

# نظریه «اتصال» در طبیعات رواقی

محمد جواد اسماعیلی<sup>۱</sup>، سینا مشایخی<sup>۲</sup>

## چکیده

در این نوشتار نظریه اتصال در طبیعات رواقی با تأکید بر مفاهیمی مانند پنوما (نفس)، هکسیس (ملکه) و تنوس (تنش) بررسی شده و به نتایج برآمده از این نظریه اشاره میگردد. همچنین نشان داده میشود که فیلسوفان رواقی، تحلیلی ساختارمند از ارتباط اجزاء جاندار و غیرجاندار طبیعت بدست داده‌اند. این موضوع در طبیعات رواقی براساس نظریه نبود خلاء در طبیعت و اجزاء آن بنیان یافته است و با این نظریه، عنصر فعال در طبیعت - خداوند و قوه عاقله - با عناصر منفعل - طبیعت غیرارگانیک - مرتبط شده است. بنابراین، در این تحقیق با تحلیل اصول طبیعی فلسفه رواقی در مرحله اول عنصر فعال در طبیعات یعنی پنوما (نفس) و شکل‌های متنوع آن در طبیعت: الف) در وجه والاتر آن - قوه عاقله - در انسان؛ ب) در وجه ضعیفتر آن - هکسیس (ملکه) - در طبیعت غیرارگانیک تبیین میشود و در مرحله دوم به مفهوم اتصال براساس

۶۵

۱. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران: esmaeili@irip.ir

۲. کارشناس ارشد فلسفه اخلاق (نویسنده مسئول): okr1362@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۵ تاریخ تأیید: ۹۴/۶/۲۴



پنوما (نَفَس) و اثبات آن به شیوه تجربی میپردازد. در پایان نیز نظریه اتصال بر پایه تفسیر فیلسوفان مسلمان از فلسفه رواقی مقایسه میگردد.

**کلیدواژه‌ها:** طبیعیات رواقی، نظریه اتصال، پنوما (نَفَس)، تنوس (تنش)، هکسیس (ملکه)، فلسفه اسلامی

\* \* \*

### ۱. زمینه بحث

در این قسمت بمنظور تحلیل زمینه بحث، سه بخش در نظر گرفته شده است: ابتدا به واژه‌شناسی اصطلاحات مورد بحث در این نوشتار و دشواریهای ترجمه آنها به فارسی اشاره می‌گردد و سپس درباره زمینه تاریخی پیدایش مکتب رواقی و نیز طبیعیات رواقی توضیح داده میشود و سرانجام زمینه مفهومی کارکرد اصطلاح اتصال در طبیعیات قدیم از ارسطو تا رواقیان مورد بررسی قرار میگیرد.

### الف) واژه‌شناسی بحث

برای انتخاب معادل‌های فارسی اصطلاحات طبیعیات رواقیان - از جمله پنوما<sup>۱</sup>، هکسیس<sup>۲</sup>، تنوس<sup>۳</sup> - ابتدا به متون ترجمه شده طبیعیات و فلسفه یونانی و رومی مراجعه شد و از آنجا که در این ترجمه‌ها برای تمام این واژگان بطور تخصصی معادل‌سازی ارائه نشده بود، به همین دلیل سعی شد تا با توجه به معانی این اصطلاحات در سیاق متن، معادلی برای آنها انتخاب گردد. برای پنوما معادل نَفَس<sup>(۱)</sup>، برای هکسیس معادل ملکه<sup>(۲)</sup> و برای تنوس معادل تنش پیشنهاد شد، اما باید توجه داشت که کارکرد و ویژگیهای این مفاهیم، در طبیعیات رواقی گسترده‌تر از معادل پیشنهادی است؛ بعنوان مثال برای هکسیس، چسبندگی و برای تنوس حالت ارتجاعی. بنابراین، این تحقیق بر آن است در بخشهای متناظر با آنها این اصطلاحات در زمینه معانی بطور مبسوط توضیح داده شوند و برای فهم بهتر ادعای رواقیان درباره این اصطلاحات معادل‌های آنها در کمانک آورده شوند.

۶۶

1. πνεῦμα (pneûma)

2. ἕξις (hexis)

3. Τόνος (tonos)



## ب) زمینه تاریخی

فلسفه رواقی<sup>(۳)</sup> یکی از حرکت‌های جدید فلسفی در دوره یونانی و رومی بود که در سده چهارم قبل از میلاد توسط زنون کیتیومی<sup>۱</sup> بنیان گذاشته شد و تا هفت قرن بعد از او به شکوفایی و پویایی خود ادامه داد. فیلسوفان رواقی، جهان را بوسیله عقل<sup>۲</sup> یا آتشی که در تمام آن ساری است مانند هیئت یک کل<sup>۳</sup> هماهنگ فرض کردند که خداوند آن را زنده و هدفمند ساخته است و نقش خداوند در آن همچون مبدأ<sup>۴</sup> فعالی است که در خود، صور همه اشیاء موجود را داراست.

بسیب تفاوت‌های جزئی در نگرش رواقیان، آنها را به سه حوزه رواقیان قدیم، متوسط و متأخر تقسیم میکنند.<sup>(۵)</sup> فلسفه رواقی اولیه، تماماً مادی و وابسته به تجربیات حسی بود. رواقیان، معرفت را تنها از طریق تجربه حسی، دست‌یافتنی میدانستند و معتقد بودند که مفاهیم و عقاید تنها از راه تجربه حسی پدید می‌آید و صحیح بودن یا غلط بودن آن نیز در همین تجربه حسی است.<sup>(۶)</sup> پس از رواقیان اولیه، در قرن‌های دوم و سوم پیش از میلاد، فلاسفه رواقی به فلسفه افلاطونی و ارسطویی تمایل پیدا کردند و با آمیختن آن با آموزه‌های زنون از مادی‌گرایی اولیه فلسفه رواقی اندکی کاستند. حوزه رواقی متأخر یک قرن پیش از میلاد در امپراتوری روم پدید آمد و فیلسوفان شاخص آن، سنکا<sup>۳</sup> (مشاور نرون)، اپیکتتوس<sup>۴</sup> (برده) و مارکوس اورلیوس<sup>۵</sup> (امپراتور روم از ۱۷۷ تا ۱۸۰ پس از میلاد) بودند.<sup>(۷)</sup>

در نظریه رواقیان درباره طبیعت، جهان بمتابۀ یک کل تلقی شده است که سازوکار وجودی آن عقلانی است و این مفهوم در نظر آنها بدین معنی نبود که تمام اجزاء فعال جهان عقلانی است، بلکه اینگونه تصور میکردند که خداوند - عقل فعال - میتواند نه فقط در موجودات عقلانی (فعال)، بلکه در تمام اشیاء و در همه جهان (حتی موجودات منفعل) حاضر باشد. رواقیان این نکته را با بهره‌گیری از این مثال توضیح میدادند که کل وجود ما عقلانی است بدون اینکه انگشتان دستها یا پاهایمان بطور جدا از هم عقلانی باشد. پس منظور رواقیان میتواند این باشد که وجود کل جهان تنها با خداوند - عقل فعال - یا زئوس، موجود و قابل شناسایی است؛ خداوندی که

۶۷

1. Zeno of Citium (c. 334 – c. 262 BC)
2. reason (Logos)
3. Seneca (4 BC–65 AD)
4. Epictetus (55 – 135 AD)
5. Marcus Aurelius (26 April 121 – 17 March 180)



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ نظریه «اتصال» در طبیعیات رواقی

تمام جهان را فرمان می‌دهد، چنانکه روح ما بر بدنمان فرمان می‌دهد. از اینرو، در نظر رواقیان، امور منفرد چون انسان و میز، مجزا نیستند، بلکه قسمتهایی از یک کل بزرگترند. امور جدا از هم، ترکیبی از کیفیات فعال<sup>۱</sup> و منفعلند.<sup>۲ (۸)</sup> در نوشته‌های باقیمانده از رواقیان، خداوند و ارتباطش با طبیعت با ویژگیهای زیر معرفی شده است:

۱. خداوند، کل اجسام (ذوات) را در خود دارد.<sup>(۹)</sup>
  ۲. خداوند عنصری عقلانی است و واقعیت «حریق جهانی»<sup>۳</sup> و واقعیت مشیت او در همه جا حاضر است. هویت خداوند در فرایند علیت هویدا است.<sup>(۱۰)</sup>
  ۳. از جانب خداوند، جهان مرکب از ماده اولیه‌یی است که بوسیله نیرویی فعال (خداوند) برانگیخته شده است. هر دو آنها مادی هستند و در حقیقت در برخوردار بودن از قدرتهای متقابل علی به یکدیگر وابسته‌اند.<sup>(۱۱)</sup>
  ۴. طبیعت خدایان خیر است، بدین دلیل که جهان بصورت عقلانی اداره میشود. وجود الهی و مشیت او خیر است و حقیقت پیشگویی نیز دلیل دیگر اثبات وجود خداوند است، زیرا نشان میدهد وقایع آینده را خداوند تعیین میکند.<sup>(۱۲)</sup>
  ۵. خداوند امری کاملاً عقلانی و خوب ناظر بر انسان است و این جهان امر حیاتی پدید آمده برای هر آنچه دارای هدف اخلاقی است.
  ۶. خداوند، یعنی امری که بالاتر از او در فضایل و عقلانیت وجود ندارد.
  ۷. خداوند به هیئت انسان نیست؛ نامیرا، عقلانی، کامل و متفکر در سعادت جهان است و هیچ بدی در او راه ندارد. او پدر همگان است.
  ۸. جهان، جسم خداوند است.<sup>(۱۳)</sup>
- این مفاهیم هشتگانه بنوعی کل نظام طبیعیات رواقی است که آن را در جهت غایتی اخلاقی بکار می‌بردند.<sup>(۱۴)</sup>
- لازم بذکر است که در این تحقیق برای معرفی نظر رواقیان درباره اتصال از ترجمه‌هایی از آثار رواقی استفاده شده که یونان‌پژوهان معاصر نظیر اینوود<sup>۴</sup>، لانگ<sup>۵</sup>، لانگ<sup>۶</sup>، سدلی<sup>۶</sup> و سامبورسکی<sup>۷</sup> انجام داده‌اند.

