

منابع

ابن‌سینا (۱۳۷۹) النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

Aquinas, (1954). *Commentaria in octo libros Physicorum*, Taurini.

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

_____ , (1951). *Physica*. ed. W. D. Ross. Oxford University Press.

Bonnechere, P. & Cursaru, G. (2020). Ἀρχή and δῖνος: Vortices as Cosmogonic Powers and Cosmic Regulators. Study Case: The Whirling Lightning Bolt of Zeus Archiv für Religionsgeschichte, vol. 21-22, no. 1, pp. 449-478.

Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Klincksieck.

Laertius, D. (2000). *Vitarum Philosophorum Libri*. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, K.G. Saur Verlag.

Gregory Andrew, (2008). *Ancient Greek Cosmogony*, Bristol Classical Press.

Heidel W. A. (1906). The ΔΙΝΗ in Anaximenes and Anaximander. *Classical Philology*, vol. 1, No. 3, pp. 279-282.

Diels, H. & Kranz, W. (1959-1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und Deutsch*, Weidmann, Berlin.

Hesiod, (1914). *Theogony*. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.

Martin, A. & Primavesi, O. (1998). *L'Empédocle de Strasbourg* (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666): Introduction, Edition et Commentaire, De Gruyter.

Sider, D. (2005). The fragments of Anaxagoras. *International pre-Platonic studies,* vol. 4. Sankt Augustin: Academia Verlag.

Thesleff, H. (2014). *platonic Patterns: a collection of essays by Holger Thesleff*. Parmenides Publishing.

Wellmann, T. (2020). *Die Entstehung der Welt: Studien zum Straßburger Empedokles-Papyrus*. Berlin, Boston: De Gruyter.

Fortenbaugh, W., Sharples, R. Michael & Sollenberger, G. (2014). *Theophrastus of Eresus: on sweat, on dizziness and on fatigue*, Brill Academic Publishers.

«مرگ» در اندیشهٔ ابوالحسن عامری
(با نگاهی به جایگاه تاریخی آن)

عین‌الله خادمی*

چکیده

«مرگ» بعنوان یکی از قطعیترین وقایع و یقینیترین امور در زندگی انسان، همواره مورد توجه اندیشمندان مختلف بوده و بویژه فیلسوفان جدید در بحث معنای زندگی، بدان توجهی خاص نشان داده‌اند. ابوالحسن عامری ازجمله اندیشمندان در سنت اسلامی است که دیدگاهش دربارهٔ مرگ از حیث تاریخی اهمیت بسیار دارد. توجه عمدهٔ عامری دربارهٔ مرگ به «روح حسی» معطوف است و مرگ را به زوال روح حسی از بدن تعریف میکند. او روح حسی را حلقهٔ واسط میان نفس (بعنوان امر مجرد) و بدن (بعنوان امر مادی) میداند که هنگام مرگ بهمراه بدن زائل میشود، اما نفس ناطقه از بین نمیرود. میتوان گفت او در مجموع رویکردی طبی به مسئلهٔ مرگ داشته و در عین حال، از متون دینی نیز تأثیر پذیرفته است. عامری از حیث فلسفی و دینی، با دیدگاه معتزله دربارهٔ مرگ مخالفت کرده و برای فهم عمیقتر مرگ، از تنظیر و واژهٔ «نزع» بهره برده است. او دلایلی نیز برای نامیرایی نفس ارائه کرده و در کنار آن، از «رؤیت» و انواعی که برای آن قائل است، برای فهم عمیقتر مرگ بهره میگیرد. عامری ترس از مرگ را یکی از موانع فهم عمیق مرگ دانسته و برای مواجهه دقیقتر با این مسئله، توجه به لذایذ در حد ضرورت، عنایت به

* استاد گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران؛ e_khademi@sru.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۲ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.2.5

تاریخ فلسفه
سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۵۸- ۳۹

عالم نورانی و تغییر نگرش نسبت به مرگ را ضروری میشمارد. عدم ورود به بحث انواع مرگ و بویژه مرگ ارادی را میتوان از نقاط ضعف بحث عامری دربارۀ مرگ دانست.

کلیدواژگان: مرگ، روح حسی، بدن، نفس، ابوالحسن عامری.

* * *

بیان مسئله

مسئلۀ مرگ یکی از مسائل بسیار مهمی است که فکر بشر را به خود معطوف داشته و اندیشمندان مختلفی دربارۀ آن به بحث و گفتگو پرداخته‌اند. در چین قدیم، در آیین کنفوسیوس، با تأکید بر بُعد رئالیستی زندگی و مسئلۀ جاودانگی، به مرگ توجه میشد. در هند، ادیان مختلف از حیثیات مختلف به مرگ نگریسته‌اند. در مصر باستان بحث مقبره‌ها و مومیایی کردن اجساد، مبین اهمیت مرگ از دیدگاه آنهاست. در یونان باستان، سقراط با اعتماد به بقای نفس و حیات بعد از مرگ، وظیفۀ فیلسوفان را تفکر دربارۀ چگونه مردن دانسته و این مسئله بصورت جدی از سوی افلاطون پیگیری شده است. در ایران قدیم، در ادیان مختلف ازجمله زرتشت، توجه جدی به مسئلۀ مرگ شده است. فیلسوفان مسلمان در سایۀ توجه دین مقدس اسلام به بحث مرگ، بصورت قوی یا ضعیف، به مسئلۀ مرگ پرداخته‌اند.

البته توجه فیلسوفان و اندیشمندان بعد از ابوالحسن عامری، مثل ابن‌سینا (۱۴۰۳: ۳/ ۳۸۷ـ۳۸۰ و ۴۱۸ـ۴۱۴)، سهروردی (۱۳۷۳الف: ۶۶ـ۶۵؛ همو، ۱۳۷۳ب: ۱۰۶ـ۱۰۵)، فخر رازی (۱۴۰۷: ۲۴۱ـ۲۲۵؛ همو، ۱۳۹۶: ۳۰۳ـ۳۰۱)، خواجه نصیرالدین طوسی (۱۴۰۵الف: ۴۶۵ـ۴۶۴؛ همو، ۱۴۰۵ج: ۵۲۵ـ۵۲۴؛ همو، ۱۴۰۵ب: ۱۵۴ـ۱۵۲)، ابن‌عربی (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۵ـ۱۳۰، ۲۵۰، ۲۵۷ـ۲۵۶، ۵۳۴) و آشتیانی (۱۳۷۹: ۱۹۲ـ۱۸۵) به مسئلۀ مرگ بیشتر از عامری بوده، یا دست‌کم بر اساس آثار موجود و در دسترس از ابوالحسن عامری، درمی‌یابیم که وی توجه کمرنگتری به مسئلۀ مرگ داشته است. ناگفته نماند که در سایۀ بحث معنای زندگی، توجه به بحث مرگ در فلسفه‌های جدید بسیار بیشتر از گذشته است.

مسئلۀ اصلی پژوهش حاضر اینست که دیدگاه ابوالحسن عامری دربارۀ مرگ چیست؟ برای رسیدن به جواب این پرسش اساسی، پاسخگویی به پرسشهای ذیل بعنوان پرسشهای فرعی، ضروری است. مراد عامری از روح حسی و مرگ بدن چیست؟ تلقی او

از نفس انسان چیست؟ نسبت مرگ با نفس چیست؟ مراد از رویکرد طبی عامری به مسئلهٔ مرگ و تأثر او از متون دینی چیست؟ مراد وی از نزع چیست؟ او فناناپذیری نفس را چگونه توجیه میکند؟ و راههای مواجهه یا ترس از مرگ از نظر عامری چیست؟

پیشتر نیز مقالاتی با موضوع مرگ‌پژوهی منتشر شده‌اند (بعنوان نمونه، اکبری و فاضلی، ۱۳۸۶؛ رامین، ۱۳۹۸؛ شه‌گلی، ۱۳۹۱؛ حاجی منفرد و حیدری، ۱۳۹۳؛ خادمی و همکاران، ۱۳۹۷؛ خادمی و همکاران، ۱۳۹۸؛ پوراکبری و خادمی، ۱۳۹۸؛ کوکرم و همکاران، ۱۴۰۰الف؛ کوکرم و همکاران، ۱۴۰۰ب) اما با تأمل در این مقالات درمی‌یابیم که هیچکدام دیدگاه ابوالحسن عامری را مورد بحث قرار نداده‌اند و تا آنجاکه نگارنده تفحص کرده است، هیچ مقاله‌یی در اینباره وجود ندارد. بهمین دلیل بحث مقاله پیش رو، علاوه بر نداشتن پیشینه، مبین اهمیت و ضرورت این مسئله از حیث تاریخ فلسفه است.

تبیین مرگ

عامری در الامد علی الابد، مرگ را اینگونه تفسیر میکند: مرگ حیوانی در حقیقت همان زوال روح حسی از بدن است. دلیل این مدعا آنست که اگر کسی مدعی باشد که روح حسی بعد از مرگ با غیر بدن (نفس ناطقه) به حیاتش ادامه میدهد، در این صورت وجود روح حسی امری عبث و بیهوده خواهد بود و روح حسی صلاحیت پذیرش هیچ فعلی را نخواهد داشت. در این صورت شایسته است که با مرگ روح حسی، بدن با استحاله مواجه شود و با زوال روح حسی، دیگر روح حسی، صلاحیت اخذ هیچ فعلی را نداشته باشد (عامری، ۲۰۱۵: ۲۲۸).

عامری با اعتقاد به روح حسی که کارکرد آن برقراری ارتباط بین بدن و نفس است، مرگ را زوال این روح حسی میداند، زیرا اگر مرگ اتفاق بیفتد و روح حسی بتواند مستقل از بدن به حیات خود ادامه دهد، واسطه بودن آن امری بیهوده خواهد بود. همچنین روح حسی در صورتی صلاحیت پذیرش فعل را دارد که ماهیت واسطه‌یی برقرار باشد، پس اگر روح حسی از بدن زائل شود، صلاحیت اخذ فعل را نیز ندارد. عامری در موضعی دیگر از مرگ حیوانی سخن میگوید: مرگ حیوانی در حقیقت همان زوال روح حسی از بدن است. وقتی مرگ عارض روح حسی شود، دیگر روح حسی صلاحیت برای انجام هیچ فعلی را نخواهد داشت؛ بنابرین روح حسی از بین میرود. او در ادامه می‌افزاید: در سایه از بین رفتن روح حسی و دگرگونی بدن، گرچه نفس ناطقه برخی از افعالی که با کمک بدن

انجام میداد را دیگر نمیتواند انجام دهد، اما مرگ سبب متلاشی شدن بالذات نفس ناطقه نمیشود (همانجا).

عامری گاه تنها از مرگ بدن سخن میراند و نفس ناطقه را از این میرایی مبرا میسازد. بیان وی چنین است: حکمای الهی و گروه بسیاری از اهل شریعت، با این عقیدهٔ علمای طبیعی دربارهٔ نفس ناطقه مخالفت کردند و بر این باورند که نفس ناطقه در حقیقت، سلاله این جسد انسانی (بدن) است و اگر ملکی از ملائکهٔ مرگ را به‌سراغ فرد بفرستد و بدن بمیرد، گرچه بدن متلاشی میشود، اما ملائکه نفس ناطقه را میگیرند (همان: ۲۴۲)؛ اینکه نفس مشمول این حکم نمیشود، یعنی حکم مرگ شامل نفس نمیشود (همان: ۱۹۸)، اما عامری از علت و چگونگی مرگ سخنی نگفته است. او در ادامه میگوید: «ما یقین داریم که مرگ انسان در حقیقت چیزی جز این نیست که نفس انسان قالب یعنی بدن را رها میکندَ (همان: ۲۰۰).

برای فهم دقیقتر بیان عامری توجه به چند نکتهٔ ذیل ضروری است.

نکتهٔ اول، مرگ بمعنای زوال روح حسی

گروهی از اندیشمندان یونان و بتبع آنها، برخی از اندیشمندان مسلمان بر این باور بوده‌اند که بدن انسان امری مادی است و نفس ناطقه امری مجرد. پس جای پرسش است که آیا یک امر مادی محض مانند بدن، میتواند با یک امر مجرد محض مانند نفس ناطقه، ارتباط برقرار کند؟ عموماً اندیشمندان به این پرسش پاسخ منفی داده‌اند و بهمین دلیل، بدنبال یک رابط میان امر مجرد و امر مادی محض بوده‌اند و نام آن را روح حسی گذاشته‌اند.

پرسش دیگر اینست که در هنگام مرگ، چه تغییری در انسان رخ میدهد؟ عامری در پاسخ میگوید: روح حسی حلقهٔ واسط میان نفس و بدن است، با از بین رفتن حلقهٔ واسط میان امر مادی محض (بدن) و امر مجرد صرف (نفس)، مرگ رخ میدهد.

نکتهٔ دوم، دلیل زوال روح حسی

ممکن است از عامری سؤال شود، این ادعا را که هنگام مرگ، رابطهٔ میان نفس (امر مجرد) و بدن (امر مادی) از میان میرود، چگونه اثبات میکند؟ عامری میگوید: ما برخلاف ادعای خود، اینکه هنگام مرگ روح حسی از بین نمیرود را میپذیریم، نتیجهٔ پذیرش این

ادعا آنست که وجود روح حسی امر عبث و بیهوده خواهد بود. البته ممکن است برخی با این استدلال عامری موافق نباشند و بگویند: ما با اصل وجود روح حسی یا وجود نفس ناطقه موافق نیستیم، یا بر فرض موافقت با پذیرش این سه امر، مرگ را در زوال بدن، یا در زوال نفس ناطقه، یا هر دو یا هر سه میدانیم. بنابرین ادعای شما براحتی اثبات نخواهد شد.

نکتهٔ سوم، ترکیب انسان از سه امر

در انسان‌شناسی عامری، انسان موجودی مرکب است که از سه چیز تشکیل شده است: اول، بدن که امری مادی است؛ دوم، روح حسی که حلقهٔ واصل است؛ سوم، نفس ناطقه که امری است مجرد. البته روح حسی که حلقهٔ واصل میان روح مادی و روح مجرد است، نه ویژگیهای امور مادی را بصورت صددرصد دارد و نه ویژگیهای امر مجرد را؛ بهمین دلیل میتواند حلقهٔ وصل میان دو امر مختلف باشد، ولی در نهایت میتوان روح حسی را امر مادی، منتهی مادی لطیف دانست.

نکتهٔ چهارم، مرگ زوال بدن است نه زوال نفس

گرچه با مرگ، روح حسی از بین میرود و در سایهٔ زوال این روح حسی، حیات از بدن انسان رخت برمیبندد، اما عامری در مواضع متعدد و بتبعیت از فیلسوفان پیشین که قائل به تجرد روح هستند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۶۴ و ۵۲۴)، یادآور میشود که هنگام مرگ، طومار حیات نفس برچیده نمیشود، بلکه نفس انسان به حیات خویش ادامه میدهد و تنها بخش مادی انسان از بین میرود.

نکتهٔ پنجم، ابهام در روح حسی

علمای طبیعی و طب سنتی بر این باور بودند که انسان دارای سه عضو رئیسه است ـ قلب، مغز و کبد ـ که نقش کلیدی در بدن ایفا میکنند. آنها برای هر سه عضو، قائل به یک روح غیر مجرد بودند. در مجموع این ارواح حلقهٔ واصل میان بدن که امری مادی است و نفس ناطقه که امری مجرد است هستند. با مرگ، همهٔ اعضای رئیسه نیز میمیرند. اما در بیان عامری دقیقاً مشخص نیست، آیا مراد او از روح حسی همان روح غیرمادی است که به قلب مربوط است و به همهٔ اعضای بدن انسان میرسد، یا منظور هر سه عضو رئیسه است؟

نکتهٔ ششم، رویکرد طبی بصورت مبهم

همانطور که میدانید از زمان قدیم تاکنون، رویکردهایی مختلف دربارهٔ مرگ وجود داشته است؛ یکی از این رویکردهای معروف، رویکرد طبی است. دو رویکرد دیگر، یعنی رویکرد کلامی و رویکرد فلسفی به مقالهٔ ما مربوط نیست (شه‌گلی، ۱۳۹۱: ۱۱۲ـ۱۰۱). رویکرد طبی خود به چند گرایش تقسیم میشود:

۱. یکی از رویکردهای طبی، نگاهی صرفاً مادی به انسان دارد، یعنی انسان را تنها موجودی مادی میپندارد و بر این باور است که انسان تنها از بدن تشکیل شده است. ببیانی دیگر، آنها قائل به تک‌انگاری انسان هستند. اگر حیات انسان تنها به بدن وابسته باشد، بطریق اولی مرگ او را نیز باید تنها در بدنش جستجو کنیم. بعنوان مثال، اتمیان در دورهٔ قدیم چنین دیدگاهی داشتند. آنها با توجه به اعتقاد به حرکت ازلی و ابدی اتمها و دیدگاه مادی، انسان را فقط و فقط، بدن میدانستند. گرچه دربارهٔ علت مرگ بدن تبیینی دقیق از آنها سراغ نداریم ولی میتوان گفت آنها مرگ را فنای بدن میدانستند (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱/ ۱۰۷ـ۱۰۳).

در طب جدید این دیدگاه دنبال شد. بر اساس طب جدید، قطع اکسیژن‌رسانی توسط خون و از کار افتادن جریان خون، نبض، فشار خون و تنفس در انسان، از علائم اصلی مرگند؛ یعنی همهٔ عواملی که در مرگ مدخلیت دارند، بر اساس طب جدید تنها در بدن هستند (شه‌گلی، ۱۳۹۱: ۱۰۰ـ۹۹).

۲. دیدگاه دیگر، گرچه انسان را تنها حقیقت مادی نمیداند و به دوگانه‌انگاری انسان قائل است و معتقد است در انسان علاوه بر بدن، حقیقتی دیگر بنام نفس نیز هست، اما در تحلیلی که دربارهٔ مرگ ارائه داده، تنها بدن را مدخلیت میدهد. بعنوان مثال، ابن‌سینا در قانون (۲۰۰۵: ۳۲) و در الاشارات و التنبیهات (همو، ۱۴۰۳: ۲/ ۳۰۶)، یا قطب‌الدین رازی در فی بیان الحاجة الی الطب و الاطباء و وصایاهم از چنین دیدگاهی تبعیت میکنند.

در طب قدیم چنین دیدگاهی دربارهٔ مرگ رواج داشت و آنها بر این باور بودند که ما چهار کیفیت مهم در بدن انسان داریم که عبارتند از: حرارت، رطوبت، سردی و یبوست. در طب قدیم حیات بر پایهٔ حرارت و رطوبت غریزی و مرگ بر اساس سردی و یبوست، تبیین میشد. اطبای قدیم بر این باور بودند که از زمان انعقاد نطفهٔ فرد، حرارت و رطوبت از عالم بالا افاضه میشود و در طول زمان کم‌کم تحلیل میرود. بر همین اساس، مزاج فرد از کودکی گرم و تر است، اما در دورهٔ سالمندی مزاجش تغییر کرده سرد و خشک میشود.

آنها بدن را به چراغ تشبیه میکردند و میگفتند: همانطور که چراغ برای روشن شدن و روشن ماندن به روغن نیاز دارد، انسان برای حیات نیازمند حرارت غریزی و رطوبت است و همانگونه که چراغ پس از اتمام روغن خاموش میشود، بدن انسان نیز بعد از اتمام حرارت و رطوبت غریزی و پیش رفتن بسمت سردی و یبوست، بسوی مرگ میرود (حاجی منفرد و حیدری، ۱۳۹۳: ۱۷۳ـ۱۷۲؛ شه‌گلی، ۱۳۹۱: ۱۰۱ـ۹۸).

با تأمل در دیدگاه و آثار ابوالحسن عامری درمی‌یابیم که وی به رویکرد دوم طبی تمایل داشته، یعنی قائل به دوگانه‌انگاری بوده است و انسان را حقیقتی مرکب از بُعد مادی (بدن) و بُعد مجرد (نفس) میدانست، اما در تحلیل مرگ، تنها به بدن متوسل شده است. ببیان دیگر، مرگ را تنها بر اساس بدن تفسیر کرده و ساحت نفس را منزه از مرگ میداند و یادآور میشود که نفس پس از مرگ به حیات خویش ادامه میدهد، اما بر اساس آثاری که از وی در دست است، عامری توضیح نداده که چگونه بدن در کیفیت مرگ دخالت دارد. او مانند اطبای قدیم، وارد مقولهٔ مرگ نشده است؛ بهمین دلیل، ما تبیینی دقیق از این دیدگاه در اختیار نداریم.

۳. دیدگاه سوم را شاید بتوان دیدگاه فلسفی نامید و شاید بتوان آغاز آن را در آیین فیثاغوری مشاهده کرد. میان آیین آرفه‌یی و آیین فیثاغوری زمینه‌یی مشترک وجود دارد، هرچند ما نمیتوانیم درجهٔ تأثیر یکی بر دیگری را بصورت دقیق بیان کنیم، از آن حیث که در آیین آرفه‌یی اعتقاد به تناسخ وجود داشت و در تعلیم فیثاغوری نیز آشکار است. بر همین اساس میتوان گفت رویکرد آنها به مرگ بیشتر رویکردی فلسفی است؛ یعنی احتمالاً آنها مرگ را جدایی نفوس از ابدان میدانسته‌اند.

دیوگنس لائرتیوس در زندگی‌نامه فیثاغورس میگوید: فردی سگی را کتک میزند صدایی به او میگوید: او را نزن، من در این صدا صدای یکی از دوستانم را شناختم (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱/ ۴۹ـ۴۶). افلاطون یکی از بزرگترین فیلسوفان یونان قدیم است که بتعبیر برخی اندیشمندان، ازجمله آلفرد نورث وایتهد، تمامی فلسفهٔ غرب حاشیه آراء اوست (بلخاری، ۱۳۹۹). او در رسائل مختلف خویش ـ مثلاً مهمانی (۲۰۹ـ۲۰۶) و قوانین (کتاب چهارم، ۷۲۲ـ۷۲۱) ـ دربارهٔ بقا سخن گفته (مطلق، ۱۴۰۱)، اما در رسالهٔ فایدون بطور اختصاصی دربارهٔ مرگ بحث کرده است. این رساله روایت آخرین ساعات زندگی سقراط است و از زبان سقراط میگوید: مرگ هنگامی رخ میدهد که روح از بدن جدا شود؛

با جدایی روح از نفس، انسان به حقیقت دست می‌یابد. پس چون آرزوی فیلسوف رسیدن به حقیقت است، نباید از مرگ ترسید (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱/ ۵۴۱ـ۴۵۳).

ارسطو معتقد است نفس اصل و مبدأ حیاتی در موجودات زنده است و بدن نمیتواند نفس باشد؛ زیرا بدن حیات نیست، بلکه چیزی است که حیات دارد. از دیدگاه ارسطو، نفس علت و مبدأ بدن زنده و منشأ حرکت بعنوان علت غایی و جوهر واقعی (علت صوری) اجسام جاندار است. او نفس را دارای مراتب (نباتی، حیوانی و انسانی) میداند و معتقد است نفس انسانی دارای عقل است و همهٔ قوای نفس به‌استثنای عقل (نوس)، از بدن جداشدنی و فناپذیرند؛ پس فقط عقل است که از مرگ رهایی می‌یابد. ارسطو گرچه در دربارهٔ نفس به دوگانه‌انگاری نفس و بدن افلاطونی باور ندارد، چون نفس را کمال بدن میداند، اما مرگ را همان جدایی نفس از بدن قلمداد میکند (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۴۴۵ـ۴۴۸).

از افراد شاخص حوزهٔ رواقیان متأخر میتوان به آنائیوس سنکا اهل کوردو و مارکوس اورلیوس اشاره کرد که به دوگانه‌انگاری بین نفس و بدن اصرار داشته و مرگ را راهی برای رهایی نفس از بدن دانسته‌اند (همان: ۶۰۳ ـ۵۹۱). حوزهٔ فیثاغوری قدیم ظاهراً در قرن چهارم پیش از میلاد از میان رفت یا در صورت ادامه، ما مدرکی قاطع از آن در دست نداریم، اما در قرن اول میلادی مذهب نوفیثاغوری تجدید حیات یافت. این حوزه بدلیل احترام به بنیانگذارش (فیثاغورث) و همچنین تبعات علمی با حوزهٔ قدیم ارتباط داشت. افلاطون بعنوان یکی از طرفداران حوزهٔ جدید به ثنویت نفس و بدن اعتقاد داشت و مرگ را ناظر به بدن و نفس را مبری از مرگ میدانست (همان: ۶۲۱ـ۶۱۸). در اسکندریه تأثیر تفکر نظری یونانی بر ذهن یهودیان بیشتر نمایان شد. بعنوان مثال، فرقهٔ انسینیه که مشخصات آرخه‌یی فیثاغوری را نشان میدهد، به ثنویت صریح نفس و بدن و بقای نفس بعد از مرگ بدن اعتقاد داشتند.

یکی از مهمترین فلاسفهٔ فلسفهٔ یهودی‌ـیونانی، فیلون اسکندرانی است که حدود ۲۵ ق. م. متولد شد و کمی بعد از چهل میلادی، درگذشت. فیلون شیفته فلاسفهٔ یونانی بود و باور داشت که هم در فلسفهٔ یونانی و هم در کتاب مقدس، میتوان حقیقتی واحد را یافت. فیلون تحت تأثیر مذهب افلاطونی به ثنویت نفس و بدن یا ثنویت عناصر عقلی و حسی معتقد بود؛ بهمین دلیل میتوان گفت او مرگ را در بدن و جدایی نفس از بدن میدانست (همان: ۶۴۱ـ۶۳۵).

افلوطین بر این باور بود که ما یک نوس (عقل) داریم که عالم فوق محسوس است و یک عالم طبیعت (نوزیس) داریم که عالم حسی و مادی است و یک نفس داریم که واسطهٔ بین دو عالم ـ نوس و نوزیس ـ است. او در مورد انسان میگوید: انسان از روح و تن تشکیل شده و تن امری مرکب و فناپذیر است. فناپذیری بدن را میتوان هم از طریق عقلی و هم از طریق تجربی و حسی، اثبات کرد. از دیدگاه افلوطین، مرگ همان جدایی روح از تن انسان است و این امری واضح است. بحث اصلی افلوطین بقای روح پس از مرگ است که دلایلی برای آن اقامه کرده است (فلوطین، ۱۳۸۹: ۶۳۵ـ۶۱۵).

نکتهٔ هفتم، تأثیرپذیری از متون دینی

عامری بر این نکته اصرار دارد که بسیاری از اهل شریعت، بر اساس متون دینی، به وجود نفس ناطقه قائلند. البته او در این مورد وارد جزئیات نشده که چگونه میتوان از طریق آیات *قرآن* یا احادیث وجود نفس ناطقه را اثبات کرد، بلکه تنها به نتیجهٔ بحث اشاره کرده و میگوید گروه کثیری از اهل شریعت به وجود نفس ناطقه باور دارند. او در ادامه به وجود ملائکه و یک قسم از آنها یعنی ملائکهٔ مرگ اشاره میکند. بیقین وی بحث ملائک و اقسام آن را از متون دینی وام گرفته و یادآور میشود که چیزی که ملائکهٔ مرگ از انسان تحویل میگیرند، همان نفس ناطقه است؛ مرگ فقط شامل بدن که امری مادی است و فنا و نابودی در مورد نفس ناطقه که امری مجرد است، مصداق ندارد. عامری در بخشی دیگر میگوید: ما در عالم ماده (طبیعت) هستیم. با مرگ ارتباط مستقیم ما با عالم طبیعت قطع میشود. مرگ پلی است بین طبیعت و ماورای طبیعت و در سایهٔ مرگ است که انسان میتواند به آرزوهای خود دست یابد و مرگ باعث تجلی شرافت، عفت صادقانه، فضیلت و امنیت میشود (عامری، ۲۰۱۵: ۲۹۲).

نکتهٔ هشتم، محدود بودن ظرفیت دنیا

با تعمق در این بیان عامری درمی‌یابیم که ظرفیت ـ دنیای مادی ـ محدود است؛ بدلیل همین ظرفیت محدود، امکان تحقق همهٔ آرزوها و فضایل در این دنیا نیست. بعنوان مثال، اگر کسی در راه احقاق حق خود، یا جامعهٔ خویش جان خود را فدا کند، دیگر در دنیا نیست؛ ما چه چیزی را در دنیا میخواهیم به او عطا کنیم که پاداش این کارش باشد؟ بفرض، نامی نکو از او در میان مردم باقی بماند، آیا این موضوع میتواند پاداش کار

او باشد؟ اگر ما قائل به حیات پس از مرگ نباشیم، ماندن نام نیک تنها یک امر تخیلی خواهد بود. یا بعنوان مثال، فردی را در نظر بگیرید که با کار خلاف خود موجب کشتن ده‌ها یا صدها یا هزاران انسان بیگناه میشود، چه مجازاتی باید در دنیا به او داد که شایستهٔ وی باشد؟ با اندکی تأمل درمی‌یابیم که دنیا اصلاً ظرفیت اجرای عدالت در مورد چنین فردی را ندارد. اما اگر قائل به حیات پس از مرگ باشیم و بویژه آن را حیاتی جاودان و ازلی بدانیم، در آن صورت امکان تحقق آرزوها و فضایلی مثل عدالت، عفت و... بنحو اتمّ در آن دنیا وجود دارد.

عامری یادآور میشود که مرگ بمعنای مردن و جدایی اجزاء بدن است، اما سبب از بین رفتن حیات نمیشود. او بر این باور است که اگر انسان به سعادت حکمت نایل شود، نه‌تنها حیاتش از بین نمیرود، بلکه با از بین رفتن قوای جسمانی بر اثر مرگ، بر میزان قوت قوای نفسانی آدمی افزوده میگردد (همان: ۱۹۸).

نکتهٔ نهم، تصحیح و تکمیل تصور از مرگ

تصور عموم مردم از مرگ، نشان میدهد که به این پدیده بعنوان عامل فنا و هلاکت نگریسته میشود. عامری معتقد است چنین تصوری، تصوری باطل و عبث است؛ اگرچه با مرگ اجزاء بدن از یکدیگر جدا میشوند، ولی مرگ در نهایت عامل نابودی بدن انسان است و حیات حقیقی انسان به نفس ناطقهٔ او وابسته است نه به بدن وی. بر همین اساس، نفس ناطقهٔ انسان با مرگ از بین نمیرود، بلکه به حیاتش ادامه میدهد و حتی بعد از مرگ بر قوتش افزوده میشود. ببیان دیگر، نفس ناطقه پس از مرگ همان مسیری را ادامه میدهد که انسان در دنیا طی کرده است؛ خواه مسیر تعالی و تکامل، خواه مسیر انحطاط و رذالت.

یکی از تلقیهای نادرست دربارهٔ مرگ، دیدگاهی است که معتزله ابراز کرده‌اند. عامری دیدگاه معتزله دربارهٔ مرگ را اینگونه بیان میکند:

> معتزله بر این باورند که نفوس ناطقه دارای وجود حقیقی نیستند. متفلسفین ـ که به قول عامه تکیه میکنند ـ معتقدند: انسان چیزی جز ترکیبی که ما مشاهده میکنیم نیست. حیات عرضی است که با ارادهٔ الهی در جسد انسانی حلول میکند و مرگ ضد حیات است و عرضی است که بر بدن عارض میشود و حیات را از بین میبرد. هرگاه ترکیب بدن نقض شود، وصالش جدا

شود و در این صورت دیگر صلاحیت داشتن حیات و مرگ را ندارد. پس بدن مضاف است که مرگ و حیات بصورت متعاقب بر آن وارد میشوند. وقتی ترکیب در حالت تعادل باشد، صلاحیت آن را دارد که حیات در آن حلول پیدا کند و صلاحیت ندارد که مرگ در آن حلول کند (همان: ۲۵۴ـ۲۵۳).

عامری ذیل بحث مثبتین معاد، یکی از دیدگاههای متعارض با نظریهٔ خویش را بعنوان تلقی معتزله دربارهٔ مرگ و مقدمهٔ معاد مطرح میکند. او دربارهٔ معتزله معتقد است اولاً، آنها فیلسوف واقعی نیستند؛ بلکه شبه‌فیلسوف یا متفلسف هستند و بجای تکیه بر روش عقل سلیم ـ که ممشای فلاسفه است ـ به عقول عامهٔ مردم تکیه میکنند. ثانیاً، انسان ترکیبی از بدن و نفس ناطقه نیست. در انسان چیزی بنام نفس ناطقه وجود ندارد. حقیقت مهم اینست که ما در تحلیل مرگ نباید بسراغ نفس ناطقه برویم و جدایی آن از بدن را مرگ بدانیم. ثالثاً، انسان مرکبی است از جواهر و اعراض؛ بدن یک جوهر است که به دو قسم زنده و غیرزنده تقسیم میشود. زنده دارای امری بنام حیات است که امری عرضی است نه جوهری. رابعاً، انسان که حقیقتش همان بدن و اعراض عارض‌شده بر آن است، یا واجد صفت تعادل است یا فاقد آن. اگر واجد صفت تعادل باشد، حیات بر آن عارض میشود و تا زمانیکه این عروض ادامه داشته باشد، انسان به صفت زنده متصف است. اما اگر صفت تعادل در انسان از بین برود، دیگر بدن و اعراض عارض‌شده بر آن استمرار پیدا نمیکنند و اجزاء این مرکب از هم جدا میشوند. در آن صورت، مرگ که امر عرضی و ضدحیات است، بر این بدن عارض میگردد و انسان در این حالت میمیرد و دیگر واجد صفت زنده (حیّ) نیست.

نکتهٔ دهم، استفاده از تنظیر برای فهم مرگ

مرگ پدیده‌یی بسیار پیچیده است و هیچ انسانی در زمان حیات مادی خود تجربه‌یی کامل از آن ندارد؛ حتی انسانهایی که ادعا میکنند مرگ را تجربه کرده‌اند، تنها با بخشی از واقعیت مرگ و نه با همهٔ آن، در زمان حیات مادی خود آشنا میشوند؛ چون کسی که با تمام واقعیت مرگ آشنا شود، دیگر امکان برگشت برایش وجود نخواهد داشت، جز اینکه معجزه یا کرامتی رخ دهد. بهمین دلیل عامری برای تفهیم بهتر مرگ، آن را با پدیده‌های دیگر مقایسه میکند. او در این راستا، از بحث نزع (کندن) کمک گرفته و میگوید: بر

اساس طبیعت و ذات انسان، درمی‌یابیم که انسان دارای سه نوع نزع است: ۱) نزع (کندن) نطفهٔ خالص از نطفهٔ زن و مردی که با هم آمیخته شده است؛ ۲) نزع جنین از رحمی که بچه در آن است؛ ۳) نزع روح از بدن کثیف (غیرلطیف). او در ادامه می‌افزاید: نزع نخستین همراه با لذت است، چون نطفه پس از لذت زن و مرد خارج میشود. نزع دوم همراه با رنج است، چون جدایی جنین از رحم مادر، همراه با درد فراوان مادر است. نزع سوم خود بر دو قسم است: الف) اگر روح صاف و بدون غل و غش باشد، جدا شدن آن از بدن همراه با لذت است؛ ب) اما اگر روح ناسالم و ناپاک باشد، فراق از بدن همراه با رنج و عذاب خواهد بود (همان: ۲۵۶).

اگر نگوییم همهٔ انسانها در مورد نزع اول و دوم تجربه‌یی کامل دارند، دست‌کم اکثر انسانها تجربه‌یی ناقص از آن دارند، بهمین دلیل تصور نزع اول و دوم، زمینه‌یی در فرد ایجاد میکند تا با حقیقت مرگ در حد توان خویش، آشنا شود. مطلب دیگر ناظر به یکی از لوازم و متعلقات است. عامری یادآور میشود که یکی از متعلقات نزع نخستین، لذت است و یکی از متعلقات نزع دوم، رنج. مرگ پدیده‌یی است که در آن انسان با رنج و لذت، هر دو روبروست؛ افراد صالح و نیک‌اندیش در مواجههٔ با مرگ، لذت خواهند برد و انسانهای بدکار و بداندیش، در زمان مرگ با رنج و اندوه مواجه خواهند شد.

نکتهٔ یازدهم، فناناپذیری نفس

یکی از ویژگیهای نفس از نظر عامری آنست که پس از مرگ به حیات خویش ادامه میدهد، برخلاف بدن که در معرض انواع دگرگونی و زوال است. او دلایلی برای این بقا ارائه کرده که عبارتند از:

۱. علاقهٔ نفس به بقای ابدی، خود دال بر این مدعاست که نفس با مرگ طبیعی از بدن نمیرود. شاید بتوان دلیل عامری را چنین بازسازی کرد:

ـ انسان آرزو و تمایل دارد که حیات جاودان داشته باشد.

ـ از سویی با مرگ طبیعی، حیات طبیعی ما نیز به پایان میرسد.

ـ از سوی دیگر ما بر این باوریم که همهٔ افعال حکیمانه‌اند.

ـ یکی از افعال خدا آنست که انسان را آرزومند دستیابی به حیات جاویدان قرار داده است.

ـ اگر انسان به این آرزو دست نیابد در واقع حکمت خدا زیر سؤال میرود.

ـ چون خداوند حکیم است، حتماً همهٔ انسانها از حیات جاودان برخوردار خواهند شد.

البته ناگفته پیداست که عامری استدلال را با این مقدمات بیان نکرده و برای حیات انسان پس از مرگ تنها از آرزوی حیات جاودان سخن گفته است (همان: ۲۲۹ـ۱۹۸).

۲. ترحم بر مردگان و خواندن نماز بر آنها. یکی دیگر از دلایل بقای نفس پس از مرگ از نظر عامری، آنست که خداوند انسانها را بر ترحم بر مردگان و خواندن نماز بر آنها موظف کرده است. خداوند از همهٔ انسانها خواسته است که نسبت به مردگان با رحمت برخورد کنند و تا امکان دارد از نیکی آنها سخن بگویند. از طرفی، از پسر بزرگتر متوفی خواسته است که برای والدین خود، بویژه پدر، نماز بخواند. اگر انسان پس از مرگ کاملاً از بین میرفت و حتی نفس ناطقهٔ او نیز مانند بدنش، نابود میشد، دیگر ترحم بر مردگان و انجام کارهای خیر برای آنها، ازجمله نماز خواندن، معنایی نداشت. از طرف دیگر، میدانیم که با مرگ بدن، اجزاء بدن انسان متلاشی میشود و از بین میرود، اما جزء دیگر از او، بنام نفس ناطقه به حیات خویش ادامه میدهد.

نکتهٔ دوازدهم، انواع رؤیت

عامری در رسالهٔ القول فی الابصار والمبصر دربارهٔ انواع رؤیت میگوید: عوام با اقسام بصر آشنا نیستند، مراد آنها از رؤیت همان چیزی است که با حواسشان درک میکنند، اما خواص ـ حکما ـ برای رؤیت چهار قسم قائلند: ۱) رؤیت جسدانی، مراد همان رؤیتی است که عامهٔ مردم میشناسند و حیوانات نیز در این رؤیت با انسان شریکند. ۲) رؤیت عقول، در سایه رؤیت عقول انسان میتواند با حقایق صحیح معانی کلیه آشنا شود؛ در این قسم رؤیت است که تفاوت میان انسان که خلیفهٔ خدا در روی زمین است و سایر موجودات، آشکار میشود. ۳) رؤیت ارواح مقدسه، این قسم از رؤیت به رتبهٔ رفیع برخی از انسانها، یعنی پیامبران اختصاص دارد. در سایهٔ این رؤیت، پیامبران میتوانند با حقایقی آشنا شوند که انسانهای دیگر توانایی درک آن را ندارند. ۴) رؤیت نفوس ناطقه، مراد رؤیتی است که در سایه قوهٔ متخیله تحقق می‌یابد و انسان در خواب یا بیداری، با صورت طبیعی یا صناعی پدیده‌ها آشنا میشود و در سایه این قسم رؤیت میتواند از برخی حقایق آگاه گردد.

عامری در ادامه می‌افزاید: ما قسم دوم ـ رؤیت عقلی ـ را در برهان و رؤیت ارواح مقدسه یا رؤیت قدسی را در الارشاد لتصحیح الاعتقاد و رؤیت نفوس ناطقه یا رؤیت

تاریخ فلسفه
سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۵۸- ۳۹

وهمی را در مقالهٔ چهارم فی النسک العقلی والتصوف الملی توضیح داده‌ایم. سپس دربارهٔ رؤیت جسدانی از حیث معرفت‌شناسی توضیحاتی را عنوان کرده است (عامری، ۱۳۷۵: ۳۳۹). با تأمل در بیان او چند نکته برای ما مشخص میشود.

الف) تفاوت رؤیت حیوانی با رؤیت انسانی. با تأمل در بیان عامری درمی‌یابیم که بنظر او رؤیت در جمادات و نباتات اصلاً وجود ندارد و ما میتوانیم اولین‌بار رؤیت را در حیوانات ببینیم. او بر این باور است که پایینترین درجهٔ رؤیت، یعنی رؤیت جسدانی، در حیوانات قابل مشاهده است و سه درجهٔ دیگر رؤیت که بالاتر از قسم نخستین هستند، در انسانها. بالاترین درجهٔ رؤیت در انسانها ظاهراً رؤیت ارواح مقدسه یا رؤیت قدسی است که از آنِ پیامبران الهی است. آنها در سایه این رؤیت میتوانند حقایقی مربوط به عالم ماوراء را ببینند که سایر انسانها دارای این توانایی نیستند.

ب) اختصاص رؤیت جسدانی به عالم دنیا. با تأمل در چهار قسم رؤیت ـ جسدانی، عقول، ارواح مقدسه و نفوس ناطقه ـ میتوان گفت تنها رؤیت جسدانی، ناظر بر بدن است و ما در دنیای خاکی ما با آن مواجهیم، اما سه قسم دیگر رؤیت در بدن یافت نمیشوند، بلکه ناظر به نفس ناطقه‌اند. تناظر رؤیت قسمت دوم ـ رؤیت عقلی ـ با نفس ناطقه روشن است. تفاوت پیامبران با سایر انسانها تنها در بدن آنها نیست؛ آنها علاوه بر بدن، در نفوس ناطقه نیز با انسانها فرق دارند. از نظر عامری قسم چهارم رؤیت نفوس ناطقه در سایه قوهٔ متخیله تحقق می‌یابد، قوهٔ تخیل یکی از قوای نفس ناطقهٔ انسانی است. علاوه بر این، غیر از رؤیت جسدانی، دیگر رؤیتها را میتوانیم در آخرت نیز شاهد باشیم، یعنی پس از مرگ انسان، او واجد سه قسم دیگر رؤیت ـ عقول، ارواح مقدسه و نفوس ناطقه ـ میگردد.

ج) تأمل در برخی بیانهای عامری. بنظر نگارنده بهتر این بود که عامری ابتدا از رؤیت جسدانی، در مرحلهٔ دوم از رؤیت نفوس ناطقه، در مرحلهٔ سوم از رؤیت عقول، و در آخرین مرحله از رؤیت ارواح مقدسه سخن میگفت. اما چنین طبقه‌بندیی در بیان او مشاهده نمیشود؛ افزون بر این، بیان او در تفاوت رؤیت عقول و رؤیت نفوس ناطقه چندان رسا نیست، حتی نامگذاری او نیز جای تأمل است.

ترس از مرگ

عامری دربارهٔ ترس از مرگ میگوید: انسان باید از مرگ بترسد و این واقعیت را بپذیرد که قطعاً مرگ او را درمی‌یابد و هیچ راه فراری از آن ندارد. از افراط در ترس، صاحب

نجده شود و از افراط در شره، واجد عفت گردد. در این صورت نیازمند مراقبت افراد شجاع و زاهد نخواهد بود و واجد فضیلت نیز علی الاطلاق نخواهد شد (همان: ۱۹۲). او در موضع دیگر، بعنوان مقدمهٔ بحث مرگ، وارد بحث لذات بدنی شده و میگوید: مرد حکیم هیچگاه نسبت به لذات بدنی حریص نیست. او برخی از مصادیق لذات بدنی را بیان کرده و میگوید: انسان در برخورداری از لذایذ بدنی باید تنها به مقداری که ضروری است بسنده کند و اهتمام جدی به دستیابی به ریاست و مال نداشته باشد، چون خواسته‌های نفس ناطقه، مباین خواسته‌های بدن (جسد) است. اگر انسان از همهٔ لذایذ بدنی خود را نجات بدهد و به این حقیقت علم پیدا کند که پیگیری این لذایذ او را از مطلوب حقیقیش و تحصیل کمال بازمیدارد، در این صورت سعی میکند که در حد امکان و مقدورات نفس نورانی را از خواسته‌های ظلمانی دور نگه دارد و بسوی عالم نورانی ابدی ترقی کند و از مرگ نترسد (همان: ۱۹۱).

با تأمل در بیان عامری، میتوانیم چند راه‌حل برای رهایی از ترس از مرگ استنباط کنیم.

۱. پذیرش واقعیت مرگ. گاهی افراد در مبارزه با یک واقعیت، آن را نادیده گرفته و انکار میکنند تا از این طریق، از شر این واقعیت نجات یابند. امروزه بسیاری از روانشناسان بر این باورند که ما در مبارزه با یک واقعیت نباید آن را انکار کنیم، بلکه باید آن واقعیت را همانگونه که هست، بپذیریم. عامری میگوید: مرگ یک واقعیت نمایان در زندگی همهٔ افراد است. هر کسی در زندگی خویش با واقعیت تلخ و شیرین مرگ نزدیکان، دوستان و دشمنان خویش مواجه بوده و خواهد بود و هیچکس نمیتواند از این واقعیت فرار کند که روزی مرگ او نیز فراخواهد رسید. ما میتوانیم عمر خود را کم یا زیاد کنیم، اما هرگز نمیتوانیم جلوی مرگ را بگیریم. بر این اساس، هیچ راهی برای انکار مرگ وجود ندارد. اگر مرگ را بعنوان یک واقعیت که قطعاً در آینده با آن روبرو خواهیم شد، بپذیریم و زندگی خویش را بر اساس این واقعیت بنا کنیم، در این صورت امکان مواجههٔ جدیتر و صائبتری با مرگ خواهیم داشت.

۲. توجه به لذایذ در حد ضرورت. یکی از دلایل ترس از مرگ آنست که مرگ سبب انقطاع لذات بدنی و دنیوی از آدمی میشود. انسان در مدتی که در دنیا زندگی میکند با لذایذ دنیوی انس میگیرد؛ انس با این لذات باعث میشود همواره بترسد که روزی این

لذات را از دست بدهد. انسان از هر عاملی که فکر میکند سبب جدایی از این لذات میشود، هراس دارد. عامری میگوید: نحوهٔ مواجههٔ انسان با این لذات متفاوت است. برخی ممکن است، کلاً از این لذات دوری کنند، زیرا آنها را عامل بدبختی انسان میدانند. گروهی خود را کاملاً اسیر این لذات میکنند و همهٔ همّوغمّشان در زندگی اینست که از این لذات بیشتر بهره ببرند. از دیدگاه عامری هر دو شیوهٔ مواجهه با لذات دنیوی نادرست است؛ شیوهٔ اول تفریطی و شیوهٔ دوم افراطی است، ما باید در مواجهه با این لذات از افراط و تفریط بپرهیزیم و حد اعتدال را رعایت کنیم. مراد از حد اعتدال اینست که در حد ضرورت از این لذات بهره ببریم. ما برای ادامهٔ حیات نیاز به خوردن، نوشیدن، پوشیدن، مسکن و... داریم؛ تنها باید از این لذات بهره بگیریم، نه چیزی بیشتر و نه چیزی کمتر.

۳. توجه به عالم نورانی. عامری بر این باور است که انسان موجودی است که میتواند دو مسیر متضاد نورانی و ظلمانی را در زندگی خویش، بر اساس ارادهٔ خود برگزیند. اگر بر اساس ارادهاش تنها به خواستههای بدن و لذایذ دنیوی توجه کند، در مسیر ظلمانی گام برمیدارد، اما اگر مسیر نورانی را انتخاب کند و از استغراق در لذایذ بدنی بپرهیزد، علاوه بر اینکه مسیر تعالی و کمال را طی میکند، از مرگ نیز هراسی نخواهد داشت، یا دستکم از دلهره او نسبت به مرگ کاسته میشود.

۴. تغییر نگرش نسبت به مرگ. اگر کسی مرگ را عامل هلاکت و نابودی انسان بداند، از مرگ هراس خواهد داشت، اما اگر بر این باور باشد که آدمی با مرگ به هلاکت و نابودی نمیرسد، بلکه از یک نحوهٔ زندگی بنحوهٔ دیگر حیات منتقل میشود، دیگر مرگ را عامل نابودی حیات تلقی نخواهد کرد. بر اساس آنچه در تحلیل چیستی مرگ از قول عامری نقل گردید، میتوان گفت او مرگ را تنها عامل هلاکت بدن دانسته و یادآور شده است که نفس انسان فانی نمیشود، بلکه پس از مرگ به حیات خویش ادامه میدهد. پس اگر مرگ را در قیاس با بدن بسنجیم، مرگ برای بدن هلاکت و فناست، اما اگر مرگ را با نفس بسنجیم، مرگ برای نفس نابودی و هلاکت نیست، بلکه نفس از نشئهیی به نشئهیی دیگر منتقل میشود و به حیات خود ادامه میدهد. منتهی حیات نفس بستگی بنحوهٔ زیست انسان در دنیا دارد؛ اگر انسان در دنیا مسیر صلاح و نیکی و تقوا را برگزیند، از حیات متعالی پس از مرگ کالبد جسمانی برخوردار خواهد بود، اما چنانچه مسیر فساد زشتی و ظلم را بپیماید، پس از مرگ حیاتی همراه با ذلت و انحطاط خواهد داشت. بر

اساس ظرفیت درونی نظام فلسفی عامری باید این نکته را یادآور شویم که مرگ فی‌نفسه ترس‌آور نیست، بلکه نحوهٔ زندگی ما در دنیاست که مرگ را برای ما هراس‌انگیز یا شعف‌انگیز میکند.

عدم ورود به بحث انواع مرگ بویژه مرگ ارادی

فیلسوفان پیش از عامری، حتی فیلسوفان یونان، به مسئلهٔ مرگ توجهی جدی داشته‌اند. بعنوان نمونه، افلاطون در رساله‌هایی مثل فایدون و گرگیاس به مسئلهٔ مرگ پرداخته است و در سنت اسلامی نیز فیلسوفان نزدیک به عامری، مثل ابن‌سینا (۲۰۰۵: ۳۲؛ همو، ۱۴۰۳: ۳۰۶/۲)، به بحث مرگ توجه داشته‌اند و فیلسوفان پس از وی، مانند ملاصدرا (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۲۵۵) و بویژه عرفا، به بحث مرگ ارادی التفاتی ویژه داشته‌اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵۲ـ۱۵۱). آنها گاهی مرگ را به دو قسم اضطراری و ارادی (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۶۰؛ طوسی، ۱۳۷۴: ۱۶؛ آشتیانی، ۱۳۷۹: ۲۵۵) و گاه به سه قسم طبیعی، اضطراری و ارادی تقسیم کرده‌اند. مراد آنها از مرگ اضطراری مرگی است در مقابل مرگ ارادی، که بر اثر اضطرار و اجبار، تعلق نفس به بدن قطع میشود. منشأ این اضطرار، تصادف و آفات ناگهانی است که به آن اجل معلق نیز گفته میشود. منظور از مرگ ارادی، مرگی است که بر اثر تصفیه و تزکیهٔ باطن و ریشه‌کن کردن هوای نفس و اعراض از متاع دنیا حاصل میشود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵۷ـ۱۵۲). اما در مورد موت طبیعی، بدلیل اختلاف دیدگاهها تعاریف مختلفی ارائه شده است.