---

1. active
2. passive
3. Cosmic Conflagration
4. Inwood, Brad
5. Long, A. A.
6. Sedley, David
7. Sambursky, Samuel

### ج) زمینه مفهومی بحث

موضوع اتصال در طبیعت را میتوان برای اولین بار در آثار ارسطو و کتاب طبیعیات وی دید. ارسطو هنگامی که برای توضیح مفهوم خلاء به بیان آراء پیشینیان میپردازد، آناکساگوراس را جزو اندیشمندانی بشمار می‌آورد که بکمک مثالهایی از وجود هوا و اینکه هرچه وجود دارد جسم است، وجود خلاء را انکار میکند.<sup>(۱۵)</sup> ارسطو با تبیین نظریه مکان و با تحلیل دو مفهوم «نبود خلاء»<sup>(۱۶)</sup> و وجود چسبندگی و انسجام در اجزاء طبیعت که دو اصل اتصالند، بنوعی پایه‌گذار نظریه اتصال است. اما با اینکه ریشه‌های نظریه اتصال را در ارسطو میتوان یافت، آنچه در نظریه اتصال در طبیعیات رواقی دارای تشخیص است، کارکردی مادی و مفهومی پویا برای انسجام - چسبندگی - در جهان مادی و طبیعی است، در حالی که ارسطو این مفهوم را بصورت اختصاصی و مداوم درباره اصول هندسی و مکانی بکار برده است.<sup>(۱۷)</sup>

### دیدگاه اسکندر افرودیسی<sup>۱</sup> درباره ارتباط ارسطو و رواقیان

از آنجایی که اسکندر افرودیسی در رساله *درباره امتزاج*<sup>۲</sup>، ضمن شرح آراء ارسطو در طبیعیات به نقد طبیعیات رواقی نیز پرداخته است، بنابراین میتوان گزارشی را که وی از طبیعیات رواقیان بدست میدهد، بعنوان اولین معرفی‌کننده طبیعیات رواقی که متخصص طبیعیات ارسطو نیز بوده، در نظر گرفت. مهم‌ترین انتقاد اسکندر افرودیسی به طبیعیات رواقی ناظر به نظریه ترکیب کلی<sup>۳</sup> (۱۸) است.<sup>(۱۹)</sup>

وی در رساله *درباره امتزاج*، پس از بیان رویکردهای فیلسوفان درباره طبیعت و ذکر مثالهایی از آناکساگوراس و اپیکوریان، نظریه‌های آنها در مورد چگونگی شکلگیری اجسام را مطرح میکند و اظهار میدارد که اپیکوریان معتقدند عناصر اولیه در تعداد نامتناهی وجود دارند. بنابراین، اجسام بخش‌ناپذیرند و تمایزشان تنها براساس اندازه و شکل آنهاست و دیگر اشیاء بواسطه ترکیب و بهم آمیختن ویژه براساس موقعیت و شکلشان پدید می‌آیند. او پس از بیان نظریات اپیکوریان میگوید: برخی دیگر به اتمها اعتقاد ندارند. او عقیده رواقیان را در این مورد با بیان نظر خروسیپیوس مطرح میکند که معتقد است اجسامی که ترکیب شده‌اند دوباره میتوانند از هم جدا شوند، بنابراین اجسام معین نمیتوانند کاملاً ترکیب شده باشند.<sup>(۲۰)</sup>

۶۹

1. Alexander of Aphrodisias
2. *De Mixitione*
3. Total Blending.



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ نظریه «اتصال» در طبیعیات رواقی

درباره نظریه ترکیب کلی میتوان آن را با جهان بینی رواقی در مورد تدبیر خداوند در عالم - تقدیر - و همچنین این شاخصه که رواقیان طبیعت را ترکیبی از ماده فعال و منفعل که با همدیگر ترکیب کلی نیافته‌اند و در فرایند حریق جهانی دوباره به خداوند - عنصر فعال - باز میگردند<sup>(۲۱)</sup>، هماهنگ دانست. این موضوع، مورد انتقاد اسکندر افروسی بود؛ از این لحاظ که براساس طبیعت ارسطویی، عنصر فعال تنها نقش محرک اول را داشت.

رواقیان در طبیعت و نقد نظریه «وجود خلاء» و اثبات وجود انسجام در طبیعت به مفاهیم پنوما (نفس)، حرارت، هکسیس (ملکه)، تنوس (تنش) بسیار تأکید کرده و این مفاهیم را در روشی بادقت فلسفی بکار برده‌اند. بنابراین سعی می‌گردد با توجه به این مفاهیم و تدقیق در معانی آنها، آثار نظریه اتصال در طبیعت رواقی مورد تحقیق قرار گیرد.

در این نوشتار برای بررسی نظریه اتصال در طبیعت رواقی، دو موضوع مورد بحث قرار گرفته است:

اول اینکه با تحلیلی انتقادی به رواقیان سه دوره اولیه، میانی و متأخر توجه شود که در اصول طبیعت، تمام عناصر طبیعی را مادی پنداشته‌اند و دیگر اینکه طبیعت را قابل شناخت و توجیه تجربی تشخیص داده‌اند.

دوم اینکه درباره مفهوم اتصال، نظر بر این است که مطابق مفاهیم رواقی، منظر جهان بگونه‌ی است که وقایع مادی بصورت مداوم با یکدیگر و درون خودشان در حال فعل و انفعال هستند و این امر بهم پیوسته است؛ مانند پیوستگی فضاها بین اجسام و براساس این پیوستگی است که رواقیان کلیتی متصل از طبیعت را مورد بررسی قرار داده‌اند.

براین اساس، قبل از ورود به مباحث اصلی باید موارد زیر توضیح داده شود:

### الف) دیدگاه ماده‌انگاران در باب طبیعت و نفس

بنا به گزارش تاریخ‌نویسان فلسفه و مکتوبات بجا مانده از فلاسفه مادی‌انگار همچون لویکیپوس<sup>۱</sup>، دموکریتوس<sup>۲</sup> و اپیکور<sup>۳</sup> و شارحان آنها، نفس چون از اتمهای مادی است، جسمانی بوده و پیدایش آن از جسم است.<sup>(۲۲)</sup> لویکیپوس نفس را از اتمهای کروی میدانند، زیرا بسبب شکل کروی‌شان میتوانند براحتی در همه چیز رسوخ کنند و آنها را بواسطه حرکت خودشان، بحرکت درآورند. دموکریتوس نیز

1. Leucippus (fl. 5th century BC)

2. Democritus (c. 460 – c. 370 BC)

3. Epicurus (341–270 BC)



نفس را حرارت و گونه‌یی از آتش میدانند، بدلیل اینکه مانند اتم بینهایت شکل گوناگون میپذیرد. او نیز مانند لویکیپوس اتمهای کروی را باعث پیدایش آتش و نفس میدانند.<sup>(۲۳)</sup> مادی‌انگاران به وجود خلاء در طبیعت اعتقاد دارند، بنابراین تفاوت نگرششان دربارهٔ نفس ناشی از برداشت آنها از نبود اتصال<sup>۱</sup> در طبیعت است.<sup>(۲۴)</sup> اتمیستها براساس همین موضوع، وجود غایت غیرمادی را در طبیعت و نفس انکار میکنند. بنظر آنها، جهان بواسطهٔ اجسام در حال حرکت وجود دارد و حرکت را نیز بجهت علل خفی<sup>۲</sup> ممکن میدانند. به همین دلیل، خلاء برای حرکت امری ضروری است و بدین علت است که خلاء وجود دارد.<sup>(۲۵)</sup> اتمیستها معتقدند که تنها با فرض وجود اتمها نمیتوان وجود موجودات غیرقابل تقسیم را اثبات کرد، بلکه باید از خلال تغییرپذیری جهان اشیاء - بدلیل وجود خلاء - عناصر مادی ثابت موجود باشند و بر این اساس، موجودات غیرقابل تقسیم باید وجود داشته باشند.<sup>(۲۶)</sup>

### ب) تحلیل انتقادی تجربی‌گرایی و مادی‌انگاری رواقیان

دربارهٔ تجربه‌گرایی باید این موضوع مورد بررسی قرار گیرد که آیا بنا به ادعای شارپلز<sup>۳</sup> فلسفهٔ طبیعی رواقی تماماً مادی و وابسته به تجربیات حسی بوده و اینکه آیا رواقیان، معرفت را تنها از طریق تجربهٔ حسی، دست‌یافتنی میدانستند و معتقد بودند که مفاهیم و عقاید تنها از راه تجربهٔ حسی پدید می‌آید و صحیح بودن یا غلط بودن آن نیز در تجربهٔ حسی است؟<sup>(۲۷)</sup>

در مورد بررسی مبحث مادی‌انگاری رواقی نیز سعی گردید تا در این بخش از هر سه دورهٔ فیلسوفان رواقی، شواهدی در تقویت موضوع مادی‌انگاری در طبیعت آورده شود.

نکته‌یی که در اینجا باید به آن توجه نمود، نبود منابع دست اول از فیلسوفان رواقی اولیه است و تأکید بر این موضوع که بسیاری از نقل‌قولهایی که از این فیلسوفان در آثار دیگران بدست آمده بنوعی از نویسندگانی است که این نقل‌قولها را در جهت نقد آراء رواقیان نگاشته‌اند؛ بعنوان مثال، ترتولیان<sup>۴</sup> که فیلسوفی مسیحی

1. discontinuous
2. hidden causes
3. R. W. Sharples (یکی از مهمترین پژوهشگران حوزه رواقی)
4. Tertullian (c. 155-c. 240 AD)



است، در کتاب دربارهٔ روح<sup>۱</sup> در مورد اعتقاد رواقیان به جسمانی بودن روح، از زنون که پدیدآورنده مکتب رواقی است، چنین نقل میکند:

زنون نیز استدلالی در این زمینه می‌آورد: زنون روح را بعنوان پنومای (نفس) درونی تعریف میکند و میگوید: «سبب خروج چیزی مادی (نفس) از حیوان، او میمیرد. پس هنگامی پنومای درونی خارج میشود، حیوان میمیرد. اما پنومای درونی، روح است. بنابراین روح، مادی (جسمانی) است.»<sup>(۲۸)</sup>

اما اگر بخواهیم از این نقل قولها که از جانب متفکری مسیحی که بطور قطع در جهت بی‌اعتبار کردن اقوال رواقیان است، استفاده نماییم، هرچند این نقل قولها سبب بدست دادن خوانشی مادی از جهان توسط رواقیان گردند، ولی نکته‌یی که نادیده گرفته میشود، موضوع نگرش ایدئولوژیک این متفکران برای بی‌ارزش قلمداد کردن آراء رواقی است. به هر حال، دربارهٔ فهم آراء رواقیان اولیه، هیچ منبع معتبری وجود ندارد که نشاندهندهٔ واقعیت اعتقاد رواقیان درخصوص مادی‌انگاری یا غیرمادی‌انگاری -بخشهایی از- طبیعت باشد.

نیمسیوس<sup>۲</sup> نیز در کتاب دربارهٔ طبیعت انسان از قول خروسیپوس<sup>۳</sup> که شاگرد زنون و بنوعی ساختاردهندهٔ آراء رواقی بوده است، میگوید:

مرگ جدایی روح از بدن است. اما هیچ امر غیرجسمانی نمیتواند از بدن جدا شود. چون هیچ امر غیرجسمانی نمیتواند بدن را لمس کند و از این جهت که روح هم جسم را لمس میکند و هم از آن جدا میشود، بنابراین روح غیرجسمانی نیست.<sup>(۲۹)</sup>

دربارهٔ مادی‌انگاری رواقی، از کلئانتس<sup>۴</sup> (جزء رواقیان اولیه) نیز میتوان مثال آورد. نیمسیوس در کتاب دربارهٔ طبیعت انسان<sup>۵</sup> استدلالی از کلئانتس نقل میکند که در آن به اثبات این موضوع میپردازد که رواقیان روح را مادی میپندارند:

۷۲

1. *On the Soul*
2. Nemesius ( fl. c. 390 AD)
3. Chrysippus (c. 280– 207 BC)
4. Cleanthes ( c. 330- c. 230 BC)
5. *On Human Nature*





کلئانتس قیاسی منطقی برای اثبات مادی بودن روح برمی‌سازد و می‌گوید: «ما با والدینمان نه تنها از نظر تن، بلکه از نظر روح، در احساسات، شخصیت و تمایلات نیز شباهت داریم. اما شباهتها و تفاوتها - ویژگی - تن است و غیرجسمانی نیست؛ بنابراین روح، تن است ...»