عامری از انواع مرگ بحث نکرده و این شاید نقطهٔ ضعف او نسبت به دیگر فلاسفه باشد. البته مباحثی که مطرح میشود تنها داوری آثار موجود است؛ ما میدانیم که بسیاری از آثاری که حتی خود عامری در کتابهای خود از آنها نام برده، اکنون در دست نیست.

دلیل عدم استناد به کتاب *السعادة و الاسعاد*

ممکن است برای خوانندگان محترم این پرسش پیش آید که چرا ما به یکی از کتبی که اسنادش به عامری مشهور است، یعنی السعادة و الاسعاد، هیچ استنادی نکرده‌ایم؟ البته به برخی مواضع این کتاب میتوان استناد نمود و مطالبی دربارهٔ مرگ مطرح کرد (عامری، ۱۳۳۶: ۴۶ـ۴۱ و ۵۷ـ۵۶)، اما در این مقاله آگاهانه به کتاب مذکور اتکا نکرده‌ایم، زیرا نتیجهٔ پژوهش یکی از محققین بزرگ، نصرالله حکمت (۱۳۹۰: ۸۶ـ۲۵) نشان میدهد که این کتاب از آنِ

ابوالحسن عامری نیست و به نویسنده‌یی دیگر تعلق دارد.

جمعبندی و نتیجه‌گیری

در نگاه تاریخی به مسئلهٔ مرگ، دیدگاه ابوالحسن عامری در اینباره شایستهٔ توجه است. وی گرچه رویکرد طبی دربارهٔ مرگ را پذیرفته است، اما آثار باقیمانده از او تبیینی رسا از این رویکرد مرگ را بنمایش نمیگذارد. البته عامری با رویکرد طبی قسم دوم موافق است؛ یعنی قائل به دوگانه‌انگاری است و بر این باور است که انسان علاوه بر بدن، حقیقت دیگری بنام نفس دارد، اما در تحلیل خویش دربارهٔ مرگ، تنها بدن را دخالت میدهد. ازجمله دلایل وی در محدود کردن مرگ به بدن و اعتقاد به بقای نفس میتوان تأثیرپذیری او از متون دینی را برشمرد؛ استناد او به ملائکهٔ مرگ نیز شاهدی بر تأثیرپذیری وی از متون دینی است. گرچه بر اساس تصور عامهٔ مردم، مرگ عامل فنا و هلاکت انسان است، اما عامری مرگ را تنها عامل نابودی بدن میداند و نفس را از فنا مبرا میسازد و ادله‌یی برای آن بیان میکند. او توجه به لذایذ دنیوی را یکی از علل مهم ترس از مرگ شمرده و برای حل این مشکل، پذیرش واقعیت مرگ، توجه به لذایذ در حد ضرورت و تغییر نگرش به مرگ را تجویز میکند.

منابع

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۹) شرح بر زاد المسافر ملاصدرا؛ معاد جسمانی، تهران: امیرکبیر.

ابن‌سینا (۱۴۰۳ق) الاشارات و التنبیهات، تهران: دفتر نشر کتاب.

ـــــــــ (۲۰۰۵م) القانون فی الطب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، ترجمهٔ محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.

اکبری، رضا؛ فاضلی، علیرضا (۱۳۸۶) «چیستی مرگ از دیدگاه افلاطون و ملاصدرا»، قبسات، سال ۱۲، شمارهٔ ۱، ص۷۰ـ۴۹.

بلخاری، حسن (۱۳۹۹) «تخیل مرگ از منظر فلسفه»، وب سایت مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی؛ https://www.cgie.org.ir/fa/news/262966

حاجی منفرد، مهدیه؛ حیدری، مجتبی (۱۳۹۳) «مرگ از دیدگاه طب سنتی ایران با تأکید بر آثار علامه قطب‌الدین شیرازی»، فصلنامه تاریخ پزشکی، شمارهٔ ۱۹، ص۱۸۴ـ۱۶۷.

حکمت، نصرالله (۱۳۹۰) زندگی و آثار ابوالحسن عامری، تهران: نشر علمی.

خادمی، عین‌الله؛ صلواتی، عبدالله؛ پوراکبری، لیلا؛ دولت‌آبادی، مروه (۱۳۹۷) «مواجهه فلسفی و عرفانی ملاصدرا با مسئلهٔ مرگ»، حکمت معاصر، دورهٔ ۹، شمارهٔ ۱، ص۱۵۳ـ۱۳۷.

خادمی، عین‌الله؛ صلواتی، عبدالله؛ پوراکبری، لیلا (۱۳۹۸) «تحلیل فلسفی معنای مرگ ارادی از دیدگاه ملاصدرا»، اندیشهٔ دینی، شمارهٔ ۷۰، ص۴۶ـ۲۷.
پوراکبری، لیلا؛ خادمی، عین‌الله (۱۳۹۸) «تحلیل قیامت و ارتباط آن با مرگ ارادی از دیدگاه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شمارهٔ ۹۶، ص۵۸ـ۴۱.
رامین، فرخ (۱۳۹۸) «تأملی بر چیستی مرگ در فلسفهٔ شوپنهاور و ملاصدرا»، حکمت معاصر، سال ۱۰، شمارهٔ ۱، ص۱۳۶ـ۱۱۱.
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳الف) مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق؛ پرتونامه، تصحیح و تحقیق سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
ـــــــــ (۱۳۷۳ب) مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق؛ هیاکل نور، تصحیح و تحقیق سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
شه‌گلی، احمد (۱۳۹۱) «علت مرگ از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا»، آینه معرفت، شمارهٔ ۳۱، ص۱۱۸ـ۹۵.
طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۴) آغاز و انجام، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
ـــــــــ (۱۴۰۵ق/ الف) تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل رساله قواعد العقائد، به همراه تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت: دار الاضواء.
ـــــــــ (۱۴۰۵ق/ ب) تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت: دار الاضواء.
ـــــــــ (۱۴۰۵ق/ ج) رساله فواید ثمانیة حکمیة، بیروت: دار الاضواء.
عامری، ابوالحسن (۱۳۳۶) السعادة و الاسعاد، کتابت و مباشرت مجتبی مینوی، تهران: دانشگاه تهران.
ـــــــــ (۱۳۷۵) رسائل ابوالحسن عامری؛ رساله القول فی الابصار والمبصر، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
ـــــــــ (۲۰۱۵م) اربع رسائل فلسفیة، رساله الامد علی الأبد، حققها و قدّم لها سعید الغانمی، بیروت: دار التنویر.
فارابی، ابونصر (۱۹۹۵م) آراء اهل المدینة الفاضلة، تحقیق علی بوملحم، بیروت: مکتبة الهلال.
فخر رازی، محمد بن‌عمر (۱۳۹۶ق) شرح الاسماء الحسنی، مقدمه و تعلیق طه عبدالرئوف سعد، القاهره: مکتبة الکلیات الأزهریة.
ـــــــــ (۱۴۰۷ق) المطالب العالیة من العلم الهی، تحقیق احمد حجازی، بیروت: دار الکتاب العربی.
فلوطین (۱۳۸۹) دوره آثار فلوطین، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

قیصری، محمدداود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ترجمهٔ سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی.
کوکرم، فاطمه؛ صلواتی، عبدالله؛ خادمی، عین‌الله (۱۴۰۰الف) «تحلیل هستی‌شناختی انواع قیامت و رابطهٔ مرگ با آنها نزد سیدحیدر آملی»، تاریخ فلسفه، شمارهٔ ۴۴، ص۱۶۲ـ۱۴۳.
ـــــــــ (۱۴۰۰ب) «انواع مرگ از دیدگاه سیدحیدر آملی و تحلیل عرفانی و روان‌شناختی آن»، خردنامه صدرا، شمارهٔ ۱۰۶، ص۱۰۴ـ۸۹.
مطلق، ایمان (۱۴۰۱/۷/۲۰) «مرگ و جاودانگی در اندیشه افلاطون»، وب سایت صدانت؛ ./https://3danet.ir

فارابی و حکمت مشاء اسلامی در نخستین دانشگاههای اروپایی

رضا ماحوزی*

چکیده

فارابی، فیلسوف شهیر ایرانی، یکی از شخصیتهای محوری حکمت مشاء در قلمرو اسلامی است که گسترهٔ افکار وی پس از حیاتش، از مرزهای اسلامی در سه قارهٔ آسیا، اروپا و آفریقا گذر کرده و اندیشمندان و حوزه‌های علمی ادیان یهودی و مسیحی و سرزمینهای غیراسلامی را نیز تحت تأثیر قرار داد. از این میان، اندیشه‌های فارابی و دو شخصیت محوری دیگر این جریان، یعنی ابن‌سینا و ابن‌رشد، تأثیری انکارناپذیر بر نهادهای علمی عالی قرون سیزدهم تا پانزدهم میلادی اروپا گذاشته‌اند تا آنجا که نمیتوان بدون توجه به این نقش در هویتبخشی به دانشگاههای اولیهٔ اروپایی، بویژه دانشگاه پاریس و فرایند تأسیس دانشکدهٔ فلسفه در جریان نزاع دو دانشکدهٔ الهیات و صناعت، خوانشی مبتنی بر واقعیت از دلایل شکلگیری و توسعهٔ دانشگاههای اولیهٔ اروپایی بدست داد. این نوشتار بکمک اسناد و گزارشهای معتبر تاریخی، این فرایند اثرگذاری را توضیح خواهد داد. همچنین این خوانش، یکی از مسیرهای انتقال فرهنگ و اندیشهٔ فلسفی مسلمانها به کشورهای اروپایی و نحوهٔ شکلگیری نهاد دانشگاه در آن دوران را بصورت انضمامی بتصویر میکشد.

کلیدواژگان: دانشگاههای اروپایی، حکمت مشاء، ابن‌رشدی‌های لاتینی، فارابی، ابن‌سینا.

* * *

*دانشیار مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران؛ iscs.ac.ir@mahoozi

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۳۰ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.7.0

تاریخ فلسفه

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۸۰- ۵۹

مقدمه

همانگونه که فهم دقیق و کامل اندیشه‌های یک فیلسوف بدون فهم موضوعات و مسائل و مشکلات زمانهٔ او امکان‌ناپذیر است، فهم چرایی تولد نهادهای عمومی، بویژه نهادهای علمی نیز بدون پی بردن به زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی شکلگیری آنها غیرممکن است. در مورد فهم چرایی تولد نخستین دانشگاههای اروپایی، بویژه در ایتالیا، فرانسه، انگلستان و اسپانیا، نیز باید بدانیم چگونه دانش و دانشکده‌های الهیات و حقوق در میانهٔ قدرت دینی و سیاسی آن روزگار، یعنی جدال و کشمکش بین کلیسا و امپراتور، خود را ارتقا بخشیده و بفراخور موقعیت، از این‌دو قدرت برای تقویت موقعیت مالی و اجتماعی و سیاسی خود بهره بردند.

روی دیگر سکه، رقابت مستمر بین قدرتهای دینی و سیاسی معطوف به استفاده حداکثری از عالمان و دانشهای آنها برای کسب و تثبیت اقتدار است؛ رقابتی که درنهایت به تأسیس نهاد دانشگاه و مراکز تحقیقاتی عالی منجر شد. از اینرو، ترجمهٔ آثار دانشمندان و علمای سرزمینهای مختلف میتوانست فرایند کسب قدرت و انتفاع مادی و اجتماعی را برای هر یک از دانشکده‌ها فراهم سازد. بدین‌ترتیب ترجمهٔ آثار فیلسوفان و دانشمندان اسلامی و عربی‌آموزی مدرسان آن دانشکده‌ها برای خوانش مستقیم متون علمی، در همین چارچوب مورد حمایت رؤسا و استادان برجسته آن مراکز و حامیان بیرونی آنها، یعنی کلیسا و حکومت قرار گرفت. تدریس متون فلسفی، الهیاتی، سیاسی و هنری فارابی و مشائیونی همچون ابن‌سینا و ابن‌رشد و متفکران اندلسی آن زمان، میتوانست چارچوبی منسجم برای دو قدرت متمول و پرطرفدار دینی و سیاسی روز فراهم آورد.

در این نوشتار، پس از بیان اجمالی زمینه‌های شکلگیری دانشگاههای اروپایی قرن سیزدهم تا پانزدهم میلادی، نقش و حضور اندیشه‌ها و آثار فارابی، فیلسوف ایرانی قرن سوم هجری (نهم میلادی)، و حکمت مشاء ایرانی‌ـاسلامی در جهتدهی به فعالیتهای علمی دانشگاههای اولیه اروپایی، بویژه دانشگاه پاریس، و هدایت نزاع درون‌تمدنی رومی بین اشراق‌گرایی آگوستینی و منطق‌گرایی و عقلگرایی ابن‌رشدی، در دو دانشکدهٔ الهیات و صناعت بررسی میگردد. این نزاعهای مناقشه‌آمیز و مستمر، اصلیترین زمینهٔ تأسیس دانشکدهٔ فلسفه بعنوان دانشکده‌یی مستقل از دو دانشکده الهیات و صناعت بود؛ دانشکده‌یی که سعی داشت بر این نزاع فائق آید. از اینرو نوشتار حاضر، بر اساس مستندات معتبر و نه صرفاً گمانه‌زنی، میکوشد نزاع بین دانشکده‌های الهیات و صناعت، با

تحریک کلیسای مسیحی و تلاش متفکران مسیحی و یهودی برای حل این نزاع از طریق بازخوانی و رجوع به اندیشه‌های فارابی و ابن‌سینا که در نهایت به تأسیس دانشکدهٔ فلسفه منجر شد را مورد توجه قرار دهد. ازآنجاکه تاکنون ارتباط فرهنگی و تمدنی فیلسوفان و متفکران قرون وسطای یهودی و مسیحی با فیلسوفان اسلامی عمدتاً تحت سیطرهٔ ابن‌سینا و ابن‌رشد روایت گردیده، در این پژوهش بر نقش و سهم فارابی تأکید شده است؛ بهمین دلیل، سخن از ابن‌سینا نیز در پرتو بازخوانی جایگاه تاریخی فارابی در تأسیس نهادهای علمی اروپایی انجام گرفته است، بدون آنکه عظمت و استقلال فکری وی انکار شده باشد.

دانشگاههای آغازین اروپایی

بدور از رقابت آشکار و پنهان امپراتور روم و پاپ، و در سطوح خردتر، رقابت پادشاهان محلی و کشیشان کلیساهای معتبر در موضوعات مختلف، این‌دو جناح در یک موضوع اتفاق‌نظر داشتند؛ اینکه مدارس عالی و دانشگاه میتوانند شکوهی برای امپراتوری رومی‌ـمسیحی به‌ارمغان آورند. با اینهمه، این نهاد عالی باید تنها همچون ابزاری برای شکوه مورد نظر لحاظ گردد، نه آنکه طالب «خودانگیختگی» شده و بمثابه رکن سوم قدرت، جلوه کنند. این اندیشه در تمام دهه‌های قبل از تأسیس دانشگاه پاریس در سال ۱۲۳۱، توسط پاپ و کلیسا و نمایندگان امپراتور و فرمانداران محلی رعایت میشد و آنجا که نشانه‌یی از «خودانگیختگی» مدارس عالی ـکه بعدها به سطح دانشگاه ارتقا یافتندـ بچشم میخورد، بیدرنگ بررسی و مهار میشد (ورژه، ۱۳۹۶: ۵۲).[۱]

با گسترش الحاد و فرقه‌گراییهای کلامی و عرفانیِ ناشی از فضای آشوب‌زده و آشفتهٔ پس از جنگهای صلیبی از یکسو، و ضرورت پاکسازی میراث فکری و سیاسی خلافت عباسی و فاطمی در مناطق بتصرف درآمده شرقی و جنوبی اروپا از سوی دیگر، امپراتور و پاپ در موضوعی دیگر نیز به وحدت نظر و عمل رسیدند؛ ضرورت تقویت کلیسا بمنظور ارائه و تثبیت قرائتی منسجم و حامی اقتدار سیاسی و اقتصادی امپراتوری روم. این مهم خود مقتضی تأسیس و توسعهٔ مراکز مطالعات دینی و حقوقی، با تقسیم کاری ساده اما مرتبط بود؛ بدین نحو که بخش مطالعات دینی (الهیاتی)، منویات کلیسا و بخش مطالعات حقوقی منویات نظام سیاسی و تا حدی کلیسا را حمایت و تأیید کند. طبیعی است ورود تخصصی به این‌دو حوزه مقتضی فراگیری مقدمات علمی متعددی بود که این خود

نیازمند تأسیس مدرسه‌یی بنام «صناعت» بود تا در آن علم الفاظ و منطق و استنباط و بلاغت و دیگر مهارتها آموزش داده شود. با این ملاحظه، سه مدرسهٔ تخصصی الهیات، حقوق و صناعت میبایست در ارتباط با یکدیگر و در واکنش به تحولات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی جدید، کار خود را آغاز میکردند؛ ارتباطی که بسرعت از سطح مدارس تاریخی به سطح سه دانشکده و نهادی بنام «دانشگاه»، ارتقا یافت اما چندان به تعهد خود در راستای هدف یاد شده پایبند نماند.(۲)

این عدم پایبندی، بدلایل متعدد، ازجمله فزون‌خواهیهای پاپ و امپراتور، دو دانشکدهٔ الهیات و حقوق را اندکی بعد در مقابل هم قرار داد، تا آنجا که هر یک برای محدود کردن قدرت دیگری و افزایش قدرت و اعتبار و ثروت خود، بتدریج خود را به دو قدرت بیرونی وابسته‌تر کردند؛ بگونه‌یی که دانشکدهٔ الهیات بخش آموزشی کلیسا محسوب میشد و دانشکدهٔ حقوق، بخش وابسته به دولت. این رقابت و نزاع خود موجب تحولاتی بزرگ در عرصهٔ سیاسی و اجتماعی شد و تا آخرین سالهای سقوط امپراتوری و تأسیس دولت‌ـ ملتهای جدید اروپایی، ادامه پیدا کرد (ویتراک، ۱۳۹۷).

این وابستگی مانع آن نبود که کلیسای تمامیت‌خواه، همواره کلیت دانشگاه را ملک خود بداند؛ چنانکه پاپ تا چند سده بعد، همواره تمامیت دانشگاه را نهادی کلیسایی میدانست و از این فکر عقب‌نشینی نمیکرد. با این حال، اصلیترین دانشکده برای کلیسا، همچنان دانشکدهٔ الهیات بود و دو دانشکدهٔ حقوق و بعدها طب، بعنوان دانشکده‌هایی غیردینی یا کمتر دینی که گاهی چموشی میکردند، مورد بیمهری قرار میگرفتند و دانشکده‌هایی درجهٔ دوم و سوم محسوب میشدند؛ چنانکه هونوریوس سوم طی فرمانی بنام «سوپر اسپکولام»[1] در ابتدای قرن سیزدهم، تحصیل حقوق مدنی در دانشگاه پاریس را برای مدتی ممنوع کرد. در پایان قرن سیزدهم نیز در نتیجهٔ محدود کردن فعالیت استادان ابن‌رشدی دانشکدهٔ صناعت، و محکوم کردن آموزه‌های تعلیمی آنها توسط کلیسای پاریس و بدنام کردن استادان آن، این دانشکده نیز مورد بیمهری قرار گرفت و در حد مدرسه‌یی کم‌ارزش تقلیل یافت.

آنچه در میانهٔ نزاع کلیسا و دولت، قربانی شد، استقلال نهاد دانشگاه بود که تا قرن نوزدهم هیچگاه بدرستی محقق نشد؛ هرچند گاه نشانه‌هایی از آن در چارچوب تدوین و اجرای مقرراتی همچون اعطاء لیسانس و دکتری، استخدام و اخراج استادان، پذیرش

1. Super Speculam

دانشجویان، استفاده از شبانه‌روزیها و غیره دیده شد که همانها نیز کم‌وبیش توسط نمایندهٔ پاپ یا نمایندهٔ عدلیه (دولت) تعیین میشد (همان: ۵۵ـ۵۴). به این معنا، وابستگی و عدم استقلال دانشگاههای آغازین اروپایی، موضوعی صرفاً تحمیلی از جانب نهادهای قدرتمند بیرونی نبود بلکه دانشگاهها از درون نیز علیه خود اقدام میکردند و با سلب مشروعیت از خویش، به کلیسا و دولت ـکه گاه با هم متحد میشدند تا زیاده‌خواهیهای دانشگاهیان را سرکوب کنندـ اجازه میدادند «خودانگیختگی»شان را منتفی کنند.

چنانکه گفته شد، این فقدان خودانگیختگی تا حد بسیاری در ساختار سازمانی دانشکده‌ها و حیات اداری و حقوقی وابسته آنها ریشه داشت. در واقع هر یک از دو نهاد قدرت دینی و سیاسی، دانشکده‌ها را در خدمت منافع خود تعریف میکردند؛ چنانکه در بولون ایتالیا که مدرسان حقوق به تشکیل صنف و آموزشگاهی مستقل تمایل داشتند، نهایتاً در ابتدای قرن سیزدهم (۱۲۳۰ میلادی)، درست یک سال قبل از دانشگاه پاریس، بکمک دانشجویان شورشی خود، به مدرسه‌یی عالی دست یافتند که میتوانست در کمترین فاصلهٔ ممکن، نیازهای امپراتور روم و تا حد قابل توجهی منویات پاپ و کلیسا[۳] را پاسخگو باشد. این دانشگاه کوچک بتدریج مورد توجه حقوقدانان و علاقمندان به کسب افتخار در نظام قدرت سیاسی واقع شد. فردریک دوم، امپراتور روم، بمنظور کنترل و بهره‌گیری بیشتر از علم حقوق، در کنار مدرسهٔ حقوق و دانشگاه بولون، مدرسهٔ حقوق ناپل را در سال ۱۲۲۴ تأسیس کرد تا بکمک کارکنان و دانش‌آموختگان آن مدرسه و سایر مراکز، نیروی انسانی مجرب بیشتری برای مدیریت امپراتوری در حال تغییر، در اختیار داشته باشد. شبیه همین کار را رومن دوسن‌ـآنژ،[1] نمایندهٔ پاپ، در تأسیس مدرسه دینی تولوز در سال ۱۲۲۹ انجام داد تا کاتولیک‌گرایی دومینیکن را در کنار دانشگاه پاریس، در منطقهٔ فرانسه و در چارچوب امپراتوری روم نهادینه نماید.[۴]

دانشگاه آکسفورد در انگلستان نیز با زمینه‌یی مشابه تأسیس شد. این دانشگاه از نظر دینی وابسته به اسقف شهر لینکلن،[2] یکی از شهرهای دوردست و بدون نام و آوازه بود که در جریان جدالهای خشن میان بورژواهای تحریک‌شده و طلاب مدارس دینی آن منطقه ایجاد شد. طلاب برای حفظ جان خود، به شاه محلی و پاپ اینوسان سوم متوسل شدند و

1. Romail de Saint- Ange
2. Lincoln

توانستند حمایت آن‌دو را کسب کنند. پاپ به اسقف آن شهر اجازه داد از بین دکترهای مورد تأییدش، رئیسی را برای آن مدرسه انتخاب کند؛ انتخابی که به ساختار و سطح برتری از آموزش دینی و علمی در دانشگاه تازه‌تأسیس در سال ۱۲۱۴ منجر شد.(۵)

دانشگاه کمبریج نیز با انشعاب دسته‌یی از استادان و دانشجویان آکسفوردی در ابتدای قرن چهاردهم (۱۳۱۸ میلادی)، کار خود را آغاز کرد. این دانشگاه نیز در قالب همان ساختار، وابسته به کلیسا و دولت بود. شبیه این دانشگاهِ برآمده از مهاجرت، چند مدرسهٔ حقوق و صناعت نیز در فرانسه قرن چهاردهم کار خود را شروع کردند که همگی برآمده از دانشگاه پاریس بودند.

در این میان نباید از سهم و نقش دانشگاههای اسپانیایی، بویژه دانشگاههای پالانسیا، سالامانگ و ولادولید که همگی در قرن سیزدهم تأسیس شدند و میراث فلسفی و علمی حوزهٔ علمی اندلس در قرون قبل را تداوم بخشیدند، غافل شد؛ چه بسا بتوان میل پادشاهان اسپانیایی به تفاخر و روشن‌اندیشی را در تأسیس این دانشگاهها، بویژه دانشگاه سالامانگ، بیش از خدمت دانشگاهها به دولت و کلیسا دخیل دانست. بعلاوه، بسیاری از دیگر دانشگاههای اروپایی، محتوای علمی خود را ـ بویژه در حوزهٔ الهیات، فلسفه، ریاضیات، نجوم و غیره ـ از طریق مدارس عالی اسپانیایی که حلقهٔ واسط جهان اسلام و اروپا بودند و دانشمندان مشهوری را در خود پرورش داده بودند، بدست می‌آوردند.(۶)

حکمت مشاء در میانهٔ جدال دانشکده‌های الهیات و صناعت

جدال بین دانشکدهٔ الهیات و دانشکدهٔ صناعت دانشگاه پاریس در قرن سیزدهم به قربانی کردن دانشکدهٔ صناعت بپای دانشکدهٔ الهیات ختم شد. واقعیت آن بود که دانشکدهٔ الهیات از ابتدا روحیه‌یی آگوستینی داشت و عقل و طبیعت را بروایت استادان دانشکدهٔ صناعت برنمیتافت. در دانشکدهٔ صناعت دانشگاه پاریس که ابن‌رشدیهای لاتینی قدرتمندانه حضور داشتند، نه‌تنها مجالی برای آشتی فلسفه و مسیحیت وجود نداشت، بلکه در مقابل، زمینه برای خوانشی آزاد از منطقیات و فلسفهٔ طبیعی ارسطو و ابن‌رشد، از نیمهٔ دوم قرن سیزدهم فراهم آمده بود. این موضوع در دانشکدهٔ صناعت دانشگاه پاریس سبب راه‌اندازی مدرسهٔ «ابن‌رشدگرایی لاتینی» توسط سیژه دو برابان[1] و بوئس دو داسی[2] شده

1. Siger de Brabant
2. Boece de Dacie

بود که نخست منطقیات و طبیعیات و فلسفهٔ طبیعی ارسطو بواسطهٔ آثار ابن‌رشد و سپس خود آثار ارسطو، موضوع تدریس و تحقیق آنها بود و در این خوانش هیچ پروایی برای حمله به اصول مورد قبول کشیشان و مدرسان دانشکدهٔ الهیات، نداشتند.(۷)

آزادی استادان دانشکدهٔ صناعت و برجسته کردن آموزه‌های ابن‌رشدی‌ـارسطویی، خیلی زود سر از تنشهایی درآورد که در دو دوره، منجر به محکوم کردن آن دانشکده در سالهای ۱۲۷۰ و ۱۲۷۷ و اخراج استادان برجستهٔ آن دانشکده، ازجمله سیژه دو برابان، شاخصترین نماینده ابن‌رشدگرایی، شد. این محکومیت و حتی اخراج استادان دانشکدهٔ صناعت که سرسختانه بر آموزه‌های خود اصرار میورزیدند، باعث شد جریان موسوم به ابن‌رشدگرایی لاتینی از دانشگاه بیرون رانده شود و عملاً مدرسهٔ «ابن‌رشدگرایی لاتینی» تعطیل و دانشکدهٔ صناعت از مرکز توجه خارج شد.

این اتفاق هرچند در ظاهر بسود استادان کاتولیکی دانشکدهٔ الهیات تمام شده بود، اما خطر ایمان‌گرایی منهای عقلانیت، هم کلیسا و هم امپراتوری روم را تهدید میکرد. بهمین دلیل، برخی از استادان دانشکدهٔ الهیات با الهام از فارابی و ابن‌سینا و حکمت مشاء اسلامی ـکه در آثار خود الگویی از جمع عقل و ایمان دینی ارائه داده بودندـ کوشیدند این ایمان‌گرایی را کنترل کنند. پیش از این، قرابت بخش اشراقی افکار فارابی و ابن‌سینا با آگوستین‌گرایی، بویژه در مبحث معرفت اشراقی و نفس، از سوی بسیاری از متفکران یهودی و مسیحی تأیید شده بود و از آن با عنوان اندیشه‌های ابن‌سینایی‌ـآگوستینی یاد میشد (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۶ـ۳۲۴). وجه منطقی و طبیعت‌گرایانه افکار فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد نیز نزد استادان دانشکدهٔ صناعت و ابن‌رشدیهای لاتینی پاریس و شهرهای دیگر، مورد استقبال فراوان قرار گرفته بود. همراهی این‌دو وجه در قالب یک نظام فکری منسجم که بتواند ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی را با هم هماهنگ سازد، سنتزی بود که میتوانست بعنوان راه‌حلی برای جدال دوسویه و رادیکال دانشکده‌های الهیات و صناعت در نظر گرفته شود.

در این راه جدید (سوم)، نقش آلبرت کبیر، توماس آکوئینی و شاگردان آنها بسیار برجسته بود. توماس آکوئینی ضمن استفاده از آموزهٔ ابن‌سینا در جمع عقاید ارسطویی و فیض‌باوری نوافلاطونی، و نقدهایی که خود او به ارسطو داشت و بدین طریق راه خویش را از ابن رشدگرایان وفادار به ارسطو جدا میکرد، سعی داشت بین شناخت محسوس و عقل بشری و

ایمان مسیحی جمع کند. او طبیعت قانونمند را در کنار فیض مقدس مینشاند تا بدین‌ترتیب هم طبیعت‌گرایی را از خطر حذف نجات دهد و هم آن را پای گفتگو با الهیات بنشاند. این موضوع، الهیدانان آگوستینی دانشکدهٔ الهیات و ارباب کلیسا را عصبانی کرده بود.

بدین‌ترتیب، برغم تلاش این فیلسوفان برای تعدیل تنش میان آگوستینیها و ابن‌رشدگرایان لاتینی، و ارائهٔ راه سوم و سنتزی برآمده از دو جریان قبلی اما متفاوت از آنها، هرچند برای مدتی بظاهر دانشگاه پاریس از تنشها فاصله گرفت و روی آرامش بخود دید، اما در نهایت روح آگوستین‌گرایی‌ـبوئسیوسی آن دانشگاه، راه‌حل افرادی چون آلبرت کبیر، توماس آکوئینی و دومینیکنها در میانهٔ سدهٔ سیزدهم، و بعدها آوانتور در سدهٔ چهاردهم را نیز برنتافت. این راه سوم، اگرچه منکوب شد، اما در چند دههٔ پایانی قرن چهاردهم و ابتدای قرن پانزدهم و پس از آن، بعنوان راه‌حلی معقول مورد استقبال قرار گرفت و از بطن آن، دانشکدهٔ فلسفهٔ سر برآورد (مور، ۱۴۰۱: ۷۳).

اگرچه این جایگزینی میتوانست به جدال پیشین دانشکدهٔ صناعت (هنرهای آزاد) و دانشکدهٔ الهیات پایان دهد، اما نقش و کارکرد مقدماتی دانشکدهٔ صناعت در سه دانشکدهٔ تحصیلات عالی (تکمیلی) ـ یعنی دانشکده‌های الهیات، حقوق و طب ـ از سوی دانشکدهٔ فلسفه دنبال نشد. طبق روال گذشته، دانشکدهٔ صنعت در رویهٔ علوم سه‌گانه (شامل گرامر، منطق و بلاغت) و علوم چهارگانه (شامل حساب، هندسه، هیئت و موسیقی)، دانشجویان را برای آموزشهای تکمیلی در سه دانشکدهٔ دیگر آماده میکرد (همان: ۶۲).

تمرکز اولیهٔ دانشکدهٔ فلسفه بر فلسفهٔ طبیعی (علم)، اخلاق و متافیزیک ـآنهم با رویکردی مشائی‌ـدومینیکنی و متمایز از اشراق‌گرایی آگوستینی‌ـفرانسیسکن از یکسو، و ارسطویی‌ـابن‌رشدی از سوی دیگر، موجب شد مأموریتهای پیشین دانشکدهٔ صناعت به کالجها و مدرسه‌های مقدماتی‌یی که جنب دانشگاهها تأسیس شدند واگذار شود و بدین‌ترتیب کلیت دانشگاه بر آموزش دانش عالی یا همان تحصیلات تکمیلی متمرکز گردد (همان: ۷۴). آموزش زبان عربی، کلدانی، یونانی و عبری در این کالجها و مدارس و حتی در دانشکدهٔ فلسفه، زمینهٔ بهره‌گیری هرچه بیشتر استادان دانشگاه از متون علمی سرزمینهای مختلف را فراهم آورد؛ درست همان زمینه‌یی که برای ظهور اومانیسم ادبی و علمی در تقابل با ادبیات و فرهنگ اسکولاستیکی، در قرن پانزدهم و شانزدهم نیاز بود.

این اتفاق، یعنی کنار رفتن دانشکدهٔ صناعت و جایگزین شدن دانشکدهٔ فلسفه، در واقع مولود تداوم لجاجت آگوستینیها و فرانسیسکنهای دانشکدهٔ الهیات و ضرورت

اختصاص دانشکده‌یی مستقل برای توماسیها و دومینیکنهایی بود که میبایست در مقابل ایمان‌گرایان و طبیعتگرایان ابن‌رشدی لاتینی، نظام فلسفی مستقلی را ارائه میدادند تا بتوانند بر تعارضاتی که در جدال میان دانشکده‌ها آشکار شده بود، پیروز شوند. بدین‌ترتیب، آموزش فلسفه از دانشکده‌های الهیات و صناعت جدا شد و برای خود هویتی مستقل پیدا کرد. کارکردهای دانشکدهٔ صناعت نیز چنانکه گفته شد، در حد یک مدرسهٔ عمومی دستور زبان، به بیرون دانشگاه منتقل شد. در همین ایام، دانشکدهٔ طب نیز با تمرکز بر داروسازی و تشریح و آناتومی به جمع دانشکده‌ها افزوده شد تا به این ترتیب تا پایان قرن هجدهم، دانشگاهها با ساختار چهار دانشکدهٔ الهیات، حقوق، طب و فلسفه به حیات خود ادامه دهند و فارغ‌التحصیلان این چهار دانشکده بعنوان «دکتر» شناخته شوند (کانت، ۱۴۰۰، مقدمه و همچنین مقدمهٔ مترجم فارسی و انگلیسی).

در فاصله قرنهای پانزدهم تا هجدهم، در پی تشکیل دولت‌ـملتهای جدید و فروپاشی امپراتوری روم، و همچنین از هم پاشیدن اتحاد دینی و مذهبی سیصد ساله پیشین اروپا، و در نتیجه، ضرورت تبیین زمینه‌های استقلال و تمایز هویتی و فکری سرزمینها و دولت‌ـملتهای نوپا، چندین دانشگاه جدید توسط دانشمندان، سیاستمداران و حقوقدانان تأسیس شد. در این مجال و در پی باز شدن فضا برای دولتهای محلی در این سه قرن و موضعگیری دانشگاههای محلی له و علیه پاپهای متکثر جدید قرن شانزدهم، دانشکده‌های حقوق و الهیات اهمیتی مضاعف پیدا کردند و توانستند از شرایط جدید بهرهٔ لازم را ببرند. انجمنهای یسوعی متعدد در سرزمینهای جدید، متولی تأسیس مدارس عالی و دانشگاههای بومیتر شده و بکمک اومانیستهای ادبی و رشد صنعت چاپ، متون علمی و ادبی متمایز و ممتازی را وارد دانشگاهها و جامعه کردند (همان: ۸۶ و ۹۰). زعما و حقوقدانان دانشکدهٔ حقوق نیز با تهیه و تدوین قانون نامه‌های جدید محلی، به قدرت و ثروت بسیاری دست یافتند. در این دوران، کتابهای حقوقی جدیدی برشته تحریر درآمد و حقوقدانان دانش‌آموختهٔ سرزمینهای متعدد، مبانی و اصول لازم برای تشکیل دولت‌ـملتهای جدید را فراهم آوردند و منشأ تغییرات حقوقی، سیاسی و ادبی متعددی در پایان سدهٔ پانزدهم و قرن شانزدهم و هفدهم، در سرزمینهای اروپایی شدند (ورژه، ۱۳۹۶: ۴۱ـ۳۵).

پس از بیان فرایند طبیعی تحولات اجتماعی و علمی دانشکده‌های دانشگاه پاریس و نقش حکمت مشاء اسلامی در سیر تحولات آن دانشکده‌ها و فرایند تولد دانشکدهٔ فلسفه،

لازم است بدانیم در این میان، آثار و اندیشه‌های فارابی از چه طریق و از کدام مسیر بدست استادان دانشکده‌های الهیات و صناعت و فلسفه آن دانشگاه رسیده و چه افرادی در این انتقال نقش داشته‌اند.

آثار فارابی در محافل علمی اروپایی

اندکی قبل از تأسیس دانشگاههای اروپایی و پس از آن، آثار فارابی و ابن‌سینا مورد توجه علما، بویژه دینداران یهودی و مسیحی قرار گرفت. در جریان جنگهای صلیبی و استمرار تمدنی مسلمانان در شرق و جنوب اروپا و شمال قارهٔ آفریقا، میراث علمی حوزهٔ خراسان و بغداد بدست دانشمندان اروپایی، بویژه اصحاب کلیسا و کنیسه رسیده بود و آثاری بسیار به عبری و لاتین ترجمه شد. بسیاری از آثار فارابی نیز در ادوار مختلف ترجمه شد. محققان غربی ترجمه‌های عبری اخیر را عمدتاً ترجمهٔ شروح یا رساله‌های کوتاه فارابی در تبیین مفاهیم و مضامین ایساغوجی و ارغنون ارسطو دانسته‌اند که در چند دورهٔ خاص پدید آمده‌اند. دستهٔ اول از این ترجمه‌ها، بسیار متقدمند و در واقع، قبل از سال ۱۲۰۰ میلادی ترجمه شده‌اند. دستهٔ مهم دیگر از این ترجمه‌ها به حوزهٔ یهودیان اسپانیا مربوط است و توسط حکمای یهودی اسپانیا و بویژه موسی بن لاگیس[1] برگردان شده‌اند. بخش مهم دیگری نیز وجود دارد که توسط اخلاف نزدیک به ساموئل بن طیبون و خانوادهٔ او ترجمه شده‌اند. این ترجمه‌ها در قرن سیزدهم میلادی انجام شده و در سراسر قرن چهاردهم و پانزدهم میلادی فلاسفهٔ یهودی و غیریهودی به آن استناد میکردند. یهوه بن اسحاق کوهن[2] و آبراهام آویگدور[3] ازجمله یهودیان مشهوری بودند که به این آثار فارابی توجه نشان دادند. به ترجمه‌های برآمده از مترجمان خاندان طیبون باید دسته‌یی دیگر از ترجمه‌های موسوم به طیبونی را نیز افزود که سبک و سیاق مشابهی با گروه اخیر دارند. این ترجمه‌ها درواقع بازبینی همان ترجمه‌های دارای بعضی اصلاحات و ویرایشها و بعضاً اضافات هستند. در آخر باید به یکی دو ترجمه تدرس تدرسی[4] از خلاصه‌هایی که فارابی از دیگر آثار منطقی ارسطو تهیه کرده است نیز اشاره کرد. شخص اخیر که تقریباً بطور انحصاری به ترجمهٔ آثار فلسفی عمدتاً عربی اشتغال داشته، از اهالی

1. Moses ibn Lagis
2. Judah ben Isaac Cihen
3. Abraham Avigdor
4. Todros Todrosi

آرالس[1] بوده و حدود سال ۱۳۳۰ میلادی میزیست.(۸)

ابن‌میمون (ت. ۱۱۳۵م.)، شناخته‌شده‌ترین فیلسوف یهودی اسپانیا (کوردوبا اندلس)، چنان با آثار فیلسوفان اسلامی، بویژه فارابی دمخور بود که چه‌بسا بتوان وی را یکی دیگر از فیلسوفان مشائی تمدن اسلامی دانست. وی بصراحت به وسعت علم فارابی و بزرگی قدرت نویسندگی او صحه گذاشته است (Marx, 1935: pp. 371-428). بیتردید آثار فارابی در منطق، رسالهٔ مقالة فی صناعة المنطق ابن‌میمون را بسیار تحت تأثیر خود قرار داده است. این رساله که حدود سال ۱۱۶۰ میلادی نوشته شده، به گسترش آراء منطقی فارابی در میان فیلسوفان یهودی و پس از آن، استادان و مدرسان دانشگاه پاریس، آکسفورد و کمبریج، منجر شده است (Brague & Maimonide, 1996). با آنکه بعضی از محققان در انتساب آن به ابن‌میمون تردید کرده‌اند (Davidson, 2005: pp. 313-322) اما به‌هر حال، این رساله یکی از مهمترین آثار منتسب به ابن‌میمون شناخته میشود و حتی اگر این انتساب نادرست باشد، باز هم گویای تأثیر فارابی در اروپای آن زمان، بنمایندگی اندلس حکیم‌پرور، است. این کتاب در قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی نیز سه بار توسط سه مترجم مختلف، به زبان عبری و لاتینی ترجمه شده و حتی بعدها، یعنی تا انتهای قرون وسطی نیز بکرات مورد استفاده، مطالعه و تحقیق منطقیان بوده است.(۹)

در زمینهٔ علم‌شناسی نیز کتاب مهم احصاءالعلوم فارابی، بیشتر در فاصلهٔ قرن سیزدهم تا پانزدهم مورد توجه فیلسوفان یهودی قرار گرفته است. یکی از این فیلسوفها، یوسف بن یهوه بن عقنین (ف. ۱۲۲۶ م)، عالم یهودی اهل مغرب (مراکش) است که از شاگردان مشهور ابن‌میمون بشمار می‌آید. او در کتاب اخلاقی خود بنام طب النفوس، بخشهای بسیاری از کتاب فارابی را عیناً نقل کرده است؛ همچنین در شرحی که بر اکتشاف الاسرار نوشته، قطعات متعدد و متنوعی از آثار فارابی در فلسفه و منطق و حتی موسیقی را تکرار کرده که حاکی از توجه خاص او به فارابی است (Kreckel, 2017).

فیلسوف یهودی دیگری بنام شم طو بن فلقوره،[2] تعدادی از عبارات آثار فارابی را عیناً، به زبان عبری، نقل کرده که حاکی از آشنایی عمیق وی با آثار فارابی و اعتبار آنها نزد اوست. فلقوره بویژه در فصلی موسوم به «طبقه‌بندی علوم» که بخش دوم کتاب آغاز علم

1. Arles
2. Shem Tov ibn Falquera

یا رشیت هوخمه[1] است و احتمالاً در حدود سال ۱۲۵۰ میلادی نگاشته شده، از نوشته‌های فارابی در این موضوع تأثیر پذیرفته است (Efros, 1935: pp. 227-235; Strauss, 1936: pp. 96-107; Harvey, 2002: pp. 97-112).

تمام احصاءالعلوم نیز در سال ۱۳۱۴ میلادی توسط قالونیموس بن قالونیموس[2] به عبری ترجمه شده و بعنوان منبع درسی و پژوهشی در اختیار دانشمندان یهودی و غیریهودی قرار گرفته است. قالونیموس همچنین رسالهٔ کوتاه دیگری از فارابی، موسوم به مقدمه‌ای بر ارسطو را نیز به عبری ترجمه کرده و به متن ترجمه شده، جرح و تعدیلهای متعددی را افزوده است. این ترجمه در میان یهودیان بسیار مورد توجه و محل رجوع بوده است؛ بویژه در قرنهای بعد، یعنی از قرن چهاردهم تا پایان قرن پانزدهم این متن بکرات مورد استفادهٔ دانشمندان یهودی قرار گرفته است. فلقوره سه خلاصهٔ عبری از سه اثر اصلی فارابی در فلسفه تهیه کرده ـ تحصیل السعاده، فلسفهٔ افلاطون و فلسفهٔ ارسطو ـ که تقریباً در تمام محافل فکری یهودی در زمان فلقوره و دو سه قرن پس از او، مورد استفاده قرار میگرفت (Strauss, 1936; Mahdi, 1962: p. 47ff). بدون تردید فلقوره کارها و ترجمه‌های بیشتری از مجموعهٔ آثار فارابی فراهم آورده که متأسفانه بدست ما نرسیده است. یکی از شناخته‌شده‌ترین و معروفترین این ترجمه‌ها عباراتی است که فلقوره در کتاب درجات خود، از یکی از رسالات فارابی در فهم فلسفه نقل کرده است (Chiesa, 1986: pp. 3-15).

بعد از فلقوره به فیلسوف کمتر شناخته شدهٔ یهودی بنام سرشلوم[3] اشاره شده که حدود سال ۱۳۰۰ میلادی در قید حیات بوده و آثار منطقی فارابی را نقل و شرح کرده است (Zonta, 1996: pp. 189-193). علاوه بر اینها، بخشی از شروح مفصلتر یا به‌اصطلاح تفاسیر فارابی از منطق ارسطو نیز در میان یهودیان منشأ تأثیر بوده است. جالبتر آنکه از برخی نقل قولها و شروح عبری مربوط به منطق فارابی مشخص میشود که وی آثار دیگری نیز در منطق داشته که متأسفانه اصل عربی آنها از بین رفته اما بخشهایی کوتاه از آنها در آثار فیلسوفان یهودی برجای مانده است (Idem, 1997: p. 523)، ازجمله مقدمه‌ای در تفسیر منطق ارسطو که بخشهایی از اوایل آن در ادبیات عبری محفوظ

1. Reshit Hokhma
2. Qalonymos ben Qalonymos
3. Sar Shalom

است و بر گرسونی[1]، فیلسوف نامدار یهودی، تأثیر گذاشته است (Idem, 1996: pp. 185-254; Glassaer, 2002: pp. 235-257).

کتاب معروف دیگر فارابی، یعنی آراء اهل مدینة الفاضله نیز بارها مورد رجوع یهودیان قرار گرفته است، ازجمله موسی بن عزرا[2] در رسالهٔ باغ خود قطعاتی از آن را نقل کرده است (Fenton, 1976: p. 279). همچنین اسحاق بن لطیف و فلقوره (در کتاب درجات) نیز پاره‌یی از مباحث آراء اهل مدینه فاضله فارابی را بویژه در متافیزیک و کلام بکار گرفته‌اند (Chiesa, 1986: pp. 81-84). ظاهراً این کتاب فارابی به عبری ترجمه نشده اما کتاب سیاسة المدنیه توسط موسی بن طیبون به عبری ترجمه شده است. این ترجمه مؤید آنست که فارابی بر بسیاری از متفکران یهودی در موضوع نقش متفاوت حکیم و پیامبر، تأثیر گذاشته است. این تأثیر در مورد ابن‌میمون نیز مشهود است (Steinschneider, 1893: pp. 290-292). همچنین مسلم است که نظر فارابی دربارهٔ ارتباط فلسفه و دین، بویژه در کتاب الحروف، بشدت بر ابن‌میمون اثرگذار بوده است (Berman, 1974: pp. 54-78).

در زبان‌شناسی نیز بیش از همه، فلقوره در کتاب خود بنام آغاز علم از الحروف فارابی بسیار بهره برده است. حکومت سیاسی از نظر فارابی نیز ابن‌میمون را بویژه ذیل مبحثی که او از آن بعنوان «الموجودات المتغیره» نام برده، تحت تأثیر خود قرار داده است (Davidson, 2005: p. 123). رساله العقل فارابی نیز در میان فیلسوفان یهودی اروپا در قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی بسیار مورد تکریم و استفاده قرار گرفته است. ظاهراً علاقه و توجه اروپاییان به رساله العقل بواسطهٔ آثار ابن‌میمون بوده است (Maimonides, 1963: p. lxxxiiff). این رساله دست‌کم در سه مورد دیگر به عبری برگردانده شده و از حدود سال ۱۱۵۰ میلادی تا ۱۳۲۰ میلادی، در اروپای غربی مطالعه و شرح گردیده است (Freudethal, 2002: pp. 29-115).

در اخلاق نیز میتوان ردپای آثار و آراء فارابی را نزد افرادی همچون آبراهام بارحیه،[3] از فیلسوفان یهودی مشاهده کرد. ابن‌میمون نیز ظاهراً بواسطهٔ شرح مفقود فارابی بر اخلاق نیکوماخوسی متأثر از اخلاقیات فارابی بوده و بعضی آثار او این تأثیر را تأیید میکنند. این

1. Gersonides
2. Moses ibn Ezra
3. Abraham bar Hiyya

نکتهٔ مهم را نیز میتوان اضافه کرد که دو رسالهٔ اخلاقی فارابی، یعنی فی التنبیه علی سبیل السعاده و فصول منتزعه نیز به عبری ترجمه شده‌اند. غیر از این ترجمه‌ها که حدود سال ۱۳۰۰ میلای تهیه شده‌اند، قطعاتی از این‌دو کتاب در آثار فیلسوفان یهودی نقل به عبارت یا مضمون نیز شده‌اند (Vajda, 1938: pp. 113-119; Maimonides, 1963: p.lxxx; Steinschneider, 1893: pp. 200-292).

علاوه بر یهودیان، مسیحیت و غرب لاتینی نیز تحت تأثیر فارابی بوده است. در نهضت ترجمهٔ موسوم به عربی-لاتینی در قرون وسطی ـ که با نهضت ترجمه از یونانی به لاتینی تشابهاتی دارد ـ تعداد قابل‌توجهی از آثار فیلسوفان و علمای اسلامی به زبان لاتین ترجمه شد و در دسترس اروپاییان قرار گرفت. البته نفوذ فلسفه و حکمت اسلامی در غرب مسیحی فقط از طریق نهضت ترجمه نبود. اگرچه ترجمه‌ها حائز اهمیت بسیار بودند، اما آشنایی با حکمای مسلمان و ازجمله فارابی، تاحدودی مرهون تماسها و ارتباطات شخصی غربیها با مسلمانان بود. در دورهٔ فردریک دوم هوهنشتافن،[1] ارتباطاتی میان مسیحیان و مسلمانان برقرار شد که به آشنایی آنها با آثار فلسفی مسلمانان، ازجمله فارابی منجر گردید. درعین حال، بعضی از دانشمندان مسیحی، همچون رامون لول[2] یا رامون مارتی،[3] خود به زبان عربی تسلط داشتند و بدون کمک ترجمه‌ها، نوشته‌های عربی را مطالعه میکردند و در میان محافل مسیحیان و شاگردان خود نشر میدادند. با آنکه نخستین ترجمه‌های لاتین از آثار مسلمانان، بیشتر به علوم پزشکی مربوط میشود و حتی کنستانتین آفریقایی،[4] مشهورترین مترجم این آثار، سعی داشت اصل عربی و اسلامی این آثار را پنهان کند، ولی رفته‌رفته این ترجمه‌ها و متن‌خوانیها از پزشکی به سایر علوم و همچنین فلسفه نیز نفوذ کرد و انکار اصل اسلامی آنها غیرممکن شد (Burnett, 2005: pp. 21-24).