#### کلئانتس در جای دیگری مینویسد:

هیچ امر غیرجسمانی نمیتواند با بدن تماس ایجاد کند و همچنین بدن نیز با امر غیرجسمانی نمیتواند تماس داشته باشد؛ هنگامی که بدن بیمار میشود یا جراحت برمیدارد، روح با بدن رنج میبرد و بدن نیز با روح رنج میبرد و بدن هم (به میزانی) که احساس شرمندگی (از طرف روح) به او دست میدهد، به سرخی می‌گراید و هنگامی که روح وحشت‌زده میشود، بدن رنگ پریده می‌گردد. بنابراین روح، همان بدن است.<sup>(۳۰)</sup>

در میان آراء رواقیان میانی درباره مادی بودن روح میتوان از سکستوس امپریکوس<sup>۱</sup> نیز مثالی عنوان کرد. وی هر چند در زمینه آراء خود جزو شکاکان محسوب میشود، اما در بیان موضوع رواقیان درباره فرق امور جسمانی و غیرجسمانی مینویسد:

رواقیان می‌گویند که هر علتی، جسمی است که علت امور غیرجسمانی در جسم می‌گردد؛ بعنوان مثال، چاقوی جراحی که جسم است در گوشت که جسم است علت حمل غیرجسمانی بنام «بریده شدن» میشود و آتش نیز که جسم است در چوب که جسم است مسبب حمل غیرجسمانی «شعله‌ور شدن» می‌گردد.<sup>(۳۱)</sup>

استدلال سکستوس امپریکوس در این زمینه بدین دلیل است که رواقیان، زمان، فضا، خلاء و مفاهیم عام را غیرجسمانی میدانستند و غیرجسمانی را بمعنای امری که بر اساس علت جسمانی پدید می‌آید و صرفاً ساخته مفاهیم هستند، بکار می‌بردند. جالینوس<sup>۲</sup> نیز که یکی از رواقیان است در تأیید این موضوع مینویسد: «رواقیان تمام کیفیات و عروض را جسمانی میدانند.»<sup>(۳۲)</sup>

1. Sextus Empiricus (c. 160 - 210 AD).

2. Claudius Galenus (129 - c. 200/c. 216 AD).

دیوگنس لائرتیوس<sup>۱</sup> هم که نوشته‌هایش دربارهٔ آراء اندیشمندان یونانی است، درخصوص مادی‌انگاری رواقی چنین مینویسد:

جهان رواقی مادی است و رواقیان ملاکهای بسیاری را برای این موضوع که همه چیزها وجود مادی دارند بدست داده‌اند. بنظر آنها تنها اموری وجود مادی یا واقعی دارند که اثرگذار یا اثرپذیر باشند و این ملاک تنها برای امور سه بُعدی که بتواند لمس شود، عملی است.<sup>(۳۳)</sup>

بنابراین، اموری نظیر زمان، فضا و خلاء نیز که بنظر مفاهیم غیرجسمانی هستند بر اساس علل جسمانی پدید می‌آیند و امور عدمی نیستند که اتصال طبیعت را دچار خلل نمایند و یا طبیعت را ترکیبی از مادی و امر غیرمادی گردانند. دربارهٔ مادی‌انگاری به تحلیل اپیکتتوس که از رواقیان متأخر است نیز میتوان توجه داشت. بنظر وی خداوند مبدأ موجد سنگها، گیاهان و تمام موجودات غیر از انسانهاست و به همان شکل که در انسان وجود دارد، در آنها نیز موجود است. حتی مادی‌انگاری نزد اپیکتتوس به خداوند نیز تسری داده میشود؛ بعقیدهٔ وی خداوند رواقی جسمی است که در همه چیز موجود و علت همه چیز است.<sup>(۳۴)</sup>

### ج) تحلیل خلاء در طبیعت

پیشینهٔ مفهوم وجود خلاء در آراء لویکیپوس، دموکریتوس و اپیکوریان شکل گرفته است، اما رواقیان برخلاف رأی اپیکوریان و به این علت که به غایت در طبیعت قائل بودند و اینکه برخلاف نظر اپیکوریان که به وجود صدفه در طبیعت معتقد بودند، صدفه را محال میدانستند و<sup>(۳۵)</sup> موکداً (مانند ارسطو)، امکان وجود خلاء را در میان طبیعت محال تلقی میکردند.<sup>(۳۶)</sup>

اما رواقیان دربارهٔ نبود خلاء درون طبیعت برخلاف ارسطو چنین مینداشتند که جهان همانند جزیره‌یی دربرگرفته شده در خلائی بیکران است. آنها معتقد بودند که خلاء نیز مانند برخی از امور با اینکه در طبیعت وجود ندارد ولی ممکن است بیرون از طبیعت وجود داشته باشد؛ زیرا طبیعت مادی است. همانگونه که بیان شد، بنظر آنها چهار چیز در طبیعت غیرجسمانی است؛ زمان، فضا، خلاء و مفاهیم عام.<sup>۲ (۳۷)</sup>

1. Diogenes Laertius (fl. c. 3rd century AD).

2. to *lektom* (common concepts)

بعقیده آنها جهان فضای اشغال شده بوسیله ماده<sup>۱</sup> است و خلاء در آن وجود ندارد اما مفهوم خلاء ممکن است و از آنجایی که جهان یک جوهر و دارای فردانیت است، پس بوسیله چیزی محدود شده و خلاء آن را دربر گرفته است. بنابراین خلاء چیزی بیرون از طبیعت است.<sup>(۳۸)</sup> از دیدگاه آنها این مفاهیم مانند مفهوم خوبی در مقابل خوب است؛ در حالی که خوب کیفیتی جسمانی است و در افراد وجود دارد، مفهوم خوبی کیفیتی غیرجسمانی و دارای وجود نمیشد و نمیتواند بدست بیاید و تنها مفهومی است که توسط ذهن ساخته شده است.<sup>(۳۹)</sup> بنابراین، بعقیده رواقیان مفاهیم پایه‌یی که در هستی‌شناسی بکار میروند، فی‌نفسه غیرجسمانی هستند؛ به این معنا که در حقیقت آنها به امور جسمانی ارجاع دارند.<sup>(۴۰)</sup>

#### ۱-۱. واژه‌شناسی مفهوم پنوما (نفس)

پنوما (نفس) بنوعی دربردارنده نظریه‌یی است که بواسطه آن رواقیان، اتصال قوه عاقله و نفس را تا حیوانات، گیاهان و جسم غیرارگانیک (مانند سنگ) ادامه میدادند و بنوعی به پیوستگی تمام گستره طبیعت اذعان میکردند.

اولین بار این کلمه در نوشته‌های آیسخولوس<sup>۲</sup> بکار برده شده و بمعنای نفس زندگانی آمده است. پنوما (نفس) بمعنای جان، باد، نفس و نفس کشیدن از بینی یا دهان نیز بکار برده شده است.<sup>(۴۱)</sup>

پنوما (نفس) در آراء آناکسیمنس<sup>۳</sup> که به هوا<sup>۴</sup> بعنوان عنصر یکتای مادی اعتقاد بمعنای هوای در جریان، نفس و باد آمده است. کاربرد فوق، اولین استعمال این کلمه در اصطلاحات فلسفی است.<sup>(۴۲)</sup> وی عنصر هوا را چنین فرض میکرد که به شیوه تراکم و رقیق شدن، تمام ماده را پدید می‌آورد.<sup>(۴۳)</sup> در قطعه معروفی که از آناکساگوراس<sup>۵</sup> برجای مانده، وی چنین میگوید: «چنانچه روح<sup>۶</sup> ما، هوا<sup>۷</sup> بود و ما را یکپارچه ساخت، همینگونه نفس کشیدن<sup>۸</sup> و هوا، کل جهان را دربرگرفت».<sup>(۴۴)</sup> براساس این نوشته که

1. *plenum*
2. Aeschylus
3. Anaximenes of Miletus (c. 585 – c. 528 BC)
4. *Aer* (ἀήρ, "air")
5. Anaxagoras (c. 510 – 428 BC)
6. soul (*psyche*)
7. air (*aer*)
8. breath (*pneuma*)

اولین کاربرد این کلمه می باشد، میتوان دریافت که هوا و پنوما (نَفَس) مترادف هستند.<sup>۱</sup>

کاربرد پنوما (نَفَس) در طب یونان قدیم در معنای هوای گردنده است که برای سیستم اندامهای حیاتی ضروری است. در این تعریف، پنوما (نَفَس)، ماده‌یی است که باعث ثبات آگاهی در بدن میشود. طبق نظر دیوکلس<sup>۲</sup>، پنوما (نَفَس) واسطهٔ میان قلب و مرکز ذهن است.<sup>(۴۵)</sup>

در نظر ارسطو نیز پنومای ذاتی<sup>(۴۶)۳</sup> بمعنای هوای سیال گرمی است که در اسپرم، برای حرکت و حس توانایی مشخصی را ایجاد میکند که باعث زاد و ولد میشود. این حرکت از روح والدین مشتق میشود و بوسیلهٔ پنوما همچون عنصری مادی در اسپرم تعبیه شده است. پنوما برای حیات ضروری است.<sup>(۴۷)</sup> ارسطو پنومای ذاتی را در جهت تشریح مفهوم گرمای حیاتی<sup>۴</sup> و در متون مربوط به زیست‌شناسی بکار میبرد. بنظر او، پنومای ذاتی، نتیجهٔ کارکرد گرمای حیاتی در خون موجود زنده است. بنا بر نظر ارسطو، کارکرد پنومای ذاتی، حمل کردن گرمای حیاتی در میان بدن است و از آنجا که گرمای حیاتی مادی نیست، پنومای مادی گردش گرمای حیاتی را در کل بدن انجام میدهد.<sup>(۴۸)</sup>

اما مفهوم پنوما (نَفَس) در آثار رواقی براساس نوشته‌های دیوگنس<sup>(۴۹)</sup> (که او نیز تحت‌تأثیر اندیشه‌های آناکسیمنس - که هوا را ماده‌المواد میدانست - قرار داشت)، اغلب به هوا ترجمه میشود.<sup>(۵۰)</sup> وی مفهوم ابتدایی آناکسیمنس را با نظریه‌های عناصر امپدوکلس و آموزه‌های آناکساگوراس ترکیب نمود. رواقیان بوسیلهٔ مفهومی که از پنوما (نَفَس) در نظر داشتند، مسئلهٔ چگونگی کیفیات طبیعی را پاسخ میدادند و اینبار این مفهوم را در مورد نظریهٔ پیوستگی بکار بردند. باعتقاد رواقیان پنوما (نَفَس) زمینه‌یی فیزیکی است که همهٔ خصوصیات ویژهٔ اجسام مادی را دربردارد و آن را انسجام میدهد.<sup>(۵۱)</sup> در معنایی دیگر از پنوما (نَفَس) میتوان گفت که این اصطلاح در فلسفه رواقی، برای مفهوم «نَفَس حیات»<sup>۵</sup> بکار برده میشود؛ بمعنای ترکیبی از عناصر هوای در گردش و آتش گرمادهنده.<sup>(۵۲)</sup> همچنین میتوان گفت که

1. Benso, Silvia, *The Breathing of the Air: Presocratic Echoes in Levinas*, 14

2. Diocles, (born 4th century BC)

3. Connate pneuma.

4. vital heat

5. breath of life



نزد رواقیان، پنوما (نَفَس)، عنصر فعال و مولدی است که هم فرد و هم جهان را سازماندهی میکند. پنوما (نَفَس) در شکل والای خود نفس انسانی را تشکیل میدهد که این بخشی از پنومایی است که روح خداوند (زئوس) است.<sup>(۵۳)</sup> در این معنا، رواقیان کل طبیعت را پیوستگی کروی از ماده میدانستند که با قدرت نظم‌دهنده زئوس بواسطه علیت پنوما (نَفَس) که در آن نفوذ کرده، به یکدیگر چسبیده‌اند. بنظر او پنومای الهی که نفس جهان است، پنوما را در درجه‌های متفاوت در همه جهان رسوخ میدهد.<sup>(۵۴)</sup> در معنایی دیگر، پنوما (نَفَس) همچون نیرویی است که به ماده ساختار و به همه اشیاء بی‌جان وجود میبخشد.<sup>(۵۵)</sup>