تمرکز مسیحیان بر ترجمهٔ آثار فلسفی مسلمانان، ازجمله فارابی، بیشتر در منطقهٔ تولدو[5] یا همان طلیطله بود. از اواسط قرن دوازدهم میلادی، مترجمان مسیحی این منطقه به ترجمهٔ آثار فلسفی مشغول شدند که در میان آنها جرارد سرمونا[6] و دومینیکوس

1. Frederick II Hohenstaufen
2. Ramon Llull
3. Ramon Marti
4. Constantine the African
5. Toledo
6. Gerard of Cremona

گوندیسالوی[1] پرکارتر و مشهورترند. بسیار جالب است که سنت ترجمه در تولدو تقریباً با ترجمهٔ رسالهٔ فارابی در تقسیمبندی علوم آغاز شده که دو بار بهمت سرمونا و گوندیسالوی به لاتین ترجمه شده و بعنوان سرمشق و نمونه‌یی برای ترجمه‌های بعدی از آن استفاده شده است. مترجمان بعدی تولدو، یعنی افرادی همچون آلفرد شارشیلی،[2] مایکل اسکات[3] یا هرمانوس آلمانوس،[4] ترجمه‌های قدیمیتر را تکمیل نموده و کاستیهای دو ترجمهٔ اولیه را در ذکر نام شاگردان فارابی، تکمیل کردند (Idem, 2001: pp. 249-288).

نهضت ترجمه در غرب به تولدو محدود نبود. سیسیل و جنوب ایتالیا نیز یکی از مراکز مهم ترجمهٔ آثار مسلمانان به لاتین محسوب میشود. در حوزهٔ سیسیل ظاهراً عمدهٔ توجه به آثار ابن‌رشد معطوف بود و تا آنجا که میدانیم، فارابی ـ دست‌کم تا آن اندازه که امروزه از نسخه‌های خطی مربوط به این حوزه بدست آمده ـ مورد توجه (جدی) نبوده است. همچنین به این نکته نیز باید توجه داشت که بخشی از ترجمه‌های این نواحی توسط یهودیان ایتالیا انجام میشده که نه از روی متن اصلی عربی، بلکه از روی ترجمه‌های عبری صورت میگرفته است. ببیان دیگر، میتوان گفت ترجمه‌های آثار فارابی در ایتالیا هنوز خیلی رواج نداشت؛ بهمین‌دلیل میزان توجه به آثار فارابی به نسبت ابن‌رشد و ابن‌سینا، کمتر بود. با این حال، باید به صبغهٔ حقوقی ایتالیا در مقابل صبغهٔ الهیاتی پاریس و دانشگاه پاریس نیز توجه داشت. حضور استادان برجسته‌یی همچون آلبرت کبیر و توماس آکوئیناس و شاگردان آنها، بعنوان نمایندگان برجستهٔ حکمت مشاء، در دانشگاه پاریس، گویای تفاوت این‌دو صبغه و توجیه عدم توجه جدی به آثار فارابی در ایتالیا، سرزمین امپراتور، است. با اینهمه، اگر میزان تأثیر عمیق فارابی بر ابن‌سینا را بیاد داشته باشیم، حتی میتوان گفت ترجمهٔ آثار ابن‌سینا در سیسیل نیز به نفوذ غیرمستقیم آراء فارابی در این منطقه منجر شده است (Perfetti, 2000: pp. 106-109; Burnett, 2013: pp. 55-64).

در موضوع تقسیمبندی علوم، علاوه بر صحبت کلی دربارهٔ ترجمه‌های لاتینی رسالهٔ فارابی در این زمینه، باید در مورد دومینیکوس گوندیسالوی (ف. ۱۱۸۱م.)، یکی از دو

1. Dominicus Gundisalvi
2. Alfred of Shareshill
3. Michael Scot
4. Hermannus Alemannus

مترجم لاتین رسالهٔ فارابی، اشاره‌یی جداگانه داشته باشیم. این عالم مسیحی خود نیز رساله‌یی بنام تقسیم فلسفه[1] نوشته که در آن عمیقاً تحت تأثیر فارابی بوده و بسیاری از مطالب کتاب فارابی را بازنویسی نموده و با اندکی تغییری، به نام خود منتشر کرده است. با آنکه ترجمهٔ لاتین جرارد سرمونا از احصاءالعلوم ادبیتر و دقیقتر است، اما آشنایی غرب مسیحی و دانشگاههای اولیهٔ اروپایی با این کتاب، بیشتر از طریق ترجمهٔ اول گوندیسالوی و سپس تألیف جداگانه او در همین موضوع و بر اساس آراء فارابی، بوده است. نکتهٔ بسیار جالب دربارهٔ گوندیسالوی آنست که وی بکمک نوشته‌های فارابی، نام و آوازه‌یی برای خود کسب کرده بود؛ او حتی در میان شاگردانش و بسیاری از عالمان مسیحی بنام «الفارابیوس»[2] شهره شده و مورد خطاب قرار میگرفت (Lafleur, 1988: p. 341).

میزان توجه مسیحیان به آثار مسلمانان در منطق بسیار کمتر از حوزه‌هایی همچون متافیزیک و الهیات و علوم دقیقه بوده است. این میزان توجه با التفات به کاربست رویکرد مشائی فارابی و ابن‌سینا در جمع فلسفه و دین، برای جدالهای ذکر شده بین استادان دانشکده‌های الهیات و صناعت در دانشگاه پاریس و دو دانشگاه انگلستان، قابل فهم است. دسترسی مستقیم و بیواسطهٔ اروپاییان به مدارس علمی اندلس و ارتباط آن مدارس با حوزه‌های علمی خراسان بغداد قاهره و شمال آفریقا، در کنار رفت‌وآمدهای مرسوم علمی اروپا، آسیا و آفریقا، باعث شده بود بخش قابل توجهی از میراث علمی مسلمانها به دانشگاههای تازه‌تأسیس اروپایی منتقل شود؛ هرچند در این میان سهم فلسفه، پزشکی، نجوم و علوم پایه بیش از دیگر علوم بود.

حوزهٔ تأثیر علوم انسانی ـ و در اینجا آراء و آثار فارابی ـ بر جریان علمی اروپاییان، طبق آنچه بیان شد، بخشی از طریق ترجمه‌ها و بخشی دیگر بواسطهٔ متن‌خوانیهای مستقیم صورت پذیرفته است. رجوع مکرر به آثار فیلسوفان اسلامی بویژه فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد و حکمای اندلسی، برای فهم و تفسیر آثار افلاطون و ارسطو و همچنین استفاده مستقیم از همانها برای تقریر و تبیین نظام فکری و الهیاتی حکمای موسوم به جریانهای دومینیکن و فرانسیسکن جهان لاتین، خود را نه تنها در ساختار نهادهای آموزش عالی کلیسا و دولت، یعنی در دانشگاهها با اولویت و ارجحیت دانشکدهٔ الهیات و ابزار دست آن، یعنی دانشکده صناعت، در برهه‌های متعدد نشان میداد، بلکه در پوشش استادان و در

1. De divisione philosophiae
2. Alpharabius

فضای فرهنگی حاکم بر این مراکز نیز چنین نفوذی ساری و جاری بود (ورژه، ۱۳۹۶).

در این فضا، علاوه بر ترجمهٔ آثار فارابی در حوزهٔ منطق و تقسیمبندی علوم، آثار وی درباب عقل فعال نیز تا حدی مورد توجه استادان و محققان دانشگاههای اروپایی، بویژه دانشگاه پاریس قرار گرفت. با آنکه ابن‌رشد و ابن‌سینا در گسترش این موضوع در میان مسیحیان نقش مهمتر و پررنگتری دارند، اما نام فارابی و آراء او در این‌باب نیز بسیار مورد توجه مسیحیان بوده است (Hasse, 2001: pp. 39-72; McGinnis, 2007: pp. 163-183). تأثیر فارابی در این موضوع، چنانکه گفته شد، بیش از همه بواسطهٔ گوندیسالوی و دیگر دانشمندان مسیحی همچون پتروس هیسپانسوس،[1] بوده است.

در مقایسه بین علمای یهود و مسیحی، به‌استثنای دانشمندان و استادان دانشگاه پاریس، توجه یهودیان به فارابی بیش از توجه مسیحیان به وی بوده است. علمای مسیحی بیش از فارابی به ابن‌سینا توجه داشتند؛ البته ابن‌سینایی که تا حد زیادی متأثر از فارابی است. از آنجا که علمای یهود بیش از مسیحیان آثار فارابی را بویژه به زبان عبری ترجمه کرده‌اند، میتوان حدس زد که آشنایی مراکز علمی غرب لاتینی، بویژه دانشگاههای قرن سیزدهم تا پانزدهم اروپا، با اندیشه‌های فارابی عمدتاً از طریق همان ترجمه‌های عبری انجام شده است. قدر مسلم آنست که فارابی نزد فیلسوفان و متفکران لاتین‌زبان قرون میانه جایگاهی رفیع و قابل توجه داشته و از عناوینی چون «الفارابیوس» که بعضی علمای مسیحی خود را بدان مفتخر کرده بودند، کاملاً پیداست که نام و شهرت فارابی مدارس و حوزه‌های علمی مسیحیان را نیز تحت تأثیر خود قرار داده بود.

تلاش ابن‌رشدیها و توماسیها و دیگر جریانهای فلسفی، برای تعدیل ایمان‌گرایی راست‌کیشانه در اروپای اواخر امپراتوری روم، بویژه در قرن پانزدهم، که به حذف دانشکدهٔ صناعت و تأسیس دانشکدهٔ فلسفه بجای آن، منجر شد، یکی از مقدمات ورود به دورهٔ جدید پساامپراتوری است؛ دوره‌یی که به رنسانس و تولد دولت‌ـملتهای جدید گره خورده است. نقش عقلگرایی فلسفی در این انتقال و ایجاد واحدهای سیاسی مستقل و رواج دانشگاههای ملی، بسیار برجسته است. این عقلگرایی تا حد قابل توجهی مرهون گفتگوهای فلسفی و تمدنی مسیحیان و یهودیان و مسلمانان است؛ رهیافتی که شایستهٔ استمرار است.

1. Petrus Hispanus

جمعبندی و نتیجه‌گیری

هرچند تأسیس دانشگاههای اولیه اروپایی، بویژه دانشگاه پاریس، محصول تحولات اجتماعی و تثبیت و توسعهٔ قدرت سیاسی و مدنی در محدودهٔ امپراتوری روم بود و اگرچه در اینباره ارادهٔ معطوف به قدرت مسیحیان پس از پیروزی بر مسلمانها، با نشانه‌هایی همچون پاک‌سازی میراث دینی و فرهنگی آنها از مناطق بتصرف درآمده و مبارزه با الحاد ناشی از فضای پس از جنگ بود، اما اندکی بعد، این جدالهای داخلی بین دانشکده‌ها بود که حیات علمی و سیاسی دانشکده‌ها و دانشگاه را رقم زد. جدال بین آگوستینیهای مستقر در دانشکدهٔ الهیات ـکه از حمایت پاپ و کلیساهای بزرگ بهره‌مند بودندـ و ابن‌رشدیهای مستقر در دانشکدهٔ صناعت ـ که به چیزی جز عقلانیت تندوتیز و البته مزاحم، منطقی و فلسفی مجهز نبودند ـ و استادان دانشکدهٔ حقوق که خود را متکی به امپراتور و شاهان محلی میدانستند، منبع اصلی حیات و فعالیت این دانشکده‌ها بود. در نتیجهٔ این جدال تند و خشن بین دانشکده‌ها بود که جریان موسوم به توماسیها، متأثر از فارابی و ابن‌سینا و حکمت مشاء اسلامی، پا به میدان دانشگاه و حتی کلیسا نهاد و حیات دانشگاههای قرن سیزدهم تا پانزدهم را بارور ساخت. همین دانشکدهٔ فلسفه بود که در دورهٔ رنسانس، زمینه‌های عقلانی گذر از قرون وسطی به دوران جدید را فراهم کرد. جریانهای توماسی در دانشکدهٔ فلسفه و در تماس با دانشکده‌های علوم، سعی داشتند در متن تنشهای بزرگ اجتماعی، دینی، حقوقی و سیاسی، با زحمت بسیار، راهی برای عقلانیت باز کنند. سهم فارابی و حکمای مشاء ایرانی‌ـاسلامی در این میان بسیار حائز اهمیت است؛ آنها بخشی از تاریخ تمدن و فرهنگ اروپای قرون میانه هستند و بدون آنها نمیتوان به درکی انضمامی از آنچه در آن زمان و دیار گذشته است، دست یافت.

پی‌نوشتها

۱. ژاک ورژه بتفصیل به نزاع میان گروههای مختلف دینی، سیاسی و اقتصادی در قرون دوازدهم و سیزدهم، و همچنین تلاش مکرر مدرسان مدارس دینی برای کسب اقتدار بیشتر از طریق برقراری ارتباط با کلیسا یا حاکمان محلی و گاه تقابل با آنها، اشاره کرده که بسیار جالب توجه است (ورژه، ۱۳۹۶: ۸۱ـ۵۰).

۲. بعدها به جمع این سه دانشکده، دانشکدهٔ طب نیز اضافه شد. از قرن پانزدهم ببعد نیز پس از بی‌اعتبار شدن دانشکدهٔ صناعت، دانشکدهٔ فلسفه جای آن را گرفت. شرح اقتدار و بی‌اعتباری پسین

دانشکدهٔ صناعت و چرایی تأسیس دانشکدهٔ فلسفه در ادامه آمده است.

۳. حمایت کلیسا از دانشگاه بولون (بولونیا) عمدتاً با هدف اعمال نفوذ بر آن مرکز علمی انجام میگرفت. اساساً ترغیب دانشجویان به شورش علیه اساتید خود در مدرسهٔ حقوق، و مشروعیت تأسیس مرکز علمی جدید حقوق که با نام دانشگاه بولون شهره شد، با تأیید رسمی پاپ هونوریوس سوم ـ در سال ۱۲۱۹ ـ و رئیس خادمان کلیسای شهر بولون انجام گرفت (ورژه، ۱۳۹۶: ۶۲).

۴. همهٔ این مدارس مأموریت‌گرا در سده‌های بعد، شکل دانشگاه بخود گرفتند.

۵. بدلیل ثبت تاریخهای متعدد برای دانشگاههای آغازین اروپایی، آنهم بدلیل متصل کردن تاریخ تأسیس آن دانشگاهها به مدارس اولیه‌یی که در آن شهرها فعالیت داشته‌اند، ذکر دقیق تاریخها، کاری آسان نیست. با اینهمه، طبق توافقی جهانی، اولین دانشگاه اروپا، بولون است. بر این اساس، در مورد دانشگاه پاریس و آکسفورد، با قبول تقدم دانشگاه بولون، میتوان تاریخهای متأخرتر را پذیرفت.

۶. ورژه دربارهٔ نقش واسطهٔ اسپانیا در تأسیس دانشگاههای قرن سیزدهم میلادی، اسناد و اشارات متعددی را بیان کرده است؛ ازجمله تهیهٔ محتوای علمی دانشکده‌های الهیات و صناعت از طریق ترجمهٔ آثار علمی یونانی و عربی بهمت مترجمان لاتینی قرن دوازدهم و سیزدهم، که منابعی جدید در دسترس محققان یهودی و مسیحی قرار دارد. علاوه بر اندلس که در قرن دوازدهم میلادی شکوه پیشین خود را از دست داده بود، تولدو یا همان طلیطله، بعنوان بزرگترین شهر شبه‌جزیرهٔ ایبری، مرکز رفت‌وآمد دانشمندان بسیار، بویژه یهودیان بود. در همین شهر بود که بسیاری از آثار فارابی و ابن‌سینا از عربی به لاتین و عبری ترجمه شد. دومینیکوس گوندیسالینوس، یوهانس (یوحنای) اسپانیایی و ابن‌داوود ـیکی از یهودیان نسخه‌شناس و مترجم برجسته‌ـ در این موضوع بیش از دیگران منشأ اثر بودند. در همین شهر بود که کتاب الشفا ابن‌سینا با دو عنوان *Sufficientia* و *Asshiphe* به لاتینی ترجمه شد که بحسب عنوان، میتواند بمعنای دورهٔ کامل و کافی فلسفه محسوب گردد. در ترجمهٔ این کتاب حجیم، ابن‌داوود و گوندیسالینوس مشارکت داشته‌اند. سال ترجمه بخش نفس کتاب الشفا سالهای ۱۱۵۲ـ۱۱۶۶ ثبت شده است (Adamson & Taylor, 2005: p. 371). همین مترجمان در ترجمهٔ بخشهای پایانی این کتاب که به مباحث سیاسی و اخلاقی اختصاص دارد، تغییراتی را متناسب با فضای سیاسی و اجتماعی زمانهٔ خود اعمال کرده‌اند (Hasse & Bertolacci, 2012: p. 259). به این دو شهر باید شهر بورگوس را نیز افزود که علمای آن، از سال ۱۱۵۰ تا ۱۲۵۰، بسیاری از آثار علمی مسلمانان، بویژه آثار فارابی و ابن‌سینا را تصحیح، ترجمه و تفسیر کردند. سیسیل نیز اندکی بعد، به جمع شهرهای دانش‌پرور جنوب اروپا اضافه شد و نقشی مهم در انتقال میراث علمی اسلامی به اروپا ایفا کرد (Adamson & Taylor 2005: p. 373). جدا از نقش برجسته شهرهای اسپانیایی در ترجمه

و انتقال آثار فیلسوفان و دانشمندان مسلمان و ایرانی، باید به حضور فیلسوفان بزرگی چون ابن‌رشد، ابن‌باجه، ابن‌طفیل و بسیاری فیلسوفان دیگر، در آن قلمرو نیز اشاره کرد که آثار آنها بصورت مستقیم مورد استفاده استادان متعدد دانشکده‌ها، بویژه دانشکدهٔ صناعت قرار میگرفت؛ همانجا که مکتب ابن‌رشدیان لاتینی نضج یافت و منشأ تحولاتی بزرگ در دانشگاه پاریس شد.

۷. در این دوره تنشهایی جدی و حتی خشن بین کلیسا و دانشکدهٔ صناعت دانشگاه پاریس، در نیمهٔ دوم قرن سیزدهم، رخ داد که به محدود کردن جریان ارسطویی (ابن‌رشدی) در دانشکدهٔ صناعت و حتی جریان موسوم به توماسی در دانشکدهٔ الهیات، توسط ایمان‌گرایان آگوستینی منجر شد (Marenbon, 1987: p. 55).

۸. برای این ترجمه‌ها و دسته‌بندی زمانی آنها رجوع کنید به: Robinson, 2009: pp. 41-76.

۹. نفوذ منطق فارابی بر منطقیات ابن‌میمون منحصر به این کتاب نیست. محققان غربی نشان داده‌اند که ابن‌میمون منطق فارابی را بخوبی میشناخته و بشکلی گسترده از آن استفاده کرده است. او غیر از نقل آراء منطقی فارابی، بعضی مباحث او را در آثار خود بازنویسی کرده و با تغییراتی جزئی، در اختیار مخاطبان یهودی قرار داده است (Vajda, 1938, pp. 43-50; Davidson, 2005, pp. 113-114).

منابع

ایلخانی، محمد (۱۳۸۲) تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران: سمت.

ورژه، ژاک (۱۳۹۶) دانشگاه‌ها در قرون وسطی، ترجمهٔ امیر رضایی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

کانت، ایمانوئل (۱۴۰۰) نزاع دانشکده‌ها، ترجمهٔ رضا ماحوزی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

مور، جان سی. (۱۴۰۱) تاریخ مختصر دانشگاه‌ها، ترجمهٔ هستی عارفی و رضاعلی نوروزی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

ویتراک، بیورن (۱۳۹۷) سیر تکوین دانشگاه مدرن، ترجمهٔ آریا متین، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

Adamson, P. & Taylor, R. (eds.), (2005). *The Cambridge Companion to Arabic philosophy*. Cambridge University Press.

Berman, L. V. (1974). Maimonides, the disciple of Alfarabi. *Israel Oriental Studise*. no. 4, pp. 54-78.

Maimonide, M. & Brague, R. (1996). *Trait'e de logique*. Paris: Desel'ee de Brouwer.

Burnett, C. (2001). The coherence of the arabic-latin traslation program in the twelfth Century. *Science in Context*. no. 14, pp. 249-288.

_____. (2005). Humanism and orientalism in the translation from Arabic into

Latin the Middle Ages. in A. Speer & L. Wegener (eds.), *Wissen uebern Gvenzen. Arabisches und lateinisches Mittelalter*. Berlin: de Gruytev, pp. 21-24.

_____. (2013). Revisiting the 155-1550 and 1562 Aristotle- Averroes Edition. In A. Aksoy & G. Giglioni (eds.), *Renaissance averroism and its aftermath: Arabic philosophy in early modern Europe*, Dordrecht: Springen, pp. 55-64.

Chiesa, B. (1986). Note su al-Farabi, Averroe e Ibn Bagg (Avempace) nella Tradizione ebrica. *Henoch*. no. 8, pp. 81-84.

Davidson, H. (2005). *Moses Maimoides: The Man and His Works*. Oxford: Oxford University press.

Efros, I. (1935). Palaquera's Reshit Hokmah and Alfarabi's Ihsa' al-'Ulum. *The Jewish Quarterly Reviw*. no. 25, pp. 227-235.

Fenton, P. (1976). Gleaniugs from Moses Ibn Ezra, Maqalat al-Hediqa. *Sefarad*. no. 36, pp. 285-298.

Fruedenthal, G. (2002). "Ketav oha-Da'at or Sefer ha-Sekhel we-ha-Muskalot: The Medieval Hebrew Translation of Al-Farabi's "Risalah fil-'aql". A Study in Text History and in the Evolution of Medieval Hebrew Philosophical Terminlogy. *The Gewish Quartery Review*, vol. 93, no. 1/2, pp. 29-115.

Glassaer, R. (2002). On Gersonides, knowledge of Languages. *Aleph*. no. 2, pp. 235-257.

Hasse, D. N. & Bertolacci, A. (2012). *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's Metaphysics*. De Gruyter press.

Harvey, S. (2002). Falaqueràs Alfarabi, An Example of the Judaization of the Islamic Falasifah. *Trumah*. no. 12, pp. 97-112.

Hasse, N. (2001). Avicenna on Abstraction. in R. Wisnovsky (ed.), *Aspects of Avicenna*. Princeton: Markus Wiener. pp. 39-72.

Kreckel, R. (2017). On Academic freedom and elite education in historical perspective: medieval Christian universities and Islamic madarasas. Ottoman place schools, French grandes ecoles and modern world class research universities. *SSRN Electronical Journal*. Junuary. Martin Luther University Halle-Wittenberg.

Lafleur, C. (1988). Quatre introductions à la philosophia au Xllle siècle. Textes critiques et ètudes historique. Montreal: Institut d'Etudes Médiévales.

Mahdi, M. (1962). *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: The Free Press of Glence.

Maimonides, M. (1963). *The Guide of the Perplexed*. trans. by S. Pines. Chicago: University of Chicago Press.

Marenbon. J. (1987). *Later Medieval Philosophy (1150-1350): an introduction*. Routledge.

Marx, A. (1935). Text by and About Maimonides. *The Jewish Quartery Review*, no. 25, pp. 371-428.

McGinnis, J. (2007). Making Abstraction Less Abstract: The logical, Psychological, and Metaphysical Dimensions of Avicena's Theory of Abstraction. In M. Baur (ed.), *Intelligence and the Philosophy of Mind*, New York: American Catholic Philosophical Asciciation, pp. 163-183.

Perfetti, S. (2000). *Aristotle's Zoology and its Commentators (1521-1601)*. Leuven: Leuven University Press, 2000.

تاریخ فلسفه
سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۸۰- ۵۹

Robinson, J. (2009). Samuel Ibn Tibbon's Perush ha-Millot ha-Zarot and al-Farabi's Eisagoge and Categories. *Alep*. no. 1, pp. 41-76.
Steinschneider, M. (1893). *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalter und die Juden als Dolmetscher*. Berlin: Komissionverlag des Bibliographischen Bureaus.
Strauss, L. (1936). Eine vermisste Schriff Farabies. *Montschrift zur Geschichte und Wissenschoft des Judentum,* no. 80, pp. 96-107.
Vajda, G. (1938). Abraham bar Hiyya et al-Farabi. *Revue des ètudes juived*, no. 104, pp. 113-119.
Zonta, M. (1996). *La filodofia antica nel Medioevo ebraico*. Brescia: Paideia.
_____. (1997). Fonti antiche e medievali della logica ebraica nella provenza del Trecento. *Medioevo*, no. 23, pp. 515-594.

ریشه‌های افلاطونی و ارسطویی مفهوم زمان در فلسفهٔ اسلامی

سیدمحمد موسوی بایگی[۱]، محمدامین افضل‌زاده[۲]

چکیده

«زمان» از مهمترین ویژگیهای عالم ماده است که شناخت حقیقت آن همواره مورد توجه فلاسفه بوده است. سادگی ظاهری فهم زمان و مشکل بودن تبیین آن، موجب اختلاف بین فلاسفه در تعریف آن شده است. فلاسفهٔ اسلامی نیز در اینباره اختلاف‌نظر دارند که ریشهٔ این اختلاف، به تعاریف متفاوت افلاطون و ارسطو از زمان برمیگردد. افلاطون زمان را جوهری قائم به نفس و ذاتاً مستقل تعریف کرده که صورت تفصیلی عالم مُثل است. از نظر ارسطو نیز زمان، عدد حرکت از جنبه تقدّم و تأخری است که با هم جمع نمیشوند. فلاسفهٔ اسلامی با حکم به تباین این دو تعریف، معمولاً متمایل به یکی از این‌دو تعریف بوده و سعی کرده‌اند به تشکیکهای دیدگاه مختار خود پاسخ دهند و اتقان تعریف مقابل را نفی نمایند. فیلسوفانی مانند ابن‌رشد، ابن‌سینا و سهروردی به تعریف ارسطو و در مقابل، زکریای رازی و فخر رازی به تعریف افلاطون از زمان گرایش داشته‌اند. اما تلاش برای متقابل نشان دادن تعاریف افلاطونی و ارسطویی از زمان موجّه نیست، زیرا از نظر هر دو فیلسوف، اگرچه زمان متفاوت از حرکت است، اما وجود آنها از هم جدایی‌ناپذیر است، بطوریکه فهم هر یک وابسته به فهم دیگری است. بر همین اساس، هدف نوشتار حاضر اینست که اولاً، با تبیین نظر افلاطون

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ moosavi@razavi.ac.ir
۲. دانش‌آموخته حوزه علمیه، مشهد، ایران (نویسندهٔ مسئول)، afzalzadeh1@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۱۸ نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ فلسفه
DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.3.6
سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۰۲- ۸۱

روشن سازد که نظر وی با نظر ارسطو در تقابل نیست و ثانیاً، تأثیر دیدگاه آنها میان فلاسفهٔ مسلمان را نشان دهد.
کلیدواژگان: زمان، سکون، حرکت، حرکت توسطیّه، حرکت قطعیّه، افلاطون، ارسطو.

* * *

مقدمه

یکی از نخستین مسائلی که ذهن فیلسوفان اولیهٔ یونان باستان را بخود مشغول کرد، دگرگونیهای عالم طبیعت بود (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱/ ۲۵). همین مسئله موجب شد که آنها به تحلیل مستقل تغییر و دگرگونی و بتبع آن، زمان که همپای تغییرات و دگرگونیها رخ میدهد، بپردازند. اختلاف‌نظرهایی که میان یونانیان باستان در مورد وجود حرکت در جهان و نیز منشأ حرکات وجود داشت، به اختلاف در نحوهٔ وجود زمان و تعریف آن انجامید و سبب گردید دو فیلسوف بزرگ یونان، یعنی افلاطون و شاگردش، ارسطو، به تبیین مسئلهٔ زمان بپردازند.

افلاطون حقیقت زمان را مربوط به عالم مُثل ـ صُور معقول ـ میداند. از نظر او زمان در عالم ماده امری جدا از حرکت نیست و تنها در جایی زمان موجود میشود که حرکتی وجود داشته باشد. بنابرین اگر روزی قرار باشد حرکتی در عالم نباشد، زمانی نیز وجود نخواهد داشت (افلاطون، بی‌تا: ۳/ ۱۸۴۸). اما در هر حال، زمان و حرکت عین هم نیستند، بلکه بموازات هم پدید می‌آیند، بطوریکه نمیتوان صفات هر یک از آنها را به دیگری نسبت داد، بلکه با دقت عقلی میتوان به بطلان انتساب برخی از صفاتی که به حرکت مربوطند و ما به اشتباه به زمان نسبت میدهیم، پی برد (همانجا).

از نظر ارسطو نزدیکترین مفهومی که بدنبال مفهوم زمان به ذهن انسان متبادر میشود، مفهوم حرکت است و همین امر موجب شد او زمان را بر اساس مفهوم حرکت تعریف کند (ارسطو، ۱۳۶۳: ۱۵۸). اما با وجود این، برخی فلاسفه همانند فخررازی و زکریای رازی، وجهی برای این تبادر ذهنی قائل نیستند، زیرا از نظر آنها وجهی برای اولویت استفاده از مفهوم حرکت در تعریف زمان، نسبت به مفهوم سکون، وجود ندارد. بهمین دلیل این‌دو فیلسوف تعریف افلاطون از زمان را برگزیده‌اند (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۲۷؛ زکریا رازی، ۲۰۰۵: ۳۰۵). در مقابل، عده‌یی از فلاسفه زمان را حقیقتی وابسته به

حرکت میدانند و همانند ارسطو برای اثبات وجود زمان، از تقدم و تأخر متحرکات در مسیر واحد بهره برده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که زمان مقدار حرکت است. افزون بر این، سایر اوصاف و ویژگیهای زمان را نیز از تبیین اوصاف و ویژگیهای حرکت بدست آورده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۱/ ۱۵۲؛ ارسطو، ۱۹۵۸: ۴۶).

بطورکلی، مشرب اکثر فلاسفهٔ مسلمان در تحلیل زمان، ارسطویی است. ارسطو زمان و حرکت را عین هم نمیداند، زیرا حرکت جنبشی مستمر است که در متحرک رخ میدهد و بر اثر آن قوه‌ها به فعلیّت میرسند، و زمان چیزی است که مقدار و اندازهٔ این جنبش را مشخص میکند (ارسطو، ۱۳۶۳: ۱۶۰ و ۱۶۱). اما بر خلاف ارسطو، افلاطون بسیاری از اوصاف زمان و حرکت را هماهنگ با یکدیگر میدانست. ابن‌سینا بتبع ارسطو در اینباره میگوید:

> حرکت و زمان خصوصیات بسیار نزدیکی به هم دارند، بطوریکه ذهن این‌دو را بطور جدا از هم ادراک نمیکند، بلکه ادراک هر یک، ادراک دیگری را بدنبال دارد؛ مثلاً با ادراک حرکت به گذشت زمان و با ادراک زمان به وقوع حرکت پی میبریم. بر این اساس، فهم بسیاری از خصوصیات زمان و حرکت وابسته بهم هستند و میتوان حکم نمود که زمان و حرکت ملازم یکدیگرند و ارتباطی دو سویه با هم دارند (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۱/ ۱۵۲).

در مقابل، فخر رازی با رویکرد ارسطو و ابن‌سینا به زمان، مخالف است. از نظر او حرکت بر خلاف زمان، ذاتاً امری متصل نیست، بلکه اتصال زمان بواسطهٔ اتصال مسافت ایجاد میشود، درحالیکه اتصال ذاتیِ زمان است (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۱/ ۶۷۷). بنابرین فخر رازی بپیروی از افلاطون، تلازمی میان اوصاف زمان و حرکت قائل نیست.

شناخت منشأ زمان به ما در دستیابی به تعریف دقیق زمان و قضاوت میان آراء متفاوت در اینباره، کمک میکند. مثلاً با قبول این اصل که منشأ زمان، حرکت است، زمان به مقدار حرکت تعریف میشود. حال اگر هر حرکتی را دارای زمانی خاص بدانیم، در تعریف زمان، حرکت بنحو مطلق آورده میشود و اگر منشأ آن را صرفاً حرکت دوری فلک تلقی کنیم، زمان مقدار حرکت فلک تعریف میشود. ارسطو منشأ زمان را حرکتی مستمر و ازلی میداند که جز بر حرکت مستدیری فلک، منطبق نیست (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۱۲۶). ابن‌سینا نیز بتبع ارسطو، علت زمان را حرکت دوری فلک دانسته و هر حرکتی را منشأ

زمان نمیداند (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۴۸۳). قطب‌الدین شیرازی نیز نظر ابن‌سینا را پذیرفته (شیرازی، ۱۳۶۹: ۵۴۱) درحالیکه سهروردی، ابوالبرکات بغدادی و فخر رازی، برای هر حرکتی، زمانی خاص قائلند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴/ ۲۷۴؛ بغدادی، ۱۳۷۳: ۷۳، فخر رازی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۴۲). میرداماد در آثار خود برای حل ارتباط حادث با قدیم، به تحلیل، بازتعریف و تعیین مرتبهٔ وجودی زمان پرداخته است. او ضمن تأیید تعریف ارسطو و ابن‌سینا از زمان، با تأکید بر خارجی بودن حرکت قطعیه، زمان را مقدار حرکت قطعیهٔ مستدیری فلک میداند که سایر حرکات بواسطهٔ آن اندازه‌گیری میشوند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۰۶). اما ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی خود، منشأ زمان را حرکت در جوهر میداند و زمان را مقدار حرکت جوهری فلک تعریف میکند و برای هر حرکتی، زمانی خاص قائل است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۱۸۷).

بدین ترتیب قبول یا رد ارتباط میان زمان و حرکت و تعیین منشأ انتزاع زمان، در دستیابی به تعریف زمان ضرورت دارد و همین امر موجب اختلاف در طول تاریخ فلسفه در مورد زمان شده است.

در مورد زمان آثاری مفید منتشر شده که معمولاً در ضمن آن به تعریف زمان نیز پرداخته شده (ر.ک: شیخ شجاعی، ۱۳۸۰؛ پور جبار جاهد، ۱۳۸۵؛ احسانی، ۱۳۹۵؛ ناجی اصفهانی، ۱۳۹۰) اما مقاله‌یی با عنوان مستقل در مورد تعریف زمان یا پژوهشی تطبیقی در اینباره مشاهده نشد.

مفهوم‌شناسی

الف) تعریف حرکت

«حرکت» در لغت بمعنای «جنبش» است که بلحاظ مفهوم، مقابل «سکون» است. اما در اصطلاح فلاسفه، حرکت کمالی است که نقصان یا همان قوهٔ جسم را برای رسیدن به فعلیت برطرف میکند. در واقع، آنچه در مسیر حرکت به فعلیت میرسد، همان چیزی است که در موضوع حرکت بنحو بالقوه موجود بوده است. برای نمونه، حرکت در کمیت حجم، بصورت افزوده شدن یا کم شدن از حجمهاست که شیء پیش از این قابلیت این کاهش و افزایش را بنحو بالقوه داشته و بواسطهٔ حرکت، این قوه فعلیت می‌یابد؛ یا حرکت در «آین» ـ که انتقال تدریجی از مکانی به مکان دیگر است ـ که شیء پیش از آن، قابلیت قرار گرفتن در آن نقطه را داشته است.

شیخ‌الرئیس در شفاء بهترین تعریف برای حرکت را تعریف ارسطو میداند. او در تعریف حرکت میگوید: «الحرکة کمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة» (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۱/ ۸۳). در این تعریف، منظور از کمال اول اینست که حرکت امری وجودی است؛ به این معنا که متحرک در جهان واقع بواسطهٔ حرکت، حقیقتی را بدست می‌آورد، نه اینکه چیزی از دست بدهد. منظور از قوه نیز مطلق قبول و انفعال و جهت فقدان و نیستی شیء است، زیرا شیء ساکن نسبت به دو کمال حالت بالقوه دارد؛ یکی غایتی است که مطلوب بالذات بوده و شیء طالب آن است و دیگری، سلوک بسوی غایت است. پس حرکت در شیء متحرک نسبت به شیء ساکن، کمال است و غایت نسبت به شیء متحرک، کمال ثانی است (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۱/ ۵۶۷). بسیاری از فلاسفهٔ مسلمان همانند ابن‌سینا، تعریف ارسطو از حرکت را تعریفی بدون اشکال دانسته‌اند (همان: ۵۴۹؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۳۰؛ طوسی، ۱۴۰۳: ۳۰۰). میرداماد تعریف مورد تأیید ابن‌سینا از حرکت را مطابق با حرکت قطعیه میداند (میرداماد، ۱۳۸۵: ۳۷۵؛ علوی، ۱۳۶۷: ۲۶۷).

لازم به ذکر است که برای حرکت دو معنا بیان شده که عبارتند از: توسطیه و قطعیه. حرکت توسطیه عبارتست از بودن متحرک بین مبدأ و منتهی، بگونه‌یی که در هیچیک از آناتی که متحرک حرکت میکند، بصورت امر دارای ثبوت، حصول نداشته باشد. در حرکت توسطیه بمحض اینکه متحرک از مبدأ خارج شده و بین مبدأ و منتهی قرار میگیرد، حرکت توسطیه آغاز میشود و در همان لحظهٔ اولیه و در لحظات بعد، حرکت توسطیه بطور کامل قابل صدق بر متحرک است. اما حرکت قطعیه عارض بر متحرکی میشود که در حال پیمودن مسافت بین مبدأ و منتهاست بنحوی که هر حدی که در مسافت فرض شود، جسم متحرک در آن حد، وجود حاصل بالفعل ندارد، زیرا بمحض وصول به آن حد، از آن میگذرد. همچنین در حرکت قطعیه مقدار مسافت پیموده شده نسبت به مبدأ و مقدار مسافت باقی مانده تا مقصد، مشخص است و بر اساس مشخصات حرکت، از قبیل سرعت و مقدار مسافت پیموده شده، مقدار گذشت زمان معین میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۱۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۱/ ۱۵۷). اگرچه همهٔ فلاسفه در این وجه اتفاق‌نظر دارند که ابن‌سینا منکر وجود خارجی حرکت قطعیه است، اما ملاصدرا معتقد است ابن‌سینا علاوه بر خارجی بودن حرکت توسطیه، به خارجی بودن حرکت قطعیه نیز باور داشته است (ملاصدرا،۱۳۸۳: ۳/ ۳۲ و ۳۳). اعتقاد به خارجی بودن حرکت قطعیه مبنایی مهم برای حقیقی دانستن زمان است.

از نظر ملاصدرا حرکت امری وجودی است و از شئون حقایق خارجیه بشمار میرود (همان: ۲۱۰) که در مقایسه با اعیان خارجی، دارای ضعف وجودی است؛ اگرچه اجزاء آن با هم جمع نمیشوند. آنچه معنای حرکت از آن انتزاع میشود، حقیقتی خارجی است که وجودش بتدریج به فعلیت میرسد، پس لامحاله وجودش تدریجی و حدوثش بعینه زوال آن است (همان: ۳۶). بهاعتقاد ملاصدرا ریشهیی‌ترین حرکتی که در عالم رخ میدهد حرکت جوهری است که بنحو قطعیه و بطور متصل در عالم محقق میشود و سایر حرکات بر اساس آن تحقق می‌یابند. همین نوع از حرکت است که منشأ ایجاد زمانی عام و فراگیر در عالم طبیعت میگردد و زمان عام و فراگیر در عالم ماده، مقدار این امر متصل است (همان: ۱۳۶).

ب) تعریف زمان

پیش از اینکه زمان را از منظر فلاسفهٔ مسلمان تعریف کنیم، لازم است به شناخت زمان از نظر افلاطون و ارسطو بپردازیم، زیرا تأثیر این‌دو فیلسوف بر فلاسفهٔ مسلمان در مبحث زمان انکارناپذیر است.

۱. زمان از منظر افلاطون

افلاطون زمان را صورت متحرک ازل میداند که از حرکت ستارگان در مدارهای خود پدید می‌آید (افلاطون، بی‌تا: ۳/ ۱۸۴۸). در واقع، ازلی بودن عالم منسوب به عالم مُثل است نه زمان، و زمان بلحاظ رتبه، متأخر از عالم مُثل است (بدوی، ۱۹۴۴: ۱۹۰). از نظر افلاطون صانع اراده کرده که دنیای مادی با عالم فوق ماده مطابقت داشته باشد، بهمین دلیل زمان را برای مطابقت میان عالم ماده و ازلیت عالم آفریده است، بطوریکه میتوان گفت زمان جزء تفصیلی ازل است، اگرچه حقیقت زمان خود در مرتبهٔ ازل زمانمند نیست. بنابرین از نظر افلاطون زمان تنها در جایی موجود میشود که حرکتی وجود داشته باشد و چنانچه روزی قرار باشد حرکتی در عالم نباشد، در آن صورت زمان هم وجود نخواهد داشت (افلاطون، بی‌تا: ۳/ ۱۸۴۸). اما در هر حال، زمان و حرکت عین هم نیستند، بلکه بموازات هم بوجود می‌آیند، بطوریکه نمیتوان صفات هر یک از آنها را به دیگری نسبت داد، بلکه با دقت عقلی میتوان به بطلان انتساب برخی از صفاتی که به حرکت مربوط هستند و ما بهاشتباه به زمان نسبت میدهیم، پی برد (همانجا).

میان تقریر فلاسفهٔ غربی از نظر افلاطون در مورد زمان با تقریر فلاسفهٔ اسلامی،

تفاوتهایی بچشم میخورد. صدرالمتألهین تعریف منسوب به افلاطون از زمان را اینگونه تقریر میکند که زمان عبارتست از جوهری مستقل و منفصل از ماده (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۱۴۴). در مقابل، گاتری نظر افلاطون را اینگونه بیان میکند:

> حرکت پیش از زمان بصورت امری نامعین و بمثابه مادهٔ تعین نیافته و صورت نپذیرفته وجود داشته و دمیورک یا همان صانع، با آفرینش جهان، واحدهای منظم و تکراری حرکت در افلاک یا همان زمان را بوجود آورد. درواقع زمان نظم‌دهنده به حرکتهای نامنظم پیشین بوده و کمیتی است که میتوان دیمومت یا ازل را با آن اندازه گرفت (گاتری، بی‌تا: ۱۸۵).

افلاطون خود در تیمائوس، زمان را با تغییر منظم اجرام سماوی یکسان میداند و تصریح میکند که زمان با تغییر و حرکت متفاوت است، زیرا حرکت پدیده‌یی محلی است اما زمان برای همه چیز و در همه جا، بصورت یکسان میگذرد (افلاطون، بی‌تا: ۳/ ۱۸۴۸). بنابرین میان تقریر حکمای اسلامی از نظر افلاطون و آثار برجای مانده از وی و تقریر مفسران غربی او، تفاوتی آشکار وجود دارد، زیرا در تقریر فیلسوفان اسلامی، صرفاً صورت ازلی زمان ـ که در عالم مثل وجود دارد ـ بیان شده و توضیح افلاطون در رابطه با تدریجی بودن زمان در عالم ماده و ارتباط آن با حرکت، مسکوت مانده است و همین موجب شده نظر آنها در تقابل با نظر ارسطو لحاظ گردد، حال اینکه در تقریر فلاسفهٔ غربی از افلاطون، البته با مراجعه به آثار اصلی او، زمان امری است در ارتباط با حرکاتی که نظم یافته باشند. توجیه‌ناپذیری تعریف مشهور افلاطون در آثار فلاسفهٔ مسلمان از زمان از یکسو، و شأن و جایگاه رفیع افلاطون نزد حکمای اسلامی از سوی دیگر، موجب شده برخی از بزرگان حکمت اسلامی نسبت به صحت انتساب این تعریف به افلاطون تردید نمایند (میرداماد، ۱۳۸۵: ۱/ ۳۴۷).

۲. زمان دراندیشهٔ ارسطو

ارسطو مبحث زمان را در کتاب طبیعیات مطرح کرده است. او در مورد زمان میگوید: بعضی ادله اشاره به این دارند که زمان از وجودی خاص بهره‌مند است. از نظر وی، زمان متشکل از آنات کنار هم نیست، بلکه زمان از آناتی تشکیل شده که بنحو مستمر بوجود می‌آیند و آنچه در حال حاضر موجود است، امری غیرقار است، زیرا در غیر این صورت، زمان از طبیعت موجود سیال خارج خواهد بود (ارسطو، ۱۹۵۸: ۴۵). از نظر ارسطو، زمان

ارتباطی مستقیم با حرکت دارد و کسانیکه خوابند به حرکات و تحولات توجه ندارند و گذر زمان را ادراک نمیکنند (همو، ۱۹۶۴: ۱/ ۴۱۴).

از نظر ارسطو زمان با حرکت متفاوت است؛ حرکت یا در شیء متحرک بالذات رخ میدهد یا عارض بر متحرک میشود، درحالیکه زمان در هر مکانی و برای تمامی موجودات، وجود دارد. همچنین حرکت دارای سرعت و کندی است، درحالیکه زمان چنین نیست. حرکتها با هم سنجیده میشوند، درحالیکه زمانها با هم سنجیده نمیشوند. بنابرین زمان همان حرکت نیست (همو، ۱۳۶۳: ۱۵۸). البته از نظر ارسطو حرکت و زمان از جهاتی با هم شباهت دارند؛ بعنوان مثال، هر دو اتصال دارند یا به قبل و بعد تقسیم میشوند، با این تفاوت که حرکت ذاتاً نمیتواند قبل و بعد ایجاد کند، بلکه قبل و بعد بوسیلهٔ زمان ایجاد میشود و حرکت بواسطهٔ زمان دارای قبل و بعد میگردد؛ یا بتعبیر دقیقتر، بواسطهٔ زمانی متفاوت که متحرک در دو نقطه از مکان دارد، قبل و بعد به حرکت نسبت داده میشود. از نظر ارسطو، زمان عدد حرکت از جنبهٔ تقدم و تأخری است که با یکدیگر جمع نمیشوند. بطور کلی، عدد موجب تمایز موجودات کمیت‌پذیر از یکدیگر میشود و تمایز حرکات سریع یا کند، بوسیلهٔ زمان صورت میگیرد (همو، ۱۹۵۸: ۴۶). در این تعریف، مراد از حرکت صرفاً حرکت مکانی نیست، بلکه بر اساس تصریح ارسطو، حتی هنگامیکه اطراف ما تاریک و ساکت است و ما هیچگونه دریافتی از طریق حواس خود نداریم، اگر حرکت یا هرگونه تغییر روانی یا تغییر حالتی در ذهن ما رخ دهد، بیدرنگ احساس گذشت زمان در ما پدیدار میشود.

چنانکه گفتیم، مراد از قبل و بعد در تعریف زمان، تعاقب زمانی نیست، زیرا در این صورت، تعریف متضمّن دور میشود، بلکه منظور از قبل و بعد در اینجا، تعاقب مکانی، بمعنی جلوتر و عقبتر، است. در واقع، ارسطو بصراحت میگوید: معنی مکانی «قبل و بعد» معنی اولیه‌یی است که بعداً بدلیل ارتباط بین حرکت و زمان، به معنی زمانی تسری پیدا کرده است (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۳۴۲ـ۱۳۴۱).

ارسطو بر خلاف افلاطون، زمان را قدیم میداند، زیرا زمان وابسته به حرکت است و حرکت در عالم قدیم است، پس زمان نیز قدیم است. اما میان حرکت و زمان تفاوتی مهم وجود دارد و آن اینکه زمان با از بین رفتن نفسی که مدرک آن است از بین میرود، درحالیکه حرکت با از بین رفتن نفس ادراک‌کنندهٔ آن از بین نمیرود. درواقع، برای زمان دو جنبه میتوان در نظر گرفت؛ جنبهٔ اول مربوط به خود حرکت است و جنبهٔ دوم، مربوط

به نفس مدرک زمان. جنبهٔ دوم با از بین رفتن نفس از بین میرود درحالیکه جنبهٔ اول باقی میماند (ارسطو، ۱۹۵۸: ۴۸؛ العاتی، ۱۴۱۳: ۸۳). بنابرین، از دیدگاه ارسطو، اگر ذهن انسانی وجود نداشته باشد، به یک معنا میتوان گفت زمان موجود نیست، اما موضوع زمان، یعنی حرکت، موجود است؛ یعنی آنات زمان تا وقتی که ذهنی که آنها را میشمارد و تشخیص میدهد، آنها را به هستی بالفعل درنیاورد، هستی بالفعل ندارند. این سخن ارسطو در کلام ابن‌سینا نیز ـ با ذکر ماجرای اصحاب کهف ـ بیان شده است، با این تفاوت که ابن‌سینا زمان حرکت دوری فلک را وابسته به درک انسان نمیداند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۲۸).

گرایش به تعریف ارسطو از زمان در میان حکمای اسلامی

در حکمت اسلامی آراء ارسطو همواره طرفدارانی جدی داشته است و مبحث زمان نیز از این امر مستثنی نیست. کندی بتبعیت از ارسطو، زمان را مقدار و عدد حرکت دانسته است (کندی، بی‌تا: ۱۶۷). از نظر مشائین، زمان مفهومی ماهوی است که در جدول مقولات ارسطویی جای دارد و بواسطهٔ حرکت، بر اجسام عارض میشود (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۱۴۸). آنها بپیروی از ارسطو، بین زمان و حرکت ارتباط مستقیم قائلند (همانجا؛ ابن‌کمونه، ۱۴۰۲: ۹۲)، به این صورت که حرکت از آن حیث که حرکت است، شرط وجود زمان است و زمان، شرط تشخص و تعین حرکت است. این امر شبیه رابطهٔ صورت و هیولی است که صورت از آن حیث که صورت است، جزءالعله هیولی است و هیولی نیز علت تشخص صورت است (طوسی، ۱۳۸۳: ۶۶).

فارابی همانند ارسطو، زمان را عدد حرکت فلک میداند (فارابی، بی‌تا: ۱۰۱) و ابن‌سینا در شفا در تعریف زمان، میگوید: «زمان عدد حرکت است در صورتی که حرکت به متقدّم و متأخر تقسیم شود اما انقسام آن بر حسب مسافت باشد نه بر حسب زمان» (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۱۵۷). او در اشارات نیز مینویسد: «زمان مقدار حرکت است اما نه از جهت مسافت بلکه صرفاً از جهت تقدم و تأخر زمانی که قطعات زمان در آن واحد قابل اجتماع نیستند» (همو، ۱۴۰۳: ۳/ ۹۴). سهروردی (۱۳۸۰: ۴/ ۱۹۳) و قطب‌الدین شیرازی (۱۳۶۹: ۵۳۹) تعریف مذکور از کتاب اشارات را پذیرفته‌اند؛ البته این امر را نیز متذکر شده‌اند که اندازه‌گیری حرکت بوسیلهٔ زمان موجب تحقق امری زائد در اعیان برای حرکت نیست، اگرچه ذهن میتواند این مقدار را جدای از حرکت در نظر بگیرد (ابن‌کمونه، ۱۴۰۲: ۹۱).

ابن‌سینا منشأ زمان را حرکت دوری فلک میداند که بوسیلهٔ آن، زمان سایر حرکات قابل اندازه‌گیری میشود (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۱۷۰/۱). از نظر او زمان بطور مستقیم به حرکت فلک نسبت داده میشود و سایر حرکات با زمان اندازه‌گیری میشوند، نه اینکه زمان بطور مستقیم آنها را تقدیر کند، بلکه به این نحو که آنها با زمان معیت دارند؛ همانگونه که ذراع خود ذاتاً مقدار است و سایر اشیاء بواسطهٔ ذراع اندازه‌گیری میشوند. فخر رازی از این سخن نتیجه میگیرد که یک زمان واحد میتواند مقدار برای حرکات گوناگون باشد (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۴۰). ابوحیان توحیدی نیز حرکت دوری فلک را منشأ زمان میداند (توحیدی، ۱۹۲۹: ۳۱۳)؛ چنانکه در کتب ارسطو بطور مؤکد بیان شده است (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۱۲۶). البته منشأ بودن حرکت دوری فلک برای زمان، پیش از ابن‌سینا نیز مورد توجه اخوان الصفاء بوده است (اخوان الصفاء، ۱۴۱۲: ۳/ ۳۸۷)، با این تفاوت که گاهی لابلای کلمات اخوان الصفاء مطالبی بچشم میخورد که به تقریر گاتری از دیدگاه افلاطون در باب زمان، نزدیک است؛ آنجا که معتقدند زمان مقدار حرکت فلک است که با تکرار حاصل میشود (همان: ۲/ ۱۷؛ گاتری، بی‌تا: ۱۸۶ـ۱۸۳).

شیخ‌الرئیس در عیون الحکمه میگوید:

> زمان به سکون تعلق نمیگیرد و زمان شمارندهٔ سکون نیست مگر بالعرض؛ به این صورت که اگر متحرکی ساکن باشد، مقدار زمانی را که به آن نسبت میدهیم، همان مقداری است که در صورت حرکت به آن شیء نسبت میدادیم (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۳۸).

شارح قبسات پس از نقل این کلام شیخ، در شرح سخن او میگوید: زمان حقیقتاً با جنبهٔ تغییر اشیاء در ارتباط است، چه تغییر حقیقی باشد، مانند حرکت و چه تغییر تقدیری باشد، مانند سکون؛ به این نحو که اگر بجای سکون حرکت وجود داشت، فلان زمان به آن نسبت داده میشد، درحالیکه امور غیرمتغیر با زمان حاصل میشوند نه در زمان (علوی، ۱۳۶۷: ۱۲۰).

پس از ابن‌سینا، شاگردش، بهمنیار، برای اثبات وجود زمان از برهان ارسطو استفاده کرد؛ یعنی از اختلاف میان متحرکهایی که از یک مبدأ با سرعت متفاوت بسوی مقصدی حرکت کرده‌اند، به اثبات وجود زمان پرداخت (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۵۴). سهروردی و شهرزوری نیز با وجود پذیرش تعریف ارسطو از حرکت، در باب منشأ انتزاع زمان، راه خود

را از ارسطو و فارابی و ابن‌سینا جدا کرده و معتقدند: «منشأ زمان صرفاً حرکت دوری فلک نیست و منظور از حرکت در تعریف زمان، شامل سایر حرکات نیز میشود» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴/ ۲۷۴؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۱۲۶).

از نظر میرداماد، عقل سه مرتبه از هستی را ادراک میکند. مرتبهٔ اول، موجوداتی که در زمان واقع شده‌اند، یعنی اشیاء متغیر؛ مقتضای اینگونه از هستی، سیلان و تجدد و زمانمندی است. مرتبهٔ دوم، دهر است که در آن هستی بهمراه زمان است. این مرتبه از هستی محیط بر زمان است. مرتبهٔ سوم، مرتبهٔ سرمد است که محیط بر عالم دهر است. هر شیئی که در شیء دیگری واقع شود، محاط به آن شیء است و با تغییر آن تغییر میکند، بنابرین چیزی که در زمان واقع شود با تغییر زمان، تغییر میکند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷). پس تغییر و حرکت از نظر میرداماد نیز همچون ارسطو، با تعریف زمان گره خورده است؛ البته نه در عالم دهر و سرمد که تغییر و تحولی در آنها نیست و بتبع، زمانی نیز در آنها وجود نخواهد داشت. این نکته یکی از لغزشگاههای ابن‌کمونه بوده، زیرا وی مرتبهٔ دهر و سرمد را نیز وارد زمان نموده و بدلیل رویکرد مادی به این دو مرتبه، در آنها نیز زمان را جاری دانسته است (ابن‌کمونه، ۱۴۰۲: ۹۲).

صدرالمتألهین پس از اثبات وجود زمان به روش طبیعیون و الهیون، آن را از طریق برشمردن اوصاف و ویژگیهایش تعریف میکند و میگوید:

> همراه و هم‌راستای حرکات در مسافتهایی که انقسام آنها به اجزاء لایتجزی، ممتنع است، ناگزیر از داشتن هویتی هستیم که بالذات پیوسته، متصرم و متجدد است. چنین هویتی از آنجا که قبول انقسام و زیادت میکند، کم است و از آنجا که اطراف آن با هم جمع نمیشود، کمیت متصل غیرقار است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۱۲۶).

در این تعریف، ملاصدرا بر اساس روش ارسطویی و با نگرش ماهوی به تبیین زمان پرداخته است، اما در نگاه خاص خود، زمان را امری وجودی میداند که بُعد تدریجی اشیاء را تشکیل میدهد (همان: ۱۴۷)، اگرچه این وجود در نهایت ضعف و هم‌مرز با اَعدام است (همو، ۱۳۸۲: ۳۶۷). از نظر ملاصدرا حرکت دوری فلک یا سایر حرکات عرضی، نمیتوانند منشأ شکلگیری زمان باشند، بلکه زمان مقدار حرکت جوهری فلک است، چراکه حرکات عرضی خود در زمان واقعند و حرکاتی که در زمان واقع میشوند، نمیتوانند سازندهٔ زمان

باشند. حرکت جوهری زیر بنای سایر حرکات است، پس منشأ شکلگیری زمان است (انصاری شیرازی، ۱۳۹۲: ۷۹۷). زمان جوهری آغازی ندارد و همواره عارض بر حرکت جوهری است. در حکمت متعالیه زمان به هویت اتصالیه‌اش، شأنی واحد از شئون علت اولی و مرتبه‌یی ضعیف از مراتب نازل وجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۴۴۷) و میتوان آن را بعد چهارم اشیاء متحرک دانست (همان: ۱۴۷). در اینجا ملاصدرا نگاه خاص خود به زمان را ارائه میکند که متفاوت از تعریف ارسطویی است.

نقدهای وارده بر تعریف ارسطو از زمان در سنت اسلامی

در ادامه بنحو تفصیلی به اشکالات کسانی که منکر تعریف ارسطو از زمان هستند، میپردازیم.

اشکال اول

همانگونه که بداهت عقلی حکم به صحت این جمله میکند که «جسم از این ساعت تا فلان ساعت حرکت کرد»، حکم به صحت این کلام نیز میکند که «جسم از این ساعت تا فلان ساعت ساکن بود». بنابرین میتوان حکم کرد که نسبت زمان به حرکت و سکون، برابر است. پس نمیتوان گفت زمان مقدار حرکت است (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۳۸).

فخر رازی پاسخ ابن‌سینا به این اشکال را اینگونه بیان میکند: زمان بنحو بالعرض سکون را تقدیر میکند، به این معنا که شیئی که اکنون ساکن است، اگر متحرک بود، حرکتش در این مقدار از زمان واقع میشد (همانجا).

اشکال فخر رازی به کلام شیخ اینست که کلام او زمانی صحیح است که تصور زمان سکون، متوقف بر تصور حرکت باشد، وگرنه این کلام باطل است، زیرا اگر ما شخصی نابینا را فرض کنیم که از وجود افلاک و حرکت آنها غافل بوده و در خانه‌یی تاریک و آرام مستقر باشد و علاوه بر این فرض کنیم که این شخص حتی احتیاج به نفس کشیدن هم نداشته باشد، او باز هم زمان را احساس میکند، اگرچه هیچ حرکتی را اطراف خود یا از درون نفس خود، درک نکند. این دلیل نشان میدهد که زمان از عوارض حرکت نیست، بلکه عبارتست از تغییر از حالتی به حالتی دیگر، و عقل تا زمانیکه دو زمان در نظر نگیرد که در یکی از آنها امر منتقل عنه شده و در دیگری امر منتقل الیه گردد، نمیتواند معنی حرکت را تعقل کند. پس اثبات میشود که ماهیت حرکت متوقف بر تعقل زمان است؛ حال

اگر تعقل زمان متوقف بر تعقل حرکت باشد، دور باطل لازم می‌آید.

همچنین همانطور که عقل حکم میکند که حرکت جز در زمانی مخصوص قابل وقوع نیست، به این نیز حکم میکند که سکون لزوماً باید در زمانی مخصوص قابل تحقق باشد؛ و همانگونه که عقل برای اینکه زمان را ظرف حرکت قرار دهد، متوقف بر استحضار معنای سکون در ذهن نیست، بهمین نحو برای اینکه زمان را ظرف سکون قرار دهد نیز متوقف به حاضر کردن معنی حرکت نیست. بنابرین عقل زمان را بطور مساوی، ظرفی برای حرکت و سکون می‌یابد و تفاوتی بین آنها قائل نیست. بر همین اساس این کلام شیخ که سکون را بنحو بالعرض متقدر به زمان میداند، باطل میشود (همان: ۱۳۹).

میرداماد به اشکال فخر رازی چنین پاسخ داده است: همانگونه که شیخ در طبیعیات شفاء گفته، تقابل حرکت و سکون تقابل عدم و ملکه است، نه تقابل ضدین (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۱/ ۱۰۸)، و کمال اول بودن حرکت اشاره به امری وجودی دارد که شیء ساکن از آن بیبهره است. البته اینکه زمان مقدار حرکت باشد، منافاتی با این ندارد که زمان مقدار سکون نیز باشد، زیرا عدم ملکه بهره‌یی از آن ملکه نیز دارد (علوی، ۱۳۶۷: ۲۷۰). از اینجا روشن میشود که چرا ما سکون را نیز با زمان اندازه میگیریم و دیگر نیاز نیست زمان را حقیقتاً به حرکت و بنحو بالعرض، به زمان نسبت دهیم (همان: ۲۶۹). بنابرین مسیر میرداماد در این مسئله از ابن‌سینا جدا میشود، زیرا ابن‌سینا بر خلاف میرداماد، تصریح میکند که زمان جز بنحو بالعرض به سکون تعلق نمیگیرد بلکه میتواند بطور مستقیم به سکون تعلق گیرد (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۲۸).

اشکال فخر رازی در حکمت متعالیه وارد نیست، زیرا اشکال او مربوط به حرکت و سکون در اعراض است، درحالیکه ملاصدرا با طرح نظریهٔ حرکت جوهری، همهٔ عالم مادی را دارای حرکت میداند، که این حرکت جوهری منشأ زمان جوهری است (آشتیانی، بی‌تا: ۲۹۵).

اشکال دوم

بر اساس این قول لازم می‌آید ساعتی از زمان که ما در آن قرار داریم، کثیر باشد نه واحد، درحالیکه روشن است که این امر باطل است، زیرا معنای اینکه زمان مقدار حرکت است اینست که زمان مقدار امتداد و استمرار حرکت است و بقا و دوام یک شیء، یا عبارت از نفس آن شیء است، یا کیفیتی قائم به آن است، زیرا عقل بقا و دوام شیء را

تاریخ فلسفه
سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۰۲- ۸۱

امری مباین از آن شیء نمیداند و کمیت «دوام» بخودی خود، معنایی ندارد، جز اینکه به امری مستمر و مداوم منسوب باشد. بنابرین اثبات میشود که مقدار هر حرکت، یا عین وجود آن حرکت است، یا صفتی قائم به آن، که از این امر لازم می‌آید مقدار هر حرکتی مغایر از مقدار سایر حرکات باشد؛ یا بتعبیری دیگر، زمان هر حرکتی متفاوت از زمان سایر حرکات باشد. از این امر کثرت زمان بحسب کثرت حرکات موجود در عالم، لازم می‌آید (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۴۰)، درحالیکه ما بطور بدیهی میدانیم که زمان واحد، کثیر نیست و اگر در ساعتی واحد، ساعات کثیری جمع شوند، لازم است برای مجموع آن ساعات، زمانی معیار در نظر گرفته شود؛ که این امر محال است، زیرا لازم می‌آید برای هر ظرف زمانی، ظرف زمانی دیگری در نظر بگیریم و منجر به تسلسل باطل میشود. بنابرین فرض اولیه، یعنی مقدار بودن زمان برای حرکت، باطل است (همان: ۱۴۱).

پاسخ ابن‌سینا به اشکال فوق اینست: زمان مقدار حرکت فلک اعظم است که آن را بالذات اندازه‌گیری میکنند و سایر حرکات را بر اساس حرکت فلک، اندازه میگیرند، همانطور که یک ذراع چوبی ذاتاً اندازۀ آن ذراع است و با آن سایر اشیاء را اندازه‌گیری میکنیم و اندازۀ آن چوب را بالعرض به آن شیء نسبت میدهیم (همانجا).

فخر رازی این پاسخ شیخ را ضعیف دانسته و میگوید: شما خود حرکت را از آن جهت که حرکت است، مستدعی زمان میدانید. اگر ماهیت حرکت چنین است، تمامی حرکات در این امر متساوی هستند و همانگونه که ممتنع است که امر بالذات، امر بالعرض شود، ممتنع است که زمان را به بعضی حرکات بطور ذاتی و به برخی دیگر بنحو بالعرض، نسبت دهیم (همان: ۱۴۲).

میرداماد به این اشکال فخر رازی نیز پاسخ داده است: معنای اندازه‌گیری حرکت با زمان، با قیام زمان به حرکت متفاوت است، زیرا اندازه‌گیری یک شیء مشروط به این نیست که عارض بر آن یا قائم به آن باشد، بلکه گاه دو امر مباین، با انطباق بر یکدیگر و بموازات هم اندازه‌گیری میشوند. آنچه در مورد حرکت با برهان اثبات شده اینست که زمان متعلق به حرکت است، اما به تمامی حرکات تعلق نمیگیرد. ولی میتوان هر حرکتی را با زمان اندازه‌گیری کرد (میرداماد، ۱۳۸۵: ۳۱۹). بنابرین از میان این‌دو جمله که «زمان اندازۀ هر حرکتی است» و «حقیقت زمان و وجودش به هر حرکتی تعلق دارد»، جملۀ اول صحیح است اما از بین این‌دو جمله که «زمان متعلق به ذات حرکت است و عارض بر آن میشود» و «ذات زمان متعلق به حرکت است، به این نحو که بر آن عارض میشود» گزارۀ

دوم صحیح است، زیرا اگر ذات شیئی (بعنوان مثال، زمان) به طبیعت شیء دیگر (مانند حرکت) تعلق گیرد، لزوماً واجب نیست که طبیعت آن شیء از آن خالی باشد. بنابرین حرکاتی که به هر نحوی دارای ابتدا و انتها هستند، نزد فلاسفهٔ راسخ در حکمت، متعلق زمان واقع نمیشوند. با وجود این، حرکت فلک اقصی و همچنین سایر حرکات، با زمان اندازه‌گیری میشوند. بر این اساس، زمان واحد میتواند مقدار حرکات متعدد را مشخص نماید اما سکون بنحو مجاز، بوسیلهٔ زمان اندازه‌گیری میشود (همان: ۳۲۰). اما اینکه وجهی برای تقدم حرکت مستدیر فلک نسبت به سایر حرکات، برای اندازه‌گیری زمان وجود ندارد، صحیح نیست، زیرا حرکت دوری فلک سریعترین حرکات است که از سایر حرکات بینیاز است، درحالیکه سایر حرکات نیازمند آنند. بنابرین حرکت دوری فلک بالطبع اقدم از سایر حرکات است و موضوع آن نسبت به موضوعات سایر حرکات، مقدم است (همان: ۳۲۱).

اشکال دیگری که فخر رازی بیان میکند در مورد مثالی است که ابن‌سینا در آن میگوید مقدار زمان یک حرکت، همانند مقدار یک ذراع چوب برای اندازه‌گیری اشیاء است. فخر رازی میگوید: نزاعی نیست که ذراعی که عارض به یک چوب است، غیر از ذراعی است که در شیء دیگر است، زیرا محال است کمّی که در یک شیء است، عیناً در شیء مباین از آن نیز موجود باشد. بر اساس مثال، مقدار یک حرکت خاص باید مغایر از مقدار حرکت اندازه گرفته شده، باشد و باید هر حرکتی زمانی مختص خود داشته باشد؛ که در این صورت مثالی که شیخ برای تأیید کلام خود آورده علیه او استفاده میشود (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۴۲).

اما باید توجه داشت که شیخ و پیروان او سایر حرکات را اموری زمانی نمیدانند، بلکه صرفاً آنها را اموری با زمان میدانند که میتوانند با زمان معیاری که از حرکت دوری فلک حاصل شده است، اندازه‌گیری شوند. بعنوان مثال، از نظر ابن‌سینا حرکات مستقیم، زمان ایجاد نمیکنند، زیرا متناهی هستند، بلکه زمان بواسطهٔ چرخیدن فلک ایجاد میشود که هم فلک را تقدیر میکند و هم حرکات دیگر را؛ اگر چرخش فلک نبود، نه زمانی بود و نه جهتی و نه سایر حرکات (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۴۸۳). بنابرین زمان بعنوان یک کمیت، عارض بر حرکت نمیشود، پس اشکال فخر رازی بر ابن‌سینا وارد نیست. لازم به ذکر است که نظر ابن‌سینا ریشه در کلمات ارسطو دارد، زیرا ارسطو نیز منشأ زمان را حرکتی مستمر و ازلی میداند که جز بر حرکت

مستدیری فلک نمیتواند منطبق باشد (ابن رشد، ۱۳۷۷: ۱۲۶).

علاوه بر فخر رازی، سهروردی (۱۳۸۰: ۱/ ۲۷۴) و بپیروی از او، شهرزوری نیز برای حرکات متعدد، زمانهای متعدد قائلند. شهرزوری در اینباره مینویسد:

> حرکت معین مستدعی زمانی معین است و حرکت مطلقه، مستدعی زمانی مطلق. حرکت مطلق، تعین و تخصص نمی‌یابد جز با مخصِص، و مخصِص حرکت بعینه مخصِص زمان نیز هست (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۱۲۶ و ۱۹۴).

صدرالمتألهین نیز هر حرکتی را دارای زمانی مختص به خود میداند و معتقد است همانگونه که هویت شخصی هیچ جوهر جسمانی‌یی بدون ابعاد هندسی تحقق نمی‌یابد، نمیتوان هیچ موجود جسمانی را خارج و منسلخ از زمان فرض کرد و صرفاً تحلیل عقلانی است که موجب تمایز زمان از آنها میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۱۸۵ـ۱۸۴). از نظر ملاصدرا، علاوه بر اعراض، جواهر مادی نیز دارای حرکتی بنیادین هستند که مقدار آن زمان جوهری است (سبزواری، ۱۳۷۵: ۴/ ۳۲۶).

اشکال سوم

اگر مقدار حرکت وجود داشته باشد، وجود آن باید یا در گذشته باشد، یا حال یا آینده؛ در حال موجود نیست، زیرا زمان قابل انقسام است درحالیکه حال انقسام‌پذیر نیست و حصول منقسم در غیر منقسم محال است. دو شق دیگر نیز باطل است، زیرا گذشته و آینده معدوم هستند و هیچ شیء معدومی، موجود نیست پس این تعریف که زمان مقدار حرکت است، باطل است. فخر رازی این اشکال را وارد میداند (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۴۳).

ابن‌سینا خود به این اشکال پاسخ داده و معتقد است «آن» جزئی از اجزاء زمان نیست، بلکه مبدأ برای حصول زمان است، زیرا «آن» شیئی غیرمنقسم است که از سیلانش زمان پدید می‌آید، پس نسبت «آن» با زمان، نسبت مبدأ با ذی المبدأ است (همانجا).

اما فخر رازی این پاسخ را بسیار ضعیف میداند، زیرا در این صورت، وجود زمان عبارت خواهد بود از وجود آنات متتالیه، درحالیکه زمانهای گذشته، حال و آینده، غیرمنقسم هستند. این سخن که «آن» امری غیرمنقسم است که با سیلانش زمان ایجاد میشود، دقیقاً بازگشت به کلام افلاطون است که زمان جوهری قائم بذات و مستقل بنفسه است که برای آن نسبتهای متعاقب و متوالی، بر اساس حوادث، شکل گرفته است. اما پذیرش این قول با مقدار بودن زمان برای حرکت، منافات دارد، زیرا از یکسو «آن» طرف زمان

تلقی شده و از سویی دیگر، آن را امری در نظر گرفته که با سیلانش، زمان را ایجاد میکند؛ روشن است که این‌دو کلام با هم سازگار نیستند (همان: ۱۴۴).

پاسخ مقدر ابن‌سینا به اشکال فخر رازی چنین است: شایسته است توجه کنیم که «آنی» که تقسیم‌ناپذیر بوده و حد و طرف زمان قرار میگیرد، امری ماندگار نیست که بتواند سیلان پیدا کرده و زمان را ایجاد کند، بلکه هر «آنی» با «آن» دیگر متفاوت است. «آن سیالی» که با سیلانش زمان را میسازد، امری فرضی است که تشخص وجودی ندارد و این‌دو «آن» غیر از یکدیگر هستند. در واقع ابن‌سینا وجود آن سیال را نفی کرده و فخر رازی این‌دو «آن» را با یکدیگر خلط نموده است (علوی، ۱۳۶۷: ۴۳۷).

اشکال چهارم

همانگونه که حکم میکنیم که حرکتی خاص در زمان «ب» رخ داده است، بهمین نحو، حکم میکنیم که شیء «الف» در زمان «ب» رخ داده است و عقل تفاوتی میان این‌دو جمله احساس نمیکند. بنابرین نسبت زمان به حرکت مانند نسبت زمان به جسم است و همین امر مانع از اینست که زمان را مقدار حرکت بدانیم.

بوعلی سینا پاسخ داده که جسم طبیعی در زمان است اما نه بطورمستقیم، بلکه از این حیث که در حال حرکت است؛ یعنی به این علت که حرکت در زمان واقع است، جسم طبیعی نیز در زمان واقع میشود.

از نظر فخر رازی این پاسخ در نهایت ضعف است، زیرا معنای اینکه ما زمان را مقدار حرکت میدانیم اینست که زمان عرضی موجود در حرکت است و حرکت عرضی موجود در جسم، پس لازم می‌آید که زمان موجود در جسم باشد نه جسم موجود در زمان، درحالیکه بحث ما در اینست که جسم موجود در زمان است. این کلام که زمان موجود در جسم باشد، از زمرهٔ امور بسیار عجیب است (فخر رازی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۴۵).

شارح قبسات در مقام پاسخ به اشکال فخر رازی میگوید: معنای ظرفیت در صناعت حکمت با معنای آن در ادبیات متفاوت است. بنابرین ایراد فخر رازی وارد نیست و این ایراد موجب تمسخر وی از سوی متفکران بعدی شده است (علوی، ۱۳۶۷: ۴۶۱).

بر اساس نظر ملاصدرا، زمان امری جدای از جوهر مادی نیست و هیچکدام از این تعبیرات که «زمان در جسم است» یا «جسم در زمان است»، صحیح نیست. از نظر او بر اساس حرکت در جوهر، زمان بُعدی از ابعاد جوهر مادی است.

گرایش حکمای مسلمان به دیدگاه افلاطون درباب زمان

از میان اندیشمندان مسلمان، زکریای رازی (۲۰۰۵: ۳۰۵) و فخر رازی (۱۳۷۳: ۲/ ۱۴۸) معتقدند بهترین تعریف در مورد زمان، دیدگاه افلاطون است. تقریر رازی از دیدگاه افلاطون در مورد زمان اینست که زمان موجودی قائم به نفس و مستقل است؛ اگر نسبت ذات آن را به ذوات موجودات دائمهٔ مستمره متنزه از تغیر اعتبار نماییم، به سرمد مسمی میگردد، اگر نسبت ذات آن را به ماقبل حصول حرکات و تغیّرات اعتبار کنیم، دهر است و اگر نسبت ذاتش را به آنکه متغیرات با آن مقارن باشند اعتبار نماییم، زمان است (اردکانی، ۱۳۷۵: ۲۳۶؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۱۲۴). دلیل نظر افلاطون در اینباره اینست که در ذات زمان، مادامیکه نسبت آن را با متغیرات در نظر نگیریم، اصلاً تغیّر نیست؛ پس مادامیکه در زمان حرکت یا تغییری واقع نشود، ذات زمان دوام و استمرار خواهد داشت و وقتی حرکت یا تغییری رخ دهد، قبلیات و بعدیاتی بوجود می‌آیند، اما نه بواسطهٔ تغییر در ذات زمان، بلکه بواسطهٔ آن متغیّرات. از نظر افلاطون، زمان عرض نیست، زیرا وجود زمان ممکن‌الرّفع از عالم مادی و مادی نیست، چراکه ذات زمان غیرمتغیّر است. بنابرین زمان جوهری مفارق از عالم ماده است (اردکانی، ۱۳۷۵: ۲۳۶). فخر رازی بتبعیت از افلاطون، صفت اتصال را مربوط به زمان میداند و معتقد است ما این صفت را به‌اشتباه به حرکت نسبت داده‌ایم (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۱/ ۶۷۷).

بزرگترین فیلسوف اسلامی که میتوان تا حدودی میان نظر او و دیدگاه افلاطون در مبحث زمان مطابقت داد، میرداماد است. او اگرچه درباب زمان تمایلی آشکار به ارسطو و ابن‌سینا دارد اما در تحلیل نفس زمان، افلاطونی است. همانگونه که افلاطون زمان را جوهر قائم به نفس مستقل بالذات تعریف میکند، میرداماد نیز نفس زمان را مربوط به عالم دهر دانسته که همانند سایر موجوداتی که در عالم دهر هستند، حادث به حدوث دهری است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۲۲۲). در واقع میرداماد برای زمان دو جنبه قائل شده است: یکی جنبه‌یی که مربوط به مرتبهٔ دهر، و ثابت است. در این مقام آراء میرداماد ناظر به آراء افلاطون است. دیگری، مرتبه‌یی که مربوط به عالم تغییر و حرکت است؛ او در این مرتبه از آراء ارسطو و ابن‌سینا پیروی کرده است.

پس از میرداماد برخی حکما همانند ملااسماعیل خواجویی (۱۳۸۱: ۲۶۷) و شارح قبسات، احمد بن‌زین‌العابدین علوی (۱۳۶۷: ۲۷۴) نیز همانند میرداماد، نفس زمان را حادث به حدوث دهری و از امور ثابت دانسته‌اند.

جمعبندی و نتیجه‌گیری

از نظر حکمای اسلامی تعریف افلاطون از زمان عبارتست از جوهری مستقل، که منفصل از ماده است. اما ارسطو زمان را مقدار حرکت میداند، از این حیث که متقدم و متأخر، با هم جمع نمیشوند. فلاسفهٔ مسلمان عمدتاً به نظریهٔ ارسطو متمایل بوده‌اند، اگرچه نظریهٔ افلاطون نیز برای خود طرفدارانی جدی داشته که سعی در رد تعریف ارسطویی و تثبیت تعریف خود نموده‌اند. با این حال، فیلسوفان مسلمان استقلال نظر داشته‌اند و در آراء آنها تفاوتها و نوآوریهایی نسبت به اندیشهٔ ارسطویی بچشم میخورد. بعنوان مثال، سهروردی درحالیکه تعریف ارسطو از زمان را پذیرفته، درباب منشأ زمان با وی اختلاف دارد؛ یا میرداماد با اینکه درباب زمان با ارسطو و ابن‌سینا موافق است، اما نفس زمان را امری دهری میداند و به دیدگاه افلاطون گرایش دارد. در حکمت متعالیه، ملاصدرا زمان و حرکت را حقیقتی واحد میداند که تفاوت آنها در ابهام و تعیین است و بر اساس نگاه خاص خود، زمان را حقیقتی وجودی میشمارد.

با توجه به تعریفی که در آثار افلاطون از زمان ارائه شده، بنظر میرسد تعریفی که در آثار حکمای اسلامی در مورد زمان به افلاطون نسبت داده شده، با عقیدهٔ وی مطابقت ندارد. توجیه‌ناپذیری تعریف مشهور افلاطون در آثار فلاسفهٔ مسلمان از زمان، از یکسو، و شأن و جایگاه رفیع افلاطون نزد حکمای اسلامی، از سوی دیگر، سبب شده بزرگان حکمت اسلامی نسبت به صحت انتساب این تعریف به افلاطون، تردید داشته باشند. این تردید خالی از وجه نیست، زیرا برخلاف تعریفی که در فلسفهٔ اسلامی به افلاطون منسوب است، او رابطه‌یی جدایی‌ناپذیر میان زمان، ماده و حرکت قائل است و زمان را مقدار حرکات منظم فلک میداند. درواقع، عقیدهٔ او تضادی جدی با تعریف ارسطو از زمان ندارد، جز اینکه افلاطون زمان را صورت متحرک ازل میداند و برای آن حقیقتی در عالم مُثُل قائل است. در واقع فلاسفهٔ مسلمان نظر افلاطون از زمان را بر اساس نظریهٔ مُثُل تبیین کرده‌اند، که در این مرتبه زمان امری مستقل و قائم به نفس لحاظ شده، اما ویژگیهای زمان در عالم ماده از نظر او بیان نشده است. فخر رازی که دربارهٔ تعریف ارسطو از زمان شبهاتی داشته، تعریف مشهور افلاطون از زمان را تعریفی کاملاً متضاد با تعریف ارسطویی قلمداد کرده و متمایل به آن شده است، درحالیکه تعاریف ارسطو و افلاطون درباب زمان، تا حدود زیادی نسبت به یکدیگر، همپوشانی دارند.

تاریخ فلسفه
سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۰۲- ۸۱

افزون بر این، در مقالهٔ حاضر به شبهاتی که فخر رازی بعنوان مخالف تعریف ارسطو از زمان، مطرح کرده، پاسخ داده شد. در عین حال، با این اشکال که حرکات متعدد دارای زمانهای متعدد هستند، موافق بودیم و گفتیم که نظر حکمای اسلامی در مورد زمان محدود به آراء ارسطو و افلاطون نبوده بلکه در این‌باب آزاداندیشیها و نوآوریهایی داشته‌اند که نقطهٔ اوج آن در اندیشه‌های صدرالمتألهین نمایان شده است. او حقیقت زمان را امری وجودی و حقیقت آن را ناشی از حرکت جوهری میداند. ملاصدرا قائل به تعدد زمان به تعدد حرکات است و آن را بعد چهارم شیء متحرک دانسته؛ این بیان کاملاً خارج از چارچوب فکری ارسطو و افلاطون است.

منابع

آشتیانی، سیدجلاالدین (بی‌تا) مقدمه اصول المعارف، بی‌جا.

ابن‌رشد (۱۳۷۷) تلخیص کتاب مابعدالطبیعه، تهران: حکمت.

ابن‌سینا (۱۳۶۰) فن سماع طبیعی، ترجمهٔ محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر.

ـــــــ (۱۳۶۴) النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

ـــــــ (۱۳۹۵ق) الشفا (طبیعیات)، قاهره: دار الکتب العربی.

ـــــــ (۱۴۰۳ق) الاشارات و التنبیهات، بهمراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب الدین رازی، قم: نشر البلاغه.

ـــــــ (۱۹۸۰م) عیون الحکمه، بیروت: دار القلم.

ابن‌کمونه، سعد بن‌منصور (۱۴۰۲ق) الجدید فی الحکمة، بغداد: جامعة بغداد.

احسانی، آصف (۱۳۹۵) «نسبت حرکت و زمان در فلسفه ابن‌سینا و ملاصدرا»، حکمت اسراء، شمارهٔ ۲۷، ص۳۹ـ۱۷.

اخوان الصفاء (۱۴۱۲ق) رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت: دار الاسلامی.

اردکانی، احمد بن‌محمد (۱۳۷۵) مرآت الاکوان؛ تحریر شرح الهدایه الأثیریه لصدرالمتألهین، تهران: میراث مکتوب.

ارسطو (۱۳۶۳) طبیعیات، ترجمهٔ مهدی فرشاد، تهران: امیرکبیر.

ـــــــ (۱۹۵۸م) طالیس؛ المعلم الاول، تحقیق ماجد فخری، بیروت: مکتبة الکاثولیکیة.

ـــــــ (۱۹۶۴م) الطبیعه، ترجمه اسحاق بن حنین، تحقیق عبدالرحمن البدوی، قاهره: دار القومیة لطباعة و النشر.

افلاطون (بی‌تا) دوره آثار افلاطون، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۹۲) دروس شرح منظومه، ج۳، قم: بوستان کتاب.
بدوی، عبدالرحمن (۱۹۴۴م) افلاطون، مصر: مکتبة نهضة المصریة.
بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳) المعتبر فی الحکمة، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
بهمنیار (۱۳۷۵) التحصیل، تهران: دانشگاه تهران.
پورجبار جاهد، بهروز (۱۳۸۵) «نظریه زمان»، فصلنامه علامه، شمارهٔ ۱۰، ص۱۱۶ـ۹۱.
توحیدی، ابوحیان (۱۹۲۹م) المقابسات، مصر: مکتب البحاریة.
خواجوئی، ملااسماعیل (۱۳۸۱) سبع رسائل، تهران: میراث مکتوب.
زکریا رازی، محمد بن‌زکریا (۲۰۰۵م) رسائل فلسفی، تحقیق پل کراوس، دمشق: بدایات.
سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۵) شرح منظومه، تهران: حکمت.
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳) رسائل الشجرة الهیة، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
شیخ شجاعی، عباس (۱۳۸۰) «مطالعهٔ تطبیقی زمان از منظر ارسطو و حکمت متعالیه»، خردنامه صدرا، شمارهٔ ۴۵، ص۴۰ـ۳۲.
شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹) درة التاج، تهران: حکمت.
طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۳) اجوبة المسائل النصیریه، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
العاتی، ابراهیم (۱۴۱۳ق) الزمان فی الفکر الاسلامی، بیروت: دار المنتخب العربی.
علوی، احمد بن‌زین‌العابدین (۱۳۶۷) شرح کتاب القبسات، تهران: موسسهٔ مطالعات اسلامی.
فارابی، ابونصر (بی‌تا) الجمع بین رأیی الحکیمین، تهران: الزهراء.
فخر رازی، محمد بن‌عمر (۱۳۷۳) شرح عیون الحکمه، تهران: مؤسسة الصادق(ع).
ـــــــ (۱۴۱۱ق) المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم: بیدار.
کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ترجمهٔ سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: سروش.
کندی، یعقوب بن اسحاق (بی‌تا) رسائل الفلسفیه، قاهره: دار الفکر العربی.
گاتری، دبلیو. کی. سی. (بی‌تا) افلاطون؛ لذت، آفرینش جهان، ترجمهٔ حسن فتحی، تهران: فکر روز.
گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵) متفکران یونانی، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

ملاصدرا (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة ج۹، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
ـــــــ (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة ج۱ و ۳، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
ـــــــ (۱۴۲۲ق) شرح هدایة الأثیریة، بیروت: موسسه تاریخ العربی.
میرداماد (۱۳۶۷) قبسات، تهران: دانشگاه تهران.
ـــــــ (۱۳۸۵) مجموعه مصنفات، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
ناجی اصفهانی، حامد (۱۳۹۰) «بررسی مسئلهٔ زمان از نظر حکیمان مسلمان»، فصلنامه تخصصی فلسفه و کلام، شمارهٔ ۸، ص۹۳ـ۷۷.

درآمدی بر صورتبندی اخلاق سیاسی در تاریخ فلسفهٔ چین (با تأکید بر چین باستان)

علی آقاجانی*

چکیده

تاریخ اندیشه در چین از زمان پیدایش و سپس تحول و تکامل آن، همواره ریشهٔ اخلاقی و سیاسی داشته است. وابستگی ارزش و اعتبار دولت و حاکمیت به حیثیت اخلاقی آن، وجه اشتراک میان تمامی فیلسوفان سیاسی چین، با وجود همهٔ تفاوتهای نظری آنان است. آنها میکوشیدند از این راه به اصول اخلاقی دست یابند تا بتوانند چینیان را مقید به هماهنگی با حکومتی آرمانی نمایند. بر این اساس، با اذعان به غموض زبانی و معنایی و نظریات مختلف صاحبنظران، نوشتار حاضر با روش تطبیقی، به مسئلهٔ ماهیت اخلاق سیاسی و ارتباط آن با دولت در فلسفهٔ سیاسی چین (با تأکید بر چین باستان) میپردازد و با این فرضیه پیش میرود که با وجود دیدگاههای کلی و مشترک، رویکردهای متفاوتی دربارهٔ چیستی و چگونگی اخلاق سیاسی و ارتباط آن با نهاد دولت و وظایف و اختیارات اخلاقی‌ـسیاسی آن وجود دارد. اختلاف میان رویکردها را میتوان از سویی در هستی‌شناسی، معرفت شناسی و انسان‌شناسی، و از سوی دیگر، در رابطهٔ اخلاق و سیاست، ماهیت دولت، مشروعیت دولت و وظایف دولت پیگیری کرد. بعنوان مثال، در مسئلهٔ ماهیت دولت، لائوتزه، یانگ تزو و تسونگ تزو که تائوئیست هستند، منتقد نهاد دولتند و آن را بنوعی شر غیرضروری میدانند که جز افزودن بر پیچیدگی و خرابی اوضاع، ثمری

* استادیار گروه علوم سیاسی، پژوهشکده علوم اجتماعی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران؛ aqajani@rihu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱/۱۳ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.8.1

تاریخ فلسفه
سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۲۸- ۱۰۳

ندارد؛ از اینرو به دولت حداقلی و نبود یک قدرت متمرکز و دارای سلطه رأی داده و هماهنگی سیاسی بشر با طبیعت غیرمتمرکز را تجویز میکنند. در طرف مقابل، کنفوسیوس، منسیوس، تونگ چونگ شو، هان فی تسو و چو هسی، دولت را خیر ضروری میدانند و وظایف اخلاقی-سیاسی حداکثری برایش قائلند.
کلیدواژگان: اخلاق سیاسی، تاریخ فلسفهٔ سیاسی چین، بررسی تطبیقی، پارادایم، منسیوس، کنفوسیوس، تائو.

* * *

مقدمه

هدف متفکران و اندیشمندانی که مکاتب فکری چین را بنا نهادند، اخلاقی- سیاسی بود. آنها کوشیدند تا از این راه بر اصول اخلاقی دست یابند و بتوانند چینیان را مقید به هماهنگی با حکومتی آرمانی نمایند. در همهٔ ادوار، مشکل سازمان سیاسی حکومت هیچگاه مورد توجه قرار نگرفت، زیرا حکمرانی وسیله‌یی طبیعی و اجتناب‌ناپذیر برای اعمال قدرت تلقی میشد. در این میان آنچه مورد بحث و بررسی قرار داشت، اصول اخلاقی بود که حکمرانی باید بر پایهٔ آن استوار میشد. بسیاری از پژوهشگران فلسفهٔ چین معتقدند فلسفه در چین، فلسفهٔ طبیعی و اخلاقی است و در آن کمتر نشانی از فلسفهٔ ماوراءالطبیعه و فرا اخلاقی وجود دارد (یو-لان، ۱۳۸۰ : ۱۲-۴). اگرچه برخی نیز به وجود ادیان در چین معتقدند.

اندیشه در چین از زمان پیدایش و سپس تحول و تکامل آن، ریشه و اساس اخلاقی و سیاسی داشته، زیرا در نهایت حوزهٔ عمل آن به انسان و رابطه‌اش با اجتماع و دستورالعمل زندگی روزمرهٔ اجتماعی اختصاص دارد. از سوی دیگر، مباحث اخلاقی محور بسیاری از مجادلات و دیدگاههای نظری و سیاسی بوده است. بهمین دلیل متفکران چینی همگی دارای دیدگاههایی با صبغهٔ اخلاق سیاسی و اجتماعی بوده‌اند و همگی تفلسف اخلاقی داشته‌اند. در سدهٔ ششم و پنجم پیش از میلاد مسیح، چین نیز مانند هند، ایران و یونان نوابغ درخشانی در فلسفه و ادب داشته است. در سده‌های اولیهٔ عصر فئودالی چین، اندیشهٔ سیاسی منظم وجود نداشت، اما آنگاه که نظام فئودالی رو به زوال گذاشت، متفکران اخلاقی- سیاسی درصدد عقلانی نمودن نهادها و قرارگذاشته‌های نظام فئودالی برآمدند.

از قرن پنجم تا قرن سوم پیش از میلاد که نظام ملوک‌الطوایفی بر سرزمین پهناور چین حاکم بود، مکاتب اندیشگی بسیاری پدید آمدند که چینیها آنها را «مکاتب صدگانه» مینامند. این عدد بیانگر فزونی این مکتبها در آن دوران است (Goodrich, 1957: p. 125). «مکتب

یین_یانگ چیا» یا «یین_یانگ»، یکی از این مکاتب است که از زمرهٔ مکاتب کیهان‌شناسی بوده و از افراد فعال در زمینه امور غریبه سرچشمه گرفته بود. دومین مکتب «چوچیا» یا «مکتب فرزانگان» است که به «کنفوسیانیزم» نامبردار است و از ادیبان نشئت گرفته است. «موچیا» یا «مکتب موهیست»، مکتب دیگری است که منشأ آن در سلحشوران بوده است (یو_لان، ۱۳۸۰: ۴۱). چهارمین مکتب «مینگ چیا» یا مکتب نامهاست که به تمایز میان نامها و امور مسلم و ارتباطشان با یکدیگر میپرداخت. «فاچیا» یا «مکتب قانون‌پرستان»، بعنوان پنجمین مکتب، از صاحبان فن، یا سیاستمداران برگرفته شده بود. ششمین مکتب «تاتوته چیا» یا «مکتب طریقه و نیروی آن» است که به «تائوئیسم» مشهورند و نشئت گرفته از راهبان بوده است (یو_لان، ۱۳۸۰: ۴۲).

از این مکاتب ششگانه، دو مکتب نامها و یین یانگ که بصورت افراطی بر ظاهر و باطن تأکید داشتند، از میان رفتند و چهار مکتب دیگر باقی ماندند و تأثیراتی مهم بر فکر و فرهنگ و سیاست چینی برجای گذاشتند (رجایی، ۱۳۷۲: ۱۶۹). البته هر کدام از این مکاتب نیز شعبه‌ها و گونه‌هایی یافتند و سیر تحول و تطور خود را پیمودند، مانند آیینهای نوکنفوسیوس و نوتائونیزم. نکتهٔ مهم و اساسی در اندیشهٔ چینی آنست که بدنبال زیستی بهتر برای انسان، با هدف رساندن او به سعادت است و همین أمر، آن را با اخلاق سیاسی پیوندی وثیق داده است.

از سوی دیگر، فلسفهٔ غربی به پنج حوزهٔ مطالعهٔ منطق، هنر، اخلاق، سیاست و متافیزیک تقسیم میشود ولی فلسفهٔ چینی خیلی کم خود را از نیازهای اخلاقی و عملی جدا کرده است. همچنین فلسفهٔ غربی از تضاد عاملهای متفاوت جهانی یعنی از تضاد میان مفهومهای انسانی و خدایی، آرمانی و واقعی، جامعه و فرد، قدرت و آزادی تأثیر پذیرفته است ولی نشانهٔ فلسفهٔ چینی نه تضاد بلکه پیوستگی جهان است. چینیها انسان را جزئی از جهان و جهان را جزئی از هستی انسان میدانند (جای، ۱۳۸۷: ۱۹). همچنین فلسفهٔ چینی آمیزه‌یی از مفهومهای ایدئالیستی و واقع‌بینانهٔ اخلاقی_متافیزیکی است. این تا حدی از تماس میان دو نظام بزرگ اندیشهٔ چینی، تائو (دائو) و کنفوسیوس حاصل شده است.

بنابرین، مقالهٔ پیش‌رو ضمن پاسخ به این پرسش که مبانی و پیامدهای اخلاق سیاسی در تاریخ فلسفهٔ چین (با تأکید بر چین باستان) چیست، بر پایهٔ روش تطبیقی بر آنست که با وجود رویکردهای اشتراکی کلی اما معیارهای (پارادایمهای) متفاوتی دربارهٔ چیستی و چگونگی اخلاق سیاسی و ارتباط آن با نهاد سیاست و وظایف و اختیارات اخلاقی دولت وجود دارد. این تفاوت در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی از سویی و رابطهٔ اخلاق و سیاست، ماهیت دولت،

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۲۸- ۱۰۳

مشروعیت دولت، و وظایف آن از سوی دیگر تبلور یافته است. نوشتار حاضر بیشتر به فلسفه در چین باستان (و البته نه تمامی مکاتب بلکه مهمترین جریانهای مرتبط با مسئلهٔ پژوهش) میپردازد، بجز یک استثنا که آن نیز چو هسی متفکر برجستهٔ نوکنفوسیوسی بدلیل نقش اساسی او در بازسازی میراث کهن چینی و عطف توجه بنیادین وی به تفکر باستان است. توجه به این نکته نیز ضروری است که با توجه به گستردگی و پیچیدگی و غموض زبانی و معنایی فلسفهٔ چینی، این مقاله بعنوان مقدمه‌یی ناتمام برای این موضوع است و ممکن است به برخی از اندیشوران، موضوعات و مسائل پرداخته نشده یا بیانی رسا نیافته باشد. ضمن آنکه دیدگاههای متفاوت و گاه متضادی نیز در تمام زمینه‌ها وجود دارد. همچنین منابع به زبان فارسی بسیار اندک و به زبان چینی و انگلیسی قابل توجه است اما چندان در دسترس نیست که البته به برخی از آنها در متن و منابع اشاره شده است.

چارچوب روشی

چارچوب روشی در پژوهش حاضر، مطالعهٔ تطبیقی است. مطالعهٔ تطبیقی، بمنظور مقایسهٔ دو یا چند چیز و با هدف کشف چیزی دربارهٔ یک یا همهٔ چیزهایی که با هم مقایسه میشوند، بکار میرود. مارش و استوکر نیز معتقدند راه آزمون نظریات، استفاده از روش تطبیقی است تا با ذکر تفاوتها، نقصها و خصوصیات احصاء شوند (مارش و استوکر، ۱۳۸۴: ۲۸۷).

مقایسهٔ دو یا چند پدیده (موضوع یا مسئله) در دامنهٔ مشخص (تعیین محورهای بررسی در میان ابعاد مختلف آن پدیده) برای کشف نقاط اشتراک و اختلاف آنها، برای رسیدن به هدف تحقیق (دستیابی به شواهد بیشتر، یا دستیابی به نقطهٔ مرکزی یا نقطهٔ شروع حرکت، یا تعیین جهت حرکت و تصمیم‌سازی برای عکس‌العمل در برابر آن پدیده) است. مطالعات تطبیقی، شناخت یک پدیده در پرتو مقایسه است که با توصیف و تبیین نقاط اشتراک و نقاط اختلاف انجام میگیرد. در مطالعات تطبیقی، صِرف مقایسه کردن هدف نیست بلکه از کشف موارد تشابه و اختلاف باید به ملاک تشابه یا اختلاف رسید و براساس آن مسئله‌یی حل شود. در مطالعات تطبیقی، باید ابتدا مقایسه‌پذیری مواردی که قصد بررسی آنها را داریم اثبات شود. یافتن ضلعی مشترک میان مواردی که قصد تطبیق آنها را داریم، قدم اول در فرایند عملیاتی تطبیق است.

مطالعهٔ تطبیقی، فرایندی چند مرحله‌یی است: ۱) تعریف مسئله، ۲) مشخص نمودن دامنهٔ تطبیق، ۳) تنظیم فهرستی از تمام تشابه‌ها و تمایزها، ۴) بررسی علت وجود مشابهت یا اختلاف،

و ۵) تلاش برای حل مسئلهٔ تحقیق. در این پژوهش بسیاری از این مراحل ـ بطور صریح یا مضمر ـ بویژه تشابهات و افتراقات، در نظر گرفته شده و برخی نیز فروگذاشته شده است.

۱. مبانی اخلاق سیاسی در فلسفهٔ سیاسی چین (با تأکید بر چین باستان)

۱ـ ۱. هستی‌شناسی

هستی‌شناسی[1] شاخه‌یی از علم فلسفه است که به مطالعهٔ ماهیت و ساختار واقعیت میپردازد. بعبارت دیگر، هستی‌شناسی مرتبط با متافیزیک و بمعنای «مطالعهٔ آنچه موجود است و آنچه باید فرض شود که وجود دارد، بمنظور نایل‌آمدن به یک توصیف متقاعدکننده از واقعیت» است. برهمین اساس، در فلسفهٔ چین نگرش به ماورای ماده بعنوان هستی‌شناسی حائز اهمیت است و بایستی موضع مکاتب نسبت به این مقوله روشن شود.

اکثر اندیشمندان چینی، هستی‌شناسی را بعنوان مقوله‌یی اینجهانی و دنیوی انگاشته‌اند و البته برخی نیز آن را فراتر دانسته‌اند. دیدگاهی که بنظر قابل قبولتر میرسد، دیدگاه اندیشمند چینی فانگ یو‌ـلان است. وی معتقد است فلسفهٔ چینی را با ساده‌سازی افراطی نمیتوان درک کرد؛ تا آنجا که به اصول اساسی سنت این فلسفه مربوط میشود، این فلسفه نه بطور کامل اینجهانی است و نه بطور کامل آنجهانی؛ هم اینجهانی است و هم آنجهانی (یو‌ـلان، ۱۳۸۰ : ۱۲). فلسفهٔ چینی با داشتن این نوع حالت روحی، در آنِ واحد هم واقع‌گرایانه و هم آرمان‌گرایانه است و درعین‌حال بسیار عملی؛ هرچند نه از لحاظ ظاهری، وظیفه و کارکرد فلسفهٔ چینی، تلفیقی از این دو تضاد (اینجهانی و آنجهانی/ واقعگرایی و آرمان‌گرایی) است.