اما درباره ترجمان پنوما (نَفَس) به هوا یکی از مشکلاتی که پیش می‌آید، معنای مورد نظر رواقیان درباره هواست اینکه آنها در مورد هوا بیشتر به جنبه تشبیه پنوما (نَفَس) به بخار آب یا مشارکت هوا در انجماد آب تأکید داشته‌اند؛ بعنوان مثال، پوزیدون<sup>۱</sup> بخار آب را مسئول - علت - سردی هوای سطح زمین باتلاقی میدانند یا اینکه شاگرد وی سیسرون<sup>۲</sup> بر محتوای گرماسنجی<sup>۳</sup> هوا تأکید کرده و میگوید: «هوا را باید نوعی بخار آب شمرد که بخار ناشی از حرکت حرارتی است که در آب موجود است.»<sup>(۵۶)</sup>

از طرفی دیگر پلوتارک<sup>۴</sup> نیز به مشارکت فعال هوا در فاصله به انجماد رسیدن آب اشاره مینماید. او بدین شیوه با استفاده از برهان جدلی، هوا را بعنوان یک موقعیت واسط میان آتش و آب معرفی میکند.<sup>(۵۷)</sup> بنابراین، به ویژگی خنثی‌سازی هوا و در همان حال به نقش فعال آن در فرایندهای حرارتی تأکید دارد. یکی دیگر از مواردی که مفهوم پنوما را از هوا متمایز میکند، قابل ارتجاع بودن و مرتبط بودن با فشار است که از دیگر جنبه‌های ویژگیهای فعال هوا - پنوما (نَفَس) - است.<sup>(۵۸)</sup>

با توجه به این تعاریف و برای تعیین‌بخشی به مفهوم پنوما (نَفَس)، میتوان به تقریری که جالینوس از رواقیان داده است توجه نمود؛ بنا بر دیدگاه رواقیان، «نَفَس» گونه‌یی از پنوماست؛ همانگونه که طبیعت نیز اینگونه است - گونه‌یی از پنوما - . اما با

1. Poseidonius of Apamea (c.135-50 BC)
2. Marcus Tullius Cicero (3 January 106 – 7 December 43 BC)
3. thermometry
4. Mestrius Plutarchus (c. 46 –120 AD)



این تفاوت که پنومای طبیعت مرطوبتر و سردتر است، درحالی‌که نفس خشکتر و گرمتر است. بنظر رواقیان پنوما (نَفَس) نوعی ماده مناسب نفس است و در قالب ماده، ترکیبی متوازن از عنصر هوا و آتش است. به همین دلیل که نمیتوان گفت که هم آتش باشد و هم هوا بکنهائی، زیرا در بدن یک حیوان، شدت سرما یا شدت گرما ظاهر نمیگردد، بلکه ترکیبی از این دو است که یکی بر دیگری سلطه مییابد.<sup>(۵۹)</sup>

#### ۲-۱. پنوما (نَفَس) و اتصال در تمایز نفس در میان جسم ارگانیک<sup>(۶۰)</sup> و غیرارگانیک<sup>(۶۱)</sup>

از مهمترین مواردی که میتوان نظریه اتصال را در طبیعیات رواقی مورد تحقیق قرار دارد، نظریه‌یی است که بنا بر آن، پنوما (نَفَس) در تمامی اجسام ارگانیک و غیرارگانیک رسوخ کرده است. رواقیان هر مرحله از این رسوخ را به نامی خوانده‌اند. در نظر آنها میتوان این تنوع در شکلهای گوناگون نفس در اجسام را در مفهوم پنوما (نَفَس) بازجست. باعتقاد رواقیان در پنومای کیهانی، نفس جهان، نفس الهی است که باعث اتصال میان اشیاء در جهان است:

این چیزها (پدیده‌های مربوط به آب و هوا) و هماهنگی متقابل اجزاء جهان، بطور قطع نمیتواند بدون اتصال به یکدیگر توسط اتصال پیوسته و الهی پنوما (نَفَس)؛ بعنوان امری که اتفاق افتاده، کارآ باشند.<sup>(۶۲)</sup>

#### پنوما (نَفَس) در مراتب مختلف آن (سلسله مراتب)

به بیان رواقیان، پنوما (نَفَس) در مراتب مختلف طبیعت وجود دارد و ریشه همه شکلهای آن براساس شکل تشکیکی از پنوما (نَفَس) است که سراسر طبیعت را دربرگرفته است. آنها برای شکلهای مختلف طبیعت، شکلی از پنوما (نَفَس) را در نظر می‌گرفتند و معتقد بودند، پنوما (نَفَس) در سنگها و دیگر اشیاء فی‌نفسه بصورت حالتی اولیه (هکسیس / ملکه) ظاهر میشود. پنوما (نَفَس) در مرتبه‌یی والاتر از ساماندهی، در ۷۸ نباتات به صورت طبیعت (فوزیس)<sup>۱</sup> و در حیوانات مانند روان مشهود آنها در مورد شکل ضعیفتر نمودار میگردد. پنوما (نَفَس) هکسیس (ملکه) یک شیء را بصورت منسجم دربرمیگیرد و یکپارچگی و خصوصیات اولیه طبیعی آن را بدست میدهد.

1. physis

رواقیان این وظیفه پنوما (نَفَس) یعنی انسجام بخشیدن به جسم را در نباتات هم تسری یافته میدانستند، اگرچه پنوما (نَفَس) موجود در نباتات، بعلاوه این خصیصه، نیروهای رشد، تغذیه و تولید مثل را نیز میسازد. بنابراین، با این تبیین از پنوما (نَفَس) میتوان شکل سلسله مراتب آن را تشکیکی دانست و با این استدلال واضح است که وظایف نازلتر در وظایف بالاتر نیز وجود دارند. رواقیان با بیان این اصل در مورد شکلهای پنوما (نَفَس)، نظریه‌یی را درباره شکل نردبان طبیعی<sup>۱</sup> در جهان بدست میدادند و این موضوع را سبب پیوستگی نردبان طبیعی تلقی میکردند. به این دلیل که نیروی بالاتر مستقر در نازلترین بخشهای طبیعت هم هست و نظریه نردبان طبیعی، بوجودآورنده اتحادی واقعی در طبیعیات رواقی است.<sup>(۶۳)</sup>

درباره مفهوم نظریه نردبان طبیعی و نظریه منتج از آن، یعنی سلسله مراتب<sup>۲</sup> داشتن طبیعت، آنچه باید در این بخش توضیح داده شود، چگونگی ارتباط فعال شکلهای پنوما (نَفَس) با یکدیگر است؛ این مبحث را میتوان با نظریه «درکار بودن»<sup>۳</sup> رواقی مورد تبیین قرار داد. اصطلاح «*επεργόν*» بمعنای «در کار» بودن، کاملاً نظریه رواقی درباره علیت را بیان مینماید و معنای مورد نظر آنها از سلسله مراتب داشتن طبیعت را مشخص میکند. این مفهوم دربردارنده نوعی کارکرد پنوما (نَفَس) برای غایت معینی است که پنوما (نَفَس) در سطوح نازلتر آن در جهت و شکلهای والاتر آن به شکل علی و جبری عمل میکند. بنابراین بر اساس مفهوم نردبان طبیعی و «در کار بودن» میتوان دریافت که جهان برای رواقیان ماده‌یی پیوسته است که در آن هیچ خلأئی وجود ندارد.<sup>(۶۴)</sup>

با آنچه در این بخش بیان شد، میتوان مسئله را چنین صورتبندی نمود که بنظر رواقیان اولاً، کار اصلی پنوما (نَفَس) پدیدآوردن انسجام ماده و ثانیاً، کلیت‌بخشی رابطه میان تمام اجزاء جهان است.

پس از بیان تأثیر پنوما (نَفَس) و کارآیی آن در شکل‌بندی سلسله مراتب طبیعی در اینجا میتوان به اصل تمایز نباتات و حیوانات جهان توجه نمود که براساس نظریه پنوما (نَفَس) چگونه خواهد بود. رواقیان این موضوع را براساس فرض اساسی بنیان مینهادند که در آن، ماهیتی مرکب که از پنوما (نَفَس) بوجود آمده

۷۹

1. *scala naturae* (ladder of life)
2. hierarchical
3. in-working



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ نظریه «اتصال» در طبیعیات رواقی

باشد؛ بعنوان مثال نبات یا حیوان، به این دلیل هر کدامشان ماهیتی دگرگون میگیرند که پنوما (نَفَس) به ماده آنها اجازه بوجود آمدن شکلهایی را میدهد که بنا بر ماده خودش توانایی جذب نسبتهای مختلف مخلوط این دو جزء - پنوما (نَفَس) با هوا و گرما - را دارد. بنابراین، بنظر رواقیان، میزان معینی از این ترکیب باعث مشخص شدن کیفیت معینی در اجسام ارگانیکی و غیرارگانیکی میگردد.

شاخصه دیگری که موجب تمایز در شکلهای مختلف پنوما (نَفَس) در حیوان و نبات میگردد، تشخیص آنها در حرکت و تنفس است، بنظر رواقیان یکی از مهمترین دلایل اتصال در کل طبیعت و اشکال مختلف آن، ارتباط نفس - پنوما (نَفَس) - و حرکت است. آنها مشخصه آن را تنفس میدانستند که یک علامت مشخص از زندگی و یک واقعیت است که به ارتباط میان نفس - پنوما (نَفَس) - و حرکت کمک میکند و همین نظریه نیز باعث شد تا رواقیان گمان نمایند که پنوما (نَفَس) مخلوطی از آتش و هواس است و این موضوع، موجب شباهت پنوما با نفس گرم تنفس گردید.<sup>(۶۵)</sup>

### ۳-۱. تنش - تنوس - در نظریه اتصال

تنوس - تنش پنوما (نَفَس) - از مفاهیمی است که در نظریه رواقی درباره اثبات اتصال طبیعت میتوان به آن استناد نمود. نظریه تنش و قابلیت ارتجاعی آن را به کلئانتس نسبت میدهند؛<sup>(۶۶)</sup> اما زنون نیز تعریفی از مفهوم پیوستگی در تنوس (تنش) ارائه داده و آن را به تغییر حالت دادن چهار عنصر به یکدیگر در طبیعت تعریف کرده است.<sup>(۶۷)</sup>

در آثار بدست آمده از پلوتارک، از قول کلئانتس در شرح تنوس (تنش) آمده است که وی این موضوع را درباره موجود زنده بکار برده و اصل تنش و قابلیت ارتجاعی را در آن، مورد تأکید قرار داده است. گفتارهای وی درباره نیروی حیاتی نفس و رابطه آن با قابلیت ارتجاعی آن چنین است: «تنوس (تنش)، حرارت آتش است، اگر سرمنشأ آن نفس باشد و کار را به کمال برساند، قدرت و توانمندی نامیده میشود.»<sup>(۶۸)</sup>

کلئانتس همچنین بوسیله مفهوم تنوس (تنش)، مادی‌انگاری رواقی را متمایز با نظریه‌یی نمود که ماده را بعنوان امر فاقد جنبش و مرده میپنداشت.<sup>(۶۹)</sup> بنابراین، با تعاریفی که توسط زنون و کلئانتس درباره تنوس (تنش) داده شد، میتوان آن را قابلیت در جسم نامید که از ترکیب عناصر فعال (گرما و هوا) با عناصر منفعل (خاک و آب) بدست می‌آید و پدیدآورنده دما و نیروی انجام فعل در جسم است.