مکتب تائوئیزم[2] که بنیانگذار آن لائوتسه یا لائوتزه[3] (اواخر قرن چهارم قبل از میلاد) است، بلحاظ هستی‌شناختی اساس و بنیاد آن «تائو» است که نمایانگر اصل اول یا علت غایی جهان هستی است و از ادراک و فهم انسان خارج است. با وجود نظریات وحدت وجودی لائوتزه، دو دیدگاه دربارهٔ رویکرد هستی‌شناسانهٔ او وجود دارد: ۱)دیدگاهی که معتقد است علت غایی از نظر وی، اخلاقی و یزدانگرایانه نیست بلکه مفهومی طبیعت‌گرایانه است که بعدها چوانگ تسه[4] از آن فراتر رفت و به خالق نامتشخص معتقد شد. ۲) دیدگاه دیگر، نظر پیشین را نظر مستشرقین و نادرست دانسته و بر آنست که دائو (تائو) در نظر (لائوتزه) حقیقتی بینام است که حتی نمیتوان

1. Ontologie
2. Taoism
3. Laozi
4. Chuang Tzŭ

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۲۸- ۱۰۳

برای او از عنوان «هستی» استفاده کرد، پس به او «نیستی» اطلاق میکند که «هستی» را هم در بر دارد. نیستی، هستی را می‌آفریند و هستی، موجودات را (لائوتزو، فصل۴۰). دائو مادر همهٔ موجودات (همان، فصل۱) و نیای همهٔ موجودات (همان، فصل۴) و ریشهٔ آسمان و زمین (همان، فصل۶) است. دائو واحدی است که نه دیده میشود و نه شنیده میشود، نه لمس میشود (همان، فصل۱۴) و دائو محل بازگشت همهٔ موجودات عالم است (همان، فصل۱۶ و ۲۸).

برای معنای اصطلاحی «دائو» در دائو ده‌جینگ معادلهای مطلق فلسفی، هستی متعالی، لوگوس و خدا بیان شده است. برخی معتقدند در دائو ده جینگ، میان دو مفهوم «دائو» و «ده» بطورکلی چهار رابطه برقرار است: «ده» شکل و تصویر «دائوی» بدون شکل است؛ «ده» ویژگیهای فردی موجودات است که از «دائو» شکل گرفته‌اند؛ «ده» تجلی «دائو» در جهان مادی است؛ «ده» قدرت و فضیلتی است که پیرو «دائو» به آن دست می‌یابد. بر همین اساس، در اینکه آیا دائو خالق و بمثابه خداست یا نه، دیدگاههای گوناگونی وجود دارد (یائو ، ۱۳۹۰: ۷۳ـ۶۸).

کنفوسیوس[1] (۴۷۹ـ۵۵۱ ق.م) به مذهب معتقد بود اما توجه چندانی به آن نداشت. او میخواست دنیا را دلپذیر کند و به مسائلی که خارج از حیات آدمی بود، توجه نمیکرد. جولیا چینگ، کنفوسیونیزم را دینی با احکام و آیین عمومی و بر اساس کیش آسمان دانسته است (چینگ، ۱۳۸۳). برخی وی را همانند پیامبران عبری اما فاقد رسالت مشخص فردی از جانب خدا دانسته‌اند. این گروه معتقدند، اطمینان کنفوسیوس نسبت به قدرت آسمان که نگاهبان وی است و داشتن احساس مأموریت از جانب آسمان برای انسانها در مورد او به قوت پیامبران بنی‌اسرائیل است، اما خدا جایگاهی اندک درتعالیم وی داشته است. گرچه در نظر کنفوسیوس خدا دارای نقشی واقعی است و غایت و غرض خدا نیز مشخص است، اما التفات چندانی به آن ندارد (Rowley, 1956: pp. 125-126). هانس کونگ (۲۰۲۱ـ ۱۹۲۸) با نظر پیشین مخالف بوده و کنفوسیوس را فرزانه و حکیمی میداند که فاقد شریعت وحدانی بوده است (kung & Ching, 1989: p. 111). ماکس وبر (۱۹۲۰ـ۱۸۶۴) نیز هستی‌شناسی چینی و کنفوسیوسی را غیر آنجهانی دانسته و معتقد است هرگز نبوت اخلاقی از جانب خدای آنجهانی و غیرخاکی وجود نداشته که داعیه‌های اخلاقی با خود داشته باشد و هیچ پیامبری تاکنون نبوده که مبعوث به ایجاد تحول و انقلاب در جان و روان چینیها شده باشد (Weber, 1946: pp. 229-230).

1. Kong zi / Confucius

مو تزو (مو تی یا مو ـ زی)[1] (۳۹۱ـ ۴۷۰ ق.م) که از نظر جایگاه اجتماعی، ریشه در طبقهٔ عیاران داشت و البته دارای تفاوتها و آراء دیگرگون با آنها نیز بود، یکی از مهمترین و برجسته‌ترین منتقدان کنفوسیوس بشمار میرود. بنا بعقیدهٔ او، اصول اعتقادی پیروان کنفوسیوس از چند جهت، تمام جهان را به خرابی میکشاند: ۱) پیروان کنفوسیوس به وجود خدا و ارواح اعتقاد دارند که نتیجهٔ آن رنجش خدا و ارواح است. ۲) پیروان کنفوسیوس بر اجرای مراسم تشییع جنازه و سه سال عزاداری پس از مرگ والدین اصرار میورزند که بدین‌ترتیب ثروت و نیروی مردمان تلف خواهد شد. مخالفت او با سرنوشت یا تقدیر نیز از ارکان نظریهٔ اوست، چراکه بنظر وی تقدیر با وضعیت گذشتگان، تجربهٔ کنونی و نتایج آینده هماهنگ نیست (Ibid: pp. 204-205).

اما منسیوس[2] (۲۸۹ـ۳۷۲ ق.م) دیدگاههای روشنتری در هستی‌شناسی دارد. در کتابی متعلق به وی، معنای واژهٔ آسمان صراحتاً تکامل یافته است. منسیوس برخلاف کنفوسیوس که فقط اشارات پراکنده‌یی به رب‌النوع دارد و سخن از آسمان بر زبان میراند که البته بمثابه رب‌النوع متشخص نیست. در دیدگاه منسیوس، آسمان در دل و جان انسان جای دارد. هرگاه فرد نفس و ذات خود را شناخت، آسمان را هم خواهد شناخت. در این اعتقاد بکرات به منبع و اصل قوانین و ارزشهای اخلاقی اشاره شده است. با وجود این، منسیوس همچنان برای رسم قربانی‌کردن به پیشگاه پروردگار و اجداد، منزلت قائل است (Weber , 1946: p. 12).

تونگ چونگ شو[3] (حدود ۱۷۹ـ۱۰۴ق.م) نظریه‌پرداز بزرگ امپراتوری هان و آیین کنفوسیوس بود. وی مابعدالطبیعه را که عمدتاً از مکتب یین یانگ گرفته بود، با فلسفهٔ سیاسی ـ اجتماعی آیین کنفوسیوس در هم‌آمیخت. او به ارتباط نزدیک میان زمین و آسمان معتقد بود (Mejzger, 1977: p. 194). از نظر تونگ چونگ شو، کیهان از ده جزء ساخته شده است؛ آسمان، زمین، یین یانگ، عناصر پنجگانهٔ چوب، آتش، خاک، فلز، آب و نیز انسان. انسان هم از جنبهٔ روانی و هم از جنبهٔ جسمانی، نسخهٔ دوم یا المثنی برای آسمان است و انسان، بهمراه آسمان و زمین منشأ تمام اشیاء هستند (یو‌لان،۱۳۸۰: ۲۵۹).

کوئو هسیانگ[4] (۲۵۲ـ۳۱۲ ق.م) یکی از متفکران آیین قانون‌جدید یا خردگرایان

1. Mo Tzo
2. Mèng Zǐ / Mencius
3. Tung-Chung-Shu
4. Kuo hsiang

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۲۸- ۱۰۳

است. او معتقد بود تائو «وو» است، یعنی هیچ یا هیچ بودن (همان: ۲۹۳). وی از لائوتسه و چوانگ تسه که به خالق نامتشخص معتقد بودند، فراتر رفت. کوئو، به نظریهٔ توهوا[1] باور داشت؛ یعنی اینکه هر چیزی بطور خودجوش خود را تولید میکند و آفریننده‌یی ندارد (همان: ۲۹۴). او طبیعت را منشأ همه چیز میدانست و به جبر تاریخی باور داشت (همان: ۲۹۶). هسیانگ کائنات را چونان موجودی تلقی میکند که پیوسته در حال تغییرات مداوم است.

چو هسی[2] (۱۲۰۰ـ۱۱۳۰م) یکی از نظریه‌پردازان مکتب نوکنفوسیوس در دوران پس از میلاد مسیح است که نظریاتش را میتوان تا حدودی شبیه آراء افلاطون در مورد مُثُل دانست. چو هسی بجای «مثل» از «لی» استفاده میکند. او میگوید یک شیء، مثالی است ملموس از «لی» خودش (ر.ک: نوری، ۱۴۰۰: ۳۰۴ـ۳۰۱)؛ یک «لی» برای هر چیز، خواه طبیعی و خواه مصنوعی؛ هرچیزی لی مخصوص به خودش را دارد که طبیعت آن را تشکیل میدهد؛ خواه ذی روح باشد، خواه نباشد. «لی» عبارتست از «چیِ» شیء، یعنی معیار والای آن. برای کائنات نیز بطورکلی باید معیاری غایی وجود داشته باشد که برترین و فراگیرترین است. آن در برگیرندهٔ توده‌یی ازلی برای تمام چیزهاست و برترین برآیند آنهاست (یوـلان، ۱۳۸۰: ۳۹۱). «لی» از نظر چو هسی نه فقط برآیند «لی» کائنات بطورکلی است بلکه در عین‌حال در نمونه‌های منفرد هر طبقه از اشیاء ذاتی است. لی مربوط به جهان مافوق شکلهاست. اما جهان محسوس با حضور «چه‌یی» که طرح «لی» بر آن تحمیل میشود، وجودش امکانپذیر میگردد. بنابرین «چه‌یی» برای فعالیتش به «لی» متکی است.

۱ـ۲. معرفت شناسی

هنگامیکه از معرفت‌شناسی سخن میگوییم، منظور راههای شناخت است. راههای شناخت نیز منحصر در سه منبع حس و تجربه، عقل و شهود است. برهمین اساس باید دید که فلسفه چه حکمی دربارهٔ این سه منبع دارد. بر اساس تحقیقات، بنظر می‌آید که همهٔ مکاتب چینی بر هر سه منبع تأکید دارند و هر سه را منبعی برای شناخت در کنار هم میدانند، اما در تأکید و تقدم آنها تفاوتهایی وجود دارد.

در سنت کل‌نگر چینی، معرفت‌شناسی از هستی‌شناسی جدایی‌ناپذیر است، زیرا در نگاه این سنت به جهان، هر موضوع شناختی نیز خود شناخت است و بنابرین نحوهٔ وجود آن،

1. Tuhua
2. Zhu Xi

با درک ما از آن مرتبط است. از آنجاییکه این ارتباط دوسویه است ـیعنی رابطهٔ آنها، رابطهٔ وابستگی و عزم یکطرفه نیست، بلکه تعاملی است که شامل وابستگی متقابل است ـ نمیتوانیم بگوییم که این یک مفهوم‌سازی یکپارچه‌گرایانه از جهان است. همان چیزی که در مورد ادراک جهان موجود میتوان گفت، برای درک و تفسیر آن نیز میتوان گفت. این را نمیتوان از وجود سالم، اما متغیر و کاملاً فردی اشیاء شناخت و جدا کرد.

معرفت‌شناسی چینی، جهان بیرونی را بعنوان شبکه‌یی از روابط منظم میدانست که ساختاری پویا تشکیل میداد. ذهن انسان نیز مطابق با این نظام ارگانیک فراگیر کیهانی، ساختار یافته بود. سازگاری متقابل بین ساختارهای کیهانی و ذهنی، پیش‌شرط اساسی ادراک انسان را نشان میدهد. به استثنای مکتب موهیزم[1] ـکه تقسیمبندیهایی را در مورد اشیاء آنگونه که هستند و آنگونه که ظاهر میشوند، تشریح کردـ ذهن/ قلب بعنوان اندام ذاتی ادراک بصورت پیوسته با پدیده‌های دنیای بیرون که خود را در مفهوم اشیاءـ رویدادها تجلی میکردند، ادغام میشد. از اینرو، ادراک و شناخت انسان از واقعیت، بجای ایجاد خط مرزی روشن بین فاعل‌شناسا و متعلق شناخت، بیشتر بعنوان محصول تعامل منسجم، منظم، ساختاری و مکمل بین «قلب/ ذهن» و «اشیاء/ رویدادها» تلقی میشد. این تداوم دنیای درونی و بیرونی در معرفت‌شناسی کلاسیک چینی تا قرن یازدهم، یعنی تا نخستین فلسفهٔ نئوکنفوسیوس که بیشتر توسعه یافت، حاکم بود.

«قلب/ ذهن» انسان نه تنها بعنوان مقر مفهوم ذهن یا آگاهی و در نتیجه منبع احساسات و استدلال مطرح میشد، بلکه چینیهای باستان آن را نوعی اندام حسی تلقی میکردند. منسیوس (مِنگ‌زی) حتی گاهی آن را بعنوان اندام حسی اصلی میداند که مسئول انتخاب و تفسیر احساسات منتقل شده توسط سایر اندامهای حسی به آن است. به عبارت دیگر، درحالیکه دومی ادراک را قادر میسازد، ذهن/ قلب، درک واقعیت خارجی یا بخشی از واقعیت را که توسط اندامهای حسی منتقل میشود، امکانپذیر مینماید.

در نظام معرفتی تائویی، ارکان معرفت دارای سنخیت و وحدت هستند. شناخت امری ممکن و شناخت یقینی، در روند انحلال فردیت در تائوی بینام حاصل میشود. علم بمثابه نور است و شناخت را تحقق میبخشد اما حقیقت مطلق، فرانور است و امکان معرفت به آن وجود ندارد. در این رویکرد معرفتی، شهود و علم حضوری که میتواند وجود پویا، متغیر و سیال را ادراک نماید، جایگاهی ویژه‌یی دارد. معرفت، امری ذومراتب و حاصل تجربهٔ

1. Mohism

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۲۸- ۱۰۳

تواجد و برطرف نمودن موانع معرفتی همچون ذات‌گرایی، عقلگرایی، زبان، توجه به بُعد مادی نفس، جهان و همچنین احساسات است و معیار صدق معرفت، تطابق معرفت با کنه هستی است. جوانگ دزو با سوفسطاییگری غربی، همه چیز را رؤیای بزرگ معرفی میکند، اما این بدان معنی نیست که دستیابی به معرفت را غیرممکن میداند یا برای شناخت ارزشی قائل نیست، بلکه او تنها اعتبار عقل را که منبع و ابزار معتبر معرفت نزد همگان است، زیر سؤال برده و گامی بسوی جنبهٔ مثبت فلسفهٔ تائو که عقل قادر به ادراک آن نیست، برمیدارد (حمزئیان و دیگران؛ ۱۳۹۸: ۱۵۰ – ۱۲۵).

مکتب و رهیافت کنفوسیوسی را در چین، مکتب جوچیا[1] یا مکتب فرزانگان دانسته‌اند. اینان استادان علوم ادبی باستانی و وارثان میراث فرهنگ باستان بشمار می‌آمدند که به مطالعهٔ شش دانش کهن میپرداختند. آنها برای آموزش و دانش و تعلیم و تربیت اهمیت بسزایی قائل بودند. با دقت در تاریخ این فرزانگان و شیوهٔ فراگیری دانش نزد آنان، مشخص میشود که آنها به هر سه شناخت ـیعنی تجربه، تعقل و شهودـ توجه داشتند که به آن «مطالعهٔ جامع» میگفتند (چن، ۱۳۷۳: ۱/ ۳۱ـ۳۰). تأملی در زندگانی و آموزه‌های منسیوس و کنفوسیوس این نکته را بخوبی نشان میدهد.

برخلاف کنفوسیوس، موتی وجود یک زبان ایدئال (ماهیت مفهوم مینگ) را که واقعیت (خارجی) و جامعه باید با آن سازگار شود، زیر سؤال برد. موهیستها بجای شکل‌دادن به تعاملات اجتماعی بر اساس معیارهای زبانی که بنظر حامیان کنفوسیانیزم ساختار اساسی نظم طبیعی و انسانیت را در بر میگیرد، رویکرد مخالف را اتخاذ نمودند و استدلال کردند از آنجاییکه زبان وسیله‌یی برای انتقال واقعیتهاست، این زبان است که باید خود را با آن واقعیتها سازگار کند، و نه برعکس. بگفتهٔ موتی، معیارهای چنین سازگاری‌یی باید براساس نیازهای واقعی اجتماعی باشد، نه براساس الگوهای ایدئال و بیگانهٔ دوران گذشته. تضاد میان کنفوسیانیزم کلاسیک و موهیسم ارتدوکس در اینجا مشخص است، اولی از مواضع سنت‌گرایانه دفاع میکرد، درحالیکه دومی برای رویکردهای سودگرایانه‌تر استدلال می‌آورد.

اگرچه منسیوس از مواضع سنت‌گرایی ناب دفاع نمیکرد، اما او معرفت‌شناسی خود را شرح و بسط آموزه‌های سنتی کنفوسیوس میدانست. از نظر کیفی نیز میتوان آن را واکنشی جدید به رویکردهای سنتی دانست. از این نظر، منسیوس را میتوان در زمرهٔ پیشگامان معرفت‌شناسی جدید قرار داد که از مواضع جهانشمول حمایت میکرد. او برخلاف آنالکتهای کنفوسیوس، به

1. Juchia

مأموریت اولیهٔ زبان ایدئالی که جوهر واقعیتهای موجود را در برمیگیرد، باور نداشت، بلکه نامها و مفاهیم زبانی را صرفاً ابزاری دلبخواه برای بیان واقعیتهای اجتماعی ملموس (عینی) میدانست. با اینحال، آموزه‌های خود منسیوس مبتنی بر رویکردهای نسبیتی بود. او اصلاح‌طلبی موهیسم را بشدت محکوم کرد و استدلال نمود که نظام استانداردسازی کنفوسیوس همچنان بهترین راه ممکن برای تضمین یک جامعهٔ منظم و هماهنگ است.

فیلسوفان چینی، انواع مختلف دانش را از هم متمایز میکردند؛ مانند تمایز موهیستها بین دانش از طریق شنیدن، دانش از طریق تبیین و دانش با تجربهٔ شخصی، و تمایز منسیوس بین دانش از طریق حواس و دانش از راه تفکر. اما مهمتر از این، نگرانی چینیها در مورد چگونگی آماده‌سازی ذهن برای شناخت چیزهای بیرونی، آنگونه که هستند و بدون تعصب، بوده است. این را میتوان در نظریات دائوئیست در مورد تخلیه، یکپارچه‌سازی و آرام‌کردن ذهن مشاهده کرد. این مفاهیم بعدها توسط سونزی توسعه یافت.

از دیدگاه چو هسی طبیعت آدمی، «لی» انسانی است که جزء جدایی‌ناپذیر خرد است. «چه‌یی» به انسانها هستی واقعی و ملموس میبخشد. «لی» در همهٔ انسانها یکسان است اما «چه‌یی» آنها متفاوت است. در نظام چو هسی، طبیعت با ذهن فرق دارد. تفاوت میان ذهن و طبیعت اینست که ذهن واقعی است و طبیعت مجرد (همان : ۴۹) و ما نمیتوانیم طبیعت خود را بشناسیم جز از راه ذهن.

در چینی کلاسیک، «نسبی» و «مطلق» در یک پیوستار ظاهر میشوند. در عنصر تمایز نیافتهٔ زمان، چی/ اصل ماندگاری ـکه اولین بار در کتاب تغییرات ظاهر شدـ ابعاد مادی (عینی) و معنوی (ذهنی) خود زندگی را بهم پیوند میدهد. چی، انرژی حیاتی، جوهر تمایزناپذیر زمان است. دائو یا راه، کلیت زمانی است که باید آن را شناسایی و در آن مشارکت کرد. این ماندگاری محض است که همیشه خود را بشکل دو اصل همه جانبه نشان میدهد: «یین»، اصل سکوت و «یانگ»، اصل فعالیت.

با وجود این، دوگانه‌گرایی یین و یانگ نه بر مخالفت یا تضاد متقابل، بلکه بر یک هماهنگی زیربنایی استوار است. ترکیب این اصول پنج عنصر را ایجاد میکند و ترکیبات مختلف آنها، همه چیز جهان را تشکیل میدهد. «دائو» بیانگر ماهیت جهان و هر شخص است. این نیروی محرکهٔ حیاتی و انتزاعی جهان و «راه» مشخص و فردی هر انسان است. بعنوان یک مفهوم متافیزیکی، مفهوم دائو ابدی است. دائو قانون ابدی همهٔ حرکات و خود ماورای حرکت است و بهمین دلیل فراتر از خود تاریخ است. جهان، بیان یک

رقص (حرکت هماهنگ) الهی و کیهانی از دو نیروی متضاد و در عین حال مکمل (یین و یانگ) است. بنابرین، همهٔ تغییرات، چه طبیعی و چه مصنوعی، همیشه موزون و منظم و در نتیجه، سازنده‌اند.

در تفکر منسیوس، تجربه و امور تجربی بسیار حائز اهمیت است، بطوریکه بسیاری گمان کرده‌اند که حوزهٔ اصلی تفکر او در تجربهٔ زندگی و سعادت دنیوی است (چن،۱۳۷۳: ۱/ ۳۱ـ۳۰). توجه منسیوس و کنفوسیوس به رفاه مردم و دادن دستورالعملهایی که مربوط به زندگی رفاهی میشود، در این راستا قابل ارزیابی است. دستورالعملهای مفصل منسیوس دربارهٔ کشاورزی به «هوئی» پادشاه «لیانگ» قابل توجه است (جای، ۱۳۸۷: ۱۰۸ـ۱۰۷).

۱ـ۳. انسان‌شناسی

اندیشهٔ چینی، اساساً بشردوستانه است. مرحلهٔ اول این نظام، پرداختن به تربیت نفس و هدف نهایی آن میل به انسانیت است، همچنین ذهن چینی بیشتر دنیوی و معتقد به تکثرگرایی آیینی است. بنا به جمله‌یی معروف میان چینیها، «آیینها میتوانند بسیار باشند، ولی خرد یکی است» (پیرویان، ۱۳۸۱: ۲۵۸). بر همین اساس، دیدگاههای مختلفی در انسان‌شناسی در فلسفهٔ چین و پیوند آن با ساحت جامعه، وجود دارد.

بنظر کنفوسیوس، طبیعت انسان نیک است و این نیک‌طبعی امکان تربیت آدمی را در چارچوب قواعد و اصول سنتی برای ادارهٔ امور جامعه فراهم میکند. انسان خوب، به شهریار خوب تبدیل میشود و شهریار خوب به جامعهٔ خوب سمت‌وسو میبخشد و آن را محقق میسازد. بدین‌ترتیب دو جنبهٔ مهم در اندیشهٔ کنفوسیوس ظهور میکند؛ اخلاق‌گرایی و مهندسی اجتماعی در قالب سنت چینی (Yo-Lan, 1948: p. 59).

منسیوس، شارح و مفسر بزرگ کنفوسیوس نیز بر همین اعتقاد بود، اما هسون تزو/ تسو[1]، دیگر شارح کنفوسیوس، بر طبع شر انسان تأکید داشت و کوشش در راه اصلاح جامعه را بیفایده میدانست. او در عین‌حال، برابری اخلاقی انسانها را میپذیرفت. منسیوس سه نظریه را که تا آن زمان وجود داشت، مطرح میکند: ۱) نخست آنکه طبیعت انسان نه خوب است نه بد. ۲) دومین نظریه مدعی بود طبیعت آدمی میتواند خوب یا بد باشد. به این معنا که در طبیعت آدمی هم عناصر خوب وجود دارد و هم عناصر بد. ۳) سومین نظریه معتقد بود طبیعت بعضی از آدمیان خوب است و بعضی بد. سرشت بشری در چین با کلمهٔ Hsing /Xing شناخته میشود که مرکب از واژه‌یی برای ذهن یا

1. Hsun Tzu

قلب و واژهٔ دیگری برای حیات یا اولاد و اعقاب است (چینگ، ۱۳۸۳: ۱۱۹).

منسیوس بر این باور است که انسان مرد یا زنی است که نعمت حیات و تمامی موهبتهای ذاتی بشری بویژه قوهٔ مشترک درک و تشخیص اخلاقیات و امور معنوی را از آسمان دریافت کرده است. منسیوس معتقد است حس تشخیص صحیح و خطا در تمامی انسانها مشترک است و همین وجه ممیزهٔ انسان با حیوان است. برابری و مساوات ذاتی انسانها برغم سلسله مراتب وجود دارد. به اعتقاد منسیوس انسانیت، درستکاری و فرزانگی از بیرون با انسان نمی‌آمیزند بلکه در سرشت او نهادینه هستند. ما گاهی آنها را فراموش میکنیم، چون تفکر نمیکنیم؛ همچنانکه در سخنی اینگونه آمده است: «اگر بجویید آن را خواهید یافت و اگر از آن غافل بمانید آن را از دست خواهید داد».

در هر صورت اختلاف در ذات و سرشت انسان، موجب پیدایش دو مکتب فکری در فلسفهٔ کنفوسیوس شد که یکی بر شرارت اولیه (هسون تزو) و دیگری بر نیک نهادی اولیهٔ انسان (منسیوس) تأکید دارد. این دو اندیشه در مورد قابلیت کمال‌پذیری انسان متفق‌القولند. تزو بر مبنای واقع‌گرایی، تقسیم جامعه به فرمانروا، فرمانبردار را نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر طبع شریر انسان میدانست (عالم، ۱۳۷۷: ۴۲). وی به جبر تاریخی معتقد نبود و بر اختیار و ارادهٔ انسان تأکید داشت. اگرچه هسون تزو در دوران اولیهٔ کنفوسیانیزم متنفذتر از منسیوس بود اما تعالیم منسیوس تقریباً در قرن دوازدهم یا سیزدهم بعنوان تعالیم صحیح پذیرفته شد.

لائوتزه معتقد بود تمامی نهادها ساختهٔ دست انسانند. از نظر او همهٔ هنجارها، معیارها و ارزشهای اخلاقی مخالف راه طبیعت است و همین منشأ بیچارگیها و نگون‌بختیهای بشر است. چوانگ تسو با همهٔ قواعد و قوانینی که فیلسوفان و حکیمان آورده‌اند، مخالف بود. به عقیدهٔ او اگر خرد و دانش نباشد، دزدان بزرگ هم وجود نخواهند داشت (همان: ۶۱).

در کتاب منسیوس اعتقاد یانگ چو (قرن پنجم پیش از میلاد) چنین بیان شده که اگر دنیا را به انسان بدهند و به او بگویند در مقابل یک تار مو از سر خود بکن، او حاضر به این کار نخواهد شد (یو_لان، ۱۳۸۰: ۸۳). حفظ حیات و استفاده از آنچه در آن اصیل است و دوری از چیزی که ممکن است باعث دردسر شود، آن چیزی است که یانگ چو عرضه داشته است (همانجا). اندیشهٔ اصلی وی عبارتست از «هر آدمی برای شخص خودش» و «خوار شمردن همه چیز و ارزش دادن به زندگی». از اینرو برخی وی را با اپیکور، فیلسوف لذتگرای یونانی مقایسه کرده‌اند (جای، ۱۳۸۷: ۱۷۳). برخی نیز وی را آغاز گر مرحلهٔ اول دائوئیسم دانسته‌اند (یو_لان،۱۳۸۰: ۸۶). از نظر یانگ چو انسان آزاد از مرگ هیچ بیمی ندارد جز اینکه بطور کامل از زیباییهای این

جهان لذت ببرد و همهٔ خوشیهای حال را کامل کند. انسان باید زندگی را همانگونه که پیش می‌آید بگذراند، آن را تحمل کند و بیشترین سود را از آن ببرد و غم چیزهای دیگر را نخورد. بنابرین هیچ قانون‌نامهٔ اخلاقی و مقررات اجتماعی‌یی نباید در کار باشد که افراد را برخلاف میلشان در بند کند، چون خوشی تنها هدف زندگانی است (جای، ۱۳۸۷: ۱۷۴) و هیچ قانون اخلاقی یا مقررات اجتماعی‌یی که از بیرون تحمیل‌شده باشد، نمیتواند ادعاهای مطلق آن را بی‌ارزش کند (همانجا).

یانگ تسو با نگاهی شکاکانه به تاریخ، معتقد بود همهٔ نامهای خوب و بد گمراه کننده‌اند. برای مثال یائو و شون شهریاران با فراست و فرزانه، نامهای خوب دارند اما در واقع تیره‌بخت‌ترین آفریدگانی هستند که بر روی زمین آمده‌اند. چیه و چو ستمگران نامدار، به بدی شهره‌اند اما بیشترین لذت را از زندگی برده‌اند. همچنین نامها هرچه باشند، وجود واقعی ندارند و معیاری ثابت برای ارزشهای اخلاقی وجود ندارد (همانجا).

موتی انسان‌دوستی را اساس همهٔ هنرهای اخلاقی دیگر میدانست و مهر یکسان و همگانی را یک وظیفه بشمار می‌آورد. این، اصل و اساس فلسفهٔ اوست. مهری که چنین فهمیده شود، پرکاربردتر از مهری است که از انسانیت کنفوسیوس پیدا میشود. بنابر نظر کنفوسیوس، مهر از حیث نیرومندی درجه‌های گوناگون آشکار میشود تا آنجا که درجه‌های گوناگون مهر را چون وظیفهٔ فرزندی و مهر برادرانه و محبت همسری میتوان یافت. ولی موتی سخت معتقد بود مهر باید به همه و بطور یکسان باشد و این نقطهٔ تفاوت او با کنفوسیوس‌گرایان در تلقی از مهر و محبت در جامعهٔ آرمانی است.

نکتهٔ دیگر، تعلق‌خاطر موتی به فلسفهٔ سودمندی است. او معتقد است «سود» چیزی است که از داشتنش خشنود میشویم و «زیان» چیزی است که از داشتنش بیزاریم (همان: ۱۹۴). با توجه به نظر وی، آنچه برای بیشتر مردم سودمند است، سود بشمار می‌آید و آنچه برای کمترین مردم سودمند است، زیان بشمار می‌آید.

در سوی دیگر بنظر قانون‌گرایان، انسان بدلیل سرشت و فطرتش، خودخواه و مادی است؛ حتی روابط نسبی و خونی نمیتواند مانع از خونخواهیهای انسان و منفعت‌پرستی او شود. قانون‌گرایان معتقد بودند بجای کوشش در راه تربیت و اصلاح فرد باید در پی ایجاد و تقویت اقتدار نهادهای حکومتی بود و بدلیل شرارت فطرت آدمی وضع قوانین سخت از الزامات است. تونگ چونگ شو با منسیوس که طبیعت انسان را خوب میداند، مخالف است. اما از آنجا که مادهٔ بنیادی انسان را شر نمیداند، در نهایت به نظر منسیوس نزدیک

میشود (همان: ۲۶۱).

جدول (۱): مقایسهٔ مبانی در فلسفه سیاسی چین (با تأکید بر چین باستان)

فیلسوف/ معیار	هستی‌شناسی	معرفت شناسی	انسان‌شناسی
لائوتزه	علت غایی، اخلاقی و یزدانگرایانه نیست بلکه مفهومی طبیعت‌گراست_ خالق نامتشخص	تجربه و عقل	همهٔ نهادها و قرارگذاشته‌ها ساختهٔ دست انسانند.
کنفوسیوس	به مذهب معتقد بود اما چندان توجهی به آن نداشت.	حس و تجربه، عقل و شهود	طبیعت انسان نیک است.
منسیوس	آسمان منبع و اصل قوانین و ارزشهای اخلاقی	حس و تجربه، عقل و شهود	طبیعت انسان نیک است.
تونگ چونگ شو	اعتقاد به ما بعدالطبیعه و آسمان	–	مادهٔ بنیادی انسان شر نیست اما طبیعت شر است.
کوئو هسیانگ	طبیعت‌گرا_ خلقت خودجوش	–	–
چوانگ تسو	خالق نامتشخص–اعتقاد به مثل	تجربه و شهود	–
چو هسی	–	حس، تجربه و عقل	–
مو تی (موتزو)	اعتقاد به وجود خدای متشخص	تجربه و عقل	طبع انسان شر است.
یانگ تسو[1]	علت غایی، اخلاقی و یزدانگرایانه نیست بلکه مفهومی طبیعت‌گراست_ خالق نامتشخص	تجربه و عقل	خودمختاری انسان
هان فی تسو[2]	–	–	سرشت انسان شر و خودخواه است.
سوماتان[3]	وحدت وجود	–	
لیوهسین[4]	وحدت وجود	–	
هسون تزو[5]	آسمان منبع و اصل قوانین و ارزشهای اخلاقی	حس و تجربه، عقل و شهود	طبیعت انسان شر است.

1. Yang Tsu
2. Han fei tzu
3. Sumatan
4. Leucine
5. Hsun Tzu

تاریخ فلسفه
سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۲۸- ۱۰۳

۲. چیستی اخلاق سیاسی (معطوف به دولت)

هدف متفکران و اندیشمندانی که مکاتب فکری چین را بنا نهادند، در وهلهٔ اول سیاسی بود. آنها کوشیدند تا از این راه به اصول اخلاقی‌یی دست یابند که بتوانند چینیان را مقید به هماهنگی با حکومتی آرمانی نمایند. در هیچ دوره‌یی، مشکل سازمان سیاسی حکومت مورد توجه و دقت قرار نگرفت، زیرا حکمران وسیله‌یی طبیعی و اجتناب‌ناپذیر برای اعمال قدرت تلقی میشد. در این میان، آنچه مورد بحث بود، اصول اخلاقی‌یی بود که حکمرانی باید بر پایهٔ آن استوار میشد. تمامی متفکران چینی بر این باورند که جنبهٔ اخلاقی فرمانروا، عاملی است که ارزش و اعتبار حکومت را تعیین میکند.

کنفوسیوس بر این باور است که بین اخلاق و سیاست افتراق و جدایی نیست و مسائل اصلی سیاسی، اخلاقی هم هستند. او به انسانیت و انسان‌دوستی یا «رَن»، تربیت انسان طبق قواعد و قوانین یا «لی» و اصلاح عناوین و اصل شایسته‌گزینی و شایسته‌سالاری اعتقاد داشت و آنها را اصول اساسی در سیاست میدانست. برخی معتقدند فلسفهٔ کنفوسیوس همطراز با فلسفهٔ سقراط، افلاطون و ارسطو بوده است (عالم، ۱۳۷۷: ۱۸). عشقِ دارای مراتب و حکومت حکیم‌ـشهریار مشخصه ویژهٔ اوست.

منسیوس، شارح و مفسر بزرگ کنفوسیوس نیز بر همین اعتقاد بود. مشخصهٔ دیدگاه او، حکومت نیکخواه و پذیرش حق طغیان و انقلاب برای مردم در مقابل حاکمان ظالم است. از نظر منسیوس سیاست منشأ آسمانی دارد. خداوند مردمان ضعیف را آفریده و برای آنها حاکمانی تعیین کرده با این هدف که آنها را برای رسیدن به خدا یاری کنند. اما خداوند طوری امور را میبینند که بشر میبیند (Mencius, 1970: p. 45). از آنجا که در حکومت متمرکز، تمام احکام و قوانین از مرکز صادر میگردند، حکمران باید صاحب جرئت و خرد بسیار و نیز نمونهٔ تقوا و فضیلت و شایستهٔ احترام و اعتماد ملت باشد و این در صورتی است که تقوا داشته باشد و خود به ویژگیهای تقوا عمل کند، زیرا انسان تنها وقتی میتواند از دیگران صفات خوب را توقع کند که خود از آنها برخوردار باشد.

منسیوس معتقد است وقتی رفتار حاکم درست باشد، حکومت او بدون صدور فرمان قابل اجرا خواهد بود. اما اگر رفتار حاکم درست نباشد، او میتواند فرمانهایی صادر کند لیکن از آنها پیروی نخواهد شد (چن، ۱۳۷۳: ۱/ ۵۸۶). اما «هسون تزو» (تسو)، دیگر متفکر کنفوسیوسی بر طبع شرورانه در انسان تأکید داشت و تلاش در راه اصلاح جامعه را بیفایده میدانست. اما برابری اخلاقی انسانها را میپذیرفت.

به اعتقاد منسیوس، برای بدست آوردن دولت و حکومت باید به مردم اعتبار داد و اعتماد کرد و محبتشان را بدست آورد و چیزی را بر آنها تحمیل نکرد. او بر این باور بود که مردم همانسان روی به حکمرانی نیکخواه می‌آورند که آب سراشیبی را. در نگرش منسیوس اصول اخلاقی حاکم بر دولت و حکومت است که باعث دوام و بسط نفوذ آن میشود و عدم رعایت این اصول موجب انحطاط و سقوط حکومت خواهد بود. از دیدگاه منسیوس رعایت اصول اخلاقی و قانون ضامن پایداری حکومت و انسجام آن است. او معتقد است اگر پادشاهی از بیحرمتی بیزار است، بهترین راه اینست که فضیلت و تقوا را پاس بدارد و از بین دانشمندان پرهیزگارترین آنها را حرمت نهد و شایسته‌ترین آنها را مقام معتبر بخشد (همانجا: ۱/ ۵۸۶).

چوانگ تزو[1] بر مبنای واقع‌گرایی، تقسیم جامعه به «فرمانروا و فرمانبردار» را نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر طبع شریر انسان میدانست (عالم، ۱۳۷۷: ۴۲). وی به جبر تاریخی معتقد نبود و بر اختیار و ارادهٔ انسان تأکید داشت و حق حاکمیت مردم و امکان انقلاب علیه حاکم را پذیرفته بود (چن،۱۳۷۳: ۱/ ۲۵).

لائوتزه تمامی نهادها را ساختهٔ دست انسان میداند و بسوی نوعی دولت‌ستیزی و آنارشیسم بمعنای فقدان سلطهٔ مرکزی حرکت میکند و در واقع با مهندسی اجتماعی مخالف است. از نظر لائوتزه بحران سیاسی آن روز چین، دو عامل داشت: یکی پیچیده‌بودن نهادهای اجتماعی و سیاسی و دیگری فعالیت بیش از حد طبقهٔ حاکم. راه‌حل وی، محدود نمودن هر دو حوزه است (رجایی، ۱۳۷۲: ۱۸۲). جهان او جهان منظم و همگون از دست‌رفتهٔ گذشته است که برعکس نظر کنفوسیوس با مهندسی اجتماعی احیا نمیشود بلکه با کنار آمدن با آنست که سر و سامان میگیرد.

یانگ تسو (زه) و چوانگ تسو (زه) نیز همان راه لائوتزه را ادامه دادند. یانگ تسو آهنگ بازگشت به وضع طبیعی را سر میداد. او زندگی در نام و افتخار، خانواده و ثروت را موجب سلب آسایش معرفی میکند (عالم، ۱۳۷۷: ۵۱). چوانگ تسو با همهٔ قواعد و قوانینی که فیلسوفان و حکیمان آورده‌اند؛ مخالف بود (همان: ۶۱). به اعتقاد او حکومت نه تنها شری غیرضروری که آغازگر جنگ و بزرگترین ویرانگر زندگی آنهاست.

موتی یا (موتزه) خوب و درست را «فراگیری متقابل» و نادرست را «تبعیض متقابل» میدانست (یو_لان، ۱۳۸۰: ۸۰). وی همانند هابز به دولت مطلقه باور داشت و نخستین

1. Chuang Tzŭ / Zhuāng Zǐ

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۲۸- ۱۰۳

وظیفه دولت را یکسان‌کردن معیارها میدانست و اصالت سود را در رساندن بیشترین سود به بیشترین افراد تلقی مینمود. او برخلاف کنفوسیوس به حکومت حکیم و فیلسوف اعتقاد نداشت (عالم، ۱۳۷۷: ۷۵). اما سرچشمهٔ قدرت و مشروعیت را دو منبع ارادهٔ مردم و ارادهٔ خداوند میدانست (یو‌لان، ۱۳۸۰: ۷۸). با این حال به اطاعت مطلق از حاکم و دولت فرامیخواند (همان: ۸۰). بنظر او، ثروت و جمعیت برای کشور و مردم سودمند است و اساس حکومت خوب افزایش هردوی آنهاست.

هان فی تسو برجسته‌ترین متفکر مکتب قانونگراست. در نظریهٔ وی اخلاق و سیاست از یکدیگر جداست. حرف اصلی قانونگرایان این بود که یک نظام اجتماعی مبتنی بر مقررات و قواعد بسیار مؤثر باید جای جامعهٔ فئودالی و در حال زوال آن روز چین را بگیرد. بنظر «هان فی تزو» حاکمی میتواند موفق شود که عملکرد خود را بر دسته‌یی از قوانین علمی و مفید استوار نماید (Waston, 1967: p. 70). از نظر وی ویژگی اصلی دولت، قدرت و زور، یعنی «چیه»[1] یا اقتدار حاکمیت است. او معتقد بود پایه و اساس حکمرانی یک حاکم، قدرت حاکمیتی است که بر مردم اعمال میکند نه حسن نیت و یا برتری فکری او. از دیدگاه هان فی تسو حکومت قانون، حکومت بر مردم میانه‌حال (متوسط) است، زیرا اکثریت مردم که میانه‌حالند، اگر پاداش بگیرند کردار نیک پیدا خواهند کرد و اگر خود را در معرض مجازات ببینند از زشتی پرهیز خواهند نمود. به اعتقاد او بیماریهای جامعهٔ سیاسی ناشی از نبودن خرد و فضیلت فرمانروایان نیست که در هر حال اندکند، بلکه مربوط به فقدان نظام حقوقی‌یی است که خود بخود کار کند.

وی هیچ اصل جاویدانی برای دولت نمیپذیرد، همانطورکه نظام حقوقی را نیز متغیر میداند. وی بر این باور است که اهمیت و هنر حکومت (شویا شیه) در آنست که قوانین را بسته به زمان تغییر دهد (Lin, 1942: p. 114). از دیدگاه او کانون هر مدیریتی در شخص حاکم است و او باید افراد مناسب را در مقامهای مناسب بگمارد. وی معتقد بود تضاد عمیقی میان منافع نهایی فرمانروا و فرمانبردار وجود دارد و فرمانروا پیوسته باید در برابر آنان از خود دفاع کند. او در همین راستا اندرزهایی به حاکم میدهد که بیشباهت به اندرزهای ماکیاولی نیست (Ibid: p. 117). هدف نهایی مدیریت بنظر هان فی تسو، ایجاد سازش میان نامها و واقعیتها، یعنی گفتار و کردار است. برخی او را با ماکیاولی یا بُدن و منتسکیو در فلسفهٔ غرب مقایسه کرده‌اند (عالم، ۱۳۷۷: ۹۵). در تفکر قانونگرایان به

1. Chieh

تمایزات طبقاتی توجهی نمیشود؛ هر فردی در برابر فرمانروا و قانون، با فرد دیگر مساوی است. در این نظر اشراف در ردیف دیگران قرار دارند.

در حوزهٔ فلسفهٔ چین، نیمهٔ دوم قرن سوم پیش از میلاد، گرایش شدیدی بسوی التقاط‌گرایی[1] پدید آمد. لوشیه چه اون چیو کتاب اصلی مربوط به این مکتب که عمدتاً تلفیق و ترکیب تعالیم آیین کنفوسیوس و آیین تائو بود، در آن دوران تدوین شد. مردم در آن زمان بدلیل وجود جنگ طی قرون متمادی، آرزومند وحدتی سیاسی بودند که در اندیشه‌های این فیلسوفان متبلور است (یو_لان، ۱۳۸۰: ۲۴۹).

تونگ چونگ شو (۱۰۴_۱۷۹ق.م) نظریه‌پرداز بزرگ امپراتوری هان و آیین کنفوسیوس بود. وی مابعدالطبیعه را که عمدتاً از مکتب «یین یانگ» نشئت گرفته بود، با فلسفهٔ سیاسی ـ اجتماعی آیین کنفوسیوس در هم آمیخت. او به ارتباط نزدیک میان زمین و آسمان معتقد بود (Mejzger, 1977: p. 194). تونگ چونگ شو به سه ارتباط اصلی اعتقاد داشت و آنها را سه «کانگ» بمعنای «ریسمان» میخواند (Ibid: 117)؛ بدین‌ترتیب «شهریار» کانگ رعیت، «شوهر» کانگ زن، و «پدر» کانگ فرزند است.

پنج هنجار (چه آنگ) هم وجود دارد که عبارتند از «جن» (بشردوستی)، «یی» (پرهیزگاری) «لی» (کار درست شعائر، قانون)، «چیه» (خرد) و «هسین» (ایمان کامل). پنج «چه آنگ» فضیلتهای شخصی است و سه «کانگ» اصول اخلاقی اجتماعی (Bary, 1981: p. 95). انسان باید ذات خود را در راستای اصول اخلاقی کمال بخشد اما بتنهایی از عهدهٔ این کار برنمی‌آید. بنابرین وظیفهٔ حکومت است که برای نیل به این کمال به آنها کمک کند؛ وظیفه‌یی که آسمان بر عهدهٔ آن گذاشته است (یو_لان، ۱۳۸۰: ۲۶۲). حاکم از راه احسان، پاداش، تنبیه و اعدام که مقابل فصول بهار، تابستان، پاییز و زمستانند، فرمانروایی میکند. سازمان حکومتی نیز باید منطبق بر الگوی فصول چهارگانه باشد (همان: ۲۶۳). از آنجا که ارتباط میان آسمان و انسان صمیمانه و نزدیک است، خطاکاریهای انسان نتیجهٔ تجلی پدیده‌های نابهنجار در عالم طبیعت است. همچنین هنگامیکه در حکومت انسانی خطایی رخ دهد، این مسئله ناخشنودی و خشم آسمان را فراهم می‌آورد که از راه بلایای طبیعی بروز میکند (همان: ۲۶۴_۲۶۳).

هسیانگ کوئو، کائنات را چونان موجودی تلقی میکند که پیوسته در حال تغییرات مداوم است. جامعه نیز همواره در معرض تغییرات پی‌درپی است، نیازمندیهای انسانی

1. Eclecticism

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۲۸- ۱۰۳

پیوسته در حال تغییر است، نهادها و اخلاقیاتی که برای دوره‌یی مناسبند، ممکن است برای دورهٔ دیگر مناسب نباشند. جامعه همراه با موقعیتها تغییر میکند. هنگامیکه موقعیتها تغییر میکند، نهادها و اصول اخلاقی نیز پا به‌پای آنها باید تغییر کنند. نو و کهنه با یکدیگر فرق دارند زیرا زمانهایشان متفاوت است.

بنابرین از نظر وی اخلاق، امری نسبی است. از دیدگاه او، هنگامیکه تغییری در شرایط اجتماعی رخ میدهد، نهادها و اخلاقیات جدید بطور خودجوش ظاهر میشوند. در این حال باید به آنها اجازه فعالیت داد که این بمعنای دوری از طبیعت و بدون فعالیت بودن (ووـوی) است. مخالفت با آنها و حفظ نهادها و اخلاقیات قدیم بمعنی تصنعی بودن و فعال بودن (یوـوی) است (همان: ۲۹۸). بنظر هسیانگ کوئو اگر آدمی در فعالیتهایش اجازه دهد که استعداد طبیعیش کاملاً و آزادانه بکار افتد، او «ووـوی» است و در غیر اینصورت او «یوـوی» است.

چو هسی از پیشقراولان نوکنفوسیوسی پس از دورهٔ باستان، «لی» را برای روابط اجتماعی نیز قائل است، مثلاً به «لی» ارتباط میان شهریار و رعیت معتقد است. محرک اول از میان «لی» و «چه‌ای» در درون لی قرار دارد. بدین ترتیب که در دنیای وسیع «لی» که خود فاقد اراده و قدرت آفرینندگی است، «لی» حرکت و سکون وجود دارند. «لی» حرکت، حرکت نمیکند اما بمحض آنکه «چه‌ای» دریافت میکند خود «چه‌ای» شروع به حرکت یا سکون میکند.

چو هسی برای دولت و حکومت نیز «لی» مخصوص به آن قائل است. اگر فعالیتهای دولت سازمان و همخوان با آن باشد، پایدار و موفق خواهد بود و گرنه به آشفتگی منجر میشود (ر.ک: Liang, 1980). این «لی» اساس حکومت است همانگونه که حکیم ـ شهریاران پیشین تعلیم میدادند و عمل میکردند. بدین‌ترتیب دیدگاه چو هسی نیز مبتنی بر نظریهٔ فیلسوف شهریار و یا شهریار ـ فیلسوف است (یوـلان، ۱۳۸۰: ۴۰۳).

۳. تشابهات و اشتراکات فیلسوفان سیاسی چین در اخلاق سیاسی

میان فیلسوفان سیاسی چین ـهم در قالب مکتب و هم بشکل انفرادیـ اشتراکاتی در فلسفهٔ آنها وجود دارد. گرچه شاید در موارد اندکی همهٔ آنها اجماع داشته باشند. عمدتاً نیز اجماع در کلیات است و در جزئیات اختلافات گسترده یا قابل توجهی دارند. اهمیت نهاد خانواده، و اهمیت نهاد اخلاق هم در شکل فردی و هم در شکل اجتماعی و سیاسی نقطهٔ اجماع تمامی فیلسوفان چین است. در اهمیت و ضرورت نهاد دولت، اکثریت آنان به جز

لائوتزه (همان: ۱۳۷) و بویژه چوانگ تسه (همان: ۱۴۳) اتفاق‌نظر دارند. اینان رویکرد آنارشیستی داشته و دولت را شر غیرضروری میدانند.

در هستی‌شناسی تائوئیستهایی مانند یانگ چو، لائوتزه، و چوانگ تسو و نیز غیرتائوئیستهایی مانند کوئو هسیانگ طبیعت‌گرایانی هستند که در انکار علت غایی اخلاقی و یزدانگرایانه مشترکند. در حالیکه هسون تزو، موتی (موتزو)، کنفوسیوس، منسیوس، و تونگ چونگ شو در اعتقاد اجمالی یا تفصیلی به آسمان اشتراک دارند.

اما در مورد رابطهٔ اخلاق و سیاست که نظریه‌های جدایی اخلاق از سیاست، تبعیت اخلاق از سیاست، اخلاق دو سطحی، و یگانگی اخلاق و سیاست را میتوان متصور شد فیلسوفان مکتب کنفوسیوس مانند منسیوس به یگانگی این دو معتقدند. موتی نیز با وجود اختلافات بسیار با کنفوسیوس در این مسئله مشترک است. گرچه رویکردی دیگر دارد. مکتب التقاط‌گرایی نیز به هم‌آمیزی اخلاق و سیاست معتقد است. دیدگاه تونگ چونگ شو نیز در همین راستاست (Bary, 1981: p. 95). چو هسی نیز تا حدود زیادی با این آموزه موافق است. بر خلاف هان‌فی‌تسو، هسیانگ کوئو، چوانگ تسو و یانگ زو و عده‌یی دیگری که بگونه دیگر می‌اندیشند.

در ماهیت دولت، کنفوسیوس، منسیوس، موتی، هسون تزو، هان‌فی‌تسو، و تونگ چونگ شو اشتراک نظر فراوان دارند. اینان وجود دولت و حاکم را لازم و ضروری و با اهمیت میدانند. از منظر اینان وجود دولت خیر ضروری است و اکثراً آن را موهبت آسمان دانسته و سرشت خدایگانی برای آن قائلند و آن را سایهٔ آسمان یا فرزند آسمان می‌انگارند. در مشروعیت دولت، کنفوسیوس و منسیوس و هسون تزو پای آسمان را بمیان می‌آورند. اینها بر اعطاء حاکمیت توسط آسمان تأکید دارند که وجه شباهت آنهاست. نسبت به وظایف دولت قانونگرایان و کنفوسیوس‌گرایان و التقاط‌گرایان در وظایف حداکثری دولت مشترکند. درحالیکه تائوییستها مانند لائوتزه و تسونگ تزو و یانگ زه در مطلق بیعملی دولت و عدم انجام هیچ کنشی سهیمند.