۸۰





اما اینکه رواقیان کارکرد تنش را براساس کدام مفهوم طبیعی برای جسم ارگانیک و غیرارگانیک اثبات میکردند، استدلالهای متفاوتی از آنها بدست رسیده است؛ بعنوان مثال، رواقیان برای تبیین تنوس (تنش) در جسم ارگانیک از مفهوم «دما» سود میبرند. در تأیید این موضوع میتوان از جمله‌یی که سیسرون از کلثانتس نقل میکند و در آن درباره کارکرد دما و گرما در طبیعت ارگانیک در ایجاد تنوس (تنش) استناد مینماید، مثال آورد:

این قانون طبیعت است که همه اموری که استعداد رشد و نمو دارند، در خودشان حرارت دارند، زیرا بی آن (حرارت) رشد و نمو امور امکانپذیر نیست. بدین دلیل که هر شیئی دارای طبیعت آتشین (گرم) مبدأ حرکت و فعلیت خود را ایجاد میکند اما آن چیزی که تغذیه و رشد مینماید، حرکتی معین و یکنواخت دارد... از این مطلب باید استنتاج کرد که این عنصر حرارت در خودش قوه حیاتی را داراست که در کل جهان نفوذ میکند.<sup>(۷۰)</sup>

در اینجا به گرما که ویژگی اصلی آن فعالیت است، در تنوس (تنش) اشاره شده و در قطعه‌یی دیگر به رابطه گرما با پدیدارهای پویا، یعنی بخار و ذوب شدن بصراحت تصریح شده است. سیسرون از قول رواقیان برای اثبات این موضوع یعنی پیدایش دما، از «اصطکاک» و «بخار» یا «ذوب شدن» مثال می‌آورد.

بر این اساس، میتوان دریافت که رواقیان برای اثبات تنوس (تنش) در طبیعت نیز به طبایع فعال مانند هوا و آتش بجای طبایع منفعل نظیر آب و خاک تأکید داشتند و همین موضوع، رابطه میان پنوما (نفس) و تنوس (تنش) است؛ اینکه آنها بر مخلوط هوا و آتش در (پنوما - نفس -) تأکید میکنند و این عنصر به عامل فعال در جهان آنها برای پدید آوردن تنوس (تنش) تبدیل شد. بنابراین میتوان دلیل رابطه میان پنوما (نفس) و تنوس (تنش) را انسجام‌بخشی درونی تنوس (تنش) در پنوما (نفس) دانست.<sup>(۷۱)</sup>

کارکرد دیگر تنوس (تنش) در طبیعیات رواقی بهم چسبندگی و انسجام است. از نظر رواقیان بدون نیروی فعال هوا یا آتش یا مخلوط آنها که سبب تنوس (تنش) میگردد، عناصر منفعل (خاک و آب) متلاشی میشوند، زیرا اجسام در خودشان نیروی چسبندگی - انسجام - ندارند. بی‌شک رواقیان، پیوستگی را با انسجام - بهم چسبندگی - تعریف میکردند و به همین دلیل، این مفهوم هندسی را به مفهومی

1. cohesive



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ نظریه «اتصال» در طبیعیات رواقی

طبیعی تغییر دادند.<sup>(۷۲)</sup> آنها دلیل عمده این خصوصیت ویژه فیزیکی - بهم چسبیدگی - درباره پنوما (نفس) یا ماده شبیه پنوما (نفس) را بطور کلی به اصل تنش (تنوس) آن نسبت داده‌اند.

در اینجا پس از بیان چگونگی نقش تنوس (تنش) در جسم ارگانیک به موضوع تنش - تنوس - در جسم غیرارگانیک میپردازیم. چگونگی کارایی تنوس (تنش) در جسم غیرارگانیک به انسجام و حرکت باز میگردد.

درباره انسجام بخشی تنوس (تنش) در جسم غیرارگانیک میتوان گفت که باعتقاد رواقیان پنوما (نفس) بوسیله «تنوس (تنش)»، اجسام غیرارگانیک در جهان را بمثابة یک کل واحد منسجم میسازد.<sup>(۷۳)</sup>

در گزارشی که توسط نیمسیوس از خروسیپوس بدست آمده، تنوس (تنش) در جسم غیرارگانیک در معنای «حرکت قابل ارتجاع»<sup>۱</sup> معنی شده که بطور همزمان هم در درون و هم در بیرون حرکت میکند. حرکت بیرونی کمیات و کیفیات و حرکت درونی وحدت و جوهر را میسازد.<sup>(۷۴)</sup>

#### ۴-۱. هکسیس (ملکه)

در بخشهای قبل به پنوما (نفس) در شکلهای والاتر آن، یعنی در انسان بعنوان نفس و در گیاهان بعنوان طبیعت (فوزیس) پرداختیم، اکنون به پنوما (نفس) در شکل فروتر آن یعنی هکسیس (ملکه) میپردازیم. از نوشته‌های رواقیان میتوان دریافت که آنها با تعاریفی که از مفهوم هکسیس (ملکه) ارائه داده‌اند، چند ویژگی برای آن برشمرده‌اند: اولین ویژگی هکسیس (ملکه)، ایجاد ثبوت در جسم غیرارگانیک است؛ این موضوع را میتوان از نوشته‌های دیوگنس لائرتیوس برداشت کرد که میگوید: رواقیان، هکسیس (ملکه) را پنومایی مینامیدند که جسم غیرارگانیک (بی جان) را ثابت نگه میدارد.<sup>(۷۵)</sup> استناد دیگری که در اینباره میتوان آورد، از فیلون اسکندرانی<sup>۲</sup> است که «هکسیس» (ملکه) را «یک پیوستگی بسیار قوی» مینامد و در جایی دیگر آن را چنین توصیف میکند: «پیوستگی که هرچند جدانشدنی نیست اما منحل نمیشود.»<sup>(۷۶)</sup> دومین ویژگی هکسیس (ملکه) حرکت است؛ هکسیس (ملکه) با حرکت کردن در جسم غیرارگانیک، جسم را دارای کیفیات میکند. بنابراین ماهیت

۸۲

1. tonike kinesis

2. Philo of Alexandria (c. 25 – c. 50 BC)



مفهوم پویایی پنوما (نفس) به ما کمک میکند متوجه شویم که رواقیان مفهوم هکسیس (ملکه) را بعنوان پدیده‌یی ایستا در نظر نمیگرفتند. زیرا هکسیس (ملکه)، همنهاد پنوما (نفس) است که در جسم نفوذ کرده است. بنابراین رواقیان هکسیس (ملکه) را مانند فرایندی پویا میدانستند که بر محیط پیوسته طبیعتی جسمانی مسلط است.<sup>(۷۷)</sup> هکسیس (ملکه) در این معنا، پنومایی است که در تمام جسم میگردد. در حرکت بسمت بیرون، به جسم کیفیاتی را که {بالقوه} دارای آن هست، میبخشد و در حرکت رو به درون، باعث وحدت اشیاء میشود.<sup>(۷۸)</sup> در این مورد میتوان به نوشته فیلون اسکندرانی استناد نمود که درباره هکسیس (ملکه) میگوید:

این - هکسیس (ملکه) - در مرکز جسم شروع میشود و بسمت خارج و مرزهای آن انتشار مییابد و سپس بیرونترین سطحها را لمس کرده و به همان جایی بازمیگردد که از آن آغاز شده بود. بر طبق گفته وی این شیوه دوگانه پیوستگی هکسیس (ملکه) (که آن را به اسبهای مسابقه‌یی مثال میزند) هرگز زوال‌پذیر نیستند.<sup>(۷۹)</sup>

سکستوس نیز با نقل نظر رواقیان در اینباره تأکید میکند که هکسیس (ملکه) - بویژه - وضعیت اجسام را که مرتبط با انبساط و انقباض هستند، کنترل میکند.<sup>(۸۰)</sup> ویژگی سومی که میتوان درباره هکسیس (ملکه) بیان داشت، بنوعی ترکیب ثبوت در جسم و حرکت در آن است؛ در این معنا ساختار مفهوم هکسیس (ملکه) بعنوان «روح منسجمگر»<sup>۱</sup> یک جسم تعریف شده است. برای تبیین مفهوم روح منسجم‌گر باید به این موضوع توجه داشت که رواقیان، جسم‌غیرارگانیک را در سه وجه گسسته، پیوسته و متحد تقسیم کرده و برای آن سلسله مراتب متصور میشدند. نزد رواقیان روح منسجمگر، نشاندهنده بالاترین موجودیت در سلسله مراتب ساختارهای غیرارگانیک بوده است.<sup>(۸۱)</sup>

رواقیان معتقد بودند که هکسیس (ملکه) در اجسام غیرارگانیکی که دارای حالاتی واحد هستند مانند ساختارهای متحد نظیر سنگ، چوب و یا فلز، دارای وضعیت متفاوت است؛ به این معنا که در ساختار این نوع جسمها اصلی افزودنی - مانند هکسیس (ملکه) - برای تعیین رابطه میان حالت طبیعی جسم و عناصر آن وجود ندارد. اینکه هکسیس (ملکه) در ساختارهای متحد که عناصر آن صرفاً

۸۳

1. binding spirit



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ نظریه «اتصال» در طبیعات رواقی

سال ششم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۴  
صفحات ۶۵-۹۶

بواسطه ساختمانشان متحدشده، وجود مجزایی ندارد و تنها در خصوصیات طبیعیشان که در هم رسوخ کرده و یک کلیت را ایجاد مینمایند، وجود دارد.<sup>(۸۲)</sup>

ویژگی چهارم هکسیس (ملکه) وظیفه بدست دادن «ترکیب کلی» برای پیوند تمام طبیعت غیرارگانیک است. رواقیان «ترکیب» را رسوخ کامل اجزاء توصیف کرده‌اند؛ اجزائی که بصورت هم‌زمان در نسبت‌های بدست داده شده در عناصر دارای حجم، تسری داده میشوند. بنابراین، «ترکیب کلی» یعنی همه عناصر حجم، هرچند کوچک، با توجه به ترکیب اجزاء همگن خواهند بود.<sup>(۸۳)</sup>

برای تبیین این موضوع و نقش هکسیس (ملکه) در ترکیب کلی طبیعت غیرارگانیک باید به این نظریه رواقیان توجه نمود که هر جسمی بوسیله چهار مقوله صورتبندی میشود: زیرلایه (جوهر)، کیفیت، حالت و حالت عرضی. ماده بیشکل و منفعل، زیرلایه ابتدایی جهان و بدون کیفیت است و با نفوذ پنوما (نفس) که کاملاً با ماده مخلوط میشود، به آن شکل میدهد و در همه کیفیاتش رسوخ میکند، بنابراین دومین مقوله یعنی کیفیت را میسازد. سومین مقوله یعنی حالت، به این معناست که هر کیفیت خاصی از جسم با ترکیب خاصی از پنوما (نفس) مرتبط میشود، این موضوع بوسیله نسبت معینی از ترکیب دو عنصر آب و آتش معین میگردد. بنابراین، این کل که مجموعی را تشکیل میدهد جسمی با پنوماتا<sup>۱</sup> است که هکسیس (ملکه) در آن نفوذ میکند و سپس حالت فیزیکیش را تعیین مینماید. درباره معنای پنوماتا میتوان گفت چون ماده در خود، بی‌اثر و تبیل است، دارای زیرلایه‌یی از خواص است که پنوماتا (اندام هوایی) و «هوا بمتابه تنوس (تنش)» در آن شکل معینی را بوسیله رسوخ در قسمتهایی از آن پدید می‌آورند. «همین موضوع است که مسبب بوجود آمدن مقوله چهارم (حالت عرضی) میشود. مفهوم پنوماتا بیان‌کننده چگونگی ساختار ماده غیرارگانیک در یک شیوه مشابه با طبیعتی میشود که در ساختار ارگانیک وجود دارد».<sup>(۸۴)</sup> بنظر رواقیان در مقوله چهارم یعنی حالت عرضی، هکسیس (ملکه) نقش فعال دارد؛ در اینباره پاراگرافی که از سیمپلیکیوس<sup>۲</sup> برجای مانده روشن‌کننده کل موضوع و نقش هکسیس (ملکه) در این مقوله است. رواقیان بین دو نوع از نسبتها تمایز قائل شده‌اند؛ حالت نسبی - عرضی - و نسبی - عرضی - . حالت نسبی نشاندهنده حالتی است که بوسیله دیگر چیزهای بیرون از آن مشخص

۸۴

1. *Pneumata*

2. Simplicius (c. 490 – c. 560AD)

میشود؛ مانند نسبت پدر - پسر یا همسایه چپ و راست. حالت نسبی - عرضی - به اموری اشاره دارد که قادر به تغییرند؛ بعنوان مثال شیرینی و تلخی. بنابراین، نسبت در مقایسه دو حالت این تغییر - دو درجه از شیرینی - حاصل میشود. سیمپلیکیوس، هکسیس (ملکه) را بعنوان دیگر نمونه دیگر نسبی که درباره مفهوم پویایی طبیعیات رواقی وارد میشود، قرار میدهد، زیرا هکسیس (ملکه) کلید اصطلاح اتصال طبیعی است که بینهایت حالات مختلف را دربرمیگیرد.<sup>(۸۵)</sup>

## ۲. نظریه اتصال در طبیعت براساس علوم تجربی

در این بخش، برای بیان بهتر نظریه اتصال، مثالهایی آورده میشود که رواقیان براساس علوم تجربی زمان خود از آن برای اثبات اتصال استفاده میکردند. رواقیان نظریه اتصال را براساس پنوما به «هوا»، «آب» و «صدا» تسری میدادند و بواسطه آن به تحلیل نوع تجربی شناخت انسان میپرداختند.

آنها درباره نظریه اتصال، هوا را مثال میزنند که به نظرشان از ذرات تشکیل شده نیست و زنجیره‌یی است که در آن، فضای خالی وجود ندارد. تشبیهشان درباره اتصال ذرات هوا اینچنین است که مانند انداختن سنگی درون استخر است که همه آب درون آن را تحت تأثیر قرار میدهد. رواقیان به همین لحاظ، نفس کشیدن یا فوت کردن را مجموعه‌یی از امواج مدور میدانستند که در یک خط مستقیم تا بینهایت حرکت میکند تا همه هوای اطراف را تحت تأثیر قرار دهد. بنظر آنها، هوا بصورت کروی حرکت میکند.<sup>(۸۶)</sup>

آنچه در نظریه رواقی درباره اتصال پنوما (نفس) وجود دارد، اعتقاد آنها به تنش میانی، بین جسم و مدرک است. دراینباره میتوان به مثالی که درباره نور و چشم می‌آورند، توجه نمود:

«پنومای نوری» ساطع از عقل حاکم<sup>۱</sup>، درون چشم، هوای مجاور مردمک را تحریک میکند و از آنجا، جسم در تماس میان هوای تحت تنش قرار میگیرد. قسمت مهم این فرضیه، تصویری از یک مخروط هوا در حالتی است که نُک آن مردمک چشم و سطح قاعده آن جسم باشد. جسم از طریق هوای تحت تنش دیده میشود؛ اگر این تماس بهم پیوسته باشد.<sup>(۸۷)</sup>

1. hegemonic



بنابراین، رواقیان بنوعی به فعالیت فاعل شناسا برای معرفت قائل بوده‌اند؛ چنانکه بنظر آنها «هفت بخش نفس» که از عقل حاکم نشئت گرفته و در بدن پخش شده‌اند، بمثابة بازوهای «هشت پا - اختاپوس» هستند. کلئانتس قدم زدن را بعنوان پنوما که از عقل حاکم بسوی پاها ساطع میشود، تعریف میکند.

خروسیپوس در اینباره و رابطه اتصال در ادراک، مثال عنکبوت، پاهای آن و شبکه تارها را می‌آورد. بنظر وی، بخش حاکم نفس واقع در قلب، شروع حواس (کجایی و زمان)، یعنی پیامهای آنها را از محیط نزدیکشان بررسی میکند. در نزد خروسیپوس اصطلاح «تماس نزدیک»<sup>۱</sup> دارای اهمیت بسیاری است که بوسیله آن به شرح مفهوم رواقی از اتصال میپردازد که در این مثال، انتشار تأثرات بواسطه تار عنکبوتهایی است که محکم گسترده شده‌اند.<sup>(۸۸)</sup>

مثال دیگری که در اینباره میتوان آورد، از کلئانتس است که عرضه و انطباق<sup>۲</sup> را، تأثر بر نفس و یا عقل حاکم میداند و آن را در معنای لفظیش بکار میگیرد؛ مانند تأثیر بر موم که این معنا از «انطباق» توسط خروسیپوس مورد انتقاد قرار میگیرد. او در اینباره چنین استدلال کرده که تأثرات حسه‌های مختلف باعث نابودی یکدیگر میگردند، بنابراین فهم این امور عرضه شده از خارج توسط ذهن محال خواهد بود. زیرا تأثر بعدی، تأثرات قبلی را محو خواهد کرده و از بین خواهند برد. بنابراین، خروسیپوس «انطباق» و بدست دادن ادراک را بوسیله تغییر نفس<sup>۳</sup> و احتمالاً هم معنا با معنایی که زنون بکار میبرده، تعریف میکند.<sup>(۸۹)</sup>

در اینباره خروسیپوس به مثال صدا و هوا میپردازد؛ هنگامی که صداها پخش میشوند، حالات و تغییرات بسیاری در هوا جریان مییابند، بنابراین عقل حاکم نیز در یک تجربه یکسان از آن حالات و تغییراتی که صدا در هوا ایجاد کرده، قرار میگیرد و این امر، زمانی میسر است که صداهای ارائه شده نیز بوسیله هوا در گونه‌های متنوع شکل داشته باشند. در اینجا آنچه توسط خروسیپوس مورد تأکید است، مفهوم پویای پنوما (نفس) است. صداها دوباره موجود میشوند و یکدیگر را محو نمیکنند، زیرا آنها در فرایند پویا در هوا هستند و هریک از آنها تغییر معین خود را دارند. نظر خروسیپوس درباره «تغییر نفس» همان حالت‌های مختلف پویای پنوما (نفس) است

۸۶

1. *de proximo*
2. *impression*
3. *modification heteroiosis*



که بموجب تنش ذاتی بعدی و پذیرش برهم‌نهی بوجود می‌آید که این نیز سبب حفظ هر کدام از آنها بصورت انفرادی میگردد.<sup>(۹۰)</sup>  
از جالینوس در اینباره چنین نقل شده است:

برای هوای پیرامون ما، چیزی شبیه به (بینایی ما) رخ میدهد. هنگامی که خورشید هوای اطراف ما را روشن میکند، آن (هوا) یک قوه، بینایی و دقیقاً همچون پنوما (نفس) میگردد. از چشم، داخل مغز میشود، اما پیش از آنکه روشنایی بواسطه تغییراتی که اشعه‌های خورشید بوجود می‌آورند، پدید آید، هوا نمیتواند مانند عضوی متأثر باشد.<sup>(۹۱)</sup>

روایان با این مثالهای تجربی، تنوس (حرکت ارتجاعی) را اثبات میکردند؛ اینکه حرکت پنوما (نفس) میان مقر مرکزی احساس و اعضای حسی جانبی، شبیه انتشار یک حالت در «واسطه‌یی» مرتجع است. این مفهوم در نزد آنها به حرکت ارتجاعی<sup>۱</sup> نامگذاری شده است. نزد روایان این مفهوم تنها به حوزه ادراک محدود نمیشود و کاربرد گسترده‌تری دارد و در واقع سرنخ مهمی برای فهم مفهوم پیوستگی در روایان است. فیلون اسکندرانی، حرکت ارتجاعی را در اصطلاح متافیزیکی آن برای توصیف گستردگی کلمه خدا، در برابر حرکت انتقالی فرض میکند و حرکت انتقالی را بعنوان حرکتی که «در آن مکانی اشغال میشود و مکان دیگر آزاد» تعریف مینماید. این تعریف، بطور واضح تصدیق میکند که حرکت ارتجاعی شبیه تغییر مکانی نیست؛ هنگامی جسمی حرکت میکند اتفاق می‌افتد و این شبیه حرکت انتقالی ماده نیز نیست. این مفهوم این دلالت را صورتبندی میکند که حرکت ارتجاعی در حقیقت انتشار حرکت در یک واسطه اتصال در بستر یک حالت تنش است.<sup>(۹۲)</sup>

همانگونه که گفته شد، روایان حرکت ارتجاعی - تنشی - را حرکت بطور همزمان بسمت درون و بیرون یا حرکت همزمان در جهت مخالف میدانستند که این دو حرکت بنوعی به یک حرکت، تحول پیدا میکرده است. در تبیین این مفهوم میتوان به سخن جالینوس اشاره کرد که میگوید از حرارت ذاتی جسم و گیاه به این عنوان که «حرکت دائمی، تنها بسمت درون حرکت نمیکند، بلکه یک حرکت، دائماً جایگزین دیگری میشود». جالینوس با این بیان، تصویری هم‌راستا و جالب را میان



مفاهیم هراکلیتوسی<sup>۱</sup> از حرکت ابدی رو به بالا و رو به پایین که موجب حفظ زندگی کیهان و جنبش درونی و بیرونی که نشاندهنده توازن گرم (رو به بیرون) و سرد (رو به درون) است، ارائه میدهد.<sup>(۹۳)</sup>

### ۳. تبیین اندیشمندان مسلمان از نظریه اتصال رواقی

در پژوهشی که اخیراً منتشر شده، جان والبریج کوشیده است تا آراء اندیشمندان مسلمان، بویژه شیخ اشراق را درباره میراث یونانیان در جهان اسلام ارائه دهد. او در ضمن این پژوهش به جایگاه رواقیان در جهان اسلام پرداخته است. براساس برداشت فیلسوفان مسلمان، رواقیان، در زمره حکمای اشراقی مشرب شمرده میشوند. سهروردی، رواقیان/کلیس<sup>(۹۴)</sup> را مانند امپدوکلس، فیثاغورس، سقراط و افلاطون، جزو سنت الهی و روحانی فلسفه یونانی میداند که در فلسفه خود از آراء آنها بهرمنند شده است و این فلاسفه به شهود و عقل اتکا میکردند و اغلب تعالیم خود را به رمز مینوشتند.<sup>(۹۵)</sup> بنابراین، والبریج نتیجه میگیرد که ملاصدرا نیز سنت رواقی/اشراقی را با تعالیم «کلیس» که مرتبط با امور روحانی است، یکی میگیرد. درباره قرابت نظریه اتصال در رواقیان و نظریه رواقی/اشراقی در فلسفه اسلامی، میتوان به مفهوم تشکیک اشاره داشت. تشکیک را میتوان در نظریه اتصال درباره مراتب مختلف پنوما از وجه الهی آن تا وجه ضعیفتر آن در انسان و سپس در حیوانات (بعنوان روان) و در نباتات (طبیعت) تا هکسیس (در جمادات) تحویل کرد. در اینباره میتوان به گفته ملاصدرا استناد نمود که در جلد پنجم *الاسفار* خود مینویسد: رواقیان که حکمای الهی و از قدمای آنها هستند به این نظریه قائلند که اختلاف به کمال و نقص و شدت و ضعف در خود ماهیت است.<sup>(۹۶)</sup> بنظر ملاصدرا، سهروردی بتبع رواقیان قائل به تشکیک و تفاوت مراتب بوسیله اشدیت در برخی انواع و ذاتیات اشیاء مانند ماهیت نور و حرارت و مقدار و همچنین در جوهر شده است؛ چنانکه رواقیان نیز قائل به تفاوت در اقدمیت بلحاظ ماهیت میباشند.<sup>(۹۷)</sup>

بنابراین، براساس تقریر فیلسوفان مسلمان، رواقیان نیز براساس نظریه اتصال، پنوما را برمبنای اختلاف به کمال و نقص و شدت و ضعف در سلسله مراتب موجودات بر اساس ماده و ماهیت آنها میدانند.