۴. تفاوتها و افتراقهای فیلسوفان سیاسی چین در اخلاق سیاسی

در هستی‌شناسی، طبیعت‌گرایان مقابل آسمان‌گرایان و معتقدان خلقت قرار میگیرند؛ گرچه در قراردادن افراد و جریانها ذیل این عناوین اختلاف‌نظر شدیدی نیز وجود دارد. بر همین اساس در معرفت‌شناسی، معتقدان به آسمان «شهود» را نیز جزو منابع معرفت میشمرند، حال آنکه طبیعت‌گرایان چندان اعتقادی به آن ندارند. در انسان‌شناسی منسیوس که فطرت را اصل

وجود انسان دانسته و آن را نیک میشمارد، بطور واضحی در مقابل موتی، از منتقدان مکتب کنفوسیوس و هسون تزو، از شارحان مکتب کنفوسیوس قرار میگیرد.

در نسبت اخلاق و سیاست لائوتسو یا لائوتزه، کنفوسیوس، منسیوس، تونگ چونگ شو، موتی (موتزه)، هسون تزو، یانگ تزه، و تسونگ تزه به پیوستگی و یگانگی این دو معتقدند. هان‌فی‌تسو به جدایی و گسستگی مطلق و کوئوهسیانگ به نسبی بودن اخلاق سیاسی باور دارند. این در حالیست که چو هسی به اخلاق دو سطحی باور دارد و کوئوهسیانگ به نسبی بودن اخلاق سیاسی معتقد است.

در ماهیت دولت لائوتسو یا لائوتزه، یانگ تزه، تسونگ تزه که تائوئیست هستند، بنظر میرسد دولت را شر غیرضروری دانسته که جز بر پیچیدگی و خرابی اوضاع نمی‌افزاید. از اینرو به بی‌دولتی و فقدان سلطه (هژمون) مرکزی کنترلگر رأی داده و هماهنگی سیاسی بشر با طبیعت غیرمتمرکز را تجویز میکنند. گرچه برخی نیز آراء آنها را نه در نفی دولت که در نقد ریشه‌یی معایب آن می‌انگارند. در مقابل، کنفوسیوس، منسیوس، تونگ چونگ شو، هان‌فی‌تسو، و چو هسی دولت را خیر ضروری میدانند.

در مقولهٔ مشروعیت دولت، تائوئیستها (لائوتزه، یانگ تزه، تسونگ تزه) آن را یکسره و بطور مطلق فاقد هرگونه مشروعیت میشمارند. کنفوسیوس مشروعیت دولت را از آسمان و خدادادی میداند. منسیوس، تونگ چونگ شو و موتی (موتزه) به مشروعیت دوپایه آسمان/ مردم معتقدند. هسون تزو و هان‌فی‌تسو مردم را منشأ قدرت و دولت میشناسند، اما در اینکه مردم حق انقلاب دارند یا نه کنفوسیوس، موتی، و هان‌فی‌تسو به حق انقلاب در مقابل حاکم و دولت اعتقادی ندارند. در مقابل، منسیوس، کوئو هسیانگ و هسون تزو بصراحت و تائوئیستها به تلویح بدان معتقدند.

اما در رابطه با وظایف و کارکرد دولت، تائوئیستها مبتنی بر اندیشه دولت‌ستیزی یا دولت‌گریزی خود آن را فاقد هر گونه وظیفه و اختیار دانسته و به واگذاری کامل امور به مردم اعتقادی راسخ دارند. در مقابل آنان کنفوسیوس، منسیوس، تونگ چونگ شو، و هسون تزو وظایف حداکثری برای دولت قائل بوده و وظیفهٔ تأمین امنیت، ثروت و رفاه و حتی فضیلتهای اخلاقی را متوجه دولت دانسته و مجاز به دخالت میدانند. کوئوهسیانگ وظایف و اختیارات دولت را وابسته به شرایط و در تردد میان حداکثری-حداقلی میداند. موتی وظایف دولت را حداقلی و منحصر به تأمین امنیت در نظر میگیرد. اما چو هسی بر آن است که تأمین امنیت و ثروت رفاه بر عهدهٔ دولت و حاکم است اما وظیفه‌یی و اختیاری نسبت به فضیلتهای اخلاقی ندارد و آن بر عهده و اختیار خود مردم است.

جدول (۲): افتراقات

شخصیت/ معیار	رابطه اخلاق و سیاست	ماهیت دولت	مشروعیت دولت	وظایف دولت
لائوتزه	پیوستگی و یگانگی	شر غیرضروری- بی دولتی	حکومت و دولت فاقد هر گونه مشروعیت	فاقد هر گونه وظیفه و اختیار- واگذاری کامل امور به مردم
کنفوسیوس	پیوستگی و یگانگی	خیر ضروری	آسمان	وظایف حداکثری- تأمین امنیت- ثروت- فضیلت
منسیوس	پیوستگی و یگانگی	خیر ضروری	دوپایه آسمان/مردم- حق انقلاب	وظایف حداکثری- تأمین امنیت- ثروت- فضیلت
تونگ چونگ شو	پیوستگی و یگانگی	خیر ضروری	آسمان–مردم	وظایف حداکثری- تأمین امنیت- ثروت- فضیلت
کوئو هسیانگ	نسبی بودن اخلاق سیاسی	متغیر و سیال- متغیر و هماهنگ با تغییرات- خیر غیرضروری	مردم و طبیعت- مشروعیت به کارآمدی- امکان انقلاب	حداکثری- حداقلی وابسته به شرایط
موتی (موتزو)	پیوستگی و یگانگی	مطلقه- شر ضروری	مردم- آسمان- قراردادی- عدم حق انقلاب	وظایف حداقلی- تأمین امنیت
هسون تزو	پیوستگی و یگانگی	شر ضروری- غیرمطلقه	مردم- حق انقلاب	وظایف حداکثری- تأمین امنیت- ثروت- فضیلت
هان‌فی‌تسو	جدایی و گسستگی نسبی بودن اخلاق سیاسی	خیر ضروری- مطلقه-	مردم- عدم حق انقلاب	وظایف حداکثری- تأمین امنیت-ثروت- فضیلت
چو هسی	اخلاق دو سطحی	خیر ضروری	مشروعیت به کارآمدی و هماهنگی با سرشت حکومت و طبیعت	تامین امنیت- ثروت- عدم وظیفه نسبت به فضیلت
یانگ تزه	پیوستگی و یگانگی	شر غیرضروری- بی‌دولتی	حکومت و دولت فاقد هر گونه مشروعیت	فاقد هر گونه وظیفه و اختیار- واگذاری کامل امور به مردم
تسونگ تزه[1]	پیوستگی و یگانگی	شر غیرضروری- بی‌دولتی	حکومت و دولت فاقد هر گونه مشروعیت	فاقد هر گونه وظیفه و اختیار- واگذاری کامل امور به مردم

1. Tsung Tsu

جمعبندی و نتیجه‌گیری

در این نوشتار، نگاهی گذرا بر تاریخ پرفراز و نشیب اخلاق سیاسی در فلسفهٔ چین با همه پیچیدگیها، سادگیها، انظار مختلف و رویکردهای گوناگون داشتیم. تاریخ فلسفه در چین (با تأکید بر چین باستان) وجه غالبش فلسفهٔ اخلاق زندگی اینجهانی و متعاقب آن فلسفهٔ نهادهای اجتماعی و سیاسی با رویکرد اخلاقی و بتعبیر فارابی حکمت عملی است. از همین حیث اخلاق بمثابه امر اجتماعی جایگاه مهم در تاریخ فلسفه‌ورزی می‌یابد. بدین‌ترتیب وابستگی ارزش و اعتبار دولت و حاکمیت به حیثیت اخلاقی آن وجه اشتراک میان تمامی فیلسوفان سیاسی چین با همهٔ تفاوتهای نظری آنها دربارهٔ چیستی و چگونگی اخلاق سیاسی و ارتباط آن با نهاد دولت و وظایف و اختیارات اخلاقی سیاسی آن است. این تفاوت در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، و انسان‌شناسی از سویی و رابطهٔ اخلاق و سیاست، ماهیت دولت، مشروعیت دولت، و وظایف دولت از سوی دیگر تبلور یافته است.

بر این اساس، بلحاظ تاریخی رویکردهای مختلف در مبانی نظری به تفاوت در رویکردها به اخلاق سیاسی می‌انجامد. هستی‌شناسی کنفوسیوس و منسیوس مبنی بر هماهنگی میان زمین و آسمان به یگانگی و امتزاج اخلاق و سیاست انجامیده است. همچنین انسان‌شناسی نیک‌نهادانهٔ آنان بویژه منسیوس امکان تربیت سیاسی و اختیار و آزادی انسان، حکومت مبتنی بر رضایت مردم و حق انقلاب را نتیجه داده است بگونه‌یی که مسائل اصلی سیاسی را اخلاقی هم محسوب میدارند و منسیوس برای ملت حق طغیان و انقلاب در مقابل حاکمیت و دولت ظالم قائل است. اما هسون تزو متفکر دیگر کنفوسیوسی بر طبع شر در انسان تأکید داشت و کوشش در راه اصلاح جامعه را بیفایده میدانست. اما برابری اخلاقی انسانها را میپذیرفت. اینگونه از انسان‌شناسی واقع‌گرایی سیاسی شبیه هابز و غلبهٔ سلطه دولت را بهمراه داشته است.

دیدگاه لائوتسو که نوعی از وحدت وجود را باز میتاباند و با رویکردی هستی‌شناختی توجه به طبیعت خودگردان را دربر دارد، علت غایی را نه یزدانگرایانه بلکه مفهومی خودسامان میپندارد و این باور به نوعی آنارشیسم (بمعنای فقدان تسلط حکومت) و تقلیل نقش دولت میگراید. بر این اساس جهان، بیطرف، متعادل، ناب و ساده است و اگر جهان، طبیعی است پس انسان نباید غیرطبیعی باشد و استقرار دولت منافی طبیعت خودگردان و غیرطبیعی است و هیچ وظیفه و اختیاری برای مداخله در امور انسانها ندارد. موتزو معیار قضاوت دربارهٔ هر عمل را سودمندی آن دانسته است. او به عشق و مهربانی همگانی، مساوی (برخلاف مکتب کنفوسیوس) و البته متقابل، معتقد بود. به اعتقاد او صلح دائمی

در چنین صورتی برپا خواهد شد. انسان‌شناسی سودگرایانه متزو منجر به پذیرش مشروط دولت بعنوان نهادی نافع و البته نفی طبقاتی شدن جامعه و سیاست شده است.

انسان‌شناسی بدبینانه و شرانگارانهٔ قانون‌گرایان، نظریهٔ ایجاد و تقویت اقتدار نهادهای حکومتی و قفس آهنین قانون بجای کوشش در راه تربیت و اصلاح فرد را در پی داشت. بنا بر نظر تونگ چونگ شو انسان باید ذات خود را در راستای اصول اخلاقی کمال بخشد ولی بتنهایی از عهدهٔ کمال اخلاقی برنمی‌آید و وظیفهٔ حکومت اینست که به او کمک کنند. احسان، پاداش، تنبیه و اعدام برابر با فصلهای بهار، تابستان، پاییز و زمستانند. براساس هستی‌شناسی متغیر و ناپایدار کوئو هسیانگ که کائنات را چونان موجودی تلقی میکند که پیوسته در حال تغییرات مداوم است، جامعه و نیازمندیهای انسانی نیز همواره در معرض تغییرات پی‌درپی است، از اینرو نهادها، اخلاق و سیاستی که برای دوره‌یی مناسبند، ممکن است برای دورهٔ دیگر مناسب نباشند.

از سوی دیگر در دیدگاه چو هسی با دوگانهٔ فطرت و طبیعت در انسان‌شناسی مواجهیم که لی (فطرت) برای تمام انسانها یکسان است اما چه‌ای (طبیعت) آنها متفاوت است. بدینگونه نظر چو هسی نیز همانند کنفوسیوس، منسیوس، و هسون تزو مبتنی بر نظریهٔ فیلسوف ـ شهریار یا شهریار ـ فیلسوف است. حال آنکه موتی و قانونگرایانی مانند هان‌فی‌تسو از سویی و تائوگرایانی مانند چوانگ تزو هرکدام با دلایلی متفاوت، هیچ اعتقادی به فیلسوف‌ـ پادشاه بمثابه امر اخلاقی ندارند.

منابع

ال.لای، کارین (۱۳۹۰) «سرچشمه‌های فلسفه چینی»، ترجمه مصطفی امیری، کتاب ماه فلسفه، شمارهٔ ۵۴، ص ۵۴ـ ۴۷.

پیرویان، ویلیام (۱۳۸۱) سیر تحول اندیشهٔ سیاسی در شرق باستان، تهران: سمت.

توکلی، طاهره (۱۳۹۱) «توصیف ناپذیری دائو از نگاه حکمای چین باستان»، تاریخ فلسفه، سال سوم ـ شمارهٔ ۲، ص۷۰ ـ ۵۱.

جای، چو؛ جای، وینبرگ (۱۳۸۷) تاریخ فلسفه چین باستان، ترجمهٔ ع. پاشایی، تهران: مازیار.

چن، لی فو (۱۳۷۳) راه کنفوسیوس، ترجمهٔ گیتی وزیری، مشهد: آستان قدس رضوی.

چینگ، جولیا (۱۳۸۳) ادیان چین، ترجمهٔ حمید رضا ارشدی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

حمزئیان، عظیم؛ سلمانی،یاسمن؛ شاهنگیان، نوری‌السادات (۱۳۹۸) «تحلیل و ارائه نظام معرفت‌شناسی تائویی»، پژوهشنامه ادیان، شمارهٔ ۲۶، ص ۱۵۰ـ ۱۲۵.

رجایی، فرهنگ (۱۳۷۲) تحول اندیشهٔ سیاسی در شرق باستان، تهران: قدس.

تاریخ فلسفه
سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۲۸- ۱۰۳

عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۷) اندیشهٔ سیاسی چین باستان، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
کریل، اچ.جی (۱۳۸۰) کنفوسیوس و طریقهٔ چینی، تهران: سروش.
کنفوسیوس (۱۳۷۵) مکالمات، ترجمه کاظم زاده ایرانشهر، تهران: علمی و فرهنگی.
لائوتزو (۱۴۰۰) دائو ده جینگ، ترجمهٔ اسماعیل رادپور، تهران: زندگی روزانه.
مارش، دیوید؛ استوکر، جری (۱۳۸۴) روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمهٔ امیرمحمد حاجی‌یوسفی، تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی.
منسیوس (۱۴۰۰) کتاب منسیوس، ترجمه احسان دوست‌محمدی، تهران: ققنوس.
نظرپور، حامد (۱۳۹۹) «مقایسهٔ «حکمت» در کتاب حکمت با «دِه» در دائوده‌جینگ»، حکمت و فلسفه، شمارهٔ ۶۱، ص ۱۴۷_ ۱۲۳.
نوری، مرجان؛ شاهنگیان، نوری‌سادات (۱۴۰۰) «بررسی مفاهیم اصلی نظام کیهانی‌ـاخلاقی نوکنفوسیوسی»، جاویدان خرد، شمارهٔ ۴۰، ص ۳۱۴_ ۲۹۱.
یائو، یانگ (۱۳۹۰) «فلسفه چینی در عصر جهانی شدن»، ترجمهٔ امیرحسین تقی‌پورجاوی، کتاب ماه فلسفه، ش ۵۳، ص ۷۳_ ۶۸.
یو_لان، فانگ (۱۳۸۰) تاریخ فلسفهٔ چین، فرید جواهرکلام، تهران: فرزان.

Bary. W.T. (1981). Neo Confocian Orthodoxy and the learning of the mind – and – heart. New York: Columbia University Press.
Goodrich, C. (1957). *A short history of the Chinese pople*. London: Gerge Allen & unmin Ltd.
Greel, H. Gishen Pu-hui (1974). *Aehinese Politicat Philosopher of the fourth century BC*. Chcagoi university of Chicago Press.
Hsiao, K.-C. (1979). *History of Chinese political thought*. princeton University press.
Kung, H & Ching, J. (1989). *Christianity and Chinese Religions*. NewYork: Double day.
Liang, C. (1980). *History of Chinese Political Thought*. London: kegan Paul.
Lin, M. (1942). *Men and Ideas*. Washington: Kennikat Press/ port,.
Max Weber (1946). *The Religion of China: Canfucianism and Taoism*. New York: free press.
Mejzger, T.A. (1977). *Escap from predicament: Neo Conficainism and China's evolving political culture*. New Yourk: Comlumvia University press,
Mencius (1970). *The works of Mencius*. Iames Legge. New Yourk.
Mencius (1970). The works of Mencis. Iames Legge. New Yourk.
Rowley H.H. (1956). *Prophecy and religion in ancient China and Israel*. London: Athlone Press.
Waston, B.(Trans)(1967). *Basic Writing of Mo Tzu*, Hsun Tzo, and Han fei Tzu, New Yourk: Colombia University press.
Weber, M. (1946). *Essays in Saciology*. New York: Oxford.
Yo-Lan, Fung (1948). *A short history of Chinese philosophy*, New Yourk: The Macmillan press.

تبیین دگردیسی تاریخی آموزهٔ دوستی و محبتِ افلاطونی ــ ارسطویی در اندیشهٔ فارابی و طوسی (در عرصهٔ روابط انسانی)

فرشته ابوالحسنی نیارکی[1]

چکیده

پرسش محوری جستار حاضر، توصیف و تحلیل تطور تاریخی آموزهٔ دوستی (محبت) افلاطونی‌ـارسطویی در آیینهٔ اندیشهٔ فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی است. روش تحقیق، مطالعهٔ تاریخی است که علاوه بر توصیف، به چرایی این تطور نیز میپردازد. بحث دوستی در اندیشهٔ ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوسی مطرح شده و رگه‌هایی از آموزه‌های افلاطونی در آن قابل مشاهده است. این بحث در فلسفهٔ دورهٔ اسلامی از جهاتی دچار دگردیسی شد، ازجمله از حیث تنوع محبوب (و بالاترین محبوب)، از حیث دامنه، یعنی فردگرایانه یا جامعه‌گرایانه بودن، و از حیث خودخواهی یا دیگرخواهی. از حیث تنوع محبوب، از دوستیِ بافضیلت به محبت نسبت به حکیم (خدا) رسیده است، از حیث دامنه، شاهد تغییر گفتمان از دوستی سیاسی ـ اجتماعی، به محبت بمثابه نوعی خصلت درونی هستیم که آثار فردی و اجتماعی دارد، و از خودخواهی و دیگرخواهی گذر کرده و مطابق با قاعدهٔ سنخیت، به محبت ازـاویی (خدایی) رسیده است. تأثیرپذیری از آراء متفکرانی همچون فلوطین و همچنین نقش دین، فرهنگ، عرفان و واسطه‌هایی چون آراء ابن‌سینا، آثار ابن‌مسکویه و شیخ اشراق در تبیین این دگردیسی اهمیت دارد. مبانی خاص فلسفی و کلامی فارابی و طوسی و همچنین برخی آراء اخلاقی ایشان، مهمترین عامل برای تفسیر چرایی این دگردیسی است.

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران؛ f.abolhasani@umz.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۱۱ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.4.7

تاریخ فلسفه

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۵۲- ۱۲۹

کلیدواژگان: دوستی، محبت، مطالعه تاریخی، افلاطون، ارسطو، فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی.

* * *

۱. طرح مسئله

مسئلۀمحوری در پژوهش حاضر، بررسی دگردیسی تاریخی نظریۀ دوستی و محبت افلاطونی ـ ارسطویی در فلاسفۀ دورۀ اسلامی، با تمرکز بر آراء فارابی و خواجه‌نصیرالدین طوسی است. بدین‌منظور، مقولۀ «دوستی و محبت» از سه منظر مورد توجه قرار میگیرد: ۱) تنوع محبوب، ۲) دامنۀ آن (فردگرایانه یا جامعه‌گرایانه بودن) و همچنین ۳) خودگرایی یا دیگرگرایی. مسئلۀمحوری این مقاله را میتوان در قالب سه سؤال ذیل مطرح کرد: ۱) خاستگاه تاریخی نظریۀ دوستی چیست؟ ۲) این نظریه، برآمده از چه آموزه‌های دیگری است؟ ۳) این نظریه، چه دگردیسیهایی در فلسفۀ فارابی و طوسی یافته است؟

در ادبیات و متون فلسفی، دوستی و محبت، نقش مهمی در کمال و سعادت فردی ایفا میکند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷/ ۱۴۸) و اندیشمندانی همانند فارابی و طوسی، ادبیات اخلاق اجتماعی را برپایۀ محبت و دوستی بنا نهاده‌اند. در ستایش دوستی و محبت در جامعه، به نقل قولی از ارسطو بسنده میکنیم: «محبت باعث قوام مدائن است... وقتی که مردم با هم دوست باشند، نیازی به عدالت نیست، در حالیکه اگر آنها اکتفا به عدالت نکنند، بازهم احتیاج به دوستی دارند» (ارسطو، ۱۳۸۱: ۲/ ۱۰۵). دوستی و محبت و گاه حتی واژۀ عشق، مضامینی نزدیک به هم هستند که مورد توجه فلاسفه از سقراط تاکنون قرار گرفته است. مقصود پژوهش حاضر، بررسی دوستی، محبت یا عشق در ساحت روابط اجتماعی انسانی است و در نتیجه، مباحث فلسفی هستی‌شناسانه در باب کیفیت محبت و عشق در امور ماورای طبیعت، خداوند و یا سریان عشق در جمیع کائنات مورد بحث نیست.

بر اساس فرضیۀ این جستار، آموزۀ «دوستی» که در کتاب هشتم و نهم اخلاق نیکوماخس[1] و کتاب هفتم ائودموس[2] ارسطو نظریه‌سازی شده، شکل تحول‌یافته و بازسازی شدۀ آراء لیزیس[3] افلاطون است که خود ریشه در مکالمات اخلاقی سقراط دارد. ارسطو در نیکوماخس اگرچه نامی از لیزیس نبرده اما بحثهای وی ناظر به آن است. فلوطین نیز با درهم‌آمیختن آراء افلاطون و ارسطو، و درهم‌ریختن مرزهای رساله‌های لیزیس، ضیافت و

1. *Nicomachean Ethics*
2. *Eudemian Ethics*
3. *Lysis*

فایدروس افلاطون، گفتمان دوستی را به «عشق» پیوند میزند. مباحث محبت و دوستی افلاطونی ـ ارسطویی، به فلاسفهٔ دورهٔ اسلامی منتقل شد و آنها نیز تحولاتی در آن ایجاد کردند. مسئلهٔ مقالهٔ حاضر، ترسیم چنین سیری با استفاده از مطالعهٔ تطبیقی و تاریخی است. بر همین اساس، چینش پژوهش حاضر اینگونه است که ابتدا با گزارش نظریهٔ ارسطو، به پیشینهٔ آن در آراء افلاطون میپردازیم و پسینهٔ آن را در آراء فارابی و طوسی جستجو میکنیم. در این میان، علاوه بر توصیف با رویکردی تطبیقی، به تبیین چرایی این تحول نیز پرداخته میشود.

دربارهٔ پیشینهٔ موضوع و آثار منتشر شدهٔ مربوط به آن، میتوان به این موارد اشاره کرد: بحرانی و علوی‌پور، در مقالهٔ «دوستی در فلسفهٔ سیاسی ـ اسلامی»، گزارشی از آراء کندی، فارابی، عامری، اخوان الصفا و طوسی دربارهٔ دوستی ارائه میدهند ولی در تطبیق با فلسفهٔ ارسطویی، تنها به جنبه‌های ناظر بر مفاهیم برسازندهٔ سامان سیاسی یک جامعه نظیر تعاون تأکید کرده و به سایر جهات تمایز دیدگاهها نپرداخته‌اند. بستانی نیز در مقالهٔ «دوستی مدنی و دوستی کیهانی»، دو روایت مختلف را از دوستی (دوستی بعنوان پارادایم اجتماعی و دوستی در جایگاه هستی‌شناسانه) مطرح کرده است. نوآوری مقالهٔ حاضر، تطبیق نظریات از جهات مختلف برای ارائهٔ توصیف کاملی از وجوه اشتراک و افتراق است و همچنین با مطالعهٔ تاریخی، علاوه بر توصیف، به تبیین علل این تمایز میپردازد. گزارشهایی نیز بطور خاص از دیدگاه فارابی دربارهٔ دوستی در برخی مقالات همانند «بدایت و نهایت دوستی مدنی در فلسفهٔ فارابی» و «دوستی مدنی و نوع مدینه نزد فارابی» آمده که وجه تمایز مقالهٔ حاضر، تطبیق آراء فارابی و طوسی با فلاسفهٔ یونانی است. در آثار ابن‌سینا و ملاصدرا مباحثی دربارهٔ عشق مطرح شده که اصولاً نمیتواند بعنوان مسئلهٔ مقالهٔ حاضر باشد زیرا این مقاله، به وجهه‌یی از محبت میپردازد که ویژگی آدمی یا جوامع آدمی است. دو مقاله نیز از نگارنده در دست چاپ است که در یکی، دوستی را در مسئلهٔ «خودگروی یا دیگرگرایی» از نظر ارسطو و در مقاله دیگر، از نظر خواجه‌نصیرالدین طوسی مطرح میکند، اما مقالهٔ حاضر با معطوف‌شدن به مسائل مختلف دوستی با نگاه تطبیقی و تاریخی، از مقالات پیشین متمایز است.

۲. آموزهٔ «دوستی» از دیدگاه ارسطو

«فیلیا»[1] در لغت نوعی رابطهٔ دوستی آمیخته با محبت است (Price, 1989: p. 8). ارسطو، ماهیت دوستی را بر اساس غایت آن، یعنی انواع محبوب تعریف کرده است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۱۰).

1. Philia/ Friendship

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۵۲- ۱۲۹

۲ـ۱. دوستی از حیث تنوع محبوب: ارسطو متعلق دوستی را امور دوست داشتنی (محبوب) میداند و بر اساس منشأ دوستی، سه نوع دوستی را به تصویر میکشد: ۱) دوستی منفعت‌نگر[1]؛ ۲) دوستی لذت‌نگر[2]؛ ۳) دوستی فضیلت‌محور[3]. (همان: ۱۱۶ـ۱۱۲؛ Aristotle, 2021: 114, 1236a). دوستی بر اساس لذت یا منفعت، دوستی بالعرض است و «دوستی، فقط دوستی مردمان با فضیلت[4] است» (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۱۸). ارسطو در توصیف دوستی فضیلت‌محور، آن را دوستی کامل میخواند (همان: ۱۱۵).

۲ـ۲. دامنهٔ دوستی؛ فردگرایانه یا جامعه‌گرایانه: اگرچه ارسطو در نیکوماخس، از قالب فردگرایانه دوستی در روابط بین‌شخصی شروع کرده ولی در ادامه، در یک فصل از دوستی در انواع حکومت سخن گفته است. دوستی میتواند فضیلت یا خصلتی فردی یا بین‌فردی باشد (همان: ۱۰۵)، همچنانکه بعنوان نوعی ملکه و ناشی از انتخاب عقلانی نیز تلقی شده است (همان: ۱۲۲)، گاهی در مراتب نازلتر، نوعی احساس درونی دانسته شده و در بالاترین نقش، عاملی برای سعادت فردی است (همان: ۱۸۵).

در ساحت جامعه‌نگر، بحث از یک واحد اجتماعی است همانند افراد خانواده، افراد یک مدینه یا یک عشیره، یا اعضای یک جامعه و افراد غیرهمشهری (همان: ۱۴۵). ارسطو، دوستی را عاملی برای تنوع جوامع میداند؛ یعنی دوستی، وجه تمایز انواع مدینه‌های طبیعی و انحرافی است (همان: ۱۳۲).

جدول شماره (۱) دوستیهای مقرون به تشکیلات سیاسی (همان: ۱۴۴-۱۳۸):

ردیف	طبیعی/ انحرافی	انواع حکومت	انواع دوستی
۱	حکومتهای طبیعی	حکومت سلطنتی (پادشاهی)	نیکخواهی/ تأمین منافع، رفاه و سعادت
		آریستوکراسی (اشراف و نجبا)	متناسب با علّو مقام و شخصیت افراد
		تیموکراسی یا جمهوری (بر اساس مالیات مخصوص)	سهم مساوی در حکومت
۲	حکومتهای انحرافی معادل (به ترتیب)	حکومت دیکتاتوری/ جباری	محبت، یا نیست یا اگر هست خیلی ضعیف است.
		اولیگاریشی (حکومت چندنفری)	محبت مقامی محدود را تصاحب میکند.
		دموکراسی	دوستی [نسبت به سایر حکومتهای انحرافی] اهمیت دارد.

1. Friendship based upon advantage
2. Friendship based upon pleasure
3. Friendship based upon excellence of character; *arete*
4. Virtue

ارسطو در کتاب سیاست، به ساحت جمعی دوستی نظر دارد و با پذیرش هویت جمعی جامعه معتقد است «مجموع افراد، دارای شخصیت یگانه‌یی است که خصال عقلی و اخلاقی خاصی دارد» (همو، ۱۳۹۰: ۱۶۴). او در نقد افلاطون که «اشتراک و وحدت»[1] را عامل انسجام جامعه میداند، «دوستی، محبت و دلبستگی» را پیش میکشد که «با تربیت یعنی از راه عادات اجتماعی، فرهنگ و قانونگذاری، به همکاری و وحدت میرسد» (همان: ۶۹). اگرچه ارسطو در کتاب دوم سیاست، ملاک جامعه مطلوب را محبت دانسته ولی در طبقه‌بندی انواع حکومت، برخلاف اخلاق نیکوماخس، معیار اصلیتری را مطرح کرده که همان صلاح عمومی و نوع‌پروری است. البته این شاخصه، با دو معیار فرعی، «محبت» و «عدالت»[2] تحقق می‌یابد. در نیکوماخس، صراحتاً محبت بر عدالت ترجیح دارد (همو، ۱۳۸۱: ۱۰۵) ولی در سیاست، هردو معیار برای نیل به جامعه سعادتمند لازمند؛ اگرچه در موضعی، دادگری بعنوان «زایندهٔ همهٔ فضایل دیگر» خوانده میشود (همو،۱۳۹۰: ۱۷۴). شاید آنجا که افلاطون میگوید «دوستی ناشی از برابری است» (افلاطون، ۱۳۶۷: ۷/ ۲۱۹۴؛ همان: ۴/ ۹۰۶)، ارسطو شرایط کافی و لازم برای تشکیل جامعهٔ سیاسی ـکه هدف آن نیل به بهزیستی و سعادت و آزادی اراده است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۵۸)ـ را بیان میکند. به‌اعتقاد وی، محافل خانوادگی، انجمنهای برادری و مجامع ویژه آیینهای دینی و اجتماعی، شرط تحقق این اهداف است که همهٔ اینها برآمده از دوستی است (همان: ۱۶۱).

۲ـ۳. متعلق دوستی؛ خودخواهی[3] یا دیگردوستی (نوع‌دوستی[4]): شاید این جملهٔ از کتاب اخلاق ائودموس، در اینباره صریح بنظر آید: «بنظر میرسد هر فرد بیش از همه برای خود دوست است و از این بعنوان معیاری برای قضاوت دوستان استفاده میکنند» (Aristotle, 2021: p. 124). خوددوستی[5] در این عبارت از ارسطو، صراحت آشکار دارد: «احساسات عاطفی‌یی که ما در برابر دوستانمان داریم... ناشی از روابط فرد با خودش است» (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۶۶). برخی شارحان ارسطو، توضیح میدهند که چگونه این عبارت، منشأ فهم خودگروی یا خودخواهی میگردد (Annas, 2015: p. 539; Idem, 1988: p. 9; khan, 2015: p. 21). از طرف دیگر، نوع‌دوستی نیز با عبارت «خواستن خیر دیگری بخاطر دیگری» قابل

1. Political Unity
2. Justic
3. Egoism
4. Altruism
5. Self-Love

برداشت است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۱۱). از اینرو، برخی مفسران بنوعی تلاش کرده‌اند با جمع نوع‌دوستی و خوددوستی، نظریهٔ ارسطویی را تبیین و توجیه کنند. برخی با نظریهٔ «خودِ دیگر»[1]، دوستی دیگران را مشتق از دوستی خود میدانند (Annas, 2015: p. 541) و برخی «نوع‌دوستی خودارجاع»[2] را واسطه قرار میدهند؛ یعنی «نگرانی برای دیگران، اما برای دیگرانی که ارتباطی خاص با خود دارند» (Kahn, 2015: p. 20 /West, 2001: p. 39). از آنجاکه فیلیا، به نظریهٔ فضیلت‌نگر ارسطویی قابل ارجاع است (زیرا ارسطو صرفاً دوستی بر اساس فضیلت را دوستی واقعی میداند)، محبت، در واقع به فضیلت تعلق میگیرد که فرد ابتدا در خود می‌یابد و دوستی، تسری این رابطه به دیگری است. این نوع خوددوستی، در حقیقت دوستی فضیلت است و نه خودخواهی مذموم. خیر و فضیلت، با جزء عقلانی[3] انسان حاصل میشود (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۶۹) بهمین دلیل میتوان گفت محبت و دوستی به «عقلانیت» و «فضایل برخاسته از آن» تعلق میگیرد که همواره محبوب است.

۳. رهگیری پیشینهٔ افلاطونی نظریهٔ دوستی ارسطویی

لیزیس، دیدگاههای افلاطون در باب دوستی[4] و سمپوزیوم (مهمانی) و فایدروس، دیدگاههای وی دربارهٔ عشق یا اروس[5] را به تصویر میکشد. افلاطون، در سمپوزیوم و فایدروس، بدنبال تحلیل اروس است و نه آگاپه[6]. بتعبیری فلاسفهٔ یونان دو نوع عشق را از یکدیگر متمایز میکردند: آگاپه (نوعی عشق الهی) و اروس (عشق زمینی-جنسی) (هلم، ۱۳۹۳: ۱۳). در گفتگوهای مهمانی و فایدروس، اروس خود، به دو نوع زمینی و آسمانی تحلیل میشود (افلاطون، ۱۳۵۰: ۱/ ۴۶۲، ۴۶۹) و میتوان گفت تمایزی میان آگاپه و اروس در این دو رسالهٔ افلاطون دیده نمیشود. البته اروس در اندیشهٔ افلاطونی، معانی مختلفی دارد؛ «گاهی باید آن را خدای ناظم دانست، گاهی فرشته‌یی پیام‌آور، گاهی بمعنای انگیزه‌یی برای مشاهده مثال نیک و خیر و ... » (کاظمی و دیگران، ۱۴۰۱: ۷۱).

ارسطو در احصای آراء گوناگون در ماهیت دوستی به آموزه‌های لیزیس توجه داشته، هرچند نامی از آن نبرده و با بازسازی آراء گذشتگانی مانند هراکلیت و انباذقلس به تعریف

1. Another Self
2. Self-Referential Altruism
3. The Principle of Intellect; Nous
4. Philia/ Friendship
5. Erôs /Love
6. Agape

«فیلیا» پرداخته است؛ «بعضیها دوستی را نوعی مشابهت تعبیر میکنند» (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۰۸). دوستی بسبب «مشابهت»، پیشتر در لیزیس آمده است. اگرچه افلاطون معتقد است دوستی بدها با یکدیگر حتی با وجود شباهت امکانپذیر نیست؛ همچنین دوستی خوبها با یکدیگر زیرا در آن، بدلیل وجدان خیرات، اشتیاقی نسبت به هم در میان نیست (افلاطون، ۱۳۵۰: ۱/ ۸۸)؛ فقط آنچه نه خوب است و نه بد، میتواند با خوب دوست شود (همان: ۹۲). تأکید ارسطو بر دوسویه بودن محبت (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۱۱) متأثر از نظریات افلاطون است، اگرچه بحث از کدام سویه‌بودن محبت در لیزیس ناتمام مانده است (افلاطون، ۱۳۵۰: ۱/ ۸۵).

ارسطو بنقل از انباذقلس و دیگران مینویسد: «همجنس متمایل به همجنس است» (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۰۷) و افلاطون بدون اشاره به نام، دیدگاه حکمای طبیعی را بیان کرده است (افلاطون، ۱۳۵۰: ۱/ ۸۸). به اعتقاد ارسطو نباید در تحلیل چیزی همانند دوستی، به امور طبیعی مثال زد بلکه باید به «مسائل صرفاً انسانی که مربوط به آداب و خویها و عواطف هستند» پرداخت. «بعضی دیگر ادعا میکنند کسانی که به هم شبیهند، عملشان مانند سفالگران است نسبت به یکدیگر» یعنی همدیگر را دفع میکنند، افلاطون پیشتر با ارجاع این بیان به هزیود، میگوید: «هر چیزی خواهان مخالف خود است» (همان: ۹۰). ارسطو این سخن را به هراکلیت نسبت داده است. در نهایت، افلاطون با استدلال به این نتیجه میرسد: «نه آنها که مانند یکدیگرند، دوست یکدیگرند و نه آنها که مخالف یکدیگرند ... فقط آنچه زیباست، سزاوار دوستی است و هرچه خوب است، زیباست» (همانجا). بنابرین، در بحث از دوستی، محور مباحث از عامل (شباهت یا ضدیت) به متعلق آن یعنی «زیبایی» تغییر می‌یابد. افلاطون در بحث دوستی، بر «مفید و خیر» نیز تأکید کرده (همان: ۸۳) و معتقد است در هر دوستی‌یی، بین محبوب و دوست‌دارنده از لحاظ روحی یا دست‌کم از حیث طرز فکر، ارتباطی برقرار است (همان: ۱۰۰).

عبارات پراکندهٔ لیزیس، گویی نقطهٔ آغاز تقسیم دقیق سه‌گانهٔ ارسطویی، یعنی دوستی لذت‌نگر، منفعت‌نگر و فضیلت‌نگر است. افلاطون مینویسد: «باید همینطور پیش برویم تا بالاخره به یک چیز نهایی برسیم که دوستی ما با آن، دیگر بخاطر چیزی نباشد و آن نخستین دوست ما باشد» (همان: ۹۷). از اینجا افلاطون واژهٔ «دوستیهای اصطلاحی» را در مقابل دوستی حقیقی بمیان می‌آورد (همان: ۹۸) که ظاهراً دوستی بالعرض و بالذات ارسطویی از آن نشئت میگیرد. برهمین اساس میتوان گفت نظریات ارسطو در باب

دوستی، با آموزه‌های رسالهٔ لیزیس افلاطون، در جهات کلی همراستاست؛ هرچند باید دیدگاههای ارسطو را تدقیق، تکمیل، گلچین و نظریه‌پردازی آراء افلاطون بدانیم.

دگردیسی ارسطو از حیث خودگرایی یا دیگرگرایی، در مواجهه با پارادوکس افلاطونی نیز اهمیت دارد. «سقراط یک دیدگاه بسیار رایج دربارهٔ انگیزهٔ انسان دارد که تمایل به چیزی یا احساس تعلق به شخصی همیشه در باطن، دلایلی دارد که اشاره به رفاه خودنماینده دارد، یعنی محبت نسبت به شخص یا چیزی، در نظرگرفتن آن بعنوان منبعی است که فرد میخواهد» (Annas, 2015: p. 535). بر همین اساس، دوستی بعنوان میل بدست آوردن ویژگی خوبی که عامل فاقد آن است، تعبیر میشود، در حالیکه این فقدان چیز بدی است. اما اینجا به تعبیر جولیا آناس، از این گزاره که «من میخواهم که دوست ارزشمند، مفید یا سرگرم کننده‌یی داشته باشم»، نتیجه نمیشود که «واقعاً هیچ غایتی غیر از من وجود ندارد»، تا افلاطون را حامی خودخواهی بدانیم، بلکه تنها میتواند شامل این باشد که «آنها نمیتوانند انگیزهٔ اصلی یک عمل یا یک دوستی باشند» (Ibid: p. 537).

اگرچه اظهارات افلاطون، مثلاً در باب علاقه به دارو، دوست و ...، قابل ارزیابی به نفع «خود» است، و مثلاً با بحث از اهمیت عشق در سعادت (افلاطون، ۱۳۵۰: ۱/ ۴۸۰) به خودگرایی نزدیک میشود و انواع مختلفی از عشق را مانند عشق به فرزندان، خودگرایانه تفسیر کرده است که «همهٔ این محبتها و تلاشها بخاطر ابدیت و ازلیت» یعنی «شوق ماندگاری و جاویدانی» (همان: ۵۰۰) است، اما این بمعنای نفی مطلق دوستیِ دیگری ـدست‌کم در برخی مواقعـ برای خود دیگری نیست. مثالهایی که افلاطون برای فرض حذف شرور از دنیا دارد که برغم عدم احساس فقدان، فرد نسبت به آن امور، احساس علاقه خواهد داشت، نشان از آنست که راه برای استثنای آن حکم کلی یعنی «دوستی شیء یا شخص بدلیل فقدان» بازگذاشته شده و میتوان اموری را تصور کرد که بدلیل ذات خودشان محبوبند. به هرحال میتوان گفتگوهای افلاطونی را در حل مسئله ناتمام دانست؛ برخلاف ارسطو که در اینباره نظریه‌پردازی منسجمی دارد و با ارائهٔ نظریهٔ اشتقاق «دوستی با دیگری» از «دوستی با خود»، خوددوستی را به اعلا درجات آن میرساند.

ارسطو دربارهٔ تمایز دوستی با عشق مینویسد: «عشق در جوانان که از هیجانات ناشی از عواطف است و منشأ آن لذت است»، دوستی بمعنای واقعی کلمه نیست (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۱۳). اما بحث دربارهٔ اروس (خدای عشق)، در مهمانی از زبان پوزانیاس، به تفکیک خدای عشق زمینی و خدای عشق آسمانی می‌انجامد؛ اروس زمینی به بدن و طراوت بدنی محبت

میورزد و نه روح و درون فرد، اما اروس آسمانی به روح زیبایی و خردمندی دلباخته است (افلاطون، ۱۳۵۰: ۱/ ۴۶۲، ۴۶۹). افلاطون عشق (اروس) بخاطر ثروت، جاه و مقام را زشت میداند و معتقد است فقط عشق بمنظور کسب فضیلت، صحیح و پاک است. او در گفتگویی، عشق را تلاش برای رسیدن به خوبی و سعادت تعریف کرده است: «فقط خوبی است که خویش ما و متعلق به ماست. بنابرین آنچه مردم دوستش دارند و میخواهند جز «خوب» چیز دیگری نیست» (همانجا). به اعتقاد وی، نهاییترین حالات عشق، «درک زیبایی مطلق، حقیقت زیبایی یا زیبایی خدایی است» (همان: ۵۰۴ـ۵۰۳).

بنظر میرسد اگرچه ارسطو بظاهر فقط بحثهای لیزیس را در تبیین نظریهٔ دوستی خویش، بازنویسی انتقادی کرده اما آموزه‌های افلاطون در باب عشق، کلیدواژه‌های مهمی برای برداشتهای ارسطویی فراهم میسازد. تفکیک دوستی با لذت و ثروت، از دوستی خیر واقعی در اندیشهٔ ارسطو، میتواند برداشتی از تمایز انواع اروس ـ زمینی (لذت/ ثروت) و آسمانی (خردمندی، زیبایی)ـ نزد افلاطون باشد.

رسالهٔ لیزیس و مهمانی، تصاویری ناروا از دوستی و عشقی پیش میکشد که بصورت هنجاری اجتماعی در دوران سقراطی است (Dover, 1978). اگرچه افلاطون در جمهوری، مخاطب خود را از شهوترانی برحذر میدارد (افلاطون، ۱۳۶۷: ۴/ ۹۷۶)، اما ارسطو در سیاست در نقد وی، صرف تصور احساس عشق بین مردان یا محارم را نکوهیده میداند (ارسطو، ۱۳۹۰: ۶۱). شاید ساختارشکنی افلاطون در قوانین از قول آتنی، برای نکوهیدن و خلاف فضیلت خواندن همجنس‌گرایی مردان را بتوان بعنوان رد اتهام از نظریات افلاطونی تلقی کرد (افلاطون، ۱۳۶۷: ۷/ ۲۲۸۴). در سراسر سمپوزیوم و فایدروس نیز، افلاطون بدنبال تصویرسازی روایتی صحیح از عشق است که با ساختارشکنی همراه است. او در جمهوری تأکید میکند که چون عشق حقیقی آنست که آدمی با کمال خویشتنداری، به هماهنگی و زیبایی دل ببندد، پس آن را تجانسی با شهوترانی نیست. دوستی فقط باید برای زیبایی معشوق باشد و روابط آن دو هرگز نباید از این حد تجاوز کند» (همان: ۴/ ۹۷۶).

اگرچه مباحث افلاطون در لیزیس فردگرایانه و اغلب بین‌شخصی است ما در مهمانی، از عشق و محبت در جامعه میگوید و معتقد است: اگر جامعه‌یی یا سپاهی فقط از عاشقان و معشوقان تشکیل شود، وضع ادارهٔ آنها بهتر از هر کشوری خواهد بود. البته نمیتوان افلاطون را جامعه‌گرا دانست زیرا بحث از «اصلاح همهٔ افراد» است (همو، ۱۳۵۰: ۱/ ۴۶۳) و نه

«اصلاح جامعه بعنوان یک هویت جمعی». البته بحثهای افلاطون در تقسیم انواع حکومت در جمهوری، با ادبیات دوستی‌محور ارسطویی بیگانگی دارد؛ هرچند در تحلیل و تعریف مدینه‌ها، تمایزی میان آنها نیست (همو، ۱۳۶۷: ۴/ ۱۱۷۲).

۴. دگردیسی آموزهٔ یونانی «دوستی» در حکمت عملی دورهٔ اسلامی

۴ـ۱. دوستی ارسطویی، در آیینه نظریهٔ جامعه‌نگر فارابی

اگرچه دیدگاه فارابی دربارهٔ دوستی، شباهت بسیاری با نظریهٔ ارسطو در اینباره دارد، اما در عین‌حال از چهار جهت، شاهد دگردیسی هستیم؛

۱) از حیث نقطهٔ آغاز بحث؛ اهمیت محبت در نظام هستی و بالتبع در جامعه و سعادت انسان.

۲) اگرچه از حیث تنوع محبوب، تمایز چندانی نیست اما ترتیب منطقی محبوبها، متناسب با فرهنگ جامعهٔ آرمانی و نظریهٔ سعادت‌محور فارابی طراحی شده است.

۳) همچنین دامنهٔ محبت در آراء فارابی، آشکارا در سطح جامعه‌نگر است و مقصود، محبت بعنوان ویژگی یک هویت جمعی است، اگرچه به روابط میان افراد نیز تسری می‌یابد. تأکید ارسطو در نیکوماخس بر محبت میان افراد است. ضمن آنکه ترسیم فارابی از مدینه‌ها، دارای نوآوری و متفاوت از آموزه‌های افلاطونی‌ـارسطویی است.

۴) از حیث خودگرایی یا دیگرگرایی نیز منطبق با تفکر اسلامی، تصویر نوع‌دوستانه‌یی را بمیان می‌آورد.

۴ـ۱ـ۱. دگردیسی در جایگاه و اهمیت محبت: نقطه آغاز مباحث محبت‌محور فارابی، بعنوان حلقهٔ ارتباطی انسانها در راستای ائتلاف آنها، چگونگی نظام هستی است و از آموزهٔ سلسله مراتب موجودات و ائتلاف و انتظام همهٔ اشیاء بسان «شیء واحد» نشئت میگیرد و ریشه در انگارهٔ وی از سرمنشأ اصلی محبت، یعنی خداوند دارد (فارابی، ۱۹۹۵: ۴۹). در این نظام برخلاف نظریهٔ ارسطویی، محبت یک نسخهٔ تجویزی یا هنجار اجتماعی برای برنامه‌ریزی در راستای سعادت نیست، بلکه برآیند چینش خاص نظام هستی است. اساساً فارابی، الگوی نظام جامعه را براساس الگوی نظام هستی ترسیم میکند که با نظم خاص خود از رئیس مدینه (بسان مسبب اول هستی) تا سایر شهروندان رتبه‌بندی میشوند (همو، ۱۹۹۶ب: ۹۶). این تمثیل میتواند به دو منظور باشد:

۱) توجیهی برای تصور ساختارگرایانه و جامعه‌نگر فارابی از هویت جامعه است؛ فارابی در توصیف جامعه محبت‌محور خود مینویسد: «چنین جامعه‌یی چنان انسجام و سامان می‌یابد که گویی شبیه به موجودات طبیعی است و نظام مدینه شبیه نظام هستی است» (همانجا).

۲) بنیان، مبنا و خط آغازی برای نظریه‌سازی فارابی از جامعهٔ آرمانی و مدینهٔ فاضله بومی‌ـاسلامی است. او معتقد است افراد مدینهٔ فاضله، با محبت و تماسک تألیف میشوند و با عدل باقی میمانند (همو، ۱۳۹۶: ۶۰).

فیلسوف برای توجیه نظریهٔ خود و بداعت آن، نیازمند دلیل و قرینه‌یی محکم است و نظام هستی، میتواند قرینهٔ قاطعی برای طرح بهترین نظامهای آرمانی ممکن در جامعه و روابط انسانی باشد. در فلسفهٔ فارابی، سرسلسلهٔ این نظام هستی، واحد، محبوب و معشوق اول است (همو، ۱۹۹۵: ۴۴) در سیر تطوری دورهٔ اسلامی، گویی هنوز وقت آن نرسیده که متعَلَق حب و دوستی انسان، یعنی محبوب اولی او را خداوند معرفی کنیم. در این مرحله، بحث از عشق و محبت الهی به خود، بعنوان توجیهی برای محبت میان آدمیان است و همچنان ـهمانند ارسطوییانـ محبوب انسان، جمال و فضیلت است (همانجا)؛ در عین‌حال که محبت الهی، بعنوان بالاترین درجهٔ محبتها معرفی شده است. بر همین اساس، در فلسفهٔ فارابی نیز مانند یونانیان، محبت امری مدنی است.