۸۸

1. Heraclitus of Ephesus (c. 535 – c. 475 BC)



## نتیجه گیری

براساس مفاهیم پنوما (نَفَس)، هکسیس (ملکه) و تنوس (تنش) که در این نوشتار درباره پیوستگی طبیعیات در دو شکل ارگانیک و غیرارگانیک آن ذکر شد، میتوان چنین نتیجه گیری کرد که مفهوم اتصال در طبیعیات رواقی بر اساس مراتب رسوخ پنوما (نَفَس) در تمام طبیعت و بشیوهی که کارکرد آنها با تنش به همه مرتبط باشد، معرفی شده و بنوعی هم پیوسته با نظریه‌هایی است که در علوم تجربی مقارن با عصر رواقیان مورد تحقیق قرار گرفته بود. طبیعیات رواقی براساس نظریه نبود خلاء در طبیعت بر ساخته شده است و با این اصل عنصر فعال در طبیعت - خداوند و قوه عاقله - را با عناصر منفعل - طبیعت غیرارگانیک - مربوط شده است. بنابراین، رواقیان با اصول طبیعی این فلسفه در مرحله اول به تبیین عنصر فعال در طبیعیات یعنی پنوما (نَفَس) توجه کرده و شکلهای متنوع آن در طبیعت یعنی پنوما (نَفَس) در وجه والاتر آن - قوه عاقله - در انسان و خداوند و وجه ضعیفتر آن - هکسیس (ملکه) - در طبیعت غیرارگانیک را مورد بررسی قرار داده‌اند. بر اساس این مفاهیم و با توجه به علوم تجربی مانند زیست‌شناسی و پزشکی و استفاده از یافته‌هایی از علم نجوم به بیانی ساختارمند از طبیعیات پرداخته‌اند که تمامی اجزاء آن در نظامی کلی، دارای پیوستگی و تأثیرات متقابل به هم، نظیر یک نردبان و روح منسجم‌گر است. براساس مفهوم اتصال در طبیعیات و تعاریفی که آنها در رابطه با اصول حاکم بر آن میدهند، علاوه بر ارتباط میان مفاهیم رواقی، میتوان به چرایی رابطه طبیعیات با الهیات و اخلاق رواقی نیز پی‌برد و مفاهیم مهم اخلاق رواقی مانند خویشاوندی خداوند با انسان، آتش‌سوزی جهانی و تدبیر و تقدیر جهان براساس مشیت خداوند را در چارچوبی فلسفی مورد بررسی قرار داد. البته تحقیق درباره تقریری که فیلسوفان اسلامی از رواقیان بدست داده‌اند که نگرشی غیر از نگاه شارحان غربی از رواقیان است، میتواند براساس یافته‌های متن مورد تحقیق قرار گیرد.

۸۹



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ نظریه «اتصال» در طبیعیات رواقی

سال ششم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۴  
صفحات ۶۵-۹۶

## پی‌نوشتها:

۱. در سنت اسلامی نیز تعبیر «نفس» برای نفس و روح بکار برده شده است. ابن‌فارس مینویسد: «نفس یک معنی اصلی دارد و آن خروج نسیم است چه باد باشد یا غیر آن... و روح آدم را از آن جهت نفس گفته‌اند که پایداری آن به نفس است و نیز به خون نیز از آن جهت نفس میگویند که هرگاه خون از بدن انسان یا حیوان خارج شود، نفس او قطع میشود» (ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۴۶۰).
- در سنت پزشکی اسلامی برای پنوما، اصطلاح روح کاربرد داشته است (Ullmann, M., *Islamic Medicine*, 64). همچنین قسطا بن لوقا (۲۰۵-۳۰۰ ه.ق) که در زمرة مترجمان دوره عباسی است رساله‌یی دارد با عنوان *فی الفرق بین الروح و النفس* که این رساله را از نخستین نگارشهای منسجم در باب نفس به زبان عربی دانسته‌اند (ابن‌سینا، رسائل، مقدمه IV). او در این رساله میان روح و نفس تفاوت قائل شده است. در تعریف روح آن را جسمی لطیف دانسته که از قلب در شریان‌ها پخش میشود و اما نفس را جوهری تعریف کرده که جسم نیست و محرک بدن است و فصل آن دو را در جسمانی بودن روح و غیر جسمانی بودن نفس میداند. بر این اساس میگوید که روح برخلاف نفس به بدن زندگی میبخشد و هنگامی که روح بدن را ترک میکند، بدن از بین میرود و نفس افعال خود را از بدن وامینهد، اما خود از بین نمیرود. نفس، بدن را دگرگون میکند و آن را بواسطه روح زندگی میبخشد و روح همین کار را بدون واسطه انجام میدهد. (رسائل ابن‌سینا، ج ۲، ص ۸۳ و ۸۹ و ۹۳).
۲. «هکسیس» در ترجمه عربی اسحق از متافیزیک ارسطو به «ملکه» ترجمه شده است. (ر.ک: سهیل افنان، محسن، *واژه‌نامه فلسفی: فارسی عربی انگلیسی فرانسه پهلوی یونانی لاتین*، ص ۲۸۳).
۳. فیلسوفان اسلامی، شاگردان افلاطون را به دو مکتب مشائی و رواقی تقسیم میکردند و رواقیان را اصحاب الاستوان مینامیدند. (Walbridge, J., *The Leaven of the Ancients, Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*, p. 214) در منابع اسلامی، رواقیان با نام روحانیون (pneumatists) نیز معرفی شده‌اند. (Ibid., 191) شهرستانی در *ملا و نحل* رواقیان را چنین معرفی میکند: افلاطون فلسفه را از سر احترام، هنگامی که قدم میزد، تعلیم میداد. ارسطو از این عمل افلاطون پیروی نمود و به این سبب او و شاگردانش را مشائیان نامند. رواقیان (اصحاب رواق) کسانی بودند که در معبد تعلیم میدادند. افلاطون دو آموزه داشت: آموزه کلیس که روحانی بود و مرتبط با اموری نبود که بوسیله حواس درک میشدند و تنها شیوه‌یی تفکری و عقلانی بود و آموزه طاليس که مرتبط با امور مادی بود. (شهرستانی، عبدالکریم، *الملا و النحل*، ج ۲، ص ۴۲۴). «و کان افلاطون یلقن الحکمة ماشياً تعظیماً لها، و تابعة علی ذلک ارسطوطاليس هو و اصحابه المشائين و اصحاب الرواق و اهل المظال و کان لافلاطون تعلیمان: احدهما تعلیم کلیس و هو الروحانی الذی لا یدرک بالبصر ولكن بالفکره اللطیفه، و تعلیم طاليس و هو الهیولانیات».
4. Gill, C., *The School in the Roman Imperial Period*, p. 54.
۵. برن، ژان، *فلسفه رواقی*، ص ۹ و ۱۰.
6. Sharples, R. W., *Stoics, Epicureans & Sceptics*, p. 12.
۷. مشایخی، سینا، *تکلیف از نظر رواقیان متأخر*، ص ۱۰ و ۱۱.
8. Sharples, *op.cit.*, p. 46.
9. White, J. M., *Stoic Natural Philosophy*, p. 137.
10. *Ibid.*, 143.
11. Sedley, D., *The School, from Zeno to Arius Didymus*, p. 12.



12. Algra, K., *Stoic Theology*, p. 160.

13. *Ibid.*, pp. 165-167.

۱۴. تکلیف از نظر رواقیان متأخر، ص ۱۷ و ۱۸.

۱۵. ارسطو در طبیعیات، کتاب چهارم، فصل ششم میگوید: «آن کسانی که سعی دارند نشان دهند خلاء وجود ندارد، آنچه قائلان به وجود خلاء بواسطه آن واقعاً - خلاء - را معنی میکنند، نفی نمیکنند و فقط روش خطای بیانشان را عنوان مینمایند. مصداق این - موضوع - آناکساگوراس و آنهایی هستند که بدین شیوه وجود خلاء را رد میکنند. آنها صرفاً دلیلی نپوشانند از این بدست میدهند که هوا، چیزی هست. بوسیله کشیدن مشکهای شراب و نشان دادن مقاومت هوا و (همچنین) بوسیله قطع کردن آن (هوا) در ساعتی آبی». (ترجمه با ویرایش از ترجمه لطفی: (At Aristotle, *Physics*, P.50.

۱۶. ارسطو در طبیعیات، کتاب چهارم، فصل هفتم مینویسد: «از آنجا که ما طبیعت مکان را متعین کردیم و خلاء اگر وجود دارد باید مکان خالی از جسم باشد و بیان نمودیم که در کدام معنی مکان وجود دارد و در کدام معنا وجود ندارد، این واضح است که در این نمود، خلاء وجود ندارد، همچنین نامجزا و مجزا؛ زیرا خلاء بمعنای نبود جسم نیست بلکه بمعنای فاصله‌یی در جسم است». (At Aristotle, *Physics*, p. 52.) باید توجه داشت که ارسطو دو نوع از خلاء را تعریف میکند؛ خلاء به دو معنای اسمی و وصفی. بنظر او خلاء به معنای اسمی، یعنی چیزی که در فاصله دو جسم دارای وجود باشد، بی‌معناست؛ یعنی چیزی به نام خلاء در عالم طبیعت وجود داشته باشد. اما وی وجود خلاء بمعنای وصفی را میپذیرد، اینکه یک جسم معین در درونش دارای تخلخل باشد.

17. Furley, David, *Routledge History of Philosophy*, pp. 223-227.

۱۸. ترکیب کلی مفهومی است که اسکندر افرویدیسی بواسطه آن تبیینهای مکاتب فلسفی پیش از دوره خود را در مورد چگونگی شکلگیری اجسام و ارتباط آنها با یکدیگر توضیح میدهد؛ بعنوان مثال، مکتب اپیکوری به وجود خلاء در ترکیب طبیعت قائل بوده‌اند و در مقابل آنها ارسطو و رواقیان به وجود خلاء در ترکیب کلی طبیعت معتقد نبودند.

19. Toon, Robert, *Alexander of Aphrodisias, on Stoic Physics*, p. 1.

20. *Ibid.*, pp. 213-218.

21. White, *op.cit.*, p. 143.

۲۲. فلسفه اپیکور، ص ۸۱ - ۸۳.

23. Taylor, C. C. W., *The Atomists: Leucippus and Democritus*, pp. 103-104.

24. Karsten, Friis Johansen, *A History of Ancient Philosophy: From the Beginning to Augustine*, p. 445.

25. *Ibid.*, p. 442.

26. Epicurus, *Her*, 39 ff.; 54.

27. Sharpes, *op.cit.*, p. 12.

۹۱

28. TEXT 76, Tertullian, *On the Soul* 5.3.

29. TEXT 75, Nemesius, *On Human Nature* 2 (pp. 22.3-6 Morani).

30. Nemesius, *On Human Nature* 2 (pp. 20.14-21.9)(Inwood, 2008: 99).

۳۱. به این معنا که بُرش چاقو در گوشت مفهوم عام «بریده شدن» را بر گوشت حمل میکند. رواقیان مفاهیم عام را غیرجسمانی میدانند.

Sextus Empiricus *M* 9.211.

32. TEXT 56, Galen, *On Incorporal Qualities* 1.



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ نظریه «اتصال» در طبیعیات رواقی

33. Diogenes Laertius, vii 56.
34. Long, A. A., *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, p. 156.
35. *Ibid.*, p. 15.
36. Diogenes Laertius, VII, 140; Cleom. *De motu circulari*, I, 1 (ed. Ziegler), 8.
37. SVF ii 503, Stobaus., aet, Sextus Empiricus. *adv Math* x3(atc Karsten, Friis Johansen, *op.cit.*, P. 471.
38. Diogenes Laertius, vii 140.
39. *De stoic repugn* 1042 e, Cicero, *De fin* iii33, Seneca. *Epictetus.mor.* 120,4.
40. Diogenes Laertius, vii 134.
41. Schmidt, chapter 55, 7; Trench, § lxxiii.
42. Benso, Silvia, *The Breathing of the Air: Presocratic Echoes in Levinas*, p. 13.
43. Sambursky, Samuel, *Physics of the Stoics*, p. 7.
44. *Diels*, 15 B 2.
45. Philip J. van der Eijk, “*The Heart, the Brain, the Blood and the Pneuma*”, pp. 131-132.
- 46.