۴ـ۱ـ۲. دگردیسی در تفسیر متعلَق محبت: فارابی در فصول‌منتزعه، محبت ارادی را بسان ارسطو، سه‌گونه میداند: «به اشتراک در فضیلت، منفعت و لذت» (همو، ۱۳۹۶: ۷۱). توضیح وی در آراء اهل المدینة الفاضلة متفاوت است. بنظر او، در باب عامل ائتلاف در جامعه، بین قائلین به آن اختلاف نظر وجود دارد. مهمترین این عوامل عبارتند از: ۱) داشتن پدر یا نیای مشترک، ۲) اشتراک در تناسل، ۳) اشتراک در رئیس اول، ۴) تعاهد، ۵) تشابه در طبیعیت، خلق و زبان، ۶) اشتراک منزل و مسکن، کوی و محله، مدینه و ۷) سایر امور مشترک مثل همسفری (همو، ۱۹۹۵: ۱۵۱). عواملی هم وجود دارد که در توصیف جوامع غیرفاضله آمده‌اند، نه مدینهٔ فاضله، زیرا در مدینهٔ فاضله، افراد انسانی به محبتی که ریشه در اشتراک آنها در فضیلت دارد، با هم ائتلاف دارند و نه محبتی هنجاری برای جامعه‌پذیری. اگرچه نظریهٔ ریشه‌داشتن محبت در فضیلت افراد، پیش از این در آراء ارسطو بیان شده بود. اما ویژگی متمایز نظریهٔ فارابی آنست که این محبتِ ریشه‌دار در فضیلت انسانها، اولین علت دوستی است و بسبب فضیلت، سایر خیرات و محبوبها در

میان آنها جاری میشود. در مقابل، در نظریهٔ ارسطو انسانها اغلب بر اساس محبت به لذت و منفعت و ... گرد هم آمده‌اند و محبت به فضیلت، در میان اقشار متعالی جامعهٔ ارسطویی، بعنوان نسخهٔ کامل محبت معرفی میشود. بعبارت دیگر، فارابی از محبت به فضیلت شروع میکند و سپس اشتراک در فضیلت، موجب اشتراک در منافع میشود و منفعت میان فضلا، برایشان لذت‌آور خواهد بود. برهمین اساس، دوستی لذت‌محور و منفعت‌نگر نیز بعنوان برآیند دوستی فضیلت‌محور معرفی میشود (همو، ۱۳۹۶: ۷۱).

اگرچه تقسیمبندی فارابی دربارهٔ انواع محبوب، با نظریهٔ ارسطو تمایز قابل توجهی ندارد اما چینش و طراحی این مؤلفه‌ها در نظریهٔ فارابی بنفع الگوسازی برای جامعهٔ آرمانی فضیلت‌محور، ساخته و پرداخته شده است.

> فالمدینة التی یقصد بالاجتماع فیها التعاون علی الأشیاء التی تنال بها السعادة فی الحقیقة، هی المدینة الفاضلة (همو، ۱۹۹۵: ۱۱۳).

اینجاست که ائتلاف محبت‌محور افراد جامعهٔ انسانی، سبب تعاون آنها برای نیل به سعادت میشود و در نتیجه، وجه ارتباط محبت و سعادت در اندیشهٔ فارابی، آشکار میشود. او در احصاءالعلوم، ثروت، کرامت و خوشگذرانی را سعادت وهمی میداند (همو، ۱۹۹۶الف:۸۰) و در التنبیه علی سبیل السعادة سعادت را هدفِ هر چیزی میداند که انسان به آن اشتیاق دارد (همو، ۱۹۸۷: ۴۹).

۴ـ۱ـ۳. دگردیسی در دامنهٔ محبت؛ فردگرا یا جامعه‌نگر: بنقل از رزنتال، کتاب سیاست ارسطو نزد فیلسوفان مسلمان ناشناخته بوده است (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۹۹). ابن‌رشد نیز در تلخیص نیکوماخیا و السیاسة افلاطون، اظهار نموده که کتاب السیاسة ارسطو بدستش نرسیده و بهمین‌دلیل بجای سیاست ارسطو از سیاست افلاطون بهره برده است (همو، ۱۳۷۷: ۶). بدین‌ترتیب آنچه فارابی از ارسطو نقل نموده، معطوف به اخلاق نیکوماخس است که اتفاقاً توسط اسحاق‌بن‌حنین ترجمه شده است. مباحث نیکوماخس بنحو فردگرایانه و در عرصهٔ ارتباط افراد اجتماع مطرح شده و از یک هویت واحد جمعی سخن نگفته است. محبت در پولیس ارسطو، در بحث انواع حکومت، صرفاً در یک فصل خلاصه آمده است. بر همین اساس میتوان فارابی را مبدع نوعی نظریه‌پردازی جامعه‌نگر دانست زیرا وی از محبتی سخن میگوید که نخست وصف هویتی واحد بنام «مدینه» است.

بنابرین، دامنهٔ محبت نزد فارابی، از فردگرایی با نگاه ساختاری و جامعه‌نگر دگردیسی یافته است. حتی اگر فارابی را متأثر از جمهوری افلاطون بدانیم، باز در بیان اوصاف مدینه‌ها و تقسیم آنها، او دارای نوآوری است. البته وی در فصول منتزعه محبت را فردگرایانه و در روابط بین شخصی افراد انسانی نیز مطرح کرده، اما در السیاسة المدنیة جوامع فقط بر اساس نوع محبوب، بررسی شده‌اند و نوع نگاه صرفاً جامعه‌گرایانه و مدنی است. فارابی در سیاست مدن فصول منتزعه دلیل تفاوت مدینه‌ها را غایتی میداند که برمیگزینند؛ مثلاً در مدینهٔ ضروری، غایت نیل به ضروریات زندگی است ولی مردم در مدینهٔ فاضله برای نیل به سعادت با یکدیگر همیاری دارند (فارابی، ۱۳۹۶: ۳۲). ضد مدینه فاضله، انواعی دارد که تنوعش بر اساس محبوب و امور دوست‌داشتنی است (همو، ۱۹۹۵: ۱۲۷ به بعد).

اضداد مدینه فاضله	تعریف	انواع ذیل بر اساس تنوع محبوب	
مدینه جاهلی	محبوب آنها، خیرهای ظاهری است.	۱	امور ضروری: خوراک، پوشاک و مسکن و ازدواج
		۲	بدّاله: ثروت و دارایی
		۳	خست و سقوط: در شهوت و لذت‌طلبی
		۴	کرامت: در پی شهرت، بزرگی و فخر
		۵	تغلّب: در پی سلطه‌گری و چیرگی بر دیگران
		۶	جماعی: آزاد و عمل به هر چه میخواهند بدون منع
فاسق	شهروندان آراء مدینه فاضله را دربارهٔ شناخت سعادت، الله و عقل فعال دارند اما رفتار مدینه جاهلی را دارند.		
مبتذل	روزگاری فاضله بوده‌اند اما استحاله یافته‌اند.		
ضالّه	شهروندان باورهای ناروا درمورد خدا و سایر مبادی دارند. آنان گرفتار نیرنگ، فریب و غرورند.		

این انواع جوامع غیرفاضله که فارابی ذکر کرده، با پنج نوع متصور افلاطون در *جمهوری* متفاوت است (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۱۷۲): ۱) آریستوکراسی (فردی شریف و عادل)؛ ۲) حکومت اسپارت و کرت (فردی جنگجو و جاه‌طلب)؛ ۳) حکومت الیگارشی (پر عیب و نقص)؛ ۴) دموکراسی (برخلاف الیگارشی)؛ ۵) استبدادی.

تصور فارابی، از انواع جامعه در السیاسة المدنیة با آراء اهل المدینة الفاضلة در باب مدینه‌های غیرفاضله مشترک است؛ فقط اینکه در السیاسة المدنیة، نوابت نیز آمده‌اند (فارابی، ۱۹۹۶ب: ۱۲۶ـ۱۰۵):

۱	به افعال موجب سعادت حقیقی عمل میکنند اما نه برای رسیدن به سعادت بلکه برای رسیدن به اغراض دیگری همانند اهداف مدینه‌های جاهلی
۲	در پی اهداف مدینه‌های جاهلیند اما چون شرایع مدینه آنان را بازمیدارد، به ظاهر عبارات این شرایع تمسک میکنند اما آنها را موافق با خواست و میل خود تأویل میکنند.
۳	کسانی که در مقام تحریف شرایع نیستند اما بدلیل سوء فهم از قصد واضع سنت و نیز کوتاهی درک، آموزه‌های شرایع مدینه را نه بر مطابق مقصد واضع سنت میفهمند.
۴	کسانی که به حقایق دست نمی‌یابند و در مقام تردیدند.
۵	کسانی که دائماً متخیلات خود را ابطال میکنند، با انگیزه‌های مختلفی چون خودخواهی یا منفعت‌طلبی، از شنیدن حقایق فرار میکنند.
۶	کسانی که صرفاً بدلیل ناتوانی ذهنی تخیلات خود از سعادت ابطال میکنند و از درک حقایق ناتوانند.

۴ـ۱ـ۴. دگردیسی در گسترهٔ و ابعاد محبت: در آثار فارابی، اثری از نظریهٔ ارسطو مبنی بر بازگشت دیگردوستی به دوستی با خود، و خودخواهی دیده نمیشود؛ حتی مثالهایی که باعث تفسیر خودگرایانه ارسطو از دوستی میشود، در آثار فارابی دیده نمیشود. برهمین اساس میتوان گفت از لحاظ ابعاد و گسترهٔ دوستی، نظریهٔ فارابی کاملاً نوع‌دوستانه و بیشائبه از بازگشت به خودگرایی است.

۴ـ۲. تحول تاریخی دوستی ارسطویی در آیینه حکمت‌دوستی خواجه نصیرالدین طوسی

۴ـ۲ـ۱. جمع بین تلقی جامعه‌نگر فارابی با محبت فردگرایانهٔ ارسطویی: فارابی در ترسیم اخلاق محبت‌محور خود، بیشتر به سیاست افلاطون و نیکوماخس ارسطو توجه دارد. خواجه‌نصیرالدین طوسی نیز در ابتدای بخش «سیاست مدن» از کتاب اخلاق ناصری، اکثر مطالب این بخش را «منقول از آراء حکیم ثانی ابونصر فارابی» دانسته است (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۴۸). بیشتر تمرکز طوسی در این بخش، بر فصول منتزعه فارابی است اما از اخلاق نیکوماخس ارسطو نیز بسیار بهره است؛ نکاتی را که او از نیکوماخس نقل میکند، در آثار فارابی مشاهده نمیشود.

فارابی، مباحث محبت را در قالب جامعه‌نگر بیان میکند، طوسی نیز با حفظ این نوع نگاه ساختارگرایانه در مقالهٔ سوم، در مقالهٔ نخست یعنی بخش اخلاق نیز از محبت مینویسد.

برهمین اساس آراء طوسی را میتوان نوعی جمع میان تلقی جامعه‌نگر فارابی و نگاه فردگرایانهٔ ارسطو دانست. طوسی خاصیت هیئت اجتماعی را مجزای از اجزاء آن میداند و به جامعه بعنوان یک هویت جمعی مینگرد (همان:۲۸۰). او براساس انواع تألف ـیعنی برمبنای غایات و اهداف این تألف که امور خیر است یا شرـ جامعهٔ فاضله و انواع مقابل آن (غیرفاضله) را شرح میدهد. خواجه‌نصیر در مورد محبت در ساحت جامعه‌نگر، معتقد است افراد جامعه، باید بسبب محبت، چنان تألیف یابند که بمنزلهٔ شخص واحدی گردند. توجه به سعادت و کمال جمعی، وجه تمایز طوسی با ارسطو و البته وجه اشتراک وی با فارابی است. ارسطو در نیکوماخس، محبت را برای نیل به سعادت فرد ضروری میداند، اما خواجه نصیرالدین طوسی، محبت را از ضروریات سعادت و کمال جمعی نیز دانسته است (همان: ۲۵۸).

محبت در قالبی فردگرایانه بعنوان صفتی فردی، در رفتار ارتباطی بین‌شخصی و برون‌شخصی نیز آمده است. در انواع فضایل ذیل عدالت و فضیلت قوای نفس ناطقه (همان: ۱۱۶) آمده است. در روابط برون شخصی درباب ارتباط انسان و خدا آمده است (همان: ۲۶۲). در باب محبت در روابط بین شخصی موارد زیر را شاهدیم: ۱) محبت پدرو مادر به فرزند و بعکس (همان: ۲۳۹ و ۲۶۸)؛ ۲) در مورد انصاف در معاملات (همان: ۱۴۹)، ۳) محبت سلاطین به مردم (همان: ۱۶۸)، ۴) محبت برادران به یکدیگر (همان: ۲۶۶)، ۵) محبت زن و شوهر (همان: ۲۶۳)، ۶) محبت میان اصدقا (همان: ۲۶۷)، ۷) محبت معلم و متعلم (همان:۲۷۰)، ۸) محبت محسن (احسان کننده) و محسن‌الیه (همان:۲۷۴) و ... .

۴ـ۲ـ۲. محبت در جامعه طبیعی آن است: خواجه نصیرالدین طوسی راه نیل به کمال فردی را محتاج بودنِ فرد در اجتماع میداند که این امر سبب، تألیف و اتحاد میان اعضای جامعه میشود. به اعتقاد او، اشتیاق به کمال، در طبیعت افراد مرکوز است. بر همین اساس، اشتیاق به تألیف میان افراد یک جامعه نیز بر اساس طبع است (همان: ۲۵۸). پیشتر گفته شد که با دگردیسی نظریهٔ ارسطویی، به تمثیل ساختار جامعه، به نظام هستی در نظریهٔ فارابی میرسیم، اما در اینجا با یک گام بالاتر، اساساً محبت مرکوز در طبیعت افراد معرفی میشود. بر این اساس، جایگاه محبت ذاتی است و نیازی به علت و دلیل نداشته، بلکه بالعکس، فقدان محبت در مدینه‌های غیرفاضله، نیازمند تحلیل عوامل و دلایلی برای دوری از طبیعت است.

احتیاج به عدالت در باب محافظت نظام نوع از جهت فقدان محبت است،

چه اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی، به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی (همان: ۲۵۹).

اگرچه طوسی این مقاله یعنی «سیاست مدن» را شرح آراء فارابی میداند، و اساساً اخلاق ناصری شرحی بر کتاب الطّهاره ابوعلی مسکویه (ف ۴۲۱هـ) و به سفارش ناصرالدین محتشم است که خواجه نصیر دو فصل «تدبیر منزل» (مأخوذ از آثار ابن‌سینا) (همان: ۲۰۸) و «سیاست مدن» (مأخوذ از آثار فارابی) (همان: ۲۴۸) را به آن افزوده است؛ اما با اینحال نکته های ابداعی فراوانی دارد که صرفاً منسوب به خواجه است. در این بحث نیز، طوسی خود به آراء سایر حکما پس از تبیین نظریه‌اش اشاره میکند و این امر نمایانگر توجه دادن وی به نوآوری خویش است. او به نظریات زیر اشاره میکند: ۱) نظریه‌یی که برمراتب محبت بر اساس مراتب هستی، استوار است (احتمالاً مقصودش نظر فارابی است)، ۲) نظریهٔ اقرار به سریان عشق در همهٔ کائنات (احتمالاً نظریهٔ بوعلی مدنظر است) و ۳) نظریهٔ اصحاب محبت و غلبه که قوام همهٔ موجودات را به محبت میدانند و معتقدند هیچ موجودی نمیتواند از محبت خالی باشد (این نظریه شبیه به محبت و قهر میان انوار در اندیشهٔ سهروردی است). همچنین از نظر طوسی، محبت در این مقام، به محبت بر اساس قوهٔ ناطقه برمیگردد و با میل و هَرَب میان غیرجانداران و همچنین اُلف و نفرت میان جانداران، متفاوت است (همان:۲۶۰).

۴ـ۲ـ۳. دگردیسی در تحلیل ماهیت محبت: آنجا که محبت نزد ارسطو و فارابی بر اساس غایات آن تعریف میشود، طوسی، اشتیاق بالطبع به تألیف و اتحاد طبیعی افراد انسانی برای نیل به کمال جمعی و فردی را در بیان ماهیت محبت بمیان می‌آورد (همان: ۲۵۸). دگردیسی او در بیان ماهیت محبت، به نظریهٔ کمال‌محور وی در نظریهٔ اخلاقیش بازمیگردد. خواجه نصیر در تعریف مفهوم کمال مینویسد:

> كلّ ما يكون في شيء ما بالقوة ثمّ يخرج فيه إلى الفعل، فان كان خروجه أليق بذلك الشيء من لا خروجه و أصلح له فهو من تلك الجهة كمال له (همو، ۱۴۰۵: ۵۲۱).

پس محبت، طلب چیزی است که فرد را از حالت بالقوه، به بالفعل میرساند و این تحول، شایستهٔ آن انسان است. البته در تعریف محبت آمده است که مطابق با تصور طالب آن، کمال است، برهمین اساس طلبهای خارج از سیر استکمالی انسان نیز محبت خوانده شده است. البته طوسی خود در ادامه قیدی آورده که محبت را صرفاً معطوف به

کمالات وجودی نموده است: «و ما گفتیم که کمال و شرف هر موجودی بحسب وحدتی است که بر او فائض شده است»، بنابرین، محبت واقعی تنها به کمال واقعی یعنی فضیلت و شرف بازمیگردد. این قید تأکیدی، با نظریهٔ طوسی در اقسام محبت سازگار است زیرا وی محبتهای بر اساس لذت و منفعت را واقعی نمیداند (همو، ۱۳۸۷: ۲۶۳). ابعاد کمال انسانی در اخلاق طوسی، به تناظر قوای نفس ناطقه است. او کمال انسان را در صدور خاصیت نفس ناطقه میداند که دارای دو قوهٔ عقل نظری و عقل عملی است (همان: ۵۷). این تحلیل از کمال، با تحلیل وی از محبت واقعی سازگار است زیرا محبت، صرفاً طلب کمال واقعی انسانی یعنی کمال قوای نطقی و کسب فضایل شناختی و اخلاقی است. پس کمالهای خارج از قوای نطقی انسان، کمال واقعی انسانی نیست. اگرچه طوسی در تعریف محبت، و تعریف کمال و بیان ارتباط آنها دارای نوآوری است اما در تحلیل محبت واقعی انسان ـیعنی محبتی که به قوای ناطقه بازمیگرددـ وامدار ارسطوست.

برخلاف آنچه از واژهٔ یونانی «فیلیا»، برمی‌آید، طوسی دوستی و محبت را به یک معنا نگرفته بلکه به اعتقاد او، محبت از صداقت عامتر است زیرا محبت «میان جماعتی انبوه» شکل میگرد و صداقت در شمول به این مرتبه نمیرسد (همان: ۲۶۱). طوسی همانند افلاطون، عشق را افراط در محبت میداند و از دو نوع عشق مذموم (از فرط طلب لذت برخیزد) و ۲. عشق محمود (از فرط طلب خیر برخیزد)، سخن میگوید. توجه به عشق محمودی که بر اساس خیر و فضیلت است، نوعی دیدگاه افلاطونی‌ـارسطویی در تحلیل محبت واقعی است.

۴ـ۲ـ۴. دگردیسی در متعلَق محبت، از حکمت‌دوستی تا حکیم‌دوستی: طوسی همانند ارسطو سه امر را علت محبت میداند: ۱) لذت، ۲) نفع و ۳) خیر، البته وی نوع چهارمی را به نظر ارسطو افزوده که ناشی از ترکیب هر سه با یکدیگر است (همان: ۲۶۰). طوسی همانند افلاطون، ارسطو و فارابی، دوستی و محبت به خیر ـکه همان معادل فضیلت ارسطویی است‌ـ را محبت واقعی میداند و از مطلوب بالعرض و بالذات سخن میگوید. البته در باب سبب این مطلوبیت بالذات، باز «طبیعت» مطرح است که نوآوری طوسی است؛ «[این نوع] مؤانست در طبیعت مردم مرکوز است» (همانجا) و برای چرایی این طبیعی بودن هم، بحث از مسانخت و مشابهت وجودی بمیان آمده است؛ «چیزهای متشاکل به یکدیگر مسرور و مشتاق باشند» (همان: ۲۶۳). نوآوری خواجه نصیرالدین طوسی، در نظریه‌پردازی در باب «سنخیت در محبت» است:

محبت اخیار چون از انتظار منفعت و لذت حادث نشده باشد، بلکه موجب آن مناسبت جوهر بود و مقصد ایشان خیر محض و التماس فضیلت باشد (همان: ۲۶۷).

ابتکار طوسی در مناسب‌سازی ادبیات «دوستی» با فرهنگ بومی ـ اسلامی است زیرا وی محبت بر اساس فضیلت را به محبت به حکمت و سپس به محبت حکیم کشانده است (همان: ۲۷۷). او از زبان ارسطو نقل میکند که سعادت تام و خالص، مخصوص مقربان خدای تعالی است (همان: ۲۷۵). البته طوسی شرط نیل به محبت الهی را رسیدن به استکمالات قوهٔ ناطقه در دو بعد علمی و اخلاقی میداند (همان: ۲۷۰).

۴ـ۲ـ۵. خوددوستی یا نوع‌دوستی؟: طوسی از اهمیت دوستی با خود در دوستی با دیگران سخن گفته است: «اما خیر فاضل که از ذات خود متمتع بود و بدان مسرور، هرآیینه ذات خود را دوست دارد و غیر او ذات او را هم دوست دارد» (همان: ۲۷۳). او معتقد است فرد صاحب فضیلت، محبوب است و هم خودش، خودش را دوست دارد و هم محبوب دیگران است که این مضمون، افادهٔ خودخواهی مذموم نمیکند. البته طوسی در موضعی تا اندازه‌یی شبیه ارسطو، کمی جلوتر رفته و مینویسد: «محبت دیگران بر محبت خود مرتّب باشد» (همانجا). البته این تعبیر با تصریح ارسطویی کمی متفاوت است. به‌اعتقاد ارسطو، احساسات عاطفی‌یی که ما در برابر دوستانمان داریم، ناشی از روابط محبت‌آمیز فرد با خودش است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۶۶).

در اخلاق ناصری، به تبع مثالهای ارسطو، مثالهایی دیده میشود که قابل تفسیر خودخواهانه است، همانند محبت سلاطین، محبت پدر به فرزند (نسخه دیگری از پدر)، محبت میان زن و شوهر (طمع لذت)، محبت میان برادران (بدلیل اشتراک در سبب)، محبت محسن الیه به محسن (هرکسی از کار خیر خود لذت میبرد) (۲۷۳ـ۲۶۸). حتی طوسی در موضعی محبت به حکیم را نیز بدلیل کسب لذت بیان کرده که گویی قابل تفسیر خودخواهانه است (همان: ۲۷۵). با اینحال، نمیتوان نظریهٔ خواجه نصیرالدین را خودخواهانه دانست، زیرا او ابتکاری نسبت به ارسطو دارد و آن بیان وجه سنخیت و مشابهت میان محبوب و محبّ است. بعبارت دیگر، دوستی به ازای دریافت امری مانند لذت نیست، بلکه از سنخیت میان دو موجود برمیخیزد. این امر بویژه در محبت الهی مستدلتر است. به‌اعتقاد طوسی، محبت صاحبان فضیلت، از انتظار منفعت و لذت حادث نشده «بلکه موجب آن مناسبت جوهر بود [سنخیت] و مقصد ایشان خیر محض و

التماس فضیلت است» (همان: ۲۶۷). بر این اساس شریر، ردائت ذاتی دارد، پس از جوهر واقعی خود فاصله گرفته است، و بدلیل این گسست، نمیتواند دوستدار خود باشد پس نه محبّ ذات خود است و نه محبّ کسی است، هیچکس هم محب او نیست» (همان: ۲۷۳). بهمین دلیل طوسی مینویسد: «محبت دیگران بر محبت خود مرتب باشد»، یعنی از جنبهٔ سلبی و نه ایجابی. برهمین اساس متعلَق دوستی، زیبایی و خیر و حکمت و بلکه بالاترین آن یعنی حکیم است و هرکجا که مشابه آن یافت شود دوستدار آنیم چه در خودمان و چه در دیگران.

ضمن آنکه در آراء ساختارگرایانه و جامعه‌نگر طوسی دربارهٔ محبت در مدینه، نوعی نوع‌دوستی فراگیر در عالم اسلامی مشهود است و همان چیزی که اساساً در یونان باستان معنا نداشته است. اتفاقاً اهل مدینهٔ فاضله نیز بسبب این مشاکلت که در دو بعد آراء و افعال متجلی میشود، با یکدیگر علقه و وابستگی و همبستگی دارند (همان: ۲۸۱). «و اهل مدینهٔ فاضله اگرچه مختلف باشند در اقاصی عالم بحقیقت متفق باشند، چرا که دلهای ایشان با یکدیگر راست بود و به محبت یکدیگر متحلی باشند» (همان: ۲۸۵).

۵. بیان چرایی تطور تاریخی نظریهٔ ارسطویی

در میان آراء افلاطون، توجه ارسطو معطوف به لیزیس و به تبع آن، دوستی و محبت است. اگرچه وی در نیکوماخس عشق را متفاوت از دوستی میداند اما مطالبی را نیز از آراء افلاطون در باب عشق برداشت کرده است؛ مثلاً تفکیک محبت حقیقی و محبتهای بالعرض نمیتواند بدون توجه به آراء افلاطون باشد. توجه فلوطین ـبعنوان یکی از مهمترین فلاسفهٔ مؤثر بر سیر تاریخی فلسفه دورهٔ اسلامیـ بتصریح خودش معطوف به مهمانی است (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱/ ۳۶۳). او با بحث از منشأ عشق (زیبایی زمینی یا زیبایی حقیقی و آسمانی)، بحث انواع محبوب را پیش میکشد و معتقد است در همهٔ انواع، افراد انسانی بدنبال زیبایی‌اند حتی جایی که در دام زشتی می‌افتند (همانجا). به اعتقاد فلوطین «هر روحی، حتی روحی که با تن پیوسته است، نیکی را میجوید چون منشأش روح بالایی است» (همان: ۳۶۶). بنابرین انواع محبوب ارسطویی در تحلیل محبت، به توجه به زیبایی و زیبایی مطلق تغییر جلوه میدهد اگرچه همچنان بحث از محبوبهای زمینی و لذتهای آن مورد توجه است (همان: ۳۶۲).

در ادبیات یونانی، شاهد تمایز دو مفهوم «دوستی» و «عشق» هستیم، درحالیکه در ادبیات فلاسفهٔ دورهٔ اسلامی، واژگان «محبت» و «عشق» چشمگیرتر است. در فرهنگ اسلامی، محبت، نوعی گذر از واژهٔ «دوستی» و توجه به غایت آن، یعنی «محبوب» است،

حتی در متأخرین مانند ملاصدرا، تمایز بین محبت و عشق از میان رفته و شاهد ترادف این واژگانیم (ملاصدرا، ۱۹۸۷: ج۷). اما در فرهنگ افلاطونی و ـبطور مثالـ در قوانین، تمایز محبت و عشق آشکار است؛ «تمایلی را که دو کس به سبب تجانس و شباهت اخلاقی به یکدیگر دارند، دوستی میخوانیم و بر تمایلی هم که مردی تنگدست به ثروت دارد، نام دوستی مینهیم. در هر دو مورد، اگر تمایل به درجهٔ اشتیاق برسد، نام عشق را به آن میدهیم» (افلاطون، ۱۳۶۷: ۷/ ۲۲۸۴). فایدروس عشق را درگیر شهوت و غیرعاشقان (دوستی) را عاری از آن، و براساس فضیلت و ویژگیهای درونی معشوق میخواند (همان: ۵/ ۱۲۹۸). اما افلاطون در این رساله برخلاف سایر آثارش، تحلیلی دیگر از متعلق عشق یعنی «زیبایی» مطرح میکند. این امر، بهاعتقاد افلاطون به روح خدایی و بشری و جاودانگی، عالم مثل و عود روح اثبات میگردد. روحی که کمال و پاکی خود را از دست نداده، «هستی راستین را که نه رنگ دارد و نه شکل و نه میتوان آن را لمس کرد، به دیدهٔ خردکه ارابهران روح است» (همان: ۱۳۱۶) درمییابد. چنین ارواحی که به دیدار حقیقت نایل آمدهاند، دوستدار حقیقت (فیلسوف) خواهند گردید (همان: ۱۳۱۷).

براین اساس، با نوعی هنجارشکنی و تمایز در تحلیل، «عشق» در فایدروس، توصیفی متفاوت از دوران یونانی میگیرد. اگرچه این آموزه در ارسطو، همچنان مذموم است، در فلسفهٔ افلاطون، میتوان متعلق عشق را در نهایت «زیبایی مطلق» دانست که توسط «اروس» کسب میشود. افلاطون اروس را به «دوستداری فلسفه» تحلیل میکند و اینجا ارتباط بین فلسفه، زیبایی، خیر و عشق بیشتر نمود مییابد؛ آنچه انسان را به زیبایی مطلق میرساند، فلسفه و خرد و شناخت بیشتر است. زیبایی، سلسله مراتبی است و زیبایی مطلق نزد افلاطون، میتواند همان اصل واقعیت در عالم مُثل، خرد یا خدای ناظم باشد که وی، دقیقاً معنی آن را مشخص نکرده ولی آن را به الهی، جاودانه، فناناپذیر، خالص و ناب و ... توصیف میکند.

نفوذ فلوطین در فلسفهٔ دورهٔ اسلامی، موجب شد که حتی متفکرانی که به دوستی ارسطویی پرداختند، از *مهمانی* و عشق افلاطون نیز از سوی دیگر، تأثیر پذیرفته و در مباحث مرتبط با دوستی نیز، رگههای تفکر عشق افلاطونیـفلوطینی دیده شود. تأثیرپذیری از فلوطین، در فارابی کمنمودتر و در سیر تطور تا رسیدن به جایگاه خواجه طوسی، پررنگتر میشود. البته اندیشمندان دورهٔ اسلامی بواسطهٔ آشنایی با روح عرفان و دین، مستعد این تأثیرپذیری و بلکه به اوج رساندن این نوع تفکر بودند. این آموزهٔ تلفیقی افلاطونیـارسطویی، در سیاست مدن طوسی، احتمالاً با تأثیرپذیری از ابنسینا (رسالهٔ عشق و نمط هشتم اشارات)

و شیخ‌اشراق که خود به وامداری از فلوطین اشاره داشته، بیشتر بسمت عشق الهی سوق می‌یابد. آنجا که سهروردی از عشق کیهانی سخن میگوید، احتمالاً متأثر از آراء فلوطین است. فلوطین در آثارش، عشق را بگونه‌یی توصیف میکند که گویا در همهٔ جای عالم تسری دارد.

> عشق جزئی با روح جزئی همراه است و کل عشق با کل روح، و عشق کیهان در همه جای کیهان است (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱/ ۳۶۶).

سهروردی نیز در بحث از انوار، محبت و قهر میان آنها را در هستی‌شناسی خود بیان کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۴). این احتمال وجود دارد که خواجه نصیرالدین طوسی تحت‌تأثیر او باشد.

فلوطین عشق را نیروی فعالیت روح در جستجوی نیکی میداند (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱/ ۳۶۷). بالاترین وجههٔ نیکی در رسالهٔ هفتم از انئاد اول تاسوعات وی با نام «نیک نخستین» بحث شده است (همان: ۱۲۸) که یکی از اقانیم سه‌گانه اوست (همان: ۶۷۴) و میتوان آن را معادل مبدأ نخستین همهٔ موجودات دانست. او اصل نخستین را نیرویی فراسوی همهٔ نیروها و اشکال و صور، اصل و منشأ همهٔ موجودات، لایتناهی، ابدی و برتر از هر زیبایی ولی منشأ و غایت هر زیبایی میداند (همان: ۲/ ۱۰۲۸). تأکید فلوطین بر دیگری و عشق به زیبایی مطلق که سبب همهٔ محبتهای اینجهانی است، دیدگاه فلاسفهٔ اسلامی را نیز از خودگرایی ارسطویی یعنی عشق به فضیلت خود، دور کرد و به عشق به منشأ همهٔ فضایل نزدیک نمود.

> و جمیع الصور تطلب طلب شوق و محبة محضة، لأن المحبة المحضة لیست محدودة و لا متناهیة (همو، ۱۴۱۳: ۲۳۷).

اگرچه تأثیرپذیری اندیشمندان دورهٔ اسلامی از فلوطین انکارناپذیر است اما نمیتوان از نقش دین، توجه به عرفان و تصوف، مبانی خاص فلسفی اندیشمندان دورهٔ اسلامی (مانند خداشناسی مبتنی بر هستی‌شناسی)، و نقش واسطه‌گران فکری در این سیر تطوری نظیر ابن‌سینا، ابن‌مسکویه، شیخ‌اشراق، و حتی اسماعیلی‌گری طوسی در آثار نخستین (همچون اخلاق ناصری) چشم‌پوشی کرد.

میتوان گفت مبانی خاص فلسفی (خداشناسی مبتنی بر هستی‌شناسی) و کلامی فلاسفه و حکمای اسلامی و همچنین برخی آراء علم‌النفسی و اخلاقی آنان، بنحوی است که چاره‌یی جز این تفاسیر متفاوت از دوره یونانی ندارند. بعبارت دیگر، خوانش متفاوت فارابی و طوسی از

نظریهٔ محبت، بدلیل سازگار نمودن این نظریه با سایر نظریات آنها در قالب منسجم و متلائم است. بعنوان مثال، سیاست مدن فارابی در ادامهٔ هستی‌شناسی او مطرح میشود؛ بر همین اساس، محبت در مدینه، از محبت در هستی‌شناسی وی الگوبرداری شده است. بحث از رئیس اول وی در مدینه یعنی مدنی، با مباحث وی از نبوت و اتصال به عقل فعال گره خورده است، بنابرین جایگاه محبت نیز تحت تأثیر آراء دینی‌ـاعتقادی اوست. تا آنجا که حتی اوصاف رئیس اول نیز، تحت تأثیر دیدگاه فارابی دربارهٔ اوصاف الهی است. اصل تشکیک، بالاترین وجهه محبت را، در باریتعالی نمود میدهد، و این دوستی همانند مراتب هستی، تا پایینترین مراتب و مدینه‌های غیرفاضله نیز به تصویر کشیده میشود.

مدینه‌های غیرفاضلهٔ فارابی با ارسطو و افلاطون مختلفند؛ شاید بدلیل فرهنگ بومی ـدینی متفاوت اوست که اولویتهایی متفاوت را در ترسیم غایات برای او پیش میکشد. مثلاً ممکن است امور مذموم و یا قبیح و ... در فرهنگ مدنی فارابی، که غایت دوستی در مدینه‌های غیرفاضله او هستند، بر اساس خوب و بد و ضروری و غیرضروری اندیشهٔ کلامی، فقهی و اخلاقی وی باشد. البته از آنجا که محبت، موجبات سعادت است و از آنجا که عوامل تحقق سعادت و کمال نزد فارابی متفاوت از رویکرد یونانی است، دیدگاه وی متفاوت میشود؛ مثلاً در تفکر فلاسفهٔ دورهٔ اسلامی، عشقهای زمینی مذموم شمرده شدهاند تا جایی که آن را بیماری نفس میدانند، این درحالی است که حتی عشق به همجنس نیز در افلاطون و دورهٔ یونانی پذیرفته شده است.

در طوسی نیز آراء اخلاقی وی در باب استکمال و سعادت فردی و جمعی، نقش مهمی در نوآوریهای وی در نظریهٔ محبت دارد. سعادت از دیدگاه طوسی، در ساحات مختلفی طرح میگردد: سعادت نفسانی، سعادت بدنی و سعادت مدنی و اجتماعی (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۷۸). او همانند بوعلی در اشارات، سعادت را با استکمال آدمی گره میزند، زیرا سعادت، انعکاس درونی و احساس برآمده از ادراک شخص در نیل به کمال است (همو، ۱۳۷۵: ۳/ ۳۳۷). ارسطو، سعادت را در نیل به فضایل قوای علمی و عملی نفس ناطقه میداند (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱/ ۶۵). تحقق فضیلت نزد ارسطو نیز، در رعایت حدوسط و دوری از افراط و تفریط است (همان: ۹۰). اما طوسی برای سعادت و استکمال صرفاً به اکتسابات علمی و اخلاقی بسنده نکرده است بلکه مراتب بالادستی، در اخلاق ناصری، شرح اشارات و اوصاف‌الاشراف وی در میان است (همان: ۶۵). نظریهٔ طوسی همانند ارسطو اینگونه نیست که فضیلت همچون سعادت باشد بلکه فضیلت تنها گامی از گامها و مرحله‌یی از مراحل نیل به کمال و در نتیجه سعادت است.

طوسی اقصی مراتب و مقصد نهایی استکمال آدمی را در برخی مواضع تشبه به خدا و تخلق به اخلاق الهی دانسته است (همان: ۱۴۹/ همو، ۱۳۷۵: ۳/ ۳۸۹). بنابرین، دیدگاه وی در باب محبت و دوستی نیز متفاوت است؛ وقتی نهایت کمال، تشبه به خداست، پس نهایت درجه و بالاترین شکل محبت نیز، محبت به خداوند است.

جمعبندی و نتیجه‌گیری

فیلیای یونانی از حیث تنوع محبوب، از دوستی با فضیلت، در چند مرحله تحول، به محبت الهی رسیده و از حیث دامنه، شاهد تغییر گفتمان از دوستی سیاسی ـ اجتماعی به عشق بعنوان نوعی ویژگی درونی هستیم که خود آثار فردی و اجتماعی دارد. البته در سطح جامعه‌گرایانه، انواع جامعه بر اساس تنوع محبوب دچار دگردیسی است. همچنین از خودخواهی و دیگرخواهی گذر کرده، به محبت «از اویی» (خدایی) رسیده که هرکجا جلوه و ظهور او را بیابیم، دوست‌داشتنی است. در جدول زیر که در پایان این نوشتار و بعنوان نتیجهٔ نهایی آمده، تفاوت میان نظریات کاملاً و بطور واضح بیان شده است.

	نوع محبوب		دامنه	خودگرایی/ دیگرگرایی
	تقسیمبندی	متعلَق: بالاترین محبوب		
افلاطون	عشق: خدای عشق زمینی (لذت و ثروت) و خدای عشق آسمانی	خردمندی، زیبایی، خیر	فردگرایانه ولی با تأکید بر دوستی در جامعه در جمهوری و قوانین	ناتمام!
	دوستی: لذت، منفعت، خوبی	زیبایی/ خوبی		
ارسطو	لذت، منفعت، فضیلت	فضیلت جزء عقلانی	فردگرایانه در برخی مواضع نیکوماخس و در سیاست دوستی در پولیس و انواع حکومت	تأکید بر خود
فارابی	لذت، منفعت، فضیلت	فضیلت و خیر (با تشبیه به محبت مسبب و محبوب اول)	جامعه‌گرایانه (تفاوت در تفسیر جوامع)	نوع‌دوستی
طوسی	لذت، منفعت، فضیلت (حکمت)	حکیم/ خدای حکیم	فردگرایانه و جامعه‌گرایانه	نوع‌دوستی (اقاصی عالم)

منابع

ارسطو (۱۳۸۱) اخلاق نیکوماخس، ترجمهٔ ابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران.

ـــــــــ (۱۳۹۰) سیاست، ترجمهٔ حمید عنایت، تهران: علمی و فرهنگی.

افلاطون (۱۳۵۰) مجموعه آثار افلاطون، ترجمهٔ رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران: ابن‌سینا.

ـــــــــ (۱۳۶۷) دورهٔ آثار افلاطون، ترجمهٔ محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.

سهروردی (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج۳، بکوشش سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵) شرح الاشارات و التنبیهات، قم: البلاغة.

ـــــــــ (۱۳۷۷) اخلاق محتشمی، دیباچه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

ـــــــــ (۱۳۸۷) اخلاق ناصری، مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.

ـــــــــ (۱۴۰۵) تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل، بیروت: دارالاضواء.

فارابی (۱۳۹۶) فصول منتزعه، ترجمهٔ حسن ملکشاهی، تهران: سروش.

ـــــــــ (۱۹۸۷) التنبیه علی سبیل السعادة (چکیده)، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت: ط۲.

ـــــــــ (۱۹۹۵) آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداته، بیروت: مکتبة الهلال.

ـــــــــ (۱۹۹۶ الف) احصاء العلوم، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت: مکتبة الهلال.

ـــــــــ (۱۹۹۶ ب) السیاسة المدنیة، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت: مکتبة الهلال.

فلوطین (۱۳۸۹) دورهٔ آثار فلوطین؛ «تاسوعات»، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

ـــــــــ (۱۴۱۳) اثولوجیا، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: بیدار.

کاظمی، جاوید و دیگران (۱۴۰۱) «نسبت اروس، تخنه و فلسفه در دو محاوره مهمانی و فدروس افلاطون»، تاریخ فلسفه، سال ۱۳، ش ۱، ص۶۷ـ۹۲.

ملاصدرا (۱۹۸۱) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث‌العربی.

هلم، بنت (۱۳۹۳) دانشنامه فلسفه استنفورد (۵)؛ دوستی، ترجمهٔ راضیه سلیم زاده، تهران: ققنوس.

Annas, J. (2015). Plato and Aristotle on Friendship and Altruism. *Mind*, http://mind.oxfordjournals.org/at University of Manitoba on June 12, 2015.

_____ , (1988). Self-love in Aristotle. *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXVII, Supplement, pp 1-18

Aristotle, (2021). *Eudemian Ethics*. Translated with introduction and notes by C. D. C. Reeve, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge.

Cooper, J. M. (1977). Aristotle on the Forms of Friendship. *The Review of Metaphysics*, vol. 30, pp. 617–648.

Dover, K. J. (1978). *Greek Homosexuality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Kahn, C. H. (2015). Aristotle and Altruism. *Mind*, vol. 90, pp. 20–40. http://mind.oxfordjournals.org/at Lakehead University on March 18, 2015.

Price, A. (1989). *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press.

West. J. A. (2001). Self-Referential Altruism in Aristotle's Philosophy of Friendship, *Aporia*, vol. 11, no. 2, pp. 39-47.

مطالعهٔ تطبیقی مسئلهٔ شر از دیدگاه فلوطین و ابن‌سینا
(با تأکید بر وجه تاریخی آن)

محمود صیدی*

چکیده

پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی دیدگاه فلوطین و ابن‌سینا در مورد مسئلهٔ شر میپردازد. برغم تفاوتهای موجود در اندیشهٔ این‌دو فیلسوف، اشتراکات زیادی نیز بین آنها دیده میشود و میتوان گفت ابن‌سینا در پاسخ به مسئلهٔ شر متأثر از فلوطین است. بدیهی‌بودن وجود شرور، انحصار تحقق شرور در عالم ماده و عدم تحقق آنها در عالم مجردات، عدمی و غیروجودی بودن شرور و خیربودن هستی همهٔ موجودات با نگرش کلی به عالم، از اشتراکات دیدگاههای این‌دو فیلسوف در این حوزه است. اما اختلافاتی نیز میان دیدگاه این‌دو وجود دارد. ابن‌سینا بر خلاف فلوطین، ماده را شر بالذات و عدمی نمیداند، بلکه ماده از نظر او شر اضافی و قیاسی بوده و امری وجودی است. فلوطین نسبت میان خیر و شر را از نوع تضاد میداند، ولی از نظر ابن‌سینا این‌دو، نسبت عدم و ملکه با یکدیگر دارند. دیگر اینکه، از نظر فلوطین ماده یا همان شر بالذات، از روح جزئی ایجاد میشود اما طبق نظر ابن‌سینا، امکان ذاتی عقل فعال، سبب صدور ماده و وجوب غیری آن، سبب صدور صورت میگردد که در برخی موارد شر بر آن عارض میگردد.

کلیدواژگان: خیر، شر، ماده، وجود، عدم، فلوطین، ابن‌سینا.

* * *

* دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران؛ m.saidiy@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۲ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.5.8

تاریخ فلسفه
سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۶۸- ۱۵۳

مقدمه

مسئلۀ شر یکی از مهمترین مباحث فلسفی و الهیاتی است که در طول تاریخ تفکر فلسفی، هر یک از اندیشمندان بزرگ سعی داشته‌اند راه‌حلی برای تبیین آن ارائه دهند. مسئلۀ شر مهمترین چالشی است که در برابر استدلالهای اثبات وجود خداوند مطرح شده است. پرسش محوری اینست که خداوند بعنوان خیر محض (طبق باور معتقدان به او) چگونه شرور را پدید می‌آورد؟ ببیان دیگر، چگونه شرور با علم، رحمان و رحیم بودن، اراده و قدرت لایتناهی خداوند سازگار است؟ بیماری لاعلاج طفلی در خانواده‌یی بسیار فقیر، یا ویران شدن خانه‌های اهالی منطقه‌یی فقیرنشین، با سیل یا زلزله، چگونه با رحمت، قدرت و سایر صفات کمالی خداوند سازگار است؟

پیشینۀ بحث

گویا نخستین فیلسوفی که در تاریخ فلسفه به بررسی مسئلۀ شر پرداخته، افلاطون بوده است. از دیدگاه او، شرور نه در میان خدایان، بلکه صرفاً در میان امور زمینی و مادی پدید می‌آیند (Plato, 1997: p. 195). وجود شرور در عالم دلیلی بر عدم وجود خداوند نیست بلکه او علت تمامی امور خیر در عالم است (Hickson, 2013: p. 6). شرور هیچگاه در عالم ماده و جهان محسوس نابود نمیشوند و همواره ضد خیرات ـ شرور ـ در زمین و میان انسانها وجود دارند (Plato, 1977: p. 195).

از دیدگاه ارسطو، «صورت» امری خیر و خواستنی است. در مقابل صورت، عدم و فقدان است که فی‌نفسه و بالذات لا وجود است (ارسطو، ۱۳۷۹: ۵۳ـ۵۲). شر امری عدمی بوده و منشأ آن قوه و استعداد در موجودات جسمانی است. بنابرین، در موجوداتی که فاقد قوه و استعدادند، شر نیز وجود ندارد؛ افزون بر اینکه فعلیت نیز در برخی موارد و در مقایسه با اشیاء، ممکن است منشأ شر قرار گیرد (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۹۵)، مانند اینکه آتش ممکن است در مواردی بجای اثر گرمابخشی و خیر، سبب آتش‌سوزی و منجر به خرابی و شر شود. نتیجه اینکه، از دیدگاه ارسطو شر امری است عدمی و ممکن است هنگام مقایسه نسبت به برخی امور دیگر پدید آید.

ظاهراً نخستین کسی که در تاریخ فلسفه وجود شرور را دلیلی بر عدم وجود خدا دانسته، اپیکور بوده است. از نظر او، اگر خداوند قادر مطلق و خیرخواه بود نباید شرور در عالم وجود میداشت، حال آنکه وجود شرور در عالم امری بدیهی است (Hume, 1993: p. 100). بنابرین،

اپیکور برغم پذیرش وجود شرور در عالم، وجود خداوند در عالم را نفی کرده است.

بر اساس ثنویت مانوی، شرور موجود در عالم بهیچوجه معلول خداوند نیستند بلکه علتی دیگر غیر از خداوند، بنام اهریمن دارند. خداوند موجودی است خیرخواه، مقدس و قادر که منشأ خیرات بوده و منزه از آنست که فاعل شرور باشد. در مقابل، اهریمن منشأ و علت ظلمت و شرور است. خداوند با مشاهدهٔ ظلمات و شرور عالم، نیروی خویش، یعنی انسان را برای نجات پادشاهی خود به عالم فرستاد (Hickson, 2013: p. 8). با توجه به اینکه از دیدگاه مانی شرور فاعلیتی مستقل از خداوند دارند، تأثیرپذیری فلوطین از اندیشه‌های او منتفی است، زیرا فلوطین ماده و شرور را معلول روح و در نهایت، «احد» میداند؛ امری که با ثنویت مورد نظر مانویان ناسازگار است.

بر خلاف سایر ادیان که میکوشند وجود شرور را با وجود خداوند قادر و مطلق سازگار نمایند، آیین هندو تلاش برای رهایی از شرور و رنج را محور قرار داده است (Bowker, 1975: p. 207). در واقع انسان در طی مسیر رهایی از شرور، به حقیقت هستی پی میبرد و غفلت از حقیقت هستی منجر به پدید آمدن رنج و شر در انسانها میگردد (شایگان، ۱۳۶۲: ۱/ ۳۳۸). مشخص است که فلوطین در ارائه نظریهٔ نهایی خویش در مورد مسئلهٔ شر بهیچوجه به آیین هندو و باورهای آن التفات نداشته است.

در دین زرتشتی عالم از دو گوهر همزاد سپنتامینو و انگره‌مینو (= اهرمن یا اهریمن در زبان پهلوی) تشکیل شده است که اولی منشأ نیکی و دومی منشأ شر و بدی است؛ اهریمن آفرینندهٔ همهٔ دیوان و منشأ شر و بدی در عالم است (دوستخواه، ۱۳۸۷: ۹۳۴). دیو، آفریده و مخلوق اهریمن است (موجود مذکر) و عملکردهای بسیاری دارد، بگونه‌یی که تأثیرات مخرب و منفی فراوانی را در زندگی انسانها بر جای میگذارد، مانند حوادث ناگوار طبیعی ازجمله آتش، باران، صاعقه، سیل، آسیب رساندن حیوانات خطرناک و موذی، آتشفشان، بیماری و... . بنابرین میتوان گفت دیوها شرایط و زمینه‌های نابودی و خرابی در مخلوقات اهورامزدا را فراهم میسازند (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۶۲). پری (جن) نیز در اوستا موجودی مؤنث و از آفریده‌های اهریمن و سربازان اوست. پری انسان را از انجام اعمال نیک باز میدارد و از مسیر صحیح منحرف میسازد. پریان با فرشتهٔ باران در ستیزند تا خشکسالی شده و زمین ویران گردد (پورداوود، ۱۳۵۶: ۱۴). بنابرین در دین زرتشتی دو نیروی خیر و شر وجود دارد و خود زرتشت نیز در گاهان (یسنای ۴۵، بند ۲) به آن تصریح نموده است (دوستخواه، ۱۳۸۷: ۵۱). بهمین دلیل

تأثیرپذیری فلوطین از دین زرتشتی نیز غیرممکن است، زیرا فلوطین علتی مستقل برای شرور و ماده در عالم قائل نیست.

سکستوس امپریکوس[1] (از فیلسوفان اسکندریه) شرّ را دلیل بر نفی وجود خدا و فاعل هستی‌بخش میداند. او میگوید:

> اگر خدایان **خالق** همهٔ موجودات باشند، هیچگونه بدی و شرّی در جهان وجود نخواهد داشت، اما حقیقت آنست که هر موجودی دارای شر نیز هست. بنابرین خدا خالق تمام موجودات نیست (Empiricus, 2000: pp. 145-146).

پروکلس با تأثیرپذیری از افلاطون، معتقد است خیر به خیر محض و خیر نسبی تقسیم میشود. خیر محض هیچگونه شری ندارد اما در خیر نسبی، در صورت مقایسه با برخی دیگر از اشیاء مادی، ممکن است شر بوجود آید. شر نیز به دو قسم محض و نسبی قابل تقسیم است که شر محض امری عدمی است و شر نسبی در مواردی اندک بوجود می‌آید (Opsomer and Steel, 2003: pp. 63-66). نکته قابل توجه اینست که نظریهٔ پروکلس در مورد مسئلهٔ شر در میان فلاسفهٔ نوافلاطونی به دیدگاهی غالب تبدیل شده، اما از نظریهٔ فلوطین استقبال نشده است (Ibid: p. 12). به‌اعتقاد پروکلس، چون خداوند ذاتاً و حقیقتاً خیر است، علت هیچگونه شری در عالم نیست و همهٔ موجودات خیر بودن خویش را از خداوند دریافت میکنند. کاملاً مشخص است که دیدگاه پروکلس تأثیر بسیاری بر فلاسفهٔ مسلمان در این زمینه داشته است. بنظر میرسد عدمی بودن شرور، تقسیم موجودات به خیر و شر و... متأثر از آراء پروکلس باشد.