منظور ارسطو از پنومای ذاتی، پنومایی است که مادرزادی در بدن حیوانات وجود دارد.

47. Furley, David, *op.cit.*, p. 29.
48. Freudenthal, Gad, *Aristotle’s Theory of Material Substance: Head and Pneuma, form and Soul*, 111,121-122.
49. Diogenes of Sinope (412 or 404 BC and died at Corinth in 323 BC).

۵۰. گمپرتس، تنودور، متفکران یونانی، ص ۳۹۱.

51. Sambursky, Samuel, *op.cit.*, p. 7.
52. Craig, Edward, *Stoicism*, p. 145.
53. Sedley, David, *Stoic Physics and Metaphysics*, p. 338.
54. Furley, David, *op.cit.*, p. 238; Sellars, John, *Stoicism*, p. 97.
55. Sellars, *op.cit.*, pp. 98-104.
56. Cicero, *De Natura Deorum*, II, 27.
57. Plutarchus, *De Primo Frigid*, 949 b.
58. Sambursky, Samuel, *op.cit.*, p. 2.
59. Galen, *On the Habits of the Soul*, 4.783.
۶۰. همان جسم طبیعی آلی و بمعنای ترکیبهایی است که از منابع گیاهی یا حیوانی، یعنی از مواد تولید شده بوسیله ارگانیسمهای زنده بدست می آیند.
۶۱. همان جسم غیرآلی و بمعنای ترکیبهایی است که از مواد معدنی بدست می آیند.
62. Cicero, *On the Nature of Gods*, 2.9.
63. Inwood, Brad and Donini, Pierluigi, *Stoic Ethic*, pp. 237-238.
64. Philo, *On the Cherubim*, pp. 77-82, 88.
65. Sambursky, *op.cit.*, p. 2.
66. Hicks, Robert Drew, *Stoic and Epicurean*, p. 7.

۹۲



سال ششم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۴

67. Zeyl, Donald, *Encyclopedia of Classical Philosophy*, p. 577.
68. Plutarchus, *De Stoic*, repugn., 1034 d.
69. Hicks, Robert Drew, *stoic and Epicurean*, p. 7.
70. Cicero, *De Natura Deorum*, II, 23-28.
71. Sambursky, *op.cit.*, p. 4.
72. *Ibid.*, p. 5.
73. *Ibid.*
74. Nemesius of Emesa, *De Natura Hominis*, p. 283.
75. Diogenes Laertius, 47O; Philo, 47P.
76. Philo, *Leg. alleg.*, II, 22 and *Quod deus sit immut.*, 35.
77. Sambursky, *op.cit.*, p. 21.
78. Baltzly, Dirk, *Stoicism*, p. 1.
79. Philo, *Quod deus sit immut.*, 35 (Arnim, II, 458).
80. Sextus Empiricus, *Adv. math.*, IX, 82.
81. Sambursky, *op.cit.*, p. 8.
82. *Ibid.*, p. 10.
83. *Ibid.*, p. 15.
84. Furley, David, *op.cit.*, p. 238; John Sellars, *op.cit.*, p. 97.
85. Simplicius, *Categ.*, 167, pp. 20-56.
86. Sambursky, *op.cit.*, p. 22.
87. Diogenes Laertius vii, p. 157.
88. *Diels*, 22 B 67 a.
89. Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, 228. Cf. Democritus' theory of vision and Theophrastus' criticism, Theophr., *De sensu*, pp. 50-51.
90. Sambursky, *op.cit.*, p. 25.
91. Galen, *De Hipp. et Plat. plac.*, VII (p. 641, Mueller).
92. Sambursky, *op.cit.*, p. 28.
93. Galen, *De tremore*, 6 (Arnim II, 446).
94. به باور والبریج احتمالاً مقصود از کلیس همان کالانوس (Calanus) است که حکیم هندی در دربار اسکندر بود و در سنت عربی او را با فیثاغورس یکی می‌انگارند. از او در افسانه آفرینش آپولونیوس مجعول که کتابی است که سهروردی آن را دیده، ذکر شده است. تعلیمات کلیس با امور مابعدالطبیعی سر و کار دارد که افلاطون در کتاب تیمائوس به آن پرداخته است. (Walbridge, *op.cit.*, p. 193)
95. *Ibid.*, p. 195.
96. بهارنژاد، زکریا، «رواقیان در فلسفه ملاصدرا»، فصلنامه تاریخ فلسفه، ش ۱۰، ص ۱۶، («ویرجع هذه الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدّة والضعف في نفس مهية الشئ على ما هو رأى الالهيين والقدماء من الرواقيين كما مرّ ذكره مستصفي». بنقل از: ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۵، ص ۹۲).
97. رواقیان در فلسفه ملاصدرا، ص ۱۷ («وَأَمَّا أَتْبَاعُ الرّواقِیِّیْنَ وَحِکْمَاءِ الفِرسِ فَنَقَلَ عَنْهُمْ صَاحِبُ حِکْمَةِ الإِسْرَاقِ

۹۳



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ نظریه «اتصال» در طبیعات رواقی

سال ششم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۴  
صفحات ۶۵-۹۶

القول بوقوع التشكيك والتفاوت بالأشدية في بعض الأنواع والذاتيات للأشياء كماهية النور والحرارة والمقدار وكذلك في الجوهر كما أنهم ذهبوا إلى التفاوت بالأقدمية بحسب الماهيات وقد مرّ بطلانه. « بنقل از: ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۱۳۵. »

### منابع فارسی:

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسائل، تحقیق حلمی ضیا اولکن، جامعة استانبول، ۱۴۲۵.ق.
۲. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، قم، الحوزه العلمیه، مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر، ۱۴۰۴.ق.
۳. افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۸۰.
۴. برن، ژان، فلسفه رواقی، ترجمه سید ابوالقاسم حسینی، انتشارات سیمغ و امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۵. بهارنژاد، زکریا، «رواقیان در فلسفه ملاصدرا»، فصلنامه تاریخ فلسفه، س ۳، ش ۱۰، ۱۳۹۱.
۶. سهیل افنان، محسن، واژه‌نامه فلسفی: فارسی عربی انگلیسی فرانسسه پهلوی یونانی لاتین، انتشارات حکمت، ۱۴۰۴.ق.
۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الممل و النحل، تحقیق امیرعلی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۹۳.م.
۸. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المنهاج السلوکية، حاشیه ملاحادی سبزواری، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۹. \_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت، دارا احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.م.
۱۰. گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، ۱۳۷۵.
۱۱. مشایخی، سینا، «تکلیف از نظر رواقیان متأخر با تأکید بر آراء اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه اخلاق، به راهنمایی محمدجواد اسماعیلی و مشاورت افلاطون صادقی، دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۹.

### منابع انگلیسی:

1. Algera, K., *The Cambridge Companion to the Stoics*, "Stoic Theology", 2003.
2. Aristotle, *Physics*, translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye, Oxford: Clarendon Press, 1930.
3. Baltzly, Dirk, "Stoicism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (accessed at Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/stoicism/>.
4. Benso, Silvia, "The Breathing of the Air: Presocratic Echoes in Levinas, in *Levinas and the Ancients*, Indiana University Press, 2008.
5. Cicero, *De Natura Deorum; Academica; De fato*, with an English translation by H. Rackham, Loeb Classical Library, London, Heinemann, 1948, 1951.
6. Clemens, Alexandrinus, *Stromateis*, Patrologia Graeca, Paris, Garnier, vol. 9, 1890.
7. Craig, Edward, "Stoicism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 9, Taylor & Francis, 1998.

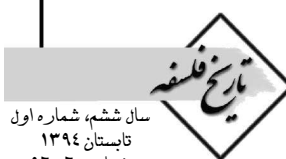
۹۴



سال ششم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۴

8. Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, with an English translation by A. D. Hicks, Loeb Classical Library, London, Heinemann, 2 vols, 1950.
9. Epicurus, *The Extant Remains*, (and later), Text, trans. and commentary, ed. C. Bailey, Oxford, 1926.
10. Freudenthal, Gad, *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford: Clarendon, Oxford University Press, 1999.
11. Furley, David, *Routledge History of Philosophy*, vol:ii, from Aristotle to Augustine, Rotledge, *Stoicism* by Inwood, Brad, 1999.
12. Gellius, Aulus, *Noctes Atticae*, with an English translation by J. C. Rolfe, Loeb Classical Library, London, Heinemann, 3 vols, 1948.
13. Gill, C., *The Cambridge Companion to the Stoics*, "The School in the Roman Imperial Period", 2003.
14. Hicks, Robert Drew, *Stoic and Epicurean*, Robarts, University of Toronto, 1910.
15. Inwood, Brad & Lloyd, P., *The Stoics Reader- Selected Writings and Testimonia*, translated, with Introduction, by Brad Inwood & Lloyd P. Gerson, Hackett Publishing Company, Inc, 2008.
16. Inwood, Brad and Donini, Pierluigi, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, "Stoic Ethics" in Algra, Keimpe, et al. eds. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
17. Karsten, Friis Johansen, *A History of Ancient Philosophy: From the Beginning to Augustine*, Routledge, 1999.
18. Long, A. A., *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Clarendon Press, 2002.
19. Miller, F., and Inwood, B., *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
20. Nemesius of Emesa, *De Natura Hominis*, The Hellenistic Philosophers, I-II, in translation of A.A. Long and D. Sedley, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
21. Philip J. Van Der Eijk, "The Heart, the Brain, the Blood and the Pneuma: Hippocrates, Diocles and Aristotle on the Location of Cognitive Processes", in *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge University Press, 2005.
22. Sambursky, Samuel, *Physics of the Stoics*, London, 1959.
23. Sedley, David, "Stoic Physics and Metaphysics", in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 1999.
24. Sedley, David, *The Cambridge Companion to the Stoics*, "The School, from Zeno to Arius Didymus", 2003.
25. Sellars, John, *Stoicism*, University of California Press, 2006.
26. Sextus Empiricus, *Sextus Empiricus*, with an English translation by R. G. Bury, Loeb Classical Library, London, Heinemann, 4 vols, 1939-1957.

۹۵



محمدجواد اسماعیلی، سینا مشایخی؛ نظریه «اتصال» در طبیعیات رواقی

سال ششم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۴  
صفحات ۶۵-۹۶

27. Sharples, R. W., *Stoics, Epicureans and Sceptics, an Introduction to Hellenistic Philosophy*, Routledge Publication, 1996.
28. Taylor, C. C. W., *The Atomists: Leucippus and Democritus*, University of Toronto Press, 1999.
29. Tood, Robert, *Alexander of Aphrodisias, on Stoic Physics: A Study of the De Mixitione With Preliminary Essays, With Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*, Leiden E.J. Brill, 1976.
30. Ullmann, Manfred, *Islamic Medicine (Islamic Surveys II)*, Edinburgh University Press, 1978.
31. Walbridge, J. *The Leaven of the Ancients, Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*, State University of New York Press, 2000.
32. White, J., M., *The Cambridge Companion to the Stoics*, "Stoic Natural Philosophy: Physics and Cosmology", 2003.
33. Zeyl, Donald, *Encyclopedia of Classical Philosophy*, Greenwood Publishing Group, Incorporated, 1997.