دیونیسیوس مجعول، از زمرهٔ متألهان مسیحی نوافلاطونی، خیر و وجود را یکسان میداند، بهمین دلیل هر موجودی از دیدگاه او خیر است. بنابرین، خداوند علت همهٔ خیرات است؛ بر همین اساس، شر موجود نیست و امری عدمی بوده (Dionysius, 1987: p. 716) و صرفاً تناقض در عبارت (تعبیری متناقض‌نما) است. با وجود اینکه گویا دیونیسیوس در مسئلهٔ شر از آموزه‌های نوافلاطونی بسیار تأثیر پذیرفته، اما تلاش کرده فهم خویش از کتاب مقدس را نیز در این مسئله دخیل نماید (Riordan, 2008: p. 140).

افکار فلوطین، در مقام بزرگترین فلاسفهٔ تاریخ، تأثیری بسیار بر متفکران بعدی در شرق و غرب گذاشته است. اهمیت اندیشه‌های فلوطین در غرب به‌اندازه‌یی است که

1. Sextus Empiricus

پیروان افلاطون در قرون وسطی بیشتر متأثر از او بودند تا خود افلاطون (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۷). با وجود این، همانگونه که اشاره شد، دیدگاههای فلاسفهٔ نوافلاطونی در مورد مسئلهٔ شر، متأثر از آراء پروکلس است نه فلوطین. مبانی و اندیشه‌های بسیاری از فیلسوفان بزرگ اسلامی نیز تحت تأثیر فلوطین است؛ هر چند آنها افکار فلوطین را به ارسطو نسبت میدادند.

چنانکه مشهور است، متفکران مسلمان ازجمله ابن‌سینا، از طریق کتاب اثولوجیا با آراء و اندیشه‌های فلوطین آشنا شده‌اند. این کتاب ترجمه و تفسیری از برخی فصول تاسوعات فلوطین است و بعضی به‌اشتباه در تاریخ فلسفهٔ اسلامی، آن را به ارسطو نسبت داده‌اند. با وجود این، اثولوجیا تأثیری شگرف بر اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان داشته که تطبیق اندیشه‌های فلوطین با نظریات فیلسوفان بزرگ مسلمان کاملاً نمایانگر این تأثر است.

***

در بحث از معنای شر در نظر فلوطین، باید به دو پرسش اساسی پاسخ داد: شر چیست؟ منشأ یا علت پدید آمدن شرور کدامند؟ (O'Brien, 2006: p. 172). ببیان دیگر، خدای خیر محض چگونه شرور را در جهان آفریده است، درحالیکه این امر با خیریت محض بودن او سازگار نیست (Pourtless, 2008: p. 8). همانگونه که در ادامه خواهد آمد، پرسشهای اساسی‌یی که ابن‌سینا در مسئلهٔ شر، درصدد پاسخ به آنهاست نیز منطبق با چالشهای پیش‌روی فلوطین است. پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی آراء و اندیشه‌های فلوطین و ابن‌سینا در مورد مسئلهٔ شر و چگونگی پاسخدهی این‌دو فیلسوف به این مسئله میپردازد.

معنای شر و چگونگی تحقق آن

فلوطین وجود خیر و شر در عالم را بدیهی میداند، بدین معنی که هر کس وجود شر را منکر شود، باید وجود خیر را نیز انکار نماید، حال آنکه انسان و هر موجود زندهٔ دیگر، هر فعلی که انجام میدهد، برای وصول به خیر و گریز از شر است (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۴۸). نتیجه اینکه، وجود خیر [مانند وصول منفعتی مادی به شخص] و وجود شر [مانند مریض شدن انسان] در عالم بدیهی است و هر کسی در زندگی روزمرهٔ خویش این‌دو را ادراک میکند.

با وجود بدیهی دانستن خیرات و شرور، فلوطین شر را متضاد خیر دانسته و برای شناساندن شر، ابتدا به تعریف خیر پرداخته است. از نظر وی، خیر یا نیک آن چیزی است

که همه چیز وابسته به آن است؛ علت همهٔ موجودات است و همه نیازمند او هستند، بدون اینکه خود آن وابسته یا نیازمند موجودی دیگر باشد. بنابرین نیک فراسوی همه چیزها و شاه جهان معقول است (همان: ۱۳۴). هر موجودی بهمان اندازه‌یی که از نیک مطلق بهره‌مند است، دارای خیر و نیکی است؛ ماده تنها چیزی است که بهره‌یی از نیک مطلق نداشته و شر مطلق است.

> چیزی که از نیک هیچ بهره‌یی ندارد و این همان ماده است، بد بمعنای راستین است و هیچ نیکی‌یی در آن نیست. ماده هستی نیز ندارد اگر داشت از نیک بهره‌مند بود (همانجا).

بنابرین ماده بدلیل فقدان هرگونه کیفیت و صورت، شر و بد است (همان: ۱۴۴)[۱] که بمعنای شر بالذات و منشأ شر بودن در نفس ناطقه است (O'Brien, 2006: p. 171). در واقع، اساس اندیشه‌های فلوطین در مورد مسئلهٔ شر نیز مبتنی بر شر بالذات دانستن ماده است.

ابن‌سینا وجود را مساوق با خیر میداند، بهمین دلیل از نظر او، وجود بالفعل همان خیر بودن نیز هست[۲] و این‌دو صرفاً تفاوت مفهومی دارند. در مقابل، شر در موجودات بالقوه و مادی روی میدهد (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۱۹۰). بنابرین مفاهیم خیر و شر از دیدگاه ابن‌سینا نیز مانند فلوطین، بدیهیند، زیرا ادراک وجود و اینکه برخی از وجودات بالقوه و برخی دیگر بالفعلند، بدیهی است. البته ابن‌سینا مفاهیم خیر و شر را معانی‌یی جزئی میداند که توسط قوهٔ واهمه ادراک میشوند (همو، ۲۰۰۷: ۳۱). بعبارت دیگر، قوهٔ واهمه این معانی را با مصادیق خیرات یا شرور تطبیق میدهد. ادراک معانی خیر و شر توسط قوهٔ واهمه در فلسفهٔ فلوطین دیده نمیشود. ظاهراً فلوطین ادراک این‌دو را توسط قوهٔ عقل دانسته است. افزودن این نکته نیز ضروری است که فلوطین در مقام شناساندن خیر و شر، تنها به بیان مصادیق خیر محض و کامل و شر مطلق پرداخته، زیرا مفاهیم این‌دو در نظر او بدیهیند.

ابن‌سینا نیز همانند فلوطین حرکت موجودات را برای یافتن خیرات و گریز از شرور میداند: «فالطبیعة تتحرك لأجل الخیریة» (همو، ۱۴۰۴: ۱/ ۷۱)، زیرا حرکت خروج از قوه بسوی فعلیت است. از سوی دیگر، فعلیت در نظر ابن‌سینا خیر است و در نتیجه غایت هر حرکتی بسوی فعلیت است که همان خیر است.

فلوطین رابطهٔ خیر و شر را در تضاد با یکدیگر میدانست، ولی در مقابل، ابن‌سینا رابطهٔ این‌دو را عدم و ملکه میداند (همو، ۱۴۱۸: ۳۱۴)، زیرا شر در موجودات مادی و بالقوه است و

بهمین دلیل قابلیت اتصاف به ملکهٔ خیر بودن را دارد. نتیجه اینکه، رابطهٔ خیر و شر یکی از تفاوتهای دیدگاههای ابن‌سینا و فلوطین در این زمینه است. البته میتوان گفت متضاد دانستن رابطهٔ خیر و شر در نظر فلوطین ناظر به مفاهیم آن‌دو، و عدم و ملکه دانستن از سوی ابن‌سینا، ناظر به تحقق خارجی دو مفهوم وجودی خیر و شر یا بالقوه و بالفعل است.

ابن‌سینا نیز همانند فلوطین خیر محض را خداوند میداند که خیر بودن سایر موجودات وابسته به اوست (همو، ۱۴۰۰: ۲۵۷). با وجود این، تفاوت اساسی دیدگاه ابن‌سینا با فلوطین در مورد عدمی و شر دانستن ماده است. شیخ‌الرئیس صرفاً شر بالذات را معدوم میداند و شرور اضافی یا نسبی در نظر او دارای گونه‌یی از تحقق هستند (همو، ۱۳۷۹: ۶۷۰). در نتیجه، عدمی دانستن و معدوم بودن همهٔ شرور از دیدگاه ابن‌سینا صحیح نیست، بلکه صرفاً شر بالذات معدوم است و شرور اضافی، معدوم بالذات نیستند، بلکه امور عدمی بوده و دارای بهره‌یی از وجودند. اینکه منظور از «شرور اضافی دارای نحوه‌یی از وجود هستند» چیست را در ادامه توضیح خواهیم داد.

عدمی بودن شرور

ظاهراً افلاطون نخستین کسی است که به عدمی بودن شرور باور داشته است (افلاطون، ۱۳۹۸: ۴/ ۲۶۴) و فیلسوفان بعدی تحت تأثیر اندیشه‌های او به این نظریه گرایش پیدا کرده‌اند. فلوطین به بسط و تبیین کامل این نظریه پرداخته است.[۳] فلاسفهٔ اسلامی نیز نظریهٔ عدمی بودن شر را منسوب به افلاطون میدانند.

از دیدگاه فلوطین شر در عالم عقول و مرتبهٔ احد تحقق ندارد و آنها نیک و خیر محض هستند.[۴] با توجه به این مسئله، شرور گونه‌یی از نیستی و عدم هستند، اما عدم محض نبوده بلکه سایه‌یی از وجودند، چراکه تمام جهان محسوس سایهٔ هستی عقول است. بنابرین شر در مرتبه‌یی تحقق دارد که قابلیت تغییر و حرکت در آن هست؛ یعنی ماده که قابلیت اتصاف به ابعاد یا صورتهای متفاوت را دارد. ماده بدلیل حالت قوه و استعداد داشتن، متصف به صورتهای مختلف و احیاناً متضاد و متزاحم میگردد که در این حالت، بدی و شر پدید می‌آید (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۳۶).

از دیدگاه فلوطین وجود، خیر است نه شر؛ شر امری عدمی است که همان ماده است (O'Brien, 2006: p. 174). دلیل عدمی بودن شرور را نیز باید در تحلیلی که فلوطین از

ماده ارائه میدهد جستجو نمود: «سبب بدی و شری که در این جهان وجود دارد اینست که از ماده ساخته شده است و ماده، بد و بد اصلی است» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۲/ ۱۰۱۲)، زیرا در نظر فلوطین ماده، قابلیت و استعداد محض است که پذیرای فعلیتهای متفاوت و مختلف است. اینکه ماده در ذات خویش فاقد هر گونه صورتی است، بمعنای عدمی بودن آن است. فلوطین تأکید میکند که ماده بهره‌یی از وجود نیز ندارد، چراکه اگر بهره‌یی از وجود داشت، متصف به خیر میشد. با توجه به اینکه شرور در عالم عقول و احد تحققی ندارند، صرفاً در عالم محسوس تحقق می‌یابند و بدلیل مادی بودن، عدمیند.(۵)

فلوطین تحقق شرور را صرفاً در عالم ماده میدانست و حرکت یا تغییر ماده را دلیل عدمی بودن شرور تلقی میکرد. ابن‌سینا نیز همانند فلوطین، تحقق شر را صرفاً در عالم ماده دانسته و به عدمی بودن شرور باور دارد. ولی نکتهٔ اساسی اینست که فلوطین دلیل عدمی بودن شرور را عدمی بودن خود ماده و عدم اتصاف آن به هر گونه خیریتی میداند، اما از دیدگاه ابن‌سینا، عدمی بودن شر به این معنی است که موجودی مادی به کمال خاص خویش واصل نگردد، مانند مرگ طفل قبل از رسیدن به بزرگسالی، و در مقابل، خیر واصل شدن موجود مادی به کمال خاص خویش است، مانند رسیدن به سنین بزرگسالی و بلوغ (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۳۰۱). از سوی دیگر، عدمی بودن ماده از نظر ابن‌سینا بمعنای بالقوه بودن آن است. یعنی وجود مادی قابلیت و استعداد وصول به فعلیتی را دارد که اگر به آن واصل شود، خیر است و در صورت عدم وصول به کمال خاص خویش، شر پدید می‌آید. در نتیجه، موجود مادی دارای وجود بالقوه در مقابل بالفعل است. از این نکته نیز یکی دیگر از تفاوتهای اساسی دیدگاه ابن‌سینا با فلوطین در این بحث آشکار میشود. موجود مادی در نظر ابن‌سینا بهره‌یی ضعیف از وجود دارد و در نتیجه متصف به خیر نیز میگردد، زیرا وجود مساوی خیریت است (همو، ۱۴۰۱: ۱۶۰)، اما در نظر فلوطین ماده بهره‌یی از خیریت یا وجود ندارد. دقیقاً بدلیل مساوق بودن خیر و وجود است که از دیدگاه ابن‌سینا هر شیئی بدلیل اینکه بهره‌یی از وجود دارد، دارای خیریت نیز هست. در نتیجه، شر مطلق بدلیل اینکه اتصافی به خیریت ندارد، معدوم بوده و تحققی ندارد (همو، ۱۴۱۸: ۳۲۶). حاصل آنکه، فلوطین همهٔ شرور را بدلیل عدمی بودن ماده، عدمی میداند، ولی ابن‌سینا صرفاً شر مطلق را معدوم قلمداد میکند و شرور اضافی در نظر او دارای بهره‌یی از وجودند.

تذکر این نکته ضروری است که ابن‌سینا در مسئلهٔ شر پاسخی دیگر را نیز ارائه داده است؛ اینکه موجودات به پنج دسته تقسیم میشوند و نتیجه میگیرد که صرفاً شر قلیل وجود دارد. این پاسخ در تاریخ فلسفه منسوب به ارسطوست و از سوی حکیمان مسلمان و در رأس آنها

ابن‌سینا، مورد تحلیل و تفسیر قرار گرفته است. اما در آثار فلوطین این مسئله دیده نمیشود.

ذاتی عالم ماده بودن شرور

چنانکه گذشت، از دیدگاه فلوطین جهان معقول خیر بالذات است و بهیچوجه شرّی در آن وجود ندارد. در مقابل، چون عالم ماده تصویری از جهان معقول است، شرور در آن پدید می‌آیند (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۴۱). شرور لازمهٔ عالم ماده هستند و از آن جدایی‌ناپذیرند. فلوطین در راستای تبیین این مطلب، از دو مثال استفاده کرده است. خالق عالم مانند نمایش‌نامه‌نویسی است که در اثرش نقشهای مثبت و منفی، هر دو وجود دارند و لازمهٔ نمایش عالی، وجود توأمان نقشهای مثبت و منفی است و در صورت نبود نقش منفی، نمایش‌نامهٔ خوبی نخواهد بود؛ نقشهای مثبت نیز در صورت نبود نقش منفی، دیگر مثبت نخواهند بود. همچنین آفریدگار هستی مانند نقاشی است که در اثر خویش از رنگهای گوناگون روشن و تیره استفاده کرده است. لازمهٔ نقاشی خوب، وجود رنگهای تیره در آن است (همان: ۳۱۹). بنابرین میتوان گفت، شرور ضروری و ذاتی عالم ماده‌اند و نظم نظاممند هستی، اقتضا وجود شرور در آن را مینماید؛ بویژه اینکه، عالم ماده مانند عقول، خیر محض نیست.

موجودات مادی و محسوس، شر نسبی هستند نه شر مطلق. دلیل آن نیز وجود حرکت و تغییر در موجودات مادی است که موجب بوجود آمدن تضاد و بینظمی میان آنها میشود (همان: ۱۳۶). ببیان دیگر، موجودات مادی دارای ثباتی مطلق، بدون هیچگونه حرکت و تغییر (مانند عقول و احد) نیستند. در نتیجه، وجود حرکت و تغییر در میان موجودات مادی ممکن است منجر به تزاحم میان آنها گردد و شر پدید آید؛ مانند هنرمند پیکرتراشی که میخواهد با استفاده از تکه‌های چوب مجسمه‌یی بسازد، بیقین تکه‌ها و قطعاتی از چوب زائد و بیمصرف میشوند. شرور نیز در عالم ماده، چنینند (همان: ۱۲۱).

> حتی معایب اخلاقی نیز فایده‌هایی دارند و سبب پیدایی چیزهای زیبا میشوند. مانند هنرهای زیبا، و ما را بر آن میدارند که نپنداریم زندگی را میتوان با بیمبالاتی گذراند (همان: ۱۹۶).

فلوطین شر را لازمهٔ عالم ماده و جدایی‌ناپذیر از آن دانسته و برای تبیین این مطلب مثالهایی آورده است. ابن‌سینا نیز شر را ذاتی حقیقت عالم ماده و موجودات مادی میداند؛ بگونه‌یی که تصادمات و اتفاقات موجود در عالم ماده منجر به پدید آمدن شرور میگردد. مثلاً

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۶۸- ۱۵۳

آتش خیر بسیاری برای زندگی انسانها دارد، بگونه‌یی که بدون آن زندگی بسیار سخت و مشقت‌بار خواهد شد، اما همین آتش گاه سبب بوجود آمدن شر میشود، مثلاً لباس فرد عابد یا زاهدی را میسوزاند یا منجر به سوختگی بدن طفل بیمار و صغیر میشود. در بیشتر موارد، آتش خیری بسیار به زندگی انسانها میرساند ولی در مواردی اندک نیز منجر به بوجود آمدن شر میگردد که ذاتی و حقیقت موجود مادی است و از آن جدایی‌ناپذیر است (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۱۸)، چراکه تزاحم و تمانع از حقیقت موجودات مادی قابل انفکاک نیست.

> دخول شر در قضای الهی به این دلیل است که شرور لوازم ضروری موجودات جسمانیند. چنین ضرورتی نیز با تدبیر الهی بمنظور حفظ کلیت نظام موجود ایجاد شده است؛ مانند اینکه پیری و مرگ امور ضروری و جدایی‌ناپذیر در زندگی انسان هستند (همو، ۱۴۰۴: ۱/ ۴۷).

همچنین برخی خصوصیات انسانی که گاهی منجر به بوجود آمدن شر میگردد، مثلاً خشم و غضب، شر قلیل دارند. در بیشتر موارد این‌دو قوه خیری کثیر برای انسان دارند، زیرا منجر به دفع دشمنان و امور مضر از انسان میگردند. ولی اگر منجر به تضییع حق مظلوم شوند، شر بوجود آمده و منجر به عقوبت اخروی در معاد میشود.

با اینکه فلوطین و ابن‌سینا هر دو شر را ذاتی عالم ماده میدانند و در این زمینه اشتراکاتی دارند، اما تفاوت مهم دیدگاهشان در اینست که از نظر فلوطین ماده بالذات شر است، یعنی حقیقت وجودی آن شر میباشد و بهمین سبب شر از آن جدایی‌ناپذیر است، ولی از نظر ابن‌سینا ذات و حقیقت ماده و موجودات مادی خیر است نه شر؛ صرفاً در مواردی اندک، بدلیل تزاحم و تمانع موجود در میان اشیاء مادی، شر بوجود می‌آید.[۶]

در مورد صفات نفسانی نیز فلوطین و ابن‌سینا هر دو قائل به خیر بودن این امور برای انسان هستند. طبق نظر فلوطین، در صورت نبود این رذائل، خیرات نفسانی شناخته نمیشوند، اما از دیدگاه ابن‌سینا این امور خیرات کثیر و شرور قلیل دارند و در مواردی اندک منجر به پدید آمدن شر میشوند. بهمین دلیل شرور در قضای الهی بالعرض جعل شده‌اند و جعل بالذات آنها بدلیل خیرات کثیر آنهاست: «فالشر داخل فی القدر بالعرض کأنه مثلاً مرضی به بالعرض» (همو، ۱۳۷۵: ۳/ ۳۲۰). نتیجه اینکه، هر وجود مادی‌یی خیر بوده و بالذات در نظام قضا و قدر الهی ایجاد میشود، ولی هنگام مقایسه و نسبت به وجودات مادی دیگر، در مواردی نادر، شر بالعرض بوجود می‌آید (بهشتی، ۱۳۸۶: ۳۵۷).

خیر بودن همهٔ هستی

یکی از پرسشهای اساسی‌یی که فلوطین در آغاز بحث از ماهیت شر مطرح کرده و بکرات بر آن تأکید میورزد اینست که آیا شر تحقق دارد؟ (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۳۳)؛ «... اگر جوهر بدی اصلاً بتواند وجود داشته باشد» (همان: ۱۳۶)؛ «بدی بدان از اصلشان نیست، و بعبارت دیگر، بدان بخودی خود بد نیستند» (همان: ۳۲۷). همچنین فلوطین در مواردی دیگر تصریح میکند که شرور اموری عرضی هستند که از بیرون روح وارد آن شده‌اند (همان: ۱۴۵).

بنظر میرسد فلوطین در بحث شر قائل به نسبی و مقایسه‌یی بودن شرور در عالم است. به این بیان که، هنگام سنجیدن برخی از امور مادی با برخی دیگر، در نظر انسان شر بوجود می‌آید. مثلاً تیز بودن چاقو یا شمشیر نسبت به خود آن و افراد انسانی در موارد بسیار، خیر است، ولی هنگامیکه فرد بیگناهی با آن به قتل میرسد، شر نمایان میگردد. بنابرین اگر برخی امور مادی با برخی دیگر مقایسه شوند، شرور بروز میکنند، اما اگر کل هستی یکپارچه لحاظ گردد، شر تحققی ندارد:

> کسی که با توجه به جزء، کل را مینکوهد، جهان را نمینکوهد، بلکه بر اجزاء آن خرده میگیرد و این بدان ماند که کسی همهٔ توجه خود را صرف تار مویی یا انگشت پایی بکند و از مطالعهٔ تمام پیکر زیبایی آدمی غافل بماند، یا از انبوه جانوران پستترین آنها را بگزیند (همان: ۳۰۹).

فلوطین همچنین میگوید:

> ولی عیب و بدی، هم برای کل سودمند میگردد، زیرا به عدالت مجال تجلی میدهد و هم برای مقاصد دیگر فایده دارد، زیرا به آدمی هشدار میدهد و عقل و فهم را بیدار میکند و ارزش فضیلت را آشکار میسازد (همان: ۳۱۲).

فلوطین وجود شرور را برای تعالی روح نیز ضروری میداند: «برخی از آسیبها مانند تنگدستی و بیماری برای کسانی که به آنها دچار میشوند، سودمند واقع میشوند» (همانجا). بنابرین از جهتی وجود شرور برای نفس ناطقه خیر نیز هست، هر چند از جهت دیگر شرند؛ مثلاً صفاتی مانند بخل و حسد ممکن است مانع رسیدن نفس ناطقه به کمال و سعادت ابدی گردند.(۷)

برغم اینکه فلوطین وجود شر را در مرتبه‌یی از عالم هستی، یعنی عالم محسوس، پذیرفته است، گامی فراتر نهاده و از دیدگاه وحدت محض و صادر شدن موجودات از احد، نتیجه

میگیرد که همهٔ هستی بدلیل صدور از واحد حقیقی، خیر هستند. ولی نکته‌یی که در این مورد در فلسفهٔ فلوطین مغفول مانده اینست که شرور موجود در عالم، با این رویکرد، چگونه تحلیل میشود؟ این ابهام در فلسفه فلوطین هست و ظاهراً قابل پاسخ نیست، زیرا طبق دیدگاه فلسفی فلوطین، ماده بالذات عدمی و شر است. بنابرین، خیر بودن آن در لحاظ کلی هستی، قابل تبیین نیست.

چنانکه گذشت، در دیدگاه ابن‌سینا، شرور عدمی بوده و در موارد اندک، بوجود می‌آیند. تحلیل این دیدگاه با نگرش کلی به جهان هستی و صدور موجودات از خداوند، چنین میشود که همهٔ هستی بدلیل صدور از واجب‌الوجود، خیر محضند، زیرا وجود مساوی خیریت است و واجب‌الوجود نیز وجود یا همان خیر را به همهٔ موجودات افاضه مینماید. ابن‌سینا در بحث علم عنایی واجب‌الوجود و کیفیت صدور موجودات، تأکید میکند که صادر شدن موجودات بدلیل اینست که خداوند خیر بودن همهٔ آنها را تعقل مینماید و سپس بدلیل خیر بودن، همهٔ آنها را ایجاد میکند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۰). شیخ‌الرئیس معتقد است:

> خداوند کلیت نظام خیر را تعقل مینماید، زیرا ذات خداوند خیر است و همهٔ موجودات از خیریت بالذات خداوند تبعیت میکنند... بنابرین خیر بودن موجودات تابع خیر بالذات بودن واجب‌الوجود است (همو، ۱۴۰۴: ۱/ ۱۲۵).

نتیجه اینکه، واجب‌الوجود، وجود، کمال و خیر را به همهٔ موجودات افاضه مینماید و از این جهت شر در عالم نیست (همو، ۱۳۶۳: ۱۱).

بر این اساس، از نظر فلوطین و ابن‌سینا همهٔ موجودات خیر محض هستند و نظام هستی خیر بالذات است. شرور صرفاً در عالم محسوس و در موارد اندک، بوجود می‌آیند. ببیان دیگر، ملاحظه و تحلیل موجودات از حیث صدور آنها از واجب‌الوجود، بمعنای خیریت همهٔ آنهاست. بیقین بوجود آمدن شرور در موارد اندک نیز تابع ضرورت علّی و معلول موجودات است. انسان بدلیل محدود بودن قوای ادراک و ملاحظه و مقایسه برخی موجودات محسوس با برخی دیگر، به وجود شرور باور دارد.

چگونگی صادر شدن شر از خیر محض

چالش اساسی در مسئلهٔ شر اینست که چگونه شر ـ که فلوطین منشأ آن را ماده میداند ـ از خیر محض، یعنی واحد حقیقی صادر میشود؟ واحد در نظام فیض و صدور فلوطین خیر محض است و همهٔ مراتب و موجودات دیگر از آن صادر میشوند. حال پرسش اینست که چگونه از احد که خیر محض است، ماده و شر صادر میشود؟

فلوطین برای حل این مسئله میگوید ماده از روح جزئی صادر میشود (O'Brien, 2006: p. 181). او مینویسد:

> روح آنجا که برایش ممکن باشد چیزی زیباتر می‌آفریند، ولی وقتی که چنین امکانی نباشد، هر چه بتواند می‌آفریند، زیرا بهر حال وظیفهٔ آفریدن و پدید آوردن بعهده‌اش نهاده شده است (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱/ ۹۹۵).

در واقع پدید آمدن ماده که امری عدمی است، از طریق ظهورات مراتب پایین واحد، یعنی نفس ناطقه است (O'Brien, 2006: p. 171).

روح جزئی دارای دو جهت است: نخست، توجه و ادراک مافوق خویش (مثلاً عقول مجرد) و دیگری، توجه و ادراک ذات خویش که نیازمند و فقیر است. هنگامیکه روح جزئی به ذات خویش توجه میکند و نیازمندی و فقیر بودن خویش را میبیند، مراتب مادون روح ـ مانند مادهـ از آن صادر میشوند. بدن نیز که خود مادی است، بهمین نحو از روح صادر میگردد. ایجاد و ظهور واحد بدلیل کامل بودن آن است، ولی اینکه روح جزئی ماده را بوجود می‌آورد بدلیل کامل بودن نیست بلکه بمنظور کاملتر شدن است تا بدن به کمالات خاص خویش نایل گردد. بعبارت دیگر، ممکن نیست روح بدون بدن وارد عالم مادی و محسوس گردد (Ibid: p. 182)، زیرا بدن آلت و ابزار نفس ناطقه در انجام افعال خویش است.

در حقیقت مسئلهٔ اساسی در نظام فلسفی فلوطین اینست که ماده شر بالذات است، پس چگونه از خیر محض صادر میشود که فلوطین صدور آن را از روح جزئی تبیین مینماید؟! در فلسفهٔ ابن‌سینا بدلیل اینکه ماده شر بالذات تلقی نشده، بلکه موجودات مادی خیر بالذات شمرده شده‌اند، در سلسله مراتب طولی از عقول و نهایتاً عقل فعال، صادر میشود. عقل فعال دارای دو جهت امکان ذاتی و وجوب بالغیر است؛ از حیث امکان ذاتی، ماده صادر میشود و از جهت وجوب غیری، صورت به ماده افاضه میگردد (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۳۳). در نتیجه، بدلیل خیر بالذات بودن ماده و موجودات مادی، علل عالیه وجود، خیر را ایجاد و افاضه میکنند که با سنخیت علت و معلول نیز سازگار است. علت خیر بالذات، معلول خیر بالذات را ایجاد میکند. اما بر معلول جسمانی و مادی، بدلیل محدودیتهای مادی و وقوع تعارض و تزاحم میان آنها، شر قلیل در موارد اندک، عارض میگردد:

> همهٔ موجودات معلول خداوند هستند... معالیل خداوند نیز همگی خیر محض هستند و شر در آن وجود ندارد. شرور نیز طبق خیر و مصلحتی از خداوند

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۱۶۸- ۱۵۳

صادر میشوند (همو، ۱۳۲۶: ۱۱۴).

بوعلی در اثنای بحث از خیر و شر، به مسئله‌یی دیگر نیز میپردازد و آن اینکه، ثنوی‌گرایان ـ مانند مانویان ـ بر این باور بودند که هستی دو فاعل متمایز و مستقل دارد که یکی فاعل خیرات و دیگری فاعل شرور است. بدین بیان، هر یک از خیرات و شرور فاعلی جداگانه دارند که با هم ارتباط وجودی ندارند (همو، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۲۹). نظر به اینکه طبق دیدگاه ابن‌سینا، همهٔ موجودات خیر هستند و صرفاً در مواردی اندک، شر عارض برخی موجودات مادی میگردد، شر فاعلیتی مستقل در نظام هستی ندارد. افزون بر آن، نظریهٔ دوگانه‌انگاری با استدلالهای اقامه شده در مورد توحید ذاتی خداوند، سازگار نیست و همهٔ امور عالم تنها یک فاعل هستی‌بخش دارند. در مقابل، فلوطین به ابطال فرض فاعل مستقل داشتن شرور در عالم نپرداخته و صرفاً چگونگی صدور آن از واحد حقیقی را بررسی کرده است. بنابرین ابن‌سینا با ابطال نظریهٔ دوگانه‌انگاری در این زمینه، از جهتی دیگر نیز خیر بودن همهٔ هستی را اثبات میکند.

جمعبندی و نتیجه‌گیری

نظریهٔ فلوطین در مورد مسئلهٔ شر، ابداعی است. اما بر خلاف سایر نظریات وی، پاسخ او به مسئلهٔ شر مورد استقبال فیلسوفان نوافلاطونی پس از او قرار نگرفت و بجای آن، نظریهٔ پروکلس در میان آنان رواج یافت. نخستین کسی که به عدمی بودن شرور گرایش پیدا کرد، افلاطون بود و پس از او نیز فلوطین و ابن‌سینا نیز دیدگاه او را پذیرفته و بسط دادند. فلوطین دلیل عدمی بودن شر را عدمی بودن ماده میداند. از نظر او ماده شر بالذات است. اما از نظر ابن‌سینا، عدمی بودن شرور بمعنای وقوع امر عدمی هنگام تزاحم و تعارض میان موجودات مادی است و ماده نیز شر بالذات نبوده، بلکه گاه شروری اندک بر آن عارض میگردند. با وجود عدمی دانستن شرور، فلوطین و ابن‌سینا همهٔ مراتب هستی را خیر میدانند که از خیر محض و بالاترین مرتبهٔ هستی ایجاد شده‌اند. بهمین دلیل شرور اموری مقایسه‌یی و اضافیند که بدلیل تعارضات و تزاحمات مادی، پدید می‌آیند.

پی‌نوشتها

۱. «أن الشر لیس هناک، لأن‌الشّرّ إنما یکون من نقصان و عدم و ضعف، و هو أثر من آثار الهیولی» (فلوطین، ۱۴۱۳: ۱۶۹).

۲. ابن‌سینا میگوید: «فالوجود خیریة و کمال الوجود خیریة الوجود. و الوجود الذی لا یقارنه عدم؛ لا عدم

جوهر و لا عدم شیء للجوهر بل هو دائما بالفعل، فهو خیر محض» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۵۴).

۳. بیقین منظور فلوطین از عدمی بودن ماده، معدوم بودن و وجود نداشتن آن نیست. برای بررسی دقیق مقصود فلوطین در اینباره باید ریشه‌های آن را در اندیشه‌های افلاطون جستجو نمود. افلاطون استدلال میکند که عدمی لازمهٔ ذاتی و ضروری وجود موجودات است، زیرا هر موجودی نسبت به دیگری، حالت فقدان و عدم دارد. همچنین موجوداتی مانند حرکت، سکون و همهٔ اشکال دیگر، نسبت عدمی به حالت دیگر دارند (O'Brien, 2006: p. 172)، زیرا موجود متحرک در هر حدی از حدود مسافت حرکت باشد، در حد دیگر نیست و ساکن بودن موجودی در نقطه‌یی از مسافت حرکت بمعنای نبودن در حدود دیگر مسافت حرکت است. همچنین هر شکل یا صورتی، شکل یا صورت دیگر نیست و حالت عدمی نسبت به آن دارد.

۴. فلوطین در اثولوجیا میگوید: «إن الآنیة الأولی الحق هی التی تفیض علی العقل الحیاة أوّلا، ثم علی النفس، ثم علی الأشیاء الطبیعیة، و هو الباری الذی هو خیر محض» (فلوطین، ۱۴۱۳: ۲۷). همچنین میگوید: «و الأشیاء الواقعة من العالم الأعلی علی هذا العالم إنما هی شیء واحد یتکثر هاهنا. و کلّ آت یأتی من تلک الأجرام فهو خیر لا شرّ؛ و إنما یکون شرا إذا اختلط بهذه الأشیاء الأرضیة» (همان: ۷۵).

۵. «بدی را اصلاً باید تنها بعنوان نقصان نیکی دانست؛ نیکی بضرورت در این جهان نقصان میپذیرد، زیرا نیکی در این جهان در چیزی دیگر جای گرفته است و این چیز دیگر باعث میشود که نیکی نقصان پذیرد و غیر از آن شود که بود» (همو، ۱۳۶۶: ۱/ ۳۱۲).

۶. «و الشر بالذات هو العدم و لا کل عدم، بل عدم مقتضی طباع الشیء من الکمالات الثابتة لنوعه و طبیعته... و انما یلحق الشر ما فی طباعه ما بالقوة و ذلک لاجل المادة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۷۱ـ۶۷۰).

۷. شرور عبارتند از بیعدالتی روح که سبب بوجود آمدن شرارت، خواسته‌های نادرست و... در روح میگردد. بیعدالتی منجر به این میشود که چیزهایی که بدان میل داریم نیک بدانیم و اموری که از آنها گریزانیم، شر بشمار آوریم (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۳۶).

منابع

ابن‌سینا (۱۳۲۶ق) تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، قاهره: دارالعرب.

ـــــــ (۱۳۶۳) المبدأ و المعاد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی.

ـــــــ (۱۳۷۵) الإشارات و التنبیهات، قم: نشر البلاغه.

ـــــــ (۱۳۷۹) النجاة، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

ـــــــ (۱۴۰۰ق) رسائل، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.

ـــــــ (۱۴۰۱ق) التعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ـــــــــ (۱۴۰۴ق) طبیعیات شفاء، تحقیق سعید زائد، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
ـــــــــ (۱۴۱۸ق) الإلهیات من کتاب الشفاء تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
ـــــــــ (۲۰۰۷م) رسالة فی النفس و بقائها و معادها، تحقیق فواد الاهوانی، پاریس: دار بیبلیون.
ابن‌رشد (۱۳۷۷) تلخیص کتاب مابعدالطبیعه، تحقیق عثمان امین، تهران: حکمت.
ارسطو (۱۳۷۹) مابعدالطبیعه، ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
افلاطون (۱۳۹۸) دوره آثار، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
بهشتی احمد (۱۳۸۶) تجرید شرح نمط هفتم از کتاب الاشارات و التنبیهات، قم: بوستان کتاب.
شایگان، داریوش (۱۳۶۲) ادیان و مکاتب فلسفی هند، تهران: امیرکبیر.
فلوطین (۱۳۶۶) دورهٔ آثار فلوطین، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
ـــــــــ (۱۴۱۳ق) اثولوجیا، تصحیح عبدالرحمان بدوی، قم: بیدار.
دوستخواه، جلیل (۱۳۸۷) اوستا، تهران: مروارید.
پورداوود، ابراهیم (۱۳۵۶) یشتها، تهران: دانشگاه تهران.
هینلز، جان راسل (۱۳۸۵) شناخت اساطیر ایران، ترجمهٔ باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
یاسپرس، کارل (۱۳۶۳) فلوطین، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
Bowker, J. (1975). *Problems of Suffering in Religions of the World*. UK: Cambridge University Press.
Dionysius (1987). *The complete works*. trans. by C. Luibheid and P. Rorem. New York: Paulist Press.
Empiricus, S. (2000). *Outlines of Skepticism*. ed. by J. Annas and J. Barnes. Cambridge: Cambridge University Press.
Hickson, M. (2013). A brief history of problems of evil. *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. pp. 3-18. Oxford: Wiley-Blackwell.
Hume, D. (1993). *Dialogues concerning Natural Religion and Natural History of Religion*. Edited with an introduction & notes by J.C.A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.
O'Brien, D. (2006). Plotinus on matter and evil. *Cambridge Companions to Plotinus*. Cambridge University Press
Opsomer, J. & Steel, C.G. (2003). *Proclus: on the existence of evils*. UK: Cornell University Press.
Plato, (1997). *Complete works*. Edited with an introduction & notes by J. M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
Pourtless, J. (2008). Toward a plotinian solution to the problem of evil. Aporia. vol. 18, no. 2. Scotland.
Riordan, W. (2008). *Divine light: the theology of denys Areopagite*. San Francisco: Ignatius Press.

necessity aspect results in the emanation of form, on which evil sometimes occurs to.

Key Terms

good
matter
Ibn Sīnā
Plotinus
evil
existence
non-existence

A Comparative Study of the Problem of Evil in Plotinus and Ibn Sīnā (With a Focus on its Historical Aspect)

Mahmud Seidy[*]

The present paper deals with a comparative study of the views of Plotinus and Ibn Sīnā regarding evil. In spite of the existing differences concerning this problem in their philosophies, there are also some similarities, and Ibn Sīnā is influenced by Plotinus with respect to his response to the problem of evil. Among the similarities between them in this area, one can refer to the self-evident nature of the existence of evil, exclusivity of the realization of evil to the world of matter and the impossibility of its realization in the immaterial world, and the non-existence nature of evil and good nature of all beings based on a general view of the world. However, unlike Plotinus, Ibn Sīnā does not consider matter as being essentially evil and non-existential. Rather, he maintains that matter is a correlative, analogical, and existential thing. Plotinus views the relationship between good and evil of the type of opposition, while Ibn Sīnā sees it as a non-existential and habitual one. Moreover, according to Plotinus, matter or the same essentially evil thing is created from the particular spirit. Nevertheless, Ibn Sīnā argues that the essential possibility of the Active intellect causes the emanation of matter, and its otherness

* Associate Professor, Islamic Philosophy and Wisdom Department, Shahed University, Tehran, Iran, m.saidiy@yahoo.com

DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.5.8

تاریخ فلسفه

Volume 13, Number 4

Spring 2023

principle of congruence, reached the love from Him (Godly). The influential views of such thinkers as Plotinus; the role of religion, culture, and gnosis, and the ideas of Ibn Sīnā, Ibn Miskawayh, and Suhrawardī are of great importance in explaining this development. The particular philosophical and *Kalāmī* principles of Fārābī and Ṭūsī as well as some of their ethical views are the most important factors in the interpretation of the underlying reasons of the mentioned development.

Key Terms

friendship
historical study
Aristotle
Ṭūsī
love
Plato
Fārābī

A Study of the Historical Development of the Notion of Platonic-Aristotelean Agape and Love in Fārābī and Ṭūsī (In the Realm of Human Relationships)

Fereshte Abolhassani Niaraki[*]

The present study provides a description and analysis of the historical development of the notion of Aristotelean-Platonic agape (love) in the philosophical thoughts of Fārābī and Khwājah Nasīr al-Dīn Ṭūsī. Following a historical method, the author deals with the reasons behind this development in addition to describing it. The discussion of friendship (agape) in Aristotle's philosophy is propounded in his *Nichomachean Ethics*, where some traces of Platonic notion are also observable. This discussion was transformed in Islamic Philosophy in certain respects, including the variety of the beloved (and the most beloved), individualistic or socialist aspect, and selfishness or selflessness aspect. Regarding the variety of the beloved, the discussion has moved from virtue-based friendship (agape) to the love of the Wise (God). As to its range, one can observe a change of dialog form social-political friendship to agape as an internal characteristic with individual and social effects. Moreover, it has moved beyond selfishness and selflessness and, in conformity with the

* Assistant Professor, Islamic Philosophy and Kalam Department, University of Mazandaran, Babolsar, Iran, f.abolhasani@umz.ac.ir

DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.4.7

تاریخ فلسفه

Volume 13, Number 4

Spring 2023

relation to ontology, epistemology, and anthropology, on the one hand, and in relation to the relationship between ethics and politics, nature of government, and legitimacy and duties of government, on the other hand. For example, regarding the problem of the nature of government, Laozi, Yang Zĭ, and Tsung Zĭ, who are Taoists, criticize the government and consider it a kind of unnecessary evil that has no function except for increasing the complexity and adversity of affairs. Therefore, they vote for a minority government, advocate the absence of a dominant central government, and prescribe a conformity between Man's political conformity with a decentralized government. By contrast, Confucius, Mensius, Tung Chung-su, Han Fei Zĭ, and Chu His consider the government to be a necessary good with major ethical-political duties.

Key Terms

political ethics
history of Chinese political philosophy
comparative study
Mensius
Tao
paradigm
Confucius

An Introduction to the Configuration of Political Ethics in the History of Chinese Philosophy: With a Focus on Ancient China

Ali Aqajani[*]

The history of philosophy in China has always possessed some ethical and political roots since the time of its emergence and in the process of its evolution and development. One of the common features of all Chinese political philosophers, in spite of all their theoretical differences, is their belief in the dependence of the value of government and rulership on its moral and ethical status and prestige. In this way, they tried to access moral principles in order to obligate the Chinese to conform to an Ideal government. Accordingly, while acknowledging the linguistic and semantic ambiguities of authorities' different theories, the present study investigated the problem of the nature of political ethics and its relationship with government in Chinese political philosophy (with an emphasis on ancient China) following a comparative method. Here, the author proposes the hypothesis that, despite some shared general viewpoints, there are various approaches to the whatness and quality of political ethics and its relationship with government and its duties and moral-political responsibilities. The differences between approaches can be studied in

* Assistant Professor, Department of Political Science, Research Institute of Social Sciences, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran, aqajani@rihu.ac.ir

DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.8.1

تاریخ فلسفه

Volume 13, Number 4

Spring 2023

the contrast between Aristotelean and Platonic definitions of time is justified because both philosophers believe that although time is different from motion, their existences are inseparable from each other. In other words, the perception of one depends on the perception of the other. accordingly, the present paper, while clarifying Plato's view, initially intends to explain that it is not in contrast to Aristotle's view and, secondly, aims to demonstrate the effects of their view on those of Muslim philosophers.

Key Terms

Time
Motion
Cutting motion
Aristotle
immobility
continuous motion
Plato

Platonic and Aristotelean Roots of the Concept of Time in Islamic Philosophy

Seyed Mohammad Moosavi Baygi[1] and Mohammad Amin Afzalzadeh[2]

Time is one of the most important features of the world of matter, and the knowledge of which has always attracted the attention of philosophers. The simplicity of perception of time and the difficulty of its explanation have resulted in some disagreements among philosophers concerning its definition. Islamic philosophers are no exception in this regard, and the roots of their disagreements go back to Plato's and Aristotle's different definitions of time. Plato defined time as a self-subsistent and essentially independent substance that is a differentiated form of the world of Ideas. In Aristotle's view, time represents the number of motion from its priority and posteriority aspects, which cannot be gathered with each other. While acknowledging the difference between these two definitions, Islamic philosophers have usually chosen one of these definitions and tried to respond to the suspicions about their selected definition and reject the arguments in favor of the opposing one. Some philosophers such as Ibn Rushd, Ibn Sīnā, and Suhrawardī adopted Aristotle's definition, while Zakarīyyā Rāzī and Fakhr al-Dīn Rāzī advocated Plato's definition. Nevertheless, no effort as to demonstrating

1. Associate Professor, Islamic Philosophy and Kalam Department, Razavi University of Islamic Science, Mashhad, Iran, moossavi@razavi.ac.ir
2. Graduate of Seminary of Mashhad (corresponding author), Mashhad, Iran, afzalzadeh1@gmail.com

DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.3.6

تاریخ فلسفه

Volume 13, Number 4

Spring 2023

thoughts to Europe and the quality of the formation of the institution of university during that time.

Key Terms

European Universities
Latin Averroes
Ibn Sīnā
Peripatetic philosophy
Fārābī

Fārābī and Islamic Peripatetic Philosophy in the First European Universities

Reza Mahoozi[*]

Fārābī, the renowned Iranian philosopher, is one of the central figures of Peripatetic philosophy in the world of Islam. The collection of his thoughts travelled beyond Islamic borders to Asian, Europe and Africa posthumously and influenced the scientific fields of Jewish, Christian, and other non-Islamic lands. The thoughts of Fārābī and two other prominent figures of this school of philosophy, Ibn Sīnā and Ibn Rushd, exercised an undeniable impact on the development of the higher scientific centers of Europe of the 13-15 centuries (AD). In fact, without considering their role in the formation of the first European universities, especially the university of Paris and the process of establishing the faculty of philosophy during the conflict between the two faculties of theology and art, one cannot attain a true knowledge of the reasons behind the development and expansion of the first European universities. Relying on valid historical documents and reports, this paper explains this influential process and, at the same time, portrays one of the routes of the transfer of Muslims' culture and philosophical

* Associate Professor, Institute of Cultural, Social, and civilization Studies, Tehran, Iran, mahoozi@iscs.ac.ir

DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.7.0

تاریخ فلسفه

Volume 13, Number 4

Spring 2023

believes that fear of death is one of the obstacles to a deep understanding of death and maintains that the attention to the necessary joys of life and luminous world and a change of view of death are critical for a more accurate encounter with this issue. One of the weak points of ‘Āmirī’s discussion of death could be lack of a focus on different types of death, particularly voluntary death.

Key Terms

death
body
Abul-ḥassan al-‘Āmirī
sensory soul
soul

Death in the View of Abul-ḥassan ʻĀmirī (with a Focus on its Historical Place)

Einullah Khademi[*]

Death as one of the most definite and certain events in human life has always attracted the attention of numerous thinkers. Modern philosophers have shown special attention to it particularly in their discussion of the meaning of life. Abul-ḥassan al-ʻĀmirī is one of the thinkers in the Islamic tradition whose view of death is of great historical significance. ʻĀmirī mainly pays attention to death while focusing on sensory soul and defines death as the annihilation and separation of sensory soul from the body. He considers sensory soul as the link between the soul (as an immaterial thing) and body (as a material thing) that is annihilated along with the body at the time of death. However, the rational soul is not destroyed. It can be said that ʻĀmirī had a medical approach to the problem of death and was influenced by religious texts at the same time. From the philosophical and religious aspect, ʻĀmirī rejected the *Mʻutazilites'* view of death and used the term *nuz'* (dying) in order to provide a more profound concept and understanding of death. He also presents some arguments for the immortality of the soul and, at the same time, benefits from the concept of "vision" and its different types for a better perception of death. He

* Professor at the Theology and Islamic Teachings Department, Shahid Rajaee Teacher Training University, Tehran, Iran, e_Khademi@sru.ac.ir

DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.2.5

تاریخ فلسفه

Volume 13, Number 4

Spring 2023

same idea that Greek philosophy studied in different ways and considered it as the eternal and pre-eternal motion of the world, the survival of which depends on such a motion. Empedocles highlighted this point by posing the concept of *δίνη*.

Key Terms

cosmogony
Zeus
the plural
Empedocles
vortex (*δίνη*)
the one
pre-Socratic

World Creating Vortex: A Recreation of the Concept of *δίνη* in Empedocles' Cosmogony

Ebrahim Ranjbar[1] and Mehdi Monfared[2]

Empedocles' philosophy is conceived as the campaign of a number of hostile forces that are continually in conflict with each other. The traditional view of, for example, ancient dualists is that sometimes strife and sometimes love gain victory in the Empedoclean world. Orthodox thinkers and revisionists did their best to contradict each other. one group believed that these two forces are repulsive, and the other believed that they are attractive. In this paper, it has been tried to reconstruct the internal logic of Empedocles' poetry in a new way by dealing with the concept of vortex (*δίνη*), which both methods of interpretation have ignored. In line with this purpose, in addition to examining the literary logic of the poetry itself, the authors have dealt with the background and consequences of his thoughts before and after him while taking the Aristotelean background of his philosophy into account. Therefore, they initially focus on the point that, in order to understand the nature of motion in Empedocles' view, one must distance oneself from Aristotelean philosophy. Then they explain the nature of this kind of motion, and finally conclude that vortex is in fact a function that preserves the integration of the one and the plural. This is the

1. MA in Islamic Philosophy and Kalam (corresponding author), University of Qom, Qom, Iran, pezhman.ranjbar@gmail.com
2. Associate Professor, Islamic Philosophy and Kalam, University of Qom, Qom, Iran, mmonfared86@gmail.com

DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.6.9

تاریخ فلسفه

Volume 13, Number 4

Spring 2023

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.* (2nd ed.). 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 22June 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.

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

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 on 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.

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

World Creating Vortex: A Recreation of the Concept of *δίνη* in Empedocles' Cosmogony
Ebrahim Ranjbar and Mehdi Monfared 19

Death in the View of Abul-ḥassan ʻĀmirī (with a Focus on its Historical Place)
Einullah Khademi 21

Fārābī and Islamic Peripatetic Philosophy in the First European Universities
Reza Mahoozi 23

Platonic and Aristotelean Roots of the Concept of Time in Islamic Philosophy
Seyed Mohammad Moosavi Baygi and Mohammad Amin Afzalzadeh 25

An Introduction to the Configuration of Political Ethics in the History of Chinese Philosophy: With a Focus on Ancient China
Ali Aqajani 27

A Study of the Historical Development of the Notion of Platonic-Aristotelean Agape and Love in Fārābī and Ṭūsī (In the Realm of Human Relationships)
Fereshte Abolhassani Niaraki 29

A Comparative Study of the Problem of Evil in Plotinus and Ibn Sīnā (With a Focus on its Historical Aspect)
Mahmud Seidy 31

He is the Wise, the Omniscient

Scientific Journal

History of Philosophy

Volume 13, Number 4, Issue 52, Spring 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 (SIPRIn), 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: SIPRIn@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